



PERIFERIAS, FRONTERAS Y DIÁLOGOS

Actas del XIII Congreso de
Antropología de la Federación
de Asociaciones de Antropología
del Estado Español

Tarragona, 2–5 de septiembre de 2014



UNIVERSITAT
ROVIRA I VIRGILI

Edita: Universitat Rovira i Virgili
ISBN: 978-84-697-0505-6

<http://wwwa.fundacio.urv.cat/congres-antropologia/>

Esta obra está bajo una licencia Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 Unported de Creative Commons. Para ver una copia, visite <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/> o envíe una carta a Creative Commons, 171 Second Street, Suite 300, San Francisco, California 94105, USA.

PRESIDÈNCIA DEL CONGRÉS/ PRESIDENCIA DEL CONGRESO

Joan Prat Carós (Catedrático Emérito de la URV)

COMITÈ CIENTÍFIC / COMITÉ CIENTÍFICO

Luis Álvarez Munárriz (AMA)
Malena Collado Sánchez (AIBR)
Olatz González Abrisketa (ANKULEGI)
Nieves Herrero Pérez (AGANTRO)
Juana Ibáñez Gambero (ICA)
Celeste Jiménez de Madariaga (ASANA)
Ana María Rivas Rivas (IMA)
Beatriz Santamarina Campos (AVA)
Montserrat Soronellas Masdeu (ITA)
Pedro Tomé Martín (AACyL)

COMITÈ EXECUTIU/COMITÉ EJECUTIVO

Agustí Andreu Tomàs
Yolanda Bodoque Puerta
Dolors Comas d'Argemir Cendra
Josep Maria Comelles Esteban
Sílvia Ferreres Català
Joan Josep Pujadas Muñoz
Jordi Roca Girona
Montserrat Soronellas Masdeu

SECRETARIA TÈCNICA/SECRETARÍA TÉCNICA

Natalia Alonso Rey
Raquel Rabassa Figueras (FURV)
Gemma Sánchez Altès (FURV)

COMITÈ ASSESSOR/ COMITÉ ASESOR

Agustí Andreu Tomàs
Yolanda Bodoque Puerta
Lina Casadó Marín
Dolors Comas d'Argemir Cendra
Josep Maria Comelles Esteban
Susan M. Di Giacomo
María Isabel Gracia Arnáiz
Mercedes González Minguillón
Neus Jávega Bernad
Lídia Martínez Flores
Angel Martínez Hernáez
Gaspar Maza Gutiérrez
Jordi Moreras Palenzuela
Joan Josep Pujadas Muñoz
Joan Prat Carós
Jordi Roca Girona
Oriol Romaní Alfonso
Montserrat Soronellas Masdeu
Jaume Vallverdú Vallverdú



**REPRODUCCIÓN
SOCIAL Y CONFLICTO
EN LAS PERIFERIAS
URBANAS DEL
ESTADO ESPAÑOL**

**Coordinado por
Martin Lundsteen,
Ubaldo Martínez Veiga,
Jaime Palomera**

**PERIFERIAS, FRONTERAS Y DIÁLOGOS
XIII Congreso de Antropología de la FAAEE**

REPRODUCCIÓN SOCIAL Y CONFLICTO EN LAS PERIFERIAS URBANAS DEL ESTADO ESPAÑOL

Martin Lundsteen
Institut Català d'Antropologia
Universitat de Barcelona
martinlundsteen@gmail.com

Ubaldo Martínez Veiga
Asociación de Antropología de Castilla y León «Michael Kenny»
Universidad Nacional de Educación a Distancia
ubaldojmartinez@gmail.com

Jaime Palomera
Institut Català d'Antropologia
Universitat de Barcelona
jpzaide@gmail.com

El deseo de organizar esta mesa surgió a partir de la idea compartida de que en el Estado español hay una escasez de estudios históricos y etnográficos que aborden la genealogía y el desarrollo de los espacios sociales que se sitúan en la periferia inmediata de las ciudades. Aunque tal vez no lo expresábamos con suficiente claridad, pensábamos muy particularmente en la especificidad de los polígonos de vivienda y otras formas urbanas similares nacidas sobre todo durante la etapa del desarrollismo franquista. Interesados por lo que popularmente se conoce como ‘barrios de aluvión’ o ‘cinturones rojos’, considerábamos que en los límites geográficos de las grandes ciudades se habían gestado procesos sociales de enorme calado para el devenir tanto del capitalismo hispano como del cuerpo social en su conjunto. Había que ir más allá de una percepción algo extendida de los polígonos de vivienda como simples ‘barrios dormitorio’, contenedores residenciales de clases trabajadoras, para comprender que se trataba de espacios sociales protagónicos en el conflictivo desarrollo de un modo de acumulación muy singular.

Si en su nacimiento, durante la década de 1960, habían emergido como espacio de expansión para los sectores de capital inmobiliario y financiero, en los últimos decenios habían contribuido a apuntalar su expansión. En este largo ciclo de medio siglo, como es rasgo definitorio del capitalismo hispano (pero quizás en este sector más que en ningún otro), el Estado había jugado siempre un papel crucial. En una primera etapa, las élites locales de las grandes ciudades, vinculadas al aparato central del Gobierno franquista, habían jugado un papel clave en la transformación de terrenos rústicos en espacio edificable, la promoción de las primeras empresas promotoras, la erradicación de asentamientos informales y la expansión del crédito hipotecario para hogares de ingresos limitados (Castells 2001). En suma, en la creación de un verdadero mercado inmobiliario cuyos límites serían persistentemente expandidos en años posteriores, mediante innumerables desregulaciones y re-regulaciones legales, amparando así máquinas de crecimiento local apoyadas en la estrecha vinculación entre élites inmobiliario- financieras y departamentos de urbanismo (Logan y Molotch 1987; López y Rodríguez 2011).

Pero las investigaciones que habíamos realizado nos mostraban también que la reproducción de esta forma de acumulación dependía crucialmente del desarrollo en paralelo de una serie de disposiciones y formas de organización social ‘por abajo’ (Palomera 2011; 2014). En otras palabras, del nacimiento y la formación de una clase obrera con rasgos propios, diferente a la de los países vecinos. En efecto, la historia que va desde aquel bum inicial de los años 1960–1970 hasta el ciclo ‘burbujístico’ más reciente (1996–2007) es también la historia de diversas olas de trabajadores que abandonaron el campo para buscar mejor suerte en las ciudades, y que en el proceso vieron como los modos de sostener sus vidas cambiaban radicalmente. En otras palabras, el desarrollo del capitalismo inmobiliario-financiero español se ‘incrusta’ profundamente, desde sus inicios, en unas formas de reproducción social muy singulares, caracterizadas entre otras cosas por la elevación de la vivienda en propiedad a elemento cúspide en la organización de la unidad doméstica obrera e incluso del espacio de relación vecinal.

Al mismo tiempo, reconocíamos que las formas de reproducción propias de este modelo de expansión mercantil estaban preñadas de conflictos. Momentos de tensión en las costuras del cuerpo social que emergían en diversas escalas: desde el espacio doméstico

hasta las esferas de la circulación de capital y el Estado, pasando por el espacio vecinal o ‘barrio’. Las movilizaciones y luchas colectivas de la década de 1970 nos parecían un primer momento clave en la historia de su devenir: coyuntura histórica durante la cual las zonas obreras de la periferia —a menudo en vinculación con el campo del trabajo (Balfour 1989)— se constituyeron en auténticas bases de organización contrahegemónica, mediante asociaciones vecinales y partidos políticos que buscaban impugnar el modelo de desarrollo urbano imperante. Conflictos que muy a menudo empezaban en el hogar, la escalera de vecinos o el paso de peatones, con un incidente puntual, una deficiencia en la construcción o una falta de servicios, gradualmente se transformaban en indignación colectiva frente a lo que se concebía como un ataque a los derechos de sus habitantes, y también a su modo de concebir la vida urbana.

Trasladándonos a la coyuntura histórica actual, también hacíamos alusión a otro tipo de tensiones a menudo definidas por actores sociales diversos (el Estado, asociaciones vecinales) como ‘conflictos de convivencia’ o ‘interculturales’. En nuestras investigaciones, notábamos cómo muchas de estas tensiones tenían su origen en el empeoramiento de las condiciones materiales de reproducción de las clases trabajadoras, que tenían un impacto directo en el espacio residencial. El particular modelo de acumulación, dinamizado por la expansión de hipotecas depredadoras en poblaciones muy empobrecidas, había generado un éxodo de las categorías más estables y su remplazo por grupos empobrecidos y altamente endeudados, mayoritariamente población de origen extranjero y objeto de una elevada segregación residencial. Como resultado de esta verdadera revolución, muchas de las nuevas periferias se caracterizan hoy por la coexistencia de una población proveniente del resto del Estado español (envejecida y en muchos casos empobrecida) y una nueva población, más joven, del Sur Global (endeudada y desposeída) en unos espacios muchas veces degradados y con equipamientos y servicios inadecuados. Si bien las nuevas periferias se distinguen por su ‘super-diversidad’ (Vertovec 2007), veíamos que existían factores que afectan de manera transversal y con particular virulencia a estas nuevas clases populares: desaparición del «trabajo masculino» y falta de horizontes más allá del sometimiento, cada vez más pronunciado, al subempleo y las economías informales; dominación y absorción de recursos por parte del capital financiero a las familias endeudadas; formas forzadas de cohabitación como el subarriendo o las ocupaciones de familias desahuciadas (Martínez Veiga 1999; 2001; 2004). En este contexto, observábamos

cómo problemas entre vecinos, a menudo de base material, eran metabolizados por el cuerpo social como ‘diferencias entre culturas’ (Palomera y Aramburu 2012; Lundsteen 2013). De este modo, el ‘barrio’, esa categoría simbólica que históricamente había servido para cohesionar a diferentes fracciones de la clase trabajadora frente a la desigualdad de la que eran víctimas, ahora podía servir para producir discriminación y división interna: la de ‘los del barrio’ frente a ‘los de fuera’.

Este era nuestro punto de partida. Sin embargo, la diversidad que presenta el conjunto de comunicaciones recibidas parece invitarnos a replantear el enfoque. Inicialmente, por periferias urbanas nos referíamos estrechamente al caso particular de los cinturones obreros a los que nos hemos venido refiriendo, erigidos sobre todo durante la etapa del desarrollismo. Sin embargo, de los textos enviados se deduce la necesidad de problematizar la noción de periferia para adoptar una comprensión más amplia y dinámica del término.

Quizá no esté de más empezar constatando algo tan resabido como que el concepto de periferia inevitablemente implica una relacionalidad. La periferia siempre indica una relación con un centro o núcleo. De hecho, según el *Diccionario de la lengua española*, ‘periferia’ es un «espacio que rodea un núcleo cualquiera». Como argumenta Teresa Tapada en el repaso teórico de su comunicación, la dimensión espacial es consustancial al concepto, pero hay que evitar las concepciones estáticas. Y, como muestran diversos autores, lo que hoy es periferia mañana puede adquirir una centralidad y abandonar su antiguo estatus. Para explicar estos procesos de recentralización o periferización, la mayoría de ponentes recurren directa o indirectamente a la escuela de pensamiento lefebvriano (1974), según el cual el espacio no es un mero contenedor de lo social (visión euclidiana), sino producto y al mismo tiempo productor de relaciones sociales conflictivas.

Para un buen número de ponentes, una de las características distintivas del espacio urbano en el Estado español en la actual coyuntura es su extremo sometimiento al ‘urbanismo neoliberal’ (véase por ejemplo Cucó, Monreal y Aricó): una serie de políticas de Estado, elevadas al estatuto de razón tecnocrática (Stanchieri), que de manera sistemática tratan de reorganizar los espacios vecinales bajo la disciplina del valor de mercado, lo que en última instancia garantiza a distintos bloques de capital

(inmobiliario, constructor, hotelero-turístico, financiero) la extracción de plusvalía. Los planes de reordenación urbanística, la creación de grandes eventos y de discursos legitimadores como el de la ‘regeneración’ o la ‘convivencia’ emergen en este marco como estrategias destinadas a someter los espacios de reproducción social a la producción de rentas de monopolio, apoyadas en la supuesta unicidad de dichos espacios. Esta interpretación permite comprender por qué ‘barrios’ populares relativamente marginales como Bilbao la Vieja y el *waterfront* valenciano, o Vallcarca y La Mina en Barcelona, pueden ser objeto de políticas de ‘centralización’, basadas en la mercantilización de elementos icónicos (‘barrios de pescadores’, ‘barrios con patrimonio’) y la estigmatización de todo lo que no encaja con la ‘lógica del paisaje’ (Franquesa 2010) —véase Egizabal, Cucó, Stanchieri, Aricó y Monreal.

De hecho, el recurso a la estigmatización parece traducirse en un conjunto de estrategias tendientes a producir una ‘geografía moral’ de la ciudad que se superpone a la del capital. En primer lugar, se observa muy claramente una degradación simbólica de espacios urbanos desde instancias del poder, discursos en negativo, que suelen operar como narrativa legitimadora de los procesos de mercantilización. Curiosamente, hay un inventario muy definido de economías informales (íntimamente vinculadas a la reproducción social de las fracciones más precarias de las clases populares) que de forma recurrente son objeto de demonización. Se trata de modos de vida como la recogida de chatarra (que ilustra con claridad Porras) y muy particularmente del contrabando de droga o el trabajo sexual al margen de los cauces legales, que siempre son puntuales y con un radio de acción limitado —y que en nada se pueden comparar con la extensión de la economía de la droga en el ghetto americano o la banlieue francesa, por citar dos casos paradigmáticos en las ciencias sociales. Sin embargo, lo revelador es que, pese a su escaso alcance en el caso de las periferias urbanas hispanas, estas prácticas a menudo devienen una mancha que se extiende, en el terreno de lo simbólico, por todo el espacio vecinal. Es el caso de La Cañada Real, del que habla Monreal, en el que vemos como toda una zona donde se planifican futuras urbanizaciones de alto standing se ve estigmatizada a partir de las prácticas precarias de subsistencia de algunos de sus habitantes (véanse también los ejemplos de Cucó, Aricó y Egizabal).

En segundo lugar, la estigmatización no es una mera construcción social impuesta «desde arriba», sino que los propios residentes a menudo recurren a ella como estrategia de distanciamiento horizontal (Bourdieu 1999). Cuando las formas de reproducción social y el lugar simbólico en el que se dan se ven afectadas por la estigmatización territorial, inmediatamente se multiplican los esfuerzos de los habitantes por deshacerse de esa marca negativa adjudicándosela a otros sujetos en el espacio de la cohabitación.

En este sentido, un aspecto crucial que las ponencias no entran a analizar es de qué modo los propios residentes se convierten en protagonistas de estas formas de estigmatización mutua, y sobre todo cuál es la relación entre estos conflictos intervecinales y la lógica de la revalorización inmobiliaria, que hasta hace poco era vista por muchos como motor de reproducción no solo del capital sino también de la vida. Como indicábamos anteriormente, una de las singularidades del territorio hispano es que la extensión gradual de la vivienda en propiedad por todo el espectro social (y muy especialmente entre las capas populares) supone una transformación nada despreciable de las disposiciones sociales de aquellos que se ubican en los espacios periféricos: poblaciones que tradicionalmente hubieran sido proclives a adherirse a una verdadera política de vivienda social (un parque público de alquiler) pasan a vincular el propio hogar, el espacio de vida, con una forma de patrimonio transmisible entre generaciones, incorporando así la lógica de la pequeña acumulación a la de la reproducción doméstica. Dadas las circunstancias, ¿es posible desvincular el deseo de pacificación del espacio y de embellecimiento estético relativamente hegemónico del interés de mantener el valor económico de la propiedad —al que están inextricablemente vinculados los proyectos de reproducción doméstica—? En otras palabras, ¿cómo analizar el apoyo (o falta de resistencia) de amplias capas de la población a la expansión de la lógica del valor del mercado inmobiliario sin tener en cuenta que sus propios proyectos de vida se encuentran inmersos en esa lógica?

Este tipo de Antropología, que encarecidamente recomendamos, requiere ir más allá del espacio público, al que tal vez se ha prestado demasiada atención en los estudios urbanos (mimetizando en cierta medida el énfasis institucional en el espacio público), para entrar de lleno en el espacio privado de la economía doméstica o incluso de las ‘comunidades de propietarios’, espacios privados o semiprivados que de forma crucial influyen en el devenir de esos otros espacios. Resulta fundamental estudiar esta

imbricación, o incrustación *à la Polanyi (embeddedness)*, de la lógica de mercado (los valores de cambio) en la lógica de la reproducción doméstica y vecinal (valores de uso). Quizás solo así se pueda empezar a comprender el soporte casi mayoritario que han recibido en las últimas décadas políticas urbanas como la *Llei de Barris* en Catalunya, que podríamos denominar como la cara amable del ‘urbanismo neoliberal’: un modo de pensar la ciudad dirigido a mejorar la calidad estética del espacio público y mejorar algunos servicios con el efecto último de aumentar los valores del suelo en el mercado privado de la vivienda, del que dependían tanto la reproducción del capital financiero-inmobiliario como los proyectos de vida de amplias capas de la ciudadanía.

Por otra parte, el conjunto de textos revela que uno de los efectos de este crecimiento urbano es el aumento acelerado de formas de desposesión material y fragmentación social, tanto durante el ciclo inmobiliario alcista como en su fase de crisis. El caso presentado por Portelli, por ejemplo, es representativo de este doble efecto, por cuanto muestra tanto la destrucción de determinadas formas de sociabilidad como la expansión del miedo entre los vecinos de viviendas afectadas por desalojo. A pesar de los tímidos esfuerzos por parte de algunas administraciones locales por privilegiar la inversión social en las zonas frecuentemente llamadas «sensibles», la drástica reducción a nivel estatal de las políticas de bienestar está agudizando las desigualdades ya existentes de forma acelerada.

Ante este nuevo panorama, parecen emerger nuevos tipos de «gobernanza», políticas destinadas a gobernar y gestionar las erosiones producidas por los esfuerzos de ‘regeneración’ urbana y de mercantilización del espacio de vida. En particular se detecta una tendencia por parte de las administraciones públicas de querer solucionar estos conflictos tanto mediante lo que Bourdieu llamó la mano derecha como la mano izquierda (1999). Por un lado, tenemos una creciente criminalización de prácticas informales y el posterior uso de la fuerza policial como solución ante los conflictos surgidos en estos espacios periféricos, caso que se repite en la gran mayoría de las ponencias (Aricó, Cucó, Gómez y Martínez, Monreal, Porras y Stanchieri). Por el otro lado, en términos de políticas sociales, se observan dos cambios importantes: en primer lugar, el Estado, siguiendo las doctrinas del neoliberalismo, relega cada vez más la responsabilidad de las tareas de reproducción social, o bien hacia el propio individuo o unidad familiar, o bien hacia las ONG; y, en segundo lugar, se emplean cada vez más

las llamadas ordenanzas de ‘civismo/convivencia’, que aparecen como una forma punitiva suave a menudo también aplicada sobre los estigmatizados habitantes de estos espacios con el fin de enfrentar una creciente conflictividad mediante la pacificación. Así vemos, por ejemplo, como cada vez más aparecen ‘planes interculturales’, como aparatos de mediación de conflictos/convivencia, caso demostrado de forma audaz en la ponencia de Gómez y Martínez. Emprenden una deconstrucción y recontextualización de las conflictividades emergentes, donde se enfrentan y disputan el espacio público vecinos de varias nacionalidades, todos en situaciones de precariedad en cuanto al acceso a recursos básicos. De esta forma intentan desmontar los discursos hegemónicos entre las administraciones y los medios de comunicación que ponen énfasis en el problema relacional/‘convivencial’ y etnoculturalista, sin vincularlo con los problemas materiales tras estos conflictos. De hecho, nociones muy en boga como el «civismo» y la «convivencia» (Giménez 2005), que inicialmente se presentan como positivos para la vertebración social del territorio, a menudo terminan dirigiéndose de forma directa o indirecta hacia las poblaciones sospechosas de escaparse a los nuevos usos del espacio (residentes extranjeros en situación de desprotección jurídica, sintechos, okupas, etc.) y tienden a ser una herramienta capaz de orientar los modos en los que se definen públicamente los conflictos.

Finalmente, si bien es cierto que durante más de dos décadas reinó en todo el territorio cierto consenso social en torno a unas políticas urbanas orientadas a prolongar el ciclo inmobiliario-financiero y a un determinado modo de producir el espacio, también lo es que no hubo probablemente lugar en el que no emergieran formas de disidencia. Esto es lo que algunos autores nos indican, como Stanchieri cuando muestra cómo las propias relaciones entre vecinos y su uso del espacio son susceptibles de devenir acciones incómodas frente a los planes de conversión del espacio en un centro temático para la atracción turística. De hecho, los diversos casos de estudio subrayan la importancia de analizar los planes urbanísticos como una herramienta para entender no solo cómo el Estado ordena y regula el espacio, para quiénes y con qué fines, sino también qué constituye una forma de disidencia o de apropiación espacial contrahegemónica.

En este sentido, algunos de los ponentes nos recuerdan la importancia de tener en cuenta las formas de organización propias de la sociedad civil a la hora de comprender estos

procesos de organización socioespacial. Se trata de analizar las formas de relación (cooptación, colaboración y/o resistencia, confluencia de intereses particulares, etcétera) entre las agrupaciones variadas de las zonas en cuestión y con las distintas administraciones, para entender de qué modo inciden en los procesos de producción espacial (Cucó i Giner 2004). Las diferentes ponencias nos proporcionan un variado abanico de las tácticas y estrategias practicadas por parte de los movimientos sociales.

Bibliografía

- Balfour, S. (1989). *Dictatorship, Workers, and the City: Labour in Greater Barcelona since 1939*. Oxford: Oxford University Press.
- Bourdieu, P. (ed.) (1999). *The weight of the world*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Castells, M. (2001). «La formación de un movimiento social urbano». En: Susser, I. (ed.). *La sociología de Manuel Castells*. Madrid: Alianza Editorial.
- Cucó i Giner, J. (2004). *Antropología Urbana*. Barcelona: Ariel.
- Franquesa, J. (2010). *Sa Calatrava Mon Amour. Etnografía d'un barri atrapat en la geografia del capital*. Palma: Documenta Balear.
- Giménez, C. (2005). «Convivencia: conceptualización y sugerencias para la praxis». *Puntos de Vista. Cuadernos del Observatorio de las Migraciones y la Convivencia Intercultural de la Ciudad de Madrid*, 1 (abril-mayo): 7–32.
- Harvey, D. (1978). «The urban process under capitalism: a framework for analysis». *International Journal of Urban and Regional Research*, 2: 101–131.
- Lefebvre, H. (1991 [1974]). *The Production of Space*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Logan, J.; Molotch, H. (1987). *Urban Fortunes: The Political Economy of Place*. University of California Press.
- López, I.; Rodríguez, E. (2011). «The Spanish model». *New Left Review*, 69 (mayo-junio):5–29.
- Lundsteen, M. (2013). «La convivencia difícil: Conflictos ‘culturales’ y recursos públicos en Salt, Catalunya». En: Narotzky, S. (ed.). *Economías cotidianas, economías sociales, economías sostenibles*. Barcelona: Icaria.

- Martínez Veiga, U. (1999). *Pobreza, segregación y exclusión espacial*. Barcelona: Icaria.
- (2001). *El Ejido. Discriminación, exclusión social y racismo*. Madrid: Catarata.
- (2004). *Trabajadores invisibles*. Madrid: Catarata.
- Palomera, J. (2011). «Los efectos de la desresponsabilización del Estado en el espacio de la clase trabajadora, desde la óptica de la vivienda». En: Terradas, I. (ed.). *Antropología jurídica de la responsabilidad*. Santiago de Compostela: Andavira Editora.
- (2014). «How Did Finance Capital Infiltrate the World of the Urban Poor? Homeownership and Social Fragmentation in a Spanish Neighborhood». *International Journal of Urban and Regional Research*, 38 (1): 218–235.
- Palomera, J.; Aramburu, M. (2012). «From the Intercultural Model to its Actual Implementation in a Spanish Neighborhood». EASA Workshop 2012: Working Papers. Paper 5.
- Vertovec, S. (2007). «Super-diversity and its implications». *Ethnic and Racial Studies*, 30 (6):1024–1054.

LA VIDA EN “VENUS”. GENTRIFICACIÓN, CONFLICTO Y REPRODUCCIÓN SOCIAL EN EL BARRIO DE LA MINA, BARCELONA

Giuseppe Aricó

Observatori d' Antropologia del Conflictu Urbà
Universitat de Barcelona (UB)
Institut Català d' Antropologia (ICA)
beppe.arico@gmail.com

“El urbanismo es la realización moderna de la tarea ininterrumpida que salvaguarda el poder de clase”.

(Guy Debord, 1995:104)

1. Introducción

La proyección a escala global por la que han optado numerosas ciudades durante los últimos 30 años ha generado importantes cambios en sus dimensiones productivas y sociales en fuerte consonancia con el auge del neoliberalismo y la creciente penetración de su lógica de mercado en el campo de la planificación urbanística (Santos, 1996; Brenner y Theodore, 2002; Weber, 2008). En el caso español, uno de los ejemplos más representativos de la penetración neoliberal en los discursos político-administrativos de muchas ciudades, es la difusión de las denominadas *retóricas de regeneración*, que apuestan por una reformulación de corte clasista del paisaje urbano “central”. Sin embargo, los espacios que hace un tiempo albergaban a las “decadentes” periferias urbanas han llegado hoy a ocupar una posición preferencial sin precedentes en el horizonte capitalista de los nuevos intereses privados del mercado inmobiliario o, mejor dicho, han sido espacialmente englobados en él. En este sentido, el proceso de *periferalización*¹ no puede pensarse como un fenómeno dissociado de los procesos de urbanización que han ido regulando y determinando territorialmente la

¹ Entendemos por *periferalización* el proceso mediante el cual el desarrollo capitalista daría respuesta a la necesidad interna de expandir sus fronteras hacia zonas geográficas adyacentes, que pasan así a ser incorporadas como *periferia* mediante la transformación micro-estructural de su organización geopolítica (Wallerstein, 2004).

expansión capitalista de las principales ciudades occidentales y su evolución socioeconómica (Benko y Lipietz, 1994).

Es así que las periferias urbanas, que históricamente marcaban la transición física y simbólica entre el espacio urbano y el rural (Lefebvre, 1973), se convierten hoy en nuevos espacios centrales para el ocio y el consumo (Vecslir, 2011). En tanto que territorios geográficos preferenciales del interés inmobiliario, tales espacios conformarían lugares inmejorables para repensar y regenerar nuevas *nodalidades* por parte del poder neoliberal (Soja, 2008). La mayor evidencia de dicha conversión estaría representada por la variedad y confusión conceptual reinante para describir estos espacios: suburbio, hinterland, ciudad difusa... Pero tal dispersión no se debe tanto a un proceso reflexivo de categorización territorial de los procesos de conversión de las periferias sino, más bien, a la necesidad, por parte de los promotores, de consolidar una imagen de marca en las iniciativas urbanísticas e inmobiliarias que llevan a cabo en ellas para “venderlas”. Una clara expresión de ello es el abuso del término “espacio público” en aquellos discursos políticos que se proponen redimir la periferia mediante intervenciones urbanas que acabarían de una vez por todas con su supuesta naturaleza conflictiva. Esa retórica obstinada que pretende revelar los supuestos beneficios de un “espacio público de calidad” (Delgado, 2011) representaría en realidad un instrumento indispensable para desplegar la acción administrativa y el control racionalizador sobre las intervenciones de planeamiento no tanto urbanístico sino más propiamente *urbano*. Es decir, se trataría de una herramienta indisolublemente asociada a los procesos de *higienización* y *normativización* de los individuos (Sennett, 1994) dentro de un campo semántico hecho de representaciones propias de una ciudadanía ideal e idealizada, que no contempla ni admite expresiones imperfectas de sí misma y que, sin embargo, no deja de producir sistemáticamente.

Con la reciente mercantilización de la ciudad, estos procesos han encontrado en las periferias un terreno fértil donde germinar como panacea inmejorable para aquellas formas de convivencia vecinal “degenerada” a causa de supuestos conflictos culturales, religiosos, étnicos..., y que, por ello, necesitarían ser pacificados mediante inyecciones de “civismo”. Abstractamente concebidas a escala global, estas retóricas llegan a ser localmente incrustadas en políticas urbanísticas cuya finalidad cardinal es garantizar los procesos de *desvalorización* y consecutiva *revalorización* de un nuevo espacio urbano estratégicamente concebido y usado como suelo inmobiliario, es decir, dispuesto para ser comprado o vendido. De ello que el

análisis de los actuales procesos de *regeneración* en marcha en numerosas periferias europeas sea clave para revelar los diversos contenidos ideológicos de los cuales se pretende “vaciar y llenar” (Franquesa, 2007) las mismas para convertirlas en nuevos o potenciales espacios urbanos de calidad urbanística, ambiental y sobre todo humana. Al respecto, es significativo que el estudio de la *gentrificación*² haya recientemente evidenciado la necesidad de su rearticulación crítica (Slater, *próx.*), apostando –aunque tímidamente- por la urgencia epistemológica de alejarse de su patrón tradicional de aplicación para abarcar espacios físicos y sociales que no ocupan una centralidad urbana *tout court* (Álvarez-Rivadulla, 2007; Sabatini *et al.*, 2009).

La cuestión, sin embargo, sería hasta qué punto es posible hoy día incluir las dinámicas que hacen de la gentrificación un fenómeno socio-espacial en el análisis antropológico de la periferia urbana propiamente dicha. El hilo conductor que hilvanará las argumentaciones contenidas en esta presentación se apoyará, entonces, en la consideración principal de que la naturaleza de las actuales políticas de urbanización hace que el entendimiento tradicional del concepto de “periferia urbana” pierda gran parte del sentido convencional que ese término tiene en Europa.³ En el actual contexto neoliberal, la utilización convencional de ese término apenas llegaría a tener cierta capacidad descriptiva del espacio que la periferia ocupa en el territorio metropolitano, siendo arbitrariamente reducida a su mera ubicación geográfica y/o socialmente subordinada respecto a un centro. Sin embargo, el mismo resultaría conceptualmente insuficiente en la medida en que no es capaz de reflejar adecuadamente la complejidad de las dinámicas y retóricas neoliberales incrustadas en los procesos de urbanización actualmente en marcha en dicho espacio, así como tampoco de determinar la importancia del papel desempeñado por los diferentes agentes involucrados en esos procesos. En esta presentación centraré mi análisis en un estudio de caso que considero particularmente representativo de tal proceso de conversión de la periferia en clave global, pero antes será preciso delimitar con algún detalle el marco teórico y metodológico que servirá de base para esta presentación.

² A los efectos de esta presentación, entendemos la gentrificación como aquel fenómeno que se produce – básicamente - mediante la ocupación progresiva de un centro urbano por parte de nuevos habitantes con rentas más elevadas respecto a las de sus habitantes originarios. Este proceso es directamente proporcional a un incremento sensible del valor del suelo – precedentemente desvalorizado- y, por ende, del precio de la vivienda. A su vez, este factor provocaría la expulsión de los residentes con rentas más bajas hacia las zonas periféricas de la ciudad (Smith, 1987).

³ A diferencia del contexto europeo, donde la periferia sería sinónimo de pobreza, marginalidad o degradado, en EE. UU., Canadá o América Latina, las periferias se constituyen más bien como *suburbios* (en inglés *suburb*), es decir, zonas residenciales destinadas exclusivamente a gente de clase media o medio alta.

2. La periferia como nueva centralidad del Capital

La transición de la ciudad pre-capitalista hacia su conformación actual está caracterizada por una evolución urbanística inextricablemente relacionada con la integración espacial de la economía (Harvey, 1985). Esta relación habría literalmente plasmado la ciudad como concentración geográfica de un producto social excedente, es decir, el *plusvalor*. Siguiendo a Lefebvre (1972), la creación y extracción de dicho plusvalor ocurre mediante dos diferentes *circuitos de circulación del capital*, estando el primero constituido por la actividad industrial y el segundo, por el desarrollo inmobiliario. Éste último, formado por un conjunto de inversiones en capital fijo inmóvil, tiende a producir una alta tasa de especulación que le lleva a suplantar al primero. Es decir, la creación de ciudad superaría notablemente a la producción industrial en la generación de plusvalías materiales que acabarían por concentrarse en el territorio determinando la morfología de la ciudad.

Ahora bien, el proceso de acumulación del capital tiende –según la perspectiva marxista- a generar cíclicamente “crisis de sobreproducción inevitables”, en las cuales las posibilidades de inversión rentable se agotan tanto a nivel espacial como temporal (Marx, 2004). En este sentido, gracias a las inversiones inmobiliarias a largo plazo, el circuito secundario de circulación jugaría un papel estratégico para el capitalismo prorrogando su propia crisis en el tiempo, pero no en el espacio, ya que tarde o temprano éste llegaría a saturarse. Citando a Marx (2003:321), “*el verdadero límite de la producción capitalista es el propio capital*”,⁴ una aparente paradoja reelaborada críticamente por Harvey (1990) mediante la teoría del “ajuste espacial”. Así, frente al riesgo inminente de una crisis que implica la destrucción del capital existente mediante su devaluación -siendo la oferta mucho más elevada que la demanda-, la solución más eficaz a nivel espacial sería la exportación del capital sobrante más allá del territorio donde se ha generado (*periferialización*), o bien la reorganización urbanística de la ciudad mediante su transformación urbana (*gentrificación*).

Con base en lo anterior, es posible afirmar que el proceso de acumulación del capital no sólo determinaría la expansión de la ciudad hacia sus límites urbanos, sino que habría generado las condiciones para que la misma superara dichos límites facilitando que las actividades características del centro llegaran a la periferia, allí donde el Capital también ha ido desplazando sus procesos de producción y reproducción. De ese modo, la distribución de las “residencias” sigue las leyes de distribución de los “productos” y opera en función de la

⁴ Cursivas del autor.

capacidad social de los individuos (Castells, 1986), lo que denota una estratificación urbana correspondiente al sistema de estratificación social. El *espacio* actuaría así como uno de los principales condicionantes de la sociedad que ha ido determinando las formas en que los grupos sociales se organizan en base a su capacidad de acceso a los diferentes recursos. En definitiva, las formas de urbanización equivalen a formas de división del trabajo no sólo en términos territoriales sino sociales (Lojkin, 1981), por lo que la segregación residencial es un fenómeno inseparable de los procesos de reproducción social (Harvey, 1975).

La “conflictividad” que caracterizaría a numerosas periferias debería entonces ser relacionada con las desigualdades socio-espaciales (re)producidas por la combinación específica de factores que a lo largo de la historia han configurado sus actuales estructuras económicas, sociodemográficas, cultural-comunitaria, urbanística... Entre ellos, el proceso de reproducción social jugaría un papel estratégico, ya que podría considerarse como un mecanismo contemporáneo cada vez más intenso del capitalismo globalizado que centra sus esfuerzos en cimentar la *dominación* de las clases pudientes sobre los procesos de reproducción de la vida social en general (Bourdieu, 1988). Siguiendo a Lefebvre (2013) y su idea seminal acerca de cómo todo espacio es siempre un *espacio socialmente producido*, algunos autores plantean que no existe una distinción entre el espacio urbano y las relaciones sociales (Low y Lawrence-Zuñiga, 2003). Es decir, el espacio urbano influye sobre cómo se conforman las relaciones sociales (Grégory y Urry, 1985) y éstas, a su vez, producen el espacio urbano. Esa diversidad relacional sería justamente lo que fundamenta la presencia intrínseca a todo espacio urbano de un conflicto entre las diferentes formas de *percibir, vivir y usar* el espacio y la manera en que éste está *concebido* (Lefebvre, *op. cit.*). Por este propósito, el estudio espacial de la periferia precisa entrecruzar el análisis de su morfología urbanística con el de su dimensión más propiamente urbana, siendo ésta última la esfera física y simbólica donde tienen literalmente “lugar” las relaciones humanas y los mecanismos de reproducción que constituyen la vida social.

A partir de estos supuestos, nuestro objetivo principal será averiguar si la relación entre *reproducción social y conflicto* puede ser clave para entender las periferias urbanas como el resultado histórico de determinadas relaciones sociales, así como lugar dónde éstas se (re)producen, perpetúan y transforman. Pero no sólo dentro de los discursos políticos dominantes que pretenden materializar en el espacio un fantasmagórico ideal de ciudadanía – cívica, sosegada y obediente-, sino sobre todo fuera de ellos o al margen de los mismos (Aricó

y Stanchieri, 2013). El caso particular que aspiro a presentar de cerca –el de La Mina, un barrio fuertemente estigmatizado en la periferia barcelonesa– resulta bien ilustrativo y emblemático de este tipo de procesos. Su elección como campo de investigación está justificada por el hecho que el propio barrio constituiría un *espacio urbano* donde los propósitos de producción y reproducción de la sociedad capitalista (Martínez Veiga, 1991) se hacen particularmente visibles en la estructura de (des)organización física y social del conjunto de su residentes. Sería justamente dicha estructura lo que constituirá nuestra unidad de análisis localmente delimitada y que, no obstante, será contextualizada dentro del caso más amplio y general del proceso de “regeneración” de La Mina y sus zonas adyacentes.

Con la intención de averiguar empíricamente una de las formas en que se articularía la tensión espacial entre global y local (Ferguson y Gupta, 2002), acercaré al máximo la lupa para centrar el análisis en un único bloque de viviendas de los 11 que constituyen la morfología urbanística principal del barrio. Haciendo hincapié en el supuesto marxiano de que el proceso de reproducción social incluye una “organización particular” del conjunto de relaciones interindividuales de convivencia, ceñiré mi análisis a los denominados *núcleos de convivencia vecinal* del bloque de la calle Venus –popularmente conocido como “Venus”. Es decir, observaré sus portales, escaleras y rellanos desde una perspectiva lefebvriana que considera el espacio no sólo como el lugar donde se da el proceso de (re)producción, sino como lugar que sería en sí mismo producido. En esta dirección, el análisis de la *producción del espacio* ha constituido la estrategia metodológica principal de la investigación de base etnográfica⁵ llevada a cabo en el barrio. A partir de los resultados obtenidos durante el transcurso de la misma mostraré como dichos “núcleos” se convierten en los principales ejes de la “conflictividad vecinal” que caracterizaría el bloque Venus. Así mismo, apreciaremos como, para un determinado sector de vecinos del propio bloque, esa conflictividad constituiría, en cambio, una mera práctica colectiva que llega a simbolizar la negación o desafección de ese sector hacia una lógica capitalista que prescribe un uso específico del espacio (López Sánchez, 1993).

⁵ La investigación ha sido desarrollada en diferentes etapas entre el 2009 y el 2013. Los métodos principalmente utilizados para la obtención de datos han sido, por un lado, el estudio de actas municipales y planes urbanísticos relacionados con el proceso de transformación del barrio, y, por el otro, la recolección y análisis de diferentes datos censales y artículos de prensa que se remontan hasta finales de los '50. Durante la investigación se realizaron, entre el 2010 y el 2012, un total de 31 entrevistas de una duración media de sesenta minutos, de las cuales 8 semiestructuradas y dirigidas a algunos agentes institucionales y económicos, y el resto a vecinos vinculados con las principales asociaciones vecinales del barrio. Sin embargo, es importante señalar que el trabajo de campo contempla también diversas conversaciones informales con algunos de los vecinos residentes en Venus.

3. La Mina global

Aunque con condicionantes históricos y geográficos muy distintos, la gran mayoría de las periferias que rodean actualmente las principales metrópolis españolas constituiría el resultado –directo o indirecto- de una de las principales estrategias de supervivencia desplegadas por el proceso de acumulación capitalista en su transición hacia el modelo postfordista (Capel, 1993; Telló *et al.*, 2000). Entender el impacto de este proceso en su evolución neoliberal implica analizar la realidad histórico-local de la periferia sin perder de vista el papel que *lo global* desempeña en la determinación de su dimensión social y urbanística. En esta dirección, el análisis espacial de La Mina revelaría de forma paradigmática que ambas dimensiones han sido determinadas en consonancia con la lógica desarrollista que caracterizó el urbanismo de época franquista (Fernández Alba, 1979; Ferrer, 1996).

Edificado entre 1957 y 1975, el barrio fue concebido con el objetivo principal de erradicar diferentes núcleos de infravivienda presentes en el área metropolitana de Barcelona (Camino, *et al.* 2011). Sin embargo, ya a finales de los ‘60, su planificación fue subordinada a las exigencias del desplazamiento de la actividad industrial en favor de un aumento del espacio urbano edificable en las zonas centrales de la ciudad (Rodríguez, 1978). Como otros municipios metropolitanos, Sant Adrià de Besòs se vio así obligado a cargar con los costos de la capitalidad de Barcelona absorbiendo un considerable sector de población considerado “improductivo” en función del proceso de acumulación capitalista (Harvey, 2007). La ingente movilización de este sector hacia las zonas periféricas de la ciudad abocó en un rápido realojo en polígonos de viviendas donde la inexistencia de equipamientos básicos y la mala calidad de la vivienda configuraban un espacio destinado exclusivamente a “los pobres”. El “barraquismo vertical” de La Mina (Barey, 1979; Tatjer, 2001) es, en este sentido, la evidencia más representativa de la afirmación de las lógicas urbanísticas de la *Gran Barcelona*, que reivindicaba la “historicidad” de las zonas centrales de la ciudad mediante procesos sistemáticos de expulsión e higienización de la pobreza (López Sánchez, 1986).

Podemos entonces conjeturar que el barrio fue urbanísticamente organizado como un *espacio de control* donde relegar a una "clase peligrosa" (Colomer, 1977), que tenía que ser vigilada y domesticada (Foucault, 2002) para que sus componentes se convirtieran en “propietarios”, esto es, socialmente rescatados en una nueva clase media productiva y con mayor poder adquisitivo. Ese propósito respondía a la necesidad política y económica del régimen de

redistribuir territorialmente los sectores más desfavorecidos de la población en nombre de lo que Naredo y Montiel (2011) describen como la hegemonía absoluta de la “cultura de la propiedad”. Según estos autores, el auge que el desarrollismo franquista experimentó entre los ‘60 y los ‘70 marcaría un decisivo punto de inflexión en la obtención de cuantiosas plusvalías gracias a la reclasificación descontrolada del suelo urbano al margen de los planes generales, sistemáticamente modificados para convertir las zonas rurales en áreas edificables. A todo ello no fueron ajenas las clases dominantes, que, al calor de las reclasificaciones de terrenos y con el respaldo del régimen, apostaron por ventajosos procesos de acumulación de capitales que consolidaron el poder político-económico de las grandes empresas constructoras e inmobiliarias propias de la oligarquía franquista.⁶

Sería justamente en ese frenesí desarrollista donde se sientan las bases del actual paradigma español de la especulación inmobiliaria como estrategia capitalista practicada dentro y fuera de los límites del espacio urbano, de manera que el periodo “democrático” supondría únicamente la consolidación de un modelo ya prefigurado durante la dictadura (Naredo y Montiel, *op. cit.*). La relación entre el proceso de formación de la periferia y el sistema de clases empieza así a estrecharse, poniendo de relieve el papel siempre más determinante del Mercado en la organización espacial de las ciudades y sus habitantes. Este fenómeno irá consolidándose en las décadas posteriores en su versión neoliberal, acentuando una fuerte disparidad en términos principalmente sociales y económicos entre los distintos sectores de población, y afectando –cuando no determinando- de manera decisiva sus dinámicas de reproducción social.

En el caso de La Mina, espacio de por sí geográficamente aislado, esa disparidad dio lugar a formas de organización social cuyos modos de (re)producción fueron articulándose –en ocasiones- al límite o fuera de la “legalidad”. Ya a finales de los ‘70, específicas actividades “ilícitas” como el comercio de drogas o la venta ambulante empezaron a integrar las pequeñas economías domésticas de un sector minoritario de residentes. A pesar de que se tratara de un fenómeno repartido por todo el territorio metropolitano, el imaginario mediático acabó igualmente por estigmatizar el conjunto del barrio como espacio por excelencia de delincuencia, drogadicción, conflictividad y pobreza (Lagunas, 2010). Todo ello justificó, a partir de la década sucesiva, la llegada masiva de los servicios socio-asistenciales,

⁶ Es importante remarcar que la mayoría de ellas permanece hoy aún en pie. Para citar sólo algunas, se piense en el grupo promotor inmobiliario *Juban* de la familia Banús; el grupo *Dragados* y la constructora *ACS* de Florentino Pérez y, en parte, de la familia March; o el grupo *FCC* de la familia Koplowitz (cf. Sánchez, 2003).

puntualmente integrados por toda una serie de intervenciones urbanísticas realizadas en vista de los JJ.OO. de 1992 y sistemáticamente enmarcadas en el denominado *Model Barcelona*.

Con la construcción del complejo comercial y urbanístico de *Diagonal Mar*, enfocado hacia las clases medias y en aislamiento de los barrios circundantes, estas intervenciones llegaron hasta el margen derecho del Besòs planteando el peligro de una fuerte desarticulación del tejido urbano y, como consecuencia, el riesgo potencial de que La Mina se quedara nuevamente aislada y al margen del desarrollo ciudadano (Marín, 2004). Se trataba de recuperar el espacio contiguo al barrio para convertirlo en objetivo de atractivos proyectos inmobiliarios y comerciales, es decir, una forma indirecta de excluir a determinados grupos sociales del *uso del espacio* (Lefebvre, 1976), privatizándolo. Durante esas décadas no fueron pocas las intervenciones dirigidas a la “regeneración urbana” de La Mina, todas ellas llevadas a cabo sin resultados efectivos. Fue así que en 1999 se creó el *Consorti del Besòs*⁷ para gestionar el *Pla de Transformació del Barri de La Mina 2000-2010* (PTBM), que apostaba por una “actuación social y urbanística definitiva [...] capaz de generar intervenciones en todos los ámbitos que configuran la vida del barrio”.⁸

El hecho es que, a partir de la puesta en marcha del *Consorti*, y junto al detonante que supusiera el *Forum de les Cultures* (2004), la urbanización del terreno comprendido entre la Rambla de Prim, la Gran Via, el río Besòs y el mar, se convirtió de repente en un proyecto fuertemente cohesionado e internacionalmente promocionado como “proyecto estrella” (Jornet *et. al.*, 2008). Con un presupuesto inicial de 170 millones de euros, el PTBM preveía un campus universitario, un hotel, una residencia de estudiantes, zona de negocios, pisos de venta y alquiler libre, así como de protección oficial, equipamientos de barrio y “para toda la ciudad”. El *Consorti* se proponía realizar todo ello paralelamente a un potente programa social, cuya prerrogativa primordial era “erradicar la delincuencia”, “frenar las actividades y actitudes incívicas” y “construir una imagen positiva para poner fin a la estigmatización del barrio”. Aún hoy día esas actuaciones siguen suscitando una fuerte perplejidad por parte de un sector considerable de los residentes, para quienes “el PTBM ha dejado incumplidos muchos

⁷ Entidad formada por la Diputació de Barcelona, la Generalitat de Catalunya y los ayuntamientos de Sant Adrià y Barcelona.

⁸ Así en el texto que constituye el PTBM [se vea: <http://www.barrimina.cat>]. Salvo cuando señalado diferentemente, todas las citas relativas al PTBM que aparecen entre comillas se entienden extraídas de dicho texto.

de los objetivos sociales propuestos sin resolver prácticamente ni uno de los conflictos presentes en el barrio desde siempre”.⁹

En este sentido, es importante saber que, aunque inicialmente el PTMB se propusiera como un proyecto urbanístico-social a diez años vista, en la actualidad el su plazo ha sido ampliado hasta finales de 2015. Tal como reconoce el mismo *Consorti*, “los objetivos sociales del PTBM representan todavía el gran asunto pendiente, [...] debido a la falta de una actuación conjunta con el tejido asociativo del barrio y por las dificultades económicas traídas por la crisis”.¹⁰ Sin embargo, personalmente creo que las causas de ese fracaso pueden ser más amplias. El PTBM habría sido estratégicamente enfocado desde el principio hacia los intereses privados del mercado inmobiliario subordinando la esfera social al mero beneficio urbanístico, con la consecuencia de centrar el trabajo social en los efectos y no en las causas de la “conflictividad” de La Mina. El caso más emblemático de tal subordinación estaría representado por el bloque Venus, donde las intervenciones urbanísticas contempladas por el PTMB generarían un impacto social de proporciones considerables.

4. Vivir en “Venus”: símbolos y retóricas de un conflicto

Si en el pasado La Mina podía verse como un *espacio de control* creado en respuesta a una necesidad de carácter político – y no social- del régimen tardo-franquista, hoy día el PTBM debería ser entendido dentro del marco de la globalización y la competencia actual entre ciudades en los procesos de regulación del *valor de cambio* del espacio (Harvey, 1982). Es decir, el barrio habría actualmente pasado a ser intervenido mediante estrategias de *control del espacio* que pretenden exorcizarlo de su intrínseca conflictividad a fin de garantizar el éxito de atractivos proyectos inmobiliarios, orientados hacia el mantenimiento de la movilidad económica del espacio y la salvaguarda de su condición de mercancía (Aricó y Fernández, 2013). La evidencia más elocuente de ello estaría constituida por el hecho de que uno de los aspectos más significativos del PTBM consistiera en conectar La Mina con el *Forum* y los barrios del entorno al fin de “convertir el barrio en una nueva centralidad para la ciudad”. Así no acaso una de las ambiciones del *Consorti* era “hacer un barrio atractivo donde la gente quiera vivir, [...] mediante intervenciones en la urbanización de los espacios públicos, [...] y la construcción de nuevos inmuebles para garantizar que el espacio físico donde se vive tenga las condiciones suficientes para que todos tengan asegurado el derecho al espacio público”.

⁹ Entrevista a un miembro de la *Plataforma d’Entitats i Veïns de La Mina*, 23/05/2010.

¹⁰ Entrevista a un representante del *Consorti*, 11/06/2010.

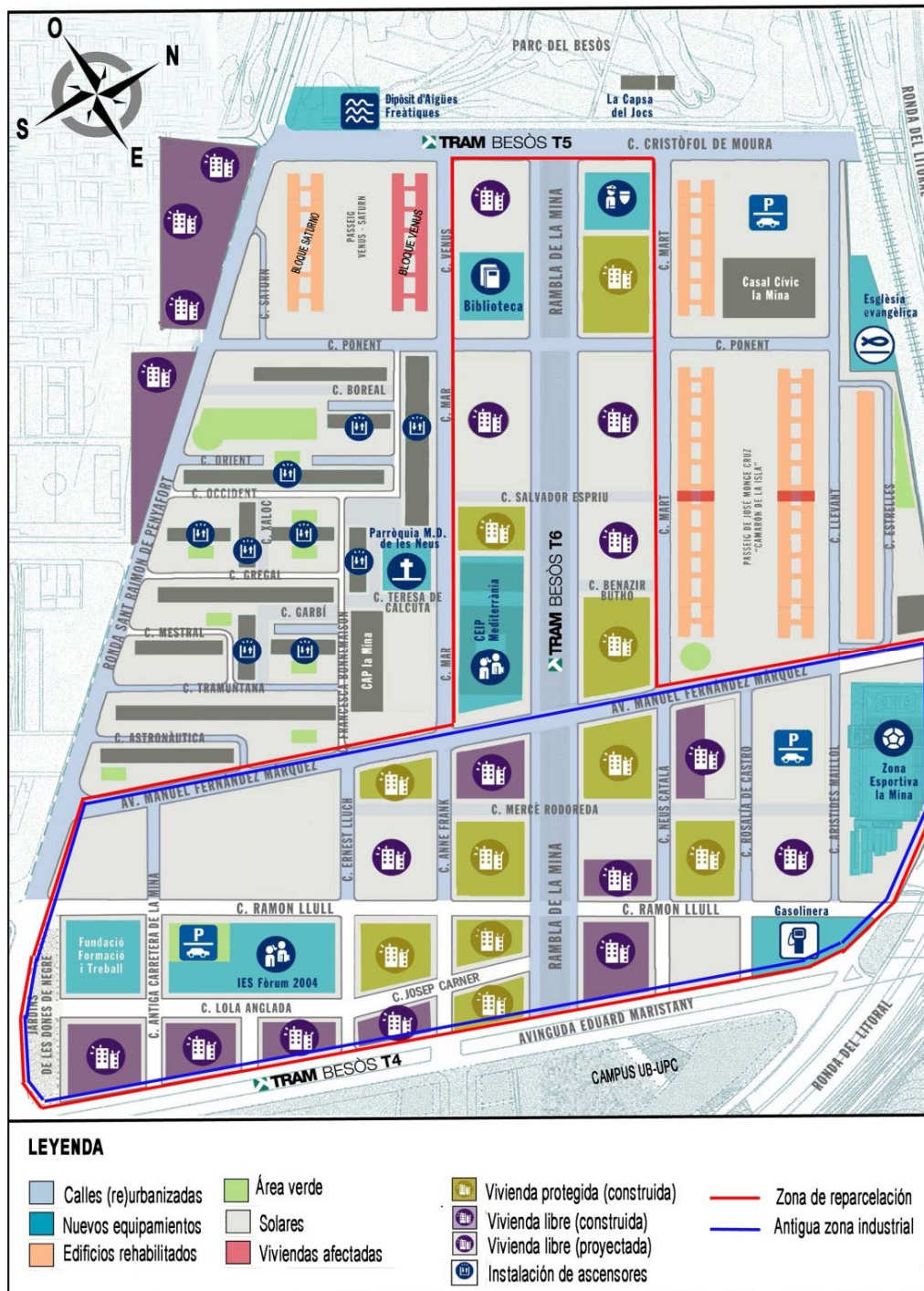
Pese a la improbable evocación lefebvriana de esas líneas, lo que sí aparece claramente en ellas es la presunción del PTBM de articular un supuesto “derecho al espacio público” mediante la intervención directa en el espacio físico y social del barrio. Por este propósito, los primeros pasos en la puesta en marcha del PTBM fueron la *reparcelación* del territorio y su consecuente *ordenación* espacial, operaciones estratégicamente articuladas mediante la prolongación y reurbanización del entramado vertical de sus calles.¹¹ En esta dirección, la nueva Rambla de La Mina representaba la gran apuesta urbanística por excelencia del PTBM. Pensada como un paseo central desde el extremo occidental hasta el oriental del barrio, la Rambla tenía que funcionar como “una columna vertebral que conecte las nuevas edificaciones y las ya existentes en un espacio de relación”. Este aspecto impulsó la expansión territorial del barrio hacia el litoral, donde se erigía la antigua área industrial de La Mina, implicando el desmantelamiento de gran parte del barrio y su consecutiva reurbanización mediante un método de *reparcelación variada* entre residencias, equipamientos y servicios.

Tal y como puntualiza el PTBM, “el principio de diversidad que se busca con la transformación del barrio tiene uno de sus puntos fuertes en la mezcla de población, edificios y arquitectos [...] para facilitar un urbanismo sostenible que garantiza espacios de mezcla social mediante la atracción de nuevos habitantes”. Dicho en otros términos, la propia reparcación sirvió como principal estrategia urbanística para someter La Mina a un paulatino proceso de gentrificación. Fue así que ya a finales de los '90, tanto la zona central, ocupada por los equipamientos originarios del barrio, como la oriental, donde se hallaban las naves industriales, fueron convertidas en unos 30 solares de propiedad del *Consorti*. De éstos, 10 se subastaron en el mercado libre y fueron adquiridos por una única promotora privada para edificar unas 700 viviendas de venta libre, cuya mayoría –de alto standing- se construiría en el extremo oriental. Resulta significativo que la promotora se empeñara en vender la zona como “una promoción de diseño vanguardista frente al mar mediterráneo [...] con mayor proyección de futuro [...], que se erige en un barrio joven, dinámico y moderno”.¹² El *Consorti* preveía que con los beneficios obtenidos gracias a los solares subastados (46 millones de euros) podría financiar la construcción de poco más de 400 viviendas de protección oficial en otros 7 solares, estableciendo que unas 350 de éstas fueran destinadas al

¹¹ Esas actuaciones, llevadas a cabo entre el 2002 y el 2008, son desde luego sólo algunas de las muchas contenidas en el PTBM.

¹² Se vea: <https://www.youtube.com/watch?v=yBP8xBtLBYk>

relojo de las familias afectadas por las intervenciones de “des-densificación urbanística” del barrio.



Plano integral de las actuaciones ejecutadas o previstas en el PTBM (febrero 2012)
 [Elaboración propia a partir de <http://www.barrimina.cat>]

La propuesta de des-densificación apostaba por una “urbanización de calidad” en torno a la Rambla, concebida como “eje principal de centralidad para garantizar la mezcla entre nuevos y viejos vecinos en el barrio”. Justamente por su proximidad estratégica a tal eje, la operación

de esponjamiento y rehabilitación de la zona occidental afectaba de forma directa a los bloques de las calles Saturno y Venus. El primero se convertiría en zona residencial de viviendas asistidas para ancianos y para los estudiantes del futuro campus universitario UPC-UB, mientras el segundo se derribaría integralmente para ubicar la nueva biblioteca del barrio. El hecho es que el derribo de Venus, inicialmente previsto para el 2010 y que comporta el desalojo de unas 240 familias,¹³ no estaría explícitamente incluido dentro de las actuaciones establecidas en el PTBM, ni existiría ningún documento oficial que determine los motivos reales de tal operación. Sin embargo, es posible descartar algunos de ellos mediante el vaciado documental de los estudios previos a la redacción del *Plan Especial de Reordenación y Mejora* (PERM) del 2002.

Del estudio urbanístico (Jornet *et al.*, 2000) emergería que no se trata de motivos relacionados con la nueva “ordenación del territorio”, ya que la biblioteca, inicialmente proyectada en el espacio ganado a Venus, fue finalmente construida a unos pocos metros de distancia y en posición más adyacente a la Rambla. Aun así, el *Consorti* optó por eliminar el bloque igualmente y convertir en zona verde el solar obtenido. Por otra parte, tampoco subsistirían razones relacionadas con supuestos fallos técnico-estructurales, desmentidos por el correspondiente estudio que determinó que el bloque era “estructuralmente perfecto” (Díaz *et al.*, 2012). Los motivos determinantes se pueden intuir, en cambio, a través del diagnóstico de base socio-antropológico (Doncel *et al.*, 2000), también integrado en el PERM. Entre ellos destaca el problema de la venta y consumo de droga, los comportamientos incívicos, la insalubridad, los subarrendamientos encubiertos, la okupación irregular de varios pisos y, ligado a ello, las dificultades de convivencia provocadas por la desafectación de parte de sus habitantes hacia los espacios comunitarios y la consecuente degradación de éstos. Aunque estos factores no sean exclusivos del bloque Venus, parece haber una cierta obstinación por parte del *Consorti* en intervenir drásticamente en éste y no en otros que presentan problemáticas similares. De hecho, el de Venus sería un derribo emblemático, ya que según la administración local el bloque representaría “el principal crisol de las prácticas incívicas e ilícitas que lacran el cambio social del barrio estigmatizando al conjunto de sus residentes cívicos y trabajadores”,¹⁴ una opinión que refuerza públicamente la idea difusa de Venus como símbolo de marginalidad, degradación y, por ende, conflictividad.

¹³ El bloque está constituido por 6 escaleras que dan acceso a 244 viviendas repartidas por un total de 10 plantas.

¹⁴ Entrevista a un responsable del área de Territori i Urbanisme de l’Ajuntament de Sant Adrià, 4/4/2010.

A este propósito, es interesante señalar que según una porción considerable de los residentes “originarios” del barrio, tanto la estructura urbanística de La Mina como la presencia de una minoría integrada en la “economía delictiva”, no representan exactamente un problema especial. No obstante, los mismos coinciden plenamente en que el principal problema del barrio es que en La Mina el “espacio público”, desde los rellanos de las escaleras hasta las calles y plazas, estaría ocupado por una minoría incívica. Es decir, según los vecinos “cívicos” las conductas negativas de una minoría incidirían decisivamente en los factores de convivencia dentro del barrio dificultando sensiblemente el deseo de su conservación. En La Mina este fenómeno se manifestaría en diferentes espacios y formas, pero parece ser que la más polémica es la que ocurriría en el interior de Venus, por sus escaleras y rellanos, donde se produce un deterioro de la convivencia a partir del maltrato al propio espacio físico que efectuarían determinados vecinos que viven en él.

Objetivamente, en Venus diversos vestíbulos, interfonos, ascensores, puertas y buzones representan las principales “víctimas sacrificales” de un aparente vandalismo infundado, y hasta paredes, pavimentación, carpintería e instalación eléctrica en general sufrirían daños importantes y destrozos continuos. Por lo general, aquellos vecinos residentes en el bloque, y directamente implicados en la *Associació de Veïns i Veïnes de la Mina* (AVVM) o cercanos a ella, sostienen que esos factores de vandalismo y deterioro inciden en su sensación de desposesión del lugar e inseguridad, y parecen agravarse con la cantidad de “incívicos” que usan un determinado núcleo de escaleras o un portal. Más allá de las consideraciones de esos vecinos, de carácter más o menos subjetivo, no podemos obviar la existencia de una responsabilidad directa por parte de la administración local en la construcción y difusión de una “mitología del miedo” (Cátedra, 2001) alrededor de Venus y su vecindario. Instrumentalizando el espectro colectivo de una conflictividad supuestamente atávica en la minoría incívica de Venus, que no consentiría un desarrollo normalizado de la vida social del barrio, la administración subrayaba que “las personas que viven en el barrio tienen que tener la oportunidad de mejorar y tener aseguradas sus condiciones de vida, [...] así que una vez que acabemos con las manzanas podridas del Venus la gente se podrá interrelacionar con normalidad con otras comunidades y especialmente con la ciudad”.¹⁵ Asimismo, el *Plan de Acción Social* enmarcado en el PTBM se proponía “articular una intervención integrada y global en la mejora de las condiciones de habitabilidad, vida comunitaria y convivencia [...] para su plena normalización como barrio de Sant Adrià y de Catalunya”. A pesar de que el

¹⁵ *Ibídem.*

Consorti se vio obligado a reformular radicalmente toda una serie de intervenciones con un impacto social y técnicamente arriesgado, la propuesta de derribo de Venus sigue hoy suponiendo una obra irrevocable y, a la vez, estratégica en la fase final de la “transformación” de La Mina.

El hecho es que a lo largo de las últimas décadas Venus ha llegado a representar “la parte degenerada del barrio sobre la que se quiere y se debe actuar por el bien de todos [...], el punto cero desde donde abordar la gestión de la conflictividad en toda su complejidad [...] para facilitar el proceso de construcción de nuevos modelos de convivencia del futuro barrio regenerado”.¹⁶ Es decir, la vida en Venus se concibe como una verdadera alegoría del conflicto, y su derribo tendría esa fuerza simbólica de empezar de nuevo, de cortar con los estereotipos y el pasado nefasto del barrio para construir un futuro mejor. Desde este punto de vista, La Mina aparecería como el espejo deformado de una comunidad precaria e inestable, distorsionada por la presencia de una “minoría incívica”. Personalmente discreparía en cierta forma con esta visión, y creo más bien que para entender lo que estaría realmente pasando en el barrio es imprescindible analizar su realidad social en función de su evolución urbanística teniendo en cuenta tres aspectos principales.

En primer lugar, el barrio habría históricamente funcionado como *espacio de encierro*, control y ocultación de sectores sociales empobrecidos, que han reproducido en el tiempo su propia “marginalidad” mediante el deterioro de la vivienda, la falta de empleo y la insuficiencia de equipamientos y servicios. En segundo lugar, hay que tener en cuenta que las políticas de vivienda efectuadas sobre el entorno urbano por el Patronato Municipal de la Vivienda de Barcelona consiguieron configurar La Mina, y en especial Venus, como lugar de destino de desalojos provocados por actuaciones urbanísticas en otras zonas del entorno metropolitano. De ese modo, la concentración espacialmente impuesta desde el principio sería el detonante de la competencia por recursos escasos, así como la generación de conflictos permanentes entre los distintos sectores de residentes podría tener su origen en la alta rotación del vecindario a partir de la okupación masiva de pisos durante la década de los ‘90. En tercer lugar, no hay que olvidar que el PTBM representa el octavo de los planes que se han ejecutado en el barrio hasta la fecha actual, y parece no haber todavía producido resultados concretos.

¹⁶ *Ibidem*.

No hay que olvidar que tras más de una década de vigencia del PTBM, las intervenciones urbanísticas más importantes delatarían una “transformación” apreciable sólo desde fuera, a un nivel arquitectónico exterior, pero en el fondo no ofrecerían ninguna funcionalidad social para gran parte de los residentes. Es más, en el procedimiento “participativo” de planificación de los espacios de nueva construcción y de rehabilitación urbanística a integrar en el PTBM, no se ha hecho caso a las propuestas avanzadas por aquellos vecinos de Venus que reclamaban “un trabajo de intervención desde dentro y no desde fuera”.¹⁷ A ese propósito, sería interesante preguntarse cuáles serían las responsabilidades de la administración local y autonómica en el lento –quizás funcional- proceso de degradación de Venus al no intervenir en su posible rehabilitación e impedir a los vecinos hacer reformas o vender sus pisos.

Si bien en el extremo oriental del barrio la construcción de la gran mayoría de vivienda libre – destinada a personas ajenas al mismo- se completó a finales de 2007, en 2008 estalló la famosa “crisis del ladrillo”, y las inmobiliarias privadas empezaron a perder interés en la compra de los restantes solares disponibles. La paralización de la subasta entonces en curso acabó dificultando seriamente la financiación de la vivienda protegida destinada a los vecinos afectados, así que ese mismo año el *Consorti* se vio obligado a pedir un préstamo hipotecario a los bancos para proceder a su edificación, y llevar a cabo la finalización del PTBM con el derribo de Venus. Con la previsión de poder liquidar la deuda contraída entre el 2009 y el 2011, el *Consorti* pactó ejecutar esas obras a breve plazo y finalizarlas en dos etapas entre 2008 y 2010. Promesa que mantuvo. Sin embargo, la “crisis” siguió avanzando, y con ella apareció una nueva inquietud vecinal relacionada con la tasación de los pisos del bloque Venus, cuyos vecinos se negaron rotundamente a aceptar. Acorde al entonces precio de mercado, ésta correspondía a unos 120.000 euros, pero el *Consorti* afirmó que su valor alcanzaba apenas los 80.000 exigiendo por ello que los afectados pagaran la correspondiente diferencia de 40.000 euros para poder acceder a las nuevas viviendas. Los afectados empezaron así a denunciar de forma organizada y sistemática frente a las administraciones la falta de transparencia y la escasa información recibida sobre este punto clave del PTBM, reivindicando su derecho al “piso por piso” y paralizando el procedimiento de realojo hacia las nuevas viviendas.

Desde hace ya 14 años, una porción considerable de los vecinos de Venus está esperando a ser realojado, pero aún no sabe ni dónde, ni cómo, ni cuándo. Pero hay más, ya que a las

¹⁷ Entrevista a una vecina del bloque Venus e integrante de la AVVM, 3/3/2011.

dificultades financieras para abordar el realojo de esos vecinos se añaden las del derribo, económicamente inasumible por parte del *Consorti*. Es así que los argumentos fundamentales del PTBM –esponjar el barrio, mezclar población y diluir territorialmente los focos de conflictividad- no llegarían nunca a cumplirse y acabarían por encarnar el fracaso clamoroso – pero no absoluto (Arbona, 2014)- del proceso de gentrificación al cual se pretendía someter La Mina. La tendencia a “no pisar la parte de atrás [la zona occidental] por miedo e inseguridad”,¹⁸ ampliamente difusa entre algunos de los “nuevos vecinos” de la zona oriental del barrio, constituiría la evidencia más sugestiva de tal fracaso. Por otra parte, esta situación revelaría como toda esa operación de regeneración pretendía simplemente recalificar los terrenos ubicados alrededor del barrio –mantenidos en precario durante mucho tiempo- sólo para poder especular mediante la construcción de vivienda y su venta en el mercado inmobiliario. En definitiva, la percepción y utilización de La Mina en clave preferentemente económica habría funcionado, a lo largo de los últimos 30 años, como generador de importantes expectativas de capitalización de rentas mediante su reiterada “urbanización” (Muñoz, 2008), con el efecto colateral de aislar sus problemáticas y consolidar severos patrones de segregación socio-espacial (Clark, 1995).

El PTBM podría entonces verse como el ejercicio de un “urbanismo contaminador” (Harvey, 1992) que desea recapturar unos espacios y un patrimonio bajo una retórica de “regeneración urbana” muy parecida a los discursos “redentores” que caracterizaron las lógicas espaciales de la *Gran Barcelona* durante la etapa preolímpica (Alibés *et al.*, 1975). Más allá de constituir la base de las estrategias de control social del barrio, las intervenciones de carácter urbanístico y social contenidas en el PTBM pueden además contemplarse como el desencadenante definitivo de profundas transformaciones urbanas que trastornarían la espontaneidad y flexibilidad de la reproducción de las relaciones sociales de sus residentes. Detrás de la finalidad de “garantizar una cierta normalidad social al poder actuar contra núcleos incívicos eliminándolos”, se escondería un gobernanza urbana de escala global que utiliza el “civismo” como un fetiche al cual rendir culto. Se trataría, en definitiva, de implementar una gentrificación más bien “homeopática” (Montaner, 2006), suministrada en pequeñas dosis para sanar paulatinamente el barrio y sus vecinos pero sin expulsarlos de él, sino enriqueciendo su tejido residencial con nuevos usos y sectores sociales (Zukin, 1987) para evitar que éste se convierta en *ghetto*.

¹⁸ Entrevista a una vecina de la Avinguda Maristany, 22/10/2012.

5. Conclusiones

Con esta presentación he querido entender la actual conformación socio-espacial de La Mina en términos geopolíticos, esto es, no sólo como el producto físico/material de un determinado tipo de urbanismo sino, sobre todo, como un proceso social y económicamente articulado dentro de las lógicas y retóricas en las cuales él mismo se fundamenta. La supuesta oposición conflictiva centro/periferia tiende, de ese modo, a trascender la convencionalidad que ambos conceptos vehiculan de cara a “un tejido urbano generalizado” (Gaviria, 1969), un *continuum* espacial racionalmente perfilado por la geografía del capital para que éste sobreviva evitando o aplazando su propia crisis. Por ello hemos subrayado que el proceso de *periferalización* implica también la producción de dinámicas de segregación residencial. Es decir, el mecanismo de expulsión de los “pobres” de los centros urbanos hacia áreas distantes, en los márgenes o fuera de la supuesta centralidad que se le asigna a la ciudad, y que formaría parte del más amplio proceso conocido como *gentrificación*. De hecho, no es sólo el capital el que se traslada sino también el trabajo, o mejor dicho, los individuos que lo ejecutan con sus formas de vivir, organizarse y relacionarse (Gaudemar, 1979).

Desde esta perspectiva, hemos leído el espacio geográfico analizado como un “paisaje humano de exclusión” (Sibley, 1995), ya que el poder se expresa en la monopolización del espacio y la relegación de los grupos sociales más débiles en *habitats* menos deseables donde tiende a reproducirse el proceso de reproducción de las relaciones de producción y acumulación capitalista. Es decir, lo que el proceso de reproducción del capital *reproduce* son las condiciones políticas, sociales, institucionales e ideológico-culturales de desigualdad que permiten su acumulación. De ese modo, los individuos participan en procesos de producción y reproducción profundamente interrelacionados. Por un lado, los procesos globales de (re)producción del capital y, por el otro, de las formas y relaciones sociales inherentes a su desarrollo y los procesos de reproducción social de la población en la resolución de sus necesidades a la hora de procurarse el sustento.

En esta dirección, Narotzky (2004:13 y ss.) emplea la noción de *reproducción social* para referirse a “formas en que se organizan las personas en la producción y reproducción de los bienes materiales y servicios que hacen la vida posible [...], [los cuales] no pueden separarse de sus expresiones culturales que, a su vez, son producidas y toman cuerpo materialmente”. El aspecto interesante de esta definición es la superación de la dicotomía entre esfera económica y esfera social, es decir, reconocer la importancia tanto de elementos materiales

como de factores simbólicos a la hora de estudiar las maneras en que se realiza la consecución de los bienes para la subsistencia. Sin embargo, como el caso de estudio analizado ha sugerido, esa forma de organizarse con respecto a la globalidad no es neutra, como no lo es el espacio en que ésta se articula, sino que pasa por determinantes culturales, sociales y económicos establecidos por aquellos sectores *dominantes* de la sociedad que tienden a ubicar y mantener en los márgenes a los *dominados* (Gutiérrez, 2002). El análisis social del capitalismo avanzado debería entonces relacionarse con la cuestión de la “marginalidad”, entendida no como un defecto de integración de los “grupos marginales” con respecto al sistema global sino como la manera en que éstos están ubicados en él (Lomnitz, 1978). Este aspecto induce también a la necesidad de caracterizar más profundamente el sistema de relaciones en el cual están insertos dichos grupos, y, por consiguiente, las prácticas sociales que éstos ponen en marcha con el propósito de conquistar, mantener y/o mejorar una u otra posición dentro de tal sistema (Bourdieu, 1988). En esta perspectiva, abordar las condiciones y los procesos materiales de subsistencia implicará entender la reproducción social como la reproducción de la totalidad de la vida social (Carbonero, 1996), lo cual engloba no solo la reproducción de la vida material y del modo de producción sino también la reproducción de las relaciones sociales.

La Mina se configuraría hoy como un sistema extremadamente denso de relaciones, donde una parte significativa de sus habitantes desarrolla un número heterogéneo de prácticas sociales para organizarse y procurarse el sustento de cara a lo que Wacquant (2001) describe como “nuevas formas de pobreza”, que tienen su principal fuente de origen en la exclusión de ciertos sectores sociales del mercado de trabajo, la apertura del espectro salarial y con ello los niveles de renta más bajos y la precarización del empleo. A raíz de lo que hemos ido argumentando en el apartado anterior, emergería que, conjuntamente a esos factores de exclusión, en La Mina la precariedad de la vivienda y el condicionamiento de componentes espaciales específicos inciden notablemente en determinar la organización socioeconómica de la vecindad según formas de *uso del espacio* divergentes, lo cual generaría un conflicto entre residentes “cívicos” e “incívicos”. Sin embargo, sería más conveniente observar el barrio como un espacio donde la idea de “civismo” ha acabado por ser utilizada como una categoría ideal de adscripción y pertenencia, fundando separaciones no necesariamente absolutas entre los residentes, sobre todo cuando se las compara con estratos y referentes de clase. Desde esta perspectiva, las formas de organización social que articulan las relaciones entre esos distintos grupos de vecinos estarían directamente determinadas por un contexto global en el cual una

parte de ellos se identifica como ciudadanos, “creyente[s] en una cultura e ideología colectiva enraizada en las extensiones de la polis” (Soja, 2008:51), y, por ende, “cívicos”. Pero, por otra parte, las mismas formas no dejarían de ser indirectamente cuestionadas por una minoría de vecinos que rechaza cumplir con los propósitos homogeneizadores de la “invención de la ciudadanía” (Holston & Caldeira, 2008) y que, por ello, acaba siendo categorizada como “incívica”.

Ahora bien, en realidad esa minoría representaría una excepción muy significativa respecto a la “normalización” y “regeneración” del barrio, ya que sus maneras de usar el “espacio público” podrían simbolizar una lucha *glocal* por darle precisamente un *sentido* al espacio (Lefebvre, 1976). Es decir, sus actitudes supuestamente “incívicas” pueden verse como el síntoma de un estado de malestar con el propio espacio, expresado a través de un sentimiento de precariedad y de no pertenencia al entorno habitado que acaba –en ocasiones- dando literalmente *lugar* a conductas “conflictivas”. Esas conductas no deberían ser observadas en términos meramente materiales y en función de su carácter positivo o negativo sino en términos potencialmente simbólicos (Delgado *et al.* 2003) y, en el caso específico de Venus, como el símbolo tácito de una acción contestataria frente a un orden racionalizador espacialmente impuesto por el PTBM. En este sentido, las estrategias y procesos de simbolización de esa minoría se expresarían mediante la apropiación directa del “espacio público”, lo cual responde idealmente a las concepciones erróneas de la opinión pública hacia ella. Por decirlo de otra forma, frente al proceso de “transformación” de la dimensión social del barrio, la minoría incívica se (des)organiza re-significando su espacio urbano en formas y maneras que cuestionan la reproducción espacial de las relaciones sociales.

En definitiva, los habitantes de La Mina no serían simples consumidores de su espacio sino agentes que participan activamente en su proceso de urbanización mediante el despliegue continuo de prácticas sociales específicas que reclaman un *uso intensivo* y no instrumental del espacio, trascendiendo los proyectos del capitalismo global tanto a nivel material como simbólico. Como toda periferia urbana, La Mina no constituiría un mero “espacio marginal”, cerrado o aislado, sino un proceso de formación de la vida urbana en constante transformación, lo cual nos obliga a repensar la manera en que solemos concebir su “conflictividad”. Los conflictos que caracterizarían la vida en Venus serían, entonces, parte de la estrategia del cómo personas sistemáticamente excluidas de la ciudadanía y la “normalidad” negocian sus límites, e insisten sobre la inclusión desplegando fuerzas y formas

alternativas de vivir en sociedad. Serían, por otra parte, expresiones de vida (des)organizadas en contra de esa utopía moderna de una ciudadanía homogeneizada y socialmente rescatada de su conflictividad. Una utopía quizás destinada a quedarse flotando en una superficie meramente simbólica¹⁹ y que, sin embargo, sigue provocando consecuencias drásticamente reales que acaban por producir alarmantes distopías globales pero, sobre todo, heterotopías locales fuertemente reivindicativas.

¹⁹ En 2013 el Ajuntament de Sant Adrià volvió a hacer marcha atrás respecto al derribo de Venus, insinuando la probabilidad –no confirmada- de que finalmente la operación podría no llevarse a cabo.

Bibliografía

- Alibés, J. M. *et al.* (1975 [1970]) *La Barcelona de Porcioles*. Barcelona: Laia.
- Álvarez-Rivadulla, M. J. (2007) "Golden Ghettos: Gated Communities and Class Residential Segregation in Montevideo, Uruguay". *Environment and Planning A*, Vol. 39, 1, pp. 47-63.
- Arbona, J. (2014) "Does Gentrification Gentrify without Gentrifiers?". *Polis* [en línea: <http://www.thepolisblog.org/2014/02/happy-fifty-years-gentrification.html%5D>].
- Aricó, G. y Fernández, M. (2013) "Lluitar per la ciutat en l'era neoliberal. Envers una Antropologia del conflicte Urbà". *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, 18(2), pp. 6-21.
- Aricó, G. y Stanchieri, M.L. (2013) "La trampa urbanística de los 'vacíos urbanos': casos etnográficos en Barcelona". En Daroqui, A. (Comp.) *20 años de pensar y repensar la sociología: nuevos desafíos académicos, científicos y políticos para el siglo XXI*. Buenos Aires: UBA.
- Barey, A. (1979) "Barcelona: del barraquismo horizontal al barraquismo vertical". *Transición*, 13, pp. 34-38.
- Benko, G. y Lipietz, A. (1994) (Coord.) *Las Regiones que ganan. Distritos y redes: los nuevos paradigmas de la geografía económica*. Valencia: Edicions Alfons El Magnànim.
- Bourdieu, P. (1988 [1979]) *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- Brenner, N. y Theodore, N. (2002) "Cities and the Geographies of 'Actually Existing Neoliberalism'". *Antipode*, 34 (3), pp. 350-379.
- Camino, X *et al.* (2011), *Barraquisme, la ciutat (im)possible*. Barcelona: IPEC-Departament de Cultura.
- Capel, H. (1993 [1975]) *Capitalismo y morfología urbana en España*, Barcelona: Los libros de la Frontera.
- (2011 [2005]), *El modelo Barcelona: un examen crítico*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Carbonero, M. A. (1996) "Familia, Estado y reproducción social. La operacionalización del concepto de desmercantilización". *Taula. Quaderns de pensament*, 25-26.
- Castells, M. (1986 [1983]) *La ciudad y las masas. Sociología de los movimientos sociales urbanos*. Madrid: Alianza.
- Cátedra, M. (Ed.) (2001) *La mirada cruzada en la Península Ibérica. Perspectivas desde la antropología social en España y Portugal*. Madrid: La Catarata.
- Clark, E. (1995) "The rent gap re-examined". *Urban Studies*, 32(9), pp. 1489-1503.

- Colomer, M. (1977) “La lucha urbana en el barrio de La Mina”. *Revista de Trabajo Social*, 68, Barcelona: CODTS de Cataluña, pp. 11-20.
- Debord, G. (1995 [1967]) *La sociedad del espectáculo*. Santiago de Chile: Naufragio.
- Delgado, M. (Coord.) (2003) *Carrer, festa i revolta. Usos simbòlics de l'espai públic a Barcelona, 1951-2000*. Barcelona: IPEC-Departament de Cultura.
- (2011) *El espacio público como ideología*. Madrid: La Catarata.
- Díaz, C. *et al.* (2012 [2001]) “La rehabilitación de los edificios de viviendas del barrio de La Mina en Sant Adrià del Besòs (Barcelona)”. *Informes de la Construcción*, Vol. 64, 525, pp.19-34.
- Doncel, C. *et al.* (2000) *Estudio de base social y antropológico del barrio de La Mina*. Barcelona: Fundación Pere Tarrés.
- Ferguson, J. y Gupta, A. (2002) “Spatializing States: Toward an Ethnography of Neoliberal Governmentality”. *American Ethnologist*, 29 (4), pp. 981-100.
- Ferrer, A (1996) *Els polígons de Barcelona*. Barcelona: Edicions UPC.
- Foucault, M. (2002 [1975-76]) *Defender la sociedad. Curso en el College de France*. México D.F.: FCE.
- Franquesa, J. (2007) “Vaciar y llenar, o la lógica espacial de la neoliberalización”. *Reis*, 118, pp. 123–150.
- Gaudemar (De), J. P. (1979), *Movilización del trabajo y acumulación del capital*. México: Ediciones Era.
- Gaviria, M. (1969) “Prólogo”. En Lefebvre, H. (1969 [1968]) *El derecho a la ciudad*. Barcelona: Península, pp. 5-14
- Grégory, D. y Urry, J. (1985) *Social Relations & Spatial Structures*, London: MacMillan.
- Gutiérrez, A. (2002) “Problematización de la pobreza urbana tras las categorías de Pierre Bourdieu”, *Cuadernos de Antropología Social*, 15, pp. 9-27.
- Harvey, D. (1975) “Class Structure in a Capitalistic Society and the Theory of Residential Differentiation”. En Peet, R., Chisholm, M. y Haggett, P. (Eds.) *Processes in Physical and Human Geography*. London: Heinemann.
- (1985) “The Geopolitics of Capitalism”. En Grégory, D. y Urry, J., *Social Relations & Spatial Structures*. London: MacMillan.
- (1990 [1982]) *Los límites del capitalismo y la teoría marxista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1992 [1973]) *Urbanismo y desigualdad social*. Madrid: Siglo XXI.
- (2007 [2001]) *Espacios del Capital. Hacia una geografía crítica*. Madrid: Akal.

- Holston, J y Caldeira, T., (2008) “Urban Periphery and the Invention of Citizenship”. *Harvard Design Magazine*, 28, pp. 19-23.
- Jornet, S. *et al.* (2000) *Estudios urbanísticos de base y alternativas de actuación para el barrio de La Mina*. Barcelona: Jornet-Llop-Pastor Arquitectes.
- (2008), “El Plan Especial de transformación urbana del barrio de La Mina, Premio Nacional de Urbanismo”. *Urban*, pp.166-169.
- Lagunas, D. (2010) *Segregar, producir, contestar. Una etnografía con gitanos andaluces de La Mina*. Madrid: Entimema.
- Lefebvre, H. (1972 [1970]) *La revolución urbana*. Madrid: Alianza.
- (1973 [1970]) *De lo rural a lo urbano*. Barcelona: Península.
- (1976 [1972]), *Espacio y política. El derecho a la ciudad II*, Barcelona: Península.
- (2013 [1974]) *La producción del espacio*, Madrid: Capitán Swing.
- Lojkin, J. (1981) *El marxismo, el estado y la cuestión urbana*. México: Siglo XXI.
- Lomnitz, L. (1978) *Como sobreviven los marginados*. México: Siglo XXI.
- López Sánchez, P. (1986) *El centro histórico: un lugar para el conflicto*. Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona.
- (1993) *Un Verano con mil julios y otras estaciones. Barcelona: de la Reforma Interior a la Revolución de Julio de 1909*. Madrid: Siglo XXI.
- Low, S. M. y Lawrence-Zuñiga, D. (2003) “Locating Culture”. En Low, S. M.; Lawrence-Zuñiga, D. (Eds.) *The Anthropology of Space and Place*. Oxford: Blackwell, pp. 284-297.
- Marín, J. F. (2004) *Oportunidades y dilemas. Proyectos urbanos e intereses privados en el margen derecho del Besós (1900-1988)*. Barcelona: Museu d'Art Contemporànea de Barcelona.
- Martínez Veiga, U. (1991) “Organización y percepción del espacio”. En Prat, J. *et al.* (Eds.) *Antropología de los pueblos de España*. Madrid: Taurus, pp. 195-255.
- Marx, K., (2003 [1867]), *El Capital. El proceso de producción del capital*, Tomo I, Vol. 2, México D.F-Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2004 [1894]) *El Capital. El proceso global de la producción capitalista*, Tomo III, Vol. 7, México D. F.-Buenos Aires: Siglo XXI.
- Montaner, J. M. (2006) “Viviendas, barrios y paisajes”. *El País*, 23 octubre.
- Muñoz, F. (2008) *Urbanización: paisajes comunes, lugares globales*. Barcelona: Gustavo Gili.

- Naredo, J. M. y Montiel, A. (2011) *El modelo inmobiliario español y su culminación en el caso valenciano*. Barcelona: Icaria.
- Narotzky, S. (2004) *Antropología económica. Nuevas tendencias*. Barcelona: Melusina.
- Rodríguez, J. (1978) “Distribución espacial de la población y desarrollo económico en España”. *Reis*, pp. 103-127.
- Sabatini, F., Sarella Robles, M. y Vásquez, H. (2009) “Gentrificación sin expulsión, o la ciudad latinoamericana en una encrucijada histórica”. *Revista_180*, 24, pp. 18-25.
- Sánchez, M. (2003) *Los Franco, S. A.* Madrid: Oberon.
- Santos, M. (1996) *De la totalidad al lugar*. Barcelona: Oikos-Tau.
- Sennett, R. (1994) *Flesh and Stone: The Body and the City in Western Civilization*. New York: W.W. Norton & Company.
- Sibley, D. (1995) *Geographies of Exclusion. Society and Difference in the West*. Londres-Nueva York: Routledge.
- Slater, T. (próx.) *Fighting Gentrification*. [en línea: <http://www.geos.ed.ac.uk/homes/tslater/>].
- Smith, N. (1987) “Gentrification and the rent-gap”. *Annals of the Association of American Geographers*, Vol.77, 3 (1), pp. 462–465.
- Soja, E. W. (2008 [2000]) *Postmetrópolis. Estudios críticos sobre las ciudades y las regiones*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Tatjer, M. (2001) “La Mina paradigma de barraquisme vertical”. *La Veu del Carrer*, 69, p. 21.
- Telló, R. *et al.* (2000) “Nuevos espacios terciarios de Barcelona: adaptaciones a una economía globalizada”. *Estudios Geográficos*, tomo LXI, 238.
- Vecslir, L. (2011) “Nuevas centralidades del ocio y el consumo”. *RIURB, Revista Iberoamericana de Urbanismo*, 5, pp. 31-44.
- Wacquant, L. (2001 [1993-99]) *Parias urbanos. Marginalidad en la ciudad a comienzos del milenio*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- Wallerstein, I. (2004 [1989]) *El moderno sistema mundial, Vol. III. La segunda era de gran expansión de la economía-mundo capitalista*. México D.F.-Buenos Aires: Siglo XXI.
- Zukin, S. (1987) “Gentrification: Culture and Capital in the Urban Core”. *Annual Review of Sociology*, Vol. 13, pp. 129-147.

PERIFERIAS JUNTO AL MAR. A PROPÓSITO DE LOS POBLADOS MARÍTIMOS DE VALENCIA

Josepa Cucó i Giner

Universitat de València

En lo que llevamos de siglo, Valencia ha conseguido insertarse en los circuitos mediáticos al presentarse como una ciudad cosmopolita y espectacular. Al igual que otras ciudades españolas, en ella se han desplegado las tendencias características del urbanismo neoliberal, que han transformado en profundidad la trama socio-espacial y narrativa de la ciudad, ampliando al mismo tiempo las brechas de la fragmentación y la desigualdad y, con ello, las líneas de tensión y conflicto (Cucó, 2013a; Gaja, 2013; Santamarina y Moncusí, 2013a y 2013b; Cucó, dir., 2013b).

Este texto nos sitúa en el frente litoral de dicha urbe y en una escala periférica y barrial, representada por los barrios del distrito de los Poblados Marítimos (de norte a sur, la Malva-rosa, el Cabanyal-Canyamelar, Beteró, el Grau y Natzaret). El impacto conjunto de los megaproyectos urbanísticos y deportivos y de un siempre inacabado proceso de extensión del puerto, ha engendrado una estela de desaguisados urbanísticos que, unidos a los crecientes procesos de precarización y vulnerabilidad y al achicamiento del acceso a los bienes que conforman la ciudadanía local (vivienda digna, equipamientos y servicios adecuados, movilidad eficiente y racional, etc.), inciden en la construcción de espacios estigmatizados por la inseguridad y el miedo. Los vecinos y vecinas de estos barrios no han renunciado sin embargo a su capacidad de ejercer su “derecho a la ciudad”: reavivan asociaciones de vecinos, montan plataformas ciudadanas y se coaligan entre sí para batallar contra las acciones e inacciones del gobierno municipal.

La comprensión de este estado de cosas constituye el objetivo central de este artículo. Su visión requiere no obstante una mirada diacrónica que muestre secuencialmente los cambios ocurridos, revelando las tendencias y procesos subyacentes para, de esta manera, adentrarnos con pie firme en un presente que se nos presenta complejo, contradictorio y esquivo. El punto de partida se sitúa hace unos dos siglos, cuando lo que es hoy el distrito Marítimo presentaba un panorama radicalmente distinto. En un

recorrido sintético observaremos a sus barrios a lo largo de tres periodos sucesivos (siglo XIX y primer tercio del XX; guerra civil, postguerra y franquismo; y años ochenta del pasado siglo), para centrarnos finalmente en la etapa actual.

La explicitación de dos certezas y una escueta nota metodológica completan esta breve introducción. Las certezas se refieren a los enfoques glocal y de *agency* que impregnan hasta la médula este escrito. El primero subraya que los vigentes procesos de transformación urbana poseen un carácter complejo, histórico, multicausal y sumamente dinámico cuya comprensión requiere de un acercamiento glocal, en donde los efectos de la globalización son observados y evaluados a través del prisma de lo local. Es entonces cuando se muestran otros procesos de raíz y desarrollo local que, según los casos, acrecientan, mediatizan o alteran los impactos de lo global. Por su parte, el concepto de agencia enfatiza la capacidad de/para actuar de las personas, por eso la agencia implica poder (Giddens, 2011), lo que aplicado al campo de lo político supone la capacidad compartida de los sujetos de cuestionar, subvertir y reordenar el contexto concreto donde operan (Ema, 2004: 14 y ss.). Reseñar por último que este trabajo se halla ligado a una investigación realizada en equipo sobre la ciudad de Valencia, algunos de cuyos resultados reúnen dos publicaciones recientes (Cucó, ed. 2013a y Cucó, dir., 2013b); se alimenta de sus fuentes teóricas y de sus frutos, a la vez que explora nuevos espacios que abarcan al conjunto de los Poblados Marítimos. Lo que a continuación aparece es resultante de esa nueva indagación realizada esta vez en solitario.

Siglo XIX y primer tercio del XX

Sobre un territorio limítrofe con el mar y cercano a la ciudad de Valencia, en el que hace dos siglos convivían la marjal –en el norte, en lo que después será la Malva-rosa– y la huerta, alquerías dispersas y núcleos poblacionales consolidados, se asentaba una población de labradores, pescadores y de gente con oficios relacionados con la mar, entre los que no faltaban representantes de una pequeña burguesía local (comerciantes, armadores, propietarios de tierras, etc.).

A lo largo de toda esta etapa, dos procesos van a ejercer un poderoso impacto sobre esta franja litoral de unos doce kilómetros de extensión: a) la renovación del puerto, cuyo desarrollo provocará un conjunto de transformaciones concatenadas que incluyen el

crecimiento industrial y la mejora de las comunicaciones con la ciudad¹; b) la extensión de un ocio veraniego que siguiendo el modelo de otros lugares de Europa, comienza a colonizar las playas cercanas, del que son protagonistas la burguesía local y las clases populares. Su incidencia provoca importantes transformaciones y coadyuva al avance de ciertos procesos con continuidad en el presente: la instauración de una dualidad socioeconómica y funcional entre la estricta franja de la playa y el territorio que la precede. En aquellos momentos, dicha dualidad puede resumirse como sigue: mientras que en las cercanías de las playas van desplegándose progresivamente y con éxito los variados signos que acompañan a la territorialidad burguesa (Raulin, 2001: 86 y ss.), en los espacios un poco más alejados del mar y/o más próximos al puerto, el crecimiento industrial incrementa la población obrera y la degradación del espacio urbano.

La burguesía y la intelectualidad capitalinas se desparraman por estas playas, primero en el Cabanyal y la Malva-rosa, más tarde en Natzaret, compartiendo espacio con labradores, arrendatarios y pescadores; allí construyen chalets y casas de veraneo al gusto de la época, ocupan balnearios y casetas de baños, hoteles y restaurantes de nueva factura, cultivan el tipo de sociabilidad que le es propia, celebrando sus propios saraos y fiestas. En contraste con este panorama a medio camino entre lo idílico y lo tercermundista (Sánchez, 2011: 162), el impacto creciente de un puerto en expansión se ceba en el municipio de Vilanova del Grau, que pronto dejará de serlo: la mejora de los accesos al puerto (construcción del ferrocarril que une Valencia y el puerto y de la avenida del Puerto) producen sustanciales transformaciones en su núcleo urbano, mientras que las obras de ampliación éste provocan la desaparición de sus playas; su territorio se va poblando de fábricas que buscan la proximidad del puerto; finalmente, su anexión a Valencia (1897) convierte a este nuevo barrio del Grau “en un espacio intermedio supeditado al desarrollo de las infraestructuras portuarias y al empuje urbanístico de una ciudad que se acercaba progresivamente al mar” (Boira, 1994: 152).

Durante las primeras décadas del XIX el crecimiento industrial de los Poblados Marítimos continúa. Se crean los astilleros de la Unión Naval de Levante y la Transmediterránea y, en la Malva-rosa, una nueva factoría de briquets de carbón, destinados a alimentar máquinas de vapor, hace de contrapunto de una fábrica de

¹ Como la construcción del ferrocarril de Valencia al Grau (1852) y de la nueva avenida del Puerto (1908), y la extensión de la red de tranvías que conectaban la ciudad y los Poblados Marítimos (1902) (Boira, 1994; Sorribes, 2010; Díez, 2013).

perfumes preexistente y su jardín de plantas aromáticas. Completan el panorama un aislamiento geográfico provocado por el trazado del ferrocarril que une Valencia y Barcelona², y una insalubridad en aumento del espacio habitado (contaminación industrial, falta de alcantarillado, etc.).

Por su parte, los cambios del barrio de Natzaret parecen situarse en el polo opuesto al del Grau: experimenta importantes mejoras en la comunicación con Valencia y el Grau³ al tiempo que aumenta su población gracias a dos asentamientos de población que se ubican en los terrenos ganados al mar. No obstante, la apertura del puente de Astilleros (1931)⁴ marcará su evolución ulterior, uniendo su destino al desarrollo del puerto que, a partir de este momento, determinará su transformación socioeconómica y urbanística: en su territorio se instalan industrias derivadas del puerto y su población pasa a ocuparse cada vez más en trabajos portuarios (Cort, 1995).

Guerra, postguerra y franquismo

La guerra civil inaugura un largo y oscuro periodo para los barrios marítimos. A la destrucción causada por los bombardeos fascistas⁵, se suma la producida años después por las devastadoras riadas de 1949 y 1957. Entretanto, el puerto continúa su expansión, un proceso que se incrementa tras la riada del 57 y al que se supedita el desarrollo y la calidad del espacio urbano de los Poblados Marítimos, cuya situación empeora progresivamente. Además, la industrialización de la zona continúa a marchas forzadas, coadyuvando a amplificar su perfil proletario. Desembarcan sucesivas oleadas de inmigrantes (internos) que ocupan viviendas precarias, al tiempo que se produce un paulatino abandono de los chalets y casas de los veraneantes acomodados.

² En 1862, la primera locomotora que une Valencia con Barcelona atraviesa toda la huerta situada al norte de la ciudad; las vías férreas conforman un cinturón de hierro que tardará más de un siglo en soterrarse, condicionando durante todo ese tiempo la vida de los habitantes de esta zona.

³ En el siglo XIX se construye el ahora conocido como *Camí de les Moreres*, muy deseado por los terratenientes y ‘señoritos’ de Valencia que ya tenían una residencia de veraneo en Natzaret; en 1912 se inaugura el puente de hierro sobre el Turia, que permite la conexión directa con el Grau; y la línea ferroviaria Valencia-Natzaret y la estación de Natzaret, un ferrocarril de vía estrecha que conectaba el sur de la comarca de l’Horta con la estación de Vilanova de Castelló y que estaba ligado a los intereses de la agricultura de exportación a través del puerto de Valencia (Arqués, 2011; Castaño, 1995; VV.AA, 1991).

⁴ Este puente atraviesa el cauce del río Turia cerca de su desembocadura, conectando el Grau y el puerto con Nazaret y el litoral sur.

⁵ Como recoge Santamarina (2009: 38 y ss.), el Puerto de Valencia y, en general, todas las zonas marítimas de la ciudad fueron sistemáticamente bombardeadas por las tropas fascistas tanto de manera aérea como naval.

Natzaret representa el ejemplo extremo de los mencionados procesos. Durante la postguerra su población continuó creciendo debido al alud de personas que, procedentes de diversas partes del Estado, fueron construyendo sus chabolas de la noche a la mañana, más o menos alineadas frente a la playa⁶, o dentro del cauce del Turia, entre Monteolivet y Natzaret, hasta que se las lleva la riada de 1949. El impacto del puerto favorece el asentamiento de industrias contaminantes en su casco urbano y la invasión de la huerta por almacenes de troncos, sustituidos por contenedores a finales de siglo. Mientras tanto, el río se convierte en el desagüe de la ciudad y, a principios de los setenta, la playa de Natzaret queda fuera de servicio por contaminación urbana e industrial. Dos últimos acontecimientos resultan indicativos de su subalternidad creciente, en el sentido gramsciano del término: por un lado, la cesión de buena parte de su playa a la Iglesia Católica anuncia otra enajenación de calado más hondo que tendrá lugar mediados de los ochenta y que supondrá la destrucción de esta playa. Por otro, la edificación de las 100 “casitas de Papel” en los años cincuenta, unos albergues provisionales que, tras sucesivas oleadas de pobladores, serán finalmente ocupadas por nuevos habitantes sin recursos, en su mayoría gitanos. Se forma así una bolsa de marginación y pobreza y aumentan los problemas de convivencia en el barrio derivados de una creciente delincuencia (GRICN, 1992).

La inmigración de postguerra y del desarrollismo franquista también provocó un fuerte incremento de la población en el conjunto de los barrios del Marítimo, aunque se concentró sobre todo en la Malva-rosa y Natzaret (Teixidor, 1982). Parte de este crecimiento fue atendido por la política de vivienda de los años cincuenta y se tradujo en la proliferación de bloques de viviendas protegidas o de renta limitada, especialmente cuantiosos en el Marítimo. En total, en Valencia se construyeron 36 de estos ‘grupos’ de viviendas, 8 de las cuales se ubican en nuestro distrito (VV. AA., 2008). No importa de quien partiera la iniciativa –del Estado, de algunas grandes empresas, de la Iglesia o, secundariamente, del Ayuntamiento–, todos estos ‘grupos’ se distinguen por el carácter periférico de los terrenos donde se ubican, por su homogeneidad tipológica y la considerable escala de las construcciones. La abundancia

⁶ En 1939 acaece un hecho fundamental para Natzaret: por segunda vez, el Estado cede al Ayuntamiento los terrenos que el mar dejaba al retirarse por efecto de las obras del puerto. Como enfatiza Juan Castaño, “junto a la relación con el Puerto, Natzaret está marcado por la procedencia de su derecho de propiedad. Propiedad que nace de terrenos ganados al mar, es decir, sin propietario inicial, y de la construcción libre sobre los mismos, de las personas que en ellos necesitan ubicar sus viviendas. Personas generalmente faltas de recursos, aunque sea clandestinamente” (1995: 12).

de este tipo de promociones en el Marítimo se explica además por la importancia de las destrucciones (bombardeos y riadas) y por la proximidad a los lugares de trabajo (astilleros y abundante industria cercana al puerto) (Sorribes, 2008).

Un crecimiento urbanístico desordenado y caótico acompaña a la frecuente edificación de viviendas de mala calidad, cuya evolución en el tiempo se ha revelado a menudo problemática. Las sucesivas ocupaciones de estos inmuebles por grupos sociales de un nivel de renta cada vez más bajo suele acarrear el agravamiento de la degradación física y funcional de los inmuebles y/o barrios afectados y la huida hacia lugares más seguros y con mejores condiciones de habitabilidad de los residentes originarios (Sorribes, 2008: 61-62). A esto se suma un deterioro creciente del entorno habitado: acequias y vías del tren sin cubrir, contaminación por vertidos industriales y falta de alcantarillado, deficientes infraestructuras y servicios básicos, etc. Todas estas carencias están presentes en el conjunto del Marítimo, aunque se aprecian fuertes contrastes entre sus barrios; tal es el caso de Natzaret que, olvidado por la política municipal, se encuentra entre los más degradados.

Como en otras ciudades y barrios españoles, la precariedad alienta el surgimiento de un fuerte movimiento vecinal, estrechamente ligado al movimiento obrero, en los Poblados Marítimos. Por su carácter pionero destacan la Asociación de Cabezas de Familia de la Malva-rosa (1970) y la Asociación de Vecinos de Natzaret (1976). Ambas tuvieron que multiplicarse para hacer frente a tanto problema acumulado. Algunos se aminoran o incluso desaparecen en la siguiente década; otros, por el contrario, se cronifican o agravan (Colectivo de estudios por la autonomía obrera, 1977; VV. AA. 1991; Cort, 1995; Arqués, 2011; Sánchis Pallarés, 2011).

Los primeros gobiernos democráticos y la década de los ochenta

Los primeros consistorios de la democracia, de signo socialista, desarrollaron políticas de signo contradictorio sobre los Poblados Marítimos. Algunas les benefician, otras hipotecan su futuro. Por un lado, como ocurre en otros barrios de Valencia con peores dotaciones, se introducen mejoras en infraestructuras y equipamientos básicos; además, en el distrito Marítimo se ponen en marcha actuaciones específicas, como el tan reivindicado soterramiento de las vías del tren. Paralelamente, en el imaginario de los

dirigentes políticos que gobiernan el municipio comienza a producirse un importante cambio, referente al papel que unos Poblados Marítimos regenerados podrían desempeñar en el conjunto de la ciudad. Del espíritu que anima tales cambios se hace eco el Plan General de Ordenación Urbana (PGOU) de 1988, cuyos paradójicos desarrollos serán de vital importancia para el futuro del frente marítimo. Así, a finales de los ochenta, se inicia la ejecución del largo Paseo Marítimo que enlaza las playas del Cabanyal y la Malva-rosa, volviendo a poner en valor un territorio degradado, que pronto será pasto de la fiebre especulativa y constructora. Otras previsiones del citado Plan serán, sin embargo, mucho más problemáticas; entre ellas se encuentra la prolongación del Paseo de Valencia al Mar –más tarde avenida Blasco Ibáñez– que amenaza con dividir el barrio del Cabanyal desde hace unos veinticinco años.

A todo esto se añade la cuestión del puerto, cuya expansión continua siendo una prioridad para las autoridades políticas. Mediante un Real Decreto de 1978, el Estado concede el estatuto de autonomía al puerto de Valencia, fortaleciendo así una dinámica conocida: “el puerto tenía carta blanca para tomar decisiones que, necesariamente, producían sobre la ciudad lo que eufemísticamente se conoce como ‘externalidades negativas’ ” (Sorribes, 2010: 29), que afectaron brutalmente a los espacios litorales situados al sur del puerto. Pese a la fuerte organización vecinal de Natzaret y a las continuadas acciones reivindicativas que despliega frente al consistorio, hay demasiadas cosas que no consiguen durante el mandato socialista: ni la desaparición de una fábrica de aceites altamente contaminante, ni la expansión sur del puerto, que provocó la desaparición de su playa. De la añoranza de esa playa habla una vecina del barrio:

“Antes aquí en Natzaret había una playa preciosa. Mucha gente de Valencia y de otras partes la prefería. También habían unos jardines muy bonitos, pero luego dicen que el progreso, el gobierno o la autonomía se la cargaron. Ahora todo es puerto” (GRICN, 1992:117).

La crisis de los ochenta amplía todavía más el impacto de estos procesos sobre el referido barrio: incrementa el paro, provoca un descenso de la población y abre el camino a nuevos deterioros. Entre ellos se cuenta el tráfico de drogas a manos de determinadas familias gitanas que toman las mencionadas ‘casitas de papel’ como punto de venta; un factor de degradación y de conflicto, esta vez interno, al que pronto se suman la delincuencia y la prostitución. Un coctel explosivo que se repite también en la Malva-rosa.

Los años de Rita: los impactos del urbanismo neoliberal en el frente marítimo

Sostiene Boira que en lo que a utilización del espacio se refiere, en la fachada marítima de la Valencia actual se distinguen con nitidez dos zonas separadas por el eje, perpendicular a mar, formado por la avenida del Puerto y la antigua dársena. Mientras que al norte se consolidan las funciones residencial, turística y de ocio, al sur predomina la actividad portuaria, cuyo impacto se revela decisivo en el proceso de destrucción de la playa y de los territorios que la preceden. Este modelo asimétrico en usos y funciones lo es también a nivel social, ya que “gran parte de los costes del mismo se han hecho caer en las espaldas, esto es, en los derechos de los habitantes de la zona sur, de Natzaret” (Boira, 2002: 224). La división referida se suma a otra ya aludida con anterioridad que discurre paralela al litoral, separando la estricta zona costera de un interior inmediato que es, a la vez, cercano y lejano –tan sólo un par de calles más allá de la línea de playa. De escaso o nulo interés para el turismo dado su carácter popular y obrero, esta franja interior aparece en el imaginario de los habitantes de Valencia como un espacio invisible o como un espacio temido. A tenor de dichos ejes se configuran en el Marítimo unos espacios sociales cada vez más diferenciados: en unos late la gentrificación; en otros se agazapa la precarización.

En el desarrollo de los referidos procesos han jugado un importante papel los grandes proyectos y eventos ejecutados en Valencia durante la última década (Cucó, 2013a y 2013b; Gaja, 2013)). Aunque el impacto que han ejercido sobre los Poblados Marítimos es muy variable, debido a su cercanía, todos han ejercido cierta influencia en la situación actual de sus barrios. Siguiendo a Ruiz y García (2013), destaca en primer lugar la influencia de la Ciudad de las Artes y las Ciencias (CAC), un gran complejo arquitectónico que ocupa el tramo más cercano al puerto del antiguo cauce del río, que dinamiza un itinerario de turismo urbano que conecta la CAC con el puerto deportivo y el Paseo Marítimo. Un segundo núcleo de impacto se articula en torno al proyecto “Balcón al Mar”, referente al conjunto de intervenciones ejecutadas en el citado paseo, cuyos resultados han configurado espacios diferenciados en los colindantes barrios de la Malva-rosa y el Cabanyal: áreas gentrificadas a lo largo del paseo, mientras que otras se ven afectadas por el estancamiento y la degradación. Un tercer foco se sitúa en la Marina Real, una dársena contigua a la zona sur del Cabanyal y reconvertida en puerto

deportivo con motivo de la 32ª edición de la *America's Cup*; destinada a ser una zona de ocio, la dársena se encuentra actualmente infrautilizada con respecto a los usos previstos⁷. El último elemento a destacar es el circuito urbano-portuario de la Fórmula 1, cuya construcción ha supuesto la creación de una doble barrera urbanística en los barrios del litoral: por un lado, al estar parcialmente construido dentro del antiguo cauce del río, rompe el camino natural entre éste y el mar, obstaculizando la prolongación del Jardín del Turia hasta la primera línea de costa. Por otro, forma un muro de separación entre los barrios de la Malvarrosa, El Cabanyal y el Grau al norte y Moreras, Natzaret y la Punta, que quedan aislados en el sur.

Parte del frente litoral se convierte así en un espacio privilegiado donde pretende ubicarse una 'nueva' Valencia de ocio, turismo y glamour, escenario de todo tipo de eventos deportivos y también de algunos grandes proyectos, en aras de la cual no se titubea ni en destruir un barrio, ni en urbanizar especulativamente terrenos adyacentes. Al hablar de la ruina de un barrio me refiero al proyecto de prolongación de la avenida Blasco Ibáñez, que atravesaría El Cabanyal en una operación de claros tintes hausmanianos y talante gentrificador. En este caso, la resistencia de parte del vecindario, articulado en organizaciones muy efectivas y potentes entre las que destaca la plataforma *Salvem el Cabanyal*⁸, ha frustrado por ahora los planes del consistorio municipal. En lo que a la urbanización de nuevos terrenos se refiere, dos concursos sucesivos de ordenación del espacio circundante al puerto, amplían los contornos de una ciudad futurista que se autoproclama sostenible y creativa, en la que planea una gentrificación de nuevo cuño, la *new built gentrification* (Davidson y Lees, 2005 y 2010)⁹, exitosamente ensayada en la primera década del siglo XXI en otras zonas de la

⁷ En junio de 2013, el presidente de la Autoridad Portuaria de Valencia y la alcaldesa de Valencia firmaron ante notario la cesión a la municipalidad de 159.000 metros cuadrados de espacio portuario. La dársena histórica de Valencia se convertía así en propiedad municipal de manera definitiva y total. Pero no será el Ayuntamiento sino el Consorcio Valencia 2007 –nacido de la confluencia de tres administraciones (estatal, autonómica y municipal) – quien se encargue, por un plazo de 35 años, de su explotación. El problema, como destaca Boira (2013), es que dicho Consorcio nació como un organismo equilibrado de relación de poderes institucionales, pero no es un ámbito de debate ciudadano, ni es un foro preparado o diseñado para contar con representación ciudadana, ni tampoco un entorno abierto al debate político donde se hallan presentes los partidos con representación municipal.

⁸Las referidas asociaciones están dotadas de sendas webs muy bien informadas: <http://www.cabanyal.com/nou/?lang=es/>; <http://avvcc.wordpress.com/>.

⁹ Supone la transformación física y social de áreas situadas dentro de la ciudad mediante la construcción de nuevos edificios de alto *standing*. Esta gentrificación de nuevo cuño comparte con las formas de más clásicas las mismas dinámicas de revaloración de la ciudad de las que son protagonistas o beneficiarias las clases media y alta, pero se distingue de esta última por la ausencia de la sustitución poblacional, y por el importante papel que en su promoción y desarrollo juegan las administraciones locales.

ciudad (Cucó y Yeves, 2013). En el caso de ambos proyectos, la crisis se ha encargado de paralizar las obras.

La otra cara de la moneda la representa la zona sur del frente marítimo de la ciudad que, con el beneplácito del consistorio municipal, ha continuado sufriendo de manera directa los embates del puerto. Tras la ejecución del acceso sur, los terrenos de La Punta –un valioso trozo de huerta declarada de protección especial en el PGOU de 1988 y situada junto al mar al sur de Natzaret–, se recalificaron zona de actividades logísticas (ZAL) del puerto, expropiándose de manera urgente. La creación de este polígono industrial afectó a unas trescientas familias y provocó un fuerte rechazo de los vecinos y vecinas que, agrupados en la asociación La Unificadora, entablaron una lucha desigual y abierta con la autoridad¹⁰. En la actualidad, quince años después de iniciarse el proceso, no sólo el espacio de la huerta expropiada y destruida sigue baldío, sino que los tribunales han declarado que fue una expropiación ilegal.

Por otra parte, la reciente propuesta de delimitación de espacios y usos portuarios (DEUP) que está tramitando la Autoridad Portuaria de Valencia en la actualidad amenaza con infringir nuevas heridas en los Poblados Marítimos: proyecta construir junto a Natzaret un nuevo eje viario interno formado por cinco rotondas y una vía sobre elevada que acerca aún más al vecindario el tráfico pesado y las molestias que de él se derivan; y sigue sin renunciar al proyecto del acceso norte al puerto, que afectaría a nada menos que a 21 Km. de costa.

Desigualdad y protesta. Vecinos y asociaciones en defensa del litoral

Como destacan Torres y García (2013), la política urbana aplicada en las dos últimas décadas por el gobierno municipal de Valencia ha impactado sobre la trama sociourbana preexistente modificando su tejido en un doble sentido: a) ha propiciado el aumento de la desigualdad socioespacial, al arrinconar las necesidades de los barrios populares y alentar al mismo tiempo el surgimiento de nuevos barrios de medio y alto estanding; b)

¹⁰ Las expropiaciones de terrenos y casas, que afectaron a unas trescientas familias, comenzaron a principios del 2000. El documental *A tornallom* da testimonio de la dureza y el drama de la lucha vecinal. Para mayor información consultar los trabajos de Cabrejas y García (1997), García (1999), y Romero y Francés (2012); también la web

<http://www.perlhorta.info/content/la-zal-l%E2%80%99horta-val%C3%A8ncia-hist%C3%B2ria-d%E2%80%99una-trag%C3%A8dia-inacabada#sthash.eN9GTvCG.dpuf> .

ha favorecido la extensión de la precariedad, al no poner los medios para corregir las tendencias derivadas del impacto sobre la población de una serie de factores entre los que se incluyen aquellos de carácter estructural y sociodemográfico¹¹. Al igual que en otras ciudades españolas, la distribución de la precariedad y la pobreza no ha producido en Valencia espacios completamente homogéneos¹², sino que en todos está presente una cierta mixtura de situaciones y de vecindario. No obstante, los barrios del Marítimo acumulan algunos de los indicadores que inclinan la balanza claramente del lado de la precarización y la vulnerabilidad (Alguacil y Camacho, 2014): vecindarios con las rentas más bajas, envejecimiento poblacional, una inmigración no comunitaria notable y bajos niveles formativos.

En lo que al primer ítem se refiere¹³, cabe destacar dos aspectos: a) no sólo la renta está muy desigualmente distribuida en los distintos barrios de Valencia, sino que son mayoría aquellos donde predominan las rentas inferiores; b) dichos barrios coinciden con los históricamente más pobres, que han configurado las áreas de precariedad de la ciudad; entre ellos se sitúan los Poblados Marítimos y más concretamente la Malvarosa, el Cabanyal y Natzaret. Por su parte, en lo que afecta al envejecimiento cabe decir que en el año 2012, el índice de vejez¹⁴ del conjunto de la ciudad asciende al 18,2%, superando en un punto a la media española (17,2). En el distrito Marítimo, encontramos que algunos de los barrios más desfavorecidos desde el punto de vista de la distribución de la renta son también los más envejecidos; tal es el caso del Cabanyal y Natzaret, con un índice de vejez respectivo del 20,9 y del 22,9, superior a la media de Valencia.

Respecto a la población inmigrante se observa que ha experimentado un crecimiento notable durante la primera década del presente siglo, pasando de representar de un 1,5% a un 14,8% de los habitantes de la ciudad (Torres, 2011: 182). A resultas de este

¹¹ Estos procesos se han agravado en los últimos años debido al impacto de la crisis, cuyos efectos han sido especialmente graves en el contexto valenciano: la tasa de paro se ha triplicado, se ha producido un descenso importante del índice de desarrollo humano (salud, educación y bienestar social) y un grave deterioro del índice de pobreza económica (pobreza material más exclusión social) (Herrero, Soler y Villar, 2013).

¹² Una tendencia que apuntan Sorribes (2007) y Torres y García (2013b) para el caso de Valencia, que coincide con la de Blanco y Subirats (2011) para otras ciudades españolas, quienes señalan que esta distribución de la pobreza y la precariedad no ha conformado tanto guetos, en el sentido norteamericano, como áreas de precariedad sociourbana que se ubican en barrios.

¹³ En este campo sigo el trabajo de Torres y García (2013), quienes para abordar la distribución sociourbana de las décadas de los años 80 y 90, utilizan el Indicador de renta de distritos y barrios de Valencia, 1981- 2001, de la Oficina de Estadística del Ayuntamiento de Valencia, que agrupa los barrios de la ciudad en cinco grupos según su renta.

¹⁴ Número de población de 65 y más años por cada 100 habitantes.

proceso, el vecindario de Valencia no sólo es ahora mucho más heterogéneo, sino que en él los recién llegados tienden a engrosar los sectores socioeconómicamente más frágiles. Los efectos de tales procesos (aumento de las tasas de inmigración e incremento de la vulnerabilidad social) se han distribuido desigualmente en la geografía urbana, siendo en las zonas periféricas donde más se acrecientan ambos. Tres barrios del Marítimo se sitúan de lleno en la referida tendencia, presentando para el año 2012 unos porcentajes de inmigrantes que superan entre tres y cinco puntos la media de la ciudad: un 17,1 % en el Cabanyal, un 19,3% en Natzaret y un 20,5% en el Grao. Para Torres y García (2013), la inserción de estos nuevos vecinos y vecinas no ha hecho sino agravar la situación de unos barrios que ya presentaban antes insuficiencias importantes en equipamientos, servicios públicos y, en algunos casos, de accesibilidad. En los casos del Cabanyal y Natzaret, esta problemática se agranda por la presencia de una numerosa población gitana, cuya consideración ha ido cambiando para peor a lo largo del tiempo. Aunque los *tempos* del proceso no son coincidentes, en ambos barrios el colectivo gitano ha pasado de ser un grupo estigmatizado a ser tenido como responsable de la degradación social y/o urbanística del barrio, contribuyendo a crear –como destacan Ruiz y García para el Cabanyal– “una difícilmente superable fractura social en el interior de un barrio cada vez más heterogéneo” (2013: 72).

El último indicador contemplado hace referencia al nivel de estudios de la población. También en este campo los Poblados Marítimos destacan por unos rasgos que apuntan hacia la vulnerabilidad social, pues como es bien sabido, los bajos niveles formativos reproducen las desigualdades sociales y dificultan enormemente los procesos de movilidad social ascendente. Sus barrios sobresalen, por un lado, por unos porcentajes relativamente elevados de personas analfabetas y sin estudios que contrastan con la media del conjunto de la ciudad (1,8%), a la que superan entre 1 y 4 puntos, una diferencia que se hace más acusada en el Cabanyal y, sobre todo, en Natzaret; por otro, por la escasa población con estudios superiores, que es inferior a la media de la ciudad (19,3%) en todos y cada uno de sus barrios, especialmente en el Cabanyal (9,5%), la Malva-rosa (7,0%) y Natzaret (4,3%). En este último caso concurren además ciertos problemas específicos que, según Alguacil y Camacho (2014: 83), acrecientan aún más la vulnerabilidad: un notable malestar vecinal provocado por el de ruido, la contaminación y la fetidez procedentes del antiguo cauce del río y de la incesante

actividad portuaria que se despliega en el colindante acceso sur del puerto –del que sólo le separa un elevado y larguísimo muro.

A estos condicionamientos cabe añadir todavía otro importante factor: el poso que en el imaginario de los habitantes de Valencia han dejado tres problemas presentes en los barrios del Marítimo: droga, gitanos y prostitución, una especie de trilogía maldita en la que el orden de los factores no altera el resultado final. Porque su suma ha contribuido a dibujar los contornos de un estigma que no sólo marca y separa a sus vecindarios del conjunto ciudadano, sino que introduce la división y el conflicto en el interior de estos barrios. Ocurrió en un pasado cercano en la Malva-rosa, Natzaret y el Grau, lugares donde el problema llegó a pasar factura a las propias asociaciones de vecinos, de manera que alguna de ellas, pese a haberse cerrado el conflicto, no volvió a recuperar la popularidad y capacidad de arrastre de antaño. Ocurre en la actualidad en el Cabanyal, donde la llegada inducida de población marginal, en especial de gitanos rumanos, ha aumentado las distancias interétnicas e interclasistas en el seno del barrio (García y Ruiz, 2013). Repetidamente, desde finales de los ochenta, la prensa se ha hecho eco de los recelos que estos asuntos despiertan entre los vecinos, del generalizado temor a que algún día la tensión fría estalle entrecruzada con racismo, de las reiteradas demandas y acciones del movimiento vecinal para erradicar tales problemas. Todos han contribuido a la estigmatización de estos barrios y a la creación de los llamados ‘espacios del miedo’. En algunos el estigma continúa vivo, en otros se ha ido desdibujando; esta es la reflexión que sobre la Malva-rosa actual hace uno de sus vecinos:

“bueno, hay una especie de guerra y de magma y una especie, yo creo, que de estigma que todavía sigue teniendo el barrio ¿no? “soy de la Malva”... Yo te hablo de mi opinión. Sí, sí pero mi opinión así como por (ejemplo te preguntan) ‘¿oye dónde vives?’, eh, yo que sé, ‘en la Gran Vía’, pues vale, ‘¿dónde vives?’, ‘en la Avenida de Francia’, pues vale. Ahora bajo el escalón, ahora te bajo el escalón, ‘¿dónde vives?’, ‘en Monteolivete’, bueno, yo he vivido en Monteolivete y quizás me he equivocado, pero la Malva-rosa igual lo está perdiendo, pero tenía un poco el puntico ese de oye, ¡el barrio problemático!”.

El estigma se encuentra indisolublemente ligado a la prevención social y al miedo, que expelen a los posibles visitantes foráneos e instauran la desconfianza en el barrio, aumentando en paralelo la fragmentación social. Compañeros inseparables de los espacios del miedo son la vulnerabilidad y la degradación urbanas. La primera es indicativa de un proceso de malestar urbano producido por la combinación de múltiples dimensiones de desventaja, que dificultan la posibilidad superar una condición social de

exclusión o próxima a ella (Alguacil, 2006: 161). En el caso del Cabanyal y Natzaret, la vulnerabilidad social y la degradación urbana aparecen como resultado de la acción, por obra u omisión, de los gobiernos local, autonómico y estatal (VV. AA., 1991; GRICN, 1992; García y Ruiz, 2013; Ruiz y García, 2013). No obstante, en ambos barrios, la movilización vecinal ha conseguido aminorar el impacto y profundización de los referidos procesos¹⁵.

En Natzaret llama la atención la tenaz labor de la asociación de vecinos. A lo largo de treinta años, sus demandas y acciones han posibilitado –entre otras muchas cosas– que se completaran las obras de alcantarillado y saneamiento, el derribo de las ‘casitas de papel’, foco de venta de droga, o la legalización de buena parte de los terrenos donde se asientan las casas del barrio. Practican el *advocacy planning*¹⁶, implicando a diversos especialistas para que estudien el vecindario y propongan soluciones a sus variados y profundos problemas (VV. AA., 1991; GRICN, 1992; Colectivo Ioé, 1997), y son semilla de muchas de las dinámicas culturales, sociales y asociativas del barrio¹⁷. En el caso del Cabanyal, entre los logros de la ya mencionada plataforma del *Salvem* se cuentan la suspensión cautelar del proyecto urbanístico que amenazaba con arrasar parte del barrio, la visibilización del problema y la obtención de reconocimientos y apoyos nacionales e internacionales, una cuestión y un barrio que hoy en día siguen generando el surgimiento de nuevos movimientos y entidades¹⁸.

En general, la movilización de los vecinos y vecinas del Marítimo se ha acrecentado en los últimos años, espoleados por los efectos conjuntos de la crisis y de las políticas abiertamente neoliberales del gobierno municipal, y también revitalizados por los efectivos del movimiento 15M, bastantes de cuyos integrantes se funden en la lucha vecinal. Por un lado, las asociaciones y el vecindario de cada barrio siguen con sus reivindicaciones particulares; así, por ejemplo, en la Malva-rosa reivindican que se clausure definitivamente el proyecto de acceso norte del puerto,

¹⁵ Para una revisión amplia de los movimientos urbanos en Valencia se puede consultar el trabajo de Josepa Cuco (2008).

¹⁶ Se trata de “una práctica urbanística de carácter colaborativo y participativo en la que uno o más técnicos se ponen a disposición de una organización, colectivo o grupo de personas con objetivos comunes para ayudar a resolver un conflicto urbanístico ante la administración pública u otros promotores” (Arias y Martí-Costa, 2013)

¹⁷ Como el Centro Municipal de Servicios Sociales, la Escoleta Natzaret, la Escuela de Personas Adultas, el Centro de Música y Danza, el Centro de Información Juvenil, el Centro de Juventud, la Coordinadora de barrio, etc. (Arqués, 2011).

¹⁸ Caso de la *Assemblea Units pel Cabanyal*, de *Viu al Cabanyal*, o del *Moviment 15 M dels Pobles de la Mar*, de reciente creación (Ruiz y García, 2013: 68).

“¿Qué opinión piensan ustedes que tendremos los vecinos y vecinas de la construcción de un túnel subterráneo por debajo de nuestras casas? ¡21 kilómetros de túnel para camiones y mercancías! .../... Ni espacios para el túnel debajo de nuestras casas, ni espacios para derroche de los ricos. Esas políticas les alejan de los vecinos. Lo que queremos son espacios para colegios públicos en condiciones, instalaciones para la periferia de la ciudad, políticas sociales para atender las necesidades básicas y políticas de empleo para el barrio”¹⁹.

Por su parte, a principios del 2014, *Salvem el Cabanyal* reclama un plan urbanístico nuevo y participativo, lanzando al mismo tiempo uno alternativo, “Prolongar el Cabanyal”, que consiste en consolidar y extender su particular urbanismo, basado en su peculiar alineación de calles paralelas al mar. Mientras, la A.VV de Natzarret pide a la alcaldesa de Valencia que salde la “deuda histórica” con este barrio, convirtiendo en zona verde y equipamientos públicos la frontera sur del puerto, e impidiendo que la carretera portuaria se acerque más a Natzarret²⁰.

Con todo, lo más significativo es que las asociaciones vecinales del Marítimo han empezado a trabajar y organizarse conjuntamente. El detonante fue el Plan de Usos de la Marina, concebido por el gobierno municipal tras haber obtenido que el Gobierno central cediera a la ciudad los terrenos de la Marina Real (2013). En septiembre de ese año, siete asociaciones²¹ sacan a la luz un documento fundacional, el *Manifest de les Associacions de Veïns del Litoral de València*, en el que critican “la visión economicista” que ha marcado los tiempos de la planificación del litoral de la ciudad, subrayando las consecuencias negativas que han provocado dos órdenes de intervenciones: la ampliación del puerto para el caso concreto de las playas y los territorios del sur; y los grandes eventos, “efímeros y ruinosos”, que han hipotecado el conjunto de la fachada marítima. En ese Manifiesto proclaman que

“la democracia es demasiado importante como para dejarla en manos de los gobernantes. Los movimientos sociales tenemos la capacidad de no perder la memoria, de sobrevivir a los muros y traspasar las fronteras. No somos espectadores a los que se presentan los hechos consumados. No queremos que el litoral de esta ciudad se construya dando la espalda a los pueblos de la mar.../...Queremos participar y ayudar a la sostenibilidad del territorio. Y uno de

¹⁹ Texto de la Intervención en nombre la Asociación *Amics i Veïns de la Malva* al pleno del Ayuntamiento de 31/05/2013; en <http://amicsdelamalva.blogspot.com.es/search/label/Gente%20que%20vive%20y%20lucha%20en%20el%20barrio>

²⁰ <http://www.levante-emv.com/valencia/2014/02/11/salvem-cabanyal-llama-movilizacion-lanza/1078138.html>

²¹ *Amics de la Malva*, Cabanyal-Canyamelar, Grau-Port, Vilanova del Grau y Natzarret, a las que se suman otros dos enraizadas al norte de la frontera de la ciudad.

los indicadores clave será el incremento de los espacios públicos, los edificios comunitarios y los lugares de encuentro entre las personas, y la desaparición de muros, cierras y divisiones del litoral”.

Tienen propuestas concretas sobre el futuro del litoral que quieren compartir y debatir con la ciudadanía y las autoridades. Unas, las más abundantes, tienen un carácter concreto; otras se abren a la utopía y al futuro. Entre estas últimas está la de “reconvertir la autopista del Saler en un bulevar, evitando circular a 120 Km/h por el Parque Natural de la Albufera”, lo que facilitaría –dicen– la vertebración de los 21 Km del litoral municipal y los pueblos costeros limítrofes. Entre las primeras, se encuentran las que suponen la eliminación de los vertidos contaminantes a la mar y al río; la renuncia al acceso norte del puerto; el completar la prolongación del Jardín del Turia hasta el Mediterráneo, para así recuperar la relación perdida de Natzaret con el mar; la renuncia a la prolongación de la Avenida de Blasco Ibáñez por parte del Ayuntamiento y la rehabilitación del barrio del Cabanyal; o la condonación de la deuda contraída de 320 millones de euros que costó la Copa América,

“solo así –afirma el Manifiesto– será posible un Plan Ciudadano de Usos de la Marina frente al abuso que nos preparan... No es deseable que la dársena histórica del puerto se convierta en un nuevo centro comercial y se deben plantear alternativas de integración y vertebración de la ciudad y los barrios marítimos”.

Conclusiones

A lo largo de estas páginas hemos observado las transformaciones de un distrito periférico de la Valencia litoral. En un recorrido diacrónico, más minucioso a medida que nos adentrábamos en la actualidad, hemos detectado hasta tres tipos de procesos de duración, alcance e intensidad variables que diferenciaré a nivel analítico, aunque *de facto* se superponen y entremezclan. Un par de esos procesos aparece como una constante en todos los periodos contemplados. Se trata, por un lado, de la dualidad socioeconómica y funcional que separa la estricta franja de playa y el territorio inmediato que la precede, una diferenciación que es especialmente acusada en dos etapas distantes: la actual y la que discurre entre el siglo XIX y primer tercio del XX; en ambos momentos, mientras lo popular, proletario e industrial se entremezclan en la franja interior, en la primera línea de costa se suceden los espacios de ocio y restauración, entreverados a menudo de cierta ostentación y lujo. Por otro, del omnipresente impacto del puerto, que comienza destruyendo el antiguo casco histórico

y la playa del Grau, coadyuva más tarde al deterioro medioambiental y urbanístico de todos los barrios de Marítimo, para acabar devastando la playa de Nazaret y la huerta de La Punta.

La continuidad de un segundo orden de procesos se halla escindida por el largo paréntesis del franquismo, me refiero concretamente a aquellos presididos por la gentrificación u otros procesos análogos. Hasta la guerra civil (1936), un encadenamiento de islotes burgueses ocupa –casi en sentido literal– el buena parte del litoral playero de la ciudad, tanto del norte como del sur. Medio siglo después, sobre la parte norte de ese mismo territorio se desarrolla un doble proceso de gentrificación, la clásica y la de nueva construcción. Durante el franquismo, sin embargo, tiene lugar otra clase de transformación que tiene como protagonistas a los inmigrantes llegados de toda España que huyen de la miseria y el hambre, para los que se edifican los ‘grupos’ de viviendas obreras característicos de los años cincuenta y sesenta.

El tercer tipo de procesos toma ímpetu con los desarrollos del urbanismo neoliberal, que provoca una profunda reestructuración del conjunto de la ciudad y afecta de una manera particular a los Poblados Marítimos. Como resultado de la política urbana aplicada en las dos últimas décadas por el gobierno municipal de Valencia, a la dualidad socioespacial preexistente (playa/franja interior), se hace visible un otro eje de diferenciación que discurre perpendicular al mar, separando social y funcionalmente dos zonas del Marítimo: en el norte se consolidan las funciones residencial, turística y de ocio, mientras que los territorios del sur se supeditan a la actividad portuaria. Los paradójicos efectos del urbanismo empresarial (Harvey, 1989) se muestran aquí con todos sus oropeles y miserias: por un lado, los grandes eventos y los grandes proyectos alimentan la gentrificación, el turismo de élite y el glamour cosmopolita; por otro, aumenta la precariedad y consolida estigmas barriales, afianzando los espacios del miedo; por último, en aras de la supremacía del Puerto de Valencia y de su competitividad, se sacrifica el bienestar de los Poblados Marítimos y se hipoteca el futuro del litoral.

Ante tanto desaguisado los vecinos y vecinas de estos barrios se revuelven y protestan. Sus resistencias y combates no son nuevos. (Re)surgen con fuerza durante el tardofranquismo para acrecentarse de nuevo en la actualidad, cuando la crisis agrava los problemas de la ciudad, dejando al descubierto las deficiencias (enormes) de la gestión

municipal y un déficit abrumador. En imaginarios ejercicios de activismo y *advocacy*, se oponen a los proyectos y actuaciones municipales que consideran lesivos para sus intereses y/o para bien colectivo, combinando las acciones administrativas y judiciales con otras de mayor impacto ciudadano y mediático. Trabajan a menudo en solitario, pero crecientemente se coaligan formando plataformas unitarias en las que planean estrategias conjuntas y proyectos alternativos.

Bibliografía

Alguacil Gómez, J. (2006) “Barrios desfavorecidos: un diagnóstico de la situación española”. En V Informe FUHEM de políticas sociales, *La exclusión social y Estado de Bienestar en España*. Madrid: FUHEM-Icaria, 155-168.

Alguacil Gómez, J. y Camacho Gutiérrez, J. (2014) “La vulnerabilidad urbana en España. Identificación y evolución de los barrios vulnerables”, *Empiria. Revista de Metodología y Ciencias Sociales*, 27: 73-94.

Arias, A. y Martí-Costa, M. (2013) “Advocacy Planning – Urbanismo al servicio de la justicia social”, <http://ciudad.blogs.uoc.edu/>, capturado el 25 septiembre 2013.

Arqués, R. (2011), “La Història de Natzaret d’un cop d’ull”. En VV.AA., *50 anys fent falla*. València: Falla Major-Moraira de Natzaret, 381- 89.

Blanco, I. y J. Subirats (2011) “Exclusión social, territorio y políticas urbanas en España: una mirada comparada”. En Iglesias, M. Martí-Costa, M., Subirats, J. y Tomàs, M. (eds.), *Políticas urbanas en España. Grandes ciudades, actores y gobiernos locales*. Barcelona: Icaria, 335-362.

Boira Maiques, J. V. (1994), *El Grau de València. La construcció d’un espai urbà*. València: Alfons el Magnànim.

___ (1997) “Port i espai urbà, Canvis i transformacions a la façana portuària de Genova i València”, *Treballs de la Societat Catalana de Geografia*. 44: 199-229.

___ (2002) “La Valencia marítima. Determinaciones y vacilaciones en la conformación de un modelo del siglo XIX”. En VV. AA., *Historia de la ciudad.II. Territorio, sociedad y patrimonio. Una visión arquitectónica de la historia de la ciudad de Valencia*. Valencia: Colegio de Arquitectos de Valencia, 223- 236.

___ (2013) “Puerto y ciudad en Valencia. El tránsito hacia un modelo de uso ciudadano (1986-2013)”, *Biblio 3W, Revista bibliográfica de geografía y ciencias sociales*, 1049 (25), 10 págs., <http://www.ub.es/geocrit/b3w-1049/b3w-1049-25.htm>

Cabrejas, M. y García, E. (1997) *València, l'Albufera, l'Horta: medi ambient i canvi social*. València: PUV.

Castaño, J. (1995) *Nazaret y sus calles*. Valencia: A.VV. de Natzaret-Generalitat Valenciana.

Colectivo de estudios por la autonomía obrera (1977) *Luchas autónomas en la transición democrática. Tomo II. A remolque de la reforma.12-Nov.-76/15- Junio-77*. Bilbao: Zero S.A.

Colectivo Ioé (1997), *Jóvenes del barrio de Nazaret (Valencia)*, Informe elaborado a demanda de la A.VV. de Natzaret (València), pdf. cedido por la misma.

Cort, J. (1995) “Apuntes histórico-urbanísticos de Nazaret”. En J. Castaño, *Nazaret y sus calles*, Valencia: A.VV. de Natzaret-Generalitat Valenciana, 11-16.

Cucó Giner, J. (2008), “Sociabilidades urbanas”. *Ankulegui*, 12: 65-82

___ (2013a) “Poniendo a Valencia en el mapa global. Políticas, desarrollos urbanos y narrativas sobre la ciudad”. En J. Cucó Giner (ed.) *Metamorfosis urbanas. Ciudades españolas en la dinámica global*. Barcelona: Icaria, 157-180.

___ (2013b) “Éxitos y perversiones en las fórmulas neoliberales. Los contrastes entre Barcelona, Bilbao y Valencia”. En J. Cucó Giner (dir.) *La ciudad pervertida. Una mirada sobre la Valencia global*, Barcelona: Anthropos, 213-232.

Cucó Giner, J. (ed.) (2013a) *Metamorfosis urbanas. Ciudades españolas en la dinámica global*. Barcelona: Icaria.

Cucó Giner, J. (dir.) (2013b) *La ciudad pervertida. Una mirada sobre la Valencia global*. Barcelona: Anthropos.

Cucó Giner, J. y Yeves Bou, M.T. (2013), “A la sombra de la Coudad de las Artes y las Ciencias: gentrificación en Penya-roja”. En J. Cucó (dir.), *La ciudad pervertida. Una mirada sobre la Valencia global*. Barcelona: Anthropos, 41-66.

- Diez, J. (2013), *Crónicas del Marítim (II)*. Valencia: L'Oronella.
- Ema López, J. E. (2007) “Del sujeto a la agencia (a través de lo político)”. *Athenea Digital*, 6: 1-24.
- García, E. (coord.). (1999). *Els valors de la punta: 18 arguments en defensa de l'Horta*. València: PUV.
- Gaja i Díaz, F. (2013) “¿Cui Prodest? Grandes eventos/Grandes proyectos. Una apuesta perdida”. En J. Cucó Giner (ed.) *Metamorfosis urbanas. Ciudades españolas en la dinámica global*. Barcelona: Icaria, 201-228.
- García Pilán, P. y Ruiz Torres, M. (2013) “Degradación, espectacularización y espacios del miedo: el Cabanyal”. En J. Cucó Giner (ed.) *Metamorfosis urbanas. Ciudades españolas en la dinámica global*. Barcelona: Icaria, 353-376.
- Giddens, A. (2011), *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu (ed.or.1986).
- GRICN (Grupo de Intervención Comunitaria de Nazaret) (1992). *La mujer en el barrio de Nazaret*. Valencia: Generalitat Valenciana.
- Harvey, D. (1989) “From Managerialism to Entrepreneurialism: The Transformation in Urban Governance in Late Capitalism”. *Geografiska Annaler. Series B, Human Geography*, 71 (1): 3-17.
- Herrero, C.; Soler, Á. y Villar, A. (2013) “Desarrollo y pobreza en España y sus comunidades autónomas: el impacto de la crisis”, *Papeles de Economía Española*, 138: 98-113.
- Davidson, M. y Lees, L. (2005) “New-built ‘gentrification’ and London’s riverside renaissance”. *Environment and Plannig A*, 37: 1165-1190.
- (2010) “New-Built Gentrification: Its Histories, Trajectories, and Critical Geographies”. *Population, Space and Places*, 16: 395-411.
- Raulin, A. (2001). *Anthropologie urbaine*, París: Armand Colin.
- Romero, J. y Francés, M. (eds) (2012) *La Huerta de Valencia*. València: PUV.

Ruiz Torres, M. y García Pilán, P. (2013) “Disolución del lugar y espacios del miedo en el Cabanyal”. En J. Cucó Giner (dir.) *La ciudad pervertida. Una mirada sobre la Valencia global*, Barcelona: Anthropos, 67-94.

Sanchis Pallarés, A. (2011) *Historia de la Malvarrosa. Nacida del agua*. Alzira: Germania.

Santamarina, B. (dir.) (2009) *Llàgrimes vora mar. Guerra, postguerra i riuada al Cabanyal (1936-1957) a través de la memoria*. València: PUV.

Santamarina, B. y Moncusí, A. (2013a) “Manifiestos y latencias en la Valencia global”. En J. Cucó Giner (ed.) *Metamorfosis urbanas. Ciudades españolas en la dinámica global*. Barcelona: Icaria, 259-286.

___ (2013b) “De huertas y barracas a galaxias faraónicas. Percepciones sociales sobre la mutación de la ciudad de Valencia”. *Papers*, 98/2: 365-391.

Sorribes, J. (2007) *Rita Barberá. El pensamiento vacío*. Valencia: Faxímil Edicions Digitals.

___ (2008) “Los ‘grupos’ de vivienda en la ciudad de Valencia: perspectiva histórica, situación actual y políticas posibles”. En VV.AA., *Renta limitada. Los grupos de viviendas baratas construidos en la Valencia de postguerra (1939-1964)*, Valencia: UPV, 50-71.

___ (2010) *Valencia, 1957-2007. De la riada a la Copa de América*. Valencia: PUV.

Teixidor de Otto, M. J. (1982) *València, la construcció d'una ciutat*. València: Institució Alfons el Magnànim.

Torres Pérez, F. (2011) *La inserción de los inmigrantes. Luces y sombras de un proceso*. Madrid: Talasa.

Torres Pérez, F. y García Pilán, P. (2013) “La ciudad ocultada. Desigualdad y precarización en la Valencia global”. En J. Cucó Giner (dir.) *La ciudad pervertida. Una mirada sobre la Valencia global*, Barcelona: Anthropos, 191-212.

VV.AA. (1991) *Barrio de Nazaret. Propuestas 92*. València: Associació de Veïns de Natzaret - Federació Associacions de Veïns de la Comunitat Valenciana.

VV.AA. (2008) *Renta limitada. Los grupos de viviendas baratas construidos en la Valencia de postguerra (1939-1964)*. Valencia: UPV.

CONFLICTO Y REIVINDICACIÓN EN LA PERIFERIA URBANA DE BILBAO. LA RESPUESTA SOCIAL EN LOS BARRIOS DE BILBAO LA VIEJA, SAN FRANCISCO Y ZABALA

Maribel Egizabal Suárez, ANKULEGI

aingerubide@gmail.com

1. Introducción

El área de Bilbao la Vieja, compuesta por los barrios de Bilbao la Vieja, San Francisco y Zabala, constituye una zona popularmente denominada como los “barrios altos”. Estos barrios, cómo sucede en otras ocasiones en relación a los cascos históricos de las ciudades, se sitúan en una posición central en cuanto a su ubicación, pero en una situación periférica socialmente hablando. Así, históricamente esta zona ha recibido nombres como: arrabal, suburbio, barrio chino, gueto, e incluso Bronx. Es pues, una zona olvidada del moderno Bilbao metropolitano, alejada de lo que se conoce como el efecto Guggenheim.

Los tres barrios, en mayor o menor medida, están vinculados a la exclusión social. En sus calles se aprecian actividades como narcotráfico, prostitución y delincuencia que han ido degradando la zona y generando un clima de inseguridad y crispación. Históricamente considerada una zona obrera, determinada por la ubicación cercana de las minas, con un importante recorrido de conciencia de clase y lucha social. En épocas más recientes la población se ha ido organizando en asociaciones, colectivos y ONGs de intervención social, que se han unido en coordinadoras y plataformas para hacer frente a las problemáticas del momento y exigir soluciones.

Desde finales de los 90 del siglo XX esta zona ha estado inmersa en un proceso de rehabilitación cuyas dos fases se dieron por finalizadas en el año 2010. Aunque todavía se están desarrollando diferentes proyectos para resolver problemas sin solucionar. La intervención del movimiento social y popular en el origen y desarrollo del proceso de rehabilitación ha sido muy importante. En la actualidad estos grupos siguen reclamando soluciones reales para las diferentes problemáticas que continúan existiendo.

El objetivo de la presente comunicación consiste en el análisis del proceso de adaptación de este movimiento a la realidad actual: desaparición progresiva del Estado de Bienestar, aumento de la exclusión social, conflicto social por los recursos, falta de

respuesta institucional. Las estrategias que han desarrollado y desarrollan en estos momentos los diferentes grupos que trabajan en la zona, se ven influenciadas por el tipo de población al que se dirigen, diferente al de otras partes de Bilbao, y además, con una gran heterogeneidad dentro de los mismos barrios; con necesidades y deseos diferentes que en ocasiones han dado lugar a conflictos. Reivindicación, lucha contra la exclusión social, multiculturalidad y convivencia se unen reclamando unos barrios donde se puedan desarrollar verdaderas comunidades. Este es el origen de actuaciones como Arroces del Mundo y Perkusio Eguna¹, organizadas por la Coordinadora de Grupos de Bilbao la Vieja, San Francisco y Zabala. Acciones que representan formas diferentes de actuar ante las instituciones, de reclamar y reivindicar, pero que también pueden suponer fracturas entre la población de la zona. De este modo, ante una nueva situación social y económica, con un importante avance de las TIC, y la presión de los medios de comunicación, las formas de actuación de grupos y movimientos sociales y populares, van adaptándose a las nuevas circunstancias; buscando fórmulas nuevas de intervención.

2. Los movimientos sociales a finales del siglo XX y principios del XXI.

En el Estado español desde finales del franquismo hasta mediados de los años 90 del pasado siglo podemos apreciar una época de auge de los movimientos sociales y populares. Estos grupos se caracterizan por los altos niveles de implicación de la población. Además, los movimientos del tipo que sean: vecinales, sociales, antinucleares o feministas, están vinculados a una ideología de izquierdas. Esta es la época de la figura del militante, que define a una persona que participa con una dedicación profunda en unos movimientos cuya finalidad es la transformación social.

A finales de los años 80 del siglo XX aparece la denominada “caída de las ideologías” vinculada a los procesos de cambio y transformación de los países de la órbita socialista. Además, en la medida en que el avance de la economía neoliberal desestructura al Estado de Bienestar y provoca que la solidaridad que en otro momento promovía de forma automática el Estado ya no este garantizada, aparece un nuevo discurso de la solidaridad que “representa los límites del Estado remercantizador y evidencia una enorme energía social que trata por primera vez desde hace muchos años de reivindicar bienestar e identidad para los colectivos y grupos más necesitados, débiles y frágiles del sistema” (Cucó, *ibid*:188). En este periodo comienza el

¹ Día de la Percusión

surgimiento del fenómeno de las ONGs² que cobrará fuerza a medida que nos vayamos adentrando en la década de los 90 del siglo XX y principios del siglo XXI. Este tercer sector no sería propiamente un movimiento social, sino un producto de las políticas sociales de las últimas décadas y de nuevas formas de entender la solidaridad y el cambio social.

El tercer sector, u ONGs, se caracteriza por una composición mixta, donde encontramos tanto personas sensibilizadas con una problemática determinada, como profesionales, que trabajan desde una asistencia social que ya no dispensaría el Estado de Bienestar. Encontramos aquí un abundante número de organizaciones y grupos cuya base es la solidaridad con los colectivos más desfavorecidos o marginados de nuestra sociedad y del tercer mundo. A diferencia de otros movimientos sociales, su forma de actuación no se basa en la confrontación con el sistema y/o sus instituciones. Así, progresivamente va disminuyendo la intervención social desde parámetros ideológicos de transformación de la realidad mientras que van aumentando las asociaciones y ONGs que intentan dar salida o solución a problemas sociales sin cuestionar la sociedad en que se producen, y muchos menos intentar cambiarla de forma radical. Estos movimientos de solidaridad tendrían más una función integradora que de confrontación (Cucó: 2004). Serán pues, los movimientos de solidaridad u ONGs, claramente más institucionales, o institucionalizados, que los clásicos.

Para Anthony Giddens (1991) lo que definiría a un movimiento social sería su caracterización como colectivo cuya finalidad sería el promover un interés común, un objetivo compartido, desde la acción colectiva fuera de las instituciones establecidas. Los movimientos sociales urbanos para M. Castells (1977) surgen como "sistemas de prácticas sociales contradictorias que controvierten el orden establecido a partir de las contradicciones específicas de la problemática urbana" (1977:3), donde "los movimientos urbanos se convierten en movimientos sociales, en la medida que logran convertirse en un componente de un movimiento político que controvierte el orden social;(...) existe también una interacción constante entre reivindicaciones urbanas y la puesta en cuestión del modo de vida" (ibíd:114). Por su parte, P. Ibarra, R. Goma y S. Martí (2002) vislumbran los movimientos sociales como:

un actor político colectivo de carácter movilizador (y, por lo tanto, un espacio de participación) que persigue objetivos de cambio a través de acciones

² Organizaciones No Gubernamentales

(generalmente no convencionales) y que para ello actúa con cierta continuidad, a través de un alto nivel de integración simbólica y un bajo nivel de especificación de roles, a la vez que se nutre de formas de acción y organización variables. Por tanto, un movimiento social es un agente de influencia y persuasión que desafía las interpretaciones dominantes sobre diversos aspectos de la realidad (P. Ibarra, R. Goma y S. Martí, 2002:29-30).

En este sentido, los movimientos sociales intervendrían en todos los ámbitos de la política: a) ámbito simbólico, como el conjunto de narraciones basadas en registros culturales, prescripciones y explicaciones para afrontar los procesos de conflictividad social y organizar la modernidad; b) ámbito interactivo, determinado por el conjunto de normas que formal o informalmente definen la acción; c) ámbito institucional, al incidir e impactar de forma que transforma o pone en tensión las conductas de los actores a través de acciones no convencionales, generalmente disruptivas d) ámbito sustantivo, porque constituye un elemento de cambio de la realidad (ibid: 30).

En la actualidad estas dos formas de ver la intervención social, ONGs y movimientos sociales clásicos, conviven. Aunque se puede decir que ha habido un acercamiento del movimiento social clásico a las formas de intervención de las ONGs. Son numerosos los grupos sociales que han ido creando proyectos de intervención más o menos asistencialistas dentro de esta nueva forma de ver el trabajo social, y también llevados por la necesidad de sobrevivir o incluso de plantear alternativas más globales a los proyectos y programas de las ONGs. Hay que resaltar que desde la Iglesia católica se ha impulsado un gran número de ONGs que intervienen en campos diferentes: exclusión social, menores, enfermos terminales, mujeres; que han supuesto una evolución de la intervención social desde parámetros diferentes a la antigua forma desde grupos religiosos.

En los últimos tiempos, la globalización ha marcado la vida de las personas en todos los aspectos de su cotidianidad. Así, las identidades, sentidos de pertenencia y comunidades se construyen en base a parámetros locales, nacionales pero también transnacionales (García Canclini, 2001; Sassen 2007); influyendo, además, en lo concerniente a sus luchas y reivindicaciones. Además, los cambios producidos a nivel global y las nuevas estrategias de revitalización de las ciudades han convertido a éstas en escenarios para la aparición de los nuevos movimientos sociales. A los antiguos movimientos sociales, vecinales y populares y a las ONGs, se unen los nuevos que con

sus reivindicaciones y acciones sacuden la ciudad, la mueven y la mantienen viva. Los espacios de la política, lo mismo que los de la economía han traspasado las fronteras nacionales.

La ciudad global ha surgido como lugar para nuevas reclamaciones: por parte del capital global que la utiliza como “artículo de consumo organizativo”, pero también por parte de sectores desaventajados de la población urbana, frecuentemente con una presencia tan internacionalizada en las ciudades grandes como el capital. La desnacionalización del espacio urbano y la formación de nuevas reclamaciones centradas en los actores transnacionales que conllevan controversia constituyen la ciudad global como zona fronteriza para un nuevo tipo de compromiso (Sassen, 2007:.20)

A las reivindicaciones históricas se unen otro tipo de reclamaciones, abriendo contextos de luchas que generan nuevos tipos de actores, nuevos sujetos políticos, en base a las relaciones entre el estado, el capital y las personas. Se construyen, así, tipos de ciudadanía y se renuevan las formas políticas. Aparecen los grupos antiglobalización y aquellos locales que introducen en su análisis los parámetros globales. Josepa Cucó plantea cómo los efectos de la globalización y la última reestructuración del capitalismo influyen sobre la acción colectiva y los movimientos sociales. En estos nuevos escenarios y contextos, se desarrollan niveles de participación social diferentes que conviven y donde, en ocasiones, movimientos sociales, populares, urbanos y ONGs, se alían mediante coordinadoras, plataformas o redes.

Pese a su diversidad, todos ellos tendrían en común una serie de elementos como su estructuración en torno a tres objetivos básicos: el consumo colectivo, la cultura comunitaria y la autogestión política. En cuanto al consumo colectivo, la movilización se plantea hacia la mejoría del consumo colectivo, que contradice el concepto de la ciudad destinada al provecho, a la búsqueda de una distribución del espacio y los servicios urbanos basada en el nivel de ingresos. La cultura comunitaria, se centra en la búsqueda de la identidad y la creación o mantenimiento de culturas locales en contra de la estandarización cultural. En tercer lugar, la autogestión política se basaría en un aumento del poder para el gobierno local, descentralización de los barrios y autogestión urbana, frente al Estado y otras formas de administración territoriales (ibíd: 193).

Pero en este contexto también nos encontramos con la aparición de los denominados antimovimientos, caracterizados por centrar su capacidad de movilización en torno a

“la estereotipación de una supuesta identidad abstractamente construida que sólo es posible mantener como agresión a lo que se considera extraño, ajeno o peligroso. (Cucó, 2004: 187). Aquí estarían incluidos grupos cuyas movilizaciones serían, prefascistas, xenófobas y/o ultra conservadoras representando una regresión de las democracias occidentales (ibíd). También podríamos encuadrar aquí al denominado movimiento “Nimby”³. Aunque con una ideología no tan clara, en muchas ocasiones sus manifestaciones públicas y movilizaciones se han podido acercar a las de estos grupos.

En relación a los grupos Nimby existen discrepancias sobre si se trata de un movimiento social o una etapa de una acción colectiva que podría derivar en un movimiento en una etapa de más “madurez” (Alberdi, De la Peña, Ibarra, 2002). Parece tener su origen en los años 70 y 80 del siglo XX en EEUU, al principio vinculado a proyectos medioambientales de riesgo como depósitos de residuos peligrosos o industrias contaminantes. En los últimos tiempos relacionado con la expansión de problemáticas sociales, como el aumento de los sin techo y otras problemáticas marginales. El crecimiento del fenómeno “Nimby” unido a lo social podría estar propiciado por la delegación por parte del Estado de servicios sociales en ONGs. El hecho de que ser grupos privados quienes gestionen estos proyectos podría obstaculizar su consideren como de interés general (ibíd, 2002).

Así, la vida de los movimientos sociales en las ciudades es rica y variada, aunque han sufrido un proceso de cambio que ha provocado que algunos autores hablan de su muerte y de la falta de interés de la ciudadanía por la participación social. Se abren nuevos cauces de participación a partir de nuevas problemáticas urbanas relacionadas con la globalización y los fenómenos generados en torno a ella como: las migraciones transcontinentales, los mestizajes culturales y la construcción de sociedades multiculturales, la nueva pobreza y el reparto equitativo de la riqueza o la creación de ciudades sostenibles social y ecológicamente. La configuración y las formas de actuar de estos movimientos también son distintas en muchos casos. La globalización ha creado nuevos contextos de lucha que requieren estrategias diferentes adaptadas a las nuevas necesidades y en ocasiones vinculadas a los modernos medios de comunicación y las TIC⁴.

³ Acrónimo de Not In My Back Yard, literalmente No En Mi Patio Trasero.

⁴ Tecnología de la Información y Comunicación

3. La zona y el proceso de rehabilitación.

La zona objeto de mi comunicación, el área de Bilbao la Vieja⁵, se sitúa administrativamente en el Distrito 5 de Bilbao, junto con el Casco Viejo, La Peña, Solokoetxe, Iturrubide y Atxuri. Esta área, como ya he mencionado, pese a estar situada en una zona céntrica, espacialmente hablando, está ubicada en la periferia de la ciudad desde un punto de vista social, y responde a la categorización de gueto, barrio chino, arrabal. Un espacio singular donde pobreza, marginación, exclusión social coinciden con delincuencia, prostitución, narcotráfico y drogodependencias. Pero también un lugar donde la reivindicación y lucha por los derechos de las personas y los barrios han desempeñado un papel central en su historia, ocupando una parte muy importante de su identidad.

Los orígenes del área de Bilbao la Vieja nos facilitan el comprender el desarrollo posterior de la zona. Así, pese a situarse en el nacimiento de Bilbao, anterior incluso a su fundación como villa, el arrabal de Bilbao la Vieja, junto con San Francisco y Las Cortes, donde en un principio se ubicaba Zabala, no estaban dentro de los límites de la villa, sino que pertenecían a la anteiglesia de Abando; hasta que en 1870 Bilbao se los anexiona, como forma de expansión de la ciudad.

Estos tres barrios han estado condicionados por una historia determinada, por unos orígenes que les excluía de la zona noble de la ciudad: el Casco Viejo. En sus calles se han llevado a cabo actividades no deseadas en otras partes de la ciudad: cárcel, basurero, calero, hospital de enfermedades infecciosas, prostitución. Por otro lado, esta zona rechazada y marginada ha sido una importante fuente de ingresos para el Bilbao de los siglos XIX y XX, y que se ha extendido hasta el siglo XXI gracias a la urbanización de las minas.

La explotación de las minas de la zona abastecía de hierro e ingresos a una incipiente burguesía bilbaína. Pero, si bien obtenían esa riqueza, rechazaban a quien la extraía: los mineros y sus familias; que fueron durante generaciones la población de la zona viviendo en condiciones infrahumanas en unos barrios degradados, sumergidos en la pobreza, enfermedad y suciedad. La conjunción de pobreza, miseria y conciencia de clase marcó desde muy pronto la vida política y social de la zona. En 1886 en San Francisco se funda el partido Socialista, la primera agrupación bizkaína; y desde 1890 los mineros y sus familias protagonizaron huelgas para mejorar sus condiciones de vida.

⁵ Como ya he mencionado, el área comprende los barrios de Bilbao la Vieja, San Francisco y Zabala.

Esta ideología de izquierdas se mantiene hasta la Guerra Civil, tras esta contienda, la zona, sus habitantes, son castigados por pertenecer al bando perdedor.

A mediados del siglo XX, la mina y la prostitución siguen determinando la economía de la zona; junto con un creciente comercio en San Francisco que en la década de los 60 del siglo XX, ayudado por la expansión económica generalizada, favorece a este barrio que empiezan a denominar la Gran Vía⁶ Obrera. Esta situación de mejora económica y social continúa hasta finales de la década de los 70 del siglo XX, cuando aparece otra actividad que determina la guetización de la zona: el narcotráfico, que propició el deterioro económico, urbanístico, social y de convivencia del barrio. En un principio vinculado a los propietarios de los clubes de prostitución, posteriormente fué pasando por diferentes manos.

Resultado de esta coyuntura se mantiene una imagen estigmatizada de la zona, que ya venía soportando desde el siglo XIX cuando se la conocía bajo la denominación de los barrios altos y producía temor y rechazo al resto de la ciudad por la conjunción de pobreza, prostitución y una masa obrera organizada. La caracterización de la zona como gueto influye en diferentes aspectos de la vida cotidiana de los tres barrios. Así la zona y los barrios se dividen en varios espacios morales, según la terminología de Park, con una graduación cuantitativa y cualitativa, delimitados por fronteras morales.

A finales del siglo XX y principios del XXI es la conjunción de tres hitos históricos los que definen la zona: la introducción de la droga en la zona, el cierre de las minas y las inundaciones de 1983 en Bilbao. Es en este periodo cuando se dan las condiciones que van exigir la puesta en marcha del proceso de rehabilitación integral. La situación de deterioro económico, urbano y social provoca la exigencia por parte de la ciudadanía de la zona de un proceso de rehabilitación.

En el año 1999, liderada por el Ayuntamiento de Bilbao, la Diputación Foral de Bizkaia, el Gobierno Vasco y gestionada por Bilbao Ria2000, se puso en marcha la primera fase del proceso de rehabilitación denominada: Plan de Rehabilitación integral de Bilbao la Vieja, San Francisco y Zabala, que dura hasta el 2004, cuando se desarrolla la segunda fase Plan Especial 2005-2009. Este proyecto tiene su origen en el Plan Estratégico para la Revitalización del Bilbao Metropolitano. En la segunda fase de éste plan estratégico se marcaban las líneas de intervención en la zona. También está influenciado por proyectos anteriores como el Plan Especial de Rehabilitación y Reforma Interior

⁶ Calle muy céntrica de Bilbao caracterizada por los grandes comercios y entidades bancarias.

((PERRI) y el proyecto Urban Bilbao: Puerta Abierta.

A pesar de su caracterización como plan integral de rehabilitación, durante las dos fases se da prioridad a las intervenciones urbanísticas, mientras que las otras áreas incluidas: desarrollo social, sociocomunitario, seguridad y convivencia, y en la última fase, educación y cultura, adolecen de un desarrollo coherente y eficaz. El giro económico hacia la cultura hace presentir el proceso de elitización⁷ en el que está inmersa el área. Tras estos planes en la zona se han sucedido una serie de cambios físicos, económicos, demográficos, simbólicos y también respecto a la imagen del área y la organización política y social.

Este es el panorama en el que se encuentran los movimientos sociales y ONGs de la zona a finales del siglo XX y principios del XXI y que va a determinar su recorrido durante un periodo de tiempo en el que se van a llevar a cabo distintas reclamaciones y formas de intervención, diferentes relaciones con las instituciones, y variaciones respecto a su capacidad de llegar a la población de la zona.

4. Movimientos sociales en Bilbao La Vieja.

La zona, como ya he mencionado, tuvo una importante actividad política y social que acabó con la Guerra Civil. Aunque durante el franquismo, dentro de la clandestinidad y al amparo de la Iglesia, también se movían otros grupos juveniles, sindicales, políticos, culturales. A partir de 1975 surgen en los tres barrios las asociaciones de familias que serán el germen de las futuras asociaciones vecinales, y que se unen a finales de la década de los 70 y 80 con otro tipo de reivindicaciones: políticas, sociales, ecologistas y feministas. Después de un periodo de auge, estos grupos pierden fuerza hasta que el incremento del deterioro de la zona provoca su resurgimiento a finales de los 80 y principios 90 del siglo XX. Mediante la colaboración de las asociaciones vecinales y grupos sociales organizados en coordinadoras y plataformas comienza una batalla contra el narcotráfico y a favor de la rehabilitación de la zona. A finales de los 90 del siglo XX y comienzos siglo XXI se acentúa la reivindicación de los grupos por el proceso de rehabilitación integral con el nacimiento de la Coordinadora de Grupos por la Rehabilitación de Bilbao la Vieja, San Francisco y Zabala.

En líneas generales, la tipología de los grupos que podemos hallar se corresponde a: asociaciones vecinales, grupos reivindicativos (feminismo y juventud); asociaciones contra la exclusión social, culturales; entorno a la economía social; de inmigrantes y

⁷ Elijo el término en castellano: elitización, frente a gentrificación.

colectivos étnicos gitanos, grupos políticos. La participación ciudadana en la zona, así como el número de grupos y ONGs es desigual, dependiendo del barrio, aunque la presencia de las asociaciones vecinales en los tres barrios es muy importante. En Bilbao la Vieja encontramos mayor presencia de grupos vinculados a la Izquierda Abertzale y asociaciones relacionadas con la cultura vasca. En San Francisco hay un mayor número de asociaciones, colectivos y ONGs que en los otros dos barrios y dedicados mayormente a la exclusión social, multiculturalidad, drogodependencias, SIDA y prostitución. Mientras, en Zabala, apreciamos una menor presencia de organismos, y están ligados a la cultura vasca, asociaciones étnicas y pertenecientes a grupos católicos.

Durante el proceso de rehabilitación surgieron diferentes grupos relacionados con problemáticas determinadas que desaparecieron una vez solucionadas estas. Aquí encontramos a la Asociación de afectados y afectadas por los derribos, Bilbi; y a grupos situados dentro del movimiento NIMBY, como la Asociación de vecinos de Zamakola o la Asociación de vecinos afectados por las narcosalas. Las actuaciones de estos grupos propiciaron la aparición de grupos de respuesta o contraNIMBY, como el Foro por una ciudad más abierta y solidaria.

5. El proceso de rehabilitación y la Coordinadora.

No podemos hablar del proceso de rehabilitación sin hablar de los grupos que han participado en éste, junto o frente a las instituciones. El más importante en relación al proceso de rehabilitación y que ha liderado la confrontación social en la zona es, sin duda, la Coordinadora de Grupos por la Rehabilitación de Bilbao la Vieja, San Francisco y Zabala. La Coordinadora se define así misma como el resultado de la simbiosis entre asociaciones vecinales y grupos locales con entidades de intervención social, con cerca de una treintena de grupos más las tres asociaciones vecinales. Tiene un carácter mixto: con los profesionales y los militantes del movimiento ciudadano que llevan a cabo una intervención militante y profesional. Sus ejes de actuación han sido: trabajo a favor de la rehabilitación integral; contribuir a la mejora de la calidad de vida de los barrios; luchar contra cualquier forma de exclusión social; fomento de la cultura de la solidaridad; fortalecimiento del tejido social y trabajo en red. Ideológicamente han compartido espacio una ideología de izquierdas y progresista con grupos vinculados a la ideología cristiana. Posee una estructura concéntrica, determinada por el nivel de implicación de las personas y los grupos; fuera del círculo encontramos la masa social

más amplia.

A lo largo de su dinámica ha habido cambios en su configuración por distintas causas que han motivado el abandono de ciertos grupos y la incorporación de otros. Si bien, históricamente ha tenido problemas para la implicación de una amplia mayoría de la población no organizada. Hay que tener en cuenta que la población de la zona es muy heterogénea, pertenecientes a diferentes colectivos (étnicos, sociales, sexuales) con orígenes diferentes y algunos vinculados a la exclusión social; por lo que sus deseos y necesidades y su implicación en el proceso van a ser diferentes.

El discurso de la Coordinadora, así como sus líneas de intervención, también han variado y adaptado a las circunstancias y estados del proceso de rehabilitación. El cambio del discurso ha supuesto una transformación de las formas de intervención y una fuerza social diferente. Durante mucho tiempo sus formas de intervención se han correspondido con las de los movimientos sociales, a la hora de presionar políticamente. Pero el trabajo con las instituciones ha determinado formas de intervención, más técnicas, que exigían una mayor implicación personal y formación. En su recorrido la Coordinadora ha conseguido algunos éxitos en relación a proceso de rehabilitación, así como mantener informada a la ciudadanía e implicar en el proceso a una parte importante de ésta, pero también le ha supuesto un proceso de desgaste y de alejamiento de la masa social amplia de la zona.

A lo largo de su historia este grupo ha pasado por seis fases relacionadas con la necesidad de dar respuesta a la situación de la zona o determinadas por el proceso de rehabilitación. En cierto modo, el recorrido de la Coordinadora nos define las diferentes fases por las que ha pasado la zona y el proceso de rehabilitación. Durante estas fases, la Coordinadora ha conservado una serie de elementos comunes que le han permitido mantener su identidad, pese a las modificaciones que ha sufrido. Aquí encontramos el hecho de que el objetivo final de la Coordinadora siempre ha sido la superación de la situación de degradación de los barrios, por encima de soluciones concretas a problemas específicos. A esto se unen otras características como su composición heterogénea, con una importante participación de las asociaciones vecinales junto con otros grupos y ONGs que trabajan contra la exclusión social; y la presencia de diferentes ideologías. También la búsqueda de la implicación del amplio tejido social de los barrios, que ha logrado con mayor o menor éxito según el momento. Su relación con las instituciones ha sido también una nota común, que ha sufrido variaciones en relación a las formas de confrontación o colaboración.

La primera fase discurre durante los años 80 del siglo XX concretamente entre 1988 y 1989, la Coordinadora se denomina durante esta etapa como Coordinadora Antidroga, y se muestra como un movimiento social clásico con un alto nivel de enfrentamiento con las instituciones. El motor de esta Coordinadora son las asociaciones vecinales junto con otros grupos y asociaciones. Las movilizaciones que convocan se caracterizan por un fuerte respaldo popular, donde su objetivo principal es la lucha contra el narcotráfico. Durante esta época el objetivo es claro y el adversario definido: el narcotraficante; a pesar de que también se nombre la responsabilidad de las instituciones en el estado de la zona y se les exija una serie de reformas. El discurso con el que llegan a la calle es sencillo de entender, casi populista, y recoge las preocupaciones de un amplio sector de población. El tipo de acciones y movilizaciones que se llevan a cabo también facilitan la participación.

Durante la segunda fase que transcurre desde 1989 al año 1995, la Coordinadora Antidroga se transforma en la Coordinadora de Grupos por la Rehabilitación y Recuperación Integral de Nuestra Zona. En estos años, a pesar de que continúa con las mismas pautas que en el periodo anterior, amplía los objetivos a conseguir, y aparecen las reclamaciones a las instituciones y el discurso se hace más integral y político. Plantea que las necesidades del área sólo se cubrirán mediante un proceso de rehabilitación integral, no únicamente erradicando el narcotráfico. Elabora una serie de proyectos a poner en marcha y denuncian la ineficacia del PERRI, que opta por los derribos y nuevas construcciones olvidando la parte social. Afirman que únicamente la inversión pública con el máximo de participación vecinal supone una regeneración del tejido social necesaria para la rehabilitación de la zona. Proponen tres áreas de intervención: prostitución, tráfico de drogas y equipamientos sociales y desempleo. Durante este periodo continúan con las movilizaciones populares contra problemas de la zona, pero también realizan un trabajo de revisión de los planes de actuación institucionales y presentan alternativas; aunque mantienen el enfrentamiento directo, sin espacios de diálogo, con las instituciones. En 1995, gracias a la presión popular, se crea la Mesa por la Rehabilitación como espacio de participación ciudadana junto con las instituciones para impulsar la rehabilitación.

La puesta en marcha de la Mesa por la Rehabilitación marca una nueva forma de trabajar por la rehabilitación, y el comienzo de la tercera fase, que abarca desde 1995 hasta el 2000. La Coordinadora sigue una doble línea de trabajo, por una parte, el diálogo con la administración a través de la Mesa por la Rehabilitación; por otra, la

conflictividad en la calle. En estos momentos se pasa a denominar Coordinadora de Grupos por la Rehabilitación de Bilbao la Vieja, San Francisco y Zabala. Denuncian lo que califican como nula voluntad de las instituciones para rehabilitar la zona y continúan con las movilizaciones en el espacio público ante el aumento del deterioro de la convivencia. También presentan un documento con 10 puntos para lo que denominan la defensa del barrio: *Denunciar en la mesa, presionar en la calle. 10 Puntos en defensa del barrio. 10 puntu auzoaren alde. Basta ya de engaños y desmoralización*⁸. Plantean que hay que trabajar y negociar en la Mesa por la Rehabilitación pero sin abandonar la presión popular en las calles. A finales de esta fase se sucede una época de tránsito con una amplia participación de los grupos que trabajan en la zona, muchos de los cuales ven peligrar su proyecto ante los primeros pasos del plan de rehabilitación integral. En ese momento el trabajo consiste en presentar alternativas, debatir los proyectos, crear espacios de debate, contraste y aportación. Se marca la primera división dentro de la Coordinadora entre grupos que ven resueltas sus exigencias, y por lo tanto abandonan la Coordinadora, y los que desde una posición más crítica y una mayor implicación optan por continuar trabajando en torno a la rehabilitación. Aunque esto supone un descenso de la participación de grupos, se va perfilando una mayor homogeneidad respecto a los objetivos finales, a pesar de que continúe la heterogeneidad en cuanto a la composición.

El desarrollo del plan directorio, correspondiente a la primera fase del Plan de Rehabilitación Integral⁹, supone una nueva forma de trabajo dentro de la Coordinadora que le va a conducir a una modificación en la relación con la ciudadanía de los barrios, y cambios en la misma composición y organización del colectivo. Esta cuarta fase va desde el comienzo de la puesta en marcha de la primera fase del plan en el año 2000 hasta el 2003, cuando, tras un debate interno, la Coordinadora cambia su estrategia de

⁸ Los diez puntos son: 1) la Mesa como instrumento decisivo para la rehabilitación, hay que dotarla de más medios y respetar las decisiones que se toman; 2) exigencia de un compromiso institucional real para acometer el plan de rehabilitación; 3) lucha efectiva contra el tráfico de drogas, no mera campaña de imagen policial; 4) recursos para el tratamiento e integración social de las personas toxicómanas de la zona; 5) medidas contra la desprotección legal y social de las personas inmigrantes (centro de acogida e información, padrón municipal, servicios comunitarios); 6) política real de creación de empleo para mujeres y hombres (proyectos de empleo, cursillos de formación remunerados); 7) plan de apoyo al comercio y nuevas aperturas; 8) mecanismos suficientes de reinserción laboral, o un salario social digno; 9) política educativa real y urgente contra el enorme fracaso escolar de la zona, y 10) creación de equipamientos basados en las necesidades reales de la zona.

⁹ El plan de rehabilitación integral consta de cinco años de duración la primera desde 2000 al 2005, y se recoge bajo el nombre de Plan directorio recogido en un documento denominado "Plan Integral de rehabilitación de Bilbao la Vieja, San Francisco y Zabala". La segunda fase del 2005 al 2009, se denomina plan especial y se recoge en el documento "05 -09 Plan Especial para Bilbao la Vieja, San Francisco y Zabala".

trabajo respecto a la rehabilitación y la relación con las instituciones. Es una fase muy intensa dentro de su evolución pues la necesidad de dar salida a las tareas que se imponen con el desarrollo del Plan directorio 2000-2004 va copando su posibilidad de trabajo que es más interno, y así se va perdiendo la conexión con la calle. Por otro lado, las respuestas vecinales a algunos de los proyectos y programas de intervención social obligan a la Coordinadora a volver a la realidad de la calle y definir nuevas líneas, espacios y formas de intervención. Así en el año 2001, con el conflicto surgido en torno al proyecto Hontza¹⁰ la Coordinadora amplía su espacio de reivindicación a todo Bilbao integrándose en el Foro por una ciudad más abierta y solidaria con el discurso de que otro Bilbao es posible. Pasa así a integrarse en una red crítica formada por colectivos, ONGs, asociaciones, sindicatos y grupos políticos. Se retoma la movilización a nivel de la ciudad, no únicamente de los barrios. Además, afianza su colaboración con las instituciones colaborando con la nueva política en torno a las drogodependencias que continuará con el apoyo al proyecto de la sala de consumo higiénico en la calle Bailen¹¹. Esta línea significa abrir nuevas líneas de intervención para la Coordinadora, que se traducen en un mayor protagonismo en relación al liderazgo en el plan de rehabilitación o la lucha contra la exclusión a nivel de todo Bilbao. Pero también supone profundizar en uno de los vacíos de la Coordinadora: la conexión con la población no organizada de la zona. Comienza un proceso de reflexión interno que pone de manifiesto esta desconexión con la población, no sólo de la Coordinadora sino también de los grupos que la componen. Se plantea la necesidad de crear dos importantes herramientas de trabajo dentro de las nuevas líneas de intervención: un documento que incluya la evaluación del plan de rehabilitación y un decálogo en el que aparezcan los puntos fundamentales dentro del plan que se consideran necesarios para la correcta mejoría del barrio.

El proceso de reflexión dentro de la Coordinadora evidencia que la colaboración con las instituciones ha condicionado su actividad, ya que ha definido las líneas de trabajo y las dinámicas, determinando su conexión con la base social. Es en esta fase, la quinta, cuando comienzan a vislumbrar que tiene que variar y reforzar sus líneas de actuación. Es necesario racionalizar el trabajo con las instituciones para poder seguir estando en la calle, deben fomentar la participación popular en la Mesa por la Rehabilitación y en los

¹⁰ Centro de noche de baja exigencia para drogodependientes gestionado por Cáritas.

¹¹ Centro de baja exigencia que proporciona espacio y elementos para un consumo higiénico de sustancias ilegales, gestionado por Médicos del Mundo.

barrios. Para ésto diseñan dos líneas de actuación estratégicas importantes: la recuperación o reforzamiento de la conexión y comunicación con el tejido social de la zona; y un replanteamiento del trabajo con las instituciones con una mayor exigencia y confrontación, con posiciones más exigentes que sirvan para presionar a éstas y sacar a la luz las contradicciones del proceso. Este nuevo planteamiento va a derivar en una mayor actuación como Coordinadora, lo que significa impulsar una actividad más reivindicativa y reducir el trabajo con las instituciones en las comisiones de trabajo. En este contexto se redacta un documento base con los objetivos que según la Coordinadora debe cubrir el proceso de rehabilitación y que consta de 11 puntos¹² (Coordinadora, 2003). Una vez redactado, comienzan con una campaña para recuperar el espacio social perdido, retomar iniciativas críticas y extender la evaluación del plan de rehabilitación. Pero este paso no es suficiente y la Coordinadora, continúa con una situación de desgaste donde es necesario clarificar su composición y su papel, ya que la implicación real de los grupos es cada vez es menor. Discuten sobre la definición clara de objetivos y sobre su funcionamiento en relación a la representación, periodicidad de las reuniones, estructura, cargos y tareas.

Durante este año tiene lugar también la evaluación institucional de la primera fase del plan y la realización de un nuevo plan que le dé continuidad. La evidencia de que el plan de rehabilitación no se está llevando a cabo de acuerdo con los planteamientos populares provoca la necesidad de otro cambio en la dinámica de la Coordinadora y de las asociaciones vecinales. Reconocen que su integración en la Mesa con el desarrollo del Plan Directorio ha modificado su nivel de presión, las instituciones son quienes continúan marcando la dinámica de la Coordinadora, a la vez que hacen poco caso a sus planteamientos. Este mismo año comienzan a colaborar con la Coordinadora nuevos grupos con proyectos específicos. Estos proyectan otra forma de trabajo paralela y

¹² Los 11 puntos son: 1) Que no decidan por nosotros y nosotras. Que podamos intervenir (de verdad) en la rehabilitación y el diseño de los barrios que queremos; 2) Por una educación de futuro, con una escuela integradora, *euskaldun* y multicultural; 3) Crear más y mejor empleo (al menos como en el resto de Bilbao). Recuperar el comercio, impulsar la economía social; 4) Servicios sociales de base con los recursos necesarios, que garanticen todos los derechos y una vida digna a todos los vecinos y vecinas; 5) Que nadie tenga que irse de nuestros barrios. Que las expropiaciones no expulsen a nadie. Realojos justos, con todos los derechos y sin costes adicionales; 6) Reducción de la conflictividad social. Por una cultura ciudadana basada en el respeto, la corresponsabilidad y la convivencia; 7) No más derribos. Rehabilitar viviendas y edificios, acabar con la infravivienda; 8) Quitar poder a los narcotraficantes. Apertura de centros de atención y salas de consumo para personas toxicómanas, descentralizados (en toda la ciudad) y públicos; 9) Reconocimiento de todos los derechos civiles y sociales para las personas inmigrantes. Acceso a todos los recursos para evitar la marginación y la exclusión social; 10) Es urgente un plan de actuación frente a las agresiones sexistas en la zona; 11) Barrios abiertos y conectados, sin trincheras, taludes, ni barreras arquitectónicas.

alternativa mediante la organización de actividades culturales y sociales, además de otras actividades para crear ambientes de convivencia y relaciones entre quienes viven en la zona, participen o no en los grupos y colectivos. También propuestas novedosas como: la creación de una página WEB de la Coordinadora; elaboración de un plano-póster de Bilbao sobre grupos, asociaciones y centros culturales y sociales; organización de talleres y la celebración de una comida-muestra de arroces¹³ en la Plaza de Corazón de María¹⁴. El 22 de mayo de 2004 tiene lugar la primera celebración de la actividad denominada “Arroces del Mundo” donde participan numerosos grupos y personas de dentro y fuera del barrio y es un éxito. A nivel interno, continúa el proceso de desgaste que se traduce en una nueva variación en la implicación por parte de asociaciones y colectivos presentes en la Coordinadora. Debido a diferencias sobre como se debe continuar con el proceso de rehabilitación y respecto a la gestión de algunos proyectos, a partir del año 2007 se inicia otro proceso de cambio interno que culmina en el 2010. En su transcurso personas ligadas al movimiento vecinal y a la Coordinadora, con una larga trayectoria en las luchas del barrio, abandonan la asociación vecinal de San Francisco y la Coordinadora. Esto implica una disminución del nivel de implicación y de intervención.

La sexta o última fase de la Coordinadora se desarrolla a partir de 2010, año de finalización de la segunda etapa del proceso de rehabilitación. La Coordinadora de Grupos por la Rehabilitación de San Francisco, Bilbao la Vieja y Zabala pasa a denominarse Coordinadora de Grupos de Bilbao la Vieja, San Francisco y Zabala. Se mantiene cierta continuidad entre ambas coordinadoras en cuanto al logotipo y la permanencia de algunos de los grupos que estaban en la anterior, así como la continuidad de ciertas acciones, como Arroces del Mundo. La nueva Coordinadora pasa a estar compuesta sobre todo por grupos vinculados con la iglesia católica y a proyectos de la zona; también está SOS Racismo y alguna asociación de inmigrantes y de apoyo a inmigrantes. Entre las actividades que llevan a cabo aparecen Arroces del mundo o Perkusio Eguna. En su página WEB se manifiestan abiertos a que se planteen cualquier tipo de actividades nuevas de carácter cultural, musical, deportivo, gastronómico, festivales.

El objetivo final de esta Coordinadora sería la construcción de una verdadera comunidad cohesionada, integradora e intercultural, que convierta los barrios en

¹³ Posteriormente esta actuación se conocerá como Arroces del Mundo.

¹⁴ Plaza situada en el barrio de San Francisco, y considerada un lugar central.

espacios para convivir. Frente a la cultura comercial diseñada como tractor económico defienden la importancia de la cultura como estrategia transformadora y disienten del modelo cultural presentado por las instituciones. Su estrategia para conseguir sus objetivos se basa en cuatro puntos que definen como interconectados: a) fortalecer las actividades culturales de carácter integrador y socio educativo, el impulso a la mediación y la formación de servicios y actividades que fomentan el emponderamiento de la ciudadanía además de la creación de otros modelos sociales; b) diferenciar entre las infraestructuras institucionales y microestructuras de la sociedad civil y fomentar estas últimas mediante el impulso a las asociaciones y sus proyectos, creación de puntos de encuentro y de referencia populares no institucionales; c) exigir a las instituciones que dejen el protagonismo a la iniciativa ciudadana y d) la necesidad de implicar a los agentes creativos en la vida social del barrio. También las acciones reivindicativas a través de las que transmiten su discurso están más vinculadas a la cultura, sobretudo a la interculturalidad y a las nuevas tecnologías de la información y comunicación (TIC) mediante la página Web de la coordinadora y la televisión vecinal de la Fundación Aldauri. Es esta última etapa la que marca las mayores diferencias con las anteriores. Estos cambios se aprecian respecto a su composición y la relación con los grupos de la zona, el discurso y la forma de expresarlo. Así mismo, a pesar de continuar en la Mesa por la Rehabilitación, modifican su relación con las instituciones.

5.1 Nuevas formas de intervención: Arroces del Mundo y Perkusio Eguna.

En su nueva caracterización la Coordinadora de Grupos de Bilbao la vieja, San Francisco y Zabala sigue desarrollando numerosas actividades y movilizaciones a favor del desarrollo integral de los barrios. Estas actividades, como ya he mencionado, se circunscriben sobre todo a actividades culturales y vinculadas a las nuevas tecnologías, sin abandonar las campañas de rechazo a ciertas situaciones de exclusión y planes institucionales, a través fundamentalmente de los medios de comunicación. Entre las actividades que llevan a cabo quiero destacar dos: Arroces del Mundo y Perkusio Eguna. Ambas movilizaciones no sólo encarnan la nueva caracterización y dinámica del grupo, sino que además se han constituido en una nueva forma de movilización social en Bilbao que adquiere tintes de ritual. Considero que se puede definir como rituales porque durante el tiempo en que se realizan el espacio donde se produce se transforma, y de este modo la plaza y las calles de los barrios, escenarios cotidianos de

conflictividad, se convierte en un espacio de convivencia y solidaridad. Así “el transformar un espacio de conflicto en espacio de relación y convivencia intercultural sienta las bases para la construcción de una comunidad, tal como se pretende con el ritual Arroces del Mundo, y en otro sentido con Perkusio Eguna” (Egizabal Suárez, 20012:11). Denomino a estas acciones nuevos rituales de transformación y serían actividades caracterizadas como ritual, con una función de modificación o transformación simbólica de formas de vida presentes y futuras, desde una perspectiva reivindicativa y no religiosa. Tal como afirma Andrés Díaz Cruz (1998) “las acciones rituales, al construir y subrayar diversas perspectivas de la realidad social, pueden modificar la estructura de prácticas de las sociedades. Constituyen y posibilitan –de situación en situación- espacios de creatividad y de transformación sociales” (Díaz Cruz, 1998:30) .

En la zona de Bilbao la vieja encuentro dos modalidades de estas acciones o rituales. Por un lado las vinculadas al género como la manifestación cercana al 25 de noviembre, día internacional contra la violencia sexista, que recorría las calles de San Francisco, reclamando el espacio, las calles, y la noche para las mujeres de la zona. Por otro, aquellos rituales vinculados al proceso de rehabilitación. Entre estos últimos distingo los dirigidos hacia la transformación espacial mediante los cuales un espacio de conflicto se transformaría en espacio de convivencia, aquí estaría Arroces del Mundo; los orientados hacia la transformación social, como Perkusio Eguna, ritual musical que transcurre a lo largo de las calles de los tres barrios y donde se une fiesta y reivindicación de mejoras para la zona, y por último, los que planteando una transformación económica, proyectan formas diferentes de economía en un espacio en rehabilitación, como sucede en el mercado conocido como Rastrillo 2 de Mayo.

Aunque la Coordinadora impulsa y participa en estas actividades, tan sólo organiza Arroces del Mundo y Perkusio Eguna. En ambas movilizaciones se mezclan reivindicación, cambio social e interculturalidad, pero su dinámica, caracterización y desarrollo presentan diferencias. Arroces del Mundo, se presenta como un evento gastronómico, donde el arroz es el elemento central. Se lleva a cabo un sábado de junio por la mañana organizado por la Coordinadora de Grupos por la Rehabilitación. Esta actividad consiste en que grupos de personas de procedencias y culturas diferentes cocinen arroz de la forma en que lo hacen habitualmente. Se elige el arroz porque se considera un alimento presente la mayoría de las culturas y regiones del mundo, y puede ser identificado como un elemento simbólico de unión multicultural a pesar de

que las formas de cocinarlo sean distintas. Las personas participan de formas diferentes: cocinando, participando de la fiesta, degustando el arroz. Al final todos los grupos se unen para consumir el arroz y se invita también a quien quiera comer. Celebrado por primera vez el sábado 22 de mayo del 2004, se ha venido desarrollando en la plaza del Corazón de María, un lugar central en el barrio. Este es un espacio caracterizado como lugar de reunión de diferentes colectivos y también de conflicto por esta misma relación entre grupos y personas con intereses dispares. A lo largo de los años se han ido introduciendo elementos diferentes, como las actuaciones musicales, pero el núcleo de la actividad sigue siendo la elaboración y degustación del arroz en un espacio determinado.

Considero se puede definir como ritual, porque durante el tiempo en que se realiza esta actividad el espacio donde se produce se transforma, y de este modo la plaza, escenario cotidiano de conflictividad, se convierte en un espacio de convivencia y solidaridad. Esta transformación de espacio de conflicto en espacio de convivencia no va a modificar la utilización posterior de la plaza, pero el ritual no pretende realmente una transformación del espacio sino una perspectiva nueva de convivencia. La evidencia de que hay una multitud de aspectos que vinculan a las diferentes culturas, junto con las diferencias dentro de una misma cultura, posibilita romper con una visión monolítica de la propia cultura y eliminar prejuicios con respecto a las otras. El momento del ritual, es el momento de la planificación de un futuro posible de convivencia. Así, las personas a través de los rituales pueden “producir y dar nuevos sentidos a sus prácticas, crear e imaginar desde sus situaciones y horizontes otras posibilidades de vida” (Díaz Cruz, 1998:31). El éxito de la actividad es tal que se ha exportado a otros barrios de Bilbao como Otxarkoaga, y a otras localidades vizcaínas como Gernika.

La otra actividad a la que me he referido es la denominada Perkusio Eguna. Esta se comenzó a celebrar con posterioridad a la de los arroces. Parte de de la misma premisa que la anterior: la unión de las diferentes culturas a través de elementos mayoritariamente comunes, en este caso vinculados a la música como es la percusión. Aunque aquí no se trata de transformar un espacio sino de reivindicar una serie de reformas para la zona. La música, la percusión en concreto, se convierte en una forma de expresión de las reivindicaciones de los diferentes grupos en torno a la rehabilitación de la zona. El acto comienza en la plaza de Bilbao la Vieja, continúa su recorrido por San Francisco, llega hasta Zabala y finaliza en la plaza del Corazón de María. En esta ocasión, el recorrido del acto, parecido a una procesión musical, liga los espacios

relacionándolos en la necesidad de la rehabilitación. El finalizar en la plaza Corazón de María reafirma su centralidad y caracterización como un espacio especial vinculado a la reivindicación, multiculturalidad y solidaridad. Este acto ha ido, como en el caso anterior, aumentando en relación a la participación y espectacularidad.

Si bien, en ambos rituales la participación de las personas pertenecientes a los grupos es muy alta, así como personas que proceden de otras zonas de Bilbao, la implicación de la amplia masa social de la zona es escasa. La coordinadora ha logrado desarrollar actividades exitosas, y singulares, que no sólo se adaptan a la realidad de la zona, sino que la dotan de una proyección de futuro, relacionándolo con una comunidad multicultural. El principal problema, es que se deja fuera de esta construcción a una importante parte de la población del barrio. La población más alejada de los grupos sociales no participa en estas celebraciones. De esta forma se ahonda más entre la separación entre los grupos sociales y populares que se mueven en la zona y el vecindario.

Recientemente, ante la problemática de pobreza y exclusión social que se extiende en nuestra sociedad, y que adquiere tintes más fuertes en la zona con una fuerte presencia de grupos que ya venían sufriendo estas situaciones, la Coordinadora ha comenzado a realizar cadenas humanas contra la exclusión; denunciando la actual situación de empobrecimiento de los grupos más proclives al empobrecimiento en la actual coyuntura.

6. Conclusiones

La incidencia de los movimientos sociales y populares, reunidos en la Coordinadora de Grupos por la Rehabilitación de Bilbao la vieja, San Francisco y Zabala, en el proceso de rehabilitación del área de Bilbao la Vieja se percibe desde un primer momento. Aunque ha sido desigual según el papel que hayan desarrollado dentro del proceso y de la forma de relación con las instituciones. El movimiento social de la zona ha pasado por diferentes fases condicionado por el proceso de rehabilitación y que ha influido en: a) su composición, b) relación con el tejido social y con las instituciones, c) cambio del discurso, d) cambio de las formas de intervención y e) conflictos ideológicos.

En la medida en que estos movimientos van abandonando su ámbito natural de influencia, la calle; alejándose del tejido social del que se nutren y acercándose a formas de trabajo más vinculadas con las institucionalizadas, van perdiendo su fuerza en su confrontación y posibilidades de presión a las instituciones. Así, la posibilidad de

presión, y por lo tanto de logros ha sido más factible cuanto mayor era el enfrentamiento con las instituciones. Ha sido entonces cuando se conseguido algunos resultados: como la Mesa por la Rehabilitación, o cambios que han dado un giro más social al proceso y han dotando de instrumentos de participación a la ciudadanía. Se aprecia como la colaboración con las instituciones se ha convertido en una forma de desgaste de personas clave en los movimientos, en una forma de modificación del discurso y de las líneas de actuación y un alejamiento de la ciudadanía.

El mantener una determinada línea de intervención ha provocado enfrentamientos con las instituciones, pero también con parte de la ciudadanía de la zona. Los discursos populistas de algunos grupos, así como el surgimiento de grupos Nimby como respuesta a la puesta en marcha de algunos servicios, han ido aumentando la distancia entre sectores de la población. A pesar de esto, la Coordinadora ha reconducido su discurso, planteado nuevas formas de intervención, y de este modo ha posibilitado a las personas cercanas formas de actuación, de reivindicación en el espacio público, y ha atraído a otros sectores de población de otras zonas, que han participado desde la solidaridad.

Estas modificaciones, que han supuesto una evolución de la Coordinadora dependiendo de sus necesidades de adaptación a proceso y a la coyuntura sociopolítica, se han traducido en variaciones importantes que le han proporcionado las posibilidades de adaptación a los cambios de población, económicos y geopolíticos; así como lo que Charles Tilly denomina nuevos “repertorios de confrontación”. Pero no ha logrado superar la distancia social, es decir la separación de los grupos, de las personas organizadas con la amplia capa social de la zona no organizada.

Así, la novedosa caracterización de algunas acciones como Arroces del Mundo y Perkusio Eguna, han transformado a la Coordinadora en un referente en la acción social a nivel de Bilbao y Bizkaia. Si bien, a pesar de este éxito se pueden apreciar algunos vacíos y peligros. Por un lado, como ya he mencionado, aumenta la brecha entre los grupos y la población de la zona, que no se identifica con las actividades y no se siente representada; por otro, un excesivo acento en lo intercultural, puede dar un falso discurso de acerque a la zona al proceso de elitización al que se le quiere derivar desde las instituciones, y que estos mismos grupos rechazan. También el éxito, puede llevar a una autocomplacencia que impida la revisión y adecuación de estas actividades, centrando su intervención prioritariamente en su desarrollo. De tal modo, que por al centrar su actividad mayoritaria en ambos actos, vayan perdiendo significado reivindicativo y puedan llegar a convirtiéndose en rituales de complacencia

institucional. Es decir, que sean una nota de color multicultural en el moderno Bilbao Metropolitano, mas que un espacio de reivindicación y lucha.

Aunque parece que las nuevas coyunturas políticas y sociales dirigen a los grupos a modos de intervención diferentes, de forma que comienzan a conectar con otras fuerzas sociales que colaboren en la readecuación del discurso y la actividad de la Coordinadora, y de esta forma, el colectivo puede llegar a dotarse de nuevas dimensiones.

7. Bibliografía

Alberdi,J., De la Peña,A. e Ibarra ,P. (2002) “Una reflexión sobre la acción colectiva “Nimby”: El caso Hontza”. En *Inguruak, Revista Vasca de Sociología y Ciencia Política*.Nº 33. Septiembre 2002. Bilbao. Ed. AVS y UPV.

Cordinadora de Grupos por la Rehabilitacion de Bilbao la Vieja, San Francisco y Zabala (1996) *Denunciar en la mesa, presionar en la calle. 10 Puntos en defensa del barrio. 10 puntu auzoaren alde. Basta ya de engaños y desmoralización*. Documento inédito.

Cordinadora de grupos por la rehabilitacion de Bilbao la Vieja, San Francisco y Zabala (2003) *Para Bilbao la Vieja, San Francisco y Zabala. 11 razones para luchar, 11 medidas para empezar a cambiar nuestros barrios, 11 obligaciones para las instituciones públicas, 11 compromisos de la ciudad con nuestros barrios, 11 mínimos para participar en la Mesa por la Rehabilitación*. Mayo 2003. Documento inédito.

Castells, Manuel (1977) *Movimientos sociales urbanos*. Madrid. Ed. Siglo XXI.

Cucó Giner, Josepa (2004) *Antropología Urbana*. Barcelona.Ed. Ariel.

Diaz Cruz, Andrés (1998) *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*. Barcelona. Ed. Anthropos.

Egizabal Suárez, Maribel (2012) “Rituales en los procesos de transformación del espacio público. Significado e influencias de algunas actuaciones en Bilbao la Vieja, San Francisco y Zabala”. Comunicación para las *IV Jornadas de Antropología Urbana Espacios Públicos: Usos, discursos y Valores*. 22 y 23 de Noviembre de 2012. Bilbao. Eusko Ikaskuntza.

Garcia Canclini, Néstor (2001) *La globalización imaginada*. Barcelona. Ed. Paidós.

Giddens, Anthony (1991) *Sociología*. Madrid. Ed. Alianza Universidad.

Ibarra Pedro,Gomá Ricard y Martí Salvador (2002) “ Los nuevos movimientos sociales. El estado de la cuestión”. En Ibarra,P. , Martí,S. Y Goma,R.*Creadores de democracia*

radical. Movimientos sociales y redes de políticas públicas. Barcelona. Ed. Icaria.

Zilbeti, Mainer (2007). Entrevista a Saskia Sassen. *Zehar* 62. pp.16-26. Donostia. Ed. Diputación Foral de Guipúzcoa-Arteleku

DECONSTRUCCIÓN Y RECONTEXTUALIZACIÓN DE SITUACIONES CONFLICTIVAS EN CONTEXTOS LOCALES DE MIGRACIÓN

Paloma Gómez Crespo

mariapaloma.gomez@uam.es

Dpto. Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español/
Instituto Universitario de Investigación sobre Migraciones, Etnicidad y
Desarrollo Social. Universidad Autónoma de Madrid

M^a Adoración Martínez Aranda

dorina.martinez@uam.es

Instituto Universitario de Investigación sobre Migraciones, Etnicidad y
Desarrollo Social. Universidad Autónoma de Madrid

La comunicación que presentamos parte, en primer lugar, de los resultados del Proyecto I+D “Conflictividad y migración en contextos locales”¹, que se interroga por las especificidades de la conflictividad ligada a la cuestión migratoria para deducir de ello posibles aplicaciones en políticas públicas e intervención social. Su objeto de estudio eran las situaciones y procesos de conflictividad en barrios de Madrid en los que la inmigración, los migrantes, sus familias, redes y comunidades, a la vez que las actitudes y comportamientos hacia los mismos por parte de los actores sociales e institucionales del contexto receptor, ocupan un papel central a la hora de entender la génesis, motivos, partes involucradas, mecanismos, dinámicas y/o resultados de dicha conflictividad. Y en segundo lugar, incorporamos los inicios de otra investigación que da continuidad a la anterior, pero enfatiza el contexto de crisis económica y amplía su campo de estudio a barrios de otras ciudades españolas.

¹ Desarrollado entre 2010 y 2013 en el Instituto Universitario de Investigación sobre Migraciones, Etnicidad y Desarrollo Social (UAM). Investigador principal: Carlos Giménez. Equipo de investigación: Joaquín Eguren (Universidad Pontificia Comillas), Menara Lube (Centro de Investigaciones del Hombre en el Desierto, Universidad de Tarapacá, Chile), Carlos Peláez (Universidad Complutense de Madrid), Juan Ignacio Robles, Liliana Suárez y las autoras de este artículo, de la Universidad Autónoma de Madrid. Programa Nacional de Proyectos de Investigación Fundamental, del VI Plan Nacional de Investigación Científica, Desarrollo e Innovación Tecnológica 2008-2011 (CSO2009-12516).

En esta comunicación nos centramos en la conflictividad que se produce en espacios de sociabilidad que se articulan entre sí, comparando situaciones, actores y dinámicas. Se mostrará la tendencia a una construcción culturalista del conflicto lo que dificulta su gestión y puede contribuir a la profecía autocumplida de la exclusión; y se incidirá en la relevancia de los actores institucionales.

Nuestra contribución se centra en: 1) cómo el conflicto vecinal se construye y/o interpreta como conflicto cultural; y 2) aportar claves para realizar una “deconstrucción” y recontextualización que permitan dejar al descubierto y superar la construcción culturalista simplificadora, para recuperar su dimensión de disputas vecinales y hacer aflorar otros factores relevantes, así como la posibilidad de establecer nuevas alianzas entre grupos sociales que comparten contextos de desigualdad. Para ello, ofrecemos, primero, una síntesis del marco conceptual y teórico del que partimos para pasar después a mostrar los principales resultados.

1.Construcción, deconstrucción y recontextualización de la conflictividad en contextos locales

El abordaje de la conflictología desde las Ciencias Sociales y, más concretamente, la Antropología cuenta con una larga tradición, siendo numerosas las aportaciones que, desde distintos enfoques y debates, contribuyen a elaborar marcos conceptuales y teóricos que permiten abordar fenómenos de gran complejidad. No vamos a realizar aquí una revisión de todas estas aportaciones, algo que han realizado otros investigadores de distintas disciplinas (Todd, 1978; Gulliver, 1979; Augsburger, 1992; París, 2005; Feixa, 2014) aunque sí vamos a recordar algunos de los planteamientos fundamentales que nos aporten una visión de conjunto, para centrarnos en el marco conceptual y teórico que proponemos y las aportaciones sobre las que se asienta.

La síntesis realizada por Feixa (2014)² para la Antropología es un punto de referencia obligado, pues muestra cómo el conflicto se ha entendido de distintas maneras en función de la escuela teórica que lo abordase; lo que, más que presentar conceptualizaciones contradictorias del mismo, permite explorarlo desde distintos focos. Así, el evolucionismo, más allá de las connotaciones negativas del conflicto por considerarlo una supervivencia del pasado antitética con la civilización, coincide con la sociobiología en enfatizar su carácter de

² Obra en prensa, por lo que no podemos indicar las páginas donde se incluye la cita.

mecanismo adaptativo; el funcionalismo lo contempla como ruptura del equilibrio pero también como instrumento canalizador de un cambio que, en última instancia, permite la continuidad, como plantea Gluckman³; para el estructuralismo el conflicto refleja dualidad; para la teoría del capital social de Bourdieu, el conflicto remite a la idea de distinción.

A estas aportaciones se añaden otras tres, también recogidas en Feixa (2014) que destacamos especialmente: la marxista, por su idea del conflicto como motor de la historia a través de la lucha de clases y, por lo tanto, como vehículo para la visibilización de la desigualdad que, como veremos, es una cuestión clave para analizar la conflictividad en contextos locales de migración. En segundo lugar, el énfasis del interaccionismo simbólico en el carácter de comunicación simbólica y visibilización que posee el conflicto; y, por último, la definición que el postmodernismo hace de éste como discurso, centrando la atención en la retórica del conflicto y en la fundamentación que este discurso supone para la historia del grupo.

En última instancia, estas aportaciones llaman la atención sobre distintas dimensiones que encierra la conflictividad; dimensiones que remiten sobre todo a cuál es la “finalidad” del conflicto, pero no inciden tanto en cuál es la naturaleza del mismo, algo que, sin embargo, es fundamental para analizarlo, comprenderlo y regularlo. Consideramos relevante incorporar al análisis antropológico del conflicto las aportaciones realizadas desde otras disciplinas, en especial, desde la Teoría de la Resolución de Conflictos de Burton y las aportaciones desde la Mediación, pues el planteamiento de su metodología incorpora instrumentos útiles para su análisis.

Por otra parte, nuestro marco teórico-metodológico intenta superar dos tendencias: 1) a incidir en el conflicto estructural, dejando en un segundo plano, a menudo como meros síntomas de aquél, situaciones concretas: disputas, altercados, desacuerdos, desavenencias, etc. de carácter coyuntural y que tienen una entidad propia, estén o no vinculadas a conflictos estructurales; y 2) a presentar estas situaciones sobre todo desde la perspectiva de los grupos hegemónicos, para quienes el conflicto se manifiesta en conductas antisociales (Burton, 1989:5) con respecto a su forma de concebir el “orden”, lo “cívico”, y que implican algún tipo de violencia, argumentando ante esos grupos hegemónicos –desde la Teoría de la Resolución de Conflictos-- la necesidad de superar desigualdades estructurales para evitar dicha violencia de los subordinados y, no tanto, por una cuestión de justicia social. Así, Burton (1989: 1) señala que “la razón fundamental de la resolución del conflicto, y que la distingue de otros procesos de ajuste en el sistema, no es el idealismo o su orientación hacia los valores: es el realismo

³ Para una aproximación a los planteamientos de Gluckman véase la reflexión realizada en el marco de este Proyecto I+D por Lube (2012).

político. El ajuste de las necesidades de individuos y grupos en las instituciones políticas, sociales y económicas es un requisito para la estabilidad política y la supervivencia”. No cabe duda de que es un argumento pragmático, pero el fondo del mismo se basa en apelar al miedo de esos grupos dominantes a perder su hegemonía, por lo que, de alguna manera, se refuerza ese miedo y, en última instancia, cabe preguntarse si realmente se resuelve el conflicto o, simplemente, se queda en estado de latencia mientras se atiende a las necesidades de los subordinados. Es la idea de que algo tiene que cambiar para que todo siga igual.

Teniendo en cuenta las dos tendencias señaladas, la premisa inicial de nuestro planteamiento es la distinción conceptual entre disputa y conflicto. Entendemos por disputas aquellos antagonismos coyunturales sobre necesidades, valores e intereses ante los que es posible llegar a acuerdos; mientras que los conflictos contienen elementos estructurales de desigualdad y poder, por lo que su resolución precisa superar dichas desigualdades, e implica un abordaje más complejo y difícil (Giménez y Gómez, 2014)⁴. Esta distinción se basa en la Teoría de las Necesidades Humanas de Burton (1998: 2), según la cual la conflictividad surge de la incompatibilidad entre las necesidades humanas y las normas e instituciones. Para Burton las disputas se articulan en torno al acceso a recursos físicos, mientras que los conflictos remiten a aspiraciones y necesidades humanas. Sin embargo, Burton parece centrarse más en el “conflicto” que en las “disputas”, por lo que quizás no aprecia en toda su medida el papel que éstas tienen en la construcción de aquel: cómo las disputas se reconfiguran como conflictos o como expresión o base de los mismos y, al hacerlo así, se perpetúan y agravan las desigualdades, lo cual puede derivar en conflicto estructural de difícil abordaje a través, incluso, de una profecía autocumplida, utilizándose como “justificación” de los prejuicios, subordinaciones, coacciones hacia aquellos que son identificados como “causantes” del conflicto. De ahí la necesidad de abordar cómo se construyen en los contextos locales de migración y cómo deconstruirlos.

Nuestra investigación forma parte la aportación que presentamos aquí se ha centrado en situaciones conflictivas vinculadas a la vida vecinal en barrios multiculturales y que involucran relaciones de interacción cotidiana entre personas de distintos orígenes, en espacios como son las comunidades de vecinos, los espacios públicos, establecimientos comerciales, centros educativos, sanitarios y sociales, etc. Las situaciones analizadas responden a fricciones en torno a prácticas que se dan en esos espacios y las normas consuetudinarias o escritas que las regulan. Sin embargo, cuando una de las partes enfrentadas

⁴ La obra citada se incluye en un libro que se encuentra en prensa por lo que no podemos incluir el número de las páginas donde se incluye la cita.

es de origen extranjero, la disputa tiende a revestirse con connotaciones que la construyen como conflicto cultural.

Como señalamos en Giménez y Gómez (2014) esta construcción se asienta en premisas como las siguientes:

-el carácter de los inmigrantes extranjeros como sujetos jurídicamente diferenciados y sometidos a un etiquetaje étnico estigmatizador;

-la tendencia a que los autóctonos no acepten al “otro” como sujeto de situaciones conflictivas: “las disputas entre ‘los de casa’ son aceptables, pero ‘el otro no tiene derecho’ a tomar parte en una disputa, porque no se le considera parte de la comunidad; o bien se le acusa de ser la fuente de la discordia, al considerarle causa del cambio que da lugar a la situación conflictiva”;

-el miedo al “otro” y a “su cultura” que, como señalan Aramburu (2000, 2005) o Torres (2005, 2006) se expresa en miedo a una “invasión”, a un “dominio” por parte de esos otros que se perciben como amenaza a “nuestra comunidad” o “nuestro vecindario”. De este modo, el grupo dominante se siente y presenta como “víctima” del grupo dominado, como recoge Feixa (2014): “Normalmente es el grupo dominante, el grupo que tiene más poder o que domina demográficamente, el que es hostil y agrede al grupo dominado. [...]. [Para los grupos hegemónicos] los dominados son los hostiles, los agresivos, los que están apropiándose de nuestras canchas de baloncesto, de nuestras plazas públicas [...]”;

-una visión esencializadora de la cultura -tanto la propia como la foránea- como estática, monolítica y determinante del comportamiento;

Sobre estas premisas se exacerbaban los componentes culturales de la conflictividad a través de distintos mecanismos:

-una esencialización de las prácticas molestas como “propias” de culturas “incívicas”, por lo que las disputas sobre incidentes concretos se perciben fundamentalmente como choque cultural, dejando a un lado factores situacionales y personales;

-una disociación entre este tipo de discurso general y la experiencia concreta, lo cual implica una interpretación meramente discursiva de las situaciones de conflicto. Entre los vecinos autóctonos se encuentran a menudo discursos que responsabilizan a los inmigrantes de un cambio no deseado, si bien la transformación que éstos producen es bastante limitada. Como señala Portes (2009: 21-23) la respuesta a la pregunta “¿ha transformado la migración elementos centrales de las sociedades receptoras?” -en el sentido de “remodelación’ del sistema de valores y la transformación de clases de la sociedad”- es “casi nunca” pues, aunque la presencia de “estas subsociedades extranjeras” sea muy visible para los nativos, “las

migraciones pueden transformar el ‘aspecto’ y la composición de las clases obreras sin transformar el orden social de base”;

-una introducción de aspectos relativos a la pertenencia en torno a la identidad cultural y nacional que hacen estas situaciones especialmente sensibles, pues se apela a componentes emotivos.

Todo esto contribuye a que disputas entre vecinos, con características comunes a cualquier otra fricción vecinal, puedan adquirir dinámicas específicas cuando las partes implicadas se perciben entre sí como diferentes y, especialmente, cuando aquella situada en una posición hegemónica (la autóctona) percibe a la otra como amenaza y no reconoce su derecho a ser sujeto de disputa. Así se completa la construcción como conflicto cultural de una disputa vecinal.

Frente a esta construcción proponemos la deconstrucción y la recontextualización de estas situaciones para permitir un abordaje que vaya más allá de la mera interpretación discursiva de las mismas y, por lo tanto, desde la experiencia concreta. Como señala Burton (1989: 2) “el componente principal de la resolución de conflicto [...] consiste en la comprensión previa de la naturaleza del conflicto y de sus fuentes”, a lo que añadimos sus mecanismos y dinámicas, lo cual implica, por lo tanto, “aprehender la complejidad del conflicto” (Sandole, 2001: 2).

Para realizar esta deconstrucción partimos de la diferenciación entre la naturaleza de las situaciones conflictivas y sus elementos, dentro de los cuales el cultural es uno más. Como se señala en Giménez y Gómez (2014), “una cosa es la definición de lo que está en conflicto y otra los sujetos del conflicto. Las pautas culturales son elementos del conflicto que hay que tener en cuenta, pero los elementos no definen la estructura: el conflicto se define por el objeto en disputa. El problema es cuando algo que es una disputa por el uso del espacio, los horarios, los ruidos, etc. es convertido, con mayor o menor intencionalidad explícita, en ‘interétnico’ porque una de las partes en disputa es extranjera o perteneciente a un grupo étnico que no sea el hegemónico en una sociedad”.

En segundo lugar, proponemos un marco teórico-metodológico de análisis de la conflictividad basado en dos instrumentos: el análisis multidimensional de la sociabilidad (Giménez, 2005 y 2009) y la metodología multifactorial del conflicto (Giménez, 2003). La aplicación del primero en el Proyecto I+D ha mostrado que las situaciones conflictivas en contextos locales de migración se generan en torno “a las dimensiones normativa, axiológica, participativa, identitaria, actitudinal y política, que influyen de manera decisiva sobre las demás (relacional, comunicacional y conflictual), en la manera en que se presenta la sociabilidad y, por lo tanto, el conflicto y su gestión” (Giménez y Gómez, 2014).

De este modo, la dimensión normativa de la sociabilidad adquiere un lugar central, pues la conflictividad vecinal suele aparecer vinculada a fricciones en torno al cumplimiento de normas preexistentes que se entienden como hegemónicas e inamovibles, por lo que, al cambiar el contexto socioeconómico de la sociedad receptora, se produce una resistencia al cambio y, por tanto, a adaptar dichas normas a la nueva realidad. En esta fricción la posición de las partes es desequilibrada.

La dimensión axiológica añade complejidad porque la interpretación discursiva del conflicto que realizan los autóctonos vincula las normas cívicas preexistentes a valores que consideran óptimos y legítimos, mientras que los valores de los inmigrantes aparecen como antagónicos y culturalizados, frente al carácter “racional” de los autóctonos. Las dimensiones de pertenencia e identitaria entran en juego al determinar si las partes en disputa tienen una posición equilibrada o alguna de ellas está subordinada a la otra, haciendo que esas situaciones se produzcan “entre alguien que siente que está en casa (el autóctono) y alguien que siente (o a quien se hace sentir) que se ha metido en tu casa”, lo cual responde a una estrategia de dominación consistente en exacerbar la diferencia etnocultural. Por último, este entramado se completa con la dimensión política que se manifiesta en una falta de reconocimiento político del “otro” que conlleva la tendencia a negar su derecho de visibilidad. Todo ello contribuye al modo en que se dan las relaciones sociales y la comunicación entre individuos y entre grupos y, por tanto, en cómo se construya y gestione la conflictividad.

La aplicación del segundo instrumento, la metodología multifactorial se enmarca en los enfoques más recientes que, como recoge Cachón (2008: 409-410), cuestionan “la creciente etnización y culturización de los conflictos ligados a la inmigración en detrimento del análisis de las bases sociales (estructurales y de clase) de los mismos”. La metodología multifactorial completa, por un lado, la deconstrucción de las situaciones conflictivas y, por otro, las recontextualiza, permitiendo “otorgar su justo peso a cada uno de los factores [personales, situacionales y culturales] que intervienen en la generación del conflicto y, por otro, observar y analizar cómo interactúan entre sí, dando pie a poder identificar cuál es realmente la naturaleza del conflicto, los elementos que lo componen y las dinámicas específicas que se generan”. De este modo, afloran disputas vecinales abordables donde antes las partes (especialmente los grupos hegemónicos) veían conflictos culturales difíciles o imposibles de gestionar.

La deconstrucción y recontextualización de estas situaciones conflictivas en términos de disputas vecinales podría interpretarse como un instrumento de perpetuación de la desigualdad, ya que desactivaría un conflicto social que, en última instancia, haría aflorar la

contradicción del sistema, forzando su transformación. Sin embargo, lo que la investigación empírica revela es que esa perpetuación se asienta en la construcción de estos “otros” como peligrosos, como subordinados y productores de prácticas etiquetadas como incívicas, lo cual se usa como justificación de su exclusión y de las prácticas represoras de sus identidades. Es el mecanismo que expertos en mediación como Suares (1996: 281) identifican como definiciones negativas que las partes hacen entre sí, otorgándoles atributos negativos, malas intenciones y acciones negativas. Si desactivamos la construcción del conflicto en estos términos para abordar lo que en realidad son disputas, recontextualizándolas, se está empoderando a los subordinados y, por lo tanto, se deja de bloquear su incorporación a la sociedad receptora como unos vecinos más, como ciudadanos.

2. Sociabilidad y conflicto en espacios públicos: ¿conflicto etnocultural o disputa vecinal?

A lo largo de las últimas décadas el fenómeno de la inmigración extranjera se ha hecho presente en las ciudades españolas en todos los espacios de la vida cotidiana, entre ellos el espacio público. Nos referimos a “espacios físicos ‘abiertos’ a los que puede tener acceso cualquier persona y en los que pueden darse distintos usos: desde el mero tránsito a actividades concretas para las que ese espacio ha sido creado o que son incorporadas por sus usuarios y, en cualquier caso, nos centramos en su papel de lugares físicos que sirven de marco y propician la interacción social” (Gómez y Martínez 2012: 129).

El trabajo de campo realizado ha permitido recoger información sobre parques, plazas, calles, bocas de metro, canchas deportivas y descampados en varios distritos de Madrid⁵; a la que se suma la proporcionada por técnicos sociales de entidades públicas y privadas que trabajan en otros municipios españoles⁶. Aquí nos vamos a centrar especialmente en situaciones conflictivas que se producen en torno a espacios donde se concentra población de origen latinoamericano para pasar parte de su tiempo de ocio. Se trata de puntos de reunión en parques, plazas y otros espacios abiertos, entre los que hemos seleccionado, como ilustración

⁵ Ciudad Lineal, Carabanchel, Usera, Tetuán, Salamanca y Centro. Se ha recogido información de distintas fuentes: a) documentación de servicios de mediación intercultural, b) entrevistas a mediadores interculturales y otros profesionales, c) entrevistas a representantes de asociaciones, ONG, centros religiosos, etc.) y vecinos, d) observación en distintos ámbitos relevantes para las relaciones vecinales (plazas, parques, rutas de paso, centros educativos, comercios, etc.) y e) artículos de prensa.

⁶ Agradecemos a nuestros estudiantes de la Acción Formativa en Intervención Social y Gestión de la Diversidad en el Ámbito Local su colaboración al participar en grupos focales donde vertieron su experiencia profesional.

del análisis que proponemos, las reuniones en un solar del distrito de Ciudad Lineal⁷ y en Casa de Campo⁸, en la zona cercana al Lago y la parada de metro del mismo nombre.

El solar de Ciudad Lineal es un espacio abierto colindante con bloques de vivienda, al que se le da distintos usos tanto por parte de población autóctona como inmigrante: los viernes hay mercadillo, en días laborables clases de conducción de ciclomotores y personas que acuden con sus coches para realizar arreglos o limpieza, y los fines de semana y días festivos el solar es ocupado por población de origen latinoamericano. Ecuatorianos y peruanos se reúnen en pequeños grupos de amigos, familiares y conocidos. Acuden hombres, mujeres y niños, tanto vecinos del barrio como de otras zonas “a pasar el día”. El colectivo ecuatoriano juega al ecuavolei, acompañado en muchas ocasiones por apuestas, y el resto al voleibol o fútbol. Además de practicar estos deportes, juegan a las cartas, montan en bicicleta, comen, conversan o escuchan música. La mayor parte de estos grupos se marchan al anochecer, pero otros permanecen y se suman tanto otras personas latinoamericanas como grupos de jóvenes autóctonos, que durante las noches de viernes y sábado se quedan a beber y escuchar música a alto volumen.

Las actividades desarrolladas por los inmigrantes (ecuatorianos, peruanos, colombianos y bolivianos) en Casa de Campo son prácticamente las mismas, si bien las reuniones son más numerosas y se añaden otras actividades como la peluquería. Ambos casos comparten otra característica: sus ubicaciones son fruto de uno o varios desplazamientos previos desde otros lugares⁹ debidos a la presión ejercida por vecinos y autoridades municipales y, en ocasiones forzada por obras de remodelación. Difieren, sin embargo, en su entorno inmediato: el solar está próximo a una zona de viviendas, mientras que el espacio en Casa de Campo sólo colinda con quioscos de hostelería.

En el caso de Ciudad Lineal, las situaciones conflictivas se manifiestan a través de las quejas de los vecinos: problemas de aparcamiento durante los fines de semana (“normalmente siempre se puede aparcar y cuando están ellos ocupan todos los sitios, ocupan también un solar de al lado”); actividades sin licencia y consideradas insalubres, como cocinar y vender

⁷ La descripción de este caso, así como las entrevistas a representantes de los distintos actores involucrados en el mismo pertenecen al Practicum de la Licenciatura en Antropología Social y Cultural de la Universidad Autónoma de Madrid enmarcado dentro del Proyecto I+D sobre Conflictividad y migración en contextos locales, coordinado y tutorizado por las autoras de este artículo y llevado a cabo por las alumnas Mónica Gómez y Elena Martín y recogido en su memoria de Practicum.

⁸ La descripción que ofrecemos procede de diversas fuentes y momentos: representantes de una asociación de inmigrantes, vendedores en estos espacios, mediadores interculturales y dinamizadores. Este caso también ha sido abordado por otros autores como Jüssen y Youkhana (2011), y Eguren (2012).

⁹ Las reuniones de Casa de Campo surgen de otras concentraciones como las del Parque del Retiro, el Parque del Oeste y el Parque de Pradolongo (esta a su vez es fruto del traslado desde el área del Doce de Octubre). El solar de Ciudad Lineal acoge una reunión desplazada desde otro descampado al lado del cementerio de la Almudena.

alimentos (“aquí están vendiendo de todo”); suciedad, desorden e inseguridad (“realizan apuestas ilegales, orinan a cualquier hora, cambian el aceite a los coches, se pelean, apuestan, venden...”); ruidos y música con volumen elevado (“hay coches con la música alta, tienen una fiesta continua”, “molesta la música, las peleas, el escándalo que meten, todo... porque duermes con las ventanas abiertas y lo estás oyendo todo hasta las tantas”).

Las quejas en Casa de Campo proceden, sobre todo, de las propias autoridades municipales y los dueños de los quioscos cercanos, incidiendo en la basura que se genera, como explicaba una mediadora intercultural entrevistada en 2010¹⁰:

“es verdad que la gente va, ya no los vendedores, sino la gente que quiere ir a estos sitios, va y compra su tarrina de lo que sea, se va y se esparce por todos los sitios, y eso se queda tirado, porque es verdad que la gente no lo ve, no lo piensa: ‘soy sólo yo que dejo aquí la tarrina’; no es uno, pensad que son 100, [...] es que se reúnen 200, 300, 400 personas cada fin de semana.

No hay servicios higiénicos, con lo cual la gente bebe [...] lógicamente eso incita a orinar. Como no hay servicios públicos [...], entonces orinan por donde pueden, [...] y lógicamente hace a la gente autóctona que va a pasear por la Casa de Campo [...] alejarse de esa zona. Esa zona los fines de semana está totalmente acaparada por la población extranjera, hay una zona (cerca del Lago) delimitada claramente que son extranjeros, y claro lógicamente yo me acuerdo del hombre del restaurante, [que se quejaba porque ahuyentaba a su clientela] porque allí va mucha gente al restaurante que está muy cerca del Lago, [...] y ya alrededor toda la venta de comida, la música, los artistas, gente que le gusta cantar está ahí [...]”.

Por lo tanto, de una parte, tenemos el uso que de estos espacios hacen como lugares de sociabilidad, de intercambio de información y de recreación identitaria (Martínez y Gómez, 2012) los inmigrantes que allí se reúnen; y, de otra, el rechazo de autóctonos a una ocupación y usos que, sin embargo, no distan mucho de prácticas como el “botellón” (que también se da en el solar mencionado) y otras reuniones (celebraciones de hinchas deportivos, religiosas, etc.) protagonizadas por ellos y con consecuencias similares para el entorno. Pero la forma de abordar las molestias que causan estas prácticas suele ser distinta en función de quién sea quien las produce. De ahí que debemos tener en cuenta: 1) la forma en que se construyen estas situaciones como conflicto “cultural” y 2) cómo se abordan.

En lo que se refiere a la construcción del conflicto como cultural, una de las premisas sobre las que se asienta es la sensación de amenaza que para los vecinos autóctonos suelen tener

¹⁰ Entrevista realizada por M^a Adoración Martínez en el Proyecto I+D.

estas reuniones, generando sentimientos de miedo e inseguridad. Por ejemplo, en uno de los testimonios recogidos en el solar de Ciudad Lineal se explicaba:

“Sé que cuando hace bueno juegan al voleibol, montan las redes y por el día no molestan, se ven familias, se llevan para comer sus tarteras, sus neveritas y por el día hacen eso; y por la noche botellón, con la música. A mí los del día no me molestan, son los de la noche que están ahí con ruido y con botellón, sobre todo por la noche que te da miedo pasar por ahí. Yo, para ir al metro, tengo que cruzar el solar donde están; y cuando he tenido que ir paso mucho miedo”. (Vecina española de 25 años que acaba de instalarse en la calle donde se ubica el solar).

Otra premisa sobre la que se da forma al conflicto es la tendencia de los autóctonos a no aceptar a este “otro” como sujeto de conflicto, lo cual hace que se hipervisibilicen esas prácticas que se consideran molestas frente a las similares que protagonizan sus conciudadanos autóctonos. Los técnicos sociales de distintos municipios entrevistados relatan casos semejantes donde situaciones coyunturales de molestias vecinales por ruidos tienden a interpretarse en clave cultural cuando quien las lleva a cabo es un “intruso” que, con sus costumbres, atenta contra “nuestras” normas. Es el caso descrito por una de estos técnicos de la plaza frecuentada por mujeres paquistaníes en un barrio logroñés:

“En la plaza T., que es una plaza que se creó donde los pisos eran bastante caros para los del barrio, y bueno, esa plaza, un grupo de mujeres paquistaníes sobre todo, la ocuparon. [...] es una plaza pública, y en cuanto hablas por la noche pues [resuena fuerte por el diseño de la plaza] ..., es el mismo conflicto que yo vivo en otra plaza, en la parte nueva de la ciudad. Tengo la misma historia con los que salen a pasear a los perros, pero no son paquistaníes, ni son moros. Entonces claro, ¿es un conflicto generado porque son inmigrantes? No, lo que pasa es que el hecho de que sean inmigrantes lleva añadida la connotación de ‘¡éstas que están aquí!’”.

Otro técnico de Logroño, coincidía en esta apreciación refiriéndose a otra plaza:

“donde hay chavales que van a jugar a fútbol y hay algún vecino que le molesta, porque pueden estar hasta altas horas de la noche ¿Le molestaría igual si fueran nacidos en Logroño? o estos que son nacidos en Logroño pero el color es distinto. Entonces claro, tenemos que introducir ese elemento intercultural. De hecho, el barrio era muchísimo más conflictivo en los noventa, cuando yo estaba de educador ahí, en esa zona, teníamos mucho más lío de delincuencia, de drogadicción.”

La pregunta de si se produciría la misma dinámica si los protagonistas de ambos casos fueran autóctonos es clave. En el primer caso, al ser mujeres de origen paquistaní quienes utilizan la

plaza, su presencia y sus voces provocan un plus de malestar, igual que los chavales de origen extranjero que juegan al fútbol y los latinoamericanos que con sus reuniones generan ruidos y basura. Las dimensiones referentes a la pertenencia y la identidad inciden en estos casos para construir la oposición entre “nosotros”, los autóctonos, y “los otros”, extranjeros que “deberían pasar desapercibidos”, “no molestar” ni generar un conflicto.

No cabe duda de que las reuniones de Casa de Campo y el solar de Ciudad Lineal son expresiones que contribuyen a la recreación identitaria de las personas que las protagonizan. Pero esta expresión identitaria es interpretada por amplios sectores de la población autóctona desde un etiquetaje étnico estigmatizador, como generadora de situaciones de tensión y conflicto, es decir, no es tanto la disputa en torno al uso del espacio y su adecuación a unas normas (lo que está en conflicto) como quién lo hace (los sujetos del conflicto) y el significado que a ello se otorga y que suele ir unido al temor por parte de los autóctonos a que los inmigrantes formen guetos por su tendencia a concentrarse en determinados espacios, a que se apropien del espacio público para “su” comunidad haciendo que se “desfamiliarice” el entorno, a que lo degraden porque incorporan prácticas “incívicas”, que se atribuyen a “sus costumbres”, en definitiva, al efecto negativo que los autóctonos atribuyen a los inmigrantes sobre “nuestra comunidad” y “nuestro vecindario”. Estas cuestiones que señala Aramburu (2000, 2005) están presentes en el discurso de los autóctonos en los casos que hemos estudiado y remiten a ese apelar a elementos emotivos vinculados a las dimensiones de la sociabilidad de pertenencia e identidad. De esta manera, se añade a lo que es una costumbre de sus países de origen (las reuniones de amigos y familiares en torno al deporte) –algo muy similar a la que hace años realizaban los vecinos de Madrid y que se fue perdiendo ante nuevos hábitos de consumo y ocio pero que estamos observando se vuelve a recuperar¹¹-- otras prácticas como la venta ambulante de comida sin licencia, la suciedad, los ruidos a altas horas de la noche, el botellón, realizadas por una parte reducida de la población extranjera, pero que se atribuye a ella en su conjunto, fortaleciendo el estereotipo y la confrontación, obviando, además, que también son desarrolladas en éstos y otros lugares por población española, lo cual ilustra la disociación entre discurso y hechos a la que nos referíamos en el primer epígrafe.

La forma en que se construye la situación conflictiva se refleja en cómo se aborda por parte de

¹¹ Por ejemplo, en el Parque del Retiro, con el buen tiempo, especialmente los fines de semana, sus praderas, bancos, mesas y demás espacios se llenan de familias y grupos de amigos de todas las edades y distintos niveles socioeconómicos, tanto autóctonos como extranjeros, que van a pasar unas horas o el día: llevan comida, bebida, algunos practican deporte, otros escuchan música, juegan a las cartas, charlan, celebran cumpleaños, etc. Algo que parece aumentar con crisis económica, pues estamos ante una forma de ocio de bajo coste.

las partes implicadas y, especialmente, por quienes poseen competencias para regular el uso de estos espacios, es decir, las autoridades municipales. Aquí entra en juego la dimensión política de la sociabilidad en tanto que no se hace un reconocimiento político del “otro” en un plano de igualdad, como un vecino más, con derecho a participar y a ser escuchado, sino como “extraño” presente en “nuestro espacio”, que debe amoldarse a unas normas preestablecidas, que tienden a presentarse como inamovibles y que no debieran desafiar con sus costumbres.

Aquí se entrelazan las dimensiones normativa, axiológica e identitaria presentes en el modo en el que se construyen y abordan estas situaciones conflictivas. Uno de los aspectos en que esto mejor se refleja es la cuestión de la higiene. Tanto en Casa de Campo como en el solar, uno de los puntos de fricción entre los usuarios inmigrantes, los vecinos autóctonos y las autoridades municipales era la cuestión de la preparación y venta de alimentos sin licencia, y la basura generada. Y es que “la higiene” -sobre todo la contraposición entre un concepto de higiene considerado como óptimo, correspondiente a la sociedad receptora, y el concepto bajo sospecha de los “otros”- se usa a menudo como argumentación supuestamente “objetiva” para llevar a cabo medidas de eliminación o limitación de las reuniones en los espacios públicos¹². Tanto en Casa de Campo como en el solar de Ciudad Lineal encontramos un uso similar de la cuestión de la higiene -vinculada a la venta ambulante de comida por parte de inmigrantes- al que recoge Garcés (2010: 287-288) para Santiago de Chile, quien señala cómo los autóctonos usan este argumento como elemento diferenciador frente a grupos “insalubres”, pero también los propios migrantes para distanciarse de otros. Lina, vendedora de comida colombiana en Casa de Campo explicaba en 2003¹³

“Con nosotras no ha habido nunca problema. Si nosotras vemos a gente con gana de jaleo, vamos y decimos: ‘mira, no se puede pelear, pasémosla bien’. Nosotros tenemos nuestra manera de llamar la atención a la gente. El tiempo que nosotros estuvimos en Casa de Campo, nunca tuvimos ningún problema, la policía, ni el SAMUR, nunca llegaban a arrimarse; a los ecuatorianos, sí. En Pradolongo, en el Doce de Octubre, allí sí había problemas [...]. Los problemas eran que se emborrachaban, a pelearse.”

“Mientras que nosotros no, nosotros por ejemplo siempre nos ha gustado tener nuestro gorrito, nuestro uniforme y siempre la limpieza”.

¹² Martínez Veiga (2001: 161-162) remite a las “explicaciones higiénicas” de las actuaciones municipales en El Ejido. Para una revisión de investigaciones sobre la higiene como “separador de grupos que eventualmente han de compartir cierto espacio”, véase Garcés (2010: 286-287).

¹³ Entrevista realizada por Paloma Gómez para el estudio “Inmigración y mercado de trabajo en el municipio de Madrid: actores, estrategias y desafíos para la integración” (Fundación Luis Vives, Fondo Social Europeo y FGUAM).

Estas reuniones estaban estrechamente unidas a estas vendedoras ambulantes que fueron quienes buscaron este nuevo emplazamiento ante las presiones de las autoridades en otros lugares. Esta venta es al mismo tiempo motor del punto de encuentro y uno de sus puntos débiles, pues las autoridades recurren a sus condiciones de insalubridad para intervenir: eliminar la venta para disolver las reuniones. De esto son conscientes tanto las vendedoras como los usuarios latinoamericanos de estos espacios, de ahí que lo hayan abordado. En 2003 estos vendedores, con el apoyo de algunas asociaciones como AESCO y otras creadas al efecto como ACOMA, junto con la acción de mediadores interculturales, intentaron llegar a acuerdos con las autoridades y los vecinos, obteniendo el carnet de manipulador de alimentos y buscando emplazamientos más adecuados que, finalmente no cuajaron.

De modo que la gente ha seguido acudiendo a Casa de Campo con altibajos en función de las intervenciones policiales y la presión de las autoridades. En 2010 una mediadora relataba las acciones que se estaban llevando a cabo:

“En el caso de Casa de Campo es un conflicto que ya va por años y que ahora se puede solucionar porque se está hablando con todos. Ahora se ha contactado con todas las vendedoras, con todas las familias [...] y los usuarios [...] hemos hablado también con la administración, con el técnico de medio ambiente que es muy sensible, pero otra cosa es la reglamentación, esa hay que cumplirla, pero faltan papeleras, pues vamos a poner papeleras, increíblemente a los 10 años [de iniciarse las reuniones todavía no las han puesto]. Nosotros estamos allí escuchando todas las voces y gestionando con la administración, vamos a ofrecer alternativas [...]”.

“Lógicamente la Junta (de distrito) tampoco está por la labor de ayudar (poniendo urinarios, papeleras, etc), de colaborar, porque ese espacio no está hecho para que se agrupen 400 personas, como nos dijeron en su momento”.

Sin embargo, poco después desaparecían del Ayuntamiento de Madrid los servicios de mediación y dinamización¹⁴, sin que el asunto se hubiera resuelto. Como tampoco se ha hecho aún con el solar de Ciudad Lineal, donde los usuarios latinoamericanos constituyeron una asociación y, junto con los dinamizadores de espacios públicos, intentaron, por una parte, acondicionar el espacio y, por otra, dialogar con los vecinos:

“Ellos piensan que estamos invadiendo su espacio, pero nosotros hemos actuado con el consentimiento del Ayuntamiento [...], nos hemos reunido en alguna ocasión, pero tampoco se ha llegado a ningún acuerdo. En las reuniones hablamos sobre la integración de la gente, del comportamiento, porque los vecinos tienen un plan y el proyecto de que

¹⁴ El Servicio de Dinamización de Espacios Públicos volvió a reaparecer después de varios meses.

les adecuen el espacio ése, llevan muchos años pidiéndolo y el Ayuntamiento no se lo concede. Sus quejas son porque hay ruidos, porque había el botellón, la gente se emborrachaba, había cosas que no estaban bien”.

Los dinamizadores de espacios públicos confirman lo anterior:

“Los grupos familiares del ecuavoley recogen sus cosas a las 10 de la noche en invierno y a las 12 en verano. Hay un permiso implícito del Ayuntamiento para ocupar el solar. Después son los jóvenes del barrio los que acuden con la música y las bebidas para hacer botellón hasta altas horas de la noche.”

La situación se completa con la presión de media docena de vecinos autóctonos de uno de los edificios colindantes que son quienes realizan periódicamente denuncias ante las autoridades municipales, al mismo tiempo que se muestran contrarios a participar en las actividades que proponen los dinamizadores. Estos últimos, además, han solicitado

“la colocación de papeleras para poder recoger su basura al final del día, la instalación de fuentes, baños portátiles y la licencia de un chiringuito para poder vender comida y bebida legalmente, así como la retirada de dos contenedores de basura del servicio de jardines de la zona, en los que los vecinos arrojan basura de cualquier clase, en verano el olor que desprende comentan que es insoportable. Desde la asociación estarían dispuestos a colaborar económicamente, con la cuota de sus asociados”. (Notas de campo de Mónica Gómez y Elena Martín, febrero 2012).

Sin embargo, estas demandas no fueron atendidas y la situación problemática se fue enquistando, de modo que la asociación de usuarios del solar era pesimista con respecto a su futuro:

“De momento vamos a quedar ahí hasta que llegue la fuerza pública y nos desaloje y tendremos que salir de ahí y cada uno a su casa o disfrutar como puedas. Es un poco lamentable porque si no puedo venir a este parque igual me tengo que ir a otro parque”.

Una vez más la “solución” sería trasladarse a otro lugar.

El argumento de la higiene se completa con la presencia policial, requerimiento de documentación, requisa de alimentos, etc.; lo que refuerza ante el vecindario la imagen negativa de estas reuniones, que se asocian a actividades ilegales y se subraya la percepción del incumplimiento de normas, argumento base para afianzar los estereotipos hacia los inmigrantes.

Sin embargo, en el caso de otras ciudades este tipo de situaciones se han gestionado de otra manera, como nos relataba un técnico social de Cuenca respecto a una explanada a las afueras de la ciudad en la que se reúnen decenas de familias de origen latinoamericano:

“la población latina se reunía todos los sábados y domingos... Se ponía la música a todo volumen... entonces hubo una protesta de los vecinos de alrededor. Y se solucionó: las asociaciones de inmigrantes hablaron con el Ayuntamiento. El problema realmente no era tanto la música o que se pusieran a jugar al voleibol allí en la explanada, sino que algunas personas sí que es verdad que bebían y que estaban ebrias y que eran las que causaban el conflicto... Las propias asociaciones de inmigrantes han tomado cartas en el asunto para no permitir que se sobrepase. Hay una muy buena relación con el Ayuntamiento, con las autoridades”.

El papel de la administración local, por lo tanto, es clave en el análisis de la construcción/deconstrucción de procesos conflictivos, ya que cuál sea su actuación puede llevar a un enquistamiento de situaciones que hagan que, a la larga, una disputa vecinal derive en un conflicto interétnico. Como señala Cachón (2008: 443) las “pre-respuestas institucionales” a los conflictos “pueden ser incluso uno de los elementos que producen, aceleran o agravan el conflicto” en función de “la interpretación que pueden hacer las autoridades públicas sobre las causas de los mismos y la falta de reacción o una acción insuficiente (o mal orientada) en los primeros pasos del conflicto”.

Cómo abordar estas situaciones conflictivas requiere asumir su complejidad, a través del análisis multidimensional y multifactorial al que nos referíamos en el primer epígrafe.

La dimensión normativa es fundamental para comprender las dinámicas conflictivas que se generan: en torno al cumplimiento de las normas se elaboran los discursos que refuerzan la exclusión de estas personas. Normas preexistentes, en la mayoría de los casos, a la llegada de los inmigrantes; por tanto, atravesadas por los valores e imaginarios de la población autóctona, lo que conlleva a nivel axiológico una vinculación por parte de ésta de las normas cívicas con valores considerados legítimos, oponiendo los valores de los inmigrantes como antagónicos y culturalizados frente a la “racionalidad” de los suyos. Sin embargo, en las entrevistas realizadas a estos vecinos se aprecian actitudes abiertas hacia el abordaje de estas situaciones desde la clarificación y cumplimiento de normas comunes; así lo expresa un vecino del solar de Ciudad Lineal:

“Yo vivo aquí mismo, lo sufrimos todo el barrio; por la noche yo he tenido que llamar muchas veces a la policía y la policía viene si puede [...], pero vamos no es porque nosotros tengamos nada en contra de los que vienen [...] tiene que haber unas formas de llevar las cosas buenamente, yo no voy a decir ni que las tiene que hacer Fulanito, ni que las tiene que hacer Menganito, lo que pasa es que aquí hemos creado unos derechos que para unos son derechos, para otros son obligaciones [...] La solución es que todos

cumpliéramos con nuestras obligaciones, que si queremos unos derechos, también tenemos unas obligaciones, entonces a la persona que se pase, además esto tendría que ser, darles a ellos mismos unas charlas y que si pasa cualquier cosa, cualquiera de ellos, que ellos mismos sean los responsables de decir, pues no vengas aquí, y es así, si no es más”. (Vecino español de 60 años, residente en la misma calle).

Y también se aprecia reconocimiento de las molestias causadas por parte de los usuarios latinoamericanos del solar y su disposición a que se cumplan las normas, como explicaba el presidente de la asociación que habían constituido:

“En el respeto del horario estábamos mal. Se hizo respetar porque luego había gente, que inclusive eran de la asociación, pero no respetaban el espacio que se pidió solamente para esos días adecuados, pero ellos iban también los demás días. Era penoso porque se quedaban hasta altas horas, orinando todos los sitios. Eso da mala publicidad por eso hemos cortado: que intervenga la autoridad”.

Pero las dimensiones axiológica, actitudinal, identitaria y política añaden complejidad al abordaje de estas situaciones conflictivas desde la búsqueda de un consenso en las normas que permita conciliar intereses de las partes en disputa. Una forma de superar esto, además de hacer aflorar cómo se configuran estas dimensiones, es el análisis multifactorial y recontextualizador de la conflictividad.

Los factores situacionales ayudan a entender cómo se generan las disputas descritas: por una parte, los usuarios latinoamericanos del solar y de Casa de Campo encuentran en ellos espacios propicios para interrelacionarse que no encuentran en sus viviendas, a menudo pequeñas e inadecuadas (o incluso compartidas) para las reuniones de varias personas o familias y donde llevar a cabo actividades lúdicas con bajo coste económico. Por otra, en los dos casos descritos faltan contenedores para tirar las basuras así como servicios adecuados para dar respuesta a reuniones de varias decenas o cientos de personas. En tercer lugar, en lo que al solar se refiere, este espacio se ubica junto a viviendas de nueva construcción y cierta calidad por lo que los vecinos que allí viven perciben su uso como degradante para la zona y que perjudica sus expectativas de nivel de vida o el valor de sus viviendas; en Casa de Campo, conviene señalar la posible influencia negativa sobre la captación de clientela de los quioscos vecinos instalados allí desde hace décadas.

Entre los factores personales, cabe destacar las diferentes actitudes que se dan entre unas y otras personas, encontrándonos usuarios latinoamericanos que reconocen las posibles molestias que se pueden ocasionar y hacen lo posible por evitarlas, mientras otros no se preocupan por ellos; por otro lado, vecinos autóctonos que muestran comprensión hacia las

prácticas desarrolladas por aquellos, pero también quienes muestran un claro antagonismo hacia cualquier “otro”. Estas distintas posturas implican distintos talentos a la hora de abordar la disputa y consensuar soluciones.

Y, desde el punto de vista de los factores culturales, hay que tener en cuenta el cambio en la manera de entender y practicar el ocio que se ha producido en la sociedad española en las últimas décadas (al menos por ciertos grupos de población) que tienden a practicarlo dentro de los hogares o en espacios mercantilizados (centros comerciales, parques de atracciones, turismo, asistencia a espectáculos, etc.) que puede contrastar con otras formas más volcadas hacia fuera del ámbito privado.

La situación conflictiva así planteada nos muestra dos partes cuyos intereses y necesidades colisionan: la necesidad de disfrutar de un tiempo de ocio y relacionarse, por parte de los usuarios latinoamericanos del solar y Casa de Campo, y la aspiración de los vecinos a disfrutar de un entorno tranquilo y limpio o de la tranquilidad en el interior de sus casas. Estamos ante normas y valores que colisionan, no tanto porque pertenezcan a distintas culturas, como porque pertenecen a distintos espacios que se solapan (Gómez y Martínez, 2012). En Casa de Campo se solapa el espacio público abierto a todos para el disfrute del ocio con el espacio comercial de los vendedores ambulantes y de los quiscos añedaños; en el solar, el espacio público abierto y el espacio residencial: lo que en unos es aceptable, no lo es en los otros.

3. Algunas consideraciones finales

No son sólo las molestias que producen las prácticas descritas anteriormente lo que produce la incomodidad y el rechazo, sino también cómo, dónde, cuándo y quién las lleva a cabo y, sobre todo, el significado que a todo ello se le atribuye. En el cómo, la población autóctona percibe la cantidad de personas que se reúnen y que sienten como amenaza, invasión y concentración con intención de mantenerse aislados y no integrarse. El dónde refuerza la idea de invasión y casi de expulsión de un espacio que se considera propio y “de todos”, pero unos “todos” en los que a menudo se siente que tiene preferencia el vecino de toda la vida; el cuándo también remite a otro elemento de “invasión”: los usos del tiempo y lo que es apropiado o no hacer en los distintos momentos. Y, sobre todo, lo que marca la diferencia frente a otras situaciones conflictivas es el “quién”: quién realiza esas prácticas que se viven como molestas y quién las siente y denuncia como molestas. Es aquí donde se completa la construcción del conflicto y la manera de abordarlo como “cultural”, ya que, por una parte, el conjunto de prácticas y

conductas se atribuyen a las “costumbres” propias de la cultura de quienes las llevan a cabo, sin entrar en otro tipo de consideraciones; y, por otra, el rechazo que perciben quienes las realizan es atribuido a menudo también exclusivamente a actitudes racistas y discriminatorias hacia otras identidades culturales, y no a molestias de facto.

De ahí nuestra propuesta de deconstruir el conflicto para transformarlo en disputa vecinal o más bien lograr que recupere esta dimensión. Las prácticas y molestias observadas y recogidas en nuestro trabajo de campo remiten a enfrentamientos coyunturales por intereses, necesidades y valores en torno al uso de un espacio público común y su articulación con otros espacios como son las viviendas colindantes con el solar o las actividades de venta ambulante de comida y bebida tanto en éste como en Casa de Campo. No quiere esto decir que el factor “cultural” no esté presente, sino que también lo están otros que de hecho pueden ser la clave de esa situación conflictiva.

Por lo tanto, la deconstrucción que proponemos junto con la recontextualización que aporta la mediación intercultural permitirían acercar posiciones entre partes marcadas por su diferencia etnocultural, proponiendo interpretar la disputa no exclusivamente en clave culturalista, sino también fijándose en aspectos situacionales o personales, de esta manera, se abre la posibilidad de encontrar más puntos en común en los que fundamentar la gestión de la situación conflictiva a partir del reconocimiento mutuo de los vecinos, de sus intereses, necesidades y valores. Como hemos mostrado, esta vía se ha puesto en marcha, pero no siempre se ha consolidado, acentuándose así el viejo mecanismo de no abordar el problema sino esperar a que se desplace.

Bibliografía

- Aramburu, M. (2000)). *Bajo el signo del gueto. Imágenes del “inmigrante” en Ciutat Vella*. Tesis doctoral. Departamento de Antropología Social. Universidad Autónoma de Barcelona.
- Aramburu, M. (2005) “Inmigración y usos del espacio público”. *Los monográficos de B. MM*, 6: 34-42.
- Augsburger, D. (1992) *Conflic Mediation across Cultures. Pathways and Patterns*. Westminster: John Knox Press.
- Burton, J. (1989), *La resolución de conflictos como sistema político*, ICAR, George Mason University. (<http://scar.gmu.edu/La%20Resolucion.pdf>).
- Burton, J. (1998) “Conflict Resolution: the Human Dimension”, *The International Journal of Peace Studies*, V. 3, 1 January. (http://www.gmu.edu/programs/icar/ijps/vol3_1/burton.htm).

- Cachón, L. (2008) “Conflictos e inmigración en Europa: una primera aproximación comparativa”, en L. Cachón (dir.) *Conflictos e inmigración: experiencias en Europa*. Area de Gobierno de Seguridad y Movilidad. Madrid: Observatorio de Seguridad.
- Eguren, J. (2012) “El uso de los espacios públicos por los inmigrantes latinoamericanos de origen andino en la ciudad de Madrid”; *Revista de Ciencias Sociales*, 28:183-204.
- Feixa, C. (2014) “Antropología, conflicto y migración en contextos locales”. En Giménez, C. y Gómez, P. (coords.) *Análisis, prevención y transformación de conflictos en contextos de inmigración*. Madrid: Ediciones UAM.
- Garcés, A. (2010) *Movimientos y localizaciones: espacios públicos y economías de la migración peruana en Santiago de Chile*. Tesis Doctoral. Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español. Universidad Autónoma de Madrid.
- Giménez, C. (2003). “Planteamiento multifactorial para la mediación e intervención en contextos multiculturales. Una propuesta metodológica de superación del culturalismo”. En García, F. J. y Muriel, C. (eds.) *La inmigración en España: contextos y alternativas*. Laboratorio de Estudios Interculturales. Universidad de Granada.
- Giménez, C. (2005). “Convivencia: conceptualización y sugerencias para la praxis”, *Puntos de Vista*, 1: 7-31.
- Giménez, C. (2009). “El impulso de la convivencia ciudadana e intercultural en los barrios europeos: marco conceptual y metodológico”. En *Marco conceptual y buenas prácticas en ciudadanía y convivencia en barrios europeos*. INTICIEN. Serie Igualdad y Ciudadanía 13. Barcelona: Diputación Barcelona.
- Giménez, C. y Gómez, P. (2014) “Conflictividad y migración: dimensiones para el análisis y claves para su regulación”. En Giménez, C. y Gómez, P. (coords.) *Análisis, prevención y transformación de conflictos en contextos de inmigración*. Madrid. Ediciones UAM.
- Gómez, P. y Martínez, M. A. (2012) “Convivencia y conflicto en contextos locales de inmigración: articulación de espacios de sociabilidad en los barrios madrileños”, *Revista de Ciencias Sociales*, 28: 122-144.
- Gulliver, P. H. (1979) *Disputes and Negotiations: a Crosscultural Perspective*. New York. Academic Press.
- Jüssen, L. y Youkhana, E. (2011) “Local Responses to Transnational Migration: Citizenship, Belonging and the Case of Latin American Migrants in Madrid”. En Jüssen, L. y Youkhana, E. *Etnicidad, ciudadanía y pertenencia: prácticas, teoría y dimensiones espaciales*. Madrid y Frankfurt: Iberoamericana y Vervuert.
- Lube, M. (2012) “Conflicto, equilibrio y cambio social en la obra de Max Gluckman”,

Papeles del CEIC, 88.

(<http://papeles.identidadcolectiva.es/index.php/CEIC/article/view/100/104>)

Martínez Veiga, U. (2001) *El Ejido. Discriminación, exclusión social y racismo*. Madrid: La Catarata.

Martínez, M.A. y Gómez, P. (2012) “Recreación identitaria en espacios públicos: convivencia y conflicto en contextos locales de inmigración”. En *Actas del Tercer Congreso Latinoamericano de Antropología ALA 2012*. Santiago de Chile.

París, S. (2005) *La Transformación de los Conflictos desde la Filosofía de la Paz*. Tesis doctoral. Castellón de la Plana: Universidad Jaume I.

Portes, A. (2009) “Migración y cambio social: algunas reflexiones conceptuales”, *RES*, 12: 9-37.

Sandole, D.J.D. (2001) “John Burton's Contribution to Conflict Resolution Theory and Practice: a Personal View”, *The International Journal of Peace Studies* v. 6, 1. (http://www.gmu.edu/programs/icar/ijps/vol6_1/Sandole.htm).

Suares, M. (1996) “Afirmando sobre microafirmaciones”. En *Mediación, conducción de disputas, comunicación y técnicas*. Buenos Aires: Paidós.

Todd, H.E. (1978) *The disputing process: Law in Ten Societies*. New York: Columbia University Press.

Torres, F. (2005) “Los espacios públicos en la ciudad multicultural: reflexiones sobre dos parques en Valencia”, *Puntos de Vista*, 1: 33-49.

Torres, F. (2006) “Las dinámicas de la convivencia en un barrio multicultural. El caso de Russafa (Valencia)”, *Papeles del CEIC*, 23.

PROCESOS DE ESTIGMATIZACIÓN, ESPECULACIÓN Y RESISTENCIA EN LA CAÑADA REAL GALIANA A SU PASO POR MADRID

Pilar Monreal Requena

pilar.monreal@uam.es

Departamento de Antropología y Pensamiento Filosófico Español

Universidad Autónoma de Madrid

1. Introducción

El objetivo de esta ponencia es presentar los procesos de estigmatización del asentamiento informal de La Cañada Real Galiana a su paso por la Comunidad Autónoma de Madrid, con el fin de analizar la relación entre especulación urbana y estigmatización de un espacio urbano y de la que gente que en él habita.

El asentamiento urbano de La Cañada es profundamente heterogéneo en la composición étnica y sociocultural de su población; sus residentes mantienen una enorme diversidad en sus actividades laborales, económicas, educativas; residen en viviendas cuya característica es también la diferencia de tamaño, calidad y condiciones de habitabilidad; su momento de asentamiento y su procedencia y pertenencia étnica es también diversa: españoles procedentes del ámbito rural llegados a Madrid en la década de los 60; gitanos españoles procedentes de realojos o expulsado de otros asentamientos chabolistas, inmigrantes marroquíes, población rumana gitana....Sin embargo esta heterogeneidad se ha invisibilizado a través de un proceso de homogeneización que presenta a todos los habitantes de La Cañada ligados al tráfico de dogas, a la delincuencia, a la violencia y a la precariedad e ilegalidad de sus viviendas. Este proceso de expropiación simbólica (Wacquant, 2007) tiene como resultado, en primer lugar, obviar la articulación de este asentamiento urbano con los procesos de especulación y elitización madrileños; y, en segundo lugar, legitimar una intervención pública encaminada preferentemente a “limpiar” La Cañada en un proceso selectivo de derribo de viviendas y expulsión de sus habitantes.

Así, La Cañada se convierte en un ámbito para analizar cómo se generan los calificativos de delincuencia, violencia, suciedad, fealdad, desestructuración social como valores de la cultura hegemónica sobre los más desfavorecidos. Tales valores ayudan a construir un “consenso social” en torno a la idea de que La Cañada ha de “desaparecer” por la “normalización”, el bienestar, la dignidad de sus propios habitantes y el prestigio de Madrid del siglo XXI en un contexto de crecimiento urbano neoliberal. De este modo se crea un círculo de estigmatización, especulación e intervención urbana que naturaliza las desigualdades, ejerce una violencia simbólica y sistémica que, a la vez que fragmenta la organización social, provoca múltiples resistencias.

Esta ponencia está dividida en los siguientes epígrafes: en primer lugar mostraré cómo La Cañada es fruto de un modelo neoliberal de desarrollo urbano, especialmente agravado en los últimos años; posteriormente haré una breve presentación de La Cañada Real para, en el siguiente epígrafe, establecer la relación entre los procesos de estigmatización de este asentamiento urbano y la creación de los nuevos PAUs del sureste madrileño, especialmente El Cañaveral y Los Berroclaes.

2. Contexto urbano

La gestión (la aplicación de políticas públicas) de la actual “crisis” –y de las anteriores implementadas desde los años 70 del siglo XX- ha acelerado los procesos de segregación espacial, polarización social y cantidad de gente viviendo bajo el umbral de la pobreza en nuestras ciudades. En el actual contexto, las políticas públicas de atención a los grupos sociales más desfavorecidos están desapareciendo y las administraciones autonómicas y municipales están implementando un desarrollo urbano caracterizado por un proceso de privatización de los servicios públicos en beneficio de la iniciativa privada.

Este neoliberalismo (Harvey, 2007)¹ ha tenido un fuerte impacto sobre las ciudades: su concreción política y económica en el espacio urbano son las llamadas ciudades

¹ Para Harvey (2007) el neoliberalismo es básicamente un proyecto político que pretende restablecer las condiciones de acumulación del capital y el incremento del poder de las élites económicas. Como en el caso de su antecesor, el fordismo, es mucho más que un modelo económico, ya que implica un tipo de sociedad cada vez más desigual y más transnacional, una intervención estatal alejada de la regulación económica y organizada para permitir el libre mercado y el libre comercio; la desaparición de las políticas públicas encaminadas a los más desfavorecidos y una intervención social del Estado centrada en el ejercicio de la represión ante las resistencias a estos procesos de acumulación y desposesión.

neoliberales², que alude a una ciudad privatizada, principalmente destinada al uso de sectores sociales medios y altos, y cuya lógica de producción responde a las reglas de rentabilidad del capital privado.

Como señalan numerosos autores (Brenner y Theodore, 2002, Cucó, 2013, Diaz Orueta, 2013, Harvey, 2013, Theodore y Peck y Brenner, 2009, Omelas, 2000), el impacto del neoliberalismo sobre la ciudad es un modelo de urbanismo más segregado espacialmente y más desigual económicamente. Esta desigualdad y empobrecimiento no es sólo un efecto del desempleo y la precariedad laboral, sino de unas políticas públicas alejadas de las necesidades de la mayoría de la población y encaminadas a la privatización o desaparición de todos los servicios públicos: las necesidades de consumo de la población (vivienda, sanidad, educación, transportes) han de ser garantizadas por un mercado, no por el Estado; por lo tanto, sólo tendrán acceso a ellas aquellos con el suficiente poder adquisitivo para pagarlas, quedando el resto privados de las mismas. De acuerdo con la lógica de la ciudad neoliberal, este modelo de desarrollo urbano avanzaría fracturando territorios desconectados a nivel social y espacial, y consolidando una ciudad tripartita caracterizada por la relegación urbana de los sectores populares en viviendas devaluadas y barrios degradados; la gentrificación de los centros históricos habitados por las clases medias y profesionales, tras la expulsión de las clases populares previamente allí ubicadas; y la suburbanización de las clases medias que abandonan el centro de la ciudad hacia residencias cerradas y vigiladas (en Madrid, ejemplificadas por los Planes de Acción Urbanística, PAUs). Por encima de sus grandes diferencias, autores como Castells, (1996), Harvey (2004) o Sassen (1999), acordarían que la consolidación de la ciudad postfordista conlleva enormes implicaciones socioespaciales, entre ellas una fuerte concentración de inversiones de capital en espacios considerados estratégicos y la distorsión del mercado inmobiliario, así como el reforzamiento de la segregación interna y fuertes procesos de dualización social.

Concretado en España, este modelo de crecimiento urbano, como señala Cucó “... profundiza la segregación urbana, extiende la exclusión, generaliza los procesos de gentrificación y guetarización, despliega un modelo de gestión de la seguridad que

² Utilizamos el plural para señalar que el impacto del sistema neoliberal sobre las ciudades no es homogéneo, sino que la historia de los núcleos urbanos, las políticas públicas diseñadas y los comportamientos de los distintos agentes institucionales son fundamentales para analizar la reestructuración urbana bajo el neoliberalismo (Brenner y Theodore 2002, Theodore, Peck y Brenner 2009): es lo que Brenner y Theodore (2002), han denominado “neoliberalismo realmente existente”.

combina la diferenciación y el miedo al extraño con el desarrollo de políticas de vigilancia cada vez más sofisticadas y estandarizadas...” (2013: 8)³.

En este contexto mundial y nacional de acumulación de riquezas, incremento de la pobreza y total abandono de las políticas de bienestar, Madrid es un ejemplo paradigmático de ciudad neoliberal. Según la Red de Lucha contra la Pobreza y la Exclusión (2013), la tasa de riesgo de pobreza en la Comunidad de Madrid se situó en el 15,9% de su población total. En el año 2011, se incrementó un 17% el número de personas en riesgo de pobreza, íntimamente relacionado con el aumento del paro, pero también con la creciente desprotección de las personas desempleadas y más vulnerables. En febrero del 2014, el 24% de los madrileños viven en barrios vulnerables al borde de la pobreza y la exclusión social (Red Madrileña de Estudios contra la Pobreza, 2014)

El proceso de acumulación espectacular de Madrid fue acompañado por el fomento de una imagen de gran capital de la cultura, el arte, el turismo, la moda, la gastronomía, los grandes eventos deportivos porque, como señala Cucó (2013), las ciudades neoliberales con sus implicaciones de especulación, segregación y desigualdad, han de ser legitimadas a través de imágenes y discursos desplegados por las élites económicas y políticas que, a su vez, también son respondidas por los ciudadanos y ciudadanas. Esta imagen de Madrid transmite la idea de grandeza: enormes rascacielos, enormes aeropuertos, enormes jardines, enormes obras de infraestructura. Madrid se presenta como una gran capital europea que acoge a un turismo internacional, una ciudad que es a la vez cosmopolita y local, castiza, y moderna, culta y tradicional. Harvey (2013) acuña la idea de “capital simbólico colectivo” para referirse cómo en la ciudad neoliberal se mercantilizan la cultural, los monumentos, el patrimonio cultural, la historia, las tradiciones...todo se convierte en mercancías y/o en imanes para atraer el capital global. Esta imagen está destinada a que nuestra ciudad pueda competir con otras ciudades en el mercado internacional de flujos de capital (García, 2012, Harvey, 2013). En este caso, el cosmopolitismo madrileño fomentado por las administraciones locales no es algo nuevo: la “movida madrileña”, ligada al proceso de gentrificación del barrio de Malasaña fue analizada por Martínez Veiga (1991) en los años 80 del siglo XX. Mientras tanto, ha crecido la pobreza en Madrid, las protestas en la calle⁴ e, inseparables de ellas, el centro de la ciudad

³ Los datos estadísticos sobre estos procesos a nivel nacional se pueden consultar Red de Lucha Contra la Pobreza, 2013

⁴ De acuerdo con los datos del Ministerio de Administración Pública, en el 2008 se tramitaron 18.422 expedientes de manifestaciones; en el 2012 (último dato disponible) el número alcanzó, 44.815 (El diario, “¿Veremos protestas cada vez más violentas?”, 26-3,- 2014 http://www.eldiario.es/sociedad/Veremos-protestas-vez-violentas_0_242176378.html

permanentemente tomado por la policía. Se incrementan las desigualdades y la violencia simbólica y real para reprimir las protestas y criminalizar a la disidencia.

Este modelo de desarrollo urbano esconde un incremento de la desigualdad urbana, de la pobreza y de la segregación espacial, de la precarización y de barrios enteros que sufren un proceso de “gentrification” o son demolidos para ubicar los grandes proyectos arquitectónicos, artísticos (Mike Davis, 200) Es decir, esta ciudad se construye como “moderna”, “de los congresos y festivales”, de las grandes obras arquitectónicas, pero también de la dualización, la desigualdad social y de la desmovilización ciudadana: no puede haber protestas cuando se depende de la mirada de otros; en función de un interés común, se cuestiona y se criminaliza cualquier protesta.

Este largo asentamiento informal de La Cañada es el resultado de los modelos de desarrollo urbano implementados en Madrid desde los años 60 del siglo pasado hasta la actualidad. Su poblamiento se inició a mediados del siglo XX, con las olas de inmigrantes, procedentes de las zonas rurales, que llegaron a Madrid para ser la mano de obra de su crecimiento urbano e industrial y, parte de las cuales, se fueron ubicando en asentamientos de chabolas en los alrededores de la capital. Según M, mujer de 70 años residente en La Cañada, ella vino “a Madrid a servir en casa de unos señores del centro (de la ciudad de Madrid); cuando me casé, mi marido empezó a construir la casa⁵, al principio era una chabola con material que encontraban en las obras y solares pero, poco a poco, fuimos construyéndola esta casa, que es lo único que mi marido me ha dejado cuando enviudé”(entrevista realizada en marzo del 2012). La casa actual de M. es de dos pisos de ladrillo visto, y cumple todas las condiciones de habitabilidad impuestas por la administración local

De los tres factores por los que surgen un poblado chabolista en estos años, (Castells, 1977: 210 y ss.), La Cañada cumple dos, la necesidad de sobrevivir de los inmigrantes rurales y la tolerancia de una administración corrupta y totalitaria⁶. Durante el crecimiento industrial y urbano de Madrid, los procesos de asentamiento poblacional de La Cañada se permitieron, se favorecieron e, incluso en algunos tramos, se iniciaron por las propias administraciones públicas; por ejemplo, el asentamiento gitano de La Cañada en el sector

⁵ La mayoría de estos inmigrantes rurales a La Cañada, como a partir de los años 80 la inmigración masculina internacional, se vinculó al sector económico de la construcción: esto le permitió la cualificación, el apoyo informal de compañeros de trabajo y la consecución más barata de los materiales para construir sus propias viviendas.

⁶ El tercer factor, la especulación urbana de los propietarios del suelo, no existió en este caso porque, todas las cañadas del Estado español eran de propiedad y dominio público.

6, y hoy altamente problemático por la vinculación de algunas de sus familias al mundo de la droga y la circulación de población drogodependiente, no es en absoluto “espontáneo”, sino fruto de una decisión del Ayuntamiento de Madrid, en manos del Partido Popular (PP), que en 1994 traslada entre treinta y setenta familias de un poblado informal de San Blas (barrio del sureste madrileño) a un terreno público cerca del estercolero, hoy incineradora, de Valdemingomez, (Vallecas Villa), terreno sin electricidad, agua, alcantarillado ni equipamientos y que, sólo gracias a Cáritas, pudieron obtener unas casetas de uralita y madera, donde refugiarse. Igualmente, a partir del 2007, se asentó población procedente del desmantelamiento ordenado por la misma administración de los núcleos chabolistas de Las Barranquillas y el Salobral⁷. Muchos de sus vecinos han estado pagando el IBI (Impuesto de Bienes Inmuebles) a las administraciones locales, como en el caso de H., un inmigrante marroquí asentado en La Cañada desde 1994 que, tras mostrar su certificado de compraventa de su parcela, nos enseña sus recibos del IBI pagados hasta el año 2011 incluido.

Pero entre el 2004 y el 2005, con los nuevos PAUs del este madrileño, la construcción de nuevas vías de comunicación de Madrid o la propuesta del Parque de La Gavia, los residentes y vecinos de La Cañada se convierten en un problema, que se agrava cuando su entorno es propuesto como una de las posibles ubicaciones de EuroVegas⁸. Así, el desarrollo de La Cañada, su proceso de estigmatización y el inicio del derribo de sus viviendas, como una política de intervención de la Administración, está relacionada con los procesos de especulación madrileños, elemento clave del modelo de desarrollo de la ciudad neoliberal, pero también con lo que Cucó ha llamado ciudad espectáculo o ciudad escaparate.

Como hemos mostrado en otro lado (Monreal 2013) es en ese momento (2005) cuando los medios de comunicación escritos, especialmente los tres más importantes de tirada

⁷ Las Barranquillas fue un poblado chabolista situado al sureste de la ciudad de Madrid en una zona oficialmente no urbanizada del distrito de Villa de Vallecas. A partir del año 2007 se inició su desmantelamiento y el realojo de su población en viviendas de protección oficial en otras áreas del extrarradio madrileño. Por su parte, el poblado de El Salobral, en el distrito de Villaverde, al Sur de Madrid, constituía una de las más extensas áreas de chabolas de la capital, donde residían unas 300 familias, ocupando más de 5 hectáreas. Surgió a inicios de la década de los noventa, formado por familias rumanas a las que pronto se unieron otras mayoritariamente de etnia gitana

⁸ EuroVegas pretendía ser un complejo turístico y de ocio, propiedad de la compañía Las Vegas Sands perteneciente al millonario norteamericano Sheldon Adelson, que intentaba ubicarse en la Comunidad de Madrid. Este complejo ocuparía un total de 750 hectáreas y aglutinaría hoteles, casinos, centros de convenciones, campos de golf, etc. En su momento se optó por el municipio de Alcorcón, al oeste de la Comunidad madrileña y, en la actualidad, debido a las exigencias urbanísticas, fiscales, laborales, sanitarias de Vegas Sand, a una fuerte polémica entre la Comunidad de Madrid y el gobierno central y a la contestación desatada entre los diferentes grupos sociales, la compañía ha retirado su oferta de instalación

nacional (ABC, El País y El Mundo) dan el giro de presentar a su población como “víctimas”, del chabolismo, la pobreza, las políticas de realojo, la falta de higiene y equipamientos, el abandono escolar de su población, etc, a presentarlos como “delincuentes” y a criminalizar la totalidad de sus habitantes como exclusivamente ligados al tráfico de drogas, al robo de coches y cobre y a la violencia .

Es el momento ahora de hacer una breve presentación etnográfica del asentamiento informal de La Cañada Real Galiana, a su paso por Madrid.

3. Breve presentación de La Cañada Real a su paso por Madrid.

La Cañada⁹ Real Galiana representa uno de los mayores asentamientos informales de España con unos 8000 habitantes según el único censo elaborado en el 2012 (*Informe de la Cañada Real Galiana. Programa de Intervención*, febrero 2012). Afecta a cuatro municipios del sudeste madrileño: Coslada, Madrid -distritos de Vicálvaro y Villa de Vallecas-, Rivas-Vaciamadrid y Getafe.

Recorriendo La Cañada, podemos ver que no sólo se han construido viviendas, sino que hay edificaciones de todo tipo: naves industriales, bares, restaurantes, hostales, huertos, talleres, almacenes de residuos y hasta un picadero de caballos, constituyendo una verdadera “ciudad lineal” a partir de un camino central de unos catorce kilómetros en torno al cual se van ubicando las diversas edificaciones y solares. La Cañada, a su paso por Madrid, está dividida en seis sectores que corren del 1, en el municipio de San Fernando de Henares al 6 en barrio madrileño de Villa de Vallecas. Esta división sectorial ha sido establecida por los propios habitantes y también han sido ellos quienes han ido enumerando las parcelas y las viviendas.

Su desuso como vía pecuaria y su cercanía a un Madrid en expansión urbana e industrial explican la ocupación de estos terrenos públicos en los años 60 del siglo XX, intensificándose dicha ocupación en los años 90, ante la indiferencia de las

⁹ Las cañadas son antiguas vías pecuarias para la trashumancia, existentes en la Península Ibérica desde la Edad Media; en concreto, la Real Galiana es una de las más importantes y se utilizaba para transportar el ganado desde la Rioja y Castilla-León hacia los pastos extremeños durante la época invernal. Las cañadas son patrimonio cultural y, por tanto, propiedad del Estado bajo cuya responsabilidad está su protección y cuidado; bajo ninguna consideración pueden ser urbanizadas y la desafeción de algunos de los tramos de la Real Galiana (o Median) iniciada en el 2009 es un proceso largo y complicado. En la actualidad y desde el 2011, el tramo habitado de La Cañada ha perdido su definición de vía pecuaria.

administraciones locales afectadas. En sucesivas olas, la Cañada Real Galiana ha sido ocupada por diversos grupos de población:

1) Inmigrantes rurales que llegan a Madrid en busca de trabajo, instalándose en áreas periféricas de la capital en los años 60 del siglo XX, y residentes en el municipio de Madrid, expulsados del centro por la carestía de la vivienda o que se construyeron una segunda residencia en La Cañada en la década de los 70 y 80. Ambos grupos se instalan principalmente en los sectores 1 -en el límite del término municipal de Coslada y Madrid- y 2, pertenece totalmente al municipio de Madrid, distrito de Vicálvaro. El primer sector está completamente urbanizado y presenta un aspecto similar al de cualquier calle de un municipio de Madrid; tiene luz, agua, gas, y recogida de basura; cuenta con servicios de transporte urbano e interurbano (autobuses) y un metro cercano (el de San Fernando de Henares, vía 9); sus viviendas son bajas, aunque hay casas de construcción más reciente y amplias. En el sector 2, la vía central sigue asfaltada y en buen estado, pero no existen aceras; sus viviendas son tipo chalets, de gran tamaño, algunas con más de una planta y jardín; es frecuente la presencia de huertos de autoconsumo; se ven talleres, bares y naves industriales, algunas cuentan con servicios de seguridad (porteros automáticos); los vecinos tienen agua, luz, teléfono, pero no existe alumbrado público, aunque hay algunas farolas en algún tramo; el servicio de limpieza público –la calle está limpia- es realizado por los vecinos; hay también negocios como carpinterías, ebanisterías, piedra artificial, bricolaje, naves de material de construcción y un hostel; los servicios de transporte públicos se halla a un kilómetro de distancia, muy cerca de Coslada; no existen equipamientos educativos, sanitarios, deportivos, religiosos, culturales o recreativos. Hay una Asociación de Vecinos, Asociación de Vecinos Barrio de La Cañada Real Medina.

2) En el sector 3 se asentaron un conglomerado de familias payas y gitanas de origen español. Este sector se ubica en los límites de Madrid (Vicálvaro) y Rivas- Vaciamadrid. Al principio esta asfaltado, luego es arena y gravilla, careciendo de aceras; y en algunos tramos hay socavones que han sido rellenados con escombros. Al comienzo de este sector se ven casa más antiguas y amplias; posteriormente se ven construcciones más recientes, de ladrillo y varias de ellas claramente de autoconstrucción; conforme avanzamos hacia el sector 4, la calidad de la vivienda va empeorando, con alguna chabola. Los vecinos tienen agua y luz y hay contenedores de basura. La limpieza de la vía pública ha empeorado claramente y no hay farolas públicas. No existen equipamientos educativos, sanitarios, deportivos, religiosos, pero sí la existencia de una peña Rociera. En cuanto a la accesibilidad, sólo está la parada del autobús de la rotonda al final del sector 2 que va

desde Madrid (Conde de Casal) a Velilla de San Antonio. Hay dos bares, un taller, una nave industrial, un local de venta de material de construcción y una cuadra de caballo.

3) Desde los años, 90 se instalaron en el sector 4 y 5 inmigrantes procedentes fundamentalmente de Marruecos y, a partir del 2011 población gitana rumana, así como algunas familias procedentes del sector 6, “expulsadas por el acoso policial y la política de derribos debido a la su vinculación con la droga” (información de S., técnica de una importante ONG con fuerte vinculación a La Cañada). En el sector 4 los números pares de las viviendas pertenecen al municipio de Madrid y los impares al de Rivas Vaciamadrid La vía no está asfaltada; no existen aceras; hay muchos vehículos particulares aparcados en los laterales. Aunque hay pocas chabolas, la construcción de las viviendas ha empeorado claramente y también hay algún chalet; la mayoría de las viviendas son bajas, de paredes de ladrillo y algunas están medio construir o en fase de ampliación. Las parcelas y viviendas se encuentran enumeradas y las viviendas son muy heterogéneas en su calidad: muy buenas o precarias. Los residentes tienen acceso al agua y existe tendido eléctrico y postes de luz, aunque los “enganches” a estos desde las viviendas son muy precarios; hay cubos de basura vacíos en la vía; hay basura y suciedad en el suelo, sobre todo escombros. No hay alumbrado público. Se puede llegar en unos 10 minutos andando a la línea 9 del metro, a la estación Rivas Urbanizaciones. Hay un taller de mecánica y un bar, pero es difícil saber si hay más negocios porque las tapias que rodea las parcelas lo impiden. En cuanto al sector 6, se ubica en Rivas Vaciamadrid, colindante con la urbanización COVIBAR¹⁰. No existen aceras ni la vía está asfaltada y en algún tramo hay socavones. Hay pequeños pasillo entre las parcelas que comunican La Cañada con la urbanización COVIBAR, que facilitan el acceso a los servicios prestados por el Ayuntamiento de Rivas. Hay viviendas y chalets de buena calidad pero también viviendas de ladrillo gris y terraza; también hay numerosas viviendas de “estilo pueblo marroquí”; hay una Asociación de Vecinos de la Cañada Real Galiana-Sector 5 y el Centro Cultural Islámico ANNUR. Las viviendas tienen luz y agua; hay alumbrado en la vía instalado por los propios vecinos, a través de las Asociaciones de Vecinos; hay contenedores de basura. Tiene buen acceso por la estación Rivas Urbanizaciones de la línea 9 de metro, y tres líneas de los autobuses interurbanos que conectan las urbanizaciones de Rivas con la Plaza de Conde de Casal en Madrid. Aunque carecen de

¹⁰ Cooperativa de Viviendas Baratas, una cooperativa inicialmente ligada al sindicato Comisiones Obreras, cuya construcción se inició en 1978 y se terminó en 1993. La relación entre los residentes de COVIBAR y La cañada ha estado marcada por el conflicto y la incompreensión.

equipamientos básicos, los vecinos utilizan la infraestructura de servicios sanitarios, educativos, deportivos y de ocio de Rivas. La vía está bastante limpia y hay una zona de olivos cultivados. Al final del sector, empiezan a empeorar las condiciones con charcos de agua estancada y sin contenedores de basura. Es difícil que los coches pasen por allí, debido a los socavones y a los desniveles de la calzada.

4) Como vimos en el epígrafe anterior en los años 90 y primera década del 2000, también se asentó en el sector 6 población gitana española, de realojo o expulsada por el desmantelamiento de antiguos poblados. El sector 6 pertenece en su totalidad al municipio de Madrid (Villa de Vallecas). El tramo cercano al vertedero municipal de Valdemingomez está asfaltado, el resto carece de pavimentación. Son unos seis kilómetros, usados por sus vecinos de diferentes maneras: en la primera parte hay puntos de venta de drogas, se pueden ver vecinos sentados en la puerta de sus casas y muchos toxicómanos transitando por la calle (algunos residen allí, otros van a abastecerse). La calzada, aunque asfaltada, tiene baches, agua estancada, escombros. En este tramo se encuentra la Parroquia de Santo Domingo de la Calzada, muy comprometida con los problemas de los residentes. En un segundo tramo, se puede ver una Mezquita, y se percibe una mayor presencia de población marroquí. Al final de este tramo está el Centro Comunitario El Fanal (donde trabajan los servicios sociales y Cáritas). El tramo está sin asfaltar y cambian las viviendas apareciendo precarias y chabolas. Hay electricidad pública pero, según los vecinos, no funciona. No hay redes de agua potable, siendo los vecinos los que se venden agua unos a otros o se abastecen de agua de los camiones cisterna provistos por el Ayuntamiento de Madrid, previo pago; no existe alcantarillado. También residen en este asentamiento población procedente de países latinoamericanos, población gitano-portuguesa e inmigrantes procedentes de Albania, Kosovo, Croacia, Serbia, llegados a partir del 2005

Este último tramo es el que ha sido publicitado por los medios de comunicación como la totalidad de La Cañada (Monreal, 2013), reduciendo toda la diversidad que hemos visto en este recorrido textual por el asentamiento. La heterogeneidad es la nota sobresaliente de La Cañada y abarca desde la calidad, tamaño y condiciones de las viviendas, a la infraestructura y servicios de cada uno de los tramos, pasando por las actividades económicas presentes o las características de su población en cuanto a su pertenencia a grupos étnicos, su acceso a servicios sociales, su proximidad a transportes públicos, etc. (Accen y Secretariado Gitano, 2010).

Por otro lado, la evolución de su situación jurídica incide especialmente en la vida cotidiana. Por otro lado La Cañada debido a los derribos de las viviendas emprendidos por las administraciones y al miedo, la ansiedad y la desconfianza que provocan entre la población. En 1995, se aprueba una legislación específica estatal y autonómica que sienta las bases para que las competencias sobre las cañadas sean transferidas a las comunidades autónomas correspondientes. La Comunidad de Madrid inició su proceso de desafección en el año 2011, por medio de la Ley Cañada del 15 de marzo. En esta Ley, la Comunidad pasa las competencias a los ayuntamientos afectados bajo una serie de condiciones. Una de ellas es que, en un plazo de seis meses, los ayuntamientos de Coslada, Madrid y Rivas han de elaborar un censo de las parcelas y de las familias que residen en La Cañada; otra condición es que se ha de lograr un acuerdo social marco con la participación de todas las asociaciones de vecinos registradas en el asentamiento informal, para elaborar un plan de intervención encaminado a solucionar los problemas sociales derivados de la ocupación, desafección y destino de sus terrenos; la última condición da un plazo de dos años para que los ayuntamientos afectados adapten su planeamiento urbano y recalifiquen el suelo de La Cañada. Si no se cumplieran estos plazos, la Comunidad podría llevar a cabo cualquier negocio jurídico con el suelo, incluida la compra venta. Entre tanto, por orden del Servicio de Disciplina Urbanístico de Madrid¹¹ y entre el 2005 y el verano del 2012, se llevaron a cabo un número indeterminado de derribos de viviendas, pero lo suficientemente grande para crear el pánico y el sentimiento de vulnerabilidad entre sus habitantes. Aparecieron asociaciones y ONGs de todo tipo, dispuestas a asesorar, ayudar, colaborar, de manera voluntaria, con los residentes, elaborando los censos, presentando informes y proyectos de intervención social alternativos a los oficiales.

Los derribos, ordenados por la Administración, fueron contemplados por sus víctimas como “arbitrarios”, incomprensibles y no todos ellos tenían las garantías judiciales que marco la Ley. Para algunos, como en el caso de H., inmigrante marroquí viviendo en el sector 5 a quien le han derribado la vivienda dos veces y terminó residiendo con su familia en una caravana sobre los restos de su antigua casa, lo han vivido como una represalia de la Administración porque era uno de los activistas más destacados de su Asociación de Vecinos en las luchas contra los derribos y por la legalización de las viviendas; en otras ocasiones, como le sucedió a P. mujer gitana que vivía en una bonita casa en el sector 3, de la que solo quedan fotos ya que fue derribada en pleno mes de julio, por “una

¹¹ Hay otros tipos de derribos, llevados a cabo por el Servicio Antidrogas de la Policía, especialmente en el sector 6, que no tienen que seguir el procedimiento administrativo y judicial habitual.

equivocación, porque venían a derribar otra vivienda y nos tocó a nosotros”; en la actualidad, P. y su familia viven en una precaria chabola construida con los restos de su vivienda anterior. En el caso de T. mujer gitana cuya vivienda también fue derribada en el sector 4, la pregunta continua y obsesiva es “¿por qué a mí?”. Los vecinos, por lo tanto tienen miedo, ansiedad y angustia a la pérdida de una vivienda que representa todo lo que tienen y que, en ocasiones, les ha costado cara si sumamos al precio de la parcela el de los materiales de construcción de la casa. Pero también les inunda un sentimiento de agravio comparativo, porque no pueden explicarse por qué les sucede a uno, cuando las viviendas de todos los vecinos tienen condiciones semejantes. Por último, el desconocimiento de los factores y procedimientos que conducen a que el Servicio de Disciplina Urbanístico les tire la casa a unos y a otros no, provoca sensaciones de injusticia, de desigualdad y de vulnerabilidad. Por ejemplo, H. se quejaba del caso del chalet de enfrente de su parcela, cuyo derribo pararon los vecinos cuatro meses antes que el de su casa, aún permanece en pie y no puede explicarse por qué.

Así, la política de derribos ha expulsado a gente de La Cañada, pero también ha transformado en chabolas lo que antes eran casas dignas, obligando a sus propietarios a costear los gastos de la destrucción de sus casas y dejando los escombros y restos de muebles y enseres domésticos apiñados. Los derribos crearon la desconfianza, el miedo y la angustia entre los vecinos y ayudaron a establecer diferencias entre sus habitantes, entre aquellos “residentes de siempre”- españoles y payos generalmente, ubicados en los años 60 y 70 del siglo XX, con sus asociaciones de vecinos tradicionales que defendían sus derechos como ciudadanos- y “los nuevos”, inmigrantes y gitanos españoles y rumanos. La desconfianza llegó al límite de que, especialmente los residentes de origen marroquí, crearon sus propias asociaciones para defender sus derechos ante la sospecha de que las tradicionales no los defenderían. Hasta cierto punto, y hasta bien entrado el año 2012, esto era cierto: los vecinos “de siempre” consideraban que los que traían la droga, la delincuencia y la suciedad y la imagen negativa de La Cañada eran los gitanos e inmigrantes, en especial “los moros”. Los derribos también tuvieron el efecto de crear un movimiento asociativo clave en La Cañada que se fragmentó, dificultándose la elaboración de estrategias en común, creando la desconfianza entre unas asociaciones y otras.

En La Cañada, a partir del 2010, apareció un complejo entramado de asociaciones endógenas y exógenas actuando para dar respuesta a la cada vez mayor vulnerabilidad, a las amenazas de derribo de sus hogares y a una visión cada vez más estigmatizada en la

sociedad madrileña. En el verano del 2010, había cuatro Asociaciones de Vecinos, (Accem y Secretariado Gitano, 2010), en la actualidad, hay seis: a las “tradicionales” se les ha sumado Alsoroc, y Tabawasol, pertenecientes a la población marroquí. Si en el 2010 había una fuerte presencia de las administraciones municipales afectadas y de la Comunidad de Madrid, (Accem y Secretariado Gitano, 2010), en la actualidad ésta se ha visto acompañada –y a veces sustituida- con la presencia de ONGs de todo tipo, algunas enfocadas a la asistencia como Cruz Roja, Centro Socio-educativo Henry Dumont - Proyecto Nido-, y otras con una clara orientación de asesoramiento técnico tales como Arquitectos sin Fronteras, Aldea Social, Todo por la Praxis, Fundación Secretariado Gitano o Centro de Asesoría y Estudios Sociales, a lo que hay que añadir la labor desempeñada por instituciones religiosas como el Centro Cultural Islámico ANNUR, Parroquia Santo Domingo de La Calzada e Iglesia Evangélica de Filadelfia.

Esta proliferación de asociaciones entre el 2010 y el 2012, señala tres circunstancias que se tienden a ignorar por los medios de comunicación, las administraciones públicas y planificadores urbanos: 1) la conciencia del problema social que plantea la urbanización de La Cañada, que se ha convertido en lo que Bourdieu (1999) denomina “un espacio difícil”, totalmente diferente a la imagen simplista con la que se ha enfocado frecuentemente el tema de La Cañada; 2) ligado a la intervención pública, el cuestionamiento del derribo de las viviendas y expulsión de sus habitantes como única solución posible; y 3) la capacidad de asociarse de su población y la actividad que inician para estar todas las asociaciones en las mesas de negociación donde se discute el futuro del asentamiento. Pero hay que añadir que el grado de desconfianza entre los vecinos al que aludíamos hacer unos párrafos, dificultó en gran medida la labor de las ONGs, especialmente las técnicas, actuando en La Cañada hasta el punto de que cada organización tuvo que “especializarse” en el asesoramiento a una sola asociación de vecinos y frecuentemente debían reunirse, para planear estrategias en común, en el local de alguna de ellas en el centro de Madrid, lejos de La Cañada, ante la posibilidad muy real de que los vecinos sintieran que les estaban traicionando.

Resumiendo, en los últimos cinco años, La Cañada no sólo se ha convertido en “un problema social” y en un ámbito de intervención pública, sino también en “un objeto de estudio” para sociólogos, arquitectos, urbanistas, antropólogos que, más o menos financiados, con mayor o menos vinculación a la academia o a las ONGs elaboraban sus estudios informes, tesis, artículos y...ponencias.

4. Estigma y especulación: La Cañada y los nuevos PAUs¹²

Ignorando toda esta diversidad y heterogeneidad que hemos visto en el epígrafe anterior como una de las características de La Cañada, los medios de comunicación, administraciones públicas, profesionales, parroquias, etc, enfatiza sus aspectos más negativos de “ilegalidad”, “apropiación indebida de bienes públicos”, “insostenibilidad”, “infraviviendas y hacinamiento”, cuando no asocian este asentamiento exclusivamente a la pobreza, las drogas, la delincuencia, la violencia, la conflictividad, la suciedad y la escasez de equipamientos. Todos estos problemas existen en La Cañada, pero se olvidan especificar que están localizados exclusivamente en 1,5Km de los casi 15 Km de vía afectada por la urbanización informal, en concreto en el sector 6 y a algunos puntos del sector 4, donde “el acoso policial y los derribos han desplazado a familias gitanas relacionadas con las drogas” (entrevista a una trabajadora social en abril del 2011). Con esta actitud, se invisibiliza los aspectos positivos del resto del tejido social: sus relaciones sociales, el fuerte asociacionismo, el inicio de una identidad comunitaria y la enorme creatividad que sus habitantes han de desarrollar para enfrentarse a los duros retos de su vida cotidiana. Es cierto que, algunos de sus tramos, carecen de equipamientos y servicios, pero podemos contemplar alegres pintadas en sus muros llamando a la movilizandolos a sus residentes o reivindicando “el barrio”; sus vecinos salen y entran de sus casas, van a la compra o a trabajar, a recoger a los niños a las escuelas de San Fernando de Henares, Rivas o Vallecas o hacer algún recado; se sientan en los portales o hacen corrillos para charlar; los autos están aparcados frente a las viviendas y en los garajes o transitan por la calle a una lenta velocidad. Paseando por la mayor parte de La Cañada, la normalidad y la cotidianidad inundan todo el entorno, a veces rotas por la rápida circulación de un auto de gama alta que todo el mundo sabe qué hace allí y a dónde va. Por último, estos procesos de estigmatización obvian la articulación de La Cañada a los procesos de especulación que han marcado desde los años 60 del siglo XX el crecimiento urbano de Madrid, enfatizando los rasgos de una pretendida espontaneidad de su poblamiento como decisiones individuales tomadas por gente –gitanos y extranjeros- que se apropian de un bien público español para su disfrute personal.

¹² La investigación sobre los PAUs es imprescindible, y sólo incipiente en este proyecto de investigación. Los PAUs son la otra cara de la degradación urbana y la estigmatización de La Cañada, y esperamos iniciar su investigación sistemática a partir del 2015.

Lejos de nuestra intención idealizar este espacio y a sus habitantes, porque es cierto que en un tramo del sector 6 (un kilómetro y medio), en torno a la incineradora de basura de Valdedominguez, ha llegado el tráfico de drogas y los toxicómanos, se han construido chabolas e infraviviendas, circulan los camiones que transportan basura a la incineradora dejando tras de sí una pestilencia extraordinaria y más de un niño ha sido atropellado por un automóvil a demasiada velocidad; es cierto que en el sector 4 y 5 hay solares con escombros como manifestación de la política de derribos llevada a cabo por la administración, restos de viviendas que han quedado abandonados o donde sus moradores han vuelto a levantar una nueva casa, esta vez sí construida con los escombros y materiales de deshecho y, ahora sí, convertida en una chabola. Pero el resto de La Cañada carece de estos problemas.

El proceso de estigmatización de La Cañada, y su reflejo en la prensa, comienza el 1995 (Monreal, 2013) cuando se inicia la planificación de los PAUs de los barrios de Los Berrocales, en el ensanche de Vallecas y, especialmente el de El Cañaveral, en distrito municipal madrileño de Vicálvaro. En un recorrido a lo largo de todo el asentamiento, y muy especialmente en el sector 3, 4 y 6, podemos ver cómo, tras la hilera de casas aparecen kilómetros y kilómetros de terreno parcelado con toda la infraestructura creada: carreteras, calles, alumbrado, alcantarillado y en algunos tramos, construcciones de viviendas incipientes. Si el paseo es por Google Earth, esta visión de la estrecha línea que forman los edificios de La Cañada rodeada de tierra removida es todavía más impresionante. En la construcción de todos estos PAUs, las actuales viviendas y edificaciones de este asentamiento están condenadas a desaparecer y transformarse en zonas verdes para los nuevos residentes.

Estos modelos de planificación urbana son una de las manifestaciones de la ciudad neoliberal. Los PAUs, como señala García (2012, 2013) son hiperbarrios ubicados en el suburbio de la ciudad, destinados a residencia de las clases medias que han de abandonar el centro de las ciudades debido al elevado precio de la vivienda. Dado su crecimiento extensivo (Días Orueta, 2013) consumen gran cantidad de espacio público, y la ausencia de pequeños comercios y otros servicios de proximidad hacen a sus residentes totalmente dependientes del automóvil (Harvey, 2013) los cuales, para la adquisición de comida, ropa, ocio han de desplazarse a enormes centros comerciales (por ejemplo, para el PAU de El Cañaveral, está planificado el mayor centro comercial de la Comunidad de Madrid). Los PAUs tienen un diseño de manzanas de vecinos, como un espacio intermedio entre la vida pública y la privada, su sobre limpieza y diseño, la homogeneización social de sus

propietarios, su predominio de la vivienda privada donde el dominio del diseño ronda lo absurdo, su construcción de espacios públicos controlables, su planificación desde un lugar de poder, su individualización y su rechazo de la sociabilidad fuera de los ámbitos familiares, su cercamiento y la imposición de cámaras de vigilancia y de guardias de seguridad y su ausencia de espontaneidad (García, 2013), al estar todos los espacios planificados y ser perfectamente definidas sus funciones, son características de los PAUs como fenómenos de la suburbanización de las clases medias. La negación del conflicto social va acompañado con el olvido de la memoria histórica, del pasado (García, 2013, Ortíz, 2013)

En el año 2011, se reinició la construcción de Los Berrocales y en el 2013 la de El Cañaveral. Tras la crisis inmobiliaria del 2007, el fenómeno urbanístico de estos PAUs no ha remitido, sólo se ha adaptado a las nuevas condiciones expresadas por la Consejería de Medio Ambiente y Ordenación del Territorio de Madrid en estos términos: los Berrocales, por ejemplo y a diferencia del modelo seguido antes de la crisis del 2007, se construirá “mediante un nuevo modelo de ejecución flexible y parcial por etapas”; es decir, se construirá por tramos y cada tramo terminado servirá para financiar el siguiente; no sólo se planificarán viviendas en propiedad, sino también en alquiler con opción a compra. Esta estrategia paliará la disminución de las subvenciones, y los promotores privados harán el 80% de las viviendas protegidas. Por lo tanto, Los Berrocales es un ejemplo del libre mercado aplicado a la vivienda y apoyado por la administración.

El Cañaveral, ubicado en el sureste madrileño, limita al este con La Cañada Real, al norte con el municipio de Coslada y al sur con otro futuro PAU –el de los Ahijones; rodeado de la autopista M45, El Cañaveral tendrá una superficie total de 538 Has, de las que 100 serán de zonas verdes. El Plan Parcial preveía una construcción total de 14.000 viviendas, el 53% con algún régimen de protección, en especial viviendas de protección pública básica (VPPB). Frenada su construcción por la crisis inmobiliaria, las viviendas de los primeros propietarios se han iniciado a principios del 2013 en régimen de cooperativas financiadas por el Banco de Santander, y se entregarán las primeras viviendas en otoño del 2014, con precios que oscilan entre los 168.365 y los 199.440 € Con zonas de chalets adosados, torres y edificios entre cuatro y ocho alturas, su publicidad se basa en lemas como “Seguridad y seriedad”, “Diseño exclusivo”, “Calidad y confort”, (para observar la calidad, el número de viviendas, y el diseño de sus zonas verdes y deportivas, ver vídeo de promoción en <http://www.youtube.com/watch?v=EkA85Fa4WEo&feature=youtu.be&hd=1>).

Por otro lado, Los Berrocales, junto al Ensanche de Vallecas, tiene una superficie aproximada de 850.000 m², y es uno de los desarrollos urbanísticos más importantes del sureste de Madrid. Se retomó tras estar cuatro años interrumpido (2007-11) por la falta de liquidez de la Junta de Compensación¹³, y su plan de obras durará hasta 2016. Contará con una inversión inicial de 78 millones de euros y 22.000 viviendas previstas. La mitad de estas serán protegidas. La participación de la Comunidad como propietaria del suelo disponible es del 5,5%, porcentaje similar al del Ayuntamiento. La falta de pago de derramas por parte de los propietarios morosos frenó el proyecto, pese a que ya llevaba invertidos más de 130 millones. Para reactivarlo, la Junta de Compensación pondrá los 78 millones y otros 52,5 millones irán a cargo de los demás agentes implicados.

Los Berrocales, y El Cañaveral, representan miles de viviendas en el distrito madrileño de Vicálvaro, varios centros comerciales, equipamientos y servicios, zonas verdes y deportivas amenazando el espacio de heterogeneidad propio de La Cañada donde se presenta una promiscuidad de viviendas, naves industriales, bares, almacenes, huertos de autoconsumo, de grupos sociales diversos, étnica y económicamente. La Cañada Real se sitúa, así, en el otro polo del orden, planificación, estetificación, funcionalidad, individualización y homogeneización que caracterizan a los PAUs. Y son estos PAUs previstos en el PGOU (Plan General de Ordenación Urbana) de Madrid los causantes del interés de las administraciones públicas por La Cañada, de los procesos de estigmatización de sus residentes, de la fragmentación de sus asociaciones, pero también de la lucha por conservar sus viviendas. La privatización y la especulación no se puede realizar sin una legitimación. Estigmatizar a sus habitantes, y al espacio que ellos ocupan, convertirlos en delincuentes, drogadictos, es una manera efectiva de legitimar este “crecimiento por desposesión” (Harvey, 1004). La estigmatización es una de las expresiones de la expropiación simbólica (Wacquant, 2007) y, por lo tanto, de violencia simbólica ejercida sobre los más desfavorecidos. La violencia simbólica tiene como consecuencia que, sobre quienes se ejerce el poder y la subordinación, acepten su condición de subordinados (Bourdieu, 2000). En última instancia, la violencia simbólica es una naturalización de un orden social y cultural estructuralmente desigual. La distribución desigual del poder y los recursos en nuestras ciudades es el origen de la violencia, y el primer acto de violencia simbólica; por ello debemos ligar los aspectos

¹³ La Junta de Compensación es un conglomerado en el que se constituyeron los propietarios para realizar la urbanización asumiendo las obligaciones inherentes al proceso y haciéndose cargo de los costes de la operación

subjetivos del concepto de violencia simbólica al de violencia sistémica para comprender que la pobreza y la escasez de recursos es uno de los mayores actos de violencia en nuestras sociedades y es una fuerza de poder que impone significados legitimadores, encubriendo las relaciones de poder en las que se basa.

5. Conclusiones

Desde mediados de la década de los 90, las imágenes que se han dado de La Cañada inciden sobre los aspectos más negativos y espectaculares de este asentamiento, como la cercanía al mayor basurero de Madrid, el chabolismo, la suciedad y la pestilencia para, en los últimos años, enfatizar el tráfico de drogas, el desguace de coches robados y el hurto de cobre de los cables de electricidad para su venta, sufriendo un paulatino proceso de criminalización. Estos problemas existen en La Cañada, pero están presentes sólo en un reducido tramo que no supera el kilómetro y medio de extensión¹⁴. No obstante diferentes actores sociales, medios de comunicación, trabajadores sociales, técnicos de la administración, políticos han ido presentado a todos los habitantes de La Cañada y a este espacio urbano como marginal, sucio, peligroso e incompatible con el Madrid del siglo XX, realizando un proceso de estigmatización de su territorio y sus habitantes que ha dificultado cualquier ligazón de solidaridad y empatía con el resto de la población madrileña. Simultáneamente, legitima el diseño de unas intervenciones públicas encaminadas a “limpiar” este asentamiento urbano de basura, chabolismo, drogas, violencia...y de la gente que ahí reside

En esta ponencia, hemos intentado mostrar la vinculación entre dos procesos que se dan en una ciudad neoliberal como es Madrid: por un lado, la segregación espacial y residencial de la población más desfavorecida vinculada a los procesos de desarrollo urbano y, por el otro, los procesos de estigmatización, victimización y criminalización, cuando el espacio segregado al que han sido relegados se convierte en un objetivo de especulación y acumulación.

¹⁴ Aunque, en los últimos años, debido a la presión policial y a la amenaza de derribos de las viviendas, el tráfico de drogas se ha ido desplazando a otro sector de La Cañada

Hemos dejado sin tocar tres temas que consideramos de enorme importancia para comprender, y también colaborar en la transformación, de gran parte de la dinámica de La Cañada:

1 Los y las antropólogas deberíamos ahondar en el estudio de los PAUs porque éstos son la otra cara de La Cañada y la lógica y la problemática de este asentamiento informal es de muy difícil comprensión separados de estos proyectos urbanísticos

2 Estamos trabajando especialmente el futuro diseñado para La Cañada por las administraciones y reflejado en las políticas públicas: el vídeo de promoción de La Cañada de la Comunidad de Madrid (<http://www.espormadrid.es/2013/01/la-propuesta-de-la-comunidad-para-la.html>) así como el Informe Cañada, son un espejo que reflejan el futuro que la administración desea darle a este asentamiento informal: preciosos chalets adosados, todos iguales, maravillosas zonas verdes, magníficos parques de recreo infantiles, instalaciones deportivas (su conversión en otro PAU), sospechamos que no están concebidos para que vivan la mayor parte de los actuales vecinos, dado su poder adquisitivo.

3 Pero es imprescindible comprender la voluntad, deseos y necesidades de los habitantes de La Cañada y, si los procesos de estigmatización del territorio promueven una concepción de la Cañada como un territorio “fuente de valores”, también es cierto que parte de su población reproduce estos valores de “violencia”, “delincuencia” “suciedad”, “desorden” “caos”. La Cañada, y su estigmatización, forman parte de una sociedad y sus habitantes no están al margen de los valores culturales de la misma

6. Bibliografía

Accen y Fundación Secretariado Gitano, 2010: *Informe-diagnóstico sobre La cañada Real Galiana*, Madrid

Bourdieu, P.1999: *La miseria del mundo*, Madrid: Akal

Brenner, N. y N. Theodore, 2002: “Cities and the Geographies of Actually Existing Neoliberalism” en *Spaces of Neoliberalism: Urban Restructuring en North America and Western Europe* (Malden, Ma: Blacwell Publishers)

Castells, M.1997: *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*. México: Siglo XXI

- Cucó, J. 2013: “Introducción” en *Metamorfosis urbanas. Ciudades españolas en la dinámica global*, J. Cucó (ed.) Barcelona: Icaria, Institut Català d’Antropologia
- Davis, M. 2007: *Planeta de ciudades miseria*, Madrid: Foca
- García, S. 2011: *Co-producción (y cuestionamientos) del dispositivo securitario de Carabanchel*, Tesis Doctoral. Departamento de Antropología. Universidad Autónoma de Madrid
- García, S. 2013: “Cuando éramos malos...El estigma penitenciario de Carabanchel” en *Lugares de represión, paisajes de la memoria. La cárcel de Carabanchel*. Madrid: Los Libros de la Catarata
- Harvey D. 2000: *La dominación masculina*, Barcelona: Anagrama
- Harvey, D. 2007: *Breve historia del neoliberalismo*, Barcelona: Akal
- Harvey, D. 2013: *Ciudades rebeldes. Del derecho a la ciudad a la revolución urbana*, Barcelona: Akal
- Harvey, D. 2004: “El nuevo imperialismo: acumulación por desposesión” en *Socialist register*
- Informe de la Cañada Real Galiana. Programa de Intervención*, febrero 2012
- Martinez Veiga, U. 1991: “Organización y percepción del espacio” en, *Antropología de los pueblos de España*, J. Contreras, U. Martinez Veiga, I. Moreno y J.Pratt Barcelona: Taurus, pp. 195-255
- Monreal, P. 2013: “Imágenes y representaciones de un espacio urbano: el papel de los medios de publicación en la reproducción de las desigualdades” (artículo pendiente de evaluación)
- Omelas, J 2000: “La ciudad bajo el neoliberalismo” en <http://www.redalyc.org/pdf/112/11202303.pdf>
- Ortiz, García, C. 2013: “Introducción” a *Lugares de represión, paisajes de la memoria. La cárcel de Carabanchel*. Madrid: Los Libros de la Catarata
- Red de Lucha contra la Pobreza y la Exclusión Social, 2013a: *La inclusión social frente a la crisis. La evolución del riesgo de la pobreza y la exclusión en la Comunidad de Madrid*, Madrid: Centro de Estudios Económicos Tomillo
- Red de Lucha contra la Pobreza y la Exclusión Social, 2013b: *Las cifras de pobreza y exclusión social en España de cara a Europa 2020* <http://www.pensamientocritico.org/eapnma0314.pdf>

Renna Gallardo, H. 2010: “¿Desde dónde repensar la ciudad neoliberal?” en *Investigación y política. Programa CLACSO-CROP se estudios sobre Pobreza/ Serie documentos breves, , n. 1,*

Sassen, S. 1999: *La ciudad global*, Buenos Aires: Eudeba

Theodore, N. James Peck y Neil Brenner, 2009: “Urbanismo neoliberal: la ciudad y el imperio de los mercados” en *Temas sociales*, nº66, marzo

Wacquant, L. 2007: *Los condenados e la ciudad .Guetos, periferias y Estado*. Buenos Aires: Siglo XXI

TRABAJANDO EN LA PERIFERIA Y A LA INTERPERIE: EL CASO DE LOS CHATARREROS SUB-SAHARIANOS EN BARCELONA

Julián A. Porras Bulla
Universidad de Barcelona
japbulla@hotmail.com

Introducción

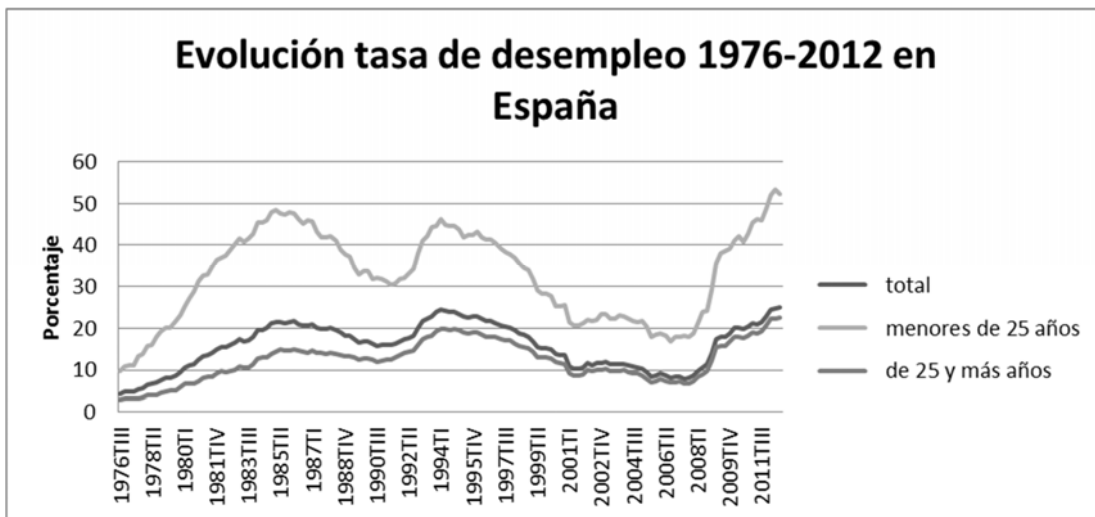
La actual crisis económica y la crisis del modo de desarrollo del capitalismo, en la que se incuba, están exacerbando las desigualdades sociales. En el mundo del trabajo se está reforzando la fragmentación entre unas actividades laborales formales y otras ocultas e informales. Esto lleva a que una parte de la población esté sistemáticamente ignorada, y no se reconozca su trabajo ni el valor que puede crear. Esto ha llevado a grupos de población que estando en los márgenes emerjan como si fuesen un problema reciente, sin embargo, estos grupos de trabajadores, como los chatarreros, han sido y son constantes en todas las dinámicas urbanas en el mundo entero (Samson, 2009). Situaciones económicas como la actual lo resaltan, y por lo tanto, se hace necesario conocer las formas en cómo se producen y se reproducen sus condiciones de vida y de trabajo.

Se parte del supuesto que existen mecanismos y estrategias que son aprehensibles metodológicamente sobre las formas en cómo se ocultan las actividades económicas y laborales que están en los márgenes sociales de las grandes urbes. Este escrito contiene una contextualización del trabajo de los chatarreros - tarea previa, debido a que no es posible entender el trabajo de los chatarreros como una actividad humana de sobrevivencia, de ir por las calles con un carro recogiendo materiales y objetos, es un grupo de actividades, de división de funciones, de procesos y conocimientos que necesita de un entendimiento más complejo y articulado-, y la descripción y análisis de tres formas en cómo se oculta el trabajo dentro de esta actividad.

La informalidad como problema

España está atravesando desde el año 2005 una crisis económica profunda, que ha repercutido en la configuración del mercado laboral y de las condiciones de trabajo. Las tasas de paro son las más altas de la historia reciente española, ni la crisis de los 80s, ni la de los 90s tuvieron unos efectos tan profundos en el desempleo. La crisis actual está contenida dentro de un proceso a nivel global, un proceso estructural que contiene una crisis de la forma de administración dominante de los estados con economías de mercado (confrontación keynesianismo vs neoliberalismo); relocalización de la producción mundial con aumento de desempleo y todos los procesos tecnológicos, culturales y demográficos consecuentes (Hobsbawm 1998). Tal como lo describe Ranci (2010), es un proceso de crisis de la organización del capitalismo, más que la consolidación de un nuevo orden social, y representa el cambio en las formas dominantes de acumulación. Por lo tanto, la crisis es el punto de fractura que ha hecho insostenible la desigualdad –alto desempleo, desahucios, estancamiento salarial-. Es un proceso que viene de más de tres décadas, es un fenómeno de larga duración, que no comienza en el 2008 (Stiglitz, 2012).

Cuadro 1



Fuente: INE

Esta crisis ha venido acompañada de un fuerte ascenso en el desempleo desde el año 2008, lo que ha generado un proceso de empeoramiento de las condiciones laborales. El mercado laboral en España está altamente segmentado, la destrucción del empleo ha avanzado a un

ritmo mayor que la creación y sostenimiento del que ya había. Los hombres han sido más afectados que las mujeres debido a que la crisis ha afligido a sectores típicamente masculinos -el ejemplo más expuesto es el de la construcción-. La crisis ha afectado a la población más vulnerable laboralmente: a los jóvenes, a los que buscan empleo por primera vez, a la población extranjera, a los trabajadores temporales; al igual que a la calidad del empleo femenino, y a su porcentaje de informalidad (Molina, 2010).

La construcción histórica que hemos hecho del trabajo ha generado grandes grupos de población que desarrollan actividades de nula valoración social¹-acentuándose en periodos de crisis como el que se está viviendo actualmente-. La informalidad es una abstracción de un fenómeno más grande. La interpretación del trabajo de los chatarreros en Barcelona lleva a pensar y repensar esta problemática. Más aún en Barcelona donde existe una fuerte presión por parte de las políticas sociales para “definir” la problemática de los chatarreros como de condiciones de vida, ocultando las relaciones de producción de esta actividad, y las relaciones que pueden existir entre el capital y el trabajo. Hay dos dimensiones teóricas respecto de esta realidad: una propuesta por Mingione (1994) propone que históricamente la economía formal ha necesitado de estas actividades para poder reproducirse, bajo la condición que no sean reconocidas. La segunda señala la existencia de una población a la cual no se desea integrar, la cual termina trabajando en condiciones precarias por los modelos de represión pública (Wacquant, 2006)².

Este es un problema sin solución sobre su función social -si la informalidad existe para conseguir trabajo barato exclusivamente, o si es un sector que no se adecua a la mayoría, o si es una consecuencia del resultado de la exclusión sistemática a grupos específicos-. Aunque la discusión se mueve constantemente entre modelos interpretativos y la realidad de un caso concreto. En el caso de los chatarreros los dos modelos tienen capacidad explicativa, por un lado, su forma de trabajo informal hace que este trabajo intensivo en

¹ La liberación del cansancio, de la fatiga, no es un deseo moderno, es antiguo. Sin embargo, la era moderna trajo consigo la glorificación teórica del trabajo, lo que llevó a toda la sociedad a convertirse en la sociedad del trabajo. La separación entre actividades productivas (trabajo) y reproductivas (labor) ocultó a las segundas y sólo premió a un tipo ideal de las primeras (Arendt, 2009).

² Aunque Wacquant se dedica a describir el proceso de penalización y encarcelamiento sistemático a las poblaciones pobres de los Estados Unidos, subyace a este la idea que el Estado, con todos sus aparatos, construye sistemáticamente una forma particular de trabajo. El autor al mismo tiempo describe constantemente las diferencias que se presentan entre el modelo europeo y el norte americano, sin dejar de mostrar en ambos el rol de control por parte del Estado.

mano de obra nueva una economía urbana funcional a mercados de objetos de re-uso y a materiales reciclables. Por el otro lado, también obedece a la interpretación de que es una población excluida funcional al sistema represivo contra los inmigrantes ilegales. Ahora mismo, lo que es claro es que el modelo clásico de mercado de trabajo no representa la realidad, entonces surge la pregunta ¿qué estrategias seguir para interpretarlo?

Los chatarreros en Barcelona

En Barcelona los llaman chatarreros, drapaires o ferrovellers³, nombres para designar a hombres y mujeres que trabajan por las calles, buscando materiales y objetos a los cuales restituirle una parte de su valor perdido. Son mineros de la ciudad, extraen materiales reciclables y objetos de re-uso de entre los residuos sólidos urbanos. En muchas ocasiones no tienen el reconocimiento social ni siquiera para ser considerados trabajadores. Son tratados como un problema social, como parte de una actividad espontánea de supervivencia, como una actividad de personas en condiciones de indigencia, o en el peor de los casos asociados a la delincuencia.

Respecto de su actividad, esta se enmarca dentro de una lógica laboral que puede ser considerada más amplia e informal en algunos de sus eslabones, y por lo tanto se va a llamar como reciclaje informal. Reciclaje porque hace parte de una lógica económica y empresarial que busca reciclar y reusar los materiales que recuperan los chatarreros, e informal porque está poco o nada intervenida por la acción estatal, con todas las consecuencias que esto acarrea.

El reciclaje informal llevado a cabo por los chatarreros es un tipo de trabajo precario global. En la mayoría de las grandes ciudades del mundo chatarreros se dedican a seleccionar, separar, transportar y vender materiales reciclables y artículos de re-uso de la basura (Samson, 2009). Según Medina más de 15 millones de personas en áreas urbanas se dedican a esta actividad (2007, pág. VII). Los trabajos comparativos de chatarreros a nivel

³ Deberían ser llamados recuperadores porque es el nombre que mejor describe la actividad laboral a la que se dedican, sin asociarlos al material que recuperan y sin carga negativa. Recuperador se remite a todos los pasos del trabajo de la mayoría de este tipo de trabajadores -fundamentalmente separar, seleccionar, transportar y vender objetos de re-uso y materiales reciclables de entre los residuos sólidos urbanos-. Sin embargo, es un nombre con el que no se reconocen, no tiene ningún valor, ni significado dentro de las comunidades.

internacional. han encontrado analogías en la configuración de las poblaciones: fundamentalmente el pertenecer a grupos vulnerables afectados por desempleo de larga duración, migración reciente, madres cabeza de familia, acompañado de poblaciones con altas tasas de diversidad funcional, vejez y trabajo infantil. Sumado a esto, el hecho de pertenecer a unas estructuras laborales altamente segmentadas entre la formalidad y la informalidad hace que se generen condiciones de difícil fiscalización y control por parte de las instituciones (Samson, 2009; Medina, 2007).

Las condiciones de la crisis económica española actuales han resaltado actividades y problemáticas sociales que antes se percibían como muy residuales. Pero esto no sólo ha sucedido en el caso español, la relación entre crisis y reciclaje ya ha sido documentada, durante la gran depresión en Estados Unidos, los desempleados comenzaron a convertirse en chatarreros, igual en la devaluación del peso mejicano a inicios de los 90s, o en “el corralito” argentino (Medina, 2007). Esto muestra la relación entre alto desempleo y aumento de la población de chatarreros, resaltando nuevamente la importancia del estudio a nivel internacional, y de la necesidad de su comprensión a nivel estructural como parte de unas actividades que acompañan los ciclos económicos.

En referencia a la población que se dedica a la actividad de recuperación en Barcelona no hay datos, tan sólo se pueden hacer contextualizaciones generales, que muestran condiciones generales de la ciudad y de sectores particulares. Existen varios colectivos de chatarreros en Barcelona, el de mayor antigüedad, reconocido históricamente es el colectivo gitano, al mismo tiempo que el rumano y de grupos de migración reciente de Europa del Este. Se escogió la comunidad subsahariana porque por este momento está desarrollando una dinámica sobre la ocupación de las naves industriales, que permitió una delimitación metodológica.

Según información de ellos mismos, prensa y documentos legales⁴ son aproximadamente 700 personas las que trabajan en torno a la nave de la calle Puigcerdá y cerca de 300 los que habitan la nave, en la cual se desarrolló parte de la investigación. Respecto a la cantidad de chatarreros que acuden a comercializar sus materiales y objetos en el barrio de

⁴ Sentencia de desalojo Nave Puigcerdà, en donde se afirma que aproximadamente residen en la nave 300 habitantes.

Bogatell no hay datos. Sin embargo según uno de los chatarreros entrevistados el flujo de chatarreros por bodega es mayor allí que en la nave.

Se reporta que su mayoría son de origen senegalés, aunque esto es improbable, ya que muchos de ellos no tienen permiso de residencia y no declaran su nacionalidad de origen como una estrategia de migración. Respecto a las características demográficas tan sólo se sabe que existe una baja presencia femenina, por lo tanto, se trata de una migración sin familia de hombres en busca de trabajo.

Respecto de la bibliografía sobre población subsahariana en Barcelona se han encontrado estudios sobre autogestión financiera, cajas de ahorro populares, prácticas financieras sumergidas en Barcelona y asociacionismo (Sow & Tété, 2007) (Yambá, 1999) (Tort Chavarría & Izcara Palacios, 2013). Que evidencian las redes y estructuras que existen dentro de esta población migrante, reforzando el concepto de economía étnica, asociado muchas de las veces a la economía informal (Portes & Zhou, 1996).

En esta investigación se observaron dos formas de trabajo: una llevada a cabo en una nave industrial, principalmente ocupada por chatarreros subsaharianos, ubicada en el Barrio de Poblenou, y otra forma de trabajo, los chatarreros que venden a los intermediarios (llamadas chatarrerías, bodegas esencialmente donde se acumula, separa y mejoran materiales reciclables, y su función dentro de la actividad es servir de intermediarios entre quién necesita el material y los chatarreros) en el Barrio de Bogatell. Cada una de estas formas de trabajo obedece a una lógica ordenada y sistemática para obtener el mayor provecho de su actividad.

La nave la compone un grupo de bodegas a lo largo de una calle central, en donde cada una de estas tiene su entrada principal, como se puede ver en las fotos 1 y 2. Dentro de cada bodega se producen una serie de asociaciones con una división del trabajo específica, como la separación de metales, la acumulación de productos de re-uso o la prestación de algún servicio como bar, peluquería, restaurante. Sin embargo, en la mayor parte de ellas las actividades productivas giran en torno al mejoramiento y almacenamiento de materiales y objetos de re-uso. Cada bodega se podría identificar como una unidad productiva, aunque no fue posible determinar el tipo de relaciones internas -algunos chatarreros afirman que se

trata de negocios particulares, con propiedad y jerarquía, otros describen las relaciones internas como una especie de trabajo cooperativo en el que se dividen las ganancias -.

El movimiento dentro de la nave es constante, en un día cualquiera se puede ver un grupo de chatarreros que se dedica a llenar un contenedor de chatarra –este es traído por alguna chatarrería que compra este material y luego lo vende a la industria o a otra bodega más grande y especializada-, se observan grupos de chatarreros entrando y saliendo de la nave con sus carros, otros retirando el plástico de los cables para extraer el cobre de su interior, en otra bodega se pueden observar chatarreros desarmando electrodomésticos.

Los chatarreros que venden en bodegas del barrio Bogatell se diferencian de los de la nave en que tienen que separar los materiales en la calle o dentro de las bodegas, si el bodeguero se los permite, primando el trabajo individual. En algunas partes de la actividad se asocian, como en el momento de pesar los materiales, lo realizan colectivamente para hacer más eficiente el proceso. Las bodegas donde se compra chatarra en Bogatell se dispersan por todo el barrio, es una zona de bodegas industriales combinado con edificios residenciales, que tiene como límites la Avenida Diagonal por el norte, las avenidas Meridiana y Mariana por el occidente y por el oriente Poblenou. No existe una nacionalidad hegemónica sobre la actividad, según los chatarreros entrevistados tienen presencia los centroamericanos, africanos subsaharianos, marroquíes y españoles. Son Bodegas que compran casi todos los materiales. Los chatarreros tienen una relación funcional con el intermediario, por ejemplo, si encuentran material muy pesado o difícil de cargar, llaman y viene un vehículo y les compra el material en la calle.

El oficio del chatarrero es intensivo en mano de obra, es un trabajo de selección, separación y mejoramiento de objetos y materiales. Tiene una dedicación en tiempo bastante alta, al ser una actividad con un alto contenido de azar -los días buenos y los días malos se compensan saliendo a trabajar todos los días en jornada completa-. Es un trabajo sistemático de lunes a viernes, de la mañana a la tarde. Normalmente si no se ha recogido el material suficiente no se descansa hasta conseguir algo para vender. Aquí se observa una de las vulnerabilidades a las que se ven expuestos los chatarreros: la inmediatez de un ingreso diario. Necesitan recoger suficiente material para poder conseguir lo del alojamiento, comida y ahorrar de dinero para los fines de semana que no se trabaja.

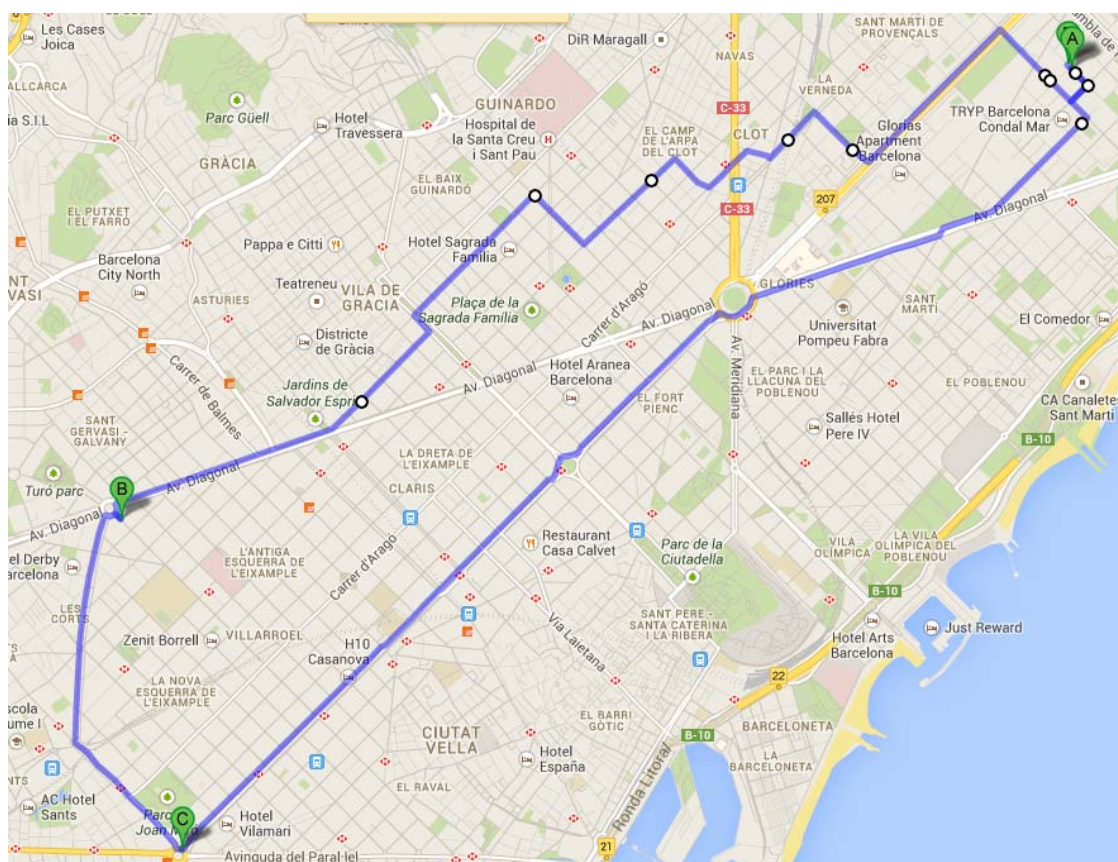
Eso depende, un día puedes salir y caminar de 7 a 7 y no pillar nada, algún día puedes salir y conseguir 100 euros, eso es cosa de suerte, nadie te puede decir eso vas a conseguir, si por ejemplo, hoy voy a encontrar eso, eso, eso.

Los chatarreros tienen que recorrer largas distancias para poder conseguir el material suficiente. La foto 1 muestra un recorrido descrito como típico para uno de los chatarreros de la nave de Puigcerdà. Partiendo de la nave, recorriendo todo el Clot, el Eixample hasta la Plaça Francesc Macià, luego baja hasta el barrio de Sants y retornando hasta la nave. Esta imagen muestra las zonas por donde puede haber circulado, sin embargo, es irreal en el sentido de que existen muchos factores que hacen que el recorrido cambie. Variables como: encontrar una gran fuente de material interrumpen el seguir buscando, la posibilidad de buscar en las horas de la tarde por una zona donde sea día de recogida de muebles y trastos⁵, las condiciones climáticas, o la escasez de material en una zona. Al mismo tiempo es reiterativo que existe un tipo de “suerte” y por lo tanto no hay un diseño o ruta fija que seguir. El otro aspecto irreal de esta imagen es que el trabajo no se basa sólo en caminar, es una actividad constante de búsqueda, no es un caminar lineal de un punto a otro, incluye el acercarse a los contenedores, a las zonas donde se han dejado materiales, entrar, esperar preguntar en construcciones. Por lo tanto, el recorrido que se dibuja puede ser mucho mayor, subir por una calle, detenerse, bajar por la misma calle o agacharse para examinar y seleccionar algo.

Según los cálculos realizados con la información suministrada, los chatarreros son altamente activos, con un consumo energético alto, de 3000 calorías diarias. La teoría simplificada sobre el gasto energético dice que la cantidad de calorías gastadas tienen que corresponder con la cantidad consumida, en el caso de los chatarreros, y según los datos suministrados por algunos de ellos, el dinero destino a alimentación es inferior a 5 euros diarios. Esta información busca resaltar la faceta del trabajo físico que implica este trabajo, aunque se parte de muchos vacíos para conocer con exactitud los datos sobre el consumo de energía y su reposición.

⁵ El día de recogida de muebles y trastos lo establece el Ayuntamiento de Barcelona por días determinados en cada zona, el horario sugerido para sacar estos objetos es entre 20 y 22 horas del día correspondiente. Para los chatarreros son importantes pero no determinantes estas zonas a la hora de escoger sus rutas. La creencia de algunos es que las personas necesitan deshacerse de sus residuos todo el tiempo, y ellos juegan con este sentido de la oportunidad, entre más se avance existen más posibilidades.

Foto 1



Fuente: Google Maps

El trabajo de la mayoría de los chatarreros subsaharianos no permite el ahorro, ni excedentes para poder enviar a sus familias –uno de los chatarreros entrevistados que no permitió su grabación afirmaba que le decía a su familia que no hacía nada, para no tener la obligación (moral y física ya que no tenía ingresos suficientes) de enviar dinero-. El dinero ganado diariamente alcanza para la reproducción simple de su forma de trabajo: alojamiento, comida y transporte –para aquellos que viven en el extrarradio-. Esta situación según reportan se ha acentuado con la crisis, el aumento de la competencia por los materiales, y el mejor aprovechamiento de los mismos por parte de los habitantes de la ciudad.

Esta situación también se ve reflejada en las actividades que realizan por fuera del trabajo. Los fines de semana o actividades recreativas, según los chatarreros entrevistados son escasas, en primera medida por no tener ingresos suficiente para esto, sumado al

aislamiento que provoca la actividad –principalmente en los chatarreros entrevistados en el barrio de Bogatell, ya que no comparten el tejido social construido en las naves industriales-.

La crisis no sólo ha afectado el volumen de materiales, la competencia por el aumento de número de chatarreros ha hecho que subsaharianos que trabajaban en construcción o en otros sectores se desplazara hacia el reciclaje informal. El alto desempleo ha mostrado la incidencia de la economía étnica, muy bien ejemplificado en la introducción de un nuevo trabajador en la actividad. Según reportan los entrevistados existe una especie de educación informal por parte de un amigo o conocido sobre materiales, modos de transporte, lugares de venta y precios.

Desde el principio tú necesitas coger a alguien que conozca los materiales, y él que te va enseñando cómo separarlos y te hará una lista de todos los materiales que puedes recoger, los que están sucios, lo que están limpios.

La población de chatarreros subsaharianos es fundamentalmente masculina⁶, en las observaciones en el barrio de Bogatell no se encontró a ninguna mujer realizando la actividad, a diferencia de otros colectivos como los rumanos o los gitanos, en donde muchas mujeres o parejas recogen materiales. En el caso de la nave de Puigcerdà la situación es similar, aunque el pequeño grupo de mujeres que está en la nave se dedica fundamentalmente a actividades reproductivas.

Respecto a las demás relaciones sociales, existe una gran diferencia entre los chatarreros de la nave de Puigcerdà y los del barrio de Bogatell. La construcción de solidaridad y respaldo es relativamente sólida en la nave, ejemplificado también en los eventos y protestas que han llevado a cabo para no ser desalojados. Igualmente después del desalojo en los procesos de asesoramiento legal, que acompañados de organizaciones sociales muestran cohesión interna, sumado al capital social construido para llevar a cabo las actividades económicas.

⁶ La alta migración masculina de esta población se corrobora cuando se observan los datos de nacionalidad reportada en el padrón municipal de Barcelona. Para enero de 2012 de 1097 senegaleses registrados en el padrón tan solo 161 eran mujeres, según el Instituto de estadísticas de Cataluña. Aunque en este trabajo se habla de Chatarreros subsaharianos, según las entrevistas la nacionalidad mayoritaria es senegalesa, Por lo tanto, este dato puede ser tomado como ilustrativo de la población de estudio.

Caso contrario se presenta con los chatarreros de Bogatell, en donde la interacción social se da por cercanía del lugar de residencia –en el caso de aquellos que viven en el extrarradio muchos están ubicados en las mismas ciudades y barrios- , por empatía en los recorridos por la ciudad, y en los momentos que venden sus materiales en las bodegas.

Las relaciones que los chatarreros establecen con “los demás” son en general buenas. En la mayor parte de sus discursos encuentran que existe una solidaridad de la población en general. Es muy dicente el caso de respaldo de la Junta de vecinos del barrio de Poblenou en contra del proceso legal de desalojo de la nave de Puigcerdà. Lo mismo sucede con los chatarreros de Bogatell, que encuentran que son tratados bien por parte de los “otros”. Existen casos de racismo pero fundamentalmente los chatarreros los asocian a eventos aislados.

Respecto de la relación con la policía los chatarreros afirman que es buena y respetuosa. Según su propio discurso, Barcelona es uno de los sitios más seguros dentro de Europa para llevar este tipo de trabajos y donde no existe persecución a los inmigrantes sin permiso de residencia. Algunos al hacer la comparación con otros lugares de España o Francia (donde han vivido) resaltan esta característica de la ciudad, y la reportan como una de las motivaciones para escoger el destino de migración.

Lo mismo sucede con la relación que se establece con el intermediario. Es una relación de cooperación en primera medida como ya se describió, pero también de confianza, y de dependencia relativa. El intermediario es el bodeguero, el eslabón entre la economía formal y el trabajo informal de los chatarreros. Este se dedica a ordenar, separar, mejorar algunos materiales y transporte hacia los lugares de venta. La figura del intermediario ha sido bastante estudiada en el capitalismo, tanto para actividades formales como informales. Es una pieza fundamental que organiza algunos mercados, que tiene una posición, medios o información privilegiada y por lo tanto puede ser considerado como un facilitador, pero al mismo tiempo, oculta formas de explotación, corrupción, procesos de acumulación o aumento de desigualdades (Stovel & Shaw, 2012). En actividades económicas informales, como lo describe Ubaldo Martínez Veiga (1989), puede llegar a ser el centro de una actividad en la que se concentra trabajo intensivo poco productivo, como puede suceder con algunas prácticas de chatarreros, en las que tras largas jornadas de trabajo se consigue poco

material de difícil clasificación y separación, lo que como resultado tiene un producto de valor inferior al costo de su producción.

Las ideas de confianza y dependencia muestran como aunque se cree una relación de confianza con el intermediario, esta genera una especie de dependencia, debido a la imposibilidad del chatarrero de acceder a los mercados de materiales, ejerciendo, por lo tanto, una posición oligopólica en la que el chatarrero “tiene” que venderle. Cumpliendo las funciones positivas y negativas descritas en el párrafo anterior: las de facilitador y las perversas, de ocultamiento de las relaciones de capital y trabajo, explotación, y ocultamiento de los procesos de acumulación.

A diferencia de su relación con la policía, el bodeguero y el trato con los “otros”, la imagen que se construye del chatarrero (como trabajador) no es tan buena. Ni para los chatarreros, ni para la imagen que ellos creen que tienen en el resto de la población. Esta idea no se puede relacionar directamente con racismo, es más sobre una situación relacionada con el estigma de la actividad. Los mismos chatarreros no reconocen que la actividad que ejecutan sea un trabajo, lo relacionan con una actividad deshonrosa y circunstancial. Lo ven, al mismo tiempo, en la imagen que tienen de los otros colectivos de chatarreros y sobre la imagen que tiene el resto de la población sobre el trabajo.

(ser chatarrero) no es un trabajo, porque no se ve como un trabajo, puedes ganar la vida pero no se ve como un trabajo, primero todos los elementos del trabajo no son correctos.

Aunque la idea del trabajo fuerte y el valor que este tiene en sus culturas es reiterativa, cuando se ahonda sobre el valor social que tiene la actividad surgen formas de auto rechazo por la actividad. Iniciar en la actividad o el hecho de que en su país se conozca sobre su trabajo es relacionado con ideas de deshonra, vergüenza y pérdida de respeto.

Yo no quería (andar por la calle con el carro) porque tenía vergüenza, mi compañero me dice es como un trabajo como el que más, lo que pasa es que tú no tienes que mirar a nadie, tienes que mirar por ti.

Lo mismo sucede cuando se habla sobre la idea que tienen los “otros” sobre el trabajo de chatarrero. El estigma que se produce está relacionado al objeto de su trabajo, como si lo que buscaran fuese sucio, como si los materiales que recolectaran estuvieran contaminados, y por lo tanto se construye la idea de irracionalidad de la actividad y de su ejecutor.

Sí, eso si hay bastante, algunos te lo dicen, ¿qué hace? Qué asco, que nos está poniendo el país en el culo, pero uno que sabe que está buscando una cosa.

La gente nos mira así como locos, pero nosotros no somos locos, yo estoy trabajando, si alguien me ve de otra manera, gracias, si no me ve.

Pero esto no sólo sucede con los “otros”, los mismos chatarreros subsaharianos entrevistados al preguntarles sobre las razones de por qué otros colectivos trabajaban con la chatarra, aducen que lo hacen por una característica de su cultura.

Los rumanos, por ejemplo, ellos tienen papeles pero no saben para trabajo de puesto de trabajo, ellos ven esto más como trabajo, independientes, libres.

Los gitanos no son lo mismo, pero yo no soy gitano, si yo tengo papel yo voy a Madrid, Valencia donde quiera a buscar trabajo, pero los gitanos no son lo mismo, los gitanos son españoles pero no quieren trabajar.

Existe una idea constante sobre la actividad: esto es una situación transitoria. El proceso de ocultamiento del trabajo de los chatarreros está construido socialmente, y se da también entre los propios chatarreros. Y aunque, como ya se dijo, exista una actividad económica, con todas los ingredientes de cualquier otra, esta se resignifica bajo la idea de labor⁷. Esto se hace evidente cuando se pregunta acerca de las formas en cómo mejorarían sus condiciones de vida. La respuesta siempre es la misma: documentos para poder trabajar legalmente. Estos no se plantean seguir en la actividad si consiguen estos documentos, ya que podrían conseguir un trabajo de “verdad”, aun describiendo luego lo difícil que sería conseguir un empleo en época de crisis.

⁷ Adoptando la definición que hace Anna Harendt acerca de la labor, como toda aquella actividad que es entendida como necesaria para la reproducción, pero que no entra dentro del estatus de la producción, que tiene un impacto externo y socialmente valioso (Arendt, 2009).

La idea de los chatarreros como informales permite entender lo perverso que es el modelo interpretativo del mercado de trabajo como un escenario donde sólo pueden participar aquellos que son previamente invitados.

Formas de ocultamiento del trabajo de los chatarreros en Barcelona

El reconocimiento social de la actividad

¿Cuál es el trabajo de los chatarreros en Barcelona? Si se observa desde la perspectiva económica de la oferta y la demanda, son proveedores de materia prima para algunas actividades productivas. Pero si se trata de analizar desde la función social de su trabajo se observan algunas diferencias. El sistema de recolección de residuos sólidos en Barcelona fomenta la separación de materiales en la fuente, con lo cual, existe un programa de aprovechamiento de estos residuos. Se supone que si este funciona en forma exitosa el trabajo de los chatarreros se presenta como una especie de sobre-trabajo, en donde estos recolectan los materiales sólo como una forma de subsistir en una economía con alto desempleo y segmentada hacia los migrantes. Por lo que se podría deducir que es un trabajo intenso en mano de obra improductividad.

Teóricamente se pueden establecer definiciones delimitadas y claras sobre el trabajo, la duda surge sobre la construcción social del trabajo. Respecto de este tema es difícil llegar a una conclusión total, sobretodo porque el lenguaje que usamos en forma cotidiana es flexible a muchos contextos. Por ejemplo, la mayor parte de los chatarreros entrevistados piensa que el suyo no es un trabajo, sin embargo, no dudan que sea una actividad productiva. Dudan de la legitimidad de la actividad por sus componentes normativos -lo que debería ser un trabajo-. Pero no dudan que haga parte de una lógica económica rentable y que genera excedentes, cómo lo dice el siguiente extracto de una de la entrevistas, los chatarreros van a desaparecer pero la actividad va a existir toda la vida.

Lo venden y lo reparten (materiales), y esa manera de hacer chatarra no es trabajo, porque no tiene permiso andar la calle recogiendo. Por la situación que pasa (crisis) el Ayuntamiento deja trabajar, pero esto con el tiempo se va a acabar, y si mira la mayor parte de las ciudades de España no hay eso, chatarra toda la vida hay, pero con el carro no hay.

Si se observa la forma en cómo tratan los medios la actividad que realizan los chatarreros existe una especie de concepción cercana al trabajo de supervivencia, ligada a la idea de trabajo reproductivo, sin mayor impacto económico. Y por lo tanto, se construye una imagen de una población en condiciones precarias, pasando a segundo plano el aspecto laboral, como se muestra en el siguiente extracto de prensa:

“Una actuación humanitaria “urgente” a dos kilómetros del centro de Barcelona. Enric Morist, coordinador de Cruz Roja Catalunya, anunció ayer que la ONG se prepara para llevar a cabo a partir de la próxima semana y durante seis meses un gran despliegue en la nave industrial del número 127 de la calle de Puigcerdà, en el Poblenou. Allí habitan y trabajan desde hace un par de años cientos de subsaharianos, muchos de los cuales recogen chatarra por la ciudad” (Baquero, 2013)

Esto mismo se observa en el tratamiento que recibe la comunidad por parte de Carla Martínez Castro, Magistrada Juez del Juzgado de Primera Instancia Número 21, en el juicio de desahucio por precario contra los habitantes de la nave de la calle de Puigcerdà:

“Las personas, hoy demandadas por la vía civil acondicionaron la finca para poder efectuar la actividad de recogida y venta de chatarra. La propietaria, que se ha visto ilegítimamente privada de la posesión, no puede acceder a la finca, ni identificar a quienes la ocupan, unas 800 personas sin recursos, que variaban de unos momentos a otros, de diversa procedencia, pero la mayoría de ellas de origen subafricano, que hacen uso de la nave. Algunos residiendo en ellas, otros trabajando en ella y otros haciendo uso del comedor solidario que cada día se organiza allí por personas altruistas” (Desahucio por precario, 2013 sec. C)

La magistrada describe a la población contra la que se interpuso la demanda por una condición circunstancial que no es comprobable, ser personas sin recursos. Describe el uso de la nave en forma imprecisa, como si su actividad se limitara a la recogida y venta, obviando las estructuras sociales necesarias para este trabajo, que están asociadas al uso de la nave. Contrario al discurso de los chatarreros, para estos la nave tiene como principal función ser un medio de producción, cosa que no reconoce la Magistrada en su sentencia de desalojo, y lo reitera en el quinto fundamento de derecho de la sentencia:

“Ello no obstante, y a tenor de las manifestaciones vertidas por los testigos propuestos por los demandados en la vista, de que los demandados no tienen ningún lugar donde ir se estima necesario requerir a los Mossos d'Esquadra, Servicios Sociales de Barcelona y a la Cruz Roja para que presten a los demandados la ayuda necesaria así como las gestiones necesarias a fin de poder solventar los problemas de vivienda que padecen en la actualidad” (Desahucio por precario, 2013 sec. C)

Si se adoptan las descripciones de los medios de comunicación y de la sentencia por desalojo como una expresión social de la actividad económica, se puede observar que la imagen socialmente construida de los chatarreros es de una población pobre, con un trabajo precario, en donde su actividad no tiene ninguna función social, es más bien un problema. Esta imagen se contrapone a la idea que tienen los chatarreros sobre su función social.

Yo no he venido a Europa a dormir o a comer, yo he venido a cumplir con mis objetivos, ha venido a cumplir con mis sueños, no he venido a comer y dormir, ni siquiera he venido a pedir trabajo, yo estoy para ofrecer trabajo.

El reconocimiento social de la actividad está mediado por la imagen que se construye acerca de la población y su función social. Las tres fuentes observadas sobre la imagen del chatarrero son cercanas, la auto-imagen, la de los medios y la de un documento oficial. Se distancia la imagen del chatarrero cuando se habla del “deber ser”, lo que deberían o cómo los deberían ver. El panorama general es de ocultamiento del trabajo bajo la lupa de las urgencias sociales de la población y la relacionan del trabajo con una actividad reproductiva de supervivencia. Esto oculta las relaciones entre el capital y el trabajo, no hay ninguna mención acerca de las empresas o industrias que compran o usan el trabajo de los chatarreros, más aún, no existe ninguna referencia a la capacidad económica de los chatarreros, como si fuesen económicamente inactivos.

Las políticas sociales y el ocultamiento del trabajo

Normalmente en los estudios económicos no se toma en cuenta la influencia que tienen las políticas sociales sobre el valor del trabajo o sobre su peso dentro de una economía de

mercado⁸. Este trabajo no puede dar cuenta del peso que tienen las políticas sociales, sin embargo, busca describir e intenta explicar sus consecuencias. Si se parte de la premisa que el impacto de las políticas se mide por sus resultados, es imposible no tomar en cuenta su evaluación a través del discurso de los chatarreros. Según sus discursos, el de las organizaciones que los han acompañado y el de la prensa, se percibe un descontento general con los resultados. Queda como una tarea para futuras investigaciones hacer el análisis completo de políticas sociales a las poblaciones de chatarreros en Barcelona. Con la información recolectada se plantea una discusión sobre su papel a la hora de ocultar el trabajo.

La migración de subsaharianos a Barcelona ha tenido un aumento sostenido desde hace más de una década. Si se toma a la población senegalesa como ejemplo, esta ha pasado de 241 inscritos en el padrón municipal de Barcelona en el año 2001 a 1.112 en el año 2012. Según la información recolectada, una de las problemáticas a las que se enfrenta la población chatarrera es que su tratamiento ha sido siempre el mismo, ayuda humanitaria para poblaciones muy vulnerables. Sin dejar de ser paradójico que se tomen políticas exclusivamente de urgencia para poblaciones que forman parte de problemáticas generales y estructurales.

No existen políticas sociales particulares para los chatarreros en Barcelona. De hecho, los entrevistados en el barrio de Bogatell reportaban un alejamiento institucional casi total. En cierta medida esta ausencia de políticas la ven como una expresión de libertad frente a otros países y ciudades. En el caso de los chatarreros de la calle Puigcerdá estos hacían parte de varias políticas de intervención en la comunidad, centradas fundamentalmente atención humanitaria, reubicación de la población de la nave -llamado eufemísticamente alojamiento temporal paliativo-, y programas de inserción socio-laboral. Paralelo a esto surgen otras actividades o compromisos como los adquiridos por el Ayuntamiento en el desalojo de la nave: como un programa de regulación respecto de su situación migratoria –compromiso de dar un concepto favorable en la solicitud de permiso de residencia por arraigo social, y agilización de los trámites institucionales-, así como jornadas en conjunto con las

⁸ Cuando digo normalmente, me refiero a lo que algunos autores han denominado como teoría económica estándar. Que se dedica a interpretar las relaciones económicas a partir de un cálculo entre oferta y demanda, bajo la lógica de la racionalidad individual (Misas, 1993).

embajadas de países africanos para refrendar pasaportes y llevar a cabo políticas de retorno voluntario.

Según el análisis de los chatarreros de la nave de Puigcerdà y de algunos colaboradores de la comunidad, las políticas acaecidas hasta ahora no han solucionado ninguna de sus problemáticas, sino extenderlas en el tiempo, y no permitir la consolidación de lazos internos dentro de la comunidad. La ocupación de naves industriales por parte de chatarreros es una práctica que lleva más de dos décadas. Fueron constantes las alusiones a los diversos desalojos vividos, bajo una misma lógica y con resultados similares. Según uno de los líderes de la nave de Puigcerdá las estrategias seguidas por el Ayuntamiento se basan en el ocultamiento de su problemática y luego sean desalojados por vía judicial, en un rompimiento de las organizaciones que se forman dentro de la nave.

Llevan décadas haciendo lo mismo, prometiendo, informando a la gente en una formación de 40 horas, y te dan títulos, títulos, y al final lo que vas a ver un montón de papeles en lo cual no te sirve nada más que adormecerte, únicamente para impedir que tú hagas lo que debes hacer, porque ellos saben que al reconocer esto incluyen muchas cosas.

Este mismo líder muestra como una de las primeras ocupaciones llevadas a cabo que fue exitosa en la aplicación del modelo de integración y asimilación, sin embargo, fue defectuoso en el hecho de que los permisos de residencia tienen unos requisitos excluyentes para una gran parte de migrantes. Los chatarreros asimilan estas políticas como formalismos, como si fuesen un mal con el que hay que vivir. Las promesas políticas se aceptan pero no se tienen en cuenta. La combinación de descredito y repetición ha llevado a las comunidades a creer que la intención política no es la solución de sus problemáticas, sino el ocultamiento de ellos como problema.

La situación actual estaba mediada por la Cruz Roja, como entidad imparcial⁹, que buscaba llevar las mismas políticas utilizadas en otros desalojos. Sin embargo la comunidad relacionó directamente sus actividades como formas para desintegrar la comunidad.

⁹ El interés tanto del Ayuntamiento como de la Cruz Roja fue posicionarse como una entidad neutral, buscando distanciarse de otros procesos similares (López, 2013).

Utilizan la Cruz Roja como agentes sociales, la Cruz Roja que se dedica a hacer es desmontar la cohesión que tenemos aquí dentro de la comunidad ofreciendo promesas banas de alojamiento, de cursos de formación y propuestas de trabajo, todo eso son meras promesas, lo sabemos porque llevamos más de una década con ellos haciendo la misma cosa, y no le llama atención a ninguna institución respetable para denunciar este acto vil que están cometiendo esta gente, la Cruz Roja debería ir en zonas catastróficas no en el ámbito que estamos nosotros, nosotros aquí necesitamos agentes sociales de verdad, titulados que saben llevar su trabajo.

En esta crítica al papel de la Cruz Roja este líder toca un tema fundamental, una organización que normalmente se dedica a actividades urgentes, ¿por qué se dedica a implementar políticas sociales que se supone deberían ser sostenidas en el tiempo y consistentes? Esto muestra un síntoma del ocultamiento del trabajo por parte de las políticas sociales, tratar a los chatarreros en una dimensión coyuntural invisibiliza su carácter como trabajadores, como constructores de valor y de su función social.

La legislación sobre la residencia y la necesidad de tener un contrato para obtenerla influye en el reconocimiento de los trabajos informales como trabajos de mentiras, tanto legalmente como para la auto-comprensión. Y aunque el sistema social es cerrado y está hecho para funcionar de esta manera, es un reproductor para que una parte de los trabajadores no sean vistos. La única manera de obtener un permiso de residencia con posibilidad para trabajar es consiguiendo un contrato de trabajo, el trabajo asalariado clásico, cosa que oculta el trabajo de una buena parte de migrantes en Barcelona, lo que lleva a un círculo vicioso, y premia socialmente el trabajo típico frente a las otras formas de trabajo. No hay permiso de trabajo para los trabajadores informales, así estos lleven décadas en este oficio, la legislación no les permite ascender laboralmente, ni especializarse. Es un sistema migratorio que excluye cualquier tipo de regularización.

Aunque las políticas sociales no incluyen las políticas migratorias de un país, son lógicas muy cercanas, el reconocimiento legal hace, no sólo que no se pueda buscar nuevas formas de trabajo, sino que valida el trabajo del chatarrero a través de las diferentes formas de

expresar y consolidar el trabajo, como la posibilidad de arrendar una bodega para almacenar, o adquirir nuevos medios de producción o transporte.

Por lo tanto, se puede observar cómo se consolida el ocultamiento de un trabajo determinado. Es un sistema auto-referencial, el no reconocimiento institucional influye en la imagen socialmente construida, y ambas en el valor que socialmente tiene el trabajo. La investigación lleva a la discusión sobre los tipos ideales de trabajo, donde el trabajo asalariado es el modelo perfecto a imitar, así Bell desde hace más de 40 años lo haya cuestionado, sigue siendo el modelo para reconocer el trabajo. Institucionalmente no se reconocen realidades por fuera de las humanitarias para los chatarreros en Barcelona. Si se reconocieran las realidades laborales de los chatarreros sería necesario reconocer su función social, legitimando no sólo a la actividad sino a sus ejecutores.

El capital como forma de representación del trabajo

Existen dos formas de ocultamiento del trabajo. Una se podría llamar concreta y otra abstracta. La concreta es la que se ha venido discutiendo hasta ahora. Fundamentalmente se refiere a las formas de no reconocimiento social de la actividad, tanto de las formaciones sociales en las que circunscribe, como las instituciones a las que se acoge. La forma abstracta de ocultamiento se presenta, tal vez, más sutil. Esta forma de ocultamiento se refiere al no reconocimiento del capital, como expresión de los frutos y la materialización del trabajo.

El capital es el modo en como se expresa el excedente del trabajo. Por lo tanto, teóricamente se puede pensar como el sobrante, del valor creado en un trabajo, en la reproducción del trabajador. Es esa parte del valor creado en una actividad económica que se acumula y luego sirve para reproducir las condiciones iniciales de la actividad, o para poderla ampliar y acumular en mayor medida. Como muy bien muestra Hernando de Soto, en su amplia investigación sobre la informalidad en Perú, el capital necesita de un respaldo institucional, de un reconocimiento por parte del Estado. Su investigación expone cómo los largos procesos burocráticos –legales e ilegales- generaban amplios ámbitos de la vida económica por fuera de la regulación del Estado. Uno de sus ejemplos era la vivienda en Lima, donde se resalta que un alto porcentaje de estas eran un medio de producción. Al Estado promover extensas zonas de la ciudad sin posibilidad de legalización de los predios,

este capital en forma de casa -acumulado por los trabajadores informales- por la ausencia de un respaldo institucional carecía de valor (de Soto, Ghersi, & Ghibellini, 1987).

Está claro que el capital tiene que tener un respaldo institucional, y este respaldo no es, al final de cuentas, sino una forma de reconocimiento del trabajo necesario para poderlo acumular¹⁰. En el caso de los chatarreros subsaharianos en Barcelona es posible ver ausencias de respaldo a los capitales que estos han construido. Además de reglas que hacen que estos no puedan participar en el proceso de acumulación.

Existe toda una discusión sobre si las pequeñas unidades productivas cumplen los requisitos para ser denominados como capitalistas, que su lógica sea acumular capital. En algunas interpretaciones sobre el auto-empleo y la pequeña empresa se dice que estas son trabajo externalizado donde se borra la relación entre capital y trabajo, y por lo tanto estas actividades no concentrarían capital, las que lo concentrarían serían las empresas grandes para las cuales trabajan. En el caso de los chatarreros es innegable que existen unas condiciones necesarias para reproducir la actividad. Y aunque no se pueda afirmar categóricamente que juegan el rol de acumuladores capitalistas, la necesidad de un grupo de bienes o dinero para llevar a cabo la actividad, se puede interpretar como el capital necesario.

En el caso de los chatarreros existen dos ejemplos dicentes sobre la ausencia de respaldo institucional a la hora de acumular. El primero es el evidenciado tras el desalojo de la nave de Puigcerdà. Los chatarreros puede que estuviesen utilizando en forma ilegítima la nave, y se puede considerar que su uso como medio de producción pueda ser cuestionable desde una perspectiva legalista. Sin embargo, es evidente también que todo el capital que los chatarreros acumularon allí era legítimamente de ellos, en una actividad libre como la que ellos llevaban a cabo, no fueron reconocidos los materiales acumulados, los mejoramientos a la nave para la producción, las estructuras sociales de producción y todo el prestigio como un lugar donde se vendían materiales reciclables y objetos de re-uso. Las medidas adoptadas en el desalojo no salvaguardaron el capital que los chatarreros tenían allí. Si se

¹⁰ Suponiendo que parte del valor creado en una sociedad provenga del trabajo. Es obvio que en el capitalismo actual existan otras formas de creación de valor, de hecho el modo de desarrollo imperante privilegia las otras formas de construcción de valor, como puede ser la especulación.

observa desde la perspectiva de la producción nacional, el capital en una de sus facetas es un bien común a toda la sociedad, y una de las funciones de los Estados es tratar de salvaguardarlo¹¹. Para el caso de estos chatarreros no fue así, como lo explica uno de sus voceros en una rueda de prensa ofrecida días después del desalojo:

“Tenemos muchas cosas que han quedado en la nave, han sido dos años de lucha, dos años recogiendo cosas, estamos juntando cosas, la mitad de estas cosas quedaron en la nave, estas cosas son nuestras cosas, y ahora están derrumbando la nave encima de nuestras cosas, entonces estas cosas el Ayuntamiento tiene que indemnizar de alguna manera, de esa gente que ha estado trabajando casi 2 años, yo no he dejado nada, pero los compañeros, casi todos los compañeros dejaron muchas cosas dentro, dos años es casi toda una vida, entonces el Ayuntamiento tiene que hacer todo para intentar recompensar a esta gente” (Seydi, 2013).

El otro ejemplo es el de la imposibilidad de validar las inversiones de capital en medios de producción. La posibilidad de escalar económicamente dentro de la actividad necesita de una inversión, puede ser en el alquiler de una bodega, o en la compra de un coche para poder recoger y llevar los materiales a mejores mercados o compradores. Sin embargo, esta posibilidad está mediada por la situación legal de la residencia. Sin un permiso de residencia es imposible lograr un mejoramiento dentro de la actividad. Como lo muestra uno de los chatarreros entrevistados:

P: ¿la mayoría utilizan carrito para ir a trabajar?

R: Sí, sí, no hay especialización, porque la mayoría son sin papeles, y al ser sin papel, pues tu, no puedes tener coche, no tienes residencia, no puedes tener seguro, porque no tienes papeles. La mayoría lo hacen con el carrito.

Esta barrera institucional lleva a la reproducción de la actividad en una forma menor que simple. Es decir, los elementos para llevar a cabo la actividad no alcanzan a ser repuestos por el trabajo realizado. Han sido recurrentes los estudios sobre la informalidad en donde se

¹¹ Es por esta razón que los Estados europeos y norteamericanos gastaron enormes cantidades de dinero para salvaguardar el capital de los bancos que habían entrado en quiebra, a inicios de esta crisis. Al mismo tiempo, por esto muchos Estados subsidian sectores económicos como una manera de salvaguardar una parte de la riqueza de una nación. Al mismo tiempo están de moda, con la crisis, hacer exenciones de impuestos a inversores de capital para que pongan este dinero a circular en la economía, todo esto porque este es un bien necesario para que la economía de una sociedad funcione.

muestra que esta, en sus versiones más precarias, lleva a formas de trabajo en las que no se diferencian: ingresos, salarios y ganancia. Y al final de periodos prolongados de tiempo se aprecia que los trabajadores no pagan la totalidad de su trabajo, no obtienen ninguna rentabilidad y por lo tanto están consumiendo lentamente el capital invertido (Alba Vega & Kruijt, 1995).

Bibliografía

Alba Vega, C., & Kruijt, D. (1995). *La utilidad de lo minúsculo: informalidad y microempresa en México y los países andinos*. México: El Colegio de México.

Baquero, C. (19 de Enero de 2013). Trias recurre a la Cruz Roja para paliar el drama de las naves ocupadas. *El País*.

Castillo, J. J., & de la Garza Toledo, E. (2000). *Tratado Latinoamerica de Sociología del Trabajo*. Méjico: Fondo de Cultura Económica.

Chant, S., & Pedwell, C. (2008). *Women, gender and the informal economy: An assessment of ILO research and suggested ways forward*. Geneva: ILO.

Cimolli, M., Primi, A., & Pugno, M. (Abril de 2006). Un modelo de bajo crecimiento: la informalidad como restricción estructural. *Revista de la CEPAL*(88), 89-107.

De Lucio, V. (Febrero de 2004). *efdeportes.com*. Recuperado el 30 de Agosto de 2013, de <http://www.efdeportes.com/efd69/aerob.htm>

de Soto, H., Gherzi, E., & Ghibellini, M. (1987). *El otro sendero: la revolución informal*. Lima: Oveja Negra.

Desahucio por precario, Juicio verbal 411 (Juzgado Primera Instancia 21 Barcelona 17 de Junio de 2013 sec. C).

Hobsbawm, E. (1998). *Historia del siglo XX*. Buenos Aires: Crítica.

Lazarte, R. (Abril-junio de 2000). El "sector informal" una revisión conceptual bibliográfica. (IIEc-UNAM, Ed.) *Problemas del desarrollo*, 31(121), 35-62.

Lopez Chicharro, J., & Fernández Vaquero, A. (2006). *Fisiología del esfuerzo y el deporte* (3ª ed.). Madrid: Médica Panamericana.

Martinez Veiga, U. (octubre de 1989). El otro desempleo: La economía sumergida. *Cuadernos de antropología*, 10.

- Medina, M. (2007). *The World's Scavengers: Salving for Sustainable consumption and production* . Lanham: Altamira Press.
- Mingione, E. (1994). *Las Sociedades Fragmentadas: Una Sociología de la Vida Económica Más Allá Del Paradigma Del Mercado*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Seguridad Social.
- Molina, O. (2010). *Crisis económica, empleo e inmigración*. Barcelona: QUIT-UAB.
- OIT. (2002). *El trabajo decente y la economía informal* . Ginebra: Organización Internacional del Trabajo.
- Portes, A., & Zhou, M. (Abril de 1996). Self-Employment and the Earnings of Immigrants. *American Sociological Review*, 61(2), 219-230.
- Ranci, C. (2010). *Social Vulnerability in Europe: The new configuration of social Risk (2010) Capítulo 1* . New York: Palgrave Macmillan.
- Rodriguez, P. (04 de Marzo de 2013). Puigcerdà, 127: a l'espera d'aigua corrent i una vida digna. *El diari*.
- Samson, M. (2009). *Rechazando a ser excluidos: la organización de los recicladores en el mundo*. Cambridge: WIEGO.
- Schneider, F. (2005). Shadow economies around the world: what do we really know? *European Journal of Political Economy*(21), 598-642.
- Seydi, I. (07 de Agosto de 2013). *Lavanguardia.com*. Recuperado el 30 de Agosto de 2013, de [Archivo de video] <http://www.lavanguardia.com/54379250394/index.html>
- Sow, P., & Tété, K. (2007). *Cajas de Ahorro Populares Africanas en Cataluña: Tipos y formas prácticas financieras sumergidas de los inmigrantes*. Barcelona: Gerafrica.
- Stiglitz, J. E. (2012). *The Price of Inequality: How Today's divided Society Endangers Our Future*. New York: W.W. Norton & Company.
- Stovel, K., & Shaw, L. (2012). Brokerage. *The Annual Review of Sociology*, 38, 139-158.
- Tort Chavarría, F., & Izcarra Palacios, S. (12 de Julio de 2013). PRÁCTICAS DE AUTOGESTIÓN FINANCIERA ENTRE GRUPOS DE INMIGRANTES SENEGALESES EN CATALUNYA. Madrid.
- Wacquant, L. (2006). *Castigar els pobres : el nou govern de la inseguretat social* . Barcelona: Edicions de 1984.
- Yambá, I. (1999). El asociacionismo entre el colectivo de inmigrantes del África subsahariana. *CIDOB*(67), 15.

REORDENACIÓN ESPACIAL Y PATOLOGÍA SOCIAL EN LA PERIFERIA DE BARCELONA: EL IMPACTO SOCIAL DE LAS TRANSFORMACIONES URBANAS

Stefano Portelli

Institut Català d'Antropologia

Università di Roma "La Sapienza"

La relación entre planificación urbanística y salud pública se ha planteado siempre a partir del supuesto básico de que una ordenación del territorio influye positivamente sobre las condiciones de vida de la población. La intervención pública sobre el tejido urbano se legitima muy a menudo a través de datos sobre la salubridad de las viviendas, la superficie a disposición de cada familia, y la necesidad incontestable de aumentar estos factores, de cara a una mejora en la salud – colectiva e individual – de los habitantes afectados. Retóricas de este tipo se encuentran desde en el “ghetto removal” norteamericano de los años 50 y 60, hasta las intervenciones en el centro histórico de Barcelona en los años 90 y 2000: el discurso sobre la obsolescencia o insalubridad de los barrios populares muy a menudo revela una continuidad histórica con el “higienismo social” de principios de siglo, cuando la patologización de la pobreza pasaba también por la demonización de los espacios habitados por las clases bajas, y por sus dinámicas sociales. Este tipo de enfoques demuestran una interpretación de la salud pública, y de la relación entre espacio y salud, bastante reduccionista, sin duda reaccionaria, y poco atenta a la complejidad de la vida urbana.

Mi hipótesis, desarrollada a partir de una serie de observaciones en algunos territorios de Barcelona afectados por la ola de transformaciones urbanísticas de los últimos 10-15 años, es la siguiente: que la relación entre reordenación del espacio y salud pública puede ser muy diferente. La demolición de un barrio o de un sector de barrio, por cuanto legitimada por razones de salubridad o mejora de las condiciones habitacionales, puede producir efectos patológicos en las poblaciones afectadas, empeorando substancialmente la salud, tanto individual como colectiva. Se trata de una hipótesis de trabajo que está a la base de mi investigación actual, pero que surge de una recolección de datos comparativa que estoy conduciendo hace varios años. Mi objetivo es el de contribuir al establecimiento de un diálogo más fructífero entre ciencias de la planificación (urbanística, arquitectónica) y etnografía: como antropólogo, creo que la metodología etnográfica es particularmente eficaz para la comprensión de las dinámicas sociales que entran en juego durante un

proceso de afectación urbanística, y para el estudio de las interrelaciones entre modificación del espacio, transformación social, y patología. El resultado ausplicable para esta investigación es el de explorar las formas en qué la información etnográfica sobre el impacto social de las transformaciones urbanas – hecha de datos cualitativos, historias de vida, observaciones sobre el terreno – pueda resultar útil para una planificación urbanística más capaz de considerar sus propios impactos, y a la vez para los terapeutas que intenten abordar disturbios (sobretudo mentales) relacionados con la transformación del espacio.

1. Precedentes etnográficos

La relación entre espacio y sociedad, que a partir del *spatial turn* contemporáneo está al centro del debate, no ha sido central para muchos estudiosos que han podido ser testimonios de grandes transformaciones históricas. Entre los etnólogos clásicos, por ejemplo, he encontrado relativamente pocas reflexiones sobre cómo la modificación del espacio habitado haya influido en el proceso de colonización. Todos conocemos la reflexión sobre la relación de *homología estructural* entre espacio habitado y forma social que Pierre Bourdieu ha analizado detalladamente en el estudio sobre la casa de los cabilos de Argelia: cada elemento del orden doméstico refleja la cosmovisión y la división de tareas familiares y sociales de la población que la habita. No sabemos pero como la colonización haya influido, si es que ha influido, sobre esta homología. Es famosa también la descripción de Lévi-Strauss, en *Tristes Trópicos*, del pueblo Kajara de los Bororo de Amazonas: su forma circular refleja una serie de relaciones que permiten que el grupo funcione en una determinada manera, y al mismo tiempo reflejan su orden simbólico y religiosos. Menos conocido quizás es el párrafo que Lévi-Strauss dedica a la descripción de cómo la desarticulación de este orden espacial haya influido sobre la transformación del espacio simbólico, religioso y social de los Bororos:

So vital to the social and religious life of the tribe is this circular layout that the Salesian missionaries soon realized that the surest way of converting the Bororo was to make them abandon their village and move to one in which the huts were laid out in parallel rows. They would then be, in every sense *dis-oriented*. All feelings for their traditions would desert them, as if their social and religious systems (these were inseparable, as we shall see) were so complex that they could not exist without the schema made visible in their groundplans and reaffirmed to them in the daily rhythm of their lives. [Lévi-Strauss, 1961, p.204]

Para el antropólogo francés era mucho más importante estudiar la relación entre el sistema social y el sistema religioso, que la relación de estos dos con el orden espacial en qué se desarrollaban: sin

embargo, su destrucción ha hecho manifiesta la importancia que tenía el espacio en el mantenimiento de estos órdenes: *à la* Simmel, el espacio evidentemente no era sólo un contenedor para los hechos sociales, sino *una propiedad inherente* a estos hechos sociales, sin el cual no podían seguir siendo lo que eran. Pero aún no hemos llegado al punto de la patología. Lévi-Strauss habla de desorientación: un paso más allá hace otro etnólogo francés, menos conocido: Robert Jaulin.

Jaulin en los Sesenta vivió entre los Motilones del Amazonas venezolano, y observó las dinámicas del contacto entre esas poblaciones y las comunidades de blancos que se habían asentado en su proximidad: religiosos, comerciantes, agricultores. Después de varias décadas de guerras, la mayoría de los nativos habían decidido de adaptarse a las condiciones de los blancos, y estaban experimentando una creciente decadencia. Jaulin describe esta situación en un trabajo excepcional, cuyo título es *La paz blanca: introducción al etnocidio*. Las modificaciones que los blancos introdujeron en la vida de los Motilones tenían mucho que ver con la organización del espacio: especialmente a través de los frailes Jesuitas, que promovieron el traslado de los nativos de sus construcciones tradicionales, los *bohíos* circulares de madera, a unas barracas cuadrangulares hechas de cemento, iluminadas por la luz eléctrica, y que se presentaban como un progreso para la comunidad. Jaulin evidencia la articulación *funcional* del espacio, más que sus implicaciones simbólicas: y analiza en detalle como la influencia de la colonización estaba produciendo un colapso social. En las nuevas viviendas, muchas actividades no podían desarrollarse como antes: incluso las relaciones entre las familias estaban sufriendo una transformación, así como su capacidad de mantener el espacio limpio como en los antiguos *bohíos*.

We will now demonstrate how an unusual variation of *habitat* has not only resulted in a material discomfort, but causes also a serious disturbance to human relationships, to the intimacy of families, to certain moral qualities, to the social balance, to the organization of responsibilities, and to an order and nobility that had imposed to our attention. [Jaulin, 1970, p. 65]

Con el abandono progresivo de su forma doméstica tradicional, los nativos entraban en un estado de pereza y decadencia: Jaulin consideraba este impacto profundamente vinculado con la difusión de infecciones entre los Motilones, con las enfermedades e incluso la muerte. La modificación del *habitat* tradicional se presenta como uno de los medios con qué los colonizadores llevaron a cabo el *etnocidio* de esta población del Amazonas: “En pocos años la *paz blanca* causó 800 muertes entre los Motilones. Si es cierto que las grandes epidemias se acabaron, la raíz de la destrucción sigue, porque las epidemias se basan sobre la modificación sistemática del orden y estilo de vida nativo” [*ibid.*, p. 16].

2. Colonización y nueva frontera

La colonización es un paradigma útil para comprender la reordenación del espacio urbano, no sólo en términos de *gentrificación* y de relaciones entre grupos sociales, sino como un fenómeno que produce impactos directos sobre las subjetividades que la sufren, como sugiere el urbanista Kevin Lynch. Para Lynch, la ciudad tiene que ser *legible* para sus habitantes: cuando la lectura es demasiado difícil, por una transformación espacial, o si nuevos espacios son construidos sin respeto para los puntos de orientación preexistentes, hay un impacto en términos de desorientación, como en el caso de los Bororo. La comparación entre colonización y *urban renewal* no es nueva: si el concepto de “nueva frontera urbana” ha sido introducido sólo en 1996 por el fallecido Neil Smith, la gentrificación había sido descrita como una conquista espacial, por ejemplo en la película *Touché pas a la femme blanche* de Marco Ferreri, dónde la batalla colonial de Little Big Horn es recreada en el agujero de la demolición de Les Halles en París, como una batalla entre los indios que habitaban el centro de París, y los *cow-boys* que son matones de los especuladores inmobiliarios. Otras ideas de *urban renewal* como conquista es la de Michael Herzfeld de “limpieza espacial” (*spatial cleansing*), referencia directa a la limpieza étnica, o la de Manuel Vázquez Montalbán de la reforma del Raval en 1992 como “limpieza étnica de los señoritos”. Así hemos llegado a Barcelona, que es el lugar en qué he observado este tipo de impactos.

Cuando me trasladé a Barcelona en 2002, la administración estaba preparando la ciudad para el Fòrum de las Culturas de 2004, un evento inventado *ad hoc* por la misma administración. Intentando recrear el entusiasmo olímpico, el Fòrum requería un gran esfuerzo para “regenerar” amplios sectores del litoral, que llevó a grandes transferencias de fondos, especialmente de la UE, que se emplearon en gran medida en el ámbito urbanístico. Los planes que se había aprobado requerían sólidas colaboraciones entre la administración y compañías privadas: estas alianzas en qué el interés público y privado se confundían, habían convertido Barcelona en una gran máquina para el *urban renewal*: las transformaciones procedían rápidas desde el centro a la periferia, a una velocidad que muchos habitantes no conseguían seguir. Durante los siete años de mi trabajo de campo (2004-2010), la ciudad experimentó una serie de transformaciones de gran envergadura que concluyeron un proceso que había empezado en los últimos años de la dictadura, y que concluyó de forma abrupta cuando los efectos de la crisis financiera global de 2007 llevaron el mercado inmobiliario al caos, y toda la economía del estado que en gran parte dependía de ello.

Mis investigaciones sobre los efectos de las transformaciones urbanísticas, siempre enmarcadas en el *Grup de Treball Perifèries Urbanes* del Instituto Catalán de Antropología, se han concentrado en particular sobre tres zonas de la ciudad: el centro histórico (dónde investigué especialmente sobre

las zonas del Raval y de Santa Caterina), el barrio de Poblenou (en particular la zona de Can Ricart, y el pequeño Passatge Cusidó), y la ribera del Besós (en los barrios de La Mina y Bon Pastor). Es interesante notar cómo cada uno de estos barrios se sitúa cerca de uno de los grandes edificios-estrella que la administración pública ha vinculado a los grandes eventos en Barcelona: el MACBA de Richard Meier en el Raval, la cubierta del mercado de Santa Caterina de Enric Miralles y Benedetta Tagliabue, la Torre Agbar y el Parc Central de Jean Nouvel en Poblenou, y la área del Besós se extiende entre el edificio Fòrum de Herzog y De Meuron, y la nueva área de La Sagrera dónde se prevee un edificio de Frank Gehry. En esta tabla he resumido las áreas en qué he realizado trabajo de campo.

<i>Area</i>	<i>Barrio</i>	<i>Metodología</i>	<i>Años</i>
Ciutat Vella (<i>centro</i>)	Raval	Pocas entrevistas – observación implicada	2004-2006
Ciutat Vella (<i>centro</i>)	Santa Caterina	Ninguna entrevista – observación implicada	2004-2006
Poblenou (<i>primera periferia</i>)	Can Ricart	20 entrevistas	2006
Poblenou (<i>primera periferia</i>)	Passatge Cusidó	2 entrevistas	2006
Besós (<i>segunda periferia</i>)	La Mina	20 entrevistas	2009
Besós (<i>segunda periferia</i>)	Bon Pastor	150 entrevistas – observación implicada	2004-2010

Utilizo la expresión *observación implicada*, que es una traducción aproximativa del inglés *engaged observation*, para dar un nombre provisional a una metodología de investigación que he ido desarrollando para trabajar sobre estos fenómenos; es en cierta medida la más adecuada al objeto de estudio, y al mismo tiempo anterior a ello. La mayoría de mi trabajo se ha desarrollado en áreas en qué había fuertes conflictos entre administración pública y afectados: mis propias relaciones de investigación se han desarrollado por estar yo mismo implicado en las campañas de apoyo a los habitantes contra los desalojos, y en defensa del derecho de comercios y talleres tradicionales a quedarse en las áreas afectadas. La mayoría de mis entrevistas se han realizado con el objetivo explícito de ofrecer a los afectados mejores elementos para resistir a los desahucios, y para reivindicar su derecho de quedarse en los barrios. La idea de una “observación participante” no es adecuada, porque describe una intimidad mucho menos radical de la que se establece a partir de la complicidad explícita que surge de la batalla política, y de una implicación personal en un momento de lucha.

En la última década una serie de antropólogos han trabajado expresamente los resultados científicos que pueden alcanzarse a través de la aceptación de una implicación política de los investigadores en

las luchas de las comunidades con qué se trabaja. Michael Herzfeld describe un *engagement* de este tipo, en su etnografía sobre un barrio de Bangkok bajo demolición, y en un barrio céntrico de Roma que sufría los efectos de la gentrificación. Como en la época colonial, asumir una postura supuestamente “neutral”, “objetiva”, negando posicionarse a favor de los oprimidos en casos de conflicto, muy a menudo implica colaborar directamente con los poderes opresores. Más allá de las consideraciones éticas, es importante resaltar que una postura explícitamente cercana a las personas implicadas en un conflicto puede poner al investigador en una posición desde la cual tiene acceso a informaciones que hubieran sido invisibles desde “el exterior”. Las ventajas de esta *engaged anthropology* son tan grandes, que un número de la revista *Current Anthropologist* se ha centrado expresamente a la antropología implicada. En mi estudio de los efectos de la transformación urbana en Barcelona, hubiera sin duda perdido mucha información, si me hubiera negado a implicarme sobre el terreno, a través de una implicación directa y de la proximidad a las personas afectadas.

El concepto de *afectado* y de *afectación* fueron centrales en mi trabajo. Estas palabras pueden referirse a diferentes niveles de impacto: por un lado hay las personas que viven en los sectores de ciudad afectados; pero también hay los que tienen tiendas o trabajan en zonas afectadas; también hay los que son afectados en su espacio vital sin tener que abandonar sus viviendas. Todos pueden considerarse afectados por el *urban renewal*. Aunque las diferencias entre estos grupos sean evidentes, en mi trabajo me concentré sobre las semejanzas. La velocidad del proceso de *afectación* es diferente; pero el proceso en sí es sorprendentemente parecido, y genera muy a menudo una identidad reconocible, a pesar de las diferencias.

3. Patologías urbanas

El objetivo de mi investigación no era de concentrarme en las patologías. Estudiaba los efectos sociales de las transformaciones urbanas, intentando describir el impacto traumático de algunos proyectos urbanísticos sobre los contextos de los barrios. Me interesaban más fenómenos políticos como la legitimación de un proceso especulativo a través de un discurso progresista, o la operación de ocultación operada por los *media* respecto a la impopularidad de los proyectos. Pero, durante mi trabajo, me dí cuenta que la gente con que trabajaba, que entrevistaba y con los cuales pasaba gran parte de mi tiempo, estaban interiorizando la transformación espacial de una forma mucho más profunda de lo que me esperaba

Haré tres ejemplos de esta interiorización, correspondientes a las tres áreas urbanas en que trabajé. En el Raval, alrededor de 2003, contacté a una serie de habitantes de los bloques entre la calle

Robadors y Sant Rafael, dónde se estaban denunciando presiones (*mobbing*) para que dejaran sus viviendas y locales. Incluso después de haber dejado los edificios, reubicados en nuevas viviendas, seguían viviendo un estado de miedo permanente: sentían que todas las instituciones de la ciudad habían conspirado contra ellos para desahuciarlos y obligarles a aceptar el traslado a los nuevos edificios. Un hombre que prefiero dejar anónimo, después de una serie de desalojos contra los cuales yo había sido activamente presente, durante una entrevista me reveló que tenía miedo que todos fuéramos informantes de la policía municipal, que intentaban arrancarles informaciones para poderle hacer chantaje. Ninguno de sus vecinos, procedentes de esos edificios, consintió a una entrevista grabada en audio: tenían miedo que el Ayuntamiento pudiera quitarles los nuevos pisos, si hubieran dicho algo que no encajaba con lo que los políticos querían. Su sensación de estar “fuera de lugar” (*out of place*) en el sitio donde se iba a construir el nuevo Hotel Barceló Raval los acompañó incluso en los nuevos pisos: la misma comunicación con ellos era difícil, eran lúcidos, pero extremadamente sospechosos; al mismo tiempo, tenían dificultad en hablar de cualquier tema que no fuera su experiencia con el *urban renewal*, signos de obsesión, quizás de algún tipo de paranoia.

El segundo ejemplo es de Poblenou: el del administrador de una de las empresas que tuvieron que relocarse para la “recalificación” del recinto fabril de Can Ricart, (un caso sobre el cual trabajó, como es sabido, Isaac Marrero). Jaume Pagès gestionaba la Cerería Mas, una empresa artesanal que producía velas desde finales del siglo anterior – una empresa “limpia”, totalmente compatible con el nuevo entorno que se planificaba en la zona. Sin embargo, el Ayuntamiento insistía que se trataba de una de las empresas “molestas, ruidosas y contaminantes” a expulsar de Poblenou. Durante una entrevista que grabé en 2006, Jaume insistía en qué los eventos que estaba viviendo estaban marcando una transformación indeleble en su vida: incluso si la fábrica hubiera sobrevivido al traslado, nada iba a ser lo mismo: ni su confianza en las instituciones, ni la relación con la prensa, ni la relación con la ciudad misma de Barcelona. La batalla que él y otros trabajadores y empresarios de la zona estaban luchando para poder quedarse, o por lo menos ser compensados adecuadamente para poder cubrir los gastos del traslado, implicaba tantos aspectos de sus vidas, que él sentía – con sus palabras – como si estuviera recibiendo patadas de todos los lados, sin saber de qué lado podía venir la siguiente. Uno de sus compañeros, que gestionaba un taller de piezas mecánicas en el mismo complejo fabril, había muerto de un ataque de corazón: todo el mundo en Can Ricart relacionaba su muerte con la lucha y el stress del proceso de *urban renewal*. Jaume sufría de una persistente forma de psoriasis en ambos brazos, que había empezado justo con el proceso de afectación urbanística de la fábrica, y que él relacionaba directamente con el malestar que estaba sufriendo como afectado. Algunos meses después la Cerería se trasladó fuera de Barcelona, y tres

años después cerró, por no poder cubrir los costes de la relocalización. Jaume dejó Barcelona para otra ciudad, con el recinto de Can Ricart aún cerrado y sin reformar – cosa que acentuaba la sensación de futilidad de todo el sufrimiento, de la muerte y de las enfermedades asociadas con ello. Ya tenía la sensación que Jaume estuviera viviendo las consecuencias de la transformación “sobre su propia piel”: su psoriasis manifestaba esta metáfora en una forma tangible.

Una tercera situación que mencionaré es la de Paca, anciana inquilina de las casas baratas de Bon Pastor, la área en qué realicé la mayoría de mi investigación. Como he explicado en otras circunstancias, los inquilinos de este polígono de vivienda social construido en 1929 por el Ayuntamiento, se enfrentaron a un proceso de demolición completa de las casi 800 viviendas existentes, que se aprobó en 2002 y empezó en 2007. Entre 2004 y 2008 algunas familias se opusieron al desahucio, pidiendo las compensaciones que les tocaban según la ley, y fueron desalojadas con una intervención y una carga policial que provocó algunos heridos. Paca fué una de estos disidentes: esta mujer de 78 años había vivido en las casas baratas desde que tenía dos años; recordaba la guerra, y los bombardeos de la aviación fascista en 1937 sobre su barrio. Estas memorias le volvían con frecuencia, cuando, setenta años después, vió las primeras casas baratas demolidas por las excavadoras. Como consecuencia de este trauma, y del estrés sufrido en la lucha contra el Ayuntamiento (en particular, contra el Patronato Municipal de la Vivienda, propietario legal de las construcciones y promotor del plan), desarrolló una forma de desórden paranoide similar al que había observado en el Raval. Hablar con ella era siempre más difícil: no porque estuviera perdiendo facultades intelectivas, sino porque esas facultades parecían sobresaturada por su situación de afectación.

Después del desalojo policial, tuvo que moverse fuera de Barcelona: aún está esperando ser recolocada en un nuevo piso. Viviendo lejos de su barrio y de su espacio familiar, desarrolló una fuerte sensación de que el Ayuntamiento estaba intentando conseguir su firma para negarle el derecho al realojo. En 2009 grabamos una entrevista con ella, en qué nos contó dos episodios muy significativos. El primero, fué cuando la visitó un vendedor de productos congelados a domicilio, que le ofrecía un catálogo gratuito. Cuando la mujer supo que para obtener el catálogo tenía que firmar, exclamó: “Yo no firmo nada. Estais intentando pillarme por todos los medios, pero ¡no lo vais a conseguir!”. El segundo, fué cuando la administración local tenía que cortar un árbol parte del cual estaba encima de la casa en qué vivía. También el empleado municipal necesitaba su firma para proceder a la operación; de nuevo, Paca se negó, informándole del hecho que había entendido de que se trataba de un agente del Ayuntamiento de Barcelona, disfrazado para obtener su firma.

4. Bon Pastor y el terremoto

Bon Pastor es el barrio en qué he recogido la mayoría de las informaciones respecto al impacto de la transformación urbana. Planificado como un complejo de 784 viviendas unifamiliares de planta baja, fué poblado desde un primer momento por una serie de familias “indeseables” a ojos de la administración pública: migrantes, jornaleros, ex-barraquistas desalojados de la montaña de Montjuic para la Exposición de 1929, o habitantes de barrios céntricos que los caseros necesitaban expulsar para subir las rentas. La concentración de esta población uniformemente proletaria en un territorio “horizontal”, sirvió como dinamizador para una politización extrema de la zona: las casas baratas se convirtieron en uno de los territorios más militantes, donde la CNT-FAI tenía una base de apoyo importantísima, y desde el cual cientos de voluntarios marcharon al frente en las columnas libertarias; el mismo Durruti se refugió en las casas baratas, según un testigo entrevistado por Juanjo Gallardo y José Manuel Márquez. Como consecuencia, el barrio sufrió una durísima represión durante la dictadura: un número incalculable de personas marcharon al exilio, mientras el resto sufría en silencio abusos y violencia por parte de los grupos militares y religiosos en el poder. En los Sesenta hubo un renacimiento de la acción comunitaria, y muchos líderes vecinales confluyeron en los Ayuntamientos después de la transición. En los años siguientes, pero, las casas baratas sufrieron del aumento del tráfico y consumo de heroína, como muchas periferias europeas a lo largo de los Ochenta. El barrio entró en los Noventa con una pésima imagen pública, que lo presentaba como peligroso y marginal, abriendo así el camino para la demolición.

Como muchos barrios en espera de demolición al principio de este siglo, muchos habitantes de Bon Pastor se opusieron a la idea de dejar las viviendas. Nuestra investigación empezó porque un grupo de ancianos querían saber si era cierto lo que el Ayuntamiento mantenía, que la mayoría de habitantes eran favorables a la demolición. Este proyecto implicaba la construcción de nuevos edificios de pisos en la misma zona, en los cuales recolocar los habitantes de las casas baratas: los pisos eran grandes y cómodos, y cada familia hubiera tenido la posibilidad de acceder a una hipoteca, mientras las casas baratas eran en alquiler: pero los precios de los pisos eran mucho más altos que las rentas antiguas.

Durante los años siguientes observamos cómo el Ayuntamiento derribó mitad del barrio, reubicando la mayoría de familias, y desalojando – como dijimos – los disidentes. La intervención policial demostró hasta qué punto la operación fuera impuesta desde arriba, y que los habitantes en vez de participar en la decisión urbanística tenía que aceptarla o dejar el barrio. Los que se oponían al proyecto contestaban el discurso oficial subrayando que su barrio tenía valores muy diferentes de los que reconocía el Ayuntamiento, y que la calidad de la vida en las casas baratas no era peor que

en los nuevos pisos. Asociaban las casas con la que podríamos llamar “valores vernaculares”: convivencialidad, proximidad entre vecinos, un uso intenso del espacio público, una historia común y una particular identidad vinculada al lugar y a su forma espacial. Pero sus posiciones eran débiles, a veces nostálgicas: tardámos muchos años en entender exactamente qué era que los habitantes temían perder, en aceptar la “modernidad” que les proponían.

Hice mis primeras entrevistas en Bon Pastor en 2004; muchos inquilinos, tanto favorables como contrarios a las demoliciones, expresaron su dependencia del orden espacial que estaban a punto de dejar. Muchos de ellos tenían miedo que los nuevos pisos les obligarían a cambiar su vida a peor, incluso si más cómodos y amplios que sus viejas viviendas. Durante los años siguientes observé cómo los primeros habitantes en trasladarse vivieron de lleno los miedos que habían expresado antes de dejar las casas: mi investigación duró hasta 2010, cuando empecé a escribir mi monografía final, que se publicará el próximo año. Esta larga investigación me dio los medios para entender exactamente *qué* cambió en la vida de los habitantes de Bon Pastor. Nuestro objetivo era el de entender si el discurso oficial de las instituciones reflejaba las opiniones de los habitantes del barrio. Lo que descubrimos era no sólo que en el barrio los puntos de vista eran extremadamente variables, y diferentes de los oficiales; sino que la demolición misma estaba produciendo una transformación dramática en todas las relaciones sociales del barrio.

Mi experiencia en Bon Pastor me dio la clave para entender un *pattern* general de afectación que he ido encontrando en otros contextos. Un ejemplo fué la información etnográfica que obtuve hablando con investigadores que han trabajado el caso de L’Aquila, ciudad medieval del centro de Italia cuyo centro ha sido destruido completamente por un terremoto en abril de 2009. Después del seísmo, los habitantes de L’Aquila y de las fracciones afectadas fueron reubicados en 19 *new towns*, proyectos habitacionales promovidos por el entonces gobierno Berlusconi. Una investigación de la Universidad de L’Aquila subrayó como algunos desórdenes psíquicos estaban aumentando entre la población, no por efecto de la catástrofe natural, sino del nuevo orden espacial en qué los habitantes habían pasado estos años. En L’Aquila, el consumo de ansiolíticos está aumentando, y el estudio relaciona este consumo no con el trauma del terremoto, sino con la transformación espacial sufrida en los años posteriores a ello.

70% of the citizens of L’Aquila suffer from a silent depression that produces a constant sensation of sadness, apathy, discouragement and dissatisfaction. At the origin of this discomfort there is the loss of places, the loss of relationships, the fact of living in a depersonalized context, and economical problems.

Expondré ahora lo que observé en Bon Pastor, intentando delinear las dinámicas concretas con que la transformación del orden espacial facilitó un cambio en la socialidad y en las relaciones. Luego intentaré entender cómo pasar de éste nivel al otro, es decir, a las patologías individuales.

5. El impacto social de la transformación urbana

He sintetizado en cinco puntos mis observaciones sobre las transformaciones sociales. Estos cinco puntos son obviamente interrelacionados, y veremos como cada uno lleva a los otros; pero observándolos uno a uno y con ejemplo, se entenderán mis conclusiones etnográficas sobre cómo los habitantes de Bon Pastor sufrieron las consecuencias de la operación urbanística. Estos puntos son:

1. Declino de la sociabilidad
2. Ruptura comunitaria
3. Aumento de la distancia entre generaciones
4. Quiebra de las técnicas de gestión de conflictos
5. Alienación histórico-política

5.1 Declino de la sociabilidad

Este es el aspecto más evidente de la nueva configuración espacial. Los nuevos edificios, aunque estén situados a poca distancia de las viejas casas, tienen una distribución diferente del espacio, y además están asociados con una ideología de la privacidad previamente mucho menos común. Imponen una división más fuerte entre espacios públicos y privados, mientras que en las casas baratas estos espacios estaban mucho más cercanos. La organización espacial de las casas baratas, edificios de planta baja abiertos a la calle, ofrecían una transición fluida entre el espacio público y el espacio privado: sentados o de pie en la puerta, cada habitante del barrio tenía la posibilidad de encontrar sus amigos o vecinos sin dejar la casa. Se trataba de una *zona de transición* entre el espacio público y el espacio privado, intensamente vivida por los habitantes, que desarrollaban en esta zona la mayoría de su vida social.

En los nuevos pisos mucha gente sufre de aislamiento y soledad, especialmente los ancianos, pero también muchos de los más jóvenes. “Vivimos más cerca ahora, pero la distancia entre nosotros ha aumentado”, dijeron algunos ex-habitantes de las casas ahora realojados en los pisos. Mucha gente siente que los nuevos edificios implican una serie de barreras entre el piso y la calle: la puerta, el

pasillo, el ascensor, la escalera, la entrada; estos espacios son un obstáculo a la sociabilidad, especialmente por los encuentros casuales que eran la esencia de la sociabilidad en el barrio. “Vivimos mejor, pero el ambiente ha empeorado”, dijeron algunos.

Puse en relación esta percepción con una reflexión hecha por los sociólogos turcos Kandan y Kullouglu, que observaron que, como consecuencia del *urban renewal* en Estambul, “las distancias entre vecinos han aumentado”. “Mientras que Estambul se expande, las pequeñas Estambules vividas y habitadas por sus residentes se encogen”: por un lado, *gated communities* que encierran los ricos en zonas inaccesibles, por el otro nuevos suburbios que segregan los antiguos habitantes del centro en espacios no adecuados a la socialidad, resultando en una contracción de la sociabilidad urbana en general.

Hay muchos ejemplos que evidencian esta relación entre el *urban renewal* y el declino de la sociabilidad. El mismo hecho que algunos viejos y nuevos habitantes del barrio de Santa Caterina, en Ciutat Vella de Barcelona, hayan respuesto a una planificación urbanística destructiva reivindicando una plaza (el famoso *Forat de la Vergonya*) demuestra cuánto, a veces, las batallas contra los proyectos de renovación urbanística sean batallas para el espacio público, que sienten amenazado por estos proyectos, aunque el objetivo explícito de estos planes sean el espacio privado y la vivienda.

5.2. Ruptura de los vínculos de solidaridad comunitaria

Esto nos lleva a otro problema, que es una extensión del anterior: las relaciones entre grupos, especialmente entre grupos étnicos. En Bon Pastor, durante sus ochenta años de historia, se asentaron diferentes comunidades de migrantes, incluyendo un número importante de gitanos españoles y portugueses. Pero la conformación espacial de las casas de planta baja, y los accesos comunes y sencillos a la calle, sirvieron para mitigar las diferencias entre gitanos y no gitanos, así como entre diferentes grupos étnicos, promoviendo un ambiente de solidaridad y ayuda mútua entre residentes. Recogí un buen número de matrimonios interétnicos durante toda la historia del barrio; hasta ahora, cuando muchos habitantes jóvenes no perciben muy clara la diferencia entre gitanos y *payos*. La estructura física de las casas baratas ha servido de *trait d'union*, incluso durante los durísimos años de la heroína: es un caso poco habitual en Europa, donde los gitanos son víctimas de un racismo y una discriminación estructural.

La renovación urbana promueve una nueva distancia también entre gitanos y no gitanos. El discurso de la privacidad asociado con la demolición de las casas baratas identifica las calles no como recurso común sino como fuente de problemas; esta ideología se ha reforzado con una serie de iniciativas que reducen el acceso al espacio público, como quitar los bancos o tallar agua a las fuentes públicas. Los gitanos sufren más directamente este ataque al espacio público, porque les obliga a modificar sus costumbres y a reducir su uso más intenso de la calle. Los no gitanos, cuyo estilo de vida en las casas baratas no era muy diferente del de los gitanos, se adaptan con menos dificultades al nuevo estilo de vida “privado”; así los mismos comportamientos que en las casas no eran fuente de problema, son objeto de estigma en los nuevos pisos. Algunos gitanos reaccionan a esta transformación con actitudes que Gregory Bateson hubiera calificado de “squismogénicas”: aumentan el comportamiento estigmatizado, así confirmando el estigma. Muchos *payos* ahora temen un exceso de proximidad con los gitanos, mientras en las casas la estructura urbana permitía una cohabitación más sencilla.

Para resumir estos primeros dos puntos: la transformación del barrio ha mezclado la población, interponiendo distancias no deseadas entre elementos que antes eran cercanos, y una proximidad incómoda entre elementos que tenían que quedar separados. Un proceso parecido es el que ha ocurrido en La Mina, el gran complejo de bloques de vivienda social en qué en los Sesenta se reubicaron muchos habitantes del asentamiento espontáneo del Campo de la Bota, en el litoral. Muchos habitantes que entrevisté recuerdan que en el Campo de la Bota los gitanos y *payos* vivían cerca los unos de los otros, sin grandes diferencias en sus estilos de vida. Las diferencias emergieron cuando fueron realojados en los nuevos bloques: algunos trabajos tradicionales con que los gitanos se mantenían, como los mercados informales y el comercio de animales, no estaban permitidos en los nuevos espacios. Empujados hacia la ilegalidad, estigmatizados por seguir sus actividades tradicionales, muchos gitanos empezaron a traficar con drogas – un comercio que permitía ganancias mayores, que se consideraba una respuesta obvia a la criminalización de sus antiguos hábitos. Las drogas contribuyeron a polarizar las relaciones entre gitanos y no gitanos, y La Mina se convirtió en un ghetto asociado al tráfico de drogas y a la presencia de gitanos, acabando de conectar los dos conceptos. Los no gitanos se sintieron siempre más incómodos con la mala fama del barrio, y los puentes entre las dos comunidades cayeron.

5.3 Aumento de la distancia entre las generaciones

Pero algunas de estas barreras aparecen también al interior de los mismos grupos sociales. Muchos afectados de Bon Pastor sienten un aumento de las distancias entre viejos y jóvenes, y vinculan este evento con la transformación del espacio. Entrevisté una familia en 2004, en el cual una mujer expresaba su necesidad de un nuevo piso, explicando que toda su familia pensaba lo mismo. Cuando su madre de 70 años se acercó al micrófono para decir que ella no estaba muy feliz de dejar su vivienda, la hija le tapó la boca con la mano para callarla, por miedo que revelara la tensión interna que estaba sufriendo la familia. Esta situación corresponde a la que me contaron otros afectados, que dicen que desde que empezó el *urban renewal* los hijos y nietos respetan aún menos sus padres y abuelos, y que el proceso entero está organizado por el Ayuntamiento para ayudar a los jóvenes a conseguir una hipoteca, aunque esto implique obligar a sus padres o abuelos a dejar sus casas. Las acusaciones se difundieron en el barrio, respecto a jóvenes metiendo a sus padres en residencias para ancianos, para poder disfrutar los nuevos pisos solos; muchos ancianos aceptaron moverse a los pisos para apoyar las necesidades de sus hijos o nietos, pero sufrieron terriblemente por la distancia física con la calle, un obstáculo para su autonomía. Esto naturalmente tenía un gran impacto sobre sus relaciones familiares.

Al mismo tiempo, otro sector de residentes vio modificarse drásticamente su vida cotidiana: los niños y niñas. El mismo espacio semipúblico “en la puerta”, que garantizaba la sociabilidad para los ancianos, servía también como campo de juegos para los pequeños. Los niños y niñas en Bon Pastor pasaban la mayoría de su tiempo en la calle o en las plazas en frente de sus casas. Durante los años del *urban renewal* observamos cómo casi sólo los niños gitanos siguieron jugando en las calles, mientras que los niños *payos* eran progresivamente encerrados en las casas. La abundancia de socialidad infantil que había observado en las casas baratas había sido lo que primero me motivó a estudiar el barrio. En 2003 había trabajado en la escuela pública de primaria de Bon Pastor, y observé que los niños disfrutaban de una autonomía e independencia respecto a los adultos, mucho mayor que en otras escuelas en que había trabajado. Los niños eran capaces de gestionar sus conflictos sin recurrir a la ayuda de educadores o maestros; estaban acostumbrados a gestionar sus problemas solos, y encontraban estrategias para esquivar las situaciones difíciles. Relacioné estas habilidades con el orden espacial del barrio, que garantizaba un mayor grado de autonomía para los niños y niñas respecto a otros barrios. Luego llamé esta característica CIM – *Children Independent Mobility* – como se define en pedagogía: con la demolición del barrio los niños perdieron su alto nivel de CIM, y sufrieron una reducción de su sociabilidad a los parques infantiles, siempre bajo la mirada de los adultos, como en la mayoría de barrios europeos.

Un estudio reciente sobre la CIM en Europa expresó preocupación por la disminución gradual de CIM: en Italia tenemos los niveles de CIM más bajos, con sólo el 7% de los niños de primaria que llegan al colegio caminando por su cuenta. Roma, en particular, no es una ciudad *children-friendly*, pero no es difícil encontrar pruebas de cuánto hace 40 años – antes de los grandes proyectos urbanísticos de los Sesenta y Setenta – la sociabilidad infantil se desarrollaba en las calles, como en Bon Pastor cuando empecé mi investigación.

5.4. *Quiebra en las técnicas de gestión de los conflictos*

Pero no es sólo la sociabilidad infantil que sufre las consecuencias de la reordenación espacial. Una característica que observé en la escuela de Bon Pastor era el hecho que en el caso de un conflicto, los niños conocían unas técnicas para dramatizar la tensión y resolverla antes de que explotara en violencia física. Mencionaban los padres y hermanos, diciendo que si le querían hacer daño muchos adultos llegarían “a matarlo”. Gritando y gesticulando, muy a menudo el conflicto se difuminaba, y los educadores no tenían que intervenir para separarlos físicamente.

Lo que me emocionó más, pero, fue que en cierta medida estas técnicas eran comunes también entre los adultos. Las casas baratas eran conocidas por su conflicto constante con las autoridades locales, tanto antes como durante la dictadura. Incluso cuando no se trataba de una cuestión de disidencia política, muchas familias sobrevivían con comercios “informales”, o subalquilando ilegalmente una habitación, o traficando, o con el contrabando. Durante la mayoría de su historia, Bon Pastor fué una zona semi-autónoma, en qué la policía no entraba, como muchos habitantes recuerdan: para muchos, una intervención de la policía podía traer consecuencias indeseables, y tenía que evitarse con todos los medios posibles. Así, los conflictos entre residentes, que hubieran podido atraer la atención de la policía, tenían que controlarse: de hecho, la historia oral de Bon Pastor recuerda muy pocos episodios de violencia, incluso durante los años de la droga.

De nuevo, estas técnicas estaban vinculadas con el orden espacial. Para entender cómo funcionaban, tenemos que entender primero que todos los habitantes del barrio estaban vinculados en una trama reticular de parentesco, vecindad, y muchos trabajaban juntos en las mismas fábricas. Así, muy a menudo los conflictos podían resolverse a través de estas redes: en vez de utilizar la violencia física, los litigantes performaban una serie de gestos y asaltos verbales, y acababan refiriéndose a sus amigos o vecinos comunes, en nombre de los cuales decidían no “matar” al otro. Pero ya que las peleas siempre acontecen en la calle, muchos habitantes “en la puerta” corren para ver quién se pelea y cómo: se forma un *corrillo*, que sirve de público para estas performances, ofreciendo una

salida fácil a través de la teatralización. El chisme también puede convertirse en otra técnica de gestión de los conflictos: muchos habitantes evitan las actitudes conflictuales *a priori*, sabiendo que cualquier gesto será objeto de rumores que se difundirán rápidamente por todo el barrio. Al mismo tiempo, los resentimientos tienen la ocasión de expresarse, porque todos los habitantes saben que encontrarán al objeto de su resentimiento en la calle, antes o después.

En los nuevos pisos, como hemos visto, hay menos ocasiones de encuentro entre vecinos. Esto hace que la gente sea más propensa a guardar rencor, ya que el resentimiento no encuentra la posibilidad de explotar. Además, los bloques verticales hacen más difícil salir a la calle cuando hay una pelea, y el chisme también pasa con menos facilidad.

J.R. (anciana): “Ahora nada es cómo era. Ves una pelea y no sales. Ves que pasa algo, y no sales. ¿Cómo va a ser la relación la misma?”

En esta cita, una mujer de Bon Pastor pone en relación los *corrillos* con el mantenimiento de las antiguas relaciones entre vecinos. ¿Cómo pueden mantenerse estas relaciones entre vecinos, si la gente se queda en casa cuando hay una pelea? Durante los años del *urban renewal*, observé cómo las tensiones entre vecinos se expresaban en formas menos directas, como pintadas en las paredes, notas pseudo-anónimas en las escaleras de los pisos, o actos vandálicos como rayar un coche, antes imposible porque las calles estaban bajo constante vigilancia desde las casas bajas. El conflicto sobre el mantenimiento o demolición de las casas baratas fue el primero de qué tenemos noticia que no pudo resolverse con las técnicas locales de gestión de la convivencia. Los dos sectores opuestos – favorables y contrarios a las demoliciones – se denunciaron y recurrieron a los tribunales para gestionar sus divergencias, permitiendo así a poderes externos, policías y jueces, de encontrar finalmente un camino para penetrar en el espacio opaco del barrio.

La civilización de los Motilones puede ser destruida por la implícita sedentarización de las casas de cemento, por la ruptura del equilibrio creado por el hecho que, en la casa colectiva, cada familia tiene su sector, por la abolición de los roles atentamente asignados a cada residente durante la construcción del *bohío*, un papel que tiene una función eminentemente simbólica, que sirve para ligar los habitantes los unos con los otros en la misma manera en que están ligados los ramos y troncos que constituyen las vigas del techo.

En Bon Pastor, muchos habitantes asociaban el hecho que las casas fueran apoyadas las unas sobre las otras, a las relaciones entre vecinos, concebidos también como si estuvieran apoyándose los unos a los otros. Cuando las primeras casas cayeron, una de las preocupaciones era que las otras también caerían: como si los vecinos necesitaran que todos sus componentes se mantuvieran juntos, o colapsar.

5.5. Alienación política e histórica

Aquí llegamos al cambio más profundo que observamos, entre los que están vinculados con la transformación espacial. Podemos entender este últimos sólo si hemos comprendido los otros niveles de transformación. Este es el que considero más propenso a transferirse sobre el nivel de las patologías: porque implica una ruptura en la identidad colectiva del barrio, que probablemente se repercute sobre las identidades individuales. La manera en qué la transformación del espacio ha sido posible, es esta fractura múltiple entre las diferentes partes de la comunidad: la división entre grupos, la división entre generaciones, entre vecinos, entre parientes. En cierto sentido, ha sido la ruptura de una “gran familia” de los cuales los vecinos se sentían parte. A través de estas divisiones internas, los poderes externos encontraron una brecha para entrar en las densas redes de proximidad que hicieron que el barrio fuera impenetrable para el gobierno o la policía.

No tenemos que olvidar que las grandes transformaciones sufridas por nuestros afectados fueron implementadas por un gobierno de izquierdas, liderado por los mismos partidos políticos que habían luchado contra Franco en los Sesenta. En todos los barrios “rojos” como Bon Pastor, las organizaciones clandestinas que confluyeron en los partidos de izquierda después de la transición habían sido estructuras básicas de resistencia para los habitantes, que se organizaron en Asociaciones de Vecinos para protestar contra los abusos urbanísticos del régimen. La Asociación de Vecinos de Bon Pastor, sin embargo, fué la entidad que lideró el proceso de *urban renewal*, ya que la mayoría de sus miembros pertenecían a los mismos partidos que gobernaban el Ayuntamiento y la Generalitat de Catalunya. Un ejemplo interesante de esta transición en el nivel micro es el que cuenta uno de los líderes más activos de la AVV, Salvador Angosto: recuerda que cuando era joven su padre escondió en su casa el preso anarquista Quico Sabater, luego asesinado por la policía franquista; muchos años después, cuando Salvador entró en el Ayuntamiento, se encontró trabajando codo a codo con el mismo policía que lo había ejecutado.

La falta de un verdadero proceso de recuperación de la memoria histórica asociado con la transición, como se ha subrayado en varias ocasiones, ha mantenido heridas abiertas en el corazón de la sociedad: estas heridas pueden volver a abrirse cuando un nuevo trauma cae sobre la misma población. Es el caso de la demolición de Bon Pastor: para muchos habitantes contrarios a las demoliciones, fue traumático ver sus propios compañeros de partido entre sus adversarios en el Ayuntamiento, verles promover el derribo del barrio. Les acusaron de haber vendido el barrio, de haber trahicionado la población, pero era difícil imaginar que incluso en los peores años de la dictadura, la trahición no era tan común como en tiempos de democracia. Muchos afectados, como Paca, recuerdan la guerra cuando hablan de los conflictos desencadenados por la demolición, y se

refieren a su lucha utilizando el campo semántico de la resistencia a la opresión. Esto es particularmente importante cuando la gente que utiliza estas metáforas han vivido ellos mismos la guerra; como dice Paca, “por lo menos durante la guerra sabías de dónde te venían los golpes; ahora te vienen de todos los lados”.

Muchos afectados reaccionan a esta contradicción votando partidos de derechas, sólo para oponerse al Ayuntamiento y a esos “trahidores”. Luís Nuevo, por ejemplo, el presidente de la principal organización en Bon Pastor contraria a la demolición, era un sindicalista comunista, hijo de un comunista, siempre activo en partidos de izquierda clandestinos. Durante la lucha contra el *urban renewal* su organización se alió con los dos partidos de derechas *Convergència i Unió* y el *Partido Popular*, descendientes políticos de las mismas fuerzas que habían oprimido su familia y barrio durante toda su historia. Estas decisiones no son fáciles: implican una crisis política que, en un barrio y en un país tan densamente cargado de identidad política, es al mismo tiempo una crisis de identidad, tanto a nivel colectivo como individual. Como dijo un trabajador de Can Ricart en una entrevista: “El mundo al revés. La izquierda, ayudando a la propiedad para echarnos y montar aquí el gran negocio; la derecha, apoyando al trabajador. ¿Cómo se entiende esto? Es el mundo al revés”.

Analizaremos ahora algunas posibles consecuencias psicológicas de este colapso general de la identidad política. Mientrastanto, podemos ponerlo en relación con la “desorientación” de los Bororo descrita por Lévi-Strauss. La confusión espacial promovida por los Salesianos destruyendo la forma circular del pueblo llevó a los indios a una desorientación hacia sus valores tradicionales y religiosos. Los mismos Salesianos se aprovecharon de esta confusión, para convertir los Bororo al cristianismo. El orden espacial era entonces un instrumento de defensa de la comunidad contra a la vez una invasión material y simbólica. Un proyecto de *urban renewal*, como un proceso de colonización, puede representar la vía con qué un orden social y moral externo penetra en un territorio previamente compacto e impermeable.

6. Malestar urbano

Aquí he llegado a la frontera de mi etnografía. He recogido mis datos de forma cualitativa, sobre un grupo bastante pequeño de población, y mis entrevistas no tenían la finalidad de investigar sobre las consecuencias psicológicas de los fenómenos que analicé. Sin duda, hay algo que añadir sobre cómo las personas han interiorizado estas transformaciones espaciales hacia un nivel más personal, a un “malestar” que puede producir patología.

Marc Dalmau es el primer antropólogo que usó una metáfora médica para explicar cómo la convivencia estaba cambiando en el barrio periférico del cual observó la demolición. Vivió algunos años en la Colonia Castell, donde unas 100 viviendas de planta baja, o de dos plantas, estaban sufriendo una demolición progresiva, mientras sus habitantes esperaban para ser realojados como en Bon Pastor, aunque en menos cantidad. En 2010 Dalmau escribió que los largos años de espera de las demoliciones habían sido un “corredor de la muerte urbanístico”, de lo cual describió los efectos, utilizando la expresión “síndrome de afectación”. Síntomas de este síndrome son una falta de confianza generalizada en las instituciones, un aumento de los conflictos internos, pero también depresión y obsesiones paranoides. Usó la palabra síndrome como una metáfora, como otra colega nuestra, Caterina Borelli, que trabajó sobre Sarajevo, la definió “ciudad post-traumática”. Pero las metáforas pueden tener un enganche sobre la realidad más profundo de lo que sus autores imaginan.

Como dice Jorge Luís Borges, “no podemos decir que las metáforas no son reales”. Algunas de las expresiones que los afectados usaban para definir su situación se demostraron mucho más verdaderas de lo que imaginaba. Era el caso de la relación entre conflictos y guerra civil; pero también de las constantes referencias a la *muerte*, que muchos residentes empleaban hablando de la demolición de las viviendas. Unos habitantes de la calle Granadella convirtieron la placa de la calle en una lápida, apuntando arriba del nombre de la calle “nacé en 1929, empezaron a matarme en 2007”. Hecha del mismo material, marfil, esta transformación ejemplifica la misma defamiliarización vivida con respeto al espacio: un objeto cotidiano se convierte en inquietante, perturbante, *unheimlich*, para usar una palabra de Freud. Hay más menciones de la muerte en las entrevistas de los afectados. “Algunos ancianos no aguantaran cuando los trasladen a los pisos”, me dijeron en 2004, o “Muchos moriran cuando se encuentren en el piso solos”. Algunos ancianos incluso la consideraban una estrategia: “Quieren matarnos para quedarse con nuestras casas y venderlas” – conectando la idea de muerte a la general falta de respeto para los ancianos que subrayamos antes. Después del realojo, empezaron los rumores que alguien había muerto justo después de dejar la casa barata, o que algun anciano se había vuelto loco, o no bajaba más a la calle. Además, las casas se asocian con los ancianos, y la demolición se vive a menudo como una falta de respeto por todos los que murieron en las casas, o que lucharon para dejarlas a su familia. La expresión castellana “ir al otro barrio”, que significa morir, era un elemento de broma constante en los comentarios de los vecinos: los nuevos pisos eran obviamente un cementerio, unos nichos. Una mujer describió el nuevo piso como “vivir entre las nubes”, mientras que en la casa “nada más veíamos suelo”. Casa/piso, pasado/presente, es también tierra/cielo: el fin del barrio es el fin de un mundo, quizás el principio de otro, pero sin duda *fin del mundo*, para utilizar la expresión de De Martino.

Quiero terminar esta disertación con una imagen que me enviaron de Estambul: durante la ocupación de Gezi Park, un grupo de psicólogos colgó un cartel que decía: *Ruh sa ğlık için önce özgürlük*: “primero libertad, luego salud mental”. Como todos saben, en Gezi Park una pequeña protesta contra un proyecto de *urban renewal* se convirtió en un movimiento de masas que sacudió Turquía entera. La libertad aquí es libertad de decidir cómo tiene que cambiar la ciudad, de dejar de sufrir las consecuencias de políticas como las que observé en Bon Pastor. Después de esto, podemos hablar de salud mental. Es por esto que creo que la etnografía puede jugar un papel importante en la prevención de algunas situaciones individuales relacionadas con la salud mental. Una comprensión antropológica de los *mundos* en qué se desarrollan estas crisis, es decir de los trasfondos históricos, culturales, étnicos, espaciales, de algunas patologías, es esencial: puede ayudar a los profesionales que trabajan estas enfermedades a relativizar la reacción individual, insertándola en una condición más amplia de afectación, de crisis, de pérdida de referentes y caída de ideologías y ordenes morales. Sin proponer una nueva categoría o síndrome relacionada con la transformación espacial, creo pero que los etnógrafos tenemos que encontrar una forma para que nuestros datos sean útiles para los planificadores urbanísticos, así como para los profesionales que tienen que tratar las situaciones individuales de patología que se verifican en estos casos. Una anámnesi social tendría que ser clave en casos en que se sospecha que el contexto juega un papel importante, así como ¡las patologías que interesan diferentes sectores de un hospital requieren la asesoría de diferentes profesionales.

Para lo que concierne los procesos de *urban renewal*, además, habría que empezar a pensar en términos de costes humanos. La destrucción de espacios y lugares tiene consecuencias sociales importantes, y estas pueden fácilmente repercutir al nivel patológico. Durante los próximos años seguiré investigando estos temas; me parece pero fundamental insistir en qué la posibilidad de estas patologías sean tomadas en cuenta por quién intente planificar una intervención en un territorio habitado. Como dijo Jaume Pagés en su entrevista: “Cuando hacemos una autopista, hacemos un estudio sobre el impacto en los árboles y pájaros; y cuando destruimos 200 hectáreas de territorio urbano, ¿no estudiamos su impacto sobre las personas?”

Bibliografía:

Casacchia, et al., The narrative epidemiology of L’Aquila 2009 earthquake, *Epidemiol Psychiatr Sci* Mar.2012, p.13-21.

De Martino, Ernesto, *La fine del mondo*, Torino: Einaudi, 2002.

Jaulin, Robert, *La paix blanche, introduction a l'ethnocide*, Paris: Seuil, 1970.

Herzfeld, Michael, Spatial Cleansing, Monumental Vacuity and the Idea of the West, *Journal of Material Culture*, vol.11, 2006, p.127-149.

Lévi-Strauss, Claude, *Tristes tropiques*. New York: Criterion, 1960 (1955).

Portelli, Stefano, *La ciutat horitzontal*, Barcelona: Departament de Cultura, en curso de publicació.

Smith, Neil, *The New Urban Frontier*, London: Routledge, 1996.

USO DEL ESPACIO, CONFLICTO Y REPRODUCCIÓN SOCIAL EN EL BARRIO DE VALLCARCA, BARCELONA.

Marco Luca Stanchieri

marcoluca.stanchieri@gmail.com

Observatori d'Antropologia del conflicte Urbà

Universitat de Barcelona (UB)

Institut Català d'Antropologia (ICA)

1. Introducción

El barrio de Vallcarca, en Barcelona, lleva decenios atrapado en las lógicas espaciales del urbanismo de cariz neoliberal (Harvey 2007; Franquesa, 2010 y 2013, Theodore, Peck, Brenner, 2009). Desde principio de los setenta su posición periférica respecto a lo que entonces era el centro de la ciudad, con sus dinámicas sociales, culturales, políticas, económicas, patrimoniales, ha empezado a considerarse como posible territorio de expansión del proyecto desarrollista de Porciols (Borja, 1972 i 2010; CAU 1973, Solà-Morales, 1974, Delgado, 2007) es decir, como un nuevo espacio, por conquistar, para la circulación de plusvalía (Harvey, 1977 [1973], 2007 [2001]). Este contexto de apoderamiento para la reproducción capitalista es creado tecnocráticamente mediante un cuerpo de políticas urbanísticas (Hackworth, 2007) finalizadas a atraer personas y capitales. Las estrategias para que la seducción del lugar sea efectiva pasan por grandes transformaciones urbanísticas que reestructuran, regeneran o remodelan espacios degradados. Es así que el capitalismo se encuentra con la necesidad previa de encontrar o de generar estos espacios deprimidos y obsoletos, para su reconversión en escenarios atractivos (Debord, 1995 [1967]).

Esta comunicación intentará aproximarse a tales dinámicas de producción capitalista del espacio a partir de la historia de las planificaciones urbanísticas que han afectado el barrio de Vallcarca desde la segunda mitad del siglo pasado y de la historia de su desarrollo urbano, es decir su vida social.

La perspectiva que asumo, por un lado considera los planes urbanísticos como productores de un espacio abstracto y desvinculado de la experiencia vivida de los habitantes; por el otro interpreta el uso del espacio y el conflicto como elementos estrictamente relacionados y

contenidos en la acción de habitar y los lee como factores determinantes en la producción de condiciones para la repetición de prácticas y relaciones sociales que se, según cómo, configuran la reproducción social del sistema dominante o de estilos desiertos.

2. Apuntes teóricos

Desde Lefebvre las ciencias sociales empiezan a entender el espacio como un producto social (Lefebvre, 2013 [1974]), producido y reproducido por las prácticas diarias de las personas que lo habitan. La vida cotidiana, los usos de calles y plazas articulan un entramado de relaciones interpersonales sobre lo que el contexto espacial – prácticas, relaciones y simbolizaciones inscritas en el entorno físico - ofrece como posibilidad. Por contexto espacial aquí entendemos todos aquellos factores que en conexión dinámica y procesual dan forma al espacio. Son elementos físicos, necesidades y acciones del día día, historias pasadas, relaciones de poderes, memorias construidas y defendidas, memorias ocultadas, impactos de factores exteriores y su reelaboración local, planes urbanísticos, desajustes respecto a lo planificado, desobediencias y subversiones, simbolismos e ideologías, retóricas de legitimación o de deslegitimación, discursos de los dominante y de los dominados. Podríamos definir el contexto espacial como el particular espacio de la creación imaginativa, de la poiesis, que se nutre de la producción práctica, la praxis y al mismo tiempo se aleja de ella, configurando conceptualizaciones propias de cada horizonte cultural que, a su vez, contribuyen a dar forma a la acción práctica en el espacio.

2.1 El barrio: concepciones, imaginarios y prácticas sociales

Como hemos dicho nuestro campo de estudio es un barrio. El significado que aceptamos para definir el barrio es lo que da Franquesa recorriendo a Lefebvre y Certeau: la “textura” del barrio “queda definida por las relaciones vecinales, no finalistas que emergen a través de la cohabitación en el espacio, constituye el umbral por antonomasia entre el espacio abstracto del urbanismo y del capital, y el espacio cualitativo de la experiencia cotidiana. En la ciudad, el barrio sería la mínima unidad de sentido del urbanismo, su lexema, así como la extensión territorial máxima de las relaciones de proximidad” (Franquesa, 2013: 28). En otras palabras el barrio no es un espacio-territorio preexistente a las relaciones de vecindad, ni su contenedor. Es más bien un imaginario, un concepto bueno para pensar y para ser utilizado

retóricamente tanto por sostener intereses capitalistas como por reivindicar la acción vecinal de oposición a ello. Finalmente el barrio es siempre un acaecer, un proceso dinámico que se desarrolla a partir de la acción práctica cotidiana y de los imaginarios simbólicos que sobre ella se configuran.

Es en este sentido que de aquí en adelante entenderemos el barrio indistintamente por un lado como como un imaginario cargado de simbolismo y utilizado instrumentalmente por parte de políticos o de vecinos y vecinas; por otro lado como un proceso social nunca acabado, fruto del habitar, una actividad en continuo hacerse (Lefebvre, 1973 [1971]) y de su regulación, control y normativización por parte del poder. Reconoceremos en este proceso de creación la arena privilegiada de la tensión entre los encuentros culturales locales y globales (Ferguson y Gupta, 2002), cuya distancia ideológica produce y reproduce relaciones de convivencia conflictuales atrapadas en las relaciones de poder (Bourdieu, 2011). Tales conflictos, lejos de ser esencias reificadas, son constituidos por el movimiento, el cambio, la transformación y retroalimentan el conocimiento, la producción cultural y su reproducción social.

2.2 La reproducción social

La reproducción social también se caracteriza por ser dinámica y estrictamente ligada a las posibilidades relacionales que uno u otro contexto espacial ofrecen. Nos remitimos directamente a una definición que leemos en Narotzky:

“Este concepto” – de reproducción social - “puede definirse como el movimiento mediante el cual una realidad social concreta, es decir, histórica, construye las condiciones para su continuidad y contiene las transformaciones en el interior de una lógica dominante; teniendo en cuenta que la realidad social no es sino el conjunto de relaciones sociales entre las personas, relaciones materializadas en la práctica de la acción sobre un contexto de relaciones pasadas institucionalizadas en la sociedad y en la cultura, plasmadas materialmente en la naturaleza o en los objetos, o pensadas en la conciencia histórica" (Narotzky, 2001:49).

La reproducción de estas relaciones - y prácticas - sociales y de su simbolizaciones se da dentro de lo que Narotzky llama lógica dominante, en cuanto absorbidas y moldeadas por la imposición de una concepción del espacio abstracto como elemento estructural de la reproducción del poder capitalista.

2.3 Urbanismo y habitar: dos definiciones en Lefebvre

En su obra Lefebvre habla del urbanismo como de un pensamiento ideológico, “una ideología”, que elabora técnicamente “un sistema de normas y opresiones por razones económicas y financieras” y que concibe el espacio como escenario privilegiado para la circulación del capital (Debord, 1995 [1997]). El pensamiento urbanístico, para el filósofo y sociólogo marxista, “está atrapado en una especie de dilema, prisionero, desprovisto de capacidad creadora, de inventiva, de imaginación; está atrapado en un dilema entre los problemas de circulación y los problemas plásticos” (Lefebvre, 1973 [1971]: 209), enredado en la rígida malla de sus planos, proyectos, maquetas que limitan lo posible y la imaginación simbólica, ¿acaso lo urbano?, y que no permiten una definición lucida de lo que es “habitar”. El mismo Lefebvre precisa que:

“Habitar es una actividad, una situación. Aportamos una noción decisiva – dice - : la de apropiación; habitar, para el individuo o para el grupo, es apropiarse de algo. Apropiarse no es tener en propiedad, sino hacer su obra, modelarla, formarla, poner el sello propio.” (Lefebvre *op. cit.*: 209-210.).

El habitar es lo que llamaríamos una poética. Sigue Lefebvre:

“Esto es cierto tanto para pequeños grupos, por ejemplo la familia, como para grandes grupos sociales, por ejemplo quienes habitan una ciudad o una región. Habitar es apropiarse un espacio; es también hacer frente a los constreñimientos, es decir, es el lugar del conflicto, a menudo agudo, entre los constreñimientos y a las fuerzas de apropiación; este conflicto existe siempre, sean cuales fueran los elementos y la importancia de los elementos presentes. Cuando el constreñimiento impide cualquier apropiación, el conflicto desaparece, o casi desaparece. Cuando la apropiación es más fuerte que el constreñimiento, el conflicto desaparece o tiende a desaparecer en un sentido. En otro sentido estos casos de superación de los conflictos son casos límites y casi imposibles de alcanzar; el conflicto entre apropiación y constreñimiento es perpetuo a todo los niveles, y los interesados los resuelven en otro plano, el de la imaginación, de lo imaginario. [...]” (Lefebvre, *op. cit.*: 210).

3. Urbanismo y vida social en Vallcarca

A partir de estas premisas teóricas, y entrando en nuestro campo de estudio, Vallcarca, nos preguntamos: ¿A través de qué pasos se ha ido construyendo a lo largo del siglo pasado el barrio como espacio para el capital? ¿Qué imaginarios encontramos en la historia y en las memorias de los habitantes que nos permitan reconocer que el barrio permanezca un lugar

repleto de significados, a pesar de su transformación física? ¿Tienen que ver estos imaginarios con la acción colectiva en oposición a la geografía del capital? o, dicho de otra manera: ¿Los planes urbanísticos ejerciesen una influencia decisiva en la formulación de imaginarios locales y en las posibilidades de acción colectiva? ¿Podemos afirmar que con el fracaso urbanístico experimentado en situ, se han dado las condiciones espaciales que han permitido la producción de nuevos contextos para la reproducción de relaciones de vecindario y con ellas de prácticas sociales? ¿Las nuevas formas de organización y reproducción de la vida social que se constatan en Vallcarca se pueden interpretar como formas de apropiaciones indisciplinadas y desobedientes que se escapan de la lógica dominante o siguen reproduciendo pautas impuestas por el poder en sus territorios? ¿Cómo se gestiona desde el poder la vida social de los habitantes en fermento conflictivo delante la disponibilidad absoluta brindada por las condiciones espaciales que se han dado por el fracaso urbanístico? ¿Qué estrategias de poder permiten mantener el control de los espacios? ¿Que hace que el barrio siga teniendo sentido como espacio para sus habitantes?

Para intentar dar respuesta a las preguntas que hemos planteado necesitamos adentrarnos en un recorrido a través de una narración que trastoque aspectos y prácticas sociales, imaginarios locales contruidos sobre reconocimientos simbólicos, y planificaciones urbanísticas anonadantes las experiencias vividas. Lo haré – de manera sucinta y seguramente incompleta - a partir de los años cuarenta del siglo pasado hasta nuestros días.

La reconstrucción de la historia urbanística del barrio nos permite asumir que la apropiación capitalista de los espacios a los margin de la ciudad viene de lejos sin solución de continuidad y entender como Vallcarca haya pasado de ser un poblado humilde, rural y de trabajadores a periferia urbana habitada por una población indeseable y conflictiva, es decir: recorreremos aquel proceso que lo ha producido en primer lugar como espacio degradado y luego como espacio-mercancía para transformarlo en un nuevo escenario para la reproducción social del capitalismo. En tanto que recordaremos esta historia urbanística lo haremos dividiéndola en tres grandes épocas. Siendo el barrio mismo la arena en que producimos la gran parte de la información, seguimos esta tripartición temporal ya que los imaginarios locales distinguen estas tres fases, que repetimos, son divisibles solo para cuestiones de análisis: de los años cuarenta hasta el 1976, es decir la época franquista y el desarrollismo urbanístico de Porcioles hasta el Plan General Metropolitano (a partir de ahora PGM); del 1976 hasta la Modificación del Plan General Metropolitano del 2002 (de ahora MPGM), es decir la época de afectación urbanística o dicho de otra forma, de privación de la posibilidad de habitar en el sentido

Lefebvriano; y la etapa del ataque especulativo y gentrificador de la MPGM, con sus conflictos, sus luchas vecinales, sus resistencias hasta el fracaso del planteamiento urbanístico, el año 2010, en plena crisis del sector inmobiliario.

A lo largo de este excursos nos interesaremos en las formas de habitar, de apropiación del espacio y con ella de organización activa y participativa de la vida social para llegar, en un segundo momento, a analizar las nuevas formas de relaciones sociales que se han dado a partir del fiasco urbanístico.

3.1 Vallcarca 1930-1976: de “raval modesto” a Porcioles

En los años 40 del siglo pasado Vallcarca seguía siendo un pequeño núcleo de casas torres con huertos y jardines a los márgenes de la ciudad (Fabre y Huertas, 1976). A principio de esa década se construye e inaugura el Hospital Militar, primero impulso para que el poblado entrara en la perspectiva de las políticas centrales de la ciudad. En una perla histórica como es el libro *La Campana: memoria de una taberna de Gracia* (Esteve i Blasi, 2000) encontramos párrafos poéticos y evocativos que describen la Vallcarca de los años cuarenta y cincuenta, cuando ya empezaba a parecer una frontera urbana. El tranvía antes (el año 1872 a tracción animal y el año 1899 el eléctrico) y el metro dos décadas más tarde (1924) habían llegado a la plaza Lesseps (Fabre y Huertas, 1976) y con ellos la ciudad central. Pocas decenas de metros más arriba, dentro de bares y tabernas, jugaban a las cartas, bebían vino y bailaban hombres y mujeres, “habitants dels ravals modestos com era el de Vallcarca” y “pistoleros de la FAI” que bailaban o “feien el pinxos devant de les noiets [...] sense abandonar mai l’arma amagada sota l’americana” (Esteve i Blasi, 2000). Escribe Esteve i Blasi:

“Durant aquells anys tristos de la immediata postguerra, els drets humans, sobretot dels habitants dels ravals modestos com era el de Vallcarca, mereixien ben poc respecte i protecció de les autoritats dominants. Cada vegada que li passava pel cap, el comissari del districte, de la manera més arbitrària i capriciosa, enviava els seus funcionaris a efectuar una batuda pels establiments públics. L’excusa oficial era intentar capturar algún element subversiu, enemics del Règim i alguns altres indesitjables. Per això es feia els diumeges al matí, quan els bars de la zona eren plens de senzills treballadors que gaudien del seu únic dia lliure fent petar la xerrada amb els altres parroquians, prenent una consumició ben discreta (generalment un got de vi, un cigaló o el vermut) d’acord amb els seus gustos i les seves possibilitats crematístiques o bé jugant a cartes o al dòmino per esbargir-se. [...]. Normalment els establiments que tenien el galdós honor de rebre la visita de la policia eren tres: Les Canyes, a la Riera de

Vallcarca, local famós pel seu ball de patacada dels dijous, dissabte i diumenges i on tenia la seu social un equip de futbol amateur, denominat Club Aragón perquè la majoria dels seus socis i jugadors eren emigrants o fills d'emigrants procedents de Terol. En segon lloc, tocava rebre al bar i també de vegades a la sala de ball igualmente modesta del señor Silvestre, situada quasi al costat de l'anterior. Finalment, tot pujant i ja en plena plaça de la Creu arribava el torn de la Campana." [...]" (Esteve i Blasi, 2000: 47)

El recuerdo de una mujer que vive desde toda su vida en el barrio de Vallcarca nos evoca unas imágenes que confirman el carácter propio de un barrio humilde, popular, y en los años cuarenta todavía rural. Al mismo tiempo pero, apreciamos como sus imaginarios del pasado nos remite a una tierra a los márgenes de la ciudad, que se acababa en la plaza Lesseps. A su espalda la vida de un "raval modesto", Vallcarca, que ya desde entonces vivía atrapado entre la ciudad central y el Hospital Militar. Un pequeño pueblo semi-rural que se extendía a lo largo de una riera, y que representaba un intersticio en el territorio de Barcelona. Por su posición, tarde o temprano hubiera entrado en la geografía política del capital, que nos recuerda Harvey, necesita del espacio para su reproducción (Harvey, 1977 y 2007). Esto es lo que nos cuenta María:

"Yo soy antigua de aquí. Aquí había un barbero, que después ha sido un bar, que lo han tirado ahora, que se llamaba Bar Parador. Al lado había una granja de pollos i a lado había una señora que también tenía una granja i había tenido caballos. [...] Entonces ya se hizo el Hospital Militar allí arriba [...]. Había toda clase de animales aquí, que podían corretear...Claro, esta avenida, ¡como que era una riera! [silencio]. Había un cine, que era el cine del barrio, el cine Mahon. Todo el barrio ha vivido media vida en aquel cine. [...] Había también un estanco que era muy popular, una tocinería también muy popular...Quiero decir que este barrio no tiene nada, nada, nada ahora de lo que había aquí. Aquí al lado había un taller de modistillas. Era la alegría del barrio. Nos reuníamos unas veinte-veinticinco chicas [...] Y los críos estaban en la calle. Se hacía mucha vida en la calle porque aquí no subía ni tranvía, ni coches, nada. ¡Aquí tenías que subir andando! Esta Avenida ha sido muchos años sin arreglar hasta bajo el puente. Se arregló desde el puente hasta el valle d'Hebron, arriba, porque se hizo el Hospital Militar y claro, llegó un momento que la entrada del Hospital Militar, vino Franco a inaugurarla, claro, se tenía que arreglar. [...] Todo esto...te hablo de antes del 1950. [...]. Arriba estaba arreglado y abajo solo hasta Lesseps, hasta donde llegaba la ciudad. Llegaba el tranvía, había la última marquesina del metro, así de hierro, en estilo todo modernista, había las cocheras del metro y todo acababa allí, a la plaza Lesseps. Hasta aquí había que subir andando... Porqué aquí si subía alguien era con carros. Como que en todas las casas habían animalitos, se criaba el pollo para navidad...aquellos tan típicos...pues subía el carro de la alfalfa, subía el carro de la paja, subía a la tarde un carrito que venía de abajo, de Barcelona con pescado fresco que pescaban a la Barceloneta...sardinas frescas [...]" (Entrevista a María, 09/11/2011)

El señor Pedro vive en Vallcarca desde el año 1938, cuando tenía tres meses, y sus padres obreros se mudaron al barrio. En su vida fue trabajador, padre de cuatro hijos, presidente de una asociación de vecinos y participó activamente a los años de lucha contra la destrucción urbanística, al lado de jóvenes okupa. Actualmente vive en un edificio para realojados, ya casi sin esperanza de salir de él. Sus recuerdos de la Vallcarca de los años cuarenta y cincuenta nos hablan de un barrio de trabajadores, a las afueras de Barcelona, más humilde respecto, por ejemplo al lindante barrio de San Gervasi:

“Pujant l’Avinguda abans del pont havien torretes de planta baixa a l’esquerra i a la dreta hi havia la Nina, que era una fabrica de sifons i hi havien casetes. La resta era camp. Tot era camps. Me’n recordo de petit, on està ara la clínica Delfos, tot eren vinyes, raïms! Aquí pujaven els carros que anaven a tirar la basura fora de Barcelona i a la carretera hi havia un bar, el Raconet, i el cavall sabia on se tenia que parar, baixava l’home, es fotia el seu got de vi amb els treballadors que estaven pel bar i tornava a pujar, es dormia i el cavall sabia on tenia que anar. O sigui...era un barri de gent treballadora que treballava on podia, a Barcelona, a Gràcia, alguns anaven fora. Abans a Gràcia hi havia molta industria, molta, molta... I aquí hi havia molta gent treballadora. Encara en queda, però no com aquella època. Aquest barri s’ha quedat sempre a les alledors del centre de Barcelona. Com Sant Gervasi i tot això. San Gervasi ha sigut sempre més senyorial, més...com se’n diuen...més de gent de peles! Aquí no.”
(Entrevista a Pedro, 08/11/2011)

El plan Comarcal del 1953 planteaba modernizar este mundo casi rural, donde vivían obreros de fábricas y talleres. Preveía que la zona de Lesseps fuera un nudo viario para agilizar la comunicación con el Hospital Militar que quedaba a las afueras de la ciudad. En concreto se trataba de ir urbanizando lo que era la Riera de Vallcarca, mejorando la infraestructura viaria y estableciendo, de hecho, una primera continuidad urbanística entre Barcelona y el pequeño núcleo que se había ido consolidando en el valle y que se extendía a los lados de la riera, hasta la plaza de Ferdinando Lesseps.

El impulso decisivo para que la ciudad cruzara aquella frontera desbordando en una nueva tierra de conquista lo dio Porcioles en los años setenta. Los tres elementos estructurales para entender el impacto del desarrollismo del alcalde franquista en el barrio fueron: la construcción del primer cinturón de la ronda a través de la plaza Lesseps, que él mismo quiso unificar con la plaza de la Creu el año 1963 (<http://www.avclesseps.cat>); la transformación de la Riera en Avinguda, agilizando las comunicaciones rodadas con el centro de la ciudad; y la progresiva construcción de una veintena de bloques de diez plantas al margen Besós de l’Avinguda de l’Hospital Militar, entre Lesseps y aquellas construcciones que no se tiraron en aquel entonces.

La ciudad concebida por Porcioles, al tocar la plaza Lesseps, desencadenó las primeras resistencias vecinales en el barrio.

Eran los años del auge del movimiento ciudadano, surgido en la Transición y articulado alrededor de las asociaciones de vecinos (Castell, 1986). A las luchas vecinales grancienças de principio de los años setenta para oponerse a la construcción de la vía 0 (Moix, 1994, http://www.memoriaveinal.org/pl_lesseps-gracia.php), se sumaba la resistencia vecinal contra la construcción del paso elevado del cinturón de la ronda previsto en la Plaza Lesseps.

3.2 Génesis de la degradación. El PGM del 1976

A pesar de las presiones vecinales, el PGM del 1976 mantuvo la afectación como reserva para la conexión con el Túnel central de Collserola, que nunca se construyó y que tampoco aparece en los planes urbanísticos actuales¹. Las luchas tuvieron sus efectos cuando el PERI de Gracia, en 1985 (<http://ptop.gencat.net/rpucportal>), anuló la vía 0 (http://www.memoriaveinal.org/pl_lesseps-gracia.php). Sin embargo, aquella zona del antiguo “raval de Vallcarca” que no había sido derribada hasta entonces mantuvo su estado de afectación incluso en el PERI de Gracia del 1985. El PGM preveía por un lado conectar la Avinguda Hospital Militar con Lesseps, afectando todo el margen Llobregat de la Riera de Vallcarca y por el otro el ensanche de la calle Farigola para una conexión rodada más ágil con el barrio del Coll.

Las imposiciones del Plan General Metropolitano de 1976, impulsaron en Vallcarca, aquel proceso degenerativo y de desvalorización que nos permite entender cómo se produjo la periferia, un espacio de y para la “marginalidad” (Wacquant, 2001), para la futura reconversión, utópica quimera, en barrio exclusivo, en que Barcelona se hubiera podido espejar y reconocerse. En la práctica, toda la zona afectada pasó a ser inmodificable hasta el momento en que se actuase. De hecho se ha ido consolidando esta zona como espacio residual, con concentración de marginación, y se ha acelerado la deterioración física y se ha propiciado la desintegración social (Pere Lopez Sanchez, 1986).

La falta de inversión en la construcción y mantenimiento de lo construido, establecida por ley, ha provocado deterioro y degradación, devaluación de los inmuebles, algunos ya casi centenarios y ha expuesto el barrio a una fuerte especulación inmobiliaria. Un proceso que

¹ En el *Pla de Futur del barri de Vallcarca i Penitents*, 2010-2020, se menciona la intención de desafectar los terrenos interesados por la construcción del Túnel de Collserola. (<http://w110.bcn.cat/fitxers/gracia/pfvallcarcaok.737.pdf>)

como veremos asumirá un evidente y efectivo carácter gentrificador (Smith, 1987 y 2012, Arbona, 2014) y destructivo. Si leemos estas imposiciones desde la perspectiva del uso del espacio, se nos hace evidente como se han ido limitando las prácticas sociales de construcción de los espacios de la vida cotidiana hasta anularlas bajo la amenaza de sanciones pecuniarias allí donde se hubieran violado las normas. Dicho de otra manera, el plan urbanístico, congelando las posibilidades de creación y obras en el entorno espacial, ha dado un duro golpe a las posibilidades de reproducción de aquellas relaciones sociales que configuraban el pequeño mundo cultural local antes descrito, proporcionando condiciones para el desarrollo de nuevos modelos y estilos de vida. Es en este sentido que escuchamos las contundentes palabras de Pedro. Este vecino del barrio tiene bien claro en qué sentido, con voluntad política, se quiso acabar con aquel mundo que, recorriendo a su imaginario, y en oposición a la voluntad de crear un espacio degradado por parte del Ayuntamiento, identifica como “el barrio”. Dice:

“Fins fa quaranta anys aquests comercis estaven aquí. Hi havia més gent i la gent tenia on comprar, no sortia fora a comprar. L’Ajuntament va començar no permetre edificar o arreglar les cases que començaven a fer-se velles, doncs la gent va marxar. I si algú tenia un negoci tancava perquè no hi havia vida suficient, perquè la gent marxava i no n’hi havia per viure. I llavors la gent va començar a agafar el cotxe i anava a comprar als centres comercials, que allí s’aparcava bé i tot es més fàcil. Ja et dic, el barri el van fer perdre ells (l’Ajuntament).” (Entrevista a Pedro, 08/11/2011)

El inmovilismo práctico en el espacio es impuesto por los sueños de dominación capitalista a través de estrategias urbanísticas que prescinden de las vidas cotidianas de los habitantes, de sus relaciones, de sus simbolizaciones y sus imaginarios. Este tecnicismo urbanístico opera en la realidad social un lento y progresivo vaciamiento de la experiencia cultural y social mediante el control y la gestión de sus referentes físicos y simbólicos en el espacio, determinando un cambio efectivo en lo que hemos definido arriba como el “contexto espacial”. Los imaginarios posibles, a partir de entonces, caen atrapados dentro de esta nuevas lógicas de dominación y los habitantes experimentan la aceptación enajenada de la situación urbanística (Dalmau, 2010), es decir una pérdida de la capacidad operativa sobre los contextos que la realidad ofrece como posibilidad debida a la pérdida de referencias culturales, y que es el primer paso hacia la fin de un mundo cultural (De Martino, 1977).

3.3 Vaciamiento físico y social vs resistencia vecinal: la MPGM del 2002

A partir de la segunda mitad de la década de los noventa del siglo pasado asistimos a un nuevo planteamiento urbanístico que rescatara esta zona deprimida de la ciudad de su mal estado. Paralelamente hubo un progresivo cambio en la conformación social del barrio, en los usos de sus espacios, en la forma de relaciones sociales y en los imaginarios que sobre él se iban construyendo y que generaban nuevos conflictos relacionados con todo lo anterior. Si hasta entonces el “constreñimiento” al inmovilismo en la posibilidad de “obra” en el espacio había impedido casi totalmente la “apropiación” anulando casi por completo el “conflicto” (Lefebvre, 1976) a partir de ese momento se dan fenómenos muy relevantes de resistencia y deserción a las “normas y opresiones” de aquel poder mascarado de tecnicismo urbanístico. Cuando el peligro de la realización de la MPGM, que preveía la total reforma del barrio se iba concretando se dieron las primeras movilizaciones vecinales determinadas por dos factores: por un lado se formó, el año 1999, una nueva Asociación de Vecinos que por intereses inmobiliarios propios de sus miembros apoyaban la radical transformación de la Avenida Hospital Militar en un boulevard ajardinado. Este espacio, supuestamente, verde hubiera substituido las casas construidas entre el 1792 y los primeros años sesenta del siglo pasado y todavía habitadas (Stanchieri, 2011 y 2012). Los derribos hubieran permitido también ganar espacio para ensanchar la parte de la avenida destinada a la movilidad rodada, convirtiéndola en una vía de circulación más rápida. Por otro lado no tardó en aparecer un constructor privado muy pudiente, Nuñez y Navarro, dispuesto a asumir el proyecto de regeneración del antiguo núcleo en proximidad del viaducto, teniendo garantizado el apoyo del Ayuntamiento allí donde hubiera encontrado resistencia a su negocio especulativo. En esta parte del barrio también se tenía que derribar gran parte de lo construido por lo cual, la resistencia, en este caso el conflicto entre privados, hubiera sido castigada con la expropiación de la casa por parte de la Institución Pública, para ser entregada vacía al constructor privado en disputa.

La MPGM no era un proyecto urbanístico aislado respecto al territorio circunstante. La nueva situación que se planteaba respondía coherentemente a la planificación de su nuevo entorno que representaba la referencia urbanística: la restructuración del Hospital Militar, que la Generalitat había comprado al Ministerio de Defensa, hubiera convertido los deteriorados edificios franquistas en el centro de servicios sociales y sanitarios más grande de Barcelona. Dato el gravoso coste que el proyecto suponía para las finanzas públicas del Servicio Catalán

de la Salud, accedieron a la inversión capitales de empresas privadas. Esta nueva centralidad urbana hubiera tenido también un amplio espacio público a su alrededor. En aquella época, el año 2002, el periódico El País escribía: “En cuanto a la zona verde, los responsables del proyecto estiman que el nuevo parque tendrá 17.000 metros cuadrados de libre acceso y destinados al ocio. Para evitar actos vandálicos estará cerrado durante la noche, como ya se hace con la mayoría de los parques de Barcelona. [...]” (El País, 02/05/2002).

En el complejo se trató de un planteamiento urbanístico a gran escala y en pleno estilo neoliberal (Hackworth, 2007; Franquesa, 2013) con sus rasgos característicos: inversión de capital privado en sectores públicos (sanidad y urbanismo), concepción y construcción de una nueva centralidad (el centro sanitario) con espacios públicos pacificados, realización de vías de circulación rápidas y especulación inmobiliaria sobre el precio del suelo y las vidas de las personas apoyada por políticos con cargos públicos. Traducido a la realidad física y social lo que se hizo ha sido seguir aquella lógica espacial de la neoliberalización que prevé “vaciar para llenar” (Franquesa, 2007; Stanchieri y Aricó, 2013): destrucción de los referentes culturales en el espacio ocupado y practicado (casa, domesticidad, relaciones barriales, y sus espacios); movilidades forzadas de población; reformulación del espacio vaciado según otro orden para construir pisos de alto standing y equipamientos de calidad; control de los nuevos espacios públicos, también de calidad y para el ocio. Todos elementos que nos dan la dimensión de como la apropiación del espacio para el capital presupone y exige la imposición de unas condiciones prácticas y relacionales que se inscriben en el espacio físico (pisos modernos y caros, espacios públicos seguros y desconflictualizados, movilidad rodada rápida) para un tipo de reproducción social a detrimento de otra, que se había formado en un contexto espacial radicalmente diferente.

De esta manera aquella periferia que se percibía como espacio de marginalidad física respecto a la ciudad pasa a ser una nueva centralidad y territorio para los intereses inmobiliarios y capitalista del poder neoliberal (Soja, 2008).

Pero ¿Cuál fue el impacto en la realidad social de esta regeneración y conversión del barrio en espacio para el capital?

3.3.1 Los desaparecidos

El propietario casi absoluto del barrio en términos de posesión de propiedades/suelo a mediados de la primera década del nuevo siglo era el constructor antes mencionado. Muchas personas habían cedido a las presiones de los poderes fuertes y habían vendido a precios baratos, de hecho aceptando de abandonar el barrio. Misma suerte tocó a los propietarios de los pocos talleres que aún sobrevivían. Diferentes son los casos de las familias que vivían en alquiler. En estos casos hubieran tenido la precedencia en la adquisición de la casa en el momento en que se hubiese puesto en venta. En ninguno de los más de doscientos casos esto fue posible, siendo la oferta del constructor inalcanzable por los recursos de las familias residentes. Así que, por ley, tuvieron que abandonar sus viviendas aceptando una indemnización pecuniaria o bien el realojo provisional en un edificio construido por el Patronat de l'Habitatge en la Avenida de Vallcarca (ex Avenida Hospital Militar). El edificio desde su construcción entró en el imaginario del barrio como Cementerio de Vallcarca. Se trata de un edificio de siete plantas y sesenta modestos pisos de entre sesenta y setenta metros cuadrados, sin balcones ni espacios abiertos comunitarios. En sus bajos se abrieron los locales que hospedan las entidades del barrio. La nueva forma de habitar en vertical impuesta a estas personas ha provocado su desaparición de las calles y de los escasos locales de acceso público del barrio. Sobre todo las personas mayores - las que han resistido al impacto del cambio radical sin enfermarse o incluso fallecer -, antes acostumbradas a una ordenación espacial horizontal y proyectada a la calle, a los bares y las tabernas - “puntos neurálgicos de la vida social” (Lefebvre, 1973) a los cuales volveremos más adelante - , viven ahora sus vidas replegados entre en la privacidad de sus pisos y los locales de entidad, donde, alienados de cualquier situación de vida social pública, practican actividades varias: cursos de informática, de astrología, talleres de cocer, de baile, clases de idioma, de yoga, etc... El Cementiri se acerca a lo que Goffman definió “institución total”, un “lugar de residencia o trabajo, donde un gran número de individuos en igual situación, aislados de la sociedad por un periodo apreciable de tiempo, comparten en su encierro una rutina diaria, administrada formalmente” (Goffman, 1970: 13).

3.3.2 ¿Indeseables o desobedientes?

No podríamos continuar nuestra historia sin considerar el peso que tuvo en el barrio de Vallcarca el movimiento de okupación.

En 1996 un grupo de jóvenes transforma una casa okupada en la Avinguda Hospital Militar en el Ateneu Popular de Vallcarca-Resistència Roja, cuya característica principal hubiera sido la promoción y divulgación cultural, sobretodo musical, bajo una organización horitzontal, autogestionada y alejada de los circuitos consumistas.

En los años en que la concretización del proyecto urbanístico iba dejando casas vacías y abandonadas Vallcarca se pobló de un gran número de jóvenes que okupando reivindicaban el derecho a la vivienda y denunciaban la especulación inmobiliaria sobre el barrio. Estas personas, algunas de las cuales proveniente de otras zonas de la ciudad, del Estado o del extranjero, jugaron un papel fundamental en las dinámicas sociales locales, tanto en términos de organización de la lucha y en el despertar una nueva conflictividad interna al barrio, alimentada por la imagen distorsionada y la criminalización mediática estatal del movimiento de okupación (Martinez, 2001), como en la apropiación y transformación de los espacios que quedaban en estado de abandono.

Más allá del estigma que vilipendiaba el movimiento okupa por su sistemática desobediencia civil – rasgo típico del proceso de urbanización capitalista que criminaliza todo comportamiento subversivo impidiendo de tal manera su difusión (Lopez, 1986) - Martinez ha insistido en poner en evidencia el abanderamiento por parte del movimiento de “la denuncia crítica de los procesos de especulación urbana y de las políticas públicas que les dan cobertura” (Martinez, 2003). Además va reconocida su capacidad de recuperar espacios urbanos e impulsar procesos de regeneración de edificios abandonados e inservibles (Martinez, 2003; Dieste, 2003) y su tendencia a operar como movimiento de restructuración urbana tanto en los barrios periféricos como en los centros urbanos, en áreas de reconversión industrial como en zonas sometidas a renovación, rehabilitación o especulación (Martinez, 2003). Este tipo de “restructuración urbana” pasa por la realización de los denominados como Centro Sociales Okupados Autogestionado (Martinez, 2001; Dieste, 2003).

Si entramos a analizar el tipo de socialización que el movimiento okupa propone, nos encontramos con uno de sus rasgos característicos mediante el cual ejerciese el poder de apropiación del espacio, es decir la práctica de la autogestión. Según Martinez la autogestión

se desarrolla en tres niveles: en primer lugar opera en una dimensión básica: la auto-organización de la economía doméstica. En segundo lugar, y en un sentido más técnico, en la soberanía decisoria de su propia asamblea, independientemente de otras organización e institución, aun manteniendo una conexión con otros CSO y otros grupos de inspiración contracultural. Por último opera en el principio de reproducción de las experiencia de autogestión “buscando que la población oprimida se auto-organice para emanciparse ella misma de sus opresiones, sin vanguardias ni representantes” (Martinez, 2001), proporcionándole apoyo en términos de trabajo y organización. Lo que destaca el autor es el “nexo ideológico-político” que enlaza las diferentes dimensiones sociales desde las realidades mínimas, el microcosmo doméstico, hasta llegar a la “reapropiación de espacios urbanos públicos, los barrios” mediante las interrelaciones con grupos sociales afines, con la finalidad de regenerar los tejidos relacionales locales allí donde el poder capitalista intenta disolverlos. En definitiva, la práctica de la autogestión perfila un modelo de organización y reproducción de la vida social urbana horizontal y antitético respecto al modelo vertical dominante/dominado impuesto por el sistema capitalista.

En Vallcarca han existido varios CSO autogestionados, del Manantial, derribado el año 2005 hasta la Hold School, todavía existente, pasando por el Primer, Segon, Tercer, Quart i Quint Assalt. Jordi, un vecino, miembro del Ateneu Popular de Vallcarca y frecuentador de los CSO del barrio así describe el Segon Assalt:

“En principi el Segon Assalt va ser un local on van posar una biblioteca y un parell d’ordenadors amb conexió internet y al darrera de tot hi van posar també un rocodrom [...] teniem pues això y la biblioteca y l’internet que es feia servir bastant [...]. Pues era això, un projecte local que haviem tingut la gent del barri que haviem dit: anem a montar-lo així, per nosaltres, per fer cosetes, per tenir un lloc per reunirnos. [...] Hi anaven els okupas del barri. Això va ser fin quan va arribar un avís de desalojament i la gent va decidir canviar-ho i van fer un restaurant. Van montar unes taules, van aprofitar una habitació que tenien per montar una cuina i van fer un menjador. Va arribar a obrir durant setmanes migdia i nit i sí que hi anava molta gent del barri, d’okupes...tothom anava allà i era el punt de trovar-te amb tothom i poder xerrar de les coses. Pagaves un euro per plat i es cuinava per fer cales per fer projectes. Era un menjador popular, pero bueno, la gent del barri ho feia servir per pasar el temps i xerrar. Ho van arreglar moltissim. [...]” (Entrevista a Jordi 01/02/2012)

Todos los CSO han sido desalojados en pocos meses, en 2010. Esto lo que denunciaba la Plataforma veinal d’Okupes de Vallcarca en junio del mismo año:

¡DESALOJADO EL 5º ASALTO!

A raíz del desalojo del “Segon Assalt”, Local Social Okupado de la calle Argentera (Vallcarca), el viernes 26 de marzo (dos días después), decidimos okupar un nuevo local en la calle Cambrils, con la intención de volver a tener un espacio donde realizar las actividades que veníamos haciendo.

Después de un fin de semana de trabajo, rehabilitando el espacio para continuar con los comedores y los cenadores, en la mañana del lunes 29, varias furgonetas de antidisturbios de la guardia urbana y un grupo de secretas toman el barrio y entran en el “4º Assalt”. Sin enseñarnos ninguna orden judicial y con actitud chulesca, no nos permiten sacar nuestras herramientas y pertenencias del interior, rompiendo y tapiando el Local al instante con todo dentro. [...]. Un mes y medio después (el 13 de mayo), seis furgonetas de antidisturbios de la guardia urbana y una decena de secretas vuelven a tomar el barrio y desalojan el Local Social Okupado “3º Assalt” y dos casas, dejando en la calle a unas diez personas y destruyendo el único Centro Social que quedaba en el barrio. Justó ese fin de semana anterior, habíamos realizado unas jornadas de denuncia del conflicto urbanístico en Vallcarca, organizadas por l@s distint@s vecin@s del barrio (nada es casual). De nuevo con amenazas y prepotencia la policía y las representantes del ayuntamiento no nos dejan sacar la cosas del Local, perdiendo todo el material del comedor: cocinas, neveras, ollas, electrodomésticos, vajilla... todo el material informativo de la “Plataforma Veïnal de Okupes de Vallcarca”, la biblioteca, ordenadores, etc... que fueron a parar a los contenedores de escombros de la empresa de derribo.

Así vemos la prioridad del ayuntamiento: desarticular los lugares de reunión, dando preferencia a los Centros Sociales Okupados (tres en algo más de un mes y medio) y disolver cualquier intento de auto-organización vecinal (como ya hicieron anteriormente, destruyendo el huerto vecinal comunitario e imponiéndonos en su lugar el mayor “pipican” de Barcelona).

Gastan dinero público en destruir proyectos sociales y autogestionados, dejando grandes solares y edificios tapiados durante mucho tiempo, para seguir con su política de degradación del barrio, porque construir (de momento) no van a construir nada.

Echan a l@s vecin@s de sus casas, destruyen nuestros lugares de reunión, cierran los comercios de toda la vida... Ante el silencio y la connivencia de los medios de comunicación, el ayuntamiento de Barcelona y las constructoras hacen su negocio con total impunidad. [...]. Hoy lunes 21, solo dos días después de abrirlo, nos volvemos a despertar con el barrio tomado por antidisturbios de la guardia urbana que desalojan y tapian en el acto el “5º Assalt”. [...]

Plataforma Veïnal d'Okupes de Vallcarca

(<http://barcelona.indymedia.org>, 21/06/2010, extracto)

Este comunicado de denuncia en un medio de información “alternativo” pone de manifiesto dos aspectos que nos interesan para nuestro discurso. En primer lugar vemos como el control sobre la organización social local no deseada pasa por privar personas y grupos de los espacios creados mediante el trabajo colectivo y donde se repiten relaciones y prácticas sociales alternativas². Esto vale tanto para los CSO como por el espacio-solar okupados, por ejemplo por un huerto comunitario autogestionado que el vecindario había creado en 2004 a

² Utilizamos aquí el término “alternativo” para designar la autogestión y el asamblearismo como herramienta de trabajo y afirmación colectiva y popular.

falta de una plaza y que fue igualmente desalojado y destruido por el Ayuntamiento en 2008. El solar fue declarado oficialmente “vacío” mediante una “trampa” urbanístico-conceptual (Stanchieri y Aricó, 2013) y sometido al muy criticado y finalmente desertado concurso del Pla Buits (<http://w110.bcn.cat/portal/site/HabitatUrba>). Los casos de los desalojos de los centros sociales, como lo del huerto demuestran una voluntad revanchista (Smith, 2010) casi histórica del poder de imponer la fuerza sobre una parte de población insumisa o desobediente que se reproduce en sus territorios, destruyéndole las creaciones colectivas para anular sus posibilidades reproductivas, y así provocando la disolución de la emergencia de modos de vidas divergentes. En segundo lugar el documento nos demuestra como en esta conflictividad entre okupas y propietarios (empresas privadas), la institución pública asume siempre una posición de centralidad y protagonismo, en varios casos con actuaciones que no respetan la ley. Por cuanto la okupación a partir del 1996 hay sido duramente penalizada (Martinez, 2003, 2007), sin embargo el código Penal establece un iter judicial que en estos casos no se respecta, determinando de hecho la suspensión del derecho y un estado de excepción (Agamben, 2007).

La Plataforma veinal d'Okepes de Vallcarca y el Ateneu popular participaron activamente en la configuración de la Plataforma Veïnal Salvem Vallcarca, en el momento en que el vecindario se movilizó contra la ejecución del plan urbanístico, dando apoyo en la organización y preparación de actos de protesta en la vía pública, aun reconociendo una cierta impotencia delante la contundencia política y policial y el poder económico de los actores en juego. Sin embargo la numerosa presencia de los okupas en el barrio creó distancia y conflictos entre partes de vecindario y la estigmatización del colectivo fue instrumentalizada retóricamente para legitimar la necesidad del proyecto urbanístico que se presentaba como una obra de higienización y regeneración del barrio (Franquesa, 2010; Stanchieri 2012).

4. El “vacío” como disponibilidad absoluta

El plan urbanístico fracasa. No se construye nada sobre la casi completa solarización del barrio. Muchos de los okupas se habían mudado a otros lados. Solo quedaban un CSO, la Hold School, que seguía promoviendo sus actividades populares y culturales. La Asociación de Vecinos sigue arrocada en sus posiciones cerradas respecto a todo tipo de iniciativas que no fueran promovidas por la institución o por ella conceptibles. En noviembre de 2011 vuelve a abrir la Bodega la Riera gracias al esfuerzo colectivo de los y las jóvenes del Ateneu

Popular. Lefebvre nos recuerda como bares y tabernas son nudos cruciales para el desarrollo de las relaciones sociales, son espacios donde se despliegan “actividades múltiples, encuentros amistosos, juegos diversos, informaciones y comunicaciones” (Lefebvre, 1973). Todos elementos de la vida social que en Vallcarca se habían perdido en los años anteriores, cuando se destruyeron con las casas también todos los lugares de acceso público. Con la Bodega vuelve a darse la posibilidad, para las personas que todavía seguían viviendo en el barrio, de repetir encuentros y relaciones. Este nuevo espacio de proximidad cotidiana crea las condiciones para que volvieran a circular ideas y proyectos. Se empiezan a formular nuevos imaginarios sobre el barrio. Una vez más se vuelve a hacer que el barrio acontezca, y allí reside el significado para vecinos y vecinas colectivizados: “Fem Barri”! es el grito que se escucha y que parece provenir de sus corazones. Empiezan a proliferar entidades y grupos (asociaciones culturales, cooperativas de consumo ecológico, grupos de gestión de nuevos espacios creados por el vecindario, etc.), en relación entre ellas y que convergen en la asamblea Vallcarca. La mayoría de estos nuevos grupos sociales tienen una organización basada sobre la horizontalidad y la autogestión, y todos se caracterizan por su filosofía crítica al sistema capitalista dominante, por la solidaridad y el apoyo recíproco entre ellas y, a sus interiores, entre sus miembros, para obtemperar a la precarización del trabajo, a la falta de recursos para el sustentamiento y a la falta de viviendas.

Tales proyectos de reapropiación vecinal tiene como objetivo volver a dar un valor de uso a aquellos espacios abandonados, a aquellos numerosos terrenos de los cuales, provisionalmente el urbanismo se había tenido que retirar por falta de recursos económicos debidos a la crisis inmobiliaria. Una parte del vecindario ve en estos solares la “disponibilidad absoluta” (Delgado, 2003) para su uso, para su apropiación insolente. Se vuelve a okupar un espacio privado para la creación de un nuevo huerto urbano autogestionado, empieza un proceso colectivo de reconstrucción de la memoria que culmina en la formación de una plaza, también autogestionada por vecinos y vecinas. Desde la asamblea se impulsan proyectos de regeneración urbanística desde abajo. Vallcarca entra en el foco de atención de arquitectos de varia procedencia con intenciones de desarrollar proyectos de cooperación social, frente al abandono por parte del Ayuntamiento. Estos elementos imprevistos (Cottino, 2003) en la geografía del capital, son espacios cargados de simbolismos que funcionan para los habitantes como referentes para seguir dando sentido al barrio como territorio y como imaginario donde enmarcar sus propias biografías. Al mismo tiempo son espacios que ponen en duda los límites del urbanismo tecnocrático y financiero. Estos nuevos lugares aparecen como si estuvieran fuera de la ideología dominante, donde se experimenta una suspensión del control absoluto

del espacio al cual hasta entonces el urbanismo había acostumbrado el barrio. Podríamos definirlos con Harvey como espacios donde se desarrolla el poder colectivo que es condición básica para ejercer el derecho a la ciudad (Harvey, 2010), a habitarla construyéndola. La prácticas que producen estos espacios son heterotopías respecto al orden espacial cumplido y racionalizado del capitalismo y del Estado (Lefebvre, 1970). Son espacios sociales fronterizos, liminales (Smith, 2010) condiciones para que algo diferente se puede dar. Representan el gesto vivo y pulsante de la historia urbana que se intenta librar del “constreñimiento” y emerger a través de la relación conflictual con el poder que no acepta de buen grado el retirarse de sus territorios (Garnier, 1974, 2006).

El proliferar del asociacionismo “horizontal” se ha ido desarrollando en el barrio a partir de mediado de 2011, cuando en toda la ciudad se iban formando asambleas barriales ligadas al movimiento del 15M (García Espin, 2012). La reproducción de un movimiento asociativo desobediente ha vuelto a despertar un conflicto ya existente entre parte del vecindario y los okupas. Este conflicto, hemos visto, ha sido necesario e intrínseco a la permanencia del barrio mismo como espacio utilizable por sus vecinos y vecinas. Sin embargo, la asunción por parte de la administración del fracaso intervencionista sobre el territorio local ha llevado a adoptar otras estrategias de administración y control de la vida social, insumisa a las imposiciones ideológicas en la gestión política de los espacios urbanos (Delgado, 2011). Estrategias inspiradas, esta vez, en la convivencia pacífica entre los grupos sociales alcanzable a través de una especie de “gentrificación de la experiencia pasada, incomoda y real” (Smith, 2012). Desde el distrito de Gracia, a través del departamento de resolución de conflictos del Ayuntamiento, se asumió este conflicto como elemento perturbador de la vida del barrio. Con este propósito un político del equipo de gobierno funge de mediador entre las varias asociaciones locales para “resolver las disfunciones sociales” que afectan el territorio. La solución pasaría por olvidar la historia pasada y producir un nuevo imaginario, un barrio pacificado. Este proceso pasa también por el intento de institucionalizar el huerto y otros espacios de la deserción, resorbiéndolos dentro de la praxis dominante. Lo que parece evidente es que una vez más se intenta crear las condiciones para la reproducción de prácticas obedientes y concebibles dentro del sistema capitalista. Así que entendemos como la “lucha por la ciudad” (Harvey, 2012) es inseparable de la vida social urbana en constante conflicto con instancias dominantes que necesitan para su reproducción la regulación de los usos cotidianos y sociales de todos espacios que se escapan a las lógicas ideológicas del poder.

5. Conclusiones

El proceso de apropiación capitalista que preveía transformar Vallcarca en un espacio atractivo para personas y capitales no ha finalizado, aunque es evidente su lento y progresivo avance dentro *la frontera urbana representada por el barrio*, que se ve ahora amenazado por el avance de las políticas del gobierno de la ciudad que han individuado en el barrio de Gracia un nuevo centro temático para la atracción turística. (<http://w110.bcn.cat/Gracia/Continguts/Documents/PAD%202012%202015.pdf>). De todas maneras, en Vallcarca, el vacío generado (solarización y esponjamiento de la población) ha atraído el interés de actores locales, hasta aquel momento, latentes. Algunas relaciones de vecindario se han convertido en acciones colectivas de resistencia a la imposición de un orden espacial y social, generando espacios fuera de las normas, imprevisibles, espontáneos, disidentes. Estos espacios de creación imaginativa de posibilidades, esta acción práctica y simbólica de significación del lugar se va desarrollando en la medida en que produce el conflicto a diferentes escalas: en un nivel micro en las mismas relaciones de proximidad en devenir; en un nivel macro entre las formas disidentes e insolentes de apropiación colectiva de “terreins vagues”, vacantes y vagos (De Solà-Morales *et otr.* 1995, Delgado, 2003) e instancias de poder que buscan controlarlas, limitarlas, neutralizarlas mediante estrategias de reificación, cristalización, banalización del conflicto, para imponer su solución como elemento que legitima la intervención del poder en un círculo finalizado al control sobre la resistencia e insumisión social.

El intento del poder es lo de conseguir la obediencia de los dominados (Weber, 1964; Bourdieu y Wacquant, 1992) mediante la legitimación de un sistema de dominación que, en nuestro caso, se muestra como mascarado de participación ciudadana.

Bibliografía

- Agamben, G. (2007 [2003]) Estado de excepción. Buenos Aires: Adriana Hidalgo
- Arbona, J. (2014) “Does Gentrification Gentrify without Gentrifiers?”. Polis [en línea: <http://www.thepolisblog.org/2014/02/happy-fifty-years-gentrification.html%5D>].
- Aricó, G. y Fernández, M. (2013) “Lluitar per la ciutat en l’era neoliberal. Envers una Antropologia del Conflicte Urbà”. Quaderns-e de l’Institut Català d’Antropologia, 18(2), pp. 6-21.
- Aricó, G. y Stanchieri, M.L. (2013) “La trampa urbanística de los ‘vacíos urbanos’: casos

etnográficos en Barcelona”. En Daroqui, A. (Comp.) 20 años de pensar y repensar la sociología: nuevos desafíos académicos, científicos y políticos para el siglo XXI.

Buenos Aires: UBA.

Atkinson, R. (2003) “Introduction: Misunderstood Saviour or Vengeful Wrecker? The Many Meanings and Problems of Gentrification”. *Urban Studies*, Vol. 40, 12, pp. 2343-2350.

Borja, J. (ed.) (1972) *Gran Barcelona*. Madrid: Alberto Corazon

----- (2010) *Llums i ombres de l'urbanisme de Barcelona*. Barcelona: Empuries.

Bourdieu, P. (2011) *Poder, derecho y clases sociales*. Descleé De Brouwer

Capel, H. (1993 [1975]) *Capitalismo y morfología urbana en España*, Barcelona: Los libros de la Frontera.

----- (2006) “El debate sobre la construcción de la ciudad y el llamado ‘Modelo Barcelona’”. *Scripta Nova*, Vol. XI, 233.

----- (2011 [2005]), *El modelo Barcelona: un examen crítico*. Barcelona: Ediciones del Serbal.

Castells, M. (1986 [1983]) *La ciudad y las masses*. Sociología de los movimientos sociales urbanos. Madrid: Alianza.

Certeau, M. (2000 [1980]), *La invención de lo cotidiano1: Artes de hacer*. México DF, Universidad Iberoamericana.

Cottino, P., (2003), *La città imprevista. Il dissenso nell'uso dello spazio urbano*, Milán: Elèuthera.

Dalmau, M., (2010) “La Colònia Castells: un barri al corredor de la mort”. Barcelona: *Quaderns-e de l'ICA*, n. 15(1)

Debord, G. (1995 [1967]) *La sociedad del espectáculo*. Santiago de Chile: Naufragio.

Delgado, M. (2003) “La no-ciudad como ciudad absoluta”. *Sileno*, n.14-15, pp. 123-131

----- (2007) *La ciudad mentirosa. Fraude y miseria del “modelo Barcelona”*. Madrid: La Catarata.

----- (2011) *El espacio público como ideología*. Madrid: La Catarata.

De Martino, E. (1977) *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Torino: Einaudi

Dieste, Hernández, J., Puyeyo (2003) “Procesos de regeneración en el espacio urbano por las iniciativas de autogestión y *okupación*”. *Scripta Nova*, Universidad de Barcelona, Vol. VII, núm. 146(108)

- Esteve i Blasi, J. (2000) *La Campana: memoria de una taberna de Gracia*. Barcelona: La Badia de Montserrat.
- Fabre, J., Huertas, J. M. (1976) *Tots els barris de Barcelona: barris que foren independents*. Vol. 2. Barcelona: Edicions 62.
- Ferguson, J. y Gupta, A. (2002) "Spatializing States: Toward an Ethnography of Neoliberal Governmentality". *American Ethnologist*, 29 (4), pp. 981-100.
- Franquesa, J. (2007) "Vaciar y llenar, o la lógica espacial de la neoliberalización". *Reis*, 118, pp. 123-150.
- (2010) "Sa Calatrava Mon Amour. Etnografía d'un barri atrapat en la geografia del capital". Palma: Documenta Balear
- (2013) "Urbanismo neoliberal, negocio inmobiliario y vida vecinal. El caso de Palma". Barcelona: Icaria
- Garnier, J.P., (1974), "Planificación urbana y neocapitalismo", *Geocrítica*, 1(6), pp. 1-26.
- (2006) *Contra los territorios del poder. Por un espacio público de debate y...de combate*. Barcelona: Virus.
- García Espin, P., (2012) "El 15M: de vuelta al barrio como espacio de lo político". *Revista Internacional de pensamiento político, I Época*, Vol. 7:291-310
- Goffman, E., (1970 [1961]) *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*, , Buenos Aires, Amorrortu
- Hackworth, J. (2007), *The neoliberal city: Governance, ideology, and development in American urbanism*. New York: Cornell UP.
- Harvey, D. (1977 [1973]) *Urbanismo y desigualdad social*. Madrid: Siglo XXI.
- (1982), *The Limits to Capital*, Oxford: Blackwell
- (1985), "The Geopolitics of Capitalism", en GRÉGORIY, D.; URRY, J., *Social Relations & Spatial Structures*, London: MacMillan.
- (2007 [2001]) *Espacios del Capital. Hacia una geografía crítica*. Madrid: Akal.
- (2012) *Rebel Cities: From the Right to the City to the Urban Revolution*, Londres-Nueva York: Verso.
- Huertas, Josep M. et. al. (1975) *La Barcelona de Porcioles: taula rodona*. Barcelona: CAU/Laia, 1975
- Lefebvre, H. (1972 [1970]) *La revolución urbana*. Madrid: Alianza.
- (1973 [1971]) *De lo rural a lo urbano*. Barcelona: Península.
- (1976 [1972]), *Espacio y política. El derecho a la ciudad II*, Barcelona:

Península.

----- (2013 [1974]) La producción del espacio, Madrid: Capitán Swing.

López Sánchez, P. (1986) El centro histórico: un lugar para el conflicto. Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona.

Moix, L. (1994) La ciudad de los arquitectos. Barcelona: Anagrama

Martinez Lopez, M (2001) “Para entender el poder transversal del movimiento okupa: autogestión, contracultura y colectivización urbana”. *VII Congreso Español de Sociología*, Grupo de trabajo:27. Movimientos sociales y Acción Colectiva, Salamanca.

----- (2002) “Okupaciones de viviendas y centros sociales. Autogestión, contracultura y conflictos urbanos”. Barcelona: Virus.

----- (2003) “Viviendas y centros sociales en el movimiento de okupación: entre la autogestión doméstica y la reestructuración urbana”. *Scripta Nova*, Universidad de Barcelona, Vol. VII, núm. 146(109).

----- (2004) “Del urbanismo a la autogestión: una historia posible del movimiento de okupación en España”. En Adell, Ramón, Martínez, Miguel (coords.). ¿Dónde están las llaves? El movimiento okupa: prácticas y contextos sociales. Madrid: La Catarata.

----- (2007) El Movimiento de Okupaciones: Contracultura Urbana y Dinámicas

Narotzky, S. (2001) Antropología de los pueblos de España. Barcelona: Icaria

Smith, N., (1979), “Toward a theory of gentrification: a back to the city movement by capital, not by people”. *Journal of the American Planning Association*, vol. 45, p. 538-548.

----- (1987) “Gentrification and the rent-gap”. *Annals of the Association of American Geographers*, Vol.77, 3 (1), pp. 462–465.

----- (2012 [1996]) La nueva frontera urbana. Ciudad Revanchista y gentrificación. Madrid: Traficantes de sueños

Soja, E. W. (2008 [2000]) Postmetrópolis. Estudios críticos sobre las ciudades y las regiones. Madrid: Traficantes de Sueños.

Solà-Morales de, I. (1974) Barcelona. Remodelación urbana o desarrollo capitalista en el Plan de la Ribera. Barcelona: Gustavo Gil.

Solà-Morales de, I.Campbell, W., Lévesque, (1995) “Urbanité intersticielle”. *Inter Art Actuel*, nº 61, pp.27-28

Stanchieri, M.L., (2011) “Retóricas y prácticas de una transformación urbanística: el caso de Vallcarca en Barcelona”, *Actas del XII Congreso de Antropología*, Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español, León.

----- (2012) “Reforma urbanística y gènesis de la degradación: el caso de la afectación del PGM sobre el barrio de Vallcarca en Barcelona”. *Revista Diagonal*, núm. 32.

Theodore, N., Peck, J., Brenner, N. (2009) “Neoliberal Urbanism: Models, Moments, Mutations”. *SAIS Review : models* vol. XXIX no. 1, pp. 49-66

Wacquant, L. (2001 [1993-99]) *Parias urbanos. Marginalidad en la ciudad a comienzos del milenio*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.

PERIFERIA(S) RESPECTO A QUÉ CENTRO(S)? UNA REFLEXIÓN ANTROPOLÓGICA SOBRE LA TRANSFERIBILIDAD DE LAS POLÍTICAS DE REGENERACIÓN DE ESPACIOS URBANOS CONTEMPORÁNEOS

Teresa Tapada Berteli
Universitat Autònoma de Barcelona
teresa.tapada@uab.cat

1. De la homogeneización de las políticas de regeneración urbana de barrios periféricos desfavorecidos a la heterogeneidad de las diversidad de las realidades “en el terreno”

Los procesos de expansión de las ciudades han dado lugar a salvajes procesos de conurbación sobre los márgenes físicos, cada vez más extensos, de la ciudad central. La dualidad centro-periferia, se ha configurado un eje de exploración de las complejas realidades urbanas que se configuran en estos procesos de crecimiento urbano donde el instrumento que define el área objeto de intervención es definida por los límites territoriales de barrios donde se desarrollan procesos de marginación y exclusión social.

Las políticas de regeneración urbana implementadas a escala local integran acciones específicas de intervención urbana de carácter público o en partenariatado público-privado, diseñadas con la finalidad de mejorar la calidad de vida de las comunidades de las áreas residenciales deprimidas. Habitualmente la acción se destina a la mejora de un barrio para el que se diseñan estrategias e instrumentos que parten de un objetivo central: conseguir mejorar la calidad de vida de los habitantes de áreas residenciales degradadas o vulnerables.

En Europa, en los últimos decenios se han puesto en práctica diversas iniciativas públicas en forma de planes o programas que han tenido como objetivo la lucha contra la exclusión residencial y la segregación urbana. Se trata de políticas dirigidas a la mejora de barrios, espacios públicos o a la rehabilitación de vivienda. La transferencia de conocimiento a nivel internacional, ha generado aprendizajes de éxito o fracaso bajo la categoría de “best practices” que, tras su formulación puedan ser aplicadas en otros contextos con características similares¹. La evaluación del resultado de estas políticas ha generado un

¹ Se trata de un instrumento impulsado por ONU-Habitat y abalado por la comunidad internacional, entre ellas la UE, que define experiencias de éxito en la mejora de la calidad de vida de las comunidades en ciudades o regiones demostrable en términos cualitativos y cuantitativos, con la participación de todos los actores sociales implicados y aplicando valores de sostenibilidad social, cultural, económica y ambiental. Las “mejores prácticas” se presentan como un instrumento de mejora de las políticas públicas seleccionando acciones “de éxito” por lo que pueden ser transferidas en términos metodológicos (“know-how”) en casos con problemáticas similares.

cuerpo de conocimiento académico con el objetivo de poner en práctica las “lessons learned” en otras acciones contra la desigualdad social y espacial en entornos urbanos.

En esa línea, el proyecto comparativo europeo RESTATE “Restructuring Large-Scale Housing Estates in European Cities. Good Practices and New visions for Sustainable Neighbourhoods and cities”² dirigió sus esfuerzos a la detección de políticas de revitalización de barrios periféricos vulnerables que habían demostrado generar impactos positivos en la población residente. Algunas de las estrategias o procedimientos indicadores del “éxito” de dichas políticas de la regeneración resultado de la investigación fueron³:

- 1) **La elaboración de un profundo diagnóstico socioespacial** previo a la definición de las políticas. La participación de la población y los agentes sociales desde la fase de diagnóstico era clave en la identificación de las problemáticas del barrio y su inclusión como agentes activos en el proceso, atendiendo a su singularidad y heterogeneidad social.
- 2) **La participación de la población en el proceso y su “empoderamiento”** como indicador fiable del éxito de las políticas de regeneración urbana. La participación de la comunidad es fundamental aunque existían variadas formas de entender el concepto tanto desde la perspectiva de los técnicos como de los residentes. Los procesos participativos eran más largos y complejos pero se mostraban mucho más efectivos en resultados y sostenibilidad de las acciones. Una conclusión clara fue que los proyectos que se asientan en procesos previos de “bottom-up” tienen mayores posibilidades de generar buenos resultados (Mugnano & Pareja & Tapada, 2005).
- 3) **La integralidad de los proyectos** se define como acciones con objetivos de mejora de las condiciones urbanísticas y arquitectónicas del barrio⁴ articuladas con políticas sociales, dirigidas al fomento del empleo,

2 Restructuring Large-Scale Housing Estates in European Cities. Good Practices and New visions for Sustainable Neighbourhoods and Cities² financiado por el V Programa Marco de la Unión Europea permitió la comparación de los 29 barrios de 10 ciudades europeas. Para consultar resultados de los casos españoles (barrios de Simancas y Orcasitas en Madrid y Trinitat Nova y San Roc en Barcelona consultar: Pareja, M.; Tapada, T.; van Boxmeer, B.; Garcia, L.; Simó(2005); Pareja, M.; Tapada, T.; van Boxmeer, B.; Garcia, L.; Simó, M.(2004); Pareja, M.; Tapada, T.; van Boxmeer, B.; Garcia (2003).

³ Para una exposición más extensa de los resultados del proyecto: <http://restate.geo.uu.nl/>.

⁴ Los instrumentos de mejora física de los barrios eran de dos tipos. En primer lugar, la rehabilitación (refurbishment) del interior de la vivienda, mejoras en áreas comunes (escaleras, entradas, ascensores) y servicios comunes del edificio (calefacción y conservación de la energía), mejoras externas del edificio(cubiertas, fachadas, ventanas), medidas con el objetivo de disminuir la densidad del edificio.(“careful demolition”), mejoras del área entre bloques, , mejoras del espacio público, creación de zonas verdes, áreas de juego, mobiliario urbano.. Y en segundo lugar, la demolición parcial o sectorial de edificios (Tapada, T; Ostendorf, W; García, L: 2006).

seguridad, acceso a los recursos sanitarios y educativos. La incorporación de proyectos sociales articulados (y no sólo añadidos) con los destinados “a la piedra” aseguraban la mejora de la capacidad económica y social de los habitantes, indispensable para su bienestar y su estabilidad en la zona.

- 4) **Modelos de gestión transversal que permitan el desarrollo de los proyectos coordinando tanto agentes, como técnicos (sociales y urbanísticos) y población.** Todas las entidades involucradas (tanto entidades promotoras de la acción como entidades de barrio) deben compartir una visión de mejora para el bien común. Una comunicación transversal entre todas las entidades implicadas, permite el buen desarrollo del mismo.
- 5) **Modelos de financiación mixtos** como fórmula para acometer el alto coste de algunas intervenciones en menor medida. La creación *partnerships* mixtos con la integración de empresas privadas (PPP o Public Private Partnership) para la ejecución de los proyectos. Las ventajas de los partenariados hacían posible el desarrollo de grandes proyectos, inviables de contar únicamente con fondos públicos. Sin embargo la introducción de intereses financieros privados, podía distorsionar los objetivos de lucha contra la desigualdad de la que partían esos proyectos.

Las estrategias presentadas como conclusiones del estudio están incorporadas en gran medida en las actuales políticas de regeneración urbana de barrios vulnerables, tanto centrales como periféricos y han sido legitimadas por análisis comparativos de carácter académico. Investigaciones dirigidas a la evaluación comparada de políticas de regeneración a nivel europeo, nacional o regional, coinciden en la importancia de incorporar estas estrategias de éxito a la praxis. Tomemos por ejemplo dos experiencias de análisis comparativo en los que, a diferencia de proyecto RESTATE, se incluyen barrios centrales y periféricos.

La Generalitat de Catalunya en el 2014 aprobó por primera vez en el Estado Español una ley dirigida a la mejora de barrios como unidad de actuación, conocida como Llei de barris (Ley de Barrios)⁵ cuyo objetivo es la mejora de barrios de atención especial. Las novedades de la ley vigente aunque paralizada por la crisis, fue la incorporación del enfoque integral, la inclusión de todos los agentes sociales en el proceso, la transversalidad de las políticas y la participación de la población principalmente (García, L. 2004).

Las evaluaciones de las experiencias de regeneración urbana en barrios catalanes bajo la implementación

⁵ Llei 2/2004, de 4 de juny, de millora de barris, àrees urbanes i viles que requereixen una atenció especial.

de la Llei de Barris, confirma las conclusiones del proyecto RESTATE. El eje del éxito pasa por realizar proyectos integrales (que eviten los desplazamientos de la población autóctona del área regenerada), por proyectos participados y participativos, incluyendo la población local⁶. Los autores del estudio afirman que el tamaño de los municipios y localización geográfica de los barrios, centro-periferia, influyen en los resultados de niveles de gobernanza alcanzada y por lo tanto, en el de éxito de la política. Atendiendo a la comparación de 3 barrios de centro histórico y 5 barrios periféricos, los ejemplos de proyectos más participativos e integrales tienden a desarrollarse en barrios periféricos en comparación con los centrales y observan que los barrios periféricos muestran más homogeneidad socio-demográfica que los localizados en el centro (Parés, M et alii, 2006: 293-194).

El proyecto REGENERA dirigido por Claude Jacquier (2006), desarrolla una extensa comparación de casos europeos cuyos resultados coinciden en las estrategias de intervención que dan mejores resultados, incorporando interesantes reflexiones en torno a las categorías de clasificación de los barrios incorporados en la extensa comparación. Respecto al peso de la localización afirma que los barrios desfavorecidos de la ciudad o “deprived areas” muestran características muy heterogéneas por lo que la localización no es un factor determinante⁷.

Los contextos históricos, político-económicos y sociales conforman los mecanismos de segmentación o segregación social de carácter local que generan una diversidad en áreas desfavorecidas :“(T) this diversity is a historical phenomenon and arises from the particular characteristics of each country’s historical development and from today’s mechanisms of spatial and social fragmentation of cities” (REGENERA, 2007:19). Por lo tanto, considera que existe una gran variabilidad de lo que podríamos etiquetar genéricamente como barrios “deprimidos” o “vulnerables” y que esa diversidad no depende de su

⁶ “Nuestro análisis pone de manifiesto la importancia de la dimensión local para comprender las geografías de la gobernanza. Algunos de los factores que hemos identificado, tales como el tipo de barrio o el tamaño de los municipios, son claramente estructurales. En este sentido, hemos observado que los planes de regeneración más participativos e integrales tienden a desarrollarse en los barrios periféricos y no en los centros históricos. En otras palabras, nuestra investigación indica que cuando menor es la jerarquía urbana de un barrio (menor es su centralidad), mayores son las oportunidades que este barrio tiene para el desarrollo integral de procesos de transformación urbana altamente participativos” (Parés, M et alii, 2006:200).

⁷ “Deprived areas” are diverse urban places in terms of geographical location within the city and architectural morphology. Some are old neighbourhoods in the inner city or outlying areas; some are 19th century working class areas, working class estates or industrial housing estates, large public or private housing estates built during the post-war years; they include more recent suburban neighbourhoods of townhouses or detached houses. Sometimes, though this does not apply to Regenera, we find slums and makeshift housing as well. The sites involved in Regenera are either social housing estates in peripheral areas, such as high-rise flats dating back to the 1960s and 70s (Gorbals and Castlemilk in Glasgow, Marzahn in Berlin, la Minain Sant Adrià de Besòs, Montchovet in St Etienne, Vaulx-en-Velin and la Duchère in Greater Lyon) or run-down sections of historic centres or old neighbourhoods (Berlin, Birmingham, Budapest, Turin, and Saint Etienne). Some are mixed areas featuring both housing and economic activities (The Hague, Pescara, Santa Coloma de Gramenet). (..) This diversity is a historical phenomenon and arises from the particular characteristics of each country’s historical development and from today’s mechanisms of spatial and social fragmentation of cities.” (REGENERA, 2006:19)

localización geográfica (centro-periferia) sino de dinámicas estructurales económicas y políticas que son las que generan la desigualdad social y espacial.

2. Teorías y discursos de la regeneración urbana en barrios vulnerables: del debate académico de la *urban renaissance* a la praxis política.

Como hemos visto en el apartado anterior, actualmente existe un acuerdo general en que las políticas de regeneración urbana de barrios degradados, tienen que partir de un enfoque integral, articulando acciones de mejora urbana –vivienda o espacio público- y políticas sociales (educativas, laborales, sanitarias) que mejoren su posición económica y eviten su desplazamiento por el encarecimiento generado por la revalorización de la zona. No es hasta los años 90 cuando, basándose en los fracasos de políticas anteriores, el gobierno británico⁸ impulsa una nueva estrategia de intervención urbana denominada *Urban Renaissance* en la que se incorporaba por primera vez el enfoque social a las políticas dirigidas a barrios degradados. Si bien la agenda de la *Urban Renaissance* como estrategia política de intervención urbana en principio iba dirigida a la mejora de áreas centrales, ha sido ampliamente aplicada en otras áreas de la ciudad, centrada en la mejora del diseño urbano, el espacio público, así como la participación de la comunidad y la descongestión de áreas altamente densificadas (Porter and Shaw, 2009; Colomb, 2007).

Para Neil Smith el término *Urban Renaissance* alude al cambio urbano en términos positivos, ocultando las dinámicas implícitas en los procesos de regeneración. Procedente de la biomedicina y aplicado metafóricamente a una ciudad, implica una cierta naturalización del cambio urbano sin reconocer – de forma intencionada o no - los posibles perjuicios que cualquier transformación urbana pueda provocar, especialmente a los sectores de población social y económicamente vulnerables (Smith, 2005). Shaw and Potter⁹ afirman que los procesos de regeneración tienen un lado oscuro que hay que explicitar, una regeneración urbana exitosa conlleva un incremento de los valores de suelo que pueden causar el desplazamiento o la exclusión de los usuarios de menor nivel de renta (Potter & Shaw: 2009). Los efectos de regeneración se refuerzan en sí mismos, cuanto más se incrementa el valor del suelo, mayor el riesgo de exclusión social afectando de forma diferente a los colectivos implicados. La falta de acompañamiento de medidas que permitan a la población autóctona afrontar la subida de precios (a través de políticas

⁸ The Urban Task Force, grupo de expertos liderados por el arquitecto Richard Rogers a petición del gobierno británico, propone la *Urban Renaissance* como instrumento de mejora de las ciudades británicas deterioradas en 1999 (Colomb 2007).

⁹ Potter & Shaw (2009) *Whose Urban Renaissance?: An international comparison of urban regeneration strategies*. UK: Routledge Studies in Human Geography)

integrales) empeorará la situación de los más vulnerables provocando su expulsión a áreas más económica, trasladando a otras zonas el problema de la concentración de la pobreza.

La regeneración urbana dirigida fundamentalmente a la mejora del espacio físico sin políticas sociales que mejoren la situación económica y social de sus residentes impulsa procesos como el de la gentrificación (Smith, 2002). Los debates teóricos se han centrado en el análisis de la naturaleza, agentes, condiciones y evolución histórica de los procesos de gentrificación, así como sobre el impacto local y global del cambio urbano que provocan no sólo en áreas centrales de las ciudades (Smith 2005; Hamnett 1991; Lees et al. 2008, entre otros). En los últimos tiempos la discusión académica está especialmente centrada en el posible desplazamiento de las poblaciones con menos recursos de las zonas regeneradas y gentrificadas y, sobre el papel que la investigación ha de cumplir en la denuncia de la injusticia social de las dinámicas neoliberales de cambio urbano (Slater, 2009, 2010; Marcuse, 2005; Hamnett, 2009).

De la misma forma que argumentaba Smith (2005) más arriba, la extensa literatura en este campo presenta los conceptos *urban regeneration, renewal, revitalization, rejuvenation and renaissance*, como eufemismos despolitizados de gentrificación. Son términos que pretenden transmitir cierta neutralidad omitiendo lo que el término gentrificación transmite, un proceso de reestructuración de clase y desplazamiento de población vulnerable. Slater (2006) señala a los académicos como los responsables de la progresiva despolitización de las investigaciones sobre el tema. Considera que un excesivo interés de los investigadores en las clases medias como agentes dinamizadores de los procesos de gentrificación, ha distraído la atención de los efectos negativos del mismo, contribuyendo así a la invisibilización de los procesos de exclusión residencial y de injusticia social.

La confrontación entre, por un lado los resultados de la investigación en el campo de los efectos de la regeneración urbana y el discurso político crea tensiones. Frente a la percepción unánime del éxito de la operación “en beneficio de la ciudadanía” sustentada por políticos, *policy-makers*, propietarios, *developers*, es decir (los beneficiarios del *urban renaissance* y productores de gentrificación) se presenta el análisis crítico las investigaciones que explora las negativas consecuencias de las estrategias de renovación urbana. Sin embargo ciudades de todo el mundo buscan alcanzar su versión del “urban renaissance” en un proceso que trasciende de ciudad a ciudad y que repite un discurso los beneficios de su aplicación sustentando lógicas económicas que más que resolver los problemas de los barrios vulnerables perpetúan e incluso aumentan las desigualdades sociales en el territorio.

Por último, las pautas de materialización del proceso gentrificador como efecto –intencionado o no- de las

políticas de regeneración puede materializarse a escala micro. Un análisis longitudinal del efecto de las políticas de regeneración urbana en el distrito de Ciutat Vella desde 1986 al 2009 ha revelado patrones micro de los dos fenómenos localizados en el mismo barrio (Tapada & Arbaci, 2011).

3. Conceptos clave en la definición del objeto de las políticas de regeneración urbana: barrio y periferia.

Los conceptos de barrio y periferia resultan muy connotados por lo que un análisis de sus significados implícitos puede ayudar a deconstruirlos en su uso como instrumentos clave en las políticas y discursos de la regeneración urbana.

3.1. Origen, uso y significado del concepto barrio.

El término barrio es utilizado habitualmente para describir un fragmento o sector del entramado urbano con unos límites territoriales que lo definen que se identifica habitualmente como barrio pero que puede implicar otras denominaciones de carácter local¹⁰. Por un lado, implica cierta homogeneidad interna -social o arquitectónica-, fronteras territoriales reconocibles y topónimo que lo identifique del resto del territorio urbano. La correspondencia entre la dimensión territorial y la práctica social contenida en la frontera de barrio está supuesta en su conceptualización y habitualmente se presenta como no problemática.

La Real Academia de la Lengua Española sitúa el origen de la palabra barrio en el término del árabe hispánico *bárri* que significa “exterior”, procedente del árabe clásico *barri* “salvaje”. Identifica tres acepciones; barrio entendido como partes en que se dividen los pueblos grandes o partes de los distritos que los componen; en segundo lugar, como arrabal o “afueras de una ciudad”; y por último, como “grupo de casas o aldea dependiente de otra población, aunque estén apartadas de ella”¹¹. Además, la palabra árabe *barr* fue utilizada para denominar tanto el campo abierto como la casa que utilizaban los agricultores cerca de sus terrenos de cultivo para la vigilancia de los sembrados y almacén de utensilios de labranza. Si la primera acepción de la Real Academia de la Lengua Española al término *bárri* indica su condición de segmento de una unidad administrativa de la que forma parte, la segunda y tercera hacen referencia a su posición de área periférica externa a la ciudad, apartada y dependiente de la misma. Sebastián de Covarrubias, autor de uno de los primeros diccionarios de castellano publicado en el siglo XVII, recoge el

¹⁰ Por ejemplo en México DF barrio es sustituido por otras unidades socio-espaciales intraurbanas de significado local, como colonia, condominio, fraccionamiento o pueblo (Duhao & Giglia: 2008).

¹¹ RAE, 2001 (<http://lema.rae.es/drae>)

origen del término y describe el proceso en que estas casas de labradores, ideadas como cobijo de vigilancia temporal de los sembrados y dispersas en el territorio, con el tiempo se agrupan entre sí con fines defensivos. Convertidos en agrupaciones de casas alejados de las aldeas fueron denominados en latín *vicinos*, es decir vecinos. Estas unidades quedan descritas, ya no por su ubicación o su condición de dependencia, sino por las sociabilidades y relaciones de las que lo habitan; lugar donde vive un grupo de personas que constituye el conjunto denominado vecindad¹².

El término barrio tiene una relación directa con el de arrabal, del árabe hispano *arrabád* que significa “barrio fuera del recinto de la población a que pertenece”¹³. La mención tardía de arrabal como sinónimo de barrio en el diccionario académico español (1770) ha sido interpretada como una voluntad de legitimar la integración de los conglomerados de casas extramuros al tejido urbano central y más consolidado¹⁴. Podemos deducir que el término barrio desde su origen describe un área habitada más allá de la población, en un lugar exterior y salvaje en contraste con la aldea central. La celeridad de los procesos de urbanización en el siglo XIX, precipita los intentos de racionalización del término, asignándole a barrio un contenido genérico más allá de su carácter marginal o satélite de la ciudad. Barrio designará un área territorial inferior al de distrito, aunque siempre situado en una posición periférica y diferente, respecto un centro más grande y consolidado. La denominación del barrio como unidad espacial y territorial va indivisiblemente unida al de las formas de vida y las prácticas de las personas que lo habitan.

A pesar del interés por aplicarle un uso meramente administrativo, existen connotaciones implícitas al término que permanecen y lo constituyen. La reflexión sobre el concepto barrio es de gran utilidad especialmente desde que se ha revelado como una de las categorías instrumentales clave de las políticas de intervención urbana a escala local en Europa en el marco de las políticas de gobernanza urbana¹⁵. Como indica acertadamente Gravano: “En la polisemia de las categorizaciones compartidas entre los ámbitos académicos, de gestión, y en la vida cotidiana de amplios sectores sociales, la cuestión se complica, ya que el barrio puede aparecer como apropiación de la acepción específicamente arquitectónica, urbanística y

¹² Covarrubias y Horozco, Sebastián de (2006 orig. 1611) Tesoro de la lengua catellana o española. Pamplona: Universidad de Navarra, pag 295.

¹³ RAE, 2001 (<http://lema.rae.es/drae>)

¹⁴ Topalov, Ch. et alii (2010) L’aventure des mots de la ville. Francia: Robert Laffont.

¹⁵ Como ejemplo en Cataluña la Llei 2/2004 Llei 2/2004, de 4 de juny, de millora de barris, àrees urbanes i viles que requereixen una atenció especial” que hasta hace poco tiempo regulaba la regeneración urbana en barrios vulnerables no parte de una definición explícita del término, por lo que lo asimila a una unidad administrativa.

espacial, como opuesto al centro de la ciudad, como opuesto al conjunto de "tugurios" o villas miseria, o como antípoda de la parte "moderna" de cualquier ciudad" 16.

Se hace imprescindible la definición del concepto de barrio y la condición que la hace objeto de intervención antes de presuponer significados de lo que define como "barrio degradado" o "barrio vulnerable".

3.2. Origen, uso y significado del concepto periferia.

La periferia no se explica sin la relación con un centro geográfico, por lo que tiene un marcado carácter relacional, es decir, cobra sentido desde su oposición a un centro y se aplica a las zonas residenciales localizadas en el extrarradio o espacio periurbano de la ciudad central. Su uso se generaliza en la teoría social, especialmente en el ámbito latinoamericano, como eje analítico desde el que se construye la teoría de la dependencia (Hiernaux & Lindon: 2004). Desde la geografía se define periferia desde su condición de categoría connotada y en continuidad con otras voces como "arrabal" y "suburbio":

"(*periferia*) (*T*) tiene sedimentos de sentido de la voz "arrabal": lo malo, los bajos fondos, la falta de moral, el territorio poblado por sujetos peligrosos. Pero también lleva sedimentos de la voz "suburbio": la ilusión de la vida más tranquila y natural. Aún en las zonas más inseguras, violentas e insalubres de la periferia actual se encuentran discursos en donde sus habitantes asocian su lugar con la naturaleza, aunque sea la naturaleza que sufren cotidianamente. Y aún tiene sedimentos de la voz "periferia" de los primeros tiempos: el territorio de los pobres, los dominados, los subordinados. Como ocurre en todos los procesos de significación, los sedimentos que se van integrando no necesariamente son lógicos y coherentes. En este caso, es bastante notorio, que estos sedimentos de sentido de la voz "periferia" corresponden a distintas épocas y resultan de historicidades diferentes. Paradójicamente, la conjunción de todos ellos no produce una voz compleja, sino que profundiza la reducción semántica. La voz "periferia" lleva muchos sedimentos, pero todos ellos la reducen, la modelizan y, en consecuencia, la alejan del fenómeno periferia que ya no aspira a denotar, pero que casi tampoco puede connotar" Hiernaux & Lindon (2004: 120)¹⁷.

La vacuna que permitirá controlar la reducción de la periferia a un conjunto de características ideales está, según los autores, en desarrollar investigaciones de claro enfoque etnográfico que expliquen las múltiples

¹⁶ Gravano, Ariel (2003) Antropología de lo barrial. Estudios sobre la producción simbólica de la vida urbana. Argentina: Espacio Editorial. P.15.

¹⁷ Hiernaux, Daniel & Lindon, Alicia (2004) La periferia: voz y sentido en los estudios urbanos. Papeles de Población [en línea] 2004, 10 (octubre-diciembre), pag, 119.

versiones de suburbanización, periurbanización y metropolización urbanas que se materializan en las ciudades contemporáneas. En sus palabras, definir periferia desde la complejidad implica una voluntad de observación y análisis de carácter etnográfico: “...nos obliga a ir al fondo del tema de los espacios periféricos, tratando de abordar sus dimensiones ocultas, de recobrar, quizás por medio de descripciones densas y etnografías de sus minucias, aspectos extremadamente significativos de la periferia que los grandes discursos reduccionistas de cuño económico o sociológico dominantes no pudieron explicar, ocultaron o quizás ni siquiera percibieron en las décadas anteriores” (Hiernaux & Lindon 2004: 119).

La etnografía de “las minucias” o la descripción densa, se presenta como dimensiones “extremadamente significativas” que desvelan prácticas sociales no explicadas desde miradas reduccionistas de aquello que se ha clasificado genéricamente como periferia. Esa introducción de lo empírico como fórmula de acercamiento a las múltiples formas de entender el término, afrontando abiertamente su complejidad, valida automáticamente la extensa aportación empírica que la antropología ha hecho al respecto, donde la perspectiva emic es el eje desde el que se construyen las categorías sociales, culturales y espaciales. La experiencia empírica del espacio habitado¹⁸ introduce direccionalidades simultáneas e incluso contradictorias¹⁹. La dualidad centro-periferia desde una perspectiva etnográfica introduce una visión multicéntrica e introduce direccionalidades mediadas por las diversas pautas de uso y consumo de lo urbano de los grupos sociales que comparten el mismo territorio con diversos patrones de movilidad dependiente de los recursos económicos disponibles y las posibilidades de la red de transportes metropolitanos.

Barrio y periferia comparten ambigüedades y continuidades en su definición. A continuación se enfocará en las características que definen el término desde sus características más descriptivas a las representaciones y percepciones que la hacen singular desde la perspectiva de sus habitantes, la perspectiva direccional desde la que se asienta la mirada más genuinamente antropológica.

3.3. Barrio como categoría de análisis socio-espacial: caracterización, funciones y teorías.

Acercarse teóricamente al concepto implica enfrentarse a la complejidad de un término que todos creen saber identificar aunque se trate de un objeto de naturaleza subjetiva y cambiante, si bien sostenido por un

¹⁸ Para una reflexión sobre el concepto “habitar” en lo urbano ir a Giglia (2013) “Habitar, orden cultural y tipos de hábitats” en *El habitar y la cultura. Perspectivas teóricas y de investigación*. Barcelona: Anthropos.

¹⁹ Para un residente en el barrio de Gracia barcelonés, el centro histórico de la ciudad es un punto de referencia espacial, un nódulo que le explica la distancia espacial y social entre su “barrio” y el centro que lo sitúa en la periferia de la ciudad central. Mientras, para un residente en el barrio del SO del Besós, la Barcelona “central” incluye al “periférico” barrio de Gracia al que muy probablemente conceptualiza como parte de la Barcelona “a la que baja” ocasionalmente.

territorio objetivable. Ese es uno de los primeros desafíos a los que enfrentarse en el reto de definición del concepto de barrio y su teorización; afrontar la tensión entre la dinámica de cambio y transformación - esencia de lo barrial- y su inmovilidad territorial en términos espaciales. El barrio en términos sociales está en “permanente transformación”²⁰, se construye y deconstruye mientras es habitado por diversos grupos sociales localizadas en el territorio. Gravano para su definición desde la antropología, rescata la clásica definición del geógrafo Pierre George: "La unidad básica de la vida urbana es el barrio.(...). Siempre que el habitante desea situarse en la ciudad, se refiere a su barrio. Si pasa a otro barrio, tiene la sensación de rebasar un límite. Sobre la base del barrio se desarrolla la vida pública y se articula la representación popular. Por último – y no es el hecho menos importante-, el barrio posee un nombre, que le confiere personalidad dentro de la ciudad"²¹. El barrio como eje articulador entre las diversas escalas de la vida social. La sociología deudora de los estudios de la ecología urbana de la Escuela de Chicago, introduce la perspectiva que implica una consideración del barrio como área natural y ecológica. Se pueden identificar dos perspectivas de análisis del concepto. Por un lado la perspectiva ecológica, que lo presenta como una entidad física o geográfica con unas fronteras compartidas por sus habitantes cuyo territorio puede ser explorado a pie. Y una perspectiva integral, resultado de la unión del enfoque ecológico anteriormente expuesto a la que se le suma la realidad social que habita el barrio y que se define como “una organización social que reside en una unidad geográfica local” ²².

Desde una perspectiva sociológica el barrio se propone como una unidad analítica definida a partir de un conjunto de características urbanísticas y sociales identificables: su localización con límites territoriales, características residenciales, red de equipamientos y servicios, infraestructura y características demográficas y socioeconómicas de su población e identificación de una organización social comunitaria, política y afectiva, a continuación se presenta un desglose de estas categorías (Galster: 2001)²³:

Características del barrio desde la perspectiva sociológica
<ul style="list-style-type: none"> • Localización geográfica: localización del barrio en relación a la ciudad, tamaño, densidad edificatoria, topografía etc.. • Características estructurales de los edificios tanto residenciales como no residenciales (equipamientos y servicios): escala, materiales, diseño, estado de conservación, densidad, jardinería, etc • Características de la infraestructura: carreteras, aceras, servicios públicos, etc • Características demográficas de la población residente: distribución por edad, origen étnico, composición familiar, prácticas religiosas, etc • Características socioeconómicas de la población residente: ingresos, ocupación y nivel educativo, régimen de tenencia etc..

²⁰ Castells, Manuel (1976) La cuestión urbana. México: Siglo XXI, p 120.

²¹ George, 1969 citado por Gravano, Ariel (2003) Antropología de lo barrial. Estudios sobre la producción simbólica de la vida urbana. Argentina: Espacio Editorial. P.15

²² Galster, George (2001) On the nature of neighbourhood, Urban Studdies, vol. 38. No. 12, pag 2111.

²³ Adaptado de Gaslter, George (2001) On the nature of neighbourhood, Urban Studies, vol. 38, N0. 12, pag. 2112.

- **Características de los servicios públicos:** la calidad de las fuerzas de seguridad, escuelas públicas, administración pública, parques y ocio, etc
- **Características ambientales:** grado de contaminación del suelo, aire, agua y ruido, etc.
- **Características de la infraestructura de transporte y distancias:** acceso a los principales destinos de empleo, entretenimiento, compras, etc,
- **Características políticas:** el grado de cohesión de las redes locales, organizaciones vecinales, representantes locales etc..
- **Características sociales:** red de parientes y amigos, grado de relación interfamiliar, tipo y capacidad de actividad de asociaciones voluntarias, capacidad de socialización y control de las fuerzas sociales, percepción de éstas.
- **Características afectivas:** identificación con el lugar, significación histórica de los edificios o del distrito etc..

Esquema 2. Características que definen la naturaleza de la unidad analítica barrio (Gaslter, 2001: 2112).

Además, desde un punto de vista más relacional. El barrio se presenta como eje articulador de las diversas escalas de vida social urbana, de vida familiar, como referente espacial, como generador de identidad, como generador de los diversos grados de privacidad, como apoyo de los diversos momentos del ciclo vital, y como base a las relaciones y redes sociales. Se presenta como un lugar donde se puede desarrollar la cohesión y convivencia necesarias para generar un apoyo en la socialización de sus miembros más allá del ámbito doméstico impulsando actividades de carácter social y político. Así el barrio es visto como eje articulador de las diversas escalas de la vida social urbana permite la socialización del individuo y su relación con la comunidad. A continuación se presenta un desglose de las funcionalidades consideradas por Buraglia (1998):

EL BARRIO COMO ELEMENTO DE ARTICULACIÓN SOCIAL EN LAS DIVERSAS ESCALAS DE LA VIDA SOCIAL URBANA
Integrador de la vida familiar (y comunitaria)
Referente espacial
Generador de identidad
Articulador entre diversos grados de privacidad
Soporte para el desarrollo de las diversas fases del ciclo vital
Integrador de las redes sociales de solidaridad y apoyo a pautas de convivencia

Esquema 3. Funciones del barrio como articulador social (Buraglia, 1998).

A pesar de los valores positivos de las funciones sociales del término, las teorías socioespaciales donde el concepto barrio tiene un especial protagonismo como unidad analítica están cargadas de valores negativos que lo definen. La tradición sociológica de análisis del gueto urbano o el *hipergueto*, destaca sobre otros los efectos negativos que la segregación social implica para las personas que residen en él. Los barrios sufren déficits urbanísticos y segregación que afectan negativamente a sus residentes, por lo que se hace imprescindible intervenir a fin de mejorar sus condiciones sociales. La teorías de mezcla social o “social mix” se han aplicado como instrumento de deconcentración urbana. Esta teoría transformada de política de regeneración barrios degradados ha sido ampliamente aplicada en norte y centro Europa y van dirigidas a

disminuir las áreas de concentración de grupos sociales desfavorecidos²⁴. Habitualmente comporta la demolición de tejido urbano y su sustitución por vivienda destinada a grupos de población de clase media (vivienda unifamiliar) con la idea de atraer población con recursos económicos y culturales y de esa manera reducir los niveles de concentración de población con perfiles sociodemográficos socialmente vulnerables. Esta teoría ha sido considerada más cercana a una “ideología” que a una verdadera tesis de carácter sociológico, ha sido objeto de análisis que cuestionan su eficacia en la disminución de la desigualdad social.

La teoría del “efecto barrio”²⁵ de larga tradición empírica plantea cómo las condiciones de aislamiento físico de los barrios influyen negativamente en las oportunidades de movilidad social de sus residentes. Desde esta perspectiva, residir en un barrio socialmente vulnerable (o pobre) afecta negativamente las posibilidades de movilidad social de su población. La concentración de dinámicas conflictivas, dificultades de acceso al mercado laboral, absentismo escolar o comportamiento asocial, afectan a los jóvenes que entran en dinámicas de exclusión social. En los últimos años empiezan a surgir algunos estudios que contradicen esta extensa tradición de producción académica. Estas investigaciones minimizan el efecto negativo del barrio en la reproducción de las dinámicas de la desigualdad y enfocan a las capacidades individuales y elección familiar las consecuencias del fracaso. El argumento es que el barrio no genera los círculos de marginalidad social sino que es la familia de la que hereda estos comportamientos marginales.

4. Barrio desde la perspectiva de las representaciones y subjetividades: una aportación necesaria a las políticas de regeneración urbana en barrios desfavorecidos.

El barrio como generador de identidad social es uno de las perspectivas más sugerentes del concepto. Esta característica del barrio como contenedor de un soporte social propio se construye a partir del sentido de pertenencia al lugar: “barrio está asociado a un ambiente popular, de vecindaje, de interconexión y familiaridad (...) está asociado a la gente y es siempre susceptible de atomizarse morfológicamente, sociológicamente y culturalmente. Las ciencias humanas subrayan la ambivalencia del término –parte de un todo, pero bien identificado- insistiendo siempre en su personalidad y su identidad” (Topalov, 2010)²⁶. La identidad vinculada al barrio se construye sobre la base de las relaciones sociales y las prácticas

²⁴ La correlación entre mezcla social (social mix) y mejora social en un barrio ha sido ampliamente cuestionado, planteando serias dudas sobre si la promoción de barrios de mezcla social es un mecanismo apropiado para combatir la pobreza (Musterd, 2002; Musterd & Anderson, 2005).

²⁵ Para saber más del “neighbourhood effect” consultar: Lupton, Ruth (2003) Neighbourhood Effects’: Can we measure them and does it matter? CASE. Paper 73. UK: Centre for Analysis of Social Exclusion

²⁶ Topalov, Ch. et alii (2010) L’aventure des mots de la ville. Francia: Robert Laffont (91 y ss).

cotidianas de sus residentes. El proceso de construcción social de una identidad comunitaria surge de las interacciones de las personas que comparten un territorio, distinguiéndose socialmente o culturalmente respecto a sus barrios vecinos o el resto de la ciudad. La red de relaciones sociales permite construir el sentido de comunidad o identidad del lugar²⁷ como una subestructura de la identidad individual. La identidad del lugar consiste en un conjunto de representaciones de lugares o espacios donde una persona desarrolla su vida cotidiana y en función de los cuales el individuo puede establecer vínculos emocionales y de pertenencia. La identidad del lugar favorece un sentido de familiaridad, estabilidad y conocimiento de los códigos compartidos, favoreciendo el sentimiento de control y seguridad con el lugar. Es lo que algunos han calificado “barrio sociológico” definido por aquel ámbito espacial que alude a la proximidad, protección y sentimiento de pertenencia²⁸. El grado de cohesión de la red social del barrio depende de las relaciones que generen los residentes, es lo que permitirá construir un sentimiento comunitario que puede definirse de formas muy diversas²⁹.

La perspectiva de los habitantes sobre la experiencia del territorio introduce distintas interpretaciones del mismo espacio, planteando problemas en la conceptualización y generalización del concepto: “Apuntaremos a una primera problematización que considere al barrio como un signo (en sentido amplio), cuyo referente pueda admitir diversas interpretaciones, según su anclaje y entrecruce entre ciertos actores, determinados social e históricamente”³⁰.

Hablar de significación o representaciones implica enfrentarse a las diversas interpretaciones del término en función de la perspectiva de los actores. Junto con los estudios acerca de los barrios e íntimamente relacionados con ellos, encontramos también ejemplos de investigaciones sobre las identidades vecinales en las grandes ciudades, aquellas que dan sentido social al barrio. Safa (2000) por ejemplo, afirma que las identidades vecinales se construyen como parte de procesos históricos, actúan como eje articulador de varias demandas de la población, tales como preservar, cambiar o mejorar el entorno local; luchar para resolver problemas urbanos como la contaminación y la inseguridad, entre otras. En este sentido, la vecindad, el espacio cercano o primario, se convierte en uno de los primeros referentes a la hora de construir simbólicamente la ciudad y lo urbano, y por este motivo, el barrio es también, materia prima de

²⁷ Del concepto procedente de la psicología ambiental: “place-identity” o “attachment to place”.

²⁸ Amerigo, María (1995) Satisfacción residencial. Un análisis psicológico de la vivienda y su entorno. Madrid Alianza Universal, p.36.

²⁹ Valera, Sergio & Enric Pol (1994) El concepto de identidad social urbana: una aproximación entre la Psicología Social y la Psicología Ambiental, Anuario de Psicología, 62, 8-9.

³⁰ Gravano, Ariel (2003) Antropología de lo barrial. Estudios sobre la producción simbólica de la vida urbana. Argentina: Espacio Editorial. P.15.

las identidades urbanas en las grandes ciudades. Las identidades vecinales se conciben como construcciones imaginarias (Anderson, 1993, en Safa, 2000), una invención en la que no es fundamental la correspondencia con los elementos objetivos o la veracidad de la historia para su legitimación. Se trata de un ámbito más allá de la ciudad como construcción física, material y administrativa y más como construcción simbólica del campo de las representaciones y los imaginarios. Hablar de significación o representaciones implica enfrentarse a las diversas interpretaciones del término en función de la perspectiva de los actores. Por otra parte, los fenómenos de crisis identitaria, desarraigo urbano y desintegración social son también frecuentes en el ámbito de los estudios urbanos. Generalmente estos estudios hacen referencia a la pérdida del sentido de lugar e identidad, aunque si consideramos que la identidad no es algo construido, sino en constante cambio, debiéramos hablar de redefinición de identidad –modificación y adaptación de habitus- en lugar de hablar de pérdida absoluta. Los lazos de identidad respecto al espacio urbano compartido, se construyen colectiva e históricamente y están en constante transformación. El lugar estructura el pasado, presente y futuro de quienes lo utilizan generando relaciones afectivas intensas. El valor de esta relación explica la alta valoración de viviendas que están deterioradas o sufren deficiencias con las que tienen una fuerte identificación emocional como queda demostrado en el análisis de resultados de satisfacción barrial y de vivienda en los barrios españoles del proyecto RESTATE (García & Tapada, 2005).

5. Conclusiones.

El concepto periferia trata de captar las expresiones espaciales, habitacionales, territoriales y –especialmente- sociales que configuran “los márgenes” o “extensiones” de la ciudad contemporánea. Las políticas de regeneración urbana de enfoque sectorial o “area based” destinadas a reducir las carencias de las áreas urbanas más vulnerables, implementadas tanto en la ciudad central como en barrios periféricos parten de categorías descriptivas generales. A pesar de las ventajas que supone la aplicación de estas categorías, la realidad económica, territorial y política desarrolla variaciones a escala local que multiplican las formas en las que podemos examinar el proceso de metropolización como fenómeno global y las dinámicas de desigualdad social en el espacio urbano. El posible desajuste entre una política pública de regeneración urbana definida por líneas estratégicas generales basadas en experiencias que tienden a la homogeneización de las problemáticas que les afectan, y su aplicación a una realidad local compleja, heterogénea y cambiante, puede influir en los resultados y su interpretación.

Por otro lado, tanto las características presentadas como definidoras del barrio, como las funciones sociales presentadas comparten una perspectiva positiva e incluso idealizada sobre el papel que tiene el barrio en el desarrollo de la vida social. La apropiación e identificación de sus residentes construye en mayor o menor

medida una relación con el lugar, cuya intensidad y significados serán únicamente captados por análisis cualitativos de corte etnográfico. Más allá de los presupuestos de identificación contruidos desde miradas externas se desarrollan las sociabilidades cotidianas, donde la perspectiva *desde el barrio* construye una cosmovisión singular y heterogénea. Únicamente adoptando esa mirada nativa, “desde la perspectiva de los vecinos”, podrán detectarse las imágenes preconcebidas sobre el que se asienta la reproducción el estigma asignado a su condición “periférica”.

La perspectiva etnográfica antropológica se propone como una herramienta útil para el acercamiento de la política a la realidad urbana heterogénea y dinámica, desde el conocimiento profundo de la realidad sobre “el terreno” que defina acciones más ajustadas a esa realidad. La experiencia acumulada por la antropología en el análisis de las dinámicas generadas en barrios puede ser de gran utilidad de múltiples formas; en la elaboración de diagnósticos, definición de las redes sociales, definición de las prioridades de actuación y el análisis de las estructuras de poder y dominación, implícitas en los discursos que justifican las políticas de regeneración urbana en barrios desfavorecidos. Es aquí donde la antropología ha demostrado una tradición muy consolidada y poseer instrumentos analíticos útiles que pueden ayudar a definir las estrategias de mejora de barrios desfavorecidos.

Bibliografía

Amerigo, María (1995) Satisfacción residencial. Un análisis psicológico de la vivienda y su entorno. Madrid Alianza Universal

Arbaci, Sonia & Tapada-Berteli, Teresa (2012) Social inequality and urban regeneration in Barcelona city centre: reconsidering success. *European Urban and Regional Studies* 19(3) 287–311. Accesible en: <http://eur.sagepub.com/content/19/3/287.abstract>

Buraglia, Pedro G. (1998) “El barrio, desde una perspectiva socio-espacial. Hacia un redefinición del concepto. Bogotá: Barrio Taller (<http://barriotaller.org.co>).

Caldeira, Teresa ([2000] 2007) Ciudad de muros. Barcelona: Gedisa.

Castells, Manuel (1995) La ciudad informacional. Madrid: Alianza.

Castells, M. (1976) La cuestión urbana. México: Siglo XXI.

Colomb, C. (2007) Unpacking New Labour’s “Urban Renaissance” Agenda: Towards a Socially Sustainable Reurbanization of British Cities? En: *Planning, Practice & Research*, 22 (1): 1-24.

Covarrubias y Horozco, Sebastián de (2006 orig. 1611) Tesoro de la lengua castellana o española. Pamplona: Universidad de Navarra.

Cucó Giner, Josepa (2004) Antropología urbana. Barcelona: Ariel, 2004.

Delgado Ruiz, Manuel (1999) El animal público: Hacia una antropología de los espacios urbanos. Barcelona: Editorial Anagrama.

García Ferrando, Lúcia (2004) Retos para un nuevo modelo de intervención en barrios: la llei de barris de cataluña (2004), cambios en las políticas de regeneración urbana. En *Scripta Nova*. Universidad de Barcelona. Vol. XII, núm. 270 (58)

García-Ferrando, L. y Tapada Berteli, T. Communities in transition: dynamics of adaptation in an urban restructuring process. [En línea]. ENHR Conference: Reykjavik, 2005. <<http://www.restate.geog.uu.nl/results/iceland.doc>>

Generalitat de Catalunya. Llei 2/2004, de 4 de juny, de millora de barris, àrees urbanes i viles que requereixen una atenció especial. Barcelona: Generalitat de Catalunya.

Gupta, Akhil. & Ferguson, James (1997) “Beyond “Culture”. Space, Identity and de politics of difference. En Gupta & Ferguson (Eds) *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*. London & Duke: Duke University Press, 1997.

Gravano, Ariel (2005) El Barrio en la teoría social. Buenos Aires: Espacio Editorial.

Gravano, Ariel (2003) Antropología de lo barrial. Estudios sobre la producción simbólica de la vida urbana. Argentina: Espacio Editorial.

Hamnett, C. (1991) The Blind men and the Elephant: the Explanation of Gentrification. En: Transactions of the Institute of British Geographers, 16 (2): 173-89.

Hamnett, C. (2009) The new Mikado? Tom Slater, gentrification and displacement. En: City, 13 (4): 476-481.

Hiernaux & Lindon (2004) La periferia: voz y sentido en los estudios urbanos. Papeles de Población [en línea] 2004, 10 (octubre-diciembre)

Jacquier, Claude (2006) Can Distressed Urban Areas Become Growth Poles?.- in Competitive Cities in the Global Economy, OECD Territorial Reviews. Pp. 381-392.

LEES, L. et al. (2008) Gentrification. London, Routledge, 310 p.

Lupton, Ruth (2003) Neighbourhood Effects': Can we measure them and does it matter? CASE. Paper 73. UK: Centre for Analysis of Social Exclusion.

Musterd, S. (2002) Response: mixed housing policy: a European (Dutch) perspective. En: Housing Studies, (1): 139-143.

Musterd, S. y Anderson, R. (2005) Housing mix, social mix and social opportunities. En: Urban Affairs Review, 40 (6): 761-790.

Parés, M.; Blanco, I; Martí-costa, M. (2012) Geografías de la gobernanza urbana: agencia local y diferencias entre barrios céntricos y periféricos. En Angel Miramontes; Dominic Royé; Jose Ignacio Villa. Las ciudades y el sistema urbano reflexiones en tiempos de crisis . XI Congreso del Grupo Urbana de la Age 09 - 14 del julio 2012 Galicia - Norte de Portugal.

Marcuse, P. (2005) Gentrification, abandonment, and displacement: connections, causes and policy responses in New York City. En: Journal of urban and contemporary Law, (28): 195-236.

Mugnano S., Pareja M. & Tapada, T., (2005) Building partnerships in Spanish and Italian regeneration processes. Restructuring large housing estates in Europe. Ed: R. Van Kempen et alii. Editorial: Policy Press. ISBN 1861347758.

Pareja, M.; Tapada, T.; van Boxmeer, B.; Garcia, L.; Simó (2005) Large Housing Estates in Spain. Opinions and prospects of inhabitants in Orcasitas, Simancas, Trinitat Nova and Sant Roc. RESTATE Report 4h. Utrecht: Urban and Regional Research Centre Utrecht, Faculty of Geosciences, Utrecht University. ISBN: 90-6266-251-X.

Pareja, M.; Tapada, T.; van Boxmeer, B.; Garcia, L.; Simó, M. (2004) Large Housing Estates in Spain. Policies and practices Referència del llibre: RESTATE Report 4h. Utrecht: Urban and Regional Research Centre Utrecht, Faculty of Geosciences, Utrecht University. ISBN: 90-6266-240-4.

Pareja, M.; Tapada, T.; van Boxmeer, B.; Garcia (2003) Large Housing Estates in Spain. Overview of developments and problems in Madrid and Barcelona Referència del llibre: RESTATE Report 4h. Utrecht: Urban and Regional Research Centre Utrecht, Faculty of Geosciences, Utrecht University. ISBN: 90-6266-225-0.

Parés, M.; Bonet, J. y Martí M. (2012): "Does Participation Really Matter in Urban Regeneration Policies? Exploring Governance Networks in Catalonia (Spain)", Urban Affairs Review, n. 42(2), p. 238-271

Pettonnet Colette (1969) *Ces gens-là*. Paris : François Maspero.

Pettonnet Colette (1982) *Espaces Habités*. Ethnologie des banlieues. Paris: Éditions Galilée.

Pujadas, Joan Josep (1996) *Antropología urbana*. En: Joan Prat & Angel Martínez (Eds) *Ensayos de antropología cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*. Barcelona: Ariel Antropología.

REGENERA (2007): *Urban regeneration of deprived neighbourhoods across Europe*. Final report, en: http://urbact.eu/fileadmin/corporate/pdf/FinalReports/REGENERA_Final_Report.pdf

Signorelli, Amalia (1999) *Antropología urbana*. Anthropos. Barcelona: Universidad Autónoma Metropolitana,

Slater, T. (2006) *The eviction of critical perspectives from gentrification research*, En: *International Journal of Urban and Regional Research*, 30 (4): 737-757.

Slater, T. (2009) *Missing Marcuse: On gentrification and displacement*. En: *City*, 13 (2): 292-311.

Slater, T. (2010) *Still missing Marcuse: Hamnett's foggy analysis in London town*. En: *City*, 14 (1): 170-179.

Smith, N. (1979) *Toward a theory of gentrification: A back to the city movement of capital, not people*. En: *Journal of the American Planning Association*, 45 (4): 538-48.

Smith, N. (2002): "New Globalism, New Urbanism: Gentrification as Global Urban Strategy", en Brenner, N. y Theodore, N. (eds.) *Spaces of Neoliberalism: urban restructuring in North America and Western Europe*, Oxford, Blackwell, p. v-xi.

Smith, N. (1992) *Blind man's buff, or Hamnett's philosophical individualism in search of gentrification?* En: *Transactions of the Institute of British Geographers*, 17 (1): 110-15.

Tapada, T.; Ostendorf W.; Garcia, L. (2006) *Improving the built environment .Regenerating large housing estates in Europe. A guide to better practice*. Ed: R. Van Kempen et alii. Urban and Regional Research Centre. Utrech. Holanda. ISBN: 90-6266-259-5.

Tapada-Berteli, Teresa i Arbaci, Sonia (2011) *Proyectos de regeneración urbana en Barcelona contra la segregación socioespacial (1986-2009): ¿Solución o mito?*. ACE: Architecture, City and Environment = Arquitectura, Ciudad y Entorno [en línea]. Año VI, núm. 17 Junio.

Topalov, Ch. et alii (2010) *L'aventure des mots de la ville*. Francia: Robert Laffont.

Rizo, Marta (2001) *Conceptos para pensar lo urbano*. Bifurcaciones. Revista de estudios culturales urbanos. (<http://www.bifurcaciones.cl/006/Rizo.htm>)



POLÍTICAS PÚBLICAS Y NUEVAS FORMAS DE GOBERNABILIDAD SOCIAL

**Coordinado por
Ana María Rivas Rivas
Begoña Leyra Fatou**

**PERIFERIAS, FRONTERAS Y DIÁLOGOS
XIII Congreso de Antropología de la FAAEE**

POLÍTICAS PÚBLICAS Y NUEVAS FORMAS DE GOVERNABILIDAD SOCIAL

Ana María Rivas Rivas

Instituto Madrileño de Antropología

Universidad Complutense de Madrid

rivasant@ucm.es

Begoña Leyra Fatou

Antropólogos Iberoamericanos en Red

Universidad Complutense de Madrid

mbleyra@ucm.es

1. La razón neoliberal: el Nuevo sentido común

En las últimas décadas del siglo xx y primeras del xxi, la hegemonía neoliberal ha supuesto un cambio de paradigma en las lógicas de gobierno y de gestión de lo social, que se ha visto reflejado en las políticas públicas implementadas por los países miembros de la Unión Europea, si bien sus antecedentes pueden encontrarse en contextos extraeuropeos como el latinoamericano, caso de la crisis mexicana de los años noventa y la argentina de 2001.

El paradigma de la gobernabilidad anterior, que se sostenía en el conflicto social y en el papel privilegiado del Estado como ente soberano para regular dicho conflicto mediante el poder de mando y la coerción, ha sido sustituido por el paradigma de la gobernanza, instituido como la nueva legalidad neoliberal (De Sousa Santos 2006). Se trata de un concepto, el de gobernanza, que se refiere a los estilos de gobierno y a la intervención del Estado y que responde al diagnóstico que organismos como el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial (BM) y la Unión Europea hacen de lo que ellos definen como la triple crisis de representatividad, participación y legitimidad de los modelos democráticos vigentes, sobrepasados por el exceso de democracia, derechos,

reivindicaciones y carácter excesivamente inclusivo del contrato social y de las políticas de los Estados.

La gobernanza implica un nuevo modelo de gestión y negociación de intereses heterogéneos, cuya resolución no está en manos del Estado, sino de los individuos y grupos involucrados, quienes deben coparticipar en la gestión del poder, desplazando a los actores tradicionales —partidos políticos, sindicatos, etc.—, que son sustituidos por toda una pléyade de actores constituidos en sociedad civil: empresas, corporaciones financieras, fundaciones, voluntariado, etc. Pero lejos de la desideologización del Estado y de las políticas públicas que pregonan los voceros de esta forma de gobierno de las poblaciones, el Estado, con su monopolio de la violencia y de las definiciones de la legalidad, juega un rol crucial en el respaldo y la promoción del neoliberalismo como la nueva razón del mundo (Laval y Dardot 2013). Para ello, ha sido necesaria la transformación de la naturaleza del discurso y las prácticas del Estado, a fin de ajustarse a las exigencias de la buena gobernanza, definida como el tránsito de lo político a lo técnico, de la participación popular a los sistemas de expertos, de lo público a lo privado, de la subjetividad a la sujeción y del ciudadano al cliente.

El resultado de esta reconversión es un Estado gerencial, cuyas lógicas de gobierno y gestión de lo social están inspiradas en las formas de gestión privada propias de los nuevos sistemas de producción empresarial posfordistas y de la cultura del management que propugnan valores como la calidad, la evaluación, la excelencia, la innovación, las competencias, el compromiso total, la gestión participativa, la adhesión libre y voluntaria a la empresa y la iniciativa individual, y que alcanza su máximo esplendor cuando la propia experiencia personal se convierte en valor añadido al producto final.

A un Estado gerencial le corresponde una representación de lo social diferente, en la que el individuo pierde su estatus de ciudadano para convertirse en recurso, cuya utilidad depende de sí mismo, de lo que esté dispuesto a jugarse en un mundo en el que el riesgo representa una fuente de oportunidades que debe administrar bajo su responsabilidad. Es el sujeto empresario de sí mismo, que se autogobierna con la misma lógica que es gobernado (Boltanski y Chiapello, 2002).

Las transformaciones del Estado en Estado gerencial y del sujeto en empresario de sí mismo expropia de sentido a los derechos derivados de la ciudadanía y a los bienes

públicos y comunes de la sociedad. Es lo que Harvey (2008: 11) llama acumulación por desposesión:

Con eso, quiero decir la continuación y proliferación de prácticas de acumulación que Marx había designado como «primitivas» u «originales» durante el ascenso del capitalismo. Estas incluyen (1) la conmodificación y privatización de la tierra y la expulsión forzada de poblaciones campesinas (como recientemente en México e India); (2) la conversión de diversas formas de derechos de propiedad (común, colectiva, estatal, etc.) en derechos exclusivamente de propiedad privada; (3) la supresión de derechos a las áreas públicas; (4) la conmodificación del poder laboral y la supresión de formas alternativas (indígenas) de producción y consumo; (5) procesos coloniales, neocoloniales, e imperiales, de apropiación de activos (incluyendo los recursos naturales); (6) la monetización de los intercambios y de la tributación, particularmente de tierras; (7) la trata de esclavos (que continúa, particularmente en la industria del sexo); y (8) la usura, la deuda nacional y, lo más devastador de todo, el uso del sistema crediticio como un medio radical de acumulación primitiva.

Pero como el propio autor señala:

Para que algún sistema de pensamiento llegue a ser dominante, requiere la articulación de conceptos fundamentales que se arraiguen tan profundamente en entendimientos de sentido común que lleguen a ser tomados por dados e indiscutibles. Para que esto suceda, no sirve cualquier concepto viejo. Hay que construir un aparato conceptual que atraiga casi naturalmente a nuestras intuiciones e instintos, a nuestros valores y a nuestros deseos, así como a las posibilidades que parecen ser inherentes al mundo social que habitamos. (2008: 3).

Así, no solo el Estado ha mutado en un conjunto de instituciones neoliberales y los sujetos en unidades cuerpo-empresarias (Pierbattisti 2007), sino que conceptos como libertad, participación, empoderamiento, responsabilidad, autogestión, creatividad, autorrealización, innovación, etc., han sido colonizados por la razón neoliberal ante la necesidad de naturalizar su discurso y de legitimar sus prácticas político-económicas como inevitables e indiscutibles (Alonso y Fernández Rodríguez 2013). ¿Quién se va a oponer a políticas formuladas en nombre del empoderamiento, la creatividad, la promoción, la corresponsabilidad, el desarrollo de las capacidades, la autoorganización, el espíritu emprendedor...?

La nueva normalidad social se configura, por tanto, a partir de una subjetividad neoliberal que descansa en el individuo como hacedor de sí mismo, autorresponsable, creativo, emprendedor, autoorganizado, permeable y flexible; en caso contrario, el resultado será su autoexclusión y autoexpulsión de ese orden normalizado, pasando a formar parte de los grupos definidos como anormales, patológicos, asociales, y, por tanto, sujetos de intervención del sistema de expertos movilizados por las instituciones del Estado, cuyo objetivo es identificar, clasificar, jerarquizar y situar en los márgenes a estos individuos, convirtiendo en problema de orden público lo que no es más que un problema de orden social: la desigualdad e injusticia que está en la base del dominio neoliberal.

2. Desentrañando las políticas públicas y la acción del Estado desde la razón neoliberal

Las comunicaciones que aquí se presentan giran en torno a varios ejes que han sido ya enunciados anteriormente y que son abordados de forma transversal en la mayoría de los textos. Por un lado, las transformaciones del Estado y del sentido de sus intervenciones —no su ausencia—, a través de las políticas sociales, educativas, securitarias, alimentarias, medioambientales y urbanísticas, que permiten el ingreso de la gestión privada en ámbitos que hasta ahora permanecían ajenos al mercado por su valor de bien público y de derechos; mutaciones que producen y reproducen las condiciones de desigualdad social, segregación económica y desafiliación política, que, a su vez, legitiman los diagnósticos y diseños de programas y leyes destinadas a categorías específicas de individuos.

Así, Dolors Comas analiza la aplicación de la Ley de Dependencia en Cataluña, poniendo énfasis, desde una Antropología feminista, en los presupuestos y asunciones que dicha ley adopta como evidentes y naturales, al seguir considerando como centrales el papel de la familia y de las mujeres en la administración de los cuidados. De este modo, la ley reproduce la ideología de género, la división sexual del trabajo y la reproducción estratificada. Frente a ello, la autora propone descentrar los cuidados de la familia y las mujeres, desvelando su dimensión social y política; profundiza en los

términos de reciprocidad y deuda social, partiendo de la idea de que los cuidados no solo afectan a una etapa de la vida del individuo sino que forman parte de su ciclo vital, y por tanto son universales e inevitables. Como resultado de este enfoque, Dolors Comas plantea la necesidad de un reparto equilibrado de los cuidados entre individuos, hombres y mujeres, familias, Estado y comunidad.

En una línea parecida, el texto de Blanca Deusdad se ocupa de los efectos que en los colectivos de adultos mayores, principalmente mujeres, han tenido las nuevas medidas reestructuradoras de 2011 y 2012 de la Ley española 30/2006, de promoción de la autonomía personal y atención a las personas en situación de dependencia. Estas medidas han ocasionado la falta de atenciones de cuidado y un amplio sentimiento de soledad entre los adultos mayores, sobre todo mujeres, además de una reducción de plazas públicas en las residencias, por los recortes en las prestaciones vinculadas con prestación económica (PVPE) que permitían el acceso a plazas públicas residenciales. Si a esto sumamos el aporte económico que representan las pensiones de las personas jubiladas para cubrir los gastos de los hogares de hijos/as, los cuidados de las personas mayores en su hogar y/o la autonomía personal no es vista por estos colectivos como un valor centrado en la mejora de la calidad de vida sino como una obligación fruto de las condiciones económicas: autonomía obligada, que no elegida.

La comunicación de Daniel Parajuá, Débora Ávila, Adela Franzé y Marie José Devillard se centra en otro de los colectivos específicos —la población extranjera no comunitaria— sobre los que recae la acción intensificadora de la burocracia estatal y la acción fiscalizadora de sus agentes, como expresión de la gestión social de tipo asistencialista que ha sustituido a la lógica redistributiva del Estado. Como sus autor y autoras señalan, no se trata ya de la denegación explícita de derechos, que sería incongruente con la retórica recogida en la Constitución española, sino de su escisión y difuminación en conjuntos de normas y reglamentos, fragmentados en tiempos y espacios, como si se tratara de migajas que hay que ir recogiendo, desdibujando el resultado final: ¿derecho, gracia, ayuda, favor?

Laura C. Yufra y Enrique Santamaría, en su estudio sobre las políticas de formación para la inserción laboral dirigida a la población inmigrada en Barcelona, muestran cómo el mercado laboral, de forma indirecta, es un agente que limita el acceso a los derechos de las personas inmigrantes, al vincular permiso de residencia y de trabajo por un lado,

y por otro, al destinar a estos colectivos empleos precarizados y fuertemente segmentados por nacionalidades y sexos.

Por otro lado, la orientación de las políticas públicas, principalmente las de transferencia de ingresos, se mueven en el ámbito del asistencialismo y la filantropía de Estado y se caracterizan, en primer lugar, por estar focalizadas en colectivos cuya identificación, más que por su estatus de ciudadanía, se hace por su estatus deficitario (madres solas, viudas mayores sin recursos, inmigrantes sin papeles, desempleados); en segundo lugar, por estar condicionadas al cumplimiento de determinados controles (controles sanitarios obligatorios para menores y su escolarización), y por último, por su carácter meritório, en el sentido de que se exige a los/las solicitantes que demuestren su interés y empeño certificando periódicamente el cumplimiento de los controles exigidos. La comunicación de Amalia Eguía y Susana Ortale es un ejemplo de este tipo de políticas sociales, en este caso de empleo y alimentarias, implementadas en barrios pobres del Gran La Plata (Argentina) desde finales de 1980 hasta la actualidad.

El texto de M.^a Luisa Lourés, Javier Camacho y Fernando Díaz plantea la transformación urbanística de las grandes ciudades, deteniéndose en el caso de la ciudad de Madrid, para analizar las tendencias de la agenda política urbana hacia una corriente neoliberal que con el impacto de la (o las) crisis se ha intensificado en los últimos años, y en la que han tomado especial fuerza los discursos privatizadores y de desmantelamiento de lo social que acompañan a la mencionada crisis y que sirven de excusa para un cambio de posicionamiento e interpretación del bienestar social. En esta misma línea de análisis crítico sobre la concepción de lo urbano, el texto de Elisabeth Lorenzi y Diego Ortega plantea los retos de la movilidad sostenible frente al impuesto modelo del vehículo a motor y mecanización de los medios de transporte, que lleva consigo un complejo entramado socioeconómico en el que se sobrevalora la ampliación de los límites espaciales de la ciudad en detrimento de la inversión social en los barrios, generando grandes desigualdades, limitaciones sociales y jerarquías espaciales. El estudio realiza una comparativa entre Madrid y Sevilla, y pone el centro de atención en la bicicleta como una cultura en resistencia con factores materiales y simbólicos que llevan consigo la necesidad de darle una resignificación a la propia noción de ciudad y de movilidad.

Por su parte, la comunicación de Sergio García y Débora Ávila plantea un análisis de las políticas sociales en su deriva neoliberal, que se traduce (entre otras cosas) en un

proceso de «policialización» de la intervención y acción social. Para ello, hacen un pormenorizado análisis de los discursos y el énfasis puesto, en los últimos tiempos, en hacer trabajo en red entre profesionales de la intervención social y los cuerpos de seguridad del Estado, así como de las metáforas que se utilizan para el cambio de imagen del trabajo policial, que no siempre reflejan la realidad que subyace de control bajo el paradigma del orden público y la seguridad ciudadana que incide más en las desigualdades y la marginación social.

En cuanto a la participación como estrategia emergente de construcción de ciudadanía, son cuatro los textos que reflexionan en torno a ella desde diferentes enfoques. En primer lugar, Alejandro Paniagua y Bálint-Ábel Bereményi nos presentan las nuevas formas de entender la gobernanza, revisando cómo el neoliberalismo político predispone a que la ciudadanía se responsabilice de su propio bienestar reduciendo las políticas que luchan contra las desigualdades de cualquier índole, desvirtuando en sí mismo el propio concepto de participación ciudadana, que se orienta más a formas encubiertas de control y despolitización/desideologización. Asimismo, los autores revisan los riesgos y la manipulación de las propias metodologías participativas que en ocasiones han mistificado el término ‘comunidad’, generando falsas agrupaciones y reduccionismos que ignoran las identidades múltiples y cambiantes de la ciudadanía.

En un segundo lugar, las autoras Eva Bomben, Ana María Dupey y María Esther Necuzzi, a partir del análisis de un caso de organizaciones vecinales en la ciudad de Buenos Aires (Argentina), plantean nuevas formas de prácticas políticas desde el propio concepto de democracia participativa, analizando las dificultades y conflictos que supone su puesta en práctica y el choque conceptual que enfrentan la democracia representativa y lo que, en palabras de De Sousa Santos (2006), se entiende como «democracia de alta intensidad».

En tercer lugar, la presentación de Janialy Ortiz se centra en el análisis longitudinal de dos políticas públicas desarrolladas en Puerto Rico para mostrarnos cómo, a pesar de la distancia temporal y contextual, ambas siguen teniendo similitudes que realzan la importancia y el valor del desarrollo comunitario que genera, a su vez, conflictos y disparidades en la propia concepción de la gobernabilidad ciudadana.

En cuarto y último lugar de este bloque, tenemos el texto de María Espinosa, que, a través del análisis de caso del movimiento de niños, niñas y adolescentes trabajadores

(NATS) del Perú, reflexiona y revisa los conceptos de ‘ciudadanía activa’ y ‘ciudadanía inclusiva’, ejercida y llevada a cabo por este colectivo, que reivindican su papel como sujetos políticos. Asimismo, dicho análisis antropológico fuerza a abrir y reinterpretar las múltiples consideraciones de la infancia, alejándola de viejos clichés homogeneizadores y excluyentes, cuestión de sumo interés en la reflexión sobre la participación ciudadana.

Las políticas de medio ambiente y sostenibilidad son otro eje que se articula en la concepción de nuevas formas de gobernabilidad social, y desde ese enfoque tenemos los trabajos de Ángeles López Santillán y Walter Fernando Brites, que plantean análisis de algunas políticas latinoamericanas. La primera autora reflexiona sobre la gobernanza ambiental en áreas protegidas del Caribe mexicano, identificando críticamente las acciones del gobierno estatal en un contexto neoliberal, donde el clientelismo y el paternalismo siguen presentes en las prácticas políticas. El segundo trabajo reflexiona sobre el caso particular de las políticas públicas generadas en torno a una obra de grandes dimensiones (represa hidroeléctrica Yacyretá, entre Argentina y Paraguay), del que se desprenden dos hipótesis de partida: por un lado la vinculación de valores de mercado —relacionados con el precio del suelo— a los programas de intervención urbana, y en segundo lugar la fragmentación social —con el consecuente aumento de las disparidades socioespaciales— que generaron las obras y que hacen pensar en el espacio urbano como construcción social condicionado por los planes de transformación y gobernabilidad urbana.

Por último, la comunicación de Fernando Lores y María Isabel Jociles, así como la de Jenny Campos y María Manuel Baptista, reflexionan sobre el concepto de cultura y su vínculo con las políticas públicas. Lores y Jociles plantean una revisión del concepto de cultura presente en los discursos y el saber hacer de los expertos en sus formas de valorar y clasificar a las personas con las que se relacionan cotidianamente en su práctica profesional. Para ello comparan dos ámbitos de intervención diferentes: la acreditación de la idoneidad en los procesos de adopción internacional y el ‘counseling’ preventivo en el contexto de la realización de la prueba de VIH. Los resultados de su análisis confirman la idea de Fassin (2001) de que la cultura reducida a un simple culturalismo actúa como ideología legitimadora y marco de sentido para la actuación de los profesionales, que reproducen las desigualdades sociales inscritas en las políticas públicas.

Por su parte, Campos y Baptista analizan las políticas públicas culturales llevadas a cabo en Portugal en los últimos tres gobiernos constitucionales, enlazándolas con las directrices de la Comunidad Europea.

Como coordinadoras de este simposio, esperamos que las comunicaciones que en él se presentan sirvan para la reflexión y el debate en torno a las emergentes formas de gobernabilidad y gestión de lo social, inscritas en las políticas públicas, e impuestas por el neoliberalismo como nuevo sentido común.

Bibliografía

Alonso, L. E.; Fernández Rodríguez, C. J. (2013). *Los discursos del presente. Un análisis de los imaginarios sociales contemporáneos*. Madrid: Siglo XXI.

Boltanski, L.; Chiapello, È. (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.

Fassin, D. (2001). «Culturalism as Ideology». En: Makhoulf Obermeyer, C. (ed.). *Cultural Perspectives on Reproductive Health*. Oxford: Oxford University Press, 300–318.

Harvey, D. (2008). «El neoliberalismo como destrucción creativa». *Pensamiento Crítico*, <<http://www.iade.org.ar/modules/noticias/article.php?storyid=2378>>.

Laval, C.; Dardot, P. (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Pierbattisti, D. (2007). «Mecanismos disciplinarios, dispositivos de poder y neoliberalismo: formas de intervención sobre la fuerza de trabajo». *Revista Herramienta*, 34: 1–23.

Sousa Santos, B. de (2006). *A Gramática do Tempo. Para uma Nova Cultura Política*. São Paulo: Cortez Editora.

UNA APROXIMACIÓN CRÍTICA A LA NOCIÓN DE PARTICIPACIÓN COMO FORMA DE GOBERNANZA Y HERRAMIENTA METODOLÓGICA

Bálint-Ábel Bereményi, EMIGRA - CER-M, Universidad Autónoma de Barcelona

Alejandro Paniagua, EMIGRA - CER-M, Universidad Autónoma de Barcelona

abel.beremenyi@uab.cat

alejandro.paniagua@uab.cat

1. Introducción

Desde el surgimiento y propagación del discurso de la Tercera Vía en el Reino Unido hasta las actuales reformas en los Estados del Bienestar consecuencia de la crisis, la idea de participación ha aparecido estrechamente ligada a nuevas nociones de gobernanza. En parte, podríamos afirmar que la reorganización de las relaciones entre lo público y lo privado se ha establecido precisamente sobre la base de que los ciudadanos deben movilizarse – participar – y demostrar que son capaces de autogobernarse, de actuar racionalmente para mejorar su bienestar (Durão & Shore, 2010; Edwards, 2002)

En este nuevo contexto de implementación y extensión del neoliberalismo político los Estados vertebran sus políticas para garantizar no una igualdad de resultados, sino que simplemente ponen a disposición de los ciudadanos una igualdad de oportunidades afirmando defender los principios de equidad (Dahlstedt & Tesfahuney, 2009; Dias, 2005; Gamarnikow & Green, 2007). En consecuencia, las personas son conminadas a velar por su propia responsabilidad personal (David, 2003) a la vez que se reducen las políticas redistributivas dirigidas en combatir la desigualdad (Franklin, Bloch, & Popkewitz, 2003).

Hilgers (2013) sostiene que la idea de neoliberalismo resulta relevante para la antropología en el momento en que “es implementado y bajo su nombre, prácticas y discursos afectan las concepciones y las prácticas que tenemos y modifican las relaciones sociales y las instituciones” (Hilgers, 2013: 77). Lo interesante de su propuesta es que nos advierte, en primer lugar, que estas políticas no operan de una manera fija y monolítica, sino que sus

principios son moldeables y no directamente transcritos en aplicaciones lógicas. En cierta manera, en cada espacio y tiempo, deviene un juego entre su lógica formal y una producción endogénica, produciéndose implementaciones idiosincráticas. En segundo lugar, sugiere que existe una “multiplicidad de grupos y organizaciones que, de manera voluntaria o no, participa en la propagación de las formas neoliberales de actuación” (op. Cit.: 81), de manera que la cuestión de la intencionalidad de estas políticas puede no ser siempre clara. De hecho, Ferguson (1990) discute que el impacto de proyectos e intervenciones sociales pueden convertirse en poderosas formas de control que en su inicio no fueron planeadas. Finalmente, su idea de disposición nos orienta sobre como dichas representaciones y prácticas neoliberales pueden llegar a ser internalizadas y transmitidas de manera independiente al foco original que le dio forma.

En este artículo planteamos como las llamadas a la participación que han penetrado en la política educativa y los proyectos escolares pueden entenderse como una tecnología del neoliberalismo político. Así, más allá de las intenciones o proclamas progresistas, o de la apariencia innovadora que las acompañan, pueden identificarse efectos no deseados y negativos que han limitado el alcance de estas iniciativas. En particular, nos centramos en los peligros de enfatizar la participación como una forma de intervención ideológica encubierta que construye y delimita a grupos específicos considerados en riesgo (Gamarnikow & Green, 1999), mientras cosifica las prácticas hegemónicas de la institución y el sistema escolar. Por otro lado, revisamos la creciente existencia de estudios críticos relacionados tanto con la investigación como la intervención participativa, que también han puesto en duda sus aparentes bondades metodológicas, ya sea por la falta de evaluación y rigurosidad o por las dificultades a la hora de plantear una aproximación colaborativa con los propios sujetos de estudio. Para ilustrar esta tesis se presentarán dos ejemplos basados en el trabajo de campo de los autores.

El primer caso describe el Proyecto de Promoción Escolar para la población gitana de Cataluña, una apuesta de la administración pública para abordar de forma más comprensiva y participativa la problemática para mejorar el compromiso de las familias de etnia gitana con la escuela. Los datos empíricos para el estudio surgen de una investigación evaluativa (Bereményi & Mirga, 2012) realizada con una metodología mixta. El segundo caso, el proyecto para facilitar la inclusión de las familias inmigradas en las AMPA, es una iniciativa surgida de la propia federación de AMPA que elabora un plan para mejorar la representación de dichas familias en las asociaciones de padres. Este caso se presenta en base al proyecto

interno de la Federación de AMPA de Cataluña (Paniagua, 2013) así como al análisis de 10 proyectos sociales que desarrollaban diferentes asociaciones de padres y madres.

2. Participación como forma encubierta de gobernanza neoliberal

Con el objetivo de facilitar la discusión, aquí adoptamos de manera general la definición de mínimos que hacen Hickey & Mohan de la participación como “el ejercicio de la agencia popular en relación al desarrollo, reconociendo a su vez la capacidad activa de las personas para realizar demandas” (2004, p. 3). Aun partiendo de esta aceptación, hace décadas que la literatura identificó la brecha existente entre aquello sobre lo que la gente es capaz de analizar y demandar y el contexto político, económico y social más amplio en el que los proyectos participativos tienen lugar. De hecho, numerosos autores han puesto el acento en cómo el término participación es tanto más peligroso o equívoco por cuanto es un concepto altamente despolitizado. Puede verse esta naturaleza cuando observamos como la participación ha sido llamada a desempeñar una amplia variedad de funciones para diferentes propósitos, ideologías y proyectos políticos: desde los proyectos comunitarios de los años 40 y 50 hasta las aproximaciones recientes que enfatizan la gobernanza o ciudadanía participativa. A esta capacidad de transmutar Vincent (1996) lo describe como un símbolo de condensación, que hace posible connotar per se sentimientos positivos cuando es usado, de manera que adoptar discursos tanto de la derecha como de la izquierda política, aunque luego puedan estar acompañados de ideas y prácticas más ambiguas y profundas que pueden o no estar en coherencia con lo que se manifiesta abierta y explícitamente.

Algunos incluso han ido más allá y han calificado dicho término como un ejemplo de lenguaje global – planetspeak -, una narrativa que “ofrece soluciones a todos los problemas, como discursos cuyo vocabulario sirve como banalidades universalmente aceptadas” (A. Nóvoa 2002; citado en Franklin et al., 2003: 4). Miraftab (2004) describe un doble movimiento donde la noción de participación es despolitizada por los gobiernos y el mercado del tercer sector social, desempoderando a los agentes locales, a la vez que el resto de factores macro subyacentes a la desigualdad social permanecen inalterados.

En concreto, la participación se convierte en una forma de neoliberalismo político en el momento en que confiere a los ciudadanos una responsabilidad como consumidores a la hora de maximizar sus oportunidades para tener éxito (Dias, 2005), donde el estado se retiraría y devolvería a los ciudadanos un espacio que ellos mismos deberán gestionar de manera efectiva – de ahí su frecuente denominación como políticas de devolución (Gamarnikow &

Green, 2007). La noción de participación ejerce un gran atractivo como narrativa que otorga y autoriza, naturaliza y justifica el apoyo a las actividades del mercado antes que regular sus excesos, como lo demostraba el primer ministro británico al anunciar una revolución de los servicios públicos que permitiría “ponder el poder en manos de la gente” (Hope, 2011) mientras estos servicios eran privatizados.

Dahlstedt & Tesfahuney (2010) alertan de las prácticas especulativas que existen tras los programas basados en el empoderamiento y participación de los colectivos en riesgo, como dichas recetas de éxito se centran en promover lógicas basadas en el capitalismo financiero ya que básicamente lo que se pretende en el fondo es “transformar a esos otros en ciudadanos flexibles, adaptados y emprendedores” (op. Cit: 252). Es decir, dichos proyectos son especulativos en sí mismos al pretender generar unos inputs – mejorar la participación, presencia o actitud de las familias - que automáticamente se cree se transformarían en outputs – mejorar el rendimiento de sus hijos e hijas -, sin que exista evidencia suficiente de que tales aproximaciones participativas hayan promovido un desarrollo transformativo de los grupos marginales (Corter & Pelletier, 2005; Hickey & Mohan, 2004). Al trasladar el peso de la responsabilidad desde los centros educativos a las familias se pretende que ellas mismas se constituyan a sí mismas bajo los términos invocados por las normas y los expertos que están en contacto con ellas, generándose unas técnicas del yo (Miller & Rose, 1990) que buscan su autogobernabilidad, es decir: influenciar sus formas de pensar, sentir y actuar como agentes activos de un orden sociopolítico deseado por los gobernadores (Shore & Wright, 1997).

3. La metodología participativa: algunos apuntes críticos

A nivel metodológico ha surgido un prolífico debate en torno a las implicaciones de la participación tanto en aproximaciones de investigación colaborativa como en la implementación de iniciativas políticas (Cooke & Kothari, 2001; Frideres, 1992; Mohanty, Tandon, & eds., 2006). En palabras de Hickey & Mohan: “la participación consiguió ‘tiranizar’ los debates sobre el desarrollo sin la suficiente evidencia de que las aproximaciones participativas fuesen capaces de mantener viva la promesa del desarrollo transformativo y el empoderamiento de las personas marginales” (2004: 3).

Dada la importancia que estas ideas y estas metodologías han tenido a la hora de dar forma a importantes programas para mejorar la escolarización y los resultados académicos de los grupos históricamente excluidos o marginalizados en la escuela (e.g. la población gitana) así como otros grupos en riesgo (e.g. comunidad inmigrante), es crítico revisar la evidencia que existe sobre la conveniencia y la eficiencia (y no solo la efectividad) de estas medidas. Así,

Ospina et al. (2008) muestran que la idea de participación no encaja de manera igual en todas las metodologías de investigación donde se aplica e identifican tres áreas especialmente problemáticas: ¿quién tiene el control sobre el progreso de la investigación?; ¿quién la orienta y dirige? y, finalmente, ¿qué voces son representadas en la producción del conocimiento académico? Mirafteb (2004) lanza críticas muy severas al describir como “los discursos participativos son configurados para justificar el uso de hombres y mujeres mal-pagados o no pagados” (op. Cit. 239). Estas críticas no son nuevas, ya que desde finales de los 60 existen diversas advertencias sobre los grados en qué la participación puede darse, desde la no participación hasta el poder ciudadano, pasando por la participación simbólica – tokenism – (por ejemplo Arnstein, 1969).

Otras críticas más recientes han elaborado argumentos más matizados que alertan, por ejemplo, de la mistificación del término comunidad, al usarse sin tener siempre presente los conflictos de intereses internos, las relaciones de poder y los grupos de interés que se generan a partir de diferentes ejes tales como la edad, la clase social, el género, la etnicidad (Vincent, 1996). Así como la noción de comunidad tiende a generar falsas agrupaciones, la idea de conocimiento local suele presentarse de manera simple (Mosse, 2001), siguiendo un proceso de lavado donde se tiende a enmascarar las relaciones de poder más profundas (Cooke & Kothari, 2001) y donde las motivaciones reales de los individuos que quieren participar se interpretan de manera reduccionista, ignorando las identidades múltiples y cambiantes. Por último, Paul Francis (2001) pone el acento en las dificultades de colaboración entre la comunidad y el profesional o facilitador, mientras que Harry Taylor (2001) va un paso más allá y cuestiona que de unas prácticas supuestamente participativas pueda surgir un desarrollo participativo, afirmando que la participación siempre se ve limitada, escondiendo y a la vez perpetuando ciertas relaciones de poder.

4. Interrogantes relevantes que guían la interpretación de los casos

Siguiendo la aproximación crítica presentada, el objetivo de este artículo es doble. Por un lado, analizar la participación en acción, es decir, como se desarrolla en detalle a partir de la investigación etnográfica de dos proyectos. Al aportarnos descripciones densas sobre estos contextos, reflexionamos hasta qué punto la etnografía puede proveernos con nuevas perspectivas para complementar las aproximaciones que desde los estudios de política pública se ha hecho al concepto de participación. Y por otro lado, avanzar en la argumentación sobre la importancia de implementar las evaluaciones adecuadas para entender debidamente el alcance del impacto de las políticas y proyectos basados en la participación. En este sentido,

con el análisis de los casos estudio nos interrogamos sobre el alcance de la investigación etnográfica a la hora de retratar las tensiones y dinámicas existentes en la implementación de esas políticas en el caso concreto de las asociaciones del tercer sector social – TSS de aquí en adelante - que trabajan con las escuelas.

Es importante señalar que, para los propósitos del presente artículo, estos casos se presentan no como ejemplos análogos con fines comparativos sino como casos que se complementan el uno al otro, ya que tanto su origen, implementación, importancia y población objeto difieren sensiblemente. Sin embargo, ambas iniciativas surgen de un contexto político similar o, al menos, con una intención política parecida: la de intentar hacer la gestión administrativa más democrática y transparente, involucrando a la sociedad civil en los procesos de implementación y encauzando los intereses colectivos e individuales a través de formas institucionales de participación.

En el primer caso, el Proyecto de Promoción Escolar (PPE) para la población gitana representa el intento de la administración pública para elaborar un nuevo procedimiento, en la línea de establecer una colaboración con un amplio grupo de agentes públicos y privados a partir de una aproximación comprensiva tanto vertical como horizontalmente. El objetivo general declarado era el de mejorar el compromiso de las familias de etnia gitana con la escuela. El segundo caso, el proyecto para facilitar la inclusión de las familias inmigradas en las AMPA, es una iniciativa surgida de la propia federación de AMPA que, a partir de la financiación de la administración pública, elabora un plan para mejorar la representación de dichas familias en las asociaciones de padres como vía para canalizar sus intereses en la educación de sus hijos e hijas y su vinculación con los profesionales.

Como puede observarse, uno de los puntos comunes de ambos proyectos es el interés explícito por mejorar la participación de las familias pertenecientes a grupos considerados de riesgo o alejados de la norma escolar a partir del desarrollo de prácticas empoderadoras y colaborativas. En los dos casos también puede observarse el papel clave de las organizaciones del TSS como puente entre la población objetivo y la gestión desde la administración pública. Desarrollados bajo contextos normativos y técnicos muy distintos, el punto de complemento lo identificamos, precisamente, en el carácter de bisagra de los dos proyectos que sirven para llevar nuestros argumentos en distintas direcciones: si en el primer caso, el proyecto de promoción forma parte de un plan enorme iniciado desde arriba y que comenzó con un gobierno conservador y se desarrolló durante 8 años bajo un gobierno progresista, el segundo caso nace del interés de una organización del TSS por demostrar su valía ante la

administración pública – Secretaría de Inmigración - adoptando, precisamente, esta retórica participativa y trasladándola a otro grupo minoritario a partir de una convocatoria general sobre ayudas a proyectos dirigidos a la población inmigrada.

Ahora bien, su carácter complementario no acaba aquí. Siguiendo los tres ejes que analiza Hilgers (2013), estos proyectos nos permiten ilustrar la contradictoria – y a veces ausente – intencionalidad de las políticas y narrativas donde se vertebran estas iniciativas, la pluralidad de actores y lugares donde las lógicas participativas son reproducidas y reinterpretadas así como las disposiciones culturales y prácticas que generan no solo en los actores puente – las propias organizaciones del TSS – sino que pretenden generar también en la población objetivo. De este modo, “la idea de libertad actúa como un instrumento de control gubernamental creando nuevos sujetos con poder y nuevos intermediarios que desarrollan su acción en lo social” (Shore & Wright, 1997, p. 9 siguiendo a Rose, 1992).

El primer estudio de caso se basa en una investigación evaluativa llevada a cabo de forma colaborativa entre la Federación de Asociaciones Gitanas de Cataluña y el grupo EMIGRA de la Universidad Autónoma de Barcelona (Bereményi & Mirga, 2012). Entrevistas a diferentes agentes – políticos, personal de la administración, profesores, promotores escolares y familias – y diferentes encuestas se usaron a la vez que un trabajo intensivo de exploración etnográfica que duró tres meses en una asociación de padres y madres formada por mujeres de etnia gitana y no gitana, además del análisis de documentos públicos e internos referente al proyecto, con una duración total de 12 meses. El segundo caso se analiza a partir del proyecto de investigación acción liderado por A. Paniagua en FaPaC – federación de AMPA de Catalunya - que duró 9 meses y que incluyó entrevistas a miembros de AMPA, trabajadores de la federación y otros agentes así como el análisis situado de 10 proyectos sociales que desarrollaban diferentes asociaciones de padres y madres.

La presentación de los resultados está organizada en torno a cuatro ejes que nos permitirán identificar los puntos en común de ambos proyectos y sobre los cuales se sustentan la discusión y conclusiones. De este modo, primero se presenta el contexto político concreto y las narrativas sobre la participación que envuelven a las dos iniciativas, para luego describir tanto a los agentes o estructuras que se usan o crean y su implementación situada, poniendo especial atención en los aspectos problemáticos y no explícitos. Por último, analizamos el impacto de estos proyectos y la adecuación y alcance de la evaluación que se llevo a cabo.

5. El Proyecto de Promoción Escolar para la población gitana (PPE)

5.1 Políticas y narrativas

Dirigido hacia los estudiantes de etnia gitana con escaso éxito escolar, absentismo y riesgo de abandono, el proyecto representa el clímax en los intentos que durante más de una década la administración pública intenta desarrollar para mejorar su situación socio-académica. En un momento muy particular de gobierno progresista, el PPE fue iniciado y desarrollado dentro de un plan mucho mayor denominado “Plan Integral del Pueblo Gitano en Cataluña” – Plan Gitano de aquí en adelante - aunque con una cierta independencia. El plan estuvo coordinado, a nivel administrativo, por un comité interdepartamental compuesto por 13 departamentos. Precisamente la gestión interdepartamental y los procesos de toma de decisiones fue uno de las innovaciones llevada a cabo por el gobierno progresista. De manera paralela, la planificación y diseño del PPE fue ligada formalmente a las funciones de un grupo de trabajo específico para la educación de los gitanos – un órgano consultivo – de manera que se quería dejar espacio para, por un lado, permitir la participación gitana en un sentido institucional y, a la vez, canalizar y vestir la participación de la sociedad civil de procedimientos institucionales.

De manera general, el Plan Gitano ha sido reconocido reiteradamente como una buena práctica para la integración de la población gitana, y el PPE ha estado particularmente alabado por su compromiso político y la participación significativa de la población gitana en su planteamiento y ejecución. En otro lugar (Bereményi & Mirga, 2012) se ha hecho un análisis profundo del Plan Gitano y el PPE, aquí queremos centrarnos en su relevancia para la conceptualización y, especialmente, la práctica de lo que se considera la participación de las familias. El Plan Gitano señala que la participación es un elemento clave para su éxito, llegando incluso a proclamar no solo que a través de dicha participación se podrán alcanzar los objetivos que promueve sino que presupone su éxito al haber conseguido supuestamente una gran implicación en el estudio previo y la planificación del texto (Generalitat de Catalunya, 2006). En particular, afirma que el contexto escolar es un campo excelente para la participación de las familias gitanas que puede ayudar a transformar a los padres, sus hijos e hijas y su entorno cercano. Aquí puede observarse como la participación es proyecta en el plan no para transformar la escuela sino que va en un solo sentido: conseguir cambiar la implicación de las familias en relación a la escuela.

5.2 Estructuras y Agentes

Es interesante como este énfasis en la participación de las familias no va acompañado en los diferentes borradores del PPE por medidas específicas, quedándose la definición de participación en un nivel abstracto. Ahora bien, al proponer algunas medidas como clases de alfabetización, sobre economía familiar e incluso en relación a la crianza ya deja entrever una patologización de las familias gitanas así como un modelo de intervención paternalista y dirigida. Además, se evita hablar de la responsabilidad directa de los profesores y otros profesionales a la hora de aproximarse a estas familias, delegando dicha función a expertos entrenados a tal efecto y a espacios fuera del horario escolar.

Por un lado, el PPE no propone un cambio en las relaciones de poder existentes entre profesionales y familias gitanas, de manera que el conocimiento legítimo sobre la educación se sigue dejando en manos de los profesores a la vez que el conocimiento legítimo sobre la cultura e intereses de la población gitana se gestiona desde la administración y expertos no gitanos. Por otro, la cultura gitana es presentada de forma folklórica y esencialista, de manera que el problema sobre la poca o conflictiva implicación de las familias gitanas no es descrita en relación al contexto histórico y socioeconómico de esta minoría sino que es interpretada bajo el prisma del pensamiento deficitario (Foley, 1997), que sitúa a las familias en el foco del problema, la intervención y la valoración del éxito de dicha intervención. Así, la participación es entendida y presentada como un proceso en el cual las familias gitanas deben entender e interiorizar en relación a los valores e ideas promovidas desde la escuela. De hecho, el concepto educación llega a usarse como sinónimo de escolarización. Es decir, el contenido de la participación queda preestablecido por la escuela, quien define el problema en sus propios términos, dejando fuera otras oportunidades para la participación y el intercambio que no son necesariamente escolares pero sí cotidianas y significativas para estas familias.

La gran contribución del PPE es la puesta en marcha de los Promotores Escolares, un agente cuyo rol debería ser la de mejorar la comunicación y relación entre familias y escuela a partir de incrementar las expectativas de las familias hacia la escolarización, acompañarlas en sus obligaciones escolares así como motivarlas a implicarse en las actividades de la escuela. El promotor también es descrito como un colaborador de los docentes, haciéndole también responsable de desarrollar las formas y métodos para implicar a las familias gitanas así como proveer a las escuelas de “aquellos elementos que configuran la identidad gitana” (PPE 2009: 10). Por otra parte, es significativa que la centralidad del Promotor Escolar obscurece o minimiza el rol y la responsabilidad de otros agentes institucionales y comunitarios, y su

capacidad de promoción y mediación. Solo para ilustrar esto, todas las actuaciones relacionadas con el profesorado se describen por el PPE en términos de qué cambios generarán éstas en el alumno gitano y no centrando en los cambios logrados en el propio profesorado. Por ejemplo: "actuaciones destinadas a fomentar la participación activa del alumnado del pueblo gitano" (PPE 2009:10), mientras que en ningún momento se menciona el nivel y las formas de participación o compromiso deseados respecto al profesorado.

5.3 Proceso de Implementación

En la práctica, el rol de estos agentes es controvertido. Parte del problema reside en el hecho de que la selección original de promotores estuvo basada en una mezcla de intereses de asociaciones gitanas o pro-gitanas con más o menos influencia, de manera que la experiencia profesional o las habilidades comunicativas no fueron la condición principal para la identificación de candidatos. En muchos casos, la figura del Promotor Escolar acaba siendo una suerte de representante, un intérprete de las familias gitanas, aun si dichas familias no necesariamente manifiestan la necesidad o el interés de relacionarse con la escuela a través de este agente, todo ello sin que esta figura tenga un acceso privilegiado al espacio escolar y a los profesionales.

En relación a las estructuras formales – tales como comités locales o consejos escolares -, la inclusión del Promotor Escolar se convierte en un sustituto de la participación familiar, que a menudo puede quedar relegada a un plano meramente simbólico. A través de su rol, que es financiada por la administración pública, el objetivo de hacer surgir la “voz de los gitanos” aparece resuelto de manera confortable. Este uso controvertido de los Promotores Escolares puede ser identificado especialmente en la escuela primaria, donde de hecho muchas veces consiguen informar, convencer o motivar a las familias. Este éxito, medido principalmente a partir de las tasas de absentismo, no se hace extensible cuando se pasa a considerar en qué sentido permite conseguir una participación más comprometida y fuerte en el espacio escolar con perspectiva de medio y largo plazo.

Por otro lado, en relación al papel que pueden jugar las AMPA como espacio de participación sucede algo similar, ya sea porque las madres gitanas forman parte de unas asociaciones despolitizadas ya que las direcciones de los centros delegan multitud de tareas administrativas y burocráticas hacia ellas. O porque muchas veces solo se ofrece a las familias gitanas posibilidades reales de formar parte de las AMPA en aquellos contextos donde éstas existen de manera marginal y que no funcionan como un foro político para las familias.

Los Promotores Escolares son coordinados por una fundación gitana que desde su nacimiento ha estado fuertemente apoyada por la administración pública y como coordinadores percibían su salario a través del Departamento de Educación. Esto demuestra cómo su contexto laboral en relación con la administración les sitúa en una posición muy delicada para resistir los mandatos que provienen desde la escuela y otros cuerpos administrativos. Su dependencia económica también les impide intentar involucrar a las familias gitanas en otras formas de participación más significativas y políticas: su rol no es otro que la de canalizar a estos padres y madres hacia una manera de actuar y relacionarse con la escuela no problemática.

En cambio, públicamente el Promotor Escolar es presentado como un sujeto empoderado gracias a su rol institucional, su compromiso con otros agentes locales y su capacidad para influir en algunas decisiones. Sin embargo, el de que la segregación de los estudiantes gitanos – practicada entre y dentro de las escuelas – nunca sea cuestionada ilustra muy bien este carácter despolitizado de la participación. En el mejor de los casos, la relación entre Promotores y familias gitanas puede hacer llegar información importante o incrementar su bienestar en relación a los profesionales, pero difícilmente puede generar dinámicas de revisión o transformación de las prácticas imperantes en las instituciones educativas.

5.4 Evaluación

Es cuanto menos complejo pasar a analizar si el PPE consigue realmente sus objetivos cuando en ninguno de sus documentos se clarifica qué se entiende por participación o la implicación de las familias, más allá de las formas clásicas en que suele entenderse dicha participación, esto es, la presencia en las AMPA, consejos escolares o comisiones específicas. En este sentido, uno de los representantes del Departamento de Educación ilustra la conceptualización limitada del concepto, especialmente si lo que se busca es ligar la participación a algún tipo de empoderamiento o transformación. Así, el técnico describe que ellos trabajan la participación en tres niveles: el de la escuela, la implicación en tareas u órganos típicamente escolares, que describe como “no obligatoria”. En un segundo y tercer nivel, aparecen otras que serían “obligatorias” y que tienen que ver con el interés de los padres por el proceso educativo de sus hijos e hijas, que ocurre a caballo entre el espacio escolar y el doméstico. Ésta participación sería la más conflictiva, pues depende enteramente “de los padres reunirse con los tutores, hacer el acompañamiento en casa o preocuparse por conocer qué pasa”. Y aunque se reconoce como un tema “difícil, sobre todo cuando las familias no tienen unas altas expectativas educativas hacia sus hijos” se cree en el vínculo existente entre mejorar dichas expectativas en el espacio escolar y su impacto en la participación y acompañamiento en el

espacio doméstico. Aquí puede verse como esta argumentación pone el acento en cómo conseguir que estas familias acaben haciendo lo que la escuela quiere, de manera que la mejora de la confianza o de la comunicación son meros aspectos instrumentales a la hora de valorar o entender la participación.

Aunque el PEE es considerado como uno de los proyectos más exitosos del Plan Gitano, esta valoración se hace de manera apriorística por una apreciación muy optimista que cree que los inputs que el proyecto ofrece, y en especial la figura del Promotor, es óptima, pero no se basa en unos resultados medibles. De hecho, en la evaluación interna del proyecto es el promotor quien es examinado y evaluado, pero no los profesores u otras figuras y procedimientos clave. De manera análoga, mientras que uno de los objetivos principales del proyecto es implicar a las familias, la opinión de las mismas no está incluida en la evaluación y las categorías que se buscan evaluar refuerzan el carácter instrumental del proyecto, tales como valorar la información sobre el proceso de matriculación, de las ayudas sociales o el nivel de expectativas académicas que tienen. En cambio, no se evalúa en ningún momento el cambio de las expectativas del profesorado. Incluso en la categoría de la participación familiar, muchas formas alternativas de participar que realmente existen no son contempladas, tales como la elección de centro escolar, sus esfuerzos para organizar los canguros para los hijos más pequeños de manera que los mayores puedan ir a clase o su implicación activa en asociaciones locales no escolares.

Además, es interesante señalar cómo esta evaluación se basa en la opinión conjunta de los profesores – que se reúnen para valorar el papel del promotor - así como en una autoevaluación del propio Promotor Escolar. La evaluación independiente llevada a cabo desde la universidad (Bereményi & Mirga, 2012) muestra, en cambio, que solo un 51% de los profesores tienen una opinión positiva del impacto que el PPE ha tenido en las familias gitanas, siendo remarcable el gran desconocimiento existente sobre el proyecto o la importante proporción de maestros – un 34% - que manifestaba no saber qué impacto había tenido el PPE. Un último aspecto que llama la atención es el uso que los profesionales hacen del término “relaciones familia-escuela” a modo de eufemismo para evitar referirse a la comunicación entre “familias y profesores”, como un modo de externalizar dicha comunicación y relación a los responsables expertos, esto es, a los Promotores Escolares.

6. Mejorar la vinculación de las familias inmigradas a las AMPA

6.1 Políticas y narrativas

En el estado español, la idea sobre la participación de la familia en las escuelas se ha centrado históricamente en el papel que pueden ejercer desde los consejos escolares o las AMPA a la hora de mejorar la calidad de los centros y democratizar su gestión. No fue hasta el crecimiento de la proporción de niños inmigrantes matriculados en la enseñanza obligatoria – que paso del 1% al 10% durante la última década en Cataluña (Ministerio de Educación 2008, citado en: Carrasco & Gibson, 2010) -, que a la idea de participación no se la relaciona de manera directa con las nociones de inclusión y cohesión social.

Por lo tanto, la justificación de este proyecto surgió de manera natural del contexto social y educativo en Cataluña, donde varias leyes y planes habían secundado y naturalizado la idea de mejorar la inclusión de los colectivos inmigrantes a través de su participación local¹. También en este caso las escuelas fueron visualizadas rápidamente como un lugar donde los niños procedentes de la inmigración y sus familias podrían entrar en contacto con la cultura y el pueblo catalán, un lugar, en palabras de un representante del Servicio de Inmigración, donde "desarrollar una cultura de escuela". En relación a las AMPA, algunos estudios habían señalado la falta de participación de estas familias (por ejemplo: Garreta, 2008) y la necesidad de incorporarlas a los "canales de comunicación existentes entre los profesores y los padres a través de las Asociaciones de Padres" (documento interno de FaPaC). Esta mejora de la vinculación de las familias inmigradas se creía también clave para incrementar el éxito del alumnado inmigrante, que varios informes habían señalado estaba sensiblemente por debajo de la del alumnado autóctono (Ferrer, 2008).

Desde el principio, la idea de la participación fue clave en el proyecto y este concepto era invocado repetidas veces, a pesar de que nadie era capaz de definirla de manera precisa o de qué manera esos intentos para mejorar la participación podía conectarse con la generación de una actitud pro escuela que mejorara los resultados escolares. Por ejemplo, dentro de los Planes Educativos de Entorno, no se define exactamente qué es la participación pero se proclama que "las familias deben involucrarse en este proyecto de cooperación y desarrollar su interés y su formación para mejorar sus actitudes hacia la participación, la transparencia y la equidad" (Departament d'Educació, 2006: 6), sin avanzar ninguna concreción más sobre

¹ Por ejemplo: Plan de Lengua y Cohesión social (2004), Planes Educativos de Entorno (2005), Plan nacional para la inmigración (2008) o la Ley para la inclusión de las personas inmigradas (2009).

cómo conseguirlo. Estas visiones son puestas en entredicho por las trabajadoras sociales que estaban sobre el terreno y colaboraban con las AMPA. Para ellas, tanto la resistencia de los directores como la actitud del Departamento de Educación son clave para entender por qué las AMPA se han convertido en plataformas donde externalizar servicios dirigidos a satisfacer a los padres y los profesores y evitar atacar problemas estructurales.

6.2 Estructuras y Agentes

El proyecto inicial recibe el apoyo institucional del Servicio de Inmigración para la contratación a tiempo completo investigador/asesor durante 4 meses – que finalmente se prolongó hasta 9 - con la idea de utilizar la estructura de la federación como recurso adicional. Por otro lado, el proyecto también tiene en cuenta otro servicio que se financiaba a través de diversas autoridades locales para asistir a las AMPA en determinadas ciudades con la contratación de 20 trabajadoras sociales. Las AMPA son identificadas tanto por el Servicio de Inmigración como por los ayuntamientos y la propia FaPaC como un lugar estratégico para favorecer las relaciones familia-escuela. Sin embargo, ya en una fase muy temprana el proyecto de investigación acción muestra lo problemático de articular los intereses y las dinámicas de las AMPA con las de la Federación.

La compleja realidad de las AMPA, navegando entre el entorno de la escuela, las familias y los servicios extraescolares es muy diferente a la de FAPAC, para los cuales este proyecto forma parte de una estrategia más amplia para ganar credibilidad frente la administración pública. Así, algunas AMPA se muestran en desacuerdo desde el inicio con el proyecto, argumentando que "no podemos hacer nada. Esta es una tarea más adecuada para las escuelas (...) al final, esta inclusión de los inmigrantes es otro trabajo impuesto a las AMPA que debería realizar la administración". Por supuesto, esta visión no era mayoritaria ya que algunas asociaciones habían puesto en marcha proyectos interesantes para incluir a las familias migrantes (Paniagua, 2013).

En definitiva, en lugar de crear nuevas estructuras y agentes, el proyecto intenta capacitar y orientar a las AMPA para, por un lado, adquirir un conocimiento transversal sobre todo lo relacionado con la migración y la educación y, por otro, intenta proporcionar ejemplos de otros proyectos existentes y que fueron más allá de la cuestión de las familias inmigrantes e incluir un análisis sobre la estructura de participación que existen en las escuelas. De esta manera, lo que el proyecto busca es ayudar tanto a las AMPA como a la propia federación a repensar su rol dentro de los centros a partir del caso específico de las familias inmigradas.

6.3 Proceso de Implementación

A través de la colaboración con las trabajadoras sociales y el apoyo de los voluntarios de las AMPA, la investigación documenta algunos proyectos prometedores y genera indicadores y orientaciones acerca de los desafíos y fortalezas de las AMPA situadas en contextos multiculturales. Una de las prioridades que identifica el proyecto es la necesidad de repensar el papel de las AMPA que trabajan en escuelas multiculturales y preguntarse si tienen la capacidad y la motivación para realizar esta función de inclusión. Irónicamente, se percibe que los propios líderes de FAPAC no solo no habían reflexionado sobre esto, sino que insistían en centrarse en la necesidad de elaborar directrices, herramientas y mantener una perspectiva 'realista' útil para buscar más financiación.

Otros trabajadores con experiencia muestran en cambio una opinión muy clara sobre el proyecto. Así, una trabajadora manifiesta que "no tiene sentido, es evidente que las AMPA no pueden desarrollar un proyecto para incluir a las familias migrantes...". Para otras, está claro que lo necesario sería que las familias tuvieran espacios para hablar con agentes clave sobre educación y dejar atrás las funciones burocráticas que tienen asumidas a las asociaciones. Sorprendentemente, ninguna de estas trabajadoras fue consultada ni informada antes sobre la puesta en marcha del proyecto.

Otro problema añadido aparece con el hecho de que FAPAC no había desarrollado un discurso coherente sobre las familias inmigrantes, la interculturalidad o el problema de la segregación. Si para muchas AMPA la presencia de familias migrantes se percibía como un problema, y protestaban por como una presencia desproporcionada de población inmigrante en sus centros ponía en peligro la calidad de la enseñanza, estas preocupaciones son secundadas por FAPAC, que a su vez presionaba a varias administraciones para resolverlo. Esta posición chocaba con un proyecto que intentaba elaborar directrices y talleres para ayudar a transformar las preocupaciones AMPA sobre las familias migrantes en preocupaciones más amplias acerca de qué manera todos los niños y familias se encuentran con dificultades en las escuelas. En otras palabras, mientras se intenta desarrollar un proyecto de inclusión, la propia FaPaC alimentaba la imagen de los estudiantes inmigrantes como "el problema". Algo que, finalmente, ayuda a explicar por qué el proyecto no fue capaz de movilizar a todos los líderes FAPAC y no consigue recibir el apoyo de toda la Federación a la hora de coordinar y ayudar a propagar el proyecto entre todas las AMPA federadas.

6.4 Evaluación

Después de recibir algunos fondos adicionales, la federación decide cambiar la orientación del programa y se centra entonces en la edición de un folleto con las principales conclusiones y recomendaciones del proyecto y la organización de varias reuniones con AMPA para discutirlos. Sin embargo, después de esas primeras reuniones y la publicación del folleto, el proyecto no cuenta con la continuidad suficiente para seguir recogiendo y fortaleciendo las iniciativas de AMPA. En parte, esto se debe a que la federación debe enfrentarse a un problema financiero grave en un contexto político diferente, ya que la coalición progresista pierde las elecciones y entra de nuevo un gobierno conservador. Por otro lado, esta reorientación también responde a ciertas reticencias a asumir lo que el proyecto estaba identificando como áreas prioritarias para intervenir, lo cual entraba en tensión con el modelo institucional que la propia FaPaC tenía asumida.

Al final, el proyecto logra incluir temas de inmigración en todos los servicios ofrecidos por la federación, creando talleres para los trabajadores sociales, los voluntarios de las AMPA y las familias en general. Es importante hacer hincapié en el interés que el proyecto genera entre la mayoría de los trabajadores FAPAC no sólo por el contenido del programa en sí, sino por la oportunidad que les brinda para analizar sus propias prácticas, su papel en FaPaC y como espacio de discusión sobre las AMPA. En particular, las trabajadoras sociales tienen la oportunidad de trabajar en coordinación y ofrecer su experiencia y reflexiones críticas sobre lo que habían aprendido. Algunas AMPA con las que el proyecto trabajó más estrechamente acogieron la iniciativa y favorecieron la creación de equipos de coordinación y talleres para hacer frente al reto de incluir a todas las familias en las asociaciones (Paniagua, 2013).

7. Discusión

Ambos casos muestran de manera clara cómo la noción de participación es elusiva y se acompaña de otros conceptos que la complementan y la dotan de atractivo, por un lado, pero que pueden llegar a ser contradictorios. En este sentido, en el PPE la noción de participación se acompaña de ideas como empoderamiento y transformación, mientras que en el proyecto de FaPaC suele usarse junto a términos como colaboración e incluso interculturalidad. En el primer caso, las contradicciones surgen en las distintas maneras de visualizar la idea de participación según los intereses y los focos, ya sean del propio proyecto, a nivel institucional o de los diferentes agentes implicados. En el segundo caso, la contradicción surge de los resultados del propio proyecto de investigación-acción, que identifica la necesidad de proveer de elementos transformativos a las AMPA mientras que la federación prioriza una

aproximación práctica que sea fácilmente asumida y reproducida como un servicio más en consonancia con la dinámica existente en las AMPA. Hasta cierto punto, ambos proyectos ponen de manifiesto cómo superficialmente la idea de participación intenta ligarse a nociones de cambio y transformación pero en un sentido profundo lo que consigue es precisamente lo contrario. No es de extrañar, por consiguiente, que ninguno de los dos proyectos tuviera como objetivo establecer cambios profundos ni poner en cuestión las prácticas de las escuelas.

En el caso del PPE los prejuicios se recrean y fortalecen a través de la figura del Promotor. Al introducir este agente como un representante de los gitanos, se reifica su voz y se unifica la variedad de opiniones, intereses y situaciones existentes. Todo ello genera a su vez un efecto despolitizador al traducir las nociones de empoderamiento y transformación en modelos prácticos de expertos para fines dirigidos a ayudar al funcionamiento de la institución y no para analizarla críticamente y mejorarla. Algo similar sucede en el caso del proyecto de FaPaC, donde la participación de los padres se ve como algo puramente especulativo, reforzando la idea de la escuela como una caja negra donde los profesionales pueden ser ayudados pero no puestos en entredicho. En este sentido, simplemente se atiende a unos elementos de entrada, la mejora de la participación de las familias, y otros de salida, el éxito de sus hijos e hijas y las relaciones familia-escuela, sin atender a los procesos escolares internos que afectan, precisamente, a estos elementos. Otro efecto adverso aparece cuando, en el mismo momento en que los proyectos identifican una población como necesitada de ser intervenida, esto ayuda a mantener el estigma de grupo de riesgo o negativo, algo que se recrudece cuando, al final, las actuaciones van encaminadas a cambiarlas a ellas siguiendo los esquemas de la institución escolar.

En tercer lugar, es remarcable cómo la dimensión institucional se articula con la idea de participación para dar cuenta de sus limitaciones y problemáticas. De manera irónica, mientras que se busca la colaboración con estas asociaciones cívicas como una forma de garantizar la democratización de los procesos y una adecuación eficaz en su implementación, es precisamente el carácter formal de estos espacios lo que puede limitar la participación real de estos colectivos. No solo los espacios formales pueden aparecer como artificiales y poco significativos para estos colectivos sino que el énfasis puesto en estos espacios pueden limitar el papel de otras maneras más naturales de involucrarse o actuar que existen previamente. Además, ambos casos muestran cómo las organizaciones del tercer sector, en su dimensión institucional acaban reproduciendo las lógicas institucionales más amplias donde se circunscriben y, además, de las cuales dependen. Lo cual impone una lógica o agenda propia

que puede o no estar en consonancia con los intereses u objetivos del proyecto, pudiéndose quedar éstos relegados a un segundo plano. En el caso del PPE esto sucede con la selección de los Promotores Escolares o del escaso margen de dichos promotores para elaborar críticas. En el caso de FaPaC, el uso del proyecto como un fin en sí mismo para mostrar profesionalidad y capacidad frente a las instituciones públicas que garantizan su financiación funcionan como una correa de transmisión desde los intereses de los organismos que las subvencionan hacia las asociaciones que trabajan con la población objetivo.

Por último, tanto el PPE como el proyecto de FaPaC presentan problemáticas similares en relación a la metodología participativa, aunque con diferencias remarcables. Otra vez, estas diferencias nos sirven para complementar nuestra aproximación crítica con la metodología participativa. Si bien en el PPE, como parte del Plan Gitano, pese a estar gestado desde y en consonancia a los intereses de la población gitana no logra establecer mecanismos que reflejen ni un acceso a las instancias de discusión o decisión ni visualizar la diversidad existentes – que quedan condensadas en la figura del Promotor Escolar – y cuya implementación metodológica dista de ser realmente colaborativa (ver Bereményi & Mirga, 2012), en el caso de FaPaC, el potencial de la investigación-acción en colaboración permanente con las propias trabajadoras de la Federación y los voluntarios de las AMPA tampoco garantiza que sus intereses y opiniones se vean reflejadas o mejoren el proyecto en sí. Como hemos visto, la visión de la propia Federación intenta reproducirse y anula o deja de lado tanto las narrativas o prácticas transformativas que no le interesan como el análisis crítico de su propia lógica institucional, es decir: la participación efectiva o no de los agentes objetivo en su implementación – en este caso, los propios voluntarios de las AMPA como correas de transmisión del proyecto o de las propias trabajadoras – no garantiza que el proyecto sobreviva cuando los intereses de la asociación pasan a un primer plano.

8. Conclusiones

Wendy Brown escribía en 1995 que “la posibilidad que una persona pueda sentirse empoderada sin serlo es una de las formas más importantes para legitimar la dimensión antidemocrática del liberalismo” (citado en Miraftab, 2004: 29). En la discusión que hemos planteado en este artículo, la idea de participación es usada, de manera consciente o no, para introducir prácticas que acaban fortaleciendo las lógicas imperantes, por un lado, y trasladar la responsabilidad de los resultados – ya sean estos el éxito académico, la implicación o expectativas familiares, etc. – desde las instituciones que precisamente originan esas

demandas a los grupos mismos, de manera que se establece una nueva lógica de gobernanza que hemos presentado en la introducción bajo el concepto de neoliberalismo político.

De hecho, ambos proyectos usan lo que Miller and Rose (1990) denominan *técnicas del yo* y que buscan influenciar las formas de pensar, sentir y actuar de las familias gitanas e inmigrantes, generando una suerte de autogobernabilidad. Así, podemos ver el paralelismo con la idea de disposición a la que alude Hilgers (2013) cuando enfatiza la gobernanza neoliberal como un proceso de interiorizar las normas y prácticas externas. La idea de participación que es movilizada en los dos proyectos no busca sino hacer de estas familias sujetos aptos para la institución escolar. A su vez, los casos tan diferentes representados por FaPaC y las AMPA, por un lado, y las asociaciones gitanas y los Promotores Escolares, por otro, nos ayudan también a visualizar cómo estas lógicas toman forma en esa pluralidad de espacios y organizaciones que precisamente señala este autor así como la ambigua intencionalidad que opera bajo su implementación. Dicho de otra forma, lejos de presentar aquí una versión refinada de una suerte de teoría de la conspiración operada desde instituciones públicas, lo que precisamente se quiere poner de manifiesto es cómo estas lógicas operan de manera casi autónoma y son reproducidas, a veces con las mejores intenciones, con su dinámica profunda interna, esto es, con la idea de la lógica del mercado, la retirada del estado y la implantación del principio de igualdad de oportunidades y no de resultados.

También la discusión de estos casos a partir de la investigación etnográfica nos permite poder identificar patrones y procesos que de otra manera quedarían ocultos y atender a los detalles institucionales y cotidianos que afectan a los proyectos de participación que se vertebran desde las políticas públicas de una manera progresista e innovadora. Si en las secciones precedentes describíamos la ausencia de concreciones en las descripciones de lo que participar significa o la escasez de propuestas concretas más allá de las proposiciones generales y abstractas que aparecen en los documentos de los proyectos y en las narrativas de los profesionales o representantes institucionales, la descripción etnográfica nos ofrece apuntes detallados sobre cómo se implementan realmente estos proyectos de mejora de la participación. Por consiguiente, el impacto que los nuevos modelos de cogestión, colaboración y participación tendrán en los centros escolares y las futuras reformas educativas ponen de relieve la importancia no solo de señalar los peligros y procesos contradictorios que tales proclamas entrañan, sino la necesidad de repensar también nuevas perspectivas de reforma educativa desde una construcción crítica de la participación. El análisis de estos

proyectos debería ubicarse entonces en un análisis más general donde identificar el tejido social que realmente existe - atendiendo a sus potenciales y limitaciones. La incorporación de estas nuevas perspectivas en la implementación de programas, que tendrán que contar con la generación de nuevas alianzas sociales y nuevos proyectos colectivos, podría permitir construir un modelo de participación contrahegemónico, que dispute las asunciones mercantilistas de los términos comúnmente empleados y asumidos en las propuestas educativas actuales.

Referencias

- Arnstein, S. R. (1969). A Ladder of Citizen Participation. *JAIP*, 35(4), 216–224.
- Bereményi, B. Á., & Mirga, A. (2012). *Lost in action. Evaluating the 6 years of the Comprehensive Plan for the Gitano Population in Catalonia*. Barcelona: FAGIC-EMIGRA.
- Carrasco, S., & Gibson, M. A. (2010). La educación de los jóvenes de origen inmigrante en secundaria: algunas lecciones comparativas desde Cataluña y California. *Revista Del Ministerio de Trabajo E Inmigración*, (90), 59–76.
- Cooke, B., & Kothari, U. (2001). *Participation: The new tyranny?* (B. Cooke & U. Kothari, Eds.). London - New York: Zed Books.
- Corter, C., & Pelletier, J. (2005). Parent and community involvement in schools: Policy panacea or pandemic? In *International handbook of educational policy* (pp. 295–327).
- Dahlstedt, M., & Tesfahuney, M. (2009). Speculative Pedagogy: Education, Entrepreneurialism and the Politics of Inclusion in Contemporary Sweden. *Journal for Critical Education Policy Studies*, 8(2), 250–274.
- David, M. E. (2003). Chapter 8 Partnerships and Parents : Issues of Sex and Gender in Policy and Practice. In B. M. Franklin, M. N. Bloch, & T. S. Popkewitz (Eds.), *Educational Partnerships and the State. The Paradoxes of Governing Schools, Children, and Families* (pp. 213–236). New York: Palgrave Macmillan.
- Departament d'Educació. (2006). *Pla per a la llengua i la cohesió social. Annex 3: Plans Educatius d'Entorn*. Barcelona.
- Dias, M. (2005). Market trends and the dilemmas of parental participation in schools. *Aula Abierta*, 85, 185–204.

- Durão, S., & Shore, C. (2010). From a political anthropology to an anthropology of policy: interview with Cris Shore. *Etnográfica*, 14(3), 595–614.
- Edwards, R. (2002). Mobilizing lifelong learning: governmentality in educational practices. *Journal of Education Policy*, 17(3), 353–365.
- Ferguson, J. (1990). *The Anti-politics Machine: “Development,” Depoliticization and Bureaucratic Power in Lesotho*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ferrer, F. (2008). *Les desigualtats educatives a Catalunya (I y II)*. Barcelona: Fundació Jaume Bofill.
- Foley, D. E. (1997). Deficit Thinking Models Based on Culture: The Anthropological Protest. In R. R. Valencia (Ed.), *The Evolution of Deficit Thinking: Educational Thought and Practice* (pp. 113–131). Routledge Falmer.
- Francis, P. (2001). Participatory development at the World Bank: the primacy of process. In B. Cooke & U. Kothari (Eds.), *Participation: The New Tyranny?* (pp. 72–87). London: Zed Books.
- Franklin, B. M., Bloch, M. N., & Popkewitz, T. S. (2003). Introduction Educational Partnerships: An Introductory Framework. In B. M. Franklin, M. N. Bloch, & T. S. Popkewitz (Eds.), *Educational Partnerships and the State. The Paradoxes of Governing Schools, Children, and Families* (pp. 1–23). New York: Palgrave Macmillan.
- Frideres, J. (1992). Participatory research: An illusionary perspective. In J. Frideres (Ed.), *A world of communities: Participatory research perspectives*. North York, Ontario: Captus University Publications.
- Gamarnikow, E., & Green, A. (1999). The third way and social capital: Education action zones and a new agenda for education, parents and community? *International Studies in Sociology of Education*, 9(1), 3–22.
- Gamarnikow, E., & Green, A. (2007). Social capitalism and educational policy: democracy, professionalism and social justice under New Labour. *International Studies in Sociology of Education*, 17(4), 367–388. doi:10.1080/09620210701667020
- Garreta, J. (2008). Escuela, familia de origen inmigrante y participación. *Revista de Educación*, 345, 133–155.

- Generalitat de Catalunya. Pla Integral de Poble Gitano a Catalunya 2005-2008 (2006).
Generalitat de Catalunya. Departament de Benestar i Família.
- Hickey, S., & Mohan, G. (2004). *Participation: From Tyranny to Transformation? Exploring New Approaches to Participation in Development*. Zed books.
- Hilgers, M. (2013). Embodying neoliberalism: thoughts and responses to critics. *Social Anthropology*, 21(1), 75–89.
- Hope, C. (2011). David Cameron promises public sector revolution. *The Telegraph*, pp. 4–6.
- Miller, P., & Rose, N. (1990). Governing economic life. *Economy and Society*, 19(1), 1–31.
doi:10.1080/03085149000000001
- Miraftab, F. (2004). Making Neo-liberal Governance: The Disempowering Work of Empowerment. *International Planning Studies*, 9(4), 239–259.
- Mohanty, R., Tandon, R., & eds. (2006). *Participatory citizenship: identity, exclusion, inclusion*. New Delhi: Sage.
- Mosse, D. (2001). “People’s knowledge’, participation and patronage: operations and representations in rural development. In B. Cooke & U. Kothari (Eds.), *Participation: The New Tyranny?* (pp. 16–35). London - New York.
- Ospina, S., Dodge, J., Foldy, E. G., & Hofmann-Pinilla, A. (2008). Taking the Action Turn: Lessons from Bringing Participation to Qualitative Research. In P. Reason & H. Bradbury (Eds.), *The SAGE handbook of action research: participative inquiry and practice* (pp. 420–434). Los Angeles, Calif: SAGE.
- Paniagua, A. (2013). Tan fuerte como su eslabón más débil: El caso de las AMPA en la integración escolar y social de las familias inmigradas. *Revista Complutense de Educación*, 24(1), 69–89.
- Shore, C., & Wright, S. (1997). *Anthropology of policy: critical perspectives on governance and power*. *Anthropology of policy: critical perspectives on governance and power*. London: Routledge.
- Taylor, H. (2001). Insights into Participation from Critical Management and Labour Process Perspectives. In B. Cooke & U. Kothari (Eds.), *Participation: The New Tyranny?* (pp. 122–138). London: Zed Books.
- Vincent, C. (1996). *Parents and Teachers. Power and Participation*. London: Falmer Press.

DEMOCRACIA PARTICIPATIVA. REINVENTANDO LAS PRÁCTICAS POLÍTICAS PARA UNA DEMOCRACIA DE ALTA INTENSIDAD¹

Eva Bomben (UBA) esmbomben@yahoo.com.ar

Ana María Dupey (UBA/INAPL) anamdupey@gmail.com

María Esther Necuzzi (UBA) menecuzzi@fibertel.com.ar

1.-Introducción

En este trabajo se abordan los conflictos que encuentran los vecinos y organizaciones vecinales de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (CABA), Argentina en su práctica para articular la democracia participativa con la democracia representativa a los efectos de alcanzar una democracia, que Boaventura de Souza Campos (2005), caracteriza de alta intensidad. Para ello se toman en consideración los aportes de Hannah Arendt acerca de que una acción es política cuando engendra poder y, que ésta no es un privilegio de agentes políticos sino que es una capacidad que se da en toda persona al estar entre los otros (interesse) (Birulés, 2007: 26) – cuando se relaciona con otras personas- a partir de los asuntos del mundo, que comparten. “No obstante, toda acción solo es política cuando va acompañada de la palabra (lexis) en la medida en que ésta se convierte en significación de la praxis” Birulés (2007: 18) dando sentido y durabilidad al mundo.

A partir de estos conceptos se analizan las acciones y los discursos de los vecinos que actúan en los Consejos Consultivos Comunes (CCC). Órganos de participación ciudadana, que surgieron para hacer frente a la crisis de representatividad, participación y legitimidad de los modelos de la democracia representativa vigentes. Crisis que, para ellos, no es coincidente con la interpretación formulada por los organismos como el Fondo Monetario Mundial (FMI), el Banco Mundial y la Unión Europea - que consideran que los modelos democráticos vigentes, se hallan “sobrepasados” por el “exceso” de democracia,

¹ Tomamos la expresión de Boaventura de Souza Campos (2005)

derechos, reivindicaciones y carácter excesivamente “inclusivo” del contrato social y de las políticas de los estados”²- sino por la falta de rendición de las cuentas públicas que desautoriza la representación de los elegidos, la naturalización de la corrupción, la pérdida por parte de los partidos políticos de agendas vinculadas a las necesidades de sus representados, incumplimiento de promesas electorales, cuando llegan al poder, y su interés por la toma del espacio público para poseerlo no para transformarlo y a la trivialización de la participación ciudadana (participar en lo menos importante).³ Ello ha impulsado a los vecinos, a partir de la crisis 2001 de la Argentina, a trabajar en la profundización de la democracia participativa. Tarea que se encuentra enmarcada en la tensión entre articularse en forma autónoma pero complementaria, ser cooptado por o caer en polarizaciones con el estado y/o partidos políticos. Asimismo, han trabajado para que el estado genere condiciones favorables para hacer efectiva la misma.

El estudio de las acciones y de los discursos de los vecinos fue realizado mediante observaciones participantes y registros etnográficos de las reuniones realizadas en los CCC, 2, 13 y 4 a los que pertenecen -por su lugar de residencia- las autoras, a lo largo de tres años. En las mismas se indagó en las prácticas y discursos desplegados en la constitución del CCC para incidir en la toma de decisiones relacionadas con las políticas comunal y metropolitana (definir prioridades presupuestarias y de obras y servicios públicos y proponer la implementación de programas y políticas de interés comunitario) y la realización de acciones de control sobre la ejecución del programa de acción y presupuesto de la comuna y la ciudad, tomando en consideración las interacciones entre vecinos, organizaciones barriales, partidos políticos y estado y los enlaces que establecen entre la escala comunal, local, nacional y global. Para el desarrollo de este trabajo primero, se analiza el proceso de institucionalización de la democracia participativa en la CABA y el papel que jugaron los vecinos en el mismo y luego, la construcción política del organismo clave de participación ciudadana: los CCC. A continuación, se abordan las constricciones que encuentra la concreción de la participación ciudadana. Se concluye con los aportes de este caso a la reflexión teórica sobre la demo-diversidad propuesta por Sousa

² "Informe del Grupo Trilateral sobre la gobernabilidad de la democracia al Comité Ejecutivo de la Comisión Trilateral" redactado por Michael Crozier, Samuel P. Huntington y Joji Watanuki (1975)

³ Un vecino de la Asamblea Vecinal Palermo comenta “Este sistema de representación en el que vos vas y votas y si no te gusta, dos años más tarde vas y votás a otros es el que está en crisis” Rossi (2005 :210)

Santos (2005), la práctica colectiva de la democracia participativa localizada en una ciudad global y su relación con los actuales paradigmas de gobernanza.

2.- La democracia participativa en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina

La institucionalización de la democracia participativa en la ciudad de Bs.As. (Argentina) surge de la crisis de la vinculación entre el estado y la sociedad. La misma se origina en el cuestionamiento social que atravesaban por un lado, la eficiencia y la productividad del gobierno porteño y por otro, la representatividad de los partidos políticos tradicionales en la ciudad de Bs.As. (Dufour, 1999). Distintos factores desencadenaron esta crisis: la preocupación del electorado porteño por la calidad de las instituciones y el manejo de los recursos públicos y la demanda por una mayor responsabilidad del estado en la protección de los derechos e intereses de los ciudadanos en un contexto de intensa mediatización de la vida política y exigencia de una mayor transparencia en la gestión del gobierno. (Torres cit. Novaro, 1998:9). La búsqueda de una solución a la referida problemática va a ser considerada como una prioridad en la agenda política local pero también nacional, por ser la ciudad de Bs. As. sede del gobierno nacional. Por ello, los referentes de los partidos mayoritarios cuando acuerdan (Pacto de Olivos⁴) la reforma de la constitución nacional, que permitiese la re-elección por un tercer período del en ese momento Presidente Saúl Menem, incluyen la problemática abriendo el camino para la transformación político institucional de la ciudad. Sancionada el 15-12-1994, la Constitución Nacional en su art. 129 estableció que la ciudad de Buenos Aires tendría “un régimen de gobierno autónomo con facultades propias de legislación y jurisdicción, y su jefe de gobierno sería elegido directamente por el pueblo”. Lo que motivó la convocatoria de la Convención Constituyente de la Ciudad de Buenos Aires y la sanción de la Carta Magna de la ciudad en 1996. En la misma se estableció la descentralización administrativa y política y la

⁴ Comprende distintos acuerdos firmados entre el ex presidente Raúl Alfonsín y el entonces presidente Carlos Menem en el año 1993 por los cuales la oposición UCR permitiría una nueva y única reelección presidencial, acortándose el mandato de seis a cuatro años y estableciendo la elección directa de Presidente y Vicepresidente, con un sistema de *ballotage* y el peronismo se comprometió a incluir en la Constitución Nacional la autonomía de la Ciudad de Buenos Aires, la creación de un Consejo de la Magistratura, la elección directa de los senadores, un senador por la minoría, de tres senadores por distrito, extensión del período de sesiones ordinarias del Congreso (de 4 a 8 meses), mecanismos para atenuar el sistema presidencialista.

democracia participativa en jurisdicción de la ciudad de Bs.As. Para ello, se dividió la ciudad en “unidades de gestión política administrativa con competencia territorial” (art. 127), denominadas Comunas. Estas son unidades de derecho público con personalidad jurídica propia y competencia territorial, de acuerdo a los principios de descentralización y participación ciudadana. Se les asignan funciones “de planificación, ejecución y control, en forma exclusiva o concurrente con el Gobierno de la Ciudad, respecto a las materias de su competencia, pero se especifica que “ninguna decisión u obra local puede contradecir el interés general de la Ciudad” (art.128). Para el gobierno de cada comuna se estableció un órgano colegiado denominado Junta Comunal, integrado por siete miembros “elegidos en forma directa con arreglo al régimen de representación proporcional, formando cada Comuna a esos fines un distrito único. La Junta Comunal es presidida y legalmente representada por el primer integrante de la lista que obtenga mayor número de votos en la Comuna”. (Art. 130). Pero junto a la Junta se instituye un “organismo consultivo y honorario de deliberación, asesoramiento, canalización de demandas, elaboración de propuestas, definición de prioridades presupuestarias y de obras públicas y seguimiento de la gestión integrado por representantes de entidades vecinales no gubernamentales, redes y otras formas de organización. Este organismo consultivo y participativo, es el canal clave de participación de los vecinos y las organizaciones sociales en la política local junto con los presupuestos participativos y es el ámbito donde se realizó la investigación. Dado que en él todos los vecinos tienen igualdad de participación en la palabra y en el hacer los unos con los otros y de poder.

Merece destacarse que con la introducción de la descentralización en la carta magna se buscaba lograr una mejor gobernabilidad y “fortalecer los aspectos democratizantes y constructores de la ciudadanía, mediante un control real y participativo de los ciudadanos en la gestión de la política de su comuna junto con un Estado más próximo, transparente y accesible.”⁵ Pero la descentralización política no fue obra exclusiva de los partidos políticos. Los vecinos y organizaciones sociales de la ciudad, durante la convención constituyente, aportaron proyectos, explicitaron demandas, facilitaron consensos entre los constituyentes a través de los foros vecinales que se llevaron a cabo en forma paralela a la

⁵ Informe "Gobierno Comunal" Antecedentes Normativos y Aspectos Jurídicos de las Comunas (2010)

Convención Constituyente.⁶ Posteriormente, en el año 2003, efectuaron presiones para que se efectuara un proceso participativo de consulta sobre los contenidos de la ley para establecer la organización, competencia y funcionamiento de las Comunas y posteriormente se sancionara la misma (Ley 1777 del 1-9-2005), y para que se convocaran a las elecciones de los miembros de las juntas comunales. Es decir, que desde el trabajo de elaboración de contenidos del texto constitucional a sancionarse hasta la puesta en funcionamiento del gobierno de las comunas pasaron quince años durante los cuales los vecinos en forma continua reclamaron – a través de presentaciones escritas ante la justicia, participando en audiencias públicas y en la Comisión de Control y Seguimiento Bipartita (integrada por legisladores y vecinos, según el Art 47 de la Ley N° 1777)- el cumplimiento de la Constitución, efectuando cuando fueron necesarias movilizaciones en el espacio público para avanzar en la puesta en práctica de la democracia participativa.⁷

El 10 de junio del 2011 se llevaron a cabo las elecciones de las Juntas Comunales en las 15 secciones en las que se divide la ciudad de Bs. As, sin que mediara un proceso de difusión amplio acerca de lo que significa esta nueva forma de hacer política en la ciudad entre el electorado. El 10 de diciembre del 2011 asumieron las Juntas de todas las comunas. En marzo del año siguiente cada presidente de junta convocó al respectivo Consejo Consultivo Comunal –organismo político de participación ciudadana con incidencia en las políticas públicas en el nivel comunal. El mismo fue integrado por una pluralidad de actores pertenecientes a consejos comunales autoconvocados, que venían trabajando para hacer efectiva la Ley Orgánica de las Comunas No. 1777, y los Preconsejos Comunales que el gobierno de ciudad de Bs. As. convocó en el 2010 a instancias de la justicia para que se efectivizaran las Disposiciones Transitorias de la Ley 1777. Además de representantes de partidos políticos⁸ y vecinos que se incorporaron en ese momento. Una vez realizada la convocatoria de los CCCs, éstos iniciaron sus sesiones (marzo 2012).

⁶ Los vecinos y organizaciones sociales presentaron 31 proyectos relativos a la descentralización política de la ciudad.

⁷ El 11 de octubre 2007 realizaron el “Tortazo” celebrando los 11 años de la sanción de la constitución y festejando irónicamente los dos años de incumplimiento constitucional, para llamar la atención sobre esta contradicción. El día de la sesión, 23 de octubre 2009, efectuaron una marcha con actuación de murgas impulsando la sanción de la ley que fijara la fecha de las elecciones de los juntistas.

⁸ El período inmediato a la convocatoria a elecciones pobló los preconsejos consultivos comunales de partidos políticos que hasta entonces no se habían hecho presentes, modificando la trama de relaciones sociales y el juego de fuerzas políticas de los CCC

3.- La construcción social y política de los CCC

La convocatoria de este canal participativo de carácter intersubjetivo, dialógico, plural, diverso y complejo adoleció de una publicidad oficial, pública y masiva a diferencia de la propaganda desplegada para otras actividades puntuales, en el mismo período, por parte del Ejecutivo de la CABA y, a pesar, de los reiterados pedidos de vecinos y organizaciones sociales en tal sentido.⁹

No obstante, a las primeras reuniones asistieron un promedio de 300 personas en cada una de las comunas 2, 4 y 13¹⁰ que tomamos como referencia en este estudio. Pero no solo la falta de difusión incidió en la asistencia, a ello se sumaron ciertas creencias y actitudes de los vecinos –denominados prejuicios contra la política por Arendt (2002)- que se manifestaron al afirmar que ellos “no hacen política” porque la asocian con intereses mezquinos o fraudulentos o la vinculan con malas prácticas -que algunos funcionarios políticos ratificaron en la convocatoria de los CCC al desplegar acciones para controlar y disciplinar al CCC (imponer elección de un delegado por el CCC, cuando éste ente es de participación directa y no actúa por representación, y aún no había determinado su reglamento de funcionamiento) y/o excesos del poder de los partidos políticos (ser elegido para representar los propuestas que formula un partido político y, luego, no actuar de acuerdo con lo prometido). Incluso, agentes del campo de la política la desacreditan¹¹. Cuestiones, todas ellas, que amenazan a la participación ciudadana porque alejan a los hombres de la acción política. De este modo, se auto excluyen de “estar entre los otros” mediante la acción y el habla en común, como diría Arendt de constituirse en agentes de la política, retirándose de la esfera pública. Por ello, en las reuniones iniciales de los tres CCC observados, se priorizó la problemática de extender y universalizar el conocimiento sobre la democracia participativa entre los vecinos para que se integren activamente en los

⁹ Los vecinos y organizaciones sociales venían reclamando la difusión de la información sobre los derechos a la participación ciudadana en presentaciones realizadas ante la Comisión de Control y Seguimiento Bipartita.

¹⁰La comuna 2 comprende un solo barrio Recoleta, los ingresos medios son de \$ 5.606, la 13 incluye a Núñez, Colegiales y Belgrano con ingresos medios de \$ 4.874 y la 4 es una de las de mayor superficie comprende 4 barrios: Pompeya, Barracas, La Boca y Parque Patricios incluye dos “villas miserias” y tiene un ingreso medio de \$2.824 (Datos: Lozano, 2013)

¹¹ El ex legislador porteño Lorenzo Borocotto a través de medios de difusión masiva declara que “ La peor gente que vi es en la política; pensé que estaba en ...no, está ahí, la política los reúne” <http://www.perfil.com/politica/-20110921-0029.html> (consulta 27/2/2014)

mismos. Se enfatizaba en el carácter políticamente inclusivo de los CCC y se implementaron acciones en tal sentido.¹² En relación con este último aspecto, distintos grupos reclamaron una inserción equitativa en los CCC en relación con la diversidad de sus identidades. Los vecinos de la Villa de Emergencia 21-24 de la Comuna 4, demandaron participación equitativa en relación con los barrios de su comuna, destacando su diversidad con respecto a la trama social de estos últimos. Comerciantes y trabajadores no residentes de la comuna deseaban ser incluidos aludiendo a la localización de sus intereses laborales en el territorio de la comuna, inmigrantes de países extranjeros afirmaron su doble pertenencia a su país de origen y a la comuna. Los jóvenes solicitaron su inclusión, a partir de los 16 años. Poniendo de manifiesto la compleja cartografía identitaria de los CCC. Para efectivizar los objetivos de los CCC, se comenzó a trabajar en las normas para la organización de su funcionamiento. Las deliberaciones que se entablan van poniendo de manifiesto dos grupos. Por un lado, quienes transfieren creencias y hábitos de comportamiento relativos a la democracia representativa a la práctica de esta instancia participativa y por otro, quienes proponen generar las cogniciones y modalidades de acción propias de la democracia participativa. Estas diferencias tensionan las discusiones en torno a la redacción de las normas organizativas. Los primeros hacen hincapié en la importancia de los votos y determinación de mayorías para la toma de decisiones, en el consenso como resultado de la decisión de la voluntad de la mayoría, en la necesidad de elegir representantes de los CCC, que las representaciones son el único procedimiento de legitimación y, en algunos casos, restringiendo las votaciones a las organizaciones, excluyendo a los vecinos. En breve, reproducen el modelo electoralista hegemónico. En cambio, el segundo grupo plantea la transformación del vecino (por morar en el territorio) en ciudadano participativo que incide en las políticas públicas locales y en el trabajo de la deliberación para arribar a un consenso: acuerdo consciente, fundamentado y co-responsable de los participantes, como resultado de un proceso de deliberación pública previo que identifica las necesidades, intereses y valores de todos los involucrados, y logra la máxima satisfacción posible de los mismos en la resolución o propuesta, y en estrategias de articulación directa - no delegativas- de los CCC con los miembros de las

¹² En el CCC13 se planificaron y realizaron mesas barriales para difundir en forma directa e interpersonal la problemática de la participación ciudadana en el gobierno de las comunas y en el CCC4 se dictaron cursos informativos.

Juntas Comunales, así como también establecer mandatos expresos para que algún/os integrante/s lleven a cabo acciones de acuerdo a instrucciones y en plazos de tiempo acotados. Esta tensión fue profundizada, a través de la acción de integrantes de la Junta, quienes reclamaban representantes de los consejos, peticionaban decisiones legitimadas en base a votaciones y argumentaban que las deliberaciones entorpecían la capacidad de gestión. A ellos se sumaban miembros del consejo, integrantes de los partidos políticos mayoritarios de la ciudad y de la nación, que afirmaban dichos procedimientos y se mostraban renuentes a desarrollar nuevas prácticas políticas, que incluyan las distintas posturas de los participantes, por las que las acciones de uno reflejan las acciones de los otros, es decir, que las partes del plural otros estén relacionadas en el todo del conjunto (reflexión metonímica, para Gergen (2007:342). Principio de pluralidad defendido por los vecinos. Los resultados de esta confrontación fueron dispares en la Comuna 13 no se llegó a un reglamento consensuado, en las Comunas 2 y 4 se aprobaron por mayoría, aunque en esta última, según sus normas de funcionamiento “los representantes de las organizaciones tienen derecho a voto en las Secretarías y/o Comisiones que integren, y en las sesiones del Consejo Consultivo. Mientras que los vecinos sólo en el ámbito de las Secretarías o Comisiones que integren. Sin perjuicio, de su participación en las sesiones del Consejo Consultivo. Incluso en los debates”. Se establece de este modo una desigualdad en la participación no adoptada por los CCC de las Comunas 13 y 2.

La constitución de este escenario político va a estar atravesada por el juego de fuerzas sobre el control de las Juntas Comunales, que se daba entre los representantes de los partidos mayoritarios de la ciudad Propuesta Republicana (PRO) y de la nación Frente Para la Victoria (FPV) que las integraban, y usaban el espacio político de los CCC para dirimir la contienda.¹³ En ese momento, el poder ejecutivo porteño trataba de limitar las competencias del gobierno comunal, mediante la no transferencia de recursos económicos, la creación de las Unidad de Atención al Cliente (UAC) con funciones superpuestas a las de las Juntas Comunales y un proyecto de reforma de la Ley Orgánica de Comunas, argumentando el costo de los organismos de gobierno comunal y el carácter impracticable de este último.

¹³ “Ellos tienen el ejecutivo, tienen la mayoría en la legislatura, tienen mayoría en casi todas las comunas, pero acá en los CCC 1 los vamos a hacer mierda” explica un joven militante de una agrupación peronista, en medio de la batahola que se suscita en la segunda asamblea del Consejo Consultivo de la Comuna 1. <http://periodicovas.com/el-comienzo-de-la-democracia-participativa-parte-2/> Consultada 27-2-2014

Por su parte, representantes del FPV trataron desde los CCC controlar a la Junta dominada por el PRO. Ello significó que ambos partidos trajeran a las reuniones a sus adherentes con consignas, imponiendo por la fuerza de la mayoría la agenda del tratamiento de los temas y las votaciones, cuando no generando hechos de violencia gestual, verbal y de contacto físico e incluso caos,¹⁴ lo que fue aprovechado para señalar la inviabilidad de la democracia participativa. Estas situaciones se replicaron en otras comunas. Los vecinos de la comuna 9 denunciaron ante la Defensoría del Pueblo y la Auditoría de la Ciudad a la Junta Comunal por interferencias en la reunión debidas a la participación de personas con domicilio en otra jurisdicción (en la provincia de Buenos Aires), a las que se permitió participar, en el caso de los de la 11 enfrentaron acciones para disolver el funcionamiento del Consejo Consultivo Comunal, por parte de PRO y FPV que requirió de la intervención de la fuerza pública, y en la Comuna 1 la lucha finalizó con la mordida del brazo del vecino (independiente) que oficiaba de secretario del CCC para arrebatarse las actas, por parte de una agrupación de militantes.

La maniobra de los vecinos y organizaciones sociales ante estas situaciones que fragmentaban a los CCC, fue reagruparse en comisiones de trabajo para la elaboración del programa de acción anual y anteproyecto de presupuesto en base a demandas barriales, y promover acciones de comunicación ciudadana, de acceso a la información y de participación vecinal con el objeto de poblar los CCC de vecinos. En tal sentido, se desarrollaron distintas estrategias de comunicación directa, cara a cara, de difusión de los CCCs en espacios públicos –poniendo mesas en calles y plazas informando sobre los CCC- y/o concurriendo a los lugares de la comuna en donde se localizan los problemas (escuelas, comedores de carenciados, etc.) para tratar sus soluciones y como una forma, entienden ellos, de atraer a los vecinos a los CCCs. Además de desarrollar una estrategia de articulación dialógica con las Juntas, que fortaleciera la autonomía de los CCC y posibilitara efectuar el seguimiento y evaluación de la gestión de la junta comunal. Simultáneamente a estos acontecimientos, en las reuniones de los partidos políticos

¹⁴ En el caso de los de la comuna 11 enfrentaron acciones para disolver e interrumpir el legítimo funcionamiento del Consejo Consultivo Comunal, por parte de PRO y FPV que requirió de la intervención de la fuerza pública <http://www.nueva-ciudad.com/denuncias-y-cruces-tras-polemica-reunion-del-consejo-consultivo-11/> Consultada 2-3-2014.

Los cruces entre estos dos partidos se reiteraron en el CCC1, que finalizó con la mordida del brazo del secretario de actas del CCC. <http://periodicovas.com/la-democracia-participativa-y-el-simbolo-de-la-mordida/> Consultada 2-3-2014

mayoritarios gobernantes en las comunas se trabajaba para el fortalecimiento y la ampliación territorial del partido y la posibilidad de representar el proyecto del partido –que no incluía una agenda específica de la comuna- en el ámbito de los CCCs, de acuerdo a la lógica de la democracia representativa.¹⁵

4.- La puesta en práctica de la democracia participativa

Transitados los caminos para acordar las pautas de funcionamiento interno de los CCC, sus integrantes se dedicaron a la elaboración del Plan Anual de Acción y Prioridades Presupuestarias anclado en las demandas barriales y a la evaluación de la Rendición de cuentas de la gestión de la Junta Comunal, en ambas instancias sus acciones se orientaban hacia la profundización de la democracia participativa. Sin embargo, éstas van a ser limitadas por las políticas del gobierno central. Una de las cuestiones que venían reclamando los vecinos era la transferencia de competencias y personal a la jurisdicción de las Comunas. No solo se dio el incumplimiento a la descentralización sino que el gobierno central creó las UAC con funciones superpuestas a las de las Juntas Comunales. Frente a esta situación los vecinos interpusieron un amparo por inconstitucionalidad del Decreto N° 376/2011, que creaba las UAC ante el Juzgado en lo Contencioso Administrativo y Tributario N° 15 de la Ciudad, cuyo titular dictaminó que la medida interfería con la puesta en marcha del proceso comunal en la descentralización de funciones de control, además de violentar “aspectos de la participación democrática de los vecinos” declarando la ilegitimidad de la normativa en cuestión. Pero no solo se trató de limitar las competencias del gobierno comunal sino que, también, se limitó la asignación del 5% sobre el total del presupuesto de la ciudad que prevé la ley 1777 para las comunas, de éste solo recibieron el 0,60 % en el 2013 y para el 2014 se les asignó el 1,53%. Lo que motivó que los vecinos de las distintas comunas se movilizaran a la Comisión de Presupuesto de la Legislatura para reclamar.

A ello, se suman los sucesivos anteproyectos para reformar la Ley Orgánica de Comunas. Piedra angular de la participación ciudadana. En el 2011, el Poder Ejecutivo porteño presentó ante la Legislatura el proyecto de ley N°1252, en el mismo se planteaba la

¹⁵ <http://www.nueva-ciudad.com/encuentro-de-la-militancia-kirchnerista-en-la-comuna-4/> Consultada 1-3-2014

modificación de la Ley Orgánica de Comunas (LOC) reduciendo las funciones de las Juntas Comunales para limitar sus poderes. Los cambios propuestos en los artículos 10 y 11, que tratan las competencias exclusivas y recurrentes de las Comunas, modificaban las funciones y proponían que no dependieran de la Ley 1777, sino de la reglamentación que hiciera el Poder Ejecutivo de éstas. Por lo que, las Comunas no solo perderían la posibilidad de ampliar sus funciones a través de las necesidades barriales, sino también la capacidad para diseñar y llevar adelante proyectos sociales, sanitarios, culturales, etc. En el art. 15 se excluía al Consejo Consultivo Comunal de la discusión presupuestaria y en el mencionado art. 10 se suprimía el carácter participativo. Mediante la propuesta de modificación del art. 25, los miembros de las juntas se desempeñarían en forma honoraria, excepto los presidentes. Este proyecto no prosperó ante la negativa de las fuerzas legislativas de la oposición. Sin embargo, en el 2013 con un nuevo escenario en la Legislatura, nuevamente el Poder Ejecutivo a cargo del PRO envía un proyecto en que se cambian artículos claves que hacen referencia a la participación en la elaboración del presupuesto a escala barrial con fijación de metas y control presupuestario; la planificación y ejecución de obras y prestación de servicios en las comunas y elimina las competencias patrimoniales. Deroga artículos como el 9, 28 y 32 que aluden al funcionamiento de la junta comunal y del consejo consultivo. Reforzando el mecanismo centralizador del ejecutivo en la gestión de obras y negocios en el territorio de la ciudad. Siendo los vecinos conscientes de estas estrategias restrictivas para el desenvolvimiento de la participación ciudadana desplegaron distintas estrategias. En las presentaciones de los informes de la rendición de cuentas de las Juntas y del plan de acción anual al gobierno central, los vecinos van a insistir en la demanda a) por las transferencias a los gobiernos de las comunas de sus competencias exclusivas y los recursos para llevarlas a cabo, b) por la asignación del presupuesto que corresponde a las comunas y c) la realización de acciones de difusión sobre democracia participativa en las comunas para la inclusión de los vecinos.

5.- Discusión y conclusiones

A lo largo de las observaciones etnográficas se pudieron dilucidar factores de distintos niveles que asedian el desarrollo de la democracia participativa en la CABA. Por un lado,

la desvalorización de la política -que se expresa en el lenguaje cotidiano como “los políticos son todos iguales”, “todos son corruptos”-, vinculándola a la corrupción, que mantiene alejados a los ciudadanos de esta actividad. A ello se suma la circulación social de determinadas creencias, tales como, que la única forma política de gobierno es la democracia representativa, que la participación ciudadana corresponde a sociedades del pasado y es irrealizable en las actuales sociedades complejas porque es difícil de organizar, costosa, lenta y amenazaría la gobernabilidad. Ideas que en distintas oportunidades se utilizan en forma argumentativa para descalificarla. Por otro lado, en el caso de Argentina, el modelo democrático delegativo, como lo define G. O’ Donnell (1994), ha sido dominante por lo que éste ha inducido prácticas y cogniciones políticas en las que se refuerzan creencias acerca de que la voluntad de la mayoría -expresada en el voto- es el sustento único de la legitimidad, incluso la mayoría está por encima de la totalidad y que el ejercicio de la ciudadanía se activa en las votaciones para luego entrar en un estado pasivo, dado que ya se delegó el poder a un grupo que lidera y organiza a la población, al que le dio su consentimiento. No se cuestiona cómo, a veces, lo delegativo ensombrece lo representativo ni como desalienta la responsabilidad ciudadana.

En el campo de la acción se da el traslado automático de prácticas que son propias de la democracia representativa al ámbito de la práctica de la democracia participativa, por ejemplo, votación, mayoría y minorías, delegaciones, etc. y se carece de saberes prácticos en torno a procesos de deliberación y formación de consensos. Traslados que se ven fortalecidos por la dinámica de los partidos políticos¹⁶ que conforman los CCC. y/o la Junta Comunal que valoran la legitimidad de las resoluciones votadas por mayorías homogéneas, aunque invisibilice el plural de las minorías.

A ello se suma, la falta de acceso de los vecinos a la información sobre su derecho ciudadano a la democracia participativa para posibilitar su transformación de vecino por morar en el territorio en ciudadano participativo que incide en las políticas públicas locales, lo que favorece la fragilidad de la continuidad del funcionamiento de los CCC. Espacio que

¹⁶ No todos los partidos actúan de la misma manera. Aquellos partidos que por la base constitutiva (movimientos sociales) o ideológica (socialista) dan preeminencia a la acción ascendente de la política de la base hacia la dirigencia, se muestran más proclives a la deliberación, formación de consensos, contemplan la pluralidad y buscan la universalización del derecho a la participación ciudadana.

posibilita objetivar, reflexionar y llevar a cabo prácticas relativas a la democracia participativa, desarrollar saberes y profundizar en cogniciones para el ejercicio de ésta. Contexto clave de la práctica y el aprendizaje de la participación ciudadana para vecinos y organizaciones sociales. Pero a estos factores obstructivos se suma que los gobiernos de turno, en especial en el Poder Ejecutivo se han mostrado reticentes a la descentralización política y al empoderamiento político del vecino. No se garantizan las condiciones de participación y se dilata el cumplimiento de las normas establecidas en tal sentido en la Constitución porteña y en la legislación vigente. Se rechaza desde las estructuras políticas la desconcentración del poder político, argumentando que amenaza la gobernabilidad del conjunto de la ciudad. Lo que ha impulsado a que los vecinos desplieguen distintas maniobras para la redistribución del poder político- reclamos presupuestarios con el apoyo de partidos de la oposición representados en la Legislatura. Sin embargo, el gobierno y la ciudad porteña se encuentran en un entramado político más amplio que es el de la nación, de signo políticamente distinto y opositor al local. Diferencia que se intensifica en períodos electorales y se hace presente en los CCC. Esta puja electoral, que proviene de un modo de hacer política ligado a la democracia representativa y a los partidos políticos, se apropia de los espacios de la democracia participativa generando fragmentaciones, polarizaciones, alterando las agendas locales, introduciendo conflictos que desalientan la participación del vecino que busca soluciones a problemas locales acuciantes y/o persistentes. Se imponen las lógicas de los partidos políticos que se piensan como “la organización política” por encima de todas desvalorizando otras vías organizativas, estigmatizando la agencia política del vecino que no se canaliza, a través del partido.¹⁷ Por otra parte, los partidos buscan la unificación y homogeneización de sus integrantes, mientras que en los CCC, a través de la deliberación argumentativa, emergen la pluralidad identitaria, las diferencias territoriales dentro de la comuna e intercomunas y la heterogeneidad de perspectivas en relación al bien común.

La fuerte imposición de estas fuerzas en juego condiciona las relaciones de los CCCs, con el estado y los partidos políticos por lo que tornan compleja la articulación política entre la democracia representativa y la democracia participativa en la escala local y nacional. De

¹⁷ Un vecino señalaba que para los militantes del partido gobernante nacional los “vecinos sueltos” no partidarios no integrarían formalmente los CCCs dado que lo subestiman por no estar “organizados” en el marco de un partido. (Guía de Ley de Comunas de la Campora de la Comuna 7)

este modo, los vecinos no solo deben llevar a cabo la práctica de la democracia ciudadana a nivel local sino, también, la lucha institucional y directa contra formas de imposición de diferentes actores que amenazan su autonomía. Para ello se abocan a democratizar al estado y a los partidos políticos señalando que la política no es solo una cuestión de expertos del campo político. Trabajan en la ampliación e intensificación de la ciudadanía, la inclusión de actores excluidos, el tratamiento de problemas comunales que son de interés vecinal y en el desarrollo de los procesos de articulación y complementariedad entre los dos caminos de la democracia.

Si bien en la CABA se ha abierto un camino hacia la demo diversidad, al establecerse la democracia popular en el nivel constitucional y legal -a partir de un trabajo conjunto de partidos políticos y ciudadanos- ésta presenta una gran vulnerabilidad por la falta de acompañamiento de lo que los vecinos llaman la “corporación política en el poder público” CPPP, y porque no ha logrado constituirse en una referencia simbólica y una práctica masivamente apropiada por la población -los CCC funcionan con una asistencia de 60 a 100 personas y en casos excepcionales 300/600. Estas dificultades se deben a la expansión de la reproducción de la práctica del modelo de la democracia representativa en ámbitos que no le son propios sino de la participativa, lo que limita que esta última encuentre sus maneras de concretarse (deliberaciones argumentativas, formación de consensos, procesos de articulación local/nacional etc.). La reproducción se sostiene en el conjunto de los políticos profesionales, que históricamente han dominado el campo de la política, quienes operan a través de los modelos de percepción, de pensamiento y acción -habitus según Bourdieu & Wacquant (1995:83)- que estructuran y estabilizan el funcionamiento de la democracia representativa (objetiva y subjetivamente) en el campo político y reaccionan frente a nuevos agentes que vienen a modificar las relaciones de poder para densificar la democracia e introducir la demo diversidad. En la situación analizada más arriba se evidencia que los partidos políticos han optado por estrategias de mantenimiento de las relaciones de fuerza que estructuran el campo político –incluso el haber legalizado la democracia participativa en su oportunidad-, mientras que los vecinos tratan de introducir nuevas lógicas de juego, rompiendo con el monopolio que identifica la democracia exclusivamente con la representativa y reclama el empoderamiento de los agentes de la participativa. Empoderamiento que no se construye con los mismos criterios que en el caso

de los políticos profesionales (popularidad, cantidad de representados, servicio / dominación representados, capacidad de movilizar personas etc.). Solo a través de las interacciones entre los distintos actores se irá definiendo si las instituciones de la democracia representativa se tornarán más inclusivas, si se extenderá la democracia participativa a toda la sociedad porteña y si se lograrán desarrollar relaciones de complementariedad entre ambas democracias. El mayor desafío que enfrentan los vecinos es la ampliación de la democracia participativa a toda la sociedad porteña, expansión que se plantea en términos de la vivencia práctica del trabajo colectivo de hacer política en los CCC para democratizar la estructura del poder en el nivel local. En breve, lograr la repolitización social desde perspectivas participativas fortaleciendo la continuidad de la autonomía de la gestión de los CCC.

Con este trabajo tratamos de aportar conocimientos sobre los obstáculos que enfrenta la democracia participativa, a través de experiencias concretas situadas en la CABA (Argentina), y los desafíos que supone la reinención de prácticas políticas en un mundo construido previamente, donde hay valores, significados y acuerdos establecidos referidos a la democracia representativa, y en el que se pretende utilizar la democracia participativa, muchas veces, para fines ajenos a ella misma. Por ello, los vecinos se aferran a los CCC para construir espacios, como diría Arendt, donde puedan ver y oír a los demás y al mismo tiempo ser vistos y oídos por ellos. Incluso se han agrupado como Movimiento Comunero para que “la estructura institucional del Estado de la Ciudad de Buenos Aires, se organice y funcione bajo los principios de una democracia participativa y cercana, como lo establece la Constitución de la CABA.”¹⁸ Estas acciones políticas están reclamando un estado nuevo solidario y participativo que desarrolla una labor de coordinación, que cumpla con un rol de facilitador, moderador y capacitador de la acción del estado en interacción con la red de actores sociales, la democratización de un espacio público no estatal, la articulación entre estado y comunidad en términos de relaciones horizontales mediante “la articulación virtuosa entre la lógica de la reciprocidad propia del principio de comunidad y la lógica de la ciudadanía propia del principio del Estado” de Souza Santos (2006^a: 95) para construir el sentido y la capacidad de dirección de la sociedad.

¹⁸ <http://www.movimientocomunero.blogspot.com.ar/p/quienes-somos.html> consultada 27-3-2014



Ilustración 1. La democracia participativa y el símbolo de la mordida en la Comuna 1
Fuente: Periódico VAS 12-4-2012



Ilustración 2 Vecinos de las comunas reclamando presupuesto ante la en la Legislatura porteña, durante la exposición del Presupuesto 2014 de la Secretaría de Gestión Comunal, realizada el 12/11/2014.
Fuente:<http://rubentzanoff.mst.org.ar/2013/11/14/ante-la-exposicion-de>

6.- Bibliografía

Acosta Silva, A. (1994) “Gobernabilidad y democracia. Perspectivas del debate a veinte años del Reporte a la Comisión Trilateral”. *Nósis. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 13: 7-12.

Birules, F. (2007) *Introducción Hannah Arendt ¿Qué es la política?* Buenos Aires, Paidós.

Bourdieu, P. y L. Wacquant (1995) *Respuestas: por una antropología reflexiva*. México D.F. Grijalbo.

Brugué, Q. y R. Gomá (coords). (1998) *Gobiernos Locales y Políticas Públicas*. Barcelona, Ariel Ciencia Política.

de Souza Santos, B. (Org.) (2002) *Democratizar a Democracia: os caminhos da democracia participativa*. Rio de Janeiro, Civilizacao Brasileira.

De Sousa Santos, Boaventura, B. (2006a) *Reinventar la democracia. Reinventar el estado* Buenos Aires, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/se/20100613090848/reinventar.pdf> Consultado 27-3-2014

De Souza Santos, B. (2006b) *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. Buenos Aires, UBA Clacso.

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/edicion/santos/santos.html> Consultado 12-12-2013.

De Souza Santos, B. (2010) *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo, Trilce Extensión Universitaria de la Universidad de la República

Dufuor, G. (1999) “La política de descentralización en la ciudad de Buenos Aires, un análisis de política pública”. *PostData, Revista de Reflexión y Análisis Político* 5: 253-278

Gergen K. J. (2007) *Construccionismo social, aportes para el debate y la práctica* Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Psicología, CESO, Ediciones Uniandes

Lozano, C. (2013) *El trabajo en la CABA. Diagnóstico y propuesta IPYPP*

<http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:Qb5XHnmUlhsJ:www.diputadolozano.com.ar/descargas/documentos/2013/EI%2520Mercado%2520de%2520trabajo%2520n%2520CABA.pps+&cd=3&hl=es&ct=clnk&gl=ar> Consultado 2-12-2013

Novaro, M. (1998) *La crisis de representación y las nuevas alternativas en la ciudad de Buenos Aires. Un análisis comparado sobre la centroizquierda en ciudades de América Latina*

<http://www.biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/lasa98/Novarro2.pdf> Consultado 10-12-2014

Rossi, F. M. (2005) “Crisis de la República delegativa. La constitución de nuevos actores políticos en la Argentina (2001-2003): las asambleas vecinales y populares” *América Latina Hoy* 39:195-210

O’Donnell, Guillermo (1994) “Delegative Democracy”, *Journal of Democracy*, National Endowment for Democracy and The Johns Hopkins University Press.

<http://kellogg.nd.edu/publications/workingpapers/WPS/172.pdf> consultado 20-9-13

Documentos consultados

Guía de Ley de Comunas de la Cámpora de la Comuna 7

Informe "Gobierno Comunal" Antecedentes Normativos y Aspectos Jurídicos de las Comunas (2010), Buenos Aires, Defensoría del Pueblo CABA, Dirección General Secretaría Legal y Técnica.

<http://es.calameo.com/read/00096147799e31720cc3d> consultado 27-2-2014

POLÍTICAS PÚBLICAS SUPRA-ESTATALES Y GOBERNABILIDAD URBANA INTERNACIONAL. EL CASO DE LAS CIUDADES DE POSADAS, ARGENTINA Y ENCARNACIÓN, PARAGUAY.

Brites Walter Fernando
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).
Argentina. Universidad de la Cuenca del Plata y Universidad Nacional de
Misiones.

E-mail: briteswalter@yahoo.com.ar

1. Introducción

Esta ponencia se aboca al análisis de un caso, quizás singular en el contexto Latinoamericano: las políticas públicas y obras de grandes dimensiones que reestructuraron dos ciudades fronterizas; Posadas (Argentina), y Encarnación (Paraguay) generando cambios urbanos, socio-espaciales y en las prácticas de sus habitantes. En el vértice de estas transformaciones se encuentra la mega represa hidroeléctrica de Yacyretá, emplazada en el caudaloso río Paraná, aguas abajo de ambas ciudades. La Entidad Binacional Yacyretá (EBY), organismo supranacional encargado del diseño e implementación de las políticas, elaboró un proyecto de gran escala a nivel regional, dando lugar a una millonaria inversión en obras públicas complementarias a los efectos de la presa.

Las políticas públicas derivadas fueron de corte compensatoria: programas intervención, ordenamiento territorial, mejoramiento de áreas clave de la trama urbana, (vía tratamiento costero), obras públicas de infraestructura, y construcción de complejos habitacionales para la población pobre relocalizada etc. Además, estas intervenciones generaron revalorización y mercantilización del espacio urbano “vía la mano del mercado”, remodelando ambas ciudades. Así por un lado, este proceso despertó, renovación y revalorización urbana, como un “elemento de modernización” pero por otro, generó un factor altamente “desigual y excluyente”. Estas acciones movilizaban en oposición a varios sectores de la población y como contrapartida, las políticas requirieron de nuevos dispositivos legitimadores de una práctica transformativa y erradicatoria oficial. Emergió así en paralelo a las obras, políticas y programas con nuevos eufemismos y estilos de governance a fin de sostener el plan de transformación y gobernabilidad urbana.

La hipótesis central, sostiene que las grandes obras de infraestructura en tanto transformación física del espacio urbano generan, en diversos grados, reestructuraciones socio-económicas afectando los patrones de ocupación del espacio urbano y residencial de los diversos sectores sociales. De ella se desprenden dos hipótesis de trabajo: a- los programas de intervención urbana vinculados a las obras complementarias generaron un aumento importante de los precios del suelo urbano y un consiguiente desplazamiento sin acción directa del Estado de aquellos sectores asentados en espacios intersticiales que el propio crecimiento inmobiliario re-valoriza, b- la conjunción de estos procesos están transformando y diferenciando el espacio urbano en su conjunto al generar áreas cada vez más fragmentadas de acuerdo al nivel socioeconómico de los grupos residenciales, ampliando las disparidades socio-espaciales.

Consideramos en este trabajo que, más allá de la fuerza exógena y alienante con la que operan los grandes proyectos de desarrollo e intervención urbana, y sus derivaciones (nuevas centralidades, desplazamientos, periferización, dualización socio-espacial, etc.), la población procesa, experimenta y actúa sobre esas realidades. En este sentido, consideramos al espacio urbano, no como una construcción ingenieril, sino como una construcción social, son las relaciones económicas, políticas y sociales las que de alguna manera dan forma y condicionan el espacio construido.

2. Posadas y Encarnación. Una incipiente conurbación internacional

La ciudad paraguaya de Encarnación es capital del departamento de Itapúa y, alberga a una población urbana de 118.300 habitantes. Desde sus comienzos, Encarnación se ha caracterizado por su actividad mercantil anclada en la ribera del río Paraná, proceso que ha dado lugar a la vieja Villa Baja (Zona Baja) de actividad portuaria y comercial tradicional de la ciudad. Además, hacia allí convergían vías de ferrocarriles que unían Asunción con Buenos Aires, a través de buques ferris que cruzaban el Paraná. Actualmente Encarnación constituye un nodo urbano, generando junto a otros pueblos (Cambyretá, Capitán Miranda, Fram, Carmen y San Juan del Paraná) una pequeña área conurbana que se extiende en un radio de 50 kilómetros.

Posadas es la ciudad capital de la Provincia de Misiones, (Argentina) con 358.263 habitantes¹, se ubica a orillas del margen izquierdo del río Paraná, frente a la ciudad de Encarnación. La

¹ Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. (INDEC; 2011).

situación fronteriza y limítrofe de Posadas y Encarnación es estratégica en la medida en que ha implicado un histórico y fluido intercambio económico y sociocultural entre ambas ciudades. Intercambio que se ha acrecentado y dinamizado a partir de la habilitación, en 1990 del puente Internacional San Roque González de Santa Cruz². Construido sobre el río Paraná, con una longitud total de 2.550 metros, fue una mega obra históricamente anhelada entre ambos países y desarrollada en paralelo a los efectos de la represa Yacyretá. Actualmente el puente posibilita una inédita articulación territorial entre ambas ciudades integrándolas a una nueva conurbación internacional.

A lo largo del siglo XX, ambas ciudades se han caracterizado por un desarrollo urbano espontáneo, con escasas políticas activas de ordenamiento del espacio urbano en su conjunto (más allá de las previsiones y lineamientos planteados en estudios urbanísticos). Asimismo viviendas muy precarias se ubicaban en los intersticios de áreas urbanas socialmente heterogéneas, dispares, pero conectadas entre sí. Puede afirmarse que el proceso de expansión de la trama urbana se caracterizó por su espontaneísmo: la distribución y ocupación del espacio por parte de los diferentes sectores sociales resultaron cada vez más anárquicas. Proceso que fue incidiendo en la configuración de heterogéneas áreas urbanas. Un bricolaje de sectores sociales integrados en la ocupación del espacio urbano.

De manera simultánea a la conformación urbana de ambas ciudades, la población carenciada ha ocupado las costas bajas y anegadizas del río Paraná y otros espacios próximos a la centralidad urbana. En Posadas, diversos estudios señalan a la zona de costa ribereña como espacio estratégico para el asentamiento de barrios tugurizados e irregulares, al margen de la ciudad legal. Este proceso fue tolerado porque era funcional a un esquema laboral de prestación de servicios a las clases medias y altas.

Actualmente Posadas y Encarnación están sujetas a una drástica y reciente transformación socio-urbana como resultado del desarrollo exponencial de obras públicas y políticas derivadas del emprendimiento hidro-energético Yacyretá. La elevación del nivel de cota del embalse

² El nombre del puente se debe al padre jesuita Roque González de Santa Cruz, que fuera fundador de varias reducciones, entre ellas las que ocupan las actuales ciudades de Posadas y de Encarnación. Entre otras anécdotas, el puente obtuvo el premio internacional “Puente de Alcántara” a la obra pública más destacada del período (1989-1990).

desde 76 a 83 metros sobre el nivel del mar (m.s.n.m) ha implicado el anegamiento de amplias áreas de estas ciudades, y la relocalización de la población afectada, entre ellas el cinturón de asentamientos carenciados en Posadas y la tradicional Villa Baja de Encarnación, considerada como un patrimonio con identidad local y cultural.

Mapa N° 1. Localización de la represa de Yacyretá



Fuente: Entidad Binacional Yacyretá, 2010.

3. Yacyretá: Una impronta en el desarrollo urbano regional

La Represa de Yacyretá, construida sobre el caudaloso río Paraná, a 90 Km. de las ciudades de Posadas y Encarnación, constituye un emprendimiento hidroeléctrico de grandes dimensiones. Desde el año 1973, con la firma del Tratado Binacional Yacyretá³ que da inicio a las obras, el emprendimiento energético despertó gran repercusión en toda la región. La magnitud del proyecto supuso, la construcción de un conjunto de obras principales y de obras complementarias. Las primeras refieren exclusivamente a la producción de energía hidroeléctrica y se localizan en la misma zona de la represa. Las segundas, en tanto construcciones complementarias, suponen acciones orientadas a mitigar los efectos no deseados

³Un año más tarde, en 1974, se crearía la Entidad Binacional Yacyretá (EBY) un órgano autónomo argentino-paraguayo encargado de gestionar el emprendimiento hidroeléctrico Yacyretá.

de la represa: tratamiento costero, recuperación ambiental, reposición de infraestructura, y construcción de complejos habitacionales para la población desplazada etc.

La proximidad del emplazamiento de la represa con respecto a las ciudades de Posadas y Encarnación, generó dramáticas consecuencias para ambas ciudades; entre ellas un gran lago que inundó el 8,24% del distrito de Posadas (2.568,83 hectáreas), con un anegamiento de semejantes dimensiones en Encarnación, conjuntamente con el proceso relocalizador que, en ambas ciudades se estimó en alrededor de 18.000 familias, lo que representa un horizonte poblacional de aproximadamente 80 mil personas relocalizadas, Programa de Acción para el Reasentamiento y Rehabilitación, (PARR, 2009: 3).

Las dimensiones del proyecto, así como del impacto sobre el medio ambiente físico y social generan efectos gigantescos sobre la región de influencia de las obras. A estos mega-emprendimientos Lins Ribeiro, los denominó Proyectos de Gran Escala (PGE), en la medida en que despiertan procesos multidimensionales a escala que trascienden el nivel local. Un PGE, más allá de movilizar y articular decisiones políticas, inversiones, bancos, empresas, y mano de obra, requiere de un paralelo proceso de legitimación que apela a aspectos positivos de las transformaciones generadas (Lins Ribeiro, 1985). La experiencia del Proyecto Yacyretá, por sus dimensiones condensa las características de un Proyecto de Gran Escala.

Las obras de infraestructura complementarias a la presa también pueden ser concebidas como “grandes proyectos urbanos”. Lungo (2004) entiende a la misma no sólo como las grandes obras emblemáticas, sino también grandes operaciones urbanas que asumen, en muchos casos, la forma de programas de intervención a través de un conjunto de acciones urbanas de nivel intermedio que por su integración tienen un profundo impacto en el desarrollo de una ciudad. (Lungo, 2004: 16).

Las intervenciones de gran escala, entre variados procesos que generan, subrayamos en este trabajo, la modificación física y funcional de determinados espacios de la ciudad. Como sostiene Cuenya (2011), en el contexto actual, los grandes proyectos modifican la rentabilidad de los usos del suelo urbano, expresando un nuevo paisaje físico y social con cambios en la centralidad urbana. En este sentido, las grandes intervenciones urbanas tienen como atributo la capacidad de generar nuevos procesos de centralidad. Una centralidad no restringida al centro

urbano, sino entendida como la capacidad de articular flujos de todo tipo (acumulación de actividades, intercambio de bienes y servicios, ventajas de la vida urbana, etc.,)

Siguiendo a Lungo, en el análisis de los grandes proyectos urbanos, es necesario considerar que la clave está en la complejidad económica y social y no sólo en la escala, aunque ésta sea una condición necesaria. El gran proyecto urbano es una noción polisémica, y debe ser comprendida como la articulación de una estrategia fuerte alrededor de inversiones urbanas y socioeconómicas de gran dimensión y larga duración que inciden en el desarrollo de una ciudad. (Lungo, 2004).

Más allá de estos antecedentes, consideramos que las grandes obras de infraestructura y los devenidos programas de desarrollo urbano (llámese “renovación urbana”) desencadenan procesos no siempre homogéneos, (con similar impacto en todos los sectores involucrados), sino que al contrario, ponen de relieve los efectos diferenciales, siempre característicos del efecto desigual que generan los denominados proyectos de desarrollo.

Por sus implicancias, el proyecto hidroeléctrico no tiene precedentes en Latinoamérica. Según informes del Banco Mundial, “el área de Posadas y Encarnación (Paraguay), conforman el mayor nicho urbanístico del mundo que ha comenzado a recibir los efectos de un embalse, con todas las consecuencias para el medio ambiente y la calidad de vida”⁴. Hacia el año 1994, el acelerado ritmo de las obras principales de la presa, posibilitó el comienzo del llenado parcial del embalse, sin embargo las obras complementarias de infraestructura en Posadas y Encarnación (Paraguay) habían sido ejecutadas solo en un 15% (Banco Mundial: 1992)⁵. Ello generó una situación especialmente delicada ya que agravó la situación de la población aún a relocalizar, despertando temores e incertidumbres ante la elevación de las aguas.

De manera simultánea al gradual aumento del embalse, las obras complementarias en Posadas, se realizaron con discontinuidad, teniendo a lo largo del tiempo, un particular efecto re-estructurador. Desde el año 2009, la vieja configuración urbana de ambas ciudades quedó sujeta

⁴ Citado en Solanas Fernando: Yacyretá Crónicas de un despojo, 1996. fragmentos de análisis periodísticos del diario la Nación sobre el plebiscito por Corpus.

⁵ La decisión del llenado parcial del embalse, así como la operación de los generadores, se amparó en el hecho de que la represa estaba terminada en un 85%, por lo que su funcionamiento posibilitaba generar financiamiento que contribuyan a la terminación de su construcción.

a fuertes cambios como resultado de la materialización de las obras complementarias de la represa. Cambios que se reflejan no solo a escala territorial, sino también ambiental, social, económica y cultural.

La construcción de cientos de kilómetros de defensa costera, la extensión de redes cloacales, construcción de nuevos accesos y puentes que desaparecieron bajo el agua, la protección y el saneamiento de los arroyos que surcan zonas urbanas, la ampliación de redes de agua potable, nuevos puertos, estaciones ferroviarias, varios hospitales zonales, escuelas y la construcción de nuevos barrios para miles de familias afectadas, entre otras obras, constituyen un conjunto de acciones cuyos efectos urbanos están generando variados procesos, como la fragmentación del espacio, la revalorización urbana, y la segregación en magnitudes difíciles de dimensionar.

4. Las políticas supra-estatales del proyecto hidroeléctrico. Retórica de la transformación

Desde sus orígenes, la trascendencia binacional del emprendimiento Yacyretá, se superpuso consustancialmente a los niveles de decisión municipales y provinciales; y desde estas esferas gubernamentales se ha cuestionado poco sobre el impacto socio-ambiental que la represa pudiera ocasionar. De manera simultánea, el Proyecto Yacyretá, como toda obra de gran escala, desplegó constructos ideológicos que legitimaron sus consecuencias secundarias, generando gobernabilidad y adhesión al plan de transformación urbana. Analizar el eufemismo de estos dispositivos ideológicos adquiere fundamental importancia, ya que a ello se debió tanto el éxito y la continuidad de las obras, como así de otras políticas y proyectos a nivel regional.

La drástica transformación urbana de ambas ciudades y el paquete de políticas públicas vinculadas a la misma, encontraron su sustento en un esquema de gobernabilidad urbana orientada a la estabilidad institucional y política del proyecto, a fin de dar consistencia y resguardo a las decisiones contenidas en las políticas públicas del proyecto: producción energética, inundaciones, renovación urbana, relocalización, etc. A pesar de focos de resistencia al proyecto, los eufemismos posibilitaron consenso y adhesión ciudadana, así, por ejemplo, en Posadas se comenzó a materializar viejos proyectos como “la recuperación costera” o “la apertura de espacios públicos”. Por otro lado, la planificación, la renovación urbana, y la obra pública fueron instaladas como los engranajes fundamentales del desarrollo urbano, lo que ha

llevado a concebir el proceso de desarrollo con una fuerte impronta constructiva: hacer obras es gestionar el desarrollo de la ciudad⁶.

Se considera en este trabajo que definir y orientar una política implica de ante mano seleccionar problemas y demandas con los que construir una agenda. De modo que en las políticas en general se condensan los mecanismos que el Estado tiene para definir ámbitos de intervención. En el caso de Yacyretá, se partió del supuesto que el desarrollo energético sería condicionante de un desarrollo social a escala regional.

En este sentido, en una coyuntura socio-histórica concreta, las políticas implementadas, como “propuesta de solución” a problemáticas formuladas como “cuestión social”, son parte de un proceso de construcción política. Así, los problemas definidos en las políticas son construcciones sociales que reflejan concepciones específicas de la realidad. Y como siempre es posible que haya una multiplicidad de definiciones acerca de un problema, lo que está en juego en el proceso de formación de la agenda no es sólo la selección de los problemas sino también su definición (Elder y Cobb, 1983: 77)⁷.

En la definición de las políticas públicas se dirimen necesidades, demandas, problemas y cuestiones que desde el Estado se ha seleccionado, propuesto y determinado en relación a sectores y grupos sociales. Sin embargo, las políticas propuestas no constituyen simples soluciones a problemas planteados. Las propuestas de solución, son a veces desencadenantes de nuevas problemáticas y consecuentes demandas. Vinculada a esta idea, sugerimos que la implementación de grandes proyectos genera múltiples cambios no contemplados en los planes originales, entre ellos, la emergencia de nuevos actores y demandas colectivas con potencialidades para corregir, ajustar y re-direccionar las políticas urbanas.

Como se señaló anteriormente, el Tratado Binacional por el cual se inició la construcción de la represa anclaba sus fundamentos, más allá de la construcción del emprendimiento energético, en el anhelado “desarrollo regional”, acompañado de eufemismos como el de “la renovación

⁶ Por otro lado, hacer obras es una forma de hacer política; instalándose además la idea de que la obra pública implicaría intervención urbana y, ambas desencadenarían el desarrollo.

⁷ Extraído de Aguilar Villanueva. Problemas Públicos y Agenda de Gobierno. 1996. Ed. Miguel Angel Porrúa. México.

urbana y el embellecimiento de la ciudad” como resultado de masivos programas de relocalización. En sí la magnitud del proyecto supuso la idea de bienestar y desarrollo para la región. En términos generales, esta elaboración e imposición de una visión positiva de los efectos del mega emprendimiento se enmarca en lo que Lins Ribeiro (1985) denomina una ideología de la redención, cuya matriz principal es la ideología del progreso, que muchas veces toma la forma del desarrollismo, es decir, la suposición de que los proyectos de gran escala son positivos, porque desarrollarán una región suministrando bienestar a todo el mundo (Lins Ribeiro, 1985: 33).

El paquete de obras públicas de infraestructura y acciones sociales vinculadas a los desplazamientos de población fueron acompañados de procesos discursivos legitimadores de una política pública oficial. Así, por ejemplo la relocalización y la planificación de los lugares de reasentamiento, fue teñida, discursivamente, por una visión “eufemística”: el desarraigo y el traslado fueron presentados ante la sociedad en términos de beneficio y progreso, debiéndose sacrificar las voluntades de los sectores afectados. Este proceso, situó al Estado (y al ente relocalizador) en una relación ineludible con aquellos sectores sociales a ser desplazados.

Inicialmente, para poner en marcha el proceso relocalizador, la EBY debió previamente construir la categoría de beneficiarios. Categoría que concedería ciertos derechos de reasentamiento a la población afectada. Este proceso partió de la elaboración de un censo en el año 1979, denominado Relevamiento de Áreas Urbanas (RAU), que comprendió a las familias asentadas en el área de influencia del embalse a las alturas de las ciudades de Posadas y Encarnación, detectándose en aquel tiempo 8.179 familias (5.101 Argentina. y 3.078 Paraguay.).

Luego de una década, el proceso de ocupación de tierras a inundar no finalizó, lo que obligó a la EBY a realizar otro censo complementario en los años 1989/90, donde el relevamiento detectó a 9.087 familias (4.259 Arg. y 4.828 Py.). Para el año 2000 se pasó a 11.478 (5.350 Arg. y 6.128 Py) de las cuales, sólo 5.283 (46%) habían sido relocalizadas hasta 2003. Para paliar la situación y acelerar el proceso, en el año 2005 se procedió a ejecutar el Plan de Acción para el Reasentamiento y Rehabilitación, marco en el que se realizó una verificación de áreas urbanas, que arrojó un total de 15.549 familias (7.474 Arg. y 8.075 Py.), residiendo en zona de

afectación⁸. En términos generales, esta situación se debió en gran medida al cuestionado retraso de las obras complementarias y particularmente, a la falta de continuidad en la ejecución de los conjuntos habitacionales para la población relocalizada⁹. Por otro lado, en la década de los '90s, con la profundización del ajuste estructural aparecieron desafíos para la gestión del proyecto: las sucesivas crisis financieras, los recortes de los gastos sociales y la privatización de entes públicos acumulativamente han profundizado el retraso de muchas obras.

A mediados del año 2010 y finalizado el proceso de traslado, la ocupación continuó con cierta intermitencia a partir de la expectativa de poder acceder al beneficio de una vivienda propia y con ello se ha registrado un total de 19.214 familias atendidas (7.656 Arg. y 11.558 Py)¹⁰.

La EBY ha construido los conjuntos habitacionales de manera simultánea a la intermitencia y retraso del proceso de relocalización. En ambos márgenes del río Paraná la EBY construyó en total 12 grandes conjuntos habitacionales: 5 en Posadas, Argentina, y 7 en Paraguay (5 en Encarnación, 1 en Cambyretá y 1 en Carmen del Paraná)¹¹; construyendo un total de 14.262 viviendas urbanas: 7.408 en Argentina y 6.864 en Paraguay. De forma resumida puede señalarse que la experiencia de muchos conjuntos habitacionales, tanto en Posadas como en la ciudad de Encarnación evidencia, la emergencia de un patrón de desplazamiento en espacios segregados y desprovistos de infraestructura comunitaria. En algunos casos a 15 o 20 kilómetros de distancia de sus asentamientos originales, fuera de los límites de la ciudad, en otros municipios.

Tanto en Posadas como en Encarnación la retórica de la visión progresista en torno a los procesos de relocalización han sido violentos y conllevaron una diferenciación estigmatizada de la población afectada. En otras palabras, se ha definido a la población a ser desplazada como habitantes de núcleos insalubres que no solo constituyen una amenaza, sino que contaminan visualmente a la ciudad y; por lo tanto, la relocalización es la solución¹².

⁸ En ese entonces, del lado paraguayo alrededor de 1.699 familias optaron por un resarcimiento económico a cambio de abandonar su inmueble ubicado en las zonas ribereñas del río Paraná.

⁹ De acuerdo al Banco Mundial, en ese momento, las obras principales de la represa tenían un grado de avance del 85%, mientras que las obras complementarias destinadas a la mitigación fundamentalmente social (reposición de infraestructura y relocalización), lo estaban en un 15% (Banco Mundial, 1997).

¹⁰ Incluyendo 3.859 (261 Arg. y 3.598 Py) fuera de zona de afectación.

¹¹ Cambyretá y Carmen del Paraná son ciudades aledañas a Encarnación.

¹² Ello ha implicado la construcción de grandes complejos habitacionales en las afueras de la ciudad con características de gueto en tanto área de concentración espacial adoptada por las fuerzas dominantes de la sociedad

Este tipo de ideas y prácticas demandó un marcado esfuerzo de legitimación por parte de la EBY. En ese marco, se definieron institucionalmente los problemas que padecía la población costera a relocalizar. Como construcciones ideológicas, las acciones de la Entidad reflejaron concepciones específicas de la realidad. El proceso de legitimación apeló a contraponer la fatalidad del pasado frente a la prosperidad del futuro, lo que en otras palabras, se traducía en el atraso versus el progreso¹³.

Los slogans progresistas difundidos remarcaban el futuro beneficio no solo para la población relocalizada, sino para la ciudad en general. En el caso de las relocalizaciones, más allá del reconocido desarraigo, se destacaron los aspectos benéficos del traslado, como por ejemplo la posibilidad de acceso a una “verdadera solución habitacional” por parte de hogares de escasos recursos, o simplemente la habitabilidad en verdaderos barrios dotados de infraestructura. En este sentido, es esclarecedora argumentos plasmados en documentos oficiales de la EBY:

“...se trata en general de población de escasos recursos la mayoría de ellos instalados precariamente en tierras fiscales y desprotegidos frente a las periódicas crecidas del río Paraná y los desbordes de arroyos. En los nuevos barrios que construye Yacyretá, acceden a viviendas dignas dotadas de servicios esenciales de los que carecen (agua potable, red cloacal, luz eléctrica domiciliaria, calles pavimentadas, alcantarillado, alumbrado público, entre otros)”¹⁴.

El desplazamiento compulsivo, conjuntamente con la violencia verbal y física a la que son sometidos los sectores a ser desplazados, actuó en desmedro de la eufemística intervención gubernamental, supuestamente guiada por principios participativos¹⁵. Previamente al proceso de traslado y durante el mismo, no hubo espacios para la deliberación sobre posibles preferencias de los sitios de destino de la población afectada, de allí que la compulsividad del

con el objetivo de separar y limitar a determinados grupos, lo que además trae un aparejado proceso de inferiorización de sus habitantes (Marcuse, 2004: 25).

¹³ En los espacios públicos de la ciudad se pueden ver slogans oficiales de la EBY como: “La EBY generando futuro”. “La historia no pasó la historia está pasando”. “Energía limpia y desarrollo sustentable”. “La EBY, los cimientos de un futuro mejor”, entre otras expresiones.

¹⁴ Programa publicado en: <http://www.yacyreta.org.ar> ver link: Obras y Acciones del Proyecto Yacyretá.

¹⁵ Principios en los que se pregona la necesidad de que la “gente sea partícipe” de la implementación de intervenciones sociales, de gestión de servicios, del control y de ejecución, que supone instituirse en el rol de actor de sus propios beneficios.

proceso es la falta de opción por parte de los desplazados. Entre otros efectos, ello genera trastornos, aún antes de que la gente haya sido desplazada.

A pesar del “discurso progresista” de los efectos positivos de la represa y las relocalizaciones; como el de la energía limpia y el desarrollo sustentable, la reorganización de la trama urbana, los beneficios de una vivienda nueva y digna, etc., las experiencias gestadas hasta el momento señalan que los cambios en el escenario económico y sociocultural que genera el proceso de reasentamiento, dan por resultado efectos realmente traumáticos: fractura de redes sociales, quiebre de economías domésticas, aislamiento, pobreza generalizada, etc. Por ello, siempre es necesario poner en confrontación el discurso oficial, legitimador y benéfico de las relocalizaciones y, los “efectos reales” que el proceso de traslado ha desatado sobre la población afectada por el Proyecto Yacyretá.

En los últimos años, la EBY implementó el Plan Terminación Yacyretá (PTY) a los fines de terminar lo más rápidamente posible las denominadas obras complementarias generando impactos de variada complejidad, no solo en lo concerniente al desplazamiento de la población afectada, sino por los programas de renovación y apertura urbana. En Posadas se construyó 17 kilómetros de defensa costera, (carretera al margen del río), y en Encarnación la defensa costera es de 27 kilómetros. Las obras han generado nuevos espacios públicos de alta calidad y ligado al tratamiento costero se han habilitado playas con extensos bancos de arena, creando un paisaje antes inexistente. Por otro lado, en distintos puntos de ambas ciudades, se han construido avenidas costeras, muelles, plazas, hoteles y puentes de grandes dimensiones que tejen nuevas tramas sobre arroyos urbanos.

5. Obras públicas, revalorización y mercantilización del espacio urbano

En los últimos años, las obras de Yacyretá han sido cruciales en la re-urbanización de ambas ciudades generando múltiples efectos, entre ellos la mercantilización del espacio urbano, en zonas de revalorización urbana generadas por procesos especulativos del mercado inmobiliario en aquellos terrenos que están situados en la nueva línea de costa sobre el río Paraná; aunque en

paralelo ha emergido una nueva periferia a partir del desplazamiento y la habilitación de nuevos espacios para el hábitat de los sectores carenciados¹⁶.

A partir de la objetivación del Proyecto Costanera en ambas márgenes del río Paraná se ha construido un nuevo orden urbano, implicando que la legislación y el planeamiento urbano protegieran de manera anárquica los intereses privados y especulativos de los sectores altos con respecto a la construcción de viviendas y otros emprendimientos en espacios intersticiales aledaños a la Costanera. Así mientras los pobres y sus edificaciones, no escaparon a la relocalización y la demolición, los sectores altos paulatinamente se han apropiado de la zona de costa, haciéndolo en algunos tramos espacios residenciales y en otros generando espacios de ocio, como bares, restaurantes, pubs, etc. Así, el morar hoy en la costa del río, es parte del capital simbólico incorporado por las clases altas, aunque una década atrás la costa ribereña era el hábitat de los pobres. Como señala Whitacker, (2007: 146) “así, por un lado, los ricos y aquellos que piensan como ellos desean y consumen espacios exclusivos y, en la otra punta los pobres y empobrecidos, a los que son destinados como única alternativa, otros espacios”.

La acción de la EBY, puede entenderse por un lado, como un fordismo urbano, (financiamiento estatal, planificador, regulador, modernista, etc.), pero por otro lado, las obras han re-estimulado al mercado y al capital privado como productor de fragmentos de ciudad, a partir de emprendimientos residenciales, comerciales, etc. Como señala Abramo (2012) esta segunda acción alimenta la lógica de la “ciudad neoliberal”, en tanto el mercado comienza a definir apropiaciones y usos del suelo urbano y producir nuevas materialidades urbanas.

La construcción de la majestuosa avenida Costanera fue presentada en Posadas como “la obra del siglo”. El argumento fue que la ciudad creció de espaldas al río y que el paisaje urbano debía recuperar la vista al Paraná, se señaló además que la Costanera no sería solamente una carretera, sino un “espacio público de recreación para toda la ciudadanía”. Este argumento también fue sostenido en Encarnación por la clase política. En este sentido, cobra importancia el análisis de la transformación del espacio, ya que está en relación directa con la reproducción de las relaciones sociales (Lefebvre, 1976: 34). Así, el espacio urbano no es sólo una superficie sobre

¹⁶ La periferia apunta a las afueras de la ciudad: relictos de montes, capuerales, terrenos indivisos dedicados a pequeños emprendimientos rurales, es considerada como un espacio propicio para la relocalización y residencia de los sectores populares desplazados.

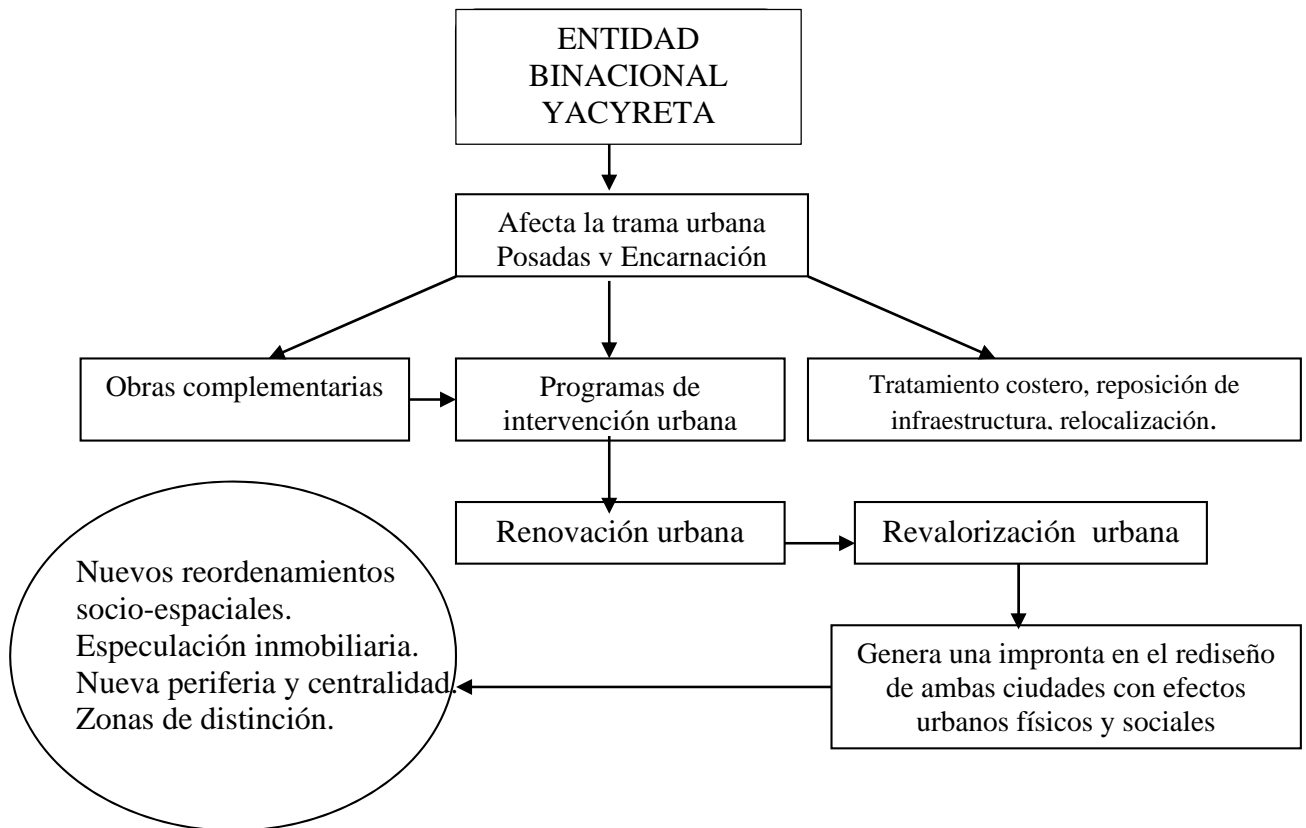
la cual se plasma la producción y el consumo de bienes y servicios, es fundamentalmente un espacio socialmente construido (Healey y Barret, 1990: 90).

Desde una perspectiva teórica más general, el análisis de la transformación del espacio urbano, refiere con frecuencia a la noción “re-estructuración de la morfología urbana”. Más allá de las formas y estructuras espaciales, la morfología urbana refiere a lógicas de estructuración urbana en relación con procesos sociales y políticos. Así la expresión re-estructuración hace referencia a los periodos en que es rápido y profundo el conjunto de transformaciones que orientan los procesos de estructuración urbana de las ciudades (Sposito; 2004: 248).

Las obras de tratamiento costero posibilitaron no solo re-urbanizar la ribera, sino desatar un implacable avance de los sectores de mayor poder adquisitivo sobre la zona de costas, generando sobre-valoración de la tierra y la vivienda. De manera más concreta, fue incipiente un proceso de creciente confluencia entre la valorización de ciertos espacios residenciales, y su apropiación por parte de las clases altas; contexto en el que el mercado inmobiliario jugó un papel preponderante. En otras palabras, esta transformación urbana, representó un proceso de aburguesamiento o gentrificación, un proceso en el que la población original de un barrio deteriorado fue progresivamente desplazada por otra de un mayor nivel adquisitivo dando lugar a una zona renovada (Brites, 2012). En varios sectores/tramos de la zona costera, el proceso de gentrificación tuvo como protagonistas a clases media-alta, generando tensiones sociales entre vecinos más antiguos y nuevos.

Actualmente esta renovación se ha estado desarrollando de varias maneras: 1- a través de la acción concreta y puntual de los programas públicos de relocalización de la población afectada por las obras de intervención urbana, 2- el cambio del entorno adyacente promovidas por las inmobiliarias a través de la compra y destrucción de viviendas a viejos vecinos, para la posterior construcción de edificios nuevos, para sectores de mayor poder adquisitivo. Esta segunda acción continúa en auge en ambas ciudades, aunque con más intensidad en Posadas, y demuestra que en estos procesos de renovación urbana y desplazamiento intervienen de forma simultánea tanto el Estado como el mercado.

Figura N° 1. Yacyretá efectos socio-urbanos



En la medida en que el espacio residencial es una mercancía más que se puede vender y comprar en el mercado, habrá una diferenciación social y espacial. En este sentido, las fragmentaciones sociales y territoriales no son una simple consecuencia de las desigualdades socioeconómicas, sino que son resultado de la diferenciación social en el espacio, y constituyen procesos que se retroalimentan (Veiga, 2009).

Como acertadamente lo señalara Topalov (1979: 20) en la lógica de urbanización capitalista concurren una “multitud de procesos privados de apropiación de espacio”. Contexto en donde el negocio inmobiliario es orientado por los intereses de propietarios privados, en tanto actores de poder. Así, bajo una formación económico-social capitalista el proceso de producción de la ciudad queda supeditado al mercado, por lo tanto, la diferencial capacidad adquisitiva es la variable que condiciona el acceso a diferenciales espacios urbanos. En este sentido, los sectores excluidos del mercado obtienen las peores localizaciones urbanas y/o viven en mayores condiciones de precariedades físicas y socioculturales (Di Virgilio y otros; 2007: 19).

Como expresión de este proceso, Posadas y Encarnación están asistiendo a una transformación urbana polarizada, generando una estructura social y urbana dualizada, coincidiendo en algunos aspectos con la ciudad dual propuesta por Sassen (1991) caracterizadas por ciudades con crecimiento disperso y dual, con guetos residenciales según clases sociales. En definitiva, ciudades marcadas por divisiones espaciales, temporales y sociales entre sus habitantes. Por otro lado, coincidiendo con otras investigaciones (Taschner y Bogus, 2000) esta desigualdad social objetivada en la ocupación del espacio, se está expresando no solo de forma dual, sino también fragmentada, con un aumento de las clases medias en zonas de periferia urbana.

Como telón de fondo, podemos sostener que en cierto grado Posadas-Encarnación (al igual que otras grandes urbes latinoamericanas) está desarrollando una zona urbana compacta (uso intensivo del suelo, alta densidad habitacional, mayores servicios, alto costo del suelo) y otra zona urbana dispersa o difusa, donde la ciudad crece de manera fragmentada y diseminada, poco articulada, separando funcionalmente sus usos y segregando a hogares en base a su poder adquisitivo. De acuerdo con Abramo, la mano inexorable del mercado del suelo urbano, genera una estructura espacial híbrida: la ciudad com-fusa que se caracteriza por la coexistencia de la forma compacta y difusa del suelo urbano. “Como es posible imaginar, esta estructura promueve demandas de equipamientos y servicios con señalizaciones espaciales diversas, y es un factor que dificulta la elaboración de políticas urbanas más equitativas en términos socio-espaciales”. Abramo (2012: 37).

Esta tendencia a separar espacialmente a los sectores de escasos recursos ha conllevado como efecto, una homogenización social en nuevos espacios de segregación urbana, dando lugar a nuevas formas de valoración y uso de la ciudad. Esta situación está derivando en una nueva zonificación de la ciudad que coexiste con una segregación urbana de sectores sociales y una más acentuada “distancia” social (Merklen, 1997). Así, el aislamiento y la segregación espacial conllevan limitaciones y adversidades para la vida cotidiana y las oportunidades del mercado de trabajo urbano. De modo que “no hay contrato social sin contacto social” Blakely y Snyder (1997:22). En este sentido, más que desintegración, la segregación genera un nuevo modelo de integración social urbana; donde la distancia física, de alguna forma, repercute sobre la distancia social.

El resultado de esta nueva lógica de producir ciudad por fragmentos residenciales de acuerdo al poder adquisitivo de los grupos sociales, ha implicado una mayor diferenciación socio-

espacial, que actualmente comienza a ser evidenciadas a partir de una serie de situaciones que se expresan en el siguiente cuadro:

Cuadro N° 1. Cambios urbanos en Posadas-Encarnación: visión comparada.

Nuevos procesos	Posadas	Encarnación
La habilitación de espacios urbanos revalorizados y de alto valor económico y social, donde residen de manera casi exclusiva los sectores de mayores ingresos.	La costanera, el centro y las áreas adyacentes. Otros espacios habilitados en proximidad al río Paraná.	El centro y la tradicional zona alta. Espacios próximos a la nueva costanera, sobre el río.
Zonas poco integradas a la trama urbana y, por lo tanto, a las oportunidades que brinda el espacio urbano.	La periferia sur, donde se localizan los conjuntos habitacionales, y barrios pobres, en los límites del municipio. Fracciones del sector suroeste. Áreas lindantes al municipio de Garupá.	La zona noroeste, Itá paso, San Isidro, arroyo Porá, Los Arrabales. Cambyretá y Carmen del Paraná, donde fue relocalizada población afectada por la presa.
La dependencia del transporte urbano de pasajeros, los costos en tiempo y en dinero para trasladarse en la ciudad	El eje sur suroeste de la ciudad, donde residen los sectores populares.	La zona norte, noroeste periurbana, donde se localiza la población de menor poder adquisitivo.
La emergencia de complejos habitacionales	Destinados a poblaciones sin posibilidad de acceso a la vivienda a través del IPRODHA, pero también para la población relocalizada (EBY).	La política habitacional de Estado paraguayo, es escasa. Pero la EBY ha construido 6.854 viviendas para la población afectada.
Nuevas centralidades Reconfiguraciones urbanas.	Articulación de la zona céntrica con tramos de la Avda. Costanera, con mescolanzas de usos del suelo: residencial, espacios productivos y espacios públicos, esparcimiento, etc.	Nuevo circuito comercial. Desaparición de la zona baja y densificación de la zona alta. Habilitación de zonas de costa, playas y reconversión al turismo.

Esta nueva reconfiguración de la trama urbana de ambas ciudades está derivando en nuevas centralidades, espacios de alto valor económico y simbólico, pero también en nuevas periferias; que se va extendiendo como un anillo continuo de pobladores en asentamientos precarios/degradados. En muchas circunstancias disputando la ocupación del espacio con otros sectores sociales. Un espacio donde hay desplazamiento, territorialización de prácticas sociales, segregación y diferenciación de unos sectores sociales por otros.

Los medios de comunicación, con frecuencia exponen a la luz las dificultades y demandas de la población que reside en los peores suelos urbanos, tales como intermitentes reclamos por salud y educación, seguridad, espacios verdes, transporte urbano, fuentes de trabajo, recolección de residuos, prevención del vandalismo juvenil, desnutrición etc., de hecho estudios señalan la estrecha relación entre segregación y exclusión de servicios (Katzman, 2001). En

términos generales, actualmente se observa una creciente distinción entre áreas dotadas de servicios urbanos e infraestructura y áreas donde servicios e infraestructura no llegan, o son deficientes.

6. Conclusiones

Al margen del interés científico, el artículo pretendió advertir sobre los efectos deseados y no deseados que generan los grandes proyectos de desarrollo en tanto intervenciones sobre el espacio urbano y las condiciones de vida de la población. En ese sentido, se ha sostenido la idea de que el emprendimiento hidroeléctrico Yacyretá generó una impronta en la reconfiguración de la trama urbana de Posadas y Encarnación desatando nuevos procesos como la especulación inmobiliaria ligada a los derivados programas de renovación y revalorización urbana.

En esta línea es importante advertir que las transformaciones experimentadas tanto en Posadas como en Encarnación, han asumido particular importancia en términos de políticas y obras públicas que no solo transformaron el espacio físico de las ciudades, sino también los patrones de ocupación del espacio, generando nuevas centralidades, desplazamientos, zonas de relegación y disputas sociales por la apropiación y uso de los espacios revalorizados. A partir del proyecto Yacyretá, los derivados paquetes de intervenciones se han iniciado en nombre del desarrollo urbano y, ello ha tenido un efecto re-estructurador y adverso para los sectores de menores recursos que comenzaron a habitar la periferia de las ciudades. Así por un lado, este proceso despertó, renovación y revalorización urbana, como un “elemento de modernización” pero por otro, generó un factor altamente “desigual y excluyente”.

En términos de obras públicas, el efecto más marcado de Yacyretá, fue el desarrollo de la construcción de la carretera Costera (tratamiento costero). Una mega obra de más de 40 kilómetros, a lo largo de ambos márgenes de la ribera del Paraná (Posadas-Encarnación). En sus inicios, presentada como “la obra del siglo”, la Costanera generó una revalorización/reurbanización del nuevo margen de costa y otros espacios adyacentes a la centralidad urbana. De modo, que a partir de las obras y de los masivos programas de relocalización, los bolsones de pobreza dejaron de localizarse dispersamente en los intersticios de la revalorización urbana. El amplio margen del río Paraná, tradicionalmente ocupado por precarios asentamientos, se convirtió literalmente en zonas liberadas de la pobreza y con alto

valor inmobiliario. Así, en nombre del desarrollo urbano se erradicó la ciudad ilegal de la larga zona de costa, para construir en ese espacio la ciudad legal, abierta al río.

A pesar de la complejidad y especificidad del espacio urbano de Posadas y Encarnación, el impacto de las obras de Yacyretá despertó la convergencia de procesos con similares características: renovación y revalorización urbana, desplazamiento, segregación, fragmentación residencial, y distinción socio-espacial, entre otros procesos. Cuestiones que en la actualidad implican un estudio más pormenorizado a fin de evaluar y/dimensionar las magnitudes de estos procesos.

7. Bibliografía

Abramo, P. (2012). “La ciudad com-fusa: mercado y producción de la estructura urbana en las grandes metrópolis latinoamericanas” *Revista Eure*, 38 (114), 35-69. [versión electrónica].

Aguilar Villanueva. (1996). *Problemas Públicos y Agenda de Gobierno*. Ed. Miguel Ángel Porrúa. México.

Blakely, E. y Snyder, M. (1997). *Fortress America. gated communities in the United States*. Washington, DC: Brookings Institution Press-Lincoln Institute of Land Policy.

Brites, W. (2012) *Acción colectiva, movilización y protesta de los desplazados por la Represa Yacyretá. La construcción de demandas reivindicativas en territorios de relegación*. Tesis Doctoral, Mimeo. Programa de Post-grado en Antropología Social- UNaM. Posadas.

Cuenya B. (2011). “Grandes proyectos y sus impactos en la centralidad urbana”. *En carajillo de la ciudad. Revista digital del programa en gestión de la ciudad*. N° 3. Disponible en http://cafedelasciudades.com.ar/carajillo/10_art1.htm

Di Virgilio, M. Rodríguez, C. y Vio M. (2007). *Políticas de hábitat, desigualdad y segregación socio-espacial en el área metropolitana de Buenos Aires*. AEU-IIGG/FSOC-UBA. Área de Estudios Urbano. Grupo Argentina de Producción Social del Hábitat hic-al FVC-MOI-SEDECA, Buenos Aires.

Healey P. y Barret, S. (1990). “Structure and agency in land and property development processes: some ideas for research”. *Urban Studies*, vol. 27, n° 1, p. 89-104.

Kaztman. R. (2001). “Seducidos y abandonados: el aislamiento social de los pobres urbanos”. *Revista de la CEPAL*, n° 75: 171–189. Santiago de Chile.

Lefebvre, H. (1976). *Espacio y política: el derecho a la ciudad II*. Barcelona: Península,

Lins Ribeiro G. (1985). “Proyectos de gran escala: hacia un marco conceptual para el análisis de una forma de producción temporaria”. En Bartolomé Leopoldo. *Relocalizados: Antropología social de las poblaciones desplazadas*. Colecciones Hombre y Sociedad. Ediciones del IDES 3. Buenos Aires.

Lungo, M (2004) “Grandes proyectos urbanos”. En Lungo Mario (compilador), UCA Editores. Lincoln Institute of Land Policy, San Salvador.

Marcuse, P. (2004). “Enclaves, sim; guetos, não: a segregação e o estado”. *Espaço & Debates*, 45, 24-33. Río de Janeiro.

Merklen, D. (1997). “Un pobre es un pobre. La sociabilidad en el barrio; entre las condiciones y las prácticas”. *Revista Sociedad*. N° 11. 7-44 Caracas.

Sassen, S (1991). *The global city* (Princeton: Princeton University Press).

Taschner, S y Bogus, L (2000) “A cidade dos aneis: São Paulo” en Queiroz Ribeiro, Luis Cesar (org.) *O futuro das metrópoles* (Río de Janeiro: Revan).

Topalov, Ch. (1979). *La urbanización capitalista. Algunos elementos para su análisis* México: Editora Edicol.

Veiga D. (2009) “Desigualdades sociales y fragmentación urbana”. En *Otro desarrollo urbano: ciudad incluyente, justicia social y gestión democrática* / compilado por Héctor Poggiese y Tamara Tania Cohen Egler. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO. - Buenos Aires

Whitacker, A. (2007). “Uma discussão sobre a morfologia urbana e a articulação de níveis diferentes de urbanização”. In Beltrão Sposito M. *Cidades Médias. Espaços em transição*. Ed. Expressão Popular. São Paulo.

PARR. (2009) *Plan de Acción para el Reasentamiento y Rehabilitación. Informe: “Desarrollo social en ambas márgenes*. Entidad Binacional Yacyretá. 30 de septiembre de 2009.

MADRID: DISCURSOS SOBRE LA CRISIS Y LAS POLÍTICAS URBANAS

Javier Camacho Gutiérrez (Universidad Carlos III, jcgutier@polsoc.uc3m.es)

Fernando Díaz Orueta (Universidad de La Rioja, fernando.diaz@unirioja.es)

M^a Luisa Lourés Seoane (Universidad de Zaragoza, mllores@unizar.es)

1. Introducción: la agenda urbana neoliberal y los discursos sobre la crisis

En mayor o menor medida, a lo largo de las tres últimas décadas las ciudades españolas se han visto alcanzadas por la expansión de los planteamientos y prioridades derivados del proyecto neoliberal. Esto ha supuesto una transformación profunda de los contenidos de las agendas urbanas influidas por una nueva visión de la ciudad que concibe cada una de ellas como un actor más en un sistema de ciudades en competición. Coherentemente con lo anterior, se han introducido nuevas pautas de gestión urbana en las que se da un peso creciente al sector privado, bien sea de forma directa, bien a través de la “colaboración pública-privada” y/o a través del establecimiento de nuevas formas de gestión pública inspiradas en el ámbito privado. Estas tendencias se vieron definitivamente afianzadas durante el pasado boom económico, momento en que la agenda urbana de las ciudades españolas confluye con toda claridad con la de otras ciudades, en la que algunos autores han calificado como fase de neoliberalización expansiva (Peck y Tickell, 2002). Una etapa caracterizada por la consolidación de nuevas formas de gobernanza y la combinación de una gestión económica neoliberal con un Estado cada vez más autoritario.

El notable impacto producido por la crisis en las ciudades ha llevado a distintos autores a preguntarse por si esta profunda transformación también habría podido suponer el cuestionamiento de la agenda urbana neoliberal. Sin embargo, como plantea Aalbers (2013), hasta la fecha la reacción institucional parece haber sido más bien la opuesta, en la mayoría de los casos las políticas caminan orientadas a intentar salvar el neoliberalismo. El texto que aquí se presenta se sitúa en ese debate, profundizando no solo en la naturaleza y contenidos de las políticas urbanas en los años de la crisis, sino en los discursos de distintos actores políticos, económicos y sociales sobre la crisis urbana y los posibles futuros. Sus posicionamientos,

interpretaciones y propuestas resultan muy relevantes para comprender el pasado inmediato y el presente de las ciudades y completar el análisis sobre la crisis en esta etapa¹.

Por otro lado, no debe olvidarse que si bien existen principios comunes, el neoliberalismo no se repite de la misma forma en todas las ciudades (Díaz Orueta, 2013). La historia de cada ciudad, su estructura económica, su entramado institucional, el sistema de actores socio-políticos, etc., da lugar a concreciones específicas que deben ser consideradas a partir de estudios de caso en la investigación social sobre el neoliberalismo. En esta ponencia se plantea el estudio de Madrid, una ciudad que presenta una serie de rasgos característicos muy relevantes. Por un lado, su condición de capital del Estado español le ha otorgado un papel singular tanto en el pasado como en el presente, contribuyendo de forma decisiva a convertirla en pieza clave de la estructura económica y socio-política española. Las peculiares características del proceso descentralizador impulsado por la Constitución de 1978 han favorecido que, contrariamente a lo que podría esperarse, en las tres últimas décadas Madrid no sólo no ha perdido posiciones respecto a etapas históricas anteriores, sino que se ha visto reforzada como núcleo de actividad económica y toma de decisiones. Por otro lado, la ciudad o, más exactamente, el conjunto de la Comunidad de Madrid, una Región Metropolitana que se extiende más allá de los límites administrativos oficiales, ha terminado convirtiéndose en buque insignia del modelo de gestión política y económica del Partido Popular (PP), un modelo que responde nítidamente a los principios ideológicos neoliberales.

En el tercer apartado de la ponencia el análisis de los discursos se estructura a partir de tres grandes apartados: el concepto de la crisis, su impacto y las respuestas frente a ella. Finalmente, en las conclusiones se sintetizan los principales resultados alcanzados, resaltando la utilización que, principalmente desde los ámbitos de gobierno y empresarial, se está haciendo de la situación de crisis para justificar no sólo el mantenimiento, sino la profundización de la agenda urbana neoliberal.

¹ Se han realizado 15 entrevistas en profundidad a informantes clave del ámbito político, empresarial, urbanístico, académico y de los movimientos sociales. El listado puede consultarse en el Anexo. La investigación se ha realizado en el marco del proyecto: “Políticas urbanas en el escenario del 2015”, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación (CSO2011-28850).

2. La crisis en la ciudad de Madrid

El desarrollo de la crisis permite confirmar su carácter estructural. Esta consideración no es baladí puesto que la interpretación dada a sus causas, desarrollo y previsible evolución está fuertemente condicionada por el marco interpretativo adoptado. Así, una posible mejoría de los indicadores macroeconómicos no significará que la creciente precarización y vulnerabilidad social de gran parte de la población se termine. Al contrario, puesto que la condición estructural de esta crisis significa que la supervivencia del propio capitalismo en su fase actual exige la continuidad del proceso de desposesión colectiva.

Dicho de otro modo, la supervivencia del capitalismo financiarizado y globalizado exige continuar con la implementación del proyecto neoliberal: la acumulación por desposesión (Harvey, 2004) que se basaría en los procesos de privatización y enajenación de los servicios públicos del bienestar como una nueva oportunidad de negocio privado, continuar la senda de reducción de los costes laborales como medio de recuperación de la tasa de ganancia del capital y profundizar en la economía globalizada, con una clara especialización productiva que beneficia a los países centrales en detrimento de los periféricos (también al interior de la UE).

La crisis ha afectado de forma contundente a Madrid, condicionando profundamente su evolución urbana. Su estructura económica y su condición de capital del Estado, aunque sea de un Estado periférico de la UE, hacen que el impacto de la crisis pueda ser considerado como algo menor al experimentado en otras ciudades españolas. Sin embargo, la región madrileña afronta una etapa de agudo estancamiento y contracción con escasos antecedentes históricos².

Si los años noventa estuvieron marcados por la asunción de la doctrina neoliberal en la gestión de las ciudades, Madrid representa muy claramente ese modelo. En el marco de un fuerte endeudamiento de las arcas municipales³ y una drástica reducción de los presupuestos y recursos, la administración municipal encontró el humus adecuado para ensalzar las virtudes de lo privado frente a lo público, dando así una vuelta de tuerca a lo que, desde los años noventa,

² Un análisis del impacto multidimensional de la crisis en Madrid puede consultarse en: Camacho et. al., 2014: 4-16.

³ De acuerdo a los datos publicados por el Ministerio de Hacienda y Administraciones Públicas para el año 2012, la deuda municipal de Madrid ascendía a 7.429.664.000 euros, encabezando la lista de municipios más endeudados de España.

constituyó la piedra filosofal en el gobierno de las ciudades. Y así, en la etapa de crisis, el programa de recortes en programas sociales y servicios en general se combina con una concepción de la ciudad como campo abierto y sin límites para los negocios. Mientras tanto salían adelante megaproyectos como la remodelación de la autopista urbana M-30.

Esta concepción ha supuesto el desplome de la inversión pública ya que la prioridad política ha pasado a ser la reducción del déficit y el ajuste fiscal promovido, en una perfecta sintonía multinivel, por las principales instancias económicas y políticas europeas. La descapitalización de lo público se ha traducido en la reducción significativa del sector público, tanto vía empleo, como de recursos y servicios. Como complemento se han producido procesos de privatización de los servicios básicos del Estado de Bienestar, principalmente educación y sanidad, tratando de derivar hacia el sector privado aquellas actividades rentables que puedan suponer una oportunidad de negocio en un contexto como el actual, pues se trata de servicios necesarios que cuentan con una población cautiva que asegura una importante rentabilidad económica.

Propuestas finalmente fracasadas como la del megaproyecto Eurovegas en Alcorcón, impulsado por el multimillonario Adelson y respaldado de forma entusiasta por el gobierno de la Comunidad de Madrid, o el proyecto Canalejas en pleno centro de la capital, son dos claros ejemplos que traslucen señales inequívocas del modus operandi propuesto para Madrid y del tipo de alianzas político-económicas establecidas. La iniciativa de estos grandes proyectos es fundamentalmente privada, con un papel subsidiario de lo público que cumple su función institucional de facilitador de la inversión privada y, a la vez, desarrollando nuevas infraestructuras al servicio de estos proyectos. La enorme degradación medioambiental (consumo masivo de suelo, contaminación, dependencia del automóvil, etc.) que se produjo en Madrid durante el periodo de expansión y que hoy constituye una herencia de muy compleja gestión, continúa sin estar presente en la agenda pública como un problema central.

Las autoridades políticas mantienen la defensa pírrica de los megaproyectos alegando que generan una dinámica de cambio económico, aunque ello pueda tener importantes repercusiones, con pérdida de pequeñas y medianas empresas (Pymes) y del pequeño comercio, además de las fuertes externalidades medioambientales que afectan a la calidad de vida de los habitantes de Madrid. En definitiva, los megaproyectos, basados en privilegios fiscales para unos pocos y una pérdida aún mayor de los derechos laborales y sociales, pueden producir un

crecimiento de la desigualdad y aumentar las fracturas sociales, como de hecho ya está sucediendo.

El impulso de este tipo de operaciones ha profundizado todavía más la ya honda desafección ciudadana hacia los políticos y los partidos, asociados cada vez más a prácticas corruptas y fraudulentas. El sistema político en su conjunto recibe una valoración muy negativa que se manifiesta en la pérdida significativa de apoyo ciudadano a los dos principales partidos. La crisis es también una crisis del sistema de partidos que, con ligeros vaivenes, había venido manteniéndose desde los años de la transición. A la vez, la crisis del sistema de partidos se ha visto acompañada de un intenso crecimiento en las movilizaciones sociales: De hecho, Madrid se ha convertido en uno de los núcleos más importantes de las movilizaciones que se suceden en el país desde mayo de 2011. Y no sólo por el carácter simbólico de la capital como lugar de concentración de una parte muy notable de los centros donde se toman muchas de las decisiones que han afectado de forma más negativa a los ciudadanos (Parlamento, Gobierno, etc.), sino también por la fuerza alcanzada por los movimientos arraigados fundamentalmente en Madrid. Como en otros momentos históricos, los espacios públicos de la ciudad (calles, plazas, etc.) vuelven a convertirse en el ámbito fundamental de la movilización, donde se visibiliza el descontento y el rechazo hacia un régimen económico y político en crisis.

3. Discursos sobre la crisis

En este apartado la atención se dirige a los discursos que se tejen en torno a la relación dialéctica entre crisis y ciudad. Relación que nos sitúa en una perspectiva de acuerdo a la cual la crisis da forma a la ciudad, a la vez que la ciudad marca y dota de personalidad propia los contornos de esta crisis. Pero si esa relación aparece clara, los discursos alrededor de la misma se tornan más borrosos, tal y como se refleja en el conjunto de entrevistas realizadas a una serie de informantes cualificados (Anexo):

A continuación se plantea el análisis de los discursos en torno a:

1. El concepto de crisis, así como la interpretación sobre su origen y las responsabilidades que cabe atribuir a los diferentes agentes en su generación y profundización.

2. El impacto de la crisis, analizando los modos en que ésta se expresa en la ciudad de Madrid y también la forma en que dicha crisis actúa como una ruptura marcando un antes y un después.
3. Las respuestas a la crisis, tomando en consideración tanto los planteamientos actuales del gobierno local como las posibles estrategias futuras.

3.1. El concepto de crisis

En una primera mirada sobre el conjunto de respuestas ofrecidas por los entrevistados, llama la atención la ausencia de una perspectiva de clase como eje central de interpretación, predominando una visión técnica de la misma. Una mirada más atenta, sin embargo, permite introducir algunos matices rompiendo esa aparente homogeneidad discursiva.

El primero, se relaciona con el orden de factores. Para algunos, en la cúspide y como detonante de la crisis cabría situar al sector financiero que, en su accionar, habría contagiado a amplios sectores económicos para finalmente derivar en una crisis social, política, etc. (MD_E2, MD_E4, MD_SE10, MD_P12). Sin embargo, esta secuencia no sería tan evidente para todos, sino que, al contrario, la crisis habría comenzado siendo económica, para posteriormente ir ampliándose a lo financiero, político, social (MD_T8, MD_MS14).

El segundo matiz guarda relación con el eje de interpretación desde una óptica de clase. Así, dicha perspectiva permea el siguiente discurso:

“Creo que estamos en una crisis cíclica, que se convertirá o no en estructural en función de la correlación de fuerzas, (...) de la posibilidad de los de abajo, los que sufren las consecuencias, puedan poner en marcha una alternativa” (MD_MS14)

O como el mismo entrevistado señala refiriéndose al papel de Europa en la gestión de la crisis:

“Están haciendo la política que quieren hacer (...) disciplinar a los trabajadores, es crear ejércitos de reserva para bajar salarios, para aumentar la tasa de ganancia, para reducir la fiscalidad, para reducir el papel del gobierno, para reducir el Estado de Bienestar. Esto Rajoy lo hace... lo hace la Merkel o lo hizo Schroeder hace diez años en Alemania” (MD_MS14)

En este mismo sentido, (MD_MS15) aludiendo a la presentación interesada de la crisis como un hecho natural, apunta hacia el intento por parte de “los señores de la catástrofe natural” de naturalizarla y legitimar un conjunto de actuaciones encaminadas a debilitar a una parte importante de la población, haciendo asumir sus costes a sus víctimas. Y todo ello amparándose en la legalidad. El entrevistado señala la voluntad de los poderes establecidos de reforma unilateral del campo de lo social. Así:

“(..) la crisis se mantiene intencionadamente, es una astuta argucia e inteligente argumento para seguir manteniendo crisis, crisis, crisis; y ya no es tal crisis, lo que hay es claramente un giro social tremendo de todos los grados, para ir justamente en las direcciones contrarias, y eso ya lo empezaron a manifestar pronto”

Más oblicuamente, otros entrevistados apuntan en esa dirección al señalar que tras la crisis 1991/92 queda instalada la crisis social, produciéndose un aumento de la vulnerabilidad social a pesar del crecimiento del PIB. Así:

“Los incrementos de beneficio y de riqueza no se reinvierten en homogeneizar (...), sino que las élites se van separando (...) ha existido siempre crisis porque nunca ha existido un proyecto a largo plazo, sólo existió en la década de los 80 y a partir de 1991/92 fue el sálvese quien pueda (...) (MD_E2)

Esta interpretación de clase se sitúa en un campo de confrontación entre quienes generan la crisis y quienes la padecen. Todo ello no elimina esa otra visión de clase que se escuda en una descripción de la crisis desde las variables macroeconómicas y su ilusoria neutralidad.

Pero uno de los puntos nodales del debate sobre la crisis radica en torno a su carácter estructural. En ese sentido, Mézáros (2012: 3) señala:

“(..) una crisis estructural afecta a la totalidad de un complejo social, en todas las relaciones entre sus partes constituyentes o subcomplejas, así como con otros complejos a los cuales está vinculada. Al contrario, una crisis no-estructural afecta sólo algunas partes del complejo en cuestión y, así, no importando qué tan grave puede ser en lo que se refiere a las partes afectadas, en tanto no puede poner en riesgo la sobrevivencia continua de la estructura global (...)”

Los contornos aquí se vuelven difusos. En general, algunos interpretan la crisis como estructural mientras otros como cíclica, pero más que un razonamiento sólido parece un posicionamiento.

No obstante, todos coinciden en señalar su carácter multidimensional, su fuerza y su duración en el tiempo respecto a crisis anteriores.

Implícitamente, entre los entrevistados parece sobrepasar la interpretación de la crisis como algo dinámico en el sentido de que partiendo de un núcleo original, paulatinamente se va apoderando de áreas mayores, convirtiéndose en una crisis total. Y también, una crisis a la que no se le ve final (MD_E5).

Llama la atención el casi nulo valor que, en general, se atribuye a la deuda como acelerador y profundizador de la crisis y, en suma, elemento central en su definición. No obstante MD_E5 señala la reconversión de deuda privada en pública como clave en la reducción de bienestar social:

“Estamos saneando ahora el problema de unas quince cajas de ahorro con mayor endeudamiento, lo que da lugar a que en los presupuestos generales del Estado y en otras administraciones públicas los intereses de la deuda pesen una barbaridad y eso es dinero que se está quitando al bienestar”

3.1.1. El origen de la crisis

Atendiendo a un aspecto puramente genealógico, no hay opinión unánime sobre el momento de su nacimiento. Mientras algunos entrevistados sitúan su arranque en 2007/2008; otros señalan que viene incubándose desde los años setenta (MD_E2, MD_E4, MD_T6, MD_MS15)

En referencia al 2007/2008, los entrevistados coinciden en valorar como factor clave la relación entre el sector inmobiliario y el financiero, siendo en Madrid particularmente significativo el sector de la construcción (infraestructuras). Así, en el caso español la crisis:

“(...) está muy directamente concernida y muy directamente derivada de una burbuja inmobiliaria, pero con una especial incidencia en el papel que la promoción de vivienda ha tenido en esa evolución” (MD_E3)

Resulta interesante destacar la alusión del entrevistado al rol de la promoción de vivienda como responsable, también, de la burbuja inmobiliaria introduciendo un elemento político en una ecuación que algunos pretenden exclusivamente técnico-económica. El entrevistado destaca que en otros países europeos no ha habido una crisis inmobiliaria, sino que ha sido financiera y así dice:

“Lo que es made in Spain, lo que es atípico es que la crisis es una crisis inmobiliaria, que en gran parte, la fabricamos nosotros, por una sobreproducción y por una falta de visión de futuro de cuál iba a ser la evolución de las cosas” (MD_E3)

En una posición opuesta, (MD_E1) destaca que la crisis no la origina el sector inmobiliario sino que es básicamente financiera. La arquitectura financiera existente termina afectando al sector inmobiliario y lo hunde, entrando en una espiral en la que los bancos empiezan a recibir por impagos cantidades inmensas de productos inmobiliarios que acaban complicando mucho más la situación.

En relación a la crisis y los sectores económicos, algunos coinciden en señalar como sector más potente en la etapa de bonanza al de la construcción, más que al inmobiliario (MD_E1, MD_E2) acaparando el primero gran parte de las inversiones públicas. De este modo, para algunos este sector, al que no se menciona, es la verdadera fuente de la crisis:

“Más que el inmobiliario, a mí me parece más potente el sector constructor (...) A mi entender (...) es la fuente de la crisis, porque ha tenido un lobby muy potente, que además, como vemos en los periódicos, es el que ha contribuido a financiar partidos políticos y políticos de forma personal. Eso ha extendido mucho la corrupción y al mismo tiempo ha creado un problema de deuda general en el Estado y deuda en las familias bestial” (MD_E1)

3.1.2. Responsabilidades en la generación de la crisis y en su profundización

Se dibuja una línea de interpretación nítida y única en la asignación de responsabilidades en la generación de la crisis en España. Se trata de aquella según la cual no cabe atribuir responsabilidades porque el propio sistema capitalista incorpora dentro de sí la crisis. Así de forma muy plástica uno de los entrevistados dice:

“Yo no sería muy partidario de una crítica ética que es lo que está muy de moda últimamente: los banqueros son usureros, son malas personas y entonces como son malas personas estamos en crisis ¿no? (...) insisto, para mí, la crisis está en las estructuras del capitalismo” (MD_MS14)

En general hay coincidencia tanto en atribuir una responsabilidad compartida entre el ámbito público y el privado, como en establecer una escala de responsabilidad según la cual el grado de la misma variaría notablemente.

Así, para MD_T8 la responsabilidad sería compartida aunque de forma desigual. La mentalidad acomodaticia y poco arriesgada por parte del empresariado, el poder financiero, los políticos y la sociedad sería la responsable directa de la crisis. Pero en ese cuadro la agrupación de los tres primeros es más fuerte y tiene mayor capacidad de transformación de la realidad que los individuos y, por eso, la responsabilidad de la última estaría atenuada.

Para MD_SE10 la ausencia de regulación ha sido uno de los factores esenciales y donde se expresa con mayor claridad la responsabilidad pública. En este sentido, el papel desempeñado por el Banco de España o incluso el Banco Central Europeo, el Fondo Monetario Internacional, etc. inhibiéndose en el cumplimiento de sus competencias reguladoras en relación al exceso de crédito, ha sido fundamental.

3.2. El diagnóstico: impactos de la crisis en la ciudad de Madrid

3.2.1. La contribución de las políticas urbanas locales a la crisis

Madrid se encuentra condicionada por el marco general neoliberal que impone un repliegue de la acción del Estado como prestador de servicios y como planificador de la ciudad, un proyecto que, por otro lado y como ya se ha dicho, las instituciones locales y regionales madrileñas comparten y lideran, convirtiendo la ciudad de Madrid en una de las referencias clave de ese urbanismo neoliberal. En ese contexto, la crisis acelera y profundiza esas tendencias, pero no como una fatalidad que supera las posibilidades de acción municipal, sino como coartada para justificar la desinversión pública, haciendo pasar sus decisiones como una consecuencia de la crisis económica y fiscal y no tanto como una opción ideológica muy definida.

La situación de insolvencia institucional que en Madrid se manifiesta especialmente a través de la enorme deuda municipal y en el descenso de los ingresos fiscales derivados de la caída del sector inmobiliario es la consecuencia del proyecto neoliberal, algo que permite profundizar en una política urbanística muy supeditada a las determinaciones de la iniciativa privada, basada en la “planificación rentable del espacio”, generando un urbanismo desordenado y muy ligado a la especulación, que se refleja en la zonificación de la ciudad, la existencia de islas residenciales, los desequilibrios territoriales y sociales, la segregación por usos y la dependencia excesiva del vehículo privado como elemento de conexión entre las “islas urbanas”. En este sentido, cabría preguntarse si se puede hablar estrictamente de la existencia de una política urbanística o, más bien, a partir de la concepción neoliberal del “Estado

mínimo”, el papel de la Corporación Local se centra en la eliminación de las trabas normativas que impiden el desenvolvimiento de la iniciativa privada.

La estrategia adaptativa a la crisis y al urbanismo neoliberal tiene dos lecturas:

- Una visión más negativa que critica la entrega de la ciudad a los agentes privados, ante la incapacidad financiera de la Administración Pública, defendida por los expertos y por los representantes del tejido asociativo entrevistados.
- Otra, coincidente con la visión más institucional, que destaca el dinamismo derivado de esa estrategia neoliberal, con una misión desde los poderes públicos, centrada en el estímulo de las iniciativas privadas.

3.2.2. El impacto de la crisis en la ciudad

Madrid disfruta de su condición de metrópoli global de gran potencia económica con una situación no desdeñable en la jerarquía de ciudades europea, asentada en unos indicadores contrastados: ciudad cosmopolita, capital administrativa del Estado, centro financiero y de negocios y centro logístico de primer nivel. Esos elementos estructurales sitúan a la ciudad en una mejor posición ante la crisis económica, como expresan los discursos institucionales ligados al poder político local y a los sectores empresariales, resaltando el dinamismo de la ciudad, expresada por un lado, en el interés creciente de los inversores privados, y, por otro lado, en la dinámica socioeconómica visible en el centro urbano.

“Sólo tienes que ir al Barrio Salamanca, ahí no hay crisis, al revés, ahí se mueve mucha más pasta que hace 4 años, mucha más pasta, es mentira que no hay dinero”. (MD_E2)

Esta orientación del discurso, en un contexto de crisis, es significativa, en la medida en que corresponde a los sectores de la burguesía menos afectados por aquella. Es decir, la burguesía habla precisamente de la ciudad que habita, vive y en donde trabaja, se divierte y consume, alejados de la realidad de los barrios de residencia de las clases medias y trabajadoras⁴. Así, sus discursos giran en torno a temas como la escasa segregación socio-espacial existente en la

⁴ En este sentido se introducen los conceptos de centro y periferia, en su distinción como espacios sociales polarizados, lo que no supone que no haya una periferia solvente (espacio residencial de la burguesía) y un centro precario y degradado, como por ejemplo la cornisa de Tetuán.

ciudad, el gran dinamismo económico del centro y la transformación espectacular de la ciudad a través de grandes operaciones, fundamentalmente, el enterramiento de la M30 y la configuración de Madrid Río.

“O por lo menos cuando uno vive en un determinado medio, es decir, que eso también significa que estamos poco, tal vez, cohesionados desde un punto de vista o que se participa poco o que la ciudad segrega”.
(MD_SE10)

Frente al discurso del dinamismo de la ciudad, entre las personas que militan en movimientos sociales y, en general, entre los expertos entrevistados, se resalta la situación de la periferia urbana, con una crisis social de gran calado que aumenta las situaciones de precariedad y vulnerabilidad social. Esa tendencia se agrava con la crisis, pero no se origina en ella, sino que es producto de un proceso de largo plazo que implica la hegemonía de un capitalismo neoliberal sustentado en la privatización de servicios y recursos públicos y en la precarización social y laboral, que tiene consecuencias directas sobre la vida cotidiana de las familias.

“Es curioso que en los trabajos sobre la vulnerabilidad, las dos Comunidades Autónomas donde crecía la vulnerabilidad entre 1991 y 2001 eran Madrid y Cataluña, que son los sitios donde viven las élites con más recursos, pero también los inmigrantes, una polarización mayor, y habría que ver la comparación entre los datos de 2001 y 2011, que pueden ser brutales.” (MD_E2)

Sobre esta última visión, que remite a la problemática de la periferia urbana madrileña como un fenómeno persistente derivado de un déficit histórico de atención pública que limite las desigualdades socioeconómicas y socio-espaciales, y que se agudiza en este periodo de crisis, podemos identificar dos perspectivas de análisis:

a) ***Los “barrios fallidos” de la periferia***

El urbanismo del Plan General de Ordenación Urbana de 1997 se basa en la producción de nueva ciudad, espacios residenciales donde se van a alojar las clases medias y media-bajas durante los años del boom inmobiliario. Para ello, se planifican nuevos desarrollos urbanos que pueden catalogarse como excesivos, en la medida en que responden a esa fiebre urbanizadora que mezcla necesidades habitacionales con especulación inmobiliaria, y que se identifican con los PAUS. El resultado es que, con la llegada de la crisis y el hundimiento del sector promotor inmobiliario, muchos de estos desarrollos previstos quedan a medio hacer o incluso en fases muy iniciales de desarrollo, por ejemplo, con la urbanización completada pero sin edificación.

Como ejemplos pueden mencionarse los barrios de Valdebebas, Montecarmelo, Los Cerros, Ahijones, Arroyo del Fresno, Los Berrocales, Valdecarros, Cañaveral⁵, etc. Esta situación implica que en Madrid se dibujan unos espacios fallidos, a medio construir, deshabitados o habitados por un número de habitantes insuficiente para constituir una masa crítica que permita una sostenibilidad de las infraestructuras y dotaciones urbanas. Esta situación puede agravarse si se produce un progresivo abandono de esos espacios tan poco propicios para el aseguramiento de una calidad de vida aceptable y que dibujan un panorama futuro desolador: vacíos urbanos, falta de actividad comercial, falta de dotaciones, infraestructuras viarias sobredimensionadas, inseguridad ciudadana, aislamiento, dependencia del transporte privado y falta de transporte público y que marca un reto futuro para el urbanismo que, tarde o temprano, habrá que abordar.

“Tú desembarcas en la T4 y ves que hay un sector que se está construyendo en Valdebebas que justo está en el sitio más lejano del centro de la ciudad y más lejano de toda la urbanización. Quiero decir que esta gente se va a encontrar durante muchos años atravesando un entorno vacío, en el cual se ha invertido en calles, en farolas, en urbanización, que es un coste elevado y ahí está. Pasa también en el ensanche de Vallecas, puede pasar en el Cañaveral y en algunos otros sitios. Y eso te da la sensación de estar en una ciudad... insegura, y sobre todo una inversión improductiva, se ha invertido muchísimo dinero y ahí está totalmente enterrado.” (MD_E3)

b) *Los barrios consolidados de la periferia social madrileña*⁶

Como se planteaba anteriormente, el abandono histórico de la periferia social madrileña por parte de las administraciones públicas se evidencia en una brecha insalvable entre el centro-norte y el sur-este, visible en los niveles dotacionales y de servicios públicos, los niveles de renta y de desempleo y en otros indicadores de desigualdad. El abandono público de los barrios de la periferia tiene y tendrá importantes consecuencias desde la perspectiva de la identidad y la convivencia en estos espacios, marcada por el incesante deterioro social, no sólo por la incidencia del desempleo y la pobreza, sino por la desaparición de los instrumentos paliativos e integradores del Estado de Bienestar, lo que afecta más a estos residentes sin recursos para

⁵ En 2011 se calculaba que el 80% de los nuevos PAU en la Comunidad de Madrid estaban sin terminar (www.20minutos.es/noticia/987745/0/barrios/fantasmas/madrid/ (14/03/2011) [consulta: 13 de febrero de 2014]

⁶ Se trata de los asentamientos de las clases trabajadoras construidos durante las décadas de los 50 a los 90 del siglo pasado, especialmente en el arco sureste municipal y que son espacios consolidados desde el punto de vista residencial y dotacional.

acudir a la provisión privada. La conclusión es que se camina hacia el desamparo en los espacios sociales de la periferia madrileña.

“Están consiguiendo un éxito total: que el individuo se quede más solo que la una”. (MD_A15)

Estas tendencias regresivas vienen de antes de la crisis actual, y tienen que ver con la imposición de un nuevo modelo político–social, con la hegemonía del pensamiento y la praxis neoliberal. Por lo tanto, la salida de la crisis no significará la corrección de estas tendencias: la quiebra del Estado de Bienestar y el éxito de la ideología competitiva–individualista marcarán la permanencia de una ciudad desigual y segregada.

“Porque claro, estos no son simplemente unos efectos, esto es claramente una reconstrucción. Hay una deconstrucción de sociedad y una reconstrucción de sociedad”. (MD_A15)

Otra cosa es cómo interpretan los discursos sociales la aparición de fenómenos de desviación y conflicto social, puesto que el triunfo de esa ideología individualista-competitiva tiene la virtud de desconectar los comportamientos y actitudes de los procesos que los explican, abriendo la puerta a la criminalización y al estigma, combinación que tiene una expresión física en la constitución de guetos o, al menos, de espacios de marginalización y exclusión creciente. Las respuestas del orden social a esta situación serán, principalmente, dos: la acción pública tomará un camino esencialmente represivo, puesto que las conductas tienen una responsabilidad individual y no se explican por la incidencia de factores estructurales; y en segundo lugar, en la dimensión cultural, los sujetos quedan marcados con los estereotipos y el estigma, generando un cierre y encapsulamiento que reproducen las condiciones de exclusión.

3.3. El pronóstico: evolución y estrategias

3.3.1. Las respuestas locales de salida de la crisis

Las estrategias que deben seguir las políticas urbanas en los próximos años tienen que ver con las respuestas a tres preguntas centrales: ¿sobre qué objeto hay que intervenir?, ¿quién es el sujeto central que debe intervenir?, ¿para qué o para quiénes hay que intervenir?

- a) *El objeto de intervención: desde la producción de nueva ciudad a la intervención sobre la ciudad consolidada*

La situación del sector promotor-constructor, la sobreoferta inmobiliaria y la ausencia de demanda solvente es una combinación que condena a clausurar esa época dorada para el sector, obligando a un viraje en las estrategias de intervención en la ciudad, que pasan por volver la vista hacia la ciudad construida, aunque todavía existen discursos –entre empresarios del sector y representantes del urbanismo local- que se resisten a negar el papel relevante de la producción de nueva ciudad, aunque a una escala mucho menor que la anterior.

“El problema fundamental de Madrid no está en el crecimiento como en otras épocas, sino en la ciudad existente, en la recuperación de la ciudad existente, en la rehabilitación, en la sostenibilidad de la ciudad existente y en la cohesión territorial y social de la ciudad existente”. (MD_T7)

Pero la crisis fiscal del Estado, las determinaciones de contención del déficit y el marco desregulador de la ideología neoliberal dominante incapacitan a la Administración Pública como agente promotor y gestor de esa estrategia. La alternativa, pues, es que la iniciativa privada lidere ese proceso, para lo cual se debe asegurar la rentabilidad de dichas operaciones.

Desde las instancias de poder en materia de urbanismo (Ministerio de Fomento, Comunidad de Madrid y Ayuntamiento) hay acuerdo en trazar una estrategia de intervención en la ciudad consolidada basada en la activación de la iniciativa privada, que se apoya en la normativa de rango estatal, sobre todo la Ley 8/2013 de Rehabilitación, Regeneración y Renovación y el Nuevo Plan Estatal de Vivienda 2013/2016, que marcan esa nueva orientación urbanística dirigida hacia la ciudad consolidada⁷. La respuesta que se ofrece es trasladar el modelo de producción de la “nueva ciudad”, de los nuevos desarrollos urbanísticos, a las operaciones en la ciudad existente, consiguiendo que los beneficios superen a las cargas, permitiendo incrementos de edificabilidad y densidad o la reserva de dotaciones y otras actividades económicas en los mismos edificios a rehabilitar. Esta estrategia puede ser arriesgada, al primar la rentabilidad económica y la mercantilización del espacio urbano sobre otros objetivos como la conservación y mejora del patrimonio inmobiliario y de los espacios públicos o el mantenimiento de la población residente tradicional, lo que propiciará procesos de terciarización y de gentrificación del centro urbano.

Esta orientación de la rehabilitación tiene poco que ver con la que se demanda desde otras sensibilidades, que remiten a intervenciones más integrales, dirigidas no sólo a los centros

⁷ Para este análisis se han utilizado también las notas tomadas en las Jornadas *Urbanismo: nuevas perspectivas para nuevos escenarios* (Valencia, 22 y 23 de mayo de 2013) y, en concreto, la intervención de la Subdirectora General de Urbanismo del Ministerio de Fomento.

históricos, sino también a las periferias urbanas, procesos de recualificación integrales más allá de los aspectos físicos, y que persiguen una masiva intervención sobre los edificios y los espacios públicos para su mejora y recualificación con el mantenimiento de sus residentes tradicionales.

“La rehabilitación es un proceso de redistribución de rentas y como tal proceso de redistribución tiene que tener rentas para ser redistribuidas.”
(MD_E2)

“Si tú quieres tener una mezcla social en el centro, tú tienes que subvencionar a la gente”. (MD_E3)

b) Los agentes protagonistas de la producción de la ciudad: urbanismo “neoliberal” o urbanismo “social”

La dirección política del urbanismo madrileño está en manos del Partido Popular, que marca una orientación neoliberal basada en la filosofía del “Estado Mínimo” o del “Gobierno limitado”, basado en la primacía del mercado en la producción de la ciudad, mientras que los poderes públicos deben ofrecer un marco legal de seguridad jurídica para que el mercado se autorregule. Desde la planificación urbanística esto significa dotar de unas herramientas suficientemente flexibles que ofrezcan oportunidades para la activación de iniciativas económicas privadas. De hecho, desde la propia Administración Local se destacan proyectos como el de Canalejas, la antigua sede de Banesto próxima a Sol, donde se prevé un gran incremento de edificabilidad para la construcción de un Centro Comercial, un Hotel y viviendas de lujo, además de un garaje de cuatro plantas con intercambiador de transportes, permitiendo tirar la tabiquería de los distintos edificios para unirlos como un único espacio. Por tanto, las esperanzas de reactivación puestas durante mucho tiempo del lado de los megaproyectos, como las Olimpiadas (no conseguidas) o como Eurovegas (finalmente desechada), se giran ahora a la captación de otros grandes o medianos proyectos que sirvan como la tabla de salvación de un poder local y regional más cómodo con el retorno a un modelo desarrollista basado en la creación de nueva ciudad o la remodelación de espacios acordes a las exigencias del capital privado, en muchas ocasiones en manos de la inversión extranjera, como único modo de generar empleo a corto plazo.

La concreción de esa visión es el Plan General de Ordenación Urbana, ahora en revisión, que marca las líneas de futuro para la ciudad de Madrid, desplazando el eje de atención desde los ciudadanos residentes hacia las actividades económicas.

“Es a través de ese nuevo Plan General, que va a permitir la instalación de actividades económicas en la ciudad que nos puedan dar empleo, que es la máxima prioridad de la ciudad.” (MD_P11)

“Hemos ido pasando a una fase en que la Administración deja que sean los privados los que toman esas decisiones”. (MD_MS14)

Frente a ese modelo, los expertos y representantes de movimientos sociales reivindican un “urbanismo social”: la prioridad debe ser el diseño de una estrategia que afronte las consecuencias socio-espaciales de la crisis en la periferia urbana, por lo que los mecanismos de lucha deben trascender los meros instrumentos de planeamiento urbano para adquirir un enfoque mucho más integral y multidimensional, desde el protagonismo de los propios afectados a través del desarrollo de mecanismos de participación complejos que otorguen capacidad de decisión a los habitantes de los barrios, junto a la aportación de sus organizaciones sociales y la intervención de un nivel técnico/profesional que percibe el desinterés de las autoridades locales por la participación de agentes que no sean los representantes de los intereses privados con capacidad de inversión.

c) Los objetivos de la intervención en la ciudad: la inserción en el marco globalizador frente a la ciudad de los ciudadanos

Los discursos detectados se agrupan en torno a dos filosofías:

- Las estrategias deben ir encaminadas a una salida macroeconómica, es decir, a una recuperación del crecimiento económico y del empleo a través de políticas incentivadoras de la iniciativa privada. Esa salida no significa, necesariamente, que las poblaciones de clases medias y trabajadoras mejoren significativamente su situación de vulnerabilidad actual, puesto que de lo que se trata es de reforzar las tendencias globalizadoras y la posición competitiva de las ciudades, que en el caso de Madrid, se considera ventajosa y de gran potencialidad futura. En ese sentido, debe reforzarse el papel de Madrid como centro logístico, de gestión y de conocimiento a escala peninsular y latinoamericana.

- Lo esencial es preguntarse si las políticas urbanas satisfacen su principal propósito, es decir, mejorar la vida de las personas, contribuir al bienestar general, propiciando un marco de ciudad amable, accesible y equilibrada. En este sentido, las medidas de mayor impacto para conseguir ese objetivo son la promoción de una ciudad más compacta y equilibrada: priorizar las políticas sociales; frenar el crecimiento de la ciudad; crear nuevas centralidades para facilitar la movilidad a través de un reequilibrio entre la residencia y el empleo; promover una ciudad compacta y compleja, sobre todo interviniendo en los PAUS para rectificar algunas tendencias insostenibles y realizar operaciones de cosido y sutura de toda la estructura urbana metropolitana, ahora muy fragmentada, dando conectividad y generando un sistema de centralidad continua, de ciudad compacta a través de redes de transporte urbano.

3.3.2. Los discursos sobre el futuro de la ciudad

Las posiciones más optimistas sobre el futuro de la ciudad son las de los agentes económicos y político-institucionales, que tienen confianza en la capacidad de Madrid como foco de atracción de inversiones en su calidad de ciudad global. Por ello, el pronóstico en el área de la Almendra Central-noroeste de la ciudad es que su posición de centralidad las refuerce, incorporando nuevas actividades económicas y nuevos residentes. La recuperación se mira en términos económicos, o incluso macroeconómicos, con la confianza de que el crecimiento económico acabe llegando al empleo y entonces se produzca una mejora social general.

Frente a ese discurso, los profesionales y organizaciones ciudadanas resaltan precisamente la polarización social creciente de la ciudad. Por un lado, el centro urbano responde a las dinámicas de la globalización, y probablemente la Almendra Central podrá repuntar desde la perspectiva de la dinámica económica, pero a costa del olvido de la periferia madrileña, abandonada en cuanto a la inversión social, con un futuro hipotecado por la deuda municipal y por las determinaciones estructurales de unas instancias políticas supranacionales que marginan las salidas sociales de la crisis. Desde esa perspectiva, el pronóstico más repetido es la profundización de los procesos de segregación de los barrios periféricos y su gradual degradación, con una agudización de la desigualdad y la cronificación de la crisis social (paro elevado, precariedad laboral, salarios a la baja, abandono de los servicios públicos, etc.).

El augurado crecimiento de la desigualdad y la polarización social se antoja difícil de mantener a largo plazo, la insostenibilidad de un modelo urbano basado en la pervivencia de una crisis social que reproduce y amplifica la desigualdad urbana se plasma en la mayoría de los discursos, situándonos en una disyuntiva que el poder político y económico local no parece comprender.

4. Conclusiones

En las páginas anteriores se ha ido desgranado la evolución de la agenda urbana y el contenido de las políticas urbanas puestas en práctica en Madrid durante el periodo de crisis, considerando como una aportación fundamental los discursos generados por actores relevantes del ámbito político, económico y social. A continuación se resumen las principales conclusiones derivadas del análisis realizado:

1. La crisis ha servido de coartada para imponer una visión de la ciudad consistente en la ausencia de una política urbanística pública, conciliando la visión ideológica neoliberal de los gobiernos municipal y autonómico y haciendo pasar sus decisiones como determinaciones derivadas de la crisis económica y fiscal, y no tanto como una opción ideológica muy definida. Por tanto, también en Madrid la crisis está suponiendo más neoliberalismo.
2. En la ciudad de Madrid, la iniciativa privada es la protagonista en la producción y reproducción de la ciudad, pues el Estado minimiza su papel de agente activo en la realización y gestión de inversiones, infraestructuras y servicios y de regulador de la vida urbana. De acuerdo a la concepción de “Estado mínimo”: el papel del Estado debe centrarse en ofrecer la seguridad jurídica para el desenvolvimiento del libre mercado y la eliminación de las trabas para el desarrollo de las empresas.
3. Ligado a lo anterior, en lo que se refiere al planeamiento como principal herramienta de definición y de actuación sobre la ciudad, se consagra el principio de la planificación rentable del espacio, claramente marcada en los principios, objetivos y contenido de la Revisión del PGOU de Madrid. Si la Administración Pública no dispone de la capacidad de intervenir⁸, el futuro de la ciudad depende de los proyectos liderados por la iniciativa

⁸ Como consecuencia del elevado endeudamiento y de los propios principios ideológicos del “Estado mínimo”.

privada, especialmente por las grandes empresas multinacionales, favorecidas por la inserción de Madrid en los circuitos económicos globales. El proyecto Canalejas u otros intentos fracasados como Eurovegas, auténtico paroxismo de esta visión, son ejemplos concretos de esta forma de actuar.

4. La evidencia del agotamiento del modelo desarrollista basado en la construcción de nueva ciudad es el giro del urbanismo hacia la ciudad consolidada, por lo que se vuelve a repetir un fenómeno cíclico que aparece en los tiempos de crisis. Aparte de los discursos justificadores de esta propuesta, lo cierto es que las herramientas para intervenir en la ciudad consolidada muestran el camino elegido para intervenir: cualquier operación que se realice, a falta del liderazgo y los recursos públicos, debe venir de la mano de la iniciativa privada, para lo cual hay que crear un marco normativo que permita esas operaciones rentables. La Ley de las Tres Erres y el nuevo Plan de Vivienda vendrían a plasmar un esquema parecido al seguido en los nuevos desarrollos urbanos (generación de aprovechamientos urbanísticos, generación de plusvalías, etc.). En definitiva, las decisiones en rehabilitación y recualificación seguirán los intereses privados y no las necesidades y demandas de la ciudadanía.

5. Se produce en los discursos del poder local un absoluto olvido de los barrios de la periferia. Las políticas urbanas neoliberales se centran en primar los aspectos macro, en especial, favorecer las condiciones para la inserción de Madrid en la economía global. En estos discursos se habla más de las empresas, de la generación de oportunidades de negocio, del dinamismo económico, que de las personas y de la calidad de vida. Se produce, pues, también en los discursos, una creciente polarización centro/periferia. El poder habla de la ciudad que vive, donde trabaja y que conoce, mientras que los ciudadanos de la periferia social y/o urbana experimentan el abandono de sus barrios. Se consolida esa ciudad financiera y de negocios, dinámica y con futuro, frente a la periferia, desamparada de inversiones y de políticas, al albur de la capacidad de resistencia y de propuesta de la ciudadanía y sus organizaciones. Esta polarización anticipa la existencia de realidades paralelas: en buena parte del centro, la salida de la crisis, el crecimiento y la macroeconomía; en los barrios, la persistencia de la crisis social y urbana, la creciente presencia de tensiones y conflictos, la generalización de la pobreza.

6. El carácter metropolitano de Madrid contrasta con la ausencia de una planificación general que ordene y articule una propuesta metropolitana que evite disfunciones y aborde aquellos problemas y retos que superen las competencias y capacidades municipales. La ausencia de planificación a escala territorial plasma en el territorio un modelo poco armónico:
- Por un lado, se perciben las disfunciones y externalidades que generan unos planeamientos municipales que pueden entrar en contradicción entre sí, sin que exista una autoridad superior que intente dar coherencia al conjunto.
 - Por otro lado, el modelo de zonificación urbana junto al impacto de la estrategia desarrollista de creación de nueva ciudad, ha generado un espacio urbano metropolitano en forma de islas residenciales muy fragmentadas y desconectadas, en las que el vehículo privado adquiere un gran protagonismo en los flujos de transporte y comunicación entre los distintos espacios.

Ese modelo urbano tiene consecuencias en los aspectos relacionados con la movilidad y en la división social del espacio. En primer lugar, es un modelo asentado en el uso del vehículo privado, lo que genera impactos medioambientales muy negativos en la ciudad. Se aprecia una política de movilidad contradictoria en el espacio metropolitano. Por un lado, iniciativas de peatonalización y promoción del transporte público colectivo y uso de la bicicleta a escala municipal; pero, por otro lado, las grandes inversiones y la construcción de nueva ciudad han alimentado el uso intensivo y extensivo del vehículo privado, neutralizando las posibilidades de una movilidad sostenible en el conjunto metropolitano. La separación de la población trabajadora y los puestos de trabajo es el otro gran rasgo que caracteriza el espacio social madrileño. Esa segmentación residencial y de las actividades genera unos desplazamientos largos domicilio-trabajo que reproducen y amplifican los problemas de movilidad metropolitana y de contaminación ambiental.

7. La relación entre los movimientos sociales y el poder municipal y regional estructura la participación pública en el ámbito madrileño. De esa relación, destaca la profunda desconfianza que el poder manifiesta sobre la participación y capacidad del tejido social como agente implicado en los procesos de decisiones. En líneas generales, la relación de desconfianza que predomina entre la clase dirigente y la ciudadanía organizada, se

traduce en un urbanismo de arriba abajo en el que existe poca capacidad de influencia social para el diseño de agendas y para la implicación en procesos de transformación y/o mejora urbana. Si el grueso de los movimientos sociales se desarrolla en las periferias sociales de la ciudad y, en la agenda política, la intervención sobre estos espacios queda en un segundo plano frente a la priorización de las medidas identificadas con el urbanismo neoliberal (intervenciones en los centros urbanos, especial atención a los procesos de inserción de la economía madrileña en los flujos de la economía global a través de la promoción de la iniciativa privada, etc.), el resultado no puede ser sino el que es: la consideración subsidiaria de unos movimientos sociales que inciden en líneas de acción política contraria a la ideología e intereses del poder político y económico.

5. Bibliografía

Aalbers, M.B. (2013) “Neoliberalism is Dead... Long Live Neoliberalism!”, *International Journal of Urban and Regional Research*, 37.3: 1083-1090.

Camacho, J., Díaz Orueta, F., Gadea, E., Ginés, X. y Lourés, M.L. (2014) “Madrid: los discursos sobre la crisis de un modelo agotado”, *Working paper*, CIVERSITY, Universidad del País Vasco.

Díaz Orueta, F. (2013) “Sociedad, espacio y crisis en la ciudad neoliberal”. En: Cucó, J. (ed.). *Metamorfosis urbanas. Ciudades españolas en la dinámica global*. Barcelona: Icaria.

Harvey, D. (2004) *El nuevo imperialismo*. Madrid: Akal.

Mészáros, I. (2012) “La crisis estructural necesita de una transformación estructural”, CDAM-ECG. (http://www.mientrastanto.org/sites/default/files/meszaros_crisis.pdf)

Peck, J. y Tickell, A. (2002) “Neoliberalizing Space”, En: Brenner, N. y Theodore, N. (eds.). *Spaces of Neoliberalism. Urban Restructuring in North America and Western Europe*. Oxford: Blackwell.

Anexo

Personas entrevistadas

Código	Perfil	Fecha entrevista
MD_E1	Experto urbanista/profesional	11/04/2013
MD_E2	Experto urbanista/universidad	03/04/2013
MD_E3	Experto urbanista/universidad	12/04/2013
MD_E4	Experto urbanista	22/04/2013
MD_E5	Experto economista	16/04/2013
MD_T6	Técnico organización sindical/estudios	19/04/2013
MD_T7	Técnico municipal/planeamiento	30/04/2013
MD_T8	Técnico municipal/economía	05/06/2013
MD_T9	Técnico autonómico/ planeamiento	22/04/2013
MD_SE10	Representante organización empresarial inmobiliaria	24/05/2013
MD_P11	Alto cargo municipal/urbanismo/PP	06/06/2013
MD_P12	Representante partido oposición Ayuntamiento/PSOE	13/06/2013
MD_MS13	Representante organización ecologista	19/04/2013
MD_MS14	Representante organización vecinal	27/05/2013
MD_MS15	Representante movimientos sociales	23/04/2013
MD_E1	Experto urbanista/profesional	11/04/2013
MD_E2	Experto urbanista/universidad	03/04/2013

POLÍTICAS PÚBLICAS PARA LA CULTURA EN PORTUGAL (2004-2011): (DES) INTEGRACIÓN DE LAS DIRECTIVAS EUROPEAS*

Jenny Campos (Universidad de Aveiro/Universidad del Minho/Fundación de
la Ciencia y Tecnología jennyjcampos@gmail.com)¹

Maria Manuel Baptista (Universidad de Aveiro mbaptista@ua.pt)²

Cualquier discusión sobre los marcos legales en Políticas Públicas para la Cultura comienza en 1948 con la Declaración Universal de los Derechos Humanos. La cultura se define en ella como un derecho fundamental y esencial para el Hombre, un derecho tan esencial como los demás derechos humanos y, por lo tanto, una expresión y un requisito de la dignidad humana.

Se cree que para que las políticas culturales puedan jugar un papel central en las sociedades contemporáneas es necesario contar con una visión estratégica, reconociéndola como un motor de desarrollo económico, social y humano. Albuquerque (s.d.) afirma que, cuando hablamos de las políticas culturales, nos referimos a las prácticas de intervención que agregan y dan sentido a un conjunto de actos, discursos, gastos y prácticas administrativas. La Política Cultural se refiere, por lo tanto, a una visión y un

¹ Jenny Campos – Estudiante del Doctorado en Estudios Culturales de la Universidad de Aveiro / Minho y Licenciada en Gestión del Patrimonio Cultural en la Escuela Superior de Educación de Oporto. Su investigación "Tras-os-Montes y moros mítico: Políticas y Turismo Cultural" es un proyecto financiado por la Fundación para la Ciencia y Tecnología, en el campo de la ciencia política (SFRH / BD / 80289/2011). Trabajó varios años en proyectos destinados a la protección de las memorias e identidades locales; tiene un interés especial en las áreas de identidad(es), política cultural, memoria colectiva y turismo cultural. Es Investigadora del Centro de Estudios de Comunicación y Sociedad (Universidad del Minho). Fue profesora de las asignaturas de Cultura y Patrimonio (Práctica), Gestión Cultural II, Teoría y Diseño de Proyectos Culturales II y Patrimonio Natural y Cultural.

² Maria Manuel Baptista – Doctora en Filosofía de la Cultura, Departamento de Lenguas y Culturas de la Universidad de Aveiro (2002). Es Profesora Asistente e Investigadora en el área de la cultura portuguesa en el Departamento de Lenguas y Culturas de la Universidad de Aveiro. Es Investigadora del Centro de Estudios de Comunicación y Sociedad (Universidad del Minho). En la actualidad es Directora del Doctorado en Estudios Culturales en el Departamento de Lenguas y Culturas de la Universidad de Aveiro (3 ° ciclo enseña en colaboración con la Universidad del Minho). Sus publicaciones más importantes se encuentran en el área de los Estudios Culturales y la obra de Eduardo Lourenço.

* Traducción: Andrei M. Manoliu & María Elena Dias Ortíz.

reconocimiento del campo cultural, entendida como un sistema de relaciones entre los lugares, recursos y temas, dotado de una autonomía estructural, que resulta de un conjunto de medidas estratégicas producidas de forma sistemática y articulada desde el principio.

Lo que este estudio tratará de aclarar es la forma como los últimos tres gobiernos constitucionales de Portugal (que gobernaron entre 2004 y 2011) han entendido, asimilado e integrado las directrices europeas en sus decisiones político-culturales. Para ello, vamos a analizar la información que la Comunidad Europea tiene disponible y los datos del ahora desaparecido Ministerio de la Cultura. Trataremos también de aclarar algunas de las cuestiones sobre las actuales directrices emitidas por la Comunidad Europea, que pueden influir en las políticas públicas de la cultura nacional en los próximos años.

1.- La Unión Europea y las políticas públicas de la cultura

Tratando de sintetizar lo que entendemos por cultura, podemos afirmar que ésta engloba el conjunto de trazos distintivos (materiales e inmateriales) que caracterizan a una sociedad o a un grupo social y que abarca desde las artes hasta la lectura, pasando por los modos de vida, los derechos fundamentales, los sistemas de valores, creencias o tradiciones. Entendemos la cultura como un proceso dinámico, ya que va sufriendo cambios e influencias a medida que las sociedades se van modificando y moldeando. Así como en el pasado la preocupación central era la defensa y protección de lugares, prácticas y expresiones culturales, hoy también es fundamental la comprensión de los cambios culturales para ayudar a los individuos a lidiar con/administrar asuntos como la diversidad cultural. En otras palabras, entendemos la cultura como un conjunto de telas de significación que nos posibilita la construcción del entendimiento y permite una mejor comprensión de estrategias de promoción de inclusión social, superación de la pobreza o incluso de las condiciones para la paz. En lo que respecta a la política cultural, ésta puede ser entendida como la intervención de los sectores público y privado — principalmente del primero — en el proceso cultural, tanto en la elaboración, producción y distribución, como en la recepción de los bienes. La relación cultura y Estado es objeto de un gran número de trabajos; sin embargo, si por un lado los debates sobre la relación cultura y Estado se remontan a la Antigüedad, no podemos decir lo mismo de la política cultural. La preocupación del Estado por el establecimiento de directrices específicas para la cultura es reciente y por eso su definición aún no es estática. De este modo, la administración

pública, organizaciones no gubernamentales y empresas privadas proponen políticas culturales, con el objetivo de promover intervenciones en la sociedad a través de la cultura. Prnjat (1985) define la política cultural como un factor que “promueve el desarrollo cultural y las actividades creadoras en el ámbito de la cultura, armonizándolas con las relaciones sociales vigentes” Prnjat (1985: 61). En cambio, Feijó (1986) afirma que no se puede confundir “cultura al servicio de la política con política al servicio de la cultura” Feijó (1986: 9). El autor advierte sobre el carácter instrumental que frecuentemente tienen las políticas culturales. A su vez, Canclini (2005) defiende que las políticas culturales incluyen el conjunto de intervenciones realizadas por el Estado, entidades privadas y grupos civiles que buscan el desarrollo simbólico, la satisfacción de las necesidades culturales de la población o llegar a algún consenso sobre las transformaciones sociales. Sin embargo, Canclini (2005) resalta que no pueden solo existir políticas culturales en una época en la que casi todo cruza fronteras. Las políticas internacionales o multinacionales son urgentes. Afirma que las políticas culturales tienen un papel fundamental en la resolución de problemas de identidad o de conflictos originados en las heterogeneidades de las poblaciones. “La función principal de la política cultural no es afirmar identidades o dar elementos a los miembros de una cultura para que la idealicen, sino para que sean capaces de aprovechar la heterogeneidad y la variedad de mensajes disponibles y convivir con los otros” Canclini (2005: 74). Coelho (1997) completa esa definición afirmando que las iniciativas de esos agentes pretenden “promover la producción, la distribución y el uso de la cultura, la preservación y divulgación del patrimonio histórico y el ordenamiento del sistema burocrático que es responsable por ellas”, Coelho (1997: 292) considera, además, la política cultural como una ciencia de la organización de las estructuras culturales que tiene como objetivo el estudio de los diferentes modos de proposición y agencia de esas iniciativas, así como la comprensión de sus significados en los diferentes contextos sociales en los que se presentan.

En lo que respecta a los modelos de las políticas culturales, Henriques (2002) indica dos modelos fundamentales: por un lado, las experiencias fascistas y comunistas que buscaron controlar la creación artística con propósitos ideológicos y también de propaganda. Y por otro lado, un modelo con una marcada intervención del Estado, pero ahora vinculado a las sociedades democráticas y que dio origen al concepto de Estado de providencia. El autor recuerda que el aumento de los gastos públicos y el modo como se ejerció la participación del sector público en la cultura no fue uniforme, ya que “el cuadro institucional específico, la tradición más o menos liberal, o más o menos centralista de cada uno de los países, así

como la orientación política de los diferentes gobiernos, produjeron diferencias sensibles” Henriques (2002: 63). El autor sustenta que uno de los argumentos para defender la necesidad de apoyo estatal a la cultura y las artes está en el hecho de que estas dos áreas generan aquello a que se llaman bienes laudables. A semejanza de la seguridad o higiene, la cultura y las artes tienen utilidades de bienestar y permiten la formación y valorización personal de los individuos. Otro motivo para el financiamiento público está en el hecho de que muchos bienes culturales o artísticos están bajo la tutela del Estado. “La intervención del Estado se justificaría ya que, retirando los beneficios potenciales de la conservación del patrimonio, o de la creación artística a todos los individuos, parece justo que el colectivo financie por lo menos una parte de los servicios que de otra forma solo algunos pagarían” Henriques (2002: 65). Por último, como argumento final, Henriques (2002) refiere aquello que designa como “externalidades positivas”, aludiendo a los beneficios que advienen de una localidad “creativa o cultural” no solo a través de la atracción turística, sino también del dinamismo que es creado a su alrededor.

Dejando los argumentos económicos, hay otras razones que justifican una intervención activa en el financiamiento de la cultura y de las artes. Henriques (2002) afirma que le corresponde al Estado proteger la cultura, como forma de salvaguardar su identidad. La otra razón tiene que ver con la tendencia igualitaria que defienden los Estados democráticos. Así, la equidad de participación civil en la vida cultural es una meta en el desarrollo de las sociedades, y es, pues, responsabilidad del Estado desarrollar todos los esfuerzos para que esa igualdad sea alcanzada. De hecho, la relación entre cultura y desarrollo viene asumiendo, creciente y aceleradamente, un lugar de destaque en la agenda contemporánea. De acuerdo con la UNESCO (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura) (2003) hablamos de un entendimiento de la cultura en su concepto más pleno, como la dimensión simbólica de la existencia social de cada pueblo, como una argamasa indispensable en cualquier proyecto de nación, como eje constructor de las identidades, como espacio privilegiado de realización de la ciudadanía y de inclusión social y, también, como factor económico generador de riquezas.

Henriques (2002) afirma que en los países que desarrollaron formas de Estado-Providencia las artes y la cultura son siempre financiadas (en parte) por el Estado, pero eso no significa que las inversiones sean incuestionables. Actualmente, por motivos económicos, esta acción del Estado ha venido siendo puesta en duda y “en el caso específico de los países de la UE (Unión Europea), todavía existe el desafío de la unión monetaria (...) los Estados miembros se vieron obligados a respetar (...) la reducción del déficit público. Tienen como

consecuencia la contención de los gastos del Estado (...) la desmonopolización de sectores nacionalizados o estatales y su consecuente privatización” Henriques (2002: 68), dando origen a una tendencia más pro liberal. A pesar de lo mencionado y después de varias décadas de financiamiento público de las artes y de la cultura, la participación en las artes continúa siendo privilegio de las élites y por eso se cuestiona hasta qué punto es legítimo que los recursos de todos permitan la satisfacción de un grupo de ciudadanos. En ese sentido, los países han buscado nuevas formas de financiamiento privado, que al combinarlos con modelos de gerencia empresarial permiten obtener otros resultados. Este hecho dio origen a las políticas culturales nacionales como las de Reino Unido (en mayor escala) o a acciones tan simples como la creación de tiendas y cafeterías en museos (en menor escala).

En resumen, la tendencia internacional muestra una mayor contención de los gastos públicos en la cultura, a semejanza de lo que sucede en otros ámbitos, también los privados son cada vez más convocados a participar en el abastecimiento de los bienes y servicios culturales. No obstante, creemos que eso no significa el fin de la intervención del Estado en materias culturales. Parece claro que podemos decir que la cultura y las artes continuarán formando parte de las políticas de los Estados aunque sea en una perspectiva reducida, teniendo en cuenta las condiciones económicas vividas en la actualidad.

Pasando al análisis de los programas europeos, en la Tabla 1 podemos identificar las acciones/programas principales europeos de apoyo a la cultura y a las artes durante el período analizado.

Designación	Período en que estuvo en vigor	Objetivos	Áreas de destaque
Programa Euromed Heritage	1998-2012	Apoyar la cooperación entre países mediterráneos (no solo europeos) con proyectos que se relacionasen al estudio, conservación y promoción del patrimonio material e inmaterial.	Patrimonio.
Programa Cultura 2000	2000-2006	Preservar la herencia cultural; Promover el conocimiento y el diálogo sobre cultura e historia de los países europeos; Reconocer la cultura como factor de integración social;	Patrimonio; Itinerancia de artistas y obras; Diálogo intercultural.

		Promover la circulación de artistas; Compartir el patrimonio de interés europeo; Entender el papel de la cultura en el desarrollo socio-económico.	
Agenda Europea de la Cultura	A partir de 2007	Promover la diversidad cultural y el diálogo intercultural; Promover la cultura como catalizador de la creatividad; Promover la cultura como elemento vital en las relaciones externas de la Unión Europea.	Diversidad cultural; Diálogo intercultural; Creatividad; Investigación; Turismo Cultural; TIC (Tecnologías de la información y de la comunicación).
Programa Cultura	2007-2013	Promover la diversidad cultural y el diálogo intercultural; Promover la cultura como catalizador de la creatividad; Promover la cultura como elemento vital en relaciones externas de la Unión Europea.	Itinerancia de artistas y obras; Traducción de libros; Festivales; Industrias creativas; Conmemoraciones de las capitales europeas de la cultura.

Tabla 1 – Principales acciones/programas europeos de apoyo a la cultura en el período entre 2004 y 2011³

A través del análisis de la Tabla 1 constatamos que, a lo largo de los siete años en estudio, las acciones y programas europeos de apoyo a la cultura se centraron en áreas muy específicas y descuidaron otras. Así, las áreas a las que dieron destaque fueron el patrimonio, la circulación de artistas y obras, la diversidad cultural y el diálogo intercultural. Las conexiones de la cultura a las TIC (Tecnologías de la Información y de la Comunicación), al turismo cultural, a la creatividad y, más tarde, a las industrias culturales y creativas, la investigación, la traducción de obras o el apoyo a eventos como festivales o a las capitales europeas de la cultura fueron puntualmente mencionadas.

Parece claro que estas opciones fueron restrictivas o sectoriales, dejando de lado asuntos urgentes, tales como: la democracia cultural, la participación de los ciudadanos, la formación de públicos y agentes culturales, la relación con las restantes áreas políticas, entre otros.

³ Autoría nuestra.

Es posible afirmar que de una forma muy tenue se ha buscado promover la creatividad y el conocimiento. Los diferentes programas buscan promover la competitividad y los trabajos y proyectos en red, estimulando, para ello, la perspectiva bi o multilateral de la cultura, tanto entre países de la Unión Europea como con países terceros. Parece claro que, después del Programa Cultura 2000, la Unión Europea intentó tomar consciencia de la necesidad de incorporar una vertiente económica a la cultura (bajo una perspectiva de sostenibilidad) que pudiera responder a la nueva ciudadanía europea (más móvil que nunca). Es necesario aclarar que actualmente una gran parte de la producción cultural no ocurre en el ámbito del patrimonio cultural o de la creatividad artística, sino en la industria cultural (término utilizado únicamente en el Programa Cultura), dotada de una capacidad de producción en masa de productos culturales que pueden ser dinamizados y divulgados por todo el mundo. Según la Fundación Cultural Europea, Francia ha estado en la vanguardia de este tipo de intervención del gobierno a través de la política cultural de valor excepcional, donde se posicionan productos culturales con un valor intrínseco que está un nivel por encima de los restantes productos industriales.

También parece claro que, en Europa, el compromiso público con la política cultural se está volviendo cada vez más débil, dando origen a un “Estado Providencia” casi intermitente que cada vez más acepta el impacto de los mecanismos de mercado en la producción y distribución cultural y cuenta cada vez más con la contribución de benefactores privados y fundaciones para aliviar la carga financiera sobre las finanzas públicas europeas y nacionales. Sin embargo, no dejan de incentivar la inversión en la cultura por parte de las autoridades públicas, invocando beneficios económicos (consumos, empleos, turismo) y sociales (refuerzo de la cohesión social).

Desde una posición más severa, Wagner (s.d.) afirma que actualmente no existen políticas culturales europeas, solo algunos programas de financiamiento son excepciones, “lo que tenemos son políticas culturales patrón”⁴ Wagner (s.d.: 172). No obstante, discordamos con el autor cuando afirma que no existe una política cultural europea, ya que creemos que no tener una política cultural definida no deja de ser, por si sola, una política cultural, a pesar de definidas de forma implícita y dirigidas por personas que no dominan el área y mucho menos comprenden sus especificidades.

⁴ Traducción nuestra.

2.- Políticas culturales en Portugal: (des) integración de las directivas europeas

Con relación al caso portugués, el proceso de modernización fue tardío y ello se debió tanto a su condición geográfica como a su pasado político y a su trayectoria económica. Sin embargo, de acuerdo con Henriques (2002), el hecho de que este desarrollo haya sido más tardío no significa que el Estado portugués haya estado ausente por tradición. Por el contrario, Portugal tiene una fuerte tradición intervencionista del Estado. Con la inclusión en la CEE (Comunidad Económica Europea), en 1986, un nuevo ciclo de vida económica y política tuvo inicio en Portugal, donde se buscó la modernización, la competitividad y la rentabilidad. En el área cultural surgen tres tendencias en esta época:

- la privatización y liberación de algunos servicios públicos (por ejemplo: Teatro Nacional San Carlos, que pasó a ser una entidad de derecho privado);
- el refuerzo de sociedades público privadas (por ejemplo: la Fundación Serralves);
- la introducción de criterios comerciales en la actividad cultural (por ejemplo: la necesidad de generar ingresos).

Según el Consejo de Europa (1998), entre 1985 y 1995, las políticas públicas de la cultura en Portugal fueron relativamente homogéneas. Asentaron en los principios de acceso a la cultura, la conservación del patrimonio, el apoyo a la lectura y la creación artística y la afirmación de la identidad cultural, eminentemente asentados en la promoción de la lengua portuguesa. Todo esto terminó dejando a las artes escénicas, las artes plásticas y el audiovisual en un segundo plano. Cuando surge el Ministerio de la Cultura en 1995, bajo la responsabilidad de Manuel Maria Carrilho, el centro de la política cultural portuguesa pasó a estar en la:

- Democratización cultural
- Descentralización cultural
- Internacionalización de la cultura
- Profesionalización

El mismo texto resalta que fueron varios los cambios introducidos en las diferentes áreas artísticas y culturales, pero afirma que el destaque fue dado a la memoria colectiva, a la historia y a la identidad nacional, y que ese hecho puede ser fácilmente verificado al analizar la cantidad de institutos y museos que nacieron o que fueron apoyados en esa época.

Sin embargo, en este artículo buscaremos identificar y caracterizar las políticas públicas de la cultura de tres gobiernos constitucionales (XVI, XVII y XVIII) que lideraron Portugal entre 2004 y 2011, para entender cuál fue la influencia que las políticas europeas tuvieron en el ámbito nacional.

En la Tabla 2 podemos identificar las políticas culturales de cada uno de los gobiernos estudiados.

Gobierno Constitucional	Años de mandato	Principales objetivos de las políticas culturales	Principales áreas de intervención
XVI Gobierno Constitucional	2004-2005	Descentralizar los equipamientos; Promover la manutención del patrimonio; Estimular la creación artística; Apoyar las artes del espectáculo; Promover internacionalmente la lengua portuguesa; Dinamizar el trabajo en sociedad con el Ministerio de Educación.	Patrimonio; Artes; Equipamientos.
XVII Gobierno Constitucional	2005-2009	Desarrollar programas de cooperación entre el Estado y las alcaldías; Valorizar las inversiones del Cuadro de Apoyo (2007-2013); Revisar la ley del mecenazgo; Estabilizar el financiamiento plurianual.	Construcción de redes; Estímulo a la itinerancia de artistas y obras; Mayor acceso a la cultura; Portal de acceso a la cultura (TIC); Equilibrio entre el patrimonio, las artes, la construcción de equipamientos, formación de públicos y la promoción internacional de la lengua portuguesa.
XVIII Gobierno Constitucional	2009-2011	Reforzar el presupuesto de la cultura; Promover la transversalidad de las políticas culturales; Valorizar la creación contemporánea.	Lengua; Patrimonio; Artes; Industrias culturales y creativas; Construcción de Redes; Aumento de la diversidad de las prácticas culturales; Interacción entre cultura,

			educación y ciencia.
--	--	--	----------------------

Tabla 2 - Políticas culturales de los XVI, XVII y XVIII Gobiernos Constitucionales⁵

De acuerdo con la Tabla 2, es posible identificar algunas áreas a las que las políticas culturales les fueron dando prioridad. Éste es el caso de la protección patrimonio (muchas veces asociado a la vertiente material inmueble), de la promoción de la lengua portuguesa, de las industrias culturales y creativas y de la descentralización.

El patrimonio fue el campo donde se registró una concentración de esfuerzos, tal vez porque la consciencia de su valor ha venido aumentando a lo largo de los años, o por la importancia y variedad del riquísimo expolio repartido por todo el país. Este hecho dio origen al aumento del número de edificios clasificados y al aumento del número de museos y monumentos abiertos al público. En este ámbito destacamos, en 2010, el Plan Estratégico para los Museos Nacionales, donde fueron establecidos nuevos modelos de gestión, incentivada la integración de la política de preservación, estudio, comunicación y documentación de colecciones, y estimulado el aumento de las calificaciones de los profesionales de los sectores culturales y creativos. En relación a la formación de los profesionales del área cultural y artística, ya en 2008 el gobierno aprobó la creación del programa INOV –Art, que pretendía proporcionar oportunidades de integración profesional a jóvenes de hasta 35 años, en las áreas de las artes y la cultura, en varias organizaciones repartidas por todo el mundo. En la edición 2008/2009, el programa promovió 229 experiencias profesionales (con un máximo de 9 meses), en 209 organizaciones localizadas en 84 ciudades de 28 países (principalmente en Europa). Esas experiencias estuvieron centradas en las áreas de la arquitectura, conservación y restauro, cine y audiovisual, artes del espectáculo y diseño.

Con respecto a la lengua, en noviembre de 2008, el XVII Gobierno Constitucional aprobó una Estrategia para el Reconocimiento y Promoción de la Lengua Portuguesa que reconoce la importancia del valor económico y geo-estratégico-cultural de la lengua portuguesa.

También es de resaltar que desde 2005 el Estado intentó crear redes con los municipios a fin de descentralizar no sólo los equipos culturales y artísticos, sino también los eventos culturales en sí. Así, también podría estar contribuyendo al aumento del número de itinerancia de obras y artistas y a aumentar las posibilidades de acceso a la cultura para los ciudadanos que no residen en las grandes ciudades de Portugal.

⁵ Autoría nuestra.

El análisis de la Tabla 2 también permite comprobar que algunas áreas han sido descuidadas o, en otras palabras, remitidas para segundo plano. Son ejemplos de eso el área de los libros y la lectura, la asociación de la cultura, las TIC, la disponibilidad e intercambio de información, la investigación, entre otras. La internacionalización, calificación y promoción de la diversidad de temas mencionados por la Unión Europea eran poco trabajadas, ya que en Portugal el enfoque continuaba en cuestiones básicas como el lenguaje, la conservación del patrimonio o incluso la construcción/adaptación de infraestructuras.

En cuanto a la internacionalización, las políticas culturales nacionales se centraron en la promoción de la lengua y cultura portuguesas. En el ámbito de la lengua desarrollaron acciones en asociación con entidades como la CPLP (Comunidad de los Países de Lengua Portuguesa) y el Instituto Camões, mientras que en el ámbito de la cultura intentaron aumentar la representación de Portugal en los principales eventos internacionales.

En relación a las TIC, la cuestión fundamental es el abandono de proyectos a lo largo de los años. Por lo tanto, portales, sitios web y sistemas de información de extrema importancia, tanto para las estructuras culturales y artísticas como para los ciudadanos llegan a ser descuidados o removidos de la red después de algunos años. Sin embargo, a lo largo de los años fueron particularmente importantes los siguientes proyectos:

- el sitio web patrocinado por el Ministerio de la Cultura para el desarrollo de una red de infra-estructuras y actividades culturales y artísticas actualmente no está disponible (<http://www.culturaonline.pt>);
- el portal del Programa de la Red Nacional de Bibliotecas Públicas que ofrece recursos y servicios para las bibliotecas, incentivando el diálogo y la cooperación, con el fin de contribuir a la calidad del servicio de las bibliotecas públicas (<http://rcbp.dglb.pt>);
- Oficina Virtual, una plataforma en línea donde estaban disponibles las informaciones acerca de las estructuras artísticas y culturales, plataforma también dejó de estar disponible (<http://www.territorioartes.pt/>);
- un sistema de información del IGESPAR (Instituto de Gestión del Patrimonio Arquitectónico y Arqueológico) basado en la integración de informaciones de los antiguos IPPAR (Instituto Portugués del Patrimonio Arquitectónico) y el IPA (Instituto Portugués de Arqueología). El sistema incluye nuevos recursos tecnológicos y la posibilidad de producción de contenidos acerca de monumentos y lugares arqueológicos (<http://www.igespar.pt/>).

De acuerdo con el Consejo de Europa y ERICarts (2011) solo recientemente las autoridades políticas han dirigido su atención a las cuestiones relativas a las minorías étnicas en Portugal. Entre las principales medidas se destacan la creación del Alto Comisionado para la Inmigración y Minorías Étnicas, así como una serie de medidas, tales como el Programa de Lucha contra la Pobreza, que pretendía combatir la exclusión social, flagelo que afecta a una proporción significativa de las minorías étnicas en Portugal. La misma entidad afirma que, en los últimos años, las estrategias de cooperación cultural internacional se han promovido con el apoyo del Programa Operacional de Cultura y MENR (Marco Estratégico Nacional de Referencia). Se destacan diversos órganos del Ministerio de la Cultura que también promueven programas internacionales, que son: el ICA (Instituto de Cine y Audiovisual) y la DGArtes (Dirección General de las Artes). Terminan indicando que durante el período analizado también fue fundamental el papel que otras instituciones (además de las autoridades y el Ministerio de la Cultura) tuvieron en la creación y aplicación de las políticas culturales, las cuales son: el Instituto Camões, el Ministerio de Asuntos Exteriores, el Ministerio de Educación, el Instituto Portugués de Apoyo al Desarrollo, la Fundación Calouste Gulbenkian, la Fundación Oriente, la Fundación de Serralves y la Culturgest.

Cuando comparamos las políticas públicas para la cultura nacional y las de la comunidad europea, podemos entender que durante los años estudiados hubo alguna armonía en las decisiones tomadas, a pesar de que el Estado portugués lo hiciera siempre con algunos años de retraso. Nótese, por ejemplo, que mientras el XVII Gobierno Constitucional definía como prioridades la creación de redes con instituciones internacionales (del mundo de habla portuguesa y europeo), así como la colaboración en la organización de eventos internacionales, la Unión Europea, a través del Programa Cultura, financiaba proyectos en los que la cultura revelaba ser vital para las relaciones internacionales y al mismo tiempo apoyaba la itinerancia y la circulación de artistas, escritores y obras en toda la Comunidad. También durante este período hubo, en ambos lados, el cuidado de apoyar, financiar e incentivar la equidad entre las diferentes áreas artísticas y culturales. Así, el patrimonio llega a ser colocado al mismo nivel que el turismo cultural, la creación artística, la construcción y espacios culturales o incluso la formación de públicos.

El XVIII Gobierno Constitucional, por ejemplo, destacó el lenguaje, el patrimonio, las artes y las industrias creativas. Y este hecho se puede verificar a través, por ejemplo, del análisis del Ministerio de la Cultura (2011), donde constatamos que el dominio donde la inversión fue mayor es el del patrimonio, seguido por el apoyo a las artes. Sin embargo, los

dominios del patrimonio y apoyo a las artes sufrieron una reducción de su peso en el presupuesto del año anterior. En 2011, también se produjo un aumento de la inversión en cine y audiovisual, actividades socioculturales y archivos y bibliotecas.

En cuanto a las políticas públicas de la cultura europea se verifica la continuación del Programa Cultura, siendo las áreas a las cuales el programa destacó el mejoramiento de las condiciones de circulación de artistas y profesionales de la cultura; la promoción del acceso a la cultura a través del patrimonio, turismo cultural, nuevas tecnologías, itinerancia de colecciones y sinergias con la educación; el desarrollo de metodologías, estadísticas y datos; mejoramiento de las industrias culturales y creativas; y la promoción y aplicación de la diversidad de expresiones culturales. De acuerdo con la Comisión Europea (2010), este programa ha desempeñado un papel único en relación a la cooperación transfronteriza y la profesionalización del sector, contribuyendo concomitantemente para la generación de puestos de empleo, la creación de contenidos y el desarrollo creativo e innovador. Además del Programa Cultura, la Comunidad Europea también tenía en funcionamiento el programa *Euromed Heritage* (que solo terminó en 2012). Por otra parte, el hecho de que la Comunidad Europea haya incentivado la celebración de varias efemérides, entre ellas, el día internacional de los monumentos y lugares y el día internacional del patrimonio mundial.

Sin embargo, parece que las opciones culturales y políticas de la Unión Europea también pueden entenderse como una política cultural intermitente, dicho de otra forma, como un fenómeno volátil, con origen en un laberinto de intereses, conflictos e interpretaciones del papel de la cultura en la Unión Europea, que muchas veces sirve a los intereses de los países económicamente más ventajosos o con tradición político-cultural más antigua.

Creemos que en los próximos años habrá una mayor y mejor alineación entre las políticas públicas de las culturas europeas y nacionales, a pesar de las inmensas dificultades que surgirán en relación al financiamiento, a la implementación y a la evaluación de proyectos.

En resumen, este estudio nos lleva a pensar que hay una falta de conocimiento por parte de las entidades que toman las decisiones relacionadas con la importancia que las artes y la cultura pueden tener en este momento de cambio en que se pretenden involucrar a los municipios, naciones e incluso continentes. Por lo tanto, en los próximos años es necesaria una comprensión más rigurosa y amplificada de los beneficios económicos de la cultura y las artes que se convierta en un instrumento para la promoción de una política cultural como función esencial en las decisiones gubernamentales y, al mismo tiempo, permita crear proyectos con alianzas entre diferentes naciones.

3.- ¿Qué futuro para las políticas públicas de la cultura en Europa?

Actualmente, cuando nos referimos al desarrollo no solo nos referimos al crecimiento económico. Por el contrario, el desarrollo es sinónimo de ambiente, cohesión social, cultura, artes, bienestar social, entre otros. En este sentido, podemos entender el desarrollo como resultado de la satisfacción de las necesidades básicas, que incluyen el campo físico, mental y social. Citando a la Comisión de las Comunidades Europeas (2007) "la cultura se encuentra en el centro del desarrollo humano y de la civilización. La cultura es lo que hace que la gente tenga esperanza y sueño, estimulando sus sentidos y ofreciendo nuevas maneras de observar la realidad. Es lo que reúne a las personas, suscitando el diálogo y despertando pasiones, de una manera que une en lugar de dividir" Comisión de las Comunidades Europeas (2007: 2). El mismo documento afirma que las artes, la literatura, el teatro y la música son el cemento que unifica Europa y que el desarrollo de la Unión Europea solo tendrá sentido cuando esté anclado en la cultura y las artes.

Aunque los términos de la cultura y las artes no sean mencionados una única vez en los documentos oficiales de la estrategia Europa 2020, creemos que podemos identificar estas dos áreas como elementos potenciadores del desarrollo y capaces de contribuir a la consecución de los objetivos fijados por el marco de la Estrategia Europa 2020.

El Diario Oficial de la Unión Europea (2011) afirma que la cultura puede contribuir de manera significativa a las medidas propuestas en la estrategia Europa 2020, con el objetivo de convertir a la Unión Europea en una economía inteligente, sostenible e inclusiva. El mismo documento refiere la contribución de la cultura para un crecimiento inteligente, destacando que las industrias culturales y creativas son una fuente importante de empleo potencial. Éste es un sector bastante dinámico, cuyos resultados positivos se revelan no solo por el dinamismo generado en torno a él, sino también por su relación con la innovación y el crecimiento local.

Aún relativamente al crecimiento inteligente, debe hacerse referencia a la íntima conexión entre la cultura y la educación, ya que esta asociación puede contribuir eficazmente para la formación de una mano de obra calificada, complementando así el desempeño económico y permitiendo aumentar y potenciar una Europa inteligente.

Con respecto a la contribución de la cultura para el crecimiento sostenible, el Diario de la Unión Europea (2011) señala que ésta puede desempeñar un papel clave a través de la

promoción de una movilidad más ecológica y de la utilización de tecnologías de punta sostenibles, incluyendo la digitalización que asegura la disponibilidad en línea de contenidos culturales. También es relevante el apoyo y desarrollo de la tecnología que permitió y permite la creación de soluciones interactivas innovadoras que modifican la relación de los visitantes con los espacios y permiten un nuevo discurso frente al turismo y al patrimonio.

En resumen, el dinamismo de la cultura y de las artes, así como todo su potencial creativo pueden generar cambios de comportamiento. Si entendemos que la clave para el desarrollo y el crecimiento sostenible requiere un cambio verdadero en la forma como vemos nuestro mundo, entonces podemos pensar en las artes y la cultura como elementos que aprovechan y sostienen este cambio.

Por último, y con respecto a la contribución de la cultura al crecimiento inclusivo, el Diario de la Unión Europea (2011) resalta que "la cultura puede contribuir a un crecimiento inclusivo a través de la promoción del diálogo intercultural en el pleno respeto de la diversidad cultural" Diario Oficial la Unión Europea (2011: 2). Las actividades y los programas culturales pueden reforzar la cohesión social y el desarrollo comunitario, así como capacitar a las personas o una comunidad entera para participar plenamente en la vida social, cultural y económica.

Aquí, las artes y la cultura pueden tener un papel clave, por ejemplo, en la lucha contra la pobreza y la exclusión social, ya que en estas dos áreas suelen crearse proyectos que pretenden aproximar las minorías de la comunidad. Obviamente la cultura no es una solución para la pobreza o incluso la violencia, pero ésta puede contribuir en la búsqueda de soluciones para problemas sociales como éstos.

Las artes y la cultura también pueden ser entendidas como factores de cohesión social, ya que tienen el poder de regenerar localidades, involucrando a toda la comunidad en un esfuerzo colectivo y potenciando el capital social de una región entera. Schneider (s.d.) afirma que las artes, la literatura, el cine, la arquitectura y el urbanismo son parte de las relaciones que determinan el perfil cultural de una ciudad, región o país. Éstos deben estar articulados con los medios de comunicación social, las normas de conducta social, la organización del trabajo, los idiomas y la naturaleza multicultural de la sociedad, las leyes, la vida religiosa y el patrimonio cultural material e inmaterial.

También los paisajes culturales — como lugares que transmiten historias y conservan la memoria y las tradiciones — son factores de calificación del espacio público: téngase en

cuenta el ejemplo de los sitios clasificados como Patrimonio Mundial o las Capitales Europeas de la Cultura.

Tomar ventaja de la contribución que la cultura y las artes pueden traer al desarrollo es urgente y esencial. Para ello, es fundamental que todos los sectores cooperen entre si y que se siga un abordaje focalizado en todos los niveles de las políticas públicas. En este sentido, varios documentos de la Unión Europea invitan a los Estados miembros a tener en cuenta el carácter transversal de la cultura en la creación de políticas relevantes y de programas nacionales de reforma para alcanzar los objetivos de la estrategia Europa 2020, y para el intercambio de buenas prácticas en términos de instrumentos y metodologías para la medición de la contribución de la cultura para los objetivos mencionados. Indican, por eso, la importancia de la creación de sinergias y de la promoción de asociaciones entre instituciones de educación, de cultura y de investigación y el sector empresarial a nivel nacional, regional y local. El mismo organismo incentiva que sean incluidas tecnologías sostenibles y ecológicas en los procesos artísticos y culturales y que se apoye a los artistas y al sector cultural en el aumento de la sensibilización para las cuestiones del desarrollo sostenible, a través, principalmente, de actividades educativas no formales.

Queda por mencionar el papel primordial que desempeña el turismo cultural sostenible como motor de cohesión y desarrollo económico. Varios casos de éxito dispersos por toda Europa demuestran que la actividad turístico-cultural puede convertirse en una herramienta de desarrollo económico y social, sosteniéndose en la cultura y las artes. Sin embargo, existen precauciones que se deben tomar para evitar que las tradiciones y las memorias de las localidades se moldeen automáticamente y acríticamente a los intereses turísticos. Para eso, se debe garantizar la participación de la comunidad y concienciar a todas las personas interesadas de que el desarrollo turístico-cultural se puede entender como una estrategia que fortalece y mejora la economía, resalta la necesidad de la preservación ambiental y cultural y garantiza la mejora de la calidad de vida de los residentes, pero esto solo ocurrirá si hay una perspectiva constante de desarrollo sostenible y de respeto por la cultura.

En resumen, se pretende argumentar a favor de la contribución de la cultura para las sociedades inteligentes, sostenibles e inclusivas, aunque estemos muy lejos de aprovechar el enorme potencial de la cultura y las artes. La cultura desempeña un papel importante en la economía actual, requiriendo innovación, la cual no siempre es sinónimo de tecnología. La economía cultural es la economía de la creatividad y esto se hace evidente con las industrias culturales y creativas.

Nos parece claro que todavía hay poca comprensión de la importancia de la cultura para la competitividad de la Unión Europea como sector económico o como un recurso para tornar los bienes y servicios más competitivos. Sin embargo, la creatividad individual es conocida por ser una base importante del talento humano y pensamiento innovador. Los cambios mundiales representan desafíos para la sociedad y sin soluciones creativas (individuales o colectivas) y pensamiento innovador, es casi seguro que estos desafíos no puedan abordarse con éxito.

4.- Conclusiones

Creemos que, en la secuencia de los últimos programas de apoyo, Europa necesita políticas culturales basadas en el intercambio de culturas, en la diversidad y el multiculturalismo.

La cultura y las artes son esenciales cuando se trata de construir puentes entre las comunidades (cohesión) y la diversidad (diferencia). Son, por eso, instrumentos fundamentales en la unión entre personas, al acabar con prejuicios, ya que ayudan a comprender y aceptar la alteridad, para construir respeto y cambiar mentalidades. Todavía, esto solo será posible a través de la existencia de políticas que la comprendan y la promuevan.

También creemos que las políticas culturales europeas no deben entrar en conflicto con las políticas culturales nacionales. Se deben complementar y respetar los diferentes momentos político-culturales que vive cada Estado-Miembro. Las políticas europeas deben intentar romper con las desigualdades y abrazar la diversidad entre los países europeos económicamente estables y los que de alguna manera están pasando por una crisis. Concordamos con Wagner (s.d.) cuando refiere que las políticas culturales europeas deben tener como principal objetivo la integración y la diversidad (conceptos que están en la base del concepto de ciudadanía europea), la economía de la cultura (con objetivo de lograr una mayor competitividad sin que la cultura y las artes sean entendidas desde una perspectiva instrumentalista), el patrimonio cultural y la creatividad contemporánea (además de la protección del patrimonio nacional de cada Estado Miembro, la Unión Europea debe intentar defender el patrimonio transnacional, convirtiendo Europa en una especie de museo de la diversidad), espacio para el debate europeo (sin diálogo transnacional no es posible alcanzar el verdadero concepto de ciudadanía; en este punto, sería indispensable la colaboración de los medios de comunicación), la cooperación más allá de la Unión

Europea (sea con los países que esperan poder ingresar en la Unión Europea, países vecinos o países terceros), la política cultural externa (debe ser reconocida, pensada, y conscientemente implementada una política externa donde la cultura tenga un papel destacado), la investigación y la monitorización (las políticas culturales necesitan mecanismos para la planificación, la gestión de datos, comparación y supervisión sea a nivel europeo, nacional o local) y, finalmente, el desarrollo democrático de la política cultural (para ello debe envolver el diálogo en las entidades públicas, privadas y civiles).

Por otra parte, creemos que es urgente comprender la cultura no solo como una actividad pública generadora de gastos suplementarios, sino también como una parte cada vez más importante del sector público y privado, con un fuerte potencial de desarrollo y crecimiento, implicando elementos de creatividad, innovación y producción que pueden ser beneficiosos para las economías internacionales, nacionales y locales, revistiéndose de una importancia triple: en primer lugar, es una fuente de empleo, ya que implica actividades relacionadas con el patrimonio o el turismo cultural, así como los productos y las industrias de vocación cultural, creando, directa e indirectamente, puestos de trabajo. En segundo lugar, es un factor cada vez más decisivo en la localización de nuevas inversiones, ya que fortalece la imagen y la capacidad de atracción de un país o región. En tercer lugar, puede favorecer la integración social y, así, contribuir a la cohesión social.

El desarrollo y el crecimiento económico no conseguirán alcanzar resultados significativos si no se les asocia una estrategia social, cultural y artística. La cultura y las artes no pueden ser entendidas como una consecuencia del desarrollo, porque en realidad ellas son una de las causas e incluso motores del desarrollo. Actualmente es imposible pensar en el desarrollo sin tener consciencia de la necesidad de integrar áreas como la cultura, la educación, las nuevas tecnologías, las artes y el ambiente, entre otras. Los proyectos en que estas áreas se articulen permitirán reforzar el impacto social y económico que las políticas de desarrollo y crecimiento pretenden mantener.

Las políticas públicas deben ser capaces de impulsar el perfeccionamiento y la interacción de estas áreas, en la búsqueda de resultados significativos, que atiendan con excelencia a los intereses de la sociedad. La integración sistemática de la dimensión cultural y de los diferentes componentes de la cultura en el conjunto de las políticas, proyectos y programas en materia de relaciones externas y de desarrollo es algo que no siempre sucede, pero que la cultura y las artes han insistido en combatir. No obstante, nos parece claro que éstas son fuerzas que estimularán el aumento de la competitividad, la sostenibilidad, la excelencia y el desempeño económico de la Unión Europea. Esta misma institución identificó una serie

de iniciativas emblemáticas como herramientas para la realización de objetivos cuantificados en el ámbito de la estrategia Europa 2020. Desde el punto de vista de la cultura y de las artes, este involucramiento podrá concentrarse en varios tipos de iniciativas y proyectos, además de las más evidentes, que son industrias culturales y creativas. Hablamos de bienes y servicios, tales como obras de artes, libros, películas, programas de televisión, que transmiten un significado simbólico e incorporan un valor cultural, que sobrepasa cualquier valor comercial que puedan tener.

5.- Bibliografía

Albuquerque, Luísa (s.d). Política Cultural: Conceitos e tipologias”. In, http://iconline.ipleiria.pt/bitstream/10400.8/403/1/Par4_art6.pdf (consultado em: 3 de Janeiro de 2014)

Canclini, Nestor (2005) “Definiciones en transición”. In: Mato, Daniel. *Cultura, política y sociedad Perspectivas latinoamericanas*. Argentina: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Coelho, José (1997) *Dicionário Crítico de Política Cultural*. São Paulo: Iluminuras

Comissão das Comunidades Europeias (2007). *Comunicação sobre uma agenda europeia para a cultura no mundo globalizado*. Bruxelas. In: <http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=COM:2007:0242:FIN:PT:PDF> (consultado em: 3 de Janeiro de 2014)

Comissão Europeia (2010). *Comunicação da Comissão Europa 2020. Estratégia para um crescimento inteligente, sustentável e inclusivo*. Bruxelas. In, <http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=COM:2010:2020:FIN:pt:PDF> (consultado a 14 Fevereiro de 2014)

Conselho da Europa (1998). *Cultural Development policies in member states. Cultural policy in Portugal*. Strasbourg. In: http://www.coe.int/t/dg4/cultureheritage/culture/reviews/CC-CULT98-17APortugal_EN.pdf (consultado a 14 Fevereiro de 2014)

Council of Europe/ERICarts (2011). *Compendium of Cultural Policies and Trends in Europe*, 12th edition. In: [http:// www.culturalpolicies.net](http://www.culturalpolicies.net). (consultado a 5 Março de 2014)

European Cultural Foundation (s.l) *Europe as a cultural Project*. In: <http://static.squarespace.com/static/526e5978e4b0b83086a1fede/t/531db61ae4b04c1bc67b15c3/1394456090744/Europe%20as%20a%20cultural%20project.pdf> (consultado a 8 Março de 2014)

Feijó, Martin (1986). *O que é política cultural*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense

Henriques, Eduardo (2002). *Novos desafios e orientações das políticas culturais: tendências nas democracias desenvolvidas e especificidades no caso português*. Finisterra, XXXVII, 73. 61-80

Jornal Oficial da União Europeia (2011). *Informações das Instituições, órgãos e organismos da União Europeia*. C175/1 In, <http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:C:2011:175:0001:0004:PT:PDF> (consultado a 28 de Janeiro de 2014)

Livre Blanc des politiques culturelles des collectivités territoriales en Europe . In: <http://livre-blanc.lesrencontres.eu/?lang=fr> (consultado a 28 de Janeiro de 2014)

Prnjat, Branko(1985). “Modelos de política cultural: em busca da identidade cultural dos países do Terceiro Mundo”. *Socialismo e Democracia*, São Paulo, v. 2, n. 8. 61- 80

PNUD (2013) *Relatório do desenvolvimento humano 2013. A ascensão do sul: progresso humano num mundo diversificado*. In: <http://www.un.cv/files/HDR2013%20Report%20Portuguese.pdf> (consultado a 14 Fevereiro de 2014)

Programa do XVII Governo Constitucional. In: <http://www.unic.pt/images/stories/publicacoes/ProgramaGovernoXVII.pdf> (consultado a 14 Fevereiro de 2014)

Sachs, I. (1993). *Estratégias de Transição para o Século XXI*. São Paulo: Studio Nobel/Fundap.

Schneider, Bernhard. (s.d) *Cidades e regiões que responsabilidade pela cultura da Europa*. Brussels, EEIG A soul for Europe. In: http://citiesforeurope.eu/sites/default/files/downloads/Cidades_e%20Regioes_low.pdf (consultado a 17 Fevereiro de 2014)

UNESCO (2003) . *Políticas Culturais para o desenvolvimento. Uma base de dados para a cultura*. Brasília: UNESCO Brasil

Wagner, Gottfried (s.d) Europe needs new cultural policies in: <http://www.jorgebarretoxavier.com/documentos/cadernosTematicos/DimensaoCulturalEuropeia/UniaoEuropeia/2008%20Europe%20Needs%20New%20Cultural%20Policies.pdf> (consultado a 21 Fevereiro de 2014)

LA CRISIS DE LOS CUIDADOS COMO CRISIS DE REPRODUCCIÓN SOCIAL. LAS POLÍTICAS PÚBLICAS Y MÁS ALLÁ

Dolors Comas d'Argemir
dolors.comasdargemir@urv.cat
Institut Tarragonès d'Antropologia
Universitat Rovira i Virgili

1 Introducció

La llamada crisis de los cuidados constituye un indicador de una crisis de reproducción social que afecta al conjunto del sistema capitalista. Esta crisis ha alcanzado dimensiones globales y ha acentuado las formas de reproducción estratificada, asentadas en desigualdades de género, de clase y étnicas. En estos momentos de hegemonía neoliberal, con el adelgazamiento del Estado y de las políticas públicas, es especialmente importante debatir la reorganización total del trabajo desde una perspectiva holística, crítica y transformadora que incorpore la organización social de los cuidados. Los aportes de la economía feminista están siendo muy sustanciales en esta dimensión. La antropología a su vez ha desvelado las construcciones culturales que vinculan las actividades de cuidado a la familia y a las mujeres y que han impedido situarlas como una cuestión social y política que afectan al conjunto de la sociedad. Se trata de desvelar también que la noción de dependencia, tan vinculada a los cuidados, tiene un alcance más amplio que el que le otorgan las políticas públicas.

En esta comunicación profundizaré en los conceptos de reciprocidad y de deuda social partiendo de la idea de que la dependencia es intrínseca a los seres humanos y, si es universal e inevitable, constituye un asunto de naturaleza colectiva y de ciudadanía. Intentaré mostrar que su invisibilidad, restricción conceptual y desplazamiento al ámbito privado tienen una dimensión política, pues contribuyen a reproducir las estructuras de poder del capitalismo, que, entre otras dimensiones, se sirven de las desigualdades entre hombres y mujeres en su lógica de apropiación del trabajo y de acumulación de riqueza. Se trata en definitiva de entender el cuidado como un asunto social y político y no sólo como un asunto privado y de mujeres. Este cambio de paradigma permite plantear un reparto equilibrado de los cuidados entre individuo, familia, Estado y comunidad, así como entre hombres y mujeres y entre generaciones. Permite

además ir más allá de los debates sobre la mercantilización del cuidado y de las políticas públicas, para situar nuevas formas de relación social basadas en la gestión de un bien común como es el bienestar de las personas, cuestionando a su vez los ejes de desigualdad. En esta comunicación, por consiguiente, no se trata sólo de analizar y de diagnosticar, sino de plantear desde las aportaciones de la antropología aspectos de interés social y político que cuestionan los paradigmas de hegemonía neoliberal en sus lógicas de gestión de lo social.

2 Aportaciones desde la antropología

La antropología feminista ha hecho importantes contribuciones al análisis del cuidado. Ha mostrado, por ejemplo, que el cuidado está presente en todas las sociedades humanas pero que se asienta en unas relaciones sociales determinadas y su significado sólo tiene sentido en contextos sociales y culturales específicos. No hay un cuidado universal; siempre es particular, socialmente construido. Hay una gran diversidad cultural en las formas de cuidar y de distribuir el trabajo de cuidados.

Otra aportación de la antropología feminista ha sido mostrar que la sexualidad y el parentesco son esenciales para analizar la vinculación entre cuidado y género. La sexualidad proporciona el lenguaje de la biología para explicar las diferencias entre hombres y mujeres, atribuyendo a éstas un instinto y una capacidad especiales para ocuparse de los cuidados debido a su papel en la reproducción de la vida y en las primeras etapas de la crianza (Caplan, 1987, Ortner y Whitehead, 1981). El parentesco, por su parte, proporciona el lenguaje de la genealogía para ubicar a las personas en funciones y obligaciones diferenciadas. Es la relación social por la que se regula la reproducción humana, distribuyendo a las personas en una red genealógica en base a la cual se otorgan atributos, derechos y roles, se organiza la división del trabajo en la familia, así como las formas de dar y recibir cuidados (Yaganisako y Collier, 1987).

La antropología feminista ha contribuido también a politizar ‘lo personal’, desvelando que las desigualdades se producen en la familia y en las tradiciones culturales, en la sociedad civil y en la vida cotidiana. Focalizando no sólo en el género sino también en la clase, la raza, la sexualidad y la nacionalidad, contribuye a construir la alternativa ‘intersectorial’ ampliamente aceptada hoy (Stolcke, 2010) que desvela el entramado por el que se construyen las desigualdades, que no derivan únicamente de las desigualdades económicas, sino también de las jerarquías de estatus y las asimetrías de poder. Esta perspectiva va más allá de la dimensión

académica, pues aporta elementos para vincular las luchas contra las injusticias de género con las luchas contra el racismo, la dominación de clase, la homofobia o el neoliberalismo.

La distribución del cuidado se ha planteado usualmente a partir de la división del trabajo entre mujeres y hombres. La economía feminista ha hecho una gran contribución mostrando el valor económico del trabajo no remunerado y su importancia para la reproducción social, pero muchas de sus investigaciones son prisioneras de un esquema conceptual que sitúa los cuidados en el marco restringido de la división sexual del trabajo. Es cierto también, por otra parte, que las desigualdades de género se han vinculado a las de raza y etnia, pero a menudo se ignoran las clases sociales o se reducen a una categoría social equivalente a las demás, lo que implica ignorarlas como componente estructural del sistema.

Planteo una perspectiva más amplia, que es donde sitúo los retos de la antropología feminista hoy, como es focalizarse en la distribución social de los cuidados, que trasciende la división del trabajo entre hombres y mujeres y abarca las instituciones derivadas del Estado y del mercado, así como las asociativas o comunitarias. Efectivamente, el Estado, a través de las políticas públicas, ha asumido responsabilidad en los cuidados mediante la provisión de servicios, de prestaciones económicas y de tiempo. También el mercado suministra servicios de cuidado, tanto desde las empresas especializadas en el sector como desde la contratación de cuidadoras en el hogar. Esta perspectiva más global, que abarca al conjunto de la sociedad plantea la necesidad de tener en cuenta la articulación de las dimensiones de género con las de clase y también con las étnicas. Se trata de analizar hasta qué punto la redistribución de los cuidados incide en las pautas de género y se vincula a cambios en la organización de la producción y de la reproducción social.

Esta perspectiva obliga a cambiar también las formas de acercarse al cuidado y enfocarlo no sólo como actividades que hay que hacer sino también como un conjunto de necesidades que hay que satisfacer. Hay que considerar pues la recepción del cuidado y entender que la necesidad de cuidados no se ciñe sólo a la infancia o la vejez, sino que abarca todo el ciclo vital, aunque en determinados momentos se necesiten más. Esta idea contrasta con el valor de la autonomía y de la autosuficiencia personal, que es uno de los mitos fundacionales de nuestro tiempo (Fineman, 2000, 2004).

La propuesta de considerar las necesidades de cuidado como algo que afecta a todos los seres humanos en todas las etapas de la vida y como parte esencial de la reproducción social permite situar el enfoque analítico en cómo el cuidado se reparte entre sexos y generaciones, y entre

familia, estado y mercado. Se trata de considerar el cuidado como una forma de reciprocidad generalizada, como una deuda moral, no sólo entre generaciones, sino entre todos los componentes de la sociedad. Este planteamiento cuestiona los mecanismos por los que la reproducción social se pone al servicio de unas estructuras de desigualdad y de poder propias del capitalismo sirviéndose de las desigualdades entre hombres y mujeres. Asimismo, permite desenmascarar las trampas ideológicas que impiden avanzar hacia una redistribución más justa de las tareas y del tiempo de cuidado entre sexos y generaciones y entre individuos, familia y estado. Planteo así la reflexión académica desde objetivos políticos, tal como lo han hecho muchas antropólogas feministas (Méndez, 2007; Moore, 1981). La propuesta se sitúa en la línea de las políticas de la redistribución que, como señala Fraser (2011), son las que vinculan la igualdad entre hombres y mujeres a una transformación de las estructuras más profundas de la desigualdad social y del sistema neoliberal.

3 Cuidados, cultura y sociedad

3.1 El cuidado, una necesidad social

El cuidado consiste en la gestión y mantenimiento cotidiano de la vida, la salud y el bienestar de las personas. Es esencial para la existencia de la vida y su sostenibilidad así como para la reproducción social y, en este sentido, no es nada marginal. Todos los seres humanos necesitamos cuidados a lo largo de nuestras vidas y, por tanto, tienen también una dimensión social, ya que son condición indispensable para la propia existencia y continuidad de la sociedad. Pero esta centralidad no se corresponde con la percepción social existente, que otorga un gran valor a la producción de mercancías tanto materiales como ficticias y, en cambio, restringe la responsabilidad del cuidado al ámbito familiar y considera sus actividades como propias de las mujeres, ancladas en su naturaleza, así como en dimensiones morales y afectivas.

Utilizo el término cuidado como categoría analítica. Investigaciones sociológicas y de política social han destacado la dificultad de definir el concepto de cuidado y o bien se opta por considerarlo una categoría empírica o bien por dejar el debate abierto en cuanto a su contenido (Thomas, 2011; Carrasco, Borderías y Torns, 2011). Considero que no hay contradicción en utilizar el término cuidado como categoría analítica si se tiene en cuenta que es también una construcción social. De esta forma no se confunde ideología con sistema, ni hechos empíricos con teoría (Strathern, 1985). Como señala Giménez (2005: 16) "cada abstracción o categoría de análisis captura sólo un momento o aspecto de una compleja realidad; las cosas son lo que son

a causa de su relación con otras cosas". Y esta relación se expresa en contextos sociales específicos. Desde esta perspectiva, me referiré al cuidado como el conjunto de actividades dirigidas a proporcionar bienestar físico, psíquico y emocional a las personas. Estas actividades se realizan en unas determinadas relaciones sociales y económicas, que es donde se enmarca la división sexual del trabajo y la reproducción de desigualdades.

La producción de bienes y servicios y la reproducción de la vida son parte de un proceso integrado. Esta vinculación, que ya señalaba Marx, fue recuperada desde la investigación feminista como forma de entender y dar valor a los procesos reproductivos. No hay sistema productivo, ni sociedad alguna que puedan existir sin que se reproduzca la vida y se sostenga. Las personas enferman, envejecen, se lesionan, mueren y, antes, han de nacer. Todo ello requiere la satisfacción de las necesidades diarias, como alimento, ropa, cobijo, asistencia en caso de enfermedad o dependencia, y también requiere el reemplazo: la reproducción de la vida. Todo esto forma parte de los cuidados. Pero no sólo esto. Las personas, como seres sociales, requieren capacidades lingüísticas, educación, salud, trabajo, solventar las adversidades. Dimensiones todas ellas que forman parte de la reproducción de la fuerza de trabajo y, de una forma más amplia, de la reproducción social (Harris y Young, 1981).

En definitiva, hay que tener en cuenta como características del sistema dos aspectos. El primero es la unidad del conjunto socioeconómico, pues no hay producción sin reproducción. Lo cual, en el caso del sistema capitalista, implica que trabajo remunerado y trabajo familiar no pagado forman parte del mismo proceso. El segundo aspecto se halla en la contradicción entre acumulación de capital y reproducción social. El Estado, como redistribuidor, ha de proporcionar recursos en forma de políticas sanitarias, regulación laboral, educación, pensiones, etc. Esto forma parte de una negociación (o conflicto) constante entre quienes tienen el poder económico y político y quienes luchan para la obtención de derechos sociales. (Bhattacharya, 2013)

La reproducción social se asume a través de cuatro tipos de relaciones e instituciones: 1) la familia, mediante un trabajo que no es remunerado; 2) el Estado, mediante servicios y prestaciones que constituyen una especie de salario social; 3) el mercado, que proporciona servicios con fines lucrativos, y 4) la comunidad en sus múltiples formas (redes familiares o vecinales, entidades sin fines lucrativos).

El predominio de cada uno de estos ámbitos en la provisión de cuidados tiene que ver con la tensión entre lógicas de acumulación de capital y lógicas de redistribución social, lo que se

expresa en la fortaleza o debilidad de las políticas públicas. Insisto en todo caso en la naturaleza contradictoria de este proceso, pues el hecho de no asegurar la reproducción social pone en peligro el propio proceso de acumulación. Tal como señala Bhattacharya (2013: 4) esta dependencia contradictoria entre producción y reproducción es esencial para entender la economía política de las relaciones de género.

2.2 La crisis de los cuidados y la reproducción estratificada

La familia se configura como una institución básica a la que se atribuye la responsabilidad del cuidado de sus miembros. Este hecho, que oculta la dimensión social del cuidado, resulta funcional para la reproducción de una sociedad desigual. Efectivamente, el capitalismo genera pobreza y exclusión social, y muchas personas que por distintas razones no pueden trabajar o que carecen de ingresos suficientes tienen en la familia una malla de protección social que permite su acceso a recursos y cuidados necesarios para sobrevivir. Se privatiza de hecho la reproducción social, que se restringe a la familia y se asienta en el trabajo no remunerado de las mujeres. Se naturaliza así tanto la familia como el papel de las mujeres en los cuidados. Insisto en todo caso en que esta asociación de familia-mujeres-cuidados es fruto de una particular articulación de las estructuras de producción y reproducción en el contexto capitalista.

Los estados del bienestar se construyeron tomando como referencia un determinado tipo de familia, configurada por un hombre proveedor de ingresos y una mujer-madre que se hacía cargo del y del trabajo en el hogar. Éste era el modelo normativo, a pesar de que muchas familias no se ajustasen a él. De esta forma, los estados del bienestar se centraron en la provisión de bienes y servicios vinculados a la protección social (desempleo, enfermedad, vejez, discapacidad), a la educación y a determinadas ayudas, sin contemplar la situación específica de las mujeres, a las que incluía en el sistema a través de sus maridos o padres (Sassoon, 1996). Este modelo está agotado, tanto empíricamente como normativamente.

En los años recientes de desarrollo del capitalismo neoliberal ha habido cambios importantes en las condiciones de formación de las familias, en su composición y en sus relaciones internas, muchos de los cuales han tenido que ver con las luchas de las mujeres por la igualdad y la diversificación de su participación social. La expansión de las familias con doble salario, en que hombres y mujeres participan en el mercado de trabajo, resquebraja la división sexual del trabajo. Las normas de género y los modelos familiares han sido muy contestados y las familias pasan a ser menos convencionales y más variadas. El antiguo planteamiento de los Estados de Bienestar se modifica parcialmente a partir de la introducción de políticas amigables para las

mujeres, como las basadas en la igualdad de oportunidades o en la introducción de servicios y prestaciones para la infancia o la vejez.

La denominada crisis de los cuidados se produce por la transformación de las estructuras tradicionales en que se basaban los cuidados, asentadas en el papel atribuido a las mujeres en el hogar y en el funcionamiento de redes extensas comunitarias y de parentesco. La presencia de las mujeres en el ámbito laboral y social, la atomización de la vida urbana, la fragmentación y ruptura de las redes de apoyo, así como la falta de implicación de los hombres en los cuidados provoca un colapso en la capacidad de cuidar de las familias. Y en el caso de España hay que añadir el raquitismo de las políticas públicas, que agrava la situación.

La baja natalidad es una expresión de la crisis de los cuidados pues expresa la dificultad de hacer compatibles los proyectos de maternidad con las actividades laborales, sociales y políticas por parte de las mujeres. En España, por ejemplo, la tasa de natalidad en 1995 era de 1,17 hijos por mujer; en 2012 fue algo más elevada, 1,32 aunque todavía baja. El retraso de la edad de la maternidad (el primer hijo se tiene pasados los 30 años) es fruto también de estas mismas circunstancias. Pero así como las técnicas de control de la natalidad permiten aplazar la maternidad y restringir el número de hijos, la necesidad de cuidados de larga duración no es programable y resulta siempre sobrevenida en las familias. De esta forma, las situaciones de dependencia asociadas con la edad y con la discapacidad devienen un problema de primera magnitud.

Efectivamente, la crisis de los cuidados estalla y se hace visible cuando convergen una presencia masiva de mujeres en el mercado de trabajo y un incremento de las situaciones de dependencia vinculadas a la vejez y a la discapacidad. La respuesta de los hogares a las tensiones generadas por la presión de cuidar ha sido la externalización de los cuidados, y esto se ha relacionado a su vez con la internacionalización de la mano de obra, compuesta mayoritariamente por personas de origen extranjero (Carrasco, Borderías y Torns, 2011; Cerri y Alamillo-Martínez, 2012; Ezquerro, 2011; Mandell, 2010; Pérez-Orozco, 2006).

La crisis de los cuidados exagera determinadas desigualdades sociales. Colen (1995: 78) introduce el concepto de ‘reproducción estratificada’ para significar que “las tareas de reproducción física y social que se efectúan diferencialmente de acuerdo con desigualdades basadas en jerarquías de clase, raza, etnicidad, género, se sitúan en una economía global y en contextos migratorios, y está estructurada por fuerzas sociales, económicas y políticas”. Se relaciona con la mercantilización del trabajo reproductivo, por el que las mujeres de clase media

y alta contratan cuidadoras para sus hijos o ancianos, aunque a veces recurran también al apoyo familiar, como es el caso de los abuelos y abuelas que se ocupan de sus nietos. Y lo hacen porque no pueden asumir directamente el cuidado, ante la práctica ausencia del apoyo del estado, falta de compromiso de los hombres y limitadas opciones en el mercado.

La reproducción estratificada produce ella misma estratificación, al intensificar las desigualdades en que se basa (Colen, 1995: 78). Los sectores más vulnerables experimentan una doble crisis de cuidados, pues las situaciones de dependencia se concentran especialmente en los hogares con rentas más bajas, y éstas, ante la escasez de servicios públicos, han de resolver los cuidados con el propio trabajo familiar ya que no tienen capacidad económica para acudir al mercado. Esta inequidad social se traduce también en los costes de oportunidad de las cuidadoras cuando se trata de cuidados de larga duración: incompatibilidad laboral, probabilidad de perder el empleo, efectos sobre la propia salud y efectos sobre la vida afectiva y relacional.

La externalización de los cuidados no modifica los patrones de género, sino que se asientan en ellos: finalmente son cosas que se arreglan entre mujeres y que evitan los conflictos de reestructurar la división del trabajo familiar. Es un sistema altamente estratificado que intensifica las desigualdades de género, clase y raza en que se basan (Colen 1995: 82), puesto que las mujeres emigradas se ven forzadas a dejar a sus hijos al cuidado de familiares, sea en el país de origen, sea en el propio contexto migratorio. Las políticas públicas han influido en esta desigualdad, tanto a través de las regulaciones de extranjería, como por el tipo de régimen laboral, muy precario en el caso de las empleadas domésticas, que propicia que este sector se ocupe con migrantes (Anderson, 2012; Comas-d'Argemir, 2009; Parella, 2003; Simonazzi, 2008). Considero que el término reproducción estratificada refleja mejor esta dinámica de desigualdad social que el término tan difundido de las 'cadenas globales de cuidados', que la invisibiliza.

El avance de las políticas neoliberales, hoy también en Europa, comporta una reconfiguración de las relaciones entre producción y reproducción. Por un lado, se están aplicando medidas de austeridad como una forma de paliar la crisis económica y financiera, pero también como una forma de controlar la acumulación de capital. Y, por otro lado, se reordena la reproducción social, reduciendo los servicios aportados por el estado y transfiriéndolos a la familia. En resumen, en un momento en que el empleo es menos estable y más precario y en que las familias son más variadas se genera una nueva contradicción, que puede conducir a una redefinición de

las identidades de género y de la naturaleza de la familia desde ideologías que sintonicen con la lógica neoliberal. La crisis de los cuidados es una crisis de la reproducción social.

2.3 Cuidados y políticas públicas

A partir del análisis de la aplicación de la Ley de Dependencia en Cataluña, he podido establecer algunas conclusiones sobre la naturaleza y repercusiones de las políticas públicas (Comas-d'Argemir, en prensa). En primer lugar, parten de la premisa de que la familia es la institución responsable de sus miembros y, por tanto, las políticas públicas tienen función de apoyo y complemento. Esto se ha hecho especialmente visible en la situación de crisis y restricciones presupuestarias, en que el Estado declina buena parte de sus responsabilidades y la carga de los cuidados revierte en los individuos o en las familias. En segundo lugar, la mayor implicación del Estado en los cuidados no ha ido en detrimento del mercado, sino todo lo contrario: la expansión del mercado se refuerza, en buena parte a partir de la inyección de dinero público (concierto de plazas residenciales, por ejemplo). En tercer lugar, las políticas públicas no han alterado la división del trabajo entre hombres y mujeres. Por el contrario, han tendido a reforzar el papel de las mujeres como cuidadoras y a mantener el reparto desigual del cuidado entre hombres y mujeres. En cuarto lugar, la debilidad de las políticas públicas incide en los ejes de desigualdad. Aunque su existencia amortigua las dificultades de los estratos sociales más bajos, mediante servicios y prestaciones y suministrando empleo como cuidadoras, las dimensiones de clase, de género y étnicas estructuran el sistema.

Las políticas públicas contribuyen a definir las ideologías de género y lo que hombres y mujeres deberían hacer. El tipo de intervención pública y el grado de responsabilidad del estado en la provisión de cuidados inciden en la división sexual del trabajo. Las políticas públicas expresan los modos de acción y los campos de tensión que vinculan las políticas a las prácticas sociales (Franzé-Mundanó, 2013: 14). Así, las políticas sociales se hallan en tensión con la crisis de los cuidados, generando procesos que pueden estar mal ajustados o no ser equitativos (Sanday, 2013)

El lenguaje técnico-político contribuye a reforzar y a recrear las construcciones culturales acerca del reparto de cuidados. No es un lenguaje neutro, pues está relacionado con los mecanismos de poder, crea categorías, les asigna significados, jerarquiza y construye el individuo como sujeto (Shore y Whright, 2007: 18). Uno de los términos utilizados en las políticas públicas de provisión de cuidados, por ejemplo, es el de “cuidados no profesionales”, que se identifican con la atención suministrada en el hogar por personas de la familia o de su

entorno. Se contraponen, pues a los cuidados profesionales, que son los que se toman como referencia. Revela, además, la menor consideración del cuidado en el entorno familiar, a pesar de que es donde discurren la mayor parte de cuidados durante el ciclo vital. A los denominados cuidadores no profesionales se les asigna así unas remuneraciones que están por debajo de las del mercado. Términos como “cuidado informal”, o “cuidados familiares”, de uso frecuente también en el contexto académico, reproducen también esta jerarquía valorativa.

Las políticas públicas se basan en determinadas asunciones que aparecen como evidentes e incuestionables y que actúan como máscaras que ocultan determinadas relaciones y formas de dominación (Gledhill, 1999). Nos centraremos en el rol de las mujeres en los cuidados, en el papel central que se atribuye a la familia y al mito de la autonomía individual.

3 El cuidado y sus máscaras. Problematizando mitos, construyendo alternativas.

3.1 Sobre mujeres y hombres en el cuidado

Las mujeres son quienes cuidan mayoritariamente. A sus propios hijos y a los de otra gente. También frecuentemente a sus nietos. Las mujeres predominan en el cuidado de sus propios familiares enfermos o ancianos, y también en los de su cónyuge. Y ellas son las cuidadoras principales empleadas en hogares, en empresas mercantiles y en servicios públicos. El cuidado de hijos y familiares no está remunerado y se considera un trabajo hecho por amor. Cuando el trabajo de cuidados se paga, la remuneración es baja o muy baja.

En términos de reproducción social, hombres y mujeres contribuyen al mantenimiento cotidiano de la vida y al bienestar de las personas en el ámbito familiar, pero de forma distinta y con implicaciones diferentes. El hombre como proveedor material y la mujer como cuidadora. Este patrón de género, que está en vías de desaparición, se consagró con el desarrollo del capitalismo y con la separación conceptual y física entre trabajo y familia. La ficticia separación entre trabajo productivo y trabajo reproductivo contribuyó a la invisibilización y desvalorización de este último.

La generalización de las familias con doble salario hace que este modelo se rompa, con un desequilibrio evidente, y es que mientras las mujeres se incorporan al mundo laboral, los hombres no se incorporan de forma equivalente al trabajo familiar. Las familias experimentan también cambios considerables y aunque se instituye un nuevo orden de género, las

desigualdades entre hombres y mujeres a nivel social repercuten en los hogares y también persisten concepciones arraigadas acerca de la naturaleza y capacidades de cada uno. La relación entre género, sexualidad y parentesco contribuye a que la división sexual del trabajo se perciba como algo basado en diferencias naturales e inevitables que difícilmente pueden ser contestadas. Por ello se encuentran fuertemente arraigadas y son difíciles de remover (del Valle, 2010: 300). Desde la antropología se muestra sin embargo que se trata de construcciones sociales y se insiste en la necesidad de analizar cómo estas relaciones se concretan en diferentes contextos culturales y no tomar esta idea naturalizada como algo dado. Las parentalidades múltiples como fruto de las adopciones y de las técnicas de reproducción asistida, así como las familias gays y lesbianas son una evidencia, por ejemplo, del carácter cultural del género y del parentesco (Fons, Piella y Valdés, 2010). Lo mismo puede decirse de otras dimensiones atribuidas a la familia.

Es evidente que el proceso de gestación y primera crianza atañe exclusivamente a las mujeres, que tiene fuertes implicaciones en sus vidas y en la construcción de la identidad, y lógicamente a esto hay que dar valor. Pero el cuidado va más allá de esta etapa. Si desenmascaramos que la capacidad de cuidar no es un atributo natural de las mujeres y que la capacidad de cuidar es aprendida, entonces no hay razón alguna para que los hombres no se puedan incorporar a este tipo de trabajo, en un contexto en que las estructuras de opresión de género sean removidas. De la misma manera, la dicotomía que confronta el cuidado profesional asociado a la racionalidad, y el suministrado en la familia vinculado al afecto y a la obligación moral (Comas d'Argemir y Roca, 1996; Waernes, 2001) queda también diluida. En este sentido es interesante analizar los modelos de provisión de cuidados que se basan en la asunción de que hombres y mujeres están igualmente activos en el mercado de trabajo (Lewis, 2007).

El análisis del cuidado obliga a reconsiderar la relación entre estructura y sentimiento. Sabemos que esta dicotomía es ficticia. Los sentimientos son una expresión de las relaciones sociales, como la antropología ha podido mostrar. Hay que preguntarse, pues, cuáles son los mecanismos por lo que las personas se sienten implicadas en la resolución de las necesidades de los demás, como nos muestra por ejemplo la importancia del cuidado en la construcción de la identidad de las mujeres. Tal como señala Schepher-Hugues (1992: 341), es necesario sobrepasar las distinciones entre afectos naturales y socializados, entre sentimientos profundos (privados) y superficiales (públicos), entre expresiones conscientes e inconscientes de las emociones. En la misma línea, Esteban (2011: 70), que ha trabajado sobre la construcción del sentimiento amoroso, reclama la necesidad de desenmascarar el que las mujeres sean consideradas

emocionales en mayor medida que los hombres y en función de ello se les asigne el trabajo de cuidar. Los sentimientos son modelados por el contexto social y cultural (Vernier, 1991), siendo al mismo tiempo la base para la realización de determinadas actividades, como sucede con los cuidados.

3.2 Sobre la familia y la responsabilidad social

Tal como hemos comentado más arriba, las políticas sociales se han asentado en la idea de que la familia es la institución responsable de sus miembros, lo cual conecta con un imaginario social que asume esta misma concepción prácticamente sin cuestionar y como una evidencia. La noción de familia como ideal imaginario es un concepto muy potente y de gran utilidad, potenciado por las políticas públicas, que alimentan y fomentan la naturalización de la familia, partiendo de la certeza de que ésta es la principal suministradora de asistencia y bienestar. Como señala Fineman (2000: 14), “la familia es una construcción ideológica con una particular composición y relaciones de género que permite privatizar la dependencia individual y no considerarla como un problema público”.

La reflexión a hacer en este punto es que la familia es una construcción ideológica. No es tan evidente poderlo defender, porque siempre hay un modelo de familia normativo como punto de referencia, el de la pareja heterosexual con hijos. Sin embargo las normas familiares han sido muy contestadas, los cambios han sido enormes y el concepto de familia se ha ampliado muchísimo. La gente se casa menos y lo hace más tarde. Las parejas heterosexuales predominan, pero gays y lesbianas forman también familias. El divorcio ha dado lugar a familias recompuestas, de composición variable de unas semanas a otras según quien tenga la custodia de los hijos. Se puede tener una madre biológica y otra adoptiva. Hay mujeres que crían ellas solas a sus hijos. Hay parejas que viven en distintas poblaciones o en distintos países. Hay personas que viven solas, y seguiríamos... Ante esta variabilidad, ¿cómo se delimita lo que es familia y lo que no lo es?

Finalmente son los Estados quienes tienen el poder para definir qué es una familia, a través de su normativa, de sus actuaciones y la definición de las unidades censales. El concepto de familia es variable y depende de cada contexto histórico y social. En España se amplió el concepto de familia al permitir el matrimonio homosexual y las parejas de hecho, pero para obtener determinadas prestaciones se han de cumplir ciertos requisitos. La reforma en el 2012 de la Ley de Dependencia, por ejemplo, restringe el concepto de cuidador familiar a las personas que viven en el mismo domicilio de la persona atendida y que además son familiares de ella, lo que

supone una refamiliarización del cuidado, cuando anteriormente no se tenía que cumplir esta condición. De forma bastante generalizada, compartir un mismo domicilio se considera requisito para definir una familia, aunque las realidades generen situaciones muy variables, como es el caso de las familias transnacionales, o de las personas que viven solas pero que tienen estrechos vínculos con sus hijos o con sus progenitores.

En definitiva, el Estado con sus mecanismos de poder, no solo define qué es una familia, sino que además actúa de forma jerárquica respecto a ella, decidiendo por ejemplo, si los hijos de una familia de bajos ingresos o de una madre sola han de pasar a la tutela del Estado o a fórmulas como el acogimiento o la adopción. La crisis de los cuidados exacerba el papel de protección jerárquica del Estado, ya que las familias más pobres tienen una gran vulnerabilidad respecto al empleo y a su capacidad para criar y mantener a sus hijos. Los criterios de moralidad a partir de los cuales se juzga a estas familias y transfieren niños pobres a familias de clase media a través de la adopción o del acogimiento, proceden de un modelo de familia que se ajusta a las condiciones de las clases medias o altas. Son, en definitiva, un acto de clase.

Ante el importante papel que se atribuye a la familia hay que contrarrestar dos dimensiones. La primera es que el hecho de que el cuidado familiar se halle impregnado de afectos y obligación moral ha contribuido a considerarlo como la solución óptima y más deseable frente a otras opciones, como las que proporciona el Estado o el mercado. La evidencia de que en la familia se proporcionan cuidados se suele confundir con la evidencia de la obligación familiar. Finch (1989: 5) advierte sobre este problema y considera que hay que distinguir el hecho de cuidar a un familiar de las razones por las que se cuida. Amor y deber pueden tener dimensiones muy contrapuestas y conflictivas. El altruismo está presente en las prácticas de cuidado, pero también hay malestar respecto a cómo afectan al tiempo disponible y a la organización vital, como sucede frecuentemente en los cuidados de larga duración. En el cuidado puede haber también un interés instrumental, como también puede ir acompañado de conflicto, dolor y violencia. Y otra cuestión: el cuidado no se da automáticamente, como tampoco es evidente que se acuda en primer término a la familia en caso de necesidad. Pedir o recibir ayuda de la familia choca con la idea de autonomía individual y para muchas personas no es la primera opción ni la más deseable.

Se trata pues de desvelar el mito del cuidado familiar como la solución óptima frente a otras opciones que se ubican como subsidiarias (Castro et al., 2008). Las políticas públicas, los recursos del mercado o recursos de autogestión comunitaria son alternativas que hay que contemplar.

La segunda dimensión atañe a la centralidad otorgada a la familia en la provisión de cuidados. Restringir esta responsabilidad a la familia no sólo pone en peligro la reproducción social, sino que también genera injusticia e inequidad. El cuidado es absolutamente imprescindible para la reproducción social; es por tanto un asunto social y político y no sólo un asunto privado.

3.3 Sobre la autonomía personal y la interdependencia

Es interesante remarcar los diferentes usos del término dependencia en las políticas sociales. En los Estados Unidos la dependencia se identifica con la necesidad de recibir ayudas sociales, se vincula a la pobreza y especialmente a las mujeres pobres con hijos. Tiene connotaciones morales y psicológicas, pues la madre asistida se asocia a la sexualidad incontrolada y muy frecuentemente a negras adolescentes (Fraser y Gordon, 1994). En el caso de los países europeos el término dependencia se identifica en cambio con la falta de autonomía personal, de manera que se requiere de terceras personas para realizar actividades básicas de la vida diaria, y así la define el propio Consejo de Europa. La dependencia se vincula mayoritariamente a las personas discapacitadas o ancianas que no pueden valerse por sí mismas.

A pesar de estas diferencias conceptuales, las dos definiciones de dependencia tienen elementos comunes. Uno es que la dependencia es un estado incompleto, normal en la infancia, anormal en la edad adulta. Y requiere que alguien esté pendiente, que cuide (la familia o el Estado). En ambos casos la dependencia se asocia a la necesidad de recibir subsidios y a un incremento del gasto público. Y en ambos también se confrontan a la autonomía individual como valor trascendente de nuestro tiempo.

El cuidado nos remite a la reflexión sobre el grado de dependencia de las personas, frente al valor de la autonomía y de la individualidad como pilares básicos en que se asienta el sistema ideológico contemporáneo. Hace años ya planteé (Comas d'Argemir, 1995: 135) el hecho de que la dependencia es la situación más común a nivel social. Todas las personas necesitan cuidados a lo largo del ciclo vital y las etapas de mayor dependencia se han tendido a alargar, porque los ancianos viven más años y los jóvenes tardan más tiempo en conseguir una vida independiente. También es bastante común la necesidad de ayuda práctica, financiera, residencial o emocional. La dependencia no es, pues, una situación excepcional, sino que es intrínsecamente universal e inevitable (Fineman, 2000, 2004) y por ello considero más fructífero partir de que lo normal es la dependencia, o la vulnerabilidad, y no la independencia.

La autonomía individual (identificada como independencia, o como autosuficiencia) es un mito muy arraigado de nuestro tiempo, a pesar de las evidencias en sentido contrario. Y es un mito

porque sólo se puede materializar cuando existe un estado protector que cubre las situaciones de adversidad (enfermedad, desempleo, ausencia de recursos o de vivienda), en las que no basta el autocuidado. Donde los estados han desarrollado políticas de bienestar, el individuo puede tener una mayor autosuficiencia, mientras que en otros casos son los vínculos familiares y comunitarios los que funcionan como malla de protección social. El peso del familismo no es sólo una cuestión cultural, como a menudo se dice, sino un indicador de la debilidad de las políticas sociales. Y está demostrado que en épocas de restricción económica se tiende a reducir el alcance de la responsabilidad pública y a atribuir más peso a la familia.

El reconocimiento de los límites de la autonomía individual y de la necesidad de los demás tiene como alternativa la interdependencia, es decir el reconocimiento de que la persona por sí sola no resuelve todas sus necesidades y que el cuidado requiere necesariamente de la intervención de otras personas e instituciones.

4 El cuidado como don y como deuda social

Debido al peso de la familia como responsable de los cuidados, éstos se conciben a menudo como una forma de reciprocidad entre generaciones dentro de la propia familia, de manera que quien da cuidados los recibirá a su vez cuando los necesite. De esta forma las generaciones más jóvenes se sienten en deuda respecto a sus padres y, a la inversa, las personas adultas esperan respuestas de sus hijos cuando requieren cuidados. Y, debido a las distintas implicaciones de hombres y mujeres en los cuidados, este clase de reciprocidad tiene también un componente de género: sentimiento de culpabilidad de las mujeres cuando entienden que no cumplen con la obligación de cuidar, desvinculación de los hombres de esta obligación, decepción de quienes requieren cuidados y han de recurrir al mercado o a un servicio público para cubrirlos.

El concepto de deuda social se vincula a la idea de que el cuidado atañe al conjunto de la sociedad más allá de su dimensión individual y familiar. Las reflexiones de la antropología acerca del don y de la reciprocidad permiten acercarse mejor a esta dimensión.

El sentido de obligación moral guía la ética del cuidado (Gilligan, 1982). La moral consiste en cumplir nuestras obligaciones con los demás y tendemos a considerar estas obligaciones como deudas que se han de pagar, no necesariamente de forma inmediata pues puede estar diferida en el tiempo, como sucede con el flujo de cuidados entre generaciones.

La deuda es hija de la reciprocidad, del intercambio basado en la equivalencia, y la reciprocidad implica el regalo, la donación gratuita y generosa. Pero tiene también otras dimensiones. Efectivamente, Marcel Mauss, en su *Essai sur le don*, publicado en 1923, subraya algunos aspectos que vale la pena recuperar. Muestra que la transacción de dones está basado en tres obligaciones, la de dar, la de recibir y la de devolver. No son pues actos voluntarios y desinteresados, sino que se inscriben en un contexto y unas relaciones sociales en que el acto de dar, de recibir y de devolver son obligaciones. Nos dice además que el intercambio de dones ha de darse entre iguales y que en este tipo de intercambio no se pueden separar las dimensiones materiales de las espirituales o simbólicas. Sahlins (1977) introduce el término reciprocidad para referirse al intercambio de dones, y resulta útil el concepto de reciprocidad generalizada, basada en intercambios a largo plazo, en que el retorno no es inmediato ni necesariamente equivalente (frente a la reciprocidad equilibrada y la reciprocidad negativa). De hecho, el propio acto de dar crea una relación desigual, pues genera una deuda (y una obligación) a quien recibe y debe devolver. Son los principios morales los que nos hacen ver estos procesos como equivalentes (Graeber, 2012).

Vivimos en una sociedad en que los intercambios se basan en el dinero y el beneficio, de manera que el don aparece como un asunto que atañe sólo a personas vinculadas por parentesco o amistad. La proximidad y el afecto se muestran por la ausencia de cálculo, y por el rechazo a tratar a familiares y amigos como medios al servicio de nuestros propios fines. Así, el don (o la reciprocidad) se basa en una ética y en una lógica que no son ni las del mercado ni las del beneficio (Godelier, 1996: 291). Éste es el poder del don, y es también una máscara que oculta dimensiones sobre las que venimos insistiendo: que la obligación moral respecto a los cuidados está desigualmente repartida entre hombres y mujeres, así como el hecho de que no sea un asunto que incumba sólo a la familia, pues afecta a la reproducción social y por tanto al conjunto de la sociedad.

La idea de deuda social es un concepto alternativo que sitúa el don y la reciprocidad en las relaciones que se establecen en el conjunto social. La idea de deuda social se vincula al reconocimiento de la dependencia como algo inherente a la condición humana y a la necesidad de una implicación social en los cuidados (Fineman, 2000: 18). Es necesario restablecer el balance entre dependencia e independencia para poder plantear la responsabilidad colectiva en el suministro de cuidados. Las dependencias de unas personas respecto a otras, a menos que sean por espacios cortos de tiempo, no son deseables. Como tampoco es deseable que el

suministrar cuidados en la familia constituya una obligación por la falta de servicios públicos, especialmente cuando se trata de cuidados de larga duración.

Un sentido de justicia social demanda un sentido más amplio de obligación. La reciprocidad es justamente nuestra manera de imaginar la justicia y aparece cuando nos hacemos una imagen idealizada de la sociedad. De ahí que la idea de deuda social en relación a los cuidados tenga la fuerza de inscribirse en nuestro sistema cultural de significados. Es coherente también con el hecho de que en nuestra sociedad el don empezó a desbordar la esfera privada y de las relaciones personales a medida que el Estado fue ampliando su papel de gestor de las desigualdades y fue introduciendo políticas de bienestar. En este marco se hace posible una redistribución del cuidado, que implique un reparto equilibrado entre sexos y generaciones y una responsabilidad compartida entre individuo, familia, Estado y comunidad.

5 Conclusiones pro-activas

Uno de los retos de la antropología feminista es profundizar en los conceptos de reciprocidad y de deuda social, partiendo de la idea de que la dependencia nos afecta a todos como personas y que, si es universal e inevitable, no puede ser invisibilizada y desplazada al ámbito privado sino que, por el contrario, se convierte en un asunto de naturaleza colectiva y de ciudadanía. Tiene, pues, una dimensión política, ya que se relaciona con la distribución de los recursos públicos y privados y refleja la forma en que las personas, grupos sociales y administraciones públicas negocian el acceso a los recursos. En este contexto, hay que desvelar que las ideas arraigadas en nuestra sociedad sobre la familia, los sentimientos y la obligación moral son construcciones ideológicas que actúan como máscaras que impiden avanzar hacia una redistribución más justa de los cuidados y hacia la construcción de un modelo de ciudadanía universal con personas que combinan su condición de cuidadoras y de trabajadoras con independencia de su sexo. Es ahí donde adquiere sentido los conceptos de reciprocidad y de deuda moral, que traspasan las fronteras de las relaciones familiares y entienden el cuidado como una responsabilidad colectiva.

En los debates sobre cómo salir de la crisis económica y política actual, el feminismo sitúa como aspectos esenciales la importancia de la equidad entre hombres y mujeres y la necesidad de dar valor al trabajo de cuidados. Las diferencias entre el feminismo de la igualdad y el feminismo de la diferencia tienen su traducción política en las propuestas distintas para alcanzar una equidad de género. En este contexto, me parece interesante la propuesta de Nancy Fraser

(1997), que intenta combinar lo mejor de cada modelo en lo que denomina un sistema de ‘proveedores universales de cuidados’, a partir de la implicación de hombres y mujeres tanto en el trabajo de mercado como en el trabajo de cuidados y un reparto del cuidado entre la familia, el estado y la sociedad civil.

Una reestructuración de los patrones de género supone también una reestructuración del papel que se otorga a las distintas instituciones relacionadas con el cuidado.

La familia, entendida como una unidad primaria de convivencia, con modalidades y formas múltiples de relación, constituye un marco apropiado y básico para el cuidado, en el que el trabajo de sostenimiento de la familia y el de cuidados sea intercambiable y compartido entre hombres y mujeres, eliminando la separación entre ambas actividades. Lo que hoy hacen las mujeres sería una norma para todo el mundo. Las políticas públicas deberían partir de este supuesto.

El Estado del bienestar es imprescindible para hacer efectivo el ejercicio de la deuda social, a partir de los servicios y prestaciones para proveer cuidados, además de las políticas relacionadas con la reproducción social (educación, sanidad, servicios sociales, justicia). El feminismo ha sabido desvelar los problemas de la protección social jerarquizada, que puede ser opresiva y contribuir a reproducir las jerarquías de género y las desigualdades sociales. No se trata de renunciar a la protección social, sino de reestructurarla en base a los principios de equidad de género y de igualdad social transformando las relaciones de poder desde una perspectiva más democrática y participativa.

Ni todo ha de proceder de la familia ni del Estado protector y, en este sentido, la organización de la sociedad civil en formas de autogestión constituye un marco apropiado para la provisión de cuidados y un factor también de innovación social. Apenas he tratado esta dimensión, porque parte de la crisis de los cuidados se relaciona con el debilitamiento de vínculos de parentesco y comunitarios que se activaban en situaciones de necesidad. Me refiero a nuevas formas de redes de cuidados surgidas en contextos educativos, vecinales o locales, o a entidades que con ayuda pública hacen posible que personas sin responsabilidades familiares directas puedan colaborar en actividades de cuidado.

El mercado ocupa un espacio reducido en un modelo de este tipo, aunque su existencia permite cierta flexibilidad para solventar situaciones individuales que opten por esta alternativa.

El debate en estas cuestiones está abierto y no hay recetas mágicas. He intentado en esta comunicación identificar las máscaras que impiden ver los mecanismos en que se asientan las

jerarquías de género y de desigualdad social y que las políticas públicas pueden reproducir. Éste es un ingrediente necesario para contrarrestar ideas preconcebidas que contribuyen a reproducir una sociedad desigual. La hegemonía neoliberal predominante hoy otorga al mercado el máximo poder y protagonismo frente a la sociedad, hasta el punto de que la propia sociedad, la ética y la moral se subordinan a los dictados del mercado y son modelados por el mismo. La cultura de la auditoría y el modelo de la gobernanza se corresponden a este paradigma. En este contexto, reconocer la importancia del cuidado y de la reproducción social no sólo tiene una dimensión académica, sino también política, con una perspectiva contra-hegemónica que da un giro a la forma de concebir las lógicas de gestión de lo social

6 Bibliografía

Anderson, B. (2012) “Quién los necesita? Trabajo de cuidados, migración y política pública”, *Cuadernos de Relaciones Laborales*, 30(1), págs. 45-61. Doi: http://dx.doi.org/10.5209/rev_CRLA.2012.v30.n1.39113

Bhattacharya, T. (2013) “Explaining gender violence in the neoliberal era”, *Internacional Socialist Review*, 91. URL: <http://isreview.org/issue/91/explaining-gender-violence-neoliberal-era>

Caplan, P. (ed.) (1987) *The Cultural Construction of Sexuality*, London: Tavistock.

Castro, I. et al. (2008) “No habrá igualdad sin servicios públicos y reparto del cuidado. Algunas ideas para una política feminista”, *IV Jornadas Feministas de Euskal Herria*, URL: <http://www.fuhem.es/media/ecosocial/file/Boletin%20ECOS/Boletin%2010/PONENCIA-CUIDADOS.pdf>

Carrasco, C.; Borderías, C. y Torns, T. (eds.) (2011), *El Trabajo de cuidados. Historia, teoría y políticas*. Madrid: Catarata.

Cerri, C., y Alamillo-Martínez, L. (2012). La organización de los cuidados, más allá de la dicotomía entre esfera pública y esfera privada. *Gazeta de Antropología*, 28(2). URL: <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=4145>

Colen, Shellee (1995), “Like a Mother to Them: Stratified Reproduction and West Indian Childcare Workers and Employers in New York”, en Ginsburg, D.F. y Rapp, R. (eds.), *Conceiving the New Order. The Global Politics of Reproduction*, 78-102. Berkeley: University of California Press.

Comas-d’Argemir, D. (1995), *Trabajo, género, cultura. La construcción de desigualdades entre hombres y mujeres*. Barcelona: Icaria.

--- (2009) “Economía sumergida, género e inmigración. La atención a la dependencia”, en Téllez-Infantes, A. y Martínez-Guirao, J.E. (eds.) *Economía informal y perspectiva de género en contextos de trabajo*, Barcelona, Icaria, págs. 169-195.

--- (en prensa) “La atención a los cuidados de larga duración, ¿el cuarto pilar del Estado del Bienestar?”

- Comas-d'Argemir, D. y Roca, J. (1996) "El cuidado y la asistencia como ámbito de tensión entre biología y cultura", en Contreras, J. (coord.), *Reciprocidad, cooperación y organización comunal*, Zaragoza: VII Congreso de Antropología, págs. 57-69.
- Del-Valle, T. (2010) "La articulación del parentesco y el género desde la antropología feminista, en Fons, V.; Piella, A. y Valdés, M. (eds.), *Procreación, crianza y género*. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias, págs. 295-319.
- Esteban, M.L. (2011) *Crítica del pensamiento amoroso*, Barcelona: Bellaterra.
- Ezquerro, S. (2011) "Crisis de los cuidados y crisis sistémica: la reproducción como pilar de la economía llamada real", *Investigaciones Feministas*, 2, 175–194.
- Finch, J. (1989) *Family Obligations and Social Change*. Cambridge: Polity Press.
- Fineman, M.A. (2000) "Cracking the Foundational Myths: Independence, Autonomy, and Self-Sufficiency", *Journal of Gender, Social Policy and the Law*, 8, 13-29.
- (2004) *The Authonomy Myth. A Theory of Dependency*, New York: The New Press.
- Fons, V.; Piella, A. y Valdés, M. (eds.) (2010) *Procreación, crianza y género. Aproximaciones antropológicas a la parentalidad*. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias.
- Franzé-Mundanó, A. (2013) "Perspectivas antropológicas y etnográficas de las políticas públicas", *Revista de Antropología Social*, 22, 9–23.
- Fraser, N. (1997), *Justice Interruptus: Critical Reflections on the 'Postsocialist' Condition*. New York: Routledge.
- (2011) "Feminism, Capitalism and the Cunning of History", *New Left Review*, vol. 56, págs. 97-117.
- Fraser, N., y Gordon, L. (1994) "The Genealogy of Dependency: Tracing a Keyword of the U.S. Welfare State", *Signs*, 19(2), 309–336.
- Gilligan, C. (1982). *In a different voice*. Harvard University Press.
- Giménez, M. (2005) "Capitalism and the Oppression of Women: Marx Revisited", *Science and Society*, 69(1), 11-32. Doi: <http://dx.doi.org/10.1521/isis.69.1.11.56797>
- Gledhill, J. (1999) *El poder y sus disfraces. Perspectivas antropológicas de la política*. Barcelona: Bellaterra.
- Godelier, M. (1997) *L'énigme du don*. Paris. Fayard.
- Graeber, D. (2012), *En deuda. Una historia alternativa de la economía*. Barcelona, Ariel.
- Harris, O. Y Young, K. (1981) "Engendered Structures: Some Problems in the Analysis of Reproduction", en Kahn, J.S. y Llobera, J.R. (eds.) (1981) *The Anthropology of Pre-capitalist Societies*, London: MacMillan, 107-147.
- Lewis, J. (2007) "Gender, Ageing and the 'New Social Settlement'. The Importance of Developing a Holistic Approach to Care Policies", *Current Sociology*, 55(2), 271-286.
- Mandell, B. R. (ed). (2010) *The crisis of caregiving. Social Welfare Policy in the United States*. New York: Palgrave Macmillan.
- Mauss, M. (1991) "Ensayo sobre los dones. Motivos y formas de intercambio en las sociedades primitivas", en *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos, 155-263 [edición original 1923-24]
- Méndez, L. (2007), *Antropología feminista*, Madrid: Síntesis.
- Moore, H.L. (1981) *Feminism and Anthropology*, Cambridge: Polity Press.

- Ortner, S.B. y Whitehead, H. (eds.) (1981) *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Parella, S. (2003) *Mujer, inmigrante y trabajadora: la triple discriminación*, Barcelona: Anthropos.
- Pérez-Orozco, A. (2006) “Amenaza tormenta: la crisis de los cuidados y la reorganización del sistema económico”, *Revista de Economía Crítica*, 5, 7–37.
- Sahlins, M. (1977) *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid: Akal [1972]
- Sanday, P. R. (2013) “Un modelo para la etnografía de interés público: la conjunción de teoría, práctica, acción y cambio en un mundo globalizado”, *Revista de Antropología Social*, 22, 199–232. doi:10.5209/rev_RASO.2013.v22.43189
- Sassoon, A. (ed.) (1996) *Las mujeres y el Estado: los límites cambiantes de lo público y lo privado*. Madrid: Vindicación Feminista.
- Scheper-Hughes, N. (1992) *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*, Barcelona, Ariel.
- Shore, C. y Wright, S. (1997), “Policy, a new field on anthropology”, en Shore, C. y Wright, S. (eds.) *Anthropology of Policy. Critical Perspectives of Governance and Power*, London: Routledge, 3-42.
- Simonazzi, A. (2008) “Care Regimes and National Employment Models”, *Cambridge Journal of Economics*, 10: 1-22. Doi: <http://dx.doi.org/10.1093/cje/ben043>
- Stolcke, V. (2010) “¿Qué tiene que ver el género con el parentesco?”, en Fons, V., Piella, A. y Valdés, M. (eds.) *Procreación, crianza y género*. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias, 319-334.
- Strathern, M. (1985), “Kinship and Economy: Constitutive Orders of a Provisional Kind”, *American Anthropologist*, 12, 191-210.
- Thomas, C. (2011) “Deconstruyendo los conceptos de cuidados”, en Carrasco, C., Borderías, C. y Torns, T. (eds.), *El Trabajo de cuidados*. Madrid, Catarata, 145-177.
- Vernier, B. (1991) *La gènese sociale des sentiments. Aînés et cadets dans l'île grecque de Karpathos*, París : Éditions de l'EHESS.
- Waernes, K. (2001) "Sobre la racionalidad del cuidado", en Sassoon, A.S. (ed.) *Las mujeres y el Estado*, Madrid: Vindicación Feminista.
- Yanagisako, S.J. y Collier, J.F. (1987) "Toward an Unified Analysis of Gender and Kinship", en Collier, J.F. y Yanagisako, S.J. (eds.) *Gender and Kinship. Essays toward a Unified Analysis*, Standford: Standford University Press, 14-50.

LA ATENCIÓN A LOS ADULTOS MAYORES, SOLIDARIDAD SOCIAL Y RESPUESTAS ANTE LA CRISIS ECONÓMICA

Blanca Deusdad

blanca.deusdad@urv.cat

Dep. Antropología, Filosofía y Trabajo Social
Universidad Rovira i Virgili

La población de los países del sur de Europa está envejeciendo. Países como Italia (20,1%), Grecia (18,7%) o Portugal (16%) y España (16,6%) están por encima de la media de los países de la OECD (14,4%). Esta nueva realidad social está comportando la necesidad de políticas sociales y nuevos servicios a la población destinados a este sector. Ello también conlleva nuevas necesidades de vivienda, problemas de movilidad y situaciones de aislamiento o soledad. La posibilidad de envejecer en casa “aging in place” es algo deseado por la mayoría de las personas (Pynoos, et al, 2008; Sheehan, and Oakes, 2008; Smith, et al., 2012; Rodríguez Castedo, et al.,2005). No obstante, la posibilidad de recibir cuidados en el hogar es algo difícil de conseguir en España, después de la crisis financiera mundial y crisis inmobiliaria. Las medidas de austeridad y sus consecuencias en la reestructuración han afectado en gran medida las condiciones de los adultos mayores.

La ley española 30/2006 de promoción de la autonomía personal y atención a las personas en situación de dependencia conllevó la previsión de la atención a las personas mayores y el reconocimiento del coste del trabajo de cuidados de las mujeres. Con las nuevas medidas restructuradoras del 2011 y 2012, hay una falta de servicios de atención, especialmente para aquellos adultos mayores que todavía viven en el hogar. A lo que cabe añadir que la opción de cuidados residenciales es considerablemente cara y difícil de costear para las personas mayores, sin la ayuda de los familiares. Como consecuencia de la falta de atenciones de cuidado y un amplio sentimiento de soledad entre los adultos mayores, sobre todo mujeres, están surgiendo nuevas iniciativas. El objetivo de este artículo es mostrar estas iniciativas en un contexto de crisis y de reestructuración del Estado del bienestar. Para ello nos centraremos en dos iniciativas en esta dirección que han surgido en la ciudad de Tarragona. El proyecto “Ahora a tu lado” (*Ara al teu costat*) supervisado por Caritas y que llevan a términos las parroquias y diócesis a través de los

voluntarios y voluntarias. Una segunda actividad dirigida por Cruz Roja y llevada a cabo por voluntarios. Ella consiste en entregar comida dos veces por semana, para aquellos adultos mayores que tienen problemas y dificultades de movilidad y casas no adaptadas a las necesidades de la edad; así como, otro tipo de necesidades básicas que son detectadas por este grupo de voluntarios y que los proveen con enseres como pueden ser mantas, agua caliente entre otros aspectos.

1. Introducción

El envejecimiento de la población en los países europeos se ha convertido en uno de los temas centrales a abordar desde el Trabajo Social. Los porcentajes más altos los encontramos en países como Alemania (20,6%) y en la Europa del Sur: Italia (20,3%), Grecia (19,3%), Portugal (19, 1%) y España (17,1%).¹ Esta situación está comportando nuevas necesidades entre la población, como servicios específicos para los cuidados y otras necesidades vinculadas a los cambios que se van produciendo con la edad, como viviendas adaptadas a las dificultades de movilidad, a pequeños olvidos y a situaciones de soledad.

En nuestro país el modelo institucional o residencial de atención a las personas mayores es el que ha primado, junto con los cuidados realizados en el seno del hogar, sobre todo por las mujeres de la familia. El modelo de Estado de bienestar mediterráneo basado en las redes de apoyo familiar ha constituido durante décadas el mayor sostén del que disponían los adultos mayores (Esping-Andersen, 2002, 2007; Moreno, 1992; 2012). Este modelo centrado en la familia ha entrado en crisis con la incorporación de las mujeres al mercado laboral y los procesos de emancipación femenina. También cabe añadir el reconocimiento a las cuidadoras del derecho y la necesidad de encontrar respiros en las facetas de cuidados.

La Ley 39/2006, de promoción de la autonomía personal y atención a las personas en situación de dependencia (LAPAD), supuso el reconocimiento del valor económico que conllevan los cuidados. Si la LAPAD pretendía además permitir una mayor incorporación de las mujeres al mercado laboral y la profesionalización de los cuidados, las cifras muestran que fue la medida excepcional del cuidado informal, la que más se extendió.²

¹ Fuente: *Population age structure by major age groups, 1991 and 2011*. E UROSTAT.

² Según cifras de la Generalitat de Cataluña para el 2013, el cuidado informal (106.299 casos) es el servicio que más se ha extendido seguido de la asistencia a residencias (11.614 casos) y en menor medida los centros

Ello responde en gran medida a una situación de crisis económica, pero también a la preferencia de las personas a envejecer en el hogar y a la valoración por parte de las familias como la mejor opción. Todos los estudios coinciden en señalar que envejecer en el hogar es lo que la mayoría de personas desean (Pynoos, et al, 2008; Sheehan, y Oakes, 2008; Smith, et al., 2012; Rodríguez Castedo, 2005; López Doblas, y Díaz Conde, 2013). El modelo residencial es el que prima en España, en aquellos casos en que los familiares no pueden hacerse cargo de los mayores, en muchas ocasiones por el hecho que padecen demencias o por encontrarse en fases ya muy deterioradas. También es una opción cuando el núcleo familiar no puede afrontar la demanda de tiempo y esfuerzo que requieren los cuidados. Sin embargo, el modelo de envejecer y morir en el hogar no es el que prima en España, aunque se haya valorado la atención gerontológica centrada en la persona (Martínez Rodríguez, 2011; Evans, Means, y Powell, 2013). No hay una infraestructura pública suficiente que permita hacerlo con calidad de servicios y la alternativa de la institución representa la opción más cómoda, si bien como veremos en la actualidad resulta un coste no siempre al alcance de todos los usuarios y sus familias. La mano de obra barata de mujeres provenientes de la inmigración irregular ha sido una opción para las familias de clase media y alta, que pagando un sueldo bajo han tenido una persona interna los 24h para los cuidados de las personas mayores. No obstante, son muchas los adultos mayores que viven solos y que muestran un sentimiento profundo de soledad. En el ámbito de la atención a las personas mayores y personas con dependencia la LAPAD se ha visto considerablemente reestructurada a través de dos Reales Decretos.³ Si la Ley establecía la implementación de distintos grados y niveles hasta el 2014, la concesión del grado 1 o moderado se ha pospuesto hasta el 1 de julio de 2015; a su vez, se han eliminado los distintos niveles de cada grado y las valoraciones de los mismos tienden a efectuarse a la baja. En la comunidad autónoma de Catalunya se han dejado de pagar la Prestaciones Económicas Vinculadas al Servicio (P.E.V.S) de residencia desde 1 de agosto de 2013, lo que está dificultando que personas mayores dependientes reciban los cuidados necesarios y se está ejerciendo una enorme presión sobre las familias.

de día (275 casos) y los cuidados formales (288 casos). Ello no deja de ser sorprendente cuando la prestación por cuidador familiar se contemplaba en la ley como una medida excepcional.

³ Real Decreto- Ley 20/2011, de medidas urgentes en materia presupuestaria, tributaria y financiera para la corrección del déficit público y Real Decreto-ley 20/2012, de 13 de julio, de medidas para garantizar la estabilidad presupuestaria y de fomento de la competitividad

2. Metodología del proyecto europeo: cost action is1102 *social services, welfare state and places*

La presente comunicación tratará sobre las redes de solidaridad que se establecen en la comunidad para responder a estas situaciones de soledad y escasez con las que se encuentra una parte de las personas mayores. Ello forma parte de un estudio sobre las personas mayores en la localidad de Tarragona, realizado en el marco del proyecto europeo COST Action IS1102 *Social Services, welfare state and places* y cuyos resultados están en proceso de diseminación.

El proyecto consta de tres fases. Una primera que se desarrolló durante el 2012 y donde se realizaron estudios sobre la estructura y organización de los distintos países miembros. Con el objetivo de ver las distintas trayectorias de regulación de los servicios y los procesos de reestructuración desde la crisis de 2007 y ya con anterioridad desde la década de 1990. Los distintos niveles de participación de las administraciones. Así como la división y organización del trabajo entre los distintos actores: el Estado, el mercado, el tercer sector y la familia. Los resultados de esta fase del estudio se han publicado en distintos documentos de trabajo (*working papers*) a nivel nacional y temático (Deusdad, 2013).

En la segunda fase de la investigación (2013-14) es donde se están desarrollando los estudios de caso nacionales. Se consta con distintas investigaciones de los 23 países participantes, distribuidas temáticamente en distintos subgrupos (atención a la infancia 0-3 años, *children and childcare*; atención y cuidados a personas mayores, *eldercare*, asistencia social, *social assistane*, vivienda y barrios *housing and neighbourhood* y servicios sociales de interés general, *social services in general*). Nuestro estudio se inserta en el grupo temático de atención y cuidados a las personas mayores.

En los distintos casos presentados se hace atención a los cortes, racionalización, reformas en la organización, cambios en la calidad, cantidad y el acceso a los servicios públicos. Los procesos de gobernanza vertical, descentralización y también centralización entre los distintos niveles de administraciones del Estado. A su vez la organización horizontal: procesos de concesión de servicios a empresas, privatización, una nueva división de los trabajos entre distintos proveedores: estado, mercado, tercer sector y la familia. Cuyo eje referencial ya se había incluido en la primera fase del estudio.

En esta segunda fase que es el núcleo central del proyecto se incorporan 5 perspectivas para el análisis de los procesos de reestructuración expuestos en el párrafo anterior:

- Coste-eficiencia en relación a la calidad
- Gobernanza democrática
- Cohesión social y territorial
- El mercado laboral del Trabajo Social: las consecuencias de la reestructuración de los servicios sociales por lo que a las condiciones laborales consiste y en formación
- Género e igualdad de oportunidades: cómo afecta la reestructuración de los servicios sociales (acceso al mercado laboral; calidad en el empleo, reparto de trabajos en la unidad doméstica y aumento de la discriminación de grupos marginales)

La tercera fase del estudio consistirá en que a partir de las evidencias recopiladas en las fases anteriores se establecerán buenas y malas prácticas a partir de la aplicación de las perspectivas anteriormente expuestas.⁴

El estudio de caso que hemos llevado a cabo en Tarragona ha usado una metodología cualitativa. La muestra se ha hecho a partir de entrevistas en profundidad a la población mayor de 75 años de la ciudad de Tarragona y se han realizado entrevistas a personas mayores, profesionales de los servicios sociales, Caritas y empresas subcontratadas. A su vez se llevaron a cabo dos grupos de discusión con profesionales del sector de los servicios sociales públicos, privados y del tercer sector, para conocer las transformaciones y sus consecuencias en un contexto de crisis.

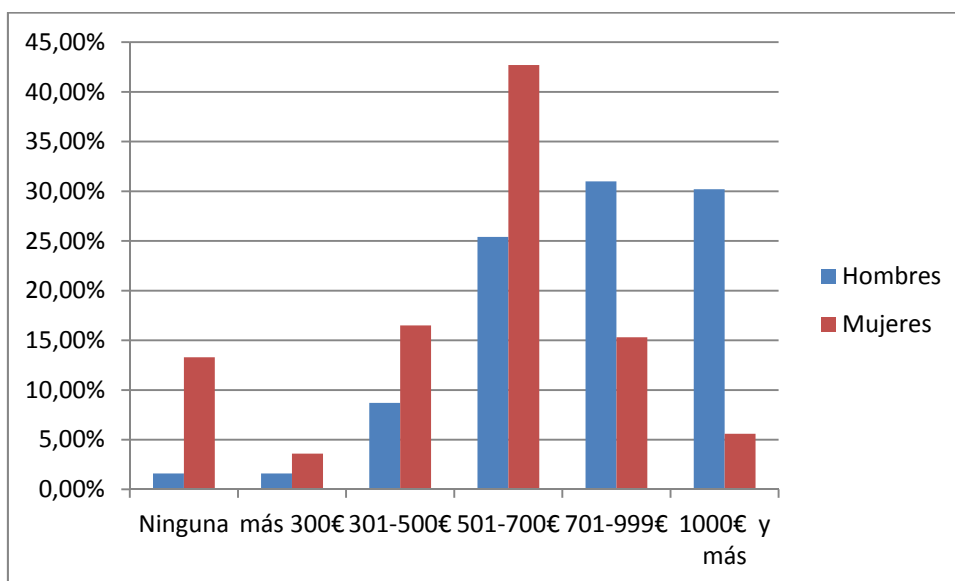
3. Resultados y estrategias de solidaridad

La población en Catalunya mayor de 65 años es del 17%, una cifra inferior a otras regiones de España como Castilla- León, Galicia o Asturias con más del 20% de población en esta franja de edad. Aquellas personas mayores de 65 años que tienen un grado de discapacidad son el 30%, de cuyos casos el 69,7% son mujeres, todas con distintos grados y dificultades para realizar las actividades básicas de la vida diaria (ABVD). De estas mujeres el 12,7% no reciben ninguna prestación, el 28,7% recibe

⁴ Para más información sobre el proyecto véase la página web de COST Action IS1102 *Social services, welfare state and places*, visitada 10 enero 2013 desde <http://www.cost-is1102-cohesion.unirc.it/>

alguna ayuda personal y sólo el 9% tienen medidas de apoyo técnico.⁵ En cuanto a las ayudas que se percibieron en Cataluña el 2009 se presentaron 169.000 solicitudes para tramitar la LAPAD y sólo 55.557 de las mismas fueron reconocidas. De éstas 10.149 fueron prestaciones de servicios y a 45.408 se les reconoció la prestación por cuidador/a informal. A partir de 2011 con los recortes a raíz de la crisis y la implantación de medidas neoliberales el número de prestaciones para las cuidadoras informales se ha reducido y además ya no se les da de alta a la Seguridad Social.⁶

A la situación de vulnerabilidad que comporta la edad, hay que sumar la situación económica de las personas mayores que les comporta un fuerte riesgo de exclusión social y de una vida en precariedad. Las personas jubiladas o viudas perciben unas pensiones muy bajas, e incluso inexistentes, con las que difícilmente pueden sobrevivir. Los esfuerzos que estas personas deben realizar para poder cubrir todos los gastos van en detrimento de su calidad de vida, en muchas ocasiones se sitúan por debajo del umbral de la pobreza. En el siguiente gráfico se puede apreciar las pensiones de las personas



Fuente: Plan Local de la Vivienda 2012-2018. Ayuntamiento de Tarragona

⁵ Fuente: Instituto Nacional de Estadística, INE: INEBASE: Encuesta de Discapacidad, Autonomía personal y situaciones de Dependencia 2008.

⁶ Sánchez Maldonado, José (2010) La Ley de dependencia: especial consideración de los aspectos financieros. Véase http://repositorio.gobiernolocal.es/xmlui/bitstream/handle/10873/688/Sanchez_Maldonado_p_53_90.pdf?sequence=1 (22 Mayo 2013)

En cuanto a los servicios que ofrece la ciudad, destacaremos aquellos que facilitan la vida autónoma en el hogar y que palián las situaciones de dependencia. Como eje central se sitúa el Servicio de Ayuda a Domicilio (SAD) que intenta cubrir, aunque sea de forma muy puntual, las situaciones de dependencia moderada que no cubre la LAPAD, por ejemplo, destinando dos horas semanales de SAD. Otro servicio que es el de Teleasistencia, establecido a través de un sistema de copago de los usuarios, según la renta y de cuya implementación se encarga Cruz Roja y una empresa privada. Y por último, se dispone de un servicio de comida a domicilio que lleva a cabo Cruz Roja, cuya finalidad es intentar paliar las situaciones de pobreza y aislamiento de las personas mayores. El servicio lo ejecutan voluntarios y al acceder éstos a los domicilios, ello les permite detectar problemas de precariedad, carestía, salud y posteriormente poder informar de los mismos a los servicios sociales, realizando una labor coordinada, que facilita que se tomen medidas que palien estas situaciones, como puede ser la falta de calefacción en el hogar o de un refrigerador.

A continuación podemos ver la incidencia de estos servicios en el número de usuarios de la ciudad de Tarragona durante el 2011:

Servicio de Ayuda a Domicilio (SAD-Dependencia) 2011

	Personas (+ 85 años)		Personas (65- 85 años)	
	M	F	Hombres	Mujeres
Horas por año	4,156.25	16,180.5	41.138,25	17.473,5
Usuarios	76	214	94	221
Unidad doméstica	31	109	45	114

Fuente: Ayuntamiento de Tarragona

Teleasistencia

Usuarios 2011			
Edad	Hombres	Mujeres	Total
0-17	0	0	0
18-64	1	5	6
65-84	52	382	434
+ 84	42	207	249
Total	95	594	689

Fuente: Ayuntamiento de Tarragona

Comida a domicilio

Usuarios 2011			
Proveedor	Hombre	Mujer	Total
Red Cross	17	71	88

Fuente: Ayuntamiento de Tarragona

El estudio que hemos realizado se ha centrado en detectar las necesidades que presentan las personas mayores que viven solas en la ciudad de Tarragona, ¿cuáles son las condiciones en las que pueden envejecer en el hogar? tanto por lo que se refiere a las infraestructuras y adecuación de las viviendas, como a los servicios prestados. En esta comunicación nos centraremos en las medidas de ayuda desde las redes sociales de apoyo familiar y comunitario, tanto informales, como desde del tercer sector y el voluntariado. Todas ellas son estrategias surgidas en el seno de las familias y en la comunidad para hacer frente a situaciones de carestía que afectan las familias sobre todo a raíz de la crisis económica, pero incluso antes de la misma. Las respuestas desde la comunidad para solventar aquellos huecos que la administración no puede cubrir y que a la vez ayudan a reforzar las redes de apoyo, características del modelo de Estado del bienestar Mediterráneo.

3.1. Mecanismos de solidaridad desde la comunidad y apoyo a la familia

En cuanto a los elementos de apoyo comunitario, el servicio de Cáritas interparroquial y la Universidad Rovira i Virgili realizaron un estudio en el 2001 sobre Distribución de la Riqueza. En él se detectó el creciente envejecimiento de la población y la precariedad asociada a este grupo de edad, como la falta de una red familiar de apoyo, situaciones de aislamiento y soledad y salud deficitaria, entre las más relevantes.⁷ A raíz de las conclusiones del estudio y de las problemáticas también detectadas por Cáritas, se decidió establecer un programa de intervención para personas mayores de 65 años a nivel parroquial.

El programa que aún está en funcionamiento, *Ara al teu costat* (Ahora a tu lado) consiste en un grupo de voluntarios que llevan a cabo un acompañamiento de dos horas semanales a personas mayores que presentan síntomas de soledad y tristeza. Con este proyecto, por una parte, se pretende dar un servicio de compañía y detección de problemáticas, y por otra parte, dinamizar los barrios en su implicación de ayuda a la comunidad. Por el programa han pasado un total de 500 voluntarios. Otra característica del programa, debida a la propia idiosincrasia de la tipología de personas mayores a las que atienden, es el compromiso de continuidad que adquieren los voluntarios.

Los/las voluntarios/as visitan estas personas todas las semanas a lo largo de sus vidas. Ello es valorado como algo imprescindible por parte de los profesionales que dirigen el servicio, ya que la pérdida de una compañía significaría un duelo para estas personas y podría ser contraproducente. Otro elemento a destacar es que son personas de la misma comunidad, la misma parroquia para ser exactos, por lo tanto son todos del barrio y además comparten unos mismos valores. El programa también incide en una dinamización de la comunidad a través de unos vínculos religiosos y de vecindad, y activa mecanismos que favorecen el “control positivo” por parte de las personas del barrio quienes, “vigilan”, acompañan, y alertan de los posibles problemas de las personas mayores de la zona.

⁷ Los datos están extraídos de la consulta del manuscrito del estudio y de la entrevista con la Trabajadora de Cáritas que lo realizó supervisada por la Universidad Rovira i Virgili

En cuanto a las redes de apoyo y solidaridad familiar, es de destacar los elementos que se han acentuado con la crisis. Los Estados del bienestar mediterráneos, con un alto acento familiarista, se caracterizan por ser los miembros de la familia quienes dispensan los cuidados, en su mayoría son mujeres. En otros términos, se produce una redistribución de los recursos y un *sueldo blando* (*resource pooling* y *soft budgeting*) que consiste en ayudar a los miembros de la familia que se encuentran con necesidades a través de poner el sueldo en común (Moreno, 2000; 2012; Petmesidou, 1996) ¿Qué estrategias ha favorecido este mecanismo? ¿Y qué consecuencias su práctica está conllevando?

Por una parte, a través de las entrevistas realizadas hemos constatado que en casos de desahucios, situaciones de paro de larga duración con cargas familiares, las viviendas de las personas mayores e incluso sus pensiones, sirven para ayudar a mantener las familias extensas, hijos/as y nietos/as. Las personas mayores ayudan de distintas formas, comprando la comida y cocinando para hijos/as y nietos/as, pagando algunas facturas e incluso pidiendo ayuda a asociaciones del tercer sector. Ello revierte en un deterioro de la calidad de vida de estas personas y en el peor de los casos en situaciones incluso de abuso económico.

Estas situaciones de escasez, han revertido en que ya no se accede a cuidados profesionales y es la propia familia quien se encarga de ellos, produciéndose situaciones de sobre carga, y en el peor de los casos se están detectando cada vez más casos de abuso económico en personas mayores. Desde los servicios sociales se ve la necesidad de tomar conciencia de estas situaciones y de elaborar un protocolo de actuación, con el agravante que en estos casos de violencia o maltrato doméstico la persona mayor debe salir del hogar e ingresar en una residencia, produciéndose una situación de victimización secundaria.⁸

Como en el caso de la violencia de género, es necesaria una labor más preventiva y de intervención comunitaria, de mejorar la convivencia que de promover en exceso una judicialización y penalización de las conductas sin prevención, y sin una educación en valores. Es preciso retomar el papel de la comunidad y el compromiso social con *el otro*. Ello también llevaría a superar la propia sostenibilidad del sistema que no puede basarse

⁸ Conclusiones de las Jornadas con grupos de Interés local “Un futuro de seable para las persones del mañana” celebrades en la Universitat Rovira i Virgili, 12 de septiembre de 2013. Véase <http://www.cost-is1102-cohesion.unirc.it/national-pages/spain/tarragona-action-unit> (Consultado 11-02-14)

en una excesiva institucionalización y fragmentación de servicios sin tener en cuenta las redes de apoyo familiares y comunitarias.⁹

4. Discusión y conclusiones

A pesar de concebir la vejez como un proceso de envejecimiento que nos va conllevando cambios a todos/as, y lejos de caer en valoraciones estereotipadas como la infantilización de la vejez, no podemos dejar de entenderla como una condición humana que conlleva vulnerabilidad y que demanda de un mayor apoyo personal y social dentro de la comunidad para conseguir una vida digna y de calidad. La esperanza de vida debe ser entendida como un éxito de nuestras sociedades y una oportunidad para poder vivir la vida en plenitud frente a tiempos históricos pasados (Fantova, 2013).

Si bien hay una diversidad entre los adultos mayores, por origen étnico, por estatus social, formación, entre otros aspectos, el perfil de mujeres viudas mayores de 85 años que han ejercido como amas de casa y han dedicado la mayor parte de su vida a cuidar a todos los miembros de la familia – hermanos, hijos, abuelos y nietos-, es el grupo más abundante dentro de este segmento de edad. Ellas se encuentran con que después de haber sido cuidadoras a lo largo de su vida, se sienten incluso culpables de necesitar cuidados, como nos manifestaba una mujer que padecía Alzheimer: “A mí me gustaría poder ayudar”.

La crisis ha provocado a su vez que haya menos plazas públicas en las residencias, por los recortes en las Prestaciones Vinculadas con Prestación Económica (PVPE) que permitían el acceso a plazas públicas residenciales. Por otro lado, es necesario el ahorro de las pensiones de las personas jubiladas para cubrir otros gastos de la red familiar. Los cuidados de las personas mayores en el hogar, el envejecer en casa, no es visto como un valor centrado en la mejora de la calidad de vida de las personas, sino como una obligación fruto de las condiciones económicas. Por otro lado las personas que padecen de estas situaciones de vulnerabilidad, ven un cambio de roles en su situación, ya que deben ayudar a sectores jóvenes de la población que tienen menores ingresos o una falta de ellos, como consecuencia de la crisis económica.

⁹ Para más información véase <http://www.cost-is1102-cohesion.unirc.it/national-pages/spain/tarragona-action-unit> (Consultado 11-02-14)

Las características de estas personas mayores analizadas, además de su vulnerabilidad, falta de autonomía, las relaciones que establecen con el voluntariado cubren un hueco afectivo muy importante. La soledad de estas mujeres no parece ser algo escogido sino que es una consecuencia de la viudedad y es vivido con una profunda tristeza. Por lo tanto los cambios en las pautas de comportamiento de las personas mayores no siempre responden a una voluntad elegida, sino a la necesidad de adaptarse a una nueva situación de viudedad en la mayoría de los casos. Distinto es el caso de mujeres de clase media que han tenido una vida laboral activa, donde sí puede establecerse este deseo de vivir solas y con plenitud el proceso de envejecimiento (López Doblas, J.; y Díaz Conde, 2013). Sobre todo es a partir de los 85 años cuando más se requiere de redes de apoyo y de cuidados y el sentimiento de soledad parece más apremiante. No debe mitificarse la idea de la “vida en solitario” que más que desearse es una situación a la que se deben adaptar por las pérdidas y cambios en la unidad familiar.

Los programas de voluntarios conllevan, además de una labor importante de las asociaciones del Tercer Sector, una dinamización de las comunidades y una satisfacción por parte de las personas que realizan esta labor. Sin embargo, a pesar de la dependencia de los adultos mayores, no siempre se plantea el voluntariado desde una visión dinámica y participativa que genere inclusión, participación, considerando en todo momento las personas mayores como sujetos activos y con poder de decisión. El voluntariado entendido como generador de sinergias entre los distintos actores, a la vez que se va creando un tejido social democrático (Szabo, 2011; Zurdo Alguero, 2011; Arnaz Villalta, 2011; García Pérez, 2011; Toepoel, 2012; Milbourne, 2009; Rodríguez Rodríguez et al., 1995).

La comunidad como una red de ayuda y apoyo entre iguales, respetando las libertades individuales, es un valor a tener en cuenta para afrontar de forma sostenible los cuidados y hacer frente a la reestructuración y crisis de los modelos de Estados del bienestar de las sociedades occidentales. Las iniciativas de solidaridad social que intentan cubrir necesidades, que forman parte de valores fruto de una buena convivencia y de las relaciones humanas, es un valor a recuperar en las sociedades del sur de Europa, a la vez que alertamos de situaciones de pobreza que repercuten en la victimización de los sectores más vulnerables de la sociedad.

BIBLIOGRAFÍA

- Arnaz Villalta, E. (2011). “Voluntariado y Participación”. *Revista española del tercer sector* (18):75-95.
- Deusdad, B. (2013). COST Action 1102 – So.S. Cohesion, WG1. *Spanish Profile and Regional Profile of Catalonia*. Working paper (DOI number:10.12833/COSTIS1102WG1WP01).
- Esping-Andersen, G. (2007). *Family formation and family dilemmas in contemporary Europe*. Bilbao: Fundación BBVA.
- Esping-Andersen, G. & Gallie, D. (2002). *Why we need a new welfare state*. New York: Oxford University Press.
- Evans, S.; Means R, y Powell, J. (2013). “Making care homes part of the community? An evaluation of the Gloucestershire Partnerships for Older People Project”. *Quality in Ageing and Older Adults*, 14 (1): 66-74.
- Fantova, F. (2013) *Un futuro deseable para las mayores del futuro*. Véase a partir del 1 febrero 2014 desde <http://www.cost-is1102-cohesion.unirc.it/>
- García-Pérez, O. (2013). “Evaluación de un programa de voluntariado a través de la satisfacción de sus usuarios: los voluntarios”. *Aula Abierta*, 41 (3): 101-112
- López Doblas, J., y Díaz Conde, M. P. (2013). “La modernización social de la vejez”. *Revista Internacional de Sociología*, 71 (1): 65-89
- Martínez Rodríguez, T. (2011). *La atención gerontológica centrada en la persona*. Victoria-Gasteiz: Departamento de Empleo y Asuntos Sociales. Gobierno Vasco.
- Moreno, L. (2012). *La Europa asocial: crisis y Estado del bienestar*. Barcelona: Península
- (2000). *Cuidados precarios: la “última red” de protección social*. Barcelona: Ariel
- (1992). *Política social y Estado del bienestar*. Madrid: Ministerio de Asuntos Sociales
- Milbourne, L. (2009). “Remodelling the Third Sector: Advancing Collaboration or Competition in Community-Based Initiatives?” *Journal of Social Policy*, 38 (2): 277-297
- Petmesidou, M. (1996). “Solidaridad y protección social en Grecia”. *Cuaderno de Trabajo* (9): 291-301
- Pynoos, J. et al. (2008) “Aging in Place, Housing, and the Law”. *The Elderly Law Journal*, 16 (1): 77-105

Rodríguez Castedo, A. et al. (2005). *Atención de las personas en situación de dependencia en España. Libro Blanco*. Madrid: Imserso. Ministerio de Trabajo y Asuntos sociales.

Rodríguez Rodríguez, P., et al. (1995). *Voluntariado y personas mayores. Una experiencia de Investigación Acción Participativa (IAP)*. Bilbao: Instituto Nacional de Servicios Sociales (INSERSO)

Sheehan, N., y C. E. Oakes. (1995). “Bringing Assisted Living Services into Congregate Housing”. *The Journal of Gerontology: Psychological Sciences and Social Sciences*, 50(1): 13-23.

Smith, S. K. et. Al. (2011) “Population Aging, Disability and Housing Accessibility: Implications for Sub-national Areas in the United States”. *Housing Studies*, 27 (2): 252-266.

Szabo, S. (2011). “Retos y tendencias del voluntariado Europeo”. *Revista española del tercer sector*, (18): 167-188

Toepoel, V. (2013). “Ageing, Leisure, and Social Connectedness: How could Leisure Help Reduce Social Isolation of Older People?” *Soc Indic Res* (113):355–372.

Zurdo Alaguero, A. (2011). “Voluntariado y procesos democráticos en las sociedades contemporáneas”. *Revista española del tercer sector* (18): 97-127

**TRANSFORMACIONES EN LOS PROGRAMAS
ALIMENTARIOS Y DE EMPLEO (1985-2013). ESTUDIOS DE
CASO EN BARRIOS POBRES DEL GRAN LA PLATA
(PROVINCIA DE BUENOS AIRES, ARGENTINA)**

Eguía, Amalia (CIMECS, unidad de investigación del IdHICS-UNLP/CONICET-
de la Facultad de Humanidades y Cs. de la Educación de la UNLP y CONICET).

aeguia502@gmail.com

Ortale, Susana (CIMECS, unidad de investigación del IdHICS-UNLP/CONICET-
de la Facultad de Humanidades y Cs. de la Educación de la UNLP y CEREN-

CIC/PBA). ortalemarias@speedy.com.ar

1. Introducción

En esta ponencia nos proponemos contextualizar y caracterizar los cambios registrados en las políticas sociales de empleo y alimentarias implementadas en barrios pobres del Gran La Plata desde finales de 1980 hasta la actualidad. En todos ellos se analizaron las políticas sociales en curso como componentes de las estrategias de reproducción familiar¹.

Los trabajos de campo fueron realizados entre 1988, 1994/1999, 2001, 2003/2004, 2004/2005, 2013. En ellos se combinaron encuestas a los hogares, entrevistas a destinatarios de programas y a responsables de la gestión de los mismos.

Se presentarán las transformaciones acontecidas en la relación Estado/mercado/familia y en la concepción de derechos y ciudadanía a partir del análisis de los lineamientos de los diferentes programas y de los testimonios de los destinatarios.

¹ Se trata de investigaciones, materializadas a través de proyectos del Programa de Incentivos a la Investigación de la Secretaría de Políticas Universitarias del Ministerio de Educación de la Nación, de Proyectos de Investigación Científica y Tecnológica (PICT) de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, de Proyectos de Investigación Plurianuales (PIP) del CONICET y de Proyectos de Interés Provincial de la Comisión de Investigaciones Científicas de la Pcia. de Buenos Aires. Los mismos estuvieron radicados hasta 2007 en el Departamento de Sociología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata (FaHCE/UNLP) y a partir de ese año, en el Centro Interdisciplinario de Metodología de las Ciencias Sociales (CIMECS), unidad de investigación del Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (dependiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas –CONICET– y de la UNLP) perteneciente a la FaHCE/UNLP.

2. El contexto general: la situación socio-económica en Argentina desde mediados de la década del setenta

Hasta mediados de la década del setenta, el mercado de trabajo argentino, a diferencia del resto de las economías latinoamericanas, no contaba con niveles de subutilización de fuerza de trabajo graves. En 1976, a partir del modelo de acumulación implementado por la dictadura militar que implicó la reducción del empleo industrial, el crecimiento del empleo en el sector terciario y la expansión del trabajo precario, se inició un período de estancamiento e inestabilidad que incluyó el aumento de los niveles de subocupación, la caída de las remuneraciones y el cambio de algunos aspectos de su funcionamiento, adquiriendo rasgos típicos de otros mercados de trabajo latinoamericanos (Beccaria y López, 1996). Entre 1983 y 1989, el gobierno democrático de Raúl Alfonsín, intentó moderar los efectos de las políticas implementadas hasta el momento pero los brotes hiperinflacionarios afectaron seriamente la situación de los sectores populares.

Recién a partir de 1991, durante el gobierno justicialista de Carlos Menem, se afianzó una estrategia de desarrollo clara en sus objetivos, que retomó y acentuó, en el plano económico, el modelo aperturista del gobierno militar. Durante la década del noventa, el mercado de trabajo argentino se caracterizó por una alta tasa de desempleo abierto, un crecimiento del porcentaje de asalariados no registrados y una ampliación de la brecha entre las remuneraciones de los más y de los menos calificados (Beccaria, 2002).

Diversos trabajos muestran que la estructura social tendió a polarizarse y la pobreza a volverse heterogénea con la incorporación de "nuevos pobres", grupo constituido por sectores medios que fueron consumiendo tanto su capital económico como social, enfrentando serias dificultades para satisfacer sus necesidades elementales. Los altísimos niveles de desempleo, la disminución del salario real y la regresividad en la distribución del ingreso indujeron niveles de pobreza que nunca antes se habían conocido.

La gestión democrática posterior del gobierno de la Alianza² no logró cambiar la orientación aperturista que prevaleció hasta la renuncia anticipada del presidente en diciembre de 2001, en el contexto de una profunda crisis (Torrado, 2010), que se tradujo en un aumento significativo de la pobreza y la indigencia.

² La Alianza (Alianza por el Trabajo, la Justicia y la Educación) fue una coalición política desarrollada en 1997 entre el partido radical y el Frente País Solidario (FrePaSo), que ganó las elecciones en 1999 y se disolvió luego de la renuncia del presidente Fernando de la Rúa en diciembre de 2001.

En el marco de una serie de medidas macroeconómicas implementadas por el gobierno justicialista de Néstor Kirchner iniciado en 2003, basadas en un tipo de cambio alto, superávit fiscal, controles inflacionarios y precios internacionales favorables para los productos de exportación, se produjo un aumento de la demanda de empleo y una recuperación del consumo.

Salvia, Comas y Stefani (2010) consideran que si bien estas medidas resultaron favorables para el crecimiento de la economía y del empleo, no produjeron mejoras en las condiciones de heterogeneidad estructural. A partir de un análisis crítico de diversos trabajos referidos al tema, sostienen que se toma como eje al trabajo asalariado y que, si bien este sector aglutina una parte importante de la fuerza de trabajo, no debería perderse de vista el trabajo por cuenta propia en el que impacta menos la capacidad regulatoria del Estado y los beneficios del crecimiento económico.

En consonancia con estos procesos, los porcentajes de hogares en condición de pobreza mostraron un descenso significativo. Lamentablemente desde 2006 no resulta posible conocer los porcentajes de la población que no alcanza a cubrir con sus ingresos el valor de una canasta básica de bienes y servicios, dada la poca confiabilidad de los índices de precios sobre los cuales el Instituto Nacional de Estadística y Censos calcula el valor de esa canasta, que desconoce el proceso inflacionario registrado en el país. Espro y Zorattini (2011), con base en mediciones alternativas, afirman que la pobreza descendió en los primeros años de este gobierno para luego estabilizarse en valores cercanos al 22%, con un aumento en los niveles de empleo.

3. Las políticas sociales en los diferentes períodos: orientaciones generales

Como afirma Godoy (2003), desde los años ochenta ha primado en América Latina una concepción de la política social como acción dirigida fundamentalmente a reducir la pobreza. En línea con una concepción neoliberal del bienestar social, se consideraba que el Estado sólo debía dirigir sus intervenciones a los sectores más vulnerables, desarrollando programas focalizados³.

³ Por focalización se entiende la orientación de las políticas sociales hacia los distintos grupos que deben asistirse y sobre los diferentes tipos de problemas sociales asociados a la pobreza.

Se asistió así a una multiplicación de programas que tomaron como población objetivo a los pobres (urbanos o rurales): las mujeres, la infancia, la juventud y la tercera edad, los indígenas o los minusválidos (Merklen, 2005).

En Argentina, durante la dictadura militar (1976-1983) el aparato estatal comenzó a perder su papel central en la regulación socio-económica. Este proceso se fue consolidando durante los gobiernos democráticos de Alfonsín (1983-1989) y, especialmente, de Menem (1989-1999). Durante el primero, si bien se mantuvieron los lineamientos del modelo de centralidad estatal sin llevarse a cabo reformas profundas, se intentaron algunos cambios en educación y salud. En este contexto inercial cabe destacar una experiencia novedosa y de amplia cobertura: el Programa Alimentario Nacional (PAN). Durante el segundo, la problemática social ocupó un lugar secundario, en un gobierno preocupado principalmente -consenso de Washington mediante- por emprender reformas ligadas a la liberalización de la economía. Así, en la primera etapa, el gobierno de Menem desarrolló acciones aisladas dirigidas a los sectores pobres. En la segunda mitad de la década de los noventa, el aumento del desempleo motivó la creación de múltiples programas por parte de distintos organismos nacionales, que constituyen ejemplos de la concepción de la política social ya consolidada: se trata de acciones focalizadas en la pobreza. La focalización llegó de la mano de la descentralización. A lo largo de la década del noventa, las políticas sociales y especialmente las dirigidas a la pobreza, dejaron de ser de responsabilidad exclusiva del Estado nacional. Así, el gobierno de la provincia de Buenos Aires, en la cual se concentra la mayor densidad de población en situación de pobreza, implementó numerosos programas (Repetto, 2001).

La mayoría de los programas sociales de la década del 90 en la Argentina se orientaron a la provisión selectiva de ciertos bienes y servicios para alcanzar umbrales mínimos de satisfacción de la población en condición de pobreza extrema (especialmente de la población con necesidades básicas insatisfechas). El proceso de aumento de la desocupación y precarización del empleo no estuvo acompañado por un fortalecimiento de las políticas estatales dirigidas al grupo familiar en su conjunto.

A fines de 2003, a partir del gobierno de Kirchner, se fue afianzando un discurso sobre las políticas sociales que reivindica el trabajo como cuestión sustantiva de integración social en combinación con programas de transferencias en especies y monetarias dirigidas a los hogares en condición de pobreza.

Britos y Costa (2007) reconocen para la Argentina cuatro políticas públicas destinadas a la seguridad alimentaria y nutricional: 1) distribución de alimentos para consumo en el hogar (cajas o bolsas de productos); 2) comedores escolares; 3) comedores comunitarios y 4) el Plan Materno Infantil. Las tres primeras modalidades representan políticas sociales de distribución genérica de alimentos, mientras que la cuarta consiste en una modalidad de intervención nutricional⁴.

Además de la asistencia alimentaria en sus diferentes modalidades, otro de los núcleos de las respuestas oficiales se vincula con la generación de niveles mínimos de ingresos a través de diferentes planes de transferencia con condicionalidades (Fernández Soto, 2009).

4. Estudios de caso en el Aglomerado Gran La Plata⁵

La información que se presenta en este trabajo deriva de estudios realizados en distintos momentos y barrios del Gran La Plata. A través de la realización de encuestas se relevó información sobre: características de la vivienda, composición familiar, situación educativa y ocupacional de todos los integrantes del hogar, organización doméstica y recursos que disponen o generan los hogares para su reproducción: ayuda del Estado, de ONG, de iglesias, partidos políticos, autoabastecimiento (huerta o cría de animales para consumo).

La utilización de encuestas se combinó con la realización de entrevistas en profundidad a grupos restringidos. Los ejes de indagación, que han sido recurrentes en las entrevistas, se relacionan con la evaluación de la situación familiar, con la situación ocupacional de los integrantes de los hogares, con la percepción de cambios en ambos aspectos, con el uso y evaluación de los programas sociales estatales y con el despliegue de comportamientos y mecanismos de autogestión de recursos necesarios para la reproducción⁶.

Los trabajos de campo realizados fueron los siguientes:

1) **1988**: en los barrios “El Molino”, “Villa Rubencito” y “El Zanjón” de la localidad de Punta Lara (partido de Ensenada). Se realizaron encuestas a 100 mujeres demandantes de atención en el servicio pediátrico del Centro de Salud y entrevistas a mujeres de 20 hogares seleccionados.

⁴ La Ley 25459 establece la fortificación de la leche distribuida a través de Programas Alimentarios Nacionales y por el Programa Materno Infantil.

⁵ Integrado por los partidos de La Plata, Berisso y Ensenada

⁶ Por problemas de espacio no es posible incluir las citas de las entrevistas representativas de nuestras afirmaciones; las mismas están expuestas en distintos trabajos, alguno de los cuales se citan en la bibliografía.

2) **1994/99:** se re-encuestaron 70 de los 100 hogares estudiados en 1988 a fin de detectar cambios en algunos aspectos de la situación familiar y en el uso y evaluación de programas alimentarios estatales. Entre 1995 y 1999 se entrevistaron 20 madres que habían sido encuestadas -la mitad de ellas también entrevistadas en 1988- para ampliar información de la encuesta, realizando dos o tres entrevistas a cada una de ellas en casi todos los casos.

3) **1999:** empleando la misma metodología que en 1988, se realizaron 100 encuestas a mujeres que asistían al consultorio pediátrico del Centro de Salud de los barrios de Punta Lara mencionados.

4) **2001:** censo llevado a cabo en el barrio La Unión (partido de La Plata) en el que se encuestaron 127 hogares. Entre 2001 y 2002 se realizaron entrevistas a integrantes de 39 hogares censados en 2001, algunos de los cuales fueron entrevistados en varias oportunidades.

5) **2003:** censo en Villa Garibaldi (partido de La Plata) habiendo sido encuestados 94 hogares⁷. Se efectuaron entrevistas 24 a miembros de los hogares censados.

6) **2004/05:** censo a 137 hogares del barrio La Unión (partido de La Plata). En 2005 se realizaron entrevistas a 36 integrantes de los hogares encuestados, 11 de los cuales habían sido entrevistados en el 2001.

7) **2013/2014:** se realizaron en los barrios La Unión y El Mercadito entrevistas a 20 mujeres, muchas de las cuales se habían entrevistado en 2004-2005.

En términos generales, las familias de estos barrios se caracterizan por ser pobres estructurales y en la mayoría de los casos pobres por ingreso. La mayor parte de las viviendas se asientan en terrenos fiscales y en los materiales de construcción predominan la madera, chapa y mampostería sin revoque -para el caso de las paredes-, pisos de cemento y chapa en los techos. En el caso del último trabajo de campo, la mayoría de los hogares mejoraron sus condiciones habitacionales por la implementación del Plan Federal de Viviendas.

Los niveles de escolaridad de jefes y cónyuges se concentran en las categorías primario completo e incompleto y el tipo de hogar predominante es el nuclear completo.

⁷ El equipo que participó en los censos estuvo conformado por los integrantes de dos proyectos de investigación radicados en el Departamento de Sociología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la UNLP y por alumnos avanzados de la Licenciatura en Sociología de la Facultad. Las entrevistas fueron realizadas por Corina Aimetta, Lucas Alzugaray, Magdalena Cafiero, Karina Dionisi, Amalia Eguía, Leticia Muñoz Terra, Susana Ortale, Licia Pagnamento, María Laura Peiró, María Eugenia Rausky, Juliana Santa María, Luis Santarsiero, Luciana Sotelo y Diana Weingast, quienes integran el equipo del proyecto "Evaluación de programas sociales en curso en barrios pobres del Gran La Plata", radicado en el Depto. de Sociología y dirigido por Amalia Eguía y Susana Ortale.

En cuanto a la condición de actividad de los miembros de las unidades domésticas, predominan los trabajos de baja calificación y escasamente remunerados. La amplia mayoría de los asalariados no tienen protección social y se encuentran en condiciones de inestabilidad laboral. Entre los jefes ocupados predominan los trabajadores por cuenta propia, especialmente en la construcción. En los sucesivos años de estudio se registró un aumento del porcentaje de cónyuges desocupadas y ocupadas en actividades por cuentapropia y en trabajo doméstico.

5. Programas sociales alimentarios y de empleo implementados y en curso en los barrios estudiados

En este punto se caracterizarán los programas sociales nacionales y provinciales implementados en las zonas donde se realizaron los estudios de caso, analizando sus lineamientos generales y las evaluaciones realizadas por los destinatarios de los mismos.

Los programas alimentarios estatales tuvieron amplia cobertura en los barrios mencionados, así como los programas de empleo, cuya incidencia fue creciendo en los sucesivos estudios. En la evaluación de los programas ha sido la mujer/madre la informante principal, no sólo por la accesibilidad y facilidad para realizar la entrevista sino también por constituir, dada la división sexual del trabajo predominante, la principal responsable de las tareas reproductivas y el nexo de articulación del hogar con el Estado, particularmente con los programas de asistencia alimentaria, como con los servicios de salud y educación.

Tal como se señaló, en nuestro país fue en la década del ochenta y con la recuperación de la democracia cuando se comienzan a desarrollar, de manera inédita hasta entonces, programas masivos de asistencia alimentaria dirigidos a las familias.

En cuanto a los programas alimentarios nacionales, un programa de larga data es el Programa de Salud Materno-Infantil, cuyo objetivo central es disminuir la morbimortalidad del grupo materno infantil, facilitando el acceso de la población objetivo a los servicios sanitarios y sociales del primer nivel de atención. Como actividad complementaria, entrega 2 kg. mensuales de leche en polvo a embarazadas, 3 kg. a lactantes y 2 kg. a niños desnutridos de 1 a 5 años. Esta entrega se realiza en los centros del primer nivel de atención, en el momento de los controles de salud.

En los primeros trabajos de campo, la mayoría de las informantes cuyos hijos eran o habían sido destinatarios del mismo evaluaron positivamente este programa, por su regularidad y por considerarlo una “ayuda”. Las opiniones negativas se vincularon con períodos en que la provisión de leche en el centro de salud era intermitente y con los criterios de focalización.

En los relevamientos realizados a partir de 1999 se registró una proporción significativamente menor de hogares que utilizaban este recurso. Esta situación puede relacionarse con la amplia cobertura del Plan Vida/Más Vida en el barrio, al que nos referiremos más adelante, con la preferencia de muchos niños hacia la leche fluida y no en polvo como se entrega en el marco de este programa y con el hecho de que aparecía en el imaginario muy ligado a situaciones de desnutrición.

El Programa Alimentario Nacional (PAN), implementado desde 1984 hasta 1989 durante el gobierno democrático, se formuló como un programa de emergencia destinado a paliar las carencias alimentarias de los sectores que se encontraban en condiciones de pobreza, siendo destinatarios los hogares con necesidades básicas insatisfechas. Se designaron agentes PAN y agentes comunitarios como encargados de entregar cajas de alimentos a los destinatarios y de promover acciones complementarias (por ejemplo, huertas comunitarias y compras colectivas). Pero de hecho, en la mayoría de los distritos el programa se limitó a la entrega de alimentos cuyo contenido equivalía al 30% de las calorías mensuales necesarias para un grupo familiar tipo (Golbert, 1992).

En las entrevistas realizadas se recogieron evaluaciones positivas del programa vinculadas con su regularidad, tanto en el momento en que el programa estaba vigente como en entrevistas posteriores en las que se compararon diferentes programas alimentarios. Sin embargo, las informantes señalaron que el contenido de la caja de alimentos era insuficiente y monótono.

En cuanto a los programas alimentarios provinciales, en el año 1989, en pleno brote hiperinflacionario, surgió el Programa Alimentario Integral y Solidario (PAIS), cuya finalidad fue dar respuesta a la necesidad de asistencia alimentaria de los sectores en situación de pobreza crítica y promover la implementación de proyectos de autoabastecimiento y producción mediante la organización comunitaria. A partir del acuerdo de cinco familias como mínimo, se recibía una subvención dineraria para la compra de alimentos. Se aportaba al presupuesto familiar una

cantidad de dinero –variable según el tamaño del hogar- estimado a partir del valor per cápita, de un menú preparado por nutricionistas, registrándose variaciones entre el valor calculado de la ración y los precios de los alimentos adquiridos por los destinatarios. Cada grupo de familias destinatarias designaba dos apoderados quienes administraban el dinero y realizaban compras comunitarias conforme el listado de alimentos solicitados mensualmente por las familias, siendo ellas el único control efectivo (Forni, 1991).

Las informantes consideraron que la ventaja principal de este programa con respecto al PAN radicaba en la posibilidad de elegir las mercaderías para el consumo de todo el grupo familiar, pero señalaron como grave inconveniente la irregularidad de su recepción y la falta de claridad en cuanto a los criterios de selección de la población beneficiaria.

Otro programa provincial, el Servicio Alimentario Escolar (SAE) tiene como objetivo reforzar el contenido nutricional de la alimentación que reciben los niños y adolescentes en situación de vulnerabilidad social escolarizados en escuelas públicas de la provincia de Buenos Aires, a fin de mejorar la aptitud para el aprendizaje y las condiciones de salud de la población escolar. Presenta tres modalidades prestacionales: copa de leche, comedor y vianda; la primera considerada como complemento de las otras dos. Si bien el programa prevé la transferencia de recursos según el costo actualizado de las raciones alimentarias ajustadas al menú orientativo, el monto transferido ha resultado y resulta sumamente insuficiente lo que afecta a la cantidad y calidad del menú ofrecido.

La mayoría de las mujeres encuestadas y entrevistadas, cuyos hogares tenían destinatarios, manifestaron una opinión favorable del programa basada principalmente en el hecho de que permite asegurar una comida diaria para sus hijos, con valoraciones dispares sobre la calidad de la comida en los diferentes períodos de los estudios.

La calidad de los alimentos ofrecidos por el Servicio Alimentario Escolar ha ido decayendo a lo largo del tiempo quedando reducida en muchos casos, a una vianda de escaso contenido nutricional. Huelga decir que a la desnutrición crónica (en baja en nuestro país) se suma el sostenido aumento del exceso de peso en todos los sectores socioeconómicos, en el que incide -en el caso de la población pobre-, la alimentación rica en harinas ofrecida por todos los programas.

El Plan Vida-Comadres fue implementado por el gobierno provincial en 1994, cuando en la provincia de Buenos Aires la desnutrición infantil era elevada. Ante esta realidad el programa tuvo como objetivo disminuir la desnutrición y morbi-mortalidad materno-infantil.

En la selección de los destinatarios se implementó una doble focalización: 1) geográfica, seleccionando, en municipios con más de 50.000 habitantes, barrios con alto porcentaje de población NBI⁸; 2) por grupo de riesgo: destinada a embarazadas, nodrizas y niños hasta su ingreso en el sistema escolar.

Para su implementación en los barrios, se conformó una red de trabajadoras vecinales/ comadres con la función de recibir, controlar y entregar en sus domicilios las raciones diarias de alimentos, distribuidas a través de empresas contratadas para tal fin.

El eje nutricional tenía como prestación la entrega diaria de leche y semanal de alimentos secos; el eje salud estaba orientado al desarrollo progresivo de una red de atención materno-infantil para promover la salud y el control de los niños y embarazadas. Asimismo, proponía la capacitación de las destinatarias en temas de maternidad desde la óptica comunitaria, lactancia materna, cuidados prenatales, maternidad adolescente y puerperio.

A fines de 2002 se revisaron los objetivos y las prestaciones del programa, teniéndose en cuenta en la evaluación tanto la dilución de las prestaciones al interior de la familia, como los estudios sobre diagnóstico nutricional de los niños en la provincia.

De la reformulación del programa surge el Plan Más Vida que se propuso -entre otras- acciones nutricionales “específicas, efectivas y oportunas”, previendo la entrega de leche conjuntamente con “alimentos básicos” destinados a todos los integrantes del hogar y “alimentos específicos” focalizados en ciertos grupos (embarazadas, niños y nodrizas). Estos últimos consistieron en alimentos deshidratados fortificados ensobrados (cereales, postres, sopas) destinados a los niños menores de dos años, nodrizas y embarazadas, que provocaron saturación al poco tiempo de entrega.

Cambios posteriores en la gestión ministerial implicaron la sustitución de los “alimentos específicos”, iniciándose en el 2004 la entrega mensual de una canasta familiar básica compuesta por: aceite, arroz, azúcar, fideos, harina de maíz, huevos, harina de trigo fortificada⁹. Asimismo, se continuó con la entrega de “módulos complementarios” dirigidos a embarazadas (medio litro

⁸ El Programa operó hasta el 2004 en 51 distritos de la Pcia. de Buenos Aires, ampliándose a otros distritos del interior.

⁹ La entrega completa de estos productos se realizó a partir del mes de septiembre del 2005.

diario de leche fortificada y medio kilo mensual de legumbres), menores de 2 años (un litro de leche diaria niños de 6 meses a 1 año y medio para los niños de 1 a 2 años; medio kilo mensual de sémola fortificada; 2 cajas mensuales de polvo para postre o flan) y de 2 a 5 años (medio litro diario de leche y un kilo de legumbres).

En 2008 cambió la modalidad implementando el pago de un ingreso no remunerativo a las familias destinatarias a través de una tarjeta destinada a la compra de alimentos cuyo monto -que actualmente varía entre \$80 para las familias con un hijo menor de 6 años y \$100 para las que tienen 2 y más hijos menores de 6 años- se acredita mensualmente. Desde la propuesta programática se considera que la tarjeta de alimentos otorga a las familias mayor capacidad de elección. Pero incluso considerando los limitados valores oficiales de la canasta básica alimentaria comprobamos las restricciones de elección vinculadas al escaso monto percibido: a mediados de 2012, por ej., el mismo cubría poco más de la mitad del valor de la canasta alimentaria oficial correspondiente a un niño de 4 a 6 años. Así, si bien la modalidad de transferencia monetaria representa un avance, el monto es exiguo y no contempla las necesidades de hogares de distinto tamaño.

Cabe señalar además que la canasta básica alimentaria no considera indigente a quienes cubren sus requerimientos calóricos a bajo costo a expensas de una alimentación deficitaria nutricionalmente y monótona. Tal conceptualización no está en línea con el derecho a la salud, íntimamente ligado a la alimentación. El riesgo de las focalizaciones alineadas a tal criterio, sobre todo cuando se tensan por razones presupuestarias, desamparan de sus derechos a gran cantidad de población contribuyendo a empeorar la dieta y a aumentar el riesgo de padecer enfermedades. Para ampliar y asegurar la accesibilidad económica, sobre todo teniendo en cuenta los índices de inflación, debería elevarse el monto de la transferencia dineraria ajustada al costo real de la canasta básica alimentaria y adaptarlo en función del tamaño del hogar.

A partir de estos cambios en la implementación del programa, la figura de la trabajadora vecinal se fue desdibujando en la mayor parte de los barrios, restringiéndose a la entrega de la leche.

Desde la perspectiva de los destinatarios, los cuestionamientos hacia la primera etapa Plan Vida se vincularon con su focalización restringida. Si bien la entrega era regular y los alimentos respondían a lo establecido oficialmente, la dilución intrafamiliar de los mismos los tornaba insuficientes. Este cuestionamiento fue compartido por las trabajadoras vecinales. De todos

modos, el programa se mencionó como un recurso importante para ayudar a cubrir las necesidades alimentarias básicas de los hogares.

Con respecto a los cambios vinculados a la etapa del Plan Más Vida, manifestaron disconformidad con los nuevos alimentos dirigidos a grupos específicos tensionando el criterio de aceptabilidad involucrado en el derecho a la alimentación.

A pesar de que desde el discurso oficial se ha promovido la participación de las familias para la organización y autogestión, las trabajadoras vecinales entrevistadas destacaron la participación de las mismas sólo como receptoras de recursos y plantearon las dificultades que a ellas se les presentan para desempeñar su tarea más allá de la entrega de recursos y canalización de reclamos sobre los mismos. Ha mantenido un carácter fundamentalmente asistencial, dado que sólo se han promovido capacidades y capital social en el caso de las trabajadoras vecinales.

El Plan Vida, atravesando períodos de reformulación o red denominación -en los que aparecen con diverso énfasis los conceptos de participación, empoderamiento, ciudadanía, seguridad alimentaria y derechos-, no ha logrado consolidarse dentro de un sistema de protección social integral y continúa sesgado hacia políticas antipobreza de carácter asistencialista.

La disponibilidad y acceso no son sostenibles porque una vez dada el alta en el plan, no hay un programa con el que articule y permita garantizar la alimentación del niño.

El plan protege parcialmente, no cumple con el principio de no discriminación por los criterios de focalización utilizados (las zonas con escasa densidad poblacional y rurales quedan fuera). No hay instrumentos o mecanismos de rendición a los destinatarios y la posibilidad de reclamo es administrativa e ineficiente, cuestión central en el enfoque de derechos que reconoce la titularidad y el carácter bidireccional de la relación entre la ciudadanía y el Estado.

Como respuesta al problema del crecimiento del desempleo, desde mediados de la década del noventa fueron varios los programas de “empleo transitorio” que se implementaron a nivel nacional y provincial. Todos apuntaron, más allá de sutilezas discursivas, a enfrentar y paliar el proceso de precarización del mercado de trabajo y el incremento progresivo de la desocupación en diferentes grupos poblacionales.

En 1997 el gobierno de la provincia de Buenos Aires comenzó a implementar el Programa Barrios Bonaerenses, articulado alrededor de tres ejes centrales:

- 1) el barrio como unidad geográfica: implicaba la ejecución de pequeñas obras de infraestructura atendiendo a las necesidades más urgentes a fin de mejorar la calidad de vida de los vecinos;
- 2) esquema de organización del trabajo y capacitación: basado en el agrupamiento en cuadrillas con un coordinador responsable y la generación de habilidades y competencias;
- 3) la cobertura territorial: los aglomerados en los que se implementó el programa fueron seleccionados por su concentración demográfica, los altos porcentajes de población con problemas de empleo y la elevada proporción de hogares con necesidades básicas insatisfechas (NBI).

Los criterios para la selección de los destinatarios fueron: ser jefes o jefas de hogar desocupados pertenecientes a familias sin ingresos o con ingresos inestables que no superaran el promedio mensual de \$150, a los que se agregaron otras condiciones que delimitaron los hogares en situación de mayor vulnerabilidad social tales como: bajo nivel de escolaridad del jefe y tres o más personas a cargo. Para dimensionar el monto mencionado presentaremos como ejemplo el dinero que en septiembre de 1997 necesitaba un hogar conformado por una pareja y dos hijos (un niño de 5 años y una niña de 8 años) para cubrir la canasta básica alimentaria (línea de indigencia) y la canasta básica total (línea de pobreza) determinada por el INDEC. Tomando como referencia al adulto varón de 30 a 50 años y considerando las equivalencias en consumo establecidas por dicho organismo según sexo y edad, en ese momento ese hogar necesitaba \$208 para cubrir la canasta básica alimentaria y \$487 para cubrir la canasta básica total. Se pone así en evidencia que en la propuesta del programa se definió una población beneficiaria con un nivel de ingreso sumamente bajo.

En los trabajos de campo realizados se registraron muy pocos destinatarios de este programa. En las encuestas y entrevistas se recogieron valoraciones positivas con la propuesta de trabajo, pero se criticó el monto percibido mensualmente que oscilaba entre \$120 y \$350, según las funciones desempeñadas.

A partir de 2002 el gobierno nacional implementó el Plan Jefes y Jefas de Hogar Desocupados (PJJHD), en el contexto de la profunda crisis arriba mencionada y dirigido a aquellos desocupados que tuvieran hijos de hasta 18 años de edad. Se plantearon los siguientes objetivos: brindar una ayuda económica a los titulares para garantizar el derecho familiar a la inclusión social, asegurando la concurrencia escolar y el control de la salud de los hijos. Se estableció una

gestión descentralizada de este programa de transferencia condicionada de ingresos, otorgando a los municipios y comunas un rol relevante en la administración de proyectos y destinatarios, quienes debían realizar una contraprestación ya sea participando en proyectos comunitarios, terminando el ciclo educativo formal a través de los sistemas de educación de adultos, con acciones de formación profesional o incorporándose a una empresa a través de un contrato de trabajo formal. Se estableció un monto mensual de \$150 para cada titular, monto que superaba el valor de la canasta básica alimentaria mensual establecido por el INDEC en abril de 2002 para un adulto varón (\$81,76) y no llegaba a cubrir el valor de la canasta básica total (\$106,55).

Arcidiácono y Zibecchi (2008) destacan la amplia cobertura del plan como uno de sus principales logros, a diferencia de los planes de empleo transitorio de los años noventa. Y destacan dos cuestiones que lo diferencian de los planes precedentes en el plano discursivo: su mayor énfasis en las organizaciones de la sociedad civil como partícipes en el desarrollo de la política social y la incorporación de un lenguaje de derechos. En concordancia con otros trabajos, las autoras sostienen que esta formulación discursiva no ha tenido correlato ni en el diseño ni en la implementación de la política dado que, entre otras cuestiones, se asignó un monto insuficiente para acceder al conjunto de bienes y servicios sociales necesarios y no se pusieron en marcha acciones articuladas para abordar en forma integral la problemática.

Como señala Golbert (2006) se produjo un rápido deterioro de su valor: si en 2003 representaba el 75% del valor del salario mínimo, vital y móvil, en julio de 2005 correspondía al 23.8%, siendo mujeres el 71% de sus beneficiarios.

Neffa (2008) señala que en la mayoría de los casos la contraprestación consistía en actividades comunitarias, con escasa gravitación de las iniciativas de producción de bienes y servicios de pequeña escala y de reinserción laboral en el sector privado.

En los barrios estudiados, casi todos los destinatarios realizaban como contraprestación tareas relacionadas con limpieza de zanjas en el barrio, barrido de calles en zonas cercanas, atención de comedores, copa de leche o roperos comunitarios, limpieza en organizaciones barriales. Algunas mujeres destinatarias con hijos pequeños estaban eximidas de estas obligaciones.

Con relación al monto de la subvención, las informantes expresaron una visión crítica, sosteniendo que su valor era muy bajo y no alcanzaba para cubrir los bienes necesarios. Varias personas entrevistadas compararon este plan con el Programa Barrios Bonaerenses, del que

fueron dadas de baja automáticamente, del que valoraron la organización, el tipo de trabajo que realizaban y el ingreso que percibían.

En 2004, con la economía en crecimiento y el desempleo en baja, el gobierno nacional planteó la necesidad de buscar soluciones diferenciadas para el heterogéneo grupo de población que recibía beneficios del PJJHD. Realizó una clasificación de los destinatarios de acuerdo con sus “condiciones de empleabilidad”. Entre los considerados “empleables” se promovió su inserción o reinserción laboral a través de programas específicos y/o acciones de empleo transitorio, formación profesional, ayuda en la búsqueda de empleo, intermediación laboral, servicios de formación y entrenamiento, asistencia técnica para la formulación de proyectos de autoempleo y promoción del empleo privado percibiendo sus beneficios en la órbita del Ministerio de Trabajo, Empleo y Seguridad Social a través del Seguro de Empleo y Capacitación.

Asimismo, se estableció que los que no reunían las “condiciones de empleabilidad” (personas inactivas y personas mayores de 60 años) podrían ser incorporados a los programas destinados a la atención de grupos vulnerables, la mejora de ingresos y el desarrollo humano creados en el ámbito del Ministerio de Desarrollo Social. Para las mujeres con responsabilidades familiares, cuya permanencia en la inactividad puede asociarse con la dificultad para resolver la tensión entre trabajo remunerado y trabajo de cuidado no remunerado, en un contexto de carencia de políticas específicas para el cuidado infantil, el gobierno propuso en 2005 el Programa Familias por la Inclusión Social dirigido a hogares en situación de pobreza con hijos e hijas menores de 19 años. Este programa no exigía una contraprestación laboral, a diferencia del PJJHD, y permitía contar con un trabajo en tanto el monto del ingreso más el subsidio no superara el salario mínimo. Los montos, transferidos a partir de marzo de 2006, eran variables de acuerdo con número de hijos; los destinatarios debían certificar periódicamente la salud de sus hijos y su permanencia en la escuela. En los documentos del programa se explicita que “esta iniciativa busca transferir del Programa Jefas y Jefes de Hogar a las madres solas que así lo deseen, con el fin de fortalecer los aspectos de salud y educativos tanto de la madre como de los niños”.

A partir de la implementación de este programa, las mujeres que realizaban tareas en los barrios estudiados como parte de su contraprestación laboral del PJJHD dejaron de hacerlo. En el marco del nuevo programa, la condicionalidad a cumplir era la asistencia escolar y la atención de la

salud que luego continuaron en el marco de la Asignación Universal por Hijo que mencionaremos más adelante.

En el año 2009, luego de la crisis mundial el gobierno nacional comenzó a promover un proceso de reorientación de las políticas socio-laborales que ya había iniciado en el año 2003.

En el marco del Plan Nacional de Desarrollo Local y Economía Social en agosto de 2009, se lanzó el Programa Ingreso Social con Trabajo “Argentina Trabaja” (PIScT), teniendo como requisito conformar cooperativas de trabajo. El propósito de este programa es “la promoción del desarrollo económico y la inclusión social” generando “nuevos puestos de trabajo genuino, con igualdad de oportunidades, fundado en el trabajo organizado y comunitario, incentivando e impulsando la formación de organizaciones sociales de trabajadores”. El objetivo indirecto que se espera alcanzar a través de su implementación se relaciona con el “desarrollo e incremento de la calidad de vida de los sectores más vulnerables, a través del apoyo a las comunidades más desprotegidas”¹⁰.

En la creación del Programa se destaca que la política social se apoya en dos ejes centrales, la familia y la generación de empleo mediante la economía social. Concretamente el PIScT se propone la “creación de cooperativas de trabajo, integradas por al menos 60 personas, a fin de que las mismas realicen obras públicas vinculadas con labores de baja y mediana complejidad para el mejoramiento de la infraestructura y el hábitat barrial de las localidades más vulnerables del país. Asimismo, el Programa prevé la capacitación en oficios, en organización cooperativa y en temáticas sociales, educativas y de salud y prevención para los cooperativistas. Para ello se brinda asistencia técnica y becas de capacitación”. Los destinatarios son personas provenientes de hogares en situación de alta vulnerabilidad social, y como se señaló con anterioridad, se desea llegar a aquellos que no cuenten con otro ingreso proveniente de trabajo registrado, pensión, jubilación, programa social nacional o provincial incompatible con excepción de prestaciones alimentarias. Los integrantes de estas cooperativas serían, entonces, aquellas personas que conforman el “núcleo duro de la desocupación” en la Argentina (Guiménez y Hopp, 2011).

Se percibe un ingreso mensual de \$2.000 (\$1.300 más \$800 por presentismo y productividad). Este monto alcanzaba a cubrir el valor de la canasta básica total de una familia tipo (con la

¹⁰ Res. MDS 3182/09.

composición del ejemplo arriba mencionado: una pareja, un hijo de 5 años y una hija de 8 años), considerando tanto los valores del INDEC como mediciones alternativas de oficinas estadísticas provinciales, centros académicos y consultoras privadas. Pero a partir de 2011, si bien el monto continúa cubriendo la canasta determinada por el INDEC no alcanza a cubrir el valor de las mediciones alternativas, que reconocen la inflación producida en estos últimos años en el país.

En los testimonios de los destinatarios se valora positivamente el programa por el monto del ingreso en comparación con los planes de empleo transitorio de los períodos anteriores, aun cuando están reclamando su actualización por el proceso inflacionario. Las informantes plantearon críticas al tipo de trabajo que llevan adelante vinculado con la construcción, planteando abiertamente en algunos casos que el Estado, a través de sus programas, disuelve sus particularidades e intereses de género.

En 2013, en el marco del programa Ingreso Social con Trabajo “Argentina Trabaja”, se inició la etapa de implementación del programa nacional “Ellas hacen”, destinado a mujeres para formar una cooperativa y trabajar para mejorar sus barrios (instalaciones internas de agua potable en hogares, colocación de tanques de agua, conexiones a redes, ejecución de veredas, pintura y el reacondicionamiento de lugares públicos, servicios de saneamiento y recuperación de espacios verdes), capacitarse y terminar sus estudios primarios y/o secundarios. Los requisitos para participar en este programa son tener tres o más hijos menores de 18 años y/o con discapacidad, por quienes se percibe la AUH, estar a cargo del hogar, estar sin trabajo y vivir en una villa o barrio emergente. Las trabajadoras tienen garantizada la obra social y los aportes jubilatorios, perciben sus ingresos de manera directa a través de una tarjeta bancaria y cuentan con una guardería para el cuidado de sus hijos durante su participación en las actividades del programa. Perciben un ingreso de \$2.000 mensuales.

En las entrevistas realizadas en 2013, las informantes valoraron positivamente el monto del ingreso obtenido a través del programa, la posibilidad de capacitarse y de terminar los estudios, así como el hecho de contar con el apoyo de una guardería infantil. Formularon algunas críticas al tipo de trabajo de albañilería que debían realizar, en línea con lo señalado arriba en relación al PIScT.

Considerando que si bien las políticas que había llevado a cabo el Estado produjeron mejoras en la situación socioeconómica de las familias, reduciendo los niveles de pobreza e incrementando la ocupación, todavía subsistían situaciones de exclusión de diversos sectores de la población que resultaba necesario atender, en octubre de 2009 el gobierno nacional estableció por decreto la Asignación Universal por Hijo para la Protección Social (AUH)¹¹, explicitando en sus considerandos que diversos sectores políticos y sociales habían expresado su predisposición favorable a la adopción de políticas públicas tendientes a mejorar la situación de los menores y adolescentes en situación de vulnerabilidad social y que el Régimen de Asignaciones Familiares no alcanzaba a los grupos familiares cuyos miembros se encontraban desocupados o se desempeñaban en la economía informal con un ingreso inferior al salario mínimo, vital y móvil. Dicho decreto también señala que la AUH consiste en una transferencia monetaria no contributiva mensual, que se abona a uno de los padres o tutor por cada menor de 18 años que se encuentre a cargo o sin límite de edad cuando se trata de un hijo discapacitado, hasta un máximo acumulable al importe equivalente a 5 menores. La percepción del beneficio está condicionada al cumplimiento de los controles sanitarios obligatorios para menores y a la concurrencia al sistema público de enseñanza.

Lo Vuolo (2009) compara el programa con el resto de Programas de Transferencia Condicionada de Ingresos de América Latina, planteando que constituye una variante particular por dos razones:

- no tiene como destinatarios a familias catalogadas como “pobres con hijos a cargo”, sino que toma como referencia la situación laboral de las personas en edad activa para cubrir a aquellas que están desempleadas u ocupadas en el sector informal con un ingreso inferior al salario mínimo;

- toma como referencia de ingresos para acceder al beneficio al salario mínimo, vital y móvil que rige para todas las relaciones laborales. Esta referencia es, en principio, individual y no familiar.

Si bien una de las banderas de la AUH radica en reconocer y reparar derechos de hijos/as de trabajadores formales e informales posibilitando su acceso al sistema de protección social, el autor considera que la AUH no representa un cambio de paradigma en la forma de hacer política de transferencias de ingresos en el país. Se instituye como un derecho de los padres y madres

¹¹ Creada como complemento de la ley de Asignaciones Familiares N° 24.714 por el Decreto 1602/2009.

considerados como fuerza de trabajo y no en su condición de personas, ciudadanos o simplemente residentes en el país.

Otros autores plantean la esterilidad de instalar el debate sobre la inclusión por ingresos o por el trabajo en la medida que lo importante es conocer la contribución de las políticas al establecimiento de relaciones más igualitarias y más inclusivas. Y en tal sentido, opinan que la AUH lo logra.

Así, algunos observan que cualquiera sea el método empleado para medir la pobreza, entre 2010 y 2012 disminuye el porcentaje de hogares pobres e indigentes y que en ello incidió la AUH (ODSA-UCA, 2013). A ella se puede atribuir una reducción superior al 30% en el riesgo de caer en la indigencia y una reducción superior al 10% en el de caer en la pobreza. La misma fuente señala que pese a tener como objetivo garantizar ingresos mínimos para satisfacer necesidades básicas, evitar estrategias de supervivencia perjudiciales y evitar la transmisión intergeneracional de la pobreza a través del fortalecimiento del capital humano, no garantiza una salida sustentable de la indigencia y menos aún de la pobreza.

Asimismo, caben a la AUH las observaciones realizadas a otros PTC en la medida en que refuerza la idea de que el cuidado es una responsabilidad individual (no social) de las mujeres y conllevan situaciones estigmatizantes para las madres en situación de pobreza, pues deben “certificar” las condicionalidades en salud y educación, sin garantías de condiciones institucionales adecuadas para que lo puedan efectuar (Zibecchi, 2008). A tales cuestionamientos, otros plantean que la AUH, además de equiparar derechos de los hijos de trabajadores/as formales e informales, al otorgar a las madres la titularidad del derecho, promueve la autonomía económica de las mujeres.

En ese sentido, en las entrevistas realizadas en 2013 se recogieron evaluaciones favorables sobre la AUH vinculadas con la posibilidad de contar con dinero y elegir qué comprar.

6. Comentarios finales

Los estudios realizados en diferentes períodos, a lo largo de 25 años, en barrios del Gran La Plata cuyos hogares viven en condiciones de pobreza han permitido analizar no solamente las evaluaciones de los programas sociales específicos que se han implementado en los diversos

momentos, sino también las permanencias y cambios con respecto a las concepciones sobre la responsabilidad del Estado, las demandas hacia el mismo y la adecuación de sus respuestas.

Se puede afirmar, en general, que los aspectos positivos que los destinatarios valoraron de los programas se vinculan con la “ayuda” que representan para la reproducción cotidiana. Los hogares estudiados viven en condiciones de pobreza estructural, sin trabajo o con trabajos precarios de bajos ingresos, por lo cual la participación en programas sociales estatales cobra gran relevancia.

En cuanto a los aspectos negativos, manifestaron principalmente críticas a la focalización (particularmente la basada en criterios etarios) planteada por la mayoría de los programas implementados durante la década del noventa y por algunos que continúan vigentes en la presente década.

Otra de las críticas frecuentes a los programas alimentarios fue la referida a las cantidades de alimentos entregados o al monto de las tarjetas destinadas a la compra de alimentos. Asimismo, se detectaron evaluaciones negativas relacionadas con la recurrente presencia de determinados alimentos asociados a una dieta de hogares en situación de pobreza. Ortale en un estudio en el que indagó comparativamente, entre otras cuestiones, las valoraciones, la apreciación de la alimentación y las características del consumo alimentario de las familias encuestadas y entrevistadas en Punta Lara en 1988 y 1994 que mencionamos en este trabajo, sostiene que sus “concepciones sobre la alimentación muestran la interiorización de los discursos y prescripciones médico/nutricionales: “sana” y nutritiva” son los calificativos que aparecen de manera determinante al referirse a la alimentación apreciada cuyo valor radica en su contenido en vitaminas, hierro, proteínas...” (1997:85).

El derecho a un nivel de vida adecuado, incluyendo explícitamente la alimentación, ha sido consagrado por numerosos pactos y tratados internacionales y regionales. Los programas mencionados lo incluyen como objetivo y han avanzado proponiendo la entrega de dinero que permita la libre elección de los consumos en lugar de la entrega de mercaderías para aquellos hogares en situación de pobreza, pero los montos establecidos no permiten acceder a consumos adecuados.

La seguridad alimentaria ha sido definida en la Cumbre Mundial sobre Alimentación realizada en Roma en 1996 como la situación en la que “todas las personas tienen en todo momento acceso

físico y económico a suficientes alimentos inocuos y nutritivos para satisfacer sus necesidades alimenticias y sus preferencias en cuanto a los alimentos a fin de llevar una vida activa y sana."

Teniendo en cuenta las dimensiones de la seguridad alimentaria, se identifica que los programas alimentarios implementados en los barrios analizados contemplan bajo diversas modalidades y grados, las de disponibilidad y acceso, pero no las relativas a la estabilidad y calidad. No se garantiza la disponibilidad oportuna, habiendo sido conculcada por todos hasta 2009. Asimismo los programas adolecen de los criterios de aceptabilidad y/o suficiencia; el mínimo reconocido ha variado pero se parte de un mínimo inclusivo ubicado en niveles subterráneos.

Respecto de los programas de empleo, los destinatarios valoraron positivamente la regularidad en la percepción del beneficio, aunque el carácter transitorio de los mismos generara una situación de incertidumbre permanente. En este sentido, varios destinatarios manifestaron la preferencia por la obtención de un empleo genuino, aunque esta demanda ha disminuido en los sucesivos períodos en un contexto de progresiva "naturalización" de la inexistencia de trabajo (Eguía, Ortale et al., 2006).

Tanto desde las organizaciones vinculadas a la economía social como desde la academia, uno de los programas de empleo en curso, la Argentina Trabaja, suscitó cuestionamientos. Por ejemplo, Lo Vuolo (2010) sostiene que las llamadas "cooperativas" de este programa no pueden considerarse como tales sino como agrupaciones de trabajadores en cuadrillas organizadas para obras y servicios públicos. Las cooperativas son organizaciones conformadas de forma voluntaria donde sus afiliados tienen el control de la gestión. Por el contrario, en el programa Argentina Trabaja los beneficiarios están obligados a incorporarse a estructuras preestablecidas, sobre cuya gestión y funcionamiento no tienen ningún poder de decisión.

El monto percibido en los programas actuales de empleo representa un avance significativo en relación a los anteriores y, junto con la AUH, han permitido mejorar la accesibilidad económica con efectos positivos en la alimentación familiar.

Tal como señalamos, la idea de "ayuda" fue recurrente en los discursos de los informantes, poniendo de manifiesto que no conciben a la política social como un derecho y/o como una obligación del Estado, sino por el contrario, como un favor. Esta caracterización surgió reiteradas

veces, tanto en las encuestas como en las entrevistas realizadas en diferente períodos, cuando se les pedía que evaluaran los programas, condicionando la explicitación de los aspectos criticables. Ninguno de los programas analizados desde el punto de vista de los destinatarios refleja en su implementación actividades enfatizadas en la letra de los programas tales como la promoción y el desarrollo de capacidades, la organización comunitaria, la autogestión y el empoderamiento. El asistencialismo ha sido el rasgo preeminente.

Analizando sus lineamientos y las evaluaciones de los destinatarios en relación al goce de derechos, puede afirmarse que en algunos casos los mismos contenidos programáticos no los propician y en otros hay formulaciones discursivas favorables a los mismos que no logran traducirse en acciones.

Así, por ejemplo, en los distintos períodos analizados la mujer ha tenido un rol protagónico en los programas sociales vinculado a roles tradicionales de cuidado familiar. La concepción de la mujer/madre que predominó en los lineamientos de la política social en la provincia de Buenos Aires durante la década del noventa, en los programas de transferencia condicionada de ingresos de la década siguiente se cristaliza la forma bajo la cual el Estado participa activamente en la estructuración de relaciones asimétricas entre hombres y mujeres, tal como plantean Arcidiácono, Pautassi y Zibecchi (2011).

7. Bibliografía

- Arcidiácono, P. y Zibecchi, C. (2008) “La sociedad civil y los programas sociales: alcances, limitaciones y desafíos desde un “Enfoque de Derechos”. *Revista electrónica del Instituto de Investigaciones Jurídicas y Sociales*, A. L. Gioja, Año II, N° 2, pp. 9-36.
- Arcidiácono, P; Pautassi, L. y Zibecchi, C. (2011) “Respuestas estatales en torno a la alimentación y al cuidado: los casos de los Programas de Transferencia Condicionada de Ingreso y el Plan de Seguridad Alimentaria en Argentina.” *Boletín Científico Sapiens Research*, Vol. 1 (2), pág. 54-59.
- Beccaria, L. y López, E. (1996) “Notas sobre el comportamiento del mercado de trabajo urbano”, en Beccaria, L. y López, N. (comp.) *Sin trabajo. Las características del desempleo y sus efectos en la sociedad argentina*. Buenos Aires: Unicef/Losada.

- Beccaria, L. (2002) "Empleo, remuneraciones y diferenciación social en el último cuarto del siglo XX". En Beccaria et al. *Sociedad y sociabilidad en la Argentina de los 90*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento y Editorial Biblos.
- Britos, S. y Costa, R. (2007): "Seguridad Alimentaria y Nutricional y Políticas Públicas. El caso argentino 2001-2007", en Memoria Concurso RedSAN. Artículos ganadores. Iniciativa América Latina y Caribe Sin Hambre, FAO, Roma, Italia.
<http://www.rlc.fao.org/proyectoiniciativa/pdf/memredsan.pdf>
- Eguía, A. y Ortale, S. (1997) *Consumo alimentario en sectores pobres urbanos del Gran La Plata*. Serie de Estudios e Investigaciones N° 33, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata.
- Eguía, A. y Sotelo, L. (2006) "Representaciones en torno a los programas sociales: estudios de caso en sectores periurbanos del Gran La Plata". Ponencia presentada en el *VIII Congreso Argentino de Antropología Social* realizado en Salta.
- Eguía, A. y Ortale, S. (coordinadoras) (2007) *Los significados de la pobreza*. Publicación con referato externo e interno. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Eguía, A. y Ortale, S. (2007) *Programas sociales y participación en la provincia de Buenos Aires*. La Plata: Editorial de la UNLP.
- Eguía, A.; Ortale, S; Peiró, M.L.; Rausky, M.E.; Sotelo, L. y Weingast, D. (2008) "Programas alimentarios y de empleo transitorio desde la perspectiva de los destinatarios. Estudios de caso - 1988/2005- en barrios pobres del Gran La Plata (Provincia de Buenos Aires, Argentina)". En: *Marginación y Pobreza en América Latina. Estrategias de supervivencia, políticas gubernamentales y acción social*, coordinado por Sanchiz Ochoa, P. y Gil Tébar, P. Sevilla: Ed. Signatura, Sevilla.
- Eguía, A. y Ortale, S. (2012) "Estudios sobre pobreza y políticas sociales en Argentina. Convergencias y discrepancias en el diagnóstico y logros relativos a la equidad de género en el contexto post-convertibilidad". XV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles. Congreso Internacional "América Latina: la autonomía de una región". Universidad Complutense de Madrid. 29 y 30 de noviembre y 1 de diciembre de 2012. Publicado en Actas página web.
http://xvencuentroceeib.cps.ucm.es/sites/default/files/Final_Congreso_CEEIB.pdf

- Espro, M. y Zorattini, D. (2011) “¿Trabajo vs pobreza? El fenómeno del trabajador pobre.” Ponencia presentada en el X *Congreso Nacional de Estudios del Trabajo*, Buenos Aires: Asociación Argentina de Especialistas en Estudios del Trabajo.
- Fernández Soto, S. (2009) “Políticas de transferencia de ingresos en Argentina: emergencia, desarrollo y transiciones del Plan Jefes y Jefas de Hogar Desocupados”. *Revista de Políticas Públicas*, vol. 13, N° 2, 203-218.
- Forni, F. (1991) *El Plan País: un programa social progresivo*. Buenos Aires: CLACSO.
- Guiménez, S. y Hopp, M. (2011) *Estudio sobre el Programa Ingreso Social con Trabajo “Argentina Trabaja”*: Una mirada reflexiva desde el corazón de su implementación. Grupo de Estudios sobre Políticas Sociales y Condiciones de Trabajo, Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, UBA. <http://www.iigg.fsoc.uba.ar/grassi/index.html>
- Golbert, L. (1992) “La asistencia alimentaria: un nuevo problema para los argentinos”. En Golbert, L.; Lumi, S. y Tenti Fanfani, E. *La mano izquierda del estado: la asistencia social según los beneficiarios*, Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Golbert, L. (2006) “Aprendizajes del Programa de Jefes y Jefas de Argentina”. Trabajo presentado en la *Reunión de expertos Gestión y financiamiento de las políticas que afectan a las familias*. Santiago de Chile: CEPAL.
- Godoy Catalán, L. (2003) “Tendencias actuales en políticas para la superación de la pobreza: el caso de algunos programas ‘innovadores’ en América Latina”. Ponencia presentada en el 51° *Congreso Internacional de Americanistas*, Santiago de Chile.
- Lo Vuolo, R. (2009) “Asignación por hijo”. *Análisis de coyuntura*, 22, Buenos Aires: Centro Interdisciplinario para el análisis de políticas públicas.
- Lo Vuolo, R. (2010) “El programa “Argentina Trabaja” y el modo estático de regulación de la cuestión social en el país”, en *Documentos de Trabajo del CIEPP N° 75*, Buenos Aires.
- Merklen, D. (2005) *Pobres ciudadanos. Las clases populares en la era democrática argentina, (1983-2003)*. Buenos Aires: Editorial Gorla.
- Neffa, J. (2008) *Desempleo, pobreza y políticas sociales. Fortalezas y debilidades del Plan Jefes y Jefas de Hogar Desocupados*, Buenos Aires: CEIL-PIETTE-CONICET y Editorial Dávila.

- Observatorio de la Deuda Social Argentina (2013) “Estimación del impacto de la AUH y las pensiones para madres con siete hijos sobre los ingresos familiares, la indigencia y la pobreza urbana en la Argentina del Bicentenario”. Informe Final / Mayo, 2013
http://www.uca.edu.ar/uca/common/grupo68/files/COMUNICADO_DE_PRENSA_AUH_Pobreza.pdf.
- Ortale, S. (1997) “Un estudio comparativo del consumo alimentario en familias pobres urbanas del Gran La Plata (1988-1994)”. En Eguía, A. y Ortale, S. *Consumo alimentario en sectores pobres urbanos del Gran La Plata*. Serie de Estudios e Investigaciones N° 33, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata.
- Repetto, F. (2001) *Gestión pública y desarrollo social en los noventa. Trayectorias de Argentina y Chile*. Buenos Aires: Editorial Prometeo/Universidad de San Andrés.
- Salvia, A.; Comas, G y Stefani, F. (2010) “Heterogeneidad estructural y acceso diferencial a empleos de calidad en dos momentos de crecimiento económico. Argentina 1998-2006”. Ponencia presentada en el *VI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología del Trabajo*, México.
http://www.uca.edu.ar/uca/common/grupo68/files/Informe_Inseguridad_Alimentaria_doc_de_trabajo.pdf
- Torrado, S. (directora) (2010) *El costo social del ajuste (Argentina, 1976-2002)*. Buenos Aires: Edhasa.
- Zibecchi, C. (2008) “Programas de transferencia de ingresos. ¿Más condicionalidades y menos derechos para las madres pobres? Un análisis en base a tres experiencias en América Latina”, en *Revista Aportes Andinos*, Nro. 21, Quito: Universidad Andina Simon Bolívar.

CONSTRUYENDO DESDE LOS MÁRGENES UNA CIUDADANÍA ACTIVA E INCLUSIVA”¹

María Espinosa Spínola.

mspinol@ugr.es.

Departamento de Trabajo Social y Servicios Social.

Universidad de Granada.

Durante los años setenta, la dictadura que vive Perú aparece acompañada de una crisis política y económica. A lo largo de ese período un gran número de obreros cristianos perdieron sus puestos de trabajo, realidad que obligó a que muchos niños y niñas comenzasen a trabajar para ayudar a sus familias. En ese contexto nace la JOC (Juventud obrera cristiana) que tal y como plantea Bardiales (2006:39) contribuye con su iniciativa y experiencia organizativa a la creación del primer movimiento de adolescentes y niños trabajadores conocidos como MANTHOC².

Es decir, los movimientos de niños, niñas y adolescentes, NAT’s, surgieron en los años setenta a partir de los MANTHOC del Perú y se extendieron posteriormente por el resto de América Latina hasta llegar a África y Asia, continentes todos en los que el trabajo infantil es una realidad. Se denominaron como hijos de obreros cristianos porque eran los hijos de los obreros cristianos despedidos de las fábricas.

Los NAT’s, tal y como explica Bardiales (2006) logran afianzarse como organización en 1.979, siendo el trabajo el elemento que los vincula como grupo y el espacio público, los barrios o municipios, los lugares en los que realizan sus acciones como actores políticos. Su finalidad como organización es según Martínez (2009:396) “Desarrollar un poder socio-político desde las relaciones microsociales”.

Desde su constitución en los años 70 y debido a las condiciones de pobreza en las que se encuentra el país en la actualidad, motivo por el que las municipalidades o

¹ Este artículo es resultado del proyecto I+D+I: “Etnografiando prácticas de resistencia: Narrativas, escenarios y eventos en el ejercicio de la ciudadanía”, dirigido por Carmen Gregorio Gil y financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación. Quiero agradecer a los y las miembros del mismo, los comentarios y reflexiones realizados para su mejora.

² Movimiento de Adolescentes y Niños, hijos de obreros cristianos.

ayuntamientos no logran subsanar los problemas que emergen en los municipios, los chicos y chicas se vienen organizando para contribuir en su mejora. En este sentido, los niños, niñas y adolescentes que forman parte de los movimientos se perciben así mismos como “comunidades vivenciales con características que las diferencian de las organizaciones sindicales, de los partidos políticos o de otras formas asociativas en las que participan” (Martínez, 2009:395).

El objetivo de este trabajo es mostrar a partir de la estancia realizada en Perú durante el verano del 2012, las narrativas y prácticas de los niños y niñas que pertenecen a las organizaciones NAT's ubicados en Lima, Ica e Iquitos, en la que representan y construyen de un lado, una ciudadanía activa (Yuval Davis, 1997) lo que implica el reconocimiento de sus derechos, participación y la manera de hacerlos efectivos mediante acciones dirigidas a reivindicarlos, ampliar los mismos y visibilizar aquellos que son vulnerados. De otro lado, una ciudadanía inclusiva (Catep, sd:3) que persigue la participación de todos los grupos sociales, incluidos los subalternos o aquellos que como ellos, niños y niñas trabajadores, se sitúan en los márgenes.

Así mismo, mi intención a partir de las entrevistas y observaciones realizadas en esos contextos, es visibilizar aquellas prácticas que los y las representan como sujetos políticos que se preocupan por la realidad en la que viven y contribuyen al desarrollo de sus comunidades.

1. El recorrido que me lleva a los movimientos de niños, niñas y adolescentes trabajadores del Perú. Reflexiones, dudas y contradicciones

Centrar mi interés en las formas de participación ciudadana de los movimientos de niños y niñas trabajadores del Perú, es el resultado de un proceso largo que con el devenir, entendiendo por este último, tal y como sostiene Del Valle (2000:247) “un tiempo lo suficientemente amplio que incluye las variedades, cambios y discontinuidades”, se ha ido definiendo.

Con la finalidad de mostrar desde la reflexividad la manera en la que se ha construido y la mirada desde la que me sitúo para su análisis, he considerado oportuno narrar en este apartado cómo me acerco al colectivo de NAT's, al trabajo infantil y las formas en las que hacen efectiva la participación. Visibilizando, por una parte, el interés que

despiertan en mí al conocer sus reivindicaciones y la forma en la que se organizan. Y mostrando, por otra parte, las dudas que me genera profundizar en un tema complejo como es el trabajo infantil y preguntarme si los niños y niñas deben o no trabajar.

Un ejercicio introspectivo que como plantea Del Valle (1995) ayuda a entender procesos de la propia vida, ver las discrepancias y descubrir cosas. Mi intención en estos momentos es, por tanto, mostrar un yo presencial y reflexivo que articule lo personal dentro de un contexto social y cultural para de esta forma, como plantea Gregorio (2006) contextualizar los datos recogidos durante mi trabajo de campo “ofreciendo información sobre quién los produce, así como la intersubjetividad y el diálogo en la construcción del “otro” como forma de compromiso político y ético” Gregorio (2006:31).

Mi primer acercamiento al movimiento de niños, niñas y adolescentes trabajadores, la primera vez que conozco de su existencia, se produce durante el último período de realización de mi tesis doctoral, en torno al año 2009. Trabajo de investigación que en ese momento realizo sobre los niños y niñas que viven en la calle en México Distrito Federal.

Analizar teóricamente una realidad como es la infancia en situación de calle me lleva a distinguir dos colectivos dentro de la misma. Por una parte, encontramos a los denominados por UNICEF (1987) “Niños y niñas trabajadores” o “en la calle” que son aquellos que trabajan en la calle o realizan diferentes actividades en la vía pública para conseguir recursos económicos. Son chicos y chicas que mantienen un contacto más o menos frecuente con sus familias y que, regresan a casa de algún familiar o adulto para dormir. Por otra parte, encontramos los llamados “niños y niñas de la calle” o “callejeros”³ que son aquellos y aquellas que han abandonado sus hogares, viven durante el día en la calle y pernoctan durante la noche en ella, este grupo mantiene escasos contactos con sus familiares⁴ Espinosa (2011:94).

Así mismo, el trabajo de campo en México, las tres estancias realizadas en Distrito Federal, en las que acudía por las mañanas, como educadora de calle a los puntos en los

³ Para una revisión de las categorías: “Niños/as de la calle” y “en la calle” ver, UNICEF (1987) y Molinas, Yagénova y Mónroy (1998). Para una problematización sobre las mismas ver, Glauser (1997).

⁴ Glauser (1997) manifiesta que esta clasificación oculta la heterogeneidad de la realidad de los niños y niñas que viven en esta situación porque pone su énfasis en la relación entre los niños y la calle, sin tener en cuenta a todos los chicos y chicas que se quedan al margen de esos dos grupos por encontrarse en situaciones intermedias, y que, sin embargo, también forman parte de la población en situación de calle. Un ejemplo sería, aquellos que durante la semana viven en calle y el fin de semana regresan a casa de sus familiares o viceversa.

que pernoctaban y vivían los niños y niñas, me acercó no sólo al colectivo de niños que vivían en la calle, sino también a los niños y niñas trabajadores.

Esta realidad me mostró otra imagen de la infancia que no se correspondía con la definición que con frecuencia se ofrece de ella desde occidente, lugar de donde provengo, donde prevalece la idea de que los niños y niñas son personas aún no completas, inmaduras, no interesadas por los asuntos públicos.

Una mirada que define la niñez como grupo homogéneo, olvidando que las infancias son múltiples. Una forma de representarla que contribuye a invisibilizar, entre otros colectivos, a la infancia en situación de calle.

El trabajo de campo en México me hizo ser consciente del concepto etnocéntrico y occidentalizado que manejamos a la hora de definir la niñez. En relación a esta idea, Pilotti (2001), entre las críticas que realiza a la Convención de los Derechos de los Niños y Niñas, señala la omisión en la misma de las características socioeconómicas, políticas y culturales de los diversos países. Esta última dimensión es calificada por el autor como “la circulación de un texto sin su contexto” (2001:8) y explica que de su puesta en práctica, deriva una problemática que “exige considerar los mecanismos culturales a través de los cuales las ideas globales son receptadas en los contextos locales” (2001:8). Es decir, para Pilotti (2001) este Tratado es un producto cultural de origen occidental, elaborado principalmente a partir de una noción de infancia que predomina en Europa y América del Norte. En este sentido, sostiene que “La Convención representa el hito más importante del proceso de globalización del ideal occidental referido a la posición del niño en la sociedad contemporánea” Pilotti (2001:13).

Es, por tanto, a lo largo del trabajo de tesis doctoral cuando me acerco a la infancia trabajadora y a los debates existentes en torno al trabajo infantil, donde encontramos dos posicionamientos enfrentados Espinosa (2011:87).

Por un lado, el enfoque abolicionista que considera todo trabajo infantil como explotación y por tanto, sus esfuerzos van dirigidos a erradicarlo Leyra (2009:40). Por otro lado, el enfoque proteccionista o enfoque centrado en el sujeto, que defiende estas actividades siempre y cuando, su finalidad sea educativa y forme así parte del proceso de socialización de los niños y niñas⁵.

⁵ Liebel (2006:119) plantea que, en la actualidad, muchas ONG y ciertos sectores del UNICEF mantienen una posición crítica frente a una valoración netamente negativa y una

Durante ese primer acercamiento revisé artículos que sostenían planteamientos novedosos para mí, puesto que abogaban y defendían el trabajo infantil, entre ellos, autores como Cussianovich (1999) Martínez (2002) Jaramillo (2004) y Liebel (2000).

Sin embargo, en ese momento, son debates sobre los que no reflexiono en profundidad porque debía centrarme en la realidad de los chicos y chicas de la calle, tema de la tesis doctoral.

Una vez finalizada esa investigación, Carmen Gregorio, profesora titular del Departamento de Antropología Social y Cultural de la Universidad de Granada, me propuso participar en el proyecto I+D+I: “Etnografiando prácticas de resistencia: Narrativas, escenarios y eventos en el ejercicio de la ciudadanía”, dándome así la oportunidad de retomar en esta propuesta mi interés por analizar los movimientos de niños, niñas y adolescentes trabajadores del Perú.

Es a partir de ese momento cuando me sumerjo en tres temas centrales en relación al fenómeno, que son: “el trabajo infantil”, “los movimientos de niños y niñas trabajadores” y “las formas de participación ciudadana dentro de los movimientos”.

La primera temática que abordo y en la que comienzo a profundizar es el trabajo infantil, resultándome un tema muy complejo sobre el que me asaltan muchas dudas y preguntas, que comienza a incomodarme y no deja de generarme contradicciones porque ¿deben realmente los niños y niñas trabajar? ¿deben tener responsabilidades que vayan más allá de estudiar, cuidar sus pertenencias, respetar a sus iguales y a los y las adultas? ¿Quieren ellos y ellas realmente trabajar? ¿Cómo viven esa realidad? Así mismo, era un momento en el que me pregunto por los movimientos NAT’s y la manera en la que se organizan, desconfiando en esos momentos de lo que había leído. Es decir, realmente no tenía la certeza de que su forma de organizarse como movimiento y las acciones llevadas a cabo partiesen de las necesidades y demandas de los propios niños y niñas. Pensaba, por el contrario, que estaban dirigidas por los adultos que colaboran⁶ con ellos.

Me preguntaba por su agencia y si existía dentro del movimiento una conciencia colectiva sensible a las problemáticas de las comunidades en las que vivían. Si era cierto que en algunas localidades los chicos y chicas eran consultados y participaban activamente en los presupuestos participativos de las municipalidades. Si era real que se

erradicación total del trabajo infantil. Desde estos organismos, sin embargo, se exige un análisis de formas, condiciones y contextos culturales del trabajo infantil.

⁶ Los colaboradores son personas adultas que acompañan y guían a los niños y niñas desde que entran en el movimiento durante el tiempo que trabajan para promover el protagonismo social organizado.

concebían como sujetos políticos y actuaban como tales para intentar cambiar la estructura social.

He de manifestar que, en este sentido, continuaba estando influenciada por un concepto de niñez occidentalizado y me resultaba difícil imaginarlos como colectivo interesado por cuestiones de interés público. Seres con una agencia social que iba más allá de la imaginada por mí y que traspasaba la generada en situaciones extremas, como sucedía con los niños y niñas de la calle (Espinosa, 2009)

Sin embargo, afortunadamente, la estancia de investigación realizada el verano de 2012 con IFEJANT⁷ en Lima Perú, me permitió conocer el movimiento NAT's en Lima, Ica y Cuzco y aclarar mis dudas. Durante la duración de la misma y con la intención de conocer, a partir de sus propias voces, el movimiento y la forma en la que representan y construyen la ciudadanía, realicé seis entrevistas semiestructuradas a niños y niñas trabajadores que formaban parte del movimiento, cuatro a las educadoras o colaboradoras que los acompañaban y dos a ex-NATs y trabajadores del Instituto de formación de NNAT. Así mismo, llevé a cabo tres grupos de discusión con los chicos y chicas para reflexionar sobre participación y ciudadanía, y un grupo de discusión con el colectivo de animación sociocultural "Eclipse total" en Ica, con la finalidad de conocer las formas en las que mediante el arte, inciden en las vidas de sus iguales y en sus comunidades. Por último, realicé durante tres semanas observación participante en IFEJANT, lugar en el que como explicaré a continuación se reunían en ese momento para reflexionar sobre la propuesta de ley del Nuevo Código del Menor, en las jornadas que reunieron en Ica durante tres días a las delegadas y delegados Nacionales del MNNATSOP y por último en la casa NATs de Cuzco, donde acudían los chicos y chicas diariamente para su formación.

A lo largo de este período participo en las acciones que realiza el movimiento en Lima, lo que me permitió observar las prácticas que llevaban a cabo para reivindicar sus derechos como ciudadanos y ciudadanas, y la manera en la que participaban dentro de sus comunidades.

Es precisamente cuando llego un momento que considero importante ya que se debatía la Nueva propuesta del Código de la Niñez y Adolescencia o Dictamen emitido por la Comisión de Justicia del Congreso de la República bajo el Proyecto de Ley 1079/2011-CR, y comenzaron a organizarse como movimiento junto a la REDNNA⁸, de la que

⁷ Instituto de Formación para Educadores de Jóvenes, Adolescentes, Niños y Niñas de la calle.

⁸ Red Nacional de Niños, Niñas y Adolescentes del Perú.

forman parte, para discutir y hacer propuestas a un proyecto de ley que no era aceptado por los chavales y chavalas. Consideraban que limitaba sus derechos en cuanto a opinión, a la libre expresión, acceso a la información y servicios de salud sexual. Así mismo, los chicos y chicas expresaban en el manifiesto su malestar por utilizar un lenguaje sexista con el que las niñas se sentían excluidas⁹.

Después de todo un mes en el que trabajaron intensamente de forma asamblearia el documento y las posibles medidas de acción, editaron un manifiesto o pronunciamiento al que dieron difusión en televisión y prensa. Al mismo tiempo, organizaron el foro “*Los Niños, Niñas y Adolescentes Protagonistas opinamos sobre nuestro Código de los Niños, Niñas y Adolescentes*”, contando con la participación de profesionales como: Dra. Marisol Pérez Tello, Congresista de la República, Dra. Rosa Vallejos Lizárraga representante de la Defensoría del Pueblo, Dr. Federico Arnillas, Presidente de la Mesa de Concertación de Lucha Contra la Pobreza. Dra. Teresa Carpio, abogada de Save the Children Perú y Dr. Alejandro Cussiánovich, Sociólogo colaborador de los NAT’s del Perú y delegados de las organizaciones de niños, niñas y adolescentes. Dicho foro fue anunciado en los medios de comunicación y, posteriormente grabado y emitido en directo en televisión el 29 de agosto de 2012. Por último, y con la finalidad de explicar los motivos por los que estaban preocupados solicitaron un encuentro con un congresista de la República al que tuve la oportunidad de asistir como acompañante de los cuatro niños y niñas que fueron elegidos como representantes del movimiento en Lima.

En esa misma ciudad, Lima, tengo la oportunidad de entrevistar una semana después a dos trabajadores de INFANT¹⁰, dos jóvenes que pertenecieron al movimiento durante su infancia, y que, al cumplir la mayoría de edad, se incorporaron como profesionales en el

⁹ Tal y como aparece en el manifiesto redactado por los chicos y chicas, la propuesta de Ley del Nuevo Código contenía artículos muy preocupantes en su contenido, entre ellos, como expresan los chicos y chicas en el pronunciamiento, se encuentran: “Nuestro derecho a opinar que estará bajo la supervisión y autorización de nuestros padres y dentro del ámbito de familia o de su Centro Educativo (art.12). Nuestro derecho al acceso a información y servicios de salud sexual, que también se encuentran mediados por los padres de familia, en contraposición a lo que dice la Constitución Art, 2 Inc 5 y la propia Convención en su Art 13 Inc 1. Nuestro derecho a la reunión y asociación reconocido en la Convención, que también estará bajo la supervisión y autorización de los padres (art.16), y en las asociaciones jurídicas que participarán sólo adolescentes pero a partir de 16 años. En su art.37 sobre el Ente Rector y el Órgano Consultivo del Sistema, no figura la representación de los niños, niñas y adolescentes de los CCONNA (Consejo Consultivo de los Niños, Niñas y Adolescentes). Se hace uso de un lenguaje no inclusivo, dejando de lado a las Niñas, sólo habla de Niños, sin tomar en cuenta que en el Perú el uso del lenguaje inclusivo es un mandato legal que debe efectuarse en todas las comunicaciones escritas y documentos que se elaboren en todas las instancias y niveles de gobierno, esto según lo previsto en el artículo 4.3° de la Ley N° 28983, Ley de Igualdad de oportunidades entre mujeres y hombres.

¹⁰ Instituto de Formación de Niños, Niñas y Adolescentes Trabajadores.

instituto donde formaban a aquellos que participaban en el movimiento. Me explicaron que cuando los chicos y chicas entraban a formar parte del mismo comenzaba un proceso de capacitación en las casas de NATs en los que participaban junto a colaboradores, adultos que los acompañaban.

En esa formación, de un lado, eran informados sobre sus derechos, asistían a talleres sobre la Convención de los Derechos de los Niños y Niñas y seminarios sobre procesos de participación protagónica. En ese sentido, las casas NAT's representan para los niños y niñas, espacios de intercambio, de socialización y de formación. De otro lado, en las mismas, se les ofrecía la posibilidad de aprender un oficio para, en caso de encontrarse en una situación de explotación laboral, poder obtener recursos económicos a partir del mismo.

A lo largo de la entrevista, me explicaron los proyectos y acciones que apoyaban y supervisaban en todo el país.

En nuestra conversación fueron diversas las prácticas comunitarias narradas en las que participaba el movimiento y que los mostraba como sujetos políticos preocupados por la realidad en la que vivían. Sin embargo, hubo una que me sorprendió enormemente, un proyecto que apoyaba INFANT en Iquitos, una localidad empobrecida situada al norte del país, en la selva del Amazonas. En la misma, los chicos y chicas preocupados por el elevado número de muertes de hermanos y familiares más pequeños en época de crecida del río, y conscientes de que la municipalidad no iba a intervenir, decidieron organizarse para poner en marcha un “comité de vigilancia” y así cuidar de los más pequeños.

Jesenia, ex-niña trabajadora y ex-niña organizada desde los 10 años, actualmente trabajadora social de INFANT me lo contaba así en la entrevista:

“En el caso de Iquitos trabajamos en varios proyectos. Trabajamos al otro lado de la cuenca del río, en cinco comunidades que son muy pobres, están en una grave situación de precariedad, ahí el río está muy contaminado. Son comunidades que se inundan en tiempo de la creciente del río, pero igual la gente ha aprendido a convivir con la naturaleza con todo lo que implica. Trabajamos con los niños en diversos proyectos, por ejemplo, una de las acciones que ha nacido a partir de toda una reflexión y análisis con los chicos se llama “niños al rescate”. Una de las situaciones que hay ahí es que niños pequeñitos mueren ahogados porque no saben nadar, entonces ante esta situación los chicos reaccionan y dicen, nosotros los más grandecitos que sabemos nadar, podemos cuidarlos. Podemos colocar unas banderitas de colores en cada casa donde hay niños pequeñitos y podemos empezar a vigilar la comunidad. Y en esta acción que nace de los chicos y chicas finalmente aparece también implicada toda la comunidad”.

Esta entrevista me hizo ser consciente de la importancia del movimiento en su proceso, puesto que en ambos casos, como ex- NAT's que eran, cambiaron al formar parte del mismo, tras el proceso de formación y capacitación que realizaron durante los años que pertenecieron al colectivo. Conocer sus derechos, me decían, supuso un gran cambio en sus vidas porque nunca más fueron explotados, jamás nadie los maltrató de nuevo.

La segunda semana de mi estancia, viajé a Ica, desierto de Huacachina, para participar en las jornadas del MNNATSOP¹¹. Encuentro que duraba tres días y que reunieron en el Convento de las Monjas Franciscanas a los delegados regionales del movimiento con la intención de poner en común el trabajo realizado a lo largo del año en sus comunidades, informar de los problemas que tenían como colectivo y dentro de su comunidad. Así mismo, entre las finalidades de ese encuentro se encontraba; reflexionar y proponer acciones para desarrollar en el año siguiente.

La tercera semana viajé a Cuzco, allí el movimiento se llama "INTI" que significa en quechua "los hijos del sol". En este lugar tuve la oportunidad de entrevistar a los chicos y chicas que acudían al centro de niños y niñas trabajadores, llevé a cabo dos grupos de discusión sobre ciudadanía y entrevisté a los profesionales que trabajaban en el mismo, un trabajador social, un psicólogo y una psicóloga.

Por último, regresé a Ica antes de finalizar la estancia para entrevistar al grupo de animación sociocultural "Eclipse total". La primera referencia que tuve del grupo fue en las jornadas realizadas por el MNNATSOP en Ica, al entrevistar a dos de los delegados regionales, que eran, a su vez, miembros del grupo de animación, despertando en mí ambos un gran interés.

A partir de sus testimonios consideré la posibilidad de conocer a todo el grupo y reflexionar con ellos y ellas sobre la manera en la que utilizaban el arte y ocupaban el espacio público con actuaciones de pasacalles, teatro y batucadas con la finalidad de informar al resto de niños y niñas de sus derechos y reivindicar aquellos que les niegan.

El trabajo de campo realizado en estas tres ciudades con el movimiento NATs, me ofreció la posibilidad de escuchar sus propias voces, conocer la manera en la que representan el trabajo y las bondades del mismo, conocer cómo se concibe la infancia o el significado del movimiento en sus vidas.

A su vez, me permitió observar cómo participaban y ejercían sus derechos como ciudadanos y ciudadanas desde los márgenes, y a pesar de las dificultades que implicaba

¹¹ Movimiento Nacional de NATs Organizados del Perú.

hacer frente a organizaciones internacionales como la OIT, que aboga por la erradicación del trabajo infantil, sin tener en cuenta una realidad cultural y económica. Una realidad que silencia sus voces y, por consiguiente, que no toma en consideración lo que niños y niñas piensan al respecto.

En este sentido, durante el trabajo de campo, en mi conversación con los chavales y colaboradores, fueron muchas las ocasiones en las que tanto chicos y chicas, me explicaron las consecuencias y repercusiones de los programas puestos en marcha por la OIT en aquellos municipios que se habían adherido a los acuerdos de este organismo. Entre las más nombradas se encontraban: el aumento de la pobreza de las familias que tenían entre sus miembros algún niño y niña trabajadora, pues a partir de ese momento, no contaban con su aportación económica. Un aumento del absentismo escolar, pues no disponían de los recursos necesarios para sufragar los gastos escolares.

En una de las acciones llevadas a cabo por el movimiento MNNATSOP en junio de 2012, solicitaron una entrevista con José Villena, Ministro de Trabajo en Lima, para expresarle su malestar por la campaña que se estaba realizando desde el Ministerio en ese momento en la ciudad con el objetivo de prevenir y erradicar el trabajo infantil. Campaña que habían denominado “No más niños y niñas trabajando, los queremos estudiando”, y que consideraban, ofrecía una visión errónea del trabajo infantil y una imagen distorsionada de los niños y niñas trabajadores que además, los y las estigmatizaban.

2. Movimientos de niños y niñas trabajadores del Perú, participación protagónica y ciudadanía.

La dictadura que vive Perú durante la década de los años setenta aparece acompañada de una crisis política y económica. A lo largo de ese período un gran número de obreros cristianos perdieron sus puestos de trabajo, realidad que obligó a que muchos niños y niñas trabajaran para ayudar a sus familias.

Es en ese contexto que nace la JOC (Juventud obrera cristiana) que tal y como plantea Bardiales (2006:39) contribuye con su iniciativa y experiencia organizativa a la creación del primer movimiento de adolescentes y niños trabajadores conocidos como MANTHOC.

Es decir, los movimientos de niños, niñas y adolescentes, NAT's, surgieron en los años setenta a partir de los MANTHOC del Perú y se extendieron posteriormente por el resto de América Latina¹² hasta llegar a África y Asia, continentes todos en los que el trabajo infantil es una realidad. Se denominaron como hijos de obreros cristianos porque eran los hijos de los obreros cristianos despedidos de las fábricas.

Es en 1979 cuando logran afianzarse como organización, siendo el trabajo el elemento que los vincula como grupo, y el espacio público, el lugar en el que realizan sus acciones.

En 1996 el MANTHOC agrupó a treinta organizaciones de grupos de NNATs, dando origen al MNNATSOP (Movimiento Nacional de Niños, niñas y adolescentes trabajadores organizados del Perú).

Este movimiento social tiene entre sus principios; la búsqueda constante de pensamiento y acción en torno a la problemática de la infancia trabajadora, ampliando y extendiendo posteriormente su dimensión a toda la niñez (Bardiales, 2006) por lo que participa de la Red Nacional de niños, niñas y adolescentes, REDNA.

Los miembros de las organizaciones de NATs son principalmente, niños y niñas de edades comprendidas entre los ocho y dieciocho años que provienen de familias extremadamente pobres.

La gran mayoría realiza actividades dentro de la economía informal urbana, en las calles y en espacios públicos, aunque también trabajan en el ámbito privado, como empleados domésticos en hogares de familias acomodadas (Liebel, 2006).

Algo que caracteriza el movimiento es su representación del trabajo, calificado por el movimiento como “valor crítico” que incluye tres perspectivas o miradas. Una primera visión, que lo muestra como valor o medio para salir de la pobreza, es decir como una forma de ayudar y contribuir económicamente a la economía familiar. En relación a esta mirada que incide en los problemas estructurales de la pobreza, Albornoz (2010:71) explica que “en muchos países no todos los niños y niñas gozan de los derechos básicos escritos en las leyes como la alimentación, salud y educación. Ante esta realidad, la valoración crítica del trabajo infantil retoma principalmente aspectos de la solidaridad con actores excluidos de la sociedad”. Asimismo, en relación a la propuesta que articula elementos teóricos con el activismo, manifiesta que el “trabajo digno (para niños y

¹² Desde el 1989, en Latinoamérica cuentan con el MOLACNATs (Movimiento de Latinoamérica y el Caribe de NATs) formado por los movimientos nacionales de Perú, Paraguay, Chile, Bolivia, Colombia y Venezuela.

niñas) se articula a un proyecto complejo de redefinición de las coordenadas morales, sociales políticas” Schibotto (2008), citado en Albornoz (2010:71).

Una segunda mirada lo identifica como herramienta de aprendizaje donde se articula la educación y la experiencia, llegando incluso a considerar el trabajo como una “escuela de vida y aprendizaje”. La tercera, es la dignificación del trabajo infantil (Albornoz, 2010: 45). Los NAT’s desde estas tres miradas, abogan por normar y dignificar un trabajo que les ayude a contribuir dentro de sus hogares y que ofrezca la posibilidad de aprender y adquirir habilidades necesarias para desenvolverse en la sociedad adecuadamente.

Liebel (2006) pone de manifiesto que, en el caso de algunas comunidades indígenas, se añade una cuarta característica que aparece relacionada con el contexto cultural. Señala en este sentido, que en muchas comunidades indígenas andinas, los niños y niñas asumen responsabilidades y trabajos a temprana edad como parte de las habilidades que consideran para la vida y que no aparecen separadas de los juegos o tiempos lúdicos. Albornoz (2010:69) por su parte, señala que en Tlaxacala (México) autores como Magazine y Ramírez “observaron que los niños empiezan a contribuir con su familia desde temprana edad y continúan haciéndolo hasta el matrimonio. Estas actividades son consideradas como un sistema de intercambio con los padres”. Es decir, en estas comunidades los padres ayudan a sus hijos y los hijos ayudan a sus padres. A través de este intercambio de alto valor simbólico las relaciones familiares se van fortaleciendo (Albornoz, 2010)

Aunque las organizaciones de NATs surgieron con el apoyo de organizaciones sociales conformadas por adultos u organizaciones juveniles y en su funcionamiento aparecen acompañadas por ellos. En la actualidad, sin embargo, aparecen lideradas por los propios niños y adolescentes.

Son organizaciones que poseen estructuras y normas propias, así como son los mismos chicos y chicas los que desarrollan iniciativas, ideas, demandas y formas de intervención propias, que emergen de la experiencia de vida de cada uno de sus miembros (Liebel, 2006).

El movimiento se entiende y vive, siguiendo a Martínez (2009) como un espacio de socialización y recuperación de la dignidad, al mismo tiempo que como herramienta para promover la conciencia de ser personas con derechos y voz propia.

Su estructura descansa en la elección de delegados/as en el ámbito local, nacional e internacional. Concibiéndose así mismos como “comunidades vivenciales con

características que las diferencian de las organizaciones sindicales, de los partidos políticos o de otras formas asociativas en las que participan” (Martínez, 2009:395).

Liebel (2006) en su trabajo sobre los movimientos de NATs en los diversos continentes, señala una serie de similitudes entre todos a pesar de la diversidad de sus contextos culturales.

1. Todas las organizaciones de NATs se remiten al carácter obligatorio de los Derechos Humanos y especialmente a los Derechos del Niño recogidos en la Convención. En América Latina, estas organizaciones prestan especial interés a los derechos de participación en la sociedad. Insistiendo además, en la necesidad de recogerse en la Convención el derecho de los niños a “trabajar”.
2. Tienen la creencia de que no sólo tienen derechos, sino que además poseen la capacidad de manejarlos bajo su responsabilidad. Según Liebel (2006:109) “se ven no sólo como beneficiarios, sino como individuos independientes, que son capaces de juzgar y diseñar su propia vida y pueden aportar algo a la sociedad”. Un ejemplo al que se remite el autor para mostrarlo, es la Declaración del Quinto Encuentro de NATs de América Latina y el Caribe donde expresaron lo siguiente: “Nuestras organizaciones están luchando día a día por la mejora de nuestras condiciones de trabajo y de vida, por nuestros derechos a tener una educación adecuada y de calidad, por tener una atención a la salud gratuita, para poder reunirnos y compartir nuestras acciones, en definitiva para ser protagonistas de nuestras vidas en nuestras sociedades como sujetos sociales” Liebel (2006:109).
3. En todas las organizaciones NATs se enfatiza la necesidad de su reconocimiento social por el trabajo que realizan, un ejemplo se encuentra en la Declaración del Primer Encuentro Mundial de Niños Trabajadores en Kundapur, India (1996): “Queremos respeto y seguridad para nosotros y nuestro trabajo” (Citado en Liebel, 2006:109). Reivindican una mejora en las condiciones laborales para trabajar con dignidad y el reconocimiento de su labor, como señala Liebel (2006:109) “Todos coinciden en que su trabajo ya no debe ser devaluado y discriminado, sino que debe ser reconocido socialmente. Consideran que al verse su trabajo exclusivamente desde sus efectos dañinos, prohibiéndolo y pretendiendo su erradicación (abolicionismo), se viola su ser sujeto y su dignidad humana”. Los niños y niñas luchan por un trabajo digno que les deje

tiempo para otras actividades que también necesitan como es jugar o estudiar, en sus propias palabras: “estamos en contra de la explotación de nuestro trabajo, pero queremos un trabajo digno y tiempo para educarnos, jugar y descansar” Liebel (2006:109).

4. Uno de los principios que tienen todas las organizaciones NATs es la igualdad entre niños y adultos, “quieren que se les tomen en serio como personas, que se les escuche y se les preste atención. Insisten en que se les permita cuestionar la supremacía de los adultos” Liebel (2006:109).
5. Insisten en la necesidad de poder participar en la sociedad de forma activa y poder influir en la misma. No poder hacerlo los sitúa según Liebel (1998) en una posición de marginalidad ya que por una parte, son marginados como trabajadores cuya mano de obra es aprovechada por la sociedad pero cuyo rendimiento no es reconocido por la sociedad. Por otra parte, se les margina por su condición etaria, por no haber cumplido una determinada edad, cuestionándose a su vez, su capacidad de juicio y negándoles su participación política.
6. Los NATs conciben su forma de organización como un instrumento que les permite influir en la sociedad y como medio para conseguir una vida mejor¹³. “Nuestras organizaciones nos han demostrado que son la mejor manera de protegernos frente a la explotación, los malos tratos y el desprecio de la sociedad. En nuestras organizaciones nos sentimos como personas completas, dignas, capaces, orgullosas de nuestro trabajo; en ellas nos educamos y creamos un espacio para la solidaridad y la propuesta de alternativas ante la pobreza y la violencia que el sistema vigente nos impone” Declaración del 5º Centenario de América Latina, en Liebel, (2006:110).
7. La solidaridad es también uno de los principios que rigen las organizaciones de NATs, contribuyendo de esta manera a la mejora de las situaciones de los mismos niños y niñas. Liebel (2006) señala que algo habitual en estas organizaciones es tener una “caja común” donde cada uno de ellos aporta lo que

¹³ Según Liebel (2006:117) la influencia de los NATs varía de un país a otro. Por lo general no llegan a ser un factor de poder que presione a la élite política a tomar decisiones, sino que su representación es más de carácter simbólico, dependiendo sus acciones de las estructuras políticas de cada país. Un ejemplo de su influencia lo encontramos en Lima, Perú, donde firmaron un acuerdo con la alcaldía que garantizaba un trabajo remunerado y digno a centenares de niños y niñas.

puede con la finalidad de tener recursos en casos de necesidad de alguno o alguna de ellas, en casos de emergencia o para organizar cursos de capacitación.

Participar significa tomar parte, para el movimiento, mediante la participación los chicos y chicas comparten con sus iguales decisiones relacionadas con su propia vida y la de la sociedad a la que pertenecen. En este sentido, tal y como plantea Amnistía Internacional (1996) la participación puede interpretarse desde dos vertientes o miradas, la primera, aquella que se relaciona con los derechos humanos y que aboga por el derecho que tienen todas las personas a intervenir en la toma de decisiones y en la consecución de metas políticas, económicas, sociales y culturales de la sociedad. Aquí se concibe a las personas como sujetos que tienen la capacidad de aportar a sus comunidades. La segunda vertiente es aquella que permite, ofrece la posibilidad de poner en marcha esas posibilidades individuales, lo que viene a significar que realicen aportaciones relevantes en sus propias comunidades. Sus objetivos se dirigen a defender y promover una nueva visión de la participación, la “participación protagónica” de los NATs y de la infancia en general, y ejercer sus derechos como ciudadanas y ciudadanos. Ser protagonistas, desde el paradigma del “protagonismo infantil”, implica, según Gaitán (1998) poner en marcha un proceso social mediante el que “se pretende que niños, niñas y adolescentes desempeñen el papel principal en su desarrollo y el de su comunidad, para alcanzar la realización plena de sus derechos, atendiendo a su interés superior. Es hacer práctica la visión de la niñez como sujetos de derechos y, por tanto, se debe dar una redefinición de roles en los distintos componentes de la sociedad: niñez y juventud, autoridad, familia, sociedad civil, etc” (1998:86)

Los movimientos NATS son espacios de reflexión sobre los problemas cotidianos de los niños y niñas y como otros nuevos movimientos sociales, aspiran a desarrollar un poder socio-político desde las relaciones microsociales” Martínez (2009:396). Son a su vez, tal y como señala Losoviz (2006:39) “una clara manifestación de participación ciudadana en la lucha por la aplicación de todos los derechos humanos y de la construcción de un poder popular, democrático y participativo”.

En este sentido, desde los NAT’s se construye una ciudadanía activa (Yuval Davis, 1996) que nos habla de derechos, participación y la manera de hacerlos efectivos mediante acciones dirigidas a reivindicarlos, ampliar los mismos y visibilizar aquellos que son vulnerados. A su vez, luchan por una ciudadanía inclusiva, entendiendo por esta: aquella que permite la participación de todos los grupos sociales, incluidos los

subalternos o aquellos que como ellos, niños y niñas trabajadores, se sitúan en los márgenes. Es una ciudadanía que, tal y como se señala desde Catep (sd:3) “incluye a todas las personas que habitan un territorio, que los incluye en términos de igualdad asumiendo como normales sus diferencias; y que las aglutina alrededor de un proyecto común construido desde la participación y el diálogo”.

3. Discursos y prácticas en el ejercicio de una ciudadanía plena. “Eclipse total” (Ica)

Eclipse total es un grupo de animación sociocultural que integra el MNNATSOP de Ica, ciudad situada al sur de Lima, en el desierto de Huacachina.

Está compuesto por quince chicos y chicas en su mayoría adolescentes. Para formar parte del grupo han de ser miembros activos del movimiento, deben haberse capacitado como NATs y deben estar estudiando.

Antes de formarse Eclipse total como grupo de animación sociocultural, en la casa del movimiento, desde el año 2005 y en colaboración con la ONG francesa Pachamama y CODEHICA¹⁴, se realizaban talleres de capacitación artística durante el verano.

En esos talleres los niños y niñas aprendían artes plásticas, zancos, títeres y teatro con la finalidad de capacitarse en una posible profesión. Una actividad digna y segura que, en caso de ser necesario, les permitiera conseguir recursos económicos y con ello contribuir a la economía familiar.

Sin embargo, es tras el terremoto que sufrió la ciudad de Pisco el 15 de agosto de 2007 y que afecta gravemente a toda la ciudad de Ica, cuando se organizan como grupo teatral para acompañar y asistir a las víctimas del terremoto.

Durante las semanas que siguieron al seísmo, en la casa NATs los niños y niñas del municipio tenían la posibilidad de ser orientados y asesorados en diferentes áreas: la legal, la social y la sanitaria. También recibían atención psicológica principalmente como consecuencia de los daños causados por el terremoto.

Representaron en la zona afectada la obra “7.9. solidaridad” que trata de reflexionar sobre los derechos de los Niños y niñas en contextos de emergencia, considerando la necesidad de priorizar su derecho a la salud, participación, organización, alimentación y opinión.

¹⁴ Comisión de los Derechos Humanos de Ica.

Es a partir de esta primera representación teatral cuando deciden formar el grupo de animación sociocultural “Eclipse total”. Su objetivo, utilizar el arte como herramienta para la promoción y defensa de los derechos de los niños, niñas y adolescentes, especialmente de los trabajadores. Así mismo, como grupo y junto con CODEH ICA (Comisión de Derechos Humanos de Ica) se organizan para ayudar en la distribución de alimentos y en la identificación de casos urgentes, niños que estaban en situación de precariedad o abandono, que derivaban al centro NATs.

La capacitación, por tanto, no era sólo artística, sino que pretendía, de esta manera, hacer real la participación protagónica de los chicos y chicas. Transmitirles su agencia, la capacidad de decidir sobre sus vidas, la posibilidad de influir en la vida de los demás y de esta manera, transformar su realidad más cercana, su comunidad.

Con esta finalidad comienzan a representar, siempre en el espacio público una serie de obras, entre ellas: “Y ahora qué” donde pretenden hacer reflexionar a la población sobre la reconstrucción de la vida después de la catástrofe, promoviendo la participación y la organización de todos los niños, niñas y adolescentes.

En esta obra, así como en la anterior, los chicos y chicas crearon un espacio de reflexión y análisis sobre lo sentido por la población en el terremoto, sus miedos y angustias. En la misma participaron, tanto adultos, como niños para expresar sus emociones, detectar las necesidades de sus iguales, sugerir el tipo de acciones que consideraban necesarias para reconstruir sus municipios y sus vidas, y para hacer propuestas sobre la gestión de riesgos y con ello, prevenir otro posible desastre.

Posteriormente y como consecuencia de la situación de maltrato que vivían algunos chicos y chicas en sus hogares, decidieron representar “Adiós al castigo.... Bienvenido el Buen Trato”, obra que tenía como objetivo sensibilizar e informar sobre la violencia intrafamiliar y prevenir el maltrato infantil. Castigos físicos y humillantes hacia los niños y niñas, que según los chicos, experimentaban en sus propios cuerpos y sufrían sus iguales, en un momento que consideraban había incrementado, después del terremoto. Bajo el lema Educar no es maltratar, Eclipse participó en las actividades de la coalición nacional contra el castigo infantil, lo que llevó al grupo a su representación en el Congreso de la República ante autoridades nacionales.

Más adelante y con la intención de denunciar la escasez de lugares públicos en los que



niños y niñas pudiesen jugar y la importancia del juego en el desarrollo y la educación de los chicos y chicas, decidieron llevar a cabo en las plazas de toda la región de Ica, la obra “Quiero mi parque”.

Representaciones que lograron la instalación de 14 parques infantiles durante el año 2008 en la región de Ica, realidad que puso de manifiesto la capacidad de acción e incidencia del movimiento en la región.

Representación “Quiero mi parque”. Fuente. Eclipse Total.

Hasta el verano del 2012 el grupo ha representado ocho obras teatrales sobre temáticas propuestas por ellos y ellas, temas que les afectan directamente y ante los que sienten la necesidad y el compromiso de actuar para transformar la realidad. Entre ellas: “A trabajar o trabajo Digno”, “Cuidado con el medio ambiente” y “cuidemos el agua”. Su sensibilidad y lucha por el medio ambiente los ha llevado a participar en el proyecto internacional “En Resonancia”, donde como se puede apreciar en parte del manifiesto que se recoge a continuación, comparten con chicos y chicas de diversos países, su preocupación por el medio ambiente, hacen propuestas para su mejora y manifiestan la importancia de su participación política como ciudadanos preocupados por el medio y por sus iguales.

“Nosotros jóvenes ciudadanos del mundo que hemos participado en el Encuentro Internacional en el marco del proyecto “En Resonancia”, reunidos en Saint Malo del 1ro al 7 mayo de 2011, hemos compartido preocupaciones, cuestionamientos y hemos construido propuestas para un mundo sostenible y solidario por lo que hemos asumido compromisos.

Queremos un sistema igualitario y respetuoso de todos. Nos comprometemos a adoptar comportamientos de eco- ciudadanos que pedimos a los demás. Nosotros como jóvenes

ciudadanos de mundo, nos comprometemos a difundir los mensajes de esta declaración en cada uno de nuestros países y sensibilizar alrededor de nosotros, a través de diferentes campañas y manifestaciones. Nos comprometemos a promover la defensa de los derechos de las niñas, niños, adolescentes y jóvenes. Nos comprometemos a continuar participando en espacios políticos de decisión. Denunciamos todas las prácticas contaminantes existentes, generadas por la negligencia en el manejo de los recursos naturales y económicos que afectan al medio ambiente y a la sobrevivencia de las generaciones futuras (...)” Manifiesto proyecto En Resonancia. Saint Malo (2011).



Comparsa en la calle. Fuente. Eclipse Total.

Así mismo, “Eclipse total” realiza comparsas callejeras en el marco de las festividades de su localidad, en las campañas a favor de la niñez, del trabajo, en contra de la violencia, la pobreza, etc. o como estrategia para sensibilizar, concienciar y movilizar a la población sobre las problemáticas que les afectan o que perciben en sus comunidades.

En la actualidad, como grupo del MNNANTSOP recibe financiación del CODEH ICA y otras ONG extranjeras. Para el mantenimiento y renovación de sus materiales, se ofrecen a su vez, como grupo de animación en las fiestas municipales y fiestas privadas. La organización y coordinación artística recae en sus miembros que se forman a partir de su participación en talleres que imparten otras ONG o se forma por cuenta propia. Posteriormente cada uno de ellos y ellas hace llegar al resto la información, siendo los chicos y chicas los que posteriormente capacitan a los NTAs que desean entrar en el grupo de animación.

Sobre la participación y organización de “Eclipse total”, son los niños y niñas los que deciden las temáticas de las obras, diseñándolas junto a un director artístico que los acompaña. De esta manera, los chicos y chicas participan desde la propuesta de la obra,

guión de la misma, escenario, cronograma de las representaciones y mensajes que quieren transmitir. Es un proyecto que, tal y como me contaban los miembros del grupo en las entrevistas, consideraban propio porque nacía de sus preocupaciones, siendo la calle, el espacio público, el lugar en el que participaban como sujetos de acción, sujetos políticos que forman parte de la estructura e inciden en su comunidad para lograr su transformación y mejora.

4. Reflexiones finales

Los niños, niñas y adolescentes son sujetos de derechos, la Convención sobre los Derechos del Niño así los y las reconoce. Son, por tanto, titulares de derechos civiles, políticos y sociales.

Sin embargo, tal y como sucede con otros grupos subalternos, la niñez disfruta sólo de una serie de derechos, siéndoles negados otros por una cuestión etérea. En este sentido, Gaitán (1999) manifiesta que la legislación que regula la infancia es el resultado de los valores que los adultos y en diferentes culturas le adscriben y de lo que ellos consideran adecuado o no, por este motivo, las legislaciones van a variar en función del contexto cultural en el que nos encontremos.

Se les niega el ejercicio pleno de ciudadanía al no considerar a sus miembros como sujetos o personas de pleno derecho, ya que como manifiesta Liebel (2006:112) “ser o convertirse en sujeto significa actuar libremente en su entorno y su vida, lo que conlleva un pensamiento en el que se entiende al sujeto como un individuo seguro de sí mismo y poseedor de derechos individuales que deben aplicarse de la misma forma para todos”. Nos encontramos entonces con jóvenes, niños y niñas delineados a partir de la noción jurídica de minoría de edad y una concepción adultocéntrica de ciudadanía y del individuo moderno (Vergara, 2009).

Ante esta situación, en la década de los años setenta en América Latina nace un movimiento denominado “protagonismo infantil” que permea los movimientos de niños y niñas trabajadores, los NAT’s, que se unen para reivindicar una ciudadanía plena.

Asumir que los niños y niñas tienen capacidad para desarrollarse de forma autónoma, implica reconocer su propio protagonismo y pensar en la posibilidad de que puedan organizarse con el fin de hacer propuestas, expresarse y por tanto, de unirse porque tienen una serie de intereses en común.

A partir de los principios que articulan los grupos de NATs se puede decir que son un claro ejemplo de la existencia de una infancia independiente, que cuestiona aquellas miradas que la muestran como pasiva y sin capacidad de acción.

Para ellos el protagonismo infantil significa “tener la posibilidad de opinar sobre su trabajo, tomar la iniciativa para la defensa de sus derechos, ayudarse unos a los otros y organizarse” Natras (1996:9) citado en Corona y Morfín (2001:41) para transformar la sociedad.

En este sentido, los movimientos de niños y niñas trabajadores, tal y como señala Losoviz (2006:39) “son una clara manifestación de participación ciudadana en la lucha por la aplicación de todos los derechos humanos y de la construcción de un poder popular, democrático y participativo”. En este sentido, construyen una ciudadanía activa a partir de su participación protagónica en la comunidad y una ciudadanía inclusiva, al incorporar a todos los miembros de su comunidad en términos de igualdad y asumiendo las diferencias.

Nos muestran, a su vez, otra forma de concebir el trabajo infantil pues, tal y como sostiene Liebel (2006:119) “trabajo¹⁵ no necesariamente equivale a explotación, que no necesariamente es contradictorio a las necesidades de jugar y estudiar de los niños, sino que por el contrario, puede contribuir al desarrollo de su personalidad y a su vez, puede estimular la imaginación de la sociedad sobre posibles alternativas a un sistema económico y social, que se basa esencialmente, en la explotación del trabajo humano”.

5. Bibliografía

Albornoz, M.B. (2010) *El trabajo Infantil como práctica cultural*. Disponible en: https://www.google.es/?gfe_rd=cr&ei=cdLU_XfDYnA8gfFs4A4#q=Albornoz+2010+trabajo+infantil

Alfageme E.; Cantos, R. y Martínez, M. (2003) *De la participación al protagonismo infantil. Propuestas para la acción*, Madrid, Plataforma de Organización de Infancia.

¹⁵ Losoviz (2006) señala que no permitir la existencia de una legislación que proteja al niño trabajador, es invisibilizar la situación y contribuir a su explotación. Por tanto, sólo reconociendo este derecho se podrá realmente proteger a los niños y niñas de los abusos que sufren.

Bardales, E. (2006) *Ensayos sobre infancia II. Sujetos de Derecho y Protagonista*. Disponible en http://www.sename.cl/wsename/otros/participacion_2013/Documentos_bibliograficos/nuevos/ensayosobreinfancia2.sujeto%20de%20derechos%20y%20protagonista.pdf

Catep (s.d) *Integración y Ciudadanía. Guía para aplicar la perspectiva de la gestión de la diversidad a los procesos de integración en el ámbito municipal*. Madrid, Ayuntamiento de Parla.

Corona, Y. y Morfín, M. (2001) *Diálogo de saberes sobre participación infantil*, México, UAM.

Cussianovich, A. (1997) “Protagonismo ¿qué es? En *Jóvenes y niños trabajadores: sujetos sociales. Ser protagonistas*, Lima, IFEJANT.

(1999) “Infancia como representación social” en *Niños trabajadores y protagonismo de la infancia*, Lima, IFEJANT.

Alfageme, E.; Arenas, F.; Castro, J. y Oviedo, J. (2001) *La infancia en los escenarios futuros*, Lima, Universidad Nacional Mayor San Marcos.

Del Valle, T. (1995) “Metodología para la elaboración de la autobiografía”, en Carmela Sanz (coord) *Invisibilidad y presencia, Actas del Seminario Internacional “Género y trayectoria profesional del profesorado universitario”*, Madrid, Instituto de investigaciones feministas, pp. 279-289.

(2000) “Proceso de la memoria: Cronotopos genéricos” en Del Valle (ed) *Perspectivas feministas desde la antropología social*, Barcelona, Ariel, pp. 243-265.

Espinosa, M. (2011) “*Mi banda, mi hogar*” *Resignificando la infancia a partir de los niños y niñas de la calle de la Ciudad de México*, Saarbrücken, EAE.

(2009) “Los “Chavos banda” como forma de organización alternativa a la familia entre los menores en situación de calle”, *Gazeta de Antropología*, 25, pp. 1-18.

Gaitán, A. (1998) "Protagonismo Infantil" en *Actas del Seminario Participación de niños y adolescentes en el contexto de la Convención sobre los Derechos de los Niños: visiones y perspectivas*, Bogotá, UNICEF, pp. 85-103.

Gaitán, L. (1999) *El espacio social de la infancia: los niños en el Estado de Bienestar*. Madrid. Instituto Madrileño del Menor y la Familia.

Gregorio, C. (2006) "Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: Representación y relaciones de poder", *AIBR*, vol 1, 1, pp. 22-39.

Glauser, B. (1997) "Constructing and Reconstructing Childhood" In *Contemporary Issues in the sociological Study of Childhood*, London, Falmer Press, pp.145-164.

Leyra, B. (2009) *Trabajo Infantil femenino: Niñas trabajadoras en Ciudad de México*. Tesis Doctoral. Facultad de Ciencias políticas y Sociología. Departamento de Antropología Social. Universidad Complutense de Madrid.

Jaramillo, E. (2004). "El protagonismo como derecho humano de los niños, niñas y adolescentes". En *Los Maestros en la promoción y defensa de los Derechos del Niño*, Lima, Instituto Pedagogía Popular, 73-78.

Liebel, M. (1996) "El protagonismo infantil organizado de los niños y niñas trabajadores". En *Sobre protagonismo infantil*, Materiales de Estudios NAT's Nicaragua, *NATRAS*, 4, pp.5-25.

(2000) "Infancia y Trabajo". En *Niños trabajadores como sujetos sociales*, Lima, IFEJANT.

(2006) "Los movimientos de los niños y niñas trabajadores. Un enfoque desde la sociología" *Política y sociedad*, vol, 3, 1, pp. 105-123.

Losoviz, L. (2006) "Niñez Trabajadora: su participación protagónica en los movimientos NAT's" en *Actas del Seminario la Defensa de los Derechos del Niño: el derecho a la participación de los menores en riesgo*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, pp.37-44.

Molinas M.; Yagenova S, y Monróy, J. (1998) *El sentido de la acción social o la acción social sin sentido*. Guatemala, 1990-1997, Guatemala, Fundación esperanza de los Niños, UE y Defensoría de los Derechos de la Niñez.

Martínez, M. (2009) “Minorías activas y movimientos infantiles”. En Martínez, M y Liebel, M. Lima, Perú, IFEJANT.

(2002) “Los derechos políticos de la infancia desde la percepción adulta” Disponible en <http://www.colpolsoc.org/infancia/1.%20Ponencia%20Mart%C3%ADnez.pdf>

Pilotti, F. (2001) “Globalización y Convención sobre los Derechos del Niño: el contexto del texto”, *Políticas Sociales*, 48, pp.5-84.

UNICEF (1987) *Nuevas alternativas de atención para el niño de y en la calle*, Colombia, UNICEF.

(1997) (1997) “Informe sobre el Estado Mundial de la Infancia, Monográfico trabajo infantil” Disponible en <http://www.unicef.org/spanish/sowc97sp/>

Vergara, A. (2009) “La interacción social como conflicto. El caso de la infancia y juventud en Chile”, *El Observador*, 3, pp, 19-35.

Yuval, D. (1996) “Género y Nación: articulaciones del origen, la cultura y la ciudadanía”, *Arenal*, 3 (2) pp.163-175.

DERIVAS NEOLIBERALES EN LA GESTIÓN DE LO SOCIAL: ENTRE EL RIESGO Y LA EMERGENCIA

Sergio García García

sergig07@ucm.es

Universidad Complutense de Madrid

Débora Ávila Cantos

deboraaav@cps.ucm.es

Universidad Complutense de Madrid

En la presente comunicación se pretende desentrañar el funcionamiento de la que constituye una de las principales transformaciones experimentadas por las políticas sociales en su devenir neoliberal: la policialización de lo social. La deriva de las políticas sociales se caracteriza por la refuncionalización de las estructuras del (fallido) Estado del Bienestar para ponerse al servicio de la *gubernamentalidad neoliberal*, esto es, para introducir en el cuerpo social, aún en sus estratos más bajos, lógicas mercantiles de escasez y competitividad. Es en este contexto en el que ha ido cobrando especial importancia, de un lado, la definición, detección e intervención sobre los *riesgos* y, de otro, el manejo de las situaciones de *emergencia* cuando los citados riesgos cristalizan en momentos que interrogan el orden social. Tanto una noción como la otra, están hoy presentes y cobran un significado relevante en el trabajo policial y en la intervención social.

1. Un doble desplazamiento

En los últimos años asistimos en la ciudad de Madrid y en su área metropolitana a una creciente “coordinación” entre las policías locales y nacionales (Cuerpo Nacional de Policía y Guardia Civil) y las instituciones educativas (institutos de educación secundaria, principalmente) y de

servicios sociales. A modo de ejemplo, en la primavera de 2012 asociaciones y profesionales de la intervención social fueron invitados a diagnosticar de manera conjunta con un responsable de la policía municipal y con un experto universitario las problemáticas que rodean a “las chavalas y los chavales en riesgo” de un barrio de Madrid, “ya que entre todos es más fácil hacer las cosas”. Los profesionales de la intervención social coincidían en que con los recortes sobrevenidos con la crisis, “hay muchos menos recursos que antes (...), los chavales siguen estando en la calle, pero los servicios se han ido: las calles están solas para ellos”. La solución ante esta “soledad callejera” de los jóvenes, vino de parte del responsable policial, quien sugería a los educadores y trabajadores sociales un voto de confianza en los agentes policiales:

Y no es que yo venga aquí a que hagáis de confidentes con la policía, ni mucho menos... Se trata sencillamente de que tracemos unos lazos, unas redes, porque si un chaval es capaz de informaros o de deciros sus miedos, o que lo han captado, o está implicado en un hecho violento, o es víctima, sobre todo víctima, de un hecho violento pues nos podéis informar (...) Decir sencillamente “en la zona tal, me han dicho chicos que trabajan con nosotros, que puede haber un grupo determinado donde están coaccionando”. Con esa misma información nos vale para montar cualquier tipo de dispositivo y seguir esa línea de investigación (...)

El experto universitario apuntalaba el voto de confianza en esta “policía de proximidad” en tiempos de crisis. También una trabajadora social, quien ante la escasez de profesionales de lo social, afirmaba tener que llamar al responsable policial cada vez que tenía un problema. Parecía evidente que ante los recortes, la única herramienta de intervención sobre unos jóvenes “cada vez más violentos”, era la policía, y todo ello a pesar de que en el discurso identitario de las profesiones de lo social, lo policial funcione en ocasiones como referente polémico. Poco a poco las desconfianzas se diluían en unos códigos y un vocabulario que remiten a modos de hacer cercanos entre unos y otros. El órdago del “trabajo en red” lanzado por el responsable policial no podía encontrar demasiadas resistencias entre profesionales de lo social desbordados ante situaciones extremadamente complejas. Sus “chavales” y sus “familias” son, al fin y al cabo, la expresión más cruda de una profunda crisis social.

La asociación entre la intervención social y la policial quedaba reforzada en este encuentro, lo cual ponía de relieve una de las principales transformaciones experimentadas por las políticas sociales en su devenir neoliberal, a saber: el desplazamiento hacia un abordaje cada vez más

policial de la gestión de las poblaciones y el vínculo cada vez mayor entre las políticas securitarias y las de asistencia e intervención social. En ciudades como Madrid, donde se ha apostado decididamente por incrementar los presupuestos destinados a las políticas de “seguridad ciudadana” y al aumento de la plantilla policial -todo ello a pesar del constante descenso de las tasas de delincuencia-, dicho vínculo tiene su reflejo en actuaciones como el Plan de Seguridad de Lavapiés (2012), un plan que en su texto basa la gestión de la inseguridad objetiva y subjetiva de los vecinos -sólo un tipo de vecinos- en el aumento de la presencia policial preventiva y en la intervención de los servicios sociales del barrio.

Por su parte, estos servicios sociales para pobres, que nunca dejaron de ser pobres servicios, frenan los embates de la crisis con menos presupuestos que en las épocas de bonanza del ciclo económico. Las pingües ayudas de emergencia, las ayudas asistenciales de comedor que deben sustituir el eliminado derecho a beca de comedor, o una Renta Mínima de Inserción (RMI) saturada y recortada que no responde al fortísimo incremento de la pobreza, son las únicas herramientas materiales de unos trabajadores sociales a los que se les lanza el mensaje de que ahora ellos son “el mejor recurso”. Estos servicios profundizan, al mismo tiempo, en programas orientados a contener precisamente las situaciones “de riesgo” que la desprotección social está generando.

Sin ánimo de negar ese desplazamiento -es más, precisamente para afirmarlo-, pensamos que es necesario un análisis mucho más sutil y complejo que supere el tosco enunciado de “más policía para los pobres”. Primero, porque no se trata de un viraje radical en las políticas sociales: escasas experiencias en el desempeño de los trabajadores y educadores sociales han sido usadas en pro de una profunda transformación social, por más que la profesión reclame para sí su compromiso por la mitigación de situaciones de exclusión. No en vano, su desarrollo contemporáneo se encuentra íntimamente ligado, por un lado, a estrategias de contención de la exclusión social y de cooptación del movimiento de base -vecinal y cristiano- desarrolladas en la década de los ochenta (Observatorio Metropolitano, 2007) y, por otro, a un discurso de la “modernización que aborda los problemas ligados a la exclusión como fenómenos a gestionar profesionalmente, al margen de una reflexión sobre el funcionamiento del sistema social que los genera” Colectivo Ioé (1995: 204), y al margen, también, de un cuestionamiento de las condiciones estructurales y

las axiomáticas de poder que subyacen a la intervención social y la sobredeterminan (Ávila y Malo, 2010).

Segundo, y más importante aún, porque es necesario señalar que ese desplazamiento es, en realidad, doble. La imagen que proponemos no es la de un tablero de ajedrez en el que las figuras negras -de control- se van comiendo a las blancas -de la intervención socio-educativa- sino la de una mutación en la que unas y otras devienen grises y “atacan” en la misma dirección. Así, las figuras policiales mantienen su lógica de actuación pero adaptan sus formas estéticas a las de la intervención social, mientras que el trabajo social mantiene sus formas, pero adapta algunos rasgos de su lógica de trabajo -los ritmos, el origen de la demanda, ciertos principios de intervención- a aquella que siempre ha sido más propia de la actuación policial. La policialización de la gestión de las poblaciones más desposeídas se expresa en el creciente intervencionismo de las instituciones de policía sobre conflictos sociales, pero también en las insinuaciones policiales que experimenta la intervención social.

De esta forma, la policía cada vez más se recubre de una estética que la aleja de esos “elefantes uniformados que entran pisando las calles y dan miedo”, rodeándose de conceptos como la “proximidad”, la “cercanía”, la “prevención” o la “empatía”; copiando los formatos propios de la intervención socio-educativa (se anuncia en panfletos, acude a reuniones de coordinación con escuelas y asociaciones, da charlas en centros educativos y de mayores...); adoptando en su trabajo el lenguaje de lo social (“trabajo en red”, “reinserción”, “menores en protección”, “absentismo”); autocensurándose si en una conversación se le escapa a un agente “moros” en lugar de “árabes”, e incluyendo en su repertorio retórico “análisis sociológicos”:

Eso no quiere decir que el tema de las bandas se vaya a erradicar, porque eso es imposible: los chavales vienen aquí con esa cultura de bandas y aquí no se enteran de nada: en el instituto los bajan la edad de escolarización y les meten con chavales que son muy pequeños, se ven viviendo en habitaciones hacinados, su padres todo el día currando y ven a los blancos como motos y móviles... pues es normal, se juntan él y su colega y listo. (Entrevista con agentes tutores de la policía municipal, mayo de 2012).

Esta “nueva” policía debe rendir cuentas “a la sociedad” de su actuación y eficacia, transparentar su gestión en aras de ganar confianza ciudadana, e incluso ser capaz de generar figuras nuevas específicas para el trabajo con las poblaciones más “débiles”, como es el caso de los agentes tutores de la policía municipal.

La estetización de la policía, síntoma visible del tránsito del paradigma del *orden público* al de la *seguridad ciudadana*, y su asociación cada vez mayor con la intervención socio-educativa -que cristaliza en una creciente colaboración, no sólo en las calles, sino también en las aulas y en los despachos-, posibilita un proceso de legitimación social que otorga a los cuerpos de seguridad un respaldo inédito hasta este momento. Dicho respaldo permite a la policía salir del estigma represivo que la acompaña, penetrar en campos de lo social hasta entonces vetados y presentarse a los ojos de los ciudadanos como un servicio público más, casi al mismo nivel que, por ejemplo, la educación o la sanidad:

Meter a la policía en los institutos era un pecado carnal, era horroroso... pero ahora hemos entrado en los institutos, hemos entrado en los servicios sociales, hemos entrado en un montón de puertas que si no las teníamos cerradas las teníamos sólo entreabiertas... (Entrevista con agentes tutores de la policía municipal, mayo de 2012)

En paralelo, esta creciente legitimación social sirve de freno a las críticas que levanta dentro del propio sector de la intervención social la asociación y colaboración cada vez mayor entre ambas figuras. Sin embargo, la estetización policial no modifica, insistimos, su lógica de actuación, que pasa siempre por entender que un trabajo eficaz es aquel mediante el cual la ley y el orden (social) se hacen cuerpo, aunque sea reproduciendo estructuras de desigualdad y autoridad. Y si para que este orden se reestablezca, hace falta recurrir a los viejos recursos represivos de la policía (detener), pocas dudas quedan acerca de su mero papel de control y castigo.

Tal y como hemos señalado, el desplazamiento afecta también a los trabajadores de lo social: al mismo tiempo que la policía se estetiza, éstos amoldan algunos rasgos de su trabajo a una lógica cada vez más cercana a la actuación policial. En realidad, el *arte de policíar* -en el vocabulario de Michel Foucault-, forma parte de la genética del Trabajo Social. La profesión, fruto de un contexto de fuertes desigualdades sociales generadas en el capitalismo industrial, ya nació imbuida de los valores disciplinarios que asignaban a nuevas figuras, primordialmente

femeninas, -primero voluntarias (visitadoras sociales) y después profesionales (asistentes sociales)-, una labor moralizadora que se combinaba con la dispensación material a los “pobres verdaderos”, para “sistematizar” y “racionalizar” la ayuda. Sin embargo, los trabajadores sociales del S. XXI -y cada vez más los educadores y mediadores- han ido consolidando, a demanda de la Administración (aunque en algunos casos secundada con gran entusiasmo), sus pretéritas tareas inquisitorias sobre las familias pobres (con el reclamo continuo de certificados, memorias e informes que, en muchas ocasiones, implican más horas de trabajo que la propia intervención), introduciendo paulatinamente un sesgo securitario en su gestión. Alejados cada vez más del espacio social de sus usuarios, los dispositivos de intervención social se despliegan generalmente a demanda de los gobiernos autonómico y municipal, y en respuesta a una construcción *desde arriba* por parte del aparato legal-policial-médico-mediático de determinados sujetos o problemáticas sociales como objetos de intervención.

Paulatinamente, se adopta un lenguaje técnico alrededor de las “figuras y los indicadores de riesgo”, de los sujetos responsables de dicho riesgo o del daño (“menor infractor”, “agresor”) a los que contener -en un tratamiento cada vez menos indulgente-; y de “las personas vulnerables” a las que defender. Y, poco a poco sus competencias comienzan a responder cada vez más a las necesidades de contención del sistema, unas necesidades que obvian todo análisis de las causas sociales del problema y los alejan de cualquier estrategia de cambio que vaya más allá de la mera actuación como “apagafuegos” del “problema” a golpe de “urgencias”:

Pues que a ti la Administración te exige una serie de cosas... Si estás trabajando en protección y el chaval no viene a la hora, estás obligado a denunciarle...
(Entrevista a un/a trabajador/a social asalariado en una empresa de intervención social, otoño de 2009)

A nosotros lo que nos gustaría es poder trabajar con los chavales de barrio antes de que se generasen problemas. Poder tener espacios con ellos para el desarrollo de habilidades sociales y todo eso. Pero la realidad es que sólo nos llaman cuando hay problemas: cuando se presenta un caso de absentismo escolar, cuando se abre un expediente y todo cosas así. Sólo somos la respuesta a un problema. Y parece que lo único que les interesa es que esa respuesta sea lograr que el chaval deje de complicar las cosas, nada más.
(Entrevista a un/a trabajador/a social, asalariado/a en una empresa dedicada a la intervención social, primavera de 2009)

Progresivamente reducida la labor de estos profesionales a la contención de los riesgos y de las insatisfechas demandas sociales, no debe extrañar la construcción de refugios bélicos y trincheras en la profesión frente a los usuarios. El énfasis en la seguridad del profesional por el “riesgo a agresiones” es cada vez mayor: medidas disuasorias, como un manual del Colegio de Trabajadores Sociales de Madrid para “prevenir las agresiones”; medidas de prevención situacional, como los vigilantes de seguridad en los centros de servicios sociales; o medidas de socorro, como los “botones antipático” que se instalan en las mesas de algunos profesionales, no son sino el símbolo de la definitiva ruptura de la alianza con aquellos que se sientan *en frente*. Más allá de los vínculos estrechos que muchos profesionales logran con “sus usuarios”, la estructura de la institución y los roles asignados reducen las alianzas a “acompañamientos” en el proceso de descenso social de los acompañados. Las agresiones a profesionales no son en absoluto frecuentes, pero tampoco resulta casual que algunos se nombren apesadumbrados como “antidisturbios sociales”, conscientes de que su trabajo de contención es el único que pueden hacer en tiempos de crisis.

Fruto, entonces, de este doble desplazamiento, proliferan en los barrios “agentes tutores”, “policías de proximidad” y “oficinas de denuncia ciudadana”, que performativamente intentan transmitir esa “cercanía” más propia del trabajador social de calle, mientras que en centros de reclusión como los Centros de Internamiento de Extranjeros (CIE), donde en un régimen semicarcelario se interna a los migrantes en situación irregular por un periodo máximo de 60 días para facilitar -en teoría- su expulsión, algunas instituciones (por boca de la anterior Defensora del Pueblo) proponen la sustitución de los policías por trabajadores sociales. Además, cada vez son más los dispositivos en los que ambas figuras trabajan juntas -como es el caso de los “Puntos de Encuentro Familiar” o los Equipos de Trabajo con Menores y Familias (ETMF)- y muestran mayor confluencia.

Todo ocurre, pues, como si, en el contexto actual, la mano izquierda del Estado operase de manera coordinada con su mano derecha -mano que trata de volverse invisible- (Wacquant, 2010: 422). Este enlace no es meramente fruto de la “necesidad” o la consecuencia obligada de los recortes presupuestarios. En realidad responde a las exigencias de las nuevas filosofías de gobierno que acompañan a las políticas sociales propias del sistema neoliberal. Por tanto, para

entender cuál es el origen y la lógica que amparan estas transformaciones, es necesario detenerse a desentrañar los postulados desde los cuales emerge el abordaje neoliberal de lo social.

2. La intervención sobre el riesgo

Un primer rasgo de las políticas sociales neoliberales es su paulatina renuncia a los mecanismos de redistribución de recursos y rentas en pro de una apuesta por la gestión desde la desigualdad social. Y es que, desde una perspectiva que busca hacer que lo social funcione a la manera del mercado, las desigualdades sociales no son sino un estímulo de la rivalidad y la competencia, auténticos motores de lo social. En términos de estabilidad social, las consecuencias de esta forma de gubernamentalidad implican unos costes elevados. La multiplicación de las desigualdades sociales, junto con la instauración de la inestabilidad y la competencia como ejes gravitatorios de la producción de bienestar y progreso, trasladan a lo social todas las ventajas del modelo empresarial, pero también sus riesgos. Al igual que el modelo económico neoliberal ha demostrado que las sacudidas pueden cobrar una magnitud nada desdeñable, lo social también devuelve la amenaza constante de crisis en sus movimientos.

De esta forma, a las políticas sociales no les compete reducir la desigualdad sino orquestar los dispositivos necesarios para la detección y contención de aquellos “puntos de inestabilidad” en lo social que podrían desembocar en fenómenos disruptivos y potencialmente peligrosos para el buen funcionamiento -competitivo, productivo- de la población. El neoliberalismo se sirve así del Estado del Bienestar -y, en concreto, de los dispositivos de protección e intervención social- que, lejos de desaparecer, invierte sus finalidades para funcionar como pieza clave en la detección del riesgo, la contención de los posibles focos de inestabilidad y el gobierno de las conductas. Con más elocuencia lo expresaba un trabajador de lo social en un poblado chabolista de la periferia de Madrid:

[Esta zona] ha estado siempre abandonada, y cuando empezaron a especular allí y se iniciaron los derribos... ¡Qué casualidad! Lo primero que meten es a servicios sociales... Desde que empezó la conflictividad han puesto a servicios sociales... Para nosotros es una estrategia clara de desmoviliación y control. Han sido los primeros y los únicos servicios públicos que se trasladan. No hay ni escuela, ni centro de salud.

Así, gran parte de las operaciones de intervención social se encuentran dirigidas a la detección del riesgo y de las situaciones conflictivas que pueden poner en jaque el equilibrio social o la expansión del mercado (como en los procesos de *gentrificación* en algunas zonas de la ciudad). La centralidad de la noción de riesgo se introduce en los últimos tres lustros en las políticas sociales en las distintas legislaciones en materia de protección social. Y, poco a poco, el discurso en torno al riesgo acaba sobredeterminando la forma que toman las intervenciones sociales.

De esta forma dispositivos y herramientas de detección del riesgo van colonizando las esferas del trabajo social, poniendo a los profesionales a pesquisar en sus despachos y a patrullar por parques y calles. Así, pese a que la sensación generalizada entre trabajadores es que los sistemas de recogida de información -como *Civis*, la aplicación informática de los Servicios Sociales del Ayuntamiento de Madrid- son bastante fallidos en su diseño y en su funcionamiento, sin embargo sirven para proporcionar importantes orientaciones a la gestión: su eficacia no estriba tanto en su utilización para efectuar planificaciones *a priori* como en su validez para aportar información que permita responder con programas *ad hoc* capaces de apagar el fuego allí donde se ha detectado riesgo de incendio. En aras de garantizar el conocimiento y la vigilancia de la sociedad, la Administración debe volverse flexible y omnipresente, ser capaz de penetrar en todos y cada uno de los recovecos de lo social, adentrarse en la complejidad social para captar con la mayor precisión posible todos sus movimientos:

Al final, el ciudadano en la calle percibe un cambio 15 años antes de que lo percibe la Administración, y luego la Administración se da cuenta, articulamos presupuestos y 25 años más tarde estamos empezando a actuar mínimamente ante esa circunstancia ¿no? Sin embargo, los trabajadores que están sobre el terreno nos van dando pistas muy rápido de muchas cosas. (Entrevista al responsable de un dispositivo de análisis e intervención social, primavera de 2008)

Bajo esta lógica surgieron en la última década dispositivos destinados específicamente a la monitorización de lo social (un servicio de vigilancia de nuevos asentamientos chabolistas, un proyecto “Antenas” de recogida de información sobre el clima convivencial en la ciudad, etc.), que venían a sumarse a la miríada de agentes de lo social desplegados sobre el terreno como fuente de información. Así, todos y cada uno de los dispositivos de intervención social puestos

en marcha por las administraciones públicas -tanto de forma directa como externalizada- conllevan la documentación sistemática no sólo del desarrollo de las actividades desarrolladas, sino de una infinidad de variables vitales de los sujetos implicados:

Ahora nos piden que rellenemos un cuestionario con el número de sin papeles que vienen a clases y cuáles de ellos trabajan. Es como si hiciéramos de estadistas para el Ayuntamiento, porque yo no entiendo por qué tanto énfasis en esos datos y luego nadie nos pregunta si vienen a las clases, cuántos aprueban, cómo valoramos su progreso, etc (Entrevista a un/a trabajador/a de un dispositivo institucional, invierno de 2008).

Otra de las estrategias puestas en práctica en los últimos años ha sido la extensión de los espacios públicos como el lugar predilecto para la intervención social: la calle, como espacio natural de lo social en movimiento, pasa a ser considerada un escenario privilegiado desde la que articular los dispositivos de monitorización y contención de los posibles focos de inestabilidad detectados. Así, en los últimos años hemos asistido al surgimiento o la consolidación de figuras como la de los educadores de calle, dinamizadores de parques y espacios públicos, mediadores... La calle como espacio de monitorización de la realidad, pero hábilmente complementada con el despacho como espacio de decisión. Tal y como se significa este trabajo “policial”, son precisamente las figuras tan jóvenes y abiertas como precarias y flexibles -educadores sociales- las que se emplean en él, lo cual dificulta de una manera mucho más eficaz cualquier similitud con el control. Detección y contención de las situaciones de riesgo aparecen pues como prioridades marcadas *desde arriba*, para colarse cada vez más como prioridades sentidas entre los distintos profesionales del trabajo social:

¿Qué objetivos te marcas en un trabajo?

Prevención de conductas de riesgo: relaciones sexuales de riesgo, respecto a consumos, por lo menos que puedan tomar sus decisiones de forma responsable, en general, respecto a todas las oportunidades que se les brindan. (Entrevista con un profesional de la educación, mayo de 2012)

Demos un paso más en nuestro análisis de la implicaciones de una intervención social construida sobre el discurso del riesgo. Y es que el “riesgo” no sólo puede detectarse, también puede calcularse: sin duda, resulta mucho más eficaz adelantarse a una disrupción conociendo con la mayor exactitud posible bajo qué condiciones puede producirse la amenaza. Se trata del

desplazamiento desde la noción de peligrosidad a la de riesgo (Castel, 1986). Si bien el peligro lo encarna una situación concreta que se supone como un ataque/desafío al resto del conjunto social, el riesgo no necesita de ese peso de concreción para asentarse. La idea de riesgo no remite a un sujeto o a un hecho concreto, sino a un conjunto de factores abstractos que son susceptibles de producir un efecto no deseado:

En términos de gestión de poblaciones, no se trata tanto de defenderse ante lo concreto (que también) cuanto de prevenir interviniendo sobre “datos abstractos o factores que hacen más probable la materialización de comportamientos indeseables” (Castel, 1986: 229).

Una de las nuevas funciones de los dispositivos de protección e intervención social pasa a situarse en la definición de todo un conjunto de factores y umbrales de riesgo, que cuesta no asociar a los mapas de peligrosidad tan extendidos dentro de las políticas securitarias (como el “Atlas de seguridad de Madrid” encuadrado dentro del Plan de Seguridad de la ciudad de Madrid de 2007). Así es como nos encontramos con distintos protocolos de actuación de entidades que trabajan con menores, donde los profesionales cuentan con un complejo baremo que les permite clasificar como leve, moderado o grave el riesgo en el que se encuentra el menor en función de variables sanitarias, conductuales, socio-económicas, etc. Nuevamente la Ley de Protección del Menor nos ofrece un último ejemplo al citar todo un conjunto de “factores de riesgo y dificultad social” que los poderes públicos deben disminuir con su actuación.

Cuando el riesgo se convierte en una construcción *a priori*, se vuelven entonces necesarias actuaciones concretas hacia un conjunto de la población no por lo que han hecho, sino por lo que en tanto que miembros de un determinado conjunto de población se piensa que pueden hacer: previsión por parte del profesorado de que un chaval inmigrante vaya a fracasar en la escuela por el mero hecho de serlo, previsión de un médico de que una enfermedad sea consecuencia de un descuido familiar, etc. Los factores de riesgo son móviles, relativos, pero mantienen ciertas constantes que se repiten por las cosas que hacen/les pasan a los sujetos y, sobre todo, por las características de los propios sujetos -hecho migratorio, pobreza, edad, estética...-.

Resulta reseñable el hecho de que dichos umbrales no se midan tanto en función del peligro que corre la persona del menor, como atendiendo a los riesgos de desorden/disrupción -indisciplina,

conflictos, agresividad, embarazos, conductas disfuncionales- que provoca en su entorno, y sobre los que siempre se cruza, irremisiblemente, la variable de clase:

Nosotros desde Servicios Sociales tenemos unos ítems, que marcan una situación de riesgo: riesgo leve, riesgo grave... Nosotros entraríamos en riesgo leve, que es absentismo escolar, posible desatención familiar, algún problema de salud mental que hace que el chico la esté liando en el colegio y los padres no sean capaces de darle una respuesta por venir de clases bajas... (Entrevista a educadores sociales, mayo de 2012)

En paralelo, este proceso acaba por introducir una escisión, quedando fragmentados los sujetos intervenidos entre los que están “en riesgo” -abordados como víctimas- y los que son “de riesgo” -abordados de manera culpabilizadora-. La hiperprotección o la hipervigilancia son los efectos de este marcaje, si bien es frecuente que los sujetos ocupen una posición liminar, oscilando frecuentemente de un lado a otro de la balanza, generalmente hacia el lado de la culpabilidad: así, por ejemplo, un adolescente que empieza cierto coqueteo con una “banda” deja de ser un chico “en riesgo”, con conductas de riesgo que haya que prevenir y reprimir, para convertirse él mismo en un sujeto “de riesgo”, al que hay que contener. La propia institución es muchas veces la responsable de dicho movimiento: un adolescente “en riesgo” puede pasar a ser “de riesgo” a partir de un informe de un trabajador social o de un diagnóstico establecido en una reunión de un ETMF. Pero es sobre todo una intervención policial la que determinará el cambio de enfoque: de la vigilancia sobre la relación de su entorno con él se pasará a la vigilancia de su relación con el entorno:

Porque muchas veces de lo que no os dais cuenta cuando se trabaja en calle es que un grupo de chicos a veces acaba por hacer esclavo al educador y ya no ve en su conjunto, ve solo a sus chicos y no a las víctimas... El educador social tiene que ver más allá, a esas víctimas... Hay que verlo todo en conjunto, cuando se ve en conjunto es más fácil trabajar: ver al chico que puede ser un futuro agresor, ver a la posible víctima, y a otros profesionales que trabajan con ellos. (Extracto de la intervención de un policía municipal en un acto público, mayo de 2012)

Es desde esta óptica desde la que proponemos interpretar ese paulatino acercamiento entre las lógicas policiales y las del trabajo social: la intervención social hecha desde la noción de riesgo hace que cada vez más los problemas sociales se aborden como problemas de seguridad, habla de sujetos/barrios/situaciones que encarnan un peligro y a los que es necesario contener, remite a

ritmos de urgencia y explica, por lo tanto, que se tienda a una progresiva policialización de los conflictos en sus modos de abordaje. Cuando lo social es contemplado y gestionado desde el prisma del riesgo, la intervención social pasa a realizarse desde la óptica del control, la contención, la negatividad y el miedo. Las antiguas “chiquilladas” -pequeños hurtos o peleas-, hoy provocan la intervención institucionalizada sobre los chavales de educadores y trabajadores sociales, previo paso por comisaría.

Y es desde esta filosofía del riesgo también que puede entenderse la presencia cada vez mayor de agentes policiales en ámbitos que hasta hace muy poco eran exclusivos de la intervención social. Eso sí, para dar este paso con la mayor legitimidad social posible es necesario, como referíamos con anterioridad, que la *policialización* del trabajo social se complemente con una *trabajosocialización* de la policía. La figura paradigmática que condensa esta nueva inspiración es, sin duda, la de los agentes tutores de la policía municipal. Los agentes tutores son la cara más amable y “social” de la policía en su trabajo con los chavales. Sobre el papel, su labor es de “protección de los menores de edad” en temas como el acoso escolar. En la práctica, esto incluye un trabajo con las comisiones de absentismo, con Servicios Sociales (para intervenir en familias “problemáticas”), con educadores y asociaciones de intervención social, y con los colegios de la zona (respondiendo a llamadas que se hacen desde los centros, vigilando las entradas y salidas para evitar el tráfico de drogas, etc.). Los agentes tutores representan a esa “otra” policía con la que se llama a colaborar en tiempos de recortes y crisis, en una argumentación que acaba obviando que más allá de los procesos de transformación estética -los agentes tutores son una suerte de “secreta a voces”, figuras conocidas por todos los chavales, pero cuya presencia vestidos de paisano es suave y disuasoria-, los objetivos de intervención de unos y otros, así como los principios, sobre el papel, desde los que se plantean, son dispares, cuando no opuestos -amén de las desconfianzas que dicha colaboración levanta entre los sujetos de la intervención-. Una breve indagación en sus discursos y análisis de la realidad con la que trabajan, nos muestra cómo, frente al progresismo terapéutico de buena parte de los trabajadores y educadores sociales -trabajo a largo plazo-, ellos siguen siendo partidarios de la “mano dura”, acciones contundentes y neodisciplinarismo:

El más joven dice “parte de que esto es un barrio muy deprimido”. “¿Deprimido? -pregunta irónicamente otro más veterano- pues yo los veo la mar de relajados y viviendo

muy bien, con sus BMV y sus pisazos del IVIMA... Yo creo que más que un barrio deprimido es un barrio depravado”. “Muy desestructurado”, apostilla el más joven.

En este barrio hay muchos dominicanos y árabes realojados y eso es un sustrato muy bueno para las bandas.

El chaval que empieza a delinquir con pequeñas cosas ya no sale... Por mucho que trabajes con él, la cosa va a terminar mal... Seguirá con la venta de droga, luego delincuencia a mayor escala y de ahí a la cárcel... Unas perlititas, eso es lo que tenemos aquí... Hasta que no les detenemos, nada de lo que haces sirve.

(Notas de entrevistas con agentes tutores de la policía municipal, mayo de 2012).

A pesar de la clara distancia que existe entre los agentes y la filosofía más propia del trabajo social, lo cierto es que no son infrecuentes los casos en los que los distintos agentes sociales - incluido el vecindario- acuden a ellos como un “comodín al que utilizan colegios, asociaciones y familias cuando la cosa se les va de madre”, lo cual nos remite a una policialización de la intervención y de los conflictos sociales, pero sin los inconvenientes de la intervención puramente policial. Algunas entidades son bien conscientes de lo problemático de esta tendencia, optando por no formar parte de ella:

Muchas asociaciones son antipolicía, no quieren saber nada de nosotros (...) es que en muchos sitios parece como si estuvieran todavía en la guerra civil, nos ven como el enemigo”. Me cuentan cómo hay veces que algunas asociaciones les llaman preguntando por el programa de los agentes tutores, conciertan una entrevista y cuando van allí y se dan cuenta de que son policía no quieren saber nada de ellos (Notas de entrevista con agentes tutores de la policía municipal, mayo de 2012).

Pero en otras muchas, esta relación es estrecha y no se encuentra en absoluto problematizada. De ahí que sean los agentes favoritos de las intervenciones en los temas que generan “alarma social”, como las bandas latinas. En las palabras de algunos agentes se delata el “queme” por no verse reconocidos como útiles por algunos profesionales: “al final somos los que intervenimos”. Este “al final” remite precisamente a una de sus aportaciones a la intervención sobre lo social: cuando los riesgos no han podido ser prevenidos y sus efectos contenidos, se requiere una intervención reactiva y de emergencia que ellos encarnan mejor que nadie. Pero no sólo ellos: la intervención sobre la emergencia que ya se efectuaba de facto en unas política asistenciales de “parcheo”, ha sido racionalizada y sometida a protocolos en los que intervienen multitud de agentes de lo social.

3. Las amenazas que emergen

Cuando las medidas preventivas han fallado, han alcanzado sus límites o simplemente se ven sorprendidas por una irrupción social, las amenazas latentes de los riesgos “emergen”. En esas emergencias se rompe la normalidad, afloran las tensiones que permanecían “dormidas” y se puede poner en jaque el orden social. Sin embargo, la gestión neoliberal de lo social, al situarse en el interior de la realidad dejando que las cosas ocurran, asume estos muchos pequeños “males”: desde esta tecnología de gobierno, las emergencias sociales se conciben como inevitables en cuanto síntoma de la competencia en una sociedad organizada a la manera del mercado, lo cual no obsta que deban ser orquestados protocolos y técnicas para atenderlas y canalizarlas hacia un área de control. La centralidad de la contención de la emergencia en los objetivos de la gestión de lo social explica, junto con el discurso del riesgo, el doble desplazamiento acontecido en las políticas sociales que venimos explicando.

En los últimos años asistimos a un creciente peso de la atención a las emergencias y a su racionalización sistematizada dentro la intervención social. En los despachos de los Servicios Sociales, los turnos de guardia orquestados para atender a las “situaciones de emergencia” han ido cobrando cada vez más peso, a la par que se habilita un conjunto de recursos específicos - alojamientos, ayudas económicas, medidas de protección...- cuya disponibilidad contrasta con la manifiesta escasez de dichos recursos para atender situaciones menos acuciantes. Del mismo modo, y al hilo de urgencias y alarmismos mediáticos, desembarcan en algunos barrios recursos de emergencia que desaparecen con la misma rapidez con la que llegaron una vez que la situación se ha “canalizado”.

Pero es, sin duda, la puesta en marcha por el Ayuntamiento de Madrid del Samur Social en 2004 -cuya “marca”, presume uno de sus responsables, es reconocida en toda Europa- el mejor ejemplo del protagonismo de la atención a las emergencias sociales por parte de los Servicios Sociales: un dispositivo que cuenta con un buen número de profesionales uniformados de color azul celeste, varias unidades móviles desplegadas para detectar por las calles a personas en situación grave de exclusión, una central de atención telefónica que recibe llamadas derivadas

por el teléfono de emergencias y una serie de plazas propias o concertadas con albergues, pensiones y hoteles para dar respuestas de alojamiento por un periodo máximo de una o dos semanas -sobre todo en aquellas situaciones derivadas por los propios trabajadores de los Servicios Sociales cuando se les presenta una “emergencia” en su despacho-. Tal y como se define en un documento de trabajo sobre las funciones del Samur Social, la emergencia es, cada vez más, una prioridad en nuestras sociedades, no solo en términos de gestión, sino también en tanto que demanda ciudadana:

Las Emergencias Sociales constituyen una realidad que cada vez se hace mas presente en nuestra sociedad. Sin lugar a dudas, los ciudadanos reclaman un mayor grado de seguridad y por este motivo, ante las posibles situaciones imprevistas de desprotección solicitan la intervención de las instituciones y entidades públicas. En este sentido, la red de Servicios Sociales siempre ha proporcionado diferentes respuestas a las situaciones de desprotección que se producen de forma inesperada y que suponen, para muchos casos, situarse en una situación de riesgo y vulnerabilidad social. Sin embargo, hay que reconocer que en los últimos años, por una parte la ciudadanía reclama una mayor y mejor respuesta institucional ante dichas situaciones. De igual modo, de forma paralela, se cuenta en el Ayuntamiento con un importante Servicio Social Especializado en la atención a las Emergencias Sociales (Samur Social).

Las actuaciones centradas en la necesidad de dar respuesta a la emergencia social imponen a la intervención social unos ritmos y formas de trabajo que, nuevamente, nos remiten a aquellos más propios de la lógica policial. Así, en primer lugar, hacen prevalecer el trabajo a demanda: ante la alarma de un vecino por la presencia cercana de un acontecimiento/sujeto *en riesgo* -que ya ha pasado a ser considerado *de riesgo*- “teníamos que ir siempre cuando llamaba un ciudadano, porque estaba un indigente en su portal, aunque no pudiéramos hacer nada con la persona y ésta no quisiera nada de nosotros, pero teníamos que ir para que se nos viera”, afirmaba una ex-trabajadora del Samur Social. Al igual que las patrullas policiales, “que funcionan a demanda, cada vez que la emisora suena”, los trabajadores del Samur se activan cuando entra una llamada a centralita. Pero no sólo ellos: en líneas generales, el contenido de la intervención de la gran mayoría de los profesionales de lo social sigue las mismas líneas:

Asistimos asimismo, a un claro cambio de enfoque de los dispositivos de intervención social: quedan olvidadas todas aquellas líneas que supusieran la participación y el empoderamiento de las personas y las comunidades en la construcción del cambio, para centrarse en la creación de dispositivos de contención del malestar social, todo ello

mientras observamos en lo cotidiano de nuestro trabajo un aumento alarmante de la pobreza y la exclusión (Grupo de trabajadoras del servicio de Asistencia Vecinal de la Comunidad de Madrid, ASIVECAM).

Un trabajo a demanda que requiere, en segundo lugar, de decisiones “fuertes” y respuestas rápidas y eficaces que calmen las ansiedades de la gente. En consecuencia, este trabajo impone el ritmo del corto-plazo a través de los protocolos de atención a las “urgencias” en los Servicios Sociales de cada barrio, pero también introduce en las intervenciones sociales a los policías tutores. Se trata de superar esa sensación de ineficiencia que despierta la intervención social para asemejarse poco a poco a las capacidades de respuesta que generalmente se atribuyen a las fuerzas de seguridad:

El problema es que nosotros ante una acción tenemos que tener una capacidad de reacción inmediata.... Si pasa algo, yo tengo que dar una salida. Y los educadores no entienden esto: ellos entienden que lo que hay que hacer es un trabajo a largo plazo y luego pasa lo que pasa...

Son funcionarios, y tardan meses en atenderte... por eso las familias cuando tienen un problema acuden a nosotros y no a Servicios Sociales, porque no pueden esperar todo ese tiempo... ¿No hay médicos las 24 horas del día? Pues en Servicios Sociales debería ser igual”.

(Entrevistas con agentes tutores de la policía municipal, mayo de 2012)

Sin embargo, el trabajo a ritmo de emergencias no sólo requiere de disponibilidad y eficacia: implica también un enfoque mediante el cual las distintas problemáticas se aborden sólo desde aquello que aflora superficialmente -causando alarma-, evitando sumergirse en las raíces del problema. Y es que esta lógica de funcionamiento se basa en lograr un restablecimiento del orden social lo más rápido posible, sin plantearse su reversión “removiendo” más de lo necesario. Esto sucede así aún incluso contraviniendo la ley económica de los costes y los beneficios: valga como ejemplo que, ante una familia con menores que va a ser desahuciada de su vivienda, los profesionales no intervienen sobre la entidad bancaria o el juzgado -origen social del problema en cuestión-, ni apoyando la organización de redes vecinales para frenar los desahucios -prevención comunitaria-, ni asumiendo el coste del alquiler o la hipoteca de la familia -una forma de asistencia que podríamos designar como primaria-, sino que la solución de la institución a estas situaciones, una vez cubierta la emergencia mediante un alojamiento transitorio -asistencia a la “emergencia”- y cuando fracasa el apremio a los implicados para que

“solucionen su situación” o fuercen el “apoyo natural” de la familia extensa -intervención persuasiva o coactiva-, no es otra que la de tutelar a dichos menores y retirar su guarda a quienes “no han velado por sus necesidades”, invirtiendo en ello unos recursos económicos superiores a los que hubieran sido necesarios para hacer frente al pago de la vivienda que la familia no podía afrontar. De haber incidido sobre las causas sociales o institucionales, o sobre los diques comunitarios del problema concreto, se habrían subvertido las reglas de la sociedad-mercado. El orden social se superpone en éste y otros casos a la rentabilidad económica que cabría esperar de la gestión neoliberal, porque en realidad lo verdaderamente neoliberal es la forma de intervenir sobre lo social.

Es de esta superficialidad de la intervención centrada en lo emergente -lo que los propios trabajadores sociales designan de manera resignada como “parchear”-, de lo que también se contagian los profesionales que, se supone, deberían realizar un trabajo de prevención primaria, como los educadores sociales. En sus palabras:

En el trabajo con las familias, que es el grueso de nuestro trabajo porque es donde más demanda hay de servicios sociales, lo hacemos a matacaballo, porque suelen ser casi siempre situaciones de urgencia, y ahí no podemos darle un enfoque más profesional. No queda otra que atajarlas y ya está. Muchas veces no podemos realizar la labor de educador social, sino solamente lo de tapar agujeritos. Digamos que nosotros somos la herramienta que ellos tienen para meter ahí cuando hay un momento complicado. (Entrevista a educadores sociales, mayo de 2012)

El trabajo de la emergencia nos remite a la lógica de contención que afirmábamos antes como característica de las formas de gestión de lo social neoliberal. Como si de una red en el fondo del precipicio se tratara, las “situaciones de emergencia social” rebotan y con suerte vuelven a insertarse en el juego social, aunque sea pendiente de las ramas de los árboles situados al borde del abismo -esto es, los estratos más bajos de una sociedad hipersegmentada-: compitiendo por un empleo, por un alojamiento o por una ayuda siempre mínima y escasa. La lógica de esta atención a la emergencia social no es otra que la que Michel Foucault (2008: 217-248) describió para la renta mínima de inserción en el contexto de una política social neoliberal, esto es, un colchón que amortigua el golpe, procura lo necesario para la supervivencia sin que el beneficiario “se acomode”, y devuelve al individuo a la competencia social.

Todos estos rasgos que implica la centralidad de la emergencia en la intervención social -trabajo a demanda, decisiones fuertes y rápidas, primacía del corto plazo en las actuaciones, abordaje superficial de contención-, asimilan los modos de trabajo de los profesionales de lo social a los de la policía. Todo ocurre como si en el doble desplazamiento que describimos, los trabajadores de lo social adoptasen los hábitos conceptuales, discursivos y prácticos del espacio natural de la policía, esto es, la emergencia, mientras que de forma paralela los agentes de seguridad se insertasen progresivamente en el campo de intervención propio de la prevención.

La confluencia entre ambas figuras tiene su reflejo en la actuación conjunta en las emergencias: atajar el problema de las bandas latinas, acudir a un domicilio tras una demanda de un vecino o asistir en los procesos de desahucio, son extremas circunstancias en las que la seguridad no puede ser sólo cosa de la policía, sino que se consigue -coproduce- gracias a la colaboración de todos. Tal y como apuntaba un trabajador social, “Acercarse el educador y la policía cambia el tono de voz, como si nos reconociéramos en lo mismo..., porque saben que estamos haciendo un trabajo en la calle”. No obstante, esta colaboración entre unos agentes y otros no está exenta de cierta rivalidad por hacerse un hueco en el nuevo paradigma de la emergencia:

Porque claro, en este pastel que son las emergencias, hay servicios que tienen copado todas las guindas y todo el chocolate y todo el bizcocho, y entonces, entrar tú es complicado y difícil, pero sobre todo porque hay una dinámica histórica de que no conciben el efecto de lo social en la emergencia cuando resulta que es fundamental e importante, porque además, si ponemos el ejemplo de un incendio, pues está claro, llega el bombero y apaga el fuego, llegan los de protección civil y atienden a los heridos, la policía mientras tanto su papel es acordonar la zona y asegurar que los servicios de emergencia trabajen..., pero claro, tienes que entrar tú en ese juego. (Entrevista al responsable de un dispositivo de atención social, junio de 2012)

En tales circunstancias, lo habitual es que se produzca un reparto de papeles entre quienes entran en juego para aplacar la emergencia: la gestión policial se encarga de la contención de los fenómenos más duros y violentos, mientras que a los trabajadores sociales les corresponde realizar una contención de corte más emocional. Las personas al borde del precipicio de la llamada “exclusión social” cuentan, al menos, con un paracaídas que decelera el descenso y le acompaña en su declive. El “acompañamiento social”, término acuñado en el Trabajo Social para

dar cuenta del acercamiento del profesional a la subjetividad del otro en sus encuentros, amortigua el momento de crisis y el impacto del trauma. De ahí que la propia actuación de los Servicios Sociales se haya orientado, en épocas de recortes, precisamente a esta función de paracaídas: no importa que se carezca de recursos para dar respuesta a las demandas de la persona en emergencia -vivienda, alimentos, dinero para afrontar un recibo de la luz, etc.-, lo fundamental es que esa persona sea atendida pues “el recurso” son los propios trabajadores sociales. Su trabajo de escucha constituye un bálsamo fundamental para neutralizar los aspectos más disruptores y agresivos –hacia el exterior o hacia sí mismas- por parte de las personas en emergencia. El acompañamiento logra, si se efectúa con sensibilidad, algo fundamental: dejar una puerta abierta a la mejoría, generar una esperanza hacia el futuro que logrará reducir los niveles de ansiedad y agresividad de la persona en declive.

Si el trabajo sobre el riesgo busca prevenir y acotar las disfuncionalidades sociales antes de que se desborden, el trabajo desde la emergencia busca reparar lo más rápidamente posible el dique cuando éste no ha sido capaz de contener las aguas. Sin embargo, el emergencialismo dominante en la intervención social cumple otra función nada desdeñable: aliviar las situaciones graves, visibles y socialmente intolerables, transmitiendo la sensación de que en momentos de crisis, las instituciones “actúan”, lográndose con ello restablecer una legitimidad que la propia emergencia había puesto en jaque. Así, por ejemplo, el Samur Social, “sobre-actúa” sobre el síntoma: su especialización en la población considerada “sin hogar” le lleva no sólo a trabajar a demanda, sino también a efectuar cierto trabajo proactivo, fundamentalmente en los distritos céntricos, cuyas calles se encuentran destinadas al consumo y el turismo. La pobreza visible no casa con la espectacularización urbana, por lo que es necesario apartarla -y hacerlo de forma aún más visible que la misma pobreza, convirtiendo así a la propia asistencia social en un espectáculo-. Si los profesionales de este dispositivo reciben órdenes de pasearse y dejarse ver por determinadas calles de la ciudad, la labor de los trabajadores de Servicios Sociales cuando realizan “visitas a domicilio” en los casos en los que los vecinos denuncian un conflicto convivencial -visitas, que solo se llevan a cabo en el caso de que las familias denunciadas presenten algún indicador de “riesgo”, como ser de origen extranjero, pobre o asociado a prácticas de economía informal- puede interpretarse en un sentido bien semejante. Aunque raras veces resuelva el problema, la visita profesional actúa como elemento inhibitor sobre la familia “ilegítima” y como bálsamo

tranquilizador sobre el vecindario -que verá que la Administración, aunque no pueda resolver “su problema”, al menos responde-.

Pero sin duda, lo que más hace brillar a los dispositivos de emergencia social son las llamadas “emergencias colectivas”. Éstas son muy escasas en relación a las asistencias individuales a personas *de/en riesgo*, y sin embargo constituyen la labor más visible a nivel mediático. El macro-atentado terrorista del 11 de marzo de 2004 que dio pie al propio surgimiento del Samur Social, el accidente de un avión de Spanair en 2008 en el aeropuerto de Barajas o el derrumbe de un edificio en el distrito de Tetuán en 2010, constituyen los hitos históricos del dispositivo. Para ellas, el Samur Social cuenta incluso con otra cartera de servicios, que incluye habitaciones en una famosa cadena hotelera de categoría media-alta. Su actuación “ejemplar” fue reiteradamente repetida por los responsables políticos y amplificada en los medios de comunicación, que llegaban a informar tanto de la atención prestada a la emergencia como de la propia emergencia en sí. Sin embargo, una vez que el momento de urgencia remite -y los focos de las cámaras apuntan en otra dirección-, toca “movilizar recursos” y devolver el apremio sobre las situaciones familiares e individuales para que quienes ocupan, por ejemplo, la plaza de alojamiento, la abandonen lo antes posible, permitiendo así disponer de plazas libres para continuar el ciclo de la atención y estar preparados para “las futuras emergencias”.

La gestión de las emergencias se torna fundamental en tanto que se trata de momentos liminales en los que pueden producirse importantes disrupciones del orden social. La capacidad de respuesta ante situaciones “no tolerables” legitima al propio sistema mediante una suerte de reparación simbólica que permite seguir gobernando lo menos posible, pero sin transmitir sensación de desgobierno (Foucault, 2006). Un trabajo de apagafuegos de los trabajadores sociales que nunca logra apagar del todo las brasas -como tampoco lo hace, por definición, el trabajo policial-, pero que constituye una labor de enorme valor en lo que al mantenimiento del orden y la legitimidad social se refiere. Un trabajo de apagafuegos que nos recuerda que, al final de todo, la “mejor” respuesta -en términos de gubernamentalidad- es la que proporciona tranquilidad y seguridad al conjunto de la población, por encima de que las situaciones de desigualdad persistan.

4. Conclusiones

La centralidad de la noción de “riesgo” parte de un modelo de gestión que deposita su confianza en la autorregulación social a partir de las leyes del mercado. El mercado, constituido por una colección de individuos en competencia continua que, por eso mismo, generan –supuestamente- un desarrollo que interesa al conjunto de la población, está sometido, al mismo tiempo, a diversos riesgos que pueden provocar una serie de efectos no deseados que pongan en jaque la estabilidad social. Ante esa amenaza, la gestión neoliberal apuesta por políticas preventivas más que por la cancelación del riesgo –sabedor de que su existencia es inevitable-, tratando de mantenerlo dentro de unos límites tolerables. Serán los profesionales de la “intervención social” y de la “seguridad ciudadana” quienes planifiquen e intervengan sobre la población de/en riesgo con el fin, no ya de modificar sus objetos para transformarlos, sino de introducir elementos que permitan mantener dentro de unos márgenes razonables el riesgo que esos mismos sujetos encarnan.

Sin embargo, en ocasiones el riesgo se torna realidad material y rebasa los márgenes de tolerancia: las “emergencias”, espacio-tiempos en los que emerge una situación de crisis socialmente generada pero individualmente encarnada, son concebidas como inevitables, y por ello concitan la protocolización de los distintos modos de abordarlas. La gestión de las “emergencias sociales”, emergencias que también son securitarias, se torna fundamental en tanto que se trata de momentos liminares en los que pueden producirse interrupciones del orden social.

Las nociones de riesgo y emergencia informan sobre una progresiva policialización de lo social encuadrada dentro de un *dispositivo securitario* más amplio y crecientemente presente en arquitecturas, regulaciones, imaginarios, discursos y prácticas en las sociedades neoliberales (García García, 2012). Dicha policialización retroalimenta la atomización del cuerpo social que está en el origen de su demanda, minando la confianza mutua y colocando como bisagras sociales a expertos que median en las manifestaciones individualizadas de los conflictos. Expertos que *polician* -aunque no todos sean policías- desde la cercanía preventiva, monitoreando la realidad, haciendo intervenciones puntuales, vigilando a los sujetos de riesgo,

protegiendo a las víctimas y evitando en todo caso el cuestionamiento de la violencia estructural y de las relaciones de poder que las engendran.

Bibliografía

Ávila D. y Malo, M. (2010) “Manos invisibles. De la lógica neoliberal de lo social”. *Trabajo Social Hoy* n° 59: 137-171.

Castel, R. (1986) “De la peligrosidad al riesgo”. En VV.AA. *Materiales de Sociología Crítica*. Madrid: La Piqueta.

Colectivo Ioé (1995) “Despolitización de la cuestión social. Reflexiones en torno a la marginación”. *Estudios Sociológicos*, n°12: 203-216.

Fassin, D. (2011) *La force de l'ordre. Une anthropologie de la police des quartiers*. Paris: Seuil.

Foucault, M. (2006) *Seguridad, Territorio, Población*. México DF: FCE.

Foucault, M. (2008) *Nacimiento de la biopolítica*. México DF: FCE.

García García, S. (2012) “Dispositivo securitario en un espacio barrial. La práctica policial de los controles de identidad”. *Arbor* 188 - 755 mayo-junio (2012): 573-590.

Observatorio Metropolitano (2007) *Madrid ¿La suma de todos? Globalización, Territorio, Desigualdad*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Wacquant, L. (2010) *Castigar a los pobres. El gobierno neoliberal de la inseguridad social*. Barcelona: Gedisa.

GOBERNANZA AMBIENTAL EN ÁREAS PROTEGIDAS DEL CARIBE MEXICANO. APUNTES EN TORNO A LA EJECUCIÓN ERRANTE DE POLÍTICAS MEDIOAMBIENTALES

Dra. Ángeles A. López Santillán
janina9@gmail.com

Departamento de Sociología y Antropología
Universidad de Puerto Rico - Río Piedras

1. Introducción

En términos generales, la gobernanza refiere al proceso del manejo público, incluyente y democrático de recursos de cualquier orden. Supone constituirse con base en condiciones de legitimidad y transparencia en la toma de decisiones, y establecerse bajo principios de negociación eficiente y coordinada entre grupos de interés. En sí, como modelo político-administrativo la gobernanza ha sido promovida en la arena internacional desde hace dos décadas, sobre todo en el marco del desarrollismo, para constituirse como una narrativa y práctica hegemónica con el objeto de hacer frente a la crisis de gobernabilidad del Estado neoliberal; en tal contexto se hizo necesaria la negociación y acción conjunta de organismos supranacionales, instituciones de Estado y actores de la sociedad civil para fundamentar procesos de gestión, regulación y gobierno.

La gobernanza como proceso en general se ha observado desde dos perspectivas básicas: una enraizada en su comprensión como modelo de intervención de actores situados en diversos niveles que en un marco regulatorio legítimo establecen acuerdos sobre recursos o problemas de interés; este énfasis se ha orientado a identificar las condiciones verticales en que se erige y se coordina. Por otra parte, está la comprensión en torno a la constitución de las redes de relaciones en distintas escalas, en donde se enfatiza en el aspecto de la horizontalidad en la conducción de la toma de decisiones (Jessop 2008:203).

Ahora bien, la gobernanza ambiental se entiende como el marco de regulaciones, mecanismos y organizaciones en los que distintos actores políticos inciden en acciones y resultados en materia ambiental. A grandes rasgos, su estudio se ha orientado a la tipificación del modelo aplicado (si dirigido por el Estado, originado desde las bases o desde el mercado, o de carácter híbrido), así como a la examinación de la constitución del campo de relaciones en que se ejecuta, incluyendo con frecuencia aquí los flujos de redes que se forjan y articulan en distintas escalas de análisis (Lemos y Agrawal 2006:298).

Si bien la gobernanza ambiental se observa aislando las transiciones entre escalas de lo social y su articulación mediante redes, es común notar un énfasis analítico en las arenas más amplias en donde se interrelacionan los actores con mayor peso político en la toma de decisiones o en la institucionalización de los discursos hegemónicos, por lo que las condiciones constitutivas de lo local terminan como un epifenómeno del proceso amplio (cfr. Lemos y Agrawal 2006; Bulkeley 2005; Karkkainen 2004). Por decirlo de otra manera, al hacer el enfoque en la formación de la arena de interés, subrayando en sí el establecimiento regulatorio, se relega la identificación de las condiciones y los efectos de la cristalización del proceso *in situ*. Asimismo, al recalcar el análisis de las redes y la arena, parece dissociarse el papel que juega el Estado en la reterritorialización en este contexto neoliberal, incluso bajo riesgo de caer en la trampa de creer que hay una consecución del consenso dada la articulación “democrática” de grupos (Lemke 2007). En este sentido, como señala Blukeley (2005), se requiere identificar el ajuste práctico de escalas, bajo nociones de territorio y jerarquía para realizar un enfoque relacional del marco regulatorio y de su materialización espacial; ello permite tener una perspectiva de la forma actual en que el Estado se reinstituye a través de la aplicación de las políticas medioambientales, al mismo tiempo que es posible atender a la reordenación de la vida material en lo local resultado de ello.

Bajo tal perspectiva, en este documento exploro tres casos de análisis en los que se concreta la conducción de la gobernanza ambiental en Áreas Naturales Protegidas en México, particularmente en el estado de Quintana Roo, mejor conocido como Caribe mexicano. Mediante un enfoque regional, propongo identificar la acción estatal representativa en este ámbito en el contexto neoliberal; asimismo, atenderé particularidades del proceso a través del ajuste de escalas como un aspecto de negociación en la ejecución de la gobernanza ambiental en estos territorios.

En términos generales, se observan las condiciones emergentes de la producción espacial tras la institución de políticas globales mediadas por el Estado que dirige casi de forma directa la gestión ambiental en áreas protegidas. Para el abordaje primero reviso las políticas y los instrumentos de las dependencias de gobierno estatal en el campo ambiental; algunas de las formas en que se conducen desde ahí, pero daré prioridad a las condiciones en que se espacializan las acciones en tres poblaciones: Solferino, Holbox y Nuevo Durango. Realizo el análisis con base en documentos oficiales, bibliografía de la zona y trabajo etnográfico realizado en la región en diversos periodos entre 2006-2013.

2. El nuevo marco del desarrollo rural en México

La Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (CONANP) nace en 2000 como un organismo desconcentrado de la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT) orientado a proteger la biodiversidad y los ecosistemas en territorios de resguardo decretados bajo diferentes figuras jurídicas. Con el fin de administrar y ejecutar leyes, reglamentos y recursos –tanto naturales como financieros– se organizó con base en un criterio de trabajo intersectorial. Su presencia se extendió rápidamente en las áreas ya decretadas y sus zonas de influencia con el fin de conducir “desarrollo sustentable e incluir comunidades rurales, indígenas o en zonas marginadas” a sus actividades bajo dichas pautas ideológicas.¹

En general, la CONANP cobró un carácter de organismo regulador y de concertación para forjar la gobernanza ambiental en territorios protegidos. En este aparente marco democrático, la institución media el proceso de conservación-administración de recursos de interés nacional e internacional bajo programas específicos de SEMARNAT, otras dependencias de Estado y mediante su articulación con instancias de los tres órdenes de gobierno, ONG (locales, regionales, nacionales o internacionales), así como con las comunidades y sectores sociales insertos en las áreas de su atribución y en las zonas de influencia. Como la misma institución recalca, “se requiere, necesariamente, de la participación de la sociedad en su conjunto que valore la importancia de los servicios ambientales que los ecosistemas ofrecen para que puedan

¹ <http://www.conanp.gob.mx/conanp/organigrama/atribuciones.php>, extraído en Noviembre 2007.

involucrarse en acciones concretas a favor de su conservación”.² Así, al menos formalmente, la institución se rige bajo un modelo descentralizado y transversal de gobernanza ambiental aunque, como haré notar, predomina la verticalidad en su instrumentación (Cfr. López 2010).

Pese a tener como prioridad el resguardo biológico, la Comisión también se convirtió en promotora del desarrollo sustentable. Su labor de establecer actividades supuestamente sostenibles en territorios regulados, y en orden de encontrar “las alternativas” de desarrollo económico viables en estos espacios, en contraposición a las prácticas “depredadoras” de los pobres (principalmente aquéllas del sector primario), conllevó irremediablemente al instituto a convertirse en un agente mediador de la producción turística, específicamente en el nicho del ecoturismo o turismo de naturaleza, tratando de poner en juego a los actores mencionados para alcanzar esas metas.

Hoy en día, la Comisión concentra y regula más de 20 millones de hectáreas terrestres y marinas bajo algún tipo de figura jurídica. De este número de hectáreas, no todas están bajo los mecanismos oficiales de regulación y operación, sólo aproximadamente el 48% (esto es 11 millones de hectáreas contenidas en 51 ANP) tienen marcos de regulación específicos a través de planes de manejo y conservación publicados. El resto permanece como letra muerta, o bien, sólo se administran oficialmente.³ El caso de Quintana Roo es particularmente interesante por el número de hectáreas bajo resguardo (más de 1,500 Ha; cerca del 10% de su territorio), pero principalmente por la tensión permanente entre la conservación y el desarrollo turístico en la zona costera, así como la creciente presión de intereses provenientes de los polos de atracción turística sobre las tierras del área forestal. Por su particular “vocación” turística, la zona es de suma utilidad para identificar la acción de CONANP. Mediante programas específicos, la Comisión ha incorporado y atraído grupos de interés a sus actividades; condición que se ha reforzado a través de “sinergias” intersectoriales entre institutos diferenciados.

En la Estrategia de Conservación para el Desarrollo 2007-2012, el plan ideológico que ha regido a la institución en los últimos años, es particularmente ilustrativa al insistir que la conservación

² <http://www.conanp.gob.mx/dcei/compro/c10.htm>, extraído en Noviembre 2007

³ La definición de los territorios se hace bajo diversas figuras legales y salvo los Parques Nacionales, éstas respetan los derechos de propiedad sobre la tierra existentes al momento del decreto.

biológica es un medio para el desarrollo social local. Así, la Comisión se autoproclama como un actor central para reestructurar la marginación y pobreza de sociedades rurales en áreas protegidas y sus zonas de influencia a través de una estrategia que articula tres líneas de acción: sinergia institucional (o transversalidad en la acción gubernamental); organización comunitaria (sic), como la plataforma y ejecución de proyectos de desarrollo; y la promoción de actividades productivas alternativas generadoras de oportunidades.

Las actividades alternativas que la Comisión reconoce es justamente el ecoturismo, de esta manera el organismo se ha instituido como promotor de tal actividad:

“El ecoturismo es una de las actividades alternativas más importantes que la CONANP ha promovido, destinando recursos para fortalecer acciones de este tipo. Entre los años 2001 al 2006, en conjunto, con el Programa de Desarrollo Regional Sustentable (PRODERS) y el Programa de Empleo Temporal (PET) las Áreas Protegidas han destinado poco más de 64 millones de pesos para respaldar a un amplio número de proyectos en más de 90 de estas áreas. El Grupo de Trabajo de este Convenio identificó que la mayoría de los apoyos a proyectos ecoturísticos que se han realizado, están dirigidos básicamente a la dotación de infraestructura y equipamiento y en menor escala a la capacitación, sobre todo aquella que mejora la operación de las empresas comunitarias.” (Semarnat/Conanp 2007).

Como menciona la cita, los programas PRODERS y PET han sido los instrumentos de gestión y de cambio social. De forma inicial, cuando SEMARNAT los coordinaba, estos programas de subsidios se orientaron a educación y manejo de ecosistemas de flora y fauna, pero rápidamente se transformaron en instrumentos para la producción turística, sobre todo en regiones de importancia en el rubro, como es el caso de Quintana Roo (cfr. López 2010:279-317). Existen otros programas como las Unidades de Manejo Ambiental (UMAs) que igualmente son fondos financieros para apoyar la protección de flora y fauna en un espacio gestionado por un particular.

Con la llamada sinergia institucional, la Comisión se ha respaldado, dependiendo de las zonas protegidas y sus áreas de influencia, de la Comisión Nacional Forestal (CONAFOR), de la Secretaría de Turismo (SECTUR), de la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL) y principalmente en la Península de Yucatán, del Programa de Pequeñas Donaciones de Naciones Unidas (PPD-PNUD), el cual está financiado directamente por el Global Environmental Facility (GEF) del Banco Mundial; el mismo organismo que provee los fondos de CONANP pero mismos

que están mediados por el andamiaje del Estado nacional. Igualmente, la CONANP colabora con ONGIs y ONGs regionales o locales para crear las condiciones intersectoriales y orientar la conducción de otras fuentes de financiamiento para la gestión de recursos y proyectos productivos.

Asimismo, se han estado haciendo ajustes en la forma de conceptualizar y concretar la instrumentación de las políticas ambientales. Por ejemplo, el Programa para Áreas Naturales Protegidas explica que se “pretende transformar el concepto de subsidio por el de incentivos, con los cuales se ‘compensa’ a las comunidades por los servicios ambientales que prestan... la compensación es por los costos de las distintas modalidades de conservación” (COANAP 2007), pues de hecho los usuarios transforman sus modos de vida al sumarse o ser sumados a estas políticas territoriales. No obstante, la conducción y ejecución de los incentivos en realidad sigue siendo ambigua y reina en un nivel de suposición, más no en la aplicación real.

Ahora bien, ¿cómo se ejecuta todo esto? Es aquí lo más interesante del asunto, por ello he referido al proceso como la nueva faz del Estado (López 2010) puesto que la forma en que se hace presente éste es muy particular: es a través de la presencia directa del instituto mediante sus representantes (directores de área y demás personal administrativo) ante las comunidades la forma en que se negocia cara a cara la adscripción voluntaria al proceso de conservación ecológica. Pese a lo que pudiera pensarse, esta negociación directa no necesariamente se realiza con las comunidades, es decir, con los cuerpos institucionales locales en conjunto, a veces sólo con los propios representantes o autoridades de las localidades (como figuras institucionales diversas: subdelegados, alcaldes; comisarios ejidales, etc.), pero más comúnmente con otros líderes o con grupos sociales identificados o manifiestos en éstas. Así, los representantes de Estado ya no hacen uso de los intermediarios políticos de los niveles de gobierno, mucho menos de ligas político partidistas como antaño los programas de desarrollo social y rural eran conducidos en México. Por el contrario, la política ambiental en ANP se conduce de una forma cuasi-democrática, cuasi-personal, cuasi-estratégica, pero con tintes tan paternalistas y clientelares como antaño. Esto al menos para el caso del norte de Quintana Roo, en donde el acercamiento del funcionario se establece por las condiciones mismas de la regulación hacia los grupos de interés usuarios de los ecosistemas “ofreciendo” los subsidios disponibles para

atraerlos a su agenda. Igualmente, atrae el interés de ONG y ONGI para establecer lazos posibles con la población o grupos sociales y que, mediante sus propias gestiones, también atraigan recursos de financiación. Tal es el caso de la preeminente presencia del PPD-PNUD en la Península de Yucatán, organismo que en sí sostiene un acuerdo legal de cooperación en conjunto con la CONANP.

Los lazos creados así, dependiendo de su efectividad en la gestión y manejo de los subsidios, se reproducen periódicamente dada la vigencia temporal de los mismos, generándose así una relación patrón-cliente entre los funcionarios y los grupos sociales (asociaciones civiles y cooperativas principalmente). Tal relación se establece bajo principios de jerarquía expresados de múltiples formas pero bajo un patrón paternalista en el que la autoridad administrativa (normalmente un biólogo o especialista similar) chicotea al grupo social para que se desempeñe *ad hoc* a la disciplina administrativa de la sustentabilidad a través de la gestión de recursos financieros y del cumplimiento de la normativa ambiental. La gente por su parte, se adscribe bajo el interés de adquirir estos beneficios y se establece pronto un compromiso que comienza a orientar la acción y la transformación de valores en torno a los recursos y al espacio con base en la ideología de la sustentabilidad.

Aquí no puedo ser más exhaustiva en la descripción de la política ambiental dirigida a las áreas protegidas. Por el contrario, mi interés es mostrar mediante un enfoque regional en torno a tres casos de localidades del estado de Quintana Roo, los principios neoliberales de manejo de recursos valiosos en el que está anclada esta política pública.

3. Solferino: la fragmentación territorial

Solferino es una localidad que cuenta con una población de cerca de mil habitantes, en su mayoría de origen étnico maya y algunos de origen mestizo. Si bien el asentamiento data de tiempos prehispánicos, el poblado actual se sitúa en las inmediaciones del Ejido Solferino, mismo que se formó en los años treinta del siglo XX. El ejido cuenta con más de 18 mil Ha de terrenos controlado por 207 ejidatarios y ha estado orientado principalmente a la explotación agroforestal siendo ésta la principal fuente de ingresos hasta los años ochenta del siglo pasado, cuando los

planes de desarrollo basados en la ganadería y agricultura intensiva reorientaron el aprovechamiento territorial. En la actualidad, los pobladores de Solferino subsisten del uso diferenciado del bosque, la agricultura de hortalizas, la agricultura de subsistencia, la ganadería, en menor medida de su vinculación con la actividad pesquera de la zona de Conil y de forma más significativa, de la migración a los centros urbanos de la región como Cancún, Riviera Maya y Holbox para emplearse en el sector de la construcción o de los servicios turísticos (Sánchez 2011; López 2010⁴).

El caso de Solferino es relevante pues al ser parte de una de las zonas más pobres del estado de Quintana Roo, en años recientes su población ha dependido de forma significativa de los financiamientos de distintas agencias de Estado, sobre todo de aquéllas relacionadas con el desarrollo social (SEDESOL), la producción agropecuaria (SAGARPA), la activación de las economías indígenas (CDI) y, en los últimos quince años, de aquéllas asociadas a la protección ambiental (SEMARNAT, CONANP, CONAFOR).

En lo que refiere al campo del resguardo ambiental, las instituciones federales en el rubro se hicieron más presentes a partir del año 2000, cuando el aparato de Estado consolida esta tendencia regulatoria de forma sistemática. Previamente en los años ochenta, Solferino había sido objeto de regulaciones y apoyos de conservación de bosques promovidos a nivel estatal con el propósito de frenar la expansión de la frontera agropecuaria y organizar la explotación forestal. Entonces, la perspectiva de acción de regulación se orientó a abarcar la totalidad del territorio ejidal como un entorno vulnerable y por ende se trató de incentivar su explotación organizada. Los modelos de gobierno ambiental en la época neoliberal contrastan aquí por la ambigüedad en torno a los objetivos territoriales y/o sociales de su instrumentación, el cual es más vago en Solferino al no ser oficialmente parte del Área de Protección de Flora y Fauna Yum Balam (APPFYB) sino en su área de influencia.

Como mencioné previamente, la promoción de la conservación y manejo ambiental por parte de la CONANP estuvieron ligados en un inicio al manejo incipiente de flora y fauna y después orientados a la producción turística. Los programas PRODERS y PET se empezaron a distribuir

⁴ Los datos extraídos para este apartado son una reconstrucción de ambos documentos.

en el norte de Quintana Roo de forma selectiva con base en la vinculación previa de grupos locales a otros procesos gestivos (en concreto la formación de la APFFYB; véase López 2010). Por su carácter de instrumentos de financiación, los programas fueron dirigidos en la zona a un grupo reducido de personas que se habían enlazado en el contexto de la formación del área de Yum Balam; siendo diseñados para el apoyo a proyectos productivos, ni el grueso de los pobladores ni los ejidatarios de Solferino se han visto beneficiados de ellos.

En Solferino, como en varias localidades del norte de Quintana Roo, la forma en que CONANP pretende instituir la gobernanza ambiental dista mucho de ser un proceso incluyente ya que el organismo se ha avocado exclusivamente a operar con grupos clientelares para la ejecución de proyectos temporales de resguardo ecológico o producción de ecoturismo. La dirección y aplicación selectiva de los instrumentos de gestión ha generado disputas por el acceso a los mismos y por determinar quiénes y qué grupos se constituyen de forma legítima en el marco de la colectividad del ejido para ser susceptibles de acceso a los recursos ejidales, los cuales se usan como la base espacial para gestionar los instrumentos financieros distribuidos por CONANP.⁵ Así solo 3 familias –un promedio de 20 personas– en la localidad han visto beneficios de estos marcos de acción. La discriminación de sujetos de apoyo, se conjugó con los fines selectivos de los mecanismos financieros: producir ecoturismo como actividad central por encima del resguardo ecológico en manos de la comunidad o el ejido, bien, del fomento de prácticas del sector primario de carácter sustentable que tuvieran disponibilidad y generaran interés e inclusión para un grupo más extenso de personas.

Se reconocen además otros mecanismos de gobierno y gestión ambiental como lo son la formación de Unidades de Manejo Ambiental (UMAs) para el aprovechamiento de la agroforestería o para el manejo de fauna nativa; estos también se destinaron a unos pocos sujetos en el lugar, huelga decir a casi los mismos vinculados a los de la producción turística. Este instrumento coordinado principalmente por CONAFOR pero articulado mediante CONANP, ha dado las bases para una incipiente atomización de espacios ejidales reorientados a la conservación forestal, abonando al propio proceso de desarticulación del uso colectivo del bosque y fragmentándolo para aprovechamiento individual. Si bien el conjunto de ejidatarios habían

⁵ Esto no es requisito de CONANP, pero parece serlo del ejido Solferino (Sánchez 2011).

rechazado la operación de estos instrumentos en el ejido por limitar sus actividades agropecuarias y forestales, recientemente se reconocen sus beneficios individuales y comienzan a discutirse las vías para aprovechar las potenciales ventajas para el colectivo a través de los mercados de servicios ambientales ligados principalmente a los mercados de carbono. Con esto, se han instalado las tensiones de cómo conducir y aprovechar tales mecanismos de financiamiento a través de la fragmentación territorial: delimitando pequeñas reservas de bosque para uso individual como UMAs, pero también identificando reservas dentro del marco colectivo que se introduzcan a estos mercados –todavía no consolidados plenamente en México– y en apariencia intentar beneficiar al grupo ejidal. Sin embargo, dicho interés ha comenzado a negociarse desde la localidad como un mecanismo práctico de acceso a capitales, más no como resultado de la intervención planeada y estratégica por parte de CONANP o CONAFOR. De esta forma, la reterritorialización y reevaluación de las tierras del ejido Solferino se gesta en un contexto de disputas internas en torno a cómo generar los modos de vida y de una posición ambigua e ineficiente de las agencias de Estado para conducirlo.

4. Holbox: en donde priva el mercado y el capital

El proceso de gobernanza ambiental en Holbox contrasta de forma significativa, aunque algunas de las características de su ejecución guarda similitudes con el caso de Solferino. Holbox es una población de origen mestizo de más de dos mil habitantes de los cuales una tercera parte son parientes entre sí. La isla es un ejido conformado también en la década de los treinta del siglo pasado y lo componen 116 personas. En general, la población se dedica en la actualidad a la pesca, el comercio y el turismo, mientras que un buen número de inmigrantes mayas trabajan en el sector de la construcción (véase López 2010 para todos los detalles del caso).

Desde el año 2000 la isla se convirtió en un destino ecoturístico en auge que se consolidó recientemente como parte de la oferta de espacios turísticos de la región. Holbox forma parte del Área de Protección de Flora y Fauna Yum Balam (APFFYB) decretada en 1994, la cual afecta el territorio ejidal de la isla en su totalidad y la franja costera del ejido Chiquilá (situado en el continente). El área no tuvo administración oficial sino hasta el año 2000 periodo en el que la isla se había convertido en la manzana de la discordia por el proceso de mercantilización de tierras

ejidales. El mercado de bienes raíces se disparó justo en esta transición, atrayendo a grandes capitalistas de la región y el país lo que ha imposibilitado hasta la actualidad la formulación del instrumento de regulación del área o plan de conservación.

Los intereses centrados en las tierras de Holbox cristalizaron pugnas internas de distinta índole, en las cuales el grupo ejidal fue capaz de detentar el poder sobre los procesos internos de la isla. Ello condujo a luchas álgidas por parte del grupo ejidal por no reconocer e incluso intentar desterrar a las instituciones de protección ambiental. No obstante, otro grupo de interés centrado en la explotación paisajística de la costa, los servidores de turismo náutico, establecieron una vinculación estratégica con el organismo regulador para intentar aprovechar de forma corporada y exclusiva la explotación de los recursos marítimo-costeros. En particular esta acción participativa se generó en el contexto del boom de la explotación no extractiva del tiburón ballena en la zona del mar territorial cercano a la isla. Los grupos locales gestionaron la presencia del instituto para regular las acciones en la zona del avistamiento del animal ante la amenaza clara de otros competidores provenientes de la Riviera Maya. Mientras esto se consolidaba, la CONANP atrajo la atención de ONG nacionales e internacionales interesadas en la especie. El reclamo de los servidores de turismo náutico del área, se incrementó ante la creciente competencia y esto dio pauta para asentar la solicitud de la formación de un área protegida de mayor envergadura: una reserva de la Biosfera de Yum Balam. El proceso se orientó a definir las zonas marinas de avistamiento del tiburón como parte del territorio ya decretado y hacer la regulación más estricta con el fin de que los principales beneficiarios de la explotación del tiburón ballena fueran los residentes de las comunidades originales de la reserva inicial y se incluiría a los lancheros de Isla Mujeres que ingresarían en el nuevo polígono; así se excluirían a todos los provenientes de Cancún y la Riviera Maya. No obstante, pese al apoyo de varios grupos de Holbox y Chiquilá, la gestión no se concretó conforme a la solicitud sino que se decretó un nuevo polígono definido en el mar territorial, es decir, sin involucrar a ninguna localidad, principalmente porque un decreto como el solicitado hubiese frenado el mercado de bienes raíces y el desarrollo turístico proyectado en Holbox.

No obstante, pese al parcial fracaso del proceso de instituir la gobernanza de los recursos marítimos costeros en beneficio de las localidades de Conil, la vinculación estratégica de estos

actores con la CONANP propició las condiciones para que la institución consolidara la conducción de los instrumentos de financiación, orientados aquí primero para desarrollar infraestructura en las zonas costeras para el avistamiento de aves, y después generar la “profesionalización” de los servicios turísticos provistos por los lancheros-pescadores para el avistamiento del tiburón ballena. Así, la gestión y aplicación de los mecanismos de gobierno ambiental en este caso se dirigieron a dar capacitación a los grupos cooperativos, y de forma paralela a la generación de conocimiento sobre la especie. El beneficio generado por esto se tradujo en mejorar las condiciones de la participación de los lancheros en el medio económico y regulatorio que los determinaba.

Después de esto, el mercado se impuso de varias formas. Primero, el interés en el valor de las tierras de la isla dispuso la posibilidad de establecer una regulación más exigente y una demarcación territorial que hiciera viable la explotación no extractiva del tiburón a menor escala definiendo los derechos de acceso a las comunidades de Holbox, Chiquilá e Isla Mujeres; es decir el nuevo decreto de área de la Reserva de la Biosfera del Tiburón Ballena no incorporó las gestiones de exclusividad de los grupos de interés y evitó las posibilidades de instituir una verdadera regulación de la zona costera. A su vez, el mercado de servicios náuticos centrado en el tiburón se expandió rápidamente por la zona norte de Quintana Roo por lo que la competencia se incrementó y la oferta desde la isla perdió peso relativo en la región. Asimismo, en el interior de la isla, se incrementó el número de sociedades cooperativas resultado de la fragmentación de las originales en la pugna por acceder a fuentes de financiamiento de distinto orden, incluyendo las subvenciones mencionadas; en términos generales, el proceso de gestión colaborativa fue meramente coyuntural, y el entramado de lazos del grupo de interés resultaron transitorios ante la propia dinámica del mercado en el lugar que derivó en la monopolización de la oferta en unos cuantos touroperadores desplazando con esto a un buen número de lancheros, quienes a su vez individualizaron su práctica desistiendo de la búsqueda de objetivos de gestión de recursos para el beneficio del colectivo.

No obstante, la CONANP ganó un nuevo territorio regulado, mismo que le puede generar la atracción de más subvenciones por parte del GEF y otros organismos internacionales para el beneficio del propio organismo y, posiblemente, de la generación de conocimiento en torno a la

especie, instaurando las posibilidades futuras de formar un proceso de gobernanza entre el Estado y tales instituciones. En cambio, en la isla el reparto de los instrumentos financieros se detuvo; a su vez, el plan de manejo o de conservación no se ha publicado, y paradójicamente, el organismo nunca intentó negociar desde lo local la posibilidad de establecer los humedales del Área dentro de los mercados de carbono y propiciar en ello ciertos beneficios para los propietarios de los derechos ejidales así como la instauración de condiciones para una gobernanza ambiental más vinculante e integral desde lo local.⁶

5. Nuevo Durango: la generación del marasmo

El caso de Nuevo Durango nos conduce a otra serie de reflexiones sobre el proceso de gobernanza ambiental conducido en la zona. Las particularidades de esta localidad en el contexto del centro de Quintana Roo, la zona más pobre del estado, permite identificar factores locales que inciden en la ejecución de la política pública medioambiental y que contrastan con los ya mencionados.

Nuevo Durango es un ejido conformado en la década de los setenta por mayas yucatecos que, buscando tierra para la agricultura y el aprovechamiento forestal, se asentaron en la zona. Ocupados por periodos en la producción de chicle, durmientes de ferrocarril y carbón vegetal para el mercado regional, la principal forma de vida de estos pobladores ha sido la agricultura de subsistencia. El ejido está conformado por 33 ejidatarios mientras que el poblado cuenta con cerca de 200 personas la mayoría de ellas emparentadas entre sí.

Sin pertenecer a ningún área protegida, se encuentra en el área de influencia de dos, pero además CONANP incorporó a Nuevo Durango desde el 2000 para ser parte del circuito ecoturístico Puerta Verde ideado en el contexto de la creación del APFFYB. Como sucedió en Solferino, los primeros recursos oficiales dirigidos al lugar fueron para el manejo de flora y fauna local. Enseguida se canalizaron hacia la generación de oportunidades de ecoturismo a través de la dotación de infraestructura y de capacitación para el autoempleo (incluida la capacitación de

⁶ Esto ahora es un problema dada la mercantilización conflictiva de las tierras de la isla y de los derechos ejidales lo cual tiene en sí en un hilo la propiedad real sobre el territorio ejidal (véase López 2010).

manejo empresarial bajo estándares de la Secretaría de Turismo). Lo que es relevante, es que dadas las características de la población, integrada por parientes básicamente, los 33 ejidatarios, todos varones, acordaron que cada proyecto dirigido por las agencias de estado serían en beneficio del colectivo. Así, la aplicación de los proyectos aquí ha combinado la dotación de infraestructura y la capacitación en servicios y manejo empresarial en el cual sólo los ejidatarios participan, no sólo de forma presencial en los cursos sino con trabajo comunitario (fajinas) para consolidar los proyectos de promoción de ecoturismo (cabañas de hospedaje, museo de insectos y espeleología en cavernas). Pese a sus esfuerzos, la oferta de sus servicios no se encuentra bien integrada ni dentro del Circuito Puerta Verde promovido por CONANP, ni dentro de la región, por lo que el turismo sigue siendo un “sueño” para ellos.

A comparación de otras poblaciones de la zona, Nuevo Durango ha recibido asesorías por parte de CONANP para adherirse a programas de reforestación y de resguardo territorial dirigidos por CONAFOR. Las condiciones mismas en las que se han encontrado como comunidad desde el huracán Wilma, han generado su vinculación activa a estos programas; esto es, debido a que han sido objeto de vedas impuestas por el gobierno del estado para la agricultura itinerante, no pueden sembrar ni para el autoconsumo. Esto y las asesorías de las instituciones ha hecho que los ejidatarios reconozcan el “interés” de otros en sus recursos, otorgándoles valor tanto para insertarlos en el mercado turístico (“las grutas no tenían valor”, aseguran), como en el de servicios ambientales, ya que la asamblea ejidal delimitó un área de reserva “hecha por los antiguos [que] ha sido valorada para ponerla en el mapa de reservas”. Con ello aspiran acceder a pagos por servicios ambientales que se han de repartir entre los 33 comuneros.

No obstante, el turismo y los pagos de servicios ambientales no generan ingresos suficientes para el mantenimiento de sus familias, por lo que se ven obligados a combinar actividades como migrantes en la región y viven en la espera de que el turismo llegue en realidad al lugar. Esto les hace observar su actual situación como un dilema que como “soñadores” todavía no resuelven en lo concreto:

“acá la gente está al día. No podemos dedicar de lleno a esto [turismo] porque no hay dinerito... y nosotros lo vemos difícil porque estamos acostumbrados a hacer nuestro trabajo y quizás no vendamos maíz pero nos da para el autoconsumo de todo el año.

Aunque no tengamos dinero tenemos para comer. Tenemos maíz, frijol, calabaza. No importa si tenemos o no dinero, tenemos los recursos. Pero ¿cuando no hay?” (Testimonio colectivo, diciembre 2007).

De esta manera, la capacitación en el desarrollo empresarial autogestivo, les crea disyuntivas organizacionales y prácticas para poder dar atención al turismo que todavía llega a cuenta gotas. Mientras que los pagos por servicios ambientales no son relevantes en realidad para toda la población, pero se adhieren a ello como una posibilidad de vida digna y una lucha diaria para no emigrar a la zona costera de la Riviera Maya en donde vivirían en condiciones de marginación.

En este sentido, la instrumentación de la política ambiental en Nuevo Durango se ha constituido como un proceso más generalizado en la localidad como resultado de la acción propia de los lugareños como decidieron adscribirse a ello. Pero esto es así por su propio impulso como comunidad, no por las condiciones propias en que se ha instituido las directrices de la aplicación de la política pública en el área. No obstante, la población se encuentra en este limbo extraño en el que no puede ser productiva ni para el autoconsumo de forma suficiente. La supuesta generación de oportunidades económicas en el turismo todavía está de forma latente y no clara en la vida cotidiana de los locales. Los flujos de las dádivas del resguardo ecológico, no bastan para una población pequeña. Así, la propia política pública que destina financiamiento para incentivar una rama productiva exclusivamente, y para resguardar valores ecosistémicos, favorecen un marasmo en el lugar que fragiliza a la población al hacerla dependiente de los flujos asistenciales.

7. Discusión

En este documento he intentado condensar la conducción de la gobernanza ambiental en México. Los casos aquí expuestos dan pie a distinguir las formas en que se extienden los regímenes neoliberales de regulación ambiental; discriminar las contradicciones o “fallas internas” de éstos cuya lógica concomitante es la constante reinención de los parámetros de aplicación de políticas públicas (Brenner et al. 2010), pero también referir a las condicionantes económicas que subyacen en el asunto: principalmente la apertura o el reforzamiento de distintos mercados.

Como indiqué al inicio, observar la gobernanza ambiental a través de las arenas limita el análisis a las condiciones de tales contextos, de los grupos predominantes y/o de los discursos que rigen en ello, bajo riesgo de creer que ahí es posible se forjen escenarios de democratización sólo con la mera presencia de los participantes (cfr. Durand y Vázquez 2010). Esta perspectiva de identificar la gobernanza como un proceso de “post-soberanía” del Estado, considero recaen o bien en una aprehensión acrítica del modelo o bien en generalizaciones elaboradas desde el análisis de casos en los que priva la presencia de marcos supranacionales en su ejecución (Cfr. Karkkainen 2004).

Por el contrario, considero que una perspectiva en la que se destaque el rol jerárquico del Estado da la pauta para entender la compleja espacialización del proceso. Mediante ello se identifican, por un lado, las transformaciones institucionales, el ajuste de escalas en la ejecución y los modos de “experimentación” neoliberales en el manejo de recursos y de las políticas públicas medioambientales. Por otro lado, tomando en consideración esto y a través de un análisis regional se da cuenta de las condiciones inestables de su aplicación, pero también de las dinámicas sociohistóricas y socioterritoriales que inciden en la conducción e instrumentación de las mismas. Así, se observa cómo el Estado reinstituye condiciones para el ejercicio de su soberanía transformando las formas de la reproducción en estos espacios, de las relaciones sociales y de la apropiación de los recursos disponibles.

La acción del Estado mexicano a través de CONANP se ha consolidado como una nueva faz en la construcción de los ámbitos de negociación para el aprovechamiento de los recursos territoriales reevaluados. Estos acuerdos empero, se efectúan de inicio desde la posición jerárquica de los agentes de Estado que como brokers de la sustentabilidad institucionalizan los nuevos marcos de regulación territorial. Estos arreglos se realizan además con cierta indeterminación en los objetivos reales de la política medioambiental tanto en lo que refiere a los propósitos de regular y vincular a las poblaciones, como de definir los parámetros para reevaluar y aprovechar los recursos ecosistémicos. Tal cuestión se encuentra enraizada en las condiciones en que la institución opera: bajo principios ideológicos globales pero sobre todo bajo el esquema de financiamiento de organismos asociados al GEF, mismos que dictan la geopolítica del resguardo ecosistémico, adoptada en el caso mexicano como un proceso de orden desarrollista. En ello,

CONANP reparte las dádivas monetarias recibidas desde estas instituciones internacionales, para promover el desarrollo local y hacer girar de esta manera capitales financieros. Estas condiciones de organización de la geopolítica ambiental conduce al organismo a ejecutar el gasto público con objetivos de generar supuesta productividad enfocándose en articular estos territorios de forma fragmentaria y transitoria a mercados competitivos: entiéndase de servicios ambientales, pero principalmente de producción ecoturística como panacea económica para la reducción de la pobreza.

En lugar de observar una retracción del dominio del Estado bajo un esquema incluyente (Karkkainen 2004), aquí he mostrado un predominio en la ejecución de los criterios jerárquicos y desiguales que el instituto ejecuta en la instrumentación del proceso, aún cuando en apariencia establezca negociaciones con los grupos de interés. La integración y coordinación de las partes ha sido de carácter parcial y precaria, operando mediante la selección de grupos que terminan representando caracteres de pequeños empresarios, sin la conducción de acuerdos entre los actores que detentan los derechos de uso de los recursos –salvo el caso de Nuevo Durango.

Las transformaciones institucionales y la conducción de la geopolítica ambiental nos conduce a reconocer el ajuste escalar en la ejecución de las políticas de Estado y de sus objetivos como intermediario directo de políticas globales. CONANP aplica los instrumentos hacia lo local enlazándose de forma transitoria y sin intermediarios con grupos sociales específicos. Esto expresa las modalidades del patrón neoliberal de conducción del desarrollo que parece coordinarse como manejo empresarial de recursos y de grupos, es decir, es la manifestación de “...un cambio de planeación a programación bajo modelos de negocios, un cambio no solo de los criterios de los objetivos del desarrollo sino de un ajuste de escala en que los planes proponían modificar la realidad” (Smith 2011:6). Estas condiciones de selectividad del Estado ha orientado la formación de clientelas del financiamiento “verde”. De este modo, los fondos financieros que son distribuidos por los agentes de Estado, instituyen procesos de diferenciación novedosos reproduciendo la desigualdad.

Karkkainen define como el aspecto post-territorial del proceso de la siguiente forma: “la gobernanza es para resolver problemas, sus fronteras espaciales y conceptuales son definidas no

con base en una territorialidad y jurisdicciones delimitadas, sino con referencia a una comprensión de la naturaleza, escala y causas del problema por resolver” (2004:77). No obstante, el estudio en la región Caribe mexicano nos conduce a reconocer otras cuestiones: el problema de la protección medioambiental y del gobierno de los recursos naturales pasa a un segundo plano siendo la cuestión de financiación del desarrollo de microproyectos productivos el aspecto central de la dinámica. En este otro aspecto también se observa el carácter parcial de su instrumentación: las poblaciones se fragmentan en microesferas de grupos vinculados de forma coyuntural al organismo en la búsqueda de estos mecanismos de financiación. El territorio por su parte igualmente pierde el carácter integral de las condiciones ecosistémicas, dividiéndose en células a veces dispersas de espacios protegidos. Por ende, la escala en la que funcionan estas políticas públicas se vuelve inoperante para el resguardo ecosistémico, ya que los territorios se descomponen en partículas valiosas: un pedazo de bosque o un patio trasero convertido en UMA, una porción de sabana siendo un escenario turístico, un espacio marítimo generando ingresos a las instituciones. El caso de Nuevo Durango sobresale porque sus pobladores hicieron prevalecer otros principios territoriales, pero de la misma manera se escindió una porción de bosque para su aprovechamiento financiero.

Finalmente es preciso cuestionarnos sobre cómo las poblaciones se vinculan en este contexto emergente. Difícilmente se puede pensar que la regulación ambiental es adoptada por las poblaciones interiorizando las condicionantes estructurales de su posición desigual ante el control territorial. Como traté de destacar, la forma excluyente en que se constituye la política medioambiental conduce a reflexionar las condiciones reales en que los nuevos valores se abrazan y bajo qué fines concretos por parte de qué grupos. Así, se vuelve necesaria la indagación en torno a las pugnas sociales que se fraguan ante las nuevas desigualdades instituidas por el estado mediante la distribución y apropiación diferenciada de los bienes territoriales y financieros puestos en circulación en torno a las Áreas Protegidas.

Bibliografía

CONANP. (2007) *Programa Nacional de Áreas Naturales Protegidas, 2007-2012*. México: CONANP.

Brenner, Neil, J. Peck y N. Theodore. (2010) "After neoliberalization". *Globalizations*, 7,3: 327-345.

Bulkeley, Harriet. (2005) "Reconfiguring environmental governance: Towards a politics of scales and networks", *Political Geography*, 24:875-902.

Durand, L. y Vázquez, L. (2011) "Biodiversity conservation discourses. A case study on scientist and government authorities in Sierra de Huautla Biosphere Reserve, Mexico". *Land Use Policy*, 28: 76-82.

Jessop, Bob. (2008) *State Power. A Strategic Relational Approach*. Cambridge: Polity Press.

Karkkainen, Bradley. (2004) "Postsovereign environmental governance". *Global Environmental Politics*, 4,1:72-96.

Lemke, Thomas (2007) "An indigestible meal? Foucault, governmentality and state theory". *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*, 8:2, 43-64.

Lemos, Maria Carmen y Agrawal, Arun. (2006) "Environmental Governance", *Annual Review of Environmental Resources*, 31:297-325.

López Santillán, Ángeles A. (2010) *Metamorfosis del Paraíso. La producción de Isla Holbox como destino turístico del Caribe mexicano*. Tesis de Doctorado en Antropología Social. Zamora: El Colegio de Michoacán.

Sánchez, Santiago. (2011) *Transformación socioterritorial y globalización en el norte de Quintana Roo. El caso del ejido Solferino, Lázaro Cárdenas (1990-2010)*. Tesis de Licenciatura en Antropología Social. México: ENAH.

SEMARNAT-CONANP. (2007) *Estrategia de Conservación para el Desarrollo, 2007-2012*. México: Semarnat.

Smith, Gavin. (2011) "Selective Hegemony and Beyond-Populations with 'no productive function': A framework for enquiry". *Identities: Global Studies on Culture and Power*, 18,1:2-38.

EL RETO DE LA MOVILIDAD SOSTENIBLE. DEL CUERPO CICLISTA AL ESPACIO URBANO Y SU OBSERVACIÓN ETNOGRÁFICA

Elisabeth Lorenzi Fernández (UNED, CIMAS)

elisabeth.lorenzi@gmail.com

Diego Ortega Botella (UV, INAUCO-UPV)

diego.ortega.ava@gmail.com

1. Introducción

Nunca antes en la historia los seres humanos habíamos estado en agregados espaciales tan amplios, fragmentados y diversos como ahora. La movilidad atraviesa la vida cotidiana de los habitantes del continuo urbano. El ser humano tiende al desplazamiento, pero nuestras formas horizontales de hacerlo nunca han llegado a los actuales niveles de impacto medioambiental. Dalakoglou y Harvey (2012) hablan de que la movilidad, largamente ignorada y trivializada por las ciencias sociales, sube a la palestra, pues su asociación con la modernidad y la aceleración de la vida, la convierte en un standard de estudio para las ciencias sociales contemporáneas. Sheller y Urry (2006:208) apuntan que se sigue fracasando en cómo abordar las espacialidades y el movimiento tanto como si es real o imaginado.

En la ciudad, la movilidad adquiere una dimensión sensible a través de los ritmos en la circulación. Éstos, se mueven al compás mecanizado de los medios de transporte dependientes del petróleo y se originan a partir de ciertos tipos de orden detectados en los fenómenos de planeación urbanística y procesos de globalización que según Beller (2013:29) “han implicado una profunda reestructuración de la jerarquía urbana planetaria”. Anclado en la localidad, se considera la movilidad como un derecho social,

garantizado y protegido¹. Para ello se necesita una sofisticada red de comunicaciones e información y mejores medios de locomoción que cubran el mayor número de los contactos cara a cara generado por las nuevas tecnologías, y que Miralles y Tulla (2000) han denominado la “Movilidad en la Nube”.

Nuestra perspectiva profundiza en la importancia que las infraestructuras viales tienen en la consolidación de nuestros territorios y en su impacto desigual sobre el espacio urbano y su calidad de vida. Abordamos la norma de la movilidad a partir de las limitaciones sociales y las jerarquías espaciales, donde las personas que no tienen la libertad de moverse a grandes distancias son económica y socialmente desfavorecidos. La exclusión que sufren las personas sin vehículo motorizado continúa operando en un régimen de fronteras y diferenciaciones sociales que se implementa para separar y marginar. Encontrar un empleo en la sociedad hipermóvil pasa por ensanchar el radio de acción y éste, se ha planificado desde el automóvil.

Nos interrogamos sobre las movilidades periféricas y las resistentes que actualmente van limando la dominancia del modelo coche. Observamos cambios de paradigmas, de marcos políticos y de estrategias de resignificación del espacio urbano a partir de la praxis en la movilidad. Por eso nos interesamos por la movilidad ciclista en la ciudad. Nos centramos en las preocupaciones locales sobre el desplazamiento diario en bicicleta, la cultura material asociada (tecnologías de comunicación y nuevas infraestructuras de seguridad y vigilancia), las relaciones de sociabilidad que se consolidan en torno a la bicicleta, su huella en el espacio urbano y su incidencia en la planificación urbana.

Nos planteamos que la movilidad ciclista puede fraguar como un nuevo enfoque que sugiere una serie de preguntas más que una descripción reductora del mundo contemporáneo. Según Sheller y Urry (2006:208), el paradigma de la movilidad hace cuestionarnos sobre cuáles son los objetos y sujetos de investigación y cómo abordar el tema sin separar la estructura del proceso. El hecho de que las ciudades sean complejas,

¹ Este aspecto queda recogido en las distintas leyes autonómicas de movilidad, como por ejemplo la Ley 9/2003, de 13 de junio, en Cataluña o Ley 6/2011, de 1 de abril, en la Comunidad Valenciana.

confusas y estén en movimiento obliga, como plantean Salcedo y Zeiderman (2008:71-72), a problematizar la “carencia etnográfica” de captar de forma holística y rigurosa un proceso global de ciudad, con el fin de orientar el análisis a “la confusión e incertidumbre que se hallan en las ciudades”. De este modo el estudio del ciclismo urbano insiste en la necesidad de relacionar los factores de carácter material y simbólico, de modo que las motivaciones y percepciones cobran una relativa importancia a la hora de comprender los usos modales.

El empuje de las iniciativas sociales en la promoción del uso de la bicicleta ha puesto de relieve que estos factores psicológicos se producen desde las interacciones, son constructos culturales. Por tanto, el término “factores intersubjetivos” ayuda a que el objeto de estudio se ha desplazado hacia el sujeto social. De hecho, ha sido la propia irrupción de las demandas lo que ha transformado el concepto de movilidad. De este modo desde la ingeniería social no sólo se analizan hechos, distancias o materiales sino percepciones, actitudes y motivaciones. Ortega por un lado (2012) y López, Lorenzi, Heredia y Sánchez (2013) por otro, apuntan que el marco de los conflictos en torno a la accesibilidad, la calidad de vida y la sostenibilidad, han influido en la transformación hacia el concepto de cultura de la movilidad y el protagonismo ciudadano en su conformación.

Por otro lado, la cuestión de la identidad cobra especial relevancia, para comprender los procesos de difusión del ciclismo como opción de movilidad urbana y como clave estratégica de las iniciativas de la sociedad civil de promoción ciclista: revertir el estigma del ciclista, generar sentimiento de pertenencia y redes de apoyo mutuo y una relación diferente con el espacio público y el concepto de la ciudad. Este es el salto que nos permite trabajar los procesos de cambio social y el papel de la ciudadanía. En estos estudios la bicicleta no es simplemente una opción que necesita ser ampliada, sino que es un instrumento de transformación del concepto mismo de la ciudad. Así, Rachel Aldred (2010) nos señala cómo la bicicleta está cargada de potenciales que sostiene los valores ciudadanos: autonomía personal y sostenible, localización del arraigo, y apertura hacia la comunidad y respeto al medio. Carlsson (2002) nos muestra como modo la práctica de la

bicicleta y la ciudadanía se convierte en un hecho “transurbano” y difundido a numerosas ciudades del mundo y en cuyo contexto la bicicleta se torna en un caballo de batalla. Cuestión que Lorenzi (2010) ha concretado analizando la emergencia de las masas críticas en Madrid.

Según Marcus (1995), Abordar la vida social entorno a la circulación en bicicleta desde una perspectiva multisituada, debe captar la funcionalidad del objeto (seguir el objeto), al mismo tiempo que las maneras de pensar la vida urbana y las jerarquías que se establecen en relación a la organización espacial (seguir el conflicto). Los ciclistas urbanos no sólo se mueven en bicicleta por la ciudad, sino que viven la ciudad a través de la bicicleta. La ciudad en sí misma no es objeto de ser entendido, sino las prácticas materiales y discursivas que en ella ocurren, donde la movilidad es una dinámica y no una categoría. Desde esta perspectiva, Certeau (2000:18), señala que los desplazamientos “tejen en efecto las condiciones determinantes de la vida social”.

En concreto, abordaremos las experiencias de la acción colectiva en torno a la promoción e integración de la bicicleta a partir de la observación en las ciudades de Madrid y Valencia. A pesar de las diferencias en tamaño y ritmos urbanos entre ambas ciudades, encontramos ciertas similitudes a partir de las cuales podemos establecer puentes.

La bicicleta, a finales del siglo XIX empezó a ser un medio de transporte popular así como un deporte de calle practicado por las clases con mayores recursos. Sin embargo, a partir de mediados del siglo XX, fue relegada a un segundo plano por los medios motorizados y el transporte colectivo urbano que fueron ensanchando su primacía por las calles. No fue hasta los años 70, del pasado siglo, que la bicicleta retoma protagonismo social vinculado a la “crisis del petróleo”, convirtiéndose en un vehículo representativo de los valores ecologistas.

La mayor novedad que ofrece el ejemplo en el Estado español es la incorporación de las redes de viario ciclista a nivel de Plan General Municipal. Así, a diferencia de otros países europeos, la exigencia entorno a las infraestructuras ciclistas no derivan de una legislación sectorial, sino de los Reglamentos de Planeamiento Urbano. Esta relación

paradójica se encarna en el diseño de las vías ciclistas, estando más pensadas para el disfrute de los parques y el entrenamiento deportivo, que para desplazamiento. Itinerarios entrecortados, carriles estrechos e inconexos, aceras-bici y pequeñas ciclo-calles, constituyen gran parte de las medidas adoptadas desde los gobiernos municipales.

La inserción de España en la Unión Europea ha significado una ampliación del marco político de influencia sobre la promoción de políticas de movilidad sostenible. Esto significa normativas que penalizan niveles de polución de las ciudades, marcos de financiación de iniciativas municipales de sensibilización y un marco mayor donde encaja la imagen de la bicicleta como símbolo de ciudad europea. Sevilla y Vitoria, con modelos de políticas urbanas que apuestan por políticas de movilidad sostenibles muy diferentes, han roto con la imagen dominante de la ciudad mediterránea sin cabida para la bicicleta.

Visto desde la circulación ciclista, el énfasis para acceder a los distintos lugares de la ciudad, como el centro histórico, no se centra únicamente en infraestructuras que requieran de una gran pericia; sino en los excesos de velocidad. El malestar general se hace evidente y comienzan a surgir voces vecinales que, desde sus barrios, reivindican medidas orientadas a controlar el peligro asociado a excesos de velocidad. La nueva condición del ciclista urbano comienza a reflejarse en los modos en que se está construyendo el espacio público, así como en la sociabilidad local. Los eventos sociales lúdicos y reivindicativos, los negocios de taller y venta, las publicaciones en prensa y especializadas, son elementos que permiten comenzar a orientar nuestra perspectiva sobre el discurso social que convierte a la movilidad en un proyecto de ciudad.

2. Observar la movilidad

La evolución de la Antropología, al igual que otras disciplinas, ha pasado por crecer desde sus crisis internas. En este recorrido, dos de los retos más importantes han sido uno, (re)situarse en el espacio de observación, y dos, (re)ubicarse en su posición de observador. Según Delanty (2003) el cuestionamiento y descomposición del concepto de

Comunidad ha significado una readaptación del método etnográfico en la búsqueda de modelos que explicaran satisfactoriamente la articulación social. El modelo de las redes supuso un avance en este sentido, pero el exceso deslocalizador supuso una invisibilización del territorio como elemento de análisis.

Actualmente, la Movilidad se impone como característica dominante del ser humano, frente a su sedentarismo, en un nuevo paradigma que, al recuperar de una forma diferente los espacios como contenedores de las relaciones sociales, supone un desafío para circunscribir lo que se observa. La conectividad entre las personas emerge así como un elemento de grandeza que requiere flexibilidad, adaptabilidad y polivalencia que, en su conjunto, permiten liberarse de todo tipo de ataduras que lastren su movimiento. Sin embargo, observar la articulación social desde la movilidad ha de incluir los lugares concretos donde se produce, política y materialmente, la circulación de objetos y personas.

La descolonización descolonizó la etnografía criticando la tradición positivista del observador y poniendo sobre la mesa el valor del posicionamiento del etnógrafo y sus aportaciones como autor. La Movilidad como sujeto de estudio se recombina con el resituamiento del etnógrafo que señala Marcus (1995) reconociendo sus múltiples posiciones ante el sujeto/objeto de estudio. Captar la aplicación de la movilidad en el dominio de la vida urbana supone, por tanto, hilar el ámbito de la ley, la práctica social, con las “estrategias”, “tecnologías” y “programas” presentes en la producción de la circulación. Esto lo veremos claramente en la exposición de nuestros casos.

2.1 Las políticas de la movilidad

Analizar el fenómeno de la movilidad urbana, implica entenderla como práctica realizada en el espacio público. Su regulación y producción es atravesada por el ámbito de lo político. Emerge así la bicicleta como un objeto que permite el reencuentro entre la ciudad, el cuerpo y la movilidad a partir de una relación dialógica. Aquí, son las personas que se desplazan cotidianamente en bicicleta por la ciudad las que suscitan el interés

intelectual y el debate político acerca de la vida urbana. Desde esta orientación buscamos comprender la diversidad de sentidos que confieren a la acción los actores sociales e instituciones públicas en el proceso político de la movilidad urbana sostenible; y cómo ello influye en la conformación intersubjetiva del imaginario de la práctica ciclista. En este proceso de investigación también nos interrogamos sobre cuestiones fundamentales que remiten a la relación entre la praxis, la política y la transformación de la ciudad. Por esta vía nos interesa revelar en qué medida la conformación de la ciudad se relaciona con los hábitos, en este caso de movilidad, y cómo determinadas prácticas se convierten en políticas porque inciden en la transformación de estos hábitos.

De lo dicho hasta aquí se desprende que las instancias municipales son las instituciones públicas con mayor responsabilidad en esta materia. Así, entre los distintos condicionantes que las Leyes de Movilidad Sostenible van a tener en el desarrollo de la planificación municipal, destacamos la existencia de un carácter de mínimos entre los que se incluye la participación ciudadana. Estudiar de esta manera la planificación de la movilidad implica interrogarse respecto a los diferentes lugares de producción de conocimiento y discursos, así como sobre los métodos y técnicas utilizados para elaborar su gestión. Según Ortega (2014), la contribución ciudadana a los Planes de Movilidad Urbana Sostenible (PMUS) son interesantes en la medida que permite recuperar las narrativas sobre aquello que parece inerte, esto es, las construcciones de asfalto y cemento. Visto así, no nos limitamos a examinar las conexiones externas entre la ciudad y el diseño urbano, que según se nos dice este último describe, sino que miramos los aspectos internos del diseño urbanístico. Según Heredia, López y Sabin (2014) el estudio del proceso por el que la bicicleta gana cuota en las ciudades donde no era un modo habitual. Requiere, por tanto, de un enfoque integral que combine las técnicas habituales de los estudios de transporte y las técnicas sociológicas que nos permitan conocer mejor las transformaciones sociales y culturales que subyacen a estos cambios.

2.2 Observaciones sobre un grupo en movimiento

Normalmente cuando nos desplazamos en bicicleta por la ciudad nos diluimos en la

constante aglomeración de vehículos motorizados. Tenemos que buscar rápidas soluciones en un entorno veloz. Coches, autobuses, motos y peatones confluyen en el espacio público; un espacio en el que “cada cual tiene su lugar”. Sin embargo, por sus características particulares, la bicicleta se convierte en un vehículo híbrido (mitad máquina, mitad persona) que puede circular por todos los lugares. Ya sea por la acera, por la calzada o por los espacios concretos habilitados (como los carriles bici), la bicicleta se mueve, con mayor o menor dificultad. Una persona con experiencia en el manejo de la bicicleta ha interiorizado estos aspectos de tal manera que necesita pocas referencias para maniobrar entre la circulación de vehículos y personas. Siente la bicicleta como una extensión de su propio cuerpo de tal manera que adopta un estilo propio de conducción.

Abordar la movilidad urbana implica atender a este estilo particular, en la medida que refleja la experiencia de moverse por el espacio público, así como observar las generalidades que acontecen durante los paseos grupales en bicicleta (masas críticas y bici-festaciones²). Atender a ambas perspectivas (lo ordinario y lo extraordinario) es útil en la medida que la individual aporta una panorámica de corte subjetivo, mientras que la segunda matiza esa subjetividad al dar cuenta de la necesidad del mundo social. En este sentido el método etnográfico, nos lleva a plantearnos ¿cuál es el lugar de la bicicleta durante la circulación? ¿En qué medida la organización espacial de la ciudad favorece la permeabilidad de su movimiento? y ¿cómo la esfera social reactiva los recorridos individuales?

Una de las dificultades para responder a nuestras preguntas fue la imposibilidad de hacer anotaciones durante los ejercicios de observación. Así, nos fue útil equiparnos con una grabadora digital en la que poder plasmar de forma oral los acontecimientos que iban ocurriendo durante el recorrido. En estas grabaciones no sólo se quedaron registradas nuestras voces, sino que también lo hicieron los silencios y las conversaciones informales mantenidas con el resto de ciclistas.

² La principal diferencia entre ambas es que la masa crítica no está institucionalmente anunciada a las autoridades locales, mientras que la bici-festación sí. Esto tiene diversas implicaciones, entre las que se encuentra la participación más/menos activa de la policía durante el recorrido del grupo ciclista.

Al ir ensamblado estos materiales etnográficos fuimos situándonos en la actividad real como tal, esto es, en la relación práctica con el espacio público. Nuestra presencia preocupada y activa en la movilidad urbana, nos abrió el camino para abordar las carencias sentidas desde los distintos colectivos pro-bici. Partiendo de estas necesidades, fuimos desglosando y desentrañando las generalidades y cuestiones básicas que durante nuestras marchas en grupo habíamos descrito en los cuadernos de campo. Como resultado de nuestras reflexiones, observamos el grupo en movimiento a partir de una doble tarea de atención. Por un lado centrar la mirada en el movimiento del grupo, esto es, la relación entre el movimiento generado por el grupo y las consecuencias de ese movimiento sobre el espacio en el que se circunscribe. Por otro, atender a los aspectos internos del grupo durante el movimiento. Sin embargo estos dos aspectos en el transcurso del desplazamiento están íntimamente relacionados, cuyas causas y efectos son difíciles de discernir.

Desde un punto de vista internalista la observación de los entresijos del grupo en movimiento requiere distinguir tres lugares: la cabeza, el centro, y la cola. En cada lugar las experiencias sobre el paseo varían. Estar en cabeza requiere por un lado conocer la ciudad, pues es la parte que orienta al resto del grupo, cierta calma en la cadencia de pedaleo y estar atento a multitud de elementos urbanísticos que pueden poner en peligro la unidad del grupo. Pero estar en cabeza, no es sólo guiar al grupo. Además necesita de un apoyo solidario en el que otros ciclistas se anticipen en los cruces e intersecciones cortando el tráfico motorizado o el tránsito peatonal para ganar seguridad, manteniendo la unidad del grupo, evitando las filtraciones.

El centro del grupo en movimiento es un lugar donde las personas van cómodamente hablando con los amigos o disfrutando del paseo. Es la parte más segura, de ahí que hayamos podido ver niños de distintas edades circulando alegremente con sus padres. Este planteamiento permite encontrar nuevos nexos entre el ámbito espacial, el uso social de la bicicleta y la seguridad. Desde una perspectiva estratégica de planificación de la movilidad, la buena circulación ciclista deriva de las buenas infraestructuras. La calidad de los materiales (durables y consistentes) y el trazado adecuado (segregado o

compartido) del carril bici se convierten en los elementos clave sobre los estándares de seguridad y diseño de vías ciclistas de alta calidad. Según Sanz (2008:14), el activismo ciudadano ubica su centro de atención en la “amortiguación de la velocidad”. Desde esta perspectiva ciudadana el trazo urbano integra la bicicleta desde la pacificación del tráfico mediante la combinación de medidas que transforman el uso funcional de la calle.

La *cola* es aquel lugar del grupo que puede ser más sensible a los conflictos sociales de la circulación. Es el lugar en el que salen a relucir los aspectos relacionados con la coerción. Al estar en contacto con el resto de vehículos motorizados que circulan por la calzada, el ciclista se ve apremiado en su pedaleo para “quitarse de en medio”. En este caso parece existir una sobrevaloración de la oposición de los automovilistas, pues son pocos los conductores que ejercen un comportamiento agresivo explícito hacia los ciclistas. No obstante, algunas de las experiencias que se pueden tener son pitos, gritos e insultos. En ocasiones la marcha ciclista puede ir acompañada por vehículos policiales que buscan “asegurar” la integridad del ciclista intercediendo. Sin embargo, el hecho de que este acompañamiento lo hagan en el coche o moto “escoba”, permite entrever un cierto posicionamiento previo en la mediación.

Centrándonos en los elementos externos podemos distinguir tres ámbitos que inciden en la marcha de grupo ciclista: espacio urbano, agentes urbanos y usuarios del espacio compartido. El primero de los ámbitos tiene que ver con el diseño y gestión del viario, esto es, con el ajuste de la calzada, los semáforos, los cruces, etc. Es lo que podríamos denominar la morfología de la estructura urbana. Así, por ejemplo, la plasticidad de la circulación ciclista convierte el entramado urbano en un espacio continuo donde, independientemente de la forma que éste adopte, la bicicleta puede abrirse camino. Sin embargo, el ciclista urbano encuentra fronteras que dificultan su desplazamiento; bordillos, suelo adoquinado, alcantarillado, canalizaciones, vallas, obras, mobiliario urbano, etc. son algunos aspectos que incomodan las maniobras. Sanz nos recuerda (2008:155) que para orientar las necesidades de los ciclistas en el viario se necesita “una reflexión previa sobre los tipos de vías ciclistas posibles, así como su mayor o menor idoneidad en cada tramo particular del tejido urbano”.

Otro de los elementos externos que influyen sobre la marcha en grupo son los agentes urbanos, la policía que se encuentran por las calles de la ciudad ejerciendo, a pie, su función de gestores de tráfico. Dado que en algunas ocasiones, como en la masa crítica, el recorrido del grupo es improvisado, les resulta imposible cubrir la marcha. Sin embargo, dada su constante presencia en algunas zonas de la ciudad, generalmente las zonas comerciales, el objetivo de estos agentes es claro: hacer que el impacto del grupo sobre la circulación urbana y la visibilidad social sea el mínimo.

Los usuarios del espacio compartido serían los elementos externos que en última instancia afectan la marcha del grupo. Autobuses urbanos, taxis, vehículos privados motorizados y viandantes compondrán esta amalgama de usuarios.

Participar en un recorrido grupal, y registrar su observación, nos ha aproximado a las características que dan forma al modelo urbano de circulación (atender al contexto), así como detectar la contienda entre las aspiraciones de los colectivos pro-bici y los factores condicionantes que componen la realidad de su sentido (seguir el conflicto). De este modo nos ha permitido delimitar y caracterizar la multiplicidad de elementos que se dan en el transcurso de un desplazamiento urbano con bicicleta. Es por ello que hemos podido diferenciar dos posiciones en torno a la circulación urbana en bicicleta. Por un lado el ámbito municipal encargado de gestionar el movimiento por la ciudad y por otro, el ámbito ciudadano que reivindica el uso social de la bicicleta como un derecho inseparable de su práctica. Así, la movilidad urbana sostenible, desde la posición de los activistas, focaliza su mirada en los aspectos relacionales que se dan durante el tiempo que pasa una persona en la actividad intensa de la calle.

2.3 La observación de la movilización de la movilidad

Uno de los iconos de la movilización ciclista es sin duda la Masa Crítica. La Critical Mass es una celebración reivindicativa de la bicicleta en forma de paseo multitudinario de ciclistas interrumpiendo el tráfico motorizado y que tiene lugar en forma de cita periódicamente en innumerables ciudades del mundo. Empezó en EEUU en 1992 y desde

entonces se ha convertido en un movimiento que ha vivido una intensa expansión transnacional (presente en más de 300 ciudades de los 5 continentes), interactuando intensamente con las características locales de cada ciudad.

El binomio bicicleta y ciudadanía va más allá de las fronteras, se convierte en una práctica y como apuntan Díaz y Vázquez (2012) La Masa Crítica es un movimiento global en una época donde global ha sido instituido como categoría fundamental que no solo contribuye a redefinir las categorías de tiempo y espacio, sino también de la acción política en sí misma. Reflexionando sobre la Masa Crítica de su ciudad, A Coruña, la presentan como un multivocal y polimórfico prototipo que renegocia su significado global con múltiples acentos locales.

En España, Madrid es la ciudad donde la cita mensual, llamada Bicicrítica, ha sido más activa y agrega a mayor número de personas (2.300 ciclistas en mayo 2010). Desde que comenzó a celebrarse en 2004, su forma se ha reproducido en los barrios de la ciudad y en otras ciudades y pueblos de la región, llegando a producirse más de 15 masas críticas al mes en diferentes puntos de la comunidad.

Es un hecho que el uso de la bicicleta en Madrid ha crecido en los últimos años, lenta, pero inexorablemente. Las intervenciones municipales en este sentido no son suficientemente significativas para explicarlo. Lo que llama la atención de la calidad ciclista madrileña, es la diversidad y multiplicidad de las iniciativas ciudadanas que promueven el ciclismo o usan la bicicleta como caballo de batalla.

El impacto de esta cita mensual ha sido grande: ha reubicado la bicicleta como un elemento de debate público y ha puesto en contacto a miles de ciclistas, muchos de ellos protagonistas de nuevas y diversas iniciativas pro-bici en la ciudad. También ha conectado la cuestión de la movilidad sostenible con otras esferas de movilización, incorporando un nuevo elemento en el repertorio de los movimientos sociales.

Cuando observamos la Bicicrítica nos la tomamos como un evento que sólo existe y pedalea en la medida que se produce, y como movimiento social, un caldo de cultivo

donde han surgido múltiples iniciativas, redes, amistades que han tenido este punto de contacto.

Abordar su análisis nos ha supuesto un reto etnográfico en dos direcciones: uno es analizar la masa en movimiento y que ha sido expuesto en el apartado anterior. El otro ha sido analizar este fenómeno desde su dimensión de movimiento social donde el movimiento en si mismo juega un papel esencial.

Las herramientas etnográficas son esenciales para comprenderlo en toda su complejidad. La inmersión en la masa y su seguimiento nos ha llevado no sólo a un punto de partida y a uno de llegada, sino a los itinerarios cotidianos de la articulación de las iniciativas pro-bici y por la sostenibilidad.

Uno de los desafíos de comprender esta masa en movimiento, ha sido conjugar la observación de esta masa en movimiento y entenderla como el momento extraordinario mensual que implica e impulsa ordinariamente mes a mes numerosas reticulaciones y articulaciones que conforman nuevos lugares, rutas y rutinas. “Úsala a diario, celébralo una vez al mes” es el lema que reza la página web de la Bicicrítica. Esto conlleva un enfoque performativo que atienda tanto al despliegue del evento en su momento más extraordinario, pero también a su impacto en lo ordinario, en el día a día.

Seguir la masa implica un punto de partida y un punto de llegada. En muchas ocasiones, tras dos horas aproximadas de recorrido la masa se llega a un lugar que previamente ha sido consensuado en la lista de correo. En la mayoría de estos eventos se ha preparado un fin festivo del recorrido y en muchas ocasiones éstos se celebran en espacios autogestionados, donde gente tras la barra vende comida y bebida y se hacen sorteos para recaudar fondos. El dinero que se recoge casi siempre es para financiar los talleres de autoreparación de bicicleta que han ido emergiendo en los centros sociales autogestionados o proyectos afines que necesitan de financiación.

Aquí vemos dos tipos de nudo de agregación, la lista de correo como un núcleo

organizador y los talleres de auto-reparación que abren todas las semanas. Es precisamente esta relación lo que nutrió una monografía sobre la emergencia de los talleres de bicicleta en los centros sociales okupados (Lorenzi, 2010) analizando como el repertorio de la movilidad se conjuga con la de la reapropiación de los espacios. La Bicicrítica supuso la puesta en contacto de un público más amplio con los centros sociales okupados y estos espacios se convirtieron en referencias cotidianas de una relación activa y colectiva con las bicicletas a través de los más de 15 talleres que han visto la luz en 8 años.

Si hacemos una comparación de la Bicicrítica de Madrid con la de otras ciudades, esta destaca por su actual tamaño y su espíritu celebrativo e irreverente. “Alegría entre las piernas”, uno de los lemas más difundido, ilustra muy bien esta idea. Este espíritu en ocasiones se convierte en una pátina homogeneizadora de las diferentes tendencias de actitud y pensamiento que monta sobre la bicicleta. En ocasiones estas diferencias salen a la luz, sobre todo en los debates de la lista de correos.

Por tanto, aprehender una visión holística implica explorar estos y más puntos de agregación como pueden ser las relaciones informales (de amistad, de amor) que han surgido, como otros tipos de iniciativas en reacción.

El reto último fue analizar el poso que queda en el individuo. En Madrid realizamos una encuesta on-line para poder acceder al impacto de este fenómeno desde una perspectiva individual. Elegimos este formato ya que a pie de masa es difícil hacer un cuestionario con cierta profundidad. Éramos conscientes de las limitaciones de este medio, pero también de su potencial ya que pudimos divulgar el cuestionario por la lista de correo de Bicicrítica y diferentes redes sociales. También repartimos durante la masa octavillas con la propuesta y la dirección del enlace a la encuesta, con el fin de llegar a un público más ocasional. La inmersión etnográfica fue fundamental para elaborar de forma más atinada las preguntas y poder interpretar las respuestas abiertas (Acero, Lorenzi, Martínez, 2013). La observación participante ha sido fundamental para abarcar estas dinámicas, pero también el reto de conjugarlo con una parte activista de lo que se está observando.

Combinando momentos de posicionamiento científico y con otros momentos de activación y promoción del mismo evento. Los etnógrafos son participantes y promotores activos, combinando con un ejercicio de extrañamiento y objetivación desde las herramientas teóricas de la disciplina. Por otro lado, la colaboración con otros protagonistas de otras ciudades a nivel europeo ha permitido una visión más amplia y multisituada de este fenómeno. Las redes activistas y las académicas en numerosos puntos se solapan.

3. Experiencias en educación vial

Abordar el proceso educativo relacionado con la movilidad urbana implica introducirse en un contexto distinto al analizado desde la antropología de la educación, habitualmente relacionado con la escuela. Nos manejamos así en un ámbito menos formalizado, donde la acción educativa se ubica en la calle. Según Spindler (2006:237) el escenario de la investigación en educación vial amplía esas paredes en las que el alumno es emplazado en un “ambiente artificial, aislado, irreal y ritualizado”, y se ubica, en el lugar de encuentro que representa el espacio público, convertido en aula improvisada donde el sujeto construye sus experiencias en la “doma” del vehículo. Así por ejemplo, en Valencia, el Aula de la Bici tiene lugar en el antiguo cauce del Río Turia transformado, desde 1986, en un parque urbano.

El automóvil, como todo objeto que forma parte de un sistema cultural, necesitó una serie acompañamientos que permitieron y reforzaron su posición en la transmisión cultural. Así, la irrupción del transporte privado en las ciudades, durante las primeras décadas del siglo XX, introdujo grandes discontinuidades culturales en las formas de utilización del espacio público. Los modos en los que se transmite la cultura del coche son muy variados; se puede iniciar en la infancia “jugando a los coches” o puede ser de adulto sacándose el carnet de conducir. Así pues, lo principal en una sociedad altamente motorizada es desarrollar conductas que permitan salvar las distancias cotidianas en las que nos manejamos. Con el paso del tiempo, nos hemos convertido en verdaderos expertos en seguridad vial en el sentido, planteado por Adams (1985), de que nuestras

habilidades de supervivencia se han probado por experiencia desde la infancia, ya sea cruzando de la mano en un paso de peatones o mirando a izquierda y derecha antes de cruzar. Es revelador, como señala Horton (2007), que el miedo a la bici, al igual que otros miedos sociales, necesita ser producido. En este sentido, la educación vial, las campañas por el uso del casco, y la creación de carriles bicis son señaladas como hechos sociales que contribuyen a ver el ciclismo en concreto, y en general la acción de moverse dentro del tráfico, como una actividad peligrosa.

El proceso de motorización lleva asociado muchos de los problemas sociales de tráfico (atropellos, colisiones, congestión, smog, ruido...) y sin embargo, los hemos naturalizado de tal manera que, como apunta Buxó (1999:173) “las imágenes de muertos y heridos no asustan ya a nadie ni interrumpen ninguna conversación”³. En este sentido, Estevan (2001) señala que la respuesta experta, desde la ingeniería de seguridad vial, considera los costes externos del transporte una “consecuencia inevitable”, necesaria para el mantenimiento del desarrollo moderno e industrial.

Curiosamente hemos encontrado en nuestros trabajos de campo una interesante constante, y es que el conocimiento en torno a la bicicleta reside en la experiencia ciudadana, desde donde se organizan marcos de transmisión. Al contrario que en la conducción motorizada, la pedagogía de la bici es más informal, sin certificados.

Entonces ¿Qué es educar en seguridad vial? y ¿qué aporta la movilidad urbana al respecto? Con estas preguntas abordamos dos casos que contribuyen al debate sobre la transmisión de la nueva cultura de movilidad.

³ Desde el 1 de enero hasta el 6 de abril de 2014 han perdido la vida en las carreteras 252 personas (El País, 7 de abril 2014).

3.1 Aula de la bici

Una de las tareas durante la estancia en el campo es acompañar al grupo que se investiga durante las distintas actividades que éstos realizan. Nunca pensamos que ello nos llevaría al ámbito educativo relacionado con la formación de adultos. Así, las dinámicas practicadas por los colectivos pro-bici, tradicionalmente habían estado más relacionadas con la preparación de reivindicaciones, negociaciones y salidas ciclo-turistas, que con temas educativos. En una de las múltiples e intensas asambleas, escuchamos por primera vez la intención, por parte de algunos miembros del colectivo, de iniciar un proyecto educativo sobre el manejo de la bicicleta denominado: Aula de la Bici.

Atraídos por esa inquietud que nos lleva a desentrañar “lo que la gente hace”, pensamos que el Aula de la Bici podía aportarnos nuevas perspectivas sobre las creencias, valores y motivaciones de las personas que participan en el activismo de la movilidad urbana. Al haber estado cerca de cinco meses introducidos en el campo e interactuando desde dentro del grupo, no fue complicado negociar la participación en el nuevo proyecto que se iba a llevar a cabo. Desconociendo totalmente cómo enseñar a montar en bici, tuvimos que formarnos a nosotros mismos, leer y aprendernos “el manual enriquecido”, una metodología pedagógica en la que se explica el proceso que ha seguir el formador para enseñar. Una vez aprendido el proceso de enseñanza, tuvimos que hacer una clase práctica con los formadores del propio Aula de la Bici. Fue una gran ayuda para aclararnos pequeños, pero importantes, detalles como: atender al lugar en el que se fija la vista, mirar la posición de las manos y los pies con respecto de la bicicleta o saber tranquilizar el miedo inicial de tener una bicicleta entre las manos. Las personas que iban a acudir al curso iban a confiar plenamente en nuestras indicaciones.

Una vez pasado este rito de iniciación, llegamos a la etapa aplicada del curso. Nos enfrentábamos a un nuevo grupo de actores sociales sobre los que practicar la observación: un grupo de mujeres, con un rango de edad que, salvo alguna excepción, iba entre los 50 y 60 años. Con un proceso de aprendizaje muy personal, las alumnas siempre estaban avanzando con una sonrisa en la cara y con mucho ímpetu y ganas de aprender, a

pesar de las caídas. Difuminados en el acto etnográfico, hubo ocasiones en las que esa distancia entre observador y observado desaparecía. La observación, participación y posterior reflexión de este proceso didáctico, nos ha abierto nuevos campos en los que el diálogo cultural de la movilidad urbana se materializa.

El Aula de la Bici comienza su andadura como una actividad voluntaria del Colectivo Valencia en Bici. Una de las máximas en este proyecto es que el educador ha de reconocer al educando como un sujeto capaz que aún no ha hecho consciente su conocimiento sobre el manejo de la bicicleta: “Una manera de saber que todo va sobre ruedas es que sientas que la persona Alumno también te está enseñando algo a ti”. El punto de partida desde movilidad, por tanto, no es tratar de enseñar a, sino de hacer consciente que se poseen las destrezas necesarias para llevar a cabo una acción. En este sentido, el discurso oral cobra especial importancia como principal herramienta de educación. Se trata de interiorizar una forma de estar sobre el espacio. Lo importante es hablar sobre la experiencia de la inercia, sobre las partes de la bicicleta o sobre los contextos que el alumnado va a encontrarse al ir en movimiento.

Hay que señalar, sin embargo, que el hecho de no utilizar materiales escritos durante el proceso educativo, no significa que los formadores carezcan de textos o documentos de referencia. Construidos desde la experiencia y la reflexión de los formadores, estos materiales didácticos explican tanto el contenido de las sesiones como la actitud con la que encarar el proceso. Formar parte del grupo de educadores implica, por tanto, saber montar y saber su labor como docente. En este sentido, y para el éxito del proyecto, igual de importante es la elección del lugar como reconocer las particularidades del alumno y adaptarse a su ritmo. Otra de las labores docentes consiste en crear un ambiente cooperativo. Así, las ayudas mutuas entre el grupo de iguales es una práctica común, donde el hecho de compartir miedos, inquietudes y dificultades facilita la consolidación de un sentimiento que toda persona necesita durante su construcción del conocimiento: *la confianza en uno mismo*. Verse capaz, superar los miedos y las dificultades genera un sentimiento muy potente que puede trasladarse a otros ámbitos de la vida no relacionados con la movilidad urbana. De este modo al aprender a montar se está reconociendo una

forma de existencia y convivencia sociales.

Como se aprecia, este saber hacer genera una autonomía en el abanico de posibilidades sobre las formas de ser y estar en la ciudad, que evidencian la liberación respecto a la dependencia del coche. La creencia arraigada en la sociedad industrial sobre la libertad del automóvil, queda cuestionada desde la bicicleta. El aprendizaje de la movilidad en bicicleta, facilita la accesibilidad a nuevos espacios urbanos y, al mismo tiempo, establecer relaciones de proximidad con el territorio. Según Spinney (2007), el desplazamiento, no se trata de una cuestión de eficacia, sino una cuestión de significación cultural, donde las personas aprenden a situarse, controlar e incluso vivir seguros entre los vehículos motorizados.

En principio los aprendizajes básicos adquiridos permiten al alumno desarrollar habilidades centradas en el manejo de la bicicleta. Pero este proceso es complementado con cursos más avanzados donde el alumnado aprehende a manejarse y controlar situaciones diversas. El espacio urbano se torna así un lugar menos incierto donde las personas conocen los aspectos problemáticos que pueden desencadenar situaciones de peligro. Saber ubicarse en el carril, mirar a los ojos de los conductores y no a los vehículos, señalar los giros y cambios de carril, etc. son algunas de las estrategias que facilitan el desplazamiento seguro en bicicleta.

Haber desarrollado la autoconfianza durante la formación permite al alumno ser capaz de manejarse en situaciones novedosas. Pero además, permite desarrollar procesos propios y colectivos de aprendizaje, donde el entramado de la ciudad es percibido como un aula constante de conocimiento. Esta percepción no sólo permite abrir nuevos usos al espacio urbano, propicia además nuevos encuentros entre personas. La creación de cuadrillas de amigas como, etnografió Cucó (1995), que entablan interacciones más allá de la bicicleta nos indica que la educación en la movilidad urbana deja de ser un aprendizaje relacionado con el vehículo y pasa a ser un elemento de cohesión social.

3.2 Del ciberespacio a las calles

Desarrollar una etnografía sobre la movilidad implica afrontar intensamente la observación de espacios y situaciones que a primera vista, no implican desplazamiento. Son reiteradas las ocasiones en las que entender lo que pasaba en las calles, pasaba por explorar el ciberespacio donde la información circula de forma reticular dando forma a la noción de ciudad y de movilidad.

Ya se apuntó, durante el análisis de las Masas Críticas, que los ciberespacios son esenciales para entender cómo se articula y se reproduce esta práctica ¿Son las redes sociales virtuales sólo medios de comunicación o lugares con entidad? ¿Cuál es la relación del espacio virtual y el físico y cómo se influyen?

Es obvio que en nuestro momento histórico, la comunicación en red está incorporada a un sinfín de prácticas cotidianas, incluido el de movilidad. El imaginario del ciclismo urbano y las prácticas de promoción ciudadana han recibido un especial empuje desde estas herramientas. Su rápida emergencia de forma tan global con nuevos significados no sería comprensible sin ellas. Por tanto, ha sido importante nutrirse de los debates y desarrollos metodológicos de la Antropología Virtual para situarnos ante el campo de estudio.

Según Hine (2004:17) nuestras creencias sobre Internet pueden tener consecuencias importantes sobre la relación que tengamos con la tecnología y las relaciones sociales que construyamos a través de ella. Con la etnografía podemos alcanzar un sentido enriquecido de los significados que va adquiriendo la tecnología en las culturas que la alojan o que se conforman gracias a ella. Tomamos de Hine, algunas de las preguntas relevantes para nuestro trabajo de campo: ¿Cómo los usuarios llegan a comprender las capacidades y posibilidades de Internet? ¿De qué modo afecta Internet a la organización de las relaciones sociales en el tiempo y el espacio? ¿Cómo los usuarios reconcilian lo virtual y lo real? ¿Cuáles son las consecuencias sobre los sentidos de autenticidad y autoría?

Los elementos propios de nuestro trabajo de campo son reveladores. En el contexto de la investigación sobre la relación entre iniciativas pro-bici y las políticas urbanas y su mutua influencia⁴ una de las tareas fue mapear en la ciudad de Madrid las diferentes iniciativas sociales pro-bici y su influencia en las prácticas de movilidad urbana. De la larga lista de iniciativas localizadas, era significativo el peso de la comunicación virtual. Entre sus múltiples manifestaciones (webs de los colectivos, blogs personales, foros, listas de correos y redes sociales como facebook y twitter) destacaba la emergencia de una blogosfera centrada en múltiples aproximaciones a la bicicleta urbana y un uso constante de las redes sociales.

Una relativa sensación de soledad del ciclista ante el tráfico ha propiciado un especial desarrollo de las herramientas del ciberespacio para generar lugares de encuentro y discusión y la producción y difusión de información “útil” a través de redes sociales. Lo interesante de estos espacios no son sólo los contenidos y las redes sociales que se articulan, sino que tienen la virtud de conformar también las prácticas de la calle, tanto de forma cotidiana (información útil para el día a día) o de forma excepcional (convocatorias y eventos). Ser ciclista urbano implica una actitud activa en la búsqueda de información, redes sociales, etc. ya que el sentimiento de soledad y las dificultades empujan a ello. El ciberespacio es el principal lugar de exploración. La actitud activa (búsqueda de información y recursos) te puede llevar fácilmente a una actitud activista (crear recursos de forma colectiva). Y el ciberespacio es muy fértil en este tipo de iniciativas.

En el contexto de esta investigación quisimos explorar esta relación entre ciberespacio y espacio público. Existe un blog llamado enbicipormadrid.org. Además de publicar incesantemente información relativa, sus redactores son conocidos por articular una iniciativa llamada “en bici al trabajo”. Consiste en poner en contacto a guías voluntarios con cierta experiencia en circular por la ciudad, con personas que quieren coger la bicicleta para ir a su puesto de trabajo, pero que no se atreven solos. Una vez puestos en

⁴ BICIPART es un proyecto de convocatoria I+D+ I, financiado por la Dirección general de investigación y gestión del plan nacional I+D+I, del extinto Ministerio de Ciencia e Innovación. Dicho proyecto está gestionado por RED CIMAS en el que se comparan los casos de Madrid y Sevilla.

contacto, el guía voluntario recomienda una ruta y acompaña a la persona por primera vez en su ruta propuesta, para que pierda un poco sus temores iniciales, además de transmitirle sus trucos, cuales son las normas de circulación, etc. Una vez guiada, la persona debe intentarlo sola. Una vez concluido este paso, el blog le anima a que responda a un cuestionario para conocer el impacto en sus hábitos de movilidad de esta iniciativa.

Entrevistamos a uno de los redactores de este blog y durante la entrevista, nos ofrecimos como guía. Antes de incorporarnos, debíamos observar cómo lo hacían otros guías. Cosa que hicimos. Tras este proceso, nos fueron pasando contactos de diferentes personas que habían contactado con la web para solicitar ser acompañadas.

Acompañar a estas personas fue una gran oportunidad para contrastar nuestros propios mapas mentales y formas de maniobrar, con las de estas personas, que no tenían costumbre. Así, accedimos a sus preocupaciones a la hora de coger la bicicleta para ir al trabajo (perderse, no tener la forma física, el tráfico). Interesante fue observar que no siempre coinciden en orden de prioridades y que a la hora de diseñar rutas y dar consejos debíamos adaptarlo a esta jerarquía de preocupaciones. Ser guía de estas personas, no sólo fue rico por conocer sus percepciones y miedos sobre la bicicleta y el entorno urbano, también fue un rico ejercicio reflexivo. Verbalizar, resumir, traducir nuestras experiencias con la bicicleta en la ciudad fue una forma de ser consciente de los mismos, de nuestros propios hábitos.

Los redactores de la web diseñan unos cuestionarios para que los usuarios cuenten cómo ha sido la experiencia y si ha influido en que cojan la bici para ir al centro de trabajo. Estos cuestionarios, que son públicos y algunos feedback personales, nos sirvieron para conocer sus experiencias a posteriori y por tanto el impacto de un espacio virtual a su desenvolvimiento callejero.

4. Conclusiones

Hemos dado cuenta de los diferentes aspectos que hemos tenido que abordar analizando la movilidad ciclista, derivas y retos metodológicos y teóricos. De este recorrido se desprende que la modalidad ciclista para el transporte urbano en las ciudades analizadas, Madrid y Valencia, es una práctica en pugna con los modelos dominantes de desplazamiento; donde la movilidad del vehículo a motor privado condiciona, da forma y deforma, material y simbólicamente, el espacio urbano. Nuestro acercamiento a este fenómeno, además de adaptarse a lo que etnografiar la movilidad supone, ha debido de dar cuenta de esta constante pugna que se encarna en cómo se entiende “tráfico”, “movilidad”, “espacio público” y lo “urbano”.

La necesidad de cambio, provocada por el impacto medioambiental de las modalidades motorizadas y el atisbo de un posible escenario “sin petróleo”, ha llevado a los gobernantes de las ciudades españolas a realizar modificaciones en las políticas relacionadas con los desplazamientos. Afrontar estos importantes problemas desde el análisis etnográfico de la movilidad nos ha permitido ir más allá de las implementaciones técnicas. No son las infraestructuras en sí mismas lo que nos interesan, sino las lógicas de decisión que las acompañan y legitiman y los procesos sociales que las cuestionan. De este modo, la cultura de la movilidad es utilizada como transmisora de valores y significados que permiten reinterpretar la organización del espacio urbano. La acción social toma la bicicleta como eje vertebrador de su discurso y busca orientar los comportamientos coherentes hacia las nuevas formas de distribución urbana que este vehículo requiere.

El aporte etnográfico al campo de la movilidad es importante en la medida que inscribe territorialmente a los grupos sociales que la practican. Con ello buscamos trascender la inscripción geográfica así como la ubicación y distribución de población, actividades, equipamientos y servicios, y al mismo tiempo, abordar las dimensiones socioculturales que identifican la movilidad urbana como un componente sustancial de la vida en la ciudad. Así, por ejemplo, hemos visto como la socialización en la cultura de la bici

constituye un elemento fundamental con el que los diversos colectivos sociales pro-bici ejercen su poder de cambio social. Un poder que ya no pasa solo por las clásicas formas de activismo militante (bici-festaciones, recogida de firmas), sino que incluyen proyectos reflexivos desde la práctica sobre el modo de vida urbano y las consecuencias del uso masivo de los medios de locomoción motorizados.

Transformar la estructura urbana e integrar la bicicleta en la ciudad ya no es el único elemento que aglutina al ciclista urbano. La conciencia ciudadana sobre el mal vivir urbano hace que emerjan al debate público posiciones de resistencia sobre los efectos de la transformación de las urbes, pues cuestionan los efectos sobre el espacio que el transporte está produciendo en este desarrollo “necesario”. Un cuestionamiento visible porque se encarna en la praxis de movilidad. En este nuevo escenario los grupos más veteranos vinculados a la ecología política, han tenido que renovarse y ampliar sus campos de acción. Ya no hace falta reclamar infraestructuras específicas, ni hacerse visible, ahora se trata de educar, compartir experiencias lúdicas de paseo o deportivas que enganchen al ciudadano al pedal.

La incorporación de las herramientas virtuales, que amplifica el boca a boca de nivel más local, ha generado también mayor versatilidad y contacto con referencias internacionales que se prototipan y reproducen en lo local, influyendo en una producción globalizada del imaginario de la bicicleta y de su relación con un modelo urbano más sostenible. Un ejemplo de esto ha sido la rápida reproducción de las formas de la Masa Crítica a nivel mundial. A nivel metodológico es difícil hacer un seguimiento de este fenómeno, a menos de que se desarrolle un trabajo colaborativo y multisituado. El seguimiento del propio trabajo activista nos ofrece una interesante oportunidad para dar con una visión más transnacional de este proceso.

La naturaleza reflexiva de los movimientos sociales es un rico sustrato que nos permite hacer un seguimiento de la negociación del espacio urbano. Los movimientos pro-bici caracterizan su reflexividad en prácticas de movilidad resignificando un itinerario, un espacio de circulación con prácticas colectivas y sensaciones físicas.

5. Bibliografía

Acero, C.; Martínez M. y Lorenzi E. (2013). *La reflexión de la masa. Análisis de la condición ciclista. En Madrid desde la perspectiva de quienes participan en la Bici Crítica*. <http://bicicritica.ourproject.org/resultados-encuesta-bicicritica-2011>

Adams, J. (1985) *Risk and freedom: The record of road safety regulation*. London: Transport Pub. Projects.

Aldred, R. (2010) “On the outside. Constructing cycling citizenship”, *Social and Cultural Geography*, 11:1, 35-52.

Aldred, R. y Jungnickela, K. (2012) “Constructing mobile places between ‘leisure’ and ‘transport’: a case study of two group cycle rides”, *Sociology*, 46:3, 523-539.

Buxó, M. (1999) “Riesgo y cultura: Proyecto de Antropología Aplicada a la educación cívica en el ámbito de la seguridad vial”, *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 73:169-182.

Carlsson, C. (2002) *Critical Mass: Bicycling's Defiant Celebration*. Oakland: AK Press.

Carlsson, C. (2008) *Nowtopia: How Pirate Programmers, Outlaw Bicyclists, and Vacant-Lot Gardeners are Inventing the Future Today*. Oakland: AK Press.

Castells, M. (1995) *La ciudad informacional: Tecnologías de la información, reestructuración económica y el proceso urbano-regional*. Madrid: Alianza.

Cuco, J. (1995) *La amistad*. Barcelona: Icaria.

Dalakoglou, D. y Harvey P. (2012) “Roads and Anthropology: Ethnographic Perspectives on Space, Time and (Im)Mobility”, *Mobilities* 7:4, 459-465.

Certeau, M. (1996) *La invención de lo cotidiano*. México: Universidad Iberoamericana, departamento de historia.

Delanty, G. (2003) *Community (key Ideas)*. London: Routledge.

Diaz, C. y Vázquez, M. (2012) “San Francisco in A Coruña. Masa Crítica as a Prototype of Global Action”. En Carlsson, C., Ruth, L, y Camarena, A. (eds.), *Shift Happens! Critical Mass at 20*. San Francisco: Full Enjoyment Books.

Estevan, A. (2001) “Los accidentes de automóvil una matanza calculada”, *Sistema: Revista de ciencias sociales*, 162-163: 203-218.

Harvey, P. (2008) “Relaciones Experimentales: la antropología y la ciencia imprecisa de la ingeniería”. En Bullen, M. y Diez C. (coord.), *Retos Teóricos y Nuevas Prácticas*. XI congreso de Antropología Ankulegui

Heredía, A.; Fernández, A. y Sabín, F. (2014) *Propuesta metodológica para un análisis más sociológico de la movilidad ciclista*. XI Congreso de Ingeniería del Transporte.

Hine, C. (2004) *Etnografía virtual*. Barcelona: Editorial UOC.

Horton, D. (2010) “Fear of Cycling”. En Horton, D., Rosen P. y Cox P. *Cycling and Society*. Ashgate eBook. London.

Leigh, S. (1999) “The Ethnography of Infrastructure”, *American Behavioral Scientist*, 43: 377-391,

López, A; Lorenzi, E.; Fernández, A. y Sánchez, A. (2012). “Sistemas de movilidad urbana sostenible”. Madrid: Comunicación en el XI Congreso de Sociología.

- Lorenzi, E. (2010) “Centro social en movimiento. Los talleres de autoreparación de bicicletas en espacios autogestionados” en *Okupaciones en Movimiento. derivas, estrategias y prácticas* (ISBN: 978-84-935476-6-0). Tierra de Nadie Ediciones, Madrid.
- Lorenzi, E. (2012). ”Alegría Entre Tus Piernas”: To Conquer Madrid’s Streets”. En Carlsson, C., Ruth, L, y Camarena, A. *Shift Happens! Critical Mass at 20*. San Francisco: Full Enjoyment Books.
- Marcus, G. (1995) “Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography”, *Annual Review of Anthropology*, 24:1, 95-117.
- Miralles, C. y Tulla, A. (2000) “Mobilitat sostenible. Innovacions conceptuals i estat de la qüestió”, *Elements de debat territorial*, 10.
- Miralles-Guasch, C. (2002) *Ciudad y transporte: el binomio imperfecto*. Barcelona: Ariel.
- Ortega, D. (2013) “De Piñones y Pedales. Las nuevas velocidades de la ciudad”. Comunicación en el XI Congreso de Sociología.
- Ortega, D. (2014) “El PMUS de Valencia. Un plan de movilidad transportado hacia el olvido”. En Boix, A. *Vandantes, ciclistas y conductores. El marco jurídico de la movilidad sostenible*. Valencia: PUV (pendiente de publicación).
- Salcedo, A. y Zeiderman, A. (2008) “Antropología y ciudad: hacia un análisis crítico e histórico”, *Antípoda*, 7: 63-97.
- Sanz, A. (2008) *Calmar el tráfico. Pasos para una nueva cultura de la movilidad urbana*. Madrid: Ministerio de Fomento.
- Sheller, M. y Urry, J. (2006) “New mobilities paradigm”, *Environment and Planning*, 38: 207-226.

Skinner, D. y Rosen, P. (2007) “Hell is Other Cyclists: Rethinking Transport and Identity”. En Horton, D., Rosen P. y Cox P. *Cycling and Society*. Ashgate eBook. London

Spindler, G. (2006) “La transmisión de la cultura”. En Velasco, H.; García, F. y Díaz de Rada, A. *Lecturas de antropología para educadores*. Madrid: Trotta

Spinney, J. (2007) “Cycling the City: Non-Place and the Sensory Construction of Meaning in a Mobile Practice”. En Horton, D., Rosen P. y Cox P. *Cycling and Society*. Ashgate eBook. London

¿DE QUÉ HABLAN LOS EXPERTOS CUANDO HABLAN DE CULTURA?: UN ANÁLISIS COMPARATIVO DE LA DIFERENCIA CULTURAL EN LAS VALORACIONES EXPERTAS

Fernando Lores Masip

ferlores@ucm.es

Departamento de Antropología Social (UCM)

María Isabel Jociles Rubio

jociles@cps.ucm.es

Departamento de Antropología Social (UCM)

1. Introducción

En el ámbito de la Antropología y, en general, de las ciencias sociales, las críticas a los dispositivos, prácticas y discursos expertos han insistido comúnmente en su énfasis en el individualismo, en la acción racional y, más ampliamente, en su visión deshistorizada y asocial de tales procesos. Ya casi resulta “clásica” la crítica establecida al “modelo experto” (Menendez, 2000), cuyo argumento central da cuenta del individualismo y de la matriz biológica de las interpretaciones expertas sobre los procesos en los que intervienen, en el marco del cual los factores culturales no caben, o caben sólo como epifenómenos de los procesos más centrales, de orden biológico. Nuestro propósito en esta comunicación es poner algo de luz en estos sentidos que la “cultura” –como principio de intelección del hacer de los “otros” (tal como se verá)- imprime al sentido práctico del quehacer experto, en sus formas de observar y valorar a las personas con las que se relacionan cotidianamente en el contexto de su práctica profesional. De este modo, proponemos una lectura alternativa sobre los “modelos expertos” y, en concreto, sobre el papel de la “cultura” en los procesos de valoración experta a través de los cuales se llevan a cabo las políticas. Con ello queremos contribuir con algunos avances de nuestras propias investigaciones a una discusión sobre el papel central que, cada vez más, van adquiriendo las *diferencias culturales* en estas valoraciones expertas. Nuestra reflexión se teje a partir de experiencias etnográficas contrastantes, lo cual nos ha permitido la

comparación de dos ámbitos de intervención diferentes: de un lado, el counseling preventivo en el contexto de la realización de la prueba o test de VIH y, del otro, la acreditación de la idoneidad en los procesos de adopción internacional. Introducimos, además, una reflexión metodológica a propósito de los usos profesionales de las técnicas cualitativas en estos procesos de valoración experta.

2. Biotecnologías y relaciones escalares en los cuidados expertos

En esta comunicación queremos situar nuestro análisis de las representaciones profesionales sobre la cultura en el contexto de las prácticas de valoración experta, y concretamente en los usos del “counseling” como técnica de valoración sexual y de la “certificación de la idoneidad” para la adopción internacional. Ambas constituyen tecnologías de intervención experta en el ámbito de los estilos de vida sexual y familiar de ciertas categorías diferenciadas de personas o poblaciones, como los “inmigrantes” en la epidemiología del VIH y las candidatas a la adopción internacional. A continuación nos proponemos ofrecer algunas pinceladas del enfoque en el que encuadramos nuestra reflexión sobre estos procesos. De una manera genérica entendemos estos procesos de valoración experta en tanto biotecnologías o tecnologías expertas que pueden encuadrarse apropiadamente en lo que algunos autores vienen considerando como “tecnologías confesionales” (Lock and Nguyen 2010: 301), dentro una reflexión más extensa de orientación foucaultiana sobre la gobernabilidad biopolítica en las sociedades (neo)liberales (Fassin, 2000; Rabinow y Rose, 2006; Lock y Nguyen, 2010; Lemke, 2011). Estas tecnologías confesionales, como el counseling o la valoración de la idoneidad, se caracterizan por su aplicabilidad o transferibilidad a contextos muy variados donde el testimonio de las personas constituye la materia prima a partir de la cual se actúa en la subjetividad de los agentes con la finalidad de su transformación personal (Rose, 1996; Lock y Nguyen 2010; Nguyen 2010). La gestión diferencial de las poblaciones según criterios expertos, con el propósito de regular y normalizar sus procesos vitales, constituye en núcleo de estas biotecnologías de la gobernabilidad neoliberal. En particular, nosotros consideramos que en torno a estas biotecnologías se articulan dispositivos expertos encargados de la regulación, en distintos ámbitos de la vida social, de las transiciones de los agentes entre estatus sociales diferenciados, como puede ser la seroconversión en el momento del diagnóstico positivo del VIH o el paso de ser candidata a madre adoptante o, en el otro sentido, de niño adoptable a hijo adoptado. Estas transiciones sociales entre estatus

cuantitativamente distintos, o “situaciones interestructurales” como las calificó Turner (2005: 103), y específicamente el estado de *liminaridad* al que dan lugar, son el objeto privilegiado de intervención de estos dispositivos, a cuyo efecto social podemos aproximarnos por analogía comparándolos con “ritos de institución” de identidades y estatus sociales diferentes y diferenciados (Turner 2005: 105; Bourdieu, 2001: 78; Lupton et al. 1995: 179; Robins 2006: 318).

La aplicación de estas biotecnologías en contextos locales de intervención da lugar a nuevas relaciones y prestaciones en materia de cuidados. En el análisis social de estas prestaciones de cuidado experto (como en la prevención sexual o en las adopciones internacionales), la propia noción de *cuidado* aparece caracterizada por su polisemia, reflejando la diversidad de sentidos que le son atribuidos en los diferentes ámbitos sociales e institucionales estudiados (Hochschild, 2000; Esteban, 2004; Paperman 2005; Pattaroni 2005; Illouz, 2010). Nosotros queremos dar a los cuidados el sentido específico de procesos imbricados en la reproducción de vínculos sociales concretos (en nuestro caso, sexuales o familiares), de los cuales depende la sostenibilidad de las personas y de los grupos frente a las vicisitudes de la vida social. Siguiendo a Pattaroni (2005), comprendemos estas relaciones de cuidado dentro de un doble proceso: por una parte, la prestación de cuidados implica un “travail” –dice Pattaroni- o una práctica destinada a satisfacer con mayor o menor grado de pericia y efectividad las necesidades de otro o de sí mismo (en nuestro caso, el “sexo seguro” o la “crianza del hijo”); y, por otra parte, esa práctica está animada por una “attitude” –en palabras del autor -, pero que nosotros entendemos que es la expresión emocional de formas de vinculación específicas dentro de contextos relacionales concretos (los cuidados maternos, la atención médica). Por ello, consideramos que la incorporación gradual de las relaciones de cuidado –en su doble dimensión de práctica y vínculo, de técnica y afiliación- dentro de las biotecnologías de la política neoliberal da lugar a una dimensión escalar en la prestación de cuidados: una *economía de escala de los cuidados expertos*. Dedicaremos unas palabras a aclarar el sentido que tiene para nosotros comprender las relaciones de cuidado –y el papel de la “cultura” en ellas- en un continuum que va desde las reciprocidades cotidianas que se dan en el seno de las economías morales de los grupos sociales hasta la dimensión escalar del cuidado en los dispositivos expertos encargados de gestionar las políticas neoliberales.

El efecto de las biotecnologías en las economías escalares de cuidado, por ejemplo en clínicas de ITS o en ECAIs¹, contrasta con las lógicas del cuidado dentro lo que se ha calificado como las “economías morales” de los grupos sociales (Thompson, 1971). Desde los estudios de E. P. Thompson sobre sociedades campesinas², el concepto de economía moral ha gozado de amplia difusión en otros ámbitos de las ciencias sociales (Scott, 2003; Newell, 2006: 180; Fassin, 2009; Nguyen, 2010). Lo esencial de esta idea reside en el hecho de que esta circulación de los cuidados en el seno de los grupos sociales no puede entenderse al margen de las prestaciones mutuas compartidas por un sentido de la reciprocidad en la vida cotidiana –por ejemplo, en el ámbito del parentesco, en grupos de ayuda mutua, en redes de solidaridad o militancia, etc... Al ser el producto de la vida comunitaria de las agrupaciones sociales, las relaciones de cuidado se configuran dentro de un repertorio acotado de valores y prácticas que permite a las personas bregar [*tinkering*] con las vicisitudes de su vida social (Mol/Moser/Pols, 2010; Villamil, 2013). En estos contextos las prácticas de cuidado, que son el resultado socializado de la vida en común, aparecen marcadas por el sello de la disponibilidad o *solicitud*, por usar la expresión de Pattaroni, en la medida en que esta circulación de prestaciones y utilidades sucede en un marco de conocimiento y reconocimiento mutuo entre los agentes, y apuntan a la reproducción de sus vínculos y al sostenimiento del estatus grupal. Su paradigma son los cuidados familiares en el seno de los grupos de parentesco. En estas economías morales, el cuidado suma a la carga de endeudamiento moral u obligación entre los agentes la informalidad debida a su encaje en las relaciones cotidianas del grupo social, es decir, generan una relación de informalidad (no estandarización) y asimetría (por las obligaciones contraídas de correspondencia), por seguir con Pattaroni. Al inscribirse en las lógicas de reproducción características de los grupos primarios, las relaciones de cuidado tienen aquí una dimensión temporal cuanto menos indefinida, pues no se desligan de la circulación duradera de otros dones y contradones.

La institucionalización del cuidado en las economías de escala implica una formalización de esas relaciones, interacciones y prestaciones en las que se inscribe (Pattaroni, 2005). La lógica escalar del cuidado que está en la base de la expansión de las biotecnologías, se imbrica en contextos reales en los que éstas son implementadas y donde son modificadas o co-producidas

¹ ECAIs: Entidades Colaboradoras en Adopción Internacional

² Thompson se refiere a las economías morales en los siguientes términos: “This in its turn was grounded upon a consistent traditional view of social norms and obligations, of the proper economic functions of several parties within the community, which, taken together, can be said to constitute the moral economy of the poor” (Thompson 1971: 79).

en una relación de solapamiento con prácticas de cuidado concretas en el seno de esas economías morales que venimos señalando. Por tanto, las biotecnologías no son ni social ni moralmente neutras o uniformes, y tampoco dan lugar a efectos enteramente predecibles una vez que se inscriben en lógicas sociales más amplias. Para comprender la lógica escalar del cuidado en el seno de estas biotecnologías algunos autores se han referido a ellas como “logic of standardisation”³ (Lock/Nguyen 2010: 53), “logic of choice” (Mol, 2008: 7) o “hybrid assemblages”⁴ (Rose 1996: 26). Estos autores señalan de forma unánime la institucionalización de estas biotecnologías en dispositivos expertos a gran escala, que trae aparejada la racionalización, estandarización y protocolización de las relaciones y prestaciones de cuidado (health care systems)⁵.

De una forma muy diferente al carácter inclusivo de las afiliaciones en los grupos sociales, las biotecnologías se conciben puestas al servicio de “políticas de cribado” [*politics of triage*] (Nguyen, 2010: 109-110), que dan lugar a un acceso diferencial de los usuarios a los recursos y prestaciones promovidos por agencias públicas y privadas. Estos procesos selectivos se encuadran en una gestión diferencial de las personas y las poblaciones, delimitando las condiciones subjetivas y los condicionamientos prácticos en el acceso de estas poblaciones a los derechos de ciudadanía como categoría en la que se condensa el pleno reconocimiento político de la persona, su inclusión en las dinámicas de la economía y en las estructuras del estado, como atestiguan conceptos tales como “biosociality” (Rabinow, 1992), “biological citizenship” (Petryna, 2004; Rose/Novas, 2005) o “therapeutic citizenship” (Nguyen, 2005). Aunque, desde la perspectiva de estos autores, las políticas de cribado se justifican en la provisión de recursos públicos y privados que se presentan como escasos, necesitados de ser priorizados y distribuidos desigualmente entre las personas susceptibles de recibirlos, la idea misma de cribado nos remite a una línea de división social entre categorías diferentes de personas, por ejemplo, entre personas con VIH que tienen acceso a las terapias antirretrovirales y quienes no, o entre madres idóneas y otras que no lo son. Estos límites sociales, como la seropositividad o la idoneidad, que las políticas de cribado no harían más

³ Lock y Nguyen se refieren a esta lógica de estandarización como una “extensive network of formal practices whose function was to regulate the health and moral behaviour of entire populations” (Lock and Nguyen 2010: 68).

⁴ “Hybrid assemblages of knowledges, instruments, persons, systems of judgement, buildings and spaces, underpinned at the programmatic level by certain presuppositions and assumptions about human beings” (Rose 1996: 26)

⁵ La estandarización de las tareas de cuidado implica, como en una cadena de montaje, la segmentación del proceso de cuidado y la división de las tareas de cuidado, la tecnificación y el control del trabajo del cuidador, una jerarquización en la toma de decisiones relativas al proceso de cuidado.

que institucionalizar y regular, dan lugar a distintos procesos de subjetivación e identidades bien definidas en el seno de las poblaciones (Rabinow, 2005), como la de seropositivo o madre adoptante, que son ritualizados y sancionados institucionalmente en estos dispositivos expertos donde se inculca el “sentido de esas divisiones” y la “institución de esos estatus” (Bourdieu 2001: 81).

A diferencia de las múltiples valencias de los cuidados y de las interdependencias de los vínculos grupales, las relaciones escalares de cuidado imponen un marco de interacción propio que es la “relación experto-usuario”, donde se inaugura un espacio comunicativo y moral entre los participantes que se entiende en términos *contractuales*, característicos de transacciones entre agentes autónomos e independientes. Ello, con implicaciones claras en la cualidad del cuidado ofrecido (Pattaroni, 2005)⁶. Este carácter contractual de los cuidados expertos es la contraparte de una visión individualizada de las causas y de las soluciones a los problemas, que es congruente dentro de esa estandarización de la provisión escalar del cuidado. En la medida en que la relación de cuidado se constituye como intercambio entre sujetos independientes, la lógica de interacción en las “relaciones experto-usuario” imprime unos valores característicos a la relación de cuidado misma, diferenciándola de otros ámbitos de sociabilidad, como los grupos primarios (de parentesco, de auto-ayuda), basados en el conocimiento mutuo y en las actitudes dispendiosas, de entrega y disponibilidad, que caracteriza al cuidado dentro de las economías morales de los grupos sociales (circulación de dones y contradones)⁷. Finalmente, como nos recuerda Pattaroni, la inclusión del “buen cuidado” en espacios relacionales específicos, ya sean economías morales o escalares, establece un rango de delimitaciones prácticas y normativas a las mismas prestaciones de cuidado (Pattaroni, 2005: 178; Paperman 2005). Los efectos de la institucionalización del cuidado no sólo confronta a los sujetos con la posibilidad de una enajenación práctica del cuidado recibido y del sentido de las relaciones en las que se da ese cuidado (Illich, 1975; Taussig, 1995), sino que también plantea desafíos prácticos y de significado a los cuidadores, profesionales o expertos que se ven inmersos en una cadena de cuidados en escala donde no pueden dejar de considerarse los efectos alienantes y las reificaciones en torno al mismo trabajo de cuidado –como en el caso del profesional “quemado”. Ello debe entenderse en el

⁶ La noción de “autonomía del paciente” ha conocido distintos momentos de auge y declive desde que empezó a desarrollarse en la década de los 70 como respuesta de los sectores profesionales más progresistas (dentro del Trabajo Social, de la Medicina Comunitaria o la anti-psiquiatría) a las formas paternalistas de concebir la intervención social, consideradas arcaicas o tradicionales.

⁷ Las cualidades específicas de los vínculos dentro de las economías morales de los grupos sociales van del “cuidado”, en el otro los “malos tratos” (en la familia, entre pares...)

marco de esta estandarización y protocolización de sus tareas dentro de una estructura jerárquica de responsabilidades y decisiones, donde el proceso de cuidado es fragmentado y descompuesto en acciones parciales y parceladas en las que se hace difícil para algunos de estos profesionales significar en términos positivos la acción de conjunto del propio trabajo de cuidado⁸.

En el campo de estudio de las ciencias sociales esta institucionalización y racionalización de las relaciones de cuidado se ha visto como un proceso de “desocialización” con dos frentes bien definidos (Kippax, 2010). Por un lado, se ha considerado que implica situar la toma de decisiones en cuanto a los cuidados del lado de los profesionales, en tanto agentes soberanos para protagonizar y centralizar en torno suyo estos procesos en detrimento de redes de parentesco o vecindad, asociaciones civiles, comunidades terapéuticas y grupos de apoyo, etc. Por otro lado, desde enfoques más sensibles a las dimensiones sociales del cuidado, se ha cuestionado la pertinencia teórica y estratégica de modelos de intervención con un decisivo cariz individualista centrado en factores biológicos y psicológicos (Kippax/Race, 2003; Mykhalovskiy/Rosengarten, 2009). Estos modelos imponen una visión objetivista y racional del cuerpo y del cuidado como procesos universales y, por tanto, presentan los procesos que son objeto de la intervención de una forma descontextualizada respecto a sus medios sociales y naturales (Lock y Nguyen, 2010). Sin embargo, nosotros entendemos que ello no supone tanto una exclusión de lo sociocultural de los modelos de interpretación e intervención expertos sino una inclusión *sui generis* de la dimensión sociocultural en la regulación de los procesos vitales de las personas y las poblaciones en clave psicológica, como trataremos de argumentar en adelante.

3. La “cultura” en los procesos de valoración experta

Tanto el consejo preventivo como la acreditación de la idoneidad para las adopciones internacionales configuran procesos valorativos en torno a la sexualidad y a las formas de constitución familiar de categorías discretas de personas y poblaciones. Nosotros planteamos comprender los usos de la cultura en su imbricación dentro de las biotecnologías en el ámbito de estas economías escalares de cuidados expertos. Nuestro análisis parte de materiales

⁸ Según se asciende en la jerarquía de responsabilidad y decisión se aprecian discursos con una visión más global o estratégica de todo el proceso de cuidado: por ejemplo, los médicos respecto al personal de enfermería, y los médicos pertenecientes a cuadros técnicos en cargos de dirección mucho más que los médicos clínicos.

etnográficos producidos en ámbitos de intervención profesional que comparten algunos rasgos comunes y otras diferencias sustantivas. Lo que tienen en común ambos espacios de intervención son presupuestos compartidos sobre la agencia humana, que se representa encarnada en un actor racional y responsable. Asimismo, participan de una idea sobre la sociabilidad en un sentido amplio de relacionamiento entre seres humanos en términos de agentes autónomos e independientes. Por tanto, nos situamos en unas interpretaciones de lo cultural (de los procesos socioculturales) que están en deuda con las operaciones de valoración o normalización en las que se inscriben –orientadas con una finalidad de ortopedia disciplinante-, y que portan por ello ciertos valores dados por supuestos (la autonomía, la agencialidad, la racionalidad...) en referencia a los cuales se definen diferentes grados de excelencia (idoneidad/riesgo) sobre lo que se considera como la racionalidad esperable de los usuarios: la persona autónoma, informada y decisora, que son las virtudes de la persona capaz, prevenida o idónea.

Ahora bien, aunque hemos encuadrado nuestro acercamiento a estas valoraciones expertas dentro del campo genérico de las biotecnologías neoliberales, queremos señalar, de pasada, algunas diferencias entre ambos procesos. En primer lugar, destaquemos el hecho de que en la “acreditación de la idoneidad” se valora una cualidad positiva como es la adecuación de los y las candidatas a la casuística que plantean las adopciones internacionales, mientras que en el *counseling* preventivo se problematiza un comportamiento considerado como negativo: la realización de una “práctica de riesgo”. En segundo lugar, respecto al hecho concreto de las “competencias culturales”, podemos decir que la persona destinataria de la intervención varía de uno a otro. Mientras que en el *counseling* preventivo la intervención se centra directamente en el usuario o demandante del servicio, en tanto “persona en riesgo” (inmigrante), en el asesoramiento familiar se interviene principalmente con la madre o padre adoptante, en tanto responsable de la adopción como medida de protección del menor. Se colige de ello, por tanto, que el asesoramiento familiar tiene una dimensión más amplia en la medida en que la unidad familiar se constituye como el espacio propio de la intervención experta, a diferencia del *counseling* sexual, donde la intervención está dirigida en lo esencial a la persona demandante del servicio.

Si bien de una manera genérica se ha señalado que tanto el reduccionismo biológico como el internismo psicológico constituyen las operaciones que presiden la implementación de estas biotecnologías neoliberales (Lock/Nguyen 2010: 61; Rabinow/Rose, 2006), nosotros

queremos entender cómo ello afecta a los usos de la “cultura” en campos de intervención específicos, como el counseling o la entrevista psicosocial. Como trataremos de argumentar, detrás de estas representaciones sobre la agencialidad de los sujetos subsiste una visión psicologicista gracias a la cual se traducen funcionalmente –en términos operativos para la intervención- las condiciones y condicionamientos socioculturales que explican los comportamientos de las personas a causas puramente individualistas que son objeto, en consecuencia, de intervenciones individualizadas. Queremos, en suma, reflexionar sobre el modo en que la “cultura” aparece para justificar la intervención de expertos sobre procesos vitales de determinadas poblaciones, como son los “inmigrantes” en la epidemiología del VIH, y las “familias multiculturales” en los procesos de adopción internacional.

3. 1. La “cultura” como atributo diacrítico de las poblaciones en el proceso de valoración experta

La “cultura” aparece en las prácticas de valoración experta como una matriz de sentidos asociados a procesos de categorización y clasificación dentro de estas relaciones escalares de cuidado que venimos describiendo, y que son el contexto de aplicación de diversas biotecnologías sobre poblaciones y personas diferenciadas, como el counseling preventivo del VIH o la evaluación de la idoneidad en la adopción internacional. Las representaciones profesionales sobre la “cultura” en estos ámbitos debemos entenderlas dentro de lógicas escalares de cuidados expertos, cuya finalidad en este ámbito es la *administración diferencial* de las relaciones sexuales y de los vínculos familiares en poblaciones y agentes específicos: el “inmigrante” en el caso de la epidemiología del VIH, o la “familia intercultural” que resulta de la adopción de un hijo “que ha venido de otro contexto cultural”. Desde unos criterios que condensan información estadística y experiencia clínica, la “diversidad cultural” asociada al “fenómeno migratorio” (en salud) o a la “familia intercultural” (en adopciones) se presenta como una cuestión problemática y problematizable. Por ejemplo, en la realización del counseling preventivo, donde la valoración de las prácticas sexuales es una operación central, los estilos de vida sexual de la “población inmigrante” se problematizan desde un punto de vista epidemiológico en cuanto expresan la materialización de “patrones” culturalmente definidos que dan lugar a “prácticas sexuales poco seguras”. Ello pone de relieve el carácter epidemiológicamente excepcional de una población que se define, en cuanto a sus prácticas sexuales, por rasgos que se pueden diferenciar atendiendo a su origen cultural:

Ahora los dominicanos se empiezan a enrollar con las españolas... no utilizan el preservativo, el machismo... pues tendré que tenerlo en cuenta, porque si quiero abordar la salud global de esta población tengo que ver cómo están influyendo todas esas nuevas dinámicas de... de la realidad social, ¿no?, de nuevas personas, de nuevas culturas, de nuevos modos de vida que están surgiendo en el lugar donde estoy actuando [...] [debido a] las pautas y unas pautas de alguna forma de prácticas sexuales también poco seguras, ¿no?, quiero decir no incorporan tanto, ¿no?, el preservativo en sus... en sus relaciones (Carlos, médico Centro Joven)

Por otra parte, en los discursos profesionales sobre el acceso a la maternidad de las candidatas a través de la adopción internacional, observamos cómo lo que perciben como diferencias culturales en el seno de la familia y de la comunidad viene a plantear dificultades añadidas a la propia monoparentalidad como forma familiar alternativa a la familia convencional, heteronormativa y nuclear. En el siguiente extracto de Malena apreciamos cómo se naturalizan las especificidades culturales en el caso de los hijos adoptivos. En este contexto de la adopción internacional, las diferencias culturales se conciben en el marco de una reducción culturalista donde “cultura” y “etnia”, que aparecen como términos sinónimos, son expresivas de cualidades culturales incorporadas por los sujetos. La noción de “raza” viene a objetivar modos de ser y estar particulares que se entienden como la proyección necesaria de la diferencia puramente biológica. La cultura, y particularmente lo que podemos calificar como una especie de *décalage* cultural, es la causa virtual de los conflictos dentro de la unidad familiar, y de ésta con su entorno social cotidiano.

Y en el hecho de enseñarnos las diferencias, estos niños, que étnicamente, dentro de la mayoría son diferentes, cabe que se los enfrente un poco a hacerlos sentir extraños y no participantes de esta sociedad, por el hecho del color, la raza, y por el hecho de la forma familiar, porque el hecho es que se juntan las dos cosas: es negro y además tiene mamá sola. Y entonces, bueno, es más fácil... Si no juntara esto, le dirían: “gafotas” le dirían otra cosa, probablemente se meterían con él igual, pero dan en un punto donde duele, es decir, eres distinto porque tienes un color distinto, no te va bien en el cole porque has venido de otro contexto cultural, y además, has venido de esta otra historia particular que es que tú no tienes padre (Malena, psicóloga)

A menudo, la retórica antropológica (etnia, cultura, etc.) viene a modernizar el viejo vocabulario de la antropología física (raza) o evolucionista (desarrollo), sin que llegue a darse una verdadera ruptura con las visiones esencialistas de la cultura que explican los comportamientos (fallidos) o vulnerabilidades de las personas. De los extractos precedentes podemos inferir que, cuando aparece, la “cultura” caracteriza lo que se concibe como una “naturaleza” determinante de los modos de ser y hacer de los sujetos; y ello plantea

potencialmente desafíos prácticos desde el punto de vista de los cuidados expertos. A raíz de esta naturalización de la cultura como rasgo diacrítico de determinadas poblaciones (sólo tienen cultura los inmigrantes, los niños adoptados internacionalmente), se problematizan los estilos de vida sexual o familiar de las poblaciones: cuando se trata de “inmigrantes”, ello se realiza en términos de una *anomia sexual*, es decir, como una suerte de sexualidad sin reglas o contra las reglas; cuando se trata de madres candidatas a la adopción internacional, en clave de un deseo de ser madre sin límite, o contra los límites que establecen los condicionamientos biológicos.

Queremos hacer notar que en ambas situaciones se aprecia claramente de qué forma las desigualdades sociales –como las relaciones patriarcales en las relaciones sexuales (“machismo”), o el racismo social que amenaza con desestabilizar las familias adoptivas-, se traducen en términos de comportamientos atribuibles a “patrones culturales”, ya sean estilos de vida sexual o formas familiares alternativas. Estos rasgos o atributos diacríticos, que permiten establecer –desde los criterios de estos profesionales- diferencias significativas entre “perfiles” de usuarios, son coherentes dentro de un modelo taxonómico funcional con la provisión escalar de cuidados o prestaciones expertas. Estos rasgos diacríticos culturalizados (“promiscuidad”, “color de piel”) representan, desde la perspectiva experta, obstáculos o “barreras” de cara a la gestión de los riesgos sexuales o los conflictos familiares, que justifican la intervención de estos dispositivos expertos. Aun encarnados de maneras diferentes según la edad (“niños”, “adolescentes”, “jóvenes”) o el género (“hombres”, “mujeres”), las adquisiciones culturales establecen los principios de una división de categorías de sujetos y de una visión particular sobre las condiciones que los hacen vulnerables. Ello da lugar a concepción deficitaria del sujeto que es pasible de la intervención, puesto que las razones que se aducen para explicar la no incorporación de las técnicas y tecnologías preventivas (condón y test), o la eventual emergencia de conflictos familiares ha de buscarse en esta fuerza disruptiva de las diferencias culturales (Menéndez, 2000).

La “pertenencia étnica” da lugar a una suerte de identidad, subjetividad o idiosincrasia particular que se expresa en el carácter y, de ahí, en los comportamientos. La reducción culturalista de la cultura a “valores”, “costumbres” o “pautas de comportamiento” encaja en estos procesos de categorización y en los sistemas de clasificación expertos (“padres más o menos idóneos”, “inmigrantes más o menos sexualmente responsables”). Se naturalizan los atributos culturales, en términos de “nacionalidad”, “país de origen” u “origen étnico”, a la

vez que se culturalizan los procesos biológicos que afectan diferencialmente a los sujetos como consecuencia de las desigualdades sociales que les afectan (como la incidencia diferencial del VIH en los distintos sectores sociales). Detrás de este culturalismo en las representaciones expertas sobre la cultura, persiste la vieja idea antropológica de las culturas como totalidades sistémicas, que podemos considerar como una pervivencia evolucionista y funcionalista más propia de un estado anterior del conocimiento antropológico. Los “rasgos culturales” son el correlato emocional y cognitivo, subjetivo e incorporado, de la idea reificada de las “islas culturales”, donde la cultura actúa como un principio de homogeneización (de los comportamientos o conductas de la alteridad cultural) que se materializa en un repertorio identificable de rasgos psicológicos:

Hay muchos factores... no sé, factores culturales, de... de hábitos adquiridos... es curioso porque muchos llevan aquí la mayor parte de su vida pero se comportan con patrones que tienen que ver con... con algunos rasgos culturales de su país de origen, aunque ellos hayan vivido allí cuatro años... porque aquí vemos población muy arraigada, de 12 años, 14 años en España, chavales de 14... 16 [Fernando.- Sí, ya nacidos aquí o...] nacidos aquí algunos, sin embargo... mmm... se ven que están... siguen influidos por conductas o por prácticas o no sé, como más [...] no me digas, no sabría decirte (Mara, médica centro ITS)

Otra forma de reducción psicológica de las diferencias culturales es considerando la “cultura” en tanto “nivel cultural” (como producto de adquisiciones escolares). La cultura aparece en este caso representada como una capitalización de las adquisiciones escolares, en forma de sus productos materiales más evidentes (credenciales, habilidades escolares, comunicativas, etc.) que no se desligan de la posesión de otros capitales, como el económico. El nivel cultural, que sirve en los esquemas expertos de pobre indicador sociológico del nivel de instrucción y, por extensión, de la posición social, aparece como “factor de riesgo” de una forma evidente cuando se manifiesta por defecto (“inmigrantes” con “nivel cultural bajo”), pero también cuando lo hace en exceso, como en el caso de ciertas candidatas a la adopción internacional. En estas situaciones se expresa una suerte de *décalage* social entre experto y usuario, sus diferencias de clase social, que rompe la lógica deficitaria dentro de la cual es encuadrado habitualmente el usuario de estos servicios. Así, la cultura expresa una suerte de legitimismo cultural (Grignon y Passeron, 1992), que es una forma de elitismo o racismo de clase:

A ese tipo de persona les sienta muy mal que les valoren. Cuando tienen un nivel sociocultural alto se sienten todavía más... como más agredidas. Yo no sé... Sí, sí, muy

mal. Fatal, lo llevan fatal. Y cuando les haces una valoración negativa ya ni te cuento (Concha, psicóloga)

En resumen, los usos expertos de los discursos culturalistas plantean concepciones esencialistas de la cultura que definen las condiciones ideológicas para traducir las desigualdades sociales en términos de diferencias culturales identificables en los comportamientos de los usuarios (Fassin, 2001). Puesto que no hay una teoría antropológica que sustente estas visiones y divisiones expertas, el “perfil” viene a sustituir una reflexión sistematizada de las determinaciones socioculturales que subyacen a las prácticas sexuales o familiares de estas personas. Finalmente, estos usos culturalistas implican una reducción psicológica de los determinantes socioculturales a “perfiles” psicológicos en los que se condesan “valores”, “rasgos de carácter” o “pautas de conducta”, donde la cultura opera como un elemento de objetivación de los comportamientos y de problematización de las prácticas. En estas visiones culturalistas los profesionales encuentran explicaciones de las desviaciones que no se ajustan a los criterios de normalidad que manejan en sus modelos (sea la “sexualidad negociada” entre agentes autónomos y simétricos, sea el modelo heteronormativo de familia nuclear), y mediante su invocación se justifican las intervenciones en ellos.

3. 2. La “cultura” como espacio de transformación personal

El espacio de intervención privilegiado que se ha identificado como propio de las biotecnologías es el *self*, el nivel de la (inter)subjetividad de los agentes. En nuestras experiencias etnográficas, la subjetividad de los agentes constituye el puente a través del cual los dispositivos expertos intervienen en los mundos privados de los sujetos (su vida sexual o familiar) considerados en tanto pertenecientes a categorías específicas de “grupos de riesgo”. Esta representación de la cultura como un *rasgo diacrítico* de personas (psicológico) o grupos (costumbre) es coherente dentro de un paradigma de intervenciones diseñadas a partir de visiones cognitivistas de la acción social (reducción psicologicista), inscritas como representaciones expertas (como el consejo preventivo o la asesoría familiar). Definidos por su “vulnerabilidad”, los usuarios requieren de una “atención personalizada” que es planteada coherentemente dentro de un dispositivo donde tanto los problemas como las soluciones tienen una dimensión individualizada. El foco incide más en los comportamientos que en las prácticas (Kippax, 2010: 4). A través de la reducción de lo sociocultural a lo (inter)subjetivo, a la dimensión relacional de los usuarios, emerge como un espacio principal de intervención

las determinaciones psicológicas de los sujetos, sus disposiciones y “competencias”. Se busca la transformación de las prácticas de los sujetos a través de la intervención en sus disposiciones y predisposiciones, y ello es tanto más así en cuanto las condiciones estructurales que las posibilitan permanecen al margen de la intervención de estos dispositivos expertos, dentro del paradigma más amplio de las “políticas de responsabilización de la persona”. Se trata de aportar la información cualificada y oportuna, orientada a la “modificación de conductas” en la dirección de las ideas de normalidad implícitas en los mensajes expertos. En suma, lo cultural se reduce a la intervención en la dimensión relacional, en la vida intersubjetiva de los actores, transformando sus disposiciones para resolver su inserción conflictiva en ese mundo de relaciones sociales, que es la materia prima a partir de la cual se diseñan las intervenciones.

Se trata del gobierno neoliberal entendido como la “conducta de la conducta”⁹ (Foucault, 1988), la gobernabilidad como gobierno de los sujetos en términos positivos; desde dentro de sí mismos, por así decirlo. Esta reducción de la “cuestión social” a una “conducta de la conducta” supone una inclusión *sui generis* de los procesos sociales en estas lógicas de intervención; por otra parte, la reducción psicológica y la intervención comunicativa (información) tiene efectos despolitizadores (Bourdieu, 1999), e implica una concentración de la capacidad de decisión en manos de los expertos. Así, los cuidados expertos se comprenden mejor como un “travail sur autrui” (Dubet 2002¹⁰), guiado por una racionalidad instrumental según la cual el objetivo es la “transformación de la persona” que se halla en un estado de “vulnerabilidad”, es decir, en una situación de desencaje –por así decirlo- respecto a las expectativas y normas sociales de sus instituciones y grupos de adscripción o, en términos generales, de la sociedad. La situación de “vulnerabilidad” se entiende como una cualidad propia, identificada en el mundo interior de la persona. Es justamente una disposición psicológica como la “vulnerabilidad” la que vuelve a las personas susceptibles de entrar en lo que Castel designó como “circuitos especiales” (Castel, 1981: 128), que pueden entenderse también como dispositivos de excepción ante problemáticas singularizadas (Agamben, 2010). La prestación de ayuda es “personalizada” en el sentido de que se adecua al “perfil” específico de un agente dentro de un repertorio o clasificación de usuarios posibles. Por

⁹ “El ejercicio del poder consiste en conducir conductas apuntando a ordenar el posible desenlace” y “gobernar es estructurar el campo posible de las acciones de los otros” (Foucault, 1988).

¹⁰ Dubet (2002) nos recuerda que el surgimiento de la “ética de la responsabilidad individual” se fraguó y triunfó dentro de los sectores progresistas del trabajo social, frente a las prácticas paternalistas de los sectores conservadores.

ejemplo, el cuidado sexual deja de ser –desde el punto de vista experto- un producto de la vida comunitaria, para convertirse en una pericia que los agentes han de adquirir bajo tutelaje de los consejos preventivos, cuya finalidad es ofrecer un marco de comprensión para la individualización de los conflictos, problemas y, en general, de los desafíos prácticos de la vida sociosexual de los usuarios (Lores, 2012).

Hablarlo, o sea, inculcarles a hacer educación para la salud... crear un hábito, con el VIH intentar... no voy a crear un hábito en 20 minutos, que luego al final es una hora casi... y no lo voy a conseguir, pero por lo menos que sean conscientes de lo que hay y de lo que es... y que sean conscientes, que ellos mismos sean conscientes de esa relación de riesgo, que a lo mejor no eran conscientes que la estaban haciendo (Lorenzo, Centro de ITS):

Y si luego van a tener las [aptitudes] adecuadas para cuidar a ese menor, porque es un menor, que también es importante que tiene unas necesidades, entre comillas, especiales... que tiene que ver con toda la comunicación del origen, con la identidad adoptiva, dos familias que están jugando ahí y es un mundo (fantasmático), incluso con, digamos, con las dos culturas si se incorporan más tarde. Todo esto por simplificar (Francisco, psicólogo)

El sentido de la intervención experta es identificar los rasgos diacríticos que actúan como obstáculos o “barreras”, y dotar de “competencias” a los sujetos que les restituyen su autonomía y responsabilidad. Se actúa a nivel de la “toma de decisiones” y de los procesos conscientes y deliberativos de los sujetos, a partir de la provisión de informaciones oportunas, basadas en evidencia (una mezcla de información estadística y experiencia clínica). Con ello se pretende generar procesos reflexivos y de agencialidad, una suerte de investidura o pericia técnica en el manejo de los propios procesos vitales (empoderamiento), de manera que sean los mismos sujetos los que puedan dar una respuesta normalizada o, cuanto menos, ajustable a las expectativas sociales de sus grupos de adscripción. En definitiva, se aspira a generar una modificación de los comportamientos a partir de la transformación de las estructuras cognitivas de los sujetos, mediante técnicas psicológicas (cognitivistas) que tienen como finalidad generar procesos de reflexividad, actuando en las prácticas de los usuarios a partir de la representación sobre esas prácticas... una suerte de ortopedia disciplinante, por usar la conocida expresión de Foucault.

4. Los usos de las técnicas cualitativas en los procesos de valoración experta

La “cultura” es una noción estratégica de la *tekhné* de los profesionales dentro de las políticas públicas de los gobiernos neoliberales. Estas representaciones profesionales (sus teorías) sobre la cultura no pueden comprenderse al margen de los usos expertos de las técnicas de conocimiento (en particular, la entrevista y la observación) que desarrollan en sus prácticas de valoración (en nuestro caso, el peritaje psicosocial y el cribado epidemiológico); es decir, sus formas de conocimiento sobre lo cultural no pueden desligarse de sus modos de conocer la cultura (o, en concreto, la diversidad cultural) con relación a las problemáticas a las que se enfrentan, y ello de una manera que contrasta con el modo de hacer etnográfico¹¹.

Las “tecnologías confesionales”, cuyo ejemplo más claro son las entrevistas profesionales –tal como las hemos descrito más arriba-, se fundamentan en “hacer hablar” o “dar testimonio” (Memmi, 2006; Nguyen, 2010) en contextos donde estas prácticas comunicativas son formalizadas en “lugares de escucha” (Fassin, 1999), como es el caso del despacho del psicólogo del TIPAI (Madrid) o del ICIF (Cataluña), cuando se trata de adopciones internacionales, o de la consulta de counseling cuando se trata de la prevención del VIH. En ellas, el objetivo es la transformación personal, la adquisición de competencias a partir de un trabajo sobre sí mismo, que el profesional busca incentivar, y que los solicitantes de adopción, en un caso, o las personas consideradas en riesgo sexual, en otro, deben hacer suyo. Es lo que Memmi (2006) ha calificado como el “gobierno de los cuerpos por la palabra”.

Pero no puede obviarse que esos “lugares de escucha” son, primerísimamente, lugares de evaluación; los solicitantes de adopción internacional pasan por cursos de formación pre-adoptiva y por las entrevistas del estudio psicosocial para ser valorados como potenciales padres adoptivos, así como las personas que acuden al counseling responden a las preguntas de un cuestionario que aborda cuestiones sensibles sobre sus riesgos sexuales..., y ello introduce diferencias significativas en las situaciones de entrevista y en la observación de que son objeto por parte de los profesionales, pues en estos usos evaluativos de las técnicas de conocimiento se establecen las condiciones sociales y epistemológicas que hacen plausible un

¹¹ A efectos expositivos, podemos considerar la diferencia en los usos de las técnicas de conocimiento entre los expertos y los etnógrafos como las diferencias en el uso tan distinto que hacen de herramientas similares oficios tan diferentes (fontanero, electricista, mecánico...).

cierre epistémico, es decir, una clausura en el tipo de conocimiento obtenido con fines de evaluación o valoración respecto a criterios de normalidad preestablecidos, cuyo instrumentos son estas técnicas de indagación.

Es más, ese carácter evaluativo es el que confiere a estos “lugares de escucha”, a esta tecnología confesional propia del “poder pastoral”, algunas de las características de los dispositivos disciplinarios (Foucault, 1988) y lo que, por tanto, introduce ciertos elementos contradictorios en ellos: por un lado, en su vertiente de examen, en ellos se mide y evalúa necesariamente la aproximación a una norma (aunque los contenidos concretos de ésta y sus límites no sean nítidos en la práctica, y se establezcan en la interacción entre los usuarios y los expertos de una manera estratégica) y, por otro, se propone una autorreflexión que sitúa al sujeto frente a la tarea de descubrir una verdad que, por principio, no puede ser prescrita y, por tanto, tampoco puede ser medida con normas (Poveda, Jociles, Rivas y Villaamil, 2013:197). Es decir, desde el conocimiento experto se plantea que la valoración de la idoneidad o la valoración de los riesgos sexuales se aproximen a una reflexión sobre el proyecto adoptivo y/o sobre la propia sexualidad de uno mismo, lo que las alejaría del modelo de examen, pero ello constituye una contradicción en sus propios términos por cuanto que el estudio psicosocial o la consulta de counseling debe abocar en un dictamen acerca de si los sujetos son idóneos, seguros, o no lo son en absoluto..., y para ello es imprescindible utilizar normas (coincidentes con las prescripciones normativas de la política neoliberal). En este sentido, el uso de las entrevistas y de la observación en los procesos de valoración de la idoneidad es, por definición, evaluativo, y por el sólo hecho de serlo ya conllevan el referido cierre epistémico en torno a la corrección de una desviación de la norma. Por ello, no permite explorar las dimensiones que vayan más allá de la adecuación o no de las representaciones y/o prácticas de los sujetos a esas normas, no son sensibles a las emergencias o imprevistos que se salgan de lo esperable en los ítems evaluados.

Por el contrario, las entrevistas y la observación etnográficas se diseñan (y se desarrollan) precisamente para lo contrario, para permitir la emergencia de prácticas y representaciones no previstas en los marcos teóricos de los que parten los investigadores. Este *habitus* científico, del que se deriva lo que cabría calificar de apertura epistémica, permite, por una parte, abarcar el espacio de los puntos de vista y/o de las prácticas asociadas a las posiciones propias del campo en el que se investiga (incluidas las posiciones de los profesionales y de los mismos

investigadores)¹², siguiendo para ello estrategias metodológicas que posibiliten conocer la mayor diversidad posible de posiciones y, de este modo, de puntos de vista y de prácticas y, por otra parte, abordar su análisis desde el presupuesto de que, de entrada, todas son legítimas desde un punto de vista teórico y tienen una racionalidad que es preciso conocer a fondo, en lo que son, esto es, al margen de su adecuación o no a unas determinadas normas.

Las razones de estos usos diferentes de las técnicas habrá que buscarlos en las distintas posiciones que ocupan los profesionales en este campo de conocimiento e intervención (etnografía académica, valoración profesional...) y los distintos intereses que promueven. El cierre epistémico característico de los usos profesionales de las técnicas cualitativas no podría acabar de comprenderse sin considerar las estrategias corporativistas de acceso a los puestos de gestión que movilizan los diversos actores y grupos (psicólogos, psiquiatras, médicos, educadores y trabajadores sociales, antropólogos, sociólogos, etc.), y que suponen una competencia por la apropiación y defensa de un monopolio frágil sobre el uso legítimo de esas técnicas, y de sus productos en forma de peritajes clínicos, psicológicos y administrativos a partir de la información obtenida por medio de ellas. Hemos de considerar, por tanto, las diferentes posiciones ocupadas y las asimetrías en las relaciones de poder en estos campos de conocimiento e intervención social: unos como expertos a cargo de la implementación de la política neoliberal, otros como investigadores de esos mismos espacios desde posiciones marginales, liminares tanto epistemológica como socialmente, y por tanto en posiciones que no participan directamente en las decisiones relevantes sobre el diseño, desarrollo y evaluación de las políticas públicas. Finalmente, esta lógica evaluativa que se basa en el reconocimiento de factores de riesgo, no en el conocimiento de las condiciones que producen ese riesgo, tiene como correlato en las políticas neoliberales la adopción de posturas autoritarias sobre los modos apropiados de hacer, pensar y sentir sus (en este caso) familias y sexualidades: políticas de cribado, responsabilización de la víctima, transformación del yo, etc.

¹² La apertura epistémica se relaciona con un determinado uso de las técnicas. Un uso de las mismas en que, entre otras cosas, se reflexiona sobre la posición desde la cual se está observando. Autores como Bourdieu (2003) se han referido a esta reflexión como objetivación participante, que es una de las condiciones que hacen posible esta apertura epistémica.

5. Conclusiones

Lo que desde diferentes instancias se ha identificado como un “giro neoliberal” de las políticas públicas del Estado de Bienestar se materializa en una proliferación de dispositivos público-privados que actúan sobre la subjetividad y sociabilidad de los sujetos con el objetivo de racionalizar o regular distintos procesos sociales, como la filiación o la sexualidad, que, aunque no permanecían ajenos a la administración estatal, eran vividos como experiencias bien diferenciadas de ésta. Desde las ciencias sociales se ha hecho notar la insistente psicologización que permea la implementación de estas políticas y programas de intervención, aunque incorporada de maneras relativamente diversas en las representaciones y prácticas de los diferentes profesionales.

La “cultura”, reducida a un pobre culturalismo, actúa como un discurso ideológico y el marco de sentido para unas prácticas profesionales que reproducen las desigualdades sociales en la consecución de las directrices de las políticas públicas (Fassin, 2001). Ello pasa por la identificación en la psicología de los individuos de los problemas que son, más o menos directa o indirectamente, la consecuencia de las desigualdades sociales. Estas desigualdades de origen social se traducen operativamente en términos de diferencias culturales identificables en comportamientos idiosincrásicos de los individuos. La gobernabilidad neoliberal de los cuerpos y de las poblaciones pasa por la intervención en los determinismos psicológicos de los individuos, entendidos como perfiles dentro de una taxonomía de tipos humanos. Las políticas de cribado que convergen en estos procesos de valoración experta delimitan las condiciones sociales de posibilidad que dan pleno acceso a los cuidados expertos estableciendo separaciones entre quienes pueden ser considerados ciudadanos plenamente reconocidos y entre quienes no. Las biotecnologías expertas definen los criterios de elegibilidad o de selección de los sujetos que permiten a estos beneficiarse de los bienes comunes (salud, familia). Ello da lugar a un recrudecimiento de las desigualdades sociales, en la medida en que estas lógicas de inclusión y exclusión que articulan las biotecnologías exponen en mayor medida a las personas a la soberanía de los expertos y profesionales a cargo de las políticas neoliberales y, de ahí, a las prescripciones vitales que éstas imponen.

Queremos plantear la pregunta sobre la conveniencia de incorporar el conocimiento antropológico en los programas de formación de los expertos, pues hemos constatado la

ausencia de una perspectiva sociológica en los programas de formación de estos expertos y profesionales; quizá a partir de un modelo más sensible al saber producido por un enfoque etnográfico y antropológico cabría una recuperación de lo social y lo cultural con entidad propia (Kippax, 2012). Una apuesta por la incorporación de perspectivas interdisciplinares (psicología social, sociología...), donde tuviese sentido una orientación antropológica, supone ceder espacios de decisión a estos saberes alternativos en todas las fases de la intervención: en el diseño, la implementación y la evaluación de los programas sociales. Sólo si se trabaja por la transformación de las relaciones de poder entre disciplinas académicas y profesiones expertas, entre espacios de intervención y espacios de producción de conocimiento, podemos al mismo tiempo hacer valer el conocimiento antropológico como instrumento necesario en el diseño y ejecución de una política pública con criterios de justicia social y respeto a los derechos humanos. En una tarea tal quizá se imponga como primer hito el cuestionamiento del concepto de “decisión”. En sus usos teóricos ordinarios aparece para juzgar la mayor o menor racionalidad de los comportamientos de los usuarios pero, una vez pasado por el tamiz de la criba antropológica puede redirigirse hacia la construcción de una crítica a la “decisión experta”: ¿en relación con qué criterios y fines toman los expertos sus decisiones?, ¿con qué conocimiento y técnicas estos expertos actúan, criban, seleccionan, derivan y, cuando son preguntados por ello, fundamentan y justifican sus decisiones?

Bibliografía

- Agamben, G. (2010), *Estado de excepción. Homo sacer II, 1*, Valencia, Pre-textos.
- Bourdieu, P. (2003), “Participant Objectivation”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 9, nº 2, pp. 281-294.
- (2001), *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Madrid, Akal.
- (1999), *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama.
- Castel, R. (1981), *La gestion des riches. De l'anti-psyquiatrie à l'après-psychanalyse*, Paris, Ed. de Minuit.
- Fassin, D. (2009), “Les économies morales revisitées”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 6, (64e année), pp. 1237-1266.
- (2004), *Des maux indicibles. Sociologie des lieux d'écoute*, Paris, La Découverte.
- (2001), “Culturalism as Ideology”, en *Cultural Perspectives on Reproductive Health*, Carla Makhoul Obermeyer (ed.), Oxford: Oxford University Press, pp. 300 – 318.

- (2000), "Entre politiques du vivant et politiques de la vie. Pour une anthropologie de la santé", *Anthropologie et Sociétés*, vol. 24, n° 1, p. 95-116.
- (1999), "Patetización del mundo. Ensayo de antropología política del sufrimiento". en Viveros, M. y Garay, G. (comp.), *Cuerpos, diferencias y desigualdades*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- Foucault, M. (1988), "El sujeto y el poder", *Revista mexicana de Sociología*, Vol. 50, n° 3, pp. 3-20.
- Grignon C. y Passeron, J-C. (1992), *Lo culto y lo popular. Miserabilismo y populismo en sociología y literatura*, Madrid, Ediciones de La Piqueta.
- Hochschild, A. R. (2000) "Global Care Chains and Emotional Surplus Value", en *On the Edge: Globalization and the New Millennium*, en Giddens, T. y Hutton, W., London (eds.), Sage Publishers, pp. 130-146.
- Illich, I. (1975), *Némesis médica. La expropiación de la salud*, Barcelona, Barral editores.
- Illouz, E. (2010), *La salvación del alma moderna. Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda*, Buenos Aires, Katz.
- Kippax, S. (2012) "Effective HIV prevention: the indispensable role of social science". *Journal of the International AIDS Society*, 15.
- (2010) "Reasserting the Social in a Biomedical Epidemic: The Case of HIV-Prevention", Londres, Oversea Development Institute.
- Kippax, S. y Race, K. (2003), "Sustaining safe practice: twenty years on", *Social Science & Medicine*, 57, p. 1-12.
- Lemke, T. (2011), *Biopolitics: An Advanced Introduction*, New York, New York University Press.
- Lock, M. y Nguyen, V-K. (2010), *An Anthropology of Biomedicine*, Oxford, Blackwell.
- Lores, F. (2012), *Deseo y peligro. Anotaciones antropológicas a una teoría de la contaminación y de los cuidados sexuales*, Tesis de Doctorado, Biblioteca UCM
<http://eprints.ucm.es/16241/1/T33961.pdf>
- Memmi, D. (2006), « Du gouvernement des corps par la parole », *Spirale*, Vol. 1, n° 37, p. 51-55.
- Menéndez, E. (2000), "Factores culturales: de las definiciones a los usos específicos", en Perdiguero, E. y Comelles, J. M. (eds.), *Medicina y cultura. Estudios entre la antropología y la medicina*, Barcelona, Bellaterra, p. 163-188.
- Mol, A-M. (2008), *The Logic of Care: Health and the Problem of the Patient Choice*, New York, Routledge.

- Mol, A-M., Moser, I., Pols, J. (eds.) (2010), *Care in practice. On tinkering in Clinics, Homes and Farms*, Bielefeld, Transcript-Verlag.
- Mykhalovskiy, E. y Rosengarten, M. (2009), "Commentaries on the nature of social and cultural research: interviews on HIV/AIDS with Judy Auerbach, Susam Kippax, Steven Epstein, Didier Fassin, Barry Adam and Dennis Altman", *Social Theory & Health*, nº 10.
- Nguyen, V-K. (2010), *The Republic of Therapy. Triage and Sovereignty in West Africa's Time of AIDS*, Durham/London, Duke University Press.
- (2005), "Antiretroviral globalism, biopolitics, and the therapeutic citizenship", en Ong, A. y Collier, *Global assemblages: technology, politics, and ethics as anthropological problems*, Oxford, Blackwell, p. 124-143.
- Pattaroni, L. (2005), "Le 'care' est-il institutionnalisable? Quand la politique du care émousse son éthique", en Paperman P. y Laugier S., *Le souci des autres, éthique et politique du care*, París, Ed. de l'EHESS.
- Paperman P. y Laugier S. (2005), *Le souci des autres, éthique et politique du care*, París, Ed. de l'EHESS.
- Poveda, Jociles, Rivas y Villaamil, (2013), "El proceso de adopción internacional como colonización de subjetividades", en Jociles, M.I. y Medina, R. (eds.), *La monoparentalidad por elección: El proceso de construcción de un modelo de familia*, Valencia, Tirant lo Blanch.
- Petryna, A. (2004), "Biological Citizenship: The Science and Politics of Chernobyl-Exposed Populations", *Osiris*, 2nd Series, Vol. 19, Landscapes of Exposure: Knowledge and Illness in Modern Environments, pp. 250-265.
- Rabinow, P. (2005), "Artificiality and Enlightenment: From Sociobiology to Biosociality", en Xavier Ina, J., *Anthropologies of Modernity: Foucault, Governmentality, and Life Politics*, Oxford, Blackwell, p. 181-193.
- Rabinow, P. y Rose, N. (2006), "Biopower today", *BioSocieties*, 1(2), pp.195-217.
- Robins, S. (2006), "From 'Rights' to 'Rituals': AIDS Activism in South Africa", *American Anthropologist*, nº 108, vol. 2: pp. 312-323.
- Rose, N. (1996), *Inventing Our Selves: Psychology, Power and Personhood*, Cambridge, Cambridge University Press
- Rose, N. y Novas, C. (2005), "Biological Citizenship", en Ong, A. y Collier, *Global assemblages: technology, politics, and ethics as anthropological problems*, Oxford, Blackwell, p. 439-462.
- Scott, J. C. (2003), *Los dominados y el arte de la resistencia*, Tafalla, Txalaparta.

Taussig, M. (1995), *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*, Barcelona, Gedisa.

Thompson, E. P. (1971), “The moral economy of the English crowd in the eighteenth century”, *Past and Present*, 50, p. 76-136.

Villaamil, F. (2013), “Ciudadanías sexuales frágiles: información, carne y VIH”, *Quaderns-e*, Institut Català d’Antropologia, nº 18 (1), p. 19-38.

EL REALCE COMUNITARIO EN DOS TOMOS: DEMOCRACIA NACIONAL EXPANSIVA VERSUS DESARROLLO SELECTIVO EN PUERTO RICO

Janialy Ortiz Camacho
Universitat de Barcelona
janialy@gmail.com

1.- Introducción

Este es un artículo de contrastes, pero simultáneamente, uno que traza continuidades intencionadas y profundas similitudes. El contraste nace en el espacio temporal, ubicándonos primero en los albores de un nuevo proyecto de país, a mediados del siglo XX y segundo, conociendo las consecuencias heredadas de este nuevo país, en los albores del siglo XXI. La discusión será dirigida por sendas políticas públicas diseñadas para promover la democracia y erradicar la pobreza en Puerto Rico: la División de Educación de la Comunidad (DivEdCo) y el Proyecto de Desarrollo Integral de las Comunidades Especiales (DICE). A pesar del extenso intervalo temporal entre ambos esfuerzos, éstos guardan similitudes extraordinarias en su canon, metodología, organización administrativa, valores e ideología promovida. Estas características se sintetizan en la apuesta de ambos por realzar el valor del desarrollo comunitario en Puerto Rico. Por razones históricas y políticas resulta incuestionable afirmar que el proyecto de desarrollo reciente (DICE) basó una parte considerable de su concepción en la experiencia anterior (DivEdCo); no obstante, hizo importantes ajustes obteniendo resultados distintos. Estos ajustes se vieron matizados por una nueva lectura del modelo social donde el estado nacional, contrario a formar parte de un *proyecto político-cultural expansivo*, solo facilitó la negociación política de algunos ciudadanos, siguiendo de este modo un *modelo corporativo-selectivo*. Para explicar esta distinción, en este texto examino tanto las similitudes como las diferencias en la narrativa de estos proyectos y argumento que más allá del estudio sobre la gestión administrativa y sus efectos en la población, es fundamental enfocar el análisis antropológico e histórico de estas dos experiencias desarrollistas en concordancia a su proyecto político y económico, el tipo de sociedad que define, las posibilidades de transformación de esta sociedad y las tensiones sociales que estas visiones buscan estimular o remediar.

Las instituciones políticas y económicas están entrelazadas. De estas instituciones y de la naturaleza de sus vínculos depende el desenvolvimiento de los países y sus estilos de gobernanza (Catalá, 2013). Los diversos actores sociales actúan también en función de esta relación entre institución pública y mecanismos económicos, lo que crea patrones hegemónicos. Numerosos proyectos públicos han buscado redefinir su relación con la ciudadanía, particularmente aquella en desventaja socioeconómica. Estos proyectos públicos concuerdan con modelos sociales que revelan ya sea una ponderada planificación o por el contrario, aparecen de forma dispersa, dificultando su vinculación con un modelo social concreto. Como punto de partida, propongo iniciar esta discusión adaptando el esquema que propone Smith (2011) para estudiar la relación entre proyectos hegemónicos de la posguerra y los que proponen un nuevo contrato con la población que queda “al margen de lo social” en la actualidad. El autor considera los proyectos del bloque hegemónico posteriores a la Segunda Guerra Mundial como *expansivos*, donde la tensión entre la soberanía popular y el realce de la producción serían mediados por el modelo social demócrata. Este modelo de gobernanza, expandido a través de programas de desarrollo o programas de bienestar social en países “desarrollados”, promovía la “uniformidad” en términos de producción masiva y la distribución de recursos a una ciudadanía entendida como “universal” y “homogénea”. El mejor vehículo para materializar este proyecto era el Estado Nacional. Por otro lado, Smith aduce al cambio paulatino que se generó en este proyecto hegemónico expansivo, una vez se restringe el campo de negociación política a los participantes seleccionados, privilegiando entonces las políticas de reconocimiento y la planificación selectiva basada en modelos corporativos, ergo, hegemonía selectiva.

Adaptar este esquema o cualquier esquema a Puerto Rico se presenta como un reto muy particular debido a su condición colonial¹. Esto nos obliga a mirar fijamente qué se entiende en esta localidad como estado-nación, cómo se gestó el proyecto de democracia-nacional expansiva y por supuesto, cómo se ha gestado la transición hacia un desarrollo selectivo-corporativista. Comenzaré discutiendo el modelo social que surge a mediados del siglo XX como producto de la “renegociación” política del Estado colonial de Puerto Rico con su metrópoli, Estados Unidos.

1 Desde su conquista en el 1492, cuando la isla pasó a ser posesión de España, Puerto Rico nunca ha sido un país independiente. A pesar de los movimientos de insurgentes, la isla fue cedida a Estados Unidos en el 1898 al estallar la guerra Hispano-estadounidense. El Estado Libre Asociado, status aún vigente, fue establecido en 1952.

Este gobierno, impulsado por el Partido Popular Democrático (PPD), puso en marcha una batería de proyectos socio-económicos inspirados en el Nuevo Trato², que buscaron transformar el modelo de desarrollo en Puerto Rico y cambiar la conducta y condiciones de la población, entendiéndose, erradicar la pobreza y la fuente principal de producción y de medios de sustento. Concretamente, discutiré brevemente los alcances de dos “operaciones” distintas: la Operación Manos a la Obra (OMO) y la Operación Serenidad (OS). Dentro de esta última, destacaré los aportes de la División de Educación a la Comunidad (DivEdCo), uno de los proyectos emblemáticos de esta operación que proponía estimular la democratización del país y “revolucionarlo” de forma pacífica. Estas operaciones estuvieron ancladas en un movimiento populista gubernamental que, a pesar de iniciar como proyecto socialista nacional con miras a potenciar un país independiente y desarrollado, consolidó la base institucional que actualmente nos presenta un escenario político ambivalente, una economía débil y una sociedad empobrecida. Una vez ilustrado este análisis, contrastaré este periodo (década 1950 y 1960) con lo que podría considerarse fue una “revitalización” de esta “revolución pacífica” a través de un masivo programa de autogestión y apoderamiento comunitario (2001 hasta el presente) conocido como el Desarrollo Integral de las Comunidades Especiales (DICE). Como es de esperarse, las condiciones socio-económicas del país contrastan con los años de la posguerra de mediados del siglo XX, no solo en su capacidad de recaudo financiero, sino en las estrategias generadas por la clase política que ahora están acordes con la política global neoliberal. Sin embargo, aún dentro de este contexto de flexibilización del capital, de la privatización de instituciones públicas, la reducción del Estado benefactor y el crecimiento del Tercer Sector como vía de desarrollo definitorio para ofrecer servicios sociales a la población, es notorio cómo en Puerto Rico existe un debate interno entre darle cabida a estas conocidas prácticas y mantener vigente la dinámica institucional trazada desde la formación del Puerto Rico “moderno”. En esta sección mostraré cómo DICE ejemplifica estas contradicciones analizando su modelo propuesto.

2 El Nuevo Trato (New Deal) marca la época de intervención gubernamental directa del presidente de los Estados Unidos Franklin D. Roosevelt en los asuntos económicos del país, con el propósito de combatir la Gran Depresión de la década de 1930. En Puerto Rico se implantaron varios proyectos, entre ellos el Puerto Rico Emergency Relief Administration (PRERA) en el 1933 y el Puerto Rico Reconstruction Administration (PRRA), en el 1935. Historiadores afirman que ninguno tuvo efectos significativos en la población aunque sí lo tuvieron en la racionalidad del gobierno puertorriqueño de mediados del siglo XX.

2. Operación por expandir un Puerto Rico Moderno

A mediados del siglo XX, en Puerto Rico se intentó remediar cuatro décadas de inmersión estadounidense que trajeron ambigüedad política y desigualdad motivada por la estrategia económica que convirtió a una masa de la población en proletarios rurales al servicio, principalmente, de las corporaciones azucareras estadounidenses. Ya se habían intentado remediar los estragos económicos con esfuerzos nuevo-tratistas que fortalecían la presencia del Estado – aún liderado por un gobierno ejecutivo estadounidense – en las condiciones de reproducción social de la población, creando tensiones con las corporaciones y la clase dominante que promovía un sistema capitalista con poca intervención gubernamental. Todos estos procesos de cambio exacerbaron los reclamos por nuevas políticas de redistribución de bienes y recursos, así como el continuo debate por el reconocimiento de la identidad distintiva puertorriqueña. La solución más coherente para algunos miembros de la clase política, trabajadores e intelectuales, sería el auto-gobierno alcanzándolo a través de la independencia, aunque la determinación del proceso para adquirirla sería motivo de debate. Para esa fecha, partidarios de los movimientos de insurrectos eran perseguidos y encarcelados por las autoridades federales estadounidenses y sus representantes en el país. Tampoco había consenso sobre el tipo de gobierno que, una vez alcanzada la soberanía, debía implantarse. Se demostró que ser un protectorado estadounidense con su potente estructura rural capitalista-corporativista del monocultivo de la caña de azúcar, con una presencia militar extendida alrededor de todo el territorio, priorizando el acceso a su mercado e incluso, concediendo -aunque de forma restrictiva- la ciudadanía estadounidense a los nativos de Puerto Rico³, constituía un reto significativo a la hora de plantearse una ruptura con un país que justo estaba en proceso de expandir su dominio económico y político a nivel mundial.

Precisamente, fue en este periodo de expansión ahondado por la Segunda Guerra Mundial y el choque ideológico durante la Guerra Fría, que se reestructuró la economía puertorriqueña. Los

3 Concedida bajo la Ley Jones del 1917, una vez Estados Unidos participa en la Primera Guerra Mundial.

experimentos nuevo-tratistas de las décadas de 1930 y 1940⁴, la mayoría impulsados por Tugwell⁵, fueron obstaculizados por los círculos de poder de Washington por entender que constituían un tipo de capitalismo de Estado muy cercano a una reforma de corte socialista. Mientras tanto, el PPD⁶ que había logrado aglutinar a su alrededor a diversos sectores políticos y de clase que estaban muy disgustados con Estados Unidos⁷: la clase obrera agrícola, los socialistas, los independentistas, los autonomistas y representantes de la arruinada burguesía cafetalera; comenzó a mostrar fisuras y conflictos de clase e ideológicos que dieron por terminado su consenso. En este contexto es que el líder del Senado y del PPD, Luis Muñoz Marín, concluye que un Puerto Rico independiente que intentara rehacer su economía reorientándola hacia el consumo local, diversificando su agricultura, creando nuevas industrias y sustituyendo importaciones, no era favorable para continuar positivamente las relaciones con los Estados Unidos. Para 1946, Muñoz Marín abandona el objetivo político de la independencia, argumentando que el acceso al mercado estadounidense era clave para el desarrollo de Puerto Rico. Producir para exportar y depender de las inversiones del capital foráneo –especialmente norteamericano- constituyó la nueva estrategia económica del PPD. Es así como en el 1947 se firma el Acta de Incentivos Industriales y en 1948 se inicia formalmente la estrategia de

4 Estas reformas establecieron los cimientos para la reorganización de la estructura económica y política del país, enfatizando la solución de cuatro asuntos: el problema del monopolio de la tierra, el “subdesarrollo”, la ausencia de poderes estatales y los problemas sociales derivados de la extrema pobreza. (Colón, 2005). Lo interesante es que a lo largo de los años, las soluciones brindadas a estos problemas terminaron contradiciéndose y motivando un cambio de paradigma político que explicaré más adelante.

5 Rexford G. Tugwell fue un reconocido economista institucionalista y uno de los intelectuales que colaboró con Franklin Delano Roosevelt en el diseño de las políticas del Nuevo Trato. Tugwell sirvió como gobernador de Puerto Rico del 1941 al 1946. El suyo fue el último mandato de un gobernador estadounidense en Puerto Rico, posición que hasta finales de la década de 1940 era asignada por el Presidente de los Estados Unidos. Vía sufragio, el pueblo de Puerto Rico solo elegía sus representantes legislativos. Tugwell facilitó la designación del primer gobernador de Puerto Rico, Jesús T. Piñero, en el 1947 y colaboró estrechamente con el primer gobernador de Puerto Rico elegido por los puertorriqueños, Luis Muñoz Marín. Se le atribuye a Tugwell y sus colaboradores el diseño de un plan de desarrollo “autosostenido”, orientado “hacia adentro”, o sea, basado en la utilización de los recursos internos del país con el fin de satisfacer las necesidades básicas de la población. Este plan no terminó de concretarse debido al cambio de estrategia de desarrollo iniciado desde Estados Unidos luego de culminada la Segunda Guerra Mundial (Catalá, 2013).

6 El Partido Popular Democrático nace en el 1938 y en escasos dos años gana las primeras elecciones legislativas, hecho que fue interpretado como un mandato para poner en marcha una reforma social. Su plataforma de campaña ubicaba a los hacedores del partido como seguidores inmediatos de las reformas del Nuevo Trato, dedicado a las ideas de planificación, el control estatal de la empresa y un desarrollo autónomo como preparación hacia la independencia.

7 Con excepción del Partido Nacionalista, partido que abogaba por la independencia a través de la lucha armada, cuyo liderato fue perseguido y encarcelado.

industrialización por invitación que, bajo la Administración de Fomento Económico⁸, se encargó de promocionar a Puerto Rico como paraíso para las inversiones manufactureras estadounidenses. De este modo comenzó el programa de desarrollo industrial que por muchos años se conoció como Operación Manos a la Obra.

Con la Operación Manos a la Obra (OMO), el Estado redefine su rol como promotor y facilitador de la inversión en el tipo de operación que capitalistas privados de los Estados Unidos desearan establecer, siendo para esta época mayormente la industria liviana. En los tiempos tempranos de la industrialización el PPD buscó combinar la producción tanto para el mercado interno como el exportador, utilizando la materia prima local e incrementando el control de un proyecto de desarrollo auto-financiado. Pero contrario a este plan, la Operación Manos a la Obra estuvo basada en exportar el producto producido, en conceder exención contributiva a las industrias manufactureras de alta inversión en la mano de obra, así como en la provisión de facilidades de crédito al capital estadounidense y en ofrecer mano de obra barata. Los ingresos generados en este sistema de producción no se invertían en los productos del país o en la producción de éstos, sino en la importación de productos de los Estados Unidos. Es por esta razón que a pesar de lograrse un crecimiento económico exponencial y que este modelo de desarrollo industrial se conociera como la época dorada o el “milagro de Puerto Rico” para quienes afirmaban los valores de la sociedad capitalista, la OMO no constituyó un modelo de desarrollo económico sostenido a largo plazo, ni redujo la desigualdad y el desempleo. Para remediar esta situación y lo que se entendió como un “excedente” poblacional, se impulsó la emigración masiva de trabajadores puertorriqueños hacia los Estados Unidos⁹ y se promovieron controles de natalidad¹⁰. A pesar de estas medidas, la tasa de desempleo no logró reducirse significativamente. La OMO, tal como afirma el economista Francisco Catalá “sacó más manos del país de las que puso a trabajar” (2013:132).

8 Creada con el objetivo de ser “incubadora” de empresas administradas por el Estado.

9 Esta emigración masiva mayormente al este de los Estados Unidos, no solo surge como respuesta a la crisis de desempleo sino al raciocinio del modelo económico que se estableció en el país en conjunción a cubrir necesidades de las corporaciones estadounidenses. En otras palabras, poco se hizo para retener el capital producido en el país.

10 Estos controles incluyeron promover un modelo familiar reducido y expandir la esterilización masiva de las mujeres.

La valoración positiva que por años se le adjudicó a la Operación Manos a la Obra no solo se debía al crecimiento económico del Producto Nacional Bruto (PNB), sino al resto de indicadores de modernización de la economía clásica: “disminución en la tasa de crecimiento poblacional, la participación femenina en la fuerza de trabajo, aumento en el ingreso y consumo per cápita, disminución de las tasas de mortalidad infantil y de natalidad, aumento en la tasa de vida y transformación de los niveles educativos” Colón (2005:208-209). Sin embargo esta reorientación económica no era estrictamente autónoma y respondió a un “cálculo político en el que el contexto político por la Guerra Fría y por el capitalismo estadounidense pesó de manera significativa” Catalá (2013:121). A esto se le añade el aumento del total de transferencias del gobierno federal estadounidense a Puerto Rico como porcentaje del presupuesto del país. Gran parte de estos fondos fueron dirigidos a la construcción de la infraestructura necesaria para la industrialización, pero también se propició una creciente interferencia de las agencias estadounidenses en la toma de decisiones gubernamentales. De esta manera se estableció un nuevo consenso entre la burguesía nacional intermediaria, las agencias públicas y el sector privado norteamericano; consenso que se consolida con la creación del Estado Libre Asociado (ELA) de Puerto Rico en el 1952.

Nada de lo ocurrido en estos tiempos de cambio estuvo exento de contradicciones. Bajo el ELA y la promesa moderna de la Operación Manos a la Obra (OMO), se tejió además otra importante gestión conocida como la Operación Serenidad (OS). Mientras la OMO se encargaba de impulsar un modelo económico protector de las corporaciones industriales de los Estados Unidos, la OS pretendía definir al puertorriqueño como una entidad distinta, creando instituciones culturales para rescatar “lo puertorriqueño” del nacionalismo. La “cultura” no dependía del status político, así que era necesario asignar nuevos significados a las palabras que le “perteneían” al independentismo y resaltar otras para promover la transición hacia el Puerto Rico moderno. Se erradica del discurso oficial la palabra “nación” y se introducen términos como: cultura, identidad, personalidad y comunidad. El propósito era revitalizar, desarrollar y conservar la “buena personalidad” de la población isleña, siendo necesario evitar ser “absorbidos culturalmente por la Unión Americana [o] caer en el estrecho y negativo nacionalismo en América Latina” Marsh Kennerley (2009:67). Fue para principios de la década de 1950 que la Operación Serenidad se anunció y con ello se crearon o fortalecieron instituciones que servirían

para adelantar esta agenda cultural, ya que el progreso estaría “subordinado al enriquecimiento de la cultura humana”, no solo al avance de la “civilización” generado por la industrialización (Ayala y Bernabe, 2007). Instituciones como el Instituto de Cultura Puertorriqueña, la Universidad de Puerto Rico y el Departamento de Educación sirvieron para este propósito, con la ayuda de intelectuales de Latinoamérica y España. Lo que queda probado es que el estado promovía una visión de la cultura puertorriqueña sin soberanía política, constituyendo entonces ésta como la interpretación legítima de la cultura y convirtiendo al estado en su principal representante (Marsh Kennerley, 2009). En fin, la producción cultural de la Operación Serenidad daba cierto orden al caos modernizador.

3. DivEdCo y la revolución de la democracia comunitaria

La Operación Manos a la Obra y la Operación Serenidad, conjunto de proyectos encausados hacia la modernización de Puerto Rico, sumaron un esfuerzo mayor llamado Revolución Pacífica. Para contextualizarlo, estamos ubicados en los años de la posguerra, justo cuando mundialmente cobra fuerza el movimiento descolonizador. Pero en Puerto Rico el eufemismo revolucionario llamó a apaciguar los ánimos de confrontación. Ya lo había declarado Luis Muñoz Marín, Puerto Rico vivía el progreso económico junto a la cultura reavivada conducente a la “vida nueva”. Para el economista Francisco Catalá esta relación entre operaciones parecían esquizofrénicas y las consecuencias que generaron trascendieron los objetivos de ambas políticas. Por un lado con una encapsulada economía legitimada por limitados poderes políticos, por otro, con un “cómodo” y maleable nacionalismo cultural. Pero la ficha importante que Luis Muñoz Marín no cesó en declarar, la campaña que desde los inicios del PPD se le presentó extensamente a una población empobrecida, fue la enseñanza de una nueva cultura democrática. Tan temprano como en el 1940 Muñoz Marín declaraba en sus memorias que “de la voluntad del pueblo es que va a surgir la salvación del pueblo mismo; eso es lo que se llama democracia” Marsh Kennerley (2009: 55). Progreso y democracia simbolizaban el futuro del ELA y la salvación de la población empobrecida. El progresivismo educativo aprendido del Nuevo Trato, junto al populismo carismático de Muñoz Marín hizo de este proyecto no solo un plan gubernamental sino una práctica extendida. Se llevaron a cabo peregrinaciones por los campos puertorriqueños reflejando así un esfuerzo histórico por validar el voto de todos los ciudadanos y

por deslindar el tiempo histórico en el que el Estado era un proyecto ajeno al nuevo tiempo, la nueva era. El discurso político en pro de la democracia sería esencialmente didáctico y llamaba a los sectores tradicionalmente subordinados de la sociedad a que se “apropiaran del estado”. Para estos fines, el 14 de mayo de 1949 y a pocos meses de haber sido electo al cargo del gobernador, Muñoz Marín firmó la ley #372 que creó la División de Educación a la Comunidad (DivEdCo).

La DivEdCo fue fundamental para adelantar la agenda de éste, el primer gobierno electo por los puertorriqueños desde su incursión como territorio no incorporado de los Estados Unidos y su entonces gobernador, Luis Muñoz Marín. Los gestores de la DivEdCo fueron herederos del Nuevo Trato que, como fue mencionado antes, tuvo su impacto en Puerto Rico durante la década de 1940. Pero fue bajo la administración muñocista que se consolidaron todos estos elementos desde la centralidad gubernamental, predominantemente durante sus inicios en la década de 1950. La nueva ley que creó la DivEdCo tenía el propósito de profundizar los niveles de participación del pueblo para que apoyara el proceso democrático que se estaba gestando. Esto había que hacerlo para generar el “progreso que se vive”, que es el “progreso de la comunidad”. Esta ley se interpretó como una que proveía a los ciudadanos rurales y urbanos la oportunidad de pensar y actuar democráticamente dentro de su comunidad para mantener una sociedad igualitaria.

Los servicios que proveía la agencia que gestionaba este masivo proyecto iban dirigidos a la población más desventajada del país, que era su mayoría, e incluían la difusión de material didáctico por medio de películas, radio, libros, folletos y cartelones, grabaciones fonográficas, conferencias y discusiones de grupos. Tal como se expone en los motivos de la ley (1949) “en la práctica esto significa dar a las comunidades y a la comunidad puertorriqueña en general, el deseo, la tendencia y las maneras de utilizar sus propias aptitudes para resolver muchos de sus propios problemas de salud, educación, cooperación, vida social, por acción de la comunidad misma”. En adición, la DivEdCo promovía el mejoramiento material de las comunidades, gestionando proyectos de infraestructura de ayuda mutua, donde el gobierno aportaba fondos mientras la mano de obra y parte de los equipos provenía de los residentes de estos lugares. Los residentes debían organizar comités de trabajo, liderados por el Organizador de Grupos (OG),

quienes eran residentes de los sectores impactados o de comunidades similares seleccionados por el personal administrativo de la DivEdCo. Eran los OG quienes determinaban si la comunidad había “madurado” lo suficiente como para llevar a cabo un proyecto de mejoras físicas. El mantenimiento de estas obras también recaían en la propia comunidad.

La DivEdCo daba énfasis al desarrollo del liderato comunal y las discusiones de grupos. Normalmente estas discusiones se hacían en círculo en el “batey” o patio de la comunidad. Para Marsh Kennerley (2009), desde temprano, el batey fue una de las metáforas centrales del discurso muñocista. El batey era el espacio de reunión y de la familia, un nuevo espacio democrático. Esta nueva familia, “el gran batey de Puerto Rico”, debía mirarse los unos a los otros y discutir los problemas apremiantes. Más allá de convertirse en “comunidad imaginada”, para la autora el batey muñocista recreado durante las reuniones de la DivEdCo, fue la construcción concreta de la comunidad. A Muñoz le preocupaba la formación o los vínculos sociales y comunitarios, así como la autogestión democrática. El material didáctico producido transmitía este mensaje. Incluso, desde la propia agencia gubernamental se generaban debates sobre el tipo de desarrollo comunal que debía implementarse, si se trataba solo de desarrollo económico o si el programa debía capacitar a la población a ser responsables, a conocer sus derechos, a ser dignos, a comportarse como ciudadanos democráticos (Wale, 1967). Evidentemente, desde la DivEdCo se abogó por la segunda.

Sin embargo, a pesar del enorme impacto que tuvo el programa, para muchos fue imposible desligarlo de una importante función: legitimar el proyecto de modernidad en Puerto Rico del PPD. En otras palabras, la División fue un “intento de filtrar el proceso de industrialización a través de la educación y la cultura” Marsh Kennerley (2009:65). El campesinado que se abandonaba debía preservarse en “el buen saber y la buena personalidad”, pero el futuro iba encaminado hacia la transformación de esa antigua sociedad agraria. Los Organizadores de Grupos (OG) fueron los agentes catalíticos de este proceso (Vázquez, 1986). El mismo concepto de democracia que promovían los OG coincidió con el expuesto por el PPD para resolver el estatus político de Puerto Rico, por lo tanto, fueron éstos quienes integraron la comunidad al proceso de desarrollo nacional llamado Operación Manos a la Obra. En síntesis, la DivEdCo sirvió para mantener cohesión social al pueblo mientras se daba la transición económica de una

agrícola a una industrial. Con ello el estado-nación incipiente mostraba un sólido modelo de producción económica, en conjunción a reformas sociales, políticas, educativas y culturales. En fin, mostraba su versión de hegemonía democrática expansiva.

4. Estado en transición: hacia el desarrollo selectivo

El proyecto expansivo de modernidad comenzó a mostrar signos de agotamiento desde temprano. Para la década de 1970, sin los incentivos de la posguerra, con la apertura de otros mercados y la crisis del petróleo, el crecimiento económico disminuyó. El Estado asumió el rol de principal proveedor de empleo, mientras se probaba diversificar la producción. Sin embargo, ésta aún se basaba en la prestación de incentivos fiscales a las empresas estadounidenses. Antes se potenció la industria liviana, ahora las farmacéuticas y otras industrias, pero el modelo era similar. La ineficacia de las políticas de incentivos, dice Catalá: “se hace patente en la insuficiencia de la actividad económica y en la consecuente incapacidad de generar suficientes empleos” (2013:163). Continúa enfatizando el autor que la situación hubiera sido insostenible a no ser por “la gestión gubernamental en la prestación de servicios y en la provisión de infraestructura, las transferencias de fondos federales, la emigración y la economía informal. Pero, precisamente, estos factores, al servir de amortiguadores a la incapacidad económica del sistema, no inducen al cambio institucional” (2013:163). Cuando se intentan enfrentar nuevos problemas, resurgen los viejos instrumentos.

No olvidemos, sin embargo, que este gobierno forma parte de un estado-nación colonial con limitados poderes decisionales. Pero aun así, este sistema se ha legitimado gracias a la alternancia política entre los dos partidos políticos principales, el PPD heredero del modelo muñocista y defensor del autonomismo actual¹¹ y el Partido Nuevo Progresista (PNP), que aboga por la anexión de Puerto Rico a los Estados Unidos. Estos regímenes bipartidistas suelen asociarse con la estabilidad del orden vigente. Sus propuestas son interpretadas por la mayoría de los puertorriqueños como promesa de permanencia de los factores que definen la base material del país. Estas son: Estados Unidos como fuente de capital, un mercado imprescindible,

11 Un grupo de este partido aboga por la libre asociación, o sea, que se le reconozca al país la soberanía internacional sin necesidad de ser independiente.

seguro destino de migrantes en calidad de ciudadanos y generoso proveedor de prestaciones sociales (Catalá, 2013). Así se consolida la hegemonía estadounidense sobre Puerto Rico y con ello, el peso material y simbólico que se le atribuye. Lejos quedó el utópico “progreso que se vive” que invocaba el crecimiento de varios indicadores económicos, el mejoramiento en los niveles de salud y de educación y la intensificación de las actividades industrializadoras y urbanizadoras. Ahora prevalece: “la subordinación política, la emigración masiva, el desempleo crónico, la baja tasa de participación laboral, la desnacionalización de los activos productivos, la remisión de ganancias hacia el exterior, el descalabro agrícola, la degradación ambiental, la profundización de la dependencia, el incremento del endeudamiento y la agudización de la descomposición social”. Catalá (2013:139). Más aún, prevalece un confuso proyecto nacional para afrontar la crisis actual.

Ante la pregunta de quién es responsable de este pésimo diagnóstico de la realidad socioeconómica del país y de su población, se han generado diversas respuestas. En parte se ha acusado al “gigantismo gubernamental” y su excesiva reglamentación, o sea, se ha despachado los problemas a un asunto de gobernanza. Cónsone a esta lectura, en la década de 1990 y principios del milenio avanzó la política de privatización de corporaciones públicas y otras políticas de austeridad, ambas acciones ordenadas por el capital norteamericano y llevadas a cabo por el gobierno del PNP liderado ocho años por Pedro Rosselló. Esta fue una administración caracterizada por el conflicto y la corrupción, donde además se propusieron recortar los programas de apoyo social y aminorar lo que quedara de reglamentación de la empresa privada. El descontento en el país facilitó la elección del PPD, liderado por la entonces alcaldesa de San Juan la ciudad capital Sila María Calderón, quien en su campaña propuso una ruptura con estas políticas ya nominadas como neoliberales. Sin embargo, tal como afirman los historiadores César Ayala y Rafael Bernabe (2007), la suya fue una administración que no intentó deshacer las medidas del gobierno anterior, ni mostró una política económica distinta a la de brindar exención contributiva a las empresas norteamericanas a pesar de ser una política bajo ataque del Congreso conservador de los Estados Unidos. El gobierno de Calderón fue además uno breve, ya que próximo a concluir su término, la entonces gobernadora anuncia su decisión de no aspirar a un siguiente término.

Lo que sí distinguió la administración de Calderón fue la gestión de otra respuesta a la crisis social y económica que afrontaba el país. Esta respuesta, que le asignó una nueva responsabilidad a la ciudadanía, buscó tratar los problemas de desigualdad, aunque no los problemas estructurales de la economía. Comenzando el milenio, esta respuesta se convirtió en política pública una vez fue “ensayada” en comunidades pobres de San Juan, la capital de Puerto Rico. Tan pronto asume el control del gobierno ejecutivo y como hizo su inspiración política, Luis Muñoz Marín, Sila María Calderón firma su primer proyecto de ley el 1 de marzo de 2001, el Desarrollo Integral de las Comunidades Especiales (DICE), ahora presto a implantarse en todo Puerto Rico. En éste los actores sociales son vistos como protagonistas del quehacer comunitario y es deber del Estado estimular y acompañar a las comunidades en su proceso de organización. Este proceso pretende producir un nuevo territorio de negociación y subjetividad política que expande previas nociones sobre la relación entre ciudadanos pobres o clases populares y el Estado. Pero además, es un desarrollo que nos invita a mirar el pasado y recordar la “revolución pacífica muñocista”, ahora con un giro neoliberal.

5. DICE y la revitalización de la democracia comunitaria

Esta ley, “Desarrollo Integral para las Comunidades Especiales” (DICE), ha sido descrita como una política pública pionera en su vasto esfuerzo por erradicar la pobreza en el país (Colón, 2003:6, Kliksberg y Rivera, 2007), a pesar de fácilmente ser relacionada con el esfuerzo anterior, DivEdCo. Promovido como la pieza ejecutiva de mayor envergadura en su administración, la gobernadora Sila María Calderón entendió la importancia del apoderamiento ciudadano, la autogestión y la organización comunitaria como elementos claves para conseguir el desarrollo de la población en desventaja socio-económica. Previo a su aprobación, el proyecto había sido anunciado como la prioridad de su administración ya que tenía como misión erradicar la pobreza que sufrían invisiblemente más del cincuenta por ciento de los residentes del país. Una vez aprobada por la Asamblea Legislativa, el programa se efectuó sobre 686 sectores¹² empobrecidos del país. A esta cifra se le sumaron aproximadamente otros 100 en los años subsiguientes.

12 El Proyecto de Ley de Desarrollo Integral de las Comunidades Especiales, define a estos “sectores” como barrios o territorios incorporados a barrios de los setenta y ocho municipios de Puerto Rico. Son los municipios los que administran estos territorios. Una Comunidad Especial podía ser la totalidad o “sectores” de un barrio.

Este ensamblaje gubernamental pretendió facilitar la construcción de un ciudadano activo que asumiera la responsabilidad de su bienestar, entendiendo que una ciudadanía de estas características podría tomar las decisiones apropiadas en un clima de competición, creando alianzas con otros sectores sociales e instituciones públicas y/o privadas. Este proyecto no solo hizo referencia al “ciudadano activo”, sino que lo ubicó en una localidad que mostrara un conjunto de rasgos preocupantes que merecieran la atención gubernamental, o sea, que el ciudadano activo se ubicaría en una comunidad, haciendo de la transformación una misión colectiva. Según los propulsores del proyecto, en las localidades seleccionadas debían concentrarse altos niveles de desempleo, subempleo, trabajadores del sector de la economía informal y donde además se mostraran condiciones de infraestructura que no cumplieran con los requisitos básicos de vida digna. La localidad, vecindad o comunidad, ahora *Comunidad Especial*, se definiría entonces como un “sector delimitado geográficamente donde prevalecen familias de escasos recursos y con acceso desigual a los beneficios del desarrollo económico y social que disfrutaban otros grupos poblacionales del país” Colón (2003:8).

La ley que cobija el proyecto establece los mecanismos que permitirían llevar a cabo la política pública allí descrita, ésta se enfocaría en dos asuntos: 1) promover la autogestión y el apoderamiento comunitario y 2) transformar el rol del Estado durante este proceso. Para estos fines se creó la Oficina para el Financiamiento Socioeconómico y la Autogestión, mejor conocida como la Oficina de Comunidades Especiales de Puerto Rico (OCEPR), desde donde se diseñó el plan de acción para impulsar el desarrollo comunitario y se gestionó la labor inter-agencial, dado que serían varias agencias del gobierno las que intervendrían en las Comunidades Especiales. En materia de desarrollo comunitario, primero debió establecerse una serie de criterios para seleccionar los sectores que formarían parte del proyecto gubernamental. Con la ayuda de un promotor¹³ comunitario, los residentes debían organizar una Junta Comunitaria que

13 El promotor o promotora es el empleado de la OCEPR que sirvió como enlace entre el Estado y los residentes de las Comunidades Especiales. Tenían a su cargo la labor de capacitar a los líderes comunitarios y atender las necesidades de la Junta Comunitaria de cada Comunidad Especial. Más tarde se cambió su nombre de promotor/a a organizador/a. Es importante recalcar que, a diferencia de los Organizadores de Grupo (OG) de la División de Educación a la Comunidad (DivEdCo), estos promotores no residían en la comunidad, lo que los distingue de los líderes comunitarios que sí son residentes *bonafide* de la Comunidad Especial.

se encargaría de identificar las necesidades de la Comunidad Especial. Esta Junta democrática¹⁴, compuesta por los líderes o lideresas comunitarias del sector, priorizarían una de las necesidades infraestructurales de su barrio, para que junto a la Agencia gubernamental que les correspondiera¹⁵, comenzaran a gestionar un proyecto de envergadura. La lógica era la siguiente: se mejoraría la infraestructura de la comunidad mientras se fortalecía la autoestima de los ciudadanos y su capacidad para responsabilizarse de su propio bienestar. La ayuda financiera, sin embargo, seguiría proviniendo del Estado. Pero el rol del Estado, según definido en la Ley #1, sería actuar como “capacitador, promotor, facilitador y colaborador, eliminando barreras, estableciendo incentivos y creando condiciones y mecanismos necesarios para que dichas comunidades puedan asumir exitosamente su desarrollo personal y comunitario” (Estado Libre Asociado, 2001); en otras palabras, el Estado omitiría el patronazgo y el clientelismo que tradicionalmente lo había caracterizado. En síntesis, este abarcador plan de desarrollo integral y sostenible confió en la posibilidad de reconstruir el Estado para que fuera capaz de diligenciar las demandas de la ciudadanía, mientras las aspiraciones materiales y espirituales de la sociedad civil marginada se redirigían hacia la autonomía, una que paulatinamente los alejaría de la dependencia en el Estado. De este modo, la política era devuelta a la sociedad para que fuera ésta, en forma de comunidad ética, *comunidad especial*, la que determinara y protagonizara los mecanismos de su superación.

Un aspecto que resalta de la lectura inicial del proyecto de Comunidades Especiales es el intento de instrumentar o tecnificar la *autogestión*. Según los autores del modelo de trabajo de la agencia gubernamental, la autogestión significa poner fin al fatalismo, la resignación y la improvisación, profundizando además el sentido democrático a nivel personal y comunal (Colón, 2003). La auto-responsabilidad permitirá que disminuya la dependencia en el gobierno aunque éste sirva de apoyo en el proceso. Dentro de este esquema, el ciudadano común se enfrenta a dos disyuntivas, por un lado, debe adecuar sus necesidades y expectativas a las prioridades instruidas

14 Las juntas comunitarias se escogían en una Asamblea comunitaria a la que debía asistir un por ciento alto de residentes de la totalidad de la Comunidad Especial. Una vez seleccionada, quedaba a discreción de cada comunidad y su junta establecer los poderes de representatividad que esta junta tendría como interlocutora principal de la localidad ante el Estado.

15 Dependiendo de la problemática escogida por medio del consenso en asambleas comunitarias, una o varias agencias del gobierno se encargarían de ayudar a la comunidad a gestionar las labores de mejoramiento.

por el Estado o que estén contenidas dentro del límite de posibilidades de éste y por el otro, aceptar que este apoyo del Estado es finito ya que la autogestión necesariamente implica una paulatina retirada de la ayuda gubernamental. Quizás lo que puede resultar más sorprendente para el ciudadano es conciliar el efecto en su cotidianidad de esta relación con un Estado ambivalente. El principio de la ley es que al afrontar esta contradicción en colectivo, o sea, no como ciudadanos independientes sino como comunidad, se facilitaría este proceso de transformación conceptual hacia un progresivo desentendimiento del Estado.

Por este motivo, resultaba imprescindible para los creadores del proyecto que se le dedicara un intervalo de tiempo importante a la organización del colectivo comunitario. Quienes impulsaron el proyecto gubernamental entendieron que debido a la dificultad y poca efectividad de la organización espontánea de una comunidad era imprescindible conducirlo desde el Estado. Por un lado, los retos concretos de la marginación social y por el otro los conflictos internos que desestructuran la comunidad, junto al sentido de impotencia ante el poder político, provocan que sea necesario emplear promotores para dirigir e impulsar “el carácter protagónico de los miembros de la comunidad en el diseño, desarrollo, conducción y evaluación de sus propios proyectos de desarrollo” Colón (2003:33). Ese elemento “educativo” nos rememora la experiencia anterior de DivEdCo. Pero no solo se trata del carácter protagónico del Estado a través del promotor u organizador comunitario, sino que además la OCEPR se propuso promover la incorporación de las organizaciones de residentes como Corporaciones Sin Fines de Lucro (dentro del llamado ‘Tercer Sector’), para validar e institucionalizar el proceso de autogestión y el otro aspecto fundamental de la Ley #1, el *apoderamiento*. Este elemento terciario, la incorporación de las comunidades al ámbito del Tercer Sector, aleja a DICE del experimento anterior, DivEdCo.

En el Proyecto de las Comunidades Especiales, el *apoderamiento* comunitario debía ir acompañado de la instrumentación de nuevos canales de negociación entre ciudadanía y Estado. El proyecto viabilizaría y redefiniría el campo de negociación, de diálogo y consenso, basándose en los principios de la democracia participativa. Según el modelo de acción de la OCEPR, en el nuevo escenario de las Comunidades Especiales “la sociedad civil [emerge] como expresión de la participación ciudadana, cuyos reclamos comienzan a sentirse en la construcción de nuevas

relaciones entre las personas y las instituciones, especialmente el gobierno, y particularmente a nivel del ámbito local” Colón (2003:14). Estas nuevas relaciones se materializan en los planes y proyectos que los representantes comunitarios deben producir, afrontando el sistema burocrático del gobierno. En principio, este gobierno agilizaría las demandas de las Comunidades Especiales porque además de lo descrito, busca producir cambios internos para facilitar este proceso, o sea, busca mejorar el sistema burocrático gubernamental. Esta acepción es importante recalcarla porque aduce a que desde su diseño, DICE se propuso conceder privilegios a las que fueran nombradas Comunidades Especiales. De todos modos, la última palabra sigue siendo dictada por el Estado y como es mencionado en la cita anterior, el ámbito público es también el de la política local¹⁶. Esta triangulación de fuerzas entre Estado Central, Municipal y la Ciudadanía Activa de las Comunidades, puede producir dinámicas y conflictos de los cuales es imposible conocer el resultado de forma anticipada¹⁷.

Quizás un aspecto poco cuestionado de la Ley #1 y su propuesta para erradicar la pobreza de forma amplia y abarcadora es el proceso de selección de los sectores participantes del proyecto, la definición de criterios para esta selección y sus implicaciones simbólicas, políticas y económicas. Durante la época de DivEdCo este proceso mostró mayor apertura y menor tecnicismo. Posterior a este esfuerzo, los proyectos de bienestar social no presentaron estas características ya que los individuos y las familias podían solicitar ayudas materiales para mejorar su condición¹⁸ o residir en viviendas públicas¹⁹ donde la mayoría de los gastos son subvencionados por el Estado. Este sistema de ayudas no se eliminó con la implantación de la Ley #1, pero ahora se trataba de hallar sectores residenciales compuestos mayormente por familias de escasos recursos según el nivel de pobreza establecido por el Gobierno Federal de Estados Unidos²⁰, con altos niveles de problemas psicosociales, con poco acceso a la provisión

16 Política local aquí se refiere a los setenta y ocho (78) Municipios del Estado Libre Asociado de Puerto Rico y sus representantes electos: alcaldes o alcaldesas y asambleístas municipales.

17 Para conocer un análisis etnográfico que problematiza esta dinámica ver (Ortiz Camacho, 2013). En este estudio se muestra cómo un conflicto entre estos tres actores sociales, contribuyó a la polarización de una Comunidad Especial.

18 Un ejemplo es el Programa de Asistencia Nutricional (PAN).

19 Los complejos de apartamentos públicos en Puerto Rico se conocen como los caseríos. También existe una subvención federal destinada a las viviendas conocidas como el Plan 8.

20 Aquí se excluyeron los residentes de las viviendas públicas conocidas como los caseríos.

de servicios públicos básicos, entre otras características. Las localidades eran nominadas por los Alcaldes y Alcaldesas de los Municipios de Puerto Rico o auto-nominadas por los residentes de las mismas. La OCEPR determinaría quienes serían incluidos en el programa gubernamental, en su intento, claramente objetable, por tecnificar y des-politizar el proceso de selección.

Una consecuencia inevitable de esta selección es la exclusión implícita de personas que residen en otros sectores que cumplen con los requisitos para participar de este proyecto desarrollista. El intento por aumentar la capacidad de una población para negociar termina fragmentando la sociedad, o en cierto modo, a aquella marginal que tradicionalmente no había sido atendida por el aparato gubernamental. Ya no se trata de establecer requisitos que permitan solicitar ayudas a todos los residentes del país, sino a los que selectivamente residen en enclaves con posibilidades a ser considerados por las autoridades municipales y gubernamentales. Retornemos entonces al esquema de Smith (2011). Se podría afirmar que DICE intenta lograr que esta superpoblación excedentaria, o sea, aquella población marginal que no tiene acceso al proyecto del bloque dominante (ya sea como productores o consumidores) entre como actor a una política eficiente de negociación. Pero esta ciudadanía activa solo logrará ejercer este rol si son miembros de alguna Comunidad Especial, en otras palabras, necesitan superar el filtro de la selección para acceder a los beneficios materiales y sociales del programa. Las oportunidades políticas generalizadas y universales de una gran parte de la población se dificultan. Las Comunidades Especiales no serán su vía de acceso al poder de la negociación y para aquellos seleccionados, la vía de negociación no estará al margen de las fuerzas políticas y económicas donde están inmersos. Más aún, cobrarán mayor legitimidad aquellas Comunidades Especiales que completen su recorrido organizacional y entren formalmente al Tercer Sector, compitiendo en el mercado por fondos públicos y privados destinados a las organizaciones sin fines de lucro. Que se haya diseñado y tecnificado esta distinción aún mientras se abogaba por la autogestión y el apoderamiento de todos los ciudadanos desventajados en Puerto Rico, resulta una transformación importante al proyecto de desarrollo comunitario anterior y replantea nuevas lecturas sobre lo que implica ser democrático en el presente.

6. Comparación de ambas políticas públicas

Similitudes entre DivEdCo y DICE	
Objetivos	Otorgar a las comunidades de escasos recursos las herramientas para su autogestión y apoderamiento inherentes en ellas y así resolver sus problemas por acción de la comunidad misma.
Ideología	Énfasis en la construcción de una nueva cultura democrática. El discurso político sería esencialmente didáctico e incorpora los reclamos del subalterno, subrayando que para la justicia social la participación ciudadana era clave. Revitalización de los “buenos valores” o “buena personalidad” de los residentes de las comunidades.
Aspectos Técnicos	Énfasis en incentivar la organización social de los residentes con la ayuda de promotores del Estado (organizadores de grupos o comunitarios, líderes comunitarios). Mejorar mínimo una necesidad infraestructural de la comunidad. Los residentes de las comunidades beneficiadas del proyecto de infraestructura se harían cargo de su mantenimiento.
Impacto	Ambos son descritos como proyectos de vanguardia que adoptaron propuestas “progresistas” de movimientos más radicales, pero omitiendo la discusión sobre el <i>status</i> del país y con ello, el cambio de estructuras políticas y económicas que causan más desigualdad. Ambos son descritos como proyectos políticos que producirían una base electoral, siendo más efectivo en la experiencia de DivEdCo. Ambos son proyectos que incorporan a las clases populares a través de estructuras de base vecinales.

Diferencias entre DivEdCo y DICE		
	DivEdCo	DICE
Objetivos	Proveer a la cultura popular con el instrumento de una educación básica.	Erradicar la pobreza Transformar el rol del Estado

Ideología	<p>Aunque se enfatizó en la imagen del campesinado, fue un intento de filtrar el proceso de industrialización (Operación Manos a la Obra) a través de la educación y la cultura.</p> <p>Abiertamente populista.</p>	<p>El proyecto económico más concreto de DICE es el fortalecimiento del Tercer Sector (organizaciones sin fines de lucro, microempresas) como vía de desarrollo.</p> <p>A nivel discursivo, intentó alejarse de las prácticas clientelistas.</p>
Aspectos Técnicos	<p>Establecía criterios más flexibles para el acceso al programa.</p> <p>Las mejoras en la infraestructura eran predominantemente realizadas bajo un programa de auto-ayuda, donde se contaba con el trabajo físico (mano de obra gratis) de los residentes.</p>	<p>Solo las denominadas Comunidades Especiales disfrutarían los deberes y beneficios del programa.</p> <p>Los residentes participaban en el diseño del proyecto infraestructural, pero el trabajo de construcción o de mejoras lo realizaba el Estado o sus sub-contratados, generando mayores beneficios para las empresas privadas.</p>
Impacto	<p>Como parte de la Revolución pacífica y la Operación Serenidad, buscó desligar lo puertorriqueño del independentismo y la discusión sobre la descolonización del país.</p>	<p>A pesar de incluir una plataforma cultural, no se preocupaba por mostrar una nueva relación entre identidad, progreso y comunidad. Su lectura aceptaba la ya establecida ideología hegemónica cultivada durante la era populista de LMM.</p>

7. Conclusión

Periodizar es un ejercicio necesario si se intenta analizar la realidad social, política y económica en diversos contextos, explicar fenómenos similares y añadir significado a los conceptos que entran en uso para unificar estos saberes. En el campo de la antropología estamos acostumbrados a distinguir los significados que se le asignan a los conceptos teóricos ya que nuestra mirada particularista nos alerta sobre la ambigüedad que éstos denotan y los múltiples

usos que inspiran. Sin embargo, tal como afirma James Ferguson en un reciente artículo (2009), hay términos que se “estandarizan” sin un cuestionamiento profundo, siendo preferible abandonarlos o mejor, especificar cuál de todas las definiciones producidas son a las que hacemos referencia. En esta misma línea Bob Jessop (2002) propuso mirar los cambios propuestos durante la era neoliberal sin la intención de capturar todos los significados que las prácticas del Estado y el Mercado en estos tiempos sugieren. Más aún, su propuesta establece 1) el inextricable vínculo entre instituciones políticas y económicas y 2) la utilidad de revisar periodos anteriores para determinar rupturas y continuidades. Si la era anterior nos trajo el liberalismo, el corporativismo, el estatismo y el comunitarismo, el prefijo que se le suele añadir a estos conceptos en la actualidad resalta rupturas importantes con la época anterior. Es necesario mirar ambos periodos, en lugares específicos.

En Puerto Rico se ha apostado por políticas públicas de desarrollo que propusieron reeducar a la población de escasos recursos para progresar, o sea, mejorar su condición de vida y con ello crear una sociedad democrática desde los lazos que se establecen en las comunidades vecinales. Estas políticas al mismo tiempo proponían el establecimiento de una nueva relación entre ciudadanía y Estado, que expandirían los mecanismos de negociación de intereses entre las partes. Inicialmente recayó en el Estado y sus renovadas estrategias de gobernabilidad la responsabilidad de presentar de forma empírica los mecanismos para llevar a cabo esta transición, pero paulatinamente, su gesta obligaba a los ciudadanos a asumir la responsabilidad de brindar resultados concretos al proyecto de desarrollo, o sea, a mejorar su condición de vida. Gobernar bien significaba otorgar herramientas a la ciudadanía para progresar, mientras el Estado facilitaba ese proceso de autogestión y apoderamiento. Pero, ¿autogestión y apoderamiento para qué?

Al vincular estas políticas de desarrollo a la realidad socioeconómica donde intentan ser ejecutadas, se revelan tanto sus intenciones como sus elementos contradictorios. En el caso de DivEdCo nos beneficia el distanciamiento temporal para analizar estos vínculos. He mostrado cómo esta respuesta del Estado estuvo matizada por 1) los proyectos nuevo-tratistas de desarrollo comunitario, 2) la búsqueda por definir un nuevo país moderno y la revisión favorable de su condición colonial, 3) el avance de un proyecto de expansión del capital a través de la

industrialización avalado por la población 4) la situación favorable a nivel financiero que permitió la posguerra, 5) el populismo latinoamericano a pesar de coincidir con la legitimación de la hegemonía estadounidense. En el caso de DICE resulta difícil valorar su vínculo con un proyecto económico concreto, no solo porque aún no ha concluido su impacto en la población, sino porque el plan de este tipo no se expuso abiertamente; solo se puede afirmar que fue gestado dentro de un contexto de subordinación política y económica. Al igual que en DivEdCo, el esfuerzo reciente se le presentó a la ciudadanía como un proyecto de desarrollo comunitario que propuso una transformación de la relación entre la ciudadanía y el Estado. Sin embargo, la presencia de éste fue significativa y no se alteró dramáticamente a pesar de los mecanismos introducidos que procuraban fomentar e instrumentar la democracia participativa. Pero contrario a DivEdCo, en DICE 1) los criterios de acceso al programa dificultaron la extensión del mismo a toda la población que merecía aspirar a sus beneficios provocando mayor polarización y desigualdad, 2) se beneficiaron los intereses de las empresas privadas contratadas con los recursos públicos 3) se propuso la expansión del Tercer Sector utilizando un lenguaje que gravitaba entre la justicia social colectiva y la sacralización de la filantropía.

Todos estos aspectos que acercan y alejan estos proyectos nos invitan a mirar fijamente las políticas públicas tanto en materia de diseño como en ejecución, ya que las posiciones éticas se generan y materializan en la práctica. Los modelos y los conceptos teóricos sirven de guía para explicar los fenómenos sociales, pero es necesario ubicarlos en un contexto específico, siendo el Puerto Rico colonial uno de ellos. Seguramente DICE contiene características del neoliberalismo, como son el neocomunitarismo, el neocorporativismo y el neoestatismo, donde el Estado paulatinamente se desresponsabiliza de su rol como proveedor de bienes y servicios. Sin embargo, mucho de su canon nos rememora la época en que se expandió una versión particular de la democracia moderna que tuvo logros, limitaciones y críticas. Una de ellas siendo cómo la extrema politización en las agencias promovió el decaimiento de la DivEdCo, lo que parece resultar inevitable una vez se retiran los gobiernos que diseñan e implantan los programas de desarrollo. Hasta ahora, el presente de DICE nos sugiere que a veces la historia se empeña en repetirse.

8. Bibliografía

- Ayala C. y Bernabe R. (2007) *Puerto Rico in the American Century: A History since 1898*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Catalá Oliveras, F. (2013) *Promesa rota: una mirada institucionalista a partir de Tugwell*. San Juan: Ediciones Callejón.
- Colón Reyes, L. (2003) “El País Posible: Modelo de Apoderamiento y Autogestión para las Comunidades Especiales de Puerto Rico”. San Juan: Estado Libre Asociado de Puerto Rico, Oficina para el Financiamiento Socioeconómico y la Autogestión.
- Colón Reyes, L. (2005) *Pobreza en Puerto Rico: Radiografía del Proyecto Americano*. San Juan: Luna Nueva.
- Colón Reyes, L. (2007) “La tarea inconclusa: pobreza y desigualdad social en el siglo XXI”, *Revista Ciencias Sociales*, 17:78-117.
- Dietz, James L. (1989) *Historia económica de Puerto Rico*. San Juan: Ediciones Huracán.
- Estado Libre Asociado de Puerto Rico (2001), *Ley para el Desarrollo Integral de las Comunidades Especiales de Puerto Rico*, Oficina para el Financiamiento y la Autogestión Socioeconómica, en <http://www.comunidadesespeciales.gobierno.pr/db/ley1.pdf> [consultado el día 30 de marzo de 2008].
- Ferguson, J. (2009) “The Uses of Neoliberalism”, *Antipode*, 41 (1): 166-184.
- Jessop, B. (2002) “Liberalism, Neoliberalism and Urban Governance: A State Theoretical Perspective”, *Antipode*, 34 (3):452-472.
- Kliksberg B. y Rivera, M. (2007) *El capital social movilizado contra la pobreza: la experiencia del proyecto de comunidades especiales en Puerto Rico*, Buenos Aires: Clacso.
- Legislatura de Puerto Rico. (1949) *Ley Número 372 que creó la División de Educación a la Comunidad*. 14 de mayo de 1949.
- Marsh Kennerley, C. (2009) *Negociaciones culturales: los intelectuales y el proyecto pedagógico del estado muñocista*. San Juan: Ediciones Callejón.
- Ortiz Camacho, J. (2013) “La ‘Nueva Comunidad’: Gobernanza y gobernabilidad social en un barrio pobre de Puerto Rico, En Narotzky, S., *Economías cotidianas, economías sociales, economías sostenibles*. Barcelona: Icaria.
- Smith, G. (2011) “Selective Hegemony and Beyond-Populations with ‘No Productive Function: A Framework for Enquiry”, *Identities*, 18: 2-38.

Vázquez Hernández V. (1986) *El desarrollo de comunidad en Puerto Rico: la División de Educación a la Comunidad 1949-60*. Tesis de Maestría en Artes con Especialización en Psicología. Río Piedras: Departamento de Psicología de la Universidad de Puerto Rico.

Wale, Fred G e Isales, C. (1967) *El Significado del Desarrollo de la Comunidad: un informe de la División de Educación de la Comunidad*. San Juan: Departamento de Instrucción Pública.

DESDIBUJANDO DERECHOS: POLÍTICAS PÚBLICAS, VULNERABILIDAD Y FORMAS REINCIDENTES DEL DESAMPARO¹

Daniel Parajuá. Dto. Antropología Social, UCM. dparajua@pdi.ucm.es

Débora Ávila Cantos, Dto. Antropología Social, UCM.

deboraav@cps.ucm.es

Adela Franzé Mudanó. Dto. Antropología Social, UCM.

adelafranze@cps.ucm.es

Marie José Devillard, Dto. Antropología Social, UCM.

mj.devillard@cps.ucm.es

1. Presentación

Multas, control, derivaciones, trámites, arbitrariedad, más trámites... constituyen lugares comunes para quien haya tenido que vérselas con la Administración en cualquiera de sus caras. Y es que por debajo de unas leyes cada vez más restrictivas, atravesada por recortes presupuestarios que lo son también en derechos, la burocracia (entendida ésta como el conjunto de mecanismos con los que las administraciones públicas se dotan para garantizar la gestión de sus competencias) se yergue como un mecanismo clave a la hora de decidir quién tiene acceso a qué derechos y bajo qué coste y precio

Sin embargo, para que esto sea posible en las dimensiones en las que hoy en día lo comprobamos, ha sido necesario que opere un cambio trascendental en el modelo social sobre el que se asientan nuestras sociedades. Así, en la actualidad, el Estado (y con él su cara visible, la Administración) ha dejado siquiera de concebirse (sobra decir que nunca llegó a serlo) garante de derechos universales, para convertirse en gestor de recursos que han pasado a depender del colectivo al que se pertenezca o la situación concreta en la que cada uno se encuentre. El Estado garantista -al menos en su concepción y retórica- se atribuía la responsabilidad de asegurar toda una serie de derechos básicos. Desarrollaba, para ello, un conjunto de dispositivos de protección social en particular

¹ Esta comunicación se inscribe en el marco del Proyecto I+D “Aproximación antropológico social de la vulnerabilidad y de los derechos humanos: inmigración, contextos sociales e institucionales” (CSO2011-25322I).

hacia las capas socialmente más vulnerables. En la actualidad, sin embargo, esta lógica de derechos y garantías sociales se va contrayendo paulatinamente con el recorte de derechos laborales, la reducción de las ayudas genéricas, la no universalidad de los servicios públicos... En su lugar, surge una lógica de gestión -que reactualiza una acción social de tipo asistencialista- caracterizada por normativas, ayudas y derechos particulares, dirigidos a colectivos específicos.

Resulta imprescindible descender a las concreciones del paradigma de gobierno, sorteando la primera evidencia que el lenguaje centrado en los recortes, restricciones presupuestarias y de “servicios”, nos hace ver. En efecto, lejos de una “retirada del estado”, como proclama el discurso oficial del recorte del gasto, o aquel que denuncia su “abandono” de la gestión de lo público, se asiste a la multiplicación de micro-mecanismos burocráticos que diversifican y complejizan los procedimientos administrativos.

En este trabajo nos proponemos poner en evidencia la intensificación de los mecanismos burocráticos así como la ampliación de los márgenes discrecionales de actuación que intervienen en la gestión y acceso a los derechos básicos de ciudadanía y, por lo tanto, la agudización de los procesos de dependencia de los sectores de población más vulnerables. Más específicamente el análisis se centra en los servicios ligados al tratamiento de la población extranjera no-comunitaria.

2. Los escollos burocráticos en el acceso a la información

De acuerdo con la legislación vigente la situación de extranjero no comunitario, conlleva toda una serie de pasos y trámites que deben cumplirse para regularizar su situación y con ello acceder a otros derechos sociales básicos: empadronamiento, NIE, solicitud de arraigo, reagrupamiento familiar, salud, sistema educativos, becas, ayudas de Servicios Sociales... La red que garantiza los derechos fundamentales de los ciudadanos tiene, para el caso de la población inmigrante, unas características que deben ser atendidas a la hora de dar cuenta de cómo se gestionan o se difieren esos derechos. De una parte, hay que señalar que su suerte depende de distintas instituciones públicas, ellas mismas jerarquizadas y distribuidas en diferentes niveles (nacional, autonómico, municipal) y ámbitos (Asuntos Exteriores, Trabajo, Interior...), y por tanto más o menos cercanas al radio de acción de aquella. Además, toda forma de regularización ciudadana concierne al ámbito de las políticas públicas, en tanto y en cuanto son éstas

las que determinan las condiciones y los requisitos, y sobre las cuales recaen las competencias últimas. No obstante, de otra parte, existe un conjunto de entidades de carácter tanto público como privado que intervienen como puntos de apoyo a distintos efectos (asesoramiento, información, ayudas económicas, formación...). Estos apoyos pueden ser circunstanciales en los procesos de regularización documental, pero *de facto* se convierten en continuados, bien por la delegación de las instituciones públicas competentes, o bien por la reiteración en el tiempo de los ciclos de salida de y vuelta a la ilegalidad.

En este contexto, el desarrollo y extensión de las instituciones y sus características -generalistas, específicas; públicas, externalizadas o privadas-, no pueden ocultar algunas dinámicas transversales, que conciernen, de antemano al tratamiento, disposición y disponibilidad de la información y, por tanto a un derecho básico como es el acceso a ésta, en tanto condiciona en parte el ejercicio de otros derechos.

La administración del estado provee instrumentos informativos que hacen aparentemente diáfanos y asequibles los procedimientos. De hecho, la información está disponible a través de páginas webs (hojas informativas, instancias formalizadas...) y en soportes de papel (folletos, carteles). También en oficinas, en unos casos centralizados en los propios edificios municipales, en otros, diseminados en otras ubicaciones, incluso distantes. Frente a esto se constatan una serie de obstáculos que contradicen la aparente facilidad de acceso: cambios acelerados de normativas no reflejados en los documentos y soportes, instrucciones internas difusas y confusas que modifican, puntualizan e incluso contradicen lo dictado por las distintas legislaciones, desaparición y/o cambio de función de los servicios...

En primer lugar, el acceso a la información (garante del acceso a los derechos básicos de ciudadanía) se declina, territorialmente. En municipios pequeños, rurales o semi-rurales, la centralización de todas las instancias y recursos gestores en pocos edificios facilita sobremanera el proceso. Sean cuales sean las circunstancias que rodeen a la demanda de un determinado servicio, las opciones de acceso a la red institucional son pocas y permiten a los individuos no errar en sus pasos. La baja población a la que dan servicio puede facilitar a la par la puesta en marcha, por parte de los distintos profesionales, de un proceso de acompañamiento que mantiene informado al demandante aún cuando su solicitud sea trasladada a otra instancia. Comparativamente hablando, en las grandes ciudades, sin embargo, la cuestión puede ser más compleja, y no sólo por las distancias. La multitud de entidades, centros, oficinas, edificios... que

conforman la red de atención ciudadana y los canales de información son tantos y tan variados; dispersos y descentralizados en una estructura cambiante cuya lógica resulta de todo menos evidente, que el acceso a la información necesaria en una primera visita acaba siendo, generalmente, una cuestión azarosa. Si se tiene suerte o, mejor, si se recibe la recomendación adecuada, el canal de acceso elegido facilitará los siguientes pasos del demandante. Si, por el contrario, se falla en la elección (y se acude a un centro municipal para un trámite ministerial, o a un punto de información especializado en determinados trámites pero no en otros, o a determinados recursos sin cita previa...), lo más probable es que se inicie una deriva de edificio en edificio, de instancia en instancia, cuyo fin es, a todas luces, incierto.

Y es que, en segundo lugar, el acceso a la información se declina también socialmente. La oferta informativa es tan compleja y transita por circuitos tan específicos, en su mayor parte institucionales o formales, que no están necesariamente entre los referentes y no entran en los recorridos habituales de los migrantes. Así, sedes de asociaciones de vecinos o centros culturales proporcionan servicios de asesoramiento que permanecen vacíos muchos de los días, mientras que programas municipales se esmeran en ofrecer sesiones informativas para las que nunca alcanzan el cupo. Incluso se constatan esfuerzos de algunos profesionales por difundir más el recurso, pero dichos esfuerzos no se plantean siquiera la opción de emplear otros canales que no sean los estrictamente formales o institucionales. Mientras, muchos individuos, ajenos al sentido y la lógica de estos circuitos, se afanan por buscar información en cauces informales, al desconocer la existencia de estas otras alternativas. Es fácil, por tanto, encontrarse, según el capital social de la persona, con migrantes que acceden a una asociación o topan con un profesional implicado, a partir del cual van ampliando los contactos y la información necesaria para cualquier trámite, junto con migrantes que sólo dispondrán de los datos que puedan ofrecerles otros compatriotas o, si pueden permitírselo, de redes paralelas de abogados (algunos oficiales y otros officiosos). Los sujetos se encuentran en una posición de desigualdad de inicio, en la que no se podrá desarrollar un amplio abanico de accesos a los servicios de diversa índole, tanto aquellos que constituyen la vía de entrada a las ayudas y prestaciones básica, como aquellos que incluyen acciones requiriendo un proceso continuado en el tiempo (como en el caso de la atención en servicios sociales). Esta situación conduce a un nuevo escenario que implica un *redireccionamiento* a otras instancias, como se verá más adelante.

No son estos los únicos obstáculos detectados. Como se ha dicho, los centros públicos

de atención al ciudadano, los recursos específicos dirigidos a la población migrante y los centros de servicios sociales suelen ser puntos centrales de orientación e información sobre diversas prestaciones, ya sea presencialmente a través de los profesionales o de los múltiples soportes materiales. Sin embargo, al compás de los cambios legislativos y normativos, de las reestructuraciones institucionales, de los recortes presupuestarios y de personal (etc.), el beneficio en el acceso a la información que podría suponer la existencia de múltiples canales, se ha convertido en un verdadero laberinto semejante a un juego de pistas que se interpone en el acceso a la red, y procede por descarte de las incorrectas. Por una parte se constata la desactualización o ajuste diario de la información. Adentrarse en alguno de los centros es toparse con una miríada de carteles que anuncian la dirección, el teléfono y hasta el nombre del responsable de un servicio (por ejemplo, agentes de empleo y desarrollo local –AEDL-...), cuyo contrato, mas tarde se comprueba, no ha sido renovado (y ni tan siquiera reemplazado en su función). Las guías de recursos dispuestas en los mostradores del ayuntamiento, de las oficinas de atención o del centro de servicios sociales, y descargables de la web, pueden contener datos de entidades y/o programas de atención ya inexistentes. Por otra, el propio proceso de caducidad y actualización casi diaria, genera información contradictoria sobre la localización, los horarios o las entidades prestatarias de servicios o programas (basta buscar en Internet –un recurso habitualmente recomendado y eventualmente utilizado por la población- para confirmarlo). La inestabilidad de los servicios -públicos, o privados de apoyo social que dependen de menguantes subvenciones- del personal que los atiende, de las sedes, los horarios, o las prioridades a las que han de atender súbitamente los profesionales, trastocan la naturaleza de la información que se vuelve tan transitoria, como imprevisible: uno puede encontrarse con un cartel hecho a mano anunciando la ausencia inesperada de una trabajadora social, de una plantilla reducida, por tener que acudir a atender un caso de urgencia; o hallar, sin mediar anuncio aclaratorio alguno, las puertas cerradas de un servicio. Pero ello no agota la complicada trama de información -*desinformada* e incierta-, dado que se extiende eventualmente y dispersa a través del ir y venir de aquellos folletos, pequeñas notas y papeles con datos cogidos de aquí y allí, entre los demandantes (ciudadanos).

Las redes públicas y privadas -tanto más algunas de estas últimas en cuanto van adquiriendo posiciones preponderantes y concentrando recursos (materiales, junto al reconocimiento oficial y oficioso acerca de su capacidad de gestión y resolución de "problemas") tienden a producir -y reproducir- prácticas situadas en los márgenes de la

"formalidad". Ya sea por los criterios de atención y/o selección de usuarios que se aplican -explícita o implícitamente- en función de las situaciones consideradas de urgencia, ya por las crecientes sospechas y resquemores en relación a la "utilización abusiva" de los escasos y saturados recursos disponibles por parte de la población concernida, la información es objeto de variadas formas de retaceo que se traducen en filtros. Allí, incluso donde existen servicios municipales de apoyo específico a la población inmigrante (jurídicos, de "mediación intercultural"...), los cambios de manos repentinos de entidades (externalizadas o no), el cierre temporal o el traslado de sede de aquellos otros en los que recae la gestión de alguna u otra certificación, sin notificación previa, pillan en ocasiones desprevenidos a los trabajadores de lo social que a veces son informados de tales hechos por los propios usuarios a su retorno del infructuoso trámite correspondiente. Las consecuencias no solo afectan, como a primera vista podría parecer, a la actualización de la información con la que cuentan los trabajadores de los servicios de apoyo para orientar y derivar a los usuarios (cuyas guías de recursos se pueblan de anotaciones, nombres y teléfonos de contacto hechas a mano de última hora, al tiempo que de tachones sobre las ya caducas): amplían la incertidumbre, obligan a redoblar esfuerzos (costos monetarios, afectivos, tiempo de traslados...) y alimentan las redes informales de información (boca a boca....) que aumentan, en ocasiones, la confusión.

La dispersión, desactualización, caducidad acelerada, informalidad e inaccesibilidad, se erigen así en micro-mecanismos que difieren el acceso a la red de gestión de servicios (derechos), mediante la obstaculización -y vulneración a la vez- del derecho a la información.

La obstaculización de este derecho se torna menos sutil si nos referimos al caso concreto de las oficinas de extranjería, dependientes del Ministerio de Interior, y en las que se juega para la mayoría de los migrantes el acceso a los derechos más básicos (residencia, trabajo, familia, nacionalidad). Alejadas de la retórica ciudadanista e igualitaria y de las palabras amables (acogida, orientación, atención...) que destilan el resto de servicios antes mencionados, todo lo que rodea a las oficinas de extranjería parece revelar de forma evidente que no nos encontramos ante un servicio "ciudadano". En ellas, la información se reduce a confusos papeles escritos en lenguaje jurídico, a veces colgados con celofán en las cristaleras, que informan del último de los infinitos cambios acontecidos en la regulación. La acogida, por su parte, se materializa en una pareja de vigilantes de seguridad privados que bloquean el acceso a cualquiera que no

lleve cita previa. Sin cita previa, nadie puede franquear el umbral de la puerta de entrada, por más urgente que sea su demanda. El rígido sistema de cita previa impone, en realidad, un doble bloqueo a los demandantes: de un lado, conseguir la propia cita, lo que implica dificultades de distinta índole para el acceso a internet, único medio posible para lograr la cita, y manejarse correctamente en el complejo entramado de la aplicación y en las múltiples opciones que ésta ofrece de forma altamente confusa. Por otro, conseguir la cita a tiempo, pues las largas listas de espera contrastan con la urgencia con la que los individuos son requeridos en las notificaciones que reciben en relación a su expediente. La cantidad de información complementaria que se obtenga del guardia de seguridad (convertido en el único rostro visible de la administración) depende de un juego estratégico de recursos que los demandantes deben desplegar y que tienen que ver con el género, el tono de voz, el capital cultural, los rasgos fenotípicos y de extranjería... En cualquier caso, toda información que puedan proporcionar estos guardias de seguridad convertidos en “mostrador de atención” depende de la experiencia particular de cada uno de ellos, pues no se trata de profesionales formados para tal fin, ni disponen de ningún tipo de recurso a su alcance que pueda ayudarles en tal improvisada tarea.

En algunas ciudades el acceso a la información en las oficinas de extranjería se complica aún más para las personas que no cuenten con un buen manejo de la lengua oficial: así, mientras que en otros recursos municipales y autonómicos se cuenta con un servicio de traductores (en ocasiones en persona, en otras telefónico), las mencionadas oficinas no sólo no ofrecen tal recurso sino que cuentan con la rígida norma de sólo facilitar el acceso al interior del edificio a una persona por turno. Por lo cual, la posibilidad de hacerse acompañar por un traductor queda descartada.

Si la obstaculización del derecho a la información se despliega como estrategia continua en las oficinas de extranjería, ni qué decir tiene de los efectos derivados de la localización espacial de estos edificios en ciudades como Madrid, donde comparte sede con el Centro de Internamiento de Extranjeros (centro de retención forzosa para personas que no cuentan con la documentación en regla y antesala, en muchos casos, de la deportación). La nada casual coincidencia funciona como mecanismo de intimidación (cuando no de coartación) para aquellas personas que se encuentran en situación irregular. Máxime si se tienen en cuenta que la confusión entre ambos espacios ha sido utilizada por las fuerzas y cuerpos de seguridad del Estado para requerir por escrito la presencia de personas migrantes en situación irregular a las dependencias de la Brigada

Policial de Extranjería y Documentación. Muchos individuos acuden en respuesta al requerimiento, confiando que se trata de alguna cuestión a resolver relacionada con su expediente administrativo y, al personarse, son retenidos en el CIE (Ávila y García, 2013).

En definitiva, todos estos micro-mecanismos que operan en distintos niveles, con diferente grado de sutileza, bien como estrategia orquestada conscientemente o como resultado de múltiples procesos no necesariamente conectados e intencionados, acaban generando un sistema de esclusas (Ávila y Malo, 2008) que van gradando el acceso a la información y colocando en diferentes niveles de partida a los sujetos en el procedimiento de gestión de los derechos básicos de ciudadanía. En el extremo encontramos a las personas sin residencia legal, para los cuales el acceso a cualquier fuente de información, lejos de significar un logro, acaba reflejando el cinismo administrativo de quien ofrece servicios de orientación y acogida a personas a las que la propia legislación está negando *per se* cualquier tipo de derecho.

3. La gestión de los derechos

3.1. Una vorágine administrativa de instrucciones cambiantes

Pese a la relativa juventud del fenómeno migratorio en nuestra sociedad, pueden contarse hasta cinco leyes que regulan los “derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social” (Ley Orgánica 7/1985, 4/2000, 8/2000, 14/2003 y 2/2009). Junto a ellas, dos Reglamentos (aprobados por el Real Decreto 2393/2004, y por el Real Decreto 557/2011) regulan su aplicación. Sin embargo, extraer conclusiones del análisis de dicho corpus jurídico, erraría en el diagnóstico de lo que a su aplicación cotidiana se refiere. Y es que, por debajo de estas regulaciones se desliza todo un sistema para-legal compuesto de órdenes, notas informativas, circulares, normativas locales, requisitos burocráticos y fragmentación de competencias que genera un laberinto administrativo que somete al reconocimiento del derecho a altas cotas de confusión, arbitrariedad y desigualdad.

Cuando uno se adentra en el universo de los trámites de extranjería, lo primero que llama la atención es la omnipresencia de las llamadas notas informativas², es decir,

² Como se verá a continuación, no es casual la elección de este nombre, tomado del periodismo escrito, donde se emplea para referirse a los escritos consistentes en la presentación de los hechos ocurridos recientemente y redactado aplicando las normas técnicas desarrolladas por la experiencia. La nota

escritos que explicita el reglamento de extranjería, a modo de instrucciones para cada uno de sus trámites. Hasta hace bien poco, cada una de las oficinas de extranjería tenía competencia para emitir sus propias instrucciones, lo que devolvía un mapa semejante a un auténtico reino de taifas, donde según cual fuera el lugar de residencia del demandante, los requisitos para ver reconocido un determinado derecho podían variar hasta límites inimaginables. Si esto ya de por sí puede parecer un despropósito a la hora de garantizar el amparo legal, ni que decir tiene el ritmo con el que las mencionadas instrucciones varían constantemente. Tal es su rapidez, que los propios profesionales se muestran incapaces de seguir la veloz sucesión de modificaciones, y se ven abocados a incluir como muletilla irrenunciable “esto era así, *al menos hasta ayer*” en todos los procedimientos que explican a las personas a las que atienden.

El reglamento de 2011 parecía intentar atajar semejante desigualdad territorial (el ritmo en los cambios continúa inalterable) al designar a la Secretaría General de Inmigración como el único organismo competente a la hora de dictar notas informativas. Sin embargo, ocurre a veces que las distintas delegaciones locales superponen a estas instrucciones circulares propias (que, en ocasiones, entran en contradicción con las notas informativas), o introducen criterios variables allí donde las instrucciones centralizadas no son claras (lo cual, sucede muy frecuentemente) o dejan vacíos normativos. Es frecuente, entonces, que determinadas oficinas cojan entre profesionales y usuarios la fama de “duras”, mientras que se dibuja entre rumores, consejos y experiencias cercanas un surrealista mapa que aconseja acudir en según qué caso a según qué oficina donde, probablemente, se tengan más opciones de lograr una resolución favorable del trámite iniciado.

Este baile normativo, compuesto a base de modificaciones continuas y declinaciones locales, parece reproducirse en otros ámbitos administrativos de gestión de derechos fundamentales, como pueden ser los Centros de Servicios Sociales o los Centros de Salud. Los profesionales coinciden en señalar el incremento exponencial en los últimos años de circulares y normativas internas que modifican baremos, introducen criterios nuevos, condicionan el reconocimiento de determinados derechos a requisitos cambiantes, etc. En paralelo, los presupuestos locales o determinadas políticas territoriales o autonómicas propician tal desigualdad que es posible encontrarse dentro del mismo país y al amparo de las mismas legislaciones marco, personas en situación

informativa es eminentemente factual (basada en los hechos).

irregular con acceso a prestaciones sanitarias o excluidas de dicho sistema, ciudadanos que pierden su derecho a la renta mínima de inserción por haberse ausentado de su domicilio un mes de agosto y ciudadanos que la continúan disfrutando aún habiéndose “concedido” unas pequeñas vacaciones, individuos en situación de emergencia social con posibilidad de acceso a ayudas económicas básicas o sujetos que escuchan una y otra vez que el presupuesto para ello hace meses que se agotó...

Entre los distintos profesionales, toda esta vorágine administrativa acaba generando una desorientación nada desdeñable. A ella contribuye también la redacción tremendamente confusa de muchas de estas circulares y normativas, que impulsa a una buena parte de los trabajadores a conectarse en redes o generar plataformas de intercambio con otros compañeros de la profesión para lograr descifrar, entre todos, el contenido de las nada informativas notas. Resulta en este sentido interesante destacar cómo la gran mayoría de estos cambios continuos y de estos criterios específicos apenas si son publicitados por las autoridades competentes (corresponde a los profesionales bucear en caóticos servidores internos o recopilar información fragmentaria de sus usuarios y compañeros), mientras que, solo unos pocos, son anunciados por múltiples y distintos canales, ofreciéndose incluso a los trabajadores la posibilidad de realizar formaciones específicas para adaptarse a ellos. Cuando se profundiza un poco más en los aspectos concretos que reciben este trato de favor (necesidad de aprender catalán para conseguir el informe de arraigo, desarrollo de nuevos cursos de integración obligatorios y con coste impartidos por entidades afines al gobierno de turno, posibilidad de suscribir un seguro médico público a un coste imposible para cualquier persona con unos ingresos por debajo de la media...), esta desinformación selectiva empieza a cobrar algo de sentido.

Aún existiendo muchos y muy valiosos casos de profesionales que emplean todos los medios a su alcance para sortear este caos normativo, lo más frecuente es encontrarse, como respuesta a la imposibilidad de manejar de forma correcta todas las variables que intervienen en la gestión de los derechos (y quizá, también, a las presiones que se reciban de instancias superiores) un exceso de celo entre los trabajadores que acaba siendo incluso mucho más restrictivo que la propia normativa. “Ante la duda, un no” se instaura en demasiadas ocasiones como la lógica desde la que dar respuesta a las demandas más básicas.

Con semejante nebulosa instaurada, al final acaba construyéndose un doble sistema de exclusión que va de las formas más directas y totales (de aquellas personas que objetivamente no cumplen los requisitos básicos reflejados en las duras normativas para

ver reconocidos derechos fundamentales) a formas de exclusión (o de inclusión diferencial, Ávila Cantos y Malo, 2007; Ávila Cantos, 2012) indirectas y parciales según la oficina a la que se acuda, los requisitos y criterios del momento y la mayor o menor pericia y disponibilidad del profesional de turno.

2.3. Espacios, tiempos, requisitos e instancias en la gestión de derechos

La descripción de la enmarañada articulación de obstáculos circunstanciados que afectan el acceso a la información, no puede dejar de lado el apuntar una de sus características más paradójicas pero altamente relevantes: la simplificación aparente de un panorama por demás intrincado. En efecto, en determinados contextos institucionales el hecho, en apariencia anodino, de que dicha información sea escueta revela, bien mirado, el oscurecimiento del laberíntico encadenamiento de agentes y agencias a las que se tendrá que recurrir, así como las múltiples dependencias que ello engendra una vez logrado el inicio de una “tramitación”. Lo que parece ser la superación de un “escollo inicial”, sin embargo, no es garantía alguna de ingresar en un proceso estable y definitivo: éste no se cierra y está en continua redefinición, implica retrocesos, obstáculos y nuevas pruebas (Martuccelli, 2006; Devillard, en prensa), una de cuyas expresiones más obvias es que la legalidad puede ser transitoria y tornar en ilegalidad. Otras, menos evidentes, merece la pena señalarlo, ponen de relieve la imposición de un tipo de requisitos y pruebas ligadas a una verdadera “economía moral”, abarcando sujeciones y demostraciones en términos “culturales” -tales como el dominio del idioma local, el conocimiento de las “leyes” de ciudadanía...- (Franzé Mudanó, 2014). En cualquier caso, ocurre que el incremento mencionado de circulares y normativas que sujetan a múltiples (y cambiantes criterios y requisitos), tanto como la distribución de competencias entre agencias que gestionan la certificación de éstos últimos, entrelaza una red de circuitos y recorridos de modo borroso, puesto que a cada paso de éstos puede “descubrirse” una nueva complicación.

Así, por ejemplo, con respecto al contrato de trabajo –del que depende la puesta en marcha del proyecto migratorio o su prolongación- se ve dificultado desde el inicio, porque aquel no depende únicamente de las posibilidades del inmigrante y de su red habitual de relaciones. Este tiene obligatoriamente que insertarse dentro de una trama relacional externa (social, empresarial...) de la que va a depender que tenga la “fortuna” de poder o no trabajar. Al estar ligada la demanda a la intervención de personas ajenas, así como a criterios evaluativos que escapan al control de quienes presentan la solicitud

(empresario, inmigrante...), las posibilidades de que fracase el intento e, incluso, de caer en la ilegalidad, se multiplican de manera exponencial. De hecho, las dificultades con las cuales se encuentran los trabajadores por cuenta ajena extranjeros hoy en día no tienen tanto que ver con el mercado de trabajo (competencia laboral, monto de los salarios, cargas sociales) como con el control ejercido sobre las empresas al obligarlas a aportar información detallada de su situación económica y fiscal. Como comentan varios observadores externos en términos parecidos, 'para lograr un contrato, tiene que haber una apuesta muy fuerte que pocos están dispuestos a hacer'.

Por poner el caso de los permisos por reagrupamiento familiar, y aun admitiendo que el reagrupante tenga trabajo y pueda demostrar que tiene medios de vida suficientes para mantener a los futuros reagrupados, la solicitud exige, además, la intervención de varias instancias: el ayuntamiento, la policía municipal, el trabajador social. Al ayuntamiento le compete confirmar que el solicitante está empadronado y dar el visto bueno, a la policía local hacer el informe sobre la vivienda, mientras el trabajador social debe redactar el informe de integración, del que dependerá (amén de la firma de un superior en la jerarquía administrativa) el resultado positivo o negativo final. La coordinación obliga a saber anticipar y hacer los trámites de tal manera que coincidan los plazos de los que dispone el sujeto para resolver una cuestión con los tiempos requeridos por cada instancia para llevar a cabo el trámite correspondiente. Pero, además, contar únicamente con los trámites oficiales constituye, con respecto a diversos temas, un procedimiento arriesgado. Incluso en el caso mencionado sobre el informe de vivienda, la dependencia de terceros, no se limita a los agentes de los servicios públicos. Por ejemplo, parece ocurrir a menudo que, a falta de necesitarlo, los anteriores inquilinos de la vivienda no se hayan dado de baja en el Ayuntamiento de tal manera que éste no puede acreditar que sólo viva allí el reagrupante; otro caso, concierne a las viviendas que, al inicio, han sido co-alquiladas y en las que algunos arrendatarios han cambiado luego de residencia sin que se actualice el contrato.

Además, y según la combinación de circunstancias que conciernen tanto a la red institucional local como a las personales de los inmigrantes, y por lo expuesto anteriormente, lógicamente los trámites se complejizan e implica también la multiplicación de los trasiegos, de los costos monetarios y hasta de los riesgos a afrontar. Así, por ejemplo, el cierre o traslado de una sede local encargada de ciertas gestiones obligadas para el acceso a derechos -como los cursillos (idioma local, legislación...) para obtener la residencia por arraigo- puede conllevar el desplazamiento

hacia otros municipios. Y con ello, eventualmente, atravesar “fronteras” donde los acuerdos informales de “no intervención” con la policía local, ya no cuentan, con el consecuente riesgo de exposición a los controles policiales que se realizan habitualmente en algunos puntos neurálgicos de acceso a las grandes ciudades. A veces, una denegación va de la mano de toda una masa informe de datos, direcciones y horarios alternativos que conllevan nuevos desplazamientos por la ciudad. Los traslados por lo demás pueden resultar altamente gravosos: cuanto mayor es la distancia se incrementan los costos con el uso de transportes públicos, lo que eventualmente, devuelve a aquellos en situaciones más precarias a la red de agencias institucionales por una ayuda económica para hacer frente, por ejemplo, al billete de autobús.

La existencia de estas y otras situaciones –probablemente muy variadas- ilustran cómo lo que se achaca a veces a la falta de previsión o la dificultad de amoldarse a la lógica administrativa deriva bien sea del desconocimiento, bien sea de la diferencia existente entre lo oficial y escrito, y la práctica social en la que incurren dificultades circunstanciales imprevistas.

3. 2. Denegación indirecta y diferida, y responsabilidades difusas

Este operativo de reducción de posibilidades de acceso a los derechos no siempre se impone como un cierre, no conduce necesariamente a un callejón sin salida en el recorrido de los sujetos ni tiene por qué implicar una clara y contundente respuesta de negación. En todo caso, se activan los procedimientos de acotación y distinción de poblaciones (en ocasiones, acompañados por los nombres de los nuevos servicios a los que se redirecciona a los sujetos, como ocurre en Madrid con los CEPI) para los que parece ahora existir unos servicios específicos, entrando ya en un doble juego de estigmatización de poblaciones y de dispositivos institucionales.

En este contexto tan sólo las situaciones que generan un importante impacto mediático, alarma social o flagrantes escenarios de emergencia son tratados por las instituciones públicas, al menos tan rápido –y tan fugazmente- como la propia alarma generada. Un primer nivel de excepcionalidad lo constituye, pues, la salida del ámbito de los servicios públicos diseñados para la atención social, lo más normalizada y menos estigmatizadora posible, de los ciudadanos. Un segundo nivel lo conforma un nuevo escenario de trabajo, donde los sujetos son enviados y reenviados a diversos servicios de muy distinto carácter, donde encontrarán poblaciones homogéneas en su exclusión pero

heterogéneas en sus circunstancias vitales.

En segundo término pues, los agentes institucionales trabajan en un contexto en el que se ha generalizado el operativo de *derivación*, esto es: el reenvío de las personas a aquellos servicios específicos a los que pueden tener cierto margen de acceso. Resulta de gran interés subrayar cómo este trabajo de derivación no se despliega en base a una idea nítida y completa de la amplia y heterogénea red de servicios específicos, asociados a poblaciones relegadas.

Los procedimientos de redireccionamiento se desarrollan en base a los datos acumulados en cada agencia, la cantidad de datos actualizados disponibles (sobre los que siempre recae la sospecha de su veracidad y continuidad) y el éxito en las experiencias inmediatas, lo que ha funcionado bien hasta ese momento, y que tiene mucho que ver con las guías de recursos elaboradas espontáneamente, el vínculo personal con otros agentes institucionales, la cercanía o simplemente una tradición, más o menos continuada, de colaboración. Muy lejos de la idea –institucionalmente interesada, desigualmente distribuida en el espacio social- de la eficacia burocrática, aquí lo que se plantea es un crudo escenario de esperas, recopilaciones documentales e incertidumbre.

La lógica de la eficacia, premisa que rige los discursos relativos a la gestión de permisos, ayudas, programas y subvenciones, desaparece por completo cuando se trata de la atención a estas poblaciones. Entonces los plazos se alargan, las visitas se duplican innecesariamente, la información dudosa (que no es sino una forma atenuada de desinformación) se convierte en moneda de cambio y los procedimientos se tornan lentos y pesados. Cuesta no preguntarse el porqué de esta displicencia en la gestión que acaba transformando cualquier tipo de solicitud en un auténtico peregrinaje que condena a los demandantes a un largo periplo de cita en cita, recurso en recurso, de papel en papel. De entrada, en esa sobreabundancia de datos, hallamos la incertidumbre.

Del lado de los agentes institucionales, el profesional aprende con la práctica a desarrollar y naturalizar toda una serie de estrategias que alargan hasta el infinito los procesos de gestión: un mismo usuario puede tener que visitar varias veces el mismo centro antes de acceder a la información básica de las opciones que tiene a su alcance, puede ser derivado de una sede a otra del mismo servicio por una nueva división de competencias, de un recurso a otro para completar un nuevo requisito o conseguir el apoyo de un servicio de orientación específico, puede ser requerido en incontables ocasiones para demandarle un nuevo papel sin el cual la tramitación no seguirá su curso,

incluso puede tener que ir hasta dos y tres veces sólo para rellenar distintos formularios. Más allá de cual sea el resultado final de este peregrinaje (no usamos el término de forma ajena a su etimología, que remite al desplazamiento de un extranjero desconocido en el país y privado de la asistencia de una colectividad), y como en toda peregrinación, aquí también la duración del viaje cobra toda su relevancia: la prolongación del tiempo que media entre una petición y la negación o concesión de la misma genera la ficción de que algo se está moviendo; el compás de espera alumbra esperanzas; cada nueva etapa permite imaginar que, esta vez sí, el nuevo recurso o trámite producirá cambios; la desesperación y la rabia se refrenan ante la ilusión de que, en algún momento, una nueva noticia mejore la situación. Mientras dure el viaje, ésta se mantendrá viva. Si permanecen quietos, la desesperación acorrala. Así, el interesado obtiene al menos la sensación de que el proceso sigue en marcha, aunque en realidad se hayan invertido casi dos meses en algo que podía haberse resuelto en menos de una semana. La fe en que una nueva cita o requerimiento prospere reactiva permanentemente el peregrinaje, a la par que moviliza las estrategias de insistencia y de persuasión –allí donde es posible- de los sujetos para con los profesionales de las instituciones.

A este operativo de multiplicación de datos inciertos, oficinas a las que acudir y trámites que completar es necesario sumar otro que participa de la denegación de derechos por agotamiento. Son frecuentes las situaciones en las que el individuo comienza los trámites para el acceso a cualquier derecho y acaba abandonando a mitad del proceso ante la desorientación acerca de cuál debe ser el siguiente paso y el desaliento fruto de recibir como única respuesta la derivación a otra instancia o un nuevo requerimiento.

El mecanismo de la derivación o redireccionamiento no sólo alarga los plazos hasta el infinito, produciendo paseos en balde y esperanzas sin fundamento. Es también un proceso deshumanizador, en el que el demandante queda a veces reducido a la condición de mero autómatas. Obedecer y comenzar a recorrer esta nueva etapa del camino es la única garantía de no perder las posibilidades de ver reconocida su demanda, sin saber además qué es lo que le espera.

De esta forma, observamos cómo paulatinamente la gestión de derechos exige no sólo la intervención de un número mayor de agentes sociales sino también la implicación de instituciones ajenas al contenido nominal, directo, de la petición. Dicha multiplicación permite la posibilidad de diferir (cuando no diluir) la responsabilidad de cualquier contratiempo, denegación, mal funcionamiento, desinformación o arbitrariedad cometida en el proceso. Esta carga queda ahora depositada en los propios sujetos

demandantes, que deberán asumir también la sobre-responsabilización de sus fracasos en estos itinerarios inciertos mediante la permanente sospecha de no haber hecho bien las cosas. Esta operación de transferencia tiene también un efecto sobre los agentes institucionales, que, en su relación con los demandantes, van a hallar cotidianamente pruebas de descargo y autojustificaciones subjetivas que les distancian de sus responsabilidades para con ellos y de los resultados finales de los trámites. Así, planteado desde una perspectiva que podría ser la de los gestores, el paso obligado por diferentes etapas parece cumplir una doble función (Devillard, 2012): meritoria, en el sentido de que se le exige al inmigrante que demuestre su interés y empeño; y legitimadora ya que, en estas condiciones, la concesión/denegación que se resuelve eventualmente no se presenta como un acto unilateral sino como algo legítimo que se enmarca dentro de un modelo de intercambio, acreditado por las ‘pruebas’ que se han ido o no superando. Como telón de fondo, cuando sucede la denegación de cualquier derecho, ésta se realiza de forma indirecta (no es que no se reconozca el derecho, es que faltó un papel), diferida en el tiempo (que, en ocasiones, se cuenta en años) y parcial (pues siempre queda la opción de volver a iniciar el proceso).

4. Conclusiones: desdibujamiento de los derechos

Mientras la Constitución Española estipula los derechos y las obligaciones del ciudadano, los del no-ciudadano han venido definidos fundamentalmente en las sucesivas leyes de extranjería. No obstante y como hemos mostrado a lo largo de esta comunicación, las normativas legales no constituyen el principal y único escollo que los extranjeros (comunitarios y no-comunitarios) tienen que superar. Más bien, por el contrario, éstas representan la cara más visible y objetivista de la exclusión o de la inclusión diferencial que diseña el Estado al construir la ciudadanía. Fassin (2005: 41) ya señaló como, en la era de los derechos humanos, ‘el tratamiento de los otros, incluso cuando pone en marcha unas lógicas profundamente desigualitarias, no toma nunca la forma de una denegación’ sino ‘otras modalidades de gestión’ que, según lo entendemos, son más sutiles y respetuosas (aparentemente) de los sujetos. En este sentido, una mirada excesivamente centrada tanto en las dimensiones jurídicas y oficiales de la cuestión, como en la búsqueda de impedimentos manifiestos y ostensibles, pasa al lado de lo esencial para quienes tienen que recorrer el itinerario de la regularización y la permanencia en el país. Aunque esta afirmación resuene a cuestiones

planteadas por las corrientes críticas del legalismo, consideramos que el abordaje etnográfico y los datos empíricos ayudan a penetrar en los intersticios o, como diría Lahire (2004), en los '(re)pliegues' de lo social: la función del antropólogo radica - literalmente- en '*des*-plegar' las formas bajo las cuales se presenta en la práctica.

Como hemos visto, las reglamentaciones que regulan la situación legal de los no ciudadanos (documentados o indocumentados) no se declinan únicamente bajo la forma de decretos, circulares y normativas, creación de recursos *ad hoc*, instituciones encargadas de hacerlos aplicar, profesionales responsables de informar y llevar a cabo los trámites burocráticos correspondientes, etc., ni plantean tampoco exclusivamente cuestiones de recortes y solvencia económica, o relativas a la gestión de los plazos y al dominio del idioma local. Estos aspectos, en tanto que son condiciones que posibilitan o imposibilitan el éxito de la empresa de regularización del inmigrante, pueden llegar a ser extremadamente importantes y tienen consecuencias de indudable calado personal y colectivo. Sin embargo, lo que convierte el proceso en carrera de dificultades y pruebas (de distinto rango e innumerables facetas) y contradice una visión legalista y tecnicista de la cuestión (los inmigrantes tienen que cumplir con los requisitos necesarios, mientras a la administración corresponde responder con la implementación de los servicios idóneos para ello), son los micro-mecanismos cotidianos que se interponen y obstaculizan -de manera temporal o radical- la consecución de las demandas de los agentes sociales y, en última instancia, el acceso a los derechos básicos.

Entre éstos, es posible vislumbrar diferentes procedimientos y modos de actuación que atañen tanto a la prestación de servicios como a la propia gestión, cuya recurrencia en distintos lugares y ámbitos no deja de ser llamativa: diversificación y dispersión de los servicios e instituciones; barreras y trabas espaciales, humanas, administrativas y logísticas; cambios incesantes de normativas; inflación de los requisitos y de los trámites burocráticos; imprecisión y desinformación; retrasos y aplazamientos... Las consecuencias en los agentes sociales/usuarios son palmarias: genera incertidumbre, individualiza los procesos, y refuerza la dependencia, dentro de un marco común cuya eficacia social y simbólica queda minimizada y neutralizada: no está escrito en ningún lugar, diluye las responsabilidades (no está diseñado a priori, ni tiene un 'jefe de orquesta'), e invisibiliza las fuentes de desigualdad social (reduciéndolas en hechos aparentemente intrascendentes, locales y/o circunstanciales), y de vulneración de los derechos humanos.

En suma, el costoso procedimiento institucional acaba generando un campo en el que

más que hablar de denegación (abierta) de derechos, éstos se difieren, difuminan y fragmentan, de forma que, lejos de reivindicar su reconocimiento, los colectivos implicados se limitan a movilizar recursos con los que afrontar, con incertidumbre, el desamparo generado por dicho proceder.

5. Bibliografía citada

Ávila Cantos, D. y García García, S. (2013) “Solicitar, subsanar, denegar.... La burocracia de los de abajo”. En Oliver Olmo, P. (Coord) *Burorrepresión. Sanción administrativa y control social*. Albacete: Bomarzo.

Ávila Cantos, D. y Malo, M. (2007) “¿Quién puede habitar la ciudad? Fronteras, gobierno y transnacionalidad en los barrios de Lavapiés y San Cristóbal. En Observatorio Metropolitano. *Madrid ¿la suma de todos?*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Ávila Cantos, D. y Malo, M. (2008) “Diferencias gobernadas, nuevos racismos”, *Diagonal- La Plaza*, 04/09/08, <https://www.diagonalperiodico.net/la-plaza/diferencias-gobernadas-nuevos-racismos.html>.

Ávila Cantos, D. (2012) *El gobierno de la diferencia: de las lógicas de gestión de lo social*. Tesis Doctoral (<http://eprints.ucm.es/16373/>).

Devillard, M.J. (2012) “Los márgenes legales del desencuentro. Política de inmigración, imposiciones y prácticas sociales”. Comunicación en VI Congreso Andaluz de Sociología. Cádiz.

Devillard, M.J. (2014). “La prueba de la inmigración: ciudadanía, derechos humanos y fuentes de vulnerabilidad”, *Awraq*. (en prensa)

Fassin, D. (2005). “L’ordre moral du monde”, in Fassin D., Bourdelais P., *Les constructions de l’intolérable. Études d’anthropologie sur les frontières de l’espace moral*. Paris: Ed. La Découverte.

Franzé Mudanó, A. (2014) “La lengua como categoría de acción política: el español en el contexto de regulación de las migraciones”. En: Cátedra, M. y Devillard, M.J. *Saberes culturales*. Barcelona: Bellaterra. (en prensa).

Lahire B. 2004 [1999]. *El hombre plural: los resortes de la acción*. Barcelona : Bellaterra.

Martuccelli, D (2006) *Forgé par l’épreuve. L’individu dans la France contemporaine*. Paris: A. Colin.

LA FORMACIÓN PARA LA INSERCIÓN LABORAL DE LAS PERSONAS INMIGRANTES COMO REVELADOR DEL FUNCIONAMIENTO DE LAS POLÍTICAS PÚBLICAS

Laura C. Yufra
Erapi - Laboratorio Cooperativo
de Socioantropología
laurayufra@gmail.com

Enrique Santamaría Lorenzo
Erapi - Laboratorio Cooperativo
de Socioantropología
ensalo@telefonica.net

La presente comunicación se basa en y desarrolla un trabajo de investigación que tuvo por objeto conocer las formas de organización de la formación para la inserción laboral de personas inmigrantes en la ciudad de Barcelona y que vio la luz como tesis doctoral de la primera autora de éstas consideraciones y contó con la estrecha colaboración del segundo.¹ Una investigación que, siguiendo la propuesta de Chris Shore y Susan Wright (1997) de analizar antropológicamente las políticas, se propuso estudiar dicha formación como parte de las políticas dirigidas a la integración social de la inmigración. En este sentido se interesó por conocer las clasificaciones que tales políticas establecieron sobre sus sujetos de intervención, por quiénes eran los actores encargados de poner en marcha tales políticas de formación, por cuáles eran sus formas de funcionamiento y, también, por las tensiones emergentes que en ellas se dan.

1. Conformación política de e intervención social con la inmigración

Un aspecto que fue necesario abordar para realizar el trabajo tuvo que ver con el enfoque a través del cual mirar la temática migratoria. Así pues, un aspecto clave consistió en reconocer

¹ La tesis tuvo por título “Inmigrantes en *formación*. Estado de bienestar y promoción de los lazos sociales en el caso de la formación para la inserción laboral de las personas inmigrantes en Barcelona” y se defendió públicamente en el Departamento de Psicología Social de la Universitat Autònoma de Barcelona en diciembre de 2012.

que las migraciones internacionales tienen una dimensión política básica, fundamental, ya que se encuentran en relación constitutiva con la aparición y el desarrollo de los Estados nacionales. Éstos delimitan cuál es su territorio así como su membresía, o dicho de otro modo definen su población. Esta definición establece quienes son los miembros o integrantes de un determinado Estado-nación y simultáneamente quienes quedan excluidos de esta pertenencia. En este sentido, podemos decir que el Estado nombra y hace nacer como fenómeno social a la inmigración. De este modo, asumimos el planteamiento de Abdelmalek Sayad (1991, 2010), quien además de esta afirmación sostiene que pensar la “inmigración”² es la mejor manera de pensar el Estado nacional, porque las categorías con las que pensamos este fenómeno socio-histórico son estado-nacionales:

“Es, sin lugar a dudas, a causa de todo esto que el fenómeno migratorio en su totalidad, emigración e inmigración, no puede ser pensado, no puede ser descrito ni interpretado de otro modo que a través de las categorías del pensamiento de Estado. Este modo de pensamiento está por entero inscrito en la línea de demarcación que, invisible o apenas perceptible, pero cuyos efectos son considerables, separa de manera radical a «nacionales» y «no nacionales»: o sea, que coloca, por un lado, a aquellos que tienen todo naturalmente o, como dicen los juristas, que «poseen de estado» la nacionalidad del país (*su* país), es decir, del Estado del que son los naturales, del territorio sobre el que se ejerce la soberanía de este Estado; y, por otro lado, a aquellos que no poseen la nacionalidad del país en el que tienen su residencia.” Sayad (2010: 386)

A lo que más adelante añade:

“Reflexionar sobre la inmigración viene a ser en el fondo interrogar al Estado, interrogar sus fundamentos, interrogar sus mecanismos internos de estructuración y de funcionamiento; e interrogar al Estado de esta manera, a través de la inmigración, viene a ser, en última instancia, «desnaturalizar», por decirlo así, lo que se tiene por «natural», «rehistorizar» al Estado o lo que en el Estado parece haber sido afectado de amnesia histórica, es decir, recordar las condiciones sociales e históricas de su génesis.” Sayad (2010: 388).

Nos parece del todo necesario recuperar este hecho político prioritario constitutivo de la inmigración ya que, como sostiene Sayad, pone de manifiesto procesos sociohistóricos inherentes y conformadores de las propias sociedades en las que las personas inmigrantes se instalan y hace reflexionar sobre tales procesos constitutivos. La dimensión política de la

² Que los países de recepción de las migraciones hablen de “inmigración” y que los de la sociedad de emisión hablen de “emigración”, es un ejemplo más de cómo las categorías de pensamiento estado-nacional influyen en la comprensión de los fenómenos sociales.

inmigración se refiere a esta razón fundamental antes que al hecho de tratarse de un fenómeno al que se le aplican “políticas”; o al hecho de que las mismas personas inmigrantes se organicen y actúen políticamente.

Como consecuencia de lo dicho, las políticas públicas, y entre ellas las que aquí contemplamos, también prefiguran la inmigración ya sea de modo explícito (a partir del establecimiento del estatuto de la ciudadanía y de todas las normas relativas a las condiciones de entrada y permanencia en el territorio nacional) ya sea a través de otras formas más sutiles e indirectas, pero no por ello menos eficaces, para configurar los sentidos y las prácticas relativas a la consideración y tratamiento de las personas inmigrantes presentes en un determinado territorio.

Así pues, lo hacen tanto las políticas de control de los flujos migratorios (que se asientan en este principio de definición de los miembros de un Estado-nación) como las políticas de integración social, atravesadas por aquellas. Esta determinación de las políticas de control de flujos de las políticas de integración no significa que exista una dependencia unilateral de las segundas sobre las primeras, de hecho, muchas veces, los actores sociales implicados en las políticas de integración trabajan en ciertos márgenes que pretenden desafiar las consecuencias más excluyentes de las políticas de control. Sin embargo, este aspecto de la relación de las políticas migratorias no puede dejarse de lado en las prácticas y discursos de las personas que investigan sobre la inmigración y las personas que intervienen sobre ella.³

El énfasis en la integración social como cuestión desde la cual abordar e intervenir en relación con las personas inmigrantes, hace pensar acerca de cuáles han sido los modos en los que la sociedad en la que las personas inmigrantes se establecen integran a sus propios miembros. En este sentido, nos parece importante señalar cómo desde la segunda posguerra mundial el trabajo asalariado fue una de las formas tradicionales de la integración social (y no sólo de la integración de la inmigración). El trabajo representaba la fuente de sustento y de estabilidad para el trabajador (en masculino) y su familia, al participar de una determinada “condición salarial” Castel (1997). El principio integrador del trabajo, junto con las concepciones sociales y culturales que implica, está en proceso de transformación a partir de la profundización de

³ Algo similar podría decirse con respecto a las políticas de cooperación internacional o de ayuda al desarrollo, que se relacionan con las políticas migratorias ya que presuponen que el desarrollo socioeconómico de los países de los que las personas inmigrantes proceden reducirá cuando no eliminarán la necesidad que éstas tienen de emigrar.

las formas neoliberales de organización social. No obstante, el trabajo como forma de relación social continúa teniendo un gran peso en el acceso a los recursos y la ciudadanía social.⁴

Por otra parte, quisiéramos señalar que, como afirma Andrew Geddes (2006), una función de los Estados de bienestar en relación con la inmigración es la de establecer la pertenencia social de sus miembros. Gracias a la capacidad de los Estados de bienestar de conceder o de limitar derechos sociales, también regulan quienes son los miembros legítimos de una sociedad. En este sentido, podemos decir que definen a los inmigrantes deseados y a los indeseados. Paralelamente a las fronteras estatales, es posible encontrar fronteras organizativas establecidas por los Estados de bienestar. En tal sentido, se trata de fronteras internas de regulación migratoria que configuran las migraciones en los países donde se instalan según la forma en la que organizan sus recursos sociales, según los contenidos de éstos y según la manera de entender cómo se debe intervenir con la inmigración.

2. La antropología de las políticas públicas

La propuesta que formulan Chris Shore y Susan Wrigth (1997) de una “antropología de las políticas” considera éstas como un “objeto antropológico”, de tal manera que, antes de utilizar las políticas como marco para realizar análisis, esta perspectiva asume que ellas mismas deben ser analizadas. Así pues, en las políticas es posible reconocer las prescripciones y las normas que establecen, así como la definición de las maneras complejas en las que construyen sujetos como objetos de poder (Shore y Wrigth, 1997: 22). En dicha construcción, las políticas forman parte de los procesos de categorización social. A través de ellas nos encontramos con “ciudadanos”, “nacionales”, “extranjeros”, “criminales”, “ilegales”, etc. y, el análisis antropológico de las políticas, pone de manifiesto el proceso a partir del cual se constituyen tales categorías como legítimas.

“Las políticas son inherente y políticamente fenómenos antropológicos. Pueden ser leídas por los antropólogos de numerosas maneras: como textos culturales, como recursos clasificatorios y formaciones discursivas que sirven para justificar o condenar el presente o como recursos retóricos o formaciones discursivas que funcionan para fortalecer a algunas personas y para silenciar a otras. No sólo codifican normas y

⁴ La vinculación de las formas de pertenencia social relacionadas con el consumo merecen una atención particular así como la integración de las personas inmigrantes a través de esta forma de relación social. En tanto que componente de las formas keynesianas del Estado, el consumo como forma de relación social ofrece múltiples dimensiones de análisis. (García López y García Borrego, 2002)

valores sociales y articulan principios organizadores fundamentales de la sociedad, también contienen implícito (y a veces explícito) modelos de sociedad. [Las políticas] tienen importantes implicaciones legales, culturales y morales, y pueden crear nuevas formas de relaciones entre individuos, grupos y objetos.” Shore y Wrigth (1997: 6).

Para llevar a cabo el trabajo de campo se realizaron veinticinco entrevistas, observaciones participantes en un curso completo así como algunas observaciones en sesiones de algunos cursos impartidos en otras entidades diferentes a la de aquel primero. Se recurrió a doce organizaciones que ofrecían formación y las entrevistas se realizaron a coordinadores de formación, a personas que impartían las clases y a personas que asistían a los cursos de formación. Para elegir las entidades, se prestó atención a que fueran organizaciones de diferente tipo, es decir, que se tuvo en cuenta la diversidad de los actores presentes.

3. Las políticas de formación para la inserción laboral dirigida a la población inmigrada

Las políticas y las acciones de formación son parte de las políticas de integración y junto con las políticas de control de los flujos migratorios y las políticas de nacionalización o naturalización constituyen las políticas migratorias (Lopez Sala, 2007). Asimismo, cabría añadir las ya citadas políticas de cooperación internacional o de ayuda al desarrollo.

El tipo de políticas que pasaremos a considerar se instrumentan con el fin de “integrar” a las personas inmigrantes que se encuentran en situación administrativa regular, y a los que se denominan “legales”, pero a la vez, tal como veremos a continuación, para distinguirlas de aquellas personas que no tienen acceso a los recursos que se instrumentan desde tales políticas.

Tal como sugerimos más arriba, la importancia de pensar los modos en los que las sociedades integran o vinculan a sus miembros, nos llevó a la reflexión sobre los derechos sociales promovidos por los Estados de bienestar. Además, hemos de señalar que la forma de relación social vinculada al trabajo constituye uno de los principios por excelencia de las maneras de integración. Ahora bien, la adopción de la flexibilidad como criterio regulador de la producción por la mayor parte de los gobiernos occidentales, que se suscriben al dominio de la ideología neoliberal, ha alterado el mencionado principio integrador a partir del estatuto salarial. Las formas predominantes son la flexibilidad productiva a través de la reorganización de los espacios industriales, la flexibilidad tecnológica con la introducción de nuevas

tecnologías en la producción, la flexibilidad en el uso de mano de obra, con la extensión de la temporalidad, el incremento de la competencia entre los trabajadores y de la precarización e individualización de los mismos, etc. Pero, y como nos recuerda Loïc Wacquant (2012), esta flexibilidad no responde a una dinámica inherente ni necesariamente económica, sino a la renovación del Estado como un aparato de estratificación y clasificación que, a través de sus políticas, propicia cuando no conforma subjetividades, relaciones y representaciones colectivas, que, en el caso del neoliberalismo, imponen el sello del mercado en cuerpos y vidas.

Este aspecto básico de la integración hace de las políticas de formación para la inserción laboral uno de los ámbitos de intervención de gran importancia. Ahora bien, los recursos dirigidos a la formación para la inserción laboral son agrupados como estrategias de “activación” y se dirigen fundamentalmente a las personas que aspiran a obtener un trabajo.

3.1. Modos de funcionamiento

A partir del trabajo de campo efectuado, que fue de carácter exploratorio, podemos sostener que, en cuanto a la manera de organización de las políticas de formación para el empleo, ésta posee características compartidas con las formas de gestión de las políticas públicas, en tanto que parte de los recursos del sistema de distribución del bienestar español.

En lo que respecta a las políticas de formación, es común el funcionamiento a partir de subvenciones (de la misma manera que en otras formas de políticas públicas) y por proyectos de duración determinada. Este modo de financiación no siempre es virtuoso y existen otros trabajos e investigaciones que marcan sus límites (Alonso, 2007; Rodríguez Cabrero, 1997; Álvarez Uría, 1995). Estas mismas características fue posible observarlas en el trabajo de campo. Las propias personas que ofrecen los servicios padecen problemas de estabilidad laboral (como lo pone de manifiesto el hecho, por ejemplo, de que los monitores que imparten las clases no sean contratados fijos, aunque desde las entidades, siempre que es posible, les renuevan los contratos).

Para justificar la intervención del tercer sector en la distribución del bienestar, se sostiene que este sector compuesto por entidades que no tienen unas finalidades lucrativas puede conocer mejor, captar y solucionar las necesidades que deben ser satisfechas de modo más rápido y apegado a los contextos específicos. Sin embargo, como los lineamientos de actuación son realizados por los actores públicos a partir de criterios preestablecidos, la posibilidad de

responder a las necesidades se ve limitada. Esto también se puede ver en relación con los contenidos formativos ya que se encuentran limitados a la adecuación a los lineamientos y criterios mencionados.

La cita que a continuación reproducimos corresponde al pasaje de la entrevista con el coordinador de formación permanente de una fundación que está vinculada a un sindicato. En tal fragmento las preguntas giran en torno a la cuestión de las instancias desde las que se establece la tipología de cursos a impartir, entendiendo que la capacidad de definir tal tipología responde a la capacidad de dirigir determinados procesos de intervención social, tales como la formación para la inserción sociolaboral:

“P: [...] es la administración la que propone, que hay un listado...”

R: Sí claro, porque, nosotros por mucho que consultemos a la estructura sindical, nuestra consulta y nuestras propuestas a fines de formación en principio tiene que encajar o debería encajar con la propuesta que más o menos determina la administración porque en Catalunya pues tiene un determinado tejido económico, tiene un determinado tejido industrial, tiene un determinado perfil de personas que están trabajando, tiene un determinado perfil de personas que están en paro, y a partir de ahí, la administración, elabora una propuesta de acciones donde en principio los centros de formación que colaboramos con la administración en ejecución de formación debemos estar en ese círculo. Después hay políticas que quieres desarrollar y necesitas implementar políticas de formación, por ejemplo, en todo el tema de energías renovables, es una política del gobierno y, en principio de casi todos, entonces eso. ¿Qué subvencionan más? Pues todo los cursos dirigidos a las energías renovables.

P: Claro. Pero, su situación particular como sindicato les da más flexibilidad a la hora de...

R: Sí.

P: Porque hablando con la otra fundación, me comentaban que ellos básicamente hacían cursos de este listado de oferta, pero por lo que me comentabas antes, este mantener el contacto tan cercano con el sindicato, les da más...

R: Hombre, nosotros yo creo que tenemos la... pasan cosas a las empresas, y cuando a nosotros nos cuentan las federaciones, las cosas que pasan en sus empresas, en sus sectores, nosotros queremos traducir todo eso en necesidades de formación y en cursos de formación ¿no? Y flexibilidad...

P: La pregunta era concreta, era si ustedes dan una formación más amplia de la que, por ejemplo, propone el Servei d'Ocupació, si tienen margen de acción del listado que la...

R: ¿Margen de acción?

P: De proponer otro tipo de cursos...

R: Sí podemos proponer, pero sí, pero todos vamos por ahí.

P: ¿Hay una coincidencia de intereses?

R: Sí, ocurre tanto en la formación específicamente para parados o la específicamente para personas ocupadas, siempre aparece un listado de acciones que en principio hay que rellenar. En principio, unas acciones prioritarias.”

El funcionamiento de la distribución de recursos a partir de subvenciones, comporta dificultades para establecer posiciones críticas por parte de las entidades y las formas organizativas más vinculadas con aspectos reivindicativos, viendo obstáculos al desarrollo de este aspecto de la actividad ya que se depende para el funcionamiento y sostenimiento de tales acciones de las subvenciones económicas ofrecidas por los actores públicos.

A continuación, incluimos la respuesta de una técnica sobre un programa financiado por una importante caja de ahorros española:

“P: ¿Y tú crees que el programa condiciona un poco el trabajo en relación a los valores ideales de la propia entidad?

R: No, para nada. Depende mucho del grado de implicación del técnico, en este caso mío, con la población. O sea, soy consciente de que si no estuviera este programa I. [la Fundación en la que trabaja] no podría tener mis servicios aquí. Pero es una actividad que también que yo me siento muy implicada con ella.”

Otro aspecto del modo de funcionamiento consiste en la existencia en los propios lineamientos de las subvenciones de mecanismos maximizadores de los recursos que no necesariamente repercuten en un mejor funcionamiento de las políticas llevadas a cabo. Para tener mayores probabilidades de obtener una subvención es preciso “ofrecer más” siendo la entidad que aspira a la subvención la que debe asumir la financiación de una parte de los recursos sociales (cuanta mayor sea dicha parte, mejor). En este sentido, existe una desresponsabilización de una parcela de la concesión de recursos formativos por parte de los poderes públicos. Según esta forma organizativa, se consolida la asunción de responsabilidades por parte de actores que con anterioridad no lo hacían y que no siempre presentan las mejores condiciones.

Como señalamos más arriba, el criterio para elegir las entidades participantes de la investigación, fue la variedad en su forma organizativa. Y se encontró una gran amplitud en la tipología de entidades que intervienen en los procesos formativos: asociaciones, fundaciones vinculadas a sindicatos, ONGs, cooperativas de trabajadores, etc. La multiplicidad de actores comprometidos, conlleva dificultades en el tipo de coordinación, la contabilización de plazas o a la hora de evitar solapamientos. Aunque las entidades declaran trabajar en red y, muchas veces, por la historia o el arraigo del trabajo de las mismas en la ciudad se conocen y mantienen relaciones entre ellas, no obstante, la coordinación que se ejerce, se realiza a partir de los criterios establecidos en las convocatorias, sin que las propias entidades tengan un conocimiento sistemático sobre las ofertas de las otras entidades, las plazas que contemplan o el modo en el que están organizadas.

La heterogeneidad de las entidades también tiene una influencia en su capacidad para ofrecer una mayor o menor oferta de cursos. Las organizaciones que ofrecen formación ocupacional tienen mayor oferta de cursos que las entidades que ofrecen cursos menos formalizados o cuya organización es más pequeña.

3.2. Acceso a los recursos de formación

En relación con el acceso a los recursos de formación por parte de las personas inmigrantes, es importante señalar que las políticas de formación, en tanto que estrategias de intervención que se proponen favorecer la integración de aquéllas, se encuentran también atravesadas por el carácter político que señalábamos más arriba. Si bien el criterio asumido para el tratamiento de las personas inmigrantes es el llamado tratamiento normalizado (es decir, no establecer circuitos paralelos de atención sino que las mismas se incorporen a los cauces “normales” de atención y acceso a recursos)⁵, es posible encontrar excepciones a tal criterio.

La antropología de las políticas sostiene que es posible interrogar las políticas como criterios de clasificación de una determinada sociedad. Las prácticas e interacciones que pudimos observar hablan de una permanencia de la clasificación estatal, a partir de la distinción clara entre aquellas personas que se encuentran regularmente en el territorio y aquellas otras que no lo están. En el transcurso de la investigación también pudimos reconocer la existencia de cursos destinados a personas reagrupadas, añadiéndose así un criterio temporal (recién llegados) y de condición familiar para el acceso a determinados recursos específicos. Esto habla tanto de la permanencia de dicho criterio estado-nacional, como del trabajo de algunas entidades en ciertos límites de esa distinción ya que existen algunos cursos destinados a personas indocumentadas, “sin papeles”. En todo caso, la validez y el reconocimiento de tales recursos dirigidos a personas que se encuentran en situación irregular, está también marcado por la soberanía nacional ya que tendrán validez en función del valor simbólico que tenga la entidad que los otorga debido a que no cuentan con un reconocimiento oficial.

⁵ “Debemos explicar que el Ayuntamiento de Barcelona en sus diferentes instrumentos de planificación utiliza el llamado principio de normalización, esto es: los inmigrantes deben ser atendidos en los equipamientos, programas y servicios dirigidos al conjunto de la población. La política seguida en los últimos años ha tendido a no crear servicios específicos para inmigrantes. Ello no significa que estos servicios programas o equipamientos no deban adaptarse a la nueva realidad. Esta adaptación ha de ser cuantitativa y cualitativa.” Sanahuja i Velez (2010: 87).

En el caso de las personas indocumentadas, podemos reconocer claramente una desobligación en el suministro y la promoción de la formación, aunque se reconozcan de alguna manera las actividades que otras entidades llevan a cabo. Las políticas dirigidas a la primera acogida (instrumentadas a partir de la Ley de Acogida de las personas inmigradas y retornadas a Cataluña) ilustran una concepción de las políticas de integración de tipo lineal y progresivo que no tiene en cuenta las posibles recaídas en el desempleo o la necesidad en un momento posterior de los beneficios que están destinados a los primeros tiempos del establecimiento migratorio. En este sentido, podemos hablar de una selectividad en la definición de los beneficiarios de las prestaciones, situando al inicio del recorrido las necesidades “específicas” de la población inmigrante.

Para que una persona extranjera pueda acceder a los servicios normalizados de formación deberá estar en posesión de los permisos de residencia y de trabajo. Para el caso de las personas con permisos de trabajo, quienes deberían tener sus derechos homologados al del resto de los ciudadanos, ocurre un desplazamiento que es importante considerar. El permiso de trabajo está ligado al trabajo y es concedido en función de las necesidades del mercado laboral. Las personas que se encuentran en situación regular, si bien tienen los mismos salarios y prestaciones por desempleo que las nacionales, su actividad laboral depende de los permisos de trabajo, determinados por una actividad económica. Así, el Estado dirige la mano de obra hacia determinados sectores productivos y ciertas áreas territoriales mediante la definición de los puestos de difícil cobertura, limitando de esta forma la libertad de circulación y la libertad de elegir ocupación. En este sentido, a partir del estrecho vínculo de los permisos de residencia y de trabajo con la obtención efectiva del mismo, el mercado laboral, de forma indirecta, es un agente que limita el acceso a los derechos de las personas inmigrantes.

Si bien la formación es un medio de integración sociocultural (Pajares, 2005), consideramos que es necesario pensarla en tensión con el estatus legal de las personas inmigrantes y las limitaciones que de él se derivan. En este sentido, también estaría limitado el acceso a la formación, ya que aunque tengan la posibilidad de realizar un curso en otro ámbito laboral que no sea aquel por el que han accedido a la documentación, no podrán aspirar a ofertas de empleo vinculadas con la formación mientras no accedan a un permiso indefinido de residencia y trabajo.

4. Los contenidos de los cursos

Centrándonos en los contenidos de los cursos, se pueden reconocer dificultades para relacionarse con aquellos elementos de las personas inmigrantes asistentes que son considerados como particularidades culturales. Esto sobre todo fue posible comprenderlo durante la observación de las prácticas formativas en referencia a los pedidos de eliminación de ciertas marcas propiamente culturales, como puedan ser tipos de vestimenta, signos o prácticas religiosas, modos coloquiales de hablar, conocimientos geográficamente situados, trayectorias laborales, formas prácticas diferenciadas, etc.

Aquí es preciso retomar la categoría de integración: muchas de las advertencias, consejos y contenidos de la formación se refieren a las maneras “correctas” de hacer las cosas o a las maneras en que “aquí/nosotros” las haríamos.

“R: El momento en que afrontan una entrevista de trabajo es... tan diferente a veces, que hace que los entrevistadores si son de aquí... por ejemplo conmigo no pasa nada, porque yo no soy de aquí, entonces estoy acostumbrada a este estilo. Pero la persona que viene y me dice «mi amor», el mi amor yo lo puedo aceptar, si no el «mi amor, gordita». Pero el «mi amor, gordita» hay que eliminarlo en una entrevista de trabajo, porque eso sí está mal visto, es poco serio es, a veces, este tono cercano hace que sea mal visto. Entonces son hábitos que intentamos, no porque unos sean mejores que otros pero si adaptarlos al mercado en el que estamos.”

La “eliminación” de determinados usos del lenguaje, que connotan a las personas como inmigrantes deberán ser desplazados si se quiere tener más posibilidades laborales. Así es como operan los dispositivos de formación para marcar como indeaseables determinados comportamientos, actitudes y formas de hablar de las personas inmigrantes. Siendo expresión o inscribiéndose en un proceso más general como es el de la moralización de las personas trabajadoras, siendo éstas inmigrantes o no.

Esto mismo también emerge claramente como elemento que impide la efectiva inserción laboral.

“R: Con el tema del árabe, claro, esta nacionalidad es un poco así ¿no? con el tema del Ramadán por ejemplo. Claro, gente que estaba trabajando en la cadena de montaje y a la hora de rezar se salía. El técnico, en este caso la entidad de referencia somos nosotros, la empresa que AM ha buscado, al fin llaman a AM y le dicen “oye, no”.
P: Claro.

R: Y decide dejar el puesto de empleo, el puesto de trabajo. ¿Por qué? Porque es muy fuerte y muy... les conforma la vida. Su cultura. Yo no lo discuto, pero entonces en esta vida todo tiene su precio. Yo no soy, pero les digo «yo no soy musulmana, pero si yo escojo una cosa, no puedo escoger la otra». O sea, si yo digo A no puedo tener B, C y D. No, yo tengo que pagar el precio por haber escogido A. Punto. «No, pero es que...» Ni As, ni Bs. Es trabajo, el horario es de ocho de la mañana a tres de la tarde, si te gusta bien, ahí hay descansos de diez minutos, y justo no es el momento... Se tiene que negociar y se requiere de mucha, mucha paciencia, por parte del empresario hacia esta cultura, en el caso del árabe. O en el caso de los latinoamericanos, en el caso de ya también españoles, ya no solo para estigmatizar un solo colectivo ¿no? El hecho de las bajas, el ausentismo laboral, claro es complicado. ¿Por qué? Porque cada dos por tres pides bajas, el grado de responsabilidad y el grado de implicación es bastante poco. Pero por lo mismo, porque están como muy golpeados.

P: ¿Y eso se trabaja desde la entidad?

R: Sí, se intenta darles la posibilidad de que vean, de que se vean y que intenten poder mejorarlo. Porque no pueden estar así in eternum. Es charlas y charlas y charlas y, no tengo hijos, pero tengo bastante con ellos. [...] son hijos no de dos años sino de treinta para arriba, que son tremendos.”

Pero hay que decir que dichas dificultades es posible reconocerlas también en otros aspectos que no están directamente relacionados con la condición inmigrante tales como la conciliación vida familiar/trabajo o particularidades y necesidades de colectivos marcados por otros ejes de adscripción. Un ejemplo de lo que estamos diciendo tiene que ver con la formación reglada en la enseñanza de adultos que debe adaptarse a los mismos calendarios que la educación infantil.

Un aspecto destacado positivamente por los asistentes a los cursos son las tutorías, la buena predisposición de los formadores y monitores y la división y organización por módulos de los contenidos formativos, que son facilitadores de los procesos de adquisición formativa.

Las cuestiones relativas a conocimientos de las personas inmigrantes también están atravesadas por la situación estatal, en todas sus dimensiones, de tal manera que las formaciones y prácticas previas al momento de la inmigración deben ser reconocidas a través de los mecanismos de los distintos aparatos del Estado. A este respecto, se podrían recuperar los relatos de las personas entrevistadas en los que sus formaciones no son reconocidas en la sociedad en la que se han instalado.⁶

Ahora bien, también es preciso señalar problemáticas más amplias que atañen a la formación para la inserción laboral que se dirige a personas inmigrantes, cuyas dimensiones requieren de atención y aún más en este momento de crisis y de reorganización socioeconómica. Nos

⁶ Puede encontrarse la centralidad de esta cuestión también en el libro editado por Pep Subirós (2010).

encontramos frente a un contexto en el que existe una desvalorización social de los trabajos para los que preparan los cursos observados y que están ligados a oficios como albañilería, pintura, soldadura, auxiliar doméstico, cuidados domésticos, etc.

A la vez, creemos que sigue siendo un desafío la articulación entre los contenidos a impartir y las experiencias y competencias con la que cuentan las personas. Los cursos, que en su mayoría apuntan a la consecución de un saber hacer, exigen una serie de competencias intelectuales (como, por ejemplo, el cálculo de los materiales para proporcionar un presupuesto, las dimensiones de los espacios, etc.) y de toda una serie de saberes vinculados a las expectativas sociales sobre lo que se espera de un pintor, de un albañil, de una cuidadora del hogar, etc. y que hacen a la posibilidad de poder desempeñar el oficio. (El uso del masculino y el femenino está en correlación también con las expectativas generizadas de dichos puestos de trabajo.) En este último aspecto hay toda una serie de elementos que hacen pensar sobre cuestiones tales como la valoración social de los trabajos, los elementos de clase presentes en los oficios y las habilidades vinculadas con su propio desarrollo (cómo mantener a un cliente, qué trabajo aceptar, cómo cobrar, etc.).

La desvalorización de los oficios hace que éstos sean los establecidos preferentemente para las personas inmigrantes. Asimismo, el hecho de que se tratara de “trabajos para inmigrantes” refuerza la indeseabilidad de los tales oficios. En este sentido se podría hablar de un “contagio” del escaso valor entre el tipo de los trabajos mencionados y de las personas inmigrantes. Pudimos notar esa circularidad y la dificultad de salir de la misma. Si bien hay que destacar las diferencias presentes en el intento de algunas entidades de promover mejores condiciones de contratación y de trabajo, estableciendo un precio mínimo a la hora y ciertas condiciones laborales.

Por otra parte, la valoración de la formación está también vinculada con el hecho de que se trate o no de educación reglada y de que esto se traduzca en posibilidades de obtener reconocimientos oficiales de la formación realizada. Si bien se encontraron intentos de buscar homologaciones y reconocimiento oficial a partir de poder convalidar diferentes cursos de determinada cantidad de horas, éste parece ser un camino al que falta mucho por recorrer.

Otro aspecto que merece una reflexión amplia consiste en el escaso nivel de formación que requieren algunos tipos de trabajo y la dificultad de compatibilizar esta situación con la necesidad y la demanda de formación. En este sentido, un modelo educativo que prevé una formación continua para el empleo debería estar en un diálogo con el sistema productivo que emplea a dichos trabajadores. Lo que queremos señalar es cómo desde el punto de vista de las

personas nos encontramos con un derecho a la formación continua que no está siempre bien acompañada con las necesidades de un mercado de trabajo flexibilizado, donde existe una gran cantidad de trabajos para los que se requiere un mínimo conocimiento.

Vinculado al aspecto recién mencionado, es preciso mencionar cómo se ha hecho cada vez mayor la falta de previsibilidad de trayectorias laborales, la fragmentación de las trayectorias laborales y, en este sentido, la formación supone una dimensión de futuro, de poder prever la adquisición de competencias para poder llevar a cabo unas determinadas tareas sobre las que la persona se ha formado. Sin embargo, las transformaciones que es posible reconocer hablan sobre todo de una imprevisibilidad en cuanto al desarrollo de las trayectorias laborales en función de aspectos contextuales.

En referencia a las trayectorias laborales también merece la pena señalar que la formación para el empleo que se lleva a cabo en ámbitos muy específicos es incompatible con una mayor aplicabilidad en contextos diferentes.

Pero, junto a esta monovalencia formativa, quisiéramos insistir en que la formación, en tanto que política activa de empleo, no puede sustituir a otras políticas de inserción que ofrezcan mediaciones y soportes a favor de la recuperación del empleo. El estímulo a las personas al que aluden las políticas activas de formación, debe ir acompañado del estímulo a los ámbitos en los que dichas personas se están formando, a través de políticas públicas. En este sentido, reivindicamos la necesidad de mirar las políticas desde un punto de vista global, actuando así no sólo a nivel individual sino también a nivel del tejido social y económico.

Por último, queremos sostener que la compleja organización de las políticas de formación para la inserción sociolaboral de las personas inmigrantes funcionan como fronteras al interior de los Estados nación que inciden en la conformación del “inmigrante deseado”, tanto en función de permitir o impedir el acceso a determinadas personas, como también en relación con la capacidad o incapacidad de promover acciones que hagan posible el cambio de los sectores previamente definidos por el mercado de trabajo.

5. Conclusiones y apuestas

La formación para la inserción laboral para personas inmigrantes se ubica en el marco de la educación e intervención intercultural. Éstas requieren un esfuerzo multidimensional así como nuevas maneras de nombrar las colectividades, así como de repensar el trabajo, es decir, de (re)construir un “nosotros” abierto a múltiples alteridades y cooperaciones. Entendemos la

formación para el empleo como parte de dicha educación intercultural, y que, siendo competencia y responsabilidad de los actores públicos, es preciso en este tiempo de recortes y de reorganización socioeconómica, visibilizar su importancia y reivindicar y estudiar su necesidad.

Los discursos a favor de la formación se basan en la confianza en que mediante la misma (al igual que con la educación en general) se podrían solucionar las situaciones de desempleo. Paradójicamente, tal como es posible constatar a partir de las noticias que han visto la luz pública en los últimos años, las partidas para la formación han sido objeto de pronto recorte presupuestario por considerarse, en alguna medida, superficiales o prescindibles. Y, además, ha quedado de manifiesto una falta de controles por las lamentables denuncias de corrupción en la gestión de los fondos destinados a la formación.

Ahora bien, consideramos que la importancia de la formación no se ve menguada al cuestionar los discursos que la colocan como la posibilidad de ascenso social y garantía contra el desempleo. En el caso de las personas inmigrantes, se trata antes que de alternativas a los puestos de trabajo preseleccionados para inmigrantes de una limitación a los mismos. Los relatos y las prácticas de las personas entrevistadas señalan las enormes dificultades para poder ofrecer más opciones que las que predefine un mercado de trabajo precarizado y segmentado por nacionalidades y sexos. Situación ésta que pone en entredicho la idea comúnmente aceptada de la obtención de derechos sociales por parte de las personas inmigrantes con el paso del tiempo y de modo progresivo: existe una fuerte ligazón entre el estatus legal de las personas y el acceso a recursos y entre determinados trabajos como trabajos para inmigrantes.

Sin embargo, aquí hay un gran camino por recorrer en torno a la valorización social y económica de los trabajos vinculados a los oficios, como así también buscar formas económicas alternativas para proteger y ampliar los derechos sociales y laborales. En este mismo sentido, también son muy estimables los procesos que ponen en marcha el reconocimiento de los títulos y de todas las formas de acreditación de la experiencia laboral y profesional previa de las personas inmigrantes.

Asimismo, hay que mencionar que más allá de los contenidos formativos, los procesos de formación aportan un entramado y una vinculación social que promueven dinámicas socialmente inclusivas. Sin embargo, los estimables aportes que se realizan desde los recursos de formación, no reemplazan a las funciones que el trabajo cumple en la vida de las personas. Y la centralidad integradora que continúa teniendo el trabajo, a pesar de las transformaciones

en curso.

En este sentido, y con lo dicho hasta aquí, nos gustaría invitar a complejizar la manera de concebir la inserción sociolaboral, subrayando que no se trata de un ámbito que depende exclusivamente de los individuos. En tanto que la formación es una acción que se dirige a ellos y que muchas veces requiere notables esfuerzos por su parte, el dispositivo de la formación, constituye una preparación (impasse) para la inserción laboral, aunque no garantiza un empleo.

En este sentido, y como ya se ha advertido ampliamente, existe el riesgo de que las políticas activas responsabilicen, como hacen los discursos neoliberales, a los mismos individuos de su propio desempleo. Enfatizando todo aquello que tiene que hacer el individuo se puede desviar la atención en relación con la necesaria promoción y generación de empleo con intervenciones por parte de los poderes públicos sobre los mercados laborales.

En relación con la organización de la formación, las propuestas de consolidación y de estabilidad financiera forman parte de una batalla mucho más amplia que ahora mismo está en plena vigencia y que va más allá de los recursos de formación pero que inciden en las mejores maneras de funcionamiento.

Por otra parte, el hecho de que actualmente diferentes tipologías organizativas implicados en la formación para la inserción laboral, sería conveniente que se buscaran los objetivos propios a cada una de las formas de organización. Esto quizás pudiera favorecer posicionamientos más comprometidamente reivindicativos e incluso transformadores y no sólo de gestión de la formación.

Sería deseable, incluso urgente, fomentar un debate colectivo por parte de los actores involucrados en la formación para así poder incentivar la coordinación de los recursos y de todos los subsistemas del sistema formativo. Promover su continuidad y la evaluación de los programas y cursos puestos en marcha, así como promover también otras formas de economía, solidarias, democráticas y cooperativas, que faciliten el desarrollo efectivo de los derechos, la inclusión y el cuidado de unos por otros y las mayores posibilidades para el conjunto de la población.

El carácter político de la inmigración señalado al inicio de esta comunicación puede ofrecer la oportunidad para pensar nuevas formas de organización social que favorezcan sociedades más justas, democráticas y solidarias.

6.- Bibliografía

- Alonso, L. E. (2007) *La crisis de la ciudadanía laboral*. Barcelona: Anthropos.
- Álvarez-Uría, F. (1995) “En torno a la crisis de los modelos de intervención social”. En Álvarez-Uría, F. *et al. Desigualdad y pobreza hoy*. Madrid: Talasa.
- Castel, R. (1997) *Las metamorfosis de la cuestión social: una crónica del salariado*. Buenos Aires: Paidós.
- García López, J. y García Borrego, I. (2002) “Inmigración y consumo: planteamiento del objeto de estudio”, *Política y sociedad*, 39 (1): 97-114.
- Geddes, A. (2006) “Inmigración y Estado de Bienestar en Europa”, *Zona Abierta* 116/117: 171-190.
- López Sala, A.M. (2002) “Comunidades de origen extranjero y ciudadanía”. En Anguiano, M. y Tellez M. *Migración internacional e identidades cambiantes*. México: El colegio de la Frontera Norte.
- Lopez Sala, A.M. (2007) “Introducción”, *Revista de Occidente*, 316: 91-110.
- Pajares, M. (2005) *La integración ciudadana. Una perspectiva para la inmigración*. Barcelona: Icaria.
- Sanahuja i Velez, R. (2010) “El impacto social de la crisis. El papel del mundo local en la integración de la inmigración. Estudio de caso de Barcelona”. En *Inmigración y crisis económica. Impactos actuales y perspectivas de futuro. Anuario de la inmigración en España*. Bellaterra: Cidob.
- Sayad, A. (1991) *L’immigration, ou les paradoxes de l’alterité*. Bruxelles: De Boeck Université.
- Sayad, A., (2010) *La doble ausencia: de las ilusiones del emigrado a los padecimientos del inmigrado*. Barcelona: Anthropos.
- Shore, C. & Wright, S. (eds.) (1997) *Anthropology of Policy: Critical Perspectives on Governance and Power*. London: Routledge.
- Subirós, P. (eds.) (2010) *Ser immigrant a Catalunya: el testimoni de vint-i-dos protagonistes*. Barcelona: Edicions 62.
- Wacquant, L. (2012) “Tres pasos hacia una antropología histórica del neoliberalismo real”, *Herramienta. Debate y crítica marxista*, 49. Disponible en:

<http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-49/tres-pasos-hacia-una-antropologia-historica-del-neoliberalismo-real>



**ETNOGRAFIANDO
LOS MÁRGENES
Y LAS PERIFERIAS
SEXO-AMOROSAS**

**Coordinado por
Begonya Enguix,
Jordi Roca Girona**

**PERIFERIAS, FRONTERAS Y DIÁLOGOS
XIII Congreso de Antropología de la FAAEE**

ETNOGRAFIANDO LOS MÁRGENES Y LAS PERIFERIAS SEXO-AMOROSAS

Begonya Enguix

Institut Català d'Antropologia
Universitat Oberta de Catalunya
benguix@uoc.edu

Jordi Roca Girona

L'ITA: Associació d'Antropologia
Universitat Rovira i Virgili
jordi.roca@urv.cat

El objetivo de este simposio es presentar las características fundamentales del referente sexo- amoroso y también las amenazas, erosiones, impugnaciones, transgresiones y transformaciones que dicho referente ha venido padeciendo y que en mayor o menor medida quedan apuntadas en las comunicaciones recibidas.

1. Amores que matan: el amor romántico

El surgimiento del amor romántico es un artefacto inventado en la Europa occidental entre los siglos xviii y xix¹ que llega a diseminarse globalmente de forma casi hegemónica a lo largo del siglo xx gracias en buena medida a la ayuda inestimable de los 'media' en el marco de la irrupción de la sociedad de consumo. Este ideal va ligado fundamentalmente al individualismo afectivo y la libertad individual promovidos por el romanticismo. El modelo resultante constituye la base de la pareja monógama emocionalmente implicada, consecuencia del llamado 'matrimonio por amor', en contraposición al denominado 'matrimonio por interés' —o matrimonio arreglado o

¹ Debemos señalar, no obstante, que para muchos autores el amor romántico constituye un universal, o casi universal, humano (véase por ejemplo Jankowiak 1995; Jankowiak y Fischer 1992; Fisher, 1999).

amor convenido— prototípico de la sociedad preindustrial, agraria, tradicional, premoderna o del Antiguo Régimen.

La irrupción del amor romántico va a trastocar y revolucionar las bases del modelo sexo-amoroso anterior. El amor romántico se gesta en gran medida en un corpus de literatura sentimental dirigida básicamente a las mujeres y en el contexto de las revoluciones burguesa e industrial. Constituye, en este sentido, una de las principales bases legitimadoras de la segregación de roles que fundamenta la sociedad industrializada, y es una referencia capital en parte del desarrollo futuro de la sociedad de consumo. Por otra parte, el amor romántico supone que hay solo una persona en el mundo con la que uno puede unirse a todos los niveles, y se idealiza en conceptos como el «príncipe azul» o se metaforiza con imágenes como la de la media naranja. Todo ello presupone que se puede establecer con alguien un vínculo emocional duradero sobre la base de las cualidades intrínsecas (Bawin-Legros 2004). Así, el amor romántico descansa sobre la idealización del objeto del amor y el mutuo acuerdo de la pareja para unirse para siempre, para lo bueno y para lo malo. Con estos presupuestos, no es de extrañar que elementos tales como la posesión, la exclusividad, los celos y la fidelidad sexual aparezcan como pruebas de amor en la retórica romántica, dentro de lo que Vincent Cespedes denomina la fórmula del «control amoroso generalizado» que reproduce la familia burguesa tradicional (citado por Bruckner 2011: 208). La pareja romántica pasará a ser también el lugar del placer y de la autorrealización más que el de la reproducción y del ámbito de las obligaciones sociales.

Pasión, durabilidad y libertad de elección, pues, son las bases fundamentales del nuevo concepto de amor surgido con el romanticismo y del nuevo ideal amoroso difundido por este. Y debemos hacer hincapié en el carácter ideal de este nuevo patrón, porque sus principios distarán en ocasiones de la realidad sobre la que actúa y que a su vez contribuye a conformar.

Así, por ejemplo, el ideal, aún hoy muy presente, del amor para toda la vida convive desde hace décadas con la generalización del divorcio y del patrón de la monogamia sucesiva. Respecto a la libertad de elección, su papel se fue ancorando cada vez más al universo de la fantasía, puesto que la tendencia mayoritaria a la homogamia no sufrió merma alguna a lo largo del siglo pasado. Como han señalado acertadamente Padilla *et*

alii (2012), la ironía es que incluso en el «mundo desarrollado» la idea de una relación basada enteramente en el amor es una ficción. Y no solo por la tozuda tendencia de la gente a casarse con gente igual a ella, sino también porque la idea de la conyugalidad afectiva contrasta con los datos sobre el sexo extramarital —que muestran cómo el sexo, al igual que sucedía en la premodernidad, es más prevalente fuera del matrimonio— y con la importancia del dinero en las relaciones de pareja, tal como evidencian gran parte de los procesos de divorcio.

2. Amores que mueren: superar el amor romántico

La distancia, e incluso las contradicciones, entre el ideal romántico y las prácticas amorosas de la mayoría, y los cambios producidos en todos los órdenes desde la irrupción y el dominio del amor romántico durante los siglos xviii y xix y hasta nuestros días, han alimentado la necesidad de proveer nuevas reflexiones y análisis sobre su vigencia y sus transformaciones. Así, para Giddens (2000: 63), el amor romántico iría siendo sustituido por el ‘amor confluyente’: un amor contingente, activo, que se desembaraza de la eternidad —«para siempre»— y la exclusividad —«uno y solamente uno»— propias del amor romántico para fundarse en la reflexividad, también en el ámbito de la intimidad emocional. Este amor confluyente, por otro lado, va de la mano de otra expresión también utilizada por Giddens (2000), la de ‘relación pura’: una relación basada en la igualdad sexual y emocional entre sus miembros, caracterizada por el hecho de que se establece por iniciativa propia y se prosigue solo en la medida en que se juzga por ambas partes que produce la suficiente satisfacción para cada individuo. La durabilidad, pues, se halla sujeta a la satisfacción individual. La relación pura empareja de forma indisociable el amor y la sexualidad, la igualdad y la libertad, y el dar y el recibir equitativamente. El amor contemporáneo constituye un intento, en cierto modo, de reconciliar deseos contradictorios, fuerzas dialécticas en conflicto, como son el deseo de fusión (con la consiguiente aspiración al amor eterno, indivisible, libre de mentiras) y el deseo de individualización (véase Beck y Beck-Gernsheim 1998), con el consiguiente amor «con derecho de devolución»,

consistente en su abandono cuando ya no se dan las imprescindibles dosis de pasión ni comunicación.²

Para Illouz (1998) lo que se ha producido es la pérdida de la inocencia del amor y la entronización de la ‘aventura amorosa’ como paradigma de la condición posmoderna. En tanto que en el planteamiento de Giddens la elegibilidad y la individualidad parecen desembocar en una cierta trascendentalidad de la relación amorosa, la propuesta de Illouz se decanta hacia lo que Béjar (1995) denomina «la fascinación de una cultura destrascendentalizada, basada en una lógica individualista cuyo valor central es el yo». La novedad se constituye como la mayor fuente de satisfacción, y por ello la aventura amorosa se erige en el intento por retener y repetir, compulsivamente, la experiencia primordial de la novedad en contraste con la narrativa romántica del gran amor, que es teleológica, absoluta y de pensamiento único. La aventura amorosa ofrece un doble motivo de consumo: la libertad de elección entre diversos partners de acuerdo con nuestras preferencias por un lado, y el placer transitorio y renovable por otro.³

De todos modos, aunque el énfasis en la fragmentación e individualización de la experiencia amorosa puede resultar acertado, no es menos cierto que en los deseos de muchos/as y en las posibles presiones sentidas y/o ejercidas por una parte de la población en términos de adquisición y/o preservación de relaciones sentimentales, las relaciones de signo ‘tradicional’—léase matrimonio institucionalizado de tipo perenne— siguen estando muy presentes. El patrón de matrimonios sucesivos —una realidad incluso mayoritaria— no impide ni es incompatible con el hecho de que amplias capas de la población aún expresen el deseo de llevar a cabo un matrimonio «para toda la vida» o, cuando menos, con un elevado grado de estabilidad, ya sea como un reducto de referentes tradicionales, ya como una reacción de recuperación de los mismos, en el marco de lo que se ha bautizado con el calificativo de ‘neoromanticismo’.

² Para Bawin-Legros (2004: 247), este intento de reconciliación de deseos opuestos sería propio sobre todo de las clases medias, puesto que en las clases bajas predominaría fundamentalmente el deseo de fusión dentro de las parejas, en el marco de la concepción dominante de la familia como refugio.

³ Una fuente de información impagable —y, no obstante, escasamente utilizada por los científicos sociales— para observar el calado de los cambios y permanencias en el terreno amoroso son las letras de las canciones. En este punto no podemos dejar de traer a colación una estrofa de una canción de Joaquín Sabina que parece irle de perlas a la idea que estábamos expresando en el texto: «Porque el amor cuando no muere mata, porque amores que matan nunca mueren».

Bien podríamos decir, pues, que, tal como sucedía con el ideal romántico, estaríamos a menudo ante una idealización de las relaciones sentimentales que diverge considerablemente de las prácticas «reales», como han señalado también otros autores (Jamieson 1998, 1999; Smart y Shipman 2004).

3. Amores periféricos y sexualidades periféricas

Las reflexiones teóricas sobre las transformaciones del concepto de amor y de las relaciones sexo-amorosas han sido a menudo acusadas de elaborar grandes narrativas que mediante la generalización y la abstracción excluyen de su análisis las experiencias subjetivas, íntimas y particulares en este terreno. Nosotros defendemos, a pesar de sus limitaciones, la pertinencia y utilidad de estas aportaciones (tales como las de Illouz 1998, 2012; Giddens 2000; De Rougemont 2010; Luhmann 2008; Beck y Beck-Gernsheim 1998; Bauman 2006; por citar solo algunos) que proponen visiones panorámicas y detectan tendencias. No obstante, no debemos olvidar que la realidad social no es homogénea, y menos aún cuando se pretende hablar de tendencias, cambios y transformaciones. Es, por tanto, su significatividad, por encima incluso de su representatividad estadística, lo que les confiere valor y utilidad comprensiva. A nuestro entender, una posible configuración de todo lo expuesto anteriormente pasaría por considerar: a) el ‘amor romántico’ como referente hegemónico imaginario;⁴ b) la ‘relación pura’ como referente ideal a alcanzar; y c) el ‘amor premoderno’ y/o el ‘realista’, como referentes hegemónicos de lo que debería ser el amor conveniente o aceptable; un collage de ideologías amorosas que de hecho es lo que acaba construyendo el amor posmoderno.⁵

Esta intersección y pluralidad de referentes sigue presentando, no obstante, un núcleo o base relativamente estable a pesar de la aparente diversidad que propone. Este núcleo se centra en la siguiente tríada: fusión, dualidad y territorialidad. Es decir: que la relación que vincula sexo y amor es prácticamente indisoluble; que se sustenta en la pareja —

⁴ Herrera, por ejemplo, habla de la mitología romántica heredera del siglo xii y del siglo xix que se ha convertido en el siglo xxi en una suerte de «utopía colectiva emocional» (2010: 378).

⁵ Los teóricos de la posmodernidad la definen a menudo como una cultura de la fragmentación, del pastiche, del ‘patchwork’, de lo híbrido, en donde se intercalan, superponen y combinan, sin ningún tipo de jerarquías, elementos tanto premodernos como modernos de distinta naturaleza (véase por ejemplo Lyon 1994).

mayoritariamente heterosexual, aunque no necesariamente—; y que supone la creación de una unidad más o menos estable de convivencia durante el tiempo que dure. Siendo esto así, las periferias al núcleo básico de las relaciones sexo-amorosas deberían configurarse en buena medida en torno a: la separación del sexo del amor; la superación de la fórmula de la pareja; y/o la inexistencia de convivencia entre los miembros que forman parte de la relación. Por otra parte, aun en sociedades tan pornificadas y sexualizadas como las nuestras (Attwood 2009; Paasonen *et alii* 2007), la sexualidad se posiciona en un lugar incierto entre lo aceptable y lo prohibido, lo normativamente común y lo innombrable. Esta significación (sobresignificación) de la sexualidad en las sociedades contemporáneas occidentales está sin duda relacionada con la hipótesis foucaultiana de la represión (Foucault 1984: 23 y ss.). Tan reprimida y condenada a la prohibición está la sexualidad en Occidente (véase Paglia 2001), que hablar de sexo ya se considera un hecho transgresor en sí mismo.

Al mismo tiempo que la sexualidad, y muchas prácticas sexuales, son aún tabú, una vida sexual activa y placentera se ha convertido en un prerrequisito para la plenitud individual y de pareja. De igual manera que existe un modelo aún hegemónico en los imaginarios sociales sobre el amor —centrados en el modelo de amor romántico—, existen unos modelos hegemónicos de sexualidad que insertan la sexualidad normativamente aceptada en la matriz heterosexual (Butler 1990) y en la coherencia simbólico-social en el sistema cuerpo-género-sexualidad. El cuerpo es con frecuencia entendido de forma esencialista y binaria como lugar donde existen dos sexos biológicos (hombre y mujer)⁶ que son correspondidos por dos géneros —masculino y femenino— y una forma legitimada de sexualidad (la heterosexual). Como Rubin afirmaba ya en 1989, las sociedades occidentales modernas evalúan los actos sexuales según un sistema jerárquico de valor sexual y en la cima de la pirámide erótica están solamente los heterosexuales reproductores casados (Rubin 1989: 18). Los modelos sexo-amorosos quedan así vinculados normativamente formando una matriz sexo-amorosa que condena a la liminalidad a multitud de prácticas, experiencias y emociones. Es más, las conceptualizaciones sociales sobre esta matriz son a su vez conceptualizaciones morales que etiquetan como «malas», «pervertidas» o

⁶ Ya hace muchos años que distintas/os investigadoras/es como Laqueur (1994), Fausto-Sterling (2000) o Domurat Dreger (1998a, 1998b, 1999) han puesto de relevancia que en la construcción de lo que entendemos por sexo biológico hay mucho de social. Véase también Enguix (2011).

«patológicas» (insertándolas así en un proceso de estigmatización y/o medicalización) muchas prácticas sexuales no normativas y/o reproductivas. Y quienes las practican se convierten en «desviados», «enfermos», «necesitados de reasignación» o «delincuentes».

Decíamos que el sexo —la sexualidad— está sobresignificado en nuestras sociedades. En las sociedades de tradición cristiana, la idea de que el sexo es el depositario de la moral personal sigue estando presente, y la idea de la sexualidad no normativa como pecado, motivo de sospecha y amenaza a los modelos tradicionales de familia sigue marcando los límites entre sexualidades aceptables y no aceptables. Esa centralidad de la sexualidad en la definición de uno mismo y del modelo de relación sexo-amoroso nos lleva, en ocasiones, a tomar el sexo demasiado en serio: «no se tacha a una persona de inmoral, no se le envía a prisión, ni se le expulsa de su familia, porque le guste la cocina con muchas especias. Pero un individuo, quizá tenga que sufrir todo esto y más porque le guste el cuero de un zapato» (Rubin 1989: 57).

La sexualidad humana es tremendamente plástica y susceptible de desarrollar múltiples y variadas formas de relación sexual, como un repaso a la realidad transcultural y transhistórica rápidamente demostraría. Como Berger y Luckmann apuntan, «en cuestiones sexuales el hombre es capaz de casi todo [...] al mismo tiempo, claro está, la sexualidad humana está dirigida y, a veces, estructurada rígidamente en cada cultura particular [...] Estas configuraciones son pues producto de las propias formaciones socioculturales del hombre más que de una naturaleza humana establecida biológicamente» (1984: 70). La necesidad de controlar la llamada «pulsión sexual» y a la vez asegurar la reproducción social —la tasa de reposición de las poblaciones— ha convertido la sexualidad en un principio de orden social, para lo cual se requiere su limitación y control. El sistema de jerarquía y estratificación sexual dibujado por Rubin en 1989 no ha sufrido grandes transformaciones a nivel social y el sexo «bueno» sigue siendo el sexo en pareja, monógamo, procreador, heterosexual, en relación y gratis, mientras que el sexo «malo», «anormal», «antinatural» o «maldito» es el sexo homosexual, promiscuo, comercial, intergeneracional, en público, sadomasoquista, sin matrimonio, no procreador, etc. (1989: 20).

Cuando planteamos este simposio nuestra intención fue explorar e interrogar las formas de relación sexual y/o amorosa que existen en los márgenes y periferias de los modelos sexo-amorosos normativamente aceptados y aún hoy hegemónicos (aunque con crecientes grados de hibridación)⁷ que hemos presentado sucintamente en este texto. Algunas de las formas de relación sexual y/o amorosa que existen en los márgenes y periferias pivotan en torno a la tensión entre el deseo de individualidad y el de pareja; otras se basan en el enorme crecimiento exponencial del mercado matrimonial (Illouz 2012; Beck y Beck-Gernsheim 2012) debido, entre otras razones, a la desaparición de las normas formales de endogamia, a la individualización de las elecciones amorosas, a la generalización de la competencia, al surgimiento de una sociedad centrada en el consumo y al desarrollo de las TIC. Existen otras formas que aspiran a subvertir la matriz cuerpo, género, sexualidad mediante la transgresión biológica o la centralidad — tradicional y subversiva al tiempo— de los roles sexuales por encima del género como estructuradores de la relación sexual.

Las comunicaciones recibidas, muchas de ellas basadas en la detallada exposición de casos etnográficos, son muestra de la pluralidad de prácticas y experiencias existentes al margen, en contradicción, como transgresión o como subproducto de los modelos normativos puros (y por tanto ideales). También son muestra de cómo esos modelos descansan sobre exclusiones e ideas preconcebidas que intencionadamente separan los dos ámbitos (sexo y amor) con el fin de estigmatizar determinadas prácticas como la prostitución, la pedofilia o el BDSM. Otras comunicaciones no cuestionan las líneas divisorias entre los modelos sexo-amorosos legitimados y los que no, sino que redefinen y amplían sus límites.

Las comunicaciones recibidas las hemos organizado en torno a cuatro ejes: el primer eje traza e interroga la ampliación de los límites debida fundamentalmente al crecimiento exponencial del mercado matrimonial (Illouz 2012; Beck y Beck-Gernsheim 2012) y las contribuciones han sido agrupadas bajo el nombre «Amores lejanos». Mucho se ha hablado sobre los mundos globalizados y sobre las posibilidades que las tecnologías ofrecen de mantener relaciones sexo-amorosas distantes e incluso asíncronas. Los

⁷ Un buen ejemplo de esta hibridación lo constituyen las parejas homosexuales casadas gracias a la Ley del matrimonio entre personas del mismo sexo (2005), que constituyen un desplazamiento de la norma hacia poblaciones antes no normativizadas.

amores transnacionales, o amores contruidos en la tensión entre lo lejano y lo cercano, han llegado a formar parte del debate académico sobre las experiencias sexo-amorosas y son el eje fundamental de algunos equipos de investigación de nuestro país, como los de Jordi Roca y Dan Rodríguez (véanse por ejemplo Roca 2013 y Rodríguez 2004).

La comunicación «Límites, condicionamientos y transgresiones en torno a la mixicidad: análisis de narrativas de uniones mixtas en Cataluña», de Dan Rodríguez, Miguel Solana, Miranda Lubbers y Verónica de Miguel, parte del cruce de fronteras sociales, étnicas, culturales, religiosas o de clase a través de la unión de pareja/matrimonio y muestra las tensiones entre la mixicidad contemporánea y los procesos de integración social al poner de relieve los rechazos cruzados según el origen de los inmigrantes y las características —muchas de ellas estereotipadas— a ellos atribuidas.

José Luis Anta, en su texto «Amores lejanos: una etnografía de sentimientos desterritorializados», parte de la consideración del amor como una «narrativa social menor» para llevar a cabo una reflexión sobre el amor que nos traslada de las páginas web (Badoo, Meetic) al ‘counselling’, al amor romántico, a los medios de comunicación y al poscapitalismo, entendiendo el amor como objeto para el consumo. Es un amor que existe en la encrucijada posromántica, pues nos debatimos entre los ideales del amor romántico y los nuevos y sofisticados caminos hacia el sexo, la familia o simplemente la creación de nuevos símbolos.

Beatriz Patraca, en su texto «Matrimonios mixtos en el contexto global: una conceptualización desde las redes personales», propone una tipología de las parejas formadas por mujeres del ex bloque socialista con hombres de nacionalidad española que tenga en cuenta la dimensión transnacional —interrogando este concepto en profundidad— de sus redes personales, e incorporando las interacciones online como parte constituyente de esta tipología.

Verónica Anzil y Roxana Yzusqui, en su texto «El filtro de amor de los matrimonios mixtos: análisis de los mecanismos institucionales de legitimación del amor transnacional», abordan la sospecha existente sobre las parejas formadas por un miembro español y uno extranjero. A partir de un detallado análisis de la legislación española y de las audiencias previas (un cuestionario de 118 preguntas) que las parejas

deben responder satisfactoriamente para determinar que su proyecto de matrimonio no es «fraudulento», las autoras ponen de relevancia los estereotipos existentes sobre las condiciones del amor romántico y la diferencia en los requisitos que se aplican a estas parejas, en contraste con los matrimonios de nacionales.

El segundo bloque de comunicaciones, que hemos agrupado bajo el título de «Alternativas igualitarias», interroga las periferias y los márgenes sexo-amorosos de un modo distinto, ya que no amplía estos límites ni busca la legitimación de la periferia, sino que reflexiona sobre el núcleo de los modelos hegemónicos buscando paradigmas de relación que sean más igualitarios. Hemos incluido en este bloque aquellas formas de relación que aspiran a socavar la normatividad monógama y heterocentrada mediante estrategias como el poliamor, la pareja igualitaria y las relaciones sadomasoquistas. Bien cierto es que encuadrar las relaciones BDSM bajo la etiqueta «relaciones igualitarias» es una provocación: partimos de la idea de que este tipo de relaciones se basa en el consenso y el pacto entre las partes, y de que debe existir una implicación afectiva real, y una intimidad compartida.

Héctor Mosquera, en su texto «Las sombras del placer: sadomasoquismo y creación cultural», explora los conceptos de ‘juego’, ‘pacto’ y ‘afectividad’ que atraviesan estas relaciones y establece una diferenciación entre las relaciones BDSM con transacción económica (sexo comercial) de aquellas en las que esta es inexistente. A partir del análisis de los itinerarios personales, muestra la profunda implicación emocional y afectiva de unas prácticas que normativamente son excluidas de ella, al tiempo que se interroga por el potencial transgresor del BDSM y el papel del género.

Tanto Mari Luz Esteban como Amaia Agirre tratan en sus textos temas relacionados con la tensión entre el género, el amor, el feminismo y la igualdad. Agirre, en su texto «Parejas igualitarias/paritarias del País Vasco: autodefinición y monogamia», estudia los procesos negociadores y las relaciones de poder dentro de parejas que comparten un ideal feminista y paritario. Presta atención a la monogamia, como concepto estructurador de estas parejas, y traza las diferencias entre parejas hetero- y homosexuales en un contexto «posfamiliar» en el que la perdurabilidad de la pareja ya no es un objetivo en sí mismo.

Por su parte, Mari Luz Esteban, en su comunicación «Relaciones amorosas y comunidades de apoyo mutuo», aborda el análisis de las continuidades, los conflictos y las rupturas respecto a la igualdad en la población vasca joven y las interpelaciones críticas al modelo hegemónico de amor desde una perspectiva feminista y entre población joven. Propone un replanteamiento de los conceptos de ‘familia’ y ‘parentesco’ y nuevos modelos de análisis que deben tener en cuenta los grupos y comunidades estables de apoyo mutuo que existen en nuestra sociedad (como la amistad), que no son identificados como familias, pero que son fundamentales para el sostenimiento de la vida y la reproducción social.

El tercer bloque de comunicaciones, «Intercambios ¿anónimos?», explora fundamentalmente dos de las relaciones sexuales que existen en los márgenes de la sexualidad normativa: el sexo promiscuo y «anónimo» en espacios públicos entre varones (‘cruising’) y las relaciones entre varones y prostitutas. Objeto de persecución legal y moral, este tipo de relaciones son con frecuencia conceptualizadas como separadas de lo afectivo y lo emocional, quedando así al margen del marco sexo-amoroso que legitima la práctica sexual. Vulneran además dos principios más del sexo «socialmente aceptable»: existe transacción económica (prostitución) y se dan en el espacio público y entre personas del mismo sexo (‘cruising’). No obstante, como veremos, esa separación entre lo afectivo y lo sexual que sirve de base a la estigmatización de algunas de estas relaciones obedece más a la necesidad de trazar unos límites excluyentes del sexo de pago que a la existencia real de dicha separación.

Berta Blanco y Sofía Ugena, en su texto «Público-privado-punible: dinámicas performativas del espacio y la identidad a través del *cruising*», inciden en las lógicas espaciales y sexuales que se establecen mediante el sexo anónimo y consideran el ‘cruising’ como un contexto en el que las identidades sexuales (y personales) son suspendidas y devienen pura performance centrada en unos cuerpos que hablan en espacios de anomia sexual.

También José Antonio Langarita, en su «Etnografía de la práctica del sexo anónimo entre hombres», habla del ‘cruising’ como efecto de la organización social y sexual de la ciudad. Su análisis se centra en los procesos de negociación y los modos de relación entre hombres que en principio no se conocen. Los rituales de silencio —garantía de

anonimato— inherentes a estos espacios implican un uso intensivo del cuerpo y, en particular, de la mirada y los genitales y el modo de caminar como medio de comunicación.

La prostitución también existe en las periferias sexo-amorosas y, como muestran las tres comunicaciones sobre el tema, muchos aspectos de estas relaciones cliente-prostituta son con frecuencia invisibilizados. El texto de Livia Motterle «Cuidados ocultos. Mapeando prácticas de afectividad entre trabajadoras sexuales y clientes en Barcelona» analiza las formas de amor que se producen en ese contexto y que escapan a los códigos institucionalizados y naturalizados. Motterle desarrolla en su texto la relación entre sexo y amor, entre prostitución y feminismo, el cuidado como arma de empoderamiento femenino y la invisibilización como estrategia institucional.

Isabel Holgado y Montse Neira, en «De amores y sexo de pago: desvelando otras relaciones en el ámbito de la prostitución», también aspiran a analizar la dimensión afectiva presente en las relaciones de prostitución. Distinguiendo entre el ‘derecho a estar’ (voluntariedad y usufructo de la libertad sexual) y el ‘derecho a no estar’ (protección frente a la violencia y la explotación sexual y alternativas socioeconómicas reales), las autoras relatan la diversidad de experiencias, sentimientos y significados presentes en el comercio sexual.

A su vez, Valerio Simoni, en «Género y moralidad del binomio amor-dinero en la Cuba turística», nos muestra cómo en Cuba persisten «patrones culturales» que perpetúan el rol masculino de proveedor, y que entran en conflicto con las expectativas del rol masculino cuando los hombres se relacionan con turistas extranjeras. El contraste entre «relaciones de interés» y «amor verdadero» en las narrativas analizadas, entre «intimidad» y «economía», escapa a las nociones preconcebidas y requiere una pluralidad de marcos de interpretación.

El último bloque lo hemos llamado «Relaciones periféricas: los límites de la reproducción» e incluye dos comunicaciones relacionadas con la separación de las generaciones sexuales, una sobre cuerpos «discapacitados» y sexualidad y dos comunicaciones sobre los itinerarios y experiencias trans.

El texto de Miquel Àngel Ruiz Torres, «La periferia imposible: discusiones sobre masculinidad y pedofilia», enmarca la pedofilia en los significados de género para mostrar las tensiones intrínsecas a la masculinidad hegemónica y la desigualdad de género en este contexto. El autor critica la confusión entre sentimientos pedófilos y actos de abuso sexual, el insuficiente análisis de la perspectiva del abusador (sus creencias, sentimientos), la poca o nula preocupación por situar el fenómeno en una perspectiva histórica y cultural, y la falta de capacidad crítica en el concepto de pedofilia.

La edad es también central en la propuesta de Irantzu Fernández Rodríguez, «En busca del “verdadero amor”: el peso de la perspectiva adultocéntrica entre adolescentes», donde explica que los discursos y las prácticas amorosas de las y los adolescentes son configurados desde una posición adulta y considerados como «amores de juguete», puesto que el amor «verdadero» se busca proyectado al futuro, confrontándose de este modo el régimen emocional y el de verdad. Aun así, es posible que la reivindicación del «amor adolescente» pueda generar prácticas y discursos críticos con los modelos normativos.

Andrea Garcia-Santesmases, en su comunicación «Cuerpos diversos, sexualidades fronterizas: la (re)construcción de la sexualidad en personas con diversidad funcional física», se basa en los itinerarios corporales de tres hombres y tres mujeres con lesión medular adquirida en la adolescencia y sitúa el género como un eje articulador de su investigación para analizar cómo el cambio corporal, fruto de la adquisición de una diversidad funcional física, afecta a la identidad de género del sujeto, específicamente en lo relativo a los imaginarios, las relaciones y las prácticas sexo-amorosas. Unas prácticas que escapan al coitocentrismo y el falocentrismo pero no a la reproducción de los significados tradicionales de género del modelo heteronormativo.

Jordi Mas, en «El proceso de transformación corporal de las personas transexuales en tanto que proceso asistencial», analiza los procesos de modificación corporal — procesos de feminización— de las mujeres trans en Cataluña. Mas expone el amplio espectro de experiencias trans disponibles, que generalmente son invisibilizadas, y muestra cómo las trans modulan sus transformaciones así como sus experiencias les facilitan o deniegan su inclusión en la categoría sanitaria de «asistible».

Julieta Vartabedian, en «Comer o ser comidas/os: sobre clientes, maridos y la construcción de género de las travestis brasileñas», incide en la multiplicidad de experiencias y posibilidades de las travestilidades —mujeres que mantienen sus genitales masculinos— mediante el análisis de cómo las travestis brasileñas trabajadoras del sexo interactúan social y sexualmente con sus clientes y ‘maridos’ construyendo identidades que están fuertemente generizadas y corporizadas, y se estructuran y definen sobre la base del rol sexual (activo o pasivo) que se adopta en las relaciones sexuales («comer» o «ser comida»).

El conjunto de comunicaciones presentadas en este simposio nos invitan a reflexionar sobre algunas de las periferias sexo-amorosas actuales, pero no agotan la pluralidad y diversidad de los fenómenos que podrían ser englobados bajo la etiqueta que define el simposio. Fenómenos como la prostitución masculina, el amor o la pareja sin sexo, el estado ‘single’ como elección, las parejas abiertas, los ‘swingers’, el poliamor, por ejemplo, no han estado representados en ninguna comunicación; es más, incluso sería discutible la asignación de la categoría «periferia» a algunas de las temáticas abordadas. Como ya sabemos, la construcción de lo normal y lo patológico, el centro y la periferia o lo hegemónico y lo subalterno no es ni estática, ni estable, ni ahistórica. Con todo, consideramos que estos textos en su conjunto nos ofrecen una oportunidad para acercarnos a algunas de las realidades que configuran el panorama sexo-amoroso actual con una mirada y una perspectiva alejadas de las visiones estereotipadas, abstractas, edulcoradas y acrílicas que a menudo inundan las aportaciones sobre este terreno.

Bibliografía

Attwood, F. (2009). *Mainstreaming Sex: The Sexualization of Western Culture*. Londres: I.B. Tauris.

Bauman, Z. (2006). *Amor líquido*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Bawin-Legros, B. (2004). «Intimacy and the New Sentimental Order». *Current Sociology*, 52 (2): 241–250.

Beck, U.; Beck-Gernsheim, E. (1998). *El normal caos del amor*. Barcelona: El Roure.

- (2012). *Amor a distancia*. Barcelona: Paidós. Bejar, H. (1995). *El ámbito íntimo*. Madrid: Alianza.
- Berger, Peter; Luckmann, Thomas (1984). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bruckner, P. (2011). *La paradoja del amor*. Barcelona: Tusquets.
- Butler, Judith (1990). *Gender Trouble*. Nueva York: Routledge.
- Domurat Dreger, A. D. (1998a). «Ambiguous sex or ambivalent medicine?». *The Hastings Center Report*, 28 (3): 24–35 (accesible en <http://www.isna.org/articles/ambivalent_medicine>).
- (1998b). *Hermaphrodites and the Medical Invention of Sex*. Cambridge: Harvard University Press.
- (1999). *Intersex in the Age of Ethics*. Maryland: MD University Publishing Group.
- Enguix, B. (2011). «Cuerpo y transgresión: De Helena de Céspedes a Lady Gaga». *Relaces, Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 5: 25–38.
- Fausto-Sterling, A. (2000). *Sexing the Body. Gender Politics and the Construction of Sexuality*. Nueva York: Basic Books.
- Fisher, H. E. (1999). *Anatomía del amor*. Barcelona: Anagrama.
- Foucault, M. (1984). *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.
- Giddens, A. (2000). *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Madrid: Cátedra.
- Herrera, C. (2010). *La construcción sociocultural del amor romántico*. Madrid: Fundamentos.
- Illouz, E. (1998). «The lost innocence of love: romance as a postmodern condition». *Theory, Culture and Society*, 15 (3): 161–186.
- (2012). *Por qué duele el amor*. Madrid: Katz.
- Jamieson, L. (1998). *Intimacy: Personal Relationships in Modern Societies*. Cambridge: Polity Press.

- (1999). «Intimacy Transformed? A Critical Look at the «Pure Relationship»». *Sociology*, 33 (3): 477–494.
- Jankowiak, W. (ed.) (1995). *Romantic Passion. A Universal Experience?* Nueva York: Columbia University Press.
- ; Fischer, E. (1992). «A Cross-Cultural Perspective on Romantic Love». *Ethnology*, 31 (2): 149–155.
- Laqueur, T. (1994). *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid: Cátedra.
- Luhmann, N. (2008). *El amor como pasión*. Barcelona: Península.
- Lyon, D. (1994). *Postmodernity*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Paasonen, S.; Nikunen, K.; Saarenmaa, L. (2007). *Pornification: Sex and Sexuality in Media Culture*. Nueva York: Berg.
- Padilla, M. B. et alii (2012). *Love and Globalization. Transformations of Intimacy in the Contemporary World*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- Paglia, C. (2001). *Vamps & Tramps*. Madrid: Valdemar.
- Roca Girona, J. (dir.) (2013). *Migrantes por amor*. Valencia: Germania.
- Rodríguez García, D. (2004). «Inmigración y mestizaje hoy. Formación de matrimonios mixtos y familias transnacionales de inmigrantes en Cataluña». *Migraciones*, 16: 77–120.
- Rougemont, D. de (2010). *El amor y Occidente*. Barcelona: Kairós.
- Rubin, Gayle (1989). «Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad». En: Vance, C. S. (comp.). *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*. Madrid: Ed. Revolución: 113–190 (consultado en <www.cholonautas.edu.pe/> Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales, 10 de mayo de 2014).
- Smart, C.; Shipman, B. (2004). «Visions in monochrome: families, marriage and the individualization thesis». *British Journal of Sociology*, 55 (4): 491–509.

PAREJAS IGUALITARIAS/PARITARIAS DEL PAÍS VASCO: AUTODEFINICIÓN Y MONOGAMIA

Amaia Agirre Miguélez

amaia.agirrem@ehu.es

Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea

1. Introducción

Esta comunicación se basa en algunas de las conclusiones de la tesis doctoral que estoy llevando a cabo sobre los procesos negociadores y las relaciones de poder dentro de parejas que comparten un ideal feminista y paritario en el País Vasco¹. Así, se pretende conocer qué papel ocupan los procesos negociadores en estos “nuevos modelos de pareja”². Junto con esto, se analiza la importancia de la monogamia a la hora de plantear la relación de pareja y si existen diferencias dependiendo de la ideología o la composición de la pareja. De la misma manera, se pretende conocer cuál es el papel que se le otorga al hecho de tener pareja y lo que representa. Como veremos más adelante, ambas cuestiones están relacionadas.

Todo esto tiene por objetivo identificar en qué términos se están articulando las “nuevas relaciones de pareja” de personas que se autodenominan paritarias. Para ello, nos parece fundamental acercarnos a estos procesos negociadores y nuevas manera de “hacer” pareja, ya que abren la puerta a posibles cambios en las relaciones de pareja (en

¹ Es una parte de una investigación llevada a cabo para una tesis doctoral dirigida por la Dra. Mari Luz Esteban Galarza con el título *Procesos de negociación en modelos emergentes de parejas. Discursos y prácticas de parejas con ideología feminista*, que ha contado con la financiación de las becas predoctorales del Vicerrectorado de Euskera de la Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea en la convocatoria de 2011.

² Asumiendo como nuevos los modelos de pareja que no están basados en el reparto tradicional de roles.

particular y en las relaciones sociales en general) y suponen la superación de algunos de los roles de género tradicionales.

Como hemos mencionado anteriormente, las parejas incluidas en nuestro estudio comparten un ideal paritario o feminista³, y residen en la Comunidad Autónoma Vasca (CAV) y tienen entre 25 y 50 años⁴. Se han realizado un total de 30 entrevistas (15 parejas entrevistadas por separado). El que compartan una ideología paritaria nos ha parecido clave, puesto que esta posición ideológica es un punto de partida importante a la hora de conseguir relaciones de pareja igualitarias y, en general, relaciones sociales equitativas. Aún así, es una *conditio sine qua non* para conseguir relaciones paritarias pero no suficiente por sí misma, como veremos más adelante.

Esta investigación está basada, principalmente, en la metodología cualitativa y la técnica utilizada ha sido la entrevista en profundidad.

Para esta parte del estudio partíamos de la siguiente hipótesis: en este tipo de parejas existe un planteamiento alternativo respecto al modelo ideal de pareja tradicional (sustentado en el compromiso-matrimonio, con descendencia, monógamo, central respecto a otras relaciones sociales y actividades) y se intentan definir nuevos modelos de pareja. Aún así, sigue predominando un modelo ideal de pareja monógama, que otorga centralidad a esta relación respecto a otras.

2. La importancia de las relaciones de pareja y su transformación

Uno de los planteamientos más extendidos en las ciencias sociales, es el que defiende la democratización de las relaciones familiares y, por extensión, de las relaciones de pareja. Nos estaríamos refiriendo al tipo de familia que Ulrich Beck y Elisabeth Beck-Gernsheim (2001) denominan como postfamiliar. Estos autores focalizan su atención en los cambios acaecidos en las últimas décadas, en las que han surgido, o se han

³ Todas las personas entrevistadas se definen así, pero con diferentes matices dependiendo de variables como son la edad, el género, la militancia política...

⁴ Hemos elegido este rango de edad porque nos permite delimitar mejor el objeto de estudio y, junto con esto, entrevistar a una muestra de personas que han nacido a partir de la década de los años 60 del siglo pasado. Estas personas han vivido un cambio de sistema político-social y por ello pueden darnos algunas claves sobre los cambios acontecidos respecto a los “modelos de relación de pareja tradicionales”.

reconocido, nuevas formas de relaciones, de rupturas, de convivencia, de crianza, etc... De esta manera, defienden que hoy en día la familia se ha convertido en un ámbito en el que los límites de lo permitido, aceptado o posible, se han difuminando. Ya no está tan claro qué es y qué no es una familia o una pareja como podía estarlo en décadas anteriores. Estos cambios suponen la democratización de las relaciones familiares pero, por otro lado, también conllevan un grado de inestabilidad y de individualidad mayor. Argumentan además que hoy en día los contornos de la familia se van perfilando en decisiones cotidianas y tomas de conciencia enmarcadas dentro del creciente proceso de individualización característico del momento social en el que vivimos en Occidente, y no tanto en un camino marcado y pautado de antemano, en el que las decisiones personales no tienen cabida:

“Lo que es, significa, debería y podría ser la familia, el matrimonio, la paternidad, la sexualidad, el erotismo y el amor ya no puede ser presupuesto, preguntado o anunciado de forma obligatoria, sino que varía en cuanto a contenidos, delimitaciones, normas, moral y posibilidades incluso de individuo a individuo, de relación en relación, y tiene que ser descifrado, negociado, acordado y fundamentado en todos sus detalles del cómo, qué, por qué y por qué no, aunque de esta manera se despierten y desaten los demonios que duermen en todos los detalles” (Beck y Beck-Gernsheim, 2001: 20).

Si bien es cierto que existen procesos democratizadores en el espacio familiar, la consideración de este espacio como privado, no hace posible que estos cambios sociales que se han dado en mayor medida en ámbitos considerados como públicos, se lleven con la misma intensidad.

Dentro de este orden la relación de pareja cobra fuerza como ideal ante estos cambios y ante esta individualización creciente y se presenta como la última salvación para ordenar unas relaciones sociales cada vez más difíciles (Herrera, 2011). Así, mientras se plantea que las relaciones familiares pierden fuerza, la ideología de pareja (Esteban, 2011) recobra fuerza y se presenta como la única forma posible de convivencia. De esta manera, se lleva a cabo una apología del amor romántico y no se tienen en cuenta las contradicciones subyacentes a estas relaciones, contradicciones como las que se dan por las diferencias entre el amor vivido habitualmente y el amor como ideal, como algo sublime y objetivo de la mayoría de las personas, que difícilmente llegan a ser lo mismo:

“El amor es una trampa para las mujeres, un engaño. En esto coincide cualquier mujer que tenga un poco de sensibilidad social. Pero las dos dimensiones, el amor como lo sublime y el amor como engaño, no se afectan, no se invalidan entre sí, sino que se entienden como perfectamente compatibles.” (Esteban, 2011: 53).

El *Pensamiento Amoroso* es una ideología dominante en Occidente hoy en día, que tiende a presentar el amor, por delante de otras emociones y de otras facetas de la vida humana, lo que conlleva que las relaciones de pareja sean valoradas por encima de otras relaciones y, por lo tanto, que tengan una importancia central en la biografía de las personas, uniendo, en muchos casos, el desarrollo de la propia vida con el desarrollo de las relaciones de pareja. Esta ideología, a su vez, no opera ni se aplica de la misma forma entre las mujeres y entre los hombres, lo que resulta en un mantenimiento de un orden desigual (Ibíd.: 47). Son las mujeres las que más interiorizan ese ideal de amor romántico, a través de diferentes mecanismos de socialización, lo que nos plantea un escenario desigual en el desarrollo de las relaciones de pareja y, en general, de las relaciones sociales.

En la jerarquización que se hace de las relaciones sociales, las relaciones de pareja estarían en la cúspide de la pirámide, por encima, incluso, de las relaciones materno-filiales, lo que podríamos denominar como una *ideología de pareja*. Planteamiento que hace ver (y hace sentir) a la gente sin pareja cómo su vida está incompleta, viéndose como personas en estado carencial, un estado no deseable que debe ser subsanado (Ibíd.).

En nuestra investigación, hemos encontrado tanto personas que consideran las relaciones de pareja centrales, como las que las consideran importantes pero, junto con otras cuestiones. De cualquier forma, no podemos olvidar que todas las personas entrevistadas tenían pareja en ese momento. Aún así, dependiendo de diferentes variables se le da más o menos importancia al hecho de tener pareja. También cabe destacar que en esta cuestión en particular, las disonancias entre el plano simbólico y la práctica son muy evidentes ya que, en cuanto al tiempo y el espacio que ocupaban la relación de pareja, en todas las personas entrevistadas, era central. Aún así, como hemos planteado, existían diferencias a la hora de entender la relación de pareja, y podría decirse que existen dos posturas al respecto. Por una parte, estarían las personas que consideran sus relaciones de pareja centrales, como la relación que más importancia tiene en sus vidas:

“Pues creo que... para mí inconscientemente es súper importante, porque miro hacia atrás y... y prácticamente he unido pareja con pareja, vamos, o sea... y... me crea la duda de no saber si sé estar sola o no sé estar sola, pero creo que sí es importante, para mí, como persona, sí que es muy importante.” (5.1. Mujer, 28, relación homosexual).

Por otra parte, estarían las personas que no le otorgan tanta importancia al hecho de tener pareja:

“Tener pareja o no para mí, así, en principio, no tiene tanta importancia, porque todos tenemos siempre tenemos otras relaciones, con los padres, con los amigos... pero bueno. Eso es la teoría pero en la práctica sí que le doy importancia, aunque a tener pareja no sé, pero a que él esté a mi lado sí, mucho sexo no hay, eso hay que decirlo, pero muchas otras cosas sí están relacionadas con tener pareja.” (11.2. Hombre, 30, relación homosexual).

Entre las variables que influyen en la importancia que se le otorga al hecho de tener pareja, está la duración de la pareja. Así, como cabría suponer, cuanto más dura una pareja, más importancia suele otorgársele, ya que se convierte, como dice un entrevistado, en una forma de vida:

“Sí, sí, sobre todo que la tengo ¿no? Sí que... me he acostumbrado, no sé, para mí es una forma, una forma de vida. No sé, es que yo llevo tanto con mi pareja, que ahora se me haría raro y, a parte, a mí, vivir solo, me parece súper triste.” (3.2. Hombre, 31, relación heterosexual).

“Y sí que me parece importante, este, me parece reimportante la pareja porque, sobre todo, cuando pasan los años, yo creo que la soledad es muy jodida, y sí que me parece muy importante tener a alguien con quien compartir todas las cosas, levantarte con alguien, acostarte con alguien... no sé.” (4.1. Mujer, 46, relación heterosexual).

“No quiero decir que ese tenga que ser mi objetivo... o mi máxima, pero luego sí que me doy cuenta de que para gente de mi alrededor que no tiene pareja eso es una carga muy pesada, o es estar sola, en un sentido, igual no es suficiente con tener amigos, o a medida que pasan los años cada vez estás más sola. No es lo mismo el peso que tienen a los 20, a los 30, a los 40 y bueno, a los 50. A mi alrededor las que están solas, sin pareja quiero decir, aunque tengan amigos y un trabajo muy bonito eso siempre... que esa silla siempre esté vacía... entonces no sé lo que es, algo aprendido durante años... que lo sientes como una necesidad porque no hemos aprendido a estar solas, entre comillas, o porque de verdad no podemos estar sin pareja, de verdad tenemos esa necesidad. No sé, no sé, ahí yo creo que muchas cosas son aprendidas, igual que aprendemos a hablar y aprendemos otros comportamientos y sentimientos... y es muy difícil cambiar eso.” (15.1. Mujer, 44, relación homosexual).

Por otra parte, lo desarrolladas que estén otras facetas de la vida influye en la relevancia que cobra la relación de pareja. Así, el mantener una red de relaciones sociales y afectivas consolidada conlleva que la relación de pareja ocupe menos espacio e importancia y, a su vez, el no situar la relación de pareja como central, posibilita el desarrollo de esas otras relaciones:

“Yo creo que sí que es importante, pero que no tiene que ser una prioridad. O sea, yo creo que es como... yo creo ¿eh? Que tengo que saber vivir sola, y si tienes pareja, y estás muy bien con ella y eso, le quieres y eres feliz, bien. Pero... partiendo de la base de que tienes que ser feliz tú sólo. Eso, yo tengo amigas que lo han dejado con uno y se han ido con otro por no saber estar solas. Yo no. Si eso, si llega el punto de que no estoy enamorada, yo no quiero estar por estar.” (1.2. Mujer, 29, relación homosexual).

A lo largo de las entrevistas, cada vez que se ha mencionado la cuestión de la soledad, ha aparecido en los discursos de las mujeres y no así en el de los hombres. Esto, tiene que ver con una socialización de género determinada y con como esto hace que la importancia que cobra el amor romántico esté sobredimensionada en el caso de las mujeres. Aunque los hombres entrevistados también otorgan importancia al hecho de tener pareja, en ningún caso hacen la unión de no tener pareja con la soledad o con el miedo a la soledad. Esto es así porque las mujeres, en general, tienen una mayor dependencia hacia el amor (Herrera 2011; Coria, 2004), ya que es en las mujeres, principalmente, en las que se ha fomentando el ideal del amor romántico. De la misma manera, otras situaciones de desigualdad y subordinación que viven las mujeres pueden supuestamente acabar por el hecho de tener pareja (menos recursos económicos, la sensación de mayor debilidad física...).

Unido con esto, el miedo de las mujeres a la soledad asociado al hecho de no tener pareja, puede estar relacionado con que hay más mujeres que hombres sin pareja. Hay más viudas que viudos (a la hora del matrimonio los hombre suelen ser mayores que las mujeres y tienen una esperanza de vida menor que la de las mujeres⁵) y, relacionado con esto, al quedarse sin pareja los hombres suelen buscar otra pareja antes que las mujeres y, en ocasiones, parejas mucho más jóvenes.

⁵ La esperanza de vida de la CAV para el año 2011 era para las mujeres 86,1 y para los hombre 79,3: http://eu.eustat.es/ci_ci/elementos/ele0010800/not0010869_e.html#axzz2nAB7Auyi (consultada el 18/03/2014). Respecto de la edad a la hora del matrimonio, en el año 2010, los hombres se casaban con una media de 34,1 y las mujeres con 32,3: http://eu.eustat.es/ci_ci/elementos/ele0008200/not0008279_e.html#axzz2nAD0D855 (consultada el 18/03/2014).

Si se quiere cambiar la idea de la soledad, es necesario acabar con la hegemonía de la ideología de pareja y no situar en el centro de la vida a otra persona más que a una misma (Coria, 2004). De esta manera, el no tener pareja y el estar sola no serían tomados por sinónimos.

Las personas que no le otorgan tanta centralidad a la relación de pareja, consideran también que deben existir otras relaciones fundamentales en la vida, y lo unen con la idea de no tener que depender de otra persona, de ser autónoma:

“Pero yo creo que sabría rehacer mi vida, hacer otras cosas y ser feliz, de otro modo. No tenemos que depender de una persona, yo creo, para... para ser felices. Muy bien ser felices juntos, pero... cada uno individualmente yo creo que también tiene que ser.” (1.2. Mujer, 29, relación homosexual).

Aún así, como podemos ver en la cita anterior, se utiliza el término “rehacer” para referirse al fin de una relación de pareja, lo que puede darnos pistas sobre la importancia que se le otorga a la misma. En la sociedad actual, parece ser que para considerar a una persona realizada, debe ser una persona con pareja y el no tener pareja se une automáticamente con la idea de fracaso vital y de soledad. Así, no se contemplan otras relaciones (familiares, de amistad...) como posibles para satisfacer las necesidades amorosas. La importancia que se le otorga al hecho de unirse de dos en dos no es casual y responde, según Herrera (2011), a la necesidad de buscar *utopías románticas personalizadas* ante el declive de otro tipo de utopías políticas o religiosas.

Subirats y Castells también estudian esta idealización del amor romántico, señalando que la pérdida de los vínculos familiares tradicionales, junto con la decadencia de la religión, conlleva una mayor idealización del amor romántico, como medio para encontrar el valor de lo absoluto, de lo verdadero (2007: 261). Es decir, la pérdida de la religiosidad en nuestras sociedades, conlleva el reforzamiento de ideas románticas, según Subirats. Así, esta autora, entiende el amor como la privatización de la religión, ya que el amor anteriormente dirigido a Dios, hoy se desplaza y se centra en la relación amorosa:

“Entonces, aquí, digamos, una parte, una consecuencia de la secularización de la sociedad es que te apropias de Dios en tu relación amorosa y lo encarnas en la persona amada” (Subirats y Castells, 2007: 261).

De una manera muy parecida lo interpretan Beck y Beck-Gernsheim cuando hablan del amor como postreligión (2001: 241). Ya que la relación amorosa pasa a convertirse en algo central en nuestras vidas. En la búsqueda de la autenticidad y trascendencia de nuestras propias vidas. Ante el miedo que producen los tiempos modernos, donde las certezas ya no son tales, donde es necesaria la redefinición continua de las relaciones e instituciones, el amor se plantea como la búsqueda de la seguridad:

“El ansia por el amor como confianza y patria crece en el entorno de la duda y de las incertidumbres que la modernidad produce. Si no hay nada seguro, si incluso el respirar está envenenado, la gente corre detrás de los sueños irreales del amor, hasta que éstos se conviertan en pesadillas” (Beck y Beck-Gernsheim, 2001: 242).

Aún así, no existe unanimidad entre los autores a este respecto. Bauman (2008) también destaca la racionalización de las relaciones amorosas, como nueva característica de la sociedad actual, pero hace una lectura diferente al respecto, ya que no cree que sea una condición necesaria para el desarrollo de relaciones igualitarias. Es más, señala que esta racionalización de las relaciones de pareja ahonda demasiado en los costos y beneficios que puede suponer una relación amorosa y que esto desvirtúa, en cierto modo, el fenómeno. Así, destaca lo efímero de las relaciones amorosas de hoy en día y destaca que esa inestabilidad amorosa dificulta, en gran medida, la consecución de relaciones amorosas satisfactorias.

Siguiendo la línea que ya planteó en su obra *Modernidad líquida* (2002), Bauman nos habla, con un tono cercano a la nostalgia, de un mundo postmoderno en el que las certezas se han desvanecido y las relaciones amorosas tienden, cada vez más, a ser superficiales, fugaces, acorde con la sociedad de consumo en la que vivimos, donde se convierten en un bien de consumo más.

Esta postura de Bauman ante los cambios en las relaciones amorosas y la definición misma de amor líquido, ha sido criticada desde diferentes visiones feministas, ya que tiende a idealizar el modelo de amor romántico tradicional imperante en décadas pasadas, sin hacer hincapié en las desigualdades de género que éste implicaba. Así, Sasha Roseneil (2004) denomina este planteamiento de Bauman como “pesimismo patriarcal”, y considera a Bauman nostálgico respecto a tiempos pasados, ya que remarca únicamente los aspectos negativos de los cambios y añora las formas más rígidas de las relaciones de pareja.

Estas dos posturas mayoritarias de las personas entrevistadas que hemos comentado, las que destacan la importancia de la relación de pareja por encima de todo, y las que no, no serían, en cualquier caso, tan distantes, ya que si bien el discurso es diferente, no lo es tanto, la práctica:

“Para mí es muy importante, lo que pasa es que por otro lado también creo que no tendría que ser un fin, eh, yo creo que nos han educado como que... bueno, en mi caso igual tanto no, pero yo creo que en el caso de las mujeres es todavía más claro, que si yo no he encontrado a mi media naranja, esa que me satisface, ya no hago nada en mi vida y es un desastre. Como que siempre va a haber un apartado como que no se ha construido, va a ver un apartado que... qué maja, qué lista, qué preparada está, pero... no tiene novio y tal, es como un... y no tiene por qué ser así, para nada. Como una carencia y yo no lo enfoco así, para nada, yo no creo que sea una carencia. Creo que es importante, pero tener una relación de pareja... yo te diría que sí que es importante que haya alguna relación, si no sí que habría carencias ¿no?, porque no podemos estar aislados. Pero pueden ser relaciones afectivas largas, cortas... de un día, de amistad... cualquiera de ellas yo creo que puede cumplir la labor esa de, de... de completarte ya con otra persona.” (11.1. Hombre, 45, relación homosexual).

Por lo tanto, podemos concluir que, el hecho de tener pareja es importante en la práctica, ya sea porque es lo que se busca, o en otras ocasiones, porque la ideología social imperante y, más concretamente, algunas instituciones no hacen posible otro tipo de relaciones o de convivencia. De esta manera, esta cosmovisión cultural concreta y el sistema económico empuja a la mayoría de la población a vivir en pareja o a aspirar a ello, poniendo dificultades para llevar a la práctica otro tipo de modelos (Pichardo, 2009). De esta situación son conscientes algunas de las personas entrevistadas, así, este hombre que mantiene una relación homosexual y que no comparte vivienda con su pareja, destaca que:

“Mira, yo no he hecho ninguna investigación, pero estoy seguro que las VPO (Viviendas de Protección Oficial) estarán hechas con dos o tres habitaciones, una más grande, para dos personas, y otra para los niños, eso ya quiere decir algo, con la presión que tienen las mujeres para tener niños... Y luego por el precio una persona sola no puede pagarla.” (11.2. Hombre, 30, relación homosexual).

Está claro que hay un modelo de convivencia hegemónico (no tanto por número, como por lo que en el plano ideal representa) y en función de esos están diseñadas muchas infraestructuras. Por todo ello, es difícil salirse de esas formas de convivencia y de esos modelos preestablecidos, entre otras cuestiones, por los perjuicios económicos que puede suponer no tener pareja o que la pareja se separe.

A pesar de la importancia que tiene la relación de pareja, una de las diferencias remarcables respecto de las parejas tradicionales, es que se contempla el fin de la relación desde un inicio, como apuntan Beck y Beck-Gersheim (2001), ya no se supone que la relación de pareja vaya a ser de por vida ni es un objetivo en sí mismo:

“Hombre, sí, tener pareja está bien, porque, joo, todo lo que... compartes cosas que no compartes con otra gente, o... tienes, pues eso, una confianza, o un apoyo que en principio es incondicional, pero bueno, que nada es incondicional. Y... entonces pues sí. Yo estoy muy a gusto teniendo pareja pero creo que podría estar sin pareja bien.” (1.1. Mujer, 27, relación homosexual).

Por último, las personas entrevistadas también son conscientes de la presión que la sociedad ejerce para que una vez que el vínculo de pareja está establecido, se mantenga:

“Entonces, socialmente sí que se nota que una vez que ya tienes pareja, pues para que no te separes, esa presión social yo sí que la he vivido, sobre todo de tu mundo más cercano, ese mundo sí que ejerce presión.” (15.1. Mujer, 44, relación homosexual).

La convivencia de estas realidades que podría suponerse contradictoria (la presión social para emparejarse por una parte y la aceptación de que las relaciones de pareja son finitas por otra parte, unido con las “altas” tasas de divorcio) nos da una pista sobre el momento de cambios que estamos viviendo.

Por todo esto, estaríamos hablando de una de las relaciones que, a pesar de las revisiones críticas hechas al respecto, tienen centralidad en la vida de las personas, tanto en la práctica como en el plano simbólico. Esto conlleva un orden social y cultural determinado que jerarquiza las relaciones sociales y une el concepto de soledad con el hecho de no tener pareja, muy especialmente, en el caso de las mujeres. Esta importancia que se le da al hecho de tener pareja, viene asociado a un tipo de relación ideal determinado que se sustenta, entre otras cuestiones, en la idea de la exclusividad sexual.

3. La monogamia como parte de la “cultura de pareja”

Uno de los grandes pilares tradicionales sobre los que se ha articulado y sobre los que, actualmente, se asienta el ideal de las relaciones de pareja, es la monogamia. Aún así, hay autoras que destacan que la monogamia no deja de ser un mito (Herrera, 2012-2013), “un relato ejemplarizante” que pretende conseguir un tipo determinado de pareja:

“La monogamia es ensalzada por la cultura patriarcal como una de las esencias del amor verdadero, por eso el adulterio es otro relato que rechaza las relaciones al margen de ese modelo. El adulterio es clandestino y subversivo porque representa la ruptura de ese pacto conyugal, y no solo sacude los cimientos de la pareja, sino también los de la institución familiar y por extensión, la estructura social al completo.” (Herrera, 2012-2013: 18).

Aún así, cabe constatar que existen divergencias en la consideración que las parejas hacen de la monogamia dependiendo de si son relaciones homosexuales o heterosexuales. En las relaciones homosexuales, las relaciones monógamas no se dan por sentadas como en otro tipo de relaciones y este espacio puede así convertirse en un espacio para la negociación (Pichardo, 2009), abierto a posibles modificaciones en los modelos sexuales-relacionales. Esto es así porque estas parejas han tenido que replantearse su sexualidad y la práctica de la misma desde un principio, sin “asunciones previas” ni modelos preestablecidos, lo que hace que muchas cuestiones estén todavía por definir (Ibíd.). Aunque también hay que destacar que esto no las hace inmunes a otro tipo de prejuicios y estereotipos. Junto con esto, cabría destacar las diferencias que existen entre las mujeres y los hombres, ya formen parte de parejas homosexuales o heterosexuales, ya que las mujeres otorgan una mayor importancia a la monogamia y a la fidelidad planteada como la exclusividad en las relaciones sexuales, debido al tipo de socialización que han recibido. También, las mujeres otorgan mayor importancia a la “unión indisoluble” entre sexo y amor y a la ideología de la “media naranja”, lo que conlleva una concepción determinada de la sexualidad y su vivencia.

Mediante nuestro trabajo de campo podemos constatar, en la misma línea que Pichardo, que las parejas homosexuales consideran la gestión y la negociación de la sexualidad un tema fundamental y previo a la consolidación de la pareja, mientras que en las parejas heterosexuales entrevistadas se negocia acerca de esto siempre que existe un conflicto al respecto.

Esto es así porque la monogamia sigue siendo un referente ideológico fundamental que cimienta la construcción de una pareja y delimita sus fronteras, a pesar de no ser una práctica tan extendida como se cree (Herrera, 2011). Aún así, las parejas entrevistadas para este estudio representan una novedad ya que intentan renegociar muchas de las cuestiones dadas por sentadas en las relaciones de pareja basadas en la ideología romántica actual (como son la gestión de los recursos económicos por separado, el equilibrio con otras relaciones sociales y afectivas...), pero la monogamia sigue sin ser

una de las cuestiones que se replantee desde el principio de la relación, sino es, como hemos señalado, en las parejas homosexuales. Aún así, esto no quiere decir, por otra parte, que no existan críticas a este modelo.

Por lo tanto, la mayoría de las parejas entrevistadas practican la monogamia, después de acordarla implícitamente, sin haber sido decidida de manera explícita y es interiorizada como algo casi intrínseco a la relación misma: “Y con él no lo hemos hablado, que muchas veces, viviendo donde vivimos casi se da por supuesto ¿no? que las relaciones son monógamas.” (2.1. Mujer, 28, relación heterosexual)⁶. No se explicita siempre y cuando no existan problemas al respecto. Una vez que la situación se problematiza surge la cuestión, además, como cuestión fundamental en la configuración de la relación, debido a que es uno de los pilares básicos sobre los que se asientan las relaciones de pareja en nuestra sociedad:

“Sí, al principio se da por hecho, como casi siempre, sin hablarlo. Luego sí que ha habido algún problemilla de... y... igual decir ¿no? jo, pues me gustaría liarme alguna noche con alguno, pero claro, me gustaría a mí, que él lo hiciera, no. Entonces ahí también, entonces no era viable, y sí que lo hemos hablado alguna vez.” (3.1. Mujer, 28, relación heterosexual).

Para que los procesos negociadores se pongan en marcha debe existir un detonante, detonante que, antes o después, ha existido en todas las parejas entrevistadas:

“Cuando surgió de verdad, fue un problema, o no un problema, pero sí una crisis que nos obligó a redefinir la relación. La verdad es que no conozco a ninguna pareja que tenga líos con otros u otras y lo sepan gestionar bien. Igual es que no conozco a mucha gente... pero siempre acaban con rollos raros.” (6.2. Mujer, 28, relación heterosexual).

Esta misma falta de explicitación de la situación conlleva una probable futura problematización de la misma. Es decir, el no tener un acuerdo concreto, que pueda ser revisable y modificado, convierte la exclusividad sexual en tabú para la pareja y dificulta cambiar el estatus adquirido. Aún así, debido a esta problematización de la cuestión suele considerarse necesario lograr un pacto, acuerdo que en la mayoría de los casos no representa cambios respecto al pacto implícito anterior:

“Sí que lo hemos hablado alguna vez. Sí que lo hemos decidido, ha salido así, y lo hemos decidido porque yo creo que ninguno de los dos nos atrevemos a hacer ninguna cosa de esas ¿no? Porque... no sé. A mí me da miedo. La seguridad que

⁶ La información que aparece entre paréntesis es la siguiente: número de identificación de la persona entrevistada, sexo, edad y tipo de relación que mantenían en el momento de realizarse la entrevista.

te da la pareja, para mí, para mí es grande ¿no? Y de repente, que haya un elemento externo, que pueda romper esa seguridad...” (3.2. Hombre, 31, relación heterosexual).

La monogamia tiene unas profundas raíces en la construcción del ideal de pareja, por ello, a la hora de gestionar modelos alternativos aparecen sentimientos negativos como el miedo o la inseguridad, debido a la ruptura del modelo hegemónico de sexualidad. Aunque esa misma ruptura, por otra parte, se plantea abiertamente en las parejas homosexuales, como ya hemos mencionado.

Por todo esto que podemos afirmar que la monogamia sigue siendo uno de los mayores mitos en las relaciones de pareja, incluso podría considerarse como el mito fundacional y aunque a lo largo de las entrevistas se analice de manera más o menos crítica, sigue siendo uno de los pilares fundamentales de las relaciones de pareja de las y los entrevistados. A pesar de que diferentes investigaciones biológicas, sociológicas, antropológicas o psicológicas planteen la construcción cultural de la monogamia (Barash y Lipton, 2003; Bernal, 2010; Herrera, 2011), la idea de la monogamia sigue siendo hegemónica en las parejas actuales y en la consideración del amor romántico pero, esto no impide que surjan tensiones al respecto. Estas disonancias entre el plano simbólico y la práctica del día a día son un aspecto recurrente en la mayoría de los testimonios recogidos:

“Hombre, nosotras sí que hemos hablado así, en ciertos momentos ¿no? si seríamos polígamas y todas esas cosas y... realmente no hemos sentido la necesidad de buscar otras cosas en otros sitios para satisfacer nuestras necesidades. Sí que hemos hablado, pues eso, si te surge un día una tentación sexual en otro lado, pues que seas sincera y que se lo digas a tu pareja. Si surge y me lo cuentan, pues no sé, o sea, no sé si lo aceptaría... En teoría dices, va, pues si sólo ha sido una vez y tal, pues igual lo acepto. Pero es que no lo sé, porque no me he visto en la situación. Pero eso, yo de momento no hemos tenido que buscar en otros sitios.” (1.2. Mujer, 29, relación homosexual).

Como ya hemos apuntado con anterioridad, es necesario hacer una diferenciación clara entre las parejas homosexuales y las parejas heterosexuales. Mientras que en las parejas heterosexuales al principio de la relación la monogamia se da por hecho, aunque luego aparezca el tema e independientemente de que existan más o menos críticas al respecto, en las parejas homosexuales se plantea la cuestión desde el inicio de la relación. Esto puede estar relacionado con que las parejas homosexuales han tenido que subvertir algunos de los pilares básicos de las relaciones de pareja, así como replantearse los modelos de gestión de la sexualidad (Pichardo, 2009) y esto hace que también la

monogamia sea un espacio para la negociación y la exclusividad sexual sea puesta en entredicho. Una vez que se sale del camino de la normatividad sexual, es más sencillo replantearse ciertos aspectos de la misma:

“Siempre te puede interesar una persona, y con esa persona puedes llegar a tener atracción. Sí que yo creo que lo perfecto para una persona sería poder también establecer otra relación con... pero me parece que en la situación social en la que nos encontramos es muy... muy difícil, y tampoco sé cómo responderíamos.” (1.1. Mujer, 27, relación homosexual).

En el inicio de las relaciones homosexuales, se barajan diferentes posibilidades y modelos de pareja, si bien en la práctica, a excepción de una pareja formada por dos hombres, todas las parejas entrevistadas habían acordado practicar la exclusividad sexual. Esta pareja que no practica la monogamia, es consciente de la necesidad de replantearse y trabajar muchos aspectos que son asumidos acríticamente en otras relaciones de pareja, entre otros, el sentimiento de posesión y celos sobre los que se crea el concepto de pareja en nuestras sociedades:

“Entonces, sobre eso, trabajas un poco el tipo de relación que quieres tener. ¿Qué es, el miedo al abandono? ¿El miedo a perder algo que has encontrado?. Básicamente es eso ¿no?, pero... claro, no tiene mucho sentido, cuando ese mismo planteamiento del miedo te puede provocar esa pérdida ¿no?, entonces, no tiene mucho sentido ni dedicarle mucho tiempo. Y si partes de cosas básicas como es la... mira, por ejemplo, nosotros en la forma de relación, nosotros, imagínate, el hecho de poder tener relaciones sexuales con otras personas, no nos afecta, nosotros realmente no es un tema que lo tenemos bastante...” (11.1. Hombre, 45, relación homosexual).

Después de reflexionar han decidido lo siguiente:

“Sí, sí, está decidido, tampoco hemos hecho una gran asamblea del tema, no, porque podría haber sido, pero son cosas que surgen de forma natural. Si no podía... claro, si hay una de las dos personas que no lo viviría bien, eso ya no se puede hacer, claro, eso es imposible, yo qué sé, te tiene que salir así. Pero, yo digo, a ver, ¿a mí qué me puede dar más celos? ¿Qué mi compañero esté tomando cafés con un chico durante 4 horas todas las tardes o que eche un polvo un viernes a la noche? Es decir, realmente la lógica me dice que lo que me debería dar celos es el café, no el polvo, el polvo son unos celos súper primitivos.” (11.1. Hombre, 45, relación homosexual).

Este tipo de planteamiento supone una excepción, ya que la relación de pareja y las relaciones sexuales no son dos conceptos que aparezcan habitualmente disociados, si bien es cierto que existe cierta reflexión al respecto, es una reflexión que concluye que las dificultades de proponer modelos alternativos supera a los beneficios:

“No creo en la monogamia... pero sí, a la vez. O sea, quiero decir, yo con la pareja actual la quiero con locura, no puedo decir: no me acostaría con otras personas. Sí, claro que me acostaría con otras personas, pero sería un juego, sería el juego del sexo, punto pelota, mmmm, entonces no... Es como distinto, yo creo, son como temas distintos, que son compatibles pero... con mucha paciencia... con mucho dolor también ¿no?. Realmente somos monógamos, o nos han hecho monógamos. Entonces, es normal que veas a otra gente y te llame la atención o... pero bueno, yo creo que... eso está hablado y hemos llegado a la conclusión de... de... la una para la otra. Y si pasa algo... no es rollo de totalmente prohibido... no, pues si ha pasado ha pasado, pero que se cuente, no sé, es que es un tema tela, ese tema.” (5.1. Mujer, 28, relación homosexual).

El mantener el pacto de exclusividad sexual no evita conflictos posteriores, sino que esos conflictos se hacen más claros y explícitos junto con el intento de proponer modelos de sexualidad alternativos. La misma propuesta de cambio lleva implícito el conflicto, en tanto que propone modelos diferentes al socialmente aceptado.

A parte de las diferencias entre las parejas homosexuales y heterosexuales, es necesario hacer una diferenciación entre las parejas gays y lesbianas. A la hora de hablar de monogamia y más ampliamente del concepto de sexualidad, eran manifiestas las diferencias en la concepción de estos términos de unos y de otras. Esto puede deberse a que, como apunta Pichardo (2009), el sexo y la sexualidad tienen significados diferentes para hombres y mujeres. En la medida en que se recibe una socialización de género diferenciada, la sexualidad tiene diferentes significados para unas y para otros. En general, la ideología sexual imperante en nuestra sociedad determina unas necesidades biológicas masculinas concretas y los educa de forma más activa respecto a la sexualidad, mientras que otorga a las mujeres unas necesidades afectivas diferentes, las educa en una *enculturación amorosa intensiva* (Esteban, 2011:382).

Por todo esto, podemos afirmar que la relación de pareja tiene una consideración social muy por encima de otro tipo de relaciones sociales y afectivas, debido a una jerarquización de la afectividad muy concreta que opera en nuestra sociedad:

“De la misma manera que en nuestra cultura hay una jerarquía entre emociones altas y bajas, cultivables y desechables, hay también una clasificación, una graduación, en la definición y rango de todos los tipos de amor posibles, donde relaciones y afectos como los que se dan bajo la forma de amistad (pero también de vecindad), quedan relegados al último lugar o incluso al olvido, o son menospreciados. Como ejemplo, la mayoría de las teorías psicológicas o médicas, que otorgan el máximo espacio y consideración a las relaciones de pareja y m/paterno-filiales, pero apenas nada a todas las demás. Más aún, esas otras

relaciones pueden ser en un momento dado estigmatizadas o incluso penalizadas.” (Esteban, 2011: 63).

Este proceso de jerarquización que se da de las relaciones sociales y de los afectos que hemos desarrollado en el 2º punto de esta comunicación, conlleva que, independientemente de que sean parejas homosexuales o heterosexuales, la relación de pareja cobre centralidad en la vida de las personas. Debido a esto, el cuestionamiento de la monogamia normativa entra en conflicto directo con una de las bases fundamentales de la ideología de pareja imperante en nuestra sociedad. Por todo esto, a pesar de que existen posturas que difieren del modelo socialmente aceptado de la monogamia, es muy difícil llevar a la práctica otros modelos en sociedades en las que, por ejemplo, la poligamia no esté institucionalizada.

4. Conclusiones

Es innegable la importancia que adquiere en nuestra sociedad el ideal del amor romántico y, por lo tanto el hecho de tener una relación de pareja, ya que se considera el “espacio natural” para el desarrollo de este tipo de amor.

Aún así, en este tipo de parejas que se ha entrevistado y que comparten una ideología paritaria existe un planteamiento alternativo respecto al modelo ideal de pareja tradicional (sustentado en el matrimonio, con descendencia, monógamo, central respecto a otras relaciones sociales) y se intentan definir nuevos modelos de pareja. Aunque sigue predominando un modelo ideal de pareja monógama, que otorga centralidad a esta relación respecto a otras, es cierto que a nivel ideológico aparecen voces críticas.

Una novedad respecto a modelos tradicionales de pareja es la consideración de que la relación de pareja dura lo que dura el amor (Beck y Beck-Gersheim, 2001), la perdurabilidad de la pareja ya no es un objetivo en sí mismo, si no que desde el inicio mismo de la relación se contempla su disolución. Por lo que podríamos decir que la relación de pareja sigue teniendo un peso importante en la realización del proyecto de vida, pero no “solo” una relación de pareja, puesto que, entre las personas entrevistadas,

se destaca, en prácticamente todos los casos, la posibilidad de terminar y empezar nuevas relaciones.

Una gestión de la sexualidad determinada es uno de los pilares fundamentales de este tipo de relación de pareja, más concretamente, la práctica de la monogamia. Aún así, es necesario constatar algunas diferencias: la monogamia en las parejas heterosexuales sale a debate siempre y cuando la situación se haya problematizado, en las parejas homosexuales, por el contrario, el establecer una relación monógama o no se contempla desde los inicios de la relación. Esta distinción entre parejas homosexuales y heterosexuales tiene que ver con que mientras en las parejas heterosexuales entrevistadas se practica un modelo de sexualidad hegemónico las parejas homosexuales no cuentan con modelos tan claramente definidos, lo que hace posible una negociación y redefinición mayor.

Aunque este cuestionamiento sea mayor entre las personas con relaciones homosexuales y en el plano simbólico la exclusividad sexual haya perdido importancia, esto no se traduce en una práctica real, ya que de las parejas entrevistadas solo una no practicaba *de facto* esta exclusividad. Esto es así porque, aunque en las parejas homosexuales el modelo de pareja tradicional ha sido subvertido en algunos aspectos, no lo ha sido tan profundamente como cabría suponer, principalmente, en la consideración de la pareja como relación principal a la hora de articular las relaciones sociales y afectivas. Por todo ello, la *ideología de pareja* (Esteban, 2011) que impera en nuestra sociedad es igualmente aplicable a las parejas homosexuales y heterosexuales, ya que en todas estas parejas existe una jerarquización de las relaciones sociales y afectivas que sitúa la relación de pareja muy por encima de otras. Y ya que la monogamia es uno de los pilares fundamentales de la relación de pareja, podemos constatar que sigue vigente en la mayoría de las parejas entrevistadas, si bien a nivel simbólico es necesario constatar algunos cambios y no podemos obviar que existen voces críticas.

Por todo esto, podemos observar cómo la idea hegemónica que presenta la relación de pareja como primordial en el transcurso de la vida y el concepto de monogamia están íntimamente ligados y permean a todo tipo de relaciones.

Bibliografía

Barash, David P. y Lipton, Judith Eve (2003) *El mito de la monogamia, la fidelidad y la infidelidad en los animales y en las personas*. Madrid: Siglo XXI.

Bauman, Zigmunt (2008) *Amor líquido, acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España.

____ (2002) *Modernidad líquida*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España.

Beck, Ulrich eta Beck-Gersheim, Elisabeth (2001) *El normal caos del amor. Las nuevas formas de la relación amorosa*. Barcelona: Paidós Contextos.

Bernal Mora, Héctor (2010) “La propiedad privada, la monogamia, el patriarcado, la esclavitud y el Carácter de Producción”, *Nómadas: revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*, 25: 93-110.

Coria, Clara (2004) *El amor no es como nos lo contaron... ni como lo inventamos*. Buenos Aires: Paidós.

Esteban, Mari Luz (2011) *Crítica del pensamiento amoroso*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

Herrera, Coral (2011) *La construcción sociocultural del amor romántico*. Madrid: Editorial Fundamentos.

____ (2012-2013) *Los mitos del amor romántico en la cultura occidental*. Libro digital: El Rincón de Haika: http://haikaediciones.blogspot.com.es/2013/08/los-mitos-romanticos-en-la-cultura.html#.Ut5Za_uSJRA (consultado del 18/03/2014).

Pichardo Galán, José Ignacio (2009) *Entender la diversidad familiar. Relaciones homosexuales y nuevos modelos de familia*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

Roseneil, Sasha (2006) “On Not Living with a Partner: Unpicking Coupledness and Cohabitation”, *Sociological Research Online*, 11, 3.: <http://www.socresonline.org.uk/11/3/roseneil.html> (consultado el 18/03/2014).

Subirats, Marina y Castells, Manuel (2007) *Mujeres y hombres. ¿Un amor imposible?*.
Madrid: Alianza Editorial.

AMORES LEJANOS: UNA ETNOGRAFÍA DE SENTIMIENTOS DESTERRITORIALIZADOS

José-Luis Anta
AACyL MK
Universidad de Jaén
Area de Antropología Social
jlanta@ujaen.es

A través del concepto de literatura menor de Deleuze y Guattari, el cual lo toman a partir de la lectura de Kafka, podemos decir que el amor es una narrativa social menor, por lo que, de alguna manera, hablar de amor exige que tengamos que utilizar elementos referenciales que sean mayores e inclusivos. Esta idea impone entender el funcionamiento del amor, en tanto que un conglomerado de discursos, como una práctica lingüística, incluso, como una lengua propia, lo que significa entender que se trata más que de una *lengua*, sujeta a la idea de que hay formas sociales que viven ancladas a un territorio, que les define y que les identifica y que a su vez es un territorio inscrito y supeditado a otro mayor (*desterritorialización*). Por lo que el amor, en tanto que una lengua, vive únicamente en el territorio que le identifica, pero también delimita. Por otro lado, esta articulación como narrativa social menor permite además la articulación del amor delimitando lo individual en lo inmediato político y mostrando la *performatividad* de las formas de amar y construir relaciones de manera diferenciada del dispositivo colectivo, el amor (romántico) como constructo heterosexual, normalizador y centralizador, que toma la enunciación como definición global.

Partiendo de aquí hacemos el análisis de una etnografía (y que avanza en trabajos anteriores donde observábamos el amor en nuestra sociedad como un objeto privilegiado del mercado) hecha con parejas que mantienen formas complejas de relación (viven sus cotidianidades en espacios diferentes, lejanos e, incluso, culturalmente diversos), que conforman nuevas convenciones familiares, de relación afectiva y/o de prácticas sexo-amorosas, para lo cual se basan tanto en las posibilidades de la comunicación vía telemática, las miradas globales, así como en las construcciones singulares de narrativas (menores) sobre el amor, donde ciertos conceptos propios del discurso *heteronormativo* son puestos a prueba, en unos casos reformulándose y en otros refiriéndose.

Amor. Desterritorialización. Nuevas formas de relación. Sexualidad. Virtualidad.

1. Hablando con uno de mis informantes sobre cómo había decidido comprarse un teléfono móvil de una conocida marca, para así tener su agenda, directorio, base de datos y acceso a información sobre temas de fútbol, termina confesándome que no *entiende* a las mujeres. Se había hecho socio de una página web de contactos, como hombre de mediana edad, altamente atareado y celoso de su tiempo, con la finalidad de encontrar una nueva compañera. Pero en ese lugar no sólo no encontraba a nadie, partiendo de la base de que él se ve así mismo como un viejo romántico, un hombre que le gusta charlar, escuchar música o ver una película, mientras toma una copa de vino, sino que gran parte de las mujeres que había conocido expresaban con una cierta agresividad que no estaban dispuestas a perder el tiempo con un hombre que

quería, sobre todo hablar. Desconcertado mi informante me expresaba su desazón y la falta de un lugar en el corazón de las mujeres. Las páginas web de contactos, desde las más sofisticadas, estilo Meeting, hasta las más populares como Badoo, pasando por las específicas con contactos directos para tener encuentros sexuales o las de juegos en red donde se puede chatear de manera anónima y sin que esté clara la naturaleza del diálogo, es obvio que las posibilidades de encontrar amor, sexo y relaciones afectivas están muy ampliadas y globalizadas desde la aparición de las nuevas tecnologías de la comunicación y, sin duda, el uso de internet como plataforma de contactos es enorme. Aún así, como nos recuerda nuestro informante, las relaciones humanas son complejas y están llenas de elementos sabidos, de conductas estereotipadas y prácticas sociales llenas de normatividades. Todo este círculo se cierra en la multiplicidad de elementos en torno a la definición del amor, como un objeto que el capitalismo mercantilista explota permanentemente, y las relaciones humanas en entornos virtuales, donde las subjetividades funcionan en mapas de deseos, pero también de frustraciones permanentes.

Las nuevas tecnologías además permiten relaciones y contactos entre sujetos geográficamente muy alejados, permite anonimatos, imaginar y decir cosas que en muchas ocasiones podríamos pensar pero no verbalizar. También permite acosar, violentar y agredir a otros y a su vez verse en sistemas donde se altere la visión natural que tenemos de las cosas. Podemos ser parte de una deformación de la realidad y podemos manipular la verdad. Todo este entramado de elementos hacen que cuando se introduce la variable "amor" en la ecuación automáticamente se complique todo esto y que se articule una lógica de complejidades que no siempre son posible entender desde la idea previa de los sujetos que crean mapas de voluntades y deseo. Pero a su vez grandes grupos sociales, sujetos a estrictas normas de conducta, se ven liberados y tienen una cierta capacidad de decisión. Montones de mujeres que pueden rechazar el diálogo con un hombre de mediana edad, que corresponde con el estereotipo de romanticismo familista y amoral, a la vez que tienen sexo (virtual) con jovencitos universitarios que viven a miles de kilómetros de sus casas y que hablan otros idiomas y tienen otras culturas.

Y luego están los dispositivos, manejables, pequeños transportarles, íntimos y discretos, que de alguna manera recrean una cierta idea de individualidad, de posesión, de objetivos acción de la realidad. Un espacio donde el capitalismo avanzado y post-humanista ha encontrado una nueva forma de disciplina y control. Un espacio, en definitiva, donde lo social de nuestro mundo concentra su metáfora y gran parte de su sacramento. Estos nuevos objetos, en forma de dispositivos de comunicación y almacenamientos de datos, son sin duda el primer paso de un mundo donde somos, además de sujetos individuales e individualista para con el mercado, máquinas de desear, consumir y disciplinarnos somáticamente a criterios de edad, género y clase, con una ausencia total de una ética racional de bien común.

A este panorama tenemos que añadir otros elementos nuevos, los sentimientos, el riesgo o la gestiones posiciones sociales. El postcapitalismo ha conseguido que ciertas ideas, acciones y formas de sentir el mundo y sus cosas, se conviertan en objetos, privilegiados, de su forma de vida, de sus gestiones y de sus economías. Objetos como el amor, que termina recreando espacios y tiempos de consumo-uso-dísfute. Objetos como la movilidad, que terminan haciendo del imaginario del transporte un mundo en expansión. El riesgo, otro más, como un objeto que se compra, vende, administra, gasta, usa y crea posibilidades de intercambio, almacenamiento y comercialización, así como de vestirlo y presentarlo por sí mismo. Y, por supuesto, todos ellos pueden ser renovados, rellenados y relacionados con otros objetos, creando mundos complejos de objetos sujetos a las subjetividades de los consumidores.

Como práctica cultural, el amor romántico está incorporado en una amplia gama de productos, objetos y rituales de la misma forma en que en las sociedades contemporáneas la economía está presente en distintas esferas del amor, ofreciendo productos culturales que marcan los ideales y sentimientos

amorosos así como los contextos para las vivencias de estos rituales románticos. El amor es un sentimiento construido culturalmente que vehicula relaciones de carácter social y que produce mecanismos de amplio impacto tanto en el individuo como en el conjunto social. El amor se mueve en varios campos, esto significa que nos encontramos ante un tema multidisciplinar, pero también ante un hecho que conceptualmente se ve influenciado por varios niveles de análisis. La dificultad de entender el amor reside en que éste es visto permanentemente como un elemento que juega en un mundo de causa-efecto. Desde las bio-políticas dedicadas a la generación de familias hasta la crítica literaria no han sido capaces de ver en el amor, si es que acaso lo han visto, un fundamentador discursivo de prácticas sociales complejas.

Cuando Bauman habla sobre las relaciones en su libro *El amor líquido* (2009) nos advierte de que no es de extrañar el consumo del counselling, es decir de todas aquellas áreas de trabajo y que apuntan a la prevención y atención de problemas de la vida cotidiana, conflictos relacionados con crisis vitales tales como sexualidad, adolescencia, relaciones de pareja o adicciones, ya que debido a la complejidad que presentan resulta algo denso y enigmático. Nos planteamos aquí el consumo en relación al amor romántico tanto en esta forma de counselling, como el del consumo como una forma ritual determinada de ciertos símbolos y de sus significados subjetivos. Desde los medios de comunicación se trata de apelar a los consumidores, tanto a los actuales como a los potenciales, de manera directa e indirecta tratando de crear complicidades a través de la ilusión de que la libertad se encuentra en el extremo de una sumisión a la publicidad, ya no se trata tanto de un hecho material y objetivo, sino que en la medida en que se participa, se trata de una experiencia vivida que genera prácticas, significados e identidades que van cobrando nuevo valor y resignifican valores como en este caso, el del amor.

La antropología encontró en los objetos algo más que cosas, y así todo un mundo de saberes, de haceres y de símbolos se sumaban a la idea de aquello que desde lejos solo parecía material. Pero, también, significo la incorporación de categorías de análisis como ciudadanía o consumo, que estaban más relacionadas con identidades que sí objetos. Entender todo esto era fundamental para desentrañar nuestro lugar en el mundo, en definitiva nuestra cultura. En este sentido puede decirse que los objetos toman una especie de hermenéutica del capitalismo, donde no es posible una interpretación sin establecer niveles y no hay niveles sin procesos simbólicos. Estos niveles están en relación con ciertos criterios donde el consumo es el más utilizado, el consumo de la moda, de los automóviles, de los objetos del hogar, del ocio y también el consumo de sentimientos como el de amor en este caso, se significan. Se llenan de significado los elementos que suponen el fundamento de nuestra sociedad. Si los objetos significan realidades, si son capaces de dar contenido a los individuos y forman representaciones sociales, también muestran la capacidad de recrear funcionalidades.

Los objetos son además elementos que tienen que ver con el consumo y con el deseo: “*el deseo es el anhelo de consumir*” (Bauman, 2009: 20). Es decir, los objetos devienen en consumo a través del deseo. Ya el simple deseo es consumo, por lo que en cierta medida, significa que se trata de algo fetichizable y pierde así su capacidad de tener una única mirada sobre su fabricación, su significación y todo el marketing que lo rodea, y el proceso hasta llegar al consumidor. Los planteamientos clásicos de la antropología ponían el acento en la cadena de producción, distribución y consumo, pero la producción y distribución es también consumo. Lo que Bourdieu (1998) llama la potencia mercantil de los objetos, es decir, que para que un objeto sea socialmente relevante tiene que ser mercantil. El objeto es en la sociedad capitalista un elemento de consumo relacionado con su potencialidad mercantil. Viéndolo así, los objetos pasan por lo que Appadurai (1991) llama las fases de transición, es decir, los diferentes contextos por los que los objetos pasan a lo largo de su existencia. Quizás, el cambio metodológico más importante haya

sido el de intentar cambiar el punto de vista desde el estudio de las cosas de la gente a el estudio de las gentes y sus cosas. Es decir, tomar a ciertos objetos mercantiles como auténticas representaciones culturales y no sólo como productos mercantiles producidos por y para el mercado. Esto supone intentar comprender desde elementos aparentemente subsidiarios, como es el acto de compra, lo cual ya es un complejo ritual en sí mismo, y así ideas como la distinción o la venta de bazar (Geertz, 1995) toman un nuevo sentido y van desplazando el interés del objeto de estudio.

2. Resulta complicado definir el amor romántico, existe mucho material en torno al amor romántico, películas, novelas y libros de autoayuda, pero poco material científico desde un punto de vista crítico. Pero desde principios del siglo XX, este tema también es objeto de atención de las ciencias sociales. A éstas les interesa no tanto los enredos sentimentales de los amantes, sino las lógicas y las pautas en el comportamiento que se desarrollan en la esfera de lo social. Mari Luz Esteban (2008), antropóloga que investiga el área de las emociones realiza una revisión de las definiciones que dan distintos autores, como por ejemplo William Jankowiak, el cual define el amor romántico en torno a cuatro elementos como son la idealización, la erotización del otro, el deseo de intimidad y la expectativa de futuro, definición que pretende ser universal por el tratamiento que se le da dentro de la sociedad occidental. En su trabajo, Esteban apunta los problemas que supone una definición como ésta en cuanto al riesgo de caer en el etnocentrismo y en una falsa universalización a la hora de conceptualizar el amor: "Desentrañar el significado cultural del amor en nuestra sociedad supone dejar al descubierto cimientos de nuestra cultura y, al mismo tiempo, nuestras propias contradicciones y excesos" (Esteban, 2008: 159).

Partiendo de esta premisa, para el planteamiento de esta investigación consideraremos el amor en su dimensión de construcción social, según los usos y costumbres sociales de un momento histórico determinado. Desde una perspectiva holística podemos observar que entre otros, en una relación amorosa intervienen tanto factores individuales relacionados con la afectividad y las emociones, como factores estructurales establecidos por la sociedad, la cultura y el ideal del amor. Si tenemos en cuenta que entendemos el amor como una construcción social histórica, también debemos tener en cuenta dos procesos con los que está íntimamente relacionado, por un lado la individualización y por otro la modernidad.

Por su parte, Illouz (1997) analiza las transformaciones que se producen en el amor romántico a lo largo del siglo XX en Estados Unidos. En Líneas generales, intenta mostrar la relación de la complementariedad entre el amor romántico y el mercado en la posmodernidad. Para ella la comercialización de los contextos románticos no afectan negativamente a la subjetividad, sino que el amor romántico y el capitalismo forman buena pareja y el consumo masivo de rituales amorosos constituye el núcleo del amor romántico contemporáneo reforzando tanto al capitalismo como a los amantes. Otro referente en esta materia es Luhmann, el cual busca la relación entre amor romántico y mercado (2008) desde una perspectiva sistémica a través de la comunicación entre los amantes no tanto en torno a la semántica, sino a la acción comunicativa romántica a través de la interacción, con la intención de resituar y calificar las fronteras entre amor romántico y mercado. Como mencionábamos anteriormente, no es sencillo encontrar en la bibliografía contemporánea una definición "adecuada" para el amor romántico. Esto se debe en parte a la preocupación por la racionalidad de las ciencias sociales, donde el amor queda relegado a un plano secundario si cabe. Tanto es así, que el amor siempre ha estado envuelto en un aura de mitos.

Entre los mitos románticos de la sociedad española definidos por Victoria A. Ferrer (2008), nos encontramos entre otros, con el mito del emparejamiento como algo natural y universal, el mito de la exclusividad, que consiste en la creencia de que sólo podemos estar enamorados de una persona, el de la

fidelidad, el mito de los celos como muestra de amor, el mito de la omnipotencia, el creer que el amor todo lo puede, el mito del libre albedrío, que consiste en la creencia de que ningún factor influye en nuestros sentimientos amorosos o el mito de que el amor romántico debe devenir en matrimonio y pasión eterna. Pero sin duda, uno de los mitos más extendidos es el de la media naranja. Este tipo de construcciones aparece como una síntesis de los ideales espirituales del amor platónico y se refleja ampliamente en todas las esferas de la cultura, como por ejemplo en el arte cinematográfico. Bien representativa de este mito es la película de *Hedwig and the Angry Inch*, donde se podría realizar un análisis desde la antropología del arte: “Si la Antropología social se interesa por el arte es, entre otras razones porque constituye un campo de conducta en el que se manifiesta de modo peculiar el problema antropológico” (Sanmartín, 1993: 113).

Nos remontamos a Platón, cuando en *El Banquete*, Zeus, dios del olimpo, lanzó un rayo a Andrógino, partiéndolo en dos, y quedando éste dividido. Eros, dios del amor, ayudó a Andrógino con un impulso que le permitiría buscar la mitad que le habían quitado, ese alter ego, ese otro yo que según el mito nos hace sentir más completos. El mito de la media naranja, en el sentido que lo refiere Platón, hace referencia básicamente a la relación del artista con su obra y a su vez con la posibilidad de que el espectador lo entienda como algo que conecta mitades para hacer totalidades (Gadamer, 1977). Y es que, como confirmador de los vectores sociales, tanto el amor como el arte, cristalizan gran parte de los temas importantes con los que las sociedades tienden a pensarse. Aunque como mito ha osado por otros avatares y, obviamente, una serie de filtros, primero, bajo la idea del amor conyugal medieval y, luego, en la filosofía que conformaría la familia burguesa en el Siglo XIX, todo ello da lugar al mito tal como lo conocemos hoy y que a través de las diferencias y de las complementariedades, encubre relaciones de dominación con que se le asocia y tiende, en parte, a presentar las prácticas heterosexuales como las únicas posibles. Evidentemente, el cine es una fuente inagotable de ejemplos de representación del amor, pero hoy por hoy es, junto con la televisión como tal, el principal motor de las formas de amor. Funciona como una escuela de sentimientos, y es fundamentalmente un catálogo de todos aquellos elementos que conforman la concepción contemporánea del amor: La televisión, por ejemplo, nos da todo, la sociedad y el capital a la vez (Rojas, 1997: 2). No es necesario salir afuera. Todo el sistema del capital está ahí en la pantalla televisiva, de la misma manera que lo hace la práctica narrativa del amor.

Es evidente que si el cine funciona es porque apela al amor como fuente de sus argumentos. Lo mismo le ocurre a instituciones como la iglesia católica e incluso el vínculo madre-hijo. Esta apelación al amor como fundamental legitimador de su forma y contenido es evidente que no es nueva, en cierta medida viene gestándose desde finales del siglo XVIII, primero por las emergentes clases burguesas y luego por el conjunto social, pero sí es verdad que sirve como permanente llamada a un modelo social muy determinado que durante el siglo XX se ha perfilado hasta hacerlo casi el único modelo de relación social institucional y social considerado como auténtico, es decir, verdadero. El amor sólo puede ser pensado en la medida que es verdadero. En líneas generales se puede decir que la sensación del amor no responde a un despegarse de la realidad. El mundo que crea el amor es un hecho social paralelo que no es real, es un acto que aspira a que sea verdadero; como mecanismo social, lo que crea es una posición política, un tipo concreto de pensar la realidad parcializada bajo unas reglas dadas para y por las relaciones sociales. En efecto, el amor es una tecnología fundada en las relaciones del poder y que funcionan como un auténtico dispositivo. En definitiva una parte importante de lo que podemos llamar unas «tecnologías del amor», es decir, un conjunto de dispositivos que producen dominación. Si bien es cierto que éste no es el tema central de estudio de esta investigación, no podemos obviar el efecto de las relaciones de poder y su dialéctica como algo transversal.

3. Todos los estudios de género (Illouz,2009; Esteban, 2008, 2011; Kristeva 2000; Butler 2006) no obvian que el amor es ante todo un principio de organización en las relaciones sexo-género y que estructuran formas concretas de entender, el amor como parte de un juego, tanto de deseo (Deleuze, 1974), cuanto más de las maneras en como Foucault nos mostraba el poder, dando a una suerte de verdad donde el amor, con su carácter reticular, que permite deducir varias consideraciones claves: La idea de que el amor no se tiene sino que se ejerce y siempre existe en acto. El producto amor es claramente un “objeto” para el consumo femenino. Es decir, su cliente objetivo es el mundo de las mujeres. No se trata sólo de que existan unos productos como por ejemplo la comedia romántica, sino que el propio amor es cuanto objeto para el consumo diseñado para la mujer. Y en este sentido no sabemos, hoy por hoy, si existe una política del amor para los hombres, que por otro lado son o el objeto del amor o sus principales productores discursivos. El amor asociado al género tiene una clara vinculación con el hecho social lingüístico y político del ser mujer. Si el discurso del amor se establece como universal quiere decir que tiene que producir una enorme homogeneidad en sus sensaciones, junto con una vinculación regularizada por las conductas. Pero, también tiene que ser algo que se plantee como un hecho atemporal: se da tanto en todos los tiempos, como cuanto más que tiene que producir una práctica que se mantenga en el tiempo. *El amor es para siempre*, esto es el principal elemento que define el discurso amoroso. Estamos ante un discurso que se espera se traduzca en una práctica.

Gran parte del discurso y las prácticas que involucran el amor se relaciona con algún tipo de ejercicio del poder. Un poder que, nos recuerda Foucault, no se tiene, sino que se ejerce. Y es en este sentido cuando el poder ha construido el amor y se ejerce, son las propias instituciones dedicadas al ejercicio del poder quienes dan el consiguiente paso, cambiando el mecanismo del amor. No hay amor sin una clara estructura de poder. Un poder que voluntariamente se asume y que transforma al individuo a una desviación de la conducta que le es operativa a alguna institución. El amor es un medio del poder. Consecuentemente, se trata de una narrativa que marca la imagen de que es una relación de fuerzas que consiste en sancionar y reconducir el desequilibrio de fuerzas que se manifiesta en las formas de relación social conflictiva (Foucault, 2003: 25). Un conflicto que es la matriz del amor, y no el pacto, justamente porque el individuo no es un átomo primigenio sino un efecto de las propias tecnologías del amor. Esas relaciones de amor (de fuerzas encontradas) son múltiples, siempre funcionan en cadena y en ellas los individuos siempre circulan y están en posición de ascender/descender y de ejercer ese amor. Nunca son únicamente el objeto de aplicación de las relaciones sino «agentes» en ellas. Ya que toda la red que crea funciona “binarizando” el cuerpo social.

A través del concepto de literatura menor de Deleuze y Guattari (2001) el cual lo toman a partir de Kafka, podemos decir que el amor es una narrativa social menor, es decir que de alguna manera hablar de amor exige que tengamos elementos de los que hablar que sean mayores e incluyen todo este mundo de cosa menores. Deleuze y Guattari leen en kafka las características de la literatura menor y que muy bien nosotros podemos entender que se trata más que de una lengua, de esa cosa que llamamos amor. Las características de esta literatura menor son: la desterritorialización de la lengua, es decir, el concepto que le dan Deleuze y Guattari se refieren a la idea de que hay formas sociales que viven ancladas a un territorio, que les define y que les identifica y que a su vez es un territorio inscrito y supeditado a otro mayor. El amor vive únicamente en el territorio-amor lo que le identifica, pero también delimita (en cambio, en el sentido que mencionaba anteriormente, el amor como producto está en todos sitios, es parte del mercado).

La articulación de lo individual en lo inmediato político, el dispositivo colectivo de la enunciación. Kafka

dice precisamente que una literatura menor es mucho más apta para trabajar la materia pero antes de seguir analicemos cada punto, o más bien dejemos que los concretemos: la primera característica es que el idioma se ve afectado por un fuerte coeficiente de desterritorialización. En este sentido si entendemos que el amor pertenece y se suscribe a un mundo superior y mayor observamos que en cuanto un sentimiento menor, está ligado a su imposibilidad de hablarse, de definirse, de escribirse e incluso de vivirse de cualquier manera que no sea en su supeditación a los sentimientos como totalidad del sentir/experimentar. El amor, como objeto menor, está sujeto a su propio y único territorio, el del amor menor. La segunda característica de las literaturas menores es que en ellas todo es político. Su espacio reducido hace que cada problema individual se conecte de inmediato con la política (es en este sentido que el triángulo familiar establece su conexión con los otros triángulos, comerciales, económicos, burocráticos, jurídicos, que determinan los valores de aquel). Plantea nada menos que la decisión sobre la vida y la muerte. Ivan Klima (2007) en su libro *Amor y basura* dice que casi nada se parece tanto a la muerte como el amor realizado: Cada aparición de cualquiera de los dos es única pero definitiva, irrepetible, inapelable e impostergable. Cada aparición debe sostenerse “por sí sola” y lo hace.

La tercera, y última, característica consiste en que todo adquiera un valor colectivo. La literatura es cosa del pueblo. En efecto, es en estos términos como se plantea el problema de Kafka. Uno de los problemas que tenemos, en cierta medida porque se trata de una desterritorialización múltiple es que el amor es material, para el mercado y a la vez inmaterial para las vidas políticas de la gente. Así pues, la idea de utilizar el amor como una literatura menor, enlaza con proponer una cierta materialidad del amor, en cierta medida, porque siguiendo a Deleuze (1974) conjuga dos máquinas: por un lado una que impone una obligación, es decir, que no sólo nos hace entender el amor como un querer, sino como una imposición, como un flujo de deseo infinito: una máquina deseante. Y otra, como una máquina social de expresión, es decir que el amor sitúa y plantea una lingüística que una lingüística que dice, narra, cuenta y es capaz de generar discursos. Ambas máquinas se dan supeditándose la una a la otra y viceversa, en lo que sería una constante dialéctica de deseos narrados.

Erich Fromm no creía en la existencia de obstáculos estructurales infranqueables para una relación amorosa en las sociedades capitalistas. *El arte de amar* (2003) puede ser aprendido por todos aquellos que lo estudien con obstinación y compromiso. No obstante, el diagnóstico del autor se refiere a que en las sociedades capitalistas, el universo de las relaciones amorosas fue tomado por los intereses utilitaristas y mercantiles opuestos a la lógica del amor. En este sentido, para vivenciar el amor, las personas necesitan reconquistar su autonomía: “Los seres humanos son motivados por el sugestionamiento masificado; su objetivo es producir y consumir cada vez más como un objetivo en sí mismo. Todas las actividades son subordinadas a esos objetivos económicos, los medios se tornaron fines” (Fromm, 2003: 150).

A pesar de que Habermas no trata este tema directamente, si aplicamos su teoría de la acción comunicativa a esta relación amor-mercado, podríamos pensar que cuando los estímulos románticos se fabrican con intenciones comerciales, se reafirmaría la contradicción entre economía y amor. Pero si analizamos el pensamiento de Illouz en cuanto a al consumo de la utopía romántica, observamos que la proliferación de la oferta y el consumo en masa de rituales amorosos es propio de la sociedad capitalista y que no existe una contradicción, sino una simbiosis aunque el capitalismo: “supone la producción y el intercambio de bienes con el objeto de acumular una plusvalía, o sea, una ganancia, parte de la cual se reinvierte para mantener las condiciones de acumulación en el futuro” (Abercrombie, Hill y Turner, citado en Illouz, 2009). Así, pues, en el amor romántico, la persona amada sea única e irremplazable. Para ello Illouz (2009) identifica tres dispositivos que aseguran la convergencia entre la producción y circulación de bienes y servicios de un lado, y de otro el amor romántico en la modernidad tardía: La primera conexión

es establecida por la generación y difusión de los significados culturales asociados al amor romántico. La codificación como amor a partir de los repertorios culturales disponibles están materializados en valores y significaciones, y a la vez en productos del mercado como libros, obras de arte o publicidad.

La segunda conexión entre amor y mercado se encuentra a partir del S. XX en el escenario público, a partir del *dating*, las citas, que permiten a los amantes salir de la esfera familiar para sus encuentros y acceder a nuevos espacios de comerciales de entretenimiento: ir al cine, cenar en un restaurante o una escapada a la playa. Actividades de esparcimiento que no sólo las parejas jóvenes desarrollan, sino que también las personas envueltas en relaciones duraderas comienzan a recurrir a la industria de los rituales románticos. Para caracterizar las situaciones cargadas de emoción romántica, Illouz recurre a la antropología de la religión de Turner, a los rituales religiosos que culminan en un estado liminal. Según la autora, el amor romántico presenta rituales liminales que por medio del consumo de mercancías y servicios etiquetados como románticos. Es decir, consumen bienes y servicios reconciliando el ideal romántico marcado por el deseo de trascendencia con la trivialidad de las transacciones comerciales.

La tercera conexión se sitúa en el ámbito de las elecciones amorosas. Contrariamente a los mitos de que el amor traspasa todas las fronteras físicas y sociales, a través de su trabajo de campo muestra que poseer capitales culturales equivalentes predispone para el establecer un vínculo amoroso. A este respecto Illouz plantea lo siguiente al respecto: “El amor romántico conforma un campo colectivo en el que entran en juego las divisiones sociales las contradicciones culturales propias del capitalismo” (Illouz, 2009:18). Nos va mostrando cómo el amor romántico y las prácticas que se asocian a él asumen el lenguaje mercantil, es decir, que el mercado se convierte en un marco cultural digamos “natural” en el que las emociones pasan a ser una materia también económica, por lo que se establece un vínculo entre amor y economía. Concretamente incide sobre el matrimonio como una contradicción y una institución de reproducción social, siendo éste el lugar de las emociones personales:

“Como bien señalan la economía y la sociología de la familia, el amor casi nunca es ciego, a pesar de que el mito popular implique lo contrario. En el capitalismo, la estratificación y la competencia entre individuos caracterizan las relaciones sociales, entre las cuales se encuentra el vínculo conyugal, que no altera este contexto sino que más bien lo conserva. En efecto, una de las funciones primarias del matrimonio es la reproducción de las clases sociales mediante el encuentro y la selección de «pares». Si bien en apariencia el amor es un sentimiento «desinteresado» [...]. En muchos casos, el matrimonio sigue derivando de la búsqueda de una pareja con «los mejores recursos posibles» y, aunque resulte paradójico, la incorporación del afecto a la institución matrimonial ha instaurado un «punto de vista mercantil» en las relaciones románticas” (Illouz, 2009: 262-263).

Este estudio realizado por Illouz, trata de interpretar las prácticas culturales asociadas al amor romántico a la vez que renueva la teoría crítica sobre el tema en tanto que reconcilia a reflexión intelectual y la crítica cultural con las experiencias de los actores, y siendo mi referente principal, me da las pautas para desarrollar el planteamiento de mi propuesta de investigación.

Por todo ello podemos preguntarnos si la creación de vínculos amorosos tiene obligatoriamente que generar espacios, acaso instituciones. En la realidad contemporánea, las tecnologías imponen sobre el objeto amor toda una enorme codificación que pone a prueba todo eso que sabíamos sobre el amor o que intuíamos como una serie de prácticas generadoras de realidades mercantiles y objetuales. Los espacios del amor seguramente son lugares compartidos por corporalidades que instituyen vínculos físicos bajo las dinámicas de sexualidades establecidas. Las relaciones amorosas son idealizaciones abstractas de unas

prácticas que tratan de concretizar lo que los sujetos construyen a través de todas limitaciones que comporta la palabra "amor". Proporcionar nombres a las cosas define las prácticas que dicha proporción conlleva. Entonces si alguien construye prácticas que lo inducen a nombrar el conjunto de estas como 'amor', automáticamente corta y manipula lugares emocionales y simbólicos muy precisos: nadie piensa que decir 'te quiero' no esta en contradicción con la traición, la infidelidad, el engaño, sin embargo, generalmente se cree que un vínculo amoroso supone todo lo que tiene que ver con el cuidarse, el quererse, el narrativizado. Se asumen todas estas convenciones cuando se compra el paquete "Amor" en el espacio de deseos ya confeccionados, y se transforman, según los casos, en más o menos en un hecho romántico, obsesivo, totalizador, aventuroso, lo que supone la recreación de significados nacidos en otros contextos (la tradición del amor platónico, la mística cristiana, el amor cortesano y la *ars erotica*, el hedonismo renacentista y la galantería). Es a partir de estas máquinas de flujos significativos que nacen la idea de que los nudos que atan dos cuerpos enamorados tienen que ser concretados en lugares físicos determinados; y no es cuestión del mismo hecho de compartir espacio, sino lo realmente central es la obligación de pensar en esto como algo deseable.

Definir una relación entre individuos (sus intelectualidades y corporalidades) como 'amorosa' conlleva entonces a la obligación de desear el planteamiento de determinadas prácticas comunemente pensadas como atributos de un conjunto de cuatro letras que suena más o menos como "amor" (igualmente podría ser "roam", "maro", "oram") y que crea una disciplina. Constituida por rituales liminares que dan la medida de una jerarquía de momentos en un sistema de tiempos y espacios. lo que significa que a lo mejor tendríamos que plantear nuevos tipos de relaciones con otras reglas, con otras palabras, otras prácticas. O darnos cuenta de que decir 'te quiero' es siempre una cita. Cómo hablar en términos de 'pareja', 'hombre' y 'mujer' sino es desde otra cosa que en función de una construcción asumida como verdad *ab-soluta*, es decir, suelta de todo lo concreto. Igual podríamos pensar que la idea de cuidarse no tiene mucho que ver con esta extraña cosa que todo el mundo piensa como un sentimiento y le nombra 'amor'.

4. En la era global, como las entienden Beck y Beck-Gernsheim (2012), el amor es un elemento altamente complejo que entraña muchas realidades diferentes, en general definidas por una mediación de las tecnologías y, como no, en la idea de que estamos ante cuerpos sujetos a una disciplina de la distancia. La familia, los noviazgos, el sexo, ya no está sujeto a un espacio, cuanto más impuesto a una disposición de tiempos. Los ejemplos se multiplican, emigrantes que se enamoran de otros emigrantes, jóvenes que chatean con desconocidos en idiomas que no conocen y familias que se ven separadas por miles de kilómetros o que acuden a tratamientos médicos en países más beneficiosos. El amor, el amor romántico, es un vínculo que de alguna manera acude a dar soporte explicativo a todo este enorme trenzado de diferentes realidades. Una de las cosas que hemos observado en nuestras investigaciones, y que constatamos en autores como Costa, Eva Illouz o Víctor de Muck, es que los sujetos parecen vivir en una relación ambivalente con respecto al amor: por un lado, los sujetos se ven como parte de una ideología post-romántica, es decir, que ha superado lo que suponía el amor romántico, entendido como el vínculo entre dos seres que tienden a fundirse en uno, y, por otro, la recreación y ampliación de los espacios y tiempos del amor como utopía social, con nuevos y sofisticados caminos hacia el sexo, la familia, o simplemente la creación de nuevos símbolos. Y así, mientras que los sujetos parecían haber recuperado una cierta naturalidad con respecto al amor, no sin grandes dosis de individualidad, concentración espacio-temporal, creación de sociedades inestables y líquidas, por otro lado los entrevistados reconocen creer que de alguna manera existe un "amor verdadero", una suerte de arte del amor. Concretamente en un trabajo de campo con mujeres de mediana edad parecían expresar de manera constante una frase: "aunque

yo he amado y he sido amada, el verdadero amor no lo he conocido”. Pero, de la misma manera el amor mediado por tecnologías de tele-comunicación, las nuevas formas de entender las familias con grandes separaciones o la búsqueda de relaciones en un espacio abierto y sin medida, tienden a concentrar la idea de que hay algo definitivo llamado amor, y que en cierta medida es siempre un amor verdadero. Durante mucho tiempo he intentado entender estas paradojas y siempre me he encontrado con un obstáculo: existen grandes núcleos de intersujektividad que remarcan la idea que establece que los sujetos, en general femeninos pero también masculinos y de todo tipo de opción sexual, creen saber qué es aquello que sin conocer llaman “amor verdadero”. Y digo que es un obstáculo porque una epistemología del amor es más allá de un pensar del pensar, es un pensar del constructo pensado, un criterio, digamos, unido al pensar del pensar de género. La patología de la duda ha sido en mi caso más acusada porque he sido incapaz de seguir con fe el “arte de amar” que nos proponía Fromm y puedo asegurarles que he seguido su consejo tomándome el asunto con obstinación y compromiso. Y todo porque no he sido capaz de dejarlo fuera de un ámbito que el propio Fromm nos previene es su principal enemigo: el mercado. No es que el amor sea un trasunto sólo económico, que además puede serlo, obviamente, sino que el amor occidental funciona en una voluntad de mercado, como una enorme fuerza de posesiones, negaciones, adquisiciones y afirmaciones. El amor es, por decirlo rápido, el principal objeto de consumo, representación y relaciones sociales que ofrece el mercado. De hecho, se puede afirmar tajantemente que no hay mercado en la sociedad postcapitalista sin el concepto asociado del amor.

Pero el amor no es un objeto de consumo cualquiera, tiene una enorme capacidad de mutar en elementos que le dan fuerza en según qué campo clásico social nos movamos: el emotivo, el ideacional, el de las prácticas, el de las expresiones y el interacción. Obviamente el amor en el mercado juega en campos que sirven para entender que se trata de un símbolo que funciona en lo que Habermas llamaría la esfera de los sistemas y el mundo de la vida, de hecho, al final sólo se puede amar si el sujeto ha sido colonizado por algún modelo existente en el mercado. En este sentido hoy por hoy no se puede vivir un amor verdadero, en última instancia romántico, si no es asociado a múltiples rituales y prácticas del mercado. Desde ir a comprar hasta besarse en un oscuro cine de barrio. No se trata solamente, porque está demostrado hasta la saciedad, de que el amor romántico sea un sistema de pensamiento virtuado por la burguesía y las elites para llevar a cabo una programación bioética y endogámica, sino que lo interesante de la relación amor-mercado no es lo económico, sino que se trata de un tipo concreto de prácticas que llevan a la interacción social y donde el mito, es decir, la explicación, es sólo la verbalización semántica de una forma de ritualización socio-económica y que se establece como un rito. En última instancia, no hablamos de un mito-rito en vacío, sino de un verdadero anhelo social, un conformador de verdad y, consecuentemente, uno de los pilares políticos por excelencia.

Todo este entramado es evidente en el intercambio de imágenes, conversaciones e ideas, muchas de carácter solamente eróticas, que se dan en torno a las nuevas tecnologías, que no sólo se revela como un marco etnográfico muy concreto, sino que recrea todo un sistema de comunicación en tiempo real. Esto permite la actividad de hablar, ver, guardar e interactuar desde la distancia, lo que supone que a la larga se crea una circulación, intercambio, acumulación y consumo de representaciones amorosas de carácter explícito. Además las nuevas tecnologías, pueden erotizar gran parte del amor, más allá de la vida real, en forma de representaciones, flirteos, conversaciones calientes y gratas, sexo cibernético, en el que el encuentro real entre participantes, se convierte en algo que forma parte de una acción romántica interactiva. La sexualidad parece haber sido descorporalizada, de la misma manera que el amor parece corporalizarse. Este permanente interactuar cristaliza el amor en una esfera objetivada a la vez que transgresora y separada de la vida cotidiana. Los sujetos participan en el intercambio de narrativas como

un lugar de transgresión y que permite ir más allá, lo que incluye mirar muchas cosas prohibidas, prácticas no experimentadas anteriormente, así como manifestar deseos, incluso entablar conversaciones que incluyen fantasías que si bien son parte de mundos ocultos y normalmente no reconocibles. Estos placeres y transgresiones dependen de una clara separación de la vida real, son actividades sin compromiso y sin consecuencias, los recursos materiales de que dependen quedan fuera de la vista y se experimentan como si no hubiese ninguna escasez. Al recrear todo tipo de sistemas y narrativas en torno al amor, es un mundo construido dentro de la corriente principal de la interacción, pero se establece fuera de las preocupaciones, peligros y compromisos duraderos, a la vez que el deseo es inagotable, los cuerpos no fallan... Nada externo daña la integridad del amor. No sólo la productividad queda excluida, también suprime el trabajo de reproducir la vida diaria, incluso cuando se da como nueva forma familiar quedan excluidas las obligaciones asociadas a la comunicación interpersonal.

Tanto el amor en forma de conversaciones, músicas o cualquier otra forma de representación, así como su circulación por internet, dependen del trabajo de erotización, siendo productos de consumo en los que el momento de producción, se considera un momento romántico tanto para los sujetos como para los interlocutores. Lo apartado del sistema y de su campo de actuación, dependen de esta capacidad de absorberlo todo dentro de este momento imperturbado de la cotidianidad. Todo es o puede ser erotizado o “pornografizado”, en la medida que el *otro* es absorbido es este lugar de deseo, fuera de las preocupaciones. De hecho como es obvio la sexualidad no es un fin en sí misma. El sentimiento de pornografizar, como ocurre con la idea de erotizar dentro del mundo del amor romántico, al otro puede hallarse en una de las más comunes declaraciones hechas en este campo, prácticamente todos los informantes admiten que el amor y el sexo cibernético es aburrido y que ellos no miran mucho las conversaciones. Al final lo que gusta flirtear, hablar de sexo, cambiar imágenes... Lo que atrae es un ambiente sensual, más que estímulos orgásmicos. y como en el amor romántico todo se somatiza para convertirlo en algo adictivo y continuado. Estas experiencias de la separación del amor objetivada en un lugar utópico fuera de la vida diaria son bastante reales para los participantes y es un componente clave de este mundo. es curioso que aunque los sujetos son conscientes de la naturaleza performativa de sus identidades y encuentros en el mundo de internet, tienen, sin embargo, una creencia sólida en la autenticidad del amor. De ahí que la performatividad no se asuma como deconstrucción de nociones de identidad, sino como una serie de temas sobre el engaño y a credulidad, tratando los acontecimientos como ocasiones para placeres puramente inmediatos, y para idear estrategias para “autenticar” a los demás.

En efecto, se supone que la exploración del amor no produce erotización de la realidad o de la sexualidad, sino que desarrolla la que ya existe. A este respecto la ideología del amor, no es deconstructiva, sino libertaria: todo funciona, pero nada resulta puesto en duda de modo particular. Esta ideología utiliza el amor como un lenguaje a través del cual un auténtico sujeto halla su propia normalidad, incluso por medio de acciones que los extraños pueden considerar extremas. Mantener el ambiente narrativamente romantizado, incluso erotizado, en internet y las comunicaciones telemáticas requiere un constante trabajo de reproducción social: organizar y supervisar los foros, ver mensajes y mails, archivar imágenes, etiquetar las nuevas opiniones y entradas, socializar nuevos miembros... Para muchos sujetos es obvio que la preocupación tecnocrática por ordenar este mundo social, es más importante que el amor romántico que contiene. No quiere decir que el campo de intercambio sea únicamente una serie de órdenes normativas, de hecho hay una gran vigilancia para evitar ciertos temas, incluso controlar a los sujetos amados o los posibles “contrincantes”. En cierta medida, la normatividad de la vida del amor dentro de las nuevas tecnologías conlleva una cierta idea de intercambio, donde los sentimientos conllevan una cierta idea de

economía, donde la idea de que todo es gratuito se contrapone con un mundo obsesionado con reglas y tasas de intercambio. El espacio para la fantasía en los sentimientos al interior se contrapone con un progresivo día a día rutinario, definido como “real” por los sujetos.

Tomar como real el mundo interior de las nuevas tecnologías es una noción del imaginario social articulada sólidamente. El peligro de tomar fantasía por realidad, se debe no sólo a la credulidad, sino también a la alineación sobre el contexto donde se entiende que la vida real es simplemente la cotidianidad. Lo que contrasta con las conversaciones donde el amor es una larga normatividad son sobre la vida diaria, salpicado con intensos momentos de erotización pero que no impone ningún compromiso. Mucho de este escapismo sólo puede tomar dos direcciones diferentes: establecer una cierta relación basada en un juego que no tiene más futuro que lo que los sujetos determinan como un presente continuo. La otra dirección es la realización, por medio de un querer “consolidar” y alargar las ciberrelación. En líneas generales la ética de la vida cotidiana, se introduce y pueden llegar a ser relaciones románticas, monógamas. En este sentido el amor termina por ser una erotización de la vida cotidiana y familiar, como un afrodisíaco para la vida real. El compromiso del amor en el ciberespacio, muestra que lejos de ser el campo de los sin ley, de la transgresión, el peligro, liberación de ataduras, tabúes, de pornografía, de sexualidad constante, se experimenta por parte de los participantes como si fuera un lugar que, al ofrecer una cierta libertad para transgredir, en la medida que de ataduras físicas, les permite considerar todas las promesas de modernidad, pero luego todo es constreñido dentro de estrictas limitaciones normativas. Estas estructuras casi durkheimianas de la sociabilidad, no sólo regulan su porción particular del ciberespacio, sino que lo hacen con unas normas que lo llevan muy cerca de la esfera mundana y doméstica donde lo que el amor romántico impone, contiene, escapa y pone en entredicho cualquier otra creatividad basada en los sentimiento. Una comprensión apropiada de ésta forma altamente objetivada de amor, exige que se lo compare con formas de sexualidad que no parecen tan alejadas de la sociabilidad mundana y reproductiva.

Bibliografía

- Anta, J.-L. (2008) “Para una antropología del amor. La novela rosa y los productos de la cultura de masas”. *Actas del 5º congreso nacional de isonomía sobre igualdad entre mujeres y hombres*. p. 100-108.
- Appadurai, A. (1991) *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*. México: Grijalbo.
- Bauman, Z. (2009) *Amor Líquido: Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Madrid: FCE.
- Beck, Ulrich; Beck-Gernsheim, Elisabeth (2013) *Amor a distancia Nuevas formas de vida en la era global*. Barcelona: Paidós.
- Bourdieu, P. (2008) *El sentido práctico*. Madrid: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (1988) *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- Butler, J. (2006) *Deshacer el género*. Barcelona: Paidó.
- Deleuze, G.; Guatari, F. (1974) *El antiedipo: capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Barral.
- Esteban, M. L. (2011) *Crítica del pensamiento amoroso*. Barcelona: Bellaterra.
- Esteban, M. L. (2008) *El amor romántico dentro y fuera de occidente: determinismos, paradojas y visiones alternativas en Feminismos en la antropología: Nuevas propuestas críticas*. Donostia: Ankulegi Antropologia Elkarte.
- Ferrer, V. Et al. (2008) Apuntes sobre la vigencia de los mitos románticos en la sociedad española. *Actas del 5º congreso nacional de isonomía sobre igualdad entre mujeres y hombres*. p. 296-303.

- Fromm, E. (1990) *El arte de amar*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2008) *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.
- Foucault, M. (2003) *El yo minimalista y otras conversaciones*. Buenos Aires: Alfabet.
- Gadamer, H. (1991) *La actualidad de lo bello: el arte como juego, símbolo y fiesta*. Barcelona: Paidós.
- Geertz, C. (1995) *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Guber, R. (2001) *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Bogotá: Norma.
- Illouz, E. (2009) *El consumo de la utopía romántica. El amor y las contradicciones culturales del capitalismo*. Buenos Aires: Katz.
- Jociles, M. I. (1999) Las técnicas de investigación en antropología. *Gazeta de Antropología*, 15.
- Klíma, Ivan (2007) *Amor y basura*. Barcelona: Acantilado
- Kristeva, J. (2000) *Lo femenino y lo sagrado*. Madrid: Cátedra.
- Lahire, B.(2006) Lógicas Prácticas: el “Hacer” y el “Decir sobre el Hacer”. En B. Lahire (edit), *El Espíritu sociológico*. Buenos Aires: Manantial. p 137-155
- Luhmann, N. (2008) *EL amor como pasión, la codificación de la intimidad*. Barcelona: Península
- Rojas, Carlos (1997) “Gilles Deleuze: La máquina social”. *Antroposmoderno*.
http://www.antroposmoderno.com/antro-articulo.php?id_articulo=225
- Sanmartín, R. (1993) *Identidad y Creación: Horizontes culturales e interpretación antropológica*. Barcelona: Humanidades.

EL FILTRO DE AMOR DE LOS MATRIMONIOS MIXTOS: ANÁLISIS DE LOS MECANISMOS INSTITUCIONALES DE LEGITIMACIÓN DEL AMOR TRANSNACIONAL

Verónica Anzil (Universitat Rovira i Virgili)

veroanzil@gmail.com

Roxana Yzusqui (Universitat Rovira i Virgili)

ryzusqui@gmail.com

1-Introducción

Esta investigación¹ aborda a los matrimonios mixtos como objeto de estudio, definiéndolos como aquellas uniones legales formadas por dos personas de nacionalidad de origen diferente. Aunque existen desde hace siglos, solamente desde hace unas décadas, en el marco de los procesos migratorios y de desarrollo de las TIC, se convirtieron en un fenómeno creciente, especialmente en países con mucha población inmigrante, como es el caso de España². El crecimiento migratorio experimentado por España en las últimas décadas fue fundamental para que se produjera un incremento espectacular de matrimonios mixtos.

¹ Investigación realizada en el marco de sendos proyectos de investigación del Plan Nacional de I+D+I, dirigidos por Jordi Roca: 'Amores transnacionales: constitución y desarrollo de parejas mixtas en España'. Plan Nacional de I+D+I (2008-2011), Ministerio de Ciencia e Innovación (CSO2009-10187): 2010-2012; 'Parejas mixtas residentes fuera de España: relaciones de género, dinámicas sociales y conexiones transnacionales'. Plan Nacional de I+D+I, Ministerio de Economía y Competitividad (CSO2012-33565): 2013-2015.

² En España en 1996 la población de nacionalidad no española era de 542.314 personas (1,36% de la población total); en enero de 2013 los extranjeros eran 5.520.133, o sea el 11,7% de la población total (INE 2013).

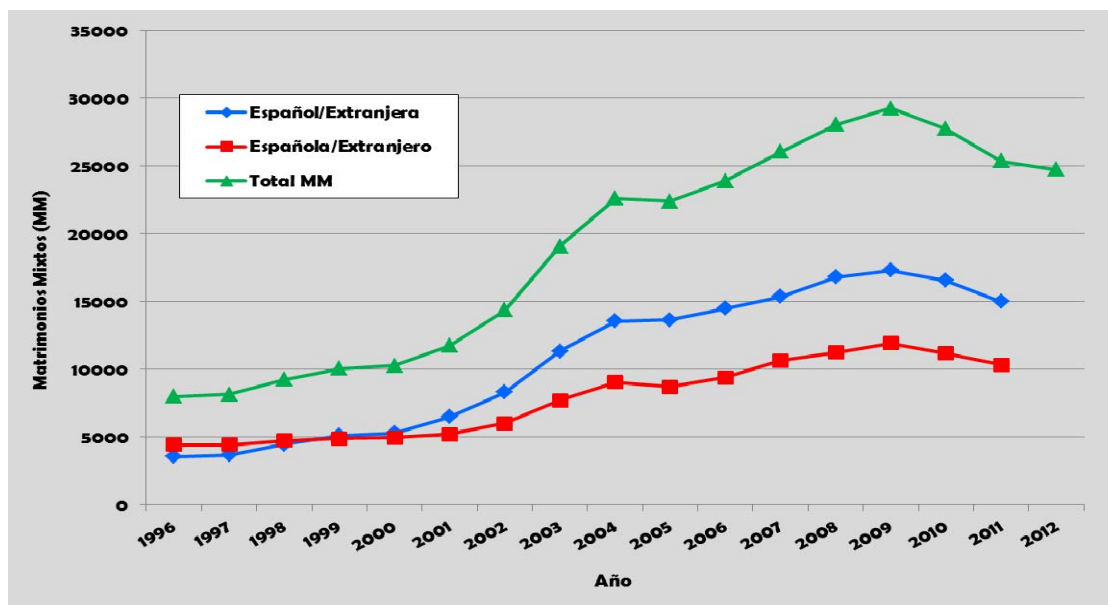


Figura 1: Evolución de los matrimonios mixtos en España

Fuente: elaboración propia a partir de datos del INE

Ese aumento simultáneo en el número de inmigrantes y de matrimonios mixtos generó una asociación inevitable entre ambos fenómenos en el imaginario social: que los matrimonios mixtos representen una considerable proporción precisamente cuando la inmigración es conceptualizada como un problema social desde los países receptores, hace que las parejas formadas por un miembro español y uno extranjero sean percibidas como sospechosas de intentar, bajo la apariencia de un matrimonio, burlar los controles del sistema para acceder a los beneficios de la ciudadanía española. Esto provocó la aprobación de normas orientadas a controlar el tema desde los estamentos europeos y de los miembros de la Unión Europea (UE). En este contexto situamos la presente propuesta, que tiene como principales objetivos:

- analizar la legislación que rige el procedimiento al que se somete de manera exclusiva a las parejas formadas por una persona española y una extra-comunitaria cuando deciden casarse;

- contrastar el contenido de esas regulaciones con los parámetros que los diferentes agentes estatales intervinientes usan para determinar la in/existencia de ‘consentimiento matrimonial’;

- analizar la posible correlación entre ciertas variables (género/edad/origen nacional, etc.) y la autorización o no del matrimonio o su inscripción;

- analizar estos referentes normativos con el objetivo de descifrar el modelo de matrimonio que subyace en ellos y las posibles influencias de diversos discursos amorosos.

Según datos del INE, desde 1996 a 2012 se contrajeron en España 321.214 matrimonios entre un cónyuge español y uno extranjero. La mayoría de ellos (58%) unieron a un hombre español y una mujer extranjera, a pesar de que en España hay más hombres extranjeros que mujeres de otros países (Setién y Vicente, 2007:139).

Entre los orígenes de los cónyuges extranjeros (Fig. 2), predominan los de América Central y del Sur. Pero, en general, las procedencias mayoritarias de esposas y esposos de origen extranjero no concuerdan. Las mujeres españolas se casan más a menudo con africanos del norte y europeos de países vecinos que los hombres españoles; y estos forman pareja con latinoamericanas y eslavas con más frecuencia que las españolas.

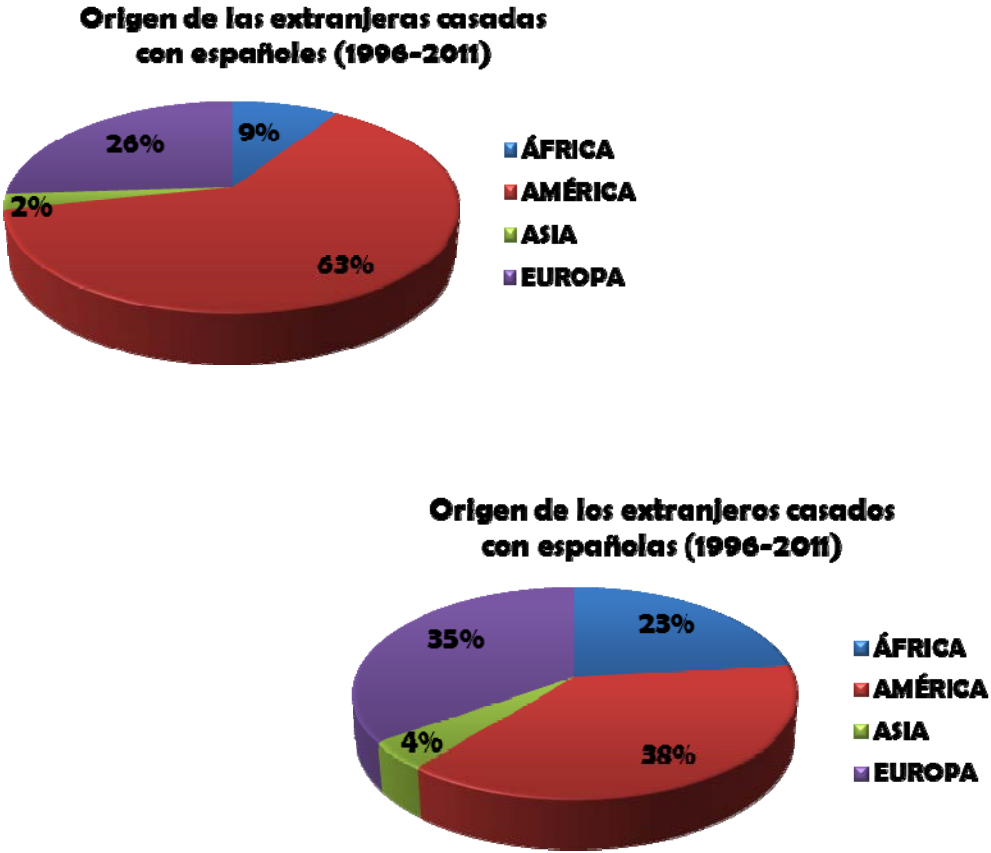


Figura 2: Orígenes de los cónyuges extranjeros
 Fuente: elaboración propia a partir de datos del INE

Analizando los valores absolutos de los principales orígenes nacionales de los cónyuges extranjeros también notaremos divergencias (Tabla 1). Mientras los orígenes mayoritarios de las mujeres casadas con españoles sólo incluyen latinoamericanas, marroquíes y rusas, entre

los hombres casados con españolas también aparecen italianos, ingleses, franceses y alemanes, pero no rusos.

Entre los cinco países de origen más frecuentes de las mujeres extranjeras casadas con hombres españoles entre 1996 y 2011, Marruecos es el único país no latinoamericano. En el caso de las mujeres españolas casadas con hombres extranjeros, Marruecos ocupa un claro primer puesto, seguido por dos orígenes latinoamericanos y dos europeos occidentales.

VALORES ABSOLUTOS		VALORES RELATIVOS (ICR)	
H Español/ M Extranjera	M Española/ H Extranjero	H Español/ M Extranjera	M Española/ H Extranjero
Colombia	Marruecos	Brasil	R. Dominicana
Brasil	Argentina	Rusia	Nigeria
Marruecos	Colombia	México	México
Ecuador	Italia	Venezuela	Cuba
Argentina	Inglaterra	R. Dominicana	Venezuela
R. Dominicana	Francia	EE.UU.	EE.UU.
Rusia	Alemania	Cuba	Argentina
Venezuela	Cuba	Paraguay	Uruguay
Cuba	R. Dominicana	Nigeria	Brasil

Tabla 1: Orígenes mayoritarios de los cónyuges extranjeros (1996-2011)

Fuente: elaboración propia a partir de datos del INE

Pero si para comparar los orígenes de los cónyuges extranjeros utilizamos el índice de concentración relativa (ICR) creado para nuestro proyecto anterior³ que permite valorar el peso relativo de un determinado colectivo extranjero dentro de los matrimonios mixtos teniendo en cuenta su peso en la población española⁴, la lista de nacionalidades de origen predominantes cambia notablemente (Tabla 1). Esto muestra que la existencia de uniones mixtas no responde únicamente a la presencia de una particular población inmigrante y nos introduce en el universo de las imágenes y representaciones sobre la alteridad, con los estereotipos que acostumbran a acompañarle, y en el terreno más específico, aunque a

³ 'Amores transnacionales: constitución y desarrollo de parejas mixtas en España'- Plan Nacional de I+D+I (2008-2011), Ministerio de Ciencia e Innovación (CSO2009-10187).

⁴ ICR= Hombres o Mujeres del país X, de entre 15 y 84 años, casados con españoles/Hombres o Mujeres del país X, de entre 15 y 84 años, residentes en España.

menudo igualmente tópico, de las diferencias sexo-nacionales en relación al género, al amor y a la sexualidad (Roca, 2010:75).

2-Amor bajo sospecha

En muchos países de Europa Occidental las parejas formadas por un cónyuge comunitario y otro extra-comunitario son consideradas maniobras ilícitas para obtener la residencia o nacionalidad en el país de acogida, en un claro ejemplo de deslizamiento desde el nivel de las relaciones personales hacia el del control de fronteras (Conradsen, y Kronborg, 2007:228). Así, ante el crecimiento de las denominadas parejas mixtas en las últimas décadas, se ha producido una actividad jurídica encaminada a prevenir la realización de los llamados ‘matrimonios de complacencia’ para impedir la utilización del matrimonio con finalidades relacionadas con ventajas en la entrada y residencia en el país de destino por parte de inmigrantes extra-comunitarios. Aunque los ‘matrimonios de complacencia’ son difíciles de cuantificar (Eggebo, 2013:773), la idea de su existencia afecta a todos los que deseen casarse con una persona de un país ‘tercero’, pues estas parejas son sometidas a un riguroso escrutinio para comprobar si se trata de un matrimonio ‘legítimo’ o no.

En España tres normas principales regulan el tema:

-la Instrucción de 9 de enero de 1995, de la Dirección General de los Registros y del Notariado -DGRN- sobre el expediente previo al matrimonio cuando uno de los contrayentes está domiciliado en el extranjero (Boletín Oficial del Estado -BOE- 21, 25/01/1995:2316-2317);

-la Resolución del Consejo de la Unión Europea de 4 de diciembre de 1997 sobre las medidas que deberán adoptarse en materia de lucha contra los matrimonios fraudulentos;

-la Instrucción de 31 de enero de 2006, de la DGRN, sobre los matrimonios de complacencia (BOE 41, 17/02/2006: 6330-6338).

Las normas que intentan regular algún ámbito de la realidad social a menudo son el resultado de un cambio significativo en dicha realidad. En nuestro caso, los dos referentes normativos españoles comienzan haciendo referencia -y en cierto modo justificándose- al hecho de que son ‘cada vez más frecuentes los casos en los que un español domiciliado en España pretende contraer matrimonio con extranjero domiciliado fuera de España’ (BOE 1995), o a ‘la realidad en creciente aumento en nuestro país [de los llamados ‘matrimonios de complacencia’]’ (BOE 2006), aunque la divulgación del primer documento se produjo un año

antes que el INE incluyera datos sobre bodas mixtas. Pero en el ámbito legislativo se discutía sobre este fenómeno desde principios de los '90, cuando se realizó una importante reforma a la Ley de la nacionalidad española que, entre otros aspectos, amplió los requisitos que los cónyuges extranjeros deben cumplir para adquirir la nacionalidad española. En 2006, año de publicación del segundo documento, los matrimonios mixtos se habían multiplicado por tres, dato directamente relacionado con el incremento de la inmigración, que había alcanzado 4.000.000 de personas. Además, la publicación de ambas normas españolas puede relacionarse con las regularizaciones de extranjeros en España en los años 1986, 1991, 1996, 2000/2001 y 2005.

Las referidas normas emplean terminologías que presuponen a todas las uniones con un cónyuge extra-comunitario como potencialmente fraudulentas. La normativa de 1995 - dirigida, en principio, a todos los matrimonios binacionales, a diferencia de las otras dos que contemplan únicamente los matrimonios binacionales ilegales- hace referencia al fraude y a la simulación como elementos constitutivos de éstos:

‘Son cada vez más frecuentes los casos en los que un español domiciliado en España pretende contraer matrimonio con extranjero domiciliado fuera de España y hay muchos motivos para sospechar que por medio de estos enlaces lo que se pretende exclusivamente es facilitar la entrada y estancia en territorio español de súbditos extranjeros’ (DGRN 1995:2316).

La normativa europea de 1997 utiliza la denominación de ‘matrimonios fraudulentos’. Casi una década después, la segunda normativa española adopta dos denominaciones principales: ‘matrimonio simulado’ y ‘matrimonios de complacencia’, e incorpora alguna más, como la de ‘matrimonios meramente aparentes’. Estas denominaciones están claramente relacionadas con las definiciones que la legislación hace de estos matrimonios. Así, la norma española de 1995 pone énfasis en su propósito: ‘simplemente, en claro fraude de ley, el de beneficiarse de las consecuencias legales de la institución matrimonial’. La norma europea de 1997 define lo que denomina ‘matrimonio fraudulento’ como aquel con el ‘fin exclusivo de eludir las normas relativas a la entrada y la residencia de nacionales de terceros países y obtener, para el nacional de un tercer país, un permiso de residencia o una autorización de residencia en un Estado miembro’. La norma española de 2006 identifica los ‘matrimonios de complacencia’ con los enlaces que ‘se celebran, frecuentemente, a cambio de un precio: un sujeto - frecuentemente, aunque no siempre, un ciudadano extranjero-, paga una cantidad a otro sujeto -normalmente, aunque no siempre, un ciudadano español-, para que éste último acceda a

contraer matrimonio con él, con el acuerdo expreso o tácito, de que nunca habrá ‘convivencia matrimonial auténtica’ ni ‘voluntad de fundar y formar una familia’ y de que, ‘pasado un año u otro plazo convenido⁵, se instará la separación judicial o el divorcio’ (pág. 6330). El propósito de tal ‘negocio’ ‘no es sino el de beneficiarse de las consecuencias legales de la institución matrimonial en el campo de la nacionalidad y de la extranjería’ (ibídem), en un uso fraudulento de la institución matrimonial para ‘obtener ventajas legales en el sector del Derecho de extranjería y de nacionalidad’ (BOE 2006:6331).

El fraude que implica el uso indebido de la institución matrimonial demanda que el legislador identifique esas finalidades impropias, pero también hacer explícitas las auténticas características de la institución matrimonial. Así, el elemento principal al que se apela como garantía de veracidad de todo matrimonio es el ‘consentimiento matrimonial’, que en términos generales implica la verdadera voluntad de los contrayentes de ‘crear una comunidad de vida (...) con la finalidad de asumir los fines propios y específicos de la unión en matrimonio’ (BOE 2006:6331-6332). Pero el Código Civil español no detalla cuál es la finalidad del matrimonio, aunque establece que los cónyuges ‘están obligados a vivir juntos, guardarse fidelidad y socorrerse mutuamente’ (Art. 68), mientras que en el Artículo 67 se incide en la ayuda mutua, lo que delata, entre otras cosas, una clara influencia católica.

En cualquier caso, la piedra angular del razonamiento jurídico no es que en los denominados matrimonios de complacencia no exista consentimiento, sino que el consentimiento es simulado/fraudulento. Sin embargo, debe señalarse que el hecho de que algunas de estas uniones puedan perseguir finalidades diferentes a las específicas de la unión matrimonial -las ventajas legales citadas en cuanto a nacionalidad y residencia- no implica que no estén dispuestas también a asumir las finalidades matrimoniales. Pero tal voluntad de los cónyuges (o su simulación) de cumplir con los fines matrimoniales sólo puede determinarse después de haberse contraído éste. Por ello, por regla general, la ley civil contempla el proceso judicial de ‘nulidad matrimonial’, que evalúa *a posteriori* con todas las garantías necesarias la autenticidad de los matrimonios. Así, se advierte que el sistema ‘preventivo’ al que se somete únicamente a las parejas mixtas para evaluar si cuentan o no con la verdadera voluntad de contraer matrimonio es un sistema de excepción, de carácter administrativo, con menores garantías judiciales y en el que se utilizan ‘presunciones’ ante la falta de pruebas directas que permitan determinar con mayor certeza la existencia de fraude matrimonial. Un sistema que

⁵ El matrimonio con un ciudadano español reduce de 10 a 1 año el periodo necesario para adquirir la nacionalidad española por residencia, y de 2 a 1 año en el caso de nacionales de países iberoamericanos, Filipinas y Guinea Ecuatorial (art. 22.1 Código Civil), lo que explica la referencia al plazo de un año.

‘colisiona inevitablemente con el principio de buena fe y contra el derecho [fundamental] a contraer matrimonio en libertad’ (García Vázquez y Goizueta Vértiz, 2008:439).

3-Particulares filtros de amor

Cuando las parejas españolas o mixtas desean contraer matrimonio debe instruirse un expediente matrimonial previo. Su finalidad es verificar, en primer lugar, que los contrayentes cumplan con los requisitos de libertad y capacidad exigidos en el Código Civil. Comprobado esto, las parejas formadas por nacionales de la UE pueden celebrar el matrimonio. Por el contrario, las parejas entre españoles y ciudadanos extra-comunitarios quedan sometidas a comprobaciones suplementarias para obtener la certeza de que no es un matrimonio simulado. Esas parejas pueden ser sometidas a una audiencia reservada que se practica a cada contrayente por separado. La Instrucción DGRN 1995 señala que se trata de un ‘trámite esencial del que no debe prescindirse ni cumplirse formulariamente’, para ‘verificar la autenticidad anticipada del consentimiento matrimonial y evitar así la celebración de los denominados ‘matrimonios de complacencia’’. La Instrucción DGRN 2006 dispone que los elementos que permiten inferir la existencia de simulación del consentimiento matrimonial son el desconocimiento por parte de uno o ambos contrayentes de los ‘datos personales y/o familiares básicos’ del otro y la inexistencia de relaciones previas entre los contrayentes, además los detallados en la Resolución UE 1997.

Tal como hemos podido comprobar, durante la audiencia se establece una relación de poder totalmente desigual entre el entrevistador -representante del Estado- y el entrevistado. Como describe Eggebø (2013:779), la autoridad establece las normas y define los criterios de lo que es un matrimonio legítimo y, a partir de esas bases, los funcionarios tienen el poder de tomar decisiones. Estos funcionarios no viven al margen de la sociedad, sino que -como todos- son portadores de una serie de construcciones sociales (estereotipos, preconceptos, prejuicios) sobre temas diversos y, consciente o inconscientemente, hacen uso de ellos en su vida diaria, incluso en sus roles de agentes de la administración pública (Pérez, García y Martín, 1999; Valli *et al*, 2002; Eggebø, 2012, 2013; Lavanchy, 2013). ¿En qué criterios -implícitos o explícitos- se basan estos funcionarios? ¿Cómo diferencian si hay ‘real consentimiento matrimonial’ o no? ¿Qué papel juegan sus categorizaciones de edad, clase, género, raza, nacionalidad, etc.? ¿Cómo intervienen los estereotipos nacionales? ¿Qué otras variables influyen al tomar sus decisiones?

Para responder a algunas de estas preguntas, analizaremos el contenido de las audiencias reservadas. La Circular DGRN 2006 establece un cuestionario orientativo compuesto por 118 preguntas para facilitar el trabajo de los funcionarios encargados de las audiencias. Podríamos agruparlas en tres conjuntos: el primero consiste en una serie de preguntas referidas a determinar el grado de conocimiento mutuo de los datos personales, familiares y profesionales. En un segundo apartado están aquellas dirigidas a conocer el desarrollo de la relación, desde el primer contacto hasta el casamiento o el momento en que se decidió pedir autorización para contraerlo. En tercer lugar, se les interroga acerca de su vida cotidiana como pareja como, por ejemplo, aficiones; si fuman o no; idioma en el que se comunican; si han padecido alguna enfermedad; existencia de familiares del extranjero en España; conocimiento por parte del contrayente extranjero de los beneficios inmigratorios obtenidos a través del matrimonio. Concluidas ambas audiencias, el instructor evaluará las respuestas dadas y emitirá una resolución. Evaluado el expediente por el Ministerio Fiscal, se autoriza o deniega la celebración del matrimonio o su inscripción en el Registro Civil. Si la deniega, los contrayentes tienen la opción de recurrir la resolución ante la DGRN a efectos de que se evalúe el caso en segunda instancia administrativa. La decisión de la DGRN será definitiva e inapelable.

Tanto los argumentos usados por los contrayentes para apoyar el recurso de la resolución negativa como el razonamiento realizado por el encargado del Registro Civil para tomar esa decisión están recogidos en esas Resoluciones de la DGRN. La base de datos jurídica Westlaw (<http://www.westlaw.es/>) las incluye, material que constituye la principal fuente utilizada para realizar esta comunicación. Para poder explotar esa fuente, aún muy poco utilizada desde las ciencias sociales, realizamos una búsqueda electrónica en Westlaw, seleccionando todas las resoluciones relacionadas con las palabras clave ‘matrimonios por complacencia’ entre los años 1996 y 2011⁶. Para ese período la base de datos contaba con 1836 resoluciones referentes a matrimonios de personas heterosexuales de diferente nacionalidad de origen, corpus con el que trabajamos.

Entre 1996 y 2011 se celebraron en España 296.459 matrimonios mixtos, de los cuales 58% entre un español y una extranjera, y 42% entre una española y un extranjero. De las 1836 resoluciones registradas en ese período, el 73% (1338 resoluciones) corresponden a recursos

⁶ Elegimos 1996 como principio del estudio ya que fue entonces cuando el INE incorporó a los matrimonios mixtos en su base de datos. El vaciado de la base de Westlaw se hizo en 2012, por lo que el último año completo disponible era 2011.

presentados por un español y una extranjera extra-comunitaria ante la denegación a su solicitud de inscribir o celebrar un matrimonio. Las parejas formadas por una española y un extranjero extra-comunitario presentaron el 27 % de los recursos restantes (498 resoluciones). Es decir, la cantidad de recursos presentados por hombres españoles con cónyuges extra-comunitarias es muy superior a la que debería haber sido proporcionalmente e, inversamente, las mujeres españolas con cónyuges extra-comunitarios presentaron menos recursos que los que proporcionalmente correspondían. A partir de estos datos, podemos concluir que, aparentemente, las españolas tienen menos dificultades que sus compatriotas masculinos a la hora de tramitar sus matrimonios mixtos, al contrario de lo señalado por Eggebø (2013:784) para Noruega. Es cierto que también podríamos pensar que la ‘actitud más proactiva’ (Roca, 2010:75) de los hombres españoles con respecto a sus co-nacionales femeninas en la búsqueda de una pareja extranjera se nota también en este paso del proceso.

Quienes presentaron recursos ante la DGRN luego de haber recibido una respuesta negativa a su solicitud son parejas formadas por españoles y personas principalmente originarias de Cuba, Colombia, República Dominicana y Marruecos. Si recordamos cuáles eran las nacionalidades de origen más frecuentes entre los cónyuges extranjeros y las comparamos con las de los protagonistas de las resoluciones de la DGRN comprobamos que los cubanos de ambos sexos están suprarrepresentados, a pesar de estar en las últimas posiciones de la tabla de frecuencias totales de los principales orígenes de cónyuges extranjeros de los matrimonios mixtos (Tabla 2). Sucede lo mismo con los/las dominicanos/as, aunque en menor medida. Ningún país subsahariano aparece en las primeras posiciones de la población total de los matrimonios mixtos, y sin embargo nigerianas/os y senegaleses⁷ figuran entre los orígenes más frecuentes de las resoluciones. Lo mismo sucede con las personas originarias de Perú, las mujeres de China y los hombres argelinos, pakistaníes⁸ e indios. Ocurre lo contrario con otras nacionalidades que figuran en los primeros puestos de la población total de matrimonios mixtos⁹, como las personas de Argentina, o las mujeres rusas y venezolanas. Esto sugiere la existencia de cónyuges más o menos deseables y/o sospechosos.

⁷ Rodríguez (2004:5) escribió que los matrimonios de conveniencia no son comunes en la población senegambiana de Cataluña, a diferencia de lo que sucede en otros territorios.

⁸ Hay estudios que indican que los hombres originarios de Pakistán, Turquía y Marruecos, por ejemplo, preferirían casarse con mujeres provenientes de sus países de origen, quienes aceptarían más fácilmente la preeminencia y autoridad masculinas (Beck-Gernsheim, 2007:282).

⁹ Todos los europeos occidentales desaparecen en la tabla de resoluciones de la DGRN porque, como ya dijimos, esta parte del proceso sólo se aplica a matrimonios entre españoles y extra-comunitarios.

TOTAL MM		RESOLUCIONES DGRN	
Español/ Extranjera	Española/ Extranjero	Español/ Extranjera	Española/ Extranjero
Colombia	Marruecos	Cuba	Cuba
Brasil	Argentina	Colombia	R. Dominicana
Marruecos	Colombia	R. Dominicana	Marruecos
Ecuador	Italia	Marruecos	Colombia
Argentina	Inglaterra	Perú	Pakistán
R. Dominicana	Francia	Nigeria	Perú
Rusia	Alemania	Brasil	Argelia
Venezuela	Cuba	Ecuador	Nigeria
Cuba	R. Dominicana	China	Senegal e India

Tabla 2: Orígenes mayoritarios de los cónyuges extranjeros (1996-2011)

Fuente: elaboración propia a partir de datos del INE y Westlaw

Entre los orígenes más frecuentes en las resoluciones encontramos grupos portadores de características físicas diferenciales y ‘racializadas’. Como afirma Kirton (2000:68), ‘los rasgos físicos racializados y las expectativas asociadas pueden tener un impacto en cualquier encuentro o relación’. Probablemente intervengan también -además de los estereotipos raciales, de clase, de género, etc.- ciertos aspectos de las relaciones históricas y geopolíticas entre los países implicados, estableciéndose un *ranking* de orígenes más o menos ‘convenientes’, más o menos ‘peligrosos’ para la sociedad receptora (Vázquez, 1999:57; Colectivo Ioé, 1999:183-187; Fueyo, 2002:69).

4-Análisis de discurso de las resoluciones de la DGRN

Debido a la cantidad de resoluciones incluidas en el corpus inicial y con el objeto de realizar un análisis de discurso exhaustivo, fue necesario conformar una muestra. Para hacerlo, retuvimos el 10% de las resoluciones de cada año del período estudiado, seleccionándolas de manera aleatoria. Esto dio como resultado una serie de 184 resoluciones, que incluyen tanto los argumentos usados por los contrayentes para fundar el recurso presentado, como el razonamiento realizado por el encargado del Registro Civil para tomar su decisión. En la muestra hay 39/184 autorizaciones de inscripción o celebración de matrimonio (21%), y 145/184 denegaciones (79%).

Muchos miembros de parejas mixtas son conscientes del uso ‘instrumental’ que se atribuye a sus matrimonios como forma de conseguir la residencia en España, por lo que creen necesario explicitar que no es lo que ellos están viviendo (Heyse, 2010:74; Roca, 2011:501). No obstante, que los contrayentes digan estar enamorados no es un factor que sea considerado de peso: aunque se cita como motivación para el matrimonio en 13/184 resoluciones, sólo en 3 ocasiones deriva en una autorización. Esto contradice a Alexandrova (2007:144) cuando plantea que ‘el discurso del amor romántico se emplea para garantizar la autenticidad del matrimonio transnacional’, haciendo uso de un estereotipo que actúa como ‘defensa de la naturaleza romántica del amor’, y que ‘se expresa en la afirmación de que sólo el ‘amor verdadero’ debe llevar al matrimonio, y que todos los matrimonios que se basan en otras razones (financieras, económicas) deben ser condenados’. Es más, en una de las resoluciones tener sentimientos muy intensos genera sospecha:

‘Se aportan determinados documentos –correos electrónicos– algunos de ellos remitidos por la contrayente escasos días después de conocerse, en los que se manifiestan unos sentimientos, quizás, demasiado intensos para haberse generado en tan corto espacio de tiempo’ (R.60, 2005; español/cubana; autorizado).

También es recurrente el uso del argumento de la ‘finalidad migratoria’ del matrimonio para apoyar la denegación:

‘Todo ello lleva a la convicción de que el matrimonio proyectado no persigue la finalidad que le es propia, sino que está siendo instrumentalizado para regularizar la estancia en España del promotor extranjero’ (R.128, 2009; español/nigeriana; denegado).

Por el contrario en la muestra sólo hay una resolución que también menciona los objetivos económicos:

‘El Encargado del Registro Civil Consular dictó auto el 15 de marzo de 2001 denegando, para evitar dar apariencia jurídica a un negocio jurídico simulado con objetivos económicos y migratorios irregulares, la inscripción del matrimonio por falta de convivencia y desconocimiento mutuo’ (R.7, 2001; español/dominicana; denegado).

A pesar de esto, el dinero que los contrayentes españoles suelen enviar a sus cónyuges extracomunitarios es usado a menudo como prueba de la legitimidad de la relación, sobre todo cuando se trata de remesas regulares. Además, entre las 39/184 (21%) resoluciones positivas, encontramos 18 (46%) mujeres extranjeras que dicen ser desempleadas, estudiantes o amas de casa, mientras que entre las 145 resoluciones negativas sólo hay 15 mujeres (10%) con ese perfil, por lo que se autorizan más frecuentemente los matrimonios con mujeres extranjeras ‘dependientes’ que aquellos con mujeres que ejercen una ocupación que les permite cierta

autonomía. Este grupo de mujeres se correspondería con el perfil de esposas ‘tradicionales’ que algunos hombres españoles parecen buscar (Roca y Urmeneta, 2013). Pero además, estas esposas vendrían a ‘cuidar’ y a ‘servir’ a sus esposos o suegros, según el análisis de algunas de las motivaciones para el matrimonio:

‘He decidido casarme porque ya me voy haciendo mayor y viviendo solo, prefiero estar con alguien, que si me muriera, nadie se enteraría’ (R.6, 2001; español/nigeriana, 65 años/26 años; denegado).

‘En el recurso se alega que el padre de él está viejo y achacoso, requiere cada día más cuidados y él había fijado mucha esperanza en la ayuda de ella’ (R.149, 2010; español/cubana; denegado).

Como las resoluciones denegatorias superan ampliamente al número de autorizaciones, nos centraremos en sus fundamentos, aunque intercalaremos razones esgrimidas para autorizar los matrimonios, así como argumentos de los contrayentes para apoyar sus recursos. Si bien es cierto que en la inmensa mayoría de los casos analizados la decisión raramente se toma basándose en un único elemento, creemos que el análisis de cada uno de los factores considerados permitirá un acercamiento más detallado al proceso.

El escaso conocimiento o la existencia de contradicciones en los datos personales y familiares del (futuro) cónyuge constituye el motivo más frecuente de denegación (104/145 denegaciones). Según los funcionarios, debe constatarse ‘un desconocimiento recíproco de datos personales y familiares que no es justificable entre personas que pretenden contraer próximamente matrimonio’ (R.32, 2004; español/ucraniana; denegado), o sea que el conocimiento de estos datos debería dar lugar a la presunción de existencia de ‘relaciones previas suficientes’. Muchas de las preguntas formuladas pueden responderse fácilmente si tal relación existe, pero a veces se trata de detalles insignificantes, difícilmente recordados con seguridad:

‘Según informa el Encargado del Registro Civil consular el interesado declara que la última vez que la interesada viajó a la República Dominicana fue a buscarla al aeropuerto, pero desconoce la compañía aérea con la que voló y la duración del vuelo’ (R.159, 2010; española/dominicano; denegado).

En una ocasión la contradicción radica en que uno dice que se conocieron en la calle, y el otro habla de un bar (R.171, 2011; española/nigeriano; denegado); o se considera que incurren en una contradicción porque un cónyuge dijo que su novio es divorciado cuando la pareja anterior era de hecho (R.14, 2002; español/dominicana; denegado)... Además, los ejemplos

demuestran que los funcionarios tienen un gran margen de discreción sobre cuántas coincidencias y diferencias deben existir para tomar una decisión. Esta discrecionalidad produce que los funcionarios tomen decisiones contradictorias ante situaciones similares.

Otra razón frecuentemente usada por los registradores es el hecho de no haberse conocido físicamente hasta poco antes de la boda. Este motivo, introducido por la Resolución UE 1997, aunque matizado en la Instrucción DGRN 2006, se menciona en 89/145 casos. Era previsible que a partir de entonces las relaciones epistolares, telefónicas o por Internet hubieran ganado legitimidad, y que el hecho de conocerse poco antes de la boda dejara de ser indicio de fraude. Algunos contrayentes así lo entienden:

‘Notificada la resolución a los interesados, estos interpusieron recurso ante la DGRN alegando que en apenas unos meses han logrado quererse y respetarse de forma que otras parejas no consiguen en varios años o en toda la vida, que con los muchos medios de comunicación que existen en el mundo moderno y ellos emplean el conocerse personalmente puede ser secundario’ (R.149, 2010; español/cubana; denegado).

A pesar de ello, es utilizado como uno de los principales motivos para denegar la inscripción, incluso después del año 2006. Su aplicación quita toda legitimidad a las relaciones amorosas a distancia, cada vez más comunes (Rosenfeld y Thomas, 2012; Beck y Beck-Gernsheim, 2012), y a los matrimonios ‘concertados’, frecuentes y normalizados en algunos países de África y Asia:

‘Las alegaciones del interesado en su recurso en el sentido de que el matrimonio proyectado se ajusta a los parámetros habituales de este tipo de uniones en el ámbito musulmán, donde es costumbre que los novios o no se conozcan o tengan sólo unos conocimientos básicos de su futuro cónyuge, no constituyen justificación suficiente para autorizar la expedición del certificado de capacidad matrimonial solicitado’ (R.157, 2010; español/marroquí; denegado).

Tampoco hay uniformidad de criterio acerca de cuánto es el tiempo mínimo aceptable de noviazgo, ni el número de visitas que deberían haberse hecho, ni el tiempo que deberían haber convivido. A pesar de usar expresiones como ‘se casaron a pocos días de conocerse’ o ‘con muy escaso conocimiento personal previo’, esto nunca se precisa, y los períodos aceptados pueden ir desde cero días a varios meses. Al no existir norma que señale cuánto debe durar una relación para no ser considerada ‘corta’, la arbitrariedad de las consideraciones judiciales es evidente:

‘...resultan como hechos objetivos la inexistencia de una relación personal mínima previa al matrimonio. Los contrayentes se conocieron hacía solo ocho meses antes de

celebrarse el matrimonio y no de manera directa, sino por medio de fotografías' (R.41, 2004; española/cubano; denegado).

'Los interesados se conocen físicamente seis días antes de la boda, en este sentido uno de los motivos que la resolución arriba citada del Consejo de la UE señala como factor que permite presumir la existencia de un matrimonio de complacencia es el hecho de que los contrayentes no se hayan encontrado antes del matrimonio y eso es, precisamente, lo que sucede en este caso' (R.162, 2010; español/dominicana; denegado).

Por contradictorio que parezca, si el cónyuge no-comunitario solicitó visado para viajar a cualquier país de la UE también es sospechoso. La consecuencia de esto es que sólo el contrayente español puede viajar al país de origen de su pareja sin despertar las suspicacias del sistema, restringiéndose así las posibilidades de encuentros personales:

'...piensan fijar su residencia en España, porque los padres de ella no quieren separarse de su hija; él pidió en una ocasión visado para viajar a España con el fin de conocer a su novia y a su familia y no le fue concedido'.

Sin embargo, el matrimonio se denegó porque no se conocían físicamente antes de la boda:

'Se conocen en 2001 a través de internet y, físicamente, cuando ella viaja por primera y única vez a la República Dominicana, permanece allí y conviven sólo quince días, contrayendo matrimonio -acto al que no asisten ni familiares ni amigos- el último día de su estancia en dicho país. Él ya había manifestado con anterioridad su interés en viajar a España y solicitado visado al efecto, que le fue denegado' (R.23, 2003; española/dominicano; denegado).

También se deniega la autorización de los matrimonios cuando la decisión de casarse ha sido tomada por teléfono, o si se casaron por poder, o si el español viajó al país del cónyuge extranjero con la intención y los papeles necesarios para contraer matrimonio. Pero este criterio no es aplicado de forma sistemática. Una de las excepciones es el matrimonio entre una doctora cubana y un recepcionista español, que se autorizó a pesar de haberse conocido días antes de la boda y de que él haya ido a Cuba con la idea de casarse (R.26, 2004, español/cubana; autorizado).

Entre los argumentos usados por los contrayentes para apoyar sus recursos ante la DGRN encontramos cuestionamientos a los modelos 'tradicionales' de pareja. Por ejemplo, un recurso define lo que es un noviazgo 'normal', por la negativa:

'Notificada la resolución a ambos, el interesado interpuso recurso ante la DGRN alegando que (...) el hecho de que la relación previa al matrimonio la hayan mantenido a distancia y no constituya un noviazgo normal no quiere decir que exista simulación' (R.167, 2011; español/colombiana; denegado).

En otro se cuestiona la necesidad de convivencia permanente:

‘...donde parece que hay una gran contradicción entre lo manifestado por uno y otro no la hay, que como las parejas jóvenes de hoy no están todo el tiempo juntos ni todo el tiempo separados’ (R.172, 2011; española/marroquí; denegado).

También se espera que estas parejas presenten pruebas que demuestren la continuidad de la relación. Esto se traduce en cartas (que deben estar en sobres fechados y con sello de Correos), recibos de teléfono, constancia de envíos de dinero al contrayente extranjero, billetes y visados que prueben las visitas, fotos de la boda y/o de momentos compartidos... La no presentación de estas pruebas deriva en la denegación a la inscripción o celebración del matrimonio en 36/145 casos. Por el contrario, cuando estas pruebas se presentan, suele autorizarse la inscripción del matrimonio incluso a pesar de que existan otros motivos que podrían llevar su denegación:

‘En el caso actual se presentan pruebas documentales suficientes que demuestran que su relación se mantiene en el tiempo. Aunque la diferencia de edad entre los interesados es importante, no es determinante. Por tanto, aunque como informa el Encargado del Registro Consular es posible la falta de intención de contraer matrimonio a los fines propios de dicha institución, lo cierto es que no existen elementos de juicio para afirmarlo con suficiente grado de certeza’ (R.179, 2011; español/dominicana; autorizado).

En el caso anterior se menciona la existencia de una diferencia de edad ‘importante’. Este motivo también fue introducido en la Resolución UE 1997. Sin embargo, la Instrucción DGRN 2006 lo flexibiliza: ‘el hecho de que exista una diferencia significativa de edad entre los contrayentes tampoco dice nada por sí sólo acerca de la autenticidad y realidad del consentimiento matrimonial, por lo que es un dato que no puede utilizarse, de ningún modo, para inferir nada al respecto, salvo que concurra con otras circunstancias, ya enumeradas, de desconocimiento o falta de relación personal’. A pesar de ello, el motivo de la diferencia de edad se utiliza en 26 casos de la muestra, aún después del año 2006, aunque no como un motivo determinante. En una resolución se señala la diferencia de edad, teniendo en cuenta - aquí sí- el contexto socio-cultural de origen del cónyuge extra-comunitario:

‘Al margen de las audiencias, como circunstancias a tomar en consideración y que constan en el expediente, han de señalarse: la diferencia de edad entre los interesados (ella 42, él 25) que, según informe del Encargado del Registro Consular, es circunstancia que resulta extraña en Marruecos’ (R.76, 2006; española/marroquí; denegado).

Sin embargo, la R.31, 2004 (español, 62 años/cubana, 28 años) resulta favorable a pesar de ‘la clara intención de la esposa de utilizar el matrimonio como vía para salir del país’ porque él viajó varias veces a Cuba y envió dinero repetidamente. En otras ocasiones (R.69, 2006; española, 61 años/cubano, 33 años) se deniega el recurso, pero no se hace mención a la diferencia de edad. Como en ningún sitio está establecido cuándo la diferencia de edad pasa a ser relevante, el motivo es usado tan arbitrariamente como otros ya mencionados. Pero evidentemente es reconocido por los contrayentes (o sus letrados) como un elemento ‘de peso’, según indica el uso que esta pareja hace del argumento:

‘Notificada la resolución a ambos, el promotor interpuso recurso ante la DGRN, alegando que hace cuatro años que la llama diariamente por teléfono, que ha viajado a Colombia cinco veces en tres años y que sus edades demuestran que el matrimonio no es por conveniencia’ (R.147, 2010; español, 30/ colombiana, 29; denegado).

Que la pareja no tenga un idioma común es un motivo de denegación introducido en la Resolución UE 1997 que la Instrucción DGRN 2006 flexibiliza: ‘de ese mero dato no cabe inferir, por sí solo, que las relaciones personales no existen o no han existido’. A pesar de ello, la falta de idioma común es un factor de denegación determinante en 34 casos de la muestra, aún después del año 2006. Hay inclusive una resolución en la que no se toman en cuenta los otros idiomas comunes que los contrayentes dicen tener:

‘Uno de los factores que, según la resolución arriba citada del Consejo de la UE, permite presumir que un matrimonio es de complacencia es la inexistencia de una lengua común que posibilite la comunicación. Sobre cuestión tan fundamental ella, que compareció asistida de intérprete tras comprobarse que no entendía el castellano, manifiesta que entre ellos hablan en inglés y en francés, él que en francés e inglés’ (R.128, 2009; español/nigeriana; denegado).

Frecuentemente el hecho de que el extranjero haya necesitado de traductor durante la audiencia reservada se usa como evidencia en su contra. La audiencia, descrita en la legislación como ‘elemento fundamental’ para verificar la existencia de verdadero consentimiento matrimonial, puede provocar ansiedad y nervios a los contrayentes, tal como comprobó Eggebø (2013:779). En ese contexto incómodo, marcado por la desigualdad -los contrayentes son examinados, pero no saben exactamente con qué parámetros- quien no tenga un uso muy fluido del castellano seguramente se sentirá más cómodo con un traductor de por medio. Pero eso no quiere decir que en situaciones más relajadas y cotidianas no pueda mantener conversaciones. Hay un ejemplo de un hombre que vivió y trabajó en España por años, con quien se usa este argumento:

‘No tienen idioma común, la audiencia que se le practicó a la interesada en el Consulado de España en Tánger se hizo a través de un intérprete al desconocer el interesado el idioma español. (...) Manifiesta el interesado que entonces él trabajaba en una obra y que estaba ilegalmente en España, que lo han expulsado de España en cuatro ocasiones y que regresaba clandestinamente’ (R.176, 2011; española/marroquí; denegado).

Entre las preguntas vinculadas al proyecto común de la pareja, los contrayentes deben indicar el sitio en el que piensan fijar su residencia. Si responden que vivirán en España, el contrayente extra-comunitario deberá decir también si tiene o no familiares residentes en España, si ha solicitado alguna vez un visado para entrar al país, y si conoce las consecuencias legales en términos migratorios que tiene el hecho de casarse con un ciudadano de ese país. Por último, también se le puede preguntar -y la recopilación de resoluciones que hemos usado prueba que así se hace- si desea contraer matrimonio con el fin de hacer uso de esos beneficios. Ante esta situación resulta muy difícil decidir cuál es la respuesta ‘correcta’, al margen de que sea verdadera o no. Si el extranjero responde que no desea fijar su residencia en España cuando su cónyuge vive aquí, el funcionario puede concluir que no existe ‘proyecto común’ y por lo tanto, tampoco hay ‘verdadero consentimiento matrimonial’. Pero si expresa su deseo de vivir en España para poder convivir con su pareja, corre el riesgo de que el poder público deniegue la celebración o inscripción ante la sospecha de que se trate de un matrimonio ‘por papeles’, como en la resolución que sigue:

‘A mayor abundamiento, la interesada se dice sabedora de que el matrimonio le permitirá solicitar un visado de residencia en España por reagrupación familiar y, cuando se le pregunta si quiere casarse con ese fin, responde que no sólo’ (R.184, 2011; español/marroquí; denegado).

Aunque los solicitantes no-comunitarios mencionan como una ventaja la existencia de familiares residentes en España, los funcionarios suelen atribuir un rol activo e interesado a esos familiares en la primera toma de contacto de la pareja, rememorando la mecánica de los ‘matrimonios concertados’:

‘A lo que antecede se unen otros dos hechos, por sí solos no determinantes: que consta en el expediente que los dos hermanos de la contrayente extranjera residen en España, muy cerca del interesado (R.142, 2009; español/cubana; denegado).

‘Manifiestan que se conocieron en T., en la casa que allí tiene el hermano del promotor y en la que ella trabaja, explicando ella que fue la madre de él quien le dijo que tenía un hijo con el que podía casarse’ (R.184, 2011; español/marroquí; denegado).

En muchos casos los contrayentes dicen haberse conocido gracias a la intermediación de un familiar o amigo quien, a veces, también es miembro de una pareja mixta. La presencia de otras parejas bi-nacionales en el entorno de los contrayentes -evidencia de la existencia de ‘cadenas sentimentales’ (Roca *et al*, 2013:199)- es un elemento que levanta sospechas:

‘...se conocieron en agosto de 2002, cuando el contrayente español visitó Cuba y fue a la casa de ella para llevarle un regalo que le enviaba un amigo suyo a la prima de la contrayente; que la prima de la contrayente estaba casada con el amigo del contrayente español, y a los dos meses de llegar a España se divorciaron’ (R.48, 2005; español/cubana; autorizado).

‘Consta por las declaraciones de ambos que los puso en contacto en septiembre u octubre de 2006 un hermano de ella que reside en la misma población que él, sobre el que ella dice que se fue a España casado con una española hace unos diez años’ (R.164, 2010; español/cubana; denegado).

Hay un caso en que la intervención de una agencia matrimonial se usa para deslegitimar la relación (R.122, 2008; español/cubana; denegado).

Más arriba señalamos la sobre-representación de ciertos orígenes en las resoluciones de la DGRN (Tabla 3). Además de estar más representadas de lo que proporcionalmente podría esperarse, hay ciertas nacionalidades que reciben un tratamiento claramente discriminatorio. Nos referimos a l@s cuban@s, dominican@s y colombian@s, tres de los orígenes más frecuentes entre las personas no-comunitarias casadas con españoles. Un claro ejemplo es que a partir de 2004 toda resolución denegatoria que involucra a ciudadanos cubanos incluye una frase tipo:

‘A lo que antecede se une la situación que, según manifiesta el Consulado, se produce en algunos matrimonios entre ciudadanos cubanos y extranjeros que, consciente o inconscientemente, se sirven de tal institución con fines migratorios, lo que en el presente caso parece concurrir dada la manifestación del interesado sobre su voluntad de residir definitivamente en España’ (R.35, 2004; española/cubano; denegado).

Algunos años más tarde, los ciudadanos de origen dominicano y colombiano se hacen merecedores del mismo tratamiento (también hay una resolución que se refiere a los ‘hispanoamericanos’). Se trata de tres países caribeños, con poblaciones mayoritarias mestizas, producto de la mezcla de los muchos grupos que históricamente han cohabitado en el continente. Fueyo analizó las publicidades de productos destinados a los hombres españoles, y puso en evidencia el uso reiterado de la imagen de mujeres caribeñas representadas como objetos sexuales, enfatizándose así ‘la idea de ciertas zonas (Cuba y República Dominicana) como lugares apropiados para el consumo de los citados productos y

de los ‘objetos’ a ellos incorporados’ (Fueyo, 2002:78). En cuanto a los colombianos de ambos sexos, es imposible ignorar la frecuente asociación popularizada por los *mass-media* entre Colombia, los carteles de la droga y la violencia. Entre los estereotipos más comunes sobre las mujeres inmigrantes en general y las latinoamericanas en particular, están los de analfabeta, inculta, pobre y dependiente, lo que ha sido muy discutido por varios autores (Parella, 2003; Juliano, 2005; Padilla, 2008; Laureano y Marco, 2011). A esto se agrega la domesticidad, con atributos como la pasividad, el cuidado de los demás, la maternidad y la sumisión (Gregorio, 2002;). Todo esto resulta en la representación ‘hija del imperialismo y el colonialismo, estrechamente ligada a procesos de racialización y erotización de la desigualdad’ (McClintock, 1995)¹⁰.

Setién y Vicente (2007:143) comprobaron que una gran mayoría de españoles aceptaría que un familiar se casara con un extranjero, aunque el 67,5% prefería a las personas de la misma raza o grupo étnico. Dentro del grupo de españoles que prohibiría a su hija tener una relación afectiva con extranjeros, la oposición sería más frecuente si se tratara de un cónyuge africano que si fuera una persona procedente de Europa del Este o Latinoamérica (Setién y Vicente, 2007:152). En el mismo sentido, Fueyo infiere que las representaciones sociales siguen una estratificación por colores, situando al ‘blanco’ en el nivel superior (Fueyo, 2002:69). En su trabajo acerca de las parejas entre subsaharianos y españoles, Alexis y Fernández (2010) sostienen que existe un ‘estereotipo del negro buen macho, sexualmente bien dotado’, aunque el recelo de las españolas junto con las preferencias endogámicas de los subsaharianos derivaría en pocas parejas contrayendo matrimonio. El caso de las subsaharianas sería diferente, ya que ‘algunos hombres se fundamentan en la sospecha de la necesidad de papeles para aprovecharse de ellas’ (Alexis y Fernández, 2010:263). Todo esto podría ayudar a entender por qué algunos orígenes nacionales están supra-representados en las resoluciones de la DGRN, mientras que otros están casi ausentes. Por ejemplo, las personas del Europa del Este suelen ser descriptas como ‘cercanas a nosotros’, mientras que otras comunidades (marroquíes, subsaharianos) darían rostro al ‘otro’ (Anzil, 2013:207). Los rasgos fenotípicos se usan para señalar (di)similitud y (no)pertenencia a Europa, y la religión -sobre todo el Islam- confirmaría al ‘otro’ por excelencia (Capussotti, 2007:203).

¹⁰ Este estereotipo se acerca mucho al descrito por Roca (2010:78) con respecto a las brasileñas, por lo que llama la atención que estas mujeres no formen parte importante de la población de las resoluciones de la DGRN.

5-All you need is love?

Queremos apuntar en este apartado final algunas consideraciones sobre los imaginarios amorosos que inciden en la valoración de una pareja mixta que desea casarse. Por un lado consideraremos qué elementos están presentes en la norma y qué modelo de relación sentimental promueve y, por otro, qué influencias normativas se desprenden del ejercicio realizado por los encargados de admitir o denegar las solicitudes correspondientes.

Como ya señalamos, la actitud omnipresente del legislador ante los matrimonios entre un cónyuge español y otro extra-comunitario es la de la sospecha: si se aprueba una solicitud es porque no puede probarse que el matrimonio es fraudulento. Veamos qué elementos identificados como característicos de estos matrimonios mixtos pueden alimentar esta sospecha.

El primero de ellos, a nuestro entender, es la percepción de la ausencia en una unión de la libertad de elección, que constituye tal vez la característica principal del amor romántico, junto con la pasión y la durabilidad (Giddens, 2000). Dicha percepción se fundamenta en la creencia de que los cónyuges están influidos por cuestiones extra-amorosas a la hora de realizar la elección. Como vimos, las disposiciones sobre control y vigilancia de los matrimonios mixtos sólo se dirigen a aquellos en los que el cónyuge extranjero es extra-comunitario. Proceden de países considerados ‘periféricos’, ‘subdesarrollados’, cuyos ciudadanos pueden satisfacer su deseo de obtener la nacionalidad española y la mejora de sus condiciones de vida a través del matrimonio con un nacional. Es decir, en el deseo de llevar a cabo el matrimonio, no intervendrían consideraciones de carácter sentimental ni pasional sino de tipo material o instrumental. Para el caso de los cónyuges nacionales, a su vez, la sospecha se fundamenta a menudo en la convicción de que se trata de personas con un capital social insuficiente para encontrar pareja en el mercado matrimonial local, y que utilizan su posición supuestamente superior en términos socioeconómicos para encontrar un cónyuge extranjero que pueda compensar las debilidades del capital sentimental del cónyuge nacional o sus exigencias inaceptables -una esposa sumisa, por ejemplo- para personas del mercado matrimonial local. O también en el hecho de que puedan percibir un dinero a cambio de prestarse a realizar un matrimonio de conveniencia. Todo ello redundaría en la existencia de una especie de contrato de conveniencia que, a pesar de poder conceptualizarse como de reciprocidad igualitaria, pondría el acento en los intereses de ambos por encima de las emociones, ausentes o secundarias. Estas uniones se acercarían a los matrimonios característicos de la pre-modernidad contra los que se reveló el amor romántico, donde los

intereses familiares de carácter económico dominaban el escenario de la elección de cónyuge. De igual modo, se sospecha cuando miembros de la familia han sido intermediarios, o inclusive cuando residen en España, en un claro refuerzo del modelo de amor romántico, que se reveló contra la intervención paterna en la elección de cónyuge.

El segundo elemento de naturaleza sospechosa tiene que ver con su voluntad de relación efímera, contraria al ideal de durabilidad típica del amor romántico. En la medida que la base del mismo es una especie de contrato para conseguir fines espurios -la obtención de la residencia y nacionalidad a cambio de dinero- está claro que una vez conseguidos dichos fines el contrato finalizará y el matrimonio se disolverá.

En tercer lugar existe la sospecha de que estos matrimonios mixtos, al perseguir finalidades ilegítimas, no cumplen con el 'requisito' de vincular ni los afectos, ni la pasión y el sexo al matrimonio. De ahí que se interrogue a los novios/esposos acerca de datos personales y familiares de su pareja o al propio desarrollo del vínculo, para 'descubrir' la veracidad o no de la relación. Por otro lado, es evidente la existencia de un objetivo presente tanto en la norma como en su aplicación: el de control del cónyuge extranjero. Esto se observa cuando el interrogatorio conduce a la acreditación de un desconocimiento, lo que constituye el motivo de denegación más utilizado en las resoluciones analizadas. Unas preguntas que muchos cónyuges de una pareja 'de larga duración' no sabrían contestar sin incurrir en contradicciones. Unas preguntas que poco o nada tienen que ver con el amor y que parecen entroncar con el ideal amoroso de la pre-modernidad en términos del control comunitario que se ejercía sobre la elección de cónyuge.

Queda claro que los principales elementos del amor romántico constituyen algunos de los referentes, aunque no los únicos, situados en el horizonte de la norma y su aplicación, y que la discrepancia que mantienen las sospechas que acechan a la pareja mixta con los citados referentes constituyen una de las bases fundamentales tanto de su estigmatización social como de su persecución legal. Tanto el legislador como el funcionario encargado de aplicar la norma muestran un especial interés en garantizar que se pruebe la voluntad y/o la constatación de la continuidad de la relación, de la convivencia, de la existencia de un proyecto común, de una comunidad de vida entre los esposos, algo muy alejado de los modelos de la postmodernidad actual, tales como el de la aventura amorosa (Illouz, 1998), pero a su vez bastante cercano a otros, como por ejemplo el de la 'pura relación' o del 'amor confluyente' de Giddens (2000). El énfasis en la importancia de la existencia de un 'auténtico' noviazgo, que nazca de un encuentro fortuito, imprevisible (algo muy alejado de la intervención 'mercantil'

de una agencia matrimonial que, como hemos visto, se penaliza), y que fundamente el conocimiento mutuo y demuestre la necesidad ‘romántica’ de estar a todas horas con la pareja, procede a nuestro entender del referente del amor romántico, en tanto que la insistencia en la relevancia del conocimiento de la familia de la pareja bien puede entenderse como una reminiscencia del patrón amoroso pre-moderno que se esforzaba por conseguir la vinculación de las familias en liza y el control comunitario de la relación¹¹.

No queremos decir con ello que ‘el discurso del amor romántico se emplea para garantizar la autenticidad del matrimonio transnacional’ (Alexandrova, 2007:144), ya que numerosas ‘excepciones’ al imaginario romántico son incorporadas al andamiaje normativo y a su aplicación. Algunas conectan con los nuevos modelos amorosos de la postmodernidad, tales como las que tienen que ver con la irrupción de las TIC en los procesos amorosos. Pero precisamente entendemos que son sólo eso, ‘excepciones’, que en cierto modo reafirman aún más la gran narrativa del amor romántico como referente más o menos lejano y determinante, pero referente al fin y al cabo. No obstante, en el ámbito más sujeto a la discrecionalidad de los funcionarios como es el de aplicación de la norma, constatamos la existencia de superposiciones e hibridaciones normativas referenciales. Así por ejemplo resulta plausible que en ocasiones se perciba la tensión entre las dos narrativas contradictorias del amor de las que habla, por ejemplo, Eva Illouz (1998): la del amor romántico (a primera vista, irracional, que pasa por encima de las consideraciones familiares, y que debe superar todo tipo de obstáculos y oposiciones) y la del amor realista (basado en una relación más pausada, consecuencia de la amistad, que combina la pasión con la razón y que se sustenta en la compatibilidad de los cónyuges). Todos estos modelos, con combinaciones diversas y pesos específicos diferenciados según los casos -según la norma de que se trate y el agente aplicador- son fundamentos tanto para desacreditar una relación amorosa como para validarla. Es decir, que se invoca uno u otro referente según lo que se desee legitimar o condenar, según la posición desde la que se habla, y según el contexto específico, ya se trate del contexto social general como del micro-contexto de la audiencia pre-matrimonial. Ésta es la clave: los funcionarios del registro utilizan elementos de diferentes modelos para alcanzar su objetivo, que no es otro que el de llevar a cabo un control de inmigración.

¹¹ Recuérdese en este sentido también que la no presencia de familiares y amigos en la celebración de la boda es juzgada negativamente (R.23, 2003).

Bibliografía

- Alexandrova, N. (2007) 'The Topos of love in the life-stories of migrant women'. En: Passerini, L.; Lyon, D.; Capussotti, E.; Laliotou, I. (Eds.) *Women migrants from east to west. Gender, mobility and belonging in contemporary Europe*. New York, Oxford: Berghahn Books (pp. 138-151).
- Alexis Lally K., Fernández Álvarez, O. (2010) 'La exogamia vivida: sexo, afecto y 'papeles' entre los inmigrantes subsaharianos en León'. *Estudios Humanísticos. Historia* 9:245-272.
- Anzil, V. (2013) "Si yo cerrara los ojos, sería una niña española, catalana... de aquí". Representaciones, identidades y filiaciones en la adopción internacional en Cataluña'. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* Vol. XVIII, Nº 1:191-213.
- Bawin-Legros, B. (2004) 'Intimacy and the new sentimental order'. *Current Sociology* 52(2):241-250.
- Beck, U. y Beck-Gernsheim, E. (1998) *El normal caos del amor*. Barcelona: El Roure.
- Beck-Gernsheim, E. (2007) 'Transnational lives, transnational marriages: a review of the evidence from migrant communities in Europe'. *Global Networks* 7, 3(2007):271-288.
- Capussotti, E. (2007) 'Modernity versus backwardness: Italian women's perceptions of self and other'. En: Passerini, L.; Lyon, D.; Capussotti, E.; Laliotou, I. (Eds.) *Women migrants from east to west. Gender, mobility and belonging in contemporary Europe*. New York, Oxford: Berghahn Books. (pp. 195-211).
- Colectivo Ioé (1999) 'El desafío intercultural. Españoles ante la inmigración'. En: Aja, E.; Carbonell, F.; Colectivo Ioé; Funes, J.; Vila, I. (1999) *La inmigración extranjera en España. Los retos educativos*. Colección Estudios Sociales Núm.1- 2000-Fundación la Caixa. (pp. 167-212).
- Conradsen, I. M. y Kronborg, A. (2007) 'Changing matrimonial law in the image of immigration law'. En: Passerini, L.; Lyon, D.; Capussotti, E. and Laliotou, I. (Eds.) *Women migrants from east to west. Gender, mobility and belonging in contemporary Europe*. New York, Oxford: Berghahn Books (pp. 228-242).
- Eggebo, H. (2012) 'With a heavy heart': Ethics, emotions and rationality in Norwegian immigration administration'. *Sociology* 47(2) 301-317.
- Eggebo, H. (2013) 'A real marriage? Applying for marriage migration to Norway'. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 39(5):773-789
<http://dx.doi.org/10.1080/1369183X.2013.756678> - Consultado el 28/02/2014.
- Fueyo Gutiérrez, A. (2002) *De exóticos paraísos y miserias diversas. Publicidad y (re)construcción del imaginario colectivo sobre el Sur*. Barcelona: Icaria Editorial.

- García Vázquez, S. y Goizueta Vértiz, J. (2008) 'El *'Ius connubii'* como elemento de controversia constitucional en el marco del derecho de extranjería: la inconstitucionalidad de los controles sistemáticos por razón de nacionalidad'. *Anuario da Facultade de Dereito da Universidade da Coruña, AFDUDC*, 12:417-446.
- Giddens, A. (2000) *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Madrid: Cátedra.
- Gregorio, C. (2002). *Procesos migratorios y desigualdad de género, Cuestiones de género en el fenómeno de las migraciones*. Madrid: Univ. Pontificia Comillas: 11-38.
- Heyse, P. (2010) 'Deconstructing fixed identities: an intersectional analysis of Russian-speaking female marriage migrants' self-representations'. *Journal of Intercultural Studies*, Vol. 31(1):65-80
- Illouz, E. (1998) 'The lost innocence of love: romance as a postmodern condition', *Theory, Culture and Society* 15(3):161-186.
- Juliano, D. (2005) *Excluidas y Marginales*. Madrid: Cátedra.
- Kirton, D. (2000) *'Race', ethnicity and adoption*. Open University Press, Philadelphia.
- Laureano Assis, M. A. y Marco Macarro, M. J. (2011). 'Mujer inmigrante y brasileña: estereotipos y prejuicios'. En: F. J. García Castaño y N. Kressova (Coords.). *Actas del I Congreso Internacional sobre Migraciones en Andalucía* Granada: Instituto de Migraciones. (pp. 2213-2221).
- Lavanchy, A. (2013) 'Dissonant alignments: The ethics and politics of researching state institutions'. *Current Sociology* 61(5-6) 677-692.
- McClintock, A. (1995). *Imperial leather*. New York: Routledge.
- Padilla, B. (2008) 'Brasileras en Portugal: de la transformación de las diversas identidades a la exotización'. En: *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, 14/2007.
<http://alhim.revues.org/index2022.html> - Consultado el 14 abril de 2011.
- Roca Girona, J. (2010) 'La excepción reveladora: esposas brasileñas de uniones mixtas en España, Suiza, Italia y Portugal'. En: *Atas do 1º Seminário de Estudos Sobre Imigração Brasileira na Europa*. Barcelona. (pp. 73-80).
<http://seminariobrasileuropa2010.files.wordpress.com/2011/01/livro-i-seminc3a1rio-de-estudos-sobre-imigrac3a7c3a3o-brasileira-na-europa.pdf> - Consultado el 13/01/2014.
- Roca Girona, J. (dir.) (2013) *Migrantes por amor. La búsqueda de pareja en el escenario transnacional*. Valencia: Germania.
- Roca, J. y Urmeneta, A. (2013) 'Bi-national weddings in Spain: A Recent and increasingly frequent phenomenon in the context of the globalization of the marriage market'. *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 82:567-573.

- Rodríguez, D. (2004) *Inmigración y mestizaje hoy. Formación de matrimonios mixtos y familias transnacionales de población africana en Cataluña*. Migracat.cat - Observatori de la immigració a Catalunya.
<http://www.migracat.cat/document/08cedfc08cf3bdf.pdf> - Consultado el 06/02/2012
- Rosenfeld, M. y Thomas. R. (2012) 'Searching for a mate: the rise of the Internet as a social intermediary'. *American Sociological Review* 77(4):523-547.
- Setién, M. L. y Vicente, T. (2007) 'Actitudes y comportamientos de la población ante los matrimonios mixtos en España'. En Ibarrola, A. y Firth, Cl. (eds.) *Migraciones en un contexto global. Transiciones y transformaciones como resultado de la masiva movilidad humana*. Universidad de Deusto. Bilbao. (pp. 129-158).
- Valli, M. *et al.* (2002) 'Le 'feeling' des agents de l'État providence Analyse des logiques sous-jacentes aux régimes de l'assurance chômage et de l'aide sociale'. *Ethnologie française* 2002/2 Vol. 32:221-231.
- Vázquez, O. (1999) 'Negro sobre blanco: inmigrantes, estereotipos y medios de comunicación'. *Comunicar*, 12:55-60.

PÚBLICO-PRIVADO-PUNIBLE: DINÁMICAS PERFORMATIVAS DEL ESPACIO Y LA IDENTIDAD A TRAVÉS DEL CRUISING

Berta Blanco García (IMA)
bertablancogarcia@gmail.com

Sofía Ugena Sancho (AIBR)
sof.ugena@gmail.com

1. Introducción

El cruising, cancaneo o “ligue callejero” (Guasch, 1995:62) remite a una práctica sexual consensuada entre dos o más sujetos anónimos que entran en contacto en un espacio público asignado o conquistado para tal práctica. Si bien, coincidiendo con otros trabajos publicados recientemente sobre esta cuestión (Lores, 2012; Langarita, 2013) entendemos que la práctica del cruising supera las barreras de esta definición e implica un entramado mucho más intenso y profundo imposible de obviar para la correcta comprensión de sus lógicas internas. En este sentido, consideramos que la definición aportada por Langarita “cuando hablamos de *cruising*, nos referimos no solo al acto sexual, que podría producirse tanto en espacios públicos como privados, sino que también pretendemos recoger los rituales de funcionamiento, comportamientos y normas asociadas que ocurren antes y después del acto sexual entre hombres” (Langarita, 2013b:108) responde de manera mucho más fehaciente a la realidad de la práctica.

Partiendo de la superación conceptual de esta segunda definición, en nuestro caso de estudio entendemos que además de todo el entramado que rodea el acto sexual, rituales de búsqueda y cortejo y una serie de códigos internos a la práctica, existe por un lado una

ocupación espacial imposible de obviar y por otro, una serie de sujetos que trascienden la normatividad hetero-homo-normativa.

El sexo anónimo entre hombres ha sido estudiado principalmente en un contexto espacial de ocio privado, tal es el caso de las saunas o locales con cuartos oscuros (Berubé, 1996; Alexander, 1996) El enfoque adoptado ha sido normalmente el de la salud, estudiando la prevalencia del VIH y su relación con conceptos como el riesgo, la influencia del espacio, la eficacia de la educación sexual preventiva etc. (Keogh, Holland y Weatherburn, 1998; Flowers y Hart, 1999; Villaamil y Jociles, 2008; Lores, 2012)

En contraposición a estos espacios privados de ocio sexual, encontraríamos lugares como playas, baños de estaciones de transporte público, aparcamientos o parques que nos remiten a su naturaleza pública. El ámbito público será precisamente nuestro marco empírico. Teniendo en cuenta que el espacio libera y a la vez constriñe las prácticas sexuales, el cruising o sexo anónimo emerge en la investigación como paradigma de intersección corpo-espacial.

Como observábamos con los locales privados, algunas de las investigaciones que ponen de relevancia el componente público de esta práctica también profundizan en la construcción del riesgo y el VIH (Flowers, Marriot y Hart, 1999; Binson, 2001; Gaissad 2009, Lores, 2012) No obstante, el marco epistemológico de nuestra investigación no pretende cubrir aspectos socio-sanitarios sino incidir en las lógicas espaciales y sexuales que se establecen mediante el sexo anónimo. En esta misma senda (Ramírez Arcos, 2013; Langarita, 2013b) se encamina nuestro trabajo al poner el acento en la corporeidad que gesta espacios y en cómo éstos también gestan cuerpos.

Partiendo, por tanto, de una práctica sexual como es el cruising e imbricándola en el espacio en el que tiene lugar, en el siguiente documento se muestran las primeras conclusiones fruto del trabajo etnográfico de investigación realizado entre los años 2013-2014. Las observaciones realizadas se están llevando a cabo fundamentalmente en un parque céntrico de la capital madrileña y, para apoyar el material recogido durante el trabajo de campo, se ha optado por la realización de entrevistas en profundidad

(estableciendo tres perfiles de informantes: HSH que practican cruising; HSH que no practican cruising y usuarios que comparten espacios de cruising sin tener ninguna relación con la práctica) Además, dentro de nuestro trabajo de campo, ha sido fundamental la etnocartografía (Carrera Díaz, 2009) ya que nos ha permitido registrar, de manera gráfica, tanto las diferentes dinámicas que se producen en el espacio, como las transformaciones físicas que hemos constatado.

Junto a estas herramientas empleamos la etnografía digital (Estalella; 2006) por dos motivos metodológicos que entendemos fundamentales a la hora de abordar nuestro objeto de estudio. Por un lado, partimos de la plena consciencia y responsabilidad del hecho de que el equipo de investigación esté constituido por dos mujeres, implica a priori una limitación a la hora de acceder a distintos momentos que rodean la práctica sexual y por tanto, tenemos el apremio de adentrarnos a través de otros espacios a los que sí que tenemos acceso. Por otro lado, entendemos que los foros y chats virtuales son también una herramienta que trasciende el espacio físico, creando a su vez otra serie de interacciones y negociaciones basadas en el principio del anonimato, algo que en ocasiones resulta fundamental para los HSH (Campbell, 2004; Brown y cols., 2005)

Al llegar al campo resulta especialmente significativa la estratificación que observamos en base a dos criterios: género (hombres) y edad (un rango aproximado de 50 a 70 años, aunque los hay más jóvenes y también más mayores)

Se mueven constantemente por el espacio, pasean lentamente con las manos a la espalda, o recorren con pasos muy rápidos pequeños tramos. Suelen llegar a pasar entre 5 y 10 veces por un mismo punto. Lo que los sujetos denominan “deambular”, “patrullar” o “hacer la acera” se refiere a que, efectivamente, pasan horas caminando entre los senderos. La recogida de estos datos fue fundamental para empezar a preguntarnos qué otro tipo de componentes mediaban en el campo. Pues, si bien, el espacio se acota con el fin de tener una práctica sexual anónima, hay una gran cantidad de tiempo y una gran cantidad de cuerpos que performan lógicas que, entendemos, rebasan el exclusivo componente sexual.

Este trabajo pretende realizar un nuevo aporte epistemológico a la desnaturalización de las fronteras que construyen el binomio público / privado y mostrar cómo son las prácticas, en nuestro caso de estudio las prácticas sexuales, las que definen espacios.

2. Un Espacio Corporizado

Gracias a nuestro trabajo de campo hemos podido observar la importancia de la condición espacial del sexo llegando al convencimiento de que es la performatividad de una práctica determinada la que gestiona la naturaleza del espacio.

Si entendemos el espacio público como un “escenario de un tipo insólito de estructuración social, organizada en torno al anonimato y la desatención mutua o bien a partir de relaciones efímeras basadas en la apariencia, la percepción inmediata y relaciones altamente codificadas y en gran medida fundadas en el simulacro y el disimulo” (Delgado, 1999:12) podríamos considerar que nuestro espacio de observación respondería a uno de esos no-lugares descritos por Augé (1998) Sin embargo, es la práctica sexual presente en el terreno que estudiamos la que redefine ese no lugar, dotándolo de significado, identidad, relaciones e historia: categorías presentes en la práctica del cruising.

A través de las reiteradas visitas al campo, fuimos comprendiendo que el espacio que se levanta día tras día ante nuestra mirada “no preexiste vacío, hay que ocuparlo con un cuerpo que indique una dirección” (Leal Maldonado, 1997:23) y que son esos cuerpos en constante movimiento o en una absoluta quietud, quienes dotan a ese espacio en concreto, de un significado diferente al de otras zonas del parque.

Un parque es un espacio natural, pero sobre todo es un espacio social y cultural que no existe por el hecho de clasificarlo como parque, sino que se significa en virtud de los esquemas culturales que le atribuimos.

Como señala Signorelli (1999) sobre el trabajo de Althabe (1984), es necesario para el antropólogo tener presente en los discursos "el trabajo del imaginario que produce la ciudad para aquellos que la habitan: la recomposición, la apropiación, el uso de la ciudad"

(Signorelli, 1999:84) y es ese imaginario construido, el que va a marcar las diferencias entre las personas que utilizan el parque de acuerdo con las representaciones colectivas hegemónicas y entre aquellos que lo emplean para otro tipo de prácticas.

El parque de nuestro estudio, es un espacio donde convergen ciudadanos a distintas horas del día y con múltiples finalidades. Los viandantes comparten el espacio del parque y, mediante sus actividades, lo transforman en una zona de descanso, de juegos, de deporte, de picnic, de siesta y, en el caso de nuestros sujetos, en una zona de encuentros y prácticas sexuales. Si bien, mientras que unas actividades no se ocultan, la zona que delimitamos para nuestro estudio como zona de prácticas, tanto física como simbólicamente, se coloca en un escenario distinto al del resto del parque observándose en él unas dinámicas únicas. Atendemos a los “atributos espaciales” (Leal Maldonado, 1997:22) con el objetivo de esclarecer la convergencia entre los individuos y los distintos elementos del parque y observar de qué manera se establecen las relaciones entre los distintos componentes.

En cuanto a las características espaciales de la zona son varias las cuestiones que debemos tener en cuenta. Una de ellas fundamental, por el papel preponderante que juega el tipo y el estado de la vegetación en los lugares públicos usados para la práctica del cruising, son las características del trazado arquitectónico de la zona de campo de trabajo en comparación a otras zonas colindantes del parque. Señalar que nos encontramos ante un diseño de jardinería de “tipo español” (Ariza, 1994) caracterizado por su vegetación frondosa que ofrece mucha sombra a los viandantes, en comparación al diseño francés, contiguo en el parque, éste ofrece espacios cerrados, tupidos, con poca luz. Observando los trazados de esta zona del parque y el estado de la vegetación, pudimos delimitar el espacio de prácticas de sexo anónimo a su vez en tres subespacios. De esta manera, cartográficamente, distinguimos entre una zona céntrica, una zona periférica y una zona de influencia. En la zona céntrica y la periférica es donde hemos observado la mayor parte de la actividad. Es principalmente en la primera de ellas donde el flujo y el transitar de los sujetos varones se hace mucho más evidente y donde las transformaciones espaciales ofrecen datos objetivos sobre las prácticas sexuales realizadas en este espacio concreto.

La zona periférica, aunque también presenta actividad suele servir como desahogo urbano para la práctica. Los sujetos suelen utilizarla para pasear o contactar y a su vez sirve de zona de incorporación y salida constante de sujetos que acceden desde las otras zonas del parque. Por último la zona de influencia es identificada como zona de acceso o abandono así como zona de contacto previo entre usuarios o de descanso después de la práctica.

Nos fue imprescindible comprender esta distribución espacial para ubicar las lógicas observadas que diferían en función del punto desde el cual nos situamos en las observaciones. Las distintas zonas son diferentes y el grado de actividad y percepción, en unas y otras, también.

“Las parejas suelen ir cuando han ligado para estar un poco más tranquilas”

“Justamente detrás de los setos de separación es una zona tranquila para follar cuando has ligado (...) quieres que no te moleste nadie”

En este sentido diremos, en la misma senda que el geógrafo Ramírez Arcos (2013) que la práctica del cruising produce espacios y cuerpos. En un primer momento produce espacios pues los reasigna: redefine las fronteras porosas de lo público y lo privado.

“El cruising es ligar... ligar nada más pero en público...vamos en público, en semipúblico”

Y en un segundo momento produce cuerpos que transitan un espacio y experimentan, junto a él, una transformación. La sexualidad que estas prácticas incorporan a determinadas zonas importa así mismo una lógica de inclusión y exclusión de cuerpos gestionada por dialécticas sexuales y espaciales. Entendemos de este modo que los usuarios sexuales de zonas públicas realizan mediante el cruising una práctica política de reivindicación de espacios.

Un análisis emic¹ de las zonas de cruising en la capital y en sus proximidades, nos lleva a cuantificar que la práctica del sexo anónimo, atendiendo a la titularidad pública del espacio,

¹ Registro de los espacios de cruising tal como los consignan los propios usuarios en recursos interactivos citados.

se realiza en un total de 33 parques públicos, en baños, principalmente, de 7 clubs deportivos y piscinas municipales, 6 de las estaciones de transporte público más relevantes de la ciudad, baños de museos, bibliotecas públicas y algunas zonas de las universidades. Si atendemos a la titularidad privada, la actividad principalmente se centra en los baños de 29 centros comerciales, gasolineras, parkings.

Esta cuantificación, probablemente incompleta, nos permite dibujar un mapa de la actividad de raíces más intensas, profundas y estructuradas de lo que en un principio podríamos haber supuesto y por tanto, entender que la práctica sexual está mucho más presente en el espacio público de lo que la cotidianidad de la vida diaria en la ciudad permite percibir.

En esta línea, los discursos recogidos durante el trabajo de investigación nos muestran cómo efectivamente el anonimato, principio fundamental sobre el que se rige esta práctica, se dirige tanto hacia hombre con el que se mantiene sexo, como hacia el resto de ciudadanos quienes muestran, en su mayoría, un desconocimiento sobre los lugares de cruising, sobre los sujetos que lo practican y sobre la práctica sexual en concreto.

“A lo mejor lo había oído antes ¿no? pero no me sonaba y lo he oído también en... asociado a Asociaciones LGTB ¿no?”

“porque esto era...estos señores raros, contactos...o llámalo “x” porque de pequeño es todo una nebulosa, que nadie explica muy bien sencillamente ahí hay señores raros”

Este desconocimiento lleva a la configuración de esquemas culturales que difieren de la realidad y a situar a los sujetos en otro tipo de prácticas que no mantienen a priori una relación directa con el cruising. En cualquier caso,

“era como una sensación de oscuro, tapadillo. No es prostitución porque no es un rollo clásico de prostitución pero pues eso...mas que nada la peña chaperos, maricones...ahí lo dejás ¿sabes?”

“yo creo que hay mucha gente que ni sabe lo que es el cruising, como no lo tengan cerca (...) bueno, pues un amigo un día me dice; “no sé que pasa ahí debajo de mi casa...como te lo cuento...”y viene uno y viene otro y se van o a lo mejor viene otro y se esconden. Yo creo que son traficantes de droga” Yo intentando no mover ningún músculo porque tampoco se lo quería explicar”

Cuando la práctica sexual sale al exterior y se apropia de un espacio no significado para este fin, se generan unas dinámicas de extrañamiento recíprocas entre el usuario del cruising y el viandante que circula con otros fines. Si bien es cierto, los datos recogidos nos muestran que las actitudes con las que unos y otros se enfrentan al “extraño” se desarrollan de manera diferente identificándose unas dinámicas de inclusión y exclusión, principalmente a través de determinados gestos y miradas que se utilizan como códigos que sustituyen a la palabra.

A través de gestos, el sujeto expone, por ejemplo, el rol que desea desempeñar en la práctica sexual, punto fundamental en la negociación que precede al encuentro íntimo. No es necesario hablar, sólo “entender” “si eres pasivo se lleva la mano atrás, mirándole al otro y ya le das a entender que te tiene que dar por ahí o viceversa, te llevas la mano al sexo e indicas que eres activo. Eso es un lenguaje muy común” Las miradas actúan, en este sentido de manera similar, convirtiéndose en un lenguaje mudo que requiere del conocimiento de los códigos para poder ser comprendido “la forma de ligar era entendernos con la mirada” El juego que se establece con la mirada, en contra, genera confusión entre aquellos que no participan de la práctica

“de repente veías que ahí pues había un señor detrás de un árbol que miraba raro, que se quedaba clavado mirando, que no pintaba nada allí”

El espacio juega un papel fundamental en la organización que los ciudadanos realizan de su vida cotidiana. Las características espaciales de los lugares donde se practica cruising, suelen coincidir gran parte de las veces con zonas aisladas, bien por motivos de accesibilidad, bien por cuestiones relativas al tipo y estado de la vegetación. Estos espacios aislados, adquieren cierta marginalidad que habitualmente se extrapola a los ciudadanos que los ocupan “repugnante” “práctica asquerosa” En este sentido, ciudadanos ajenos a la práctica, la suelen vincular con determinados perfiles y relacionarla con sujetos marginales. Una vez superada la etapa de desconocimiento,

“...ni pordiosero ni nada...un tipo normal ¿sabes? Un tipo que podría ser profesor en autoescuela o en universidad y como que estuviera dando un paseo a setas pero que te mira muy duro para estar a setas ¿sabes?”

Como vemos, los sujetos exponen su cuerpo al espacio, al juicio, a la mirada, a los bordes, a los otros y gestan mediante esta exposición un nuevo espacio.

Revisando las notas de nuestros cuadernos de campo y los flujos dibujados durante el transitar por el espacio de estos sujetos, se pone de manifiesto cómo la búsqueda de ese momento de intimidad propio del acto sexual pone en juego el cuerpo entero, la corporeidad entera de ellos que entran en el juego” (Duch y Mèlich, 2009:195)

Las presencias en el campo de algunos de los sujetos observados se reiteran en diferentes días. Esta reiteración nos lleva a pensar que la práctica del cruising no se ciñe a una práctica sexual esporádica en un momento o día en concreto, sino que los sujetos ocupan el espacio y lo hacen suyo, pasando varias horas a lo largo de las distintas jornadas en él. De hecho, en las observaciones en el campo hemos constatado un importante desequilibrio entre el número de prácticas sexuales y el número de sujetos y tiempo que dedican a caminar por el espacio.

“Es una búsqueda continua. Entonces si es una persona que va a los mismos sitios pues ve las mismas caras y harto y paso y está buscando digamos su Príncipe Azul y el Príncipe Azul nunca llega y como nunca llega pues al día siguiente vuelves a estar en el mismo sitio, buscando...entonces, se crea una inercia...los hombres somos animales de costumbres y se repite y se repite”

"- yo es que ayer estuve un ratito. Bueno, como casi todos los días me di como 4 ó 5 vueltas
- claro, como yo
- porque no voy a estar parado
- no, no eso no”

La ocupación del espacio público no normada y no autorizada suele venir de la mano de una respuesta política donde las autoridades despliegan los dispositivos y herramientas de los que disponen. Redadas policiales, desmantelamiento de zonas, transformación del paisaje, privatización de espacios suelen ser algunas de las respuestas más frecuentes. La represión en estas zonas por parte de los poderes públicos hegemónicos y heterodesignados está presente, tanto en forma de cordón externo como en forma de incursiones policiales, políticas o jurídicas que tratan de controlar la actividad sexual en espacios públicos (Rubin,

1989; Gaissad, 2009) Del mismo modo que observamos cómo los sujetos del campo realizan modificaciones en el espacio que conlleva una progresiva privatización del mismo: “si un día hay una rama que te molesta, pasas y la quitas (...) se deteriora por el uso exagerado que se hace”



Fig.1 y 2: Deshechos, papeles y preservativos esparcidos en el suelo. Sendas marcadas en la vegetación, modificación física de arbustos y alambradas. (Fotografías de las autoras)

Encontramos precisamente la contrapartida de transformaciones a las que se somete el espacio por parte de los organismos públicos para retomar el control de la situación, del terreno y en última instancia, no lo olvidemos, de los actores.

“cuando se hicieron esas obras afectaron a las dos orillas. Por ejemplo, en la zona de Legazpi, ahí había una zona de muchísimo cruising y eso las obras esas nos lo han barrido y yo me pregunto, a veces, cuando he visto esos sitios de cruising digo, es que lo han hecho a propósito”

“El informante nos dice que antes esta zona estaba totalmente llena de árboles, que los setos estaban mucho más altos y que probablemente ya no se utilizase para mantener relaciones sexuales, o que al menos no a estas horas”

Tal y como nos señalan los autores Duch y Mèlich (2009) vivimos en un momento especialmente delicado para la intimidad. Estas sociedades foucaultianas del control y de la vigilancia se imponen a la cotidianidad de las diferentes acciones. Existe una necesidad, por parte de las autoridades públicas y gobiernos competentes, por saber qué es lo que está sucediendo y de qué manera está sucediendo en esas esferas íntimas de los individuos, de

los ciudadanos con el objetivo de activar toda una serie de mecanismos legales y reguladores que van a pasar a conformar la agenda de políticas públicas (Villalpando Acuña; 2009)

La cultura define los diferentes ámbitos y espacios propios para las manifestaciones de las relaciones íntimas, siendo quizá la sexualidad y el sexo el mayor paradigma de dicha expresión. Si la heterosexualidad define los espacios para el sexo en función del binomio público/privado, la homosexualidad también ha reconfigurado espacios para el sexo que suelen asociarse del mismo modo a lugares que responden a una titularidad privada, obsérvese locales con cuartos oscuros, baños, saunas, sex shops...En el caso del sexo anónimo, de acuerdo con el enfoque y la dimensión que esta investigación persigue y que ya se ha expuesto anteriormente, el ejercicio de la práctica del sexo anónimo escapa de ambas normatividades y se sitúa en una posición espacial distinta, el espacio público, donde el anonimato intrínseco de la práctica ni siquiera te incita a presentarte bajo una identidad sexual concreta. En este punto de la reflexión consideramos necesario apuntar que pese a que en algunos momentos hablemos de identidad homosexual no es ésta la que adscribimos a los sujetos que practican cruising, sino que los tenemos en cuenta a un nivel de prácticas performadas, es decir hombres que tienen sexo con hombres o HSH.

Entendemos que el cruising, del mismo modo que supera espacios, como hemos afirmado anteriormente, además supera identidades. Las orientaciones sexuales se jerarquizan. Se jerarquizan entre heterosexuales y se jerarquizan también entre el colectivo LGTB (Rubin, 1989) Cuando un sujeto se acerca a un espacio, para practicar sexo anónimo no necesita definirse, en la mayoría de los casos ni siquiera decir su nombre. Siguiendo esta línea entendemos, que las identidades que puedan expresar estos varones, en muchos de los casos también serán performadas en el sentido de que dependiendo de la situación y el locus que ocupen en diferentes momentos, se definan de una manera u otra.

3. Cruising: Cruce de cuerpos lejos de la homonormatividad

La mayoría de los sujetos de nuestro campo son sujetos mayores (cuerpos mayores) con una edad comprendida entre los 50 y 70 años aproximadamente, que han vivido una dictadura y la represión sexual que esta conllevaba (Mira, 2007) La ley orgánica 16/1970 de Peligrosidad y Rehabilitación Social consideraba la homosexualidad dentro de esas “conductas individuales, que sin ser, en general, estrictamente delictivas, entrañan un riesgo para la comunidad” En base a este precepto, las personas homosexuales podían ser denunciadas, detenidas, encarceladas o expatriadas.

“Había una relación sexual, que podía ser de cualquier profundidad. Siempre de un modo, digamos, desagradable, porque era una cosa pues a escondidas. Como te hablo de hace 50 años, nosotros estábamos en aquella época sometidos a la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social, o sea que si nos pescaban podíamos ir a la cárcel o desterrarnos o mandarnos a cualquier sitio de estos...importantísimo, o sea que no es lo que puede ser el cruising ahora...”

No obstante, pese a haber sufrido este pasado, lo cierto es que en este momento los sujetos homosexuales han experimentado una transformación en su estatus y perfil democrático. Han pasado de ser seres potencialmente peligrosos a ciudadanos con derechos (Guasch 1995; Pichardo 2004) lo que ha acarreado que sean sujetos con derechos económicos pero también con obligaciones sociopolíticas (Evans,1993) Entendemos que esta transformación de la identidad y el cuerpo no es fácil. El peso del estigma (Goffman,1963) con el que cargan estos cuerpos envejecidos no es el mismo con el que transitan otros cuerpos más jóvenes. Como explica Eribon (2001) el sentimiento de inferioridad es algo que el individuo interioriza, independientemente de las medidas posteriores que pueda tomar un aparato sociopolítico determinado.

“Todo eso que te he contado no fue una tarde, fueron años y eso te marca y esa marca tiene unas cicatrices ahí que te...te configura el comportamiento social por lo que a pesar de las libertades que muchos todavía no nos las creemos del todo...yo sí pero hay muchos que no. A pesar de que tenemos muchas

libertades, tenemos un resabio, un poso, una cicatriz de atrás que nos hacen comportarnos con (...) sí, eso, llámalo precaución”

Muchos de los cuerpos que observamos en nuestro trabajo de campo son cuerpos que ya han sido marcados y esa marca se hace visible en el transitar por los espacios públicos.

Como señala Lores (2012) el capital corporal de los hombres homosexuales tiene una gran importancia en el establecimiento de determinadas prácticas o economías sexuales “si es menos dotado pasivo y feo y no sé que pues cada vez se van bajando peldaños”

Entendemos que estos cuerpos que convergen en la práctica del cruising, pasan a formar parte de un mercado alternativo donde se identifica una oferta y una demanda con unas características concretas. Estos cuerpos se exponen en el espacio, buscan y negocian con quién mantener la práctica y de qué manera mantenerla de tal forma que aunque el fin último es el acto sexual, la “mera satisfacción eyaculatoria” (Chejter, 2011:59) el entramado que encontramos corresponde a un sistema organizado que supera esta cuestión.

El cuerpo envejecido en la sociedad postmoderna actual es relegado a los pliegues periféricos de las dinámicas urbanas, hallándose incluso apartado de los espacios públicos (Duch y Mèlich, 2005) por lo que hallamos aquí de nuevo otro uso subversivo del espacio en el que los sujetos de nuestro campo realizan transacciones simbólicas entre el poder y el cuerpo. En el caso de los cuerpos envejecidos hay una toma del espacio público que rompe dos premisas hegemónicas: los cuerpos viejos no tienen relevancia en el espacio y los cuerpos viejos ya son asexuados o postsexuados.

Resulta muy interesante la apreciación teórica de Lores (2012:245-251) al hablar del potencial contaminante de ambos extremos del continuo generacional. Según esto resultarían contaminantes los cuerpos muy púberes o los muy envejecidos. Lores lo relaciona con el concepto de riesgo asociado al uso del preservativo, no obstante desde nuestro punto de vista la concepción del cuerpo envejecido como contaminante rebasa los términos sanitarios de las enfermedades de transmisión sexual. Dentro de la esfera sexual de HSH el cuerpo envejecido, el cuerpo enfermo, el cuerpo migrante² se ven sometidos a

² 1.Es importante, no obstante, admitir que en nuestro campo también hacen aparición cuerpos jóvenes, sanos, no migrantes etc. Si bien es cierto que su prevalencia durante nuestras observaciones es mucho menor.

tensiones sociales contrapuestas que los sumergen en procesos de marginación secundaria (Cohen, 1999)

“Entonces el fenómeno cruising ha bajado muchísimo. El fenómeno cruising ahora esta prácticamente en personas que tienen muy poco nivel adquisitivo, muchos extranjeros que tienen poco poder adquisitivo, me refiero a magrebíes o esto o... hispanoamericanos (...) entonces eso es lo que queda y queda también los que en mi época, más o menos de mi edad, nos acostumbramos a ligar de esa forma y que no se han adaptado a ligar de otra...entonces...también quedan esos”

En cuanto a los cuerpos migrantes resultan muy esclarecedoras las críticas reflexiones de teóricas provenientes de la corriente queer como Haritaworn (2008) o El Tayeb (2012) que hablan de un imperialismo y asimilacionismo gay anudado a las ciudades neoliberales.

La interseccionalidad que plantean estas autoras entronca en parte con los resultados encontrados en nuestro trabajo de campo, pues hablamos de actos corporales disidentes que muestran una matriz múltiple de discriminaciones (edad, raza, clase...). El Tayeb (2012) habla de una normativización de la identidad gay, cuyas reivindicaciones han sido investidas por términos mercantiles como el matrimonio, dejando fuera propuestas que implican una gestión del tiempo y el espacio alterna a la lógica neoliberal.

Si afirmamos en esta misma línea que los derechos económicos son, históricamente, en parte los que dotan de una cierta legitimidad al ciudadano homosexual, es el capitalismo como planteaba D’Emilio (1993) el que ha propiciado la existencia de una identidad gay y un consecuente estilo de vida. La construcción de una identidad homosexual ha seguido la misma senda que la del pensamiento heterosexual (Wittig, 2005) y paralela a la heteronormatividad (Rubin, 1996) ha surgido una homonormatividad que Duggan (2002) asienta en la emergencia de elites gays, jerarquización dentro del propio colectivo o la normalización de prácticas y estilos de vida.

“Se vendió por televisión y por los medios, por la prensa, que el homosexual era un joven, generalmente, atractivo, simpatiquísimo, que le gustaba muchísimo la decoración, que era muy ocurrente pero no se vendió que había mucho más aparte de eso (...)se apartaron para conseguir lo que se consiguió, que es importantísimo, se le dio un producto pero el producto, digamos, estaba un poco falseado porque no se habló de los mayores, no se habló de los bisexuales que están perseguidísimos, no se les entiende casi nadie, las transexuales que están machacadas...de todo eso no se habló...”

En una sociedad tardocapitalista en la que los derechos de los ciudadanos homosexuales han pasado invariablemente por la pecunia resulta todo un desafío al sistema performar una sexualidad periférica: periférica espacialmente pues se desarrolla alejada de núcleos gays; periférica económicamente pues deja de lado el mercado, periférica corporalmente pues se sustenta en una mayoría de cuerpos alejados de la normatividad y periférica estructuralmente pues desafía también el concepto de amor romántico mediante el que los homosexuales han accedido a la asimilación societal.

Los sujetos acuden al espacio fundamentalmente para consumir su sexualidad y la de sus posibles compañeros. Esto ya de por sí es subversivo.

Tengamos en cuenta que un parque es un espacio público, natural, no necesariamente adscrito a los términos espaciales de una zona declarada abiertamente gay. Un espacio en el que se dan cita toda clase de hombres que, independientemente de su etiqueta y orientación sexual, se buscan y se encuentran dejando a un lado lógicas identitarias, lógicas dialécticas o lógicas normativas. El espacio público conquistado por el sexo anónimo es un espacio de intersecciones constantes de cuerpos donde mayoritariamente no media un componente económico³. Teniendo en cuenta que el sexo anónimo que nosotras estudiamos seguiría una lógica de economía de trueques (Lores, 2012:272), en la transacción anónima de un encuentro mediado por el cruising, se procedería a un intercambio de cuerpos la mayoría de las veces envejecidos.

Atendiendo a las características periféricas de esta práctica, nos preguntamos, ¿podemos hablar del cruising o sexo anónimo en lugares públicos como una práctica gay?

Pues el ciudadano gay es el que ha elaborado un contradiscurso, ha sabido enarbolar una bandera, construir un reino. Los sujetos de nuestro estudio buscan el anonimato, las prácticas aisladas. No buscan políticamente la reivindicación de la práctica del cruising como algo aceptable socialmente. No pretenden acceder a la normalización de la práctica. No movilizan sus fuerzas, no reclaman sus derechos. Sin embargo sí movilizan sus cuerpos

³ 2. Aunque sí tenemos constancia de la existencia de algunos tipos de prostitución de forma minoritaria

y esto es importante. La dialéctica que se establece entre los cuerpos que transitan las zonas de cruising y la naturaleza de los espacios es fundamental. Los individuos exponen reiteradamente sus cuerpos, en una interacción con el espacio que va tejiendo toda una suerte de red simbólica. Los sujetos del cruising ponen en evidencia con sus cuerpos lo que sus bocas callan: que la sexualidad normal no existe, que como sujetos sexuados y afectivos tienen derecho a taxonomizarse o no, que los “oasis naturales del sexo” (Tewksbury, 2008) son espacios marginales de exclusión pero también espacios de encuentro, de “anomia sexual” (Lores, 2012:272) de reivindicación espacial, de lucha contra el “sexo bueno” (ya sea heterodesignado u homodesignado) mediante la reiteración del sexo malo (Rubin, 1996) Observamos de este modo que la práctica del cruising está invisibilizada dentro del propio colectivo homosexual. Pues hay muchos sujetos que la practican (no es una práctica exclusiva de cuerpos periféricos, aunque sí son mayoritarios) y sin embargo no lo hablan entre ellos “Entonces yo creo que se hace pero que luego no se dice...” “hay una doble moral”

Es posible que intencionadamente no quiera incluirse la práctica del cruising como elemento identitario gay y precisamente por ello se abre una brecha tan grande entre los sujetos que transitan ambas esferas disociadas. La mala fama del cruising resulta un elemento bastante paradójico, pues mientras por un lado se asume como práctica generalizada, por otro lado los individuos no se significan dentro del colectivo. Incluso en ocasiones se criminaliza o se medicaliza (ver la guía saludable de la expresión homosexual de Weiss, 2013) asociándolo con términos como “adicción” o “filia” De hecho dentro del campo, pese a ser un territorio que entendemos como “conquistado” en favor de la práctica, también observamos elementos como el disimulo o el mantenimiento de las distancias, característicos de la lógica del estigma (Goffman, 1975)

“o sea que se camuflan bien eso hay que decirlo en su favor (*se ríe*) son buenos camaleones”

“Hombre...procuras esconderte, procuras no hacerlo en mitad del campo”

En esta misma senda señalan Broqua y De Busscher (2003) que la normalización del amor homosexual crea un arquetipo de gay de pareja muy distante de la imagen de usuario de locales o parques en los que se practica el cruising.

El acceso al matrimonio igualitario, la adopción o las técnicas de reproducción asistida han dotado al colectivo homosexual de una serie de derechos agazapados en la trampa del amor romántico. El amor, como paraguas social y político, disimula las fronteras de clase, género, raza o sexo (Esteban, 2011:85) mientras que en los contextos en los que el amor romántico se ausenta, como nuestro campo, es posible que estas diferencias sean más palpables, coloquen a lo sujetos en diferentes estratos de poder.

Pero ¿qué papel fundamental juega aquí el espacio? Boivin (2012) mantiene que la emergencia de barrios gays responde a un repliegue identitario que hace emerger un estilo de vida gay hegemónico representado en las grandes ciudades y sus abanderados barrios rosas. La gentrificación de barrios gays como Le Marais en París o Chueca en Madrid (Enguix, 2009) en parte abre un paréntesis espacial pero también rechaza todos los excedentes corporales que ya no encajan con su reformulación urbana. Por ello los cuerpos disidentes deben buscar nuevos espacios, abrirlos, rasgar la tela hegemónica y heterourbanística hallando en el camino pequeños espacios de ruptura.

Estos cuerpos disidentes deben conjugar la lógica del espacio de las prácticas posibles (Leroy 2009, Boivin 2012) con la creación de zonas de polimorfismo sexual. La privatización del espacio mediante la práctica sexual anónima del cruising es un claro ejemplo de este desplazamiento corporal de los antiguos márgenes a las nuevas periferias de la normalizada homosexualidad.

“Las zonas de cruising son lugares imprescindibles para muchos participantes que en nuestra estructura socio-sexual no encuentran un lugar de aceptación” (Langanita, 2013b: 110)

4. Conclusiones

Tal y como apuntamos al principio del documento, el estudio de la práctica de este sexo anónimo conocido como cruising, implica atender a una complejidad y a una estructura imprescindible para comprender tanto la práctica, como las dinámicas que se establecen entre los sujetos. Estas dinámicas, no son sólo internas sino que desde el momento en que la práctica hace uso del espacio público, de manera directa o indirecta, también ejercen una repercusión en el entorno y en el resto de la ciudadanía.

Pues ¿cuáles son los límites de lo público y lo privado? La norma espacial binaria que delimita estas categorías no preexiste al ciudadano, es la ciudadanía quien la forja. Los primeros resultados de este trabajo en curso nos permiten hablar de un individuo que pone su cuerpo en movimiento siguiendo los bordes de un espacio que ha atesorado para sí y su práctica sexual. Este individuo está dotando de un componente sexuado al espacio y, en este sentido, desnaturalizando sus fronteras y redefiniendo los significados adquiridos. Pero del mismo modo que los cuerpos potencialmente sexuales, que recorren los lindes de determinada zona del parque están gestando unas dinámicas de inclusión, los cuerpos que no pertenecen a esa lógica sexual también bordean la zona siguiendo un patrón de exclusión. Son cuerpos mutuamente excluyentes que gestan entre ambos un nuevo espacio de hibridación entre lo público y lo privado.

El cruising como práctica corporal va a introducir una nueva dialéctica espacial en las zonas de las que se apropia. Una apropiación no sólo sexual, también política y económica, también simbólica. Una conquista que se gesta en los márgenes de una sociedad heterodesignada pero también homonormativizada. Una sociedad de prácticas y espacios prescritos y proscritos en los que el cruising emerge, irrumpe y disrumpe anudando y cuestionando lo público, lo privado, lo punible.

5. Bibliografía

- Alexander, P. (1996) "Bathhouses and Brothels: Symbolic Sites in Discourse and Practice" En *Policing Public Sex: Queer Politics and the Future of Aids Activism*. Boston: South End Press. 221-250
- Ariza, C. (1994). *El Buen Retiro*. Madrid: El Avapiés
- Augé, M.(1996) *El sentido de los otros: actualidad de la antropología*. Barcelona: Paidós
- Augé, M.(1998) *Los no lugares, espacios del anonimato. Una antropología de la Sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa
- Berubé, A. (1996) "The history of gay bathhouses". En *Dangerous bedfellows, Policing Public Sex. Queer Politics and the Politics of AIDS Activism*. Boston: South End Press
- Binson, D. (2001) "Differential HIV Risk in Bathhouses and Public Cruising Areas" *American Public Health*. 91(9): 1482–1486
- Gaissad, L. (2009) "Taming the Bush: Morality, AIDS prevention and gay sex in public spaces" *Fertility, Reproduction and Sexuality* 13
- Boivin Renaud, R. (2012) "El barrio gay de París y la reproducción de la injusticia espacial" *Nueva Antropología*, 25(76)
- Broqua, C. y De Busscher, P. (2003) "La crise de la normalisation. Expérience et conditions sociales de l'homosexualité en France". En Broqua, C.; Lert, F. y Souteyrand, Y. *Homosexualités au temps du sida. Tensions sociales et identitaires*, París: ANRS
- Brown, G., Maycock, B. y Burns, S. (2005) "Your picture is your bait: Use and meaning of cyberspace among gay men". *Journal of Sex Research* 42(1): 63–73
- Campbell JE. (2004) *Getting It on Online: Cyberspace, Gay Male Sexuality, and Embodied Identity*. New York: Harrington Park Press
- Carrera Díaz, G. (2009) "Metodología de trabajo y técnicas de investigación" en *Territorio industrias y élites locales. Propuesta metodológica para una carta etnográfica Constantina*. Andalucía: Junta de Andalucía
- Castañeda, M. (1999) *La experiencia homosexual*. México, DF: Paidós.
- Chejter, S. (2011) *Lugar común : la prostitución*. Buenos Aires : EUDEBA

- Cohen, C. (1999) *The boundaries of blackness. AIDS and the breakdown of black politics*. Chicago: University of Chicago Press
- D'Emilio, J. (1983) "Capitalism and Gay Identity" En A. Snitow, C. Stansell y S. Thompson, *Powers of Desire. The Politics of Sexuality*. Nueva York: Monthly Review Press.
- Delgado, M. (1999) *El animal público; hacia una antropología de los espacios urbanos*. Barcelona: Anagrama
- Duch, L. y Mèlich J.C. (2005) *Escenarios de la corporeidad*. Madrid: Trotta
- Duch, L. y Mèlich J.C. (2009) *Antropología de la vida cotidiana. 2.2. Ambigüedades del amor*. Madrid: Trotta
- Duggan, L. (2002) "The New Homonormativity: The Sexual Politics of Neoliberalism" En Castronovo, R. y Nelson, D. *Materializing Democracy: Toward a Revitalized Cultural Politics*. Durham: Duke University Press
- El Tayeb, F. (2012) "Gays who cannot properly be gay: Queer Muslims in the neoliberal European city" *European Journal of Women's Studies* 19(1) 79–95
- Enguix, B. (2009) "Espacios y disidencias: el orgullo LGTB" *Quaderns-e de l'ICA*. 14
- Eribon, D. (2001) *Reflexiones sobre la cuestión gay*. Barcelona: Anagrama
- España. Ley Orgánica 16/1970, de 4 de agosto, sobre peligrosidad y rehabilitación social. [Internet] *Boletín Oficial del Estado*, 6 de agosto de 1970, núm. 187, pp. 12551-12557 Disponible en: HYPERLINK <http://www.boe.es/boe/dias/1970/08/06/pdfs/A12551-12557.pdf> . Consultado: 18 de marzo de 2014
- Estalella, A. [et. al] (2006) *Etnografías de lo digital. Grupo de trabajo. III Congreso Online - Observatorio para la Cibersociedad*. [En línea] Disponible: HYPERLINK" http://www.uned.es/etnovirtual/GT_OCS_etnografias%20digital_comunicaciones.pdf \t "_blank". Consultado: 30 de marzo de 2014
- Esteban, M.L. (2011) *Crítica del pensamiento amoroso*. Barcelona: Bellaterra
- Evans, D. (1993) *Sexual Citizenship. The material construction of sexualities*. London: Routledge
- Flowers, P.; Marriot, C. y Hart, G. (2000) "The bars, the bogs and the bushes: The impact of locale on sexual cultures". *Culture, Health and Sexuality* 2(1): 69-86

Flowers, P.; Marriot, C. y Hart, G. (1999) "Constructing sexual health: gay men and risk in the context of a public sex environment" *Journal of Health Psychology* . 4: 183-495

Flowers, P. y Hart, G. (1999) "Everyone on the scene is so cliquy: Are gay bars an appropriate social context for a community based peer led intervention". En Agleton, P.; Davies, P. y Hart, G. (eds) *AIDS Family/Culture and Community*. London: Taylor and Francis

Gaissad, L. (2009) "Taming the Bush: Morality, AIDS prevention and gay sex in public spaces en Transgressive sex: Subversion and control in sexual encounters" *Fertility, Reproduction and Sexuality* 13

Goffman, E. (1963) *Estigma*. Nueva York: Simon y Schuster

Google Maps (2014) *Cruising Madrid* -www.cruisingmad.com [mapa online interactivo]

En: Google Maps, 2014 "escala indeterminada"

<<https://maps.google.es/maps/ms?ie=UTF8&t=h&oe=UTF8&msa=0&msid=217629360620341762565.000496609b657c2be1263> > Consultado: 20 de marzo de 2014

Guasch, O. (1995) *La sociedad rosa*. Barcelona: Anagrama

Guasch, O. (2000) *La crisis de la heterosexualidad*. Barcelona: Laertes

Haritaworn, J., Esra, E. y Tauqir T. (2008) "Gay Imperialism: The Role of Gender and Sexuality Discourses in the 'War on Terror'". En Miyake, E. y Kuntsman, A. (eds.). *Out of Place: Silences in Queerness/Racality*. York: Raw Nerve Books. 9-33

Keogh, P; Holland, P. y Weatherburn, M. (1998) *The boys in the backroom: Anonymous Sex among Gay and bisexual Men*. Londres: Sigma

Langarita, J.A. (2013a) "Sexo sin palabras. La función del silencio en el intercambio sexual anónimo entre hombres" *Revista de Antropología Social*, 22:313-333

Langarita, J.A. (2013b) "Apropiaciones furtivas de espacios públicos: Intercambio sexual anónimo entre hombres en el entorno urbano" *Quaderns-e*, 18(1):98-113

Leal Maldonado, J. (1997) "Sociología del espacio: el orden especial de las relaciones sociales" *Revista Política y Sociedad*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, volumen 25

Mira, A. (2007) *De Sodoma a Chueca: Historia cultural de la homosexualidad en España 1914-1990*. Madrid: Egales

- Moreno, A. y Pichardo, J.I. (2006) "Homonormatividad y existencia sexual. Amistades peligrosas entre género y sexualidad", *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana*, 1:143-156
- Pichardo, J. I. (2002) "Identidad, cuerpo, exclusión y gays", *AIBR Revista Iberoamericana de Antropología*, 19
- Pichardo, J.I. (2004) "Same-sex couples in Spain. Historical, contextual and symbolic factors", *Documents de Travail*, 124 : 159-174
- Ramírez Arcos, F. (2013) "Cuestionamientos a la Geografía a partir del Cruising entre Hombres en Bogotá". *Revista Latino-americana de Geografía y Género*. 4 (2):134-147
- Rubin, G. (1989) "Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad" En Vance C. S. *Placer y peligro*. Madrid: Talasa.
- Rubin, G. (1996) "El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo" En Lamas, M. *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México DF: UNAM
- Signorelli, A. (1999) *Antropología urbana*. Barcelona: Anthropos Editorial. Rubí
- Tewksbury,R.(2008)"Finding erotic oases: locating the sites of men's same-sex anonymous sexual encounters" *Journal of Homosexuality*, 55(1):1-19
- Villaamil, F. y Jociles, M.I (2008) "Diferencias y desigualdades entre los HSH usuarios de locales comerciales de encuentro sexual: algunas contribuciones a las estrategias comunitarias de prevención del VIH" *Etnográfica*. 12(2):185-321
- Weiss, R. (2013) *Cruise Control: Understanding Sex Addiction in Gay Men*. Arizona: Gentle Plath Press
- Wittig, M. (2005) *El pensamiento heterosexual*. Madrid: Egales

RELACIONES AMOROSAS Y COMUNIDADES DE APOYO MUTUO: DIÁLOGOS CON LOS ESTUDIOS DEL PARENTESCO Y LA FAMILIA DESDE LAS EXPERIENCIAS DE MUJERES FEMINISTAS VASCAS

Mari Luz Esteban
ml.esteban@ehu.es
UPV/EHU

Introducción

En el año 2004 comencé una investigación sobre los discursos y experiencias amorosas de mujeres feministas de distintas edades y condiciones sociales, en el marco de un proyecto interdisciplinar sobre el amor y las relaciones de género, llevado a cabo con Rosa M. Medina Doménech, historiadora de la ciencia, y Ana Távora Rivero, psiquiatra y psicoterapeuta, ambas de la Universidad de Granada¹. La publicación principal de mi parte de la investigación fue un libro titulado *Crítica del pensamiento amoroso* (2010), donde presenté de forma extensa los testimonios de doce de las personas entrevistadas, además de ofrecer un análisis crítico de la ideología romántica que caracteriza nuestra sociedad². A partir de 2010 he continuado con el estudio del amor pero esta vez dentro de un proyecto más general, también en equipo, que ha tenido como objetivo principal el de abordar el análisis de las continuidades, conflictos y rupturas respecto a la igualdad en la población vasca joven³.

¹ Este proyecto llevó por título: “Amor, salud y desigualdad: identidades de género y prácticas de mujeres” (Referencia: Programa I+D+I – Instituto de la Mujer, 2004-2007).

² Además de la observación participante en distintos ámbitos, llevé a cabo entrevistas formales a 15 mujeres y 3 hombres, de distintas edades (menores de 30, de 30 a 50, y mayores de 50), condiciones socio-económicas y experiencias amorosas y de convivencia. Todas las mujeres participaban o habían participado en alguna organización feminista. Los 3 hombres mantenían relaciones de pareja con mujeres feministas. El estudio se centró en mujeres feministas, la mayoría de ellas del País Vasco, con el objeto de encontrar personas con un análisis crítico del amor, pero al mismo tiempo influidas por la cultura romántica en la que vivimos.

³ Este proyecto ha llevado por título: “Continuidades, conflictos y rupturas frente a la desigualdad: relaciones de género y prácticas corporales y emocionales en las/os jóvenes vascas/os” (referencias: FEM2009-07679 y EHU09/32-2009-2012). Investigadoras: Maggie Bullen, Carmen Díez, Mari Luz Esteban (coordinadora), Jone M. Hernández y Elixabete Imaz.

En este estudio hemos entrevistado a 60 chicas y 42 chicos de la Comunidad Autónoma Vasca: 25 entrevistas individuales y 14 grupales. Las personas entrevistadas tenían diferentes edades (15-19, 20-24, 25-29 años), ocupaciones y eran en su práctica totalidad de clase media o media-baja; algunas se definían como feministas y otras no. Además, hemos llevado a cabo observación participante en diferentes eventos en los que participa gente joven, como actividades deportivas, fiestas patronales, exhibiciones culturales, jornadas feministas o conciertos de música.

En esta comunicación quiero reflexionar sobre algunas cuestiones surgidas al hilo de los dos proyectos de investigación citados, desde la idea de que tanto las feministas como la población joven presentan algunas características, que les permiten tomar distancia del modelo hegemónico respecto al amor y producir, consciente o inconscientemente, discursos críticos con el pensamiento amoroso, aunque sean parciales.

En lo que tiene que ver con las feministas, la característica principal a la que estoy aludiendo es la conciencia social adquirida en su proceso de socialización en el marco de dicho movimiento, que favorece la reflexión frente al romanticismo, la tendencia a equiparar en sus vidas las relaciones sexo-afectivas y las de amistad, o la constitución y mantenimiento de redes o grupos estables de apoyo mutuo, impliquen cohabitación o no.

Respecto a la gente joven, un elemento central es que la juventud es un momento del ciclo vital en el que, por una parte, se produce de forma intensiva la enculturación romántica y la anticipación del modelo hegemónico de emparejamiento y convivencia, a través de lecturas, juegos y actividades de todo tipo; pero, por otra parte, en la práctica, muchas/os jóvenes o no tienen pareja o compaginan este tipo de relación con sus amistades y cuadrillas, con las que comparten actividades de tiempo libre que tienden a acaparar gran parte de su atención y energía. Por tanto, estaríamos hablando de un periodo liminal pero que es, igualmente, y dependiendo de los contextos concretos, un tiempo de exploración de distintas maneras de entender y vivir las relaciones afectivas y sexuales. Una experimentación que suele ser catalogada en las lecturas dominantes sobre la juventud como provisional y perecedera, lo que impide entender su posible relevancia de cara al futuro. De todas formas, en esta comunicación, me voy a centrar sobre todo en los resultados referidos a las jóvenes feministas entrevistadas (individual y grupalmente) en esta segunda investigación: alrededor de una docena de chicas implicadas directa o indirectamente en organizaciones feministas, y algunas más no organizadas pero que han mostrado tener una ideología feminista en sus discursos.

La tesis principal que defiendo aquí es doble. En primer lugar, argumento que analizar la experiencia de personas que se mantienen de una u otra forma en la periferia del modelo amoroso hegemónico en nuestra sociedad, y hacerlo además desde una perspectiva crítica (es decir, desde la desromantización del análisis), posibilita no solo la deconstrucción de la jerarquía cultural que pone el amor de pareja en la cúspide de nuestra cultura y en el centro de nuestra organización social, sino también la revisión y la reflexión en torno a algunos conceptos claves, como son la familia y el parentesco; lo que a su vez nos puede llevar a poder identificar lagunas y carencias teóricas y empíricas. En segundo lugar, y en relación estrecha con lo anterior, planteo que existe un vacío, tanto en nuestra disciplina como en los

estudios sociológicos y oficiales relativos a la familia, en lo que se refiere a la identificación y el análisis de grupos y comunidades estables de apoyo mutuo que existen en nuestra sociedad, que no son identificados como familias, pero que son fundamentales para lo que hoy día se está denominando el sostenimiento de la vida⁴ o, por utilizar un término clásico, la reproducción social. Un vacío que contribuiría a mantener, por tanto, una ideología naturalizadora y generizada en torno al parentesco, la familia y el amor, y a perpetuar, en consecuencia, esquemas que propician desigualdades sociales.

Las redes de iguales a las que me voy a referir en este texto no están centradas, o no obligatoriamente, en la procreación, las relaciones sexuales, la cohabitación o el intercambio afectivo, sino que su característica principal sería la voluntad de compartir y “hacer conjuntamente”; es decir, se constituyen en torno a la solidaridad y la reciprocidad voluntariamente asumidas. Que los elementos apuntados (procreación, sexualidad, cohabitación, afectividad) no definan de entrada dichos grupos, o no de un modo absoluto o exclusivo, no quiere decir que no funcionen de forma organizada y ritualizada. Una organización y ritualización no siempre visible o, incluso, invisibilizada.

Pero antes de entrar a describir este fenómeno, veo necesario hacer un repaso de algunas teorías sociológicas y antropológicas en torno a la familia y el parentesco. Así, en el siguiente apartado presentaré un resumen de los principales cambios diagnosticados en relación a las estructuras y dinámicas familiares por las instituciones y agencias oficiales, para pasar después a las revisiones ocurridas en las últimas décadas en el ámbito de la antropología del parentesco. Posteriormente, mostraré la importancia de las articulaciones entre las relaciones sexo-afectivas y las de amistad en los dos colectivos estudiados (relaciones que son además, muchas veces, difíciles de diferenciar), y sus consecuencias tanto a la hora de diseñar la convivencia y el apoyo mutuo como de negociar e incluso resistir las desigualdades sociales y de género. Finalmente, daré algunas características de los grupos o comunidades de apoyo mutuo, para reivindicar la necesidad de modelos de análisis que sean horizontales, relacionales y críticos con la ideología romántica y heteronormativa.

⁴ Para este concepto, me baso en el trabajo desarrollado en el campo del ecofeminismo y la economía feminista, desde donde se defiende una organización económicas y social que ponga en el centro de la política y la economía todo lo relacionado con la interdependencia, la solidaridad, la reciprocidad y el cuidado, y no el mercado. A nivel del Estado español, una de las teóricas principales es Amaia Pérez Orozco (2012), que, basándose en el concepto de “vidas vivibles”, de Judith Butler (2009), subraya que dos condiciones básicas de la existencia son la interdependencia y la ecodependencia.

Las transformaciones en las estructuras y dinámicas familiares

Comencemos por los estudios y datos estadísticos respecto a las estructuras familiares y sus transformaciones⁵. Tomaremos como referencia algunos datos publicados por el Gobierno Vasco y por EUSTAT-Instituto Vasco de Estadística en relación a la CAE-Comunidad Autónoma de Euskadi, así como los contenidos de la comunicación titulada “Una mirada sociològica a les famílies de la C.A. d'Euskadi: què hi ha de nou, amics i amigues?”, presentada por Marta Luxan, Matxalen Legarreta y Unai Martin, sociólogos de la UPV/EHU, en el VI Congrés Català/Internacional de Sociologia, en 2013.

Comienzan estas autoras y autor su revisión destacando las connotaciones ideológicas de este ámbito de estudio, apuntando las dos perspectivas mayoritarias identificadas por Martine Segalen (1992), la del “‘encogimiento de la familia contemporánea’ que subraya la crisis de la familia. Y, por otro, la de la “familia como refugio” que preconiza su fortalecimiento” (ibídem:19-20). La primera se fijaría, sobre todo, en la disminución del tamaño de las familias, y la segunda, en la protección emocional y afectiva que supondría el núcleo compuesto por pareja e hijas/os. Asimismo, señalan que, a nivel general, el modelo de referencia cuando se habla de familia es el siguiente:

“Un grupo de personas, vinculadas generalmente por lazos de parentesco, ya sean de sangre o políticos, e independientemente de su grado, que hace vida en común, ocupando normalmente la totalidad de una vivienda. Se incluyen en la familia las personas del servicio doméstico que pernoctan en la vivienda y los huéspedes en régimen familiar. En la definición se incluyen, asimismo, las personas que viven solas, como familias unipersonales”⁶.

Una definición de familia amplia, en cuanto que incluye a todas las personas que conviven, sean parientes o no, pero al mismo tiempo restrictiva, ya que define la cohabitación como variable fundamental, se fija en las estructuras familiares formalmente definidas y deja fuera todas las demás posibilidades.

Un estudio realizado en el año 2012 por el Gabinete de Prospección Sociológica del Gobierno Vasco, muestra que la familia sigue siendo muy importante (99%) para la población vasca en su conjunto, aunque, desde mi punto de vista, con no demasiada diferencia respecto a su valoración de la importancia de las amistades y personas conocidas, así como del trabajo y el tiempo libre, ya que todos estos ítems rebasan también el 90% en dicha valoración. Por su

⁵ Incluiré solamente datos relativos a la sociedad vasca, aunque considero que la mayor parte de las reflexiones incluidas en este apartado son generalizables a otras zonas del Espado español y Europa.

⁶ Fuente EUSTAT, consultada el 22 de febrero de 2014.

Ver: http://www.eustat.es/documentos/opt_0/tema_165/elem_1755/definicion.html#axzz2u5Bl8BDy

parte, EUSTAT-Instituto Vasco de Estadística, cuando ofrece una panorámica de las principales transformaciones ocurridas en el periodo comprendido entre 1986 y 2006, subraya la idea de que en estos veinte años se han producido cambios sustanciales⁷, señalando que, mientras que la población ha descendido ligeramente, el número de familias ha aumentado en un 32%, y el tamaño medio de las familias ha pasado en 20 años de 3,6 a 2,6 miembros. Además, si en 1986 las tres cuartas partes de la población vivía en una familia tradicional (matrimonio o pareja con hijos), esto se reduce en 2006 a un poco más de la mitad. Se ha dado un incremento de las personas que viven solas (solteras, divorciadas y separadas), descendiendo además su edad, así como de las parejas sin hijos, por los procesos de disminución de la fecundidad y aumento de la esperanza de vida. Asimismo, ha crecido el número de parejas de hecho y se ha producido una evolución dispar de las familias monoparentales, plurinucleares y compuestas.

Luxan, Legarreta y Martin (2013) resumen así las principales transformaciones: “La reducción del tamaño medio familiar, la reducción de la importancia de la familia nuclear con hijos e hijas y el aumento de las familias unipersonales, así como de las familias nucleares sin descendencia” (ibídem:5). Sin embargo, matizan el alcance y la significación de las mismas y sus posibles causas, y niegan que se esté dando una crisis de la familia, como otros señalan:

“La disminución de la importancia de las familias nucleares con hijas e hijos es, sobre todo, relativa y fruto del florecimiento de otros tipos de familias; es decir, que más que ante una reducción drástica de este tipo de familia (...) cabría referirse a un aumento de otros tipos de estructuras familiares (...) consecuencias, directas e indirectas, de la democratización de la supervivencia, más que como resultado de procesos postmodernizantes (...) ... no tenemos razones para afirmar que la familia está en crisis y sí, sin embargo, para subrayar que en tiempos de crisis la más tradicional de las familias (la familia nuclear con hijas e hijos, tótem de la modernidad) se fortalece (o, cuando menos, deja de perder importancia)” (ibídem:17-18).

Esta pluralidad de formas familiares existentes, general a toda Europa aunque con ligeras variantes, suele ir unida en algunos estudios a la idea de la supuesta democratización de las familias y las parejas, defendida ya hace tiempo por autoras/es como Ulrick Beck y Elisabeth Beck-Gernsheim (1998) o Inés Alberdi (1999). Desde este tipo de planteamientos se subraya que la familia habría pasado a ser una asociación electiva de individuos, con proyectos propios, y se llega a afirmar que la forma actual de familia no favorece la autoridad masculina, la heterosexualidad, la división del trabajo o una organización concreta del

⁷ Ver el informe “Evolución de la estructura familiar en la C.A. de Euskadi. 1986-2006”, consultado el día 22 de febrero de 2014 en la siguiente dirección electrónica:

http://www.eustat.es/elementos/ele0005000/ti_Evolucion_Estructura_Familiar_2006_Analisis_de_resultados_pdf_65_KB/inf0005051_c.pdf

parentesco y los hogares (Stacey, 1992). Una idea que critican o, al menos, matizan otras muchas autoras. Hay que subrayar que lo que habitualmente entendemos por familias no son siempre grupos de iguales. Las feministas, en general, como señalan las integrantes de la Plataforma por un Sistema Público Vasco de Atención a la Dependencia (Castro y otras, 2008), llaman la atención sobre la necesidad de:

“(1) Denunciar lo ilusorio de tomar la familia como una unidad aislable del estado, el mercado o la comunidad (Thorne, 1992; Alberdi, 1999). (2) Subrayar que las familias son redes de cooperación y solidaridad pero también de dominación y control: las experiencias de las mujeres dentro de las familias son múltiples y variadas, positivas y negativas (Thorne, 1992). (3) Ser conscientes de que la idealización del amor y los sentimientos familiares producida en los últimos siglos lleva a las mujeres a ser las responsables de los sentimientos, lo que justifica su subordinación”.

A este respecto, Luxan, Legarreta y Martín (2013) subrayan la paradoja planteada en estos momentos en nuestro contexto, donde existe un discurso igualitarista en torno a los roles familiares, que contrastaría con los datos estadísticos, que siguen mostrando claras desigualdades en el reparto del trabajo doméstico y de cuidados entre mujeres y hombres y, por tanto, también en la organización y disfrute del tiempo libre (ibídem:19).

En resumen, si solo miramos a los grupos de personas que conviven, lo cual es ya de partida un problema, nos encontramos con una diversidad de formas pero, al mismo tiempo, con un fortalecimiento de la familia entendida como pareja/hijas-os; y por otro lado, comprobamos que se ha generalizado la idea de que vivimos en una sociedad igualitaria, pero sigue habiendo claras desigualdades de género intrafamiliares (ibídem).

La reconfiguración del estudio del parentesco

Pasemos ahora a hacer un breve resumen de la reconfiguración de la antropología del parentesco, ocurrida a partir de las revisiones y críticas comenzadas a finales de los años sesenta del siglo pasado por parte de autores como David Schneider (1968), Rodney Needham (1971) o Marilyn Strathern (1992).

La primera conclusión es que se ha dado y se sigue dando en nuestra disciplina un nivel de debate e innovación teórico-conceptual muy significativos y encomiables, que ha servido para restringir la especialidad pero también para revitalizarla, mediante la emergencia de distintos planteamientos y propuestas. Pero, una segunda conclusión es que el hecho de que la mayor parte del trabajo teórico y empírico, al menos en el contexto del Estado español, se haya centrado sobre todo en el estudio de los cambios producidos alrededor de la reproducción

asistida o en la organización de la procreación, no facilita que estas revisiones conceptuales se apliquen de modo extensivo a otras realidades, y que experiencias como la de los grupos o comunidades de apoyo mutuo que estoy analizando, que son perfectamente acordes con las nuevas teorizaciones, o son invisibilizadas o no tienen apenas ninguna relevancia dentro de los estudios antropológicos.

Para sintetizar los principales cambios ocurridos en la teoría del parentesco, voy a basarme en el trabajo de Joan Bestard y Aurora González Echevarría, dos de los antropólogos de referencia en esta especialidad en el Estado español.

Bestard (2009) resume lo sucedido subrayando la crítica radical de la visión genealogista y naturalista que caracterizó el modelo clásico del parentesco, donde las relaciones primordiales eran, por un lado, las consanguíneas (inscritas en el cuerpo y consecuencia de los hechos reproductivos), y por otro, las afines (fruto del matrimonio o uniones análogas). En el modelo constructivista derivado del anterior, se entiende ya que la biología no define más que una parte de nuestras relaciones y que tanto la filiación como la afinidad son construidas por la acción humana. Desde esta base, un sistema de parentesco no es “un reflejo literal de los hechos naturales de la reproducción, es más bien un mediador que estructura la conexión entre los hechos de la vida y las relaciones sociales” (ibídem:85). Así, toda relación de parentesco se derivaría tanto del compartir elementos muy distintos (sustancias corporales, tierra, casa, comida, memoria, intereses...) como del actuar conjuntamente, de modo que las distintas posiciones pueden llegar incluso a intercambiarse (ibídem:86)⁸. Es decir, el parentesco no estaría ya constituido por el nacimiento, la sangre o la genética, sino por la dependencia recíproca y el compartir, y “el parentesco adoptivo, el parentesco espiritual, la comensalidad, la co-residencia, el afecto son designados como unas relaciones del mismo rango –o superiores- a las relaciones basadas en compartir sustancias biogénicas antes del nacimiento” (ibídem:88).

Esta visión que, como ya he señalado, está siendo aplicada de modo exitoso al estudio de las transformaciones culturales en torno a la reproducción asistida, estaría dando lugar, según Bestard, a un “parentesco post-complejo” (2009:89), cuyos elementos principales serían la libertad de elección de pareja, la igualdad de género⁹ y el proyecto parental.

⁸ Como ocurre con la posición padre/hijo (citimangen/falk) entre los micronesios yap del Pacífico Occidental (ibidem) y, añadiría, suele ocurrir también en nuestra propia sociedad en la percepción de muchos hijos adultos respecto a sus padres ancianos.

⁹ A este respecto quiero recordar los comentarios de Luxan, Legarreta y Martín (2013), comentados previamente, en relación a los límites de esa supuesta igualdad de género en el entorno familiar.

Dentro del nuevo contexto internacional médico y jurídico relacionado directamente con los avances tecnológicos en el ámbito de la reproducción, se están produciendo fenómenos de cierta trascendencia, como el hecho de que en algunos países, como Canadá, se permita hoy día que la filiación pueda ser triple o cuádruple¹⁰. Si bien es verdad que no son fenómenos del todo nuevos, ya que se pueden documentar antecedentes históricos similares, por ejemplo, casos de filiación colectiva de criaturas nacidas fuera del matrimonio y/o como consecuencia de una violación¹¹. Bestard señala que la filiación no hace alusión solo al pasado, sino al presente y al futuro, y está basada en la intencionalidad voluntaria ((ibídem:90). En esta misma línea, algunas informantes de mi investigación han señalado que sería deseable que se pudieran reconocer en nuestro sistema de filiación personas que se comprometieran legalmente en el cuidado de criaturas, al margen de la maternidad/paternidad biológica o social, o la consanguinidad.

Por su parte, González Echevarría (2012) dibuja un panorama de las distintas lecturas del parentesco, incluida la suya propia, surgidas como consecuencia del debate provocado por el libro de Needham, “Rethinking Kinship and Marriage” (1971). Este autor señaló que el término parentesco es un término *odd-job* y que, por tanto, “no existe eso que llamamos parentesco, de lo que se deduce que tampoco hay eso que llamamos teoría del parentesco¹²” (ibídem:5; en González, 2012:90). Eric Fassin (2000) hace una relectura de dicha crítica, aceptando el principio de Needham de que “clasificamos juntos fenómenos que tienen entre sí un aire de familia, y que después buscamos inútilmente una definición que los englobe”, para defender que hay que tomar como objeto de estudio “la gramática de los usos sociales” (Fassin, 2000:403; en González, 2012:91). Este análisis podría comprender, por ejemplo, todo lo relativo al lenguaje del parentesco y al uso (o la transgresión) que en distintos contextos históricos y culturales se ha hecho y se sigue haciendo de los diferentes términos¹³. En nuestro estudio hemos observado, por ejemplo, que algunas informantes han diferenciado entre

¹⁰ Según recoge Dolores Curia, el día 21 de febrero de 2014, en la revista *Página 12*, en relación al caso de una niña llamada Della: “La nueva ley de derecho de familia de Columbia Británica, desde marzo de 2013, regula a nivel provincial la filiación en los casos de fertilización asistida y permite anotar hasta cuatro personas en la partida. Los donantes pueden ser reconocidos como padres siempre y cuando todos firmen un acuerdo previo a la concepción. Della es hija de Danielle Wiley, su esposa Anna Richards y un gran amigo de ambas, Shawn Kangro. Antes de que Della fuera concebida mediante método de inseminación casera, los tres comenzaron a pautar un contrato sobre cómo sería la dinámica. Sus madres tendrían la custodia, vivirían con la beba y serían responsables de su manutención. Kangro sería su tutor y podría visitarla siempre que quisiera y participaría de decisiones claves sobre su salud y educación”.

Consultado el día 1 de marzo en: <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/soy/1-3322-2014-02-23.html>

¹¹ Un ejemplo de esto lo tenemos en una escena de la película *Novecento*.

¹² Traducción propia.

¹³ Tendríamos aquí, por ejemplo, la adopción de hermanos en la Edad Media, documentada entre otros por James Brundage (1987), que podría haber camuflado uniones homosexuales.

amigas y amigas-hermanas; o, cuando se refieren a sus parejas, han utilizado términos como “amiga/o, compañera/o”.

Respecto a su propio planteamiento, desarrollado en equipo dentro del GETP-Grupo de Estudio Transcultural del Parentesco¹⁴, González Echevarría (2012) defiende una antropología del parentesco centrada en el estudio de las representaciones y la organización de la procreación y la crianza:

“El dominio de la antropología del parentesco está constituido ‘por los fenómenos socioculturales en tanto, y solo mientras los vemos desde la perspectiva de la reproducción del grupo por procreación y crianza de los niños, entendida como la reposición de los seres humanos que lo integran a través de la conceptualización y regulación de la generación, la adscripción de los niños, su cuidado, la atribución de la responsabilidad última de su socialización y enculturación hasta su madurez social y las relaciones que a partir de estos procesos se pueden desarrollar a lo largo de la vida” (ibídem:95).

En el marco de la producción científica de este grupo de estudio, destacaría, por su mayor vinculación con los contenidos de esta comunicación, el trabajo de Anna Piella (2012) en torno a la infecundidad y el parentesco, los llamados “hijos sin hijos”, un colectivo invisibilizado dentro de la disciplina pero que, sin embargo, desempeña o puede desempeñar un papel importante en las familias, “ya sea a través de la solidaridad intergeneracional, de los cuidados compartidos o de su participación en la transmisión material y simbólica del grupo” (ibídem:29).

Centralidad de la pareja pero relevancia de la amistad y otras formas de relación

De acuerdo con mi investigación, las mujeres feministas están afectadas, igual que el resto de la población, por una ideología romántica que idealiza al extremo la interacción amorosa, dándole mucha importancia al amor (y sobre todo, al amor de pareja) en sus discursos, independientemente de su experiencia concreta. Algunas han llegado incluso a formular explícitamente que una persona/mujer sin amor tiene “carencias”, que no es una persona completa. Aunque, al mismo tiempo, todas ellas han subrayado la necesidad de que las relaciones de pareja sean igualitarias, para lo que han apuntado tres condiciones básicas: la negociación de las decisiones que afectan a ambos miembros de la pareja (o de las personas

¹⁴ Aurora González Echevarría es la coordinadora del GRAFO-Grupo de Recerca en Antropologia Fonamental i Orientada, en la Universitat Autònoma de Barcelona, dentro del cual se encuentra el GETP, dirigido por Anna Piella.

en relación), el equilibrio entre lo que se da y lo que se recibe dentro de la relación, y que cada persona tenga un proyecto propio (espacios, tiempos, actividades propias) al margen de lo compartido.

También en el caso de las/os jóvenes entrevistadas/os la ideología de pareja es imperante en sus expectativas y en su modo de ver el mundo, independientemente también de su experiencia concreta. De este modo, el imaginario en torno al curso vital se construye alrededor de dicha ideología, y el itinerario lógico sería el que conduce más tarde o más temprano a emparejarse y posteriormente a convivir con esa persona y tener hijas/os con ella. Un curso vital, por tanto, que tiende a estar naturalizado y romantizado¹⁵.

Pero, un resultado muy significativo de ambas investigaciones es que el amor, al tiempo que es un ámbito fundamental de regulación y control social y de generación de desigualdad, es también un espacio privilegiado de conocimiento, agencia y resistencia, más acusado esto en las mujeres, que aprenden a mirar y valorar la vida a través de las gafas del amor. Por lo tanto, en los relatos amorosos no se habla exclusivamente de relaciones o vínculos íntimos entre personas sino que, explícita o implícitamente, se reflejan (y discuten) símbolos, ideas y prácticas que tienen que ver con la organización social de la convivencia, las articulaciones entre lo privado y lo público, la economía y la división sexual del trabajo, o las desigualdades y negociaciones respecto al poder, por citar algunas. Y en circunstancias concretas, que habrá que analizar en profundidad, estos relatos pueden constituir, y de hecho constituyen, discursos y prácticas subversivos, de resistencia (Abu-Lughod, 1986,1990).

En esta línea, cuando se les ha preguntado a las feministas, jóvenes y mayores, por la organización y el soporte afectivo y estructural de su vida cotidiana, han quedado de manifiesto dos aspectos: (1) la diversidad de formas de convivencia en las que están implicadas; diversidad que se corresponde, como hemos señalado previamente, con la de la población general, pero que presenta algunas variaciones ya que, por ejemplo, se da una menor proporción de feministas que viven en pareja y una mayor proporción de formas familiares denominadas compuestas¹⁶; y (2) la importancia crucial que para la casi totalidad de informantes tiene su red de amigas y conocidas¹⁷, con las que mantienen relaciones estables, al margen de cuál sea su forma concreta de convivencia (con otras personas, en

¹⁵ Como muestra también Irantzu Fernández, en la comunicación presentada dentro de este simposio, a partir de su estudio del amor en la adolescencia en la ciudad de Bilbao (Bizkaia).

¹⁶ Las familias compuestas estarían constituidas por individuos relacionados o no por parentesco pero sin ningún núcleo marital o de filiación.

¹⁷ A efectos de redes de apoyo mutuo se ha hecho mucha menor alusión en las entrevistas a amigos varones.

pareja, solas...)¹⁸. Esta importancia de la red de amigas y conocidas es algo que, además, se va afianzando con la edad. En coherencia con este hecho, han proporcionado algunas taxonomías en torno a las relaciones con otras personas que cuestionarían las clasificaciones al uso (pareja/familia/amistades). En estas definiciones alternativas el criterio no es siempre qué tipo de relación se mantiene, sino la duración de la misma, la intensidad vivida, o lo que se comparte, que por otra parte puede ser muy variado y múltiple: protección, apoyo psicológico, moral o material, cuidados, intimidad, memoria, compromiso y activismo social y político.... A este respecto es muy habitual que algunas amigas ocupen un lugar equivalente (o incluso superior) al que ocupan las/os hermanas/os, e incluso se utiliza este término para denominar a estas personas, como ya hemos visto.

Sin embargo, nos encontramos aquí con una paradoja, puesto que, en bastantes de las entrevistas, se trate de mujeres emparejadas o no, se ha hecho evidente una separación entre el discurso y la experiencia concreta: en la narración que hacen de sí mismas (más sabiendo que se trataba de una investigación sobre el amor), la pareja ocupa un lugar significativo de un modo explícito o implícito; pero en la descripción de su vida cotidiana y de sus redes sociales de referencia son claves (también) otras personas. Por otra parte, cuando se refieren a la organización de su vida cotidiana, emergen igualmente como significativas otras actividades relacionadas con lo laboral, el activismo o el tiempo libre (deporte, cine, paseos, conversaciones...). Se daría así un desajuste entre, por un lado, un relato claramente centrado en la trascendencia del amor (sobre todo el de pareja), que se convierte en una especie de meta-relato, un relato que se alimenta a sí mismo a partir de metáforas, valores y símbolos culturales en torno a cómo se entiende la persona, las relaciones o la vida; y por otro, la práctica cotidiana concreta, tejida con elementos múltiples que quedarían relegados a un lugar secundario en el relato. Lo que no sería más que una separación tajante entre el nivel ideal y el real de la experiencia. Sin embargo esta paradoja no suele tenerse en cuenta en muchas de las investigaciones o ensayos que se escriben en torno al amor, sobre todo en los referidos a las mujeres, donde además de no contrastar uno y otro nivel, la conclusión habitual es que para las mujeres el amor es clave y que ellas se encuentran absolutamente centradas en sus devaneos amorosos, que son (auto)etiquetados como “éxitos o fracasos”, como se repite hasta el aburrimiento en los productos culturales de ficción (cine, literatura, música...), sobre todo

¹⁸ De las 27 feministas entrevistadas en ambos estudios, 12 vivían con amigas o conocidas, 10 compartían su casa con la pareja (2 de ellas tenían algún/a hijo/a), 4 vivían solas, y otra más convivía con su padre y la pareja de éste.

en los más comerciales. Una práctica que tiende a reificar la naturalización y la trascendencia del amor en las mujeres, y a invisibilizar la experiencia amorosa de los hombres.

En cuanto a las jóvenes entrevistadas críticas con los ideales culturales respecto al amor, la amistad individual o en cuadrilla es también un elemento esencial en sus vidas. Incluso algunas que estaban cerca de la treintena nos han contado que, después de haber permanecido durante un tiempo muy concentradas en su pareja y sus hijas/os, han sentido la necesidad de recuperar la relación con sus amigas y volver a reunirse con ellas con una periodicidad estable. Más aún, en algunos discursos, casi se han llegado a borrar las diferencias entre cómo se definen las relaciones de amistad y las de pareja¹⁹.

En conclusión, si bien es verdad que a nivel discursivo la línea que separa el amor de amistad del amor de pareja sigue siendo nítida, incluso para aquellas personas que tienen una mentalidad igualitarista, la amistad es para la gran mayoría de nuestras/os entrevistadas/os un espacio de sostén afectivo pero también de referencia cognitiva, material y moral²⁰, y un instrumento clave a la hora de hacer planes, tomar decisiones y diseñar la propia vida. Más aún, en lo que tiene que ver con las relaciones amorosas y las relaciones de género, la amistad es para muchas personas (mujeres, sobre todo) crucial en la administración de sus relaciones amorosas, pudiéndose contrarrestar así en ocasiones los efectos del romanticismo. Algo que no ha aparecido en ninguna de las entrevistas realizadas a chicos. Por tanto, no podríamos entender los debates y negociaciones que nuestras entrevistadas llevan a cabo en su trayectoria en relación a las diferencias y desigualdades entre mujeres y hombres, si no tenemos en cuenta esa dimensión.

Es verdad también que las chicas jóvenes que tienen pareja e intentan compatibilizar esa relación con sus amistades, o disfrutar de aficiones y actividades propias, están sometidas en su medio familiar y social a mucha más presión que los chicos; se les reclama cotidianamente que no desatiendan lo que, al final, se considera que es la “relación principal”, incluso cuando se trata de familiares con ideología progresista. Pero, así y todo, ellas/os resisten y constituyen grupos que tienden a ser estables en el tiempo, que incluso pueden durar toda la vida, y en las que se comparten, como decíamos, contenidos y actividades muy diversos²¹.

¹⁹ Es interesante, por ejemplo, a este respecto la figura de la “mejor amiga” entre chicas adolescentes, impulsada por las revistas y publicaciones específicas para esta edad, con connotaciones absolutamente románticas. Ver a este respecto: Fernández (2013).

²⁰ En torno a la amistad, se puede consultar el libro de Josepa Cucó, “La amistad. Perspectiva antropológica” (1995).

²¹ Este tema de las articulaciones entre distintos tipos de relaciones amorosas lo he abordado más en profundidad junto con Carmen Díez Mintegui, en un artículo titulado “Relaciones afectivas y cambios en las desigualdades de género en jóvenes vascas/os” (en prensa).

Comunidades de apoyo mutuo: hacia un modelo de análisis integral, horizontal, relacional y no romántico de la familia y el parentesco

En consonancia con lo comentado en el anterior apartado, en éste me gustaría profundizar en lo que estoy denominando las “redes o comunidades de apoyo mutuo”, para referirme a esas agrupaciones estables de personas, de tamaño variable (desde un grupo pequeño hasta decenas de personas)²², caracterizadas por el hacer conjunto y el compartir elementos muy distintos: protección mutua, apoyo económico, material, psicológico y moral, actividades de mantenimiento de la vida cotidiana, cuidados relativos a la salud o a la crianza, o actividades de entretenimiento, sociales y políticas... Es decir, serían agregados de personas basados en la reciprocidad y la solidaridad que funcionan de modo permanente, si bien suelen intensificar sus vínculos en momentos concretos, como puede ser la aparición de una enfermedad, cambios en la situación laboral o personal o el nacimiento de una criatura.

Las redes o comunidades en las que me estoy fijando están compuestas mayoritariamente por mujeres con ideología feminista (heterosexuales y lesbianas, que viven solas, en pareja o con otras personas) aunque pueden formar parte de ellas también hombres, por ejemplo, parejas de algunas mujeres²³ u hombres homosexuales; pero los hombres suelen mantenerse en la periferia del grupo y participan de forma más puntual. Estamos hablando de vínculos que son materiales, políticos y simbólicos, que se van consolidando al hilo de la participación conjunta en actividades sociales de distinto tipo (de ocio, culturales, políticas...), pero también en torno a la celebración y ritualización de diferentes acontecimientos, como es el caso de las fiestas de cumpleaños (sobre todo, las relativas a los cambios de década: cuarenta, cincuenta, sesenta... que se han puesto muy de moda), éxitos laborales o personales, etc. Una mujer, además, puede pertenecer simultáneamente a más de un grupo, al tiempo que mantiene relaciones con otras personas fuera de la red (parientes, amigas/os, parejas...). Es decir, se pueden dar y, de hecho, se dan entrecruzamientos.

A estas alturas de la comunicación, alguien podría preguntarse hasta qué punto el fenómeno que estoy describiendo difiere de las cuadrillas o relaciones de amistad estudiadas en

²² En el “Informe socioeconómico de la C.A. de Euskadi 2012”, también de EUSTAT, se hace mención a las redes sociales en general y se subraya que la población cuenta “con una red media de alrededor de 22 personas entre familiares y amigos (red amplia) de las que una docena constituye la red próxima”. Véase:

http://www.eustat.es/elementos/ele0009700/ti_Eustat_presenta_el_Informe_Socioeconomico_de_la_C_A_de_Euskadi_2012_una_sintesis_de_la_realidad_social_y_economica_vasca/tema_194/tip (consulta realizada el día 22 de febrero de 2014).

²³ En el caso de mujeres lesbianas, es común que las parejas formen parte también de la misma red.

antropología. Y efectivamente, creo que podemos encontrar similitudes. Vincenzo Padiglione define la amistad como

“Un modelo de relación voluntaria, afectiva y estable, supra y extra parental, entre individuos que se consideran distintos pero iguales entre sí, que aceptan sin fines ulteriores el placer que deriva del estar juntos, de interactuar frecuentemente y de comunicarse con un alto nivel de confianza. En la base de todo esto se encuentran las experiencias vividas conjuntamente y el deseo de intercambiar emociones y pensamientos, de actuar en momentos de reciprocidad simétrica, que no provienen de relaciones de dominio-sumisión, y que suponen una alternativa a la instauración de relaciones burocrático-jerárquicas” (1978; en Ambrosini, 2006:68).

Las principales características recogidas en esta definición: voluntariedad, afectividad, estabilidad, consideración de ser distintos pero iguales, comunicación, confianza, intercambio de emociones y pensamientos, reciprocidad simétrica... se encuentran también en las comunidades de mujeres feministas.

Si nos fijamos ahora en las funciones de las cuadrillas de amigas/os, como señala Cucó (1992), en distintas zonas del Estado español (País Vasco, Aragón, País Valenciano...), estas cuadrillas “acogen y protegen a los individuos una vez se ha traspasado el umbral del hogar familiar” (ibidem:114), además de ser la principal manera de tomar parte en la comunidad (fiestas, asociaciones voluntarias...) y en los ritos principales a lo largo de la vida una persona (ibídem). Las cuadrillas constituirían, por tanto, una especie de “estructura latente’ que alienta y vivifica el conjunto del tejido social” (ibídem:118), con efectos más allá del ámbito festivo, proyectándose su influencia en el campo de la política o el mundo laboral²⁴.

Dadas las similitudes apuntadas, no es mi intención diferenciar absolutamente las redes y comunidades de apoyo mutuo que estoy describiendo, del resto de cuadrillas o relaciones de amistad. Pero sí creo que hay algunas características específicas en este caso que me gustaría destacar: (1) el compromiso ya citado entre estas mujeres respecto a la atención a las necesidades emocionales y materiales de las otras personas; (2) la conciencia de estar desarrollando, tanto en la teoría como en la práctica, estrategias de relación complementarias y, al mismo tiempo, alternativas a la familia entendida en su visión más estrecha y restrictiva; si bien, las personas que integran la red forman parte también de otros grupos familiares, con los cuales interactúan, como ya he dicho; y (3) relacionado con las dos anteriores, añadiría que se trata de una forma de apoyo mutuo simbólico y práctico que trasciende las necesidades cotidianas y comunes a cualquier persona, y que se concretaría en la protección y el soporte para desarrollar formas de vida y proyectos individuales y colectivos alternativos a los

²⁴ A este respecto, puede consultarse también Cucó (1994,1995). En relación a la cuadrillas en el País Vasco, véanse: Ramírez Goikoetxea (1984) y Homobono (2009).

modelos sociales hegemónicos, respecto a la sexualidad, la convivencia, la política... y que, por tanto, pueden provocar reacciones sociales de rechazo; es decir, estaríamos hablando de estrategias emocionales y materiales defensivas y, al mismo tiempo, rupturistas²⁵.

Todo esto no se daría siempre, o no de forma específica ni en las cuadrillas mixtas ni en las cuadrillas de varones. En cuanto a las relaciones de amistad entre varones, añadiría que éstas se experimentan muchas veces como una manera de “huir” o “compensar” la vida en pareja, sin poner en cuestión la centralidad de la misma. Sin embargo, en las redes de mujeres estudiadas está siempre presente el cuestionamiento de la centralidad de la pareja y de la familia nuclear heterosexual.

En consecuencia, considero que todas estas cuestiones nos obligarían a revisar los límites del modelo estándar de familia de los estudios sociológicos y de las encuestas de población, que han convertido a la cohabitación en la característica común a los distintos tipos de familias; pero también a ampliar los estudios sobre la amistad. Asimismo, nos llevarían a traspasar las fronteras de un estudio antropológico del parentesco centrado en las representaciones y la organización social de la procreación y la crianza (incluso cuando se habla de parentesco ficticio). Mi propuesta sería la de que es necesario equiparar las relaciones de parentesco alrededor de la crianza a esas otras, ya que son igualmente redes “de relaciones básicas sobre las que se asienta la sociedad” (Cucó, 1992:11), además de estar entrelazadas con las anteriores pero, al mismo tiempo, ser autónomas. Para ello, me estaría acogiendo a la definición de parentesco dada por Marshall Sahlins (2010), como “red relacional entre personas y entre grupos de personas que se reconocen solidarios respecto a su ser en el mundo” (en Porqueres, 2012:11).

Estoy asimismo planteando conscientemente una nomenclatura alternativa a otras utilizadas en entornos feministas, como la de “comunidades de afectos” (Burgos, 2009), refiriéndose, por ejemplo, a las comunidades que surgen en entornos *queer*. A este respecto, es ya un clásico el análisis de las comunidades gays y lesbianas de Estados Unidos estudiadas por Kath Weston (2003), que señala la importancia del afecto y la amistad a la hora de “hacer familia” en dicho ámbito²⁶. Pero ejemplos etnográficos similares los tenemos en otro tipo de contextos y ambientes, como el de las relaciones entre niñas y niños de la calle en México, estudiado por María Espinosa (2012).

²⁵ Sobre este tema puede consultarse el capítulo VI, “Representaciones de género, relaciones afectivas y estrategias”, dentro del libro “Modelos emergentes en los sistemas y relaciones de género” (del Valle y cols, 2012).

²⁶ Sin embargo, Jose Ignacio Pichardo (2009) encontró que en los colectivos homosexuales españoles por él entendían por lo general más por familia a la de origen.

Por mi parte, estoy evitando resaltar la dimensión afectiva o amorosa de estas familias alternativas, por dos razones: porque, aunque entiendo que el afecto, en distintos grados, es un elemento clave, sobre todo en el mantenimiento de esos grupos, no es, o no obligatoriamente, el principal ni el único factor en la conformación de los mismos. Las comunidades a las que yo me refiero (y otras similares) no surgen, o no siempre como punto de partida, como consecuencia de los afectos entre las personas implicadas, aunque posteriormente se den, por supuesto, intercambios emocionales y afectivos entre ellas. Los factores que las definen son la edad, el género, la práctica sexual o amorosa, la situación de convivencia, la ausencia de pareja, la ideología política común... y, por encima de todo lo demás, la intención voluntaria de compartir; por tanto, un sentido fuerte de solidaridad y reciprocidad que supera, en mi opinión, lo estrictamente afectivo. Además, esto nos permite estar alerta frente a los peligros y excesos de las definiciones hegemónicas occidentales del sujeto como sujeto emocional y amoroso, y priorizar el estudio de la praxis social de solidaridad e intercambio, frente a un concepto de amor mucho más manipulable culturalmente.

En definitiva, estoy abogando por un modelo integral, horizontal, relacional, no romántico y no heteronormativo de análisis de los vínculos familiares, de parentesco y de amistad, que ponga al mismo nivel cualquier forma de relación que las personas mantengan con un mínimo de estabilidad, sean consanguíneas, afectivo-sexuales, de amistad u otras, y sean básicas para el sostenimiento de la vida.

Para ello, considero imprescindible que nuestra disciplina recapacite sobre hasta qué punto influye en nosotras/os como antropólogas/os la ideología romántica y el pensamiento heteronormativo dominante en nuestra sociedad. Lo que no sería más que una continuación de la crítica iniciada por antropólogas feministas como Silvia Yanagisako y Jane Collier (1987), que reclamaron la necesidad de articular los estudios del género y del parentesco²⁷, y pusieron en evidencia la influencia sobre las teorías de la descendencia y el matrimonio, de las distinciones entre los ámbitos privado-doméstico y público-político-jurídico, que conllevaban la separación entre la sexualidad y la crianza, adscritas al primero, y la economía, la política y la ideología, al segundo²⁸. Aunque es probable que estas revisiones feministas sigan todavía sin ser incluidas del todo en nuestra disciplina.

Otra discusión derivada de lo que estoy comentando sería la relativa a si este tipo de formaciones familiares o de amistad alternativas deberían ser reconocidas y legitimadas por el Estado o no. Una discusión que ya se planteó en el Estado español con motivo de la

²⁷ En este caso, deberíamos articular también los estudios de sexualidad.

²⁸ Véase a este nivel la revisión ofrecida por Teresa del Valle (2010).

legalización de los matrimonios homosexuales y el reconocimiento de la homoparentalidad, y que se ha vuelto a plantear recientemente en Francia. El reconocimiento institucional de los grupos familiares alternativos supondría la equiparación en derechos pero podría conllevar también efectos negativos. En este sentido, me hago eco de las reflexiones de la filósofa Elvira Burgos (2009) que, basándose a su vez en Butler (2002), reclama

“un camino de reconocimiento, de inteligibilidad y autointeligibilidad al margen de las leyes del Estado. El dilema es que, por un lado, la vida –en sus dimensiones culturales, materiales y psíquicas– no se hace sostenible en ausencia de alguna legitimación proporcionada por las normas; pero, por otro lado, la legitimación reclamada al Estado tiene como consecuencia la imposición de un sistema de jerarquías sociales excluyentes, y, además, es una vía para extender el poder del Estado y para ocultar otras fórmulas de reconocimiento surgidas de la sociedad civil. El Estado no debe establecerse como el lugar donde presumiblemente hallemos la coherencia de lo humano. Por esta razón, es fundamental la búsqueda de esos otros, no estatales, vehículos de legitimación, más acordes con la idea de una democracia radical” (2009:71).

En conclusión, y refiriéndome a la necesidad de ampliar la perspectiva teórica antropológica, deberíamos indagar y analizar en profundidad: las actuaciones concretas en torno al cuidado, la solidaridad y la reciprocidad por parte de los individuos y los grupos; los símbolos, metáforas y usos de las terminologías utilizadas, que pueden estar inspiradas o no, como hemos visto, en los términos habituales del parentesco; y la relación entre discursos y narrativas, por un lado, y prácticas y experiencias, por otro. Estaríamos así en condiciones de reflexionar y debatir sobre los significados dados a todo tipo de relaciones y sobre las formas concretas que adquieren, sin dar por supuesta la primacía del cuarteto pareja/familia/procreación/convivencia. Considero que, a este nivel, la antropología en general y la antropología del parentesco, la familia y la amistad, en particular, tienen mucho que ofrecer, dada su capacidad de renovación teórica y el marco etnográfico comparativo en el que inscriben su estudio.

Nota: Quiero agradecer los comentarios, críticas y sugerencias aportadas a este texto por Elvira Burgos, Teresa del Valle, Carmen Díez Mintegui, Marta Luxan e Ignasi Terradas.

Bibliografía

Abu-Lughod, L. (1986) *Veiled Sentiments*. Berkeley: University of California.

Abu-Lughod, L. (1990) “The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women”, *American Ethnologist*, 17(1):41-55.

Alberdi, I. (1999) *La nueva familia española*. Madrid: Taurus ediciones.

Ambrosini, A. (2006) *Dinamiche maturative dell'identità e relazioni d'amicizia nell'età dell'adolescenza*. Tesi di Laurea. Università degli Studi di Perugia. Facoltà di Scienze della Formazione (www.catechetica.it/testi/contributi/ambrosini_2006.pdf).

Beck, U. y Beck-Gernsheim, E. (1998) *El normal caos del amor*. Barcelona: Ed. El Roure.

Bestard, J. (2009) “Los hechos de la reproducción asistida: entre el esencialismo biológico y el constructivismo social”, *Revista de Antropología Social*, 18:83-95.

Brundage, J.A. (1987) *Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe*. Chicago and London: University of Chicago Press.

Burgos Díaz, E. (2009) “Parentesco aberrante”, *Cuadernos del Ateneo*, 26:67-74.

Butler, J. (2002) “Is Kinship Always Already Heterosexual?”, *Differences. A Journal of Feminist Cultural Studies*, 13(1): 14-44.

Butler, J. (2009) *Marcos de Guerra. Las vidas lloradas*. Barcelona/Buenos Aires/México: Paidós.

Castro, I.; Esteban, M.L.; Fernández de Garaialde, A.; Menéndez, L.; Otxoa, I. y Saiz, Mari Carmen (2008) “No habrá igualdad sin servicios públicos y reparto del cuidado. Algunas ideas para una política feminista”. Ponencia presentada en las IV Jornadas Feministas de Euskal Herria, Portugalete (Bizkaia). Se puede consultar en: <http://www.fuhem.es/media/ecosocial/file/Boletin%20ECOS/Boletin%2010/PONENCIA-CUIDADOS.pdf>

Cucó i Giner, J. (1992) “Familia, amistad y cultura asociativa en el País Valenciano”, *Revista de antropología social*, 1:9-28.

Cucó, J. (1994) “La intimidad en público. Amigos y cuadrillas en España”. En: *Antropología sin fronteras. Ensayos en honor a Carmelo Lisón*. Madrid: CIS-Centro de Investigaciones Sociológicas, pp. 387-405.

Cucó, J. (1995) *La amistad. Perspectiva antropológica*. Barcelona: Icaria.

Del Valle, T. (coord.), Apaolaza, J.M., Arbe, F., Cucó J., Díez, C., Esteban, M.L., Etxeberria, F. y Maquieira, V. (2002) *Modelos emergentes en los sistemas y las relaciones de género*. Madrid: Narcea.

Del Valle, T. (2010) “La articulación del parentesco y el género desde la antropología feminista”. En Pons, V.; Piella, A. y M. Valdés (eds.) *Procreación, crianza y género. Aproximaciones antropológicas de la parentalidad*. Barcelona: PPU-Promociones y Publicaciones Universitarias, pp. 295-317.

Espinosa Spínola, M. (2012) “Eres mi carnal, mi hermano de corazón”, *Ankulegi*, 16:75-87.

Esteban, M.L. (2010) *Crítica del pensamiento amoroso*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

- Fassin, E. (2000) “Usages de la science et science des usages”, *L’Homme*, 154-155, 391-407.
- Fernández Rodríguez, I. (2013) “Etnografiando el amor en la adolescencia: un estudio en tres centros escolares de Bilbao”. Comunicación presentada en el Congreso Internacional de Etnografía y Educación, organizado en Madrid por el CSIC-CCHS los días 3-5 de julio.
- Gabinete Vasco de Prospección Sociológica (2012) *La familia en la CAPV*. Gobierno Vasco.
- González Echevarría, A. (2012) “El parentesco después de Needham. La antropología entre la singularidad cultural y la comparación”, *Ankulegi*, 16:89-108.
- Homobono Martínez, J.I. (2009) “Grupos y asociaciones amicales: la sociabilidad en Euskal Herria”, *La Ortiga: Revista cuatrimestral de arte, literatura y pensamiento*, 87-89:41-58.
- Luxan Serrano, M. ; Legarreta Iza, M. y U. Martín Roncero (2012) “Una mirada sociològica a les famílies de la C. A. d'Euskadi: què hi ha de nou, amics i amigues?”. Comunicación presentada en el VI Congrés Català/Internacional de Sociologia “Societats i cultures, més enllà de les fronteres”. Perpinyà, 25-27 d’abril de 2013.
- Needham, R. (1971) *Rethinking Kinship and Marriage*. (A.S.A. Monographs 11). Londres: Tavistock.
- Padiglione, V. (1978) *L'Amicizia, storia antologica di un bisogno estraniato*. Roma: Savelli.
- Pérez Orozco, A. (2012) “De vidas vivibles y producción imposible”. (<http://www.rebellion.org/noticia.php?id=144215#sdfootnote1sym>)
- Pichardo, J.I. (2009) *Entender la diversidad familiar. Relaciones homosexuales y nuevos modelos de familia*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Piella Vila, A. (2012) “Infecundidad y parentesco (hijos sin hijos). Una perspectiva histórica y transcultural”, *Ankulegi* 16:29-42.
- Porqueres, E. (2012) “La persona mediadora: el parentesco a la luz de la cosmología”, *Ankulegi*, 16:11-27.
- Ramírez Goikoetxea, E. (1984) “Cuadrillas en el País Vasco: identidad local y revitalización étnica”, *REIS*, 25:213-220.
- Sahlins, M. (2010) “What kinship is (part one)”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, N.S., 17:2-19.
- Schneider, D.M. (1968) *American Kinship. A Cultural Account*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Segalen, M. (1992) *Antropología histórica de la familia*. Madrid: Taurus.
- Stacey, J. (1992) “Backward toward the Postmodern Family: Reflections on Gender, Kinship, and Class in the Silicon Valley”. En Thorne, B. y Yalom, M. (Eds.) *Rethinking the Family. Some Feminist Questions*. Boston: Northeastern University Press, pp. 91-118.

Strathern, M. (1992) *After Nature. English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.

Thorne, B. (1992) "Feminism and the Family: Two Decades of Thought". En Thorne, B.; Yalom, M. (Eds.). *Rethinking the Family. Some Feminist Questions*. Boston: Northeastern University Press, pp. 3-30.

Weston, K. (2003) *Las familias que elegimos: lesbianas, gays y parentesco*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

Yanagisako, S.J. y Collier, J.F. (1987) "Towards a Unified Analysis of Gender and Kinship". En Collier, J.F. y Yanagisako, S.J. (eds.) *Gendered Kinship. Essays Toward a Unified Analysis*. Stanford: Stanford University Press, pp. 14-50.

EN BUSCA DEL “VERDADERO AMOR”: EL PESO DE LA PERSPECTIVA ADULTOCÉNTRICA ENTRE ADOLESCENTES

Irantzu Fernández Rodríguez
UPV/EHU
irantzu.fernandez@ehu.es

1. Punto de partida: el amor y la estratificación social

Esta comunicación, basada en la tesis doctoral que estoy realizando en torno al amor y la adolescencia¹, pretende abordar cómo los discursos y prácticas amorosas de las y los adolescentes son frecuentemente configurados desde una posición adulta. A pesar de que la investigación parte con una visión más amplia del amor, aquí me centraré en algunos límites relativos a la edad a partir de los cuales se constituyen vivencias del amor adolescente.

Mi estudio se enmarca en el análisis contextualizado de las emociones y del amor que se ha venido realizando en la antropología feminista (Abu-Lughod, 1986; Lutz, 1990; Ahmed, 2004; Esteban, 2007, 2011), donde el género es un factor clave para entender las relaciones de poder que se generan en torno a las emociones y el amor. En la tradición antropológica, como recoge Mari Luz Esteban (2007), se hace un esfuerzo por entender las emociones no como simples sentimientos, sino como experiencias incluidas dentro del entramado cultural y social, superando así visiones biológicas y prestando toda la atención a las dimensiones ideológicas, cognitivas y morales, que involucran tanto al cuerpo como a la práctica social (Rosaldo, 1984). En este sentido, el amor sería no solo un eje fundamental en la organización social sino también en la económica en este contexto de capitalismo tardío en el que vivimos. Como apunta, Eva Illouz (2010), se

¹La tesis está siendo realizada bajo la dirección de Mari Luz Esteban con una beca PREDOC del Gobierno Vasco, además se inscribe dentro del Grupo de Investigación AFIT (Antropología Feminista Ikerketa Taldea- Grupo de Investigación de Antropología Feminista) de la UPV/EHU.

trataría de una idea del amor estrechamente relacionada con la idea de intimidad y con el ideal democrático pero que, al mismo tiempo, establece mecanismos de dominación económica y simbólica, donde se reproducen las relaciones de clase, y añadiría, de género.

Sin perder del eje analítico del género, en esta comunicación pretendo llevar a cabo un enfoque específico de las estratificaciones y la desigualdad social que la edad establece. Este factor es considerado clave para entender la organización social (Spencer 1990; in Feixa, 1996:319), pero al mismo tiempo constituye un eje que permite el análisis de las vivencias autobiográficas de forma general, así como, del amor. Marcela Lagarde hace una reflexión sobre el amor en la edad adulta, que podría aplicarse también a la adolescencia:

“La edad es una clave fundamental para el amor. Porque el amor quiere ser etéreamente realizable. Tengo esta edad y necesito saber cómo vivo mi edad, cómo estoy en mi edad, cómo estoy en el cuerpo de mi edad, cómo está mi sexualidad de acuerdo con mi edad. Necesito ubicarme en mi edad para saber cuáles son mis necesidades amorosas. Porque si no defino mis necesidades amorosas actuales, probablemente estoy moviéndome por necesidades amorosas del pasado. A veces andamos cincuentaando con anhelos adolescentes. Y no acabamos de asumir la mujer que somos en este momento de nuestra vida.” (Lagarde, 2005: 357)

Podríamos decir que la configuración y la comprensión del amor se sustentan en una forma lineal de comprender la vida, donde la concepción de lo adulto sería la meta en la vida y donde el amor es un proceso vitalmente variable. En ese entramado, la adolescencia se entiende como una fase de transición y de preparación para lo que vendrá, a posteriori, en la adultez y en el amor. Siguiendo al sociólogo Klaudio Duarte (2006), la identidad adolescente se plasmaría así como una identidad en “búsqueda”:

“El tratamiento de la juventud como una etapa de ‘identidad disgregada’, de ‘búsqueda’, y por lo tanto de inmadurez, supone que el ser adulto ha logrado superar todas esas ‘debilidades’ y ha resuelto el ‘conflicto de identidad’ que caracteriza a la juventud (dicho desde el estereotipo). Si bien se valoriza, en principio, ‘la pregunta’, se posterga su solución-respuesta para un momento

posterior de la vida: ‘cuando seas adulto’. En esta discriminatoria definición de ser joven se agrega la desvalorización de la búsqueda, se le asimila como ‘identidad disgregada’, o sea, con identidad no definida, confusa. Sin duda las afirmaciones sobre ser joven han sido elaboradas desde el mundo de los adultos, quienes al establecerlas se ratifican a sí mismos. La reafirmación se hace por negación de lo que ‘los otros no tienen’ o ‘lo que los otros y otras no son’.” (2006:15)

Las y los adolescentes se encontrarían ante una búsqueda de vivencias y estados. Por lo tanto, estaríamos frente a una búsqueda del amor desde una identidad en tránsito en sí misma. Por ello, muchas y muchos de ellos creen que sus relaciones amorosas se normalizarán en el futuro. De esta manera, estas concepciones crean determinismos vitales en los que la edad se convierte en la razón y la justificación de diversas cuestiones, y donde el hecho de ser joven es una justificación en sí misma: “Es así porque somos adolescentes” o “soy irresponsable porque soy joven todavía” (ibídem:49), reappropriándose así de esa forma de identidad pasajera.

Esta configuración de lo adolescente relacionado con una forma lineal de la vida, nos lleva ante un imaginario social donde impera una perspectiva adulta y una forma de vida desde unos cuerpos adultos que adquieren posiciones y posibilidades dentro de la estratificación social. Duarte utiliza el término adultocéntrico para hacer referencia a esta cuestión:

“(…) un imaginario social que impone una noción de lo adulto —o de la adultez— como punto de referencia para niños, niñas y jóvenes, en función del deber ser, de lo sociedades adultocéntricas: sobre sus orígenes y reproducción que ha de hacerse y lograr, para ser considerado en la sociedad, según unas esencias definidas en el ciclo vital. Este imaginario adultocéntrico constituye una matriz sociocultural que ordena —naturalizando— lo adulto como lo potente, valioso y con capacidad de decisión y control sobre los demás, situando en el mismo movimiento en condición de inferioridad y subordinación a la niñez, juventud y vejez. A los primeros se les concibe como en ‘preparación hacia’ el momento máximo y a los últimos se les construye como ‘saliendo de’. De igual manera, este imaginario que

invisibiliza los posibles aportes de quienes subordina, revisibiliza pero desde unas esencias (que se pretenden) positivas, cristalizando nociones de fortaleza, futuro y cambio para niñez y juventudes.” (Duarte, 2012: 120)²

Esta posición adultocéntrica se puede hallar en distintos campos sociales (Feixa, 1996) y las emociones y el amor no se queden exentos de ella. Si entendemos las emociones y el amor dentro del entramado social y cultural, las jerarquías de la edad se convierten claves para poder comprender la configuración éstas. Por ello, en esta comunicación se intentará mostrar cómo la perspectiva adultocéntrica influye directamente en las narraciones de las y los adolescentes, llevándoles a una situación de búsqueda del amor.

2. Etnografía del amor: más allá del espacio de investigación

La etnografía se ha llevado a cabo en Bilbao, una de las principales ciudades del País Vasco, con una población de alrededor de 350.000 personas. Encajada entre montañas, Bilbao se caracteriza por la transformación acelerada de un paisaje industrial hacia una imagen posmoderna. La diversidad interna de la ciudad se concreta en barrios con memoria histórica propia, dándose una articulación del espacio a través de la

²Duarte explica como ese sistema adultocéntrico está vinculado con el sistema económico y político: “En un primer acercamiento, podemos conceptualizar a este adultocentrismo en un plano material, articulado por procesos económicos y político institucionales, como un sistema de dominación que delimita accesos y clausuras a ciertos bienes, a partir de una concepción de tareas de desarrollo que a cada clase de edad le corresponderían, según la definición de sus posiciones en la estructura social, lo que incide en la calidad de sus despliegues como sujetos y sujetas. Es de dominación ya que se asientan las capacidades y posibilidades de decisión y control social, económico y político en quienes desempeñan roles que son definidos como inherentes a la adultez y, en el mismo movimiento, los de quienes desempeñan roles definidos como subordinados: niños, niñas, jóvenes, ancianos y ancianas. Este sistema se dinamiza si consideramos la condición de clase, ya que el acceso privilegiado a bienes refuerza para jóvenes de clase alta, la posibilidad de –en contextos adultocéntricos– jugar roles de dominio respecto, por ejemplo, de adultos y adultas de sectores empobrecidos; de forma similar respecto de la condición de género en que varones jóvenes pueden ejercer dominio por dicha atribución patriarcal sobre mujeres adultas” (2012:111) Cabe resaltar que este último aspecto de ejecución de poder de varones jóvenes hacia mujeres más adultas lo he podido comprobar en trabajo de campo en distintas situaciones. Una de ellas se surgió cuando jóvenes varones de clase alta me amenazaban con ser violada en el caso de quedarme a solas en una entrevista con uno de ellos.

diferenciación por clases sociales, que se disfraza bajo la clasificación de una población de clase media generalizada.

La investigación se ha realizado con adolescentes de entre doce y catorce años, que se encuentran cursando el primer ciclo de Educación Secundaria. Los lugares seleccionados para la observación han sido tres centros educativos situados en tres barrios con distintas características socioeconómicas (un centro religioso concertado, una ikastola y un instituto público). El primer centro escolar está emplazado una zona céntrica de la capital, donde históricamente ha residido la burguesía bilbaína y a él acuden escolares del llamado Ensanche. Diríamos que es una escuela con prestigio dentro del imaginario social y simbólico bilbaíno. El segundo colegio, una ikastola³, está situado en un barrio alejado del centro, a las orillas de la Ría de Bilbao que divide la ciudad y tiene una arquitectura marcada por el proceso industrial que ha caracterizado a la ciudad. Se trata de un centro concertado, por lo que podríamos decir que se trata de un alumnado con un capital social y económico más elevado que la media del vecindario. El tercer centro, un instituto público, se sitúa en una ladera que limita la ciudad, situado también en un barrio obrero constituido en sus inicios por inmigrantes provenientes de otros lugares del Estado que se instalaron en él de un forma muy precaria. Hoy día el barrio mantiene su identidad trabajadora y son sus nietas y nietos los que acuden mayoritariamente a este instituto público.

Desde un punto de vista antropológico, los centros escolares son un lugar privilegiado para acceder a las vidas de las y los adolescentes, ya que, entre otras cosas, propician el acceso a dimensiones socioeconómicas concretas y similares entre ellas y ellos (Hernández, 2005) y, por tanto, la influencia de la clase social. Partiendo de esta idea, he llevado a cabo en los tres centros: observación participante, entrevistas y grupos de discusión con las y los adolescentes, además de entrevistas al profesorado. Asimismo,

³Ikastola es el termino en euskera para nombrar a los centros educativos que surgieron con el objetivo de reivindicaban el derecho a estudiar en euskera y una educación propia. Las ikastolas tomaron fuerza a partir de la segunda mitad del siglo XX y en 1993 algunas ikastolas entraron a formar parte de la red pública de enseñanza. A pesar de ello, el centro escolar donde he realizado mi estudio, se mantuvo en un régimen concertado.

para poder contrastar lo observado en estos centros, he llevado a cabo también observación en otros espacios fuera del ámbito escolar, espacios relevantes en lo que se refiere al tiempo de ocio de las/os escolares, como centros comerciales o parques de Bilbao.

Por otro lado, quisiera remarcar aquí un aspecto no tan formal de la investigación que ha sido significativo también a la hora de poder percibir la perspectiva adultocéntrica del amor. Durante el proceso de tesis, se ha creado una fusión entre el tiempo libre y de trabajo, entre la investigación y lo personal, donde los límites a menudo se han disuelto. Por ello, podríamos hablar de un proceso de investigación “fuera” del propio tiempo dedicado a la investigación, pero anclado en mi propia experiencia actual o pasada: conversaciones informales con compañeras o personas conocidas, sistematización de mi experiencia previa con adolescentes... que me ha permitido pensar en aspectos claves para mi estudio.

En cuanto a este tipo de aportaciones que estoy definiendo como “informales”, distingo dos posturas dominantes ante el amor adolescente. Por un lado, las y los que dicen que a esa edad las relaciones amorosas no son más que juegos, imitaciones a prácticas adultas o que no son relaciones amorosas en sí. Existe en esta posición un recelo en creer que las vivencias amorosas adolescentes no son verdaderas. Esta suspicacia llega incluso a afectarme en un momento de la investigación, e incluso empiezo a dudar sobre mi objeto de estudio. Un día, hilo de mis dudas, pregunto a una adolescente de trece años, después de que me confesara sus amoríos, si son sus amores de verdad. La adolescente sonrío y me contesta “no, si quieres son de mentira”. Esta anécdota, a modo de espejo, me permite verme a mí misma de una manera crítica, empiezo a ver el bosque que los árboles no me dejaban ver.

La segunda posición que he percibido en torno al amor adolescente es una reapropiación de ese amor cuestionado de la adolescencia. Esta reapropiación la veo sobre todo en los sectores feministas en los que me muevo pero también entre personas que no se sienten cómodas ante las formas imperantes de relaciones amorosas. Así algunas mujeres en la treintena me confiesan que las debería de meter en mi estudio, que ellas también tienen amores adolescentes. Relacionado con ello, me encuentro con términos como

“adolestreinta”⁴ donde personas solteras de treinta años hacen elogio de su situación vital.

Es este contexto el que me lleva a pensar en las relaciones amorosas entre adolescentes desde una posición más compleja, no solo como una postura subordinada sino como un espacio de reapropiación y de emergencia fuera de los modelos hegemónicos amorosos.

3. El amor “verdadero” como objetivo vital en las narraciones adolescentes

Para profundizar en la constitución adultocéntrica del amor, mostraré algunas narraciones de mi investigación, subrayando cómo se configura una verdad entorno al amor y, más concretamente, al enamoramiento, dando así vía a lo que estoy denominando conceptualizaciones adultocéntricas.

Es común, sobre todo entre las chicas adolescentes, que haya dudas sobre si se han enamorado verdaderamente. Esta cuestión está ligada a la idea extendida en nuestra cultura de que el enamoramiento es una vivencia única, casi mágica y, por supuesto, natural. Esta lectura esencialista y mística, alimenta la sobrevaloración generada en nuestra sociedad de dicha vivencia emocional. Este elogio del enamoramiento estaría ligado a la centralidad que se le da a la pareja afectivo sexual en nuestra sociedad, la cual se sostiene y sostiene en una determinada ideología romántica del amor así como una construcción heteronormativa de la vida y de las relaciones (Esteban, 2011:55,71). Todo ello conlleva que en las narraciones de las adolescentes el enamoramiento se plasme como una vivencia rodeada absolutamente de suspense e incertidumbre, siempre muy ligada a esos discursos que lo magnifican:

“Me ha gustado gente, pero enamorada no creo que haya estado nunca de verdad. Yo creo que cuando estás enamorada te gusta alguien pero de una manera más fuerte, te gusta mucho más y te dura mucho más, mucho más en

⁴Se pueden encontrar dentro de la web distintos espacios dedicados a ello, como www.adolestreinta.com, donde se auto definen como treintañeras y treintañeros solteros y perturbados.

serio, que la típica tontería, es algo que a veces me da miedo. Por ejemplo yo pienso que el amor si no eres correspondido no pasa nada, es algo muy bonito que te pase. Es algo que es natural no pasa nada, si te gusta alguien. Es natural... es como decir 'a ver yo tengo dos ojos, dos orificios nasales y una boca, y me gustas además'. No, no sé, por qué la gente se escandaliza un poquito, o igual son muy recatados o lo que sea nunca lo dicen o no les gusta alguien. Yo creo que es bonito y que no debería de ser tan especialito.”(Carmen, doce años, 1ºESO, Centro Religioso)

Esta incertidumbre se agrava con expresiones como “nuestras relaciones todavía no son de verdad” o “cuando seamos mayor se van a normalizar nuestras relaciones”, o “en el futuro espero enamorarme más, creo que será diferente”. Emplazan “el amor verdadero” a sus vidas futuras, se predisponen a enamorarse “verdaderamente” en otra edad más adelantada.

En sus discursos, el enamoramiento, suele ir unido a términos como “enamorarse de verdad” o “amor verdadero” y se sostiene que existe un amor verdadero, aunque esta concepción se podría aplicar también al resto de la sociedad. Y las magnificaciones del enamoramiento se refuerzan sustentando las narraciones en aspectos fisiológicos y cognitivos como “sentir cosquillas en la tripa” o “no poder para de pensar en él, no podía estudiar”.

Esa verdad que se constituye en torno al enamoramiento y el amor, es un discurso que genera una forma concreta de saber y, por lo tanto, de poder, desde un punto de vista foucaultiano. Es un límite entre lo verdadero y lo falso, que responde a la misma lógica del poder. El enamoramiento está representado de una forma determinada dentro del marco del régimen de verdad:

“La verdad es de este mundo; está producida aquí gracias a múltiples imposiciones. Tiene aquí efectos reglamentados de poder. Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su «política general de la verdad»: es decir, los tipos de discursos que ella acoge y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera de sancionar unos y otros; las técnicas y los procedimientos que son valorizados para la obtención de la verdad; el estatuto

de aquellos encargados de decir qué es lo que funciona como verdadero.”

(Foucault, 1992:187)

El plano discursivo de las emociones y el amor está atravesado por el régimen de la verdad. Este aspecto se explicitaría de una forma más evidente en las narraciones de las y los adolescentes, debido a que sus experiencias y vivencias son escasas en comparación con las de las personas adultas, por lo que tienden a apelar más al “discurso de la verdad” para justificar sus propias opiniones y vivencias. Se consolida así un discurso de la verdad del enamoramiento y del amor, basado en el saber adulto.

Así en las narraciones de las y los adolescentes encontramos claves donde se entrecruzan el régimen emocional y el régimen de la verdad. Como es bien conocido, una de las vías que Foucault apunta como constituyente de la economía política de la verdad es el discurso científico y las instituciones que lo incentivan. En esta línea, Illouz (2010) constata cómo el discurso terapéutico del amor se apoya en la autoridad y en el estilo científico, para lo que se basa en el análisis de artículos de revistas. Según esta autora, el discurso terapéutico que se propaga sobre el amor gira en torno a las siguientes proposiciones: relaciones “sanas” o “enfermas”; el vínculo entre dos personas se convierte en objeto de estudio apto para ser valorado y evaluado; se adquiere conocimiento para que los sujetos puedan controlar sus relaciones mediante trabajo y estrategias; el fracaso romántico se relaciona con las primeras experiencias vitales; la comprensión de las relaciones pasadas se presenta como clave para mantener relaciones sanas; y el éxito de las relaciones sanas se debe al autoconocimiento y a la capacidad de aplicarlo a distintos aspectos de la vida (ibídem:264). Illouz resalta el carácter científico con el que se difunden estos datos en las revistas, siendo la ciencia un campo fundamental para reafirmar la autoridad simbólica del discurso romántico (ibídem:264). Así, el uso que las revistas hacen de las investigaciones científicas no son solo meras descripciones de los análisis, sino que se constituyen en el discurso normativo, indicando cuáles son relaciones “sanas” y cuáles no, convirtiendo así afirmaciones morales en verdades construidas por el saber científico (ibidem:266).

Esta estrategia discursiva se repite en las revistas dirigidas a las chicas adolescentes. En estas revistas, al igual que en las dirigidas a un público adulto, suele existir un apartado específico para el asesoramiento psicológico. Por ejemplo, en una sección de una revista

estatal dirigida a un público de chicas adolescentes, bajo el título de “Desahógate”, las adolescentes confiesan sus problemas y dudas en torno a la amistad, familia o pareja, y reciben consejos como los siguientes:

“Te entiendo, Luci. Una relación tan absorbente como la que tienes con tu amiga, además de ser aburrida, no es sana para nada. ¡Con lo que mola salir en pandilla y hacer cosas fuera de casa! ¿Verdad? Habla con ella, puedes empezar la conversación diciéndole algo positivo (...)” (Revista Bravo, 2012:46).⁵

“Sé sincera, pero ten mucho tacto. Cuéntaselo del mismo modo que a mí, es decir, dile que te encanta hacer el amor con él, pero que echas de menos otras cosas que solíais hacer antes. Y le puedes poner algún ejemplo: ir al cine, al parque, al centro comercial, etc. Hazle entender que todo es compatible y que, por ejemplo, quedar con toda la peña del barrio puede ser igual de divertido. Además seguro que si os dosificáis un poco, los dos lo cogéis con más ganas” (ibidem:47)

“Laura, ¡menuda sorpresa te tuviste que llevar! ¡Seguro que te pillaste un enfado monumental! Entiendo que la situación no debió ser fácil, pero aunque parezca lo contrario, el hecho de que tu novio mire de vez en cuando revistas porno o eróticas no significa que te haya dejado de querer, ni que le gustes o le atraigas menos. Hay personas que consultan este tipo de revistas por curiosidad. Recuerda que para él significas algo más que todo eso, y la relación que tenéis juntos es especial en todos los sentidos. Si lo consideras necesario, puedes hablarlo con él para quedarte más tranquila.” (Revista Bravo, 2012: 48)⁶

Los consejos de la psicóloga, legitimados por su posición como experta, parten de concepciones ideológicas concretas: por ejemplo, se remarca claramente la afectividad y el cuidado en los perfiles de las chicas, mientras que a los chicos se les atribuye una

⁵Revista dirigida a chicas adolescentes que se publica a nivel estatal, ejemplar mencionado: (2012) *BRAVO por ti* N°424, Madrid: Bauer ediciones, pp. 46.

⁶Ejemplar mencionado: (2012) *BRAVO por ti* N°425, Madrid: Bauer ediciones, pp. 48.

sexualidad diferente e incontrolada, siempre bajo un marco heteronormativo; o se consideran negativas relaciones “demasiado estrechas” entre las chicas tratándolas de insanas, mientras que este tipo de vínculos entre novia y novio no se cuestionan.

Otro apartado en el que se normativiza y se afirman la verdad del amor, se trataría del horóscopo. En la misma revista mencionada, bajo el título de “Enamórate” y con subtítulos como: “El universo ha conspirado para que esta primavera ¡por fin te enamores! Besos tiernos, caricias, miradas cómplices y ¡un montón de momentos románticos! Averigua qué te espera en los próximos meses” o “El amor es sentir cómo el latido de tu corazón se acelera”; se contesta a las siguientes preguntas “¿Qué efectos tienes en un chico?”, “¿Dónde le encontrarás?”, “Consejos para ligar” y “Tu momento más bonito esta primavera”:

“ARIES. ¿Qué efecto tienes en los chicos? Irradias seguridad y confianza en ti misma. ¡Eso les gusta a los chicos! En cuanto te ven saben que contigo no se aburrirán ni un segundo. ¡Tendrán que esforzarse por seguirte el ritmo o tendrán ninguna posibilidad contigo! ¿Dónde le encontrarás? Aprovechas las salidas con la pandi para poner en práctica tus estrategias de ligue. Por eso es muy probable que sea en una de estas donde conozcas al chico de tus sueños. De ti le llamara la atención que eres sociable y muy comunicativa. Las estrellas lo saben: tú darás el primer paso y te lanzarás a hablar con él. Consejos para ligar: Te gusta ir a saco a por un chico, pero a veces eso les asusta. Relájate y deja que se acerque, que tontee contigo, que luche por tenerte. No está mal que un chico se esfuerce tanto por ti ¿no? Tu momento más bonito esta primavera: Es de noche. Hace calor. Estás en una fiesta al aire libre con tu pandi. Tu fichaje y tú os alejáis del grupo y bajo el cielo estrellado él te besa como nunca. ¡Qué pasión! Te arden los labios.” (Revista Bravo, 2012:58)⁷

El horóscopo se plantea, por tanto, como una guía para la vida de las adolescentes, creando verdades sobre las representaciones amorosas bajo cautela del discurso científico y terapéutico. Estos discursos les sirven, sobre todo a las chicas, para hacer

⁷ Cita en *BRAVO por ti* (2012) N°425, Madrid: Bauer ediciones, pp. 58.

proyecciones en su vida y encaminarla y dirigirla. Además, las adolescentes quedan en una posición más vulnerable que las personas más adultas, debido a que es un momento en el que se están construyendo sus cimientos críticos.

3.1 Una verdad del amor proyectada al futuro

En definitiva, las narraciones de las y los adolescentes permiten concebir una verdad del amor ligada al mundo adulto. Por un lado, como hemos visto, sitúan la posibilidad de enamorarse verdaderamente en el futuro, de modo que, la verdad del amor se constituye de manera adultocéntrica. Otro aspecto en el que se manifiesta el adultocentrismo se trataría de la reapropiación que hacen del vocabulario amoroso. Durante las entrevistas, se repiten una y otra vez las situaciones donde se mencionan, por ejemplo, “ligues de una noche”, asimilando una terminología vinculada a las prácticas de ocio y cortejo entre personas más mayores, ya que las/os adolescentes suelen entablar relaciones sobre todo por la tarde⁸.

Por otro lado, el mismo hecho de enamorarse se interpreta como un factor para madurar y hacerse mayor. Se entiende que esta experiencia emocional es una forma de ampliar las perspectivas entorno a la vida y las prácticas sociales.

“Enamorarte te hace más mayor, te hace comprender las cosas un poquito mejor. Te hace tener más experiencia, saber más... Nos podemos enamorar de cualquier persona, sea como sea... yo creo en lo del flechazo, tengo experiencia... Sin conocerle me he enamorado, el primer día del curso, le vi y como... ahora también. Ya paso el tiempo y se fue yendo, cuando conoces a una persona ya te das cuenta de que es una persona descerebrada. Yo no conozco que nadie haya hecho un esfuerzo por enamorarse. Pero en ese caso que dices ‘sí que pasó’, una pareja empezó a salir así. No hay mucha cosa entre ellos, pero luego empezaron a gustarse. Lo dejaron porque la niña no se consideraba mayor como para salir, eso le pasó al momento. Luego al final sí que hizo el esfuerzo por enamorarse.”(Carmen, doce años, 1ºESO, Centro Religioso)

⁸Normalmente a esta edad las y los adolescentes, al menos las/os de mi investigación, acuden a casa en torno a las diez de la noche.

Pero, además, ese vínculo entre la madurez y la verdad del amor, se convierte en una herramienta para justificar las diferencias de género. Las chicas entrevistadas lamentan que los chicos de su edad no van a poder enamorarse de “verdad” debido a la falta de madurez que se les atribuye:

“Yo creo que en cuestión de enamorarse las chicas y los chicos no es lo mismo. Los chicos son un poco más inmaduros, no piensan en enamorarse, no creo que vaya a pasarles hasta dentro de mucho tiempo. Las chicas ya lo pensamos. Igual nos ha pasado o no nos ha pasado, pero tenemos un poco de experiencia con ello. Con los chicos tenemos que esperar a que se mentalicen de que hay algo más que su camiseta de Pull and Bear y sus pantalones de marca.”(Carmen, doce años, 1°ESO, Centro Religioso)

Por otra parte, en su configuración de amor se puede percibir una sensación de cierta frustración ante la eternidad otorgada a la idealización del amor verdadero, –bajo la consigna del amor es para siempre–. Debido a que, las y los adolescentes reconocen de antemano que sus relaciones afectivo-sexuales están constituidas a corto plazo, dudan que las relaciones de pareja que tienen a esta edad sean para toda la vida. Sin embargo, eso no quita para que estas prácticas amorosas sean una vía para acercarse al mundo adulto.

“La gente se cree más madura, pero yo creo que no. Dicen ‘¡ay estoy enamorada, qué bonito!’, pero al final lo que va a pasar va a ser que te va a gustar y le vas a gustar y vas a salir con él y luego va a acabar mal, porque dudo mucho que vaya a acabar bien... porque no te vas a casar con esa persona. Yo no creo que sea eso hacerte más mayor, ¡qué va! todo lo contrario. Yo creo que eso es de críos.”(Janire, trece años, 2°ESO, Centro Religioso)

La verdad del enamoramiento es excluyente de las prácticas no adultas, donde la niñez y la adolescencia se cuestionan, y entre adolescentes se reproducen todo el tiempo estas creencias. Duarte (2006) muestra cómo en su investigación, que en un Liceo de la capital chilena, las y los estudiantes de cursos mayores agredían a los más pequeños de una forma simbólica y física, amparados en un imaginario que define privilegios por el solo hecho de ser mayor: se les consideraba ridículos, de menor valor intelectual e incompletos. Estos argumentos son formas de darse valor a ellos y ellas –los mayores–

como sujetos de mejores, inteligentes, ubicados, etc. (Duarte, 2006: 116). Otra forma de encuadrar sus vivencias en un marco donde las relaciones afectivo-sexuales se van transformando de forma lineal en el ciclo vital:

“El primer amor de verdad es... no se puede pensar en cualquier curso anterior a primero de la ESO, bueno, depende si eres muy madurito... Anterior a quinto, digamos que son amores de mentira, que solo te conformas con verla. Pero claro, si es importante para ti cuando has mantenido esa relación, depende que hayáis hecho y luego si ha cortado contigo o has cortado tu, por qué... Es decir, anterior a primero de la ESO o anterior a quinto, el amor de verdad depende como vayas de madurez, porque ya sabes que ese tipo de parejas al final solo te conformas con verla, y eso no es una pareja de verdad, es solo, a ver... no sales ni con ella, solo te gusta con verla, no es amor de verdad, tu ya me entiendes. El amor de verdad empieza en primero de la ESO, porque enamorarte de una chica de verdad tiene que ver con... no te voy a decir por años, pero alcanzas esa madurez ya te enamoras de una chica y quieres estar con ella, pasártelo bien...” (Javier, trece años, 1ºESO, Centro Religioso)

Otro aspecto de la perspectiva adultocéntrica del amor estaría relacionado con las prácticas amorosas en sí mismas, debido a las posibilidades que la vida adulta facilita para la “utopía amorosa”, Illouz (2010). Los valores y normas asignados por el capitalismo a lo romántico, como imágenes, símbolos, artefactos o historias constituyen un marco limitado (ibídem:22). Existe un imaginario donde el consumo es la vía para el amor, de modo que el sentido romántico está vinculado a objetos y escenarios que generan un “clima especial” (ibidem:170), como puede ser un atardecer en una playa desértica o una cena bajo la luz de las velas. Esta utopía romántica planteada por Illouz, que encaja perfectamente en nuestra sociedad capitalista y de consumo, no tendría lugar en cuanto las prácticas adolescentes, ya que, se trata de sujetos con recursos económicos limitados, incluso tratándose de chicas/os de clase más altas, que dependen totalmente sus

progenitores. Aún así, en sus narraciones, está perfectamente incorporado este tipo de imaginario romántico generizado⁹:

“Yo iría con ella, la invitaría obviamente yo, la invitaría a comer o ir al cine, a dar un paseo o cualquier cosa, yo seguro que hay una pregunta luego de si has tenido novia y así, me gustaría entrar luego en más detalles, pero yo sé lo que haría, la invitaría a cenar, a comer un día, la invitaría al cine, haría planes con ella. (...) Yo me imagino más mayores, me gustaría cosas románticas como esas, estar sentados en una puesta de sol y de la mano, darte un beso, y hacer cosas habituales con amigos pero en plan, salidas con novia.” (Javier, trece años, 1ºESO, Centro Religioso)

“Dentro de diez años estaré acabando los estudios de periodismo. Quiero ser reportera de noticias o de deporte, y al acabar la carrera tendré un novio... si tengo novio con casa y un perro... Dentro de veinte años para casarme...a no! Cuantos años se casa ahora la gente? Oye antes con dieciséis años, pues entonces para casarme o casad. Si me caso, estare con familia, tres hijos,pero que el amyor cuide al pequeño y asi, porque si no..(...) Mi vida ideal es como la de las Barbies, son muy guapas, su novio tiene un descapotable, tienen hijos muy guapos, perro, salen en la tele, tienen de todo, carroza...”(Maialen, trece años, 1ºESO, Ikastola)

Las vinculaciones entre capitalismo y romanticismo se pueden constatar en las revistas de adolescentes que funcionan como guías amorosas, a las que me he referido previamente. Siguiendo con el horóscopo, podemos encontrar afirmaciones como las siguientes:

⁹Illouz (2010) basándose en un estudio suyo y Bachen, “Visions of romance: A cognitive approach to media effects”, donde se realizó un muestreo con 180 niñas y niños estadounidenses de la Costa Este de entre 8 y 16 años. A las y los entrevistados se les pidió que describieran una “cena romántica” y casi todos eligieron una cena en un restaurante elegante, a pesar de que ningún participante jamás hubiera estado en un escenario como ese. Por ello, Illouz y Bachen llegan a la conclusión que la representación visual de la cena en un restaurante precede y sustituye cognitivamente a la cena en casa, es decir, la asociación del romance al consumo se adquiere antes que la representación de los momentos románticos sin consumo y forma una imagen mental más prominente (2010:175).

“PISCIS. Tienes un corazón que no te cabe en el pecho y eres una de las personas más comprensivas del mundo. Te gusta soñar despierta y los que te conocen saben que contigo pueden viajar a mundos exóticos, tierras desconocidas, Les encantas, porque conocerte es toda una aventura (...) *Tu momento más bonito de la primavera*: Tu chico y tú habéis ido de excursión. Está sentado a tu lado contemplando la puesta de sol. Tú te apoyas contra él y te pasa su brazo por encima de los hombros. Parece un sueño, nunca habías imaginado una escena tan romántica. Os besáis y él te acaricia el pelo. ¡Es como el cine!” (Revista Bravo, 2012:60)¹⁰

Como vemos, un escenario romántico que requiere del viaje, algo difícilmente ejecutable entre adolescentes, por las restricciones impuestas por sus progenitores y sus límites económicos. Asimismo, los horóscopos de estas revistas suelen publicitar una serie de elementos, como esmaltes de uñas o distintos maquillajes, presentados como requisitos para la conquista del ser querido. El consumo y la hiperfeminización de los cuerpos son vistos, por tanto, en estos espacios, como la vía principal para establecer relaciones amorosas.

En resumen, podríamos decir que la verdad adultocéntrica del amor se constituye bajo la consolidación de unos ejes: el que se refiere al régimen de la verdad y el de la edad como normatividad. Las y los adolescentes se relacionan dentro de esos parámetros, donde los mass media tienen un papel fundamental en el establecimiento de esas creencias y configuraciones amorosas.

4. A modo de conclusión

Nos encontramos ante unas y unos adolescentes que buscan el “amor verdadero”, proyectado siempre al futuro, a la vida adulta. Es el posicionamiento adultocéntrico de ese amor verdadero el que lleva a cuestionar las relaciones de las y los adolescentes, situándolas a un plano en el que se entienden como si fueran meros juegos, que no son verdad, según el imaginario social. Asimismo, la unión de la ideología romántica con la

¹⁰Cita en *BRAVO por ti* (2012) N°425, Madrid: Bauer ediciones, pp. 60.

capitalista, va situando las prácticas amorosas dentro de los círculos de consumo al que las y los adolescentes no pueden acceder pero a los que tienen que aspirar.

Sin embargo, esta concepción no es sólo un discurso externo sobre la adolescencia; está asentada también entre ellas y ellos, lo que les lleva a cuestionarse muchas veces sus propias relaciones. Se propaga así un recelo respecto a sus vivencias amorosas, donde a medida que pasan los años van cuestionando las relaciones vividas anteriormente para encaminarse hacia la verdad del amor adulto. Diríamos que manejan el discurso que disputa sus propias relaciones, cuestionando además la experiencia de las/os más jóvenes, reproduciendo las relaciones de poder entre generaciones.

Por otro lado, el hecho que se entienda el amor como una experiencia ligada a la madurez, puede alterar las relaciones de poder y desigualdad de género. Para las chicas, el aprendizaje amoroso es más evidente y más directo, que para los chicos, pues ellas son animadas continuamente a prestar más atención al amor y están más sometidas a lo amoroso. Por ello, se auto-denominan como maduras y cuestionan las prácticas amorosas de los chicos, subrayando su supuesta falta de madurez y a la importancia que dicen que éstos otorgan a las prácticas sexuales (un discurso que no siempre tiene que ver con la práctica).

Pero, a pesar del peso de lo normativo y de las desigualdades que otros aspectos de la ideología romántica del amor puedan originarles, desde esta postura de las chicas de apropiación del poder del amor verdadero, pueden adquirir claves para su madurez. Es decir, pese a que en la adolescencia se puedan reproducir y se reproduzcan patrones hegemónicos de heteronormatividad romántica, el hecho de que están situadas/os al margen de la sociedad puede permitirles, al mismo tiempo la subversión del amor normativo establecido. A pesar que en la comunicación no se ha analizado directamente este aspecto, quisiera terminar resaltando la posibilidad de reapropiación de la categoría de “amor adolescente”, para poder dar lugar a narrativas y prácticas amorosas fuera, o al menos, críticas con lo normativo.

5. Bibliografía

- Abu-Lughod, L. (1986). *Veiled Sentiments*. Berkeley: University of California.
- Ahmed, S. (2004). *The Cultural politics of emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Alonso, E.J. (Coord.). (2009). *Bilbao y sus barrios: una mirada desde la historia*. (Vol. 4). Bilbao: Ayuntamiento de Bilbao.
- Bikandi-Mejias, A. (2007). *Bilb@o. Dialogo espacial*. Castellón: Ellago Ediciones.
- Butler, J. (1993). *Bodies that Matter*. New York: Routledge. [Traducción al castellano: (2002). *Cuerpos que importan*. Buenos Aires: Paidós].
- Duarte, K. (2006) *Discursos de resistencia juveniles en sociedades adultocéntricas*, DEI, San José.
- (2012) “Sociedades adultocéntricas: sus orígenes y reproducción” en *Última Década* N°36, CiDPA Valparaíso, julio 2012, pp. 99-126.
- Feixa, C.(1996) “Antropología de las edades”, J. Prats & A. Martínez (eds.), *Ensayos de Antropología Cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*. Barcelona: Editorial Ariel, pp 319-335
- Foucault, M. (1992) “Verdad y poder” Entrevista con M. Fontana en Rev. L’Arc, nº 70 especial, en Foucault, M., *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta.
- Esteban, M.L. (2007). “Algunas ideas para una antropología del amor”. *Ankulegi Revista de Antropología Social II*, (pp 71-85).
- (2011). *Pensamiento amoroso*, Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Hernández, J.M. (2005). *Gaztetxoak, hizkuntzak eta identitateen adierazpenak*. Vitoria-Gasteiz: Eusko Jaurlaritzako argitalpen zerbitzua.
- Illouz, E. (2010). *El consumo de la utopía romántica*. Buenos Aires/Madrid: Katz.
- Jónasdóttir, A. (2003). *El poder del amor ¿le importa el sexo a la democracia?*. Madrid: Cátedra.
- Lagarde, M. (2005). *Para mis socias de la vida*. Madrid: Horas y horas.
- Lutz, C.A. y Abu-Lughod, L. (eds.) (1990) *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge/Paris: Cambridge University Press.

Rosaldo, M. Z. (1984) "Toward an anthropology of self and feeling", En. Shweder, R.A y Levine, R.A. (eds.). *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*. (pp 137-157). Cambridge: Cambridge University Press.

CUERPOS DIVERSOS, SEXUALIDADES FRONTERIZAS: LA (RE)CONSTRUCCIÓN DE LA SEXUALIDAD EN PERSONAS CON DIVERSIDAD FUNCIONAL FÍSICA

Andrea García-Santesmases Fernández
Dpto. Sociología y Análisis de las Organizaciones
Universidad de Barcelona
andrea.gsantesmases@gmail.com

1. Introducción.

La antropología del cuerpo y los estudios de género, de forma aún más flagrante en el contexto español, no han dedicado suficiente atención a una variable clave para comprender la importancia de la corporalidad y analizar la configuración de la identidad de género: la diversidad funcional¹. Al mismo tiempo, los estudios sobre diversidad funcional, escasamente desarrollados en España desde la sociología y la antropología, no suelen poner el género como núcleo analítico sino que tienden a concebirlo como una categoría de análisis secundaria.

Ambos campos de estudio –el género y la diversidad funcional- son áreas de investigación que, si se parte de un posicionamiento crítico, confluyen en el objeto de análisis y el punto de partida: las diferencias biológicas se conforman como construcciones culturales que generan desigualdades sociales. La teoría queer y la teoría crip² surgen de este planteamiento teórico y se sustentan desde la investigación académica y el activismo político.

¹ Término acuñado por el FVID (Foro de Vida Independiente y Divertad, articulación española del Movimiento de Vida Independiente) en sustitución de los términos peyorativos (discapacitados, personas con discapacidad o minusválidos) utilizados habitualmente para referirse a este colectivo. El término diversidad funcional hace hincapié en que todas las personas funcionan (se mueven, oyen, ven) de manera diferente y, algunas de ellas, son discriminadas por este hecho, ya que se considera que su manera de funcionar es producto de un déficit que la discapacita. Este grupo discriminado por su forma de funcionar es el tradicionalmente categorizado como discapacitado y actualmente conceptualizado como personas discriminadas por su diversidad funcional (física, psíquica o intelectual), expresión que suele acortarse utilizando “persona con diversidad funcional”. De esta forma, esta nueva terminología pone el énfasis en la riqueza de la diversidad humana y connota de forma positiva la diferencia corporal.

² En sintonía con la resignificación del insulto que propone la teoría queer, la teoría crip (que podría traducirse como “teoría lisiada” o “teoría tullida”) se apropia de la injuria y busca deconstruir la dicotomía capacidad/discapacidad con el fin de mostrar que se trata de un mecanismo más de normativización corporal.

Esta comunicación pretende adentrarse en estas áreas de estudio, planteando desde una teoría de la acción social del cuerpo cómo la transformación corporal, fruto de la adquisición de una diversidad funcional física, puede modificar o cuestionar las vivencias afectivo-sexuales de los sujetos así como la construcción de su deseo. Para responder a estas cuestiones, se han realizado seis *itinerarios corporales* (siguiendo la propuesta metodológica de Mari Luz Esteban, 2004), elaborados con tres hombres y tres mujeres con lesión medular.

2. Discusión teórica.

La visión negativa de la sexualidad de las personas con diversidad funcional, tal y como señalan autores como Shakespere (1999), parte de una concepción patriarcal y tradicional de la sexualidad, marcada por el coitocentrismo y el falocentrismo. En este sentido, la sexualidad se concibe como ámbito productivo y reproductivo, en que sólo los cuerpos que pueden cumplir satisfactoriamente en estas dos esferas son considerados legítimos para tener vida sexual. En consecuencia, las personas con diversidad funcional física son considerados cuerpos *no-válidos* (Allué, 2003): incapaces, improductivos y no reproductivos, lo que conlleva la negación de su placer y su deseo sexual. Para entender la construcción de esta exclusión histórica es fundamental visibilizar que la coherencia obligatoria entre sexo, género y sexualidad a la que alude Butler (2007) se sostiene también sobre un cuerpo “capaz” (McRuer, 2006).

Por otra parte, resulta imprescindible destacar las diferencias por razón de género: las mujeres con diversidad funcional están marcadas por una *doble discriminación*, es decir, por la intersección del género y la diversidad funcional como variables que las sitúan en una posición de subordinación. Las áreas relacionadas con los roles de género tradicionales -como la maternidad, los cuidados o la sexualidad- son ejemplos paradigmáticos de su exclusión social (Shakespere, 1999).

En un marco cultural en que la adecuación de la corporalidad femenina al ideal de belleza constituye un “deber ser” fundamental, las mujeres con diversidad funcional física no son concebidas ni como sujetos ni como objetos de deseo. La visión social en torno a su sexualidad fluctúa entre el desconocimiento y el desconcierto, lo que tiene un efecto negativo

en sus relaciones afectivo-sexuales, tal y constatan múltiples estudios: “The current study, as many others, revealed that satisfaction with sexual life was significantly lower among women with physical disability than among women without physical disability” (Moin, Duvdevany y Mazor (2009: 11).

Si bien esta es la pauta general, hay importantes excepciones que reflejan una forma alternativa por parte de estas mujeres de vivir la relación con su cuerpo y su sexualidad, desde la reivindicación de la diferencia y el derecho al placer. En ocasiones, este proceso resulta más sencillo cuando se trata de diversidades funcionales sobrevenidas, en las que los sujetos han tenido una experiencia previa “normalizada”. El estudio de Parker y Yau, (2012:25) muestra la vivencia de mujeres con lesión medular:

The narrative data provided valuable insight into the experiences and perspectives of women with SCI (spinal cord injury) regarding their sexuality. Although the small sample size limits generalizability of the results beyond that of the informants, the interviews revealed that participants remained sexual beings despite onset of disability and strived to be acknowledged as such.

La situación de doble desventaja que sufren las mujeres con diversidad funcional conduce, muchas veces, a enfatizar un enfoque analítico simplista que las reduce a víctimas pasivas, negando su papel activo en la transformación social. En este sentido, la asociación *Dones No Estàndard* de Barcelona es un ejemplo paradigmático ya que congrega a mujeres que no cumplen con los cánones de feminidad tradicionales y luchan contra la discriminación que esto genera. La reivindicación de sus derechos sexuales y reproductivos es una de las demandas más importantes del colectivo así como la valorización de sus cuerpos como deseables y deseantes, activos y seductores (C. Riu, 2012).

La reformulación de la identidad de género como consecuencia de una diversidad funcional sobrevenida no afecta sólo a las mujeres, los hombres también se enfrentan a cambios en su corporalidad que pueden dificultarles la adecuación al rol masculino tradicional y generar efectos devastadores en su autoestima (Brodwin, 2010). La masculinidad sigue asociada en el imaginario colectivo a valores como la potencia, la fuerza, la agresividad, la competencia o la actividad, rasgos todos ellos puestos en cuestión cuando un hombre adquiere una diversidad funcional física y precisa de apoyos diarios para llevar a cabo una vida independiente.

La relación entre diversidad funcional y masculinidad ha sido estudiada por diversos autores. En el conocido trabajo de Gerschick y Miller (1994) se señalan tres estrategias (reafirmación, reformulación y rechazo) que pueden desarrollar los varones de este colectivo en relación a la masculinidad tradicional, la cual es analizada a partir de las siguientes variables: orientación profesional, actividad, fuerza física, deporte, deseo sexual, virilidad, independencia y control. El estudio concluye que la estrategia de reafirmación genera frustración porque los mandatos de género hegemónicos no pueden ser acatados satisfactoriamente por los hombres con diversidad funcional física. Por el contrario, la generación de valores alternativos, normalmente asociada a una conciencia crítica en torno a la concepción tradicional de la discapacidad y al activismo político en el Movimiento de Vida Independiente³, es la opción que más bienestar reporta a sus propulsores.

Los estudios de Esmail, Huang, y Maruska (2010) muestran una interesante comparativa respecto a la integración de la diversidad funcional sobrevenida en parejas heterosexuales. En el primero de ellos, se analiza cómo las mujeres, tras verse afectadas por la esclerosis múltiple, tienden a ocultar a sus parejas el cambio en sus expectativas, deseos o satisfacción sexual con el objetivo de asegurar que su compañero masculino siga disfrutando de las relaciones sexuales y no perciba la interferencia de la enfermedad. De esta forma, las parejas reproducen el rol clásico y sexista de relación sexual en que el placer masculino es el objetivo central de la relación y el femenino queda relegado a un segundo plano. Sin embargo, el estudio destaca que, por esta misma razón, las mujeres experimentan un sentimiento positivo al comprobar que pueden seguir adecuándose al rol tradicional de feminidad y satisfaciendo a sus parejas.

Por el contrario, en el estudio que realizaron anteriormente estos autores, en que es el cónyuge masculino el afectado por esclerosis múltiple, los resultados muestran que éstos tienen más dificultades para reconstruir una vida sexual satisfactoria con sus parejas: estos varones sienten que no pueden seguir siendo la parte activa y propositiva y el incumplimiento del rol les genera tristeza, depresión y dudas en torno a su masculinidad (Esmail, Munro y Gibson, 2007). En ambos estudios los autores destacan que, tanto cuando es la afectada por la enfermedad como cuando es la pareja del afectado, la mujer relega su vivencia personal,

³ Movimiento social inspirado por la Filosofía de Vida Independiente, que surge en los años 70 en EEUU con el objetivo de lograr la verdadera inclusión de las personas con diversidad funcional a través de la promoción de su empoderamiento y auto-determinación así como de la provisión de los apoyos necesarios (asistencia personal) para ello.

expectativas y demandas para lograr que su pareja mantenga una buena autoestima y una satisfacción alta con las relaciones sexuales.

Es importante señalar que la mayoría de estudios publicados se enfocan desde una perspectiva heteronormativa, en la que los informantes son, o bien sujetos, o bien parejas, heterosexuales. Quizá subyace la idea de que la mejor forma de estudiar la masculinidad y la feminidad es buscar su representación más clásica y tradicional pero esto genera la invisibilización de los modelos no hegemónicos, los cuales, dentro del colectivo de personas con diversidad funcional, se encuentran aún más silenciados que el resto.

3. Metodología.

El objetivo principal de esta comunicación es analizar cómo el cambio corporal, fruto de la adquisición de una diversidad funcional física, afecta a la identidad de género del sujeto, específicamente en lo relativo a los imaginarios, relaciones y prácticas sexo-amorosas. Se parte de la hipótesis de que existe una diferencia de género clave en este proceso: las mujeres –en comparación con los hombres con diversidad funcional física sobrevenida- encuentran más barreras a la hora de construir o rehacer una vida afectivo-sexual satisfactoria y sustentar un autoconcepto corporal positivo.

Para responder a los objetivos de la investigación, se realizaron seis *itinerarios corporales*, propuesta metodológica de Mari Luz Esteban definida por la autora como:

Procesos vitales individuales pero que nos remiten siempre a un colectivo, que ocurren dentro de estructuras sociales concretas y en los que damos toda la centralidad a las acciones sociales de los sujetos, entendidas éstas como prácticas corporales. El cuerpo es entendido así como el lugar de la vivencia, el deseo, la reflexión, la resistencia, la contestación y el cambio social, en diferentes encrucijadas económicas, políticas, sexuales, estéticas e intelectuales. (Esteban, 2005:54)

Este planteamiento sitúa al cuerpo en el centro del análisis y produce un desplazamiento epistemológico y empírico a la hora de afrontar la investigación social: el cuerpo es concebido “como un sujeto” más que como un objeto (distanciándose, por tanto, del determinismo biológico y del determinismo social); la corporeidad como algo dinámico que se transforma y reformula; y las personas como agentes con capacidad de contestación y resistencia (Esteban, 2008). En esta línea, se pone de manifiesto que las categorías de masculinidad y feminidad no

son identidades fijas ni monolíticas sino que están sujetas a su negociación por parte de los sujetos.

La selección de los informantes para estos *itinerarios corporales* se basó en un muestreo teórico, guiado por criterios de selección muestral habituales como el sexo, la edad y el nivel educativo, así como por otros requeridos por el objeto de estudio: el “tipo de discapacidad” - señalado por Toboso-Martín y Rogero-García (2012) como un factor fundamental para este tipo de estudios- y la edad a la que se adquirió la diversidad funcional, ya que ésta determinará la (re)construcción identitaria que realice el sujeto (Goffman, 2010).

Se procedió a la selección de una muestra homogénea con el objetivo de asegurar la saturación de las categorías y, por tanto, avalar la validez de la investigación (Botía Morillas, 2013). La muestra estaba compuesta por: tres hombres y tres mujeres, con una lesión medular (cinco con tetraplejia y uno con paraplejia) adquirida durante su adolescencia (entre los 13 y los 19 años), con edades similares en el momento de la realización de la entrevista (comprendidas entre los 32 y los 44 años), con estudios superiores finalizados y que vivían de manera independiente⁴ en la ciudad de Barcelona.

4. Resultados.

4.1. La pareja como símbolo de estatus social.

Los discursos recogidos evidencian que las expectativas de futuro fijadas por la heteronormatividad son reproducidas por las personas con diversidad funcional, si bien es cierto que en ocasiones se reformulan ciertos aspectos. Tener pareja, sobre todo si ésta no tiene diversidad funcional, supone una muestra de estatus social y de éxito personal, una forma de empoderarse y valorizarse frente al imaginario tan negativo que rodea la diversidad funcional. Al mismo tiempo, suele ser origen de tensiones dentro de la familia, ya que esta tiende a minorizar a la persona con diversidad funcional y a concebir su pareja como una amenaza.

⁴ Todos los informantes contaban con el apoyo de un asistente personal que les garantizaba realizar las tareas cotidianas sin depender de la ayuda familia, por lo que habían podido decidir si querían vivir con alguien, y en caso de que sí, con quién. El asistente personal es una persona contratada para la realización de las tareas que la persona con diversidad funcional no puede hacer por sí misma. La diferencia con el papel tradicional del “cuidador”, es que en este caso la persona con diversidad funcional es la que auto-gestiona las tareas, de forma que es la que decide qué, cuándo y cómo se realizan. Suele utilizarse la metáfora de que el asistente personal “son los pies y las manos” de estas personas.

Jose: Yo lo viví con mucho entusiasmo (la primera relación de pareja), en el entorno ven más una amenaza y un problema que otra cosa, ahí te das cuenta que la imagen que se tiene de ti es terrible realmente, a nadie se le pasa por la cabeza que realmente esa otra persona esté enamorada de ti o que realmente te desee... Es como “es bondadosa”, “es buena chica”, “tiene buen corazón”, incluso “tiene algún problema sexual”.

Este malestar y temor por parte del entorno familiar es recurrente, no obstante presenta un componente generacional y la gente más joven, así como los familiares de menor edad, suelen encontrar más facilidades para normalizar sus relaciones de pareja. Dentro de las parejas, aquellas más “deseables” son las que suelen resultar más “inaccesibles” para las personas con diversidad funcional y, por tanto, reciben mejor valoración social. En los siguientes fragmentos aparece el estatus “extra” del que dotan a la pareja ciertos atributos externos como el no tener diversidad funcional, la profesión o el aspecto físico:

Marta: Me encontré al novio que tenía cuando tuve el accidente así por casualidad y me dijo que sabía que yo tenía una pareja y me pregunto y tal “¿pero tiene discapacidad?” es la primera pregunta de la gente, y te da la satisfacción de decir que no, y luego la segunda parte es “¿es un enfermero, es un médico, es un fisioterapeuta?”, pues no, doble no. Claro en su inicio, claro, cuando estás en la fase inicial pues te sientes satisfecho.

Alba: Al no ir él en silla que dices “¡hostia puta! le puedes gustar también a gente que no vaya en silla”.

Pedro: Estar casado con una mujer además muy guapa, la gente es cómo “si tu mujer encima es muy guapa”, quizá sí, quizá te normaliza, con los niños haciendo de padre y tal, sí, posiblemente si te das cuenta que la gente te ve con otros ojos, no cambia mi concepto de mí mismo pero sí probablemente el de los demás, a mí no me ha modificado mi concepto propio, pero sí entiendo que los demás sí, sí.

Cuando la pareja es un símbolo de estatus social tan importante, y una de las bases sobre las que se asienta la autoestima, renunciar a ella es difícil. Por ello, en ocasiones, se intentan mantener relaciones aun cuando no resultan satisfactorias, ya que el miedo a no encontrar a otra persona predomina sobre la insatisfacción con la relación presente. Si bien esta no es una conducta endémica de las personas con diversidad funcional, sí es importante resaltar la incidencia que tiene en este colectivo.

Marta: El hecho de tener una pareja, aunque no te importe la pareja, el hecho de tenerla y decir “mi novio todavía está conmigo” para mí era algo reconfortante, era como decir “pues mira puedo hacer algo que se considera que no puedo hacer porque tengo la discapacidad” y esto era lo que me ataba más a la relación.

Los factores referidos anteriormente conllevan que la consecución y conservación de la pareja se conviertan en objetivos en sí mismos; de esta forma, cuando una persona sin diversidad

funcional muestra interés por una persona con diversidad funcional, este hecho se traduce en una “oportunidad” difícilmente rechazable. Por ello, de los relatos emerge cierto conformismo en la elección de pareja:

Marta: Primero alucinada de que se haya fijado en ti alguien y tú vas en silla de ruedas, no me lo acababa de creer, y luego claro analizando un poco ¿no? si yo correspondo a ese interés por el hecho de que me hace ilusión el hecho de tener algo yo consideraba negado por mi situación o porque realmente aquella persona me gusta (...) poco a poco le voy conociendo y me divierto mucho y supongo que el roce también hace el cariño y el ir compartiendo cosas mira hace que al final pues me sintiera bien y llevemos pues eso un montón de años.

Pedro: Era una chica muy guapa, una chica que se dejaba querer y que sinceramente casi casi te diría que... Cómo te diría yo, para mí quizá hubiera sido una aventura más, la que se enamoró quizá fue ella y fui yo quien se dejó querer.

Sara: Yo creo que me gustaba pero tampoco estaba súper enamorada, era como eso un chico que estaba bien y tal y con el que pude experimentarme a mí misma.

Sin embargo, el deseo de tener pareja se contrapone al temor a tener una relación donde la diversidad funcional puede suponer un elemento generador de desigualdades. La persona con diversidad funcional, en ocasiones, siente que parte de una situación de desventaja frente a la persona sin diversidad funcional y que tendrá que hacer un esfuerzo “extra” para compensarla. No obstante, este temor no suele traducirse en un intento de búsqueda de una pareja con diversidad funcional, quizá porque prima el modelo de deseo frente a la búsqueda de una relación entre iguales.

Pedro: A mí me ha costado mucho comprometerme, o sea sí me daba miedo el compromiso pero no el miedo al compromiso tradicional de comprometerme sino miedo a esto, a la relación de desigualdad, a conjugar bien la diversidad funcional y la pareja, sí tenía miedo a esto.

La maternidad y paternidad aparecen generalmente como opciones deseables, vinculadas a un proyecto de pareja heterosexual, como una continuación de la ruta marcada. En el caso de las mujeres el deseo de ser madres suele explicarse como la consecuencia de un instinto “biológico”. Por satisfacerlo, están dispuestas a asumir el coste extra que las puede suponer en su situación el cuidado de un menor. Sin embargo, una de ellas presenta un discurso más racional (o racionalizado) en este aspecto:

Marta: Se me desmontó todo mi proyecto de vida pero no era un proyecto concreto sino que era muy convencional, me educaron para estudiar, trabajar, casarte, tener hijos, y

ser feliz (...) no me veo capaz (de ser madre), o sea ya tengo muchos problemas para poder cuidar de mí misma.

4.2. La paradoja del deseo.

4.2.1. El deseo sexual masculino: de la naturalización a la legitimidad.

Un cambio corporal que posiciona al sujeto fuera de los parámetros de belleza convencionales no tiene por qué conllevar un cuestionamiento de los mismos. En consecuencia, los informantes afirman que su modelo de belleza no se ha visto influido por la adquisición de la diversidad funcional, si bien sí consideran puede haber evolucionado con la edad o el proceso de maduración personal. En el caso de los informantes masculinos, incluso despierta cierta incredulidad la pregunta, ya que la respuesta se torna evidente:

Pedro: Me siguen gustando a los veinte las mismas chicas y obviamente no era el tonto y en el pueblo la que estaba más buena era la que todos queríamos, o sea vamos a ver para qué nos vamos a engañar, ¿no?, a los 16 antes de tener el accidente o a los 15 y a los 17, los 20 y los 25.

Ninguno de los informantes masculinos ha mantenido relaciones sexuales con personas con diversidad funcional, mientras que dos de las tres mujeres entrevistadas sí lo han hecho; esta diferencia es explicada aduciendo que los hombres dan más importancia al aspecto físico a la hora de elegir una pareja, por el contrario (según este planteamiento) las mujeres valoran “otras cosas” cuando buscan una relación.

Pedro: El chico sin diversidad funcional pues que se fija sobre todo, primero, en un cuerpo y luego en todo lo demás, pues no se va a fijar en una chica en silla de ruedas. Yo entiendo que una mujer ve las cosas de otra forma, que a lo mejor no le tiran tanto para atrás las dificultades que va a tener, que no le tira tanto para atrás una sexualidad distinta, a lo mejor a un hombre sí, o sea yo creo que forma parte más parte de lo que es un hombre y una mujer sin diversidad funcional y lo que quieren y lo que están dispuestos a aceptar o a sacrificar, creo que es más fácil para una mujer tratar a una persona con diversidad funcional.

Esta tesis responde a la reproducción de un imaginario tradicional de género más amplio, que, entre otros elementos, naturaliza el deseo sexual masculino como un hecho biológico. En

contraposición, el deseo femenino se concibe como un elemento más elaborado y racional, que depende de factores personales y contextuales.

Marta: Una mujer busca más la relación afectiva y la pareja, el compañero, que no una relación para satisfacer su instinto sexual, no compensa, no sé... No hay tanto vacío, yo al menos personalmente pienso que no, yo no lo tengo o no lo tenía, el vacío era más de no tener pareja que no de no tener relaciones sexuales.

El hecho de que el deseo sexual masculino tenga una evidencia física visible (la erección), facilita a la persona constatar su deseo, así como hacer consciente al entorno de la existencia de éste. Estos hechos afianzan la comprensión del placer sexual masculino como una necesidad biológica que debe ser satisfecha.

Jose: Realmente es una cosa refleja (la erección) simplemente al lavar pues puff la cosa, más en aquella época (...) que tampoco podía explorar mucho que eso era también parte del problema que físicamente no podía resolver las tensiones estas, entonces sí, es complicado.

Esta concepción del deseo sexual como necesidad, unido a las ganas de descubrir el propio cuerpo y las posibilidades del placer, son algunos de los elementos que hacen habitual que los hombres con diversidad funcional recurran a la prostitución. En el caso de los informantes, lo explican a partir del deseo de experimentación y no tanto como una búsqueda de relaciones sexuales convencionales.

Pedro: Recuerdo haber recurrido en alguna ocasión a un par de prostitutas a... pero con el simple objetivo de experimentar sensaciones, no les pido ni coito ni todo aquello que te ofrece una prostituta porque le estás pagando, no lo quiero, también se sorprende, digo "no, si lo que quiero es un masaje, quiero que me toques así, quiero ver lo que puedo sentir".

En este sentido, la sexualidad de las mujeres con diversidad funcional sufre de una invisibilización mucho mayor que la de sus homólogos masculinos, por lo que su deseo sexual tiende a ser ignorado y/o silenciado. En consecuencia, las mujeres con lesión medular encuentran menos vías mediante las que descubrir las posibilidades sexuales de su nueva corporalidad. Sin embargo, esta pauta va cambiando poco a poco, ya que las propias mujeres reivindican su papel como sujetos deseantes y comienzan caminos de auto-exploración corporal:

Alba: Me compré un vibrador y lo estuve probando y flipé y dije “¡hostia puta!”, como que siento bastante, pero siempre me ha costado mucho como el tocarme y tal, incluso tenía como vergüenza o yo qué sé, incluso ya viviendo sola era como algo... He tenido una relación con mi cuerpo bastante mala pero bueno como que estoy ahora en ello.

4.2.2. “Si juzgo yo ¿Cómo no me van a juzgar a mí?” La ambivalencia en la construcción del deseo sexual femenino.

En la vivencia del deseo, hay una diferencia de género reseñable: mientras que los informantes masculinos asumen con naturalidad que su modelo de belleza y de corporalidad responda a los cánones hegemónicos, las mujeres son conscientes de la paradoja que encarna rechazar aquello que ellas mismas son: cuerpos diversos.

Alba: El modelo de chico, bueno a lo mejor me ha cambiado, o el que intento cambiar, que no sea tanto estereotipo, el que no sé qué no sé cuántos y quedarme en lo de afuera. Y yo también pienso soy muy estricta, en seguida que “esto no”, soy estricta porque tengo miedo, entonces ninguno me va bien, les saco fallos, es como “este no porque tal, porque tiene las piernas muy anchas”, digo “si juzgo yo, ¿cómo no me van a juzgar a mí?” (risas).

Esta diferencia de género no se circunscribe a su posición como sujetos deseantes, sino que se manifiesta en su autopercepción como objetos de deseo. En este sentido, las informantes femeninas, cuando explican las razones que han conducido a otra persona a interesarse por ellas en términos eróticos, tienden a aducir causas exógenas a su persona.

Marta: No es una persona muy convencional, y es una persona muy sensible y yo creo que fue más esta sensibilidad, esta forma de ser, que igual se hubiera cruzado otra persona en mi situación y también hubiera despertado ese interés por parte de él, yo creo que es más eso, no sé eh.

Por el contrario los informantes masculinos aluden a sus características personales, a atributos propios que les hacen personas atractivas, si bien estos pueden variar respecto a los que les servían como recurso de seducción antes de la lesión.

Pedro: Yo tenía más recursos personales, yo como te digo había pasado por un proceso, había madurado mucho, era muy sensible, muy observador y si algo le gusta a una chica y más con esa edad es que la escuchen y la presten atención, entonces yo pues despierto bastante interés en las chicas, bueno aparte de curiosidad.

A pesar de las diferencias de género señaladas, la mayoría de informantes conciben la lesión medular como un “pero” o un “a pesar de” en su valoración erótica, como un elemento que indefectiblemente les resta posibilidades de tener relaciones afectivo-sexuales. En contraposición, uno de los informantes muestra una posición crítica con este discurso y con los valores hegemónicos que posicionan a los cuerpos con diversidad funcional como cuerpos no deseables. En consecuencia, reivindica la diferencia corporal como algo atractivo, y su decisión es establecer relaciones solo con aquellas personas que lo vean como un valor y no como un inconveniente:

Jose: Yo ya paso de las tías normales, es agotador, por favor, o sea yo necesito alguien que le guste que yo sea como soy (...) sino, no te interesa porque te requiere una energía que las cosas sean “a pesar de ser como eres”, tienes que encontrar alguien que le gustes como eres, así de sencillo, vamos, y como en este mundo hay gente pa´ to, pues sí, hay gente pa` to, hay gente que le gusta los hombres o las mujeres con diversidad funcional como algo atractivo eh.

4.3. Sexualidades en (re)construcción.

4.3.1. La feminidad, una encarnación imposible.

La apariencia estética se ha constituido históricamente como uno de los pilares de la identidad femenina, por ello, el cambio corporal que experimentan las mujeres entrevistadas y que las aleja de los cánones tradicionales de belleza es vivenciado de manera negativa. Unido a esto, elementos estéticos externos como la ropa o el corte de pelo pueden ser considerados señas identitarias de la persona y su modificación vivirse de manera traumática, máxime a la edad a la que tuvieron el accidente las mujeres entrevistadas

Alba: Pierdes un montón de cosas, no sólo el físico, hasta qué ropa te pones te lo dicen tus padres: pantalones de algodón, braguitas de algodón, es un proceso que, que no es que ya no tengas movilidad es que ya no decides por ti misma.

La higiene es otro elemento clave a la hora de entender la dificultad que encuentran las mujeres para integrar el cambio corporal de forma positiva: en los discursos de las informantes femeninas es recurrente la asociación de su propio cuerpo a la suciedad y el desagrado, sobre todo durante el periodo de hospitalización en que tienen menos control sobre los cuidados. Por el contrario, en los discursos masculinos no aparece esta problemática.

Marta: El hospital no estaba preparado tampoco para poder mantener una buena higiene, me tenían que lavar cada día en la cama y luego una cosa que me obsesionaba es que no me podía lavar el pelo (...) te sentías fatal, te sentías muy sucio, y creías que la imagen que dabas era esa, y si venía alguien a verte te sentías muy incómodo y lo vivía mal en el hospital por eso, porque no podía mantener la higiene a la que yo estaba acostumbrada.

Varias de las informantes femeninas se han operado y han utilizado el SARS (sacral anterior roots stimulation), un aparato que les permite controlar los esfínteres y abandonar el uso de la sonda, una de ellas continúa beneficiándose de su uso mientras que a la otra solo le funcionó durante una temporada. A pesar de que el uso del SARS supone la pérdida de sensibilidad genital, las informantes lo prefieren de manera contundente al uso de la sonda ya que sienten que mejora significativamente la relación con su cuerpo, su autoestima y su vida sexual:

Sara: Al no tener que llevar sonda pues me sentía mucho mejor y más segura de mí misma digamos, yo me he encontrado mucho más natural ¿no? Y entonces estaba más abierta y más receptiva (...) Me pasó que me dejó de funcionar el aparato pues entonces lo llevé muy mal. Sí, lo llevé muy mal porque no era solo eso, ir con sonda, es que tenía que llevar la bolsa y es algo que nunca he acabado de superar digamos, no sé, es un tema que nunca, no creo que nunca acabe llevándolo bien, o sea sí lo llevo porque es lo que hay pero lo tengo demasiado presente y no me gusta, pero bueno es lo que hay.

4.3.2. La disfunción eréctil, la masculinidad cuestionada.

La experiencia sexual de los informantes es diversa, varía por razón de género y atributos personales, sin embargo, sí que pueden identificarse pautas recurrentes. En primer lugar, cabe señalar que mayoritariamente se reproduce el imaginario tradicional de sexualidad, basado en un modelo coitocéntrico y falocéntrico lo que genera frustraciones, sobre todo entre los varones. El siguiente fragmento ejemplifica cómo vivencian los hombres este proceso y como la sexualidad masculina se asimila y reduce a la erección y la eyaculación:

Manu: El tema de las relaciones sexuales sí que fue ahí un poco complicado porque yo al principio no tenía erección, mi compañero de habitación era un hijo de puta súper gracioso y claro él era un completo, él no podía mover nada, era un parapléjico parapléjico “ya no nos vamos a empalmar nunca más”, no sé qué, no sé cuántos, siempre gastaba estas bromas (...) yo creo que ahí un poco ya empecé a pensar “tío, nunca voy a tener relaciones sexuales”, y eso fue como un trauma.

R. Murphy (1987) afirma que los varones con lesión medular experimentan dudas en torno a su masculinidad y viven los problemas de erección y eyaculación como una “castración simbólica”. Por ello, la falta de sensibilidad genital se vivencia como un problema de difícil compensación y otras prácticas o propuestas no se entienden como sustitutivos aceptables de la genitalidad.

Pedro: Nunca acabo de encontrar cómo compensar esa, esa deficiencia. Acudo a jornadas de sexualidad especializadas, no encuentro una solución a eso, es realmente, yo lo he vivido siempre como una carencia, como un problema, (...) trato de experimentar para ver si encuentras algo que satisfaga pero al final siempre te topas con esa falta de sensibilidad.

Sin embargo, las repercusiones de una lesión medular en la sensibilidad genital y la disfunción eréctil varían de un individuo a otro por lo que no se puede generalizar sobre las posibilidades corporales de las personas con lesión medular. Por ejemplo, uno de los informantes relata cómo los médicos le habían dicho que no podría experimentar placer sexual y, tras el primer encuentro con una prostituta, descubrió su error:

Jose: Primero me miró (la prostituta) muy raro cuando se hizo evidente que sí tenía placer pero luego ya supongo que cuando me vio llorar pues se convenció que también había sido una sorpresa para mí, eso fue como muy... los dos ahí llorando “sí, es semen, es semen” (risas), sí, sí, fue sorpresa total.

No obstante, el imaginario colectivo de los hombres con diversidad funcional como “impotentes” continúa presente, incluso entre las mujeres con diversidad funcional, lo que les posiciona como parejas sexuales menos deseables que los hombres sin diversidad funcional.

Sara: Tampoco conozco mucho, pero bueno por lo que sé no pueden manejar sin medicación o sin pincharse, entonces al menos con el chico que estuve era como que bueno que “no hace falta que me toques ahí porque no siento nada”, ¿no? y era un poco eso. No sé si todos, si a todos les pasa lo mismo eh, tampoco he investigado demasiado (risas).

Una de las informantes relata su propia frustración sexual con su ex-pareja ya que, a pesar de él no tenía afectada la sensibilidad genital, el no poder realizar la penetración de manera normalizada le generaba inseguridades y enfado.

Alba: Él era espina bífida, él tenía sensibilidad completamente, tenía erección, o sea en ese aspecto iba en silla pero tenía sensibilidad que bueno es uno de los aspectos que los chicos que van en silla es como más frustrante (...) Él lo llevaba súper mal, el tema de

la silla, él propiamente, ya él solo lo llevaba súper mal, y siempre era como que se encasquillaba un montón “ay que no podemos, que no podemos la penetración” y todo eso, no recuerdo una sexualidad ¿sabes? como divertida.

En contraposición, la informante relata cómo, comparativamente, su experiencia sexual resultó mucho más satisfactoria con un hombre sin diversidad funcional. Esta satisfacción comparativa puede analizarse a través de la dicotomía que subyace al discurso: Diversidad funcional-“incapacidad para”-indeseable Vs “Normalidad”-“capacidad para”-deseable.

Alba: Estuve un año con este que no tenía ninguna discapacidad ni nada y el sexo muy bien, como descubrir realmente qué era el sexo, disfruté bastante (...) descubrir que podía hacer posturas, la postura del perro la postura de no sé qué (risas). También descubrí de otra manera, también descubrí porque claro con un chico en silla las limitaciones son las que son y también verme hostia si puede tener una sexualidad bastante...

4.3.3. La nueva corporalidad como espacio de subversión.

Tal y como apunta el apartado anterior, cuando se intenta reproducir el modelo tradicional de sexualidad, éste suele generar frustración entre las personas con diversidad funcional debido a que su nueva corporalidad no se adapta a esos cánones. Evidencia de esto es cómo las relaciones sexuales con las parejas que tenían antes del accidente, resultan decepcionantes una vez se produce la lesión medular

Manu: Obviamente las cosas cambian un poco, pero bueno, una vez estuvimos juntos esas navidades y después ya no nos volvimos a ver nunca más ni nada.

Marta: Tuvimos relaciones, un par de veces, y muy incómodas (...) Hicimos algún que otro intento pero no, no estaba yo por la labor, no, pero todavía estaba pensando en que no me puedo mover, en que no tengo sensibilidad y también claro la sexualidad la habíamos entendido de una manera muy física entonces, entonces empezar a planteártela de otra manera siendo tan joven pues mira no, cuando todavía tenía otras cosas que superar.

Si bien en los momentos iniciales resulta complejo pensar o plantear otros tipos de sexualidad que resulten satisfactorios y acordes a la nueva situación, con el paso del tiempo los informantes afirman que sí van encontrando estas fórmulas alternativas. Con un cuerpo distinto, la sexualidad será diferente y adaptar las prácticas y expectativas a la nueva

corporalidad es clave, de forma que no se produzcan frustraciones por la comparación con experiencias pasadas o con modelos inalcanzables. Entender la sexualidad como un juego y el nuevo cuerpo como lugar de descubrimiento y experimentación, resulta fundamental para afrontar las relaciones sexuales de forma positiva y placentera.

Marta: Es como un descubrimiento ¿no? primero sí que se viven como un poco más físicas, y luego poco a poco vas descubriendo que hay otras posibilidades, a medida que también te vas conociendo más, que hay mucha más confianza.

Los hombres con diversidad funcional física no pueden cumplir ni con el canon corporal (disminución de la movilidad y de la sensibilidad; pérdida de masa ósea y muscular) ni con el rol sexual (activo, deseante, demandante) que propugna la masculinidad hegemónica. Tepper (2008) concluye en su estudio, realizado a partir de entrevistas a hombres con lesión medular, que es necesario que estos varones desarrollen nuevas fórmulas de relación y expresión distintas a las que dicta la masculinidad hegemónica, de forma que puedan expresar sentimientos como el miedo o la desesperación. En su artículo “Sexuality and Disability: The Missing Discourse of Pleasure” muestra que si se plantea la sexualidad en términos más ricos y variados, alejada de los estereotipos tradicionales, las personas con diversidad funcional sobrevenida experimentarán un cambio en sus relaciones sexuales que no supondrá un empeoramiento o suspensión de las mismas.

En este sentido, es interesante la reivindicación de los informantes masculinos sobre la satisfacción sexual que son capaces de proveer a sus parejas. Todos coinciden en que tras la lesión medular uno de sus primeros miedos fue “no voy a ser capaz de dar placer”, sin embargo, sus experiencias posteriores les han desmentido este temor, ya que han sabido poner en marcha otro tipo de prácticas sexuales que han resultado satisfactorias para sus compañeras. Incluso algunos consideran que las mujeres han podido experimentar con ellos una sexualidad centrada en el cuerpo y los deseos femeninos, más placentera para ellas que la que habitualmente se genera en las relaciones heterosexuales.

Pedro: Quizá la inmensa mayoría, con alguna excepción en la que te das cuenta perfectamente aunque no te lo diga de que la dejas a medias, en realidad, la mayoría, me doy cuenta que las puedo satisfacer, que igual no lo ven como una carencia, como un problema, que sí soy capaz de dar placer.

Estos discursos sobre la satisfacción sexual de las mujeres pueden responder a una esencialización de la misma, y estar influidos por la concepción tradicional de la sexualidad

femenina como afectiva y emocional, en contraposición a la masculina, percibida como física y biológica.

Pedro: Me he sentido siempre más reflejado quizá en la sexualidad más femenina, más relacionada con el cariño, con la ternura, que con el sexo en sí, por necesidad, yo me recuerdo de adolescente pues tan exaltado hormonalmente como cualquiera, ¿no? y tan sexualizado como cualquiera. Pero una vez perdida la sensibilidad entonces es menos, iba a decir menos masculino, yo me siento igual de masculino que cualquier otro, pero la sexualidad sí la veo más cercana quizá la sexualidad femenina donde es más importante otras cosas.

Incluso hay autores que enmarcan esta tesis dentro del discurso patriarcal, al considerar que para los hombres con diversidad funcional el orgasmo de sus parejas femeninas es fundamental por la siguiente razón “Perhaps just as an erection is ‘proof’ of sexual desire for the partner, so ‘orgasm’ is proof that a ‘successful’ transaction of intimacy has taken place (...) This is likely to reflect a traditional, patriarchal view, where men are understood to be the primary providers of material goods, including sexual satisfaction” (Daker-White, G. y Donovan, J. (2002:23).

No obstante, independientemente de las razones que se aduzcan o los marcos discursivos que se generen, lo que resulta interesante es visibilizar el potencial subversivo que se produce a partir del cuestionamiento a la masculinidad. Shakespere (1999) afirma que, independientemente de su orientación sexual o identidad de género, los hombres con diversidad funcional son posicionados por el entorno y por ellos mismos cercanos a las identidades discriminadas por la masculinidad hegemónica, como los homosexuales o las mujeres.

En esta línea, los *itinerarios corporales* realizados muestran que los varones con lesión medular vivencian una feminización simbólica, como consecuencia de un cambio corporal que les convierte en cuerpos pasivos y vulnerables. Y esta feminización abre la posibilidad de concebir y construir una sexualidad no coitocéntrica ni falocéntrica.

5. Conclusiones.

Los *itinerarios corporales* realizados muestran la diferencia de género en la (re)construcción de la sexualidad, el deseo y las relaciones de las personas que adquieren una diversidad

funcional física. Los hombres tienen más posibilidades de tejer una red de relaciones afectivo-sexuales satisfactoria, y construir una visión y relación con su cuerpo en términos positivos, debido a que continúan vigente ciertos imaginarios tradicionales de género, como la naturalización del deseo sexual masculino o la supeditación de la mujer al aspecto físico. De esta forma, si bien estos varones no pueden satisfacer muchas de las exigencias de la masculinidad hegemónica, sí pueden poner en marcha de forma exitosa otro tipo de estrategias y recursos de seducción.

Por el contrario, las mujeres con lesión medular encuentran mayores dificultades en estos ámbitos. Por una parte, el aspecto físico y el cuidado estético resultan más importantes en su autopercepción identitaria debido a su socialización en los roles tradicionales de género y, en consecuencia, la nueva corporalidad tiende a configurar un autoconcepto corporal negativo. Al cambio estético hay que sumarle la modificación de la regulación de las funciones corporales y de las pautas de higiene, las cuales son vivenciadas de forma traumática por las mujeres que encuentran dificultades para alcanzar el ideal de cuerpo femenino: bello, pulcro e inodoro. Por otra parte, la invisibilización de la vida afectivo-sexual de las personas con diversidad funcional afecta en mayor medida a las mujeres, debido a que se retroalimenta con la concepción patriarcal de la sexualidad femenina como algo secundario y prescindible.

Si bien esta es la pauta general que rige la vivencia de los sujetos, la diferencia de género no determina dos tipos de experiencias enfrentadas y radicalmente distintas entre los sujetos masculinos y femeninos. Tanto los hombres como las mujeres entrevistados tienden a identificarse y posicionarse dentro de las identidades de género tradicionales, sin embargo, al constatar que no pueden cumplir con sus preceptos definitorios, desarrollan otros alternativos. De esta forma, conviven prácticas propias del modelo tradicional con otras novedosas, generadas desde la vivencia y corporalidad del sujeto, es decir, hay una tensión permanente entre el rechazo y el deseo de integración.

Esta fluctuación entre la transgresión y la integración, la subversión y la asimilación, se evidencia en los *itinerarios corporales*: mientras que el modelo de deseo y las relaciones de pareja reflejan una clara reproducción del modelo heteronormativo, las prácticas sexuales necesariamente son diferentes y se va generando un discurso crítico y emancipador que las valora como positivas. En este sentido, es fundamental destacar la feminización simbólica que vivencian los varones con lesión medular como una oportunidad para concebir y vivir la

(hetero)sexualidad de forma distinta, liberada de las ataduras falocéntricas que tanto encorsetan su práctica habitual.

REFERENCIAS

Allué, M. (2003). *DisCapacitados. La reivindicación de la igualdad en la diferencia*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.

Botía Morillas, C. (2013). “Cómo diseñar una investigación para el análisis de las relaciones de género. Aportaciones metodológicas”, *Papers*, 98(3): 443-470.

Brodwin, M. y Cheryl Frederick, P. (2010). “Sexuality and Societal Beliefs Regarding Persons Living with Disabilities”, *Journal of Rehabilitation*, 76, 4: 37-41.

Butler, J. (2007). *El género en disputa. Feminismo y la subversión de la identidad*. Buenos Aires: Paidós.

Daker-White, G. y Donovan, J. (2002). “Sexual satisfaction, quality of life and the transaction of intimacy in hospital patients’ accounts of their (hetero)sexual relationships”, *Sociology of Health & Illness*, 24, 1: 89–113.

Esmail, S.; Munro, B. y Gibson, N. (2007). “Couple’s experience with multiple sclerosis in the context of their sexual relationship”, *Sex. Disabil.* 25(4): 163–177.

Esmail, S.; Huang, J, Lee, I. y Maruska, T. (2010). “Couple’s Experiences When Men are diagnosed with Multiple Sclerosis in the Context of Their Sexual Relationship”. *Sex Disabil* 28:15–27.

Esteban, M.L. (2004). *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

- (2008). “Etnografía, itinerarios corporales y cambio social: apuntes teóricos y metodológicos” en E. Imaz (ed.), *La materialidad de la identidad: 135-158*. Donostia: Editorial Hariadna.

Ferreira, M. (2008). “Una aproximación sociológica a la discapacidad desde el modelo social: apuntes caracteriológicos”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 124: 141-174.

Gerschick, T. (2000) "Toward a theory of disability and gender", *Journal of Women in Culture and Society*, 25, 4: 1263-1268.

Gerschick, T. y Miller, A. (1994). "Gender Identities at the Crossroads of Masculinity and Physical Disability", *Masculinities*, 2: 34–55.

Goffman, E. (2010). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.

Le Breton, D. (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Moin, V. Duvdevany, I. y Mazor, D. (2009) "Sexual identity, body image and life satisfaction among women with and without physical disability", *Sex Disabil*, 27: 83–95.

Murphy, R. (1987). *The Body Silent*. London: Dent.

Parker, M. y Yau, M. (2012). "Sexuality, Identity and Women with Spinal Cord Injury", *Sex Disabil*, 30: 15–27.

Riu, C. (2012). "El feminismo y las políticas de dependencia". En Pié Balanguer, Asun (coord.). *Deconstruyendo la dependencia. Propuestas para una vida independiente*. Barcelona: Editorial UOC.

Shakespeare, T. (1999). "The Sexual Politics of Disabled Masculinity", *Sexuality and Disability*, 17, 1: 53-64.

Shuttleworth, R.; Wedgwood, N. y Wilson, N. (2012). "The dilemma of Disabled Masculinity", *Men and Masculinities*, 15: 174-194.

Tepper, M. (2000). "Sexuality and Disability: The Missing Discourse of Pleasure", *Sexuality and Disability*, 18, 4: 283-290.

Toboso-Martín, M., y Rogero-García, J. (2012) "Diseño para todos en la investigación social sobre personas con discapacidad", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS)*, 140: 163-172.

DE AMORES Y SEXO DE PAGO: DESVELANDO OTRAS RELACIONES EN EL ÁMBITO DE LA PROSTITUCIÓN

Isabel Holgado Fernández. Colectivo Al hanan-Las lícitas. iholgadof@yahoo.es

Montse Neira Rodríguez. Colectivo Al hanan-Las lícitas.
mneirarodriguez@yahoo.es

Introducción

Consumo, ergo existo.

Las nuevas dinámicas en el ámbito del sexo de pago pueden ser consideradas dentro de dos grandes marcos contextuales; por un lado, un capitalismo salvaje caracterizado, entre otros aspectos, por la brutal agudización de las desigualdades; la violación sistemática de los derechos humanos; una criminalización de la pobreza y el recrudescimiento de las políticas de control en nuestras, cada día más, sociedades penitenciarias (Wacquant, 2000); la ultraprecarización del mercado de trabajo y de la vida y el desarrollo de la industria de las migraciones, donde las nuevas tecnologías de la comunicación y la mercantilización transnacional de la intimidad y los vínculos humanos (Bauman, 2005; Illouz 2009; Zelizer, 2005; Constable, 2009) desempeñan un papel preponderante.

Por otro lado, la cultura del consumo, del ultraindividualismo y el hedonismo como base de la identidad y el lugar social; ambos contextos atravesados por las formidables transformaciones que estamos viviendo en las subjetividades y el poder entre géneros, así como en las concepciones del amor, la familia y la sexualidad (Giddens, 2000)

Vivimos *tiempos líquidos* (Bauman, 2005), de profundas transformaciones ético-culturales, con el dinero como protovalor y donde todo, incluidas las personas, somos mercancía potencial (consumible y descartable), donde desaparecen las certezas y el mercado nos acoge con su infinita oferta de placeres y soluciones inmediatas. La precariedad y la contingencia son elementos constitutivos de las relaciones (Berstein, 2007) -el “hombre sin vínculos” de Bauman (2005)- generando sentimientos de incertidumbre y de vacío (Lypovetsky. 2002). Dinamitada la uniformidad de las conductas y las identidades, se difuminan las fronteras y los dualismos excluyentes entre lo privado y lo público, lo íntimo e impersonal, lo material y lo emocional, lo gratuito y

lo adquirible, y proliferan nuevas culturas sexuales y afectividades basadas en la reciprocidad y en los encuentros íntimos puntuales, “sin expectativa” a largo plazo (Berstein, 2007). La incondicionalidad y la promesa de la eternidad (“hasta que la muerte nos separe”) han dado paso a proyectos personales abiertos, ampliándose la definición de intimidad a una gran diversidad de relaciones posibles, muchas de ellas mediante servicios profesionalizados, entre ellos la establecida entre la prostituta y el cliente¹ (Zelizer, 2005).

Siguiendo a Bauman (2006), en la era del consumo, “las agonías actuales del *homo sexualis* son las del *homo consumens*. Nacieron juntas. Y si alguna vez desaparecen, lo harán marchando codo a codo” (p.71). En palabras de una profesional del sexo citada en Holgado (2008:140): “en estos momentos, comprar y follar son las vías de escape del individuo europeo. Por eso siempre vamos a tener trabajo”.

Los estudios constatan que el sexo hoy se expresa en una diversidad infinita de posibilidades: actualmente se tienen más relaciones sexuales, con diferentes partenaires y durante más años (Hakim, 2010), en lo que Esteban (2011) denomina “experimentaciones plurisexuales” y Easton y Hardy (2013), “poliamor”, esto es, “amar a muchos” y todas ellas en formas que cuestionan los modelos monogamocéntricos y producidos desde la ideología del amor romántico. Autoras como Carbonero y Garrido (2012) hablan del “nuevo trabajo sexual” al analizar la oferta de servicios sexo-afectivos protagonizados por y para mujeres y hombres de clase media y elevado nivel educativo.

Esta diversidad de experiencias en torno al deseo y el sexo convive con un discurso moral reaccionario y farisaico en torno a la prostitución marcado por la hegemonía del feminismo abolicionista en las políticas públicas europeas y un remozado pánico moral (Rubin, 1989; Weeks, 2009) ante las migraciones, el mestizaje y la irrupción de nuevos hábitos sexuales y a la emergencia, desde los años setenta, de las personas profesionales del sexo como sujetos políticos, articuladas en un movimiento pro-derechos a escala

¹Mujeres y personas transgéneros también están presentes, de manera creciente, como clientes de servicios de prostitución, pero su abordaje lo realizaremos en sucesivas fases del proyecto.

planetaria², que tiene, como principales fines, la despenalización de la industria del sexo³, la promoción de los derechos humanos y la denuncia contra el estigma y las violencias perpetradas desde los propios Estados (Pheterson, 2013; Holgado, 2013).

El abolicionismo actual, cuya ideología impregna las representaciones negativas en torno a la prostitución y las políticas públicas, parte del axioma de que toda prostitución es violencia; toda actividad sexual previo pago, sea pactada o no, es una violencia contra todas las mujeres, un reducto de dominación patriarcal que hay que abolir⁴. Desde las instancias del poder abolicionista se patologizan y demonizan las relaciones sexo-mercantiles en su conjunto, reforzando la visión reduccionista que solo hace hincapié en relaciones asimétricas, anómalas, de subordinación y violencia, negando la enorme diversidad de realidades y otras dimensiones presentes en el ámbito del sexo de pago. El “dogma abolicionista” (Solana y López, 2012) vincula prostitución y violencia masculina sin matices, produciendo categorías rígidas de víctimas y victimarios a partir de una noción negativa y mistificada de la sexualidad, “anómala, perversa y depredadora” en el caso de los hombres, y pasiva, inocente y sufridora en el caso de la sexualidad femenina. En palabras de López Riopedre (2013) “esta visión reduccionista de la realidad se sustenta en una esencialización de la violencia y en fuertes prejuicios sobre la sexualidad, donde el actor masculino carga invariablemente con los rótulos de *prostituidor*, *violador* o *proxeneta*. Para ello, el abolicionismo radical utiliza la estrategia de una hipersexualización de la prostitución, fuertemente simbólica, con el fin de mostrar la imagen de una supuesta relación asimétrica en la cual las mujeres sufren la sexualidad depredadora de los hombres (p.1).

²Para el caso español, puede verse www.colectivohetaira.org o www.cats.org, entre muchas otras asociaciones englobadas en la *Plataforma pro-derechos en el Trabajo Sexual*. A nivel internacional, la *Global Network of Sex Work Project* recoge pormenorizadamente situaciones de vulneración de derechos por parte de los estados en los cinco continentes. www.nswp.org Las autoras de esta comunicación son consultoras de dicha Plataforma.

³La potentísima industria del sexo tiene una dimensión económica invisibilizada pero descomunal. La industria del sexo genera multimillonarios ingresos para un amplio conjunto de agentes y personas, instituciones públicas y privadas, Estados y gobiernos a escala planetaria. Esta situación no es nada nueva dado que la “explotación de la prostitución” siempre ha sido una fuente muy importante de ingresos para las arcas públicas. El meretricio ha dado pingües beneficios a diferentes poderes a lo largo de la historia, incluida la Iglesia. Moreno, A. y Vázquez, F. (1999).

⁴www.aboliciondelaprostitucion.org

Desde dónde partimos

Baños, vinos y amores corrompen nuestros cuerpos; pero nos dan la vida, baños, vinos y amores.

Versos en un lupanar de Pompeya.

Esta comunicación es el primer resultado de una investigación en curso que pretende analizar la dimensión afectiva presente en las relaciones de prostitución y su potencial cuestionamiento de las “bondades” del amor romántico, la familia patriarcal y el monogamocentrismo (Easton y Hardy, 2013).

Nuestra hipótesis de partida es que la inmensa mayoría de las relaciones entre hombres-clientes y mujeres-prostitutas no son meras relaciones mecánicas, deshumanizadas o de dominación, sino que entran en juego sentimientos y emociones de distinto signo; de hecho, en el contexto del sexo de pago también se establecen relaciones íntimas “personalizadas” y afectuosas, de amistad, de pasión y enamoramiento, de complicidad y apoyo, de crecimiento y aprendizaje mutuos, por lo que conceptuamos las relación sexo-afectivas presentes en el ámbito de la prostitución como una más de las infinitas formas en que las personas podemos dotar de sentido nuestra sexualidad y afectividad, de forma contingente o permanente, como parte del continuum de experiencias sexo-afectivas posibles a lo largo de la vida (incluida la monogamia y la adhesión al ideal romántico).

Contra la demonización del trabajo sexual, y siguiendo a Easton y Hardy (2013) sostenemos que “esas conexiones entre profesional del sexo y cliente son necesariamente frías, impersonales o degradantes, o que solo las personas fracasadas frecuentan la prostitución. Muchas de las relaciones cliente/profesional del sexo se convierten en fuentes de una enorme conexión, calidez y cariño para las dos partes, y duran muchos años” (p.62).

Es necesario clarificar que nuestro planteamiento y análisis se ciñe, única y exclusivamente, a las relaciones establecidas entre hombres-clientes y mujeres prostitutas adultas quienes, desde el ejercicio de su soberanía personal, vindican su *derecho a estar*

(Holgado, 2013) en la prostitución. La generalidad de las profesionales del sexo con quienes trabajamos coinciden en la siguiente definición: “la prostitución es un pacto transparente de sexo por dinero entre dos personas adultas”. Lola, mujer de 65 años, con treinta años en la prostitución en el Chino barcelonés, añadía: “todo lo que no tenga que ver entre adultos y consentido, no puede llamarse prostitución. No sé cómo hay que llamarlo, pero no es prostitución”⁵. Siguiendo a Holgado (2013):

“Es urgente la necesidad de considerar la enorme diversidad de situaciones que se dan en el ámbito del sexo comercial (...); para empezar, distinguir entre las personas que optan, consciente y deliberadamente, por el trabajo sexual, de aquellas que sufren violencia y coacción en contexto de prostitución y tráfico, es decir, lo que denominamos el *derecho a estar* (voluntariedad y usufructo de la libertad sexual) y el *derecho a no estar* (protección frente a la violencia y explotación sexual y alternativas socioeconómicas reales), dado que significan realidades radicalmente distintas que requieren de intervenciones igualmente diferentes, al tratarse de *derechos a tutelar* diferenciados, como señalan acertadamente los profesionales del Derecho (González, 2006; Maqueda, 2009) (p.232)”.

En el mismo sentido, y nutriéndonos del concepto kantiano de la libertad democrática, rechazamos las retóricas victimizadoras respecto a las mujeres prostitutas⁶, vindicamos la autonomía y la libertad de la voluntad, “el poder de darse leyes a sí mismas” (Bobbio, 1993) de las mujeres, también en el contexto de la prostitución. En la misma línea, nuestro abordaje “disidente” se ubica en la lógica de los derechos y parte de la concepción de las mujeres como sujetos actuantes, situados de maneras diferentes pero capaces de negociar y transformar reflexivamente sus condiciones de vida, también en contexto de prostitución (Kempadoo y Doezema, 1998). Partimos del reconocimiento de la agencia de todos los seres humanos, en el sentido que Amartya Sen (2000) le otorga: “la persona que actúa y provoca cambios y cuyos logros pueden juzgarse en función de sus propios valores y objetivos, independientemente de que los evaluemos o no también en función de algunos criterios externos” (p.35).

Por otra parte, respecto a la sexualidad nos posicionamos abiertamente a favor del sexo y el placer, de las “humanidades en relación”, sea cual sea la forma y el tiempo que las configure. Creemos, con Easton y Hardy (2013) “que el sexo y el amor sexual son

5L.I.C.I.T. (1999-2010)

6Convenimos con Juliano (2002) y Pheterson (2013) que la retórica de la victimización es fundamentalmente una estrategia de dominación sobre los cuerpos, la movilidad y la vida de las mujeres.

fuerzas positivas fundamentales, actividades con un potencial para reforzar lazos íntimos, mejorar la vida, abrir la conciencia espiritual, incluso cambiar el mundo. (p.11). (...) Una relación puede ser valiosa simplemente porque proporciona placer sexual a las personas involucradas; no hay nada malo en el sexo por el sexo. O puede incluir el sexo como una vía hacia otras cosas valiosas: intimidad, conexión, compañía, incluso amor, lo que en sí no cambia la bondad intrínseca del sexo placentero. (p.41)”

Desde dónde y cómo miramos

Reconocerse subjetiva es el mayor acto de objetividad.

Vander Zanden

Las autoras del presente escrito están comprometidas política e intelectualmente con un feminismo dialógico (Puigvert, 2001), de la multidiferencia (Butler, 2001), desde una epistemología crítica y disidente del feminismo de la igualdad y su “pensamiento único” en esta materia⁷, caracterizado por “producir” la categoría “mujer” desde una visión monolítica y excluyente, ninguneando la formidable diversidad del sujeto femenino y apropiándose de la representatividad de colectivos femeninos a los que no reconoce en igualdad de condiciones. Nuestro compromiso político nos sitúa en un proceso permanente de reelaboración política y epistémica que reniega de las verdades únicas y reivindica la autoridad de los saberes disidentes (Eskalera Karakola, 2004).

La metodología que guía nuestra propuesta prioriza el *conocimiento situado* (Haraway, 1995), las voces en primera persona (Corso, 2002; Neira, 2012) y las representaciones y significados otorgados por los propios sujetos protagonistas.

En ese sentido, las dos autoras tienen una implicación encarnada más allá del interés intelectual. Holgado es miembro-fundadora de L.I.C.I.T. y del Colectivo Al hanan-Las Lícitas⁸, investigadora social en esta temática en diferentes países y activista pro-

7 Le agradecemos mucho a Guillermo Salvat sus aportaciones.

8L.I.C.I.T. (Línea de Investigación y Cooperación con Inmigrantes Trabajadoras del sexo). Radicada en Barcelona, desde 1999 hasta 2010, se centró en la investigación y en la acción política contra las violencias avaladas por el Estado contra las mujeres en prostitución. Colectivo Al hanan, por su parte, centra su trabajo en fomentar el feminismo intercultural y la sensibilización contra la violencia de los prejuicios sexuales y culturales.

derechos humanos en la industria del sexo desde hace 15 años. También participa de relaciones sexo-afectivas mercantiles de manera esporádica.

Por su parte, Montse Neira, formada en Ciencias Políticas, es activista pro-derechos y profesional del sexo con 25 años de experiencia en diferentes ámbitos y modalidades del sexo comercial, y cuya experiencia personal va a ser interpelada en este proyecto desde la etnografía extrema⁹, “en la cual se funden el objeto y el sujeto, la visión etic y la emic, y la persona que observa forma parte del grupo observado (...)”, priorizándose así la “*praxis* investigadora, que suprime la distancia entre observador y observado” (Guasch y Viñales en Osborne y Mejía (2009: 131). Al igual que la investigadora Norma Mejía respecto a l@s transexuales, Montse Neira “es una de ellas”: una prostituta que ha estudiado Ciencias Sociales y que intenta que los científicos sociales la acepten como una de ellos¹⁰.

Junto al material de los cuadernos de trabajo de campo en LICIT (1999-2010), este proyecto se nutre de las entrevistas en profundidad realizadas tanto a hombres, mujeres y transgéneros consumidores de sexo de pago en contextos diversos (espacio público, clubs, pisos, internet, desplazamiento a otros países), como a mujeres, hombres y transgéneros profesionales del sexo, de dilatada experiencia y profesionalidad en diferentes ámbitos del sexo comercial.

Por otra parte, para el propósito de esta comunicación, Montse Neira, a través de su página personal en internet¹¹, planteó la siguiente pregunta a los hombres-clientes:

“¿Podrías describir vuestra valoración de la relación establecida con la profesional del sexo? ¿Qué fin y qué emociones predominan? ¿Por qué, en caso afirmativo, mantenéis la relación de pago con la misma mujer?”

A esta pregunta contestaron un total de 32 hombres-clientes (23 de ellos clientes de Neira) y una mujer-cliente.

⁹Esteban (2004) denomina a este auto-análisis “antropología encarnada”, destacando la “pertinencia de partir de una misma para entender a los/as otro/as cuando se ha pasado por las mismas cosas” (p.2)

¹⁰La estadounidense Margo Saint James, la brasileña Gabriela Leite, la italiana Carla Corso o la inglesa Joe Doezema son algunas de las profesionales del sexo que han experimentado el mismo proceso que Montse Neira.

¹¹ prostitucion-visionobjetiva.blogspot.com

Los hombres clientes: de la “figura muda” a su criminalización

“Protetti dal limbo della notte e dalle connivenze di uomini e donne, sono gli intoccabili del sesso: mai nominati, mai messi in discussione.”

Carla Corso. 1998.

Quince años después de esta declaración, “los intocables” analizados por Carla Corso han visto cómo la invisibilidad y la prebenda histórica de los hombres como clientes de prostitución se han roto definitivamente¹². Desde inicios del siglo XXI, y en paralelo al agravamiento de la violencia institucional contra las mujeres prostitutas, los hombres-clientes comparten estigma y son objeto de las políticas contra la prostitución impulsadas por algunas legislaciones europeas y las distintas campañas mediante y ordenanzas municipales que, sin abandonar el celo contra las mujeres prostitutas, han convertido a los hombres en objetivo de las acciones “pro-igualdad”, principalmente en los espacios públicos, dirigidas a “erradicar la prostitución”, en consonancia con el poder que el “dogma abolicionista” tiene en las políticas públicas a escala internacional.

Autores como López Riopedre (2013) sostienen que actualmente, el estigma “es más virulento contra los hombres clientes que contra las prostitutas. Ellas siempre pueden tratar de agenciarse y ubicarse bajo el rótulo de víctimas” (p. 2). La criminalización de los clientes está en consonancia con la hipervictimización de las mujeres prostitutas en su conjunto y el no reconocimiento de la prostitución como una opción legítima y respetable. La última acción del Parlamento Europeo en la resolución adoptada en febrero del 2014 donde declara que “la prostitución y la prostitución forzada representan formas de esclavitud” y exhorta a los estados miembros a considerar delito la compra de servicios sexuales para “luchar por la igualdad de género.”¹³

Suecia fue el primer país que adoptó el abolicionismo como política de Estado en nombre de “la libertad de las mujeres”. Desde 1999 penaliza la compra de servicios sexuales y los

¹²Es este un fenómeno raro pero ya conocido en la Historia. Las políticas públicas actuales evocan a aquellos jesuitas que, en el siglo XVI y a través de la Santa Inquisición, procesaban a los llamados “fornicarios”, al considerar que el trato carnal con prostitutas era pecado mortal. Esta campaña en nombre de la moral católica y el orden social culminó en el cierre de las mancebías en 1623 (Moreno y Vázquez, 1999).

¹³Resolución (2013/2013 (INI)) En <http://www.europarl.europa.eu>

hombres clientes son multados y expuestos a penas de hasta un año de prisión (SOLANA y LÓPEZ RIOPEDRE, 2011). El modelo sueco¹⁴. no tardó en ser adoptado, total o parcialmente, por otros países europeos (Noruega, Islandia, Finlandia). Países como Dinamarca o Inglaterra también incluyeron en sus políticas sociales y campañas mediáticas el descrédito a los hombres-clientes

En el caso de los Estados Unidos, salvo en algunos condados del Estado de Nevada, la prostitución está prohibida y los hombres solicitantes cogidos “in fraganti” -los llamados “Johns”-, son multados y obligados a realizar cursos de “reeducación”, además de ser sometidos al escarnio público difundiendo sus nombres en vallas publicitarias municipales o a través de los periódicos locales¹⁵.

Los ayuntamientos italianos fueron los primeros en penalizar al hombre cliente en la vía pública. El primer municipio fue Rimini donde se previeron medidas contra los clientes a pie de carretera¹⁶. Los ayuntamientos españoles se incorporaron pronto al objetivo de “tolerancia cero” con el comercio sexual en espacio público. Dirigidas a los hombres, las primeras medidas fueron fundamentalmente disuasorias (restricciones de tráfico y controles extraordinarios de alcoholemia) para, más tarde, establecer sanciones económicas y la publicidad del “delito”.

En el caso del estado español, la influencia del lobby abolicionista¹⁷. en las políticas públicas ha centrado sus esfuerzos en un doble sentido: las campañas mediáticas de fuerte impacto contra los hombres-clientes y, en la última década, las medidas sancionadoras mediante las nuevas Ordenanzas Municipales. El objetivo además de disuadir, es principalmente castigar y recaudar.

14Asociaciones de prostitutas suecas (www.sexarbejde.dk) y plataformas globales pro-derechos (www.nswp.org) denuncian la precarización provocada por la ley al obligarlas a trabajar en la clandestinidad y el hecho de que las mujeres víctimas de trata son consideradas inmigrantes ilegales por encima de su condición de víctimas de un delito. Por otra parte, los hombres suecos se desplazan para pagar por servicios sexuales a otros países del mar Báltico. De modo que la demanda ni la oferta decaen, sino que se *deslocaliza*.

15 La película “The client list”, de Eric Laneuville retrata “el escarnio público” del que hablamos.

16Las trabajadoras del sexo reaccionaron con una audaz iniciativa, el “bollino dell’amore”, cupón que daba derecho a un servicio sexual gratuito para los hombres-clientes multados.

17La mayoría de los grupos organizados de hombres igualitarios también hacen campaña contra la prostitución. Ver, por ejemplo, <http://hombresabolicionistas.wordpress.com/>

La primera iniciativa mediática tuvo lugar en Madrid, en 2005, dentro del “Plan contra la Esclavitud” cuya estela siguieron otros municipios y organizaciones abolicionistas¹⁸. Por su parte, fue Barcelona, en 2006, la primera ciudad española en sancionar explícitamente la oferta y demanda de servicios sexuales en la vía pública, bajo el argumento de lucha contra la explotación sexual y la garantía de la convivencia ciudadana. Multas –desde 300 a 1.200 €- impuestas arbitrariamente y el envío de la multa a su domicilio especificando muchas veces el motivo de la infracción –o bien el aséptico eufemismo: *sanción por uso intensivo del espacio público*-. La senda iniciada por el consistorio barcelonés la han seguido numerosas ciudades españolas. La última de ellas, Murcia, en 2013, cuyo ayuntamiento ya declara sin ambages en su enunciado: “Ordenanza para luchar contra la prostitución”.

Algunos ejemplos de las campañas mediáticas criminalizadoras.



Ayuntamiento de Madrid. 2005

¹⁸Cabe subrayar la confusión y la equiparación intencionada que estas campañas realizan de la trata de mujeres con fines de explotación sexual y el comercio sexual adulto y consentido. Dos realidades antitéticas que requieren dos abordajes radicalmente diferentes.



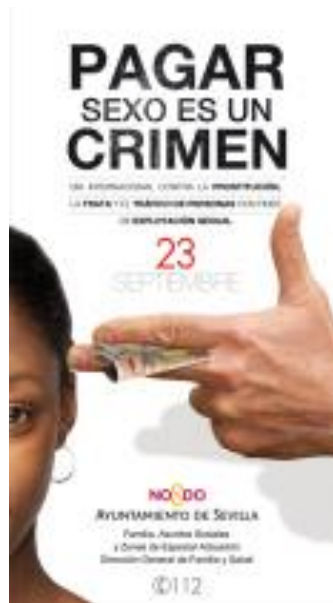
Ayuntamiento de León. 2010



APRAMP. 2010



Ayuntamiento de Sevilla. 2010



Ayuntamiento de Sevilla. 2013

El ímpetu sancionador a los hombres clientes de prostitución está adquiriendo alcance global, tal y como denuncian muchas personas trabajadoras del sexo y organizaciones de diferentes países y continentes¹⁹.



Imagen del manifiesto: “No toques a mi puta”.
Francia. 2013



¡Dejen de criminalizar a nuestros clientes!
Colectivo de Prostitutas Inglesas. 2009



Organización *Les Putes*. Francia

¹⁹ Entidades como SWEAT en Sudáfrica, *Miluska* en Perú, *Stella* en Canadá o el *Colectivo de Prostitutas inglesas* denuncian la situación de acoso contra sus clientes en los foros de Internet. Ver, por ejemplo, www.sexworkinEurope.com

Por qué le llaman sexo (o dominación) cuando quieren decir amor (y negocios)

It's a business to make pleasure with you.

C.O.Y.O.T.E. New York

Una de las variables a desarrollar en nuestro proyecto es el abordaje de la prostitución, la pareja romántica y la familia como portentosos espacios simbólicos, reactualizados permanentemente, con sus mitologías concomitantes y los cuales, desde su planteamiento dicotómico (mujer esposa-mujer prostituta, matrimonio versus prostitución, etc.) y enfrentista (mujeres buenas y malas, víctimas y victimarios...) colabora en reforzar el arsenal cultural en materia de sexualidad, la “cultura profunda” de Galtung (2003), adobada de numerosos estereotipos y prejuicios, y que colabora, entre otras cuestiones, a establecer “lo normal y natural” y ocultar la diversidad de experiencias y otras relaciones de poder e intereses presentes en ambos *locus*. Siguiendo a Galtung (2003), la violencia cultural -el ámbito simbólico de nuestra existencia- puede utilizarse para justificar o legitimar violencia directa o estructural (...). Una de las maneras de actuación de la violencia cultural es cambiar el color moral de un acto. Otra forma es hacer opaca la realidad, de modo que no vemos el hecho o acto violento o, al menos no lo vemos como violento” (p.8).

Pese a los cambios descomunales y definitivos producidos en ambos *locus*, los regímenes de representación vigentes en la cultura popular entorno a ellos siguen mistificando la prostitución como el paradigma de la violencia, la familia como la esfera de la autenticidad, la reciprocidad y el buen vivir; y el amor romántico como el “verdadero amor” y único respetable y deseable: el “último refugio para la autenticidad y la calidez” (Illouz, 2009).

El imaginario colectivo y el mercado sostienen mitos y falacias de poderosa eficacia y pertinacia. Si la prostitución es amoral, pecaminosa, patológica o fuente constante e invariable de desdicha femenina, el amor romántico, la pareja y la familia heterosexual son el reducto de la paz y el amor “real”; o las únicas relaciones deseables son las relaciones monógamas a largo plazo, el “hasta-que-la-muerte-nos-separe” y el amor romántico el único amor auténtico (Easton y Hardy, 2013). Por su parte, la prostitución es

un teatro, una “performance” donde se finge y se actúa, y en la pareja romántica todo es genuino, honesto y desvinculado del “vil metal.”

Numerosos estudios muestran cómo el poder, el dominio y las motivaciones económicas son parte intrínseca de la pareja convencional y se han dado a desentrañar las numerosas sujeciones y sumisiones que la ideología del amor romántico avala. La antropóloga feminista Mari Luz Esteban (2011) aborda la crítica del amor como paradigma patriarcal y concibe el enamoramiento como “ficción” con un gran poder legitimador de desigualdades sociales. Al decir de Restrepo (1997), “la institución de la pareja monógama y la familia heredan las tensiones históricas y sociales y se rigen por mandatos de género que imposibilitan, tantas veces, establecer relaciones de igualdad” (p.92).

La violencia es una ideología que anida fuertemente en muchas familias, en el corazón de la intimidad, generando con sus mandatos y roles grandes dosis de infelicidad para la vida de las personas: “algunas sutiles, disfrazadas de afecto y dedicación, otras explícitas, pero todas con gran impacto en el deterioro psicológico y emocional para las personas que viven en el hogar (ibíd. p.100).

Mientras el dispositivo cultural romántico alimenta la cara amable e inocente del amor, las violencias amparadas en la impunidad del amor y los roles de género es una tragedia de dimensión mundial, no solo para la vida de millones de mujeres y sus derechos humanos sino también, para las economías y la supervivencia del planeta, como atestiguan, año tras año, los informes de Amnistía Internacional²⁰

Otro de los grandes mitos románticos es el amor vinculado a lo gratuito y el matrimonio y la familia convencional como ámbitos ajenos al interés económico. Al decir de Illouz (2009): “Tanto en el ámbito académico como en la cultura popular y en la esfera del “sentido común”, el amor romántico se eleva por encima del intercambio comercial e incluso más allá del orden social en general” (p.19). Pese a tanta evidencia por doquier, dinero e intimidad siguen concibiéndose como esferas separadas, como “mundos hostiles” (Zelizer, 2005), y conjugado en femenino, más.. Al decir de Zelizer (2005):

²⁰Según Amnistía internacional, las mayores violencias contra las mujeres se producen dentro de los roles y relaciones considerados legítimos y “buenos” para ellas: como esposas, madres e hijas. La última campaña de la organización para sensibilizar contra la violencia sexual se llama “Mi cuerpo, mis derechos”. <https://campaigns.amnesty.org/es/campaigns/my-body-my-rights>

“Hostile world doctrines are alive and well in the twenty-first century. They continue to treat the widespread mingling of intimacy and economic transactions as a dangerous anomaly, one that calls forth protective measures against contamination in both directions” (p.26).”

Hablan ellas y ellos.

Neil Kimball, prostituta y madama estadounidense que nació en el siglo XIX, dejó escrito en sus memorias que “no todos los hombres que van a un burdel son fanáticos del coño. A menudo se trata de hombres solos en busca de contacto humano, aun cuando tienen que pagar por él. (p.16). Bea, una profesional del sexo que trabaja entre Barcelona y Ginebra, con treinta años de ejercicio, nos explicaba en la entrevista:

“niña, con esta crisis, si no fuera por mis clientes fijos, por “mis papis”, yo no podría echar adelante. Ellos son mis amistades, me ayudan. Mira, cogí un avión y pasé aquí la Nochevieja porque un *papi* y yo quisimos celebrarlo juntos. (...) Todas mis experiencias amorosas han sido con hombres-clientes, y es lo lógico, ¿no? Mira, la única persona que tiene llave de mi casa es un hombre-cliente. (...) La autoestima que yo les levanto, y lo que ellos me dan. Yo vendo amor y el amor es un puro teatro. Sea a cambio de dinero o a cambio de una promesa. La vida completa es una ilusión. Las únicas certezas que tenemos son el deseo y la muerte”.

A continuación, incluimos tres testimonios de hombres-clientes entrevistados:

Rolando, 47 años: “en mi matrimonio hace mucho que no hay sexo ni intimidad, y si no hay sexo, es solo porque mi mujer no quiere... Tras nuestro segundo y último hijo, me dijo: Mira Rolando, que ya no quiero tener sexo contigo porque a mí, en realidad, el sexo no me gusta. Y me dejó alucinado, ¡sin palabras! Y hasta el día de hoy.

Miguel, 48 años: “Las prostitutas me enseñaron a respetar a las mujeres. Yo era un cafre, muy resentido por los abusos sexuales que padecí por una pariente siendo niño. Eso me dejó mucho resentimiento contra el género femenino...La verdad, jodí a las mujeres en mis relaciones todo lo que pude, pero eso al final me dejaba peor... Comencé a ir con prostitutas para sentirme bien y para hablar mucho con ellas. Ya no las visito, ahora estoy feliz con pareja y una criatura... Pero sé que gran parte del éxito de mi relación se lo debo a un par de mujeres sabias que me enseñaron mucho a cambio de un poco de dinero.”

Rafael, 41 años: “Voy con las chicas por tener un rato de afecto e intimidad. Últimamente he tenido varios desengaños sociales, con amigos que quería y creía íntimos, y mi vida social se circunscribe casi exclusivamente a mi (maravilloso) círculo familiar. Para mí la prostitución es una fuente de satisfacción y alegría continua”

Desde el prisma de la etnografía extrema: Montse Neira, prostituta e investigadora social.

"Sin embargo, el incordio radica en que nadie puede garantizar que un evento absolutamente episódico (relación sexual esporádica) no entrañe el poder de algún día, convertirse en la causa inesperada de futuros acontecimientos. Ningún episodio está a salvo de sus consecuencias" Bauman (2005:75)

Mi experiencia en el sexo de pago es muy rica y variada. Empecé a ejercer la prostitución en el año 1989. Hasta 1995 trabajé por cuenta ajena en pisos, locales de alterne, *peep shows*, masajes con "final feliz", clubs de carretera, saunas y agencias de *alto standing*, con tarifas que oscilaban entre los 18 euros (3.000 ptas.) del servicio mínimo hasta los 300 euros (50.000 ptas.). Desde 1995 hasta la actualidad, he trabajado como autónoma en mi propio apartamento, manteniendo tarifas variadas que, en la actualidad, no bajan de los 150 euros. Por tanto, mi experiencia abarca desde la prostitución considerada más "marginal" e intensiva (en jornadas de diez horas podía atender a 20 clientes) hasta la llamada eufemísticamente prostitución de "*alto standing*," con tarifas menos económicas pero sin diferencia respecto a las prácticas sexuales y afectivas. En estas tarifas más elevadas atiendo a menos clientes de promedio.

En cuanto al perfil del cliente es, asimismo, muy heterogéneo, abarcando las diferentes clases sociales y culturales y diversas nacionalidades, aunque la gran mayoría son hombres españoles, casados y con edades comprendidas entre los 35 y los 55 años. El apartamento privado en el que recibo está situado en Barcelona, lo que ha facilitado la fidelización de los clientes. Puntualmente realizo desplazamientos a Madrid, Pontevedra, Girona y Tarragona, atendiendo a los hombres en hoteles y *meublés*.

Cuando decidí ejercer la prostitución no estaba exenta de prejuicios y desconocimiento acerca de las relaciones que tendría con los hombres. Pensaba, en mi ignorancia, y a tenor de los anuncios que vi en la prensa (en los que, mayoritariamente, se ofrecían prácticas sexuales explícitas) que solo debía abrirme de piernas y poco más. No tardé en descubrir un mundo de sentimientos y emociones positivas que siguen siendo ignorados por los análisis y la sociedad. Comencé en el año 89, en un piso muy cutre, donde se ofrecían "chicas jóvenes" y "maduras cariñosas y complacientes". Mi primera sorpresa fue cuando, apenas una semana después, un cliente repitió conmigo y me trajo una rosa. Pregunté a la encargada si eso era habitual -repetir servicio con la mujer y hacer regalos-

y me dijo que sí, que eso dependía de mí y me dijo textualmente que “si yo les trataba bien ellos también me tratarían bien”. De hecho, yo no había hecho nada especial: no me esforzaba en ser especialmente simpática y cariñosa: cumplía con lo pactado y les escuchaba con una sonrisa. Escuchar, algo crucial en nuestras relaciones de pago: las personas que ejercemos la prostitución somos contenedoras de todo lo que los clientes nos quieren explicar y, sin duda, lo hacen, con mucha frecuencia, y con mucha libertad. Las interacciones que iba teniendo con los hombres clientes hicieron que empezara a cuestionarme la institución del matrimonio y, sobre todo, la ideología del amor romántico, el presunto motor de la pareja que hace que se esté unido, y el amor incondicional que todo lo puede y que no “pide perdón” y “hasta que la muerte nos separe”, y bla bla bla bla... También, claro, empecé a hacerme preguntas en torno a la fidelidad, a la monogamia “presuntamente” natural: todos aquellos hombres que yo atendía estaban casados o tenían novia.

Hasta entonces mi vida había seguido a pies juntillas el modelo normativo de pareja heterosexual monógama, elegido ¿libremente? Como apuntan Easton y Hardy (2013:28):

“si la monogamia es la única opción aceptable, la única forma de amor verdadero, ¿son esos acuerdos realmente consensuados? ¿Cuántas personas en nuestra sociedad hacen esa elección de manera consciente?”

Pero mi cultura romántica me aseguraba que el destino me había favorecido con la única relación “real” posible, al ponerme en el camino al “amor de mi vida”, a ese “príncipe azul” que habría de colmar todos mis sueños y cazar las perdices que yo cocinaría para ser felices. Me casé llena de ilusión, hasta que la convivencia se convirtió en algo nada divertido. Yo no sabía qué era la convivencia, pero estaba completamente segura de que no era feliz y de que, si esa situación no se arreglaba, recurriría a la separación. Separación que llegó al poco tiempo del nacimiento de mi hijo.

Hubo una primera etapa en la que no estaba por la labor de encontrar pareja. Me centré básicamente en el cuidado de mi hijo y en trabajar. No obstante, iba conociendo hombres y todos querían tener sexo conmigo, proponiéndomelo al poco tiempo de la primera cita. Había veces que el encuentro íntimo se producía: sentirme deseada me alimentaba el amor propio y, provisionalmente, llenaba el vacío por el “fracaso matrimonial”. Cuando

no se producía una nueva llamada, ese vacío se intensificaba, creando más frustración si cabe (Illouz, 2012:162); me sentía confundida porque, entre estas experiencias negativas y la responsabilidad de ser madre, no tenía capacidad de trabajar ninguna relación; decidí no tener pareja y no volver a tener relaciones sexuales con ningún hombre fuera del contexto de la prostitución.

No fue hasta que comencé a estudiar cuando descubrí que tanto el amor como la sexualidad eran “cultura” y “construcciones sociales”, y que “el amor romántico”, el “cortejo” y la vida matrimonial, generan también muchas frustraciones, además de poder ser un instrumento de control social y violencia descomunal. Empecé a observar tanto las relaciones con mis clientes como las relaciones en general, y comencé a tratar de encajar todo el puzle, ya con referencias teóricas y con conocimiento de causa. Todo esto tuvo dos consecuencias importantes: por un lado, dejé de sentirme culpable por sentir placer en mis relaciones sexuales con hombres de los cuáles no estaba “enamorada”; por otro lado, fui plenamente consciente de que podía tenerles cariño, que en nuestra relación “circunstancial” cabían perfectamente sentimientos como la pasión, la ternura, el cariño, la amistad. Me preocupaba por sus problemas (la enfermedad de una hija, por ejemplo), o les explicaba también mis inquietudes, mis objetivos, mis sueños... Es decir, ya no me parecía anómalo que pudiera sentir las mismas emociones que se daban con otros hombres fuera del ámbito de la prostitución. La única diferencia real es que, en el contexto de prostitución, percibo una remuneración pactada e inmediata.

Ya no necesito, para sentirse bien como mujer y persona, tener una relación convencional, monogamocéntrica (Easton y Hardy, 2013) y bajo el mismo techo. De alguna manera me he “masculinizado”, soy una “parásita emocional”: tengo esa actitud presuntamente viril de no querer un compromiso al uso, de estar abierta a recibir amor pero no a proporcionarlo, y que tanto ha sido criticada y patologizada desde algunos sectores feministas (Firestone en Illouz, 2012: 99); lo más importante: como persona me siento plena, no tengo ningún sentimiento de culpabilidad “ética”, ni me siento menos digna. Aunque tampoco puedo afirmar rotundamente que nunca viviré en pareja o que no estaré con ningún hombre de manera estable fuera del ámbito de la prostitución; lo que sí puedo afirmar es que me he liberado de modelos de género impuestos e interiorizados desde la niñez y he descubierto otras formas de relaciones muy ricas que me han permitido

desarrollar todo mi potencial como persona, como mujer y como ser humano (Nussbaum, 1999).

Desde aquella primera vez hasta hoy en que escribo esta comunicación, las relaciones que he mantenido con mis clientes están llenas de vivencias que encajan perfectamente en cualquiera de los “formatos” relacionales fuera del ámbito de la prostitución: de amistad, en algunos casos; de amantes, de enamoramientos correspondidos y no correspondidos... Casi siempre experiencias únicas en las que he dado y recibido recíprocamente. Así, por ejemplo, asistí a la boda de una hija de uno de mis clientes, tras quince años de relación donde me tuvo al corriente de su vida como padre y como empresario. He viajado por toda Europa siendo “la pareja”, compartiendo el estrés de las reuniones de trabajo y los momentos de relax, con cenas y visitas culturales. Y he hecho duelo por la muerte de dos de ellos, muertes que fueron muy sentidas por mí. He recibido llamadas para saber -preocupándose- como me iba la vida: “¿Cómo estás? ¿Todo bien? ¡Me alegro!” Se han preocupado por mis estudios, me han hecho regalos (también para mi hijo) por mi santo, por mi aniversario, por Reyes, porque sí... También tuve experiencias de “enamoramiento” que no evolucionaron, porque prioricé otros objetivos, por prejuicios y, claramente, también por miedo al fracaso. Hace solo dos días me llegó un correo de un antiguo cliente –soltero y sin compromiso cuando nos conocimos- compartiéndome su felicidad por el nacimiento de su primera hija.

Para enriquecer mi “etnografía íntima” he pedido a algunos de estos hombres que me explicaran sus sentimientos respecto a mí. Ha sido significativo comprobar su sorpresa al tener que describir las emociones y sentimientos en nuestras relaciones, a tal punto que no sabían cómo describirlas y algunos, incluso, sintiéndose confusos. En general, lo único que tenían claro es que se sentían muy bien conmigo y que, con el paso de tiempo, en la relación se iban generando otros “sentimientos” que iban más allá del placer sexual, pasando este a un segundo plano.²¹

*C. 47 años, casado (cliente habitual durante cinco años, dos veces al mes).

“Hace ya más de 7 años que deje de acudir a profesionales del sexo, entre ellas tú, buscando compañía y placer. Fue una sensación maravillosa y aprendí mucho de ti. Además, después de la primera vez, era más el poder hablar, la confianza,

21 Entiéndase por prácticas sexuales “convencionales”, las relacionadas con los genitales.

diferente a otras profesionales, contigo todo era tranquilo, paciencia. Te recuerdo bien.”

*A. 38 años, soltero (cliente habitual; se siente marginado por las mujeres no-prostitutas).

“No solo se acude por sexo, también buscando el cariño, compañía y humanidad que no encuentras (en mi caso al ser minusválido) de otra manera que no sea acudiendo a una profesional como tú”.

*J. M. 54 años, separado (cliente durante quince años, una o dos veces al mes. Ahora nos une la amistad).

“Recuerdo dónde te conocí (...), acudí allí buscando sencillamente un tipo de sexo que no tenía con mi ex-mujer y en primer lugar encontré contigo comprensión y cariño. Te fuiste de allí y un día por el periódico (...) nos volvimos a encontrar y de allí a frecuentar tu piso frente al mío. Yo en esa época, al igual que tú, estaba de bajón, pero me reconfortaba estar contigo, recuerdo cómo nos transmitíamos cosas para mí muy íntimas, como supongo que eran para ti, como tu hijo, mis hijos, tu ilusión por hacer un viaje para ver ballenas, nuestro pasado en común por Mercabarna y tu inquietud por estudiar (...). Y sí, te lo dije en su momento; me enamoré de ti como mujer, al igual que lo sigo estando ahora como persona. No me duele decirlo: eres la persona con la que mejor he estado en la intimidad, por tu comprensión, besos, caricias... Sexualmente también, pues has sido la mujer con la que más me he sentido complementado como hombre. Aunque tal vez, aunque suene a tópico, el tema sexual estaba en segunda instancia. Sólo puedo agradecerte los buenos momentos que hemos compartido como persona.”

*M. 66 años, casado (cliente desde hace cuatro años, una visita al mes).

“Existe una complicidad en muchos sentidos. Los dos sabemos lo que hacemos y nuestra posición. Y además hay ternura, cariño, conversación agradable e interesante cuando toca, una sexualidad sin tabúes ni más límite que lo que no le guste con deseo de hacer disfrutar a la pareja, y confianza”.

*J.J. 58 años, casado (cliente desde hace 19 años; frecuencia variable, desde una vez por semana hasta una vez por mes, así como viajes y fines de semana completos).

“Mi primera vez contigo fue por sexo, las dos o tres siguientes había sexo más *“feeling”*. A medida que ha pasado el tiempo -y ha pasado: no hay que engañarse- ya fue por estar contigo como persona, con o sin sexo. Montse guapa y culta, tipazo y educada. Podría seguir dando detalles de una mujer inteligente y con los pies en la tierra.”

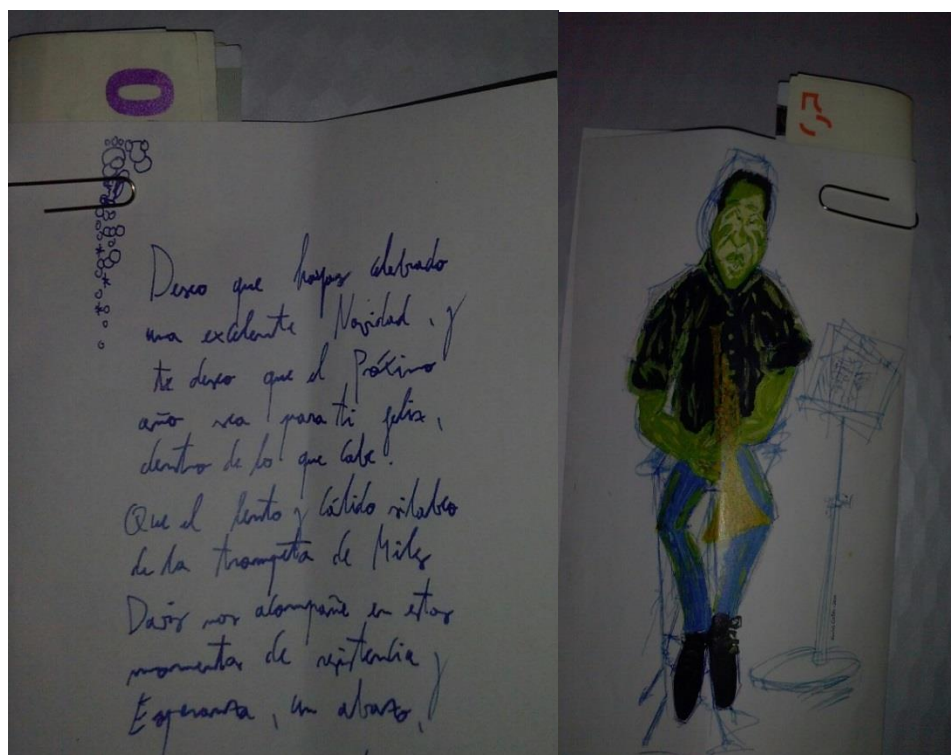
*R. 62 años, casado (ex cliente, en la actualidad somos amigos).

“En tiempos de represión sexual y tras novias “castas” fueron iniciadoras a veces casi maternas. Con una de ellas agradecido para siempre por “normalizar” mi vida sexual, aunque sin implicaciones personales más allá de un cariño difuso. Si una me gustaba, procuraba seguir con ella, pero acababan desapareciendo... Una consecuencia: nunca más he utilizado expresiones como “putada” o “hijo/a de puta”.

*S. 35 años, soltero (cliente de la prostitución, contestó a la pregunta planteada en la web).

“Tengo 35 años y me acuesto con prostitutas desde los 20. Casi no he tenido relaciones por fuera de ellas (...) Cuando descubrí a las primeras independientes reales me comencé a sentir más completo. Con la primera me vi durante muchos años, (...) Todavía recuerdo la tarde en que la conocí y lo maravilloso de aquel primer contacto... Desde entonces la veía una vez por mes, también en su departamento... De verdad no necesitaba otra mujer, no quería nada más; con ese encuentro mensual me bastaba. Cada comienzo de mes era un ritual: coordinar por el celular y después comenzar a acicalarme dos o tres horas antes, para salir (siempre nervioso y feliz) media hora antes para su casa... Tocar el timbre y encontrarme con su sonrisa hermosa; ir de su mano por el pasillo hasta llegar a su puerta y después comenzar a desnudarnos lentamente mientras nos contábamos cómo estábamos, qué habíamos hecho todo este tiempo...”.

Ciertamente, cuando dos personas se comunican, y esa comunicación es tan íntima, nadie puede afirmar que no tendrá consecuencias.



Acuarela realizada por un hombre-cliente de Montse Neira para felicitarla con uno de sus músicos preferido, Miles Davis. Navidad de 2013

A modo de conclusión

Volenti non fit injuria. Con consentimiento, no hay daño.

Es evidente que la violencia ni el placer ni el respeto son monopolio de ningún *locus*, del mismo modo que la experiencia humana en torno al deseo y al sexo muestra una diversidad inabarcable. Y también que nos quedan muchos caminos por descubrir en esta investigación.

La diversidad de experiencias, sentimientos y significados presentes en el comercio sexual poco tienen que ver con los discursos sociales y mediáticos que patologizan y criminalizan las relaciones establecidas entre mujeres prostitutas y hombres clientes. Especialmente dolorosas son para las mujeres prostitutas las retóricas salvacionistas desde las políticas de la Igualdad, es decir, el rol activo que las mujeres políticas - o de las *clases femeninas geopolíticas dominantes*, en atinada expresión de PHETERSON (2013)- tienen al negarse a aceptar la legitimidad de su opción sexual y vital, negando no solo sus planteamientos, sino su derecho a plantearlo, actitud que nada tiene que ver con

una ética feminista y democrática. Las razones de orden moral (Hakim, 2011) en torno a la sexualidad parecen sumarse a la multitud de apriorismos y prejuicios de gran calado donde se juegan, a nuestro parecer, otras muchas batallas.

En palabras de Marjan SAX, feminista holandesa y co-fundadora de Mama Cash²², la organización feminista de financiación a proyectos pro-derechos más antigua del mundo, *las prostitutas plantean las mismas demandas que las feministas (y el conjunto de mujeres); aspiran al derecho al trabajo, a recibir protección contra la violencia, a una vida sexual en la forma en que cada cual prefiere, y estas son cuestiones importantes para el feminismo, así que la lucha es la misma* (L.I.C.I.T., 2005: 75).

Prejuicios y miedos de gran intensidad, vinculados con la clase, el poder, la sexualidad, la aporafobia, la alteridad, el origen y los saberes disidentes de las mujeres en prostitución parecen converger en las valoraciones y políticas feministas respecto al fenómeno, en una suerte de “hermanismo occidental” que viene a sumarse al tal pernicioso “paternalismo” que ha inhabilitado al conjunto de mujeres como sujetos políticos hasta fechas recientes. Un cuerpo de ideas excluyente que tiene más que ver con el *pánico moral* en materia sexual, la ideología racista y la xenofobia que con una ética democrática. Jeffrey WEEKS (2009), uno de los más prestigiosos historiadores de la sexualidad, sostiene que “el pánico moral cristaliza temores y ansiedades muy extendidos y, a menudo, se enfrenta a ellos, no buscando las causas reales de los problemas y las características que muestran, sino desplazándolos a los ‘tipos diabólicos’ de algún grupo social concreto (a menudo los ‘inmorales’ o los ‘degenerados’). La sexualidad ha jugado un papel particularmente importante en tales pánicos, y los ‘desviados’ sexuales han sido los chivos expiatorios omnipresentes”.(p. 14)

Serían necesarias investigaciones multidisciplinares que aborden las relaciones en el sexo de pago como una cuestión política, que visibilice la versatilidad y la prodigalidad de la experiencia humana, también en el ámbito de la prostitución. Que permitan ampliar las variables de análisis y hacer un abordaje riguroso sin maniqueísmos ni pánicos morales. Siempre partiendo de las narrativas y valoraciones de los sujetos protagonistas.

²²www.mamacash.org

Estigmatizar y perseguir a los hombres que compran sexo, además de atentar contra derechos fundamentales y desviar la mirada de las temáticas realmente importantes y urgentes que convergen en la industria del sexo global, les hace un magro favor a las mujeres que se dice querer ayudar. Los hombres, y cada vez más mujeres y transgéneros, compran servicios sexuales por muchas razones, pero el menor es su “supuesta malevolencia contra las mujeres”. La inmensísima mayoría de hombres cumplen los pactos ¿acaso, en caso contrario, las mujeres y las asociaciones de defensa no denunciarían dicha situación? De hecho, no son pocos los hombres clientes que contactan con las asociaciones para poner en aviso cuando identifican una posible situación de explotación. También son hombres clientes quienes, en no pocas ocasiones, son aliados y amigos para prestar apoyo de diferente signo a mujeres que tratan de zafarse de situaciones de violencia (L.I.C.I.T., 1999-2010).

Para las mujeres prostitutas y activistas pro-derechos, el respeto a la libertad sexual debe ser compatible con la lucha contra la explotación sexual²³. Reivindicar derechos no significa justificar ningún tipo de violencia en el contexto de la prostitución, ni dejar de pedir la urgencia de activar planes de inclusión social y el incremento de mejores oportunidades laborales y vitales para todas las mujeres, para todas las personas.

Respecto a las mujeres prostitutas, y en contra del mito, muchas estamos muy satisfechas con nuestra vida y orgullosas de nuestra profesión. Siguiendo a Easton y Hardy (2013): “muchas personas-hombres y mujeres-trabajan sanas y felices en la industria del sexo, haciendo un trabajo esencial y positivo curando las heridas que provoca la visión negativa del sexo de nuestra cultura. Son nuestras amistades, amantes, colegas, novelistas, terapeutas y educadores, además de actores, actrices y artistas. Esta gente tiene mucho que enseñarnos sobre establecer límites, comunicación, negociación en el sexo, y maneras de conseguir el desarrollo, la conexión y la satisfacción fuera de la relación monógama tradicional”(p.61).

Por último, un deseo: ¡Democracia sexual, ya! Siguiendo a André Béjin, quien define la democracia sexual como el imperio de la razón sobre los instintos, la igualdad de derechos entre los partenaires, la libertad de expresión sexual siempre y cuando no

23 www.nswp.org

perjudique al otro, y el respeto. Así, cualquier forma de sexualidad puede considerarse como legítima siempre y cuando acontezca entre adultos que la consientan libremente.

Bibliografía

- Badinter, E. (2004). *Por mal camino*. Madrid: Alianza editorial
- Bauman, Z. (2005) *Amor Líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Bejín, A.(1987) *Sexualidades occidentales*. Buenos Aires: Paidós.
- Berstein, E. (2007) *Temporarily Yours? Intimacy, Authenticity, and the Commerce of Sex*. Chicago: University of Chicago Press
- Bobbio, N. (1993) *Igualdad y libertad*. Barcelona: Paidós- I.C.E.-U.A.B
- Butler, J. (2001) *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México: PUEG-Paidós
- Carbonero, M.A. y Gómez, M. (2013) “El nuevo/viejo trabajo sexual: distinción y estigma” En <http://www.fes-web.org/congresos/11/ponencias/837/>
- Constable, N. (2009) “The Commodification of Intimacy: Marriage, Sex, and Reproductive Labor”. *Annual Review of Anthropology*, 38:49-64
- Corso, C.; Landa, S. (1998) *Quanto vuoi? Clienti e prostitute si raccontano*. Florencia: Ed.Giunti.
- Corso, C.; Landi, S. (2002) *Retrato de intensos colores*. Madrid: Talasa
- Doezema, J. (2010) *Sex Slave and Discourse Masters* Londres: Zed books.
- Easton, D., Hardy J.W. (2013) *Ética promiscua*. Barcelona: Melusina.
- Eskalera Karakola (eds.) (2004) *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Esteban, M.L. (2004) “Antropología encarnada” En *Papeles del CEIC* 12: 1-21
- Esteban, M.L. (2011) *Crítica del pensamiento amoroso*. Barcelona: Bellaterra.
- Galtung, J. (2003) “Violencia cultural”, *Documento 14*. Gernika-Gogoratz. Fernika-Lumo: Centro de Investigación por la Paz.
- Giddens, A. (2000) *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades moderna*. Madrid: Cátedra

- González Zorrilla, C. (2006). "Tráfico de personas, inmigración y prostitución: entre realidad y estereotipos". Conferencia en el CGPJ. Madrid. 6 de noviembre de 2006.
- Hakim, C. (2010) "Erotic Capital", *European Sociological Review*, 5: 499-518
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinvención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Holgado, I. (2008) "...El que paga por pecar". Hombres-clientes de sexo de pago" En *Prostituciones. Diálogos sobre el sexo de pago*. Barcelona: Icaria
- Holgado, I. (2008) *Prostituciones. Diálogos sobre el sexo de pago*. Barcelona: Icaria
- Holgado, I. (2013) "Prostitución, derechos y estigma: algunas claves para la pedagogía del desprejuicio". En Jiménez-Ramírez M. y Del Pozo Serrano, F. (coords.) *Propuestas Didácticas de Educación para la Igualdad*. Granada: Nativola
- Illouz, E. (2009) *El consumo de la utopía romántica. El amor y las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid: Katz Editores.
- Illouz, E. (2012) *Por qué duele el amor*. Madrid: Katz Editores.
- Kempadoo, K. y Doezema, J (1998). *Global Sex Workers: Rights, Resistance, and Redefinition*. New York: Routledge
- Kimball, N. (1997) *Memorias de una madama americana*. Madrid: Quinto Piso.
- L.I.C.I.T. (1999-2010). *Cuadernos y diarios de trabajo de etnografía en el campo*. Barcelona. Documentos internos
- López Riopedre, J (2013) "Redescubriendo la dimensión erótico-afectiva del trabajo sexual." En <http://www.fes-web.org/congresos/11/ponencias/748/>
- Lypovetsky, J. (2002) *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama.
- Maqueda, M.L. (2009) *Prostitución, feminismos y derecho Penal*. Granada: Comares
- Moreno, A., Vázquez, F. (1999). *Crónica de una marginación. Historia de la prostitución en Andalucía desde el siglo XV hasta la actualidad*. Cádiz: Baal
- Neira, M. (2012) *Una mala mujer*. Barcelona: Plataforma Editorial.
- Nussbaum, M. C. (1999). "Whether from Reason or Prejudice: Taking Money for Bodily Services". En NUSSBAUM, M. *Sex and Social Justice*. Nueva York: Oxford University Press.
- Osborne, R. (2009) "Transgenerismos, una aproximación de etnografía extrema: entrevista a Norma Mejía" . *Política y Sociedad*. Núms.1 y 2: 129-142.

- Peiró, J. (2009) *La Señora Rius de moral distraída*. Barcelona: Comanegra
- Pheterson, G.(2013) *Mujeres en flagrante delito de independencia*. Barcelona: Bellaterra.
- Piscitelli, A. (2013) *Trânsitos. Brasileiras nos mercados transnacionais do sexo*. Rio de Janeiro. Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
- Puigvert, L. (2001) “Feminismo dialógico. Aportaciones de las “otras mujeres” a la transformación social de las relaciones de género”. En: VVAA. *Mujeres y transformaciones sociales*. Barcelona: Roure
- Restrepo, L.C. (1997) *El derecho a la ternura*. Col. Nexos. Madrid: Península.
- Rubin, G. (1989) “Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad en Vance, C. (comp.) *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*. Madrid: Talasa.
- Sen, A. (2000) [Desarrollo y libertad](#). Barcelona: Planeta.
- Solana, J.L., López, J. (2012) *Trabajando en la prostitución: doce relatos de vida*. Granada: Comares.
- Walkowitz, J. (1995) *La ciudad de las pasiones terribles. Narraciones sobre peligro sexual en el Londres victoriano*. Madrid: Cátedra.
- Weeks, J. (2009). “La reconfiguración de la vida erótica e íntima”. En OSBORNE, R. (coord.) *Sexualidades y derechos en el siglo XXI. Política y Sociedad*, 46 Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Zelizer, V. (2005) *The Purchase of Intimacy*. New Jersey: Princeton University Press.

ETNOGRAFÍA DE LA PRÁCTICA DEL SEXO ANÓNIMO ENTRE HOMBRES

Jose Antonio Langarita Adiego

josan.langarita@udg.edu

Universidad de Girona

Institut Català d'Antropologia

1. Introducción

La práctica del sexo anónimo entre hombres en espacios públicos se conoce en nuestro contexto social como cruising. Sin embargo, el uso de la palabra inglesa para designar esta actividad es relativamente reciente, ya que hasta entrados los años ochenta del siglo XX el nombre que recibía en España este tipo de actividad era “hacer la carrera” (Guasch, 1991). De hecho, Bernaldo de Quirois y Llanas Agilaniedo (1901) se valen de este concepto (hacer la carrera) para explicar este tipo de encuentros sexuales en Madrid a principios del siglo XX:

“En los lugares más céntricos y animados de Madrid, los uranistas de todas categorías hacen la carrera, una carrera doble en que el iincubo busca al súcubo y éste a aquel... a veces, con equivocaciones involuntarias de funestas o grotescas consecuencias. Algunos, no obstante, chulitos afeminados que se exhiben ante señoritos, se transforman repentinamente de íncubos en súcubos si se les paga el sacrificio” (*Ibíd.*, 285).

La deriva conceptual se puede explicar gracias a la influencia del mundo anglosajón en la construcción de la identidad gay occidental a lo largo del último tercio del siglo XX y posiblemente, también, gracias a la popularidad que alcanzó entre la población homosexual española de los años setenta la película “Cruising”, traducida al español con el título “A la caza”. Una película en la que un policía (Al Pacino) está decidido a descubrir una serie de asesinatos protagonizados por un homosexual que frecuenta las zonas de intercambio sexual anónimo entre hombres en Nueva York.

Con esta propuesta se pretende analizar la práctica del sexo anónimo entre hombres en

espacios públicos con la finalidad de demostrar como la organización social y sexual de la ciudad obliga a algunos cuerpos a buscar escenarios alejados de los socialmente legítimos para el gozo sexual.

2. Metodología

La etnografía es el resultado de un ejercicio de aproximación a una realidad social y cultural concreta. Aunque muchas de las ciencias sociales han recurrido a la etnografía como instrumento para canalizar sus investigaciones, para la antropología es una pieza clave que dota de sentido a nuestra disciplina, a partir de la cual se articulan las teorías que nos ayudan a entender el mundo desde su compleja diversidad. Esta diversidad nos conduce al análisis de la cultura, pero la cultura no es un espacio homogéneo que se muestra abierto a su conocimiento (Jenkins, 1994). En realidad, solo se puede conocer el mundo social a partir de una relación empírica, históricamente situada y fechada (Bourdieu, 1997: 12).

Los límites de este trabajo se restringen a una actividad social determinada; la del intercambio sexual anónimo entre hombres en espacios públicos, a un lugar definido y acotado; la playa de Gavà, el parque de Montjuïc y la playa y el bosque de Sitges, y a un momento concreto; al intervalo de tiempo que va del año 2009 al 2013. A pesar de que la actividad del cruising, en realidad, no sea un acontecimiento aislado del resto de actividades sociales, cercarla de este modo la hace operativa, nos permite entender sus significados propios y a su vez garantiza aquellos límites que hemos considerado imprescindibles.

Cabe señalar que en una investigación como la que se presenta se debe de tener en cuenta que el espacio público es un escenario inagotable de información que transita en múltiples direcciones, pero que no siempre permite ser registrada, comprendida y, en algunos casos, ni tan siquiera percibida. Por lo tanto, para no divagar en las observaciones he tratado de definir unos objetivos claros que permitan guiar el trabajo de campo y canalizar los intereses en el proceso de investigación. En este sentido, los objetivos de esta investigación giran entorno a los siguientes ejes:

- Espacio y lugar de las zonas de intercambio sexual.
- Usuarios y participantes de la actividad del cruising.
- La comunicación como base para la interacción sexual

- La construcción social de la relación entre homosexualidad y enfermedad.
- La práctica del intercambio sexual anónimo como ritual.
- El sexo como producto cultural.

Este trabajo se ha llevado a cabo desde una perspectiva marcadamente cualitativa donde la entrevista y la observación participante han sido las dos técnicas básicas para el acceso a la información. He podido entrevistar a participantes, entidades de defensa de las libertades sexuales, de lucha contra el sida y a Mossos d'Esquadra. Así mismo, las conversaciones informales mantenidas con los participantes en las zonas de cruising han sido vitales para corroborar algunas de las hipótesis que iban surgiendo a lo largo del trabajo de campo. No obstante, la observación participante se ha convertido en la técnica fundamental que ha proporcionado, en gran medida, la información que se presenta. Participar en las interacciones con otros participantes me ha permitido conocer los procesos de negociación, experimentar el deseo y el rechazo en las zonas de cruising, así como profundizar en los modos de relación entre hombres que en principio no se conocen. El hecho de que buena parte de los participantes mostrasen una gran preocupación por el anonimato y, a su vez, que las interacciones se realizasen fundamentalmente en silencio, ha dificultado la comunicación verbal y me ha obligado a adoptar otros canales de acercamiento a los usuarios que pasan indiscutiblemente por el uso intensivo de la expresión corporal (Langarita, 2013a).

En cualquier caso, son varias las preguntas que surgen cuando pensamos en la práctica del cruising: ¿quiénes son estos merodeadores de los parques? ¿Por qué las prácticas sexuales se llevan a cabo en espacios públicos? ¿Cómo se dan a conocer estos espacios entre los posibles interesados? ¿Existen normas? ¿Jerarquías? ¿Qué tipo de prácticas concretas se llevan a cabo en las zonas de cruising? La práctica del sexo anónimo entre hombres es el resultado de diferentes circunstancias entre las que se pueden destacar: por un lado una nueva percepción, gestión y uso del espacio público que, como diría Manuel Delgado, es indiscutiblemente ideológico (Delgado, 2011) y, por el otro, una reconfiguración de la organización social del sexo. De manera que la coincidencia de estas dos circunstancias da lugar a un conjunto de estrategias que los usuarios de las zonas de cruising ponen en marcha para garantizar el acceso al sexo y evitar las sanciones, críticas y amonestaciones derivadas de la homosexualidad y la promiscuidad asociada a este tipo de espacios.

3. El lanzamiento del proyecto heterosexualizante

La genealogía sobre la sexualidad de Michel Foucault (2005) revela que a partir del siglo XIX se orquesta una nueva organización social del sexo. Según la propuesta de Foucault, a grandes rasgos, las prácticas sexuales en occidente pasan de ser gestionadas por los discursos religiosos de raíz judeocristiana a organizarse a partir de un emergente pensamiento psiquiátrico.

En este sentido Gayle Rubin (1989) asegura que la sexualidad en occidente se organiza a partir de una jerarquía sexual que pone en los lugares más prestigiosos a aquellas personas con prácticas sexuales reproductivas y monógamas. De esta manera la heterosexualidad se erige como la opción, o mejor dicho, la imposición legítima para el conjunto de la sociedad, lo que provoca que más allá de una práctica sexual se convierta en un estilo de vida deseable para todos (Guasch, 2007). Por el contrario, aquellas personas con prácticas y deseos alternos a la lógica heterosexual poco a poco irán devaluando su legitimidad social y perdiendo el prestigio y aceptación que conlleva estar en las zonas altas de la pirámide sexual. En función del grado de ruptura que cada sujeto presente con respecto a la propuesta de éxito heterosexual, las personas irán variando su posición social (Rubin, 1989).

No obstante, cabe destacar que la legitimidad y el poder social no se articulan únicamente alrededor de sus prácticas sexuales. A pesar de que la heterosexualidad es una buena carta en la partida de la aceptación social, existen otras bazas como la clase social, la etnia, situación económico y el género adscrito que indiscutiblemente también contribuyen a ganar o perder la partida, o quizás debería decir las partidas, ya que todos los sujetos acostumbramos a jugar diferentes ligas a la vez.

La persecución y sanción que se articula alrededor de las zonas de cruising no se organiza en función de un único elemento basado en el deseo entre dos personas del mismo sexo, sino también por la promiscuidad que se asocia a esta práctica y el tipo de usuarios que las frecuenta. Las experiencias sexuales con múltiples personas en lugar de pensarse como un aspecto positivo que favorece el conocimiento de la propia sexualidad, deseos y gustos, son cuestionadas perseguidas y sancionadas socialmente. Las zonas de cruising son lugares inevitablemente asociados al sexo con diferentes parejas sexuales, lo que las sitúa en ese lugar de dudosa moralidad para las posturas más conservadoras. Es necesario destacar que la crítica

a la promiscuidad de las zonas de cruising se vio notablemente incrementada por la pandemia del VIH, algunos homosexuales se sumaron a la crítica y desaprobación a este tipo de espacios a partir de los efectos que la enfermedad tuvo entre la población homosexual (ver Rotello, 1997 y Signorile, 1997). A las zonas de cruising se les ha asociado con las prácticas sexuales no seguras, sin embargo es difícil comprobar en qué medida se llevan a cabo más prácticas no seguras que en las zonas de cruising que el espacio sexual doméstico (Clatts, 1999). Se trata, de alguna manera, de recurrir a discursos sobre la promoción de salud para favorecer la sanción contra este tipo de espacios y contra las prácticas alternas a las lógicas monógamas.

Otro de los elementos que convierte las zonas de cruising en lugares objeto de supervisión es el tipo de población que las frecuenta, especialmente en las grandes ciudades. El incremento de lugares para el encuentro entre homosexuales como bares, discotecas y restaurantes, la amplia gama de servicios que ofrece internet a partir de los contactos sexuales, así como los programas de geolocalización a través de los teléfonos móviles, ha provocado que un buen número de potenciales usuarios dejen de asistir a este tipo de espacios. Este hecho ha generado que a las zonas de cruising vayan personas que no pueden entrar en los circuitos de consumo del entorno homosexual o que no tienen acceso a las nuevas tecnologías como herramienta para el encuentro de parejas sexuales. Es decir, a las zonas de cruising van aquellas personas que, en buena medida, también cuentan con otros atributos desacreditadores en nuestro entorno social. Cabe destacar, no obstante, que el territorio en el que se ubica la zona cruising también contribuye a determinar el tipo de población que participa del intercambio. Pero en cualquier caso, merece nuestra atención la relación directa entre sexo, clase social y origen que se da en las zonas de cruising.

4. Estrategias para el gozo en anonimato

Vemos que el contexto social no lo pone fácil para aquellos hombres con deseos de mantener relaciones sexuales con otros hombres, y mucho menos para quienes deseen, además, iniciar múltiples experiencias sexuales fuera de los circuitos comerciales destinados para el encuentro sexual. Es por ello por lo que los hombres que practican cruising han desarrollado un conjunto de estrategias que les permiten acceder al gozo sexual en espacios públicos sin

poner en peligro su reputación.

En este sentido la garantía de anonimato de los participantes es el principio que articula los encuentros. Se trata de poder presentar los cuerpos pero no a las personas. Los participantes ponen a disposición del resto de los usuarios sus atributos sexuales pero no su identidad personal. Para ello se recurre a la ley del silencio (Delph, 1978; Tewksbury, 1996; Langarita, 2013a), lo que significa que tanto el acercamiento, como la negociación y el acto sexual en sí mismo se producen en silencio, sin el intercambio de palabras, para así evitar dar información relativa al sujeto que pueda identificar otros aspectos de su vida. En silencio no es necesario decir el nombre, ni la procedencia, ni hablar de la familia, el participante no necesita explicar a qué se dedica. Garantizando la ausencia de palabras se reduce el compromiso de los interactuantes.

La segunda estrategia que se pone en marcha es la ritualización de la interacción sexual. A partir de un conjunto de normas y símbolos, los participantes de las zonas de cruising interpretan una realidad temporalmente compartida que les conduce hacia la interacción sexual con otros participantes.

Entre los símbolos que regulan la interacción podemos destacar: en primer lugar la mirada, en la medida en que se trata de una interacción sin el intercambio de palabras, la mirada permite reconocer el interés de los otros participantes. En segundo lugar, los genitales, la muestra de la erección es un símbolo clave que favorece la atracción de los otros hombres interesados. Y, finalmente, las formas de caminar y la persecución a los otros hombres, el interés por una pareja sexual se demuestra también a partir de la manera en la que unos hombres siguen a los otros para llegar al acto sexual.

A su vez, el ritual se organiza en tres fases: una primera que pasa por el reconocimiento de la pareja sexual objeto de deseo, una segunda que es el acto de negociación de la interacción sexual a partir de los símbolos que he presentado anteriormente, y una última fase que culmina con el acto sexual. Normalmente, masturbación mutua o felación y raramente penetración anal.

5. Conclusiones

La práctica del cruising es una actividad sujeta a diferentes amenazas: vallas que impiden el

acceso a las zonas de intercambio, intensificación de la iluminación en los lugares más oscuros de los parques, incremento de la vigilancia en los baños de centros comerciales y estaciones, e incluso algunos políticos proponen el uso de la policía urbana para acosar a quienes acuden a este tipo de escenarios. Sin embargo todas estas medidas, por el momento, no han conseguido erradicar la actividad aunque sí, en algunos casos, trasladarla a otros lugares. Es por ello por lo que la práctica del cruising no debemos entenderla como algo contra lo que luchar, sino como algo sobre lo que pensar. De manera que esta propuesta no es una herramienta contra el cruising, ni un instrumento para su defensa. Lo que realmente resulta interesante del análisis de las zonas de cruising son los conflictos que revela de nuestro modelo de organización socio-sexual.

Llegados a este punto me gustaría destacar el ingenio cultural que ha permitido organizar el acceso al gozo sexual a partir del principio de anonimato y mediante la ley del silencio y la ritualización de la interacción. El anonimato en las zonas de cruising no es, en la mayor parte de los casos, el resultado de una fantasía sexual o de un interés morboso, sino el de una estrategia de seguridad que los participantes ponen en marcha para no ser descubiertos. Este hecho nos interroga sobre la función del lenguaje en la estructura simbólica. En las zonas de cruising el hecho comunicativo no se articula a partir del lenguaje, el lenguaje nunca existió, sin embargo todos los participantes aprenden a reconocer los símbolos y sus significados a partir de la experiencia.

Finalmente, debería destacar que la práctica del cruising es el resultado de un modelo de organización sexual fuertemente regulado que obliga a determinadas personas a buscar estrategias de supervivencia en un entorno sexual hostil. No porque se apruebe el matrimonio entre personas del mismo sexo o se promoció el turismo gay se podrá acabar con una práctica que es producto del control social. Las zonas de cruising no son el producto de conductas individuales “viciosas” tal y como se ha tratado de juzgar desde las posturas más ortodoxas, sino que, por el contrario, son el resultado de una relación de desigualdad que se enmarca en una sociedad profundamente heterosexista. Pero a su vez, las zonas de cruising también demuestran que eso que se ha llamado comunidad gay, que cumplió una gran función de apoyo y solidaridad en la época en la que estalló el sida y que se supone aglutina al conjunto de población que desea a personas de su mismo sexo deja de tener sentido en nuestros días. La llamada comunidad ha construido un conjunto de referencias hegemónicas que poco tienen que ver con quienes frecuentan las zonas de cruising.

Bibliografia

- Bernaldo de Quirois, C. y Llanas Aguilaniedo, J.M. (1901) *La mala vida en Madrid*. Madrid: Rodriiguez Serra.
- Bourdieu, P. (1997) *Razones praicticas. Sobre la teoriia de la accioin*. Barcelona: Anagrama.
- Clatts, M. C. (2009). "Ethnographic Observation of Men who Have Sex with Men in Public". En Leap, W. (ed.), *Public Sex. Gay Space*. Nueva York. Columbia University Press.
- Delgado, M. (2011) *El espacio puiblico como ideologiia*. Madrid: Catarata.
- Delph, E. W. (1978) *The silent Community. Public Homosexuality Encounters*. California: Sage Publications.
- Foucault, M. (2005) *Historia de la sexualidad. La voluntad del saber*. Madrid: Siglo XXI.
- Guasch, O. (1991) *La sociedad rosa*. Barcelona: Anagrama.
- Guasch, O. (2007) *La crisis de la heterosexualidad*. Barcelona: Laertes.
- Langarita, J.A. (2013a) "Sexo sin palabras. La función del silencio en el intercambio sexual anónimo entre hombres". *Revista de Antropología Social*, 22: 313-333
- Langarita, J.A. (2013b) "Apropiaciones furtivas de espacios públicos: Intercambio sexual anoìnimo entre hombres en el entorno urbano". *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, 18 (1): 98-113
- Jenkis, T. (1994) "Fieldwork and the perception of every day life". *Man*, 29 (2): 433- 455.
- Rotello, G. (1997) *Sexual Ecology: AIDS and the Destiny of Gay Men*. Nueva York: Dutton.
- Rubin, G. (1989) "Reflexionando sobre el sexo: Notas para una teoriia radical de la sexualidad". En Vance, C. S. (comp.) *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina* (pp. 113- 190). Madrid: Talasa.
- Signorile, M (1997) *Life Outside: The Signorile Report on Gay Men: Sex, Drugs, Muscles, and the Passages of Life*. Nueva York: Harper-collins.
- Tewksbury, R. (1996) "Cruising for Sex in Public Places: The Structure and Language of Men's Hidden, Erotic Worlds". *Deviant Behavior*, 17, (1) 1-19.

Filmografía

Weintraud, J. (Productor) y Friedkin, W. (Director). (1980) *Cruising*. Estados Unidos de América.

EL PROCESO DE TRANSFORMACIÓN CORPORAL DE LAS PERSONAS TRANSEXUALES EN TANTO QUE PROCESO ASISTENCIAL

Jordi Mas Grau
Universidad de Barcelona (UB)
jmas_grau@hotmail.com

1. Introducción. Los procesos de feminización como procesos asistenciales¹

En el presente texto se analizarán los procesos de modificación corporal –o procesos de feminización– de las mujeres trans² en Cataluña. Para ello, nos serviremos de algunos de los conceptos que conforman el andamiaje de la antropología médica y los adaptaremos a la realidad estudiada. Frente al reduccionismo biologicista del paradigma médico, se concebirá la transexualidad como un fenómeno subjetivo, cultural y social. De esta forma, la transexualidad aparecerá como un fenómeno complejo que adquiere significación en un contexto caracterizado por unos ideales y normas de género, expectativas corporales e identitarias, controles y sanciones sociales, relaciones jerarquizadas, tecnologías y discursos científicos y determinados sistemas de atención.

Por “proceso asistencial” (Comelles, 1985, 1997 y 2000) entendemos el proceso de movilización social que se produce en toda sociedad ante una situación de necesidad, enfermedad o infortunio. Para enfrentarse a estas crisis, los grupos sociales (desde microgrupos a la sociedad en su conjunto) aplican criterios de clasificación diagnóstica, establecen procesos colectivos de toma de decisiones y utilizan los recursos terapéuticos

¹ Este texto está basado en el Informe Final de una investigación dirigida por Oscar Guasch y financiada por el Instituto de la Mujer-Ministerio de Sanidad, Servicios Sociales e Igualdad, que lleva por título “Representaciones y prácticas en el proceso de feminización de mujeres transexuales” (ref. 2011-0004-INV-00124). También se han extraído datos de la investigación doctoral que estoy realizando sobre el proceso de patologización y medicalización de la transexualidad, llevada a cabo en el Departamento de Antropología Social de la Universidad de Barcelona. En ambas investigaciones se han utilizado tres técnicas cualitativas: entrevistas en profundidad, grupos de discusión y observación participante.

² Utilizaremos el prefijo “trans” como categoría paraguas que engloba a la multitud de expresiones transgenéricas existentes en las sociedades occidentales. De este modo, entrarán en esta categoría tanto aquellas personas que desean modificar sus caracteres sexuales primarios y secundarios para adecuarlos a su identidad de género femenina (conocidas como “mujeres transexuales”), como aquellas que conservan deliberadamente sus genitales masculinos y algunos de sus caracteres sexuales secundarios y reivindican espacios de género alternativos al binomio hombre-mujer (y que entrarían en la órbita del transgenerismo).

disponibles. Todo proceso asistencial se inscribe en un “complejo asistencial”, a saber, el marco de referencia en el cual los actores sociales piensan, representan simbólicamente, elaboran sus conocimientos y actúan. Los procesos asistenciales son algo más que el conjunto de especialistas e instituciones formales, pues en ellos podemos encontrar formas de atención (como el autocuidado, la ayuda mutua o la autoatención) que escapan al control y la gestión institucional:

"Siempre que haya un proceso asistencial encontraremos representaciones, prácticas y experiencias subjetivas, pero no siempre encontraremos los profesionales diferenciados o las instituciones específicas que podríamos esperar encontrar, sino un conjunto mucho más amplio de recursos e instancias que dependen de las características de la red social que se moviliza en el entorno de la situación particular de crisis" (Comelles, 1997: 33).

El concepto de “proceso asistencial” puede aplicarse al análisis de realidades de diversa índole, pero se ha usado sobre todo para investigar el modo en que las redes sociales responden ante las enfermedades. En este texto no se considerará en modo alguno la transexualidad como un trastorno o una enfermedad. Con todo, se ha creído oportuno entender los procesos de feminización como una forma genuina de proceso asistencial porque con ello podremos trascender la mirada biologicista de la medicina para poner el acento en los discursos, significados, mecanismos y prácticas que se generan socialmente para afrontar y gestionar el hecho de que una persona rechace el género que se le atribuyó al nacer. Se ha organizado el proceso de feminización de mujeres transexuales en cinco etapas sucesivas: 1) búsqueda de una categoría autorreferencial; 2) solicitud del estatuto de asistible; 3) prácticas de autoatención; 4) atención profesional; 5) fin del proceso asistencial o llegada al punto de destino. Estas etapas constituyen un modelo ideal que no se reproduce de manera estricta –ni tampoco lineal– en la realidad. Existen tantos procesos de feminización como mujeres trans. Aún así, consideramos que la elaboración de esta plantilla teórica nos permite ordenar la enorme diversidad de relatos, experiencias y estrategias, y dotarlas de cierta coherencia temporal.

2. La búsqueda de una categoría autorreferencial

En las sociedades occidentales se activa un proceso de movilización social cuando una persona no cumple con uno de los postulados centrales de nuestro sistema de sexo/género: la correlación entre el sexo biológico y la identidad de género. Con frecuencia, las mujeres trans relatan experimentar esta desviación normativa desde la infancia. Muchas afirman que, siendo

niñas, sintieron que les “pasaba algo”, que no existía una adecuación entre lo que querían ser y lo que los demás esperaban que fuesen, aunque todavía no tenían palabras para nombrar lo que les sucedía. Hay que considerar que todos los relatos sobre la propia biografía se construyen tomando como referente el presente (De Miguel, 1996). Pero más allá de esta consideración, es un lugar común la insistencia de muchas mujeres transexuales en afirmar que ellas siempre han sido así. Es decir, nunca hubo un suceso que las convirtiera en lo que son. Si acaso, hubo algún acontecimiento que les permitió entender cómo eran en realidad y acercarse a su esencia verdadera que, por distintas razones, había estado velada:

"Desde que era pequeña me gustaba jugar con muñecas. Recuerdo que mi madre me decía que cuando tenía dos o tres añitos lloraba porque quería ponerme la ropa de mi hermana (...) Siempre me sentía afeminada, no me gustaba lo que hacían los chicos normalmente: el deporte, el juego de la pelota...nunca me han gustado. Siempre me ha interesado más lo de la mujer" (Paola)³.

Actualmente, con la mayor visibilidad social del fenómeno trans y el uso de las nuevas tecnologías, las más jóvenes suelen encontrar ellas mismas una etiqueta con la que autodefinirse. Pero otras veces deberán esperar a que otras personas, asociaciones o instituciones les hagan llegar los recursos necesarios para poder nombrar lo que les sucede y construir un relato coherente sobre ello. Las personas trans descubren las categorías “transexual”, “travesti” o “transgénero”. A partir de ahí, deben posicionarse ante una categoría identitaria que es anterior a ellas, lo que a menudo conlleva tener que reformular la propia biografía, adaptar el discurso y actuar en función de los significados y expectativas vinculados a dicha categoría.

Es importante señalar que no todas las concepciones de lo trans tienen socialmente la misma fuerza y legitimidad. Y es que desde el estamento médico todavía se proyecta una imagen paradigmática de la mujer transexual que ejerce un enorme poder normalizador, e invisibiliza y desacredita otras expresiones transgenéricas. Se trata de ese hombre biológico que desde siempre se ha sentido mujer, ha adoptado –o quiere adoptar– los roles femeninos estereotípicos, es heterosexual y desea con todas sus fuerzas la operación de cambio de sexo al sentir una marcada aversión hacia sus genitales. Aquellas personas que se alejan de este ideal, como Ana, que se declara lesbiana y afirma no sentir rechazo hacia sus genitales, pueden tener dificultades para encontrar un concepto con el que identificarse. En estos casos, resulta de gran utilidad la tarea de colectivos que defienden la diversidad trans por encima de

³ Con el fin de preservar la identidad de las personas entrevistadas se han cambiado los nombres de pila, aunque se ha respetado el género de los mismos.

la visión homogeneizadora todavía presente en algunos sectores del estamento médico y en el imaginario de algunas mujeres transexuales:

"Yo tenía cuestiones que no eran muy evidentes, no eran muy normativas. Por ejemplo, y hablando en plata, yo con mi pene no tengo, entre comillas, ningún problema (...) me he masturbado y he obtenido placer normalmente (...) Partiendo de los estándares fijados sobre lo que es ser transexual, era como un choque, y decías: "No cuadra. Hay unas cosas que sí, pero hay otras que no" (...) Investigué un poco, sobre todo por internet, y fue cuando encontré esas ideas tan radicales: "Una mujer ha de ser, y hacer, esto y esto". Y claro, me hice como un bloqueo, porque era: "Cumpla con la mitad de este patrón, pero con la otra mitad, no". Entonces fue cuando llegué a (una asociación LGTB de Barcelona) y tuve unas sesiones con (la psicóloga de la asociación), que me explicó que realmente hay un espectro muy grande de personas trans" (Ana).

3. Solicitud del estatuto de asistible

Cuando se dan las condiciones personales adecuadas, las mujeres trans solicitan el estatuto de asistible, es decir, comunican a su entorno y/o a una figura profesional que existe un problema y que quieren solucionarlo. Al realizar esta solicitud, la persona busca la protección, la comprensión y el cuidado de su entorno, pero también el acceso a los medios terapéuticos. Cuando las mujeres trans comunican a su entorno sus padeceres, raramente están dispuestas a renunciar al liderazgo de sus procesos de feminización ni a perder autonomía en la toma de decisiones que les afectan. Generalmente, comunican su condición tras estar bastante seguras de qué es lo que quieren y de cómo conseguirlo. Y eso sucede tanto entre las mujeres adultas (a quienes la experiencia ya les ha mostrado con qué recursos cuentan) como entre las más jóvenes (que tienen mucha más información y recursos a su alcance que las de mayor edad). Así pues, al comunicar al entorno inmediato que se es una mujer trans no se busca tanto la ayuda ni el asesoramiento, sino más bien la aceptación y el reconocimiento afectivo. En este sentido, este proceso es estructuralmente muy semejante al proceso de "salida del armario" por el que pasan las lesbianas y los gays.

El otro modo mediante el cual las personas solicitan el estatuto de asistible es a través de los profesionales médicos. Como veremos, en este caso ya no se busca una cobertura afectiva mientras dura el proceso, sino el acceso a las prácticas terapéuticas institucionalizadas. El Estado español ha reconocido a la profesión médica, mediante un sistema de acreditaciones, la potestad de definir la realidad trans a través del diagnóstico. Y cuando una persona es definida por la profesión médica en tanto que necesitada de curas y cuidados, su construcción social en tanto que persona asistible se produce de manera inmediata. En el momento en que las

mujeres transexuales entran en contacto con el circuito formal de atención han de ajustarse a una serie de requisitos para poder acceder a los tratamientos hormonal y quirúrgico, lo que hace que ésta sea la fase más heterónoma del proceso de modificación corporal.

4. Las prácticas de autoatención

Dentro de la antropología de la salud, se entiende por “autoatención” (Menéndez, 1984 y 2005) a aquellas prácticas terapéuticas llevadas a cabo por la propia persona (con la posible ayuda del entorno y/o grupo de pares) y que no cuentan con la intervención de una figura profesional reconocida institucionalmente. La autoatención es una práctica estructural (presente en toda sociedad) y a menudo constituye el primer nivel de atención. En el caso de las mujeres trans, la autoatención implica diversas acciones sobre el cuerpo que se producen a lo largo de todo el proceso de modificación corporal. Incluso antes de solicitar al entorno el estatuto de asistible, estas mujeres ya ejecutan toda clase de estrategias (a menudo, siendo niñas) con el objetivo de expresar el género que sienten como propio, tales como vestirse y comportarse de manera femenina, implicarse en actividades definidas socialmente como propias de mujeres, dejarse melena, llevar las uñas largas, etc. De lo que se trata es de buscar espacios en los que expresar aquello que se desea ser, lo que frecuentemente implica situarse lejos de la mirada reprobatoria del entorno:

"(De pequeña) te pones los tacones de tu madre, a veces cuando ella no está, te pones la ropa de ella, te maquillas un poco, te miras tu cara y ves que es mucho más favorable para ti sentirte mujer" (Liliana).

Como recuerdan Romaní y Comelles (1990), la automedicación es la forma hegemónica que adopta la autoatención en nuestra sociedad. Es por ello que en el caso de las mujeres trans el núcleo duro de la autoatención es la automedicación mediante la administración autónoma de hormonas feminizantes y antiandrogénicas. Lógicamente, la autohormonación prevalece sobre el tratamiento hormonal supervisado médicamente en aquellos lugares en los que el Estado no atiende las necesidades del colectivo trans. El hecho de haber tenido que iniciar la modificación corporal en contextos estigmatizantes y totalmente ajenos a sus demandas y necesidades, como es el caso de la España franquista y de la Transición, explica el que muchas trans españolas se hayan autohormonado durante toda su vida sin acudir nunca al especialista. El fácil acceso a las hormonas, un contexto hostil caracterizado por la semiclandestinidad y la falta de información, y una visión mítica del tratamiento hormonal

como una suerte de santo grial con el que conseguir el cuerpo deseado, son factores que determinan la toma excesiva de hormonas por parte de algunas trans:

"Todas nos poníamos parches (hormonales) por todos los sitios, nos pinchábamos no sé cuántas veces a la semana, tomábamos pastillas. Estábamos muy locas por conseguir el cuerpo perfecto, lo más femeninas, lo más mujeres. Era como una lucha a contra reloj" (Marta).

Sin embargo, no todas ellas toman o han tomado más hormonas de las recomendadas médicamente, ya que algunas rebajan las dosis e incluso dejan de tomar hormonas temporalmente. Se trata de mujeres que quieren limitar los efectos feminizantes por varios motivos: algunas huyen de los estereotipos y persiguen tan solo una mínima transformación corporal; otras quieren obtener unos cambios que sean imperceptibles para un entorno que desconoce su realidad; y las hay que desean seguir utilizando su pene activamente durante las relaciones sexuales, ya sea con sus parejas o porque ejercen de trabajadoras sexuales.⁴ En este último caso, el compuesto a evitar es el acetato de ciproterona –comercializado generalmente bajo el nombre de Androcur–, un antiandrógeno que rebaja la libido y dificulta la erección y el orgasmo. Si para las mujeres transexuales que rechazan sus genitales los efectos del Androcur son bienvenidos porque neutralizan una virilidad concebida socialmente como algo activo (Marta comenta que, al tomarlo, “te pones más pasiva en el sexo”), para aquellas cuyo pene es fuente de placer, el Androcur es algo a evitar porque es, en palabras de Luna, “como una especie de castración”.

A parte de los cambios físicos que acercan a las mujeres trans al cuerpo deseado, parece que las hormonas desencadenan una serie de cambios emocionales que son interpretados como un indicio de que se está obteniendo una forma de sentir que sintoniza con su verdadera identidad de género. Sin negar la posibilidad de cambios de humor producidos por el tratamiento hormonal, lo cierto es que si prestamos atención a las narraciones de algunas personas entrevistadas podemos intuir que la percepción de los posibles cambios emocionales derivados de las hormonas está condicionada por una visión estereotipada de la masculinidad y la feminidad que es preexistente al tratamiento. En este sentido, Jennifer afirma que “antes era muy agresiva y ahora soy muy mimosa, más femenina”. Andrea sostiene que “antes era una persona muy positiva; ahora, desde que tomo hormonas, tengo otro tipo de sentimientos, soy mucho más sensible”. En fin, el relato de Montse quizá sea el que más claramente refleja el influjo de los convencionalismos de género en la interpretación que se realiza de los cambios obtenidos con las hormonas:

⁴ Algunas de las mujeres entrevistadas explican que, a diferencia de los países latinoamericanos, en España los clientes valoran obsesivamente el tamaño de su pene y su potencia para la erección.

"La terapia hormonal modifica tu forma de pensar. La percepción de las cosas cambia y también la conducta de la persona a la hora de resolver determinados conflictos. Por ejemplo, si ves a dos hombres que se pelean en la calle, antes hubiera intercedido en la pelea y les hubiera dicho que, si no paraban, las hostias se las metía yo. Ahora, desde una perspectiva femenina, lo vería como un acto lamentable pero no intervendría, sino que buscaría otros mecanismos para parar la pelea como, por ejemplo, avisar a la policía (...) Buscaría la vía del diálogo y no la vía de la agresividad".

El papel del grupo de pares es central en los procesos de feminización, porque es en el marco de estas redes sociales donde se produce en buena medida la construcción de las subjetividades trans y se socializan las informaciones en torno a los recursos disponibles: médicos, cirugías, tipos y clases de hormonas, etc. En el nuevo contexto de la sociedad del conocimiento, el grupo de pares de las mujeres trans tiene tanto un alcance emocional local (sus amigos y amigas) como también un alcance informacional global (el conjunto de mujeres trans conectadas internacionalmente a través de la red). En bastantes casos, es a través de la red local (y emocional) y de la red global (e informacional) que se distribuye el conocimiento para la autoatención hormonal. En los foros de internet, los temas relacionados con las hormonas suscitan gran atención y generan múltiples controversias, mientras que el contacto directo con los pares permite a estas mujeres dejarse aconsejar por las más veteranas, las cuales actúan como auténticos expertos informales.

Aunque la mayoría de las personas entrevistadas valoran positivamente el hecho de que la sanidad pública catalana ofrezca atención y asesoramiento sobre la terapia hormonal, también hay mujeres (la mayoría de las cuales inició el tratamiento hormonal antes de la existencia de ayuda institucional, por lo que han sido autodidactas buena parte de sus vidas) que consideran el tutelaje experto como una pérdida de autonomía en la construcción de sus cuerpos y subjetividades. Además, aseguran que la autohormonación no tiene que conllevar más riesgos ni ofrecer peores resultados que el tratamiento realizado bajo control médico. Eduardo Menéndez (1984) recuerda que la autoatención tiene entre sus características básicas la eficacia pragmática y una concepción basada en la experiencia. Por ello, no es de extrañar que existan voces que defienden la validez y legitimidad de los conocimientos obtenidos por las propias mujeres trans:

"Una hormonación guiada (medicamente) o una autohormonación van a ser la misma cosa si tú tienes una asesoría correcta. Es que el médico no te va a dar una cosa que no...Teniendo la asesoría, vas a hacer lo mismo. No tiene mucho misterio la cosa" (Gema).

5. La atención profesional

El circuito formal de asistencia a mujeres trans puede ser público o privado. En Cataluña existen diversas clínicas privadas de cirugía estética que realizan la cirugía de reasignación genital y otras cirugías de feminización (mamoplastia de aumento, feminización de los huesos faciales, rinoplastia, reducción de la nuez de Adán, etc.). La oferta pública de asistencia queda concentrada en su práctica totalidad en la Unidad de Trastornos de la Identidad de Género (en adelante, UTIG) del Hospital Clínic, que es el centro de referencia de la sanidad pública catalana para la atención a la transexualidad. Aunque recientemente ha surgido un nuevo servicio público de atención que depende, al igual que la UTIG, del Institut Català de la Salut: Trànsit. Ambos servicios están en la ciudad de Barcelona. Parece ser que los Centros de Atención Primaria, que deberían constituir la puerta de entrada a los servicios especializados, todavía no están demasiado preparados ni sensibilizados para dar respuesta a las demandas de las personas trans.

La UTIG de Cataluña se crea en el año 2008, tras la decisión del Gobierno catalán de costear algunas cirugías de reasignación sexual (mastectomía, histerectomía, faloplastia y vaginoplastia). La UTIG está formada por una psiquiatra y una psicóloga clínica, y está estrechamente vinculada a los servicios de endocrinología, cirugía plástica, ginecología y urología. Por su parte, Trànsit nace en octubre de 2012 coincidiendo con la campaña mundial por la despatologización de la transexualidad. Su objetivo básico es ofrecer a las personas trans atención ginecológica (p.ej. citologías o mamografías) y de promoción de la salud (p.ej. prevención y detección de enfermedades de transmisión sexual). Este tipo de atención no suele ofrecerse en la UTIG (que se centra casi exclusivamente en el proceso hormono-quirúrgico) ni en los centros de atención primaria (por el desconocimiento de la mayoría de los profesionales de las necesidades de estas personas). Como las profesionales de Trànsit han mostrado una sensibilidad especial ante la diversidad identitaria y corporal del mundo trans, el centro se ha convertido además en un lugar de referencia para todas aquellas personas que desean obtener asesoramiento y supervisión médica alternativos. Parece ser que Trànsit incorpora una perspectiva más flexible que la UTIG en torno a los procesos de feminización, lo que implica el diálogo y la negociación constante con las mujeres trans y una lectura más laxa de los estándares asistenciales.

La mayoría de las usuarias de Trànsit son personas que no quieren dirigirse a la UTIG porque no desean someterse al tratamiento canónico, o que no han podido iniciar allí el proceso transexualizador al no haber obtenido el diagnóstico. Se trata de mujeres trans que quieren

ajustar el tratamiento hormonal en función a sus posibilidades y deseos, o bien de hombres trans que no quieren que se les practique la mastectomía ni la histerectomía (en la UTIG se defiende la necesidad de estas cirugías). En fin, personas que, en su mayoría, no se ajustan al prototipo de la transexualidad que se tiene como referente en la UTIG, y que por tanto tendrían dificultades para obtener el diagnóstico necesario con el que poder iniciar el tratamiento. En Trànsit pretenden reconocer la pluralidad de proyectos y trayectorias trans, lo que les lleva a adaptar los tratamientos hormonales a las demandas y necesidades expresadas por las mujeres.

Como se ha dicho con anterioridad, las mujeres trans quieren tomar todas las decisiones relativas a sus procesos de feminización y no perder nunca el control sobre ellos. Se trata de una capacidad que ven reconocida en las prácticas de autoatención, pero cuestionada cuando entran en la UTIG. La necesidad de obtener el diagnóstico para acceder a los tratamientos jerarquiza la relación médico-paciente, otorgando al primero la potestad para acreditar la “verdadera” identidad de género del segundo. Eso es algo que algunas mujeres trans viven especialmente con disgusto. Lógicamente, quienes se muestran más críticas por tener que obtener un diagnóstico son las personas que se alejan de la imagen estereotípica de la mujer transexual. Los profesionales de la UTIG reconocen que aquellas personas que desde su más tierna infancia sienten un rechazo hacia sus caracteres sexuales y una preferencia por los juegos y pasatiempos asociados al género contrario, y que en el momento de la entrevista ya visten acorde con su identidad y muestran el deseo de someterse a las cirugías constituyen un «caso claro», por lo que pueden obtener el diagnóstico tras las dos visitas protocolarias. Por su parte, aquellas personas que no se ajustan a este ideal, esto es, que muestran una identidad ambigua, no han adoptado una apariencia estereotípica y no desean operarse los genitales, pueden ver cómo se demora el proceso diagnóstico durante varios meses. Cati, que hace gala de su androginia, cuenta incluso que desistió en su intento de obtener el diagnóstico tras meses de disputas con la UTIG por no ajustarse a ese ideal:

"Para (las profesionales de la UTIG) yo soy un monstruo. No me lo dijeron, pero me lo dejaron clarísimo. Extraje varias lecturas de esos encuentros: soy un monstruo y reivindico mi derecho a ser un monstruo. Reivindico mi derecho a jugar con coches y a fútbol desde que soy pequeña y a ser la más femenina del mundo (...) Quieren clichés; quieren personas que estén integradas en la sociedad y que no molesten; quieren mujeres con la patita quebrada y que sean amas de casa perfectas; quieren este tipo de mujer transexual. Todo lo que sale de esto, son monstruos."

Algunos médicos tienen flexibilidad y habilidades para respetar la diversidad presente en los procesos de feminización de las mujeres trans. Pero también hay profesionales que reproducen los estereotipos sociales vigentes sobre el género y los aplican a sus expectativas

sobre cómo debería ser la persona transexual “correcta”. Ante esta situación, muchas personas trans se adecuan estratégicamente a las expectativas médicas para conseguir sus propios fines. Es una especie de negociación silenciosa, ya que los médicos saben que las personas transexuales se esfuerzan en acercarse a lo que ellos piden. Aunque también es una cuestión de poder, en la que la persona subalterna (la persona trans) recita aquello que se espera de ella para obtener el beneplácito y la autorización del grupo hegemónico (la profesión médica).

6. Fin del proceso asistencial o llegada a destino: la cirugía de reasignación genital

Tradicionalmente, la cirugía de reasignación genital o, como suele conocerse, la operación de “cambio de sexo”, ha marcado real y simbólicamente el punto y final del proceso de feminización. En el imaginario médico y en el de algunas personas trans, el proceso de transexualización es concebido como una suerte de «rito de paso» tras el cual se obtiene una posición de normalidad en el sistema de sexo/género. En los años de la eclosión del tratamiento hormono-quirúrgico, la cirugía genital fue rodeada de un halo mítico, siendo presentada como algo más que un simple método para obtener una morfología femenina normalizada: era la forma definitiva de sentir y experimentar la feminidad. Al considerar el deseo de someterse a la cirugía genital como el principal rasgo definitorio y criterio diagnóstico de la transexualidad, los médicos no consideraban como “verdaderos transexuales” a aquellas personas que no querían operarse.

Actualmente, la biomedicina ha aceptado el hecho de que haya personas trans que no sienten aversión alguna hacia sus genitales y que, por tanto, no desean la cirugía. Aunque ya hemos visto que, en estos casos, el proceso diagnóstico en la UTIG se demora bastante más que en aquellos en los que la persona muestra el deseo de pasar por el quirófano. Sea como fuere, el modo en que las mujeres trans piensan el género y, especialmente, los significados que atribuyen a su genitalidad, marcan su posicionamiento en torno a la posibilidad de operarse o no. El pene, como indicador de género masculino, se ve sometido a una miríada de relatos que refleja la enorme pluralidad y diversidad de las mujeres trans: no todas son iguales, ni todas viven del mismo modo su genitalidad. Lo que sí tienen en común es que deben posicionarse ante un relato que es anterior a ellas. Se trata de un relato cultural que insiste en pensar el género en términos de genitalidad.

Para aquellas mujeres que se ajustan a los estándares establecidos, la cirugía es el ansiado final de un largo y difícil proceso hacia la “normalidad”. Consideran que dicha cirugía constituirá el paso definitivo para superar esa discordancia producida por no tener el cuerpo adecuado: “La operación va hacer que todo mi cuerpo esté en armonía conmigo misma” (Olga). Parece que la obtención de una neovagina les permitirá además experimentar plenamente eso que denominamos “feminidad”: “Queremos un coño porque queremos sentirnos mujer al 100% (...) tener lo que tienen ellas y hacer una vida normal” (Jennifer). La operación es un momento ritual que marca el paso de un lugar a otro en la estructura social de género, y modifica la percepción identitaria y subjetiva que las mujeres transexuales tienen de sí mismas. Es por ello que muchas de estas mujeres tan solo aceptan que se las etiquete en tanto que “transexuales” mientras dura el proceso de transformación corporal. Tras la operación, habrán obtenido un nuevo estatus: “No me molesta que me llamen transexual porque actualmente soy una transexual, estoy cambiando mi cuerpo. Pero después de operarme sí que me molestará porque seré una mujer y tendré un coño y unos pechos como cualquier mujer (...) Yo no diré más: soy una transexual” (Lucía). Para estas mujeres, la vaginoplastia es un destino irrenunciable, ya que sus genitales masculinos son fuente de un marcado rechazo:

"Yo, cuando voy al lavabo, yo cojo, me bajo las bragas, me siento, y ni me la toco; cojo un poco de papel, hago así para ni tocármela, me subo las bragas y ni la quiero ni mirar, y no quiero saber nada de esa cosa que hay ahí (...) me sigue molestando, pero claro, es algo que vives con ello y te tienes que acostumbrar. Pero también hay momentos en los que coges, miras para abajo y dices: Te odio, ¿por qué estás ahí? (...) Pero bueno, que son cosas que pasan, pues de la genética o no sé que será" (Marta).

Sin embargo, no todas las mujeres trans desean la operación porque consideran que sus genitales no son ningún impedimento para la construcción de su identidad y el buen desarrollo de su sexualidad. Incluso hay algunas para las cuales el pene es un rasgo identitario fundamental, lo que les lleva a situarse en un espacio de género alternativo al binomio hombre-mujer: “A mí no me molesta usar el pene, y tengo un pensamiento de que jamás me operaría porque: travesti es travesti, mujer es mujer, hombre es hombre. Una travesti sin polla no es una travesti” (Regina). Dentro de este grupo que rechaza la operación, existen discursos muy críticos contra aquellos que la presentan como el billete de entrada al reino de la feminidad. Es el caso de Gema, que además recomienda a las más jóvenes a “romper tabúes” y experimentar sexualmente con sus genitales:

"La ciencia nos ha vendido la operación como algo idílico, cuando no lo es. Siguen diciendo que seremos mujeres, que estaremos bien aceptadas. Eso de que la sociedad te va aceptar con una castración es una milonga, una tontería. Yo no estoy en contra de la

operación, pero lo que recomiendo es un rodaje antes, un rodaje sexual. Hay que practicar sexo antes para darse cuenta de que la operación no es necesaria" (Gema).

En definitiva, los significados que proyectan sobre sus genitales y la decisión de someterse, o no, a la cirugía de reasignación genital están determinados por su posicionamiento respecto a los postulados hegemónicos de nuestro sistema de sexo/género. Dicho de otro modo, su visión de lo que ha de ser un hombre y una mujer depende en gran medida de si interiorizan o cuestionan el postulado según el cual ha de existir una correlación directa entre el género y la morfología genital de la persona:

"Yo respeto a las chicas trans que no se quieren operar (...) pero no lo entiendo, porque o eres un hombre o eres una mujer. A lo mejor soy un poco radical en esa forma de pensar, pero no sé, ver a una mujer muy femenina y con un pene entre las piernas y que se está follando a un hombre, yo no lo veo muy femenino. Lo veo como una cosa rara (Marta).

Tengo una identidad femenina y un cuerpo que mezcla las dos cosas: híbrido, mujer con pene, llámalo como quieras. La transexualidad la tengo totalmente integrada" (Gema).

7. Referencias bibliográficas

Comelles, Josep Maria (1985) "Sociedad, salud y enfermedad. Los procesos asistenciales", *Jano*, 655: 71-83.

– (1997) "De l'assistència i l'ajut mutu com a categories antropològiques", *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 11: 32-43.

– (2000) "De la ayuda mutua y de la asistencia como categorías antropológicas. Una revisión conceptual", *Trabajo Social y Salud*, 35: 151-172.

Menéndez, Eduardo L. (1981) *Poder, estratificación y salud. Análisis de las condiciones sociales y económicas de la enfermedad en Yucatán*. México: Ediciones de la Casa Chata.

Miguel, Jesús de (1996) *Autobiografías*. Madrid : CIS, Cuadernos Metodológicos.

Romaní, O. y Comelles, J.M. (1990) "Les contradictions dans l'usage des psychotropes dans les sociétés contemporaines: Automédications et dépendance", *Psychotropes*, 6 : 45-62.

LAS SOMBRAS DEL PLACER: SADOMASOQUISMO Y CREACIÓN CULTURAL

Héctor Mosquera Méndez
hectonocturno@hotmail.com
Departamento de Humanidades UDC

1. Jugando a ser Dómina

La felicidad del hombre moderno consiste en divertirse. Es ésta una diversión condicionada por la sociedad occidental contemporánea con sus bases de libre mercado y libertad política. El hombre moderno vive en un mundo capitalista sustentado en el mercado de productos como regulador de todas las relaciones económicas, y en el mercado de trabajo que regula la adquisición y venta de la mano de obra. Tanto las cosas como la energía humana se convierten en artículos, en objetos de intercambio. Pero el hombre moderno en realidad se siente solo. La sociedad ofrece varios paliativos que ayudan a la gente a ignorar esa soledad. Por un lado hayamos la rutina del trabajo burocratizado y mecánico, y por otro encontramos la rutina de la diversión: la industria del entretenimiento. Divertirse significa satisfacer las ansias de consumir y asimilar artículos. He ahí la finalidad de la industria del entretenimiento, su razón de ser, su lógica.

Como no podía ser de otra forma las prácticas sadomasoquistas, en nuestra sociedad occidental contemporánea, también forman parte de este entramado cultural, y como tal, son una respuesta a la necesidad de superar ese sentimiento de aislamiento, esa separatividad, Fromm (1998), del hombre moderno. Además, como ocurre muy a menudo con los temas humanos, la razón de ser del sadomasoquismo se crea mediante diferentes paradojas culturales y sus significados no son únicos. Son varios y complejos.

Si he comenzado haciendo hincapié en la importancia de la diversión como base de la felicidad del hombre moderno, es porque, precisamente, una de las dimensiones significativas más recurrentes de las prácticas sadomasoquistas se asocia directamente con los valores del juego como diversión:

"Esto es un juego. No hay que anular la personalidad. El lado oscuro es anularte como persona. Que la obsesión te supere. No puedes anular tu vida cotidiana. Tu sexualidad cotidiana. Que tienes hijos, familia. Tu entorno. Tu trabajo. Todo no es el juego, el juego, el juego, el juego. Estas tendencias son parte del ser humano. Las personas no lo eligen. Sale." (Archivo etnográfico del autor. BDSM. MB. E. Dtv. DZ)

Las prácticas sadomasoquistas, como esta Dómina revela, parecen estar situadas en el ámbito de un tipo de juego adulto, específico y diferente al que se puede realizar en la realidad cotidiana. Se intuye que las personas que lo practican lo hacen porque lo necesitan para su disfrute. Es un juego de roles:

"Ni él [se refiere a la persona sumisa] viene buscando la señora que va al mercado haciendo cola para comprar, ni yo busco al señor que está trabajando allí. Yo quiero jugar a sentirme dominante. Y quiero un esclavo. Y él viene buscando a su diosa. Por lo tanto lo único que hay aquí es una diosa y un esclavo". (Archivo etnográfico del autor. BDSM. MB. E. YouT. Dz)

Pero esta dimensión interpretativa del sadomasoquismo como juego se sitúa en el contexto de lo que se conoce como dominación profesional.

La dominación profesional se basa en un intercambio económico. Normalmente suele ser una mujer, denominada Dómina, que recibe a un cliente (normalmente varón heterosexual) que demandan un tipo de juego específico. El denominado sumiso o esclavo paga a su Dómina para que ésta le escenifique sus fantasías en una sesión de sadomasoquismo y/o fetichismo y así obtener placer:

"Porque yo lo que hago es escenificar las fantasías de las personas que vienen a verme, o sea, ponerlo... Una puesta en escena. Y dominar la situación. O sea soy directora y primera estrella protagonista. Y la otra persona también. [...] El esclavo sólo tiene en esos momentos lo que quiere ver. Él domina la situación igual que yo. Cada sesión es pactada. Hay un gran cariño entre esa persona y yo, una gran fuerza y unas ganas de escenificar un papel, él de esclavo, y yo Dómina. Me siento poderosa". (Archivo etnográfico del autor. BDSM. MB. E. YouT. Dz)

La sesión está previamente pactada pues el cliente cubre una hoja (play list) donde marca el tipo de prácticas que quiere recibir y los límites del juego; es decir, hasta donde quiere llegar. En manos de la Dómina está cómo realizar estas prácticas, cuándo y dónde. En esa escenificación el sumiso recibirá el placer que demanda. Pero es un placer que no está vinculado con los patrones de un intercambio sexual al uso. En este tipo de intercambios sadomasoquistas el sumiso ni siquiera puede tocar a su Dómina, pues sí así lo hiciera, la sesión terminaría instantáneamente. Por otro lado, el placer que recibe el cliente no está relacionado con las pautas comunes de la sexualidad socialmente aceptada; es decir, no hay ni penetración, ni eyaculación, y casi nunca erección:

"La gente que hace sadomasoquismo [en el ámbito profesional], los hombres que reciben a la Dómina, yo creo que hay un noventa y cinco por ciento de los hombres que hacen sadomasoquismo que son esclavos, no tienen erección, o sea, ni siquiera erección. Es todo un juego psicológico. La Dómina no deja ni que ellos la toquen... Es un juego psicológico más que nada, de dolor, que a ellos les da morbo pero no tiene nada que ver con una erección y con una eyaculación. Yo creo que están más, más adentro que una erección, una eyaculación, yo creo que es más en su fantasía de ser dominados por alguien". (Archivo etnográfico del autor. BDSM. MB. PRPunG. NV)

El cliente siente el placer de hacer realidad sus fantasías más íntimas. Ese placer nace en la incertidumbre de la sesión. ¿Qué me van a hacer? ¿Cómo me lo van a hacer? ¿Podré soportarlo? Éstas, y muchas otras enigmáticas preguntas, son las que posibilitan el sentimiento de placer que espera obtener en la sesión. Nos movemos en el ámbito de la fantasía mental:

"Yo te digo que el orgasmo, el más fuerte, es el que tienen después, pensando lo que han hecho, lo que podrían haber hecho y no han hecho porque no han querido porque tienen sus limitaciones. Piensa que la imaginación es libre. La realidad no. [...] Buscan que les escenifiquen".(Archivo etnográfico del autor. BDSM. MB. PRPunG. DZ)

El placer que demanda el cliente es un placer mental:

"A veces el sado mental es más terrible que el sado físico. Porque mira, un fustazo te lo esperas, un latigazo te lo esperas, un bofetón te lo esperas, pero el sado mental... Un esclavo tiene tres sesiones. Una, antes de venir, la cabeza, "qué me va a pasar", "cómo va a ser." La segunda es cuando la haces. Y la tercera cuando la recuerdas". (Archivo etnográfico del autor. BDSM. MB. E. Dtv. Md)

Está medianamente claro que el cliente paga para hacer realidad sus fantasías y con ello obtiene placer. En cambio, en el caso de la Dómina profesional, las motivaciones casi siempre son de índole económico: ganar dinero. La Dómina no tiene porque disfrutar con las sesiones aunque tampoco suponen ningún sacrificio para ella¹.

Como vemos, el sadomasoquismo profesional se significa como juego. Un juego, sí. Pero es un juego ligado infaliblemente a la sociedad capitalista contemporánea y, por ende, relacionada con el intercambio económico característico del liberalismo económico y el libre mercado. Nos hayamos en la esfera del consumo. Una sesión de sadomasoquismo puede costar entre ciento cincuenta y trescientos euros, o incluso más:

"Desde el momento que un hombre se excita por ir a ponerse a los pies de una mujer enfundada en tacones, corsé, medias etc... y paga [resalta la palabra *paga*] por ello, es una

1 En el ámbito del sadomasoquismo profesional no todos los profesionales son mujeres pues también se da el caso del Amo dominante profesional pero la gran mayoría son mujeres.

transacción comercial. Dinero a cambio de sexo. Lo cual está muy bien. Lo que no me gusta es el hecho equivocado de llamarlo BDSM² profesional o llamarlas Amas Profesionales, como el que llama al fontanero, oficial de primera... pasando por el hecho de cambiar la palabra cobro [resalta la palabra *cobro*] por dádiva, tributo, regalo, aportación o como se quiera disfrazar... es lo que resulta molesto. Porque se está dando una imagen errónea cara a la sociedad y a nuestro propio mundillo. [...] sin duda alguna, lo que no son es Amas haciendo lo que quieren porque quieren hacerlo en ese instante, con quien les apetece. No son equiparables las vivencias y realidades que se viven con ellas en una sesión puntual por la que piden en sus webs o líneas telefónicas un "tributo de trescientos euros por dos horas. Seiscientos euros por cuatro horas y confinamientos de seis horas, a consultar". [...] Para mi, no forman parte de mi BDSM ni del BDSM que me interesa. Son personas que han tomado la decisión de pagar sus facturas mediante un servicio, el de la prostitución, ampliando su carta de ofertas de especialidades. Un trabajo respetable, como cualquier otro, pero que sólo tiene un nombre y una definición, sin más" (Archivo etnográfico del autor. BDSM. MB. CBDSM11. E.THD)

Este discurso, manifestado por una mujer que vive el sadomasoquismo de forma íntima y que forma parte de su personalidad, revela que el mundo del sadomasoquismo es algo más que esa visión profesional sustentada por un intercambio económico en base a una escenificación teatral, un juego, donde el cliente revive sus fantasías para obtener placer. Como explica esta informante, estas prácticas: "no forman parte de mi BDSM ni del BDSM que me interesa". En una relación seria de sadomasoquismo, entre otras cosas, las dos personas involucradas deben obtener placer. Precisamente la crítica que esta mujer hace a las prácticas del sadomasoquismo profesional se basa en que la Dómina profesional realiza una actuación sadomasoquista, no porque forme parte de su ontología, no porque esa sea su forma de satisfacer sus impulsos vitales, eróticos o sexuales, sino para ganar dinero. Es decir, para muchas personas, el sadomasoquismo es algo más profundo y complejo que un teatral juego de roles.

2. Experiencias vitales

Las prácticas sadomasoquistas, más allá de la dimensión profesional, también se circunscriben a la forma de vida de muchas personas que tienen en el sadomasoquismo la manera más efectiva de satisfacer una necesidad casi innata, una pulsión que debe ser atendida para completar su personalidad. Si analizamos diferentes historias de vida de personas sadomasoquistas podremos comprender la complejidad que estas prácticas encierran. Y aunque es verdad que no todas las personas siguen un mismo curso vital hacia la plena aceptación de su condición sadomasoquista, si

2 BDSM es el acrónimo que engloba todas las prácticas comúnmente conocidas como sadomasoquismo: Bondage (esclavitud), Dominación-Disciplina, Sumisión-Sadismo y Masoquismo.

es cierto que se pueden rastrear una serie de momentos fundamentales que se repiten con cierta frecuencia.

El primero de estos momentos lo constituye el descubrimiento de un deseo erótico sumiso y/o masoquista en la niñez³:

"Eran los últimos sesenta, años en que los niños estábamos en la calle hasta altas horas y, en una mediana ciudad de provincias, todo el mundo se conocía. Años de juegos, guaridas secretas, indios y vaqueros, policías y ladrones. Hablo de memoria, pero creo no andar demasiado descaminado si os digo que rondaría los siete u ocho años, no mucho más. Cerca de mi casa había un solar abandonado donde teníamos prohibidísimo entrar. [...] Un día, unos "gamberros" habían atrapado a la hermana de mi amigo César, la habían atado a un poste, desnudado y tocado. Entonces no cabían en nuestra cabeza conceptos tales como "violación". [...] Ni siquiera teníamos claro cómo se desarrollaba el acto sexual. Nosotros, la pandilla, habíamos asistido, escondidos, a la escena. Una vez que los "gamberros" se fueron, nos acercamos a la chica, la desatamos, le devolvimos la ropa y la acompañamos a casa. [...] Las imágenes de lo que te acabo de contar me han acompañado durante toda la vida; tan es así, que en los primeros años de mi adolescencia llegué a dudar si todo eso había ocurrido o no. Esta protohistoria es, al menos eso creo, el germen de mi ser "dominante" o, al menos, el primer elemento reactivo. Recordaba la historia, a solas en la intimidad de la noche. Me quitaba el pantalón del pijama y la imaginación y el contacto con las sábanas me provocaban una muy agradable erección. [...] Me excitaba la imagen de la muchacha atada y desnuda. Asimismo, recuerdo el placer que me reportaba imaginarme a una mujer indefensa, desnuda y encadenada en un lugar aislado". (Archivo etnográfico del autor. BDSM. MB. CBDSM13. HV. A)

Este testimonio corresponde a una personas sádica o dominante, pero lo mismo ocurre en el caso de una personas sumisa o masoquista:

"Cuando era niño mi madre se reunía con sus amigas alrededor de una mesa camilla. Yo me escondía debajo y me pasaba la tarde viendo medias y zapatos. Nada se veía más allá de unos tobillos a menudo inflamados por las caminatas o las estrecheces masoquistas de la hebilla. Pensándolo bien, el calzado que usaban era horroroso. Pero a mi me ponía muy cachondo. También deben haberme influido mis lecturas de los libros de los jesuitas, de los mártiles, de todo ese mundo de la Inquisición, de los santos a quienes asaban en una parrilla..."(Archivo etnográfico del autor. BDSM. MB. CBDSM13. HV. B)

Este descubrimiento de un deseo erótico extraño se vivencia de forma natural e innata y permite a la persona sentirse diferente al resto. Su individualidad se refuerza más allá de su identidad común a los patrones socialmente establecidos:

3 Para la redacción de esta investigación, entre otros datos etnográficos, he recopilado veinticinco relatos de vida, pero dadas las extensiones de este artículo únicamente haré mención a uno o dos fragmentos vitales que ejemplifiquen las explicaciones a las que hago alusión en el texto. Ello no significa que sean casos excepcionales sino todo lo contrario: representan los acontecimientos más repetidos.

"[...] al menos en aquel aspecto yo era distinto a los demás chicos; pero era demasiado joven, no tenía claro casi nada y me veía incapaz de canalizar esas extrañas fantasías de forma adecuada o, al menos, de manera que fueran admisibles para mí mismo" (Archivo etnográfico del autor. BDSM. MBF. A. Sp)

Tras este descubrimiento, la persona necesita conceptualizar ese deseo, necesita identificarlo con un nombre:

"¿Como empecé a ponerle nombre a las cosas? Eso, mucho más tarde, casi con los 30... no es que mientras haya estado apartado del BDSM..."(Archivo etnográfico del autor. BDSM. MB. CBDSM13. HV. L)

Dado que la persona no tiene palabras para expresar y comprender lo que siente necesita encontrar un referente. Este referente suele ser un libro⁴, revista u objeto y se descubre igualmente en la niñez o adolescencia :

"[...] Debía tener doce o trece años cuando, trasteando entre las estanterías de casa descubrí la Enciclopedia de la vida sexual del doctor López Ibor [...] Y aunque la cosa no esté exenta de cierta ironía, he de admitir que gracias a aquellas lecciones magistrales con las que el susodicho doctor pretendía dejar constancia del abanico inagotable de perversiones en las que podía extraviarse o degenerar el erotismo, me fue posible, de alguna manera, ubicar a aquellas propensiones lascivas que me traían de cabeza. Tendencias que, ya entonces, me impelían a dedicar a aquellas mujeres, mejor dicho a su efigie idealizada por la magia de la cámara o el trazo sinuoso del plumín, las sesiones onanísticas más prolíficas y efusivas que imaginar se pueda." (Archivo etnográfico del autor. BDSM. MBF. A. Sp)

Es importante destacar que, desde el punto de vista del varón que descubre sus tendencias sumisas o dominantes, éstas están asociadas a una fantasía relacionada con un imaginario femenino específico:

"Me atraían y excitaban las mujeres que rodeaban su cuello con gargantillas. Por entrar más en detalle, recuerdo que daba rienda suelta a mi imaginación cuando contemplaba los vestidos de amplísimos escotes que poblaban las películas ambientadas en los siglos XVIII o XIX. No era sólo la visión del escote lo que me excitaba sino muy especialmente la visión de las jóvenes que ceñían sus blanquísimas gargantas con cintas de terciopelo o raso negro de las que colgaba un camafeo. En fin, que de ahí al collar de sumisa, hay un paso. (Archivo etnográfico del autor". BDSM. MB. CBDSM13. HV. A)

En cambio, desde la perspectiva de la mujer sumisa, sus deseos de ser dominada se relacionan, con mayor frecuencia, con la dominación mental:

"No busco una persona que me domine físicamente sino alguien que demuestre ser más poderoso que yo a nivel mental y que sea capaz de ganarse mi admiración vencíendome en

4 Los casos más repetidos, aunque no en la niñez sino en la edad adulta, son las novelas *Historia de O* (Pauline Réage) y *La Venus de la pieles* (Sacher-Masoch), así como diferentes obras del Marques de Sade.

un tour de force entre mi fuerza mental y la suya". (Archivo etnográfico del autor. BDSM. MBF. SST)

Se perciben así, en muchas ocasiones, unas diferencias de género. Mientras las necesidades sumisas del varón se construyen mediante imágenes fantásticas de un ideario femenino y su posterior sublimación física, en el caso de la mujer sumisa estas necesidades se subliman mediante un proceso mental. Aunque la mujer sumisa también tiene su imaginario, como puede ser la figura de la geisha⁵:

"Mi referente principal respecto a las relaciones de dominación-sumisión sería el de las geishas. [...] Para mi es como una especie de ideal con el cual me identifico: esa actitud de intentar siempre complacer a los demás, de querer ser agradable..." (Archivo etnográfico del autor. BDSM. MBF. SST)

A diferencia del varón, este imaginario lo desea encarnar ella misma; es decir, no se objetiviza su fantasía en el otro dominante, sino que es ella misma la que desea reencarnar ese ideario.

Tras este descubrimiento de un deseo erótico extraño -no siempre sexual- y tras un primer atisbo de su comprensión, la persona, tratando de evitar la exclusión social, comienza a desarrollar y enriquecer estos deseos en un mundo íntimo de soledad y secreto:

"Me lo tenía que tragar y contentarme con alimentar mis fantasías en la intimidad de mi cuarto, donde podía dejarlas volar libremente y sin tener que rendir cuentas a nadie. Allí, en soledad, solía fantasear con que un grupo de chicas me cogía, me ataba y una a una me hacían que les lamiera las botas." (Archivo etnográfico del autor. BDSM. MBF. A. Sp)

Se presenta así una paradoja: los esfuerzos por reprimir el deseo tienen como consecuencia que esas pasiones se afiancen y refuercen para ser finalmente aceptadas:

"Si ha de ser, será, no lo dudes, hoy, mañana o dentro de diez años, pero si lo llevas dentro de ti querrá salir a la luz. Una imagen, una conversación, un libro, una película, una página web. Dá lo mismo, cualquier cosa, por fútil que sea, puede ser el detonador de un despertar a unos pensamientos que al principio te asustarán, te confundirán, lucharás contra ellos, pero todo será vano..." (Archivo etnográfico del autor. BDSM. MB. CBDSM13. HV. K)

Llegamos aquí al segundo gran momento de este periplo vital. La persona, siendo consciente de las dificultades propias de mantener una vivencia aislada de su placer, realiza estériles intentos por reprimir y negar estas pulsiones eróticas o incluso, estas fantasías y deseos, se intentan inmiscuir en una vida conyugal socialmente aceptada. Pero la propia naturaleza de estas prácticas lo imposibilita:

"A fin de cuentas estaba decidido a llevar una vida sencilla y a que mi sexualidad, a partir de ese instante, se ajustará a lo que la sociedad consideraba aceptable o normal. Con esa idea en

5 La figura de la geisha aparece en más de una ocasión como referente, pero con ello no puede afirmarse que sea el único. Lo que sí es común en la mujer sumisa o masoquista es esa necesidad de asociarse con un referente femenino que ella misma desea reencarnar.

la cabeza, me embarqué en una relación de pareja de corte tradicional y durante un corto período de tiempo creí ingenuamente que había logrado sofocar definitivamente aquella parte de mi mismo mediante un simple ejercicio de voluntad. Pero la naturaleza es terca, terca y cruel, y las fantasías eróticas no se esfuman así como así. Quedan atrapadas en nuestro interior sin poder expresarse y, a la larga, cual gota malaya, erosionan nuestra resistencia y acaban emergiendo a la superficie, erigiéndose en causa de insatisfacción e infelicidad, aunque en apariencia no tengamos ningún motivo concreto o tangible para ser infelices. Es inútil poner diques al mar. Entonces empecé a descubrirlo. Ahora lo se". (Archivo etnográfico del autor. BDSM. MBF. A. Sp)

Las fantasías eróticas no desaparecen e irremediablemente son fuente de insatisfacción e infelicidad. El individuo decide que las fantasías reprimidas deben ser satisfechas mediante el camino de una doble vida.

Tomada esta decisión, la persona se inicia en las prácticas del sadomasoquismo pero dentro de un contexto comercial. Se pueden destacar aquí dos situaciones. Por un lado puede ocurrir que la persona comience por contratar los servicios de una prostituta que ofrezca los servicios de sadomasoquismo y posteriormente, ante la insatisfacción recibida, decida contratar los servicios de un Ama o Dómina profesional:

"Mi primera vez fue con una prostituta que, como reclamo, en su anuncio decía hacer algo de sado. Era un expediente mucho más económico que recurrir a un Ama profesional, cuyos precios estaban fuera de mi alcance. El resultado de la experiencia fue más bien discreto, por no decir decepcionante. Aparte de mi agarrotamiento y mis temores de novato, que en absoluto facilitaron las cosas, lo cierto es que aquella mujer de vida [...] no tenía ni zorra idea de lo que estaba haciendo. Se trataba de una prostituta corriente que simplemente me cogió por banda, me atizó un par de azotes en el trasero con muy poca gracia, me hizo una paja y en cuanto me hube corrido, extendiendo la misma mano que previamente había dejado impresa en mis nalgas, me cobro cinco mil pesetas de las de entonces. "Para esto me quedo con mi Clara", me dije para mis adentros mientras, resignado, aflojaba la mosca y me abrochaba los pantalones" (Archivo etnográfico del autor. BDSM. MBF. A. Sp)

Esta primera experiencia, a pesar de vivenciarse como un fracaso, permite que la persona venza su miedo a lo desconocido y supere sus reparos morales (como puede ser el sentimiento de culpa por haber sido infiel a su pareja). Pero también puede ocurrir que la persona, desde un principio, contrate los servicios de un Ama profesional, sin haber experimentado previamente los servicios de una prostituta. Las fantasías se ponen en práctica mediante un intercambio económico. Son relaciones mercantiles que sirven como una forma de aprendizaje:

"[...] cuando reuní el dinero necesario me dirigí directamente a un gabinete especializado, donde, por fortuna, contacté con una verdadera profesional que sí tenía muy claro lo que se traía entre manos y supo estar a la altura de las circunstancias. La broma me salió por un ojo de la cara pero, a cambio, salí de allí plenamente satisfecho, casi diría que entusiasmado, dispuesto a evocar aquella experiencia en sesiones más íntimas, solitarias y austeras; y, sobre todo, sintiéndome orgulloso de mi mismo por haberme atrevido a llegar hasta donde

había hecho falta con el fin de poner en práctica mis fantasías." (Archivo etnográfico del autor. BDSM. MBF. A. Sp)

La regulación de la práctica se especializa en diferentes gabinetes profesionales, hasta que el sujeto toma conciencia de que necesita algo más. La persona comienza a percibir que el Ama profesional no manifiesta una implicación afectiva real. Es un acto teatral, una impostura:

"En el mejor de los casos una Ama profesional puede hacer bien su trabajo y disfrutar haciéndolo, de la misma forma que un oficinista puede disfrutar preparando nóminas; pero en el fondo no deja de ser eso, un trabajo [...] entre Ama y sumiso no se da una implicación afectiva real. Es un acto de teatro que a lo sumo dura cuarenta, cincuenta minutos, durante los cuales la Dómina, mejor o peor, representa su papel, y el sumiso por su parte el suyo, y si la cosa va bien..., pues tal vez vuelva, y si no..., se irá con otra y santas pascuas. Y como todo en esta vida es evolución, después de quemar esta etapa en que fui un asiduo cliente de los más variados garitos profesionales, llegó un momento en que me tomé el pulso y tomé conciencia de que necesitaba algo más" (Archivo etnográfico del autor. BDSM. MBF. A. Sp)

La satisfacción de la fantasía implica la ausencia de imposturas en ambas partes. Las personas participantes deben disfrutar sinceramente. En el momento que uno de ellos perciba que eso no es así, la fantasía se vuelve insatisfecha. Debe existir una implicación afectiva real, una intimidad compartida. El deseo no se satisface únicamente con la práctica de la fantasía, sino con la percepción de que el otro también está disfrutando. Se necesita una vinculación emocional situada en un contexto de intimidad y entrega correspondida. Percibiendo que esa entrega no la puede obtener en el ámbito profesional la persona decide dar por finalizada esta fase de aprendizaje y dar un paso más para satisfacer plenamente su deseo.

Llegamos así al momento en que la persona establece su primera relación sadomasoquista fuera del ámbito profesional. Se produce una socialización mediante internet. La persona comienza a frecuentar chats, foros y blogs de temática sadomasoquista y entra en contacto con otra gente que tiene sus mismas inquietudes y deseos. Se abandona el mundo profesional para adentrarse en el ciberespacio:

"Conocí los grupos de Msn, Yahoo o Elistas. Precisamente fue en una comunidad de Elistas donde una chica de mi tierra me escribió diciéndome que si quería conocer a más paisanos podía entrar en www.sado y en el Irc. Pero no en el Irc Hispano sino en el Teide que es donde se hospedaba el canal que tenía la revista Sumissa [...] Yo entré y fue en esos dos canales donde conocí a mis primeros amigos bedesemeros, algunos de los cuales, por cierto, aún mantengo. Fueron ellos los que me hablaron del Hispano y de todo lo que allí podía encontrar. Descubrirlo y encontrar sobre todo el canal mazmorra fue algo increíble. Alucinante más bien. Comprobar que más de doscientas personas compartían mis gustos me pareció algo maravilloso y me hizo sentir muy bien". (Archivo etnográfico del autor. BDSM. MB. CBDSM13. HV. AB)

Este mundo virtual se caracteriza por ser un espacio para conocer gente y poder organizar citas reales. Así dan comienzo las primeras relaciones sadomasoquistas con la asistencia a reuniones, fiestas o eventos privados⁶. Pero estas primeras relaciones están caracterizadas por ser erótico-festivas; es decir, la relación se sustenta en un cariño moderado y atracción, pero todavía sin vinculación emocional. Es una fase de experimentación. También puede ocurrir que la persona no logre encontrar lo que busca en el mundo de internet:

"¿Qué se encuentra una ingenua masoca? [Se está refiriendo a lo que se encuentra en los chats y foros de temática sadomasoquista] Pues te puedes encontrar varias situaciones y grupetes: 1) Grupete de colegas con, en principio, gustos afines al BDSM, que al final se queda en un gusto estético mas o menos definido, aquí meto tanto al mundillo del látex como a los de determinadas filias como puede ser a los zapatos y cosas así. [...] 2) Grupete de la prostitución especializada en BDSM y aldaños. [...] 3) Grupete de gente con problemas/enfermedades físicas. [...] reconozco que si estoy en medio de una sesión masoquista lo que menos me apetece es que pase algún incidente en el que pueda sentirme objetivamente mal [...] y la persona con la que estoy sea incapaz literalmente de llamar al 112 y atenderme mientras llegan. [...] 4) Grupete de gente con problemas/enfermedades mentales de distintos tipos [...] 5) Grupete "intelectualoide Bedesemero". Sinceramente casi nunca les vi hacer nada, pero sí mirar mucho y muchas veces no callarse, cuando debieran haberlo hecho o no intervenir cuando la situación lo merecía..." (Archivo etnográfico del autor. BDSM. MB. CBDSM19. A. Bambi68)

Tras un período de tiempo, tanto si ha logrado mantener alguna relación como si su experiencia en el ciberespacio no ha sido productiva, el individuo volverá a ser consciente de la falta de vinculación emocional y decidirá dar un paso más. Llegamos así al momento en que la persona decide iniciar una relación sadomasoquista seria sustentada en una profunda implicación emocional y afectiva. Decide vivenciar una relación entretejida en un universo compartido cimentado en sentimientos muy profundos donde nadie se inmiscuye entre la pareja. Es un espacio de libertad compartida:

"[...] primero en plan sólo de amigos y de charleta, y poco a poco fue avanzando hasta que al cabo de unas semanas decidimos tener nuestra primera cita, la cual por cierto tiene una anécdota. Nosotros íbamos a pasar unos días juntos pero la idea era que ella me recogiera en un punto intermedio. Pero yo, por una serie de causas llegué tarde, lo que hizo que ella pensase que no iba a acudir. Pero sí. Claro que lo hice. Y ése fue el comienzo de una historia maravillosa de dominación sumisión, que me ha permitido conocer a una sumisa en mayúsculas, a alguien que se ha entregado totalmente a mí y muchas más cosas. [...]"

⁶ En este contexto hay que destacar tres conceptos: *kedadas*, fiestas y eventos privados. Lo que denominan como *kedadas* simplemente son citas de varias personas que se reúnen para hablar de sus inquietudes. Así lo explican: Nos juntamos, bebemos algo, cenamos, y luego pues tomamos una copa final. Se trata como te he dicho de conocernos mejor. [...] sobre todo hablamos. Y después nada, cada uno se va a su casa. (Archivo etnográfico del autor. BDSM. MB. CBDSM6. A. AB). Las fiestas se desarrollan en un local cerrado y cada una tiene sus normas de asistencia. Los eventos privados normalmente se desarrollan en grandes espacios como casas rurales donde los asistentes pueden reunirse durante más de día. Al igual que en las fiestas hay que seguir unas normas previas. El grado de práctica sadomasoquista en estos eventos privados suele ser más intenso que en las fiestas donde simplemente es una escenificación, una toma de contacto con gente afín. En las *kedadas* no hay prácticas sadomasoquistas.

hacemos seis años de relación. Un tiempo en el que hemos compartido muchas cosas, algún momento malo pero especialmente instantes mágicos. Y un tiempo en el que sobre todo he hecho realidad todo lo que deseaba, en el que he experimentado sensaciones maravillosas, en las que he vivido cosas que llevaba años soñando." (Archivo etnográfico del autor. BDSM. MB. CBDSM13. HV. AB)

Si prestamos atención a este discurso, la idea que trasmite es el de una relación idílica no muy alejada al ideario de cualquier otro tipo de relación heterosexual socialmente aceptada. ¿Hasta qué punto la dinámica sadomasoquista es transgresora?

Si recapitulamos lo esbozado hasta aquí podemos decir que la persona experimenta una serie de fases o momentos vitales hasta la plena realización de sus fantasías eróticas, hasta que las realiza y obtiene una plena satisfacción real. Estas fases pueden resumirse en: 1. Descubrimiento en la infancia de una necesidad erótica distinta a la aceptada socialmente. 2. Aceptación de la imposibilidad de reprimir esa necesidad. 3. Aprendizaje de la práctica sadomasoquista en un contexto profesional de intercambio económico. 4. Experimentación y socialización en el mundo sadomasoquista virtual de internet. 5. Consolidación de la necesidad erótica mediante un relación seria y comprometida afectivamente.

Llegados a este punto, además de la cuestión de si la dinámica sadomasoquista es o no es transgresora, varios son los interrogantes que surgen: ¿en qué consiste esa dinámica sadomasoquista que compromete seriamente a dos personas? y ¿es posible mantener a lo largo del tiempo este tipo de relaciones?

3. Sádico y masoquista

A grandes rasgos podemos decir que una relación real y seria de sadomasoquismo constituye un proceso, una dinámica especial, Chancer (1992), entre dos personas que desean compartir y poner en práctica sus fantasías más profundas en un contexto de intimidad compartida. Aunque la práctica y el conocimiento de una serie de técnicas son necesarias, lo realmente indispensable es el mantenimiento constante de una específica dinámica. Esta dinámica no está ligada a una clase, género o preferencia sexual específica sino que las personas que la desarrollan pueden englobar cualquier tipo de identidad. Por otro lado, como ya he mencionado antes, también hay que señalar que la dinámica sadomasoquista se realiza en contextos específicos de intimidad compartida y bajo ciertas condiciones de complicidad. Pero tres son, fundamentalmente, las condiciones que constituyen la dinámica sadomasoquista: a) presencia de un interacción jerarquizada, b) sustentada en un relación paradójica de resistencia y dependencia y c) que necesita para su continuidad de un proceso de innovación creativa constante por ambas partes.

La dinámica sadomasoquista se basa en una interacción jerarquizada entre dos personas. Se establece una división jerarquizada entre uno y otro: la persona sádica y la persona masoquista. Entre ambos se consolida una especie de unión simbiótica. La forma pasiva de esta unión la representa la persona sumisa o masoquista que, en líneas generales, siente placer a través del castigo. La forma activa de esta relación la representa la persona sádica o dominante que siente placer a través de la dominación. A priori, la jerarquización se manifiesta por la aparente posición superior del sádico sobre la persona sumisa que ocuparía un nivel inferior. El masoquista debe hacer todo lo que la persona sádica ordena. Un primer atisbo de esta relación nos conduce hacia la idea de que la persona sumisa se convierte en un objeto, un instrumento del sádico, y delega en él la cuestión de las decisiones vitales. Es como si la persona sumisa se dejara controlar para, al evadir la toma de decisiones, convirtiéndose casi en un objeto, poder evitar la responsabilidad de su existencia:

"[...] me doy tanto miedo a mi misma que es como si necesitara que alguien, de alguna manera, fuera capaz de controlarme y someterme por medio de su poder mental, alguien que, por esa misma razón, mereciera mi admiración". (Archivo etnográfico del autor. BDSM. MBF. SST)

Pero aunque puede parecer que la persona dominante tiene el control y el poder sobre la otra parte, en realidad la persona sádica es tan dependiente de la sumisa como ésta de aquella. Para que la dinámica funcione se necesitan mutuamente, pues aunque la relación sadomasoquista también puede estar mezclada con un deseo físico o sexual, está irreversiblemente sustentada en una entrega y dominio mental que necesita de una mutua dependencia:

"Si la cosa funciona, se entabla siempre una lucha de fuerzas en la que el Dominante se ha de imponer por méritos propios. Por ejemplo, una sumisa suele saber como dar motivos para que su Amo la castigue, y puede tratar de provocarlo, pero si éste es lo suficientemente inteligente y fuerte a nivel mental, debe ser consciente [...] manejar la situación y reconducir su respuesta para seguir manteniendo el control. Es una cuestión mental más que otra cosa". (Archivo etnográfico del autor. BDSM. MBF. SST)

Esta lucha de fuerzas mental de la que habla la informante, a pesar de que constituye un campo ontológico común para ambos ya que ese contexto mental es compartido de alguna manera por las dos partes, tiene diferentes dimensiones. Desde el punto de vista de la persona sumisa se asocia la dinámica sadomasoquista con una experiencia mística de entrega:

"Para mí, desde luego, más que un juego o una relación erótica, el BDSM es una experiencia afín a la experiencia mística, algo muy cercano a lo que sientes cuando te entregas en cuerpo y alma a una comunidad religiosa o a un causa. [...] hay momentos en que puedo llegar a

sentirme en comunión con el Dominante" (Archivo etnográfico del autor. BDSM. MBF. SST)

Incluso esa sensación de éxtasis puede perpetuarse en el tiempo:

"Una sesión es... llevarme a ir más allá, es casi volar, es ir otra vez a Marte. Bajar de Marte no es tan fácil, es un viaje muy largo. A mí me cuesta mucho bajar, y me cuesta porque sencillamente por suerte me he encontrado con una persona que me hace ir muy lejos. No tengo prisa en bajar de una sesión. ¡Y puede durar una semana eh! Puede durarme una semana. Si quiero puedo conseguir que dure una semana". (Archivo etnográfico del autor. BDSM. MB. E. Dtv. Lsm)

Desde la perspectiva del dominante el placer que busca sólo puede obtenerlo al percibir en la persona sumisa esa comunión, esa entrega total sustentada en el limbo de lo mental. Ahí radica principalmente su necesidad de la persona sumisa. Sin su adlátere el sádico no sería nada, no obtendría placer y la dinámica carecería de sentido. Su mayor necesidad es la persona sumisa, depende de la persona masoquista y de alguna manera desea convertirse en ella⁷. Y aquí nos situamos ya en la segunda característica que mencionaba antes: la dinámica sadomasoquista está sustentada en una relación paradójica de a) dependencia y b) resistencia.

Relación paradójica de dependencia porque, como estamos viendo, el sádico necesita al masoquista tanto o más que éste a aquel. El masoquista representa para el sádico lo opuesto de lo que la situación parece implicar. Es decir, aunque pueda parecer que el masoquista es dependiente del sádico, en realidad la dependencia es mutua e incluso el sádico depende todavía más del masoquista que a la inversa.

La relación paradójica de resistencia se muestra en el hecho de que el sádico desea que la persona sumisa se resista, desea que su autoridad sea desafiada, pero únicamente puede ser un desafío temporal, pues si no fuera así la dinámica se rompería. Si la persona masoquista se resiste a ser dominada no habría relación sadomasoquista, pero desde la ontología del sádico, un sumiso que no presentara ningún síntoma de resistencia cercenaría su deseo. En un principio, la persona sádica desea controlar a la persona masoquista, pero pronto descubre que ese control debe efectuarse mediante un castigo objetivizado en el cuerpo. Ritualiza la relación teniendo como objeto el cuerpo de la persona masoquista. Si tenemos en cuenta que el ritualismo puede estar más desarrollado allá donde la acción simbólica se considera más eficaz, Douglas (1996), podemos pensar que para la persona sádica el cuerpo del masoquista se convierte en un símbolo. El cuerpo humano parece ofrecer un sistema de símbolos naturales como órgano de comunicación y como objeto vulnerable. Esa necesidad que tiene el sádico de controlar y castigar poco a poco se va convirtiendo en un deseo

7 Curiosamente en el mundo del sadomasoquismo existe la figura denominada switch que se define como la persona que es sádica pero también sumisa.

de resistencia. El masoquista llega a un punto en que descubre que para mantener la dinámica debe resistirse pues sino fuera así el sádico no sentiría placer. El siguiente diálogo mantenido entre una mujer sádica y un varón masoquista puede servir de ejemplo al respecto:

- "- Porque no exteriorizas nada. [Mujer sádica sentada en una silla]
- Soy así, o sea soy bastante inexpresivo. [Varón masoquista sentado en el suelo cerca de su Ama, relajado]
- Imagínate un Ama delante tuya inexpresiva. [Se pone "inexpresiva" como con gesto aburrido] Que aburrimiento ¿no? A ver, si te gusta, has de transmitir sino yo no me entero de nada de ti. No sé si te gusta sino te gusta, que sensación sientes. No sé nada, es que no me has transmitido absolutamente nada". (Archivo etnográfico del autor. BDSM. MB. Doc.SUM. Diálogo Cvk y K)

En este caso parece como si la mujer sádica demandara del masoquista una cierta resistencia. Así, el masoquista descubre que el sádico es dependiente de él y se desmiente su identidad de masoquista. Pasemos ahora a analizar el tercer factor que constituye una posible dinámica sadomasoquista; a saber, que la dinámica sadomasoquista necesita para su continuidad de un proceso de innovación creativa constante por ambas partes. El sumiso debe crear constantemente una forma de resistencia; es decir, debe mostrar actos de sumisión cada vez más exagerados. El sádico, por su parte, tiene la obligación de ser creativo en su formas de dominación:

"En eso consiste, creo yo, la destreza del rol dominante, su auténtico arte: en salirse con la suya sin que lo vivas como una imposición. Claro que eso implica que el Amo ha de trabajar mucho y estar muy pendiente de su sumisa, conocerla a fondo y hacerse cargo en lo posible de sus necesidades. Sólo así puede obtener lo que desea de ella y a la vez hacerla feliz". (Archivo etnográfico del autor. BDSM. MBF. SST)

Se da una progresión dialéctica en las tareas requeridas que van de menos a más violentas. La creatividad de la dinámica se manifiesta en la práctica de acciones más y más arriesgadas. El carácter creativo de la práctica sadomasoquista, más allá de estar objetivizado en el cuerpo de la persona masoquista, se inmiscuye en valores típicamente propios del arte como son el carácter simbólico (el cuerpo de la persona masoquista), el proceso comunicativo (principalmente mental) y esa forma que encierra la práctica similar al juego, Gadamer (1991). Todos estos elementos muestran hasta que punto la ironía y la contradicción dan forma a la práctica sadomasoquista:

"¿No es irónico que aquello contra lo que uno más se rebela sea precisamente lo que más le excita..., más aún, sea la culminación de su deseo? No sé... quizá sea en esa contradicción interna donde reside la esencia del placer, del deseo tal vez. En una contradicción interna y, también, en una respuesta afirmativa contra el mismo orden de universo". (Archivo etnográfico del autor. BDSM. MBF. Lag)

La propia naturaleza de la dinámica sadomasoquista, como estamos viendo, está condenada a desaparecer por sus contradicciones internas. No puede perpetuarse en el tiempo pues, o la persona masoquista acaba abandonando a su pareja sádica al no poder soportar sus demandas, o la persona sádica termina por abandonar a la parte masoquista al descubrir su falta de implicación, o al sentirse descubierto por el masoquista como un masoquista encubierto. En fin, que la práctica masoquista, vivenciada con sentida fidelidad por ambas partes, irrevocablemente parece abocada al sinsentido, o por lo menos, encierra una lógica contradictoria y profundamente paradójica.

4. Conclusiones

Llegados a este punto tres son los aspectos que me gustaría destacar como fundamentales en nuestra exégesis. Cada uno de ellos puede vincularse a una cuestión conceptualmente delimitada: la transgresión, el deseo y la erótica. Comencemos por el tema de la transgresión.

A priori puede parecer que las prácticas sadomasoquistas son una forma de transgresión sexual; es decir, que manifiestan una forma enfrentada o de rebeldía, un grito de libertad ante una sexualidad normalizada. Pero, como hemos visto, esta transgresión es sólo aparente. En el ámbito del sadomasoquismo profesional, se entiende la práctica sadomasoquista como un juego claramente delimitado con una serie de reglas y límites que no se pueden sobrepasar. Está todo metódicamente ordenado y normativizado, desde qué hacer y qué no hacer, hasta la duración de la sesión, pasando por la imposibilidad de tocar o mantener contacto sexual con la persona contratada. Por otra parte, desde la perspectiva de una relación seria de sadomasoquismo, también se evidencia que dicha transgresión es sólo aparente. Si recordamos los discursos de los informantes, podemos observar como el mundo del sadomasoquismo en internet, fuente de socialización y contacto con personas afines, tiene una serie de reglas que no deben sobrepasarse. Los foros y webs están cargadas de normas de uso que no pueden ser violadas, además, mucha de la gente que participa en estos espacios virtuales finalmente no terminaba por llevar a cabo sus fantasías y todo queda en un limbo intelectual de charla y debate. También en el caso de las fiestas o reuniones (kedadas) hay una serie de normas que todos los participantes deben seguir a rajatabla. En esencia, el mundo del BDSM sigue una pauta que, una y otra vez, se repite y es fuente de debate entre sus miembros, me refiero al acrónimo SSF⁸ (safe, sane, consensual) que define internacionalmente las prácticas

8 Las relaciones BDSM deben seguir un modo seguro, sensato y consensuado respecto a sus prácticas: Seguras, en cuanto al conocimiento necesario sobre su desarrollo y sobre el material usado, así como sobre la prevención de riesgos. Sensatas, en cuanto a la capacidad razonable de decisión por parte de los actores, no alterada por drogas o bebidas y acorde con la experiencia de cada participante, sabiendo diferenciar fantasía y realidad. Consensuadas, en cuanto a que los participantes estén de acuerdo sobre la forma e intensidad con la que se realicen, e igualmente que

sadomasoquistas. Finalmente, como hemos analizado en el epígrafe anterior, existe una relación sadomasoquista de profunda implicación humana donde la dinámica puede parecer más transgresora, pero, como hemos visto, esta dinámica también tiene su propio espacio acotado en una dialéctica paradójica que irreversiblemente desemboca en un final. Es decir, incluso aunque al principio la dinámica sea transgresora, si se quiere perpetuar en el tiempo y hacer de ello algo íntimo y profundo, implica la necesidad de una creatividad constante que al no poder desarrollarse termina por normativizar la relación y con ello poner fin a todo el proceso.

Asociado al tema de la transgresión encontramos también la problemática de la individualización. Desde el ámbito de la antropología de la sexualidad, Nieto (2003), se afirma que dos son las lógicas procesales que engloban las prácticas sexuales. Por un lado existe un proceso regulador de ordenación y control de lo que es sexualmente aceptado en una cultura dada. Pero por otro lado también existe un proceso reactivo, ante esa regulación, que es desarrollado por el individuo y que puede ser definido como transgresor. Aún aceptado este planteamiento en algunos tipos de sexualidad (no en el caso del sadomasoquismo como hemos visto) hay un aspecto que el análisis sobre la práctica sadomasoquista ha hecho evidente, me refiero a la falacia de tomar al individuo como actor principal en ese proceso reactivo. En el caso del sadomasoquismo podemos plantear la idea de que el individuo, en ese proceso de aceptación de su deseo como una necesidad casi innata, no refuerza su individualismo, sino que para hacerlo efectivo y real debe construir una identidad. Pero esa identidad no deja de ser un rol socialmente aceptado en un contexto más específico como es la cultura del BDSM. La individualización de la persona se hace en la dimensión de la fantasía, de su ontología, de su pensamiento, pero cuando llega a la práctica, esas fantasías irrevocablemente deben construir una identidad, un papel socialmente aceptado aunque sea en un ámbito reducido y específico como es el sadomasoquismo. Individuo e identidad se contraponen.

El segundo de los aspectos que mencionaba es la cuestión del deseo. Analizando los mecanismos que configuran la dinámica sadomasoquista hemos visto como el deseo se desglosa en dos experiencias complementarias, Bataille (1980). Una es la experiencia interior, la interioridad del deseo como una historia autorealizable, como un proceso de aceptación y vivencia necesaria por parte de la persona. El otro es una experiencia contradictoria del deseo. El deseo, una vez que ha sido aceptado y es consumado en la práctica, se convierte en una especie de entidad llena de contradicciones internas. El deseo aún no realizado constituye el núcleo básico de la individualidad, pero una vez que es consumado y con ello se revelan sus contradicciones internas, el deseo se convierte en el núcleo básico de una identidad. En ese proceso de experimentación del deseo los mecanismos culturales juegan un importante papel como mediadores. La cultura parece reconvertir

dicho acuerdo pueda rescindirse en cualquier momento. Se podrían poner más ejemplos de elementos que reglan y normativizan las prácticas sadomasoquistas como la presencia de la palabra segura que el sumiso puede nombrar en cualquier momento de la sesión para darla por finalizada.

la transgresión individual propia del deseo no consumado en una especie de transgresión indefinida⁹; es decir, una transgresión reglada, necesaria para hacer real ese proceso interior. Con ello nos situamos ya en la cuestión de la erótica.

Para poder aproximarnos al tema de la erótica es necesario que recordemos brevemente el tipo de relación que se establece entre la persona sádica y la persona masoquista. Entre ambos se plantea una unión simbiótica diferente a esa unión interpersonal propia de las relaciones amorosas maduras, Fromm (1998). Esta unión simbiótica, como hemos visto, se caracteriza por ser intensa y violenta, pero también por ocurrir en la totalidad de la persona, es decir, en su cuerpo y en su mente. La idea matriz que se filtra en esta simbiosis es la de un egotismo ampliado basado en la orientación hacia uno mismo. Es un amor restringido a una sola persona entendido como un acto de voluntad, de acción. Es una relación amorosa que se centra en el objeto del deseo pero no es una facultad de amar. En este sentido, las relaciones basadas en una unión interpersonal se sustentan por ser facultativas y mucho menos interesadas en un hedonismo focalizado en un objeto de deseo. Ambas formas de relación quizá tengan su origen en ese anhelo humano por conocerse y en esa conciencia de soledad típica de nuestra sociedad occidental, ese sentimiento de aislamiento al que hacia referencia al principio del artículo. En este contexto considero que la erótica puede ser entendida como una sexualidad culturizada. Tanto en el caso de las relaciones sustentadas en una unión interpersonal como en una unión simbiótica su sexualidad esta normativizada y esa normatividad se configura mediante patrones culturales. En la aparente transgresión del sadomasoquismo hemos encontrado otro tipo de sexualidad normativizada, con normas y significados diferentes a la normatividad de la sexualidad más comúnmente practicada. Precisamente en esa evidencia de una transgresión normativizada encontramos cómo la cultura se nos revela como un agente creativo.

5. Bibliografía

Bataille, G. (1980) *El erotismo*. Barcelona: Tusquets.

Chancer, L. S. (1992) *Sadomasochism in Everyday Life: The Dynamics of Power and Powerlessness*. Rutgers University Press.

Douglas, M. (1996) *Natural Symbols: explorations in cosmology*. Londres: Routledge.

Fromm, E. (1998) *El arte de amar*. Barcelona: Paidós.

Gadamer, H. (1991) *La actualidad de lo bello*. Barcelona: Paidós.

Nieto, J. A. (2003) "Reflexiones en torno al resurgir de la antropología de la sexualidad". En Nieto, José Antonio (Edi.). *Antropología de la sexualidad y diversidad cultural*. Madrid: Talasa.

9 Concepto frecuentemente utilizado por Bataille (1980).

CUIDADOS OCULTOS. MAPEANDO PRÁCTICAS DE AFECTIVIDAD ENTRE TRABAJADORAS SEXUALES Y CLIENTES EN BARCELONA.

Livia Motterle
livia.motterle@gmail.com
Universidad de Barcelona

Introducción

La prostitución parece constituir lo que Mauss llama *hecho social total*, es decir, una situación donde “se expresan a la vez y de golpe todo tipo de instituciones: religiosas, jurídicas, morales y económicas (...) a las cuales hay que añadir los fenómenos estéticos a que estos hechos dan lugar, así como los fenómenos morfológicos que estas instituciones producen” (Mauss, 1925: 41). En esta intervención tomaré como pretexto la prostitución y las prácticas estéticas (en el sentido etimológico de sentir, experimentar, manifestar a través el cuerpo), afectivas y de cuidado que las trabajadoras sexuales construyen con sus clientes para analizar formas de amor que escapan de códigos institucionalizados y naturalizados. Para lograr este objetivo me concentraré en las incorporaciones, es decir en la capacidad de los cuerpos de actuar según sus propias experiencias (Hastrup, 1994a; Csordas, 1999; Esteban, 2004).

Investigar las relaciones de cuidado - entendiendo con este término aquellas formas de atención con las cuales un sujeto se “empeña con el propio cuerpo en contextos que incluyen la presencia incorporada de los otros” (Csordas, 1999a: 29) - entre trabajadoras sexuales y clientes a través de *cuerpografías* es uno de los objetivos principales de una etnografía recién desarrollada titulada “Cuidados ocultos. Cuerpografiando prácticas de atención sexual y desatención institucional en Barcelona”. Las *cuerpografías* (narrativas sobre y gracias a los cuerpos) han permitido dibujar anatomías de prácticas ocultas y trazar puentes entre las categorías de corporalidad, riesgo, salud, cuidado, atención, afectividad, sexo y sexualidad. Entrar en las grietas del espacio cotidiano de las trabajadoras sexuales ha sido fundamental para evidenciar aspectos significativos de sus experiencias de vida.

Por medio de la presente comunicación, me gustaría entonces desvelar las relaciones sexo-

amorosas que se instauran entre trabajadoras sexuales y clientes como aspecto indispensable para ampliar el debate sobre la prostitución, que hasta ahora, ha estado enfocado principalmente en la problemática de la trata, de la prevención de la salud y de las trayectorias migratorias y abordados desde perspectivas abolicionistas, victimistas o paternalistas. Así mismo pretendo desmitificar desde una aproximación etnográfica la figura de la “puta” como sujeto sin agencia, poniendo en cuestión, por un lado, el modelo de salud hegemónico que ha medicalizado las prácticas de cuidado en Occidente, y, por otro, cierta visión feminista que percibe el cuidado como factor discriminador de la mujer y obstáculo para su emancipación. Politizar el cuidado, eroticizarlo, performativizarlo puede convertirse así en argumento de reivindicación feminista.

Los testimonios de trabajadoras sexuales y clientes se entrelazan con paradigmas teóricos, construyendo así tramas que giran alrededor de cuatros nudos temáticos: el binomio sexo/amor; la relación entre prostitución y feminismo; el cuidado como arma de empoderamiento femenino; la invisibilización como estrategia institucional. En esta intervención utilizo la primera persona, no por un capricho post-moderno, si no porque me siento involucrada en la temática en tanto que investigadora feminista y defensora de los derechos laborales de las trabajadoras sexuales.

La prostitución es, desde hace décadas, uno de los temas más importantes del feminismo y uno de los que más ha contribuido a dividirlo en dos mitades, aparentemente irreconciliables (Ordóñez Gutiérrez: 2006). Según la postura abolicionista las trabajadoras sexuales son mujeres prostituidas por el sistema machista y capitalista y la prostitución resulta una versión más de las modalidades en que se manifiesta y asegura el principio de la autoridad patriarcal. En el extremo opuesto, hay feministas que consideran la prostitución como un trabajo que tiene que ser regularizado, dignificado y antes que todo reconocido como tal.

Comparto con Dolores Juliano que “la prostitución se construye como una necesidad social, más que porque satisfaga incontables necesidades sexuales, por motivos pedagógicos. La desvalorización socialmente construida y la indefensión ante todo tipo de agresiones, que afecta a las sexo-servidoras, “es el espejo que se pone ante las mujeres insertas en el sistema, para mostrarles el precio que pueden pagar ante cualquier atisbo de rebeldía” (Juliano, 2002:

97).

1. Amor de pago y sexo gratis: dos paradojas de la post-modernidad

Vero, Marien, Paula, Rosa y Noe tienen caracteres muy diferentes, historias de vida diferentes, precedencias diferentes, deseos diferentes, pasiones diferentes. Sus reflexiones pero caben el algo común: dentro del trabajo sexual es posible (y recurrente) encontrar formas de amor, sexualidad, cuidado. Cuando hablo de amor, no entiendo el amor romántico, utopía colectiva que se expresa en y sobre los cuerpos y los sentimientos de las personas, y que, lejos de ser un instrumento de liberación colectiva, sirve como anestésico social (Varela, 2005). Entiendo el amor como creación de una conexión que, cuestionando las relaciones normativas, muestra sus límites y contradicciones.

Vero. Trabajadora sexual (de calle y en pisos), dómina, transexual, activista feminista, luchadora incansable. Es de Madrid.

“En el trabajo sexual hay la misma intimidad que se crea con tu psiquiatra. La prostitución está vista desde un punto de vista dramático, triste, victimista, macro....cuartos oscuros con un gordo que te follas, cuatros negros que te encierran...;no es así! Hay muchas opciones. Como en un bar te pueden servir menú degustación o bocata, en el trabajo sexual yo le doy mas atención al cliente que viene y se queda un rato para una buena degustación, el de fast food me lo quito rápido. ¿Si me he enamorado? Yo cariño, en Francia en Bois de Boulogne tenía clientes con diversidad funcional y fue en esta ocasión que me enamoré de uno, me la pasaba genial. El tuvo un accidente de moto y se quedó paralizado de cintura para abajo. Teníamos relación sexual sin tener relación genital porque el no tenía erección. He tenido que desarrollar otra forma de sexualidad y por eso me enganché al tío creo, porque la polla no era el centro de la atención.” (14 enero 2014).

Marien. Trabajadora sexual (en su propio piso), madre, escritora, tallerista. Es de Barcelona.

“Es la gente que crea las diferencias: entre relaciones de pago y no, entre clientes con diversidad funcional y sin,...Hay muchas fronteras mentales que crean prejuicios. Es importante comparar el sexo sin dinero con el sexo con dinero. La única diferencia es el dinero. Los hombres buscan sexo por placer o amor, fuera y dentro del trabajo sexual. Como dos personas se pueden enamorar fuera del trabajo sexual, también hay prostitutas que pueden enamorarse de clientes (y al revés). Y eso es un peligro muy grande - el enamoramiento - porque cuando te

tratan con cariño te sientes bien y te enganchas. La sexualidad está en el cerebro, no en los genitales” (25 enero 2014).

Paula. Trabajadora sexual (de calle y de clubs), actriz, transexual, activista feminista. Es de Buenos Aires.

“A mi los clientes que vuelven me encantan porque te valoran en otra manera, no solo físicamente. No están buscando el orgasmo rápido si no el conocer otra persona. Me parece lo más inteligente porque crean una complicidad con una mujer, con una trabajadora. Cuando una persona viene cada dos semanas a verte por años y años se crea una relación de afecto, de respeto y esta persona te entiende. Tu le cuentas como va tu vida, el te cuenta como va la suya. Esa es la relación más inteligente que pueda pasar entre cliente-trabajadora. Es la más sana. Y estos clientes son los clientes que me han salvado más economicamente. Si me pagan más mejor los trato porque quiero que vuelvan. He tenido muchos clientes que se han enamorado de mí. Yo soy dulce cuando me tratan bien. Creo espacios de cotidianidad con los clientes que me pagan bien, que me tratan bien, que son muy educados. Hay problemas cuando ellos se enamoran y tu no, pero esto como en la vida normal. Se crea una afectividad dependiente y una no sabe como hacer porque yo lo que menos quiero es hacer daño a una persona que me esta ayudando. En Francia tenía un cliente mayor que me pagaba muy bien, el típico francés de clase alta, era profesor de historia, algo así. Le encantaba hablar conmigo, me enseñaba el francés, ... También en Italia tenía un cliente que venía todos los fines de semana a darme clases de italiano y que me llevaba con el coche a conocer toda Italia. Porque hay muchos hombres - y mujeres - que cuando se hacen mayores están solos. Pero las mujeres lo llevan mejor lo de estar solas. El hombre necesita esta parte sexual, el acostarse con una mujer para no sentirse solo” (7 de noviembre 2013).

Rosa. Trabajadora sexual (de calle), vecina del Raval, ya lleva veinte años viviendo y ofreciendo servicios sexuales en calle Robador. Es de Guayaquil.

“Estaba trabajando en la calle, aquí abajo, en Robador. El me saludaba pero nunca me había preguntado un servicio. Yo lo miraba con mis ojos bien pintados para captar su atención, pero nunca subía conmigo a la habitación. Un día me lo encontré en casa, a una fiesta. Y fuimos directamente a la cama. Pensaba si pedirle algo de dinero o no, pero al final no lo hice porque sentía algo adentro, no sé, algo especial, así que pensé que lo más especial y raro que yo pudiera hacer era follar sin cobrar. Que tonta, ¿no? Esa fue la única vez que me he convertido en puta gratis. Que es lo mismo que haces tu, ¿no? Acostarte con tíos sin cobrar. Que cosa más rara” (9 de octubre 2013).

Noe. Trabajadora sexual (en paginas web), activista post-porno, estudiante. Es de Amsterdam.

“Llevo diez años trabajando en paginas web porno o eróticas, como quieres llamarlas. No tengo contacto físico con los clientes, pero sí nos vemos y nos podemos escuchar. Si le caes bien a uno y a el le gusta tus performances, vuelve y de allí se crea una confianza, un feeling, una conexión sexual, cerebral y emocional. El se abre a ti y tu vas conociendo sus partes más intimas. Ha habido veces que iba extrañando los clientes y cuando no los veía en la web pensaba en ellos. Después aparecían sus nicks, me pedían un servicio y era feliz. Porqué luego se vuelven cómplices, saben tus intereses, el porqué está metida allí todo el día. En mi caso empecé para pagarme la universidad y con el paso del tiempo fui observando y analizando este mundo del porno: un sistema que reproduce códigos normativos, coitocentristas y falocentristas. La mayoría de los tíos quieren simular la penetración a nivel virtual y te ponen su polla dura en frente la cam. Si veo que hay tíos inteligentes y abiertos intento explicar que hay otras formas de placer, de juego, de perversión, que yo no me éxito mirando una polla dura. Es como una lucha post-porno desde adentro del porno. No sé cuanto podré seguir con este trabajo pero de momento es el único que tengo y, de verdad, hay veces que me muero de la risas con algunos clientes, que me divierte. Además disfruto, a veces me corro de verdad y me pagan por eso. Que guay, ¿no?” (10 de julio 2013).

Al comparar los relatos se puede observar que las experiencias de estas personas (todas trabajadoras sexuales que ofrecen sus servicios en Barcelona) ponen en evidencia cómo los cuerpos objetivizados de las trabajadoras sexuales se convierten en cuerpos activos, capaces de construir tramas de afectividad con los clientes. Detrás de encuentros que escapan de una legalidad institucional y de un modelo de amor romántico se esconden prácticas de cuidado y afecto que no encajan con el imaginario naturalizado de la prostitución. El trabajo sexual se convierte en un campo donde pueden desarrollarse formas de amor y de sexualidad similares a las que ocurren fuera del trabajo sexual.

El binomio sexo-amor no es una dicotomía excluyente y tampoco es una combinación indisoluble. Los testimonios nos ayudan a observar como la práctica sexual pueda ser acompañada por la afectividad allí donde menos uno se lo espera: en la prostitución. Parece que muchas personas acuden a las trabajadoras sexuales no sólo por “un polvo”, si no por recibir atenciones, para cubrir una falta afectiva. Si a las variables sexo y amor juntamos aquella del dinero, entramos en un debate que desde décadas divide feministas, enriquecen instituciones, engordan imaginarios populares.

Cuando en defensa de las mujeres se criminaliza la prostitución, cuando se piensa que el trabajo sexual es practicado sólo por mujeres y que los clientes son solo hombres, se victimiza

e infantiliza el colectivo entero de los trabajadores del sexo, y con ellas las mujeres mismas. Una investigación de enfoque feminista tiene que tener en cuenta de todas estas cuestiones, abrir debates y hacer pensar. Sobretodo es necesario re-imaginar formas de amor y de sexualidad sin estructurarlas o dicotomizarlas, si no más bien mirando a ellas como creaciones en continuo cambio ya que experimentadas en el cuerpo, por el cuerpo, gracias al cuerpo.

2. ¿El trabajo sexual cómo reivindicación (trans)feminista?

Pensar el cuerpo y corporizar el pensamiento se transforma entonces en urgencia política. Las palabras de Mari Luz Estaban pueden resultar en este sentido muy significativas:

“No es que en mi caso ambos procesos, el vital y el investigador, hayan sido siempre concordantes, sino que uno y otro han tenido una intercomunicación importante, y que poder entender las zonas más oscuras de mi propia experiencia sexual, corporal, emocional e intelectual ha sido algo implícito en la consecución de los fines de la investigación” (Esteban, 2004: 2)

Vivir las relaciones sociales con “un posicionamiento crítico en el espacio social generalizado no homogéneo” (Haraway, 1991/1995: 336) y considerar la subjetividad como algo *multidimensional* es una estrategia, la cual nos salva de la pretensión de querer alcanzar la verdad; ilusión peligrosa además que perversa, ya que la verdad no existe, se crea. La investigadora no es una voz *en off*, una hoja en blanco, una grabadora. Es un “individuo real, histórico, con deseos e intereses particulares y específicos” (Harding, 1987/1998: 7) que participa en la misma realidad, que está dentro del mismo marco de la pintura en el que se encuentran sus informantes.

Compartir espacios y tiempos con trabajadoras sexuales y feministas (no es raro que muchas trabajadoras sexuales acaben, gracias a su misma profesión, reconociéndose como feministas) y luchar con ellas por los derechos a la libre disposición del propio cuerpo (derecho al aborto libre, a una atención integral de la salud en los servicios públicos sanitarios y de forma totalmente gratuita, etc.) resulta para mí una experiencia fundamental. Es necesario difundir material que contraste con los dispositivos y discursos que la sociedad utiliza para construir y re-producir dicotomías y exclusiones, y por eso quiero utilizar la etnografía como instrumento

político que desvele falsas creencias, rompa fronteras estructurales y reponga en el centro de los discursos visiones marginalizadas.

Experimentar y vivir el encuentro con otros (cuerpos) es una posibilidad que permite reflexionar también sobre nuestros mismos cuerpos, llevando algunas antropólogas a sentir la necesidad de tejer en una misma trama los hilos de la teoría antropológica y aquellos de la experiencia personal. Sintiéndome parte de aquella corriente de feminismo así llamada (trans)feminista¹ y siendo convencida que aun más en una investigación de enfoque feminista sea necesario posicionarse, intento emplear las metodologías propias de las ciencias sociales para ofrecer visiones que coloquen las mujeres y todos aquellos sujetos entendido como subalternos, *retorcidos* (esta es la traducción literaria de *queer*) y disidentes de las categorías heteropatriarcales de normalidad y funcionalidad, en el centro de los discursos como sujetos de derechos. Para destruir una estructura dicotómica no hay que reproducirla. Las personas *trans* hicieron replantear a muchas feministas el sistema sexo/género, las trabajadoras sexuales pusieron en discusión la hipótesis de que la prostitución es una institución patriarcal que alimenta la opresión de las mujeres.

Convencida que las trabajadoras sexuales tienen que tomar su lugar en primera persona en las líneas de lucha feminista, las palabras de la Vero refuerza y da ánimo a tal convención:

“Siempre concebí el movimiento feminista como un modo de pensamiento basado en la igualdad de los individuos dentro de su diversidad mas allá de los géneros, las razas, las creencias religiosas, socio políticas y los sexos. Desde el respeto a la pluralidad de la diferencia como la suma de un todo. Mi comienzo como activista nace de la necesidad de encontrar grupos que luchen por la derechos sociales basados en la igualdad y el replanteamiento de la estructura social en la que vivimos”. (Arauzo, 2014:119).

Esta intervención, como hemos dicho antes, está concebida con un fuerte valor político: promover la agencia de las trabajadoras sexuales dentro y afuera de ambientes feministas, sin olvidarnos que el feminismo “en su composición puede ser comparado con una gota de mercurio que estalla y se pluraliza, pero que guarda dentro de sí una composición que le permite multiplicarse, separarse y volver a unirse por medio de alianzas”. (Valencia, 2014:

¹ Las Jornadas Feministas Estatales de Granada del 2009, con la lectura del Manifiesto para la insurrección transfeministas, fueron el punto de articulación del transfeminismo como tal.

109).

3. Cuando el cuidado desmonta binarismos de género.

“La consecuencia principal de la invisibilización y naturalización de los cuidados es que garantiza la continuidad de su ejecución por parte de las mujeres”. (Esteban, 2003:5). En el modelo de producción capitalista lo feminizado encuentra su sentido de ser en su darse a lo masculinizado y el cuidado, cuando está ocultado en las dinámicas económicas, reproduce lógicas patriarcales. Pero, ¿qué pasa si las cuidadoras reivindican el cuidado como arma de empoderamiento? ¿Puede el cuidado entenderse como forma de atención somática, eroticizada, performativa, desmontando así el binarismo de género? ¿Es la atención sexual de las trabajadoras sexuales una forma de cuidado profano?

“La exclusión, deslegitimización o subordinación de las muy variadas formas de atención que asume el cuidado lego de la salud o el ejercido por las medicinas aquí llamadas alternativas, más que ser sistemáticas aluden a una relación ciertamente ambigua que la medicina mantiene con la gama de saberes y practicas no convencionales que conforman paralelamente el marco asistencial en las sociedades actuales” (Haro, 2000: 109). Ahora bien, quizás en este contexto hablar de formas de amor y cuidado dentro del trabajo sexual como formas alternativas de cuidado pueda parecer fuerte. De toda forma la hipótesis que guió la investigación antes citada - “Cuidados ocultos. Cuerpografiando practicas de atención sexual y desatención sexual en Barcelona” - ha sido justamente la siguiente: ¿pueden las trabajadoras sexuales incorporar formas de cuidado/atención/afectividad dentro de su profesión, teniendo en cuenta además que la desatención institucional no permite que se produzca y reconozca esta transferencia?

Los testimonios que ahora presentamos son muy útiles en relación a esta apuesta de investigación:

“Somos economistas; hacemos marketing; sabemos sobre imagen porque sabemos como atraer; sabemos sobre el tiempo porque tenemos que cuidar a nuestros hijos, hacer la comida y trabajar; somos responsables porque somos autónomas; finalmente somos jefas de familias; luego de eso sí, somos enfermeras porque sabemos donde tocar para no hacer daño; somos psicólogas porque sabemos escuchar a los clientes y tenemos que cuidarnos para que no nos hagan daño.

Entonces desarrollamos un montón de recursos laborales como cualquier otra persona. Todas sabemos de matemática, economía, don de gente, psicología, enfermería, prevención de VIH. Sobre todo somos expertas en el cuidado de la gente, de los hijos, de los padres, de los clientes, de nosotras mismas” (7 de noviembre 2013).

Las palabras de Paula no necesitan muchas explicaciones: las trabajadoras sexuales desde siempre han atendido clientes y desarrollado formas de cuidado. Los clientes concuerdan:

“No te quiero contar mi vida personal. Soy casado y no quiero problemas, ¿ok? Pero sí que puedo contestar a tu pregunta. Pago por tener un momento de relax, no pago por sexo. Y también aprovecho para aprender cosas que vosotras mujeres sabéis pero si no la explicáis a los compañeros no la sabemos. Son tres años que me veo dos vez al mes con Ana. Ya somos amigos. Yo le cuento, ella me cuenta. Hay confianza, complicidad. Pero, a parte esto, ella me ha explicado muchas cosas sobre la masturbación femenina, los deseos de las mujeres, lo que les gusta, como hacer para hacerlas correr a gusto, ...todas cosas que yo no sabía. Hombre, que en mi época esto era tabú. Y hace tres años pongo en práctica lo que hago con Ana con mi mujer. Es decir que es como una terapeuta de pareja. Vale, sí, también me hace sentir bien cuando follamos, pero hay más que esto, es como entrar en un mundo que yo no conocía. Y más, la Ana tiene unas manitas, venga, no solo para hacer pajas, perdóneme la palabra, digo como me toca, como me acaricia. Es que realmente sabe hacer de todo esta tía. Por eso la voy a visitar cuando puedo” (4 de octubre 2013).

4. Ocultar, invisibilizar, castigar como estrategia de control

Las instituciones parecen haberse dando cuenta del rol de cuidadoras de las trabajadoras sexuales, pero, lo utilizan dentro de una estrategia política de re-inserción laboral, desvalorando la prostitución como profesión o, mejor dicho, no reconociéndola como una profesión. La ley de Ordenza del civismo entrada en vigor en Barcelona el 17 de agosto 2012, contempló la posibilidad para las prostitutas de conmutar la multa participando en un curso de re-inserción laboral:

“Nos parecía necesario que la ordenanza contemplara poder conmutar la multa por servicios a la comunidad, para dedicar unas horas a acciones altruistas, como cuidar gente mayor o limpiar grafitis. (Maria, 6 de mayo 2013)

Pero, esto proyecto de re-inserción laboral así como lo comenta una técnica del Ayuntamiento,

¿tiene en cuenta las reales exigencias de las trabajadoras sexuales?

“El curso que hago yo en esta asociación sólo me hace perder tiempo y energía porque mira, tengo que estar allá todas la mañanas a las nueve cuando yo me voy a dormir a las cuatro de la madrugada, terminado mi trabajo. Además yo trabajé toda la vida en la calle, ¿cómo me puedo quedar yo encerrada en una casa con un viejo? Yo no quiero limpiar el culo a nadie” (Rosa, agosto de 2012).

La actividad de las trabajadoras sexuales sigue aún más estigmatizada de esta forma. La estigmatización tiene una función importante: la de mantener en silencio a las prostitutas. Los intentos para impedir el habla de las prostitutas, las dificultades que se ponen a su libre expresión, que van desde considerarlas menores de edad o incapacitadas hasta considerarlas delincuentes o manipuladas, o atribuir sus discursos al proxeneta que está detrás de ellas, son todas estrategias para acallar su voz. (Osborne, 1991, Corso, 2003). Controlar los cuerpos de las mujeres a través del control de las trabajadoras sexuales es una estrategia de vigilancia y castigo utilizadas por el sistema capitalista patriarcal.

“El cuerpo físico es un microcosmos de la sociedad, que se enfrenta con el centro de donde emana el poder, que reduce o aumenta sus exigencias en relación directa con la intensificación o relajamiento de las presiones sociales. Sus miembros, unas veces sometidos a control, otras abandonados a sus propios recursos, representan a los miembros de la sociedad y sus obligaciones con respeto a la totalidad de la comunidad” (Foucault, 1975: 109).

Los cuerpos y los procesos que lo configuran son el lugar por excelencia en el que el poder se inscribe, transformándose así en los portadores de cierto mensaje que es percibido como verdad, por haber sido naturalizado por el poder y convertido en certeza histórica. Así, el poder logra reconocerse y reconocer a su “otro”, para de esta forma controlarlo, dominarlo, domesticarlo pero, sobre todo, callarlo.

Urge entonces construir arquitecturas habitables, etnografías somáticas donde los cuerpos marginalizados que construyen formas de sexualidad fronterizas que no encajan con modelos heteronormativos, reproductivos, capacitistas creados por Medicina, Iglesia, Estado, retomen el centro de los discursos. Ojalá el trabajo sexual pueda servir realmente como pretexto para reflexionar sobre estas cuestiones, como “cuña insertada en el sistema patriarcal. Como todas las cuñas, puede servir para mantener la estructura del sistema mientras nadie la mueva,

mientras esté quieta, pero apenas se mueva un poco puede hacer venir abajo todo el andamiaje” (Juliano, 2002: 46).

Bibliografía:

Arauzo, Verónica (2014) “Autónomo versus industria del sexo”. Trabajo sexual. En Solá, M. y Urko, E., *Transfeminismos. Epistemes. Fricciones y flujos*. Tafalla (Navarra): Txalaparta.

Capel, M.R. (1986) “La prostitución en España. Notas para un estudio sociohistórico”. En Capel, M.R. (coord.) *Mujer y sociedad en España*. Madrid: Ministerio de Cultura.

Corso, C. (2003) *Retratos de colores intensos*. Talasa, Madrid.

Csordas, T. (1999a) “Embodiment and Cultural Phenomenology”. En Weiss, G., Haber H. (eds.) *Perspectives on Embodiment*. New York: Routledge.

Esteban, M. L. (2004). *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Bellaterra.

Esteban, M.L. (2004) “Antropología encarnada. Antropología desde una misma”, *Papeles del CEIC*, 12.

Esteban, M.L. (2003) Cuidado y salud: costes en la salud de las mujeres y beneficios sociales. En Congreso Internacional Sare 2003: Cuidar Cuesta: costes y beneficios del cuidado. Bilbao, 2003.

Foucault, M. (1975) *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Paidós: Barcelona.

Haraway, Donna (1991/1995) *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinvención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

Harding, Sandra (1987/1998) “Introduction: Is There a Feminist Method?” En Sandra Harding (Eds.) *Feminism and Methodology*. Bloomington: Indiana University Press.

Haro, J. A. (2000) “Cuidados profanos. Una dimensión ambigua en la atención de la salud”. En Perdiguero, E., Comelles, J.M. (comps) *Medicina y cultura. Estudios entre la antropología y la medicina*. Barcelona: Bellaterra.

Hastrup, K. (1994b) “The motivated *body*. The locus of agency in culture”. En *A Passage to Anthropology*. London: Routledge.

Juliano, D. (2002) *La prostitución: el espejo oscuro*. Barcelona: Icaria.

Mauss M. (1925) *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz editores.

Ordóñez Gutiérrez, A. N. (2006) *Feminismo y prostitución. Fundamentos del debate actual en España*. Oviedo: Trabe.

Osborne, R. (1991) *Las prostitutas: una voz propia*. Barcelona: Icaria.

Pheterson, G. (2000) *Nosotras, las putas*. Madrid: Talasa

Valencia, S. (2014) “Transfeminismo(s) y capitalismo gore”. En Solá, M. y Urko E., *Transfeminismos. Epistemes. Fricciones y flujos*. Tafalla (Navarra): Txalaparta.

Varela, N. (2005) *Feminismo para principiantes*. Barcelona: Ediciones B.

MATRIMONIOS MIXTOS EN EL CONTEXTO GLOBAL: UNA CONCEPTUALIZACIÓN DESDE LAS REDES PERSONALES

Beatriz Patraca Dibildox
patradox@gmail.com
Universitat Autònoma de Barcelona

Resumen

El objetivo de esta comunicación es proponer una tipología de las parejas formadas por mujeres del bloque ex socialista con hombres de nacionalidad española que tenga en cuenta la dimensión transnacional de sus redes personales. De acuerdo con las narrativas recogidas de las informantes de la investigación doctoral en curso¹ se propone incorporar las interacciones "online" como parte constituyente de esta tipología. Igualmente, se analizan las implicaciones de estas interacciones en la creación y mantenimiento de los campos transnacionales en los cuales estas mujeres se hallan insertas así como las condiciones de reproducción de estos espacios.

1. Introducción

La consolidación del Estado Español como un espacio de inmigración durante el período 1990-2010 especialmente, genera múltiples formas de acogida, de adaptación, de integración y de constitución de nuevas familias. Una consecuencia de estos cambios es el auge en la formación de matrimonios binacionales los cuales se explican en parte por las posibilidades de contacto que ofrecen las Comunicaciones Mediadas por el Ordenador (CMO) o, con una denominación más actual, el *software social*.

El matrimonio binacional suele implicar la deslocalización de una parte de las relaciones sociales de la pareja, lo cual repercute a su vez en la formación de familias

¹ "Vinculando entornos *online* y *offline*: Un estudio de las redes personales de las mujeres del bloque post-socialista en pareja con hombres españoles" dirigida por Jordi Roca i Girona (URV) y José Luis Molina González (UAB) a quienes les agradezco sus comentarios y sugerencias a los preliminares de este documento.

transnacionales y en la reconstrucción de los vínculos con origen a través de nuevas formas de pertenencia. En una sociedad global, los constantes cambios tienen un primer efecto en la propia concepción de las unidades domésticas y el matrimonio. A pesar de las suspicacias que normalmente tiene que afrontar una pareja binacional, también hay beneficios en términos de aprendizaje transcultural, de reducción de prejuicios y de crecimiento personal (Fontaine y Dorch, 1980:330).

En el caso de las mujeres del antiguo bloque socialista, en tanto que miembros de una pareja binacional, se produce la quiebra de una categoría de adscripción geográfica para entrar en otra de adscripción cultural con marcadas diferencias. Es decir, los países de los que provienen estas mujeres pertenecen a un espacio que fue geográfica y políticamente delimitado por muchos años como "bloque socialista", sin embargo presentan características socioculturales importantes que resaltan con la caída del socialismo.

A lo largo de este texto se busca indagar en cuatro cuestiones diferentes que tienen un punto en común: el transnacionalismo. La primera cuestión a la que haremos referencia, tiene que ver con la propia migración y adaptación en destino como un proyecto individual. La segunda alude al individualismo conectado y a la autorrepresentación en línea. La tercera se refiere a los procesos de elección de la pareja. La cuarta cuestión concierne a la composición nacional de los miembros que conforman la red más inmediata de ego.

Todos estos aspectos están correlacionados entre sí y conforman el campo transnacional en el que se desenvuelven las interacciones sociales de las mujeres que forman parte de una pareja binacional.

Por último, cabe señalar que en la vertiente metodológica proponemos una complementariedad de técnicas que suma el Análisis de Redes Sociales al enfoque etnográfico para dotar a cada relación de narrativas contextualizadas dentro de la estructura de redes personales, las cuales incluyen localizaciones geográficas diversas y diferentes modos de interacción. Se busca así generar una visión panorámica de los aspectos que deben tomarse en cuenta para abordar nuestro objeto de estudio desde una óptica transnacional.

2. Metodología

La investigación en curso se basa en una exploración cualitativa que suma dos estrategias de investigación: la etnografía y el análisis de redes personales. Con la primera, se busca explorar las narrativas *offline* y *online*, los contextos, la vida antes y después del proceso migratorio, el desarrollo de la pareja y las transformaciones familiares. Con el Análisis de Redes Sociales (ARS) se pretenden encontrar patrones relacionales en las estructuras de la red, indagar en el contexto social y generar representaciones visuales que nos ayuden a comprender la significación de los vínculos que envuelven a la informante así como la naturaleza de sus relaciones.

La investigación etnográfica tiene dos vertientes. Una es la etnografía clásica entendida como "el estudio directo de personas o grupos durante un cierto periodo, utilizando la observación participante o las entrevistas para conocer su comportamiento social, registrando una imagen realista y fiel del grupo estudiado" (Giddens, 2007). La otra se refiere a la *netnografía* como variante de la primera pero enfocada a las interacciones en línea.

Entendemos la *netnografía* como un procedimiento que hace hincapié en las narraciones textuales de los sujetos en contextos de interacción en línea.. La *netnografía* puede legitimarse a través de la construcción en la tradición antropológica, adaptando y elaborando sus contenidos bajo estándares consensuados para su desarrollo (Kozinets, 1998). Como anota Mayans (2002): "La etnografía constituye un "viejo" método de trabajo e investigación perfectamente válido para aproximarnos a las "nuevas" tecnologías"

En lo que refiere al Análisis de Redes Sociales, nos centraremos en las redes personales, las cuales se centran en la reconstrucción del entorno social del individuo en múltiples contextos de interacción. Estos vínculos, lazos y configuraciones dan cuenta de la historia de *ego* y reflejan sus prioridades y su forma de vida así como su trayectoria social y su capacidad de adaptación a los cambios. Bajo esta perspectiva, las redes sociales nos permiten estudiar por un lado el individuo y su biografía y por otro, con los contextos sociales por los que ha estado de paso y cómo se han unido (Bidart y Degenne; 2005). El estudio de las redes nos permite conocer la estructura y composición ofreciendo información sobre las estrategias de integración que desarrolla un inmigrante. (Ávila Molero, 2008)

Finalmente, su visualización nos permite ubicar en las redes las interacciones *online/offline* no como dos ambientes separados sino integrados, que es tal y como ocurre hoy en día la intersección de estos ámbitos en el llamado *individualismo conectado* (Wellman, 2001).

El trabajo de campo en línea se ha basado en observación no participante en espacios digitales como chats, foros y grupos de Facebook en los que puedan interactuar las mujeres de diferentes países del bloque ex socialista². Foros y páginas de contactos en general³. Observación participante en SNS (*Social Networking Sites*) en perfiles de informantes con las que se han desarrollado relaciones de confianza más estrechas⁴ y observación no participante en perfiles abiertos al público de otras informantes⁵.

Se han llevado a cabo dos tipos de entrevistas: Unas son las temáticas prospectivas a gente vinculada con asociaciones de migrantes o con casas nacionales o regionales con el objetivo de contextualizar y permitir el fenómeno de "bola de nieve" para dar con informantes clave..

El segundo tipo de entrevistas se refiere a las semiestructuradas hechas a las mujeres informantes para recoger datos y narrativas sobre tiempo de estancia en España, tipo de migración, situación laboral y educativa en origen y en destino, dinámicas conyugales y familiares, uso de software social, frecuencia de uso del software social, presencia en SNS y utilidad de las CMO y de las SNS para fortalecer, conservar o debilitar sus redes. En estas entrevistas también se han obtenido generadores de nombres para *ego* con 20 *alterii*. Se trata de redes pequeñas que representan vínculos de intimidad y de confianza: el círculo más inmediato de estas mujeres. Se han preguntado datos de los *alterii* (nodos) como lugar de residencia, nacionalidad y parentesco o relación; así como la forma en que se relacionan entre ellos (enlaces) y si sus vínculos se dan por medio del contacto físico o de Internet. Cabe destacar que muchas familias políticas se presentan o se conocen por esta vía (hermanos en origen con cuñados o padres con la pareja, por citar dos ejemplos).

El objetivo es obtener alrededor de 30 entrevistas semiestructuradas con sus respectivas redes personales. Hasta este momento de la investigación se cuenta con 16

² Por ejemplo, Portales: [Casa Rusia](#), Chat: [Spania Romaneasca](#) Páginas de facebook: [Los Armenios](#), [Casa Macedonia](#), [Casa Eslava](#) SNS Específicos: [VK](#) (tipo Facebook, popular en Rusia).

³ Como [Badoo](#) y [Twoo](#).

⁴ Facebook, Vk, Instagram , Twitter.

⁵ Twitter e Instagram

redes que nos permiten establecer algunas categorizaciones y esbozar algunas tipologías básicas.

Los componentes de estas redes se recogen en un generador de nombres de forma manual en un apartado de la entrevista y con notas sobre las relaciones que se establecen. Posteriormente se integran las matrices de datos y se procede a su visualización y análisis en Gephi, un software específico para el tratamiento y graficación de redes.

3. Transnacionalismo

De acuerdo con P. Saunier (2009:2) los términos "transnacional/transnacionalismo" tienen su origen en el siglo XVIII. Sin embargo su uso se extendió y se popularizó a finales del siglo XX. Desde entonces ambos términos han sido usados ampliamente por diversas disciplinas y también por ONG o movimientos sociales.

El auge del transnacionalismo surge en los ochenta a partir de los estudios realizados por la antropología y la sociología. En el primer caso disponemos de las etnografías reseñadas por Glick Schiller et. al. (1992) que daban cuenta de emigrantes transnacionales, en modo alguno en vías de asimilación. A esta perspectiva de transnacionalismo y migración se unió la voz de Alejandro Portes quien derivó el término al flujo del capital y a una perspectiva de carácter económico.

En el segundo caso encontramos el Centro de Estudios Transculturales (Universidad de Chicago y Universidad de Pennsylvania). Un sector que se refiere a lo transnacional como "una forma de calificar, observar, evaluar o profetizar un nuevo mundo multipolar y multicultural" (Saunier, 2009:8)

En su acepción más concreta el transnacionalismo es un conjunto de conexiones sostenidas a larga distancia que cruzan fronteras (Vertovec 2004:3). Estas conexiones se sostienen en las prácticas y relaciones regulares e importantes de los migrantes con el país de origen.

Steven Vertovec (1999) destaca las siguientes dimensiones del transnacionalismo: como morfología social, como un tipo de conciencia, como modelo de reproducción cultural, como una vía del capital, como un sitio de compromiso político y como una reconstrucción del lugar o comunidad.

La perspectiva transnacional no está exenta de críticas. Por ejemplo, Levitt et. al. (2003) recogen apreciaciones contrarias que señalan que las prácticas transnacionales no son dominantes en la emigración en su conjunto, que disminuyen con el tiempo o que los resultados de investigación basados en el estudio de casos suelen ser exagerados o sesgados. En conjunto hay consenso en señalar que a pesar de sus limitaciones, esta perspectiva ha logrado destacar aspectos importantes del fenómeno migratorio que la investigación previa había ignorado (Waldinger, 2013). Como señala Ávila Molero (2008:13):

El concepto de transnacionalismo puede verse como lo contrario de la noción “canónica” de asimilación como proceso gradual pero irreversible de aculturación e integración de los migrantes a la sociedad receptora. En vez de eso, el transnacionalismo evocaría la imagen de un movimiento imparabable de ida y venida entre países receptores y de origen, permitiéndole a los migrantes sostener una presencia en ambas sociedades y ambas culturas y explotar las oportunidades económicas y políticas creadas por tales vidas duales.

Para Moctezuma (2004), un avance del transnacionalismo se centra en el reconocimiento de la existencia de un campo social transnacional. En este sentido, Vertovec señala que "cada campo transnacional de estudio comparte una especie de objetivo común: mirar empíricamente, y analizar las actividades transnacionales y las formas sociales, junto con los factores políticos y económicos que condicionan su creación y reproducción" (Vertovec 2003:641).

Aunque en esta investigación también se toman en cuenta estructuras más amplias, partir desde el punto de vista del individuo transnacional nos permite aproximarnos a las prácticas cotidianas "un estudio que se inicia con la historia y las actividades de los individuos es la forma más eficiente para comprender las estructuras del transnacionalismo y sus efectos" (Portes, Guarnizo y Landolt, 2003:19).

Por otra parte, en lo que se refiere al "capital social transnacional" (Levy et. al. 2013), se considera un logro individual y acumulativo que se verá reflejado en las redes y en la conformación y transformación de estas en el campo transnacional de las informantes.

De los diversos factores del transnacionalismo nos basaremos en tres aspectos que sintetizan las consideraciones necesarias para este estudio: a) El hecho de que los migrantes no abandonan lo que dejan atrás (Portes 2011). b) Los vínculos transnacionales no son nuevos pero las condiciones actuales de comunicación y transporte permiten sostener conexiones más frecuentes y más íntimas que antes permitiendo que los sujetos migrantes permanezcan más activos en sus comunidades

(Levitt, et. al. 2003). c) El valor conceptual del análisis de las redes sociales tiene un considerable valor analítico que puede encontrarse en las formaciones transnacionales (Vertovec 2003).

4.Las mujeres como individuos transnacionales

4.1. Proyecto migratorio

Tratamos aquí la dimensión individual de la mujer transnacional basándonos en la premisa de que, en los casos analizados, existe una decisión personal y voluntaria - aunque diversificada aunque compleja e integrada en aspectos sociales, económicos y políticos- en la acción de migrar, y en que a partir de esta se generan comunidades centradas en el "yo" fomentadas por el "individualismo conectado" (Wellman, 2001).

El común denominador que distingue a las mujeres entrevistadas es que son originarias de países que formaron parte del bloque socialista. Hasta el momento los países de origen de las informantes son Armenia, Bielorrusia, Bulgaria, Georgia, Macedonia, Rumania, Rusia y Ucrania. A pesar de las diferencias sociales y culturales de sus respectivos países y del tratamiento contextual, los relatos de las informantes consideran en mayor o menor medida el proceso de cambio que significó la caída del socialismo. Para algunas es un eje fundamental de su historia y otras le conceden menor importancia, sin embargo a ninguna escapa el “antes” y el “después” independientemente de la edad o de su trayectoria migratoria.

Para hablar de post-socialismo es necesario ubicar que hay trayectorias nacionales diversificadas (Alaminos 2007: 217); en concordancia con el área geográfica. De acuerdo con Haerpfer (2001 citado en Alaminos 2007:218) existen cuatro áreas empíricas en las que se pueden definir las diferentes pautas de cambio político: La primera considera a la Europa Central, la segunda a la región balcánica, la tercera sería la báltica y la cuarta región incluye a la CIS (*Commonwealth of Independent States*).

Hoy en día, para los inmigrantes provenientes de los países ex-comunistas, el trabajar fuera se ha convertido en un medio de vida. A menudo las mujeres superan en número a los hombres en los flujos migratorios provenientes de los países del centro y el este de Europa. (Morokvasic, 2007:41)

En muchos casos la migración emprendida por estas mujeres corresponde a proyectos individuales. Estas migraciones pueden referirse a "mujeres que emprenden la aventura migratoria como un proceso individual con la finalidad de formar una familia o una

pareja en destino" (Roca, et.al. 2012: 687), como es el caso de Dana que vino de su natal Macedonia para encontrarse con su expareja, a la que conoció en un chat.

A él, bueno, nos conocimos digamos, a través de una amiga que me lo presentó a través de Internet en un chat que ella frecuentaba. Nuestra relación empezó escribiéndonos, después él venía de vacaciones hasta que al final había que tomar una decisión si no ¿qué hacemos? Así que yo vine. La llegada fue muy dura. Yo vine con la maleta más grande que existía. En un principio estuvimos viviendo en casa de sus padres, yo aprendí el catalán, me puse a trabajar, él tenía su trabajo pero vivíamos con ellos (sus suegros) hasta que nos mudamos por fin a un piso (Dana, Macedonia, 39 años).

También hay otros desplazamientos en los que la mujer decide de manera personal emprender el viaje. Las causas son múltiples: venir a España por estudios o por un trabajo puntual y quedarse en destino como le ocurrió a Ana:

Llegué aquí en 1994 y bueno, salí de Bulgaria porque había pocas perspectivas pero sobre todo porque quería seguir formándome y aprender español. Los dos primeros meses estuve en Castelldefells y después conseguí que en un casal me prestaran un piano para seguir practicando (ella es pianista) y después ya conseguí un piso compartido con unas chicas y así me fui quedando. (Ana, Bulgaria, 41 años)

O huir de una situación desfavorable en su lugar de origen como es el caso de Eva:

Llegué antes de los 17 años. Cumplí aquí los 17. Yo tuve una vida muy difícil. Me quedé embarazada muy joven y mi hijo se quedó allá con mi madre. Hasta los diez años mi hijo vivió con mi madre allá y lo traje cuando ya tenía un piso y todas las condiciones. En aquel entonces, bueno, todavía, pero entonces más, era como una pequeña deshonra (ser madre soltera). Entonces ya estábamos a punto de petar de la Yugoslavia y pensé que sería bueno venirse a España. Tenía que buscarme la vida, me tuve que espabilar (Eva, Macedonia, 51 años).

La migración como proceso individual está muy presente aunque también encontramos otro tipo de desplazamientos. Mujeres que migran solas pero que tienen algún pariente o amigo de su misma nacionalidad en destino o mujeres que migran en familia.

Vine aquí porque mi hermano tenía que estudiar entonces lo trajimos aquí (ella y su madre) un verano para que viera dónde quería estudiar y a la universidad y tal, y nos gustó y dijimos, pues vamos a quedarnos un año aquí, aprendimos el idioma, sabíamos un poquito porque ya mi hermano quería venir a España a estudiar entonces ya empezamos a tener idea... pero luego ya el año que estuvimos aquí lo aprovechamos solo para aprender el idioma y ya al final nos quedamos (Aleksandra, Ucrania, 34 años).

Sin embargo, a pesar de la recepción por un conocido en destino o de la migración en familia, el hecho de formar una pareja con un hombre español significa una negociación

personal de la transculturalidad en un entorno que necesariamente modificará sus redes personales.

La forma de emprender la migración no es meramente anecdótica. La adaptación en destino se desarrolla a partir de este hecho diferencial y de la forma en que se van constituyendo las redes de apoyo y sus posteriores transformaciones. También permite generar diversas prácticas transnacionales e incluso, tratar de huir de ellas en terrenos más visibles (asociaciones de paisanos, colectivos nacionales en destino) para diferenciarse del resto de migrantes o por simple desconocimiento de la existencia de estos centros sociales y culturales.

4.2 Individualismo conectado

Como señala Wellman, este es el tiempo de los individuos y de sus redes. La proliferación de redes sociales asistidas por el ordenador necesariamente incide en el "capital de la red" y ayudan a la generación de redes fragmentadas, variadas y personalizadas (Wellman, 2002:11). Las personas acceden a sus conexiones como individuos y no como hogares. El uso y difusión del móvil como terminal de enlace permanente con el mundo va más allá de su función primaria como teléfono y acentúa esta característica de contacto persona a persona en comparación con los teléfonos fijos tradicionales (Mok, et. al. 2009).

El grado del continuum relacional existente entre el *online* y el *offline* responde a características personales de las informantes que van desde las preferencias personales hasta las posibilidades económicas. Se ha observado que, en general, son más activas quienes tienen menos probabilidades de visitar su país a menudo pero también quienes han desarrollado una actividad en línea al margen de la comunicación con sus familias.

Por una parte encontramos a quienes han hecho del software social una sustitución de los medios tradicionales de comunicación: las videollamadas de los servicios VoIP⁶ reemplazan al teléfono, y el correo electrónico, a las cartas convencionales. Aunque con ciertas personas se siguen comunicando por el teléfono fijo o por correo en papel, ya sea por una brecha digital de tipo económico o de analfabetismo digital, muy común en personas mayores como padres o abuelos; la mayoría de sus interacciones a distancia se dan por este medio.

⁶ Como el Skype

Ana, por ejemplo, no tiene perfil en ninguna red social pero usa frecuentemente los servicios de VoIP con sus padres:

No tengo tiempo ni ganas de Facebook y esas cosas. Con los niños y mi trabajo, la verdad no me interesa. Sí que aprovecho Skype porque sale más barato y porque los niños pueden ver a sus abuelos, también me comunico con algunos amigos, pero no necesito más. No soy de estar frente a un ordenador o mirando qué hace la gente. (Ana, Macedonia, 41 años)

Como millones de personas en el mundo, las entrevistadas también se añaden y participan en los *Social Networking Sites* (SNS) que son servicios disponibles en Internet que permiten, a partir de la publicación de un perfil de usuario, construir o reflejar relaciones articuladas entre personas que comparten intereses, actividades y recorridos vitales en una plataforma digital.

El primer requisito para participar en estas plataformas consiste en crear una identidad en línea. “La idea de la constitución de nuestra identidad depende, en última instancia de los otros, de la relación con los demás” (Ardèvol y Vayreda, 2002: 12). Es en este plano en que la identidad en línea puede también reflejar transnacionalidades en la forma de representarse a sí mismas, de contar lo que ocurre en destino o de aproximarse a la realidad de origen manteniendo o fortaleciendo esos lazos.

Zara (Armenia, 24 años), usuaria activa de las redes sociales y muy aficionada a hacerse autorretratos -los famosos "selfies"- en SNS abiertas como Instagram suele usar etiquetas ("hashtags") para describirse a sí misma como #armeniangirl #armenianbeauty usando un distintivo nacional para autorrepresentarse.

Otras informantes ponen de relieve sus hábitos y costumbres culturales fotografiando platillos típicos o fiestas propias de origen celebradas en destino como el año nuevo ortodoxo (que suele coincidir con la festividad de Reyes). Ekaterina es muy consciente del intercambio cultural y lo fomenta:

Nosotros viajamos mucho con mi marido cuando podemos (...) Como mucha gente de mi país, tengo amigas que no pueden viajar, no pueden darse ese lujo pero les interesa mucho la arquitectura y todo. Bueno, pues yo hago muchas fotos y tengo más de 150 diferentes álbumes en Facebook con cosas que yo vi y pongo algunos comentarios. Y también hago comentarios de cosas que me gustan o no me gustan o cosas tradicionales de aquí de Barcelona. Por ejemplo, hace pocos días, aquí, fue la fiesta de Santa Eulàlia. También puse cosas del "Cagatío", pues les digo así es la cultura española o catalana, la muestro y a ellos les interesa y preguntan por qué se hace eso y cuando leo cosas de Macedonia pues también lo pongo, por ejemplo: "Hoy en Macedonia es San Juan y se hace esto, esto y esto" y tengo amigos españoles que dicen "Oh, esto me encanta" y pues así, es como un intercambio de cosas culturales. (Ekaterina, Macedonia, 54 años).

Un aspecto a destacar es la participación en otras plataformas de intercambio en donde también se ha de poner de manifiesto la identidad digital y dentro de esta identidad está el factor de adscripción nacional. Por ejemplo, Dana (Macedonia, 39 años), conoció a su ex pareja en un chat público de IRC⁷ y a su actual pareja en una página de contactos. Eva (Macedonia, 51 años) también conoció a su pareja actual en un chat y Elene (Georgia, 39 años) usa páginas abiertas con perfiles públicos para ampliar su círculo social.

Algunas de ellas también participan en grupos de Facebook o en páginas web de comunidades nacionales. Un ejemplo son Eva y Dana que participan activamente en el grupo de Facebook de Casa Macedonia en donde suben fotografías, música, recetas de cocina, noticias de su país o eventos relacionados con ambos países.

Otras como Natasha (Bielorrusia, 34 años) o Tatiana (Rusa, 27 años), prefieren tener sus redes de internet separadas y se sirven de las herramientas más usadas en origen⁸ para comunicarse con "los de allá" mientras mantienen perfiles en redes más usadas aquí como Facebook.

En un estudio sobre la participación e integración de minorías étnicas y migrantes con respecto a las Tecnologías de la Información y Comunicación (TIC), en particular en lo que respecta a comunidades de rumanos y búlgaros en línea, se resaltaron tres funciones que cumplen estos espacios digitales: a) Facilitar los procesos de creación de redes en las comunidades expatriadas y mantener el contacto con los países de origen. b) Jugar un papel decisivo para la iniciativa empresarial, el intercambio comercial o de medios de comunicación con respecto a las identidades nacionales y las diásporas. c) Ejercer de puente entre comunidades de origen y comunidad receptora centrándose en el aprendizaje de lenguas o en el intercambio cultural (Maya Jariego et. al., 2009:72)

5. La pareja y la familia como campo transnacional

Producto de la movilidad social y de la globalización de las relaciones en general, las condiciones de la pareja también han cambiado considerablemente. Como consecuencia

⁷ IRC (*Internet Relay Chat*) es un protocolo de comunicación en tiempo real basado en texto, que permite debates entre dos o más personas. Se diferencia de la mensajería instantánea en que los usuarios no deben acceder a establecer la comunicación de antemano, de tal forma que todos los usuarios que se encuentran en un canal pueden comunicarse entre sí, aunque no hayan tenido ningún contacto anterior. (Wikipedia)

⁸ En los países rusoparlantes emplean el VK, una red social muy similar a Facebook y a la que recientemente se puede acceder también desde el perfil de Facebook.

han aumentado las parejas que superan las barreras nacionales y las barreras étnicas, culturales y religiosas (Beck y Beck-Gernsheim, 2012).

En el caso particular de las mujeres de Europa del Este existe en el imaginario colectivo la idea de que buscan mejorar su nivel económico y social a cambio de un tipo de belleza occidental ampliamente aceptada y de valores tradicionales como la sumisión y la dedicación al hogar. A su vez, los hombres que contraen matrimonio son catalogados como incapaces de establecer relaciones en su entorno, de considerar a la mujer como un objeto sexual y de no contar con suficientes recursos intelectuales o sociales.

Aunque no contamos con suficientes casos para derribar por completo estas populares visiones, sí podemos afirmar que estos estereotipos tanto en el caso de ellas como en el de ellos, deben ser matizados y contrastados como señala Roca (2007) y sobre todo tomar en cuenta que "ellas y ellos, a veces de forma explícita y contundente, a veces de manera más sutil o incluso implícita, acaban por expresar invariablemente su desencuentro –hartazgo, incompatibilidad, frustración...- con los hombres y las mujeres, respectivamente, de sus correspondientes países o entornos" (Roca, 2007:453).

La elección de pareja se determina por cada sistema sociocultural de acuerdo con las funciones y significados que asigne al matrimonio (Rodríguez, 2004: 29). Cuando esta elección de pareja se da en un marco de libertad muchas veces se habla de un mercado matrimonial.

El "mercado matrimonial" puede suponer, en términos capitalistas, un nivel de utilidad sujeto a las restricciones impuestas por el mercado (Becker, 1973 citado en Heino et.al. 2010); sin embargo esta metáfora, en su significado más crudo, puede implicar también la sujeción del amor y la intimidad a las leyes del mercado en donde la mujer ofrece su "capital sexual" y hay un ejercicio unificado del poder masculino (Robinson, 2007).

A un concepto matizado de mercado matrimonial entendido como un espacio en donde los solteros y las solteras buscan espacios relacionales para conseguir pareja (Kalmjin, 1991) o como un marco para el proceso de selección conyugal (Fu, 2001), se añade el mercado que abre Internet y que considera la presentación del individuo en entornos en línea para iniciar una relación tradicional cara a cara (Heino, et.al. 2010) y que modifica la condición grupal del amor, de la sexualidad y de la intimidad. "Con internet, las tentaciones se multiplican hasta el infinito. Se abre un mundo de posibilidades ilimitadas y también el horror de posibilidades ilimitadas" (Beck y Beck-Gernesheim,2012).

Ese campo aparentemente infinito de posibilidades no existe como tal en la práctica. Aunque existe una gama más amplia de perspectivas para encontrar pareja, las relaciones y las conexiones que podemos procurar son limitadas y tienen un componente de proximidad importante incluso en aquellas que se generan en línea. Como señala Rodríguez: "Las alianzas se concluyen mediante estrategias individuales, inducidas por consideraciones sociales y económicas. Lo "próximo", entonces, puede ser: la ocupación, el estatus, o cualquier otra variable que indique afiliación o ámbito de relación" (2004:34)

En este campo transnacional ampliado resultan muy útiles, como punto de partida, las categorías que menciona Dan Rodríguez (2004:27) con respecto a la endogamia entendida como matrimonio dentro de un grupo determinado, la homogamia como uniones entre individuos de similar estatus económico, la exogamia para referirse a matrimonios fuera de un grupo o categoría determinada, y la heterogamia en el caso de uniones entre individuos de diferente estatus socioeconómico.

A esta primera clasificación se suman una serie de factores interconectados de carácter demográfico, geográfico, psicosocial y sociocultural que coexisten y se relacionan entre sí partiendo del principio de libre elección (Rodríguez, 2004:28).

Así, por ejemplo, podemos considerar una unión heterógama en términos de diferente estatus socioeconómico aunque generada bajo factores demográficos (edad y estado civil) y geográficos similares (misma ciudad). Es el caso de Zara que a pesar de tener una edad similar a la de su pareja y de compartir la misma ciudad y algunos amigos, señala los contrastes entre su realidad y la de su chico:

Cuando yo empecé a salir con mi chico, él me veía como una loca porque yo cogía todas las ofertas de los supermercados que llegaban a mi buzón y empezaba a seleccionar: el pollo es más barato en el Condis, hay una oferta de champú en el Carrefour... y así con todas las cosas que necesitábamos. Pronto se dio cuenta que de verdad no nos alcanzaba para pagar las cosas. Yo trabajo desde los 17 años y él no ha trabajado nunca. Después él mismo me decía en dónde hay ofertas y consiguió una tarjeta del Macro (supermercado mayorista) porque ahí es más barato. Él jamás había pensado que se tenía que ahorrar en cosas como comida. Su madre baja en coche una vez a la semana al Corte Inglés y ahí compra de todo. Ni se mira los precios (Zara, Armenia, 24 años).

Otro ejemplo en el que diferentes elementos entran en juego, pero partiendo de un caso de homogamia es el de Ekaterina. El amor como motivo de migración y diferencias en los factores psicosociales (enfrentarse a los prejuicios y estereotipos) configuran un panorama diverso en el establecimiento y el mantenimiento de la pareja:

En agosto nos casamos, yo como era extranjera primero el policía me decía que dónde nos conocimos, que dónde vivimos, a él le preguntan en una habitación y a mí en otra porque... yo entiendo que hay mucho matrimonio por conveniencia, pero para mí era un poco humillante porque yo tenía 45 años y ¿sabes qué es lo que más me molestó? Aquí cuando saben que vienes de países donde había guerra, o países más pobres, pues siempre piensan que te casaste por dinero, para vivir mejor, pero yo vivía muy bien. Al principio mi marido intentó (quedarse en Macedonia) pero por su trabajo no pudo. Lo intentó para que yo no perdiera mi trabajo porque yo tenía un nivel muy alto: de gente de negocios, de gente culta. (Ekaterina, Macedonia, 54 años).

Aunque en las parejas binacionales hay una reiterada tendencia a la homogamia (Rodríguez, 2004; Fu 2001), cuando consideramos los aspectos que influyen en la formación de una pareja transnacional, podemos entender más claramente el patrón relacional de la pareja y por extensión, de la familia.

Cuando hablamos de familia transnacional nos referimos tanto a la estructura nuclear que habita bajo un mismo techo formando un hogar y que requiere de una serie de negociaciones socioculturales en lo inmediato, como a la familia bilocalizada o multilocalizada en la que existe una separación geográfica entre padres e hijos, abuelos y nietos, hermanos, primos, etc.

Según Beck y Beck-Gernsheim (2012:92) una familia global significa "simultánea diacronía de mundos entrelazados" en donde una misma familia da cabida a concepciones contradictorias sobre el amor, la sexualidad, el matrimonio y la familia. Además compone un microcosmos en el que se cruzan recorridos vitales distintos mezclando premodernidad, modernidad y segunda modernidad.

Algunos puntos de tensión que pueden observarse tienen que ver con la educación de los hijos entre aquellos que habitan bajo un mismo techo:

Yo procuro educar a mis hijos para que aprendan que lo que tienen es producto de un esfuerzo. Así me educaron a mí y creo que funcionó (ríe). Me refiero a que, por ejemplo, algo tan simple como una pasta o un "bollycao", no es algo normal de tener. Es algo que cuesta dinero. Quiero que aprendan a valorar y creo que aquí eso no se enseña muy bien. Mi marido dice que exagero pero yo no veo normal gastarlo todo y tenerlo todo en el momento en el que se desea. (Ana, Bulgaria, 41 años).

En los casos de familias bilocalizadas o multilocalizadas, vemos negociaciones de la maternidad a distancia, necesidad de reforzar vínculos en origen con la familia nuclear o de mantener a familias diaspóricas cuyos miembros han emigrado a diferentes sitios.

6. Las redes personales

En los estudios migratorios existe una línea muy extendida que concibe a las redes migratorias como “la condensación práctica de los sistemas de relación en que se actualizan las pertenencias sociales de los inmigrantes” (Aparicio y Tornos 2005:26). Bajo este enfoque se pone de manifiesto la colectividad de recursos y personas a las que un sujeto migrante accede para facilitar su viaje desde origen hasta destino.

La mención de estas redes sociales se ha usado mayoritariamente como un concepto para designar algunas prácticas y relaciones transnacionales que se reproducen en destino o que repercuten en origen. Por ello es importante diferenciar cuándo se usa el término de red para describir situaciones sociales y cuándo para referirnos a un análisis que incluye una recolección específica de datos, teoría de grafos y un mapeo funcional entre otras características.

De acuerdo con Ávila Molero (2008:63) las redes tienen que reinventarse en destino: "la estructura y composición de estas nuevas redes sociales ofrece información muy valiosa sobre el tipo de estrategia de integración que desarrolla un inmigrante de manera particular, y un colectivo inmigrante, de manera general"

En el Análisis de Redes Personales no se da por supuesta la comunidad en que *ego* se inserta sino que se descubre la estructura social de acuerdo con las relaciones efectivas del informante y con el relato que nos proporciona de estas.

Wellman (2000) menciona cinco características paradigmáticas del Análisis de Redes Sociales: 1) El comportamiento se interpreta de acuerdo a restricciones estructurales sobre la actividad antes que en términos de fuerzas dentro de las unidades. 2) El análisis se centra en las relaciones entre unidades. 3) Interesa mucho la forma en que los patrones de relaciones entre alter afectan el comportamiento de la red. 4) La estructura se trata como una red de redes que puede dividirse o no en otros grupos. 5) Se trata directamente con la naturaleza relacional modelada en términos de patrones para complementar o sustituir otros métodos.

Aunque en esta comunicación no nos adentraremos en explicar aspectos relativos a la teoría de grafos, el enfoque de Análisis de Redes Sociales servirá para terminar de perfilar el campo transnacional desde el punto de vista metodológico que ya hemos descrito y también para comparar y asignar valores específicos a las relaciones que la etnografía detalla cualitativamente.

Hay varias categorías de análisis y mediciones que podemos efectuar en las redes de las informantes. A efecto de ubicar las prácticas transnacionales más relevantes tomaremos en cuenta dos aspectos. El primero pretende delimitar la composición de las redes y se basa en la tipología que utiliza Ávila Molero (2008:69) para la reconstrucción de redes con *alteri* de acuerdo con la nacionalidad de origen: "a) connacionales en la sociedad de destino, b) connacionales en la sociedad de origen, c) originarios de la sociedad de acogida y d) inmigrantes de otras nacionalidades". A esta clasificación añado una más de acuerdo con los datos recopilados en diversas redes: e) connacionales en otros destinos. Esta tipología se complementa además con las ocho estructuras micro-relacionales que sugiere Ainhoa de Federico (2004).

El segundo es el tipo de vinculación que tienen entre sí los miembros de las redes de *ego* y en donde podemos apreciar tanto la importancia de las interacciones en línea para el mantenimiento y la procuración de la familia, como la necesidad de estos enlaces cuando no se cuentan con recursos suficientes (económicos o de salud) para los desplazamientos a origen o cuando la relación de pareja es relativamente reciente.

Siguiendo a Ávila Molero (2008), hay una composición homogénea de las redes cuando la mayoría de los *alteri* son connacionales, una composición heterogénea baja cuando aproximadamente la mitad son connacionales y una composición heterogénea alta cuando no hay o son pocos los connacionales que encontramos en las redes de *ego*.

Observamos en nuestros casos que las redes son en su mayoría heterogéneas a pesar de que también contamos con las interacciones que ocurren en línea. Esto es por el tipo de migración emprendida pero también porque el hecho de tener una pareja de nacionalidad española hace que las redes tengan un componente alto de miembros de la sociedad de destino al contar en ellas a la pareja y por extensión a familiares políticos (suegras, cuñados, etc.) y a amigos cercanos del cónyuge.

En las visualizaciones de redes que se muestran a continuación, podemos observar que cada color de nodo corresponde a la nacionalidad de los *alteri*. La etiqueta señala el lugar de residencia. Así podemos ubicar la transnacionalidad de las interacciones con paisanos en destino, los vínculos con origen y la presencia de otras nacionalidades además de las de origen y de destino.

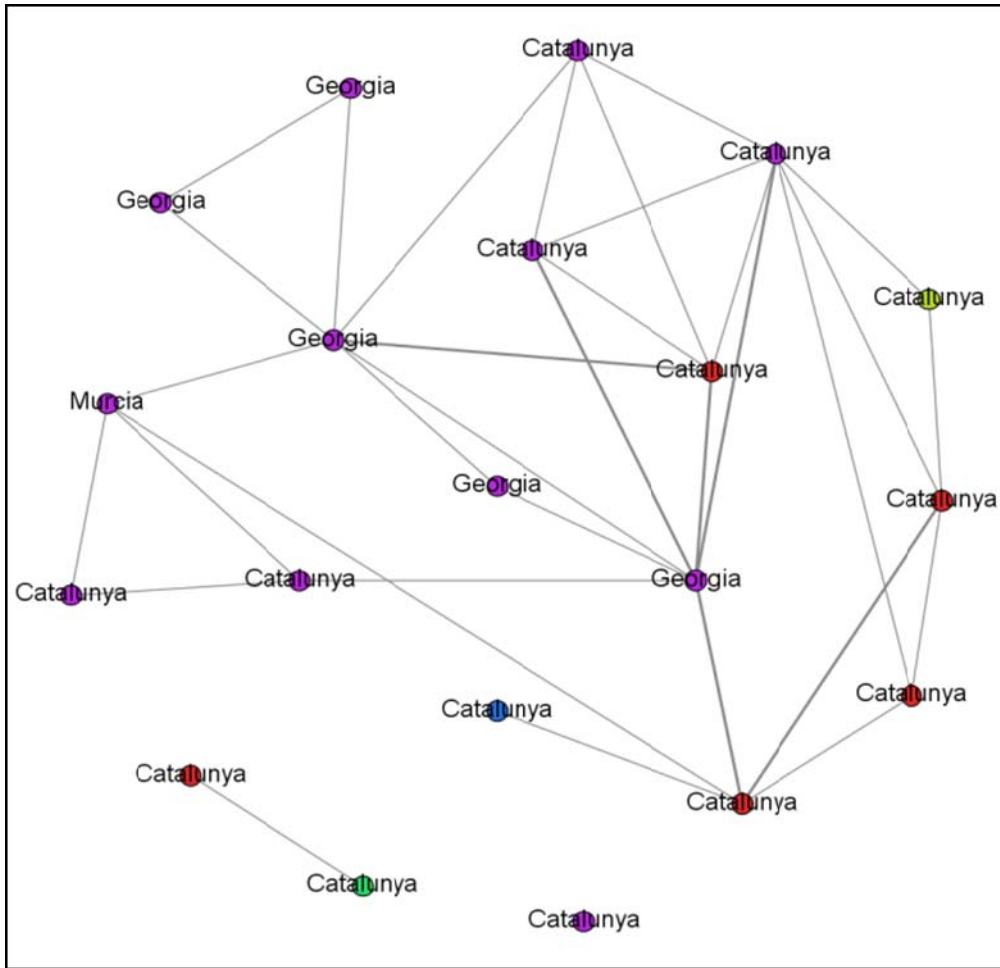


Ilustración 1 Red homogénea de mujer de Georgia: 60 % georgianos, 25 % españoles, 15% otras nacionalidades.

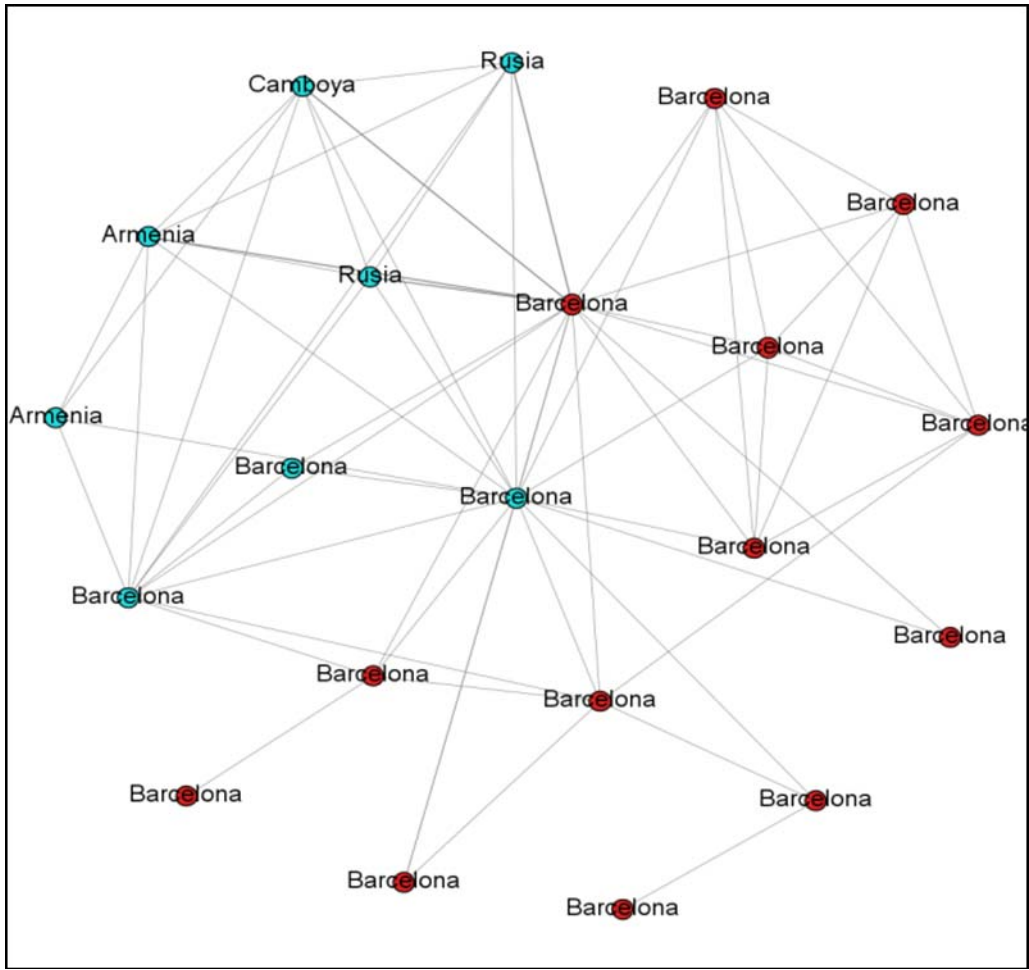


Ilustración 2 Red heterogénea baja de mujer de Armenia: 61.9% españoles, 38.1% armenios.

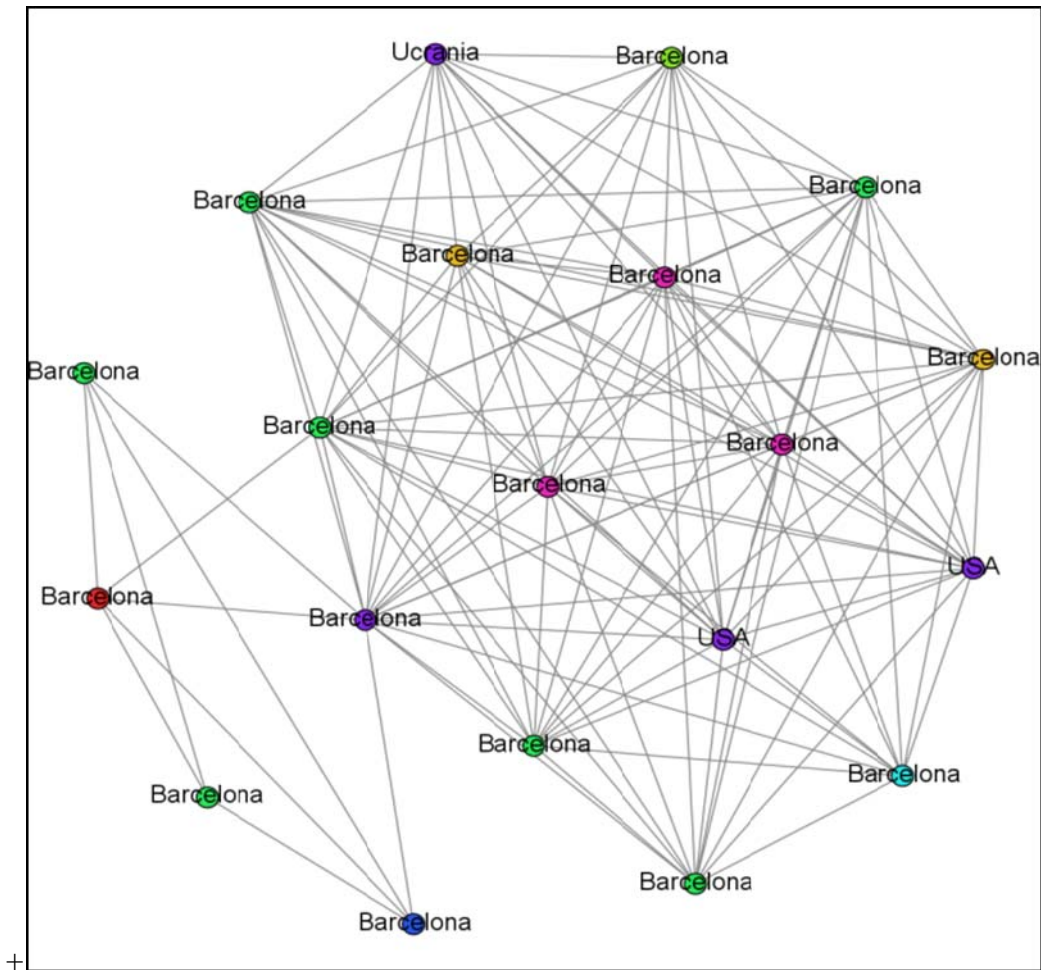


Ilustración 3 Red heterogénea alta de mujer de Ucrania. 35 %españoles, 20% ucranianos, 15% doble nacionalidad italo-españoles, 20% otras nacionalidades.

En la ilustración 1 observamos que de los doce *alteri* connacionales, cinco viven en origen y siete en diferentes puntos de Cataluña y una en Murcia. En la 2 observamos que hay dos connacionales en origen, tres en destino y el resto en otros países. En la ilustración 3 vemos cómo solo un *alter* vive en origen, uno en destino y los otros dos en Estados Unidos.

Observando los ejemplos anteriores y en concordancia con otras redes observadas, consideramos pertinente tomar en cuenta también la tipología que menciona de Federico (2004) sobre las ocho estructuras micro-relacionales para estudiantes Erasmus tomando en cuenta que las condiciones migratorias, la situación de permanencia en destino, la perspectiva de relaciones a largo plazo y las características de las redes personales, son factores diferenciales. Sin embargo, es un patrón que permite clasificar y describir los lazos en una red pequeña basado en "tipos ideales".

Las ocho estructuras micro-relacionales, clasifican a los individuos de la siguiente forma. El aislado: no tiene ninguna relación. El nacional: solo tiene relación con personas de su mismo país de origen. El apátrida: relaciones exclusivamente transnacionales. El tráfugo: solo establece relaciones con gente del país de origen. El extranjero: mantiene distancia con respecto a la sociedad de acogida. El bi-local: tiene relaciones con personas de igual origen o locales. El fugado: evita (o no puede tener) relaciones con personas de su propia nacionalidad. El cosmopolita: entra en contacto con todo tipo de personas y mantiene lazos con nacionales, transnacionales y locales.

Esta tipología propuesta por de Federico es útil además, para clasificar los lazos exclusivos de destino y apartarlos de las interacciones *online* con origen. Con esta visión obtenemos una perspectiva sobre la adaptación en destino.

Siguiendo con las redes mostradas anteriormente, podemos observar que aunque la red de la ilustración 1 tiene una homogeneidad alta, los lazos en destino están diversificados y tiende al cosmopolitismo pues *ego* tiene relaciones con locales, connacionales y extranjeros. La ilustración 2 nos muestra una red claramente bi-local. Los miembros que viven en Barcelona son locales y connacionales. Por último, en el grafo de la ilustración 3 vemos una estructura de un individuo fugado, pues el único nodo connacional que vive en destino, corresponde al de su madre. A pesar de la alta heterogeneidad, *ego* manifestó que no le interesa mantener contacto aquí con nadie de Ucrania y así lo muestra su red.

Por una parte, la deslocalización de las redes y la facilidad de las comunicaciones extienden el campo transnacional. El caso particular de los países del Este con una alta tradición migratoria hace posible esta dispersión. Como decía una informante: "pertenezco a una generación que está repartida por todo el mundo" (Ana, Bulgaria).

Por otra parte, las redes más inmediatas de estas mujeres pasan necesariamente por la pareja y las relaciones que esta aporta a la relación. La siguiente ilustración nos da una idea de la importancia de los *alteri* vinculados directamente con la pareja en las redes de las informantes. En las cuatro redes con las que ejemplificamos, veremos que aparecen como nodos coloreados de rojo aquellos miembros de la red de *ego* que viven en destino (entendiendo como "destino" todo el territorio del Estado Español). Se señalan con un círculo a los que remiten a la pareja incluyendo a esta misma, a los hijos nacidos en territorio español, a la familia política y a los amigos y amigas de él que terminaron por formar parte también de la red de ella.

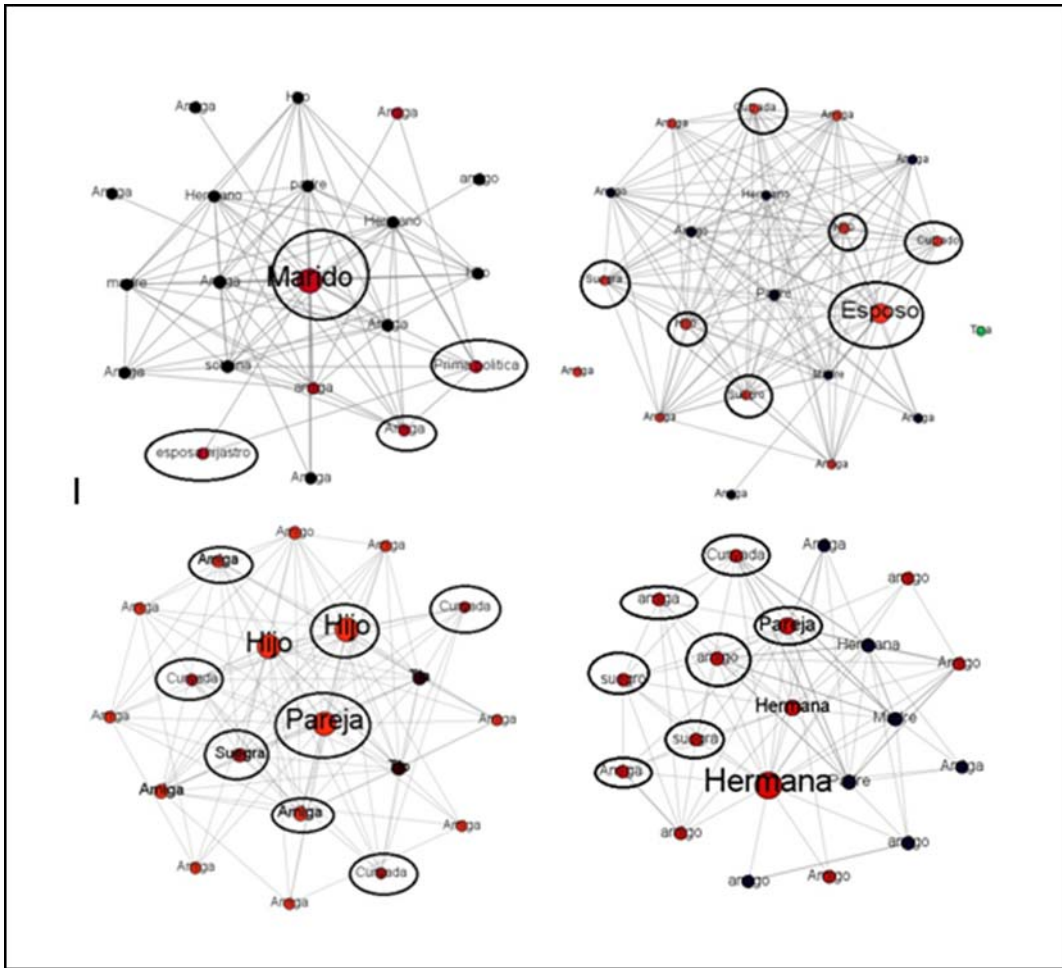


Ilustración 4 Redes de cuatro mujeres (macedonia, búlgara, macedonia y rusa, en ese orden). Alteri en destino, alteri vinculados a la pareja e intermediación de la pareja en la red.

En términos de teoría de grafos, el tamaño de los nodos representa una medida de centralidad denominada *betweenness* o intermediación. Entendemos como *betweenness* "el índice que muestra la suma de todos los geodésicos, es decir, los caminos más cortos entre dos vértices que incluyen el nodo en cuestión" (Molina, 2001:79). En una red de estas características esto implica que entre más grande es el nodo, más "inevitable" resulta pasar por él para acceder a otros nodos. Como se puede observar en la ilustración 4, en tres de las cuatro redes visualizadas la mayor cantidad de *betweenness* pertenece a la pareja⁹. Este fenómeno se repite con cierta regularidad. Algunas excepciones, como ocurre con la cuarta red de la ilustración superior, se dan cuando el familiar es muy próximo y emprendieron juntos el viaje a destino o cuando se ha pasado mucho más tiempo en destino que el tiempo que lleva la relación. Sin embargo, el cónyuge en todos los casos sigue teniendo un grado alto de intermediación.

⁹ Se respeta la nomenclatura con que la informante se refiere a su pareja: marido, esposo o pareja.

La siguiente ilustración nos muestra una red de Facebook para observar cómo también hay una preponderancia de la pareja en ambos ámbitos: el *online* y el *offline*. Con el número 1 está marcado el nodo que corresponde a su pareja. Como podemos ver, su tamaño es mayor que el de los demás nodos. En redes grandes y dispersas como suelen ser la mayoría de las redes de los SNS, la función de intermediación se manifiesta más claramente al enlazar a componentes de sectores diversos.

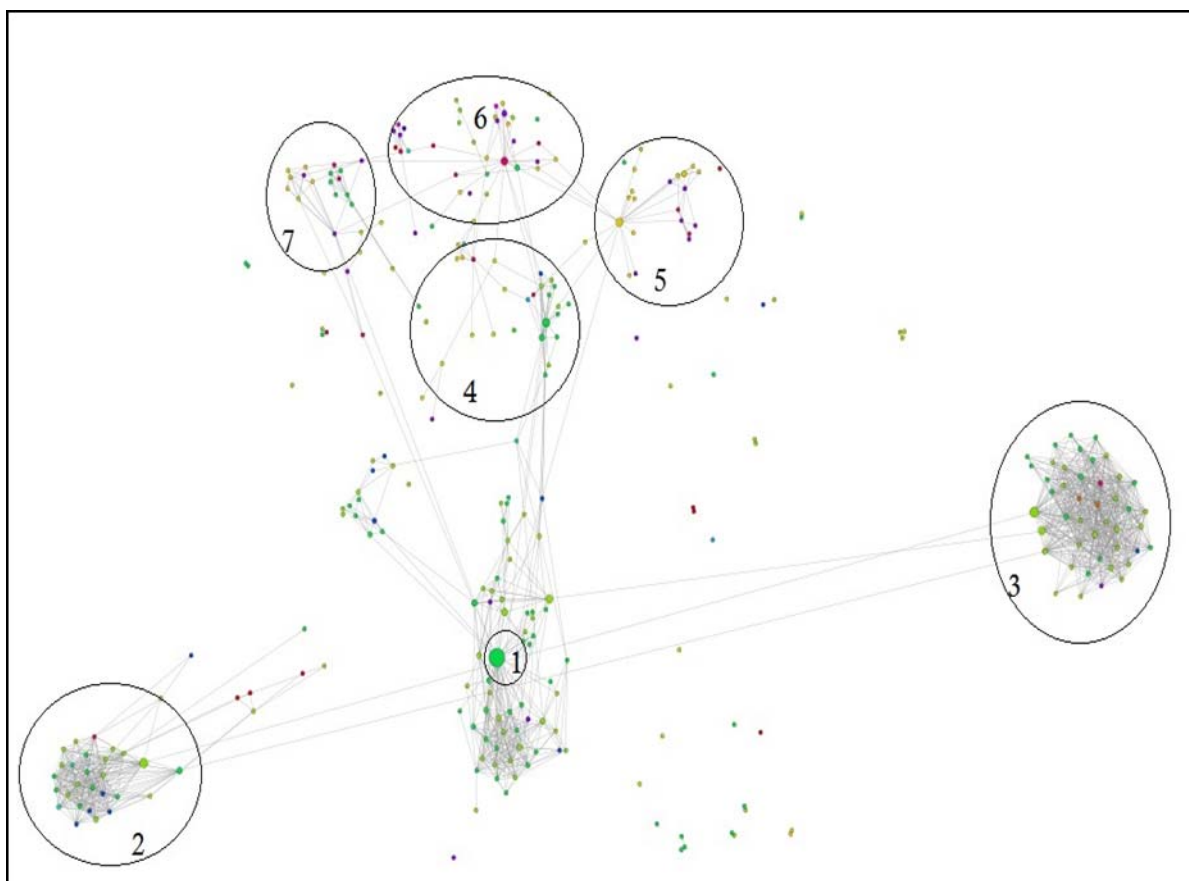


Ilustración 5 Red de Facebook de Zara, armenia de 24 años. 310 nodos y 1390 enlaces.

En lo que respecta a la composición nacional de los miembros de la red de Zara vemos que es mucho más heterogénea en proporción que su red de 20 *alteri* (Ilustración 2). El cluster 2 señala a miembros originarios de la sociedad de acogida. El señalado con el 3 acoge también a miembros originarios de la sociedad de acogida con algunos inmigrantes de otras nacionalidades constituyendo los dos grupos más numerosos de la red, junto con el que envuelve a la pareja de Zara, que también se compone de originarios. El clúster 4 muestra a los armenios en la sociedad de destino. El grupo 5 y el 7 se conforman mayoritariamente por connacionales en origen pero el 6 muestra además de connacionales en Armenia a armenios en otros destinos.

Hace unos pocos años se hablaba todavía de "mundo virtual" para referirse a todo lo que ocurría en internet. Con la masificación de la red y la creación de perfiles vinculados a identidades personales, esta "virtualidad" en la que las personas no se conocen más que a través de Internet ha disminuido, sin embargo, se sigue dando. Las redes de algunas mujeres son un ejemplo de ello.

Además de la vinculación transnacional que se da a través del software social y de las SNS como refuerzo a las relaciones personales, está el enlace digital como una forma de unir a los diferentes *alteri*.

Hay varios factores que hacen que algunas familias transnacionales terminen vinculándose exclusivamente a través de la red. El más común es el económico que impide que unos u otros puedan viajar a conocerse. En la siguiente ilustración vemos que resulta importante para *ego* que su madre conozca a quienes forman parte de su vida aquí: su cuñada, su marido y sus amigos más cercanos. A su vez, presenta a su marido y a su mejor amiga que viven en origen.

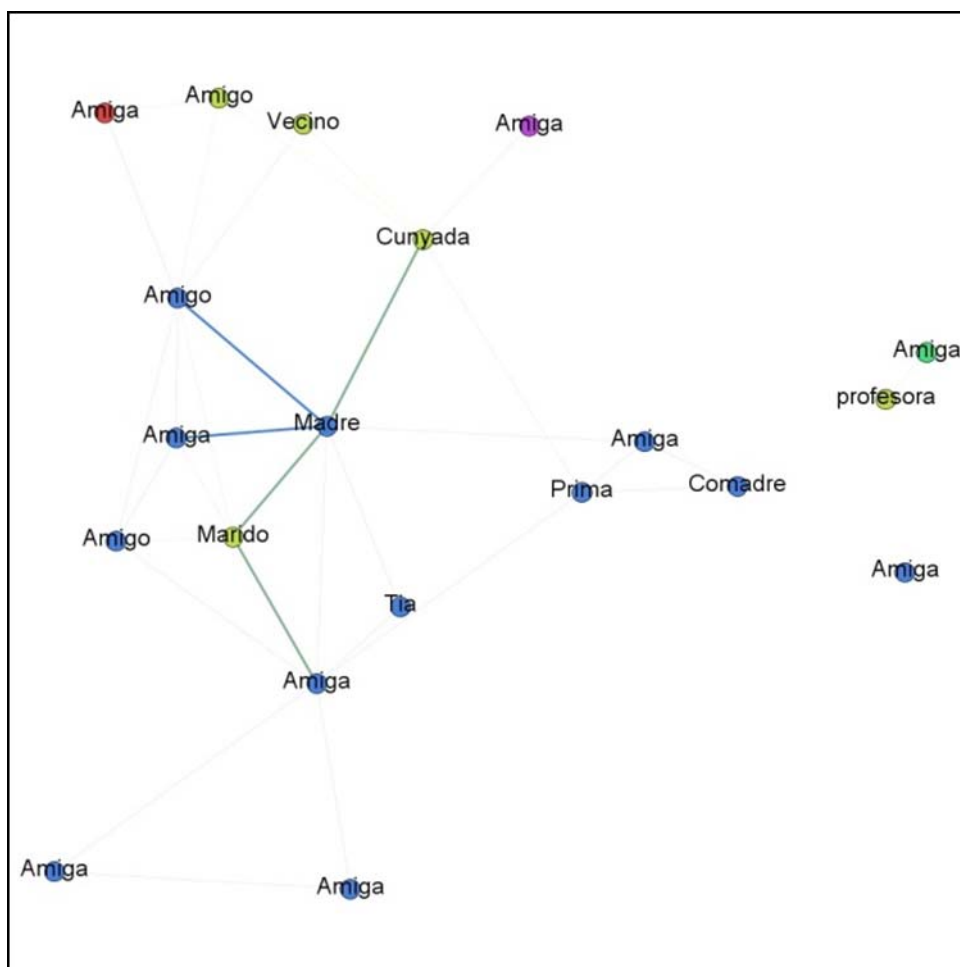


Ilustración 6 Se destacan las aristas de las relaciones que se dan exclusivamente por Internet.

Aunque estos lazos son limitados por cuestiones de idioma, de tiempo o de espacio, muchas de las mujeres entrevistadas informan sobre ellos y les conceden especial atención. Es una forma de redondear su pequeño mundo y de generar familias transnacionales. Su significación tiene que ver más con la pertenencia y la compactación de la propia red que con la profundidad entre la vinculación de los *alteri*. Sin embargo es importante para ellas que conozcan a sus suegros o sus amigos más cercanos aunque sea a través de una webcam.

7. Conclusión

En el caso de los matrimonios mixtos se ha propuesto una tipología que nos permite organizar y revisar los conceptos en el marco del transnacionalismo. Priorizando el punto de vista de la mujer como individuo que ha migrado y que ha transformado sus relaciones en origen y en destino, se han identificado cuatro campos principales.

Estos campos se refieren al tipo de migración, al individualismo conectado, al establecimiento de la pareja y de la familia y a la composición de sus redes personales que quedan sintetizados en la siguiente ilustración.

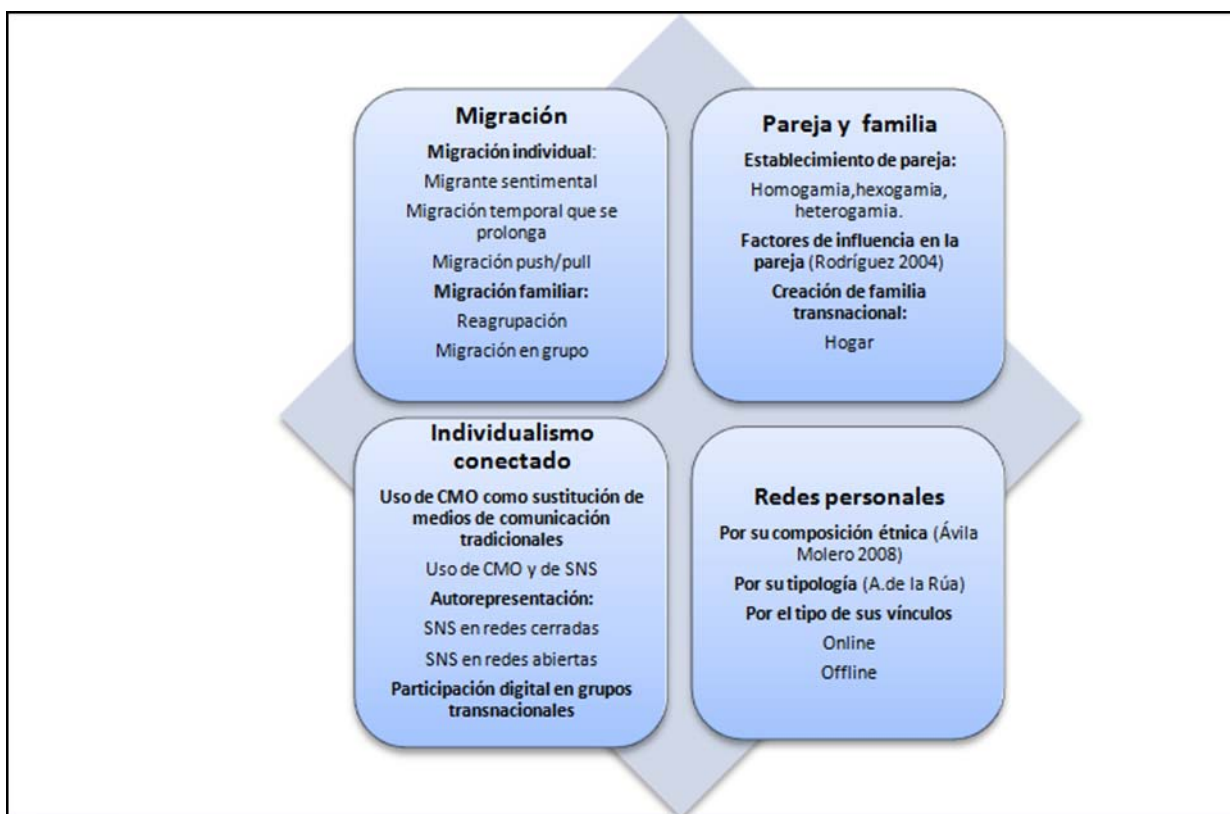


Ilustración 7 Esquema del campo transnacional

Este conjunto de campos abarca distintos espacios relacionales e identifica trayectorias en las que también convergen elementos como las características socioeconómicas y el tiempo en destino.

Partir de la red personal nos permite partir de lo individual para ubicar campos más amplios en los que intervienen diferentes actores personales, sociales e institucionales, con los que se establecen dinámicas transnacionales.

Las redes personales también nos muestran las estrategias individuales para generar mecanismos de diferenciación, apropiación y negociación en un contexto de pareja, familiar y social. En los casos estudiados, la visualización de las redes de las informantes pone en juego otros aspectos de carácter tradicionalmente etnográfico y genera mapas que nos permiten contrastar y complementar los relatos.

Los vínculos *online* atraviesan todos estos campos. El software social se inscribe en el cotidiano de las personas permitiendo una convivencia continua y deslocalizada que fomenta la creación de un campo transnacional pero también la vinculación afectiva y la forma de darle coherencia y mantenimiento a los lazos familiares y de amistad.

La elaboración de esta tipología transnacional posibilita la articulación de la teoría y del trabajo empírico a través de categorías comparativas que delimiten los terrenos y sirvan para observar las similitudes y diferencias entre las redes personales.

Bibliografía

- Alaminos, A (2007) "El cambio generacional en las sociedades postcomunistas: democracia y mercado" Separata de la revista *SISTEMA* 197-198, Mayo.
- Aparicio, R. y Tornos, J. (2005) "Las redes sociales de inmigrantes extranjeros en España. Un estudio sobre el terreno" *Documentos del observatorio permanente de la inmigración* Madrid, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.
- Ardèvol E. y Vayreda A. (2002) "Identidades en línea, prácticas reflexivas" (ponencia) en *Seminario sobre la identidad en la era digital, Canariasmediafest* <http://grancanariacultura.com/canariasmediafest/seminario.htm>
- Ávila Molero, J. (2008) Redes personales de africanos y latinoamericanos en Cataluña, España. Análisis reticular de integración y cambio. *Revista REDES* 15: 62-94.
- Beck y Beck Gernsheim (2012) *Amor a distancia, Nuevas formas en la era global* Paidós, Barcelona.
- Bidart, C. Degenne, A. (2005) "Introduction: the dynamics of personal networks" *Social Networks*. V. 27, 4: 283-287
- de Federico, A. (2004) "Los espacios sociales de la transnacionalidad. Una tipología de la integración relacional de los migrantes" *REDES- Revista hispana para el análisis de redes sociales* Vol.7, 4.
- Fontaine, G. y Dorch, E. (1980) "Problems and benefits of close intercultural relationships" *International Journal of Intercultural Relations*, 4, 329-337.
- Fu, V. (2001) "Racial intermarriage pairings" *Demography* V.38 N. 2: 147-159
- Giddens, A. (2007) 5. ed. *Sociología*, Madrid. Alianza Editorial.
- Heino, R. Ellison, N. Gibbs, J. "Relationshopping: Investigating the market metaphor in online dating" *Journal of Social and Personal Relationships* 27: 427-447
- Kalmjin, M. (1991) "Status homogamy in the United States" *American Journal of Sociology* V. 97, N. 2:496-523
- Kozinets, R. (1998) "On netnography: initial reflections on consumer research investigations of cyberculture" in *Advances in consumer research* Vol. 25. Eds. Alba & Wasley. Association for Consumer Research: 366-371
- Levitt, P. DeWind, J- Vertovec, S. (2003) "International Perspectives on transnational migration: An Introduction" *The International Migration Review*, 37(3): 565-575.
- Levy, O., Peiperl, M. & Bouquet, C. (2013.) "Transnational social capital: A conceptualization and research instrument" *International Journal of Cross Cultural Management*, 13(3): 319-338.

- Mayans, J. (2002) *Genero chat o cómo la etnografía puso un pie en el ciberespacio* Barcelona: Ed. Gedisa.
- Maya Jariego, I., Cruz, P., Molina JL., Patraca, B., Tschudin, A. "Final country reports on the Information and Communication Technologies supply and demand for and by Immigrants and Ethnic Minorities: Spain" Report for the European Commission. Milano, IPTS & IDC Italy.
- Moctezuma, L (2008) "Trasnacionalidad y trasnacionalismo" *Papeles de Población* 57 (14): 39-.
- Mok, D., Carrasco, J., Wellman, B. (2012) "Does Distance Still Matter in the Age of the Internet?" en <http://groups.chass.utoronto.ca/netlab/wp-content/uploads/2012/05/Does-Distance-Still-Matter-in-the-Age-of-the-Internet.pdf>
- Molina, JL. (2001), *El análisis de redes sociales. Una introducción*. Bellaterra, Universitat Autònoma de Catalunya.
- Morokvasic, M. (2007) "Migración, género y empoderamiento" *Puntos de vista* V. 9:33-51.
- Portes, A., (2011). "Discussion: transnationalism, migration and development" *Reflections on the Special Issue. International Development Planning Review*, 33(4): 501–507
- Portes, A., Guarnizo, L., Landolt, P. (2003). *La globalización desde abajo: transnacionalismo inmigrante y desarrollo. La experiencia de Estados Unidos y América Latina*. México: Ed. FLACSO.
- Robinson, K. (2007) "Marriage Migration, Gender Transformations, and Family Values in the 'Global Ecumene'" *Gender, Place & Culture: A Journal of Feminist Geography*, 14:4, 483-497
- Roca, J. (2007) "Migrantes por amor, la búsqueda y formación de parejas transnacionales" en *Revista de Antropología Iberoamericana*, 2 (3):430 -438,
- Roca J. et. al. (2012) Memoria de investigación *Amor importado, migrantes por amor: La constitución de parejas entre españoles y mujeres de América Latina y de Europa del Este en el marco de la transformación actual del sistema de género en España*. Ministerio de Igualdad – Universidad Rovira i Virgili.
- Rodríguez, Dan (2004) *Inmigración y mestizaje hoy: formación de matrimonios mixtos y familias transnacionales de población africana en Cataluña*. Bellaterra, Universitat Autònoma de Catalunya.

- Saunier, P-Y.(2009) Author manuscript, publicado en "The Palgrave Dictionary of Transnational History. Irie, A. y Saunier, P-Y.
- Vertovec, S. (1999) "Conceiving and researching transnationalism" *Ethnic and Racial Studies* V. 22 (2)
- Vertovec, S.,(2003) "Migration and other Modes of Transnationalism : Towards Conceptual Cross-Fertilization" *International Migration Review* , 37(3): 641–665.
- Vertovec, S. (2004) "Trends and impacts of transnationalism", *Centre on Migration, Policy and Society*. Working Paper 3:3.
- Waldinger, R.(2013) "Immigrant transnationalism" *Current Sociology*, V61(5-6):756–777.
- Wellman, B. (2000) "El análisis estructural del método y la metáfora aleatoria y la sustancia" *Política y Sociedad*. V.33: 1130-8001
- Wellman, B. (2001) "Physical Place and CyberPlace: The Rise of Personalized Networking" *International Journal of Urban and Regional Research* 25.2: 227-250
- Wellman, B. (2002) "Little Boxes , Glocalization , and Networked Individualism From Little Boxes to Social Networks" *Lecture Notes in Computer Science* V. 2362 :10–25.

LÍMITES, CONDICIONAMIENTOS Y TRANSGRESIONES EN TORNO A LA MIXICIDAD: ANÁLISIS DE NARRATIVAS DE UNIONES MIXTAS EN CATALUÑA

Dan Rodríguez García

Departamento de Antropología Social y Cultural, Universitat Autònoma de
Barcelona

dan.rodriguez@uab.es

Miguel Solana Solana

Departamento de Geografía, Universitat Autònoma de Barcelona

antoniomiguel.solana@uab.es

Miranda J. Lubbers

Departamento de Antropología Social y Cultural, Universitat Autònoma de
Barcelona

MirandaJessica.Lubbers@uab.es

Verónica de Miguel Luken

Departamento de Derecho de Estado y Sociología, Universidad de Málaga

vdmiguel@uma.es

1. Introducción: Contexto teórico y metodológico

El estudio de las uniones mixtas, y en general de la endogamia y la exogamia (uniones entre personas del mismo o diferente grupo o categoría social, respectivamente) ha despertado el interés de los investigadores durante siglos, desde los primeros trabajos de

los antropólogos evolucionistas del siglo XIX (McLennan, Tylor, Morgan), pasando por los estudios sociológicos de los años 1920s y 1930s de la Escuela de Chicago liderados por Robert Park, hasta la actualidad, en que abundan los estudios desde diferentes disciplinas (antropología, sociología, demografía y geografía, principalmente). Y es así porque el cruce de fronteras sociales, étnicas, culturales, religiosas o de clase a través de la unión de pareja/matrimonio habla no sólo de las decisiones individuales sino que también revela el alcance de las diferenciaciones construidas socialmente, las divisiones sociales y las relaciones entre los grupos dentro de una sociedad; y por lo tanto se trata de un test crucial para identificar la estructura y dinámica de una sociedad (Davis, 1941; Merton, 1941; Leach, 1967).

Aunque las uniones mixtas han sido tradicionalmente el tipo de unión “no convencional”, la excepción a la norma de la endogamia, la hibridación sociocultural (el mestizaje genético y cultural entre diferentes grupos humanos) es un fenómeno universal que ha existido en todas las épocas y regiones del mundo, desde el principio de la humanidad (Ruffié 1982). En la actualidad, si cabe, las relaciones interculturales y los procesos de hibridación sociocultural, han aumentado globalmente debido a la intensificación de la movilidad y los procesos de globalización y modernización (Castells 2006; Hall 1991; García Canclini 1995; Hannerz 2002). Las uniones/familias mixtas o bi-nacionales son a su vez un producto de la diversificación de formas de familia y de la “internacionalización de la intimidad” y de las relaciones amorosas (Giddens 1995; Mai y King 2009; Beck y Beck-Gernsheim 2012), que ha conllevado también la aparición de mercados matrimoniales transnacionales (Bryceson y Vuorela, 2002; Constable, 2003; Waldis y Byron, 2006; Rodríguez García, 2006, 2012; Scott y Cartledge 2009; Heikkilä y Yeoh 2010; Hull et. al. 2010; Williams 2010). Esta realidad también ha aumentado en España desde principios de la última década, coincidiendo con una etapa de importante llegada de inmigración extranjera (Rodríguez García 2004; Cortina, Esteve y Domingo 2008; Santacreu y Francés 2008; Roca Girona 2011).

A pesar de ello, todavía se sabe muy poco sobre el alcance, las dinámicas internas, los significados y las consecuencias sociales de este fenómeno en la actualidad, y en

particular la relación entre esta “mixicidad”¹ contemporánea y los procesos de integración social. Tradicionalmente, las uniones mixtas han sido vistas como un indicador clave (la última fase) de la integración social o incluso la asimilación de los inmigrantes y las minorías étnicas a la sociedad en general, porque este tipo de uniones se piensa que facilitan el asentamiento de los inmigrantes en la sociedad de acogida, una mayor interacción y la expansión de sus redes sociales, la permeabilidad de las fronteras sociales y la disminución de la distancia social, la adquisición de capital social y la erosión de las identidades étnicas y los prejuicios culturales (Resnik 1933; Gordon 1964; Alba y Kessler 1979; Lieberman y Waters 1988; Pagnini y Morgan 1990; Coleman 1994; Rumbaut 1997; Kalmijn 1998; Qian y Litcher 2001). Otros autores han cuestionado esta relación directa o sin matices entre mestizaje e integración social, enfatizando su complejidad (Marcson 1950; Lievens 1999; Fu 2001; Rodríguez García 2004, 2006, 2012; Safi 2008; Santacreu y Francés 2008; Song 2009, 2010; Sánchez Domínguez 2011; Ward 2013). Por ejemplo, la unión mixta puede significar integración socioeconómica para unos grupos y no para otros, como demuestran los estudios de Safi (2008) en Francia, por ejemplo. Asimismo, la unión mixta puede ser consecuencia de una legislación restrictiva sobre el reagrupamiento familiar y/o para facilitar la obtención del permiso de residencia y/o el acceso a la ciudadanía en el país de acogida. En este sentido, cabe distinguir entre los efectos y las causas de la integración a través del matrimonio mixto, pues la exogamia puede ser de hecho una consecuencia de la desigualdad o de estructuras sociales excluyentes o limitadoras de la integración social. Por otro lado, la exogamia no presupone necesariamente la erosión o ausencia de prejuicios hacia otros grupos (Gordon, 1964; Alba y Kessler, 1979; Kalmijn, 1998: 396), como ya señaló el trabajo clásico de Roger Bastide (1961), especialmente en contextos social y étnicamente segmentados. Los desequilibrios de género en las uniones mixtas muchas veces se deben justamente a prejuicios culturales y a la “exotización” histórica de diferentes colectivos y del intercambio de estatus social/étnico en la unión. Vemos esto por ejemplo con el exotización occidental de la negritud (Fanon 1967); o en la xenofilia por las mujeres

1

¹ Término que preferimos al de “mestizaje”, y que proviene del inglés *mixedness* y del francés *mixité*, para enfatizar la realidad compleja, construida y procesual del fenómeno.

asiáticas, a las cuales históricamente se ha estereotipado con atributos de hiper-feminidad, seducción y sumisión (Said 1978; Lee 2004; Rodríguez García 2007). En relación con los fenotipos y los estatus socio-étnicos, tampoco los descendientes de uniones mixtas están necesariamente mejor integrados a la sociedad donde viven si su fenotipo los limita socialmente (disonancia entre la propia identidad y la identidad impuesta por la sociedad). El estudio de Song y Aspinall (2012), por ejemplo, muestra que los hijos de parejas mixtas de negros y blancos en el Reino Unido suelen identificarse como “mixtos”, pero la gente los considera y trata como “negros”.

En esta comunicación presentaremos una parte de los avances de dos proyectos de investigación en curso² donde se está explorando el significado y el alcance de las uniones mixtas en Cataluña a nivel micro (individuo, pareja), meso (comunidad, red personal/social) y macro (sociedad). Se trata sobre todo de clarificar la relación entre uniones/hogares mixtos e integración a diferentes niveles (social, cultural, económico y político). Para ello se ha llevado a cabo una aproximación multi-método aplicando metodologías mixtas (cuantitativas y cualitativas): análisis documental, explotación de fuentes estadísticas administrativas, y trabajo de campo etnográfico con observación participante, entrevistas semi-dirigidas (94, que incluyen un cuestionario de redes personales y un generador de posiciones para medir el capital social), y grupos focales, donde se han analizado las prácticas de la vida cotidiana, la sociabilidad, la participación social, los procesos identitarios, y las redes personales y el capital social de los inmigrantes de 7 colectivos (Rumanía, Marruecos, Senegal, República Dominicana, Ecuador, Pakistán y China) y de sus descendientes en uniones mixtas y endogámicas residentes en Cataluña.

En esta ocasión nos centramos en las motivaciones y preferencias en la formación de la unión mixta, y en la recepción social y los límites, condicionamientos y transgresiones en torno a la mixicidad, a partir de las narrativas obtenidas a partir de las entrevistas en

2

¹ *Inmigración y Uniones Mixtas: Etnicidad e Integración Social* (CSO2011-23242, VI Plan Nacional de I+D+i 2008-2011 del Ministerio de Ciencia e Innovación), y *E Pluribus Unum: Immigració, Mestissatge i Cohesió Social* (Aposta-UAB 2011), ambos dirigidos por el Dr. Dan Rodríguez García.

profundidad con parejas mixtas y los grupos focales a descendientes de uniones mixtas. Algunas de las preguntas que nos hemos planteado son: ¿Qué cambios tienen lugar en la pareja mixta a nivel sociocultural, y en qué medida se sobrepasan límites/fronteras en los valores, normas y prácticas? ¿Cuáles son los posicionamientos identitarios de la pareja mixta y de sus descendientes, y hasta qué punto se rompen o reformulan estos vínculos/identidades y se generan nuevos posicionamientos (múltiples o híbridos)? ¿Existen prejuicios y estereotipos étnico-culturales en la pareja mixta (entre el endo-grupo y el exo-grupo), y si los hay, han cambiado con el tiempo? ¿Ha sufrido la pareja discriminación en este sentido por parte de la sociedad al representar la transgresión de la norma? ¿Y si es así, cómo se maneja la pareja mixta entre estos límites/categorías impuestas desde fuera?

2. Límites, condicionamientos y transgresiones en torno a la mixicidad

La información de primera mano se ha analizado con el programa Atlas.ti (v.7), que permite asociar el texto/narrativa a códigos temáticos creados por el investigador, y evaluar su importancia y la relación entre ellos. Así, midiendo la incidencia positiva, negativa o neutra entre códigos y haciendo correlaciones (co-ocurrencias) entre códigos, podemos contrastar de forma más precisa la hipótesis principal sobre la relación entre uniones mixtas e integración.

En cuanto a las preferencias de la pareja en cuanto a con quién formar o no una unión, encontramos rechazos cruzados según el origen de los inmigrantes y las características atribuidas: hay “latinos” que no se emparejarían con “negros” o “moros”, rumanos que no lo harían con “latinos”, o senegaleses que rechazan a los chinos... Un conjunto diverso de estereotipos y prejuicios, pues, se hacen circular sobre el tema. Y aquí el “blanco” (europeo/norteamericano, etc.) está en el top de la escala de preferencias o estatus social:

P: Tu piensas que te hubieses emparejado con una persona que no sea español?

R: No.

P: ¿Por qué?

R: No sé, mira por ejemplo creo que con una persona de Marruecos no estaría, pero no por lo que se diga sino porque no me llama como que son personas que a mi no me gustan especialmente y no porque me hayan hecho nada, aunque una vez me robaron pero eso no quiere decir nada una vez me robaron el bolso pero bueno. Pero no estaría con un pakistaní por ejemplo.

P: *¿Pero qué es lo que no te atrae?*

W: No sé, serán las costumbres o que huelen mal para mí, sabes un pakistaní como que desprende un olor raro, esa costumbre, eso de que las mujeres van tan tapadas no sé, sabes no lo veo, no lo veo. Estaría con un cubano o con un colombiano. Yo no estaría con pakistaní, ni peruano, ni ecuatoriano, ni boliviano ni moro. Esos son como la gente que yo digo no. Como no estaría con un “ñañito” como dicen a los ecuatorianos y a los peruanos, los veo como que siempre están con la cerveza en la boca, no sé no me gusta. Estaría con españoles sí. Probé el dominicano para no hacerle el feo a mi tierra pero me ha ido fatal (*risas*) pero no me ha gustado, no me ha gustado nada la experiencia.

P: *¿Te molesta lo de las costumbres?...*

R: Eso de que no respetan a las mujeres eso para mi no, yo no puedo, porque si yo estoy con alguien estoy con alguien, mi casa, mi hijo, la pareja que tenga. Pero yo eso de estar chateando con chicos no le veo yo la... sabes.

(Dominicana W casada con español).

R: Mmmm yo como te digo, no sé que decirte, yo no soy racista pero nunca he estado con una persona negra, negra, negra. De pareja en mi vida no entra un negro, de pareja, pero tengo amigas negras, son buenas personas. No tengo nada en contra de los negros pero puede que en el fondo si porque yo digo que una pareja negra en mi vida no entra y por algo será, o sea yo no estaría nunca con un negro.

P: *¿Por qué no estarías con un negro?*

R: Todo, su color no me gusta, tienen el pelo, a mi me repugnaría un negro con el perdón de todas las mujeres que les gustan los negros pero yo nunca estaría con un negro.

P: *¿Y para tus hijos?*

R: Me gustaría que sea de aquí pero me da igual ella tomará sus decisiones. Pero sabes por qué te digo porque cuando mi hijo se fue al Caribe hace tres años, él tiene una novia aquí, o tenía porque me imagino en tres años ya... y yo soñaba con que él me diera un nieto con esa chica, no con una dominicana, es mi sentir, es mi sentimiento. Yo daría la vida para que él hiciera unas vacaciones aquí y dejara una chica embarazada para que ya yo tuviera un nieto a que tenga un nieto con una dominicana.

P: *¿Está con alguien en dominicana?*

R: Si está con alguien pero no me agrada. Si la acepto porque es su novia, respeto porque nunca les voy a elegir pareja a mis hijos pero no, si me ponen de preferencia la [X] de aquí que venga y me daría una satisfacción que a la que tiene ahí, que es muy guapa, que es profesional pero en mi sentimiento es que sea de aquí.

P: *¿Cuando dices de aquí es español o europeo?*

R: Europeo.

P: *Y cuando dices para tu hija también es un europeo más que un latino.*

R: Sí, yo sí.

P: *¿Y con un chino?*

R: Nnnno, para mí como que los chinos son un tema aparte. Lo he visto como un tema aparte, sabes que los chinos entran en el renglón mío de los negros, creo que nunca estaría con un chino.

P: *¿Y con un pakistaní...?*

R: No soy clasista, no...

P: *Es más que te gusta el perfil europeo...*

R: Sí, es mi perfil.

P: *Y el otro...*

R: Pero no es por nada... porque mi cuñada vino del Caribe y estaba con un marroquí y el chico era genial, buena persona, trabajador y yo le decía al padre de mi hija ésta que viene de República a liarse con un marroquí de mierda, búscate un español que te de una estabilidad y una tranquilidad. Y no es que sea mala persona pero no lo veo. Yo es que soy radical, para mí es que es blanco o es negro. Yo mi hija verla liada con un marroquí, con pakistaní, un árabe, un ruso o una cosa rara de esas, eso no, europeo, sí. Si mi ex-pareja se fue con una rusa y yo pensé éste que mierda me viene a cambiar por una rusa de mierda...

(Dominicana J casada con español).

En cuanto a la recepción del entorno social hacia la mixicidad, y en particular de la familia (suegros fundamentalmente) de cada uno de los cónyuges, encontramos en muchas ocasiones un rechazo en forma de estereotipos y prejuicios negativos referidos al origen, fenotipo, religión, etc. fundamentalmente referidos al cónyuge inmigrante; unas actitudes que a veces se han transformado con el tiempo, a partir del conocimiento directo de las personas implicadas:

R1: Bueno, de família la seva.

P: *Sí? La teva no ho va portar gens bé?*

R2: Bueno, no ho va portar i no ho porta. S'hi van oposar radicalment, però radicalment. No, el primer temps va ser molt dolorós, va ser molt i molt dur, perquè a casa meva no ho volien de cap manera, és que no el volien ni conèixer i de fet ni el coneixen. Jo els hi deia: "no us quedeu amb la façana, coneixeu-lo i a partir d'aquí jutgeu-lo; us pot agradar o no us pot agradar, però ja l'heu conegut". I no.

P: *No encara? I ara amb la nena què?*

R2: Tampoc. Bueno, jo des de que vam començar a viure junts no tinc cap relació amb la família. Em van fer escollir i el vaig escollir a ell.

P: *I ningú de la família? Ningú?*

R2: Saps què passa? Que al començament tots van fer una pinya; grans, petits i tots, i mira que jo era una persona molt familiar. Però tots van fer una pinya i van pensar

que si feien una pinya jo me n'adonaria, reflexionaria i així; i bé, jo vaig continuar amb ell, ells van continuar amb la pinya i ara doncs continuen amb la pinya.

P: I ara, però els teus pares tindran una néta...

R1: Ho saben, però no han tingut cap reacció.

R2: Ells estan molt molt forts, des de fa 6 anys ja, 5-6 anys.

R1: I estan aquí a Lleida, a vegades ens els creuem pel carrer.

P: I no us saludeu ni res?

R2: Res, res.

(Senegalés [R1] casado con española [R2])

P: ¿Alguna vez has sentido tú o los dos como pareja discriminación por ser tú de fuera?

R: Sí, muchas veces (...) HUUUY en 25 años hija! Muchas cosas (..) Por ejemplo su madre nunca me ha aceptado por ser de fuera, esa es muy importante.

P: ¿Pero tienes una relación con ellos?

R: No, no nos vemos nunca (...) La relación con las niñas... no han hecho de familia ni de abuela, tampoco las quieren...

P: ¿Yen temas de ocio cuando sales por ahí cómo sientes?

R: Me ven como extranjera, me hablan en castellano y lo primero que ven es una negrita (...) Te ven una negrita inmigrante.

P: ¿Tú crees que tu estatus económico te permite que esto se vaya transformando?

R: Aja, sí definitivamente (...) De primeras ven una negrita, a medida que ven que tienes un estatus eso hace que vaya transformándose en el trato (...) Se nota mucho [risas]. Se nota cuando dicen "ooooooooh!" [risas].

(Dominicana casada con español)

Madre y padre de ella no querían, "no este extranjero... gente malo, él quiere casar para papel y luego sale, marchará ¿por qué tu eso? ¿por qué casarte con él?" Ella ha dicho que persona muy bueno, yo quiero casarte con él. Yo he hablao "mira, tu padre y tu madre dicen no, tu no gana de casarte conmigo no pasa nada, tu quieres conmigo, yo quiero contigo, yo tengo mucho cariño contigo, yo también tengo cariño... yo no interesa de papel... yo casao... yo necesitaba hijos... yo ya tenía uno..." [...] Quería un año y medio, un año y pico mirao "hostia esta persona tanto tranquilo, trabajador, muy bueno, no hablar mal, no mirar mal, no pone algo problema". Luego yo poco, poco, poco, poco tiene conciencia, yo también poco yo conciencia conmigo. Yo he dicho a mi "papa, yo quiero casarte con tu hija, por favor dejar permiso". Él hablar que "mira que no puede hacer nada, depende de mi hija. Mi hija qué dice, depende de ella. Yo que puede hablar. Yo habla que no pero si ella quiere casar contigo ¿yo qué habla? ¿Qué no?". Ella tiene interesa... De 24 años y pico y ya... habla que sí. Depende de ella. Ella no... primero sí pensaba mal, después poco, poco mirao que yo salí cosa siempre hace bueno. No con interesa que yo quiere casar con ella, no. Yo tiene costumbre que hacer buenos.

(Pakistaní casado con española)

Finalmente, en cuanto a los procesos identitarios de los hijos/as de uniones mixtas, encontramos que aunque se auto-identifiquen como catalanes o españoles (de aquí), el entorno social les asigna otra identidad, que suele vincularse un origen inmigrado, y que depende en gran medida de la diferencia fenotípica (rasgos visibles), y esto ocurre tanto en uniones/familias mixtas como endógamas, e independientemente del estatus socioeconómico:

P: ¿Y tus hijas?

R: Ellas son de aquí.

P: Y no se ven viviendo allí.

[su hija niega con la cabeza]

R: Les gusta ir de vacaciones, pero ellas han nacido y se han criado aquí, pero por mucho que yo les hable, les cocine dominicano, les lleve de vacaciones, ellas son de aquí. Ellas sí que se sienten de aquí, solamente de aquí, pero ellas también se encuentran que a ella *[su hija mayor]* también le hablan en español cuando sale de aquí. A ella de entrada la ven como extranjera; también ha tenido choques sociales...
(Dominicana casada con español)

R: Porque desde pequeña he estado en un colegio de monjas, y claro, allí normalmente había muchos... yo era como, como la emigrante ¿sabes? Y nada, pero ya poco a poco me fui, me fui adaptando con ellos, y ellos conmigo y...

P: Bueno, inmigrante no, nacida aquí, ¿no?

R: Ya, pero en el cole, por el color...

P: Por el color... ¿Y ha hecho que te vean diferente el color a menudo?

R: De pequeña tuve problemas. Porque claro, a ver, eran niños pequeños y sabes, cuando eres pequeño dices lo primero que, bueno, tonterías, entonces claro, me solían decir negra y tal. No, lo pasaba mal, pero, poco a poco, me fui como haciendo dura, entonces pues ahora me han cogido cariño, ¿sabes? Pero de pequeña lo pasé fatal.

P: ¿Y cómo hiciste para superarlo o para luchar contra ello, qué estrategias...?

R: Bueno, pasar, se lo decía a la profesora, pero tampoco es que hiciera nada, si no, creo que también me metía con ellos y no sé, poco a poco, fui, fueron cogiendo cariño y tal (...) *[Pero]* yo cuando estoy aquí en España lo que me molesta es que algunas ancianas, ellos hablan catalán, pero cuando te hablan a ti, a mí, pues me hablan castellano, y claro, es como decir, no sabes catalán. Entonces cuando me hablan en castellano yo les contesto en catalán, como diciendo, no hace falta clasificar, ¿sabes?

(chica mixta de madre dominicana y padre español)

3. Discusión y consideraciones finales

Hemos presentado aquí información preliminar procedente de dos proyectos de investigación en curso donde se está explorando la relación entre uniones/hogares mixtos e integración social en Cataluña a varios niveles (social, cultural, económico y político). La información recogida y analizada hasta el momento sugiere que la relación entre uniones mixtas e integración es más compleja de lo que a menudo se ha teorizado: es más bien multi-direccional o segmentada, con diferencias en función del origen o contexto social, entre otros factores. El ámbito de las actitudes y los procesos identitarios, en relación con la esfera de integración sociocultural, es uno de los más relevantes. A través del análisis de narrativas procedentes de entrevistas en profundidad y de grupos focales con inmigrantes en uniones mixtas y descendientes de estos, hemos analizado las motivaciones y preferencias en la formación de la unión mixta, y la recepción social en torno a la mixicidad. Y hemos encontrado actitudes y recepción negativas del entorno social hacia la mixicidad, vehiculadas en gran parte a través de los fenotipos, y en todas las direcciones; es decir, no exclusivas de un grupo/origen. Por tanto, el hecho de formar parte de una pareja mixta no elimina los prejuicios negativos hacia otros grupos/orígenes, tal como se podría esperar según la teoría clásica de la asimilación. Los códigos “en vivo” o verbalizados por los propios inmigrantes entrevistados utilizados en el análisis son ya muy clarificadores de la amplitud y persistencia de categorías sociales de exclusión: “moro”, “piel”, “mulato”, “chocolate”, “negro”, “blanco”, “mestizo”, “sudaca”, “huelen mal para mí”, “puto negro”, “putos inmigrantes”, “desprecio”, “mirada”, “chisme”, “habladurías”, “miedo”, “recelo”, “vergüenza”, “soledad”, “culpa”, “tristeza”, “extrañamiento”.

De forma también significativa, encontramos que entre los descendientes de uniones mixtas se da una fuerte identificación con Cataluña/España, rechazando el vínculo de origen del padre/madre inmigrante. Pero a la vez, encontramos que esta auto-identificación (“sentirse de aquí”) no coincide con la identificación otorgada socialmente, que suele vincularse un origen inmigrado, y que se basa en la diferencia fenotípica

(rasgos visibles). Es decir, que se produce una disonancia entre la auto-identidad (escogida) y la identidad impuesta por la sociedad, basada en gran medida en el fenotipo. De nuevo, hemos encontrado una reiterada relación entre fenotipos y presencia de prejuicios y discriminación social, tanto en uniones/familias mixtas como endógamas, e independientemente del estatus socioeconómico.

Si durante la era colonial y gran parte del siglo XXI en las nacionales occidentales predominó la mixobofia o el rechazo a la mezcla, hoy día se considera una realidad positiva en la mayoría de naciones del mundo. Aún así, en los constructos sociales siguen presentes categorías de diferenciación excluyente en relación con esta realidad. En el caso de Cataluña, podemos decir que la inmigración ha sido una constante histórica y parte consustancial de su sistema de reproducción (Cabré 1999). Cómo ya señaló Jaume Vicens Vives a mitades del siglo XX, “somos fruto de varias levaduras y, por lo tanto, un buena rebanada del país pertenece a una biología y a una cultura de mestizaje” (1954:23). No obstante, la “mezcla” resultante también ha sido a menudo problematizada. Cabe recordar que a los inmigrantes de otras regiones de España llegados a Cataluña durante los años 1960s y 1970s, los “otros catalanes” de Candel (1967), se les llamaba despectivamente charnegos cuando se consideraba que no estaban asimilados a la cultura (idioma) local, y especialmente cuando eran hijos de uniones mixtas entre inmigrantes y nativos. Con la transición democrática ya consolidada, la noción cayó en desuso, hasta convertirse casi en una bandera de normalización social y de progreso. Pero queda en la memoria y en la sociedad como una categoría latente, y que emerge de vez en cuando para recordar la diferencia entre “los de aquí” y “los de allí”. En la actualidad podemos preguntarnos por la conceptualización de la mixicidad referida a la nueva inmigración extranjera de principios del siglo XXI –más diversa fenotípicamente y en algunos rasgos culturales como la religión– y si está produciendo similares o distintos discursos y actitudes excluyentes. Y lo que hemos encontrado de momento en nuestra investigación es una conceptualización a menudo negativa de la mixicidad reflejada en categorizaciones y discursos igualmente reduccionistas de la pertenencia, con una diferenciación entre el nativo (propio) y el inmigrante (ajeno) que se fundamenta no solo en elementos de pureza cultural (ideología xenófoba) sino también de pureza racial o

étnica (ideología racalista, fundamentada en el fenotipo). Pasamos, pues, de los “charnegos” a los “café con leche”...

Esta estigmatización, la disonancia identitaria, y en general la discriminación social hacia la mixicidad, puede condicionar los procesos de socialización, integración y movilidad social (por ejemplo en la sociabilidad o en la composición de las redes personales) de una parte cada vez más importante de la población, poniendo en riesgo el llamado “ascensor social” que parece que ha funcionado en el pasado en Cataluña para otros colectivos (Domingo 2010: 49). Esto es algo que señalan los trabajos sobre hijos/as de parejas mixtas en otros países (e.g., Waters 1990, Kibria 1997 y Rumbaut 1994 y 2005 en los Estados Unidos; Simon y Tiberj 2012 en Francia; o Ifekwunigwe 1999, Song 2003 y Song y Aspinall 2012 en el Reino Unido), y a lo que creemos que habría que prestar más atención.

4. Bibliografía

- Alba, R. y Kessler, R. (1979) “Patterns of Interethnic Marriage Among Catholic Americans”, *Social Forces*, 57: 1124-1140.
- Bastide, R. (1961) “Dusky Venus, Black Apollo”, *Race*, 3(1): 10-18.
- Beck, U. y Beck-Gernsheim, E. (2012) *Amor a distancia. Nuevas formas de vida en la era global*. Barcelona: Paidós.
- Bryceson, D.; Vuorela, U. (eds.) (2002) *The Transnational Family: New European Frontiers and Global Networks*, Oxford: Berg.
- Cabré, A. (1999) *El sistema català de reproducció: Cent anys de singularitat demogràfica*. Barcelona: Proa.
- Candel, F. (1967) *Els altres catalans*, Barcelona: Edicions 62.
- Castells, M. (2006) “Conclusión: Entender nuestro mundo”, en M. Castells, *La era de la información. Economía, Sociedad y Cultura*, Vol. III. Madrid: Alianza.

- Coleman, D. (1994) "Trends in Fertility and Intermarriage among Immigrant Populations in Western Europe as Measures of Integration", *Journal of Biosocial Science*, 26 (1): 107-36.
- Constable, N. (2003) *Romance on a Global Stage*. Berkeley: University of California Press.
- Cortina, C.; Esteve, A. y Domingo, A. (2008) "Marriage Patterns of the Foreign-Born Population in a New Country of Immigration: The Case of Spain", *International Migration Review*, 42 (4), 877-902.
- Davis, K. (1941). "Intermarriage in Caste Societies", *American Anthropologist*, 43: 388-95.
- Domingo, A. (2010) "La immigració i els reptes de futur en la Catalunya del 2030", *Quaderns d'Acció Social i Ciutadania*, 9. Barcelona: Departament d'acció social i ciutadania, Generalitat de Catalunya.
- Fanon, F. (1967) [1952] *Black skin, white masks*. New York: Grove.
- Fu, V.K. (2001) "Racial Intermarriage Pairings", *Demography*, 38 (2): 147-59.
- García Canclini, N. (1995) *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Giddens, A. (1995) *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*, Madrid: Cátedra.
- Gordon, M. (1964) *Assimilation in American Life*. New York: OUP.
- Hannerz, U. (2002) "Flows, Boundaries and Hybrids: Keywords in Transnational Anthropology", *Transnational Communities Programme, Working Paper Series WPTC-2K-02*.
- Heikkilä, E. y Yeoh, B. (2010) (Eds.) *International Marriages in the Time of Globalization*. New York: Nova Science.
- Hull, K.; Meier, A. y Ortyl, T. (2010) "The changing landscape of love and marriage", *Contexts*, 9 (2): 32-37.
- Ifekwunigwe, J. (1999) *Scattered Belongings: Cultural Paradoxes of 'Race', Nation and Gender*, London: Routledge.
- Kalmijn, M. (1998) "Intermarriage and Homogamy: Causes, Patterns and Trends", *Annual Review of Sociology*, 24, 395-421.

- Kibria, N. (1997) "The Construction of 'Asian American': Reflections on Inter-marriage and Ethnic Identity among Second-Generation Chinese and Korean Americans", *Ethnic and Racial Studies*, 20: 522-44.
- Leach, E. (1967) "Characterization of Caste and Race Systems", en: de Reuck, A. i Knight, J. (eds.) *Caste and Race: Comparative Approaches*, London: Ciba Foundation Symposia, 17-27.
- Lee, S. (2004) "Marriage Dilemmas: Partner Choices and Constraints for Korean Americans in New York City", en: Lee, J. y Zhou, M. (eds.) *Asian American Youth. Culture, Identity and Ethnicity*, London, New York: Routledge, 285-98.
- Liebersohn, S. y Waters, M.C. (1988) *From Many Strands: Ethnic and Racial Groups in Contemporary America*. New York: Russell Sage.
- Lievens, J. (1999) "Family-Forming Migration from Turkey and Morocco to Belgium", *International Migration Review*, 33 (3): 717-44.
- Mai, N. y King, R. (2009) "Love, sexuality and migration: mapping the issue(s)", *Mobilities*, 4 (3): 295-307.
- Marcson, S. (1950) A theory of intermarriage and assimilation, *Social Forces*, 29 (1): 75-78.
- Merton, R.K. (1941) "Intermarriage and the Social Structure: Fact and Theory", *Psychiatry*, 4: 361-74.
- Morning, A. (2012) "Multiraciality and census classification in global perspective", en Edwards, R., Ali, S., Caballero, C. y Song, M. (eds.) *International Perspectives on Racial and Ethnic Mixedness and Mixing*, New York, Routledge, pp. 10-22.
- Olumide, J. (2002) *Raiding the Gene Pool. The Social Construction of Mixed Race*, London, Pluto Press.
- Pagnini, D. y Morgan, S.P. (1990) "Intermarriage and social distance among U.S. immigrants at the turn of the century", *American Sociological Review*, 96: 405- 432.
- Phoenix, A. y Owen, C. (2000) "From miscegenation to hybridity: mixed relationships and mixed parentage in profile", en Brah, A. y Coombes, A. (eds.) *Hybridity and its Discontents. Politics, Science, Culture*, London & New York, Routledge, pp. 72-95.
- Qian, Z. y Lichter, D. (2001) "Measuring Marital Assimilation: Inter-marriage among Natives and Immigrants", *Social Science Research*, 30: 289-312.

- Resnik, R.B. (1933) "Some sociological aspects of intermarriage of Jew and non-Jew", *Social Forces*, 12 (1): 94-102.
- Roca Girona, J. (2011). "Amores glocales, noviazgos transnacionales. La búsqueda virtual de pareja mixta por parte de hombres españoles", *Revista de Antropología Social*, 20: 263-292.
- Rodríguez García, D. (2004) "Inmigración y mestizaje hoy. Formación de matrimonios mixtos y familias transnacionales de inmigrantes en Cataluña". *Migraciones*, 16: 77-120.
- Rodríguez García, D. (2006) "Mixed Marriages and Transnational Families in the Intercultural Context", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 32 (3): 403-433.
- Rodríguez García, D. (2007) "Intermarriage Patterns and Socio-ethnic Stratification among Ethnic Groups in Toronto". *CERIS Working Paper No. 60*. Toronto: CERIS - Joint Centre of Excellence for Research on Immigration and Settlement.
- Rodríguez García, D. (2012) "Considérations théorico-méthodologiques autour de la mixité", *Enfances, Familles, Générations*, 17: 41-58.
- Root, M. (ed.) (1996): *The Multiracial Experience: Racial Borders as the New Frontier*, London, Sage.
- Ruffié, J. (1982) *De la biología a la cultura*. Barcelona: Muchnik.
- Rumbaut, R. (1994) "The Crucible within: Ethnic Identity, Self-Esteem, and Segmented Assimilation among Children of Immigrants", *International Migration Review*, 28(4): 748-794.
- Rumbaut, R. (2005) "Sites of Belonging: Acculturation, Discrimination, and Ethnic Identity among Children of Immigrants", en T.S. Weiner (ed.), *Discovering Successful Pathways in Children's Development: Mixed methods in the Study of Childhood and Family Life*. Chicago: University of Chicago Press, 111-164.
- Rumbaut, R.G. (1997) "Assimilation and Its Discontents: Between Rhetoric and Reality", *International Migration Review*, 31 (4): 923-960.
- Safi, M. (2008) "Intermarriage and assimilation: disparities in levels of exogamy among immigrants in France", *Population*, 63 (2): 239-268.
- Said, E. (1978) *Orientalism*. New York: Vintage.

- Sánchez Domínguez, M.I (2011) *Estrategias matrimoniales y procesos de integración social de los inmigrantes en España*. Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid.
- Santacreu, Ó. y Francés, F. (2008) “Parejas mixtas de europeos en España: integración, satisfacción y expectativas de futuro”, *Obets*, 1: 7-20.
- Scott, S. y Cartledge, K.H. (2009) “Migrant Assimilation in Europe: A Transnational Family Affair”, *International Migration Review*, 43 (1): 60-89.
- Simon, P., Tiberj, V. (2012) “Les registres de l'identité: Les immigrés et leurs descendants face à l'identité nationale”, *Documents de travail* 176, Paris: INED.
- Song, M. (2003) *Choosing Ethnic Identity*. Cambridge: Polity Press
- Song, M. (2009) “Is Intermarriage a Good Indicator of Integration?”, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 35 (2): 331- 348.
- Song, M. (2010) “What happens after segmented assimilation? An exploration of intermarriage and 'mixed race' young people in Britain”, *Ethnic and Racial Studies*, 33 (7): 1194-1213.
- Song, M. y Aspinall, P. (2012) “‘Mixed-race’ young people’s differential responses to misrecognition in Britain”. En: Edwards, R., Suki, A., Caballero, C., Song, M. (eds.), *International perspectives on racial and ethnic mixing and mixedness*. London: Routledge, 125-141.
- Tizard, B. y Phoenix, A. (2002) *Black, White or Mixed Race? Race and Racism in the Lives of Young People of Mixed Parentage*, London & New York, Routledge.
- Van der Gaag, M. y Snijders, T. (2003) “Proposals for the measurement of individual social capital”, en H. Flap y B. Volker, *Creation and Returns of Social Capital*. London: Routledge, 199-218.
- Varro, G. (2012) “Les «couples mixtes» à travers le temps : vers une épistémologie de la mixité”, *Enfances, Familles, Générations*, 17: 21-40.
- Vicens Vives, J. (1954) *Notícia de Catalunya*. Barcelona: Destino.
- Waldis, B. y Byron, R. (2006) (Eds.) *Migration and Marriage Heterogamy and Homogamy in a Changing World*. Zürich: LIT.
- Ward, Co. (2013). “Probing identity, integration and adaptation: Big questions, little answers Original”, *International Journal of Intercultural Relations*, 37 (4): 391-404.

- Waters, M. (1990) *Ethnic Options. Choosing Identities in America*. Berkeley: UCP.
- Werbner, P. y Modood, T. (eds) (1997): *Debating cultural hybridity: Multi-cultural identities and the politics of anti-racism*, London & New Jersey, Zed Books.
- Williams, L. (2010) *Global Marriage: Cross-Border Marriage Migration in Global Context*. Basingstoke, New York: Palgrave Macmillan.

LA PERIFERIA IMPOSIBLE: DISCUSIONES SOBRE MASCULINIDAD Y PEDOFILIA

Miquel Àngel Ruiz Torres
Associació Valenciana d'Antropologia (AVA)
Universitat de València

PALABRAS CLAVE: pedofilia, masculinidad, pornografía, comunidades virtuales, prostitución

Las prácticas sexo-amorosas ilegales, prohibidas, censuradas u odiadas, también suponen una impugnación al modelo amoroso dominante. O quizás no. Si bien está sería una afirmación que hubieran aceptado los miembros de movimiento lésbico gay que en los años 70 luchaban por la reivindicación de su orientación sexual, o que aceptan ahora aquellos del movimiento BDSM, o de las prácticas zoofílicas, en el caso de la pedofilia, simplemente “no aplica”. Ya en los años 80 así lo establecían algunos ensayos de Gayle Rubin (1989) o de Ken Plummer (1981, 1991) que se atrevieron a citar el problema. Los escritos de miembros del movimiento denominado “propedofílico” nunca han sido tomados en cuenta –si es que incluso no han sido directamente denunciados y perseguidos. Pero la problematización del corpus normativo sexo amoroso, nos guste o no, existe desde las prácticas intergeneracionales con menores de edad. O quizás, tal y como planteo en esa comunicación, podría incluso tratarse no tanto de una impugnación del modelo dominante, como de su apuntalamiento, un capítulo más de la reafirmación de la desigualdad y estructura de género expresada a través de la violencia sexual contra los niños y niñas. Para hacer esto, recorreremos al concepto articulador de la masculinidad, pero no para afirmar que en fondo de cada hombre late un pedófilo en potencia, sino para recordar cómo el modelo ideológico sexo amoroso que reafirma la desigualdad de género a través de la idea y la vivencia de ser hombres, de la misma manera que se puede localizar en la institución de la prostitución, y rastrear en instituciones hegemónicas como el matrimonio heterosexual, también puede sacarse a la luz en prácticas de abuso sexual con niños y adolescentes.

En esta comunicación trataré de contrastar y debatir algunas cuestiones teóricas que están en el fundamento de la estructura de género a la luz de las investigaciones cualitativas llevadas a cabo por algunos autores entre adultos auto-reconocidos como pedófilos con sentimientos de atracción sexual hacia niños y niñas (Pryor, 1996; Jenkins, 2001; Ruiz Torres, 2007; Goode, 2010), además de otros datos aportados por otros campos disciplinarios.

1. El interés por el género y la masculinidad

Dentro del marco general de interés de las investigaciones sobre género y sexualidad llevadas a cabo durante las últimas décadas, ha habido un creciente auge de los estudios

sobre masculinidades para comprender el género, la construcción sociocultural de la desigualdad en las relaciones de género, así como las prácticas sexuales que implican relaciones de dominación, abusos de poder, o formas desigualitarias de relación social y afectiva. En el centro de esta concepción está la asunción cada vez más aceptada que no es posible comprender el género, ni las relaciones de desigualdad y dominación enraizadas en base a la estructura social de género, sin entender qué piensan, qué sienten, qué creen y qué hacen los hombres en sus relaciones con las mujeres, con los niños y con otros hombres.

Los debates académicos sobre género, identidad sexual y sexualidad han tratado de describir cómo se construyen socioculturalmente los cuerpos sexuados, y cómo en el proceso de dicha construcción se politiza la diferencia sexual mediante diferentes discursos y representaciones sobre el cuerpo (Weeks, 1998; Hawkesworth, 1999; Butler, 2001). En la reciente tradición sociológica de los estudios sobre masculinidad, ha habido teóricos que han incorporado de forma desigual la conocida como perspectiva de género, partiendo de la premisa de que no es posible comprender el género sin concebirlo como una relación, usualmente expresada en términos de poder y desigualdad (Kreimer, 1994; Kimmel, 1992, 2005; Bourdieu, 2000; Seidler, 2000; Halberstam, 2002; Carrigan, Connell y Lee, 2002; Gardiner, 2005; Connell, Hearn y Kimmel, 2005). Algunos estudios sobre masculinidad llevados cabo desde la antropología social han localizado el lugar preferente que ocupan las representaciones y simbolismos sobre la diferencia sexual y sobre el erotismo en la construcción social de dichas relaciones de género y de la estructura del género (Herzfeld, 1985; Gilmore, 1994; Cornwall y Lindisfarne, 1994; Loizos, 1994; Lindisfarne, 1994; Kandiyoti, 1994). La antropología social también se ha interesado, fiel a su perspectiva, por estudios sobre la diversidad sexual o las diferentes concepciones culturales de las prácticas sexuales y del erotismo (Rubin, 1989; Roude y Green, 1976; Davis y Whitten, 1987; Plummer, 1991; Dávalos y Rojas, 2000).

Partiendo del argumento de Kimmel (2005) de que “la evidencia apunta decididamente a comprender que es el género, y no la orientación sexual, la línea divisoria sobre la cual son organizados la expresión sexual, el deseo y la experiencia” (20), en esta comunicación planteamos una discusión teórica sobre la importancia de abordar la pedofilia desde una perspectiva enfocada en el análisis crítico de la construcción de las masculinidades para avanzar en la comprensión de género, y en la desigualdad de género. Así, partimos de la hipótesis de que el problema de la masculinidad aparece como fundamental en la atracción sexual por los niños y niñas y en los fenómenos de abuso sexual de menores de edad, de la prostitución y de la pornografía infantil. Teniendo en cuenta una revisión de la literatura al respecto, parece evidente que el problema de la construcción de las masculinidades se ha abordado insuficientemente desde este campo.

Existe alguna literatura al respecto reconocida como propedofílica (o al menos simpatizante) la cual ha puesto en cuestión los parámetros dominantes para abordar el fenómeno y criticado conceptos claves tales como el de “abusador” y “víctima” (Constantine, 1981; Bernard, 1985, 1987; Thorne, 1985; Money, 1987; Nelson, 1989; Califia, 1992; Davis, 1994; Freund, 1994; Sandfort, 1994; Gieles, 1997, 2001; Frederiksen, 1998; Albero, 2000; Berry y Berry, 2000; Ericson, 2000; Green, 2002; PACM, 2007); pero casi siempre ha quedado fuera del debate académico, por ser considerada parcial e incluso inmoral. La mayor parte de la literatura existente sobre la

pedofilia, los pedófilos, y los hombres atraídos sexualmente por niños y niñas parte de las investigaciones sobre el abuso sexual infantil (por ejemplo, Finkelhorn, 1980; Ballard, 1990; Horton, 1990; Dove, 2003). Pero este tipo de estudios acusa varias problemáticas: la no distinción entre sentimientos pedófilos y actos de abuso sexual, el insuficiente análisis de la perspectiva del abusador (sus creencias, sentimientos), la poca o nula preocupación por situar el fenómeno en una perspectiva histórica y cultural, y la falta de capacidad crítica en los conceptos fundamentales que maneja, especialmente con respecto al concepto de pedofilia. Aunque el concepto clínico de pedofilia (American Psychiatric Association, 1994) ha sido cuestionado y relativizado incluso por la propia psiquiatría (Moya y García-Álvarez, 2000; Green, 2002), difícilmente se llega a cuestionar el estereotipo o perfil conformado desde esta literatura sobre el abusador sexual (Frederiksen, 1998; Center For Sex Offender Management, 1999; Mrazek, 1987). Los estudios que más han logrado trascender esta perspectiva limitada son aquellos que han estado fundamentados en entrevistas e historias de vida realizadas a los propios abusadores, llevados a cabo desde la sociología y la psicología social (Taylor, 1981; Plummer, 1981; Wilson y Cox, 1983; Allen, 1990; Pryor, 1999; Hammel-Zabin, 2004; Goode, 2010, 2011), así como también desde el psicoanálisis (Masi, 2007; Kaplan, 2010). Algunas investigaciones en los últimos años han desarrollado también esta perspectiva en el entorno virtual donde las comunidades virtuales y las redes sociales están siendo cada vez más usadas para la sociabilidad pedofílica (Arnaldo, 2001; Jenkins, 2001; Ruiz Torres, 2003, 2007; Wilson y Jones, 2008; Steel, 2009; Goode, 2010, 2011). Algunos estudios políticos y culturales sobre pedofilia también encierran interés por su capacidad de situar el fenómeno desde una perspectiva crítica, especialmente con respecto al problema de los pánicos morales y los medios de comunicación (Jenkins, 1998; Kincaid, 1998; Walkerdine, 1998; Silverman y Wilson, 2002; Lee, 2005; Leon, 2011).

De todo este conjunto de investigaciones sobre el fenómeno hay pocos en los cuales se haga una referencia central al concepto de desigualdad y estructura de género, y menos aun los que sitúan las masculinidades en el foco crítico de su análisis. Nuestra intención será la de ensayar estos vínculos y lanzar algunos cuestionamientos teóricos que no necesariamente obtendrán aquí una respuesta.

1. Pedofilia y patología

Existe un importante cuerpo de investigación científica proveniente de distintos campos disciplinares (psiquiatría, neurociencia, psicología, criminología) que trata de encontrar la etiología de la pedofilia y del abuso sexual rastreando el proceso patológico que supuestamente le es inherente, basándose en la premisa de que la extremada anormalidad y baja frecuencia de tal forma de expresión de la sexualidad humana (principalmente encontrada en hombres tanto hetero como homosexuales) solo puede deberse a una anomalía, alteración o anormalidad (orgánica, psicológica, conductual).

No obstante, esta literatura sobre patología pedofílica acusa el problema de establecer sus resultados en base a una población de estudio que puede representar una muestra sesgada al provenir de centros psiquiátricos y prisiones, o individuos con trastornos mentales o de la conducta; es decir, de individuos que ya han sido institucionalizados y medicalizados—algo que, por cierto, también afecta a algunos estudios cualitativos sociológicos cuyos trabajos de campo se hacen entre esta misma población. Por ejemplo, investigaciones provenientes del campo de la neurología y la psiquiatría

establecen una relación entre la pedofilia y el funcionamiento anormal de ciertas estructuras cerebrales, especialmente el hipotálamo, el córtex frontal y la amígdala, sectores vinculados con el procesamiento de las emociones (Schiffer et al., 2007; Walter et al., 2007; Schiltz et al., 2007; Sartorius et. al., 2008; Cantor et al., 2008). Estos hallazgos pueden deberse a otros factores concurrentes en los individuos estudiados y no correlacionar necesariamente como causa-efecto de la pedofilia, por no mencionar el descuido absoluto del contexto sociológico y cultural en el que acontece.

Por otra parte, existe una afirmación sobre la etiología de la pedofilia (de carácter sociobiológico) que no la sitúa en el campo de lo excepcionalidad sino de una relativa normalidad estadística: su origen se hallaría en el propio proceso de masculinización que ocurre a nivel neuroquímico (específicamente hormonal) desde la época fetal, el cual procuraría un vínculo con los comportamientos de la dominación social (Feierman, 1990). Según este hallazgo, el vínculo de la sexualidad con la dominación social haría a los hombres sexualmente atraídos hacia los individuos pequeños, débiles, jóvenes e indefensos (Feierman, 1990: 46, en Goode, 2010: 17). De este modo, los cerebros de los pedófilos serían “extremadamente masculinizados” haciendo más probable que encuentren a los individuos muy sumisos los más sexualmente atractivos (Ibídem).

Si bien podemos muy en duda el origen biológico del fenómeno, o por lo menos el reduccionismo implícito en esta formulación que ignora la construcción cultural de la sexualidad humana, encontramos relevante, junto con autores como Goody (2010) la formulación de la atracción sexual por niños en términos de un continuum dentro de la sexualidad humana (¿masculina?), la cual permitiría que,

“a further way to approach the question of the prevalence of paedophilia is to look at what ‘normal’ adults may reveal about their sexual attraction to children” (Goody, 2010:18)

La clave radicaría en trasladar la comprensión del fenómeno en el nivel puramente somático (causa endocrina-neuroquímica del proceso de masculinización) al contexto sociológico y cultural; específicamente, pasaría a ser inteligible dentro la estructura social del género, desde el punto de vista del proceso de formación de masculinidades hegemónicas. Por tanto, la utilidad del continuum no se establecería en estos términos biológicos, sino en otros de carácter sociohistórico situándolo dentro de la formación de la jerarquía de género, y de las relaciones de poder que le son inherentes (no solamente de hombres hacia las mujeres, sino hacia otros hombres y hacia los niños y niñas).

No es la primera vez que se afirma algo así. Algunos autores desde diferentes campos disciplinares ya han insistido en el carácter no residual, epifenoménico o marginal de la atracción sexual por los niños. Desde el terreno de la criminología feminista Annie Cossins ya afirmaba lo siguiente en 1999:

“El abuso sexual, más que ser una práctica sexual masculina desviada, es una particular práctica de género que está relacionada con las prácticas normativas del género masculino, es decir, que implica la construcción de relaciones de poder “ (Cossins, 2000).

¿Pero puede esta afirmación basarse solamente en una argumentación deductiva?
¿Existen datos, cuantitativos o cualitativos, que puedan respaldar la íntima relación

entre pedofilia y la estructura del género? Efectivamente, hay información empírica, basada en estudios provenientes de diferentes disciplinas y que usan metodologías y técnicas muy diversas, que apuntalan nuestra hipótesis. Nosotros vamos a fijarnos aquí especialmente en los datos clínicos, los que provienen de encuestas, y por supuesto, de las entrevistas cualitativas e historias de vida que algunas investigaciones han elaborado a hombres con sentimientos pedofílicos, especialmente Pryor, 1996; Goode, 2010; y mi propia etnografía (Ruiz Torres, 2007).

En primer lugar, los estudios que han tratado de establecer la prevalencia de la pedofilia en la población general masculina nos pueden resultar muy relevantes. Según algunas investigaciones de carácter clínico (básicamente basados en la respuesta de la tumescencia del pene frente a determinados estímulos visuales o sonoros mediante la aplicación del llamado “*penile plethysmograph*”) los resultados obtenidos indican que de un 17 a un 58 % de los hombres “normales” (según los casos) muestran excitación sexual al ver imágenes de niños y niñas por debajo de los 12 años (Freund, K. y R. Costell, 1970; Quincey et al., 1975; Freund, K. y R. J. Watson, 1991; Fedora et al., 1992, Nagayama Hall, G. C., R. Hirschman y L. L. Oliver, 1995; Green, 2002) (no hay constancia de la realización de estudios de este tipo desde hace casi 20 años).

Por su parte, los estudios basados en *surveys* (cuestionarios subjetivos sobre la atracción sexual hacia los niños), aunque de forma más moderada, también confirmaron una importante prevalencia del deseo pedofílico: alrededor de uno de cada 5 hombres (Briere, J. y M. Runtz, 1989; Smiljanich, K. y J. Briere, 1996; Becker-Blease, Friend y Freyd, 2006, en Goody, 2010).

La conclusiones de estos hallazgos es clara por lo menos en un punto: los sentimientos pedofílicos y la atracción sexual por los niños y niñas no es un fenómeno extremadamente raro y marginal encapsulado en ciertas patologías –aunque, por una parte, no debemos confundir atracción sexual y actos de abuso sexual; y por otra, esta elevada incidencia de ningún modo justificaría su legitimación. Algo que quizás ayudaría también a comprender la alta prevalencia inferida de abuso sexual infantil, especialmente dentro de la familia; de la explotación sexual comercial de niños y niñas a nivel global, y las cifras relativamente altas (según los indicios de las periódicas operaciones policiales que se realizan en varios países del mundo) de personas involucradas en comunidades y redes sociales orientadas al intercambio de pornografía infantil, o a practicar el ciberacoso sexual.

El *mainstream* de la sexualidad normativa arroja la pedofilia fuera del horizonte del deseo: es abyecta y no puede corresponder con nada de este lado de lo aceptable, del “muro” descrito por Gayle Rubin (1989). La gran mayoría de la llamada “literatura del abuso sexual” busca obsesivamente el “perfil del abusador”, a veces sospechosamente coincidente con el estereotipo cultural del pedófilo. Pero, independientemente de lo inaceptable que pueda resultar y de lo dañino que pueda ser, la atracción sexual por los niños es una expresión de la sexualidad masculina más frecuente de lo que sería en caso de ser una extraña y extrema patología.

Por tanto, se hace necesario entender la atracción sexual hacia los niños como un fenómeno estructural, colectivo, cultural, sujeto a historicidad, y no solamente como un problema de enfermedad, alteración, trastorno o disfunción sexual que afecta al nivel del individuo. Pero partimos de la premisa de que, sin ser incompatibles, ambas

dimensiones cultural y psicológica son necesarias para comprender el fenómeno. Si se reduce a la emergencia de una disfunción estadísticamente presente en una determinada proporción de hombres con una regularidad en el tiempo y en el espacio, no podremos situarlo en sus verdaderas coordenadas: la pedofilia habla de cómo entendemos en nuestra época, a través de prácticas y representaciones, la sexualidad, la infancia y el género, y las relaciones entre ellos (Foucault, 1992, 2000; Ariès, 1998; Jenkins, 1998; Kincaid, 1998; Bray, 2008; Goode, 2011).

En este sentido, en términos de comprensión sociológica que no de justificación moral, la pedofilia como orientación del deseo sexual no debe ser arrojada fuera de la sexualidad normativa y normalizada: se halla dentro de un continuum de distribución de la estructura jerárquica de género que asigna a los sujetos con cualidades femeninas atribuidas una identificación simbólica como objetos de deseo y cuerpos eróticos—algo que ya afirmaba el autor de forma algo menos explícita hace una década, al hacer referencia a la “mujer extrema” (Ruiz, 2003). Nada podría ser más eficaz y efectivo para evitar las formas de expresión y relación sexual discriminatorias y abusivas que cuestionar la estructura íntegra de dominación genérica, que es de donde proviene, que no atribuir el problema a una minoría de sujetos patológicos.

2. Pedofilia y masculinidad

Para argumentar la tesis inicial sobre la pertenencia de la pedofilia a la estructura de género, parece necesario vincularla al concepto de masculinidad o masculinidades.

Hay muchas formas de entender el concepto de masculinidad, y sigue habiendo muchos desacuerdos sobre qué entendemos por ello, y cómo estudiarlo (Gutmann, 1997; Connell, Hearn y Kimmel, 2005; Connell y Messerschmidt, 2005). Pero la forma en la pretendemos aplicarla en este campo es en base a dos premisas: la primera es que la masculinidad debe entenderse como un concepto relacional y en transformación: “tienen poco significado si no se relacionan con las mujeres y las identidades y prácticas femeninas en toda su diversidad y complejidad correspondientes” (Gutmann, 1997). La segunda es que la masculinidad debe concebirse como un proceso en conflicto que crea hegemonías y dominaciones, y contrahegemonías, también entre los propios hombres, lo que es conocido como la tesis de la masculinidad hegemónica (Connell y Messerschmidt, 2005). En otras palabras, de la misma manera que “el género se hace” también los hombres hacen masculinidad (Coleman, 1990), lo cual sería coherente con la idea expresada por Gilmore (1990) de que la masculinidad debe ser performada y presentada recurrentemente en cualquier situación y que frecuentemente involucra pruebas que hay que superar.

Utilizar el concepto de masculinidad hegemónica implica rechazarlo cuando se usa implicando un “carácter tipo fijado, o una colección de características tóxicas” que tratan de hablar de temas tan relevantes como la persistencia de la violencia de género (Connell y Messerschmidt, 2005: 854). En este sentido, cabría subrayar que no existe una masculinidad hegemónica fijada en el tiempo y con rasgos asociados siempre a la violencia contra mujeres y niñas. Las masculinidades tendrían un carácter histórico: en nuestro tiempo se daría la emergencia de nuevas formas de subjetividad masculina arraigada a situaciones locales pero en un contexto de transformaciones globales. En este sentido, modelos locales de masculinidad hegemónica “difieren pero se solapan, se

interrelacionan con dinámicas más amplias de la sociedad en general” (Connell y Messerschmidt: 2005: 850).

Junto con las formas hegemónicas de masculinidad habría también formas disidentes de que impugnarían o entrarían en conflicto con las primeras; aunque estas formas disidentes se nutrirían también de imaginarios de la masculinidad hegemónica, mientras que ésta a su vez estaría conformada por la asimilación de lo que escapa a lo normativo y lo aceptable.

En el contexto de nuestro objeto de estudio, deberíamos ser capaces de encontrar la conexión entre una forma de masculinidad local, más o menos marginada o disidente, que aparecería, por ejemplo, en las comunidades virtuales donde socializan los pedófilos, y los procesos globales de masculinidad hegemónica. Esta pluralidad local debería ser compatible con la singularidad de la masculinidad hegemónica en el nivel de la sociedad general (Connell y Messerschmidt: 2005: 850).

En base a estas premisas es como deberíamos lanzar la idea de que la masculinidad hegemónica contemporánea tiene que ver con la experiencia de poder. Pero, algo que debe resolver, antes que nada, es donde ubicar en ello la dimensión del erotismo ¿Es la sexualidad, entendida como las representaciones y fantasías eróticas, así como las prácticas sexuales concretas, una experiencia primordial de los hombres, o más específicamente, de la masculinidad hegemónica, para experimentar el poder? (Cossins, 2000). Creemos que sí, pero también para experimentar la falta de poder:

“The experiences of powerlessness are as central to individual consciousness as are experiences of power (...) Show those men who are vulnerable to recurring or chronic experiences of powerlessness alleviate their vulnerability?” (Cossins, 2000)

Este vínculo entre la capacidad sexual y la hombría podría ser el factor clave que determina cómo un hombre determinado tiene sexo y a quién escoge como su pareja sexual (Ibídem). Con la experiencia de la sexualidad se lograría diferenciar entre diferentes hombres, y entre hombres y mujeres, en la experiencia del poder. Pero,

“Can the same be said of child sex offending, in that, for some men, the struggle for experiences of power takes place through sexual behavior with children? Do child sex offenders “make a claim to power” (Connell, 1995:111) through sex with a child, a less powerful sexual “partner”?” (Cossins, 2000)

No obstante esto, no puede afirmarse que los hombres que experimentan una desventaja social y estructuralmente significativa son los que más probablemente se involucren en conductas sexuales con niños,

“ (...) because victim report studies show that child sexual abuse does not have class, racial or ethnic boundaries, this analysis has shown that it is necessary to analyse the complex array of relationships of power between men and the centrality of experiences of powerlessness for men who practice both hegemonic and subordinate forms of masculinity” (Cossins, 2000)

Teniendo en cuenta la recomendación de la autora de no quitar la importancia que el elemento erótico-sexual tiene en la conducta de los abusadores, sería posible vincularla a la dimensión del poder y considerar,

“how an offender’s body is related to percepts of sexuality and potency and how it is ascribed meanings by the individual offender and other men” (Cossins, 2000)

Podríamos afirmar en este sentido que abusadores y pedófilos percibirían su masculinidad disminuida o cuestionada por diferentes factores psicosociales (Pryor, 1996; Goode, 2011), e independientemente de si sus condiciones de vida han empeorado objetivamente, echarían mano de un recurso erótico-sexual que les proporcionaría un mayor auto-reconocimiento como hombres: la sexualidad abusiva con las mujeres y niños que parte de la jerarquía de género. Factores psicosociales y estructurales o culturales actuarían conjuntamente.

Douglas W. Pryor (1996), autor de un excelente trabajo cualitativo con abusadores sexuales, parece confirmar estas hipótesis al encontrar registros en sus historias de vida donde se vincula la percepción de la pérdida de control sobre las víctimas con la pérdida del potencial erótico de la relación, pero incorporando un concepto más dinámico y complejo de la relación de poder adulto-niño:

“Power played a part in the momentum process as well. Erotic desire seemed to flourish for men when they were in control of their victims. It appeared to dissipate when they were not. Power seemed to act as an erotic catalyst. Some men seemed to eroticize power. Most explanations of sexual offending presume that offenders always have all the power and are always in control. This is why they are able to offend and, it is often said, why they desire to do so as well. According to the men in this study, power was more dynamic. Most of the time offenders admitted they were in control, but sometimes they also felt I was the victim who was in control of them. Power switches for offenders seemed to occur as the victims they molested got older. Some victims became wiser with age and appeared to figure things out. The men felt that the victim began to use sex and their knowledge of what had been occurring to gain leverage, to enhance their freedom and economic situation (...). In these instances, erotic interest dissipated, sexual momentum essentially stopped, and offenders began to search for ways out of the situation” (Pryor, 267)

Pero ¿Y qué hacer con la imaginación pedófila que, vías fantasías, no involucra contactos reales con niños? ¿Existe aquí también una dimensión del poder asociada a la masculinidad? ¿Qué ocurre cuando el deseo sexual por los niños surge sin una situación propiciatoria claramente definida, o con situaciones donde nunca hay un contacto? ¿La excitación sexual es previa al abuso de poder, o la inherente situación abusiva que comprende motiva su dimensión erótica? Estas cuestiones pueden incorporar una mayor complejidad y dificultad a la discusión sobre la relación entre masculinidad, experiencia de poder y práctica sexual. ¿Es el deseo ya una práctica sexual que performa la relación de dominación masculina? ¿En qué medida participa una fantasía erótica en una relación de jerarquía de género, sino ha mediado práctica relacional con niños?

En base a los propios resultados que obtuvimos en nuestra investigación etnográfica (Ruiz Torres, 2007) entre los miembros de una comunidad virtual orientada a la pedofilia (aplicando entrevistas en profundidad), podemos llegar a afirmar que la

fantasía erótica es performativa de la realidad y genera deseo y poder al mismo tiempo. La fantasía está antes y después de los actos performativos. No se puede separar deseo erótico y dimensión del poder porque surgen como un solo y único fenómeno experiencial por parte de los hombres con sentimientos pedofílicos. Por eso, la fantasía pedofilia, implique o no relación con niñas, es una elaboración erótica basada en los significados del género proyecta sobre los cuerpos, basada en la corporeización política del género. La fantasía se da como resultado de percibir una relación con situaciones de poder diferenciales y arraiga en la erotización de la diferencia de género y la dominación sobre lo femenino. Es pocas palabras: es precisamente la relación de dominación inherente a un contacto niña-adulto lo que es materia (corporeización) de lo erótico.

3. Ser hombre como pedófilo

Antes hablábamos de la relación conflictiva e interdependiente entre la masculinidad hegemónica (recordemos, relativa a un momento histórico) y las masculinidades disidentes o cuestionadas ¿De qué lado podría situarse la pedofilia? Públicamente execrada por la sociedad en su conjunto, y especialmente odiada por los hombres cómodamente instalados en el ideal de masculinidad hegemónica, nada indicaría sino que pertenece al campo de la masculinidad disidente. Pero las cosas no parecen tan simples. Si defendemos la idea de que la pedofilia pertenece a la estructura de género es porque creemos que existe una continuidad entre la dominación masculina y esta forma de expresión de la sexualidad en los hombres ¿Y cómo sería esto posible? Básicamente porque los hombres, en base a los resultados de los datos cualitativos obtenidos, están buscando en las niñas (y niños) algo muy parecido a lo que encuentran en las mujeres adultas, y hacen en esas relaciones cosas muy parecidas; aunque “radicalizando” el género. El lado oculto de la masculinidad hegemónica sería, pues, este: la erotización del abuso de poder. Los pedófilos solo llevarían a su extremo esta afirmación. Veamos en esta extensa cita, cuáles son los hallazgos al respecto de Pryor (1996):

The data supplied by the men in this study suggest otherwise, that male offenders as a group are not particularly different from men in general. The accounts that respondents provided showed typical aspects of male reality, and some aspects of social life more generally (...) The men became interested in sex with children for the same reasons they do with any other adult—they were curious, they began noticing, they responded to what they perceived as a sexual cue, they experienced an erection from nonsexual touching, they close someone they perceived as accessible to them. They experienced sex in the same ways men generally experience sex—they enjoyed the touch and the feeling of ejaculating, it was exciting because it was something new, they felt young again, it helped them forget all the stress in their lives, it was a thrill, they felt closer and more intimate. They approached and engaged the other party in ways men routinely initiate sex—by trying to seduce the person, trying to talk the person into it, being a little forceful, grabbing at the person, attempting to introduce sex in stages, taking over if they thought the other person started things. They reacted afterwards often with feelings of shame, or sometimes no guilt at all, just like the range of reactions others elicit if they are involved in behavior of any type that society frowns heavily on. And they adjusted and coped with these feelings in ways that are commonplace as well (...) This is the critical point about the data here. There is nothing about how the men acted on a generic level that, in and of itself, is abnormal or “odd” for men per se. Offenders

and their behavior are frequently seen as abnormal because defining them as such absolves nonoffending men of all responsibility. Importantly, this does not make what offenders do acceptable or tolerable in any way. It is not to give license to men in general to do as they please to others. Indeed, it is to implicate male generally as problematic. It raises the question about whether men are willing to reassess their status and worldview as men. (...) Ultimately the men appeared to treat the children they victimized as sexual objects, felt eroticized doing so, sometimes felt a big guilty or sometimes did not, and then did it again and again, much as they might with any adult partner. There does not seem to be much that differentiates these men from men who are not offenders except that they crossed what appears to be a thin boundary between ordinary sexual relations and what is defined culturally as extreme sexual deviation” (Pryor, 273)

Como vemos, los hombres abusadores no tratan a las niñas de forma especialmente diferente (aunque eso no implica que las consecuencias para ellas sean las mismas). Las tratan como tratarían a mujeres adultas dentro de la estructura de género: como objetos sexuales, o como personas pero inferiorizadas y convertidas en sujetos de dominación. La masculinidad hegemónica es construida en la interacción con mujeres, niñas y niños (y con otros hombres).

Por ejemplo, muchos relatos pedófilos (bien cuenten experiencias, fantasías, o ambas cosas) se envuelven en una trama que utiliza como recurso central el lenguaje de la seducción del modelo sexo amoroso hegemónico hasta hacerlo casi una parodia de sus propios elementos (Ruiz Torres, 2007). Los pedófilos se envuelven muchas veces en fantasías y prácticas que intentan emular el amor romántico en sus relaciones con las niñas; e incluso en el caso de los pedófilos más autoconscientes y militantes, reivindican una relación erótico amorosa más atenta, cuidadosa y sensible que la que expresan los hombres en el *mainstream* de sus relaciones con mujeres adultas.

Nuestra tesis es que esto no se trata de un fenómeno residual, o anecdótico, sino el resultado de llevar las ideologías y las prácticas del género basadas en la desigualdad a sus consecuencias lógicas. Como hemos visto, los abusadores sexuales han relatado cómo se acercan a las niñas con estrategias no muy diferentes de las que usan los hombres adultos en sus acercamientos a mujeres en un modelo de masculinidad desigualitaria (Pryor, 1996; Goode, 2012)): se trata de seducirlas, a veces, incluso en condiciones donde, debido a la muy corta edad de las víctimas, éstas no están en condiciones de entender nada de esa retórica utilizada por los hombres. Los hombres abusadores, en estos casos, parecen casi más bien “representar” el género desigualitario para sí mismos antes que para sus partenaires ¿qué sentido puede tener todo esto? Existirían disposiciones interiorizadas para legitimar el abuso si se articula como compatible, e incluso derivado, de la práctica de la seducción.

Si hacemos un paréntesis con lo que ocurre en otro campo privilegiado donde ser revela la jerarquía de género, la prostitución, podemos encontrar analogías. Así, de la misma manera que entre usuarios de prostitución las prácticas de intercambio económico sexual con mujeres es lo deseable y descrito como plenamente coherente con su (mejor) forma de ser hombres, con un modelo local de masculinidad hegemónica, entre pedófilos también se daría una coherencia tal en su ámbito local, aunque más repleta de contradicciones y argumentos forzados, de racionalizaciones y justificaciones elaboradas.

Según todo lo dicho, podemos concluir la pedofilia y el abuso sexual serían una forma de masculinidad disidente que devuelve a la forma hegemónica su imagen deformada en un espejo que radicaliza sus ideologías y jerarquías de género creando formas y trazos, que no por ser grotescos y monstruosos, dejarían de hablar de la estructura del género en el conjunto social.

Por otra parte, el concepto de masculinidad hegemónica en el orden de género ayudaría a comprender el por qué el registro de las agresiones que los abusadores de niños sufren en prisión por parte de otros presos se extienden en un nivel casi universal: ¿ante qué nos encontramos? ¿Vemos formas de masculinidad locales en lucha, una masculinidad hegemónica pero en contexto de exclusión luchando por afirmarse frente a otras formas contrahegemónicas, formas de agresividad no toleradas por el modelo hegemónico, o una expresión de la jerarquía de género demasiado explícita? Sabemos que la ira de los presos también se dirige contra violadores de mujeres adultas, por lo que es una reacción plenamente explicable en los parámetros de las ideologías de género y no solamente de las generacionales, aunque estas últimas recrudecen el fenómeno en los casos de abusadores de niños. No hay que olvidar que, significativamente, la violencia en prisión contra los abusadores se trata de represalias contra el orden de género que no se aplica en otros muchos casos igual o incluso más violento (violación en el matrimonio, violación de mujeres prostitutas).

Habría, por consiguiente, una manera de ser hombre como pedófilo, que alcanzaría una total plausibilidad y aceptación social en el contexto de las comunidades y redes sociales orientadas a la pedofilia. Hacia el exterior del grupo el pedófilo encarnaría todo lo que no puede ni debe ser un hombre: acusado de cobarde, abusador, violador, clandestino, el pedófilo no puede ser un caballero. Pero hacia el interior del grupo, aparece el lenguaje de la seducción en la prácticas pedófilas, que, elaborando una inversión simbólica, trataría de enamorar a la niña, y someter, excluir y lanzar fuera a la mujer adulta (en algunas comunidades virtuales se expulsaba inmediatamente a un miembro si posteaba imágenes de mujeres con vello púbico).

El pedófilo enraíza sus imaginarios eróticos en una narrativa inteligible en la jerarquía de género: conciben a la mujer como niña, y la niña como mujer, sin solución de continuidad. Y la mujer adulta, especialmente aquella identificada con la autonomía, emancipación y la toma de decisiones, es una amenaza porque plantea impugnación a la dominación masculina (por ejemplo, no hay nada más odiado en las comunidades pedofílicas que las mujeres cazapedófilos defensoras de los derechos de los niños).

4. Conclusiones. Masculinidad, pedofilia y estructura de género

Parece evidente por todo lo dicho que la relación entre la pedofilia, la masculinidad hegemónica y la estructura de género es la de una hegemonía que se forma al incorporar lo que está en los márgenes, o lo que plantea un cuestionamiento, y que se alimenta de lo que lo cuestiona para radicalizarlo.

¿Qué implicaciones podría tener esta idea en la conducta sexual masculina *mainstream*, no solamente la apegada a un concepto convencional de masculinidad según el modelo sexoamoroso dominante sino a las formas emergentes de masculinidad? Teniendo en

cuenta que expresar la masculinidad en la heterosexualidad normativa está plagado de contradicciones y conflictos (muchos de los cuales de carácter inconsciente) y que es cada vez más complejo y cuestionado, si no se altera el íntimo vínculo que parece haber entre masculinidad y poder, y entre poder y expresión sexual, la pedofilia podría llegar a convertirse en una vía agresiva y violenta de expresar masculinidad.

El abuso sexual de niños y niñas (y la pedofilia) como formas de violencia de género (aunque los sujetos participantes puedan ser hombres o mujeres, niños y niñas) implica unas prácticas que solo pueden ser inteligibles en el lenguaje de la jerarquía de género, y que solo pueden ser “desmontadas” o deconstruidas desde herramientas conceptuales que involucren el género y el poder.

Parece evidente que existen otras causas o contextos propiciatorios para la actividad pedófila y el abuso sexual, y que no todo es atribuible al marco de la masculinidad cuestionada. Procesos económicos y culturales como la existencia de la industria de la pornografía global, los pánicos morales sobre los niños y la sacralización de la infancia o la revolución sexual y el acercamiento de la experiencia sexual femenina a la masculina, pueden tener algo que ver. Pero, independientemente de introducir todos estos procesos en el análisis, solo puede haber un modo realmente eficaz de enfrentarse al problema del abuso sexual (así como a todas las formas de explotación sexual): preguntarse por la estructura de género y la masculinidad hegemónica en la que se sustenta, y cuestionar las premisas y supuestos acerca de la sexualidad hegemónica, y de la dominación de género, que es realmente de donde surge.

No es fácil etnografiar la pedofilia, si las visiones desde adentro suponen algún tipo de confraternización o guiño a los sujetos de investigación. Pero es imprescindible el recurso a las voces internas para comprender el mundo de vida que conforma un entramado de pasiones, retóricas y prácticas que serpentean en un mundo subterráneo, aunque sorprendentemente extendido en la era de Internet, y más aceptado e implantado en ciertos hombres (y adolescentes) de lo que podría parecer.

Finalmente, para terminar, me gustaría explicar el sentido del título de esta comunicación. La atracción sexual por los niños y niñas, la (auto)denominada pedofilia (homo o heterosexual) está intentando desde hace cuatro décadas, y especialmente en los últimos años, reivindicarse como una orientación sexual legítima entre adultos y niños cercanos a la pubertad –la pedofilia con niños muy pequeños es prácticamente execrada por la mayoría de los pedófilos conscientes y militantes. Pero la pedofilia es, actualmente, y de las formas y en las condiciones en las que se expresa, una “imposible” minoría sexual. Imposible por dos causas: porque proviene de la erotización de la desigualdad y la dominación entre los seres humanos en función de su representación del género; y segundo, porque una posible (aunque difícil de concebir) expresión igualitaria y respetuosa de los deseos y relaciones entre niños y adultos, necesitaría impugnar la actual e histórica estructura del género y el modelo de relaciones sociales desigualitarias en el que se basa, una condición necesaria aunque quizás no suficiente para ello.

Bibliografía

Albero, Dechen (2000): *A right to love. Cross-Generational Relationships in the Age of Consent*, online: <http://www.martijn.org/page.php?id=211010>

American Psychiatric Association (1994): “Transtornos sexuales y de la identidad sexual”, *DSM-IV. Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales, de la American Psychiatric Association*. Barcelona: Masson.

Ariès, Philip (1998): *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*. México: Taurus.

Arnaldo, C. A. (ed.) (2001): *Child Abuse on the Internet: Ending the Silence*. UNESCO Publishing/BERGHAHN BOOKS.

Ballard, David T. et ali. (1990): “A Comparative Profile of the Incest Perpetrator: Background Characteristics, Abuse History, and Use of Social Skills” en Anne L.

Horton (ed.) (1990): *The Incest Perpetrator: A Family Member no One Wants to Treat*. Sage Publications.

Bernard, Frits (1987): “The Dutch Paedophile Emancipation Movement”, *Paidika: The Journal of Paedophilia*, vol. 1, no. 2, Otoño, pp. 35-45.

Bernard, Frits (1985): *Paedophilia: a factual report*. Rotterdam: Enclave

Berry, K. B. y J. Berry (2000): “The Congressional censure of a research paper: Return of the Inquisition?”, *Skeptical Inquirer Electronic Digest*, online: www.ipce.info/ipceweb/Library/00-016_congressional_censure.htm

Bourdieu, Pierre (2000): *La dominación masculina*, Barcelona: Anagrama.

Bray, Abigail (2008): “The Question of Intolerance. ‘Corporate Paedophilia’ and Child Sexual Abuse Moral Panics”, *Australian Feminist Studies*, 23(57): 323-341.

Briere, J. y M. Runtz (1989): “University Males’ Sexual Interest in Children: Predicting Potential Indices of “Pedophilia” in a Non-Forensic Sample”, *Child Abuse and Neglect*, 13: 65-75.

Butler, Judith (2001): *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México: UNAM/PAIDÓS

Califia, Pat (1992): “Feminism, Paedophilia and Children Rights” en *Paidika, Special Women’s Issue*, Issue 8, Amsterdam.

Cantor, James M. et alii. (2008): «Cerebral white matter deficiencies in pedophilic men», *Journal of Psychiatric Research*, 42: 167-183.

Carrigan, Tim, Robert W. Connell y John Lee (2002): “Toward a New Sociology of Masculinity” en Richard Adams y David Savran (ed.), *The Masculinity Studies Reader*, Blackwell Publishers.

Connell, Robert W., J. Hearn y Michael S. Kimmel (eds.) (2005): *Handbook of Studies on Men and Masculinities*, Sage Publications.

Connell, Robert W. y James W. Messerschmidt (2005): "Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept", *Gender & Society*, 19(6): 829-859.

Constantine, L. L. (1981): "The Effects of Early Sexual Experiences: A review and Synthesis of Research" en Constantine y Martinson (eds.), *Children and Sex*. Boston: Little Brown.

Cornwall, Andrea y Nancy Lindisfarne (1994): "Dislocating masculinity. Gender, power and anthropology" en Andrea Cornwall y Nancy Lindisfarne (eds.), *Dislocating Masculinity. Comparative Ethnographies*. London: Routledge.

Cossins, Annie (2000): "Masculinities, Sexualities and Child Sexual Abuse", *The British Criminology Conference: Selected Proceedings*, vol. 3.

Cossins, Annie (2000): *Masculinities, Sexualities and Child Sexual Abuse*, The Hage: Kluwer Law International.

Dávalos, Enrique y Lía Rojas (2000): "Los estudios antropológicos sobre la sexualidad: una revisión bibliográfica" en *Sexualidad, salud y reproducción*, N° 1. México: El Colegio de México.

Davis, D. L. y R. G. Whitten (1987): "The Cross-Cultural Study of Human Sexuality", *Annual Review of Anthropology*, 16: 69-98.

Davis, G. (1994): "The Satanic Ritual Abuse Phenomenon", *Paidika*, Issue 11, Amsterdam.

Dove, Shaw Michael (2003): *The Hidden Monster: pedophilia*. 1stBooks Library.

Ericksen, J. A. (2000): "Sexual liberation's last frontier", *Society*, 37(4), enero.

Fedora, O., J. R. Reddon, J. W. Morrison, S. K. Fedora, H. Pascoe, L. T. Yeudall (1992): "Sadism and Other Paraphilias in Normal Controls and Agressive and Nonaggressive Sex Offenders", *Archives of Sexual Behaviour*, 21: 1-15.

Feierman, J. (ed.) (1990): *Pedophilia: Biosocial Dimensions*. New York: springer-Verlag.

Fikelhorn, David (1980): *El abuso sexual al menor: causas, consecuencias y tratamiento psicosocial*. México: Editorial Pax México.

Foucault, Michel (1992): *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.

Foucault, Michel (2000): *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*. México: Fondo de Cultura Económica.

Frederiksen, Arne (1998): *Pedophilia, Science and Self-Deception: A Criticism of Sex Abuse Research*, on line: www.ipce.info/ipceweb/Library/frederiksen.htm

Freund, K. (1994): *In search if an atiological model of pedophilia*, on line: www.ipce.info/ipceweb/Library/freund_etiological.htm

Freund, K. y R. Costell (1970): "The structure of Erotic preference in the Non-deviant Male", *Behaviour Research and Therapy*, 8: 15-20.

Freund, K. y R. J. Watson (1991): "Assessment of the Sensitivity and Specificity of a Phallometric Test: An Update of Phallometric Diagnosis of Pedophilia", *Psychological Assessment*, 3: 254-60.

Gardiner, Judith K. (2005): "Men, masculinities, and Feminist Theory", en Michael S. Kimmel, Jeff Hearn y R. W. Connell (eds.), *Handbook of Studies on Men & Masculinities*, Sage Publications.

Gieles, F.E.J. (1997): "About 'Pedophilia' As a Concept", conferencia dada en un panel de discusión sobre pedofilia en la Alcmaeon, la *Asociación para las Ciencias Sociales de la Facultad de Utrecht*, Holanda.

Gieles, F. (2001): "Ayudando a la gente con sentimientos pedofílicos", *Nordic Association of Clinical Sexology*, septiembre. Visby, Suecia.

Gilmore, David (1994): *Hacerse hombre: concepciones culturales de la masculinidad*, Madrid: Paidós.

Goode, Sarah D. (2010): *Understanding and Addressing Adult Sexual Attraction to Children. A Study of Paedophiles in Contemporary Society*, Routledge.

Goode, Sarah D. (2011): *Paedophiles in Society. Reflecting on Sexuality, Abuse and Hope*, Palgrave Macmillan.

Green, R. (2002): "Is pedophilia a mental disorder?", *Archives of Sexual Behavior*, december, 31(6): 467-471.

Gutmann, Matthew C. (1997): "Trafficking in Men: The Anthropology of Maculinity", *Annual Review of Anthropology*, 26: 385-409.

Halberstam, Judith (2002): "An introduction to Female Masculinity: Masculinity without men", en Richard Adams y David Savran (ed.), *The Masculinity Studies Reader*, Blackwell Publishers.

Hawkesworth, Mary (1999) "Confundir el género" en *Debate Feminista*, año 10, núm. 20, octubre, pp. 3-83.

Herzfeld, Michael (1985): *The poetics of Manhood. Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*, University of Princeton Press.

Jenkins, Philip (1998): *Moral Panic. Changing Concepts of the Child Molesters in Modern America*. Yale University Press.

Jenkins, Philip (2001): *Beyond Tolerance: Child Pornography on the Internet*. New York: New York University Press.

Kaplan, Howard G. (2010): *Dreams as Windows into the lived experience of males with pedophilia: A depth psychologically oriented, phenomenological study*, Ann Arbor: UMI Dissertation Publishing.

Kimmel, Michael (1992): *La producción teórica sobre la masculinidad: nuevos aportes*, Santiago de Chile: Editorial de las Mujeres.

Kimmel, Michael S. (2005): *The gender of desire: essays on male sexuality*. Albany: State University of New York Press.

Kincaid, James R. (1998): *Erotic Innocence. The Culture of Child Molesting*. London: Duke University Press.

Korbin, Jill e. (2003): "Children, Childhoods, and Violence", *Annual Review of Anthropology*, 32: 431-46.

Kreimer, Juan C. (1994): *Rehacerse hombres*, Buenos Aires: Planeta.

Krienert, Jessie L. (2003): "Masculinity and Crime: A Quantitative Exploration of Messerschmidt's Hypothesis", *Electronic Journal of Sociology*, 7(2)

Lee, Jason (2005): *Pervasive Perversions: Paedophilia and Child Sexual Abuse in Media/Culture*, Free Association Books.

Leon, Chrysanthi S. (2011): *Sex Fiends, Perverts and Pedophiles. Understanding Sex Crime Policy in America*, New York University Press.

Lindisfarne, Nancy (1994): "Variant masculinities, variant virginites: rethinking 'honour and chame'" en Andrea Cornwall y Nancy Lindisfarne (eds.), *Dislocating Masculinity. Comparative Ethnographies*. London: Routledge.

Loizos, Peter (1994): "A broken mirror: masculine sexuality in Greek ethnography" en Andrea Cornwall y Nancy Lindisfarne (eds.), *Dislocating Masculinity. Comparative Ethnographies*. London: Routledge.

Kandiyoti, Deniz (1994): "The paradoxes of masculinity: some thoughts on segregated societies" en Andrea Cornwall y Nancy Lindisfarne (eds.), *Dislocating Masculinity. Comparative Ethnographies*. London: Routledge.

Masi, Franco de (2007): "The paedophile and his inner world: Theoretical and clinical considerations on the analysis of a patient", *International Journal of Psychoanalysis*, 88: 147-65.

Money, J. (1987): *Boys On Their Contacts with Men: A Study of Sexually Expressed Friendships*. Elmhurst, NY: Global Academic Publishers.

Mottier, Véronique (2002): "Masculine domination. Gender and power in Bourdieu's writings", *Feminist Theory*, 3(3): 345-359.

Nagayama Hall, G. C., R. Hirschman y L. L. Oliver (1995): "Sexual Arousal and Arousability to Pedophilic Stimuli in a Community Sample of Normal Men", *Behavior Therapy*, 26: 681-694.

Nelson, J. A. (1989): "Intergenerational Sexual Contact: A Continuum Model of Participants and Experiences", *Journal of Sex Education & Therapy*, 15(1): 3-12.

Pedophiles Against Child Molestation (P.A.C.M.) (2007): *Manifesto*. Online: www.glgarden.org/kalikokat/pacm_manifesto.htm

Plummer, Ken (1991b): "La diversidad sexual. Una perspectiva sociológica", en José Antonio Nieto: *La sexualidad en la sociedad contemporánea. Lecturas antropológicas*. Madrid: Fundación Universidad Empresa.

Plummer, Ken (1981): "The paedophile's progress: a view from below", en B. Taylor (ed.): *Perspectives on Paedophilia*. London: Batsford Academic and Educational Ltd.

Pryor, Douglas W. (1999): *Unspeakable Acts: Why Men Sexually Abuse Children*. New York University Press.

Quinsey, V., C. Steinman, S. Bergersen y T. Holmes (1975): "Penile Circumference, Skin Conductance, and Ranking Responses of Child Molesters, and "Normals" to Sexual and Nonsexual Visual Stimuli", *Behavior Therapy*, 6: 213-19.

Roude, Gwen J. y Sara J. Green (1976): "Cross-Cultural Codes on Twenty Sexual Attitudes and Practices" en *Ethnology*, XV, 4.

Rubin, Gayle (1989): "Reflexionando sobre el sexo. Notas para una teoría radical de la sexualidad" en Carole S. Vance (comp.), *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*. Madrid: Talasa.

Ruiz Torres, Miquel Àngel (2003c): "Pedofilia en Internet ¿Diversidad sexual o crimen?", *Diario de Campo. Suplemento no. 26: Diversidad Sexual*, Agosto, pp. 45-50, México: CONACULTA-INAH.

Ruiz Torres, Miquel Àngel (2007): *La atracción por la inocencia. Sociabilidad e imaginario erótico en las comunidades virtuales hispanohablantes orientadas a la pedofilia*, Tesis de Doctorado en Antropología, México D.F.: Escuela nacional de Antropología e Historia.

- Sandfort, Theo (1994): "The sexual experiences of children", *Paidika*, 3(2)
- Sartorius, Alexander et. al. (2008): "Abnormal amígdala activation profile in pedophilia", *Eur Arch Psychiatry Clin Neurosci*, 258: 271-277.
- Schiffer, Boris et al. (2007): "Structural brain abnormalities in the frontostriatal system and cerebellum in pedophilia", *Journal of Psychiatric Research*, 41: 753-762.
- Schiltz, Kolja et. Al. (2007): "Brain Pathology in Pedophilic Offenders. Evidence of Volume Reduction in the Right Amygdala and Related Diencephalic Structures", *Arch Gen Psychiatry*, 64: 737-746.
- Seidler, Victor J. (2000): *La sinrazón masculina. Masculinidad y teoría social*. México: Paidós/Unam.
- Silverman, Jon y David Wilson (2002): *Innocence Betrayed: Paedophilia, the Media and Society*. Cambridge: Polity Press.
- Smiljanich, K. y J. Briere (1996): "Self-Reported Sexual Interest in Children: Sex Differences and Psychosocial Correlates in a University Sample", *Violence and Victims*, 11(1): 39-50.
- Steel, Chad M. S. (2009): "Child pornography in peer-to-peer networks", *Child Abuse & Neglect*, 33: 560-568.
- Taylor, Brian (ed.) (1981): *Perspectives on Paedophilia*. London: Batsford Academic and Educational Ltd.
- Thorne, Alison (1985): "Politics, Paedophilia and Free Speech: The Witch Hunt Continues", *Hecate*, 11(2): 63.
- Walter, Martin et al. (2007): "Pedophilia is Linked to Reduced Activation in Hypothalamus and Lateral Prefrontal Cortex During visual Erotic Stimulation", *Biol Psychiatry*, 62: 698-701.
- Weeks, Jeffrey (1998): "La construcción cultural de las sexualidades. ¿Qué queremos decir cuando hablamos de cuerpo y sexualidad?" en Ivonne Szasz y Susana Lerner (comps.): *Sexualidades en México. Algunas aproximaciones desde la perspectiva de las ciencias sociales*. México: El Colegio de México.
- Wilson, David y Timothy Jones (2008): "In My Own World': A Case Study of a Paedophile's Thinking and Doing and His Use of the Internet", *The Howard Journal*, 47(2): 107-120.

GÉNERO Y MORALIDAD DEL BINOMIO AMOR-DINERO EN LA CUBA TURÍSTICA*

Valerio Simoni

vals_sim@yahoo.com

Centro em Rede de Investigação em Antropologia (CRIA-IUL), Lisboa,
Portugal

Introducción

En su reciente investigación sobre los enredos entre amor, dinero, y configuraciones de género en La Habana, Cuba, Härkönen (2014; 2014a) encontró que el ideal de masculinidad que ve al hombre como proveedor de la familia era ampliamente compartido entre los cubanos y las cubanas con los cuales trabajó¹. Esto a pesar de los esfuerzos del gobierno socialista cubano para promover la igualdad de género, para fomentar una amplia participación de las mujeres en la fuerza de trabajo, y también del hecho de que en muchos hogares, la mayor parte de los ingresos fuera proporcionada por las mujeres. Sus hallazgos encuentran apoyo en las consideraciones más amplias de Gonzales Pagés (2004), que escribe sobre la persistencia de “patrones culturales”, en Cuba, que empujan “a los hombres a responder al arquetipo de buen proveedor del hogar”, poniendo a prueba su “capacidad de obtener bienes materiales”, y generando una difundida “angustia de obtener dinero” (6), más aún en los tiempos de crisis que afectan la isla desde principios de 1990 a razón de la caída de la Unión Soviética, aliado estratégico de la Cuba desde los principios de los años 1960. A la luz de su investigación, Härkönen argumenta que las contribuciones materiales de los hombres se convierten en “a way to convey emotional attachment, the evidence of a man’s love for a woman”

1

¹ Este ideal no es, de ninguna manera, restringido a Cuba. Según Gutmann, por ejemplo, las concepciones que relevan la importancia del trabajo y de saber proveer a su familia como elementos centrales de la masculinidad predominan en Latino América (2003:13, citado en Frohlick 2007: 151).

(2014: 11). En consecuencia, “[c]are intertwines with reciprocal gendered exchange practices in the relationship as a way to create, reproduce and negotiate love” (ibid.).

En mi propio trabajo sobre los encuentros turísticos en Cuba, también encontré muchos testimonios que apoyan este tipo de evaluaciones: el ideal del hombre proveedor, efectivamente, aparecía con frecuencia en los discursos de los hombres y mujeres cubanas con las que hablé. En lo que se refería a las relaciones íntimas con turistas, sin embargo, este ideal resultaba bastante problemático, y se convertía en un asunto controvertido. En este texto, voy a explorar estas tensiones como una manera de aclarar, más ampliamente, la dimensiones de género y morales del binomio amor-dinero en el ámbito de los encuentros turísticos. A través del análisis de ejemplos etnográficos, se trata entonces de explorar como el ideal que ve al hombre como proveedor de la mujer es problematizado y reformulado en relaciones íntimas que, en el caso de hombres Cubanos con mujeres extranjeras, lo contrarían, o, en el caso de mujeres cubanas con hombres extranjeros, parecen darle una importancia excesiva/exclusiva. En contraposición a un análisis de estas relaciones en términos de una hibridación entre amor e interés, voy a intentar demostrar la importancia que puede asumir, para los protagonistas de estas relaciones, las diferencias entre ellos. Como sugiere la etnografía, el establecimiento y mantenimiento de estas distinciones cambia profundamente el rol y la significación que tienen el dinero y las contribuciones materiales en estas relaciones, permitiendo la expresión de valores, moralidades, subjetividades, y afirmaciones de pertenencia que, en cuantos antropólogos, estamos llamados a identificar, entender, y respetar.

El material empírico en el que me baso para examinar estas cuestiones resulta de doce meses de trabajo de campo etnográfico (principalmente observación participante) llevado a cabo en Cuba entre 2005 y 2013 en las localidades turísticas de La Habana, el pueblo de Viñales (a unos 200 km al oeste de la capital), y la playa de Santa María (algunos km al este de La Havana). En estos lugares turísticos, he observado y participado en interacciones entre turistas y Cubanos/as, y discutido con ellos/as de sus relaciones. La etnografía presentada aquí tiene sus límites, y se enfoca principalmente en los discursos de jóvenes hombres Cubanos que entretenían relaciones heterosexuales con mujeres extranjeras. En cuanto tal, mis referencias a las relaciones de mujeres Cubanas con hombres extranjeros se apoyan mayormente en el trabajo de otros autores sobre el tema:

en ese sentido, hay que resaltar también que la perspectiva de mujeres Cubanas ha sido mucho más tratada en la literatura de que la de los hombres Cubanos (véase Coco Fusco 1997, Fernandez 1999, Berg 2004, Cabezas 2009, Kummels 2005, de Sousa e Santos 2009, Alcázar 2009, Garcia 2010, Roland 2011, y Daigle 2013) y en ese sentido considero que mi trabajo puede tener un valor complementar. Por otra parte, no son abordadas aquí las relaciones no heterosexuales y las construcciones de género no normativas relacionadas a ellas, temas que han generado, en la última década, una rica producción académica, atenta también a sus dimensiones turísticas (Hodge 2005, Fosado 2005, Couceiro 2006, Sierra Madero 2006, Allen 2007, Stout 2007).

Intimidades turísticas y el ideal del proveedor de la familia

Rodrigo² era un hombre cubano que había estado relacionándose con mujeres extranjeras durante los últimos ocho años. Entre sus pares, era ampliamente reconocido como alguien que nunca fallaba en conseguir a las mujeres que le gustaban, y él mismo no dudaba en alabar sus capacidades en seducir. Con un cierto orgullo, Rodrigo me dijo que cada vez que iba en lugares turísticos en la noche, era casi seguro que terminará con una chica extranjera. Por eso, mientras esperaba a su novia más "oficial"³ proveniente de Austria, con la cual ya tenía planeado casarse, prefería pasar sus noches en casa, tranquilo, de manera a evitar cualquier problema que hubiese podido perturbar su inminente boda. En su casa, sin embargo, Rodrigo estaba viviendo con Raquel, su joven novia cubana.

Raquel estaba al tanto de las aventuras de Rodrigo con turistas, y de sus planes de matrimonio, pero sin embargo parecía satisfecha de poder vivir con él mientras que ninguna de sus novias extranjeras estaban por allí. Esa era una de las razones por las que Raquel gustaba a Rodrigo le gustaba, porque ella “toleraba”, había “vivido la calle”, y

2

¹ Todos los nombres de los participantes en la investigación que aparecen en este texto son ficticios.

3

¹ Todas las citas directas de mis interlocutores son basadas en notas de campo tomadas después que los eventos ocurrieron.

sabía cómo adaptarse a esta situación bastante inusual. Viniendo de una familia muy modesta - al igual que el propio Rodrigo - Raquel veía como una gran mejora la posibilidad de estar viviendo en su casa, donde también podía beneficiar de los frecuentes regalos que él le hacía, las buenas comidas y bebidas, el acceso gratuito a un ordenador y a una extensa colección de DVD, y otros amenidades que habían sido inaccesible para ella hasta ese día. Siguiendo las ideas de Härkönen (2014, 2014a), podríamos argumentar que las contribuciones materiales de Rodrigo eran también expresión de su amor por ella. En cuanto discutíamos su relación, Rodrigo me dijo que no le importaría proveer por Raquel el resto de su vida, si así lo deseaba ella. Incluso le hubiera “dado un hijo”, si eso es lo que ella quería, para luego seguir cuidando económicamente de los dos. Sin embargo, al mismo tiempo el seguiría casado con una de sus novias extranjeras.

Otras situaciones a las que me enfrenté durante el trabajo de campo también sugerían esta idea de que lo que los hombres ganaban a través de sus compromisos con las turistas sería utilizado para cultivar relaciones con mujeres cubanas, manteniendo así vivo este ideal del hombre como proveedor. Cuando los miramos desde la perspectiva de sus relaciones con Raquel, los compromisos de Rodrigo con sus novias extranjeras asumían una dimensión bastante instrumental. Se materializaba así la noción, muy difundida, de los encuentros turísticos de Cuba como engañoso, interesados, y diseñado para sacar beneficio a favor de la propia comunidad de cubanos, sobre todo familiares y amigos. Las observaciones de mi amigo Ernesto - un joven de unos veinte años de edad - parecían apoyar del carácter generalizado de estas interpretaciones, cuando me dijo que una vez que se daban cuenta de que estaba metido en historias con turistas, las chicas cubanas se sentían más atraídas por él, ya que asumían que él tuviese una entrada constante de divisas, utilizables para cuidar de ellas. Con estas lecturas de los encuentros turísticos, entramos en el universo semántico y los horizontes morales de lo que se considera en Cuba como “jineterismo”. Un neologismo derivado del término jinete, en el ámbito del turismo en Cuba el jineterismo indica el montar turistas con fines instrumentales, y tiende a evocar nociones de “acoso al turista” y “prostitución”. Sin embargo, a pesar de estas connotaciones, varios autores subrayan como las adscripciones de jineterismo permanecen a menudo muy ambiguas, y ponen en juego cuestiones de moralidad, nación,

raza, clase y género (véase más adelante en el texto y, en particular, el trabajo de Fernández 1999, Berg 2004, y Cabezas 2009).

De acuerdo con lo que muchos creían que el gobierno estaba también haciendo – “exprimiendo” visitantes extranjeros para sacarles tanta moneda fuerte como fuera posible – el jineterismo podía ser visto por mis interlocutores cubanos como una forma legítima de obtener su trozo del pastel turístico, una astucia más para beneficiarse de la riqueza de los turistas. Si algún tipo de engaño estaba involucrado, ese podía fácilmente justificarse por la adopción de un enfoque en términos de “nosotros-cubanos” frente a “ustedes-turistas”. En este marco interpretativo, las consideraciones económicas y de pertenencia podían prevalecer sobre las diferenciaciones en términos de género. En otras palabras, un hombre cubano podía justificar la obtención de beneficios de parte de mujeres extranjeras y el hecho de hacerse mantener por ellas - una sorprendente inversión del ideal del hombre proveedor - una vez que el énfasis estaba puesto en la distinción cubano-extranjero y las excepcionales condiciones de diferencia e desigualdad entre los dos. Este era el tipo de razonamiento sobre el que Rodrigo debía de apoyarse al explicar a su novia Raquel de que andaban sus relaciones con mujeres extranjeras, o cuando se trataba de chismear con otros compañeros cubanos acerca de estas relaciones. Era sobre todo en estos momentos de sociabilidad entre pares que el idioma instrumental del jineterismo podía tomar mucho relieve, animando los presentes a enfatizar su frialdad en el trato con los extranjeros. Aquí podríamos trazar un paralelo interesante con los comentarios de Denise Brennan (2004) sobre las expectativas y las normativas existentes entre trabajadoras del sexo en Sosúa, en República Dominicana, en cuanto a la manera de hablar de amor con turistas extranjeros. Como nos dice esta autora: “Positing love could make Sosúan sex workers appear foolish. No matter what they feel for their foreign boyfriends, these women have an incentive to portray themselves as not naïve enough to actually fall in love” (Brennan 2004: 96). Expectativas morales bastante similares, de no presentarse a sí mismo como alguien vulnerable o ingenuo, parecían predominar también entre Rodrigo y sus amigos cuando discutían entre ellos de las relaciones que tenían con las turistas extranjeras. En vez de hablar de amor y sentimientos, la tendencia que prevalecía era la de alinearse a los registros semánticos y discursos morales del *jineterismo*, y de convertirse en *jineteros* que habían conquistado a sus "víctimas" extranjeras con

fines esencialmente instrumentales, al fin de proveer a sus necesidades socioeconómicas, a sus deseos, y a los de su familia⁴.

Desde esta perspectiva, las narrativas instrumentales del jineterismo contribuían al mantenimiento de una clara línea divisoria entre cubanos y turistas. También se basaban en la suposición de que las intimidades engañosas que uno estaba desarrollando con los turistas tenían en última instancia un carácter económico y orientado al beneficio de “los suyos”, es decir, otros cubanos, y que su propia comunidad era, en última instancia, el sitio donde la “verdadera” intimidad se expresaba. El retratar a los turistas como un instrumento para lograr objetivos y aspiraciones económicas, e interpretar las relaciones con ellos como esencialmente económicas, ayudaba en este sentido a aclarar la esfera de lealtad de uno, postulando el “nosotros-cubanos” como principal lugar de pertenencia. Nos enfrentamos entonces aquí a una especie de división y jerarquización entre dos ámbitos - la “zona turística de contacto” y el “entorno local/de casa” – con precedencia implícitamente acordada al segundo, llamado a actuar como el ámbito “normal” de la vida, en el que el valor moral de una persona, en términos de sentimientos y de intimidad, había de ser juzgado, en continuidad con las versiones locales de amor y cuidado recíproco (Härkönen 2014, 2014a) y sus relativas configuraciones de género, incluyendo aquí la idea del hombre como proveedor. Por lo contrario, la zona de contacto turístico se convertía según esta lógica en un ámbito excepcional de comportamientos instrumentales y amor lúdico, en el que las expresiones engañosas de la intimidad podían justificarse como expresión de una racionalidad económica. Dentro de este marco de interpretación y justificación, las contribuciones materiales y el apoyo que los hombres cubanos recibían de sus novias extranjeras no habían de porque empañar su ideal masculino de proveedor de la familia. Tal ideal podía ser preservado y resaltado en el ámbito de sus relaciones con las mujeres y la familia cubana.

4

¹ En su artículo sobre el sexo transaccional en Maputo (Mozambique), Groes-Green (2013) demuestra los riesgos, por las mujeres locales, asociados al involucrarse emocionalmente demasiado y al entregarse al amor con sus parejas de hombres blancos. Como nos dice este autor “[t]he most feared consequence of doing so would be to suddenly ‘forget themselves or their families’” (2013: 113). Interesante para mi argumentación aquí esta idea que el enamorarse del Otro pueda dar una señal negativa en términos de “olvido de si propio y de su familia”, una noción que nos indica la importancia que las intimidades pueden adquirir en la construcción de subjetividades, lealtades, y sentidos de pertenencia.

Pero aun así, si bien el hecho de depender de una turista podía, en principio, justificarse en el marco de jineterismo, las expresiones concretas de dicha dependencia en interacciones cotidianas entre hombres cubanos y sus parejas extranjeros podían dar resultar algo incómodas para los protagonistas en cuestión. Que una mujer – fuese o no turista – pagara cosas a un hombre, sobre todo a la vista de todos (por ejemplo en bares u otros sitios públicos), lucía bastante mal y era generalmente considerado “feo” y algo humillante por mis interlocutores, ya amenazaba su autoestima y percepción de si como hombre. Este malestar apareció claramente en la historia que Rodrigo y Emilio - otro hombre cubano de unos treinta y tantos años - me contaron sobre el increíble recorrido que una vez hicieron con dos novias turísticas a lo largo de la isla, unas vacaciones enteramente patrocinadas por las dos jóvenes europeas en cuestión. En esa ocasión, para evitar dar a ver que eran las mujeres que pagaban a los hombres - ya sea para bebidas, alimentos o para el transporte - Emilio y Rodrigo habían pedido a sus novias de dejarles llevar a ellos su dinero. De esta manera, lo que la gente veía era que eran ellos quienes sacaban el dinero de sus billeteras y pagaban lo debido. Con esta astucia, los dos hombres se encargaban también, supuestamente, de “cuidar” las dos mujeres, evitando de que nadie las engañara, ellas turistas, en haciéndoles pagar más de lo debido. Lo que es importante resaltar aquí es que si la lógica de depender y beneficiarse de los turistas podría ser admisible e incluso valorada entre compañeros que se dedicaban a lo mismo, sus expresiones concretas también podían ser juzgadas mal y condenadas y la esfera pública más amplia, impactando negativamente sobre la masculinidad la persona en cuestión. Esto también explica la aversión de Emilio y Rodrigo a exponer esos intercambios materiales a la mirada de todos, frente a otros cubanos tal vez menos bien dispuestos frente al jineterismo y sus lógicas justificativas, que podían criticarlos y despreciarlos por falta de hombría⁵.

5

¹ Un paralelo interesante puede ser trazado aquí con la investigación de Pruitt y Lafont (1995) sobre los encuentros íntimos entre hombres locales y mujeres turistas en Jamaica, cuando estos autores consideran que: “These men then become embroiled in a further opposition to cultural norms that hold that a man is not supposed to take money from a woman and are subject to persecution and shaming from others in the community” (433).

La lógica justificadora del jineterismo aquí comentada – anclada en una división entre “nosotros-cubanos” y “ellos-turistas” - también podía aplicarse a las mujeres cubanas que tenían relaciones íntimas con turistas extranjeros. Una vez más, cuando estas relaciones era evaluadas y comentadas entre pares, ellas podían ser vistas como ejemplificaciones de una intimidad “falsa”, y valoradas por sus dimensiones instrumentales, como forma de aprovechar de recursos “exprimidos” a turistas para el beneficio de “los suyos”, en especial modo la familia. Dentro de este marco interpretativo dicotómico en términos de nosotros-ellos, la imagen de los turistas como instrumento para lograr objetivos y aspiraciones económicas, ayudaba a aclarar donde la lealtad de uno yacía, postulando el nosotros-cubanos como principal lugar de pertenencia. Además - y esto, obviamente, podría servir tanto a las mujeres como a los hombres cubanos – en el caso en que algunos aspectos del turista en cuestión pudiesen ser mal vistos por amigos y compañeros (por ejemplo, demasiado “reo”, “viejo”, “tonto”), un encuadramiento explícitamente económico de la relación también podía tener la ventaja de aclarar a los demás que uno estaba metido en esto solo y únicamente por los beneficios materiales que podían resultar. En estos casos, podría tornarse aún más importante poder descartar cualquier implicación emocional en la relación, y proyectar una imagen meramente instrumental de ella.

De manera significativa, como voy a considerar más ampliamente en las próximas páginas, este marco interpretativo se alejaba también de cualquier versión local de reciprocidad de género y del amor como mezcla de aspectos materiales, emocionales y sexuales, tal y como elaborado por ejemplo por Härkönen (2014). Esta autora señala que “[t]he few times when my female informants highlighted more commoditised aspects in their gender relations concerned brief encounters (in bars or discos) with men whom they labelled as considerably wealthy (and sometimes as ‘ugly’ – *feo*); most of them foreigners” (2014:10). Esto la lleva a considerar que “what matters is the type of social relation existing between the persons” (ibid.). Mas precisamente, para Härkönen “the material aspects of social relations become problematic and a contrast between love/care and money/material interests arises when a relationship pointedly lacks reciprocity and such contributions become heavily one-sided” (2014:11). Si bien las reflexiones de Härkönen pueden sin duda propiciar buenas claves de lectura para los encuentros turísticos considerados en este texto, mi objetivo aquí es también de mostrar que el

sentido de estas relaciones y las maneras de definir su carácter recíproco podrían cambiar dependiendo del contexto en que uno estaba interactuando, de las exigencias y expectativas morales a las que la persona respondía, y de las lealtades y pertenencias que ella quisiera significar y resaltar.

Una vez que nos enfocamos más en sus dimensiones de género, diferencias importantes en la forma en que estas relaciones podían ser interpretadas y en los tipos de evaluaciones que podrían resultar a también deben ser señaladas. Estas son diferencias que pueden explicarse tomando en cuenta continuidades históricas en la construcción de masculinidades, feminidades, y posibilidades y límites de acción de hombres y mujeres en el contexto cubano. A partir de investigaciones históricas sobre el asunto, Härkönen considera por ejemplo que “[i]n Cuba, as elsewhere in the Caribbean, since the colonial era, sexual relations have offered non-white women in particular a way to seek socioeconomic ascendance via maintaining relationships with wealthier or ‘racially’ higher-status partners in societies that were structured in terms of race, class and gender (e.g. Martínez-Alier 1972; Newman 2010)” (2014: 9). Esta misma autora también hace referencia a “long-term, gendered and racialised, local conceptualisations of women as potentially cunning seductresses that – in their efforts of social climbing – rip a man off his possessions with their powers of seduction (see Kutzinski 1993; Allen 2011)” (2014: 9). Estos marcos interpretativos podían seguir siendo movilizados y readaptados en el ámbito de intimidades turísticas en Cuba.

Para las mujeres cubanas involucradas en relaciones íntimas con turistas, la semántica del jineterismo podía también traer implicaciones mucho más estigmatizantes y llevar a condenas morales mucho más fuertes y duras en la opinión pública, comparado con lo que solía acontecer con sus homólogos masculinos. Mientras que para los hombres cubanos la cuestión más problemática tenía normalmente que ver del hecho de recibir contribuciones materiales de sus novias extranjeras, para las mujeres cubanas era el comportamiento sexual en sí que podía fácilmente convertirse en un sujeto de crítica y condena. La diferencia residía aquí en que si bien las actividades sexuales de los hombres cubanos con extranjeras podían ser normalizadas dentro de una visión hegemónica de la masculinidad que valoraba hazañas sexuales y promiscuidad como signos de virilidad (ver Alcázar 2009), para la mujer cubana, por lo contrario, estos mismos

comportamientos y la designación de jinetera eran fácilmente equiparados a la noción de prostituta, lo que llevaba potencialmente consigo un estigma mucho más grande (ver Alcázar 2009, Allen 2007, Berg 2004, Cabezas 2004, Palmié 2004, Simoni 2008). Entre los hombres cubanos con los que trabajé, las aventuras sexuales se convirtieron a menudo en un motivo de orgulloso, algo de que presumir, y que podía ejemplificar la virilidad de uno. Si bien esto no sea exclusivo de Cuba, la idea de que los hombres tienen, por su propia naturaleza, impulsos sexuales inherentemente incontrolables (Lundgren 2011:55; Alcázar 2009) parece tener bastante crédito en este país caribeño. Por el contrario, una mujer juzgada promiscua podía más directamente y simplemente ser etiquetadas y descreditada en cuanto “puta”, y su valor moral degradada en consecuencia.

Tanto para los hombres como para mujeres cubanas que tenían relaciones íntimas con turistas quedaba sin embargo abierta otra posibilidad de salir de las controversias morales que los enredos entre dinero y el sexo podían provocar. Este otro camino, que traía consigo otras implicaciones emocionales y morales, y que proporcionaba otras posibles construcciones del sujeto y de sus lealtades y pertenencias, era el camino del amor y el romance, del cual voy a tratar ahora.

Alegando amor, recalificando los intercambios materiales

He considerado arriba cómo los recursos materiales que Rodrigo obtuvo de sus novias turistas podían permitirle preservar el ideal de proveedor en su relación con Raquel, consintiéndole hasta cierto punto de mantener viva esta configuración moral de su ser hombre. Por otra parte, después de ocho años de relaciones con mujeres extranjeras que no esperaban que él las sustentara, Rodrigo también se había alejado cada vez más separado de este ideal normativo de la masculinidad, y sentía una cierta ansiedad al tener que responder, de repente, a esta demanda moral en relación a su novia cubana. Tal preocupación surgió claramente en el siguiente relato que me hizo:

"Sabes, hace ocho años que vivo del dinero que me mandan, que me mandan mis novias de allá [del extranjero]. Hace ocho años que vivo del dinero de las extranjeras. Y con ella [Raquel], la otra noche. Bueno, miramos una película, tuvimos sexo, y luego ya, cuando estoy ya medio dormido, en el medio de la noche, ella me dice “oye, mira que, para mañana no hay arroz”. ¡Coño! Me vino una cosa allí [expresando ansiedad, como una falta de aire] no, que tuve que salir de la casa y echar un paseo [para recuperarse]. Oye, hacía ocho años que nadie me decía eso.

Eso te da una responsabilidad. ¿Y mira que ella come arroz eh? ¡Como cuatro veces al día!"

La presión y angustia vivida por Rodrigo por tener que responder al ideal de proveedor eran compartidas por muchos otros jóvenes cubanos que conocí durante mi trabajo de campo. Fue precisamente en relación a esta preocupación de tener que sustentar a la mujer que Ernesto se fue llevado a no sentirse a la altura, y a concluir muy pesimistamente sobre sus posibilidades de tener cualquier relación a largo plazo con una mujer cubana.

"Sí, puede funcionar al principio [la relación], pero luego ya, que [la mujer] empieza a pedirte eso y lo otro, que le compres tal y tal cosa para la casa, y así. Y me siento mal de no poder hacerlo, de no poder hacerla feliz. (...) También, si sales con una cubana, ella se espera que le pagues por lo menos un par de cervezas ¿y cómo lo hago si no tengo?"

Lo que sentí en Ernesto era la aprensión de decepcionar su pareja cubana, un recelo que lo llevaba hasta excluir tal relación. Como él mismo me dijo, las mujeres cubanas le gustaban más que las extranjeras, pero en este momento estas últimas eran "las que me tocan".

Aurelio, un amigo de Ernesto un poco más joven que él, que conocía a pena el mundo del jineterismo, expresó una opinión más incisiva todavía sobre las mujeres cubanas, en contraste con las extranjeras:

"Las chicas cubanas, verdad que no, todas las chicas aquí están interesadas en lo que tienes, en tu dinero, ya es imposible tener una historia normal, de amor, el amor ya no existe, todo lo que quieren es dinero, que le compres cosas. Por eso a mí lo que me llama la atención es una extranjera, para tener una relación de amor normal, sin nada, aquí ya todo es interés".

"Yo por ejemplo estuve con una española, solo tres días, pero tuvimos un poco una relación. Me encantó con ella por qué no quería nada más que amor, y estar bien juntos. Las cubanas tienen mucha maldad, las europeas son buenas, solo quieren amor y sentimiento. Eso aquí ya no existe".

A medida que seguimos hablando de esta cuestión con Ernesto, Aurelio aclaró que la culpa era "del sistema", de que ahora en Cuba todo era "por interés". "Todo el mundo tiene necesidades" confirmó Ernesto, "y las necesidades deforman todo". En este contexto, continuó argumentando Ernesto:

"El amor pasa en segundo plano. El amor es una segunda preocupación, si una [una mujer] está con la barriga vacía: si, quizás los primeros días ok, pero si sigues [refiriéndose al hombre] trayéndole boniato hervido, luego el amor se va a perder, se va a la mierda... La primera cosa es llenarse la barriga, luego si, cuando ya tu necesidad esté satisfecha, ya luego te puedes poner a pensar: lo amo no lo amo, es que me gusta, es que me quiere, estas cuestiones, pero primero uno tiene que tener la barriga llena, si uno tiene la barriga vacía, ni amor ni nada".

"Ahora, claro que si ella puede escoger entre un bruto que le da golpes - el machismo también - uno que no le da nada, y uno [refiriéndose a un hombre extranjero] que la saca a comer, la hace divertir, la trata bien, la cuida. Imagínate que la cocina se rompió, y uno [hombre cubano] le dice, ¡arréglala!, y el otro [extranjero] le compra otra, claro que ella va a escoger el extranjero".

"Claro que la mujer quiere ante todo tener las cosas que le hacen falta. En este sistema en que la gente tiene necesidades, es normal, están obligadas a mirar eso antes, a pensar en el hijo que tendrán, y quien les va a ayudar".

A medida que Ernesto y Aurelio articulaban aquí una crítica, muy generalizada en la Cuba contemporánea, sobre la generalización y el predominio creciente de “relaciones de interés” - en oposición a relaciones normales, “reales” (Fosado 2005) y “el amor verdadero” (Lundgren 2011) – también estaban explicando esta tendencia negativa con la situación actual de crisis económica, contextualizándola en las circunstancias excepcionales actuales. Las relaciones con mujeres extranjeras aparecían aquí, por contraste, en un ámbito en el que el amor todavía era posible, en el que la necesidad no venía deformar la pureza del sentimiento. Umberto, un hombre de unos treinta años con quien pasé varias noches discutiendo acerca de sus relaciones con turistas, me dijo una vez, como para chocarme: “¡Las cubanas quieren sexo, y hay que pagar; las turistas quieren sexo, y amor!” Esta visión contrastiva terminaba constituyendo dos versiones relacionales opuestas y purificadas de la intimidad: el sexo por dinero por un lado, y el sexo y el amor por el otro. Pero ¿cómo podía este ideal del amor encontrar su expresión en el ámbito de estos encuentros turísticos, una vez que sabemos que lo económico también podía intervenir en las relaciones entre hombres cubanos y turistas, y cómo se articulaba este ideal con las nociones de masculinidad vigentes?

A través de idiomas relacionales del “cuidado”, del “cariño”, y del “amor”, las relaciones entre hombres cubanos y mujeres extranjeras adquirirían cualidades que también podían permitir obviar a las asimetrías económicas entre los protagonistas en cuestión y las

amenazas que estas desigualdades traían al ideal masculino del proveedor. La solución residía en reformular toda transacción económica que tenía lugar, subordinándola a un ideal más englobante de amor, un amor en el que todo era simplemente a compartir, y todo el intercambio material escapaba y se oponía a cualquier noción de interés, cálculo, e incluso, yo diría, la reciprocidad. En otras palabras, el económico, como aspecto que hubiera podido calificar el valor de una persona y de una relación, se quedaba fuera del marco. En el transcurso de nuestras largas conversas sobre el tema, Emilio me dijo en este momento de su vida, su mayor ilusión era encontrar el amor con una mujer extranjera, establecerse con ella para hacer una familia juntos, posiblemente en el extranjero. Emilio reconocía que el pico de sus éxitos con las extranjeras ya había pasado. Se estaba ahora poniendo “viejo y pesado”, había perdido su atractivo, “su lucecita”, y en un estado de ánimo de lo más pesimista me dijo que hubiera sido prácticamente imposible para él encontrar una pareja, ya sea turista o cubana, a menos que se tratara de alguna “vieja turista” con sed de sexo y en desesperada búsqueda de un hombre más joven. Sus posibilidades con las mujeres cubanas eran, según él, actualmente muy bajas, no sólo debido a su edad y aspecto físico en deterioro, sino sobre todo porque no tenía ningún trabajo o ingreso interesante que hubiera hecho de él un candidato atractivo para una relación a largo plazo. Ese era la deprimente perspectiva que preocupaba Emilio.

Unos años atrás, su novia alemana le había hecho una promesa de matrimonio, y Emilio había viajado hasta allí sólo para ser “utilizado para sexo”, y sin perspectiva alguna de boda a la vista. “No soy una máquina de sexo”, se quejó conmigo, lamentando más generalmente el mancato reconocimiento, por parte de las turistas, de su capacidad de amar y necesidad de amor. Su crítica era a la vez una demanda de ser reconocido como algo más que el típico “cubano caliente” (Simoni 2013), como alguien capaz y en necesidad de sentimientos más profundos también. El sujeto que iba tomando forma en estas narrativas estaba más en sintonía con ideales románticos del amor que con bravuconadas sobre una supuesta potencia sexual masculina. El énfasis era puesto en la interioridad emocional de uno, y en un valor personal que tenía que ser medido de acuerdo con las mismas normas morales atribuidas a los turistas y al ser humano más en general. Un sujeto que no era definido por la penuria y la necesidad económica - las

condiciones excepcionales de necesidad generalizada que, según Ernesto y Aurelio, uno podía encontrar en Cuba - sino por principios universales de lo que significa ser un individuo con sentimientos y afectos como cualquier otro. Podemos apoyarnos aquí en las consideraciones de una reciente literatura antropológica sobre el amor según la cual la capacidad de participar en el ideal del amor “romántico” “desinteresado” y “puro” puede convertirse en un marcador clave de modernización, y de ser un sujeto autónomo y auto-determinado (véase, por ejemplo Cole y Thomas 1999, Hirsch y Wardlow 2006, Povinelli 2006, Padilla y al. 2007, Patino 2009, Feier 2007, y Hunter 2010). Para Povinelli, es precisamente en el amor que uno puede ubicar “the hegemonic home of liberal logics and aspirations” (2006:17). Desde este punto de vista, “the ability to ‘love’ in an ‘enlightened’ way becomes the basis (the ‘foundational event’) for constituting free and self-governing subjects and, thus, ‘humanity’” (in Feier 2007:153).

En vez de ser vistos como quejas ingenuas, discursos de auto-victimización, o tácticas instrumentales para fomentar la culpabilidad, la compasión y la ayuda del extranjero, considero que estas narrativas sobre el amor, la falta de amor, y la necesidad de amor deben ser tomadas en serio y apreciadas también en sus “cualidades aspiracionales” (Moore 2011), como reivindicaciones de pertenencia a un mundo más amplio del que muchos de mis interlocutores cubanos sentían excluidos (véase Ferguson 2006). Lo que muchos de ellos aspiraban era de hecho poder vivir en “condiciones normales de existencia” – a diferencia del contexto de excepcionalidad, interminable crisis, escasez y aislamiento que asociaban a Cuba y que deseaban sobrepasar. Convergiendo con mi material empírico y este marco de interpretación, en su investigación sobre jineteras y sus discursos de amor a turistas extranjeros de Sousa e Santos cita a una de sus informantes diciendo que “[p]eople here [en Cuba] want to have what is normal to have, simply what any person in the world can have [‘el mundo’ representando aquí a los países occidentales]” (2009: 422)⁶.

6

¹ Podemos señalar una reflexión algo similar en el trabajo de Patino (2009), donde esta autora demuestra como la búsqueda de pareja internacional (“international matchmaking”) proporciona a mujeres rusas y a hombres americanos una manera de pesquisar “normalidad” en sus vidas.

Lo que también es importante tener en cuenta aquí, es lo que estas afirmaciones y declaraciones de amor podían permitir, facilitar y alcanzar a un nivel más pragmático también. De hecho, con este ideal del amor también venían una serie de responsabilidades y obligaciones morales. Se supone así que los enamorados se entreguen el uno al otro por completo y sin cálculo, y siempre se ayuden entre sí cuando necesario. Para los cubanos en cuestión, esto podía significar el recibir mensualmente una transferencia para superar las dificultades de la vida en Cuba, o poder casarse con su pareja extranjera y reunirse con ella en su país para establecer juntos una familia allí. Lo que si parecía fundamental para preservar esta configuración moral del amor era que estas obligaciones y responsabilidades fueran vistas y vividas no como motivo o fundamento del amor, sino más bien como un simple resultado impulsado por el sentimiento del mismo. En otras palabras, la gente primero se amaba, y posteriormente, simplemente, naturalmente, se ayudaba entre sí tanto cuanto podían, pero claramente fuera y en contra del ámbito de un pensamiento económico. Fundamental parecía aquí, por lo contrario, la idea que nadie calculara nada en absoluto. Si bien se pueda objetar que estas eran idealizaciones bastante abstractas y purificadas del amor romántico, se trataba, sin embargo, de lo que gente como Ernesto, Aurelio y Emilio aspiraba tener, o por lo menos reclamaba como algo que estaba dispuesta y era capaz de lograr. Las formas de “subjetivación” y “auto-estilización” (Moore 2011) que estos ideales del amor ponían en juego nos lleva muy lejos del ideal del proveedor y sus configuraciones de género polarizadas, y daban más relieve una noción universalizante de seres humanos con sentimientos y una disposición moral semejante.

En el caso de mujeres cubanas que tenían relaciones con turistas, tales narrativas del amor también podrían ayudar a alcanzar esas formas alternativas de subjetivación, permitiéndoles escapar de la categorización de jinetera/prostituta. Cuando eran vistos a través de la noción de jineterismo, los encuentros íntimos de mujeres cubanas con hombres extranjeros, sobre todo si había algún intercambio material en juego, podrían tenerlo muy difícil de evitar evaluaciones en términos de prostitución. Por un lado, y al contrario de lo que pasaba con los hombre cubanos, el hecho de recibir contribuciones materiales de los turistas podía idealmente enmarcarse en una continuidad con nociones duraderas de reciprocidades de género que veían a los hombres como proveedores y a las

mujeres proporcionando cariño y acceso sexual (Härkönen 2014a). Por otra parte, lo que estaba en la balanza en este caso, si no el cumplimiento de un rol de género “propriadamente femenino”, era el signo de tal feminidad, sus cualidades morales, que podía fácilmente ser evaluadas según la oposición “buena mujer-prostituta” (Daigle 2013:74). En este respeto, los investigadores que se han interesado a la cuestión han sabido demostrar cómo elementos como la clase y la atribución racial de la protagonista podrían influir pesadamente en la evaluación de su relación con un turista como una expresión de sexo comercializado o, inversamente, como una forma de amor y de romance (ver Fernández 1999, Berg 2004, de Sousa Santos 2009, Alcázar 2010, Cabezas 2009, Roland 2011). Ante la posible acusación de ser una prostituta, las mujeres cubanas podrían hacerse aún más firmes en sus declaraciones de amor por sus parejas extranjeras, suscribiendo a un ideal globalizante del amor que, por lo menos, se desmarcaba claramente de un intercambio instrumental de “sexo por dinero”.

Al mismo tiempo, como nos muestran los trabajos de de Sousa e Santos (2009), Alcázar Campos (2009, 2010) y Lundgren (2011), y como algunas de las declaraciones de Ernesto examinadas anteriormente también sugieren, una pareja extranjera podía ser considerada atractiva para una mujer cubana precisamente ya que cumplía el ideal masculino del proveedor, y se encargaba de cuidar de ella materialmente también. Esto podía ser visto como una expresión de amor, y resultar en el tipo de reciprocidad y complementariedad de género enfatizada por Härkönen (2014, 2014a). En un contexto turístico obsesionado por las sospechas de jineterismo, instrumentalidad, y relaciones de interés, sin embargo, estas nociones de amor se aproximaban peligrosamente de las imágenes de relaciones comercializadas y de la resultante identificación de prostitución, por lo que podía resultar muy delicado navegar adecuadamente las fronteras entre las dos. Si pensamos a los que terminaban comentando, evaluando y juzgando tales relaciones, el paso podía ser corto: de tal versión del amor que daba peso al ideal del proveedor, a un denieque de cualquier forma de reciprocidad emocional en la relación, a una evaluación en términos de jineterismo. En otras palabras, y de manera bastante semejante a lo observado por Cole (2009), me atrevería a afirmar que el contexto del turismo en Cuba era propenso a generar instancias de purificación y de polarización de las relaciones íntimas a lo largo del binomio amor-dinero, suplantando potencialmente

conceptualizaciones del amor que daban más importancia a la reciprocidad de género y a los intercambios materiales como intrínsecos y fundamentales a las mismas (ver Härkönen 2014).

Conclusión

Si bien pueda ser prematuro concluir, de una manera más definitiva, sobre la manera en que los encuentros turísticos están transformando las configuraciones de género y las expresiones del amor en la Cuba actual, este texto destacó que estas relaciones íntimas fomentan momentos de explicitación y de “trabajo relacional” (Zelizer 2005) para clarificar las motivaciones de la gente y la naturaleza de sus interacciones. El enfoque del jineterismo, y la sospecha de un amor “falso” y engañoso que alimentaba, no instituía sólo una dicotomía entre la “intimidad” y “economía”, sino que también hacer con que el trabajo relacional para demostrar la primacía del primero resultase extremadamente difícil. El hecho de fomentar la explicitación y de llevar estos temas a la luz equivalía a una problematización de dinámicas relacionales y configuraciones de género que, en otros contextos, podían haber pasado incuestionadas. Esto, a su vez, exigía a la gente implicada de tomar una postura, de aclarar los límites entre el amor y el interés, de dedicarse en un intenso trabajo relacional para definir la naturaleza de sus compromisos y el papel de cualquier intercambio material en ellos: no un pago monetario sino un regalo (ver Cabezas 2004), no un regalo interesado sino de libre voluntad, no guiado por fines caritativos sino por el amor, y así sucesivamente en una delineación cada vez más precisa de matices, pruebas y elementos de distinción a menudo tenues y controvertidos pero fundamentales.

La oposición entre las dos esferas separadas y “mundos hostiles” (Zelizer 2005) de la “intimidad” y la “economía” era a menudo puesta en relieve en estas interacciones. Para comprender el tenor de sus consecuencias, creo que valdría mejor dejar a un lado toda noción preconcebida que podamos tener de lo que cuenta como “economía” o como “intimidad”, y estar dispuestos a seguir donde nos llevan nuestros participantes en la investigación. Siguiendo este mismo principio metodológico y teórico, creo que tenemos mucho que ganar en abstenernos de evaluaciones apresuradas, por ejemplo, en términos del desdibujarse de las fronteras entre economía y intimidad. Esta es una postura que

fácilmente nos puede llevar a la conclusión que interés y cariño siempre, de alguna manera, se entremezclaban en los encuentros turísticos, que estos supuestos mundos hostiles (Zelizer 2005) nunca podían “en realidad”, ser separados, independientemente de cuanto la gente lo afirmaba y lo pretendía. Pero el suscribirse demasiado rápido a esta línea de pensamiento, sin embargo, es perder de vista las resistencias de nuestros interlocutores al adherir a tales mezclas e hibridaciones, y su intenso trabajo relacional para defender las fronteras, para “purificar” y “normalizar” sus relaciones. En cambio, las preguntas que podríamos hacernos serían más bien: ¿qué es lo que la gente quiere decirnos cuando profesan el amor de esta manera? ¿Por qué tipo de reconocimiento están luchando?

Por un lado, he mostrado cómo, tanto para los hombres como para las mujeres cubanas, los idiomas del jineterismo y de la “pura instrumentalidad” podían ser importantes en algunos contextos de interacción para enfatizar la naturaleza eminentemente “económica” de sus compromisos con los turistas, especialmente como manera de señalar su lealtad a un “nosotros-cubanos”. Por otra parte, a mi modo de ver ni la versión del amor que enfatizaba la reciprocidad de género y el ideal masculino del proveedor, ni su versión más globalizante y purificada, se adaptaban a un enfoque en términos de mezcla o hibridación entre el amor y el dinero, entre el interés y el sentimiento. En ambos casos, toda contribución material parecía estar claramente subordinada a los idiomas del cariño, del afecto, y del amor. Para los hombres cubanos, suscribir a la segunda versión - la más purificada - del amor, que silenciaba la importancia de todo intercambio material, podía hacer aún más sentido dada su incapacidad de cumplir con el papel de proveedor, tan importante en la primera de estas versiones, más fundamentada en las diferencias y complementariedades de género. Apoyándose en recientes investigaciones etnográficas en contextos africanos afectados por crisis económicas, que tratan de como la cuestión del género se articula con las relaciones entre amor, sexo y dinero, Mains considera que “[a]t least in theory, an ideal of pure love supports young men’s ability to engage in romantic relationships despite their inability to offer economic support to their partners” (2013: 342). Una reflexión similar puede aplicarse a los hombres cubanos mencionados en este texto, ayudándonos a elucidar su afán y aspiración de encontrar el amor verdadero con una mujer extranjera, como sugerido por mi conversación con Ernesto y Aurelio.

Para las mujeres cubanas, por otro lado, parecía haber más posibilidades, en el contexto de encuentros turísticos, de actualizar una versión del amor fundamentada en reciprocidades de género, enfatizando, por ejemplo, su conformidad y continuidad con ideales y modelos normativo bien establecidos de feminidad y de complementariedad hombre-mujer. En consecuencia, podían argumentar las mujeres, el turismo les proporcionaba posibilidades de encontrar hombres capaces de desempeñar debidamente su papel de proveedores, y de dedicarse a relaciones de cuidado y amor recíproco conformemente a un ideal de feminidad complementaria bien adaptado a tales configuraciones de género. Sin embargo, también he considerado la facilidad con que los intercambios materiales con sus parejas podían ser reinterpretados como pruebas de la naturaleza instrumental de sus motivaciones, y las consecuencias que eso podía tener en términos de su identificación como prostitutas. Un posible antídoto y contrargumento a estas insinuaciones, en este caso también, podía encontrarse en una versión más purificada de amor, cuyo ideal contribuía a minimizar la importancia de todo intercambio material y a resaltar el contraste con la noción de prostitución.

Las nociones de mezcla e hibridación puedan ser consideradas analíticamente útiles para interpretar este tipo de situaciones, sobre todo cuando alimentadas por un cierto deseo, muchas veces implícito, de criticar purificaciones e idealizaciones del amor supuestamente occidentales. Sin embargo, dudo de su pertinencia para iluminar el material presentado en este trabajo, cuyo objetivo era también llamar la atención sobre las importantes matices y diferencias que dichas interpretaciones podían ofuscar, matices que parecían esenciales para los participantes de mi investigación. Estas diferentes ejemplificaciones del amor y del interés, también nos llevan a reconocer sus “palimpsestic qualities” (Cole 2009: 132), el hecho de que todas podían tomar forma y coexistir en la Cuba turística, alimentándose y dándose significado la una a la otra de forma relacional y contrastiva. Mi argumento aquí es que, considerada la preeminencia la noción de jineterismo a la hora de interpretar las relaciones turísticas de Cuba, los modelos de reciprocidad de género (Härkönen 2014) que daban peso a intercambios materiales podrían resultar difíciles de sustentar o adaptar sin confrontar explícitamente sus diferencias o analogías con el jineterismo. Eso llevaba uno a ser más explícito sobre el lugar del sentimiento y del interés en sus relaciones, desatando, a su vez, una

proliferación de pruebas y argumentaciones para probar o refutar el predominio del uno u del otro.

La cuestión de elucidar cual versión del amor, de la masculinidad y de la feminidad tomaba precedencia, en qué momento y situación, y por qué, debe retener nuestra atención. Mi objetivo aquí fue de poner de relieve la pluralidad de marcos de interpretación y la importancia de esa multiplicidad para las personas con las que trabajamos, y demostrar que nuestros análisis no pueden apelarse a interpretaciones unívocas que responden a la idea de encontrar, “una vez por todas”, la “verdadera naturaleza” de las relaciones. Tampoco parece útil apoyarse en paradigmas de la hibridez para resumirlo todo, y adoptar una metáfora cuyo riesgo es disolver diferencias y matices en una enturbio “teóricamente ilimitado” (Strathern 1996) de cualquier límite y frontera. Tales límites interpretativos, como he mostrado aquí, podían tornarse esenciales en el establecimiento de relaciones en la Cuba turística, y las diferencias entre los enfoques que he destacado necesitan ser respetados y comprendidos junto a sus efectos - tanto morales como pragmáticos - en los contextos específicos en que emergían. Yendo más allá de la visión clásica que ve a los turistas, por un lado, y a los locales, por el otro, cada uno con su punto de vista sobre sus relaciones, y complementando perspectivas recientes sobre el amor y las economías de la intimidad que resaltan cómo la gente puede cultivar relaciones diferentes con objetivos diferentes (Cole 2009:127), el enfoque defendido aquí incita al reconocimiento de la multiplicidad como cualidad intrínseca de las personas y de las relaciones. Una vez que dicha multiplicidad es tomada en cuenta y sus razones aclaradas, creo que podemos entender mejor como las expresiones del binomio amor-dinero se articulan con las moralidades, lealtades y aspiraciones concurrentes de nuestros colaboradores y de sus papeles de género.

Bibliografía

- Alcázar Campos, A. (2009) “Turismo sexual, jineterismo, turismo de romance. Fronteras difusas en la interacción con el otro en Cuba”, *Gazeta de Antropología*, 25(1).
- Allen, J. S. (2007) “Mean’s of Desire’s Production: Male Sex Labor in Cuba”, *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 14: 183-202.

- Berg, M. L. (2004) "Tourism and the Revolutionary New Man: The Specter of *Jineterismo* in late 'Special Period' Cuba", *Focaal - European Journal of Anthropology*, 43: 46-56.
- Brennan, D. (2004) *What's Love Got to Do with It? Transnational Desires and Sex Tourism in the Dominican Republic*. Durham: Duke University Press.
- Cabezas, A. L. (2004) "Between Love and Money: Sex, Tourism, and Citizenship in Cuba and the Dominican Republic", *Signs*, 29(4): 984-1015.
- Cabezas, A. L. (2009) *Economies of Desire: Sex and Tourism in Cuba and the Dominican Republic*. Philadelphia: Temple University Press.
- Coco Fusco (1997) "Jineteras en Cuba", *Encuentro de la cultura cubana*, 4/5: 52-64.
- Cole, J. and Thomas, L. (2009) *Love in Africa*. Chicago and London: Chicago University Press.
- Cole, J. (2009) "Love, Money, and Economies of Intimacy in Tamatave, Madagascar". En Cole, J. y Thomas L. *Love in Africa*. Chicago: University of Chicago Press.
- Couceiro Rodríguez, A. V. (2006) "Los Pingüeros y sus Clientes". *Actas de la VIII Conferencia Internacional de Antropología*, La Habana, Cuba (Cd-rom).
- Daigle, M. (2013) "Love, Sex, Money, and Meaning: Using Language to Create Identities and Challenge Categories in Cuba", *Alternatives*, 38(1): 63-77.
- de Sousa e Santos, D. (2009) "Reading beyond the Love Lines: Examining Cuban *Jineteras*' Discourses of Love for Europeans", *Mobilities* 4(3): 407-426.
- Faier L. (2007) "Filipina Migrants in Rural Japan and their Professions of Love", *American Ethnologist*, 34(1): 148-62.
- Ferguson, J. (2006) *Global Shadows: Africa in the Neoliberal World Order*. Durham & London: Duke University Press.
- Fernandez, N. T. (1999) "Back to the Future? Women, Race, and Tourism in Cuba" En Kempadoo, K. *Sun, Sex, and Gold: Tourism and Sex Work in the Caribbean*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Fosado, G. (2005) "Gay Sex Tourism, Ambiguity and Transnational Love in Havana". En Fernández, D. J. *Cuba Transnational*. Gainesville: University Press of Florida.

- Frohlick, S. (2007) "Fluid Exchanges: The Negotiation of Intimacy between Tourist Women and Local Men in a Transnational Town in Caribbean Costa Rica", *City and Society*, 19(1): 139-168.
- Garcia, A. (2010) "Continuous Moral Economies: The State Regulation of Bodies and Sex Work in Cuba", *Sexualities*, 13(2): 171-196.
- González Pagés, J. (2004) "Feminismo y masculinidad: ¿Mujeres contra hombres?", *Temas*, 37-38: 4-14.
- Groes-Green, C. (2013) "'To Put Men in a Bottle': Eroticism, Kinship, Female Power, and Transactional Sex in Maputo, Mozambique", *American Ethnologist*, 40(1): 102–117.
- Härkönen, H. (2014 de proxima aparición) "Money, Love and Reciprocal Care in Contemporary Havana, Cuba".
- Härkönen, H. (2014 de proxima aparición) "Negotiating Wealth and Desirability: Changing Expectations on Men in Post-Soviet Havana", *Etnografica*, 18(3).
- Hirsch, J. S. y Wardlow H. (2006) *Modern Loves: The Anthropology of Romantic Love and Companionate Marriage*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Hodge, D. G. (2005) "Sex Workers of Havana: The Lure of Things", *NACLA Report on the Americas*, 38(4): 12-15.
- Hunter, M. (2010) *Love in the time of AIDS: Inequality, gender and rights in South Africa*. Indianapolis: University of Indiana Press.
- Kummels, I. (2005) "Love in the Time of Diaspora. Global Markets and Local Meaning in Prostitution, Marriage and Womanhood in Cuba", *Iberoamericana*, 5(20): 7-26.
- Lundgren, S. (2011) "Heterosexual Havana: Ideals and Hierarchies of Gender and Sexuality in Contemporary Cuba". Tesis de Doctorado. Uppsala University.
- Mains, D. (2013) "Friends and Money: Balancing Affection and Reciprocity among Young Men in Urban Ethiopia", *American Ethnologist*, 40(2): 335-346.
- Moore, H. L. (2011) *Still Life: Hopes, Desires and Satisfaction*. Cambridge: Polity.
- Padilla, M, Hirsch, J. S., Munoz-Laboy, M., Sember, R.E., y Parker, R.G. (2007) *Love and Globalization: Transformations of Intimacy in the Contemporary World*. Nashville, TN: Vanderbilt University Press.

- Palmié, S. (2004) “*Fascinans or Tremendum?* Permutations of the State, the Body, and the Divine in Late-Twentieth-Century Havana”, *New West Indian Guide*, 78(3/4): 229-268.
- Patico, J. (2009) “For Love, Money, or Normalcy: Meanings of Strategy and Sentiment in the Russian-American Matchmaking Industry”, *Ethnos*, 74(3): 307-330.
- Povinelli, E. A. (2006) *The Empire of Love: Toward a Theory of Intimacy, Genealogy, and Carnality*. Durham and London: Duke University Press.
- Pruitt, D. y La Font, S. (1995) “Love and Money: Romance Tourism in Jamaica”, *Annals of Tourism Research*, 22: 422-440.
- Roland, L. K. (2011) *Cuban Color in Tourism and La Lucha: An Ethnography of Racial Meaning*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Sierra Madero, A. (2006) *Del Otro Lado Del Espejo: La Sexualidad en la Construcción de la Nación Cubana*. Habana: Casa de las Americas.
- Simoni, V. (2008) “Shifting Power: The (De)Stabilization of Asymmetries in the Realm of Tourism in Cuba”, *Tsansta: Review of the Swiss Anthropological Society*, 13: 89-97.
- Simoni, V. (2013) “Intimate Stereotypes: The Vicissitudes of Being *Caliente* in Touristic Cuba”, *Civilisations: Revue internationale d’anthropologie et de sciences humaines*, 62(1-2): 181-197.
- Stout, N. (2007) “Feminists, Queers and Critics: Debating the Cuban Sex Trade”, *Journal of Latin American Studies*, 40: 721-742.
- Strathern, M. (1996) “Cutting the Network”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 12(3): 517-535.
- Zelizer, V.A. (2005) *The Purchase of Intimacy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

‘COMER O SER COMIDAS/OS’: SOBRE CLIENTES, MARIDOS Y LA CONSTRUCCIÓN DE GÉNERO DE LAS TRAVESTIS BRASILEÑAS

Julieta Vartabedian
jlvartabedian@gmail.com
Newcastle University, Reino Unido

En esta presentación analizaré el modo en que las travestis brasileñas trabajadoras del sexo interactúan social y sexualmente con sus clientes y *maridos* para construir sus identidades como travestis. El trabajo de campo para mi tesis doctoral en antropología duró aproximadamente un año y se llevó a cabo en Río de Janeiro y en Barcelona. En ambas ciudades me interesaba indagar tanto las migraciones corporales como las geográfico-espaciales de las travestis brasileñas. Analicé cómo se transformaban en travestis a partir de sus modificaciones corporales y de género, la profesionalización en el campo del trabajo sexual y las posteriores migraciones transnacionales que muchas de ellas realizaban a Europa (Vartabedian, 2012). Tanto en Brasil como en España realicé observación participante y entrevistas en profundidad semi-dirigidas a travestis brasileñas, cirujanos/as plásticos/as y agentes de ONG’s vinculadas con travestis trabajadoras del sexo. Basándome en mi investigación etnográfica, a continuación examinaré de qué manera las travestis organizan sus prácticas sexuales para entender cómo actúan e interpretan sus roles de género en relación a sus clientes y *maridos* y dar sentido así a la construcción del género travesti¹.

1. Conociendo a las travestis

Travesti es un concepto *emic* que es ampliamente utilizado en Brasil, y en Latinoamérica en general, para referirse a las personas que nacieron con un cuerpo asignado socialmente a los hombres pero que han decidido identificarse con un tipo de imagen estética femenina, llevando a cabo diferentes prácticas corporales para feminizar y modificar sus cuerpos de forma permanente (Silva, 1993; Kulick, 1998; Benedetti, 2005; Pelúcio, 2009; entre

¹ Una versión ampliada de esta comunicación será publicada en “Sobre travestis, clientes y *maridos*: género y sexualidad en la construcción de las identidades de travestis brasileñas trabajadoras del sexo”, *Revista de Antropología Social* (Universidad Complutense de Madrid), noviembre 2014.

otras/os)². Las travestis buscan ser *como* mujeres y *parecer* a las mujeres, pues son conscientes que nunca serán mujeres y tampoco lo pretenden ser. Debajo del maquillaje y de los ‘litros de silicona’³ que ostentan sus cuerpos, prevalece una masculinidad de la que, en general, no desean desprenderse. Según los relatos de algunas de mis informantes entrevistadas en Río de Janeiro:

[...] nosotras no somos mujeres, nosotras parecemos mujeres. Yo nunca quise ser mujer, siempre fui muy inteligente, yo siempre quise ‘parecer’ [énfasis de la entrevistada] una mujer. ‘Parecer’, ‘ser’ es otra cosa. [...] Yo no voy a ser una mujer, no voy a poder parir, siempre tienes una próstata, mi sangre va a acusar sexo masculino... (Lina)⁴.

No soy mujer. No tengo nada contra la mujer, al contrario, yo apenas... me gusta tener una imagen de... substituir una mujer, una imagen buena de mujer. Los hombres me ven así en el cuerpo de una mujer pero así, una travesti. Me gusta que los hombres me vean como travesti en aquel cuerpo de mujer bonita (Samanta).

Las travestis procuran una imagen estética considerada femenina manteniendo, al mismo tiempo, sus genitales masculinos. Ellas no quieren ser mujeres sino parecerse a ellas, y la diferencia conceptual es fundamental para entender a las travestilidades. Si bien sus transformaciones forman parte de un proceso gradual compuesto por diferentes etapas (desde transvestimientos esporádicos hasta cirugías estéticas definitivas), la meta final es llevar a cabo transformaciones corporales permanentes para corporizar un tipo de feminidad buscada y soñada.

Es muy frecuente considerar a las travestis como personas ‘travestidas’ o ‘transformistas’, es decir, como personas que desean (únicamente) utilizar ropas del sexo opuesto en determinados eventos sociales o artísticos. Sin embargo, ellas van más allá del acto de transvestirse de forma esporádica y ocasional (Vencato, 2009), pues viven *como* mujeres las 24 horas de día y la gran mayoría – como se anticipó – lleva a cabo modificaciones corporales permanentes. Al mismo tiempo, se utiliza comúnmente el término médico ‘transexual’ para nombrar estas identidades, es decir, se cree que son personas que nacieron con el sexo ‘equivocado’ y ‘deben’ transformar su genitalidad para adaptarse al género anhelado (Mercader, 1997). No obstante, la trayectoria histórica del concepto ‘travesti’ (Trevisan, 2007 [1986]; Green, 2000), así como las experiencias corporales e identitarias de mis informantes contribuyen a reconsiderar cualquier tipo de denominación hegemónica (como la de

² Los tránsitos y las experiencias sociales y corporales de las personas que se identifican con una imagen masculina (de Mujer-a-Hombre) no son incluidas en la categoría identitaria ‘travesti’. No obstante, son identificadas/se identifican como hombres transexuales, transgéneros o *drag kings*.

³ La silicona se mide, entre las travestis, en litros.

⁴ Todos los nombres son ficticios para mantener el anonimato de mis informantes.

‘transexual’) para nombrar a las travestis. Asimismo, si nos limitamos a una definición más convencional de la transexualidad, observaremos que el mantenimiento de sus penes hace que también se diferencien de algunas transexuales más ortodoxas para quienes las cirugías de reasignación sexual son un requisito ‘necesario’ para vivir plenamente sus identidades de género.

2. Jerarquizando las identidades sexuales: ‘comer’ o ‘ser comidos/as’

En Brasil, como en otros países con herencia latina, la construcción de la feminidad y la masculinidad no se basan únicamente en el sexo biológico, sino también en las prácticas asociadas con la sexualidad. Es precisamente la organización y la distinción de los roles ‘pasivo’ y ‘activo’ en la interacción sexual que estructuran las nociones de masculinidad y feminidad, es decir, un hombre que mantiene relaciones sexuales con otro hombre no sacrifica su masculinidad siempre y cuando asuma el rol ‘activo’ (como penetrador) en la relación. Por otro lado, quien asume una actitud ‘pasiva’, de ‘mujer’, ya sea en la interacción sexual como social, desvaloriza su propia masculinidad (Parker, 2002). Porque en este sistema de clasificación el polo ‘masculino’ es el valorado, mientras que el ‘femenino’ es el devaluado y estigmatizado ya que quienes ocupan esta posición desestabilizan más profundamente la dinámica heteronormativa del género. La oposición ‘activo/pasivo’, del cual se derivan otras oposiciones como ‘macho/marica’, ‘fuerte/débil’ o ‘viril/afeminado’, no corresponden a características físicas en sí, sino que otorgan significado a las distintas formas en que el cuerpo es empleado en los encuentros homoeróticos. Al mismo tiempo, este modelo refuerza la construcción de dos categorías: *homens* (hombres) y *bichas* (maricas). Los hombres, ‘activos’, no son gays. Por el contrario, las *bichas* en tanto ‘pasivas’ representan la supuesta sumisión de la feminidad. Sólo las *bichas* son consideradas/os gays (Cornwall, 1994: 123). Siguiendo este modelo de clasificación, en Brasil es muy popular el uso de los verbos ‘comer’ y ‘dar’ para hablar del acto de penetrar y ser penetrado/a, respectivamente. Quien come al/a la otro/a, al mismo tiempo, lo/a está poseyendo y dominando simbólicamente. Dar (el ano o la vagina) representa un acto de sumisión. En suma, este modelo evidencia cómo las prácticas sexuales interseccionan los roles de género, o viceversa.

Aunque se considera que este modelo fue hegemónico en Brasil hasta los años setenta, sigue en la actualidad estructurando las relaciones sexuales y sociales entre las clases sociales más bajas del país, de donde proviene la gran mayoría de las travestis (García, 2009). Peter Fry

(1982) advierte que este modelo, jerárquico y popular, se presenta como el principal sistema clasificatorio de la homosexualidad en Brasil. En las últimas décadas, el modelo basado en la identidad gay cobró mucha fuerza, sobre todo entre las clases medias y altas del país (Parker, 2002). Este modelo se basa en la organización y clasificación de las personas según el eje heterosexual/homosexual, es decir, sin importar las representaciones de los roles ‘activo’ o ‘pasivo’, todos los hombres que mantienen relaciones sexuales con otros hombres son ‘homosexuales’.

Aunque el modelo ‘activo/pasivo’ es útil para examinar cómo las prácticas sexuales de travestis, clientes y *maridos* influyen en la manera de entender la construcción de la masculinidad y la feminidad en estas interacciones, no siempre estas distinciones se pueden (re)presentar de manera tan lineal y dicotómica. Como apuntan algunas investigaciones recientes sobre relaciones homosexuales entre mujeres (Facchini, 2008) y entre hombres (França, 2010), quienes están involucrados/as en estos tipos de relaciones perciben sus prácticas sexuales de una forma más flexible, viendo como limitado la suposición de roles ‘completamente activos’ o ‘completamente pasivos’. No consideran, pues, que por ser hombres o mujeres homosexuales tengan que comportarse social y sexualmente de manera femenina y masculina, respectivamente. El modelo ‘activo/pasivo’ o las consideraciones sobre la ‘masculinidad’ o ‘feminidad’ de una persona corresponden más a prescripciones acerca de los comportamientos sexuales que deben ser cumplidos en determinados contextos, por ejemplo, cuando ciertos hombres precisan volverse sujetos inteligibles para relacionarse sexual y afectivamente con otros hombres (França, 2010: 218). No obstante, en otros contextos, esas mismas personas pueden desdibujar dichas prescripciones sexuales y genéricas para transitar de manera continua a lo largo de esta polaridad. En definitiva, si bien considero las limitaciones que el modelo de sexualidad ‘activo/pasivo’ presenta, también conviene destacar que es muy útil para comprender el funcionamiento de las relaciones entre travestis, clientes y *maridos*.

3. Sobre clientes y *maridos*

Describiré a continuación las formas en que las travestis se relacionan sexualmente (y en algunos casos, afectivamente) con sus clientes y *maridos*. Los análisis que siguen se concentran casi en exclusividad en Río de Janeiro, dado que me interesa mostrar las principales prácticas, concepciones y categorías que las travestis accionan en sus contextos de

origen. Las referencias que surjan sobre las travestis que viven en Europa servirán como puntos para comparar y enriquecer la discusión.

3.1. Clientes

Generalmente, entre las travestis no existen inconvenientes en reconocer que muchas adoran *comer* (ser penetradoras). Todas saben que en el mercado del sexo trabajará más quien sea más vigorosa sexualmente. Pues, como todas afirman, la mayoría de sus clientes desean adoptar un rol ‘pasivo’ con ellas. Según mis propias informantes, tanto en Brasil como en España, entre un 70% y un 80% de los clientes quieren *ser comidos*, aunque en el contexto europeo sus porcentajes son aún mayores⁵. Sin embargo, esta capacidad de actuar como penetradoras no contradice el hecho que, la gran mayoría, prefiere *ser comida*, es decir, en el ámbito privado y personal, quieren adoptar el rol femenino. Por ejemplo, Reyna considera en Río de Janeiro que:

[...] mi naturaleza es pasiva, quien me enseñó a ser activa fueron los hombres, pero mi naturaleza es pasiva. Yo... yo siendo hembra que me siento completa, siendo poseída.

Si bien Reyna se apropia de uno de los estereotipos que giran en torno a la sexualidad femenina, esto es, que las mujeres adoptamos un rol ‘pasivo’ en los encuentros sexuales para dar placer a los hombres, me interesa destacar más la capacidad que ella expresa para, simultáneamente, poder cumplir con ambos roles sexuales aunque prefiera “ser poseída”. No obstante, no todas viven esta dualidad sexual sin conflictos. Sobre todo quienes cuestionan sus identidades como travestis y se consideran transexuales, desempeñar un papel como penetradoras les genera cierto malestar ya que valoran que este acto es una forma de violar su ‘esencia’ e imagen femenina. Ninguna travesti está obligada a penetrar con sus penes a los clientes, conocí a muchas travestis que no querían y no podían, por causa de las hormonas, hacerlo⁶. Sin embargo, para quienes trabajan en el mercado del sexo la posibilidad de ser penetradoras les provee los principales beneficios económicos. Sus penes (y cuanto más grandes, mejor) se convierten en un elemento muy valorado para satisfacer las fantasías sexuales de sus clientes (Kulick, 1998; Pelúcio, 2009).

⁵ Estos porcentajes, más que ser considerados como datos ‘reales’, dan cuenta de la magnitud y la percepción que tienen las travestis sobre el número de clientes que quieren ser penetrados por ellas.

⁶ Las hormonas, además de feminizar sus cuerpos, afectan seriamente la virilidad de las travestis que desean actuar como penetradoras. Por este motivo, suelen reducir o espaciar las dosis con mucha regularidad.

Aunque a muchas travestis les cueste entender por qué la mayoría de sus clientes prefieren *ser comidos* cuando frente a ellos tienen, según sus propias apreciaciones, bellas y femeninas travestis que han invertido mucho esfuerzo para parecerse a las mujeres y, además, desean ser poseídas, también reconocen –como profesionales del sexo– que en el ámbito de los deseos y de las fantasías los hombres pueden ser muy “viciosos”⁷. De hecho, precisamente a los clientes les atrae la conjunción de una persona con una imagen femenina que, a su vez, posee un pene. Como Samanta sentencia desde Río: “Los clientes pagan el silencio de nosotras con dinero. A ellos les gusta fantasear que una mujer los *está comiendo*” (Notas de campo, 7 de julio de 2008). En el imaginario erótico-sexual de muchos hombres, ellas representan a ‘mujeres con algo más’ (Pelúcio, 2007). Ese *algo más* se expresa, precisamente, a través de ese alto porcentaje de clientes que quieren *ser comidos*. Por otra parte, según creen los clientes, desearlas no implica ser reconocidos como gays pues están deseando a ‘bellas mujeres’. Así lo manifiesta Cristina, entrevistada en Río:

[...] ellos quieren una mujer diferente, ellos quieren una mujer con polla, vamos a decir así [ríe]. En verdad, a los clientes de las travestis no les gusta estar en el cama con otro hombre, si estuvieras vestido de hombre él no va a la cama contigo. Él tiene que ver alguna cosa femenina, porque ellos quieren creer que no son homosexuales.

Pelúcio (2007, 2009) ingresó en la red brasileña de los *T-lovers*, es decir, hombres que gustan hacer sexo con travestis y que se organizan en grandes ciudades del país a través de encuentros *off-line* y foros de debate en Internet. Estos clientes de travestis consideran sus prácticas sexuales y eróticas con las travestis como ‘naturales’ y hasta ‘deseables’ para los ‘hombres de verdad’. No sólo se identifican como hombres ‘normales’, sino que inscriben sus comportamientos dentro de la matriz de una masculinidad entendida como hegemónica. La mayoría, casados y de clase media, refuerza –en la interacción con otros *T-lovers*– su masculinidad y su identificación como heterosexuales para evitar cualquier tipo de asociación con prácticas homosexuales y con una identidad gay, características altamente desvalorizadas en el grupo. Independientemente de sus deseos y de sus prácticas sexuales con las travestis, estos clientes quieren ser considerados como ‘machos’ y, entre otros comportamientos, desean que *sus* travestis sean muy ‘femeninas’ para reafirmar, precisamente, su propia masculinidad. No obstante, aunque *sean penetrados* por estas ‘mujeres con algo más’, ellos siguen asumiendo su posición viril y de control ya que son quienes eligen a las travestis, quienes pagan y determinan las prácticas que serán realizadas.

⁷ Término *emic* que es utilizado para referirse a los clientes que gustan de los penes de las travestis y asumen una posición ‘pasiva’ en el encuentro sexual.

Conviene que describa de forma más detallada a los clientes porque no todos pueden ser comprendidos de la misma manera. Para comenzar, la mayoría de los clientes de las travestis son hombres, si bien mis informantes mencionan algunos pocos casos de matrimonios que solicitan sus servicios para que ellas penetren a sus mujeres. Estas tareas, que usualmente cumplen con desagrado, son muy costosas porque las travestis sólo las realizan si reciben una buena compensación económica a cambio. Aunque puedan existir excepciones, generalmente el deseo sexual de las travestis está orientado exclusivamente hacia los hombres. Según los discursos de las travestis, sus clientes son diferenciados entre: ‘hombres’ y ‘mariconas’. En el grupo de los ‘hombres’ se encuentran clientes jóvenes que pertenecen a los mismos estratos sociales de las travestis (Benedetti, 2005), o sea, comparten códigos generacionales que los tornan muy atractivos. Generalmente, ellos cuentan con bajos recursos económicos y se movilizan a pie para contactarlas. Son quienes *comen* en las relaciones sexuales, esto significa que sólo les interesan las formas femeninas de las travestis, desdeñando cualquier contacto con sus penes. En tanto ‘hombres de verdad’, jóvenes y guapos, de acuerdo a los patrones estéticos de las interesadas, se convierten en un importante objeto del deseo travesti. Tanto es así que posibles clientes se vuelven amantes esporádicos a los que no se les cobra. También es muy frecuente que se conviertan en sus futuros *maridos*.

En el segundo grupo, el de las ‘mariconas’, se encuentra ese alto porcentaje de clientes de las travestis que prefieren ser penetrados por ellas. Frecuentemente, son hombres de más edad, con esposa e hijos/as y pertenecientes a las clases sociales medias y más altas. Acostumbran negociar los servicios sexuales desde sus coches, muchos lujosos. Estos clientes, aunque les suministran su principal fuente de ingresos, son despreciados por las travestis. Si bien tienen una imagen y una forma de presentarse socialmente como masculina, para las travestis están directamente vinculados con el polo femenino, aspecto que los desvaloriza social y sexualmente. El apelativo peyorativo de ‘maricona’ que ellas comúnmente utilizan remite al menosprecio que les genera el hecho de no reconocer públicamente –como las travestis lo hacen– sus deseos sexuales, convirtiéndolos en personas con una doble vida, sin honra ni coraje.

Estas caracterizaciones en torno a los ‘hombres’ y las ‘mariconas’ no deben ser pensadas como dos formas estáticas y cerradas de describir a los clientes. Por el contrario, aunque son presentadas de manera dicotómica, se debe considerar las diversas combinaciones y articulaciones posibles. Por ejemplo, existen clientes jóvenes y guapos que, aunque aparentan ser ‘hombres de verdad’, desean *ser comidos*. Asimismo se encuentran ‘mariconas’ que lejos de ser solventes, cuentan con muy bajos recursos económicos y de forma abierta expresan su

feminidad. Por lo tanto, la heterogeneidad de los clientes puede ser tan rica y compleja como lo son sus experiencias, deseos y orígenes económicos y sociales.

Teixeira (2011) analiza la relación que un grupo de travestis brasileñas mantienen con sus clientes italianos. En la ciudad de Milán, donde llevó a cabo su trabajo de campo, la autora relata que las travestis los clasifican como: a) *cliente de calle*: muy frecuentes, poco “fieles” y muy poco valorados por las travestis; b) *cliente drogado*: quien introduce el consumo de droga en el encuentro sexual. Algunas travestis que tienen ‘juicio’ desarrollan algunas estrategias para, sin demostrarlo, no consumir junto a ellos y no volverse drogodependientes. Con este tipo de clientes ellas ganan bastante dinero porque el tiempo que disponen para el servicio siempre es mayor; y c) *cliente fino*: es el favorito de las travestis y el único que, potencialmente, se puede convertir en un *marido* pues se caracteriza por demostrar gentileza y refinamiento en la forma de tratarlas. Los *clientes finos*, particularmente hombres italianos o suizos, son educados, con dinero, les hacen regalos, las invitan a cenar o a dar paseos. Más allá de las prácticas sexuales asumidas en esta relación, conquistar un *cliente fino* es un acto muy valorado entre las propias travestis ya que, si se convierte en un *marido*, les asegura en Italia –donde ellas se encuentran frecuentemente indocumentadas y se enfrentan a situaciones de vulnerabilidad– protección y ‘ayuda’⁸ en sus proyectos migratorios. Es precisamente aquí donde se involucran las relaciones afectivas para justificar esta ‘ayuda’ que no siempre se traduce en términos económicos (por ejemplo, cuando sus *maridos* se ofrecen como garantes para que ellas puedan alquilar apartamentos o les enseñan el idioma italiano).

En definitiva, ya en un contexto europeo, el trabajo de Teixeira (2011) revela que los clientes antes que ser clasificados como ‘hombres’ o ‘mariconas’ son evaluados según el nivel y la capacidad que tengan para ‘ayudarlas’ a insertarse en territorio italiano. Las travestis y sus *clientes finos/maridos* construyen, pues, relaciones basadas en la amistad, el erotismo, el deseo o el afecto. En estos intercambios económicos, sexuales, sociales y simbólicos, ellas encuentran unas ventajas que obtienen sentido sólo en su contexto migratorio. En Brasil, aunque se encuentren clientes educados y gentiles, difícilmente asumirían el rol de protector de los *clientes finos* italianos no sólo porque las travestis ‘en casa’ son –aparentemente– menos vulnerables, sino también porque son mayores los prejuicios por parte de los hombres para ‘ayudar’ en calidad de amante o buen amigo a una travesti. Se analizará más adelante de qué manera se construye la relación entre las travestis y sus *maridos* en Brasil.

⁸ El término ‘ayuda’ es una categoría *emic* que se refiere a la red que interviene para que las travestis viajen a ciudades como Río, a Europa o que se inserten una vez en el contexto de destino.

En el caso de España la relación que establecen con los clientes es diferente que en Italia (Milán). En Barcelona, sólo una de mis entrevistadas (Márcia) estaba casada⁹ con un hombre catalán, ex cliente, con quien convivía ya antes del casamiento. Esta unión, fruto del compañerismo y el cariño que existe entre ellos, es también una forma en que Márcia fue ‘ayudada’ para permanecer legalmente en España. Sin embargo, este caso es más bien una excepción. Para comenzar, todas mis informantes consideran a los clientes españoles como más ‘viciosos’. Francisca sentencia que ellos “llevan el vicio en la sangre”, relata que antes de saludarla le preguntan cuál es el tamaño de su pene, sólo piensan en sexo. Por su parte, Pelúcio accedió a dos importantes sitios españoles en Internet donde travestis latinoamericanas ofrecen sus servicios sexuales y se organizan foros entre los clientes¹⁰. La autora también advierte que los clientes españoles son más exigentes en cuanto a las prácticas sexuales que desean, pues para anunciarse en estos portales las travestis tienen que ofrecer frecuentemente prácticas (por ejemplo, “lluvia dorada”, “fiesta blanca”, “beso negro”)¹¹ que normalmente no son solicitadas por los clientes en Brasil (Pelúcio, 2011). Al mismo tiempo, se quejan de su falta de higiene (refiriéndose a los europeos, en general) y de su regateo constante de los precios (los españoles, en particular). Rosanne, quien vive hace más de siete años en Barcelona, se queja que los catalanes están mal acostumbrados: quieren mucho y pagan poco. No obstante, existen ‘buenos’ clientes que son fieles y regalan hasta “pedazos de oro” como me cuenta Francisca, travesti reconocida que trabaja con una clientela de alto nivel en su piso privado en Barcelona. Sin embargo, de manera general, los clientes españoles no obtienen el mismo respeto que los *clientes finos* milaneses y son más bien incluidos dentro de la categoría de ‘maricona’. Asimismo, son muy pocos los clientes que se enamoran de travestis y son capaces de asumir los desafíos que dicha relación les implica en sus vidas de “ciudadanos normales” (Pelúcio, 2011: 207). Estos hombres prefieren atribuir estos fracasos amorosos a la ‘mente cerrada’ de la sociedad o a las mismas travestis que sólo piensan en el dinero y en sus vidas como profesionales del sexo, en vez de reconocer que ellos mismos son incapaces de aceptar este tipo de relación afectiva con todas sus consecuencias.

Para concluir, y volviendo a Brasil, es interesante distinguir que el modelo ‘hombre/maricona’ que las travestis emplean reproduce el modelo más general ‘activo/pasivo’ en el cual ellas también están insertas. Es decir, de la misma manera que las travestis repudian a las

⁹ En España entró en vigor en julio de 2005 la Ley 13/2005 que legaliza el matrimonio entre personas del mismo sexo.

¹⁰ Los sitios en Internet son: Taiaka Shemale y Rincon Tranny.

¹¹ Respectivamente: orinar sobre el cuerpo del/de la compañero/a; eyacular sobre el/la compañero/a, preferentemente en el rostro o en la boca; lamer el ano.

‘mariconas’ por ser, en el fondo, “*bichas* no asumidas”, ellas mismas son repudiadas por la sociedad por ocupar también el lugar de las ‘maricas’. Las travestis no sólo son consideradas ‘maricas’ por sus prácticas sexuales (*dar* su ano a los hombres), sino porque –sobre todo– ellas han repudiado su condición *natural* de hombres para convertirse en travestis. Al elegir vivir sus vidas *como* mujeres, desmontan de forma radical –aún sin proponérselo– los cimientos de una sociedad heteronormativa que valora positivamente la exaltación de la masculinidad. En consecuencia, por esta *afrenta* de las travestis en el plano de la sexualidad y del género, ellas son sancionadas como ‘maricas’. La diferencia que las travestis encuentran con sus clientes ‘mariconas’ es que, al menos, ellas tienen la capacidad de asumir su deseo y enfrentarse a la sociedad.

3.2. Maridos

Es una categoría *emic* que permite nombrar a los compañeros de las travestis, independientemente del tiempo de duración de la relación o de la existencia de algún vínculo formal (Teixeira, 2011: 227). Si con los clientes las travestis pueden desenvolver los dos roles sexuales, con los *maridos* la situación es diferente: definitivamente, el hombre de la casa no puede ser una *bicha*. Como los describió Kulick (1998), generalmente estos hombres son jóvenes (no más de 30 años), guapos, musculosos y bien ‘dotados’ que comparten los mismos orígenes sociales que las travestis. Estos novios, que inmediatamente se convierten en *maridos* simbólicos para las travestis, las controlan, las celan y, en algunos casos, pueden llegar hasta maltratarlas físicamente. Travestis que sueñan con una forma de vida siguiendo los roles de género más estereotipados, aceptan e, incluso, de alguna manera valoran esta situación de relativa indefensión en tanto ‘mujeres sumisas’ frente a *maridos* violentos y viriles. Es por esto que las características masculinas de sus *maridos* son realzadas para, de forma contraria, acentuar sus propias fantasías vinculadas a la feminidad. Ellas así se sienten deseadas y tratadas por sus atributos femeninos (Benedetti, 2005).

No obstante, sería muy simplista pensar en las travestis únicamente como víctimas de *maridos* despóticos. Resulta difícil entender cómo si en la calle se las teme y respeta pues son capaces de defenderse/agredir utilizando la fuerza física (Perlongher, 2008 [1987]), ellas aceptan ser sometidas completamente en el hogar. Considero que las travestis hacen un uso estratégico de ciertas características atribuidas a la feminidad porque, en realidad, tener un *marido* implica un acto de empoderamiento. Son ellas quienes los aceptan (y no a la inversa) y los mantienen

económicamente. La gran mayoría de sus *maridos* no trabaja, de modo que vive exclusivamente de las travestis (García, 2009). En Italia, aunque las travestis pueden entablar otro tipo de relación con sus *maridos* italianos, con sus *maridos* brasileños (una vez que las interesadas pagan sus viajes para tenerlos junto a ellas en Milán) se reproduce el mismo esquema que se acaba de describir: los *maridos* brasileños no suelen trabajar (Teixeira, 2011). No se puede decir exactamente que ellos son sus proxenetas, generalmente no intervienen ni toman decisiones en el ámbito del trabajo sexual¹². Ocurre que esta dependencia económica hace que la relación entre las travestis y sus *maridos* se vuelva paradójica. Porque si bien ellos son los ‘machos’ y las controlan (al menos sexualmente), ellas los dominan desde el momento en que son quienes aportan todo el dinero para el hogar y para sus gastos. Esta es también una forma de comprar su fidelidad pues un hombre en la casa es alguien a quien hay que cuidar y controlar. Es muy habitual que un *marido* después de terminar una relación con una travesti, se involucre con otra travesti amiga o conocida. El negocio del “amor” termina siendo muy rentable para estos hombres con pocos deseos de trabajar. El dinero y los regalos que los *maridos* reciben de las travestis forman parte de la construcción y el mantenimiento de esta relación. De manera opuesta, sus *maridos* italianos son quienes otorgan regalos a las travestis. Al asumir el rol de dadores se convierten en hombres muy valorados por las travestis que migraron a Milán. Sin embargo, en Brasil la situación suele ser diferente. Como Kulick (1998) menciona, una travesti pobre no tiene *marido*. La intervención del dinero forma parte de una práctica habitual que delinea los encuentros eróticos de hombres y travestis, fuera del mercado del trabajo sexual.

Leandro de Oliveira (2009) analiza las dinámicas que intervienen en un *night club* de los suburbios de Río. Allí confluyen travestis, gays con una apariencia masculina, gays que se transvisten (*cross-dressers*) y ‘hombres de verdad’. Estos últimos, como aquéllos que presentan una performance entendida como ‘masculina’, ingresan en el recinto sin pagar. Quienes pagan (travestis y *cross-dressers*¹³) lo hacen con la motivación de interactuar eróticamente con los ‘hombres de verdad’. En este sitio no sólo se bebe y se baila, también existen pantallas donde se exhiben vídeos pornos y hay espacios para tener encuentros ‘íntimos’ entre dos o más personas. En este espacio de placer, las travestis dejan de trabajar ya que no cobran al compañero que eligen para relacionarse sexualmente (de hecho, son ellas las que han pagado la entrada). Al mismo tiempo, los ‘hombres’ u ‘hombres de verdad’, quienes aseguran que sólo gustan de mujeres y de travestis, aceptan mantener relaciones con gays con

¹² Aunque pueden existir casos donde coincide en la misma figura el marido y el proxeneta.

¹³ Las mujeres no suelen frecuentar estos lugares.

aparición masculina sólo cuando hay de por medio algún beneficio material (invitación a una cerveza o algo de dinero). Entre estos ‘hombres’ no existe una clara conciencia sobre su actuación como posibles trabajadores del sexo que intercambian sexo por dinero. Por el contrario, su actividad sexual tiene gran prestigio y afianza su masculinidad. La prostitución no es reconocida en estos ambientes donde se privilegian más los roles que se desempeñan en los encuentros eróticos que el dinero. No obstante, en tanto hombres muy masculinos tienen que justificar, a través de una cierta ganancia económica que *deben* aceptar y exigir, que *no son gays*. Si no lo hicieran, se verían degradados y se pondría de relieve la incongruencia entre sus conductas sexuales y el género que representan. En definitiva, los ‘hombres’ refuerzan su masculinidad al sentirse atraídos por personas con apariencia femenina, este mutuo deseo erótico entre ‘hombres’ y travestis hace que no haya, en el contexto de estos encuentros fugaces, ninguna intervención financiera. Por el contrario, en el caso de gays que no se transvisten, al ser supuestamente menos deseables, la retribución material debe existir para sustentar dicho encuentro. Como Oliveira sintetiza: “El dinero, lejos de representar un equivalente para las relaciones de intercambio, opera como un signo marcado por el género, a partir del contexto de interacción en que es accionado, expresando el reconocimiento del status masculino que un hombre ostenta” (2009: 135).

El dinero, pues, estructura la organización de una relación *matrimonial* donde los *maridos*, lejos de percibirse como ‘mantenidos’, encuentran que su masculinidad (expresada, sobre todo, en el plano erótico-sexual y en el género) está siendo reconocida y cuidada. Por otra parte, las travestis al reforzar materialmente la masculinidad de sus *maridos* están, al mismo tiempo, reforzando su propia feminidad. El dinero es sólo el vehículo para interpretar este juego de prácticas e intereses que se sostiene según las dinámicas que intervienen para nutrir y tensar los polos de la feminidad y la masculinidad. No obstante, no todas quieren y pueden mantener a un *marido*. Travestis más independientes (y pobres) prefieren evitar sustentar “parásitos” que sólo quieren “comer, dormir y ver la televisión” (en Denizart, 1997: 73). Sin embargo, la desilusión amorosa también interviene. Existen casos de *maridos* que huyeron después de haber robado dinero y objetos de sus compañeras.

Lo más importante es resaltar que, cualquiera sean los motivos y los intereses de esta unión, en la cama son ellos los que tienen el poder. O al menos lo *deben* tener porque simbólicamente son contruidos/se construyen como hombres muy masculinos y viriles. Desde el momento en que desean ser penetrados o acarician y tocan los penes de las travestis, ellos son inmediatamente desplazados al polo femenino de la relación. Igualados a las travestis, son descalificados como ‘buenos’ *maridos* y excluidos del círculo travesti: ya nadie

los querrá en *matrimonio* (Kulick, 1998; Benedetti, 2005). Es por esto que uno de los mayores insultos entre las travestis consiste en sentenciar: “*Seu marido é viado*” (“Tu *marido* es un maricón”). Ellas quieren a un ‘hombre’ en la casa. Como algunas de mis entrevistadas en Brasil argumentan:

[...] no haría jamás con él penetración anal. Para mí, yo veo la imagen de él, para mí él es un hombre. Porque si yo tuviera que buscar un sexo anal lo busco en la calle. Para mí, en casa, yo quiero un hombre (Samanta).

[...] ya con mi compañero fijo prefiero hacer solamente de mujer (Priscila).

Para terminar de comprender la relación que las travestis establecen con sus *maridos*, se debe agregar que es muy poco frecuente que socialicen juntos, es decir, no suelen interactuar con sus respectivos/as amigos/amigas ni familiares, si es que existieran. Kulick (1998) describió dos motivos para que este ‘aislamiento matrimonial’ se desarrolle. El primero son los celos, por ambas partes. Las mujeres y otras travestis, por un lado, y los jóvenes y apuestos hombres, por el otro, son siempre una amenaza para unas y otros. Posibles encuentros eróticos *extramatrimoniales* acechan a cada instante. Un segundo motivo reside en la vergüenza, como ellas denominan, que sienten sus *maridos* cuando son presentadas públicamente como sus compañeras. Que se reconozca que ellos sólo penetran a las travestis y, en consecuencia, no son gays, no deja de acarrear el hecho que se encuentran justo en el límite de la respetabilidad. Las travestis, socialmente repudiadas en tanto “*bichas*”, son estigmatizadas duramente por su doble *infracción* del género y de la sexualidad. En efecto, quienes sean públicamente reconocidos como sus *maridos*, están más expuestos a que inmediatamente se los identifique también como “*viados*”, según el sistema clasificatorio homosexual/heterosexual, pues para la sociedad en general las travestis *son* ‘hombres’.

4. Reflexiones finales

He contemplado que transformarse en travestis, más allá de sus modificaciones corporales y procesos de feminización, está también estrechamente vinculado a la relación que establecen con los hombres (*maridos*, amantes y clientes). Se ha visto que el empleo del modelo homosexual/heterosexual es muy limitado para analizar la forma en que los deseos sexuales y los encuentros eróticos se expresan entre ‘hombres’, ‘mariconas’ y travestis. En el contexto de la cultura popular brasileña, diversa y plural, es más útil reflexionar a partir del eje ‘activo/pasivo’ para intentar comprender cómo se organiza la dinámica de estas relaciones. Se

observa que es el género el que interviene para regular los deseos y las prácticas sexuales pues está al mismo tiempo dotando de significación a los cuerpos que participan en dicha interacción. Será, pues, en la conjunción de la sexualidad con el género que los límites entre la masculinidad y la feminidad darán forma a las identidades travestis.

La consideración de las travestis como ‘mujeres con algo más’ permite que se vuelvan altamente atractivos para un gran número de clientes (llamados por ellas ‘mariconas’) que busca ser penetrado por ‘bellas’ travestis solicitadas en el mercado del sexo nacional y transnacional. Las imágenes femeninas que muchas travestis encarnan permiten heterosexualizar prácticas que no pueden ser sencillamente entendidas como homosexuales. Por otro lado, en el ámbito de la intimidad y la vida privada, las travestis construyen una relación particular con sus *maridos* (‘hombres de verdad’), pues al mismo tiempo que ellos *deben* penetrarlas y las someten sexualmente al performar un tipo de masculinidad valorado entre las travestis, son mantenidos económicamente por ellas. El hecho de mantener un *marido* se convierte en un acto que las empodera pues este ‘amor’ permite que refuercen su propia manera de entender la feminidad, en diálogo constante con la masculinidad de sus *maridos*. En fin, en este juego de intercambios amorosos, eróticos y sexuales, clientes, *maridos* y travestis interactúan desempeñando sus propias performances de género. Más que pensar que sus conductas sexuales son organizadas de acuerdo con la atracción por uno u otro ‘sexo’, es útil pensar acerca de la forma en que el género interviene para dar sentido a las prácticas sexuales que se estructuran siguiendo el *continuum* de la masculinidad y la feminidad.

Bibliografía

- Benedetti, M. (2005), *Toda feita: o corpo e o gênero das travestis*. Rio de Janeiro: Garamond.
- Cornwall, A. (1994), “Gendered identities and gender ambiguity among *travestis* in Salvador, Brazil”. In: Cornwall, A. and N. Lindisfarne (eds.), *Dislocating Masculinity*. London: Routledge, pp. 111-132.
- Facchini, R. (2008), *Entre umas e outras. Mulheres, (homo)sexualidades e diferenças na cidade de São Paulo*. Tese apresentada ao Programa de Doutorado em Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.

- França, I. L. (2010), *Consumindo lugares, consumindo nos lugares. Homossexualidade, consumo e subjetividades na cidade de São Paulo*. Tese apresentada ao Programa de Doutorado em Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.
- Fry, P. (1982), *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Garcia, M. (2009), “Identity as a ‘patchwork’: aspects of identity among low-income Brazilian *travestis*”, *Culture, Health & Sexuality*, 11(6): 611-623.
- Green, J. (2000), *Além do Carnaval: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX*. São Paulo: Ed. Unesp.
- Kulick, D. (1998), *Travesti. Sex, Gender and Culture among Brazilian Transgendered Prostitutes*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mercader, P. (1997), *La ilusión transexual*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Oliveira, L. (2009), “Diversidade sexual e trocas no mercado erótico: gênero, interação e subjetividade em uma boate na periferia do Rio de Janeiro”. En: Díaz Benítez, E. y C. Fígari (comps.), *Prazeres dissidentes*. Rio de Janeiro: Garamond, pp. 119-145.
- Parker, R. (2002), *Abaixo do Equador. Culturas do desejo, homossexualidade masculina e comunidade gay no Brasil*. Rio de Janeiro: Record.
- Pelúcio, L. (2007), “‘Mulheres com Algo Mais’ – corpos, gêneros e prazeres no mercado sexual travesti”, *Revista Versões*, vol. 3, pp. 77-93.
- (2009), *Abjeção e Desejo: uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de aids*. São Paulo: Annablume; Fapesp.
- (2011), “‘Amores perros’ – sexo, paixão e dinheiro na relação entre espanhóis e travestis brasileiras no mercado transnacional do sexo”. En: Piscitelli, A.; G. de Oliveira Assis y J. M. Nieto Olivar (orgs.), *Gênero, sexo, amor e dinheiro: mobilidades transnacionais envolvendo o Brasil*. Campinas, SP: Unicamp/PAGU, pp. 185-224.
- Perlongher, N. (2008 [1987]), *O negócio do michê: Prostituição viril em São Paulo*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo.
- Silva, H. (1993), *Travesti: a invenção do feminino*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Teixeira, F. (2011), “Juízo e Sorte: enredando maridos e clientes nas narrativas sobre o projeto migratório das travestis brasileiras para a Itália”. En: Piscitelli, A.; G. de Oliveira Assis y J. M. Nieto Olivar (orgs.), *Gênero, sexo, amor e dinheiro: mobilidades transnacionais envolvendo o Brasil*. Campinas, SP: Unicamp/PAGU, pp. 225-262.

- Trevisan, J. (2007 [1986]), *Devassos no paraíso: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade*. Rio de Janeiro: Record.
- Vartabedian, J. (2012), *Geografía Travesti: Cuerpos, Sexualidad y Migraciones de Travestis Brasileñas (Rio de Janeiro – Barcelona)*. Tesis de doctorado, Departamento de Antropología Social y Cultural, Universidad de Barcelona.
- Vencato, A. P. (2009), “Negociando desejos e fantasias: corpo, gênero, sexualidade e subjetividade em homens que praticam crossdressing”. En: Díaz Benítez, E. y C. Fígari (comps.), *Prazeres dissidentes*. Río de Janeiro: Garamond, pp. 93-117.



**REPENSANDO
LAS FRONTERAS
CULTURALES EN LAS
SOCIEDADES DE LA
GLOBALIZACIÓN**

**Coordinado por
Francisco José Cuberos
Gallardo,
Emma Martín Díaz,
Beatriz Padilla**

**PERIFERIAS, FRONTERAS Y DIÁLOGOS
XIII Congreso de Antropología de la FAAEE**

LAS FRONTERAS CULTURALES EN LA GLOBALIZACIÓN. ELEMENTOS PARA EL DEBATE

Francisco José Cuberos Gallardo
Asociación Andaluza de Antropología
Instituto Universitario de Lisboa
francisco.jose.cubero@iscte.pt

Emma Martín Díaz
Asociación Andaluza de Antropología
Universidad de Sevilla
emma@us.es

Beatriz Padilla
ANKULEGI: Asociación Vasca de Antropología
Universidade do Minho
padilla.beatriz@gmail.com

A comienzos de los noventa, y coincidiendo con el derrumbe definitivo del bloque soviético, Fukuyama y otros autores preconizaron un fin de la historia que implicaría, entre otras consecuencias, un proceso acelerado de homogeneización cultural. La globalización, desde esta perspectiva, era concebida como un fenómeno unidimensional, que necesariamente provocaría un efecto de estandarización (macdonaldización) en las lógicas e identidades culturales de los pueblos del mundo. Frente a estas lecturas, autores como Manuel Castells (1997, 2003) o Alain Touraine (1997), entre otros, propusieron una interpretación alternativa del proceso globalizador, que se sustentaría así sobre dos lógicas antitéticas: de un lado, la creciente difusión de una lógica cultural particular hacia todos los espacios y niveles de la vida social; de otro, la respuesta reactiva de las identidades locales, que resurgirían en cuanto eje de resistencia política, económica y cultural. En efecto, y desde que este debate se plantease, los veinte años transcurridos han

demostrado sobradamente que las identidades culturales, lejos de desaparecer, han visto reforzadas su importancia y su influencia en la vida cotidiana de las poblaciones. En este sentido, el debate sobre las fronteras culturales entre los grupos adquiere un renovado interés y reclama la atención de los antropólogos del siglo XXI.

Tanto dentro como fuera de Europa continuamos asistiendo a conflictos interétnicos, procesos de etnogénesis, reivindicaciones legales basadas en la identidad y otras manifestaciones sociales que demuestran la persistencia de las fronteras culturales y su importancia decisiva en las relaciones que actualmente sostienen los grupos humanos. La etnicidad continúa siendo un criterio básico de organización social, con una alta capacidad para cargarse de usos, formas, funciones y significados de acuerdo con el contexto. Así, por ejemplo, y en el contexto de las ciudades europeas, observamos que los límites que rigen su trazado se reorganizan en torno a nuevos modelos de urbanismo y residencialidad en los que el criterio étnico tiene un peso específico. La etnicidad pasa a operar como una variable central en los modos de apropiación y uso de los espacios públicos, así como en los procesos de segregación residencial y gentrificación que hoy atraviesan de manera sistemática la problemática urbana en nuestro entorno. Por otra parte, y en el contexto de los nuevos mercados de trabajo globalizados, las relaciones laborales son redefinidas sobre nuevas divisiones derivadas de las crecientes movilidad del capital y precariedad laboral. Y también en este proceso juega un papel central la etnicidad como criterio de segmentación de los mercados de trabajo. El caso del Estado español resulta paradigmático a este respecto, especialmente en lo relativo a la aparición reciente de nuevos nichos laborales que —como el trabajo doméstico o la hostelería— incorporan masivamente minorías étnicas a un mercado de trabajo de carácter secundario (Piore 1979).

Esta nueva centralidad de las relaciones interétnicas también aparece en el ámbito de la ciudadanía, donde las formas institucionalizadas de intervención política son reorganizadas en torno a las nuevas fronteras culturales que estructuran el alcance de los derechos individuales y colectivos. Los límites étnicos y los marcadores culturales se resignifican y adquieren nuevas dimensiones en un contexto en el que las fronteras culturales coinciden a menudo con los límites que demarcan la exclusión social. Esta coincidencia, que a menudo adquiere tintes dramáticos, relanza el debate sobre la gestión institucional de la diversidad cultural, y abre la puerta a un conjunto de políticas que, bajo

el nombre genérico de multiculturales, asumen en la práctica una novedosa centralidad de la etnicidad en el diseño y la ejecución de la intervención política.

Las propias minorías étnicas, a su vez, refuerzan la dimensión cultural en cuanto factor que vertebra y cohesiona sus formas de organización social y de participación en la vida pública (Appadurai 1996; Castells 2003; Lash 1997; Stavenhagen 2001; Touraine 1997). Así, el recurso a la identidad aparece en estos grupos como una constante, orientada no tanto a un encierro frente al exterior como a una negociación ventajosa de las condiciones de entrada en la globalización (Martín y Pujadas 1999). El papel de la etnicidad dentro de estas estrategias también debe ser repensado a la luz de las nuevas condiciones espacio-temporales que determina la propia globalización. Hoy asistimos a un proceso de interconexión creciente y en tiempo real entre localidades geográficamente muy distantes entre sí (Giddens 1999; Castells 1997; Harvey 1990). Este contexto habilita a los sujetos para reproducir formas de pertenencia a distancia, y los involucra en circuitos transnacionales de imágenes, discursos, ideas y valores que tornan posible una constante rearticulación de los elementos que visibilizan la identidad. La globalización marca así una superación de las fórmulas clásicas de reproducción cultural, ligadas a largos procesos de enculturación, y abre la posibilidad de nuevas formas de articulación identitaria en un régimen de simultaneidad espacio-temporal.

En este contexto cobra interés la reflexión teórica sobre el papel de la identidad en las sociedades contemporáneas, pero también sobre las formas novedosas y singulares que esta asume. Conceptos como el de 'paisaje étnico', formulado por el antropólogo Arjun Appadurai, nos permiten definir el tipo de identidad observable en un conjunto amplio de colectivos —turistas, inmigrantes, refugiados, exiliados, trabajadores invitados, entre otros— que se definen fundamentalmente por el carácter fluido de sus formas de vida (Appadurai 1996: 33). Hablamos de poblaciones que ya no están estrictamente territorializadas, delimitadas espacialmente ni son culturalmente homogéneas. Estos y otros grupos nos obligan a pensar las nuevas formas de identidad, que operan a un tiempo como causa y consecuencia de las nuevas funciones que asumen.

Las modificaciones que las dinámicas globales y locales han introducido en el ámbito de las relaciones interétnicas constituyen un desafío que interpela a la propia metodología de la disciplina antropológica. Estudiosos como George E. Marcus (2001, 2008) han hablado de la necesidad de implementar formas de etnografía multisituada, que presten atención especial a las conexiones que ligan acontecimientos separados por largas

distancias geográficas. Paralelamente, se encuentra ya consolidado un sólido debate sobre las aportaciones metodológicas del transnacionalismo, así como en torno a los recientes procesos de etnogénesis, las nuevas formas de negociación de los límites étnicos y sobre la convivencia en sociedades multiculturales. Estas y otras innovaciones metodológicas son objeto de discusión en los textos seleccionados.

Las comunicaciones enmarcadas en este simposio contribuyen a promover una reflexión amplia y relacional sobre las fronteras culturales en el actual contexto de la globalización neoliberal y de las dinámicas que se le oponen. A través de estos textos tenemos la ocasión de acceder a una pluralidad de casos de estudio que ilustran con datos empíricos procesos muy diversos de organización de las fronteras culturales entre grupos. Es precisamente esta diversidad la que dota de riqueza al conjunto, y la que permite al lector un abordaje multidimensional de las fronteras culturales como eje analítico.

Tomados en su conjunto, estos trabajos nos invitan a repensar la propia naturaleza de las fronteras que cruzan nuestro mundo y que organizan cotidianamente las relaciones entre las personas y los grupos. Así, se constata en ellos una preocupación generalizada por cuestionar muchos de los significados generalmente asociados a la noción de frontera. En este sentido, Pujadas señala expresamente la necesidad de sustituir la noción de frontera como ‘límite’ —entre unidades culturales separadas, homogéneas y contrastantes entre sí— por un reconocimiento de la frontera como ‘espacio’ de contacto y mestizaje. Este planteamiento, latente en muchos de los trabajos que aquí se presentan, se torna especialmente importante a la hora de reconocer realidades culturales cuyos límites sobrepasan y/o cuestionan las fronteras político-administrativas. Esto se aprecia claramente en el propio texto de Pujadas, donde se proyecta una mirada crítica sobre la gestión institucional del espacio cultural fronterizo entre las comunidades autónomas de Aragón y Cataluña. Pero también se observa en otras aportaciones que demuestran igualmente el carácter poroso de las fronteras administrativas, y la existencia en torno a estas de vínculos, relaciones y flujos que estructuran formas de vida transfronterizas. En torno al caso de los pueblos de filiación maya en la frontera México-Guatemala, Andrés Fábregas expone cómo la existencia de una frontera interestatal apenas tiene efectos separadores reales entre los grupos ubicados a uno y otro lado, que continúan manteniendo vínculos intensos entre sí y organizándose básicamente como una unidad. En otros casos, es precisamente la separación impuesta por la frontera administrativa la que instituye formas de relación estrechas y permanentes entre dos grupos diferentes. Es

lo que observamos en el caso de las ‘hirondelles’ pirenaicas, presentado por José Antonio Perales, que entre 1880 y 1930 hicieron del cruce fronterizo en los Pirineos un modo específico de organización económica y social.

Esta falta de correspondencia entre las fronteras culturales y las fronteras político-administrativas abre un campo de indagación interesante en el terreno discursivo. Algunos de los trabajos seleccionados exploran cómo los discursos institucionales presionan a menudo para ajustar las primeras a las segundas. En efecto, tal y como demuestran Peláez y Sanz en su comunicación, las instituciones pueden reproducir cotidianamente categorías que contribuyan a perpetuar viejas fronteras culturales que a su vez determinan un acceso desigual a los derechos. En otras ocasiones, sin embargo, el discurso institucional ejerce un papel protagonista en el proceso de sustitución y redefinición de las viejas fronteras culturales. Así se observa en el caso presentado por Liliana Suárez, donde el concepto de ‘etnoespacio’ (Appadurai 1996) es utilizado para reflexionar sobre cómo el proceso de europeización obliga a repensar los vínculos que han unido históricamente a los pueblos ibéricos con los marcos culturales latinoamericano y mediterráneo. Finalmente, el trabajo de Cristina Enguita sobre los mbororo describe la emergencia de un nuevo discurso que dignifica y reivindica la pertenencia a esta colectividad, en el marco de un refuerzo de la macroidentidad transnacional Fulbe y un progresivo distanciamiento respecto del marco institucional camerunés.

Un espacio muy diferente, como es el de la ciudad, inspira un conjunto de textos que reflexionan sobre el encaje de las nuevas formas de diversidad cultural que hoy se observa en las urbes de la península ibérica como resultado de los recientes procesos migratorios. La llegada a estas ciudades de un alto número de inmigrantes de muy diversas procedencias determina la necesidad de consensuar formas de convivencia provechosas, que promuevan el intercambio entre los grupos y respeten al mismo tiempo la singularidad de cada uno de ellos. La búsqueda de estas fórmulas de convivencia se plasma en procesos de negociación complejos que, tal y como muchos de estos trabajos señalan, conviene analizar de manera comparada. Es lo que hacen Cuberos y Padilla en torno a los barrios de la Mouraria (Lisboa) y El Cerezo (Sevilla), subrayando en ambos la importancia de tomar en cuenta cada proceso migratorio en su especificidad para entender el modo en que las fronteras culturales son construidas dentro de cada barrio. En este sentido, la desigual experiencia migratoria en ambos contextos permite entender que en uno y otro tanto las instituciones públicas como la propia población local, incluyendo

a los inmigrantes, practiquen formas muy diferentes de gestionar la diversidad que los caracteriza. También Susana Sassone reivindica la importancia de articular el análisis de estos escenarios de interculturalidad con los procesos migratorios que están en su origen. Lo hace a través de una comparación entre dos barrios de fuerte presencia boliviana en Buenos Aires, donde la desigual trayectoria de cada uno se traduce en formas diferenciadas de apropiación del espacio y de gestión de la diversidad por parte de los grupos. Albert Moncusí se interesa por los modos de apropiación del espacio por parte de los inmigrantes, subrayando la influencia en ellos de factores estructurales que condicionan su inserción en la ciudad. Y Nuno Oliveira, por su parte, nos presenta dos festivales celebrados respectivamente en las ciudades de Granada y Lisboa que, pese a presentar ciertos paralelismos a nivel estético, canalizan discursos claramente divergentes sobre la interculturalidad y su encaje en el espacio urbano.

Son varios los trabajos que analizan específicamente los marcadores identitarios que son activados para visibilizar los límites de los grupos. Varias de las comunicaciones seleccionadas describen el proceso de selección de estos marcadores, enfatizando la importancia de conocer el contexto para comprender en cada caso la selección de unos símbolos concretos como marcadores de los grupos. Si el propio Barth ya subrayó en su obra el carácter contextual de los marcadores de la etnicidad, los trabajos recabados profundizan en esta idea, subrayando la arbitrariedad de su selección. Laura Milesi, por ejemplo, rescata la fiesta del *we tripantu* mapuche para ilustrar cómo los límites étnicos son constantemente reconstruidos mediante un ejercicio de selección de símbolos en el que la recuperación del pasado se solapa con la invención de la tradición (Hobsbawm y Ranger 1983). Este y otros casos nos recuerdan que la persistencia de las fronteras culturales no obedece a la permanencia en el tiempo de unos mismos rasgos culturales, sino más bien a una selección estratégica de marcadores que cobran su sentido dentro del contexto en el que operan. Lejos de ser meros reproductores de una identidad ya acabada, los marcadores son activados dentro de estrategias complejas y cambiantes. Esto se constata con claridad en el texto de Eugenia Bayona, donde se muestra cómo las mujeres chiapanecas reivindican su traje tradicional en el marco de una estrategia identitaria que va más allá de una mera defensa de la tradición y que incorpora elementos claros de reivindicación desde su condición de mujeres. Por su parte, el trabajo de Stevens, Gavazzo y Pereira nos devuelve al campo de las migraciones transnacionales para ilustrar cómo, en un contexto transnacional, las prácticas musicales funcionan como marcadores

que permiten generar vínculos de pertenencia en la distancia y, simultáneamente, ensanchar el marco de integración en la sociedad receptora.

Conectando una vez más con la propuesta teórica de Fredrik Barth, varias de las comunicaciones ilustran el modo en que la organización de fronteras culturales entronca con formas desiguales de acceso a los recursos. En todos los casos presentados, los límites étnicos no solo sirven para visibilizar la existencia de grupos diversos, sino que son estructurantes de relaciones desiguales entre dichos grupos. Desde esta perspectiva, el modo en que cada grupo étnico gestiona sus límites es indisociable de la posición social que ocupa, esto es: de las relaciones desiguales que mantiene con otros grupos. Esta regla añade complejidad a los modos de autoorganización de los grupos y nos invita a tener en cuenta el carácter complejo y variable de sus estrategias. El trabajo de Castellani, Queirolo y Lagomarsino aporta un caso interesante en este sentido, al mostrar cómo los jóvenes hijos de inmigrantes latinoamericanos combinan estratégicamente modos de sociabilidad que, pese a parecer contrapuestos, integran una misma estrategia de resistencia a la exclusión. En las iglesias y en las bandas latinas estos jóvenes desarrollan formas de autoorganización que, a pesar de sus diferencias formales, permiten reforzar un sentimiento común de pertenencia latina que dota de sentido sus experiencias y sostiene vínculos de apoyo mutuo. Franklin R. Martins, por su parte, nos muestra las complejas estrategias con que los estudiantes indígenas de la Universidade do Estado do Amazonas (Brasil) negocian simultáneamente su pertenencia indígena y sus deseos de acceder a formas de vida tradicionalmente vetadas. Todas estas estrategias nos recuerdan, en definitiva, que la etnicidad continúa siendo un criterio básico de organización social, que determina formas desiguales de acceso de los recursos y que obliga a los grupos a desarrollar complejas estrategias de autoorganización.

Isidoro Moreno apunta que hablar de fronteras culturales implica en ocasiones reconocer la coexistencia de lógicas culturales contrapuestas. A partir del caso ecuatoriano, su trabajo explora los conceptos de 'sumak kawsay' y 'revolución ciudadana' en cuanto ejes de dos proyectos civilizatorios radicalmente enfrentados. De esta forma constatamos la persistencia en la actualidad de modos de concebir al hombre en su relación con la sociedad que no solo son diversos, sino que resultan difícilmente compatibles entre sí. El caso ecuatoriano también está en la base de otros varios trabajos que subrayan igualmente la dificultad de promover la diversidad étnica cuando ello entraña la combinación de lógicas culturales contrarias. Así, el trabajo de Martín y Rodríguez nos acerca a dos

experiencias de Educación Intercultural Bilingüe en el país andino, subrayando los límites y contradicciones de este proyecto. En este caso vemos como la promoción de la interculturalidad encuentra serias limitaciones en las escuelas ecuatorianas, debidas precisamente a la lógica uniformizadora y nacionalizante que está en la raíz de la institución escolar. Una contradicción semejante se observa en el ámbito sanitario, presentado por Mozo y Torres, donde el proyecto de incorporar la llamada ‘medicina ancestral’ al servicio público de salud ecuatoriano enfrenta profundas dificultades y entraña, en la práctica, un claro riesgo de asimilación cultural de la población indígena al modelo biomédico de raíz occidental. Estas contradicciones nos remiten de nuevo al problema de la gestión de la diversidad, y a la dificultad práctica de establecer formas de interculturalidad provechosas en un mundo donde la etnicidad continúa articulando formas estructurales de desigualdad. En esta línea, Susana Moreno, inspirándose igualmente en el caso ecuatoriano, se acerca a la población afrodescendiente para constatar que, más allá del reciente reconocimiento legal de sus derechos como minoría, la práctica cotidiana sigue colocando a este grupo en condiciones claramente desfavorables respecto al resto de la sociedad.

Finalmente, dos trabajos se acercan a las concepciones sobre el ‘tiempo’ en cuanto elementos marcadores de fronteras culturales. Apoyándose en los conceptos del Sumak Kawsay y del Ñande Rekó guaraní, Eleder Piñeiro reflexiona sobre las formas cíclicas de concebir el tiempo que, según su interpretación, representan hoy formas de resistencia de las minorías indígenas al paradigma de temporalidad occidental. Ana Pinilla, por su parte, nos acerca a tres fiestas —Ramadán, Inti Raymi y Año Nuevo chino— que permiten visibilizar hoy temporalidades múltiples en el espacio común de la ciudad de Madrid.

En términos generales, es de celebrar la calidad etnográfica de los trabajos, que en su gran mayoría aportan descripciones de gran viveza, rigor y densidad analítica. Los casos abordados son presentados al lector a través de una cantidad abundante de datos que certifican la idoneidad del método etnográfico para el abordaje de las fronteras culturales. En este sentido, se advierte en las comunicaciones seleccionadas un interés adicional por reflexionar en profundidad sobre la cuestión metodológica, y más específicamente por adecuar la etnografía a las coordenadas espacio-temporales de la globalización. Cabe destacar en este punto una apuesta recurrente en los textos por el modelo de etnografía multisituada en los términos definidos por George E. Marcus (2001, 2008). Adicionalmente, trabajos como el de Práxedes Muñoz abordan otras dimensiones del

trabajo de campo antropológico, incluyendo las relativas a sus implicaciones éticas y políticas.

En definitiva, este conjunto de trabajos nos acerca a un campo de estudio, el de las fronteras culturales, que continúa siendo crucial para entender el mundo en el que vivimos. Hoy las relaciones interétnicas demuestran seguir ocupando un lugar central en todas las sociedades conocidas. Por su riqueza etnográfica y rigor analítico, confiamos en que los textos seleccionados contribuyan a una mejor comprensión de las formas, funciones y significados que estas relaciones asumen en la actualidad.

Bibliografía

Appadurai, A. (1996). «Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy». En: Appadurai, A. *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 27–47.

Barth, F. (ed.) (1969). *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Londres: Allen & Unwin.

Castells, M. (1997). *La era de la información. Vol. 1: La sociedad red*. Madrid: Alianza Editorial.

— (2003). *La era de la información. Vol. 2: El poder de la identidad*. Madrid: Alianza Editorial. Fukuyama, F. (1992). *El fin de la Historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta.

Giddens, A. (1999). *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.

Harvey, D. (1990). *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford: Basil Blackwell Ltd.

Hobsbawm, E.; Ranger, T. O. (eds.) (1983). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lash, S. (1997). «La reflexividad y sus dobles: estructura, estética, comunidad». En: Beck, U.; Giddens, A.; Lash, S. *Modernización Reflexiva*. Madrid: Alianza Editorial.

Marcus, G. (2001). «Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal». *Alteridades*, 11: 111–127.

— (2008). «El o los fines de la etnografía: del desorden de lo experimental al desorden de lo barroco». *Revista de Antropología Social*, 17: 27–48.

Martín, E.; Pujadas, J. J. (1999). «Movilización étnica, ciudadanía, transnacionalización y redefinición de fronteras: una introducción al tema». En: Pujadas, J. J.; Martín, E.; Pais de Brito, J. (coords.). *Globalización, fronteras culturales y políticas y ciudadanía*. Actas del VIII Congreso de Antropología. Santiago de Compostela: Asociación Galega de Antropoloxía, 7–16.

Piore, M. J. (1979). *Birds of Passage: Migrant Labour and Industrial Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

Stavenhagen, R. (2001). *La cuestión étnica*. México: El Colegio de México.

Touraine, A. (1997). *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. México: Fondo de Cultura Económica.

LA MERCANTILIZACIÓN DE LOS SÍMBOLOS ÉTNICOS: TEXTILES Y TRAJES INDÍGENAS EN LOS ALTOS DE CHIAPAS

Eugenia Bayona Escat
Universidad de Valencia
m.eugenia.bayona@uv.es

1. Introducción

En el análisis de la construcción de la identidad indígena, algunos autores han apuntado que son las mujeres, con sus trajes y adornos particulares, las que manifiestan más claramente las fronteras étnicas existentes (Camus, 2002; Hendrickson, 1997; Otzoy, 1992; Poole, 2005, entre otros). El cuerpo de la mujer indígena y su indumentaria característica sirven como un icono visual para delimitar la pertenencia grupal frente a una sociedad mestiza que utiliza otro tipo de vestimenta asociada a hábitos occidentales. El traje indígena ha sido considerado un signo de identificación y de demarcación étnica, pero también de imposición y control social sobre el cuerpo femenino por su condición de género, etnia o clase social. Como afirma Terence S. Turner (1980),¹ la vestimenta es la “piel social” con la que una persona se presenta desde múltiples posiciones sociales de género, edad, clase social o rango y, por ello, es uno de los vehículos más visibles para expresar las identidades sociales. A través del cuerpo nos identificamos y nos construimos frente a los otros, pero también establecemos jerarquías y distinciones sociales (Sahlins, 1997).² Por ello, las características simbólicas de la vestimenta le confieren significados sociales, pero también políticos, porque el cuerpo también es el lugar en el que se manifiestan desigualdades a través de la imposición o prohibición de ciertas ropas asociadas a categorías sociales.³

¹ T. S. Turner (1980), analiza la piel social de los kayapó de Brasil a través del adorno corporal con pinturas, tatuajes y plumas, como un medio simbólico que refleja la condición de género, edad y estatus social de cada miembro.

² M. Sahlins (1997) considera que el vestuario sirve para establecer diferencias y dar significado a las relaciones sociales a través de categorías culturales, con reglas y combinaciones clasificadas por actividad, situación o tiempo, como también categorías sociales diferenciadas por clase social, género, edad, etnia o grupo de pertenencia.

³ N. Scheper-Hughes y M.M. Lock (1987) distinguen tres tipos de cuerpos; el cuerpo individual, el cuerpo social

En la región de Los Altos, el traje indígena ha jugado y juega un papel fundamental para delimitar e identificar a las mujeres indígenas con el municipio al que pertenecen, y se las reconoce según los colores y diseños que portan en sus huipiles, ya que las faldas suelen ser lisas y de colores oscuros y no presentan tanta variedad. Se trata de una de las regiones de Chiapas más densamente pobladas, y con una gran mayoría de población indígena tzotzil o tzeltal que vive en el ámbito rural bordeando la ciudad cabecera de San Cristóbal de Las Casas.⁴ La mayoría de las familias indígenas son campesinas y se dedican a una agricultura considerada de subsistencia (maíz, frijol y algunas hortalizas y verduras) debido a que los terrenos son muy accidentados, el clima es extremadamente frío y las tierras tienen pocos recursos naturales.⁵ Pobreza y marginación social se relacionan automáticamente con la pertenencia étnica ya que en la mayoría de los municipios indígenas se combina la escasez de recursos con la marginación social y el olvido institucional. La ciudad de San Cristóbal, al contrario, ha sido el lugar de residencia y dominio de una población que se considera mestiza y ha funcionado como centro coordinador y de servicios para toda la zona. Actualmente la región tiene un gran auge turístico y se utiliza la herencia colonial de la ciudad y la tradición indígena como los principales productos de atracción. No obstante, los beneficios turísticos son desiguales para la población campesina que subsiste y comercia con los escasos productos agrícolas y con la elaboración de artesanías locales de producción familiar. Algunos hombres indígenas han recurrido a la migración temporal o estacionaria en el mismo estado, o en otros estados de la república, e, incluso, han inaugurado destinos internacionales traspasando la frontera hacia Estados Unidos. Otros pobladores rurales, en cambio, se han trasladado a vivir a la ciudad de San Cristóbal y se han convertido en taxistas o peones de la construcción, o realizan actividades vinculadas a los servicios turísticos en hostelería, restauración o comercio. Las mujeres por su parte han incursionado en la elaboración y venta de una gran variedad de prendas textiles y algunas se han convertido en artesanas expertas, o en distribuidoras y vendedoras de la mercancía textil.

que refleja las relaciones con naturaleza, sociedad y cultural, y el cuerpo político como artefacto del control social y político.

⁴ En los Altos, la población de 3 o más años que habla alguna lengua indígena representa el 70,7% sobre el total y se distribuye de la siguiente forma: 63.7% habla el tzotzil, 34% habla el tzeltal, mientras el tojolabal sólo supera el 1.8 % y el chol el 0.2% (INEGI, 2010).

⁵ En el año 2000, 55.3% de la población ocupada de la región se dedica a la agricultura, seguida de 15% en la industria manufactura y 9% del comercio ambulante, con la alarmante cifra que 69% de la misma no recibe ningún ingreso o está por debajo de recibir un salario mínimo (65 pesos por día) (INEGI, 2000).

Para la población femenina indígena que vive en la ciudad, el traje continúa marcando la frontera que delimita su pertenencia étnica, pero muchas mujeres han innovado usos, funcionalidades y significados de una vestimenta que difiere del municipio de identificación. Estos mismos trajes además han entrado en un proceso de mercantilización en un contexto de explosión turística donde se revalorizan tanto las identidades étnicas como sus objetos asociados. La ciudad posee como oferta turística un mercado “auténticamente indígena” alrededor de la iglesia de Santo Domingo, con mujeres indígenas vendedoras que ofrecen toda clase de prendas textiles a los turistas, incluidas las faldas, huipiles y rebozos que forman parte de su indumentaria cotidiana y ceremonial. Se han abierto también tiendas particulares y cooperativas indígenas en las principales calles de la ciudad, que ofrecen una amplia gama de tejidos y artesanías mexicanas. La venta de todos estos productos va dirigida a los turistas extranjeros, nacionales y residentes foráneos que compran estas prendas como souvenirs, recuerdos del viaje, o como complemento de su vestimenta e identificación con el imaginario indígena global.

En este trabajo indago en el uso del traje indígena y en la mercantilización de textiles en su mayoría de producción y venta indígena, que adquieren múltiples significados según el consumo y significado que se hace de ellos: se convierten en prendas de imposición o reivindicación identitaria indígena, en souvenirs baratos y de recuerdo para los turistas, en verdaderas obras de arte para los coleccionistas, o se utilizan como indumentaria de uso cotidiano o ceremonial de turistas, residentes foráneos y locales. El estudio se centra en la cabecera de la región, San Cristóbal de Las Casas, lugar de encuentro de múltiples habitantes locales, nacionales, extranjeros y turistas, y donde los diferentes ornamentos asociados al traje indígena adquieren significados diversos entre lo local y lo global. Me interesa indagar, más que en la dimensión cultural de estas prendas como tradición cultural, en el papel social que cumple la vestimenta como reflejo de las diferentes posiciones socioeconómicas de una persona o grupo adscrito. Para ello, me propongo examinar en primer lugar el traje indígena como un medio externo para la presentación y construcción de la identidad indígena, que ha pasado de ser un estigma y perteneciente al indio colonial a convertirse en atuendo característico de reivindicación identitaria indígena. En segundo lugar, me interesa analizar la construcción de imaginarios sociales sobre lo indígena, desde el uso y manipulación que se le hace de la vestimenta indígena como parte de un emblema local, nacional, étnico y global. Por último, quiero indagar en las consecuencias que este tipo de representaciones sobre lo indígena tiene especialmente entre la población indígena femenina, que sobrevive en base a la

comercialización de su identidad étnica y de la producción y venta de objetos catalogados ahora como étnicos y/o artesanales. Asistiremos, por tanto, a un proceso local articulado con lo global en el que circulan objetos, representaciones, identidades de género y étnicas, en un entorno ahora mercantilizado que permite a la población indígena tomar nuevas posiciones sociales y seleccionar nuevos referentes culturales para presentarse frente al otro.

2. De la ropa de indio al traje indígena

Las mujeres indígenas de Los Altos portan el “traje” como un símbolo étnico de pertenencia que ha ido variando en su significado y en el contenido del mismo a lo largo de la historia. El traje indígena se compone actualmente de una falda larga de lana de oveja o de algodón, un huipil con bordados y brocados de diferentes colores y diseños, una faja para aguantar la falda y un rebozo o chal que se utiliza encima de la blusa y puede ser liso o combinado con dos o más colores. Al contrario de la falda que se utiliza lisa y de un color oscuro,⁶ es el huipil la parte más característica del traje, que varía en formas y colores y marca la seña identitaria de cada municipio indígena. Algunos huipiles son confeccionados por las propias mujeres en el telar de cintura, que confecciona cada prenda de manera manual y combina los hilos para producir brocados de diferentes colores. Otros bordados se cosen a mano posteriormente sobre la tela con hilos naturales o sintéticos, o se confeccionan a máquina en talleres familiares o industriales para uso propio o para ser vendidos en los mercados locales. La confección del traje es tarea exclusivamente femenina, aunque como veremos más adelante, muchas mujeres indígenas ya no lo elaboran y compran a otras mujeres las ropas necesarias para su particular vestimenta.

Los trajes indígenas actuales son un producto híbrido que han ido incorporando nuevos diseños fruto de un devenir histórico particular de imposiciones y oposiciones sociales (Camus, 2002). Para las mujeres son prendas cotidianas que se utilizan diariamente y han devenido parte de su identidad femenina de la región, a diferencia de los hombres, que únicamente usan algunas prendas ceremoniales en rituales comunitarios y visten a diario pantalones y blusas occidentales. Algunos hombres afirman que la incorporación de este tipo

⁶ M. Camus (2002) señala como la falda, que esconde las partes más ocultas y estigmatizadas de la mujer indígena, no sufre tantas variaciones como el huipil. Las faldas esconden la sexualidad y representan la esfera más íntima y privada de la mujer y, por tanto, no son objeto actual de reivindicación identitaria como la blusa, que tiene que ver con una presentación pública de la mujer indígena.

de prenda “no tradicional” se fue incorporando a su vestimenta cuando se fueron a trabajar a otras tierras y tuvieron que invisibilizar su procedencia indígena. Las mujeres, al contrario, permanecieron en sus hogares y mantuvieron la producción y el uso de traje indígena como prenda distintiva comunitaria. Los trajes ceremoniales, más complejos en su elaboración, se utilizan en ocasiones especiales, como en las fiestas en honor a los santos con numerosas mayordomías masculinas con trajes diferentes según los rangos. Los trajes ceremoniales son también utilizados para vestir a los santos y vírgenes patronos de cada municipio, y son los mayordomos los encargados de cuidar la imagen, vestir y lavar sus ropas durante todo el año que dura el cargo.



Figura 1. Huipiles según municipio de procedencia.

Fuente: Sna Jolobil S.C. La casa de 800 tejedoras de Los Altos de Chiapas.

Pero el traje indígena no es sólo una seña identitaria que identifica la pertenencia territorial, sino que primordialmente se ha utilizado para establecer la división categórica entre los dos grupos mayoritarios que viven en la región: indígenas y ladinos (como se conoce a los mestizos en Chiapas y Guatemala). Esta distinción supera a las anteriores, porque aunque se han construido variaciones locales dentro de cada grupo y el mestizaje se produjo desde los principios de la colonia, las fronteras que dividen al ladino del indígena parecen, a primera

vista, inquebrantables. Ser indígena o ladino no es una categoría natural, aunque los ladinos apelen a una ideología racial de ascendencia europea para demostrar su superioridad, sino una distinción social que ha operado y opera como factor de jerarquización y discriminación social. Se trata de etiquetas sociales que posibilitan la reproducción de relaciones de dominación y control de un grupo sobre otro, donde se recurre a rasgos biológicos o culturales, o ambos a la vez, para establecer jerarquías a partir del color de la piel, la sangre, los rasgos físicos o la superioridad cultural entre otros. En Los Altos, las categorías indígena y ladina se mantienen en la actualidad como identidades étnicas diferenciadas por una serie de marcadores visibles como la ropa, el idioma, y otras imaginadas como las costumbres, la sangre o los rasgos físicos.⁷ En esta categorización, la vestimenta juega un papel crucial para la identificación y presentación de cada grupo. Así, el estrato dominante de los ladinos o coletos, como se autodenominan los habitantes de San Cristóbal, vestirá de una manera occidental y evitará las prendas indígenas de cualquier tipo para demostrar en su cuerpo una distinción social y un rango superior a la cultura indígena.

Esta distinción racial y cultural aparece desde la época de la colonia, cuando el cuerpo indígena fue utilizado como vehículo de imposición colonial bajo el mandato de los colonizadores españoles, que controlaban los recursos económicos y centralizaban su poder político y administrativo de la Alcaldía Mayor de Chiapas, desde la cabecera de Ciudad Real (actualmente San Cristóbal de Las Casas).⁸ La población indígena originaria fue organizada en las denominadas Repúblicas de los Indios, que agrupaban a varios pueblos con cierto control sobre el terreno adscrito. Los indios debían pagar tributos en especies o dinero a la colonia y, básicamente funcionaron como reserva de mano de obra para la distribución y transporte de mercancías y para trabajar en ciudades, plantaciones o haciendas coloniales. En todo este proceso, la vestimenta jugó un papel fundamental como mecanismo de discriminación hacia los indios; era utilizada como una forma de distinción ante los colonizadores y hacía más fácil su identificación. Los dominicos españoles, con su misión evangelizadora, fueron los primeros que empezaron por “vestir” a los indígenas de cuerpos

⁷ P. Pitarch (1995) sostiene que ambos términos, ladino e indígena, tienen que ser comprendidos como una forma de autodefinirse y oponerse frente al otro, ya que cada uno de ellos ha ido adoptando prácticas y discursos del otro.

⁸ Villa Real, posteriormente denominada Ciudad Real, se fundó en el año 1528, por el conquistador español Diego de Mazariegos, con una estructura típicamente colonial; un centro en el que residían los colonizadores y una serie de barrios alrededor para albergar a una o varias etnias indígenas; mexicas, tlaxcaltecas, mixes y mixtecos, zapotecas, quichés, tzotziles, y tzeltales entre otros (Paniagua Mijangos, 2010).

semi-desnudos para occidentalizarlos y civilizarlos.⁹ Ubicaron y reordenaron a la población autóctona en terrenos más cercanos a la capital, y formaron los Pueblos de los Indios, que agrupaban en un mismo territorio a varios pobladores de procedencias y lenguas diversas. Cada uno de los pueblos era autónomo e independiente y se diferenciaba de sus vecinos por una vestimenta particular, una lengua (tzotzil o tzeltal) y un culto católico con mayordomías y cofradías en torno a un santo patrón (Viqueira, 1995, 2002).

Esta segregación territorial y social y el régimen basado, básicamente, en la explotación de mano de obra indígena continuaron inmunes a los cambios históricos. Ni la Independencia de la colonia, ni las reformas liberales en el S.XIX, ni la revolución mexicana de principios del S. XX, consiguieron transformar la situación y posición de la población indígena en Los Altos, que seguía enclavada y marginada por una sociedad ahora mestiza que recrea la categorización colonial del “indio” y declara que la cultura nacional es preferentemente hispana y occidental, y el español es el idioma oficial para toda la república mexicana. Los ladinos o mestizos se hacen con el poder y mantienen o fomentan los mismos criterios de diferenciación étnica para mantener a la población indígena en los escalones socioeconómicos más bajos.

La ciudad cabecera de la región continuó funcionando hasta la década de 1940 como centro político, administrativo y económico para todos Los Altos, bajo la dominación de una clase ladina que vivía de manera privilegiada en la ciudad y ejercía el control de los municipios indígenas a través de cargos políticos en manos de secretarios ladinos. La élite en el poder reproducía las relaciones de subordinación y dominio sobre una población rural indígena que tenía serias dificultades para sobrevivir en terrenos poco productivos y de difícil acceso para la circulación de hombres y mercancías, y seguía sirviendo como mano de obra en plantaciones o campos agrícolas, o mantenía relaciones de servidumbre con la población mestiza en San Cristóbal. La ciudad jugaba además un papel estratégico como centro de abastecimiento y redistribución para los municipios indígenas de instrumentos de trabajo y parafernalia ceremonial, así como de otros objetos artesanales (textiles, herrería, cerería, talabartería, mueblería y alfarería) que los comerciantes ciudadanos vendían o intercambiaban a los indígenas a cambio de alimentos, leña, carbón, ropa y otras manufacturas de origen

⁹ La orden de dominicos, encabezada por Fray Bartolomé de Las Casas, llegó a la región en el año 1545 con la misión de evangelizar a los indios, a la que posteriormente se unirían franciscanos y curas seculares (Paniagua Mijangos, 2010; Viqueira, 1995, 2002).

artesanal indígena. Magdalena P. Sánchez Flores relata como en las décadas de 1940 y 1950, en la calle principal de Real de Guadalupe, se abrieron tiendas en la ciudad que ofrecían “ropa de indio” y productos como sal, azúcar y papel, velas y mantas, sombreros, machetes, u utensilios de cocina para abastecer a los indígenas de la región. Eran tiendas a cargo de mujeres ladinas que conseguían mucha de la mercancía de artesanos indígenas para venderla posteriormente a otros indígenas que llegaban a la ciudad para comprar estos productos. La “ropa de indio” estaba exclusivamente destinada al consumo indígena y consistía en huipiles, trajes ceremoniales, huaraches, cinturones o sombreros entre otras piezas demandadas (Colby y Van Den Berghe, 1966; Hoystoff, 2004; Paris Pombo, 2000; Pineda, 1995; Sánchez Flores, 1995; Viqueira, 1995, 2002).

De la misma forma que la ropa indígena actuaba como un identificador comunal rural, se convirtió en un estigma externo urbano que debía ser abandonado si el indígena querían traspasar las fronteras étnicas. El traspaso hacia la ladinización se medía bajo dos parámetros fundamentales: el dominio de la lengua española y el uso de la vestimenta ladina, y eran válidos sólo en una dirección, porque pocos eran los hombres y mujeres ladinos que se indianizaban y empezaban a vestir como el grupo opuesto. De hecho, los rasgos externos indígenas eran considerados negativos o fuera de la norma mestiza, y los revestidos, ladinizados u occidentalizados como así se les llamaba, debían demostrar de manera externa que dejaban atrás su antigua condición. No obstante, no se trataba de un traspaso real sino una primera señal de aculturación que requería de otros elementos para que fuera efectivo; a los indios siempre se les recordaba su procedencia, nunca llegaban a pertenecer a las clases altas de la ciudad del dominio de los ladinos, y se convertían en ladinos de clases baja con trabajos mal pagados y con grandes dificultades de subsistencia (Pitt-Rivers, 1989; Van den Berghe, 1994; Viqueira, 2008).

Pese a ello, la región no podía permanecer como un enclave étnico por mucho más tiempo y fue a partir de la década de 1940 que empezó a abrir sus puertas; primero por la construcción de nuevas comunicaciones viarias que posibilitaron que la ciudad abriera rutas a otros destinos estatales y nacionales (la carretera Panamericana hacia el oeste y sur y la carretera de Palenque hacia el norte del país), y segundo, por la llegada de los primeros turistas nacionales y extranjeros en la figura de exploradores, aventureros, geógrafos y antropólogos (Sánchez Flores, 1995; Pineda, 1995; Robledo, 2009; Viqueira, 1995, 2002). En San Cristóbal hay un nuevo impulso para renovar y construir una ciudad como apuesta turística nacional. Se

construyen nuevos mercados, se invierte en la reconstrucción del centro histórico, se edifican hoteles y restaurantes, se abren agencias de viajes y los comerciantes ladinos inauguran tiendas de artesanías para un público externo interesado en los objetos típicos de la zona. La ciudad además empieza a crecer considerablemente con la migración masiva de la población indígena que acude a la ciudad ante la crisis agraria, o de manera forzada, al ser expulsada del lugar de origen por problemas religiosos y políticos. Desde entonces y hasta la actualidad, la actividad turística se ha convertido en la mayor industria de servicios de la zona y la ciudad de San Cristóbal en el centro estratégico para acoger a la población flotante.



Figura 2. Mapa de ciudad editado por los propietarios de comercios.

Aunque hay que tener en cuenta que hoy en día no todos los ladinos poseen el control y dominio en la región como sucedía en épocas pasadas, ni que todos los indígenas están en una posición económica subordinada, las diferencias étnicas se mantienen y cada grupo utiliza y se presenta con una categoría social particular y diferenciada. Los indígenas que se han trasladado a la ciudad han conseguido trabajos como albañiles, taxistas, meseros o comerciantes, y se han instalado en barrios en la periferia de la ciudad con niveles de marginación alarmantes. No obstante, el auge del turismo en la región les ha permitido conquistar algunas esferas económicas y subir en la escala social. Algunos se han convertido en empresarios o comerciantes a gran escala de artesanías o frutas y verduras con redes que extienden entre indígenas urbanos y rurales, otros en funcionarios del gobierno o en cooperantes de organismos internacionales, en artistas y artesanos o en agentes turísticos y representantes oficiales de su cultura de cara al visitante externo. La estigmatización anterior por utilizar las ropas indias contrastan con la actual demanda que han adquirido estas prendas como atuendos étnicos, objetos exóticos y de consumo para turistas. Además, los indígenas ya no ocultan su

procedencia, sino más bien la exaltan y la reafirman, y uno de los elementos más visibles es el traje que las mujeres portan. Las mujeres no han abandonado una forma particular de vestir en contraposición al ladino, pero ahora su traje tiene una valoración positiva el demostrar una identidad indígena en un mundo global que valora y mercantiliza lo étnico.

3. El traje indígena como símbolo étnico

A partir de la década de 1970, el aparato estatal y las empresas privadas invirtieron en obras públicas y en numerosos negocios como parte de la promoción turística de Los Altos. Las iniciativas incorporaban una revaloración de la imagen del indígena y la exaltación de un patrimonio cultural autóctono; los antiguos pueblos indios convertidos ahora en riqueza histórica y emblema de una cultura nacional. La revalorización del indígena como parte de la historia de la nación mexicana no ha sido únicamente una estrategia turística, sino una postura política, contradictoria y ambigua, heredada desde la época posrevolucionaria. La Política Indigenista de cariz nacionalista intentaba recuperar la herencia positiva del indígena como parte fundamental de la nueva nación mexicana. Así el indio estigmatizado pasa a ser el indígena que conserva una herencia prehispánica, raíces y tradiciones y se convierte en un icono representativo del nuevo discurso pluricultural de la nación (De la Peña, 1995). La imagen del indio mexicano como estereotipo nacional mexicano se ha ido moldeando ante las exigencias de un mercado turístico apropiado por el discurso estatal. Ahora se exalta una nación multicultural, pero también folklorista, a través de las legitimaciones de diferentes costumbres indígenas y, en cierta forma, opuestas a la cultura mestiza. Los estereotipos étnicos exaltan el colorido de sus trajes, el exotismo de los rituales ancestrales, la construcción tradicional de sus viviendas, los utensilios rudimentarios, la agricultura y la alimentación prehispánicas, el atractivo de sus paisajes o el mundo precolombino de ruinas y antepasados míticos. A partir de estas representaciones esencialistas, los indígenas entran en el mercado global, y se convierten en un objeto de consumo turístico fragmentado y descontextualizado de sus auténticas condiciones de vida.

La presencia mayoritaria del turismo en San Cristóbal ha ido paulatinamente generando un proceso de transformación en una ciudad que exhibe su patrimonio histórico y cultural a partir de dos imaginarios de atracción: el mundo colonial de la ciudad y el mundo exótico indígena de los municipios circundantes. Desde los organismos oficiales se ha invertido en la

reconstrucción y recuperación del patrimonio histórico y se ha transformado la ciudad en un espectáculo viviente: con andadores turísticos en los que se permiten los espectáculos callejeros, recorridos planificados por la ciudad, mercados ambulantes con vendedores indígenas, festivales de música en vivo, y ferias o exposiciones continuas de artículos locales.¹⁰ Los residentes ladinos han aprendido que los estereotipos étnicos atraen cada día a un mayor número de turistas, y se han incorporado al negocio con la exhibición de una identidad coleta asociada a un pasado colonial imaginario. Así, en la representación colonial, el *Tren Coleta* (autobús urbano para turistas en forma de un vagón de tren) hace un recorrido por los principales edificios, iglesias, calles y plazas desde su origen hasta la actualidad como un centro de conquista. Se han construido hoteles y restaurantes con adornos coloniales y réplicas de algunos monumentos para su decoración. Además, se ha revalorizado la comida típicamente coleta, así como la música de marimba, las fiestas de cada barrio y los bailes tradicionales que se representan en algunos hoteles por las noches. De igual forma, la apertura de numerosos museos que exhiben objetos, materiales y sustancias que no son originarios de la región (jade, ámbar y chocolate entre otros), demuestran que representación de una identidad coleta arraigada en un pasado colonial no excluye la mercantilización y deslocalización de ciertos objetos.¹¹ Al mismo tiempo, en la ciudad se permiten ciertos toques indígenas; hoteles decorados con figuras y objetos que evocan al mundo indígena, trabajadores que sirven a los turistas vestidos con trajes tradicionales, mercados y tiendas que venden textiles y otras manufacturas y museos que exhiben el arte indígena de la zona.

La mercantilización de lo étnico se promueve en la región con una gran variedad de imágenes en posters, postales o folletos informativos que promocionan a mujeres, hombres y niños indígenas con diferentes indumentarias variedad de la composición étnica de la zona. El traje femenino se utiliza en diferentes contextos para identificar a mujeres indígenas realizando las tareas asociadas su género, como tejer o bordar sus propios trajes o vender alimentos o artesanías textiles. Aquí el traje cumple una función fundamental para delimitar a ese “otro” en un plano atemporal y distanciado; mujeres que guardan en su vestimenta una tradición cultural, con una conexión con su pasado mítico maya, y representan a la vez ese mosaico

¹⁰ La ciudad se declara Zona de Monumentos Históricos en el año 1986 por el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y, en el año 2003, es catalogada como *Pueblo Mágico* por la Secretaría de Turismo, que incluye la conservación del patrimonio histórico y cultural de la localidad, así como su promoción turística.

(www.inah.gob.mx; www.sectur.gob.mx/es/sectur/sect_Pueblos_Magicos)

¹¹ En el fenómeno del turismo, asistimos a la deslocalización de objetos que se validan como auténticos en los espacios turísticos, como por ejemplo los sombreros mexicanos, los abanicos, las miniaturas de la torre Eiffel y otros objetos convertidos en souvenirs como parte de la oferta turística (Santana, 2003).

variado de culturas mexicanas. La iconografía visual representa dos ideas importantes que, en cierta forma, entran en contradicción; el “otro” distanciado y caracterizado por su cultura exótica, mítica y atemporal, y ese “otro” que se convierte en un “nosotros” al formar parte de una misma nación y es utilizado como arma política y de mercadotecnia turística para ejemplificar la diversidad cultural.

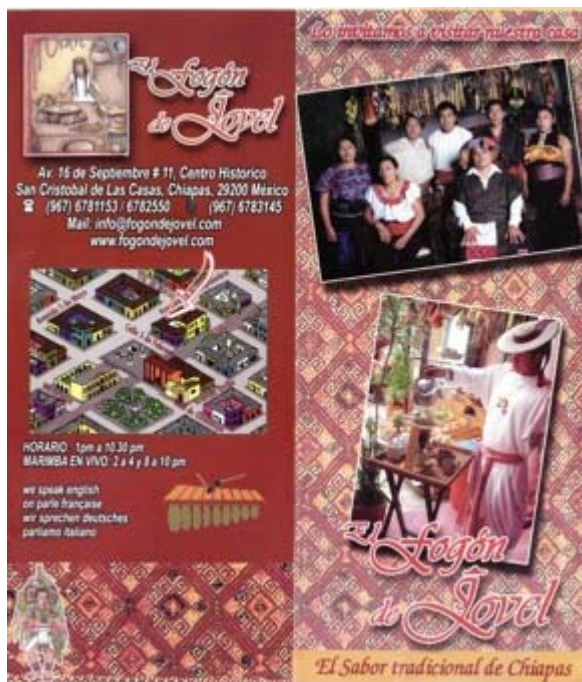


Figura 3. Folleto publicitario del Restaurante *El Fogón de Jovel*

Bajo esta última premisa, los trajes indígenas también pueden ser utilizados por una clase ladina en espacios rituales para comulgar con sus antecedentes prehispánicos y nacionales, como es el caso que narra Carol Hendrickson (1997), en la ceremonia de Miss Guatemala cuando mujeres ladinas se visten o disfrazan con el traje nacional indígena para exaltar su nacionalismo, o cuando Deborah Poole (2005) analiza el caso de una fiesta de la Guelaguetza en el estado mexicano de Oaxaca en el día que se reúnen diversos pueblos del estado y exhiben los diferentes trajes como símbolo de una identidad oficial oaxaqueña. En San Cristóbal sin embargo, y quizás por la distinción categórica entre ladinos e indígenas, la vestimenta indígena no aparece representada oficialmente en los rituales ladinos. En los diferentes barrios de la ciudad se celebran fiestas asociadas a cada uno de sus santos patronos

católicos,¹² y en el tradicional desfile de las Reinas y Princesas en la semana de la Feria de la Primavera y de la Paz, considerada la fiesta mayor tras los festejos y procesiones de Semana Santa, las jóvenes candidatas se visten con trajes largos, de colores radiantes, y se colocan en la cabeza coronas brillantes siguiendo un patrón estético occidental.¹³ Sin embargo, hay algunas excepciones, como cuando algunos mandatarios políticos utilizan el traje tradicional indígena al acudir a los municipios para promocionar sus campañas políticas o celebrar alguna fiesta importante como parte de su identificación con la población local.

Pero sin lugar a dudas, donde se exhibe y se mercantiliza de manera más extensa con el traje indígena es en las numerosas tiendas, situadas en las calles más transitadas de la ciudad, que se han especializado en la venta de todo tipo de artesanías para el consumo turístico; ropa y complementos indígenas diseñados para un público externo, joyas hechas con ámbar, cerámica local o productos emblemáticos de otras partes de México deslocalizados y convertidos en souvenirs baratos (sombreros mexicanos, posters de Frida Khalo o Diego Rivera, zarates o ponchos, máscaras y figuritas de antiguos dioses). Para el caso específico de las prendas textiles, Sánchez Flores (1995) narra cómo fueron las propietarias ladinas las que incursionaron en este tipo de negocio y empezaron por idear novedosos diseños para presentar trajes finos; poner más bordados, incorporar nuevos colores y trazar nuevas formas en los huipiles para que fueran más atractivos para el consumidor externo. También contactaron con distribuidores guatemaltecos para conseguir nuevos productos y ampliar su mercancía con huipiles, faldas, rebozos, chamarras, manteles, servilletas, bolsos o monederos. Hoy en día, tanto la mercancía textil más barata elaborada en talleres guatemaltecos, peruanos o ecuatorianos que permite mayores ganancias para el vendedor, así como la ropa indígena local, que ha aumentado en su complejidad y también en precio de venta, se han convertido en las artesanías más demandadas. La gran mayoría pasan por ser artesanías exclusivamente regionales y tradicionales, pero son en realidad objetos y prendas que han sido fabricadas para un público externo, algunas de ellas provienen de otras partes, y su producción y distribución integra redes complejas con una amplia gama de actores sociales.

¹² J. G. Paniagua Mijangos (2010), sostiene que la identidad ladina se configura actualmente en la pertenencia a un barrio específico de la ciudad y con una serie de prácticas religiosas y festividades alrededor de esta identificación territorial.

¹³ Curiosamente, el traje nacional chiapaneco no ha incorporado ningún elemento indígena, a pesar de ser el estado con mayor índice de población que habla alguna lengua indígena del país. El traje femenino proviene del municipio de Chiapa de Corzo, dicen que proviene de la época de la colonia, y consiste en una blusa y una falda larga de satén adornadas con flores bordadas con hilos de seda de varios colores.

Los complementos del traje indígena, así como otro tipo de textiles que han entrado en el mercado regional, han elevado su estatus de “ropa de indio” a “artesanías indígenas” o “arte textil” y son consumidos por turistas y residentes locales. Desde el levantamiento zapatista en 1994, cada día llegan más nacionales y extranjeros interesados en la lucha y demandas sociales, que trasladan su residencia a la ciudad para involucrarse en dinámicas de la región; participan en proyectos solidarios, de investigación, o abren negocios relacionados con el turismo con una clara competencia para la población local. Han aparecido todo tipo de negocios relacionados con esta población flotante que desea quedarse por algún tiempo más prolongado por estas tierras; mercados de alimentos ecológicos, albergues baratos, casas de hospedaje, tiendas con productos de segunda mano, centros de masaje y terapias alternativas, ciberespacios o tiendas de ropa indígena que han ido aumentando en volumen por la demanda de este tipo de indumentaria. La antigua ropa de inditos se ha convertido en ropa maya, o sencillamente, ropa étnica para los extranjeros que lo utilizan como atuendo cotidiano. Se han diversificado las tiendas que ofrecen textiles indígenas, las tejedoras indígenas se ha incorporado al negocio abriendo cooperativas, mientras hay ahora negocios y exhibiciones de tejidos que mezclan diseños indígenas con occidentales para crear una nueva moda étnica en la región.¹⁴



Figura 4. Publicidad de tiendas y exhibiciones de moda étnica

Asistimos a un proceso creciente en el que la ropa indígena se ha diversificado en diseños y ha ampliado su significación; algunas prendas que se presentan como indígenas nunca han sido habituales de las mujeres locales, pero se venden como tales; blusas, faldas y rebozos se

¹⁴ I. Otzoy (1992), distingue dos tipos de usos que la población no indígena hace respecto a la ropa indígena en Guatemala: la ropa étnica destinada a boutiques de moda y para su exportación, en la que el proceso de producción excluye a las mujeres indígenas e incorpora diseñadores y diseñadoras mestizos; y el uso de algunas prendas indígenas como parte del atuendo de extranjeros que consumen productos fabricados por las propias mujeres indígenas.

diseñan con nuevos colores y formas para llegar a un mayor número de consumidores; los tejidos ceremoniales se han convertido en cotidianos para los extranjeros;¹⁵ los huipiles con bordados más complejos destinados a exhibir una posición social indígena o como atuendos de las imágenes sagradas, adquieren precios elevados en el mercado y se destinan a compradores que valoran estas piezas como arte de exhibición, mientras otros complementos del traje se usan para ser enmarcados como cuadros, o para ser utilizados como cojines y cortinas. Los textiles se han transformado en una mercancía valiosa, pero también en prendas signos que denotan un auge de lo “étnico” y revalorización de lo “indígena”. Y mientras muchas personas consumen estos objetos como parte de una cultura tradicional, los indígenas productores, distribuidores y comerciantes de los mismos, idean nuevos diseños para acoplarse a un mercado internacional que valora ahora partes descontextualizadas de su cultura desde parámetros globales.

4. Trajes y textiles como mercancía indígena

Uno de los efectos de la industria turística es el hecho que ha permitido la entrada de numerosos actores sociales, incluidos algunos indígenas que han conseguido tomar nuevas posiciones sociales y acrecentar sus ámbitos de poder en la región. San Cristóbal de Las Casas ya no es un enclave exclusivo ladino sino una ciudad en la que convergen personas de distintas clases sociales, religiones, afiliaciones políticas, actividades laborales e identificaciones variadas entre indígenas, mestizos, foráneos nacionales o extranjeros. La llegada masiva de inmigrantes indígenas a la ciudad desde la década de 1970s, como consecuencia de una pobreza ya insostenible en el campo y, mayoritariamente, a causa de los conflictos religiosos y políticos internos de las comunidades indígenas, ha transformado la urbe en un centro multicultural que alberga a una población inmigrante variada y cada día más numerosa.¹⁶ Los expulsados convierten la ciudad en su refugio, y se instalan en barrios marginales y periféricos que reproducen la desigualdad étnica en el ámbito urbano. En estas

¹⁵ Es el caso del huipil de boda de las mujeres de Zinacantán que ahora es utilizado como una prenda étnica de gran valor. Se trata de un huipil largo de color blanco, tejido en telar de cintura con algunas cenefas de colores y con plumas de gallina que se entretejen en el borde inferior. Mientras tanto, muchas jóvenes casamenteras zinacantecas prefieren actualmente comprar el vestido en la ciudad y utilizar el traje de boda de las mestizas.

¹⁶ Los conflictos político-religiosos se producen principalmente en el municipio de Chamula, pero también en Chalchiuitán, Chenalhó, Mitontic, Chanal, Pantelhó, Zinacantán, Amatenango del Valle, Oxchuc o Venustiano Carranza, que expulsan a adeptos de religiones como Iglesia Nacional Presbiteriana, Iglesia Bautista, Iglesia de Dios, Pentecostés, Iglesia Evangélica, Adventistas del Séptimo Día, Testigos de Jehová, Sabático, Asamblea de Dios o Iglesia Cristiana (Cantón Delgado, 1994; Melel Xojobal, 2000; Morquecho, 1992; Robledo Hernández, 1997).

colonias marginales vive una población indígena cada día más numerosa, mucha de la cual no participa directamente de los beneficios del turismo, y vive del sector servicios o del comercio informal de alimentos y de todo tipo de productos turísticos.¹⁷ Pero se caracteriza por un alto grado de cohesión multiétnica, y por las afiliaciones políticas, sociales, laborales o religiosas, fuertemente corporativas, que le permite defender su presencia urbana. Los indígenas urbanos, paulatinamente, han ido conquistando ámbitos en la ciudad hasta el punto que se habla de una ciudad “indianizada” en la que se ha reestructurado la forma y el uso del espacio urbano (Melel Xojoval, 2000; Morquecho, 1992; Robledo Hernández, 1997, 2009; Paris Pombo, 2000).¹⁸

Las organizaciones internas de los inmigrantes han sido la base fundamental para capturar algunos de los espacios urbanos, y los indígenas controlan actualmente una buena parte de la producción y el comercio de artesanías, productos agrícolas y bebidas en los mercados de la ciudad y alrededores, así como el transporte público de taxis, combis y microbuses de servicio urbano y regional.¹⁹ Algunos de estos espacios comerciales, como los mercados de artesanías, alimentos y otros enseres, se han convertido en verdaderas áreas de disputa entre indígenas y ladinos y han sido intento de desalojo, algunas de forma violenta, por parte de las autoridades de la ciudad que pretenden limpiar la zona de indígenas y recuperar el control comercial. Pero los indígenas mantienen su liderazgo mediante la creación de redes compactas locales y nacionales para la circulación de mercancías.

¹⁷ Las primeras colonias se formaron alrededor del núcleo urbano como cinturones de miseria sin servicios públicos mínimos como drenaje, agua entubada o electricidad y, hoy en día, aún están en proceso de regulación (Melel Xojoval, 2000; Robledo Hernández, 1997).

¹⁸ Según datos de INEGI 2010, la población que habla alguna lengua indígena de 3 o más años en la ciudad representa el 37% sobre el total, con el tzotzil (72.7%) y el tzeltal (25.3%) como los grupos lingüísticos más representados.

¹⁹ Entre las que se encuentran, el Consejo de Representantes Indígenas de los Altos de Chiapas (CRIACH), la Organización Indígena de los Altos de Chiapas (ORIACH), el Frente Independiente de Pueblos Indios (FIPI) o la Organización de Pueblos Evangélicos de los Altos de Chiapas (OPEACH) (Melel Xojoval, 2000; Morquecho, 1992; Robledo Hernández, 1997).



Figura 5. Mercado de Santo Domingo. Autoría: Eugenia Bayona

Para el caso de la producción y venta de artesanías textiles, el turismo ha incrementado su demanda y ha permitido la entrada en el proceso de un gran número de tejedoras y vendedoras indígenas con mayores y menores beneficios. Las tejedoras pueden ahora colocar sus mercancías en más comercios y a mejor precio, y algunas de ellas se han convertido en artesanas de gran renombre con textiles demandados. Muchas de ellas han optado por integrarse a organizaciones y cooperativas indígenas y consiguen apoyos gubernamentales para su producción y venta.²⁰ Otras combinan su trabajo textil con actividades como la venta de alimentos, y tejen y bordan por encargo, al detalle o al por mayor, para colocar su mercancía barata en los diferentes mercados ambulantes de la ciudad y alrededores. También se conoce la existencia de talleres informales situados en las colonias de expulsados donde las mujeres, e incluso hombres, confeccionan a máquina toda clase de textiles que llegan a los mercados de artesanías como si fueran manuales.



Figura 6. Venta de Complementos del traje en el mercado municipal. Autoría: Eugenia Bayona

²⁰ Los apoyos los consiguen principalmente del Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil del Instituto Nacional Indigenista (INI), Fomento Nacional para la Artesanías (FONART) e Instituto de las Artesanías y la Secretaría de los Pueblos Indios (Ramos, 2010).

Los espacios de venta también se han diversificado y las antiguas tiendas ladinas han sido rebasadas por una infinidad de nuevos comercios, algunos propiedad de foráneos y extranjeros, que venden textiles junto a alfarería, muebles de madera, figuritas de barro y otras piezas valiosas valoradas ahora como arte chiapaneco. Las cooperativas indígenas también se han incorporado al negocio de la venta y ofrecen textiles de alta calidad destinados a compradores y comerciante extranjeros que pueden pagar los elevados precios por sus piezas. Algunas mujeres y niños indígenas deambulan por las plazas, parques y calles principales y ofrecen su mercancía barata (rebozos, pulseras, cinturones y muñecos zapatistas entre otros), a los turistas que recorren la ciudad. Otras se colocan en las calles que rodean los mercados con puestos improvisados en el suelo y ofrecen huipiles, faldas y rebozos que han comprado a otras tejedoras o comerciantes indígenas. También existen comerciantes indígenas que venden en los mercados públicos hilos de una amplia gama de colores, telas para confeccionar fajas, piezas cardadas de oveja para las faldas, o blusas para que sean bordadas, y comercian con una mercancía destinada básicamente a otras mujeres indígenas. Pero las zonas más solicitadas para realizar la venta ambulante de artesanías son las que rodean las iglesias de Santo Domingo y la Caridad, en la que se han aposentado diversas organizaciones de indígenas que controlan el proceso de producción y venta.²¹ Allí, las mujeres indígenas ofrecen una mercancía textil variada, regatean precios con los turistas, y se abastecen de una mercancía que en su gran mayoría pertenece a la gama de textiles manufacturados a máquina y al por mayor en talleres informales locales o de otros estados o países vecinos.

Las mujeres que venden por las calles o en los principales mercados artesanales exhiben su identidad indígena mediante el traje que portan como parte de la escenificación turística. En la venta les acompañan algunos hombres, pero son ellas las que sacan provecho de sus estereotipos étnicos y de género. La gran mayoría de ellas han perdido la facultad de tejer y bordar la ropa tradicional porque tienen otras obligaciones en la ciudad que las obliga a permanecer y trabajar diariamente en la calle, y compran a otras comerciantes indígenas las faldas y blusas que portan. Pocos turistas saben que estos trajes indígenas que portan, intercambiar prendas de distintos orígenes y localidades, o han incorporado nuevos bordados

²¹ Melel Xojoval (2000) señala la presencia de ocho organizaciones indígenas en el mercado de Santo Domingo, con la participan de más de 200 mujeres vendedoras.

y colores en los atuendos. En la ciudad, las mujeres indígenas ya no utilizan los trajes de sus antiguas comunidades sino que crean nuevas señas de identificación. Indudablemente aquí hay diferencias de utilización y significados asociados a la generación y trayectoria personal de cada mujer, pero la vida urbana y comercial en la ciudad les ha permitido trasgredir e innovar identidades. Las jóvenes indígenas son las que más utilizan el traje como una nueva moda que se exhibe en el espacio público de conquista, y hablan ahora de una belleza expresada a través de sus ropas. Es significativo ahora observar los espacios laborales conquistados por la población indígena donde se permite abiertamente expresar y exaltar la identidad étnica a través de una indumentaria particular que simboliza pertenencia y presencia urbana. El mercado, como otros espacios escenificados en la ciudad, supone un espacio de disputa, de reivindicación y exaltación indígena y para las mujeres, un medio para expresar una identidad indígena asociada a un traje que ahora ha cambiado en formas, contenidos y significados sociales.

5. la mercantilización de la cultura

En las anteriores páginas he tratado de demostrar como el traje indígena de Los Altos se ha convertido en una mercancía valiosa tanto para los turistas como para las mujeres que lo utilizan como símbolo de reivindicación urbana. En este sentido, considerando la vestimenta como un importante símbolo de presentación social, he analizado los diferentes usos y manipulaciones que se han hecho del traje indígena como parte de la imposición, construcción o demarcación de identidades sociales. Si en un primer momento, hemos hablado de prendas estigmatizadas y objeto de discriminación sobre cuerpos colonizados, también hemos visto como esos mismos cuerpos trajeados se convierten en identidades nacionales para una política estatal que los convierte en riqueza folklórica y atractivo turístico. Sin embargo, frente a este utilitarismo externo, también he querido presentar un contexto actual de protagonismo indígena en la ciudad, donde ya no es necesario ocultar la procedencia y como, además, la misma vestimenta se ha convertido en un valioso capital corporal para otras personas no identificadas como indígenas.

En Los Altos hay una disputa por el control de la producción y representación de lo étnico. La cultura es objeto de consumo global y se ha convertido en ámbito competitivo para quién la produce o la distribuye. Se seleccionan prácticas y objetos más relevantes para la presentación

de una identidad cultural que, en muchos casos se vacían de contenido o se rellenan con ideologías nacionalistas. Es el caso de la política estatal y la mercadotecnia turística, que utilizan el traje indígena como símbolo de un emblema nacional para reforzar o legitimar discursos sobre su historia y convierten a los indígenas en pequeñas piezas de museo, atemporales y descontextualizadas de su entorno. Como hemos visto, en Los Altos esta política nacional que incorpora la cultura indígena, si bien se utiliza como atractivo turístico, todavía no ha arraigado lo suficiente para ser presentada como un elemento híbrido entre los ladinos, que mantienen su distinción con el grupo que consideran opuesto y prefieren marcar su pasado colonial como importante señal identitaria. Y es el que el problema de este discurso nacional y folklórico, es que pretende preservar algunos rasgos culturales y negar la situación de marginación social de la población indígena que en muchos ámbitos permanece rezagada y condenada a la pobreza y a sufrir discriminación social. De esta forma, se niega una historia común de convivencia, como también de luchas y resistencias, dentro de una complicada y competitiva estructura social marcada por la desigualdad histórica entre mestizos e indígenas.

Pero ahora asistimos a un contexto en el que la oleada migratoria indígena hacia la ciudad ha reconfigurado las relaciones e identidades sociales. La disputa por la representación de la cultura se establece en un mismo plano y por conseguir más y mejores espacios de escenificación en la ciudad. Para los indígenas, los cambios han sido drásticos por la integración a un mundo urbano y sus identidades están en continua construcción. Su presentación e identificación de lo étnico tiene que ver, entre otros procesos, con una paulatina conquista de ámbitos económicos que les ha permitido ir capturando presencia y poder en la ciudad. Pero además, también se relaciona con esta idea virtual del “indígena”, diferente, desigual o revolucionario, y la revalorización de lo “étnico” desde coordenadas globales. Sin embargo, hay que tener en cuenta que no es lo mismo ser objeto de consumo que tener la capacidad de producir cultura. Por eso, como afirma Néstor García Canclini (1987, 1997), es necesario observar los procesos de producción, circulación y consumo si queremos entender cómo se configura la cultura en nuestros tiempos. En algunos casos, persiste un desigual acceso entre grupos y personas que quedan excluidas del sistema global capitalista. Pero en otros, sea por una particular coyuntura histórica o por la resignificación de identidades locales desde lo global, se permite la entrada de actores sociales antes olvidados, que se convierten en piezas claves en partes del proceso. Los nuevos actores sociales que venden su cultura o partes de la misma, crecen precisamente por saber adaptarse a estas demandas globales. Es el caso de los textiles de Los Altos que ha incorporado el

protagonismo femenino en la región, con mujeres indígenas productoras, distribuidoras y vendedoras que constantemente idean e introducen nuevos diseños para que no decaiga su producción.

Para las mujeres, el espacio de venta es un ámbito que ha sido conquistado con gran esfuerzo. No sólo han tenido que adaptarse a un nuevo espacio de vida, sino también enfrentar nuevos retos por su condición de género, que tradicionalmente las ubica en el terreno doméstico, privado y familiar. Pero en la ciudad, han ganado ámbitos públicos y posibilidad de ganar dinero, ampliar relaciones y negociar ámbitos de participación familiar y social. Indudablemente, las negociaciones son contextuales y hay que observar las diferentes visiones, trayectorias y vivencias particulares de cada mujer; mujeres que sobreviven escasamente con la venta ambulante en contraposición a otras mejor posicionadas que entran en el circuito del comercio y éxito de ventas. En este sentido, el conservar el traje como identificación de género e identidad social, puede ser visto como una imposición externa de mujeres subordinadas a su condición social. De ahí, como argumenta Camus (2002), que el cambio o traspaso a un tipo de vestimenta mestiza pueda ser vista como una trasgresión a las normas femeninas como representantes del orden comunitario y familiar. Pero también puede ser producto de una reivindicación identitaria favorecida por un contexto mercantilizado y escenificado. Por eso, a diferencia de los años en los que el traje era una estigmatización social, ahora se utilizan prendas que nunca fueron tradicionales y se han incorporado colores y diseños nuevos que sirven para establecer las nuevas fronteras étnicas. Si las actuales identidades locales se desarrollan en un cruce de códigos culturales híbridos, apropiados y resignificados como particulares, a lo que asistimos es a una nueva forma de presentación de mujeres que, en vez de reproducir identidades étnicas originales, optan por recrear su identidad con nuevos elementos y adoptan la modernidad en el tránsito continuo de significados globales.

6. Bibliografía

- Camus, M. (2002) *Ser indígena en la ciudad de Guatemala*. Guatemala: FLACSO.
- Cantón Delgado, M. (1997) “las expulsiones indígenas en Los Altos de Chiapas: algo más que un problema de cambio religioso”, *Mesoamérica*, 33: 147-169.
- Colby, B. y Van Den Berghe, P. (1966) "Relaciones étnicas en el sureste de México". En Vong, E.Z. *Los Zinacantecos. Un pueblo tzotzil de Los Altos de Chiapas*. México: INI.
- De la Peña, G. (1995) “La ciudadanía étnica y la construcción de los indios en el México contemporáneo”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, 6: 116-140.
- García Canclini, N. (1987) “Ni folklórico ni masivo. ¿Qué es lo popular?”, *Diálogos de la comunicación*, 17.
- http://www.infoamerica.org/documentos_pdf/garcia_canclini1.pdf
- (1997) “Culturas híbridas y estrategias comunicacionales”, *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 5: 109-128.
- Hendrickson, C. (1997) “Imágenes del maya en Guatemala: el papel del traje indígena en las construcciones del indígena y del ladino”, *Mesoamérica*, 33: 15-40.
- Hvostoff, S. (2004) “Indios y coletos: por una relectura de las relaciones interétnicas en San Cristóbal de Las Casas”. En Pérez Ruíz, M. L. *Tejiendo historias. Tierra, género y poder en Chiapas*. México: INAH.
- INEGI. Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (2000) *XII Censo General de Población y Vivienda*.
- (2010) *Censo de Población y Vivienda*.
- <http://www.inegi.org.mx>
- Melel Xojobal (2000) *Rumbo a la calle...el trabajo infantil una estrategia de sobrevivencia*. San Cristóbal de Las Casas: Fray Bartolomé de Las Casas.
- Morquecho, G. (1992) *Los indios en proceso de organización. La organización indígena de Los Altos de Chiapas*, Criach. San Cristóbal de Las Casas: Universidad Autónoma de Chiapas.
- Otzoy, I. (1992) “Identidad y trajes mayas”, *Mesoamérica*, 23: 95-112.
- Paniagua Mijangos, J.G. (2010), *Territorio, resignificación y disputa de espacios públicos en ciudades coloniales. El caso del centro histórico y sus barrios en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas*. XXXIII Encuentro de la Red Nacional de Investigación Urbana, Barranquilla, Colombia, 25-27 de octubre.

- Paris Pombo, M. D. (2000) "Identidades excluyentes en San Cristóbal de Las Casas", *Revista Nueva Antropología*, 58: 89-100.
- Pineda, O. (1995) "Maestros Bilingües, burocracia y poder político en Los Altos de Chiapas". En Viqueira, J. P. y Ruz, M. H. *Chiapas. Los rumbos de otra historia*. México: UNAM/CIESAS/CEMCA/Universidad de Guadalajara.
- Pitarch, P. (1995) "Un lugar difícil: estereotipos étnicos y juegos de poder en Los Altos de Chiapas". En Viqueira, J. P. y Ruz, M. H. *Chiapas. Los rumbos de otra historia*. México: UNAM/CIESAS/CEMCA/Universidad de Guadalajara.
- Pitt-Rivers, J. (1989) "Palabras y hechos: los ladinos". En Mcquown, N y Pitt-Rivers, J. *Ensayos de Antropología en la zona central de Chiapas*. México: INI.
- Poole, D. (2005) "Diferencias ambiguas: memorias visuales y el lenguaje de la diversidad en la Oaxaca posrevolucionaria", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 195:125-162.
- Ramos, T. (2010) *Artesanías tzeltales. Entrecruces de cooperación, conflicto y poder*. México: UNICACH.
- Robledo Hernández, G. P. (1997) *Disidencia y religión. Los expulsados de San Juan Chamula*. Tuxtla Gutiérrez: UACH.
2009. "Vivir en la ciudad...La migración rural urbana en el altiplano chiapaneco". En G. Freyermunt, G. y Meneses, S. *De crianzas, jaibas e infecciones. Indígenas del sureste en la migración*. México: CIESAS.
- Sahlins, M. (1997) *Cultura y razón práctica*. Barcelona: Gedisa,
- Sánchez Flores, M. P. (1995) "De la ciudad real a la ciudad escaparate". En Guillén, D. *Chiapas una modernidad inconclusa*. México: Instituto Mora.
- Santana, A. (2003) "Turismo cultural, culturas turísticas", *Horizontes Antropológicos*, 20: 31-57.
- Scheper-Hughes, N. y Lock, M. M. (1987) "The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology", *Medical Anthropology Quarterly, New Series*, 1: 6-41.
- Turner, T. S. (1980) "The social skin". En Cherfas, J. Y Lewin, R. *In Not work alone: A cross-cultural view of activities superfluous to survival*. London: Temple Smith.
- Van den Berghe, P. (1994) *The Quest of the other. Ethnic Tourism in San Cristóbal de Las Casas, México*. Seattle and London: University of Washington Press.
- Viqueira, J. P. (1995), "Los Altos de Chiapas: una introducción general". En Viqueira, J. P. y Ruz, M. H. *Chiapas. Los rumbos de otra historia*. México: UNAM/CIESAS/CEMCA/Universidad de Guadalajara.

(2002) *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*. México: Tusquets Editores.

(2008) “Indios y ladinos arraigados y migrantes en Chiapas: un esbozo de historia demográfica de larga duración”. En Villafuerte Solís, D. y García Aguilar, M.C. *Migraciones en el sur de México y Centroamérica*. México: UNICACH, Miguel Ángel Porrúa.

LA BANDA Y LA IGLESIA. TRANSICIONES Y ESPACIOS DE SUBJETIVIZACIÓN DE LA JUVENTUD LATINA EN BARCELONA Y GÉNOVA

Simone Castellani, castellani.s@gmail.com, GEISA Univ. de Sevilla y Univ.
de Génova

Luca Queirolo Palmas, Luca.Palmas@unige.it, Universidad de Génova
(Italia)

Francesca Lagomarsino, f.lagomarsino@unige.it, Universidad de Génova
(Italia)

1) Sujetos “inoportunos” en la sociedad red

Las hijas y los hijos de inmigrantes han empezado a ser visibilizados en el discurso público-mediático español e italiano tan sólo desde hace unos años. España e Italia, al igual que otros países del sur Europa, empezaron a ser un destino de importantes flujos migratorios internacionales desde finales de los años 80. La migración hacia estos países, que algunos autores han definido como “Nueva Inmigración” (Pugliese y Maciotti, 1991; King y Rybaczuk, 1993), se ha inscrito en un marco de transformaciones macrosociales, que empezaron a manifestarse a mediados de los años 70 del siglo pasado y se han desarrollado en un contexto de desigualdades crecientes entre regiones del mundo (centro y periferia), causadas por la expansión global del capitalismo (Wallerstein, 2011).

A pesar de las diferencias que guardan estos procesos migratorios con los que interesaron los países del norte Europa tras el segundo conflicto mundial, en ambos casos los hijos de los inmigrantes aparecieron en la escena pública de forma “inesperada” como apéndices de aquella migración útil representada por la fuerza de trabajo que necesitaba

el Mercado (Sayad, 2002). Los hijos de los inmigrantes representan, pues, una “posteridad inoportuna” - como la define Queirolo (2012) retomando Sayad - que, contrariamente a lo que sostenían los teóricos de la asimilación, no desaparece en las clases medias del país “de acogida” y tampoco vuelve al “país de origen” de los padres junto a sus ascendientes, sino que se queda y se visibiliza a través de sus diferencias (sobre todo étnica y de clase). Es justamente esta condición de “inoportunidad” que los ha “llevado a la luz” en la esfera pública en cuanto “sujetos problemáticos” y, por eso, destinatarios privilegiados de las llamadas “políticas de integración”.

Un caso paradigmático de “inoportunidad” de estos sujetos, es el de los hijos de latinoamericanos. Como se subrayó en las investigaciones llevadas a cabo en ambos contextos, los flujos procedentes de Latinoamérica que llegaron a estos dos países a partir los años 90 eran connotados positivamente frente a otros migrantes “indeseados” (p.e. los procedentes de Marruecos en el caso español o de Albania en el caso italiano) (Izquierdo Escribano, López de Lera y Martínez Buján, 2003; Lagomarsino, 2006). En otros términos, los inmigrantes latinoamericanos en el discurso de sentido común se “preferían” porque se consideraba que se podían adaptar más rápidamente a la sociedad española e italiana por su supuesta cercanía cultural: en el plano lingüístico, religioso, de mentalidad o por vocación al trabajo de cura.

Como mostraron unos estudios el discurso sobre la “cercanía cultural” del latinoamericano tiene que ser interpretado a luz de la estructuración de un mercado del trabajo cada vez más dualizado y etno-estratificado típico de una economía que necesita de mano de obra a bajo coste, mejor si indocumentada porque está dispuesta a someterse a cualquier condición de trabajo, en sectores informalizados como la construcción, la agricultura intensiva y el trabajo doméstico (Martín Díaz, Cuberos Gallardo y Castellani, 2012). En particular, como se señaló en la literatura sobre el tema (Lagomarsino, 2006; Martín Díaz y otros, 2008), lo que hizo de los migrantes latinoamericanos los “preferidos” en España como en Italia fue la marcada feminización de estos colectivos que respondía a una demanda de mano de obra femenina en estos países acta a sustituir a las mujeres autóctonas que se estaban incorporando progresivamente al mercado del trabajo formal, abandonando las tradicionales tareas reproductivas que le asignaba la división sexual del trabajo (Kofman, 2003).

De hecho, el mito de la "proximidad cultural" entró en crisis en el momento en que estas mujeres comenzaron a reagrupar a los miembros varones de la familia: hermanos, esposos e hijos. Desde entonces, la representación de los migrantes latinoamericanos en el sentido común y en el discurso de los medios empieza a adquirir connotaciones negativas. La nueva imagen del migrante latinoamericano es la del "bárbaro" culturalmente "distante" que se emborracha, hace fiestas y ruido hasta altas horas de la noche y a menudo se mete en peleas con sus compatriotas (Cannarella, Lagomarsino y Queirolo Palmas, 2007).

Esta imagen se proyecta directamente sobre los hijos varones reagrupados, que empiezan a ser visibilizados en el discurso mediático como miembros de pandillas juveniles, compuestas principalmente por otros jóvenes migrantes varones e hijos varones de inmigrantes latinoamericanos, que son etiquetadas con el nombre de "bandas latinas"(Feixa y Porzio, 2006; Queirolo Palmas, 2009a). Las adolescentes hijas de latinoamericanos, por el contrario, empiezan a subir posiciones en la agenda política de los contextos de acogidas por los llamados "embarazos precoces" (Lagomarsino y Castellani, 2011, Pagnotta y Stagi, 2010). En fin, tanto los chicos como las chicas en edad escolar, suelen ser visibilizados, igual que otros hijos de inmigrantes, como estudiantes con déficit (Corona, 2012; Castellani, 2009, Ravecca 2009, Gilberti, 2013).

La visibilización pública de estos sujetos pasa a través de su identificación con una minoría étnica que se define desde la mayoría como portadora de una diferencia cultural esencial que se trasmite de padre a hijo. Como analizó García Borrego (2003) la principal problemática de estos jóvenes se encuentra en su "condición inmigrante", un estigma social que estos jóvenes heredarían biológicamente de los padres, que decreta su inconmensurable diferencia respecto a la mayoría y sanciona su inferiorización y su exclusión de la ciudadanía. Esta construcción social, basada en una idea esencialista de la cultura, lleva implícito también el presupuesto de que los hijos de los inmigrantes no tienen ninguna posibilidad de negociar una identidad propia diferente con respecto a los padres. Este estigma, en un mercado del trabajo que como mencionábamos anteriormente es cada vez más etno-estratificado, donde los padres de estos chicos ocupan las posiciones más bajas, descalificada y desprotegida del mercado de trabajo (formal e

informal), lleva consigo no solamente una inferiorización de tipo étnico sino también una subordinación de clase.

Además de tener que llevar el estigma de inmigrantes, estos actores tienen que enfrentarse a su condición de jóvenes, que los clasifica *a priori* como sujetos “a medias” que todavía no han cumplido su proceso de socialización y no han sido encauzados totalmente en la estructura social. Sin embargo su juventud se articula con su condición de clase subalterna que a menudo significa una salida temprana del sistema educativo y, sobre todo en este tiempo de crisis económica, exclusión de los mecanismos de inserción tradicionales en el mercado laboral.

A pesar de esta condición de exclusión estructural por ser inmigrantes y jóvenes de clases subalternas, las investigaciones sobre hijos de inmigrantes latinoamericanos que se llevaron a cabo en los últimos diez años en ciudades españolas e italianas como Barcelona, Madrid, Sevilla, Génova y Milán mostraron cómo estos jóvenes, aunque vean limitadas su posibilidad de acción, mantienen una capacidad de agencia, entendida como aquel potencial de lucha, creación, participación colectiva en la puesta en cuestión y redefinición de los límites impuestos por las instituciones y los sujetos que detentan el poder de definición de la situación y que contribuyen a la reproducción de la estructura social y sus desigualdades (Feixa y Porzio, 2006; Cerbino, 2006; Scandroglio y López Martínez, 2008; Cannarella, Lagomarsino y Queirolo Palmas, 2007; Queirolo Palmas, 2013, Castellani, 2014 entre otros).

La capacidad de agencia de estos sujetos se hace aún más visible en una sociedad red donde la tecnología de la información penetra en todos los procesos individuales y colectivos y su morfología materializa la lógica de interconexión en toda organización así como su flexibilidad le permite adaptarse y reconfigurar cualquiera organización (Castells, 1998). Por un lado, como ha subrayado Castells, estas dinámicas que marcan la sociedad red son funcionales a las lógicas del “capitalismo informacional global”, que detenta el poder sobre estas tecnologías, desplazando la lucha por la competencia de un mercado nacional a uno global y reproduciendo nuevas condiciones de exclusión a nivel planetario. Por otro, sin embargo, estas dinámicas han debilitado aquellas instituciones que reproducían las condiciones de exclusión en la sociedad moderna (Estado-Nación en *primis*) y han dejado espacio en los márgenes dejados descubiertos por el capitalismo

global a la emersión de nuevas organizaciones y movimientos que se definen a nivel translocal utilizando las mismas infraestructuras de la sociedad red. Estas nuevas identificaciones pasan a través de procesos de reinterpretación e hibridación de distintos repertorios culturales disponibles en todos los niveles, de lo global a lo local (Hannerz, 1992), y configuran sus elecciones confrontándose dialécticamente con las condiciones de exclusión estructural (Hall, 2009) .

En este sentido es oportuno investigar estas formas de agencia centrando la atención en el nivel translocal, como lo definió Appadurai (1996: 178 y 192): un conjunto de lazos sociales de naturaleza relacional y contextual que van más allá del espacio o lugar donde esta sociabilidad se desarrolla.

Colocándonos en este marco teórico, resulta de suma utilidad por nuestro análisis utilizar el concepto de paisaje étnico acuñado por el mismo Appadurai (1996). el autor habla de “paisaje étnico” (*ethnoscape*) para subrayar que la identidad de un grupo no ha de ser pensada como espacialmente limitada, fuera de una historia y culturalmente homogénea como lo planteaba la antropología de tradición culturalista. Esto resulta particularmente evidente para los grupos que son atravesados por procesos migratorios, cuyos miembros se instalan en otras localidades y reconstruyen la historia del grupo y sus proyectos étnicos.

Nos parece adecuado a los fines de nuestro análisis articular la perspectiva teórica del paisaje étnico con la de “paisaje juvenil” (*youthscape*) propuesta por Nayak (2003: 19). El autor, inspirándose en Appadurai, sostiene que habría que acercarse a los grupos juveniles desde una perspectiva glocal, que tenga en cuenta la pérdida de poder de definición del Estado Nación sobre la juventud. El paisaje juvenil enfatiza por tanto la unicidad de la relación que se da entre las formaciones subculturales juveniles y la localidad donde toman forma estas identificaciones, reconociendo tanto las sujeciones estructurales a las que se enfrentan estas agrupaciones como su capacidad de agencia.

Con un enfoque orientado hacia los modos de articulación entre paisajes étnicos y juveniles, en esta comunicación concentraremos nuestra atención sobre dos tipos de organizaciones juveniles formales compuestas por hijos de inmigrantes latinoamericanos, las pandillas latinas y los grupos religiosos cristianos, en dos ciudades como Barcelona y Génova. Llevaremos a cabo un análisis etnográfico multisituado (Marcus, 1995) que

muestra, no solamente la articulación entre estructura y agencia en estas organizaciones, sino también las articulaciones que se dan tanto a nivel local y translocal entre estas organizaciones, así como los intercambios materiales y simbólicos entre ellas.

Los análisis que presentaremos aquí se basan en un material empírico que los autores han recogido a lo largo de la última década¹ llevados a cabo con métodos y técnicas etnográficas, como la observación participante, las historias de vida, la entrevista de profundidad, la etnografía visual y en los principios de la investigación-acción, que han implicado la entrada y la permanencia por tiempos prolongados en estas organizaciones.

2) Grupos religiosos y organizaciones de la calle en Génova: diferentes cristalizaciones de la latínidad, fines parecidos

El encuentro tiene lugar en una sala del claustro del convento, que cada tarde de sábado se prepara para el encuentro disponiendo las sillas en círculo y colocando sobre una pequeña mesa adosada a pared de fondo una imagen que representa la ascensión de Cristo, junto a una Biblia y unas velas, simulando un pequeño altar. Las reuniones se dividen en tres momentos. En principio hay una apertura-acogida en que se canta unas alabanzas acompañados por la guitarra. Las alabanzas son “dinámicas”: se canta de pie acompañando el canto con mímicas y gestualidades. Esto hace que este primer momento funcione como un “calentamiento”, que relaja el ambiente y alivia la timidez de los recién llegados al grupo. [...]. El encuentro sigue con un momento de oración durante el cual el grupo suele formar un círculo (de pie o arrodillados en el suelo) agarrándose de las manos. Se apaga la luz y la única que reza en voz alta es una de las animadoras del grupo acompañada por una

1

¹ En dos diferentes proyectos de investigación europeos (2006-2011), una beca Marie Curie (2011-2013) y una tesis doctoral (2009-2013)

guitarra, mientras que los otros participantes permanecen en silencio con los ojos cerrados. [...]. En el tercer momento, que cubre el resto del encuentro se tratará un tema preparado por una o dos de las chicas más antiguas y asiduas del grupo, que lo exponen al resto de los participantes que está sentado escuchando, y luego se abre una discusión. Los temas tratados en esta tercera parte son argumentos cercanos a la experiencia juvenil y que se suelen definir en el discurso de sentido común como “problemáticos”, tales como el consumo de alcohol y de estupefacientes, el tabaco o el sexo. Hoy por ejemplo se ha hablado de sexo. Tracy, un poco avergonzada al principio, empieza la presentación preguntando: “¿Qué es el sexo?”. Frente a respuestas que se encaminaban a desviar de la pregunta (comprensión entre pareja, intimidad...), Tracy afirma que hablar de sexo es hablar de la fisicidad de una relación. Afirma que el sexo fue creado por Dios como una relación física entre un hombre y una mujer [lo subraya], afirmación que provoca una risa entre los varones presentes. Tanto Tracy como Jenifer más tarde en su discurso no condenan las relaciones sexuales como un pecado, sin embargo sostienen que tendrían que quedar dentro del matrimonio. Las chicas condenan la forma de dejarse engañar difundida entre las adolescentes que creen que el chico con el que salen durante un mes sea el “hombre de su vida”, el mismo que a menudo les pide la “prueba de amor” y luego, tras haberla obtenido, se va con otra y las dejan tiradas. Jennifer explica: “Muchos nos avisan de utilizar anticonceptivos, aunque el mejor método es esperar hasta el matrimonio y la verdadera prueba de amor para un chico sería llegar a esperar hasta el matrimonio, aunque es normal que las hormonas “llamen””. Tracy, más adelante, comenta que a las chicas las mamás les dicen de llegar puras al matrimonio, aunque esto contraste con lo que hicieron ellas en su juventud: “dado que a menudo nos han tenido cuando tenían 15 o 17 años”. Y añade: “Tener sexo antes del matrimonio lleva el riesgo de quedar embarazadas o tener abortos”. Desiré interviene desde el público añadiendo que cuando se tiene niños temprano, dado que el marido es joven y quiere divertirse todavía, se va a la discoteca y le hace los cuernos a sus mujeres y ellas terminan regresando a la casa de la mamá con el niño [...]. Un chico les pregunta a las chicas de forma provocativa: “¿Qué pasa si después del matrimonio te das cuenta que te has

equivocado?”. Tracy le responde que el amor está en la pureza y la castidad, y luego añade, se puede volver a tener la virginidad aunque se perdió la física [Diario de campo 23/10/2010, Iglesia de SC, Génova].

Durante uno de nuestros trabajos de campo tuvimos la oportunidad de seguir un grupo de adolescentes y jóvenes hijos de latinoamericanos que se reunían en una iglesia católica, sede diocesana para el cuidado pastoral de emigrantes latinoamericanos en Génova. Esta iglesia en la última década se ha vuelto un punto de referencia y un nudo de una red social de apoyo para muchos inmigrantes latinoamericanos: del seguimiento espiritual al apoyo para la búsqueda de trabajo y residencia, y otros trámites y servicios.

Los jóvenes que formaban el grupo se unieron a éste por razones diferentes. Algunos, sobre todo los recién reagrupados, fueron llevados a la iglesia por los padres, que ya la frecuentaban, para que pudieran estar con otros adolescentes y hacer nuevas amistades. En el grupo se hablaba sólo español y esto les facilitaba la inserción. Sin embargo, los que integraban el núcleo de los más asiduos, generalmente, se acercaron a la iglesia y al grupo por su voluntad o porque fueron introducidos por amigos o novios. El hecho de que ellos participaban en el grupo sin que sus padres frecuentaran la iglesia, excluye como motivación que fueran a las reuniones para ser controlados por parte de los padres, y les garantizaba una independencia y autonomía como grupo con respecto al resto de los adultos de la comunidad.

Las motivaciones para participar en la iglesia y en el grupo eran también distintas. Al lado de la búsqueda espiritual había otras motivaciones más puramente sociales. Reunirse garantiza a estos chicos la posibilidad de compartir e intercambiar experiencias y consejos con otros jóvenes que habían vivido la experiencia de la reagrupación y que estaban insertados en un proyecto migratorio. El grupo, además, representaba un amparo contra la estigmatización de matriz racista con la que tienen que enfrentarse estos jóvenes en su vida diaria. Finalmente, estar allí era una forma de participar juntos a otros coetáneos latinos en un colectivo que está valorado y legitimado por el hecho de formar parte de la Iglesia Católica.

Muchos de los chicos que se acercaron al grupo por su decisión autónoma lo hicieron en momentos en los que tuvieron choques y roces con la familia, como la

incapacidad de comunicar con unos padres que sentían lejanos tras la reagrupación, el conflicto entre los padres, el roce con los padrastros o la violencia familiar. Algunos nos contaron que venían a la iglesia a escondidas de unos padres que no querían que acudieran a estas reuniones. En el grupo los chicos afirmaban haber encontrado una “segunda familia” que les había ayudado a reconciliarse y a superar los problemas con su grupo doméstico.

Analizando el caso de este grupo religioso y habiendo tenido la oportunidad de observar otros grupos integrados por jóvenes en las numerosas iglesias evangélicas, que forman parte integrante del paisaje de aquellos barrios genoveses donde la población procedente de latinoamericana es más numerosa, nos dimos cuenta que tenían muchos puntos en común con otra forma de organizaciones latinas con las que tuvimos forma de trabajar en los años anteriores: las llamada “bandas latinas”². Las pandillas juveniles latinas, integradas por los hijos reagrupados de las inmigrantes latinoamericanas que habían llegado unos años antes a la capital ligur, adquirieron visibilidad público-mediática durante la primera década del nuevo milenio, siendo etiquetadas como organizaciones criminales llegadas de Latinoamérica que ponían en peligro la seguridad de los ciudadanos genoveses. Esta representación se fundaba en una narración mitológica, que se apoyaba en el imaginario construido por el cine sobre las *gangs* juveniles y en noticias sobre estas organizaciones recogidas en los periódicos latinoamericanos (Queirolo Palmas, 2007), y que era aplicada sin contextualizar a la realidad genovesa. De allí ha entrado en el sentido común genovés ideas como por ejemplo la de que los grupos ejercitaran una especie de conscripción obligatoria sobre todo hacia las chicas, o que los rituales de entrada y salida del grupo fueran necesariamente de naturaleza violenta o criminal (pegar, hacer hurtos...).

2

¹ En nuestro trabajos decidimos utilizar la definición de “organizaciones de la calle” como proponen Brotherton y Barrios (2004: 23), para indicar grupos formados en gran parte por jóvenes y adultos procedentes de clases marginalizadas que tienen como objetivo proveer a sus miembros de una identidad de resistencia y de agencia. Esta definición nos permitió, de hecho, escapar de las descripciones tradicionales que utilizando el término *gang* acaban impregnadas de un discurso criminalizante contra la inseguridad que impide observar los elementos culturales que caracterizan a estos grupos y que pautan las formas y el significado de la participación subjetiva.

Nuestras investigaciones desmontaron estas representaciones público-mediáticas observando que existen diferentes modalidades subjetivas de participación y de adhesión a las organizaciones de la calle, pero que ninguna de ellas presenta alguna homología con la conscripción obligatoria. En general estar dentro permite encontrar un lugar de identidad fuerte al que pertenecer material o simbólicamente, un lugar que sustituye en sus funciones de cuidado y de apoyo emotivo a unas familias frecuentemente aplastadas por los ritmos del trabajo. La adhesión a las organizaciones de la calle se configura, no casualmente, como la búsqueda de puntos de referencia fuertes en los que la dimensión colectiva y la percepción de compartir experiencias de vida comunes da seguridad y refugio ante las dificultades de la vida cotidiana.

Ser parte significa, entonces, procurarse algunas de las credenciales que son necesarias en la *calle* para tener respeto y para garantizarse una identidad reconocida. Así como la escuela ofrece títulos educativos útiles para acceder a diversas profesiones con salida laboral, las organizaciones de la calle permiten acumular y usufructuar credenciales que pueden revelarse como útiles tanto en las relaciones amorosas o sexuales como en la jerarquía del prestigio social entre los jóvenes marginalizados o en la protección de la propia persona respecto de la violencia individual y gratuita (ya que golpear a un miembro de un grupo implica golpearlos a todos).

De los discursos de estos jóvenes se desprende de manera evidente, y no por casualidad, el hecho de que la elección y la motivación principal para entrar en las organizaciones (tanto en Italia como en Ecuador) se encuentra estrechamente ligado a la necesidad de compartir con otros experiencias, emociones y una vida común que da afecto. En este sentido, la pertenencia directa o indirecta a Latinoamérica es efectivamente importante y central en el discurso usado (la *raza latina*) pero va más allá de una pertenencia nacional o macro-regional. Como han mostrado Aparicio y Silverman (1998) la idea de “latino” y “latinidad” nace en EE.UU. y se funda en un proceso de tropicalización que crea el Otro latino por exigencia de abrir un nuevo nicho de consumo: así es como nace la música latina, el cine latino, el estilo latino, etcétera. Sin embargo, códigos de identificación que se generan al nivel global del

mercado global, y que por tanto son a disposición de todos, como en el caso de los del *consumos latinos*, pueden ser retomados y resignificados a nivel local para otros fines que se alejan de la mera búsqueda de una identidad a través del consumo y que pueden cristalizar en organizaciones formales, como por ejemplo las organizaciones de la calle o los grupos religiosos (Castellani, 2014). Además, la naturaleza fluida y procesual de esta identificación permite una flexibilidad de inclusión de los miembros, lo que no consiente por ejemplo una identificación nacional. Cualquiera puede entrar a formar parte de la organización latina en tanto que comparta los valores y las reglas internas, independientemente de su nacionalidad de pertenencia.

La participación en organizaciones como, por ejemplo, las Naciones Latin Kings and Queens o en la Asociación Ñetas, así como en otras organizaciones y en otros grupos fuertemente cohesionados, como la iglesia evangélica, representa una forma de acceso a una identidad reconocida y valorizada. Como sugiere Mauro Cerbino (2006), se trata de una puesta en juego –un juego de identidad– y de una búsqueda de un no-ser indiferentes/invisibles, de un intento de marcar la diferencia. La protección que ofrece el grupo y su capacidad de acoger es también una invitación a la construcción performativa de una identidad colectiva.

Estar presentes significa no sólo poder actuar como soporte material en caso de dificultades (hospedar a un amigo que no tiene donde dormir, compartir un almuerzo o una cena, recolectar dinero, pasar un contacto para un trabajo) sino, sobre todo, estar dispuestos a escuchar, a compartir en grupo pensamientos, preocupaciones, experiencias de la vida cotidiana, dificultades, gozos y momentos de fiesta con unos otros significativos que pueden entender, comprender y ser emocionalmente cercanos. Si analizamos el lenguaje usado en las organizaciones notaremos, no casualmente, un fuerte énfasis ligado a las dimensiones de la hermandad (*hermanitos*). Igualmente lo mismo notamos en los grupos religiosos donde se reproduce en los rituales grupales el simulacro de la familia y de la *ekklēsia*, la asamblea, recuperando la etimología de la palabra iglesia.

La adhesión a una organización de la calle de hecho tiene como presupuesto la existencia de una comunidad afectiva e implica formar parte de una comunidad que

recrea un lazo “de sangre” que une y que fortalece. Se crea una cercanía y una hermandad que provee apoyo, sostén y afecto como una segunda familia:

La Nación da un punto de vista que se puede conocer, que puede ser todo o nada, depende de la persona que lo vive, que puede ser una segunda familia, un segundo tipo de vida... No sé cómo explicártelo, no es una cosa que se describe con palabras o con un libro, es una cosa que... una segunda familia de las personas que te quieren y que quieren que tengas un futuro mejor, un mañana, digamos gente que te ayuda en todo puede pasar a formar una bella parte de tu vida... [Francisco, 18 años]

A diferencia de los grupos religiosos, ser miembros de una organización de calle representa para los sujetos involucrados una visibilización extrema en los lugares en los que se mueven las vidas de los jóvenes migrantes (y no sólo de ellos); signos, colores, graffitis, *tags*, invocaciones rituales, estilos de vestir y tatuajes representan una intencionalidad clara de representarse públicamente, de ponerse en escena en lugares cruciales (las discotecas, los parques, las calles del barrio, los centros comerciales), de afirmarse a ojos de esos otros significativos, de distinguirse de los coetáneos. Es una forma de sustraerse a la humillación de la invisibilidad y la inferiorización a la que frecuentemente son confinados. Esto permite, en un contexto de inmigración más o menos excluyente, tanto superar una condición de doble ausencia (Sayad, 2002) como acceder a una situación de doble o múltiple presencia: ser Latin King, Ñeta o Vato Loco coloca a los sujetos en un espacio de reconocimiento transnacional. No hay joven latino en una metrópoli americana o europea que no conozca nombres y señas de las principales organizaciones.

Los integrantes de los grupos religiosos latinos que observamos en Génova no obtienen su visibilidad de ostentación de códigos y rituales translocales en la calle, sino de la legitimidad que les da estar ligados a una institución reconocida (la más transnacional al mundo) tanto por sus propias familias, por las diásporas latinoamericanas y por la mayoría. A diferencia de las “bandas”, que son criminalizadas y perseguidas, los grupos religiosos tienen legitimidad de existencia

no sólo dentro de la iglesia, sino también fuera de ella. Esto queda más claro en el caso de los grupos católicos que son visibilizados y legitimados al interior de la institución (retiros, charlas públicas, ceremonias religiosas).

Como podemos ver en el grupo con el que pasamos más tiempo, muchos de los chicos y chicas que integraban el grupo de SC habían formado parte de organizaciones latinas de la calle antes de ingresar al grupo. Estos chicos representan la banda como la “mala elección”, o la “elección equivocada”, el “mal camino” de acuerdo con los discursos dominantes. Recurren en su comparación con sus vidas anteriores las oposiciones sucio/limpio, mal/bien que remonta al arquetipo de la tradición judeocristiana del puro/impuro (Douglas, 1973).

Sin embargo, aunque se quiera establecer esta separación hay unos códigos éticos, además de símbolos (rezar juntos, bendiciones, rosarios) que las “bandas” comparten con los grupos religiosos, que remontan ambos a la ética religiosa de matriz cristiana católica y protestante, tal como por ejemplo la condena a las adicciones (alcohol, droga, juego), la exaltación de la heterosexualidad, la fidelidad a la pareja o la condena del aborto. Más que decálogos por seguir, esta ética resulta central para identificarse y distinguirse del resto de los grupos juveniles. En realidad tanto los unos como los otros chicos ahora o en el pasado habían consumido alcohol y estupefacientes y tuvieron sus experiencias sexuales, algunos incluso eran ya madres y padres. Esto nos hace presumir que el discurso moral que llevan adelante en el grupo (sobre sexualidad, drogadicción, alcoholismo) no es sólo una guía a seguir para no volver a fallar en el futuro metiéndose en “malos caminos”, como nos repitieron muchos de ellos, sino también un referente simbólico que los identifica como jóvenes latinos.

3) De la banda a la iglesia y *viceversa*: caminos de purificación y legitimación en Barcelona

Cuando estuvimos en Barcelona entre 2011 y 2014 pudimos observar el desarrollo de una escena pandillera, cuyos actores principales – las “bandas” – eran definidos por discursos-prácticas de distintas instituciones y sujetos según distintos procesos de

ostracismo y exclusión (Queirolo Palmas, 2014a; 2014b). De la misma manera de lo que pudimos relevar en Génova, en Barcelona comprobamos cómo el discurso sobre estas sociabilidades juveniles se construye según la categoría de lo “bárbaro”: un monstruo peligroso para el orden público y para los nativos, dado que los jóvenes miembros de estas pandillas son los representantes de la que definimos la posteridad inoportuna de la migración.

Muchos de los informantes que encontramos en esta investigación – educadores, sacerdotes, técnicos de equipamientos públicos, policías – solían referirse a la “mala fama” que llevan los jóvenes de las bandas. La mala fama constituye el primer filtro de apreciación de estas presencias en el espacio público, un estigma propio de ciertas formas de vida callejera y que, estando arraigado en las narrativas mediáticas, se difumina y refleja sobre las asociaciones, las iglesias, las agencias educativas, los centros y equipamientos públicos donde muchos jóvenes de la escena pandillera acceden, o tratan de acceder, para tener otras oportunidades.

Las iglesias católicas, por ejemplo, representan uno de los pocos lugares que se demostraron abiertos a albergar las reuniones de estos grupos; allí los sacerdotes también tienen que confrontarse con los imaginarios difuminados entre los fieles. Cuando le preguntamos a un párroco durante una entrevista qué imagen generó dentro de la iglesia el hecho de que en esta parroquia se reunieran los Latin Kings, los Ñetas, nos contestó:

La imagen que tiene la gente es la que dan los medios y era chocante que un cura les diera espacio. Había desconocimiento y cierto desprecio algunas veces. Con algunos compañeros que tenían más sintonía se veía como un experimento interesante pero con cierta desconfianza. **¿Y desde los parroquianos como se vivió todo esto?** Quizás algunos no lo entiendan pero lo respetan. Hay gente un poco más escéptica y ha habido algunos anónimos que se referían a la chusma, que supongo que se referían a estos grupos [Sacerdote, Barcelona, febrero 2012].

En cierto sentido, albergar en sus propios espacios a los jóvenes de los grupos callejeros y trabajar con ellos tiene como consecuencia la proyección del estigma sobre las personas y profesionales que interactúan con estos chicos. La producción de

narrativas mediáticas genera por lo tanto efectos no solo en relación a las políticas de gestión social del fenómeno que normalmente es de tipo represivo (Queirolo Palmas, 2014c), sino también en términos más generales, acerca de la valoración de ciertos colectivos en los espacios públicos y su legitimidad para acceder a ciertos lugares evitando cargarlos con su propio estigma.

Como anotamos anteriormente, la fama, el hecho de ser conocido y respetado, es un recurso muy importante en la escena callejera. La lucha contra la mala fama, -es decir contra la asociación permanente que se engendra en los medios entre bandas y violencia – llevó a algunos grupos callejeros a buscar un cierto reconocimiento en el espacio público. Como nos indica Carles Feixa, uno de los promotores de distintos procesos de investigación-acción con los Latin Kings en Barcelona, que apuntaba al reconocimiento público de este grupo, los integrantes a menudo trataron de trastocar la representación hegemónica, cambiando la representación de sí mismos.

Casi antes de contactar con el Ayuntamiento, me pidieron tener un guía espiritual. Así, directamente. Y yo, que había militado en grupos de iglesia progresistas y conocía a curas obreros y demás, acabé presentándoles a [*nombre*], un sacerdote que había estado comprometido con el movimiento de los sin papeles y que provenía de la juventud obrera cristiana. Les acompañé un día y en seguida congeniaron [Feixa, Barcelona, marzo, 2012].

De esta forma en Barcelona comienza una frecuentación constante de los espacios religiosos por distintos grupos, definidos por el pensamiento de Estado (Sayad, 2012) como *bandas*, con todo su estigma de violencia y peligro. Eso hace que estos espacios se conviertan en lugares de redadas, control y detección policial. En enero de 2013, por ejemplo, aparece la siguiente noticia en los diarios, divulgada por la agencia de prensa EFE:

Los Mossos d'Esquadra han identificado este sábado de madrugada a un total de 91 jóvenes Latin Kings que han participado en una reunión de este grupo juvenil organizado en un local del barrio del Poble Sec de Barcelona. (...) ninguno de los

jóvenes registrados opuso resistencia, ni se encontraron drogas o armas, por lo que no se produjo ninguna detención. La policía autonómica ha calificado de "preventiva" esta actuación policial para evitar que se produjeran incidentes [Agencia de prensa EFE, 12 de enero 2013].

Lo que no dicen los diarios es que la redada se hizo a la salida de una iglesia católica – donde se reúnen los Latin Kings de Barcelona desde 2006 – y que los jóvenes estaban allí rezando después de haber escuchado las palabras del cura de aquella parroquia. Pocos meses antes, otra redada se había desarrollado delante de una iglesia de L'Hospitalet donde se reunían los Ñetas; también los investigadores en Madrid han documentado sucesos parecidos (Cerbino y Rodríguez, 2012). «¿Quizás rezar es un crimen?» Como se preguntaba un dirigente importante de un grupo callejero, salido desde hacía poco de la cárcel, relatando aquel evento en que estuvo presente. Rezar no es un crimen, pero como cualquier otra actividad puede ser vigilada en el marco de lo que se llama “policía preventiva”. Sobre todo en el momento en que estos jóvenes acceden a la iglesia sin renunciar a sus identidades colectivas.

En Barcelona, como en Madrid, en los últimos diez años, distintas agencias a nivel territorial han “tratado” (es decir han producido prácticas, discursos y miradas) la escena pandillera, configurando un espacio de posiciones poblado por: instituciones locales y autonómicas, asociaciones que, contratadas por los Ayuntamientos, implementan actividades para jóvenes definidos como problemáticos, escuelas que metabolizan alumnos hijos de inmigrantes, iglesias que se implican en proyectos de acogida de los grupos callejeros.

Las iglesias, aunque en la contemporaneidad europea no son directamente parte del Estado, expresan desde siempre un poder pastoral hacia los pobres y son una pieza crucial de la administración de la asistencia social de última instancia. Gracias a su capital simbólico, también gozan de una significativa autonomía en relación a las lógicas de intervención institucional del Estado. Las iglesias como el Estado pretenden imponer sobre la escena pandillera lo que Foucault (2005) llamaba capital pastoral. Según el filósofo francés, el Estado moderno recoge ciertas funciones ejercidas en otras épocas por las instituciones eclesiales, buscando la *salvación* de las personas en este mundo, lo que

implica un conocimiento y un trabajo de seguimiento y cirugía sobre las conciencias individuales. Históricamente la policía, en su control sobre la población, ha desarrollado poder pastoral, más allá de sus funciones de *law and order*; sin embargo, las funciones de *welfare* también se pueden entender como herramientas de un poder pastoral orientado hacia las personas y la sociedad.

En el caso de la migración, todo el debate sobre la “integración” se puede colocar en el marco de una búsqueda de eficacia del poder pastoral del Estado; las bandas juveniles, como otros fenómenos sociales y culturales, y más en general todo lo que remite a los *undeserving poors* y a la insubordinación de las clases subalternas, son síntomas de un déficit de esta integración y frente a ella se desarrollan distintas estrategias de solución institucional que apuntan a la generación de capital pastoral: la capacidad de sanar, higienizar, re-orientar, normalizar, convertir, clasificar y, eventualmente, separar sujetos pensados como posibles enemigos públicos y sociales. El desarrollo de este capital siempre implica cierta clase de cirugía moral al fin de distinguir entre los salvables y los insalvables, los “indios buenos” y los “indios malos”. Esta cirugía también distingue, en nuestra experiencia etnográfica, entre las iglesias que acogen a los grupos en cuantos grupos (ciertas parroquias católicas) y las iglesias que acogen los individuos que quieren salirse de los grupos (las distintas marcas evangélicas). El capital pastoral por un lado articula procesos de normalización de las presencias para reducir los rasgos problemáticos de estos grupos juveniles, por el otro fomenta la desvinculación individual, así como caminos de salvación y re-integración asimismo individuales.

Vico, quien fue un líder de los Latin en el proceso de institucionalización, como muchos otros hermanitos optó por la desvinculación a través de lo religioso y dirige ahora una iglesia evangélica; su postura es crítica y cuando habla de las bandas, utiliza la metáfora de la basura:

¿Evolucionar desde las bandas? Para mí es como la basura...quiero explicarme...¿es posible este reciclaje de las bandas que ustedes sugieren? Las bandas no son pastillas que tomas para solucionar problemas de salud. Al final

siempre hay violencias, muertes, etc. La basura es basura [Vico, Barcelona, febrero 2013].

Como apuntaban Scott (2003) y Sennet (2004), la agencia de los dominados surge no sólo de la explotación material, sino también de la humillación personal. La experiencia etnográfica ha revelado que en un espacio social donde los recortes imperan y la desigualdad crece, lo que queda a los jóvenes de la escena pandillera para acumular y tratar de ser personas es la búsqueda de *respeto* en aquellos espacios y tiempos paralelos que definen (Bourgois, 2005); en la música rap, en las imágenes colgadas en internet, en la peleas entre grupos, en la fuerza que se enseña en la calle, en el reconocimiento recíproco, en el habitar un afuera institucional, una ciudadanía al margen. Excluidos de todo, de la escuela que los expulsa, del mercado de trabajo que no los puede absorber, del Estado que a menudo les niega papeles fundamentales para su existencia y los fabrica simbólicamente como problemas y enemigos del orden público, los jóvenes que hemos encontrado viven las pandillas como familias acogedoras, familias de la calle. Estos jóvenes encuentran en los resquicios de sus barrios (las canchas, los parques, las parroquias) lugares en donde desarrollar un Nosotros ambiguo y creativo, a la altura de resistir a una condición migrante impuesta, heredada y permanentemente enfatizada por el pensamiento de Estado. La “banda” es por tanto un espacio de acogida, una forma de agencia, de resistencia al estigma padecido (Brotherton, 2010) que habilita un lugar donde las víctimas del ostracismo pueden estar cuando todos los otros lugares se vuelven inaccesibles, una fabricación del espacio, un original proceso de *home making* (Queirolo Palmas, 2009b).

En estos procesos de “retiro” y de ostracismo espacial, muchos grupos e individuos encuentran un “refugio”: las iglesias católicas; mientras que las *marcas* evangélicas trabajan interrumpiendo y generando discontinuidades en las biografías individuales. Es decir: en una iglesia católica podemos encontrar jóvenes que reivindican sus identidades pandilleras, en las iglesias evangélicas encontraremos solo ex-pandilleros o jóvenes que están transitando. Nos llama la atención que lo que desde las iglesias se acoge, resulte tan problemático para los espacios públicos de tipo laico, escuelas o centros juveniles; por supuesto, en un proceso de creciente alejamiento de las nuevas generaciones autóctonas

respecto a la religión, estos jóvenes representan unos “clientes” que de otra manera las iglesias no tendrían. Lo que sigue es el relato de un sacerdote católico que abrió las puertas de su parroquia en Barcelona:

En 2001, no había ningún joven en la parroquia. Hoy es difícil pensar qué es lo que podemos ofertar a un joven. Entonces era la oportunidad de hacer un proceso pedagógico con estos jóvenes, transmitirles algunas ideas. Eran jóvenes que quizás podrían haber reanimado la vida de la iglesia [sacerdote, Barcelona, marzo 2012].

El sacerdote que aquí habla sigue hoy en día abriendo los espacios a los grupos para sus reuniones, aun si renunció de cierta forma al papel que los grupos mismos habían querido otorgarle, el de “guía espiritual”. Como nos dirá, reflexionando sobre la experiencia del encuentro entre su parroquia y los jóvenes de los Latin Kings y de los Ñetas que desde 2005 la frecuentan: «No se acaba de entender lo que hacen o lo que están haciendo». A pesar de todas las intenciones de volverlos clientes de ciertas prestaciones, en este caso religiosas, los jóvenes miembros de estos grupos mantienen su autonomía y parecen utilizar de modo táctico estos espacios. Para clarificar estas consideraciones aportamos en ejemplo de una iglesia católica en L’Hospitalet de Llobregat que acogió las reuniones de un grupo de jóvenes Ñeta.

En las reuniones el sacerdote lee algún trozo de la Biblia y se entiende que su interés principal corre por la expresividad religiosa que parece organizar los rituales de estos jóvenes. Al mismo tiempo... “ellos no se dejan, son muy reservados”. El interés del padre por este grupo reside en el hecho que son creyentes y que la parroquia ya no tiene jóvenes que no sean latinos. También en la escuela de oficios que se impulsó (con cursos en cocina, electricidad, geriatría, enfermería) todos los estudiantes son migrantes. “La sociedad catalana es en Europa la más atea junto con Holanda. A través de ellos, (los Ñetas) tenemos la posibilidad de acceder a jóvenes creyentes antes que sean dañados por las familias autóctonas”. El 50% de los niños en catequesis son latinos, en la confirmación casi todos. Pero van obligados por las familias, “los padres los pueden todavía obligar”. El riesgo: “que

se contagian los latinos con los catalanes”. Es decir, tienen mala fama, pero son creyentes y jóvenes y representan un mercado interesante potencialmente. Pero “no se dejan, no dan confianza” [Diario de campo, Barcelona, marzo 2012].

La relación con las iglesias no se basa sólo en la instrumentalidad, es decir en la oportunidad de tener un propio espacio de reunión. Las iglesias cristianas, católicas y evangélicas, expresan en muchas ocasiones una proximidad a la vida de estos jóvenes. Entre los sujetos de nuestra investigación, muchos frecuentan las iglesias. Además, vimos que a la hora de salirse de la organización juvenil, una trayectoria laboral posible tiene que ver con la el proselitismo religioso de calle y el estudio bíblico. Por ejemplo, en la escritura del guión de la película “Buscando Respeto³”, que fue parte integrante del proceso de la investigación que llevamos a cabo en la ciudad catalana, los muchachos decidieron insertar una larga escena en la cual se enseña cómo la “ley divina” gana a la “ley terrenal”, y otra donde se ve que la participación en la iglesia interrumpe el ciclo de venganzas cruzadas entre organizaciones rivales. En la banda sonora de la misma película, el coro dominicano así se interroga sobre los destinos en frente de la crisis:

La crisis no hay empleo, problemas en la familia
muchos acuden a la droga, otros a la santa Biblia
Y pá dónde voy yo? Yo no sé, sólo sé que estoy con Dios
Yo ando buscando respeto, buscando respeto
Trátame como te trato, no me juzgues, por favor (Bis)
Cada vez que puedo oro, y doy gracias por lo que tengo
Pero no me conformo con lo que tengo, quiero más
[Buscando respeto, en la película homónima]

Entre los jóvenes activos en la escena pandillera, quienes optan por una salida religiosa del grupo gozan de respeto. De hecho, estos sujetos se convierten en intocables: este

3

¹ Versión completa: <http://www.youtube.com/watch?v=kSMHicXO7F0>

posicionamiento otorga al ex-miembro un estatuto de neutralidad frente a las violencias heredadas. Como nos dice un miembro de una de estas agrupaciones refiriéndose a un adversario:

El tenía demasiados problemas, habían ya tratado de matarlo dos veces. Decidí hacerme evangélico. Ahora que viene al parque nadie lo puede tocar [Diario de campo, Barcelona, septiembre 2013].

Los múltiples procesos de ostracismo en los espacios públicos derivan a estos segmentos de la juventud hacia el único lugar que por definición tiene la misión de acoger a los “pecadores”: las iglesias. Lo religioso se configura así, en última instancia, como un espacio de confinamiento social para sujetos cuya colocación en la vida urbana sigue generando alarma y estigma, así como falta de legitimidad. Lo que se expulsa de un lado, es al fin “internalizado” por otros lugares y actores: las iglesias, así como el mercado informal de trabajo, las instituciones penitenciarias o la economía delincencial de la calle. Si este proceso de refugio y de acogida puede realizarse, es porque como apuntamos anteriormente e intentaremos sintetizar en el próximo apartado, “bandas” e iglesias comparten ciertas homologías en las estructuras y en el modo de funcionamiento social. Lo que las distingue tiene que ver con el mayor capital simbólico al que los jóvenes pueden acceder transitando e inscribiéndose en el espacio social definido por las iglesias, aceptando en fin sobre sus cuerpos y almas la protección por parte de un capital pastoral socialmente reconocido.

4) Buscando respeto y una nueva virginidad: semejanzas y diferencias entre bandas e iglesias latinas

La mirada multisituada con la que nos hemos acercado al tema de las “bandas” y grupos religiosos latinos en Génova y Barcelona nos ha permitido entender los intercambios y diferencias que se dan entre estas dos organizaciones evaluando la especificidad de dos contextos locales diferentes. Por ejemplo, es diferente la alta inversión de capital pastoral que se da en Barcelona, tanto en términos de represión como de “integración” de estas

pandillas en la sociedad, con respecto a Génova. Sin embargo, esta comparación deja entrever unas dialécticas comunes que se repiten en las pautas de sociabilidad formal de jóvenes hijos de inmigrantes latinoamericanos. Lo que une los hilos de estos fenómenos translocales es la identificación juvenil latina, que articulando elementos globales y locales puede cristalizarse en diferentes formas organizativas, como por ejemplo las organizaciones de la calle latinas y los grupos religiosos cristianos, que encontramos en diferentes lugares del planeta donde hay jóvenes en condición de exclusión que se definen como latinos. Estas organizaciones son los “picos” más visibles de un paisaje étnico y juvenil latino, que deja a disposición unos imaginarios a quienes estén dispuestos a identificarse en él, que se reifican a nivel local persiguiendo diferentes objetivos: la aceptación social de los coetáneos, la búsqueda de una familia alternativa, la búsqueda de una salida de la invisibilidad, la transformación del estigma en emblema, la fama (buena), el respeto, la legitimación, etcétera.

Los que integran las “bandas” y los grupos religiosos participan, por tanto, del mismo paisaje étnico-juvenil, por esto no parece raro que haya muchos puntos en común entre estas diferentes organizaciones. Además, hay que apuntar que en muchos casos, las redes de coetáneos en que participan estos jóvenes cruzan ambas organizaciones. Otras veces, como vimos en el caso de Barcelona, estas organizaciones se superponen y las bandas entran en las iglesias. Hasta los rituales que pautan sus reuniones son parecidos: por ejemplo, la disposición en círculo agarrándose de las manos para simbolizar la hermandad que observamos en muchos grupos religiosos se encuentra también en el llamado 360° que se forma en las reuniones de los capítulos de la organización Latin Kings and Queens o la práctica de la bendición (que además reproduce una práctica cotidiana en muchos grupos domésticos latinoamericanos). Hay también símbolos en común como por ejemplo el rosario llevado al cuello.

Las dos tipologías de organizaciones se configuran a nivel material e ideal como una “segunda familia”, en la que sus miembros se sienten “hermanitos” y se ayudan, se confían y corrigen entre ellos. Una y otra organización proveen un apoyo material en la inserción de los nuevos llegados y redes de sustentamiento para la subsistencia (trabajos en la economía formal e informal, legal e ilegal).

Además, como vimos, ambas comparten una matriz cristiana de creencias y valores éticos que son parte integrante de la construcción de la identificación grupal y que permiten crear códigos y leyes internas (por ejemplo considerar el cuerpo algo sagrado que no tiene que ser contaminado por droga o alcohol, la necesidad de proteger a los más débiles como las mujeres, etc.). Sin embargo, como se puede fácilmente imaginar, en las prácticas al interior de las organizaciones estos códigos se adaptan y transgreden diariamente.

Como pudimos observar, ambas organizaciones proporcionan una defensa contra el estigma que por ser hijos de inmigrantes llevan consigo estos jóvenes. Los miembros de las dos organizaciones comparten el mismo intento de visibilizarse y buscar legitimidad como minoría frente a la mayoría, y buscando una subjetivación social a través del grupo. Aunque los grupos religiosos lo consiguen de forma diferente con respecto a las pandillas que buscan respeto a través de los códigos de la calle, pasando también a través de la violencia, transformando el estigma en emblema, lo que le cuesta, sin embargo, la criminalización y persecución. De hecho, los grupos religiosos se diferencian de las organizaciones de la calle no sólo por el rechazo a la violencia, sino por el hecho de que no son criminalizados ni encuentran su legitimidad en la misma estigmatización social (volviéndola en emblema).

Lo que da reconocimiento social a los grupos religiosos integrados por jóvenes latinos tanto en Génova como en Sevilla es el hecho de formar parte de una institución reconocida como una iglesia (cristiana). Sin embargo, aunque los jóvenes de las iglesias no están marcados como peligrosos socialmente y perseguidos como sus coetáneos que están en las “bandas”, sufren la desconfianza de la opinión pública por no representar buenos ejemplos de integración. Es decir, el hecho de socializarse con otros miembros de la minoría no se considera un buen modelo de inserción en la sociedad. Este prejuicio se hace aún más fuerte hacia grupos religiosos latinos no católicos, como los de las diferentes iglesias evangélicas o los testigos de Jehová, que desde el exterior se perciben como “exóticos” o anacrónicos en sociedades “secularizadas” como las de acogida.

Como observamos de forma paradójica los grupos religioso que podrían visibilizarse, porque no tienen motivo de esconder sus actividades a la sociedad mayoritaria, son los que quedan más invisibles en el espacio público, mientras que los

pandilleros, por el contrario, que tendrían que quedar en la sombra porque sus prácticas están criminalizadas, son los que tienen que visibilizarse mayormente por necesidades simbólicas (cosa que los condena a las persecuciones).

A menudo los jóvenes latinos, sobre todo de los que han vivido la experiencia tanto de la banda como de la iglesia, suelen hablar de las bandas como algo “sucio como las calles donde suelen estar”, cobijo de prácticas delictivas que hay que esconder a la familia y a la sociedad por miedo o vergüenza, donde se ensucia el cuerpo (con alcohol, sustancias y sexo). Mientras que los grupos religiosos, aceptados por la familia y por la sociedad, están representados como la vía para la purificación y la salvación. Si en la “bandas” el estigma se vuelve emblema a través del respeto que se obtiene en la calle, en los grupos religiosos se quiere cancelar los estigmas a través de un camino de purificación a través del cual se puede “volver a tener una virginidad”. De esta forma, utilizando los mismos códigos éticos, construidos sobre la categoría puro/impuro, que les permite visibilizarse como “latinos” y ejercitar su agencia, estos jóvenes terminan reproduciendo también el discurso de sentido común sobre las bandas, reproduciendo de cierta forma la estructura que los condena a la invisibilización.

Referencias bibliográficas

- Aparicio, F. R. y Chávez-Silverman, S. (1998) “Introduction”. En Aparicio, F. R. y Chávez-Silverman, S. (eds) *Tropicalizations: Transcultural Representation of Latinidad*, Hanover: University Press of New England.
- Appadurai, A. (1996) *Modernity At Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bourgois P. (2005) *Cercando rispetto. Drug economy e cultura della strada*. Bologna: Derive e approdi.
- Brotherton, D. (2010) “Oltre la riproduzione sociale. Rintrodurre l’idea di resistenza nella teoria sulle bande”. En Queirolo Palmas, L. (ed.) *Atlantico latino: gang giovanili e culture transnazionali*. Roma: Carocci.
- Brotherton, D. y Barrios, L. (2004) *The Almighty Latin Kings and Queens Nation. Street Politics and the Transformation of the New York City Gang*. New York: Columbia University Press.
- Cannarella, M., Lagomarsino, F. y Queirolo Palmas, L. (eds.) (2007) *Hermanitos*. Verona: Ombre Corte.

- Castellani (2014) *Los hijos de los Otros. Reproducción identitaria de las y los descendientes de ecuatorianas/os en las ciudades de Sevilla y Génova*. Tesis Doctoral. Departamento de Antropología Social, Universidad de Sevilla.
- Castellani, S. (2009) “Seguimos llamándolos inmigrantes. Etiquetamiento y construcción de las identidades de los hijos de padres marroquíes y ecuatorianos en los institutos de enseñanza secundaria del barrio de la Macarena (Sevilla)”. En Izquierdo Escribano, A. y Fernandez Suarez, B. (eds) *VI Congreso sobre las migraciones en España. Comunicaciones y Posters (A Coruña, 7-19 septiembre de 2009)*. A Coruña: Universidad de A Coruña.
- Castells, M. (1998) *La era de la información: economía, sociedad y cultura. Vol I, La sociedad red*, Madrid: Alianza Editorial.
- Cerbino, M. (2006) *Jóvenes en la calle: Cultura y conflicto*. Barcelona: Anthropos.
- Cerbino, M. y Rodríguez, A. (2012) “Otras migraciones: los Latin Kings en España en el relato de F.”, *Revista Andaluza de Antropología*, 3: 148–182.
- Corona, V. (2012) *Globalización, identidades y escuela: “ lo latino ” en Barcelona*. Tesis doctoral: Departament de Didàctica de la Llengua i la Literatura, i de les Ciències Socials, Universitat Autònoma de Barcelona.
- Douglas, M. (1973) *Pureza y Peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI.
- Feixa, C. y Porzio, L. (2006) “Jóvenes ‘latinos’ en Barcelona: identidades culturales”. En Feixa, C.; Porzio, L. y Recio, C. (eds) *Jovenes latinos en Barcelona. espacio público y cultura urbana*. Barcelona: Anthropos.
- Foucault, M. (1984) *Sicurezza, territorio e popolazione*. Corso al Collège de France (1977-1978). Milano: Feltrinelli.
- García Borrego, I. (2003) “Los hijos de inmigrantes como tema sociológico: la cuestión de la segunda generación”, *Anduli: revista andaluza de ciencias sociales*, 3: 27–46.
- Gilberti, L. (2013) *La condición inmigrante y la negritud en la experiencia escolar de la juventud dominicana: estigmas y formas de agencia. Una etnografía transnacional entre la periferia de Barcelona y Santo Domingo*. Tesis doctoral: Departamento de Geografía y Antropología, Universitat de Lleida.
- Hall, S. (2009) *L’eticità impossibile*. Udine: Editrice universitaria udinese.
- Hannerz, U. (1992) *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*. New York: Columbia University Press.
- Izquierdo Escribano, A., López de Lera, D. y Martínez Buján, R. (2003) “The favorites of the Twenty-First Century: Latin American Immigration in Spain”, *Studi emigrazione*, 149: 98–124.
- King, R. y Rybaczuk, K. (1993) “Southern Europe and the international division of labour: from immigration to emigration”. En King, R. (ed.) *The New Geography of European Migration*. London and New York: Belhaven Press.
- Kofman, E. (2003) *The economic and social aspects of migration. Women migrants and refugees in the European Union*. Brussels: OCDE.
- Lagomarsino, F. (2006) *Esodi ed approdi di genere. Famiglie transnazionali e nuove migrazioni dall’Ecuador*. Milano: Franco Angeli.
- Lagomarsino, F. y Castellani, S. (2011) “The invisible protagonists. An analysis on the role of Ecuadorians’ daughters in Southern Europe and in the origin localities”. En *The*

- Migration-Development Nexus Revisited: State of the Art and Ways Ahead*, University of Trento, Junio 8-10.
- Marcus, G. E. (1995) "Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography". *Annual review of anthropology*, 24: 95–117.
- Martín Díaz, Emma y otros (2008) "El papel de las mujeres inmigrantes en el desarrollo de sus localidades de origen: el caso de las marroquíes y las ecuatorianas". Madrid: Instituto de la Mujer. Secretaría General de Políticas de Igualdad.
- Martín Díaz, E., Cuberos Gallardo, F. y Castellani, S. (2012) "Latin American Immigration to Spain," *Cultural Studies*, 26, 6, pp. 814–841.
- Nayak, A. (2003) *Race, Place and Globalization. Youth in a Changing World*. Oxford and New York: Berg.
- Pagnotta C. y Stagi, L. (2010) "Il genere nelle organizzazioni della strada". En Colombo, E. (ed.) *Figli di Miganti in Italia. Identificazioni, relazioni, partiche*. Torino: UTET.
- Pugliese, E. y Maciotti, M. I. (1991) *Gli immigrati in Italia*. Bari: Laterza.
- Queirolo Palmas, L. (2014a) El problema de las bandas en España como objeto de producción académica y de activismo etnográfico, *Papers, Revista de Sociologia*, 99/2
- (2014b) "Bandas fuera! escuelas, espacios públicos y exclusión", *Revista Española de Sociologia*, 21.
- (2014c) Las manos derechas del Estado y el capital guerrero: una etnografía de los aparatos represivos frente al fenómeno de las bandas juveniles en la España contemporánea, *Crítica Penal y Poder*, n.6
- (2013) "Gangs Policies: Youth and Migration in Local Contexts. The Case of Madrid and Barcelona", Final Report YouGang Project, Barcelona en línea en línea http://www.yougangproject.com/wp-content/uploads/2012/02/YOUGANG-informe-final_sp.pdf [consultado el 26 de octubre de 2013].
- (2012) "Juventudes y migraciones en Italia: deconstruyendo la posteridad inoportuna", *Revista Andaluza de Antropología*, 3, pp. 125–147, en línea <http://www.revistaandaluzadeantropologia.org/uploads/raa/n3/luca.pdf> [consultado el 20 de octubre de 2012].
- (ed.) (2009a) *Dentro le gang. Giovani, migranti e nuovi spazi pubblici*. Verona: Ombre corte.
- (2009b) "Estetiche r-esistenze. Capitale simbolico e organizzazioni della strada," en *Dentro le gang. Giovani, migranti e nuovi spazi pubblici*. Verona: Ombre Corte, pp. 53–67.
- (2007) "Panico latinos. I media mettono sotto assedio la città". En Cannarella, M.; Lagomarsino, F. y Queirolo Palmas, L. (eds.) *Hermanitos*. Verona: Ombre corte, pp. 15–21.
- Ravecca, A. (2009) *Studiare nonostante. capitale sociale e successo scolastico degli studenti di origine immigrata nella scuola superiore*, Milano, Franco Angeli.
- Sayad, A. (2002) *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Scandroglia, B. y López Martínez, J. (2008) "Reinas y reyes latinos en Madrid: el principio de los principios". En Cerbino, M. y Barrios, L. (eds.) *Otras Naciones: jóvenes, transnacionalismo y exclusión*. Quito: Flacso Ecuador.
- Scott J. (2003) *Los dominados y el arte de la resistencia*. País Vasco: Txalaparta.

Sennet R. (2004) *Rispetto*. Bologna: Il Mulino.

Wallerstein, I. (2011) *The Modern World System (3 vol)*. Berkley: University of California Press.

DIVERSIDAD Y FRONTERAS CULTURALES EN EL BARRIO: ANÁLISIS COMPARADO DE EL CEREZO (SEVILLA) Y LA MOURARIA (LISBOA)

Francisco José Cuberos Gallardo

CIES – Instituto Universitário de Lisboa

Beatriz Padilla

CICS – Universidade do Minho

En este trabajo presentamos un análisis comparado sobre la gestión de las fronteras culturales en dos barrios: El Cerezo (Sevilla) y la Mouraria (Lisboa). La conveniencia de trazar un análisis comparado entre estos dos barrios obedece a la concurrencia simultánea en ellos de claros paralelismos y diferencias. Una clara semejanza es el importante crecimiento de la inmigración durante los últimos años en ambos barrios. Por otra parte, una importante diferencia entre ellos es que ocupan lugares muy distintos en los mapas físicos y simbólicos de sus respectivas ciudades. Mientras que El Cerezo es un barrio periférico y distante del casco histórico de la ciudad de Sevilla, la Mouraria se encuentra plenamente inscrita en la zona histórica y patrimonial de Lisboa. El objetivo de este trabajo es reflejar dos formas claramente diferenciadas de negociar las fronteras culturales en barrios multiétnicos.

1. Globalización y fronteras culturales en el barrio

La publicación por Fredrik Barth de la obra “Los grupos étnicos y sus fronteras” (1976) marcó un punto de inflexión en el estudio de la etnicidad. Si hasta entonces los antropólogos habían pensado la etnicidad como un conjunto acotado de rasgos culturales que distinguían a un grupo humano del resto, el enfoque de Barth traslada el eje de este concepto desde el contenido cultural hacia la organización social de los grupos. Desde entonces la etnicidad pasó a ser interpretada como un criterio organizador de las relaciones entre grupos humanos diferentes, y para estudiarla será obligado analizar en detalle los contextos que enmarcan dichas relaciones. En este punto es preciso subrayar que la globalización ha supuesto una

modificación profunda de estos contextos, que se hace patente en el caso de los barrios multiétnicos surgidos a través de procesos migratorios recientes.

En primer lugar, la globalización insta un nuevo régimen de conectividad espacial e inmediatez temporal que altera de manera decisiva las formas de pertenencia al grupo étnico. En un mundo marcado por una interconexión creciente y en tiempo real entre localidades geográficamente distantes (Giddens, 1999; Castells, 1997; Harvey, 1989), la migración ya no implica necesariamente el abandono del grupo de pertenencia. Frente a procesos migratorios anteriores, en los que la salida física de la sociedad de origen implicaba la ruptura de los lazos de pertenencia al grupo, hoy los migrantes se constituyen como sujetos transnacionales (Glick-Schiller, 2010), que logran sostener desde la distancia vínculos sociales, económicos y culturales con sus sociedades de origen. En este nuevo marco espacio-temporal, se hace necesario re-conceptualizar términos como comunidad y membresía (Goldring, 1999). Así, en los barrios multiétnicos, se observa la co-presencia física en un mismo entorno residencial de colectivos que mantienen y reproducen su adscripción a identidades diversas, principalmente mediante el acceso a medios de comunicación en red, técnicas publicitarias, modas, estilos de ropa y otros variados instrumentos de homogeneización (Appadurai, 1996). Todos estos recursos permiten a los migrantes reconstruir marcadores que certifican, desde la distancia y en tiempo real, su pertenencia al grupo de origen. La identidad propia, que antes bebía fundamentalmente de la memoria compartida por los miembros del grupo, pasa a nutrirse de un arsenal de referentes que integran de manera permanente los paisajes de la identidad. Los marcadores de dicha identidad, que antes se encontraban circunscritos territorialmente al espacio geográfico de la propia sociedad de origen, hoy se incorporan a los distintos paisajes étnicos, mediáticos, tecnológicos, financieros e ideológicos que conectan las sociedades de origen y de destino (Appadurai, 1996). Al permitir la emergencia de identidades transnacionales, la globalización obliga en definitiva a problematizar el encaje entre las fronteras políticas y las fronteras culturales.

El nuevo régimen de compresión espacio-temporal (Harvey, 1989) entraña a su vez hondas transformaciones en los barrios, entendidos éstos como espacios para la interacción social. En aquellos barrios que han recibido a un alto número de población inmigrante, la vida social de los vecinos pasa a verse entretejida con realidades ubicadas a miles de kilómetros de distancia. Éste es el caso de numerosas ciudades de la Península Ibérica, donde a lo largo de la última década se observa la aparición de símbolos, costumbres y relaciones que conectan a dichos barrios, o a partes específicas de ellos, con culturas diversas llegadas desde lugares distantes. La presencia novedosa de estas prácticas determina la emergencia de formas

pautadas de relación entre los distintos grupos étnicos que habitan un mismo barrio. Sucede así que el mismo proceso globalizador que desdibuja las fronteras culturales entre lugares distantes contribuye a la rearticulación de nuevas fronteras en el seno de la ciudad.

En esta comunicación nos interesamos por comprender cómo son gestionadas estas nuevas fronteras culturales en los barrios de El Cerezo (Sevilla) y la Mouraria (Lisboa). En ambos barrios se ha producido un fuerte ascenso de la población inmigrante durante los últimos años. Dentro de este proceso nos interesa, en primer lugar, abordar las formas diferenciadas de apropiación del espacio por parte de los diversos grupos. Unas formas que ya no se ordenan estrictamente según un criterio de clase, tal y como fue observado por distintos teóricos en la etapa anterior de capitalismo industrial (Lefebvre, 1968; Castells, 1974; Harvey, 1977; Lojkin, 1981), sino que entroncan directamente con la diversidad étnica de estos barrios derivada de las recientes migraciones. Las prácticas de los vecinos responden a lógicas culturales diversas, reflejando la dimensión transnacional de estos barrios, y motivando así procesos de negociación entre grupos que apuntan hacia una renovada centralidad política del espacio urbano (Sassen, 2000; 2003).

Paralelamente a la emergencia de nuevas fronteras en estos dos barrios, analizamos los modelos de gestión de estas fronteras que las instituciones públicas plantean en cada caso. En este tipo de barrios multiétnicos, las políticas públicas suelen aparecer marcadas por la ambigüedad, y en ellas la inmigración aparece alternativamente como un recurso simbólico para el enriquecimiento de un modelo de ciudad “cosmopolita” (Oliveira, 2005; Mapril, 2001), y como un problema social susceptible de poner en riesgo la convivencia (Malheiros e Mendes, 2007). Finalmente, apuntamos la emergencia en estos barrios de nuevos actores colectivos, que reivindican un papel protagonista en la gestión de las fronteras culturales que ordenan la convivencia entre sus vecinos.

Más allá de la vocación comparativa de este trabajo, debe notarse que para el análisis de cada barrio ha resultado relevante, a nivel metodológico, la confrontación sistemática entre las prácticas y los discursos registrados. En efecto, no siempre se observa coherencia entre ambos, y con frecuencia la práctica cotidiana de los actores desmiente unos discursos que, por su centralidad política, tienden a asumir formas políticamente correctas. Por este motivo, se ha revelado especialmente interesante la compaginación de técnicas de análisis de discurso con la observación directa de los contextos estudiados. Si la observación permite registrar valores que no suelen ser expresados de manera verbalizada (Hannerz, 1986: 343; Martín y Pujadas, 1999: 10-11), esta ventaja resulta especialmente importante cuando la realidad estudiada involucra aspectos sensibles de la convivencia cotidiana.

2. Contextualización del trabajo: caracterización de El Cerezo y la Mouraria

Tanto la llegada de una población inmigrante numéricamente significativa como su visibilización se han traducido en un conjunto de transformaciones significativas en las dinámicas sociales y culturales de El Cerezo (Sevilla) y la Mouraria (Lisboa). A nivel demográfico, ambos casos representan sendos ejemplos de un mismo fenómeno, acontecido por lo demás en muchos otros barrios de las grandes ciudades de la Península Ibérica a lo largo de los últimos quince años. Se trata de la absorción de un conjunto amplio y diverso de corrientes migratorias, que contribuyen a modificar tanto el perfil del vecindario como las formas de habitar el barrio en un plazo de tiempo muy corto. En ambos barrios se observa una redefinición de los usos de los espacios y, en consecuencia, una necesidad de repensar los límites y consensos en que se funda la convivencia. Los modos de estar en el barrio se diversifican y los conflictos entre ellos, que en otro tiempo fueron afrontados como fricciones domésticas, son remitidos ahora a un debate complejo sobre el encaje político de la diversidad cultural.

Tanto en Sevilla como en Lisboa la población inmigrante se ha incorporado a la ciudad dentro de un modelo que algunos autores han tipificado como “europeo” por contraste con el estadounidense, y en el que el principal criterio de segregación residencial entronca con las diferencias de clase y no con la adscripción étnica de los individuos (Musterd y DeWinter, 1998; Arbaci, 2007). El resultado de este proceso ha sido la conformación en la ciudad de barrios que, frente al sistema de gueto étnico frecuente en Estados Unidos, albergan simultáneamente a un grupo amplio y diversos de colectivos. Consecuentemente, los extranjeros son siempre una población minoritaria en cada uno de los barrios sevillanos considerado de forma aislada.

No obstante, los datos sobre El Cerezo y la Mouraria no son idénticos, y de hecho apuntan tendencias dispares. Tanto la forma en que los vecinos visibilizan sus identidades como los discursos de los agentes sociales y las políticas públicas aplicadas varían entre un caso y otro, y reflejan formas diferentes de gestión de las fronteras culturales. Para entender este proceso, conviene en primer lugar caracterizar el perfil del vecindario en cada caso, y las formas de inserción concreta que los nuevos vecinos han protagonizado en diferentes momentos.

2.1. El Cerezo

La población extranjera experimentó un fuerte crecimiento en la ciudad de Sevilla entre los años 1996 y 2008, pasando de 3.755 personas a 37.352. Esta población no se ha repartido de manera uniforme por el conjunto de la ciudad, sino que ha tendido a concentrarse en distritos concretos, como Cerro-Amate, Centro y Macarena. Éste último, que se extiende hacia el norte de Sevilla desde los confines de su casco histórico, es el que más población inmigrante ha llegado a acoger, albergando aproximadamente a un 10% del total de extranjeros residentes en la ciudad. Dentro del Distrito Macarena destaca por el nivel de presencia extranjera El Cerezo, un pequeño barrio cuyos límites son marcados por las avenidas Doctor Fedriani, San Lázaro y Doctor Leal Castaño. Este barrio cuenta con unos 2.650 habitantes, de los cuales casi 1.000 eran inmigrantes en el año 2008 (Torres et al., 2011), si bien este número ha descendido moderadamente desde entonces, debido al impacto de la crisis económica y el consiguiente retorno de muchos inmigrantes a sus países de origen. No es de extrañar, en todo caso, que El Cerezo aparezca en el imaginario de la ciudad como un barrio fuertemente ligado a las recientes corrientes migratorias llegadas desde el extranjero.

De entre los inmigrantes residentes en El Cerezo, destacan por su importancia numérica los originarios de Latinoamérica, que suman más de la mitad de los extranjeros censados en el barrio. Esta inmigración latinoamericana proviene fundamentalmente de los países de la cordillera andina, principalmente de Bolivia y Ecuador, y en menor medida Colombia. Tras los colectivos latinoamericanos, cabe destacar la presencia de otras dos minorías en el barrio: los marroquíes y los nigerianos. Todos estos grupos han experimentado un crecimiento exponencial en un plazo muy breve de tiempo. Todos ellos ostentaban una presencia muy poco significativa hasta el año 2000, protagonizando desde entonces un notable ascenso, que además ha ido en paralelo a un descenso acentuado de la población autóctona del barrio. Así, y para el período 2000-2008, Torres et al. (2011: 87) cifran la subida de la población extranjera en 820 individuos (33,61% del total) mientras que constatan una bajada de 713 (30%) entre la población autóctona.

La población extranjera se ha ido incorporando al barrio en régimen de alquiler en su inmensa mayoría. Los primeros extranjeros que llegaron dentro de esta fórmula eran estudiantes, marroquíes en su práctica totalidad, que elegían El Cerezo por su cercanía a la Facultad de Medicina. Este barrio periférico aparecía como una opción cómoda y económica para estos estudiantes, que ejercieron como pioneros de la presencia extranjera en el barrio, pese a que

hoy representan una proporción marginal de la población inmigrante. En la actualidad, la mayor parte de los inmigrantes de la zona ocupan empleos poco cualificados, y presentan un perfil bajo tanto en sus niveles formativos como de ingresos (Cuberos, 2014).

Tanto la población inmigrante de El Cerezo como la autóctona se aloja en bloques de pisos construidos en las décadas de los sesenta y setenta. En total el barrio cuenta con 1.053 pisos¹, construidos en su mayor parte por el empresario Gabriel Rojas en régimen de renta y venta libres, que representan la práctica totalidad de las viviendas existentes. Aunque estos bloques se encuentran en un estado de conservación aceptable, el modelo de construcción en vertical plantea un modelo habitacional de fuerte concentración, que se traduce en una alta densidad poblacional. Esto contribuye a agravar uno de los principales problemas de cuantos son identificados por los vecinos: la carencia de espacios públicos (Cuberos y Martín, 2012). En efecto, los espacios públicos del barrio son muy pocos, muy pequeños y claramente infradotados. En la práctica, estos espacios se reducen a los reducidos pasajes entre los bloques de pisos y algunas plazas públicas de escasas dimensiones. Entre estas plazas destaca, por su centralidad material y simbólica, la Plaza Playa de Punta Umbría, donde se encuentra un buen número de comercios y varias asociaciones centrales en la vida social del barrio, como la Asociación de Vecinos y la Peña Cultural Sevillista.

La llegada de inmigrantes a El Cerezo no sólo ha contribuido a aumentar la diversidad étnica de este barrio. Paralelamente, ha marcado un cambio profundo en la estructura de edades del mismo. Frente a una población autóctona notablemente envejecida, los inmigrantes llegados se encuentran mayoritariamente en franjas de edad entre los 20 y los 40 años. Así, esta franja etaria experimentó un saldo positivo en el período 2000-2008, coincidiendo con el ya comentado crecimiento de la población extranjera; mientras que saldo migratorio de mayores de 65 años fue negativo, correspondiendo al citado descenso de la población autóctona para el mismo período (Torres et al., 2011: 87). Observamos en definitiva que El Cerezo vivió en el plazo de una década un conjunto de transformaciones demográficas que, a su vez, derivaron en un incremento en la diversidad cultural del mismo. La diversificación de la población en términos étnicos, etarios y socio-profesionales ha contribuido a que el fenómeno migratorio pase a ser percibido por todos los vecinos como un punto de inflexión en la vida del barrio, que ha marcado un antes y un después en las relaciones entre sus vecinos.

¹ Datos facilitados por la AAVV El Cerezo. <http://www.sevilladirecto.com/andres-aranda-el-cerezo-no-es-un-barrio-con-problemas-de-seguridad-donde-se-respeta-a-los-inmigrantes/>

2.2. La Mouraria

Los orígenes del barrio de la Mouraria están fuertemente asociados a la conquista cristiana de la ciudad de Lisboa. Fue entonces cuando el rey confinó a ese territorio a los moros, que desde entonces inspiran el nombre por el que es conocido. Así, el barrio estuvo ligado al “otro” desde su origen, y hoy este origen es usado simbólicamente para reivindicar este barrio como cuna de la interculturalidad. Paralelamente, sin embargo, el barrio ha sido relacionado durante mucho tiempo con una imagen negativa, de mala fama y marginalidad, a pesar de encontrarse localizado en el casco histórico de Lisboa. A diferencia de El Cerezo, que ocupa un lugar periférico dentro de la ciudad de Sevilla, en la Mouraria encontramos el establecimiento de inmigrantes en un barrio céntrico, degradado y asociado a un cierto carácter bohemio, siguiendo una pauta similar a la observable en barrios como El Raval (Barcelona) o Lavapiés (Madrid) (Sargatal, 2001).

La inmigración ha sido importante en este barrio desde hace décadas, aunque en los últimos años se haya intensificado. En la década de 1970 llegaron los primeros inmigrantes, provenientes de las antiguas colonias portuguesas en África. Más tarde, en las décadas de 1980 y 1990, llegaron inmigrantes provenientes de Asia -India y China primero, y luego Paquistán y Bangladesh-, y ya en la primera década del siglo XXI se instaló en el barrio un alto número de brasileños, mientras se intensificaba la llegada de inmigrantes provenientes de China. Todas estas corrientes migratorias tendrán un impacto en el vecindario, observable en los modos de consumo y en el comercio, en la vivienda y en los servicios, y sobre todo en las pautas de convivencia entre las diferentes comunidades y los autóctonos.

La diversidad en la Mouraria no afecta sólo a las identidades étnicas de autóctonos e inmigrantes. Se observa además una importante brecha etaria y de clases entre ambas poblaciones. Esta diversidad se ha visto acrecentada recientemente, coincidiendo con la llegada al barrio de nuevos vecinos con un perfil demográfico diferenciado, incluyendo estudiantes erasmus y de intercambio, así como también artistas y jóvenes alternativos. Otro eje a considerar dentro de la diversidad es el religioso. Si bien la población autóctona es sobre todo católica –y hay algunas iglesias de esta confesión-, el barrio cuenta con dos mezquitas pequeñas que acogen a los practicantes musulmanes del barrio y de las inmediaciones, que vienen periódicamente a rezar, así como algunas iglesias evangélicas y un templo hindú.

Por tratarse de un barrio antiguo y bastante degradado, la mayoría de los edificios está en mal estado, aunque en los últimos tres/cuatro años se ha recuperado algunos, con el objetivo de

atraer a un público joven y de mayores recursos. Sin embargo, los precios elevados de los pisos han dificultado seriamente su venta. En general, una alta proporción de los residentes son inquilinos y se benefician de regímenes de renta antigua, si bien esto se traduce en la falta de mantenimiento de los edificios. Los arrendatarios de estas viviendas son mayoritariamente personas de la tercera edad que pagan muy poco, o inmigrantes que se adaptan a vivir en edificios envejecidos y de menor calidad a cambio de un bajo precio. La excepción a esta tendencia la constituyen personas más jóvenes y nuevos inversores que han comprado casas restauradas.

Más allá de la degradación de los inmuebles, otra consecuencia de la antigüedad del barrio es la falta de espacios públicos abiertos, ya sean plazas o parques. El trazado del barrio es típico de los cascos antiguos mediterráneos, con calles sumamente estrechas, muchas de ellas con vertientes muy inclinadas y con tránsito limitado. En los dos últimos años algunas calles, plazas y placitas fueron renovadas o rehabilitadas. Sin embargo, no es posible crear espacios públicos verdes, lo que limita las zonas de interacción entre los vecinos.

Los espacios de mayor dimensión en la Mouraria son las plazas de Martim Moniz y de Intendente, alrededor de las cuales ha crecido notablemente el comercio. En Martim Moniz, que no tiene espacios verdes, se ha instalado el Mercado Fusión, con quioscos de comidas y bebidas “internacionales”. Este espacio suele ser frecuentado por diferentes públicos dependiendo de los horarios y días de la semana: turistas paseando y consumiendo en los quioscos, niños jugando al cricket, transeúntes, comerciantes, etc. Alrededor de esta plaza se encuentran dos centros comerciales antiguos, donde hoy predomina el comercio étnico y de venta mayorista. La otra plaza, llamada de Intendente, es un espacio recientemente recuperado y donde el propio alcalde de Lisboa ha instalado su oficina. A su alrededor también están apareciendo algunos negocios, especialmente cafés y restaurantes. Ambas plazas, Martim Moniz e Intendente, están conectadas por dos arterias principales, Rua da Palma y Rua do Bem-formoso, donde se han instalado también numerosos negocios propiedad de inmigrantes -textil, restaurantes, telecomunicaciones, etc.- y varios mercaditos. Hoy el barrio está muy dinamizado por el comercio étnico y tradicional, aunque existen zonas del barrio alejadas del sector comercial donde el dinamismo no es comparable. No obstante, y a pesar de las obras realizadas, persisten algunos de los antiguos problemas del barrio como la prostitución, y el tráfico y consumo de drogas.

3. Procesos migratorios y formas de ocupación del espacio

Las fronteras culturales cobran una materialidad física en la medida en que diferentes grupos entablan formas de interacción concreta. En barrios multiétnicos como los que aquí presentamos, numerosos espacios pasan a recibir usos diferenciados por parte de los distintos grupos. Estos usos entroncan con la cultura de origen de cada grupo, pero también con los factores estructurales que condicionan su inserción en el barrio. Así, las formas de ocupar el espacio pasan a ser identificadas con la pertenencia alterna a uno u otro grupo.

Las diferentes formas de ocupar unos mismos espacios nos proveen de ejemplos concretos sobre el modo en que cada grupo construye su propia presencia en el barrio y percibe la presencia de los demás.

3.1. El Cerezo

La presencia de una considerable población inmigrante ha tenido un impacto directo sobre el aspecto exterior del barrio. El Cerezo, que desde sus orígenes ha presentado una actividad comercial sensiblemente más alta que los barrios de su entorno (Torres et al., 2011: 124), ha visto enriquecida su oferta con la llegada de nuevos residentes latinoamericanos, magrebíes y subsaharianos, cuya llegada fue acompañada de la apertura de nuevos negocios en la zona. Estos negocios presentan con frecuencia características diferenciales, ya sea por estar su actividad ligada al proceso migratorio mismo, como los locutorios; por orientar sus servicios a poblaciones migrantes concretas, como las peluquerías de los subsaharianos; o bien porque, aun orientando su actividad al vecindario en su conjunto, incluyan en su oferta productos especialmente atractivos para ciertos grupos, como las tiendas de comestibles que importan choclo, maíz o cus-cus. Más allá de la actividad comercial que concentran, estos espacios –y su entorno inmediato– son usados con frecuencia por grupos concretos como centros de reunión, lo cual se traduce en una sobre-visibilización de la inmigración en lugares concretos. Con frecuencia, esto despierta el recelo de algunos vecinos, que sienten esta presencia como un peligro, especialmente cuando se produce en horarios que exceden los límites convencionales de la actividad comercial en la ciudad.

Los espacios públicos, como plazas y pasajes, también reciben un uso intensivo por parte de algunos sectores de la población inmigrante (Cuberos y Martín, 2012). Este uso resulta especialmente visible, precisamente por la escasez de espacios públicos existentes en el

barrio, que les obliga a concentrar su presencia en un número reducido de estos lugares. Especialmente en verano, cuando el clima invita a ocupar la calle una vez pasadas las horas de más calor, los espacios públicos aparecen como una alternativa apetecible para el encuentro entre vecinos y la convivencia. Sin embargo, debe notarse que son los vecinos inmigrantes quienes dan un uso intensivo a estos lugares, mientras que la presencia autóctona es considerablemente menor. Esta diferencia obedece, más que a las culturas de origen, a las diferencias de edad entre ambas poblaciones. El vecindario autóctono, en gran medida envejecido, evita bajar a la calle en las horas nocturnas, y opta normalmente por quedarse en casa. Los inmigrantes, jóvenes en su mayoría, sí disfrutan de estos espacios a diario, y a menudo lo hacen hasta altas horas de la noche. Esta forma de apropiación diferenciada de calles y plazas se ha traducido, a menudo, en un conflicto fronterizo sobre la gestión del tiempo. Mientras que la población autóctona se queja del ruido a partir de determinadas horas y exige el respeto a su derecho al descanso, los más jóvenes del barrio, a la sazón inmigrantes, reivindican por su parte el derecho a interactuar en los espacios públicos. En este caso se observa cómo unos usos del espacio que responden básicamente a las diferencias de edad entre el vecindario, son reinterpretados dentro de unas fronteras culturales que construyen al inmigrante como ruidoso y desordenado, y al autóctono como hogareño y respetuoso.

Los desacuerdos sobre el uso de los espacios públicos, que en otros barrios son abordados como fricciones domésticas entre distintos segmentos etarios, son aquí redefinidos como conflictos interculturales. Esta nueva perspectiva contribuye a una degradación de la convivencia, que ha tendido a ser resuelta mediante una serie de actuaciones de carácter privatizador o inhabilitador de estos espacios. Estas intervenciones han consistido generalmente en la instalación de elementos que dificultan la ocupación de calles y plazas. Cabe destacar aquí el levantamiento de vallado en las principales plazas del barrio – incluyendo la Plaza Playa de Punta Umbría-, que pasan a tener un acceso restringido a unas horas concretas del día. Igualmente se constata la instalación de elementos inhibidores, normalmente metálicos, que son adosados al suelo para evitar que la gente pueda sentarse, dificultando así el aprovechamiento del espacio con comodidad.

Finalmente, las fronteras culturales se hacen evidentes incluso en la formas de ocupación de los espacios privados. En este sentido, cobra importancia la problemática de los llamados “pisos-patera”, que ha sido fuente de serios enfrentamientos entre inmigrantes y población autóctona. Por pisos-patera se conoce la práctica de compartir un mismo apartamento entre un alto número de personas. Esta práctica, orientada por una estrategia económica de minimización del gasto y maximización del ahorro, es frecuente entre inmigrantes que reciben

bajos salarios y tienen la responsabilidad de enviar remesas al país de origen. El problema en este punto es que la mayor parte de los bloques de pisos del barrio tienen contadores de agua genéricos, que contabilizan en una única factura el gasto total de agua de todos los pisos integrados. La consecuencia de este sistema de contabilización del gasto es que los pisos-patera provocan, por su alto número de moradores, un incremento del consumo de agua que afecta indirectamente a todos los vecinos del bloque, que han de participar a partes iguales del pago de la factura común.

Podemos decir así que las formas de ocupación del espacio presentan en este barrio claras diferencias entre grupos, que a menudo han desembocado en desencuentros y tensiones. Las soluciones a estas tensiones apuntan hacia la reglamentación e inhabilitación de los propios espacios públicos en tanto lugares para la interacción social.

3.2. La Mouraria

El paisaje comercial de la Mouraria visibiliza claramente la diversidad étnica que la caracteriza. Este barrio alberga una intensa actividad comercial, de gran importancia no sólo para sus vecinos sino para el conjunto de la ciudad. En él se realiza buena parte de la distribución de productos de perfil “étnico/cosmopolita” y de mercancía barata, tanto mediante venta al por mayor como entre minoristas, aunque esta actividad comercial no alcanza a todo el barrio y se concentra en torno a las dos plazas descritas. Además, durante los últimos años han abierto muchos restaurantes, tanto tradicionales portugueses como típicos de los diferentes países, y otros tipos de lugares como cafés o bares con actividades nocturnas. Estos nuevos comercios sí están más distribuidos por el barrio, y han motivado una ocupación diferente del barrio, que es ahora frecuentado por otros públicos. Esta nueva presencia no siempre es del agrado de todo el vecindario y especialmente de la población envejecida, creándose algunos conflictos, sobretodo de carácter intergeneracional.

Entre los problemas de convivencia recurrentes en la Mouraria destacan los relacionados con la basura -cómo se tira la basura, horarios para depositarla, etc.- que frecuentemente son asociados a la fenómeno migratorio, por cuanto buena parte de la población autóctona acusan a los inmigrantes de “tirar la basura por la ventana” y otras prácticas inadecuadas. También son causa frecuente de discordia los olores -propios de cocinar con ingredientes diferentes-, y los ruidos molestos cerca de las mezquitas donde los musulmanes van a rezar varias veces por día. Finalmente, y de nuevo en relación con la basura, un problema recurrente es el exceso de

basura que producen los negocios de la zona, especialmente los de venta al por mayor en el centro comercial de la Mouraria. Cabe anotar sin embargo que a raíz de las obras de renovación algunos de estos problemas de basura han sido resueltos.

Dentro de este barrio cabe destacar el papel asumido por las plazas de Martim Moniz y de Intendente como visibilizadoras de la diversidad del barrio. Los nuevos usos dados a estos espacios por los diversos grupos de vecinos no sólo son permitidos, sino que son reforzados a través de intervenciones urbanísticas que valorizan y subrayan la estética multicultural del barrio.

4. Políticas públicas: gestiones institucionales de la diversidad cultural

La gestión de las fronteras culturales en barrios multiétnicos involucra generalmente a las autoridades administrativas. A través de políticas públicas, los ayuntamientos contribuyen a generar discursos específicos sobre la co-presencia de identidades culturales diversas en unos mismos barrios. Dichos discursos pueden apostar por valorar esta diversidad y fomentar su visibilidad hacia el exterior, o bien por fórmulas de convivencia homogeneizadoras, que presenten la diversidad cultural como un peligro potencial y la releguen al espacio de lo privado. Una y otra opción tienen distintas consecuencias, que deben ser tenidas en cuenta para entender la forma en que cada grupo étnico plantea su forma de habitar el barrio y de interactuar en él.

4.1. El Cerezo

En su abordaje sobre las recientes transformaciones urbanas y sociales del Distrito Macarena, Torres et al. (2011: 29) denuncian que esta zona de la ciudad ha padecido una falta crónica de intervención política, que se remonta a los orígenes de estos barrios, hace aproximadamente cuarenta años. El Cerezo, así como los barrios de su entorno, apenas ha sido objeto de medidas políticas aisladas, que generalmente se han limitado a aplicar en la zona principios genéricos, que no tienen en cuenta la singularidad de este barrio ni las transformaciones acontecidas en el perfil demográfico de sus habitantes. En este sentido, podemos decir que ninguno de los diferentes gobiernos municipales ha desarrollado en la zona una intervención específica y diferenciada; lo cual, como afirma Muller (2000), no deja de ser un posicionamiento político ante la gestión de la diversidad. Durante los últimos años, estas

intervenciones se han orientado a la dotación de equipamiento en los espacios públicos, principalmente juegos infantiles para niños y mobiliario para personas de edad avanzada, que reconocen y visibilizan el rejuvenecimiento del barrio estrechamente ligado al asentamiento de los vecinos inmigrantes, y la presencia paralelamente de un amplio sector de población envejecida. Igualmente destaca la instalación del carril bici, paralela a su implementación en el resto de la ciudad, y que está orientada a todos los vecinos sin distinción.

El impacto de la inmigración en el perfil del vecindario apenas ha sido reconocido a través de una medida puramente simbólica, que ha consistido en el cambio de rotulación de una avenida. En 2011 una de las principales arterias de la zona, antes llamada Pedro Gual Villalbí en honor de un ministro franquista catalán, fue rebautizada como Avenida Trabajadores Inmigrantes. Esta iniciativa, claramente motivada por la presencia en ese momento de Izquierda Unida en el gobierno municipal, fue tramitada en virtud en la Ley de Memoria Histórica², y en su momento formó parte de un conjunto más amplio de cambios de nombres orientados a desterrar del callejero el legado franquista. Pero más allá de esta intervención puntual, no ha habido en los gobiernos municipales de los últimos años una voluntad clara por visibilizar la diversidad cultural de la zona e incorporarla como criterio de gestión política.

El hecho de que las instituciones locales no hayan incorporado un criterio de visibilización de la diversidad cultural en su trabajo no significa que no hayan intervenido en la zona. Durante la última década, y coincidiendo con las recientes transformaciones demográficas de la zona, los gestores municipales han mostrado un creciente interés por la situación del barrio. Sin embargo este interés político, que a su vez ha tenido con frecuencia una amplia repercusión mediática, ha tendido a guiarse por intervenciones puntuales sobre problemas concretos. La presencia de los munícipes en la zona aparece siempre como respuesta externa a situaciones problemáticas. Ejemplo de esto son las numerosas reuniones mantenidas por los distintos gobiernos municipales, especialmente desde 2008 hasta la fecha, para abordar problemas específicos como la práctica de la *botellona*³ y la revisión de los llamados *comercios problemáticos*⁴. Estas intervenciones desarticuladas y siempre planteadas como respuestas postreras a problemas de convivencia, unidas a la ausencia de un discurso estructural y positivo sobre la diversidad cultural, ha favorecido que la imagen exterior del barrio se torne

² En la misma sesión plenaria, el Ayuntamiento sevillano aprobó cambiar el nombre de otra calle del barrio, pasando de ser Sancho Dávila –figura destacada del falangismo- a Pueblo Palestino.

³ Práctica consistente en el consumo colectivo de bebidas –generalmente alcohólicas- en la vía pública.

⁴ Nombre otorgado por la prensa local a un conjunto amplio de negocios que practican distintas formas de actividad irregular, incluyendo el desarrollo de actividades distintas a las recogidas en su licencia, la venta de alcohol a menores o la apertura fuera del horario legal establecido.

negativa, y que a menudo la imagen del barrio multiétnico aparezca solapada con un conjunto amplio de problemas de convivencia.

Debe notarse que, en contraste con el tímido reconocimiento de la diversidad cultural del barrio llevado a cabo por el anterior gobierno municipal PSOE-IU, el PP llevó a cabo una fuerte campaña de crítica a esta política en la zona durante el período 2007-2011. A través fundamentalmente del apoyo a la Asociación de Vecinos de la zona, el PP y su entorno reforzó un discurso higienista, que presentaba la situación en El Cerezo como un caso de necesidad extrema y que, si bien no acusaba directamente a los inmigrantes de los problemas de la zona, contribuyó negativamente a la estigmatización del barrio y a la difusión de una imagen negativa de la inmigración. En este sentido, la llegada del PP al gobierno local con mayoría absoluta en el año 2011 ha supuesto un claro retroceso en la implementación de políticas de visibilización de la diversidad cultural en El Cerezo.

4.2. La Mouraria

En claro contraste con el caso de El Cerezo, los cambios en la Mouraria sí han motivado una intervención intensa y diferencial por parte del Ayuntamiento, tendente a la visibilización de la diversidad cultural como recurso. El propio alcalde de Lisboa mudó hace poco sus oficinas públicas a este barrio, simbolizando así el compromiso político de la Administración local con la recuperación y valorización de la Mouraria. Previamente ésta ya había sido objeto de varios planes de renovación y/o rehabilitación urbana, por lo menos desde la década de 1940. Sin embargo, la mayoría de aquellas intervenciones se habían guiado por un criterio higienista, y apenas implicaron un lavado de cara o cuanto más, alguna mejora de infraestructura, sin invertir en aspectos sociales ni afrontar las raíces de los problemas del vecindario. Así, entre 1940 y 2000 la zona recibió obras de embellecimiento y limpieza en varias zonas –aunque hoy no se evidencian- y se destruyeron algunos edificios, iglesias y palacios, sin que ello implicase cambios sustanciales en la gestión de los problemas del barrio. Algunos de estos planes de intervención se centraron en la plaza de Martim Moniz –en 1967, 1982 y 1997- y en sus alrededores, y en 1982 se construyeron los dos centros comerciales, que todavía son el alma comercial del barrio. Otros planes incluyeron la instalación de cámaras de vigilancia, así como la construcción de quioscos en la plaza, que fracasaron por el predominio en ellos de actividades ilícitas.

El último plan, sin embargo, sí ha incorporado ya la promoción de la diversidad como criterio. Además de las obras de rehabilitación y renovación urbana para embellecimiento urbano -reemplazo de empedrado de la vía pública, mejora de espacios públicos como plazas y plazoletas, colocación de bancos para la sociabilidad entre vecinos e instalación de parques infantiles para los niños y sus familias-, también ha incluido un programa de inversión social. El Ayuntamiento trabajó con la sociedad civil en la realización de un diagnóstico, y se diseñó un plan de desarrollo social y comunitario para ser implementado al mismo tiempo que las obras de renovación urbanística. Especialmente importante ha sido la inversión en apoyo a las asociaciones y organizaciones comunitarias del barrio, que tratan de organizar a los vecinos y que intentan resolver algunos de los problemas detectados en el diagnóstico realizado: desempleo, estigmatización, delincuencia y prostitución.

En este plan de intervención, las instituciones municipales decidieron apostar por la interculturalidad como un marcador que le da un valor económico agregado a la ciudad. El discurso multicultural se construye tanto por la valorización de prácticas comerciales que ofrecen una oferta de consumo cosmopolita-multiétnico, como por la difusión turística de lo tradicional -fado, tascas, visual de ventanas con la ropa colgada, etc.-, siendo ambas tendencias conjugadas en el barrio. En este sentido, el plan de renovación fue acompañado desde su anuncio por una celebración llamada “Festival Todos: caminata de culturas”, impulsada por el propio Ayuntamiento. Este festival artístico, de varios días de duración, nació para ser realizado de forma alterna en diversos barrios, a los que sería llevado con el fin de potenciar en todos ellos el valor de la diversidad cultural. Sin embargo, y debido a la costosa inversión inicial que este festival exige, y a la necesidad de tiempo para generar vínculos con los vecinos, se optó por repetir esta celebración varias veces en unos mismos barrios, con el objetivo de que ésta terminase echando raíces en el tejido vecinal, y pudiese así continuar sin apoyo estatal una vez que los vecinos y sus asociaciones se hicieran cargo de organizarla.

El Festival Todos se realizó en tres ocasiones en la Mouraria, y cada año creció e involucró a más personas. Por otro lado, al abrirse al exterior convocó vecinos de otros barrios y otros públicos, desde turistas -el festival es anunciado en la agenda cultural de Lisboa como una actividad “*must see*”- a públicos de consumos alternativos en el campo musical, artístico y culinario. Un objetivo del festival fue la promoción de la convivencia intercultural y la creación de lazos entre vecinos, comerciantes y otros actores. Desde la realización del mismo, las asociaciones de la zona han crecido y diversificado sus objetivos, y además han surgido otras nuevas, que reflejan un proceso de dinamismo asociativo en el barrio. La apuesta por la

interculturalidad no ha sido sólo nominal, sino que se ha traducido en iniciativas concretas, ya que en la segunda edición del Festival Todos se firmó el convenio de adhesión del Ayuntamiento de Lisboa a la red de ciudades interculturales del Consejo de Europa, lo cual implica la obligación de garantizar algunos elementos relativos a la diversidad en este barrio. A lo largo de los últimos años -desde 2008 aproximadamente- las asociaciones comunitarias también han cambiado sus discursos y relaciones con los vecinos y comerciantes inmigrantes, precisamente porque parte de lo que se ofrece en la Mouraria es un modelo de diversidad que conjuga la tradición y el cosmopolitismo. Así, la oferta de programas y actividades de asociaciones como Renovar la Mouraria, integrada por vecinos del barrio preocupados por la degradación del mismo y por la falta de reconocimiento, han ampliado sus horizontes, extendiendo su gama de servicios y programas a las comunidades migrantes –programas de salud para todos, de aprendizaje de la lengua y oficinas de ciudadanía, entre otros-, y han creado nuevos programas culturales para dinamizar la Mouraria, como las rutas turísticas de las tascas, del fado, de la Mouraria tradicional y de la Mouraria de las personas -que pueden ser realizadas en varias lenguas-, además de otras actividades culturales como noches internacionales, cine, clases de instrumentos y de danzas. Igualmente esta asociación publica un periódico del barrio llamado Rosa Maria, y ha renovado su página web en torno a una estética y unos contenidos que enfatizan el valor de la diversidad cultural de la zona. El cambio e intensificación de las actividades de Renovar la Mouraria fueron potenciados por las obras de infraestructura de las que se beneficiaron dentro del programa de intervención. En este sentido, no sólo esta asociación se benefició de la realización de obras, sino que otros espacios y asociaciones también lo hicieron: se abrió la cocina comunitaria de la Mouraria, se abrirá en breve el centro de innovación de la Mouraria, y se ha realizado algunas obras en la Casa de los Amigos de Minho y en el Centro Deportivo de la Mouraria, entre otros edificios. La apuesta institucional por la interculturalidad está plasmada en un plan que apuesta por la inclusión de las comunidades inmigrantes residentes en el barrio, creando un “corredor intercultural” en la Rua do Bem-formoso y de los Cavaleiros, promoviendo así el comercio y consumo étnico. Además, el programa incluye un eje de promoción de las buenas prácticas de convivencia pública, destinado a los niños y jóvenes de las escuelas del barrio.

La política del Ayuntamiento está articulada con el principal tejido asociativo del barrio y con otras instituciones relevantes como la Santa Casa de la Misericordia de Lisboa, que tiene equipos sociales y de salud en el barrio, por lo que un aspecto importante es el trabajo conjunto con las diferentes organizaciones. Esta actitud positiva de la Administración local ha tenido su reflejo en los particulares. El Mercado Fusión está dinamizando las actividades de la

Plaza del Martim Moniz, y varios cafés y restaurantes han abierto al público desde que las obras principales acabaron, algunos de ellos muy cerca de la oficina del alcalde en la Plaza del Intendente.

5. Procesos de negociación de las fronteras culturales en El Cerezo y la Mouraria

Tanto El Cerezo como la Mouraria han experimentado un proceso de diversificación acelerada en el perfil étnico de su población. Ambos barrios han acogido a una cantidad significativa de nuevos vecinos llegados en el contexto de las recientes migraciones internacionales a la Península. Estas nuevas presencias han provocado la aparición de nuevos usos del espacio en estos barrios, que a su vez determinan la necesidad de negociar activamente la gestión de fronteras culturales. En este contexto, la iniciativa institucional adopta formas diferenciadas, y mientras en un caso se apuesta por visibilizar la dimensión multiétnica del barrio, en otro se trata de relegarla al espacio de lo privado. Todo ello se traduce en procesos de negociación intercultural claramente diferenciados, que entroncan con la singular experiencia de cada uno de estos barrios.

5.1. El Cerezo

En El Cerezo, a la diversidad étnica encarnada por los inmigrantes se suma la sensible diferencia de la estructura etaria de estos grupos frente a una población autóctona seriamente envejecida. Ello ha favorecido la visibilidad de formas muy dispares de ocupación de unos espacios públicos que, a su vez, demuestran ser claramente insuficientes en relación con la densidad poblacional del barrio y con las necesidades de sociabilidad de sus vecinos. Todos estos factores han contribuido a dificultar la construcción de formas de co-presencia y la forja de vínculos entre inmigrantes y autóctonos, favoreciendo la emergencia de conflictos por el uso de los espacios por parte de grupos muy aislados entre sí. En este ambiente, marcado por los desencuentros frecuentes, las instituciones políticas locales no han contribuido activamente a un acercamiento entre los grupos. Por el contrario el Ayuntamiento, al rehuir el debate sobre la diversidad cultural de este barrio, asume en la práctica un discurso de corte asimilacionista, que relega la diversidad cultural al ámbito privado y defiende un modelo estandarizado de habitar la ciudad.

Ante la falta de iniciativa institucional en el trabajo de mediación entre los grupos, el barrio se ha ido poblando de nuevos actores que tratan de asumir un papel activo en esta tarea. En este punto cabe distinguir tres grupos de actores, que plantean a su vez discursos divergentes sobre la gestión de la diversidad en el barrio.

De un lado, la población inmigrante ha creado sus propias asociaciones, generalmente poco estructuradas y con un nivel de actividad desigual. Estas asociaciones funcionan en la práctica como extensiones de las redes de sociabilidad de los inmigrantes, y por este motivo tienden a reproducir los límites de los distintos grupos étnicos y a priorizar la defensa de sus intereses y singularidades. En este sentido, se constata una clara división entre las asociaciones de latinoamericanos, marroquíes y subsaharianos. Los latinoamericanos, generalmente muy involucrados en los problemas ligados a la ocupación de plazas públicas, han canalizado sus demandas a través de asociaciones como América Mestiza o la Asociación de Ecuatorianos de Andalucía (ADEA). Estas entidades han centrado sus esfuerzos en luchar contra la estigmatización de los inmigrantes y exigir la implicación activa de las autoridades en la gestión de los problemas surgidos. Un papel semejante han jugado otras asociaciones de inmigrantes, como Inmigrantes por la Igualdad -compuesta mayoritariamente por senegaleses- o CODENAF -de norteafricanos-, que han ejercido como interlocutoras en problemas puntuales ligados igualmente a disputas en los espacios públicos o a los horarios y actividades de los comercios de la zona regentados por miembros de estos grupos.

Paralelamente, también la población autóctona ha protagonizado su propio proceso de auto-organización, totalmente al margen de la población inmigrante. La AA.VV. de El Cerezo, que fue creada en los años setenta durante el período de conformación del barrio, había perdido buena parte de su actividad durante largo tiempo. Es a partir del año 2005 que esta asociación es reconstituída, en gran medida como reacción a las transformaciones que vive el barrio en esta etapa, y asumiendo desde entonces un papel muy activo en la gestión de la diversidad en el barrio. En la práctica, esta asociación integra exclusivamente a los vecinos autóctonos de la zona. En su discurso, apenas contenido por las normas de corrección política, la inmigración aparece asociada a los problemas del barrio, principalmente a su estigmatización, a los problemas de convivencia entre vecinos y a la desvalorización de la propiedad inmobiliaria. Esta AA.VV. muy ligada durante los últimos años al entorno político del PP, ejerció una fuerte presión contra el gobierno municipal de PSOE-IU en el período 2007-2011, y ha

recibido un notable reconocimiento institucional durante el actual mandato municipal de los populares⁵.

Finalmente, y para entender la dificultad del proceso de negociación de la convivencia intercultural en la zona, es interesante anotar el caso de la Fundación Sevilla Acoge. Esta entidad, fundada en 1985 como primera ONG pro-inmigrante en todo el Estado, goza de un considerable reconocimiento y una trayectoria consolidada en el abordaje de la problemática migratoria. Ante los crecientes problemas del barrio, esta Fundación abrió hace varios años el Centro de Acción Comunitaria Macarena, ubicado en la plaza Playa de Punta Umbría. Con la apertura de este local, en un espacio de fuerte carga simbólica que se sitúa en el centro del barrio, la asociación ha pretendido reforzar su proyecto en la zona, que se titula “Diálogo intercultural y cohesión social” y que tiene por objetivo “el fomento de la convivencia entre las diversas culturas a través de la mediación, la sensibilización, la participación comunitaria y el trabajo con jóvenes”⁶. El trabajo cotidiano de esta asociación se orienta a la mediación comunitaria y vecinal, la organización de talleres de tiempo libre para jóvenes, la promoción de la participación ciudadana y el trabajo en red con las personas y asociaciones del entorno. Si las asociaciones constituidas por los vecinos del barrio han vivido generalmente de espaldas unas a otras, esta organización ha intentado involucrar tanto a autóctonos como a inmigrantes, y ha tratado de asumir un rol de intermediación entre el resto de asociaciones. En la práctica, esta tarea ha encontrado serias dificultades, si bien Sevilla Acoge ha encontrado una mejor disposición entre las asociaciones de inmigrantes que desde la AA.VV. del barrio.

5.2. La Mouraria

En la Mouraria, si bien la diversidad étnica y brecha etaria apuntan una situación bastante semejante a la del barrio del Cerezo, esta realidad es aún más diversa por la presencia gentrificadora de nuevos públicos con algún capital social -extranjeros comunitarios, erasmus, artistas locales-, lo que introduce una dinámica peculiar en la negociación de las fronteras culturales.

Si bien las relaciones entre autóctonos y las comunidades inmigrantes nunca fue pacífica, sino basada en prejuicios y estereotipos, las asociaciones y las autoridades en la Mouraria sí han estado abiertas al diálogo. Las asociaciones étnicas y/o de inmigrantes existen, pero están

⁵ En el año 2013, y en un momento marcado por problemas de convivencia intercultural en la zona, esta AA.VV. recibió el “Premio Macareno del Año”, que anualmente entrega el Distrito.

⁶ <https://www.facebook.com/centroaccioncomunitaria.macarena/info>

menos consolidadas y organizadas que el resto de la sociedad civil, por lo que si bien son llamadas a participar, no siempre lo hacen. Esto se verificó en las reuniones de planificación del Festival Todos, donde las asociaciones y comunidades inmigrantes no participaron abiertamente, salvo en negociaciones y conversaciones bilaterales, si bien luego eran incluidos en la programación –en actividades lúdicas en la plaza del Martim Moniz como ping-pong, juegos tradicionales, etc.-.

En las reuniones organizadas por el Ayuntamiento con vecinos y asociaciones, los inmigrantes no participaron como comunidad organizada, y por ello en las reuniones se escucharon críticas a las mismas. Estas críticas se centraban generalmente en ciertas costumbres asociadas a los inmigrantes, como sus diferentes horarios de descanso y de comida, los olores provocados en la preparación de sus alimentos, los ruidos y tránsito peatonal cerca de las mezquitas, y las formas y horarios de depósito de la basura. Sin embargo, los principales problemas identificados por los residentes y asociaciones eran aquellos relacionados con la criminalidad -tráfico y consumo de drogas y prostitución-, que no necesariamente aparecían relacionados con las poblaciones inmigrantes. En el caso de la prostitución, por ejemplo, encontramos que entre las trabajadoras del sexo existen tanto mujeres inmigrantes como autóctonas, y en principio este problema no tiende a ser directamente vinculado a la inmigración en el discurso de las asociaciones. Por otro lado, la instalación física en este barrio de un organismo gubernamental como el Alto Comisariado para la Inmigración y el Diálogo Intercultural (ACIDI)⁷ ha promovido la difusión en la Mouraria de un discurso respetuoso sobre la inmigración, y ha desincentivado una confrontación abierta con entre autóctonos e inmigrantes.

Actualmente aún hay quejas hacia los inmigrantes, sobre todo por parte de los comerciantes autóctonos del barrio. Éstos han manifestado su disconformidad con lo que consideran competencia desleal, sobre todo en relación con la comunidad china, que practica la venta a bajos precios y que hoy son incluso proveedores de familias portuguesas gitanas que se dedican al comercio en las calles.

En todo caso, la negociación de las fronteras culturales ha estado mediada e incluso fomentada institucionalmente por las autoridades. Desde el inicio del plan de intervención de renovación social y comunitario, la oficina de este proyecto (llamado AiMouraria), trabajó intensamente haciendo “outreach” en la comunidad, contratando a uno de los líderes comunitarios para llegar a todos, jóvenes y ancianos, autóctonos e inmigrantes, e incluso

⁷ Este organismo cambió recientemente su nombre a Alto Comisariado para las Migraciones (ACM), para incluir la gestión de la emigración, actualmente en estado de repunte entre la población portuguesa.

dialogando con los grupos más problemáticos relacionados con el tráfico y consumo de drogas y con la prostitución.

6. Conclusiones

El Cerezo y la Mouraria representan dos ejemplos claramente diferenciados de gestión de fronteras culturales en barrios multiétnicos. En torno a la Mouraria ha cuajado un discurso que visibiliza la diversidad cultural del barrio, y que involucra de forma activa a un conjunto amplio de agentes sociales. En El Cerezo, sin embargo, la co-presencia de distintos grupos étnicos en el barrio sigue siendo percibida básicamente como una fuente de problemas potenciales, y no se ha logrado generar formas de interacción positivas entre los diversos grupos.

Para entender la evolución asimétrica que han experimentado las relaciones interétnicas en estos dos barrios es preciso atender a los procesos de negociación de las fronteras culturales desarrollados en uno y otro lugar. En este sentido, cabe destacar la especial importancia de la Administración local en la gestión de estos procesos. En el caso lisboeta, se observa una apuesta decidida por un discurso multicultural que valoriza la diversidad y potencia su visibilidad pública en tanto recurso para el barrio. En Sevilla, sin embargo, se observa una política asimilacionista que niega el valor de dicha diversidad, y que dificulta notablemente tanto la comprensión entre los grupos como su participación activa en iniciativas conjuntas.

Bibliografía

Appadurai, A. (1996) “Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy”. En Appadurai, A. *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press. 27-47.

Arbaci, S. (2007) “Ethnic segregation, housing systems and welfare regimes in Europe”, *European Journal of Housing Policy*, 7 (4): 401 – 433.

Barth, F. (1976) *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica.

Castells, M. (1997) *La era de la información. Vol.1, La Sociedad red*. Madrid: Alianza Editorial.

Castells, M. (1974) *La cuestión urbana*. Madrid: Siglo XXI.

- Cuberos, F.J. (2014) “La identidad en juego: las ligas de fútbol como espacio-tiempo para la reproducción cultural entre inmigrantes”, *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, XVIII (468). [En línea]
- Cuberos F.J. y Martín, E. (2012) “Conflictos identitarios en los espacios públicos: las ligas deportivas latinas en la ciudad de Sevilla”, *Revista de Ciencias Sociales UNAP*, 28: 40-61.
- Giddens, A. (1999) *The consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Glick-Schiller, N. (2010) “Nuevas y viejas cuestiones sobre localidad: teorizar la migración transnacional en un mundo neoliberal”. En Solé, C., Parella, S. y Cavalcanti, L. (coords.) *Nuevos retos del transnacionalismo en el estudio de las migraciones*. Madrid: Observatorio Permanente de la Inmigración. 21-45
- Goldring, L. (1999) “El estado mexicano y las organizaciones transmigrantes: ¿Reconfigurando la nación y las relaciones entre estado y sociedad civil?”. En Mummert, G. (ed.) *Fronteras Fragmentadas*. Mexico: El Colegio de Michoacán. 297-316.
- Hannerz, U. (1986) *Exploración de la ciudad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Harvey, D. (1977) *Urbanismo y desigualdad social*. Madrid: Siglo XXI.
- Harvey, D. (1989) *The condition of postmodernity: an enquiry into the origins of cultural change*. New York: Basil Blackwell.
- Lefebvre, H. (1968) *El derecho a la ciudad*. Barcelona: Península.
- Lojkin, J. (1981) *El marxismo, el Estado y la cuestión urbana*. México: Siglo XXI.
- Malheiros, J.M. e Mendes, M. (coords.) (2007) *Espaços e expressões de conflito e tensão entre autóctones, minorias migrantes e não migrantes na área metropolitana de Lisboa*. Lisboa: Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural.
- Mapril, J. (2001) “De Wenzhou ao Martim Moniz: práticas diaspóricas e (re)negociação identitária do local”, *Ethnologia*, 12-14: 253-294.
- Martín, E. y Pujadas, J.J. (1999) “Movilización étnica, ciudadanía, transnacionalización y redefinición de fronteras: una introducción al tema”. En Pujadas, J.J., Martín, E. y Pais de Brito, J. (Coords.) *Globalización, fronteras culturales y políticas y ciudadanía*. Santiago de Compostela: Asociación Galega de Antropoloxía. Actas del VIII Congreso de Antropología.
- Muller, P. (2000) “L’analyse cognitive des politiques publiques. Vers une sociologie politique de l’action publique”, *Revue Française de Science Politique*, 50: 189-208.
- Musterd, S. y De Winter, M. (1998) “Conditions for spatial segregation: some european perspectives”, *International Journal of Urban and Regional Research*, 22(4): 665–673.
- Oliveira, C. (2005), *Empresários de Origem Imigrante: Estratégias de Inserção Económica em Portugal*. Lisboa, Alto Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas.

- Oliveira, N. y Padilla, B. (2012) “A diversidade como elemento de desenvolvimento/atração nas políticas locais urbanas: contrastes e semelhanças nos eventos de celebração intercultural”, *Sociologia*, Vol. 22, FL-UP.
- Padilla, B. y Azevedo, J. (2012) “Territórios de diversidade e convivência cultural: considerações teóricas e empíricas”, *Sociologia*, Vol. 22, FL-UP.
- Sargatal, M.A. (2001) “Gentrificación e inmigración en los centros históricos: El caso del barrio del Raval en Barcelona”, *Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, 94-66.
- Sassen, S. (2003) *Contra geografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Sassen, S. (2000) “The global city: strategic site/new frontier”. En Isin, E. (ed.) *Democracy, citizenship and the global city*. New York: Routledge.
- Torres, F.J. et al. (2011) *El Distrito Macarena de Sevilla. Migraciones recientes y transformaciones urbanas y sociales*. Sevilla: Consejería de Empleo.

RECONFIGURACIONES IDENTITARIAS Y MINORÍAS ÉTNICAS EN ÁFRICA CENTRAL. EL CASO DE LOS MBORORO DE CAMERÚN

Cristina Enguita Fernàndez
crisengui@gmail.com
Universidad de Barcelona

1. Introducción

En Camerún, varios criterios definidos tanto por la Comisión Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos como por la Convención 169 de la OIT sobre el derecho de los Pueblos Indígenas, permiten afirmar que en Camerún existen dos grandes grupos identificados por el sistema de las Naciones Unidas (y por estos mismos grupos), como poblaciones autóctonas/indígenas: los Baka y Bagyeli (conocidos como “pigmeos”) y los pastores Mbororo (Mouiche, 2012: 18). Ciertamente, organizaciones internacionales como la Cruz Roja o la UNHCR sostienen proyectos de cooperación con el pueblo Mbororo en Camerún, en tanto que minoría étnica en una posición muy vulnerable

Siendo los Mbororo una comunidad conformante del gran bloque étnico Peul/Fulani¹, con presencia en toda la zona sudano-saheliana, es interesante mostrar los límites, las fronteras que los han acabado delimitando como minoría étnica y pueblo autóctono/indígena en Camerún. Además, parece que dicha distinción y este trato étnico solamente tome sentido en ese país, de modo que probablemente sea explicado por el devenir histórico y las relaciones interétnicas (cf. Barth, 1976) en contexto camerunés. A pesar de ello, la inclusión de los Mbororo en la categoría “indígena” y los discursos asociados, promulgados por varias organizaciones Mbororo, hace necesaria una aproximación crítica a dicha noción, que ciertamente, resulta complicada cuando es aplicada en territorios africanos.

En efecto, Adam Kuper afirma la existencia de un retorno del nativo (2003), en un artículo que sintetiza muchas de las polémicas alrededor de la noción “indígena”. Ciertamente es que, la Convención 169 de la OIT de 1989 junto con la Declaración de las Naciones Unidas sobre el Derecho de los Pueblos Indígenas de 2007 remiten a un contexto global de apoyo a la causa

¹ Loftsdóttir (2007: 4), siguiendo a Burnham (1996: 12), señala que el etnónimo “Fulani” es de origen Hausa y es usado en la academia inglesa. También indica que “Peul” (o “Foula”, ver Cantrelle and Dupire, 1964), sería una palabra de lengua Wolof que designa la misma categoría y su uso corresponde a la tradición francesa.

indígena a finales del S.XX. Con todo, la catalogación de pueblos indígenas no es una tarea libre de conflictos. “‘Culture’ has become a common euphemism for ‘race’. Similarly, in the rhetoric of indigenous peoples movement the terms ‘native’ and ‘indigenous’ are often euphemisms for what used to be termed ‘primitive’” (Ibíd: 389). En esta línea, es interesante también la aportación de Michaela Pelican (2008: 552) al sugerir que las Naciones Unidas han tenido tendencia a dar prioridad a los pueblos cazadores-recolectores (como los Baka o Bagyeli) y a los nómadas pastores (como los Mbororo), suponiendo que responden a una suerte de representantes de la población humana original y primigenia. Es así que el paralelismo entre pueblo indígena y pueblo primitivo explica esa aureola de vulnerabilidad de la que éstos se ven envueltos en los discursos institucionales, en tanto que constituyen comunidades relegadas en regiones inaccesibles y en situación de marginación.

En todo caso, a pesar de que el movimiento indígena haya contribuido al reconocimiento público de los derechos colectivos así como a su propio empoderamiento, también cabe decir que la retórica monolítica del discurso indigenista da cuenta de una realidad que en la práctica es heterogénea; la unidad global del movimiento parece disiparse frente a una multiplicidad de realidades diversas, generando y amplificando diferencias y fricciones entre diferentes grupos étnicos, mediante mecanismos de inclusión/exclusión, en el marco de un sistema mundial con voluntad globalizadora.

De este modo, la causa indígena, es inicialmente pensada en un contexto latinoamericano directamente vinculado al derecho y acceso a la tierra, remitiendo ciertamente a unas culturas primigenias desarraigadas por los desastres de la época colonial. Ahora bien, “the idea of indigenous Africans does not represent some sort of miraculously pre-colonial existence” y, de hecho, “the vast majority of Africans, for instance, are descended from continent’s original peoples, leading some observers to question the appropriateness of some African groups having special indigenous status” (Igoe, 2006: 400-401, 402). Así, uno se podría preguntar qué tiene de distintivo y primogénito ser indígena o autóctono en África... Asimismo, Igoe (Ibíd.: 402) señala que este ensanchamiento de la categoría “indígena” es consecuencia de la creciente diversidad de realidades que pueden ser caracterizadas como tal, provocando que el movimiento global de los pueblos indígenas fuera definido en términos de distintividad cultural.

Dicho esto, el presente texto pretende exponer, a partir de referentes teóricos y etnográficos, uno de los ejes sobre los que se centra una investigación más amplia², y que trata de analizar las dinámicas de fortalecimiento de fronteras culturales y étnicas, en el caso de los Mbororo en Camerún. Considerando todo el conjunto de representaciones sociales que, de hecho, estigmatizan a la comunidad Mbororo, en tanto que pueblo “primitivo” y “no-avanzado”, devaluado por sus especificidades socioculturales por parte de la sociedad civil camerunesa, el reciente “despertar político” de la comunidad Mbororo (cf. Mouiche, 2012: 33; 150) se debe comprender en el marco de una revisión de sus parámetros étnicos bajo el contexto del Estado africano postcolonial, sin olvidar su estatus de minoría étnica.

Todo ello, desde una visión más global, se plantea como una dinámica étnica de fisión en el caso de los Peul/Fulani nómadas (los Mbororo) en Camerún, puesto que en otras geografías, los Fulani son presentados de forma unitaria; es más, las Nuevas Tecnologías facilitan la exaltación de una macrocomunidad Peul repartida en varios países, como muestran las plataformas *Tabital Pulaaku* o *Zone Fulbe*, presentes en las redes sociales. Asimismo, este contexto debe dialogar con el hecho de que los Mbororo, además de ostentar un estatus de minoría étnica, reclamen y luchen por el reconocimiento de una ciudadanía camerunesa, como medio de acceso a los recursos naturales e institucionales.

Así pues, el presente texto pretende exponer planteamientos y reflexiones abiertas sobre las dinámicas que surgen entre las reconfiguraciones étnicas del pueblo Mbororo y un marco más global en el que se presencia una doble dialéctica, por un lado, entre un empoderamiento identitario y una identidad nacional de Estado y, por el otro, entre la creación de una frontera cultural dentro de una identidad transnacional Peul. El diálogo que se establece entre diferentes categorías operativas en la realidad camerunesa, como es la de minoría étnica, etnicidad, autoctonía, etc, alrededor de la comunidad Mbororo y sus comunidades vecinas, permiten reflexionar en torno al propio concepto de frontera cultural, encerrando un grupo étnico que persigue la visibilidad y reconocimiento, no sólo dentro del contexto de la globalización, pero además dentro de una misma categoría transnacional –como es la identidad Peul- y también, dentro de los márgenes del Estado –Camerún-.

² Esta comunicación se enmarca en una investigación doctoral en torno al concepto de gestión corporal de la etnicidad, en vistas a poder comprender los procesos étnico-identitarios de la comunidad Mbororo desde la perspectiva de la Antropología del cuerpo.

2. Los Mbororo en Camerún

La categoría étnica “Mbororo” identifica, en Camerún, al subgrupo nómada y pastor Fulani. Como grupo étnico debe distinguirse del grupo Fulbe; una distinción que, a su vez, no está exenta de confusión terminológica. Así, siguiendo a Burnham (1996:12) en su magnífico trabajo *The Politics of Cultural Difference in Northern Cameroon*, y además desde una perspectiva Emic, el etnónimo Fulani (o Peul) es el término referido a la familia etnolingüística³ que une las referencias culturales⁴, por un lado, de los Fulbe (los Fulani sedentarios y asentados); y por el otro, los Mbororo (los Fulani pastores y nómadas). Ambos (sub)grupos habitan principalmente en la mitad norte de Camerún⁵, aunque en el trabajo de campo que he realizado en ocasiones anteriores identifiqué núcleos y campamentos Mbororo a lo largo del país, llegando hasta la provincia Este y a la República Centroafricana. De hecho, artículos recientes confirman que organizaciones como la Ong Mboscuda (*Mbororo Social and Cultural Development Asociation*) tienen representación en 9 de las 10 provincias de Camerún (Virtanen, 2012). Asimismo, según datos de 2008 (Bigombe Logo, 2008), se estima que en Camerún hay 60.000 personas pertenecientes al grupo étnico Mbororo, de los cuales 38.000 habitan principalmente en la provincia Noroeste. Esto es relevante considerando que el número de habitantes en Camerún en el año 2005 era de 17.052.134, ascendiendo a 20.386.799 en 2011-2012, de acuerdo con las estimaciones de las Naciones Unidas⁶.

Dicho esto, es importante señalar que el *International Work Group of Indigeous Affairs*, de la Comisión Africana para los Derechos Humanos y de los Pueblos (ACHPR), categorizó a los Mbororo como pueblo indígena en su informe de 2006. Así pues, los Mbororo son concebidos

³ La comunidad Peul o Fulani está presente en toda la región sudano-saheliana, desde Mauritania, pasando por Mali hasta Níger. También habría una extensión Norte-Sur, desde Senegal hasta la frontera con selva tropical (CERCP, 1998: 9). Además de otros artefactos culturales, el basto pueblo Fulani está unido por una misma lengua, con evidentes variantes geográficas. Asimismo, dicha lengua en Camerún es llamada Fulfuldé, a pesar de que en África del Oeste es conocida como Pulaar (fuentes etnográficas propias).

⁴ No hay suficiente espacio en este texto para dedicar a este aspecto, pero me gustaría especificar que hablar de un grupo étnico Fulani implica hablar de fulfuldé y *Pulaaku*. El “arquetipo” Fulani tiene el fulfuldé como uno de los elementos más importantes de su identidad y el *Pulaaku*, entendido como el rasgo performativo de la “Fulanidad”. Este último se refiere a un “ideal” de comportamiento público (Virtanen, 2003: 27), un código ético-moral de modestia y control, que a su vez expresa un sentido cultural de superioridad y distinción. El *Pulaaku* debe comprenderse desde una perspectiva fenomenológica que incluye una variedad de comportamientos y actitudes, desde la cría de ganado, la contención emocional, la inteligencia, la herencia cultural o el compromiso con las costumbres fulani (Burnham, 1996: 53).

⁵ Trabajos clásicos de tipo etnográfico e histórico relatan los movimientos migratorios de la comunidad Fulbe, estableciendo el Norte de Camerún como vía de entrada de los diversos grupos migratorios a lo largo de la Historia.

⁶ Estos datos se han sacado del *Population and Vital Statistics Report. Statistical Papers Series A Vol. LXIV. 1 Enero 2012* <http://unstats.un.org/unsd/demographic/products/vitstats/serATab2.pdf>. Última actualización: 17/09/2013. Consultado el 25 de septiembre de 2013.

como una minoría étnica, como un pueblo indígena cuyo estilo de vida los sitúa en condiciones de marginalización. Michaela Pelican (2008: 540-541) en su trabajo sobre los Mbororo de la provincia Noroeste de Camerún, hizo hincapié en este hecho, indicando que eran considerados cultural y religiosamente diferentes por parte de las comunidades vecinas de agricultores del área los *Western Grassfields*. Ciertamente, el ganado y el pastoreo, además de ser aún una de las principales fuentes económicas, es también la base cultural de un estilo de vida que la misma comunidad Mbororo defiende a ultranza. De hecho, constituyen el eje de la organización social de varios grupos y familias migrantes, convirtiéndose en el pilar fundamental para la construcción de una consciencia identitaria.

En este sentido, la misma existencia de la citada Ong Mboscuda y la categoría de “pueblo indígena” muestran la posición vulnerable en la que los Mbororo se encuentran, puesto que dicha categoría refleja un sistema social del que no forman parte. El discurso de Mboscuda está basado, claramente, en la idea de que los Mbororo están excluidos y discriminados de las esferas política, cultural y social. A su vez, la categorización como “pueblo indígena” indica que hay ciertos elementos que justifican una autoproclamación en términos de distinción. En esta línea, uno de mis informantes, Abdoul, resaltaba: “Le nom Mbororo c’est juste pour distinguer, ce n’est pas parce que c’est un group différent, c’est pour permettre de distinguer des autres Peul”⁷. Así pues, el término *mbororo* define una distinción, no identifica un grupo de etnogénesis diferenciada y, de hecho, otros autores como Burnham (1996: 12, 97), Dupire (1970: 288), Loftsdóttir (2007: 5), Pelican (2006: 4) o Virtanen (2003: 1) ya indicaron que se trataba de un etnónimo que “simplemente” designaba a los Peul (o Fulani) nómadas, de la *brousse* o *fulbe ladde* (Baba, 2004: 30). Aun así, tal y como el informante Abdoul comentó al poco de conocerle en las oficinas de Mboscuda en Yaoundé, el etnónimo “Mbororo” tiene una connotación peyorativa. En efecto, es el vocablo mediante el cual los Fulbe describen a los Fulani nómadas y ganaderos. Dognin (1981: 140) indicó que el término era rehusado por aquellos a quienes designaba y, en general, evocaba un rechazo hacia lo desconocido; es decir, parece emerger un desprecio hacia la vida no controlable e insegura, caracterizada por una territorialidad “desterritorializada”, tal como sucede en el nomadismo. En esta línea, Loftsdóttir (2007: 20, nota 11), aludiendo ideas de Tea Virtanen, indicó que en Camerún, la etiqueta “Mbororo” se consideraba “degrading, referring to backwardness”. Paralelamente, Abdoul me hizo saber que la palabra *mbororo* etimológicamente significaba vaca o buey en

⁷ Entrevista realizada en agosto de 2011, a Abdoul (nombre ficticio), un joven Mbororo de 22 años nacido en el Este del país. En ese momento era estudiante en el *Institute de relations internationales du Camerun (IRIC)* en Yaoundé y también secretario general adjunto de la Ong Mboscuda

Fulfuldé. A pesar de que él lo tomó como referente identitario de una vida atada exclusivamente al ganado, también es cierto que la asimilación a un animal evoca una consideración “primitiva”, como “no-hombres”, referentes que él mismo enumeraba hablando de los adjetivos negativos con los que los Fulbe hablaban sobre los Mbororo (entrevista, agosto de 2011).

Para comprender la situación es necesario enfatizar la perspectiva y las representaciones que la población local configura al respecto. Pelican (2008: 540-541), en el trabajo anteriormente citado, hizo referencia a estas significaciones incidiendo en que los Mbororo eran vistos como población extranjera. Ciertamente, su tardía llegada al país, ya entrado el siglo XX, los ha posicionado como recién llegados en el marco del imaginario social. A ello se suma que su vida nómada⁸ –por tanto, la no vinculación a ningún territorio ni regional ni nacional claramente definido- los ha alejado de poder reclamar cualquier derecho (cf. Tonah, 2005: 58) relacionado con el ideal de ciudadanía, que aparentemente requiere de una adscripción territorial censada. Así pues, las representaciones sociales negativas alrededor de los Mbororo son claramente presentes, tal y como pude observar a lo largo de mi trabajo de campo: “Los Mbororo son gente cerrada, sólo se preocupan de sus vacas”, “Rechazan todo tipo de integración” o “Tienen un medio de vida diferente que no quieren cambiar”⁹

Por todo lo mencionado, es importante enfatizar el reciente “despertar político” de la comunidad Mbororo, en tanto que iniciativa surgida a raíz del multipartidismo y la democratización de la política estatal camerunesa a principios de los años noventa (Mouiche, 2012: 152). Actualmente deben reseñarse el itinerario político vivido por la comunidad desde entonces y la creciente reivindicación étnica y reconfiguración identitaria. Tanto es así que el mismo Mouiche (Ibíd: 173) destacaba cómo el tono peyorativo del calificativo “Mbororo”, antaño asimilado negativamente por la propia comunidad, da lugar actualmente a una fortaleza que gira entorno a una identidad étnica desacomplejada.

Habiendo expuesto el contexto de la comunidad Mbororo, me parece interesante preguntarse qué particularidades han acontecido en Camerún, a nivel político y social, para que una “simple” categoría distintiva dentro de una misma macro-comunidad (el término Mbororo vs. la comunidad Peul/Fulani) haya acontecido en un significativo no sólo identitario, sino étnico.

⁸ Es necesario matizar que, actualmente, el nomadismo entre los Mbororo no es un modo de vida generalizado, siendo la vida urbana y sedentaria la opción más probable. Sin embargo, continúa siendo presente en las zonas rurales, y junto con el ganado, constituyen claros referentes culturales para toda la comunidad

⁹ Estos comentarios fueron expresados en el marco de una conferencia (“Tatuajes y escarificaciones entre los Mbororo de Camerún. Etnografía de una práctica en desaparición”) que llevé a cabo en el Centro Cultural Español de Yaoundé en abril de 2012. Estas ideas surgieron en el turno de debate siendo defendidas por una parte apreciable de los alumnos presentes.

A raíz del trabajo de campo anterior, me llegué a preguntar si esta diferencia étnica solamente se daba en Camerún¹⁰: la lectura de varias monografías sobre el pueblo Peul de distintos países (p.ej. Dupire, 1962, 1970), no comentan nada sobre los Mbororo, en tanto que minoría étnica o grupo étnico a parte; es más, la mayoría de las veces, dicho término sólo aparece vinculado al nomadismo (como decía antes, en tanto que “parte” de esta comunidad Peul que parece que se ha quedado a las antípodas del “desarrollo”). Así, se pone al mismo nivel que algunos subgrupos clánicos Fulani como los Woodabe, los Aku o los Djafun, tal y como se puede comprobar en las redes sociales actualmente:



Comentario extraído del perfil de Facebook de la plataforma Fulbe Laide Afrika dedicada a la difusión y visibilización de la cultura Peul en África. 24 de noviembre de 2013. Cristina Enguita.

A pesar de ello, la oposición Fulbe – Mbororo parece darse en Camerún, constituyéndose estos últimos como grupo étnico culturalmente distintivo, llegando a adoptar discursos de exclusividad étnica (canalizados a través, por ejemplo, de la Ongd Mboscuda), no sólo en relación a los Fulbe, sino hacia otros grupos étnicos. ¿Qué contexto, pues, ha facilitado el establecimiento de fronteras étnicas? Siguiendo algunos de los datos presentados anteriormente, Pelican (2008:546) determina que no es hasta la democratización de Camerún, con la instauración de un sistema político multipartidista y, por tanto, ante la posibilidad de escuchar “otras voces”, que los Mbororo tuvieron la posibilidad de implicarse en la escena política. Dicho proceso se inició en 1990 por el aún actual presidente Paul Biya, y bajo presiones internas y externas. Pues, promovió la formación de asociaciones y élites regionales y étnicas, en tanto que vías para la representación política hacia el Estado y sus recursos; es en

¹⁰ La categoría Mbororo como grupo étnico también es funcional en países como República Centro Africana, y más ante la presencia del conflicto actual. Este hecho, y la inestabilidad permanente del país ha provocado un flujo de desplazados Mbororo, mayoritariamente, hacia tierras fronterizas en la provincia Este de Camerún.

este contexto que un grupo de jóvenes Mbororo crearon Mboscuda, la asociación que vehicula la experiencia colectiva Mbororo ante el Estado y sus instituciones, y ante las agencias internacionales. Este hecho es especialmente relevante considerando la larga historia de marginación (fruto de relaciones de poder) que la comunidad Mbororo ha sufrido, no solo por parte de otros grupos étnicos sino también desde sus mismos “hermanos” Fulbe, que largamente han cuestionado el encaje del estilo de vida Mbororo con los patrones del Islam, por ejemplo.

“My focus will be on the Mbororo (agro-pastoral Fulbe) in north-west Cameroon (Western Grassfields) who, in the view of many Cameroonians, are a prime example of a stranger population” (Pelican, 2008: 540). Efectivamente, el estigma de la comunidad Mbororo viene determinado por su condición de extranjeros: por un lado, como pueblo originario del África del Oeste, con un sustrato cultural bien diferenciado; por el otro, como pueblo recién llegado a Camerún a principios del S.XX; y finalmente, como pueblo nómada y pastor, inherentemente desarraigado. Dicho esto, la consecución de una categoría diferenciada y distinta como Mbororo queda bien definida bajo un marco histórico que empieza antes del S. XX. Es sólo desde esta perspectiva que se podrá entender la fuerza de la etiqueta “Mbororo”, así como el papel que juega en el contexto de una sociedad postcolonial.

3. Una distinción étnica dentro de una matriz transnacional: Los Mbororo y la macrocomunidad Peul/Fulani.

3.1. Breve recorrido histórico

Tal y como ya he referenciado en anteriores apartados, el documento del *Cercle d'Études et de Reflection sur la Culture Peule* (CERCP, 1998: 9) indica que los Peul (o Fulani, o Fulbe, que a veces también es usado de forma genérica) están presentes en toda la región sudano-saheliana, desde Mauritania pasando por Malí hasta Níger. También habría una extensión Norte-Sur, desde Senegal hasta la República Centro Africana. El mismo documento señala tres grandes flujos migratorios relevantes, el primero de los cuales parte del Fouta Toro (norte de Senegal), el segundo, desde el Fouta Djallon (Guinea), y del que cabe resaltar el tercero, vinculado a la Yihad liderada por el Fulani Ousman Dan Fodio en febrero de 1804 (Ibíd.: 13), desde Gobir, Nigeria (Burnham, 1996: 16).

Así, durante la primera mitad del s. XIX, la migración Fulbe hacia el altiplano de Adamaoua se tradujo en la conquista de los pequeños estados de N’Gaoundéré, Tibati o Garoua. No es hacia el 1850 que las ansias de conquista empiezan a atenuarse (Ibíd.: 17) pero lo que se aconteció fue la creación de lo que se conoció como el Estado Peul, en Adamaoua, abarcando la mitad norte del territorio actual Camerunés. El funcionamiento de este estado se basó en la sumisión de las poblaciones locales y “paganas” por vía de la esclavitud¹¹ o el pago de impuestos a los Lamidos (Burnham, 1991, 77), además de un claro proceso de conversión a l’Islam que el propio Burnham asocia al fenómeno de la “Fulbeización”: “Islamic morality and Fulbe custom had become so closely associated during the pre-colonial history of Northern Cameroon that when a non-Fulbe has converted to Islam in more recent times, they are seen as opting for Fulbe culture at the same time” (Burnham, 1996: 49). Es precisamente durante este periodo cuando los Fulbe se van sedenterizando (Ibíd.: 17) y es especialmente interesante especificar que:

Des Peuls choisissent alors de se consacrer à l’élevage tandis que d’autres décident de sacrifier cette activité. En Adamaoua, le rôle de l’élevage semble spécialement important à trois périodes : lors de la conquête du plateau par les Foulbé, au moment de l’installation des premiers Mbororo sur le même plateau et dans les rapports difficiles qu’entretennent Mbororo et Foulbé et qui se prolongent jusqu’aux nos jours, par exemple dans la région de Ngaoundéré. (Boutrais, 1999 : 347)

En efecto, múltiples fuentes (cf. Boutrais, 1999; Burnham, 1996) indican que los Mbororo no participaron de las conquistas Peul. De hecho, Boutrais (1999: 350) señala que la presencia Peul en la provincia camerunesa de Adamaoua fue anterior a las conquistas, poniendo de manifiesto que eran los Fulani pastores quienes llegaron a la búsqueda de buenas tierras de pasto. Es en la conquista durante la cual, algunos de estos pastores, se convirtieron en guerreros, a modo de estrategia de supervivencia (Ibíd.: 354).

Es en este punto donde las categorías Fulbe y Mbororo empiezan a distanciarse, siendo la primera una etiqueta claramente asociada a las figuras de poder y autoridades religiosas. De este modo, además, el Estado Fulbe que se aconteció fue un territorio de alta concentración de influencia también durante la época colonial, tal y como se puede observar en los múltiples informes de las autoridades coloniales enviados a la Metrópolis relatando las diversas “actividades musulmanas”, p.ej. las formas del ejercicio religioso, la constitución y elección de los Lamidos de las diversas regiones del Norte, la esclavitud... (Informes de 1923, 1936,

¹¹ Documentos datados de 1923 indican que la esclavitud no existió en la región hasta la llegada de los Fulbe (Informes anuales sobre las actividades musulmanas en la circunscripción de N’Gaoundéré, 1923. Archivos Nacionales de Yaoundé, marzo de 2012).

1950, 1952. Archivos Nacionales de Yaoundé. Marzo de 2013). Es necesario señalar que comprender la fortaleza¹² con la que se instalaron los Fulbe es de lo más relevante para entender la construcción étnica de la categoría Mbororo, así como su configuración en relación al resto de poblaciones.

3.2. Una historia de unión y desunión

“J’ai entendu dire que c’est le grand Shéhou Oussoumanou¹³ qui organisa les Peuls pour conquérir les païens à l’Islam. Il leur confia des étendards pour les contrées qu’ils soumettraient. On dit qu’un groupe important de ces Peuls refusa de se laisser embrigader: ce sont les Mbororo. Ils n’ont pas participé à la guerre sainte. Ils ont ainsi fait passer l’amour de leurs vaches avant la religion. D’où pour certains Foulbé ce mépris irraisonné” (Ndoudi Oumarou a Bocquené, 1986: 378)

La cita anterior corresponde a un fragmento del itinerario biográfico de Ndoudi Oumarou, transcrito por Bocquené (1986) en *Moi, un Mbororo*. El testimonio de este *peul nómade* resulta de lo más explicativo para comprender muchas de las particularidades que conforman los rasgos culturales del pueblo Mbororo. En cuanto a la cita, hace referencia, efectivamente, a aquel punto histórico en que los Mbororo y Fulbe emprendieron vías distintas en el camino hacia el *ser Peul*.

Este ideal Peul/Fulani tiene como protagonista principal el *Pulaaku*, que como ya he comentado, hace referencia a un código ético-moral que regula el conjunto de relaciones sociales, tanto fuera como dentro de la comunidad (Kossoumna Liba’a, 2013: 63) . Ahora bien, la categoría étnica Fulbe actual bascula entre dos polos: entre la adhesión plena al *Pulaaku* o al Islam. Tal y como señala el testimonio de Oumarou, la participación en la Yihad y (según los datos históricos proporcionados por Burnham) los posteriores asentamientos en el norte de Camerún, provocaron el establecimiento de vínculos y jerarquías de raíz musulmana, generando relaciones de vasallaje y clientelismo con los grupos estratégicamente menos poderosos de la región. Asimismo, esta estructura de poder encabezada por los Fulbe fue aún más acentuada en la época colonial. La idea central es que la empresa Peul a principios del siglo S. XVIII acabó convirtiendo a los Fulbe en un grupo hegemónico en el norte de Camerún, su punto de entrada a la zona. El entorno multiétnico de la región de Adamaoua hace pensar sobre las fronteras categoriales y, es esta línea que Burnham (1996:

¹² También potenciada después de la independencia por el primer presidente Ahmadou Ahidjo, nordista Fulbe nacido en la ciudad norteña de Garoua. (Burnham, 1996: 38).

¹³ Conocido como el líder peul Ousman Dan Fodio

67) señala el potencial asimilador de la categoría Fulbe, por un lado, gracias a las pretensiones universalizadoras del Islam, y por el otro, a su gran estratificación –llena de liderazgos políticos y religiosos, en el ejercicio de un control económico de la región bien extendido –lo que él ha llamado la “Fulbeización”.

“Un Mbororo peut se passer de religion, mais il ne peut pas vivre affranchi des règles qui font que le Peul est ce qu’il est. Nous avons une manière de nous conduire qui n’appartient qu’à nous, gens du monde des boeufs et de la brousse. Nous la dénions aux Foulbé des villes. Ils l’ont abandonnée. Ce code de vie est notre héritage. Nous le connaissions bien avant la religion de Mahomet. Mais il est parfois bien difficile aujourd’hui, dans certains familles mbororo islamisées, de faire la part des choses et de distinguer ce qui relève du *poulakou* et ce qui relève de la religion” (Ndoudi Oumarou a Bocquené, 1986: 309)

Otra vez, esta nota biográfica nos muestra el complejo flujo de interacción simbólica intracategorial, pues la diferencia entre el Fulbe y el Mbororo no es tan fácil de establecer atendiendo sus orígenes culturales comunes. Asimismo, Oumarou expresa esta lejanía hacia los Peul que han abrazado el Islam, los Fulani sedentarios, los Fulbe que cada vez más abandonan las premisas que, realmente, les dan nombre. Por el contrario, los Mbororo se mantendrían supuestamente más fieles al ideal Peul/Fulani, por ejemplo, en la consecución práctica del *Pulaaku* y en la cría de ganado. Debo decir que, en situación de campo, estas críticas y ataques bidireccionales se producen entre ambos grupos étnicos.

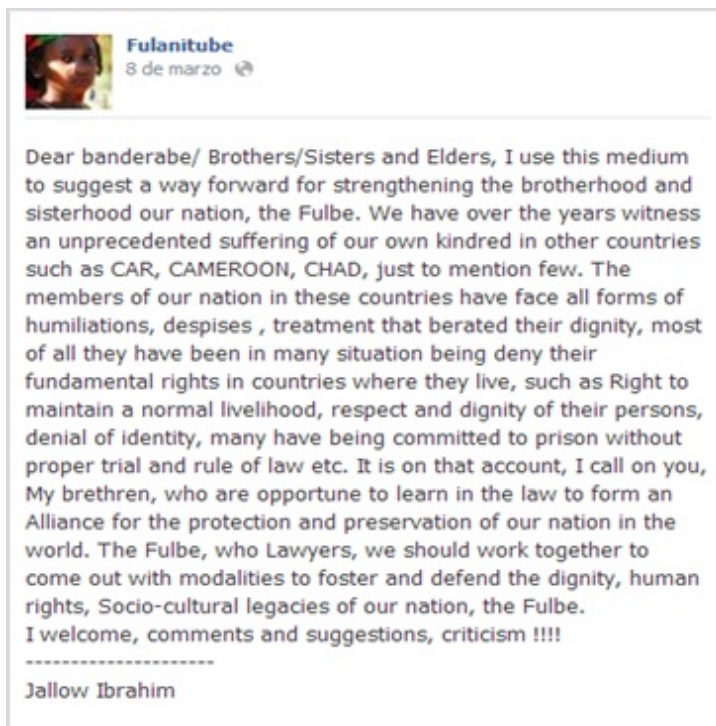
Llegados a este punto, parece interesante explorar qué acontece en otras geografías Peul. Para empezar, es interesante incidir en que los Peuls/Fulani son vistos como un pueblo sin fronteras. Si uno echa un simple vistazo a los medios de comunicación, por ejemplo, la revista semanal tunecina publicada en París, *Jeune Afrique*, consagró un monográfico al *Planète Peule* en marzo de 2013, hablando de los Peul como un pueblo unitario esparcido por todo el continente¹⁴. Esa dimensión unitaria también es defendida por la propia comunidad a través de plataformas de defensa y promoción de la cultura Peul, en un intento de armonización que trasciende las fronteras estatales de un modo casi panafricanista. *Tabital Pulaaku International* es una buena muestra de ello. Creada en 2002 en Malí, pretende unificar las diferentes asociaciones Peul presentes en todos los países del continente africano¹⁵. Además de estas iniciativas asociativas, es cierto que el contexto actual de las nuevas tecnologías y de las redes sociales ofrece un nuevo campo de unión para varias comunidades, como el caso del

¹⁴ Por ejemplo, se dice que “Les Peuls sont sans doute près de trente millions en Afrique. Présents dans une quinzaine de pays, ils partagent la même langue, la même culture, et alimentent souvent les mêmes fantasmes. Rencontre avec un peuple sans frontières” (Carayol, 2013).

¹⁵ Según la entrevista aparecida en el portal digital *Afrik.com* al presidente de Tabital Pulaaku Internacional, Kadry Yaya, el 18 de junio de 2003 (<http://www.afrik.com/article6226.html>). Consultado el 20/09/2011

basto pueblo Peul/Fulani. En Facebook encontramos perfiles con la misma intención de tejer red entre los individuos autoproclamados como Peul (o Fulbe, Fulani...) como son *Zone Fulbe*, *Fulbe Laide Afrika* o *Fulanitube*. Alguno de los comentarios que se editan en sus perfiles tiene el siguiente tipo de contenido: “Les Peules, une seule communauté, une seule langue” (comentario de *Fulanitube* en Facebook el 10 de marzo de 2014).

A pesar de toda esta exaltación, también se viven situaciones de malestar, y es que esta voluntad de comunión transnacional, además, responde a una situación de discriminación y recelo que parece vivirse en varios países. Según el testimonio de un notable Peul de Labé (Guinea) presentado por el periodista de *Jeune Afrique*, “Quand un Peul est victime d'une injustice, c'est toute la communauté qui est touchée. Partout, nous sommes discriminés” (Carayol, 2013). En esta línea, otro comentario de *Fulanitube* señala que:



Comentario extraído del perfil de Facebook de la plataforma *Fulanitube*. 08 de Marzo de 2014 Cristina Enguita.

Ciertamente, el grupo étnico Peul no parece gozar de buena fama. Así, en ocasión de un trabajo de campo en el pueblo de Kankan (Guinea), durante una conversación informal sobre las últimas elecciones presidenciales (septiembre 2013), discutí sobre la posibilidad de que un presidente Peul ganara las elecciones, puesto que según los medios, desde la independencia siempre ha habido presidentes de otros grupos étnicos del país. La respuesta de mi interlocutor Malinké fue que esto no pasaría puesto que los Peuls “en el fondo son extranjeros, no son de esta tierra”. Curioso comentario que nos devuelve a los Mbororo de

Camerún, aunque es cierto que el estatus económico del que gozan no es el mismo: los Peul en otros países acostumbran a llevar a cabo actividades de gran aporte económico como son el comercio o, como se ha visto, la ganadería.

Con todo esto, ¿qué lugar toman los Mbororo en este tablero? Como se ha visto antes parece que los Mbororo, desde la perspectiva de la macro-comunidad Peul, son una parte aún atada a las tradiciones más ancestrales. De hecho, en las mismas entrevistas aportadas por *Jeune Afrique*, se dice que “Ailleurs, dit-elle, le pastoralisme perdure. Il y a même une peuplade, les Mbororos, qui continue de « marcher derrière les boeufs » entre le Niger, le Tchad, le Cameroun et la Centrafrique. Pas de brassage, pas de pied-à-terre : ils seraient purs, croit-on savoir dans certains milieux” (Carayol, 2013). Esta distinción cultural contrasta con el proceso de etnificación de la comunidad Mbororo en Camerún, que ciertamente convive con una doble dialéctica fisionada, primeramente, por procesos de estigmatización y, finalmente, por la consecución de un estatus de minoría étnica que, inherentemente, define discursos y persigue políticas de reconocimiento.

4. Una minoría étnica en Camerún: una relación ambivalente

En un inicio, se ha expuesto que el discurso de tipo indigenista en África toma su lugar a partir de la noción de cultura distintiva, siendo la vía interpretativa por la que comprender la noción de minoría étnica que, a su vez, encuentra su explicación en el marco del sistema de relaciones intra/interétnicas. Éstas han determinado el acceso a los recursos así como el control del aparato de Estado: “African indigenous activists and their Western supporters describe indigenous Africans as ‘distinct cultural minorities who have been historically repressed by majority African populations who control the state apparatus’ (Igoe, 2006: 403). Así, se podría afirmar que la causa indígena en África va más encaminada hacia la participación igualitaria en la arena política y hacia un “convertirse en ciudadano” (es decir, autóctono) como medio que legitime el reconocimiento de unas formas culturales que deben protegerse, si bien, queda claro que ningún grupo cultural es intocable ni impermeable, de modo que lo que se pretende encapsular desde discursos indigenistas (y puede que desde las mismas Naciones Unidas), puede tomar varias formas y reconfiguraciones.

En todo caso, se puede afirmar que las particularidades del pueblo Mbororo los sitúan en una posición de gran vulnerabilidad social: “WE BELIEVE that the Mbororo people’s nomadic and pastoralist way of life, pulaaku code of behaviour and emotional attachment to cattle for

hundreds of years, today, make them victims of a lifestyle and culture, as well as refugees of context wherever they have settled. This has been further complicated by illiteracy, ignorance, lack of foresight and cooperation”¹⁶. De este modo, el discurso de Mboscuda gira alrededor del empoderamiento de la comunidad Mbororo para un desarrollo sostenible y equitativo, con el objetivo de garantizar los derechos humanos, sociales y económicos como ciudadanos de la República de Camerún¹⁷. Es decir, se da por hecho que los Mbororo no tienen ningún papel en la escena político-social actual camerunesa y esto se explica por su situación de marginación:

“...the issue is that certain marginalized groups are discriminated in particular ways because of their particular culture, mode of production and marginalized position within the state. This is a form of discrimination which other groups within the state do not suffer from. It is legitimate for these marginalized groups to call for protection of their rights in order to alleviate this particular form of discrimination” (ACHPR-IWGIA, 2006: 12).

En conjunto, se observa cómo la distinción cultural se convierte en estigma que, a su vez, genera ciertos conflictos sobre terreno. Así, uno de mis informantes, Yssa, en 2011 me detalló la problemática Mbororo en Camerún, que es heterogénea en función de las regiones del país. Por un lado, en las regiones del Norte o del Noroeste los Mbororo experimentan problemas relacionados con la marginalidad, que él llamó interétnicos –por ejemplo, las fricciones Fulbé vs. Mbororo o los problemas con otros grupos étnicos, tal y como reportan Burnham (1996), Mouiche (2011) o Pelican (2006, 2008), asociados a relaciones desiguales fundamentadas en el abuso. Por otro lado, en el Este del país la marginalidad se manifiesta como un problema de acceso a los recursos (por ejemplo, el acceso a la tierra, un aspecto que los Mbororo arrastran de manera ineludible por todo el territorio). El caso extremo de los refugiados Mbororo de la República Centroafricana en Camerún resulta paradigmático en este sentido. Desprovistos de su medio de vida básico, que es el ganado, consecuencia de la dura situación en su país de origen o de la acción de los conocidos *coupeurs de route* –también presentes en algunas regiones limítrofes del territorio camerunés-, dedicados al pillaje y en algunos casos al secuestro (cf. Kossouma Liba’a, 2013: 117), los Mbororo se encontrarían en una situación de desamparo. Como se ha comentado, el ganado constituye más que una actividad económica, siendo uno de los fundamentos para la organización social y uno de los pilares para la

¹⁶ Tercer punto de la declaración de intereses y misión de Mboscuda. Ver http://www.mboscuda.org/index.php?option=com_content&view=article&id=45&Itemid=66, consultado el 20 de mayo de 2012.

¹⁷ Sólo hace falta ver la página de inicio de la asociación Mboscuda (www.mboscuda.org, consultada el 11 de mayo de 2012)

construcción de una consciencia identitaria. Tal es la importancia del ganado (cf. Lassibille, 1999) que el caso de los refugiados se acontece dramático, dado que el elemento sobre el que verter todo tipo de conocimiento para el desarrollo vital ha desaparecido.

Asimismo, el vínculo entre sedentarismo y autoctonía es visto positivamente por algunos sectores Mbororo, puesto que el estatus de ciudadanía abre las puertas de acceso a los recursos estatales, como también lo hace el desarrollo de una consciencia cultural por vía educativa. De este modo, desde Mboscuda, según uno de mis informantes miembros de la organización, son inaceptables los bajos índices de escolarización primaria entre los Mbororo, sobre todo entre el sector femenino. Dadas las circunstancias de abuso (por ejemplo, en el pago de impuestos a los Lamidos por el derecho de pastoreo) y los conflictos en relación al acceso a la tierra, el Mbororo analfabeto, sin dominio de las lenguas oficiales del país (inglés y francés) se ve aún más vulnerable ante posibles procesos judiciales que se puedan llevar a cabo. Además, añade, el aferramiento a la economía ganadera lo imposibilita a acceder a otras formas de subsistencia cuando las circunstancias se complican (ya sea por los problemas con los *coupeurs de route* o por causas naturales como la sequía). Así, la educación formal es vista como una oportunidad.

De todos modos, la lucha desde Mboscuda o desde otras plataformas que visibilizan la problemática de las minorías étnicas en Camerún como *Laimaru Network*, no sólo se dirige hacia la aplicación de medidas que ayuden a paliar la marginación social, cultural y económica (cf. Kossoumna Liba'a, 2013: ...) , sino que lo que aún se reclama es el derecho a la autoctonía. Ciertamente, parece que mediante la demanda de ciudadanía y el estatus de minoría, los Mbororo han conseguido retar los discursos locales sobre autoctonía (Pelican, 2008: 556), alcanzando "the same legal entitlement to political representation and natural and government resources as their Grassfield neighbours" (Ibíd.: 541)". Es más, la postura del Estado camerunés muestra una actitud confusa y ambivalente ante estas cuestiones, tal y como Michalea Pelican (2013: 13-14) argumenta, puesto que, a pesar de haber sido uno de los pocos países africanos en apoyar la Declaración de las Naciones Unidas para los Derechos de los Pueblos Indígenas de 2007, equiparar la categoría de "minoría étnica" con la de "pueblo indígena/autóctono" resulta un aspecto polémico.

De hecho, la reforma constitucional llevada a cabo por Paul Biya en 1996 ya reconoce los derechos de los pueblos autóctonos y la protección a las minorías y, además, en uno de sus artículos dice explícitamente que el Consejo Regional debe representar todos los

“componentes étnicos” de la población (Mouiche, 2012: 7)¹⁸. Sin embargo, las definiciones prácticas de estos preceptos no son bien definidas y, es más, las autoridades camerunesas se apoyan en otro tipo de referentes de concepción más amplia. El Ministerio de Asuntos Sociales, encargado de luchar contra la exclusión social y de promover integración de las minorías, planifica sus acciones en base a la idea de “grupos marginales”, argumentando que esta categoría es mucho más amplia, e incluye otros grupos que también necesitan apoyo (Pelican, 2013: 14). Según la misma autora, el concepto de “pueblo indígena” dialoga directamente con las concepciones locales de autoctonía. Así, se indica que el gobierno camerunés no quiere ni puede aceptar la definición oficial de “pueblo indígena”, por dos razones: primero, porque no puede perder el apoyo electoral de otros grupos que también podrían llegar a solicitar el mismo estatus; y, segundo, porque muchos de los trabajadores del Estado sacan beneficio económico extra de la explotación de recursos naturales (Ibíd). Dar la titularidad de ciertas tierras por razones de autoctonía, pues, supondría una pérdida.

Así, la permanencia de la problemática de las minorías étnicas en Camerún continúa vacilando en la puesta en marcha de una solución real. A pesar de la dedicación del Estado en políticas de apoyo dirigidas al fomento de la educación, la cultura, etc., éste continúa sin abordar la cuestión de la autodeterminación y el derecho a la Tierra, tal y como se contempla en la Declaración de las Naciones Unidas. Y es que, además de lo aportado por Pelican, ciertamente los Mbororo continúan siendo vistos como una población extranjera de modo que, la concesión de derechos sobre el territorio no interesa económicamente a las autoridades regionales y tampoco es viable desde este punto de vista. Además, me parece interesante destacar que el impedimento en el acceso a los recursos y derechos del territorio fomenta, una vez más, la restricción que un estilo de vida (el nomadismo pastoral ostentado por gran parte los Mbororo) que, a pesar de ser maleable con el entorno (volteando las nuevas circunstancias y cada vez más proclive a la sedentarización, “adaptándose a la Modernidad”, según palabras de mi informante), es de hecho, considerado como primitivo y poco humano. Sea como sea, hayan cambios o reconfiguraciones de los pilares identitarios, los Mbororo continúan mostrándose como un grupo étnico distintivo.

¹⁸ Evidentemente, el mismo autor también duda de la aplicabilidad real de estos supuestos constitucionales, reconociendo que estos pueblos reconocidos como minorías étnicas o pueblos autóctonos viven un problema real de inclusión en los esquemas político y económico dominantes (Mouiche, 2012: 19)

5. Algunas conclusiones

En los apartados anteriores se ha querido exponer un mapa de las dinámicas que envuelven a la comunidad Mbororo. Dinámicas que, como se ha querido mostrar, han acabado conformando y reafirmando un grupo étnico con entidad propia y que, además, continúan fortaleciendo sus límites étnicos, mediante reconfiguraciones de sus parámetros y referentes culturales. Existe pues un diálogo y un encaje entre los artefactos culturales que unen a una comunidad con las nuevas realidades del entorno. En todo caso, lo que se observa en el fondo es un proceso de creación de fronteras culturales, y el caso Mbororo resulta particularmente interesante puesto que parte de una frontera impuesta y estigmatizante (en tanto que ganaderos trashumantes) que se transforma en una frontera anhelada (como grupo étnico con una cultura distintiva). De este modo, el estigma se ha convertido en el motor y en la potencia para la autoestima colectiva y la consciencia identitaria.

Esta fuerza y orgullo cultural¹⁹ que se desprende de una elite Mbororo no obvia los cambios en el entorno de modo que, cierto es, que los referentes que configuran esa identidad cultural van balanceándose ligeramente. Así, por ejemplo, el proceso casi inevitable de sedentarización (Kossoumna Liba'a, 2013: 80) implica cambios en la vida ganadera, del mismo modo que en toda la retahíla de conocimientos asociados que son transmitidos de padres a hijos (Ibíd.: 107). Justamente, el hecho de que la comunidad Mbororo haya reforzado sus aristas culturales, sobretodo en el campo político, y a su vez empiece a abandonar ciertas prácticas entendidas como tradicionales (como es el pastoreo, que puede quedar en un segundo plano²⁰), nos hace pensar sobre la maleabilidad de los parámetros étnicos. Se trata de un *savoir-faire* de la "Fulanidad", que iría edificando y expresando nuevas formas de ser Mbororo que se alejan de esas imágenes estereotipadas del Peul nómada y pastor y, no por ello, los Mbororo dejan de ser lo que proclaman que son. Es así que se puede afirmar que la etnicidad no es un artefacto invariable; al contrario, ha mostrado que se va "performando" y, pues, la etnicidad debe ser entendida en constante construcción²¹.

¹⁹ También potenciado desde las redes sociales, mediante plataformas centradas en la causa Mbororo como son *Laimaru Network* o *Justice and Dignity Campaign*.

²⁰ A pesar de los cambios, nunca se abandonará la vaca. Tal y como muestra Kossoumna Liba'a (2013:104-107) un Mbororo puede tener un trabajo en la ciudad, alejado del campo, pero manteniendo un pastor que cuide un ganado que es de su propiedad. De hecho, este era el sueño de uno de mis informantes.

²¹ Gran parte de esta argumentación, sobre la performatividad de la etnicidad, ha sido presentada en mi artículo de reciente publicación "Managing Ethnicity through the Body: Tattoo and Facial Scarification Ethnography among the Cameroon's Mbororo" en *The Scientific Journal of Humanistic Studies*, nº10, marzo de 2013.

En esta línea, se abre otro punto de reflexión que es el campo de la etnicidad, desde una vertiente epistemológica y casi ontológica. Según Frantz (1993: 12) la etnicidad y/o la identidad étnica existen de forma nominal y de forma “real”. Nominal en tanto que los ajenos (desde de fuera, los investigadores u organizaciones internacionales) usan la etiqueta, el significante que denomina un grupo categórico de individuos; de forma “real”, en tanto que existe una autoidentificación de estos sujetos como conformantes de un grupo étnico dado. De todos modos, no se debe olvidar que las categorías están en proceso de transformación constante y que, a pesar de ello, nunca deben encapsular entidades cerradas. Asimismo, es importante resaltar el valor y el papel de los agentes externos en la creación de realidades étnicas, por ejemplo en la constitución y creación discursiva de minorías étnicas. Aixelà (2013: 87) ya pone de relieve esta cuestión en relación a la reivindicación colectiva Amazic y el peso del apoyo externo en la visibilidad del colectivo. Así pues, ¿hasta qué punto la mirada externa potencia la creación de fronteras culturales y, en este caso, de límites étnicos?

En este sentido, tal y como sugiere Michaela Pelican (2008: 552), y como he mencionado anteriormente, las Naciones Unidas, al catalogar a los grupos como pueblos indígenas aportan una mirada etnocéntrica romántica que encapsula a dichas comunidades de forma estereotipada, casi como pueblos supuestamente antiguos y no evolucionados. En esta línea, es interesante aportar el trabajo de Conklin (1997), donde analiza la noción de “indigeneidad” en el contexto de la Globalización, huyendo de esa idea que sitúa al indígena como actor pasivo ante la hegemonía de Occidente y la trabaja a partir de las representaciones en torno a la imagen corporal de algunos grupos indígenas de la Amazonia. A *grosso modo*, la idea transversal en todo el texto de Conklin es como, en un contexto postcolonial, un cierto idealismo romántico impregna los discursos de actores occidentales hacia las comunidades de la Amazonia. Dado el peso de los agentes internacionales en las políticas locales y nacionales, estas ideas parecen generar fuertes consecuencias en relación a la concepción de Etnicidad de las comunidades llamadas indígenas, en su camino hacia el reconocimiento de sus derechos como sujetos con legitimidad jurídica en la escena política estatal. Es así que el indígena Kayapó paseando con cámara de vídeo (Ibíd: 728) provoca un conflicto conceptual en detrimento de la imagen “idílica” del indígena “original”, cazador, de cuerpo malgastado que vive en armonía con la naturaleza, sin contacto con la “Modernidad” (occidental, claro está).

Lo que explora la autora, y es lo que el caso Mbororo permite reflexionar, es el establecimiento de unos supuestos criterios de autenticidad que se convierten en las fronteras de lo que puede ser indígena o no. En el fondo, el caso Mbororo abre las puertas a ahondar en la cuestión de la Etnicidad y la creación de etnicidades, y es que subsiste todavía la opinión

simplista que considera al aislamiento geográfico y al aislamiento social como factores críticos en la conservación de la diversidad cultural” (Barth, 1976: 9) y, contrariamente a esta idea generalizada, es precisamente el contacto el que permite las diferencias entre los grupos: “las distinciones étnicas no dependen de una ausencia de interacción y aceptación sociales; por el contrario, generalmente son el fundamento mismo sobre el cual están contruidos los sistemas sociales que contienen” (Ibíd.: 10). Es ampliamente conocido que el foco de atención crítico es el análisis, no tanto de los contenidos culturales de las diferentes sistemas socioculturales, sino de las líneas “contenedoras” (cf. Burnham, 1996: 161). De este modo, el caso de los Mbororo en Camerún, como se ha pretendido mostrar, deberá ser abordado desde esta perspectiva, abriendo una puerta hacia nuevos caminos de investigación en la reflexión sobre las fronteras culturales y étnicas en el mundo de la Globalización y las Nuevas Tecnologías.

6. Bibliografia

- ACHPR-IWGIA (2006) *Indigenous Peoples in Africa: The forgotten peoples? The African Commission's Work on Indigenous Peoples in Africa*. Copenhagen: Eks/Skolens Trykkeri (www.achpr.org, www.iwgia.org, www.iwgia.org.sw163.asp, consultada el 8 de marzo de 2012)
- Aixelà, Y. (2013) "Els amazics al Marroc: de la invisibilitat social a la reivindicació col·lectiva", *Perifèria. Revista de Recerca i formació en Antropologia*, 2013, nº 18 (2), pp: 81-90
- Baba, Abdoulahi (2004) *Between pastoral and sedentary lives: realities of Mbororo people in Ngaoundal area (Northern Cameroon)*, Master thesis, Dept. of Social Anthropology Social, University of Tromsø
- Barth, F. (1976) *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica
- Bigombe Logo, P. (2008) *Étude sur le cadre juridique de protection des droits des peuples autochtones au Cameroun. Rapport Provisoire. Projet de Promotion des Droits des Peuples Autochtones et Nomades à travers de la mise en oeuvre de la Convention 169 de l'OIT et de la Charte Africaine des Droits de l'Homme et des Peuples*. Pretoria : Centre for Human Rights, University of Pretoria. (Disponible en : http://www1.chr.up.ac.za/chr_old/indigenous/documents/Cameroon/Report/Cameroun%20-%20Rapport%20provisoire%20Peuples%20Autochtones30%20sept2008.doc, consultado el 18 de mayo de 2013)
- Bocquené, H. (1986) *Moi, un Mbororo. Autobiographie de Ndoudi Oumarou, Peul nomade du Cameroun*, Paris : Karthala
- Boutrais, J. (1999) "La vache ou le pouvoir. Foulbé et Mbororo de l'Adamaoua" en Roger Botte, Jean Boutrais et Jean Schmitz [ed.] (1999) *Figures Peules*. París: Karthala
- Burnham, P. (1991) "L'ethnie, la religion et l'État: le rôle des Peuls dans la vie politique et sociale du Nord-Cameroun" a *Journal des Africanistes*, 1991, tome 61, fascicule 1, pp: 73-102
- Burnham, P. (1996) *The Politics of Cultural Difference in Northern Cameroon*, Edinburgh: Edinburgh University Press
- Carayol, R. (2013) " Planète peule : rencontre avec un peuple sans frontières", *Jeune Afrique*, 18 mars 2013 (www.jeuneafrique.com/Articleimp_JA2721p024_035_01.xml1_planete-peule-rencontre-avec-un-peuple-sans-frontieres.html)

- CERCP. (1998) *Pullorama. Cahier du Centre d'Études et de Réflexion sur la Culture Peule. N° 1 : Pulaaku*. Yaoundé : Société de Presse et Editions du Cameroun
- Conklin, Beth (1997) "Body, paint, feathers and VCR's. Aesthetics and authenticity in Amazonian Activism", *American Ethnologist*, 24(4): 711-737
- Dognin, R. (1981) "L'installation des Djafoun dans l'Adamaoua camerounais. Les djakka chez les Peul de l'Adamaoua" in Claude Tardits [ed.] *Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun*, vol.1, Paris: Éditions du CNRS, Pp: 139-157
- Dupire, M. (1962) *Peuls Nomades. Étude descriptive des Woodabe du Sahel Nigérien*. Paris : Institute d'Ethnologie
- Dupire, M. (1970) *Organisation Sociale des Peuls. Étude d'Ethnographie Comparée*. Paris: Plon
- Frantz, C. (1993) "Are the Mbororo'en boring, and Are the Fulbe finished?" en *Senri Ethnological Studies n° 35, Unity and Diversity of a People: The Search for Fulbe Identity*: 11-34
- Igoe, J. (2006) "Becoming indigenous peoples: difference, inequality and the globalization of East African identity politics", *African Affairs*, 105/420, pp: 399-420
- Kossoumna Liba'a, N. (2013) *Les éleveurs Mbororo du Nord-Cameroun. Une vie et un élevage en mutation*, Paris : L'Harmattan
- Kuper, A. (2003) "The Return of the Native", *Current Anthropology*, Vol. 44 (3), june 2003, pp: 389-402
- Lassibile, M. (1999) "L'homme et la vache dans l'esthétique des Peuls Wodaabe" a C. Baroin, J. Boutrais [ed.] *L'homme et l'animal dans le bassin du lac Tchad*, Paris: IRD, Colloques et séminaires, pp: 251-262
- Loftsdóttir, K. (2007) "Bounded and multiple identities. Ethnic identifications of WoodDabe and FulBe", *Cahiers d'Études Africaines* [En ligne], 185, 2007, mise en ligne le 07 mars 2010
- Mouiche, I. (2011) "Democratisation and Political Participation of Mbororo in Western Cameroon" a *African Spectrum*, 46, 2/2011
- Mouiche, I. (2012) *Démocratisation et intégration sociopolitique des minorités ethniques au Cameroun. Entre dogmatisme du principe majoritaire et centralité des partis politiques*, Dakar : CODESRIA

- Pelican, M. (2006) *Getting along in the Grassfields: interethnic relations and identity politics in northwest Cameroon*. PhD Thesis. On line. (http://www.ethno.uzh.ch/aboutus/people/michaelapelican_en.html)
- Pelican, M. (2008) "Mbororo claims to regional citizenship and minority status in north-west Cameroon", *Africa: The Journal of the International African Institute*, Vol. 78 (4), 2008, pp: 540-560
- Pelican, M. (2013) "Insights from Cameroon. Five years after the Declaration on the Rights of Indigenous Peoples", *Anthropology Today*, Vol. 29, No. 3, June 2013: 13-16
- Tonah, S. (2005) *Fulani in Ghana. Migration history, Integration and Resistance*. Accra: Research and Publication Unit, University of Ghana
- Virtanen, T (2003) *Performance and performativity in Pastoral Fulbe Culture*. Research Series in Anthropology, University of Helsinki, Finland
- Virtanen, T. (2012) "Educating pastoralists", *Development dilemmas. Annual report 2012*, Nordiska Afrikainstitutet – The Nordic Africa Institute, pp: 20

**MÚSICA: ¿UNA HERRAMIENTA PARA LA PARTICIPACIÓN SOCIAL Y
POLÍTICA ENTRE LOS DESCENDIENTES DE LOS INMIGRANTES EN LISBOA Y
BUENOS AIRES?**

Ana Estevens

anaestevens@gmail.com

Centro de Estudos Geográficos – IGOT – Universidade de Lisboa

Natalia Gavazzo

navegazzo@yahoo.com

UBA - Conicet – UNSAM

Ciudad de Buenos Aires – Argentina

Sónia Pereira

sonia.pereira@deusto.es

Universidad de Deusto

Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe,

Resumen

¿Cómo afecta la movilidad espacial a las prácticas de identificación de los inmigrantes y, más concretamente, cuál es el impacto en sus descendientes que son parte tanto de la diáspora como de la sociedad nacional en que nacieron? ¿Usan las matrices de identidad de sus padres o se sienten, en cierta medida, más "nativos"? ¿Y hasta qué punto esto afecta sus posibilidades de participación socio-política y su inclusión espacial?

Teniendo en cuenta estas cuestiones, este trabajo examinará cómo se identifican los descendientes de inmigrantes en Portugal y en Argentina, y cómo eso afecta a sus posibilidades de participación socio-política. En este contexto, analizaremos los modos en que estos descendientes utilizan las diversas prácticas musicales relacionadas con los países de origen de sus padres para expresar mensajes importantes para la sociedad en general y para desafiar algunas condiciones de la exclusión a la que se enfrentan. Por lo tanto, consideramos

que cada una de estas prácticas musicales representan diferentes formas de identidad y, al mismo tiempo, formas contestatarias y alternativas de comunicación.

Empíricamente, el artículo se centrará en dos contextos diferentes de inmigración y en sus comunidades migrantes. Por un lado, nos centramos en la segunda generación de bolivianos en la ciudad de Buenos Aires, ya que es la segunda comunidad de residentes más grande del país: ya tiene una larga historia migratoria hacia la Argentina y es vista como parte de la sociedad nacional actual, principalmente por la existencia de una segunda, tercera e, incluso, cuarta generación de descendencia. Por otra parte, tenemos la intención de explorar las experiencias musicales de los descendientes de inmigrantes de Cabo Verde en la Área Metropolitana de Lisboa. Del mismo modo, la comunidad caboverdiana es uno de los principales grupos de inmigrantes, con una presencia establecida y reconocida en el país.

En gran parte, estos migrantes son vistos como "no deseados", lo que justifica su situación de exclusión, y a menudo son acusados de la inseguridad, el desempleo y narcotráfico. ¿De qué manera este contexto de estigmatización afecta a las prácticas de identificación de los descendientes de los inmigrantes y a sus maneras de participación socio-política en Portugal y Argentina? ¿Qué mecanismos encuentran y despliegan para disputar y resistir a las prácticas de exclusión? ¿Cómo es que la música se utiliza como una herramienta de identificación y al mismo tiempo para lograr más "integración"? ¿Cómo se reproduce este mecanismo por parte de diferentes agentes, tanto los inmigrantes, sus descendientes y asociaciones comunitarias como otros agentes propios del campo musical migrante?

En este trabajo se tomarán los estudios de caso de Buenos Aires y Lisboa para analizar la utilización de ciertas prácticas musicales por parte de algunos grupos de descendientes de inmigrantes, como estrategias de identificación y como mecanismos de cuestionamiento y resistencia en contextos de exclusión y discriminación simultáneamente. Asimismo se busca resaltar los modos diferenciales en que cada uno de los agentes involucrados participa en estos procesos, y –finalmente- indagar hasta qué punto la "integración" de los inmigrantes y sus descendientes se puede conseguir a través de la "promoción cultural".

Palabras clave: música; participación social; inmigrantes; Lisboa; Buenos Aires.

1. Introducción

Este artículo parte de la idea de que el arte puede constituir un importante vehículo de transformación social que puede provocar un cuestionamiento crítico y cambios en las relaciones sociales y de poder en la sociedad (Marcuse, 2007: 10). Este reconocimiento del potencial analítico y radical del arte (Smith, 1997: 523) implica que la música pueda ser un elemento clave en numerosos procesos sociales, especialmente cuando hablamos sobre inmigración, espacio público e ‘integración’.

Hacer y escuchar música en contextos de inmigración puede ser entonces una forma tanto para recrear la cultura del pasado, como para recordarle su lugar de origen al inmigrante e incluso para afirmar su identidad étnica en las sociedades donde están o se sienten marginalizados (Martiniello and Lafleur, 2008: 1198). Lejos de reproducir las prácticas del lugar de origen, estas prácticas musicales pueden también promover la creación de nuevas formas artísticas que puede ser vistas como una reacción de frente al nuevo espacio de residencia y una resignificación de esas identidades “originarias” (Baily and Collier, 2006: 174). Esta cualidad (re)creativa es especialmente evidente en las prácticas musicales de la así llamada segunda o tercera generación, que son los nacidos y/o criados en el nuevo lugar (Baily and Collier, 2006: 174). En este sentido, la música -como otras manifestaciones de la ‘cultura’- puede ser “usada” con el fin de expresión política (Martiniello and Lafleur, 2008: 1191). Así, en contextos de inmigración, la música debe ser también entendida como una expresión de activismo cultural, contestación y resistencia.

Partiendo de estas cuestiones, pretendemos discutir y explorar las formas en que el hacer, el (re)presentar (o actuar) y el consumir cierta música - influenciada por procesos migratorios- marcan perfiles definidos dentro de la dinámica urbana. Para atender a esta discusión, realizaremos una comparación entre dos ciudades, una en el denominado Norte y otra el Sur, una en el supuesto centro y otra en la periferia: Lisboa, Portugal, y Buenos Aires, Argentina. Y en cada una de ellas nos centramos en las comunidades de inmigrantes más importantes en estos países y localidades.

El presente trabajo está organizado de la siguiente forma: en la primera parte se retomará brevemente la discusión teórica sobre música y migración en contextos urbanos, destacando la importancia de la memoria y de la identidad desde un punto de vista crítico. La segunda parte, estará dedicada a la descripción de las dos ciudades y sus contextos migratorios, con un especial destaque sobre las prácticas musicales más frecuentes. Asimismo se examinarán

algunas políticas locales para la incorporación de los inmigrantes, especialmente aquellas que conciben la dimensión cultural como estratégica para la ‘integración’ (véase los ejemplos de Carstensen-Egwuom, 2011 and Schiller and Caglar, 2009). Finalmente, la última parte del trabajo analizará la experiencia de algunos músicos inmigrantes en las dos ciudades en una perspectiva comparativa para identificar: i) las características de las músicas creadas, interpretadas y escuchadas en relación a los objetivos declarados para estas prácticas; ii) el perfil de los músicos, con énfasis en la relación entre sus prácticas musicales y otras esferas de sus vidas; y iii) la presencia de estas expresiones musicales y sus intérpretes y promotores en el espacio urbano de sus ciudades.

Se pretende conocer: ¿de qué manera la movilidad espacial afecta a las prácticas culturales y populares de los migrantes? ¿Cómo es la música utilizada como un instrumento que tanto identifica como contesta prácticas de integración en contextos urbanos locales y transnacionales? ¿Cómo es que la música transforma y recrea, en los lugares de destino, con el fin de incorporar los desafíos socio-urbanos de los varios ‘barrios étnicos’ marginados y estigmatizados? ¿Qué mecanismos, en el ámbito de la música, se utilizan para contestar y resistir a las prácticas de exclusión? ¿Pueden los migrantes y sus descendientes, a través de la música, tener un papel activo en los procesos de innovación socio-espacial, entendido como un proceso que contribuye para cambiar las relaciones de poder y promover la justicia social (Moulaert et al., 2005; MacCallum et al., 2009)? ¿Cómo es que la música -como expresión política- y sus (diversas) actuaciones en espacio público reflejan las relaciones de poder? ¿Cómo pueden crear espacios de reivindicación política y de resistencia y posibilitar una visibilidad alternativa para los inmigrantes y sus descendientes? ¿Y cómo podemos comprender nosotros las preocupaciones políticas contemporáneas sobre los procesos de integración de los inmigrantes y sus descendientes en sociedades tan desiguales?

Este trabajo propone dos argumentos principales: i) que la música en contextos de inmigración sirve para recordar y ‘volver a vivir’ en el lugar de origen, afirmando las identidades étnicas ‘originales’ de los migrantes a través de la divulgación de los recuerdos, la construcción de una memoria común y de una identidad colectiva; y ii) que la (re)creación de nuevos estilos musicales y su actuación pueden verse como el resultado de las experiencias que enfrentan en el ‘nuevo’ lugar (o contexto de inmigración). La música tiene un papel fundamental en los procesos de lucha pela emancipación e pela cidadanía (Barbosa, 2011) pero también representa la conexión entre las comunidades en la diáspora y el país origen.

Los datos utilizados incluyen, por un lado, entrevistas semiestructuradas a músicos inmigrantes, y por otro, material diverso que viene, también, de un trabajo de campo etnográfico a largo plazo en Buenos Aires con diferentes jóvenes músicos bolivianos. Este trabajo de comparación es aun de carácter exploratorio, sin embargo presentaremos aquí algunas de las primeras observaciones y reflexiones que surgen de la comparación y que pueden constituir la base de trabajos de profundización futuros.

2. Inmigrantes y música en contextos urbanos

Mucho se ha escrito sobre la relación entre las prácticas artísticas y los procesos de integración, y al mismo tiempo sobre la conexión entre esas prácticas y los procesos de innovación socio-territorial (Markusen, 2006; Pratt, 2008; André e Carmo, 2010 Klein e Harrisson, 2011). En las ciudades contemporáneas, las artes parecen cumplir un importante papel en el incremento de la cohesión social. Especialmente las prácticas artísticas realizadas en espacios públicos pueden ser relevantes para la promoción de la auto-estima, individual y colectiva, y para la (re)construcción del lugar de destino – una condición esencial para la cohesión social urbana (Miles, 1997).

En el contexto de inmigración, la creación artística constituye un aspecto central en la (re)construcción de memorias y de identidades colectivas, tornando más fácil la comunicación de valores y sentimientos. Así las artes pueden contribuir a la búsqueda de cambios y de un futuro fuera de las rutas tradicionales (Panelli, 2004). Por otra parte, las actividades artísticas pueden implicar cambios en la reproducción de desigualdades, constituyendo un estímulo para el incremento de la confianza individual y colectiva, el aprendizaje colectivo y el pensamiento crítico, contribuyendo a la eliminación de las connotaciones negativas asociadas con ciertos lugares y/o comunidades (André and Abreu, 2006, 2009).

Cuando hablamos sobre música, la relación es más compleja y los ejemplos son abundantes. De hecho, la música es un proceso compartido entre el público y la audiencia que contribuye a generar sentimientos, emociones e identidades colectivas. Como escribe Lee Rubin (2005: 172) “... music gives a huge amount of power to the audience, often blurring the lines between performer and artist to a degree that is unique (and likely to remain unique unless people find a literary or painterly equivalent of singing in the shower)”.

La música, tal como la lengua o la escritura, constituye un importante pilar en las comunidades migrantes y es un componente representativo y estructural de las identidades culturales. Martin Stokes (2003) señala que la construcción de las relaciones a través de la música estimula flujos más fuertes entre los países de origen y de destino. Los migrantes traen con ellos su patrimonio cultural y, algunas veces, es a través de él que se (re)construyen sus bases en el nuevo lugar. Para Cantador (1999) la música puede constituir una reinención y una reapropiación de los lugares de origen. Sin embargo, la música puede ir más allá de la búsqueda de espacios de referencia en los nuevos lugares (Barbosa, 2011). La crítica al sistema establecido, entendido como represivo o segregativo, es otro de los aspectos discutidos. El hip-hop o el rap, por ejemplo, son estilos de música que aparecen, a menudo, como formas de contestación, lucha y resistencia. En este contexto, la música es la llave para la emancipación y para la ciudadanía (Barbosa, 2011; Fradique, 2003).

Las prácticas sociales incluyen una compleja red de símbolos que son reconocidos por los miembros de un colectivo y que, con el tiempo, pasan a ser considerados elementos específicos de determinados grupos o sujetos sociales. Estos símbolos culturales se manifiestan en las artes populares en forma de poesía, música y danzas tradicionales, tal como varios aspectos del arte que complementan el imaginario tradicional del grupo (Güemes, 2013). La lengua nativa es usada por los grupos musicales de inmigrantes como una expresión que revela algunas características: auto-representación, referencia, identidad, marca de diferencia y, una vez más, la memoria. Cuando escuchamos ciertos sonidos, los asociamos a un determinado estilo musical o a ciertas características sociales, económicas o étnicas. Inmediatamente hacemos una reconstrucción mental del paisaje humano o festivo que reconocemos. Así, el uso de la lengua nativa también reproduce la imagen de un determinado grupo socio-cultural. Al mismo tiempo, el uso de sonidos basados en las raíces o en los ritmos tradicionales de su país de origen constituye una forma de mostrar identidades específicas. Con esta base teórica, pretendemos, a continuación, examinar la construcción de la memoria y de la crítica reflexiva a través de las formas en que la música opera diariamente, mediante la producción, la estética y la práctica social.

3. Las ciudades de Lisboa y Buenos Aires y sus inmigrantes

La inmigración caboverdiana en Lisboa

A finales de los años 70's, en un contexto de descolonización e independencia de las antiguas colonias africanas, se observa un gran flujo de inmigrantes originarios de los Países Africanos de Lengua Oficial Portuguesa (PALOP) para la ex-metrópoli. La Gran Lisboa fue el destino preferencial, sin embargo la inmigración ya se hacía sentir en los años 60's, aun en período colonial, y era una inmigración esencialmente de trabajadores oriundos de Cabo Verde (Pereira, 2010). Góis (2008) considera tres fases en el proceso migratorio de caboverdianos a Portugal: i) antes de la independencia de Cabo Verde; ii) la fase post-independencia; y iii) la fase de la inmigración laboral. En la primera, el autor refiere a que las dificultades estadísticas no permiten hacer una buena evaluación del proceso. Sin embargo se sabe que en la década de 1960 Portugal implementó una política activa de reclutamiento de mano de obra para cubrir la falta que había en la 'metrópoli': sectores de la construcción civil y obras públicas. Los migrantes se concentraron, mayoritariamente, en el Área Metropolitana de Lisboa (AML). Las mujeres que llegaron se insertaron en el servicio domestico, sin embargo fueron los hombres quienes migraron primero.

En la segunda fase, hacia los años 70's y después de la independencia de Cabo Verde, un nuevo flujo se registró. El lugar de destino se mantuvo, la AML, por dos factores: i) la previa concentración en esta región de migrantes llegados en las décadas anteriores, constituía el único puente existente entre el país y/o cultura de origen y la 'patria' para donde debían retornar y ii) "los mecanismos informales de regulación social, es decir los apoyos potenciales esperados por parte de su comunidad de pertenencia, permitían superar las dificultades sentidas en el acceso a la habitación y al mercado de trabajo" (Góis, 2008: 14-15).

La tercera fase de la inmigración de caboverdianos a Portugal, empieza en los años 80's, dando inicio a otro momento: retornan las migraciones por motivos laborales, interrumpidas en el periodo pos-independencia.

Según los Censos de 2011, más de 56% de los habitantes caboverdianos residía en los municipios de la AML (Sintra con 18,59%, Amadora con 16,45%, Loures con 7,08%, Lisboa con 6,80% y Seixal con 6,45%). Este área "surge como una continuidad simbólica en relación al archipiélago de origen y es mas una isla en el archipiélago migratorio" (Góis, 2008: 18).

En 2011, según los datos del Censo, la comunidad caboverdiana es la segunda más representada en Portugal (siendo la primera la brasileña).

El crecimiento de la población caboverdiana en Portugal, se asoció, con el tiempo, a dos aspectos: la precariedad laboral y un sector habitacional que fue creciendo con muchos problemas en la periferia de las ciudades, pues el país no estaba preparado para un flujo tan grande de personas (Góis, 2008). Estos espacios, fueron creciendo por toda la Gran Lisboa y fueron “progresivamente connotados como degradados y peligrosos” (Barbosa, 2011: 2). También la asociación de estos barrios con situaciones de violencia empezó a ser una constante. Con el aumento del número de inmigrantes, las políticas migratorias también fueron sufriendo algunos cambios. Algunas de ellas continúan marcando la vida de muchos inmigrantes y de sus hijos e hijas: “Los hijos de los inmigrantes de los PALOP se van a resentir de estas políticas discriminatorias (...) los descendientes de inmigrantes de los PALOP en Portugal irán a sufrir profundamente con las alteraciones legales en 1981 que los colocan al margen de la ciudadanía política e de los derechos sociales. Y especialmente con la entrada en vigor del Decreto Ley 264-B/81, que regula la entrada, la permanencia y la salida de extranjeros en el territorio portugués, y del Decreto Ley 37/81, en especial, y que llevó al abandono de *jus solis* y la adopción de *jus sanguinis*” (Barbosa, 2011: 2). Es en este momento temporal que el sentimiento discriminatorio empieza a visibilizarse en las letras de las músicas de hip-hop en Portugal.

Para Cidra (2008), la música puede ser uno de los símbolos más impactantes de la identidad caboverdiana, no debiendo disociarse de los procesos migratorios y de los modos de actuación transnacional. Estas dinámicas se reflejan en las letras de numerosas músicas, como ejemplifica la conocida canción de Cesária Évora: ‘Saudade’. Pero también en el hip-hop, que surge en Portugal en los años 80’s, estas cuestiones pueden observarse. Aquí, en el espacio de la creatividad cultural joven, como Cidra (2002) la denomina, son pensadas y discutidas cuestiones como la condición subalterna de vivir en la periferia, de tener otro color de piel, de no tener un trabajo justo o una habitación con condiciones. Hay una dinámica de reivindicación y, al mismo tiempo, de reapropiación de la identidad y de la memoria del país de origen. Las hijas y los hijos de los inmigrantes tienen aquí un papel muy importante, ya que se trata de una generación que se siente marginalizada y que vive diariamente los problemas de sus padres. Por lo tanto, diversos grupos dentro de esa generación usan la música como una forma de expresión de sus reivindicaciones, como crítica a todos los estereotipos existentes, y como medio de valoración y reconocimiento de sus orígenes.

La inmigración boliviana en Buenos Aires

Dentro de América Latina, Argentina es un caso especial cuando se habla de inmigración. Como argumenta Gavazzo (2006) a pesar de ser un fenómeno global, es importante aceptar que las migraciones tienen sus especificidades en cada región y este país podría definirse como un laboratorio particular para el estudio de las migraciones internacionales (Jelin and Grimson, 2006: 9). Balán (1982) refiere a que existe un sistema migratorio en el Cono Sur gracias a lo cual la Argentina, aunque también sea un país 'emisor', podría definirse como "receptor" en relación con sus países vecinos, semejante a Venezuela¹. Inmigrantes de todo el mundo participaron en el desarrollo y en el crecimiento de la nación argentina desde su nacimiento, tanto como fuerza de trabajo en el sector agrícola, como así también en tanto agente para 'civilizar' la población nativa. Los funcionarios e intelectuales de las elites liberales –que promovieron la inmigración desde Europa a finales del siglo XIX y principios del siglo XX- creían que los europeos iban a "blanquear" la población local, aunque las poblaciones que recibieron no se correspondían con sus propias expectativas. De ese modo, aunque hayan sido vistos como clave para la modernización y como una parte importante de la imaginación nacional, muchos de ellos sufrieron altos niveles de discriminación. En el siglo XXI, la Argentina sigue siendo percibida y concebida como una "nación de inmigrantes", sin embargo ahora los inmigrantes llegan de otros países de América Latina los que alcanzar a ser casi el 70% de la población nacida en el extranjero. Estos migrantes despiertan discursos e imágenes muy diferentes a sus predecesores.

De acuerdo con el Censo de 2010, los inmigrantes Bolivianos constituían la segunda comunidad de inmigrantes en Argentina (con más de 330.000), superados en número sólo por los paraguayos (con más de 550.000). De hecho casi el 75% de los emigrantes bolivianos se han establecido en Argentina. Este enorme flujo migratorio se caracteriza por haber tenido varias etapas diferentes. Antes de la década de 1960, la migración se concentró en la zona fronteriza, principalmente como suministro de mano de obra para los productores de azúcar y tabaco. Posteriormente, esta población inmigrante también se 'propago' por todo el país, trabajando, por ejemplo, en la agricultura de la uva en Mendoza y para otras producciones de frutas y hortalizas en ciudades más meridionales. La creciente demanda de trabajadores en el

¹ Estos son los dos únicos países que pueden definirse en esos términos, teniendo en cuenta el volumen de las migraciones y los impactos en las sociedades de origen y de destino.

sector de la construcción y de la industria textil en Buenos Aires y el Gran Buenos Aires también afectó el crecimiento de esta población en esas áreas. En este último contexto, durante la década de 1970, la comunidad boliviana fue una de las más afectadas por la erradicación de los asentamientos informales, conocidos como “villas”, lo que dificultó el sostenimiento del crecimiento de la comunidad durante esa década. Sin embargo, desde la década de 1980, la migración desde Bolivia a Buenos Aires ha sido un fenómeno constante y creciente. Como registró el Censo 2010, el 55% de los inmigrantes bolivianos que residen en Argentina viven en el Area Metropolitana de Buenos Aires (comprendida por la Capital Federal y lo que se conoce como Gran Buenos Aires).

Según Sassone (2009), es posible definir "barrios bolivianos como enclaves étnicos porque tienen patrones particulares de asentamiento urbano. En las zonas de enclave, esta comunidad organiza una amplia variedad de espacios de encuentro, intercambio y recuerdo, como ferias, fiestas religiosas, actos nacionales y eventos culturales"². Como señala Grimson (1999), estos eventos son centrales para comprender la etnización de la nación en el caso de la comunidad boliviana que se define a sí misma como una minoría cultural o étnica pero definida en términos nacionales (Grimson, 1999: 177). En este sentido, se puede argumentar que los bolivianos exhiben en Buenos Aires un nacionalismo cultural que funciona no sólo para mantener juntos a inmigrantes de diferentes orígenes, sino también para integrarse a la comunidad de acogida. Además, forman enclaves étnicos y económicos, principalmente en la industria textil, de la construcción y en la pequeña agricultura (Benencia and Karasik, 1995). Según Pereyra (2001), aunque no es grupo nacional más grande entre los inmigrantes en Buenos Aires y Gran Buenos Aires, es sin dudas el más visible debido a muchos factores, como su migración hacia el sur, en dirección a la Capital, su importancia en la construcción y el trabajo doméstico, y ciertas características del fenotipo.

En los 90's el gobierno y los medios de comunicación definieron que una “invasión inmigratoria desde países vecinos” era la causante de la explosión de desempleo y crímenes (Grimson, 2005: 25). Por el contrario, ‘ser argentino’ era considerado en el discurso oficial como ‘ser parte del primer mundo’. El empeoramiento de la situación de los derechos humanos para los inmigrantes, estaba avalado por las tendencias discriminatorias entra la población y una falta de protección para los migrantes (véase, Novick, Aruj, 1997). Una vez

² El más famoso es el Barrio General San Martín Charrúa en la zona de Capital de Buenos Aires, donde migrantes bolivianos organizan la Fiesta de la Virgen de Copacabana, patrona de la nación, cada mes de octubre desde los años 70. Véase Lamounier, 1990.

más, los datos demográficos refutaron cualquier conexión entre el crecimiento de la población inmigrante y la delincuencia o el desempleo,³ razón por la cual ese "discurso oficial" debe ser definido como el resultado de la necesidad de encontrar un "chivo expiatorio" para las crisis económicas y sociales del país.

Según Grimson (2005), con la crisis del neoliberalismo a fines de la década de 1990, las formas como los argentinos veían su propia cultura de inmigración, y las formas en que esta cultura fue vista por otros, cambiaron nuevamente. Se debe enfatizar que durante este tiempo, no fue la inmigración la que cambió, sino que fueron otros los factores de cambio dentro de la propia Argentina. En 2001 y 2002, el modelo económico, político y cultural argentino que entró en crisis definitiva, como lo hizo la narrativa nacional congruente sobre el lugar de los inmigrantes de los países vecinos⁴. Nuevas alianzas políticas entre Néstor y Cristina Kirchner y otros presidentes de la región crearon una nueva conciencia latinoamericana. De hecho, en 2003, después de 20 años de debate parlamentario, la nueva nacional ley de migración – que declara la migración un 'derecho humano' – fue aprobada (Giustiniani, 2004).

De este modo, el proceso de integración regional entró en una nueva fase de consolidación en el que se consolidó una conciencia entre los miembros del MERCOSUR acerca de la importancia de crear una región no sólo de libre comercio, donde los capitales puedan fluir hacia los centros de inversión, sino también de libre circulación de personas, donde la gente pueda ir y volver de un país a otro según sus necesidades. Actualmente, los acuerdos bilaterales entre algunos Estados-miembro facilitan la adquisición de la residencia en los demás mediante la eliminación de ciertos requisitos -como un contrato de trabajo- y mediante la reducción de las tasas de solicitud y visado. Sin embargo, a pesar de estas medidas, las limitaciones a la circulación libre y fluida permanecen (Cernadas, 2006). En Argentina, junto con el hecho de que la nueva ley de migración ha sido formalmente implementada sólo en 2009, incluso en 2014 muchas agencias estatales siguen teniendo poca información sobre sus mandatos. El personal de la administración pública no conoce los "nuevos" derechos que esta ley confiere a los inmigrantes de otros países de la región. Al mismo tiempo el MERCOSUR

³ Entre 1991 y 2001 la representación de la población de inmigrantes de países de las regiones sólo aumentó del 2,6% al 2,9% de la población general en la Argentina.

⁴ Como Grimson señala, se anunció un éxodo de los inmigrantes a sus países de origen que mostraron claramente que estas personas habían sido la causa del desempleo, que fue uno de los peores en la historia nacional. Grimson, op. cit., 2005.

es una entidad selectiva y sus acuerdos discriminan a "otros" países de América Latina. Sin embargo, la integración regional está trayendo nuevos elementos para el debate sobre la ciudadanía y esto implicó que los bolivianos puedan ser uno de los principales beneficiarios de los programas de regularización aplicados en la última década.

Esta ley no sólo exige el respeto a los derechos humanos básicos de los migrantes, sino que también establece términos de igualdad entre nacionales y extranjeros, especialmente para aquellos que vienen de otros países de Sudamérica. En este contexto, los bolivianos empezaron a ganar acceso a los espacios "centrales" en que la visibilidad podría significar algo positivo (Gavazzo y Tapia Morales, 2014). En 2010, por ejemplo, cientos de migrantes bolivianos y sus hijos nacidos en Argentina se manifestaron durante el bicentenario en el marco del "Desfile de las Colectividades", ocupando un espacio más central en comparación con otras más "comunidades tradicionales" como los italianos. Y desde 2009, los bolivianos tienen incluso su propio desfile folclórico en el microcentro de Buenos Aires llamado "Bolivia Integración a la Argentina", en que la segunda generación tiene un papel de destacado. Estos espacios les permitieron a los bolivianos y sus familias poder hablar de sus historias desde sus propios puntos de vista y expresar sus propias pertenencias culturales, sus costumbres y convicciones más allá de sus barrios (op.cit., 2014).

Aunque el cambio no se ha ocurrido sin conflictos, conquistar estos espacios ha significado ganar una batalla simbólica contra los estereotipos negativos que sostuvieron los estigmas que marcaron los años 90's e incluso racismos anteriores. Ya sea en el Cementerio de Flores en el Día de los Muertos, cuando los bolivianos traen ofrendas y recuerdan a sus familiares fallecidos con música y comida, o en los parques Indoamericano o Avellandea donde juegan al fútbol y disfrutan de rituales vinculados a los pueblos originarios y de sus comidas típicas. Actualmente los bolivianos constituyen uno de los grandes grupos reconocidos como parte del crisol contemporáneo de Argentina. Este énfasis en la puesta en valor del patrimonio cultural también puede contribuir a promover el derecho a la identidad cultural, el derecho a ser quien se es, sin miedo a ser reprimido o excluido, y en suma el derecho a tener derechos. Además de la Ley de Migración, otras políticas públicas establecen mejoras para los migrantes. Por ejemplo, el Secretario de Cultura de la Nación (una entidad que depende directamente de la Presidencia y que ha financiado el desfile folclórico que, durante los últimos cuatro años, se ha realizado por el centro de Buenos Aires, en la Avenida 9 de Julio) declaró: "Uno ve la forma en que los bolivianos participan e se integran, y piensa:

Si el gran desafío de la Argentina en su Centenario fue integrar la inmigración europea, hecho que se logró, entonces el gran desafío del Bicentenario es la integración de la inmigración de América Latina, y especialmente de Bolivia, y sobre todo, recordarnos a nosotros mismos nuestra verdadera pertenencia sudamericana”.⁵

Así la cultura boliviana hoy desfila por el centro de Buenos Aires, ya no en las villas donde viven gran parte de los migrantes de ese origen, frente de miles de porteños y turistas asombrados que todavía los ignoran y estigmatizan. Esto nos permite pensar que es posible romper estereotipos negativos mediante la exhibición de imágenes positivas que los desafíen y cuestionen. Entonces, como señalamos (Gavazzo y Tapia Morales, 2014), puede superarse la ignorancia y desconocimiento de los demás (ya sean nativos o no), recuperarse un patrimonio cultural ignorado y luchar creativamente contra la xenofobia, pasando de ser víctimas a protagonistas orgullosos de su propia historia.

4. Entre la memoria y la contestación

En Buenos Aires la comunidad boliviana se caracteriza por un alto nivel de solidaridad y redes sociales densas (Gavazzo, 2012). Dentro de este marco institucional, surge un conjunto particular de instituciones dedicadas exclusivamente a actividades culturales (es decir, a las prácticas artísticas y recreativas) que ofrecen un lugar particular para esos hijos e hijas de migrantes bolivianos. Por lo tanto, es interesante tomar lo que dice Yúdice (2000) sobre el papel de "lo cultural" en las negociaciones de los movimientos sociales en contextos transnacionales y globalizados. Según él, un análisis de la dimensión cultural es una tarea compleja porque, entre otras razones, hay muchas definiciones del concepto de cultura. En ese sentido, hay varias maneras que pueden ser entendidas: como 'alta cultura', como patrimonio nacional, como producción tecnológica industrializada e incluso desde la distribución de diferentes formas de entretenimiento y comunicación. Al mismo tiempo, la cultura podría ser definida, en un sentido antropológico, como prácticas e instituciones cotidianas que formal o informalmente contribuyen, a través de representaciones simbólicas o de la reelaboración de estructuras materiales, a la creación de significado y -de forma simultánea- a la configuración de las creencias, valores, ideas y acuerdos sociales (Yudice, 2000:93). Aún más, la globalización destaca el valor de la cultura (en todas las definiciones anteriormente mencionadas) no sólo para consolidación de ciertas identidades

⁵⁵ <http://www.youtube.com/watch?v=wIlg5PVLcEg>

nacionales o para controlar el acceso a una posición social, sino también como un recurso estratégico para el desarrollo económico y social. En los casos que se examinan aquí, la globalización se expresa en la adopción de la música y de las identidades "extranjeras" que "rediseñan" la geografía simbólica de las ciudades, de una región o incluso de la nación a la que pertenecen con repercusiones sobre las dimensiones sociales, políticas e incluso económicas.

En nuestros casos de estudio, muchos inmigrantes usan prácticas culturales, por un lado como medios para recordar y volver a su lugar de origen en el nuevo contexto, y por el otro como herramienta para la lucha contra la discriminación. Estos inmigrantes dedican una gran parte de su tiempo libre a lo que podría ser llamado *activismo cultural* (Gavazzo, 2002). Ese tipo de actividades son realizadas no sólo por los inmigrantes de primera generación que ya tienen experiencia de participación en la promoción de ciertas actividades artísticas, principalmente la danza y la música, en su país de origen, sino también por los jóvenes migrantes o incluso algunos de los hijos e hijas de bolivianos sin ningún tipo previa experiencia en esas prácticas. Este movimiento o activismo, centrado en la preservación y promoción de lo que se considera un "patrimonio cultural" común, ofrece un espacio para la reafirmación de una identidad desconocida o estigmatizada en el contexto migratorio (Gavazzo, 2002). En este sentido, numerosos activistas y colectivos se proponen el objetivo de "integrar" a través de la preservación de lo que se considera como "cultura nacional" de origen.

Como resultado, observamos un número creciente de eventos, como celebraciones religiosas, reuniones familiares como bodas y festividades cívicas, entre otros, que constituyen espacios privilegiados para la reproducción cultural y la identificación dentro de las comunidades (tanto en Lisboa como en Buenos Aires), especialmente entre los que se suele denominar como "segunda generación". El centro de estos eventos lo constituyen las actividades culturales (música, danza, teatro, poesía, arte visual y películas, entre otros) que se convierten por el hecho de realizarse en esos contextos en herramientas para la construcción de una identidad "unificada", una capaz de reunir a todos los "otros internos" dentro de lo que se construye como colectividad, y también para la obtención de reconocimiento social y garantías de derecho en la sociedad de destino (Gavazzo, 2002). Las estrategias desplegadas por los activistas culturales permiten que los inmigrantes bolivianos y también caboverdianos, como así también sus descendientes, se imaginen a sí mismos como comunidades cohesionadas, desarrollando lazos de solidaridad y pertenencia, incluso entre los migrantes que de otro modo serían considerados como rivales. Al mismo tiempo, permiten que se

replanteen su propia nacionalidad en relación al país de origen y que se "muestren como parte de la historia, de la economía, de la sociedad, de la cultura y de la política de la Argentina" (Grimson, 1999: 188).

Tanto en Lisboa, como en Buenos Aires es visible el orgullo de algunos músicos inmigrantes en la participación en el Día del Inmigrante. En este contexto, la interacción de las prácticas musicales y fiestas ha sido fuertemente alentada por el componente 'intercultural' de la política local en ambos contextos. En Lisboa, por ejemplo, el día del inmigrante fue celebrado, en 2013, en uno de los barrios del centro de la ciudad (Mouraria) que, actualmente, es uno de los espacios más emblemáticos de implementación de políticas de 'integración'. Aquí, se intenta construir una imagen de una Lisboa cosmopolita asociada a una retórica de espacio intercultural. Esa conmemoración tuvo lugar en un espacio público y en varias plazas recientemente 'privatizadas'. Algo similar ocurre en Buenos Aires en el contexto de festivales como el Día del Inmigrante o algunos desfiles, como el de Bolivia Integración o el del Bicentenario de la Nación, en el que la inmigración en Argentina ha sido recreada con una creciente participación de la comunidad boliviana. Y esta participación se da, principalmente, a través de prácticas de música y danza realizadas más por los descendientes que por los propios inmigrantes, quienes encuentran en ellas una razón "para estar orgullosos " de tener orígenes bolivianos.

Las intersecciones entre las dimensiones culturales, sociales, políticas y económicas de los procesos de integración de los inmigrantes son complejos y no necesariamente se implican unas a otras. Así, la cuestión que surge es si la 'integración' de los inmigrantes puede lograrse sólo a través de la 'promoción cultural' (Caggiano, 2004; Gavazzo 2006 y 2008). Muy frecuentemente, los migrantes y sus descendientes que participan en festivales culturales, no lo harían en una protesta por varios de sus derechos violados (como el de un trabajo y vivienda dignos, o el del acceso a la educación y la salud). Para comprender esta cuestión, es interesante examinar algunas de las prácticas musicales que emergen del movimiento activista cultural boliviano en Buenos Aires, pues mezclan objetivos culturales y políticos en sus formas de acción. Porque a pesar de que los líderes y participantes definan sus actividades como "simplemente culturales" es posible observar que muchas de sus iniciativas colectivas sirven para promover la defensa de un conjunto específico de derechos.

En primer lugar, debemos mencionar la gran cantidad de grupos de danza folklórica y en menor medida de bandas de música que los acompañan, con base en las asociaciones de la

comunidad boliviana. En un estudio muy esclarecedor, Olivera (2009) reflexiona sobre los espacios para la construcción de la identidad de los bolivianos jóvenes y algunos descendientes ya de origen argentino. Ella explora tres grupos dedicados a la danza y la música para entender de qué forma "la tradición, las costumbres y los gustos están ligados, formando una trama en la que se tejen las identidades" (2009: 110). También se pregunta cómo es vivida esa sensación de doble pertenencia a la cultura de Argentina y la de Bolivia. De muchas maneras, los grupos de danza ayudan a construir un sentido de "nosotros" que funciona como elemento de cohesión y pertenencia a la comunidad de inmigrantes. Por lo tanto, es posible ver, como destaca Olivera (2009), que generan espacios que les permiten a los jóvenes "trabajar juntos a fin de cambiar lo que no estamos de acuerdo", tal como rescata de uno de los grupos que estudia denominado Simbiosis Cultural. En un documento colectivo elaborado por este grupo se afirma: "queremos alcanzar un presente en el que poder reconocernos a nosotros mismos a través de experiencias y de relaciones personales, que nos permitan establecer lazos que nos den fuerza para mostrar nuestra identidad y para estar orgullosos de ser bolivianos".

Entonces, los grupos de danzas folklóricas y las bandas de música que los acompañan, como se demostró en Gavazzo (2012), ayudan a establecer vínculos fraternales y de amistad y -a pesar de su origen argentino- a "integrar" a los descendientes en la comunidad de sus padres, especialmente cuando se lucha en conjunto por el reconocimiento de la identidad cultural estigmatizada que es considerada "común". Además, la idea de un "nosotros" vinculado al "hacer amigos" y construir relaciones de confraternidad resulta central. Adicionalmente, estas experiencias y prácticas artísticas pueden tener como objetivo ampliar las capacidades personales y convertir a los descendientes -tanto a los individuos como a los grupos- en actores del cambio. Especialmente a través de actividades en espacios públicos, muchos de estos grupos -que trabajan en una red que conecta varias organizaciones- están vinculados no sólo a las agencias estatales de origen y destino sino que además se unen entre connacionales no sólo para la organización de fiestas sino también de protestas y manifestaciones (Oliveira, 2009; Gavazzo, 2012).

En segundo lugar, el movimiento denominado activismo cultural recibe la contribución de la creciente emergencia de grupos vinculados a la herencia *quechua* o *aymara* que se dedican a la música y a la danza que las representa (Gavazzo 2012). En otro estudio interesante, Mardones afirma que "en un contexto de reivindicación indígena en la región de América Latina, algunas personas que se auto-identifican como aymaras pero que residen en Argentina

se fueron convirtiendo en importantes actores en la búsqueda de reconocimiento para los pueblos indígenas especialmente por parte del Estado a fin de marcar algunos temas clave en la agenda social del país" (2010: 11). Las prácticas musicales son excelentes espacios para difundir la cultura andina pero también para la defensa de las lenguas quechua y aymara. En comparación, la lengua predominantemente utilizada por los músicos inmigrantes y/o hijos o hijas caboverdianos en Lisboa es el *crioulo* caboverdiano, pues ellos consideran que la lengua es lo que distingue a un pueblo. Barbosa (2011) considera que el *crioulo* es utilizado como un posicionamiento que pretende una valoración social de la lengua, no como elemento segregativo sino de diálogo y de aproximación a sus "otros". La utilización del *crioulo* puede ser considerada también como una expresión de protesta y una propuesta alternativa para la construcción de un entendimiento de interculturalidad en igualdad.

Dentro de este movimiento de reivindicación indígena en Buenos Aires, Mardones (2010) destaca a las bandas de música de *sikuris* "que mantienen formas andinas de relacionarse con el mundo material, la sociedad, la naturaleza y el mundo sobrenatural. A través de la interpretación de la música ancestral, su objetivo es transmitir y resignificar los valores de sus comunidades de origen y por lo tanto juegan un papel fundamental en la revitalización del andinidad en la ciudad" (2010: 47). Las expresiones artísticas podrían constituir entonces medios apropiados para el surgimiento de espacios de reivindicación política. Grupos como los *sikuris*, tal como fue documentado por Mardones y por nosotras mismas, están fuertemente marcados por un sentido de la política vinculado a la reconstrucción de valores y tradiciones de los pueblos indígenas en Buenos Aires. De esta manera, los músicos y demás activistas no sólo convocan a aquellos que se reconocen como quechuas y/o aymaras, sino también a personas pertenecientes a universos no-andinos quienes se comprometen cada vez más con el fortalecimiento de este espacio y con la creación y mantenimiento de un diálogo intercultural entre actores muy diversos en esta ciudad. En este sentido, han venido participando de varios acontecimientos tanto de la colectividad boliviana como de otras comunidades latinoamericanas que buscan descubrir y repensar la "cuestión indígena".

Este movimiento incluso tiene sus propios eventos como el Inti Raymi- Año Nuevo Andino -y en especial la Mathapi, una reunión de bandas *sikuris* que se ha venido realizando desde hace diez años. En ese contexto, Mardones ha implementado una encuesta que muestra que el 81,25% de los participantes consultados son de origen argentino, lo que podría significar que en la comunidad boliviana se están creando discursos basados en un origen étnico que no habían sido desarrollados antes de la emigración hacia la Argentina. Estos discursos,

promovidos en gran parte por jóvenes y especialmente descendientes, pueden constituir una continuación de la actividad política, social o cultural de sus padres, y en algunos casos incluso una radicalización de la misma. Una tercera opción es la reacción a la aparente "apatía étnica" de sus familias que es contestada con mayor compromiso en las siguientes generaciones. En todos los casos, los músicos Sikuri muestran una amplia gama de actividades político-culturales de reidentificación étnica a través de usos artísticos, festivos y rituales que empujan a un proceso de re-construcción de su identidad "original".

Por ejemplo, Nancy, 22 años de edad, hija de padres bolivianos, estudiante de Historia y miembro de una banda de sikuris, afirma que algunos de sus compañeros de la universidad le dicen "si vos no hablas quechua, no sos de Bolivia", y ella responde: "me considero quechua porque tengo todo eso de la cultura, todo lo que es andino, básicamente". Y cuando insisten en que "si vos fueras quechua no usarías un teléfono celular", Nancy piensa "¿por qué tengo que demostrar lo que soy?" (Gavazzo, 2012).

Esto nos lleva a resaltar que la llegada de migrantes de países vecinos a la Argentina en las últimas décadas produjo un cambio en el discurso nacional al respecto inmigración que permite una valorización positiva del patrimonio cultural indígena anteriormente negado, en relación con las exigencias comunitarias del territorio y del reconocimiento social.

En tercer y último lugar, una expresión musical que ha sido crecientemente practicada entre los descendientes de inmigrantes bolivianos en Buenos Aires es el hip hop y el rap político. Como examina Kunin (2009), hay un considerable número de jóvenes en Bolivia que "mezclan hip hop y ritmos ancestrales con el fin de construir un discurso sobre la identidad aymara, y también boliviana, para criticar la discriminación que sufren, para despertar conciencias o educar a otros jóvenes" (2009: 149). Este fenómeno debe ser examinado teniendo en cuenta la historia de Bolivia y la exaltación o la denigración de "lo indígena", "mestizo" y "el cholo", y en particular el surgimiento de movimientos sociales indígenas en los últimos diez años (Kunin, 2009). El escenario boliviano actual se caracteriza por expresiones públicas de orgullo (anteriormente reprimidas) por "ser aymara", lo que podría definirse junto con la autora como "Evo-manía". Esto implica que los raperos participan en las negociaciones locales, nacionales e internacionales sobre su supuesta identidad y herencia cultural. Este movimiento surgió en El Alto, una ciudad cerca de los suburbios de La Paz, donde el 75% de la población tiene menos de 40 años de edad por lo que es la ciudad boliviana más joven. Fue allí donde el hip hop se expandió rápidamente después de 2003 con

el objetivo de cambiar el estereotipo del rapero como únicamente gángster, drogadicto y delincuente (Kunin, 2009).

Como consecuencia de las redes transnacionales (con sus circulación de productos e información sobre la música), el crecimiento del movimiento de rap y hip hop tiene sus seguidores entre jóvenes bolivianos pero también entre la generación de los hijos e hijas nacidos en Buenos Aires (Gavazzo, 2012). Aunque todavía es incipiente, hay una considerable cantidad de raperos, breakdancers, DJs y graffiteros en la ciudad que continúan algunas de las "consignas reivindicativas" del movimiento en Bolivia.

Por ejemplo, Blanco Loco (su nombre artístico) es un rapero de 27 años de edad. Nacido en La Paz, emigró a los 16 años de edad y se casó con otra mujer boliviana de su misma edad, con quien tiene tres hijos. Blanco se ha estado presentando desde hace varios años en distintos espacios (bolivianos y no) de la ciudad, por lo que es muy conocido entre el grupo de jóvenes que se reúne en una pequeña plaza llamada Inti Huasi (Casa del Sol) ubicada en un vecindario con gran presencia de bolivianos en Buenos Aires (Floresta). Según comenta, el rap le resulta útil "para contar mi historia, lo que sufrí cuando llegué solo a este país" y "porque me siento orgulloso de ser boliviano". Este sentimiento motivó que hace unos años se hiciera un tatuaje que ocupa toda su espalda con el escudo nacional de Bolivia. Junto con algunos de sus compañeros, ha participado de numerosas protestas, como por ejemplo en 2008, cuando cientos de bolivianos y sus familias se movilizaron a la Embajada, ubicada en el centro de la ciudad, a fin de exigirle al Estado su derecho a votar desde el extranjero. En contraste con las manifestaciones artísticas anteriormente analizadas en este trabajo, "los raperos no pueden desarrollar un alto grado de cohesión", y por esa razón experimentan "problemas para negociar con los medios de comunicación, partidos políticos o las organizaciones no gubernamentales" (Kunin, 2009: 153). En todos los casos, el rap parece tener una "función catártica" para jóvenes discriminados –como los descendientes de migrantes “no deseados”– no sólo en Buenos Aires y Lisboa sino en diversas partes del mundo.

Consideraciones Finales

El análisis realizado aquí muestra algunas similitudes y diferencias entre los modos en que músicos inmigrantes de diferentes orígenes adoptan prácticas musicales vinculadas al lugar de origen, especialmente entre los descendientes que han nacido en el lugar de destino. Según

observamos, más allá de las diferencias, todos estos músicos comparten el objetivo de mostrarle a los "otros" la rica cultura que heredaron de sus padres, a través de la organización y promoción de eventos, actividades y celebraciones que se centran en la música y la danza. Estas acciones contribuyen con la construcción de una memoria común y a la vez con la promoción de la crítica. La 'auténtica' música boliviana en Buenos Aires, o la tradicional música caboverdiana en Lisboa, así como nuevas formas musicales creadas o reapropiadas en nuevos contextos como estas dos ciudades, se convierten en elementos simbólicos importantes para comprender la realidad cotidiana de los inmigrantes. Los procesos de construcción de identidades nunca son consensuados en un 100% y son -de hecho- abiertos a la crítica y la oposición dentro de cada una de las comunidades de referencia. En ocasiones, por ejemplo, las primeras generaciones de padres migrantes denigran algunas de las expresiones artísticas de los jóvenes de segunda generación basada en el argumento de que "no conocen la práctica original" o "quieren cambiar la esencia de nuestra cultura". Siguiendo a Infantino, creemos en cambio que "el arte constituye un dispositivo para generar nuevas formas de pertenencia comunitaria, participación y organización en contextos de exclusión. Fundamentalmente, es útil para promover cambios en el presente de los niños y jóvenes que permiten el desarrollo de sus capacidades creativas y autónomas de construir lazos de pertenencia" (2008:1). Las prácticas analizadas en este trabajo nos permiten entonces repensar lo político a partir del estudio de la música y la danza, en fin del arte como herramienta de cambio y transformación social especialmente entre jóvenes descendientes de inmigrantes en grandes ciudades.

Referencias

ACOBÉ (2007) *Situación General de los bolivianos en España. Un análisis cualitativo para obtener el perfil del colectivo boliviano con relación a las características del proceso migratorio*, Madrid/ La Paz, ACOBE.

André I, Abreu A, Carmo A (2013) Social innovation through the arts in rural areas: the case of Montemor-o-Novo. Em Moulaert F et al. (eds.) *International Handbook on Social*

Innovation. Social Innovation: Collective Action, Social Learning and Transdisciplinary Research, Capítulo 3.2. Edward Elgar, Aldershot, UK and Brookfield, US.

André, I. and A. Abreu (2006) 'Dimensões e Espaços da Inovação Social', *Finisterra*, XLI (81), 121–141.

André, I. and A. Abreu (2009) 'Social Creativity and Post-Rural Places: The Case of Montemor-o-Novo, Portugal', *Canadian Journal of Regional Science/Revue canadienne des sciences régionales*, 32 (1), 101–114.

André, I. and A. Carmo (2010) 'Régions et villes socialement créatives: étude appliquée à la péninsule ibérique', *Innovations*, 33 (3), 65–84.

Arango, J. (2013) *Exceptional in Europe? Spain's experience of immigration and integration.* Washington DC: Migration Policy Institute.

Baily, J. (1999) *Music and Refugee Lives: Afghans in eastern Iran and California.* Forced Migration Review, 6: 10-13.

Baily, J. and Collyer, M. (2006) *Introduction: Music and Migration.* Journal of Ethnic and Migration Studies, 32 (2). pp. 167-182.

Balán, J. 1982. Poblaciones en movimiento. Editorial de la UNESCO. Bélgica.

Balán, Jorge. (ed) (1982) *Poblaciones en movimiento.* Bélgica. Editorial de la UNESCO.

Benencia y G. Karasik 1995. Inmigración limítrofe: los bolivianos en Buenos Aires. CEAL. Buenos Aires.

Benencia and Karasik (1995) *Inmigración limítrofe: los bolivianos en Buenos Aires - Buenos Aires.* CEAL.

Caggiano, S. 2004. "El Centro de Estudiantes Bolivianos de La Plata". Ponencia presentada en: Congreso Argentino de Antropología Social. Villa Giardino, Córdoba.

Carstensen-Egwuom, I. (2011) *Representing an "Authentic Ethnic Identity": Experiences of Sub-Saharan African Musicians in an Eastern German City.* Music and Arts in Action, 3 (1), pp.116-135.

Ceriani Cenadas, P. (2006) El reconocimiento de los derechos de los y las migrantes en el contexto de consolidación del Conosur. Los casos de Argentina y el Mercosur – Work submitted in the 52nd Americanist Congress, Sevilla, Spain.

Ceriani Cernadas, P. (2006) *El reconocimiento de los derechos de los y las migrantes en el contexto de consolidación del Conosur. Los casos de Argentina y el Mercosur* – Work submitted in the 52nd Americanist Congress, Sevilla, Spain.

Gadea, E., Benencia, R., Quaranta, G. (2009) *Bolivianos en Argentina y en España. De la migración tradicional a las nuevas rutas*. AREAS. Revista Internacional de Ciencias Sociales, N° 28, pp. 31-43.

Gavazzo, N. 2002 *La Diablada de Oruro en Buenos Aires. Cultura, identidad e integración en la inmigración boliviana*. Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas, Mimeo.UBA. Buenos Aires.

Gavazzo, N. 2006. “Immigrants in the Imagination of the Nation. Latin Americans in Argentina in the early 21st Century”. Dissertation submitted for the MA Degree in Area Studies (Latin America), University of London, School of Advanced Studies, Institute for the Study of the Americas. Londres.

Gavazzo, N. 2008. “Formas de organización y participación social de los migrantes latinoamericanos en Argentina. Aportes del enfoque de las estructuras de oportunidades políticas” En: XIX Congreso Argentino de Antropología Social. Universidad de Misiones. Posadas.

Gavazzo, N. 2012 *Hijos de bolivianos y paraguayos en el área metropolitana de Buenos Aires. Identificaciones y participación, entre la discriminación y el reconocimiento*. Tesis doctoral. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.

Giustiniani, R. 2004. *Migración: un derecho humano*. Ley de Migraciones Nro. 25.871. Prometeo libros. Buenos Aires.

Giustiniani, R. –editor- (2004) *Migración: un derecho humano. La Ley No 25.871* – Ed. Prometeo – Buenos Aires.

Grimson 1999 *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*. EUDEBA. Buenos Aires.

Grimson, A. 2005 “Ethnic (In)Visibility in Neoliberal Argentina”. En: *NACLA Report on Race, Part 2*. Nueva York, Estados Unidos.

Güemes, Alfonso M. (2013) “Música e identidad sociocultural. Aproximación antropológica” in *Tecsisecatl*. Revista electrónica de ciencias sociales, vol 4, n° 14.

Hinojosa, Alfonso R. (2008) “España en el itinerario de Bolivia. Migración transnacional, género y familia en Cochabamba”, Novick, Susana (comp.) *Las migraciones en América Latina*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO.

Infantino, J. 2008. “El arte como herramienta de intervención social entre jóvenes en la ciudad de Buenos Aires. La experiencia de ‘Circo Social del Sur’”. En: Medio Ambiente y Urbanización. N° 69. Niños, niñas y jóvenes como agentes de cambio. Pp. 35-54. Instituto Internacional de Medio Ambiente y Desarrollo, IIED. América Latina. Buenos Aires.

Jelin, E.; Grimson, A. (2006) “Introducción”. *Migraciones Regionales hacia la Argentina. Diferencia, Desigualdad y Derechos* – Prometeo libros. Buenos Aires

Jelin, E.; Grimson, A. 2006. “Introducción”. En: Grimson, A y Jelin, E. (Comp) *Migraciones Regionales hacia la Argentina. Diferencia, Desigualdad y Derechos*. Prometeo libros. Buenos Aires.

Knauer, L. M. (2008) *The Politics of Afrocuban Cultural Expression in New York City*. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 34 (8), pp. 1257-1281.

Kunin, J. 2009. “Rap político en el altiplano boliviano: (Re)Construcción de identidades juveniles y de ciudadanía afirmativa a través de negociaciones en un mundo globalizado” En: *Temas de patrimonio cultural*, n° 24: Buenos Aires Boliviana. Migración, construcciones identitarias y memoria. 1era. Edición. Buenos Aires: Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.

Lamounier, I. 1990. *Festividad de Nuestra Señora de Copacabana*. CEMLA Buenos Aires.

Lee Rubin, R. (2005) “*Working Man’s Ph.D.*”: *The Music of Working Class Studies* in Russo, J. and Linkon, S. L. (eds) “*New Working-Class Studies*”. ILR/Cornell University Press. Ithaca and London. pp. 166-185

Leonardo, J., Setién, M. L., Ibarrola, A., Ruiz Vieytez, E., Vicente, T. (2008) *Bilbao – City Report, GEITONIES - Generating Interethnic Tolerance and Neighbourhood Integration in European Urban Spaces*.

Mardones, P. 2010. *Volveré y seré millones. Migración y etnogénesis Aymara en Buenos Aires*. Tesis de Maestría. Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina.

Martiniello, M., Lafleur, J-M. (2008) *Ethnic Minorities’ Cultural Practices as Forms of Political Expression*. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 34 (8). pp. 1191-1335.

- Miles, M. (1997) *Arts, Space and the City: Public Art and Urban Futures*, London: Routledge.
- OECD (2011) *International Migration Outlook 2011. Country Note: Spain*, OECD: Paris.
- Olivera, C. 2009. “¿Bailando por un sueño? Espacio de construcción de identidades”. En: *Temas de patrimonio cultural*, n° 24: Buenos Aires Boliviana. Migración, construcciones identitarias y memoria. 1era. Edición. Buenos Aires: Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.
- Oteiza, Novick, Aruj, 1997. *Inmigración y Discriminación. Políticas y discursos*. Grupo Editor Universitario. Buenos Aires.
- Parella, S. and Cavalcanti, L. (2009) *Dinámicas familiares transnacionales y migración femenina: el caso de las migrantes bolivianas en España*. LIII Congreso Internacional de Americanistas, Ciudad de México.
- Ruby, C. (2002) ‘L’art public dans la ville’, <http://www.espacetemps.net/document282.html> (last accessed 20 March 2014).
- Sassone, S. 2009. “Breve geografía histórica de la migración boliviana en la Argentina.” En: *Buenos Aires boliviana. Migración, construcciones identitarias y memoria*. *Temas de Patrimonio Cultural*, n°24, pp.389-402. Buenos Aires.
- Schiller, N. G. and Caglar, A. (2009) *Towards a comparative theory of locality in migration studies: Migrant incorporation and city scale*. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 2: 177-202
- Smiers, J. (2005) *Arts under pressure, promoting cultural diversity in the age of globalization*, London: Zed Books.
- Stokes, Martin (1994) “Introduction: ethnicity, identity and music” in Stokes, Martin (1994) (Eds), “*Ethnicity, identity and music: the musical construction of place*”, Oxford: Berg.
- Stokes, Martin (2003) “Musical nationalism and transnacionalism in the ‘New Global Order’”, in *Revista Portuguesa de Musicologia*, n° 13, pp. 163-180.
- Tapia Ladino, M. (2010) *Inmigración boliviana en España: Un caso para la comprensión de la migración internacional con perspectiva de género*. *Tinkazos: Investigaciones y Ensayos*, 28, pp. 109-127
- Yúdice, G. 2000. “Redes de gestión social y cultural en tiempos de globalización”. En: Mato, D; Agudo, X; García, I. (coords). *América Latina en tiempo de globalización II*. CLACSO,

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Disponible en:
<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros>.

IDENTIDADES EN FRONTERA: EL CASO DE LOS PUEBLOS DE FILIACIÓN LINGÜÍSTICA MAYA EN LA FRONTERA MÉXICO/GUATEMALA.

Andrés Fábregas Puig/CIESAS-Sureste

e-mail:apfgup@gmail.com

Introducción.

En el año de 1984 inicié el estudio antropológico de la Frontera Sur de México. En aquellos días, la noción de frontera en el país remitía al Norte, a la frontera con los Estados Unidos mientras que hacia el sur existía una frontera desapercibida por la sociedad con los países de Centroamérica y El Caribe (Fábregas Puig, et. al. 1986). A partir de aquellos años, he mantenido mi interés en los estudios fronterizos, observando los cambios a lo largo del tiempo y las nuevas configuraciones de esta parte del país en colindancia con Centroamérica y El Caribe. Precisamente en el mes de junio de 2013, llevé a cabo un nuevo recorrido por la Sierra de Mariscal, una parte de la Sierra Madre de Chiapas, por varios municipios y poblados colindantes con Guatemala.¹ El interés de este recorrido era observar los cambios que los poblados de la Sierra Madre de Chiapas, fronteriza con Guatemala, han mostrado a lo largo de la última década. Desde por lo menos los inicios del período en el que gobernó a México el General Lázaro Cárdenas del Río (1934-1940), la población de este lugar vio llegar la reforma agraria, el reparto de la tierra, los ejidos, aunque no se cumpliesen a cabalidad las disposiciones agrarias del Estado Nacional. Sin embargo, la reforma agraria introdujo cambios significativos al fragmentar las fincas (haciendas) y dar lugar al nacimiento de nuevos poblados o bien, provocar el crecimiento de ciudades como Motozintla o Pavenkul, convertidas en cabeceras municipales o en centros de articulación comercial. De esta manera, la finca con sus estructuras dejó de ser el centro de la vida de estos pueblos, trasladándose a las pequeñas ciudades y poblados. Pero junto con la reforma agraria, también llegó el nacionalismo de Estado que prohibió el uso de los trajes tradicionales, las lenguas, en suma, las prácticas culturales de los pueblos, con

¹ Hicimos este recorrido junto con el Dr. Joaquín Peña Piña, investigador de la Universidad intercultural de Chiapas, el economista Plinio Escobar, de la misma Universidad, y el estudiante Pedro Díaz hablante del idioma Zoque. Recorrimos los municipios de Motozintla y Tapachula, abarcando los pueblos de Buena Vista, Pavenkul y Niquivil.

el argumento de que eran ajenos a la idiosincrasia mexicana y alentaban la identificación con el vecino país de Guatemala. Fueron varias las décadas en que ello sucedió. Vendrían posteriormente los años de guerras civiles en Centroamérica y el pase masivo de campesinos guatemaltecos a Chiapas, muchos de los cuales se quedaron a vivir en tierra mexicana. Parte de esa población se estableció entre los suyos, en la llamada Sierra de Mariscal, entre pueblos que comparten orígenes y lenguas, de uno y otro lado de la frontera (Hernández Castillo, 2012). Estos procesos son un tanto diferentes a los que he descrito con anterioridad en términos de la colonización de las selvas del sureste mexicano, que remarcaron la frontera con Centroamérica y El Caribe (Fábregas Puig, 2011). Existen contrastes entre los procesos de reafirmación de la frontera Sur Mexicana que tuvieron como eje la colonización de las selvas y los que surgieron en la Sierra, territorio común de pueblos ancestrales que comparten alguna de las lenguas de la familia Maya. Aquí, la frontera dividió a pueblos del mismo origen y cultura, creando las nacionalidades mexicana y guatemalteca que los Estados Nacionales respectivos trataron de consolidar sujetando a los pueblos de hablas del tronco Maya, a una presión intensa para que abandonaran sus bases culturales y adoptaran las respectivas supuestas “culturas nacionales”. Los pueblos resistieron. Actualmente siguen habitando sus ancestrales territorios, viviendo la frontera, conservando sus hablas y tradiciones, aunque la migración hacia los Estados Unidos los está conduciendo a cambios que comento al final del texto. En esta parte de la Sierra de Mariscal a la que me refiero, habitan los pueblos Mochó (municipio de Motozintla), Kakchiquel-Teco (municipio de Mazapa de Madero) y Mam (municipio de Tapachula, localidad de Pavenkul).

En este texto recupero la experiencia del recorrido de campo por la Sierra de Mariscal en el mes de junio de 2013, además de contrastar la observación en aquellos días con la bibliografía más reciente, misma que se irá enlistando a lo largo del escrito.

1. El escenario.

El Estado de Chiapas es parte de la Federación conformada por la República de México. Se localiza entre los 14° Y 32' y 17° y 59' de latitud norte y los 90° y 15' de longitud oeste del Meridiano de Greenwich. De todos los estados federados que

componen la República Mexicana, Chiapas es el más meridional y en consecuencia el más cercano a el Ecuador. El territorio del estado tiene una superficie de 75, 634.4 kilómetros cuadrados, lo que representa el 3.8% de la superficie total de México. En el territorio chiapaneco existen 118 municipios con igual número de ciudades cabeceras. El litoral que pertenece a la entidad se extiende a lo largo de 260 kilómetros, mientras que el mar patrimonial abarca 96,000 kilómetros cuadrados y el sistema lacustre cubre 87,000 hectáreas.

Distribución lingüística del maya actual



- | | | |
|-------------------|---------------|------------------|
| 1. Tuzanteco | 6. Chuj | 10. Uspanteco |
| 2. Motonzintleco | 7. Kanjobal | 11. Tzotuhilteco |
| 3. Chicomucelteco | 8. Jacalteco | 12. Rabinal |
| 4. Coxoh | 9. Aguacateco | 13. Teco |
| 5. Tojolobal | | |

El Estado de Chiapas colinda al oeste con el de Oaxaca, al noreste con el de Veracruz, al norte con el de Tabasco, al sur con el Océano Pacífico, mientras que al oriente hace frontera con la República de Guatemala. Esta frontera internacional mide 685.5 kilómetros del total de 1,138 que corresponden a la frontera sur mexicana con Belice y con Guatemala. El censo más reciente que data del año 2010 registró 4, 000, 000 de habitantes, lo que significa el 4% del total de habitantes de la República Mexicana. La densidad de población es de 50 habitantes por kilómetro cuadrado. De la población total que habita en Chiapas, 49.5% son hombres y 50.5% son mujeres. Un 40% de la población total de Chiapas es menor de 15 años. El índice de analfabetismo alcanza al 23% de la población mayor de 15 años, siendo el más alto del país. De la población total de Chiapas, 54% vive en el ámbito rural mientras que el 46% es población urbana. La población rural que habita en Chiapas lo hace en patrones de asentamiento dispersos, existiendo 19, 311 localidades con menos de 2,500 habitantes y solo 29 superan los 10,000 habitantes. Las ciudades principales de Chiapas son, Tuxtla Gutiérrez, la capital del estado, Tapachula, San Cristóbal de Las Casas, Comitán, Cintalapa, Arriaga, Huixtla, Tonalá y Villa Flores.

Situándonos en el extremo sureste de la Sierra Madre de Chiapas en las faldas del Volcán Tacaná, arribamos a la tierra de cafetales y de niebla. Bien dice el pueblo Mam que se trata de Ectsumú, el lugar en donde azotan los vientos y se extiende la neblina. Es un paisaje señoreado por el Volcán Tacaná (“La Casa del Fuego”), cuyos lomos están recorridos por las mojoneras que marcan los límites entre México y Guatemala. Es un paisaje subyugante, propio de la montaña tropical. Los verdes son infinitos en estas regiones húmedas por las que se extienden los cafetales en donde abundan las peligrosas nauyacac, una de las serpientes más venenosas de Centroamérica. Estamos a alturas que rebasan los 4,000 metros sobre el nivel del mar, como el propio volcán Tacaná que se alza a 4, 100, lo que hace pesado el andar al dificultar la respiración. El Tacaná es punto de arranque de la línea de volcanes que atraviesa Centroamérica. Sus laderas están densamente pobladas por grupos humanos que llevan siglos habitando estas tierras y que hablan alguna de las variantes de la familia lingüística Maya.² Igual

² Según la clasificación del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), la familia lingüística Maya se compone de 20 variantes. En la Sierra de Mariscal existen por lo menos, 5 de ellas.

que plural es la lengua, las nubes cambian constantemente dotando al cielo de un movimiento continuo mientras la neblina es traída por los vientos alisios, alimentando a los bosques, cambiados en parte a territorio campesino allí en donde surgen la *milpas*, surcadas por los sembradíos en el que el maíz es vecindad recurrente de los cafetales. En las faldas del volcán se manifiestan las fumarolas y los manantiales de aguas termales, uno de los más conocidos situado al pie de las imponentes cascadas de Agua Caliente.

Desde las alturas que domina el Tacaná es posible distinguir los niveles de climas y la vegetación variada, así como el uso del suelo. Es notable la presencia del borrego peligüey que introdujo –hace años– el desaparecido Instituto Nacional Indigenista y que se usa sobre todo para la producción de estiércol. Por debajo de los 1,000 metros, el clima es cálido cubriendo a la selva alta. Subiendo, el clima va perdiendo calor conforme van apareciendo los cafetales, en la frontera con el ámbito templado. Más allá de los 1,800 metros encontramos las nubes perennes, las neblinas, los bosques de pinos y la selva de niebla. Es un paisaje asombroso. Más allá de los 2,700 metros el frío se hace presente. La vista abarca los bancos de nubes que rodean al volcán Tacaná que descuella en medio de ellas. Un sinfín de tonalidades de verdes se extiende por las montañas. En medio de esos bosques se mueven los pueblos Mam, Mochó y Kakchiquel-Teco, de uno y otro lado de la frontera México/Guatemala. La variante Maya del pueblo Mam es la que mayor número de hablantes tiene en Guatemala, mientras que en México es uno de los grupos etnolingüísticos más pequeños. El conjunto de los tres pueblos mencionados que viven en la Sierra Madre suma alrededor de 35,000 personas, siendo el núcleo mayor el del pueblo Mam con 25,000 hablantes. El pueblo Mochó vive alrededor de Motozintla, la ciudad cabecera municipal del mismo nombre. Hablan un idioma que ellos mismos denominan gato'k, una variante de la familia Maya. Hacia 1999, un censo registró 235 hablantes de este idioma. En el censo más reciente que data del 2006, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas registró a 174 hablantes del gato'k. Si contamos a los censados en Guatemala, los hablantes de esta lengua alcanzarían las 1,300 personas. En cambio, los kakchiqueles que habitan en la Sierra de mariscal llegarían a un número aproximado de 11, 826 hablantes.

1. Apunte etnográfico.

Pavenkul es el poblado por el que iniciamos el recorrido de campo el día 6 de junio de 2013, después de haber pasado la noche en Motozintla³, cabecera del municipio del mismo nombre y un centro comercial de importancia para la Sierra. Desde Motozintla nos dirigimos a Pavenkul, lugar en que instalamos la base desde la que nos desplazamos por la Sierra. El primer sitio al que nos dirigimos es La Cueva, un barrio de Pavenkul. El camino es difícil aún para el vehículo en el que nos transportamos, una camioneta Nissan con doble tracción (todo terreno). Ha llovido durante la noche y eso complicó el estado del camino. El cielo luce espléndido en estos días iniciales del mes de junio, con un azul acentuado, que contrasta con el blanco de las nubes y los diversos tonos de verdes de la vegetación. El volcán Tacana despliega su inmensa belleza. Avanzamos con dirección sur, tratando de alcanzar la frontera con Guatemala. En un momento, el camino no permite más el paso del vehículo y debemos descender para continuar a pie. Nos restan aproximadamente 500 metros de la frontera. Finalmente llegamos a un pequeño caserío nombrado Frontera 20, un barrio de Pavenkul, que se originó con gente venida de La Cueva. Frontera 20 está localizado en una explanada, a manera de una terraza natural en medio de las alturas, con el volcán Tacaná enfrente. Justo en la frontera internacional se levanta una suerte de promontorio en donde está situada una de las mojoneras frente a una casa, que es ya territorio de Guatemala, en un lugar llamado Villa Flor. Nadie guarda los límites. La gente transita libremente. Subí hacia la casa que está en lo alto del promontorio y allí encontré a una mujer joven lavando su ropa. Platicamos. Me confirma que su lengua materna es el Mam pero su nacionalidad es guatemalteca. Reconoce que “saltan” constantemente la frontera porque mantienen relaciones con los miembros del grupo Mam que viven en México. Precisamente del lado mexicano existen tres casas que son visibles desde la altura en que me encuentro. Al descender, frente a la primera casa con la que nos encontramos, dos mujeres conversan animadamente. Con ellas está una niña. Están sentadas en una suerte de

³ Por cierto, en Motozintla la presencia de población de origen Chino es notoria. Los apellidos más frecuentes son: Ley, Liy, Lee, Lio, Jan, Chang, Chong, Choy, Fus, Fong, Woo, Puong. Existe un apellido de origen japonés: Hyeda.

banca de cemento empotrada a la pared de la casa, lo que en la Sierra de Ávila, España, se nombra “poyo”. Se alegran de saludarnos y de reconocer al Dr. Joaquín Peña Piña, “Don Joaquín” a quien reclaman no haberlas visitado en por lo menos dos años. Hacia el fondo de la explanada en la que nos encontramos se sitúan dos casas más: una construida con adobe y techada con láminas y la otra con paredes de “block” (una especie de ladrillos de cemento, muy populares en Chiapas) y techos de lámina a dos aguas. El dueño de una de estas casas, un campesino añoso, se acerca hasta nosotros, saluda a “Don Joaquín”, y este nos presenta. Platicamos. Va por arena porque está construyendo una cocina. Mientras conversamos observo un pequeño corral con borregos dentro. Veo, además, pequeños espacios abonados, notorios en el predio a primera vista, en los que se sembrará el maíz. El abono proviene del estiércol de los borregos. Por esta razón, el corral se va cambiando de lugar hasta que la superficie deseada está totalmente abonada y puede procederse a la siembra. Además del maíz, se cultiva en esos pequeños lotes el frijol y el chilacayote, una especie de calabaza. La cosecha del maíz provee para el consumo que la familia necesita durante un año. Igual sucede con el frijol, del que es posible obtener dos cosechas anuales. El chilacayote es un cultivo de temporada que es altamente apreciado. Este tipo de agricultura de autoconsumo está muy extendida en la Sierra de Mariscal y convive con la explotación comercial de los cafetos que se cultivan en una franja que va de los 700 metros sobre el nivel del mar hasta los 1,800. Más allá de esa franja, el cultivo es imposible. Los recursos monetarios llegan a las bolsas campesinas a través de la venta del café y por ello la importancia de los precios, mismos que los campesinos conocen, estando atentos a las variaciones internacionales del mismo.

Durante la conversación confirmo que los “barrios” son relativamente recientes y que las divisiones de poblados como Pavenkul son frecuentes. Este aspecto es de la mayor importancia para entender una dinámica de ocupación territorial que está relacionada con las formas del parentesco, dominadas por la organización del linaje patrilineal. Son los linajes los que se desprenden buscando nuevos campos de cultivo. En el caso de Pavenkul, el primer barrio que recientemente se configuró con gentes provenientes de la cabecera municipal es La Cueva. A su vez, este barrio, que en realidad es un linaje localizado, dio lugar a Frontera 20, justo en la línea fronteriza con Guatemala, en

colindancia con el poblado de Villa Flor. En el caso de Motozintla este proceso de segmentación del linaje es notorio. En 1988 había 165 comunidades en el municipio cuya cabecera es Motozintla. En la actualidad, son 600 poblados. Es decir, los linajes se han segmentado, se han desplazado y cubren más territorio.

A través de la conversación confirmo que la vida en frontera en esta parte es dinámica, con la población moviéndose de un lado a otro para efectos de comercio, asistencia a fiestas y mercados o fechas religiosas de importancia. Precisamente del lado de Guatemala, en el poblado de Tacaná situado al pie del volcán, se celebra durante el fin de semana un mercado muy concurrido, al que asiste la población Mam de esta parte de la frontera y aún, de Motozintla.

Regresamos hacia Pavenkul, el lugar en donde está la “base”. Nos hospedamos en la casa de una regidora del Ayuntamiento de Tapachula que por estos días está en el poblado, su lugar natal. Dado que la hora lo permite (son aproximadamente las once de la mañana), la regidora nos invita a visitar dos barrios más de Pavenkul, situados hacia el este del poblado. Son los barrios de El Pinal y Bella Vista. El camino hacia el primero de estos barrios se caracteriza por la deforestación. Subimos una empinada cuesta a través de un camino lleno de fango mientras la neblina se extiende delante. Pasamos el pequeño poblado de El Pinal, con el mismo patrón de asentamiento semi concentrado que observé en La Cueva y en Frontera 20. No alcanzo a ver los cultivos. El camino se continúa hasta una parte más alta, llena de neblina, en donde se sitúa Bella Vista que a su vez es un barrio de otro poblado llamado Niquivil. Buena Vista está a 2000 metros sobre el nivel del mar. Los bosques de encinos cubren el paisaje. Cerca de Buena Vista se localiza un invernadero en el que se cultivan 10,000 rosales, cuya comercialización va en ascenso. El lugar está animado por una congregación de la Iglesia Presbiteriana, una de las organizaciones religiosas que dominan en la región. La Iglesia está en la parte más alta del barrio-linaje, descollando en el paisaje. La gente se despliega delante de ella. Logré conversar con Don Ciriaco, uno de los líderes de la población, miembro de la Iglesia Presbiteriana. Admite que no es la única. Por ejemplo, hay también pentecostales, bautistas, adventistas del séptimo día, testigos de Jehová, la Luz del Mundo y católicos. Confirmé esta información posteriormente a través de otras

conversaciones. Lo más notorio es que la convivencia entre estos grupos religiosos, en apariencia, no es conflictiva, sino más bien de colaboración y acercamiento, lo que contrasta con los Altos de Chiapas en donde las expulsiones de grupos evangélicos de sus comunidades de origen, configuró problemas complejos. Noto, además, el uso del idioma Mam en las conversaciones. Don Ciriaco no perdió la oportunidad de expresar su convicción religiosa y su conocimiento de la Biblia. Personajes como él son frecuentes como observé durante los días de mi estancia en la Sierra de Mariscal.

En todos los días del recorrido nos acompañó la lluvia, cascadas desprendidas del cielo, sobre todo por las noches, para dar paso a cielos azules en las mañanas, poblados de nubes conforme se asciende por las veredas de la montaña. En una de esas noches, en la casa en donde nos hospedamos, sostuvimos una conversación alrededor de la mesa, con la propia regidora del ayuntamiento de Tapachula, uno de sus hijos y varios líderes de la comunidad Mam de Pavenkul. El centro de la conversación es el reconocimiento del pueblo Mam como tal, que del lado de Chiapas es poco numeroso, pero en Guatemala es el dominante desde el punto de vista demográfico. Percibo un esfuerzo por parte de los líderes para que el gobierno mexicano reconozca a los Mam como un pueblo transfronterizo, más allá de las nacionalidades particulares, guatemalteca o mexicana. Es notorio que desde el punto de vista oficial, el gobierno de México sólo reconoce a los Mam que habitan en la costa de Chiapas, en particular el poblado de Huehuetán, pero no reconoce a la parte de este pueblo que habita la Sierra de Mariscal. Al no obtener el reconocimiento, los habitantes de Pavenkul no tienen acceso a una serie de programas gubernamentales y a recursos destinados a las poblaciones indígenas, administradas a través de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). El uso de la lengua Mam es considerado esencial en Pavenkul y los líderes comunitarios han intensificado su insistencia de que es un factor de identidad y prueba fehaciente de la vigencia de la cultura Mam. Quienes abogan por el uso de la lengua son llamados “idiomistas” y suelen ser altamente respetados y reconocidos. Una suposición es que el Estado Nacional Mexicano sigue desconociendo a estas poblaciones en frontera dada su relación tan estrecha con la que habita en Guatemala. Pero ello se contradice con la flexibilidad con la que se vive la frontera cotidianamente. Así, el caso del poblado de Niquivil es ilustrativo. En efecto, al final de la calle

principal de este poblado se encuentra la marca fronteriza (mojonera) que es posible atravesar sin dificultad alguna y sin que se tenga que exhibir algún tipo de documentación. De hecho uno penetra al poblado guatemalteco llamado Chehuate por la misma calle que, de hecho, une a los dos poblados. Las personas pasan de uno a otro lado comerciando, comprando con moneda mexicana o guatemalteca indistintamente. La telefonía celular funciona conectada a una red de Guatemala. El atractivo principal de Niquivil (2,700 metros sobre el nivel del mar) es el pan, llamado “las semitas de Don Cleofas” que la gente de ambos lados de la frontera acude a comprar. El trigo se siembra del lado mexicano en un lugar cercano a Niquivil llamado Aquiles Serdán. Estas semitas son consumidas por la población a ambos lados de la frontera y son especialmente apreciadas en los días de fiesta, sobre todo, en el poblado de Tacaná, Guatemala, que es un importante centro comercial, no solo para el pueblo Mam, sino para el conjunto de pueblos de la familia lingüística Maya que habitan en frontera.

Un aspecto notable en la Sierra de Mariscal es la presencia de diversas organizaciones religiosas que abarcan un amplio espectro, desde las evangélicas como los Presbiterianos, Bautistas, Pentecosteses, pasando por los grupos bíblicos como la Luz del Mundo,⁴ los Testigos de Jehová, los Adventistas del Séptimo Día y finalmente, la Iglesia Católica, en franca minoría. Un aspecto a investigar es cómo logran la convivencia estos grupos y si opera una suerte de “macro identidad” que está por sobre las identidades religiosas. La convivencia incluye el que los grupos religiosos asistan a festividades o fechas importantes de unos y otros, incluyendo a los católicos. Como apunté, esta situación contrasta con Los Altos de Chiapas, en donde las expulsiones de grupos evangélicos causaron conflictos graves en poblaciones como San Juan Chamula. Es más, el crecimiento de la ciudad de San Cristóbal se debe, en buena parte, a que los expulsados se radicaron en sus alrededores y actualmente esos asentamientos forman parte de la ciudad (Rivera Farfán, 2011).

En los poblados de la Sierra de Mariscal, la casi totalidad de la población de los diversos grupos indígenas profesan credos no católicos. Por las calles de estos poblados caminan los predicadores, Biblia en ristre, anunciando la “venida del reino”, llamando a

⁴ Este grupo religioso ha crecido notablemente en las últimas décadas a partir de su origen en la ciudad de Colotlán, Jalisco. Se ha distribuido por todo el territorio nacional y más allá, por América Latina.

los pecadores al arrepentimiento, leyendo versículos amenazadores para quienes rechacen “la palabra de Dios”. Estos personajes se introducen a las casas en donde son recibidos con respeto y hasta temor. Predican no solo en las lenguas nativas sino también en castellano. Influyen en las decisiones que toma la gente en asuntos que competen a la vida familiar o personal. Detienen a los viandantes conminándolos a aceptar el mensaje que transmiten y a acudir a la iglesia de donde provienen. Los efectos de su prédica han transformado la vida cotidiana o cambiado las formas de festejar. En contraste con otras regiones de Chiapas, en la Sierra de Mariscal el consumo del alcohol ha disminuido notablemente y ello está relacionado con la proliferación de los grupos evangélicos y los cultos bíblicos. La ausencia de bares y cantinas en los poblados se nota de inmediato, tanto del lado mexicano como del guatemalteco. El uso de la música religiosa es intenso. En las casas, las personas escuchan las estaciones de radio de su congregación, varias de ellas, transmitiendo desde Guatemala. Prácticamente la presencia de estas radios transmitiendo mensajes religiosos es continua durante el día. Al sentarse a la mesa, se acostumbra la oración de acción de gracias por los alimentos y la ausencia de descalabros en la familia. Uno puede afirmar que la cuestión religiosa está en el centro de la vida de estos pueblos. Pero también es notable la disminución de feligreses de la iglesia católica, en franca minoría, no solo en la Sierra de Mariscal, sino entre los pueblos indígenas de Chiapas. Existen poblados en donde se aprecia el edificio destinado a la iglesia católica a medio construir, ofreciendo una sensación de abandono. En contraste, los locales de las iglesias evangélicas lucen bien pintados, cuidadas sus fachadas y situados en los lugares principales de los poblados.

No obstante que los precios del café en México se mantienen estables, y de que la Sierra de Mariscal es una zona productora del grano, la migración hacia los Estados Unidos es también una realidad. Prácticamente en toda familia que habita estos poblados existe por lo menos un miembro viviendo y trabajando en la unión americana. Quienes se encuentran en territorio norteamericano envían un caudal de dólares que es usado para construir viviendas o mejorarlas, contribuir a la iglesia a la que se pertenece, establecer algún tipo de pequeño negocio o aumentar la superficie sembrada de café. Varias historias circulan por los poblados contando el éxito de algún familiar que ha

logrado sobresalir en los Estados Unidos. Algunos de estos personajes son el centro de los nudos migratorios de la Sierra de Mariscal. Varios de ellos se han convertido en prósperos comerciantes debido a que poseen tiendas especializadas en el expendio de productos que consume la población mexicana en los Estados Unidos. Por ello, tienen la capacidad de emplear a sus paisanos. En los poblados de la Sierra de Mariscal es frecuente escuchar que alguien se ha ido con el empleo seguro en alguna de esas tiendas. La migración hacia los Estados Unidos es un factor de cambio al introducir nuevas actitudes y visiones del mundo que se traducen en conductas no previstas por la tradición. Incluso los cambios en los propios poblados, en su infraestructura, las formas de las casas, el avance del pavimento, son consecuencias de la migración hacia los Estados Unidos. Lo que en años buscó el indigenismo mexicano, introducir cambios en las poblaciones indígenas, lo está logrando la migración con las innovaciones culturales que se introducen por quienes regresan o por los que van y vienen. La ropa tradicional, que una época el Estado Nacional Mexicano prohibió y forzó que no se usara, ahora es cambiada voluntariamente por las modas que introducen los regresados o que influyen en imponer desde sus lugares de residencia en los Estados Unidos. Incluso los grupos religiosos bíblicos o evangélicos, contribuyen a crear ámbitos culturales que implican el abandono de los usos tradicionales y de las visiones del mundo de estos pueblos ancestrales. En lugar de las historias del Chilán-Balam, el libro sagrado de los pueblos Mayas, ahora se escuchan los relatos bíblicos. En contraste, es notoria la dinámica de las lenguas que lejos de desaparecer están en ascenso, sobre todo, entre el pueblo Mam. De esta manera, está sucediendo que la lengua pasa a articular la identidad más que el territorio en donde se vive. Un aspecto de ello es que los movimientos de reivindicación “indianista” esgrimen a la lengua como argumento central para ser reconocidos. Por ejemplo, en el caso de Pavenkul, que está sujeto a la cabecera municipal cuya sede es Tapachula, se presenta un movimiento que va en ascenso para ser reconocidos como un municipio más, con centro precisamente en el poblado mencionado. Es este un movimiento que sostiene la vigencia del pueblo Mam y arguye para ello, el uso de la lengua vernácula. En el caso de Motozintla, la ciudad es ya cabecera municipal, aglutinándose alrededor de ella el pueblo Mochó mientras que en el municipio de Mazapa de Madero se concentra el pueblo Kakchiquel-Teco. En el contexto de Chiapas,

y en particular, de los Altos de Chiapas, región habitada por los pueblos hablantes del toztil y del tzeltal, ambos variantes de la familia lingüística Maya, no es la lengua el factor que articula la identidad, sino el territorio, al identificarse las gentes por el municipio en donde nacen y viven. Por ejemplo, los Municipios de San Pedro Chenalhó y de San Pablo Chalchihuitán son hablantes del tzotzil, pero no se reconocen así mismo como una unidad étnica, sino que establecen la diferencia por el municipio en el que habitan. En el caso de los pueblos de la Sierra de Mariscal, los movimientos actuales reivindicativos de la identidad, llevan como argumento central, la práctica lingüística.

2. Apunte final.

Los grupos comentados en este texto son culturas en frontera. El límite político entre los Estados Nacionales de México y Guatemala no ha separado a estos grupos, que siguen habitando sus territorios ancestrales. En el siglo XX, durante la década de los años 1980, contingentes muy importantes de estos grupos fronterizos, cruzaron la frontera ante la intensidad de la guerra en Guatemala. Llegaron a territorios que sus antepasados habitaron y seguían siendo habitados por sus congéneres. Las culturas en frontera configuran un mundo en sí mismo y pertenecen a una historia que une a México con Centroamérica y viceversa. Es una de las características que hacen de la frontera sur de México y de la frontera norte de Guatemala un ámbito de convergencias entre el pasado y el presente (Fábregas Puig, 2011).

En los últimos treinta años, estos grupos en frontera a los que me he referido han pasado por cambios que han acentuado la diversidad en la Sierra de Mariscal. En el plano religioso, las iglesias evangélicas en general y los cultos bíblicos, han aumentado notablemente el número de sus feligreses, sin que desaparezca la Iglesia católica, que sin embargo, se ha visto disminuida. El cultivo del café se combinó con los cultivos tradicionales del maíz, frijol, chile o chilacayote, sin eliminarlos, pero agregando un importante factor: la relación de estos grupos con el mercado mundial del grano. Ello los hace dependientes de los precios internacionales y de los “juegos de calidad” a los que los sujetan las empresas que controlan el mercado. Los caminos han mejorado sustancialmente, sobre todo, en los últimos 20 años, en que se ha introducido el pavimento y se han conectado entre sí a las principales poblaciones de la Sierra. Ello ha

hecho más ágil la comercialización de los productos, pero también ha facilitado la llegada de múltiples factores externos que se combinan con los rasgos locales para ir transformando el perfil cultural de los grupos comentados. El factor de cambio más reciente es la migración hacia los Estados Unidos que cada vez es más intensa. Se trata de un movimiento de “ida y vuelta” que arroja recursos monetarios y permite la división y continuidad de los grupos de parentesco más allá de la frontera norte de México. No obstante todo ello, es notable, sobre todo en el pueblo Mam, la creciente importancia de la lengua vernácula que lejos de desaparecer, aumenta el número de sus hablantes y de su prestigio. El idioma se ha convertido en un factor de cohesión y de identidad como lo exhibe el movimiento conocido como el de los “idiomistas”. La lengua es un factor de articulación de la identidad en una población plurireligiosa. La frontera sigue abierta y el intercambio cotidiano entre estos pueblos, de uno y otro lado, se hace sin impedimentos, articulando una región de economía campesina que rodea al volcán Tacaná.

Bibliografía.

Fábregas Puig, Andrés, Juan Pholenz, Mariano Báez y Gabriel Macias, (1986), *La formación histórica de la frontera sur*, México: CIESAS/CIESAS-Sureste.

Fábregas Puig, Andrés (2011), *Configuraciones regionales mexicanas. Tomo II*. México: UNICH.

Fábregas Puig, Andrés (2012), *El mosaico chiapaneco. Etnografía de las culturas indígenas*. México: CDI.

Hernández Castillo, Rosalva Aida (2012), *Identidades indígenas en la frontera Chiapas-Guatemala*, México: CIESAS

INALI (2009), *Catálogo de lenguas indígenas nacionales*. México: INALI.

Rivera Farfán, Carolina, María del Carmen García, Miguel Lisbona e Irene Franco, (2011), *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas*, México: UNAM/CIESAS.

LA EIB Y EL TRATAMIENTO DE LA INTERCULTURALIDAD DESDE LAS POLÍTICAS EDUCATIVAS DEL ECUADOR: DISCURSOS Y PRÁCTICAS

Emma Martín Díaz

emma@us.es

Marta Rodríguez Cruz

mrodriguez59@us.es

Universidad de Sevilla

FLACSO-Ecuador

Introducción

El presente artículo tiene como objetivo analizar, a partir de la propia experiencia etnográfica, el retroceso que está teniendo lugar en el ámbito de la Educación Intercultural Bilingüe en el Ecuador. Esta etnografía se localiza en distintas unidades educativas de la sierra y la amazonía ecuatorianas en las que se ha desarrollado trabajo de campo y observación participante. De todas ellas, por sus especiales características, traemos a análisis dos unidades educativas concretas: la unidad educativa Tránsito Amaguaña del Mercado Mayorista de Quito y la unidad educativa Pompeo Montalvo, situada en la comunidad indígena de Chismaute, en la provincia del Chimborazo (Cantón Guamote).

El núcleo de nuestra argumentación estriba en la falta de correspondencia entre los discursos emitidos desde el Estado y sus instituciones con respecto a la Educación Intercultural Bilingüe como derecho reconocido a los pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador, los discursos elaborados por las propias organizaciones indígenas, particularmente la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) y la realidad de la praxis educativa.

Asistimos a la reproducción de un modelo educativo homogeneizador cada vez más extendido y defendido por el Estado y sus instituciones que se sigue legitimando bajo los discursos de interculturalidad, plurinacionalidad, identidades diversas y Revolución Ciudadana del Sumak Kawsay (Buen Vivir). Un proceso que está conduciendo, por un lado, a una relación neocolonial entre gobierno y movimiento indígena, y por otro, a una neocolonización encubierta – que en no pocas ocasiones termina en neo-mestizaje social, cultural y étnico – sobre las poblaciones indígenas mismas.

En la actualidad, la polisemia del concepto de interculturalidad genera un controvertido debate. Si bien en Europa ésta sigue siendo entendida en términos de integración de los extranjeros, como una forma de superar el debate entre las posiciones asimilacionistas y multiculturalistas, en el caso de América Latina, y concretamente del Ecuador, la interculturalidad es insoslayable de las relaciones coloniales que tienen lugar entre indígenas y mestizos, criollos y blancos, relaciones asimétricas que siguen siendo una herencia colonial, histórica y estructural (Dietz, 2011). Dicho de otro modo, mientras que en Europa la tendencia camina hacia el desarrollo de una educación intercultural con base, no en las necesidades étnicas e identitarias de las minorías, sino en la incapacidad de los Estados-nacionales y de la sociedad dominante para relacionarse con los nuevos retos que plantean unas sociedades cada vez más heterogéneas en un contexto de crisis de las políticas de *welfare* (Aguado, 2003), en América Latina, y particularmente en el contexto ecuatoriano, la educación intercultural emerge como un discurso inherente a lo indígena (Aikman, 1997) en el que el énfasis se coloca dentro del marco de un proceso de etnogénesis, entendido como un proceso de reafirmación étnica mediante la reapropiación y la reinención cultural (Roosens, 1989; Moreno, 2001), que es a la vez producto y resultado de la constitución de los pueblos indígenas como nuevos sujetos históricos (Stavenhagen, 1997; Martín, 1998)¹. En este contexto, la interculturalidad no es sólo un concepto, sino que constituye una herramienta eficaz para generar procesos de decolonialidad (Walsh, 2009) y redefinición de las relaciones establecidas entre los indígenas y el resto de la sociedad ecuatoriana y entre los indígenas y el principal destinatario de sus demandas: el Estado.

¹ Según Canclini (1995), nos encontramos ante un proceso de hibridación cultural. Sin embargo, otros autores, como los anteriormente citados, reivindican que esta resignificación es realizada desde bases propias en las que los elementos ajenos adquieren un significado diferente.

De este modo, la educación intercultural, junto con el derecho a la tierra y al territorio, se constituye en el motor de las reivindicaciones del movimiento indígena (Barnach-Calbó, 1997; Dávalos, 2002; Bretón y García, 2003; Guerrero & Ospina, 2003; Bretón, 2009), como el vehículo a través del cual resignificar las relaciones interétnicas en el Ecuador. En tal sentido, conviene destacar que no es una apuesta por el mero reconocimiento de la pluralidad cultural que caracteriza a las políticas del multiculturalismo (Kymlicka, 1989; Koldorf, 2010), sino una apuesta por la refundación de las bases étnicas y culturales que caracterizan al Estado ecuatoriano, en consonancia con la constitución de este nuevo sujeto de la historia.

El movimiento indígena ecuatoriano entiende que la educación, en consonancia con los principios de decolonización sobre los que descansa su discurso, ha de ser intercultural para promover la afirmación identitaria, étnica y cultural del educando mediante la práctica de su propia cosmovisión cultural, pero también para la incursión de elementos culturales pertenecientes a otras sociedades (Montaluisa, 1990; Montaluisa y Álvarez, 2012). Del mismo modo, propone la apropiación de elementos culturales indígenas por parte del resto de la sociedad nacional. En este contexto, el bilingüismo tiene también una doble acepción: protege, por un lado, el uso y la sobrevivencia de las lenguas ancestrales como herramienta de enseñanza-aprendizaje y de reproducción de la propia cultura y, por otro lado, favorece el uso del castellano como lengua de relación intercultural – tal y como establece la propia Constitución ecuatoriana en su artículo 347-. La interculturalidad se desmarca así de los principios del multiculturalismo con el fin de construir nuevas bases para la convivencia entre mestizos e indígenas.

En el contexto ecuatoriano, en la lucha por el derecho a la educación indígena ha jugado un papel estratégicamente decisivo la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador), constituida en el año 1986. Con la colaboración de todas sus organizaciones miembro, la CONAIE desarrolló en 1988 una propuesta educativa para el gobierno del Ecuador – el Plan Nacional de Educación para la Población Indígena -, a partir de la cual se creó en el mismo año la DINEIB (Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe). Se trata de una institución a la que se le reconoció en 1992 mediante el artículo 2 de la ley 150 la descentralización administrativa, técnica y financiera del Estado, con una estructura organizativa y funcional propia y que garantizaría la participación de los pueblos indígenas en todos los niveles e instancias de

la administración educativa. Asimismo, se le cedía la potestad para crear y administrar un currículum propio, programas de formación y capacitación de docentes y la organización de la jurisdicción intercultural bilingüe (Montaluisa, 1990). Todas las experiencias educativas indígenas del momento pasaban así a situarse bajo la rectoría de la DINEIB, quien a su vez quedaba administrada por la CONAIE (González, 2011). Se constituye, pues, un modelo multicultural caracterizado por la existencia de dos modelos educativos independientes, en lugar del modelo intercultural propuesto por el movimiento indígena.

A la llegada del presidente Rafael Correa al gobierno en el año 2007, tanto la CONAIE como el movimiento indígena ecuatoriano en general avalan su candidatura ante las promesas electorales relativas a la continuación del proyecto del Estado plurinacional – tan reclamado por los sectores indígenas durante décadas –, la interculturalidad y el reconocimiento de la diversidad multiétnica, y el lanzamiento de políticas públicas orientadas a la mejora y consolidación de la Educación Intercultural Bilingüe, en consonancia con la construcción de un Estado plurinacional e intercultural. Sin embargo, durante la redacción del articulado de la Constitución del 2008 en la Asamblea Nacional Constituyente celebrada en Montecristi, los desencuentros ideológicos entre el Gobierno de Alianza País y el movimiento indígena, llevan a una escisión que nos acompaña hasta nuestros días y que viene produciendo no pocas incoherencias entre el propio texto constitucional y la realidad en materia de educación.

Una de las acciones políticas del gobierno Correa que más ha perjudicado los avances conseguidos en el campo de la Educación Intercultural Bilingüe tiene lugar en 2010, cuando el Convenio de Cooperación Científica que se firmara entre la CONAIE y el Ministerio de Educación en 1989 llega a su fin y con él la pérdida de la autonomía financiera, técnica y administrativa de la DINEIB, pasando ésta a formar parte de la rectoría del Ministerio de Educación (Martínez Novo, 2011). De igual manera, en el año 2011 entra en vigor la LOEI (Ley Orgánica de Educación Intercultural) – actualmente vigente – que unifica el sistema educativo del Estado ecuatoriano acabando con la doble vía, sistema bilingüe-sistema hispano, y pretende la unificación de todo el sistema educativo nacional bajo el discurso de la interculturalización. Aunque la nueva ley de educación establece que en los currículos de estudio debe incluirse de manera obligatoria la enseñanza de un idioma ancestral, de los saberes locales y de las

realidades e historias no oficiales y la conservación del patrimonio cultural y natural y del medio ambiente, la realidad educativa difiere mucho del texto jurídico y constitucional. En la práctica totalidad de los países andinos, como es el caso del Ecuador, existen leyes específicas para la protección de los derechos de los pueblos indígenas, algunas de ellas particularmente emitidas para la protección de sus derechos educativos. Sin embargo, en la mayoría de las ocasiones, esta legislación no tiene efectos prácticos (Mato, 2012). Dicho de otro modo, existe un abismo entre la teoría de la normativización y la praxis educativa, de manera que a pesar de que el Estado ecuatoriano establezca legalmente un sistema de educación intercultural bilingüe, el análisis de esta praxis revela que la escuela sigue resistiéndose al proceso de interculturalización, y es que uno de los principales obstáculos para interculturalizar la educación es precisamente el anclaje y arraigo de la institución escolar a la pedagogía nacionalizante y homogeneizadora del Estado (Dietz, 2012).

1. Metodología:

La base etnográfica del trabajo que presentamos la constituyen dos trabajos de campo realizados por las autoras e inscritos en dos proyectos diferentes, aunque conectados entre sí: el proyecto “Impactos del reconocimiento de la interculturalidad y la plurinacionalidad en los sistemas educativo, cultural y de salud en Ecuador” (CSO2011-28650) e “Interculturalidad y Políticas Educativas en un Estado Plurinacional: Ecuador” (FPU12/01696), los dos dirigidos por Isidoro Moreno Navarro. En ambos casos se realizó una inmersión en el terreno que se presentó como un intercambio *–randy parrandu-*. Esta presentación conecta con un principio fundamental de las culturas y cosmovisiones andinas y nos permitió una observación participante en la que la frontera entre investigadores y docentes se diluye, permitiendo la aceptación de la normalidad de la relación mediante la cotidianidad de la presencia. Otro paso importante fue la presentación de los objetivos y finalidad de la investigación y el ofrecimiento de nuestro apoyo en cuestiones que tuvieran que ver con las posibilidades de cooperación al desarrollo y de apoyo y asesoramiento en materias educativas. Entendemos que estos principios constituyen, en mayor medida que el consentimiento informado, la fórmula más adecuada para cumplir con los supuestos éticos de la investigación etnográfica, al evitar la instrumentalización unidireccional de la recogida de información.

Respecto a las técnicas de campo, la recogida de información giró en torno a la observación participante, complementada con entrevistas formales, conversaciones informales, historias de vida y registro audiovisual de las actividades cotidianas en las unidades educativas. Además, los datos recogidos sobre el terreno se complementaron con el análisis de la producción bibliográfica correspondiente.

2. Unidades de observación

2.1.Unidad educativa Tránsito Amaguaña. Mercado Mayorista de Quito

2.1.1. Ubicación y constitución

La Unidad Educativa Intercultural Bilingüe Tránsito Amaguaña se sitúa en el sur de la ciudad de Quito, al interior del Mercado Mayorista. Esta escuela da respuesta a las necesidades educativas, de alfabetización y de revitalización cultural de los niños y niñas kichwas cuyos padres emigran a la capital buscando un mejor nivel de vida e ingresos, fundamentalmente desde las comunidades indígenas de la sierra centro-norte del Ecuador - Chimborazo, Tungurahua, Imbabura y Bolívar -, aunque también, pero en menor medida, desde la región amazónica, como es el caso del Puyo en la provincia de Pastaza.

En sus inicios, la unidad educativa Tránsito Amaguaña se orientó hacia la alfabetización de adultos que no sabían leer ni escribir y eran explotados y discriminados en oficios como los de cargadores y vendedores de tubérculos (Gómez y Agualongo, 2006) en el Mercado Mayorista. Se trata de inmigrantes kichwas que deben enfrentarse a una realidad muy distinta a la de sus comunidades, lo que implica un cambio en las formas y estructuras de vida, en la concepción del mundo y en la dinámica social y cultural en general, con todos los riesgos que ello comporta para la conservación de sus propias lenguas y culturas de origen, incentivados por procesos históricos de discriminación y racismo hacia lo indio.

Mientras que los padres de los niños y jóvenes trabajaban como cargadores en el Mercado Mayorista de Quito o como albañiles en las construcciones y las madres como lavanderas, escogedoras de tubérculos y granos o minadoras de basura, los niños mayores ayudaban a la economía familiar vendiendo caramelos y cigarrillos y limpiando zapatos, debiendo enfrentar así un sinnúmero de situaciones riesgosas en las calles de la capital. Al mismo tiempo, los más pequeños “venían del campo a la ciudad a estar encerrados bajo llave en cuartos muy reducidos donde corrían miles de peligros”² (Entrevista a Irma Gómez, Julio de 2013). Estos niños y jóvenes indígenas no eran aceptados en ningún plantel educativo y, a causa de las circunstancias vitales y familiares propias, no podían asistir de manera regular a ninguna escuela. De aquí que se trate de una unidad educativa con características muy peculiares, como sostiene la directora de la escuela: “Nosotros no podemos ser como el resto de instituciones, porque además aquí aglutinamos a todos los niños con muchos problemas... de aprendizaje, de... un montón de cosas [familiares, de etnicidad, de identidad, de inmigración, de racismo]. En la ciudad de Quito hay escuelas para pobres, para ricos, grandes, pequeñas... de todo, pero no hay nada para estos niños. Ésta es una escuela particular porque atiende las necesidades educativas de niños con circunstancias particulares, niños indígenas que emigran desde las comunidades a la capital y se encuentran con una vida completamente diferente a la que tenían en el campo y con todo lo que ello implica” (Entrevista a Irma Gómez, Julio de 2013).

El Estado ecuatoriano, a pesar de haber establecido y reconocido el derecho a la educación de toda la ciudadanía como derecho constitucional y, en teoría, ser garante del mismo, no mostró capacidad de respuesta a las necesidades educativas de estos niños y jóvenes inmigrantes. Ante ello, un grupo de profesionales y dirigentes indígenas y no indígenas conectados a los procesos de Educación Intercultural Bilingüe que estaban teniendo lugar en el país, decidieron emprender por iniciativa propia un proyecto de revitalización cultural y de defensa de los derechos sociales, culturales, educativos y lingüísticos de estos niños y jóvenes, mediante la creación de una organización autogestionada, la COINDIA (Comunidad Indígena para el Desarrollo Integral y Autogestión), a través de la que nace la Unidad Educativa Intercultural

² Tras abandonar sus estudios de ingeniería en la Politécnica Nacional, Irma Gómez empezó a trabajar como misionera, labor que le llevó a convivir con comunidades indígenas del Oriente ecuatoriano y a unirse a la CONAIE. En 1990, junto a su esposo, Julio Agualongo, funda la unidad educativa Tránsito Amaguaña del Mercado Mayorista de Quito, de la que es, desde entonces y hasta la actualidad, directora.

Bilingüe Tránsito Amaguaña en el año de 1990. Actualmente, estos niños y jóvenes siguen colaborando en actividades orientadas a apoyar la economía familiar, pero tienen la oportunidad de alfabetizarse y educarse en esta escuela, que los retira de alguna manera de los escollos de las calles de Quito para ofrecerles la posibilidad de una formación mediante la que pueden acceder a mejores condiciones de vida.

2.1.2. Infraestructura

La unidad educativa Tránsito Amaguaña dispone de un espacio en el interior del Mercado Mayorista que cuenta con aulas para los niños, aseos, una sala de profesores, una oficina de administración, un patio interior (no asfaltado) y un extenso patio exterior con canchas de fútbol. Las infraestructuras del centro y el mobiliario de las aulas son de baja calidad y éste representa uno de los problemas que enfrenta esta unidad educativa, pues “vienen los supervisores y a ver...” ¿tiene esto, tiene esto, tiene esto?”, pero nadie dice “¿necesita esto? ¿podemos ayudar en esto?”” (Entrevista a Irma Gómez, Julio de 2013).

En este sentido, existe un polémico debate que tiene que ver con la redistribución de los fondos del Estado destinados a infraestructuras educativas: si bien se está invirtiendo un considerable capital en las llamadas escuelas del milenio, son escasos los recursos económicos que se dirigen a las escuelas indígenas, las cuales siguen manteniéndose en pésimas condiciones. La falta de recursos, materiales y educadores con una formación culturalmente pertinente dificulta el desarrollo de procesos de enseñanza-aprendizaje adecuados, de acuerdo con los principios de la Educación Intercultural Bilingüe. A ello se suma, además, la falta de comprensión del concepto de interculturalidad y de la propia educación intercultural bilingüe – así como el desconocimiento de las lenguas indígenas en muchos casos - por parte de algunos maestros y maestras, algo que tiene que ver directamente con su formación como educadores.

2.1.3. Alumnado

En la actualidad se encuentran matriculados 230 alumnos en esta unidad educativa - 170 en educación básica y 60 en bachillerato -. La gran mayoría de estos alumnos son indígenas, aunque existen algunos mestizos que son igualmente estimados como indios,

ya que “se considera que son mestizos, pero que nosotros los consideramos ya nuestros porque de alguna forma son mestizos pero sus abuelos, bisabuelos... provienen de una comunidad, y a veces por ejemplo las mamás dicen “mi mamá hablaba kichwa, usaba anaco, nosotros ya viniendo a la ciudad nos hemos vuelto mestizos”, pero... para nuestro entender ellos siguen siendo de nuestros pueblos” (Entrevista a Irma Gómez, Julio de 2013).

El día de los alumnos y alumnas de esta unidad educativa comienza a las dos de la madrugada, hora a la que se levantan junto a sus padres para trabajar en el Mercado Mayorista, mientras los más pequeños (niños de hasta tres años) se quedan en casa solos.

A partir de las dos de la mañana, los niños comienzan a desgranar arvejas y vainas para rellenar quintales por los que apenas les darán unos cuantos dólares. Cargan los productos y marchan hacia el Mercado Mayorista sobre las tres de la madrugada, donde ya todo es actividad y empiezan a entrar camiones repletos de alimentos, esperando ser descargados por hombres y mujeres. Esta es una ardua labor, especialmente para los indígenas que emigraron del campo a la ciudad y que aquí deben literalmente romperse la espalda, mientras que los niños van apoyando la economía familiar con sus pequeñas manos, hasta que sale el sol. A las ocho de la mañana, la realidad de estos niños cambia: marchan a la unidad educativa Tránsito Amaguaña y aquí permanecen hasta las 13'00 horas. A la salida de la escolita, regresan a sus casas, almuerzan, hacen las tareas del colegio, ayudan en la casa y siguen colaborando en el trabajo familiar, preparando la mercancía que quedó para el día siguiente, lustrando zapatos o saliendo a vender caramelos.

En algunas ocasiones regresan a visitar sus comunidades de origen durante el fin de semana – especialmente durante las fiestas del Inti Raymi, Pawkar Raymi, etc. - Cuando esto no es así, permanecen en Quito trabajando en el mismo tipo de actividades durante el Sábado, mientras que el Domingo, día de descanso, van a la iglesia de su zona parroquial para asistir a misa.

Los padres de los alumnos y alumnas de la unidad educativa Tránsito Amaguaña son en su mayoría analfabetos y sólo un reducido número de ellos tiene conocimientos básicos de lecto-escritura. Estos alumnos viven con sus familias en pequeñas habitaciones

rentadas en las proximidades del Mercado Mayorista. El hacinamiento es una de las notas predominantes en la mayoría de los casos: las habitaciones en las que viven familias enteras cuyo promedio oscila entre los cuatro y los siete miembros (desde bebés recién nacidos, hasta padres adultos), disponen de un mobiliario limitado – varias camas, algún armario, una mesa y algunas sillas - y todos los espacios básicos (cocina, lavabo, dormitorio) se concentran dentro de una misma habitación en la que existe poca ventilación. Las condiciones de higiene y salubridad de estos niños son insuficientes, pero aún así, no presentan graves problemas de salud.

En esta unidad educativa se recibe el bono de desayuno escolar facilitado por el gobierno, que consiste en colada de avena o leche de soja y un par de galletas. Al respecto, consideramos interesante señalar que lo ventajoso de la situación de estos niños en cuanto a las posibilidades de nutrición, reside en el hecho de que el desarrollo de su cotidianidad transcurre dentro del Mercado Mayorista, en el que el flujo de alimentos – los cuales deben manipular cuando ayudan en las tareas relacionadas con la economía doméstica y familiar - es permanente. De tal manera, pueden acceder a ellos de forma relativamente fácil y las carencias que se derivarían de recibir como alimento exclusivo el desayuno escolar – teniendo en cuenta la intensa actividad que desarrollan durante todo el día – se complementan con esta posibilidad de adquirir alimentos dentro del propio mercado.

La construcción de la identidad de estos alumnos y alumnas se desarrolla entre dos mundos: de un lado, la unidad educativa Tránsito Amaguaña ofrece una experiencia de conservación y revitalización de la propia identidad cultural; de otro lado, el entorno urbano en el que estos niños crecen, fuertemente influenciado por la globalización, hacen que el proceso de mestizaje al que se someten ejerza un peso considerable en la construcción de sus identidades. A ello hay que sumar los modelos de vida que se transmiten a través de los libros de texto con los que trabajan los alumnos, desvinculados por completo de las lógicas de vida esencialmente indígenas y de la realidad que viven día a día, amén de los mensajes occidentalizantes de los libros con los que trabajan, que van construyendo la normalización y naturalización de sus mundos. Todo ello hace que sus identidades se armen entre el mundo indígena y el mundo mestizo, proceso a partir del cual nacen identidades hibridizadas.

La unidad educativa Tránsito Amaguaña ofrece instrucción desde la Educación Básica (de los 5 a los 15 años) hasta el Bachillerato (de los 15 a los 18 años). Si bien los alumnos inscritos en los niveles de Educación Básica, especialmente en los niveles inferiores, van vestidos a la manera indígena, aunque en algunos casos, existe un mestizaje en el uso de sus ropas – combinan el anaco o el poncho con prendas no indígenas y con el sombrero de su comunidad -, los alumnos de bachillerato rehúsan cada vez más a vestir con la indumentaria propia de la comunidad de la que provienen porque “... ya les da vergüenza... ya no quieren... pero es que porque en qué medio también están viviendo” (Entrevista a la señorita Évelin, Septiembre de 2013)³.

La vergüenza derivada del racismo y del miedo a la discriminación se convierte en un denominador común que paraliza la exposición de cualquier signo visible de distinción cultural que identifique a los alumnos como indígenas más allá de las paredes de la escuela. Por ejemplo, esto ocurre con los niños varones en la forma de llevar el cabello. Son escasos los alumnos – y sólo los de educación básica, porque los de bachillerato ya han abandonado esta seña de identidad – que llevan el cabello largo y recogido. La mayoría de estos niños luce el cabello corto porque “si es que le llevo largo parezco una niña” o “cuando llegué a Quito mi hermana me llevó a la peluquería para que me cortaran” (Conversación con niños de 3º y 4º de Básica)⁴. Lo mismo ocurre con otros elementos de identificación cultural, como son el sombrero o el poncho: “Venir con poncho los hombres sí les da un poquito de vergüenza. Sólo están en la escuela y luego después ya se van a la casa y se sacan y guardan en la mochila... Pero es que a la mayoría ya no les gusta, o sea, ellos se ponen es por obligación del papá o de la escuela, que los lunes tienen que venir todos con sombrero, sólo de martes a viernes es opcional porque se les vaya a perder y esos sombreros sí son un poco costosos” (Entrevista a la señorita Verónica, Septiembre de 2013)⁵.

De tal manera, reproducir las señas de identidad indígena dentro de un contexto urbano como la ciudad de Quito, sigue siendo motivo de discriminación, racismo y exclusión social: “Les da vergüenza... es por la discriminación que hay de la gente [que] dice “aii,

³ Evelin es maestra de Cuarto de Básica en la Unidad Educativa Tránsito Amaguaña.

⁴ Cuaderno de campo. 30/09/2013.

⁵ Verónica es maestra de Quinto de Básica en la Unidad Educativa Tránsito Amaguaña.

ese runa, ese indígena, ese indio”, entonces ellos se sienten mal, entonces por eso dicen “no, no quiero ponérmelo”. Es que la discriminación es por todo eso, es por la vestimenta, por la forma de cómo se cogen el pelo los hombres, es por lo que habla... “él es runa y es indio”... sigue habiendo esto del racismo”. Es decir, ni siquiera la misma presencia de niños indígenas en las ciudades suscita un dilema que permita cuestionar el racismo histórico, al contrario, sigue reproduciéndose el ostracismo social hacia los indígenas y, en el caso de los niños indios en ciudades como Quito, estos continúan siendo encasillados en “escuelas para indios”.

2.1.4. Profesorado

Esta unidad educativa cuenta con un total de 12 educadores (incluida su directora), cinco de los cuales están en planta, es decir, son remunerados por el Estado. Muchas de las educadoras que laboran en la unidad educativa son antiguas alumnas que llegaron a Quito como inmigrantes desde sus comunidades e ingresaron en esta escuela para alfabetizarse y formarse. Tras graduarse aquí en el bachillerato, algunas han accedido a la Universidad, donde cursan estudios en Ciencias de la Educación. Otros antiguos alumnos y alumnas trabajan como voluntarios en esta escuela.

Dentro del cuerpo de maestros, diez de ellos son indígenas y hablan el castellano y el kichwa. Los dos restantes, un maestro y una maestra, son mestizos y desconocen la lengua indígena. El desconocimiento de la lengua mediante la que deben ser alfabetizados los niños, en consonancia con los preceptos legales establecidos desde el texto constitucional vigente, supone un impedimento para el desarrollo y la efectivización de la educación intercultural bilingüe. En la práctica, no sólo existe una falta de formación de profesores en lenguas indígenas, sino que además en muchas unidades educativas se prioriza la enseñanza del inglés, aunque estemos dentro de un sistema nacional de educación intercultural bilingüe en el que, en teoría, todos los niños deberían aprender una de estas lenguas.: “... creo que somos unas dos o tres profes que no sabemos [kichwa], de ahí todos hablan... más le priorizan al inglés, eso además en todas las escuelas ahora es básico que sepan inglés y no sé... pero el Ministerio de Educación dice que ya todas las escuelas tienen que saber un idioma ancestral, pero no, eso no se aplica en las escuelas... las escuelas del milenio las tienen bien equipadas

físicamente y dónde está lo que dice de los idiomas ancestrales... en las escuelas no se aplica, es eso... y también en las otras escuelas supervisan los supervisores, pero ellos tampoco exigen, nadie exige, nadie dice “y esa ley a dónde más va lo del idioma ancestral”, o sea, nadie se preocupa de eso, ¿será que hay pocos profesores que hablan kichwa... será eso?” (Entrevista a la señorita Evelin, Septiembre de 2013).

A pesar de que el Estado exige a los docentes el conocimiento de una lengua indígena para la alfabetización de sus alumnos, no les dota de las herramientas necesarias para ello. En el caso de los educadores mestizos, esto está provocando que, siempre bajo iniciativas que nacen de la voluntad individual, sean ellos mismos los que busquen recursos para el aprendizaje de la lengua indígena – asistiendo a academias que se tienen que costear, o buscando materiales en internet cuya fiabilidad pedagógico-académica es bastante dudosa- para poder desarrollar la alfabetización en kichwa. Asimismo, el proceso de aprendizaje de la lengua indígena está teniendo lugar a la inversa al convertirse los alumnos, mediante la interacción en el contexto escolar con los docentes, en “transmisores informales imprevistos” de una lengua que los educadores desconocen y a través de la que, supuestamente, deberían alfabetizar al alumnado: “Desde ahí tendría el Estado que aplicar desde ahí, o sea, “tienen que saber para enseñar”, que nos den desde la base algo de kichwa. Yo creo que será porque hay pocos profesionales que hablen kichwa y capaz que no contraten porque si hubiera un profesor de kichwa se da kichwa, no hay otra, en las escuelas no hay” (Entrevista a la señorita Evelin, Septiembre de 2013)

A estas carencias se suman las fuertes deficiencias relativas a la formación de profesores en interculturalidad y en educación intercultural propiamente dicha, lo que también dificulta los procesos de implementación de este tipo de educación y revela el anclaje aún existente de la institución escolar a la educación nacionalizante del Estado (Entrevista a la señorita Verónica, Julio de 2013):

- M. De toda la formación que está recibiendo en la universidad, ¿qué cree que sería necesario mejorar?
- V. “Tal vez que dé más materias sobre interculturalidad, que no hay mucho de eso, sobre las culturas, no sólo hispanas, sino también indígenas y que también

enseñen más de nuestra tierra, de nuestra cultura, de nuestros ancestros y el idioma sobre todo, que aprendamos”

2.1.5. Problemática actual del centro

Los problemas a los que ha de enfrentarse la unidad educativa Tránsito Amaguaña son de diversa índole. En lo relativo al uso de las lenguas indígenas para la alfabetización del alumnado, en el 90% de los libros con los que se trabaja en esta escuela - suministrados por el Estado en el año 2009 - los textos aparecen en castellano, por lo que la alfabetización propiamente dicha tampoco puede realizarse en kichwa. Esta es una de las demandas de esta unidad educativa hacia el gobierno: “... sí que fuera bueno que nos apoyaran con libros de kichwa, o sea, por el Estado, porque ellos ven según las edades, van viendo lo que deben aprender, o sea, eso sería bueno de que ellos nos implementen materiales en kichwa como los textos, algunos cuentos o algo, eso sería bueno” (Entrevista a la señorita Evelin, Septiembre de 2013). No obstante, los alumnos de la unidad educativa Tránsito Amaguaña reciben 3 horas semanales de kichwa, aunque no de manera transversal y desvinculadas del currículum formal. Asimismo, en contextos excepcionales y fundamentalmente informales – en el recreo o al final de una clase, pero sobre todo en sus hogares y comunidades –se comunican en esta lengua.

Otro de los obstáculos a salvar tiene que ver con la existencia de una fuerte desconexión entre el sentido de la educación intercultural y los contenidos y mensajes de los libros de texto y de otros recursos pedagógicos, como cuentos e historias, que son de carácter eminentemente occidental. No ha tenido lugar una reflexión crítica a cerca de qué mensajes se están transmitiendo a través de la educación y de si esos mensajes están conduciendo a la reproducción de una educación que asimila culturalmente a pesar de que, desde la teoría, se hable de educar interculturalmente. En la práctica, la educación que se está desarrollando tampoco atiende a la interculturalidad a través de este tipo de materiales, en los que no se hace énfasis en lo propio, ni se establece el conocimiento de otros pueblos y nacionalidades que coexisten en el Ecuador: “ En algunos libros sí hay en algunos temas...no se habla mucho a la cultura indígena... por ejemplo en Ciencias Naturales habla de las culturas...entonces [pero] no habla mucho de la cultura kichwa, de las costumbres, las tradiciones que tienen, no hablan mucho de los kichwas, ni de los

shuaras... o sea, un poquito dejados” (Entrevista a la señorita Verónica, Septiembre de 2013)

Esta unidad educativa también ha de enfrentar dificultades relacionadas con la falta de comprensión por parte de las autoridades respecto a las necesidades y demandas educativas indígenas: “Los discursos no empatan con las necesidades de la gente” (Entrevista a Irma Gómez, Julio de 2013). De tal manera, cuando descendemos desde el nivel discursivo hacia el nivel de la praxis escolar, las tendencias globalizadoras reproducen un modelo uniformizante en el que las lógicas educativas y culturales “otras” no encuentran lugar y, por ende, tampoco el derecho a una educación en la que puedan desarrollarse modelos educativos propios y diferentes que permitan la reafirmación cultural, lingüística e identitaria como forma de resistencia cultural ante el yugo de la homogeneización socio-cultural de la globalización.

No obstante, en el caso de la unidad educativa Tránsito Amaguaña, la conversión de la DINEIB en una secretaría regida por el Ministerio de Educación no es entendida como un retroceso en la consecución de logros que tienen que ver con el derecho de los pueblos y nacionalidades indígenas a tener una educación con pertinencia idiomática y cultural, más bien al contrario, hay una manifestación pro-Correa y una fuerte crítica a la gestión de la DINEIB cuando ésta gozaba de autonomía financiera y administrativa, lo que revela un sin fin de contradicciones que ponen en entre dicho la lucha por la autonomía indígena en lo que a la gestión de la educación se refiere y la voluntad de interculturalizar el sistema de educación completo, partiendo del propio Ministerio de Educación y dentro del marco de un país declarado intercultural y plurinacional.

2. 2. Unidad educativa Dr. Pompeo Montalvo, Chismaute (Chimborazo)

2.2.1. Ubicación y constitución

La unidad educativa Dr. Pompeo Montalvo se encuentra ubicada en una de las comunidades más pobres del cantón más desfavorecido de la provincia que ocupa el último lugar de las provincias del Ecuador en indicadores de desarrollo, que es también

la de mayor presencia indígena. Ubicada en torno a los 4.000 metros de altura afronta unas duras condiciones climatológicas. Esta unidad educativa cuenta con 327 alumnos matriculados en todos los niveles educativos, desde pre básica hasta bachillerato, lo que ha supuesto una gran mejora en lo que refiere a la dotación docente. En la actualidad, y desde la aplicación del reglamento de la LOEI de 2011, se encuentra inserta dentro del Sistema Nacional de Educación debido a la conversión de la DINEIB en una secretaría del Ministerio de Educación.

Los niños que acuden a la unidad educativa pertenecen a las comunidades de la zona. El número de niños huérfanos o con padres y madres ausentes debido a la migración laboral es importante, y su cuidado suele recaer en algunos jóvenes de la comunidad o incluso en el mayor de los hermanos. Los jóvenes que se encargan de cuidar a estos menores reciben una beca de entidades de cooperación internacional, como Save the Children, por un monto de 150 dólares anuales. Pese a que este tipo de ayudas no cuentan con el visto bueno del gobierno, desde el cuerpo docente se argumenta que la ayuda de las organizaciones internacionales es absolutamente necesaria, debido a la inacción del Estado.

2.2.2. Infraestructura

La unidad educativa está compuesta por 15 espacios, en los que se ubican las aulas, divididas por niveles, la cocina y la secretaría. De todos los espacios, sólo un aula fue construida por el Consejo Provincial del Chimborazo, todas las demás son fruto de la inversión de la cooperación internacional.

Hay que destacar que para el total de la unidad existen dos baños, pero en condiciones higiénicas deplorables, ya que la unidad no cuenta con agua corriente. El agua que se utiliza para cocinar, limpiar e incluso beber, se recoge de un arroyuelo que pasa por la unidad, sin que cumpla las condiciones adecuadas de potabilidad. La carencia de infraestructuras adecuadas para impartir la docencia obliga, como en el caso de la asignatura de informática, a aprender el software a través de programas que no pueden aplicarse, ya que los 3 ordenadores existentes no están operativos y sólo sirven para

acceder a conocimientos básicos de hardware mediante el constante montaje y desmontaje de los aparatos.

Pese al frío reinante, las aulas no cuentan con calefacción de ningún tipo, e incluso los cortes de luz son frecuentes. Todo ello dificulta la práctica docente, que ha descansado en las aportaciones de las Ongs internacionales, y en la dedicación del profesorado.

Últimamente han llegado a la unidad algunas aportaciones del Estado, centradas en uniformes y material escolar, aunque los maestros se quejan de que las tallas son inadecuadas y el material insuficiente y se entrega en ocasiones a mitad de curso. Como hemos afirmado, la dotación de esta unidad es absolutamente insuficiente, sin llegar a cubrir las condiciones mínimas para el ejercicio de las labores docentes.

2.2.3. Alumnado

Los 327 alumnos de la unidad, además de pertenecer a todos los niveles educativos, participan de unas condiciones de vida similares y características de las comunidades indígenas. Suelen pertenecer a familias numerosas que viven en la comunidad o en comunidades vecinas. Su día comienza entre las cuatro y media y las seis de la mañana, los chicos ayudan con el ganado, mientras que algunas chicas, además, son las responsables de la elaboración de la comida. Sólo cuando han acabado estas tareas fundamentales en el grupo doméstico acuden a la escuela. Para ello deben desplazarse en un trayecto que oscila desde los 10 minutos a la hora y media caminando. El trabajo en la agricultura y con el ganado marca sus vidas, con un grado progresivo de responsabilidad modificado por las contingencias, a partir de los 4 años.

Cuando regresan a sus casas toman el almuerzo, entre las tres y las cuatro de la tarde y vuelven a incorporarse al trabajo del grupo doméstico. Estas tareas incluyen lavar la ropa, y, aunque participan todos, la mayor responsabilidad recae sobre las mujeres y las niñas. El domingo es el día de descanso, que suele dedicarse a asistir a los servicios religiosos y a realizar las tareas escolares.

La mayor parte de los padres de estos alumnos no ha asistido a la escuela, y sólo un 20% posee conocimientos rudimentarios de lectura y escritura. En la generalidad de los

hogares hay agua corriente y luz eléctrica, pero existen importantes deficiencias, destacando las que refieren a la dieta, lo que provoca un alto grado de desnutrición entre los niños y niñas de la unidad. Unido a este hecho, la mayoría presenta un estado de salud deficiente, con una alta prevalencia de enfermedades respiratorias. La higiene es también muy deficiente. Como consecuencia, su capacidad de concentración y de atención se resiente, dificultando su aprendizaje y su rendimiento escolar. Es fácil encontrarlos vagando por los patios con el rostro canso, ausente, e incluso llorando por periodos prolongados de tiempo.

Desde la escuela, se intenta paliar este problema de desnutrición con un desayuno que es distribuido por el ministerio. Este desayuno consiste en un vaso de lecha de avena (coladita) y dos galletas. De preparar la coladita se encargan algunas madres de alumnos. Hay que tener en cuenta que en toda la jornada escolar este es el único alimento que injieren, y que son niños que salen de sus hogares de madrugada, y no regresan hasta la media tarde.

La mayoría de estos alumnos se identifican primero con su comunidad, Chismaute, y luego con su cantón, Guamate. Ecuador es una referencia de los libros de texto, y no una experiencia de sus vidas, pese a que conocen y se identifican con los símbolos patrios como el himno y la bandera de la nación, que es cantando cada lunes por la mañana por el grupo de alumnos en formación. A esta práctica le acompaña el discurso de algún maestro, que se encarga de contar alguna historia o anécdota de carácter patriótico.

Aunque todos los niños son kiwcha hablantes, su lengua, de carácter oral, difiere significativamente del kiwcha unificado. Aunque esto ha provocado algunos problemas de comprensión, es bastante evidente que estos problemas son menores para los alumnos de los que se derivarían de una enseñanza exclusivamente en el castellano.

Es interesante plantear que son muchos los alumnos que tienen como objetivo llegar a la Universidad, pese a las pocas posibilidades reales existentes. En este sentido su planteamiento no difiere del de sus coetáneos en otros contextos, como el de los hijos de los migrantes escolarizados en los centros de compensatoria del sistema educativo español.

Como dijimos anteriormente, un problema especialmente grave es el de los niños que son huérfanos o viven solos. En estos casos su cuidado diario recae sobre los hermanos mayores, que en ocasiones tienen entre 7 y 10 años de edad.

Resulta interesante contrastar la realidad cotidiana de estos niños con el modelo que se desprende de los materiales escolares y de los objetivos curriculares. Este elemento por sí sólo refleja el abismo entre los modelos educativos propuestos y la realidad que estos niños y niñas deben afrontar. Esta divergencia se observa muy claramente en las aulas, donde, agrupados por niveles, se encuentran alumnos de edades muy diferentes entre sí.

2.2.4. Profesorado

El profesorado de la unidad educativa Dr Pompeo Montalvo lo conforman unos 15 profesores, de los cuáles sólo una profesora es mestiza y no kiwcha hablante. La mayoría de ellos no viven en las comunidades de Chismaute alto, sino en la capital, Riobamba, o en algunas de las ciudades del Cantón Guamote. Este hecho implica que la mayoría tenga que invertir entre cuatro y tres horas en el desplazamiento, multiplicando su jornada laboral. El horario lectivo es de 7,30 a 15 horas.

Además del tiempo que dedican a sus labores docentes deben dedicar tiempo a la formación en competencias, quienes tienen Internet en casa desde sus hogares, y quienes no desde un proveedor público. Esta formación es necesaria para ir promocionando. Últimamente, a todas estas actividades se les ha sumado el proceso de evaluación interna y externa, indispensable para todos aquellos que aún no tengan su nombramiento como docentes, que son la mayoría de los profesores de la unidad.

Para ser profesor de la EIB en una comunidad indígena hay que cursar estudios superiores en algunos de los Centros Interculturales Bilingües existentes en el país. En ellos reciben una formación técnica de nivel de bachiller especializada en distintas ramas del conocimiento como Biología o Administración de Empresas, que tiene una duración de tres años. A partir de ahí, se forman como maestros de EIB. Esta formación se realiza en kiwcha. El proceso formativo se complementa con un año de prácticas. En

total, incluyendo la etapa de bachiller, dura seis años. Al concluir las prácticas deben efectuar un trabajo de grado que consiste en un proyecto cuya temática deben elegir y que debe estar relacionada con el trabajo de docente. En la zona de Chismaute quien imparte esta formación es la Universidad Politécnica Salesiana (UPS). Para obtener el título que habilita como maestro de EIB hay que pasar la última prueba: obtener el certificado de lengua Kiwcha mediante la realización de un examen en la sede central de la DINEIB en Quito. A partir de ese momento empieza la carrera por obtener el nombramiento de profesor, para lo que es absolutamente indispensable ir acumulando méritos. El sueldo de un maestro con nombramiento puede llegar a los 400 dólares contando las dietas de desplazamiento, mientras que el del docente bonificado no pasa de 150 dólares.

Creemos necesario haber hecho esta descripción porque resalta aún más la valoración sobre la profesión de la mayoría de los sujetos y agentes sociales implicados en la Educación Intercultural Bilingüe. Según una abrumadora mayoría de informantes, incluyendo los propios maestros de EIB, esta actividad es una de las escasas vías de profesionalización para la población indígena, y particularmente para las mujeres indígenas, sometidas a un doble proceso de subordinación como indígenas y como mujeres.

Respecto a su valoración del proceso de asunción de la DINEIB por el Ministerio de Educación, la mayoría de los profesores de la unidad tienen una posición ambivalente. Por una parte, consideran que la centralización está imponiendo una mayor disciplina, y por ende, una mejora radical en el absentismo laboral y en el cumplimiento de las actividades docentes y creen que puede acabar con ciertos procesos no demasiado transparentes de reclutamiento de maestros en las comunidades indígenas, aunque por otra parte no parece que esta mejora sea todavía visible. También valoran positivamente la instauración del desayuno y la entrega de uniformes y de material escolar. Por otra, sin embargo, consideran que este proceso de mejora tiene también una contrapartida en la medida en que sienten que la mayor vigilancia del proceso educativo va acompañada de un vaciamiento de contenidos de la propia educación bilingüe, una especie de “mestización” o “hispanización” de la EIB que experimentan como un retroceso no sólo en el contenido intercultural de la educación, sino también en el proceso de empoderamiento de la población indígena.

Un aspecto interesante de la unidad educativa Dr. Pompeo Montalvo es la relación existente entre los profesores y los alumnos. En el discurso de los profesores no encontramos diferencias con la tónica general de los discursos de los profesores españoles con respecto a los padres inmigrantes y de la mayoría de los padres en general: que no se preocupan, que no les ayudan con los deberes y que no se enteran de la problemática de sus hijos. Sin embargo, en nuestro trabajo de campo pudimos observar que la presencia de los padres es una constante en una unidad abierta y enclavada en el páramo. Las madres preparan el desayuno, los padres contribuyen en el trabajo de canalización del arroyuelo o con trabajos de albañilería, y existe un comité de padres que trabaja conjuntamente con el director y el profesorado para resolver las incidencias de los alumnos o mediar en las relaciones entre la unidad educativa y las instituciones educativas en sus diversos niveles (cantonal, provincial o nacional). La mayoría de los padres y madres tienen un nivel básico de formación, y han estudiado en la propia unidad educativa, cuando era centro pluridocente en el que ciento cincuenta alumnos eran atendidos por dos o tres profesores, y es evidente que están encima de los profesores, exigiendo que cumplan con sus funciones y vigilando este cumplimiento. Al mismo tiempo, esta labor de fiscalización se complementa con una actitud de respeto hacia los profesores, que gozan de un alto estatus y son considerados parte de la comunidad. También colaboran estrechamente en las actividades extraescolares, como las visitas de autoridades o de las ONGs de Cooperación Internacional, aportando comida y presentes. Es fácil percibir la sintonía existente entre profesores y padres, que tiene una clara imbricación en la cultura y en la cosmovisión andina.

El prestigio de los docentes, y particularmente del director de la unidad educativa, lleva aparejada la asunción por parte de éste de la función de mediación intercultural en ámbitos extra educativos como las disputas por la canalización del agua o los repartos de terrenos. También suelen ejercer estas labores en aquellos trámites judiciales y administrativos que les resultan particularmente complicados. Hay que ser conscientes que la mayoría no cuenta con estudios, y aquellos que pasaron por el entonces centro pluridocente recibieron enseñanza en castellano, idioma que no comprendían. En ese sentido es interesante el doble discurso al respecto de la educación intercultural bilingüe, aunque por una parte son conscientes de que la enseñanza en lengua materna es un factor importante para el aprendizaje, no valoran especialmente la enseñanza de la

cultura y la cosmovisión andina. Para ellos, lo importante es que sus hijos obtengan una formación que les permita salir de las comunidades y profesionalizarse, pero a muchos padres y madres les cuesta identificar como positiva una propuesta educativa basada en los principios que han constituido desde hace siglos las bases tanto de su identidad como de su marginación y exclusión social.

2.2.5. Problemática actual del centro

Además de los problemas estructurales que la unidad educativa Dr. Pompeo Montalvo viene arrastrando y que han sido descritas en apartados anteriores, la desaparición de la DINEIB como entidad autónoma es un proceso con repercusiones determinantes sobre el presente y el futuro de esta unidad. En este sentido, la centralización que caracteriza al actual modelo educativo, si bien ha conllevado aspectos positivos en la medida en que se han reforzado las tareas de vigilancia y de exigencia de cumplimiento de las tareas docentes, ha supuesto para el profesorado una multiplicación de sus actividades y una dedicación mayor a las labores de formación y de evaluación que a las propias labores docentes. En este sentido, y salvando todas las distancias existentes entre el modelo descrito y el modelo educativo español, podríamos afirmar que el aumento de las responsabilidades burocráticas es una mal común que, sin embargo, tiene consecuencias distintas según el contexto. No es éste el lugar para entrar en una discusión pedagógica sobre la mejor forma de garantizar el ejercicio responsable de las labores docentes, pero sí conviene recordar que un proceso de centralización requiere de su correspondiente financiación para que sea efectivo. Lo observado hasta ahora en la unidad educativa es una prueba de que no hay correspondencia entre exigencias y presupuesto, lo que dificulta extraordinariamente el proceso.

Pero la centralización que se propone desde el gobierno no se limita a la unificación de criterios burocráticos, administrativos y de gestión. Mucho más allá de estas tareas, la centralización es una apuesta del gobierno actual por una unificación curricular que puede acabar reduciendo la interculturalidad, una de las principales reivindicaciones y conquistas del movimiento indígena ecuatoriano, a la mera traducción a las lenguas ancestrales de contenidos educativos ajenos a las culturas indígenas. En palabras del director de la unidad educativa:

“En la actualidad, se ha creado un modelo único, donde ya no existe la autonomía de las nacionalidades. Ahora se nos exige que vayamos todos en la misma dirección...Antes el director de la DINEIB preparaba su propia malla curricular, desde su propia cosmovisión, pero ahora...se nos exige cumplir la maya nacional y como se nos considera “interculturales” nos ponen un par de horitas de kiwcha a la semana...Este país es un país multiétnico, esta es una sociedad intercultural...pero el sistema educativo, por muy plurinacional e intercultural que sea este país constitucionalmente, dice que hay que trabajar un tronco común. Están negando la interculturalidad que en unos cinco o seis años podría existir en este país...nuestra educación, salud, ciencia...habrá quedado en la nada dentro de poco con todas estas negaciones”.

De la misma opinión son en la dirección provincial de EIB de Chimborazo, donde tienen la siguiente opinión sobre la importación de modelos educativos europeos por parte de los gobiernos ecuatorianos:

“¿De qué sirven las preguntas y las propuestas de Europa aquí en los gobiernos descentralizados de los cantones de Chimborazo? Los sistemas educativos deben ser originales”. (Líder indígena, fundador de la DINEIB y actual supervisor educativo en la DIPEIBCH).

Y, ante esta situación, la respuesta es la resistencia:

“---es una especie de resistencia. Seguimos trabajando desde una perspectiva indígena autónoma, les guste o no les guste, porque el pueblo indígena hemos ido construyendo nuestro sistema de EIB con ley o sin ley, y así hemos hecho educación”.

3. Conclusiones

En el Ecuador de la Revolución Ciudadana del Sumak Kawsay, la interculturalidad y la plurinacionalidad se han convertido en conceptos sometidos a una tenaz instrumentalización para la denominación de una realidad que no existe como tal.

Los dos estudios de caso que traemos a análisis arrojan luz sobre los procesos educativos reales que se están desarrollando en el contexto ecuatoriano y que muestran una fuerte falta de correspondencia con los discursos políticos al uso. En ambos casos existen denominadores comunes y divergentes como los que señalamos a continuación.

Se observa una participación plena del alumnado en las actividades relacionadas con el sostenimiento de la economía del grupo doméstico y su combinación con la alfabetización en la unidad educativa correspondiente, una fuerte deficiencia en las infraestructuras del centro que dificulta un adecuado desarrollo de los procesos de enseñanza-aprendizaje y una alarmante situación de desnutrición en el caso del alumnado de la escuela Dr. Pompeo Montalvo.

Respecto a la construcción de la identidad, los alumnos de la unidad educativa del Mercado Mayorista viven un proceso de construcción identitaria que se desarrolla entre dos mundos: el indígena - del que provienen y que se ve reforzado, aunque con deficiencias, dentro de la escuela - y el mestizo, en el que transcurren sus vidas. Se crean así identidades marcadas por la pugna en la que se debaten las dos identidades latentes: la indígena y la estatal-nacional. Al contrario, los alumnos de la unidad educativa Pompeo Montalvo, viven un proceso de construcción identitaria fuertemente conectado con la comunidad indígena a la que pertenecen y en la que viven. Para ellos la patria es sólo una representación mediante la que se relacionan a través de los libros de texto, pero no forma parte de la experiencia cotidiana de sus vidas. Más allá de ello, han incorporado como símbolos de identificación nacional la bandera y el himno ecuatorianos mediante la educación que reciben en la escuela.

La lengua de alfabetización empleada en la unidad educativa del Mercado Mayorista es el castellano. El Kichwa es sólo entendido como una materia más en el proceso de instrucción – como cualquier otra asignatura – y no como una lengua vehicular del conocimiento. En tanto que materia curricular, esta lengua se imparte durante tres horas semanales abandonando todo sentido de transversalidad en el currículum. Los alumnos usan mayormente el castellano para situaciones de comunicación formales e informales, debido a que en la ciudad ésta es la lengua de comunicación establecida, situación que se ve además acentuada por la pervivencia del racismo históricamente instalado en el

país, que rechaza todo símbolo de “runización”⁶. Estos condicionantes, de partida, dificultan la implementación de un verdadero modelo de educación intercultural bilingüe dentro de la escuela y reprime cualquier posibilidad de construcción de una sociedad intercultural, fortaleciéndose, por tanto, los procesos de mestización de los alumnos. En la unidad educativa Pompeo Montalvo, en cambio, la lengua de alfabetización es el Kichwa y es usada como lengua vehicular tanto dentro como fuera del contexto educativo. En este caso, el bilingüismo se ve fortalecido por la existencia de una extensa comunidad Kichwa-hablante en la que los alumnos desarrollan su vida. Se trata de condicionantes contextuales que asisten positivamente la reproducción de la identidad idiomática y cultural.

Los libros de texto con los que se trabaja en ambas unidades presentan algunas incoherencias. De una parte, la lengua en la que aparecen los textos es el castellano; de otra parte, los mensajes y contenidos de estos textos nada tienen que ver con la cosmovisión indígena, ni mucho menos con el modo de vida de los alumnos a los que supuestamente están dirigidos.

El profesorado de ambas unidades educativas está compuesto en su mayoría por docentes indígenas, pero también existen algunos mestizos que desconocen la lengua kichwa. En el caso de los últimos, están recurriendo a cursos de Kichwa, cuyos gastos deben sufragar personalmente para poder alfabetizar en lengua materna, al tiempo que aprenden el idioma mediante la interacción con el alumnado kichwa-hablante, por lo que, insistimos, el proceso está teniendo lugar a la inversa: en el sentido alumno-profesor y no profesor-alumno. Asimismo, los docentes deben formarse obligatoriamente en competencias para alcanzar promoción y nombramiento.

Los discursos en torno a la DINEIB por parte del profesorado son ambivalentes: por un lado defienden su adscripción al Ministerio de Educación para evitar nombramientos informales de profesores indígenas y por otro, critican el vaciamiento de la propia Educación Intercultural Bilingüe desde la pérdida de autonomía de la DINEIB. Lo mismo ocurre en el caso de los padres, quienes valoran la educación de sus hijos en lengua indígena, pero sin embargo, colocan en segundo plano la educación de sus hijos

⁶ Relativo a *runa*, término que en kichwa significa “persona en equilibrio” y que, sin embargo, es empleado en los Andes ecuatorianos por parte de blancos y mestizos para hacer referencia de manera despectiva a los indígenas.

en cosmovisiones propiamente andinas, a la vez que otorgan más importancia al aprendizaje del inglés que al de la lengua materna como vía de profesionalización de sus hijos.

Después del análisis efectuado, concluimos en la existencia de una falta de correspondencia entre los discursos y las prácticas en materia de educación intercultural bilingüe en el Ecuador, materializados en la generación de permanentes contradicciones que paralizan la construcción de un Estado intercultural y plurinacional como se establece en la Constitución de la República y que obvian la efectivización del derecho de los pueblos y nacionalidades indígenas a tener una educación con pertinencia idiomática y cultural.

La estrategia base es afirmar en el discurso para negar en la práctica, a partir de donde, en nombre de la interculturalidad, la plurinacionalidad y el Sumak Kawsay, se generan procesos educativos homogeneizantes que reproducen un Estado homogeneizado, en el que las identidades diversas “otras” cada vez tienen mayores dificultades de sobrevivencia. Estas relaciones de colonialidad son las que la interculturalidad como paradigma y proyecto político pretende dinamitar, colocando en el centro del proceso de interculturalización educativo el énfasis en lo propio. Sin embargo, el arraigo de la institución escolar a la pedagogía nacionalizante del Estado, obstaculiza la afirmación en lo propio para colocar en su lugar la identificación con lo mestizo, de aquí que la interculturalización del sistema educativo nacional y la construcción de un Estado plurinacional desde sus bases mismas se convierta en una tarea imposible, en beneficio de la generación de procesos de homogeneización y de la asimilación de las minorías étnicas a las lógicas de la mayoría dominante.

4. Bibliografía

Abraham, M. (2011). *Pueblos Indígenas y Educación*. N° 60. Quito: Abya-Yala y UPS.

Albornoz, O. (1993). *Las tensiones entre educación y sociedad*. Caracas: Monte Ávila Editores.

- Aguado, T. (2003). *Pedagogía Intercultural*. Madrid: Mc-Graw Hill.
- Aikman, S. (1997). Intercultural Education in Latin America. En *World Yearbook of Education 1997: Intercultural Education*. D. Coulby, J. Gundara, C. Jones (Eds.). Londres: Kogan. Pp. 79-89.
- Barnach-Calbó, E. (1997). La nueva educación indígena en Iberoamérica. *Revista Iberoamericana de Educación*. N° 13: 13-33.
- Bretón, V. y García, F. (2003). *Estado, Etnicidad y Movimientos Sociales en América Latina. Ecuador en Crisis*. Barcelona: Icaria.
- Bretón, V. (2009). La deriva identitaria del movimiento indígena de los Andes ecuatorianos o los límites de la etnofagia. En *Repensando los movimientos indígenas*. C. Martínez Novo. Quito: Flacso Ecuador- Ministerio de Cultura.
- CONSTITUCIÓN de la República del Ecuador, 1998. Rescatado de: <http://constituyente.asambleanacional.gov.ec/documentos/biblioteca/1998.pdf>
- CONSTITUCIÓN de la República del Ecuador, 2008. Rescatado de: <http://www.mmrree.gob.ec/ministerio/constituciones/2008.pdf>
- Dávalos, P. (2002). *Movimiento indígena ecuatoriano: La constitución de un actor político*. Quito: CONAIE.ORG.
- Dietz, G. y Mateos Cortés, L. (2001). *Interculturalidad y educación intercultural en México. Un análisis de los discursos nacionales e internacionales en su impacto en los modelos educativos mexicanos*. México: Secretaría de Educación Pública y Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe.
- García, C. H. (1995). *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México D.F.: Grijalbo.

García, F. (2003). Política, estado y diversidad cultural: a propósito del movimiento indígena ecuatoriano. En *Estado, etnicidad y movimientos sociales en América Latina*. Ecuador en crisis V. Bretón y F. García (Eds.). Barcelona: Icaria.

Gómez, I. y Agualongo, J. (2006). La oralidad en la Unidad Educativa Intercultural Bilingüe “Tránsito Amaguaña”. En *Historias desde el aula. Educación Intercultural Bilingüe y Etnoeducación en Ecuador*. C. P. Álvarez (Coord.). Quito: Abya-Yala.

González, M.I. (2011). *Movimiento indígena y educación intercultural en Ecuador*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México - FLACSO.

Guerrero, A. & Ospina, P. (2003). *El Poder de la Comunidad. Ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes ecuatorianos*. Buenos Aires: CLACSO.

Kymlicka, W. (1989). *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Clarendon Press.

Koldorf, A. E. (2010). *Multiculturalismo y diversidad: un debate actual*. Rosario (Argentina): Prohistoria Ediciones.

Martínez Novo, C. (2011). Etnodesarrollo en la “Revolución Ciudadana” en Ecuador: ausencias, ambigüedades y retrocesos. En *Etnicidad y desarrollo en los Andes*. P. Palenzuela y A. Olivi (Coords.). Sevilla: Publicaciones de la Universidad de Sevilla.

Martín, E. (1998). Multiculturalismo, Nuevos Sujetos Históricos y Ciudadanía Cultural. En *Repensando la Ciudadanía*. E. Martín y De la Oja Sierra (Eds.). Sevilla: Fundación El Monte.

Montaluisa, L. (1990). *La Educación Intercultural Bilingüe en el Ecuador*. Quito: DINEIB.

Montaluisa, L. y Álvarez, C. (2012). *Educación, currículos y modos de vida: referentes para la construcción del conocimiento en el contexto ecuatoriano*. Quito: Universidad Politécnica Salesiana. Rescatado de:

<http://sophia.ups.edu.ec/documents/2515411/3503214/SOPHIA+13%E2%88%9Aart11.pdf>

Moreno, I. (2001). *Mundialización, Globalización y Nacionalismos: la Quiebra del Modelo de Estado-Nación. Estado Constitucional y Globalización*. México: Universidad Autónoma de México.

Roosens, E. (1989). *Creating ethnicity: the process of ethnogenesis*. Newbury Park, California : Sage Publications.

Stavenhagen, R. (1997). Los derechos indígenas en el sistema internacional. Un sujeto en construcción. *Revista IIDH*. No. 26 jul./dic. 1997 : 81-103.

_____. (1997). Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina. *Revista de la CEPAL*. No. 62.

Walsh, C. (2009). Interculturalidad, estado, sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época. Quito: UASB - Abya-Yala.

ENFOQUES INTERCULTURALES QUE MARCAN DIFERENCIAS: SANIDAD Y EDUCACIÓN COMO ESPACIOS DE CREACIÓN DE FRONTERAS ÉTNICO-CULTURALES EN LAS ADMINISTRACIONES PÚBLICAS

Raquel Martínez Chicón

Antonia Olmos Alcaraz

Universidad de Granada

Correo electrónico: raquelchicon@ugr.es

Resumen:

Si hay algo que afecta y describe a todas las sociedades actuales, además de estar -de una manera u otra- inmersas en el proceso de globalización económica y financiera, es la diversidad. O mejor dicho, las diversidades. En el caso de España, el reconocimiento a la diversidad cultural implica el reconocimiento de las minorías étnicas, primero de la población gitana y después de la población inmigrante extranjera. En torno a ésta última, las políticas migratorias -relacionadas con el control de flujos migratorios y la seguridad nacional- han dado lugar a otras muchas políticas y medidas “interculturales” de atención, intervención, integración y reconocimiento.

Algunas administraciones, y su personal, comprometidos con dar respuestas de corte intercultural eficaces desde sus servicios públicos, intentan formarse en la adquisición de competencias (Vázquez, 2005; Donoso *et al*, 2010) y la gestión de la diversidad cultural en relación a esta población extranjera. Sin embargo, algunas experiencias tanto en España como en otros países indican que esta gestión puede contribuir más a perpetuar la desigualdad entre el “nosotros” y el “ellos” -a través de la construcción de identidades e identificaciones en torno a la etnicidad, extranjería, indigenidad, racialidad- que a generar dinámicas de cambio interculturales.

Si las Administraciones Públicas (en los distintos niveles de gestión) ponen en contacto a la ciudadanía con el poder político y vehiculan los intereses del Estado, ¿están llamadas a responder a los intereses de las instituciones sociales dominantes o es posible que puedan participar o incluso llegar a liderar procesos o intervenciones “interculturalmente críticos” (Dietz, 2003; Walsh, 2010) A esta pregunta pretende dar respuesta la presente propuesta de comunicación, analizando para ello cómo son construidas y reformuladas identidades y alteridades que tienen que ver con la extranjería y las minorías étnicas desde las administraciones públicas. Para ello veremos dos estudios de caso: la atención sanitaria en EE.UU. y la atención educativa en España, lo que nos ha permitido detectar lógicas comunes y dinámicas similares en los procesos de reconocimiento de la diversidad.

- Dietz, G. (2003) *Multiculturalismo, Interculturalidad y Educación: Una aproximación antropológica*. Granada: Universidad de Granada.
- Donoso, T, F.A. Cabrera, A. Aneas, J. de Santos y P. Curós (2009), “Análisis de necesidades en formación intercultural en la administración pública”. *Revista de Investigación Educativa*, Vol. 27, n.º 1, págs. 149-167
- Vázquez Aguado, O. (2005). La competencia intercultural y las habilidades de intervención en mediación social intercultural. *Manual de atención al inmigrante*, pp. 107-125. Córdoba. Almuzara.
- Walsh, C. (2010) “Interculturalidad crítica y educación intercultural”, en Viaña, J, L. Tapia y C. Walsh (ed) *Construyendo Interculturalidad crítica*, La Paz: Convenio Andrés Bello.

A IDENTIDADE LINGUÍSTICA DOS POVOS INDÍGENAS DO BAIXO-AMAZONAS: UM ESTUDO DE CASO DOS ESTUDANTES DA UNIVERSIDADE DO ESTADO DO AMAZONAS – BRASIL

Prof. M.Sc. Franklin Roosevelt Martins de Castro:
fkroosevelt@hotmail.com – Universidade do Estado do Amazonas –
UEA/ Brasil

José Valdir Souza de Castro: Valdir_filho@yahoo.com.br – Universidade
Federal do Amazonas - UFAM/ Brasil – Coautor

Apresentação

O Brasil é um país de proporções continentais e com uma enorme diversidade cultural e linguística, embora a língua portuguesa seja a língua oficial e se teorize sobre a mistura dos povos nativos com os povos colonizadores e africanos. A ideia de nacionalidade homogênea e harmoniosa muito se distancia da realidade brasileira. Desde a chegada dos portugueses em 1500 aos dias atuais, as populações indígenas foram desaparecendo enquanto identidade étnica do território brasileiro. Rodrigues (1993) estima que 75% das línguas indígenas foram extintas durante os últimos 500 anos. A região amazônica é onde se concentra o maior percentual de línguas indígenas do país, cerca de 49% (62 línguas); fato que se associa ao contato menos intenso dos nativos com o homem branco, e por ser uma região de locais isolados. A cidade de Parintins se constitui como uma área de fronteira cultural no meio da floresta amazônica, pois em seu entorno estão duas grandes etnias do Baixo- Amazonas, os Sateré-Mawé e os Hixkaryana. As populações destas etnias se deslocam de suas comunidades para os espaços urbanos em busca de serviços de saúde, educação e trabalho. Sobretudo as escolas públicas de ensino básico recebem um contingente considerável de crianças indígenas em seus espaços. A Universidade do Estado do Amazonas desde o ano de 2004 adotou uma política afirmativa de inclusão de jovens indígenas em seus cursos de graduação através de uma reserva de vagas e pela oferta de cursos específicos aos povos indígenas sob uma perspectiva intercultural. No Centro de Estudos Superiores de Parintins, um dos campi da UEA, são disponibilizadas anualmente 2 vagas por curso de graduação, totalizando 16 vagas para as etnias indígenas. Desse modo, a universidade se configura como um espaço de fronteira das diversidades culturais do Baixo-Amazonas. A partir

deste contexto sociocultural apresentaremos uma discussão sobre a identidade linguística dos estudantes indígenas do CESP/UEA, mostrando as estratégias e as negociações de reconhecimento e visibilidade destes atores sociais.

Identities: papéis, discursos e máscaras

Quem são os indígenas do Brasil? O que é ser índio no contexto urbano e globalizado? Estas indagações problematizam a identidade dos povos tradicionais em contato com o homem branco. O índio do século XVI vestido de penas, arco e flecha na mão está sendo ressignificado por uma outra imagem, os índios de celular, calça jeans e conectados às redes sociais. A imagem do índio atual não corresponde ao imaginário do homem branco civilizador que não aceita e não compreende as mudanças ocorridas após o contato intercultural entre estas visões radicais de mundo. A identidade do indígena é pronunciada pela sociedade envolvente, muitas vezes negando ao índio o direito de se reconhecer e de se autoidentificar como tal. As sociedades urbanizadas não permitem que o “bom selvagem” participe da vida das cidades, como se o índio tivesse uma identidade fixa e imutável. A este, só lhe é permitido ser aquilo que a sociedade branca lhe reserva – o exótico. Desse modo, as populações indígenas que estão em áreas de fronteira urbana no Amazonas são vistas como “meio-índios”, uma vez que não correspondem ao imaginário idealista dos brancos. Por fim, estes povos estão sujeitados aos ditames e valores da sociedade ocidental que lhes confere uma identidade cercada por limites de valores, práticas e crenças.

Ainda existem populações indígenas no Brasil que nunca tiveram contato com o homem branco, preservando uma imagem do índio do século XVI. Estas posturas comunitárias não foram ao acaso, mas estratégia de pura sobrevivência e autopreservação da etnia, por conta de doenças, escravização e distanciamento da sua cultura. Observamos que quanto maior o distanciamento das comunidades indígenas dos centros urbanos, mais complexa é a sua alteridade cultural, em seu aspecto social, valorativo e imagético. O distanciamento aparece como uma zona de limite e preservação daquilo que não pode ser modificado, tanto pelo olhar do branco, como pelo olhar de determinadas tribos. O isolamento de um certo modo é desejado por ambas as comunidades, a fim de que as identidades sejam preservadas e intocadas.

O que se teme no contato com outras culturas? O que o índio teme perder? O que o branco não deseja partilhar com o índio? Há no discurso predominante no Brasil a ideia

de que o índio não pode se apropriar dos conhecimentos e práticas ocidentais sob risco de perder sua identidade ao agregar no seu ethos determinadas práticas consideradas exclusivas dos brancos. Então a problemática da identidade indígena é muito mais uma questão da cultura ocidental branca do que propriamente das etnias autóctones. Ao índio é proibido construir e autodefinir sua identidade. Se o “bom selvagem” permanece isolado em sua aldeia, vivendo segundo o esperado e o planejado nos discursos cerceadores, as identidades estão resguardadas e preservadas pelo território. No entanto, quando alguém rompe as fronteiras espaciais da tribo para viver entre os brancos, ou em territórios que estão em áreas de fronteira, daí podem surgir os conflitos que movimentarão e questionarão as identidades até agora essencializadas. É nesta zona de contato que podem surgir novas identidades fomentadas pelo questionamento e pela dúvida, pelo estranhamento ou reconhecimento de complementariedades. Sobre este aspecto é que se encontra a Universidade do Estado do Amazonas em Parintins – Brasil, uma zona de fronteira cultural onde as identidades são postas em debate e o lugar do indígena é ressignificado por ele e pelo outro – o não índio.

[...] O sujeito, previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não-resolvidas. Correspondentemente, as identidades que compunham as paisagens sociais “lá fora” e que asseguravam nossa conformidade subjetiva com as “necessidades” objetivas da cultura, estão entrando em colapso, como resultado de mudanças estruturais e institucionais. O próprio processo de identificação, através do qual nos projetamos em nossas identidades culturais, tornou-se mais provisório, variável e problemático. Hall (2006:12)

Está posta a questão de uma identidade em devir contextualizada em uma época de globalização e fronteiras culturais em maiores proporções. A perspectiva de Hall nos impulsiona a pensar a identidade em seu múltiplo, sobretudo quando se trata de indivíduos em situação de contatos culturais. Os estudantes indígenas se interessam em estar presentes em espaços que não são os da sua comunidade original. Deslocam-se de suas aldeias para um espaço que é controlado pelo branco. Neste locus são compelidos a desenvolver estratégias para a sua autopreservação, conservando a ligação com a sua comunidade de origem. Ao mesmo tempo agregam novas práticas e ressignificam suas tradições. É possível continuar sendo índio no espaço acadêmico universitário? Há tolerância para a diferença? Se novos valores e características foram agregadas à identidade original, está permanece a mesma, ou é uma nova identidade?

Estas questões nos apontam para a superação dos estereótipos e rotulações, uma vez que não mais discorremos sobre a identidade como algo imutável e unificado. Não cabe a definição em ser ou não ser índio. Mas de uma identidade em devir, ou como argumenta Hall (2006:13) “[...] O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente [...]”. É possível que em determinados momentos o indivíduo se reconheça apenas como estudante universitário, em outro momento tão somente como indígena, ou ainda todas as características em uma identidade múltipla, dependendo das relações e das formas que o rodeiam. Ele pode sofrer do esquecimento e usar da máscara ou simplesmente do silenciamento como omissão.

Estes pontos foram constatados na realização da pesquisa etnográfica e nos diálogos com os alunos entrevistados. Embora haja uma política de admissão de indígenas na universidade, e o reconhecimento de sua presença no espaço acadêmico, estes rostos, vozes e corpos são invisíveis no cotidiano da instituição. Estes indivíduos se invisibilizam e são invisibilizados. Seus traços fenóticos são semelhantes aos de outros estudantes, suas atitudes são discretas e comedidas. Buscam não chamar olhares e não querem se expor.

Durante a escritura deste artigo foram entrevistados dezessete estudantes indígenas, alguns deles alunos meus que nunca se apresentaram como índios. Daí podemos pressupor que as peculiaridades da identidade só se apresentam em situações especiais, quando de fato são questionados ou compelidos a manifestarem suas origens, valores e crenças. Neste instante revelam a sua identidade cultural. Só pude reconhecer os indígenas da universidade quando eles se autodenominaram, afirmando que vieram de suas comunidades, narrando sua trajetória de vida, reconhecendo sua ancestralidade tribal; e em dois casos pelo modo como falavam a língua portuguesa com muita dificuldade.

Não foi o olhar e a fala do outro que identificaram os indígenas na universidade; mas os próprios indígenas que se permitiram reconhecer. Ao meu primeiro contato de afirmação da sua identidade indígena, houve um estranhamento sobre um conhecimento que até certo momento era como um segredo. Uma identidade que parecia ser secreta e oculta ao público, sob risco de algum dano ou mal que lhes causaria. Todavia, o fato de agora eu saber quem eram os indígenas na academia, só lhes restava confiar em minha

pessoa e selar um pacto sutil de cumplicidade na preservação desta identidade secreta. Enquanto homem branco, eu havia ultrapassado as fronteiras do público e adentrado na esfera do íntimo e particular. Um círculo de confiança e familiaridade, pois agora eu sabia quem eles eram. De certo ponto, à minha identidade fora agregado um valor desse grupo.

O silenciamento da identidade indígena foi apontado como uma estratégia de evitar o preconceito por parte dos brancos, que rotulam o índio como ignorante, feio, violento e sem modos de higiene. Em uma região de colonização e disputa pelos recursos e riquezas naturais, os índios foram vencidos sob o poder das armas de fogo, doenças e escravidão. Tomaram-lhes a terra e os expulsaram para áreas cada vez mais distantes. Aos povos nativos resguardaram as inferiorizações, demonizações e perigo à civilização ocidental. É deste discurso reacionário que os estudantes indígenas se ocultam, porque sabem que seus ancestrais já sofreram o preconceito dos que se julgam superiores.

De tal modo, há no imaginário de índios e brancos um resquício das disputas e conflitos travados ao longo de quinhentos anos de Conquista do Brasil. Há uma certa hostilidade que se perpetua nos olhares desconfiados e no silêncio das palavras. Brancos e indígenas ainda se veem como ameaças? Ao que parece, há resíduos na mentalidade e nas formas de relações sociais de uma região fortemente marcada pela tomada da terra. Portanto, afirmar ser indígena é também assumir toda a história de um povo que se construiu a partir de uma alteridade em relação à cultura branca. Aqui temos uma identidade cultural que se faz histórica e social.

[...] A construção de identidades vale-se de matéria-prima fornecida pela história, geologia, biologia, instituições produtivas e reprodutivas, pela memória coletiva e por fantasias pessoais, pelos aparatos de poder e revelações de cunho religioso. Porém, todos esses materiais são processados pelos indivíduos, grupos sociais e sociedades, que reorganizam seu significado em função de tendências sociais e projetos culturais enraizados em sua estrutura social, bem como em sua visão de tempo/espço. Castells (1996: 23)

Neste horizonte, as identidades também se configuram nas relações de poder. E embora isto não apareça explicitamente, há lutas de poder simbólico no espaço universitário. Os estudantes brancos, conforme relatos dos indígenas se sentem roubados pelos índios que entram na universidade por um outro sistema de seleção; como se os brancos estivessem perdendo espaço para os indígenas. É dada esta ocorrência que os estudantes não se

afirmam como índios, pois sabem que sofrerão no mínimo uma espécie de preconceito. Logo, o ocultamento da identidade é uma forma de autopreservação.

Em todos os relatos dos alunos há uma forte afirmação das raízes indígenas, no sentido da ancestralidade e retorno à origem. Estas falas não aparecem na esfera do público. Não é algo que se diz para toda a comunidade acadêmica. Mas é uma verbalização que foi confiada a alguém digno de confiança. Constatei que em todos os estudantes há um forte desejo de regaste ao que foi perdido e retorno a uma fonte original – a aldeia/família. Sobretudo os avós que ficaram na aldeia são a representação da autenticidade indígena porque eles são guardiões da tradição, costumes, valores e cultura. A família se apresenta como núcleo original de onde emanam as histórias pessoais e coletivas, um lugar onde se retorna para se auto afirmar e jamais esquecer.

O retorno e a preservação da ancestralidade está mais ligado aos indígenas que nasceram na cidade. Seus pais deixaram as aldeias para buscarem outras possibilidades de vida nos centros urbanos, confiantes de que a cidade poderia oferecer melhores condições de vida para seus filhos. Estes indígenas nascidos fora da aldeia por vezes nem são reconhecidos pela etnia, precisam de um documento oficial que lhes confira uma identidade institucional de índio. Para o governo brasileiro, sob o órgão da FUNAI¹, os filhos de índios nascidos na cidade nem são considerados propriamente indígenas por estarem fora das áreas demarcadas como reservas. Da mesma maneira, que um índio que deixa de morar na reserva, perderá também seu status social de indígena.

Novamente aparece o problema das fronteiras de contato cultural. Oficialmente só é índio aquele que nasce e vive em um território restrito que é a aldeia. Os que dela ultrapassam os limites ou os que são gerados em outros espaços são considerados “meio-índios”. A identidade cultural retorna a um paradigma de unificação e estabilidade, deixando de fora todos os outros que não se configuram nesta definição; mas que todavia se reconhecem e se afirmam indígenas.

Aos indígenas urbanos é que cabe pensar a proposta de Barthes (1976), pois uma vez na fronteira entre a etnia indígena e a cultura branca, os índios urbanos integram os dois espaços culturais. Ao qual deles pertencem? Qual a sua peculiaridade? Estes sujeitos

¹ FUNAI – FUNDAÇÃO NACIONAL DO INDIO.

estão conectados a uma rede e ultrapassam os limites étnicos, transitam através de suas histórias pessoais nas fronteiras dos contatos interétnicos. Estes podem ser categorizados como “grupo étnico” em relação aos seus limites.

[...] El hecho de que un grupo conserve su identidad, aunque sus miembros interactúem com otros, nos ofrece normas para determinar la pertenencia al grupo y los medios empleados para indicar afiliación o exclusión. Los grupos étnicos no están basados simple o necesariamente em la ocupación de territorios exclusivos; necesitamos analizar los diferentes medios por los cuales logran conservarse, pues, no es sólo mediante un reclutamiento definitivo, sino em virtud de una expresión y uma ratificación continuas. Barthes (1976: 14)

Ao que parece os indígenas urbanos no espaço universitário realizam uma negociação de identidades. Quando entram em contato com outros indígenas assumem integralmente os valores da etnia de origem, fala-se a língua da tribo, troca-se saudações e gestos exclusivos da comunidade. O indivíduo não se sente sozinho ou isolado, mas pertencente ao seu grupo étnico. Sabe que ao mesmo tempo faz parte da cultura branca, mas se reconhece na ancestralidade indígena. São indivíduos que se posicionam em uma zona de fronteira e limite cultural. Precisam articular estratégias que preservem a sua identidade em *devir*, uma vez que é múltipla e fragmentada. Ao pertencerem a vários locais e mundos, podem também sentir que não pertencem a nenhum, ou que todas as diferenças fazem parte de uma mesma unidade múltipla.

Um encontro com a língua(gem) original

“A nossa língua não vai servir na cidade”, esta fala expressa a nosso ver o reconhecimento de que não há espaço para a cultura indígena no mundo dos brancos. Esta afirmativa também constata que há diferenças culturais e sociais explícitas entre as sociedades e os povos que constituem o Estado brasileiro. Os dados do governo de 2007 apontaram mais de 220 povos indígenas no Brasil. No Estado do Amazonas há 56 povos indígenas, dentre estes alguns em processo de desaparecimento da língua e da cultura.

No Centro de Estudos Superiores de Parintins – UEA encontramos predominantemente alunos de origem Sateré-Mawé², alguns de origem Baré³ e Hixkaryana⁴ que adentraram

² O grupo Sateré-Mawé tem suas origens históricas de abrangência nas regiões dos rios Tapajós, Madeira, Arapiuns, Andirá, Maué-Açú, Matuauará e nas proximidades do rio Guamá próximo à cidade de Belém. Atualmente estão localizados nos municípios de Parintins, Barreirinha, Nova Olinda do Norte e Maués. Sua população é de aproximadamente 10.000 indígenas falantes da língua Mawué da família linguística Tupi.

na universidade pelo sistema de reserva que oferta duas vagas anuais para os candidatos que comprovem sua identidade indígena através de documentação. Os cursos mais procurados foram de Biologia, Letras, História, Geografia e Pedagogia. Constatamos que alguns alunos selecionados desistiram do curso e outros nem se matricularam.

Embora haja uma política diferenciada para o acesso desses estudantes, não há um programa ou ação de integração à nova realidade que é a universidade. Todos os alunos estão sob a mesma condição de estudos. Neste sentido, observamos que os universitários que saíram de sua comunidade indígena sofrem grande dificuldade de adaptação, sobretudo com a língua portuguesa. Não há até o momento nenhuma atividade de reforço ou fortalecimento do uso instrumental da língua portuguesa para os indígenas que a usam como segunda língua. Este fato aparece nas verbalizações dos professores que reclamam do pouco conhecimento que os indígenas possuem da língua oficial. Esta limitação linguística afeta diretamente no desempenho acadêmico destes estudantes.

Em relação à língua indígena ponderamos três aspectos fundamentais que se desdobram em um contínuo: I. Conhecimento e uso da língua indígena como língua materna; II. Pouco conhecimento e uso da língua indígena que aparece como segunda língua, e III. Nenhum conhecimento da língua indígena. No primeiro grupo estão os que nasceram na área indígena e vieram para a cidade estudar. No segundo e terceiro grupos estão os que nasceram na cidade e tiveram pouco ou nenhum contato com a língua indígena da sua etnia, no entanto sentem o desejo de aprendê-la e usá-la em determinados contextos.

Todos os grupos enfatizam a importância e a necessidade de falar a língua de sua etnia como uma marca da sua identidade indígena. Os que não a sabem, expressam sentimento de vergonha por lhe atribuir um caráter essencial à cultura da sua etnia de origem. Portanto, conhecer e saber falar a língua da etnia é um status social dentro da comunidade indígena, uma vez que demonstra respeito às tradições e reconhecimento do valor da cultura.

³ Vivem ao longo do rio Xié e Negro, nos municípios de São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel do Rio Negro e Barcelos. Atualmente falam apenas a língua Nhengatu e somam aproximadamente 2.170 indígenas.

⁴ Estão localizados no Alto Rio Nhamundá, entre região nordeste fronteira do Amazonas com o Estado do Pará. São aproximadamente 819 indígenas distribuídos em sete aldeias e autodenominam-se “Wabu”. Falam a língua Hixcaryana que pertence ao troco Karib.

Ele sempre fez de tudo para nós tentarmos não nos esquecermos de nossas raízes. E a nossa mãe não é tanto de falar na língua, mas quando é no interior ela não perdeu esse costume [...]. E pra que ensinar nossa língua na cidade se o que a gente fala é o português. Agora tem esse choque. Como nos comunicarmos com os nossos avós se eles não sabem algumas palavras. Mas quando nós estamos lá, nós nos sentimos de lá. É voltar pra casa mesmo. E quando nós estamos aqui, nós nos adequamos aqui. Então nós nos adaptamos ao meio em que estamos para tentar nos comunicar melhor forma possível. (entrevista 01)⁵

Nesta verbalização se retoma a diferença entre a aldeia indígena e a cidade que se concretiza no uso da língua oficial. A aldeia, referida como interior é um espaço onde estão as origens, é um “lá” que está para além dos limites da cultura branca. Dentro dos limites da civilização branca não se permite usar a língua indígena. A língua, pois se correlaciona a demarcações de territórios, pois uma vez na comunidade nativa, os indivíduos também devem tomar outras atitudes discursivas. Daí quando se retorna para visitar os avós na reserva, não cabe mais usar a língua portuguesa, mas a língua de uso local.

Aqueles que não conhecem a língua da sua etnia manifestam um sentimento de perda e lacuna em sua identidade cultural, uma ausência que necessita ser preenchida para que se sintam inteiros em relação ao seu povo. Este desconhecimento também gera uma vergonha frente aos mais velhos da família e aos parentes que moram na tribo. A língua passa a ser negociada como um passaporte entre as duas culturas. De todas as características culturais a única que não pode ser esquecida é a língua da etnia. Conhecê-la possibilita retornar à tribo com valor e reconhecimento, mesmo que certos costumes tenham sido negligenciados. Conhecer a língua é essencial para a identidade pois ela se constitui como uma ponte quando as distancias territoriais aumentam. Portanto, somos levados a supor que para ser reconhecido como indígena na cidade, tem-se como condição mínima saber a língua da etnia. Caso contrário, este indivíduo encontra-se em total processo de distanciamento e negação da sua identidade histórica e cultural.

Um outro objetivo que eu tenho é de quando me formar voltar lá pra área, lá pra dentro pra que eu possa aprender a falar de novo [...] porque é muito importante a gente reavivar a cultura dentro da gente, reconhecer nossa cultura. Porque se a gente não reconhece nossa cultura é com se a gente vivesse uma mentira?! Quer dizer eu sou indígena e não sei falar a língua. Eu não sei fazer o artesanato. É

⁵ Os alunos entrevistados solicitaram que seus nomes não fossem citados no texto a fim de resguardarem suas identidades indígenas.

como se eu fosse uma índia sem cultura. [...] então pra mim seria importante voltar a aprender a falar. É uma coisa fundamental. (entrevista 08)

O problema apontado pelos indígenas urbanos não é estar na cidade e se mascarar ou executar papéis desempenhados pelos brancos, mas esquecer suas origens e a história da sua família. Esquecer ou não saber a língua do seu povo é então uma perda do sentimento de pertencimento; como se vivesse fora de lugar ou uma mentira. A identidade dos indígenas urbanos não está associada ao território geográfico, mas no compartilhamento e reconhecimento de determinadas práticas socioculturais, dentre estas, a língua é mais fundamental. Portanto, continua-se sendo indígena fora da aldeia ou mesmo tendo nascido fora da área, uma vez que este indivíduo reconheça suas origens e pratique as atividades culturais de sua etnia – o conhecimento e o uso da língua é o mais importante.

Aos que nunca tiveram acesso à língua de seus pais e avós indígenas, cabe-lhes um processo de retorno às origens através do aprendizado da língua de seu povo. Através da aprendizagem da língua, os indivíduos parecem se sentir reconectados com a sua identidade histórica, sem precisar retornar a viver na aldeia e adotar um comportamento considerado exótico na cidade.

O conhecimento da língua da etnia se apresenta sob um determinado ângulo como uma porta de reentrada ou reiniciação ao seio da comunidade. Para ser um índio, é preciso saber se comunicar com os outros parentes. Todos os parentes são cúmplices e compartilham de um mesmo bem e valor que só pode ser vivenciado na língua. Os parentes falam uma mesma língua. Se há alguém que não a fala, este não pode ser considerado um parente. Logo, não pertence à aldeia. Os laços da aldeia ultrapassam os limites territoriais e étnicos.

Papai queria matrícula pra cá, se transferir pra cidade, só que eu não quis, porque eu não sabia falar português. Ai o papai diz, você vai, você vai aprender tudo lá. Eu pensei. Tá bom eu vou lá então. Ai aqui eu aprendi um pouco. Vou fazer cinco ano estudando na cidade. (entrevista 04)

Por fim, há uma compreensão de que as culturas não estão imunes aos processos de contato e mútuas interferências. Na fala acima, a jovem relata a importância do indígena se locomover para a cidade a fim de aprender certos valores e conhecimentos da sociedade envolvente que venham a ser úteis para a aldeia. Não se vislumbra o isolamento, mas novas relações de mútua colaboração. As famílias indígenas

reconhecem a importância da formação escolar para seus filhos, e apoiam sua permanência no espaço universitário. As hostilidades são amenizadas em uma atitude de reconhecimento das diferenças e autoreconhecimento das identidades culturais em devir.

A universidade se configura como um novo espaço de fronteira e encontro cultural das etnias. Os povos indígenas da Amazônia agora também reivindicam o seu direito à educação superior, e neste processo tanto índios e não-índios são impelidos a repensarem e a inaugurarem novas identidades, uma vez que o movimento da história não para e outras formas de relações se instituem.

Bibliografia

Baines, S. G. (2001). "As chamadas "aldeias urbanas" ou índios na cidade". *Revista Brasil Indígena*, Brasília, DF, v.1, n.7, nov./dez., 2001. http://www.funai.gov.br/ultimas/artigos/revista_7.htm.

Balandier, G. (1969). *Antropologia Política*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro.

Barthes, F. (1976). *Los grupos étnicos e sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. FEC, México D.F.

Bhabha, H. (2013). *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Castro, E. V. C.; Cunha, M. (1993). *AMAZÔNIA – Etnologia e História Indígena*. São Paulo: NHII/USP.

Castells, M. (1999). *O poder da identidade*. São Paulo: Paz e Terra.

Pastoral Indigenista de Manaus (2000). *Entre a Aldeia e a Cidade*. Manaus: Arquidiocese de Manaus.

Pereira, R. (2001). *O Universo Social dos Indígenas no Espaço Urbano: Identidade Étnica na Cidade de Manaus*. Rio Grande do Sul: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2001. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Faculdade de Antropologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Rndón Monzón. Juan José. (2003). *La comunalidad. Modo de vida en los pueblos indígenas*. Tomo 1. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Sahlins, M. (1968). *Sociedades tribais*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

SILVA, M. F. Antropologia e Movimento Indígena na Amazônia Brasileira, Comunicação apresentada no IX Congresso de Antropologia, Barcelona: Federación de Asociaciones de Antropología de Estado Español, 2002.

ESTRATEGIAS DE FRONTERA DESDE LA INTERCULTURALIDAD. EL CASO DEL *WE TRIPANTU* MAPUCHE HOY.

Lara Milesi García
lmilesigarcia@gmail.com
Universidad de Málaga

Síntesis:

El siguiente estudio presenta algunas reflexiones surgidas en torno a la celebración del llamado *We Tripantu*, a partir de los resultados del trabajo de campo realizado en Chile en junio de 2013, en el seno de un proyecto de investigación acerca del patrimonio histórico y cultural mapuche. Una celebración, cuyas interpretaciones oscilan entre la “invención” de una nueva frontera cultural frente al mundo no mapuche y la recuperación de una costumbre ancestral.

Palabras claves: interculturalidad, intraculturalidad, frontera, mapuche.

1. Introducción

En el marco de reivindicación de derechos y reconocimiento de los Pueblos Originarios de la región andina, el pueblo mapuche¹ (la gente de la Tierra) constituye una de las comunidades indígenas con mayor población, concentrada especialmente en las zonas centro y sur de Chile.

Los cambios políticos vividos en este país desde la década de los 80 hasta la actualidad, junto a los comportamientos migratorios, han dado lugar a nuevas formas de expresión cultural mapuche, que se difunden cada vez más, y en consonancia con otras culturas originarias del continente.

En este espacio globalizado, una de las tradiciones familiares más íntimas, el *We tripantu* (ex *San Juan*), toma nuevas perspectivas, se proyecta especialmente en los programas educativos

¹ *Mapu*: Tierra; *Che*: gente

interculturales y se vincula al conocimiento ancestral común al resto de culturas indígenas del hemisferio sur.

Este momento se entiende como las fechas que señalan el “verdadero” comienzo del nuevo año, o nuevo ciclo de la naturaleza, haciéndose, incluso, coincidir la conmemoración del Día Nacional de los Pueblos Indígenas en Chile, con este evento.

El festejo ya institucionalizado (casi una semana de actos, seminarios, venta de productos relacionados, etc.), constituye una alternativa al Año Nuevo cristiano que, a su vez, llega también a latitudes lejanas, a través de las comunidades de inmigrantes chilenos con origen indígena, que lo festejan de forma organizada en sus países de acogida, uniéndose en algunos casos miembros mapuche, aymaras y quechuas para su celebración conjunta.

Por este motivo, los objetivos de este artículo serán los de describir e interpretar la evolución que ha vivido una celebración conocida como cristiana, cuyas actividades esencialmente autóctonas, han dado lugar a su nueva designación y significación, al compás de la organización indígena en materias políticas y culturales.

Así como constatar cómo dicho fenómeno se vincula con otras iniciativas indígenas del continente, utilizando un discurso ceremonial, en el que la naturaleza es el principal elemento. A la vez que busca diferenciarse de cualquier otra celebración originada en la cultura predominante.

2. Celebración del *We Tripantu*

Esta festividad tiene lugar tradicionalmente el día 23 de junio por la noche, prolongándose durante la madrugada del día 24, aunque, como reflejaremos en nuestro trabajo de campo, los eventos se extienden cada vez más en el tiempo, entre los días previos y posteriores a esta fecha.

En las distintas descripciones que registran la bibliografía y entrevistas realizadas (Kuramochi y Nass, 1991; Chihuailaf, 1999; Bengoa, 2009, entre otros), la principal característica de esta celebración es la de ser una fiesta comunitaria, donde se reproducen tanto actividades cotidianas como específicas de la fecha.

Todas ellas quedan dentro de la ordenación cosmológica mapuche, y en clara relación con el agradecimiento y ruego comunitarios a la naturaleza, en la renovación del ciclo de la vida. Pero además con el intercambio de alimentos, bebidas y conversaciones entre los miembros del grupo.

Es importante destacar que, con el paso del tiempo el *We tripantu* parece ser más permeable a la presencia de miembros no mapuche, y también su reproducción en ámbitos no familiares ya es una realidad.

En todos los casos, los testimonios nos describen una serie de actividades específicas para esta celebración, haciendo hincapié en el objetivo de agradecer a la *Ñuke Mapu* (Madre Tierra), rogar a *Neguechen*², y compartir ese tiempo con los miembros de la comunidad, hablando su lengua y realizando actividades con los niños de la familia.

Por ello articularemos nuestro análisis sobre dos conceptos que surgen principalmente en el ámbito educativo pero que definen los fenómenos vividos social, política y culturalmente en la realidad indígena chilena de las últimas décadas: *interculturalidad* e *intraculturalidad*. Entendiendo al primero como la interacción entre las distintas culturas y su posicionamiento en el mismo plano de reconocimiento y, al segundo, como el proceso interno de recuperación, revitalización y fortalecimiento de los elementos que definen la identidad cultural de un grupo social (Machaca et al.; 2006).

Este segundo concepto es especialmente importante para el espacio indígena latinoamericano, puesto que la aprobación de políticas que abogan por el reconocimiento de otras culturas en el ámbito nacional (políticas interculturales), facilita la autoafirmación y recuperación de memoria colectiva, define los objetivos políticos y culturales de la comunidad, y en el ámbito individual facilita la identificación con el conjunto.

En este mismo sentido, y como explica Aparicio (2012:7) para el contexto latinoamericano, las iniciativas para la recuperación de la memoria indígena y el esfuerzo actual por dar voz a los Pueblos Originarios, la intraculturalidad es aquello que:

“permite el re-conocimiento de cada cultura y cada pueblo, aprendiendo de sí mismos, rescatando su propia lengua, costumbres y valores y conformando el paso previo que nos conducirá hacia la interculturalidad”

Por otra parte, definir la cultura y su proyecto social, facilita el reconocimiento externo y las acciones que desde las administraciones estatales se encaminan a prácticas interculturales. Ejemplo de ello son muchas de las iniciativas educativas (Rehbein y Mancilla, 2011) que

² Para algunos autores corresponde a la idea de un solo Dios creador cristiano, que habría sustituido a la creencia de Padre y Madre creadores. Para otros se trataría de una incorporación colonial, que se sumaría como otro ser divino más de la religiosidad mapuche.

pretenden valorizar la estrecha relación mapuche con el medio, como una forma alternativa de vínculo con la naturaleza y los recursos naturales.

Ahora bien, frente a los proyectos intra e interculturales, surgen distintas interpretaciones que se cuestionan cuán institucionalizada está esta celebración, quiénes son sus promotores, quiénes la definen como más o menos mapuche, qué plasticidad tiene en su desarrollo y si en ella cabe efectivamente una visión intercultural hacia lo no mapuche, o si es una expresión cultural que busca ser frontera.

Apuntaba Hobsbawm (1983), que uno de los tipos de “tradiciones inventadas” era el de las que “establecen o simbolizan cohesión social o pertenencia al grupo”, y en este sentido podríamos determinar que algunos de los testimonios de nuestros entrevistados afirman tales intenciones explícitamente, aunque defienden que su origen no es en ningún modo externo a la cosmovisión mapuche. En cuyo caso deberíamos recordar las reflexiones de Shaw y Stewart (1994:23) cuando desde la antropología cuestionaban el afán del mundo académico por “desestructurar tradiciones sincréticas”.

Sin embargo, existen algunos autores que ven en esta celebración un origen pactado y politizado. Afirman que surge como un mecanismo de difusión cultural, de distanciamiento con el mundo *winka* (blanco, no mapuche) y a la vez, de captación de aquellos mapuche que se han desvinculado de sus raíces.

En Argentina, explica Briones (2003), que en términos de producción política y cultural, se trataría de un “proceso de ritualización” de una actividad que para el año 1991, entre los mapuche de Neuquén más ancianos tenía escasa relevancia. Sin embargo, tras una reunión de *lonkos* (jefes de comunidad) ese mismo año, se institucionalizaría dando paso a las primeras celebraciones en 1992, por parte de algunas comunidades.

La autora da testimonio de la reunión el día 24 y 25 de mayo de 1991, donde tres organizaciones urbanas convocaron en Junín de los Andes a los líderes de las distintas comunidades de Neuquén y a líderes de Chile, aunque éstos últimos no pudieron acudir por dificultades climáticas.

Explica que en la misma, los activistas mapuche más jóvenes propusieron fijar la fecha de celebración del *We tripantu*, como el Año Nuevo Mapuche, mientras que los mayores entendían que ese era el día en que la luz del sol comenzaba a crecer, pero que en todo caso el comienzo de un nuevo ciclo era lo que se celebraba a mediados de setiembre.

Por ello, hablar de un comienzo de año durante el solsticio de invierno no tenía sentido más que para quienes deseaban construir una conmemoración completamente diferente a las del mundo no mapuche, en medio de un ambiente de definición de lo “auténticamente Mapuche”.

Para el caso chileno, José Bengoa (2009, p.111) se expresa en los mismos términos cuando comenta que es una celebración que se ha ido “indigenizando o “etnizando”, a pesar de estar llena de fragmentos diferentes, como consecuencia de los cuatro siglos de historia vividos.

Explica también que todo habría comenzado en Temuco, a principios de la década de los 90, donde un grupo de estudiantes habría imitado la iniciativa quechua de Bolivia y Perú, que había puesto en marcha la celebración del *Inti Raymi* (Fiesta del sol)³, que sin haber existido antes, pronto se había vuelto una celebración tradicional.

Defiende el autor, además, que en el ámbito rural hasta en el momento actual se le denomina San Juan, y que en su celebración se juntan tradiciones españolas y mapuche. Uno de esos rasgos españoles sería el baño matutino en la fuente de agua más cercana, recordando los baños de calurosa noche de la península Ibérica. Aunque también podría entenderse dentro de la estrecha relación que mantienen los mapuche con el agua.

En cualquier caso, bajo esta óptica de relectura y resignificación de la celebración, por parte de los indígenas, se entiende la necesidad de expresar una “americanidad” más auténtica, siendo estos cambios mucho más apreciables entre los jóvenes con estudios, con necesidad de resignificar su cultura.

Uno de nuestros testimonios también nos explicaba que el *We tripantu* surgía como tal ya en 1981, tres años después de la aparición de las primeras organizaciones mapuche en Temuco, en un ambiente estudiantil y como una respuesta a la búsqueda de las tradiciones y la definición de lo que era “verdaderamente mapuche”.

En la actualidad, la difusión de esta actividad festiva traspasa las fronteras chilenas, y se celebra públicamente en asociaciones y fundaciones de inmigrantes de Europa o América del Norte que

³ Explica que: “Según la profesora Antoinette Molinié, que ha estudiado el asunto en detalle, pareciera que su nacimiento fue en el período del general Velasco Alvarado, cuando se quería dignificar la cuestión indígena y se realizaron numerosos programas en su apoyo y organización. Se la organizó en el Cuzco en las ruinas de Saksawamán y si bien al principio parecía “inventada”, hoy día por su masividad, entusiasmo, nadie duda que se trata de un asunto “tradicional”. En Bolivia el mismo día se celebra una enorme festividad en las ruinas de Tiawanaco a la que concurren miles de personas, también indígenas, a esperar que salga el sol entre las piedras de esa hermosa ciudadela ubicada a más de cuatro mil metros de altura. La gente espera ansiosa la noche en medio de un frío que cala los huesos, hasta que aparece el sol entre los cerros” (Bengoa, 2009: 112).

hermanan *We tripantu* e *Inti Raymi* en un solo evento⁴, y que además hacen uso de los medios informáticos para globalizar su publicidad. En estos casos, como señalaran Salas et al (2011), las comunidades deslocalizadas, presentan comportamientos que en un entorno nuevo, pretenden reproducir aquello que revive las ideas compartidas, las historias comunes, sin entenderse como religiosas o mágicas, pero sin desdeñar ese halo de espiritualidad, que en este caso vincula la celebración al agradecimiento a la naturaleza.

Como veremos a continuación, esta festividad se estructura en el conocimiento del medio natural y el respeto y agradecimiento a los entes que lo gobiernan, según la cosmovisión mapuche. Se distancia del discurso cristiano y su santoral, a la vez que realza el comportamiento indígena frente a los recursos naturales, más aún si se trata de espacios con gran degradación medioambiental.

2.1.Nombre y fecha.

Desde el comienzo del estudio de esta celebración se observaron variaciones en su denominación. Las dos principales y sus traducciones varían de la siguiente manera:

1) *We tripantu* (también *We-tripantu*, *We tripantü*, *We txipantu*, o *Tri Tripantu*).

Según los distintos testimonios y autores (Chihuailaf, 1999; Abarca, 2005; Bengoa, 2009), significaría: *Tri*: nuevo (a), *tripan*: salir, *Antü*: sol. Es decir, *nueva salida del sol*, cuya traducción daría sustento a la designación de la celebración como el *Año Nuevo Mapuche*, paralelo al que Occidente celebra en el mes de diciembre.

2) *Wiñol tripantu* (también *Wiñoy tripantu* o *wiñol xipantu*),

Cuya traducción sería la de *regreso del sol*, relacionado con la observación de la naturaleza donde se produce el cambio de trayectoria del sol, o su regreso, en el horizonte. Destacándose en esta designación un tono reivindicativo respecto a la idea de que sería la “más mapuche”.

Debemos destacar que hasta los años 80, momento en que comienza a organizarse el pueblo mapuche para trabajar en favor de su reconocimiento y reconstrucción cultural, la celebración era designada con el mismo nombre que el cristianismo utiliza para estas fechas, es decir *San Juan*, con motivo de la tradicional conmemoración de San Juan Bautista.

⁴ Ejemplo de ello son iniciativas como esta: <https://www.facebook.com/chileansincalgary/posts/10151717675331000> (07/04/2014).

La razón más simple para este solapamiento es la de que esta celebración comunal se desarrolla en las fechas entre los días 21 y 24 de junio, muy especialmente durante la noche del día 23, coincidiendo con el solsticio de invierno del hemisferio sur (noche más larga y día más corto), y evidentemente con la fecha en la que el culto cristiano celebra San Juan⁵.

Como es lógico imaginar, esta condición y denominación cristiana han sido la causa de discusiones acerca de los orígenes del *We tripantu*, de su verdadera significación y de los objetivos de tal celebración. Así como también, si se trataría de una reconstrucción de lo que fue mapuche, o de una reinención de lo que era “verdaderamente” cristiano.

2.2. Consideraciones astronómicas.

Dadas las características de la celebración y la importancia de los actores de la naturaleza, ésta es entendida dentro de los lazos que el pueblo mapuche mantiene con la naturaleza y la observación de los cambios climáticos y astronómicos.

Los astros principales que participan en estas observaciones son el Sol (*Antü*) y la Luna (*Kuyen*), pero también, y dependiendo de los testimonios mapuche de las distintas zonas geográficas, otros personajes nocturnos toman importancia. Es el caso de la constelación conocida en Occidente como las Pléyades, o el planeta Venus. Denominados como *Naw* (o *Püllokudi*) y *Wünelve* respectivamente, en mapudungun⁶.

Sostiene Pozo (2011), que la importancia de estas fechas es la del regreso del sol desde el noreste al sureste, y cuya observación a lo largo del tiempo, dio lugar a interpretaciones culturales de este hecho, como son las llamadas “baile del sol” y “paso de gallo”.

Estas dos ideas, baile y paso (hacia atrás), se relacionan con el *wiñol* que antes mencionábamos, es decir con la idea de que el sol está regresando, y el día del *We tripantu* es cuando el sol comienza a realizar su trayectoria inversa. Un regreso en el horizonte, y también en relación con la luna, ya que como comentaban algunos informantes, “el sol regresa a la luna”, “el sol se pone contento porque va al reencuentro con la luna”.

Estas afirmaciones han sido contrastadas por Pozo (2011), con la observación del movimiento del sol y la luna en el horizonte celeste en esas latitudes. Un estudio que permitió comprobar cómo a

⁵ También con origen pagano y relacionado con el solsticio de verano del hemisferio norte.

⁶ Lengua mapuche.

lo largo de los ciclos, el sol y la luna mantienen diferentes trayectorias, teniendo como punto de máxima distancia entre ellos al mes de junio, y como punto de encuentro al mes de marzo.

Por este motivo, podríamos interpretar que la idea del baile del sol y la luna se basa precisamente en ese intercambio de astros en el horizonte. Constituyéndose como una metáfora, de acuerdo con la concepción de la naturaleza animada.

También debemos hacer mención de la reaparición en el firmamento de las Pléyades, *Naw* (papas amontonadas) o *Püllokudi* (tintinear, por su forma de brillar), quienes se esconden por el oeste entre abril y mayo, pero reaparecen con fuerza en junio, y lo hacen antes de que salga el sol por el sureste, en el amanecer de *We tripantu*. Son los astros que brillan como la luna durante esta noche de renovación, y en su representación están claramente relacionados con uno de los pilares de la alimentación de los pueblos originarios andinos (las patatas).

Por último, *Wünelve*, que es tomado como *Wanglen* (estrella), también aparece en el firmamento, en el amanecer de *We tripantu*, aunque no todos los años. Una realidad entendida por la ciencia occidental como consecuencia de los movimientos planetarios, pero como un mal augurio por los sabios mapuche, al identificar la falta del planeta Venus como el comienzo de un mal año.

Esta observación permitió contabilizar el transcurso del tiempo de forma cíclica, que en palabras de uno de nuestros informantes, el *ngenpin*⁷ Armando Marileo, los factores determinantes del *We tripantu* son:

“las trece lunas del año, todas las cuales tienen sus propios nombres y cada una representan la época en que le corresponde hacerse presentes. La luna que marca el inicio del nuevo año se les conoce como *trufken-küyen*, luna gris o luna de las cenizas [...]. Por tanto ya asomado o nacido el *trufken küyen* comienzan los preparativos para la ceremonia de inicio de renovación de la vida o *We tripantu*”

También lo expresa el poeta Chihuailaf (1999: 57) cuando nos cuenta que:

“El “calendario” mapuche considera que el mes, *kiñe Kvyen* un ciclo lunar, tiene veintiocho soles (días). *Mari kvla Kvyen* trece lunas (meses) son *kiñe tripantu* un año, es decir, *kvla pataka kayu mari meli antv* trescientos sesenta y cuatro días. [...] el inicio del ciclo anual comienza con las lluvias, de la luna de los brotes fríos-*pukem*, invierno-, que purifican la tierra para la renovación de la naturaleza y para el inicio de los nuevos sueños y sembrados.

⁷ Figura de asesor de la filosofía, espiritualidad, ciencia y sabiduría ancestral Mapuche, y que proyecta y protege dichos conocimientos.

Entonces coincidiendo –más o menos- con el 22 (*epu ka epu= meli, pigeken*) o el 24 de junio del calendario occidental, se celebra *Tri Tripantu*.”

La otra referencia, la de “paso de gallo”, tendría relación con la distancia recorrida hacia atrás por el sol que comienza su camino de regreso. Dicen en mapudungun⁸ “*kiñe xekan alka wvnyv antv, ka kiñe xekan alka wiñotuy pun*”, es decir que “el día avanza a un paso de gallo y la noche retrocede, también, a un paso de gallo”. Correspondiendo la expresión “paso de gallo” con la idea de una distancia corta.

2.3. Espacio y referencias geosimbólicas

La reunión se desarrolla normalmente en la *ruka* o casa tradicional mapuche, cuya arquitectura presenta una puerta orientada al este, y cuenta en su zona externa con un lugar simbólico donde se erige el *rewe*⁹. También los puntos cardinales y los elementos que forman parte del paisaje son participantes de ciertos momentos rituales del festejo. Como se verá en la descripción del escenario etnográfico del Valle de Elicura, cerros¹⁰, ríos o arroyos, árboles y lagos, son hitos simbólicos en el territorio con los que se interacciona.

La razón de dicha importancia es, precisamente, la de que el territorio que se ocupa, el medio en el que se construye la *ruka*, y por tanto en el que habita la comunidad, constituye un todo, un universo donde conviven humanos y espíritus o fuerzas propias de la naturaleza.

Cabe mencionar que esta necesaria ocupación de un espacio simbólico ha llevado a grupos mapuche urbanos, que no cuentan con instalaciones comunitarias, o que desean hacer más pública esta expresión cultural, a utilizar espacios verdes de la ciudad, como son los parques o los puntos de reserva natural cercanos a la ciudad¹¹. En todo caso, siempre parece conveniente la existencia de una fuente de *ko* (agua), pues la tradición implica el baño de los participantes, en las aguas que el solsticio de invierno temple¹².

⁸ Según información obtenida en el Centro de Documentación Indígena.

⁹ Construcción en vertical, generalmente en tronco de madera, utilizado para marcar el espacio ritual.

¹⁰ Una de las referencias más importantes en su mitología es el mito del diluvio con la lucha entre las serpientes Kai-Kai (serpiente del mar) y Tren-Tren (serpiente de la tierra-fuego), en donde los mapuche sobreviven y se constituyen como “la gente de la tierra”. Siempre reconocida la figura de Tren-Tren en los cerros o cadenas montañosas.

¹¹ Casos como estos son los del Monumento Natural Cerro Nielol en Temuco, o el Parque Ecuador en la ciudad de Concepción.

¹² Muchas son las referencias sobre la temperatura más templada del agua en esta madrugada, como consecuencia de los cambios que se inician en la naturaleza en este tiempo.

Algunas de las actividades que se desarrollan durante la celebración se resumen en la siguiente tabla:

Tabla 1: Actividades realizadas tradicionalmente durante la celebración del We Tripantu. (Realización propia).

Actividad	Descripción
Tocar instrumentos musicales y cantar	Mujeres y hombres tocan instrumentos específicos de cada género, acompañan el baile.
Cocinar	Algunos de los alimentos que ya se han descrito y otros específicos como los Fayum kofke, o panes grandes con figuras.
<i>Llellipun</i>	Rogativa al lado de los árboles frutales donde previamente se ha dejado las ramas de coligüe, canelo, maqui y laurel. En esta acción, es usual darle golpecitos a los árboles con esas ramas para que produzcan mejor en el ciclo que comienza
<i>Palin</i>	O juego de la chueca jugado entre hombres y durante el día, en su campo o palinwe.
<i>Katan</i>	Ceremonia de perforación de orejas de las niñas para poner los pendientes característicos mapuche, y momento de la entrega de nombre a la niña, por parte de la abuela materna.
<i>Lakutun</i>	Ceremonia en la que el abuelo paterno le entrega el nombre a su nieto.
<i>Misawun</i>	Acto de compartir un mismo plato entre dos personas para recordar y afianzar su amistad
<i>Konchotun</i>	Ceremonia de compadrazgo

3. Estrategias metodológicas

Las estrategias metodológicas utilizadas para este análisis cualitativo, constaron de un estudio de revisión histórica, entrevistas y observación participante, cuyos resultados se comentarán a continuación.

3.1. Contextualización histórica

Antes de contextualizar el caso estudiado en el trabajo de campo, es preciso conocer al menos una síntesis del desarrollo histórico del pueblo Mapuche, pues éste explica la disposición de los pueblos y comunidades en la actualidad. Así como las tensas relaciones entre mapuche y Estado, y el interés por la recuperación de sus tradiciones y lengua, como estrategia de fortalecimiento identitario.

Geográficamente, y como ya se ha mencionado antes, la cultura mapuche llegó a dejar sus improntas en buena parte de lo que se denomina Cono Sur, especialmente en época colonial (s.

XVI). El *mapu* o territorio mapuche, era el lugar comprendido entre el Pacífico y el Atlántico, conocido como la Araucanía, Norpatagonia y Pampas. Sin embargo, debemos precisar que la mayor concentración de mapuche se encontró siempre en zonas del actual Chile.

La población estaría compuesta por diferentes grupos étnicos que habrían sufrido una araucanización¹³ (Nardi, 1990; Molina y Correa, 1996; Hernández, 2003) y que estarían organizados en *Lof*, es decir, asociaciones sociales, territoriales y parentales, que podemos entender como clanes familiares o linajes, dispuestos entorno al reconocimiento de un *lonko*¹⁴ y un antepasado común.

A la llegada de los españoles, la población mapuche ya había tenido que resistir, y adecuarse, a la presencia incaica que llegaba desde el norte (Boccaro, 1998; Bengoa, 2000), e influía culturalmente en su desarrollo. Según las crónicas europeas, la presencia mapuche se concentraba hacia el sur del río Maule, aunque tras las conquistas españolas, el río Bío Bío será el que se constituya como verdadera frontera política y cultural.



Fig. 1: Localización de frontera histórica entre el pueblo mapuche y el mundo no mapuche.

¹³ El proceso pacífico de araucanización se referiría a la extensión territorial y cultural de los araucanos, motivada por las intervenciones foráneas (incaica y española), y los consecuentes desplazamientos de población indígena.

¹⁴ Jefe de una parcialidad mapuche (de una o varias familias de un *lof*). Figura que podríamos definir como *cacique* por sus funciones de representación y negociación (según Morales, 2002, en Hernández, 2003: 29).

Desde mitad del siglo XVI, con las incursiones del conquistador Pedro de Valdivia, el levantamiento y victoria de Lautaro¹⁵, darían paso a un largo período de enfrentamientos y batallas (Boccaro, 1998; Bengoa, 2000; Hernández, 2003), con destrucción de puestos y ciudades, que llegarían al año 1601 con el establecimiento del río Bío Bío como la frontera efectiva entre los españoles y los araucanos. En 1641, con los acuerdos del Parlamento¹⁶ de Quilín, se establecería jurídicamente como tal, aunque las correrías de mapuche y españoles, afirmarían la permeabilidad de la misma, y el escaso cumplimiento de los acuerdos.

Una vez logradas las independencias de las repúblicas argentina y chilena, se institucionalizará la exclusión de lo “indio” con planes, campañas y legislación dictada por los gobiernos criollos. Siendo especialmente importante las acciones de ocupación de tierras mapuche que garantizarán nuevas tierras a los colonos chilenos, para su explotación agrícola.

En 1927, se puso en marcha la iniciativa legal estatal para la separación de las comunidades indígenas, en favor de la “civilización” de la Araucanía. La idea de redistribuir las tierras entre estos comuneros llegaría finalmente al inicio de la propiedad privada de la tierra. Lo que daría lugar a problemas de deficiente titulación legal, usurpación, sobreabundancia de minifundio, erosión de suelos y expropiaciones de grandes extensiones.

Por otra parte, en el devenir político del siglo XX, con la imposición del régimen militar en las décadas de los años 70 y 80¹⁷, el pueblo mapuche vio reducidos aún más sus derechos y posibilidades de cambios sustanciales en la recuperación de tierras. Una realidad que tampoco se vería mejorada por el período democrático posterior, ya que, si bien en un comienzo las intenciones de reconocer la existencia de los pueblos indígenas fueron importantes, y las movilizaciones de los pueblos indígenas ganaron fuerza, los enfrentamientos reales e ideológicos construyeron un muro difícil de superar.

¹⁵ Toki Lautaro, o jefe militar mapuche en los enfrentamientos bélicos contra los conquistadores españoles, y personaje destacado en la historia de Chile, junto a Caupolicán. De remarcada importancia en la zona que fue objeto del presente estudio.

¹⁶ Los parlamentos (*koyang*) eran grandes encuentros entre españoles y *lonkos* mapuche, que a través de grandes eventos de comensalidad, intercambiaban regalos y firmaban tratados de paz. Fue una institución mapuche presente hasta 1803.

¹⁷ Con la consecuente prohibición de reuniones que limitaban la celebración de sus rituales comunitarios, usurpación y privatización de recursos a través de las numerosas políticas neoliberales implantadas en Chile, persecución política de disidentes indígenas, encarcelamiento y asesinato de personas mapuche (y no mapuche), aplicación de políticas culturales que eliminaban el componente mapuche en el sistema educativo (lengua, costumbres), y seguían penalizando sus prácticas rituales.

La principal causa viene de la mano de las demandas mapuche sobre autodeterminación, autonomía y autogobierno. Un proceso abierto, que comenzó a finales de la década de los 80, cuando las organizaciones en defensa de los derechos indígenas comenzaron a tomar forma.

Será precisamente durante estas dos décadas cuando se comience a legislar, tanto en Argentina como en Chile, normas que aboguen por el reconocimiento de los pueblos indígenas, y que den paso a la constitución de entidades estatales que gestionen dicho esfuerzo, como el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (I.N.A.D.I.) creado en 1985 en Argentina, o la Comisión Especial de Pueblos Indígenas (C.E.P.I.) creado en 1989 en Chile.

En el caso chileno, la Ley n° 19.253, sancionada el 5 de octubre de 1993, vigente en la actualidad, dio paso a la CO.NA.D.I., Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, dependiente del Ministerio de Planificación, que actuará principalmente en la gestión de reclamaciones territoriales, aunque no siempre con éxito, y por tanto, adquiriendo cierto desprestigio entre las comunidades indígenas.

Por otra parte, la radicalización del discurso mapuche, se vio acompañada en el ámbito internacional por avances en la legislación relativa a los pueblos indígenas, y condujo al desarrollo de organizaciones mapuche a un lado y a otro de la cordillera. Extendiéndose la reivindicación y garantía de los Derechos Humanos a la aceptación de los derechos colectivos, constituyéndose la idea del *Wallmapu*¹⁸, o país mapuche, como entidad territorial del pueblonación, con su necesario discurso de autonomía¹⁹.

Hoy, las reivindicaciones por sus tierras continúan, las denuncias contra la utilización de tierras protegidas por su valor cultural ancestral, y las protestas por causas judiciales abiertas contra miembros de comunidades mapuche siguen siendo denunciadas como atropellos contra su cultura.

Por parte estatal, este tipo de reclamaciones suele ser poco atendido, aunque sí se ha buscado con políticas definidas como interculturales que en los últimos años se desarrollaran programas

¹⁸ También llamado *Meli Wixan Mapu*, o Tierra de los cuatro lugares, en relación con la ordenación cardinal de la tierra y el cosmos mapuche.

¹⁹ Como explica Pairican (Bengoa et al., 2013: 24), los cambios ambientales provocados por las intervenciones agrícolas y fluviales de los 80, incitarían a la movilización de los jóvenes mapuche de los años 90, que junto al Consejo de Todas las Tierras, iniciarían una “siembra ideológica en el pueblo mapuche, que dio los sustentos para fortalecer la noción de autodeterminación. Con ello creó una nueva forma de hacer política al interior del pueblo mapuche, propiciando una subjetividad en sus miembros, y para ello implementó distintas construcciones simbólicas para fortalecer la identidad indígena. Paralelamente al Consejo, las Identidades Territoriales de la Octava Región también comenzaron su propia transición. Y a fines de 1989 iniciaron recuperaciones de tierras en Lumaco y otras zonas. La consecuencia de todo ello fue entrar en los 90 en las cárceles de la región”.

educativos específicos en zonas con mayor densidad de población indígena, con el objetivo de formar a profesionales que actúen como interlocutores en servicios públicos, tales como la educación y la sanidad.

3.2. Escenario cultural estudiado

El escenario escogido para nuestro trabajo de campo fue principalmente el de las comunas de Contulmo y Cañete en la provincia de Arauco (VIII Región de Bío Bío, Chile). Destacándose el Valle de Elicura, donde se llevó a cabo nuestra participación en una de las celebraciones de *We tripantu* de la zona.

La región en general²⁰, y la provincia de Arauco²¹ en particular, son de especial importancia histórica para el estudio de la resistencia mapuche a la llegada de los conquistadores españoles, y su designación como “pueblo araucano indómito”, dado que, según se describe en la bibliografía, su resistencia les habría dado el privilegio de ser el único pueblo originario de América Latina que no habría sido dominado por la Corona española.

A su vez, la comuna de Cañete, es históricamente el espacio de inflexión donde el héroe mapuche Lautaro habría tomado el Fuerte Tucapel, dando paso a la muerte del conquistador Pedro de Valdivia durante el solsticio de verano del 25 de diciembre de 1553.

Aunque si bien la historia marca el simbolismo de la municipalidad, y muchos de los proyectos educativos y culturales públicos están teñidos de estos elementos históricos, lo que es verdaderamente relevante es la concentración de población mapuche cercana al 40%, que tiene su residencia en la ciudad de Cañete. Una ciudad que también acoge durante el día a vecinos del cercano espacio rural del Valle de Elicura, que acuden a ella para trabajar o hacer uso de ciertos servicios públicos.

²⁰ Junto con La Araucanía y la Región Metropolitana concentra la mayoría de la población mapuche del país.

²¹ La designación de Arauco o araucano, vendría, para algunos investigadores, del nombre de la zona de Arauco (al sur de la actual ciudad de Concepción), donde existía un río llamado Rauco (agua arcillosa). La zona era la más densamente poblada y los raucos, mapuche de esa zona, habrían dado origen a la extensión del nombre Arauco a todos los mapuche por parte de los españoles, y por tanto habitantes de la Araucanía. (según Gunckel, 1966, en Bengoa, 2000: 25).

De acuerdo con los datos recogidos por la CO.NA.D.I., existen entre la ciudad y sus alrededores 234 comunidades indígenas registradas²², y 203 asociaciones de la misma naturaleza, según los detalles que facilita la Dirección Regional de Cañete.

Una densidad considerable, que no puede ser comparada con los datos absolutos de ciudades como Santiago o Temuco²³, pero sí en términos relativos, puesto que la densidad de población total de la zona es muy inferior a las de estas grandes urbes.

Demográficamente, el total de población de la provincia de Arauco es de algo más de 155.000²⁴ habitantes, de los cuales Cañete suma un total de 32.125; y Contulmo²⁵, comuna a la que pertenece el Valle de Elicura, suma algo más de 5.000 hab. El Valle tiene una población de 1800 personas, de las que más del 60%²⁶ son de origen mapuche.

Esta última población se organiza en cinco comunidades mapuche cuyos nombres son: Antonio Leviqueo, Lorenzo Huaiquivil, Ignacio Meliman, Mateo Coliman y Juan Caniuman, en relación a los nombres de sus *lonkos*.

Estas comunidades han demostrado durante las últimas décadas la preocupación por la conservación de su entorno, así como por el reconocimiento y devolución de territorios perdidos. También se han sumado a la ejecución de variados proyectos interculturales (educativos, sanitarios, turísticos, culturales), donde se ha destacado la celebración de tradiciones mapuche como el *We tripantu*.

Por todo ello, por su importancia histórica, por la gran concentración de población mapuche, existencia de proyectos culturales mapuche activos, y posibilidad de realizar técnicas de observación participante en la celebración del *We tripantu*, se escogió la zona urbana de Cañete como punto de partida, y el Valle de Elicura como punto de llegada para nuestros estudios.

Cabe destacar, que a pesar de las divisiones territoriales oficiales, nuestro estudio en ningún caso limitó las contextualizaciones espaciales a los límites municipales, porque en el escenario etnográfico, las comunidades mapuche del Valle de Elicura simbolizan su entorno más cercano, pero lo hacen en relación también con espacios que quedan fuera de dichos límites.

²² Con un total de 11.031 inscritos.

²³ 6.409.000 hab. en la provincia de Santiago, y 714.713 hab. en la provincia de Cautín a la que pertenece la comuna de Temuco, según los últimos datos publicados por los gobiernos provinciales, Ministerio del Interior y Seguridad Pública de Chile.

²⁴ Según datos estadísticos publicados por el Gobierno provincial, Ministerio del Interior y Seguridad Pública de Chile.

²⁵ Según datos estadísticos publicados por las municipalidades.

²⁶ Según datos ofrecidos por las propias comunidades mapuche de la zona, y contrastados con la dirección de un centro educativo de Calebu.

Por este motivo debe entenderse que, si bien la observación realizada durante la celebración del *We tripantu* tuvo lugar en un espacio concreto, su organización y simbolismo fue mucho más amplio, social y geográficamente hablando. Por otra parte, el trabajo de campo incluyó entrevistas a personas relevantes para esta temática que residían fuera de la zona de observación (Concepción, Purén, Temuco).

3.3. Entrevistas y observación participante.

De acuerdo con los objetivos de la investigación etnográfica, las entrevistas semiestructuradas con varios interlocutores facilitaron información respecto a la celebración y su importancia desde el punto de vista intercultural y/o frontera cultural.

Las preguntas iniciales tenían como objetivo la obtención de respuestas relativas a la interculturalidad, recuperación de la tradición, y relectura del antiguo San Juan. Entendiéndose: *Interculturalidad*, como la posibilidad de incluir a personas no mapuche y generar espacios de entendimiento a partir de esta experiencia; *Recuperación*, con la necesidad de volver a celebrar tradiciones del pasado; y *Relectura de San Juan*, con la identificación del *We tripantu* como una versión indígena del “verdadero San Juan cristiano”.

Buscando reflejar todas las voces presentes en la zona de investigación, se procedió a analizar el público objetivo para las entrevistas. En primer lugar, la división interna de la muestra buscó la presencia de entrevistados autodefinidos como mapuche y no mapuche. El objetivo de esta selección era la de poder comprobar qué conocimiento existía acerca del *We tripantu* en las dos esferas locales.

En segundo lugar, se buscó reflejar las opiniones intergeneracionales. Para ello se dividió la muestra anterior entre jóvenes (14-30 años) adultos (31-70) y adultos mayores (mayores de 70), con el objetivo de encontrar diferencias o similitudes en las respuestas al cuestionario.

La división de las edades respondió a la evolución de la historia de reivindicación mapuche en el sentido de que la generación menor sería la hija de un período de cambios y de recuperación cultural (nacida entre los años 80 y noventa), la intermedia (la más activa en las reivindicaciones), y la tercera la que más “memoria” podía transmitir para una lectura comparativa.

Finalmente, se sumaron las entrevistas realizadas a personas relevantes en la gestión cultural y patrimonial mapuche, o en relación con la investigación educativa intercultural, de ámbitos cercanos a la zona de análisis, dando una selección de la muestra que se traduciría en lo que resume la siguiente tabla:

Tabla 2: Grupos de interés diseñados.

GRUPOS DE INTERÉS	DIRECTOS	Adultos mayores mapuche
		Adultos mayores no mapuche
		Adultos no mapuche de la zona
		Adultos mapuche de la zona
		Jóvenes no mapuche de la zona
		Jóvenes mapuche de la zona
	INDIRECTOS	Adultos mapuche de otras zonas
		Adultos no mapuche de otras zonas

Por otra parte, y con el objetivo de captar la realidad social y cultural de la celebración del *We tripantu* mapuche, se utilizó la observación participante como técnica etnográfica. El escenario etnográfico fue el Valle de Elicura, perteneciente a la Comuna de Contulmo, como hemos referenciado con anterioridad.

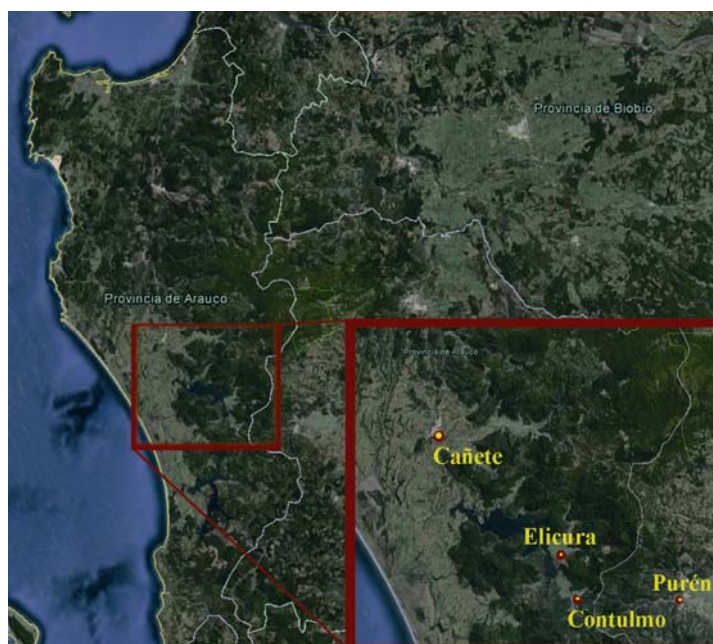


Fig. 2: Escenario cultural. (Realización propia)

El Valle, cuyo nombre vendría de *Lügkura* (*Lüg*: blanco y *Kura*: piedra, entendido como Piedra Blanca Transparente), con forma de anfiteatro, está rodeado por elevaciones que cobran sentido dentro de las creencias mapuche.

En su entorno se halla la Cordillera Nahuelbuta (tigre, o puma, grande), que encierra este valle entre las montañas *Tren-Tren* por el sur, *Kay-Kay* por el norte, *Kül-Kül* (cacho o cuerno utilizado como instrumento musical en contextos rituales o bélicos) por noreste, *Nongen-Nongen* (pasar por fuera, vadear) por el este y *Lavken* (lago) por el oeste, esta última tras el Lago Lanalhue (alma perdida). Está compuesta por comunidades mapuche y juntas de vecinos, distribuidas en los sectores de Calebu, San Ernesto y Elicura. En esta última se localiza la *ruka* en la que se desarrolló la experiencia del *We tripantu*.

En nuestro caso, este festejo se compartió con miembros de la comunidad mapuche conocida como Ignacio Melimán. A los miembros de dicha comunidad, se sumaron también invitados relevantes como fue el caso del *ngenpin* Armando Marileo, quien ofició las rogativas y coordinó las actividades desarrolladas en la reunión. También asistieron invitados de origen no mapuche, e invitados de origen aymara.

Su desarrollo se llevó a cabo durante la noche del día 21 de junio de 2013 e incluyó muchas de las actividades tradicionales de la festividad, además de los momentos ceremoniales de rogativa

específicos para estas fechas y directamente vinculados al agradecimiento a *Ñuke Mapu* y a las fuerzas espirituales de características, humanas o animales, que se designan como *ngen* (ser o dueño)²⁷ y se vinculan directamente con los lugares simbólicos del espacio geográfico.



Fig. 3: Valle de Elicura. Detalles de los puntos geosimbólicos. (Realización propia)

Durante la observación participante se pudo apreciar el cuidado en la elección del lugar, la preparación de comida y las actividades conjuntas realizadas por quienes formaban parte de esta fiesta (cantos, bailes, juegos). También fue especialmente importante el tiempo dedicado a la conversación y enseñanzas de los miembros de mayor edad o jerarquía social, destacándose la figura del *ngenpin* como el ejecutor de las rogativas realizadas en el exterior de la *ruka*, todas ellas relativas al agradecimiento a la *Ñuke Mapu*, cuidando siempre la consecución de cada paso ritual.

3.4. Análisis e interpretación de los datos registrados.

El total de entrevistas formales realizadas²⁸, sin considerar otros tipos de charlas mantenidas, fue de 17. Cuyas respuestas se representan a continuación.

²⁷ Fuerzas espirituales que protegen diversos aspectos de la naturaleza: aguas, montaña, plantas medicinales.

²⁸ En Cañete, Valle de Elicura, Purén, Temuco y Concepción.

Tabla 3: Esquema de respuestas de entrevistas formales. Grados de aceptación de los conceptos: Totalmente de Acuerdo (T.A.); De Acuerdo (A.); Totalmente en desacuerdo (T.D.).

Respuestas	Interculturalidad	Recuperación	Relectura de San Juan	
DIRECTOS	Adultos mayores mapuche	A	T.A.	A*
	Adultos mayores no mapuche	T.D.**	A.	T.A.
	Adultos no mapuche de la zona	A.***	T.A.	T.D.
	Adultos mapuche de la zona	A.+	T.A.	T.D.
	Jóvenes no mapuche de la zona	A.++	T.A.	T.D.
	Jóvenes mapuche de la zona	T.A.+++	T.A.	T.D.
INDIRECTOS	Adultos mapuche de otras zonas	T.A.	T.A.	T.D.
	Adultos no mapuche de otras zonas	A.	T.A.	A*

*	En este sentido, se expresó que eso era llamado hasta hace algunos años San Juan, y que las actividades eran las mismas de siempre. Pero que ahora se decía <i>We tripantu</i> .
**	Entendiendo que la interculturalidad eran “cosas de ahora”, y que no era necesario conocer la cultura mapuche.
***	No todos los adultos comprendían de la misma forma la interculturalidad. Sólo aquellos que poseen conocimiento acerca de la cultura mapuche o trabajan en entornos con políticas interculturales entienden como un privilegio poder participar en esta celebración.
+	Las opiniones eran tendentes a la idea de que las personas no mapuche aprendieran y conocieran la importancia y riqueza de la cultura mapuche, pero siendo exigentes en la demostración de interés real.
++	Se acepta la participación en cuestiones culturales, pero aún existe rechazo a lo mapuche, especialmente en ámbitos escolares de secundaria. Se entiende como atrasado, violento o privilegiado por la legislación indígena.
+++	En este caso como una cuestión más bien reivindicativa.

De esta manera, las respuestas de las entrevistas nos hablan del conocimiento del *We tripantu* como un fenómeno nuevo en su nombre, pero no en su contenido. También de que representa un mecanismo de difusión y reconocimiento cultural hacia el medio no mapuche. Mientras que internamente, es símbolo de familia, de comunidad, y cada vez más de fiesta en común con la naturaleza, y menos con la figura de San Juan.

Internamente, se distingue que quienes defienden más este significado son las personas cuya generación participó en el cambio de perspectiva acerca de la realidad mapuche desde los años 80. Los más ancianos rechazan con mayor desprecio los cambios que los *winkas* introdujeron en la cultura mapuche, pero se refieren a la celebración como San Juan, y presentan más influencias sincréticas en el entendimiento del cosmos.

Entre los más jóvenes mapuche se aprecian contradicciones, algunos presentan un fuerte sentimiento de afecto y defensa de “lo mapuche”, mientras que otros, principalmente los más

jóvenes, disminuyen o niegan sus orígenes, probablemente por presiones de tipo social, donde influyen los estereotipos formados durante siglos.

Externamente, la sensibilidad varía mucho más. Por lo general, el pensamiento intercultural, el interés por conocer la realidad más ancestral del centro y sur de Chile, y sus circunstancias actuales depende directamente de la experiencia de vida de cada individuo. Siendo la educación, la experiencia profesional y la influencia del mensaje institucional, fundamentales para estos casos.

3.4.1. Recuperación Vs reinención: algunos testimonios.

El *We tripantu* se presenta como “el Año Nuevo Mapuche”, o “el verdadero Año Nuevo Mapuche”, entre interlocutores mapuche o allegados. Sin embargo, la mayoría de personas no mapuche entrevistadas, lejanas a la realidad indígena, o bien no la conocían, o bien respondían rápidamente que eso era “lo de San Juan”, “lo del 24 de junio”.

Todos aquellos que conocían al menos el nombre y la fecha, comentaban que era una celebración que llevaba bastantes años, desde los 80 y 90, pero que ahora “sonaba muchísimo más”, que se “hacía más”.

Entre quienes lo entienden como la recuperación de algo auténticamente mapuche, pero cubierto por el velo cristiano durante siglos, la celebración del *We tripantu* es un regreso a los orígenes, al pasado ancestral. Pero también camina hacia el futuro, pues constituye una vía de transmisión de conocimiento y sabiduría mapuche (*kimun*), a las generaciones mapuche más jóvenes.

Asimismo, es entendido como vehículo de difusión de cultura mapuche y de acercamiento intercultural, aunque, para algunos, corre el riesgo de la folklorización practicada en nombre de políticas interculturales. Muestra de ello son las palabras de una de nuestras informantes, Kintún, mapuche de Cunco, Región de La Araucanía:

“*Wiñol tripantü* es nuestro año nuevo. Los mapuches traidores, los llamamos *yanakonas*, realizan esas festividades para los *winkas* y les gusta que les saquen fotos y los filmen. Cuando yo trabajaba en Santiago, por motivos de trabajo debí participar en esos eventos en el hospital en cual me encontraba, felizmente pude romper esos lazos y ahora soy libre”

De la misma forma nos respondía el *ngenpin* Armando Marileo, cuando preguntaba “pero ¿qué quieres saber?, ¿el verdadero *We tripantu*? ¿O el otro?”, en clara relación con las deformaciones que, según se entiende desde el mundo mapuche, está sufriendo la tradición.

Esta misma autoridad mapuche, afirmaba en otras declaraciones que:

“Así también en la actualidad muchos colegios e instituciones y hasta agrupaciones mapuche, quizás por desconocimiento o por la pérdida real del significado y sentido que tiene este acontecimiento han cometido graves errores, al realizar celebraciones o conmemoraciones del *we-tripantu* que se aleja del verdadero sentido de éste, que es la de acompañar y ser participe en el regocijo del nuevo despertar de la vida en la naturaleza, asumido culturalmente por nuestros antepasados. Como consecuencia de lo anterior es que el *we-tripantu* se ha ido paulatinamente transformando en una fiesta meramente social y en algunos casos políticos. También ha habido folklorización de esta fiesta sagrada por decir lo menos.” (Marileo, 2009)

El mensaje que en general se sostiene, es el de que esta tradición es mapuche pero que ha estado mucho tiempo cubierta por la religión *winka* que la modificó en su nombre, para poder controlarla y controlar las creencias del pueblo mapuche.

Afirmaba en nuestra entrevista, Juan Ñaculef, mapuche, encargado del Programa de Patrimonio Indígena de la CO.NA.D.I. (Temuco), que:

“el *winka* quiso confundirnos y engañarnos, aduciendo que toda la ciencia o *Kimun* Mapuche, era demoníaco, y que había que cambiarse al cristianismo... colocando el 24 de Junio a San Juan Bautista y borrando la memoria mapuche... Tanto ha sido así, que el mes de junio se le dice el mes de los santos. El 21 de Junio San Luís, luego San Guillermo, San Pedro, San Pablo y otros tantos Santos, las Carmen y los Antonio, son parte de la estrategia de confundir a la gente y tenerlo bajo el dominio del cristianismo, poniéndonos nombres *winka* y borrando de nuestra memoria la sabiduría mapuche.

Hoy sabemos que desde hace 500 años atrás, ponerse nombre *winka* fue sinónimo de bautismo, como que hasta en la constitución de 1925 no existía en Chile el organismo que hoy conocemos como Registro Civil, sólo había registro canónico... antiguamente se les entregaba a las personas un documento que se llamaba Fe de Bautismo, que era reconocido por el Estado de Chile como sinónimo de Certificado de Nacimiento... Yo se los digo a las comunidades a las que visito, ellos no lo saben...

Así las campañas de Jesuitas, Franciscanos, y otras compañías católicas, se empeñaban en bautizar a los niños Mapuche y por tanto en forma indirecta obligaron a estos niños a ponerse nombres *winkas*... Juan le pusieron a mi tatarabuelo, Juan a mi bisabuelo, a mi abuelo, a mi padre también Juan, y lo que es peor... yo para no ser menos y con la idea del *Lakutun*, a mi Hijo mayor le puse Juan Ricardo, sí.

Los *winka* comenzaron por celebrar nuestro onomástico en vez de celebrar el *We Tripantu*, aunque por suerte seguimos realizando las mismas tradiciones, ceremonias y rituales, propio de la sabiduría ancestral que se hace en el *We Tripantu*, como bañarse en los ríos y esteros a la 6 de la mañana, mientras comienza a aclarar, eso sí lo hacía mi abuelo, mi abuela... mi abuela hacía todo, rogativas, dábamos vueltas, igualito que ahora, pero claro, ella decía gracias San Juan.”

Dos entrevistados no mapuche, vinculados al ámbito educativo y sanitario de la zona que fue objeto de estudio, comentaban sus labores e ideas acerca de la educación intercultural e intracultural:

“Antiguamente se dice que se celebraba muy íntimamente, pero sí se hacían visitas de casa en casa, como una red de comunicación... pero desde hace años se celebra, se hace en sitios más públicos. Sin embargo, lo que se hace desde los organismos estatales, no sé..., tiene tendencia a la folklorización de lo que es la cultura mapuche. Por eso hace falta que se trabaje desde la interculturalidad mucho más profundamente, existe la necesidad de cambiar la perspectiva educativa hacia la interculturalidad. En nuestro caso, el trabajo tiene que tener aplicación en la medicina.

Los conocimientos de las autoridades mapuche en este sentido cuestan mucho que se entiendan... no ha sido fácil transmitir la importancia de sus conocimientos en los tratamientos que se aplican en el hospital, ni que los colegas médicos que no han tenido contacto con mapuche entiendan el poder que tienen sus prácticas, ni la necesidad de hablar y tratarlos dentro de sus códigos durante las consultas...

[...] El *We tripantu*, facilita la divulgación, y al menos ya empieza a conocerse más del mundo mapuche.” (Médico de Cañete).

Por otra parte, afirmaba una profesional del ámbito de la educación infantil:

“Nosotros celebramos el *We tripantu* con los niños mapuche del Valle para que conozcan sus raíces, y eso hace también que llegue a sus familias, muchas de las cuales no conocían

nada o muy poco de su cultura... A veces incluso estas cosas hacen que surjan iniciativas entre los padres, en relación a las cuestiones mapuche.

Este año celebramos el *We tripantu* aquí en Calebu, pero también llevamos a los niños a Antiquina en la costa, para que compartieran la experiencia con niños de otras comunidades en otra localidad.” (Educatora y directora de una guardería infantil, Calebu).

También Juan Ñaculef afirmaba en relación a la intraculturalidad que:

“El *We tripantu* nos ha permitido los procesos de identidad. Se habla de los alimentos, comparan nuestra gastronomía local, se ve lo buena que es nuestra alimentación en comparación con la que viene de fuera: mote, harinas sin refinar... ahora sólo comemos pan blanco...pero antes no, tampoco el alcohol. No teníamos bebidas alcohólicas, apenas en el *muday*, que tiene poca graduación. Y así vemos lo bueno de la cultura mapuche... pero claro, avanzar en la recuperación de la identidad traumática es peligroso, a veces no gusta...

Ahora también esto se extiende de forma masiva, yo llevo una semana dando charlas y participando en celebraciones del *We tripantu*. Incluso ahora se están dando clases de cultura mapuche a los carabineros”.

4. Conclusiones

De acuerdo con los datos registrados, el *We tripantu* representa un escaparate para el reconocimiento cultural mapuche, y además se inserta en el espacio común compartido con otros Pueblos Originarios de la región andina, como práctica alternativa a las de la cultura dominante.

Internamente, es símbolo de comunidad (entre los mapuche y con los Pueblos Originarios andinos), vínculo con el territorio, y con la naturaleza y sus agentes espirituales, aún más para comunidades deslocalizadas que ahora residen fuera del ámbito rural, ya sea en la capital chilena o en el extranjero.

Sin embargo, en este entendimiento se aprecian matices intergeneracionales, donde influyen factores histórico-culturales, tales como las incorporaciones sincréticas, los procesos políticos y económicos mapuche vividos desde la transición democrática, o la presión de tipo social, con base en la existencia de estereotipos acerca de “lo indígena”.

Políticamente, la participación en estas costumbres se amplía en lo estatal y se vincula especialmente con la formación de profesionales en el trabajo entendido como intercultural. En el ámbito indígena, también se difunde su celebración de forma pública, destacándose en muchos casos la idea de diferenciación frente al “otro” (*winka*), de autoafirmación y esencialización cultural, más que de pluralismo.

Sin embargo, si bien esa elección es consciente en muchos casos, sí deseamos evitar una simplificación del fenómeno como mera estrategia política, no podemos olvidar que esta expresión cultural incluye un universo mucho más amplio, inseparable de la cosmovisión mapuche, que además se vincula con las de otros pueblos originarios andinos y su forma de estar en el mundo.

Busca ser un ejercicio que conjuga las formas de pasado mágico con las intenciones de fortalecimiento institucional e identitario futuro, presentándose hoy como un marcador cultural mapuche diferenciador.

Es en la actualidad un fenómeno en crecimiento y transformación que probablemente dará lugar a un entendimiento del *We tripantu* distinto en las próximas décadas, aunque en ningún caso se podrá desvincular de la realidad mapuche, ni de su relación con el medio natural.

Sin dudas, el estudio de la evolución de sus variaciones locales y no locales, de los riesgos de folklorización percibidos, y de su utilidad como refuerzo de una frontera cultural con el mundo no indígena, será posible a través del análisis de los resultados de las estrategias interculturales oficiales que hoy se llevan a cabo y utilizan este festejo en su organización, así como el estudio de la difusión mediática que pueda surgir en un entorno indígena latinoamericano cada vez más globalizado.

Bibliografía:

Abarca Carimán, G. (2005), *Rupturas y continuidades en la recreación de la cultura mapuche en Santiago de Chile*, Plural eds., La Paz.

Aparicio Gervás, J.M. (2012), “Nuevos movimientos y respuestas socioeducativas en América Latina y su repercusión en el campo de la Educación Intercultural y la Antropología”, en: León Guerrero, M.M. (Coord.), *Didáctica de las Ciencias Sociales: cuatro casos prácticos*. Valladolid: Seminario Iberoamericano de Descubrimientos y Cartografía.

- Barth, F. (comp.) (1976), *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, Fondo de Cultura Económico, México D.F.
- Bengoa, J. (2000), *Historia del pueblo mapuche. (Siglo XIX y XX)*, LOM, Santiago de Chile.
- Bengoa, J. (2007), *Historia de los antiguos mapuches del sur. Desde antes de la llegada de los españoles hasta las paces de Quilín*, Catalonia, Santiago de Chile.
- Bengoa, J. (2009), “El conflicto mapuche en Chile. Indígenas, Institucionalidad y Relaciones Interétnicas”, en López García, J.; Gutiérrez Estévez, M. (coords.), *América indígena ante el siglo XXI*, Siglo XXI, Madrid, pp. 109-142.
- Bengoa et al. (2013), *Rebelión en Wallmapu. Resistencia del pueblo-nación mapuche*, Ed. Aún Creemos en los Sueños, Santiago de Chile.
- Boccara, G. (1998), *Guerre t ethnogénèse mapuche dans le Chili colonial. L'invention du soi*, L'Harmattan, Paris.
- Bourdieu, P. (1994), “Structures, Habitus, Power: Basis for a Theory of Symbolic Power. Doxa, Orthodoxy, Heterodoxy”, en Dirks, N.; Eley, G.; Otner, S. (eds.), *Culture/ Power/ History. A reader in Contemporary Social Theory*, Princeton University Press.
- Briones, C. (2003), “Re-membering the Dis-membered. A Drama about Mapuche and Anthropological Cultural Production in Three Scenes (4th edition)”, *The Journal of Latin American Anthropology*, 8, pp. 31-58.
- Chihuailaf, E. (1999), *Recado Confidencial a los chilenos*, LOM, Santiago de Chile.
- Hernández, I. (2003), *Autonomía o ciudadanía incompleta. El pueblo Mapuche en Chile y Argentina*, CEPAL, Pehuén, Santiago.
- Hobsbawm, E.; Ranger, T. (eds.) (1983), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Giménez, G. (1999), “Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural”, *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, Época II, Vol. V, 9, pp. 25-57.
- Kuramochi, Y.; Nass, J.L. (1991), *Mitología mapuche*, Abya-Yala, Quito.

- Lupo, A. (1996). "Síntesis controvertidas. Consideraciones en torno a los límites del concepto de sincretismo", *Revista de Antropología Social*, 5, pp. 11-38.
- Machaca, G.; Arispe, V.; Jiménez, L. (2006), *Programa de Fortalecimientos de liderazgos indígenas*. Módulo 4. Identidad, Interculturalidad y Ciudadanía en Bolivia, M. Y. Acho Marquez, Cochabamba.
- Marín Mansilla, Y. (1997), *El Mito de Origen desde la Cosmovisión del hombre Mapuche*, Tesis para optar al Grado de Licenciado en Educación, Temuco.
- Molina, R.; Correa, M. (1996), *Territorio y comunidades Pehuenches del Alto Bío Bío*, CONADI, Santiago de Chile.
- Nardi, R. (1990), "La araucanización de la Patagonia (síntesis general)", en Bárcenas, J.R., *Culturas indígenas de la Patagonia*, Turner, España, pp. 243-273.
- Pozo, G. (2011), *Astronomía y cosmología Mapuche: "Wenumapu tuwkülerkelu Nagmapu enju"*, *la vinculación entre cielo y conocimiento social*, Tesis doctoral, UCM.
- Rehbein Montaña, R.; Mancilla Maldonado, C. (2011), "Pensar y sentir las diferencias. Una aproximación a los procesos de transmisión de significados y valores ambientales entre culturas. El caso de la educación ambiental en el contexto intercultural mapuche", *Gazeta de Antropología*, 27 (1), art. 6.
- Saavedra Peláez, A. (2002), *Los Mapuche en la sociedad chilena actual*, LOM, Santiago de Chile.
- Salas Quintanal, H. J.; Rivermar Pérez, M.L.; Velasco Santos, P. (2011), *Nuevas ruralidades. Expresiones de la transformación social en México*. UNAM. Instituto de Investigaciones Antropológicas. Juan Pablos Ed., México.
- Shaw, R.; Stewart, C. (comps.) (1994), *Syncretism / Anti-syncretism: The Politics of Religious Synthesis*, Londres, Routledge.

La pertinencia de lo étnico como dimensión analítica en un mundo global: el caso de los espacios públicos en Valencia¹

Albert Moncusí Ferré

moncusi@uv.es

Departament de Sociologia i Antropologia Social

Universitat de València

Introducción

Hace años Barth propuso prestar atención al papel crucial de las fronteras interétnicas en la dinámica de una sociedad a través de procesos de adscripción sometidos a la interacción y a interpretaciones subjetivas. El objetivo de esta comunicación es explorar la pertinencia de esa lectura en la actualidad, a partir de los usos y ocupaciones de los espacios públicos en Valencia, ciudad cuyo padrón de habitantes registraba en enero de 2000 un 2,6% de población de origen extranjero y un 1,1% de población extranjera, datos que en 2013 eran de 16,5% y 13,1%, respectivamente. Son cifras menores a los máximos registrados en 2009, de 17,3% y 15,1%, respectivamente, lo que indica una reducción. Aún así, los datos denotan que la población de la ciudad es étnicamente mucho más diversa que hace poco más de 10 años.

La inserción urbana de esos vecinos –es decir, su distribución geográfica por la ciudad, sus condiciones habitacionales, su presencia en espacios públicos, el uso de servicios públicos y sus relaciones interétnicas con el resto de residentes- ha mostrado un carácter tranquilo (Torres, 2008; Torres y Moncusí, 2012). La diversidad de usos de los espacios públicos constituye un claro y visible exponente de esa dinámica de incorporación a la ciudad. En esta comunicación arrojaremos una mirada al papel de lo étnico; de su valor analítico, en la fórmula barthiana, en la comprensión de las dinámicas y procesos que confluyen en esos espacios en Valencia. Una mirada que, pese a estar aparentemente alojada en lo local, ofrece vías para conexiones con procesos que van hacia una dimensión global, en la construcción y producción de los espacios. La base empírica de este trabajo procederá de la tarea realizada en distintos momentos, en Valencia, desde 2005, mediante entrevistas semidirigidas y observación participante, directa y flotante, según los casos, sobre el uso del parque del Jardín del Túria en general y las ligas de fútbol organizados por ecuatorianos en una parte de ese

¹ Para este texto se han usado observaciones, artículos de prensa y entrevistas realizadas en el contexto de los proyectos UV-INV-PRECOMP12-80741, “La convivencia multicultural en tiempos de crisis. Análisis comparativo de dos barrios de Valencia”, subvencionado por la Universidad de Valencia y *Diásporas y codesarrollo desde España. el papel de los inmigrantes y sus asociaciones en el desarrollo de los países de origen* (Convocatoria I+D+I del Ministerio de Ciencia e Innovación 2012-2014 Ref. CSO201122686).

mismo parque. Se incluirán también reflexiones desarrolladas a partir del conocimiento obtenido en otras investigaciones sobre la ciudad en general y sobre el barrio de Els Orriols².

Barth como punto de partida

Se cumplen cuarenta y cinco años de la edición en noruego de *Los grupos étnicos y sus fronteras*, cuya célebre introducción es un hito en la comprensión del papel de la etnicidad. El texto abordó una cuestión de suma importancia en una época marcada por los procesos de descolonización y las retóricas asimilacionistas (Vermeulen y Govers, 2000). Hoy hemos pasado de la descolonización a un postcolonialismo en el que destacan discursos de distanciamiento con respecto a las antiguas metrópolis, combinados con el mantenimiento de influencias coloniales. Por su parte, las retóricas asimilacionistas siguen ahí. Podemos preguntarnos en qué es pertinente esa obra hoy. La respuesta radica en tres contribuciones.

En primer lugar, Barth se opuso a toda afirmación sobre el aislamiento social y geográfico como factor de conservación de la diversidad cultural. Consideró la etnicidad como un estatus manifiesto en una categoría cuya persistencia encontraba su razón de ser en procesos de exclusión e incorporación más allá de historias individuales. Esa persistencia no sólo no se fundamentaba en la falta de contacto interétnico sino precisamente en las interacciones sociales. Los grupos étnicos pasaban a ser concebidos, entonces, como categorías de organización social al permitir la interacción a partir de elementos significativos a ojos de los actores. El foco de investigación debería ser, entonces, el límite cultural y no el contenido; una delimitación del juego de la construcción de entendimientos que incluyen los términos en los que se mantienen las diferencias y qué tipo de relaciones pueden establecerse. Un planteamiento muy interaccionista que, de hecho, Barth formuló citando a Goffman ([1981[1959]]), autor cuya enorme influencia ha reconocido (Anderson, 2007). Las migraciones siguen llevando etnicidades a la palestra, de la mano de quienes tejen trayectorias vitales entre dos o más países y de quienes se diferencian de ellos e incluso son invitados a un cuestionamiento de su propia identidad por el contacto con ellos.

En segundo lugar, Barth estableció que las categorías étnicas tenían la propiedad de organizar la interacción entre los sujetos, en distintos dominios de relación (de mercado, políticos, sociales) a partir de la adscripción e identificación de estos. La identidad étnica se erigiría en un estatus con consecuencias en la construcción del sujeto a determinadas actividades y espacios. Tal vez sea la importancia que dio Barth a la interacción en el presente, a las

² Sobre el jardín del Túria en general, véase Moncusí y Hernández (2013). En trabajos previos se han abordado las ligas de fútbol allí celebradas. El más reciente de ellos es Moncusí y Llopis (2008). Sobre espacios públicos en la ciudad en general, véase Torres y Moncusí, 2012.

negociaciones y transacciones que conlleva, lo que ha originado que se haya calificado su posición teórica como “transaccionalismo”. En realidad él no usó ese término para definirla, pero se ha identificado más tarde con él, considerando la centralidad de las experiencias de transacciones con los demás en la organización de cualquier sociedad y en la caracterización de las relaciones interétnicas (Anderson, 2007). Intercambios que, al fin y al cabo, serían materia prima de la etnicidad como propiedad organizativa de la interacción que sigue siendo cierta en el mundo del trabajo y de las instituciones políticas, en las relaciones cara a cara y en el espacio virtual de Internet.

En tercer lugar, el antropólogo noruego definió el término grupo étnico como un colectivo autopropagado biológicamente, que comparte valores culturales, que integra un campo de comunicación e interacción y que cuenta con miembros que se autoidentifican y son identificados desde fuera como integrantes del grupo (Barth, 1976:11). Es importante destacar que este tipo de colectivo no existiría gracias a una relación intrínseca entre territorio y cultura, sino que se basaría en sujetos cuyas prácticas, categorías y prejuicios son variables. Aunque se podría interpretar este postulado como una formulación situacionista que otorgaría a la etnicidad un carácter coyuntural, Barth diferenció lo que serían adaptaciones circunstanciales a corto plazo de la tradición cultural que ofrecería una mayor continuidad (1976:15). La continuidad y el valor de una cierta noción de autopropagación biológica siguen en imaginarios del nosotros que miran irremisiblemente al pasado.

En suma, "Los grupos étnicos y sus fronteras" sentó las bases para definir la etnicidad como algo representado por los sujetos, en la interacción, en aplicación de un sentido pragmático. La llamada teoría transaccionalista formulada entonces por Barth, enfatiza el carácter de adscripción de la etnicidad, en virtud de las circunstancias que en cada situación la convierten en algo significativo. El autor también se refirió a la continuidad de tradiciones o aspectos culturales que sugieren la existencia de elementos primordiales, pero subrayó una mayor importancia de las situaciones y lo que sería el contexto de significación configurado por las categorías, las sucesivas interacciones y el marco ecológico que una complementariedad de intereses.

Es evidente el potencial analítico de la propuesta barthiana desde un punto de vista sincrónico y microsocioal, pero presenta algunas limitaciones en términos diacrónicos y de mayor alcance. Eso es lo que destacó Wallman (1986) casi veinte años después de la publicación del texto. Para esta autora, el antropólogo dejó claro que la etnicidad constituía un elemento organizativo como patrón de elecciones entre distintas opciones que ofrecería un marco estructural, pero, en cambio, ofrecía escasa concreción en cuanto a éstas. Años después, tal

vez consciente de ello, el propio Barth (2000) consideró el peso de elementos estructurales sobre todo de carácter político en un marco analítico a tres niveles o escalas que útil hoy para plantear la pertinencia de la etnicidad como dimensión analítica.

La actualidad de la etnicidad como dimensión analítica

En un libro recopilatorio cuyo subtítulo hacía alusión al pionero trabajo de Barth (“beyond ethnic groups and boundaries”), éste propuso considerar tres escalas analíticas en el estudio de la etnicidad: macro, meso y micro (Barth, 2000). Esas escalas había sido planteadas por Martiniello (1995) en un trabajo anterior en términos que me parece es interesante combinar con la propuesta de Barth. El nivel más concreto sería el micro, que para Barth se refería a la interacción entre personas y a las experiencias de cada sujeto. Para comprender una determinada etnicidad sería necesario, entonces, acudir a las experiencias particulares y subjetivas. Para Barth, éstas y el estilo de vida tendrían una influencia mucho mayor de lo que se desprendía de su anterior trabajo. Martiniello define de manera similar el nivel micro, aunque especifica que la unidad de análisis serían individuos y unidades domésticas.

El segundo nivel –meso- haría referencia al liderazgo, el emprendimiento y la movilización colectiva. En este punto se encontraría la acción de asociaciones y movimientos sociales y los pronunciamientos y acciones colectivas. Barth planteó que ese había sido el aspecto al que se había prestado más atención en los estudios sobre etnicidad. En este punto, y en consonancia con la propuesta barthiana, Martiniello sugirió que los grupos y asociaciones serían la unidad de análisis.

Finalmente, en el nivel macro Barth incluyó las políticas estatales, con sus disposiciones legales y despliegues burocráticos. Así, reconoció que debía prestarse atención a efectos de la organización estatal entre los que destacó: la constitución de un campo de bienes públicos que se administran atendiendo a categorías de personas o se ofrecen a la competencia; la regulación de las vidas y los movimientos de grupos y categorías de personas; y la creación de contigüidad mediante fórmulas de refugio o cuotas que regulan la entrada en el propio territorio. La burocracia contribuiría con ello a la creación de comunidades de destino, además de animar la puesta en marcha de movimientos étnicos. De este modo, Barth incorporó al Estado como un actor cuyas políticas, leyes, intereses y medidas constituían un campo cultural y político que marcaba los procesos de identificación y categorización étnica. La definición de Martiniello incluyó el ámbito macro como aquel configurado por constreñimientos estructurales derivados precisamente de políticas de Estado, división social del trabajo y definiciones de la realidad por la ciencia que otorgan carta de naturaleza a las

categorías étnicas. Aunque el autor no menciona a los media, resulta coherente con su propuesta incluirlos en este ámbito. De este modo, a las disposiciones estatales e incluso a las políticas institucionales de alcance local, se suma el marco que configura la aplicación de las categorías étnicas en la división del trabajo y en la definición científica de la realidad.

Esa mirada en tres escalas facilita definir la especificidad de una dimensión analítica constituida, de un lado, por la construcción y el uso (en un sentido amplio, como una suerte de capital material y afectivo) institucional y social de categorías étnicas y la identificación o autoadscripción de los sujetos con ciertos contenidos y, de otro lado, por el marco de las oportunidades que ofrecen la estructura de categorías que se va tejiendo y la acumulación de usos de las mismas. Una dimensión ubicada en la intersección entre la identidad y la cultura, “imbricada simultáneamente en el reino de las emociones y el de las utilidades (Comaroff y Comaroff, 2009). Así se puede entender el papel de la etnicidad en un mundo donde las identidades están fragmentadas y cuya construcción consiste en tratar de establecer sólidos relatos sobre uno mismo, en contraste con los de otros (Hall, 2001). Un mundo donde las movilidades deben ser comprendidas como argamasa de conexiones transnacionales por las cuales los inmigrantes establecen campos sociales transfronterizos y vinculan sus sociedades de origen y asentamiento (Glick Schiller, Bash and Blanc-Szanton 1992a). Quienes protagonizan esas movilidades están permanentemente invitados a ser transmigrantes, ya que establecen múltiples relaciones que se extienden allende las fronteras de uno o más territorios estatales y que conllevan lazos, imágenes y expectativas que igualmente las trascienden (Glick Schiller, Basch, Blanc-Szanton, 1992b:1). Tanto es así, que se ha considerado a esos mismos migrantes artífices de nuevas comunidades diaspóricas, entendidas como grupos étnicos marcados por la doble huella, en la memoria, del desplazamiento y la tierra originaria (Clifford 1994), por la lucha contra las desigualdades derivadas de ese desplazamiento y por los intentos de conectar con ese origen territorial y con personas, grupos e instituciones que allí se ubican (Glick Schiller, e.p.). Esas luchas e intentos forman parte de movimientos que han ocupado el lugar que hasta los años sesenta del siglo XX era exclusivo del movimiento obrero en movilizaciones por derechos de ciudadanía.

La importancia de la etnicidad sólo puede ser comprendida en su complejidad aplicando la triple mirada que propuso Barth. Como han comentado De la Haba y Santamaría (2004), usar lo étnico como principio explicativo en sí acaba derivando en argumentos simplistas basados en la diferencia nosotros/ellos. La triple mirada que acabamos de sintetizar permite superar ese problema, al incluir de forma sistemática distintos actores y procesos interrelacionados. La tarea merece la pena, aunque sobrepasa lo que puede abordarse aquí. Por eso nos

centraremos en los aspectos globales de la etnicidad como dimensión de análisis, desde un enfoque macro. Un análisis que realizaremos para el caso de los espacios públicos en Valencia.

Espacios públicos y etnicidades más allá de lo local, en Valencia

Calles, plazas, parques, mercados, estaciones y transportes públicos son territorio de una experiencia urbana caracterizada por el contacto con la otredad y la negociación de distancias que permiten a los sujetos moverse por ella con paso más o menos firme. Se trata de espacios públicos que, como todo espacio, constituyen “lugares practicados” (De Certeau, 1984) para cuya comprensión es preciso aprehender usos y prácticas que suponen desplazamientos, movimientos y direcciones. Como ha planteado Tonnelat (2010), el adjetivo “público” confiere a todo espacio la potencial apertura a diversos actores y a usos. De hecho, lo que da sentido a los espacios son sus ocupaciones y usos potencial o realmente múltiples (De la Haba y Santamaría, 2004; Torres y Moncusí, 2012). El espacio público es intrínsecamente diverso, pero su uso está sujeto a reglas y normas que regulan la interacción (Delgado, 1998) y cuya manifestación más elemental es la urbanidad que ordena la más mínima de las relaciones. De hecho, la pluralidad de usos y actores que configuran los espacios públicos se ve garantizada por aquellas condiciones de anonimato que Simmel (1986[1908]) y Goffman (1963) denominaron, respectivamente, indiferencia cortés e inatención cívica y que consideraron materia prima de lo urbano. A ello se suma la transitoriedad como aspecto distintivo (Segura, 2013) para que el espacio público sea capaz de incorporar, producir y reproducir continuamente nuevos usos y actores (Delgado, 1998). Así, un mismo espacio puede ser objeto de usos particulares de un determinado colectivo o lugar de concentraciones temporales de familiares, amigos o vecinos que generan un microclima cultural de sociabilidad propia (Delgado, 1998) y ser usado en otros momentos por personas distintas. El espacio está definido por esa pluralidad de usos que acaban sustentando ese “trato con el diferente” esencial para que sea posible la sociabilidad pública (Germain, 1997). La pluralidad de actores, por su parte, facilita la copresencia que define este tipo de espacios (Joseph, 2002).

Pero si la potencial apertura a todo uso y ocupación resulta consustancial a la noción de espacio público, no lo son menos ni los intentos de apropiación temporal que territorializan el espacio confiriéndole sentido, ni tampoco cierto control institucional que regula y normativiza usos y ocupaciones. En este sentido, aunque toda apropiación es por definición ajena a este tipo de espacios (Pettonet, 2005) y pese a que son proclives a que se ejerza en ellos el derecho

a la indiferencia, también pueden acoger la exaltación de ciertas diferencias o, por el contrario, su control o la prevención ante su posible manifestación (Joseph, 1993). En este sentido, la construcción del espacio público es a la vez un proceso dialógico y dialéctico (Low, 2005). Esto es, supone una creatividad constante desde la interacción pero también oposiciones y contrastes entre usos y ocupaciones.

Uno de los vectores del pluralismo de las ciudades es la incorporación a ellas de nuevos vecinos. Su presencia garantiza esa diversidad constitutiva de la ciudad y le confiere dinamismo. En Valencia, la dinámica urbana se caracteriza por el uso compartido de los espacios públicos, en términos de “coexistencia” (Giménez, 2005) o de “convivencia pacífica pero distante” (Torres, 2008). Sin embargo, en ocasiones la lectura de sus usos y ocupaciones los acaba problematizando. Podríamos decir, con De la Haba y Santamaría (2004), que esto sucede cuando se aplica una razón espacial que supone tres inconvenientes. Primero, toda concentración de miembros de un mismo grupo es considerada sinónimo de problemas e incluso puede asociarse a una apropiación ilegítima del espacio (Cuberos y Martín, 2012). En segundo lugar, y en estrecha relación con lo primero, se fetichiza la mezcla multicultural, como si compartir espacio fuera en sí eficaz para prevenir o evitar conflictos, algo que a menudo viene acompañado de la denuncia de cualquier superficialidad en las relaciones. En tercer lugar, lo social se acaba diluyendo en proyectos urbanísticos, frente a lo técnico, cuando se prescinde de la creatividad de los usuarios presuponiendo sus necesidades independientemente de sus prácticas, conocimientos y valores. Esos problemas contribuyen a lo que Segura (2013) ha considerado una reificación del espacio público que idealiza las bondades de las oportunidades que representaría la mera existencia de plazas o parques. Son inconvenientes coherentes con cierto sentido común en relación con la inserción urbana de nuevos vecinos que atribuye bondades a la dispersión de su presencia y perjuicios a su concentración, al ser confundida esta con la segregación (Torres, 2008).

Concentración, dispersión o mera presencia remiten a la distribución de las diferencias étnicas en los espacios públicos o en el conjunto de la ciudad, pero por sí mismas no contribuyen a comprender qué puede representar esa presencia. Las categorías étnicas no tienen alcance explicativo ni comprensivo al margen de la interacción entre sujetos que sustentan su uso y mantenimiento y de las condiciones en las que son producidas y construidas. Una mirada a escala macro permite dar cuenta de estas últimas y observar que la significación de la etnicidad radica, en parte, más allá de lo local.

En Valencia operan múltiples factores a escala macro para producir usos y ocupaciones de espacios públicos y para que se construya su significación como “étnicos”. El enfoque más

amplio nos lleva al capitalismo neoliberal como sistema hegemónico en una globalización que conlleva, entre otras cosas, la intensificación de la movilidad de capital financiero y de personas. Las ciudades manifiestan su inclusión en ese sistema con la mayor diversidad de sus habitantes y de los usos y ocupaciones que éstos realizan de los espacios públicos y también con la manera como gestionan su estructura urbana, el conjunto de servicios que ofrecen a los ciudadanos y la imagen que de ellas tratan de proyectar quienes las gobiernan.

Por las amplias posibilidades que ofrecen, las ciudades se han erigido en eslabones fundamentales del proceso de reconstitución global del capitalismo y de las migraciones, y lo han hecho con prácticas coherentes con el neoliberalismo. Así lo destacan Glick Schiller y Çagar (2009), recordando que éste promueve la reducción de servicios y beneficios públicos, el desvío de ingresos y recursos hacia empresas privadas en todos los sectores y el impulso de una producción global gracias a la tendencia a la no intervención por parte de los Estados. En el caso concreto de los espacios públicos, parte de ellos experimentan una mercantilización, como resultado de las necesidades de expansión del nuevo capital y el recurso a la externalización de costes de mantenimiento (Leal y Leyva, 2011). Descienden los fondos públicos destinados a su mantenimiento que, por otra parte, deja de ser responsabilidad exclusiva de la Administración para dar paso a la irrupción de agentes privados (Low, Taplin y Sheld, 2005). Espacios de uso gratuito pasan a ser usados por quien puede permitirse pagar un precio y, por otra parte, se delimitan los usuarios. Así, se construyen viviendas con zonas verdes comunitarias de uso exclusivo para vecinos de unas pocas fincas o se cercan espacios anteriormente abiertos. La mercantilización va acompañada de una privatización del espacio, definida por un pago por su uso y la consiguiente selección de usuarios hacia un perfil del habitante o el visitante “de clase media” (Aramburu, 2008), un perfil que es también el referente de intervenciones de preservación histórica y diseño y planificación urbana que conllevan, entre otras intervenciones, la construcciones de vallas o normativas que restringen usos (Low, Taplin y Sheld, 2005).

Esas intervenciones se realizan de cara a una especie de eficiencia interna pero también en el contexto de un intento por moldear la imagen de la ciudad para un mercado mundial de ciudades globales. Una imagen que, entre otras cosas, puede apelar al cosmopolitismo en el intento de atraer talento global, capital financiero y turismo para revalorizar el espacio urbano, una idea a la que en cierto modo han contribuido quienes desde el ámbito científico han suscrito la influyente teoría de las clases creativas de Florida (Glick Schiller, e.p.). En Valencia un ejemplo de cosmopolitización es el “Festival de las Naciones” realizado en el Jardín del Túria y promocionado, en 2012, en la web oficial de Turismo de Valencia como

“una magnífica oportunidad para conocer otras culturas y costumbres sin salir de nuestra ciudad” bajo el lema “Valencia, ciudad de las culturas y el encuentro”.

Pero el verdadero escaparate de Valencia ha acabado siendo la Ciudad de las Artes y de las Ciencias, en combinación con un centro antiguo remodelado para ese mismo fin. Desde los años noventa la ciudad se ha ido conformando mediante la construcción de ese complejo fetiche y otras intervenciones (remodelación del puerto, Sociópolis o proyecto de prolongación de la Avenida de Blasco Ibáñez) que se han erigido en trampolín de una urbanización especulativa plasmada también en la creación de barrios que albergan comunidades cerradas (por ejemplo, la llamada “Avenida de Francia”). El molde se ha aderezado con la reiteración de megaeventos (America’s Cup, Gran Premio de Fórmula 1, visita de Benedicto XVI, etc.). Es una práctica desarrollada en otras ciudades con homogeneización espacial, arquitectura descontextualizada, promoción de espacios privados o semi-privados en zonas de mayor estatus y dinámicas de gentrificación. Todo ello, condimentado con la particularidad de una élite que ha encontrado en el ladrillo su principal ámbito de inversión, con la proximidad del mar y la huerta, con sus particularidades históricas reflejadas en un patrimonio arquitectónico pero también en un gran espacio singular como son los jardines del antiguo cauce del río Túria³. El contrapunto lo representan zonas precarizadas que contrastan con el escaparate reluciente.

Las diferencias étnicas constituyen la diversidad de las ciudades, sin conllevar necesariamente desigualdades (Delgado, 1998). Sin embargo, el espacio público es siempre asimétrico y jerarquizado en su conocimiento, accesibilidad, movilidad y apropiación (De la Haba y Santamaría, 2004). Tres aspectos contribuyen a ello, con adjetivación étnica: la segmentación laboral, las políticas de reducción de déficit público y la política migratoria.

En primer lugar, los inmigrantes extranjeros han tendido a ocupar trabajos que responden a 5 “p”: penosos, peligrosos, precarios, peor pagados y de poco prestigio (Arango, 2009). En la Comunidad Valenciana han sido empleos parciales, temporales, de baja cualificación y contratos irregulares, en sectores como construcción, servicios y agricultura. Hasta hace poco la considerable oferta de esos empleos contribuía a que la población extranjera manifestara mayor tasa de actividad que la española en su conjunto (Sánchez y Cano, 2005). Sin embargo, desde 2008, la crisis se ha hecho notar en esos sectores laborales afectando de forma especial a inmigrantes extranjeros. La tasa de desempleo de la población activa extranjera era hace

³ En la obra dirigida por Cucó (2013) se puede conocer en detalle cómo se ha ido desarrollando este modelo en Valencia y de sus distintas consecuencias. Una visión sintética se encuentra también en Santamarina y Moncusí (2013).

poco del 31,9% frente al 18,9% de la española, dato que la convertía en la segunda Comunidad Autónoma con mayor paro entre la población extranjera, detrás de Andalucía (VVAA, 2011). Este factor contribuye a la desigualdad directamente, por limitación de recursos materiales, pero también se combina con una crisis general que alienta la percepción de competencia por recursos escasos entre “autóctonos” e “inmigrantes” (Torres, 2011). Ello explica tanto la necesidad de buscar espacios públicos de disfrute plenamente gratuito como la presencia de reivindicaciones de derechos laborales y de ciudadanía en esos mismos espacios, por parte de los migrantes.

En segundo lugar, la crisis todavía introduce un vector más en la traducción de la diferencia en desigualdad de la mano de las políticas de recorte de déficit. En Valencia, la deuda pública del Ayuntamiento ascendía a 1.046 millones de euros en septiembre de 2012. El gobierno municipal ha dejado esa cifra en 872 millones⁴ con medidas como aumentar los precios de los servicios municipales, cerrar servicios, reducir frecuencias de transporte y costes de servicios y subcontratas en limpieza y mantenimiento de parques. Los servicios sociales y de salud se han visto afectados por reducciones de presupuesto, con la única y significativa excepción de la inversión en construir edificios. Todo ello ha afectado de manera particular a la población de origen extranjero, que en algunos casos ha necesitado ayuda una vez que había logrado que no fuera el caso, pero también han demandado atención españoles que tampoco la necesitaban. La situación impulsa un sentimiento de competencia entre autóctonos e inmigrantes (Torres y García Pilán, 2013), especialmente en barrios de la periferia de la ciudad, alguno de los cuales es de centralidad inmigrante. La crisis se ha traducido, por ejemplo, en una reciente manifestación de extrema derecha en Els Orriols, uno de los barrios de la ciudad con menor nivel de renta y el primero de la ciudad en proporción de población de origen extranjero. El partido España 2000 organizó en una plaza un reparto de comida “solo para españoles” que mostraran su DNI y acreditaran encontrarse en situación de desempleo. El lugar elegido se encontraba cerca de donde el Centro Cultural Islámico debía realizar justo ese mismo día el reparto periódico de alimentos que efectúa como integrante del programa de Banco de alimentos de la ciudad. En ese mismo lugar, además, se había celebrado meses antes la jornada intercultural Orriols Vive y Convive, que tenía entre otros objetivos el de promover la convivencia mediante el contacto entre vecinos originarios de distintos países. El acto de España 2000 –que contó con la autorización de la Delegación del Gobierno estatal- tuvo impacto en medios de comunicación locales y nacionales, lo que en parte sirvió de altavoz a la

⁴ Boletín Banco de España. Tercer trimestre 2012 y Cuarto trimestre de 2013, respectivamente.

organización para manifestar argumentos relativos a la necesidad de dar apoyo a los “españoles” en detrimento de los extranjeros, en tiempos de crisis. El evento suscitó los días previos, en el barrio, actitudes que oscilaron entre el miedo y el rechazo de buena parte del barrio y de todas las organizaciones sociales del mismo y el apoyo esporádico de unos pocos vecinos. Aún así, uno de los argumentos que surgió en las valoraciones posteriores fue la fragmentación que se había producido. La situación de crisis encontró su expresión en un barrio que fue esos días calificado como “de inmigrantes”, con declaraciones que insistían en la elevada concentración de habitantes extranjeros lo que contribuía a meter en el mismo campo discursivo inmigración y crisis.

Un tercer aspecto que contribuye a la desigualdad y que lo hace estructuralmente es la política migratoria española, tanto en su vertiente de política de inmigración como de política destinada a los inmigrados⁵. La primera está marcada de manera creciente por el control, en coherencia con un sistema mundial que facilita el flujo de mercancías mientras impone condiciones al de personas (De Lucas, 2003) y que incluso redefine o flexibiliza la soberanía territorial cuando ello es funcional para el control del paso de personas. Así lo ha puesto de manifiesto el gobierno español adoptando progresivamente directivas europeas que profundizan en una lectura instrumental de la inmigración en términos de utilidad temporal como mano de obra y establecen medidas de obstaculización del paso, internamiento y deportación para quienes no se ajusten a las condiciones que regulan el cruce de fronteras y la estancia en países de la UE de acuerdo con aquellos términos. En la misma línea van la participación en el programa europeo Frontex, que supone una externalización de las fronteras más allá del límite del territorio Estatal, con la consideración ya no sólo del cruce de frontera, sino también de la trayectoria migratoria (Casas, Cobarrubias y Pickles, 2010) y el sentido de la política cooperación internacional como prevención de la emigración.

Por lo que se refiere a la política de inmigrantes, en España está definida por el Estado, aunque acaba siendo llevada a cabo desde el ámbito local, y conlleva acciones encaminadas a la incorporación de sujetos a una sociedad en términos que incluyen el desarrollo de una actividad laboral, el pago de impuestos, el acceso a servicios públicos, la participación en asociaciones o la posibilidad de votar en elecciones y de resultar electo. Dichas políticas tienen un trasfondo ideológico y simbólico relacionado con la identidad nacional y lo que se considera su núcleo cultural y/o religioso, en la medida en que se incluyen medidas

⁵ Sigo aquí la diferenciación que recuerda Martiniello (2003) dentro de las políticas migratorias, a partir de los trabajos de Hammar, entre la política de inmigración y la política de los inmigrados. Mientras la primera se dirige al control de flujos, la segunda tiene como fin regular la vida del inmigrado en su nuevo país.

encaminadas a evitar que la diferencia cultural obstaculice la cohesión social mediante la conveniente orientación de la trayectoria individual del inmigrado (Gil Araujo, 2010).

La política migratoria, en esta doble vertiente, hace que algunos vecinos de la ciudad sean percibidos como esencialmente diferentes y que muchos de ellos carezcan de derechos por no ser miembros de la nación o por no serles reconocido formalmente el carácter de residentes que, en cambio, sí ejercen en la vida cotidiana. Es una exclusión ciudadana manifiesta en los espacios públicos (Cuberos y Martín, 2012) y que muestra la existencia de una estratificación cívica. Es decir, evidencia "las maneras en las que la estructura de oportunidades vitales e identificaciones sociales resultan directa o indirectamente de la institucionalización de la ciudadanía en condiciones de desigualdad social y económica" (Lockwood, 1996:532). Se produce así un conjunto de categorías jerarquizadas que adolece de fundamentalismo cultural al presuponer un núcleo central y esencial a partir del cual se pueden establecer grados de ciudadanía (Delgado, 1998).

En la base de esa estratificación, en situación de "exclusión cívica", se encuentran los inmigrantes sin papeles a quienes se niega todo tipo de derechos. En otros casos la situación vira hacia un déficit cívico en los que la falta de poder o la estigmatización ocupan un lugar importante (Lockwood, 2012). En esta situación se encuentran inmigrantes que teóricamente disponen de unos derechos aunque no pueden ejercerlos en igualdad de condiciones con los "nacionales". Es el caso, por ejemplo, de quien es insultado o agredido en un vagón de metro por el color de su piel o de quien es difícil que obtenga determinado empleo o forme parte de la lista de un partido político o que sea dirigente de este, por su origen nacional. La desigualdad derivada de la exclusión cívica se experimenta con crudeza en los espacios públicos urbanos cuando se vive con el temor a ser capturado en ellos o en el momento en que es imposible solicitar formalmente su ocupación temporal, algo que se ha producido, por ejemplo, en las canchas de fútbol del Jardín del Túria, en Valencia.

Hay que decir que no todo inmigrante se encuentra en esa situación de carencia de derechos del mismo modo que tampoco ser inmigrante es sinónimo automático de vivir en situación de absoluta precariedad. Sin embargo, la categoría inmigrante ha sido problematizada y asociada a la vulnerabilidad y la ubicación en la base de la estratificación social a causa de las propias políticas pero también de los discursos de los medios e incluso, como ha mostrado Santamaría (2002), de las propias Ciencias Sociales. El "inmigrante" es un ser en la periferia del conjunto, fácilmente visto como marginal o incluso desviado, cuando no protagonista de un exotismo y mestizaje idealizados.

En realidad, podemos decir algo parecido de todo aquello que se adjetiva como “étnico” y que ineludiblemente se refiere a minorías. A juzgar por los objetos de investigación “étnicos” de las propias Ciencias Sociales, el vocablo “étnico” se convierte en significativo para referirse a sujetos minoritarios e incluso desviados (Banks, 1996) o exóticos que siempre son los otros (Delgado, 1998). Algo parecido sucede con los espacios públicos o los comercios (Ma Mung, 1992). Hablar de ellos supone referirse a la presencia de sujetos “étnicos” que suelen ser minoritarios. Cuando se es reconocido como “étnico” o “inmigrante”, el reconocimiento y ejercicio del derecho a la indiferencia propio de lo urbano, el derecho a pasar desapercibido, se antoja difícil.

La persona “inmigrante” es muchas veces hipervisible y su presencia no es siempre valorada positivamente. Por ejemplo, aunque la inserción de los nuevos vecinos en los espacios y servicios públicos es tranquila, la imagen que transmite la prensa ha sido otra. Entre 2001-2011, se hablaba sobre los nuevos vecinos de Valencia en relación con una concentración o incremento alarmantes de su presencia (19%), situaciones de vivienda precaria (14%), actividades delictivas (6%) o servicios de acogida o atención (6%)⁶. Una mirada cualitativa⁷ sobre uno de los colectivos, el ecuatoriano, permite observar como la categoría aparece asociada a un uso del espacio público entre la delincuencia organizada en “bandas”, el desarrollo de actividades incívicas (apuestas “ilegales”, peleas, suciedad o consumo de alcohol) alrededor de la práctica del fútbol y, puntualmente, la celebración de rituales particulares como la procesión de la virgen del Quinche. Los medios de comunicación pueden llegar a estigmatizar no sólo colectivos sino también ocupaciones y usos, espacios o barrios (Torres y Moncusí, 2012). Como ha mostrado Segura (2013), ese tipo de estigmatización espacial invita a una prevención social del contacto con la realidad estigmatizada que limita la interacción y refuerza que el conocimiento de los espacios públicos en cuestión se limite a categorías sin experiencia real de ocupación o movilidad en el espacio. Además, esa estigmatización contribuye a un trazo amplio que invisibiliza las diferencias internas generacionales, de género, localidad u otras.

Así las cosas, los sujetos que son calificados de inmigrantes encarnan diferencias que acaban derivando en desigualdades de raigambre estructural. En consonancia con una tendencia a la problematización y la sospecha, la ocupación de espacios públicos y los usos que

⁶ Datos procedentes del análisis de 493 referencias de la base de datos Factiva, en los diarios Las Provincias, Levante, ABC, Expansión, El Mundo y El País.

⁷ Para el colectivo ecuatoriano se ha realizado una búsqueda mediante la base de datos Factiva, para los periódicos ABC, El Mundo, El País, Levante y Las Provincias. Los datos responden al período entre septiembre de 2007 y abril de 2013.

protagonizan esos sujetos son objeto de control institucional por distintos medios. El primero y más directo son los controles por parte de patrullas policiales que pueden reforzar tanto la asociación entre inmigración e ilegalidad como sustentar los temores a la extradición o el internamiento por parte de extranjeros que carecen de documentos que acrediten una residencia regular en suelo español. En algunos barrios de Valencia los propios vecinos muestran una actitud ambivalente frente a esa presencia policial, entre valorarla por su propia seguridad y considerar que les criminaliza al connotar una sospecha permanente.

Una segunda fórmula es controlar mediante instancias mediadoras como Servicios Sociales u ONG. Es lo que encontraron Cuberos y Martín (2012) para el caso de las ligas de fútbol latinas en las canchas de San Jerónimo (Sevilla), donde unas instalaciones en desuso habían sido recuperadas para su uso por parte de inmigrantes de origen latinoamericano. La entrada en escena de una ONG conllevó varios cambios al amparo del principio de que la entidad tenía por objeto trabajar para la "integración" y luchar contra la exclusión social mediante una intervención dirigida fundamentalmente hacia quienes se consideraba estaban excluidos (Cuberos y Martín, 2012). En Valencia no está claro que se haya producido ese tipo de control, pero sí está a punto de concluir una investigación extensa sobre los "espacios públicos etnificados" que tiene como finalidad entenderla para una eventual intervención municipal que en cierto modo los regule. Puede que esos usos se reconozcan pero también que los usuarios deban abandonar la autogestión.

Una tercera forma de control consiste en intervenir arquitectónicamente. Los equipamientos ordenan prácticas al delimitar usos y ocupaciones previstas y normalizadas del espacio mediante construcción de campos de fútbol, canchas de baloncesto, parques infantiles o la instalación de bancos, papeleras, vallas y puertas (Moncusí y Hernández, 2013). Tanto las infraestructuras como la vegetación pueden facilitar o dificultar la interacción entre sujetos (Garcés, 2006). De este modo, la planificación urbana supone una suerte de domesticación de usos y ocupaciones del espacio. Son también manifestaciones de ello los esfuerzos por reafirmar un antiguo orden mediante intervenciones de preservación patrimonial que ordenen el paseo de los visitantes y racionalizan el espacio (Low, Taplin y Sheld, 2005). Las interacciones que dan significado al espacio social no son, pues, ajenas en absoluto al espacio construido. Antes bien la heterogeneidad que caracteriza la ciudad emana en buena medida de la interrelación entre el espacio construido y la comprensión o incomprensión entre quienes lo comparten (De la Hana y Santamaría, 2004). En Valencia, por ejemplo, desde 2002 a 2014 las canchas de fútbol del Jardín del Túria han experimentado un proceso de intervención que ha reducido su número y también las posibilidades de toda ocupación y uso informal. Donde

había cinco terrenos de juego de tierra, contorneados por una barrera que simplemente delimitaba el terreno de juego, se ha pasado a tres campos de césped artificial cercados por vallas de más de tres metros de altura, cerrados por una puerta y que cuentan con gradas y vestuarios. Sólo queda un terreno de juego, cuyo acceso está regulado por un club valenciano que hace de intermediario entre la Administración local propietaria del campo y los usuarios extranjeros. En este caso, las gradas son inexistentes y las instalaciones se limitan a un gran contenedor metálico donde se guardan materiales para el mantenimiento del campo y que hace las veces de pequeña oficina para ese intermediario. Es una transformación hacia la privatización del espacio que ha reducido mucho la presencia de los inmigrante extranjeros en esa zona.

En cuarto lugar, otras formas de control resultan más sutiles pero no menos incisivas. Se trata de instrumentos burócraticos de financiación, legislación y autorización que median para que los usos u ocupaciones sean consideradas inhóspitas u hospitalarias (De la Haba y Santamaría, 2004). Por ejemplo, el 2002 se practicaba Ecuavoley en campos de fútbol del Jardín del Túria, para lo que se horadaba el suelo. Alrededor de ese juego, se improvisaban bares usando los contenedores de basura como neveras y algunas personas montaban establecimientos ambulantes de peluquería. Al poco tiempo esas prácticas fueron prohibidas en ese lugar, en una intervención conjunta de la policía, asociaciones de vecinos y una asociación de inmigrantes eucatorianos que se basó estrictamente en las ordenanzas municipales (Torres, 2008). En otros casos, prácticas como el comercio ambulante informal e irregular son controladas coincidiendo con una renovación urbanística que ha favorecido la instalación en los alrededores de establecimientos de grandes cadenas comerciales de tecnología y de restauración de mayor estatus o lo que sería una suerte de gentrificación (Tonnelat, 2007).

Sin embargo, el control dista de ser absoluto. La gratuidad de espacios públicos y su apertura a usos diversos facilita la presencia de migrantes y la sociabilidad entre gente de clases populares o interclasista. En la zona infantil del Gulliver, en el jardín del Túria de Valencia, coincide amplia gama de usuarios (Moncusí y Hernández, 2013). Los espacios diseñados para usos recreativos (paseos o parques, por ejemplo) mantienen un grado de apertura con coincidencia entre dos ordenes distintos: el orden público institucional (basado en leyes y reglamentos) y el interaccional (basado en acuerdos tácitos) (Tonnelat y Milliot, 2013). Uno y otro suelen coexistir en los espacios públicos, con márgenes unas veces flexibles y otras rígidos. En este sentido, algunos usos y ocupaciones se materializan en los resquicios de lo posible o fuera de lo previsto. Tenemos en Valencia varios ejemplos de ello. Es el caso del negocio de venta ambulante de alimentos y bebidas en el Jardín del Túria, de carácter familiar

e informal, tolerado por las instituciones pese a ser una actividad que infringe normativa municipal. En otros casos el orden interaccional impone que se toleren determinadas ocupaciones, aunque no sin cierta desconfianza hacia quienes las protagonizan. En Valencia, es el caso de las concentraciones de magrebíes alrededor del oratorio y las tiendas *halal* en el barrio valenciano de Russafa o en el Centro Cultural Islámico en Els Orriols. En definitiva, el derecho de acceso a espacios públicos o privados y del ejercicio de determinadas actividades deriva de modos de regulación de los intereses en juego por parte de distintos actores (Monnet, 1996).

Otra situación que contraviene las previsiones institucionales la constituye el uso de espacios urbanos infrautilizados, abandonados o vacíos que los resignifica con usos y ocupaciones que en ocasiones suponen implantar infraestructuras que los transforman temporalmente. Las ligas de fútbol de migrantes procedentes de países andinos que han sido objeto de estudios en ciudades como Sevilla, Madrid o Valencia ofrecen numerosos ejemplos de ello⁸. Un seguimiento en el tiempo permite observar que los espacios públicos están sujetos a continuas transformaciones en secuencias de ocupación, uso, control e intervención institucional. En Valencia, por ejemplo, un solar abandonado en las afueras cerca de la localidad de Tavernes Blanques es habilitado los sábados para la práctica del Ecuavoley no solo con las correspondientes redes y líneas, sino también con establecimientos de venta de alimentos y bebidas. Mientras las ocupaciones pueden resultar conflictivas cuando se trata de sitios considerados neurálgicos por los “autóctonos” y sobre todo cuando son periódicas (Stein, 2003 citada por Eguren, 2012), la ocupación de espacios como solares y descampados cuyo uso habitual no va más allá del estacionamiento de algunos vehículos o el paseo de algún perro con su dueño raramente resulta conflictiva. Se trata de una práctica lógica, si tenemos en cuenta los constreñimientos del uso de otros espacios por parte de sus usuarios, en forma de carestía, infraestructuras inexistentes o inadecuadas, falta de terreno o reglamentos estrictos (Aramburu, 2008). La creatividad que representan las ocupaciones y usos de los espacios públicos nos recuerda que la vida de la ciudad es dinámica, sorprendente e imposible de prever institucionalmente. Aún así, si tomamos en consideración los elementos que conlleva la etnicidad como dimensión analítica, desde un enfoque macro, está claro que esa dinámica no muestra total albedrío.

⁸ En Moncusí y Llopis (2012) puede encontrarse referencias a estudios sobre fútbol e inmigración que describen, entre otras cosas, las características de estos espacios y que constituyen un conjunto demasiado largo de referenciar para que las posibilidades que ofrece este texto. Aparte de esos trabajos, resulta paradigmático para lo que aquí se apunta el texto de Cuberos y Martín (2012).

Conclusiones

En 1969 Barth realizó una propuesta de suma actualidad, hoy: la etnicidad es un estatus basado en categorías de adscripción que parten de cierta noción de autoperpetuación biológica. Esas categorías organizan la interacción a partir de transacciones en las que son significativas y al mismo tiempo se van significando. Poco más de treinta años después, Barth actualizó su propuesta para incorporar elementos estructurales mediante a un triple enfoque de escalas macro/meso/micro. En este trabajo nos hemos centrado en la primera de ellas, definiéndola con una combinación de lo sugerido por Barth y lo planteado por Martiniello, como constreñimientos estructurales derivados de acciones institucionales de Estado y mercado, pero también del potencial categorizador de los media y la ciencia. Hemos partido de esta propuesta para ver la pertinencia de lo étnico en el análisis de los espacios públicos en Valencia.

El interés de esos espacios es enorme, ya que la dinámica urbana está marcada por el carácter dialógico y dialéctico de su construcción, que representa una constante fuente de transformaciones a través de oposiciones y contrastes. Así, usos y ocupaciones son protagonizados por habitantes diferentes que se suceden en distintos momentos. Ello no se comprende cuando se aplica una razón espacial que condena las concentraciones, idealiza las mezclas y denuncia las relaciones superficiales cuando, paradójicamente, la ciudad no puede existir sin ellas; una razón que propone soluciones técnicas desatendiendo las prácticas, conocimientos y valores de los diversos usuarios de los espacios.

La comprensión de lo que acaece en estos espacios y su interpretación puede emprenderse atendiendo a la etnicidad como la entendió Barth, lo que conlleva tener en cuenta varios factores macro. El primero es el neoliberalismo global y sus manifestaciones en forma de urbanismo (privatización y mercantilización de espacios), cosmopolitismo (oferta de “culturas” yuxtapuestas en eventos), políticas de reducción de déficit público y segmentación laboral (que conllevan desigualdades por falta de recursos pero también por un trato discriminatorio o por la prevención del contacto, desde una percepción negativa del otro como competidor o como sujeto cuya presencia es ilegítima).

Un segundo aspecto es la política migratoria en sus dos vertientes. Por un lado, la política de inmigración proyecta la visión del inmigrante como sujeto cuya presencia se considera temporal, tolerada o directamente ilegal y conlleva la amenaza de formas de detención, internamiento y expulsión para quienes son acusados de incumplir esos principios. En el espacio público ello se refleja en controles y miedos que condicionan ocupaciones y usos. Por

otro lado, la política de inmigrantes constituye una estratificación cívica desde una definición del núcleo central de la sociedad que tiene connotaciones étnicas, con elementos como la lengua, la religión o la historia... que deben ser objeto de incorporación en una trayectoria individual de adaptación de los nuevos vecinos. Una estratificación que va desde la exclusión cívica del inmigrante en situación irregular, hasta la ciudadanía de pleno derecho de la que pueden disfrutar automáticamente los nacionales, pasando por el déficit cívico de aquellos a quienes se reconocen solamente algunos derechos. Uno de los que difícilmente se disfrutan es constitutivo de la vida urbana: el derecho a la indiferencia.

Precisamente el tercer aspecto de la aplicación de la etnicidad como dimensión conceptual desde un enfoque macro es la imagen del “inmigrante” como protagonista problemático de aglomeraciones excesivas. Los media, los políticos y los científicos sociales tienen un papel particular en la difusión de estas imágenes, contribuyendo a una estigmatización que otorga significado étnico a la categoría “inmigrante” y, con ello, a determinados espacios. Esa misma categorización se produce de forma similar para el adjetivo “étnico”.

Un cuarto elemento de interés son las fórmulas de control institucional de los espacios públicos, sea por parte de la policía, mediante intermediarios (técnicos y ONG), a través de la intervención arquitectónica, o con reglamentaciones y procedimientos burocráticos. Se trata de una realidad que condiciona la expresión y significación de lo étnico, aunque el control es relativo y las previsiones institucionales no siempre se cumplen. A la apertura de parques y plazas, se suma la dialéctica entre orden institucional y orden interaccional, donde en ocasiones manda la segunda. Eso explica que se puedan desarrollar actividades ilícitas como la compra venta de comida y bebida, con cierta aquiescencia institucional. Por otra parte, los nuevos vecinos resignifican espacios en desuso o infrautilizados para introducir nuevas actividades.

En fin, la etnicidad contribuye al dinamismo urbano, categorizando sujetos, usos y ocupaciones, conllevando constreñimientos a los que se busca respuesta y visibilizando movi­lidades propias de un mundo global. Barth es un referente para comprenderlo, aunque para hacerlo plenamente deberemos completar el viaje desde una mirada macro a un acercamiento meso y micro a realidades como los espacios públicos.

Bibliografía

- Anderson, (2007) Entrevista a Fredrik Barth, AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana, 2(2): 179-195.
- Aramburu, M. (2008) "Usos y significados del espacio público", ACE. Arquitectura, ciudad y entorno: 8:142-150.
- Arango, J. (2009) La inmigración en la encrucijada, Valencia, Universitat de València (Conferencia inédita).
- Banks, M. (1996) Ethnicity: anthropological constructions, London, Routledge.
- Barth, F. (1976) "Introducción". En Barth. F. (ed), Los grupos étnicos y sus fronteras, México D.F, FCE.
- Barth, F. (2000) "Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity". En Vermeulen. H. y Govers, C. (eds), The Anthropology of Ethnicity. Beyond 'Ethnic Groups and Boundaries', Amsterdam, Het Spinhuis.
- Casas, M., Cobarrubias, S. y Pickles, J. (2010) "Stretching Borders Beyond Sovereign Territories? Mapping EU and Spain's Border Externalization Policies", Geopolítica(s), 2(1):71-90.
- Clifford, J. (1994) "Diasporas", Cultural Anthropology, 9(3): 302-38.
- Cuberos, F.J. y Martín, E. (2012) "Conflictos identitarios en los espacios públicos. Las ligas deportivas latinas en la ciudad de Sevilla, Revista de Ciencias Sociales (CI), 28:40-60.
- Certeau, M. de (1984) The Practice of Everyday Life, Berkeley, University of California Press.
- De la Haba, J. y Santamaría, E. (2004) "De la distancia y la hospitalidad: consideraciones sobre la razón espacial, Athenea Digital, 5. Disponible en <http://antalya.uab.es/athenea/num5/delahaba.pdf>.
- Delgado, M. (1998) "Dinámicas identitarias y espacios públicos", Afers Internacionals, 43-44:17-33.
- Delgado, M. (2007) Sociedades movedizas. Pasos hacia una antropología de las calles, Barcelona, Anagrama.
- De Lucas, J (2003) "Inmigración y globalización acerca de los presupuestos de una política de inmigración", REDUR, 1:43-70.
- Eguren, J. (2012) "El uso de los espacios públicos por los inmigrantes latinoamericanos de origen andino en la ciudad de Madrid", Revista de Ciencias Sociales (CI), 29:183-204.
- Comaroff, J.L. y Comaroff, J (2009) Etnicidad SA, Buenos Aires, Katz.

- Cucó, J. (dir) (2013), *La ciudad pervertida. Una mirada sobre la Valencia global*, Barcelona, Anthropos.
- Garcés, A. (2006) "Configuraciones espaciales de lo inmigrante: usos y apropiaciones de la ciudad", *Papeles del CEIC*, 20, CEIC (Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva), Universidad del País Vasco, <http://www.ehu.es/papeles/20.pdf>.
- Germain, A. (1997) "L'étranger et la ville", *Revue Canadienne des sciences régionales*, XX:237-254.
- Glick Schiller, N., Basch, L. y Blanc-Szanton, C. (1992a), "Towards Definition of Transnationalism. Introductory Remarks and Research Questions", en *Annals of the New York Academy of Sciences*, 645:IX-XIV.
- Gil Araujo, S. (2010) *Las argucias de la integración. Políticas migratorias, construcción nacional y cuestión social*, Madrid, Iepala.
- Giménez, C. (2005) "Convivencia Conceptualización y sugerencias para la praxis", *Puntos de Vista. Cuadernos del Observatorio de las Migraciones y de la Convivencia Intercultural de Madrid*, 1:7-31.
- Glick Schiller, N. (en prensa) "Diasporic cosmopolitanism: migrants, sociabilities and city-making". En Irving, I. and Glick Schiller, N. (eds), *Whose Cosmopolitanism? Critical Cosmopolitanism, Relationalities and Discontents*, New York, Berghahn.
- Glick Schiller, N., Basch, L. y Blanc-Szanton, C. (1992b), "Transnationalism. An analytic framework for understanding migration", *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1-24.
- Glick Schiller, N. y Çağlar, A. (2009) "Towards a Comparative Theory of Locality in Migration Studies: Migrant incorporation and City Scale", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 35(2):177-202.
- Goffman, E. (1981[1959]) *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Hall, S. (2001) "Introducción ¿Quién necesita la "identidad"?", En Hall, S. y du Gay, Paul (eds.), *Cuestiones de Identidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Joseph, I. (1993) "Public Spaces and Visibility", *Archives & Behaviours* 9(3):403-407.
- Joseph, I. (2002) *El transeúnte y el espacio urbano*, Barcelona, Gedisa.
- Leal, J. y Leyva, M.S. (2011) "El espacio público de los inmigrantes", *Ace. Arquitectura, Ciudad y Entorno*, 17:317-333.
- Lockwood, D. (1996) Civic integration and class formation, *British Journal of Sociology*, 47(3):531-550.

- Low, S. (2005): "Transformaciones del espacio público en la ciudad latinoamericana", *Bifurcaciones*, 5, Disponible en <http://www.bifurcaciones.cl/005/Low.htm>.
- Low, S., Taplin, D, y Slehd, S. (2005) *Rethinking urban parks. Public Space and Cultural Diversity*, Austin, University of Texas Press.
- Ma Mung, E. (1992) "L'expansion du commerce ethnique : Asiatiques et Maghrébins dans la région parisienne", *Revue Européenne de Migrations Internationales*, 8(1): 39-59.
- Martiniello, M. (1995) *L'Ethnicité Dans las Sciences Sociales Contemporaines*, Paris, PUF.
- Martiniello, M. (2003) *La Europa de las migraciones*, Barcelona, Bellaterra.
- Moncusí, A. y Hernández, G.M. (2013) El río que nos lleva. El jardín del Túria como metáfora de la ciudad, En Cucó, J. (dir), *La ciudad pervertida. Una mirada sobre la Valencia global*, Barcelona, Anthropos.
- Moncusí, A. y Llopis, R. (2012) Inmigrantes latinoamericanos y fútbol en España. El caso de las ligas de fútbol amateur organizadas por latinoamericanos en la ciudad de Valencia. En Alonso, G. y Escala, L. (coord), *Offside. Fuera de Juego. Fútbol y Migraciones en el Mundo Contemporáneo*, México, Colef.
- Monnet, J. (1996) "Espacio público, comercio y urbanidad en Francia, México y Estados Unidos", *Alteridades*, 6(11):11-25.
- Pettonet, C. (2005) "Sytnhèse pour des temps à venir". En Brody, J. (dir), *La rue*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail.
- Sánchez, A. y Cano, E. (2005) "Immigració mercat laboral: una mirada des del País Valencià". En Piqueras, A. (coord), *Mediterrània migrant. Les migracions al País Valencià*, Castelló, Publicacions de la UJI.
- Santamaría, E. (2002) *La incógnita del extraño. Una aproximación sociológica a la significación de la inmigración no comunitaria*, Barcelona, Anthropos.
- Santamarina, B. y Moncusí, A. (2013) "De huertas y barracas a galaxias faraónicas. Percepciones sociales sobre la mutación de la ciudad de Valencia", *Papers*, 98(2):365-391.
- Segura, R. (2013) "Lo público como lugar practicado. Regulaciones sociales, temporalidades colectivas y apropiación diferencial de la ciudad". En Fernández, M. y López, M.D. (eds), *Lo público en el umbral*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata.
- Simmel, G. (1986[1908]) *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, Madrid, Alianza.
- Stein, V. (2003) *La reconquête du centre-ville: du patrimoine à l'espace public*. Genève, Université de Genève. Tesis doctoral inédita.

- Tonnelat, S. (2007) "Keeping space public: Times Square (New York) and the Senegalese peddlers", *Cybergeo: Revue européenne de géographie*, 367, disponible en <http://www.cybergegeo.presse.fr>.
- Tonnelat, S. y Milliot, V. (2013) "Contentious policing in Paris The street as a space for emotional public solidarity". En Lippert, Randy and Kevin Walby (eds), *Policing Cities: Urban Securitization and Regulation in a 21st Century World*, London; Routledge
- Torres, F. (2008) "Los nuevos vecinos en la plaza. Inmigrantes, espacios y sociabilidad pública", *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 3(3):366-397.
- Torres, F. (2011) *La inserción de los inmigrantes. Luces y sombras de un proceso*, Madrid, Agora.
- Torres, F. y Moncusí, A. (2012) "Más allá de la concentración étnica. Vivir juntos en dos barrios de Valencia, en VII Congreso sobre la Migraciones en España, Bilbao.
- Torres, F. y García Pilán, P. (2013) "La ciudad ocultada. Desigualdad y precarización en la Valencia global", En Cucó, J. (dir), *La ciudad pervertida. Una mirada sobre la Valencia global*, Barcelona, Anthropos.
- Vermeulen, H. y Govers, C. (2000) "Introduction". En Vermeulen, H. y Govers, C. (eds), *The Anthropology of Ethnicity. Beyond 'Ethnic Groups and Frontiers'*, Amsterdam, Spinhuis.
- VVAA (2011) *Informe anual sobre migraciones e integración Ceimigra 2010-2011*, Valencia, Ceimigra.
- Wallman, S. (1986) "Ethnicity and the boundary process". En Rex, J. y Mason, D. (eds), *Theories of Race and Ethnic Relations*, London, Cambridge University Press.

EL PUEBLO NEGRO EN EL ESTADO PLURINACIONAL DEL ECUADOR. ¿UNA OPORTUNIDAD DE RECONOCIMIENTO O UN RECONOCIMIENTO SIN OPORTUNIDADES?

Susana Moreno Maestro

susanamm@us.es

Grupo de investigación GEISA – Universidad de Sevilla

Esta comunicación analiza en qué estado se encuentran los Derechos Colectivos de la población afroecuatoriana tras su reconocimiento como Pueblo en las Constituciones de 1998 y 2008 de la República del Ecuador.

Analizamos, primero, si existe un “Movimiento Afro” y en torno a qué giran sus reivindicaciones para, después, adentrarnos en el proyecto de etnoeducación iniciado hace décadas por personas y asociaciones afroecuatorianas en el contexto actual del Ecuador, marcado por el reconocimiento constitucional de la interculturalidad y la plurinacionalidad.

¿Forman parte las demandas educativas del pueblo afroecuatoriano del proyecto de país de la *Revolución Ciudadana*? ¿Qué ha supuesto la Constitución de 2008 y otras leyes y normativas creadas desde entonces para el desarrollo de la etnoeducación? En definitiva, ¿qué han supuesto los años de gobierno de Rafael Correa para el proyecto político etnoeducativo?

La propuesta que presentamos es resultado de la etnografía desarrollada en Ecuador, principalmente en Quito y Esmeraldas, durante el año 2013 y se integra dentro del proyecto “Impactos del reconocimiento de la interculturalidad y la plurinacionalidad en los sistemas educativo, cultural y de salud de Ecuador”.

Las complejas relaciones pueblo-estado, representación política - asociacionismo, reconocimiento jurídico - reconocimiento social y cultural, son algunas de las unidades de análisis que nos planteamos en esta comunicación.

Palabras clave: Estado plurinacional, Ecuador, afroecuatorianos, Movimiento afroecuatoriano, etnoeducación.

1. Introducción

Según datos oficiales del censo de población de noviembre de 2010 –último realizado hasta la fecha-, en la República del Ecuador hay 14.483.499 ecuatorianos y ecuatorianas, dividiéndose según la autoadscripción étnica de la siguiente manera: 71'93% mestizos, 6'09% blancos, 7'39% montubios¹, 7'19% afroecuatorianos², 7'03% indígenas³ y 0'37% otros. El grupo de afroecuatorianos es el único que aumentó su nivel de autoidentificación desde el anterior censo de 2001, cuando el 4,9% de la población se identifica como tal.⁴

Pero, ¿una mayor autoidentificación supone una mayor conciencia de pueblo y, en consecuencia, una reafirmación como sujeto político dentro del Estado?

El censo de 2010 planteaba la siguiente pregunta: “De acuerdo a su cultura y costumbres, ¿usted cómo se identifica?: a) indígena, b) afroecuatoriano/a o afrodescendiente, c) negro/a, d) mulato/a, e) montubio/a, f) mestizo/a, h) blanco/a, i) otro”. Las variables b), c) y d) suponían el todo “afroecuatorianos/as”. De esta proporción que se autoadscribió como afroecuatoriana, el 59% lo hizo como “afroecuatoriano/a o afrodescendiente”, el 27% como “mulato/a” y el 14% como “negro/a”.

Para gran parte de investigadores y representantes de asociaciones afro, la preferencia por la autoidentificación como afroecuatoriano/a más que como negro/a o mulato/a se debe, en gran medida, a la campaña diseñada para el censo que, liderada por la CODAE (“Corporación de Desarrollo Afroecuariano”), tenía como lema: “Familia, identifícate: orgullosamente

¹ Campesinos de la costa que, según afirmaron en la campaña del Censo 2010, “surgen del mestizaje entre indígenas, afroecuatorianos y blancos a inicios del siglo XV y fueron afirmando su identidad propia a finales del siglo XVIII, con características particulares y múltiples manifestaciones culturales. Los montubios han devenido en una cultura campesina y costeña” (INEC, 2011: 124).

² Será a partir de la III Conferencia Mundial contra el Racismo y la Discriminación convocada por Naciones Unidas en Durban (Sudáfrica) el año 2001, cuando se adopta el término afro, en este caso afroecuatorianos/as. Dicha Cumbre es tomada como la agenda de buena parte de las personas implicadas en los movimientos afrodescendientes.

³ Indudablemente, la población indígena es mayor, pero muchas personas continúan sin identificarse en el censo como tales. En cuanto a los montubios, es una categoría que aparece por primera vez en el censo de 2010 y a cuya inclusión puede deberse la menor identificación como blanco o mestizo para autoadscribirse a este nuevo grupo.

⁴ Solamente señalar, por lo limitado del espacio y porque escapa de nuestra unidad de observación en esta comunicación, la presencia en la actualidad de negroafricanos llegados en las últimas décadas al país, cuya situación debe ser analizada de forma específica.

afroecuatoriano(a)”⁵. En dicha campaña se argumentaba que el concepto “negro” es un concepto colonial, y que, por tanto, debía ser superado.

“Nosotros hicimos eso (conseguir que más gente se autoidentificara como afroecuatoriano/a). En la campaña estuvimos negociando el tema de las preguntas. Porque muchas personas: ‘oye, eso de afroecuatoriano, afrodescendiente es un invento tuyo. Nosotros somos negros’. Y hay pelea todavía. Ya después mataremos el concepto de negro. Claro, ese negro inventado por la sociedad. Y eso es lo que nos sigue haciendo mal. Yo no soy negro. Cuando voy a una conferencia digo: ‘yo no soy negro. No, no soy. Y menos ese negro inventado que viene del siglo XVI’. Son rupturas” (José Chalá, Secretario Ejecutivo CODAE).

Como afirma el investigador John Antón, la campaña del censo logró aumentar la preferencia por la autoidentificación étnica más que *socioracial*. Sin embargo, ya de forma previa, la “Plataforma Política del Pueblo Afroecuatoriano” – construcción colectiva promovida por líderes y lideresas de organizaciones afro de Carchi, Esmeraldas, El Oro, Guayas, Imbabura, Pichincha y Sucumbíos- hablaba del Pueblo Afroecuatoriano en términos de etnicidad, definiéndolo como sujeto social histórico con una identidad étnica y cultural específica (Plataforma Política del Pueblo Afroecuatoriano, 2007).

Identificarse como grupo étnico aporta recursos⁶ y quienes diseñaron la campaña se preocuparon en lograr una mayor identificación con conceptos que remitiesen a la etnia, más que a la raza⁷. Desde distintos foros, los principales responsables de la campaña señalaban que de los resultados del censo dependían las políticas públicas orientadas hacia el desarrollo del pueblo afroecuatoriano, “de acuerdo con la Constitución y el Plan Nacional del Buen Vivir” (Trejo Aroca, 2012:52). Es decir, se insistía en la idea de que a mayor visibilidad estadística como pueblo, más recursos para políticas públicas a él dirigidas. La autoafirmación étnica se convertía así en una herramienta de movilización política.

Sin embargo, en el aumento de la autoadcripción como afroecuatorianos/as, además de los mensajes transmitidos en la campaña, para Juan García también pudo influir otro factor, y es que:

“Probablemente, respondas a tus propios hermanos. La gente que llegó a la casa a preguntar eran afros también. Hubo una especie de consenso entre el preguntador y el preguntado. Estoy seguro que si los entrevistadores hubieran sido gente blanca-mestiza, las respuestas hubieran cambiado mucho, porque enseguida hay una filiación

⁵ Además de la CODAE, también participaron en la campaña la Fundación Azúcar, Afroamérica XXI en Guayaquil, la FORMACTAE en Quito, la FECONIC en Valle del Chota y otras organizaciones de Esmeraldas y Sucumbíos. La campaña, además, contó con financiación de la AECID y del PNUD.

⁶ Caso del PRODEPINE (Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador), financiado por el Banco Mundial entre los años 1998-2004.

⁷ No es casual que sean los años en que se construyen los montubios como grupo étnico, participando así en el reparto de recursos.

con, un estoy camino de ti (...). Blanquear es parte de la tradición de los no blancos” (Juan García).

Podemos pensar, entonces, que no existe en todos los casos una conexión automática entre la autoidentificación como afroecuatoriano/a y la conciencia de pertenencia a un pueblo con pretensión de constituirse en sujeto político dentro del Estado.

2. El contexto jurídico

Para la consecución de derechos colectivos –a la tierra, a la cultura, a la identidad- debe haber un reconocimiento jurídico como pueblo dentro del Estado. ¿Cuál ha sido el proceso en relación a los afroecuatorianos en Ecuador? ¿Existe este reconocimiento? Y si existe, ¿qué ha supuesto en relación a la consecución de estos derechos colectivos?

En la República del Ecuador, la Asamblea Constituyente de 1998 reconoció por primera vez a los negros/as o afroecuatorianos/as como pueblo integrante del Ecuador “multiétnico y pluricultural”. Son los años de creación de organismos estatales que sirvieron de enlace entre el Estado y las distintas colectividades, pueblos y nacionalidades. En 1998 se crea la CODAE (“Corporación de Desarrollo Afroecuatoriano”)⁸ como organismo adscrito a la Presidencia de la República; también se constituye el CONAMU (Consejo Nacional de las Mujeres) y el CODENPE (Consejo Nacional de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador).

Con la CODAE, el pueblo afroecuatoriano pasaba a estar representado dentro del gobierno de la República, lo que había sido una demanda histórica del movimiento; sin embargo, desde su creación, no ha dejado de ser cuestionada “casa adentro”, acusándosele de ser una de las principales causas de desunión entre afroecuatorianos⁹.

⁸ Podemos citar varios antecedentes. En 1994, la SENAIN (Secretaría Nacional de Asuntos Indígenas y Minorías Étnicas); en 1997, CONPLADEIN (Consejo Nacional de Planificación y Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros). Implementación del PRODEPINE (Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador) y posterior separación con la creación de CODAE (Corporación de Desarrollo Afroecuatoriano) y CODENPE (Consejo Nacional de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador). En lugar de estar compuesto, como el CODENPE, por representantes de las distintas nacionalidades, el directorio que se crea en la CODAE toma como referencia los asentamientos provinciales. A partir de 2007, deja de existir el directorio y, por tanto, deja de haber representación provincial o de sectores organizados al interior de la CODAE. Esto ha llevado a continuas crisis de legitimidad al interior del Pueblo Negro.

⁹ Sobre todo a partir de 2003, el Secretario Ejecutivo es elegido por el Presidente de la República, por lo que quienes detentan ese cargo no cuentan con el reconocimiento de gran parte de las organizaciones y población negra. Por el decreto No. 133, expedido en el 2003, se establecía que el Secretario Ejecutivo debía ser elegido por el Presidente de la República de entre una terna presentada por las organizaciones; sin embargo, eso nunca se cumplió y los miembros del directorio nunca aceptaban por completo a la nueva autoridad, que la veían como imposición (Floril Anangono, 2011).

La función de la CODAE ha sido la de elevar propuestas de políticas públicas para promover el desarrollo de la población afroecuatoriana. En la actualidad, sin embargo, se encuentra inutilizada debido a una serie de cambios jurídicos que la obligó, primero, a transitar hacia la CONDAE¹⁰ -cosa que nunca sucedió- y, ahora, a constituirse en “Consejo Nacional de Igualdad” por mandato de la Constitución de 2008. Hasta la fecha, todavía no está clara la forma que adquirirán estos Consejos Nacionales de Igualdad; el Gobierno se decanta por establecer un “Consejo Étnico” que integre a indígenas, montubios y afroecuatorianos, opción que se rechaza desde la CODAE y las principales entidades afro:

“A ver, primero hay que sacar esa visión de lo étnico, porque, si no, ¿dónde están los blancos, los mestizos? Yo no sé. ¿A qué parte del universo pertenecen si es que étnicamente no se definen? (...). En este país intercultural y plurinacional, hay que bajar ese multiculturalismo cosmético y mentiroso. Es mentiroso, es cosmético en lo cotidiano. Que los “étnicos”, así entrecomillas, son los indios, los negros y los montubios. ¿De qué planeta serán los mestizos, los blancos? Yo no sé, pues. Estamos en todo ese mundo de representaciones simbólicas que vienen desde el siglo XVI, en donde sigue operando el racismo, la discriminación, y pensarse como superiores a los otros” (José Chalá, Secretario Ejecutivo de CODAE).

La “Plataforma Política del Pueblo Afroecuatoriano” señala que en la Constitución de 1998, “a pesar de estar contemplados los derechos colectivos, su aplicación no surtió el efecto deseado, particularmente entre los afroecuatorianos, debido a la débil difusión y promoción de esta normativa en las comunidades rurales y sectores urbanos marginales” (2007:31-50). Igualmente, denuncia cómo, lo que fue otro hito en la historia del movimiento, la Ley de Derechos Colectivos de Los Pueblos Negros o Afroecuatorianos, promulgada en 2006, nunca llegó a tener reglamento, por lo que quedó sin vigencia.

Sin embargo, la promulgación de la Constitución de 2008, que reconoce a Ecuador como estado plurinacional e intercultural¹¹, vuelve a percibirse como una oportunidad para las reivindicaciones del Pueblo Negro:

“Tenemos 21 derechos colectivos. Eso es maravilloso. Somos reconocidos como Pueblo. Entonces, la lucha contra el racismo y todo esto es fabuloso, se ha conseguido. La Ley de Derechos Colectivos¹² también la presentamos en la Asamblea Nacional y ya está aprobada en el primer debate. Esperamos el segundo debate en donde se recojan todos los otros derechos, porque se incorporaron nuevos derechos” (José Chalá).

¹⁰ De acuerdo con la Ley de Derechos Colectivos del Pueblo Negro, la CODAE debía transitar hacia la CONDAE (Consejo Nacional de Desarrollo del Pueblo Afroecuatoriano).

¹¹ “El Ecuador es un estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico” (Artículo 1 de la Constitución de 2008).

¹² Se trata de una nueva Ley de Derechos Colectivos para Afroecuatorianos posterior a la de 2006.

La Constitución de 2008 fue resultado de un proceso constituyente en el que participó el Pueblo Afroecuatoriano a través de organizaciones, personas del movimiento y funcionarios de la CODAE, con una “Propuesta del Pueblo Afroecuatoriano a la Asamblea Nacional Constituyente”¹³. La elaboración de este documento ya se señalaba en la “Plataforma Política”, cuyo eje de Derechos Colectivos recogía la necesidad de discusión entre las organizaciones con el fin de definir los elementos clave a defender por los representantes afro en la Asamblea Constituyente. Es entonces cuando la lucha contra el racismo y la discriminación se ponen en primer plano del debate, al considerarse causa de la exclusión económica, política, social y cultural del Pueblo Negro.

En abril de 2008, antes de la promulgación de la Constitución, John Antón exponía: “Pese a algunos logros jurídicos, sobre los afroecuatorianos aún el racismo y la discriminación racial pesan como dos barreras para el beneficio ciudadano tanto de los derechos civiles y políticos, como los derechos sociales, económicos y culturales y los derechos colectivos. En Ecuador el orden racial pos colonial se mantiene. El multiculturalismo no pasa de una retórica. La discriminación institucional es cada vez más evidente y el racismo estructural está intacto en la mentalidad nacional. (...) Esta innovación de la Revolución Ciudadana debe concretarse desde una perspectiva incluyente, combativa al racismo y garante de la ciudadanía a todos los ecuatorianos unidos en la diversidad y en el pluralismo jurídico y democrático.”

El mismo John Antón (2008b), ya en una valoración posterior a la promulgación de la Constitución, afirma que gran parte de la propuesta afroecuatoriana fue recogida en el texto constitucional.

Propuesta de los afroecuatorianos a la Asamblea Constituyente y logros alcanzados.

Tema	Propuesta para artículos	Articulado alcanzado en la Constitución de 2008
Deberes del estado	Fortalecer la unidad nacional en su diversidad étnica y cultural	Artículo 1
	Condenar y erradicar el racismo	Artículos 11 y 57
	Promover acciones afirmativas como mecanismos de inclusión social	Artículos 11 y 65
Reconocimiento de derechos	Derecho a la no-discriminación	Artículos 57
	Derecho a la igualdad real mediante el	Artículos 11 y 57

¹³ Entre las organizaciones afroecuatorianas que firmaron el documento figuran: Afroamérica XXI de Guayaquil, Federación de Grupos Negros de Pichincha (FOGNEP), Fundación Azúcar, Federación de Organizaciones y Comunidades Negras de Imbabura y Carchi (FECONIC), Coordinadora Nacional de Mujeres Negras de Ecuador (CONAMUNE), Federación de Mujeres Afroecuatorianas (FEMUAFRO), Federación de Mujeres Afros Unidas por el Cambio, entre otras. (Antón, 2008b)

	principio de la Acción Positiva en especial a las víctimas del racismo	
Derechos colectivos	Derechos colectivos de los pueblos indígenas, el pueblo afroecuatoriano y el montubio	Artículos 56,57, 58, 59 y 60
De la organización territorial	Las circunscripciones territoriales afroecuatorianas	Artículos 60 y 257
De la Función Legislativa	Circunscripción especial nacional indígena y afroecuatoriana en el Congreso	No se alcanzó
De los partidos políticos	Prohibición de la discriminación racial en los partidos y movimientos políticos	Artículo 65
De la justicia ordinaria	5% de la representación de los jueces de las altas cortes deberá ser compuesto por afrodescendientes	No se alcanzó

Fuente: elaboración de John Antón, 2008b.

La Constitución de 2008 sirvió de marco para la creación de dos documentos que se convierten desde entonces en la política pública del Estado para con los afrodescendientes: el *Decreto 60* y el *Plan Plurinacional para Eliminar la Discriminación Racial y la Exclusión Étnica y Cultural 2009-2012*¹⁴. Este último fue elaborado por representantes de la sociedad afroecuatoriana e implementado por el Ministerio Coordinador del Patrimonio después de los resultados de la encuesta sobre Discriminación Racial en Ecuador¹⁵.

El *Decreto 60* (Ministerio de Coordinación del Patrimonio Cultural y Natural, 2009) decreta la aprobación y aplicación a nivel nacional del *Plan Plurinacional para Eliminar la Discriminación Racial y la Exclusión Étnica y Cultural*, que forma parte del mismo Decreto, como política pública. Para ello pone como consideraciones el articulado de la Constitución, entre otros, aquel que reconoce la adopción por parte del Estado “de medidas de acción afirmativas para promover la igualdad real a favor de los titulares de derecho que se encuentren en situación de desigualdad” (artículo 11 de la Constitución). Asimismo, considerando que los afrodescendientes tienen que hacer frente a obstáculos derivados de prejuicios y discriminaciones sociales, señala: “adóptese una política laboral de acciones afirmativas para sectores sociales históricamente discriminados, con el fin de generar de oportunidades de trabajo sin discriminación racial a todos los ciudadanos. En todas las instancias del Estado se procurará el acceso laboral de afroecuatorianos e indígenas y

¹⁴ A partir de ahora nos referiremos a él como *Plan Plurinacional contra el Racismo*, tal y como se le conoce a nivel social.

¹⁵ La encuesta sobre Discriminación Racial ejecutada a nivel nacional por el Instituto de Estadísticas y Censos del Ecuador (INEC) en 2004, determinó que el 65% de los ecuatorianos admiten la existencia del racismo y la discriminación, que el 10% se hace responsable directo de tales prácticas, que el índice de prejuicio racial contra los afroecuatorianos es del 76% y que el 88% afirma que las principales víctimas del racismo y la discriminación racial en el país son los afroecuatorianos.

montubios en un porcentaje no menor a la proporción de su población” (artículo 3 del Decreto 60).

Sin embargo, los planes y medidas necesitan de un presupuesto que permita ponerlos en práctica, y es aquí donde organizaciones y representantes afroecuatorianos sitúan el problema:

“Tiene que haber presupuesto para esas políticas, porque uno de los problemas más grandes que tenemos es que se habla de una política, se habla de una ley, de un proyecto y luego no tiene fondos. Como el Decreto 60 o el Plan Plurinacional contra la Discriminación” (Irma Bautista, CONAMUNE-Coordinadora Nacional de Mujeres Negras del Ecuador).

“El Decreto 60 salió desde el gobierno pero en función de una propuesta que se estuvo generando en las organizaciones, y yo soy parte también de eso. Después lo coge el Gobierno, y el Gobierno si no pone los recursos, si el gobierno no mueve nada, porque para llevar eso se necesitaba recursos y se necesitaba todo un aparato burocrático necesario a veces para poder empujar. Entonces, ahí queda” (Jacinto Fierro, Universidad Vargas Torres).

Desde la Secretaría General de Planificación y Desarrollo (SENPLADES) se admite, en relación al Decreto 60, que los dos primeros años sí se realizaron políticas públicas mediante el apoyo financiero del exterior a través de la Cooperación Internacional de Naciones Unidas. De hecho, algunas personas afro se incorporaron a instituciones y organismos públicos. Pero esto solo fue en los primeros años. En la actualidad, apenas se hace nada. Podemos decir, por tanto, que el Decreto 60 y el Plan Plurinacional han tenido una aplicación parcial¹⁶. Por este motivo, el 25 de abril de 2012 se realizó la “Marcha afroecuatoriana a Quito” en demanda del cumplimiento de la Ley de Acción Afirmativa o Decreto 60.

Igual ocurre con el “Plan de Desarrollo para el Pueblo Afroecuatoriano”, diseñado por la CODAE y aprobado por la Secretaría de Pueblos, Movimientos Sociales y Participación Ciudadana, con una dotación de 173 millones de dólares que debían ser gestionados por la CODAE. Ocurre que al tener que transitar esta hacia el Consejo Nacional de Igualdad, no se le asignan partidas desde 2010. En consecuencia, no hay política pública para el Plan desde ese año:

¹⁶ El Plan Plurinacional contra el Racismo no tuvo una aplicación a nivel nacional como política pública, lo que respondería al art. 1 del Decreto 60, solo fue aplicado por varias entidades del Estado. Tampoco se mantuvo una lucha contra el racismo los 365 días del año (art. 2) ni existió un plan de cuotas estándar en todas las instancias del Estado (art. 3). Para el art. 4: “En los concursos de merecimiento para el sector público, se adoptará criterios de valoración específica que contemplen el criterio de igualdad étnica”, el Ministerio de Relaciones Laborales estableció 2’5 puntos por pertenencia a los pueblos y nacionalidades a los ciudadanos que se presenten a concursos públicos. Y nada se hizo sobre la inclusión del pueblo afroecuatoriano en las efemérides patrias, nombres de monumentos, avenidas, parques, plazas y edificios nacionales. (Observatorio sobre la discriminación racial y la exclusión étnica, abril – junio 2012).

“Estamos trabajando los componentes de educación, de salud, de..., pero se necesitan los recursos. Ahora está en el limbo. Es la institucionalidad que estamos aquí. (...) Ahora vamos a mirar la institucionalidad, el Consejo de Igualdad y la asignación de recursos, porque no hay política pública sin recursos. Nos podemos quedar con el librito: ‘¡Aquí tenemos!’, sí, pero sin recursos” (José Chalá, CODAE).

Podemos decir que en el marco legal los afros han avanzado mucho en las dos últimas décadas, pero que este reconocimiento no ha significado, de hecho, la consecución de esos derechos colectivos.

3. ¿Existe un “Movimiento Afro” en Ecuador?

“Un movimiento social puede entenderse como la agrupación informal de individuos u organizaciones dedicadas a cuestiones político-sociales, y que tiene como finalidad el cambio social. Se caracteriza por la presión al poder político, por tener formas de organización no jerarquizantes, la no aspiración a la conquista del poder del Estado y no estar controlados por partidos políticos”. Hemos tomado la definición de la propia “Plataforma Política del Pueblo Afroecuatoriano”, pues es en función de esa definición como esa misma Plataforma afirma que “los afroecuatorianos somos parte activa de un movimiento social en construcción y reelaboración”, reconociendo la diversidad de intereses¹⁷, pero siempre en el marco de reivindicaciones en torno a derechos territoriales y culturales.

Esta diversidad de intereses responde a la primera característica que define al movimiento, tanto desde dentro como desde fuera: a nivel local, hay procesos organizativos muy fuertes; a nivel nacional, por el contrario, se dan dificultades para aglutinar a las distintas organizaciones en torno a objetivos comunes.

En consecuencia, las entidades estatales creadas para este fin se han caracterizado por su discontinuidad. En 2002, se constituye la CNA (Confederación Nacional Afroecuatoriana); posteriormente, el Consejo de Coordinación de la Sociedad Civil Afroecuatoriana, sustituido luego por la COCOPAE (Consejo de Coordinación Política Afro del Ecuador) y, después, por la CONAFRO (Comisión Nacional del Pueblo Afro).

¹⁷ Esta diversidad de intereses hace que desde distintos sectores se cuestione la existencia de tal movimiento. Personas de la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe afirman que los afroecuatorianos no tienen una organización sólida a nivel nacional. También desde Senplades (Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo) se señala que los afroecuatorianos no han sido nunca un movimiento social con objetivos claros.

Una segunda característica del movimiento y que influye en la percepción “casa afuera” -por utilizar los conceptos de la etnoeducación - son las distintas formas de organización y criterios particulares de agrupación que pueda tener el Pueblo afroecuatoriano. Así, por ejemplo:

“El Movimiento de Mujeres Negras tiene una dificultad: que no nos hemos hecho jurídico nunca. ¿Y por qué no nos hemos hecho jurídico? Porque en nuestra cosmovisión no concebimos las mujeres solas, sino la mujer, la familia, con su hombre y sus hijos. Entonces, ¿qué es lo que piensan aquí? Tienen que hacerse una confederación solamente de mujeres. En el Estado lo ponen así: ‘a ver, género...’. Género no es solo mujer. No nos entienden, dicen: ‘Ah, no se organizan’” (Irma Bautista, CONAMUNE).

Hablamos, entonces, de organizaciones locales formalmente constituidas, de entidades estatales (con mayor o menor éxito y/o legitimidad)¹⁸ y de realidades organizativas no formales o no oficializadas.

Además, el movimiento cuenta con una tercera característica, la activación y desactivación de estructuras en función de las circunstancias: talleres, comisiones, plataformas... Así, la “Plataforma Política del Pueblo Afroecuatoriano” se desactiva tras elaborar la agenda política de las organizaciones negras¹⁹ para crear otros espacios con nuevos objetivos. Hoy, buena parte de las personas que integraban esta Plataforma se encuentran reunidas en otras estructuras, caso de las comisiones de etnoeducación creadas a partir de un taller desarrollado en agosto de 2013 en la ciudad de Esmeraldas. De la misma forma, a partir de la presencia de varios afroecuatorianos y afroecuatorianas en la Asamblea Nacional, se crean los denominados “Espacios de Diálogo” entre estos asambleístas y las principales asociaciones y representantes afro del país.

Y una cuarta característica del movimiento: tal y como señala el profesor e investigador –del propio movimiento- Pablo Minda, el Pueblo afroecuatoriano, en la línea del modelo norteamericano, es un movimiento más de personalidades que de organizaciones. Existe una continuidad hasta nuestros días en las personas más directamente implicadas en el proceso de lucha contra la exclusión e invisibilización históricas del Pueblo Negro: Oscar Chalá, Pablo Minda, Barbarita Lara, José Chalá, Juan García, Irma Bautista, Juan Montaña, Alexandra Ocles, entre otros. Esto tiene una importante significación si analizamos, por ejemplo, las consecuencias que pueda tener la incorporación de algunos de estos líderes y lideresas al

¹⁸ La CONAMUNE (Coordinadora Nacional de Mujeres Negras del Ecuador) se crea formalmente en el año 2000, con 113 organizaciones de base en ocho provincias del país y todavía continúa. El Movimiento de Mujeres Negras, no inscrito en ningún registro, actúa de base para esta Coordinadora.

¹⁹ Sus contenidos fueron elaborados por los principales pensadores de las organizaciones de distintos territorios del país.

partido en el gobierno, Alianza País. Como nos han afirmado en las entrevistas realizadas, “si se cortan las cabezas, se corta el movimiento”, lo que se traduce en la posibilidad de estancamiento a nivel organizativo.

De todas formas, la percepción de gran parte de líderes y representantes es que, organizado, el pueblo afroecuatoriano posee enormes potencialidades, lo que lo convierte en un peligro para los sectores hegemónicos:

“Hay un temor, no dejar que como proceso organizativo seamos fuertes. Hay un temor de personas del Estado, de instituciones que, aunque tienen el discurso de: ‘organícense, sean juntos’, también tienen miedo a todos los afroecuatorianos juntos, haciendo voz, dios mío, como son tan fuertes...” (Irma Bautista, CONAMUNE).

“Históricamente nos han tenido miedo a los africanos y los descendientes. Y por eso creen que tenemos que seguir rotos, o desvalorados, porque nos quitaron los medios de producción. Tienen miedo a que estemos ahora caminando y compitiendo por los mismos espacios. Tienen miedo los de allá afuera, los que asaltaron secularmente el poder político, para mantener el estatus quo de injusticia. Claro, entonces va surgiendo otros tipos de racismo. Y nosotros tenemos que estar siempre repensándonos cómo actuar” (José Chalá, CODAE).

A día de hoy, el hecho de que algunos de sus líderes y lideresas sean asambleístas, principalmente de Alianza País²⁰, se ha convertido en una cuestión básica a debatir al interior del movimiento. Por un lado, se contempla como beneficio inmediato la visibilidad sostenida del Pueblo Afroecuatoriano, tradicionalmente excluido de “la política”, a través de un bloque en la Asamblea. Por otro lado, está la duda de si los asambleístas y las asambleístas que han formado parte del movimiento –caso de Alexandra Ocles, Pablo de la Torre, Adriana de la Cruz- serán capaces de mantener las reivindicaciones afro dentro del partido político en el poder. A lo que todavía no dan respuesta.

“Como presencia, maravilloso, hay una presencia significativa, hay un bloque afroecuatoriano, llena de entusiasmo. Pero no nos olvidemos que son parte, la mayoría, de Alianza País. Habrá que ver cómo pueden ir presentando los proyectos de ley en función de Alianza País y de los afroecuatorianos. Veamos qué estrategias van tomando” (José Chalá, Secretario Ejecutivo de la CODAE).

²⁰ De 137 diputados que componen la Asamblea Nacional de Ecuador, 8 son afroecuatorianos -4 mujeres y 4 hombres-, lo que supone el 5.8%. De Alianza País, son 6 de los 8.

4. La Etnoeducación como proyecto político

“La etnoeducación es enseñar con lo propio para fortalecer lo propio. Todo lo que tiene que ver con el conocimiento de uno mismo es un proceso que tiene que darse ‘casa adentro’, en la familia, en la comunidad, donde se pueden discutir las cosas, donde no puede haber nadie de afuera que cuestione el aprendizaje o la reflexión. La mera presencia de una persona de afuera impide la reflexión colectiva ‘casa adentro’. Es un diálogo interior, y es franco, es honesto y, lo más importante, establece un antagonico: blanco, indio, policía, gobierno... Alguien que te ha hecho mal, que es el protagonista histórico de tu situación. No es posible que este país haya tenido miles de esclavos pero no había esclavistas. Entonces, el joven, el hombre, la mujer, que hace esta lectura ‘casa adentro’, cuando sale, ya trae una semillita para leer distinto. Y cuando habla ‘casa afuera’ debe posicionar eso como parte del diálogo con el distinto. Pero si la gente no ha hecho este proceso ‘casa adentro’, cuando habla con el otro: ‘sí, señor’, ‘sí, patrón’, ‘como usted diga’, ‘sí, niña’, ‘sí, señorito’, ‘sí, señorita’. Por eso se dice que la etnoeducación es para fortalecer lo que está dentro, de manera que cuando usted hable ‘casa afuera’, lo que hable sea fortalecido en esa resistencia que está dentro. Porque el antagonico también está fortalecido ‘casa adentro’ en lo suyo”.

Son las reflexiones de Juan García, principal recuperador de la memoria y la tradición oral de las comunidades negras del Norte de Esmeraldas y uno de los “padres” de la etnoeducación. Expresa, en definitiva, cómo para establecer relaciones de igualdad con “el otro” desde la propia identidad es necesario un fortalecimiento de lo propio. Y es precisamente ese fortalecimiento el primer paso para construir en otros términos las relaciones interétnicas, históricamente jerárquicas.

En torno a esto, hay una realidad difícil de partida “casa adentro”: ni a la mayor parte de las familias ni del profesorado afro parece interesarles la cuestión. El hecho de pertenecer al Pueblo afroecuatoriano ha significado discriminación y exclusión durante siglos, por lo que ha sido el “blanqueamiento” la opción buscada por la mayor parte de la población negra.

“A mí una vez me dijo una madre: ‘yo lo que quiero es que mi hijo trabaje sentado como usted’” (Pablo Minda, Universidad Vargas Torres de Esmeraldas).

“Yo diría que el 90% de los afroecuatorianos y las afroecuatorianas no quieren hablar de esto, por eso es por lo que ha fracasado, porque la gente no quiere hablar de esto. Y yo lo veo natural, porque son 400 años echando pa’tras la etnicidad, la pertenencia, ¿no? La gente no es tonta, mientras más cerca estás del blanco, más cerca estás del éxito. Casi todas las madres afros hacen su esfuerzo de ir mejorando un poquito esta perspectiva de acercamiento al centro” (Juan García).

En la actualidad, por tanto, la afirmación de la conciencia de etnicidad como afroecuatorianos y afroecuatorianas está muy debilitada, a pesar de haber aumentado la autoidentificación en el censo de 2010. Los beneficios de esta pertenencia continúan siendo mínimos en relación a los perjuicios, lo que hace que los intereses estén situados fuera del grupo.

En consecuencia, se necesita, por un lado, un marco normativo que garantice a todos los niveles la no discriminación del Pueblo afroecuatoriano, lo que estaría en gran medida cubierto con el marco jurídico actual si hubiese una política pública que lo acompañase²¹; por otro lado, se necesita que ese marco normativo, a su vez, impulse los diálogos, primero “casa adentro” y, después, “casa afuera”, para garantizar la interculturalidad y plurinacionalidad en Ecuador. De lo contrario, “la diversidad puede perjudicar” a los más débiles en la relación, pues mediante discursos en positivo sobre la existencia de pueblos y nacionalidades diversos en Ecuador, se crea la ficción de un estado intercultural, permaneciendo apenas inalterables los planteamientos y modos de gestión de lo público desde lo blanco-mestizo:

“Sabíamos que en esa diversidad quienes estábamos siendo perjudicados éramos los negros. La diversidad como tal a nosotros nos ha perjudicado porque, al final, los mestizos dicen: ‘sí, Esmeraldas es muy diversa, estamos juntos, pero yo no te escucho’. Somos diversos, es una cultura más rica porque tiene negros, tiene mestizos, tiene indígenas. La mayoría somos negros pero no estamos realmente decidiendo. Lo de la diversidad a nosotros nos ha perjudicado” (Jacinto Fierro, Universidad Vargas Torres).

Desde el movimiento afroecuatoriano se reivindica la implantación de la etnoeducación a partir del cuerpo legal vigente con el objetivo de introducir en las instituciones, incluidas las educativas, todo lo que tiene que ver con la vida del pueblo afro: su memoria histórica, la medicina ancestral, la religiosidad, la ecología, la música, las fiestas, los rituales y otras manifestaciones culturales, etc.

En lo concreto, desde el *Plan Plurinacional contra el Racismo* se señala que “en el Ministerio de Educación se impulsará una reforma al currículo educativo, con el propósito de incorporar un programa de etnoeducación afroecuatoriana que promueva el conocimiento y la valoración de la cultura afroecuatoriana en todos los niveles educativos. Para ello se institucionalizará la

21

Al entender la Constitución de 2008 la plurinacionalidad y la interculturalidad como atributos del Estado ecuatoriano, las actuaciones políticas debieran apuntar, por un lado, a la consecución de la igualdad en la esfera pública, promoviendo la participación de los distintos pueblos y naciones del Estado en las instituciones de la sociedad – lo que, en parte, se posibilita con el Decreto 60 de 2009- y, por otro lado, las actuaciones del Estado también debieran apuntar al mantenimiento de las diferencias culturales, que, igualmente, estaría posibilitado por el *Plan Plurinacional contra el Racismo*.

Cátedra de Estudios Afroecuatorianos, la cual será obligatoria en todos los planteles educativos del país”. Es decir, se plantea la revisión de los contenidos de las diferentes materias, repletos de estereotipos culturales y de ausencias sobre los aspectos centrales de la cultura afroecuatoriana. Desde el movimiento afro se señala que no es solo cuestión de introducir contenidos que valoricen al pueblo Negro, se trataría de reescribir la historia en su conjunto, porque, efectivamente, tal y como apuntaba Juan García, “donde hubo esclavos, hubo esclavistas”.

En las comunidades del Norte de Esmeraldas, desde la Comisión de la Pastoral Afro del Vicariato Apostólico, se han elaborado 4 cartillas -para 4º, 5º, 6º y 7º curso- con el objetivo de facilitar a los profesores y profesoras que lo deseen contenidos que complementen, con saberes afro, las materias obligatorias del currículum. De los alrededor de 140 profesores y profesoras de unas 60 escuelas de la zona, solamente entre 30 y 40 de estos profesores se han interesado por usar esas cartillas²².

Se trata, en fin, de un proyecto político pues el tema de la identidad se constituye en eje transversal de la propuesta: “cómo etnoeducarnos como estrategia de fortalecimiento organizativo de las comunidades negras”.

“Tenemos el derecho a que en el proyecto de este nuevo país, desde nuestra propuesta etnoeducativa, se reelaboren las proposiciones sobre la producción y el desarrollo económico; el fortalecimiento organizativo e institucional; los fundamentos jurídicos, los derechos humanos y de género; los diálogos intergeneracionales; los valores y nuestras prácticas culturales como la medicina tradicional, la música y la danza, la gastronomía, la religiosidad, el deporte y la recreación.(...) ¡Necesitamos construir un proyecto político desde nuestro ser y nuestro saber!” (Plataforma Política del Pueblo Afroecuatoriano, 2007: 16).

Poco se ha hecho. En relación al *Plan de Desarrollo del Pueblo Afroecuatoriano*, en gran medida porque la CODAE, encargada de gestionar el Plan, no recibe partida desde 2010 en espera de constituirse en Consejo de Igualdad, lo que hace inviable una política pública que lo lleve a efecto. Por otro lado, desde las instituciones de educación se continúa argumentando que no es posible la introducción de estos contenidos porque no existen materiales rigurosos sobre ellos, lo que se niega desde las organizaciones y representantes del movimiento²³.

²² En escuelas del Valle del Chota, se ha introducido una asignatura optativa de etnoeducación dentro del currículum escolar.

²³ La propia UNESCO editó un libro en 2011 en el que se recogen todas las experiencias en materia de etnoeducación en Ecuador en los últimos años. La UNESCO se ha sumado al proceso y actúa de enlace entre el movimiento asociativo afro que demanda la introducción de la etnoeducación en el currículum y el Gobierno, que debe cumplir lo que señala la Constitución.

El hecho es que hoy el Pueblo Afroecuatoriano continúa sin estar representado, junto a los indígenas, en la DINEIB (Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe), y sin conseguir la DINEA (Dirección Nacional de Etnoeducación Afroecuatoriana), una de las demandas principales del movimiento²⁴. Es definitiva, el Pueblo afroecuatoriano continúa sin tener representación en el Ministerio de Educación.

En lugar de ello, se han conseguido pequeños avances, como la incorporación de nombres de líderes negros en el contenido del currículum escolar, caso de Alonso de Illescas. Pero poco más. El paso siguiente sería, según los representantes del movimiento, que los profesores y profesoras tuvieran recursos para poder hablar de esta figura –y del resto de temas- de manera más extensa en clase²⁵.

Tampoco ha habido ninguna actuación específica en relación al artículo 5 del *Decreto 60* (Ministerio de Coordinación del Patrimonio Cultural y Natural, 2009), cuando señala: “En el marco de la celebración del Bicentenario de la Independencia, dispóngase al Ministerio de Educación y al Ministerio de Cultura resignificar e incluir a los pueblos y nacionalidades indígenas, afroecuatorianas y montubias en las efemérides patrias, nombres de monumentos, avenidas, parques, plazas y edificios nacionales, con el fin de fortalecer la interculturalidad y la construcción del Estado Plurinacional”.

Por su parte, desde la propia SENPLADES (Secretaría de Pueblos, Movimientos Sociales y Participación Ciudadana) se afirma que la interculturalidad en educación se ha debilitado, y que los contenidos siguen teniendo un sesgo etnocéntrico.

En definitiva, se continúa con una educación desvalorizante de lo negro donde estudiar significa alejarse de la cultura propia a riesgo de ser un “inadaptado” o “inadaptada”. Y todo ello, además, con una Ley Orgánica de Educación Intercultural de 2011, de aplicación obligatoria para todo el Sistema de Educación Nacional -con excepción de la educación superior-, que “garantiza el derecho de las personas a una educación que les permita construir y desarrollar su propia identidad cultural, su libertad de elección y adscripción identitaria,

²⁴ Uno de los últimos espacios construido por el movimiento afroecuatoriano en torno a la etnoeducación fue el “Taller para la elaboración de los lineamientos de la propuesta etnoeducativa afrodescendiente”, celebrado en agosto de 2013 en la ciudad de Esmeraldas. Dicho encuentro tenía por objetivo diseñar la propuesta y los pasos a seguir para que la etnoeducación fuera incluida en la Ley de Educación Intercultural. El encuentro estuvo financiado por el gobierno, lo que fue interpretado por parte de las personas del movimiento, por el interés del partido en el gobierno cara a las siguientes elecciones, celebradas en 2014. Pocas personas tenían sensación positiva previa el encuentro –tampoco después-, pues se interpretaba como uno de tantos para hablar de las mismas cosas, perderse en los mismos conceptos y debates teóricos, para no llegar a nada concreto en relación al gobierno. En dicho taller participó Alexandra Ocles, Asambleísta de Alianza País.

²⁵ Esto es lo que hace de forma voluntaria el profesorado a través de las cartillas del Vicariato que mencionamos más arriba en la región Norte de Esmeraldas.

proveyendo a los y las estudiantes el espacio para la reflexión, visibilización, fortalecimiento y el robustecimiento de su cultura”.

En consecuencia, podemos afirmar, una vez más, que si las leyes, normas y decretos no van acompañados de políticas públicas, las aspiraciones de gran parte del Pueblo afroecuatoriano seguirán estando fuera, seguirán estando en el acercamiento a lo blanco-mestizo, pues desde su identidad afro continuarán sufriendo la discriminación y exclusión de facto:

“Yo mismo no soy modelo para nadie ahí. Y los viejos que cuentan los cuentos de origen africano no son un modelo. El modelo es el que llega de afuera, con otra ropa, con otra postura, que ha visitado Guayaquil, que ha vivido en Quito. Ese es el modelo” (Juan García).

Es lo que pudimos apreciar en una reunión en torno a la educación en la Casa de Acogida “Yemaya”, de la CONAMUNE (Coordinadora Nacional de Mujeres Negras del Ecuador). Allí, un grupo de 10 personas procedentes de distintas asociaciones afro de Quito debatía sobre cuestiones educativas y comentaba cómo afecta en los resultados académicos hablar como se hace en algunas comunidades negras, pudiéndose escuchar cosas como: “usted, si quiere ser doctora, tiene que dejar de hablar como negra”.

No hay duda que la discriminación racial a nivel educativo contribuye a negar la propia pertenencia al grupo. Pero no solo sucede con el ámbito de la educación. La discriminación racial se aprecia hoy, de manera muy notoria, en los desplazamientos de la población de tierras ancestrales a causa de las industrias minera y palmacultora. “El lugar donde se meten los mineros y palmacultores es en los espacios donde el Estado no está haciendo su papel”, nos comentan. Así, gran parte de las tierras legalmente invendibles están siendo vendidas por las comunidades afroecuatorianas bajo presión²⁶, lo que lleva a algunos representantes del movimiento a afirmar la existencia de planes para vaciar los territorios de la región negra de Esmeraldas.

Por eso, la etnoeducación es una propuesta política que rebasa, con mucho, el planteamiento exclusivamente educativo. Indudablemente, a partir del reforzamiento como Pueblo, de esas reflexiones “casa adentro”, se puede tener un discurso construido para reclamar una relación en otros términos con los grupos hegemónicos del Estado, ya sea en torno al tema de los territorios, el uso del agua, la medicina ancestral o cualquier otro asunto. Seguramente por ello, desde los espacios de poder del Estado, se utilizan determinados conceptos y se habla en

²⁶ Nos gustaría señalar aquí, pues no era objeto de esta comunicación entrar en ello pero es obligatorio mencionarlo, cómo, en relación al territorio y la actuación de las empresas mineras, la situación de peligro físico y amenazas que viven las personas y grupos que reivindican su derecho a la tierra, dificulta cualquier acto de resistencia.

nombre de la diversidad o, incluso, de la interculturalidad, creando una ficción a partir de lo que son, casi exclusivamente, discursos:

“El estado lo tomó, lo incorporó en su discurso, lo pulió, lo acomodó, lo puso ahí, pero para anunciarlo: interculturalidad, territorialidad, ancestralidad...” (Juan García).

Y con el reconocimiento, la desactivación... Y mientras tanto, la pérdida de territorios, los desplazamientos de población, la exclusión en las instituciones...

5. Conclusiones

En la actualidad, cuando se han ganado espacios y ha habido grandes conquistas, con una Constitución que reconoce la interculturalidad y la plurinacionalidad, una Ley de Derechos Colectivos, un Decreto 60, un Plan Plurinacional contra el Racismo y un bloque afro dentro de la Asamblea, hay un debate al interior del movimiento sobre si dichos reconocimientos y ocupación de espacios les ha beneficiado como pueblo negro “culturalmente diferenciado por nuestra propia voluntad de ser diferentes”.

No cabe duda que la identidad puede reforzarse con el reconocimiento como pueblo en el marco legal de un país, pero, ¿puede suceder también lo contrario? Es decir, ¿puede dicho reconocimiento desactivar las reivindicaciones identitarias y por los derechos colectivos? El Documento de la Plataforma Política (2007), dentro de su “eje militante”, afirmaba que “la identidad se refuerza con las leyes provistas por el Estado ecuatoriano, lo que es un proceso en construcción, perfectible y posible, en tanto ese reposicionamiento político gane espacios y alcance conquistas”.

Del análisis se desprende que el reconocimiento jurídico no garantiza el reconocimiento económico, político, social y cultural. Al contrario, la existencia de un marco jurídico sin política pública que lo desarrolle puede servir, justamente, para lo opuesto, para desmovilizar y desactivar los procesos de lucha.

“Sí, ellos son muy plurinacional y todo eso, pero ahí se va perdiendo también la esencia de lo específico. (...). Las organizaciones afro se han quedado como, no sin piso, sino que no se han preparado para la nueva etapa. Aquí en el Ecuador, a nivel del Pueblo Afro, se peleaba por la inclusión de los derechos del Pueblo Afro en la nueva Constitución. Esa era la bandera. Ahora los derechos están reconocidos en la Constitución y son otros pasos los que las organizaciones tienen que dar. Hay el Decreto 60, hay el Plan Plurinacional y todo eso, pero ahora toca el tema de la intendencia: cómo hacemos que esos derechos se cumplan. Esto es incidencia política” (Nieves Méndez, Corporación Centro Cultural Afroecuatoriano).

Existe también una responsabilidad del propio movimiento, todavía resituándose en el nuevo contexto de reconocimiento de derechos colectivos.

El *Plan Plurinacional Contra el Racismo* señala cómo "... el éxito de este Plan dependerá, en gran parte, de la capacidad de las organizaciones sociales, de las nacionalidades y pueblos y de la acción ciudadana para pedir cuentas a las instituciones públicas, con el fin de sentar bases sólidas sobre las que se construyan un estado plurinacional y una sociedad intercultural que abarquen la riqueza y complejidad que implica el principio de que el respeto a nuestras diferencias nos ayuden a ser cada vez más iguales" (2009:6).

El problema es que las leyes no se cumplen y nadie exige que se haga. El movimiento está debilitado y no hay respuestas contundentes. Algunas de las personas a las que hemos entrevistados afirman que todavía es pronto para valorar cómo está influyendo en este hecho la incorporación de líderes y lideresas en el partido en el Gobierno. Sin embargo, sí hay ya quienes señalan una mayor desmovilización a partir de esta incorporación en cargos o mandos medios del gobierno:

"Hubo la reforma de la ley de minería y nadie dijo nada. Es difícil que un dirigente se enfrente a su propio gobierno, por eso no hay protestas ni nada" (Pablo Minda, Universidad Vargas Torres).

"Es muy difícil porque los líderes realmente que eran de lucha, ahora han sido captados por Alianza País" (Jacinto Fierro, Universidad Vargas Torres).

Es indispensable que el movimiento afroecuatoriano se fortalezca y reivindique, con carácter urgente, políticas públicas que cumplan lo que marcan las leyes. De lo contrario, el Estado ecuatoriano seguirá siendo mayoritariamente monocultural y la norma continuará siendo, de hecho, la del grupo dominante. En consecuencia, los distintos pueblos y nacionalidades continuarán en la posición de "otros internos", quedando relegados a la exclusión y la discriminación por mucho que se muevan dentro de un contexto jurídico intercultural y plurinacional.

6. Bibliografía

- Antón, John (2008) *El lugar de los afroecuatorianos en el estado pluricultural*. Quito.
- Antón, John (2008b) *Estado Plurinacional e Interculturalidad y Afrodescendientes en Ecuador*. Disponible en [http://www.academia.edu/6060274/Estado Plurinacional Interculturalidad y pueblo afroecuatoriano](http://www.academia.edu/6060274/Estado_Plurinacional_Interculturalidad_y_pueblo_afroecuatoriano)
- Asamblea Constituyente (2008) *Constitución de la República del Ecuador*.
- Asamblea Nacional (2006) *Ley de Derechos Colectivos de los Pueblos Negros o Afroecuatorianos*.
- Asamblea Nacional (2011) *Ley Orgánica de Educación Intercultural*.
- CODAE (2008) *Los derechos ciudadanos de los afrodescendientes en la Constitución Política del Ecuador*. Quito: Ed. Imagine Comunicaciones.
- CODAE (2011) *Derechos Colectivos del Pueblo Afroecuatoriano. Un documento para reflexionar sobre nuestros derechos*. Quito: CODAE.
- Floril Anangono, Norma Paola (2011) *Corporación de desarrollo Afroecuatoriano (CODAE): ¿hacia la (neo) corporativización del movimiento afroecuatoriano?* Tesis para el título de Maestría en Ciencias Políticas, Flacso, abril 2011.
- INEC (2011) *Los pueblos por la autoidentificación cultural*. Quito: Inec.
- Plataforma Política del Pueblo Afroecuatoriano (2007) *Aporte del proyecto Incidencia Política en las Organizaciones Afroecuatorianas*.
- Secretaría de Pueblos, Movimientos Sociales y Participación Ciudadana (2009) *Plan Plurinacional para Eliminar la Discriminación Racial y la Exclusión Étnica y Cultural*.
- Secretaría de Pueblos, Participación ciudadana y Movimientos Sociales (2009) *Decreto N° 60*.
- Trejo Aroca, Cynthia Nathalie (2012) *Posicionamiento político de las mujeres negras de la Conamune desde la Diferencia Étnica*. Tesis para obtener el título de maestría en ciencias sociales con mención en género y desarrollo. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Sede Ecuador.
- UNESCO (2011) *Rutas de la Interculturalidad. Estudio sobre educación con poblaciones afrodescendientes en Ecuador, Bolivia y Colombia. Enfoques, experiencias y propuestas*. Quito: Oficina Unesco Quito.
- VV.AA (2012) *Observatorio contra la Discriminación Racial y Exclusión Étnica, abril-junio 2012*. Quito: Ministerio Coordinador de Patrimonio y Flacso Ecuador.

CONFRONTACIÓN Y FRONTERAS ENTRE LÓGICAS CULTURALES: EXTRACTIVISMO DESARROLLISTA VERSUS SUMAK KAWSAY EN ECUADOR

Isidoro Moreno Navarro

ismoreno@us.es

Grupo de Investigación GEISA

Universidad de Sevilla

1.

El avance del proyecto de investigación, acogido a una ayuda del Plan Nacional I+D+i, sobre *Repercusiones del reconocimiento de la interculturalidad y la plurinacionalidad sobre la educación, las políticas culturales y la salud en Ecuador*, está constatando la actual fuerte confrontación entre la política del gobierno del presidente Correa y su grupo político *Mas País*, que aspira a desarrollar lo que denominan “Revolución Ciudadana”, y el proyecto defendido principalmente por la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador) sintetizado en la noción de *sumak kawsay* o “buen vivir”. No se trata sólo de una confrontación en términos políticos (si se considera lo político en las coordenadas del pensamiento occidental, incluido el de tradición izquierdista) sino del choque entre dos paradigmas culturales, entre dos visiones del mundo y de la vida, entre dos lógicas cuyos núcleos son incompatibles.

A nivel jurídico-político, la Constitución de 2008 recoge elementos e incluso conceptos de ambos paradigmas. El Estado ecuatoriano es definido como intercultural y plurinacional y el “Buen Vivir” es afirmado como objetivo en varios de sus artículos. A la vez, también se hacen repetidas referencias al objetivo del desarrollo mediante la explotación de los recursos naturales existentes en el territorio de la República y a otras cuestiones que bien podrían figurar en las constituciones de cualquier otro país en que ni la interculturalidad ni la plurinacionalidad están presentes. Como siempre ocurre, un texto jurídico-político, y aún más cuando se trata de una Constitución, es el resultado de la correlación de fuerzas en un determinado momento entre los diversos agentes político-sociales y desarrollará sus potencialidades, en uno u otro sentido, según quienes

controlen el poder una vez aprobado. En este caso, la fuerza electoral de Correa y su consolidación populista en el poder le ha permitido no sólo reducir fuertemente la capacidad de movilización y la propia organización de quienes desde hace décadas fueron capaces de construir la organización plurinacional indígena más importante de toda América Indoafrolatina, en torno a la reivindicación de la tierra, de la plurinacionalidad del Estado y del *sumak kawsay*, sino también de neutralizar esta noción clave, vampirizándola, para reducirla a un eslogan que es presentado como si su contenido fuera equivalente al de la “revolución ciudadana”. El resultado, tanto en el ámbito educativo, como en el de las políticas culturales, el medio ambiente y muchos otros es el avance del desarrollismo extractivista, en su versión populista y progresista, mientras que cuanto se relaciona con los contenidos del *sumak kawsay* es combatido, descalificado o ridiculizado.

Más allá de la confrontación entre dos proyectos políticos, uno de los cuales, el encarnado principalmente por las nacionalidades indígenas, pareció haber casi triunfado al lograr introducir en la constitución no sólo varias de sus reivindicaciones más importantes, para perder fuerza desde ese mismo momento, estamos ante un choque de lógicas culturales, de paradigmas no compatibles que marcan muy claramente una verdadera frontera cultural, a la vez ideológica, política y económica, que separa dos visiones del mundo y de la vida, dos proyectos de sociedad, dos formas de entender la relación con la naturaleza, que no sólo son diferentes sino radicalmente incompatibles. ¿Cabe, en este caso –y en otros que pueden o podrán ser equivalentes- aplicarse la receta de la interculturalidad? ¿O cómo habría que entender la interculturalidad si se defiende que ésta es posible? ¿Dónde queda la afirmación, tan repetida por los globalistas, de que avanzamos hacia un mundo de culturas híbridas, una especie de *melting pot* a escala planetaria? ¿El supuesto universo humano actual no será, cada vez más, un pluriverso, que estará en confrontación constante mientras que uno de sus componentes siga pretendiendo presentarse como único válido y supuestamente universal? (Para tranquilidad de bienpensantes, ese pluriverso no tiene nada que ver con el choque de civilizaciones de Huntington).

2.

La crisis sistémica actual –que no es sólo financiera, ni sólo económica, sino también energética, alimentaria, ecológica, social y cultural, por tanto civilizatoria- está mostrando el callejón sin salida al que nos lleva la lógica cultural productivista, extractivista, centrada en la consecución del máximo de ganancia monetaria sin tener en cuenta los costes para las sociedades humanas y para la naturaleza: la lógica del capitalismo en su actual fase de globalización financiera y del Mercado. Esta lógica, en sus comienzos impulsada por el calvinismo, se convirtió en hegemónica a partir del triunfo del pensamiento “racional” de la Ilustración (que la separó de su legitimación supernaturalista) y fue extendiéndose a todos los territorios y pueblos del planeta a través de la expansión colonial de los estados europeos contruidos según el modelo de estados-nación (en realidad de supuestos estados nacionales). Como toda lógica con aspiración globalizadora, fue presentada como consecuencia “natural” e “inevitable” de la evolución de la humanidad. Su legitimación se realizó a través del paradigma del *progreso*: del avance indefinido que se produciría por el despliegue de la capacidad humana (de la “racionalidad”) para explotar la naturaleza de manera indefinida poniendo ésta a su servicio mediante los descubrimientos científicos y las innovaciones tecnológicas. El progreso significaría crecimiento de la riqueza y ésta habría de llevar al bienestar social e incluso a la felicidad de los individuos.

Con la asimilación de esta lógica se habría dejado atrás la “etapa infantil” de la humanidad para entrar en su edad adulta, aunque siguieran siendo “infantiles” los pueblos no occidentales (no civilizados), las mujeres (incapaces de hacer que la razón se sobreponga en ellas a la emocionalidad), quienes continuaran con creencias religiosas (incompatibles con la ciencia) y quienes no fueran capaces de tener éxito social (de aplicar adecuadamente la razón instrumental). En realidad, la lógica del progreso, la que tiene como objetivo central la consecución de ganancia, era la que correspondía a los objetivos e intereses de una exigua minoría: la de los varones, blancos, adultos, heterosexuales, cabezas de familia y propietarios.

Fue esta lógica sacralizada (aunque no religiosa) del Progreso la que legitimó la expansión colonial moderna no sólo en los planos económico y político sino también del pensamiento, como han puesto de manifiesto en las últimas décadas las corrientes

que, sobre todo en América Latina, se han centrado en el análisis de la colonialidad del saber y de los conocimientos. La dominación sobre los territorios se legitimó a partir de la presunta incapacidad de las poblaciones para explotarlos racionalmente (es decir, para conseguir el máximo provecho de los recursos naturales). La dominación sobre los pueblos se legitimó por la carencia en ellos de instituciones que con arreglo al patrón europeo pudieran ser definidas como democráticas. Y la dominación sobre el pensamiento se cimentó en la definición de los “otros” como encadenados a un pensamiento supersticioso y no plenamente racional.

Con el tiempo, a la referencia al Progreso y la Civilización sucedieron la referencia a la Modernización, al Desarrollo y, en los últimos treinta años, a la Globalización. Pero, realmente, Progreso-Civilización-Modernización-Desarrollo-Globalización son eslabones de un único paradigma cuyo despliegue y profundización ha desembocado en la crisis sistémica actual: el paradigma del capitalismo liberal, hoy globalizado y neo(ultra)liberal.

Conviene también apuntar, aunque sea una cuestión que no podemos desarrollar ahora, que la teoría marxista-socialista no se construyó realmente sobre una lógica alternativa a la del Progreso. Sin minimizar las diferencias respecto al modelo capitalista-liberal sobre todo en el ámbito de la distribución (de una parte de los beneficios a través del estado), es necesario señalar que la *fe en el Progreso* -lo que en terminología marxista es denominado *desarrollo de las fuerzas productivas*- para explotar sin límites la naturaleza, en este caso si se logra superar los obstáculos estructurales existentes en la sociedad mediante una revolución política, siguió siendo el eje central del modelo. Y así, todas las planificaciones de los estados que se han declarado o declaran “socialistas” han sido, y son, fuertemente productivistas y extractivistas, poco respetuosas con los derechos de la naturaleza (o sea, con los derechos de las generaciones futuras a disfrutar y beneficiarse de ésta) y con los derechos de los pueblos que no comparten esta lógica esquilmodora. Eso sí, con el argumento de que “no puede haber pobres sentados sobre una mina de oro o un yacimiento de petróleo” (como declarara el presidente Correa de Ecuador, artífice de la “Revolución Ciudadana”, cuando fue preguntado en una entrevista por la oposición de los pueblos indígenas a su proyecto de concesiones a grandes compañías mineras y petroleras para explotar la Amazonía). La única diferencia importante está en el modo de redistribución de una parte de la ganancia, sin apenas

cuestionar (o sin cuestionar en absoluto) qué se produce (la mayoría de las veces habría que decir qué se extrae) y cómo se produce, ni las consecuencias ecológicas, sociales y culturales del qué y cómo se produce y sin plantear sobre otras bases la relación de los seres humanos con la naturaleza.

Sin embargo, y a pesar de que la lógica globalizadora del Mercado ha conseguido dominar todos los territorios del planeta e impregnar todos los ámbitos de la vida social, y no sólo el de la economía, es una realidad incuestionable que se están reactivando, en unos casos, y están apareciendo, en otros, prácticas sociales, comportamientos y conceptos ajenos al paradigma mercantilista y asentados en otras lógicas diferentes a la que tiene como objetivo que todo (desde los bienes naturales necesarios para la vida a las expresiones culturales, desde las relaciones humanas a la relación con la naturaleza, desde los sentimientos a la participación en los asuntos públicos) responda a la *ley* del valor (del valor de mercado y no del valor de uso) y se convierta en capital para obtener ganancias, a poder ser cuantificables y medibles monetariamente. La *localización* de las prácticas e ideas no mercantilistas responde, sobre todo, al carácter étnico, comunitario de las lógicas culturales en las que se insertan. Y se opone al avance totalitario y destructor de la lógica de la *globalización* del Mercado.

No casualmente es en los pueblos que han resistido durante siglos al colonialismo europeo y luego euronorteamericano, a pesar de haber sido explotados y subalternizados y de haber sido víctimas de un permanente intento de etnocidio (de destruir sus identidades culturales), donde se están hoy activando, y en cierta medida resignificando o reconceptualizando, prácticas económicas y sociales, expresiones culturales y valores en buena parte enraizados en sus tradiciones propias, que rechazan explícitamente el paradigma extractivista-productivista que se nos presenta hoy como único posible e incluso como único pensable, y que se inscriben en lógicas que priorizan el interés comunitario sobre el individual subrayando la importancia de la búsqueda de unas relaciones armónicas tanto intrasocietarias como intersocietarias y con la naturaleza.

3.

En la América Indoafrolatina –denominación que yo prefiero a la eurocéntrica y colonialista de América Latina- el *sumak kawsay*, el *suma qamaña* o el *lekil kuxljal*, de los pueblos kechwas, aymaras y mayas respectivamente, son buenos ejemplos, entre

otros, de la reconceptualización de universos simbólicos y sociales que apuntan al “vivir bien”, “vivir adecuadamente”, “vivir en armonía” o “buen vivir”, desde una consideración del bienestar, colectivo e individual, radicalmente diferente a la que define la lógica del Mercado y transmite el concepto de desarrollo. Y en muchos otros lugares del mundo también podemos descubrir, si nos quitamos las anteojeras con las que el pensamiento occidental nos ha obligado a contemplar éste, que existen instituciones sociales –sobre todo no formalizadas-, comportamientos, expresiones y formas de vivir la vida que, aun cuando no formen un todo coherente en la mente de quienes son sus portadores, se inscriben en paradigmas diferentes al del “pensamiento único” del capitalismo globalizado. Estoy pensando ahora incluso en el mediterráneo europeo, al que, por una parte, se envidia y, por otra, se desprecia desde los centros de poder de la Europa del norte que se refieren a nuestros países con el acrónimo de PIGS (Portugal, Italia, Grecia, España), al considerar que no respondemos suficientemente, en todos los aspectos, a la lógica que nació con el capitalismo, fue bendecida por las ideas calvinistas y se desarrolló hasta el paroxismo actual de la globalización: la lógica de la ganancia y del Mercado, del utilitarismo económico, hoy principalmente financiero. De la que ellos se autodefinen como los más fieles adoradores, los más firmes guardianes y, por supuesto, aunque ello no siempre se haga explícito, los beneficiarios principales.

4.

El Buen Vivir (*sumak kawsay* o *sumaq qamaña*) fue la principal bandera de los potentes movimientos indígenas de Ecuador y Bolivia que emergieron en los años ochenta del pasado siglo y que consiguieron, con sus fuertes luchas, incorporarlo, como concepto, en las propias constituciones de dichos estados. Esto, que fue sin duda una conquista lograda por la movilización y la organización de los pueblos indígenas, ha sido desvirtuado por la apropiación del referente y su vaciamiento por parte de los gobiernos respectivos –que se presentan como “de izquierda” y antineoliberales- como medio de desactivar los movimientos sociales y de legitimarse capitalizando el prestigio y fuerza del concepto mientras se practican políticas neodesarrollistas complementadas con medidas de redistribución y asistencialismo que fomentan el clientelismo y la adhesión política.

El *sumak kawsay*, al apoyarse en una cosmovisión no occidental, la de pueblos indígenas que han resistido el etnocidio planificado durante los tres siglos de la Colonia y los dos siglos de neocolonización (la época de las repúblicas “independientes” construidas sobre el racismo y el apartheid), también ha sido atacado, desde posiciones marxistas tradicionales, tratando de presentarlo como un esencialismo etnicista o una “retórica casi mística”. En este sentido, como señala la jurista y líder kechwa ecuatoriana Nina Pacari, para entender la lógica del *sumak kawsay* se necesita no sólo rechazar la lógica del Mercado como supuesta única posible sino también “tomar distancia de la tradición crítica europea y repensar los nuevos entramados conceptuales, doctrinarios, ontológicos y epistémicos”. Como ella explica, “los pueblos originarios concibieron una institucionalidad en relación al sistema de economía y al principio de relacionalidad cuyo punto de partida se encuentra en la forma holística de concebir la vida (persona-sociedad-naturaleza). Y entre los principios que se desarrollaron en la filosofía indígena y que fueron el sostén argumentativo de la estructura socio-estatal tenemos el dualismo-complementario, la relacionalidad, la reciprocidad y la proporcionalidad...” Boaventura de Sousa, el politólogo portugués lo ha expresado perfectamente cuando afirma que “estamos ante cosmovisiones no occidentales que obligan a un trabajo de traducción intercultural para ser entendidas y valoradas”.

Tratando de resumir esquemáticamente las características fundamentales del *sumak kawsay* como paradigma, podemos señalar las siguientes:

- a) Visión holística de la vida: persona, sociedad y naturaleza están íntimamente enlazadas sin que sea posible la distinción sujeto-objeto entre ellas. Por consiguiente, el objetivo central ha de ser lograr la armonía con la naturaleza, con otras sociedades y con los demás miembros de la sociedad propia.
- b) Lo humano se realiza en comunidad. Por ello es necesario buscar una relación equilibrada entre los individuos y de estos con la colectividad, dentro de la naturaleza.
- c) Es preciso recuperar la idea de la vida como eje y categoría central de la economía. Ello significa redefinir el concepto de bienestar y la noción de riqueza y cuestionar el *desarrollo* en sus diversas formas. Se trataría de

“buscar una economía distinta: social y solidaria, diferente de aquella caracterizada por una supuesta libre competencia que anima al canibalismo económico entre seres humanos” (Alberto Acosta).

- d) La naturaleza no puede ser considerada como un objeto a explotar, como lo que muchos llaman un “capital natural” para la obtención de ganancias mediante su explotación-destrucción (extractivismo) sino como “patrimonio natural” sustentable.
- e) Complementariamente a lo anterior, en la lógica del *sumak kawsay* no puede tener cabida la consideración de las personas como “capital humano”, ni las relaciones humanas como “capital social” ni los saberes y expresiones como “capital simbólico”.

Con estas características, es evidente que el *sumak kawsay* no propugna un desarrollo alternativo (un etnodesarrollo, “desarrollo con identidad”, “desarrollo con perspectiva de género”, etc.), que no pasaría de ser un cambio de los sujetos beneficiarios del “desarrollo” sin cuestionar las bases y los elementos constitutivos de éste, sino que supone una verdadera alternativa al desarrollo.

Estamos, pues, ante una confrontación de lógicas culturales, de paradigmas no compatibles. Y de aquí que, aun cuando fuera una conquista la introducción del concepto en la Constitución ecuatoriana de 2008, junto a la definición del estado, por primera vez en el mundo, como *intercultural* y *plurinacional*, la presencia en la Constitución misma de ideas y objetivos que responden directamente a una concepción eurocéntrica (y capitalista) del desarrollo refleja una contradicción que crecientemente se está resolviendo con la imposición de esta última bajo el rótulo de aquélla.

No es anecdótico que el presidente Correa, a la vez que acusa de terroristas o de carencia de representatividad a los dirigentes indígenas, principalmente de la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador), aunque éstos contribuyeran en gran medida a su primera elección, acuñara como objetivo de gobierno producir una “Revolución Ciudadana” totalmente ajena al *sumak kawsay* y luego tratara de apropiarse de esta expresión, en una potente y permanente campaña de publicidad política, presentando ambos conceptos como equivalentes. O más aún, presentando su “Revolución Ciudadana” –que hasta en los términos bebe de la fuente europea del

progreso-modernización-desarrollo— como la concreción de la cosmovisión indígena. Así, el *sumak kawsay* (el “Buen Vivir”), de ser un paradigma alternativo al *desarrollo* es convertido en un tipo de desarrollo en el cual una parte de los beneficios producidos por las concesiones a las grandes multinacionales se utilizan para realizar ciertas mejoras sociales y para el asistencialismo –que da buenos réditos electorales- sin poner en cuestión el modelo extractivista y dependiente, antes al contrario acentuando éste con la excusa de obtener más fondos para que la gente, los “ciudadanos”, *vivan mejor* (mejor, sobre todo desde la óptica del desarrollo, que no de la del “Buen Vivir”).

En cualquier caso, es un hecho evidente la confrontación de lógicas culturales, de paradigmas, que está teniendo hoy lugar en diversos países de América Indoafrolatina, especialmente en el área andina. Los casos de Ecuador y Bolivia son los más conocidos pero el choque frontal entre el gobierno chileno y el pueblo mapuche, o de otros gobiernos, sean “de derecha” o “de izquierda”, con pueblos indígenas o comunidades de afrodescendientes, tienen un significado equivalente. Y también habría que contemplar la revolución zapatista desde esta perspectiva de enfrentamiento de cosmovisiones, y no sólo como un conflicto social y menos aún exclusivamente político (entendiendo por político lo que está directamente orientado al control del poder desde las instituciones, como nos enseña la politología hegemónica).

Si hacemos un esfuerzo de distanciamiento respecto al paradigma eurocéntrico (que se nos continúa presentando como el único racional, científico y democrático) y adoptamos una perspectiva “desde el Sur”, es decir, desde la periferia subalternizada por los centros de poder económico, político y académico, podremos constatar que nuestro planeta no es realmente un universo sino, cada día más, un *pluriverso* con una multiplicidad de sujetos colectivos y de lógicas culturales que luchan por consolidarse frente a la lógica globalizadora etnocida, genocida y destructora del planeta mismo. Y podremos valorar la significación de las diferentes lógicas alternativas no globalizadoras y no mercantilistas, en sí mismas y en cuanto a su contribución al necesario delineamiento del Bien Común de la humanidad. Pero para ello hemos de protagonizar un proceso de decolonización de las mentes, de revolución epistemológica.

Usos políticos de la interculturalidad: el caso de la salud intercultural en Ecuador

Carmen Mozo (cmozo@us.es)

Universidad de Sevilla

Mónica Torres (monicamoiki@yahoo.com)

Universidad de Sevilla

A pesar de que, frente a la complejidad étnica de Ecuador, existen autores que apuestan por la interculturalidad frente a la plurinacionalidad ya que esta última, afirman, “es parcialmente aplicable a territorios habitados por un solo pueblo, pero no es aplicable a territorios fluidos, que son la mayoría en Ecuador, donde conviven diversos pueblos y ciudadanos/as” (Valarezo, 2009:125), diferentes grupos étnicos luchan por el reconocimiento y la operacionalización de sus derechos colectivos en el seno de un Estado que, desde 2008, se reconoce constitucionalmente como un Estado plurinacional e intercultural.

Si nos circunscribimos a los pueblos indígenas, el derecho al reconocimiento de su sistema de salud ha sido una de sus reivindicaciones históricas, plasmada jurídicamente en la Constitución de 1998 fruto de las importantes movilizaciones que protagoniza el movimiento indígena representado en la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), en esta década. La Constitución reconoce a la “medicina tradicional” o “tradicional” y garantiza a los pueblos indígenas el derecho a practicarla. Este reconocimiento no es baladí ya que no hay que olvidar que hasta ese momento los y las terapeutas indígenas habían estado perseguidos por las autoridades y la aplicación de sus conocimientos prohibida.

Diez años más tarde, la Constitución de 2008, aprobada bajo el gobierno de Rafael Correa, y en el marco de la consagración jurídica de los principios de la plurinacionalidad y la interculturalidad, vuelve a introducir referencias explícitas al ámbito de la salud, entendida como un derecho fundamental que debe garantizar el Estado y como un eje estratégico para el desarrollo y el logro del Buen Vivir o Sumak

Kwasay¹. A lo largo de su articulado, se afirma que los sistemas tradicionales de salud y sus agentes forman parte del Sistema Nacional de Salud; que la atención a la salud como servicio público se prestará también a través de las entidades que ejerzan las medicinas ancestrales y alternativas; y que se promoverá la complementariedad entre los diversos sistemas médicos existentes en Ecuador. Se menciona además que el Estado garantizará las prácticas de la medicina ancestral mediante el reconocimiento, respeto y promoción de sus conocimientos, medicinas e instrumentos.

Partiendo de este reconocimiento formal, a lo largo de la presente comunicación² nos proponemos indagar en el devenir de las políticas públicas en el ámbito de la salud intercultural en Ecuador con el objetivo de discernir si dichas políticas suponen efectivamente una reestructuración del sistema público de salud, borrando las fronteras culturales existentes entre la biomedicina y la medicina ancestral o si, por el contrario, no son más que una nueva estrategia de reconfiguración de dichas fronteras, que no transforma las posiciones de hegemonía de un sistema sobre otro. Entre las preocupaciones de fondo, subyace la de analizar con qué fines se está usando un término tan en boga en la producción académica e institucional como es el de interculturalidad.

1-Implementación y evolución de las instituciones públicas de salud intercultural: de la salud indígena a la salud intercultural

En 1998, y con el objetivo de operacionalizar el mandato constitucional, se crea la Dirección Nacional de Salud de los Pueblos Indígenas (DNSPI), de ámbito estatal. Dicha Dirección trabaja inicialmente en estrecha articulación con el movimiento indígena con dos objetivos fundamentales: el fortalecimiento de la medicina ancestral y su inclusión en el Sistema Público de Salud. En el año 2003 cambia su nombre a

¹ Según fuentes ministeriales, “Es una concepción andina ancestral de la vida que se ha mantenido vigente en muchas comunidades indígenas hasta la actualidad. Sumak significa lo ideal, lo hermoso, lo bueno, la realización; y Kwasay es la vida, en referencia a una vida digna, en armonía y en equilibrio con el universo y el ser humano. En síntesis el SumakKwasay significa la plenitud de la vida” Ariruma Kowii. El Sumak Kawsay. MEC. Ecuador 2008.

² Esta comunicación forma parte del trabajo de campo realizado por las investigadoras en diferentes momentos del año 2013, en el marco del Proyecto I+D+i “Impactos del reconocimiento de la interculturalidad y la plurinacionalidad en los sistemas educativo, cultural y de salud de Ecuador”, dirigido por el Dr. Isidoro Moreno de la Universidad de Sevilla, proyecto todavía en curso. Los referentes empíricos remiten a la región interandina ecuatoriana, zona geográfica con los más altos índices de concentración de población indígena quichua. Los referentes temporales parten de la década de los noventa, cuando las políticas públicas empiezan a dar cabida a la denominada primero “salud indígena” y, posteriormente, “salud intercultural”.

Dirección Nacional de Salud Intercultural (DNSI). El cambio de denominación sustituye el término pueblos indígenas por el de interculturalidad y supone una ampliación tanto de la población a la que se dirigen las políticas públicas (junto a los indígenas, los afros y a los montubios) como los sistemas médicos que incluye, incorporándose, junto a la medicina tradicional o ancestral, las llamadas medicinas alternativas.

Desde el inicio de las luchas indígenas, se había reivindicado la creación de un organismo o institución autónoma para los pueblos y naciones indígenas que fuese financiado por el Estado, pero cuya administración y gestión corriese a cargo de los representantes legitimados por los movimientos indígenas. Sin embargo, desde los poderes gubernamentales, se eludió sistemáticamente la concesión de esta demanda. Como deferencia, se concedió que en el nuevo dispositivo institucional tanto los cuadros de nivel alto como medio y bajo fueran asumidos por personal indígena. Ésta fue prácticamente la única conquista significativa, pues si nos circunscribimos al escenario de las funciones establecidas dentro del organigrama del Sistema Público de Salud, la institución se insertó en el área de aplicación o ejecución de los planes de salud, no dentro del área de diseño y planificación ni de la administración y gestión del presupuesto financiero. Esta situación neutralizó el amparo o apoyo concedido en la esfera jurídica a la salud intercultural lo que ha conducido a que el papel otorgado a este organismo, en la praxis, haya sido prácticamente testimonial. En teoría, se otorgó un lugar a las organizaciones indígenas en la construcción de un sistema de salud intercultural; en la práctica, se les abortó la capacidad de acción y de influencia sobre los procesos institucionales.

Esta coyuntura no implicó que la DNSPI primero y la DNSI después no trabajase intensivamente en la orientación expresada de legitimación y fortalecimiento de la medicina ancestral (MA) y luchase en la medida de lo posible y en función de los escasos recursos disponibles, limitados prácticamente al capital humano, desarrollando una interesante e importante labor de promoción, visibilización y legitimación del modelo de prevención y atención de la salud ancestral, operando concretamente en las siguientes líneas de acción :

- 1.- Desarrollo y fortalecimiento del sistema de MA.

1.1.-Investigación desarrollada con el objetivo de elaborar un censo de terapeutas en activo en cada territorio. Como señalamos, previo a su reconocimiento constitucional, estaba prohibida y sancionada la práctica de la MA por lo que los y las terapeutas actuaban en la clandestinidad. Cada provincia elaboró su propio censo, aunque estos son parciales, debido a la resistencia a visibilizarse por parte de muchos sanadores y sanadoras indígenas.

1.2.- Procesos de legitimación comunitaria de los y las terapeutas de la MA.

Mediante actas cada comunidad reconoce a sus sanadores y sanadoras. Esta iniciativa parte del mundo indígena que siente que es él el facultado para legitimar al terapeuta y no el Estado, como se pretendía desde instancias oficiales externas a las de salud intercultural.

1.3.- Registro de las atenciones prestadas por los y las agentes de la MA a usuarios concretos. Registro temporal y espacial donde se señala la terapéutica aplicada y la identidad del terapeuta y de las y los usuarios.

1.4.- Diseño y ejecución de eventos de promoción de la MA.

Convocatoria y desarrollo de ferias de salud, orientadas a incentivar el conocimiento del modelo de atención terapéutico de la MA en la ciudadanía en general. Apoyo y participación de actores de la salud pública en ceremonias y rituales indígenas asociados al marco referencial de la cosmovisión andina en el campo de la sanación.

1.5.- Recolección de memorias orales sobre los saberes de la MA, atendiendo las personas expertas en sanación y al colectivo indígena en general. Investigación y documentación en el campo sobre un amplio abanico de ámbitos relacionados con el mundo de la sanación y la preservación de la salud, tales como la metodología de diagnóstico de dolencias y patologías, terapéutica, prácticas de medicina preventiva, fitoterapia, dietética, prácticas higiénicas o estilo de vida.

1.6.- Identificación de los lugares sagrados, potenciales escenarios de atención sanitaria. Se realizó un censo legitimado por las comunidades.

2.- Servicios de salud con enfoque intercultural.

2.1.- Capacitación y sensibilización de personal laboral funcionario del Estado y población global de agentes de salud.

2.2.- Adecuación cultural de salas de parto.

3.- Promoción y capacitación en derechos en salud, género e interculturalidad a nivel comunitario, de autoridades y líderes, y de funcionariado público.

4.- Participación social en Salud, estimulando al ejercicio por parte de la sociedad de la supervisión del Sistema Público de Salud en aspectos tales como la calidad de los servicios o el nivel de equidad en la atención, exigiendo el cumplimiento de los derechos reconocidos constitucionalmente.

No obstante, y pese a los esfuerzos realizados, todas estas líneas de acción no se han ultimado debido a la derogación del modelo legislativo desde el que se implementaron las políticas interculturales de la DNSI, y por ende la desaparición de este organismo. En el periodo de la investigación en el campo que recogemos en esta comunicación se desconocía la posibilidad de mantenerlas operativas con la nueva estructura que ha de derivar del nuevo modelo con que se plantea la reforma, reestructuración y consolidación del Sistema de Salud Público, reforma que se inicia el año 2008 cuando el actual gobierno del Presidente Rafael Correa gana las elecciones. El Ministerio de Salud Pública, en su calidad de Autoridad Sanitaria Nacional, elabora el nuevo modelo sanitario público que se denomina “Modelo de Atención Integral de Salud”³. La reforma en curso varía el entramado institucional, creándose en 2013 la “Dirección Nacional de Interculturalidad, Derechos y Participación Social”, lo que amplía de nuevo las competencias de la institución, añadiéndose dos áreas nuevas: “Promoción de Derechos, Género e Igualdad” y “Participación Social”.

La progresiva ampliación de áreas se ha producido en paralelo a un proceso de desacreditación de la participación de las organizaciones indígenas desarrollada en la década anterior. A la par que se quiere desidentificar “salud intercultural” de “salud indígena” por entenderse esta última como un concepto restrictivo e insuficiente, se acusa a las organizaciones de demandantes y poco constructivas; de falta de visión técnica; de haber introducido redes clientelares en la administración.

³ Modelo de Atención Integral de Salud Familiar, Comunitario e Intercultural (MAIS-FCI), MSP, 2012, aprobado mediante Acuerdo Ministerial N° 00001162 de 8 de diciembre de 2011.

Efectivamente, la reforma acciona en varias direcciones que coartan su papel en la arquitectura sanitaria institucional. Una de las cuestiones candentes es que, a nivel general, se han modificado las disposiciones que regulan la contratación de personal en todas las áreas de la administración pública, afectando también a las instituciones de salud intercultural de forma que el perfil requerido para los cargos medios y altos va a ser imposible de cubrir por agentes indígenas, ya que la proporción de población con estudios universitarios en este colectivo es muy baja, y aun más con estudios de post grado o doctorados. La necesidad de la existencia de agentes de salud indígena, que son las personas legitimadas por el colectivo usuario y las capacitadas para comprender e interpretar sus necesidades y demandas, así como para establecer una comunicación efectiva con éste, ha sido una de las demandas históricas de los movimientos indígenas quienes entienden, por tanto, que esta nueva coyuntura potencialmente supone el sometimiento de este medio intercultural al modelo biomédico hegemónico en el Sistema de Salud Público, tanto en la esfera de diseño y planificación como en el ámbito de la praxis sanitaria cotidiana.

El nuevo modelo de salud pública, el MAIS-FCI, se focaliza en la atención primaria, es decir, en la priorización de las actuaciones de prevención de la enfermedad frente a las asistencialistas, y considera la atención intercultural un eje transversal a las políticas de salud. En concreto, el reposicionamiento de la estrategia de Atención Primaria de Salud como eje articulador del Sistema Nacional de Salud implica que ésta basa gran parte de su labor intercultural en la presencia sobre el terreno de una nueva figura sanitaria, los TAPS (Técnicos en Atención Primaria en Salud). Abordemos entonces esta cuestión.

2- Atención primaria ¿intercultural? en salud.

La figura de los TAPS ha de responder al perfil de una persona indígena designada, teóricamente, por su comunidad, puesto que el objetivo a cumplir es que su integración en ésta sea absoluta. La obtención de la confianza de la población nuclea el despliegue de herramientas y mecanismos con que se interviene, y es imprescindible para que su labor sea eficiente.

En el trabajo de campo, la convivencia cotidiana con varios de estos técnicos y la participación en seminarios formativos desveló que su capacitación académica se asentaba en la cultura biomédica y en las bases de pensamiento del que esta surge y se nutre, y evidenció importantes carencias en materia de interculturalidad así como una

falta de sensibilidad pronunciada hacia esta perspectiva en el diseño de la malla curricular y de los planes de salud a que responde. Se observó entre las personas participantes un importante desconocimiento sobre las concepciones y prácticas de salud ancestrales y sobre sus expertos de salud y su cometido; así mismo, actitudes y conductas teñidas de un indisimulado desdén y suficiencia hacia las y los usuarios indígenas que, se apreció, se sustentan en la existencia de un juicio muy peyorativo hacia las creencias y las herramientas tradicionales de resolución de necesidades y dificultades en materia de salud de la población indígena. Esta mirada implica una deslegitimación de las capacidades de gestión del colectivo en esa cuestión, alimentada, estimamos, por la formación profesional de naturaleza biomédica, y por la asunción como propia de una perspectiva crítica con el estilo de vida y el pensamiento de los pueblos indígenas, que deviene de los círculos blanco- mestizos y que minoriza, estigmatiza y reifica a estos colectivos étnicos.

Ciertamente, a estos TAPS no se les percibía sensibles a la idea de la existencia de diversos sistemas de salud exógenos al institucional hegemónico de naturaleza biomédica. Estos técnicos y técnicas son los agentes de salud que, estrictamente, van a estar más en contacto con la población en la atención sanitaria, puesto que les concierne el control de las comunidades, y sobre ellos y ellas recaerá la interacción permanente y sistemática con las y los usuarios indígenas, usuarios del Sistema Público de Salud voluntariamente o no, pues han de obedecer y acatar intervenciones sanitarias institucionales, tales como vacunaciones o control del embarazo y parto, por ejemplo. Los TAPS idealmente deberían ejercer el papel de mediadores entre la medicina biomédica y la medicina ancestral, pero su enculturación en el paradigma biomédico puede imposibilitarlo. Estimamos que el impacto sobre la población puede ser de gran importancia, puesto que, en cierto modo, esta figura está abocada a ejercer funciones de policía sanitario, y los instrumentos de control y presión de los que dispondrá van a ser diversos y amplios, ya que están realizando censos e historias clínicas de todas las personas integrantes de cada comunidad, y de su perfil sanitario y socio-económico. Estos censos recogen información detallada de los núcleos familiares: historial clínico, perfil epidemiológico de sus componentes, patologías presentes o pasadas, potenciales vulnerabilidades y elementos caracterizadores de naturaleza socio-económica del nicho familiar. La información, en principio, se recoge con el objetivo de facilitar la elaboración y diseño de actuaciones asistencialistas o de prevención específicas para

cada usuario; pero, en la práctica, dota a estos operadores de salud de una base de datos personalizada que permite la injerencia y la coacción. En el trabajo de campo en centros de salud de comunidades indígenas se vivieron situaciones en las que, frente a la negativa de las y los comuneros a permitir la intervención sanitaria que las y los operadores de salud pretendían, como por ejemplo vacunaciones, se les intentaba disuadir presentándoles un amplio repertorio de motivaciones o estímulos. Uno de los más recurrentes era señalar la posibilidad de, en caso de negarse, perder las ayudas o prestaciones que recibiese de las administraciones públicas el núcleo familiar. La recepción de prestaciones es algo mayoritario en estas comunidades, por lo que la amenaza resultaba realmente coercitiva y obtenía respuestas positivas para las y los actores sanitarios. Así mismo, se pudo observar in situ una vigilancia cotidiana sobre las conductas y acciones de las personas potenciales usuarias indígenas del Sistema Público de Salud, una fiscalización cotidiana de la gestión de la vida en general que excede el ámbito de los intereses sanitarios.

La figura de los TAPS se ubica en el centro de una estructura que en principio se ha de orientar a generar plataformas de diálogo intercultural, pero que puede ser resignificada en una dirección contraria y convertirse en herramienta de control social e imposición del modelo biomédico, con o sin el consentimiento de la población nativa destinataria de los servicios sanitarios públicos.

El nuevo modelo de salud pública, el MAIS-FCI, además, está recentralizando prestaciones y servicios que, en su momento, fueron atomizados para desarrollarlos más localmente, lo que indica la intención de tomar el control y centralizar todo el Sistema Público de Salud, con la consiguiente merma de la capacidad de acción y gestión a nivel local. Un aspecto destacable en la reforma del sistema es el desmantelamiento de los sub-centros de salud, que en el modelo anterior eran la pieza más elemental y pequeña de éste y, por tanto, el primer nivel de la atención primaria. En los sub-centros de salud ubicados en comunidades muy pequeñas, la convivencia del personal sanitario, un equipo mínimo generalmente compuesto por un médico y una enfermera, con el entorno, obligaba al establecimiento de relaciones personales que incentivaban ciertas interacciones, intercambios, comportamientos y actitudes bidireccionalmente. Esta cercanía permitía el desarrollo de una relación relativamente ecuánime entre las y los actores implicados, creándose un espacio donde consensuar o negociar ciertos aspectos de interés general o individual. Y es en estos niveles también donde se llevaron a cabo

interesantes colaboraciones entre profesionales biomédicos y agentes de salud tradicionales que, si bien a un nivel microsociedad, posibilitaron intercambios de saberes y experiencias en la atención a la salud.

La centralización de la atención sanitaria en centros poblacionales más grandes puede implicar, por una parte, un empeoramiento progresivo de las condiciones de acceso a los servicios y recursos sanitarios y, por otra, la posibilidad de un empoderamiento de los y las agentes de salud biomédicos ligada a una pérdida de protagonismo de las y los usuarios indígenas, que puede suponer una precarización en el trato recibido por estos, y un potencial estado de vulnerabilidad en el respeto a sus derechos interculturales y personales, dado el tipo de atención pública a la diversidad cultural predominante aún entre el colectivo biomédico, tal y como analizamos a continuación. Esta situación vulnera gravemente el derecho a la salud intercultural y dibuja un escenario donde la inequidad en salud puede retornar a ser la protagonista, pese a que el discurso institucional defiende una dirección diferente.

3- La atención sanitaria a la diversidad cultural en el Sistema Público de Salud.

Como señalamos en el epígrafe anterior, el MAIS-FCI entiende la interculturalidad como un eje transversal a las políticas públicas en salud que superaría, según se afirma, su identificación con la salud indígena. Desde ahí, y en la línea de garantizar la atención a una población culturalmente diversa, se han implementado programas de capacitación dirigidos a los y las profesionales sanitarios en distintas provincias y/o unidades de salud que tienen como objetivo la formación en el conocimiento de dicha diversidad cultural. Este tipo de actuaciones han generado una cantidad ingente de publicaciones, informes y consultorías que no han ido más allá de acciones puntuales en la práctica, generalmente financiadas por la cooperación internacional y, por tanto, sujetas a fluctuaciones y discontinuidades. En el mismo sentido, tampoco se ha modificado la formación académica de las y los nuevos profesionales sanitarios, salvo ciertos cambios curriculares introducidos, no casualmente como podrá entenderse más adelante, en la Escuela de Obstetricia (matronas). La ya reiteradamente señalada ausencia de enfoque intercultural en la malla curricular de los TAPS se extrapola a todas las demás formaciones académicas asociadas al escenario sanitario, lo que implica una reproducción sistemática del modelo de pensamiento y actuación histórica y

hegemónica en la sanidad pública.

A lo largo del proceso de investigación se apreció en las y los agentes de salud biomédicos con carácter corporativo una peyorativa ausencia de legitimación de la medicina ancestral vinculada al no reconocimiento de la capacidad de gestión de la salud de las y los actores indígenas, ya sean sus especialistas en sanación o su base social. Se observó que, en general, los representantes de la biomedicina provenientes de todo el arco de agentes implicados, personal médico, sanitario, auxiliar, personal de gestión y de administración, se arrojan un estatus de superioridad intelectual, práctica y civilizatoria que fundamentan en interpretaciones estereotipadas sobre las culturas no hegemónicas, subalternizadas, y enarbolan, casi al unísono, un discurso de corte estigmatizante y excluyente hacia las terapéuticas de origen indígena.

El trabajo de campo, insistimos, visibilizó reiteradamente estas actitudes y posicionamientos, que si bien al inicio nos resultaron sorprendentes, se revelaron como estructurales con posterioridad. Son representativas, por ejemplo, las conductas del Doctor G., médico del Sub Centro de Salud de una de las comunidades del cantón Colta, cantón cercano a la ciudad de Riobamba, capital de la provincia de Chimborazo, quien trataba con cierta deferencia a sus pacientes, una deferencia de tinte compasivo, muy asociado, como manifestó reiteradamente, a su criterio sobre las y los usuarios indígenas y sobre el colectivo en general, a los que consideraba "seres muy vulnerables", en relación a su "falta de cultura, de conocimientos, y de capacidades", seres a los que "se ha de formar, de educar y capacitar para enfrentar la vida, y así abrir las vías de su potencial progreso". A menudo la deferencia se transformaba en enojo hacia su paciente a causa de detalles de relativa significación para el protocolo de actuación y asistencia, enojo que le trasladaba en forma de comentarios incisivos o incluso vejatorios. El tono paternalista y pedagógico que exhibía cuando hablaba de la población indígena de la zona se acompañaba de un peyorativo juicio sobre su estilo de vida, tradiciones y comportamientos. Nunca se detectó un ápice de cuestionamiento en referencia a su papel como biomédico ni a su modelo de pensamiento y acción. La opinión de este doctor sobre la medicina ancestral se centra en una argumentación que deslegitima a ésta ya que, esencialmente, la concibe como "una serie de prácticas y creencias asociadas a la brujería". A sus expertos les catalogaba como "agentes nocivos para la sociedad y la salud de sus usuarios". Así mismo, la Doctora C., obstetrix del Hospital Comarcal de uno de los pueblos de mayor demografía indígena de la provincia

de Chimborazo, de dilatada carrera como profesional en la sanidad pública, mantenía una interacción con las usuarias indígenas basada en una práctica de vejación constante que las infantilizaba y las despojaba de su dignidad. Este trato lo fundamentaba esgrimiendo un discurso sobre lo que denominaba “incultura e inmadurez endémica en el colectivo indígena”, al que considera una cultura a “educar y resetear estructuralmente”. La entrevista con uno de los doctores más significados en este hospital, el Doctor M., aportó datos sobre su opinión del proceso de interculturalidad en el ámbito de la sanidad pública. Apuntó que consideraba que el primer paso necesario para incentivar ese proceso es que los indígenas acepten a la sanidad pública como referente asistencial y, después, que modifiquen algunos de sus patrones culturales y actitudinales, pues “viven constreñidos por sus tradiciones y hábitos, muy lejos del desarrollo y del progreso”. ¿Asimilacionismo puro y duro?

Básicamente las declaraciones, tanto en entrevistas formales como en conversaciones informales, del personal biomédico en general, se mantenían en una línea de defensa del proceso de interculturalidad, pero bajo ese tratamiento de postergación de los usuarios indígenas a la perspectiva biomédica y de deslegitimación de su tradición, cosmovisión y estilo de vida. Este escenario cuestiona las posibilidades de un cambio real y sustancial en la plataforma sanitaria institucional respecto a la implementación de una política intercultural más allá del discurso, pues se ha de superar la brecha conceptual de las y los agentes que la gestionan y la practican, poniendo en marcha medidas ejecutivas que lo hagan posible.

4- Servicios de salud con enfoque intercultural: el “parto culturalmente adecuado”.

Profundizando en la disociación entre el discurso gubernamental y las realidades observadas, se ha de señalar que el Sistema Público de Salud, hasta la fecha, no parece haber desarrollado apenas experiencias reales de actuaciones de terapéutica fundamentadas en la medicina ancestral, ya que las infraestructuras sanitarias con enfoque intercultural en el medio rural y en el urbano son escasas. En referencia a las iniciativas desplegadas, las llamadas “unidades de parto culturalmente adecuado” han sido el campo más desarrollado y consolidado, aunque en el marco temporal coetáneo se encuentran atravesando numerosas dificultades, y su supervivencia está amenazada. Estas unidades tratan de reproducir las condiciones en las que las mujeres dan a luz en

sus casas con el objetivo de atenderlas desde el respeto a sus costumbres y su tradición: luces graduables, calefacción, espalderas y cuerdas colgadas del techo para permitir las distintas posiciones verticales que la mujer quiera adoptar (cucullas, de pie, de rodillas...), diferentes hierbas para hacer infusiones (“agüitas”), panela (jugo de caña de azúcar solidificado), decoración con motivos andinos, autorización para llevar la propia vestimenta, permiso para el acompañamiento de familiares, entrega de la placenta, corte del cordón umbilical según estándares culturales.

La experiencia empírica en diversas unidades de observación desveló que, en muchas de ellas, la presencia de TAPS, de algunos sanitarios de origen indígena o de algún traductor lingüístico, son los únicos elementos que se pueden asociar a la presunta implementación intercultural, salvo excepciones entre las que señalaremos la de uno de los sub centros de salud de una parroquia rural de la provincia de Chimborazo, muy significado por su enfoque y orientación intercultural en la praxis.

Este centro de salud está dotado de un edificio construido expresamente para la terapéutica aplicada desde los criterios de la medicina ancestral. El inmueble está diseñado obedeciendo a los patrones sugeridos por agentes de salud de esta medicina, cuidando la orientación de las salas, utilizando materiales acordes con los entornos naturales de implementación de las prácticas tradicionales y, en esencia, tratando de recrear un hábitat concreto en el que se pueda operativizar y capitalizar los recursos humanos disponibles. Así esta construcción consta de una sala de parto culturalmente adecuada, una estancia de consulta médica y otra para tratamientos corporales, como masajes. Todo estos espacios, como se ha señalado, construidos con materiales nobles, como arcilla y madera, que son los elementos más notables en la naturaleza de la zona. Imprescindible asomarse a la cosmovisión andina para asimilar la centralidad de estas medidas, pues la terapéutica de la MA integra como elemento y herramienta de sanación los espacios y los elementos naturales, de manera que en el proceso de sanación adquiere tanta importancia el lugar físico como aspectos más técnicos, consideración que no está presente en la terapéutica de la biomedicina. En este tipo de aparentes detalles, se observó, se sitúa el desencuentro entre los modelos de sanación implicados en el estudio que generan incomprensión y problematizan las relaciones y negociaciones entre todos los actores del escenario de la salud intercultural, ya sean agentes de salud biomédicos o de la medicina tradicional, usuarios o gestores políticos y administrativos.

La creación de este dispensario fue impulsado por un médico, director del sub-centro de salud y activista social de larga trayectoria, muy sensibilizado desde hace años con la cuestión de la promoción de la interculturalidad. Fue co-financiado por ONGs internacionales y la Comunidad Europea, aunque los costes de funcionamiento y mantenimiento, en la actualidad, corren a cargo del Ministerio de Salud Pública.

Junto a la sala de partos, la implementación de prácticas interculturales contempla la consulta, un día a la semana, el domingo que es el mercado semanal, de un Yachak, que atiende a las personas que lo deseen, independientemente de su condición indígena o no. Transversalmente, desde la dirección del centro de salud se organizan eventos y celebraciones las fechas más significativas e importantes del calendario andino. Celebraciones muy concurridas y populares, en las que se realizan variadas actividades que orbitan alrededor de las manifestaciones rituales sagradas propias de los indígenas de la comarca, implicando en la articulación y gestión de éstas a diversos actores sociales y a los líderes de las comunidades, así como a la municipalidad con quién se mantienen excelentes relaciones. Este centro ha creado una red de colaboradores que, en sinergia desde esta coyuntura, desarrollan algunas actividades de enfoque intercultural. Iniciativas que proceden del Ministerio de Sanidad, o exógenas a este organismo. La gestión interna del centro de salud funciona de manera horizontal y asamblearia. Se ha de destacar que este modelo de gestión y esta línea de actuación funcionan de esta manera por la iniciativa personal del equipo sanitario del sub-centro, a pesar del aparente escaso apoyo por parte de instancias superiores del Ministerio de Salud. El liderazgo del director es el eje vertebrador del proyecto y la figura que oxigena continuamente la implementación de medidas y acciones de orientación intercultural.

Salvo excepciones como la señalada, las salas de parto culturalmente adecuado que son, en teoría, la iniciativa intercultural más exitosa y la más publicitada, presentan un nivel de uso y aceptación muy bajo. Pese a responder, en teoría, a criterios de construcción y funcionamiento adaptados a los patrones indígenas, no gozan del poder de seducción que se esperaba y los estímulos enfatizados en su promoción han resultado ineficaces.

Los motivos y determinantes de esta baja densidad de uso y demanda son difíciles de esclarecer. Consideramos que esto debe enmarcarse en las dinámicas, algunas de las cuales hemos intentado desentrañar en la presente comunicación, que afectan al conjunto del Sistema Público de Salud en su relación con la población indígena que,

como la investigación fue alumbrando, no es tendente a utilizar la red asistencial pública más que en casos tales como el de las madres con niños pequeños o las mujeres embarazadas, o en casos de patologías o circunstancias de gravedad extrema. El trabajo de campo permitió conocer dinámicas habituales en referencia al perfil de usuario indígena afecto al Sistema Público de Salud en la zona estudiada, y se puede inferir de esa experiencia que el grupo de edad y género que utiliza este servicio es muy acotado. El 90% de usuario indígena se divide en dos grupos de edad y sexo: mujeres jóvenes, un gran porcentaje de las cuales son mujeres embarazadas, y niños y niñas. El 10% restante se compone de usuarios de edades variadas que acuden por motivos de diferente origen. Las políticas de control de la morbilidad materno-infantil han sido prioritarias y el Ministerio de Salud se ha volcado en su puesta en práctica desde años. Por ello, se supervisa sistemáticamente a las mujeres embarazadas, (y a los bebés durante los dos primeros años de vida), a través de controles periódicos. El miedo a ser sancionadas o perder ciertos apoyos o derechos económicos incentiva a responder positivamente a esa exigencia gubernamental, ya que se han implementado estrategias de captación basadas tanto en estímulos de carácter sancionador como de reforzamiento económico.

Entre las variables más significativas a la hora de explicar la causalidad de la desafección indígena casi general por el Sistema Público de Salud y sus propuestas, tanto nuestros informantes como un número importante de informes y publicaciones apuntan hacia la experiencia secular del maltrato recibido por parte del personal sanitario biomédico. El diálogo entre iguales en el campo de la salud es un hábitat casi desconocido para el colectivo indígena, por lo que éste se deriva a rechazar esa experiencia de relaciones asimétricas de poder que le destina a un lugar de subalternidad. Igualmente, las representaciones que de los espacios simbólicos como son los hospitales se tiene desde los tiempos de la colonia son otro factor de incidencia en la desafección, ya que se les consideraba como un lugar para morir, no para sanarse. La confianza en la eficacia de la medicina ancestral, y la comprensión del proceso de salud y enfermedad que desde su cosmovisión se infiere, absolutamente diferente al del paradigma biomédico y racionalista, es otro de las variables de la causalidad en análisis. Por último, hay un aspecto que entendemos como factor de incidencia de suma importancia, y es la presión social que se ejerce sobre la persona perteneciente a la comunidad por parte de la propia comunidad, que le obliga a actuar en la dirección

marcada por el grupo y a no tomar iniciativas personales a la hora de resolver sus necesidades asistenciales.

Como se puede apreciar, la integración en la salud pública de modelos asistenciales exógenos al modelo hegemónico biomédico no está exento de dificultades, que proceden tanto del ámbito institucional como del colectivo indígena, aunque la presunta voluntad institucional de construir una plataforma asistencial eficiente en función de las necesidades reales de este colectivo ha naufragado hasta el momento presente.

5- A modo de cierre.

A raíz de lo expuesto en páginas anteriores no resulta difícil concluir afirmando que la interculturalidad se ha convertido en un epíteto retórico que acompaña la labor, sobre todo discursiva, del Ministerio de Salud Pública en Ecuador.

El devenir de las instituciones en salud intercultural analizado refleja cómo, desde una visión holística de interculturalidad que no menciona apenas la plurinacionalidad⁴, se ha ido ampliando la población destinataria de las políticas en salud intercultural y se han ido aumentando las áreas de trabajo, aunque esto no ha ido acompañado de un aumento del personal ni del presupuesto. Todo ello se ha realizado excluyendo a las organizaciones indígenas de la participación institucional que habían desarrollado en la década anterior, acusándolas de demandantes, poco constructivas y demagógicas. Se ha querido, además, romper la ecuación que equipara “salud indígena” con “salud intercultural” pasando a considerar la segunda un eje transversal que debe pernear todas y cada una de las actuaciones del Ministerio de Salud Pública. El problema fundamental, para los pueblos indígenas políticamente organizados, es que la interculturalidad se ha desvinculado de la plurinacionalidad.

Constatar el uso de la interculturalidad sin referencia a la plurinacionalidad reconocida en la Constitución es primordial, ya que no hay que olvidar que esta última fue una aportación del movimiento indígena. Afirmaba Boaventura de Sousa Santos (2009:38) que “la interculturalidad es la manera específica de cómo cada sociedad organiza su plurinacionalidad” y que es así como cada sociedad va creando “formas de convivencia

⁴ Y esto es aplicable a toda la documentación generada tanto por el Ministerio de Salud Pública (MSP) como por una gran parte de producción académica, generalmente auspiciada por los organismos de cooperación internacional y, más concretamente, por las agencias de la OMS tales como la OPS.

intercultural de manera específica”. Si la interculturalidad es, pues, un diálogo de saberes y prácticas, reconocidas previamente en igualdad a través de políticas plurinacionales que en Ecuador, y hasta el momento, brillan por su ausencia, el resultado de ese diálogo, en el ámbito que estamos analizando, habría de ser necesariamente la construcción de un nuevo modelo de atención a la salud.

Sin embargo, cuando el actual gobierno ecuatoriano habla de políticas de salud intercultural refiere, por un lado, a la gestión de una población culturalmente diversa para cuya atención se requiere formar al personal sanitario en el conocimiento de dicha diversidad cultural; y, por otro, a la posibilidad de crear una colaboración entre sanadores y sanadoras del sistema médico tradicional y profesionales del sistema biomédico. Pero, como se ha señalado, las experiencias de incorporación de la medicina ancestral a los hospitales y centros de salud con el objetivo de crear unidades conjuntas de atención han sido pocas y generalmente vinculadas a voluntades individuales de diverso tipo y a la financiación internacional. Ni se han generado directrices estatales ni se ha elaborado un marco legislativo. La práctica institucional sigue siendo biomédica, lo que significa que los crecientes esfuerzos por fortalecer el sector público de salud, debilitado y fragmentado, se han centrado en aumentar la cantidad y la calidad de las prestaciones pero sin cuestionar el tipo de atención sanitaria recibida. La crítica al modelo biomédico sigue pendiente.

Las políticas de salud intercultural en Ecuador tienen como base un planteamiento que se elabora en términos de ajustes del sistema de salud oficial, biomédico, que debe sensibilizarse y capacitarse para mejorar su atención a una población culturalmente diferente, de la cual se afirma que posee un sistema médico propio pero al cual no se reconoce como interlocutor directo. Como dichos ajustes no cuestionan la propia lógica monocultural, las políticas públicas de salud intercultural finalmente pueden suponer un riesgo de homogeneización cultural porque, al enfatizar su labor en llegar a un número mayor de población, contribuyen a reducir el pluralismo asistencial realmente existente. La interculturalidad sería una propuesta a construir desde el reconocimiento de la “otredad”. A nadie escapa la complejidad de la realidad ecuatoriana, pero las propuestas de las organizaciones indígenas no obvian esa complejidad. Un uso político de la interculturalidad que orilla la plurinacionalidad, se plasme esta última como se plasme⁵,

⁵ En este sentido, la CONAIE presentó su propuesta a la Asamblea Constituyente de 2008 (“Los derechos colectivos de las nacionalidades y pueblos indígenas del Ecuador. Evaluación de la década de 1998-

está facilitando, en el caso de la asistencia a los procesos de salud y enfermedad en Ecuador, un afianzamiento y una expansión del sistema biomédico.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Conejo, Mónica (1996) *Población indígena y reforma del sector salud. El caso de Ecuador*. Washington, D.C.: Organización Panamericana de la Salud.

Consejo Directivo de la CONAIE (1993) “Propuesta de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). Identidad y cultura, educación y salud”, en Terán, C. y Malo, M. (Comp.) (1995) *Políticas de salud y pueblos indios*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, MSP-OPS-OMS, Abya-Yala. Pp 173-192.

Hidalgo, Paola y Mideros, Raúl (2011) “Pariendo como indias: el don de las indígenas en la salud de las mujeres ecuatorianas. Reflexiones sobre la tensión entre universalismo y particularismo en la atención del parto”. Mimeografiado.

Sousa de Santos, Boaventura (2009) “Las paradojas de nuestro tiempo y la plurinacionalidad”, en Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (Comp.) *Plurinacionalidad. Democracia en la diversidad*. Quito: Ediciones Abya-Yala. Pp 21-62.

Valarezo, Galo Ramón (2008) “¿Plurinacionalidad o interculturalidad en la Constitución?”, en Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (Comp.) *Plurinacionalidad. Democracia en la diversidad*. Quito: Ediciones Abya-Yala. Pp 125-160.

2008”. Grupo de Trabajo sobre Derechos Humanos y Derechos Colectivos CONAIE-TukuiShimi. Quito, Marzo de 2009. Capítulo 4: “Derechos Colectivos en la Asamblea Constituyente. Estado plurinacional, unitario, soberano, incluyente y equitativo: la propuesta de la CONAIE a la Asamblea Constituyente de 2008”).

ESPACIOS CREADOS EN RESISTENCIA DE MUJERES INDÍGENAS EN MÉXICO Y DE MUJERES AFRICANAS EN ESPAÑA, MURCIA. DESCOLONIZANDO EL FEMINISMO CON METODOLOGÍAS COLABORATIVAS.

Práxedes Muñoz Sánchez

pmunoz@ucam.edu

Universidad Católica San Antonio de Murcia UCAM

Palabras claves: Resistencia, mujeres, feminismo, descolonización, colaborativo.

Este espacio es una aproximación teórica a perspectivas de resistencia en mujeres en diferentes realidades, cuya pretensión es visibilizar estrategias que se crean y se mantienen para subsistir a dificultades de las relaciones de género en un sistema mundo globalizado, donde sus actuaciones están alejadas de connotaciones públicas e iniciativas no gubernamentales que no reflexionan sobre sus realidades y las identidades en construcción, necesarias de revisar así como los objetivos y/o idearios.

Para ello se presentan tres realidades simultáneas de mujeres en procesos activos de resistencia, que luchan por mejorar sus propios lazos de autonomía y organización, recurren a estrategias comunitarias de sus propios orígenes aprendidas y que se van amoldando a nuevas identidades. Éstas delatan una fuerza emocional y poco a poco se convierte en estructural, frente a instituciones creadas tanto públicas como privadas, de su cultural original como de la cultura que acoge. Es el caso de mujeres guatemaltecas que tuvieron que desplazarse a México por el conflicto armado interno, también las mujeres indígenas yokotanab y mestizas de Tabasco supeditadas a las demandas de las extracciones petroleras, y por último, mujeres africanas que son emigrantes en Murcia.

Las mujeres partícipes de estas realidades, protagonizan etnografías reflexivas, con el objetivo de comprender, situar y entrever desde la colabor entre las participantes, mujeres e investigadora, el propio proceso de análisis para visualizar otras formas de entender un feminismo multisituado. Para ello se ha requerido de identificar comunes estructuras patriarcales y coloniales, de las múltiples sociedades y contextos, junto al mal uso que las instituciones públicas hacen de las propias organizaciones comunitarias y de mujeres, así como agencias de cooperación al desarrollo alejadas de la realidad donde quieren intervenir.

Por tanto, se visualizan mujeres situadas en distintas realidades que ha provocado la propia globalización, pero que está construyendo nuevas estrategias de resistencia desde valores de salvar la dignidad entre mujeres, el cuidado y la autonomía, en los diferentes casos.

1. Feminismo multisituado y transfronterizo

Como feminismo partimos de las múltiples ideologías y culturas que encierran este concepto, partiendo de la noción del sistema mundo que el autor Wallerstein (2004) desde los aspectos de la geocultura, de la ciencia y conocimiento nos ha dejado una orientación hacia la complicidad de la colonización, de conceptos como centro-periferia, local y global. En este caso nos preguntamos si: ¿podemos ver el origen en el concepto de sistema-mundo?, ¿cuándo se cuestionan las áreas descuidadas del saber?, ¿qué historias son ignoradas de grupos oprimidos?.

Esta reflexión se sitúa en la construcción de una antropología acorde con una crítica a un sistema mundo que no visibiliza las realidades, las injusticias, está posicionada en una crítica a la propia academia porque es cómplice de que deslegitimice qué es conocimiento o que se aleje de una análisis de la realidad y de operar en la construcción de la justicia social por evitar la investigación-acción, ya que colaborar es lento y más complejo, y requiere de una revisión de los símbolos existentes en los escenarios.

Es la Declaración de Barbados unos de los orígenes claves para remontar hacia una antropología comprometida con los pueblos en “su lucha de liberación”, en este trabajo, con las mujeres en realidades muy frágiles, desde trabajos en Guatemala y México que intento trasladar a Europa, más concretamente a Murcia:

“La antropología ha sido instrumento de la dominación colonial, ha racionalizado y justificado (...) la situación de dominio de unos pueblos sobre otros y ha aportado conocimientos y técnicas de acción que sirven para mantener, reforzar o disfrazar la relación colonial. La Antropología que hoy se requiere en Latinoamérica no es aquella que toma a las poblaciones indígenas como meros objetos de estudio, sino la que los ve como pueblos colonizados y se compromete en su lucha de liberación” (Declaración de Barbados, 1971: 4).

En este estudio ampliamos miras a África y España desde diversos escenarios de procesos de etnoresistencias multisituadas, y a la vez crear una dialéctica sobre diversidades culturales, indígenas, nativas o mestizas, como parte de la sociedad multicultural; en este caso se reflexiona sobre minorías sociales frente a etnocentrismos en las múltiples sociedades.

Las herencias coloniales tienen y siguen manteniendo un fuerte racismo y clasismo clave en sociedades patriarcales, potenciado por un sistema económico de tipo imperial, donde prima un fuerte rasgo de poder, tanto la academia como instituciones que trabajan supuestamente para la gente, incluso desde funciones para el desarrollo, cooperación y justicia social, pero que construyen una pro-subalternidad de

pueblos o culturas sometidas así como en la construcción de subalternidades desde estructuras paternalistas (Muñoz, 2012).

Partir del concepto de subalternidad y resistencia, puede reconstruir diversas situaciones que producen más marginación por una falta de noción sobre política en espacios academicistas, fruto de un proceso de academia que cotidianamente desvirtúa el compromiso real por el conocimiento reflexivo, que se requiere para situar la perspectiva y las relaciones de género como vías para hacer antropología.

Desde la etnografía multisituada, comparar en la antropología es lo más usual, pero es necesario una profundización en sitios de diferentes investigaciones, con escenarios complejos, y que a la vez emergen desde el sistema mundo que como George Marcus (2001: 116) especifica de la etnografía donde “lo global se colapsa, y es vuelto parte integral de, situaciones locales paralelas y vinculadas entre sí”. Así la misma necesidad de observar escenarios comunes para entender la diversidad cultural, la diversidad local y global, en este caso por ser mujeres y pertenecer a un cuerpo de mujer, vivir en sociedades patriarcales y en sistemas coloniales. Mujeres indígenas y mestizas en Guatemala y México, mujeres africanas migrantes al continente europeo y mujeres que cohabitan en estas diversidades, donde la reflexión permea entre las propias mujeres multisituadas en el sistema-mundo.

Hugo Zemelman (2005) abre la dimensión histórica porque implica muchos procesos heterogéneos con lo económico en un mismo momento y no reducirlo a un objeto de estudio, sino, implicar la experiencia, dependiendo de cómo cada sujeto se coloca en la historia: “Esto es, el plantearse problemas a partir de lo que observo pero sin quedarme reducido a lo que observo, sino ir a lo profundo de la realidad y reconocer esas potencialidades que se ocultan, que son las que nos van a permitir construir un conocimiento que nos muestre posibilidades distintas de construcción de la sociedad¹”. De este modo, Hazel Carby (2012:228) recapitula que el sistema sexo/género favorece el ser histórico y cultural de forma específica y señala “la posición de autonomía relativa de la esfera sexual”, y se requiere de “la totalidad compleja de las formaciones sociales específicas dentro de las cuales se desarrolla cada sistema”

En cuanto a la multidimensión, ya las feministas norteamericanas observaban la dificultad de observar las diferencias cuando hay clasificaciones, sociales y culturales, que no dejan ver estas “identidades complejas de las mujeres” (Ang Lygate 2012:293), que subyace muchas veces en estrategias políticas. Por tanto, es necesario partir de que existen diferencias, entre extranjero y nativo, entre mujer y hombre, además de todas las condiciones sociales existentes, pero la hibridación cultural, la etnogénesis que se forja, son en mis experiencias etnográficas, fruto de estas multidimensiones y complejidades locales en relación al sistema mundo, donde parece que es obligado pedir permiso para ser diferente.

¹ Seminario impartido por Hugo Zemelman en la Universidad Autónoma de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez (15-16 agosto 2009)

Es inevitable ser cómplice en el lenguaje utilizado porque se ha aprendido, y lo articulamos desde estructuras dominantes, contagiados de un academicismo colonial, inserto en diferenciar para medir y clasificar pero falto de unificar criterios globales a la vez que singulares.

En cuanto a los feminismos transfronterizos, es desde los nuevos medios de comunicación (Amaro, 2012), y a prácticas que pusieron de relieve el movimiento zapatista en Chiapas, México. En este caso me alío a Andrea Ruiz (2009) que debate sobre los espacios no tan limitados entre los países o pueblos receptores y emisores de población migrante en cuanto a las tecnologías y los transportes, aunque es evidente que no hay un avance sistemático con la forma de llegar desde África a Europa, las pateras como transporte peligroso y deshumanizador, aún se conserva:

“Las transformaciones en las tecnologías de la comunicación y el transporte han producido un incremento en la densidad, multiplicidad e importancia de las interconexiones que tienen lugar entre las sociedades de origen y las sociedades de destino. La potencialidad de los vínculos que se crean a través de estas interconexiones es tal que se genera una *migración transnacional*” (Ruiz, 2009:3)

Analizar el feminismo situado de forma transnacional, está ubicado en un simbolismo desde las TIC, sobre todo con programas de videoconferencia además de las redes sociales y el correo electrónico de forma ordinaria, se pueden observar como no existen fronteras de edad ni espacio, se pueden encontrar mujeres en la selva con habilidades en internet, o mujeres de avanzada edad que se adentran en el uso del ordenador como una herramienta diaria². Se requiere entender la globalización para ubicar el feminismo transnacional, pero no unir esfuerzos invisibilizando las diferencias, en espacio y tiempo sino en recapitular los derechos de mujeres de forma global y local. Como ejemplo es la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo en El Cairo en 1994, que se pone en entre dicho algunos de los principales derechos políticos liberales para las mujeres: salud reproductiva, salud sexual y planificación familiar.

El feminismo transnacional también cargado de simbolismo desde donde se origina, podemos hallar en el feminismo islámico una herencia que puede quedar desde las primaveras árabes, y asiento su fuerza en este momento, en la primera década del siglo XXI, pero “el feminismo islámico surgió como un nuevo discurso global en distintos lugares de Oriente y Occidente. Sin embargo, ahora el discurso universalista del feminismo islámico está catalizando la formación de un amplio movimiento social transnacional” (Badran, 2012:499), surge desde que “se enfrentaban a los desafíos de la modernidad y a nuevas oportunidades y empleo del espacio” (Badran, 2012:500), originario desde la lucha antiapartheid en Suráfrica a principios del siglo XX. Y esto se ha acrecentado en territorios como Irak e Irán que se han

² Mi propia madre ha modificado su forma de comunicación a partir de los 65 años por tener a sus hijas en el extranjero, resultado de la búsqueda de empleo en el extranjero y en mi caso intereses antropológicos.

visto envueltos entre una guerra internacional por el petróleo, extendida por todo el mundo, incluyendo Nigeria y México (Zalik, 2009 y Muñoz 2013a).

En esta reflexión transnacional sería necesario enfocar qué simbolismo existe en cada realidad, existe una dualidad evidente y praxiológica en la semántica de lo privado y lo público, la autora Remei Sipi (2004), hace hincapié en que la mujer no estaba desaparecida en los procesos políticos, pero ha resistido a un sistema patriarcal del país y del sistema colonial al que se han sometido, aun así, la participación ha sido invisibilizada. Estas respuestas también están supeditadas a una relación con el poder (Foucault, 1980), el discurso político se mueve a través de las construcciones de estrategias de resistencia o de identidades de protesta que tienen una íntima relación con identidades colectivas. Chandra Talpade (2008:153) afirma que en el Tercer Mundo que las luchas revolucionarias se mueven entre “la posesión del poder versus la carencia del poder”, y supeditado a un estereotipo e que las mujeres son un grupo oprimido, alimentado por relacionar la resistencia con el poder que Foucault ha redimido (Talpade, 2008), y se acentúa con el sentimiento colonial de superioridad, porque “no es el centro lo que determina la periferia, sino la periferia lo que, en su cualidad limitadora, determina el centro” (Talpade, 2008:158), que está limitada por un discurso, en este caso, de la mujer en el “Tercer Mundo”. Esto se observa en las agencias internacionales y ONG que llevan consigo un plan de protección y empoderamiento de mujeres, sobre todo si están en la pobreza, Sylvia Marcos (2008:180) en el contexto indígena afirma que es un reto triple: 1) los supuestos que llevan consigo las feministas sobre la situación de las mujeres indígenas, 2) enfrentarse al machismo existente sobre y dentro de las comunidades indígenas y 3) la interpretación de las relaciones de género, muchas análogas entre lo urbano y lo rural (o lo indígena y mestizo).

Si lo llevamos al contexto internacional, las agendas políticas intentan unir objetivos, pero las posturas de mujeres en amplios espacios políticos, privados y públicos, responden de forma unánime contra los el acoso sexual y la violencia doméstica, después de esto, las ideas van entrelazadas con la cultura, a religión y el propio patrimonio creado y recreado en un funcionamiento de intereses estatales, como el propio discurso que ha llevado a las universidades interculturales o el origen de institutos indigenistas.

En el caso de estructuras seculares y religiosas, el papel del control social está eminentemente claro, es el caso de “la fundamentación de los credos” (Kumar 2008:349) que está en la religión mesoamericana, en las tradiciones judeocristianas y musulmanas, siendo aprovechado por ciertos poderes trasnacionales derivadas de una globalización, favorecedoras y contrarias a una equidad e inequidad en las relaciones de género, favorecedoras de crear nuevos espacios de resistencia en posiciones comunitarias y transfronterizas.

2. Etnografía desde primera persona. Una simbiosis entre investigadora, mujer y encuentros por la colaboración.

Esta metodología de investigación requiere desde mi punto de vista, un acercamiento a los sujetos de estudio donde se articulan cuestiones académicas como personales del propio investigador, así como una abertura fundamentalmente teórica para repensar otras concepciones teóricas originales de cada investigación. El trabajo está inserto en los planteamientos de autores y autoras como Spivak (1994) Hale (2008), Sabinne (2008), Sharon Speed (2006) y Xochitl Leyva (2008), entre otros. Aún estoy en este proceso, lo que me lleva a profundizar en los resultados obtenidos, en las experiencias surgidas, las que están germinando y en los procesos futuros.

Ha sido mi recorrido por América Latina el que me ha puesto en el lugar de ser mujer, antropóloga que en parte ha huido de la academia en la propia labor de militancia pro derechos humanos, a la vez enfrentada a estereotipos sobre el desarrollo así como del feminismo ausente. Pero mi encuentro con la realidad partió de lo público a lo privado y al ser madre, fue cambiando a lo privado entendiendo otros aspectos más privados en espacios cotidianos de las mujeres indígenas en América Latina³, y ahora con mujeres originarias de África, acompañada con mujeres en la academia de ambos continentes que también están o creen en ciencias sociales comprometidas. En definitiva la etnografía nos ha acercado a la humanidad desde la educación al desarrollo, un feminismo ecológico integral y los movimientos sociales contra sistema.

En general, muchas de las realidades donde nos encontramos con mujeres comprometidas, han estado o están cercanas a posturas religiosas, partidos políticos y en común cerca de teorías y prácticas del cuidado.

Cuando conocí a las mujeres de las Comunidades de Población en Resistencia, CPR del Ixcán, en Guatemala, fue cuando valoré el ser mujer y madre, así como mujer en comunidad porque son protagonistas de sus vidas, abandonadas por el Estado durante y después del conflicto armado interno (1982-1996) y autónomas en su Organización de Mujeres en Resistencia, OMR, hacían frente a sus vidas junto a la de sus hijos y la comunidad en su totalidad. Estas mujeres organizadas en la Organización de Mujeres en Resistencia daban lecciones de vida a su fuente organizadora, las mujeres de la guerrilla, sus prácticas daban lecciones al supuesto feminismo heredado del mundo occidental, además de que existe una discusión de que es posible que en la mayoría del movimiento guerrillero, las mujeres se han unido por un ideario común, pero casi que no existió una razón por la justicia de géneros, algo que he podido aprender en estos procesos etnográficos, yo tampoco me uní a la antropología comprometida desde la

³ Actualmente mantenemos contacto vía email y skype.

igualdad de género, pero sí lo he ido descubriendo en el compartir, colaborando con las participantes de las investigaciones. Las mujeres del Ejército Guerrillero de los Pobres, EGP⁴, en Guatemala, se adentraron a sus filas porque creían que otro mundo era posible desde la ideología del socialismo, y ellas mismas me confirmaron que las mujeres en su comunidad era una fuente de inspiración para seguir en la lucha:

“El funcionamiento era muy jerárquico, hay que obedecer, claro, si te ponen ahí es porque tienes cierta capacidad, (...) y toman las decisiones desde arriba (...). Alfabetizaba porque no había otra persona, casi por nombramiento (...). Yo llegué un poco por curiosidad, no había alternativa (...) pedí una beca y no me aceptaron por salud y en el 82’ ya era la guerra, yo me quedé sola y se daba una cuestión como de reclutamiento, estaban como conquistando y yo dije, bueno” (E-CPR J. Sales, 01).

“En esos momentos yo me conecté y empezaron a concienciarme de que yo me alzara porque era la única solución (...). Ahora yo he reconocido que yo con la edad que tenía era muy inmadura, no es igual mi forma de ver (...) yo siento que sí estaba viviendo la situación pero aún no cultivaba conciencia porque era niña, tenía 12 años” (E-CPR A. López, 01).

De todas formas, Amanda no se considera satisfecha con la participación de las mujeres en el frente, quedaba mucho por trabajar, y no sólo por los hombres sino también por las mujeres: “sus experiencias como mujer en sus hogares y en el frente, y sus relaciones con mujeres de diferentes realidades, les aportaba una concepción de género que deseaban transportar a sus objetivos de lucha visibles en CPR” (Muñoz, 2008):

“A lo que más llegamos fue a abordar la situación de las mujeres en nuestro grupo de mujeres, donde coincidíamos, éste es el mal de las organizaciones militares y dentro del *zapatismo*, es más diferente, los tiempos van cambiando y será de otra manera, el problema de aquí es ver el feminismo contrario al pensamiento revolucionario, todavía no lo entienden” (E-EGP A. Carrera, 01).

A la vez, es necesario revisar el simbolismo feminista que se lleva desde otros espacios, la paridad difícil de comprender y que tienen en este caso incluso un paralelismo con la cosmovisión del mundo maya:

“Me ha costado entenderlo, es importante dar espacio a las mujeres que han sido olvidadas, su rol que jugar durante años, más que espacio, el reconocimiento de lo que está haciendo. La contradicción es cuando se pone a la mujer contra el hombre, rechazar esa dualidad que existe. Para mí y la cosmovisión indígena no es crear contradicción sino comprensión y respeto mutuo, somos dos personas importantes el uno para el otro. Que se impulse pero que los derechos sean válidos y a eso les ha costado entender (...). La otra conclusión es que género en ubicación de espacio, condiciones económicas no es lo mismo en la capital que en las aldeas (...). Las mujeres sufren mucho, tienen muchos hijos, el hecho de que tengan muchos hijos no es por ignorancia eso

⁴ El EGP fue una sección de la guerrilla que inició sus acciones en el Ixcán. El Estado acusó a la población civil de ser base civil y militar de esta guerrilla. Su contacto y organización permitió que surgieran las Comunidades de Población en Resistencia (Muñoz 2009).

tiene una historia. La mujer cuando la invasión estaba por encima (el género), había que reproducir para que no terminen nuestras familias. La esencia vive, a mi me contradicen las condiciones reales, depende de su situación geográfica, condiciones de vida y su parte cultural” (E- EGP J. Sales, Oneida, 01)

En cuanto a la etnografía como primera persona está en continua modificación y se amolda a la realidad singular entre mujeres y hombres. El deseo de observar la resistencia de mujeres desde una organización comunitaria no me permitía reflejar las desigualdades de género, perseguía discursos políticos que escuchaba preferentemente de hombres, pero conforme me adentraba en la cotidianidad de las familias, los discursos políticos me parecían incoherentes, porque en su semántica muy progresista y liberal, perduraba una sociedad machista, eran infieles a sus mujeres e incluso cometían violencia contra ellas, trastocando así mi temática de estudio. Al año próximo yo también era madre, lo que acentuó más aún mi predilección por entender aún mejor el ser mujer. Casi todas estaban organizadas en la OMR pero salvo las líderes, las demás no tenían la cultura política de la que me enamoré, y de igual forma, son mujeres, cuidadoras del esposo, de sus hijos y del hogar, adentradas en un proceso de conciencia sobre ser mujer en su realidad y con el sentimiento del apoyo de la organización de mujeres y de los grupos de pastoral social de la comunidad, aunque no todas participaban de forma activista, si asistían a las reuniones y contaban con la organización, identificándose con su historia y resistencia comunitaria. Y lo más importante, cuidaban de la comunidad desde la justicia, visibilizando los descuidos de los poderes comunitarios para ir creando políticas de transformación.

Cuando me adentré a la realidad de algunas mujeres en Tabasco, unas en organizaciones públicas y otras más “íntimas” o privadas, hice mi esfuerzo por visualizar otras culturas políticas de resistencia desde sus mismos ámbitos familiares y comunitarios, fieles a sus propios historicismos. A la vez me preguntaba que por qué no ampliar miras de la política desde el ámbito familiar?. Como investigadora no quiero huir de la realidad más común donde me encuentro, no siempre me hallo con grupos de madurada organización, o están en momentos de debilidad. En este caso, las mujeres artesanas están en su proceso inicial de tipo más político y consciente, y aunque su grupo ya tiene una historia, no entienden la organización como algo prioritario, posiblemente porque ya existen como identidad de grupo, con visión de estrategias de desarrollo propios para el cambio social y personal, asimismo producto de experiencias fallidas en la construcción de cooperativas, que han derivado en aspectos más individualistas propios del sistema económico actual.

Esta estructura, más de índole privado, la contrasté con otros grupos de mujeres que su activismo era contra la violencia de género, amparándose en los derechos de ciudadanía en políticas municipales, las Mujeres de la Red Municipalista de Tabasco en paridad con hombres en organizaciones sociales y en

partidos políticos, a la vez que construyendo activismo en una autonomía del poder partidista⁵, en una búsqueda de autonomía frente a éstos.

Pero por ser de España, de Murcia y no ser extranjera en mi región, ha sido complicada la relación con mujeres inmigrantes⁶, hasta que se creó un espacio de apoyo educativo y social para la comunidad de mujeres de origen africano mediante una asociación de mujeres. Es tan complicada la inclusión socioeducativa de las familias de origen inmigrante que solo así o estando en ONG es posible la interrelación, también en el abismo de la antropología en nuestras sociedades, algo diferente en México o en Guatemala, por la costumbre de que lleguen personas de la comunidad internacional interesados en sus vidas.

Y es desde la antropología comprometida donde me sitúo, como etnógrafa, mujer y activista, ya que pretendo visualizar las luchas sociales, las resistencias y sus potencialidades, incluso donde aparentemente no existen, y como admite Chandra Talpade (2008:120), en la “construcción de la prioridad”, de temas donde “se espera que *todas* las mujeres se organicen”, apoyándome en la diversidad de realidades que enriquecen al sistema mundo, y alejándome de convencionalidades de la propia academia y/o posturas coloniales, esto ha sido favorecido por una etnografía reflexiva, así como en un ir y venir a los escenarios del campo de estudio. Por esto entiendo que es una etnografía de colabor pero también en primera persona.

3. Presentación de etnografías en Latinoamérica y en Murcia

Entre las diversas realidades de mujeres que se visibilizan en este espacio, son identidades fruto de importantes procesos organizativos y resistencias que han condicionado su estar y su feminismo. Todas se han movido en estructuras de feminismos internos y externos (Nnaemeka, 2008), estrategias para la autonomía y el desarrollo comunitario y en relación a procesos de migración. Esta migración está actualmente en un proceso transnacional (Glick Schiller, 1992; Pries, 1999; Rouse, 1992)⁷, ya que permean diferentes sociedades en las personas, y no son unidireccionales (Ruiz, 2009), crean una relación potencial con el lugar de origen y los nuevos espacios, tanto en la formación de redes como en las necesidades simbólicas y los recursos que ofrecen cada espacio. Esto es permeable a la realidad vivida

⁵ En este caso, el ejemplo crucial fue el PRD, Partido Revolucionario Democrático de México, cuyo origen fue en tabasco, a raíz de las divergencias por las acciones contra población indígena afectada por las extracciones petroleras. Esto ha posicionado un fuerte poder del PRD frente a su partido de oposición, el PRI. Y ha jugado un populismo hasta el día de hoy. Pero han sido grupos de mujeres quienes se han enfrentado al poder partidista. Este enfrentamiento aún o e ah dado en las mujeres de las PR vinculadas al partido de la URNG, el que englobó a la guerrilla guatemalteca, el EGP. Esto puede deberse a una lejanía del poder estatal de la URNG, en cambio el PRD sí ha estado cerca de gobernar al país, es decir, la utilización de las personas por tener menos poder, es menor.

⁶ Esta se inició con hombres en 1996 en la localidad de Dolores de Pacheco, Murcia.

⁷ Citado en Andrea Ruiz (2009).

por las mujeres participantes de esta aportación por el vínculo que existe entre las mujeres guatemaltecas que sufrieron el desplazamiento con el conflicto armado de Guatemala y las mujeres migrantes en Murcia, en el caso de Tabasco se analizan los procesos de resistencia de mujeres indígenas en contextos de lucha tanto en partidos políticos como en acciones comunitarias, en un encuentro de mujeres intergeneracional que fomenta espacios de autocuidado con políticas propias en su identidad; Un neofeminismo particular en relación a perspectivas que deben ser integradas en la antropología del feminismo. Y en Murcia los procesos están vinculados a mujeres de origen magrebí y senegalés, en una localidad con una importante presencia de población inmigrante, con interés de mejorar sus vidas desde el conocimiento del idioma así como su situación sociolaboral.

Las realidades son muy diferentes, y no se pretende hacer una comparación, pero sí descifrar la labor realizada en las investigaciones e ir desentramando la colonización del feminismo que aún se construye desde la academia y lejos de paradigmas sociocríticos, y más aún en los objetivos planteados de las agendas de cooperación al desarrollo.

3.1. Guatemala. Mujeres en procesos de resistencia y de encuentros femeninos, ¡la vida es lucha y se lucha siempre!

Anteriormente he nombrado parte de escenarios de mujeres organizadas en las CPR en relación a mujeres de la guerrilla, en este caso del EGP (Muñoz, 2009 y 2013b). Los procesos de resistencia están forjados desde políticas socialistas que nacen tras una persecución por ser población indígena organizada en cooperativas, y posibles enemigos de un sistema capitalista que nace contra cualquier política reaccionaria a lo establecido, delimitada por una amenaza desde el control político estadounidense. Esta población tuvo que huir por ser acusada de ser población base de la guerrilla, así como víctimas de “tierra arrasada” en 1982, mientras gobernaba Ríos Montt. Tras 14 años de resistencia y los Acuerdos de Paz (1996), actualmente siguen resistiendo en diferentes frentes, pero se mantiene firme a políticas municipales contra los megaproyectos, presas y carreteras impuestas por empresas privadas, transnacionales. Muchas mujeres adquirieron una formación política que han ido adecuando a su espacio-tiempo, algunas han emigrado a Estados Unidos, otras están tomando cargos en la comunidad como la alcaldía, la pastoral social, y están a la cabeza de la red de mujeres del municipio de Ixcán:

“La Resistencia de nosotros se ha vuelto como una lucha a nivel municipal porque a nivel del municipio se ha organizado una red de mujeres que incluyen muchas organizaciones de mujeres y formamos una Red de trabajo de resistencia hacia los megaproyectos⁸ que vienen como amenaza al

⁸ Los megaproyectos son las operaciones del gobierno en proyectos de gran envergadura, tales como presas y explotación de petróleo y otras fuentes. Efraína recuerda: la represa de Xalalá, represa del río Xalbal, represa en el Peyán (abajito de la comunidad), plantación de palma africana en la Microregión 5 y minería en la Microregión 4.

municipio (...) hicimos una consulta comunitaria en Buena fe, 99% dijo no a los megaproyectos ‘un machete que se ha armado a nivel municipal’ ” (Entrevista a Efraína Camposeco, OMR, julio 2010, Primavera del Ixcán)

Las mujeres en Primavera del Ixcán mantienen el concepto de resistencia como identidad, ellas son autónomas en sus prácticas políticas, son maestras de liderazgo político y mantienen estructuras del cuidado entre el colectivo de viudas y mujeres que están sufriendo migración en sus familias. Su identidad de resistencia converge entre mujeres desde lo público y privado, su educación política está en sus conversaciones, en su estar con sus hijos, con o sin el partido político, con o sin los líderes comunitarios, su política de cambio sigue en acción, se enfrenta a los cambios en la globalización y construye redes más sólidas entre mujeres. Y en este momento de crisis, de migración a América del Norte, las mujeres se crean más autónomas, se apoyan, estudian más y no se conforman, dentro de ellas existe aún el concepto de “¡la vida es lucha y se lucha siempre!”.

3.2. Tabasco. Mujeres liberándose de partidos políticos.

En México, se visibilizaron resistencias desde el colectivo de pescadores, afectados por petróleos mexicanos, la pastoral social indígena y mujeres artesanas. Es interesante observar como desde estrategias partidistas en el origen del Partido de la Revolución Democrática, PRD, la población cobra importancia organizativa pero a la vez entra en una dinámica corrupta y compañera de estructuras patriarcales del poder.

Ha sido un esfuerzo y una “resistencia fértil” el proceso de comunidades indígenas, o podemos denominar nativas, que han sufrido el nacimiento del partido político del PRD de una escisión del PRI, con el Pacto ribereño que sucumbió a comunidades, con importantes movilizaciones y muertes, donde se requería explotar petróleo y gas; hasta el día de hoy se mantienen relaciones tensas entre el Estado y las comunidades afectadas y se creó el mercado o industria del reclamo, es decir, solicitudes de subsidios al Gobierno. Esta consecuencia fomentó la corrupción de líderes comunitarios, mujeres y hombres, se llevaron estrategias de demandas a la vez que pillerías en los propios delegados (alcaldes) en las comunidades.

Aún en este proceso, se crearon estrategias fuera de gobiernos y personas corruptos, así como de hombres y mujeres, pero pude visibilizar como grupos de mujeres se desintegran del orden establecido y van creando nuevos colectivos al margen de los intereses partidarios. Han ido adquirido un lenguaje y acciones de resistencia que les han dado fuerza para ser autónomas, enfrentándose a las “migajas” del

Estado, así como de los partidos políticos, se movilizan para ir a la capital estatal y a México DF para solicitar derechos y las mujeres encabezan estas movilizaciones.

Desde la pastoral social indígena, las mujeres encabezan un estar en paridad, su liderazgo no es cuestionado por los hombres, es totalmente relacionado con el saber hacer, con las buenas prácticas, y la política del cuidado está en relación a su vínculo con el análisis de la realidad en base a la justicia social, en la construcción de la cosmovisión maya en su cotidianidad. La espiritualidad es su base y es lo que le aleja y acerca a unas organizaciones u otras, han sido apoyo de la base zapatista en un encuentro con su propia identidad política, arriesgando sus vidas se han enfrentado al poder y muestran sus acciones a otras organizaciones desde una educación política y para el cambio.

3.3. Murcia. Espacios educativos y políticos entre mujeres.

Este espacio está en relación, en construcción en este momento, es entre mujeres y se deleita en compartir alegrías y resistencias socioculturales. Como es un espacio creado en España, no en los países de origen, es común observar esquemas de feminismos occidentales complicados de reflexionar por la misma inversión de las investigadoras militantes en este acompañamiento intercultural. Desde clases de castellano, árabe y grupo de apoyo, se está creando estrategias de resistencia revisadores de perspectivas de género. Como ejemplo señalo la necesidad de hablar entre mujeres, de compartir necesidades nuestras, de reflexionar sobre las necesidades de cada una de las mujeres partícipes de este espacio.

Las clases de castellano tienen una carga política, de expresar y querer cambiar, de describir sentimientos y pareceres, se crean climas necesarios de visibilizar, como “quiero rezar en la mezquita pero solo pueden los hombres”, “estamos haciendo una mezquita para mujeres”, “necesitamos que nuestros hijos aprendan árabe”. Tras este proceso iniciado, me sorprendió como la resistencia en la mujer árabe es tan importante como en cualquier otro colectivo (es necesario visibilizar el prejuicio que desde el colectivo feminista podemos llevar a costas), nos sorprende cuando una mujer argelina que está impartiendo clases de árabe a los hijos de las mujeres que vienen a sus actividades, pero ha sido acusada por el ayuntamiento y por el imam de la localidad por dar clases de árabe y del Corán. Esta negativa les ha hecho tener un potencial organizativo, han solicitado audiencia, se han informado y no están dispuestas a abandonar sus clases de árabe.

Las mujeres senegalesas están más ubicadas en el mercado laboral, lo que les limita crear estos espacios interculturales, sus horarios son complicados en relación a los fines de semana, en España hacer formación o espacios interculturales, que podemos entenderlo como un trabajo extra, no es compartido con mujeres senegalesas, son conceptos difíciles de llevar a cabo, pero se requiere de un esfuerzo por

entender la educación al desarrollo, el trabajo comunitario e intercultural, así como la cooperación, adecuarnos a las necesidades de la mayoría debe de prevalecer, pero el voluntariado no siempre está en función de las participantes, si no de los agentes, una cuestión de poder.

Podría ser del tiempo disponible, pero es una realidad y práctica que debe de ser analizada, ser investigador fuera de nuestro país nos hace amoldarnos a sus “quehaceres”, en cambio la población inmigrante que llega a nuestro país ¿puede amoldarse al agente o investigador social? Podríamos aludir a un impedimento del sistema laboral y sindicalista poco adecuado a las necesidades de las personas. Aun así, los espacios creados por mujeres senegalesas han sido para crear una ayuda mutua, que es la colecta del mes y la creación de su asociación liderada por mujeres porque evidencian su necesidad de crear espacios políticos, todavía liderado por algunos hombres pero con búsqueda de autonomías. Mercedes Jabardo (2012:51) nos recuerda como las propias mujeres desde “posiciones diaspóricas y postcoloniales” son las que sienten un vacío representativo del feminismo negro, cuestionando las identidades esencializadoras.

Por último, en base a la motivación principal de adquirir estrategias y buenas prácticas en la educación intercultural, el trabajo colaborativo con mediadores interculturales, así como su formación, requiere de una trabajo en colabor en inicio. Existe mucha necesidad de visibilizar estos procesos porque mujeres protagonistas de estas tareas saben de su experiencia pero no desean mostrarlo, es decir, sienten su tare infravalorada, pero con un proyecto conjunto estamos en proceso de revitalizar estas tareas, y en consecuencia participaremos en el III Coloquio Mediterráneo sobre la Infancia, sobre “la inadaptación escolar y los programas de acompañamiento educativo” con una mujer de origen marroquí que ha sido 5 años mediadora intercultural. El proceso donde nos insertamos es parte de sistematizar resistencias y políticas para una investigación acción.

4. Conclusiones. Colaboración en la construcción de nuevos conceptos de resistencia y feminismo.

En todas las experiencias etnográficas, existe un cuidado especial a la comunidad, a políticas que favorezcan la inclusión desde praxis que acompañan. Pero es común ver como la espiritualidad, en este caso de la cosmovisión maya y el islam, favorecen una comunicación desde lo personal, como denomina la pastoral social indígena de Tabasco: “rezar juntos llamando al Espíritu de nuestros abuelos y abuelas a través de los cuatro puntos cardinales Corazón del Cielo, Corazón de la Tierra”, sin dejar su análisis de la realidad y actuaciones proderechos humanos en sus comunidades.

Las resistencias van cambiando pero siguen, no son las mismas en cada colectivo y persona, así como en la forma de entender cada concepto de resistencia y feminismo. Para acercarnos a poder crear políticas de resistencias transnacionales y permisivas unas con otras, apuesto por la etnografía reflexiva y un acompañamiento desde el cuidado y la defensa proactiva de los derechos humanos, que debe surgir apostando porque investigadores nos demos permiso en inquietudes y motivaciones, así como en crear una antropología comprometida desde cómo hacemos la praxis pedagógica, las relaciones interculturales y un trabajo colaborativo.

Hacer una asociación de mujeres de diversas culturas significa recoger el simbolismo de actitudes y pensamientos transfronterizos o intergalácticos, para reflexionar y actuar sobre cómo entendemos el feminismo y cómo éste se entiende. Las resistencias, muchas comunes, son potenciales para la movilización y el cambio social, no es necesario tener nostalgia de las crisis para el cambio, pero sí, tomar conciencia de qué nos mueve y para qué. Revivir el cuidado comunitario es un bien, un valor humano que debe seguir existiendo y enseñando.

5. Bibliografía

- Amaro, J. (2012) “Feminismos trans/fronterizos y disidentes: indignaciones antipatriarcales”, *Feminismo/s 19*, pp. 89-111.
- Ang Lygate, M. (2012) “Trazar los espacios de la deslocalización. De la teorización de la diáspora”. En Jabardo M. (ed.) *Feminismos negros. Una antología*. Madrid: Traficante de sueños.
- Badran M. (2009) *Feminismo en el Islam*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Carby, H. (2012) “Mujeres blancas, ¡escuchad! El feminismo negro y los límites de la hermandad femenina”. En Jabardo M. (ed.) *Feminismos negros. Una antología*. Madrid: Traficante de sueños.
- Foucault, M. (1980) *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones de la piqueta
- Glick S. (ed.) (1992) *Towards a transnational Perspective on Migration*. RACE, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered (annals of the New York Academy of Sciences). Nueva York: New York Academy of Sciences.
- Jabardo M. (ed.) (2012) *Feminismos negros. Una antología*. Madrid: Traficante de sueños.
- Kumar, C. (2008) “Vientos del Sur: hacia un nuevo imaginario político”. En Marcos S. y Waller M. *Diálogo y Diferencia Retos feministas a la globalización*. México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM.
- Leyva, X. y Speed, S. (2008) “Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor”. En Leyva X., Burguete A. y Speed S. (coord.) *Gobernar (en) la diversidad: experiencias*

indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor, México: Publicaciones de la Casa Chata, Ciesas, Flacso.

- Marcos, S. (2008) “Las fronteras interiores: El Movimiento de Mujeres Indígenas y el Feminismo en México”. En Marcos S. y Waller M. *Diálogo y Diferencia Retos feministas a la globalización*. México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM.
- Marcus G. (2001) “Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal”. *Alteridades 11(22)*, pp. 111-127.
- Masson, S. (2008) *Tzome Ixuk: una historia de mujeres tojolabales en lucha. Etnografía de una cooperativa en el contexto de los movimientos sociales de Chiapas*. México: Plaza y Valdés.
- Muñoz, P. (2009): “De la violencia surge una cultura política de resistencia, las CPRs del Ixcán, que deriva en una participación estratégica desde las municipalidades”, *Pueblos y fronteras digital* Vol. 5, n° 8, pp.196-236.
- Muñoz, P. (2012) “Dilemas de una antropología comprometida: entre autores y experiencias etnográficas”. en Peña, B. *Desarrollo Humano*. Madrid: Visión Libros.
- Muñoz, P. (2013a) Políticas pesqueras descritas por pescadores en Tabasco y Chiapas como “políticas que vienen a desorganizar” desde una antropología de la complejidad. En Muñoz, P. Villerías S. *La pesca un solo espacio diferentes enfoques de estudio*. México: Universidad Autónoma de Guerrero.
- Muñoz, P. (2013b) “Reencuentro por la memoria histórica de las Comunidades de Población en Resistencia del Ixcán, una necesidad de mostrarse desde ‘¡la vida es lucha y se lucha siempre!’” *Diario de campo 9*, pp. 69-78.
- Nnaemeka, O. (2008) “Conferencias internacionales como escenarios para la lucha feminista transnacional: el caso de la primera conferencia internacional sobre las mujeres de África y de la Diáspora Africana”. En Marcos S. y Waller M. *Diálogo y Diferencia Retos feministas a la globalización*. México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM.
- Pries, L. (ed.) (1999) *Migration and Transnational Social Spaces*, Aldershot (Reino Unido): Ashgate.
- Rouse, R. (1992) “Making Sense of Settlement: Class Transformation, Cultural Struggle and Transnationalism among Mexican Migrants in the US”. En Glick N. Schiller (ed.) *Towards a Transnational Perspective on Migration. RACE, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered* (annals of the New York Academy of Sciences). Nueva York: New York Academy of Sciences.
- Ruiz, A. (2009) La perspectiva transnacional de las migraciones: desafíos e implicaciones prácticas, Cuadernos Bakeaz, n.º 93, pp. 1-12.

- Sipi, R. (2004) *Inmigración y género. El caso de Guinea Ecuatorial*. Donostia: Gakoa,
- Speed, S. (2006) “Entre la antropología y los derechos humanos. Hacia una investigación activista y comprometida críticamente.” *Alteridades*, 6, 16 (81), pp.78-85.
- Spivak, G. (1994) “*Can the Subaltern Speak?*.” En *Colonial Discourse and Postcolonial Theory*, editado por Patrick Williams y Chrisman Laura, pp. 66-111. New York: Columbia University Press.
- Wallerstein, I. (2004) *Análisis del sistema-mundo. Una introducción*. México: Siglo XXI Editores.
- Zalik A. (2009) “Zones of Exclusion: Offshore Extraction, the Contestation of Space and Physical Displacement in the Nigerian Delta and the Mexican Gulf”, en *Antípode* Vol. 41, núm. 3. Wiley-Blackwell.
- Zemelman, H. (2005) *Pensar teórico y pensar epistémico: los retos de las ciencias sociales Latinoamericanas*. México: IPECAL.

GESTIÓN DIFERENCIAL DE LA POBLACIÓN INMIGRANTE Y VULNERABLE: DEL DISCURSO DE LA ESCASEZ A LA RUPTURA DE LA UNIVERSALIDAD DE DERECHOS¹

Carlos Peláez-Paz. cpelaez@edu.ucm.es. Universidad Complutense de Madrid

Jesús Sanz Abad. jesusanz@cps.ucm.es. Universidad Complutense de Madrid

1.- Introducción.

En los últimos años la migración ha sido sin duda uno de los fenómenos que más ha modificado la sociedad española. Entre 1999 y 2008 España recibió casi 5 millones de inmigrantes y éstos pasaron a suponer el 12% de la población total. Sin embargo, el advenimiento de la crisis económica ha traído consigo un cambio de ciclo migratorio con la ralentización de este fenómeno cuando no su inversión.

El aumento de la migración ha venido acompañado de una amplia producción social de imágenes y discursos en las que se ha conformado un variado imaginario cargado de mitos e imágenes que, en ocasiones, han sido utilizadas y promovidas también desde el debate político. Desde un principio la migración en España ha estado unida a la idea de la vulnerabilidad y riesgo de exclusión social, a través de la proliferación de imágenes que asociaban ésta a la paterización, la irregularidad y la pauperización.

Por otro lado, el crecimiento de la migración también ha traído consigo una extensa y cambiante producción legislativa tanto en lo referente a las diferentes vías de acceso a la situación administrativa de regularidad como a la regulación de derechos y libertades de los extranjeros en España.

En este estado de cosas, esta comunicación pretende explorar la relación existente entre la construcción de categorías sociales elaboradas institucionalmente, basadas en muchas ocasiones en fronteras culturales ya existentes, y la regulación y gestión que se hace del acceso a los derechos sociales, económicos y culturales (DESC). Para ello, analizaremos la forma en que se construye la noción de extranjería en el marco jurídico español y la influencia

¹ Esta comunicación es parte de una investigación en curso en el marco del proyecto I+D “Aproximación antropológico social de la vulnerabilidad y los derechos humanos: inmigración, contextos sociales e institucionales” dirigido por Marie José Devillard (CSO2011-25322).

clasificatoria y segmentadora que ésta tiene en un ámbito concreto como es el acceso a la atención sanitaria. En suma, con este texto pretendemos explorar y reconstruir algunos de los mecanismos, las lógicas y los discursos que permiten construir nuevas fronteras culturales que, a su vez, juegan un papel fundamental en la gestión del acceso a los DESC.

Para ello, nos basamos en los datos recogidos en una investigación en curso donde se ha realizado análisis documental (sobre todo a nivel legislativo), unido a entrevistas realizadas a algunos agentes sociales.

2.- Ciudadanía y evolución de la gestión diferencial de la población.

Actualmente asistimos a la tensión entre dos visiones sobre las formas de ejercicio de la ciudadanía: una visión universalista y social plasmada en buena medida en el Estado del Bienestar y una ciudadanía diferencial íntimamente vinculada a las lógicas y presupuestos del neoliberalismo como forma de gestión en el marco de una nueva fase del sistema capitalista.

El modelo de “ciudadanía social” se basa en las propuestas de Marshall quien la define como la plena pertenencia a una comunidad política y al pleno ejercicio de los derechos en los ámbitos civil, político y social (Marshall, 1998). Esta noción es concebida como un correctivo a las desigualdades sociales generadas por el capitalismo y como una forma de redistribución del beneficio producido por el conjunto de la sociedad con el fin de equilibrar las situaciones de desventaja y evitar la marginación o exclusión social (Suárez, 2007). Además, esta visión enfatiza tres ideas: la capacidad de los sujetos miembros de la comunidad política de ejercer sus derechos y de cumplir responsablemente con sus deberes; el sentido de pertenencia a dicha comunidad que lo fundamenta; y la legitimidad de las instituciones mediadoras que aseguran el ejercicio de esos derechos.

Sin embargo, una mirada atenta a la gestión de los derechos sociales nos permite identificar otras formas de organización de la vida social cada vez más extendidas que no se corresponden con esta visión, sino más bien con la ordenación de estatus de ciudadanía diferenciales. Esta desigualdad no proviene de asumir razones históricas, estructurales o contextuales de exclusión y discriminación a determinadas poblaciones, sino de la necesidad de construir y legitimar una determinada división y segmentación del cuerpo social asociado a un nuevo modelo social, económico y político. De esta forma, se produce una ruptura de la idea de la universalidad de los derechos y el tránsito de una lógica garantista cuyo sentido es la adquisición y protección de todos los derechos humanos (sociales y económicos) y no sólo los

políticos y civiles, a una lógica diferencial en que existe una modulación continua de los derechos que se reconocen o niegan en función de determinadas categorizaciones sociales.

Observamos así que la práctica de la ciudadanía no se limita a un conjunto de normas regulatorias de derechos, sino que es un modelo político resultado de la acción humana. La ciudadanía sirve como instrumento de inclusión pero también como base de legitimación de la exclusión o de la limitación de los derechos, entre otros, de los extranjeros, a partir de la lógica de la regulación diferenciada de los DESC en función de determinadas características y trayectorias. De este modo, podemos observar cómo la ciudadanía se está redefiniendo en el marco de la globalización en un contexto caracterizado por la existencia de flujos migratorios crecientes, la intensificación por parte de los migrantes de los vínculos transnacionales y por la tensión entre las lógicas neoliberales y de defensa de la justicia social. En este sentido, algunos teóricos apuntan a una “ciudadanía transnacional” cosmopolita surgida a partir de un modelo postnacional que supera las referencias identitarias y espaciales del Estado-nación legitimadas en la Declaración de los Derechos Humanos (Suárez, 2007). Dentro de esta lógica, se llega a hablar de “sujetos políticos transfronterizos” para referirse a aquellos que pueden ser o no ciudadanos en su sociedad de origen o de recepción, pero que expresan algún nivel de ciudadanía social en una o ambas sociedades (Levitt y Glick Schiller, 2004).

Esta categorización social favorece una determinada construcción de las políticas públicas y de la intervención social. Castel (1984) propone el concepto de gestión diferencial de poblaciones para definir la racionalidad basada en la definición de una serie de perfiles poblacionales que da lugar a distintos itinerarios y posiciones en una sociedad segmentada, fragmentada y desigual. Según este autor, la identificación de un determinado tipo de sujeto se construye, entre otros mecanismos, a través de la creación de categorías expresadas en perfiles con determinadas características que se objetivan en los textos legislativos, planes y programas. A partir de aquí, Castel nos describe cómo se ponen en marcha políticas institucionales concretas dirigidas a los grupos y colectivos así definidos y conformados, mediante distintos tratamientos jurídicos y el uso de tecnologías sociales (leyes, policía, servicios de salud, educativos o laborales, entre otras).

Esta forma de gestión de la cuestión social se integraría en los procesos de control social, subordinación y creación de una sociedad dual, que no pretende segregar o reintegrar terapéuticamente sino “asignar destinos sociales diferentes a los individuos en función de su capacidad para asumir las exigencias de competitividad y rentabilidad” (Castel, 1986: 241). Las políticas de gobierno se construyen en función de aspectos como la diferencia de ingresos, formación, garantías sociales, etc., y en las que se ejerce el poder sobre los

individuos a través del miedo y de la modulación constante de los derechos y las normas (Lazzarato, 2008).

Sin embargo, estos procesos no impiden que las personas tengan capacidad de agencia y desarrollen sus propias prácticas ciudadanas y subjetividades. Ong (1999) acuña la noción de “ciudadanía flexible” con el fin de designar las estrategias de los individuos para escapar de la disciplina de los Estados y Dubet (1994) nos recuerda que el individuo no es un mero efecto de las estructuras sociales, sino que también se constituye como creador de sus propias formas de acción, lo que posibilita la resistencia, la acción colectiva y otras formas de interpretarse a sí mismos expresada en movimientos sociales y distintas experiencias de lucha por el reconocimiento y libre ejercicio de los DESC.

Por otro lado, la transición a un nuevo modelo social, económico y político requiere de la construcción de formas de disciplinamiento, tanto externas, por parte del estado, como internas al individuo. La noción de gubernamentalidad (Foucault, 2006) nos permite dar cuenta del conjunto de tecnologías y saberes, relaciones y redes institucionales que permiten cimentar lógicas de gobierno para que los individuos se comporten en ciertos contextos desde el sujeto mismo además de los condicionamientos del gobierno estatal. Este proceso afecta de lleno a la definición y redefinición de lo que las competencias del estado abarcan, y por ello mismo a las “fronteras” entre lo público y lo privado, lo local y lo global, que se tornan cada vez más lábiles e igualmente inestables (Franzé, 2012).

Si nos centramos en nuestro caso de análisis, tal y como se verá más adelante se puede observar cómo este disciplinamiento viene acompañado de un proceso de construcción de la población como dato, como objeto de intervención y como objetivo de la tecnología de gobierno. Además, esta forma de gestión se acompaña de la generación de narrativas que legitiman la ruptura de la universalidad de derechos, la diferenciación en las posiciones sociales, las desigualdades y la estigmatización de ciertos sectores de la población. Con ello, estas lógicas parecen dirigirse a la erradicación de lo considerado peligroso, a la producción de una estructura social segmentada con diferentes estatus de ciudadanía y a la contención del conflicto social, más que a la expansión de los DESC y de la justicia social.

Por otro lado, desde una perspectiva histórica se puede afirmar que los modos de operativizar la gestión de la realidad y los problemas sociales así como la lógica de generar perfiles diferenciados no es nueva sino que ha ido transformándose en paralelo tanto a los cambios producidos en el modo de producción capitalista como a las formas de organización política y social. El neoliberalismo, en el momento actual, actualiza y reinterpreta las formas de gestión de lo social que se inician en el primer capitalismo comercial y han tenido continuidad en las

transiciones al capitalismo industrial de finales del siglo XVIII y XIX y de éste al informacional iniciado en el último tercio del siglo XX.

La moralización, la prevención de revueltas, la orientación al empleo (respondiendo a las necesidades del mercado) y la caridad hacia los que no podían acceder a un trabajo han sido algunos de los objetivos perseguidos en estas formas históricas de gestión de lo social. Sus intervenciones se caracterizaron siempre por el mantenimiento de relaciones de interdependencia obligada de los sujetos sobre los que se interviene con aquellos que tenían el poder legítimo de ejercer la tutela sobre ellos. Como señala Álvarez (2008), “aunque las formas de sujeción personal se fueron debilitando debido a los procesos crecientes de asalarización, a la extensión de la ciudadanía social, a la laicización del Estado y a la profesionalización de lo “social”, estas formas de sujeción tutelar con los pobres permanecen hasta nuestros días”. De este modo se justifica como necesaria y legítima la intervención con determinados grupos de población, calificados en ocasiones como “poblaciones de riesgo” a los que se atribuye comportamientos futuros peligrosos y conflictivos.

3 - La gestión de la migración dentro de la gestión diferencial de la población

Desde un principio la migración en España ha estado unida a las ideas de vulnerabilidad y riesgo de exclusión social, a la vez que se ha asociado constantemente a la necesidad de control y seguridad. Santamaría (2002) señala que desde mediados de los años 80, en España, la inmigración no comunitaria se transforma en una nueva categoría social y las metáforas, representaciones e imágenes sobre la migración han favorecido la producción social del inmigrante. Se construye así la alteridad autóctono-inmigrante que constituye uno de los mecanismos específicos de ruptura de la vinculación ciudadana.

La población inmigrante se ha construido como un grupo poblacional específico frente a los autóctonos, con una clara vinculación con la incorporación de España a la Unión Europea y las exigencias legales, administrativas y de seguridad derivadas de ella. Entendemos así que la construcción de la alteridad de los migrantes no es ahistórica, sino que se trata de una diferencia cultural situada que necesita de la comprensión del contexto y carácter político en que se producen las relaciones de los actores sociales. De esta forma, presenciamos la construcción de una frontera étnica que, como Barth (1976) sostiene, es el medio con el que miembros de grupos diferentes definen el ámbito y el alcance de sus relaciones recíprocas en

situaciones de contacto y crean grupos sociales con una serie de identidades y rasgos culturales compartidos.

Estas fronteras étnicas se basan en la selección de ciertos elementos culturales que son instrumentalizados como elementos diacríticos de delimitación étnica (Dietz, 1995), y dan lugar a un sistema de clasificación social y a categorías que operan como fenómeno sociocultural que varía en el espacio y el tiempo, a la vez que configuran la manera de interpretar las relaciones sociales en ese contexto espacio-temporal específico (Koselleck, 1993). En este contexto, las situaciones de diálogo y de conflicto, las prácticas y discursos construyen una identidad étnica (positiva, estigmatizada, visibilizada o invisibilizada) condicionada por aquello que se pone en juego y repercute en la manipulación que los actores hacen de la cultura (Grimson, 2006) como estrategia discursiva de la inclusión y la exclusión “que enfatiza el distintivo de la identidad, de las tradiciones y del patrimonio cultural entre grupo, y que asume la delimitación de la cultura por territorios” (Stolke 1994: 263).

En el caso de las formas de clasificación de los inmigrantes en España, las presunciones implícitas basadas en lo cultural se convierten en fronteras sociales y políticas cuando legitiman el derecho de preferencia de los autóctonos en el acceso a los derechos y los recursos sociales frente al principio de igualdad, o, incluso, al vincular el propio derecho a pertenecer a la comunidad política por la obtención de la nacionalidad, como conceptos (la preferencia y la pertenencia) organizadores de la estructura social y política.

En este proceso, una vez identificada la población inmigrante como colectivo específico a través de la identidad y la alteridad, ésta es objetivada a través de determinadas subdivisiones de carácter legal o social: irregular/regular, emigrantes económicos/forzados; comunitario/extracomunitario, productor/improductivo; arraigado; con ascendientes españoles; proveniente de antiguas colonias; menores extranjeros no acompañados; o, entre otras, por origen: subsahariano, latino, árabe. Cada grupo o categoría se caracteriza por rasgos distintivos y tiene reconocidos y regulados diferentes derechos asociados a requisitos concretos y tratados diferencialmente en la formulación de políticas migratorias.

De la misma forma, una mirada a las políticas de los países europeos nos permite observar cómo existe una tendencia a plantear la integración como obligación exclusiva del inmigrante (Pajares, 2006). En esta perspectiva, el acceso a la condición de vecino, de miembro del grupo, y por tanto ciudadano, se construye no por su condición de persona con derechos sino más bien como el reconocimiento de un mérito tras superar exigencias como la del aprendizaje del idioma (como requisito y no como necesidad vehicular), realizar con éxito una serie de cursos sobre la sociedad de acogida o superar exámenes de conocimiento cultural de

su nuevo país. A menudo son requisitos imprescindibles para obtener su permiso de residencia, renovarlo o acceder a la nacionalidad, procesos que en el caso español también se están incorporando progresivamente².

Por otro lado, la evolución en el tiempo muestra una transformación en los mecanismos de exclusión de la ciudadanía y el ejercicio de los DESC. La llegada, la acogida o la irregularidad, aun existiendo, ya no son las situaciones mayoritarias ni los rasgos característicos de la situación migratoria en nuestro país. Este momento se caracteriza por la consolidación de los proyectos migratorios y una fuerte presencia de residentes de larga duración: el considerable nivel de asentamiento y arraigo de millones de personas de origen extranjero; un amplio número de nacionalizados como españoles; y un nutrido sector de la juventud con padres extranjeros, que siguen siendo señalados como “inmigrantes de segunda generación”, aunque nunca hayan migrado.

En este contexto, las situaciones de vulnerabilidad y exclusión de las personas extranjeras ya no se deben en exclusiva (ni mayoritariamente) a las situaciones de irregularidad, sino al desigual acceso y distribución de los bienes y recursos sociales, económicos y culturales, a las dificultades en el acceso de los derechos y a la segmentación social. Esta situación constituye un destino social provocado por la consideración de la población extranjera como ciudadanos y ciudadanas de segunda clase en el marco, más amplio, de nuestro sistema de desigualdad, que Sousa Santos (2005) describe como un sistema jerarquizado de integración subordinada que responde a los principios de regulación del desarrollo capitalista.

4.- El “inmigrante” en los contextos institucionales de gestión de la migración.

Partimos de la existencia de un contexto institucional de gestión de la inmigración que abarca distintas dimensiones, en primer lugar la jurídico-legislativa, pero también la política, la económica, la organización administrativa y burocrática de la gestión de la protección social así como lo relacionado con la seguridad. Lo define que sus competencias se dirigen a gestionar fundamentalmente cuestiones que atañen a la inmigración y la extranjería de modo

² Muestra de ello son las recientes declaraciones del ministro de Justicia español en las que anunciaba que para adquirir la nacionalidad española se requerirá la realización de un examen del idioma español y otro sobre cultura española en el Instituto Cervantes. Con ello, según el Ministro, se pretende evitar la “discrecionalidad” de la Administración a la hora de otorgar la nacionalidad. (Noticia disponible en: <http://www.rtve.es/noticias/20140422/gallardon-anuncia-nacionalidad-requerira-examen-espanol-instituto-cervantes/925002.shtml>).

específico o integrado en el conjunto de sus actividades. En el orden jurídico existe un conjunto de tratados internacionales y de instrumentos jurídicos (leyes, decretos, reglamentos, disposiciones) a escala europea, nacional y autonómica. Las políticas públicas se articulan en torno a planes, presupuestos, subvenciones, y la asignación de las cuestiones migratorias a unidades funcionales concretas (direcciones generales, concejalías,...). Su ejecución se materializa a través de sistemas y subsistemas de servicios: salud, educación, sociales, de formación y sus dispositivos, programas y proyectos. No es objeto de esta comunicación el análisis de la totalidad del contexto, sino ofrecer una aproximación a aspectos concretos relacionados con la construcción de la categoría inmigrante y la influencia clasificatoria y segmentadora del ejercicio de los derechos del marco jurídico español.

El ordenamiento jurídico se constituye en uno de los principales moldeadores y organizadores de las trayectorias, de los recorridos sociales y de las oportunidades vitales de las personas inmigrantes. El derecho de extranjería español se rige principalmente por la “Ley Orgánica 4/2000 de 11 de enero sobre Derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social”, reformada en 2009, y el Reglamento correspondiente, aprobado por el Real Decreto 557/2011. Se completa con el Régimen de Ciudadanos de la Unión Europea y el Régimen de Asilo, y en desarrollos legislativos muy recientes, por la llamada Ley de Emprendedores y el Decreto de medidas relacionadas con el Sistema de Salud.

Desde una perspectiva histórica, podemos ver las vinculaciones entre las conceptualizaciones de ciudadanía y los sucesivos modelos de ordenamiento jurídico. La legislación española de extranjería tiene sus raíces en los comienzos del siglo XIX y, como sostiene Oliván (2004), nace relacionada con la idea militar de frontera, que vincula al país y la ciudadanía al territorio y el migrante es una presencia transeúnte, desligada de la estabilidad o la integración. Según Oliván, este sistema militar ha evolucionado a un modelo policial en el que el extranjero pasa de enemigo a delincuente, es un riesgo en sí mismo por no participar de la fraternidad nacional. El modelo español moderno arranca con la Ley Orgánica 7/85 en la plenitud del modelo policial, influido por la predominante influencia de la administración de Interior y de las lógicas y discursos de la seguridad y el miedo que identifican progresivamente la migración con fenómenos como el tráfico de drogas, el terrorismo, la delincuencia internacional o la inmigración ilegal.

Sin embargo, Oliván señala la aparición de un modelo jurídico integrador, que ha generado vivas tensiones con las propuestas del modelo policial del control migratorio. Este modelo integrador se fundamenta jurídicamente en la dignidad de la persona (art. 10 de nuestra Constitución) y en la vinculación de la materia de extranjería a la doctrina de los Derechos

Humanos. Este choque entre modelos se manifiesta claramente en los intentos del legislador de limitar los derechos de los extranjeros, en las sentencias de inconstitucionalidad de algunos de estos recortes (huelga, asociación...), y en las contestadas modificaciones legislativas actuales. Socialmente tiene su correlato en la proliferación de las representaciones del miedo al extranjero (las clases peligrosas), los discursos de la escasez y la necesidad de contención del gasto público (el extranjero improductivo), y la atracción de capital y de inversiones necesario en el capitalismo neoliberal (el emprendedor-inversor), contestados por y enfrentados a los discursos de la justicia social y el respeto a los derechos humanos.

Continuando nuestro análisis y centrándonos en las formas de clasificación jurídica de la extranjería, sin duda debemos destacar la gran importancia que tiene el binomio regularidad-irregularidad. Este binomio ha creado un universo simbólico a través de los “papeles”, donde la concesión de una autorización de residencia y/o trabajo (anteriormente llamada permiso) otorga el reconocimiento y acceso de muchos de los derechos sociales del Estado del Bienestar³. Esta concesión se vincula legalmente con la “situación nacional de empleo” y con la participación continua en el mercado laboral. Actualmente ha aparecido la idea de la “capacidad de acogida”, condicionada por los recursos disponibles en un contexto de escasez, recortes y deuda, lo que constituye una muestra de la cosificación del inmigrante como mercancía y fuerza laboral vinculada a la actividad productiva. De la misma forma, a lo largo de la existencia de la legislación de extranjería, su conceptualización y su aplicación se han caracterizado por la arbitrariedad en las condiciones y requisitos solicitados y la discrecionalidad en sus formas de gestión.

La regulación de la residencia (solicitud, concesión, etc.) se realiza a través del Registro Central de Extranjeros que es competencia de la Dirección General de la Policía. Al realizar un análisis de las posibles tipologías de los extranjeros que poseen un certificado de registro o una tarjeta de residencia en vigor (situación regular) podemos identificar dos grandes regímenes de residencia (comunitario y general) más los relacionados con la protección internacional de asilo y refugio y las estancias no laborales de estudios. Pero más allá de estos regímenes, resulta llamativo que podamos identificar más de veinte vías de acceso diferentes a la residencia, que implican trayectorias sociales y personales diferentes y que constituye el núcleo inicial del sistema clasificatorio. Además de las posibilidades relacionadas con el trabajo, podemos encontrar vías de acceso por reagrupación familiar o

³ En cualquier caso, la situación de regularidad tampoco es homogénea, dado que las autorizaciones de trabajo iniciales tienen restricciones geográficas y de ocupación, que organizan la movilidad y el ámbito de circulación del trabajador laboral y territorialmente.

circunstancias excepcionales como las razones humanitarias (mujeres víctima de violencia de género, colaboración con autoridades, víctimas de trata...), o el arraigo social o laboral que permiten la regularización en determinadas condiciones.

Además, encontramos una serie de situaciones excepcionales que se justifican con argumentos basados en las miradas del miedo y la seguridad o bien tienen un carácter meramente economicista apelando a un abstracto e indefinido interés público y a la riqueza generada por el capital.

Un primer ejemplo es lo que algunos políticos han denominado “pasaporte al emprendimiento”. Una de las recientes, y sorprendentes, medidas incorporadas en la “Ley 14/2013 de 27 de septiembre de apoyo a los emprendedores y su internacionalización”, ha sido el “visado de residencia para inversores”, que abre la posibilidad de concesión de la residencia a extranjeros que realicen “inversiones significativas”. Literalmente la ley afirma que “verán facilitada su entrada y permanencia en territorio español por razones de interés económico”⁴, refiriéndose a adquisiciones inmobiliarias en España por valor superior al medio millón de euros. Esta estrategia estaba dirigida específicamente a personas adineradas del mercado chino y ruso y constituye una vía de acceso inmobiliaria a la residencia en la UE. Otros casos previstos son aquellos que adquieran deuda pública, acciones de empresas españolas o quienes generen impacto en la creación de puestos de trabajo o de innovación científico-tecnológica.

Las declaraciones que hizo la vicepresidenta del Gobierno, Soraya Sáenz de Santamaría, en la prensa (El Mundo, 24-5-2013) muestran el argumento económico: "Lo que hacemos es ni más ni menos lo que están haciendo otros estados de nuestro entorno por atraer inversiones", estas personas "están contribuyendo a la riqueza del país, y se ha considerado oportuno" que obtengan la residencia "de manera ordenada y disciplinada".

Otro caso llamativo hace mención a la concesión de la nacionalidad por carta de naturaleza. Ésta tiene carácter graciable y no se sujeta a las normas generales de procedimiento administrativo. Es una facultad discrecional del Gobierno mediante Real Decreto, tras valorar la concurrencia de circunstancias excepcionales. Esta vía es utilizada para la nacionalización de deportistas de alto nivel, y así “elevar el potencial del equipo nacional” y poder conseguir mayores éxitos deportivos, considerado un interés público.

⁴ Además, las condiciones asociadas a este visado son mucho más positivas comparadas con el resto de situaciones previstas en la legislación de extranjería: una duración de 2 años, el plazo máximo de concesión es de 20 días desde su solicitud y con silencio administrativo positivo, se permiten ausencias superiores a 6 meses al año.

Un último caso es el de la contratación de soldados para un ejército que, sobre todo en las épocas de bonanza económica, acusaba una falta creciente de solicitudes para incorporarse en él⁵. Para ello, la nacionalidad de origen es importante y está vinculada a las antiguas colonias españolas, aunque se excluye a saharauis y marroquíes o filipinos. Los discursos de la seguridad operan de nuevo pues la población de origen marroquí se considera potencialmente peligrosa por la condición de Marruecos de país fronterizo y, por tanto, por ser susceptible de conflicto bélico, unido a su identificación con fenómenos de radicalismo religioso. Además, la incorporación al ejército presenta más formas de segmentación por origen: el compromiso permanente sólo se puede firmar si se obtiene la nacionalidad, a la vez que el ascenso en la escala de mando es limitado.

En contraposición a estas excepciones, encontramos multiplicidad de casos de restricción de derechos al conjunto de la población extranjera. Sirvan de ejemplo la dificultad del empadronamiento, que provoca la imposibilidad de conseguir la tarjeta sanitaria o determinados servicios sociales, o la obstaculización de la reagrupación de ascendientes que no hayan alcanzado la edad de jubilación. La excepcionalidad de las circunstancias a la que se alude en algunas de las vías de acceso al régimen general nos sitúa en un escenario donde cuestiones tan variopintas como la victimización, la colaboración con las instituciones, el interés público o económico son factores a tener en cuenta para obtener el permiso de residencia o la nacionalidad.

5 - Gestión diferencial de poblaciones y respuestas sociales: una mirada a partir de los cambios en la atención sanitaria

Dando un paso más en nuestra argumentación, se puede observar cómo la gestión diferencial de poblaciones realizada a través de la creación de nuevas categorías jurídicas a menudo va acompañada de todo un cuerpo normativo que establece diferenciaciones en el acceso a los DESC tanto a través de estas categorías jurídicas, como a través de la creación de nuevos perfiles que se basan en nuevas segmentaciones del cuerpo social.

En este sentido, un ámbito ilustrativo en el que se aprecia con claridad los cambios y transformaciones que se están produciendo en las políticas públicas lo encontramos en el ámbito de la atención sanitaria. Los recientes cambios que se han producido a raíz de la

⁵ La página web del Ministerio de Defensa afirma literalmente: “Si eres hispanoamericano o ecuatoguineano y quieres aprender una profesión mientras trabajas, tu futuro está en las Fuerzas Armadas Españolas. Aquí puedes encontrar un empleo estable y mejorar tu grado de integración en la sociedad española”.

entrada en vigor del Real-Decreto ley 16/2012⁶ constituyen un buen espacio para analizar cómo se contraponen en las políticas públicas la lógica universalista con la lógica basada en una gestión diferencial de los derechos sociales dentro de las políticas públicas, así como para observar las diferentes respuestas sociales y reacciones sociales que se han generado a raíz de estos cambios lo encontramos en el ámbito de la atención sanitaria.

La aparición de este decreto ha supuesto la culminación de un profundo cambio en el ámbito de la atención sanitaria, puesto que ésta ha pasado de ser contemplada como un derecho (casi) universal que asiste a todo ciudadano, a ser vista como un elemento vinculado únicamente a la condición de estar “asegurado”.

Para la realización de este cambio se ha utilizado como principal justificación dos argumentos. Por un lado, se hicieron frecuentes los pronunciamientos que hablaban de la necesidad de tomar medidas “urgentes” ante la creciente presión presupuestaria que tenía el sistema público y la insostenibilidad del sistema entre apelaciones a la eficiencia y la necesidad de racionalizar y ahorrar en el gasto sanitario. Por otro, se justificaba la medida alegando la necesidad de frenar el abuso sobre los recursos sociales y sanitarios mientras se repetían declaraciones que hablaban de “poner coto a los abusos y al turismo sanitario”⁷ como señalaba la ministra de Sanidad o, yendo más allá y focalizándose en la población inmigrante, indicando que “la tarjeta sanitaria le corresponde a los españoles”⁸ o a aquellas personas que “de verdad” viven en España “trabajan como nosotros y pagan sus impuestos”⁹.

De este modo, las apelaciones a la eficiencia, la necesidad de racionalizar el gasto y las lógicas economicistas construidas sobre el discurso de la escasez se entrecruzaban de forma más o menos velada con el señalamiento o la focalización de algunos sectores de población concretos (población extranjera, personas que padecen enfermedades crónicas y hacen un uso intensivo del sistema sanitario, etc.).¹⁰

⁶ El nombre concreto es: Real-Decreto ley 16/2012 de 20 de abril⁶, de medidas urgentes para garantizar la sostenibilidad del Sistema Nacional de Salud y mejorar la calidad y seguridad de sus prestaciones.

⁷ Según la ministra, el turismo sanitario en 2009 hizo perder a España 917 millones de euros tras atender a 700.000 extranjeros. (Diario Público 20 de Abril de 2012).

⁸ A estas declaraciones podemos sumar otras que se produjeron en las fechas de aprobación de la medida, como las del portavoz del Partido Popular en el Congreso de los Diputados quien indicaba que el sistema sanitario español “no puede ser un coladero de inmigrantes” y en las que tachaba de “fraude” el uso que hacen de él los inmigrantes irregulares. O las del consejero de sanidad de Castilla-La Mancha y portavoz de Sanidad del Partido Popular, quién indicaba que “no hay que olvidar que la sanidad gratuita ha sido fundamental para fomentar el efecto llamada. Mucha gente ha cogido una patera porque sabía que en España tenía la asistencia sanitaria garantizada”. Declaraciones recogidas en el diario El País, 24 de Abril de 2012.

⁹ Diario Público 20 de Abril de 2012.

¹⁰ Es llamativo cómo en otros ámbitos donde también se ha empleado dinero público como en el rescate financiero de entidades privadas realizadas con fondos públicos este tipo de afirmaciones y justificaciones construidas en base a la racionalización de recursos ha estado totalmente ausente a la hora de justificar las decisiones tomadas.

Además, esta argumentación se ha visto acompañada a menudo de una justificación de la exclusión sanitaria de algunos colectivos a través del establecimiento de asociaciones entre el derecho a la cobertura sanitaria y el hecho de tener un trabajo y contribuir a la financiación de la Seguridad Social (que actualmente ya no financia el Sistema Nacional de Salud). Bajo esta argumentación se olvida que el sistema sanitario se financia con los impuestos (directos e indirectos) de todas las personas, incluidas también aquellas que residen en situación administrativa irregular o que no realizan aportaciones a la Seguridad Social.

De forma posterior a este cambio de modelo, el Real Decreto 1192/2012 de 3 de Agosto ha pasado a regular la condición de asegurado y beneficiario de la asistencia sanitaria en España. De forma sucesiva pasaban a considerarse excluidos de la asistencia sanitaria los inmigrantes en situación irregular, los familiares de inmigrantes que pidieron la residencia por reagrupación familiar y la obtuvieron después de la aprobación del Decreto 16/2012, los parados de larga duración que hayan agotado la prestación o el subsidio de desempleo y residan fuera de España más de 90 días y aquellas personas que nunca han cotizado y tienen ingresos anuales superiores a los 100000 euros¹¹. Finalmente, para garantizar la atención de aquellas personas que con la nueva legislación pasaban a estar excluidas de la condición de aseguradas, el gobierno creó unos seguros públicos que oscilaban entre 60 y 157 euros al mes según la edad del asegurado con el fin de poder hacer uso del sistema sin que se les cobrara cada atención individual¹².

Con todo ello, se ha asistido al tránsito de una asistencia sanitaria concebida como derecho universal a una atención diferenciada basada en un conjunto de categorías producidas según aspectos como la posesión o no del permiso de residencia, la situación laboral o la renta.

Además, este cambio de modelo sanitario ha generado un marco en el que, como han denunciado diferentes informes, existe a menudo mucha confusión sobre quién tiene derecho a la atención sanitaria y en qué condiciones, y donde se dan situaciones donde predomina la arbitrariedad a la hora de decidir sobre la atención médica. De la misma forma, tal y como han destacado algunos informes, a partir de los cambios producidos se ha consolidado un acceso desigual a la salud según comunidades por la existencia de diferentes fórmulas que dan

¹¹ Dentro de esta exclusión sanitaria se exceptuaba la atención en urgencias por enfermedad grave o accidente, la asistencia en el embarazo y parto y la atención a menores de 18 años.

¹² Esta medida ha tenido un escaso éxito hasta ahora al estimarse en 300 las personas que habían contraído hasta el momento este seguro. (El País, 19 de Abril de 2014. Disponible en: http://sociedad.elpais.com/sociedad/2014/04/19/actualidad/1397924976_328562.html).

mayor o menor cobertura a los excluidos del sistema sanitario según las diferentes regulaciones autonómicas realizadas¹³.

La aprobación del Decreto 16/2012 y sus efectos también ha originado diferentes respuestas sociales desde la sociedad civil, lo que nos muestra la capacidad de agencia que tienen los diferentes sujetos para reinterpretar y resignificar el ejercicio de los DESC a través de la puesta en marcha de nuevas iniciativas. En este texto queremos detenernos en dos propuestas concretas: la creación de la plataforma “Yo SÍ, Sanidad Universal” y la iniciativa del Colegio de Médicos de Guadalajara para prestar atención médica de forma gratuita a aquellas personas que han quedado excluidas del sistema sanitario.

“Yo SÍ, Sanidad Universal” se define como una iniciativa de usuarios y trabajadoras del Sistema Nacional de Salud que lucha por la retirada del Real Decreto-Ley 16/2012 por suponer la exclusión de cientos de miles de personas del derecho a recibir atención sanitaria y el repago de medicamentos de ciertas prestaciones sanitarias¹⁴. Este movimiento tiene tres objetivos: acompañar a aquellas personas excluidas del sistema sanitario para asegurar que todo el mundo tiene derecho a la asistencia sanitaria que necesita, dentro del Sistema Nacional de Salud y no a través de un sistema de beneficencia; visibilizar y denunciar las consecuencias del RDL 15/2012; y conseguir la derogación de este decreto. Para ello, apuesta por la objeción de conciencia de los profesionales al RDL, y por organizar, sostener y proteger la desobediencia civil de profesionales y usuarias para mantener la atención sanitaria. En su actividad, ocupan un lugar fundamental los grupos de acompañamiento, un conjunto de personas con y sin tarjeta sanitaria que acompaña a los centros sanitarios para intentar garantizar la asistencia a todo el mundo, y servir de enlace entre usuarios y profesionales.

El discurso de “Yo SÍ” se fundamenta en torno a la defensa de un modelo de atención sanitaria basado en los principios de la universalidad y la equidad. Según este grupo, estos principios sustentaban todo el marco legal del sistema nacional de salud y ahora han sido rotos.

Así, en relación a la puesta en cuestión de la universalidad del sistema, este grupo denuncia la exclusión sanitaria que ha supuesto la entrada en vigor del Decreto 16/2012 para diferentes colectivos.

¹³ Más datos de la arbitrariedad y la desigual respuesta que se ha dado a este Real decreto se pueden encontrar en el completo informe de Médicos del Mundo “Dos años de reforma sanitaria: más vidas humanas en riesgo”. Disponible en: <http://ep00.epimg.net/descargables/2014/04/07/ffe6eea71350bc0bb35181739184d4e8.pdf>

¹⁴ Más información de este movimiento en: <http://yosisanidaduniversal.net/portada.php>

Junto a la universalidad, el otro pilar en el que se basa el discurso de Yo Sí es la equidad. Para este movimiento, la introducción de medidas como el “copago” sanitario (o “repago” como es denominada desde “Yo SÍ”) lleva a la ruptura del principio de equidad por hacer que los sectores con menos capacidad adquisitiva tengan dificultades para seguir sus tratamientos médicos por razones económicas. Además, para este movimiento este tipo de medidas suponen la penalización de los enfermos y los pacientes crónicos sobre las personas sanas, lo que además del coste monetario, significa introducir una medida de carácter estigmatizante hacia los enfermos.

Con todo ello, “Yo SÍ Sanidad Universal” destaca en sus discursos la necesidad de considerar la sanidad como un bien común accesible a todas las personas poniendo en el centro de su discurso la consideración de la atención sanitaria como un derecho de carácter universal que por razones de ética ciudadana debe ser defendido y mantenido. Para ello, se apuesta como forma de actuación por la desobediencia al RDL 16/2012, la denuncia de sus efectos y por la búsqueda de intersticios dentro del propio sistema que permitan garantizar la atención a todas las personas (búsqueda de diferentes vías administrativas alternativas que permitan garantizar la atención, atención por parte de personal sanitario que se declare insumiso al decreto, etc.).

Junto a “Yo SÍ Sanidad Universal”, otra iniciativa que ha surgido por los efectos del Real Decreto es la puesta en marcha por el Colegio Oficial de Médicos de Guadalajara de una consulta para atender de forma gratuita a aquellas personas que estaban quedando excluidas del sistema sanitario.

Esta iniciativa se produce tras la firma de un convenio entre Cruz Roja, el Colegio de Médicos de Guadalajara y el Colegio de Farmacéuticos. Tras la firma del convenio, médicos voluntarios se encargan de atender de forma gratuita a aquellas personas que son derivadas por parte de los Servicios Sociales municipales y de Cruz Roja tras acreditar su condición de personas excluidas del sistema sanitario. La puesta en marcha de esta iniciativa era narrada así por el presidente del Colegio Oficial de Médicos:

“La presidenta de Cruz Roja Guadalajara me dijo “tenemos un diabético que lleva un año sin control”. ¿Pero cómo hay un diabético sin control? Tenemos que verlo...”. ¿Entonces qué hacemos? Yo en el colegio voy a poner a disposición una sala y que la use quién la necesite. Y aquí hay un sitio para verlos: sitio, luz, camilla de exploración, un fónor y un endoscopio pero eso sí, siempre fuera de tus horas de trabajo. (...) Entonces, alguien me tiene que demostrar que el que viene aquí no tiene un duro, porque si no tiene un duro puede ir a otra clínica. Pero alguien me tiene que justificar que esta persona no tiene posibilidades económicas. Y segunda, que no tiene tarjeta sanitaria. (...) ¿Quién hace el filtro para poder venir aquí? Cruz Roja. Y hemos empezado. Nuestro único interés es poner el parche a aquellos pacientes que no tienen posibilidad de acudir al médico” (Presidente del Colegio de Médicos de Guadalajara).

El acuerdo se completa con la participación del Colegio de Farmacéuticos, quienes renuncian al margen de beneficio que tendrían por las medicinas prescritas cobrando los medicamentos al precio de costo. Además, está previsto que entre las tres entidades participantes se establezca un fondo para financiar algunos gastos que puedan producirse a raíz de las necesidades de atención de los pacientes:

“Y ¿ahora qué pasa si tengo que hacer alguna analítica o hay que hacer alguna medicina? (...) Te lo resumo: el farmacéutico gana un dinero por dispensar la medicina. Entonces dijeron que ellos no querían ganar un duro pero tienen que hacer una receta. Entonces el precio del medicamento no lo van a cobrar a lo que vale, sino que lo van a cobrar como les ha costado a ellos y a fin de mes nos sentamos y vemos cuentas. ¿Y quién paga? Yo dije, aquí hay 2400 euros del Colegio para asistencia social (...) Este año, dije, ¿me autorizáis para gastarlo en medicinas para el que lo necesite y el resto se lo damos en Caritas? Entonces ahí tenemos un dinero, los farmacéuticos iban a poner el dinero y a Cruz Roja les dijimos que pusiesen pasta para el fondo. Y qué va a pasar si a un enfermo hay que hacerle una ecografía? Pues se la haremos. ¿Y qué va a pasar cuando se acabe el dinero? Pues nada, que se ha acabado el dinero y no tenemos ninguna obligación. ¿Y qué pasa si alguno tiene que operarse del corazón? Pues ya escribiremos a alguien o buscaremos el dinero pero ese ya deja de ser nuestro problema. (...) Llega el momento en que no tendremos más pasta, pero hasta ese momento, si hemos resuelto el problema de cinco indocumentados que están sin tratamientos, sin insulina y están con ataques epilépticos, yo creo que nuestro deber es hacer esto”. (Presidente del Colegio de Médicos de Guadalajara).

En todo caso, como se puede ver en las declaraciones del presidente del Colegio de Médicos, la iniciativa puesta en marcha desde esta institución no se basa en una lógica garantista que garantice la atención sanitaria en cuanto derecho reconocido, sino más bien en una lógica graciable basada en el voluntarismo.

Por otro lado, iniciativas como la del Colegio de Médicos de Guadalajara es criticada por movimientos como “Yo SÍ” por considerar que supone la creación de un sistema paralelo de beneficencia y la aceptación del cambio de modelo que ha supuesto el RDL 16/2012 con la ruptura del reconocimiento de la sanidad como derecho universal.

Frente a esta lógica, desde el Colegio de Médicos se pone el acento en la necesidad de prestar ayuda y una respuesta individualizada a los casos que puedan surgir:

“A mí me parece muy mal que un tío de Senegal esté sin control y, mira, aquí tenemos un espacio y voluntarios que lo hacen. Hay gente que interpreta que esto es reconocer que hay pacientes de segunda. Pero yo no creo que sean de segunda, lo que me parece mal es que haya un tío sin controlarse de su diabetes” (...). A mí esto me da igual, yo a lo que sí soy sensible es a que me digas tú, oye, conozco a un señor de mi barrio que no le hacen

control de no se qué ¿qué hago con él? ¿esto se supone que yo hago el caldo gordo? ¡A mí no me importa esto!” (Presidente del Colegio Oficial de Médicos de Guadalajara).

En resumen, las dos iniciativas aquí presentadas obedecen a dos lógicas bien diferenciadas que se producen como respuesta al cambio de modelo producido. Así, si en el caso de “Yo SÍ” el discurso pone el énfasis en una defensa de la universalidad como plasmación de un discurso construido en torno a una defensa de los DESC y de la justicia, en el caso del Colegio de Médicos se asiste a una lectura individualizadora y singular de cada caso y donde la intervención se legitima en torno a un discurso construido en torno a la solidaridad y la ayuda cuya respuesta entra dentro de lo que Fassin (2003) denomina lógica de la piedad.

Por último, además de la contraposición de estas dos lógicas, es sumamente interesante prestar atención a los diferentes comentarios que se produjeron en el diario El País a partir de una noticia donde se informaba de la iniciativa del Colegio de Médicos de Guadalajara¹⁵.

Las reacciones ante esta iniciativa iban desde la defensa de la sanidad como derecho como en el primer comentario, hasta otros comentarios que justificaban una gestión diferencial de la población construyendo un discurso basado en una lógica economicista como se ve en el segundo y tercer comentario.

“Una cosa es debatir sobre la entrada de inmigrantes y sus limitaciones. Otra muy distinta empezar a aplicar criterios economicistas a la sanidad gratuita de quienes viven aquí, con o sin papeles. Hoy aplauden unos porque se excluye a inmigrantes, por esa misma línea se irá excluyendo a quienes menos aportan a la S. social...porque nadie crea que un pobre español importa más a este gobierno que un pobre extranjero. La gratuidad es una línea roja y permitir que se cruce no tendrá marcha atrás”

“Toda la razón. Que es lo que se piensan los "buenistas" que dan en el resto de Europa como asistencia a un ilegal?[sic] como mucho le dan una sanidad de beneficencia y punto. Basta ya de chupar del bote de los impuestos de los españoles, ya basta tanta tontería”.

“Yo no creo que haya que expulsarlos. Pero hay que buscar soluciones similares a las de Guadalajara. Si a mi casa vienen a pedir pan 100 personas y tengo 3 hijos, no puedo dar de comer menos a mis hijos por esas 100 personas. Podré ir a pedir a los amigos, etc.”

Finalmente, en los comentarios que se encuentran más cercanos a esta segunda lógica, destaca la apelación que se hace a la “solidaridad”, la “beneficencia”, o la “ayuda” como ejes que deben guiar la respuesta ante aquellas personas excluidas del sistema sanitario, e incluso donde la no posesión de la condición de ciudadanía (vinculando la adquisición de ésta al

¹⁵ La noticia del 19 de Abril de 2014 llevaba el título “Parches asistenciales de buena voluntad”. Disponible en: http://sociedad.elpais.com/sociedad/2014/04/19/actualidad/1397924933_679222.html

hecho de contribuir al mantenimiento del sistema) es utilizada como argumento para justificar la exclusión del sistema sanitaria.

“No son parches. Es la única forma de funcionar en estos temas. Si un país puede atender oficialmente a 100 personas y le llegan 500 que no son de ese país y que no han pagado sus impuestos, la única forma de atenderles es la solidaridad”.

“Efectivamente, con Franco había asistencia a los que no tenían derecho a la seguridad social. Eran centros especiales de Beneficencia. Pero es que también estos pacientes son especiales. En primer lugar no son "ciudadanos", y en segundo lugar, no contribuyen al sostenimiento del sistema, como hacemos todos”.

6 - Conclusiones

Como se ha señalado a través de estas páginas, consideramos que existe un choque entre concepciones ciudadanas cuyo centro de debate es el reconocimiento y la garantía de los derechos políticos y de los DESC. A grandes rasgos, se puede afirmar que existe un movimiento basado en las lógicas de un estado social inclusivo, en los principios de la justicia social y en una ética ciudadana centrada en la dignidad de la persona, frente a visiones que defienden el establecimiento de un ejercicio diferencial de los derechos basados en lógicas economicistas, neoliberales, policiales y de seguridad, que construyen narrativas de escasez de recursos, peligrosidad, preferencia y de restricción de derechos por el interés económico para la creación de riqueza. Dentro del conflicto entre estas dos lógicas, la crisis aporta contenidos para la creación de discursos y favorece que se extienda la racionalidad instrumental (económica y securitaria-policia) como reguladora de los derechos.

En este contexto, la población inmigrante se convierte en uno los segmentos diferenciales por excelencia (aunque no único), en tanto que colectivo específico no nacional, para lo que es preciso construir fronteras étnicas culturales que permiten legitimar y ordenar formas de relación mediante la objetivación de las diferencias. La inmigración, en cuanto cuerpo que encarna la alteridad, toma un rostro de vulnerabilidad y de subordinación apoyándose en rasgos diacríticos que buscan la diferenciación y el ejercicio del poder en la estructura de distribución de los bienes y de las oportunidades. La alteridad permite coexistir a la población extranjera en la comunidad, pero en circuitos paralelos, para lo que necesita de un proceso de producción del inmigrante como nueva categoría social y la capacidad de gestionar esa alteridad diferencialmente. Las atribuciones de características que les convierten en colectivo específico o perfil poblacional se exageran, resaltan, exotizan y resignifican en procesos de

adscripción externa, pero también se configura como una identidad que surge de la privación y las condiciones de vida desfavorables.

Este proceso supone un tratamiento institucional de las fronteras culturales y se hace a través de un conjunto de mecanismos entre los que desempeña un papel privilegiado el ordenamiento jurídico y la gestión diferencial poblacional, con su correlato en la vida social. Estas lógicas toman cuerpo en un desarrollo histórico que convierte la gestión de la extranjería en una forma cultural y política, dinámica, asociada a un tiempo y espacio concretos. De esta forma, la laboralización de la inmigración sólo puede entenderse a partir de las necesidades que surgen en el desarrollo del sistema capitalista sobre flexibilización y desregulación, a la vez que se ven acompañadas por la extensión de la ideología neoliberal.

En este proceso ha sido necesario establecer cambios en las lógicas y prácticas políticas y en las formas de regulación y de gobernabilidad, lo que implica una redefinición de la ciudadanía donde la diferenciación en el ejercicio de los derechos está al servicio de políticas y medidas orientadas a aspectos como la disciplina presupuestaria y la lucha contra el déficit, la liberalización financiera y comercial, o la privatización y/ o desregulación.

Desde esta visión, el empleo y el trabajo se convierten así en la fundamentación del acceso a una “ciudadanía”, concebida como mérito donde el sujeto definido por los derechos deja paso en la etapa neoliberal a un sujeto vulnerable, individualizado, que se ubica en los límites de la supervivencia y es definido por lo laboral, por sus carencias y como sujeto moral.

Y junto a éstas, la razón humanitaria se convierte en un sustituto de la universalidad de los derechos, convirtiendo a los sentimientos morales en un sostén de las políticas y de las respuestas sociales a la vulnerabilidad y la exclusión, y donde la igualdad o redistribución de los bienes sociales se reciben por la compasión y generosidad del Estado, sus operadores y de los agentes sociales.

Referencias Bibliográficas.

Álvarez Leguizamón, S. (2008) *Pobreza y Desarrollo en América Latina*. Salta: Univ. Nacional de Salta.

Barth, F. (1976) *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica.

Castel, R. (1984) *La gestión de los riesgos*. Barcelona: Anagrama.

Castel, R. (1986) “De la peligrosidad al riesgo”. En: Wright, C.; Foucault, M. et al.

Materiales de sociología crítica. Madrid: La piqueta.

- De Sousa Santos, Boaventura (2005) *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid: Trotta/ILSA.
- Dietz, G. (1999) "Etnicidad y cultura en movimiento. Desafíos teóricos para el estudio de los movimientos étnicos", *Nueva Antropología*, vol. 27,56: 81-107
- Dubet, F. (1994) *Sociologie de l'expérience*. París: Seuil.
- Fassin, Didier (2003) "Gobernar por los cuerpos, políticas de reconocimiento hacia los pobres y los inmigrantes en Francia", *Cuadernos de Antropología Social*, 17: 49-78.
- Foucault, Michel (2003) *Hay que defender la sociedad. Curso del Collège de France, 1975-1976*. Madrid: Akal.
- Foucault, Michel (2006) (1991) "Governmentality". En Sharma y Gupta. *The Anthropology of the State. A reader*. Mylton Keynes: Blackwell.
- Foucault, Michel (2006) *El nacimiento de la Biopolítica. Curso en el Collège de France. 1978-1979*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Franzé, Adela (2013) Perspectivas antropológicas y etnográficas de las políticas públicas. *Revista de Antropología Social*, 22: 9-23.
- Grimson, A. (2006). "Una diversidad situada". En Aldo Ameigeiras y Elisa Jure (comps.), *Diversidad cultural e interculturalidad*. Buenos Aires: Universidad Nacional General Sarmiento-Prometeo Libros.
- Koselleck, Reinhart (1993) *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
- Lazzarato, Mauricio (2008) *Le Gouvernement des inégalités. Critique de l'insécurité néolibérale*. Paris: Éditions Amsterdam.
- Levitt, P. y Glick Schiller, N. (2004) "Perspectivas internacionales sobre migración: conceptualizar la simultaneidad". *Migración y Desarrollo*, Segundo Semestre, 2004: 60-91.
- Marshall, T. (1998) *Ciudadanía y Clases Sociales*. Madrid: Biblos.
- Oliván, F. (2004) "El debate sobre la ley de extranjería. Un análisis jurídico". En García, B.L. y Berriane, M. (eds.) *Atlas de inmigración Marroquí en España*. Madrid: Taller de Estudios internacionales Mediterráneos.
- Ong, A. (1999) *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*. Londres: Duke University Press.
- Ordóñez, Juan (2013) "Documentados e indocumentados: Antropología urbana, inmigración y ciudadanía". *Revista de Antropología Social*, 22: 83-101.

Pajares, M. (2006) “Las políticas locales en el ámbito de la inmigración”. En Aja, E., y Arango, J. (eds.) *Veinte Años de Inmigración en España: Perspectivas Jurídica y Sociológica (1985-2004)*. Barcelona: Fundación CIDOB.

Santamaría, E. (2002) *La incógnita del extraño: una aproximación a la significación sociológica de la inmigración no comunitaria*. Barcelona: Anthropos.

Stolke, Verena. (1994) “Europa: nuevas fronteras, nuevas retóricas de la exclusión”. En Gabriela Malgesini, et al. *Extranjeros en el paraíso*. Barcelona: Editorial Virus.

Suárez-Navaz, Liliana (2007) “Introducción. La lucha de los sin papeles. Anomalías democráticas y la (imparable) extensión de la ciudadanía”. En Suárez-Navaz, Liliana; Macià Raquel y Moreno, Ángela (eds.) *Las luchas de los papeles y la extensión de la ciudadanía. Perspectivas críticas desde Europa y Estados Unidos*, Madrid, Traficantes de Sueños.

LES HIRONDELLES : UN CASO DE TRANSNACIONALISMO HISTORICO EN LA ZONA FRONTERIZA DEL PIRINEO OCCIDENTAL

José Antonio Perales Díaz. UNED

japerales@tudela.uned.es

En esta ponencia me propongo analizar la diáspora de Les Hirondelles (golondrinas). Así llamaban en Zuberoa-Soule (Francia) a las mujeres que iban de Navarra y Aragón a trabajar en las fábricas de alpargatas. Esta migración transfronteriza tuvo lugar entre 1880 y 1930. Aunque pequeña, generó una comunidad translocal que todavía perdura.

Introducción

Las golondrinas son unos pájaros habituales en el norte peninsular también en el sur de Francia. En la cultura occidental, se han asociado tradicionalmente con las migraciones, por analogía con estas aves viajeras (¹). Precisamente así, “Les Hirondelles” (Las golondrinas) llamaban en Zuberoa a las mujeres – jóvenes en su mayoría– que procedentes de los valles pirenaicos de Roncal, Salazar, Hecho y Ansó marchaban a ciudades como Mauléon y Oloron Saint Marie para trabajar en las fábricas de alpargatas. Hablamos de una migración histórica transfronteriza, que tuvo lugar entre 1880 y 1935, período que coincide en parte con el último gran episodio de expansión global del capitalismo antes del actual.

Empecé a interesarme por este tema a mediados de los noventa, cuando hacía el trabajo de campo para mi tesis doctoral sobre la *Frontera y el contrabando en el Pirineo occidental* (Perales Díaz, 2004). Años después, tuve la ocasión de conocer y entrevistar a varias de las últimas golondrinas de Erronkari. Entre ellas, a Felipa Ezquer, de Burgui, cuyo relato biográfico sirve de base a este trabajo. Cuando realicé aquellas entrevistas entre 2004 y 2005,

¹ En el imaginario colectivo de los emigrantes españoles a América aparece con frecuencia esa asociación nostálgica que se expresa de manera especial en aquella canción mejicana que hizo foro a finales del siglo XIX. “A donde irá veloz y fatigada la golondrina que de aquí se va (...) Junto a mi lecho le pondré su nido en donde pueda la estación pasar”. Se trata de una canción compuesta en 1862 por el músico Narciso Serradell Sevilla. De ella se han realizado numerosas versiones.

las golondrinas eran ya abuelas de la tercera y cuarta edad, y lamentablemente la mayoría ha fallecido.

Así que mi investigación trata en parte de la memoria colectiva de estos valles. Una memoria delicada, que sin embargo sigue viva especialmente en varios lugares de la zona fronteriza. Hace unos años se hizo en Isaba un homenaje a las golondrinas, y se marcó y editó la ruta que hacían estas mujeres a través del monte (www.paxavant.com). Como decía el sociólogo francés, Maurice Halbwachs (1950) retenemos del pasado no cualquier cosa, sino algo que tiene sentido para la comunidad, algo que nos sirve también en el presente.

En esta ponencia, además de explicar los factores que motivaron aquellos movimientos de población, analizaré esta migración de corta distancia, mayoritariamente ilegal, que tuvo lugar entre dos comarcas integradas por varias comunidades de valle tradicionales del Pirineo Occidental, separadas por una frontera histórica.

1. Migraciones históricas de España a Francia: el caso de las golondrinas navarro-aragonesas

“Al final del otoño, se ven llegar por los caminos que descienden del Sur, bandas compuestas sobre todo de muchachas jóvenes. Cada una de ellas lleva como único equipaje, un petate doblado en un pañuelo y un pequeño banco de madera blanca que ha servido de asiento durante los altos de un interminable viaje a pie a través de la montaña”.

Así describía un escritor la llegada de las “hirondelles” (golondrinas, en francés) a la ciudad de Maule-Lixarre (Mauléon-Lixarre) (Inchauspe, 2001).

Como veremos más adelante, la alusión simbólica a las “golondrinas navarro-aragonesas” parece evocar una imagen positiva de esta emigración de carácter transfronterizo. Ello nos lleva a preguntarnos si fue aquella realmente una inmigración diferente de la acontecida en otros períodos, si fue bien recibida en las ciudades de acogida; y en caso afirmativo, nos llevará a indagar las posibles razones de esta proyección positiva del Otro cultural.

1.1. Otras migraciones de España a Francia

Las principales oleadas migratorias de España a Francia tienen lugar en dos momentos concretos: el exilio republicano de los años cuarenta, y los procesos migratorios que por motivos económicos se producen en los años sesenta y setenta del pasado siglo. Sobre ambos casos se ha investigado y escrito bastante (Mira y Moreno, 2010). En cambio, acerca de las migraciones anteriores a este período hay menos información. Sabemos que en el siglo XIX, hubo flujos migratorios españoles a la ciudad de Burdeos (Bergouignan, 1967; Santos Sainz y Guilletaud, 2006). También hay migraciones de carácter transfronterizo procedentes de las provincias de Guipúzcoa y Navarra con destino a Biarritz, San Juan de Luz, o la región de Orthez (Linaz, 1990). Es en este contexto, caracterizado por la carencia de datos empíricos y ausencia de estadísticas, en el que podemos situar la emigración a Zuberoa de las mujeres navarras y aragonesas.

1.2. Propuesta teórico- metodológica

El proceso migratorio de las golondrinas navarroaragonesas en Francia fue estudiado primero por el geógrafo George Viers (1961), y posteriormente, por Verónica Inchauspe (2001). Esta última realizó una interesante descripción etnográfica basada en la recuperación de la memoria de esta comunidad de mujeres emigrantes.

Personalmente, me he centrado en el análisis del tema desde planteamientos teóricos postmodernistas, tratando de vincular estas migraciones locales con los procesos globales y transnacionales (Wolf, 1982; Turner, 2003). Para realizar esta ponencia, además de los textos citados en la bibliografía, utilizo varias entrevistas realizadas durante el trabajo de campo en la zona fronteriza.

Otra fuente importante utilizada para abordar este tema tiene que ver con las fotografías que las “golondrinas” se hacían en Francia poco antes de regresar a sus pueblos de origen: la imagen de aquellas mujeres jóvenes, elegantemente vestidas, contrasta con el aspecto tradicional que tenían al abandonar sus pueblos en otoño. Estas fotos, facilitadas por el Centro Cultural *Uhaitza* de Maule y por el museo de Navarra, se combinan con el relato de las personas (hijos, nietos) que integran esta comunidad translocal.

Así pues, en esta investigación se utilizan también técnicas y métodos basados en la antropología visual (Canals, 2010). Con ello quiero decir básicamente que utilizo la fotografía y el video para investigar, y también para presentar los resultados.

2. Pirineo occidental: la conexión con el sistema global

La emigración de las golondrinas navarro-aragonesas al sur de Francia está directamente relacionada con el proceso de industrialización iniciado departamento francés de Pirineos Atlánticos en el último tercio del siglo XIX. Este proceso prendió especialmente en la ciudad de Maule, una antigua aldea-mercado situada en el fondo de un estrecho valle abierto por el río Saison. Aquella antigua cabecera comarcal sufrió una profunda crisis en la primera mitad del siglo XIX. Como señala Viers, al declive de la agroganadería en que se basaba la economía tradicional, se añade una epidemia de cólera. Ello provoca una fuerte emigración de los jóvenes a América del Sur. Así se explica el brusco descenso de la población de la ciudad en 1841, cuando se reúnen ambas ciudades (Mauléon-Licharre) (Viers, 1961).

Paradójicamente, fue el contacto con los emigrantes en América el que propició de forma indirecta, una nueva oportunidad de negocio, y en definitiva el despegue industrial de Mauléon. “Los emigrantes instalados en Argentina, realizan sus pedidos de alpargatas a través de intermediarios que las recolectan directamente de los *sandaliers* souletinos (...) En 1864, 12.000 docenas de pares se exportan cada mes a las Américas” (Baulny-Cadilhac, 2007:369).



Inicialmente, las alpargatas ⁽²⁾ se hacían de manera artesanal, ocupándose de fabricarlas la gente humilde del país. “El fabricante compraba los materiales de base (cuerda de esparto, telas e hilo de yute) y los distribuía entre la gente humilde del entorno de Mauléon—entonces llamados *façonniers*— quienes hacían el trabajo en casa.

Posteriormente, ante el incremento de la demanda, un grupo de emprendedores –entre ellos los empresarios Béguerie, Cherbero y Barraqué– inició su fabricación industrial. Ello sucedió a partir de 1880. Los avances técnicos vinculados a la revolución industrial (motores, centrales hidroeléctricas, ferrocarril, etc...), llegan a Mauléon de la mano de industriales que, como los ya citados, montan aquí sus fábricas. El modelo se extenderá luego a otras localidades del departamento de los Pirineos Atlánticos, como Hasparren, Ciboure y Oloron Saint Marie, especializadas también en la fabricación de alpargatas.



Es en este contexto, en el que se produce la oleada migratoria de las “golondrinas” navarro-aragonesas. La necesidad de mano de obra barata para cubrir esta demanda, y la

² De origen español, este calzado de esparto se había extendido al sur de Francia a partir del siglo XIII, a través del contacto entre los pueblos pirenaicos (Cataluña, Aragón, País Vasco...). De aquí, a través de los puertos de Bayona y Burdeos, pasó a América, donde fue siempre un calzado muy utilizado (Baulny-Cadilhac, 2007:369).

imposibilidad de cubrirla con población local, hace que los empresarios decimonónicos busquen esta fuerza de trabajo al otro lado de la muga (Viers, 1961).

2.1.Expansión global del capitalismo

El caso de los “sandaliers” souletinos ejemplifica bastante bien el tránsito de un sistema mercantilista –comercio fomentado y protegido por el Estado, que ejerce como recaudador de impuestos– a un modo de producción capitalista. A diferencia del mercantilismo, donde las elites captadoras de excedentes compran el producto acabado, el modo de producción capitalista basa su definición en la compra y la venta del trabajo humano (Wolf , 1982). “El concepto marxista de “plusvalía” explica cómo funciona: aquello que el trabajador produce por encima del valor de su salario es un excedente que se transfiere a los propietarios. Parte de este sobrante se revende a los trabajadores en forma de bienes, y otra parte se reinvierte en una producción nueva o ampliada. Las dos clases creadas por este sistema son, por un lado , los dueños de los medios de producción, y en el polo opuesto, la fuerza de trabajo” (Lewellen,2009:285). Ello explica la conexión global con el sistema-mundo (Wolf, 1982) ⁽³⁾ de un fenómeno migratorio localmente circunscrito a unas comunidades de valle tradicionales del Pirineo.

Como señala Turner (2012), el capitalismo ha tenido varias fases de expansión global , seguidos de otros de contracción o casi colapso. El ultimo gran episodio antes del actual tuvo lugar entre 1880 y 1914, justamente en el momento en que se produce la emigración de las golondrinas navarro-aragonesas al sur de Francia.

En este sentido, encontramos un paralelismo con la globalización y crisis actual del capitalismo. Sin embargo, hay también una gran diferencia a tener en cuenta: el papel del estado. Hoy, el capital adquiere la forma de corporaciones y mercados transnacionales que escapan a los controles fiscales y políticos. Mientras que hace un siglo – concretamente entre 1880-1914–, estos flujos eran controlados por los mecanismos estatales reguladores.

Uno de estos mecanismos es la frontera.

³ Como apunta Turner (2003:104), los movimientos de trabajo y capital entre áreas relativamente desarrolladas y subdesarrolladas –como se nos presentan las distintas partes de la zona fronteriza de nuestro estudio–, dan lugar a una “conciencia del mundo como un todo, un sistema económico integral y por tanto sincrónico”.

3. Una reserva de trabajo al otro lado de la muga

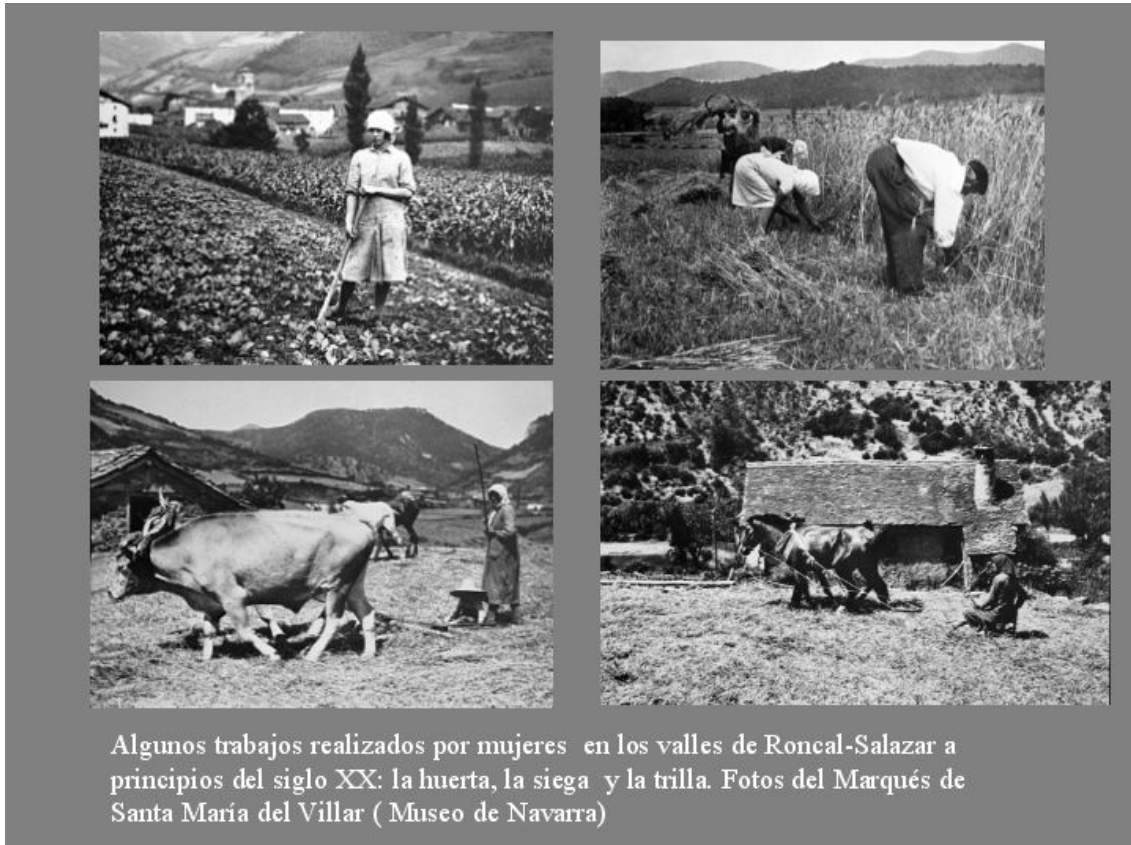
La mayoría de las personas que iban a trabajar en la industria alpagartera de Mauléon-Licharre entre 1880-1930, son mujeres jóvenes procedentes de los valles de Roncal-Salazar (Navarra) y de Hecho-Ansó (Aragón). Estos cuatro valles están situados en el Pirineo occidental (⁴), y tienen una relación histórica de vecindad con los vecinos del norte. Los mercados transfronterizos, las facerías, y algunos rituales festivos como el *Tributo de las tres vacas*, son expresión de un nexo ecológico-cultural entre comunidades de valle pertenecientes a la *longue durée* (Braudel, 1995).

Es importante reseñar que, a diferencia de los valles del Norte bajo administración francesa, estos valles del Sur mantienen todavía a comienzos del siglo XX su modo de vida tradicional, basado en la agroganadería y la explotación forestal. Las figura de los almadieros, o la de los pastores que bajan a la Ribera, por las antiguas cañadas, y pasan largas temporadas –desde el comienzo del otoño hasta el final de la primavera– en la ribera del Ebro o en las Bardenas, ejemplifican el carácter articulado de este sistema local ajustado a los ritmos biológicos del ganado (Fernández de Larrinoa, 2009).

Varias coplas en Navarra glosan este episodio cíclico: “*Al llegar a San Miguel, pastores a la Bardena, a beber agua de balsa y dormir a la serena*”.

⁴ Desde el punto de vista físico, el Pirineo Occidental incluye desde el Bearn y los valles occidentales del Pirineo Aragonés (valles de Ansó y Hecho), hasta las estribaciones del Pirineo en Guipúzcoa y Álava. En general esta zona del Pirineo se engloba en lo que los geógrafos definen como media y baja montaña. Desde el punto de vista administrativo, el Pirineo Occidental engloba actualmente una parte del Departamento francés de los Pirineos Atlánticos, en la vertiente norte, y parte de las Comunidades autónomas del País Vasco y Navarra en el sur. Sin embargo, desde el punto de vista étnico, el Pirineo Occidental coincide en su mayor parte con un área cultural tradicionalmente conocida como el País Vasco, cuyas siete provincias (*herrialdes*, en euskera) se reparten a ambos lados de la frontera. Del lado Norte (Iparralde) quedan los *herrialdes* o provincias vascas de Lapurdi (Labourd), Nafarroa Behera o Behenafarroa (Basse Navarre) y Zuberoa (Soule). Del lado sur, quedan las comunidades autónomas de Navarra y del País Vasco (Vizcaya, Guipúzcoa y Álava). Perales Díaz, 2004: 97). Desde el punto de vista físico, el Pirineo Occidental incluye desde el Bearn y los valles occidentales del Pirineo Aragonés (valles de Ansó y Hecho), hasta las estribaciones del Pirineo en Guipúzcoa y Álava. En general esta zona del Pirineo se engloba en lo que los geógrafos definen como media y baja montaña. Desde el punto de vista administrativo, el Pirineo Occidental engloba actualmente una parte del Departamento francés de los Pirineos Atlánticos, en la vertiente norte, y parte de las Comunidades autónomas del País Vasco y Navarra en el sur. Sin embargo, desde el punto de vista étnico, el Pirineo Occidental coincide en su mayor parte con un área cultural tradicionalmente conocida como el País Vasco, cuyas siete provincias (*herrialdes*, en euskera) se reparten a ambos lados de la frontera. Del lado Norte (Iparralde) quedan los *herrialdes* o provincias vascas de Lapurdi (Labourd), Nafarroa Behera o Behenafarroa (Basse Navarre) y Zuberoa (Soule). Del lado sur, quedan las comunidades autónomas de Navarra y del País Vasco (Vizcaya, Guipúzcoa y Álava). Perales Díaz, 2004: 97).

“Entonces, la vida en Roncal y Salazar era dura para casi todo el mundo, y especialmente para las mujeres”, dice Felipa Ezquer, antigua golondrina, entrevistada para esta investigación. “Todo el día escardando vainetas (alubias verdes), y segando con la hoz,... Los días normales tenías que recogerte al toque de oración (al oscurecer) y si tardabas un poco más, ya estaba la bronca del padre o de la madre”.



Ciertamente, a principios del pasado siglo, el rol reservado a la mujer era quedarse en el pueblo para llevar la casa, atender la pequeña huerta y cuidar de la prole.

“Las mujeres entonces teníamos muy pocas oportunidades”, explica Felipa. “Salíamos de la escuela con catorce años, lo justo aprendías a multiplicar, y ya estabas lista para casarte. Así que enseguida acababas vistiendo la mantilla negra”.

Ante esta disyuntiva, el trabajo en las fábricas de alpargatas de Maule, parecía una opción más que aceptable para muchas mujeres jóvenes del Pirineo sur – la mayoría nacidas en familias numerosas– que encuentran así un modo de mejorar su situación económica y social, o simplemente de escapar de un mundo estrecho, ligado al modo de producción ordenado bajo los principios del parentesco (Lewellen,2009:285).

A partir de 1880, la mujer realiza su migración estacional en sentido contrario al del varón. Así cobran sentido las canciones y las coplas cantadas por los familiares (herederos, padres, madres, abuelos, abuelas...) que se quedan en el valle. *“Ya se van las mozas a Francia y los mozos a la Ribera, ya nos quedamos solicos hasta la otra primavera”*.

“Yo fui a Mauleón durante seis temporadas. Algunas jóvenes de Burgui solíamos marchar después de las fiestas pequeñas que eran entonces en torno a la Virgen de Octubre (7 de octubre), y volvíamos para San Pedro (29 de junio). La noche antes de salir, solíamos cenar en Casa Marraco, y luego estábamos bailando hasta las doce. A esa hora nos despedíamos de los novios, y salíamos hacia la frontera. “No os vayáis, no seáis tontas”, nos decían los chicos. Pero nosotras nos íbamos, con un poco de pena, eso sí, pero contentas de salir del pueblo”.

El testimonio, grabado en 2004, corresponde a Felipa Ezquer, de Burgui,

4. El viaje a Francia

Para ir a Maule, las chicas de Erronkari utilizaban la vieja ruta de los pastores. El viaje adquiere, en el recuerdo, una dimensión mítica, ritual ⁽⁵⁾. Normalmente, el trayecto se hacía en una o dos jornadas, dependiendo del punto de partida. Las golondrinas aragonesas, de Hecho o Ansó, iban hasta el valle de Belagua, y descansaban en la venta de Juan Pito, desde donde partían luego hacia la muga de Isaba y Santa Engracia (Atharratze-Tardets, Francia).

“Entonces, no había carreteras que unieran las dos vertientes de la cordillera, ni tampoco automóviles, así que las chicas solían hacer el viaje en carros o en caballerías, por caminos viejos del ganado, hasta las faldas del Pirineo navarro”.

⁵ Para abordar esta dimensión mítica del viaje de los emigrantes, sugiero ver el trabajo de Martínez Veiga, 2011.



El camino a Francia por Belagua (Roncal) sigue la ruta de los pastores trashumantes.
Fotos del Marqués Santa María del Villar, a principios del siglo XX (Museo de Navarra)

Los viejos pastores de Belagua recuerdan los veranos que pasaban en las bordas y cabañas en el fondo del valle. En ellas se proporcionaba comida y hospedaje a los viajeros que pasaban por aquí con destino a Francia.

Una de las más antiguas era la venta de Arrako que todavía se conserva junto a la ermita del mismo nombre.

Luego subían a pie los puertos de montaña, por donde pasaban al otro lado. “En esta parte del Pirineo, había dos puertos principales para cruzar la muga. Uno de ellos era el de Betzula, entre Uztarroz y Larrau (Zuberoa) por donde iban y venían las mujeres del valle de Salazar y Uztarroz, y el otro, era el puerto de Arrakogoití, utilizado sobre todo por las golondrinas ansotanas y roncalesas”, relata Román Pérez, hijo de una golondrina residente en Maule.

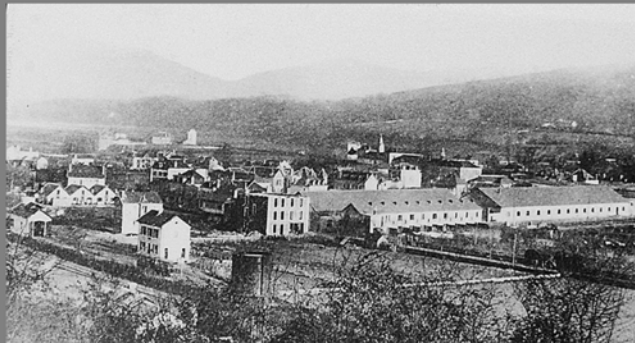
“Allí, junto a las mugas de Arrakogoití, se despedían las chicas de los familiares, y continuaban su camino hasta el pueblo de Santa Garazi, donde las estaban esperando para traerlas a pie o en algún vehículo hasta Mauléon” (...). “El camino era bastante penoso. Además, íbamos con miedo de que nos saliera el oso”, dice Felipa Ezquer.

El viaje de ida o de retorno tiene, en los relatos biográficos, un componente mítico. De hecho, hay leyendas que refuerzan el carácter arriesgado del trayecto. También está el temor a cruzar la frontera ilegalmente.

“Al llegar a la “caserna” (el cuartel de carabineros situado en la misma frontera) nos pedían la cédula de identificación, equivalente al carné de identidad, y venía a recogernos una carreta que nos llevaba hasta la estación del tren de Atharratze, para de allí ir luego a Mauleón” .

5. Perfil de la población inmigrante

En la ciudad de Mauléon-Licharre, las mujeres se alojaban principalmente en la llamada *Ville en Bois* (barrio de Madera) en la zona de *Haute Ville*. Normalmente se hospedaban en casas particulares. En el alquiler estaba incluida parte de la comida – el “rancho” (primer plato) – y la cama.



La vida en Maule a principios del s. XX. Vista de la ciudad, plaza Licharre, cadena de montaje, e interior de una habitación alquilada. Fotos Centro Cultural Uhaitze (Maule)

Trabajos a destajo, largas jornadas (48 horas a la semana), bajos salarios, paro estacional, trabajo infantil,... El relato de las golondrinas y de sus familias dibuja un escenario de precariedad laboral y social. A esto hay que sumar la situación de ilegalidad en que se encontraba la mayoría.

En 1914, el salario de una *ouvrière sandalière* (alpargatera) era de 7 francos al día, frente a los 10 que ganaban los hombres. En 1919, el salario se había duplicado, gracias en parte a las huelgas protagonizadas por los obreros. Una de las más importantes tuvo lugar en marzo 1917. Esta fue revocada por la subida de los precios en el contexto de la primera guerra mundial (Baulny-Cadilhac, 2007:373). También se registran huelgas importantes en 1929 y 1931. Estas movilizaciones contribuyeron a mejorar el precio de esta fuerza de trabajo mayoritariamente femenina, que “jugó un importante papel en el desarrollo económico de Soule”.

5.1. Registro estadístico

Aunque no hay estadísticas fiables, se calcula que en los momentos de mayor afluencia de inmigrantes podrían acudir anualmente a Maule-Lixarre entre 1500 y 2000 personas (Viers, 1961; Baulny-Cadilhac, 2007:369). Estas personas procedían principalmente de los valles situados al otro lado de la muga: concretamente de Roncal y Salazar (Navarra) y de Hecho y Ansó (Huesca).

En gran medida, se trata de una inmigración ilegal, que no deja un registro estadístico preciso: además, su carácter estacional dificulta la cuantificación. “En 1898, el alcalde de Mauléon, Monsier de Souhy, habla de una población flotante de obreros extranjeros, casi todos españoles, de 800 por año en los meses de otoño (Baulny-Cadilhac, 2007: 371). “En 1896, el número de obreros o obreras empleados en la fábricas de sandalias alcanzaba la cifra de 537. Esta asciende a 1585, en 1911”. Según las épocas, la mano de obra española oscila entre el 65 y el 80 por cien del personal de las fábricas. La mayoría eran mujeres y chicas jóvenes, pero había también algunos varones (op.cit.: 373).

Hay personas que iban varias temporadas (entre cinco y diez años), y luego, al regreso, se casaban y emigraban a otros lugares⁶). Otras se convertían en residentes permanentes, y a veces contraían matrimonio en Francia.

⁶ “Las emigraciones definitivas de los roncaleses se han dirigido a tres puntos: América (sobre todo a California y Nevada), a la Ribera de Navarra, a Salvatierra de Esca-Obelda y las Cinco Villas (Zaragoza)” (Orduna Portús, 2011: 166).

Entre 1894 y 1933, se registran en el ayuntamiento de Maule 85 matrimonios de mujeres navarroaragonesas (Inchauspe, 2001 :167-169). De ellas, 26 proceden de valle de Roncal (Navarra). Si extendemos el cálculo al comienzo del proceso (1880) y añadimos los matrimonios mixtos que pudieran haberse producido en Hasparren, Oloront Saint Marie..., podríamos estimar como hipótesis una población asentada de entre 100 y 200 familias.

5.2. Una comunidad transnacional

Así pues, el caso de las “golondrinas” navarro-aragonesas se presenta – en comparación con los grandes movimientos migratorios de España a Francia–, como un éxodo estacional cuantitativamente poco relevante que tiene lugar entre comarcas próximas del Pirineo occidental, separadas por la frontera franco española del Pirineo.



Estas mujeres y sus familias, integran una comunidad en la diáspora que podríamos definir como translocal o transnacional. Normalmente, estos procesos de transnacionalismo suelen asociarse con procesos migratorios más recientes, favorecidos por las condiciones de la vida moderna: las nuevas tecnologías de comunicación , la mejora del transporte, y a la facilidad

actual de los flujos financieros para moverse en un mundo globalizado, etc... No hay que olvidar sin embargo, que los sistemas translocales han estado con nosotros desde hace mucho tiempo. Como señala Henwood (1996) “a finales del siglo XIX, la economía mundial estaba prácticamente tan transnacionalmente integrada como en la actualidad” (1).

Felipa Ezquer me contaba cómo su padre Juan, viajó a Maule, en pleno invierno, para visitar a su hija enferma, que estaba de golondrina en aquella ciudad francesa, donde finalmente murió a causa de una pulmonía. Hay también un registro de relatos que hablan de lo peligroso que era hacer el trayecto el viaje a través del montaña. En el valle de Salazar suelen contar por ejemplo que a un grupo de golondrinas de Jaurrieta cuando volvían de Mauleón en primavera les pilló una ventisca de nieve, y se perdieron. “En el pueblo se extrañaban de que no volvían, después de haber comunicado el viaje con antelación. y al cabo de un tiempo, cuando se fue la nieve, las encontraron muertas. Estaban juntas, murieron cogidas de la mano”.

Así mismo algunas fiestas transfronterizas, como el Tributo de las tres vacas, que se celebra el 13 de julio, junto a la muga del Puerto de Ernatz, o la revisión de límites entre Uztarroz y Larrau , ofrecían la ocasión de encontrarse con la familia, charlar, intercambiar noticias, enviar remesas,...

También los eventos familiares – como las bodas y bautizos, frecuentes en aquellas familias extensas– daban la oportunidad de mantener los vínculos entre los miembros de la familia situados a ambos lados de la muga.

Aunque la mayoría de las golondrinas emigraban por causas económicas, hay también un conjunto de personas que lo hacían también motivaciones políticas. En estos casos, y dado que el cruce de la muga era peligroso, solían aprovecharse los lugares de memoria – especialmente ciertas mugas vascas, – para reencontrarse con la familia.

6. A modo de conclusión: vivir entre fronteras

Como hemos visto hasta aquí, el caso de las “golondrinas” navarroaragonesas apenas tiene relevancia cuantitativa si la comparamos con otros movimientos migratorios de España a Francia. Sin embargo, el estudio de esta migración transfronteriza pone de relieve algunas cuestiones importantes en el análisis postmoderno de las migraciones.

1º Conexión con el espacio global

En primer lugar, la industrialización de Mauléon (Pirineos Atlánticos), basada en las fábricas de alpargatas, plantea la conexión de estas zonas periféricas del sur de Francia y del norte de España con el sistema global. Ya hemos visto la relación del espacio local (Pirineo Occidental) con los flujos de emigración a América del Sur, a través de los cercanos puertos de Burdeos y de Bayona, y de las rutas comerciales que a través de Navarra y Castilla enlazaban con el puerto de Cádiz).

Si nos acercamos a la historia de Pirineo, vemos cómo esta zona fronteriza franco española – coincidente con el País Vasco– tuvo una mayor centralidad en la época medieval (reinos de Navarra, Aragón y Cataluña), y cómo la implantación de la frontera moderna, transformó aquellos viejos centros en nuevas periferias rubricando la divisoria internacional con una franja de subdesarrollo (Perales Díaz,2004:111).

Paradójicamente, la industrialización tardía de Mauléon, realizada a partir de un elemento simbólico del País Vasco (las alpargatas), plantea la conexión de estas zonas periféricas (que se ven en el siglo XIX, como un fondo de saco de los estados francés y español) con el sistema global (⁷).

Ciertamente, la industrialización tardía del departamento francés de los Pirineos Atlánticos no es el resultado del proceso transformador de las regiones periféricas (relativamente atrasadas) en metrópolis (comparativamente avanzadas)”, como pretendía el viejo paradigma evolucionista. Más bien, debemos contemplarlo como una nueva articulación de lugares y espacios ligada al concepto posmoderno de transnacionalidad.

Este nuevo espacio globalizado constituye una ruptura con formas previas de organización política, tales como el Estado , las sociedades tradicionales y las comunidades locales, porque están –estaban– basadas en el anticuado principio del “isomorfismo entre persona lugar y

⁷ Como señala Sassen, con la globalización, los centros de la economía mundial dejan de estar principalmente asociadas con los estados y sus territorios, y pasan cada vez más a identificarse con sus funciones en la economía global (citado en Turner, 2003:104-109).

cultura” o en otras palabras, en la identificación de sistemas sociales y culturales con territorios limitados (Turner, 2003:104-109).

La persistencia de lo local, y la importancia de la territorialidad son constatables en este proceso fractal y transnacional ligado, como hemos visto, a la introducción del modo de producción capitalista en el País Vasco del norte.

2º El papel regulador de la frontera

Cabe destacar el papel que cumple la frontera en el proceso descrito aquí. Conviene recordar que el Pirineo, más que una frontera natural, como se ha dicho a veces, es una frontera histórica, cristalizada, fosilizada como línea divisoria. Aquí, confluyen a lo largo de dos milenios varios límites: las *mugas* vascas entre valles, los *limes* romanos que separaban la Hispania de la Galia, las aduanas medievales y la frontera estatal moderna. Hasta la implantación de esta última a mediados del siglo XIX la barrera entre los pueblos de una y otra vertiente era más bien teórica, laxa, débil. Es sobre todo a partir del tratado de Bayona (1856), cuando la frontera se convierte realmente en una barrera efectiva, controlada por los cuerpos específicamente creados en el siglo XIX para vigilar la frontera (*carabineros, douaniers...*). Ello es congruente con la función que cumplen los límites estatales en el proceso de expansión del modo de producción capitalista.

Al contrario de lo que a veces se piensa, el papel de la frontera no es aislar los territorios o prevenir la entrada y salida (cosa que tiene que ver con la actual afirmación de la pérdida de poder del estado), sino más bien regular los flujos entre países. En el caso de las “golondrinas” navarro-aragonesa, – inmigrantes irregulares en su mayoría–, ese papel consistía como hemos visto, en utilizar la superioridad económica francesa para explotar mano de obra barata en ambos lados de la frontera.

Frente a la idea reduccionista que consiste en ver las fronteras como límites de sociedades, comunidades cerradas y culturas estáticas, la frontera se ve ahora en un nuevo rol, ligado a los procesos de transnacionalismo.

Ciertamente, el abandono físico del pueblo de origen, no suponía en el caso de las “golondrinas” la ruptura de las conexiones sociales y culturales con aquél. Estas mujeres no están desplazadas o desterritorializadas, sino “multiterritorializadas” (Boruchoff, 1999)⁽⁸⁾.

Entre las primeras “golondrinas” decimonónicas, las llamadas telefónicas no existían; tampoco las transferencias de dinero eran posibles a través de los bancos con tanta rapidez. Sin embargo, se mantenían los contactos regulares con las localidades de origen gracias a los viajes de regreso que, como hemos visto, adquieren entre las “golondrinas” una dimensión mítica.

3º El integrable cultural.

Por último, el caso de las “golondrinas” navarroaragonesas en Francia puede servir como un punto de partida para debatir cuál es la relación que establecen las sociedades de acogida con el *outsider* cuando éste, más que un extraño, es alguien que procede de un mundo culturalmente cercano: un territorio situado al otro lado de la muga.

En este sentido, resulta significativa la utilización forzada de la metáfora de la golondrina, por parte de los zuberotarras. “*Cuando viene la golondrina, el verano está encima*”, afirma el dicho popular. Sin embargo, en el cantón de Zuberoa (que engloba a las antiguas comunidades de valle vasconas encabezadas por Atharratze-Sorholuze –Tardets– y de Maule –Mauléon–), las “golondrinas” retornaban en otoño, y se marchaban en primavera. Justo a la inversa que en los valles navarro-aragoneses, donde cobra sentido literal la metáfora que asocia a estas mujeres inmigrantes con las populares aves viajeras.

Las personas entrevistadas en la parte española afirman que entonces no se hablaba de golondrinas. La gente de aquí, se refería a ellas simplemente como “las mozas que iban a Francia”.

Partiendo de esta idea, podemos plantear como hipótesis que –aunque hubo momentos en la que migración de las “golondrinas” provocó inquietud,– los habitantes de Maule vieron en general con buenos ojos la llegada de estas inmigrantes

⁸ Citado en Turner 2003:104-109.

españolas que, como aquellas aves migratorias, “llegaban del sur y transmitían la alegría de vivir”. A diferencia de la asociación con los estorninos, cuya imagen ha sido utilizada como símbolo de invasión o de contaminación en otras migraciones de España a Francia (Mira y Moreno, 2010), la alusión simbólica a las “golondrinas navarro-aragonesas transmite una imagen positiva de esta emigración transfronteriza.

Posiblemente, ello tiene que ver con la función que cumplió al introducir el modo de producción capitalista en el sur de Francia y extender la ilusión del modelo de consumo a los valles del otro lado de la muga, convertidos con la centralización estatal decimonónica (⁹) en un fondo de saco de la triste España■

BIBLIOGRAFIA

Libros

Basch, L. ; Glick Schiller, N. Y Szanzaton Blanc, C. (1994) *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*. Ámsterdam: Gordon & Breach.

Bergouignant, J. (1967) *Les inmigrés espagnols à Bordeaux*. Bordeaux: Institut d'études politiques.

Maurice Halbwachs (1950), *La Mémoire collective*, París, P.U.F. (1968)
<http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.ham.mem1>

Ikherzaleak -trait d'union (1986) *150 ans d'espadrille à Maule*. Edition Ikherzaleak-Trait d'union.

⁹ Como señala Viers (1973: 125), los Pirineos, exportadores de energía, de materias primas, de mano de obra, son ahora una región subdesarrollada con relación a otras regiones que los rodean” (...) Frente a pujanza de otros tiempos, “la subindustrialización y el arcaísmo de la vida campesina condenan la montaña a la pobreza y la despoblación (ib. : 126)

Inchauspe, Véronique (2001) *Memoires d'Hirondelles: une histoire de jeunes filles (l'émigration féminine navarro-aragonaise à Mauléon, 1880-1930)*. Mauléon :Uhaitza et Ikherzaleak.

Lanot, Jean Michel (1992) *Les Espagnols dans l'arrondissement d'Oloron-Sainte-Marie au XIXe siècle*. Université de Pau et des Pays de l'Adour (mémoire de maitrise d'histoire).

Linaz, Gabrielle (1990) *Les Espagnols dans la region d'Orthez*. Université de Pau et des Pays de l'Adour (mémoire de DEA, Societé, aménagement et développement local).

Lewellen, Ted (2009) *Introducción a la Antropología política*. Barcelona: Bellaterra.

Martínez Veiga, Ubaldo (2011) *Inmigrantes africanos, racismo, desempleo y pobreza*. Barcelona : Icaria.

Perales Díaz, José Antonio (2004) *Fronteras y contrabando en el Pirineo occidental*. Pamplona: Gobierno de Navarra.

Santos-Sainz, María;Guillemetaud, F.(2006) *Les Espagnols à Bordeaux et en Aquitaine*. Bordeaux: éd. Sud Ouest.

Turner, Terence (2012) “Clase, cultura y capitalismo. Perspectivas históricas y antropológicas de la Globalización”. En Cañedo, M.; Marquina A. *Antropología política. Temas contemporaneos*. Barcelona: Bellaterra.

Vilar Juan B (2006) *La España del exilio. Las emigraciones políticas españolas en los siglos XIX y XX*. Madrid: Síntesis.

Viers, Georges (1961) *Mauléon-Licharre : La Population et l'Industrie : Etude de géographie sociale urbaine*, Bordeaux: editorial Biere.

Wolf, Eric (1982) *Europe and the People Without History*. Berkeley: University of California Press

Artículos revistas

Canals Vilagelin, Roger (2010): “De la imagen como huella a la imagen como encuentro”, *Revista Chilena de Antropología Visual*, 15: 22/39.

Baulny-Cadyllac, Marie (2007) “Les chemin des hirondelles. Quand les jeunes Navarraises et Aragonaises émigraient en Soule (1880-1930)”, *Pyrénées*, 232: 353-379.

Fernandez de Larrinoa, Kepa (2009). “Pastoreo en Sola: de la trashumancia a los pastos de altitud y a las queserías en el fondo del valle”, *AGER. Revista de Estudios sobre Despoblación y Desarrollo Rural* nº 8.

Laborde, Pierre (1988). “Les Espagnols à Biarritz au XIXe siècle”, in *Maison des pays ibériques (CNRS), Images des Espagnols en Aquitaine*. Talence: Presses universitaires de Bordeaux.

Lillo, Natacha (2006). “La emigración española a Francia en el S. XX: Una historia que queda por profundizar”. *Revista Migraciones y Exilios* nº 7. AEMIC.

Mira Abad, Alicia; Moreno Seco, Mónica (2010). “Españolas exiliadas y emigrantes : encuentros y desencuentros en Francia”. *Université de Toulouse: Les Cahiers de Framespa*.

Orduna Portús, Pablo M. (2011). “Vecindad y derecho consuetudinario: análisis de los usos y costumbres comunitarias en el valle de Roncal” en *Cuadernos de Etnología y etnografía de Navarra (CEEN)*, nº 86 (147-203 166),

Prat i Caros, Joan (2007) “En busca del paraíso: historias de vida y migración”. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 2007, julio-diciembre, vol. LXII, n.o 2, págs. 21-61.

Quirós, F.: *La emigración española a Mauleon (Bearne)*. *Estudios Geográficos» (Madrid)*, XXIII, núm. 89 (962), 596-598.

FRONTERAS Y LÍMITES DE LA INTERCULTURALIDAD: SUMAK KAWSAY (BUEN VIVIR) EN ECUADOR Y ÑANDE REKÓ GUARANÍ

Eleder Piñeiro Aguiar

eleder1983@hotmail.com

Instituto de Altos Estudios Nacionales (Quito, Ecuador); ESOMI (UDC)

1. Introducción: Cronotopos de medición de la felicidad

“Hallar el Sur sería encontrar, a partir de la lectura crítica de las formas dominantes de interpretar la realidad, aquellas otras modalidades que han permanecido ocultas, opacas, invisibilizadas. Descubrir el Sur del cambio implicaría hacerlo desde una posición particular, desde un lugar específico, aquel de quienes están fuera de los espacios de dominio, de quienes no aceptan el sometimiento y resistencia, de quienes, por cuestiones de geopolítica, viven y sienten desde el sur de este planeta. Encontrar el Sur del cambio, entonces, sería delinear una posible vía alternativa para construir un mundo diferente, desde y junto a quienes han permanecido sin voz”.- René Ramírez.

Dos hechos apartados en el espacio pero próximos por su carácter insolente sucedieron en el año 2008. En Bután, pequeño país situado entre los gigantes India y China, se celebraron por primera vez unas elecciones democráticas instauradas a partir de la decisión de su Monarca. En Ecuador, se firmó la Constitución de Montecristi, en donde se reconoce al país como intercultural y plurinacional.

Comenzando por el país asiático, fue el propio Rey Jigme Singye Wangchuck el que, tras un viaje de investigación por su país, consideró que las medidas tradicionales de medición como el Producto Interior Bruto no serían suficientes para conocer el grado de bienestar de su población. En la línea expresada por Xabier Boltaina (2011): “El PIB (...) no tiene en cuenta la mala distribución de la riqueza, los abusos de gobiernos y grandes empresas, los regímenes despóticos o autoritarios. Fue por ello que se instauró el índice de Felicidad Interior Bruta en el Bután (FIB o en inglés: GNH, Gross National Happiness)”.

“El visionario cuarto rey asumió rápidamente que su país nunca devendría un ejemplo de potencia económica ni militar, pero supo ver en la identidad butanesa su fuerza y autenticidad, y sobre este pilar trazó su plan (...) Hoy, Timbu debe ser la única capital del mundo sin semáforos ni vallas publicitarias; está prohibida, en todo el país, la venta de cigarrillos, así como la emisión de canales televisivos como la MTV o los de lucha libre, y tanto los edificios como la vestimenta para ir a trabajar se regulan por ley”. (De la Rosa).

Según Mercedes de la Rosa, entre los logros del Bután en los últimos cuarenta años están: una “educación en inglés, sanidad y comida asegurada para sus habitantes, electricidad casi totalmente subvencionada, agricultura completamente ecológica, planificación urbanística estrictamente regulada y un turismo de alto valor y poco volumen”. Por aportar dos datos concretos, Bután ha pasado de una esperanza de vida de 45 a 66 años y la tasa de alfabetización, reducto de emigrantes o de vida monacal, ha llegado al 60%. Así pues, “el país ha evolucionado de forma paternalista y por propia decisión de la Corona a otra fórmula peculiar de gobierno, próxima a la monarquía constitucional.” (Boltaina, 2011). Se trata según Xavier Boltaina de una transición orquestada desde la élite y con un fuerte rechazo inicial por parte del pueblo, que no veía con buenos ojos el que se redactase una constitución. Algo que sólo pudo superarse gracias a la particular relación de los súbditos con su rey y en donde la filosofía budista -de hecho así denominan en Bután al GNH: *filosofía*- cobra un significado de primer orden. El Monarca “de alguna manera impuso su voluntad reformista en un país cuya ciudadanía no lo solicitaba e incluso rechazaba (...)” (Boltaina, 2011).

“El gobierno, los partidos políticos y toda la ciudadanía toman muy en serio el GNH, quizá fruto de su tradición histórica y de sus valores budistas, y concuerda con la voluntad de la población de que la modernización del país, que se considera ahora ya necesaria, no suponga una ruptura de la cultura y de las tradiciones del país.” (Boltaina, 2011: 5).

El de Bután no es un caso aislado ni para nada alejado a las lógicas occidentales en el que se soslaya la importancia del PIB para medir el bienestar, y se da paso a otros medidores que se perciben como más cercanos a la realidad social. Por poner un ejemplo la Organización de las Naciones Unidas, a través del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, elabora el “Índice de Desarrollo Humano”, en donde entre otros elementos se miden la esperanza de vida al nacer; la tasa de alfabetización de adultos; la tasa bruta combinada de matriculación en educación primaria, secundaria y superior; y la calidad de vida, ésta sí medida a través del PIB per cápita. Por otra parte los premios Nobel Amartya Sen y Joseph Stiglitz ayudaron al gobierno francés encabezado por su presidente Niocolás Sarkozy, a crear una fórmula de medir la felicidad interior bruta. En Inglaterra, el primer Ministro David Cameron, se ha comprometido a incluir el bienestar general para medir el progreso. En la República de Costa

Rica el “Happy Planet Index” coloca a ese país como el más feliz del mundo, aun teniendo un 20% de pobreza. Este país, por cierto, no posee Fuerzas Armadas, lo que bien podría ser una llamada de atención a la empresa armamentística de la que se nutre el capitalismo por doquier.

Sí las posee Ecuador, si bien uno de los puntos fuertes de la llegada al poder de Rafael Correa en 2007 tuvo un eje central en este tema, como fue el cierre de la sede militar norteamericana de Manta, algo que se ratificó con la firma de la Constitución del año siguiente: “El Ecuador es un territorio de paz. No se permitirá el establecimiento de bases militares extranjeras ni de instalaciones extranjeras con propósitos militares. Se prohíbe ceder bases militares nacionales a fuerzas armadas o de seguridad extranjeras” (Constitución Ecuador, art. 5). Es muy socorrida en círculos políticos y académicos la intervención del Presidente Correa en una televisión pública norteamericana, en donde se criticaba la salida de las tropas americanas de territorio ecuatoriano. Correa contestó a esta crítica que veía con buenos ojos que dichas tropas siguiesen en la base de Manta siempre y cuando el Ecuador pudiese instalar tropas en Miami.

El espacio soberano es factor crucial en la construcción de todo Estado y así se recoge en los textos constitucionales, de los cuales el de Montecristi no es una excepción. Pero además de ello hay factores temporales que juegan un papel muy significativo en la formación del Ecuador actual. La importancia otorgada por algunos intelectuales a entender otras formas de medición de la felicidad, de las economías o del desarrollo de una nación, tienen repercusiones e influencias mutuas en la forma de conceptualizar la variable tiempo. Reconocer la plurinacionalidad implica, entre otras cosas, estar atentos a otras cosmovisiones e imaginarios colectivos de los grupos que conforman un Estado-nación. La importancia dada a no considerar la visión lineal occidental, anclada en ideas-fuerza como las de progreso o evolución surgidas de la modernidad, es un avance hacia conocer otras formas de aprehender las temporalidades, lo cual puede llevar a repercusiones críticas hacia el neoliberalismo y el eurocentrismo.

2. Bienes Relacionales: un diálogo con el capitalismo Cognitivo

Tomamos el concepto de René Ramírez (Secretario Nacional de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación) de "bienes relacionales" y su propuesta de economía heterodoxa,

para hacerla dialogar con la crítica decolonial, y más en concreto con la cuestión del "pluriversalismo" y de la "ecología de saberes". Ramírez (2010) comenta que para medir el Buen Vivir de una sociedad, un buen índice podría estar basado en conocer cuánto tiempo dedica una sociedad a vivir saludablemente haciendo lo que desea hacer y produciendo socialización, relaciones afectivas entre sus miembros. Su definición de Buen Vivir es la siguiente: "la satisfacción de las necesidades, la consecución de una calidad de vida y muerte dignas, el amar y ser amado, y el florecimiento saludable de todos, en paz y armonía con la naturaleza, para la prolongación indefinida de las culturas humanas y la biodiversidad" (Ramírez, 2010: 17). El autor propone, frente a los índices de la economía clásica, medir el tiempo bien vivido o vivido a plenitud como índice de medición de satisfacción de las necesidades, así como el empleado para expandir todas las capacidades, pues más allá de la identidad en torno a la compra o al consumo, lo que interesa es conocer cómo emplean el tiempo las personas.

Una metáfora muy pertinente en cuánto a cómo empleamos el tiempo en las sociedades occidentales la tenemos en "La abeja y el economista", de Yang Moulier Boutang (2012). El autor utiliza la metáfora de la polinización para explicar la importancia del trabajo colectivo y cognitivo. Dice que dicha polinización es la condición primordial de reproducción de lo vivo y, a modo de ejemplo, compara al oso con el succionador absoluto de la plusvalía generada por las abejas, pues no dedica tiempo alguno al trabajo de preparar la miel, sino que simplemente la roba. Por su parte el apicultor sería el que se lleva una plusvalía relativa por cuanto ha de preparar los panales, recolectar la miel, etc. Emplea su tiempo en coordinar tareas, si bien no efectúa el trabajo más íntimamente relacionado con la producción del elemento a extraer. Comenta Moulier Boutang que "decir que la abeja es explotada de forma individual carece (...) de sentido. Lo que se explota es su capacidad polinizadora". Transportando esta metáfora hacia los humanos, dice que éstos pueden polinizar sin tener necesidad de ser conscientes de ello, y pone el ejemplo del "Counter Planning in the Shop Floor" de Bill Watson (1971), en donde el autor explica que los obreros fabriles, más allá de ser vistos como meros ejecutores de órdenes, se adaptan al contexto y cooperan entre sí para aumentar la eficiencia y adaptarse a los requerimientos formales de la empresa. Lo interesante de esta metáfora y del texto de Watson, para Moulier Boutang, es que la cooperación y coordinación humanas requieren aprendizaje y, para el caso que nos ocupa, una redistribución del tiempo no basado en las jerarquías de la empresa, que "subordina pero no coopera". En

otras palabras, organiza una cooperación que no es obligatoria pero deja de lado la organización espontánea.

Entender este tipo de procesos es clave para sociedades basadas en el comunitarismo como lo son muchas comunidades indígenas, en donde los tiempos dedicados al trabajo son comprendidos y organizados de forma diferente que en la sociedad occidental, estando en esa forma de racionalizar las temporalidades uno de sus mayores aportes y críticas a la lógica individualista y lineal. Dice Boutang:

“lo que va a producir valor es justamente el trabajo obrero en lo que tiene de no mecanizable, de no <<maquínico>>. En el caso del trabajo intelectual y la producción de conocimiento hay algo que pone cada vez más de manifiesto el papel de la inteligencia. Se trata de la comprensión del medio ambiente”. (Boutang, 2010: 143-144).

Frente a las abejas, que así actúan en aras de polinizar, los humanos buscan confianza, cooperación, movilizar afectos, trabajo en red, contribuciones múltiples... en la línea de lo sugerido por René Ramírez en cuanto a la importancia de los bienes relacionales y la medición del tiempo para su obtención: “Esta actividad rizomática es exactamente lo que se produce cuando los seres humanos resuelven un problema sumando sus fuerzas cognitivas en red” (Boutang, 2010: 144).

Conceptualizado como cognitivo, el capitalismo cobra una nueva dimensión. En palabras de Enmanuel Rodríguez y Raúl Cedillo, (prólogo en Blandoeu et al, 2004), “como concepto político señala menos la ineluctable transformación de un modelo técnico como la <<puesta a trabajar>> (...) de una nueva constelación expansiva de saberes y conocimientos.” En sentido parecido Paolo Virno (2003) comenta que es la “cooperación entre cerebros” el principal recurso económico y capital fijo.

“Puesta a trabajar” y “cooperación entre cerebros” son dos ideas-fuerza que nos permiten comprender la relación ineluctable entre conexión en red y la importancia que esto tiene para el sistema productivo-consumista capitalista.

Según René Ramírez, al reconocerse al estado Ecuatoriano por parte de los constituyentes de Montecristi como plurinacional e intercultural lo que se consigue es un nuevo pacto de convivencia más igualitario, luchando así contra el regionalismo y la exclusión propios de etapas pasadas. Es decir, se logra más cooperación, más potencialidades de polinización y mayor disfrute de tiempos efectivos y productivos de trabajo y de esparcimiento. Dice que dicho pacto

“pone su énfasis en construir otros mundos vitales diferentes a la propuesta civilizatoria de Occidente, que se basa principalmente en lo económico/productivo y en el consumo. Se sitúa en una perspectiva más amplia de la transformación de las relaciones sociales; en un sentido emancipador, liberando tiempo para el ocio creador, para el erotismo, para el arte y la artesanía, para el descubrimiento personal y la indagación existencial, para el estudio, para el viaje, para la participación democrática, para la fiesta y la celebración, para el cuidado de las personas y la naturaleza, para la minga dentro de la comunidad”. (Ramírez, 2010a: 64-65).

Las definiciones que se le han dado al Buen Vivir han sido muchas y han venido de diferentes campos: indígenas, indigenistas, activistas, ecologistas, marxistas, feministas,, intelectuales, académicos, políticos... Si algo tienen en común es la importancia de no ver este término como algo cerrado y concluso, sino como un constructo en proceso; y, más allá de la mayor o menor importancia dada al enfoque indigenista en su formulación e incorporación en el marco constitucional, en planes de desarrollo, en implementación de políticas públicas, etc., parece existir bastante puntos de unión en cuanto a la especial relevancia que la óptica indígena holística e integral tiene de cara a crear una sociedad postneoliberal.

3. Otras formas indígenas de concebir el tiempo

Si al principio comparábamos la realidad ecuatoriana con la de un país budista como es el Bután en cuanto a las contribuciones a criticar al modelo neoliberal vigente, creo que en este apartado es oportuno relacionar el prisma indígena, poniendo en comparación al Sumak Kawsay del país andino con el *Ñande Reko* guaraní. Con ello podemos ampliar el horizonte creado por los pueblo originarios en contextos diferentes en cuanto una contribución global a otras formas de entender el tiempo y la ayuda que ello pueda aportar a una mundialización, otra, hoy en día.

El *Ñande Reko* guaraní, suele ser traducido como “nuestro modo de ser”, “nuestra cultura”, aunque puede tener múltiples acepciones, ya registradas por el Padre Montoya en 1639: nuestro modo de estar, nuestro sistema, nuestra ley, nuestra cultura, nuestra norma, nuestro comportamiento, nuestro hábito, nuestra condición, nuestras costumbres.

Aparece clara en el discurso actual de los guaraníes la confrontación de dos modos de ser, de dos culturas: el *ñande reko* y el *teko pyahu*, el sistema nuevo, que no puede satisfacerlos. Dice Meliá (1986: 100 y ss.) que se hace explícito sobre todo al confrontar el modo de ser guaraní con el llevado a América por la colonización, siendo el de los Padres Jesuitas en las

reducciones una de las variantes. Y como si de un límite se tratase, el *ñande reko* se vuelve más patente al percibir la amenaza a la integridad de la cultura por parte de los guaraníes, por ejemplo en la situación de ir a ser reducidos, y en la actualidad debido al contacto con el mundo blanco que se percibe cada vez como más cercano y contaminante (Douglas). Es entonces cuando marcan su irreductibilidad y justifican su postura como diferente, su cultura articular y su cosmovisión específica y ajena a lo venido de fuera. El *ñande reko* tiene dos formas esenciales: *ñande reko katu*, nuestro modo de ser auténtico y verdadero; y el *ñande reko marangatu*, nuestro modo de ser bueno, honrado y virtuoso en cuanto religioso

Para Ladeira y Azanha (1988) “Nuestro modo de ser” se refiere, para la parcialidad mbyá guaraní, al conjunto de normas conductuales en relación con la naturaleza, con los semejantes y con los otros (*ñandeva* y *oreva* respectivamente). Para los mbyá solo aquellos que viven de acuerdo a dichas normas pueden esperar las bellas palabras sagradas, que solo los profetas saben oír y decir. La elección de un lugar acorde a donde se pueda vivir en torno a las buenas conductas es la motivación básica de las migraciones mbyá que se dan en la actualidad, motivadas por procesos de desterritorialización llevados a cabo por empresas hidroeléctricas, grupos farmacéuticos, empresas madereras, colonos, etc. Ramón Vallejos, cacique de Guyray, una de las cerca de 100 comunidades mbyá que habitan en territorio misionero en Argentina, comenta lo siguiente:

“En la historia, digamos, de antes, nosotros no necesitábamos papeles, no necesitábamos tierras, no necesitábamos documentos. Porque vivíamos libremente. Teníamos suficiente monte. No existía ningún proyecto, ninguna ayuda. Ahora se achicó todo el terreno, no hay más monte. Se va complicando nuestra vida. Necesitamos papeles blancos. Si no tienes documentos no eres persona. Antes nuestros abuelos esta ley no la conocían. Y la tierra la misma cosa. Algunas comunidades estamos perdiendo por no tener tierras. Y estamos perdiendo la cultura. Nuestra cultura para mantener bien en forma necesitamos espacio grande, donde no hay ruido, donde no hay movimiento de vehículos. Ahora ya no porque comunidades están sobre el asfalto. Nuestro espiritual, nuestra iglesia, opy, necesita algo alejado. Eso lo vamos perdiendo porque estamos cerca de los movimientos. Como antes no podemos vivir porque antes vivíamos del monte, de caza, de pesca, de bichos. No hay más monte. Tenemos que comer las cosas de los blancos. Tenemos necesidades. Por eso tenemos muchas dificultades en la salud. Nuestra sangre de nuestros abuelos era fuerte porque comían bichos del monte, comida natural. Hoy no existe eso. Solo en algunas comunidades muy alejadas. Muchas ya comen solo comida de los blancos. Para nosotros es una comida débil. La nutrición significa mucho para nosotros. Para los blancos es solo una palabra. Yo siempre critico a los doctores porque acá en Misiones siempre justificación de los doctores es desnutrición y tuberculosis. Cuando ellos se les muere un chico en el hospital siempre dicen desnutrido o tuberculosis. A veces nosotros mismos tenemos la falla. Los traemos muy pronto al hospital. Hay enfermedades nuevas que ya nuestros remedios naturales no valen. Nuestros chicos, cuando vemos que no podemos, ya quedó

flaco, y ahí es cuando lo traemos al hospital. Y los diarios dicen que murió de desnutrición o tuberculosis cuando eso es ya al final de todo. Los chicos ya son débiles por culpa de la comida. Al cambiar por comida de los blancos ya no tenemos la fuerza que deberíamos tener. Queremos volver a lo de antes pero ya no hay más forma.” (Ramón Vallejos, entrevista personal, diciembre 2009).

La ruptura temporal se marca a partir del contacto y la cada vez mayor interacción. Se sitúa en un plano comparativo la cultura entendida como “tradicional” con la cultura que surge de la relación (con una tradición propia también). La reflexión final, “ya no hay más forma”, es significativa de la sensación de pérdida, asumida como inevitable, de patrones tradicionales.

Dice un mbyá que “en nuestra cultura no contamos los días. No hay sábados ni domingos ni años, ni 4 estaciones como dice el blanco. El creador nos manda señales y así sabemos cuándo hay que hacer las cosas. Por ejemplo los embarazos se guían por las lunas. El canto de un pájaro nos dice si habrá heladas...pero ahora por culpa del blanco ese pájaro está en extinción”. Se trata de un tiempo marcado y medido por la acción y el acontecimiento concretos, no medido según un reloj y un calendario.

Siguiendo a Luis Carlos Borges (2002), existe un concepto fundamental como es el de *ogurojera*, que podría traducirse como “criar o desarrollar por sí mismo participando de esa creación”, para comprender la relación de los guaraníes con el tiempo y la temporalidad. La imagen es la de un movimiento autogenerado que se desdobra indefinidamente. Implica un proceso continuo de creación y destrucción de formas, y ya aparece en los mitos redactados por León Cádogan cuando de la neblina primigenia, Ñamandu (deidad guaraní) se crea a sí mismo de su propia creación. En ese sentido, si lo comparamos con el Big-Bang, nos pone en alerta sobre el modo según el cual el ser creador mbyá emerge como alteridad originaria. Además, nos coloca en un plano de conocimiento acerca de la concepción mbyá de devenir.

En ese sentido, *ogurojera* es un concepto que debe de ser entendido como una síntesis del modo guaraní de concebir el universo, pues une tanto lo errante de sus translocalizaciones territoriales como el esfuerzo místico, individual y colectivo, en busca de la madurez acabada (*aguyje*), así como la elaboración de una compleja metafísica que constituye su *arandu porã*: el bello saber, el conocimiento. (Borges, 2002, mi traducción).

Basándonos en los textos míticos mbyá, es posible inferir que el tiempo y el espacio en los que se desarrolla la vida se encuentran determinados por la relación entre el espacio celestial y el espacio terrestre, siendo éste un reflejo imperfecto de la unidad cosmológica espacio-

tiempo. Esta unidad, a su vez, sería una manifestación de la emergencia de la expansión de Ñamandú. La manifestación de éste marca un momento cero de diferenciación y creación de vida y, por tanto, creación del devenir.

Existen múltiples formas con las que los guaraníes cuentan la temporalidad. Formas que al verbalizarse pueden ser genéricas o específicas, determinadas o indeterminadas. En cualquier caso, remiten al principio del tiempo como significación: Indicación de futuro: *arã* (p.ej: *ranguarã*: época en la que irá a suceder); indicación de pasado: *ere* (p.ej: *ranguare*: época en la que ya sucedió); hoy: *ã*; ayer: *kuee*; mañana: *korã*; antiguo, primitivo, originario: *yma*

Por otra parte el término *ará* indica una concepción unitaria del espacio-tiempo, que se perciben como indivisos, siendo a la vez un acontecimiento discursivo y cosmológico. Se trataría del tiempo-espacio propiamente creado al corporizarse Ñamandú y por su movimiento de expansión universal. *Ara yma* no surge como un acto voluntario sino debido al *oguerojera* de la divinidad sobre el antiguo orden cósmico (*pytu yma*).

Esto lleva a significar que para los mbyá tiempo y ser, ética y política, son partes de la acción de Ñamandú. Si consideramos que el tiempo sagrado y el profano se refieren a la dicotomía entre la tierra verdadera y la tierra de sombras (o incluso a la contradicción entre tierra mala - en la que vivimos- y tierra sin males -objeto de búsqueda de los mbyá-) se verifica que la sociedad mbyá se funda en sus orígenes sobre una base dicotómica entre tiempo cosmológico y tiempo histórico. El tiempo fenomenológico así como el cosmológico se encuentran determinados por el tiempo sagrado, siendo el tiempo mítico el que se configura como una de las expresiones más relevantes de tal tiempo sagrado.

Los mbyá conciben y representan un tiempo de forma cíclica: a partir del tiempo-espacio originario (antes de Ñamandú). De ese tiempo de antes surge, como negación, un tiempo-espacio nuevo, el tiempo del ser. El intervalo de la vida plena discurre anualmente entre el retorno ritual al evento fundador (el tiempo/viento originario) y el paso del tiempo nuevo del renacimiento (*ara pyau oñemokandire*).

Si el futuro aparece como falta, en el caso de los mbyá esa falta iría dada en función del *kandire*, esto es, el pasado que se hace futuro. Así pues, se niega un presente vivido por imitaciones imperfectas. Por tanto el futuro mbyá, la nostalgia de un devenir, es concebido como un futuro de aquel pasado establecido por la acción transformadora de Ñamandú. Esta concepción es importante entenderla en un plano analítico de tipo ideal por cuanto el presente

se entiende, dentro de un discurso crítico con el contacto, como algo negativo en el sentido de que los cambios introducidos han llevado a perversiones del modo de ser considerado “tradicional”.

4. Ejemplos del “antes”

Uno de ellos podemos tenerlo en una conversación con una mbyá: Jorgelina Duarte nos habló en una ocasión sobre un conflicto que sucedió hacía unos años en su comunidad. Un hermano del abuelo estaba casado con una chica más joven. Ésta se fugó con alguien de su edad a trabajar en las huertas de un blanco. El marido la denunció, los buscaron y hubo un juicio. Ella dijo que aceptaba cualquier castigo pero que no quería volver con su marido. Éste dijo que le perdonaba si volvía con él. Supuestamente los azotaron: *“nos sentaban a todos en las reuniones. A poco que un niño pudiese estar callado ya iba a la reunión. El castigo no lo ví porque se lo llevaron al monte, no sé si para darle latigazos y además tuvieron que limpiar durante un mes el opy.”*

Jorgelina Duarte asegura que este tipo de asambleas son muy comunes entre los mbyá, que desde muy corta edad se asiste a ellas, con tal de que los pequeños ya puedan estar callados sin llorar. Pero que si se pierden ese tipo de cosas comunitarias se perderá mucho de la identidad mbyá, en un claro reclamo a que se traten de preservar las costumbres de los ancestros, las temporalidades pasadas que se hagan concretas en el presente por medio del ritual asambleario.

Otro caso lo encontramos en el documental “Tekoa Arandú. Comunidad de la Sabiduría”, donde un Opyguá (chamán, líder espiritual) comenta lo siguiente: “antes que llegara el pueblo blanco nosotros éramos millonarios; ricos en naturaleza. Cuando el blanco nos invadió nos quitó la tierra. Durante 500 años nos han violado y maltratado.” El adverbio que más se repite a la hora de referir aspectos de sus costumbres y de su cultura en las conversaciones mantenidas con diversos mbyá, en especial con aquellos que han adoptado un evidente discurso irredentista (por ejemplo cuando hablan, como en este caso de haber sido “ricos en naturaleza”) es sin duda el ‘antes’. Pero un ‘antes’ que se proyecta en el futuro, como en todo discurso irredentista.

Jorgelina, en otra ocasión, me hablaba de las prácticas rituales en torno a la primera menstruación: cuando una chica mbyá tenía su primera menstruación se pasaba un mes encerrada, sólo salía para sus necesidades. En este tiempo aprendía todas las tareas domésticas como hilar o cocinar. Tenía también que dar de comer al abuelo y se le prohibía comer ciertos alimentos como miel o azúcar. Me dice que ella esa reclusión la pasó en su casa. Dice que fue horrible y que comía a escondidas: “eran las tradiciones que ahora dices, pues mira, antes nunca había problemas en el embarazo y ahora todos nacen por cesárea”. Me dice asimismo que una de las cosas esenciales de los mbyá es la huerta, la relación con la naturaleza y sobre todo la espiritualidad, la cosmovisión. Le comento que esa palabra es un término occidental y charlamos sobre la importancia que ella le da al contacto intercultural como sinónimo de buenas pautas de convivencia. Jorgelina Duarte me diría en otra ocasión que la tierra es comunitaria, que nadie la puede vender por más que lleve tiempo ahí y se vaya. Me dice que “antes había más trabajo comunitario, por ejemplo el maíz, que cada familia lo recogía un día y las mujeres de esa familia lo hacían para el resto, cocinaban para todos.”

Los criterios de comunidad, verdad y justicia se entremezclan y refuerzan la idea de lo comunitario. El antes como marca fronteriza aparece a lo largo de todo el discurso mbyá como una forma reflexiva de entender las nuevas relaciones asimétricas con el mundo blanco, en el sentido que el contacto ha impedido la continuidad de antiguas formas de organización y economía que se perciben en grado positivo. Podemos observar que el tiempo cíclico y la proyección del pasado en un futuro, en una nueva “reinención de la tradición” (Hobsbawn) pueden servir para colocarse y posicionarse críticamente en el mundo.

La subjetivación que se forma partiendo de una forma de entender el tiempo, no lineal sino cíclica, puede ser útil para enfocar un conocimiento y relación con los seres, la naturaleza, otros animales de forma más participativa, holística, creando el “nuevo pacto social” que aparece en el texto constitucional ecuatoriano de 2008, que aparece en Bután, que aparece en el imaginario guaraní y que es una crítica, en el plano del discurso pero también de la praxis, de las formas duales occidentales de entender el tiempo y el mundo.

Bibliografía

Boltaina Bosch, Xavier (2011). *Bhuttan y el Gross National Hapinnes*. Cies N° 90, mayo.

Borges, Luiz Carlos (2002). *Os Guaraní Mbyá e a Categoria Tempo*. Tellus, ano 2 N° 2. Pp. 105-122, Abril 2002. Campo Grande-MS.

Douglas, Mary (1991) *Pureza y Peligro*. Madrid: Siglo XXI.

Ladeira, María Inés & Azanha, Gilberto (1988) *Os Indios Trotta da Serra do Mar. A Presença Mbya-Guaraní em São Paulo*. San Pablo: CTI.

Moulier Boutang, Yang (2012). *La Abeja y el Economista*. Madrid: Traficantes de Sueños

Ramírez, René (2010) *La Transición Ecuatoriana hacia el Buen Vivir Socialismo del sumak Kawsay o biosocialismo republicano*. En Senplades. *Los Nuevos Retos de América Latina: Socialismo y Sumak Kawsay*. Quito: Senplades.

Ramírez, René (2010) *La Vida (Buena) como Riqueza de los Pueblos. Hacia una Socioecología Política del Tiempo*. Quito: IAEN.

CELEBRACIONES EN ESPACIOS PUBLICOS Y TEMPORALIDADES MÚLTIPLES EN MADRID (NUEVO AÑO CHINO, INTI RAYMI, Y RAMADÁN).

Ana Pinilla Pulido

Personal Investigador en Formación Universidad Autónoma de Madrid.

Candidata a Doctora en Antropología Social.

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Madrid

ANA.PINILLA@INV.UAM.ES

Resumen

Esta comunicación abordará el encuentro de una diversidad de temporalidades en el espacio público de Madrid. A partir de los resultados preliminares del trabajo de investigación en la elaboración de la tesis en Antropología social de las celebraciones rituales llevadas a cabo en Madrid por tres colectividades inmigrantes (población de origen andina-sur de América- INTI RAYMI, musulmana- RAMADÁN y china- NUEVO AÑO CHINO) pretendo poner de manifiesto la complejidad de la gestión de la diversidad cultural como un encuentro de temporalidades, una encrucijada de fronteras ligadas a la interconexión de referencias culturales diferenciadas. El análisis de estas celebraciones en el espacio público madrileño proporciona una oportunidad para mostrar las formas en las que hombres y mujeres migrantes, luchan por conquistar su derecho a construir la ciudad y por ser reconocidos como "ciudadanos con derechos" en las sociedades que se consideran a sí mismas "modernas y desarrolladas"

Palabras claves: Temporalidades múltiples, Espacio Público, Celebraciones rituales, Inmigración.

Introducción

Esta comunicación abordará el encuentro de una diversidad de temporalidades en el espacio público de Madrid en las celebraciones rituales de los Chinos-Año Nuevo chino, Andinos-Inti Raymi y árabe-musulmán –Ramadán.

El análisis antropológico de estas celebraciones, que representan el momento de renovación o comienzo del año en cada una de estas culturas, en espacios públicos de Madrid, que representan a su vez el espacio común, construido como un lugar para ser compartido por todos los habitantes de la ciudad, y por lo tanto por encima de las diferencias culturales, proporciona una oportunidad para mostrar las formas en las que hombres y mujeres migrantes, que llevan largos años en la ciudad de Madrid, pugnan por conquistar y hacer efectivo su derecho a construir la ciudad y por ser reconocidos como “ciudadanos con derechos”.

Estas celebraciones constituyen momentos o situaciones en las que se revela la tensión en la producción del espacio común entre las poblaciones inmigrantes (culturalmente diferenciadas) y el diseño de la misma ciudad que ha sido resultado de procesos de producción del espacio urbano que ha seguido las pautas de la modernidad en su construcción.

El centro de la tensión está vinculada, como señala Suárez N, Liliana (2005:30) al particular encuentro cultural que se da en los procesos migratorios, entre poblaciones inmigrantes que son construidas, en su condición de inmigrantes y por lo tanto al margen de la comunidad política de la ciudadanía nacional española, como no-ciudadanos, a diferencia de los miembros de la comunidad política española compuesta de ciudadanos, que mantienen los mismos derechos y obligaciones.

El énfasis de seres iguales en una ordenada masa, excluye a lo diferente y a los que no entran en esa sociedad ordenada y clasificada en clases sociales media y alta. Los inmigrantes o personas de origen extranjeras no entran en esta clasificación de clase social. Ellos y ellas son los periféricos, excluidos dentro de este espacio público politizado que obedece a una modernidad.

En este sentido, la población inmigrante que hace uso de los espacios públicos de la ciudad, participa o es visible en los diferentes sectores de la sociedad tales como los

medios de comunicación, ciertos niveles de la economía, en el sector educativo y principalmente en los espacios públicos, por lo que a simple vista se puede asegurar que está integrada dentro de la sociedad de acogida.

Esta marginalidad de las personas migrantes hace que de hecho muchos inmigrantes expresen, a veces con dolor, la impresión de estar entre dos mundos, sin pertenecer por completo a ninguno. También pueden darse otros procesos como el de la pérdida por parte de los migrantes de las referencias culturales de su lugar de origen y/o la integración de las personas inmigrantes en la vida nacional; y en sentido contrario el reforzamiento de las prácticas culturales del lugar de origen, radicalizándose la diferencia cultural. Mi planteamiento es que estos procesos, lejos de seguir una dialéctica de una cosa u otra, pueden darse de manera que se dé tanto una cosa como la otra; en otras palabras, pueden darse simultáneamente, resolviendo en un sentido u otro esta tensión en función de circunstancias históricas y en momentos concretos.

En mi investigación entonces trato de situarme de manera privilegiada en este punto de tensión en la ciudad de Madrid en los últimos diez años, periodo de tiempo donde las poblaciones inmigrantes han vivido varios procesos simultáneamente. Por un lado, la consolidación como comunidades migrantes con larga permanencia en la ciudad; por otro, un proceso de crisis económica que ha modificado las condiciones materiales de su reproducción social en la ciudad; y por último, un conjunto de procesos de transformación histórica que afectan a sus lugares de origen y que tienen como consecuencia modificaciones geopolíticas y culturales en las relaciones internacionales. En el caso de mi investigación, estas son: el reforzamiento de China como potencia mundial; los acontecimientos en torno al fundamentalismo islámico que se dieron con posterioridad al 11 de Septiembre de 2001, y, por último, los cambios políticos acontecidos en los países del área andina, y particularmente en Ecuador y Bolivia.

En la investigación busco revisar tanto los procesos de producción/reproducción cultural propia de estos colectivos migrantes, como sus demandas por la construcción del espacio común, el espacio público que es ahora redefinido en función de las demandas plurales de las poblaciones inmigrantes que piden lo que podemos llamar su “construcción cosmopolita y desde abajo” siguiendo los términos de Boaventura de Sousa Santos.

El término “cosmopolita y desde abajo” me permite distinguir estos procesos de construcción del espacio público distinguiéndoles de otros procesos de construcción de la ciudad de Madrid, que la construyen como una ciudad cosmopolita abierta al turismo, proceso en relación al cual los gestores políticos nacionales, regionales y municipales van diseñando políticas, planes y reformas urbanísticas, que producen una ciudad a la medida de los turistas extranjeros que la visitan por unos días, y no para los inmigrantes extranjeros que habitan la ciudad de manera permanente. El fondo de mi planteamiento se sitúa en la tensión entre la producción material de la ciudad, definida por sus funciones vinculadas al desarrollo del capital y la subordinación del Estado y la ciudad a él y la participación de las poblaciones inmigrantes en la construcción social de la ciudad y del espacio urbano.

2.- Aproximación metodológica

Para abordar la problematización de esta tensión he propuesto una triple aproximación metodológica.

Primero, la consideración, siguiendo a Geertz, C. (1987) de la antropología como una ciencia interpretativa, a partir de su propuesta de realización de descripción densa, que posibilite etnográficamente “desentrañar las estructuras de significación... y desentrañar su campo social y su alcance”. En última instancia, esta descripción permite ampliar el universo del discurso humano, a través del concepto semiótico de cultura, entendida ésta como el sistema de interpretación de signos interpretables. Los símbolos son el marco de actuación social. Para Geertz el método para estudiar las conductas humanas dentro del contexto cultural al cual pertenecen, es a través de la experiencia y la observación del investigador. Para el autor la cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas con las cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida. Partiendo de que los símbolos pueden ser cualquier tipo de objeto, acto, acontecimiento o cualidad que sirva para vehicular ideas o significados, los entiende entonces como fuentes de información.

Siguiendo a Geertz baso, en primer lugar, mi planteamiento metodológico en la observación participante, en este caso de las celebraciones rituales llevadas a cabo en diversos espacios públicos de la ciudad de Madrid por las tres colectividades inmigrantes citados, durante los años de 2009 a 2014.

En segundo lugar, he querido utilizar las imágenes como lenguaje de comunicación. La fotografía es una de las principales herramientas utilizada para expresar este lenguaje, convirtiéndose en una especie de “signo” que permite comprender, comunicar y dar a conocer lugares, situaciones, ámbitos de los otros y de nosotros mismos. A través de la mirada y la observación de las fotografías contamos y relatamos historias. En palabras del fotógrafo Sebastián Salgado: “Lo que los escritores reconstruyen con su pluma, yo lo reconstruyo con mis cámaras. La fotografía es para mí una forma de escritura. Es una pasión, porque amo la luz, pero es también un lenguaje, muy poderoso... son fracciones de segundo que relatan historias completas”. (Salgado, S. 2014: 52-55).

La fotografía maneja sus propios códigos-técnicas en relación el encuadre, los planos, la línea, el movimiento, la luz, los colores (blanco y negro, gama de grises), pero también está la subjetividad, la emoción, la intención de la persona que hace la fotografía. Y esa fusión entre técnica y emoción es lo que permite que tenga una importancia no exenta de tensión en la Antropología.

Como señalan Ardévol y Lanzeni, estamos en un momento donde los límites de lo visual y lo digital están estrechamente entrelazados y al aprovechar este boom de la imagen y lo tecnológico para dar a conocer desde la antropología otras miradas, otras realidades y otras culturas, los investigadores e investigadoras en este campo estamos ante una gran oportunidad de seguir dialogando con este lenguaje visual antropológico ampliando nuestra mirada en las continuidades y discontinuidades en el proceso de creación cultural (Ardévol y Lanzeni, 2012).

La incorporación de la etnografía de lo /en lo digital nos obliga a repensar categorías que desde la antropología estaban ya muy establecidas como el concepto de espacio o las herramientas etnográficas para llevar a cabo el trabajo de campo etnográfico.

En tercer lugar, dada la naturaleza relacional de la emigración he considerado necesario el uso de un enfoque multisituado como el propuesto por Marcus G.(2001). Para

profundizar en el abordaje de las estructuras de significación de las que habla Geertz, he considerado necesario dar seguimiento a la celebración de estas ceremonias en los lugares de origen. En particular, he observado la celebración de Inti Raymi en Cusco en el año 2013.

En esta comunicación primero abordaré la cuestión de las temporalidades múltiples en el tiempo presente seguido de la visibilidad en los espacios públicos de los tres colectividades inmigrantes (población de origen andina-sur de América-, musulmana- y china-) y finalmente abordaré el caso de la celebración del Inti Raymi en Madrid (parque del retiro) como un ejemplo de una de las celebraciones analizadas en esta investigación.

3. Temporalidades múltiples en el tiempo presente

Habitar la ciudad nos ha hecho pensar que vivimos todos en único lugar, y también un único tiempo. Esta es la poderosa capacidad de la ciudad para construir las coordenadas espacio-temporales de nuestras vidas.

En el espacio público concebido como filosofía política “el espacio pasa a concebirse como la realización de un valor ideológico, lugar en el que materializan diversas categorías abstractas como democracia, ciudadanía, convivencia, civismo, consenso y otros valores políticos hoy centrales, un proscenio en el que desearía ver deslizarse una ordenada nada de seres libres e iguales que emplea ese espacio para ir y venir de trabajar o de consumir y que, en sus ratos libres, pasean despreocupados por un paraíso de cortesía... Lo que bien podría reconocerse como el idealismo del espacio público aparece hoy al servicio de la reapropiación capitalista de la ciudad” Delgado, Manuel (2011:10).

Como un acto provocador propongo que en lugar de pensar que vivimos un único tiempo, consideremos el encuentro cultural que se produce en la ciudad de Madrid por la presencia de los colectivos migrantes, como un encuentro de temporalidades distintas, que se refieren en última instancia a las lógicas culturales propias de cada uno de estos colectivos.

En una primera aproximación podemos considerar el siguiente cuadro donde se reflejan las diferencias de cuatro calendarios referidos a cuatro formaciones históricas diferentes en el este año, 2014:

Calendario	Occidental /GREGORIANO	ANDINO	CHINO	ISLAMICO/ MUSULMAN
Celebración		INTI RAYMI (21 de junio)	FESTA DEL NUEVO AÑO CHINO	RAMADAN
Año	2014	5522	4712	1436

Fuente: Figura 1 elaboración propia.

Así mismo hay que tener en cuenta otras dimensiones diferenciales del tiempo: el Ramadán, que es vivido por toda la comunidad islámica planetaria, se rige por el calendario lunar, celebrándose en el noveno mes lunar, y no solar- Este hecho hace que la celebración del Ramadán cambie cada año y se adelante unos días.

“A fin de mostrar su obediencia a Alá y la disposición a renunciar a los placeres de esta vida, todo musulmán debe ayunar todos los años durante treinta días del Ramadán, el noveno mes del calendario islámico. Este es el mes en que, según la tradición, Mahoma recibió de Alá la primera sura del Corán, tras el llamamiento que le hizo el arcángel Gabriel en Hira”. (Horrie, Chris y Chippindale, Peter 1995:60).

En un contexto más amplio el Ramadán (significa la expresión del islam). Aunque en principio se refiere al ayuno que todo musulmán o musulmana debe cumplir como creyente de esta religión, civilización y de esta tradición islámica. Hacer el ramadán no es solo una cuestión de dejar de comer, sino que este acto se convierte en la expresión en su totalidad de lo que es ser musulmán, así por ejemplo el ayuno, zocat, rezar, y recitar el credo islámico el cual consiste en decir en árabe (no hay mas Dios que Alá; Mahoma es el mensajero de Alá) además de tener un comportamiento ejemplar, lo único que no se contempla en este mes es el otro de los cinco pilares ir a la Meca. Pero los otros cuatro pilares si se cumplen de una manera visible aquí en Madrid. El mes del

ayuno no es solo una serie de prohibiciones de las necesidades físicas como comer, beber, fumar y tener actividades sexuales. El ramadán es una expresión de su fe, es en este mes donde niños y niñas de más de 8 años, mujeres, hombres y ancianos y ancianas salvo excepciones están en la obligación y deber si se es musulmana de cumplir con este pilar. Así que ramadán es ayuno, fe, perseverancia, solidaridad, paciencia, voluntad y generosidad¹.

El nuevo año chino- es también conocido como la fiesta de la primavera, pero aquí en Madrid la celebración es más conocida como el nuevo año chino y la fiesta de la primavera es más reconocida como tal al interior del país.

“El festival de la primavera es el año nuevo chino en el calendario lunar...el festival de la primavera es la más importante ceremonia y alegre festival tradicional de la cultura popular. ...esta celebración también es considerada como patrimonio intangible de china”. Chinese Spring Festival in comics (2013:1).

Esta celebración es una fecha muy especial para todas las personas de origen chino porque está cargada de simbolismo, de significados, es una fiesta tiene que ver con el encuentro familiar, los rituales ancestrales, limpiar y decorar la casa, preparar la cena, dar regalos (a los niños y sobre todo dinero en los sobres rojos), es un momento para compartir transnacionalmente en el caso de los chinos que se encuentran fuera de sus lugares de origen - ver la gala especial que organiza CCTV china y de cara a los chinos de ultramar mostrar su cultura en los espacios públicos y privados en las sociedades de acogida. En Madrid participan las asociaciones son las más activas, la misma embajada. La celebración está llena de supersticiones, de tradición- horóscopo chino tiene mucho que ver con estas creencias, además porque es el animal que marca la decoración tal y como lo comento la mujer de la cena del día 28 (ella decora todo el año con el animal de turno su casa). Una actividad de comienzo, de esperanza y amor.

“...Esta fecha cae en un día diferente anualmente y es muy importante para los chinos de todo el mundo, se celebra por todo lo alto, con actividades culturales, bailes, fiestas, ópera, artesanías, concursos de karaoke, competiciones de ajedrez, actividades para

¹ Reflexiones recogidas de las notas del diario de campo año 2012.

niños y desfiles en los espacios públicos de barrios, plazas y calles de Madrid. Este festival está abierto para todos los públicos, miles de personas presencian y disfrutan de esta fascinante fusión entre costumbres milenarias y diversión actual sumado un interés creciente por la cultura china en ciertos sectores de la sociedades”.

En relación con Inti Raymi (Fiesta del Sol). El 21 de junio marca el inicio del Año Nuevo Indígena Originario del Hemisferio Sur a diferencia de Europa. El año-amazónico –andino que es parte de la cosmovisión indígena y originaria, comienza el 21 de junio, en coincidencia con el solsticio de invierno y con el inicio de un nuevo ciclo agrícola (nueva época de siembra). Es una fecha que permite a los andinos de allí y de aquí ir rescatando la espiritualidad de las costumbres ancestrales de los antepasados que se expresan en el Inti Raymi o Willkakuti.

El cuadro presentado y las consideraciones sobre las lógicas culturales e históricas de estas concepciones del tiempo, nos exige considerar la ciudad de Madrid como el resultado del despliegue de un tipo particular de temporalidad, ligada a la producción moderna/occidental del mundo. Como señala Boaventura de Sousa Santos, esta última temporalidad ha sido construida de manera que mediante el uso de la razón metonímica desplaza a las otras temporalidades haciéndolas irrelevantes (Sociología de las ausencias ...en el Milenio Huérfano). Propongo considerar entonces la celebración de los momentos de “renovación cultural” (nuevo año chino, fiesta del sol, ramadán) de estos tres colectivos inmigrantes, como situaciones en los que las temporalidades negadas o desplazadas adquieren una centralidad, y además la adquieren pugnando por utilizar el espacio público de Madrid, y de esta manera transformándolo socioculturalmente. Estas celebraciones se convierten en un doble recordatorio. Primero, la existencia de una pluralidad de temporalidades que conviven contemporáneamente², y en segundo lugar, pone de manifiesto las tensiones en la construcción del espacio público, y la luchas para transformarlo de manera que lo público sea reflejo de la composición actual plural de la sociedad madrileña, producto de los procesos migratorios.

² En términos de Johanes Fabian. Significa que al ser contemporáneas participan en la construcción del mundo

4. La visibilidad en los espacios públicos de los tres colectividades inmigrantes (población de origen andina-sur de América-, musulmana- y china-).

Elijo partir de las imágenes congeladas en el tiempo, en el espacio y con unas personas y no otras, porque esa imagen da cuenta y es fiel testimonio del hecho, del acto de los colores, del espacio, la imagen puede hablar del presente en el tiempo pero en el futuro hablara del pasado y por lo tanto de la historia, de lo visible de lo que todos podemos ver pero la imagen también es la puerta para seguir y pasar a lo que no podemos ver en la imagen que se nos muestra y invita a indagar, a preguntarnos acerca de los márgenes (los límites de la imagen) que hablan de otra realidad que está detrás y que son invisibles en la misma.

La imagen tal cual la analizamos no deja de ser una lectura subjetiva como tal de la experiencia como investigadora, y por mucho que la describa nunca se podrá transmitir en su totalidad el sentimiento que las personas allí presentes, pues como algunos de ellos mismo afirman cuando se les pregunta sobre el significado que para ellos tienen cada una de las celebraciones responde que les embarga una emoción que no se puede describir ni explicar, que no tienen palabras para expresar el sentimiento que les embarga el estar en ese lugar, en ese momento y en esa circunstancia. Pero por supuesto que queda la puerta abierta para los que la observan pueda darle otra mirada y por lo tanto otra interpretación.

En las siguientes imágenes podemos observar diversas personas expresando lo que no tienen (lengua castellana, autonomía, casa, lugares de reunión propios) O lo que tienen en exceso (costumbres, religión, velo, colores en la ropa, comunitarismo, hombres, mujeres, jóvenes y niños con vestimentas de gala. Podemos preguntarnos qué elementos de están visibles y porque están visibles, de fiesta, de celebración, y qué hace que aquí se represente una celebración- ritual, en las tres culturas.



Figura 2 Ramadán celebración en diversos espacios de Madrid -Ana Pinilla Pulido

En esta primera serie observamos a mujeres y a hombres por separado; hombres que están juntos y mujeres que están juntas. Unas están en un espacio público, en particular el Centro auto gestionado de la Cebada en La Latina, en Madrid. Y los hombres están el polideportivo en la calle Embajadores de Lavapiés.

Los dos colectivos, tanto los hombres como las mujeres, están compartiendo en grupo, unidos con personas con las que forman algún tipo de comunidad de pertenencia. Así en el caso de las mujeres cuyo origen es Bangladesh están vestidas con su sari; es un traje que nos habla de otro lugar o de otra cultura que no es la occidental. Pero este no es un traje que estas mujeres utilicen a diario; es muy colorido, hecho con telas finas. Y por lo que se observa que ellas desean ser inmortalizadas juntas y bien vestidas porque ahí están posando junto a sus hijos en un espacio/tiempo ceremonial en particular el fin del ramadán. Hay que vestir ropa nueva.

A alguna de estas mujeres se les puede ver el cabello pero otras no están cubiertas por un pañuelo-velo y también la diferencia entre las que tienen el velo y las que no (no es un problema para ellas, pero nosotros hacemos un problema de esto)

En las otras dos fotografías se puede observar a hombres sentados en el suelo mirando todos en una misma dirección y descalzos, algunos tienen la cabeza cubierta y otros no, un hombre a la derecha dobla una alfombra. Al parecer todos hablan la misma lengua porque la pancarta que está en la puerta del lugar aunque tiene caracteres en el idioma español donde se puede leer “fiesta del ramadán 2011-madrid España” otros caracteres están escrito en otro idioma que no es fácil identificar.

En la imagen que aparecen los hombres de pie, parecen proceder todos del mismo lugar por sus aparentes características físicas, color de piel y cabello. Mientras que los que están sentados parecen más diversos así podemos ver a personas negras y otras no. Al fondo de la imagen puede observar un cartel “MUSLIM COMMUNITY. MADRID.SPAIN” en inglés. Contrastan en un espacio público, por el idioma, por sus representaciones religiosas en la calle/aquí la religión forma parte de lo privado)... En los dos casos se trata de situaciones que se dan de día. Al ver estas imágenes cabría preguntarse porque están en el espacio público, si en Madrid existen mezquitas y en solo ese barrio existen por lo menos unas 5 mezquitas. Los niños y niñas ese día no van al colegio porque hay que estar en familia y en comunidad.



Figura 3 Año Nuevo Chino/Fiesta de la primavera en sol-Ana Pinilla Pulido.

En las siguientes imágenes se puede observar algunos lugares que son conocidos para nosotros como puede ser el edificio del reloj en la puerta del sol – un lugar céntrico y donde parte el km 0 por lo tanto puede decirse que es el centro de Madrid y de España. Las personas que están, se encuentran en grupo y todos muestran unos rasgos físicos similares, se observa a hombres poco más mayores que las mujeres, todos están vestidos con trajes típicos no occidentales, los caracteres de los pasacalles, pancartas y demás distintivos están en otro idioma que desconocemos y predomina el color rojo y

el amarillo, así como el uso de banderas una la española y otra no es española. El encuentro es en horas del día pues la luz del sol aun está presente. Llama muy especialmente la atención un hombre que se ve sonriente vestido con su traje típico de color rojo y el porta un instrumento musical similar unos platillos (címbalos de bronce) y al fondo se observa a otros hombres en especial uno vestido de color amarillo con otro instrumento musical de color rojo como una especie de tambor llamado gong esta celebración no se observa ningún elemento de carácter religioso o que permita dar indicios de ritualidad, es más bien de fiesta o celebración de tipo cultural o por lo menos así se observa a simple vista.



Figura 4 Inti Raymi en diversos espacios de Madrid- Ana Pinilla Pulido.

En esta serie observamos a dos grupos claramente diferenciados los unos de los otros. Por un lado hombres y mujeres adultos todos; unos con vestidos occidentales elegantes o formales, los otros con trajes llenos de colores aunque predomina el rojo, el blanco y el negro, pero todos están en un acto ceremonial-ritual se observa por las manos colocadas para el saludo y para recibir, por estar de pie, por la forma como están vestidos, por las banderas, por la mesa ritual que se encuentra en el suelo, lleno de frutas y que forma un círculo como si de un mándala se tratara, aquí ya no se observa solo un color son todos los colores los presentes y no se observa ninguna bandera identificable fácilmente, son extrañas a simple vista, sobre todo la bandera de colores del arco como el arco iris y la blanca.

Los espacios donde se encuentran son al aire libre, aunque no son fácilmente identificables el uno es un espacio rodeado de naturaleza, en este los arboles son

grandes y el espacio es amplio. En la tercera imagen carece de naturaleza, es un espacio abierto, hecho de cemento y que cuenta con un gran edificio de vidrio, donde hombres y mujeres desfilan, portan y exhiben banderas, todos están vestidos con trajes no occidentales y donde se observa la bandera de nuevo la bandera de cuatros de los colores del arco iris y otras más. El tiempo de celebración también es de día, porque la luz es natural es la luz del sol.

Son representaciones de los colectivo inmigrantes de sí mismos (lo que es una diferencia cultural con la sociedad madrileña/nacional/moderna/occidental) y se hacen en el espacio publico

Como se hace el día de la ceremonia, aparece como una conquista (carnaval) de ese espacio público (donde no deberían estar, por eso aparecen normalmente diferentes) en la conquista para hacer que la diferencia que se percibe (a través de lo que no tienen, o lo que tienen por si mismo/es decir en exceso para la sociedad Madrid- España) se perciba como normal en el espacio público (ampliando así este espacio público) apropiarse

En los tres aparece personas diferentes que hablan de culturas diferentes a las occidentales, que en las tres grupos observados celebran algo que les permite vestirse para la ocasión, que en los tres participan hombres y mujeres, que comparten entre ellos principalmente, pero que lo hacen en espacios públicos tanto céntricos como periféricos y que como estos espacios públicos están controlados existe la necesidad de gestionar y a veces esta gestión genera tensión, a su vez este espacio público también está presente en los medios de comunicación virtual-físico-redes sociales es un elemento que influye sobre la opinión tanto positiva como negativa se tenga sobre estas comunidades, que se observa poca o nula presencia de personas autóctonas, que son grupos que están separados uno de los otros es decir que no están todos juntos, que sus símbolos hablan de otro tiempo, de otra cultura, de otro idioma, de otra manera de ver y estar en el mundo, que los símbolos son desconocidos para personas que no pertenecen a este grupo o comunidad, que visto desde afuera parece un performance, una puesta en escena, un show, algo extraño, nada común, desconocido, tal vez hasta

folclórico y que los tres grupos se les domina socialmente como inmigrantes o extranjeros y finalmente que están los tres grupos aquí en Madrid³.

5. El caso de la celebración del Inti Raymi en Madrid (parque del retiro).

Primero las consideraciones históricas y su importancia en la trama cultural andina/amazónica (nacional). La lógica de la temporalidad andina amazónica. Luego presento el desarrollo de la celebración en Madrid en tal año 2012 como un encuentro de temporalidad andina en la conquista del espacio público

Inti Raymi que quechua quiere decir la fiesta del sol. Esta celebración ritual es la expresión de la cosmovisión de los quechuas -del Cusco -Perú, en los tiempos del imperio INKA. Desde la época prehispánica, incluyendo el tiempo del imperio Inca, y el periodo colonial hasta nuestros tiempos en los pueblos originarios y tierras América del sur gozan de una gran biodiversidad natural y diversidad cultural que ha sobrevivido a lo largo de los 5521 años ligada a su cosmovisión que se expresa en un calendario de celebraciones en estrecha relación entre el hombre (runa) y la madre tierra (pachamama). Para Pallardel M, Danilo (1988) “El jefe del Imperio se llama INKA, era considerado ser semidivino, cuyo poder supremo recibía de su padre el SOL (Inti), dios principal del universo Inka que "con su luz y virtud - se da a conocer criaba y sustentaba todas las cosas de la tierra”. Además según Pallardel esta celebración también tenía su fin de reafirmación de valores “...para reafirmar los valores culturales de nuestro pueblo”. Esa reafirmación se mantiene vigente tanto en los países origen como en los países de destino de los inmigrantes andinos.

³ Para mostrar las diferencias internas. En relación a la participación en estas celebraciones he podido observar que en las mismas pero muy especialmente del inti raymi las personas que participan en su mayoría personas de un bajo nivel económico y social, con excepción de los diplomáticos, lo mismo he observado en las otras dos celebraciones como el ramadán donde es más común ver en las mezquitas de la periferia de Madrid estas características de personas de bajos recursos económicos, social y educativo, no se observa lo mismo en la mezquita de la M30 porque en esta acuden personas musulmanas de diversos niveles económicos y sociales. Con relación a la celebración del año nuevo chino es una celebración más incluyente de todos los niveles sociales y económicos aunque dicha celebración sea de manera separada y no se mezclen salvo cuando era el desfile por las calles céntricas de Madrid, a este espacio acudían todos juntos-ver imagen al respecto. Ahora y en relación al caso Gao Ping esto ha hecho que dicho colectivo visiblemente este fragmentado aunque en los espacios cerrados donde se lleven a cabo puedan interactuar los grupos, si se observa una fragmentación por lo menos en lo público. (Nota de trabajo de campo de 3 de enero de 2014).

En sus comienzos el Inti Raymi era una celebración de la elite, tal y como lo pone de manifiesto este autor, era una "fiesta que la presidía el Inka y en la que participaban entre otros la nobleza de casta y privilegio. La primer formada por parientes del Inka y la segunda por jefes de los pueblos asimilados, y por personas que habían adquirido dicho status por méritos reconocidos por el Inka".

Con el paso de los años se ha convertido en una celebración realizada por indígenas y mestizos en los países andinos, principalmente de Bolivia, Ecuador y Perú; pero con la realidad migratoria resultado de la globalización hoy es una celebración ritual que tiene un carácter transnacional y se celebra en muchos países del mundo.

El 21 de junio marca el inicio del Año Nuevo Indígena Originario del Hemisferio Sur a diferencia de Europa. El año andino- amazónico, para la cosmovisión indígena y originaria, comienza el 21 de junio, en coincidencia con el solsticio de invierno y con el inicio de un nuevo ciclo agrícola (nueva época de siembra). Por esta razón, y dando continuidad a la actividad mancomunada desarrollada el pasado año 2012, las Embajadas de las Repúblicas de Ecuador, de Perú, y del Estado Plurinacional de Bolivia programaron una serie de actividades para celebrar el Año Nuevo Indígena Originario del Hemisferio Sur 5520 (calendario gregoriano occidental, 2012) rescatando la espiritualidad de las costumbres ancestrales de los antepasados que se expresan en el Inti Raymi o Willkakuti.

Este día 23 de junio 2012 es la primera vez que participan todos juntos las asociaciones, los cuerpos diplomáticos, las administraciones locales y autonómicas y esto lo hace aun más interesante por la puesta en común pese a la diferencia existente de culturas diversas como las andinas, pero también pese a que existen diferencias ideológicas de carácter político con España.

En la rueda de prensa en la SEGIB presentaron los embajadores de Ecuador, Aminta Buenaño; Bolivia, María del Carmen Almendras, y Perú, Francisco Eguiguren, la celebración de los pueblos del hemisferio sur, que en quechua se llama "Inti Raymi" (Fiesta del Sol) y en aimara "Willkakuti" (Retorno del Sol), junto con el secretario general iberoamericano, Enrique V. Iglesias, invitaron a sus compatriotas, así como a la sociedad española, a asistir el próximo sábado, 23 de junio, a esta celebración. Se celebró el día sábado 23 de junio de 2012 en el Parque del Retiro en la Plaza de Galicia

(al lado del Centro Cultural Casa de Vacas) a las 11 de la mañana. Previo a esta celebración también se realizó un conversatorio con representantes de la academia, embajadores y el Sr Enrique Iglesias Secretario General Iberoamericano en la SEGIB y se ofreció una rueda de prensa a los medios de comunicación por parte de los organizadores.

Celebración - Ceremonia del INTI RAYMI – WILLKAKUTI , Año Nuevo Indígena Originario del Hemisferio Sur , esta celebración tiene gran significación por lo que representa en relación a la comunidad de inmigrantes andina: Bolivia, Ecuador y Perú en los países de origen y en los de acogida; el carácter y cosmovisión indígena que la impregna y el hecho de ser la primera vez que lo celebraban en conjunto ya no solo las asociaciones, sino también las embajadas y sus representantes y demás autoridades administrativas del Ayuntamiento y Comunidad de Madrid , además por ser celebrado en un espacio público como parque del Retiro que posee un gran valor patrimonial ya no solo para Madrid, sino para España.

En una resumida descripción de lo que se hizo en la celebración del Inti Raymi intervienen diversos elementos simbólicos de gran significación para el mundo andino de tipo artístico; como la danza, la música, los trajes con sus tejidos típicos, y místico como el ritual con saludo al sol y la ofrenda que incluye comida y otros productos de la madre tierra. Para este día de celebración también se realizaron desfiles y grupos de música y danza de los tres países. “Están ingresando por norte y por el oriente pueblos y nacionalidades de Ecuador, están ingresando por el Sur los hermanos del Perú, están ingresando por el occidente pueblos y hermanos de Bolivia”. Hicieron su ingreso al recinto con sus trajes típicos, danzas, acompañados por los sonidos de los pututos(flautas), tambores, gritos y silbidos y todo su ser, acompañados por sus aychac, yatires, sacerdotes y amawtas y como telón de fondo la presencia y los plausos del público asistente, aproximadamente unas mil (1000) personas. Grupos de danzas: Aproximadamente unos 15 grupos de los tres países fueron, el alma de la celebración porque cada pueblo hizo gala de sus trajes, en esta fiesta se podía observar a hombres, mujeres, adultos, jóvenes y niños vestido con lo mejor de su tierra y vibrando al ritmo de las notas que emanaban de los instrumentos también tradicionales hechos de materiales que brotan de la tierra, como la madera, la caracola o pututo, la flauta, el tambor.

A la celebración - Ceremonia del INTI RAYMI – WILLKAKUTI acudieron personas hombres, mujeres, niños, familias y asociaciones de origen andino Peruanos, Bolivianos y Ecuatorianos principalmente, que entraban al parque cargados de maletas, bolsas, coches de bebés, en esta ocasión eran ellos los protagonistas y a diferencia de otros días la policía no les revisaba sus pertenencias, o no eran sospechosos de vender en el parque esta percepción y conflicto es parte de la dificultad para los andinos de usar los espacios públicos.

Pasado más de una hora los cuerpos, rostros y cabellos cambiaron su vestimenta diaria de inmigrante por la identidad andina vestidos, trajes, sombreros llenos de los siete (7) colores vivos del arco iris que se representan en la whipala, colores que hablaban de la tierra de allá, de la cultura aymara, kichwa, quechua y no indígena. Cada grupo se dio cita con los suyos, en cualquier lugar del retiro cerca de donde se realizaría la celebración, improvisaron camerinos debajo de los árboles o en los bancos y entre ellos y ellas se arreglaban la trenza del cabello, el traje, el vestido, se vestían en comunidad, los ecuatorianos a un lado, los bolivianos al otro y los peruanos más allá, pero había algo en común entre todos ellas y ellos y es que veía en sus rostros cierto regocijo por participar, estar en este encuentro, en esta celebración, en esta fiesta y en este ritual. Y no era para menos, este día se celebraba el inti raymi en unión con los otros, los de aquí y los de allá y era motivo de noticia ya no solo entre los medios de comunicación dirigidos a la población inmigrante, sino también a nivel nacional e internacional.

Para los hombres y mujeres de origen boliviano, ecuatoriano y peruano que asistían se trataba de celebrar el nuevo año andino, la fiesta del sol, con todos y con todas fue necesario que tanto los hombres y las mujeres participaran en un especie de ceremonia-ritual, en donde intervenían elementos básicos de la cosmovisión andina como la coca, el incienso, la danza, la música, comida, también fue necesario sentirse en comunidad, en contacto con el otro ser humano y para ello era fundamental el círculo, y tomarse de la mano.

“Los representantes diplomáticos de los tres países hermanos extendieron su saludo de bienvenida a los presentes y transmitieron su profunda satisfacción por encontrarse

juntos celebrando una de las tradiciones más extendidas en todo el continente latinoamericano”

A esta celebración asistieron invitados y despistados que se daban un paseo por el parque y que se encontraban con la sorpresa de la celebración y a la que a su vez se suman. Los invitados eran los miembros de las asociaciones de inmigrantes en España, las embajadas, que a su vez también eran los protagonistas, los delegados de las administraciones públicas de la comunidad y el ayuntamiento de Madrid, también la población tanto inmigrante que venían de diversos lugares de la ciudad y de la comunidad y española fueron invitados.

El parque del Retiro fue el escenario “elegido” por los organizadores por ser un lugar simbólico para Madrid, es céntrico, tienen una gran vegetación lo que permite el encuentro con la naturaleza, y es público, además dentro de su ordenación se cuenta con calles que recuerdan los países de Latinoamérica. También porque es naturaleza, o lo más parecido a ello en pleno centro de Madrid.

Al ser considerado como un parque “monumental” y patrimonio municipal desde 1868 cuando se abrió “para el disfrute del pueblo de Madrid” se convierte en el punto de referencia también para muchos españoles y extranjeros. Teniendo en cuenta la relevancia que para América Latina pueda tener este lugar ya que fue este espacio puede explicarse en lo siguiente. Hay aquí como una confrontación de dos concepciones de la naturaleza (la occidental como espacio público ósea obra de ordenamiento cultural de la naturaleza, y en la andina como naturaleza, conexión directa con la tierra).

Utilizare esta situación como un caso para analizar la confrontación de temporalidades, de decir de cosmovisión versus pensamiento occidental.

1. Las zonas físicas que componen el mapa del recinto se puede apreciar la historia colonial de España y el hecho conmemorativo de este hecho al otorgar a parte este espacio público monumental y patrimonial nombres que evocan este pasado como puerta de América, paseo de Perú, Bolivia, Colombia, Paraguay, Cuba, El Salvador, México y Republica Dominicana.

2. Durante los años 2000 recibió y acogió a miles de ecuatorianos, colombianos y bolivianos que fin de semana, tras fin de semana se reunían en este lugar “publico” a

jugar fútbol, ecuavoley , comer y reproducir las prácticas culturales de sus lugares de origen como la venta ambulante o la ingesta de alcohol, practicas por las que fueron desplazados a otros parque de Madrid, como la casa de campo que generaron los mismo conflictos por la ocupación por parte de estos colectivos de los espacios “públicos y venta de comida sin los debidos permisos sanitarios”.

Ese fue el escenario elegido cada uno de los invitados dio un discurso, dijeron palabras que invitaban a la reflexión, al reconocimiento y al encuentro.

“Por otra parte la concejala del distrito del Retiro así como el director general de inmigración agradecieron la invitación y felicitaron a la comunidad extranjera de Ecuador, Perú y Bolivia por defender orgullosos su identidad y raíces, por compartir en España su cultura y por contribuir con su esfuerzo y trabajo en la economía española. “Los necesitamos y juntos vamos a sacar a España de la crisis” fueron las emotivas palabras del Director de Inmigración”.

Durante la toda la celebración los grupos de danzas, la música y el ritual tomaron el espacio y a los asistentes e invitados. En el ritual fue liderado por los yatires, yachac, sabedores y sabedoras en representación de hombre y mujer como símbolo de la dualidad con conocimientos ancestrales en la importancia de la preparación, todo debe estar en armonía, los colores de las frutas deben dar la impresión de un mándala, pero esta vez no de tierra, sino de elementos simbólicos como el incienso, la caracola, las flores, el fuego y las personas sabedoras e invitados. A cada uno de los invitados se les realizo la limpia con hojas coca, incienso, se le ofreció alimento que en este caso eran frutas. Es muy importante porque por la esencia de esta celebración está en el compartir no solo fruta sino también alimentos salados como carnes, patatas y demás frutos de la tierra, pero esta vez no se incluirían. Así que las naranjas, los plátanos y las manzanas fueron los llamados a representar a todos los alimentos que brotan pachamama (madre tierra). “Mujer: Para agradecer a la pacha mama todo lo que nos ha dado en todo el año la vida, la salud, la alimentación, tenemos que agradecer de alguna manera, no?...Hombre: Tiene elementos de fruta de este momento, plátanos...lo que ha dado la pacha mama, no, ósea fruta, manzana, peras, el maíz. Entonces estamos ahora acomodando para celebrar el inti raymi”

Las personas que paseaban ese día por el parque y más concretamente por la zona de la celebración miraban con perplejidad lo que allí estaba pasando, observaban como hombres, mujeres, jóvenes y niños de origen andino lucían sus trajes típicos de sus lugares de procedencia, escuchaban la voz de los ayhac, yatire invocando el poder de la madre tierra, miraban asombrados como al finalizar el ritual ofrecieron hojas de coca y todos se agolpaban para masticar (Akhulliku) un puñado, probaban la chicha y se quedaron con el ritmo, la danza de cada uno de los grupos que al final de la celebración se agruparon en forma de peña para seguir disfrutando con los instrumentos lo mejor de sus melodías. Fue realmente una fiesta para todos y para todas, comienzo de un nuevo año, de un nuevo tiempo aquí y allá.

“Esta es la verdadera descolonización, porque en el centro de España hemos hecho nuestra ceremonia! Esto es descolonización! Me entiendes?, me quedo con eso. Más de 500 años y aquí hemos hecho lo que hemos querido y ya está. Y en presencia de ellos, y además sus representantes estaban. Es mi cultura también,.. yo también formo parte de eso. Antes no teníamos claro el asunto porque teníamos una mentalidad colonizada, pensábamos de otra manera, pensábamos de no sé que, de no se cuentos, hemos roto esquemas”. (Informante hombre origen Boliviano de unos 40 años).

6. Conclusiones

Existe reconocimiento de los inmigrantes como individuos que han venido a ofrecer su fuerza de trabajo, y andan en busca de normalizar su situación jurídica. Queda pendiente el reconocimiento como persona que necesita sus espacios de interacción con el otro, aunque este otro sea parte de su realidad migratoria. A pesar del hecho de que un porcentaje alto de la población lleva viviendo en la ciudad por más de una década, aún sienten la necesidad de reencontrarse entre sus compatriotas para reavivar sus historias y reconstruir sus memorias, como expresión de su condición de ser humano; de esta manera la condición humana de las personas inmigrantes se alcanza más como sujetos culturales que como sujetos inmigrados, donde quedan reducidos a la condición de trabajadores extranjeros. La expresión de su “humanidad” aparece así vista desde los otros de la sociedad de acogida, como algo precisamente basado en la diferencia, y por ello extraño, exótico o folclórico.

En cambio, durante mi trabajo de campo, en la convivencia con estas personas inmigrantes, como escribí en mi diario de campo, me llamó “la atención el hecho de que tanto en el Inti Raymi como en el Ramadán he podido contactar con hombres y mujeres con escaso nivel formativo, y económico pero con una dignidad increíble y llenos de bondad. Y cuando hablo de bondad hablo de la capacidad de darse por completo y sin esperar recompensas, solo reciprocidad”.

Al emigrar cada persona trae consigo costumbres y gustos diversos, pautas culturales desde los que se articulan en la sociedad de acogida. Los procesos migratorios generan entre los migrantes la necesidad de reelaborar sus identidades culturales mediante el desarrollo de actividades y celebraciones vernáculas políticas, religiosas y artísticas, que forman parte del proceso mediante el cual los migrantes como individuos se reconocen dentro de grupos culturales específicos. Mediante estas actividades y celebraciones se hace visible la cultura de sus países de origen en la sociedad de acogida, como he recogido con la exposición y análisis realizado sobre las fotografías de las celebraciones. En esta comunicación he mantenido que estas celebraciones ceremoniales al realizarse en espacios públicos ponen de relieve un encuentro cultural que puede mejor ser entendido considerándolo como un encuentro entre temporalidades que pugnan por reafirmarse.

Los espacios públicos urbanos son resultado de luchas sociales que se dan en la tensión entre la producción material de la ciudad que responde a las lógicas del capitalismo y la regulación estatal y por otra parte, los procesos sociales de habitar la ciudad. Los espacios públicos de Madrid se conformaron siguiendo esta tensión, reforzada aquí por la naturaleza de capital del estado de la ciudad. La ubicación de Madrid en los procesos globales, su particular estrategia para competir con otras ciudades en el panorama del capitalismo global, ha llevado a los gestores de la ciudad en los últimos años a plantear planes olímpicos y transformaciones urbanísticas de gran dimensión, orientadas a poner a la ciudad en el mapa. Otros procesos, también centrales en la configuración de la ciudad, han sido menos considerados. La participación de los colectivos migrantes pugnando por ser reconocidos como ciudadanos con derechos, luchando por conquistar los espacios públicos, forma parte de estos procesos de construir la ciudad.

El caso de la celebración del Inti Raymi ha mostrado la complejidad de estos procesos, el encuentro entre temporalidades propias y ajenas. Para la celebración del inti raymi es básico el uso del espacio público preferiblemente con naturaleza alrededor, dada la naturaleza del acto de celebración del sol y de la tierra o pachamama. He mostrado que la celebración en el Parque del Retiro del Inti Raymi ha conllevado un proceso de revitalización cultural (el reforzamiento de la temporalidad propia andina/amazónica) así como una lucha por ampliación de la dimensión “pública” de los espacios públicos.

En la ciudad, sostiene Carlos Giménez, más que un estado convivencia, Giménez (2005), es decir “vivir en armonía con los demás”, se da un estado de coexistencia⁴, donde el hecho de compartir el mismo espacio e inclusive el mismo tiempo no conlleva una relación armoniosa entre un colectivo y otro. La ampliación de la dimensión “pública” del espacio público, basada en el reconocimiento de la pluralidad de aportaciones que enriquecen lo público, es un proceso que camina en la dirección de pasar de un estado de coexistencia a uno de convivencia. En este último, no hay que elegir entre la igualdad (los derechos a los que tienen acceso todas las personas por el hecho de habitar la ciudad) y la diferencia cultural (las practicas particulares de cada cual, no solo individuales sino también colectivas).

Bibliografía

Adan C, Hans (2005:) Edward S. Curtis y los indios de Norteamérica, Taschen.

Ardévol, Elisenda (2005) “ Cuando la mirada no nos es ajena" Mario Fuentes Medio siglo de fotografía etnográfica Museo de artes y costumbres de Sevilla- Fundación del monte

⁴ En la coexistencia, las personas no se relacionan de forma activa y se vive bastante separadamente. La relación entre individuos es de respeto, pero de un respeto más bien pasivo, de dejar hacer, como con nulo o poco interés por el otro. Se tiene conciencia de que el otro es diferente y se supone que vive en un mundo sociocultural distinto en el que se le deja estar mientras uno no resulte perjudicado. Entre los que se perciben como diferentes apenas hay relaciones intensas y duraderas de amistad.

Ardévol, Elisenda; Lanzeni, Debora (2012) "Visualidades y Materialidades en la Cultura Digital: Caminos para transitar la diferencia" Seminario Diversidad Cultural y Nuevas Tecnológicas: Casos y propuestas para una agenda de investigación, <https://www.youtube.com/watch?v=4Eg3sejQBg4> consultado 9 de marzo de 2014.

Artículo 13 - Declaración Universal De Derechos Humanos." Artículo 13. Web. 16 Nov. 2013.

Delgado, Manuel (2011): El Espacio Público como Ideología, Catarata, Madrid.

Cachón, Lorenzo (dir) (2008): Convivencia, Inmigración y conflictos: Tres distritos madrileños desde las voces de los líderes de opinión- Área de Gobierno de seguridad y movilidad coordinación general de seguridad, observatorio de seguridad. Ayto de Madrid.

Chinese Spring Festival in comics (2013) Ministry of culture of the people's Republic of China <http://www.chinaculture.org/chineseway/2013-11/14/content> consultada 15 de mayo de 2014.

Dirección General De Integración de los Inmigrantes. "PECI-2011-2014." <Http://extranjeros.empleo.gob.es/>. EL MINISTRO DE TRABAJO E INMIGRACIÓN, Sept. 2011. Web. 12 Nov. 2013. <http://extranjeros.empleo.gob.es/es/IntegracionRetorno/Plan_estrategico2011/pdf/PECI-2011-2014.pdf>.

Extranjeros Con Certificado De Registro O Tarjeta De Residencia En Vigor." <Http://extranjeros.empleo.gob.es/>. Sept. 2013. Web. 11 Nov. 2013. <http://extranjeros.empleo.gob.es/es/Estadisticas/operaciones/concertificado/201306/Residentes_Principales_Resultados_30062013.pdf>.

España, entre los diez países con mayor número de inmigrantes." Antena3.com. Web. 13 Nov. 2013. <http://www.antena3.com/noticias/sociedad/espana-diez-paises-mayor-numero-inmigrantes_2013091100314.html>.

Fernández Esther; Torrico Juan (2005) "Razones para una exposición" Mario Fuentes Medio siglo de fotografía etnográfica Museo de artes y costumbres de Sevilla-Fundación del monte.

- Geertz, C. (1987) *La Interpretación de las Culturas*, Barcelona, Gedisa.
- Giménez, Carlos (2005) :“Convivencia, Conceptualización y Sugerencias para la Praxis” en *Puntos de Vista nº1-Observatorio de Migraciones*, Ayuntamiento de Madrid
- Hofstede, G (1999). *Cultura y Organizaciones: El software de la mente*. Madrid: Alianza.
- Horrie, Chris y Chippindale, Peter (1995). *Los cinco pilares del islam. ¿Qué es el Islam?*. Alianza
- Informe España Amnistía Internacional (2013) Editorial Amnistía Internacional (EDAI) .
- Jaume Trilla (Coord.) (2011) *JÓVENES Y ESPACIO PÚBLICO: Del estigma a la indignación*, edicions bellaterra.
- Marcus, George (2001).“Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*.
- Martínez, Norma (2013) Martin Chambi -Sucedió en el Perú TV Perú Televisión Peruana <https://www.youtube.com/watch?v=aJkOhxffVAA> Publicado el 13/08/2013, consultado 24 de marzo de 2014.
- Morris, Brian (2006) *Religión y antropología, una introducción crítica*, ediciones akal.
- Nguyen V, Antonia. "Estrategias De Negación Del Racismo. Un Estudio De Caso Sobre La Negación En La Prensa Deportiva." Universitat Pompeu. Web. 12 Nov. 2013. <<http://repositori.upf.edu/bitstream/handle>
- Orobitg C, Gemma (2005) “Fotografía y etnografía algunos ejemplos del uso de la fotografía en el trabajo de campo” Mario Fuentes *Medio siglo de fotografía etnográfica Museo de artes y costumbres de Sevilla- Fundación del monte*.
- Pallardel M, Danilo (1988) *Inti raymi* (versión basada en las crónicas de los siglos XVI y XVII) Cusco : INC pág. 3 de 28.
- Salgado, Sebastiao (2014) “Memorias: De mi tierra a la Tierra”, Editorial la Fabrica.

Santos, Boaventura de Sousa y Rodríguez Garavito, C. A. (eds.), (2007) “El derecho, la política y lo subalterno en la globalización contra hegemónica”. *El derecho y la globalización desde abajo. Hacia una legalidad cosmopolita*. Editorial Anthonopos. Barcelona.

Suárez N, Liliana (2005).”Ciudadanía y migración ¿Un oxímoron?”, en Puntos de vista numero 4 p 29 -49.

¿PUEDE UNA COMUNIDAD AUTÓNOMA ESPAÑOLA SER MULTICULTURAL Y MULTILINGÜE?

Joan J. Pujadas

joanjosep.pujadas@urv.cat

Universitat Rovira i Virgili

El enfoque soberanista en el análisis de las fronteras ha sido ampliamente predominante en las ciencias sociales y jurídicas hasta nuestros días. Esto es congruente, por un lado, con los valores prevalentes en el mundo occidental en los dos últimos siglos en que el nacionalismo de Estado constituye el verdadero “Dios de la modernidad” (Llobera, 1994) y, por otro, con el impacto que esos valores civiles de la modernidad han tenido hasta nuestros días en las teorías y en la epistemología de las ciencias sociales: el nacionalismo metodológico (Kearney, 1991; Appadurai, 1991; Beck, 2000; Wimmer, Glick-Schiller, 2002).

La finalidad de este texto, que se centra en el análisis de las prácticas y valores de los diferentes actores identificables en la configuración, regulación, control, uso y resignificación de la frontera entre dos comunidades autónomas en el Estado español (Aragón y Cataluña), consiste en destacar las incongruencias y los conflictos que se derivan de la concepción de la frontera como *límite (borderline)* y no como *región fronteriza (borderland)*. Tras la lógica de la frontera como límite del espacio “nacional” (o “subnacional” en este caso) de soberanía se esconde esa visión deshumanizadora que convierte a cada ciudadano en un sujeto clónico, estereotipado, intercambiable; se trata de la visión homogeneizadora de la cultura nacional que sirve de molde o de modelo para la construcción y consolidación de las identidades autonómicas. Se trata del mismo proyecto de *national building* aplicado a otra escala y encarnado en la supuesta existencia de una comunidad imaginada (Anderson, 1993).

Concebidas así, las fronteras esconden un doble reduccionismo ya que, más allá de la realidad y de las prácticas fronterizas empíricamente observables, postulan la existencia, al mismo tiempo, de homogeneidad en su interior, frente a diversidad y contraste frente al “otro”, ya que se supone que “al otro lado” existe igualmente una comunidad homogénea de personas, portadoras de una identidad nacional y de un bagaje cultural

nítidamente diferenciado y contrastante respecto a la anterior. La lógica de la frontera como límite excluye la misma existencia de regiones fronterizas, entendidas como espacios de encuentro, de intercambio, hibridación, mestizaje y de conflicto de intereses¹.

Sin duda el enfoque construccionista de Anderson sintoniza con los postulados instrumentalistas de Gellner (1988) o con la perspectiva historicista de Hobsbawn (1992), frente a los posicionamientos primordialistas, que han caracterizado a la mayoría de los analistas del fenómeno nacionalista, incluyendo al ya citado Llobera (1994) y a Smith (2001, 2004). Constituye, pues, un referente teórico y analítico muy apreciable.

Resulta significativo que casi siempre que las ciencias sociales han abordado el hecho fronterizo como problema de análisis se han referido a las fronteras entre estados, es decir, a las fronteras de los estados-nación. Pero lo cierto es que las sociedades y las comunidades humanas están atravesadas por un conjunto de divisorias de diferente naturaleza que organizan los territorios a partir de criterios que, no necesariamente, han de ser políticos o de carácter nacional. Interiormente, los estados nacionales están subdivididos a partir de criterios administrativos, económicos, culturales, lingüísticos, judiciales, geográficos o eclesiásticos (Pujadas, en prensa). En el caso de los estados-nación federales cada una de las unidades federadas posee plena soberanía en la mayoría de materias administrativas y políticas que afectan a la vida cotidiana de los ciudadanos de cada unidad, delegando ciertas competencias de interés común en el poder central, como la defensa, el comercio exterior o los asuntos internacionales, entre otros (Aguilera de Prat, 2006).

En el caso de Europa, tanto los estados federales como los centralizados, se han ido configurando en la modernidad a partir de la aceptación e integración de viejas divisorias que organizaban las diferentes unidades político-administrativas bajo el antiguo régimen y que, todavía hoy, siguen vigentes en muchos países (García Álvarez, 2003). En algunos casos, como es el de Francia, se impone en la época napoleónica una organización territorial de nuevo cuño, a través de departamentos y regiones, lo que

¹ Conflicto de intereses, sin embargo, de carácter y lógica locales.

provoca la desaparición la estructura administrativa y territorial del viejo orden señorial (Vandelli, 1992).

En el caso español, y tras diferentes tentativas, se implanta durante el reinado de Isabel II (año 1833) la actual división territorial del Estado español, consistente en 50 provincias (Burgueño, 1996). Esta nueva división, “artificial”, ha de convivir, sin embargo, con otras formas de agrupamiento, como es el caso de las regiones, que son herencia de mil años de historia y que se originan en los antiguos reinos del norte y sus correspondientes extensiones territoriales hacia el sur, fruto del proceso de la llamada “Reconquista”. Tal es el caso de Galicia, Asturias, León, Castilla, País Vasco, Navarra, Aragón, Cataluña, Valencia, Murcia, Extremadura o Andalucía, más los territorios insulares baleares y canarios. Estos territorios, junto a otros, fueron consagrados como regiones a mediados del siglo XIX, si bien carecían de cualquier función administrativa específica.

Su reconocimiento nominal sirvió, sin embargo, a finales del siglo XX para configurar, con relativamente pocas modificaciones, el nuevo mapa político autonómico, que rompe (o parecía hacerlo) con el tradicional modelo centralista y homogeneizador implantado en el Estado español desde la instauración borbónica de inicios del siglo XVIII. Se recupera así, al menos formalmente, una organización territorial y administrativa más acorde con la identidad diferenciada de los ciudadanos y ciudadanas de diversos confines del Estado (Plaza, 2001). En algunos casos el proceso autonómico permite el reverdecimiento y puesta al día de viejas instituciones y estructuras administrativas de origen medieval que, en el caso de la Corona de Aragón, habían estado vigentes hasta el final del reinado de los miembros de la Casa de Austria y que quedaron sin efecto desde 1707 (Aragón y Valencia) y 1715 (Cataluña y Baleares) con los respectivos Decretos de Nueva Planta (Dedieu, 2000). Desaparecidos los fueros catalano-aragoneses, solamente Navarra mantuvo los suyos hasta 1814, en que fueron abolidos durante la ocupación napoleónica (Leoné, 2005; Zabaltza, 2008).

Las “comarcas” o “territorios”, que nunca llegaron a perder del todo su personalidad como unidades económicas y territoriales (al menos en el norte de España) también son recuperadas y actualizadas para redefinir sus fronteras y crear otras nuevas, para adaptarse a las nuevas realidades económicas y demográficas. En casos como en Cataluña la comarca forma parte de la estructura administrativa de la comunidad

autónoma, como la unidad supralocal más pequeña, que tiene encargadas funciones de coordinación de determinadas competencias municipales. Los territorios forales vascos y navarros también son unidades administrativas con reconocimiento legal y funcional (Burgueño, 2003).

La cuestión de las fronteras aplicada a la delimitación de las antiguas regiones dentro del territorio español ha adquirido una extraordinaria vigencia en el proceso de transformación política y administrativa que se deriva de la promulgación de la Constitución de 1978 y de la aprobación subsecuente de los estatutos de autonomía de cada una de las nueva unidades políticas de la España autonómica (Pujadas, 1998). Cada nueva autonomía, paralelamente a su organización política, administrativa y judicial, ha recuperado, o creado *ex novo*, toda la parafernalia simbólico-identitaria colectiva, las banderas y los himnos entre ellas. Los años 80 y 90 en España han estado presididos por claros procesos de etnogénesis, que han tenido por efecto la implementación de políticas tendentes a suscribir las especificidades culturales o lingüísticas, subrayando los contrastes, especialmente en relación a los vecinos próximos, con el fin de consolidar una personalidad colectiva propia y específica. No existe ninguna duda respecto a que la lógica que han utilizado las comunidades autónomas en el proceso de implantación o recuperación de su propia autonomía responden al mismo modelo del *national building* de los estados-nación europeos y, sobre todo, al mismo modelo homogeneizador e intolerante propio del nacionalismo francés o del absolutismo español contemporáneo.

1. Aragón, Cataluña y su frontera compartida

La delimitación de la frontera entre Aragón y Cataluña, ha sufrido numerosos avatares históricos. El elemento más llamativo de esta frontera (y el que concita más conflicto) es la existencia de una franja casi continua, de norte a sur, dentro del extremo oriental de Aragón, en que se habla la lengua catalana. Esta franja (*francha*, en aragonés) se compone de 63 municipios y de una población aproximada de 50.000 personas (ISC,

2012).² Los municipios aragoneses del tercio norte de esta región fronteriza, por otro lado, habían formado parte de la circunscripción episcopal del Obispado de Lleida (Cataluña), lo que reforzaba hasta cierto punto su vinculación a ésta.³ Si bien hay que señalar que los aragoneses de esta zona norte de la Franja basan su vinculación con Cataluña, no tanto en razones lingüísticas, como en los fuertes lazos socio-económicos que los vincula diariamente a la ciudad de Lleida, donde muchos de ellos trabajan, estudian, se abastecen o venden sus productos agropecuarios (Pujadas, 2001: 24).

Coincidentes ya los límites administrativos y diocesanos de la frontera catalano-aragonesa desde 1995, no se han resuelto todavía los conflictos entre ambas comunidades. Por un lado, Aragón quiere que todas las obras de arte originarias de las iglesias y parroquias que habían formado parte del Obispado de Lleida, depositadas en el Museo Diocesano de esta ciudad, sean “restituidas” al nuevo obispado que ahora detenta la autoridad eclesiástica. Una constante campaña mediática califica de “expolio” del arte religioso aragonés la presencia de obras “aragonesas” en territorio catalán. La pugna identitaria en este nuevo marco de etnogénesis del sistema autonómico español dota de renovada significación y de valor patrimonial a unos objetos sacros, que habían sido condenados al olvido o al pillaje hasta que fueron depositados en el Museo de Lérida (Roma, 2003).⁴

Por otro lado, dentro de esa lógica nacionalista y homogeneizadora que comparten de manera metonímica las comunidades autónomas en relación al modelo del Estado, algo que los sucesivos gobiernos autonómicos aragoneses no han sabido o no han querido gestionar de manera ecuánime para la ciudadanía aragonesa, muy heterogénea lingüísticamente, es el tema de su patrimonio lingüístico (Pujadas, 1998). De acuerdo

²ISC, Instituto de Sociolingüística Catalana.

³La multiplicidad de fronteras entre Aragón y Cataluña (político-administrativa, episcopal y lingüística) ha sido fuente constante de malestar entre las élites sociales y políticas aragonesas, que valoraban la presencia de la lengua catalana y del obispo “catalán” de Lleida como menoscabo de su integridad “regional”. Las presiones de estos sectores dieron lugar a que el Concordato entre la Santa Sede y el Gobierno de Franco de 1953 recogiera la creación del Obispado de Barbastro, que incorporó a 17 parroquias de la Diócesis de Lleida y a 4 de la Diócesis de Urgell. El año 1995 un Decreto Vaticano transfiere a la nueva Diócesis de Barbastro-Monzón el resto de parroquias administrativamente aragonesas que había regentado durante siglos la diócesis ilderdense, en total 111 parroquias (Orte, 2012).

⁴Junto a los argumentos proporcionados por Roma (2003) sobre el abandono del patrimonio religioso durante al etapa franquista, existen numerosas fuentes hemerográficas que constatan los constantes expolios que particulares habían realizado en iglesias románicas, apropiándose de verdaderas joyas del arte religioso. Una réplica del caso de la Diócesis de Lleida lo encontramos en otros museos diocesanos, como el de Urgell o el de Vich, creados todos ellos a mediados del siglo XX para preservar esta riqueza patrimonial.

con las diferentes sociedades científicas radicadas en Aragón (Instituto de Estudios Altoaragoneses, Consello da Fabela Aragonesa) es indiscutible el carácter trilingüe de Aragón. El aragonés es hablado por unas 30.000 personas en el tercio norte (zona pirenaica y prepirenaica) y el catalán (en la región de la *Francha*) por algo más de 40.000 personas entre las poco más de 50.000 que habitan esta región fronteriza (Nagore, 2001; Pitarch, 2008; Pujadas, 1999).

Los sectores progresistas de Aragón tienden a reconocer la situación plurilingüe aragonesa, a pesar de que una arraigada conciencia diglósica les ha impedido reconocer abiertamente hasta hace muy poco el carácter de lengua románica de la *fabla aragonesa* o *aragonés*.⁵ Paralelamente, la existencia de una comunidad catalano-parlante, en la franja oriental de su territorio, ha tendido a ser obviada o minimizada, debido al reto que supone la presencia de un emblema identitario correspondiente a una comunidad autónoma vecina, percibida como poderosa y amenazadora. Aún cuando en 2009 se aprobó una Ley de Lenguas por parte del Gobierno de Aragón⁶, reconociendo el carácter trilingüe de la Comunidad Autónoma Aragonesa, nunca se han llegado a implementar políticas sistemáticas de normalización lingüística, que devuelvan a los hablantes de estas lenguas minorizadas una situación de dignidad lingüística capaz de hacer frente al alarmante complejo diglósico instalado secularmente.⁷ El carácter rural de las poblaciones lingüísticamente diferenciadas y la progresiva desertización de todas estas áreas han contribuido a postergar estas identidades locales y a las comunidades de habla correspondientes (Nagore, 2001: 981-983).

2. La nueva Ley de Lenguas en Aragón y el intento de negar el carácter trilingüe de la comunidad aragonesa

El último episodio, hasta el presente, ha sido la reciente aprobación de una nueva ley, denominada *Ley de uso, protección y promoción de las lenguas y modalidades*

⁵ Un caso muy similar lo encontramos en Asturias y en León con la lengua asturiana (Llera, 1994).

⁶ Ley 10/2009 de Uso, protección y promoción de las lenguas propias de Aragón, BOA 30 de diciembre de 2009, núm. 252, pp. 30327 y ss.

⁷ El apartado núm. 1 del Preámbulo de dicha ley, proclama: “Aragón es una Comunidad Autónoma en la que junto al castellano, lengua mayoritaria y oficial en todo su territorio, se hablan en determinadas zonas otras lenguas, el aragonés y el catalán, las tres con sus modalidades lingüísticas propias de Aragón”. Ley 10/2009 de Uso y Protección de las lenguas propias de Aragón.

lingüísticas propias de Aragón,⁸ promovida por el gobierno aragonés, constituido por partidos de derecha: Partido Popular y Partido Aragonés Regionalista. En este texto el aragonés y el catalán dejan de ser lenguas para pasar a considerarse “modalidades lingüísticas” aragonesas y, yendo más lejos, dejan de nombrar a las lenguas por su nombre, pasando a denominarse respectivamente: el catalán “lengua aragonesa propia del área oriental de la Comunidad Autónoma” (LAPAO) y el aragonés “lengua aragonesa propia de las áreas pirenaica y prepirenaica de la Comunidad Autónoma” (LAPYP). Tanto la oposición de izquierdas del parlamento autonómico (PSOE, CHA, IU),⁹ como la opinión pública en general, se sitúan entre el estupor y la burla por la adopción de tal medida que muestra cómo existen determinadas construcciones simbólicas en que la voluntad homogeneizadora estatal y autonómica son una y misma cosa. Como ya he señalado en otro lugar, el sistema autonómico español (al menos con los gobiernos de la derecha) consigue instrumentalizar el sentimiento de pertenencia de aquellas autonomías con un bajo perfil étnico e identitario a favor de una visión unitarista y homogeneizadora de España, frente a los “nacionalismos peligrosos” que representan el País Vasco y Cataluña (Pujadas, 1998 y 2013).

Detengámonos brevemente en la comparación de los dos textos legislativos, promovidos respectivamente por PSOE (2009) y PP (2013), amén de las respectivas alianzas parlamentarias con los partidos de la izquierda en el primer caso (IU y CHA) y de la derecha en el segundo (PAR).

Comparemos, primero, el artículo 1 del Preámbulo de ambas leyes. En la Ley de 2009 se presenta de manera sucinta el fenómeno plurilingüe de la Comunidad Autónoma, señalando la prevalencia del castellano, pero nombrando a las dos lenguas minoritarias por su nombre:

Aragón es una Comunidad Autónoma en la que junto al castellano, lengua mayoritaria y oficial en todo su territorio, se hablan en determinadas zonas otras lenguas, el aragonés y el catalán, las tres con sus modalidades lingüísticas propias de Aragón. (Ley 10/2009, Preámbulo)

⁸ Ley 3/2013, BOA de 24 de mayo de 2013, num. Num. 100, pp. 11778 y ss.

⁹ Partido Socialista Obrero Español (PSOE), Chunta Aragonesista (CHA), Izquierda Unida (IU).

En el Preámbulo de la Ley 3/2013 se omite cuidadosamente el nombre de las dos lenguas o modalidades que constituyen, al mismo, tiempo un legado patrimonial y un hecho singular “dentro del panorama de las lenguas históricas de Europa”:

Aragón es una Comunidad Autónoma en la que, junto al castellano, lengua mayoritaria y oficial en todo su territorio, existen lenguas y modalidades lingüísticas propias que se hablan en determinadas zonas y constituyen un rico legado de nuestra Comunidad Autónoma y un hecho singular dentro del panorama de las lenguas históricas de Europa. (Ley 3/2013, Preámbulo).

Esta singularidad podemos interpretar que el legislador la entiende, sin duda, como una anomalía, por razones que no acabamos de entender. ¿No existen lenguas minoritarias y minorizadas en casi todos los países de Europa? Solamente en Francia registramos la existencia del occitano, bretón, normando, alemán, corso, catalán y euskera. Tal vez el legislador solamente sabe que en Francia todos los ciudadanos y ciudadanas se adscriben al proyecto nacional y que nadie pone en cuestión ni la lengua ni los símbolos nacionales. El legislador de derechas y nacionalista español admira y envidia la *grandeur* de Francia y de lo francés, a quien siempre ha tendido a copiar. No sabe que, aunque acallados, los movimientos de resistencia cultural, lingüística y étnica también conviven con los fastos del republicanismo galo y de la francofonía.

Dentro del mismo Preámbulo, la Ley de 2009 hace una referencia explícita a la manera cómo, tras las previsiones constitucionales y aquellas que prevé el Estatuto de Autonomía de 1996, el Gobierno y las Cortes de Aragón han abordado el tema de la lengua, mencionando lo dispuesto en la Ley de Patrimonio Cultural Aragonés:

Hasta la fecha, la regulación vigente en la materia está constituida por la Ley 3/1999, de 10 de marzo, de Patrimonio Cultural Aragonés, que, dando cumplimiento a lo dispuesto por el Estatuto de Autonomía en su redacción aprobada por la reforma efectuada por la Ley Orgánica 5/1996, estableció en el artículo 4 que «El aragonés y el catalán, lenguas minoritarias de Aragón, en cuyo ámbito están comprendidas las diversas modalidades lingüísticas, son una riqueza cultural propia y serán especialmente protegidas por la Administración». La disposición final segunda de la misma Ley dispone que «Una ley de lenguas de Aragón proporcionará el marco jurídico específico para regular la cooficialidad del aragonés y del catalán, lenguas minoritarias de Aragón, así como la efectividad de los derechos de las respectivas comunidades lingüísticas, tanto en lo referente a la enseñanza de y en la lengua propia, como a la plena normalización del uso de estas dos lenguas en sus respectivos territorios». (Ley 10/2009, Preámbulo).

La finalidad, pues, de legislar en materia de lenguas en Aragón, como queda expresado en esta referencia a la Ley de Patrimonio era garantizar los derechos lingüísticos de las comunidades de habla minoritarias, así como establecer el proceso de normalización lingüística y poner en marcha políticas públicas para garantizar la enseñanza de las mencionadas lenguas. Ninguna referencia a este énfasis la encontramos en el Preámbulo de la Ley de Lenguas de 2013. Tan sólo constantes referencias a la Constitución de 1978 y al Pacto de Derechos Civiles y Políticos de las Naciones Unidas. Se trata, pues, de referencias vagas y generales, que no recogen los antecedentes legislativos ni la voluntad de las demás fuerzas políticas aragonesas a lo largo de los años.¹⁰

Entrando en la especificidad del articulado de ambas leyes, ambos textos se organizan de manera muy similar con siete y seis capítulos respectivamente. Veamos en una tabla la comparación

Ley de Lenguas 2009		Ley de Lenguas 2013	
Cap. 1	Carácter plurilingüe de Aragón	Cap. 1	Carácter plurilingüe de Aragón
Cap. 2	Zonificación de las lenguas propias	Cap. 2	Zonificación de las lenguas propias
Cap. 3	Creación del Consejo Superior de Lenguas de Aragón	Cap. 3	Creación de la Academia Aragonesa de la Lengua
Cap. 4	Autoridad lingüística en lenguas propias		
Cap. 5	Lenguas como parte del patrimonio: criterios de conservación, protección y promoción	Cap. 4	Lenguas como parte del patrimonio: criterios de conservación, protección y promoción
Cap. 6	Obligatoriedad de la oferta de enseñanza de las lenguas propias	Cap. 5	Regulación de la enseñanza de las lenguas propias
Cap. 7	Normas para el uso de las lenguas propias con la Administración	Cap. 6	Normas para el uso de las lenguas propias con la Administración

Los paralelismos entre ambos textos son, sin embargo, solamente formales, ya que mientras la primera Ley constituye un texto muy meditado, que da muestras de una voluntad de caminar hacia la normalización lingüística de las dos lenguas minoritarias, el texto de 2013 constituye una pieza más bien retórica, que supone más bien una marcha atrás respecto a la situación lingüística real de Aragón en la actualidad.

¹⁰ La Ley de 2009, además, menciona un Dictamen de las Cortes de Aragón de 7 de abril de 1997 que plantea “la igualdad del tratamiento legal del aragonés y del catalán como lenguas propias de Aragón; que ambas lenguas serán cooficiales junto a la lengua castellana en sus respectivos territorios y en los niveles en que se determine; el respeto a sus modalidades o variantes locales; su enseñanza; la reglamentación de la toponimia tradicional; el apoyo a publicaciones, manifestaciones y medios de comunicación en las lenguas minoritarias propias, y la creación de un órgano administrativo encargado de la normalización lingüística”.

El texto de 2009, en su capítulo primero, expone su objeto (“conservación, recuperación, promoción, enseñanza y difusión de las lenguas y modalidades lingüísticas propias de Aragón”), nombra las tres lenguas que forman parte de su patrimonio lingüístico y abre una puerta al mantenimiento del statu quo de diáspora lingüística, al proponer el mecanismo que pueden utilizar los ayuntamientos para preservar la denominación local de su modalidad de habla dentro del dominio lingüístico del aragonés o del catalán:

Los ayuntamientos de las zonas de utilización histórica predominante de las lenguas propias de Aragón podrán, mediante acuerdo adoptado con el voto favorable de la mayoría absoluta del Pleno, proponer al Consejo Superior de las Lenguas de Aragón la denominación de su modalidad lingüística, fundamentada en razones históricas, filológicas y sociolingüísticas. (Cap. 1, Art. 3).

El Cap. Primero de la Ley de 2013 es perfectamente retórico y no nombra a las lenguas o modalidades que forman el patrimonio lingüístico aragonés. En su Art. 2 señala:

Además del castellano, Aragón tiene como propias, originales e históricas las lenguas aragonesas con sus modalidades lingüísticas de uso predominante en las áreas septentrional y oriental de la Comunidad Autónoma (Cap. 1, Art. 2)

Por lo que respecta a los respectivos capítulos segundos, dedicados a la zonificación lingüística de la Comunidad Autónoma, el texto de 2009 realiza una zonificación exhaustiva, que coincide con la establecida por el Instituto de Estudios Altoaragoneses, es decir: (a) Zona norte de habla aragonesa, (b) zona oriental de habla catalana, (c) zona mixta nororiental, donde coinciden aragonés y catalán y (d) el resto de la comunidad, de habla castellana (Cap. 2, Art. 7.1). Por su parte, el texto de 2013 reduce la zonificación a las áreas septentrional y oriental, sin especificar qué se habla en cada área, ni mencionar la zona mixta de transición en el enclave nororiental.

La legislación de 2009, por lo que respecta a la identificación de las zonas urbanas de influencia (sobre todo en materia educativa) de las regiones de lengua minorizada, acierta al proponer el concepto de *localidades de transición-recepción*, definidas como:

(...) aquellas localidades próximas que, por su capitalidad respecto de los municipios integrados en las zonas de utilización histórica, sean receptoras de ciudadanos aragoneses con una lengua propia distinta del castellano. Las administraciones de la zona o localidad de transición-recepción cumplirán con lo establecido para las zonas de utilización histórica predominante de las lenguas propias de Aragón en los supuestos

previstos en la presente Ley, del modo que se establezca en el desarrollo reglamentario, especialmente en educación. (Cap. 2, Art. 7.2.).

Claramente el legislador de 2009 está pensando en cómo poner en práctica las previsiones de la Ley y, por ello, prevé unos mecanismos que puedan garantizar una oferta escolar para los niños y jóvenes provenientes de las zonas de utilización predominante de las lenguas propias. Para el legislador de 2013 estas previsiones desaparecen, lo que constituye un indicio claro que el despliegue escolar de la enseñanza de esas lenguas sin nombre de su articulado no constituye ninguna prioridad.

Los capítulos 3 y 4 de la Ley de 2009 se reducen a un solo capítulo en el texto de 2013. En el primer caso, se legisla la creación de un órgano consultivo, el Consejo Superior de las Lenguas de Aragón, cuya misión es dictaminar sobre los núcleos de población que deben incluirse en cada una de las zonas de lenguas minorizadas (a, b y c), así como servir de órgano asesor en materia de política lingüística (Cap. 3). Paralelamente, se legisla la creación de dos órganos que se constituyen como autoridad lingüística, en materia de corrección y normalización lingüística, con carácter de “instituciones científicas oficiales”: la Academia de la Lengua Aragonesa y Academia aragonesa del Catalán (Cap. 4, Art. 15 y 16).

La Ley de 2013 subsume en una única institución los tres órganos ahora mencionados, proponiendo la creación de la Academia Aragonesa de la Lengua. Junto al despropósito de mezclar competencias de carácter político-Administrativo y científico (que estaban convenientemente separadas en la Ley predecesora), esta presunta institución adolece de un problema nominal que no es menor, a qué lengua se refiere esa Academia Aragonesa, si lo que se trata es de legislar sobre las lenguas (en plural) de Aragón. Nada bueno puede augurarse de esa mezcla de académicos planificadores, académicos de corte político, filólogos especialistas en aragonés, en catalán o en castellano, defensores de la normalización, o defensores del statu quo diaspórico, que permite mantener identidades de campanario como las denominaciones locales de cualquiera de las dos lenguas “cheso” o “belsetán” en lugar de aragonés, “fragatí” o “benabarrès” en lugar de catalán.

Los dos últimos capítulos de ambos textos legislativos, que establecen las bases para la normatividad relacionada con la enseñanza de las lenguas minorizadas (Cap. 6 de la Ley

2099, Cap. 5 de la Ley 2013) y con el uso de ambas lenguas en los ámbitos administrativos, sociales, económicos y judiciales (Cap. 7 de la Ley 2099, Cap. 6 de la Ley 2013). Por lo que respecta a la enseñanza, ambos textos coinciden en un aspecto el carácter voluntario de la demanda de la enseñanza de las lenguas propias. En los artículos correspondientes, la Ley de 2009 “garantiza” y la Ley 2013 solamente “reconoce” el derecho a la enseñanza de las lenguas y modalidades lingüísticas propias de Aragón:

Se garantiza el derecho a la enseñanza de las lenguas y modalidades lingüísticas propias de Aragón en las zonas de uso histórico predominante, cuyo aprendizaje será voluntario. El Gobierno de Aragón, a través del Departamento competente en educación, garantizará este derecho mediante una oferta adecuada en los centros educativos. (Cap. 6, Art. 22.1, Ley 2009).

Se reconoce el derecho a recibir la enseñanza de las lenguas y sus modalidades lingüísticas propias de Aragón en las zonas de uso histórico predominante, cuyo aprendizaje será voluntario. El Gobierno de Aragón, a través del departamento competente en materia de educación, garantizará este derecho mediante una oferta adecuada en los centros educativos. (Cap. 5, Art. 12.1, Ley 2013).

Cuando la Ley de 2009 se refiere al currículo académico en lenguas propias, se extiende hasta el ciclo universitario, planteando la necesidad de incorporar las especialidades de filología aragonesa y catalana en la Universidad. La Ley de 2013 omite totalmente esta referencia. En la Ley de 2009 se correlacionaba muy bien esta concepción niveladora de la política lingüística, tendente a la dignificación de las dos lenguas propias minorizadas, por medio de su enseñanza y difusión, así como mediante la creación de especialistas en lengua y cultura aragonesa y lengua y cultura catalana, por medio de los estudios filológicos, pero también a través del fomento del estudio del patrimonio material e inmaterial; esto es, mediante la investigación etnológica de los usos y costumbres y, al mismo tiempo, mediante la investigación histórica, localizando y estudiando archivos y documentos, impresos y publicaciones y salvaguardando, en suma, el acervo patrimonial de la Comunidad.

3. El significado político de la nueva ley de lenguas y la consolidación de ciudadanías subalternas

Tras este análisis comparativo de los dos textos legislativos en materia lingüística por parte del Gobierno autonómico y del Parlamento aragonés, creo que ha quedado

bastante claro que el legislador del año 2013 consigue legislar sobre dos lenguas sin nombrarlas en ningún momento, ya que el término “aragonés”, que aparece profusamente en el texto, no se refiere al idioma, sino al gentilicio de la comunidad autónoma. El término catalán, no aparece en ningún momento. En este caso, los aragoneses no tienen la oportunidad de negar la unidad lingüística por medio del uso del gentilicio, como hacen los valencianos, al denominar valenciano a su lengua, ya que los aragoneses tienen un idioma, el aragonés, que es otra lengua románica, igual que el catalán.

En el Cap. 2, Art. 5 (Ley 2013), donde se definen las zonas de utilización de las lenguas propias, se establecen dos zonas:

- a) Una zona de utilización histórica predominante de la *lengua aragonesa propia de las áreas pirenaica y prepirenaica* de la Comunidad Autónoma, con sus modalidades lingüísticas.
- b) Una zona de utilización histórica predominante de la *lengua aragonesa propia del área oriental* de la Comunidad Autónoma, con sus modalidades lingüísticas.

Para referirse, pues, a la lengua hablada al Norte de la comunidad se refieren a la Lengua Aragonesa Propia de las Áreas Pirenaica y Prepirenaica; esto, es, al LAPAPYP. Mientras que para referirse a la lengua hablada en el dominio Oriental se habla de la Lengua Aragonesa Propia del Área Oriental; esto es, el LAPAO.

Y de aquí surgen grandes titulares periodísticos y un debate a nivel popular que destaca, tal vez, la dimensión más ridícula de la etnofobia anticatalana de los legisladores populares y regionalistas de Aragón. Sin embargo, y junto a ello, el texto consagra también lo que podríamos denominar una autofobia hacia lo aragonés, fruto de la alienación, de la falta de identidad cultural y lingüística hacia el propio acervo cultural, que se dice pretender conservar, proteger y difundir. Y esta alienación de lo propio, de lo regional, de lo autonómico se hunde en las profundidades de un nacionalismo españolista no asumido como tal, pero que resulta sumamente visible y beligerante.

La conciencia pluricultural y plurilingüe en Aragón es muy escasa, si nos atenemos a la actual configuración del Parlamento autonómico, en el que Chunta Aragonesista, la única fuerza política abiertamente defensora de un contranacionalismo españolista posee 4 diputados de los 67 que constituyen la Cámara y que obtuvo un 8,5% de los

sufragios en las elecciones autonómicas de 2011.¹¹ En los 8 años de gobierno del PSOE, entre 2003 y 2011, bajo la presidencia de Marcelino Iglesias (aragonés catalano-parlante de Bonansa en el Pirineo ribagorzano) se aprobaron el nuevo Estatuto de Autonomía (2007) y la Ley de Lenguas (2009), pero se avanzó muy poco en la implementación de políticas proactivas hacia el fomento, uso y normalización de la situación cultural y lingüística de las áreas minorizadas de Aragón. Si bien es cierto que la beligerancia españolista y homogeneizadora del actual gobierno autonómico, presidido por Luisa Fernanda Rudi, alineada con la cruzada involucionista del gobierno central español del señor Rajoy, hacen valorar como bueno aquello que en el período anterior se hizo con suma lentitud y falta de convicción.

No son extrañas estas actitudes de falta de convicción o de abierta negación hacia el plurilingüismo y el multiculturalismo en una comunidad autónoma como la aragonesa, en la que las áreas a proteger son todas ellas rurales (y muchas de ellas de bajísima demografía) y en donde (como sucede en Galicia, Asturias o León) la autoestima y la conciencia lingüística son bastante bajas. Además, Zaragoza y su área metropolitana contienen a más del 55% de la población de toda la Comunidad Autónoma. Desde la Baja Edad Media Zaragoza ha sido castellano-parlante y la burguesía zaragozana (como la valenciana), de base agro-industrial y comercial ha sido siempre de un probado españolismo y conservadurismo.

Sin embargo, y aunque parezca paradójico, la mayoría de los hablantes de la nueva “koiné” aragonesa, esto es, de la lengua aragonesa normalizada a partir del trabajo filológico centrado en el Consello da Fabla Aragonesa (con sede en Huesca), reside en la ciudad de Zaragoza. Se trata básicamente de jóvenes universitarios que han aprendido la lengua fuera de cualquier comunidad de habla. Por el contrario, las comunidades de habla pirenaicas y prepirenaicas practican modalidades diaspóricas del aragonés y, en general, son hostiles a substituir sus hablas locales o de valle por el aragonés normalizado. Esta es la verdadera dificultad de la implantación de una lengua que se ha ido dialectalizando y atomizando con el paso de los siglos, sin tener ningún referente

¹¹ Si bien el techo electoral de CHA se tiende a situar por debajo del 10% de los sufragios, en las elecciones de 2003 esta fuerza política obtuvo un 14% y nueve diputados, bajo el liderazgo de Chesús Bernal, uno de los grandes impulsores de la Comisión parlamentaria que preparó durante más de 10 años la Ley de Lenguas del año 2009.

estándar ni algún tipo de registro escrito. La urgencia de unas decididas políticas públicas en materia de normalización lingüística, que parecían vislumbrarse en las intenciones de los legisladores de la Ley de Lenguas de 2009, parecen bloqueadas en Aragón, como lo están, en general, en toda España:

España, sin duda, no tiene una política estatal de protección de las lenguas españolas; nunca ha desarrollado el artículo 3.3 de la Constitución y, a pesar de haber ratificado generosamente la Carta Europea de las Lenguas Regionales o Minoritarias, la incumple de manera flagrante. En los últimos tiempos el Estado ha permitido desaguisados respecto a lenguas españolas que nunca permitiría respecto al castellano: ¿alguien cree que el Estado permitiría que una comunidad autónoma decidiese relegar el castellano a simple mérito para acceder a la función pública? Es lo que ha pasado en las islas Baleares con el catalán. ¿O alguien cree que el Estado permitiría que una ley autonómica llamase al castellano por otro nombre que no fuera “castellano”? Es lo que ha pasado en Aragón con el catalán y el aragonés. (Por cierto, si el catalán es ahora la “lengua aragonesa propia del área oriental” y el aragonés, la “lengua aragonesa propia del área pirenaica y prepirenaica”, ¿el castellano no debería llamarse “lengua aragonesa propia del resto de Aragón”?). (Branchadell, 2013).

Esta cuestión de “nombres”, a la que retorna el certero artículo periodístico de Albert Branchadell, nos remite de nuevo al hilo argumental con el que iniciábamos este texto. Bajo la vergonzante fórmula de LAPAO lo que se oculta es el enojo incontenible por parte de los legisladores aragoneses, fieles servidores del nacionalismo de Estado más absolutista, hacia una situación incómoda, que rompe con la representación simbólica y geográfica de la “comunidad imaginada”; esto es, con la ecuación central del nacionalismo metodológico, para el que las fronteras son separadoras de categorías clasificatorias plenamente diferenciadas. ¿Si allende la frontera oriental de Aragón se esconde el tan execrado “otro” catalán, cómo es que esa ralea contaminante ocupa toda una franja territorial de “nuestro” Aragón? El nacionalismo españolista de los conservadores aragoneses, obviamente, no va a trabajar para preservar y menos para fomentar que esa anomalía prevalezca. Y, menos aún, va a permitir que unos académicos de una Academia de la Lengua Catalana (por muy aragonesa que sea, normalice “científicamente” el catalán en Aragón. Aquí la ciencia está, sin duda, de parte del enemigo y, por ello, en la Ley de 2013 desaparecen las academias, científicas e independientes, como autoridades en materia de lenguas. Para la gente del PP y del PAR Aragón será castellano-hablante o no será.

Ese nacionalismo metodológico, junto a ese absolutismo intolerante en materia ideológica y política, niegan la existencia de las fronteras entendidas como espacios o regiones de encuentro, de contacto, verdaderos puentes entre comunidades (imaginadas o reales). La frontera es, exclusivamente, la línea bien establecida que marca los límites del poder o, como en este caso, de la dominación. La frontera es un muro separador, una línea infranqueable, a cuyos márgenes se sitúan diferencias preexistentes, pero esencialmente diferencias construidas desde la frontera, como hace cincuenta años nos enseñó el maestro Barth. Tan solo deseamos que esta comunicación-crónica no sea más que un capítulo de un libro, todavía por escribir, en el que se desarrollen otras políticas basadas en la tolerancia y en el respeto a la ciudadanía, que es diversa, mestiza y que por ello (no a pesar de ello) tiene derecho a reproducirse y a mezclarse, más allá de las comunidades imaginadas por aquellos que patrullan incesantemente por la frontera y que colocan alambradas infranqueables.

Referencias bibliográficas

Aguilera de Prat, Cesáreo. (2006), "De la " Europa de las regiones" a la Europa con las regiones". *Revista d'estudis autonòmics i federals*, (2): 47-76.

Anderson, Benedict (1993), *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, FCE.

Appadurai, Arjun (1991), "Global ethnoscaapes: notes and queries for a transnacional anthropology", en Fox, R. (Comp.), *Recapturing anthropology*. Santa Fe, NM: School of American Research Press.

Beck, Ulrich (2000), "The cosmopolitan perspective: sociology of the second age of modernity", *British Journal of Sociology*, 51: 79-105.

Branchadell, Albert (2013), "En España el Estado no actúa para asegurar el respeto y protección de todas las lenguas", *El País*, 28 de mayo de 2013.

Burgueño, Jesús (1996), *Geografía política de la España constitucional: la división provincial*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

Burgueño, Jesús (2003), *Història de la divisió comarcal*. Barcelona, Rafael Dalmau Ed.

Dedieu, Jean-Pierre (2000), "La Nueva Planta en su contexto. Las reformas del aparato de Estado en el reinado de Felipe V", *Manuscripts*, 18: 113-139.

García Álvarez, Jacobo (2003), "El estudio geohistórico de las divisiones territoriales subestatales en Europa y América Latina, actualidad y renovación", *Investigaciones Geográficas*, 31: 67-86.

Gellner, Ernest (1988), *Naciones y nacionalismos*. Madrid, Alianza.

Hobsbawm, Eric J. (1992), *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona, Crítica.

Leoné, Santiago (2005), *Los fueros de Navarra como lugar de la memoria*. Donostia, FEDHAV.

Llera, Francisco J. (1994), "Los asturianos y la lengua asturiana. Estudio sociolingüístico para Asturias. Uviéu, Serviciu de Publicaciones del Principáu d'Asturies.

Llobera (1994), *The god of modernity. The development of nationalism in Western Europe*. Londres, Berg.

Kearney, Michael (1991), "Borders and boundaries of the state and self at the end of empire", *Journal of Historical Sociology*, 4: 52-74.

Nagore, F. (2001). El aragonés hablado en el Alto Aragón. Del bilingüismo diglósico a la substitución lingüística", Trabajo, vol. 21. En línea:

<http://webs.uvigo.es/ssl/actas2002/04/11.%20Francho%20Nagore%20Lain.pdf>

- Orte, V. (2012), “El conflicto de los bienes eclesiásticos de la Franja Oriental”, ReligionenLinertad.com. En línea:
<http://www.religionenlibertad.com/articulo.asp?idarticulo=21171>
- Pitarch, V. (2008), El caso catalán: diques político administrativos contra el estándar, en *Euskalgintza XXI, mendeari buruz XV. biltzarra: Hizkuntza gaiak*, pp. 85-99.
- Plaza, Juan I. (2001), “¿Una nueva Geografía Regional de España? Algunas propuestas ara su estudio”, *Boletín de la AGE*, 31: 73-93.
- Pujadas, Joan J. (1998), “El proceso autonómico español en el marco de la transición democrática en su 20º aniversario”, en Bartolomé, M.; Barabas, A. (Comps.), *Autonomías étnicas y estados nacionales*. México, INI/INAH, pp. 114 - 133.
- Pujadas, Joan J. (1999), “Lengua, identidad y frontera. El caso de la Franja catalano-aragonesa”, en Barrera, A. (Comp.): *Lenguas, identidades e ideologías. Los usos sociales y políticos de la diversidad cultural*. Santiago, FAAEE/AGA, pp. 129 - 142.
- Pujadas, Joan J. (2001), “Frontera, nación y ciudadanía: los usos de la lengua en los confines de Aragón y Catalunya”, en Represa, F.; Gómez, I. (Comps.), *Lengua, cultura y evolución humana*. Oiartzun, Sendoa Eds., pp. 21 – 40.
- Pujadas, Joan J. (en prensa), “Estado nación, movimientos autonómicos y procesos transfronterizos en España”, en Valenzuela, José M. (Comp.), *Transfronteras. Fronteras del mundo y procesos culturales*. México, COLEF, pp. 70-120.
- Roma, J. (2003), “Patrimonio transfugado y construcción de la identidad”, *Ripacurtia*, núm. 1, pp. 13-25.
- Smith, Anthony D. (2001), *Nacionalismo y modernidad: un estudio crítico de las teorías recientes sobre naciones y nacionalismo*. Madrid, Istmo.
- Smith, Anthony D. (2004), *Nacionalismo: teoría, ideología, historia*. Madrid, Alianza
- Vandelli, Luciano (1992), *El poder local. Su origen en la Francia revolucionaria y su futuro en la Europa de las regiones*. Milán, Ministerio para las administraciones públicas.
- Wimmer, Glick-Schiller (2002), “Methodological nationalism and beyond: nation-state building, migration and social sciences”, *Global Networks*, 2 (4): 301-334.
- Zabaltza, Xabier (2008), “La Vasconia peninsular y la organización territorial española”, *Iura Vasconiae*, 5: 341-381.

PAISAJES ÉTNICOS EN LAS PERIFERIAS URBANAS
LATINOAMERICANAS:
SOBRE LA CONSTRUCCIÓN Y MUTACIÓN DE ESPACIOS
RESIDENCIALES EN BUENOS AIRES

Susana M. Sassone
smsassone@gmail.com
CONICET(Argentina)

« ...le spectacle du monde m'enchanté et m'inquiète, j'aimerais le comprendre mieux,
en chaque lieu et dans son ensemble. Il ne me paraît pas possible de comprendre
un lieu sans ses acteurs, sans ses voisins, sans ses héritages ...
Il met en jeu des éléments en interaction, acteurs d'un côté, lieux de l'autre;
un milieu de l'action; des échanges avec l'environnement ...
Les acteurs ont des intérêts, des stratégies et des tactiques, des règles de vie et du vivre ensemble,
des croyances, des symboles et des représentations qui les guident, des moyens d'agir non moins inégaux... »

Roger Brunet (1996 :26)

1. Introducción

En muchas de las áreas metropolitanas del mundo, desde los años noventa, la migración se ha multiplicado y diversificado. Las ciudades globales, tanto del Norte como del Sur, están indisolublemente asociadas a ese torrente humano; son las que algunos investigadores llaman *gateways*, esto es, las que comparten una combinación de factores históricos y de oportunidades para atraer grandes cantidades de nuevos migrantes (Price y Benton Short 2007a y 2007b, Singer 2008 y 2009, Glick Schiller y Çağlar (2011). La literatura especializada comenzó a utilizar el término *gateways* para referirse al poder de atracción y al carácter de puertas a la inmigración internacional. En ellas, el impacto en áreas centrales, los suburbios y las periferias ha sido grande. Incrementaron las demandas de escuelas, de servicios de salud y hasta comenzaron a requerirse servicios varios, incluso en algunos casos la enseñanza de la lengua. Como sea, también ciudades

de menor jerarquía están sumidas en estos multiformes procesos socio-espaciales por la presencia migratoria.

En ese orden de ideas, los estudios de la relación ciudad - migración comprenden un complejo entramado de vínculos sociales y de formas de espacialización, particularmente signados por los mecanismos, las adaptabilidades y las flexibilidades de la globalización y el transnacionalismo. Es que en el capital social de los migrantes se articulan estrategias culturales de reproducción identitaria del origen en el nuevo destino. Por nuestra parte, habíamos profundizado primeramente en la potencialidad de los estudios de los migrantes en las ciudades de destino (Sassone y De Marco, 1994) y en ese camino, más adelante en el tiempo, pudimos desarrollar propuestas teóricas sobre la relación migración y ciudad, a partir de la concepción del migrante como actor de transformación urbana (Sassone 2000; 2002; 2010) en contextos de transnacionalismo.

Quisimos y queremos ver al migrante actor. Por ello, queremos recordar que desde el mundo académico del Norte, en 2006 el Max-Planck- Institut für ethnologische Forschung, organizó el *Workshop Migration and City-Scale*, coordinado por las antropólogas Nina Glick Schiller y Ayşe Çağlar, que resultó altamente interesante para nuestra línea de trabajo que llevaba casi 10 años para ese entonces. Nuestra preocupación quedó convalidada con esas lógicas científicas en debate y afortunadamente, los resultados del mismo están plasmados en el libro *Locating Migration. Rescaling Cities and Migrants* (2011). Las autoras nos dicen en la introducción que dentro de la literatura migratoria hay muchos estudios de migración hacia las ciudades y sobre la vida de los migrantes en las ciudades pero muy poco acerca de la relación de los migrantes y las ciudades. Es más, Çağlar y Glick Schiller (2011:2) indican que “[i]ncreasingly, [...] international migrants have become significant actors in the reconstitution of the daily life, economics and politics of cities throughout the world...Migration, when considered locally, is a part of this global restructuring and reimagining of urban life”. La globalización y el neoliberalismo hacen a este contexto emergente desde hace varias décadas y este nuevo escenario ha sido concebido por destacados intelectuales como el de la aldea global de M. McLuhan y Powers (1996), el de la modernidad desbordada de Arjun Appadurai (1996), el de la sobremodernidad de Marc Augé (1993a), o el de la modernidad líquida de Zygmunt Bauman(2000). Con esas lecturas, se redimensionan las cuestiones sociales y se pone en valor la fuerza de los lugares como sostiene Richard Florida (2009).

Cuando se habla de migrantes en ciudades globales en tanto actores, nos estamos refiriendo a buscar explicaciones, a través de microespacialidades y microtemporalidades, que nos hablen de los lugares, con sentido de identidad. Los lugares se dibujan en paisajes que son étnicos porque se construyen a partir del accionar, el sentir, el usar y el valorar de los migrantes y cada lugar ofrece diferentes paisajes. En esta oportunidad, trabajamos sobre uno de los procesos más rápidos de las dinámicas actuales: la periurbanización (los otros dos son la segregación y la gentrificación). El objetivo de esta ponencia es identificar y explicar la conformación y multidimensionalidad de los paisajes étnicos en espacios residenciales de migrantes bolivianos en la periferia metropolitana de Buenos Aires.

El tratamiento metodológico de triangulación aplicado combina técnicas cuantitativo-cartográficas que alumbran sobre la distribución de las concentraciones, la observación in situ y las técnicas de recolección de fotografías que captan el mundo de las prácticas sociales en espacios de vecindad y se complejizan con el abordaje etnográfico, para construir trayectorias migratorias, mediante entrevistas en profundidad a los migrantes. Se analizan y comparan dos casos de estudio de periferia metropolitana, con implantaciones residenciales de migrantes bolivianos, una gestada en los años setenta, consolidada: Gregorio de Laferrere (partido La Matanza) y la otra, en formación, desde fines de los años dos mil: Paradas Robles-Arroyo de la Cruz (partido Exaltación de la Cruz).

Esta ponencia se organiza en tres apartados: en primer lugar, se trata desde una perspectiva teórica la relación entre la periurbanización metropolitana y la formación de paisajes étnicos; en segundo lugar, se analiza la estructura metropolitana de Buenos Aires para poner en valor el periurbano como espacio de inserción residencial de la migración boliviana. El tercer apartado trabaja sobre las dos áreas de residencia boliviana en la periferia metropolitana, caracterizadas por temporalidades y por estrategias de apropiación diferentes, aunque con un mismo interés de anclaje territorial, la búsqueda de un habitar urbano sostenible a escala familiar y comunitario.

2. Periferia metropolitana y paisajes étnicos

Las implantaciones residenciales de migrantes en las grandes ciudades demuestran la formación de espacios diferenciados (por origen, por clase, por religión), que van desde las áreas centrales, pasando por las áreas suburbanas hasta las periferias. En todos, aparecen marcas culturales, más o menos tangibles, expresión de esa identidad de origen o identidad étnica. Así entendemos los Little Italy y los China Town, que se derraman por multiplicidad de ciudades globales, expresiones consolidadas de paisajes étnicos, uno de los dos pilares conceptuales de esta ponencia. El otro se focaliza en la inscripción espacial de los migrantes en las periferias urbanas. Nosotros vemos que las periferias no son necesariamente externas al espacio urbano, hay periferias internas en el sentido de exclusión territorial en varias escalas intraurbanas, como los barrios y hasta en ciertas calles. Aquí estamos hablando de paisaje étnicos en las periferias metropolitanas, por tanto, materializados y son en la imaginación geográfica, a través de las modalidades de apropiación del espacio.

Las periferias “metropolitanas” han sido frecuentemente caracterizadas como un espacio social fragmentado, donde se pueden percibir con cierta claridad los efectos polarizadores de una sociedad estratificada o segmentada por sus condiciones socioeconómicas de propiedad y acceso a los recursos que ofrece la modernidad para el desarrollo. Sin embargo, la “periferia metropolitana” no es sólo el efecto o producto de la instalación o asentamiento de los migrantes en el espacio metropolitano, sino que también es el lugar o hábitat donde interactúan, a partir de su instalación, los grupos asentados, generando nuevos lazos de vecindad y transmitiendo nuevos comportamientos culturales (o “culturas urbanas”) de generación en generación. Para explicar la conformación de paisajes étnicos, es necesario identificar el dónde de las concentraciones de migrantes y pensar en términos de la noción de lugar tanpreciado en la geografía cultural.

El lugar es, en la concepción humanística, un foco con significación o intención determinable, tanto cultural como individualmente. Anne Buttimer (1980) lo definió como “asiento espacio-temporal” y se explaya en la conceptualización cuando dice que el lugar es tal cuando hay lazos solidarios y afectivos que confieren cierta estabilidad al individuo y al grupo. En contrapartida, Relph (2000) había introducido el concepto de “no lugar” (placeness) entendido como “espacio de flujos cuando desaparece la trama urbana acumulada y heredada en los diferentes períodos históricos”, al que Augé (1993b) dio nueva dimensión recientemente. Para de Castro (1997) el

lugar geográfico es escenario y desplazamiento; el hombre establece una relación dialéctica con el medio. Es el hombre que los crea para anclar ciertas conductas.

El paisaje étnico, con sus distintas variables, se identifica a través de “lugares” donde la cultura del migrante es la que otorga identidad territorial. Dice Claval: “El espacio donde se despliega la vida social deja de ser *res nullius*. El grupo se lo apropia primero colectivamente. Cuando anexa un territorio deshabitado o que se piensa vacío, sus representaciones organizan una ceremonia, izan por primera vez los colores nacionales y erigen un monumento, por más modesto que sea – a menudo un simple montículo de tierra y piedras – para marcar su paso, solemnizar el evento y certificarlo ante las eventuales disputas. En un espacio poblado, la toma de posesión se expresa por la delimitación de fronteras y la multiplicación de marcas que evocan la identidad común: cruces, iglesias, monumentos a los muertos o arquitecturas típicas. Es como si se escribiera en todas partes la misma proclamación de pertenencia” (Claval, 1999: 186-187). Esta propuesta teórica de Claval es muy poderosa como para poder sumar evidencias empíricas como las que aquí trabajamos.

Por su parte, la antropología también se ocupa del tema de la mano de Arjun Appadurai ¹(1996) cuando definió “paisaje étnico”; dice que la posibilidad de moverse y la realidad de llevar dicha movilidad a cabo funcionan en el imaginario y en las prácticas de los migrantes o de los posibles migrantes. El paisaje étnico presenta como una paradoja y lo primordial es que se globalizó. Es decir, los sentimientos [ellos y todo lo que comprenden la imaginación geográfica], cuya mayor fuerza reside en su capacidad para producir intimidad hacia un Estado político y convertir la localidad en un escenario para la puesta en escena de la identidad, se extendieron y se hallan dispersos por espacios vastos e irregulares en razón de que, si bien los grupos se mueven y se mudan (migraciones), se mantienen vinculados unos con otros a través de sofisticadas capacidades mediáticas (nuevos medios de comunicación) [en el contexto del transnacionalismo]. Cosgrove (2002: 78), desde la geografía nos dice: “El tratamiento del paisaje como un proceso en el que las relaciones sociales y el mundo natural se constituyen mutuamente en la formación de escenas visibles, espacios vividos y territorios regulados democratiza y politiza lo que, de otro modo, sería una exploración natural y descriptiva de morfologías físicas y culturales. Así pues, se

¹ No hemos ubicado este trabajo de Arjun Appadurai (1996). *Global ethnoscapes: Notes and queries for a transnational anthropology*, pero hemos encontrado síntesis de esta categoría tan poderosa, que lo propone junto a otros tipos de paisajes : el mediático, el tecnológico, el financiero y el ideológico.

introducen en el estudio del paisaje cuestiones de identidad, expresión, actuación e incluso conflicto”. No podemos avanzar en esta conceptualización pero sin duda queda mucho por reflexionar y probar.

3. Buenos Aires: estructura metropolitana e inscripción residencial de los migrantes bolivianos

El principal centro urbano de la Argentina es Buenos Aires y su región metropolitana, por su importancia política, económica, social y cultural en el sistema urbano nacional y en el sistema global de ciudades. Buenos Aires, donde vive el 30% de los habitantes del país, es un escenario privilegiado para el objetivo de investigación propuesto en esta ponencia. Con sus 15 millones de habitantes, es una megaciudad, una ciudad global y una *gateway*. La Región Metropolitana de Buenos Aires (RMBA), de extensa y desordenada expansión, no coincide espacialmente con los límites político-administrativos impuestos por la legislación, ya que como los grandes centros urbanos mundiales, el tejido urbano excede la ciudad central y se extiende sobre varias unidades jurisdiccionales vecinas. Diversos estudios (Difrieri, 1981; Romero y Romero, 2000; Vapñarsky, 2000; Torres 2001, entre otros) han analizado, explicado y fundamentado la creciente concentración y expansión.

El RMBA comprende la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (Capital federal de la Argentina), como área nuclear AC y 40 partidos contiguos (municipios), pertenecientes a la provincia de Buenos Aires donde residen los 12 millones restantes². Esos municipios se dividen en dos grupos: los que forman el Gran Buenos Aires (GBA) o Área Metropolitana³ (AMBA) que se corresponden con las primera y segunda coronas. La tercera corona recibe también el nombre de

² La división político-administrativa primaria de la Argentina comprende la Ciudad Autónoma de Buenos Aires CABA y 23 Provincias. La división secundaria presenta diferencias de acuerdo a las autonomías constitucionales. En el caso de la CABA, cada unidad interna es la comuna, sobre todo para los censos y las funciones de administración local. Por su parte, la provincia de Buenos Aires se subdivide en partidos y el resto de las 22 provincias, en departamentos.

³ El Gran Buenos Aires o Area Metropolitana comprende la CABA más los 24 partidos, pertenecientes a la provincia de Buenos Aires, divididos en: a) la primera corona (12 municipios) conformada por Avellaneda, General San Martín, Hurlingham, Ituzaingó, La Matanza, Lanús, Lomas de Zamora, Morón, Quilmes, San Isidro, Tres de Febrero y Vicente López; y b) la segunda corona (12 municipios) integrada por Almirante Brown, Berazategui, Esteban Echeverría, Ezeiza, Florencio Varela, José C. Paz, Malvinas Argentina, Merlo, Moreno, San Fernando, San Miguel y Tigre.

Periferia Metropolitana⁴ (PMBA); su población corresponde a solo una parte de la jurisdicción municipal y el resto es población rural. En los últimos treinta años, la población en la Ciudad de Buenos Aires ha permanecido estable en valores cercanos a los 3 millones de habitantes, aunque su participación relativa pasó del 27% al 19%. La primera corona reúne casi el 40% de la población de la Región, la segunda ronda el 30% y la tercera fue aumentando desde un 10% a casi un 14% (Tabla 1) desde 1980.

Tabla 1.Región Metropolitana de Buenos Aires: Población total y porcentajes según la estructura metropolitana, 1980-2010

División interna	1980		1991		2001		2010	
	Población	%	Población	%	Población	%	Población	%
Área Central	2.922.829	26,8	2.965.403	24,1	2.776.138	21,1	2.890.151	19,48
Primera corona	4.073.709	37,4	4.301.470	34,9	4.300.881	32,6	5.763.717	38,84
Segunda corona	2.769.502	25,4	3.667.854	29,7	4.384.122	33,3	4.152.998	27,99
Tercera corona	1.127.395	10,4	1.396.956	11,3	1.713.595	13	2.032.160	13,69
RMBA	10.893.435	100	12.331.683	100	13.174.736	100	14.839.026	100,00

Fuente: Elaboración personal sobre la base de la información censal.

En particular, son los cambios en el mercado inmobiliario los que marcan el ritmo de crecimiento, unido al crecimiento industrial, a la prestación de servicios de todo tipo y a la expansión de las vías rápidas de circulación, junto al crecimiento del parque automotor. En cuanto al desarrollo del mercado del suelo urbano cabe consignar que las viviendas plurifamiliares se han densificado por las crecientes inversiones dentro del sector de la construcción en la Ciudad Central, así como en las nuevas centralidades en la primera y segunda coronas. Las villas de emergencia, los asentamientos precarios y las urbanizaciones populares también han avanzado; estas últimas por la proliferación de viviendas de interés social o de loteos populares en sectores de bajos ingresos (Cravino, 2006; Fernández Wagner, 2008). A ello se suma el desproporcionado crecimiento de las urbanizaciones privadas para las clases más acomodadas (Vidal-Koppmann, 2007). Todas estas transformaciones responden a los

⁴ La tercera corona constituye el área que llamamos Periferia Metropolitana: no está totalmente urbanizada y allí se localizan franjas periurbanas de uso agropecuario intensivo, mezclado con uso del suelo urbano. La integran 16 partidos: Berisso, Brandsen, Campana, Cañuelas, Ensenada, Escobar, Exaltación de la Cruz, General Las Heras, General Rodríguez, La Plata, Luján, Marcos Paz, Pilar, Presidente Perón, San Vicente y Zárate.

desplazamientos poblacionales internos, desde el resto del país y -como es sabido- de inmigrantes provenientes del resto de Latinoamérica como de otras latitudes.

La RMBA cuenta con el 8,33 % de extranjeros sobre el total de su población, superior a la media nacional de casi el 5% (2010). Cabe indicar que se trata de una distribución altamente desigual pues hay comunas de la Ciudad de Buenos Aires o municipios de la RMBA con porcentajes superiores al 10 por ciento e inclusive algunos con un 25 % de extranjeros con respecto al total de habitantes de la jurisdicción considerada. Las primeras colectividades son la paraguaya, la boliviana y la peruana, muy activas en su dinámica, aunque cuenta con migrantes internacionales de todos los continentes, algunos llegados recientemente como coreanos, chinos y senegaleses. De todos los extranjeros que viven en el país, el 68% reside en la RMBA, por lo cual podemos decir que es modelo para el estudio de la concentración y diversidad migratoria (Sassone y Matossian, en prensa).

Entre todos estos colectivos, el boliviano reúne rasgos dominantes de interés científico por la extensión de su distribución en el territorio argentino y su concentración en la RMBA, por la variedad y casi exclusividad de predominio en algunos nichos laborales como la construcción, la industria de la costura, la venta en ferias, la producción y comercialización de la producción hortícola, por la fuerza de su identidad andina visible en el espacio público, por su poder asociativo y por su religiosidad popular, además de su condición transnacional paradigmática. Desde los años ochenta residen en la Región Metropolitana de Buenos Aires más del 61 por ciento de la migración boliviana del total nacional. Ya en los años cincuenta, los bolivianos habitaban en el Sur de la Ciudad de Buenos Aires, en asentamientos precarios, las denominadas “villas de emergencia” y, por las políticas de erradicación de los años sesenta y setenta, muchos de ellos se relocalizaron en los partidos bonaerenses (La Matanza, Merlo, Moreno, Florencio Varela) que integran el aglomerado, como lo indicaba Mugarza (1985). En 2010, los bolivianos en la RMBA eran 211.593 de los 345.272 de la Argentina, mantenían el porcentaje de poco más del 61%, era la segunda colectividad en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y también la segunda en toda la RMBA, detrás de la colectividad paraguaya. Según la estructura metropolitana se comprueba la siguiente distribución: en el AC había un 36,21% de todos los bolivianos residentes en la RMBA, en la primera corona estaba el 38,28%, en la segunda corona residía el 15,66% y en la tercera corona había un 9,85%.

Tabla 2. Región Metropolitana de Buenos Aires: Población total, extranjera y boliviana (totales y porcentajes) 2010

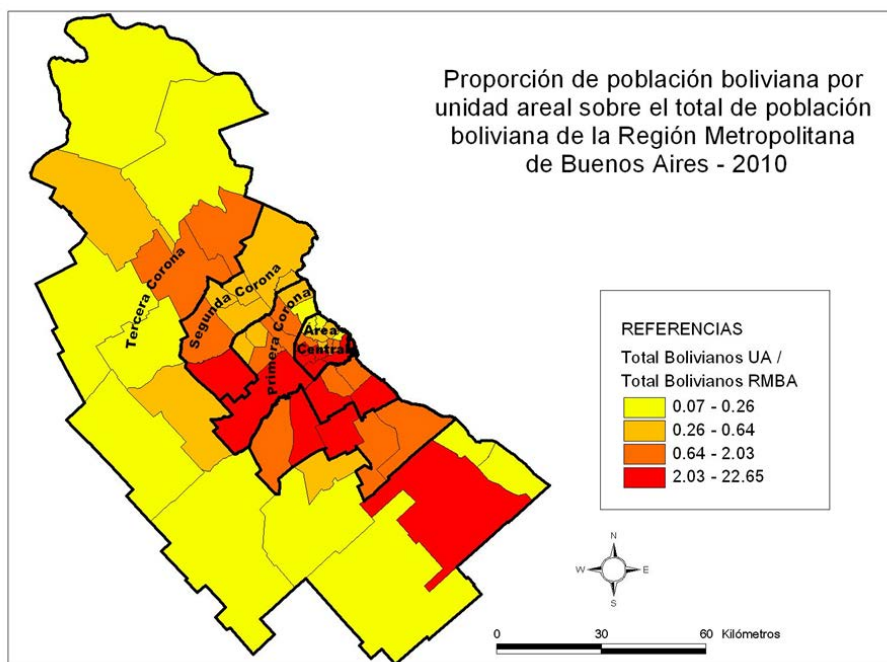
División interna	Población total	Extranjeros	Bolivianos	B/PT %	B/E %
Ciudad Autónoma de Buenos Aires AC	2.890.151	381.778	76.609	2.65	20.07
Porción bonaerense del AMBA (1)	9.916.715	742.859	114.146	1.15	15.37
Periferia Metropolitana PMBA(2)	2.032.160	111.170	20.838	1.032	18.74
Región Metropolitana RMBA	14.839.026	1.235.807	211.593	1.43	17.12

Notas: (1) comprende la primera y segunda corona de los municipios colindantes a la Ciudad de Buenos Aires; (2) es la tercera corona de los municipios que integran la metrópolis pero donde los espacios urbanos se combinan con los espacios rurales. En el encabezado de la tabla (B) significa Bolivianos, (PT) Población total y (E) Extranjeros.

Fuente: Elaboración personal sobre la base de información censal.

El porcentaje de bolivianos por partido con respecto a los extranjeros de la RMBA presentaba en 2010 una media de 17,12% por ciento (Tabla 2 y Figura 1).

Figura 1.



Fuente. Sassone y Matossian, en prensa

Por encima de ese valor, puede apuntarse que la Ciudad Autónoma de Buenos Aires como Área Central AC tenía un 20 % y luego la tercera corona casi el 19 %. Por su parte, si se analiza el

reparto del total de bolivianos con respecto al total de bolivianos totales de la RMBA, por comunas y partidos, se advierte que había alta concentración en la comuna 8 (barrios Villa Soldati, Villa Lugano y Villa Riachuelo) con 9,62%, en la 7 (barrios Flores y Parque Chacabuco) con 9,25% y en la 9 (Liniers, Mataderos y Parque Avellaneda) con un 5,05%. La pauta espacial demuestra que en la primera corona había mayores porcentajes en La Matanza (23% del total que vivía en la RMBA) y en Lomas de Zamora (7%). Por su parte, sobresalían Esteban Echeverría (2,61%), Almirante Brown (2,31%), Merlo (2,38%) y Florencio Varela (2,03%), en la segunda. En la tercera corona (periferia metropolitana) se destaca el municipio La Plata con casi el 5% de los bolivianos de la región; en general, el resto de los municipios (como Escobar, Pilar y Exaltación de la Cruz) tenían bajos montos y baja proporción de extranjeros. Esta singular presencia de bolivianos en el periurbano metropolitano desde hace unos 30 años, convoca al análisis pues se advierten dinámicas socioespaciales en esta interface ciudad-campo, donde el habitar también se juega en esa doble lógica.

4. Estrategias de apropiación y paisajes étnicos en la periferia metropolitana

4.1. Gregorio de Laferrere: periferia consolidada

4.1.1. Proceso de periurbanización

Gregorio de Laferrere es una de las localidades del partido de La Matanza⁵. Este es el municipio más extenso (325,71 km²) y más poblado de la Región Metropolitana de Buenos Aires, donde residían 1.775.816 habitantes en 2010, de los cuales el 10 por ciento (171.682) eran extranjeros, el doble que la media nacional. Las colectividades más numerosas, en orden de importancia, eran: paraguayos (77.807), bolivianos (47.932) e italianos (16.098), seguidos mucho más lejos por peruanos, uruguayos y españoles (entre 10.000 y 5.000). La Matanza es una jurisdicción compleja, con indicadores socio-económicos que lo sindicaban como de clase media a pobre (excepto en la localidad Ramos Mejía, con un patrón residencial de familias más acomodadas). Este partido es uno de los que tienen un alto porcentaje de villas de emergencia, según Cravino (2006:36). Estas villas primero se formaron en la Ciudad de Buenos Aires, unas en los comienzos

⁵ Son en total 15, además de la mencionada: San Justo (cabecera), Ramos Mejía, Aldo Bonzi, Rafael Castillo, Ciudad Evita, González Catán, La Tablada, Lomas del Mirador, Isidro Casanova, Tapiales, 20 de junio, Villa Eduardo Madero, Villa Luzuriaga, Virrey del Pino.

en torno al puerto de Buenos Aires, en el barrio Retiro, luego se levantaron otras en el Sur de la Ciudad, en el llamado Bajo Flores (la parte anegable del barrio Flores), sobre todo, y más tarde el fenómeno se difundió en toda la región. Diferentes estudios indican que fueron poblaciones pauperizadas formadas por los migrantes internos y por los inmigrantes de los países vecinos, que por no tener posibilidades de acceso a una vivienda, fueron conformando esta forma de asentamiento irregular donde no existía ningún tipo de servicio de agua y electricidad ni de pavimentos.

A medida que la ciudad de Buenos Aires desbordaba de habitantes, más allá de los límites fijados por el Gobierno Nacional, luego de la llamada federalización de esta ciudad y a comienzos del siglo XX, las poblaciones se fueron desplazando hacia pueblos próximos (San Martín, San Isidro, Quilmes, Morón) y se fueron loteando las tierras rurales, aumentando en contrapartida las tierras urbanas. El tendido de las numerosas líneas de ferrocarril, que tenían sus cabeceras en la ciudad central, contribuyó a favorecer el nacimiento de nuevas urbanizaciones pues ofrecían un modo de transporte para llegar a la ciudad central. Así nació la llamada localidad Gregorio de Laferrere⁶ el 4 de mayo de 1911, según lo manifiesta Corso (1979 y 1984), de acuerdo a la primera documentación presentada en la ciudad de La Plata, por los señores Pedro Luro, Honorio Luque y Gregorio de Laferrere, donde se solicitaba al Gobierno de la Provincia de Buenos Aires, la aprobación de las pruebas de agua y topografía consiguientes, para fundar un pueblo en el Km 24,3 del entonces Ferrocarril Buenos Aires (Línea Belgrano Sur). El día 13 del mismo mes y año, el Poder Ejecutivo resolvía aprobar los planos presentados. En febrero de 1912 los nombrados se presentaron y decían: "... que se han firmado los contratos para la inmediata construcción de 100 chalets que servirán de base para la formación del nuevo pueblo. Dentro del proyecto están comprendidos los servicios de luz eléctrica, aguas corrientes, gas y teléfonos. En el año 1913 ya están construidos veinte chalets y son vendidos en pública subasta por el martillero Arturo Etchegaray" (Corso, 1984). El día 12 de marzo de 1913 el Ferrocarril dio el nombre de Laferrere a la parada Km. 24,3 del Ramal Buenos Aires - González Catán y recién en 1967 se habilitó con pavimento la ruta provincial 21, aumentando la accesibilidad para la población residente. Laferrere fue declarada ciudad en 1973. Este es el comienzo de una larga historia de formación

⁶ Sus límites son la calle Carlos Casares (límite con la ciudad de Isidro Casanova), el Río Matanza (límite con el Partido de Esteban Echeverría), la calle Calderón de la Barca (límite con González Catán) y las calles Llorena y Llavallol (límite con Rafael Castillo). Tiene una superficie cuadrada de 23,27 km². El censo de 1980 le dió una población de 118.000 habitantes.

de esta localidad en la que sucedieron numerosos loteos y ventas de tierras. Se dice que aún no ha terminado el proceso de regularización notarial de uno de los tantos loteos que hizo la empresa Lucchetti entre los años sesenta y setenta en las áreas suburbanas de la región, pero ello amerita consultar en profundidad fuentes específicas en estudios futuros.

4.1.2. Concentración residencial de bolivianos

La historia deja muchas veces tramos invisibilizados: la historia no contada. Aun cuando falta mucho por relevar en este proyecto de investigación, han sido los propios migrantes bolivianos los que nos han relatado cómo llegaron a esta localidad. Fue en los años setenta cuando el Gobierno nacional de aquella época emprendió la erradicación de las villas de emergencias de la ciudad central. Fue así que topadoras avanzaron sobre las villas. Para el caso de los bolivianos, se puso en marcha un plan de repatriación en acuerdo con el gobierno boliviano, como lo indicaban los diarios de la época; desde la estación de Retiro salían trenes hacia la frontera con Bolivia con familias enteras. Otra alternativa la recuerda Valenzuela (2010): “Durante los años 70 tuvo lugar el apogeo de la política de erradicación, cuando se mudaba a los pobladores de los asentamientos a complejos de vivienda (Fuerte Apache, Luis Piedrabuena, Soldati, Savio) o se tiraban abajo las casas para construir complejos en las mismas villas”. Sin embargo, existió otro camino de relocalización; según las entrevistas realizadas por esta autora a migrantes bolivianos residentes en la localidad de Laferrere entre los años 2000 y 2003, varios relataron que frente a la grave situación de inestabilidad residencial y teniendo una residencia anterior en la villa de emergencia de Lugano, a donde llegaban las topadoras, aparecían personas que les ofrecían llevarlos en “colectivos” hasta Gregorio de Laferrere, para ofrecerles la compra de lotes en cuotas. Son los caso de H. (mujer, 57 años, Laferrere, 2003)⁷, o el de A. (varón, 57 años, Laferrere, 2003), que nos contaban que ésa había sido su historia y las de varios de sus familiares y paisanos que llegaron para instalarse en Laferrere; allí pudieron comprar un lote, construyeron una casilla de madera en él, empezaron a pagar las cuotas hasta que poco a poco pudieron hacer su casa de mampostería. Aun en el año 2003 (momento de las entrevistas) no habían podido regularizar su situación dominial. Eran dueños de la vivienda pero no del lote. Fernández Wagner (2008: 36.37) dice que:

⁷ Cada entrevistado es identificado con una inicial al azar seguido de sexo, edad, lugar y año de la entrevista)

“[l]a compra en un lote en cuotas en la periferia de las grandes ciudades y la progresiva autoconstrucción de la vivienda había constituido una de las formas más extendidas de acceso e integración social ... Además, urbanizar (técnicamente producir suelo) tenía un costo ínfimo, por lo que los loteadores podían perfectamente financiar la venta hasta en 100 cuotas... En Buenos Aires ese fue el caso de famosos loteadores como Kanmar, Vinelli y Lucchetti entre otros.”

El problema de la escrituración se ha convertido en un cuello de botella, aun con la vigencia de la llamada Ley N° 24.374, llamada Ley Pierri , orientada a establecer un régimen de regularización dominial en favor de ocupantes que acreditasen la posesión pública, pacífica y continua durante 3 años, con anterioridad al 1/1/92 en inmuebles urbanos que tengan como destino principal el de casa habitación única y permanente (sancionada el 7 de setiembre de 1994); la migrante boliviana H. (mujer, 57 años, Laferrere, 2003) nos indicaba en 2003 que, luego de 25 años transcurridos de haber comprado el lote, no tenían la escritura de su propiedad. Para complementar estas apreciaciones que dan cuenta de la fuerza de las redes migratorias, en entrevistas realizadas en el barrio Charrúa (Barrio Pompeya, Ciudad Autónoma de Buenos Aires), que fue en su origen una villa y sobrevivió a las topadoras (Sassone, 2002; Bertone de Daguerre, 2003 y 2005), debe decirse que también población de este emblemático barrio boliviano pudo acceder a la compra de lotes en Laferrere y abocarse a la autoconstrucción de sus viviendas; pero C.(varón, 75 años, Charrúa, 2002) tenía su casa en Laferrere pero había decidido quedarse en Charrúa pues lo sentía “su lugar”, aunque su vivienda era pequeña y estaba uno de los pasillos más escondidos de Charrúa. Algunos de sus hijos, al conformar sus propias familias, se habían instalado en Laferrere, con viviendas más amplias, con terrenos más grandes y la posibilidad de disponer de jardines.

Hasta aquí un poco de historia. La colectividad boliviana en Gregorio de Laferrere es una de las más numerosas dentro de la Región Metropolitana y así lo hemos corroborado (Sassone, 2002). La colectividad ha crecido y se ha consolidado a tal punto que Laferrere es un espacio referente boliviano; más aún desde noviembre de 2013, funciona uno de los tres viceconsulados de Bolivia de la RMBA en la sede de la Asociación Boliviana Laferrere (se abrieron otros dos: uno en la ciudad de La Plata y el otro en la ciudad de Escobar). Esta localidad se divide en varios barrios (Figura 2), aunque la presencia boliviana se localiza en torno a la ruta provincial 21 y al eje ferroviario con cabecera en la estación Laferrere. Valores próximos al 50 % de los habitantes son de origen boliviano y si a ellos se suma su descendencia argentina, de primera y segunda

generación, no cabe duda, que esta localidad es un barrio boliviano. El patrón residencial, entonces, es de alta concentración étnica y por tanto de homogeneización por origen. La distancia espacial se acopla a la distancia social y hay un sentir boliviano. La implantación residencial se ha gestado de modo individual, mediante la compra de loteos baratos, en cuotas y mediante la autogestión de la construcción de la vivienda. Un hecho dominante propio de la colectividad boliviana es la práctica de estrategias de ayuda mutua como el ayni y el anticrético, con el objetivo de contar con una vivienda en alquiler o en propiedad.

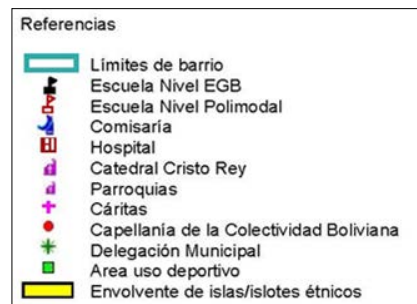
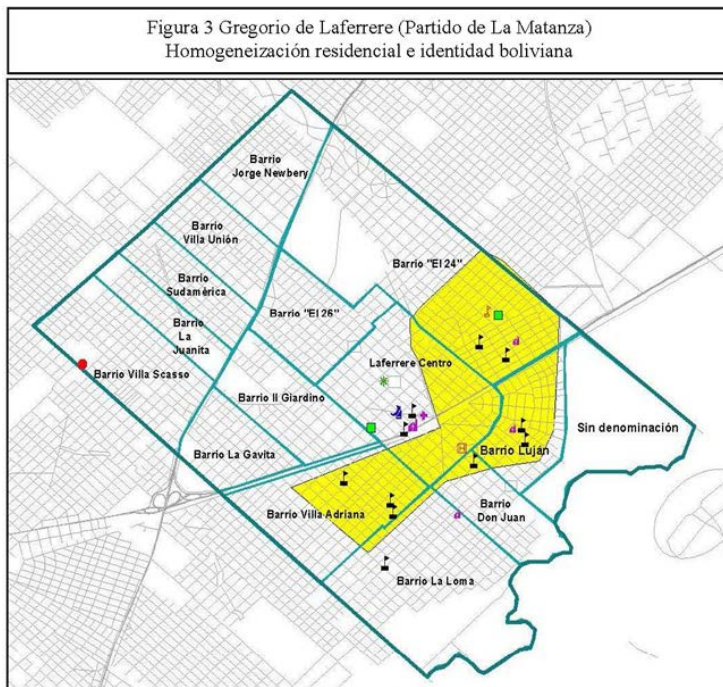
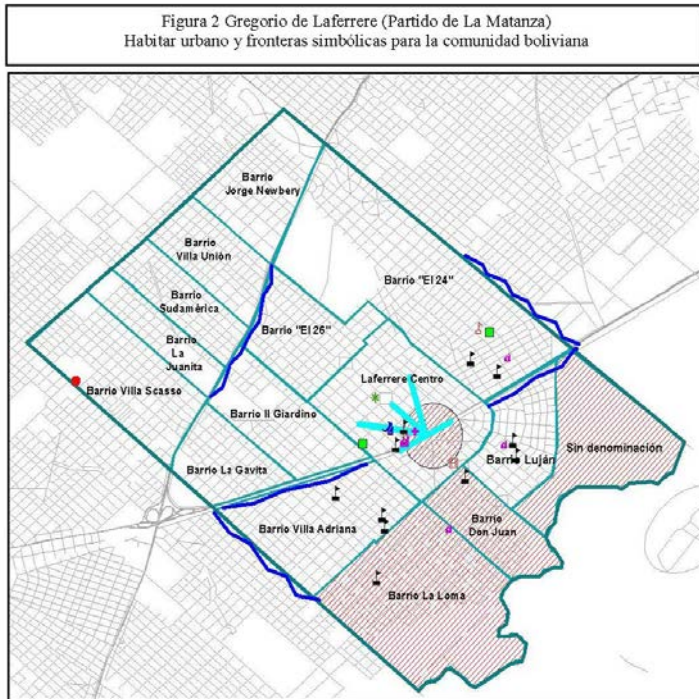
Como una de las ocupaciones muy propias de los migrantes bolivianos que habían llegado en los años ochenta y noventa era la construcción, muchos de los migrantes bolivianos varones estaban vinculados a ese oficio. Ello facilitó que el levantamiento de las viviendas contara con la ayuda de los paisanos. En Laferrere, hay una fuerte identificación de esta migración con varios nichos laborales: la costura en las casas para las mujeres, la comercialización de verduras (que empezó con la venta al menudeo en la calle: la figura de la “boliviana de la esquina”) pero en los últimos años puede hablarse de la emergencia de microemprendimientos como de un empresariado étnico. En cuanto a los microemprendimientos, figuran las llamadas verdulerías (comercios de venta de frutas y verduras en fresco) y los puestos de venta en las ferias de venta de vestimenta como de otros productos de consumo propios de la cocina boliviana (todo tipo de condimentos, maíces y papas llegadas desde el país de origen). La economía familiar, en estos rubros, supone la complementación del varón y la mujer, bajo el modelo de una empresa familiar. También Laferrere es uno de los soportes del funcionamiento de la Feria Urkupiña en el complejo de ferias de la llamada La Salada, en el vecino partido Lomas de Zamora, pues la familia que dio nacimiento a la misma reside en esta localidad⁸.

4.1.3. Paisaje étnico y fronteras

Como lo hemos indicado, el paisaje étnico se despliega en la vida social. Entonces, veremos cómo se ha producido y permanece la apropiación colectiva de la migración boliviana en Laferrere. Primero, debemos indicar que no es toda la localidad la que está dentro de este territorio boliviano. Es llamado Laferrere centro, al Sur y Laferrere centro, al Norte, como lo muestra la figura 3. Hacia el sur, incluye el barrio Luján, el barrio Don Juan, Villa Adriana y

⁸ Entrevistas varias realizadas a los bolivianos que llevaban adelante estas actividades (relevamiento 2000-2003 por la autora de la ponencia).

parte del Barrio La Loma. Por su parte, el sector del barrio “El 24” sobre el eje de la ruta 21. Las dos figuras que incluimos pertenecen al relevamiento de los años 2000-2003, aunque visitas recientes que buscan analizar el modelo actual hablan de la permanencia de este patrón residencial.



Un segundo componente de la conformación del paisaje étnico es la actividad comercial. En este aspecto, deben destacarse que la feria comercial en la estación Laferrere, siguiendo el modelo mini ferias La Salada, saladitas o también como se han dado en llamar “boliyopin”. La actividad febril, la multiplicación de puestos y hasta el cuidado por indicar de algún puestero/a que todo está en orden. Nuevamente las redes se vuelven potentes, pues como las ferias no funcionan todos los días, podemos encontrar quienes tienen sus puestos de lunes a viernes en Laferrere, mientras que el domingo mantiene un puesto en la Feria de la Colectividad boliviana de Escobar. El paisaje de esta feria como la de las cientos que se replican en la RMBA como en otras ciudades del país es singular y propio de la cultura boliviana. Así podemos verlas en La Cancha de Cochabamba, pero esta “ilegalidad” viene unida a una creciente “inseguridad”. Además, de vestimentas sobre todo deportivas que llevan marcas de grandes firmas internacionales son un signo de la bolivianidad pero mucho más lo son los puestos que venden todo tipo de condimentos y alimentos propios de la cocina boliviana. Aquí creemos que está la marca cultural por excelencia de esta migración transnacional y esos productos son la muestra de la circulación permanente con el país de origen.

El tercer elemento del paisaje étnico se apoya en las actividades deportivas y religiosas. Con respecto al deporte, el fútbol es el motor de las redes de paisanaje, donde haya bolivianos, surgirá un equipo de fútbol. FRADEBOL está en la localidad Gregorio de Laferrere y allí se desarrollan campeonatos de fútbol donde se reúnen a miles de migrantes bolivianos, desde distintos puntos de la RMBA. Cada sábado y domingo se movilizan hacia el campo de juego que se localiza sobre la ruta provincial 21.

Por su parte, la otra instancia que define el paisaje étnico son las expresiones de la religiosidad popular que se viven como fiestas. Estas actúan como marca de una ruptura colectiva, particularmente clara y significativa en el desarrollo ordinario de los días (Duvignaud, 1974 *apud* Claval, 1999: 113). Varias devociones se celebran: San Bartolomé, Nuestra Señora de Urkupiña y Nuestra Señora de Copacabana. Estas fiestas se manifiestan mediante procesiones, bailes, música y espectáculos. Cada uno es, a la vez, actor y espectador y vive un momento de intensa emoción, de comunión y evasión. El pueblo boliviano utiliza el baile como forma de expresión de su identidad cultural. A través de las danzas, se forja una resistencia cultural que trasciende hasta nuestros días con sensualidad, gracia y belleza. En Laferrere, hay varios grupos: Fraternidad

Folclórica y Cultural Tinkus Masis Laferrere, Caporales Renacer de Laferrere y Caporales Virgen de Copacabana de Laferrere.

La vida boliviana tiene sus fronteras en este modelo de anclaje territorial que termina donde ya no residen los bolivianos. Pero hay fronteras internas, propias de la estructura urbana: la línea férrea constituye una frontera interna por lo cual el pasaje a un lado y otro de las dos Laferrere está en la estación ferroviaria. Otra externa ya se localiza hacia Isidro Casanova, la vida termina en la Avenida Carlos Casares pues hay extensiones de tierra no urbanizadas, como manchas relictuales del campo. Y esa localidad no ha sido un foco de concentración para esta migración; allí no operan las redes. Hacia González Catan, la vida boliviana se da hasta Villa Adriana (Figura 3).

4.2. Parada Robles y Arroyo de la Cruz: Periferia metropolitana en formación

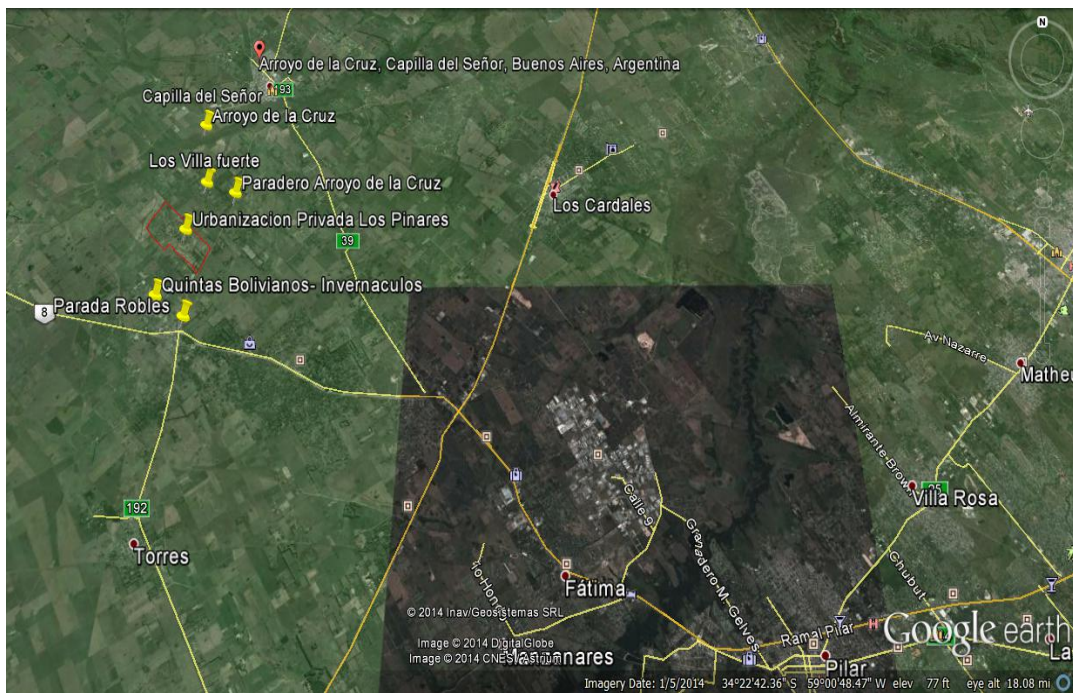
Este sector es un ejemplo propio de la interface campo-ciudad y, como tal, ofrece diversidad de usos, desde los productivos a los residenciales, sobre todo por su proximidad al RMBA. Los bolivianos también son actores en la formación de este periurbano metropolitano, por una expansión en derrame, que formó un tejido abierto y disperso, con accesibilidad relativa con el área central pero superior a nivel de la vinculación entre las ciudades y pueblos de esa periferia. Cabe consignar que hemos comenzado a trabajar sobre esta área pues es de reciente formación y por tanto tenemos valoraciones de tipo descriptivo por la fase exploratoria de la investigación⁹.

Parada Robles (Figura 4) es una de las localidades del partido de Exaltación de la Cruz, una de las que más ha crecido, por la presión inmobiliaria, favorecida por la prolongación de la autopista en la ruta 8 para conectar Pilar con Pergamino. Esta vía rápida también se convertirá en un factor dinamizador para el desarrollo de urbanizaciones privadas como las que ya se están afincando; es el caso de Los Pinares. La pavimentación de otras rutas, como la 192 entre Parada Robles y Capilla del Señor y la 193 que vincula Capilla del Señor con Zarate, más otras rutas internas, modifican la accesibilidad de la comarca. Bober (2010: 93) indica que en Parada Robles han aumentado las viviendas permanentes de personas que trabajan en Buenos Aires; en 1991-2001 la variación intercensal fue del 104% y queda por estudiar la variación en 2001-2010.

⁹ Este acápite del trabajo es un primer aporte del trabajo de terreno que hemos realizado con el Ingeniero Pedro Aboitiz (INTA) quien nos ha presentado a residentes del área, tanto argentinos como a los mismos migrantes bolivianos y sus familiares a quienes hemos visitado, tanto en Parada Robles como Arroyo de la Cruz (Marzo y Abril 2014).

Por su parte, Arroyo de la Cruz es un parador de una línea ferroviaria inactiva, donde se observa hay un proceso similar pero por el aumento de producciones intensivas junto a asentamientos de vivienda social construidos por el municipio. Los separa esa nueva urbanización privada (ya mencionada) del tipo country, llamado Los Pinares¹⁰. El paisaje (las figuras 4 y 5 son representativas del paisaje que no se puede captar 1:1) en menos de 10 km ofrece fuertes fracturas de uso y de cohabitación de grupos de alta heterogeneidad socio-residencial por clase y por origen pues allí se han asentado grupos bolivianos, dedicados a la producción hortícola y a la comercialización del rubro en los mercados mayoristas próximos.

Figura 4. Parada Robles y Arroyo de la Cruz y su entorno

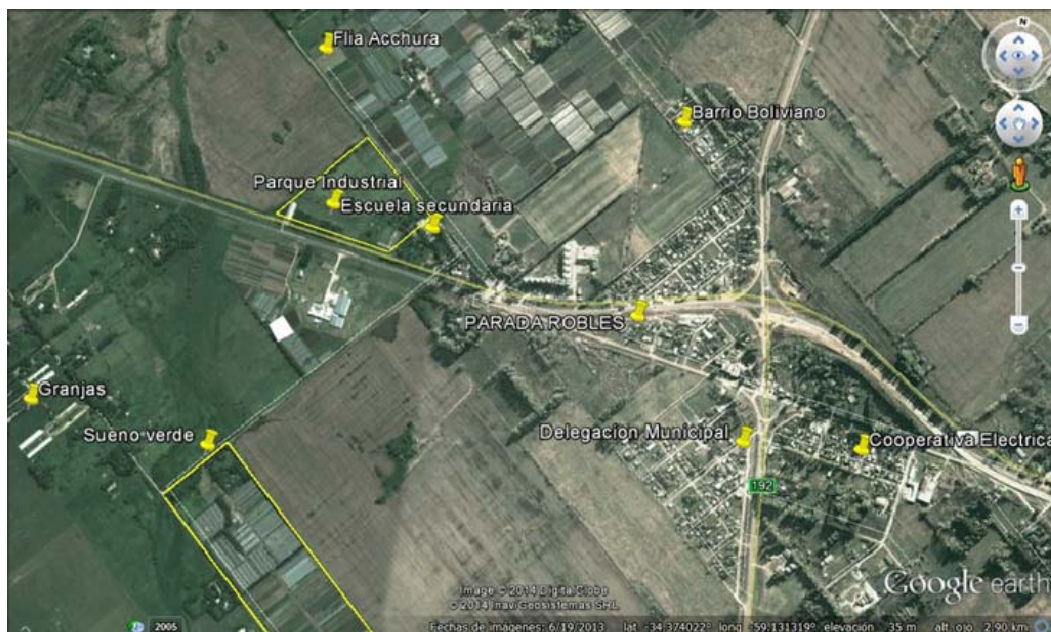


¹⁰ Según el sitio <http://www.urbanizacion.com/norte/partidosnorte/exaltaciondelacruz/clubdecampo/pinarescountryclub.htm>, este club de campo está formado por 252 hectáreas con 709 lotes de 1500 m² a 3000 m² de superficie, donde se destacan los pinos y una cancha de golf con 17 lagunas artificiales. En abril 2013 (fecha de la consulta) no esta plenamente desarrollado y se prevee la construcción de un club house, Kids club house, pileta climatizada y plaza de juegos. En el área deportiva contara con 10 canchas de tenis, 4 cancha de fútbol, cancha de golf de 18 hoyos, gimnasio y sector hípico. En el área de educación se construirá una sede del Wellspring school, colegio bilingue. Tendrá un área comercial. En infraestructura de servicio encontramos corriente eléctrica, gas natural, teléfono, alumbrado interno y caminos pavimentados.

Por tanto, el paisaje local y la vida cotidiana se ven atravesadas por multiplicidad de actores que pugnan por el espacio y postulan nuevos usos: el municipio, los organismos nacionales como el INTA que asiste a los productores, empresas prestadoras de servicios, los residentes locales y sus diferentes expectativas, los prestadores de servicios de la salud y la educación, en fin, un escenario complejo.

Pero veamos el caso de las familias bolivianas en el área. Éste es un enclave migratorio familiar (consideramos la dupla Parada Robles-Arroyo de la Cruz); las pocas entrevistas realizadas evidenciaron que hay algo en común, en su mayoría son familias de origen rural que provienen de Potosí, de la misma provincia Nor Chichas, del municipio de Cotagaita y del distrito Toropalca (Pancoche, Saropalca, Utun Palca) y otros varios más que se alinean en un largo valle en plena montaña donde la agricultura y ganadería se une al trabajo en las minas. Los más antiguos migrantes (grupo etario superior a los 60 años) tuvieron la ya probada migración por etapas de las que hablaba el sociólogo Juan Manuel Villar en 1973: Potosí - Jujuy en el tabaco -Mendoza en las cosechas de frutas y vides - Buenos Aires en el cinturón norte: Escobar, Pilar, Garín, etc.

Figura 5. Parada Robles. El pueblo, instituciones representativas y presencia boliviana: una expresión de paisaje étnico a través de las tecnologías de la información: el uso de Google Earth



Fuente: El trabajo de campo se ha realizado en colaboración del Ingeniero Agrónomo Pedro Aboitiz (INTA) quien preparó varios informes y de uno de ellos resultó la imagen de la figura 4, que aquí se incluye.

Estas familias llegaron a Parada Robles y a Arroyo de la Cruz, hace menos de 20 años, empujados por los intereses de la inversión inmobiliaria orientada hacia las urbanizaciones privadas. Algunas familias residieron antes en Escobar (caso modelo), en el barrio llamado Lambertuchi (ex barrio Lucchetti en la Localidad de Matheu), pero en busca de mantener su condición de agricultores fueron en busca de nuevas tierras.

Julie Le Gall (2011) y Andres Barsky (2013) han estudiado en detalle estos patrones geográficos en torno a Escobar y Pilar. Allí está el nodo organizador de un área de producción y comercialización hortícola que se ha difundido en las municipalidades vecinas (Pilar, Exaltación de la Cruz, General Rodríguez, Baradero, etc.) a partir de los años noventa en busca de tierras pues ya no podían arrendar las que tenían en los primeros municipios mencionados y buscaban otras menos caras pero tampoco lejos de los mercados mayoristas para dar salida a su producción. Otras de las conclusiones que podemos adelantar es que, por ser grupos pequeños, gozan de baja visibilidad, a nivel metropolitano pero de visibilidad creciente a nivel local. También en el plano social, las redes de paisanaje son fuertes no sólo por estar dedicados a la misma actividad, sino que están unidos por prácticas religiosas evangélicas, a través de la Iglesia Cristiana Evangélica. El centro está en Escobar y de él dependen los 10 llamados anexos, uno es el de Arroyo de la Cruz, conjuntamente con Lima, Matheu, Barrio Mirador, Benavidez, Garín, Loma Verde, Rio Luján, Parque Industrial y Rodríguez. Cada primer domingo de mes todos concurren al mismo servicio en la sede de esta iglesia en el barrio Lambertucchi en Escobar.

El periurbano es territorio de competencia por el uso del suelo y la idea de paisaje supone hablar de fragmentos del espacio. Así la idea de periferia incluye la idea de frontera, de barrera, de muro y, a la vez, de contacto, de vínculo. El solo hecho de reconocer la existencia de este tipo de paisaje habla de fronteras culturales, materiales y/o simbólicas, que se negocian o suponen estados de tensión con la sociedad local. Y vaya si las hay pues aquí conviven residentes estables, migrantes bolivianos y nuevos residentes de la llamada migración por amenidad, por marcar los más visibles, sin considerar otros actores públicos y privados.

Concizamos con Cosgrove (2002:80 y82) cuando dice “Las relaciones entre el paisaje y la identidad étnica son mucho más profundas que la presencia visible de “forasteros, intrusos” en una escena paisajística... la escena visible hace algo más que simplemente reflejar la imposición

de distinciones culturales previas, sirve para regular y poner orden en las relaciones sociales”. ¿Por qué sostenemos esto? En rigor de verdad, en este tipo de periferia en formación, la presencia migratoria es difusa pero no por ello altamente relevante a la hora del control del espacio y del paisaje. Estos grupos de productores bolivianos son parte de la economía local y de la vida urbana y rural de Exaltación de la Cruz. Ellos producen y se vinculan con los circuitos del sector y, a la vez, sus familias, sus hijos en particular, interactúan en la vida local en las escuelas, ámbitos de fuerte sociabilización.

Conclusiones

La combinación entre el multiforme y explosivo desarrollo de las metrópolis del mundo occidental y la deconstrucción de “verdades sociales” básicas para las ciencias sociales presuponen la consolidación de un nuevo reto intelectual: el estudio de la ciudad se ha transformando, por un lado, en un interés por la identidad, el significado, el consumo y la imaginación geográfica y, por otro, en una preocupación por analizar cómo las personas -nacidas en ella y no- responden a la experiencia urbana. En cuanto a la construcción de identidades y la dialéctica unificación / diversificación se tiende a comprobar que los inmigrantes procedentes de países empobrecidos buscan las grandes ciudades para aprovechar compartir los beneficios sociales en las sociedades receptoras, pero permaneciendo fieles a sus culturas de origen y manteniendo contactos estrechos entre ellos y separados del resto; he aquí que la separación implica la diferenciación a través de paisajes étnicos que, precisamente se distinguen por fronteras materiales y por fronteras intagibles como lo son las relaciones sociales, como puede suceder dentro del conjunto social. Aquí es la demarcación cultural la que motoriza las interacciones. Los dos casos estudiados demuestran cómo se puede ser parte de la construcción de las periferias: en el caso de Laferrere, una periferia metropolitana hoy consolidada, se gestó a partir de la relocalización forzosa por las políticas públicas de vivienda y por qué no decirlo, de exclusión de la pobreza y en el caso de Parada Robles-Arroyo de la Cruz se trata de una periferia metropolitana en formación de relocalización por presión del mercado inmobiliario. El primero habla más de homogenización socio-espacial y fronteras visibles en el paisaje y en la geografía del cotidiano, mientras que en el segundo, estamos ante un caso de heterogeneidad socio-espacial, en un ambiente de tensión y de inestabilidad. Las redes sociales facilitaron la elección

de las áreas para residir y, aún más, la localización ya existente de connacionales condicionó nuevas elecciones: es mejor vivir en un barrio donde ya viven otros bolivianos, lejos de las áreas centrales.

El “estar en el mundo” de los migrantes, justificado desde una postura fenomenológica y cultural, permite identificar varios tipos de paisajes: los residenciales, los comerciales, los del ocio, los festivos y los de la religiosidad. Cada uno tiene su temporalidad, tiene sus ritmos, tiene su funcionalidad económica y sus representaciones. Estos paisajes hablan de fragmentos, de rupturas y de modos de reestructurar y reinventar la vida urbana a través de procesos migratorios.

Bibliografía

Agostino, H. (2003) *Los inmigrantes que eligieron vivir en La Matanza*. San Justo: Universidad Nacional de La Matanza. Secretaría de Extensión Universitaria. Junta de Estudios Históricos, Geográficos y Estadísticos.

Appadurai, A. (Ed.). (1996). *Modernity at large: cultural dimensions of globalization* (Vol. 1). U of Minnesota Press [En español: *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. México: Fondo de cultura económica. 2001].

Augé, M. (1993a). *Una Antropología de la sobremodernidad*. Gedisa: Barcelona.

Augé, M. (1993b). *Los no lugares: espacios del anonimato*. Barcelona: Gedisa.

Barsky, A. (2013) *Gestionando la diversidad del territorio periurbano desde la complejidad de las instituciones estatales. implementación de políticas públicas para el sostenimiento de la agricultura en los bordes de la región metropolitana de Buenos Aires (2000-2013)*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona. Departament de Geografia.

Bauman, Z. (2000). *Liquid modernity*. Polity, Cambridge. [En español: *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2003.

Bertone de Daguerre, C. (2003) “Migración boliviana, identidad y territorio: el barrio charrúa de “villa miseria” a barrio étnico”, *Contribuciones Científicas, Congreso Nacional de Geografía, 64° Semana de Geografía*, Bahía Blanca, GAEA.

Bertone de Daguerre, C. (2005) *Migración Boliviana, Identidad y Territorio: El Barrio Charrúa De “Villa Miseria” A Barrio Étnico*, Buenos Aires, Universidad Católica de Santiago de Estero, Trabajo final Licenciatura en Geografía. Inédito.

Bober, G. (2010) “Cambios poblacionales, uso del suelo y producción agropecuaria en el partido bonaerense de Exaltación de la Cruz”, En: Ada Svetlitz de Nemirovsky(editora). *Globalización y agricultura periurbana en Argentina. Escenarios, recorridos y problemas*. Buenos Aires: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), 87-103.

Buttimer, A. (1980), *Sociedad y medio en la tradición geográfica francesa*. Barcelona, Oikos-Tau, 242 págs.

- De Castro, C. (1997). *La geografía en la vida cotidiana: de los mapas cognitivos al prejuicio regional*. Ediciones del Serbal.
- Claval, P. (1999) *La Geografía Cultural*, Buenos Aires, EUDEBA, 374 págs.
- Corso, A. (1979) *Primera Historia Completa del Partido de La Matanza*. La Matanza: Municipio de La Matanza; 1979.
- Corso, A. (1984) *Historia del Partido de La Matanza*. La Matanza: Municipalidad de La Matanza; 1984.
- Cosgrove, D. (2002) "Observando la naturaleza. El paisaje y el sentido europeo de la vista", *Boletín de la A.G.E.*, 34: 63-89.
- Cravino, M. C. (2006) *Las villas de la ciudad. Mercado e informalidad urbana* Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Estebáñez, J. (1988) "Los espacios urbanos", En: Puyol, R.; Estebanez, J.; Méndez, R., *Geografía Humana*, Madrid, Cátedra.
- Fernández Wagner, R. (2008) *Democracia y ciudad. Procesos y políticas urbanas en ciudades argentinas (1983-2008)*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional. Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Florida, R. (2009). *Las ciudades creativas: por qué donde vives puede ser la decisión más importante de tu vida* (Vol. 111). Editorial Paidós.
- Glick Schiller, N.y Çağlar A.y (2011) *Locating Migration. Rescaling Cities and Migrants*. Ithaca and London: Cornell University Press
- Çağlar, A. y Glick Schiller; N. (2011) *Introduction*. In: Glick Schiller, Nina y A. Çağlar y (2011) *Locating Migration. Rescaling Cities and Migrants*. Ithaca and London: Cornell University Press
- Difrieri, H. (coord.)(1981) *Atlas de Buenos Aires*. Buenos Aires: Municipalidad de Buenos Aires.
- Le Gall J. (2011) *Buenos Aires maraîchère: une Buenos Aires bolivienne ? Le complexe maraîcher de la région métropolitaine à l'épreuve de nouveaux acteurs*. Paris: Thèse de Doctorat de géographie, Université Paris 1 Panthéon Sorbonne y Universidad de Buenos Aires.
- McLuhan, M., y Powers, B. R. (1996). *La aldea global*. Barcelona.
- Relph, E. (2000). Classics in human geography revisited. *Progress in Human Geography*, 24(4), 613-619.
- Price, M. y Benton-Short, L. (2007a) *Counting Immigrants in Cities across the Globe* (Washington DC: Instituto de Política Migratoria).
- Price, M. y Benton-Short, L. (2007b) "Immigrants and world cities: from the hyper-diverse to the bypassed" en *GeoJournal* (Netherlands) N° 68.
- Romero, J. L. y Romero, L. A. (eds.) (2000) *Buenos Aires. Historia de cuatro siglos* Buenos Aires: Altamira.
- Sassone, S. M. (2000) "Geografía cultural y migraciones internacionales: hacia una visión desde el pensamiento científico de la postmodernidad", *Serie Documentos PRIGEO* (Buenos Aires), CONICET, v. 14, n° 77.

Sassone, S. (2002) *Geografías de la exclusión. Inmigración limítrofe indocumentada en la Argentina: Del Sistema-Mundo al Lugar*. Tesis de Doctorado en Geografía, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras. , 745 p.

Sassone S. M. (2010) “El enfoque cultural en Geografía. Nueva aproximación teórico-metodológica para el estudio de las migraciones internacionales”. En: Oteiza, E. (Comp.) *Patrones migratorios internacionales en América Latina*. Buenos Aires, Eudeba, 281-303, 432 p. Colección: Temas Sociales. ISBN 978-950-23-1705-2.

Sassone, S. y De Marco, G. (1994) “Problemáticas territoriales” en De Marco, Graciela, Rey Balmaceda, Raúl y Sassone, Susana María *Extranjeros en la Argentina. Pasado, presente y futuro*. *Revista Geodemos 2* (Buenos Aires: PRIGEO Programa de Investigaciones Geodemográficas - CONICET Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas).

Sassone, S-, Bertone de Daguerre, C., Capuz, S., Jauregui, G., Jimenez, L. y Matossian, B. (2006) “Estrategias residenciales de inmigrantes en la ciudad global: Identidad étnica y formación de barrios”, Ponencia presentada en el *Primer Congreso Argentino de Estudios sobre Migraciones Internacionales y Políticas Migratorias y de Asilo: Actualidad y perspectiva* (UBA), 25 al 27 de abril.

Sassone, S. M. y Matossian, B. “Metropolización, migración y desigualdades sociales: evidencias geográficas sobre la Región Metropolitana de Buenos Aires”, en Di Virgilio M.M. y Perelman M. (comp.), *Ciudades latinoamericanas. Desigualdad, segregación y tolerancia*. Buenos Aires: CLACSO-CROP (En prensa)

Singer, A. (2008) “Twenty-First Century Gateways. An Introduction” en Singer, Audrey, Hardwick, Susan y Brettell, Caroline (eds) *Twenty-First Century Gateways: Immigrant Incorporation in Suburban America* (Washington D.C.: Brookings Institution Press). En <<http://www.brookings.edu/press/Books/2008/twentyfirstcenturygateways.aspx>> acceso 19 de mayo de 2010.

Singer, A. (2009) “The New Geography of Unites States Immigration” en *Brookings Immigration Series* (Washington D.C.) N° 3, July. En <http://www.brookings.edu/~media/Files/rc/papers/2009/07_immigration_geography_singer/07_immigration_geography_singer.pdf> acceso 30 de noviembre de 2010.

Torres, H. (2001) “Cambios socioterritoriales en Buenos Aires durante la década de 1990” en *EURE Revista Latinoamericana de Estudios Urbano Regionales* (Santiago de Chile) N° 27, Vol. 80.

Vapñarsky, C. (2000) *La Aglomeración Gran Buenos Aires. Expansión espacial y crecimiento demográfico entre 1869 y 1991*. Buenos Aires: EUDEBA.

Vidal-Koppmann, S. (2007) *Transformaciones socio-territoriales de la región metropolitana de Buenos Aires en la última década del siglo XX: la incidencia de las urbanizaciones privadas en la fragmentación de la periferia*, Tesis de Doctorado, Buenos Aires. <http://www.flacso.org.ar/uploaded_files/Tesis_Sonia_Vidal_Koppmann.pdf> Acceso: 17 de abril de 2009.

Valenzuela, D. (2010) “Villas de emergencia: De la topadora a la urbanización”, *La Nación. Enfoques*, Domingo 21 de marzo de 2010.

IMAGINARIOS ETNOCULTURALES Y REFRONTERIZACIÓN EUROPEA: DESCOLONIZANDO LOS ESPACIOS DE PROYECCIÓN IBÉRICA EN EL MEDITERRÁNEO Y EL ATLÁNTICO.

Liliana Suárez Navaz
Universidad Autónoma de Madrid
Instituto Madrileño Antopología (IMA)
liliana.suarez@uam.es

1. Introducción

Las reflexiones que hoy comparto con Uds. están basadas en el trabajo de campo de larga duración sobre los procesos migratorios y su efecto en la pertenencia y titularidad de derechos (1992-2014). He trabajado desde una perspectiva transnacional con trabajadores magrebíes y senegaleses de Andalucía (Suárez 1995a/b, 2004), y latinoamericanos, en especial ecuatorianos, mestizos y Kichwas, de Madrid y Barcelona (Suárez 2007, 2010, 2011, 2012), acompañando como etnógrafa sus travesías más allá de la península, en África occidental y el Magreb, en América latina y en Estados Unidos. Mi propio sentimiento de pertenencia es transnacional, pues soy heredera del exilio y miembro de la diáspora iberoamericana: mi transitar como vasco-colombiana en las Américas del norte y sur abarca la mitad de mi vida, y aún siendo que elegí arraigar en la península Ibérica, nunca se me ha considerado al 100% como “un@ de los nuestros”.

Por ello mi perspectiva sobre lo “ibérico” es un tanto peculiar, porque me sitúo en mi vida y mi trabajo a través del *espacio fronterizo*, me reivindico desde el *movimiento*, y comparto *la complejidad y la incertidumbre identitaria propia de nuestro tiempo*. Como Maalouf nos recuerda “los que reivindican una identidad más compleja se ven marginados” (1999: 13). A la postre, este trabajo se inspira en Maalouf como intervención intelectual para que esas identidades múltiples puedan ser asumidas sin demasiados desgarros, en especial en un proyecto europeo, español y de comunidades autónomas que se han forjado en las trincheras de la identidad, a través de la exclusión de quienes no pertenecemos en sus términos.

Mi interés en estos procesos contemporáneos ha sido trabajado desde una perspectiva etnohistórica, que ilumina el presente etnográfico a la luz del modo en que las fronteras y los tránsitos se han producido en los etnoespacios ibéricos en el pasado. A efectos del análisis, y sin pretensión de exhaustividad, propongo en este trabajo considerar el proceso de “europeización” del sur de Europa a través de dos procesos de refronterización de lo que históricamente ha sido el espacio de proyección ibérico: hacia África y hacia América Latina. En el Mediterráneo y en el Atlántico, conceptualizados aquí como etnoespacios o modernidades líquidas forjados desde el Renacimiento. En el actual proyecto europeo la refronterización ha tomado cuerpo en base a una retórica bélica y una política de la excepcionalidad, convirtiendo procesos de movilidad consustanciales a la economía política neoliberal en problemas de seguridad, y los trabajadores latinoamericanos o africanos en población desechable. Las fronteras de la Europa fortaleza se sostienen por la solidificación de un nuevo “otro” “no europeo, conjurando y legitimando relaciones neocoloniales de España y Portugal. Es mi hipótesis que la panacea de la modernización ibérica, en vez de profundizar en la riqueza de las zonas de contacto históricamente forjadas a través del Mediterráneo o del Atlántico, parece exigir su olvido, su desplazamiento hacia zonas de frontera.

Procederé primero planteando una propuesta conceptual específica para este trabajo y pasaré a continuación a ilustrar a través de mi trabajo etnográfico el reflejo de este modelo hegemónico de europeización en las relaciones interétnicas y transculturales que he ido acompañando desde 1991, momento clave que me permitió testimoniar la eficacia simbólica de la primera gran regularización de extranjeros en España (Suárez 1999). Concluiré esta reflexión planteando algunos escenarios e ironías del proceso en esta tercera fase de reborderización que parece resituar lo ibérico en un impulso ¿de? desmodernización y deseuropeización. Más allá de la inestabilidad y brevedad del modelo de gestión de las migraciones, y de la consideración de las nuevas fuerzas centrífugas en la península, lo que me interesa discutir es en fin nuevos etnoespacios y esferas públicas diaspóricas que desequilibren por fin el pensamiento binario tan querido a las exploraciones identitarias.

2. Etnoespacios, fronterización y zonas de contacto

En esta sección voy a introducir brevemente tres conceptos y debates asociados sobre las implicaciones de la movilidad global, los procesos de refronterización, y los intercambios transculturales en formas de pertenencia y exclusión ciudadana en un sistema global desigual. Aunque remito a discusiones de economía y filosofía política más generales en las que por razones de espacio no puedo detenerme, haré

énfasis en algunas propuestas conceptuales que me resultan útiles para abordar la temática de fronteras culturales propuesta en este simposio.

En primer lugar, el concepto cultura en este ensayo es restringido, siguiendo a Appadurai, al “subconjunto de aquellas diferencias que fueron seleccionadas para articular las fronteras de la diferencia” (Appadurai 1996: 12). Enfatizamos el trabajo de imaginación producido por los procesos identitarios en el contexto transnacional donde los procesos de refronterización tienen lugar, alejándonos radicalmente de cualquier idea primordialista o instrumentalista de etnicidad. Aunque en otros trabajos hemos elegido una perspectiva de economía y filosofía política, en este caso nos centraremos en ese trabajo de imaginación, que Appadurai propone como “una forma de negociación entre posiciones de *agencia* y espectros de posibilidades globalmente definidos” (ibídem: 29). El nuevo orden “dislocado” así formulado desborda binomios clásicos de análisis, como centro-periferia, expulsión-atracción, producción-consumo, o identidad-otredad.

En este trabajo retomaré el neologismo propuesto por Appadurai de “ethnoscape”, que se ha traducido como paisaje étnico o *etnoespacio*, y se propone como *herramienta heurística* para explorar dimensiones fundamentales para la reproducción de diferencias culturales en el mundo globalizado. El concepto etnoespacio me permite explorar más dúctilmente las nuevas fronteras culturales que se producen a través de la movilidad humana, la desterritorialización de grupos diversos, y la proliferación de medios de comunicación que conectan a productores y audiencias de formas no totalmente previsibles. Los etnoespacios como el Mediterráneo y el Atlántico son, en mi propuesta conceptual, esferas públicas diaspóricas que reflejan procesos históricos configurados por geografías concretas, reales o imaginadas¹.

Mi enfoque sobre las relaciones interétnicas se inspira en el trabajo original de Fernando Ortiz y Angel Rama, pensadores críticos latinoamericanos, y sus propuestas sobre la transculturalización, que considero alternativas más sofisticadas que gran parte de los análisis basados en nociones de aculturación, asimilación o cierta visión subjetivista de “hibridez” o “poscolonialidad”. Retomada en la propuesta teórica de Mary Pratt sobre las *zonas de contacto*, estos procesos de transculturalización se

#####

¹ Este enfoque es contrario a la noción de “áreas culturales” que surge en el contexto funcionalista de la antropología, y por tanto no apunta a ningún tipo de rasgo o patrón cultural (estilo el “honor y la vergüenza” para el Mediterráneo) que pudiera caracterizar funcional o estructuralmente estos etnoespacios. Además mi propuesta problematiza el universalismo acrítico y en gran medida angloetnocéntrico de algunas propuestas teóricas poscoloniales como la supuesta “condición híbrida” de la colonialidad en Bhabba o cierta “otredad” asumida a priori de la agencia en espacios poscoloniales en otros teóricos a los que por razones de espacio no puedo hacer justicia en más detallado comentario crítico.

producen en “espacios sociales donde las culturas se encuentran, se confrontan y forcejean entre ellas, a menudo en contextos de relaciones de poder fuertemente asimétricas, como colonialismo, esclavismo, o sus secuelas, tal y como hoy por hoy son vividas en muchas partes del mundo” (1991: 34). Aunque la propuesta de Pratt parte de la literatura comparada, el acercamiento etnográfico a estos procesos transculturales es crucial para entender la retroalimentación y las ambivalencias entre el discurso hegemónico y las prácticas sociales cotidianas, como mostraré en las dos secciones empíricas de este trabajo. Veremos cómo un énfasis en la agencia social y en las interacciones cotidianas las fronteras culturales se disputan dentro de un etnoespacio que actúa como zona de contacto, donde las relaciones de dominación no eliminan los recursos simbólicos y materiales en manos de los subalternos para confrontarlas. Este énfasis en la creatividad cultural en situaciones de fronteras culturales y desigualdad está en sintonía con la propuesta de Appadurai de trabajo de imaginación.

Finalmente, hay otros matices que quiero resaltar en mi perspectiva teórica. En primer lugar, es fundamental una consideración política de la diferencia cultural y de las fronteras marcadas entre y dentro de los etnoespacios. Concibo estas fronteras como resultado de una economía política en un sistema mundo caracterizado por la reproducción de la desigualdad (dentro y a través de las fronteras). Como sugiere Ferguson en su trabajo sobre el lugar de África en el orden mundial neoliberal, la diferencia cultural está estrechamente vinculada a cuestiones de desigualdad, global y local, material y simbólica. La globalización “no extiende una cultura consumista a lugares como África, porque para la mayoría esas mercancías están fuera de su alcance, y menos aún ha impuesto una homogeneización de estilos de vida...Más bien, ha producido una concienciación cada vez más penetrante de los bienes semióticos y materiales del mundo rico global... La Modernidad, en este contexto histórico específico se presenta no como un conjunto de prácticas culturales ricamente diversas y creativas, sino como un estatus global y una condición económico-política: la condición de ser de “primera clase” (Ferguson 2006: 21 y 187). Ferguson nos ayuda a desarrollar un sano escepticismo hacia algunas versiones de la globalización, que incorporan acríticamente formas contemporáneas de la teoría de la modernización y su asociada concepción de desarrollo, que más adelante aplicaré a los etnoespacios que aquí abordamos. Por otra parte, Ferguson sienta las bases de nuestro recelo ante el énfasis en una supuesta “pulsión emancipadora y alternativa” de los espacios periféricos que han proliferado en los últimos años en los estudios culturales y poscoloniales. Mi cautela deriva de cierta tendencia política y teórica a ir más allá de un “esencialismo estratégico” que comparto como necesario políticamente con Spivak (1988). Ferguson y otros autores como Mahmood (2006) me han ayudado a cuestionar la reproducción de cierto

“absolutismo étnico” y de un etnocentrismo poscolonial forjado con los ropajes de las premisas de la secularización, o bien con los ropajes de un cierto “anglicismo” histórico-conceptual que encontramos incluso en autores latinoamericanos como Mignolo, como nos muestra brillantemente Gabilondo (2001).

Es Este teórico vasco nos inspira para retomar la crítica Bajtiniana sobre la condición transcendental de las categorías de espacio y tiempo, introduciendo la idea de cronotopo que permite conceptualizar desigualdades simbólicas y materiales entre historicidades espaciales de etnoespacios que se entrecruzan en las sombras de la globalización. Gabilondo engarza esta posición con la exploración del “Atlántico Hispánico” como cronotopo que desde su particularidad permite cuestionar ciertas premisas anglosajonas sobre la sucesión y temporalización de la “modernidad”, “posmodernidad”, “colonialismo”, “postcolonialismo”, el “post-occidentalismo” de Mignolo, o el “Atlántico negro” de Giroy (2001). Desde la consideración de los etnoespacios ibéricos que aquí abordo, su planteamiento me parece esencial: reclama la necesaria particularidad histórica de los etnoespacios apelando además a su efecto desestabilizador de ciertas narrativas universalizadoras que reaparecen en algunas propuestas que, aunque están de moda, son a la postre recreadoras de cronotopos etnocéntricos y hegemónicos.

Termino pues esta sección más árida por replantear la hipótesis que más adelante ilustraré a través de la etnografía: el etnoespacio europeo, creado por la narrativa de modernización, se plantea como proyecto ineludible para encaminar las sociedades ibéricas hacia el progreso. El sacrificio de la refronterización con el sur, en los términos de Bruselas, se perciben durante las tres décadas que siguen a la firma del tratado de Adhesión de Portugal y España a la CEE no sólo como una oportunidad sino como un “justo reconocimiento” como iguales a sociedades que aún recrean su identidad en términos del imaginario imperial pasado. Aunque los procesos de refronterización no son mecánicos en términos culturales, y como mostraré, perduran las ambivalencias, las consecuencias de estas decisiones políticas y económicas tomadas entonces son al menos cuestionables, si no directamente reprobables en términos éticos y legales. Se produjeron en la creencia de que era el único camino para transitar desde los regímenes dictatoriales hacia la democracia, con una (hoy podríamos decir que ingenua) pretensión de que esta opción permitiera la construcción de unas sociedades ibéricas ancladas en un fuerte estado de derecho dotado con políticas de bienestar integradoras. Volveré a este punto en nuestra conclusión.

3. Etnopaisajes Ibéricos, diásporas revertidas, y desmodernización

La transición desde las autarquías dictatoriales hacia la democratización se produjo en las sociedades ibéricas de la mano de la europeización política y económica del sur de Europa. En un proyecto sin precedentes históricos, la firma del acta de adhesión a la entonces Comunidad Económica Europea marcó una nueva era para la configuración de los etnoespacios ibéricos. En 1985, España y Portugal, con sus complejos paisajes e imaginarios etnoraciales y nacionales, se embarcaron en un proceso material y simbólico de *europeización ibérica* que drásticamente iba a refronterizar el Mediterráneo, acabando con la peyorativa letanía de que África comenzaba en los Pirineos (Suárez 2004). Se quería superar el bucle histórico de decadencia e infravaloración europea del sur de Europa, experimentado en España no sólo a través de las recientes experiencias de racismo por los emigrantes del tardofranquismo en el norte europeo, sino por un imaginario colectivo de larga duración, manifiesto en la literatura, los ensayos y la política durante muchos siglos como ilustro a continuación.

A pesar de la historia y la memoria de pobreza y emigración tanto en España como en Portugal (o quizás debido a ella), la refronterización con el “sur” se legitimó en base a una retórica securitaria que ha convertido los procesos de movilidad medulares a la economía política neoliberal en migraciones predominantemente ilegales, y a los trabajadores latinoamericanos o africanos en población presuntamente desechable (Suárez 2004). Los muros de la “Europa fortaleza” se yerguen en el sur a través de una herencia perversa que combina la memoria y el sentimiento de la pobreza y emigración con un imaginario pos colonial arrogante en relación a los nuevos extranjeros “no comunitarios”. La frontera es parte de un proceso más complejo que no sólo involucra a los extranjeros sino que transforma España con un modelo de estado caracterizado por una panoplia de técnicas de categorización social, control procesal y flexibilización del modelo de ciudadanía. En relación a los extranjeros, esta refronterización exigió un proceso de sofisticación administrativa sin precedentes, con nuevas leyes de extranjería y sucesivos procesos de regularización, que consiguen imponer no sólo una ciudadanía de segunda que sirviera a los propósitos económicos del momento, sino reproducir algunos mecanismos de “integración” que han sido a su vez reforzadores de la construcción simbólica de otredad (Suárez 2004).

Aunque este etnoespacio de relaciones europeas no tiene antecedentes históricos equivalentes, la refronterización en relación a múltiples “otros” internos y externos como amenazas a la identidad ibérica sí los tiene. Y numerosos. Cuna de profundas diferencias ancladas en reinos soberanos y minorías reconocidas, la construcción de las “Españas” desde el tardomedievo se realiza en estrecha relación con

la creación secuencial de “otros” que se sucedían unos a otros históricamente en la encarnación de lo anti-español. Judíos, Moriscos, iluminados, herejes, Indios, Afro-americanos, Gitanos, y otros sujetos subalternos colonizados, han sido personajes previsibles de la otredad peninsular, como lo fueron los mecanismos de legitimación de la exclusión, discriminación e incluso expulsión, basados siempre en la naturalización y criminalización de la diferencia cultural. Lo que quizás no es tan evidente hoy por hoy, y conviene recordar aquí, es que *también* Europa y los europeos han sido objeto de este recelo histórico.

El historiador Henry Kamen, al abordar los "mitos" del hispanismo dominante, demuestra que más allá de la polémica sobre el origen y la particularidad de lo español hay una visión "utópica del glorioso pasado nacional" común a progresistas y conservadores (Kamen 2006: 70). Su fascinante trabajo desbanca los mitos de la "nación histórica", la "monarquía Fallida", la "España cristiana", el "Imperio" el "idioma universal" y el que considera más importante de todos los mitos de la historia española, la "decadencia perpetua", porque en él se ancla precisamente esa visión nostálgica de la grandeza imperial trunca y reproduce la narrativa modernizadora occidental que se impone como hegemónica. Y es aquí donde la contradictoria relación con lo europeo se muestra de forma más clara en la herencia intelectual española. Unamuno, que como sabemos se debatió con Ortega y otros muchos sobre el dilema de la "Europeización de España o la Españolización de Europa", revisita el mito de la decadencia en su obra "En torno al Casticismo": "Fue grande el alma castellana cuando se abrió a los cuatro vientos y se derramó por el mundo; luego cerró sus valvas y aún no hemos despertado...España está por descubrir, y sólo la descubrirán españoles europeizados". Juan Valera, después de una mordaz crítica hacia la idea misma de la decadencia, sitúa el horizonte en los países europeos "la idea que formamos de nosotros mismos se tornó cada vez más mezquina y cada vez nos sentimos más humillados en el cotejo que hacíamos de nuestra nación con Inglaterra, Alemania y Francia" (ambas citas en Kamen 2000: 284 y 290). Esa relación ambivalente se mantiene hasta la firma del acta de adhesión a la Comunidad Económica Europea en 1985 a partir de cuyo momento se relega al anacronismo cualquier argumentación sobre el "africanismo" o el "latinismo" ibérico. Un discurso dominante sobre la “natural” europeidad de los pueblos ibéricos que ha tenido un efecto dramático, aunque no letal, sobre los complejos procesos transculturales ibéricos que quedan invisibilizados.

Coincidiendo con el análisis de Dussel (2000), Gabilondo (2001) y otros, el cronotopo de la modernidad ibérica se inicia en el siglo XV-XVI con la expansión colonial y la conformación de un estado centralizado en los reinos de España. Este hito se asienta con la imposición de criterios de homogeneidad

como la religión católica y la limpieza de sangre, con conversión forzosa, la expulsión de judíos y más tarde moriscos, y la imposición de una clasificación social jerárquica que estructuraba la sociedad colonial penalizando la mezcla. Aunque los paralelismos son exacerbados, y no obedecen a similares lógicas de gobierno, es bien cierto que en la península y en las Américas había sobrada experiencia en la aplicación tanto de mecanismos administrativos y políticos para contener las diferencias culturales y marcar fronteras con los “otros” (sistemas de castas, programas de “integración” de mudéjares en la época de Hernando de Talavera en Granada, misiones jesuitas en América Latina), como decretos y medidas de estigmatización y expulsión de colectivos diversos que son parte de la extendida “leyenda negra” española.

Tanto en la península, antes de la conquista de Granada, como en las Américas encontramos sin embargo zonas de contacto, etnoespacios de extraordinaria densidad y pugna por el reconocimiento y el mantenimiento de los espacios híbridos, como han demostrado los estudios históricos y nos recuerda la antropóloga Verena Stolke: “[a] finales del siglo XVII las colonias hispanoamericanas se habían convertido en sociedades extraordinariamente fluidas y complejas. Lejos de transformarse en un orden social jerárquico cerrado e impermeable, un mosaico misceláneo de tonalidades fenotípicas y de desigualdades fue desenvolviéndose a partir de la intrincada y dinámica intersección entre el nacimiento, la clase socioeconómica, el rango social, y la “sangre” en la lucha por el reconocimiento y la posición social”. (Stolke, 2008: 45-46).

En este trabajo atenderé a las manifestaciones transculturales contemporáneas que emergen de la imposición de fronteras culturales en los etnoespacios del Mediterráneo y del Atlántico, al calor del proceso de europeización ibérica desde la adhesión en el proyecto político y económico que se iba a convertir en la Unión Europea. Propongo considerar como etnoespacios ibéricos anclados históricamente, a través de los cuales muy diversos grupos sociales transitaron durante siglos. Son estos tránsitos complejos y multidireccionales los que a través de los siglos han amalgamado semántica, simbólica y materialmente los etnoespacios ibéricos y sus múltiples fronterizaciones. Propongo además concebir estos etnoespacios desplazados en el proceso de europeización como intensas zonas de contacto, siguiendo la definición de Pratt. La historia colonial y poscolonial compartida de estados y nacionalidades peninsulares, se sugiere como contexto que incorpora pero no se limita a las formaciones estatales ni a sus mitos nacionales e imperiales, por otra parte dominantes y muy vigentes.

A continuación paso abordar etnográficamente los efectos de esta refteronterización en dos fases diferenciadas hacia el Mediterráneo y hacia el Atlántico, ambas como efecto de la europeización ibérica. Como en toda zona de contacto, no obstante, este proceso no se produce sin reacciones y resistencias.

4. La refteronterización del Mediterráneo: incorporando los límites de la ciudadanía Europea.

El trabajo antropológico en Granada, realizado durante casi dos años del 1992 a 1994, demostró etnográficamente el complejo proceso que implica la refteronterización, pese a reposar sobre una historia de cientos de años de recelos mutuos a través del Mediterráneo. Uno de los principales hallazgos del trabajo de campo de largo aliento en el ámbito rural y urbano con andaluces, marroquíes y senegaleses fue constatar que no se podía asumir una frontera cultural europea como base de la creación de las nuevas fronteras internas, como a menudo se hace desde una lectura culturalista. Más bien al contrario, se trataba de un proceso de resignificación de los referentes culturales de los distintos grupos colocados entonces en una relación de poder configurada por el proceso de adecuación de la sociedad española y andaluza a las exigencias de su recientemente firmada membresía europea (Suárez 2004).

Nos trasladamos a uno de los ejes más disputados de esta refteronterización, el espacio de reconversión capitalista del agro granadino. El polje de Alfaya incorporó por aquél entonces las nuevas técnicas de riego por goteo que iban a transformar no sólo su economía sino la estructura social y los referentes culturales de sus campesinos. La memoria de la emigración, forzada por el hambre y la desocupación en el agro andaluz en el tardo fascismo, estaba muy reciente. Casi un tercio del pueblo donde trabajé había tenido que irse al norte de Europa a trabajar y sólo habían podido volver a mediados de los 80 por la revolución tecnológica y capitalista. Los campos de secano, dominados hasta entonces por terratenientes semi-ausentes, dieron paso a un paisaje de pequeñas parcelas dedicadas a la horticultura con riego automático en manos de los que antes “no podían vivir de lo suyo”. La identidad como gente del sur, como gente pobre, como gente culturalmente diferente a los europeos estaba a flor de piel entonces, como puede verse en esta poesía popular que se recitaba en las asambleas de las cooperativas agrarias.²

#####

² Alfaya/punto y raya/rompió la valla/no se calla/para que su gente/no se vaya./Mira tu tierra/tus pozos/aúna los esfuerzos con gozo/ que tus montañas sean cálido seno/a tus anhelos/Tu llano/hace Hermanos/a cuantos trabajan de sol a sol/con sus manos. Con hombres nobles/enjutos/que hacen parir/a la tierra/solidarios frutos./ Alfaya no te detengas/sostén la batalla/hasta que utopía/venga.

Pude investigar la ambigüedad sobre las identidades locales recopilando diversas *narrativas de origen* que solían repetirse en grupos concretos, dependiendo en qué lado se situaban respecto a la “cuestión migratoria”. Mi intención al compilar estas narrativas era precisamente ir más allá de los lindes de las unidades culturales reconocidas oficialmente, rastreando a través de las leyendas y usos locales las configuraciones identitarias transculturales y/o transfronterizas.

La primera narrativa que identifiqué predominaba en los grupos con los que inicié mi trabajo de campo, aquellos que más cercanos estaban a los nuevos inmigrantes africanos, acompañándoles en sus problemáticas y luchando por la mejora de sus condiciones laborales y de vida. Eduardo, uno de éstos líderes autóctonos de la lucha antirracista, frustrado ante el rechazo y explotación de los recién llegados jornaleros marroquíes, insistía en lo irracional de la situación, porque “nuestro propio nombre *Alfaya* tiene un origen árabe, significa ‘tierra de pastores’ y en una primera fase de nuestra historia el valle fue usado por ganaderos árabes como tierra de refugio en los días de verano³”. Aunque llama la atención que se categorice étnicamente como “Árabes” a ganaderos andaluces que practicaban el Islam y que luego fueron expulsados, proyectando significativamente sobre el siglo XV el paisaje étnico del siglo XX, esta narrativa de origen crea simbólicamente un etnoespacio de continuidad entre el sur y el norte del Mediterráneo a través de la lógica de aborinidad. Según esta narrativa, Andalucía fue primero islámica, y por tanto, ceder a los criterios impuestos por la UE es inmoral y racista.

La segunda narrativa de origen identificada era la dominante, no obstante: un imaginario campesinista que vinculaba la fundación del valle al asentamiento de jornaleros sin tierra. Emiliano, un líder de la resistencia comunista en la transición, que emparentaba con una familia significada en el gobierno municipal y como muchos en el pueblo, dueño de pequeños terrenos revalorizados en el contexto económico actual, me decía: “*nosotros procedemos de malagueños, ...familias de jornaleros sin tierras que luchamos en contra de los terratenientes que pagaban una miseria a los pastores que cuidaban su ganado. Nosotros luchamos por la tierra con nuestras manos... el nombre original del pueblo era “Las Chozas”, de tan pobres que éramos no teníamos ni casas, vivíamos con nuestros animales y aunque no podíamos mantenernos con las pequeñas tierras que conseguimos arrancarles a los caciques...era muy*

#####

³ En efecto confirmé que Luis Mármol de Carvajal en 1573 se refiere a este pueblo en su “Descripción General de Africa”. Caro Baroja, en su estudio sobre los Moriscos de Granada se refiere a ganaderos y horticultores musulmanes que se quedaron en la zona después de la conquista de los Reyes Católicos (1957)

difícil porque siempre han tenido el poder, mas tierra, mas poder –económico, político, cultural, y todo. Les pagábamos las deudas. Trabajábamos para ellos, les obedecíamos. Pero ya no más”.

En esta narrativa hay también un elemento revolucionario que es el vínculo entre los derechos de pertenencia y el trabajo “con el sudor de la frente”, un elemento de solidaridad de clase que era manifiesta cuando yo llegué al valle, y que Emiliano personificaba con la defensa de condiciones laborales justas para los inmigrantes. Antonio, directivo de una cooperativa y emigrante durante quince años en Francia, reivindicaba esta *ideología campesinista igualitaria* en su reconocimiento de los nuevos trabajadores: “*porque sabemos sobre migración, sabemos que la diferencia entre legal e ilegal no es algo de personas, porque no hay nada ilegal en querer dar de comer a tu familia. Todo el mundo tiene derecho a comer. Nosotros hicimos todo lo que pudimos para lograrlo cuando nos fuimos a Europa, y ahora es normal que esta gente lo haga aquí*”. (AP)

En esta narrativa dominante en el pueblo el progreso se encarna en la figura heroica de los campesinos y emigrantes que lucharon durante siglos para obtener lo que ahora se comienza a reconocer justamente en el contexto europeo. Es la idea de que, en el etnoespacio europeo, los Andaluces y los Españoles son por fin, después de varias décadas de dictadura y pobreza, *personas con derechos*. Esta idea genera una identidad híbrida entre la emigración reciente y la inmigración, tensionada ante las exigencias de la nueva ciudadanía europea. Angustias, que emigró a Alemania como indocumentada, y volvió al pueblo para hallar que la falta de reconocimiento de su trabajo le hurtaba la pensión merecida me comentaba: “*siento una tristeza grande por estos mahometanos, la migración no es buena, yo llegué a Alemania ilegal y sin poder hablar, casi me vuelvo loca...allí nos miraban con extranjeros pobres, nos decían: “vuelve a tu país ‘auslander’”, y así es hoy también....Nosotros no teníamos interés en aprender de otras culturas o estar con otra gente, sino conseguir cubrir nuestras necesidades. Pero una vez que volvemos, se nos debería reconocer nuestros derechos, porque allí no tenía derecho a trabajar, pero aquí si, aquí ya somos europeos y deberíamos tener unos beneficios*”

Frente a estas retóricas de “*modernidad merecida*” los inmigrantes marroquíes asentados en el valle creaban narrativas (o, como sugiere Pratt, autoetnografías invisibilizadas) que cuestionaban la idea progreso y “modernización” andaluzas. Mohammed, uno de los líderes marroquíes con fuerte arraigo en el pueblo, me explicaba que la ley transcendental del Mizán nos permite entender que “*todo lo que sube baja*”, según tiraba su mechero al aire y lo recogía con una sonrisa. Otro jornalero marroquí, Simo, daba

argumentos basados en una comprensión histórica de largo alcance para desprestigiar la idea de extranjería y proponer una visión contrahegemónica de Andalucía “mora”: *“Aquí estamos, en Andalucía, para quedarnos. Esta tierra fue nuestra y lo que queremos ahora es que no nos traten como si fuéramos Chinos. Somos vecinos, nuestros destinos están unidos”*.

Pero es—esta historia local y esta cercanía es precisamente lo que generaba inquietud. Un jornalero cordobés que estaba casado con una latinoamericana y solía ser parte del movimiento solidario con los derechos de los inmigrantes me dijo en una ocasión: *“Me gustan los moros, he trabajado con ellos, y la gente no debe tratarles como les trata. Pero sabes? Ellos deben adaptarse a la situación; son jornaleros, como yo. Pero yo soy español, y ya sabemos como competimos con Marruecos con los tomates y otras cosas. Es justo que vengan a trabajar, igual que yo fui a Suiza...Pero, hay que tener cuidado, porque los moros tienen un sentimiento especial con Andalucía, sabes? Sueñan con que Granada o con Córdoba, mi propia ciudad, vuelvan a ser suyas. Y aunque yo defienda sus derechos lucharía en contra de ellos si tratasen de quitarnos algo, porque es nuestro. Porque hemos luchado por ello, igual que luchamos en contra de la dictadura, y luchamos para cambiar nuestra economía. Ahora estamos en Europa. Y no hemos hecho todo esto para que los marroquíes puedan recoger los frutos de nuestro esfuerzo”*.

Esta narrativa muestra a las claras cómo el contexto de “europeización” reactiva imaginarios culturalistas y racistas locales, recreando el clima de “pánico moral” dominante en los medios y en los discursos políticos que a la postre legitimaba la refronterización. El problema a nivel local no era la diferencia cultural, sino la ansiedad producida en un espacio fronterizo donde los límites y lugares que cada grupo debe ocupar están poco claros. Como el historiador Mark Meyerson afirma, desde un análisis que confluye con mi propuesta de zonas de contacto: *“Una de las paradojas de la historia Española, me parece, es que los textos legales, literarios y polémicos en los que el ‘otro’ fue construido se produjeron porque el ‘otro’ era tan familiar y por tanto tan peligroso, porque el ‘otro’ no era ‘otro’ en absoluto”* (1999: xiii). Así, a pesar de que la vigilancia sobre los inmigrantes tiene de hecho efectos no deseados sobre la población autóctona, (“ser retratados ante el estado”), las nuevas fronteras y sus vigilantes se aceptan a cambio de proteger un imaginario de modernización europeo que hasta entonces, en su memoria como emigrantes, les había estado vedado.

5. La refrontalización del Atlántico: reinventando la supremacía colonial.

Si el crecimiento de la inmigración en España ha sido definido por las Naciones Unidas en 2009 como el más acelerado del mundo en los últimos años, la rapidez y contundencia del asentamiento de la población de América Latina en España no tiene precedentes. Ya a finales del 2003, la población latinoamericana en España representaba un 31.2% de toda la inmigración regularizada (y casi un 40% si incluimos la población no documentada, según los datos del Instituto Nacional de Estadística, INE). Diez años después, y a pesar de una tímida inversión de la migración hacia el retorno, ciudadanos latinoamericanos, nacionalizados españoles o nacidos en España, alcanzan algo más del 50% de todas las personas de origen extranjero en España. Su asentamiento, sin embargo, está determinado por la refrontalización previa del Mediterráneo: ciertos rasgos de la nueva “otredad” de los Africanos, como extranjeros “no comunitarios” y como trabajadores subalternos, en su mayoría “ilegales”, se extendió rápidamente a los latinoamericanos. En la primera década del siglo XXI, una nueva categoría de *alteridad* basada en la extranjería y la inmigración, homogeneizó instrumentalmente procesos y trayectorias migratorias muy diversas bajo el estigma de la pobreza y la exclusión.

Esta enorme presencia contemporánea de latinoamericanos en Europa responde a la movilidad poblacional generada en la globalización y sus nuevas relaciones de dependencia. Como Ferguson sugiere para el caso de África, este nuevo vínculo transnacional se establece desde la subalternidad y bajo los efectos de las políticas de ajuste impuestas en múltiples países antes, durante y después de la “década perdida”. Corralitos y dolarizaciones, bunkerización de Estados Unidos, violencia paramilitar y del narcotráfico, son algunos de los detonadores del éxodo masivo de clases populares desde el Caribe y múltiples países latinoamericanos. Esta situación de expulsión coincide con un renovado impulso de la inversión financiera de nuevas transnacionales de origen español en América Latina y de un desarrollo económico y sociopolítico sin precedentes en la península ibérica. La diáspora latinoamericana no cesa de expandirse, ya no sólo en las Américas, donde su peso como la minoría más importante demográfica y políticamente es evidente, sino también en distintos enclaves europeos y de forma muy espacial en España, donde también se comienza a hablar de la “latinización” de la península ibérica (Izquierdo 2003, Suárez 2011, 2012).

Esta “latinización” no tiene precedente histórico en la península ibérica. Esta última oleada de tránsito Atlántico cambia la dirección y la composición de clase de la población que circulaba en el campo transnacional “ibero/hispano/latino-americano” establecido en el siglo XV. Hasta finales del siglo XX, sólo las élites nacionales latinoamericanas y puntualmente la burguesía exiliada hicieron uso de la movilidad transoceánica en sus estrategias personales y familiares. Las nuevas migraciones las lideran grupos que nunca se habían trasladado a Europa: clases populares y campesinas, poblaciones indígenas o afrolatinoamericanas, entre otros. Latinoamérica, en toda su variedad etnoracial, nacional, regional y socioeconómica accede a través de estos canales de inmigración económica no cualificada a Europa, asentándose en la península ibérica con enorme fuerza. El sentimiento que acompaña esta migración es ambivalente. A pesar de que el imaginario neoimperial nunca abandonó el pensamiento hegemónico en la península, los emigrantes y exiliados después de la independencia llegaron mayormente a las Américas sin saber casi nada de su realidad, como demuestran múltiples estudios históricos sobre estos movimientos poblacionales. Las clases populares latinoamericanas tampoco traen consigo un conocimiento contemporáneo de la península, y también en ellos prevalece un imaginario poscolonial que va desde la reserva hasta un explícito posicionamiento crítico ante la “madre patria”. Los contactos transculturales, tan profundos y densos en tierras americanas son intrusos en la península, donde aún predomina un rancio hispanismo caduco que intenta perpetuarse a través de la negación de las diferencias a través del Atlántico.

El discurso dominante, no obstante, es el de la cercanía cultural de los latinoamericanos. Pareciera que, frente a la rivalidad y recelo visceral contra el “moro”, nos encontramos aquí con la “otredad domesticada”, la “otredad familiar”. De hecho, mientras que en el espacio público el icono de la patera más y más refleja el miedo a la invasión a través del Mediterráneo, las entradas masivas de latinoamericanos desde mediados de los 90 a través de los aeropuertos son invisibles en los medios. Frente a la crudeza de las detenciones y persecuciones en el estrecho, nuestro trabajo de campo con Ecuatorianos en Madrid evidenciaba la benignidad de los agentes aduaneros en las fronteras de los aeropuertos, donde cientos de miles de latinoamericanos que no requerían visado para entrar al país adoptaban identidades ficticias de turistas para acceder el territorio. Como a menudo denuncian los magrebíes y africanos, el asentamiento de los latinoamericanos no sólo se ha debido a su acción, sino también a las políticas del gobierno de atracción y preferencia. Las cifras de las campañas de regularización y de los programas anuales de contratación en origen muestran claramente esta preferencia gubernamental de los latinoamericanos en relación a los africanos. Esta tolerancia

intermitente característica de la errática política migratoria española colocaba a los latinoamericanos en una posición menos cuestionada que la de los africanos, aunque siempre amenazada por redadas, detenciones, y otras técnicas de gobierno que buscaban mantener la precarización social del nuevo ejército de reserva latinoamericano en tierras ibéricas. Su perseverancia, más allá de las condiciones excluyentes y discriminatorias del asentamiento migrante, se ve beneficiada por un derecho de nacionalidad que incorpora de forma explícita los imaginarios de “afinidad” y “familiaridad” poscolonial en el sistema jurídico. Si los latinoamericanos pueden iniciar el trámite de adquisición de nacionalidad española a los dos años de residencia legal, los marroquíes necesitarán diez. De hecho ésta es una de las fronteras de pertenencia y adquisición de derechos que de forma más contundente está transformándose. Cientos de miles de españoles hoy en día han nacido en América Latina, y mantienen vivas sus identidades y sus vínculos sociales transnacionales, con dobles ciudadanías que están generando acciones políticas diaspóricas pioneras en este etnoespacio transnacional Atlántico.

La retórica de la “afinidad cultural”⁴ y de la “hermandad hispana”, donde no sólo la lengua sino la religión aparecen como horizontes amables de entendimiento, adquieren a menudo en España un característico paternalismo neocolonial. Angela, una de las trabajadoras sociales encargada del acompañamiento en uno de los cientos de programas de “integración” que proliferan en esta época nos comentaba: *“los Ecuatorianos vienen de una cultura antigua, pero la han vivido a través de la pobreza, de la tiranía de sus políticos, de la ignorancia y el servilismo. Yo siempre he querido a América Latina, y me empapo de su cultura ahora que están aquí viviendo con nosotros. Y me alegra verles prosperar, porque son muy formales y educados, nada que ver con los moros, a dónde vas a parar. Ellos prosperan porque saben adaptarse, conocen nuestras costumbres, el idioma y la religión. La gente por eso les quiere, porque son parte de nuestra historia”*. Frente a este perfil nos encontramos también con el recelo de la diferencia, como expresaba un madrileño que ejercía de vigilante en una de las constructoras que contrataba a inmigrantes de forma masiva en la primera década de siglo: *“Son suaves, son taimados, uno no se puede fiar. Pareciera que lo saben todo, pero a la hora de asolar o de pintar o de montar las cañerías se ve que de tanto nada. Hay que tener más cuidado porque te saben engañar, saben responder. Eso sí, hay diferencias: tu sabes que un colombiano es como ellos dices “pilas”, se las saben todas; pero un ecuatoriano es más lento aunque más noble. Son más indios, más obedientes”*.

#####

⁴ Varios investigadores han demostrado la instrumentalización de esta retórica de afinidad cultural, bien desde la sociología de las migraciones (Cook-Martín 2009, Martín et al., 2012) o a través de enfoque posfoucaultiano y decolonial (Gil 2010)

La mayor parte de los latinoamericanos con los que he trabajado en los últimos 15 años son conscientes de que esta aparente tolerancia tiene que ver con lo que académicamente denominamos remplazo “étnico” y ha sido contundentemente demostrado en la literatura (Martín Díaz et al. 2012). De forma semejante a la refrontalización del Mediterráneo, cada uno tiene un sitio, y la similitud no implica igualdad. Aida, una dirigente ecuatoriana de extracto indígena, lo expresa de forma particularmente enérgica: *“el español cree que pensamos lo mismo, que hablando español como ellos somos iguales; pero cuando les respondemos que no estamos de acuerdo se quedan sorprendidos, no lo esperan. Como hablamos quedito piensan que estamos sometidos, pero los tiempos de la conquista ya pasaron. Hoy somos como cualquier otro trabajador, queremos simplemente nuestros derechos. Eso es ser iguales, tener los mismos derechos”*.

Hay una clara conciencia poscolonial que implica un reconocimiento de igualdad, en el marco de la legislación española y europea. Pero hay a la vez una reivindicación de la necesidad de reescribir la historia, de “reconquistar” el imaginario imperial de la “madre patria”. Susana, una periodista de origen ecuatoriano llegada a España con 10 años:

“Decía Puyol que éramos fácilmente integrables...pero cuando ves cómo cuentan los libros de historia nuestra historia, te revuelves, y sí, yo me peleo porque hay mucho miedo de reivindicar ciertas cosas, cierta historia que no hemos podido escribir...mi historia, mis orígenes como país, como república, mi independencia, si me la cuentan desde España, -y eso nos ha pasado a todos-, es un choque tremendo...hay que pelear con el rollo este de la madre patria, porque lo siento, pero es horroroso, es un lastre para nosotros...lamentablemente está muy pegado muchas de nuestras tradiciones y folklore, y ahora, sácate de encima todo eso,... esta herencia colonial con una visión tan paternalista, de arriba para abajo...lo malo sabe que es? Lo malo es que son piedras en el camino a la hora de ir construyendo, eso es lo malo, y te hacen perder energías y tiempo, y recursos. Entonces, si la madre patria me acepta, estupendo, y si no, que pena, pues su hijo se ha independizado, ha crecido”

Estamos observando la creación de una nueva identidad, un nuevo pan-nacional o pan-étnico, que tiene que ver con la conciencia de la herencia colonial, pero también con las redes sociales transnacionales con la diáspora “latina” en US. En otro lugar hemos descrito el campo político-mediático que desde 2007 hemos venido siguiendo (Suárez Navaz 2011, 2012). Uno de los más contundentes hallazgos es la radical necesidad que tanto los latinoamericanos que forman parte de los nuevos medios de

comunicación orientados hacia las comunidades inmigrantes asentadas en el país, como la mayor parte de los propios migrantes cree necesario crear estrategias alternativas de representación que contrarresten la visión criminalizada y/o victimista dominante en la esfera pública española. Podríamos caracterizar estas nuevas producciones mediáticas como “autoetnografías”, que se reclaman como exigencia de autenticidad y de representatividad colectiva: *“conocer un locutorio, saber comer una pachamanca, ir y disfrutar en una tanantada, -que por cierto ahora se acaba de reconocer como patrimonio cultural de la humanidad-, eso aprendemos, eso somos como latinos acá...y es que aquí no lo conocen, los españoles lo ven como un carnaval, pero queremos explicarles que es una fiesta en conmemoración al Inca, que se hace en un día y fecha especial...tenemos los medios y somos los que sabemos. Hay que globalizarse, pero a veces esto significa la segmentación, y no es así...Los medios latinos hablamos los primeros de las hipotecas, del cierre de los CIE’s, de problemas que ahora tienen también los españoles pues. Tenemos que lograr que pongan nuestro dial”*.

Observamos la autodenominación de “latinos”, una categoría eminentemente transnacional que en Estados Unidos no sólo es reconocida sino que ha adquirido una fuerte dimensión político-mediática y académica. En España el fenómeno es emergente y disputado. Lo “latino” está fuertemente vinculado al mercado dominado por la hegemonía norteamericana, y en los inmigrantes latinoamericanos en España existe ciertamente una fuerte ambivalencia que va desde el deseo hasta la denuncia imperialista. De momento, la categoría se forja como un sentimiento de pertenencia en la diáspora que es propio del tránsito y el desarraigo: *“Yo agradezco estar aquí en España porque he conocido Latinoamérica aquí, si no hubiera llegado a este país, no conocería la cultura boliviana, colombiana, paraguaya. Es España la que me ha permitido ser latinoamericana realmente...me ha enriquecido como persona. Ha añadido otra identidad más, la andina pues, la ecuatoriana, la latinoamericana; el ser latina aquí en España”*.

En el polo contrario, se cuestiona la construcción de lo “latino” como resultado de una nueva estrategia de segmentación y subalternización transnacional. Así respondió un joven colombiano en una jornadas que celebramos en la universidad cuando entre varias personas del público se comenzó a definir lo “latino” como el elemento identificador del sentimiento de los y las inmigrantes de América Latina en España: *“Yo personalmente en relación a la herencia colonial contesto con cosmopolitismo, como decía esa filósofa feminista Victoria Camps, yo reniego de mi colombianidad, reniego de Colombia, yo soy un exiliado voluntario de ese país...me gustó la idea de ser un ciudadano del mundo, por eso a mi el tema de la identidad latinoamericana me de urticaria, que es eso, vamos a ver, lo que heredamos de España,*

la religión?, la primera comunión que yo hice con la hostia y el jesucristo, la hispanidad...luego me voy a Cataluña y ahí te machacan con el catalanismo, ya cómo no, estoy convencido...parla catalán y uno se siente bien, mira como me quieren ahora, y entonces te parece interesante...lo latino es un espacio para la gente latina, es lo contrario al cosmopolitismo, ves a gente vestida de latina, bailando salsa, ligando con latinos. Para mi es un sofisma, un error, una forma de decir obreros en el mundo de hoy”.

Para otros lo latino es una exigencia de la condición diaspórica, y permite articular un sentimiento de exilio para transformar e interpelar el nacionalismo originario: *“Hacer revistas no es un negocio, es un servicio...pero aquí viene el drama personal, porque mi audiencia, lo que estoy escribiendo va a ser leído en España, en Suiza, en Alemania, en Italia, por Latinos, por Bolivianos, por gente de mi color de piel pero que piensan absolutamente diferente. Entonces el desafío es seducir a ese público, seducir a los latinos como lectores, y también como anunciantes, ...porque es una forma solidaria de comprarnos y vendernos para que salgamos de la crisis, ya que nuestros gobiernos no se acuerdan de nosotros”.*

En la nueva refronterización del Atlántico existen tres procesos identitarios concurrentes que reproducen y redefinen esta herencia poscolonial y que aquí enuncio brevemente: conceptos como “latino” o “hispano” adquieren relevancia y tienden a homogeneizar y blanquear a la población latinoamericana, se invisibiliza la especificidad afroamericana, y se romantiza la dimensión indígena. La representación dominante de lo indígena desplazada históricamente a un pasado glorioso prehispanico que elude el trabajo específico respecto a la situación contemporánea de los pueblos indígenas, su pobreza y su exclusión política en América Latina y en el espacio transnacional. Esta dislocación histórica es un mecanismo recurrente en la construcción de un modelo multiculturalista neoliberal. Como he mostrado en trabajos que se centraban en la refronterización del Mediterráneo, la nueva identidad indígena se representa de manera similar a la presencia Árabe en la retórica del Al-Andalus en Andalucía, “convenientemente localizada en un tiempo histórico pasado, y representada ‘a través de una mirada romántica [de forma que] el estereotipo bueno no contradiga el malo’, esto es, el de los Árabes [aquí los indígenas] contemporáneos que viven en España como inmigrantes” (Suárez Navaz 2004: 62).

6. A modo de conclusión

La inclusión en la UE se construyó discursivamente como una *justa retribución histórica* que reposicionaba a las sociedades ibéricas en la senda de la modernidad. No se trataba sólo del

reconocimiento simbólico del sur de Europa como “iguales” y “socios” de los países europeos, ciertamente. Aunque (o precisamente porque) los imaginarios neocoloniales están presentes con fuerza, las sociedades ibéricas veían este momento como una oportunidad para construir un estado de derecho y un estado de bienestar, dejar atrás las épocas de exilio y hambruna, de pobreza física y mental. La refronterización se presentó como una exigencia *sine qua non*, pero también sin retorno. Y ésta es la paradoja con que concluimos nuestro recorrido por los etnoespacios ibéricos: la profunda crisis ha impactado España de tal manera que el sueño de la bonanza europea ha colapsado. Suben los niveles de pobreza y paro hasta proporciones inéditas desde el autarquismo franquista, a la par que se produce el ataque y desmantelamiento progresivo de los logros del estado de bienestar (especialmente en educación y cultura). Los inmigrantes Africanos y Latinoamericanos han sufrido con toda la población trabajadora este impacto, quizás de una manera más angustiosa por su itinerario transnacional. Ha habido retorno y la emigración hacia Europa, hacia el Mediterráneo, hacia el Atlántico se ha reactivado, tanto por los españoles como por inmigrantes asentados previamente en la península.

En este proceso de “europeización” se provocaron al menos tres *olvidos* en relación a la pertenencia y la otredad que hoy, frente a la nueva expulsión de la península retornan con fuerza. Primero, que las metrópolis europeas fueron de parte del desplazamiento como poder colonial en el siglo XIX de España y Portugal, que no se intervino en la contienda civil, y que Alemania y otros países parecen renovar su papel respecto a España como proveedor de mano de obra. Segundo, que el exilio y la expulsión es una herramienta de gobierno que no sólo se aplica sobre los “otros” internos y foráneos, sino sobre las clases populares y subalternas en general. Y el tercer olvido provocado en este proceso es el más reciente y a mi modo de ver más cáustico: se trata de la negación de los vínculos geoculturales de la península tanto con el norte de África como con el espacio poscolonial latinoamericano. Vínculos que debieron ser sacrificados en el nuevo contexto de la Europa Fortaleza a cambio sólo de un mercado laboral en condiciones precarias.


Los olvidos son estratégicos y el discurso dominante se niega a encararlos. El proyecto de modernización euro-ibérica como marca de supremacía civilizatoria vis à vis imaginarios de alteridad complejos y contradictorios que se evidencian en las relaciones sociales no ha llevado el país a ningún lado. La resistencia al proyecto neoliberal impuesto desde Europa es cada vez más patente, pero primera la desilusión frente a la indignación. El punto débil sigue siendo el solipsismo y la incapacidad de aprovechar los etnoespacios presentes para abordar una nueva forma de estar en el mundo, un

reposicionamiento en el campo transnacional. A pesar del enorme debate, sufrimiento, y negación de la historia que significa la refrontalización del Mediterráneo, y las numerosas prácticas de resistencia y de solidaridad con los nuevos “otros”, el éxito de la narrativa de modernización y sus olvidos estratégicos ~~era~~ es incuestionable.

Referencias Citadas

- Appadurai, Arjun. (1996). *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Butler, Judith, Laclau, Ernesto, & Žižek, Slavoj. (2000). *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. London: Verso.
- Dussel, Enrique. (2000). Europa, modernidad y europcentrismo. In E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 246). Buenos Aires: CLACSO.
- Cook-Martín, David, & Viladrich, Anahí. (2009). The Problem with Similarity: Ethnic-Affinity Migrants in Spain. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 35(1), 151-170.
- Ferguson, James. (2006). *Global Shadows. Africa in the neoliberal world order*. Durham and London: Duke University Press.
- Gabilondo, Joseba. (2001). The Hispanic Atlantic. *Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies*, 5, 91-112.
- Gil Araujo, Sandra. (2010). The Coloniality of Power and and Ethnic Affinity in Migration Policy: The Spanish Case. In E. Gutiérrez Rodríguez, M. Boatcă & S. Costa (Eds.), *Decolonizing European Sociology: transdisciplinary approaches* (Gutiérrez Rodríguez, Encarnación, M. Boatcă and S. Costa eds.). Farnham: Ashgate.
- Hall, Stuart. (1993). Culture, Community, Nation. *Cultural Studies*, 7(3), 349-363.
- Izquierdo, Antonio, López de Lera, Diego, & Martínez Buján, Raquel. (2003). The Favorites of the 21st Century: Latin American Immigration in Spain. *Studi Emigrazione*, XXXX(149), 98-124.
- Kamen, Henry. (2006). *Del Imperio a la decadencia. Los mitos que forjaron la España moderna*. Madrid: Ed. Temas de Hoy.
- Kamen, Henry. (2006). *Del Imperio a la Decadencia. Los mitos que forjaron la España Moderna*. Madrid: Temas de Hoy.
- Kamen, Henry. (2007). *The disinterited*. New York: Harper Perennial.
- Maalouf, Amin. (1999). *Identidades Asesinas*. Madrid: Alianza Editorial.
- Mahmood, Saba. (2006). Cultural Studies and Ethnic Absolutism: Comments of Stuart Hall's Culture, Community, Nation. *Cultural Studies*, 10(1), 1-11.
- Martín Díaz, Emma, Cuberos, Francisco, & Castellani, Simone. (2012). Latin American Immigration to Spain. Discourses and Practices from 'la madre patria'. *Cultural Studies*, 26(6), 814-841.
- McDonogh, Gary W. (2009). *Iberian Worlds*. New York: Routledge.
- Pratt, Mary Luise. (1991). Arts of the Contact Zone. *Profession*, 33-40.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. (1988). Can the Subaltern Talk? In C. N. a. L. Grossberg (Ed.), *Marxism and the Interpretation of Cultures* (pp. 271-313). Basingstoke: Macmillan Education.
- Stolcke, Verena. (2008). Los mestizos no nacen, se hacen. In V. Stolcke & A. Coello (Eds.), *Identidades ambivalentes en América Latina [siglos XVI-XXI]*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Stolcke, Verena. (2008). Los mestinos no nacen, se hacen. In V. Stolcke & A. Coello (Eds.), *Identidades*

- ambivalentes en América Latina. Siglos XVI-XXI* (pp. 17-58). Barcelona: Bellaterra.
- Suárez Navaz, Liliana. (1995). Sanctioned identities: legal constructions of modern personhood. *Identities*, 2, 1-27.
- (1995b). La construction d'une communauté transnationale: Les Sénégalais en Andalousie, Espagne. *Mondes en Développement*, 23(91).
- (1999). La construcción social del fetichismo de los papeles: ley e identidad en la frontera sur de Europa. In I. Terrades (Ed.), *Antropología Jurídica*. Santiago de Compostela: Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español.
- (2004). *Rebordering the Mediterranean. Boundaries and Citizenship in Southern Europe*. Oxford/New York: Berghahn Books.
- (2007). Identitat, territori, i ciutadanes en el camp migratori transnacional. *Revista d'Ethnologia de Catalunya*, 30(Primavera).
- (2010). Reflexiones etnográficas sobre la «ciudadanía transnacional». Prácticas políticas de andinos en el sur de Europa. *Arbor. Ciencia, Pensamiento, Cultura*, 186(744), 639-655.
- (2011). Políticas de Representación: construcción y marketing de nuevas identidades en el espacio político-mediático. *Revista de Antropología Social*, 20, 229-261.
- (2012). La construcción de lo "latino": perspectivas antropológicas de la diáspora. In V. Durán (Ed.), *Los 100 Latinos*. Madrid: Fusionate.
- (2012b). Kichwa's Migrations across the Atlantic Border Regime. Trans-territorial practices of Identity and Rights within a Postcolonial Frame. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 1(1), 41-64.



**PARENTALIDADES
MÚLTIPLES Y
ARTICULACIONES
DISCIPLINARIAS.
DE FRONTERAS,
ENCRUCIJADAS
Y VÍNCULOS**

**Coordinado por
Ana Piella Vila,
José María Uribe,
M. Isabel Jociles**

**PERIFERIAS, FRONTERAS Y DIÁLOGOS
XIII Congreso de Antropología de la FAAEE**

PARENTALIDADES MÚLTIPLES Y ARTICULACIONES DISCIPLINARIAS. DE FRONTERAS, ENCRUCIJADAS Y VÍNCULOS¹

Anna Piella Vila

Institut Català d'Antropologia

Universitat Autònoma de Barcelona

anna.piella@uab.cat

José María Uribe

Asociación de Antropología de Castilla y León «Michael Kenny»

Universidad Pública de Navarra

jmuribe@unavarra.es

M. Isabel Jociles

Instituto Madrileño de Antropología

Universidad Complutense de Madrid

jociles@cps.ucm.es

La parentalidad, a grandes rasgos, remite a funciones procreativas, de crianza, educativas y de transmisión identitaria, que son las que corresponden al estatus de padres. E. Goody

¹ Este Simposio se enmarca dentro de los proyectos de investigación I+D del Ministerio de Economía y Competitividad, de los que son IP los coordinadores de este simposio: CSO2012-39041-C02-01, *Parentescos: formas de parentalidad y articulaciones disciplinarias*, IP Anna M. Piella Vila; CSO2012-39041-C02-02, *Parentalidad, género y salud en los cuidados del niño sano. La paradoja del deber/derecho sobre la crianza: padres custodios y mujeres sin maternidad*, IP José María Uribe Oyarbide; CSO2012-36413, *Revelación y secreto de los orígenes en las familias con descendencia por donación de gametos: variaciones según los modelos familiares*, IP María Isabel Jociles.

(1982) señaló que ser padres implica diferentes papeles, como concebir, alimentar, educar, así como dar una identidad oficial, y que todos estos papeles en algunas sociedades pueden repartirse entre diferentes personas, personas reconocidas, sin por ello deshacer o disminuir el estatus de padres (Cadoret 2004). Por lo tanto, desde una perspectiva antropológica, la parentalidad concentra diferentes aspectos de la maternidad y la paternidad, considerando además que las funciones parentales, los cuidados físicos, la alimentación y nutrición, los procesos de socialización y el marco de seguridad psíquica que ofrecen, en un sentido amplio, pueden ser ejercidos simultánea o sucesivamente por varias personas que tengan, o no, vinculación biológica con los niños y las niñas.

El campo de la pluriparentalidad no es nuevo en Antropología. Ya en los años setenta del siglo pasado, E. Goody (1971), a propósito de las formas de aprendizaje en África Occidental, y W. H. Goodenough (1970), en su epílogo al trabajo de Carroll sobre adopciones en el ámbito oceánico, realizaron algunos trabajos sobre 'parenthood', en los que se subrayaba la variabilidad sociocultural de la parentalidad y la diversidad de actores que desempeñan roles parentales. No obstante, la parentalidad y sus múltiples formas constituyen un tema reemergente² en el campo de estudio del parentesco, no tanto por su contenido (formas diversas de cuidados parentales se han descrito en la Antropología Social clásica y en otras ciencias sociales, pese a que ciertas preconcepciones etnocéntricas han privilegiado el análisis del parentesco en términos de espacios genealógicos de radio cada vez mayor), como por el uso del término 'parentalidad' para referirse a esas prácticas de crianza y por la importancia que las distintas formas de parentalidad, asociadas algunas de ellas a la dejación de las responsabilidades parentales, han adquirido en la literatura sobre políticas sociales.

Por otra parte, los valores y comportamientos socioculturales que convergen en la parentalidad se muestran cada vez más complejos debido a los movimientos de población, a las nuevas tecnologías reproductivas, a los diferentes sistemas de circulación de niños, a nuevas configuraciones de género, a legislaciones actuales sobre custodia compartida, etc., creando nuevas variantes de parentalidad.

² Desde finales de los 90 existen numerosas publicaciones antropológicas que tratan la variabilidad de roles parentales, como las investigaciones realizadas en Francia por Cadoret (2001), en Noruega por Howell (2003), en EE.UU. por Franklin y Ragoné (1997), en Brasil por Fonseca (2005), en Canadá por Ouellette (1996) y en México por Olavarría (proyecto CONACYT, 2007-2010, sobre parentesco, cuerpo y reproducción). En España destacan los trabajos de Jociles y Charro (2008) y Rivas (2009).

En el marco de diálogo y debate que proporciona el lema del congreso, proponemos una perspectiva intra- e interdisciplinar como un ejercicio de análisis teórico-práctico sobre las conexiones existentes en el ámbito parental, convencidos de que una estrategia especialmente fructífera para desarrollar nuevos conocimientos consiste en romper fronteras disciplinares a partir de estudios teórico-empíricos que permitan articular vínculos transdisciplinares. Así, dos son los ejes que articulan nuestro planteamiento, respondiendo a un doble objetivo: 1) Por una parte, poner de relieve la variedad y complejidad de las formas parentales que se dan en la actualidad, así como las perspectivas antropológicas que analizan y explican estos contextos (Antropología del parentesco, de la salud, de la educación, del género). En el ejercicio empírico de los roles parentales, se entrelazan indisociablemente conceptualizaciones del parentesco, sistemas de género, procesos enculturativos formales e informales y protocolos de normalización de diferentes disciplinas. 2) Y, por otra parte, indagar en las conexiones disciplinarias que, cuando se trata de cuidados y roles entendidos como parentales, constituyen puntos de encuentro entre disciplinas, con trayectorias, discursos y prácticas distintos.

La parentalidad no solo se conjuga en plural (parentalidades) debido a la diversidad de sus manifestaciones doméstico-familiares, sino que además presenta una dimensión intergeneracional que es necesario incorporar para un análisis y comprensión completa del ámbito parental. Es más, las relaciones intergeneracionales deben ser entendidas en su doble dirección parental-filial, es decir, de padres/madres a descendientes, y de hijos/as a progenitores. Tampoco podemos situar el estudio de la parentalidad únicamente en los supuestos agentes primarios involucrados en las relaciones parentales (padres/hijos). Otras personas pueden, y de hecho lo hacen en diversos contextos, ejercer roles parentales, sean esas personas progenitores u otros parientes, sujetos no vinculados por parentesco o instituciones.

Que la parentalidad trata de vínculos es una certeza, de la misma forma que todas las experiencias familiares implican algún tipo de vínculo entre las personas involucradas en la convivencia o la pertenencia a la unidad social familiar. Estos vínculos presentan a la vez una dimensión psicobiológica (a través del apego) y una dimensión sociocultural (a partir de las distintas manifestaciones de formas de crianza). Solo llegaremos a entender la compleja dimensión de la parentalidad atendiendo a estos aspectos psico-bio-socioculturales.

Que la parentalidad no trata solo de vínculos es otra certidumbre. En numerosas ocasiones, las personas que se plantean la posibilidad de ser padres o madres se encuentran ante encrucijadas que las llevan a tomar decisiones sobre su maternidad y paternidad y cómo llevarla a cabo. Decisiones que se enmarcan tanto en un sistema cultural de valores asociados a la maternidad/paternidad como a un corpus jurídico y sanitario que la normativiza. Las posibles opciones a las que enfrentarse tienen que ver con las vías de llegar a la paternidad, así como si hacerlo en pareja o en solitario, entre otras decisiones importantes.

El estudio de la parentalidad requiere, además de considerar los vínculos parentales y ser conscientes de las encrucijadas personales, plantear la necesidad de traspasar fronteras disciplinarias. Existe una clara correspondencia entre parentalidad y parentesco. No necesariamente todas las relaciones de parentesco implican prácticas parentales, pero difícilmente entenderíamos el desarrollo de la parentalidad si no lo situamos en el dominio del Parentesco³, o al menos de lo que social y culturalmente se concibe como tal. En este simposio se analizan aspectos de salud y género dentro del ámbito antropológico, así como del Trabajo Social y del entorno jurídico más allá de la Antropología Social. Otras articulaciones que sin duda existen y hay que considerar, pero que no se desarrollan en este texto, afectan a los procesos de socialización y la Antropología de la Educación, por una parte, y a la Medicina y la Biología, por otra.

Al reunir los textos completos de las comunicaciones expuestas en el simposio, una cuestión que surge recurrentemente es la transversalidad de algunos de los temas analizados por las/los autores. Así, encontramos que las cuestiones de género y el entorno legislativo actúan constantemente como factores condicionantes de las prácticas o posibles prácticas parentales. En todos los contextos presentados, sea la adopción, la migración y transnacionalidad, la coparentalidad, la homoparentalidad o la monoparentalidad, los comportamientos, las decisiones y las conceptualizaciones vinculados a la maternidad/paternidad se ven afectados por los valores asociados a la condición masculina o femenina en contraposición a la parentalidad. Igualmente, y también como extensión de esas ideologías sociales vinculadas al género, los requerimientos legales fijan, y a veces restringen, las opciones de las personas que

³ Para una definición del dominio del Parentesco y su articulación con la parentalidad ver González Echevarría, A. et alii (2010) «Sobre la definición de los dominios transculturales. La Antropología del Parentesco como teoría sociocultural de la procreación», *Alteridades*, v. 20, n. 39, pp. 93–106.

deciden llevar a cabo prácticas familiares que no siempre responden a relaciones parentales socialmente aprobadas. Asimismo, se muestran también, en los trabajos que se presentan a continuación, tenaces conexiones que articulan significados y prácticas parentales con identidades emergentes y reivindicadas, y con la recuperación y el ejercicio de derechos, ya sea sobre el parto, la lactancia o la privacidad de los donantes en la reproducción asistida.

1. Las comunicaciones del simposio

El trabajo de Jordi Grau, Júlia Vich y Lourdes García, «Redes de crianza, cuidados y roles parentales en el ámbito de la adopción internacional», se acerca al tema de los cuidados parentales y a cómo estos se manifiestan en las redes de crianzas constituidas en torno a niños y niñas adoptados internacionalmente. Se basa en los datos procedentes, principal aunque no exclusivamente, del seguimiento de un foro 'online' en Facebook creado de forma expresa por el equipo de investigación; de los cuales se analizan, en concreto, aquellos que permiten conocer el perfil de las personas, asociaciones y grupos de adoptantes que se han agregado a dicho foro, así como las redes de relaciones que se establecen a través de esta interacción 'online'. Mostrando también un cierto interés por las articulaciones entre cuidados parentales y sistema de género, los autores resaltan el hecho de que la mayoría de las personas que participan en el foro sean mujeres. Este foro, por otra parte, ha sido también el lugar desde el cual han administrado un cuestionario, de cuyas respuestas extraen conclusiones como que: a) hay un porcentaje mayor de familias/personas que adoptan como primera opción que de familias que lo hacen tras haberles fallado las técnicas de reproducción asistida (lo cual debería llevar, en nuestra opinión, a replantearse ciertas prácticas profesionales durante la valoración de la idoneidad, como la que consiste, por ejemplo, en instar a los solicitantes de adopción a que elaboren el duelo por el hijo biológico no tenido); b) es mucho más frecuente que las familias tramiten una adopción internacional que una nacional; c) la inmensa mayoría de las familias/personas encuestadas aseguran contar o haber contado con apoyo familiar para la crianza futura de sus hijos/as; y d) la principal fuente de información sobre la crianza adoptiva son los foros de Internet, esto es, los espacios de interacción entre iguales, entre familias que están en proceso de adopción o ya han adoptado.

También sobre adopción versa el trabajo de David Poveda, Esperanza Alonso, Marta Morgade, Javier Gonzalez-Patiño, Saba Ayman-Nolley y Nathaniel Firestone, «Tareas de desarrollo y discursos sobre «la cultura» en familias adoptivas transnacionales/ interraciales en España y EE. UU.». En la actualidad la adopción, en la mayor parte de los países industrializados, es un proceso relativamente complicado y mediado por un entramado burocrático e institucional complejo. Este conjunto de elementos contribuye a señalar que la construcción de un proyecto familiar a través de la adopción tiene una serie de características específicas que la hacen diferente a la «filiación biológica tradicional» y que requieren trabajo adicional por parte de todos los miembros de la familia adoptiva (padres, hijos y otros miembros del entorno familiar). Un concepto que puede ayudar a entender estos procesos es la noción de «tarea de desarrollo»; una tarea de desarrollo hace referencia a una transición, que tiene lugar en un momento determinado del curso vital, marcada por una serie de retos/desafíos (i. e. tareas) definidos como tales por el entorno sociocultural y el individuo y cuya resolución exitosa determinará el bienestar personal y la capacidad de las personas para enfrentarse a nuevas tareas de desarrollo futuras. En este trabajo se realiza un análisis comparativo sobre el modo en que diferentes familias adoptivas (que a su vez reflejan una diversidad de modelos familiares) de Estados Unidos y España incorporan el trabajo sobre la cultura de origen de sus hijos e hijas como parte de la construcción de su experiencia familiar. Se examina el discurso de estos padres en torno a la cultura, el papel que se le atribuye en el desarrollo de sus hijos e hijas adoptivos y las estrategias de socialización que declaran poner en marcha para trabajar esta cuestión dentro de su familia.

La comunicación de Gail Mummert, «Reacomodos familiares ante políticas migratorias: la «adopción» de hijos de migrantes mexicanos por un pariente cercano», nos sitúa en el contexto de los flujos migratorios desde México hacia los Estados Unidos y Canadá, así como en las distintas estrategias familiares transnacionales que surgen como respuesta a las cambiantes políticas migratorias. Partiendo de su propio trabajo etnográfico de largo recorrido, Mummert presenta una práctica poco conocida en los procesos de formación familiar en México: la «adopción», por parte de un pariente cercano, de un hijo de migrantes. Esta práctica, junto con la custodia temporal y la adopción formal, constituyen tres variaciones culturales que deben entenderse como modalidades de circulación de niños. Los relatos de adopción por un familiar cercano nos adentran también en las intersecciones sociopolíticas entre familias y Estados-nación. La crianza a distancia en el

ámbito de estas familias transnacionales pone de manifiesto la flexibilidad no solo de las relaciones parentales, sino también de los sentimientos y las emociones asociados.

Siguiendo la estela temática de las familias transnacionales, Ana Lucía Hernández Cordero nos presenta, en su comunicación «Madres desde la distancia: el cuidado infantil entre el «aquí» y el «allí». Guatemaltecas migrantes en Madrid», cómo las familias atravesadas por la migración evidencian unas configuraciones alternativas de cuidado, de crianza infantil y de parentesco. El principal propósito de la investigación que ha llevado a cabo Hernández, y que recoge este texto, es abordar la maternidad y sus complejidades; indagar en las propias formas de producción de la maternidad, situando la atención en las prácticas de la mujeres guatemaltecas, antes y después de la migración, y analizando cómo a partir de ellas definen sus subjetividades en cuanto madres, mujeres y trabajadoras. Uno de los aspectos fundamentales que posibilita la realización satisfactoria de los cuidados parentales en la distancia es la existencia de redes de apoyo, de reciprocidad y de solidaridad compartida. La organización de una parentalidad compartida o, como menciona la autora, de una colectivización del cuidado y de las responsabilidades que conlleva la crianza del hijo solo es posible cuando se activa la solidaridad intrageneracional e intergeneracional de una red de mujeres conformada principalmente por madres, hermanas, vecinas e hijas mayores.

Clara Carme Parramon presenta, en «Migraciones y cambios en las pautas parentales: los trabajos de los niños y las niñas», algunos resultados de un estudio dirigido a conocer los cambios parentales que tuvieron lugar a raíz de las migraciones hacia L'Hospitalet de Llobregat de mujeres provenientes de zonas montañosas de Galicia y Aragón durante el franquismo; cambios que se refieren sobre todo a las prácticas y representaciones referidas al trabajo infantil que manejan las familias concernidas. Este estudio, que se basa empíricamente en las historias de vida de las mencionadas mujeres, busca conocer las articulaciones entre las funciones parentales y las configuraciones del sistema de género. Así, tras constatar que estas mujeres realizaron, en las comunidades rurales en que transcurrió su infancia, «un trabajo en el que no aprehendían la división sexual del trabajo imperante en nuestra sociedad», Parramon se pregunta si esa experiencia enculturadora ha podido incidir en las prácticas y representaciones de género que dichas mujeres, una vez adultas, «han puesto en juego a lo largo de sus vidas».

El trabajo de Fernando Lores Masip y Ariadna Ayala Rubio se ubica temáticamente en el proceso de constitución familiar de los padres solteros por elección y las estrategias que

elaboran ante las discriminaciones sociales e institucionales con las que se enfrentan durante los procesos que les dan acceso a la formación de una familia monoparental. En la comunicación ««Trabajarse la paternidad»: sobre las estrategias de los padres solteros por elección (PSPE) frente a la «valoración de la idoneidad»» se muestra cómo los PSPE se ven obligados a redoblar sus esfuerzos para presentarse ante sí mismos y ante los demás como candidatos válidos para ejercer una paternidad responsable, es decir, como sujetos potencialmente «idóneos» para ser padres. En las relaciones con los expertos que han de valorar su idoneidad, su pertenencia al género masculino se convierte en un punto crítico para comprender las representaciones sobre su paternidad. Los autores apuestan finalmente por la conveniencia de que los profesionales repiensen las formas de relacionarse con estos candidatos.

En «Estrategias familiares: la monoparentalidad por opción», Nieves Roca Villagrasa nos acerca también a la maternidad/paternidad en solitario por opción, al proceso de decisión, las estrategias de formación de familia y la forma en que manejan sus vidas como madres/padres solas/os. El análisis de este tipo de familias implica reconocer la heterogeneidad de las familias monoparentales, así como la identificación de las características de los nuevos perfiles que se alejan considerablemente de los hogares monoparentales tradicionales. Estos nuevos perfiles se sustentan en la elección y la voluntad de las personas para convertirse en madres o padres solas/os. En el texto se analizan los procesos de toma de decisión, la conceptualización subyacente respecto a la maternidad/paternidad y los diferentes caminos para convertirse en padres y madres en solitario por opción.

La comunicación de Gabriel Gallego, «Parentalidad en hombres y mujeres con prácticas homoeróticas en el eje cafetero colombiano», con un enfoque predominantemente cuantitativo, presenta los datos obtenidos de una encuesta biográfica realizada a 709 personas colombianas con prácticas homoeróticas acerca de cómo gestionan la maternidad y la paternidad. El análisis de estos resultados pone de manifiesto de nuevo importantes diferencias según el género. Así, a pesar de los cambios que se están produciendo entre generaciones, la maternidad sigue siendo un marcador biográfico importante en el caso de las mujeres. Sin embargo, tanto para el caso de los hombres como de las mujeres, hay escasa presencia de hijos/as tenidos y/o cuidados en el marco de una familia homoparental, puesto que cuando se tienen esos/as hijos/as, suelen ser criados por la familia extensa y/o por la familia nuclear heterosexual, ante la que no se ha visibilizado, por lo general, la preferencia sexual. Llama la atención que quienes no son

todavía padres o madres en el momento de la encuesta apenas tengan proyectos de paternidad o maternidad, lo cual depende mayormente de la existencia de una pareja estable y de no haber asumido lo que el autor denomina «homofobia interna».

Paloma Fernández-Rasines trata, en «Igualdad de género y corresponsabilidad parental», la corresponsabilidad parental, un fenómeno cada vez más visible en la medida en que, como manifiesta la autora, cada vez son más los hombres que reivindican su participación en la crianza de los hijos e hijas. Esta corresponsabilidad se visibiliza sobre todo en situaciones de divorcio y posdivorcio, de manera que, para restituirle su sentido, se hace preciso ubicarla en el contexto de unas sociedades, como la española, en las que el matrimonio como institución ha ido perdiendo peso con respecto a la filiación a la hora de conformar una familia. Fernández- Rasines se ocupa de analizar de qué manera se introduce el concepto de corresponsabilidad parental en la legislación de diferentes países y cómo se aplica en ellos, y llega a dos conclusiones principales: a) que el éxito de las medidas que buscan fomentar la corresponsabilidad parental depende de una distribución equitativa por sexo del tiempo laboral y del dedicado al hogar- crianza; y b) que iniciativas legales que aparentan responder a demandas de igualdad pueden estar marcando la vuelta a prácticas culturales que reproducen las brechas de género.

«Aportaciones de la antropología del parentesco al trabajo social con familias transnacionales», de Gloria Urtasun, aborda el papel de la intervención social de los trabajadores y trabajadoras sociales en familias transnacionales o multilocalizadas, desde la perspectiva teórico-práctica del Trabajo Social. Se parte de caracterizar a la familia transnacional como una nueva tipología cultural de familia; el término ‘familia’ lo entiende la autora como aquel núcleo procreativo en el que se generan relaciones básicas de parentesco, núcleo que puede ser plurifuncional, con significados culturales distintos, y que está integrado en la red de parientes constituida por otros núcleos familiares, donde se conforman las relaciones de parentesco y las sociales. En la intervención del Trabajo Social aparecen situaciones novedosas como el momento de la reagrupación familiar, o los conflictos en las relaciones de género por enfrentamiento de modelos sociogeográficamente inscritos, junto con otras dificultades de tipo económico, de acceso al mercado de trabajo, a la vivienda y a otros servicios y prestaciones, que se constituyen en motivo por el que se dirigen a los servicios solicitando atención profesional. Las familias transnacionales se tornan contextos de oportunidad para recabar información sobre cómo se está desarrollando la práctica del Trabajo Social en esta nueva realidad

social multicultural, y a partir de este conocimiento identificar los nuevos retos que se presentan a la profesión ante este fenómeno, la necesidad de implementar nuevas competencias profesionales, metodológicas, instrumentales y de esta manera potenciar la dimensión mediadora del Trabajo Social en el proceso de integración de las personas que se incorporan a una nueva realidad social.

La comunicación de Sarah Lázare, «La popularización de la formación prenatal y el plan de parto en Barcelona o de cómo y cuándo se activa el ejercicio empírico de los roles parentales», parte de un proceso de deconstrucción del embarazo y el parto, que se va volviendo cada vez más crítico con la idea de que sean pensados como una enfermedad. Se va configurando así una consciencia social que, animada por las voces feministas, ve la necesidad de devolver la gestación, el parto y el posparto al plano de la normalidad y de repensar estos procesos fuera de la lógica patologizante de la Biomedicina. Tras presentarnos tres modelos de nacimiento socialmente copresentes en la realidad catalana actual, como son a) el modelo humanístico, propio del sistema hospitalario público, b) el tecnocrático, construido desde la sanidad privada, y c) el holístico, ensamblado alrededor de centros de salud y matronas, desgrana este último ámbito y profundiza en sus innovaciones/aportaciones. La adecuación a esta nueva modalidad de atención a la salud de las embarazadas podría explicar el surgimiento en Barcelona de dos fenómenos colindantes: por una parte, el de la expansión de la formación preparto y, por otra, la popularización gradual del uso del plan de parto. Con relación a lo primero, teniendo las comadronas tituladas un papel importante en la formación prenatal, este protagonismo se ha ido igualando con el de las doulas, cuya presencia ha aumentado notablemente en el contexto de la asistencia psicoemocional de las parturientas. Con relación a lo segundo, el proceso de normalización del parto ha convertido el plan de nacimiento en un instrumento imprescindible para asegurar el diálogo y la comunicación entre las usuarias y los sanitarios. Es, según la autora, en el establecimiento y la definición de las primeras estrategias de cuidado sobre los hijos donde empieza a ejercerse la maternidad y la paternidad. Es en el periodo de gestación, por tanto, y no después del nacimiento, cuando las mujeres y los hombres empiezan a ejercer la parentalidad.

En tono similar a la propuesta de desmedicalización de la comunicación anterior, «Lactivismo contemporáneo: ¿marea de movimiento social y político?», de Ester Massó Guijarro, apuesta por la recuperación y adecuación social y política de la lactancia materna. La autora, desde una postura autobiográfica, habilita la lactancia materna como

una herramienta de valor político que cuestiona la diferencia neta entre naturaleza y cultura, ya que la lactancia materna supone en sí misma el derrocamiento de tal dicotomía, porque es ambas cosas. Con un replanteamiento histórico-social, el juego entre historia de vida y concepción hegemónica de la historia resulta clarificador; así, las ‘herstories’ del feminismo negro pretenden oponerse a la gran ‘history’, contada por hombres, en un interesante juego de palabras. En su trabajo de campo recoge lo que llama historias de vida (vía) láctea, o ‘herstories’ (narraciones) sobre lactancia, jugando con ambos términos y en ambos sentidos: desea escuchar lo que no ha sido escuchado, lo que ha sido silenciado. El lactivismo reclama un espacio de ciudadanía diferente, enraizado en valores de cultura de paz, cuidado, gratuidad, altruismo recíproco, promoción de la diversidad de género, promoción de lo que hoy se llama «otras masculinidades». Estos grupos promueven, en última instancia, la autonomía decisional (dan herramientas, conocimiento, autonomía informada) y la heterogeneidad interna, nunca un solo modelo de madre o de lactancia. Enfatizan de hecho el plural de «las lactancias». Estos mismos grupos son muestra de una diversidad cultural y política, en su forma de ‘communitas’ contemporánea. Supone una aproximación distinta, afirmativa, al hecho maternal y, sobre todo, una máxima consideración del valor positivo que supone vincularlo al cuidado. Ensalza la cooperación con la naturaleza o valores como el amor, la tolerancia y la cooperación entre géneros y, en palabras de la autora, «ir más allá del feminismo limitado a una reflexión exclusiva sobre mujeres (o la subversión de la desigualdad de género) para asumir tantas otras subversiones necesarias».

Cierra el bloque sobre articulaciones disciplinarias el texto de Consuelo Álvarez, «¿Se puede revelar el engendramiento a los hijos nacidos por donación de gametos manteniendo el anonimato de los y las donantes?». Este texto muestra discursos y prácticas de parejas heterosexuales estériles, parejas lesbianas y gais que tienen en común la utilización de semen y/u óvulos de donante con el objetivo de que uno de los miembros de la pareja o los dos tengan un vínculo genético (gametos) y/o biológico (gestación) con el hijo. También se da voz a los donantes de semen y a las donantes de óvulos. El aspecto que se discute y resalta en el texto está relacionado con revelar el engendramiento a sus hijos y el posicionamiento de los padres ante la hipotética posibilidad, si se levantara el anonimato, de que estos pudiesen acceder al conocimiento de la identidad de los y las donantes. Los informantes son españoles y portugueses captados en clínicas de reproducción asistida y asociaciones de homosexuales de España y Portugal. El elemento

más novedoso es la entrada en escena de los derechos del menor. En las primeras décadas de la reproducción asistida se sugería mantener el secreto dentro de la pareja, por considerar que era una cuestión de ámbito privado y de los adultos. En la actualidad un importante cambio ha sido considerar no solo los derechos de los padres a la privacidad y de los donantes al anonimato, sino que está en juego el niño como sujeto de derechos. Esta valorización de los derechos humanos puede interferir en la esfera privada familiar tanto de los padres como de los donantes.

Bibliografía

Cadoret, A. (2001). «Placement d'enfants et appartenance familiale: Une pluriparentalité nécessaire». En: Le Gall, D.; Bettahar, Y. (eds.). *La pluriparentalité*. París: PUF, 95–111.

— (2004). «Pluri-parentesco y familia de referencia». En: Marre, Diana; Bestard, Joan (eds.). *La adopción y el acogimiento. Presente y perspectivas*. Estudis d'Antropologia Social i Cultural, 13. Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, 273–282.

Fonseca, C. (2005). «Patterns of Shared Parenthood among the Brazilian Poor». En: Volkman, T. A. (ed.). *Cultures of Transnational Adoption*. Durham, Londres: Duke University Press, 142–161.

Franklin, S.; Ragoné, H. (1997). *Reproducing Reproduction. Kinship, Power and Technological Innovation*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.

González Echevarría, A. et alii (2010). «Sobre la definición de los dominios transculturales. La Antropología del Parentesco como teoría sociocultural de la procreación». *Alteridades*, 20 (39): 93–106.

Goodenough, W. H. (1970). «Marriage and Family». En: Goodenough, W. H. *Description and Comparison in Cultural Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 3–38.

Goody, E. N. (1971). «Forms of Pro-Parenthood: The Sharing and Substitution of Parental Roles». En: Goody, Jack (ed.). *Kinship*. Middlesex: Penguin Books, 346–361.

— (1982). *Parenthood and Reproduction: Fostering and Occupational Role in West Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.

Howell, S. (2003). «Kinning: the Creation of Life Trajectories in Transnational Adoptive Families». *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 9 (3): 465–484.

Jociles, M.; Charro, M. C. (2008). «Construcción de los roles paternos en los procesos de adopción internacional: el papel de las instituciones intermediarias». *Revista Política y Sociedad*, 2: 105–130.

Oulette, F. R. (1996). *L'adoption: les acteurs et les enjeux autour de l'enfant*. Institut Québécois de Recherche sur la Culture.

Rivas Rivas, A. M. (2009). «Pluriparentalidad y parentescos electivos en las nuevas formas de «vivir en familia»». *Revista de Antropología Social (RAS)*, 18.

¿SE PUEDE REVELAR EL ENGENDRAMIENTO A LOS HIJOS NACIDOS POR DONACIÓN DE GAMETOS MANTENIENDO EL ANONIMATO DE LOS Y LAS DONANTES?

Consuelo Álvarez Plaza

coalvare@ucm.es

Universidad Complutense de Madrid-IMA

Resumen

Esta propuesta muestra los discursos y comportamientos de parejas heterosexuales y homosexuales que acceden a técnicas de reproducción asistida (TRA) con gametos de donantes, en relación a revelar el engendramiento a sus hijos y la hipotética posibilidad, si se levantara el anonimato, de que estos pudiesen acceder al conocimiento de la identidad de los y las donantes. Los resultados que presento en este texto son fruto de una investigación en cinco clínicas de la Comunidad de Madrid, tres de financiación pública y dos privadas. Se ha desarrollado en tres periodos, uno de 2003 a 2006, otro en 2009 y el tercero se inició en marzo de 2012. En la actualidad continúa dentro del proyecto “Revelación y secreto de los orígenes en las familias con descendencia por donación de gametos: variaciones según los modelos familiares” (CSO2012-36413). Los informantes son parejas heterosexuales y homosexuales, donantes de semen y de óvulos captados en las clínicas y a través de encuentros de la “Federación Estatal de Lesbianas, Gays, Transexuales y Bisexuales¹”

1. Introducción

La antropología ha tenido un papel importante en el estudio de las transformaciones de los modelos familiares debidos a las técnicas de reproducción asistida (TRA). Se ha puesto de manifiesto la construcción social del vínculo genético, como los elementos corporales, se sacan de la realidad corporal y se les dota de significado diferente en función del contexto. También se ha podido mostrar las estrategias y los discursos para distribuir elementos de identidad y pertenencia en los procedimientos con donación de gametos y en la gestación subrogada

¹ Desde aquí mi gratitud a esta federación por su apoyo, sugerencias y contactos.

El asunto de la donación-recepción de gametos resulta complejo en Europa ya que, por un lado, hay desigualdad legislativa entre los países miembros de la Unión Europea en relación a quienes son los beneficiarios de las TRA, a la utilización de semen y óvulos de donantes y a preservar el anonimato de estos. Por otro lado, existe una intensa circulación reproductiva transnacional de unos países a otros tanto dentro del marco europeo como fuera de él. Suecia, en 1984, fue el primer país europeo que levantó el anonimato de los donantes, posteriormente se sumaron otros países Austria, Suiza, Países Bajos, Noruega, Reino Unido, Finlandia. El anonimato está contemplado en la legislación de varios países europeos: España, Dinamarca, Grecia, Portugal, República Checa, Bulgaria, Francia. La intervención de donante está prohibida en Alemania e Italia. Otros países contemplan la doble vía (Pennings, 2005) como Islandia y Bélgica entre otros, permitiendo que los donantes decidan si preservar o no el anonimato, sin tener presente que el niño nacido tenga o no derecho a ese conocimiento. Un problema que plantea la doble vía es la discriminación entre niños nacidos de donantes que pueden conocer su filiación biológica y los que no. El tema de preservar el anonimato entra en contradicción con el Tribunal Europeo de Derechos Humanos donde se reconoce el derecho a conocer la propia identidad y obtener información de padres biológicos. Los escenarios regulatorios próximos más permisivos con la donación de gametos y embriones, equiparables en cierta medida al español², serían los del Reino Unido³ —con la particularidad del quebrantamiento del anonimato del donante— y de Portugal⁴.

Desde hace varias décadas los científicos sociales se han mostrado a favor de la necesidad de informar a los niños adoptados sobre sus orígenes biológicos (Baccino, 2010; Fitó, 2010, Daniels et al., 2009; Turner y Coyle, 2000). Las razones alegadas: el adoptado tiene derecho a conocer todos los datos relacionados con las circunstancias de su nacimiento, se genera un clima de confianza entre padres e hijo y se evita que el hijo se entere por terceras personas o mediante conversaciones y documentos familiares. En las primeras décadas de la reproducción asistida se sugería mantener el secreto dentro de la pareja por considerar que era una cuestión de ámbito privado. En la actualidad un importante cambio ha sido considerar no solo los derechos de los padres a la privacidad y de los donantes al anonimato, sino que está

² La Ley española 14/2006 sobre *Técnicas de Reproducción Asistida* permite todas las TRA salvo la gestación subrogada y la elección de sexo excepto en el caso de enfermedades ligadas al sexo. Se permite el acceso a las técnicas a parejas heterosexuales, lesbianas y mujeres solas.

³ Ley de Fertilización Humana y Embriología de 1990, del Reino Unido.

⁴ En los arts. 19, 25 y 27, de la Ley núm. 32/2006 de Procreación Médicamente Asistida de Portugal, se admite la donación de gametos y embriones bajo indicación médica. Los beneficiarios de estas técnicas son parejas heterosexuales casadas o con, al menos, dos años de convivencia, quedando excluidas las mujeres solas y las parejas lesbianas.

en juego el niño como sujeto de derechos. Esta valorización de los derechos humanos puede interferir en la esfera privada familiar tanto de los padres como de los donantes.

Este texto mostrará discursos y prácticas de parejas heterosexuales estériles, parejas lesbianas y gays que tienen en común la utilización de semen y/u óvulos de donante con el objetivo de que uno de los miembros de la pareja o los dos tengan un vínculo genético (gametos) y/o biológico (gestación) con el hijo. También se dará voz a los donantes de semen y a las donantes de óvulos. El aspecto que interesa resaltar en este texto está relacionado con revelar el engendramiento a sus hijos y el posicionamiento de los padres ante la hipotética posibilidad, si se levantara el anonimato, de que estos pudiesen acceder al conocimiento de la identidad de los y las donantes. Los informantes son españoles y portugueses captados en clínicas de reproducción asistida y asociaciones de homosexuales de España y Portugal.

2. Aclaraciones sobre los materiales etnográficos.

Los resultados que presento en este texto son fruto de una investigación que se ha llevado a cabo en cuatro clínicas de Madrid, tres de financiación pública y dos privada, así como en dos asociaciones de gays y lesbianas de Madrid y Lisboa. Se ha desarrollado en tres periodos, uno de 2003 a 2006, otro en 2009 y el tercero se inició en julio de 2012. En la actualidad continúa la investigación dentro del proyecto “Revelación y secreto de los orígenes en las familias con descendencia por donación de gametos: variaciones según los modelos familiares”⁵ y gracias a una estancia de investigación invitada por el CRIA (Centro Em Rede de Investigaçã Em Antropologia) de la Universidad ICSTE-IUL de Lisboa. El propósito de esta fase es ahondar en los objetivos de periodos anteriores e introducir dos ejes cruciales para el momento actual en las TRA: revelación de los orígenes a los hijos nacidos de donantes y la posibilidad de suprimir el anonimato en las donaciones.

El trabajo de campo de las primeras dos fases ofrece diferencias en relación a la fase iniciada en el 2012 en algunos aspectos que interesa señalar para una mejor comprensión del material etnográfico utilizado. Por un lado tuve la oportunidad de llevar a cabo trabajo de campo continuo en las clínicas lo que permitió tener un contacto periódico con las parejas heterosexuales, los donantes de semen y las donantes de óvulos. Esto fue decisivo para recoger discursos no solo de las entrevistas, también en consultas y en conversaciones

⁵ Proyecto I+D+i nº CSO2012-36413 subvencionado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España y dirigido por la Dra. María Isabel Jociles de la Universidad Complutense de Madrid.

informales en salas de espera. Cada informante fue entrevistado en varias ocasiones en función de la etapa de su tratamiento. En estas dos etapas, del 2003 al 2009, no existía en las clínicas un discurso dominante sobre la importancia de ayudar a las parejas en el modo de proceder para revelar el engendramiento a sus hijos nacidos de donante. Es más, hasta el 2006⁶, se aconsejaba todo lo contrario siguiendo las instrucciones vigentes de la ASRM (American Society of Reproductive Medicine) cabía guardar el secreto dejando esta decisión a la voluntad de los padres. Para saber si informantes de estas fechas, cuyos hijos tendrán en la actualidad de 4 a 11 años, tenían previsto revelar a sus hijos el engendramiento a pesar de las indicaciones dadas por los profesionales en las consultas he intentado contactar con ellos. Solamente una pareja ha respondido a mi llamada pero se ha negado a una entrevista.

En la fase actual de la investigación, las negociaciones para acceder a las consultas han resultado infructuosas, solo un centro con TRA me está permitiendo el acceso pero de una manera restrictiva de manera que las consultas (lugar privilegiado para tener información de primera mano de las inquietudes de los usuarios y de los discursos de los médicos) me están relativamente vetadas. Esto supone un gran inconveniente para poder captar informantes donantes de semen y óvulos e informantes parejas heterosexuales receptoras de gametos. Las clínicas suelen ser la única posibilidad de contactar con estos grupos ya que no están presentes en foros y asociaciones relacionadas con problemas de fertilidad. El estar presente el/la investigador/a en la consulta permite un seguimiento del informante en su trayectoria por la clínica así como realizar entrevistas en cada fase del proceso técnico. Tanto donantes como receptores acuden varias veces para tratamiento y/o seguimiento.

Por el contrario la necesidad de visibilización y reconocimiento de las parejas lesbianas y gays hace que las asociaciones de estos colectivos estén muy dispuestos a participar con sus entrevistas en una investigación social que ponga de manifiesto su problemática y reivindicaciones. El inconveniente es que estamos ante el sesgo de ser un grupo con importante formación técnica y legislativa relacionada con las TRA convirtiendo, en ocasiones, sus discursos en una réplica del discurso experto, que como veremos más adelante suele ser bastante intervencionista en relación a comunicar a los hijos los orígenes y el procedimiento de engendramiento.

He podido conocer y hablar con dos niños nacidos de donante de semen de 8 y 10 años pero, como es lógico, con una de las madres presente y sin poder utilizar grabadora. La

⁶ Esta fecha hace referencia a las pautas seguidas en las clínicas donde he realizado trabajo de campo y no pretendo indicar que sea extensible a todo el territorio español.

conversación se ha limitado a que el niño de 10 años me enseñara el material utilizado por sus madres para revelarles que son una familia diferente y que han nacido por intervención de un donante de semen.

Debo indicar que me ha resultado muy útil a la hora de analizar los materiales etnográficos de este trabajo de investigación sobre reproducción asistida la propuesta teórica del Grupo de Estudio Transcultural del Parentesco (GETP) de la Universitat Autònoma de Barcelona que forma parte del GRAFO, surgido de la mano de Aurora González Echevarría. Si bien no he utilizado todo el utillaje analítico-teórico para la comprensión de los fenómenos culturales vinculados al parentesco en las técnicas de reproducción asistida con donación de gametos, algunas de las herramientas propuestas por el grupo (González Echevarría 2011) han sido muy útiles para enmarcar los procesos de procreación, adscripción y relaciones que se derivan de estas técnicas. Preveo que puede ser buena herramienta metodológica para mi investigación en curso.

3. Modos de decidir el proceso procreativo. Acceso a la maternidad/paternidad

Las técnicas de reproducción asistida suponen un desafío “para los estudiosos de parentesco, pero también para los actores quienes con sus elecciones, estrategias y prácticas, van construyendo múltiples maneras de emparentamiento, en las que la biología, la elección y la voluntad están, no en relación de oposición, sustitución, asimilación y/o exclusión, sino en relación de adición, complementariedad, acumulación y/o sucesión” (Ana Rivas, 2009: 7).

Desde los inicios de mis investigaciones en el año 2003 en torno a la reproducción asistida se han producido variaciones. Sobre todo me interesa señalar el cambio de estrategia sobre la revelación de los orígenes a los hijos nacidos. ¿Qué decisiones toman las parejas en relación a explicar a sus hijos el modo en que han sido engendrados?⁷

Las parejas heterosexuales muestran inseguridad a la hora de tomar una decisión sobre si recurrir o no a semen y/u óvulos de donante. La esterilidad conyugal sigue siendo un conflicto para la pareja tanto en las primeras fases de mis investigaciones (Álvarez, 2008) como en el

⁷ No voy a hacer referencia en esta comunicación a las madres solas por elección ya que los trabajos de Jociles y Rivas 2009, Jociles y Rivas 2012) ponen de manifiesto esta problemática de manera más precisa de lo que yo puedo hacer con mis materiales. De manera específica me he dedicado a parejas y a donantes. El grupo de mujeres solas es una mera anécdota en mi material etnográfico.

2009. La toma de decisiones es más fácil en torno a la utilización de óvulos de donante que al de semen de donante según mis informantes. Por el contrario los resultados de Baccino (2008) concluyen que la donación de gametos es mejor recibida por los hombres, sea semen u óvulos, que por las mujeres y estas tienen más dudas en cuanto a la donación de óvulos.

“Sientes que fallas en algo, como que tienes un problema...te falta algo que tienen todos los hombres” (hombre estéril⁸, 2004)

“Mi marido tuvo que quitarse prejuicios, yo le decía no pasa nada, pero mi marido se sentía mal y me decía: siempre poniendo remedios para nada...Estuvo con depresión, aquí todos piensan que se deprimen más las mujeres, pero no” (mujer receptora semen de donante, 2004)

“Nos propusieron semen de donante, pero de verdad que yo no podía, no sabía que supondría para mí en un futuro ver a mi hijo sabiendo que no es mío. Estamos intentando la técnica más compleja que la fecundación in vitro pero al mismo tiempo estamos en un programa de adopción” (hombre infértil, 2009).

Tampoco es una decisión fácil para las parejas lesbianas y gays, aunque lógicamente por diferentes motivos. El planteamiento previo a la decisión de utilizar semen y/u óvulos de donante o una gestante subrogada pasa primero por la reflexión de querer formar una familia que en el caso de la pareja gay puede ser cuestionada y no reconocida ya que en España está prohibida la gestación subrogada. En segundo lugar, por cómo se explicará al niño la no presencia de un padre o una madre y como hablar con la familia de cada uno de los miembros de la pareja, qué lugar ocuparan los abuelos y cómo van a aceptar el modelo familiar.

“Hay que hacer antes una reflexión, antes de que el niño pregunte debemos hablar la pareja cómo lo vamos a decir y qué vamos a decir ¿padre es igual a donante?” (Madre, lesbiana, inseminación casera, 2013)

“Tengo dos hijos de casi 3 años. Mi marido es creyente así que están bautizados. Nunca pensé en la adopción, tengo derecho a ser padre biológico” (Padre gay, gestación subrogada, 2013)

“Los dos queríamos ser padres, me refiero a padres biológicos, la única manera para nosotros era con gestación subrogada y decidimos inseminar dos óvulos de la misma donante con el semen de cada uno. Los niños tienen 8 meses y los queremos por igual, no sabemos quién es el padre genético de cada uno, no nos importa” (Padre gay, gestación subrogada, 2014)

Pero hay otras decisiones importantes que tomar en el caso de las parejas lesbianas, que técnica se puede y se quiere utilizar y quien va a gestar al hijo.

⁸ Utilizaré el término estéril siguiendo los protocolos de La Sociedad Española de Ginecología y Obstetricia donde se define “esterilidad” como “la incapacidad, tanto por parte del hombre como la mujer, para la reproducción”, es decir no se puede conseguir embarazo. La “infertilidad” es “la situación de la pareja que, consiguiendo que tenga lugar la fecundación y la implantación del preembrión, no consigue reproducirse porque la gestación se interrumpe”, es decir no llega el embarazo a término, hasta el final. Estas categorías culturales de estéril e infértil son las utilizadas en las clínicas por los profesionales. La esterilidad requiere una técnica de reproducción asistida con semen y/u óvulos de donante.

“Las lesbianas tenemos dos salidas (en Portugal) para ser madres. Ir a otro país, suele ser España, sobre todo un clínica de Barcelona que tiene un programa específico para gente de fuera, te explican todo, solo hay que ir dos veces a la clínica, el resto te lo puedes hacer en Portugal. También por el boca a boca, te funciona bien y lo recomiendas. El ginecólogo privado de Portugal de acuerdo en el acompañamiento: pruebas, analíticas, medicación, etc. Hay un grupo creado en Portugal que se une con Brasil para este tema. Otra es la inseminación casera. Se hace por situación económica e ideológica. ¿Cómo hacerlo? Hay puntos clave que explico cuando me preguntan. Primero hablar con la familia de cada mujer de la pareja lesbiana. Es importante que lo sepan si no te presentas con el niño y puede haber confusión. Segundo levantar el prejuicio de que la inseminación es un proceso complicado y no lo es” (Madre portuguesa lesbiana, inseminación casera, 2013)

“Decidir quién lo va a gestar es muy importante, puede llevarte tiempo decidir qué quieres tener un hijo con tu pareja lesbiana, pero también mucho tiempo decidir quién lo va a llevar y a parir. Es una decisión que se toma entre dos pero también influye quien va a poder hacerse cargo mejor de la situación. En nuestro caso era yo la que quería estar embarazada y a mi pareja le pareció bien” (Madre lesbiana, inseminación casera, 2013)

“Yo quería inseminación casera por cuestiones ideológicas no quería engendrar en un ambiente frío con batas blancas y las piernas abiertas en una camilla. En casa con una buena cena y con “C” a ella no la hubiesen permitido estar en la clínica. Pudimos hacer el amor las dos y ella me ayudó a inseminarme. Para nosotras era una posibilidad alternativa a la medicalización “lo hemos hecho nosotras”. Con la responsabilidad individual del proceso. El donante se compromete verbalmente, pero no puede haber un contrato escrito, quedaría invalidado por la legislación portuguesa” (Madre lesbiana, inseminación casera, 2014)

Obsérvese en el comentario de esta madre lesbiana la alusión a “hacer el amor” y “lo hemos hecho nosotras”. La reproducción asistida separa el sexo de la reproducción pero las estrategias de los usuarios de las técnicas con donación de gametos vuelven a unir y a dar sentido al coito reproductivo, esto ocurre en parejas heterosexuales también. En las clínicas recomiendan prácticas sexuales tras una inseminación artificial para reforzar el vínculo con el futuro hijo y para que la pareja recupere el protagonismo reproductivo de manera simbólica. Por otro lado existe el criterio de que la sexualidad reproductiva, refuerza el proceso procreativo favoreciendo la fecundación. Esta representación simbólica de la fertilidad donde el “coito” (o práctica sexual) recupera el protagonismo perdido en la clínica sirve para reforzar el vínculo de la pareja, interviniendo en la formación del hijo, aporten o no sustancias procreativas (Grau y Rodríguez 2011)

“Lo del donante conocido es muy arriesgado y se compromete a un amigo. La clínica es todo más seguro y anónimo. Teníamos unos ahorros y nos pareció bien invertir en lo que más deseamos que era ser madres” (Madre lesbiana, inseminación en clínica, 2009)

Las opciones de la inseminación casera no están al alcance de todas mis informantes, si bien reconocen que el ambiente en el que se mueven suele ser fácil hablar con hombres, generalmente gays, a los que plantearles la posibilidad de que sean sus donantes de semen. No todos están dispuestos. Recurrir a la compra de semen (o al denominado “robo de semen”) por internet no ha sido tomado en cuenta en ningún momento por mis informantes.

4. Modelo de familia, crianza y adscripción de los hijos: sin padre/sin madre varios padres o varias madres.

“La crítica de Schneider (1984) –probablemente la más ampliamente citada como punto de inflexión en la convulsión del parentesco cuando se ponen de manifiesto las proyecciones etnocéntricas realizadas por la Antropología- tendió a restringir al estudio del parentesco a la elaboración cultural de las relaciones de consanguinidad y afinidad; limitándolo de este modo al estudio de la sociedad occidental” (Grau, 2011: 15). La insatisfactoria capacidad explicativa de los modelos clásicos de parentesco a los que hacen referencia Grau, Rodríguez y Valenzuela (2011) está muy vigente en los modelos de familia resultantes de la reproducción asistida con gametos de donante. Las parejas gays tienen enorme dificultad para registrar a sus hijos nacidos por gestación subrogada, ya que es una técnica prohibida tanto en España como en Portugal. En febrero del 2014 una sentencia del Tribunal Supremo español impide a una pareja homosexual masculina inscribir a sus hijos en el Registro Civil. Uno de los padres queda marginado y debe proceder a la coadopción lo que supone un agravio comparativo con el otro padre ya que, en este caso concreto, cada padre mantiene vínculo genético con uno de los hijos (Europa Press 2014)

“Sabíamos que era complicado, ya han pasado tres años y nuestros hijos están en un limbo jurídico, no queremos que uno de nosotros figure como padre y el otro tenga que adoptar” (padre gay por gestación subrogada, 2013)

En el mismo sentido se manifiesta una madre lesbiana portuguesa, la ley no permite la filiación con dos madres. En Portugal el hijo de lesbianas se registra con el nombre de la madre biológica. Del registro comunican al Ministerio Público (representante del Estado en los tribunales) que se ha registrado un niño sin el nombre del padre.

“Antes cuando no había padre se ponía “pai: incognito”. Lo de desconocido es un agravio para el niño en lugar de eso se pone “pai” y puntos suspensivos -Me enseña los documentos de identidad de sus hijos-. El ministerio hace averiguación oficiosa para conocer la identidad del padre, te llaman para una entrevista ¿Quién es el padre? Hay

varias opciones: Presentar factura de la clínica si ha sido por reproducción asistida, o bien te dicen: factura del hotel donde has estado con un hombre si no sabes el nombre, o bien decir que no lo sabes. Pueden hablar con quien quieran para hacer la averiguación pero si no tienen información, entonces cierran el proceso por falta de pruebas” (Madre lesbiana, 2013)

Pero puede abrirse en cualquier momento, por denuncia anónima o no, porque el donante o un familiar hagan una reclamación.

“El legislador pretende proteger al niño incluso contra los derechos de la madre o del donante” (Madre lesbiana, separada de su pareja femenina, con hijo de donante conocido, 2013)

“Las palabras para que nombre el niño: para ti, para tu pareja y para las familias. Llevar o no tu apellido ¿Cómo te llamara? Si hay o no una segunda madre desde el principio. Esto es importante para el niño. En el entorno y las redes sociales no hay referencia cultural. Si eres “hetero” está configurado en el parentesco, las relaciones, los roles. Aquí no está claro” (Madre lesbiana, separada de su pareja femenina, con hijo de donante conocido, 2013)

Esta madre llama segunda madre a la mujer que no ha gestado y con la que el hijo no tiene vínculo genético, el hecho de nombrar como madre (sin categorizar si es primera o no) indica mucho. La falta de referencia cultural en relación a como nombrar, designar roles, funciones y representación social está vigente en las parejas homosexuales, nuestro pensamiento del modelo reproductivo hegemónico normativo, es decir heterosexualidad, consanguinidad, está muy presente en la memoria colectiva. Nombrar es muy importante, nombrar es significar. El significado de llamar a las dos madres como mamá o a los dos padres como papá.

“El padre desconocido es peligroso ya que genera hijos ilegítimos. El lenguaje centrado en “nosotros” el problema es “mis niños”, la discriminación está en los niños, los vulnerabiliza, los fragiliza. Portugal no legisla contra mí, legisla que mis hijos son ilegítimos ¿Quién se ocupa de mis hijos? M.-su pareja- no tiene autoridad legal para hacerse cargo. Entonces dependes de la gente, de que sepan la situación, de que conozcan que los niños tienen dos madres y lo acepten y entonces permitían que M firme como encargado de educación, no como madre claro, yo lo expliqué en el colegio” (madre lesbiana, 2013)

Ante la falta de vínculo legal con una de las madres, se produce una situación de fragilidad en los niños. En el caso de ausencia de la madre con la que se adscribe al hijo, se pueden producir situaciones problemáticas de toma de decisiones para la madre “no filiada” La unidad generada por las parejas lesbianas o gays se fragmenta ante la falta de sustentación y reconocimiento social, quedando al final la unidad básica “madre que pare/hijo”

El activismo de las madres lesbianas ofrece visibilización en la familia y en la sociedad lo que supone protección a los hijos. Es una situación fuerte de privilegio que no todas las madres lesbianas tienen. Los años de activismo suponen empoderamiento personal que permite

afrontar más fácilmente la fragilidad legislativa que impide la adscripción de los hijos a dos mujeres en Portugal. Las estrategias pasan por conseguir aceptación en el entorno social, colegio, trabajo y barrio para poder afrontar las dificultades que pueden surgir que obliguen a una intervención de la madre no legalmente reconocida.

Los niños son un factor de integración social para las lesbianas portuguesas, la maternidad funciona como un cambio de imagen social “son madres, son responsables”. La integración social se produce por el valor fuerte de la maternidad en la sociedad portuguesa a pesar de las limitaciones sociales que supone ser lesbiana. Se opone a la eventual mala imagen de lesbiana y a la situación de fragilidad legal. La gente te ayuda con los niños, en el colegio, los vecinos, te comunicas con otras mujeres heterosexuales en los parques y hay un tema de conversación común. La convivencia de comunidad es más difícil para la lesbiana, pero el círculo de apoyo se establece por los niños. Visibilidad necesaria para la maternidad que es reconocida en el entorno social y laboral. En situación de fragilidad legal permite tener un entorno seguro para los hijos, para el desarrollo emocional de los hijos “yo no tengo papa, tengo dos mamas”. La visibilidad de las lesbianas es una manera de integración social.

5. ¿Cómo he llegado hasta aquí? Relatos sobre engendramiento. Narrativas reproductivas.

En relación a revelar el engendramiento a los hijos nacidos de donante hay dos posturas (Baccino, 2009, Rivas, Jociles y Poveda 2012, Rivas y Jociles, 2013). La que está cobrando más relevancia en Europa es que los niños en general tienen derecho a acceder a la información con respecto a su concepción y su filiación genética. El punto de vista opuesto es que el anonimato protege a los niños y las relaciones familiares. La Ley española 14/2006 sobre TRA garantiza el anonimato del donante, son los padres los que deciden comunicar o no a los hijos el modo en que han sido engendrados.

“Mis hijos sabrán que tienen una gestante. La conocimos en Chicago mi marido y yo la donante no es lo mismo que la gestante, con mi gestante yo tenía mucha relación, con la donante pues no, no la volveré a ver, a mi gestante sí. Nos escribimos correos y se interesa por mis niños. Mis hijos son pequeños pero claro que les diré como han venido a mi vida. Les hablaré de la mujer que fue nuestra gestante y de que otra puso el óvulo. Se lo diré de manera sencilla y pronto, pues no sé cuándo surjan las preguntas y les diré que no tienen mamá pero si dos papás” (hombre homosexual, casado, padres por gestación subrogada, 2013)

Están surgiendo varias investigaciones en Europa en torno a la revelación de los orígenes a los niños nacidos de donante (Fitó, 2010, Paul y Berger, 2007). Este proceso de revelación plantea varios problemas. Por un lado la genética, si bien no es imprescindible para construir una relación padre-madre-hijo, si explica, justifica y conceptualiza identidades y parentesco en las sociedades occidentales. Con el donante se introduce un “tercero” en la relación familiar lo que en ocasiones provoca inquietud y ambigüedad en relación a la posición que ocupa el padre y/o madre que carece de vínculo genético con el hijo. Por otro lado existe el temor a que si se revela al niño que ha sido concebido mediante un o una donante, podría ser un paso previo para que el hijo quiera tener acceso a la identidad del que aporta el material genético. Por último, en el imaginario social está presente la idea de que el niño querrá conocer al o la donante. Si bien lo que se debate es la importancia de revelar a los hijos el modo en que han sido engendrados y no el acceso a la identidad del o la donante, una vez que sucede lo primero es difícil evitar lo segundo. Las redes sociales en internet y determinadas jurisprudencias europeas están resultando trampolines permitiendo que, el hombre o mujer nacido de donante y mayor de edad, pueda solicitar y acceder a determinada información independientemente del deseo de sus padres.

Las familias constituidas mediante la donación reproductiva muestran diferentes posicionamientos en relación a revelar o no el modo en que han sido engendrados los hijos. Las familias biparentales heterosexuales son las más reacias a revelar los orígenes a los hijos y a compartir esa información con familiares y amigos (Fitó, 2010). El proceso es difícil ya que existen prejuicios y se temen las consecuencias derivadas de dar esta información (incomprensión y rechazo hacia el niño). Por el contrario las madres solas por elección y las parejas homosexuales, ante la necesidad de justificar la ausencia de padre o madre, son las más dispuestas a revelar a sus hijos el modo de engendramiento (Baccino 2007, Jociles y Rivas 2012) y la participación de un y/o una donante.

“No es que queramos engañarle, es que no es necesario que sepa algo que le puede producir daño en un futuro, podría pensar ¿entonces quien es mi padre? ¿En qué lugar queda mi marido? La familia tal vez no le acepte igual, no, yo creo que no le aceptaría igual” (Madre receptora de semen de donante, 2009).

“No hemos decidido si decírselo o no, todavía tenemos que ver que todo salga bien. Mi marido de momento no quiere que digamos nada a nadie, ni a su familia ni a la mía, ellos no lo saben... ¿para qué van a querer saber? Que nuestro hijo no lo llegue a saber no importa ¿Quién se lo va a decir? Es imposible ¿Cómo se va a enterar si no lo sabe nadie? Bueno, aún no lo hemos decidido, iremos sobre la marcha salvando obstáculos, ahora interesa que esté todo bien, que el niño nazca bien. Voy a respetar lo que mi

marido quiera, el decide, ya que el semen no es de él” (Mujer embarazada receptora de semen de donante, octubre 2013)

“Pero en la homoparentalidad hay que hacer antes una reflexión, antes de que el niño pregunte debemos hablar la pareja “lo que vamos a decir y que vamos a decir”. Hay que trabajar con los niños la diversidad familiar: divorcio, dos madres, dos padres, familias reconstituidas, monoparentales, homoparentales. Este proceso le sirve al niño cuando todavía es pequeño para dar respuestas en el colegio y cuando diga “yo no tengo papá tengo dos mamás” y otro niño le diga que “eso no puede ser” tenga la suficiente seguridad en su modelo familiar para que no sea un conflicto para él. Además debe trabajarse el tema en el colegio para que los educadores y maestros sepan enfocar el tema sin prejuicios” (Madre lesbiana, niño 10 años 2013).

Elegir el momento, la edad adecuada y el tipo de relato que va a utilizarse para comunicar al niño la donación reproductiva de su engendramiento es un asunto importante para muchos investigadores sociales de la reproducción asistida (Dougall 2007, Blake 2010) de manera que establecen edades en las que es conveniente llevar a cabo la revelación. Los informantes consultados son más flexibles a la hora de decidir cuál es el momento adecuado y lejos de ser un momento puntual es algo continuo y la información se va adaptando a las necesidades de conocimiento del niño, que pueden surgir en el entorno escolar, familiar, etc.

“El momento no lo elegimos fue el momento en el que el niño necesitó una explicación más allá de la construcción familiar por amor y voluntad, a los 9 años les hablan de espermatozoides en el colegio, ese fue el momento que elegimos para decirle su origen. Claro el también nació de un espermatozoide eso no puede eludirse. En nuestro caso le dijimos que un donante había puesto los espermatozoides pero que no era el padre, él tenía dos madres. Que ser padre no es solo poner el espermatozoide hay que responsabilizarse y querer al hijo” (Madre, pareja lesbiana, 2013).

“Con 3 años le dijimos que estábamos muy contentas que “queríamos tanto que naciese, había tanto amor para darte que queríamos que tuvieses dos mamás, hay niños que tienen un papá y una mamá, otros tienen dos mamás, otros solo una mamá o un papá” (madre pareja lesbiana, 2013)

“Cuando eran pequeños, 5 y 3 y medio, solo les decíamos que tenían dos madres y les hablamos del amor y la voluntad de querer tenerlos a ellos. Con 9 y 7 años la pregunta lógica es ¿pero alguien es necesario? Y les dijimos que había un donante y quien era el donante, pero que no es el padre. Para ser padre es necesario el cuidado de los hijos, la responsabilidad. Se explicó el proceso. Volvimos a hablar con el donante, es un riesgo que se corre pero es necesario no mentirles” (Madre pareja lesbiana inseminación casera, 2013)

A partir del año 2009 comienza a intuirse en las clínicas el deseo de tener los recursos necesarios, tanto profesionales preparados como narrativas, para que las parejas y mujeres solas que utilizan gametos de donante puedan comunicar a sus hijos la manera en que han sido engendrados. Si bien el sistema jurídico de muchos países de Europa parece presionar en relación al levantamiento del anonimato del donante, no se debe pasar por alto el interés de las

clínicas de poder generar una “necesidad” convirtiéndose los centros en expertos para decidir cuándo, quién y cómo explicar a los niños nacidos mediante gametos de donante su forma de engendramiento. En la actualidad prácticamente todas las clínicas tienen departamentos psicológicos. En un principio se desarrollaron para dar apoyo a las parejas infértiles-estériles, ahora se abre un amplio abanico de posibilidades de asesoramiento a los usuarios

Generar una postura definida por parte de los profesionales puede responder a diversos intereses, indudablemente en torno a revelar o no el engendramiento pero también un deseo intervencionista. Generar “necesidades creadas artificialmente” conduce a consumir un producto, en este caso un experto-asesor que supone, por un lado ingresos para la clínica y por otro una estrategia de desarrollo de competencias profesionales nuevas. Poner en marcha una estrategia donde las clínicas y sus recursos se consideran moralmente autorizadas para indicar a padres y madres como informar a sus hijos, sin llevar a cabo una estrategia concreta, sin haber explorado el impacto sobre el niño, los padres y los y las donantes, (Baccino 2010, Nuffield Council on Bioethics 2013) parece, cuanto menos, temerario.

6. Ni padre, ni madre (de momento): una manera de ser donante de óvulos y varias maneras de ser donante de semen.

Si bien algunos investigadores y algunas asociaciones de madres solas por elección recomiendan revelar a los hijos el origen genético, se alegan razones derivadas del interés de los hijos y de los padres. Pero en el proceso de engendramiento con donación de óvulos y/o semen están implicados varios agentes, entre ellos los y las donantes. La pregunta sería si es conveniente que tengan voz en este debate de revelar o no el origen genético. La situación es compleja ya que el sistema de donación de gametos implica un contrato formal, gratuito y confidencial entre donante y clínica autorizada. El anonimato se sustenta en que las técnicas de reproducción asistida disponen de partes corporales, óvulos, semen, úteros y no de un sujeto con su corporeidad, su sexualidad, su historicidad, su cultura. De esta manera estamos, no ante un sujeto con derechos, sino ante un material intervenido por los profesionales. La clínica asume un protagonismo del que escapa la intervención del donante y los propios receptores en la procreación del niño. En el momento actual son también los expertos los que están tomando la opción de apoderarse de la comunicación entre padres/madres e hijos nacidos de donante y asesorando sobre la manera de hacerlo.

Los hijos de mis informantes no han llegado a la edad adulta. Algunos se han perdido para la investigación, los padres heterosexuales (informantes de 2003 a 2006) no quieren formar parte de este estudio y en otros casos se ha perdido el contacto. Por el momento no es posible saber las consecuencias de revelar o de ocultar al niño la participación de un o una donante en el grupo de parejas heterosexuales que ha formado parte de esta investigación. Tampoco es posible conocer cómo afecta la revelación a los donantes de semen y a las donantes de óvulos, algunos seguramente ya tienen su propia familia. Todos los padres muestran inquietud por las consecuencias, coincidiendo con los resultados de Rumball y Adair 1999 de revelar y también de ocultar información relacionada con la donación reproductiva. La decisión de no revelar todos o algunos aspectos relacionados con el engendramiento es por temor al rechazo del padre no vinculado y por el miedo a una futura relación con el donante, entre otras causas. Pero ocultar información puede conducir a que en un momento determinado se produzca una divulgación accidental o bien el niño perciba diferencias físicas con el/la padre/madre no vinculado/a genéticamente difíciles de entender. La reducción de la parentalidad exclusivamente a la relación padres-hijos carece de sentido en la actualidad. Partiendo de que en el proceso creativo y de crianza se establecen vínculos especiales ¿Con qué figuras concretas se establece ese vínculo? (María Valdés, 2011)

“No, no sería donante se creyese que el niño puede intentar conocerme” (donante óvulos, 2006).

“No tengo problema si es por cuestiones médicas, que la clínica se ponga en contacto conmigo, pero desde luego un no rotundo para conocer al nacido o que él se ponga en contacto conmigo. Decir a los hijos la forma de engendramiento ¿Qué sentido tiene si luego no pueden averiguar nada? Distinto es una madre sola o una pareja lesbiana” (donante óvulos 2013)

“Mi amiga “L” me propone la inseminación casera. Yo me tiro un año pensando, no es fácil tomar esa decisión. Dudaba por muchas cosas, por un lado filosóficas para qué traer un hijo a este mundo y por otro por mi familia, si les debo o no ocultar este tema, si lo digo se pueden hacer ilusiones, si no lo digo estoy ocultándoles algo que para ellos es importante. Mi padre perdió la esperanza de que me reprodujera. Mi padre no lo sabe, me hubiese gustado decírselo a mi madre, pero luego pensé en que tal vez ella se hiciese ilusiones de que eran sus nietos y los niños se confundirían con que eran abuelos. Claro que considero que es la abuela de los niños pero se iban a hacer un lio. Negocié con las dos conocer al niño aunque no estar presente en su vida como padre. Tengo claro que no soy el padre“ (Donante de semen inseminación casera, 2013)

“Dos amigas lesbianas que son pareja me dijeron si quería ser su donante de semen, querían hacerlo en casa, la clínica no les gustaba para gestar a su hijo. No me decidí enseguida pero si pensé en las consecuencias, en que yo conocería a las madres y sabría que su hija nació por mi semen. La verdad es que no tengo contacto con las madres ni con la niña. Están ahí pero no formo parte de nada y menos de su vida familiar. Si

quieren decirle a la niña que soy el donante no me importa” (donante de semen inseminación casera, 2013)

Si bien se diferencia entre tener conocimiento del engendramiento y tener acceso a la información sobre el/la donante, lo primero puede conducir a una necesidad del niño de tener información sobre lo segundo. Está presente el temor a una relación futura con el donante y viceversa. Las relaciones abstractas entre donante/hijo genético pueden pasar a ser personales a pesar de que no se pretenda reconocimiento de paternidad/maternidad

“La opción a una relación futura con el donante la tienen los niños, el donante está en situación complicada y supone un riesgo para él, para nosotras y para los niños. Es importante que el donante sea próximo a esta visión de familia y relaciones personales “vas a tener un niño con esa persona en quien confías”. Sí, es posible que en algún momento quieran tener un padre. Está hablado con la otra madre y con el donante. La familia es una entidad en construcción continua. El riesgo es la situación legal con el donante. Si crees que es tuyo y te lo pueden robar no es buena opción la inseminación casera con donante conocido, es mejor el banco de espermatozoides” (Madre lesbiana, 2013)

Este último testimonio permite analizar un aspecto interesante de cómo se concibe la familia y de cómo se articulan simbólicamente las sustancias generadoras de parentesco. Existe una gran variedad de combinaciones posibles en los modelos familiares y en las relaciones de parentesco, pero además es un concepto tan flexible que se construye y reconstruye permanentemente a lo largo de la vida de persona. “Ego” puede ver entrar y salir a miembros de su familia y aceptar estos cambios relacionales tal como se puede ver en las familias reconstruidas. La flexibilidad de quienes son en un momento determinado “parientes afines” y en otros dejan de serlo por divorcios, o como coinciden varios padres/madres con diversas relaciones, genéticas, filiativas o socio-afectivas sin que por ello “ego” no coloque a cada uno en su sitio. Las relaciones entre sí de los llamados “hermanos de semen” o de los hijos de donantes con los donantes pueden ser tensas o no en función de dar o no énfasis a las conexiones biológicas. Depende de la significación social. “El ámbito del parentesco está en todas las sociedades humanas relacionadas con la reproducción, ni siquiera tienen que reconocer el vínculo fisiológico generado en la procreación y darle significación social” (Valdés, 2011: 65)

El concepto familia es muy flexible y abarca gran variedad de combinación de relaciones. El concepto parentesco abarca las formas en las que las personas se relacionan con los demás. Las relaciones de parentesco pueden surgir de las conexiones biológicas o sociales. Las relaciones de las personas concebidas por donantes, de los padres y de los donantes se vuelven tensas en función de dar algún, mucho o ningún énfasis a las conexiones biológicas

7. Conclusiones. Consideraciones finales

El vínculo filiativo y socio-afectivo parece insuficiente para la relación padre-madre-hijo/a, en las sociedades occidentales donde el vínculo genético compacta y cierra más la relación parental y construye la identidad del hijo. De ahí que resulte complicado comunicar a los hijos la existencia de un o una donante reproductivo/a. En función del modelo familiar las dificultades de comunicación son diferentes. Para las madres y padres solas/os y parejas homosexuales gays y lesbianas el momento de la comunicación con los hijos se lleva a cabo en edades tempranas ya que el entorno familiar y social justifica tener que explicar la ausencia de padre o madre. La narrativa varía en función de la capacidad cognitiva del niño, suele comenzar con un discurso de amor y más adelante se introduce el genitor/a denominándole como donante y excluyendo cualquier relación parental.

En las parejas heterosexuales es más complejo. No se trata de comunicar al hijo el sistema de engendramiento donde no es obvio que deba existir un portador/a de óvulo, espermatozoide o útero distinto/ al padre o la madre. En este caso se revela la ausencia de vínculo de uno de los progenitores y se pone de manifiesto simultáneamente la esterilidad (Rivas y Jociles, 2013). Es en estos grupos donde es complejo decidir o no dar el paso para la revelación, cual es el momento más adecuado, qué narrativa utilizar y conocer los posibles resultados de la revelación.

La falta de consenso entre investigadores y profesionales de la reproducción asistida sobre el momento y el discurso en función del modelo familiar biparental, homoparental o monoparental, por el momento no ofrece a padres e hijos nacidos mediante donación reproductiva mucha seguridad de la mejor manera de proceder. De ahí la insistencia en llevar a cabo investigaciones relacionadas con el impacto de revelación (Nuffield, 2013).

El exceso de celo que muestran los profesionales en cuanto a la importancia del asesoramiento y el apoyo continuo a los padres e hijos, sin tener claro el procedimiento a seguir, resulta un tanto prematuro. Si bien es importante la apertura de los padres hacia sus hijos en relación a la intervención de un tercero, suscita ciertas dudas el exceso de celo de las clínicas en el sentido de que sus intervenciones vayan más allá del hecho puntual de la revelación y pretendan estar presentes en todo desde la gestación hasta la adolescencia del niño para darles apoyo psicológico. Esto puede implicar que ya dan por supuesto el fuerte impacto emocional de la revelación.

Por otro lado y tal como indica el informe Nuffield (2013) es importante considerar que este intercambio de información entre padres e hijos puede repercutir no solo en los padres/madres del hijo nacido por donación/subrogación sino también en la familia propia del o la donante o la gestante subrogada. Si padres e hijos necesitan asesoramiento sobre el tema de revelar orígenes también debería incorporarse una adecuada información a los donantes reproductivos en relación a las nuevas tendencias sobre la revelación de los orígenes que están recomendando los expertos, independientemente de que se siga o no respetando su anonimato. Pensar que se puede separar de manera radical la revelación de los orígenes con el conocimiento de la identidad del donante es un tanto ingenuo. Las redes sociales en internet y las jurisprudencias europeas dan cuenta de la posibilidad de “retirar el velo” y llegar a identificar al o la donante. Ocultar la identidad es revelar a medias. ¿Se debe levantar el anonimato?

8. Bibliografía

Álvarez, C. (2008) *La búsqueda de la eterna fertilidad. Altruismo y mercantilismo en la donación de semen y óvulos*. Jaén: Alcalá Editorial.

Baccino G. (2010) “El secreto de padres receptores de gametos hacia sus hijos ¿Hemos pensado en el bienestar del niño?” En *Manual de Intervención Psicológica* Madrid: Edikamed

Baccino, G. (2007) “Mi niño quiere saber cómo ha llegado aquí. ¿Qué le digo?” En Madrid FIV. Recuperado el 8 de enero del 2014 en www.fivmadrid.es/pdf/mi_ninio_quiere_saber.pdf

Blake, L., Casey, P., Readings, J. Jadvá, V. And Golombok S. (2010). “Daddy ran out of tadpoles: how parents tell their children that they are donor conceived, and what their 7-year-olds understand”. *Human Reproduction*. 25,10: 2527–2534. Recuperado 18 de agosto de 2010 de [10.1093/humrep/deq208](https://doi.org/10.1093/humrep/deq208)

Daniels, K., Gillett, W., Grace, V (2009) “Parental information sharing with donor insemination conceived offspring a follow-up study” *Human Reproduction* 24, 5:1099–1105.

Europa Press (2014) www.europapress.es/comunitat-valenciana/noticia-pareja-gay 14 de febrero de 2014

Fitó, Carme (2010). *Identidad, cuerpo y parentesco. Etnografía sobre la experiencia de la infertilidad y la reproducción asistida en Cataluña*. Barcelona: Bellaterra.

González Echevarría, A. (2011) “La Antropología del parentesco. Dominio analítico, modelos teóricos y comparación transcultural”. En Grau Jorge, Rodríguez Dan y Valenzuela Hugo (eds) *Parentescos. Modelos culturales de reproducción*. Barcelon: PPU. Promociones y publicaciones universitarias.

Grau, J., Rodríguez, D., Valenzuela, H. (2011). “Introducción. Modelos culturales de reproducción”. En Grau, J., Rodríguez, D., Valenzuela, H, (eds.) Parentescos. Modelos culturales de reproducción. Barcelona: PPU. Promociones y Publicaciones Universitarias, S.A.

Jociles, M^a I; Rivas, Ana M^a. (2009) “Entre el empoderamiento y la vulnerabilidad: la monoparentalidad como proyecto familiar de las MSPE por reproducción asistida y adopción internacional”. *Revista de Antropología Social*, 18: 127-170.

Jociles, M.I., Rivas, A.M., Poveda D. 2012. “Monoparentalidad por elección y revelación de los orígenes a los hijos/as nacidos por donación de gametos: una investigación cualitativa” En Jociles M.I (ed) *La monoparentalidad por elección: el proceso de construcción de un modelo de familia*. Valencia: Tirant lo Blanc.

Ley 14/2006 de 26 de mayo, sobre técnicas de reproducción humana asistida. Sábado 27 de Mayo 2006, Boletín Oficial de España (BOE) nº 126, España.

Ley de Fertilización Humana y Embriología de 1990, del Reino Unido

Ley núm. 32/2006 de Procreación Médicamente Asistida de Portugal

Mac Dougall, K., Becker, G., Scheib, E., Nachtigall, R. (2007) “Las estrategias para la divulgación: Cómo dicen los padres acerca de sus hijos que fueron concebidos con gametos de donantes”. *Fertil Steril*. 87,3: 524–533

Nuffield Council on Bioethics 2013 Donor conception: ethical aspects of information sharing London: Published.

Paul, M., Berger, R. (2007) “Topic avoidance and family functioning in families conceived with donor insemination”. *Human Reproduction*, 22, 9: 2566-2571.

Pennings, G. (2005). “Legal harmonization and reproductive tourism” *Europe Reproductive Health Matters*. 13, 25: 120-128)

Marilyn, P., Roni, B. (2007) Topic avoidance and family functioning in families conceived with donor insemination *Human Reproduction*. 22, 9: 2566-2571

Rivas, A. M. (2009). “Pluriparentalidades y parentescos electivos. Presentación del volumen monográfico” *Revista de Antropología Social* 18: 7-19

Rivas, A., Jociles, M.I., (2013) “La revelación de los orígenes según los modelos familiares: el caso de la donación de gametos”. En el XI Congreso Español de Sociología: Crisis y cambio: Propuestas desde la Sociología, del 10 al 12 de julio de 2013. Madrid.

Rumball, A y Adair, V. (1999) “Telling the story parents scripts for donor offspring”. *Reproducción Humana* 14, 5: 1392-1399

The Ethics Committee of the American Society of Reproductive Medicine (ASRM) (2004) “Informing offspring about their conception by gamete donation”. *Fert. Steril.*, 82:212-217

Turner, A., Coyle, A. (2000) "What does it mean to be a donor offspring? The identity experiences of adults conceived by donor insemination and the implications for counselling and therapy" *Human Reproduction*, 15, 9: 2041-2051.

Valdés, M. (2011) "Organizar la reproducción humana". Malinowski como precedente". En Grau, J., Rodríguez, D., Valenzuela, H, (eds.) *Parentescos. Modelos culturales de reproducción*. Barcelona: PPU. Promociones y Publicaciones Universitarias, S.A.

IGUALDAD DE GÉNERO Y CORRESPONSABILIDAD PARENTAL

Paloma Fernández-Rasines
paloma.fernandez@unavarra.es
Departamento de Trabajo Social
Universidad Pública de Navarra

1. Introducción

Esta contribución comunica los avances de una investigación en curso que tiene por objeto la corresponsabilidad parental. Ello incluye el impacto del debate sobre la custodia compartida que rodea la actual tramitación del Anteproyecto de Ley sobre el ejercicio de la corresponsabilidad parental en caso de nulidad, separación y divorcio, propuesto por el Ministerio de Justicia español, aprobado en julio de 2013 por Consejo de Ministros y en proceso de tramitación desde esa fecha.

La hipótesis de partida surge de una aparente paradoja: siendo que la crianza aparece como un valor en alza en sociedades tecnologizadas, las mujeres deciden no ser madres o bien serlo al margen de una relación de alianza, mientras los varones se estarían reivindicando como padres con su papel en la crianza, algo que se muestra evidente en la negociación de la coparentalidad postdivorcio y las demandas de corresponsabilidad parental (Fernández-Rasines y Bogino Larrambeberre, 2013).

El objetivo general del proyecto relativo con esta materia busca contrastar los discursos folk y experto en torno a la evolución del actual desarrollo normativo sobre custodia compartida, coparentalidad y corresponsabilidad parental¹.

¹ La presente comunicación corresponde con el desarrollo de uno de los objetivos planteados por el proyecto coordinado “Parentalidades. Aproximaciones antropológicas y conexiones interdisciplinarias” que lideran Anna Piella y José María Uribe Oyarbide desde los grupos GETP-GRAPO de la Universitat Autònoma de Barcelona y GIAS de la Universidad Pública de Navarra respectivamente (MINECO, Plan Nacional I+D+i, 2008-2011).

Los resultados previstos para este objetivo pretenden servir como herramientas para colaborar en el intercambio y diálogo de conocimiento entre agentes que ejercen funciones parentales: tanto personas y colectivos, como profesionales del ámbito de los servicios sociales y educativos, la psicología clínica y forense, la abogacía y judicatura en áreas de protección de menores y familia. En este sentido, se ha previsto producir para el contexto de la Comunidad Foral Navarra, en un marco estatal e internacional: 1) Una tipología comparada de modelos familiares; 2) Un catálogo de las características funcionales de la parentalidad normativa; 3) Un diagnóstico del reparto de deberes y responsabilidades parentales; y 4) Una evaluación diagnóstica de las demandas de guarda y custodia de menores.

En esta comunicación se muestra una primera parte del desarrollo de los datos recogidos de la literatura reciente y de fuentes secundarias. La información recogida proporciona un marco conceptual que se ha organizado como marco intradisciplinar y marco interdisciplinar. El primero recoge argumentos que proceden principalmente de la antropología social. En el segundo se muestran aproximaciones al objeto de estudio desde disciplinas como la sociología y ciencia política, la psicología clínica y forense; y el derecho de familia.

2. El marco intradisciplinar: las nuevas parentalidades y el género

El marco intradisciplinar se sitúa en la antropología de la procreación (González Echevarría, 1995; González Echevarría et al., 2010), que junto con la antropología del género cuestiona la naturalización del parentesco y la filiación (Del Valle, 2010). Este posicionamiento teórico incluye los ámbitos relativos al estudio de la organización de la sexualidad y de la procreación, pero sobre todo desplaza la centralidad de la dicotomía teórica entre descendencia y alianza, por cuanto propone que la antropología debería prestar especial atención a los procesos de filiación voluntaria y elegida (Le Gall, 2003; Bestard, 2004).

Ejemplo de ello serían algunos estudios transculturales sobre crianza, acogimiento y circulación de menores que profundizan en las representaciones culturales de la parentalidad social al margen de la vinculación consanguínea (Alber, 2003). Llevado al interés público en nuestro contexto, valdría decir que se entronca con el tipo de estudios que tienen que ver con el acogimiento familiar de menores y también con la adopción (Grau, 2011). Algunos estudios que tratan la filiación voluntaria estarían también desplazando la centralidad del matrimonio normativo heterosexual en los procesos procreativos (Borneman, 1996).

Estas perspectivas permiten también revisar la idea de que la maternidad biológica sea condición determinante en la identidad de las mujeres. En este sentido se busca desnaturalizar los contenidos asociados con la maternidad, explorando sus contenidos sociales y políticos tal como los van construyendo las mujeres como sujetos agentes (Fernández-Rasines, 1999), (Imaz, 2010). Por otra parte, se cuestiona la necesaria participación del progenitor masculino en el caso de madres solas por elección que ven cómo no se reconoce la validez de su conocimiento y experiencia parental profanos frente al conocimiento experto (Jociles y Rivas 2010).

Parece haber cierto acuerdo sobre el hecho de que en las sociedades tecnologizadas el matrimonio habría perdido la hegemonía como institución (Comas, 2007). Esto justificaría en buena parte que el interés focal de los estudios sobre la parentalidad se estuviera trasladando desde la alianza a la filiación, tal como indica Segalen (2012). Los nexos conyugales eventualmente se tornan débiles, no sin conflicto y como parte de los procesos de disolución de pareja progenitorial, en los escenarios contemporáneos atendemos a la emergencia de redes parentales dinámicas que constituyen realidades diversas de la pluriparentalidad. Así, tal y como indica el estudio de Jociles y Villaamil (2008), la reconstitución de estructuras familiares postdivorcio se convierte en un buen escenario para comprobar la reconfiguración de la maternidad y paternidad encarnada en sujetos parentales nuevos que aparecen en sucesivos arreglos de crianza y convivencia interfamiliar, interparental e interfiloparental.

Estas reconfiguraciones pueden abrir paso a una vía para el reconocimiento de nuevas figuras parentales que se manifiestan incluso en la arena pública como nuevos sujetos políticos en escenarios de parentalidades múltiples y diversas (Cadolle, 2007; Cadoret, 2004; Rivas, 2007; Roigé, 2006).

En este sentido, Rivas (2007) señala que en las tres últimas décadas se ha vivido una transformación radical en las formas parentales y de composición familiar, algo que ha sugerido a la comunidad investigadora del estado español importantes modificaciones en su aproximación al parentesco. Esta autora argumenta que ello ha supuesto rupturas conceptuales y nuevos retos en la construcción de las identidades vinculadas a la vida familiar. Estas rupturas incluyen preguntarse acerca de la fragilidad de significados hasta ahora considerados condición sine qua non para la vida familiar, como son la convivencia, la conyugalidad y la certeza de la sangre. Como dice la autora, esto conlleva una necesaria redefinición de los

contenidos asociados a los marcadores identitarios que definen lo que es ser madre, padre, hermano/a, hijo/a, abuelo/a.

Puede decirse además que, tal como señala Segalen (2012), los estudios sobre parentalidad se han multiplicado y diversificado en la medida en que el foco de la atención etnográfica ha pasado de mirar a las llamadas sociedades exóticas para indagar sobre las sociedades complejas. Este viraje implica toda una serie de investigaciones desde disciplinas como la antropología social, la sociología, la política social, la psicología o el derecho. Esta autora indica, para el caso de la francofonía, que en los últimos veinte años también se ha apreciado el auge de una sociodemografía y una antropología de la familia contemporánea con trabajos que versan principalmente sobre lo que denomina invenciones de la parentalidad. Buena parte de ellos surgen de las consecuencias vinculadas al incremento de las rupturas matrimoniales y las subsiguientes recomposiciones familiares. Otra parte incluye formas emergentes o inéditas como las familias homoparentales, mujeres sin maternidad y las derivaciones de la reproducción asistida. Una tendencia minoritaria aunque creciente incluye de manera central la manera de ser padre tras el divorcio y también la manera de ser padre en solitario. La homoparentalidad aparece de manera significativa como una modalidad emergente que pone en cuestión la presunción heterosexual y la complementariedad de los roles de género en las asociaciones procreativas (Pichardo, 2009).

Como ya se ha dicho, interesa destacar aquí que la cuestión de la filiación ha pasado a ser el eje central que regula la parentalidad, en tanto que la familia contemporánea se institucionaliza con la aparición del nacimiento de nuevas criaturas. De igual modo, es relevante prestar atención a la construcción de los nuevos sujetos parentales, y de las nuevas invenciones de la parentalidad, por cuanto ésta se lleva a cabo en una dinámica interinfluencia con las transformaciones en las relaciones de género. De acuerdo con Segalen (2012), el estudio global de las nuevas formas de vida familiar permite apreciar de manera bastante precisa la evolución de las relaciones entre hombres y mujeres.

3. El marco interdisciplinar: corresponsabilidad parental, conciliación y competencias parentales

Resulta convincente Martin (2005) cuando argumenta que la aparición de las discusiones sobre la parentalidad en el debate social tiene lugar porque la función, el papel, el lugar y las

prácticas de las nuevas figuras parentales plantean problemas. Parece que lo que se discute entonces es la competencia parental de padres y madres en tanto que figuras del parentesco como término jurídico. En este sentido, Neirinck (2001) alude a la parentalidad como un neologismo que sirve para subrayar también que el parentesco remite a un contenido jurídico, mientras que la competencia parental se refiere a una aptitud de hecho. Podríamos añadir entonces que la parentalidad abre la posibilidad de hablar de funciones y competencias como algo medible, comprobable y, por ende, objeto de evaluación.

El principio de corresponsabilidad parental fundamenta el concepto de coparentalidad que surge en el discurso jurídico para dar contenido a las relaciones paternofiliales que habrán de proponerse tras la ruptura de vínculo conyugal, con el objeto de garantizar el interés superior de menores que quedaran a cargo.

En este sentido, la corresponsabilidad parental se ha vinculado en las políticas de intervención con la necesidad de fortalecer la coparentalidad a través de la identificación, evaluación y reforzamiento de las competencias parentales y la parentalidad positiva. Se consideran competencias parentales las capacidades y las prácticas que permiten cuidar, proteger y educar a los hijos e hijas, de modo que les pueda asegurar un desarrollo sano (Barudy y Dantagnan, 2010). Para Urzúa et al. (2011) la definición de competencia parental incluye la flexibilidad aunque presume también la coherencia con los estándares sociales:

Las estrategias y habilidades, denominadas competencias parentales, pueden ser definidas como el conjunto de capacidades que permiten a los padres afrontar de modo flexible y adaptativo su rol, de acuerdo con las necesidades evolutivas y educativas de sus hijos y bajo los estándares considerados como aceptables por la sociedad, aprovechando todas las oportunidades y apoyos que les brindan los sistemas de influencia de la familia para desplegar dichas capacidades (Urzúa et al., 2011: 301)

En el trabajo de Eve et al. (2014), la parentalidad positiva, en inglés “good parenting”, se define por la aproximación de las perspectivas de diferentes profesionales que desarrollan su labor técnica en el ámbito de familia y menores. Estos autores han consultado a profesionales del trabajo social, de la psicología forense, abogacía y judicatura. Los resultados muestran un acuerdo en lo que se consideran los temas principales de la parentalidad positiva y ello incluye al menos los seis siguientes: conocimiento, disposición y capacidad, cuidado diario y de largo plazo, poner las necesidades del hijo o hija antes de las propias, fortalecer el apego, coherencia y flexibilidad.

El desarrollo de las competencias parentales hacia una parentalidad positiva es, pues, un horizonte a lograr desde la corresponsabilidad parental. Pero resulta interesante señalar que esta responsabilidad compartida no parece preocupar antes de situaciones de ruptura o de riesgo para la integridad familiar y el bienestar de los y las menores. Se norma para regular y así aparece también desde el discurso de algunos estudios aplicados a la protección de menores que utilizan los conceptos de coparentalidad y de corresponsabilidad parental aplicados a programas de mediación, intervención y formación en familias con menores en situaciones potenciales de riesgo. Tal vez desde un enfoque preventivo, puede resultar prometedor que recientemente se estén utilizando estos términos para indicar que la responsabilidad parental ha de ser compartida incluso antes de la aparición de las nuevas criaturas (Curran et al., 2009).

El concepto de coparentalidad aparece en el discurso normativo francés con la reforma de 2002 que introduce la preferencia por la custodia alterna post divorcio. Según Lathrop (2009), la coparentalidad se fundamenta en el principio de corresponsabilidad parental y requiere de una redefinición del matrimonio. Los cónyuges estarían viendo reconocida una progresiva autonomía individual a través del llamado fenómeno de “démariage” o la tendencia normativa para agilizar tanto la celebración como la disolución de la unión conyugal. En este nuevo escenario, la coparentalidad permite introducir un doble contrato en el matrimonio: conyugal y paterno-filial. El primero eventualmente se disolverá pero el segundo habrá de preservarse a lo largo del ciclo vital.

Podemos decir que este fenómeno de “descasamiento” (en francés) se viene produciendo en España a partir de la modificación legislativa de 2005 en materia de divorcio que, al mismo tiempo que elimina la necesidad de alegar causa para la ruptura, introduce la posibilidad de acordar custodia conjunta de los y las hijas a cargo de la pareja que se disuelve. Así, la Ley 15/2005, de 8 de julio, por la que se modifican el Código Civil y la Ley de Enjuiciamiento Civil en materia de separación y divorcio, introduce el concepto de corresponsabilidad cuando habla del ejercicio de la potestad. Así, como conclusión a la exposición de motivos se enuncia que:

“Consiguientemente, los padres deberán decidir si la guarda y custodia se ejercerá sólo por uno de ellos o bien por ambos de forma compartida. En todo caso, determinarán, en beneficio del menor, cómo éste se relacionará del mejor modo con el progenitor que no conviva con él, y procurarán la realización del principio de corresponsabilidad en el ejercicio de la potestad” (LMCCLECMDS, 15/2005, de 8 de julio: 24459)

Esta modificación normativa habría llevado a la atención pública durante la última década a interrogarse acerca de la figura legal de la custodia compartida. Para comprender la construcción cultural de nuevos significados en torno a nuevas parentalidades y la corresponsabilidad, esta investigación se propone estudiar qué entendemos por custodia compartida cuando su apoyo lo muestran 8 de cada 10 personas encuestadas (Diario ABC, 2012). Por ejemplo, si hablamos de 1) equitativa distribución entre progenitores de la provisión económica, del tiempo de cuidado y atención física; o de si esto 2) incluye necesariamente residencia alterna para progenitores o para hijos e hijas, transferibilidad de funciones o bien especialización complementaria por sexo; también si esto 3) incluye la custodia repartida de los hijos, la extensión de la responsabilidad parental a la familia ampliada y cualesquiera otras modalidades o arreglos que garanticen el mejor éxito de las prácticas culturales en la circulación de menores en nuestro contexto.

Los grupos parentales se organizan con independencia de las decisiones judiciales, en todo caso, el llamado conocimiento experto también ha ido produciendo definiciones a partir de la entrada en vigor de la ley e incluso antes. Por ejemplo, Alascio y Marín (2007) analizaron la aplicación efectiva de esta regulación a partir de los fundamentos legales y económicos. Estos autores definen la custodia compartida como una modalidad que implica el ejercicio de las funciones parentales por parte de ambos progenitores de manera alterna. Señalan que esto tiene efectos económicos inmediatos, puesto que la atribución de la vivienda no va a ser automática ni preferente, como tampoco lo será la pensión de alimentos. Como dificultades para su aplicación práctica subrayan el elevado coste económico así como la eventual ausencia de espíritu cooperativo entre los cónyuges.

Desde una perspectiva jurídica, Hayden (2011) compara normativas en el estado español con Inglaterra y cita algunos indicadores que se están utilizando en España, a falta de una lista de criterios legales para determinar el mejor interés del o la menor a la hora de atribuir las figuras de guarda y custodia. Destacamos entre ellos las aptitudes personales de padre-madre y las relaciones previas con los hijos o hijas, así como el nivel de competencia en los deberes parentales y el respeto mutuo en sus relaciones personales. Esta autora destaca que, en todo caso, el o la juez va a tener en cuenta el plan de relaciones parentales o de coparentalidad que deberá ser presentado por cada progenitor. Estaríamos hablando de la construcción de una parentalidad corresponsable planificada a instancias judiciales.

Estos indicadores que determinan el nivel de competencia positiva parental pueden apreciarse también en las motivaciones que jueces muestran en las resoluciones judiciales relacionadas con la custodia de hijos e hijas. Así, en el trabajo de Novo et al. (2014) se analizan criterios aducidos en relación a la capacidad parental en relación con el género. Resulta que la idoneidad estaría relacionada con factores como: 1) ejercer el cuidado de manera habitual, 2) tener disponibilidad horaria, 3) favorecer el desarrollo integral y satisfacer eficazmente las necesidades de hijos o hijas, 4) contar con apoyo de la familia extensa, 5) mostrar mejores condiciones o idoneidad, y 6) mostrar características positivas de la personalidad. Es significativo que los tres últimos criterios aparezcan en el estudio particularmente asociados con las motivaciones de sentencias que otorgaron la custodia exclusiva al padre.

Tradicionalmente, las decisiones sobre el diseño jurídico de las relaciones paternofiliales postdivorcio no han sido neutras al género aunque se van apreciando transformaciones en este sentido (Catalán, 2007; Goiriena, 2007; Novo et al. 2013; Romero, 2009).

Sobre este particular, Guilarte (2008) examinó las decisiones judiciales desde la entrada en vigor de la ley de 2005 hasta 2007 para concluir que las madres seguían siendo las titulares del régimen de guarda y custodia de los hijos e hijas en exclusividad en la inmensa mayoría de los casos. También Flaquer (2011) indicaba que todavía las decisiones judiciales sobre custodia compartida sólo ocurren en uno de cada diez casos de separación o divorcio en los que existen menores a cargo. Así lo indica Varela (2012), que recoge los datos del INE sobre la respuesta de los tribunales para 2010 en lo relativo a atribución de guarda y custodia. Según estos datos, la custodia se atribuye de manera exclusiva a la madre en un 83,2 % de los casos y al padre en un 5,7%. La custodia compartida se otorga en un 10,5% de los casos. Esta misma autora realiza un análisis de la legislación autonómica sobre esta materia para los casos de Aragón, Valencia, Cataluña y Navarra. Igualmente compara legislación de países europeos y concluye que actualmente la custodia compartida es primera opción en Bélgica e Italia. Es opción que se otorga únicamente por mutuo acuerdo de los progenitores en Alemania, Noruega y Portugal. Por último, aparece como opción “posible” en la mayoría de los países: Francia, Inglaterra, República Checa, Dinamarca, Finlandia, Holanda y Suecia.

En todo caso, mirando la evolución de los datos en estos últimos diez años, parece claro que el modelo de custodia exclusiva para la madre tiende a remitir en España. En el año 2000,

un análisis de 782 resoluciones judiciales cifraba en un 91,6% de atribuciones exclusivas a la madre, mientras que el estudio más reciente de 468 sentencias este porcentaje baja al 71,5% (Novo et al., 2014).

En el estudio de Arch y Jarne (2008) se recoge el conocimiento experto en las valoraciones de profesionales en ejercicio del ámbito del derecho y la psicología forense, acerca de los diferentes sistemas de guardia y custodia a la luz de las nuevas regulaciones en materia de custodia compartida. Interesa rescatar que, en general, operan opiniones continuistas en la mayoría de los perfiles profesionales; sin embargo, en las respuestas relativas a la opinión sobre los escasos pero emergentes casos de custodia compartida reciente, la valoración es positiva y esperanzadora de cara a una evolución futura en este sentido.

En buena parte de los estudios, la figura de custodia y/o residencia alterna/compartida se aprecia como medida positiva para garantizar el superior interés del y la menor. Así lo indican discursos expertos en Europa y también en Norteamérica (Amato y Meyers, 2009; Masardo, 2011; Nielsen 2011). En España, esta posición inspira trabajos desde diferentes disciplinas como la psicología y la sociología. Estos discursos aparecen en los ámbitos profesionales de intervención psicosocioeducativa y, particularmente, en los servicios de mediación familiar, que pueden resultar interesantes escenarios de observación de la puesta en práctica de esta coparentalidad planificada y sometida a evaluación (Romero, 2009; Yárnoz-Yaben, 2010).

No obstante, es preciso atender a la incidencia, a través del seguimiento y la evaluación, sobre la experiencia legal y sociocultural en torno a estos nuevos acuerdos sobre la guardia y custodia, la convivencia compartida o los arreglos de corresponsabilidad parental en la práctica.

Para el caso de Noruega, el estudio de Kitterod y Lignstad (2011) indica que los acuerdos de residencia compartida, en inglés “shared residence”, presuponen una división equitativa del tiempo con hijos/as entre los progenitores y, además, la igual capacidad en la toma de decisiones conjuntas. Ambas condiciones son inseparables. El padre o madre no conviviente de manera alterna no podrá tomar decisiones sobre la vida de tal menor. En caso de haber dos o más menores a cargo, los progenitores pueden dividir su custodia, lo que podríamos llamar custodia repartida. Cuando se opta por la opción compartida, los padres y madres pierden la oportunidad de optar a los beneficios como padre/madre en

exclusiva. Puede decirse que los condicionantes culturales, así como las políticas públicas de familia y protección a menores, hacen que los acuerdos de residencia compartida en Noruega se den sólo en una minoría de casos, siendo aun más minoritarios los casos en los que el padre ejerce la custodia preferente, en inglés “father sole custody”. Es preciso tener en cuenta que este país nórdico es pionero en las políticas para un reparto parental igualitario en el terreno de los permisos paternos para cuidado de criaturas. También hay que recordar que Noruega tiene una tasa de actividad femenina casi tan alta como la masculina. Sin embargo, todavía los hombres tienen una mayor dedicación en actividades remuneradas que las mujeres en una significativa proporción de las parejas (Kitterod y Lignstad, 2011). Esta dedicación descompensada por género hacia la carrera profesional podría también aparecer como causa que obstaculiza los proyectos de coparentalidad.

Trinder (2010) indica para Inglaterra y Gales que la residencia compartida está cobrando relevancia aunque todavía es muy infrecuente puesto que la mayoría de menores sigue viviendo principalmente con sus madres. Revisa datos que sugieren que este tipo de acuerdo puede ser positivo si los progenitores son capaces de cooperar. El estudio concluye que la adopción de la residencia compartida de modo preferente en Inglaterra y Gales, siguiendo la experiencia reciente de Australia, puede conducir a lo que califica de modelo equivocado de residencia compartida, entendiéndolo por ello su aplicación en casos litigados con alto conflicto entre las partes.

También desde el contexto anglosajón, Smart (2004) argumenta que si bien hay que prestar atención al reconocimiento de la nueva figura paterna de los hombres, hablar de derecho de los varones a ejercer el cuidado no parece ser una vía estratégica eficaz. Esto es así en tanto que la atribución jurídica y administrativa de la responsabilidad sobre los y las menores no contempla este derecho, sino que se basa en su interés superior. Esta autora habla de la necesidad de escuchar la opinión de los y las hijas, quienes en su estudio valoran sobre todo una flexibilidad en las relaciones parentales tras el divorcio, así como que los arreglos de residencia post ruptura no pongan en riesgo la satisfacción de la necesidad del sentimiento de pertenencia a un hogar, en inglés “feeling like home”. Este último aspecto es relevante a ser tenido en cuenta en nuestro contexto cultural donde la edad media de emancipación de los jóvenes está en los 29 años (Chassonnaud et al., 2012).

El seguimiento del caso francés nos resulta especialmente interesante. Masardo (2011) expresa que las dos semanas que sucedieron a la entrada en vigor de la reforma legal en

2002 que introdujo la opción específica de custodia alterna, en francés “garde alternée”, resultaron en más de un 75% de casos de alternancia semanal. A pesar de los datos estadísticos, Cadolle (2007) investiga la práctica familiar en este país y nos habla incluso de una nueva forma de matrifocalidad que emerge por el peso de factores estructurales muy a pesar de los arreglos pactados judicialmente. Según esta autora, se aprecia que apenas se ha dado una cierta atenuación en el reparto de los roles de género en el ejercicio compartido de las responsabilidades parentales. Las encuestas de empleo y actividad económica muestran que las mujeres efectivamente son activas en el ámbito formal remunerado pero no por ello disminuyen el tiempo de atención a las criaturas. Se ha visto que las madres pasan entre dos y tres veces más tiempo en cuidado y atención a la crianza que los padres. Por su parte, éstos siguen realizando una mayor inversión de tiempo y dedicación a su carrera profesional (Cadolle 2005). En un estudio posterior de esta misma autora se aprecia que el ideal de la coparentalidad se traduce en una nueva asimetría entre hombres y mujeres, toda vez que se pretende el avance de la paridad entre padre y madre en la guardia y custodia de menores a cargo. En este caso, se evidencia que las madrastras, en francés “belles-mères”, se encargan del cuidado doméstico y de la crianza en mayor medida que padres y padrastros (Cadolle, 2013). Asimismo, el estudio de Bessière et al. (2013) muestra cómo una década después de la introducción de la medida legal, la realidad social indica que la residencia de menores con la madre se impone con independencia de la letra de la resolución judicial. Al parecer, la residencia alterna es accesible sólo para padres, y sobre todo madres, que ocupan posiciones profesionales estables. Hombres y mujeres que ocupan posiciones más vulnerables no pueden hacer frente a sus requerimientos.

Es precisamente el contraste entre los estados jurídicos y las prácticas cotidianas lo que esta investigación se propone indagar en el diálogo con una diversidad de agentes parentales.

Sea como fuere, el avance del desarrollo normativo tendente a la corresponsabilidad parental parece responder al reconocimiento por parte de las instituciones del Estado de una demanda, cual es la de los padres y sus familias extensas que vienen reivindicando su espacio como agentes parentales en situaciones postdivorcio. Tal como indica Flaquer (2011), en efecto se aprecia un progresivo interés de los hombres por ejercer el derecho y la obligación de cuidado de hijos e hijas.

En tal contexto, el Ministro español de Justicia solicitó en junio de 2012 una modificación en el Código Civil para promover la custodia compartida de menores en casos de separación y

divorcio, asumiendo que la corresponsabilidad parental es ya un hecho en España. El ministro Gallardón explicaba que “es responsabilidad del Ejecutivo mantenerse atento a los cambios que se producen en la sociedad, entre los que figuran los vividos en la estructura de las familias españolas, en las que los padres y madres comparten responsabilidad a partes iguales”. En su opinión, el lenguaje también debería evolucionar para que en lugar de “patria potestad” se introduzcan en el discurso los conceptos de “responsabilidad o corresponsabilidad parental”, así como también sustituir “guardia y custodia” por “convivencia de los progenitores con sus hijos” (Ministerio de Justicia, 13/06/2012). En todo caso, algunos medios de comunicación así como organizaciones civiles reaccionaban utilizando el discurso profano, indicando titulares como: “habrá ley de custodia compartida”, al tiempo que se difundían los resultados de un estudio demoscópico encargado por la Asociación de Abuelos Separados de sus Nietos con el titular de que “8 de cada 10 españoles apoya la custodia compartida” (Diario ABC, 2012).

Parece claro que el exponencial aumento de la tasa de actividad económica femenina en España en las últimas dos décadas podría indicar que habríamos pasado de un modelo de padre proveedor al modelo dual en provisión. Sin embargo, no queda claro que el modelo dual en el cuidado de menores y personas dependientes haya sido igualmente instalado.

El discurso normativo puede estar actuando desde la presunción de que hombres y mujeres ya comparten responsabilidades parentales a partes iguales. Sin embargo, una observación de los indicadores de actividad económica y de usos del tiempo por género, así como una evaluación de incidencia de las políticas de conciliación en España permite apreciar una significativa distancia de los objetivos marcados por las directrices estratégicas de la UE en materia de igualdad entre hombres y mujeres (Zoco, 2009; Campillo, 2010).

Lathrop (2009) recoge de la Encuesta de Calidad de Vida en 2007 que el 35% de las mujeres ocupadas cuyo cónyuge también trabaja declaraban asumir solas el cuidado y atención de hijos e hijas menores de 14 años, frente a un 6% de hombres en la misma situación. Por otra parte, una consulta a los resultados de la Encuesta de Empleo del Tiempo del INE en 2009-2010 nos indica que un 74% de los hombres reporta emplear parte de su tiempo diario en “hogar y familia”, 92% en el caso de las mujeres. Como media, ellos emplean la mitad de tiempo que ellas, aunque resulta esperanzador ver cómo la distancia en esta brecha se ha acortado 41 minutos en los últimos 7 años (INE, 2011).

Más recientemente, la prensa escrita se ha hecho eco en forma de titular de uno de los resultados del barómetro del Centro de Investigaciones Sociológicas realizado en marzo del presente año 2014: “El cuidado de los hijos recae en la madre en el 82% de los casos y la abuela ya es la segunda opción” (Diario La Voz de Galicia, 2014). Este dato se refiere al cuidado de menores de tres años que es ejercido por la madre en un 82%, seguido por la abuela en un 7,5%, por delante del padre que lo hace en un 4,8% de los casos. En definitiva, parece que la corresponsabilidad parental no despunta como principio regidor de la parentalidad en nuestro país en términos generales.

4. Conclusiones

De acuerdo con Escobedo et al. (2012), no deberíamos pensar que la custodia compartida por sí sola va a llevarnos a promover los usos de una nueva paternidad, en inglés “fatherhood”. Más allá de la progresiva implantación de esta medida judicial, estamos de acuerdo con estos autores en que resulta clave alcanzar la paridad en la participación en el trabajo no remunerado de crianza y cuidados por parte de hombres y mujeres, si lo que buscamos es una corresponsabilidad parental en la práctica cotidiana.

También es preciso tener en cuenta el sesgo cultural y de género en la falta de provisión de servicios de atención a personas dependientes y a la infancia. Por ello, un prerequisite de la corresponsabilidad parental es una conciliación centrada en garantizar servicios colectivos de cuidado a menores de 3 años y personas dependientes, además de la aplicación de un enfoque de los permisos parentales que no recaiga en las mujeres.

Como indica Tobío (2012), “hay tres grandes tipos de obstáculos que dificultan la dedicación de los hombres al cuidado relacionados con el saber, el poder y el querer” (Tobío, 2012:417). En relación con esto, se ha visto que las características del sesgo de género en el mercado de trabajo y los entornos laborales hacen que los hombres se encuentren con importantes barreras a la hora de solicitar permisos parentales. Tal como indica Lapuerta (2013) en su trabajo sobre la utilización de la excedencia por cuidado de hijos e hijas, los datos muestran que ninguna de las políticas implementadas para la conciliación tiene incidencia en el eventual incremento de su uso por parte de los hombres. Hasta el momento, la conciliación por la vía de permisos parentales recae sobre las mujeres.

En suma, una conciliación coherente con la igualdad de género hace preciso revisar el androcentrismo en la estructura económica y de provisión social en lo relativo a su organización y a la distribución de tiempos de trabajo y cuidados (Smithson y Stokoe, 2005; Durán, 2007; De Villota, 2008; Emsie y Hunt, 2009).

Este trabajo sugiere que el éxito de la corresponsabilidad parental a través de la figura legal de la custodia compartida estará directamente relacionado con la división equitativa del tiempo en hogar-crianza y tiempo laboral por sexo; y con el impacto probado de unas políticas de conciliación vida-familia-trabajo neutras al género. Mientras tanto, las iniciativas legales que parecen responder a demandas de igualdad pueden, de hecho, marcar el retorno a prácticas culturales con apariencia igualitaria que reproducen nuevamente las brechas de género.

5. Bibliografía

Alascio, L. y Marín, I. (2007) “Juntos pero no revueltos: la custodia compartida en el nuevo art. 92 CC por la Ley 15/2005, de 8 de julio”, *InDret, Revista para el Análisis del Derecho*, 3: 1-23.

Alber, E. (2003) “Denying biological parenthood: fosterage in northern Benin” *Ethnos*, 68 (4): 487-506.

Amato, P. R., Meyers, C. E. Y Emery, R.E. (2009) “Changes in Nonresident Father-Child Contact From 1976 to 2002”, *Family Relations*, 58: 41-53.

Arch, Mila Y Jarne, Adolfo (2008) “Opinión y valoración de los diferentes sistemas de guardia y custodia por psicólogos forenses y juristas españoles. Un estudio piloto”, *Revista de Derecho de Familia. Doctrina, Jurisprudencia, Legislación*, 41: 25-33.

Barudy, J., y Dantagnan, M. (2010). *Los desafíos invisibles de ser madre o padre*. Barcelona: Gedisa.

Bessière, C., Biland, É., y Fillod-Chabaud, A. (2013). “Résidence alternée: la justice face aux rapports sociaux de sexe et de classe”. *Lien social et Politiques*, (69): 125-143.

Bestard, J. (2004) *Tras la biología: la moralidad del parentesco y las nuevas tecnologías de reproducción*. Barcelona, Universitat de Barcelona.

Borneman, J. (1996) “Until Death Do Us Part: Marriage/Death in Anthropological Discourse”. *American Ethnologist*, 23 (2): 215-238.

Cadolle, S. (2007) “Allons-nous vers une pluriparentalité? L'exemple des configurations familiales recomposées”, *Recherches familiales*, 1(4): 13-24.

Cadolle, S. (2013). “Les belles-mères, entre idéal de coparentalité et asymétrie homme/femme”. *Dialogue*, (3), 35-46.

Cadore, A. (2004) “Pluri-parentesco y familia de referencia”, en Marre, D. y Bestard, J. (eds.) *La adopción y el acogimiento: presente y perspectivas* Barcelona, Universitat de Barcelona: Estudis d’antropologia social i cultural, 13.

Campillo, I. (2010) “Políticas de conciliación de la vida laboral y familiar en los regímenes de bienestar mediterráneos: los casos de Italia y España”, *Política y Sociedad*, 47 (1):189-213.

Catalán, M. J. et al. (2007) “La custodia compartida: concepto, extensión y bondad de su puesta en escena. Debate entre Psicología y Derecho”, *Anuario de Psicología Jurídica*, 17:131-151.

Comas, D. (2007) “Family today: Individuality and Public Policies”. *Wellchi Working Papers Series*, 7. Barcelona: CIIMU.

Curran, M. A., Hazen, N. L., y Mann, T. (2009) “Representations of marriage and expectations of parenthood: Predictors of supportive coparenting for first-time parents”. *Parenting: Science and practice*, 9(1-2), 101-122.

Chassonnaud, L.; Ballesteros, J. C.; Megías, I.; Rodríguez, E. (2012). “Jóvenes y emancipación en España”. *Papers: revista de sociologia*, 98(1), 211-215.

De Villota, P. (ed.) (2008) *Conciliación de la vida profesional y familiar: políticas públicas de conciliación en la Unión Europea*, Madrid, Síntesis.

Del Valle, T. (2010). “La articulación de parentesco y el género desde la antropología feminista”. En V. Fons, A. Piella, y M. Valdés (Edits.), *Procreación, crianza y género. Aproximaciones antropológicas a la parentalidad* (págs. 295-318). Barcelona: PPU.

Diario ABC (2012) “Ocho de cada diez españoles apoya la custodia compartida” *.Diario ABC*, 25 de julio de 2012.

Diario La Voz de Galicia (2014) “El cuidado de los hijos recae en la madre en el 82% de los casos y la abuela ya es la segunda opción”. *Diario La Voz de Galicia*, 8 de abril de 2014.

Durán, M. A. (2007) “El trabajo no remunerado y las cuentas de la economía”, en C. Prieto (ed.) *Trabajo, género y tiempo social*, Hacer/ UCM, Madrid: 92-107.

Emsie, C. y Hunt, K. (2009) “‘Live to Work’ or ‘Work to Live’? A Qualitative Study of Gender and Work–life Balance among Men and Women in Mid-life” *Gender, Work & Organization*, 16 (1): 151-172.

Escobedo, A., Flaquer, L., y Navarro-Varas, L. (2011) “The social politics of fatherhood in Spain and France: A comparative analysis of parental leave and shared residence”. *Ethnologie française*, 42(1): 117-126.

Eve, P. M., Byrne, M. K., y Gagliardi, C. R. (2014) “What is Good Parenting? The Perspectives of Different Professionals”. *Family Court Review*, 52(1), 114-127.

Fernández-Rasines, P. (1999). *Diáspora africana en América Latina. Discontinuidad racial y maternidad política en Ecuador*. Leioa: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco.

Fernández-Rasines, P., y Bogino Larrambebere, M. (2013) “Parentalidades cambiantes: entre la renuncia a la maternidad y la reivindicación de la custodia paterna”. *Grafo. Working Papers*, 02/03, 1-16.

Flaquer, L. (2011) “The debate on shared residence in Spain” in *Proceedings for Meeting 1: AHRC Research Network on Post-Separation Families and Shared Residence: Setting the interdisciplinary Research Agenda for the Future. 6-7th January 2011*. Center for Biomedical Ethics. University of Birmingham.

Goiriena, A. (2007) “El interés superior del/la niño/a, coparentalidad y neutralidad de género en la atribución de la guarda y custodia de los hijos e hijas”. *Archiv für rechts-und sozialphilosophie, ARSP. Beiheft*, (108), 213-221.

González Echevarría, A. (1995) “Antropología de la procreación”, *Familia y Sociedad*, 3: 95-110

González Echevarría, A. et alt. (2010) “Sobre la definición de los dominios transculturales. La antropología del parentesco como teoría sociocultural de la procreación”. *Alteridades*, 20(39), 93-106.

Grau, J. (2011) “Estrategias socioculturales de procreación y crianza: de la adopción internacional a la circulación de menores”. En J. Grau, D. Rodríguez, y H. Valenzuela (Edits.), *Parentescos. Modelos culturales de reproducción* (págs. 445-468). Barcelona: PPU.

Hayden, A. (2011) “Shared Custody: A Comparative Study of the Position in Spain and England” *InDret, Revista para el análisis del Derecho*, 1/2011:1-30.

Imaz, E. (2010) *Convertirse en madre. Etnografía de un proceso de gestación*. Madrid: Cátedra

INE (2011) “Encuesta de Empleo del Tiempo 2009-2010). Resultados definitivos”. *Nota de Prensa*, 14 de julio de 2011, Instituto Nacional de Estadística.

Jociles, I., y Villaamil, F. (2008) “Estrategias para evitar u obstaculizar la paternidad de los padrastros en las familias reconstituidas”. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, L(204), 103-120.

Jociles, M. I. y Rivas, A. M. (2010) “¿Es la ausencia del padre un problema? La disociación de los roles paternos entre las madres solteras por elección”. *Gazeta de Antropología*, 26(1):1-23.

Kitterod, R. H. y Lyngstad, J. (2011) “Untraditional caring arrangements among parents living apart. The case of Norway”. *Discussion Papers*, 660. Statistics Norway, Research Department, August 2011.

Lapuerta, I. (2013) “¿Influyen las políticas autonómicas en la utilización de la excedencia por cuidado de hijos?”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 141(1), 29-60.

- Lathrop, F. (2009) "Custodia compartida y corresponsabilidad parental. Aproximaciones jurídicas y sociológicas." *La Ley. Revista Jurídica Española De Doctrina, Jurisprudencia y Legislación*, 7206: 1-6.
- Le Gall, D. (2003) "Filiations volontaires et biologiques. La pluriparentalité dans les sociétés contemporaines", *Neuropsychiatrie de l'enfance et de l'adolescence*, 51: 118-123.
- LMCCLECMSD (2005) Ley 15/2005, de 8 de julio, por la que se modifican el Código Civil y la Ley de Enjuiciamiento Civil en materia de separación y divorcio. España: Boletín Oficial del Estado, 163: 24458-24458.
- Martin, C. (2005) "La parentalidad: controversias en torno de un problema público", *Revistas de Estudios de Género. La Ventana*, 22: 7-34.
- Massardo, A. (2011) "Defining shared residence: a multi-dimensional approach" in *Proceedings for Meeting 1: AHRC Research Network on Post-Separation Families and Shared Residence: Setting the interdisciplinary Research Agenda for the Future. 6-7th January 2011*. Center for Biomedical Ethics. University of Birmingham.
- Ministerio De Justicia, (2012) "El Ministerio de Justicia modificará el Código Civil para que los jueces puedan establecer la custodia compartida si beneficia al menor". *Nota de Prensa. Gabinete de Comunicación del Ministerio de Justicia*. Gobierno de España, 13 de junio de 2012.
- Neinrik, C. (2001) "De la parenté à la parentalité" en U. Bruel et al. *De la parenté à la parentalité*. París, Éres, 15-28.
- Nielsen, L. (2011) "Shared Parenting After Divorce: A Review of Shared Residential Parenting Research", *Journal of Divorce & Remarriage*, 52: 586-609.
- Novo, M., Quinteiro, I., y Vázquez, M. J. (2013) "¿Cómo motivan los jueces la capacidad de los progenitores en las resoluciones judiciales?". *Anuario de Psicología Jurídica*, 23.
- Pichardo, J. (2009) "(Homo) sexualidad y familia: cambios y continuidades al inicio del tercer milenio", *Política y Sociedad*, 46 (1 y 2): 143-160.
- Rivas, A. M. (2007) "Las nuevas formas de vivir en familia: el caso de las familias reconstituidas". *Cuadernos de Relaciones Laborales*, 1 :179-202.
- Roigé, X. (2006) "Las familias mosaico. Recomposición familiar tras el divorcio" en Roigé, X. (ed.), *Familias de ayer, familias de hoy*. Barcelona, Icaria. Institut Català d'Antropologia.
- Romero, F. (2009) "Coparentalidad y género" *Intervención Psicosocioeducativa en la desadaptación social IPSE-ds*, 2: 11-28.
- Segalen, M. (2012) "Introduction: Être parents, être père aujourd'hui", *Ethnologie Française*, 42 (1): 7-12.

- Smart, C. (2004) "Equal shares: right for fathers or recognition for children?", *Critical Social Policy*, 24(4): 484-503.
- Smithson, J. y Stokoe E. H. (2005) "Discourses of Work–Life Balance: Negotiating 'Genderblind' Terms in Organizations" *Gender, Work & Organization*, 12(2): 147-168.
- Trinder, L. (2010) "Shared residence: a review of recent research evidence", *Child and Family Law Quarterly*, 22(4): 475-498.
- Urzúa, A., Godoy, J., y Ocayo, K. (2011) "Competencias parentales percibidas y calidad de vida". *Revista chilena de pediatría*, 82(4), 300-310.
- Varela, M. J. (2012) "¿Custodia compartida o interés del/la menor?". *Actas del XXIV Congreso Estatal de Mujeres Abogadas*, Salamanca, 3-5 febrero 2012.
- Yárnoz-Yaben, S. (2010) "Hacia la coparentalidad post-divorcio: percepción del apoyo recibido de la ex pareja en progenitores divorciados españoles" *Internacional Journal of Clinical and Health Psychology*, 10: 295-307.
- Zoco, C. (2009) "Políticas de igualdad de género. El modelo navarro", *Anuario Jurídico de La Rioja*, 14: 111-139.

PARENTALIDAD EN HOMBRES Y MUJERES CON PRÁCTICAS HOMOERÓTICAS EN EL EJE CAFETERO COLOMBIANO

Gabriel Gallego Montes

gabriel.gallego@ucaldas.edu.co

Departamento Estudios de Familia

Universidad de Caldas, Colombia

Resumen

Las encuestas biográficas y el enfoque de curso de vida son de reciente manejo en el campo de las ciencias sociales. Mediante tales aproximaciones se han entendido complejos procesos como la migración internacional, el comportamiento de la fuerza de trabajo y las diferentes transiciones entre el mundo de la escuela, la familia y los proyectos de maternidad y paternidad; sin embargo, este enfoque ha sido poco explorado en varones o mujeres con prácticas homoeróticas, con el propósito de develar la forma como se estructura y gestiona la vida erótica-afectiva entre personas del mismo sexo/género, que incluye la maternidad y paternidad. Métodos: Una encuesta retrospectiva (biográfica) fue aplicada en 2011 a 709 personas con prácticas homoeróticas, 401 varones y 308 mujeres, en las ciudades de Manizales, Pereira, Armenia y Cartago que conforman el Eje Cafetero colombiano. El proyecto fue aprobado por el comité de ética de la Universidad de Caldas. Resultados: El análisis de las variables pone de manifiesto el complejo proceso de maternidad y paternidad en varones y mujeres con prácticas homoeróticas. En las mujeres la maternidad es un marcador biográfico importante que, no obstante, está cambiando entre generaciones de mujeres entrevistadas; se discute en este caso el concepto de maternidad como proyecto. En los varones existe una menor presencia de hijos y de relaciones vinculares dadas en el marco de familias homoparentales, caso que es más común en las mujeres. Los proyectos de maternidad y paternidad, para aquellos encuestados que no eran padres/madres al momento de la encuesta, son relativamente bajos y están condicionados por la presencia de pareja estable y la homofobia interna. Conclusiones: La maternidad y paternidad como procesos sociales están en transformación, incluyendo aquellos

bajo el marco del homoerotismo. El uso de fuentes empíricas aporta elementos en la discusión legal y social asociada al reconocimiento de nuevas formas familiares –o reconfiguraciones familiares- en la región de América Latina.

Palabras Clave: Maternidad, paternidad, parentesco, homoparentalidad, parejas mismo sexo

1. Introducción

Las nociones de paternidad y maternidad son constructos sociales en torno a un hecho biológico de trascendencia como es la reproducción de la especie. Los significados de ser padre o madre se configuran a partir de los contextos histórico, social, político, cultural y económico donde estos procesos tienen lugar (Libson 2009:83); es decir, la paternidad y la maternidad están relacionadas “con un campo de prácticas y significaciones culturales en torno a la reproducción [...]” (Fuller 2000:36). Recientemente los significados sobre paternar y maternar se han ido transformando como producto de las reivindicaciones del movimiento feminista¹, la regulación masiva de la natalidad a través del desarrollo de la anticoncepción, el acceso de las mujeres a mayores niveles de escolaridad y su incorporación al mercado laboral, la politización de las identidades sexo/genéricas y la ocurrencia de crisis económicas que impactan profundamente los grupos familiares y sus estructura de roles, tareas y funciones².

Los discursos que se contraponen al mandato patriarcal de la procreación -algunos basados en avances científicos relacionados con la salud y el descubrimiento y uso de los anticonceptivos- se soportan en la idea de la individualidad³. A razón de estos procesos, la paternidad y la maternidad han dejado de comprenderse como únicos destinos y formas posibles para que hombres y mujeres alcancen su realización personal, lo que se evidencia en que algunos

¹ Elisabeth Beck-Gernsheim (2003) hace referencia al surgimiento del movimiento feminista, a finales de los años sesenta y comienzos de los setenta tomando como eje central de la “relación entre los sexos”. A partir de allí los vínculos y las relaciones existentes entre hombres y mujeres se convierten en un tema que pone en movimiento a los medios de comunicación, a la política y a la opinión pública en general.

² No obstante las señales de cambio, la maternidad aún continúa siendo vista como un mandato social (Donoso, 2000), un instinto como lo plantea Badinter (1991), de ahí que todas las mujeres deberían incluir en sus planes el ser madres como parte de su realización personal; de no hacerlo, podrían estar alterando estos cánones sociales, generando una controversia en torno a su propia femineidad.

³ Elisabeth Beck-Gernsheim (2003) hace referencia a la individualidad como un proceso vivido por el ser humano en el cual las barreras históricas de la naturaleza, la religión y la tradición, cada vez más, pierden fuerza y obligatoriedad. A cambio de ello se tienen otras opciones y posibilidades de elegir, y para subsanar lo que se llama “libertades arriesgadas” se opta por una actitud de planificación.

individuos (sin importar su género) y parejas voluntariamente deciden no tener hijos, sin que por ello se ponga en riesgo su realización personal.

Entre tanto, aquellos que optan por el ejercicio de paternidades y maternidades se encuentran con la exigencia contemporánea sobre el carácter responsable de los procesos implicados, en los que se incluyen decisiones que van, en palabras de Beck-Gernsheim, (2003), “desde la cuestión de la estabilidad de la relación de pareja, pasando por la del patrimonio y la vivienda hasta la determinación del momento oportuno dentro de la biografía profesional de la persona”.

Es decir, la decisión de la paternidad y la maternidad en el siglo XXI se encuentra en una lógica del sujeto que hace su futuro o, lo que es lo mismo, lo “planifica”. Actualmente, para los hombres y las mujeres, el acto de procreación demanda, cada vez más, consciencia de tal responsabilidad y planificación del futuro en relación a las posibilidades e imperativos que un hecho de esta naturaleza implica. Una manifestación de ello es la postergación de la edad de la maternidad y la paternidad en todas las sociedades de occidente (Arriagada, 2005)⁴.

En este sentido, ser padre o madre empieza a ser menos un asunto natural, y más una decisión que se toma a partir de una reflexión a largo plazo y con fundamento en cuestiones afectivas, éticas, económicas y sociales, ligadas a los desarrollos científicos, a los cambios sucedidos en el mercado del trabajo y a las reflexiones éticas existenciales⁵.

Esta amalgama de situaciones y demandas ha generado, por ejemplo, que la figura paterna se haya ido modificando y que la paternidad clásica⁶ ceda terreno a formas diferentes de ser padre, implicando para el hombre retos adicionales relacionados con el desarrollo de cualidades de cuidado, cercanía, afecto y cariño hacia sus hijos e hijas.

⁴ A partir de los años 80's aumenta el interés por estudiar la paternidad y entra en discusión el cuestionamiento por la presencia activa de los padres en la crianza de los hijos, y se señala que no sólo es la cantidad de tiempo, sino la actitud, la toma de conciencia respecto al ejercicio y práctica de la paternidad lo que influye en la trayectoria de vida de los hijos (Salguero Velásquez, 2006). Viveros (2002) expone que, entre los varones colombianos, la paternidad se asocia en primer lugar a la responsabilidad y el paso de la adolescencia a la adultez; también constituye un logro y hace parte de su realización personal.

⁵La maternidad durante varias décadas no formó parte de las inquietudes que aquejaban a las mujeres. Es cuando el feminismo establece como uno de sus objetivos la igualdad y mayor autonomía para las mujeres cuando este tema cobra importancia, ya que se argumentaba que la crianza de los hijos era la responsable de la división sexual del trabajo y de la subordinación del género femenino (Donoso, 2000). La historia de las mujeres a partir de ese momento se situó de manera distinta frente a la maternidad, poniendo en el centro la experiencia de las madres ligada al estatus social de la maternidad e inscrita en el cuerpo de las mujeres. Es en Francia y en el sector anglosajón donde son pioneras en reflexionar en la maternidad como concepto construido socioculturalmente. Autoras como Elizabeth Badinter (1991) y su libro *¿Existe el instinto maternal?* y Adrienne Rich (1976) con su libro *Nacemos de mujer* reflexionan sobre la maternidad en dos sentidos: como institución y como experiencia.

⁶La paternidad clásica se fundamenta en la autoridad, el distanciamiento afectivo frente a los hijos, la concentración de poder y control sobre la mujer y la prole.

“Hay acuerdo en que la paternidad es una relación social compleja que va más allá del hecho de contribuir a procrear un ser humano, y que generalmente comprende otras dimensiones como proveer económicamente, ejercer autoridad, proteger, formar y transmitir valores y saberes de padres a hijos e hijas”. (García y de Oliveira, 2006:153).

Aun reconociendo los tránsitos en la decisión por la maternidad y la paternidad, desde un “deber ser” hacia una decisión individual y/o de pareja, es imposible negar que estos procesos continúan inscritos, en primera instancia, en ese marco cultural que llamamos patriarcado y, por tanto, siguen impregnados de las dinámicas normativas del género. En este sentido, se asume que los hombres y las mujeres con prácticas homoeróticas se mueven entre la crítica, la repetición y/o la reconstrucción de su formación genérica frente a la maternidad y la paternidad. Al respecto Haces (2006) afirma:

“Si bien su socialización (de gays y lesbianas) es completamente diferenciada, pues son educados como hombres y mujeres respectivamente, en el transcurso de su vida y en buena medida por su autorreconocimiento homosexual, llevan a cabo inclusiones y/o modificaciones respecto a su género, que resultan útiles para su autoaceptación y en su desempeño como padres y/o madres”. (p.19)

Tales inclusiones y modificaciones respecto al género determinan el lugar que deben ocupar los hombres y las mujeres en una sociedad escindida entre el mundo público y el privado. A las mujeres se les ha asignado el espacio privado de la casa y la crianza, en tanto a los varones se les coloca en el ámbito de lo público del trabajo, de la obtención de bienes económicos, alejándolos muchas veces de la toma de decisiones y participación en la crianza de los hijos (Salguero, 2006). Esta forma de ser hombre se ha constituido en referente y norma de lo que debe ser un varón; dicha versión de la masculinidad se ha incorporado en la subjetividad tanto de hombres como de mujeres regulando las relaciones genéricas entre ellos y la relación padre e hijo. Este patrón del deber ser de los hombres y de los padres se ha impuesto, transformándose en “hegemónico”(Olavarría José, 2001).

Frente a los contenidos de la maternidad Libson (2012) refiere que:

“El siglo XX plasmó el valor simbólico asociado al significante madre, proceso que Giddens llama “invención de la maternidad” (Giddens 2004: 47). Este proceso da cuenta de cómo la construcción social de lo materno, y las maternidades, iniciado en el siglo XIX y consolidado a principios del XX (Badinter 1991, Knibiehler 2000) es generador de sentidos esencialistas atribuidos a las mujeres: naturales, afectuosas, sacrificadas (Fernández 2006)”. (p.5)

Respecto a los contenidos de tales sentidos esencialistas de la maternidad y la paternidad en el orden sociocultural patriarcal, Palacio (2009) hace referencia a:

“[...] la sobredimensión afectiva de la maternidad como esencia femenina, la responsabilidad de la paternidad como proveedor y la obediencia de la filiación, a partir de la precedencia, la superioridad y exterioridad del poder del padre; la co-residencia como

ámbito panóptico privado; el cumplimiento de la deuda bíblica original de la división del trabajo por sexo –Adán con el sudor de su frente mantendrá a sus hijos y Eva parirá con dolor los hijos de Adán–; y la configuración de las identidades de género desde el dualismo de lo masculino y femenino, sustentando la complementariedad por una parte y por la otra la incompletud de los seres humanos”. (p.51)

Desde este marco de referencia es posible explicar por qué, en la constitución de lo identitario femenino durante gran parte del siglo XX, prevalecen imaginarios que sobrevaloran la maternidad y la naturalizan como una condición inherente a lo femenino. De esta manera, tener descendencia ha significado para las mujeres un mandato de la naturaleza, un “deber ser”, un destino de vida, una parte complementaria de sí mismas, una forma de alcanzar la realización plena.

Lo anterior es sustentado empíricamente en esta investigación, al encontrarse que la maternidad imprime un marcador de identidad en las mujeres con prácticas homoeróticas, en tanto no sucede lo mismo con los hombres con respecto a la paternidad, para quienes también la cultura patriarcal es el trasfondo para la construcción de una paternidad fundamentada en discursos de naturaleza diversa: religioso, político y cultural, que han orientado el ejercicio de la masculinidad y múltiples imaginarios alrededor de dicho proceso: José esposo de María, trabajador, proveedor económico, autoridad de la familia, quien trae el pan al hogar. En sí, la configuración de la identidad masculina no está marcada por la paternidad como sí está bastante definida en las mujeres por la maternidad; si bien el tener hijos puede dar prestigio a los hombres y reafirmar su masculinidad y virilidad, el hecho de no tenerlos no pone en duda su hombría (Figuroa, Jiménez y Tena, 2006).

Por todo lo anterior, hablar de paternidad y maternidad en el campo del homoerotismo remite a pensar en la formación genérica y en la negación que desde el heterocentrismo se realiza a estos procesos sociales. Zapata (2009) define esto como la tendencia a considerar la heterosexualidad como “normal” y la homosexualidad como “anormal”, al insertarla en una serie de prejuicios, estereotipos, prácticas que incluso bajo la supuesta tolerancia aportan de forma importante a la discriminación que muchas veces los propios homosexuales interiorizan.

En este sentido, se destaca la creencia de la homosexualidad como imposibilidad de crear familia (referida a pareja con hijos e hijas), frente a lo cual López (2006:15) señala que “pudiera interpretarse el rechazo a la homosexualidad, como una especie de miedo a la contaminación de una institución, sólo para heterosexuales, sagrada y eterna, como es la familia patriarcal”.

En esta ponencia se presentan las formas de ser, ejercer y proyectar la paternidad y la maternidad en un conjunto de hombres y mujeres con prácticas homoeróticas en el Eje Cafetero colombiano,

en el marco de la cultura patriarcal dominante en Colombia. Los datos señalan autonomía en la toma de tal decisión y posibilidades frente al ejercicio de las “paternidades y maternidades responsables”. Pero emerge la negación, los miedos y especialmente la clausura de que tales procesos sociales puedan adelantarse en el marco de una pareja estable del mismo sexo.

La tesis que propongo es que la paternidad y la maternidad en personas con prácticas homoeróticas se inscribe en contextos históricos y socio-culturales enmarcados por el patriarcado y la heterosexualidad obligatoria que trazan una serie de significados y valoraciones hacia esta práctica social más allá de la preferencia sexual de las personas. Es decir, la identidad sexual y de género no es determinante en el ejercicio de la paternidad y la maternidad.

2. Materiales y métodos

La Universidad de Caldas con apoyo financiero de COLCIENCIAS⁷ adelantó el proyecto de investigación *Biografías socio-sexuales en Varones y Mujeres con prácticas homoeróticas en el Eje Cafetero colombiano*. La recolección de información se realizó durante cinco meses del año 2011, mediante la aplicación de una encuesta biográfica o retrospectiva en un encuentro conversacional cara a cara; existen versiones del cuestionario para hombres como para mujeres, con la misma batería de preguntas. En total se entrevistaron 709 personas, 401 hombres y 308 mujeres. Las encuestas biográficas permitieron comprender los eventos y transiciones socio-sexuales en una muestra intencional de hombres y mujeres con prácticas homoeróticas⁸: primera relación sexual, noviazgos, uniones y matrimonios, descendencia, trayectorias de emparejamiento, movilidad social y discriminación por homofobia.

Para la recolección de la información se utilizó como método principal el RDS (*Respondent Driven Sampling*), método que permitió captar el 68% de las encuestas; también se utilizó la bola de nieve (16,1%) y abordaje directo en sitios conocidos de ligue o de socialización gay-lésbica (15,9). Estos tres métodos de recolección de información tienen en común el uso de cadenas de

⁷ Departamento Administrativo de Ciencia, Tecnología e Innovación. El número del contrato fue 397-2009.

⁸ Al igual que Núñez (2001), entiendo por homoerotismo “al erotismo entre personas del mismo sexo biológico”. Esta definición avanza en la inclusión de otras prácticas sexuales más allá de la penetración anal como aspectos central de la eroticidad entre los varones, visión que ha sido predominante en la definición epidemiológica de HSH (hombres que tienen sexo con hombres). La perspectiva homoerótica no asocia directamente prácticas con identidades, ya que reconoce que algunos hombres y mujeres que se relacionan erótica y afectivamente con personas de su mismo sexo no asumen una identidad gay, lésbica u homosexual, en otras palabras, el homoerotismo refiere a las prácticas sexuales –y sus relatos- y no al discurso de las identidades. En este debate en torno al homoerotismo reconozco con Fausto-Sterling (2006) el carácter construido de los “sexos” y de la existencia de más dos de sexos.

referenciados. El diseño inicial de la investigación propuso una muestra intencional de 800 personas, 400 por cada sexo; finalmente se captó el 88,6% de la meta prevista, siendo más eficiente el trabajo en hombres donde se logró encuestar el total previsto (100%), mientras en las mujeres se encuestó el 77% de lo estimado. El trabajo de campo se adelantó en las áreas metropolitanas del Eje Cafetero: Manizales (28,7%), Pereira (24,7%), Armenia (20,3%) y Cartago (26,2%).

Para el análisis de la información cuantitativa se definieron cohortes de nacimiento, que constituyen el principio central del análisis biográfico o de curso de vida; la primera cohorte la conforman las personas nacidas antes de 1970, es decir, mayores de 41 años. La segunda agrupa a los nacidos entre 1971 y 1983 cuyas edades están entre los 28 y 40 años; y la tercera cohorte abarca a los nacidos entre 1984 y 1993 con edades entre los 18 y 27 años. Algunas características demográficas de la población evidencian las diferencias por género; con relación a la escolaridad, el mayor nivel para los hombres es la formación universitaria (43,4%) y para las mujeres la secundaria (37%). Se encontró que el 64% de los hombres y el 52,6% de las mujeres están afiliados al régimen contributivo dentro del Sistema General de Seguridad Social en Salud. Entre las personas entrevistadas predomina el estado civil soltero, 84,9% para los hombres y 75,6% para las mujeres.

A todos los hombres y mujeres que participaron en la investigación se les informó de manera previa al diligenciamiento de la encuesta los propósitos y la utilidad de la información, la confidencialidad y el tratamiento estadístico que se le daría a los datos; todo dentro del marco del consentimiento informado. Este protocolo fue aprobado por el Comité de Ética de la Universidad de Caldas.

Para el manejo estadístico de la información se usó el paquete estadístico SPSS versión 20.

3. La presencia de la paternidad y la maternidad en hombres y mujeres con prácticas homoeróticas: El género como marcador en la decisión de ser padres y madres

Algunos hallazgos sobre la paternidad y la maternidad de hombres y mujeres con prácticas homoeróticas en el Eje Cafetero son consistentes con los encontrados en otros contextos donde se han realizado estudios similares. Uno de ellos es la evidencia de un número menor de hombres que son padres, frente a las mujeres que son madres (11,2% frente al 30,8%). Segundo, la

paternidad y la maternidad biológica casi siempre provienen de relaciones sexoafectivas y/o matrimonios previos o simultáneos con sus prácticas homoeróticas (Haces, 2006; Gallego, 2009), lo que se explica, según Gallego (2010), por las diferencias en los cursos de vida que marcan momentos en prácticas bisexuales y tienden a favorecer la maternidad en las mujeres con prácticas homoeróticas, mientras se convierten en una restricción para los hombres por limitaciones biológicas frente al embarazo.

Se encuentra, además, que la maternidad entre las mujeres constituye un hecho que marca su identidad y que los proyectos de paternidad y maternidad tienen una fuerte presencia en las generaciones más jóvenes.

Los proyectos de maternidad y paternidad en estos sujetos, así como la presencia de hijos e hijas en relaciones vinculares entre parejas del mismo sexo, en las cuales se reafirma una identidad sexo/genérica, son indicadores de la existencia de una idea de familia homoparental⁹, como forma de familia que ha emergido en el contexto global con presencia aun marginal en la sociedad colombiana.

Cuadro 1. Distribución porcentual de los hombres y mujeres entrevistados por situación de paternidad y maternidad y cohorte de nacimiento. Eje cafetero, 2011.								
Característica	Hombres				Mujeres			
	Hombres (N=401)	Antes de 1970 (n=133)	Entre 1971-1983 (n=124)	Entre 1984-1993 (n=144)	Total (n=308)	Antes de 1970 (n=67)	Entre 1971-1983 (n=96)	Entre 1984-1993 (n=145)
Tiene actualmente una pareja del mismo sexo	36,8	38,5	38,7	34,1	58,5	62,1	60,5	55,5
Es padre o madre	11,2	20,3	11,3	2,8	30,8	53,7	42,7	12,4

Fuente: Construcción propia a partir de la encuesta Biografías sexuales... en el eje cafetero.

⁹ Pareja del mismo sexo con hijos e hijas. Utilizamos este galicismo en tanto es de uso común en la academia que estudia asuntos de familia y procreación. Las primeras investigaciones acerca de familias homoparentales se efectuaron al final de los años 70's en Estados Unidos (Patterson, 2000). En España, María del Mar Gonzalez y Francisca López, en 2009, adelantaron un estudio con 28 familias homoparentales con el propósito de conocer las relaciones familiares y la vida cotidiana. Los resultados indican que sus rutinas diarias y el sistema familiar en general se caracterizan por la estabilidad y la regularidad, con rutinas que evolucionan adecuadamente con el avance de la edad. Así mismo, las relaciones que se establecen dentro de sus familias parecen estar dotadas de afecto, comunicación y escasez de conflictos, al tiempo que mantienen contactos frecuentes y cálidos con la familia extensa (González y López, 2009). Bárbara Zapata en Colombia adelantó una investigación titulada "Narrativas en torno a la crianza de niñas y niños en contextos de la diversidad sexual-homoparentalidad" (2009), donde halló que la crianza de hijos de estas familias contiene elementos suficientes para brindar a los niños un desarrollo integral.

Una mirada a la presencia de mater/paternidad al interior de las cohortes de edad hace visible que, entre los hombres y las mujeres mayores de 40 años, se concentra el mayor número de casos de paternidad y maternidad de la población estudiada. No obstante, la maternidad adquiere matices diferentes a los de la paternidad: una de dos mujeres de esta generación son madres, en contraste con los hombres, entre los que uno de cada cinco son padres.

Se resalta entre los hombres y mujeres de la segunda cohorte, es decir, entre quienes están entre los 27 y 39 años, cómo el ejercicio de la paternidad disminuye respecto a la primera cohorte, aunque la tendencia de las mujeres a ser madres sigue siendo mucho mayor que la de los hombres a ser padres (42.7% en mujeres, 11.3% en hombres). Frente a esto puede afirmarse que el mandato de la maternidad en las mujeres sigue operando para esta generación, aunque no de manera tan decisiva como en la cohorte más adulta. Sin embargo, el número de hombres y mujeres de esta cohorte que son padres y madres es sensiblemente menor, a pesar de estar en edades reproductivas.

En los hombres y las mujeres de la cohorte más joven, es decir, que tiene entre los 18 y 26 años, se presenta la más baja concentración de parentalidad; llama la atención cómo la maternidad en las mujeres es cuatro veces mayor que la paternidad en los hombres (2.8% de casos de paternidad frente un 12.4 % de casos de maternidad), a la vez que es cinco veces menor a sus congéneres de la cohorte adulta. No obstante, debe advertirse que las mujeres mayores de 40 años han estado expuestas por mayor tiempo a la maternidad.

De otro lado, existe poca presencia de hijos e hijas en hombres y mujeres con prácticas homoeróticas en el marco de relaciones vinculares de pareja con personas del mismo sexo; este fenómeno de desempeño simultáneo de roles parentales en el marco de una relación de pareja es relativamente escaso, pues si bien se reportó que un 58,5% de las mujeres encuestadas tiene una relación de pareja con alguien de su mismo sexo y a su vez 30.8% de ellas reporta ser madres, a partir de este par de datos no podría concluirse que ejercen ese rol bajo la homoparentalidad. Las situaciones más comunes para la crianza de los hijos es la convivencia en el marco de familias extensas; para los hombres esta situación se presenta en un número más reducido de casos (36.8% manifiesta tener relaciones vinculares de pareja del mismo sexo, y un 11.2% son padres).

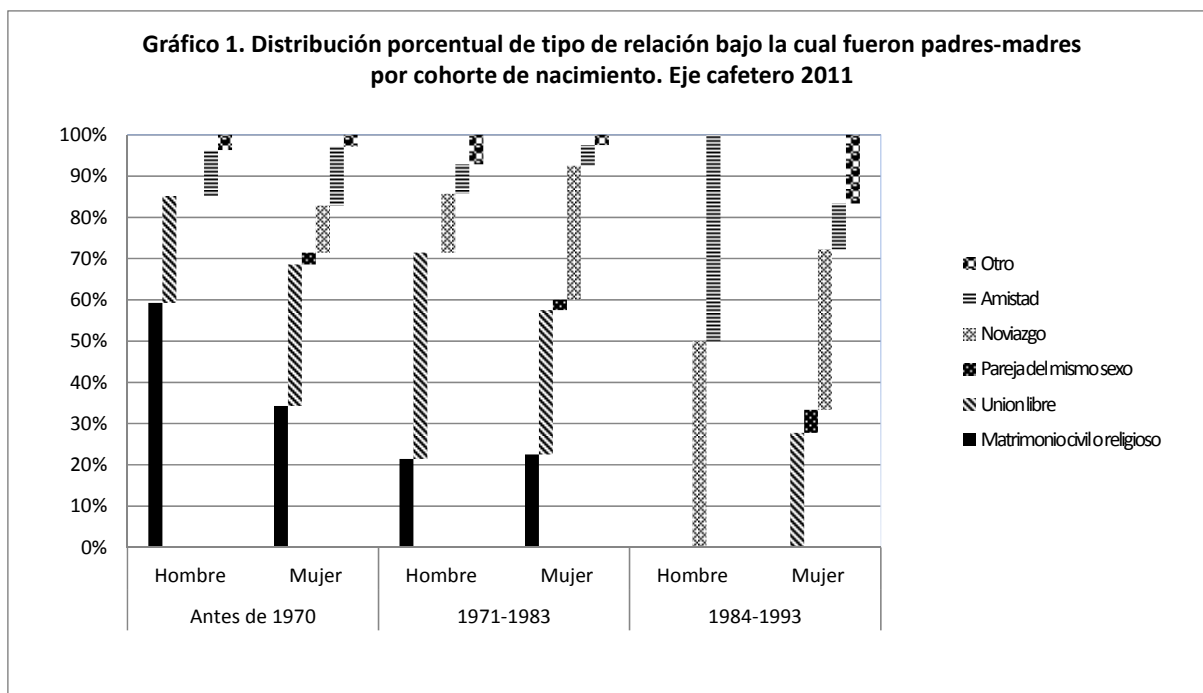
Se destaca una alta concentración de relaciones de pareja en las mujeres de la primera cohorte, es decir, aquellas mayores de 40 años que manifiestan, en un 62.1%, tener relaciones de pareja con otras mujeres y a su vez ser madres en un 53.7%; en este mismo sentido, llama la atención el alto porcentaje (55.5%) de relaciones de pareja del mismo sexo de las mujeres más jóvenes, es decir, aquellas de la cohorte entre 18 y 26 años de edad, entre quienes el 12.4% manifestó ser madres.

Al hacer referencia al número de hijos en padres y madres con prácticas homoeróticas, se encontró que el 95.6% de los hombres y 96.8% de las mujeres tienen hasta tres hijos, distribuidos así: 57% de los hombres y 54.8% de las mujeres refieren tener un solo hijo, 20% y 32.2% de los hombres y mujeres, respectivamente, dicen tener 2 hijos y un 17.8% de los hombres y un 9.7% de las mujeres reportan tener tres hijos o hijas; son pocos los casos de más de cuatro hijos, lo cual guarda coherencia con la tendencia nacional¹⁰, en el marco de la cual el número de hijos nacidos vivos para 2011 se concentra en quienes reportan tener de uno hasta tres hijos (un 90%), distribuidos así: un hijo/a el 46.6%, dos hijos el 29.6% y tres el 13.4%, estimándose en un 2.1 la media de hijos por mujer para el año 2011, de acuerdo a la encuesta de PROFAMILIA (2010).

Entre los hombres y las mujeres nacidos antes de 1970, se reporta un mayor número de hijos e hijas con relación a aquellos de la segunda cohorte. Esta tendencia a la disminución del número de hijos se mantiene hasta la tercera cohorte, es decir, entre aquellos que están entre los 18 y 27 años. En este grupo se registran pocos casos de paternidad o maternidad con más de un hijo. Esta tendencia podría interpretarse como efecto de la estructura de la edad en la que aún se encuentra este grupo de encuestados y que los expone todavía a la maternidad o paternidad; y, de otro lado, puede ser reflejo de los adelantos científicos en materia de anticonceptivos y de la incorporación de los derechos sexuales y reproductivos.

Para Haces (2006), este hallazgo puede interpretarse a partir de las diferentes etapas a las que los hombres y las mujeres entran en el homoerotismo, dado que en muchos casos los hombres inician relaciones homoeróticas desde la pubertad o la adolescencia, mientras que en las mujeres precede una etapa heterosexual o bisexual. De otro lado, las condiciones biológicas de las mujeres para la maternidad explican dichos hallazgos.

¹⁰Tomado de www.dane.gov.co/index.php?option=com_content&view=article&id=1295&Itemid=119



El gráfico número 1 ilustra los esquemas de relaciones de pareja bajo los cuales los hombres y mujeres encuestadas se hicieron padres y madres: el 73,3% de los hombres y el 55,9% de las mujeres tuvieron a sus hijos bajo un esquema de relaciones de pareja heterosexual en las que existen uniones de diferente naturaleza: de hecho, civil o religiosa. Se resalta que, en un número significativo de casos, los hijos de estos hombres y mujeres nacieron bajo el esquema de relaciones de amistad (13% para los hombres y 9.7% para las mujeres) y no de pareja; de manera similar se encuentra que otros fueron padres (el 8.9%) y madres (el 25.8%) bajo relaciones de noviazgo. Se destacan, entre las mujeres, tres casos que reportan haber sido madres bajo el esquema de pareja del mismo sexo, mientras otras tres refieren haber concebido a sus hijos con un “hombre desconocido”.

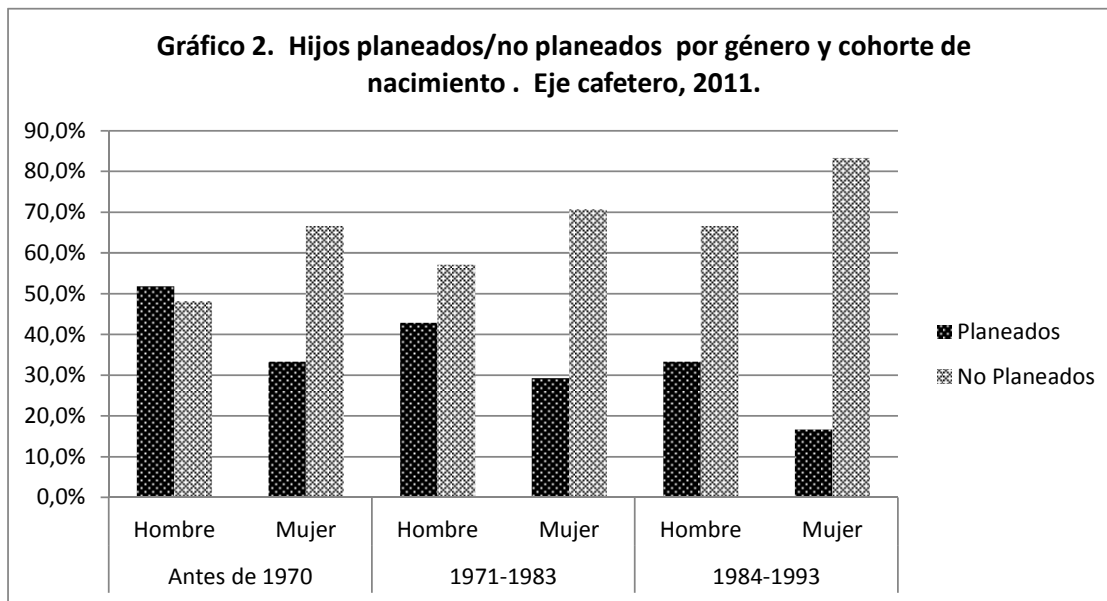
Podría decirse que la homoparentalidad es la forma menos común a la hora de ejercer roles parentales en el marco del homoerotismo, bajo la cual se pueden presentar los denominados madres/padres por opción¹¹ o madres/padres por elección¹² (Haces, 2006).

Respecto a la planeación de la concepción de los hijos e hijas, los datos del gráfico 2 ponen en evidencia que la paternidad y la maternidad son decisiones improvisadas, que terminan siendo

¹¹ Allí se juegan roles maternos/paternos con los hijos de sus parejas, ya sea porque su pareja sea madre/padre biológico de dichos hijos o porque antes de iniciada la relación uno de los miembros de la pareja se había hecho cargo de un niño o niña para su crianza y cuidado.

¹² En esta situación los hijos llegan a la pareja ya conformada y ambos se autodesignan como padres/madres del niño/a.

asumidas como parte de las demandas sociales hacia el ser padre y ser madre como constructos culturales.



Esta situación es más representativa en las mujeres, quienes reportan en un 71.7% de los casos que sus hijos no fueron planeados; situación que fue referida por el 52.3% de los hombres. La encuesta de Profamilia 2010 reporta que un 52% de las mujeres en el país no planearon sus hijos o consideraron que no era el momento para tenerlos. Tal vez la diferencia entre una y otra estimación esté permeada por la preferencia sexual de las mujeres encuestadas en el marco de esta investigación, entre las cuales la preferencia sexual puede ser un obstáculo para contemplar la maternidad en sus proyectos de vida.

La concentración más alta de hijos e hijas no planeados entre los hombres está en la cohorte intermedia, de los cuales un 57% reporta esta situación; las mujeres de esta generación también mantienen una alta tendencia en maternidades no planeadas en un 70.7%. Sorprende en las mujeres que la mayor tendencia en maternidades no planeadas se ubica en la generación de las más jóvenes, lo cual es un indicador de la ausencia de cuidado para prevenir embarazos no deseados.

4. Proyectos de paternidad y maternidad: entre la individualidad y el anhelo de formar familia

El cuadro 2 ilustra varios asuntos relacionados con la proyección hacia la maternidad y la paternidad en los hombres y mujeres encuestados que al momento del estudio no eran padres o madres; entre los más jóvenes aparece el deseo por paternar/maternar, mientras que los y las más adultas ven sus proyectos de vida al margen de este mandato social, tal vez como un efecto de su estructura de edad y de una menor exposición al riesgo de embarazos.

Cuadro 2. Proyectos de maternidad y paternidad y razones para asumirlo por cohorte de nacimiento. Eje cafetero, 2011								
<i>Ha pensado en ser padre o madre</i>	COHORTE DE NACIMIENTO							
	HOMBRES				MUJERES			
	Total (n=356)	Antes de 1970 (n=106)	Entre 1971-1983 (n=110)	Entre 1984-1993 (n=140)	Total (n=211)	Antes de 1970 (n=31)	Entre 1971-1983 (n=54)	Entre 1984-1993 (n=126)
Si	48,0	22,6	44,5	70,0	47,4	29,0	42,6	54,0
<i>Razones para ser padre o madre</i>	(n=170)	(n=23)	(n=49)	(n=98)	(n=98)	(n=8)	(n=22)	(n=68)
Realización personal	44,7	47,8	42,9	44,9	30,6	25,0	31,8	30,9
Por compañía	18,8	17,4	16,3	20,4	14,3	25,0	9,1	14,7
Por construir una familia	17,6	13,0	20,4	17,3	29,6	12,5	31,8	30,9
Para heredarle	5,3	4,3	4,1	6,1	6,1	12,5	9,1	4,4
Otras razones	13,6	17,5	16,3	11,3	19,4	25,0	18,2	19,1
<i>Cuántos hij@s quisiera tener</i>	(n=169)	(n=24)	(n=47)	(n=98)	(n=94)	(n=6)	(n=22)	(n=66)
Uno	62,1	66,7	76,6	54,1	63,8	50,0	68,2	63,6
Dos	32,5	25,0	21,3	39,8	34,0	50,0	31,8	33,3
Tres o más	5,4	8,3	2,1	6,1	2,2	0,0	0,0	3,1
<i>Cómo quisiera concebir a sus hijos</i>	(n=166)	(n=21)	(n=48)	(n=97)	(n=94)	(n=7)	(n=22)	(n=65)
A través de una relación sexual	41,0	38,1	50,0	37,1	30,9	42,9	27,3	30,8
Mediante inseminación artificial	31,3	38,1	20,8	35,1	47,9	28,6	50,0	49,2
Por adopción	27,7	23,8	29,2	27,8	21,2	28,5	22,7	20,0

Fuente: Construcción propia a partir de la encuesta *Biografías sexuales.. en el eje cafetero*.

Como se aprecia en el cuadro, la cohorte más joven contiene el mayor número de hombres (98) y mujeres (66) que manifiestan tener aspiraciones de ser padres o madres; esto podría entenderse a que tienen un mayor lapso de tiempo fértil frente a aquellos de la cohorte adulta e intermedia (es decir, aquellos que tienen 27 años y más), pero a la vez evidencia que las nuevas generaciones tienen incluido en sus proyectos de vida el ser padres o madres.

La “realización personal” es la razón más valorada en la construcción del deseo de maternidad/paternidad, la cual fue reportada por el 44.7% de los hombres y el 30.6% de las

mujeres. Sorprende que el discurso de la “realización personal” se observe en la generación más joven encuestada (44.9% de los hombres y 30.9% de las mujeres).

“El querer construir una familia” es la motivación de preferencia por la maternidad en una de tres mujeres, mientras en los hombres se reporta en el 17.6%. Esta inclinación se concentra entre las generaciones intermedias y entre las más jóvenes, lo que pone de manifiesto el anhelo de formar una familia y en ello no se alejan de los ideales de cualquier hombre y mujer, no importa su orientación sexual. La compañía, como razón para tener hijos o hijas, predomina más en las generaciones jóvenes de hombres (20.4%) y de mujeres (14.7%).

Otras razones de los proyectos de maternidad y paternidad son evitar la soledad, no llegar a la vejez solo/a, reportadas por un 13.6% de los hombres y un 19.4% de las mujeres; además, se destaca, tanto en hombres como en mujeres, el gusto por los niños y niñas y hacer referencia a tener hijos como una experiencia de dar amor. De las mujeres, resalta que algunas señalen el querer ser madres “por curiosidad”. El tener pareja estable es una razón que fue poco manifestada por los entrevistados para aludir tener hijos o hijas.

Al indagar acerca del número de hijos o hijas que desearían tener, la mayoría de hombres (94.7%) y de mujeres (97.9%) se inclinan por tener hasta dos hijos, pero un hijo o hija es de mayor preferencia. Estos ideales sobre el tamaño de la familia no se alejan de las expectativas de la población en su conjunto.

En cuanto a las estrategias o formas mediante las cuales se quisiera concebir a los hijos e hijas, se encuentra que la mayoría de hombres (el 59%) y de mujeres (el 68.1%) manifiestan preferir la inseminación artificial y la adopción frente a la opción de engendrar a los hijos mediante una relación sexual.

Por último, uno de dos entrevistados manifestó no querer tener descendencia, situación que cambia entre cohortes (ver cuadro 3), siendo los más jóvenes quienes ven la posibilidad de paternar/maternar con respecto a los adultos, entre quienes estos proyectos tienden a clausurarse; esta situación es entendible por las diferencias en los cursos biográficos.

Cuadro 3. Razones para no asumir la maternidad y paternidad por cohorte de nacimiento. Eje cafetero, 2011								
Razones para no ser padre o madre	COHORTE DE NACIMIENTO							
	HOMBRES				MUJERES			
	Total (n=183)	Antes de 1970 (n=80)	Entre 1971-1983 (n=61)	Entre 1984-1993 (n=42)	Total (n=109)	Antes de 1970 (n=21)	Entre 1971-1983 (n=31)	Entre 1984-1993 (n=57)
Por la preferencia sexual	37,7	42,5	41,0	23,8	21,1	23,8	16,1	22,8
No está en el proyecto de vida	26,2	23,8	24,6	33,3	33,9	19,0	32,3	40,4
Temor a la responsabilidad	12,6	11,3	9,8	19,0	12,8	14,3	16,1	10,5
Situación económica	4,4	2,5	8,2	2,4	9,2	14,3	6,5	8,8
Otras razones (la edad, otras)	19,1	19,9	16,4	21,5	23,0	28,6	29,0	17,5

Fuente: Construcción propia a partir de la encuesta *Biografías sexuales.. en el eje cafetero*.

En las explicaciones dadas por los hombres y mujeres para no desear ser padres y madres, están expresiones como “disfrutar la soledad y la libertad”, “no sentir gusto por los niños o niñas”, “sentir temor hacia esta responsabilidad” o “tener proyectos de vida donde no hay planes de descendencia”. En el mismo sentido, se resalta que un significativo grupo de hombres y mujeres expresaron no haber pensado tener descendencia por su preferencia sexual, lo cual es señal de algún grado de homofobia interna, en tanto se rechaza al homosexualismo en su posibilidad de construir descendencia.

5. Discusión

La investigación “Biografías socio-sexuales en varones y mujeres con prácticas homoeróticas en el eje cafetero” permitió concluir que, como proceso social, la maternidad y la paternidad son estructuras estructurantes de los individuos, independiente de su preferencia sexual; no obstante, hay personas que desde la identidad sexual, derivada de sus prácticas sexuales, reclama el derecho a ejercer la paternidad y la maternidad. En estos casos estamos hablando de paternidad gay y maternidad lésbica. Sin embargo, la gran mayoría de los casos de ejercicio de lo parental/maternal ocurre en contextos donde la preferencia sexual no es explícita y en hogares familiares (mono-biparentales o extensos) de sustrato heterosexual. Determinar la magnitud de este fenómeno es complejo, pues hace parte de lo que en demografía se llama poblaciones invisibles.

Lo que sí parece ser una tendencia es la menor proporción de hombres con prácticas homoeróticas que son padres con respecto a las mujeres. Al respecto Gallego (2010) reporta, a partir de los hallazgos de su estudio realizado con hombres en ciudad de México, cómo la

paternidad es un hecho marginal, con presencia tan sólo en el 5.6% de los encuestados. En un estudio reportado para Estados Unidos, el 22% de hogares compuestos por una pareja de lesbianas y el 5% de las parejas gay tenían hijos residiendo con ellos (Gallego, 2010).

Como marcador biográfico, la maternidad genera una impronta más fuerte que la paternidad: ser madre en nuestra cultura determina un lugar social en las mujeres, una posición ontológica marcada por la heterosexualidad obligatoria. Muchas de las mujeres encuestadas para la investigación que da origen a esta ponencia reconocieron ser madres bajo el marco de una relación heterosexual y, si bien las más jóvenes intentan romper con este mandato, sus proyectos de maternidad rondan sus expectativas como mujeres que aman a otras mujeres.

La presencia del mandato de la maternidad, aun en las generaciones más jóvenes, demuestra la potencia de las construcciones genéricas en diferentes dimensiones de las mujeres. De acuerdo con Haces (2006):

“La construcción social de género, además de colocar a los sujetos ante diversas influencias que contribuyen a formar identidades femeninas y masculinas, aporta elementos fundamentales para la conformación de los roles parentales. Es decir, los hombres y mujeres aprenden cómo ser padres o madres, a partir de la formación genérica, que entre otros elementos, constituye parte fundamental del *deber ser* paterno y materno”. (p. 53)

En este sentido, las expectativas de género dan lugar también a expectativas en torno a la maternidad, las cuales se sustentan en el instinto materno, el cual establece una relación casi obligatoria entre ser mujer y ser madre.

El valor de la maternidad es tan alto en nuestra sociedad y tan propio de la mujer que el simple hecho de cuestionarla no parece tener sentido; se da por sentado que toda mujer desea y debe ser madre (Figuroa, 1993, en Haces, 2006). Sin embargo, el deseo materno en las mujeres con prácticas homoeróticas es innovador del ejercicio de los roles femeninos, al equiparar la relevancia que tienen para ellas tanto la maternidad como el deseo sexo-afectivo y no generar incompatibilidades entre ambas vivencias. La investigación parece indicar que, en el Eje Cafetero, las mujeres mayores antepusieron la entrada en unión y los proyectos de maternidad a la posibilidad de sus prácticas homoeróticas, tal vez en una búsqueda de reconocimiento social, mientras que las más jóvenes tienen más opciones de vivir en paralelo la maternidad y la sexualidad diversa.

Hasta hace un par de décadas, las relaciones lésbicas eran consideradas estériles y no procreativas, las madres lesbianas debían asumir la contradicción social entre la idealización de la maternidad como un mandato social que considera incompleta a la mujer que no tiene hijos y el estigma de la homosexualidad (Donoso, 2000). De acuerdo a Silvia Donoso, hasta hace

aproximadamente veinticinco años, la mayoría de las mujeres lesbianas concebían a sus hijos en el contexto de relaciones heterosexuales (ibídem) y pocas lo enfrentaban en una relación de pareja con otra mujer. Al respecto, Haces (2006) menciona:

“Asistimos a un fenómeno negado, cuya realidad es invisibilizada. Sin duda los derechos de estos hombres y mujeres pasan por el reconocimiento social y jurídico de sus relaciones, de sus hogares, de sus parejas, de sus familias, pero como es posible observar, para ellos dichas leyes no son indispensables para vivir su paternidad y maternidad. Aunque sin duda el reconocimiento de la diversidad sexual, familiar, amorosa y de pareja contribuiría disminuyendo las dificultades a las que se enfrentan, tanto hombres y mujeres que mantienen relaciones homoeróticas, como los hijos e hijas que crecen y se desarrollan en familias homoparentales”. (p. 23)

En cuanto a los tipos de relación de pareja bajo la cual han nacido los hijos, se identifica que la posibilidad de ejercer roles parentales entre los hombres y las mujeres con prácticas homoeróticas se da por diferentes vías: según la encuesta de Bryant y Demian (1994), los hijos de las parejas gay que encuestaron en Estados Unidos provienen en su mayoría (79%) de uniones heterosexuales previas; en la ciudad de México la situación hallada por Gallego (2010) es que los hijos nacieron, en buena parte de los casos (64.3%), estando el entrevistado soltero y en pocos casos bajo el esquema de una pareja gay y bajo la tutela de dos varones. En Colombia (Eje Cafetero) tiende a predominar lo hallado en Estados Unidos.

Los proyectos de paternidad y maternidad en la población encuestada están permeados por la matriz heterosexual. En el caso de las mujeres, la negación frente a proyectos de maternidad puede sustentarse, en la visión compartida sobre “las lesbianas como sujetos no reproductivos, la cual está profundamente enraizada en la sociedad, no siendo consideradas mujeres apropiadas para ejercer la maternidad... Tanto para hombres como para mujeres, esta concepción está marcada por los estereotipos sociales sobre la homosexualidad que suponen que la orientación sexual de las madres influirá en las elecciones sexuales del niño, que éste tendrá una identidad de género poco clara o impropia o que al niño lo estigmatizarán en la escuela o en sus relaciones” (Donoso, 2000:186).

Respecto a los hombres, aunque en algunos sectores y generaciones se ha visto mayor participación en la crianza de los hijos, es posible que, en el marco del homoerotismo, los asuntos por la distribución de quién hace aquello tradicionalmente adjudicado a las madres en relación con la crianza de los hijos genere temores fundados en estereotipos relacionados con insuficiencia o inexistencia de competencias masculinas frente al cumplimiento de funciones afectivas y labores de cuidado (Figuroa, Jiménez y Tena, 2006).

En relación a las opciones para engendrar a los niños, en aquellos encuestados que no eran padres/madres al momento del estudio, se halló que una de dos mujeres y uno de tres hombres se inclina por la vía de la inseminación artificial. En los hombres no se descarta una relación sexual con una mujer. Estos datos confirman lo encontrado en otro estudio similar (Beverly, 2002), en el cual se muestra la inseminación artificial y la adopción como los recursos más frecuentemente utilizados entre las parejas del mismo sexo para tener hijos o hijas. Haces (2006) reporta en su estudio que las mujeres prefieren la inseminación artificial, ya sea con un donante anónimo o con alguien conocido. Cita a Cadoret (2003), quien reporta que en Francia, entre las parejas lésbicas, se da la inseminación artesanal, la cual consiste en que una de las mujeres introduzca semen con una jeringa a la compañera que llevará a cabo la gestación. Otra opción radica en que en una pareja de lesbianas, una done el óvulo para que le sea implantado una vez fecundado a su pareja, participando así ambas en el proceso reproductivo.

Dentro de la paternidad (Cadoret, 2003, en Haces, 2006) menciona estrategias como que una pareja o individuo insemine a una mujer, para que ésta cumpla con la gestación y, una vez nacido el hijo, les sea entregado; o niños que son gestados por medio de la co-paternidad, es decir que dos parejas, una de gays y otra de lesbianas, se alían para concebir, educar y cuidar a un bebé. Uno de los hombres será el padre biológico, mientras que una de las mujeres será la madre biológica, con la participación de las respectivas parejas desempeñando roles parentales. Una estrategia posible para hombres y mujeres consiste en que parejas o individuos solteros se hagan cargo de niños desvalidos, que pueden ser hijos de algún familiar o de madres y padres desconocidos.

Estas estrategias son fundamentales para la realización de los proyectos de paternidad y maternidad en sujetos y parejas de gay y lesbianas, dado que carecen del respaldo institucional para optar por la adopción, mecanismo viable para heterosexuales y para sujetos con prácticas homoeróticas que no afirman una identidad disidente, o que afirmándola no tienen pareja. Este último asunto quedó resuelto recientemente por la Corte Constitucional en Colombia, mediante sentencia T-276 de 2012, al reafirmar la adopción de dos niños por parte de un periodista abiertamente gay proveniente de Estados Unidos.

En todo este proceso, la preferencia sexual puede ser un indicador de homofobia interna para no incorporar proyectos de parentalidad y más aun si éstos se ejercen en el marco de una pareja del mismo sexo, casos que son los menos comunes en el Eje Cafetero, pero también en otras sociedades de acuerdo a las investigaciones referenciadas. Finalmente, los procesos parentales en la población entrevistada terminan reafirmando los patrones vinculares de la heterosexualidad.

6. Bibliografía

Arriagada, Irma (2005) Dimensiones de la pobreza y políticas desde una perspectiva de género, *Revista de la CEPAL* 85.

Badinter, Elizabeth (1991) *¿Existe el instinto maternal? Historia del amor maternal. Siglos XVII al XX*. Barcelona: editorial Paidós.

Beck-Gernsheim, Elisabeth (2003) *La reinención de la familia. En busca de nuevas formas de convivencia*. Barcelona: Paidós.

Beverly R. K. (2002) "I Have "A Mommy, A Daddy, And A Barbara": The Psychology Of Parenting As A Lesbian Or A Gay Man", *The Journal of Sex Research*, 39 (4): 335-337.

Bryant S. y Demian S. (1994) "Relationship Characteristics of American Gay and Lesbian Couples: Findings from a National Survey". En Kurdek L. (Editor) *Social Services for Gay and Lesbian Couples*. Nueva York: Harrington Park Press.

Donoso, Silvia (2000). "Epílogo: La familia lésbica". En Herdt Gilbert, Koff Bruce, *Gestión familiar de la homosexualidad*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.

Figuroa, Juan Guillermo, Lucero Jiménez y Olivia Tena (2006) *Ser padres, esposos e hijos: Prácticas y valoraciones de varones mexicanos*. México: El Colegio de México.

Fausto-Sterling, Anne (2006) *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad*. Barcelona: Melusina.

Fuller, Norma (2000) "Significados y prácticas de paternidad entre varones urbanos del Perú". En *Paternidades en América Latina*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Gallego Montes, Gabriel (2010). *Demografía de lo otro*. México: El Colegio de México.

Gallego Montes, Gabriel (2009) "Diversidad sexual y arreglos domésticos en México", *Revista Latinoamericana de Estudios de Familia*, 1: 116 – 139.

García, Brígida y De Oliveira, Orlandina (2006) *Las Familias en el México Metropolitano: Visiones Femeninas y Masculinas*. México: El Colegio de México.

González, María del Mar y López Francisca (2009) "Relaciones familiares y vida cotidiana de niños y niñas que viven con madres lesbianas y padres gays", *Cultura y Educación*, 21 (4): 417-428. En <http://dx.doi.org/10.1174/113564009790002364>.

Haces, María de los Ángeles (2006) *¿Maternidad lésbica, paternidad gay? Del autorreconocimiento homoerótico al ejercicio parental. Una aproximación antropológica a las homofamilias*. Tesis doctoral leído en el CIESAS, México.

Libson, Micaela Cynthia (2009) *La diversidad en las familias: un estudio social sobre Parentalidad gay y lesbiana*. Informe de investigación. Buenos Aires.

Libson, Micaela Cynthia (2012) “Parentalidades gays y lesbianas: varones y mujeres en familias no heteronormativas”, *La Ventana* 35.

López, F. (2006) “La adopción por parte de personas homosexuales”, *Revista de información psicológica*, VI etapa, número 87. Valencia: Editorial Col·legi Oficial de Psicòlegs de la Comunitat Valenciana.

Núñez, Guillermo (2001) “Reconociendo los placeres, deconstruyendo las identidades. Antropología, patriarcado y homoerotismo en México”, *Desacatos. Revista de Antropología Social*, 6: 15-34.

Olavarría, José (2001) “Y todos querían ser (buenos) padres. Varones de Santiago de Chile en conflicto”. Paper. Santiago de Chile: Facultad de ciencias sociales FLASCO.

Ojeda, Gabriel, Myriam Ordoñez y Luis Hernando Ochoa (2011) *Encuesta nacional de demografía y salud 2010*. Bogotá: PROFAMILIA.

Palacio, María Cristina (2009) “Los cambios y transformaciones en la familia. Una paradoja entre lo sólido y lo líquido”. Ponencia, en edición.

Patterson, Charlotte (2000) “Family relationships of lesbians and gay men”, *Journal of Marriage and the Family*, 62 (4): 1052 – 1069.

Rich, Adrienne C. (1996) *Nacemos de mujer: la maternidad como experiencia e institución*. Valencia, España: Editorial Cátedra.

Salguero V. María Alejandra (2006) “Significado y vivencias de la paternidad en algunos varones de los sectores económicos medios de la ciudad de México”. En *Ser padres, esposos e hijos: Prácticas y valoraciones de varones mexicanos*. México: El Colegio de México.

Viveros Vigoya, Mara (2002) *De quebradores y cumplidores: sobre hombres, masculinidades y relaciones de género en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Zapata, Bárbara (2009) *Homoparentalidad en Colombia: provocación de la diversidad familiar*. En: http://www.dane.gov.co/index.php?option=com_content&view=article&id=73&Itemid=119

REDES DE CRIANZA, CUIDADOS Y ROLES PARENTALES EN EL ÁMBITO DE LA ADOPCIÓN INTERNACIONAL.¹

Jorge Grau Rebollo
jordi.grau@uab.cat.
Universitat Autònoma de Barcelona.

Júlia Vich Bertran.
julyetts@gmail.com
Maastricht University.

Lourdes García Tugas.
lgarcia@genus.es
Fundació Igenus. Associació Institut Genus.

Resumen

Nuestra propuesta se inserta en el proyecto de investigación “Parentescos: Formas de Parentalidad y Articulaciones Disciplinarias” (CSO2012-39041-C02-01) y tiene como objetivo principal analizar los cuidados y roles entendidos como parentales, así como explorar la extensión de dichos roles en las redes de crianza configuradas en torno a menores adoptados por vía internacional. Nos proponemos con ello contribuir al ámbito de los estudios sobre parentalidad en el caso específico de la circulación internacional de menores por vía adoptiva.

Entendiendo la adopción internacional como una categoría específica de la circulación de menores (fenómeno etnográficamente diverso cuyas variantes pueden diferir sustancialmente entre sí) nos centraremos en este estudio en examinar y dar cuenta de formas, no necesariamente coincidentes, de ejercer la parentalidad, incluyendo la crianza de menores compartida de forma simultánea o sucesiva entre diversas personas con o sin vinculación biológica o genealógica entre ellas. Para ello, aplicamos distintas estrategias cualitativas y cuantitativas de análisis que pretenden abordar el problema a diversos niveles: (a) seguimiento de un foro específico online, creado por los investigadores al inicio del proyecto en el seno de una popular red

¹ Este texto es resultado de la participación de los autores en el proyecto de investigación Parentescos: Formas de Parentalidad y Articulaciones Disciplinarias (CSO2012-39041-C02-01), financiado por el MICINN y dirigido por la Dra. Anna Piella Vila.

social de intercambio de información, al cual se han agregado individuos y grupos adoptantes, (b) cuestionarios administrados presencialmente y a través de Internet, (c) entrevistas en profundidad, (d) observación de campo y (e) técnicas específicas de registro, representación e interpretación de redes sociales.

A partir de los resultados obtenidos en el proyecto, trataremos de reflexionar acerca de cómo se construyen y organizan estos cuidados, de qué modo se configuran las redes de crianza en torno a los menores adoptados, qué tipo de roles se establecen en consecuencia y quién(enes) los desempeñan.

Palabras clave: Parentalidad adoptiva, redes de crianza, circulación de menores.

1. Introducción.

El interés académico en el estudio de la adopción internacional no es nuevo, aunque en las últimas dos décadas ha experimentado un notable empuje desde diversas disciplinas, tanto de las ciencias sociales como de ciencias de la salud. Estas aproximaciones son de rango y alcance diverso, si bien en la mayoría de casos no dejan de ser una delimitación sectorial de un fenómeno considerablemente más complejo y con implicaciones sociales y culturales diversas. Así, la adopción internacional, entendida como el emplazamiento formal de un/a menor en una unidad familiar distinta a la de origen mediante la constitución de una filiación jurídica legalmente sancionada entre las instancias legales competentes de los estados implicados –y de la legislación internacional aplicable–, ha acaparado la mayor parte de estudios e investigaciones de equipos y redes (multi)disciplinares. En consecuencia, entre el listado de fenómenos problemáticos singularmente habituales en la literatura especializada podemos encontrar: la adaptación –o maladaptación– social de menores adoptados, la percepción y consecuencias de cierto estigma adoptivo, las consecuencias psíquicas de los procesos de abandono, institucionalización y asignación de menores adoptables, la salud física y mental de los menores, las aristas identitarias de la diferencia fenotípica y los orígenes del menor –así como de las narrativas elaboradas en torno a ambos–, etc. (Grau, 2011).

Sin embargo, cada una de estas adopciones constituye un proceso que, para poder comprenderlo en su totalidad, debe contemplar entre otros aspectos las características socio-demográficas del país de origen que afectan a los niños, los procesos que llevan a una declaración de adoptabilidad y las representaciones de la adopción internacional en el país emisor, que se vinculan a las formas tradicionales de circulación en cada caso (González Echevarría, Grau y Vich, 2010). Es en este punto donde la escasez teórica es más evidente, siendo necesaria mayor vinculación entre estadios preadoptivos y postadoptivos, superando la unidireccionalidad ideológicamente inducida en muchos estudios y abriéndose a la consideración de los flujos adoptivos como un campo transnacional dinámico que se configura como:

[...] un espacio construido en base a la adopción transnacional de menores en el que circula un flujo de recursos materiales, afectivos y manifestaciones socioculturales que abarcan desde los imaginarios colectivos, las creencias populares, la visión local de los procesos de circulación de menores y las ideas respecto a la formación de identidades, hasta los discursos de género, los mecanismos de poder, los medios de comunicación, la globalización, las prácticas institucionalizadas o la historia. Este flujo se despliega entre ambos contextos y genera procesos de cambio, de principios y de valores en ambas direcciones, transforma las condiciones en origen y en destino y acaba por modificar las relaciones entre ambos países a medio o largo plazo. Las readaptaciones culturales no son fruto de simples intercambios, sino que deben observarse como procesos continuos y dinámicos que no involucran sólo a individuos aislados, ni tampoco permanecen estáticos e inamovibles en el espacio, ni el tiempo. (Vich, 2010, edición electrónica).

Uno de los factores especialmente relevantes en la conformación del campo adoptivo, así como en la demanda de adopciones internacionales en los llamados “países receptores”, lo constituye la delimitación de los modelos de familia y roles parentales ideales, tanto en origen como en destino. Por supuesto, ni “familia” ni “parental” asumen aquí una forma unívoca; en cambio, sí asumimos la necesidad de satisfacer las necesidades básicas de los menores en contextos sociales definidos, así como la existencia de una responsabilidad última en su cuidado. Quién/es, cómo y en qué contextos se ejerzan y satisfagan son cuestiones que presentan respuestas muy distintas desde una perspectiva transcultural (Grau, 2010) y que en el decurso de nuestra investigación trataremos de responder en lo que refiere específicamente a modelos de cuidados y crianza en procesos adoptivos transnacionales.

2. Definición del dominio de parentesco en nuestra propuesta

Desde el equipo de investigación que integramos el getp-GRAFO trabajamos desde una perspectiva transcultural del parentesco que propone como su dominio analítico transcultural la regulación sociocultural de la procreación, la adscripción y la crianza de los niños/as. Así, entendemos que el dominio del parentesco:

[...] está constituido por los fenómenos socioculturales en tanto, y sólo mientras, los vemos desde la perspectiva de la reproducción del grupo por procreación y crianza de los niños, entendida como la reposición de los seres humanos que lo integran, a través de la conceptualización y regulación de la generación, la adscripción de los niños, su cuidado, la atribución de la responsabilidad última de su socialización y enculturación hasta su madurez social y las relaciones que a partir de estos procesos se pueden desarrollar a lo largo de la vida (González Echevarría et al, 2010: 102).

Y, junto con esta definición substantiva, trabajamos con una definición enumerativa de los ámbitos de estudio de la procreación desde esta perspectiva (Id: 102-103):

- Ideas, normas y usos relativos al proceso procreativo.
 - Ideas respecto a la formación de los seres humanos,
 - Ideas, normas y usos relativos a la sexualidad reproductiva y a las formas alternativas de procreación.
 - Normas y usos concernientes al embarazo, el parto y el período perinatal
- Adscripción de los niños:
 - Normas y usos relativos a la adscripción de los niños a grupos sociales.
 - Cambios en la adscripción: formas de circulación de niños.
- Cuidado de los niños hasta que alcanzan la madurez social
 - Especificación social y cultural de madurez social.
 - Personas, grupos o instituciones que se ocupan del cuidado de los niños o son responsables de ellos.
 - Personas, grupos o instituciones que son responsables últimos de su socialización y enculturación.
 - Normas, usos y modelos de comportamiento referentes al cuidado de los niños y al ejercicio de la responsabilidad última sobre su socialización y enculturación.
- Representaciones que vertebran los procesos de procreación, adscripción y crianza.

- Relaciones, sentimientos culturalmente pautados y representaciones que se generan e instituyen a partir de los procesos de procreación, adscripción y crianza entre las personas implicadas en ellos, y que se desarrollan a lo largo de la vida.

Junto a la prevención de otros posibles sesgos, esta definición del dominio pretende desactivar la proyección acrítica de concepciones ideológicas propias hacia espacios socioculturales distintos –y previsiblemente heterogéneos. No nos ocuparemos ahora de las formas que puede asumir esta diversidad², sino que enfocaremos nuestra mirada hacia prácticas socioculturales más próximas. Así, nos centraremos en la adopción internacional como una forma específica de circulación de menores³ para tratar de aproximarnos a formas de ejercer la parentalidad, incluyendo la eventual crianza compartida de menores –de forma simultánea o sucesiva entre diversas personas con o sin vinculación biológica o genealógica entre ellas–.

Con este propósito, nos interesa examinar representaciones concretas de modelos de cuidado y crianza y de roles parentales en casos de procesos adoptivos, así como las narrativas culturales asociadas, poniéndolas en relación con las distintas concepciones y distribución de roles parentales, estrategias de crianza en el seno de las redes de parientes implicadas, así como con evaluaciones que llevan a cabo agencias y organismos gestores del proceso adoptivo de las motivaciones y desempeño del ejercicio de las funciones parentales.

3. Metodología

Para ello, estamos aplicando distintas estrategias cualitativas y cuantitativas de análisis que pretenden abordar el problema y obtener información relevante a diversos niveles:

² Véase para ello Goody (1969), Brady (1976), Silk (1987), Lallemand (1993), Leblic (2004), Howell (2006) o Grau (2004, 2010, 2011, 2013a y b).

³ Que definimos como la transferencia temporal o permanente, potencialmente reversible, de menores entre personas vinculadas o no previamente entre sí por lazos familiares y que pueden o no compartir responsabilidades sobre su cuidado y la autoridad sobre su comportamiento, teniendo en cuenta que esta transferencia, a menudo considerada “informal”, suele comportar un cambio de residencia, puede tener efectos sobre la adscripción, herencia y sucesión en el seno de los grupos o familias receptores y no acostumbra a suponer ni la discontinuación de relaciones con los padres biológicos ni la incompatibilidad de filiación entre el núcleo de procedencia y el de emplazamiento (Grau, 2011: 41).

- Seguimiento de un foro específico online en Facebook, al cual se han agregado hasta el momento 301 “amigos” (entre individuos particulares y asociaciones o grupos de adoptantes). Además de analizar la información que podamos obtener del perfil de miembros –siempre salvaguardando la confidencialidad y anonimato de los mismos–, comentarios y otras acciones propias del medio, nos interesa “fotografiar” ciertos elementos relacionales de esta interacción mediática que pueda ayudarnos a establecer, con las debidas cautelas, agrupaciones y flujos comunicativos en el seno de este espacio de socialización en línea.
- Cuestionarios cerrados administrados presencialmente y *online*, combinando opciones de respuesta abierta, opción múltiple exclusiva o combinable y escalas de Likert.
- Entrevistas en profundidad. La elección de esta técnica supone una flexibilidad notable en el proceso de obtención y proporciona información cualitativa de gran valor, aunque también puede comportar limitaciones en cuanto a la reactividad o la fiabilidad en las respuestas. Por esta razón, hemos optado por combinarla con otras estrategias de toma de datos.
- Observación de campo, en aquellos contextos que nos sean posibles y suficientemente accesibles.
- Técnicas específicas de registro, representación e interpretación de redes sociales, orientadas a examinar y comprender ciertos aspectos de la relacionalidad social y personal de quienes participan en nuestra investigación referidos específicamente a la crianza de menores adoptados. De este modo, queremos completar la información más intensiva sobre casos particulares con un panorama –ciertamente limitado, pero creemos que relevante– de cada uno de estos casos.

En el momento en que se nos pide entregar este texto para su inclusión en las actas del congreso, llevamos ya más de ocho meses haciendo acopio de datos mediante seguimiento de Facebook, como detallaremos a continuación, y haciendo una primera aproximación a la configuración y análisis de la red de contactos, aunque todavía nos queda mucho camino por recorrer en ésta y otras facetas del trabajo de campo. A finales de junio de 2013 pusimos en marcha la administración *online* de un cuestionario orientado a padres y madres adoptantes, tras su diseño y posterior afinación con un grupo-control reducido de informantes, que nos permitió reorientar

algunas preguntas, suprimir cuestiones redundantes o innecesarias y añadir en algunos casos preguntas complementarias de texto libre para matizar o precisar las opciones escogidas. En estos momentos estamos llevando a cabo el análisis en profundidad de sus resultados, por lo que únicamente señalaremos aquí algunas cuestiones generales resultantes del primer vaciado de datos.

En lo que refiere a las otras tres técnicas mencionadas, se encuentran en este punto en momentos distintos de implementación. Durante estos últimos meses, hemos mantenido contacto con diversos padres y/o madres adoptantes, así como con entidades e instituciones vinculadas a la adopción internacional. Esta primera etapa nos ha permitido reunir información esencial, pero sobre todo ha servido para depurar el listado de participantes en la investigación, a quienes estamos contactando en estos momentos e iniciando la tanda de entrevistas en profundidad. En paralelo, hemos diseñado un cuestionario específicamente orientado a la delineación de la red de cuidados parentales y de crianza de cada una de estas personas, que estamos comenzando a activar complementariamente en las sesiones de entrevista con un software específico (Egonet) que facilita tanto la representación gráfica de la red como la exportación de datos a paquetes informáticos de tratamiento estadístico.

En lo que refiere a la observación de campo se irá intensificando en los próximos meses, permitiendo la construcción cualitativa del contexto necesario para enmarcar los datos que van (e irán) apareciendo en el resto de técnicas empleadas.

Por todo ello, es todavía demasiado prematuro aventurar conclusiones, ni que sean provisionales, sobre los objetivos de la investigación. Ciertamente, en los próximos meses el trabajo de campo avanzará en los distintos frentes previstos y el acopio de información podrá dar lugar a un análisis combinado de la misma. Sin embargo, sí queremos en este momento, dar a conocer el cariz de nuestro proyecto y comenzar a reflexionar sobre algunos datos preliminares ya recabados.

3.1. Facebook como foro de seguimiento de noticias y comentarios

Wilson, Goslin y Graham (2012), tras una exhaustiva revisión de literatura académica acerca del recurso a Facebook, concluyen que existen al menos tres grandes razones para tener en cuenta seriamente las ventajas de esta red de intercambio de información. En primer lugar, el tipo de actividades que se llevan a cabo en los

distintos espacios habilitados en la plataforma, en segundo lugar su tremenda popularidad y, finalmente, los beneficios (aunque también riesgos) que este tipo de redes aportan (y comportan) para el conjunto de la población. Nuestro propósito al decidir abrir y mantener una página específica fue precisamente aprovechar uno de los canales más populares y recurridos a la hora de intercambiar información, con el fin de analizar qué tipo de comunicaciones circulan, entre qué participantes y qué conformación reticular con posibles conglomerados puede derivarse de esta interacción.

Facebook, una de las redes virtuales de socialización con mayor número de usuarios (rondaba los 1000 millones en 2013, según datos de EuropaPress y superaba los 1200 a finales de año según la propia compañía), presenta un interés especial para nuestra investigación en la medida que constituye un observatorio de interacción social online donde pueden inscribirse personas, grupos, entidades o asociaciones, con la posibilidad de conformar agregados de contactos (grupos), definir seguimientos y alinearse o desmarcarse de las opiniones expresadas por otros miembros del site dando lugar a cadenas de comentarios –con o sin recurso a enlaces externos. En este sentido, nuestra aproximación a Facebook pretende trazar y reseguir las líneas de contacto y las informaciones vertidas en el transcurso de la interacción de usuarios, pero nuestro rol en la participación ha sido esencialmente observacional.

Así, aunque algunos estudios señalan que la comunicación tecnológicamente mediada por ordenador constituye un ámbito emergente de investigación en etnografía⁴, coincidimos con Murthy (2008) en que el auge de las tecnologías digitales permite abrir nuevas direcciones y estrategias de investigación potencialmente fecundas en este ámbito:

Specifically, social networking sites can be useful to ethnographers in the following ways: (1) they are virtual ‘gatekeepers’ with chains of ‘friends’ who are potential research respondents; (2) they contain vast stores of multimedia material regarding even the most marginal social movements or groups; (3) ethnographers can ‘invisibly’ observe the social interactions of page members, gleaning a previously unavailable type of ethnographic data; (4) pages can be created by social researchers with the explicit purpose of conducting research online (e.g. focus groups watch an embedded video and comment on it); (5) the structure of relationships on the sites is a useful research method itself with [...] the content, direction, and strength of the relationship ‘strands’ a fruitful approach; (6) pages can be created by social researchers to disseminate useful

⁴ Pese a que desde finales de los años 90 ya existen precedentes en esta línea (Hine, 2000 y 2008; Burrell, 2009; García et al, 2009).

information to the public, an approach taken by the creators of the 'Cure Diabetes' MySpace page (Barsky and Purdon, 2006). (Murthy, op. cit.: 844-845).

No es nuestro propósito aquí hacer una revisión teórica en este sentido, pero sí queremos apuntar algunas cuestiones clave en nuestro planteamiento metodológico.

En primer lugar, en la línea apuntada por Hine (2008) nos interesa documentar la interacción y explorar sus connotaciones desde una perspectiva cualitativa. Sin embargo, en lugar de tomar el site como plataforma para obtener un muestreo de bola de nieve (Bhutta, 2012) o como un espacio para reclutar informantes de cara a un propósito específico (como en algunos de los estudios examinados por Wilson, Goslin y Graham, 2012: 213-215), lo hemos considerado un espacio esencialmente de observación no participante para la toma y análisis de datos –o, para ser más precisos, limitadamente participante, puesto que las intervenciones se han circunscrito a animar a los usuarios a responder una encuesta online que habíamos diseñado en el seno del proyecto o a aportaciones puntuales de noticias para mantener un mínimo de actividad y, tal vez, promover aun más la participación y el debate.

En segundo lugar, nos hemos movido en una dimensión exclusivamente en línea, sin establecer correlaciones con etnografía offline con los mismos participantes. Por lo tanto, las entrevistas, observación de campo y otras técnicas aplicadas a lo largo de nuestro trabajo se desarrollan en paralelo al seguimiento de la página en Facebook, pudiendo ocurrir que algunas personas participasen también en ella. En esta misma línea, la información obtenida de cada una de las técnicas empleadas permite una confrontación metodológicamente controlada, pero no constituye un prerequisite de inclusión en las muestras con que trabajamos la actividad paralela en el site.

En tercer lugar, tomando en cuenta las múltiples consideraciones éticas que envuelven la investigación digital (King, 1996; Hine, 2000 y 2008; Bassett y O'Riordan, 2002; Elgesem, 2002; Estalella y Ardévol, 2007), en el análisis de la información obtenida estamos manteniendo en todo momento el anonimato de los/as usuarias –sean personas a título individual o asociaciones/entidades– y tanto en los enlaces a la encuesta online, como en el cuestionario en sí, se explicita el propósito académico de la misma. En los análisis de redes sociales que llevamos a cabo en base a las interacciones entre usuarios, aplicamos los mismos criterios de confidencialidad. Si el propósito de la página hubiera sido reclutar participantes para aspectos o fases de la investigación, hubiésemos incluido también una declaración de intenciones y un

consentimiento informado. Dada la naturaleza y objetivo de la observación, nos pareció innecesario⁵.

La página Facebook está operativa desde mayo de 2013, momento en que iniciamos el seguimiento sistemático. Los datos recabados todavía están en buena parte pendientes de análisis y en consecuencia es aún demasiado pronto para establecer conclusiones, ni que sea de modo provisional. Tras ocho meses de funcionamiento, y sobre 301 contactos registrados (que la propia web etiqueta como friends, “amigos”), hemos llevado a cabo un primer análisis de red respecto a las interacciones detectadas usando dos herramientas de software especialmente concebidas a tal efecto: Netvizz, una aplicación que permite extraer datos de la cuenta de Facebook, y Gephi, un programa de código abierto que permite elaborar los datos para visualizar su reticularidad⁶.

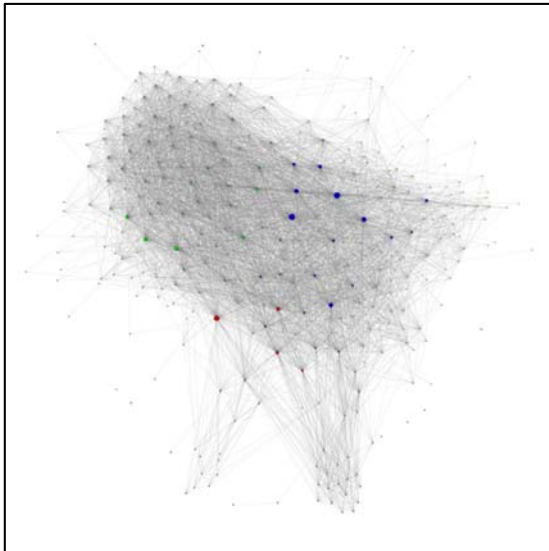


Figura 1: Red total. Clusters identificables teniendo en cuenta la Betweenness centrality. Rango de grado = 0. Fuente: elaboración propia.

⁵ Aunque, como bien señala Michael Zimmer: “[...] the notion of what constitutes ‘consent’ within the context of divulging personal information in social networking spaces must be further explored, especially in light of this contextual understanding of norms of information flow within specific spheres.” (2010: 323).

⁶ Agradecemos a Beatriz Patraca, miembro de egolab-GRAFO, su inestimable ayuda en el manejo de la herramienta y en la interpretación de sus resultados.

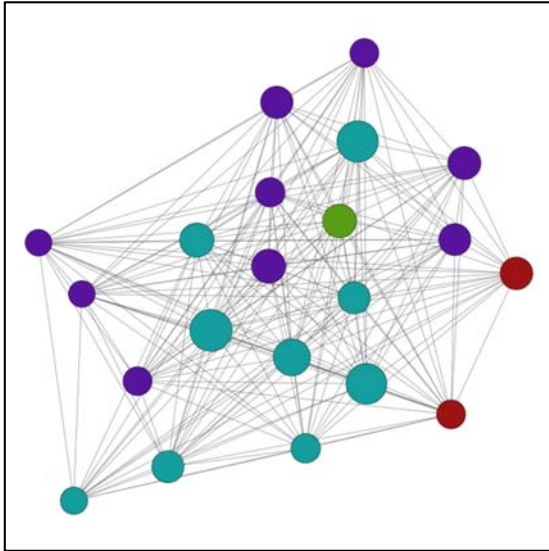


Figura 2: Red de contactos. Clusters identificables en los 21 nodos más activos de la red. Color= modularity Class, Tamaño: Betweenness Centrality. Fuente: elaboración propia.

Ambos grafos, convenientemente anonimizados, permiten visualizar mediante nodos a quienes conforman la red de contactos y a través de las aristas podemos reseguir sus interconexiones. Como se aprecia en la Figura 1, la red es notablemente densa, aunque no totalmente uniforme. Debemos tener en cuenta en este punto que una página Facebook de estas características induce algunos sesgos. Así, por ejemplo, el establecimiento de contactos no es totalmente espontáneo ya que la temática de la página puede actuar (y, de hecho actúa) como un elemento de atracción para todas aquellas personas o entidades cuyos intereses coinciden con el planteamiento de la página, mantienen cierta afinidad, o profesan algún interés en quien la mantiene. Por otro lado, aunque la relacionalidad en el interior de la página no está direccionada por nuestra actividad –recordemos que nos reservamos un rol eminentemente de monitorización y seguimiento–, las conexiones que cada contacto tenga previamente establecido con otros no es directamente controlable, con lo cual no estamos refiriéndonos al establecimiento de relaciones ex novo. Además, en lo que concierne a los comentarios, aprobaciones (likes) u otro tipo de seguimientos, en la frecuencia de comunicaciones por parte de cada usuario y de seguimiento por parte del resto, pueden influir factores no directamente relacionados en sentido estricto con la actividad en la página –afinidades previamente establecidas, coincidencia en otras páginas, etc. – y que desconocemos, pero que pueden tener su peso en la explicación de dicha actividad.

En este momento, el sector más activo de la red (figura 2) lo constituyen 21 nodos, de los cuales 16 (un 76%) corresponden a asociaciones vinculadas de un modo u otro con la adopción y 5 (un 24%) a personas participando a título individual⁷. Este resultado no es sorprendente, a primera vista, dado el papel que estas mismas asociaciones juegan en otros planos del flujo informativo relativo a la adopción internacional. En lo que refiere a la declaración de sexo, ésta se produce en 290 casos (un 96,3% del total) y debe tomarse con cierta cautela en la medida que no hay modo de comprobar si existe correlato exacto entre esta variable y la persona que activa la página; además, en caso de ser una asociación, esta variable puede ajustarse únicamente a quien la crea, pero el número de usuarios puede ser mayor y de distinto sexo. Sea como fuere, sobre los contactos activos actualmente en esta página se da un acusado desequilibrio en este sentido: 217 contactos declaran sexo femenino (un 74,8% del total), mientras que 73 hacen constar como sexo el masculino (un 25,2%). A lo largo de los próximos meses, iremos actualizando y analizando los parámetros estadísticos y hacia el final del proyecto estaremos en condiciones de hacer una comparación de estos elementos con carácter más transversal.

3.2. Administración de cuestionario a través de Internet

La administración online de un cuestionario (entre 33 y 56 preguntas totales, en función del número de hijos/as adoptivos de la persona que accedía a responderlo) nos permite la obtención de información cuantitativa y cualitativa de gran valor. Por supuesto, la forma de administración comporta limitaciones evidentes que tenemos en cuenta a la hora de procesar la información obtenida; pero que aun así nos es útil a diversos niveles:

- a) Nos permite obtener información independientemente de la ubicación geográfica y disponibilidad horaria de los participantes, facilitando el acceso a quienes de otro modo hubiera sido difícil encuestar por razones logísticas y presupuestarias.
- b) Podemos recabar de forma estandarizada información sobre aspectos relacionados con la parentalidad y la crianza, cerrando las opciones de respuesta

⁷ Excluimos en los gráficos presentados, por razones de confidencialidad, los nombres tanto de individuos particulares como de asociaciones participantes.

en algunas cuestiones y ofreciendo la posibilidad de matizar o ampliar la información mediante casillas de texto libre anexas a diversas preguntas.

- c) Permite un posterior contraste de la información obtenida por este medio con los datos provenientes de otras técnicas como la entrevista o la confección de redes personales de crianza, siempre atendiendo a las precauciones metodológicas a que obliga la peculiaridad de cada instrumento.
- d) Facilita el posterior tratamiento estadístico de los datos al ser un formato fácilmente exportable a paquetes de análisis cuantitativo o cualitativo (como Excel, SPSS o NVivo, entre otros).
- e) Potencia la difusión del cuestionario entre conocidos, pares u otros grupos de contactos: “Furthermore, the benefit of e-questionnaires is that respondents frequently e-mail friends, co-workers, and relatives asking them to also participate in the research (a process which can be filtered if undesired)” (Murthy, 2008: 842).
- f) Nos ofrece la posibilidad de segunda entrevista. Tras una primera fase de administración del cuestionario donde los participantes podían contactarnos para implicarse en una segunda etapa orientada a entrevistas en profundidad y delimitación de redes personales, incluimos al final del cuestionario la posibilidad de consignar explícitamente esta voluntad proporcionando una dirección de correo electrónico de contacto⁸.

El cuestionario se activó en junio y se difundió por diversas vías: mediante contactos personales, asociaciones de padres y madres adoptantes –a quién se informó por escrito del propósito y alcance del mismo⁹– y la página de Facebook. A comienzos de febrero de 2014, habían respondido ya la encuesta un total de 477 personas (un 83% de las cuales eran mujeres y un 17% hombres) con edades comprendidas entre los 25 y los 65 o más años –de los cuales, el 78% está concentrado entre los 37 y los 51 años–. En lo que refiere al estado civil, el 81% estaban casados, seguidos en

⁸ Esta ha sido la única identificación de los/as participantes –y con carácter estrictamente voluntario–, puesto que no hemos recabado ningún dato personal susceptible de identificar a quien respondía. El uso de la dirección electrónica se limita exclusivamente al contacto con la persona en cuestión.

⁹ Agradecemos efusivamente la colaboración de casi 60 asociaciones (como Adopta, AAIM, IPI, Ajuda'm, Genus, Jamuna, Adopty, ACI, AFAC, entre muchas otras), así como a todas personas que nos han ayudado en la difusión del cuestionario.

porcentaje, con un 13%, por personas solteras y sin relación estable de pareja. Únicamente un 8% solicitó la adopción de un menor con necesidades especiales.

En sintonía con lo consignado en el apartado (a), la administración del cuestionario nos ha permitido acceder a personas que en muchos casos residen fuera de la comunidad autónoma de Cataluña (hasta un 71%). Es destacable, en este sentido, la diversidad de residencia (País Vasco, Andalucía, Castilla y León, Galicia, Comunidad Valenciana, Comunidad de Madrid, Asturias, Cantabria, Baleares, Canarias, Castilla la Mancha, Extremadura o Ceuta). El 87% de los encuestados tiene uno o dos hijos, predominando quienes tienen un único vástago (54%). Únicamente un 3% del total tiene 4 o más descendientes. En cuanto al número de esos hijos que son adoptados, en tres cuartas partes del total no es más que uno y solamente el 1% tiene 4 o más.

No entraremos aquí en el detalle de la encuesta, cuyos datos aún estamos explotando, pero sí queremos subrayar algunas cuestiones que nos parecen especialmente relevantes en este momento, pensando en fases posteriores de la investigación y en el contraste de la información que podamos obtener:

- El 41% del total de encuestados afirma que la adopción fue su primera opción para tener hijos, seguido por quienes llegaron a ella tras someterse a tratamientos de reproducción asistida (29%).
- Un 78% optaron por tramitar una adopción internacional, frente al 3% que se decantaron por la nacional y el 19% que siguieron ambos procedimientos.
- El 91% afirma haber contado con algún soporte para la crianza de su futuro/a hijo/a en el momento de iniciar los trámites de adopción. Estos apoyos provenían principalmente de las parejas respectivas (28%), los padres del/a informante (20%) y sus propios hermanos (15%); en cuarto lugar aparecen los padres de la pareja (11%).
- Preguntados sobre las principales fuentes de información sobre la crianza adoptiva durante el tiempo de espera de la primera adopción, el primer lugar es para los foros de Internet (20%), seguido de otras personas que ya habían adoptado anteriormente (15%), las ECAIs¹⁰ (13%) y otras personas en su misma situación (12%).

¹⁰ Entidades Colaboradoras de Adopción Internacional, a quienes el Ministerio de Sanidad, Servicios Sociales e Igualdad define como: “entidades privadas sin ánimo de lucro, que tienen como finalidad la protección de menores, acreditadas por la administración autonómica competente en adopción en cada

- En esta misma línea, la fuente preferida de información respecto al país de origen del menor era algún foro de Internet (28%), seguido de cerca por la ECAI correspondiente (21%) y, a más distancia, asociaciones de padres y madres adoptantes (17%).
- En lo que refiere al período de crianza del primer menor adoptado:
 - El reparto de ciertas tareas de crianza como preparar el desayuno, acompañar al colegio, al pediatra, ir a hablar con su profesor o tutor académico, acompañarle al parque o a otros espacios de ocio y juego, compartir momentos comunes de juego o ayudarle en los deberes y el estudio son mayoritariamente compartidas por el/la informante y su pareja (más del 80% en todos los casos)¹¹.
 - Comprar la ropa al menor es la única tarea de las consignadas que realiza mayoritariamente sólo el/la informante (un 50%, frente al 43% que lo hace junto con su pareja).
 - Nos interesaba también conocer a quién se recurre a la hora de tratar determinadas cuestiones relativas al menor –dejando de lado la atención médica–, desde su llegada (escolarización, conducta social, comportamiento en casa, orígenes, etc.). Además de la pareja (mayoritariamente consultada en todos los casos), el rango de respuestas oscila en función del ámbito referido, aunque sólo entre un 8% y un 12% afirma no contar con nadie.
 - En cuanto a la preocupación que tienen padres y/o madres adoptantes respecto al desarrollo físico, el desarrollo cognitivo, los orígenes, el rechazo o discriminación, las relaciones personales o la adaptación, en

Comunidad Autónoma para desarrollar tareas de intermediación en la tramitación de adopciones. Para poder desarrollar su actividad deberán estar también autorizadas por el organismo competente en el país donde vayan a trabajar” (<http://www.msssi.gob.es/ssi/familiasInfancia/adopciones/adopInternacional/entidadesColaboradores/home.htm>).

¹¹ Aunque como pone de relieve la respuesta abierta que invitaba a matizar o añadir cualquier reflexión que se considerase oportuno en relación a la dedicación a dichas tareas, puede ser que ambos cónyuges participen en alguna labor, pero dedicando tiempo muy diverso, en algún caso la convivencia conyugal se ha disuelto y el detalle del cambio no puede recogerse en la respuesta cerrada, en el caso de personas solas la colaboración ha sido sólo de uno de los dos abuelos del menor u ocasionalmente ha habido periodos en los que la pauta de cumplimiento se ha alterado por diversas razones. Todos estos matices –y otros que se han consignado en los apartados de respuesta libre del cuestionario– son relevantes y serán tenidos en cuenta en el análisis cualitativo de la información recabada. Estas mismas cautelas deben aplicarse a los apartados siguientes.

general predominan las opciones “nada” o “poco” (entre un 56% y un 68%). Sin embargo, en el complemento de respuesta mediante texto libre se insiste en repetidas ocasiones que, si bien la preocupación es baja, el interés en el tema es muy alto. En cualquier caso, y era esto lo que nos interesaba preguntar, este interés no se traduce mayoritariamente en temor, angustia o inquietud.

- Casi tres cuartas partes (un 73%) considera que su hijo/a, por ser adoptado/a, debe afrontar problemas distintos a los demás niños. Como en otros casos, la casilla complementaria de respuesta abierta para especificar cuáles pudieran ser estas dificultades arroja gran cantidad de datos, aunque en un primer análisis pueden ya detectarse ciertas recurrencias: se consideran potencialmente problemáticos los rasgos fenotípicos, la ansiedad por los orígenes, el saberse abandonados, el trato que puedan recibir por su apariencia física o la posibilidad de desarrollar una autoestima baja.
- En aquellas parejas que tienen un segundo menor adoptado¹², los porcentajes tienden a coincidir, si bien en esta primera fase de análisis hemos detectado algunos matices interesantes:
 - En el desempeño de tareas de crianza, se aprecia un leve repunte de la opción “sólo mi pareja”.
 - En la misma línea, la preocupación por los elementos señalados respecto al periodo de crianza del primer hijo se repiten porcentualmente en el segundo, pese a la diferencia en las cifras absolutas (con leves oscilaciones, por ejemplo, en la inquietud por posibles rechazos o discriminaciones, donde la opción “nada” pasa del 17% al 24%).
 - Se mantienen también los porcentajes de previsión de problemas para el segundo hijo adoptado por el hecho de serlo.
 - Respecto a la cuestión de si se considera que la crianza del segundo hijo adoptado ha sido más difícil, más fácil o igual que con el primero, un 35% considera que ha sido igual, un 24% la han visto algo más fácil, un 16% mucho más fácil, un 19% más difícil y un 5% mucho más difícil.

¹² En algún caso se ha producido la adopción simultánea de diversos menores, lo que tendremos en cuenta a la hora de afinar el análisis de los datos obtenidos y de cara al tratamiento cualitativo de la información.

- En el caso de terceras adopciones (únicamente 13 personas):
 - Las tareas de crianza pasan a polarizarse mucho más entre la propia persona que responde a la encuesta y ambos miembros de la pareja.
 - Igualmente, el recurso a otras personas para comentar ciertas cuestiones respecto a la crianza se reducen, aunque continúa predominando con diferencia la propia pareja¹³.
 - Es más apreciable la diferencia en el grado subjetivo de preocupación expresado por los/as participantes: las opciones “nada” y “poco” pasan a dominar claramente por encima de “bastante” o “mucho”, excepto en las variables “relaciones personales “ y “adaptación”, donde el mayor auge porcentual corresponde a la opción “bastante” (téngase en cuenta, no obstante, la diferencia en números absolutos de casos en primera adopción y en tercera).
 - Pese a esta cautela impuesta por los guarismos, se mantiene un 75% de opiniones proclives a considerar que el tercer menor adoptado tendrá también que afrontar, por el hecho de serlo, problemas distintos a los demás niños.
 - Únicamente una persona ha considerado que la crianza del tercer menor adoptado, hasta ese momento, hubiese sido más difícil que en el primero, mientras que la mayoría (un 42%) considera que ha sido igual.

3.3. Técnicas específicas de registro y representación de redes sociales

Si la gráfica reticular de contactos y conexiones en Facebook, pese a los sesgos inherentes del medio y la forma de agregación de contactos, puede ser útil de cara a analizar flujos de información y opinión respecto a la adopción y la crianza en el seno de un espacio de socialización online (SNS o *social networking site* –Bhutta, 2012–), conseguir establecer el espacio relacional de una persona en relación a la crianza, es clave para comprender el apoyo y el desempeño de responsabilidades, así como poder establecer más adelante comparaciones entre dichos espacios y –

¹³ Lógicamente, influye aquí el perfil del tercer menor adoptado (enfermedades congénitas, fenotipo, desarrollo físico y cognitivo, etc.).

limitadamente– frente a la información exhaustiva recopilada mediante el cuestionario online y las entrevistas en profundidad.

Para ello, estamos llevando a cabo una selección de informantes para elucidar sus redes de cuidados, es decir: las personas o instituciones de su entorno a quien/es recurren habitual o esporádicamente para desempeñar las tareas de crianza. El objetivo que perseguimos con ello es doble: (a) por un lado, nos permite representar gráficamente un espacio relacional específicamente vinculado a la crianza de los niños, (b) por otro, esa visualización, combinada con el vaciado de datos de las entrevistas, nos ayudará a establecer con mejor criterio un contexto de roles parentales y crianza de menores adoptados. Se trata, en definitiva, de explorar y analizar la extensión de los roles parentales en las redes de parentesco que permiten y facilitan la crianza compartida por parte de parientes con y sin descendencia.

Trataremos, pues, de analizar las redes parentales que se tejen tanto en torno a hogares monoparentales como aquellos con núcleo conyugal, aproximándonos así de un modo algo más preciso al estudio de realidades parentales en la crianza adoptiva.

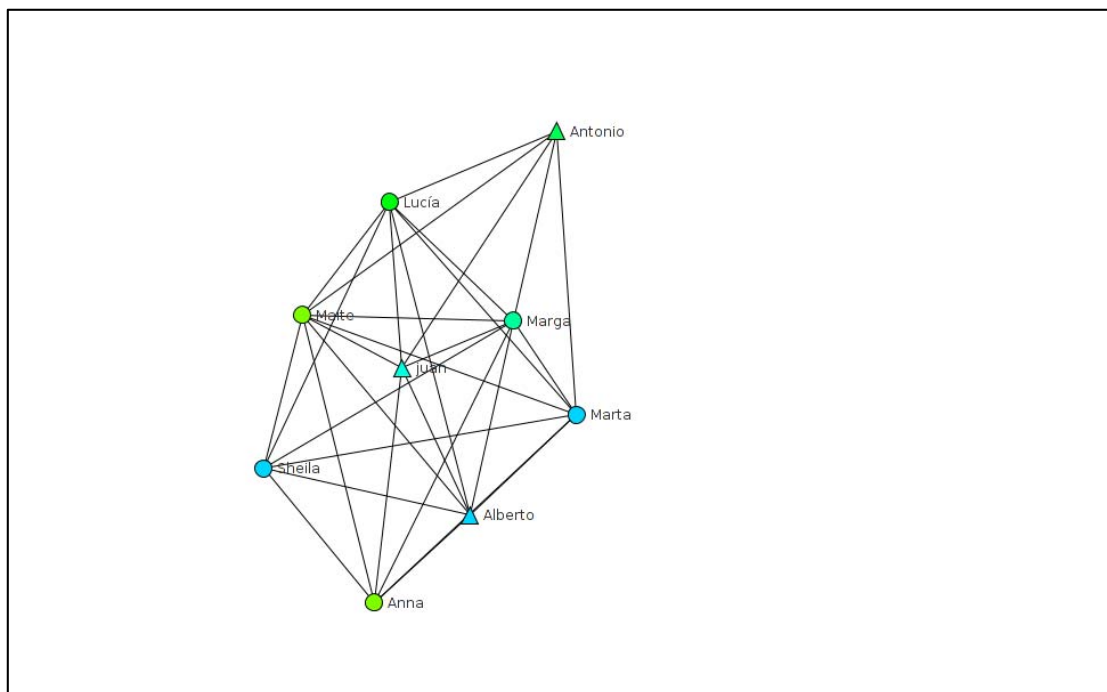


Figura 3. Red personal de una informante (madre adoptiva). La forma del nodo representa el sexo y el color el tipo de relación que la vincula con cada alter. Fuente: elaboración propia.

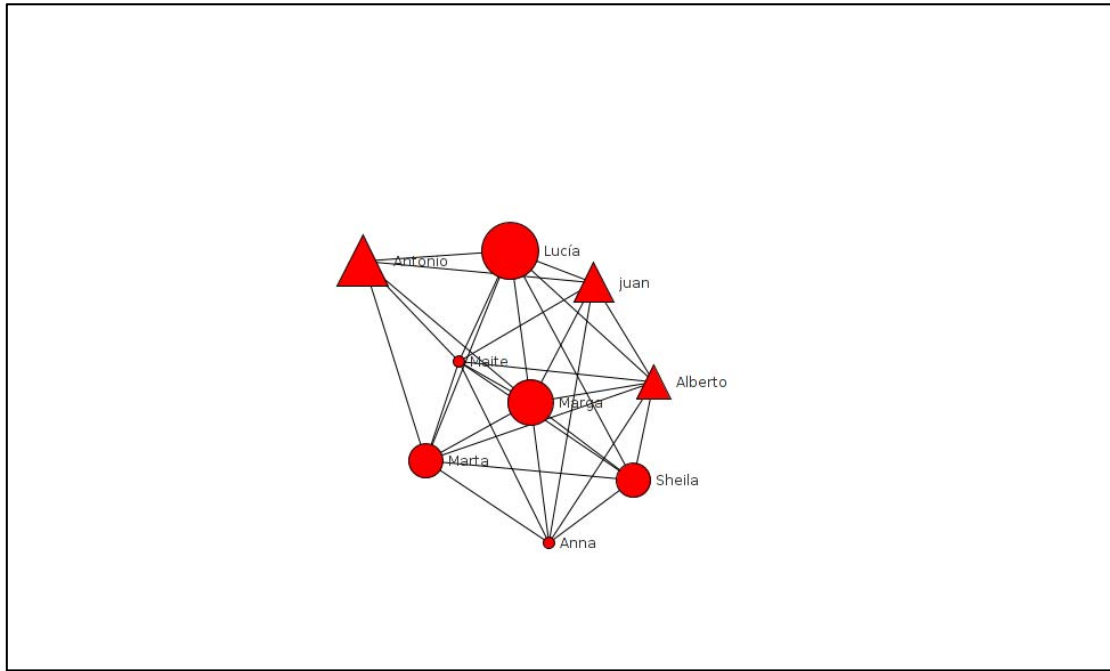


Figura 4. Red personal de la misma informante. La forma del nodo responde al sexo y su tamaño al perfil de los alteri. Fuente: elaboración propia.

Las figuras 3 y 4 nos muestran un ejemplo de red personal en la que puede representarse gráficamente, mediante una combinación de formas, tamaños y colores, el sexo, el tipo de relación que vincula a Ego con cada alter o el perfil de los mismos (otros/as padres/madres adoptantes, padres, madres, abuelos, hermanos, amigos, etc.). De este modo, podemos visualizar clusters de alteri en función del tipo de relación que mantienen con Ego (Figura 3), a partir de lo cual puede evaluarse la distribución y consistencia de la red de crianza en función de estas tipologías. En la misma línea, podemos investigar el mayor o menor peso de ciertos perfiles en dichas redes (Figura 4), comparándolas entre sí.

3.4. Entrevistas en profundidad y observación de campo

Paralelamente al trabajo orientado a la definición y análisis de redes parentales, el proyecto contempla la realización de entrevistas en profundidad y observación de campo con familias e instituciones vinculadas con procedimientos adoptivos. En estos momentos, estamos inmersos en la selección final de informantes para la primera tanda de entrevistas y se está entablando contacto con las asociaciones e instituciones que podrán ser de gran ayuda para la investigación. De este modo, combinamos

contactos provenientes de participantes en la encuesta en línea dispuestos a colaborar en una segunda etapa de trabajo, con listados de informantes obtenidos de forma independiente a dicha administración.

4. Prosiguiendo la investigación

La investigación en curso se encuentra en estos momentos próxima a su ecuador y la implementación gradual de técnicas de obtención de datos comienza en algunos casos a arrojar los primeros resultados. Sin embargo, será tras la combinación de las 5 estrategias cualitativas y cuantitativas de análisis señaladas al comienzo del texto cuando estaremos en disposición de cruzar la información y depurar conclusiones relevantes. En los casi cinco meses que faltan para la celebración del Congreso esperamos avanzar en prácticamente todos los frentes de manera significativa, pero en estos momentos nos parecía importante destacar los aspectos fundamentales de nuestro planteamiento de investigación.

Hasta el momento, tanto el seguimiento de la página en Facebook como la administración de la encuesta telemática revelan un desequilibrio evidente de género, con un claro predominio de actividad femenina sobre la masculina –con las precauciones ya expresadas con anterioridad. Por supuesto, no queremos insinuar con esto que los padres adoptivos se impliquen menos en las tareas de crianza, aspecto que hasta el momento y con los instrumentos aplicados hasta la fecha, es imposible de elucidar, sino simplemente que los registros de actividad online muestran un predominio claro de las mujeres sobre los hombres.

Precisamente esta actividad se traduce en el espacio Facebook en una notable densidad relacional, inducida en buena parte por la especificidad del medio, donde únicamente 301 nodos han llegado a generar 5.223 contactos; si bien no todos los sectores de la red son igualmente densos. En este sentido, la frecuencia de los contactos entre nodos es generalmente alta, siendo apreciable esta conectividad en los 21 nodos más activos (mayormente asociaciones).

En lo que concierne a la encuesta, el perfil mayoritario en la respuesta ha sido el de una mujer casada con una edad comprendida entre los 37 y los 51 años. La administración en línea ha permitido acceder a informantes de prácticamente toda la

geografía peninsular. La inmensa mayoría reconoce haber contado con algún tipo de soporte para la crianza de su futuro hijo/a adoptado/a en el momento de iniciar el proceso adoptivo, constituyendo los diversos anillos familiares de proximidad a Ego (pareja, padres, hermanos y suegros) los ámbitos gravitacionales más fuertes en este sentido.

Un elemento que merece especial consideración –y que apoya la relevancia de la investigación sobre la socialización y actividad en línea– es que respecto a las fuentes de información sobre la crianza adoptiva durante el tiempo de espera, la opción que más respuestas ha concitado ha sido la de los foros de Internet, lo que también ocurre con la información sobre el país de origen del menor. Sin embargo, en lo que refiere al recurso para comentar cuestiones específicas respecto a la crianza, Internet queda relegada a una posición claramente minoritaria.

También nos parece relevante que, independientemente del grado de preocupación expresado en relación a aspectos concretos de su adaptación y desarrollo postadoptivo, casi tres cuartas partes de las respuestas afirman que su hijo/a, por ser adoptado/a, debe afrontar problemas distintos a los demás niños. El porcentaje se mantiene –e incluso se incrementa levemente– en el caso de tener un segundo y un tercer menor adoptado.

Toda la información obtenida por medio de estos instrumentos será oportunamente completada, matizada y ampliada en el transcurso de las entrevistas en profundidad, la observación de campo y el registro y representación de redes personales de crianza con el fin de analizar cómo organizan los cuidados parentales, de qué modo se configuran las redes de crianza en torno a los menores adoptados, qué tipo de roles se establecen en consecuencia y quién(enes) los desempeñan.

5. Bibliografía

- Bassett, E. H., & O’Riordan, K. (2002) “Ethics of Internet research: Contesting the human subjects research model”, *Ethics and Information Technology*, 4(3): 233-247.
- Bhutta, C. B. (2012) “Not by the book: Facebook as a sampling frame”, *Sociological Methods and Research*, 40(1): 57-88.

Brady, I. (1976) "Problems in Description and Explanation in the Study of Adoption". En Brady, I (ed.) *Transactions in kinship: adoption and fosterage in Oceania*. ASAO Monograph, nº 4. Honolulu: University of Hawai Press: 1-27.

Burrell, J. (2009) "The field site as a network: A strategy for locating ethnographic research", *Field Methods*, 21(2): 181-199.

Elgesem, D. (2002) "What is special about the ethical issues in online research?", *Ethics and Information Technology*, 4(3): 195-203.

Estalella, A.; Ardévol, E. (2007) "Ética de campo: hacia una ética situada para la investigación etnográfica de Internet", *FQS*, 8 (3), Art. 2. Online Edition: <http://www.qualitative-research.net/fqs/>

Garcia, A. C.; Standlee, A. I.; Bechkoff, J.; Cui, Y. (2009) "Ethnographic approaches to the internet and computer-mediated communication", *Journal of Contemporary Ethnography*, 38(1): 52-84.

González Echevarría [et al.] (2010) "Sobre la definición de los dominios transculturales. La antropología del parentesco como teoría sociocultural de la procreación". *Alteridades*, 20 (39): 93-106.

González Echevarría, A.; Grau Rebollo, J.; Vich Bertran, J. (2010) "Las adopciones internacionales como 'hecho social total'", *Periferia*, vol. 12. Edición electrónica: <http://www.periferia.name>.

Goody, J. (1969) "Adoption in Cross-Cultural perspective", *Comparative Studies in Society and History*; 11: 55-78

Grau Rebollo, J. (2013a) "Beyond Adoption: The Social Relevance of Informal Child Circulation", *Periferia*, 18, Edición electrónica: <http://revistes.uab.cat/periferia>.

Grau Rebollo, J.(2013b) "Formal and informal child placements: Some considerations from a cross-cultural perspective on their frequency and motivations", *Grafo Working Papers*, 2: 1-31.

Grau Rebollo, (2011) "Parentesco, adscripción y crianza. Elaboraciones culturales de la adopción internacional y la circulación de niños", *Revista de Antropología Social*, 20: 31-54.

Grau Rebollo, J. (2010) "La circulación de menores desde una perspectiva transcultural". En Fons, V.; Piella, A.; Valdés, M. (eds.) *Procreación, crianza y Género. Aproximaciones Antropológicas a la Parentalidad*. Barcelona: PPU: 213-234.

Grau Rebollo, J. (2004) "Parentesco y adopción. *Adoptio imitatur naturam*. ¿Nature vs. nurture?", *Quaderns-e*. 03, 2004a. Institut Català d'Antropologia (ICA). Edición electrónica: <http://www.icantropologia.org/quaderns-e/menu.htm>.

Hine, Ch. (2008) Hine, Christine (2008) “Virtual Ethnography: Modes, Varieties, Affordances”. En Fielding, N., Lee, R. y Blank, G. *The SAGE Handbook of Online Research Methods*, London: Sage: 257-270.

Hine, Ch. (2000) *Virtual ethnography*. London: Sage.

Howell, S. (2006) *The Kinning of Foreigners. Transnational Adoption in a Global Perspective*. New York, Oxford: Berghahn Books.

King, S. A. (1996) “Researching Internet communities: Proposed ethical guidelines for the reporting of results”, *Information Society*, 12(2): 119-127.

Lallemand, S. (1993) *La circulation des enfants en société traditionnelle. Prêt, don, échange*. Paris: L’Harmattan.

Leblic, I. [dir] (2004) *De l’adoption. Des pratiques de filiation différentes*. Clermont-Ferrand: Presses Universitaires Blaise Pascal.

Silk, J.B. (1987) “Adoption and Fosterage in Human Societies: Adaptations or Enigmas?”, *Cultural Anthropology*, 2 (1): 39-49.

Murthy, D. (2008) “Digital ethnography: An examination of the use of new technologies for social research”, *Sociology*, 42(5): 837-855.

Vich Bertran, J. (2010). “De la necesidad de estudios de caso multisituados en el campo de las adopciones transnacionales. El estudio de caso del campo adoptivo transnacional China-España”, *Gazeta de Antropología*, 26 (2), artículo 27, <http://hdl.handle.net/10481/6766>.

Wilson, R.E.; Gosling, S.D.; Graham, L.T. (2012) “A Review of Facebook Research in the Social Science”, *Perspectives on Psychological Science*, 7: 203-220.

Zimmer, M. (2010) “ ‘But the data is already public’: On the ethics of research in Facebook”, *Ethics Inf Technol.*, (12): 313-325.

Webgrafía:

Europa Press (2012) “¿Facebook ha tocado techo en número de usuarios?”, en <http://www.europapress.es/portaltic/socialmedia/noticia-facebook-tocado-techo-numero-usuarios-20130116122304.html>, 16 de enero de 2013. [Último acceso: 19 de febrero de 2014].

Facebook Newsroom (2014) “Key Facts”. <http://newsroom.fb.com/Key-Facts> [Último acceso: 19 de febrero de 2014].

Ministerio de Sanidad, Servicios Sociales e Igualdad (n/d) “Entidades Colaboradoras de Adopción Internacional”, <http://www.msssi.gob.es/ssi/familiasInfancia/adopciones/adopInternacional/entidadesColaboradores/home.htm> (Último acceso: 19 de febrero de 2014).

MADRES DESDE LA DISTANCIA: EL CUIDADO INFANTIL ENTRE EL “AQUÍ” Y EL “ALLÍ”. GUATEMALTECAS MIGRANTES EN MADRID

Ana Lucía Hernández Cordero.
ana_antro@yahoo.com
Universidad Autónoma de Madrid

1. Introducción

Las madres migrantes representan un colectivo que pone en la mesa del debate las discusiones sobre la vigencia del modelo convencional de maternidad intensiva que Sharon Hays (1998) señaló en los años noventa y que sigue formando parte de nuestros imaginarios colectivos. En la práctica, las familias a travesadas por la migración evidencian unas configuraciones alternativas de cuidado, de crianza infantil y de parentesco que demuestran la diversidad que existe en este ámbito (González, 2013). En esta comunicación me propongo presentar las reflexiones más importantes de mi trabajo de tesis doctoral realizado en Madrid entre los años de 2009 y 2013 en el Departamento de Antropología Social de la Universidad Autónoma de Madrid, y llevado a cabo con inmigrantes guatemaltecas que se dedican al empleo de hogar, que en su mayoría pertenecen a grupos familiares mono-parentales con lo cual han llevado ellas la jefatura del hogar y que su migración responde a razones económicas primordialmente¹.

El aumento de las mujeres en los flujos migratorios internacionales se ha convertido en un fenómeno ideal para estudiar las relaciones familiares y materno-filiales desde la distancia. Cuando las madres migran y se separan de sus hijos la forma de relacionarse entre sí, las maneras de cuidar y la distribución de la responsabilidad del cuidado adquieren relevancia significativa (Mummert, 2010). ¿Quién o quiénes asumen el cuidado y la crianza infantil?, ¿cuáles son los cambios que viven las personas involucradas en las tareas de reproducción social? y ¿qué tipo de conflictos y negociaciones surgen en la organización de la atención infantil y que impactos tienen en las consideraciones de la maternidad y el parentesco?, son interrogantes que apuntan a una visión desnaturalizada y desesencializada de lo que se entiende por madre. Por ello la investigación mencionada en la que se basa esta

¹ Tesis de Doctorado titulada *Ausencias presentes. Inmigrantes guatemaltecas en Madrid y sus experiencias de maternidad en la distancia*, presentada en 2013 en la Universidad Autónoma de Madrid.

comunicación, se ha preocupado por indagar en las propias formas de producción de la maternidad, situando la atención en las prácticas de estas mujeres, antes y después de la migración, y analizando cómo a partir de ellas definen sus subjetividades en tanto madres, mujeres, trabajadoras.

Mi principal interés se centra en abordar la maternidad y sus complejidades para explicar, desentrañar e interpretar las significaciones de las experiencias maternas de las madres migrantes que han participado en mi estudio. Para cumplir con este propósito, me alejo de posicionamientos culpabilizantes, victimizantes o heroicos de estas mujeres para entender cómo producen y reproducen sus relaciones materno-filiales (Gregorio Gil, 2010). En otras palabras, uno de los temas a indagar en esta investigación ha sido la dinámica de las relaciones afectivas entre las madres migrantes y sus descendientes, así he evitado asumir que todas estas mujeres llevaban a cabo prácticas emotivas de cuidado y socialización, sino más bien examinando el tipo de vínculos intrafamiliares que tenían y que con su migración recrean.

Para este estudio he realizado un diseño etnográfico con el fin de sumergirme durante veintisiete meses (entre 2009 y 2011), en el mundo de un grupo de madres migrantes guatemaltecas que trabajan como empleadas de hogar en Madrid. A partir de un intenso trabajo de campo pude compartir las experiencias de treinta y cinco mujeres en tanto madres en la distancia e inmigrantes en España. Me acerqué a la propuesta metodológica de la etnografía multilocal de Marcus (2001), con la que decidí seguir la metáfora, la historia y sus rutas diarias mediante una etnografía urbana. Durante este periodo desarrollé las siguientes técnicas de investigación: observación participante, entrevistas informales, entrevistas en profundidad, historias de vida y sesiones de entrevistas en Guatemala con los hijos de las madres que participan en este estudio y con las personas cuidadoras de ellos.

Las entrevistas y el contacto continuado que tuve con estas mujeres durante estos años, me han ayudado a entender las formas en que la maternidad va dando forma a las vivencias concretas de las madres migrantes. Las narraciones de estas mujeres dan muestra de los matices que adquieren las experiencias maternas desde otro lugar geográfico. El cuidado presencial y en la distancia toma otros significados, cuidar también es mantener cotidianamente la vida y es posible gracias a la existencia de unas redes de apoyo, de reciprocidad y de solidaridad compartida.

2. La maternidad y sus dimensiones como modelo analítico

La maternidad es un hecho social que parte de la capacidad biológica de reproducción de las mujeres. A pesar de ser un acontecimiento en el que el cuerpo de las mujeres figura como el principal actor, la decisión de convertirse en madre y sus prácticas maternas se encuentran condicionadas por factores culturales, sociales y políticos que determinan en gran manera los comportamientos que deben asumir las mujeres, incluso antes de ser madres (Badinter, 2011). Como evento biológico, la maternidad es analizada desde diferentes disciplinas, definiéndola en su dimensión fisiológica y psíquica. En ese sentido, he identificado una literatura importante enfocada al embarazo y al parto, que se ocupa del análisis de los procesos físicos y emocionales que se viven durante la gestación, todo ello desde la lógica de la biomedicina que los ve naturales, universales e invariables. Por otro lado, desde los estudios feministas se han preocupado por hacer visible la pluralidad de comportamientos maternos a la vez que reconocen la existencia de una concepción homogénea y natural de la misma que supone un modelo convencional de lo que es ser madre (Monreal, 2000; Caporale, 2004). También, desde el pensamiento feminista se cuestiona esa aparente naturalidad y universalidad de la maternidad, para colocarla dentro de lo “investigable”, insistiendo en su carácter socialmente construido (Imaz, 2010). El tratamiento de este fenómeno se orienta en cuatro líneas de análisis principales: 1) la maternidad como una institución del patriarcado, 2) el reconocimiento del poder de la maternidad para construir una sociedad bajo otras lógicas, 3) el estudio de las condiciones históricas, sociales y políticas de la maternidad y 4) las experiencias de las madres que dan lugar a una diversidad de prácticas y de arreglos familiares.

Estas líneas temáticas coinciden en el interés por desmontar las bases socio-biológicas con las que está construido el concepto de madre, dedicándose a estudiar el instinto maternal, la identificación de la feminidad con el ejercicio materno y la aparente natural división sexual del trabajo, como los tres pilares de lo que se denomina la buena madre. Con la distinción entre la maternidad como institución y la maternidad como práctica, se empieza a reconocer una capacidad transformadora de las mujeres en tanto que madres, con una ética del cuidado y unas formas de organizarse propias (Rich; 1991). Por lo tanto, se hace visible la heterogeneidad de los diferentes aspectos que intervienen en el ejercicio de la maternidad.

Con el objetivo de desarticular la ecuación mujer = madre y cuidadora se insiste en el carácter dinámico, cultural y socialmente definido del propio concepto de maternidad. Al respecto dos propuestas conceptuales son relevantes: el modelo de maternidad intensiva (Hays, 1991) y el proceso de su naturalización (Imaz, 2010). En el primer caso, el ejercicio materno se enmarca dentro de unas pautas ideales que las mujeres deben seguir, en las que las labores del cuidado y la crianza recaen sobre las madres biológicas, son constantemente guiadas por expertos de la educación infantil y además conllevan una inversión de tiempo, dinero y de esfuerzo personal con el objetivo de garantizar el bienestar familiar. Este tipo de maternidad entonces exige una fuerte dedicación por parte de las madres. Este modelo, además, se ha consolidado bajo un marco de *naturalización* de la maternidad que considera que las mujeres procrean, aceptan y aman a sus criaturas y se implican en las tareas de cuidado y crianza de manera instintiva.

La maternidad intensiva y naturalizada se ha convertido en un ideal que permanece latente en los imaginarios sociales, es la norma en la que las madres y futuras madres deben encajar. Si bien la ideología maternal toma matices según sea el contexto en el que tiene lugar, la responsabilidad del bienestar de cada uno de los miembros del grupo familiar se mantiene sobre las mujeres, y principalmente sobre las madres (Vega, 2006). Este ideal se enfrenta cotidianamente con las experiencias concretas de mujeres que en algunas ocasiones confirman el canon pero en otras se alejan de él y proponen prácticas alternativas (Wagner, 2008).

Ser madre es una tarea compleja, contradictoria, a veces es gratificante, otras absorbente y en la mayoría de los casos es conflictiva (Stack y Burton, 1994). La maternidad como fenómeno multidimensional es más que la reproducción física, incluye también prácticas de reproducción social como el cuidado, la crianza, la socialización, la protección y la atención infantil, pero además se relaciona directamente con los deseos y la subjetividad femenina (Badinter, 1981). Analizarla desde diferentes vertientes nos permite entenderla de una manera integral. En la investigación señalada me he propuesto estudiarla bajo tres dimensiones que intentan abarcar sus diferentes expresiones en las vidas de las mujeres.

- La dimensión física. Se refiere a los procesos ligados a la reproducción biológica y sus implicaciones (la concepción, el parto, el amamantamiento).
- La dimensión simbólica. Todos los factores que atañen a la identidad femenina, los deseos de un hijo, los afectos y la relación materno-filial que tiene lugar.
- La dimensión socio-cultural. Se vincula a las pautas del cuidado y la crianza infantil, al rol de la madre en el desarrollo de los hijos y la posición social que se obtiene en tanto se es madre.

2.1 Dimensión Física

Lo que hoy en día entendemos por *una madre* se basa primordialmente en la capacidad de la reproducción biológica. Aunque el auge de las técnicas de reproducción asistida empiezan a cuestionar este principio (Bonaccorso, 2008), el hecho de que sea en los cuerpos femeninos donde se produce el embarazo, coloca al componente fisiológico como punto de partida para una ideología de la gestación, que ubica a las madres biológicas en el centro del cuidado y la crianza (Tubert, 1996).

Desde los estudios feministas se insiste en problematizar el carácter natural que envuelve el concepto de maternidad que crea un único modelo de madre. Bajo estas premisas, Elixabete Imaz (2010) identifica tres ámbitos en los que se ha naturalizado la maternidad: 1) en la idea de la reproducción biológica como un proceso sin intervenciones sociales; 2) en la asunción de que el vínculo materno-filial que se produce a partir del embarazo se mantiene a lo largo de la socialización y da lugar a una relación única entre ambos; y 3) en la afirmación que la responsabilidad de los cuidados y la crianza recae sobre las mujeres como parte de la división sexual (y natural) del trabajo.

Este proceso se consolida durante los siglos XIX y XX en Occidente y aún en la actualidad mantiene sus cimientos que, aunque se trate de un prototipo que corresponde a un determinado tipo de mujeres (Glenn *et al.*, 1994), se considera que “naturalmente” las mujeres procrean, aceptan y aman a sus criaturas y se implican en su cuidado y crianza. En ese sentido, la dimensión física de la maternidad se traducirá en un concepto de amor maternal definido en base a cualidades femeninas, también naturalizadas, que fortalecen las bases biológicas que han sostenido el término instinto maternal (Saletti, 2008).

Si bien se ha refutado la idea de la reproducción como un evento enteramente natural, el peso de lo biológico se mantiene y se agudiza cuando hablamos de infertilidad y las respuestas sociales ante ella. En primer lugar porque la experiencia materna se piensa necesariamente (o primordialmente) por la vía biológica (Fernández-Montraveta, 2000), y en segundo lugar, porque todas las opciones para ser madre no cuestionan las bases biológicas sobre las cuales se entienden las relaciones materno-filiales (Andrés, 2000).

Al respecto es importante revisar los debates recientes en torno a las Técnicas de Reproducción Asistida (TRA) porque si bien por un lado la fragmentación del proceso de fecundación en distintas etapas y con distintos actores, abre la posibilidad de vivir la

experiencia materna y paterna a parejas heterosexuales con dificultades para concebir, a mujeres solas y a familias femeninas y masculinas del mismo sexo (Marré, 2009). Por el otro, el desarrollo del propio proceso de fecundación artificial no ha podido superar “las viejas concepciones biogenéticas de la paternidad y la maternidad” (Stolcke, 1987: 110); más bien, se ha constatado que el concepto de familia tradicional permanece con fuerza y sigue siendo el referente convencional: biparental, heterosexual y nuclear (Bonaccorso, 2008). De esta cuenta la definición de madre sigue estando vinculada a la experiencia fisiológica del embarazo y el parto.

2.2 Dimensión Simbólica

La otra dimensión en la que se asienta el concepto de maternidad es la que vincula la identidad femenina con la capacidad biológica de procreación. La maternidad llega a ser la institución fundante de la subjetividad femenina (Fuller, 1993). A partir de esto, se afirma que el punto central del desarrollo de las vidas de las mujeres es el sentido y significado que le den a la maternidad. Ésta es representada como la cúspide de los deseos femeninos, se naturaliza y se descalifica como trabajo a aprehender. Las representaciones que configuran el imaginario social de la maternidad apuntan a un solo objetivo, todos los posibles deseos de las mujeres son sustituidos por uno solo: “el de tener un hijo”, de esta manera, la maternidad crea una identidad homogénea de todas las mujeres (Chodorow, 1984).

La identidad de género es una elaboración simbólica que surge a partir de la categorización de las personas, está ligada a construcciones imaginarias y a representaciones sociales de lo que implica ser mujer u hombre, además de expresar concepciones culturales, legítimas conductas, roles y relaciones sociales (Amorós, 1994). En ese sentido, la maternidad ocupa un papel central como organizadora de sentido en las vidas de las mujeres. Las normas y las prácticas que definen el ideal femenino asignan una significación vinculada directamente con el deseo del hijo que homogeniza a todas las mujeres (Tubert, 1996).

El desarrollo de la identidad femenina inicia al final de la infancia, cuando las niñas buscan una vinculación y una semejanza con el referente femenino de la madre, mientras que los niños se alejan de ella (Lozano, 2006). Ya que las diferencias entre los géneros se asientan también en el campo de lo psíquico, la idea del amor maternal se fija profundamente en la vida emocional y en la subjetividad femenina, el deseo de convertirse en madre pasa por una serie de motivaciones complejas, en las que se incluyen la llave para integrarse en la sociedad

y el paso a la vida adulta, aunque no siempre de manera consciente. Los sentimientos y los afectos maternos entran dentro de lo femenino permitido (Sau, 1995), se perciben como unívocos, instintivos y definatorios de la maternidad, en suma son naturalizados y homogeneizados.

Las motivaciones para ser madre se quedan en el campo de los sentimientos, de esta manera el deseo forma parte de lo común, del orden de las cosas y de lo “normal”. Por ello, existe la necesidad de justificar racionalmente “por qué no ser madre o el por qué de su retraso”. Las no-madres deben explicar constantemente su condición, son objeto de presiones sociales por parte de familiares, amigos, compañeros de trabajo, etc. que indagan el porqué de su no-maternidad. Cabe preguntarse, entonces, “si no valdría hablar de «deber» más que de «deseo» de tener hijos” (Badinter, 2011: 186).

Los discursos oficiales han censurado todo lo que se sale de la norma social establecida, en esa medida “El rechazo a la maternidad, la infertilidad, la negligencia materna en el cuidado de los hijos, o la misma madre como ser sexuado y con deseos individuales son eliminados sistemáticamente de la representación dominante de la maternidad” (Lozano, 2006: 107). Esta identidad hace que las mujeres obtengan una posición social reconocida, que a su vez es valorada de acuerdo a comportamientos establecidos que pueden redundar en la dicotomía de la buena o de la mala madre (Woollett, 1991). “Las representaciones de la maternidad lejos de ser *solamente* un reflejo o efecto directo de la maternidad biológica, son producto de una operación simbólica que asigna una significación a la dimensión materna de la feminidad, y por ello, son al mismo tiempo portadoras y productoras de sentido” (Tubert, 1996: 67).

2.3 Dimensión Socio-cultural

En los países occidentales, aunque no sólo en ellos, y a pesar de los cambios sociales que se han atravesado, la maternidad sigue representando una entrada al mundo adulto (Ferro, 1991). Tanto para hombres como para mujeres se entiende la transición a la vida adulta como el proceso de independencia, autonomía y control individual a partir de tres procesos principalmente: la salida del hogar paterno, la entrada al mundo laboral y la constitución de una nueva familia -pareja e hijos- (Gil Calvo, 2002). Existe un pensamiento común que señala que las mujeres serán más valoradas en tanto que son madres, debido a que desempeñan un rol clave en su grupo social. Este rol implica el desarrollo de unas pautas de cuidado y socialización de los nuevos miembros de la familia. Esta responsabilidad, conforma la tercera

dimensión de la maternidad que se refiere a los patrones de crianza concentrados en la figura de la madre biológica (Ferro, 1991).

En 1998 Sharon Hays publica un interesante análisis sobre la incompatibilidad que existe entre las lógicas del mundo laboral y las lógicas del ámbito doméstico, espacios en los que en la actualidad las madres se mueven con cada vez mayor frecuencia. Identifica un prototipo que denomina *la ideología de la domesticidad*, que implica una manera cultural, históricamente construida, para una adecuada atención de los niños, que no solamente ofrece ideas acerca de quiénes son los niños, qué supone su crianza y quién debería criarlos, sino también por qué es la mejor opción para los niños y la sociedad.

La dimensión socio-cultural privilegia el papel de las mujeres como cuidadoras, desempeñando este rol en la esfera doméstica y otorgándole a la madre la labor de socialización de los futuros ciudadanos y ciudadanas.

Lo que en la actualidad identificamos como el modelo convencional de maternidad es lo que Sharon Hays (1998) denominó *maternidad intensiva*, centrado en las necesidades y el bienestar infantil, bajo la responsabilidad principal de la madre biológica que implica su presencia física y permanentemente, se basa en el ilimitado amor maternal, y persigue como única recompensa el cariño mutuo y la propia satisfacción de *ser* madre. Siguiendo esta lógica, los niños y las niñas son el núcleo de las prácticas de la crianza, por lo tanto su bienestar y sus intereses se anteponen a cualquier necesidad de alguno de los otros miembros de la familia, principalmente, la madre. Se trata de una labor que va mas allá de facilitarles la alimentación y protección (Aries, 1987). Con el apoyo de las teorías de corte freudiano se señala que la relación materno-filial aparece como la causa inmediata del equilibrio emocional, por ello es importante concentrar todos los esfuerzos en un desarrollo adecuado, lineal y pautado.

Las tres dimensiones están presentes en los comportamientos de las madres, se enlazan entre sí y se enfrentan al modelo convencional de maternidad en su cotidianidad. A través de estas tres dimensiones, me he aproximado al fenómeno de la maternidad para entenderlo mejor en sus dos acepciones de reproducción física y reproducción socio-cultural.

3. La feminización de las migraciones y el estigma de “la madre lejana”

Las experiencias de las mujeres migrantes que se separan de sus hijos y emprenden una serie de acciones para el sostenimiento de sus vínculos emotivos son un ejemplo ideal para plasmar

las reflexiones en torno a la construcción socio-cultural de la maternidad a través de las prácticas cotidianas (Pedone, 2006). Con el fin de alejarme de categorizaciones esencialistas de las mujeres en tanto madres, en esta investigación me he ocupado de cómo se produce y reproduce la maternidad. Como fenómeno multidimensional, la maternidad envuelve en sí misma, unas dinámicas ambiguas y contradictorias cargadas de subjetividades. Por tanto, al considerar en su análisis las tres dimensiones señaladas, sugiero entenderla dentro de unas relaciones de poder en las que las prácticas, los significados y las emociones que producen dan cuenta de los usos sociales y políticos que se activan desde sus identidades concretas (Gregorio Gil, 2010).

La amplia literatura sobre género y migraciones ha señalado importantes aportes en cuanto al abordaje de las dinámicas familiares, las relaciones de género y la autonomía de la mujer que acompañan el proceso migratorio y que modifican varios aspectos micro-sociales (Bryceson y Vuorela, 2002; Herrera, 2005; Dreby, 2010). La perspectiva feminista en el estudio de los flujos migratorios incorpora otras categorías analíticas que ponen el énfasis en las rutinas que se llevan a cabo dentro de los hogares antes y después de la migración. Los conceptos de “grupo doméstico” y de “red migratoria” resultan fundamentales para entender la articulación que existe entre los arreglos familiares, las decisiones en torno a las migraciones y las conexiones que se mantienen entre distintas comunidades de pertenencia y de residencia (Gregorio Gil, 1998; Oehmichen, 2005).

Las migraciones como hechos procesuales, impulsan la construcción de redes sociales que posibilitan la movilización, el intercambio y las conexiones entre los países de salida y los de destino. La perspectiva transnacional otorga herramientas pertinentes para captar esos fenómenos al hacer evidente que en el proceso migratorio las relaciones sociales trascienden las fronteras (Bryceson y Vuorela, 2002). Las prácticas sociales y culturales se crean y se redefinen en sus formas y sustancias en un espacio social transnacional en el que es posible participar de las actividades que se realizan en los lugares de origen, sin necesidad de trasladarse físicamente. En otros términos, las madres que migran mantienen sus vínculos afectivos a partir de unas estrategias relacionales que las mantienen cerca y presentes en la distancia (Hondagneu-Sotelo y Ávila, 1997).

El estudio de los flujos migratorios internacionales desde la perspectiva de género ha ido cobrando una relevancia significativa en las últimas décadas. La presencia masiva de mujeres en los desplazamientos a escala mundial ha puesto la alerta sobre sus implicaciones sociales en el ámbito de la familia, los arreglos domésticos y los procesos de autonomía femenina. La perspectiva feminista posibilita la obtención de visiones más integrales de la realidad, retoma

la vivencia de cada uno de los hombres y mujeres protagonistas de la migración y crea nuevas formas de entender y conceptualizar los efectos individuales y colectivos de la movilidad espacial (Ariza, 2004).

El enfoque transnacional considera que la migración es un proceso dinámico de construcción de redes sociales que reconfiguran la vida social y cultural tanto de las personas que migran como de las que les rodean –familia, amigos, vecinos- en el país de origen y en el de destino. Al mismo tiempo, se cruzan distintos factores culturales y económicos que, aunados a las categorías de clase, etnia, género y generación, dan lugar a prácticas sociales específicas. En este contexto es posible desarrollar el estudio del mantenimiento de los lazos familiares en la distancia (Mummert, 2010).

Las migraciones femeninas están teniendo lugar en un contexto en donde la madre sigue jugando un papel fundamental en el desarrollo de las dinámicas familiares, especialmente las que se relacionan con el cuidado de los hijos. Es entonces que algunos de los estudios migratorios se interesan en el análisis de los efectos que las familias de migrantes están atravesando a partir de la ausencia y de la lejanía de estas mujeres. Se llega a plantear que las separaciones conyugales, los divorcios, el fracaso escolar y algunos desarreglos emocionales para la descendencia, específicamente en los hijos menores, son consecuencias directas de estos movimientos femeninos internacionales. Investigaciones llevadas a cabo en Ecuador, concluyen que profesores, trabajadores de salud pública y representantes de las iglesias locales han registrado en los hijos de las familias migrantes, un marcado decrecimiento en el desempeño escolar, casos de depresión y violencia, así como un incremento en el uso de drogas y alcohol (Pedone, 2008; Pinos y Ochoa, 1999).

Estos señalamientos se hacen bajo la perspectiva de una moral colectiva que califica de manera distinta a las mujeres y a los hombres migrantes (Pribilisky, 2004). Los padres migran con el objetivo de cumplir su función de proveedores, sus ausencias se entienden desde la construcción de la masculinidad hegemónica. Mientras que en el caso de las madres, su salida del hogar supone la separación de su rol como responsables de las tareas de crianza y de la transmisión de valores familiares a partir de vínculos afectivos.

Con base en lo anterior, preguntarse ¿Qué sucede cuando las madres migrantes se separan de sus hijos e hijas para trasladarse a otro país? y ¿Cuáles son los cambios que viven todas las personas involucradas en las tareas de reproducción social ya sea en los hogares de origen como en el país de destino?, apunta a una visión desnaturalizada de lo que se entiende por la maternidad.

4. Madres guatemaltecas en Madrid

La situación económica y política que se vive en Guatemala empuja a miles de guatemaltecos/as a buscar bienestar y mejora familiar en el extranjero. Los movimientos migratorios internacionales de los y las guatemaltecas han estado dirigidos hacia Estados Unidos de Norte América desde los años ochenta, acentuándose en los primeros años del Siglo XXI (Castillo, 2000). Sin embargo, la creciente ola de violencia que implica el camino hacia EEUU así como la demanda de mano de obra femenina en Europa, están modificando las trayectorias migratorias hacia el viejo continente.

En este contexto, la migración guatemalteca hacia España es de muy reciente aparición y aún no existen investigaciones que registren la evolución de este fenómeno en el territorio español, como tampoco los que abordan el tema de la maternidad guatemalteca y sus prácticas en la distancia. Por tanto, la investigación en la que se basa este texto ha representado un aporte para el desarrollo de los estudios antropológicos, de género y migratorios tanto para la academia y la sociedad guatemaltecas como para las españolas y europeas, más en general.

Debido a lo anterior, un aporte significativo es la definición del perfil de la población guatemalteca que está llegando a España. Las guatemaltecas que han participado en este estudio son mujeres con una edad comprendida entre 25 y 60 años que se insertan en el sector de los servicios. En sus historias personales se registran experiencias migratorias de otros parientes hacia Estados Unidos, México y España. Sus decisiones de migrar forman parte de las estrategias familiares emprendidas para enfrentar la crisis económica en su país de origen. A este propósito, las consecuencias de la reestructuración de los mercados laborales (desregulación, flexibilización, precarización y transnacionalización de la fuerza de trabajo), se registran como unas de las principales razones para migrar (Castles y Miller, 2004).

Estas mujeres se encuentran en la primera fase de su proyecto personal. Se dedican especialmente al trabajo de los cuidados a personas dependientes. Los mecanismos que las han llevado a España han sido unas redes informales de información, comunicación y solidaridad que se activan entre otras mujeres inmigrantes y que proporcionan una plataforma básica para introducirse en el mercado laboral en el país de acogida.

Todas ellas son jefas de familia con itinerarios laborales extra domésticos anteriores a su migración. En la mayoría de los casos estas mujeres han dejado a sus hijos e hijas en los hogares de origen, llevando a cabo arreglos domésticos para el cuidado de los menores que han sido asumidos por otras mujeres de su grupo de parentesco o red social más cercana. Esta

distribución de la responsabilidad de la crianza infantil se hizo tiempo atrás, en todos los casos esta dinámica de organización fue una de las razones por las que la misma migración fue posible.

Las trayectorias migratorias son individuales, pero son una respuesta a una coyuntura crítica familiar y personal. Estas mujeres recurren a la migración como estrategia para superar la crisis económica que estaban viviendo y en algunos casos situaciones personales críticas como experiencias de violencia en el ámbito familiar o social más próximo (maltrato en el hogar y violencia de género). Una gran parte de las participantes pretende permanecer en Europa trabajando y manteniendo relaciones transnacionales con sus hijos y parientes, sin que sus proyectos futuros se orienten a una próxima reunificación, ya sea en el país de origen o de destino. Estas decisiones responden por un lado, a la situación laboral en la que se encuentran como empleadas domésticas internas y a la dificultad de cumplir con los requisitos económicos y jurídicos que determina la normativa migratoria para la convivencia en familia. Y por el otro, a unas valoraciones racionales de coste-oportunidad entre trabajar en España y regresar a Guatemala.

Sus aspiraciones se enmarcan dentro de un contexto en el que su separación física no ha sido motivo de una desvinculación de sus hogares. Sus estrategias en el mantenimiento de las relaciones familiares y materno-filiales las posicionan en una dinámica transnacional. A lo anterior, se suma la facilidad que tiene la población guatemalteca para la obtención del pasaporte español. Las maneras en que estas mujeres han configurado sus comunicaciones con sus hogares de origen, han estado condicionadas por normativas políticas y económicas nacionales. En este sentido, por ejemplo, mientras que el *Convenio de Nacionalidad entre España y Guatemala* siga vigente las migrantes guatemaltecas podrán acceder a la doble nacionalidad y mantener sus conexiones entre los países sin necesidad de recurrir a la reagrupación familiar como primera opción.

5. Madres en la distancia, madres en colectivo

La maternidad como construcción social está sujeta a sufrir modificaciones que dependen del contexto en el que se desarrollen sus prácticas, de la articulación de distintos factores sociales y de la combinación de características socialmente definidas como la pertenencia étnica, la clase social y el nivel educativo (Monreal, 2000). Estas modificaciones dan lugar a una diversidad de prácticas que se alejan o se acercan al modelo más convencional de maternidad,

que reconocemos como maternidad intensiva (Hays, 1998). Es entonces posible identificar otras maternidades, como en el caso de las madres migrantes que ejercen su papel desde la distancia (Warner, 2008; Pedone, 2008; Hernández, 2013).

En la tesis señalada se ha mostrado que el aumento de las mujeres en los flujos migratorios internacionales pone de manifiesto y hace visible la diversidad de arreglos familiares en torno al cuidado en los que no siempre es la madre la principal responsable, esta situación cuestiona la supremacía del modelo de familia nuclear y de maternidad intensiva (Rivas y Rodríguez, 2008). La ausencia física de las madres y el trabajo de otras figuras encargadas de cuidar, nos sirven como circunstancia de referencia compartida para analizar las prácticas de cuidado y de maternidades de las familias atravesadas por el fenómeno migratorio. Identificar cuál es el papel de la madre migrante desde la distancia, y cuál es el rol de las personas que permanecen cerca de los niños y las niñas dentro de las dinámicas de su crianza y su socialización, nos da claves sobre cómo se establece el sistema de cuidado, el trabajo doméstico, los lazos afectivos en cada familia y el propio concepto de maternidad.

La propuesta analítica de entender las experiencias maternas y los significados que cada madre les otorga, a partir de la consideración de tres dimensiones, me han dado la posibilidad de captar sus contradicciones y ambigüedades al mismo tiempo que ha hecho posible interpretarlas. Las tres dimensiones se solapan entre sí y dan cuerpo a las vivencias personales y cotidianas de cada mujer, que interactúan, no sin tensiones constantes, con la norma establecida.

Dentro de la dimensión socio-cultural, se encuentran las experiencias de una maternidad compartida, es decir, una colectivización del cuidado y de las responsabilidades que conlleva la crianza del hijo. Esta maternidad en colectivo es posible gracias a una red de mujeres que forman parte del entorno más inmediato de las familias (madres, hermanas, amigas, vecinas) y que dan lugar a dos figuras claves en el desarrollo de los hijos: la madre biológica, y la(s) madre(s) social(es). Estas dos figuras promueven una gestión distinta de los vínculos emotivos tal como el modelo convencional exhorta. La presencia de dos o más “madres” de referencia amplía el abanico de posibles arreglos familiares y domésticos. La ausencia de las madres biológicas se vive bajo otros parámetros que dependen del rol que ellas ejercían dentro de la dinámica familiar antes de su migración a Madrid. Las abuelas, las tías y las hermanas mayores se encargan de complementar esa estructura de cuidado que, desde la distancia, las madres elaboran y mantienen constantemente.

Estas experiencias ponen de manifiesto unas nuevas maneras del ejercicio materno en términos de transmisión de afectos en la distancia y sus implicaciones emocionales. Para estas

mujeres su migración no significa una ruptura con los vínculos familiares y materno-filiales. El compromiso con sus hijos las llevan a utilizar herramientas diversas como son los envíos de regalos, las llamadas por teléfono, el uso de las redes sociales y las nuevas aplicaciones de Internet (el correo electrónico, el *Messenger*, *Skype* y las redes sociales *on-line* como *Facebook*), para hacer posible la transferencia de sus emociones. Todas estas estrategias que llevan a que estas madres sigan reafirmando y estabilizando su presencia en la vida de los hijos.

La primera fase de la trayectoria migratoria tiene unos impactos emocionales y materiales concretos en cada uno de los miembros del grupo familiar, éstos responden a los cambios que significa la ausencia de la madre biológica. El cambio residencial, los ajustes económicos que se tienen que hacer por el fuerte desembolso que ha significado la migración, la lejanía física de los seres queridos, la nostalgia y la distancia del entorno familiar y social, produce un desequilibrio emocional durante el periodo de adaptación. Una vez que ha pasado esta etapa, la estabilidad empieza a encontrar cabida. Los efectos que la ausencia de las madres esté provocando en los hijos, deben ser examinados en clave temporal y situacional.

En las entrevistas realizadas queda patente que en las familias donde la madre migrante no es la responsable absoluta de la reproducción social, su ausencia se inserta en un marco situacional en el que el desarrollo emocional de sus hijos no depende únicamente de su presencia. Por lo tanto, las consecuencias de su separación serán diferentes a las de los hogares donde la madre biológica que migra ocupa el lugar central en los cuidados.

Las prácticas maternas en la distancia se establecen a partir de una reconstrucción de sus roles y la activación de prácticas de reciprocidad, que se explicitan en cada grupo familiar. Las ausencias se viven como rupturas traumáticas de las rutinas familiares o no, dependiendo de las formas en las que se organice el reparto de responsabilidades en torno al cuidado. Como se ha visto en los testimonios de estas madres, en algunos casos sus hijos han crecido dentro de una red femenina de colaboración y respaldos mutuos, por lo tanto, cuando ellas han migrado los hijos nos han experimentado cambios profundos en cuanto a la persona de referencia y de cuidado.

Las estrategias de comunicación que desarrollan las madres inmigrantes desde España son acordes a las circunstancias y a las condiciones de los hogares en origen, así como a las edades de sus descendientes. Cuando los hijos son mayores (entre 13 y 30 años de edad) se relacionan con sus madres de manera autónoma, para ello hacen uso continuado de las tecnologías de comunicación e información y de las llamadas telefónicas, creando entre ellos y sus madres un puente de conexión seguro y accesible o estable. En el caso de los hijos

pequeños, es decir de 1 a 12 años de edad, la relación con la madre se desenvuelve en un contexto adulto en el que es la familia, pero particularmente las otras mujeres que ejercen el papel de madres sociales quienes impulsan esos vínculos. Los hijos mayores de edad identifican los roles diferenciados de las personas proveedoras de cuidados, los menores aprenden y crecen con esas dos figuras traducidas en “la madre y la mamita”.

A la vez que se dan estos movimientos en la dimensión socio-cultural de la maternidad es decir, las pautas de cuidado y crianza, las otras dimensiones (física y simbólica) se refuerzan.

En cuanto a la dimensión física, la información empírica da muestra de cómo se explicita y se fortalece una conexión única entre la madre migrante, protagonista de la reproducción biológica y sus hijos biológicos. La distancia no la elimina, por el contrario, se fortalece ese vínculo exclusivo y se reafirma el lugar “privilegiado” que ocupan las madres migrantes. Por ello, con la ausencia física de estas mujeres migrantes, se consolida su rol basado en la experiencia física de la reproducción. Bajo esta dinámica, la dimensión simbólica surge con el refuerzo que estas madres hacen de una posición trascendental en la vida de sus hijos que las hace presentes en las rutinas del desarrollo personal y diario de cada uno.

En ese sentido, las experiencias de estas guatemaltecas migrantes nos hablan de unas modificaciones en la organización del cuidado, al mismo tiempo que señalan unas activaciones que no eran evidentes antes de sus viajes y que se sustentan en la experiencia biológica del embarazo como elemento fundacional de la relación materno-filial.

Las experiencias y los sentimientos que se viven en España en torno a los hijos en Guatemala hacen referencia a un cordón umbilical simbólico que les mantiene unidos más allá de la distancia.

Para estas madres, la dimensión física de la maternidad se ha traducido entonces en la existencia de un vínculo genético que lejos de desvanecerse, se ha fortalecido con la migración. Es decir, la separación física más que diluir el lazo entre ellas y cada uno de sus hijos, lo ha consolidado. La migración de estas madres ha enfatizado la concepción más biológica de la maternidad con el propósito de reforzar su papel como madre en la distancia. La colectivización del cuidado en un contexto en donde permanecen presentes todas las “madres sociales”, no necesita hacer explícitas las diferencias de roles de cada una de las personas involucradas, pero cuando la madre biológica se ausenta se vuelve necesario, y sobre todo para las mismas madres, hacer evidente un “lugar” y un “lazo” que les une en exclusiva con sus hijos: el vínculo genético constituido durante el proceso del embarazo y construido socio-culturalmente.

Al mismo tiempo que se insiste en un lazo excepcional entre las madres y su prole, en algunas ocasiones se producen sentimientos de culpa que están ligados a una ausencia maternal que se percibe como “abandono”. Esta percepción -tanto de las madres como de otras personas del grupo familiar- se explica a partir de la confrontación entre sus prácticas desplegadas desde la distancia y el modelo convencional de maternidad intensiva que deposita en ellas y en su presencia física la responsabilidad del bienestar infantil. La colectivización del cuidado no elimina la consideración de que la presencia física de la madre siga siendo fundamental para el crecimiento óptimo de la prole, por ello la sensación de culpabilidad surge y reafirma la importancia de la dimensión física en las vivencias maternas.

El rol como progenitoras y las conexiones físicas existentes se articulan y se agudizan en la distancia, así la dimensión física y la simbólica se unen para defender el lugar social y familiar de estas madres que se han separado de sus descendientes. Una de las estrategias que se llevan a cabo para hacer latente la diferenciación de roles es la definición de los ámbitos sobre los cuales es posible tomar decisiones en torno al cuidado, la atención y la crianza infantil. Las madres (migrante y sociales) conocen cuáles son las disposiciones que pueden y deben tomar en beneficio de los niños. Las cuestiones que tienen que ver con un desembolso económico, las que implican riesgo y control y las que se relacionan con eventos extraordinarios, son asuntos de las madres migrantes, mientras que el resto de temas, ligados a las rutinas cotidianas de los hijos, están a cargo de las madres sociales y las familias de origen.

La transferencia económica enviada para el cuidado de sus hijos es otra estrategia de separación de roles. Las madres migrantes deciden que ésta es la forma de reconocer el trabajo realizado, pero además es una manera de hacer evidente la diferenciación del papel que juega cada persona involucrada en el proceso de cuidado, socialización y crianza. Las madres biológicas mantienen un compromiso a la vez extenso y puntual con el bienestar de los hijos que se traduce en el envío de remesas, que se emplean tanto para las necesidades materiales como para “pagar” el cuidado que ellas mismas no pueden desempeñar. Esta forma de estar *presente* les hace acercarse a los acontecimientos que recubre la vida de cada uno de los hijos. La ausencia física se traduce en otro tipo de presencia.

6. Conclusiones

El objetivo central del estudio señalado ha sido el de examinar las prácticas de cuidado que las mujeres inmigrantes desarrollan en sintonía o en contraposición con el concepto convencional de la maternidad. En concreto, analizar los comportamientos maternos en la distancia de las madres migrantes constituye un aporte significativo para la desnaturalización del concepto de maternidad.

El aumento femenino en los flujos migratorios internacionales impulsa una serie de arreglos familiares en sus hogares de origen que ponen en duda la supremacía del modelo de familia nuclear y de maternidad intensiva (Badinter, 1981; Hays, 1991). Las historias de vida recopiladas durante el estudio con guatemaltecas nos revelan que estas mujeres pertenecían, en su mayoría, a grupos familiares de tipo mono-parental y extenso antes de los desplazamientos. La ayuda inmediata que emerge con la migración de la madre es la recepción de los hijos en la casa familiar, de esta cuenta el trabajo de cuidado se transfiere y se comparte simultáneamente con la red familiar más amplia (Hernández, 2013).

Como se ha señalado anteriormente, con los testimonios de las participantes guatemaltecas se pone de manifiesto una maternidad centrada en la experiencia biológica. No obstante, al mismo tiempo la dimensión social y cultural de la maternidad se amplía al evidenciar la existencia de unas pautas de cuidado colectivizadas que no contradicen el lugar de las madres migrantes. Para todas ellas, compartir las tareas de socialización infantil, no va en contra de sostener la importancia de su rol, como madres biológicas, en el desarrollo de sus hijos.

Las experiencias de estas mujeres migrantes dan cuenta de una organización de su maternidad de manera compartida, o más bien de una colectivización del cuidado y de las responsabilidades que conlleva la crianza del hijo. Que se activa a partir de una solidaridad intra-generacional e intergeneracional de una red de mujeres conformada por madres, hermanas, vecinas e hijas mayores. El surgimiento de las dos figuras: madre y mamita, promueve una gestión distinta de los vínculos materno-filiales que dan lugar a una estructura de cuidado que se activa y se gestiona desde la distancia.

La vivencia y el mantenimiento de los afectos en la distancia dentro de estas dinámicas de distribución de responsabilidades de cuidado minimizan los problemas que puedan darse en torno a la toma de decisiones sobre los hijos, principalmente en el caso de los menores de edad y la gestión de los afectos. Los testimonios recogidos dan cuenta de un manejo adecuado de estas relaciones emotivas con unos roles claramente identificados. Sin embargo, el regreso

de estas madres a sus hogares de origen, puede dar lugar a unos conflictos emotivos. La existencia de roles específicamente reconocidos asegura la disminución de situaciones críticas en las dinámicas familiares durante la migración, no obstante, puede ocasionar dificultades cuando la madre migrante regrese a su hogar.

Asimismo, es imprescindible subrayar la relación entre políticas migratorias, regulación de los mercados laborales y las relaciones familiares de las mujeres inmigrantes. Las maneras en las que está organizado el ámbito del trabajo determinan en buena parte las dinámicas de vinculación familiar que se llevan a cabo a través de las fronteras. En el caso de las mujeres guatemaltecas de este estudio, las condiciones de empleo hacen más difícil el cumplimiento de los requerimientos jurídicos y económicos para llevar a cabo los procesos de reagrupación familiar. La ausencia de redes de apoyo familiares en destino y los servicios públicos insuficientes para desempeñar las tareas de cuidado infantil, entre otras, influyen en la organización de la reproducción social desde la distancia.

Bibliografía

Amorós, C. (1994) *Feminismo: igualdad y diferencia*. México: Colección Libros del PUEG, UNAM.

Andres; A. (2000) “La maternidad y las nuevas tecnologías reproductivas”. En Fernández-Montraveta, C.; Monreal, P. Moreno, A. y Soto, P. (coords.) *Las representaciones de la maternidad*. Madrid: UAM, pp. 75-86.

Aries, P. (1987) *El niño y la vida familiar en el antiguo régimen*. Madrid: Ed. Taurus.

Ariza, M. (2004) “Miradas masculinas y femeninas de la migración en Ciudad Juárez”. En Ariza, M. y De Oliveira, O. (coords.) *Imágenes de la familia en el cambio de siglo*. México: UNAM, pp. 387- 428.

Badinter, E. (2011) *La mujer y la madre. Un libro polémico sobre la maternidad como nueva forma de esclavitud*. Madrid: La esfera de los libros.

----- (1981) *¿Existe el amor maternal? Historia del amor maternal. Siglos XVII al XX*. Barcelona: Paidós-Pomare.

Bonaccorso, M. (2008) *Conceiving Kinship: Assisted conception, procreation and family in southern Europe (fertility, reproduction and sexuality)*. New York: Berghahn Books.

Bryceson, D. y Vuorela, U. (Ed.) (2002) *The transnational family: new European frontiers and global networks*. New York: Berg.

Caporale, S. (2004) *Discursos teóricos en torno a la(s) maternidad(es). Una visión integradora*. Madrid: Entinema.

Castillo, M. (2000) “Las políticas hacia la migración centroamericana en países de origen, de destino y de tránsito”, *Papeles de Población* 24: 133-157.

Castles, S. y Miller, M. (2004) *La era de la migración. Movimientos internacionales de población en el mundo moderno*. México: UAZ/ Miguel A. Porrúa.

Chodorow, N. (1984) *El ejercicio de la maternidad. Psicoanálisis y sociología de la maternidad y de la paternidad en la crianza de los hijos*. Barcelona: Gedisa.

Dreby, J. (2010) *Divided by Borders: Mexican Migrants and Their Children*. Berkeley, CA: University of California Press.

Fernández-Montraveta, C. (2000) “Mitos, realidades y la biología de la maternidad”. En Fernández-Montraveta, C.; Monreal, P. Moreno, A. y Soto, P. (coords.) *Las representaciones de la maternidad*. Madrid: UAM, pp. 13-29.

Ferro, N. (1991) *El instinto maternal o la necesidad de un mito*. Madrid: Siglo Veintiuno.

Fuller, N. (1993) *Dilemas de la feminidad. Mujeres de la clase media en el Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Gil Calvo, E. (2002) “Emancipación tardía y estrategia familiar”, *Estudios de juventud* (58): 9-18.

Glenn, E. et al. (1994) *Mothering. Ideology, experience and agency*. New York: Routledge.

Gregorio Gil, C. (2010) “Debates feministas en el análisis de la inmigración no comunitaria en el estado español. Reflexiones desde la etnografía y la antropología social”, *Relaciones Internacionales*, 14: 93-115.

----- (1998) *Migración femenina: su impacto en las relaciones de género*. Madrid: Narcea.

González, H. (2013) “Los cuidados en el centro de la migración. La organización social de los cuidados transnacionales desde un enfoque de género”, *Migraciones* 33: 127-153.

Hays, S. (1998) *Las contradicciones culturales de la maternidad*. Barcelona: Paidós.

Hernández Cordero, A. (2013) *Ausencias Presentes. Inmigrantes guatemaltecas en Madrid y sus experiencias de maternidad en la distancia*. Tesis Doctoral. Madrid: UAM.

Herrera, G. (2005) “Mujeres ecuatorianas en las cadenas globales del cuidado”. En Herrera, G.; Carrillo, M. y Torres, A. (eds.) *La migración ecuatoriana: transnacionalismo, redes e identidades*. Quito: FLACSO, pp. 281-303.

Hondagneu-Sotelo, P. y Ávila, E. (1997) “I’m here, but I’m there: The Meanings of Latin Transnational Motherhood”, *Gender and Society* 11 (5): 548-71.

Imaz, E. (2010) *Convertirse en madre. Etnografía del tiempo de gestación*. Madrid: Cátedra.

Lozano, M. (2006) *La maternidad en escena. Mujeres, reproducción y representación cultural*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza.

Marcus, G. (2001) "Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal", *Alteridades*, 11 (22): 111-127.

Marré, D. (2009) "Los silencios de la adopción", *Revista de Antropología Social* (18): 97-126.

Monreal, P. (2000) "Las madres no nacen, se hacen. Perspectivas desde la antropología social". En Fernández-Montraveta, C.; Monreal, P. Moreno, A. y Soto, P. (coords.) *Las representaciones de la maternidad*. Madrid: UAM, pp. 49-60.

Mummert, G. (2010) "La crianza a distancia: representaciones de la maternidad y paternidad transnacionales en México, China, Filipinas y Ecuador". En Fons, V.; Piella, A. y Valdés M. (eds.) *Procreación, crianza y género. Aproximaciones antropológicas a la parentalidad*. Barcelona: PPU, pp. 167-188.

Oehmichen, C. (2005) *Migración, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la Ciudad de México*. México: UNAM.

Pedone, C. (2006) *Tú siempre jalas a los tuyos. Estrategias migratorias y poder*. Quito: Editorial Abya-Yala.

----- (2008) "‘Varones aventureros’ vs. ‘Madres que abandonan’: Reconstrucción de las relaciones familiares a partir de la migración ecuatoriana", *REMHU – Revista Interdisciplinaria da Mobilidade Humana* 16 (30): 45-64.

Pinos, A. y Ochoa, O. (1999) "Migración y Salud Mental", *Revista de la Facultad de Ciencias Médicas*, 23 (1): 7-17.

Pribilisky, J. (2004) "‘Aprendamos a convivir’: conjugal relations, co-parenting, and family life among Ecuadorian transnational migrants", *New York City and the Ecuadorian Andes, Global Networks* 4(3): 313-334.

Rich, A. (1991) *Nacemos de mujer. La maternidad como experiencia e institución*. Madrid: Cátedra-Feminismos.

Rivas, A. y Rodríguez, M. (eds.) (2008) *Mujeres y hombres en conflicto. Trabajo, familia y desigualdades de género*. Madrid: Ediciones HOAC.

Sau, V. (1995) *El vacío de la maternidad. Madre no hay más que ninguna*. Barcelona: Icaria.

Saletti, L. (2008) "Propuestas teóricas feministas en relación al concepto de maternidad", *Clepsydra* (7): 169-183.

Stack, C. y Burton, L. (1994) "Kinscripts: reflections on family, generation and culture". En Glenn, E. et al. (eds.) *Mothering. Ideology, experience and agency*. New York: Routledge, pp. 33-44.

Stolcke, V. (1987) "Las nuevas tecnologías reproductivas, la vieja paternidad". En C. Amorós *et al. Mujeres: ciencia y práctica política*. Madrid: UCM, pp. 87-129.

Tubert, S. (1996) *Figuras de la Madre*. Madrid: Cátedra.

Vega, C. (2006) *Subjetividades en tránsito en los servicios de atención y cuidado. Aproximaciones desde el feminismo*. Barcelona: Diputació Barcelona.

Wagner, H. (2008) "Maternidad transnacional: discursos, estereotipos y prácticas". En Herrera, G. y Ramírez, J. (eds.) *Latina migrante: Estado, familia, identidades*. Quito: FLACSO, pp. 325-340.

Woollett, A. (1991) "Having children: accounts of childless women and women with reproductive problems". En Phoenix, A. *et al.* (eds.) *Motherhood: meanings, practices and ideologies. Gender and Psychology series*. London: SAGE, pp. 47-65.

LA POPULARIZACIÓN DE LA FORMACIÓN PRENATAL Y EL PLAN DE PARTO EN BARCELONA O DE CÓMO Y CUÁNDO SE ACTIVA EL EJERCICIO EMPÍRICO DE LOS ROLES PARENTALES

Sarah Lázare Boix

sarah.lazareb@gmail.com

Universitat Autònoma de Barcelona

1. El nacimiento en el siglo XXI

El cambio de milenio ha comportado un giro significativo en la manera de concebir el nacimiento. Es el resultado de un proceso que desde los años sesenta hasta finales del siglo XX fue gestándose cada vez con más fuerza en el seno del tejido social, sobre todo, en de las sociedades modernas, occidentales y capitalistas. Los últimos cuarenta años del siglo pasado muestran cómo el mito positivista, caracterizado por una confianza absoluta que los ciudadanos del siglo XIX depositaron en la ciencia y la tecnología, empieza a resquebrajarse. La medicalización de la vida, a la manera en que Margarita López la formula (s.a.), empieza a percibirse como una contrariedad y no como una ventaja en el imaginario colectivo. A medida que se van sucediendo los años setenta, los ochenta y los noventa, la problematización de la presencia abusiva de la ciencia en la vida de las personas, que además actúa como factor de presión y dominio sobre ellos, se va perfilando con mayor número de argumentos y evidencias.

Dentro de este marco, es particularmente interesante cómo estas nuevas perspectivas ponen el punto de partida a un proceso de deconstrucción del embarazo y el parto, que se va volviendo cada vez más crítico con la idea de que sean pensados como una enfermedad. Se va configurando así una consciencia social que, animada por las voces feministas, ve la necesidad de devolver la gestación, el parto y el postparto al plano de la normalidad y de repensar estos procesos fuera de la lógica patologizante de la Biomedicina. Es el principio del fin del poder hegemónico de los médicos sobre estos episodios de la vida sexual y reproductiva de las mujeres.

Los primeros enunciados sobre nuevas estrategias de asistencia al nacimiento aparecieron de la mano de la Organización Mundial de la Salud y no se edificaron en modo alguno de espaldas al saber médico. Más bien todo lo contrario. La Declaración

de Fortaleza promulgada por la OMS a partir de 1985 tuvo como precedente una conferencia que reunió a especialistas de un buen número distinto de disciplinas con la meta de revisar en profundidad todos los saberes, científicos pero un sentido amplio del término, y conseguir un consenso unánime sobre hacia dónde parecía necesario reconducir la atención del parto. El resultado, basado en la evidencia científica disponible hasta el momento, está recogido en el contenido de la declaración, y fue precisamente en base a sus fundamentos que se concluyó:

«Toda mujer tiene derecho a una atención prenatal adecuada y un papel central en todos los aspectos de dicha atención, incluyendo participación en la planificación, ejecución y evaluación de la atención. Los factores sociales, emocionales y psicológicos son fundamentales para comprender la manera de prestar una atención perinatal adecuada.» (OMS, 1985: 1)

Este texto, que podemos considerar como inaugural en el campo de la humanización del nacimiento, ya señalaba, no obstante, que los cambios para mejorar los servicios de asistencia materno-infantil requerían de tal honda reforma que su reconfiguración se preveía lenta. Y así fue, porque si bien la filosofía sanitaria de humanizar el parto fue consolidándose en las últimas décadas del pasado siglo, lo hizo más bien desde el punto de vista teórico. Cabría esperar a traspasar el nuevo milenio para que comenzaran a percibirse cambios estructurales, reales, en la maquinaria médica.

Gradual y pausadamente, empero, las reformas fueron materializándose con la entrada en el siglo XXI en forma de iniciativas con proyección a distintas escalas: internacional, nacional y/o localmente. Esta etapa de tránsito, en la que los paradigmas antiguos y los nuevos se superponían en la realidad cotidiana fue ilustrada acertadamente por Mersden Wagner cuando escribió:

«Hoy en día hay tres tipos de asistencia a la maternidad: la asistencia con alta tecnología muy medicalizada, centrada en el médico; la que proporcionan las matronas, marginada, por ejemplo, en Estados Unidos, Irlanda, Rusia, la República Checa, Francia Bélgica o Brasil, con el modelo de aproximación predominantemente social con comadronas fuertes y más autónomas y una menor tasa de intervención que podemos encontrar, por ejemplo, en Holanda, Nueva Zelanda y los países escandinavos; y una mezcla de ambas formas de ver la maternidad, como ocurre en los países como el Reino Unido, Canadá, Alemania, Japón, Australia y España.» (Wagner, 2000: 7)

Como reflejo de lo que estaba sucediendo a nivel mundial y, por una razón de cercanía, en Europa, el estado español vivió entre el 2000 y el 2010 un periodo verdaderamente prolífico en lo que respecta a la producción de nuevas estrategias para el abordaje de la salud materna e infantil. Bajo el paraguas de una nueva táctica nacional que promocionaba la atención del parto normal (Ministerio de Sanidad, 2007), fisiológico y de bajo riesgo, han ido emergiendo toda una serie de protocolos nuevos, guías prácticas y compilaciones de recomendaciones. En este mismo periodo temporal, la panorámica en Cataluña sigue un patrón parecido, si bien es cierto que en su caso el aumento de producción de literatura médica se sitúa un poco antes en la cronología. El caso catalán presenta, además, dos particularidades interesantes. La primera es que, además de los textos nacidos de las instituciones sanitarias, la Generalitat aprobó en 2008 un acuerdo de gobierno específico en el que se convenía la promoción del parto normal así como su compromiso de crear acciones específicas para su promulgación (Generalitat de Catalunya, Departament de la Presidència, 2008). La segunda tiene que ver con la publicación de la *Guia d'assistència del part a casa*¹ por parte del Col·legi Oficial d'Infermeria de Barcelona, que fue pionera en todo el país por ser la primera que aportaba consensos en cuanto a la práctica profesional de las comadronas independientes especializadas en la atención concreta del parto domiciliario (Col·legi Oficial d'Infermeria de Barcelona, 2010).

2. Cambios y continuidades en Barcelona

En el transcurso de estos años, Barcelona ha experimentado un volumen importante de reformas en sus servicios de salud intrínsecamente relacionado con los cambios antes mencionados en Cataluña, el estado español, en Europa y en el marco internacional. No obstante, la capital catalana ha registrado una evolución con personalidad propia configurada por micro procesos que ayudan a captar no sólo hacia dónde se dirigen las tendencias en cuanto a la asistencia sanitaria del parto, sino sobre todo a comprender cuán diversificada es la oferta de atención al nacimiento en esta ciudad, lo que supone en sí mismo un elemento de diferenciación.

¹ Traducción: *Guía de asistencia del parto en casa*.

Podemos establecer que son tres las realidades que conviven en Barcelona en cuanto al parto, las cuales pueden dividirse entre las que se dan en el escenario de la sanidad pública y las que atañen al dominio de la sanidad privada:

- **Dominio de la sanidad pública**

1. Los hospitales públicos de Barcelona muestran evoluciones desiguales en cuanto al establecimiento de medidas para promocionar la normalización del parto como episodio fisiológico y no patológico de la salud femenina. Mientras que algunos han integrado medidas a través de la creación de proyectos específicos, en otros los cambios están empezando tímidamente a darse, a excepción de aquellos en los que no hay perspectivas todavía de desarrollar tácticas concretas para tal efecto. El Programa MARE (Maternidad Respetada – parto natural y seguro)² del Hospital infantil Sant Joan de Déu puesto en marcha en 2010 y el Programa PART (Programa de Atención y Respeto al Parto Hospitalario)³ presentado por el Hospital Clínic de Barcelona en 2011 son ejemplos destacados de maternidades en donde se ha activado el cambio, aunque cabe señalar que el hecho de que, aunque en algunos hospitales no se hayan elaborado documentos escritos al respecto, no significa que no estén proporcionando una atención menos intervencionista y centrada en el parto normal. Éste es el caso, por ejemplo, del Hospital de Sant Pau, que convencido de que sus prácticas siempre han tendido hacia una asistencia más humanizada del parto y no tan tecnócrata, no han visto la necesidad de crear un protocolo específico para regular sus procedimientos.

- **Dominio de la sanidad privada**

2. Las clínicas privadas de Barcelona no han sido ajenas a todos estos acontecimientos, y si bien muchas de ellas cuentan con recursos tales como la bañera obstétrica, que en los últimos años ha ganado protagonismo como elemento para conseguir aliviar el dolor de las contracciones sin tener que hacer uso de la farmacopea, no se ha registrado una transformación generalizada de sus protocolos de actuación que, por lo menos, haya tomado la fuerza de un programa o protocolo independiente. No obstante, sí se ha detectado que las campañas publicitarias lanzadas por las clínicas privadas barcelonesas han ido tendiendo a presentarse como centros sensibilizados con la humanización del

² Traducción propia. El nombre original es MARE (Maternitat Respetada – part natural i segur). ‘Mare’ significa ‘madre’ en catalán.

³ Traducción propia. El protocolo lleva el nombre original de PART (Programa d’Atenció i Respecte al Parto Hospitalari).

nacimiento. Sus tasas de cesáreas y episiotomías, sin embargo, siguen siendo más elevadas, incluso por encima de las más altas de los hospitales públicos, lo que hace suponer que el parto altamente medicalizado sigue localizándose en este tipo de localizaciones sanitarias en donde, además, la programación agendada de cesáreas desligadas de justificación médica suele ser una práctica habitual que diverge sobremanera de los principios médicos sobre los que se levanta la asistencia humanizada al parto. Resulta entonces más conveniente resaltar que en las clínicas privadas barcelonesas, algunos procedimientos de atención para normalizar el alumbramiento conviven con otros vinculados a una praxis mucho más medicalizadora e intervencionista. Las experiencias tan diferentes de las madres, familias y profesionales con quienes trabajo en mi investigación apuntan a que la manera en que los partos que son atendidos en esta esfera de la sanidad privada tiene más que ver con la filosofía del profesional concreto que los atiende y no tanto con las inclinaciones asistenciales y terapéuticas de las clínicas.

3. Los centros de salud familiar en los que desde hace veinte y treinta años se ha concentrado la asistencia al parto en casa y las actividades profesionales de las comadronas especialistas en este tipo de atención han experimentado un crecimiento relevante que coincide con un aumento importante de usuarios. Tras pasada la primera década del siglo XXI, se han consolidado en Barcelona como los espacios por excelencia en los que está prácticamente asegurada la preservación del proceso fisiológico del parto y la atención personalizada, en las que las matronas tienen un rol protagónico muy definido. La filosofía asistencial que comparten estas profesionales deja entrever un mínimo común denominador comprometido, sensible y activista con la necesidad de despatologizar el nacimiento y volver a colocar a la mujer embarazada y a sus propias decisiones en el punto de partida de la atención sanitaria. La cooperativa Titània-Tascó, Néixer a Casa, el centro de salud Marenostrum y la Casa de Naixements Migjorn son ejemplos claros de esta modalidad asistencial.

Recuperando los paradigmas del nacimiento que la antropóloga norteamericana Robbie Davis-Floyd ha definido (Davis-Floyd, 2001), podemos poner en relación estas tres realidades, según el orden en que se han presentado arriba, con el modelo humanístico, tecnocrático y holístico respectivamente.

3. La expansión de la educación prenatal

Los procesos de humanización del nacimiento, como hemos visto, muestran trayectorias y estrategias múltiples y diversas. No obstante, existen factores que apuntan a que el embarazo y el parto han empezado a normalizarse en la conciencia colectiva de las usuarias y usuarios de los distintos servicios de salud.

En el periodo temporal que se dio entre el año 2000 y el 2010, la demanda en Cataluña de partos fisiológicos, lo menos intervenidos médicamente posible, se ha visto cada vez más incrementada (Generalitat de Catalunya, Departament de la Presidència, 2008; Col·legi Oficial d'Infermeria de Barcelona, 2010)⁴. La preferencia por la asistencia al parto natural de las madres, apoyadas por sus parejas (cuando las tienen) va en aumento:

« [...] las mujeres piden más calidad en la atención del parto y una atención más personalizada que tenga en cuenta la privacidad y supere la medicalización creciente de un procedimiento que, lejos de ser patológico, debería ser natural y gozoso.

En general, las mujeres quieren tener unas condiciones dentro del sistema sanitario que acerquen los procesos fisiológicos a la atención más personalizada. Quieren tener más participación en la toma de decisiones de estos procesos y consensuales con el equipo de profesionales.»⁵ (Departament de Salut, 2007: 4)

La adecuación a esta nueva modalidad de atención a la salud de las embarazadas podría explicar el surgimiento en Barcelona de dos fenómenos colindantes: por una parte, el de la expansión de la formación preparto y, por la otra, la popularización gradual del uso del plan de parto.

La educación prenatal, del modo en que la conocemos en las sociedades occidentales, es una cuestión originariamente vinculada al proceso de medicalización y tecnificación del parto, que se dio sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XX, cuando el nacimiento, que mayoritariamente se producía en el hogar de la parturienta y que solía estar asistido por comadronas y mujeres parientes, se instaló en el hospital, pasando a ser gestionado por profesionales médicos y bajo una lógica de evitación de riesgos que, según parece, consiguió reducir la mortalidad perinatal (Zwellin, 2008; Belli, 2013). En

⁴ Autores como López y María (2011) han llamado la atención sobre que relacionar bidireccionalmente la humanización del nacimiento con el incremento de la práctica del parto natural es problemático, ya que no es ésta la única vía con la que conseguir un nacimiento respetado y digno para las mujeres y sus hijos e hijas. No tengo discrepancias con esta matización y, de hecho, la comparto, pero en este punto del texto estoy refiriéndome sólo a las expectativas anteriores del parto y no a cómo se suceden finalmente en la realidad.

⁵ Traducción propia realizada por la autora.

aquel motivo, su principal razón de ser era instruir a las madres en las prácticas de higiene y cuidado más óptimas para asegurar al máximo posible la evitación de infecciones y otras problemáticas que pudieran provocar dificultades para ellas y sus hijos e hijas durante el embarazo, en el parto o en el puerperio.

La formación preparto a la que aquí voy a hacer referencia es una fórmula más sofisticada y ampliada, resultado de la progresión que ésta ha experimentado hasta el presente. La preparación al parto de nuestro tiempo, generalmente, suele tomar la forma de curso, pero no sólo, ya que existen reuniones y talleres en los que en una sola sesión se trata una cuestión o temática determinada, y que también se pueden considerar dentro del marco de la formación prenatal. Los cursos y sesiones preparto están dirigidos a las madres y sus parejas, pero en caso en que no la tengan, suele recomendarse que sea la persona que acompañará a la madre en el parto quien acuda con ella a los encuentros, a pesar de que hay mujeres a quienes apetece más acudir sin acompañante alguno. Sea como sea, la educación prenatal está basada en la idea primordial de otorgar a los padres un conjunto de informaciones que, se espera, pueda clarificar sus dudas y resultar de apoyo en el tránsito de convertirse en madres y padres.

Lejos de centrar su atención exclusivamente en prevenir riesgos, tal y como sucedía antes, los programas de preparto cuentan actualmente con contenidos mucho más amplios y diversificados, y aunque no son siempre los mismos, hay toda una serie de temáticas que suelen estar contempladas: la vivencia del embarazo y las transformaciones corporales que comporta, la elección del lugar dónde se va a dar el nacimiento, estrategias para gestionar el trabajo de parto y saber cuándo es apropiado trasladarse hasta el hospital (cuando se ha optado por el parto en el entorno hospitalario) o cuál es el momento preciso en que hace falta llamar a las comadronas (cuando el parto se va a dar en el hogar), cuidados básicos del postparto, aspectos vinculados a los trámites de registro del nuevo hijo o hija o la baja laboral por maternidad o paternidad, conocimientos relacionados con la lactancia materna y la alimentación infantil y nociones básicas sobre la crianza, sobre todo, durante los dos primeros años de vida.

Los cursos y sesiones prenatales, además de proporcionar información y ocuparse de aspectos psicológicos ligados a la maternidad y la paternidad como experiencia humana, cada vez dejan más espacio a la preparación física. La demanda ascendente de mujeres que desean tener un parto natural, si las condiciones de bajo riesgo así lo permiten, ha comportado la creación de espacios en donde la formación prenatal está dirigida especialmente a encarar este tipo de parto. En la medida en que la fisiología normal del

parto está cimentada en principios como el movimiento o el control de la respiración, las mujeres y sus parejas aprenden toda una serie de técnicas corporales (ejercicios, respiraciones, posturas, masajes, gimnasias, remedios no farmacológicos de alivio del dolor de las contracciones, como el agua o la ducha, etc.) que, llegado el instante en que se dé el comienzo del nacimiento, puedan poner en práctica para ir superando las distintas fases de la dilatación y, después, el momento del expulsivo. Conocer de cerca las partes de la anatomía femenina que son las protagonistas durante el proceso del alumbramiento y cómo se activan para ayudar al bebé a transitar por el interior del cuerpo materno se presenta como relevante porque comprendiéndolo así, la mujer, con ayuda de su pareja y la de las comadronas cuando convenga, puede saber qué hacer para beneficiar el progreso del parto y pueda activar, bajo su propia decisión, el itinerario corporal (o itinerarios) que le sea más operativo y útil.

Los discursos y enfoques que se dan en estos espacios de intercambio entre profesionales y progenitores suelen ser diversos y varían según las preferencias y la ideología personal de quienes las imparten. De lo que no cabe duda, sin embargo, es que aquello que es transmitido en la formación prenatal a las futuras madres y futuros padres influye, bien porque lo integran o porque les descartan, en las decisiones que acaban tomando relativas al nacimiento de sus bebés y en cómo se tejen en sus imaginarios las expectativas del parto y la administración de los cuidados (Sargent y Stark, 2014). La satisfacción final de la experiencia del alumbramiento también acabará regulándose de acuerdo a estos criterios.

Pero, ¿quiénes son exactamente las personas que dan las clases de preparto y dónde se imparten? En Barcelona, las comadronas tituladas tienen un papel importante en la formación prenatal, pero en los últimos cinco años, este protagonismo se ha ido igualando con el de las doulas, cuya presencia ha aumentado notablemente en el contexto de la asistencia psicoemocional de las parturientas. Las doulas son mujeres encomendadas a ofrecer apoyo tanto físico como emocional a las mujeres embarazadas y a sus familias; suelen ser madres y, a veces, son también consultoras de lactancia. Aunque la titulación de doula no tiene carácter oficial, la oferta de formación para convertirse en doula se ha multiplicado de manera muy significativa en Barcelona.

En la capital catalana, muchos centros de atención primaria (CAP) ofrecen clases preparto gratuitas a cargo de matronas, pero existen multitud de centros de salud privados que también las ofrecen bajo pago. La mayoría de madres y parejas con quienes he estado trabajando a lo largo de mi investigación, combinan lo que les ofrece

la Seguridad Social en cuanto a formación prenatal con cursos de preparación privados, costeados por sí mismas. Se suma a ello, además, que una parte considerable de mis informantes realiza actividades o terapias que entienden como complementarias para afrontar el parto. Y es que uno de los elementos claves que destacan en la panorámica de Barcelona es que precisamente ha habido un auge importante de creación de empresas y negocios que ofrecen actividades que, desde un plano secundario, operan como apoyo de la preparación al parto y al nacimiento. Se engloban en este tipo de prácticas las clases de parto en piscina, el yoga específico para embarazadas o terapias denominadas alternativas como la homeopatía o la acupuntura o, más recientemente, el hipn parto.

Pero lo más significativo de todas estas cuestiones descansa en el hecho de que algunas instituciones sanitarias de Barcelona, tanto públicas como privadas, conscientes de todas estas dinámicas sociales, han comenzado tímidamente a integrarlas dentro de su propia cartera de servicios o, por lo menos, han establecido la permisividad de que las usuarias aporten estas herramientas y puedan utilizarlas dentro de sus instalaciones. En el Hospital infantil de Sant Joan de Déu, por ejemplo, la acupuntura y la técnica de la maxibustión es ofrecida a las gestantes para conseguir que el bebé se coloque en postura encefálica (con la cabeza apuntando hacia el canal uterino) o cuando, tras pasada la semana 40 de gestación, se empiezan a buscar métodos no invasivos para provocar el inicio natural del parto y evitar de este modo la inducción artificial.

Está sucediendo algo parecido también con las doulas. Si bien es observable que en algunos sectores se ha creado cierta tensión profesional entre las comadronas y las doulas, debido al aumento de su presencia y a cierta sospecha de intrusismo, los hospitales parecen estar cada vez más receptivos a que sus equipos trabajen conjuntamente con ellas y permitan su acompañamiento a las embarazadas cuando la usuaria así lo estima. En el sector privado vinculado al parto en casa, comadronas y doulas llevan formando equipo conjunto desde hace bastantes años.

La consecución de todos estos hechos nos muestran que la educación prenatal ha evolucionado hacia la renovación de sus objetivos y la ampliación de metodologías para adaptarse a las nuevas demandas de las madres y los padres barceloneses.

4. La popularización del plan de parto en Barcelona

La utilización del plan de parto, dicho también plan de nacimiento, como se ha mencionado al inicio del anterior apartado, ha registrado un uso gradualmente ascendente por parte de las usuarias en Barcelona. Aunque ya escrutaremos más adelante sus particularidades, se puede decir que un plan de parto:

« [...] es un documento en el que la mujer puede expresar sus preferencias, necesidades y expectativas sobre el proceso del parto y el nacimiento.» (Ministerio de Sanidad, Política Social e Igualdad, 2007: 3).

Autores como Pérez Ramos (s. a.) señalan con agudeza que la planificación del nacimiento la encontramos mucho tiempo atrás y que la planificación anticipada de la llegada de una nueva vida es un hecho cultural universalmente extendido. Tiene sentido que, si bien ninguna sociedad ha dejado en manos del azar el control de la reproducción de sus miembros, la programación de acciones para encarar el parto se haya iniciado prácticamente a la par que el propio nacimiento humano. Pese a ello, el plan de parto plasmado por escrito, en el formato en que ha llegado hasta nuestro tiempo, parece ser que empieza a utilizarse en las sociedades modernas entre los años setenta y ochenta del siglo XX, coincidiendo en el tiempo con las primeras voces críticas con el uso indiscriminado y sistemático de medicalización e intervención en los partos hospitalarios:

«The formal written birth plan was introduced by childbirth educators in an effort to help women avoid escalating interventions. » (Lothian, 2006: 296).

La literatura científica explica, no obstante, que el sentido del plan de parto trascendía al de esta perspectiva, y que ha sido visto largo tiempo como una herramienta eficaz que produce en las madres y sus parejas la necesidad de plantearse toda una serie de cuestiones relacionadas con los deseos, requerimientos y necesidades que pretenden para el nacimiento de sus hijos o hijas, y para formular y determinar cuáles son sus preferencias en cuanto a los cuidados de la embarazada durante la fase de dilatación, la del parto y , en la postparto inmediato, de la madre y del bebé. Se ha apreciado también útil en la medida en que puede ser entregado con tiempo a los profesionales médicos, evitando que los padres tengan que estar preocupados por comunicar sus predilecciones en el momento de hacer el ingreso en el hospital.

Pero los enfoques sobre la utilidad y la eficacia del plan de parto no han sido siempre interpretados desde una óptica tan positiva y en muchas ocasiones el debate sobre su utilización ha tomado niveles de gran controversia (Lothian, 2006; Kaufman, 2007). Es el de los médicos el sector que más crítico se ha mostrado con el uso de este documento. Arguyen que es frecuente que las mujeres que lo utilizan hagan requerimientos que no van en consonancia ni con la evidencia científica ni con las posibilidades reales en las que los profesionales ejercen su profesión en el día a día. Pero sobre todo, el sector médico ha percibido a menudo este documento como un medio en el que poner en duda sus criterios y valoraciones como especialistas, impidiéndoles incluso poder realizar su trabajo (Molina Fernández y Muñoz Sellés, 2010).

El proceso de normalización del parto que ha experimentado el estado español, con una evolución paralela en Cataluña y en Barcelona, ha convertido el plan de nacimiento en un instrumento imprescindible para asegurar el diálogo y la comunicación entre las usuarias y los sanitarios. Los nuevos protocolos, estudios y guías prácticas que se han producido en los últimos años lo toman en cuenta desde esta perspectiva y reservan a la planificación del nacimiento acciones concretas para fomentar su uso. El texto *Plan de Parto y Nacimiento* que publicó el gobierno español en 2007 se presentó justamente como un material complementario dentro de la propia *Estrategia de atención al parto normal en el Sistema Nacional* (Ministerio de Sanidad, 2007).

En Barcelona, los hospitales públicos que han creado protocolos propios de asistencia al nacimiento han elaborado, al mismo tiempo, sus propios documentos de plan de parto, que han aprovechado también como instrumento para informar a las madres y sus parejas de las particularidades de sus propios programas, y de transmitirles así algunas condiciones que el hospital en cuestión ve como irrenunciables y a las que, por extensión, la madre y el padre deben acogerse en caso de que realmente deseen que el parto sea atendido en tal institución sanitaria. Si los hospitales tienen derecho a imponer a las madres y a sus parejas una serie de medidas contempladas en sus políticas de atención, poniendo por delante de sus preferencias y criterios los protocolos, es uno de los debates más activos entre mis informantes.

¿Sobre qué aspectos, entonces, pueden realmente decidir las usuarias de los servicios de salud y sus parejas? Determinar quiénes serán sus acompañantes personales durante el proceso, describir sus preferencias en cuanto a los métodos disponibles de alivio del dolor, establecer deseos relacionados con el uso de la ropa, la música, la luz o la temperatura, siempre que sea posible o señalar su voluntad frente al uso o no de la

analgésia epidural o la inyección de fármacos para acelerar las contracciones con algunos ejemplos.

Algunos hospitales, como en el caso del Hospital infantil de Sant Joan de Déu, han creado un sistema en el que todas las embarazadas realizan una reunión privada con alguna de las matronas del equipo con el objetivo de realizar el plan de nacimiento como parte de su propio protocolo, el Programa Mare. Pero si bien el uso del plan de parto se ha incrementado en Barcelona, el modo en que los hospitales tanto públicos como privados lo reciben despierta efectos desiguales en el equipo médico. Las personas con las que me he ido encontrado a lo largo de mi trabajo de campo de los últimos cuatro años, tienen relatos muy diferentes sobre el plan de parto. Mientras que la entrega del plan de parto no ha ocasionado ningún tipo de tensión entre algunas de mis informantes y las instituciones hospitalarias, otras aseguran que el plan de parto ha sido el elemento detonador que ha llevado a algunos profesionales sanitarios que las atendieron a ejercer sobre ellas intervenciones que no deseaban.

En los centros privados especializados en la asistencia del parto domiciliario el plan de parto forma parte de la necesaria y particular planificación del propio alumbramiento en el ámbito del hogar, y las comadronas dedican bastantes sesiones a determinar conjuntamente con los padres las concreciones y términos en los que discurrirá el alumbramiento. En los planes de parto de las mujeres y familias que optan por el parto en casa, no es extraño que, además de fijar cuestiones de infraestructura y organización de los roles, las comadronas recojan episodios biográficos o miedos, dudas e inquietudes de cada embarazada e incluso de sus parejas porque creen que este tipo de informaciones personales de cada parturienta puede ayudar a adecuar la atención que deban procesarle.

5. El inicio del ejercicio empírico de los roles parentales

El protagonismo que ha tomado la educación prenatal y la utilización del plan de parto en Barcelona, ambos factores ligados a un proceso estructural mayor dirigido a volver pensar el embarazo y el parto como episodios normales y no patológicos de la vida reproductiva y sexual de las mujeres, muestra un escenario interesante para examinar los comportamientos que en este contexto muestran las madres y sus parejas. Los estudios encomendados a estudiar qué es la parentalidad y a buscar elementos que la distinguen como campo específico, vinculado, pero a la par diferenciado del dominio del

parentesco, necesitan plantearse en qué momento las mujeres y los hombres empiezan a ejercer sus respectivos roles parentales.

Durante largo tiempo se ha creído que es con el nacimiento del hijo o la hija, en el caso de las maternidades y paternidades biológicas, cuando las mujeres y los hombres pasan a convertirse en madres y padres según corresponde. No obstante, el paisaje etnográfico que se ha ido presentando a lo largo de los distintos apartados da indicaciones de que no es exactamente así.

Nótese que si bien la formación preparto está dirigida a los progenitores bajo la motivación principal de aportarles información sobre cuestiones y temáticas diversas, esta información acaba posteriormente convirtiéndose en una herramienta sobre la que basar la toma de decisiones importantes en cuanto a cómo y en qué condiciones va a darse el nacimiento de los hijos. En este proceso, como hemos podido ver a través del ejemplo etnográfico esbozado, el plan de parto es un elemento en el que la adopción de posturas en lo que confiere a los cuidados que recibirán tanto la madre como el bebé precisa ser concretada. Y es justamente en el establecimiento y definición de las primeras estrategias de cuidado sobre los hijos donde empieza a ejercerse la maternidad y la paternidad. Es en el periodo de gestación, por tanto, y no después el nacimiento, cuando las mujeres y los hombres empiezan a ejercer la parentalidad. En el diseño y delimitación de los primeros cuidados es donde descansan sus primeras decisiones como madres y como padres. Lo que sucede cuando se da el nacimiento no es sino la culminación de las disposiciones establecidas durante el embarazo y no después, lo que apunta no sólo a que el ejercicio empírico de los roles parentales está estrechamente ligado a los cuidados y la crianza, sino que es en las decisiones relativas a estos campos donde se activa la parentalidad.

Bibliografía

Belli, L.F (2013) “La violencia obstétrica: otra forma de violación de los derechos humanos”, *Revista Redbioética/UNESCO*. Año 4, 1 (7): 25-34.

Col·legi Oficial d’Infermeria de Barcelona (2010) *Guia d’assistència al part a casa*. En línea:

<http://www.coib.cat/uploads/BO/Noticia/Documents/GUIA%20PART%20CASA_LLARGA.PDF> (Consulta, 14 de abril del 2014).

Davis-Floyd, R. (2001) “The Technocratic, Humanistic, and Holistic Paradigms of Childbirth”, *International Journal of Gynecology and Obstetrics*, 75, suplemento 1: 5-23.

Departament de Salut. Generalitat de Catalunya (2007) *Protocol per a l’assistència natural al part normal*. En línea:

<<http://www20.gencat.cat/docs/canalsalut/Home%20Canal%20Salut/Ciudadania/La%20salut%20de%20la%20A%20a%20la%20Z/S/Salut%20de%20la%20mare%20i%20de%20l%20infant/documents/part2007.pdf>> (Consulta, 14 de abril del 2014).

Generalitat de Catalunya, Departament de la Presidència (2008) *Acords de govern. 4 de novembre de 2008*. En línea:

<http://www.gencat.cat/acordsdegovern/20081104/20081104_AG.pdf> (Consulta, 14 de abril del 2014).

López Carillo, M. (s.a.) “La medicalización de la vida y la salud de las mujeres”. Documento electrónico. En línea:

<[http://www.caps.cat/images/stories/Medicalizacion de la vida y la salud Xarxa de salut Margarita Lopez Carrillo.pdf](http://www.caps.cat/images/stories/Medicalizacion%20de%20la%20vida%20y%20la%20salud%20de%20las%20mujeres.pdf)> (Consulta, 14 de abril del 2014).

López, L. y María, D. (2011). *Nuevas tendencias en la humanización del parto*. 31 Congreso Nacional Sociedad Española de Ginecología y Obstetricia (S.E.G.O). Sevilla, 17-20 de mayo.

Ministerio de Sanidad (2007) *Estrategia de atención al parto normal en el Sistema Nacional de Salud*. En línea:

<<http://www.msssi.gob.es/organizacion/sns/planCalidadSNS/pdf/equidad/estrategiaPartoEnero2008.pdf>> (Consulta, 14 de abril del 2014).

Ministerio de Sanidad, Política Social e Igualdad (2007) *Plan de Parto y Nacimiento*. En línea:

Molina Fernández, I. y Muñoz Sallés, E. (2010). “El plan de parto a debate. ¿Qué sabemos de él? *Matronas profesión*, 11 (2): 53-57.

OMS (1985). “Declaración de Fortaleza. Recomendaciones de la OMS para el Nacimiento”, *Lancet*, 2:436-437. Traducción ACPAM. En línea:

<<http://www.durga.org.es/webdelparto/images/oms-fortaleza.pdf>> (Consulta, 14 de abril del 2014).

<<http://www.msssi.gob.es/organizacion/sns/planCalidadSNS/pdf/equidad/planPartoNacimiento.pdf>> (Consulta, 14 de abril del 2014).

Pérez Ramos, J. F (s.a.) Revisión bibliográfica Planes de Parto y Nacimiento. Documento electrónico. En línea: <http://www.sergas.es/Docs/EnPortada/Eventos/ponencias_xorperiVI/5.pdf> (Consulta, 14 de abril del 2014).

Sargent, C. y Stark, N. (2014) “Childbirth Education and Childbirth Models: Parental Perspectives on Control, Anesthesia, and Technological Intervention in the Birth Process”. *Medical Anthropology Quarterly*, New Series, 3 (1): 36-51.

Wagner, M. (2000) *El nacimiento en el nuevo milenio*. I Congreso Internacional de Parto y Nacimiento en casa. Jerez.

Zwelling, E. (2008) “The Emergence of High-Tech Birthing”, *JOGNN*, 37: 85-93.

“TRABAJARSE LA PATERNIDAD”: SOBRE LAS ESTRATEGIAS DE LOS PADRES SOLTEROS POR ELECCIÓN (PSPE) FRENTE A LA “VALORACIÓN DE LA IDONEIDAD”

Fernando Lores Masip

ferlores @ucm.es

Universidad Complutense de Madrid

Ariadna Ayala Rubio (Université Paris Est)

ariadna.ayalarubio@univ-paris-est.fr

Université Paris Est

1. Introducción

En esta comunicación abordamos algunos de los elementos característicos del proceso de constitución familiar de los padres solteros por elección (en adelante, PSPE), ya sea mediante la adopción o por el acogimiento de un menor. Concretamente, nos centramos en las consecuencias que la pertenencia al género masculino conlleva para los PSPE a lo largo del proceso de adopción/acogimiento. En la medida en que los varones siguen siendo representados social e institucionalmente en términos de su alejamiento de la esfera doméstica y de las tareas de cuidado y crianza (Mendes, 1976; Katz, 1979; Greif, 1985), los PSPE se ven obligados a redoblar sus esfuerzos para presentarse ante sí mismos y ante los demás como candidatos válidos para ejercer una paternidad responsable, es decir, como sujetos potencialmente “idóneos” para ser padres. Empezamos introduciendo las distintas maneras que estos hombres tienen de concebir sus proyectos familiares en solitario y, en particular, los diferentes sentidos que atribuyen a la “pareja” como requisito para la formación de una familia en función de sus orientaciones sexuales. En segundo lugar, damos cuenta de los discursos que elaboran para legitimar las “motivaciones” que están detrás de su proyecto familiar y analizamos sus representaciones sobre el “deseo de ser padre” y sobre la “solidaridad” en tanto registros discursivos mediante los cuales dan sentido a sus aspiraciones en torno a la paternidad y a la formación de una familia

monoparental. Finalmente, señalamos algunas de las estrategias que ponen en práctica para bregar con las discriminaciones sociales e institucionales con las que se enfrentan durante sus procesos de constitución familiar.

2. La autonomización del proyecto de paternidad con relación a las relaciones de pareja en los PSPE

Los proyectos de paternidad de los PSPE, en la medida en que ellos mismos se presentan como hombres “solteros”, implican característicamente un cierto grado de autonomía respecto a las relaciones de pareja. Las diferentes representaciones y funciones que estos hombres otorgan a la “pareja” como condición relacional deseable respecto a sus proyectos de paternidad hemos de comprenderlas de acuerdo a su orientación sexual y a los modelos de parentesco que de forma implícita manejan y frente a los cuales se posicionan. Por tanto, la relación de filiación (“ser padre”) adquiere connotaciones diferentes en relación con los valores que estos padres atribuyen al contexto de creciente diversidad familiar y sexual, a partir del cual ellos dan sentido a sus aspiraciones de constitución de familias monoparentales en ausencia del elemento esencial que caracteriza al modelo de familia convencional: la pareja.

Siendo conscientes de que sus proyectos de paternidad se interpretan desde la perspectiva de la “carencia” de ese elemento central que representa la “pareja” en el universo familiar, y ello tanto en su medio social como en sus relaciones con profesionales –e incluso muchas veces para sí mismos-, los PSPE se ven interpelados a construir elaboradas narrativas que los justifiquen. Sus proyectos de paternidad adquieren un singular carácter individual, vivido como un proyecto fuertemente racionalizado, reflexivo y planificado que apela a distintos significados de autorrealización personal. La adopción (o el acogimiento), construida como la “única” opción viable para dar curso a su proyecto de paternidad, es la vía de acceso a la paternidad preferida, principalmente en relación a otras que entrañan algún grado de instrumentalización de un tercero o que puedan acarrear *a posteriori* algún grado de incertidumbre en la relación paterno-filial: por ejemplo, la madre de subrogación, acuerdos con las amigas, etc. (Jociles, Rivas, Moncó, Villaamil, 2010). Ahora bien, la diferencia que introduce la orientación sexual estriba en que para los hombres heterosexuales la adopción (o el acogimiento) se constituye discursivamente como la forma

de acceso a su paternidad en oposición a las “mujeres” (a su capacidad reproductiva), mientras que en el caso de los hombres homosexuales tiende a ser referida en contraste con la sexualidad reproductiva de los “heterosexuales, como vemos en este relato de Paco:

“El deseo que tenemos los gays es mucho más fuerte que cualquier hetero, y por el condicionante de que tú no puedes ser padre cuando tú quieras, un hetero lo puede decir, yo no. Un padre hetero... yo conozco chicos amigos míos que quieren ser padres pero tienen sus parejas. Yo aunque quiera ser padre, no tengo ningún tipo de vehículo... para poder ser padre. Es la adopción. Entonces, ése es el condicionante que veo con el hetero, (que) un hetero puede decir: “Mira, tengo 40 años y me gustaría ser padre”. Va y busca a una mujer y ya está, yo no” (Paco, 39, adopción en proceso, homosexual)

Por el contrario, desde la perspectiva de los hombres heterosexuales, la representación de la adopción como única vía de acceso a la paternidad se constituye discursivamente frente a la capacidad reproductiva de las mujeres:

“Pero un hombre, ¿qué posibilidades tiene? No tiene posibilidades [...]. Entonces, la única alternativa es la adopción, porque biológicamente tú no puedes tener hijos, no es lo mismo que una mujer sola, pues sí que lo puede tener biológicamente, ¿no? [...] Cuando tú estás solo, [la adopción] es la única opción” (Jesús, 37, adopción, heterosexual).

En cualquier caso, tanto el valor del acceso a la paternidad a través de la reproducción biológica, como el vínculo de filiación al que ésta da lugar, son relativizados en sus relatos, cuestionando un orden de representaciones comunes donde se concibe la adopción (o el acogimiento) como un vínculo sobrevenido artificialmente en relación con la naturaleza *natural* de la reproducción biológica. Y ello es tanto más así en la medida en que, ya sea en el caso de nuestros informantes heterosexuales como homosexuales, el acceso a la paternidad mediante adopción adquiere sentidos de autenticidad por cuanto expresa la elección reflexionada de la persona frente a cierta idea de la espontaneidad que entraña la visión naturalizada de la reproducción y paternidad biológica.

“Yo tampoco tenía obsesión por el tema del parentesco genético y todo eso, ¿no?, con que sea una prolongación... que tú hijo sea una prolongación de ti, que lleve tus genes, sino que para mí lo importante era ser padre, y fuera de la manera en que fuera. Pero, ¿qué quiero decir? Que en este caso el ser el padre adoptivo me compensaba. O sea, no tenía ningún problema en que yo no pueda ser padre biológico, ni nada de nada”. (Javier, 45, adopción, homosexual)

Dicho esto, conviene reseñar algunos contrastes significativos entre unos y otros con relación al lugar que otorgan a la pareja en sus proyectos de paternidad. Por ejemplo, en los relatos de los hombres heterosexuales los orígenes del proyecto de adopción suelen

inscribirse en una línea de continuidad con la historia pasada de pareja, proyecto referido como la consecuencia de un “compromiso” consensuado y compartido inicialmente con la pareja, normalmente a través de la metáfora del “uno más uno” (un hijo biológico y otro adoptivo). La adopción aparece inserta aquí en una retórica de la “pareja fallida” donde, al verse ésta disuelta, se redefinen los sentidos asociados a la filiación, asumiendo ahora la paternidad un cariz personal. Ahora bien, una vez iniciado el proceso de adopción estos hombres ponen especial cuidado en presentarlo como una forma de acceso a la paternidad desligada de la reproducción biológica, configurando un proyecto con entidad propia y, por tanto, nunca sustituto de aquella. Es justamente la autonomización de su proyecto de paternidad con relación al proyecto fallido de pareja que, en mayor o menor medida, da sentido y plausibilidad a su proyecto de paternidad en solitario.

“Yo siempre he creído en la adopción y siempre he querido adoptar, desde pequeño, vamos. Lo tenía clarísimo. Entonces, en mi etapa de casado teníamos intención de tener un hijo biológico y con mi pareja, pues, teníamos pensado también adoptar un niño”. (Paul, 49, adopción, heterosexual)

Por el contrario, para los hombres gays, el origen de su proyecto de paternidad conlleva un marcado carácter personal donde la toma de decisiones en el seno de la pareja aparece mucho más individualizada, claramente distanciado de su relación de pareja. La adopción se presenta aquí de una forma mucho más determinada por el contexto de oportunidad personal y social que es coherente con la emergencia de nuevos modelos familiares ligados al reconocimiento de la diversidad sexual. Ello es así en tanto que la propia diferencia sexual que han venido experimentando a lo largo de toda su trayectoria personal (como consecuencia de la homofobia) les ha llevado, en mayor medida, a plantearse formas familiares alternativas a las convencionales. En este sentido, el proyecto de paternidad en solitario responde principalmente a una división entre esferas relacionales bien diferenciadas, donde la vinculación paterno-filial se antepone e independiza respecto a los valores convencionalmente asociados a la pareja. Los sentidos de familia apuntan en sus discursos mucho más al núcleo duro de la relación paterno-filial y, de este modo, la pareja es presentada como un mero satélite que puede, o no, en mucha mayor medida que en los entrevistados heterosexuales, acompañar en distintos grados el proceso de constitución familiar. En el siguiente relato apreciamos el carácter marcadamente individualizado que adquiere la adopción en el seno de la relación de pareja:

“Es como un proyecto individual y en algún momento lo he hablado con él [...] Yo lo he planteado alguna vez: la idea de que me gustaría ser padre, me gustaría adoptar y,

bueno, la respuesta ha sido de rechazo ante la idea. Como que no es algo que él sintiera que quisiera compartir conmigo, ni se lo plantee como proyecto vital. Y yo entiendo que no puedes obligar a nadie a meterse en una aventura así pero, claro, que él tampoco puede obligarme a renunciar a esto. Yo lo tengo como un proyecto y sé que, posiblemente, esto será un obstáculo importante en la relación” (Álvaro, 37, adopción en proceso, homosexual)

Desde la perspectiva de los hombres heterosexuales, pero también de aquellos homosexuales más heteronormativizados¹, las representaciones que elaboran sobre la monoparentalidad hacen más énfasis en la “carencia” de la figura materna. Así, aun habiendo iniciado como solteros su proceso de adopción, se muestran dispuestos a compartir ese proyecto con una posible pareja en el futuro, en tanto consideran la familia biparental como el modelo familiar preferible. Ello guarda relación con una visión de la pareja más convencional, como relación que se equipara a un compromiso total y duradero. Estos hombres tienden también a recurrir a figuras sustitutas femeninas para remplazar el rol “ausente” de la madre. Sobre todo estos hombres heterosexuales, pero también aquellos más heteronormativizados entre los homosexuales, buscan relativizar esta representación de la carencia materna acercándose a imágenes socialmente reconocidas de paternidad en solitario (por ejemplo, el hombre “viudo”), o bien a otras figuras familiares femeninas que puedan hacer de “referente” del lugar asignado idealmente a la pareja. Intentan, de esta manera, enmarcar su propia experiencia familiar en esquemas socialmente más reconocibles. En consecuencia, es frecuente que se refieran a sus propios proyectos monoparentales en términos de “desventaja”, a menudo con un sentimiento de diferencia y subordinación respecto al ideal que supone la familia convencional. Por ejemplo, en este relato de Jesús podemos apreciar esa búsqueda de figuras sustitutas del “rol materno” mediante las cuales inscribe la experiencia de su propia familia monoparental en esquemas familiares socialmente reconocidos:

“Lo dice siempre, (que) no tiene madre. Mi hijo lo único que tiene es un súper papá [risas] y, entonces, tiene una súper tía que, bueno, que es más que tía, porque ella no tiene hijos ni nada y que podría, digamos, suplir a veces el rol de madre” (Jesús, 37, adopción, heterosexual)

En el siguiente relato de Paco la constitución de una familia monoparental no acaba de desligarse de cierta visión asimilacionista con las formas familiares convencionales, donde

¹ Con el término “heteronormativizado” nos referimos a aquellos hombres reproducen en sus prácticas y en sus representaciones la díada sexual (“pareja”) como el espacio relacional más deseable para el cuidado y la crianza de los hijos. Reproducen así una visión “carencial” para representar sus propios proyectos familiares.

la semejanza con el estatus de “viudo” crea el marco legítimo para significar su proyecto familiar:

“Es que la figura paterna la tendrá conmigo, la figura materna la tendrá con las amigas, mi madre, mis hermanas, mis sobrinas, que ya son grandes, y no tendrá ningún tipo de... Es como un padre que se queda viudo, y tiene que echar adelante con sus hijos” (Paco, 39, adopción en proceso, homosexual)

Como ya hemos señalado, los entrevistados homosexuales elaboran visiones menos convencionales de las relaciones familiares en las que prenden con fuerza sentidos asociados a la diversidad familiar. La monoparentalidad se inserta así con naturalidad en un universo de relaciones familiares que entronca directamente con la experiencia previa de su homoerotismo en tanto diferencia sexual. De este modo, en lugar de buscar figuras femeninas sustitutas apelan a su red de parentesco extenso, en la que incluyen a amigos y relaciones cercanas y, de haberla, a la pareja. Conforman, con respecto a su proyecto de paternidad, una noción de familia extensa que incluye personas cercanas que colaboran en los cuidados del menor sin que tengan, por ello, que asumir la responsabilidad del rol parental que sustentan únicamente ellos. Sobre todo en el caso de estos hombres homosexuales, pero también de aquellos heterosexuales más dispuestos a relativizar los principios de su socialización familiar y sexual, las diversas funciones familiares asociadas normalmente a los roles de género (padre/madre) tienden a desligarse de la estructura de relaciones familiares (monoparental/biparental), lo que permite a estos sujetos –como es el caso de Álvaro- asumir su paternidad como una vinculación plena y autónoma, constituida independientemente de la pareja:

“Porque ahora ya cuando pienso en mí, en el futuro, sí que pienso en mí como un hombre solo con hijo, o con hijos o con hija o con hijas. Y es curioso, ¿no?, que ahí no tiene tanto peso la presencia de una pareja. Es como si fuera más accesorio ahora. Claro, yo pienso en mí como familia, como unidad familiar” (Álvaro, 37, adopción en proceso, homosexual)

Algunos hombres gays encuentran en la monoparentalidad una oportunidad para dar curso a su paternidad bajo la forma de modelos familiares socialmente más aceptables y explicables (a menudo por asimilación a la “madre soltera”). Evitan con ello situaciones más comprometedoras desde el punto de vista de su propio homoerotismo, como la que implicaría la biparentalidad gay, considerada desde esta perspectiva como una forma familiar que entraña respuestas sociales más imprevisibles (se ve más raro “tener dos padres”) así como una eventual salida “forzosa” del armario en distintos ámbitos sociales (en el vecindario, en la escuela del hijo, en las relaciones con profesionales, etc.). Por tanto,

podríamos decir que la monoparentalidad adquiere, para ellos, un cierto carácter estratégico de cara a poder bregar con la homofobia social e institucional, por cuanto puede ser asimilada a las posibles derivaciones del modelo familiar nuclear (como el varón “separado” o “viudo”, o aun por la semejanza a las “madres solteras”). Así lo refiere Javier en el siguiente relato:

“Por ejemplo, había gente que es así, a lo mejor, un poco más católica o más... o de ideas un poco más conservadoras, que igual piensa: “¡Un padre soltero!”. Bueno, hasta cierto punto lo pueden aceptar pero, por ejemplo, hasta eso me ha pasado dentro de mi familia, ¿no?, que ya el hecho de que el niño se críe con dos padres, como que con eso son más reticentes, ¿sabes?, como que dos padres o dos madres ... En cambio, un padre solo o una madre sola como que la gente lo termina aceptando con normalidad. [...] El tema de madres solteras viene más de largo, de muchos más años y, además, que siempre ha habido, por circunstancias, mujeres que se han quedado embarazadas jovencitas y tal. Y siempre han criado a sus hijos solas. Como que es más habitual una mujer soltera. Los hombres solteros todavía somos poquitos, somos poquitos” (Javier, 45, adopción, homosexual)

En resumen, la autonomía con la que los PSPE conciben sus propios proyectos de paternidad en solitario se realiza de formas diferentes de acuerdo a la orientación sexual de los sujetos y a la importancia que se le otorgue a la relación de pareja como origen (o no) de su proyecto familiar. Ello resulta tanto más importante en la medida en que, al apartarse del ideal heteronormativo de familia, se ven urgidos a elaborar justificaciones razonables frente a sí mismos y frente a los otros que den cuenta de las razones que sustentan sus aspiraciones a la paternidad, como veremos en el siguiente epígrafe.

3. Las justificaciones de la paternidad en solitario: entre el “deseo de ser padre” y el “ofrecimiento de una familia”

Las justificaciones que permiten a los PSPE dar sentido a su paternidad se enuncian y modulan estratégicamente en función de los escenarios y de los interlocutores con los que se relacionan en los distintos momentos de su proceso de adopción/acogimiento. A lo largo de este proceso, los PSPE no sólo recurren a ciertas concepciones culturalmente reconocibles para dar sentido a su proyecto monoparental sino que asumen nociones técnicas que redefinen o refuerzan los esquemas adquiridos anteriormente. Al ser instados (sobre todo durante la valoración psico-social de la “idoneidad”) a elaborar narrativas sobre las “motivaciones” que les han llevado a emprender sus proyectos de paternidad en solitario, los candidatos se ven en la tesitura de elaborar estrategias discursivas de

autenticación de sus disposiciones parentales. En este contexto producen un registro de justificaciones y (auto)explicaciones que van desde el “deseo de ser padre”, en tanto disposición originada en el mundo interior del sujeto, hasta el “ofrecimiento de una familia” a un niño “que la necesita” como expresión de una vinculación filial sobrevenida en el ámbito de las relaciones sociales, señalando además la especificidad de la adopción como vía de acceso a la paternidad (Jociles, 2011; Jociles, Moncó, Rivas y Villaamil, 2010). Por ejemplo, en este relato de Cuco aparece claramente este orden de tensiones discursivas entre el “deseo” y la “solidaridad”:

“Y no por solidaridad, porque creo que el que haga esto por solidaridad... yo creo que se equivoca... vamos, no tres pueblos sino veinticinco pueblos. O sea, yo creo que no se puede ir a una adopción por solidaridad, tiene que ser porque te apetezca ser padre, o porque te apetezca tal... pero para la solidaridad está el dar seiscientos euros a Médicos Sin Fronteras a final de año... y además que te desgrava Hacienda (risa)... o vete a plantar robles ahí o en el hayedo de Montejo a hacer de tal, o ponerte a cuidar ancianos un fin de semana; pero creo que la solidaridad debe de empezar y parar ahí, y esto no tiene nada que ver con la solidaridad” (Cuco, 49, adopción, heterosexual)

A lo largo del proceso de adopción/acogimiento, los candidatos se ven expuestos por parte de los profesionales a poner en marcha un trabajo de reflexividad en torno a su proyecto de adopción/acogimiento. En este sentido, el “deseo” constituye una retórica legitimadora que apela al mundo interior del sujeto, naturalizándose de esta manera en el discurso técnico la constitución de un vínculo sobrevenido socialmente, como es la adopción/acogimiento. Es de entender, pues, que las evocaciones de la naturalidad de este “deseo” (por cuanto representa una versión más sofisticada del “instinto”) aparezcan en el discurso técnico como una forma más genuina de concebir las aspiraciones a la paternidad de estos hombres. Expresándose en clave personal y subjetiva, el “deseo de ser padre” entra en conflicto con el registro de la “solidaridad”, dado que éste se contempla, en el discurso técnico, como una forma de vinculación que supone algún grado de instrumentalización del menor, principalmente en lo referido a la inserción del vínculo paterno/materno-filial en una relación de donación-agradecimiento/reconocimiento (Jociles, 2011). Por ejemplo, ante la pregunta de cómo describiría su “deseo de ser padre”, Javier remite el origen del mismo a una dimensión esencial (“profunda”) de su persona que lo religa con lo que percibe como una necesidad de vinculación total y duradera con el hijo (“dar afecto” y “transmitir una educación”), expresando así ese orden de ambivalencias que envuelve la justificación de la paternidad en solitario:

“Pues, yo creo que es [...] como establecer una relación incondicional donde tú puedes dar mucho afecto e intentas transmitir... las ideas de cómo te hubiese gustado a ti que te hubiesen educado. Pero sobre todo es una relación más que nada afectiva. Y, no sé, es algo complejo, no sabría cómo decírtelo. Es un deseo muy íntimo, muy profundo de uno mismo en el que quieres sentirte unido afectivamente a alguien más que no sean solamente los amigos o la familia, sino algo todavía mucho más íntimo [...] Sobre todo el transmitir afecto” (Javier, 45, adopción, homosexual)

Si atendemos a la orientación sexual de los PSPE podemos apreciar matices diferentes en esta retórica del “deseo”. Por un lado, como hemos visto, los hombres heterosexuales remiten en mucha mayor medida el origen de su deseo al proyecto familiar fallido de adopción en pareja (apoyándose además en el hecho de que no podrían tenerlo biológicamente) y aducen frecuentemente el elemento reflexivo y planificado de su proyecto familiar (o, en otras palabras, la “responsabilidad” con la que asumen su paternidad) como prueba de autenticidad del mismo. Por otro lado, los hombres gays elaboran un discurso más complejo respecto al origen de su “deseo de paternidad” que interpela aspectos nucleares de su propia subjetividad, dando lugar a la elaboración de auto-representaciones sobre sus capacidades y competencias para la crianza, la educación, el afecto... Asumen así toda una serie de referentes tradicionalmente asignados a las mujeres-madres, elementos que les aportan beneficios simbólicos de reconocimiento social cuando son incorporados como atribuciones masculinas (“ser buen padre”). Concretamente, desde la perspectiva de estos varones, la apelación al “deseo” remite a un campo semántico que apela directamente a su propio mundo interior, afectivo y emocional, enraizando un conjunto de significaciones sobre la necesidad de “trascenderse” a través del cuidado y la educación del hijo como forma de autorrealización personal. Así lo expresa Amado en el siguiente relato:

“Yo tenía el deseo de un hijo, lo tenía clarísimo: tengo un hijo, me dedico a mi hijo y a mi vida... Es la mejor apuesta que pude hacer en mi vida. Además, te lo digo con mayúsculas, estoy muy orgulloso, me siento muy feliz. Era una parte de mi vida, que yo quería llevarla a cabo, y estoy pleno y yo voy por la vida pleno. [...] Pues, para mí es una parte más de la vida, que me hace sentir bien con la vida, me hace sentir más pleno, me hace sentir mejor persona conmigo mismo” (Amado, 40, adopción, homosexual)

Frente a esa eternización discursiva del “deseo” asumida en mayor o menor grado por los PSPE, en los relatos de estos hombres la relación de filiación cobra sentido como ámbito de autorrealización personal. En esta línea, tienden a interpretar su “deseo de ser padres” como “madurez” individual, inscribiéndolo en su trayectoria vital como la consecuencia lógica de la sucesión de distintas etapas vitales. De modo que en los relatos de los PSPE pueden

identificarse ciertas ambivalencias entre dos dimensiones temporales bien definidas de este deseo: si por un lado se apela a una aspiración personal que está ahí “desde siempre”, por otro lado, ésta se inscribe en la propia trayectoria biográfica de la persona. Ello define una tensión discursiva entre la naturalización del deseo psíquico y la temporalización de las aspiraciones vinculadas a las distintas posiciones sociales ocupadas a lo largo de la trayectoria vital. Esto se aprecia con más intensidad en el caso de quienes, como Cuco, posponen la paternidad en aras de su carrera profesional hasta alcanzar una edad límite que opera como un umbral en ese proyecto de acceso a la paternidad:

“Es una decisión totalmente personal, sola, muy meditada, de mucho tiempo. [...] Es decir, yo esa decisión [de iniciar el proyecto de adopción] la tenía desde hace ya mucho tiempo. No es una decisión... [...] Pero a mí se me estaba pasando el arroz, no podía... ya sabía que estaba en el límite. Yo empecé con 45 ó 46 años el proceso, y dije: “¡Ya no puedo esperar más! [...] Yo ya soy mayorcito y llevo pensándomelo mucho tiempo”. Entonces, cuando tomo la decisión, la quiero ya” (Cuco, 49, adopción, heterosexual)

De una manera muy particular en las historias de vida de los padres gays, este “deseo” aparece singularmente ligado a la socialización de su homoerotismo; es decir, el “deseo de paternidad” se presenta en ellos mucho más condicionado por las posibilidades personales ligadas al contexto social de diversidad sexual que ha venido emergiendo en épocas más recientes.

Ahora bien, aun asumiendo este registro del “deseo”, los PSPE no se desprenden de marcos culturalmente reconocibles que permiten dar especificidad semántica a la elección de la adopción como forma de acceso a la paternidad, donde las referencias discursivas a la “solidaridad” se hacen más patentes. En parte, ello es debido a que refuerzan la concepción de la relación filial como un vínculo de donaciones recíprocas, totales y duraderas que media el “ofrecimiento” paterno de una familia. Así, desde la perspectiva de los PSPE, la “solidaridad” opera como un marco interpretativo culturalmente aceptado que permite expresar el intercambio de donaciones que implica el vínculo paterno-filial, en tanto éste se constituye a partir de una relación de entregas totales y duraderas, a menudo expresadas en clave de reconocimiento mutuo (“dar amor”) y mediada por la transmisión de bienes culturales (“dar una educación”, “oportunidades”, etc.). En el contexto particular de los PSPE, a diferencia de lo que ocurre en el caso de las MSPE (Jociles, 2011; Jociles, Rivas, Moncó y Villaamil, 2010; Jociles y Rivas, 2009), estas referencias a la “solidaridad” aparecen con mayor fuerza en sus discursos en tanto son presentadas como un marco de

sentido legítimo y hasta cierto punto irrenunciable. Ello no puede desligarse de ciertas representaciones estereotipadas sobre las relaciones de género donde la paternidad, a diferencia de la visión naturalista que permea las representaciones de la maternidad, aparece caracterizada en unos términos que la aproximan en mayor medida a atributos culturalmente sobrevenidos, como la posibilidad de establecer relaciones “solidarias”, resultando hasta cierto punto más admisible como motivación legítima de acceso a la paternidad entre los PSPE (Berkowitz y Marsiglio, 2007). Este “trato diferencial” (Jociles, Poveda y Rivas, 2011) entre MSPE y PSPE por parte de los profesionales de la adopción estaría revelando, como veremos más adelante, el fuerte arraigo de estas concepciones de género más convencionales en los discursos técnicos de los profesionales.

Por otro lado, al menos desde la perspectiva de nuestros informantes, no es infrecuente que las referencias a la “solidaridad” como justificación de sus aspiraciones parentales guarden relación con sus experiencias profesionales en distintos campos de la intervención social con infancia y adolescencia (educación, cooperación internacional, atención a la discapacidad, etc.). Sobre todo para quienes están implicados en estos espacios profesionales es justamente la apelación a esta esfera profesional –en clave de “sensibilidad social”- la que facilita su vinculación a las tareas de cuidado y crianza, tan centrales desde el punto de vista del ejercicio responsable de su paternidad.

“Entonces, a mí me removi6 mucho, o sea, la manera de entender la vida, de entender en qu6 edad se podían tener los hijos. Porque cuando a mí, con 23 años, me decían: “¿Y qu6 pasa, y qu6 pasa?”..., porque claro, allí todos tenían hermanos y yo tenía alumnos con 20 hermanos, sin contar los de padre y, entonces, no sé, me cambi6 la manera de entender la paternidad. [...] Entonces, vi que yo podía ser padre de muchos niños y tuve claro que si yo a cierta edad no tenía pareja, a cierta edad que yo creía que era la edad de tener hijos, y no podía tenerlos, yo adoptaba a un niño y que tenía clarísimo que esto lo haría. Este sentimiento para mí era independiente de tener pareja o no” (Jesús, 37, adopción, heterosexual)

Tanto la ret6rica del “deseo” como la de la “solidaridad” se inscriben en una b6squeda de estilos de masculinidad alternativos, ligada a un modelo de paternidad elegida y responsable que se encarna y actúa frente a los referentes tradicionales de una paternidad sobrevenida y delegada (Miall y March, 2005). En la base de este desplazamiento de la centralidad masculinista en sus proyectos de paternidad hallamos un cuestionamiento más hondo de las relaciones generizadas que definen los atributos y las atribuciones socialmente asignadas a los varones en el seno de las relaciones familiares (Marsiglio y Amato, 2000; Cabrera, 2000; Kay, 2004). En este contexto, los PSPE conciben sus proyectos de

paternidad como parte de una redefinición de su identidad de género mediante la cual asumen prácticas que ellos mismos perciben como más propias del género femenino (o del “rol materno”), reintroduciendo el valor intrínseco de los cuidados y la crianza en sus propias disposiciones personales, aunque de maneras distintas en heterosexuales y gays (Risman, 1986).

También las referencias a la “solidaridad” como justificación de sus proyectos familiares se modulan diferencialmente atendiendo a estos estilos alternativos de masculinidad que los propios sujetos encarnan. De este modo, si para los padres gays –y para aquellos heterosexuales más relativistas con los principios de su socialización familiar- los valores solidarios asociados a sus propios proyectos de adopción tienden a acentuar el significado de un *ofrecimiento* (“dar amor” o “una oportunidad”), en el caso de los hombres heterosexuales –y de los más heteronormativizados entre los gays- adquieren un carácter que podríamos calificar de “*salvacionista*”² (“sacar un niño de allí”). Por ejemplo, en este relato de Jesús la perspectiva *salvacionista* de la adopción se confronta con otras motivaciones consideradas menos nobles o legítimas (“último recurso”):

“Dentro de todo eso, las parejas que allí había (en las sesiones informativas) sólo una o dos, para mí, querían tener un hijo adoptado real. Los otros eran personas que lo veían como último recurso, no lo hacían por principio como lo hacía yo, porque para mí [el] principio era adoptar, porque quiero sacar un niño de allí, ¿sabes?, lo quiero sacar y si quiero ser padre y puedo hacerlo, pues, mejor hacerlo así que de otra manera” (Jesús, 37, adopción, heterosexual)

Por el contrario, para Amado ese discurso de la solidaridad enfatiza los aspectos relativos al *ofrecimiento*, a menudo articulado a partir de la transmisión de bienes culturales, como la “educación”:

“Tengo un hijo de tres años, le voy a dar, pues, como todos los padres y todas las madres, las mejores posibilidades que están a mi alcance, la mejor educación que esté a mi alcance y el mejor proyecto de vida que esté a mi alcance” (Amado, 40, adopción, homosexual)

En resumidas palabras, las justificaciones que los PSPE elaboran para legitimar sus aspiraciones de constitución familiar a través de la adopción se debaten entre las apelaciones al registro naturalizado y oficial del “deseo” y las invocaciones de unos valores “solidarios” que dan sentido oficiosamente a la vinculación total y duradera que caracteriza

² Jociles (2011) reflexiona sobre las distintas estrategias y tácticas discursivas que las MSPE utilizan para distanciar su discurso sobre las motivaciones tanto de lo que denomina de “modelo salvacionista” (“la adopción como rescate”) como de la visión de algunos profesionales de “la adopción como secuestro”.

la relación paterno-filial. Estas tensiones se modulan diferencialmente según la pertenencia generacional y la orientación sexual de los candidatos/padres, aunque todos ellos se ven obligados a dar verosimilitud a unos proyectos de familia monoparental que, siendo la aspiración de hombres solteros, deben confrontarse con diferentes formas institucionalizadas de discriminación, como veremos en el siguiente epígrafe.

4. Las relaciones agonales con los expertos

Los PSPE no son ajenos a ciertas prácticas profesionales discriminatorias, entre ellas, las relativas a su emplazamiento en una posición subordinada con respecto a otras formas familiares (biparentales y MSPE). Insertos en un protocolo de adopción que trata sus aspiraciones familiares cuanto menos en términos problemáticos, estos varones llegan a asumir el carácter de excepcionalidad con el que son tratados institucionalmente sus proyectos monoparentales, llegando a dar cuenta de esa desventaja como algo “natural” y a reproducir el criterio profesional relativo a la inadecuación de su modelo familiar.

[E: ¿Qué recuerdas de la charla informativa, en general? ¿Hubo algo particular sobre monoparentales?] “No, el tema monoparental no se tocó demasiado en la reunión informativa. (...) Entonces, después de la reunión informativa, me mostraron las pegas o limitaciones de la adopción monoparental, y sobre todo por parte de la ECAI. (...) Que como la adopción depende de la regulación de dos países, no sólo del nuestro, pues, que no había muchos países en donde las regulaciones coincidieran, y que ahí había muchas limitaciones en ese aspecto. Es decir, que mientras respecto a las posibilidades, en matrimonios o parejas de hecho, pues, eran más amplias, en monoparentales eran menores, y en monoparentales varones todavía eran menores. Y me hicieron ver esta realidad” (Kevin, 44, adopción, heterosexual)

En sus narrativas, además de describir todas esas “limitaciones” iniciales que descubren al entrar en contacto con las agencias y organismos reguladores de la adopción, buscan legitimar su proyecto familiar dialogando con lo que perciben como una serie de prejuicios de género atribuibles a su condición de varones solteros, condición por la cual se les niega la capacidad de criar/educar a sus hijos. Por tanto, si bien hay claros elementos compartidos con las MSPE, la problemática de los varones es en sí misma peculiar, por lo que han de procurarse argumentos que reconozcan que están “preparados” para asumir un rol que sólo se considera normalizado si surge y se desarrolla bajo una división de tareas en la unidad familiar que identifica la crianza y educación con el rol materno y el sustento económico y la autoridad con el varón.

En esta comunicación denominamos como *hermeneútica de la sospecha* a toda una serie de condiciones y condicionantes sociales que delimitan las posibilidades de constitución familiar por parte de los PSPE, principalmente respecto a tres ámbitos caracterizados como carenciales con relación al modelo convencional de parentesco que manejan los profesionales de la adopción, y que exponemos a continuación.

4.1. Sospechosos por solteros

Los PSPE son conscientes de ser percibidos como “bichos raros” en su entorno (que ocasionan extrañamiento o sorpresa), o bien directamente como sujetos “sospechosos” (que producen rechazo y/o miedo). Expresan, en esta línea, que a menos de que se les conozca a nivel personal, su deseo de paternidad parece necesitar de una explicación.

“Sí, pero digamos que tenía un mínimo y, bueno, cuando empiezas a adoptar en solitario, pues, más que con tu pareja o tu relación... porque, claro, siempre algo te pasa. Si eres hombre solo que adoptas, algo raro hay. Está claro. Este sentimiento no lo puede tener un hombre, sólo lo puede tener una mujer. Claro, una mujer se entiende que pueda tener hijos sola, ¿pero un hombre para qué quiere tener hijos?” (Jesús, 37, adopción, heterosexual).

Paralelamente, varios sostienen sentirse bien valorados socialmente como hombres “valientes” dispuestos a asumir en solitario un rol tradicionalmente femenino. Es lo que afirma Javier:

“Mucha gente me lo ha dicho: “¡Joder!”. Como que las narices que he tenido, ¿no?, de meterme en el proceso, o qué valiente he sido... Como que tú, a nivel personal, no lo ves tan así. Ves que ha sido un proceso duro, pero de repente desde fuera empiezas a decir: “¡Joder!, qué narices tienes, qué cojones, yo qué sé. ¡Qué valiente! Además, el criar un hijo tú sólo” (Javier, 45, adopción, homosexual)

O Kevin, que refiere así los elogios recibidos de sus amistades por tomar una decisión que se califica en su entorno de “altruista”:

[E:¿Cuál dirías tú que es la imagen social que se tiene sobre los monoparentales que adoptan?] “Yo pienso que es buena. [E: ¿Sí?] Sí, yo pienso que... o al menos en mi entorno se valora como una acción valiente, primero, y de desinterés personal, es decir, si quieres, de generosidad. Y pienso que socialmente está no sólo aceptado sino reconocido. En mi entorno al menos, está positivamente reconocido y bien valorado. ¿Por qué? Porque, bueno, porque al fin y al cabo, pues, bueno, sí que es una decisión bastante altruista porque... y más hoy en día, que somos bastante materialistas (...): “¿Para qué te vas a complicar la vida?”. Ésa sería la reacción más fácil y más sencilla (...). “Admiro tu decisión” o “si necesitas algo ya lo sabes” es la reacción que yo he tenido [en mi entorno]” (Kevin, 44, adopción, heterosexual)

4.2. Sospechosos por padres (=no madres)

En segundo lugar, los PSPE tratan de distanciarse de una serie de prejuicios donde se identifica directamente el ejercicio de la crianza de los hijos con la pertenencia al género femenino o con un proyecto familiar integrado dentro de una relación de pareja heterosexual. De este modo, el hecho de ser padres, es decir, de no ser madres, implica que tengan que dar cuenta del porqué de su deseo de paternidad.

[E: El trato que te dan los demás, ¿cómo te ven?] “Bueno, sobre todo los que no me conocen, dicen: ‘Bueno, pobre, no va a tener mamá’. Sí que hay un punto ahí... O sea, como que si una madre soltera tiene un niño, lo ven como más natural; si un padre soltero tiene un niño, lo ven como diciendo: ‘¡Ay, horror! El amor de una madre no está combinado con nadie’. O sea, se cree que son ellas las únicas maravillosas personas que son capaces de educar a los hijos y un padre, pues, no sé, es que no sé qué imagen tienen de un padre, porque yo digo: ‘¿Y tu marido qué?, ¿no es un padre?, ¿es que no lo ves capaz?’” (Amado, 40, adopción internacional, homosexual)

A la vez que cuestionan las atribuciones tradicionales de género, buscan defender la idea de que ellos, a través del mencionado proceso de decisión reflexiva y planificada, han optado por una paternidad consciente y responsable³. Reivindican, por un lado, ser portadores legítimos de ciertas cualidades emocionales/emotivas necesarias para amar, educar y cuidar a los hijos.

Consideran que tradicionalmente los varones heterosexuales se han caracterizado por haber delegado el ejercicio de la paternidad (“paternidad delegada”), cediendo las tareas educativas y de crianza de los menores a la mujer. Por el contrario, ellos se hacen valer como ejemplo de un nuevo modelo de paternidad que nada tiene que ver con aquel. Así, frente a la paternidad delegada, los entrevistados ostentan una paternidad ejercida consciente y responsablemente.

“Yo he querido ser padre y lo he asumido con todas las consecuencias, ¿no?, y yo creo en el principio de la responsabilidad, y para mí..., o sea, yo no concibo que, ¡yo qué sé!, los padres, por ejemplo, dejen a sus niños con su madre o que yo con mi pareja, ¿no?, y padres que no ven nunca a las niñas [...]. Y por culpa de esos capullos los que queremos ser padres y queremos ejercer y queremos intentar hacerlo bien lo tenemos bastante difícil, porque es que es así, es que es así, (...) porque a mí lo que me

³ La auto-atribución de la responsabilidad, la planificación, la fortaleza y la capacidad para superar diversos obstáculos como características de su modelo de paternidad es compartida con las MSPE, como han señalado González, Jiménez y Morgado (2008), Jociles y Rivas (2009).

ha pasado no creo que le hubiera pasado a una mujer soltera. Seguro” (Jesús, 37, adopción, heterosexual)

De una forma compartida por todos ellos, “ser padre” es una experiencia que se va definiendo como capacidad de educación, sacrificio, dedicación... Se esfuerzan, entonces, por reconstruir una idea de masculinidad que comprenda las tareas cotidianas de cuidado de sus hijos, incluyendo en sus narraciones aspectos relativos a la elaboración de las comidas, a la recogida de los menores del colegio o al acompañamiento a actividades deportivas, por ejemplo. Se distancian, así, de una idea restringida y excluyente de masculinidad que no consideraría el desempeño de dichas actividades.

4.3. Sospechosos por su orientación sexual

En tercer lugar, nos encontramos con la discriminación específica relativa a la orientación sexual de los PSPE, con respecto a la cual estos hombres elaboran estrategias diferentes en su relación con el entorno y con los profesionales, particularmente durante la evaluación psico-social de la idoneidad. El escrutinio de su intimidad, y en concreto de su vida sexual y afectiva, los sitúa en la tesitura de manejar estratégicamente las informaciones relativas a la misma. De este modo, mientras que los hombres heterosexuales muestran una disposición al desvelamiento de la información (mediante estrategias de transparencia o autodesvelamiento), los hombres homosexuales tienden a interponer distintas formas de “camuflaje”, reserva u ocultación de la información relativa a su vida sexual. Buscan, de esta manera, acercarse a los criterios técnicos de los profesionales, para no poner en riesgo la culminación de su proceso de adopción.

Así, frente a lo que podemos calificar de indagación sobre su sexualidad y sobre su vida pasada de pareja, los varones heterosexuales no encuentran desincentivadora la manifestación de su orientación sexual. En cambio, para los hombres gays, la superación del estudio psico-social supone una tensión añadida, dado que han de encontrar el equilibrio entre la desvelación de información relevante (que legitime socialmente su deseo de paternidad frente a los profesionales) y el ocultamiento de aspectos eventualmente comprometedores concernientes a su orientación sexual. Dicha tensión se traduce en preocupación por la imagen que han de proyectar frente a los profesionales, en la pose convincente que persuade a los expertos evaluadores. Se ven inmersos, entonces, en un verdadero entrenamiento o trabajo personal para culminar positivamente la valoración

psico-social que consiste, primeramente, en conocer la legalidad que les ampara y el tipo de preguntas íntimas (relativas a su vida sexual y familiar) que les pueden ser formuladas y, a continuación, en preparar las respuestas “correctas” para no comprometer su acceso a la adopción. En ocasiones, como nos contaba uno de nuestros entrevistados en relación a la entrevista con la psicóloga, optan por presentarse en una solución de compromiso como si fuesen bisexuales, pudiendo así dar cuenta de las relaciones heterosexuales y homosexuales que ha experimentado a lo largo de su biografía, y evitando con ello tener que aportar información completamente falsa a los profesionales.

En cualquier caso, la superación del estudio psico-social constituye para todos ellos un arduo proceso en el que han de aportar informaciones relevantes sobre sus vidas íntimas que permitan justificar en términos plausibles su “deseo de paternidad”. Frente a lo que consideran como una excesiva intromisión en sus vidas por parte de los profesionales, estos hombres elaboran narraciones de ellos mismos en positivo que pueden interpretarse como una estrategia discursiva para relacionarse con los obstáculos institucionales que afrontan durante el proceso de adopción. Frente a la imagen carencial que de ellos se tiene, ellos buscan proyectar una visión de sí coherente con la posesión de destrezas y cualidades óptimas para el ejercicio de la paternidad⁴.

No queremos dejar de señalar que el acceso a la adopción por parte de los hombres gays conlleva, parafraseando las palabras de algunos entrevistados, tener que “salir del armario” en diferentes espacios sociales. Implica, primeramente, reconocer públicamente que van a iniciar un proceso de adopción/acogimiento en solitario y justificar públicamente las motivaciones que les llevaron a ello. Este proceso de diálogo con el entorno cercano implica, con diferentes grados de discreción, contestar preguntas relacionadas con su orientación sexual.

4.4. La “lucha” por la idoneidad

En coherencia con las discriminaciones descritas, nuestros entrevistados se referían a las fases del proceso oficial de adopción y acogimiento como una “batalla”, una “lucha” por llevar adelante sus proyectos familiares. Las barreras institucionales que los PSPE han de

⁴ Varios autores han dado cuenta de este fenómeno en las MSPE (Bock, 2000; Ben-Ari y Weinberg-Kurnik, 2007; González, Jiménez, Morgado y Díez, 2008; o Jociles y Rivas, 2009).

hacer frente son mayores y los requisitos más exigentes que los de las parejas heterosexuales, como han señalado Jociles, Poveda y Rivas (2011). Esto indica hasta qué punto está extendida en las prácticas profesionales la visión carencial o deficitaria de la familia monoparental. Por tanto, los PSPE no sólo han de demostrar tener recursos materiales suficientes para la crianza y educación del hijo/a, sino que han de ofrecer una imagen consolidada de su red social y familiar para “llenar el vacío de la pareja”.

Todo este proceso de escrutinio de la intimidad genera reacciones diversas en los hombres entrevistados en cuanto al grado de reconocimiento que le confieren al criterio experto. Depende en gran medida del momento o fase en la que se encuentren dentro del proceso de adopción, así como de la forma de acceso a la paternidad (adopción o acogimiento). Es de señalar que los padres que han optado por el acogimiento son percibidos en mayor medida como un “recurso” a gestionar por parte de la Administración, en la medida en que son valorados por los profesionales no sólo como futuros padres sino como pares con experiencia en el ámbito de la educación y/o de la intervención social. Estas cualidades profesionales volcadas en las relaciones íntimas familiares se consideran por parte de los profesionales como cualidades que, en palabras de nuestros entrevistados, les han valido para ser considerados candidatos “idóneos” para el acogimiento de menores. Se aprecia un talante marcadamente diferencial por parte de la Administración en la valoración de la idoneidad de estos entrevistados, para quienes resultó “fácil” y “rápido” poder acoger un menor. Es lógico, por tanto, que ante un procedimiento mucho más breve, menos trabajoso que el de los PSPE que adoptan y que, simultáneamente, les devuelve cierto reconocimiento por su práctica profesional, los PSPE que acogen no confronten a los profesionales con la misma intensidad que los varones adoptantes.

Según el momento del proceso de adopción o acogimiento en que se encuentren, los candidatos otorgan distintos grados de autoridad al criterio experto. Un ejemplo lo podemos ver en la manera en que enfocan el principio del interés superior del menor⁵. Así, los entrevistados que se encontraban “en proceso” de adopción/acogimiento, legos o novatos,

⁵ Autores como Jociles, Poveda y Rivas (2011) han apuntado que el principio del interés superior del menor está sirviendo como coartada para justificar ciertas prácticas profesionales consolidadas en el trato a las personas que optan por modelos familiares distintos a los convencionales, así como para despojar a los adoptantes de su condición de “sujetos de derechos” y pasar a ser exclusivamente considerados como “demandantes” de niños adoptables, consolidándose así una lógica mercantilista en el ámbito de las adopciones.

eran más proclives a reproducir el criterio experto que los que ya habían superado el proceso, que se manifestaban al respecto en términos más relativizadores. En las etapas iniciales del proceso, los candidatos tienen menos recursos para cuestionar las definiciones oficiales que los sitúan como sujetos que “no tienen derecho” a adoptar/acoger, sino como receptores de niños que son asignados por la Administración. El siguiente entrevistado, a quien le ha sido negado el informe de idoneidad en dos ocasiones, lo expresa claramente.

“Además, que yo también soy consciente de que la adopción es un ofrecimiento que tú haces; entonces, tampoco lo puedes exigir como derecho. No está recogido como derecho, sino que tú te ofreces y la Comunidad de Madrid ve si tú eres apto o no para adoptar” (Javier, 45, adopción en proceso, homosexual)

Prevalece el principio del “interés superior del menor”, por lo que se pliegan a lo que consideran como un elemento importante para los profesionales. Así, cuando hacen referencia a los momentos iniciales del proceso de adopción, algunos de estos hombres indican no contar con el mismo “derecho” a conformar una familia que las parejas convencionales, actuando así como protagonistas de un marco de sentido que, más que otorgarles un trato favorable, penaliza sus propias experiencias alternativas al paradigma familiar convencional. Esta visión se va matizando, e incluso revirtiendo, a lo largo del proceso. De modo que una vez culminado el proceso de adopción, no es infrecuente que los PSPE cuestionen abiertamente ciertas prácticas y criterios profesionales que, en sus palabras, ha vulnerado sus derechos. Aún así, se resignan a haber tenido que pagar ese “peaje” para poder culminar con éxito el proceso de adopción y, con ello, la constitución de su familia.

5. Conclusiones

En esta comunicación hemos querido explorar aquellos aspectos que convierten la pertenencia al género masculino en un punto crítico para comprender las representaciones sobre la paternidad de los PSPE, así como sus estrategias y algunas de las consecuencias que ha tenido para ellos el proceso de adopción/acogimiento. Hemos puesto el acento en las distintas discriminaciones a las que tienen que hacer frente a lo largo del proceso que les da acceso a la formación de una familia monoparental. Frente esa *sospecha* que recae sobre sus expectativas familiares, los PSPE reelaboran sus propios discursos familiares para

asemejarlos, hasta donde sea posible, a las formas convencionales de paternidad y familia⁶. Aunque de maneras diferentes –sobre todo si consideramos su orientación sexual-, unos y otros ponen sus esfuerzos en presentarse ante los profesionales en términos coherentes con los criterios técnicos que éstos manejan y, en suma, con los presupuestos e implícitos que subyacen al proceso de adopción/acogimiento. Esta presentación en positivo que hacen de sí mismos no puede dejar de interpretarse como una estrategia discursiva necesaria ante un conjunto de valoraciones profesionales que tienden a definir sus familias monoparentales como formas familiares incompletas –y, en ocasiones, su mismo “deseo de ser padres” como una aspiración ilegítima. En este sentido, el conjunto de representaciones técnicas que define a las MSPE como “madres de segunda” respecto a las parejas convencionales (Jociles, Moncó y Rivas 2011b), reduce a los padres solteros por elección a la condición de “padres de tercera”. Lo que en términos profesionales puede ser leído como una cuestión de menor adecuación parece estar apuntalando un régimen de excepcionalidad que naturaliza y reproduce ciertas discriminaciones evidentes como, por ejemplo, la minusvaloración de las familias monoparentales de estos PSPE en comparación (odiosa) con los esquemas de parentesco socialmente más convencionales.

Hay razones para pensar en las distintas formas de autoexclusión que estarían afectando a potenciales candidatos, al anticipar un fracaso personal frente a estos requisitos implícitos en el procedimiento actual de adopción/acogimiento –como el desvelamiento de la orientación sexual. Pero además, a quienes logran acceder y superar con éxito las diferentes etapas, les obligaría a invisibilizar durante el proceso algunas de sus experiencias cotidianas, imposibilitando de esta manera la puesta en valor de relaciones familiares y de prácticas de cuidado que en el día a día, de hecho, se están llevando a cabo. Pensamos que sería beneficioso para los profesionales repensar las formas de relacionarse con estos candidatos de cara a aprehender y potenciar los aspectos más exitosos derivados de la monoparentalidad y, por ende, de los elementos que consolidan una relación familiar beneficiosa para los menores adoptados/acogidos. De igual manera, habría que cuestionar la desestimación que se hace desde el modelo experto de valores como la “solidaridad”, así como los que se derivan de los nuevos estilos de masculinidad que estos padres encarnan, y que están detrás de las argumentaciones que ellos aportan para dar sentido a sus

⁶ Este aspecto quizá no debería llamar la atención, dado que nuestra muestra está conformada precisamente por varones que ocupan posiciones socio-económicas y socio-culturales de clase media y media-alta.

aspiraciones de ser padres. En definitiva, no deja de ser paradójico que sea justamente apelando al “interés superior del menor” que se estén consolidando ciertas prácticas profesionales que obligan a estos varones a ocultar los elementos más novedosos y enriquecedores de sus propios modelos familiares, como pueden ser los referidos a la aportación a sus hijos de recursos educativos y emocionales positivos para desenvolverse en la sociedad contemporánea.

Bibliografía

- Barret, R. L.; Robinson, B. E. (2000) *Gay fathers*. Lexington, MA, D C Heath.
- Ben-Ari, A.; Weinberg-Kurnik, G. (2007) “The Dialectics between the Personal and the Interpersonal in the Experiences of Adoptive Single Mothers by Choice”, *Sex Roles*, 56, 823-833.
- Berkowitz, D.; Marsiglio, W. (2007) “Gay men: Negotiating Procreative, Father, and Family Identities”, *Journal of Marriage and Family*, 69, 366-381.
- Bigner, J.J.; Jacobsen, R. B. (1989) “Parenting behaviors of homosexual and heterosexual fathers”, *Journal of Homosexuality*, 18, 173-186.
- Bock, J.D. (2000) “Doing the right thing? Single Mothers by Choice and the struggle for Legitimacy” *Gender & Society*, Vol. 14, No.1: 62-86.
- Cabrera, N. J.; Tamis-LeMonda, C. S.; Bradley, R. H.; Hofferth, S.; Lamb, M. E. (2000) “Fatherhood in the Twenty-First Century”, *Child Development*, Vol. 71, No. 1: 127-136.
- González, M.M.; Jiménez, I.; Morgado, B.; Díez, M. (2008) *Madres solteras por elección. Análisis de la monoparentalidad emergente*. Madrid: Instituto de la Mujer.
- Greif, G. L. (1985) “Single Fathers Rearing Children” *Journal of Marriage and Family*, 47, 185-191.
- Jociles, M.I. (2011) Resistiéndose ante el conocimiento experto: monoparentalidad adoptiva y tácticas para legitimar la solidaridad como motivación para adoptar. *XII Congreso de Antropología de la FAAEE*.
- Jociles, M.I.; Poveda, D.; Rivas, A.M. (2011) La adopción como proceso de desempoderamiento: el caso de las madres solteras por elección. *El proceso de adopción como proceso de desempoderamiento de las madres solteras por elección. II Simposio sobre Monoparentalidad*. Facultad de Economía y Empresa de la Universidad de Barcelona.
- Jociles, M.I.; Rivas, A.M.; Moncó, B.; Villaamil, F. (2010) “Madres solteras por elección: entre el “engaño” y la solidaridad”, *Revista de Antropología Iberoamericana* 5, (2): 256-299.
- Jociles, M.I.; Rivas, A.M. (2010) “¿Es la ausencia del padre un problema? La disociación de los roles paternos entre las madres solteras por elección”, *Gazeta de Antropología*, 26 (1).

- Jociles, M.I.; Rivas, A.M. (2009) “Entre el empoderamiento y la vulnerabilidad: la monoparentalidad como proyecto familiar de las MSPE por reproducción asistida y adopción internacional”, *Revista de Antropología Social*, 18: 127-170.
- Jociles, M.I.; Moncó, B.; Rivas, A.M. (2011a) “Madres solteras por elección: representaciones sociales y modelos de legitimación”, *Nueva Antropología*, XXIV (74): 73-92.
- Jociles, M.I.; Moncó, B.; Rivas, A.M. (2011b) Las madres solteras por elección: ¿ciudadanas de primera y madres de segunda? *Revista Internacional de Sociología* 69 (1): 121-142.
- Katz, A. J. (1979) “Lone Fathers: Perspectives and Implications for Family Policy”, *The Family Coordinator*, Vol. 28, No. 4: 521-528.
- Kay, R. (2004) “Working with Single Fathers in Western Siberia: A New Departure in Russian Social Provision”, *Europe-Asia Studies*, Vol. 56, No. 7: 941-961.
- Lewin, E. (2006) “Family values: gay men and adoption in America”. En K. Wegar (Ed.), *Adoptive families in a diverse society*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press. pp. 129 – 145.
- Mallon, G. P. (2000) *Gay men choosing parenthood*. New York: Columbia University Press.
- Marsiglio, W.; Amato, P.; Day, R. D.; Lamb, M. E. (2000) “Scholarship on Fatherhood in the 1990s and beyond”, *Journal of Marriage and Family*, Vol. 62, No. 4: 1173-1191.
- Mendes, H. A. (1976) “Single Fathers”, *The Family Coordinator*, Vol. 25, No. 4: 439-444.
- Miall, C. E.; March, K. (2005) “Community Attitudes Toward Birth Fathers’ Motives for Adoption Placement and Single Parenting”, *Family Relations*, Vol. 54, No. 4: 535-546.
- Risman, B. J. (1986) “Can Men “Mother”? Life as a Single Father”, *Family Relations*, Vol. 35, No. 1: 95-102.
- Uziel, A. P. (2001) “Homosexuality and Adoption in Brazil”, *Reproductive Health Matters*, Vol. 9, No. 18: 34-42.

LACTIVISMO CONTEMPORÁNEO: ¿MAREA BLANCA DE MOVIMIENTO SOCIAL Y POLÍTICO?

Ester Massó Guijarro

ester@ugr.es

Universidad de Granada

1. Obertura: la teta (o todo lo personal es político) y las herstories (o historias de vida láctea)¹.

“La lactancia siempre nos hace pensar. La lactancia nos invita a replantearnos muchas cosas como mamíferos, como especie, como civilización” (Medina Hernández 2013).
“Así que imagino que normalizar la lactancia no es idealizarla, ni virginizarla, ni recluirla... ni tampoco exhibirla... de hecho que haya que hacer fotos o tetadas no deja de ser muestra evidente de que falta mucho camino por andar. No se reivindica lo que se tiene” (Nohemí 2013).

La primera vez que vi a Sol² acababa de nacer mi hijo. Yo era madre apenas hacía cuatro días y me presenté en aquella reunión de Mamilactancia³ con mi cachorro dentro de mi fular lila, aún arrastrando las caderas (mi pubis todavía estaba realmente separado) y con los pechos plenos de leche, con la felicidad de esos primeros estallidos oxitócicos confluyentes con la transformación vital que implica parir una criatura, con mucho sueño y mucha alegría.

Sol dirigía, coordinaba y animaba la reunión con un bebé de gran tamaño, aunque de apenas unos meses, colgado entre sus pechos de otro fular muy parecido al mío. Al bebé apenas se le oía, ella hablaba y hablaba y de vez en cuando le echaba un vistazo. Aquella mujer alta, generosa, de exuberantes rizos negros y sonrisa inmensa, que siempre firma los emails con “abrazos redondos”, que parecen definir su entusiasmo indeclinable.

Me sorprendió porque estaba volcada en un encuentro, en una reunión, en una asamblea con muchas personas (madres, padres, bebés y niños de diferentes edades), y en un simpático guirigay resolvía dudas y contaba recomendaciones para nuestras lactancias... y todo ello lo

¹ Agradezco, para la composición de este trabajo, el inestimable apoyo de tantas compañeras y amigas que, junto con sus criaturas y sus “triángulos de lactancia”, me brindan sus experiencias y vivencias, sus caminos de la leche. Lo dedico, invariablemente, a mi propia pequeña tribu lactante: mis dos hijos amamantados y su padre, que también hace la vida láctea.

² “Sol” es el pseudónimo de una voluntaria de grupo de apoyo a la lactancia (además de haber desempeñado un cargo directivo en la misma durante años), entrevistada específicamente durante mi trabajo.

³ Grupo, constituido como asociación, en el ámbito de la región granadina de apoyo a la lactancia materna.

hacía mientras lactaba a su bebé dentro de un pañuelo. Aquello rompía abruptamente, aunque con una dulzura elegante y espontánea, con todo lo que me habían enseñado (en sesudas clases de doctorado y máster) sobre la división de espacios público-privado: ella estaba haciendo algo público y algo privado al mismo tiempo, y parecía contenta y satisfecha. Así que todo lo que había oído sobre que el cuidado, la maternidad o la lactancia eran ataduras de la madre a un espacio doméstico (como opuesto, simbólicamente y en la praxis, a otro de intervención pública y política, es decir, algo valioso), parecía volar por los aires⁴ frente a aquella mujer risueña, sencilla y formidable, que coordinaba una charla con su bebé discretamente anudado en el seno... Pura dinamita. Ese fue mi primer encuentro con lo que podríamos llamar holismo lactante (o todo lo que puede hacerse dando pecho a un bebé).

A las ocho semanas de nacer mi primer hijo, acudí junto a él (y su padre, inestimable apoyo y facilitador para que la lactancia pudiera suceder de modo satisfactorio para nosotros en aquel momento) a un congreso africanista en Las Palmas de Gran Canaria. África es un continente donde por antonomasia las mujeres pasean a sus bebés en preciosos pañuelos, entre el campo y la aldea o el mercado, en una alucinante conciliación espontánea, diaria, de sus facetas productiva y reproductiva -como diría una antropóloga. En África dar el pecho no es privado o público⁵. *Es, simplemente*⁶. Tal vez no sea casualidad que algunas de las grandes estudiosas que han desarrollado trabajos referenciales sobre lactancia materna, como Palmer (2009) en Mozambique o Dettwyler (1988) en Mali, haya vivido y trabajado durante muchos años en África.

Mi experiencia en este congreso supuso una suerte de meta trabajo de campo a la luz de una antropóloga lactante, es decir, la experiencia de campo en un congreso de una antropóloga acompañada de su hijo lactante de un mes. Pensé entonces en torno al género y cómo el ejercicio de algo propio de la madre y su criatura, como es la lactancia, transformaba su situación y sus capacidades en un entorno académico como el de un congreso; en torno al

⁴ En mi experiencia biográfica esta fue la primera y más relevadora observación; sin embargo, antes muchas lo habían observado en numerosos contextos no occidentales (cfr. Palmer 2009: 157ss).

⁵ Ello es muy diferente en las sociedades occidentales. Avishai (2004) describe, por ejemplo, cómo se comporta un cuerpo lactante en el trabajo (un espacio laboral de un trabajo remunerado), especialmente teniendo en cuenta el factor de la extracción de leche. En mi trabajo de campo he escuchado narraciones variadas sobre la experiencia de la extracción motivada por circunstancias muy diferentes. La extracción de leche constituye un ejemplo contundente de práctica inédita de intervención y agencia sobre la lactancia; es decir, nunca antes en la historia de la lactancia se había practicado sistemáticamente y usándose tecnología específica, destinada a favorecer la conservación de leche para su consumo “en diferido” del propio lactante o, de modo específico, para su donación a bancos de leche humana. Sin duda amerita investigación específica y diferenciada, por su vínculo con cuestiones, además, como el altruismo, y porque revela fuertemente la condición cultural de la lactancia humana.

⁶ Palmer (200) cuenta la impresión reveladora que sintió a este respecto cuando escuchó a una joven revolucionaria mozambiqueña contar su experiencia en un encuentro de prensa, al mismo tiempo que daba el pecho a su bebé.

impacto visual, social y emocional que puede causar una situación de este tipo (lactar entre las bambalinas de un congreso); en torno a las derivaciones antropológicas sobre la delimitación de los espacios privado y público, asociados a los roles de género tradicionales en Occidente, y sus consecuencias en el terreno laboral. Así, pronto continué tocando en primera persona los poros de esa particular división entre lo privado y lo público, o sobre las asunciones más escuchadas en torno a la lactancia. Descubría que se podía asistir a conferencias mientras se lactaba a un bebé, aunque sus murmullos de succión levantarán más inquietud entre la audiencia (¡incluso una audiencia africanista!) que el (incomparablemente más escandaloso) sonido de un móvil.

Todo ello fue el inicio de grandes lecturas y fervores. Allí comenzó una poderosa historia (mi historia de vida láctea o camino de la leche, mi herstory⁷ compartida con tantas otras) que llevo años viviendo junto otras mujeres, hombres y criaturas, y que intento, también, trabajar y reflexionar como estudiosa y analista social.

Uso aquí “herstory” en el sentido más puramente combativo y subversivo de bell hooks⁸ (1981) y otras. La historia de vida es, por otro lado, una herramienta clásica de la antropología, mientras que las herstories del feminismo negro pretenden oponerse a la gran “history”, contada por hombres, en un interesante juego de palabras. Así, historia de vida o “herstories” de vida láctea posee un matiz tanto metodológico como epistemológico. En mi trabajo de campo vengo recogiendo durante años⁹ lo que llamo historias de vida (vía) láctea, o herstories (narraciones) sobre lactancia, jugando con ambos términos y en ambos sentidos: deseo escuchar lo que no ha sido escuchado, lo que ha sido silenciado, ya que, en palabras de la propia Young (2005: 161ss), lo que ha venido sucediendo con los pechos en el feminismo ha alcanzado las cotas del silencio, de la censura.

Las historias de vida láctea son, también, en su irreductible particularidad, herstories. De ellas, las subalternas, las otras inapropiables (hooks et al 2010) por muchos feminismos o corrientes, de las que desean ser escuchadas en primera persona (nada sobre nosotras sin nosotras¹⁰, como tantos otros colectivos reclaman) sobre qué hacen con sus pechos, qué es la

⁷ Una interesante reflexión político-personal, a modo de ejemplo de herstory, la encontramos en la experiencia de la médica Northrup (1994: 17ss).

⁸ Siempre en minúscula, como deseaba Gloria Jean Watkins que apareciera su pseudónimo (el nombre de su bisabuela, en realidad: Bell Blair Hooks).

⁹ Cfr. publicaciones previas en Massó (2012 y 2013). La presente propuesta de comunicación forma parte de un proyecto de investigación en curso sobre lactancia materna, feminismos, maternidades y disidencias, realizada con un enfoque epistemológico filosófico-antropológico, y con la etnografía (incluyendo la autoetnografía y la biografía, siguiendo a Correa 1999) como el principal recurso metodológico.

¹⁰ Del latín “Nihil de nobis, sine nobis”, es una expresión utilizada para comunicar la idea de que no es legítima una política (o emitir aseveraciones sobre lo mismo) sin contar con la participación completa y directa de los miembros del grupo afectado por la misma. La apropiación más reciente y contundente de ello es la del

leche para ellas, qué sienten cuando amamantan; o cómo con decisiones racionales, y por tanto culturales, optan por modelar biológicamente su propia lactancia, enfatizar más unas ciertas conductas culturales sobre otras que les hagan vivir una lactancia gozosa. Ellas que desafían la separación entre naturaleza y cultura, porque son como veremos decisiones culturales las que emplean para realizar unas u otras conductas biológicas.

Lo que sigue es parte del camino en este sentido.

2. Significando políticamente el lactivismo.

“Nihil de nobis, sine nobis” [Nada sobre nosotras sin nosotras].

En la era de los movimientos de indignación (15-M, Occupy Wall Street, Yen a Marre, primaveras árabes, mareas ciudadanas, “Sí se puede”...), de la saciedad de la gran política tradicional, de los enfoques poscoloniales en las ciencias sociales, de las reivindicación de las epistemologías silenciadas o de la búsqueda de ejercicios de ciudadanía alternativos, el lactivismo como movimiento social amerita, entre otros tantos, el ser reconocido desde la perspectiva y la dimensión políticas que contiene (un movimiento que no se ha monetarizado, por ejemplo, como sí ha sucedido con numerosas ONGs; nunca se paga la asesoría, la ayuda mutua por usar un término libertario¹¹, que ofrece una asesora de lactancia).

Acaso dicho reconocimiento no haya sucedido aún por dos motivos fundamentales: lo encabezan madres, de un lado, y menores, de otro lado. En cuanto al primer motivo, hablamos no solo de mujeres sino, muy especialmente, de madres, y los movimientos contestatarios y de transformación social en Occidente han tendido a criticar precisamente el rol de la maternidad, desde cierto feminismo, como parte de la esfera de lo privado y de la secular subordinación de las mujeres. En cuanto al segundo motivo, el protagonismo de menores torna este movimiento, de modo singular y esencial, no adultocéntrico; es decir, además de madres (y padres), lo constituyen troncalmente los menores, niños y niñas.

El lactivismo reclama un espacio de ciudadanía diferente, enraizado en valores de cultura de paz, cuidado, gratuidad, altruismo recíproco, promoción de la diversidad de género, promoción de lo que hoy se llama otras masculinidades. Estos grupos promueven, en última instancia, la autonomía decisional (dan herramientas, conocimiento, autonomía informada) y

movimiento de diversidad funcional encabezado en nuestro país por el Foro de Vida Independiente (<http://www.forovidaindependiente.org/>).

¹¹ Según la clásica obra de Kropotkin (1970).

la heterogeneidad interna, nunca un solo modelo de madre o de lactancia. Enfatizan de hecho el plural de “las lactancias”. Estos mismos grupos son muestra de una diversidad cultural y política, en su forma de *communitas* contemporánea.

Y, ¿qué entendemos por lactivismo o qué se engloba en este término? El movimiento contemporáneo que a menudo se llama lactivismo puede definirse como el activismo por la lactancia materna, susceptible de adquirir diferentes dimensiones sociopolíticas, desde el activismo individual con la propia criatura y el entorno más cercano, hasta la militancia organizada en grupos de apoyo a la lactancia y crianza, tanto autogestionados, locales y a pequeña escala como a gran escala, federados en agrupaciones incluso transnacionales como la pionera estadounidense La Leche League¹².

El lactivismo constituye, así, un movimiento polimorfo y multicéntrico, o mejor dicho descentralizado; a menudo no se denomina de este modo (o no se reconoce en el término político, táctico y estratégico), llamándose solamente “movimientos en apoyo a la materna”, por ejemplo. Existe incluso una vía para su profesionalización en la figura de las consultoras de lactancia internacional, pero dichas personas suelen trabajar de modo altruista, con lo que tal profesionalización no puede asimilarse por ejemplo a la transformación de la cooperación internacional de voluntariado a técnica laboral. El lactivismo, por todo ello, amerita un estudio específico como movimiento que mixtura de modo especialmente relevante e innovador lo personal y lo político, con una clave de género ecofeminista crucial.

Sobre el término en sí, hemos de remarcar que no es generalizadamente usado por las madres lactantes y los grupos. Es de acuñación reciente y sin embargo de creciente predicamento, reflejado por ejemplo en el libro de Ibone Olza *Lactivista*, publicado en 2013. La emergencia de un término nuevo con potencia política es otro reflejo muy claro de la dimensión ciudadana y transformadora del movimiento; asimismo, enfatiza cómo la práctica individual o personal de amamantar está trascendiendo a una esfera mayor y una nueva epistemología que alcanza lo colectivo, en toda su complejidad.

Englobamos también en el lactivismo iniciativas y praxis como los grupos de crianza y los círculos maternos, si bien estos no se agotan solo en el lactivismo y sus objetivos desbordan la mera promoción de la lactancia materna. Que, como sabemos, sin embargo, nunca es tal: nunca es la “mera” promoción de la lactancia materna, y ya que ésta implica mucho más que una nutrición fisiológica. En la lactancia, convertida o transcendida en lactivismo, damos un salto grande de lo íntimo y corporal a lo político y social, ya que la cuestión de las *mamas*, de

¹² Cfr. Bobel (2001) para una revisión histórica crítica de este movimiento específico.

quién las tiene, *qué hace* con ellas y como deja fluir o no sus eyecciones, en función de qué le reconoce o su propio entorno, además de constituir actos sexuales e íntimos, devienen decisiones profundamente políticas y éticas¹³ (Massó 2013) Así, la lactancia en sí como hecho total, y el lactivismo como su trascendencia sociopolítica, se vinculan directamente con las reflexiones sobre la identidad, la alteridad y la diversidad.

Dice Taibo (2013), en su análisis libertario¹⁴ sobre la situación actual, que ciertos espacios razonablemente vírgenes, convenientemente estimulados, dan sorpresas. Ello es plenamente aplicable al lactivismo. Claro que la lactancia materna no era un territorio virgen, pero sí colonizado por la razón patriarcal y manifiestamente ignoto por la mayoría. Del *pater familias diligens*, con Castoriadis (Taibo 2013), queremos escorar al paradigma del cuidado y del maternaje como bienes sociales, como base para la ciudadanización de la ciudadanía (Sousa Santos 2005). Valores como el apego a través del decrecimiento (Latouche 2008) florecen en las prácticas lactivistas, o las nuevas masculinidades asociadas a nuevas paternidades¹⁵ (Long et al 2014): los hombres que *acompañan* a mujeres lactantes de cerca en este proceso lo experimentan, y ello ha sido abordado no solo desde lo social (por ejemplo, en los estudios que afirman cómo baja la testosterona, y con ello el deseo sexual adulto, en hombres que están cuidado a bebés o practicando colecho con ellos)¹⁶.

“Todo lo que no sea capitalismo es malo o utópico” (Taibo 2013). Como la *teta*. La respuesta a este capitalismo ha de ser plural, basada en multitud de iniciativas locales que, juntas, puedan atar al gran Gulliver (usando una metáfora nuevamente de Taibo), y el lactivismo es un ejemplo.

Antes de continuar con el próximo epígrafe, realizo una aclaración en cuanto al título de esta comunicación: el uso “marea” es metafórico y estratégico, siguiendo la estela y la nomenclatura de movimientos sociales contemporáneos. Se llamó “blanca” en la propuesta original de título más por el color blanco de la leche que por la llamada hoy “marea blanca”

¹³ Shaw y Barlett (2010) tratan de la dimensión ética del amamantamiento hoy.

¹⁴ Optamos, con Taibo, por el término libertario (en lugar de anarquista, sin renegar tampoco de él) por sus connotaciones más vivenciales y menos ideológicas.

¹⁵ “Al ser padres nos damos cuenta de que nada de lo que hemos hecho antes o de lo que podremos llegar a hacer en el futuro es tan importante como amar y cuidar a nuestros hijos. Es lo más trascendente, tal vez lo único trascendente” (González, en Long et al 2014: prólogo). El libro *Una nueva paternidad* pretende hacerse eco y ser un complemento de *Una nueva maternidad* (Tasa 2011).

¹⁶ Los “padres de lactantes” son definidos por Olza como los “grandes olvidados de la lactancia materna” (Olza 2013: 24ss). A menudo estas personas se declaran, siempre la sombra del reconocimiento, como “servidores de los protagonistas” (ibíd.), y su importancia se reconoce cada vez más, además de la necesidad de que también ellos reciban apoyo y reconocimiento social, como muestra el hecho de una reunión reciente de La Liga de la Leche en Madrid organizada solo para padres de lactantes. Las dinámicas familiares, en general, y de pareja (sexualidad), en particular, durante las lactancias prolongadas con padres implicados son tan novedosas y específicas que existe una demanda real de información y comunicación al respecto.

vinculada con la crítica a la privatización del sistema sanitario español (<http://masmatronas.wordpress.com/category/matronas/>). Por ello, para evitar confusiones al respecto, se ha omitido ahora el término “blanco”. (Curioso resulta también que recientemente ha surgido un movimiento llamado “marea rosa” en Andalucía encabezado por matronas que exigen una mayor presencia de su profesión en todo centro de salud y hospitalario¹⁷).

3. Surgimiento y expansión en nuestro país: la tribu lactante, la *communitas* en la *societas*.

“Realmente la necesidad la vimos todas las que hemos tenido bebés y los hemos querido amamantar [...] existe esa necesidad, en el mundo sanitario, en el mundo educativo, porque existe ese vacío realmente” (lactivista entrevistada 04/03/2014, Granada).

¿Por qué surge y cuándo este movimiento en nuestro país? Como afirman muchas de las pioneras¹⁸ que lo comenzaron en los años 90: “entonces necesitábamos tribu”. La generación de madres que había vivido la llamada “generación del biberón”, se encontraban con un craso vacío de conocimientos apoyos tras sus partos y ante el deseo de sus lactancias, en particular, y la crianza de sus hijos, en general, en una sociedad profundamente desafecta al cuidado detenido de criaturas frente a la promoción de valores individualistas. El término “tribu” es usado estratégicamente, pues: se repite con frecuencia en los encuentros lactivistas, hasta el punto de que en la obra colectiva (ya citada) editada por Raquel Tasa en 2011 sobre nuevas experiencias de maternidad expresadas por madres en sus blogs, se habla de la llamada “tribu 2.0” aplicada al caso.

Así, suele considerarse que los grupos de apoyo a la práctica lactante surgen, como movimiento internacional, a mediados del siglo XX (en nuestro país más tarde, ya casi en los años 90), directamente ligados a la contestación al capitalismo tardío y a la pérdida de saber y *artes tradicionales* consideradas subalternas por la cultura tecnocientífica. Surgen, sí, estos grupos tal y como los conocemos hoy, pero yo diría (sin restar cierto elemento pionero al asociacionismo lactivista contemporáneo) que suponen versiones actualizadas de algo mucho

¹⁷ Ver en <http://www.elpartoesnuestro.es/blog/2014/03/07/comienza-la-marea-rosa-una-iniciativa-de-las-matronas-andaluzas-para-denunciar-la-falta-de-equidad-y-revindicar-sus-competencias>.

¹⁸ Como afirmó Sofía Bagüés en la apertura del congreso mencionado, “cuando empezamos todas pensábamos que éramos las pioneras y eso nos vino muy bien”.

más antiguo, una mutualidad tan simple y ancestral¹⁹ como la relación del comadreo, de la vecindad, de la ayuda mutua entre mujeres, amigas, familiares cercanas o extensas, que vivían colectivamente sus maternidades y lactancias y se ayudaban, se asesoraban de forma espontánea sobre ese y cualquier otro tema de relevancia y utilidad social. Lo que sí es original e inédito en el lactivismo es cómo se posiciona políticamente sobre la lactancia.

En vinculación con esto, me hago eco del uso clásico de la distinción entre *societas* y *communitas* que, desde Aristóteles y pasando por Tomás de Aquino, desemboca en su tratamiento más contemporáneo de la mano de las teorías de la comunicación inspiradas por la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, con Fromm y muy especialmente Ferdinand Tönnies (2009), quien epitomizó la dicotomía clásica en su diferenciación entre las categorías sociológicas fundamentales *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*. La idea esencial es que la noción de *communitas* (ligada a comunicación, comunicar, civilizar...) es la vida real y orgánica, frente a la estructura imaginaria y mecánica (“artefacto”) que es la *societas*. La derivación teórica que Tönnies realiza de esta dicotomía camina por derroteros distintos a los que aquí nos interesan, donde nos quedamos con la idea de que, frente a la gran escala (anonimizada, inoperante para las personas concretas y reales) que supone la gran sociedad occidental, movimientos ciudadanos como el lactivismo realizan las funciones de “comunidad”, o tribu, que parecían haber quedado vacías, y que necesitan las personas, para el desempeño de sus vidas.

“Tu cuerpo está preparado para continuar alimentándole, a través de la lactancia materna, que es el modo natural y óptimo de alimentar a los bebés. La lactancia es un arte aprendido” (Colectivo La Leche, extracto del manifiesto inicial en la web <http://www.colectivolaleche.org/>, consulta 14 marzo). Estas palabras del manifiesto del Colectivo La Leche, análogas en realidad a las de muchos otros encabezamientos o presentaciones de grupos lactivistas, condensan las dos grandes perspectivas centrales en los mismos: el aspecto fisiológico de la lactancia y el aspecto cultural de su práctica, sumados en una mixtura difícil de discernir. Con ello deseo explicitar que, más allá de la “retórica del

¹⁹ El interesante trabajo de Ausonia Bieto (2013) sobre lactancia prolongada precisamente enfatiza la idea de que, sobre lactancia materna hoy, la tradición innova. Ella describe la lactancia como la “forma tradicional de alimentar a los bebés hasta el siglo XX” (Ausonia Bieto 2013: 58), afirmación que, sin embargo, es a mi juicio cuando menos incompleta: considerar que la lactancia ha sido forma tradicional de alimentar a los bebés constituye una descripción excesivamente culturalista, que ignora ciertos aspectos fisiológicos, por un lado, y otros emocionales, por otro. Sería análogo a afirmar que, hasta la existencia de respiradores artificiales, respirar con los pulmones ha sido la forma tradicional de respirar en el ser humano, o que, hasta la existencia de la diálisis, el uso fisiológico de los riñones ha sido la “forma tradicional” de funcionar el riñón humano. Es decir, en la lactancia artificial hay claros elementos de riesgo tanto para madre como para bebé, en tanto que supone una disrupción de la fisiología del cuerpo humano normal, con todas sus implicaciones tanto en lo neurológico como en lo emocional.

instinto” que a menudo usan estos movimientos, presentan una noción clara sobre la condición biocultural de la lactancia explicitada en su propia existencia: la lactancia posee un elemento biológico innegable (hablamos del cuerpo, de fluidos) pero, sobre todo, se implementa siempre culturalmente. La cultura de lactancia de las últimas décadas ha sido especialmente inhospitalaria a la lactancia materna; más bien, una aculturación (un silenciamiento de epistemologías tradicionalmente femeninas y subalternas) que ha dado lugar a un desempoderamiento sobre los cuerpos y las prácticas. Para paliar este vacío, se hace necesaria la “tribu” de la leche.

Dicho brevemente, es así como se inicia el lactivismo en España: con la consciencia de que se pertenece a un colectivo vulnerable, con necesidades que cubrir, que no estaban satisfaciendo ni las estructurales sociales tradicionales ni las políticas o poderes públicos. Haremos aquí una cartografía sucinta de la cuestión, en aras de la preceptiva brevedad de este artículo. Antes de afrontarla, sin embargo, cabe un breve comentario sobre el papel del instinto (al hilo de lo mencionado en párrafos anteriores) en algunos discursos lactivistas, que ciertos sectores critican por “naturalizante”, y que merece sin duda una revisión más detenida que ahora no podemos realizar, por motivos de espacio y no ser este el tema principal de este trabajo. Mi impresión es que la reclamación frecuente del movimiento sobre nuestra condición de mamíferos como especie, por ejemplo, remarcando que las mamíferas son especies esencialmente cuidadoras y altruistas, debe ser entendida en realidad como una reclamación justa de un *uso cultural de ciertos instintos*, que también podrían ser culturalmente rebajados o reprimidos. Dicho de otro modo: podríamos no fomentar nuestra “parte mamífera” en cuanto al parto o la lactancia (Odent 2007), pero es que resulta que pensamos que es mejor sí hacerlo (culturalmente, como es evidente) ya que se agudiza nuestro altruismo y nuestro bienestar como especie, y eso es bueno, frente a lo que supondría enfatizar ciertas conductas violentas, que podrían ser tan “instintivas” como dejar que un neonato trepe al pecho de su madre.

Esto (sobre lo que regresaremos en la conclusión) se puede entender también en el uso que hace el anarquismo clásico del concepto sobre la especie humana; Kropotkin (1970), no en vano biólogo además de analista social, no está naturalizando al ser humano en su reflexión libertaria sobre el altruismo de nuestra especie y cómo potenciarlo. Llamo también la atención, por otro lado, sobre la cuestión de que las protagonistas de estos movimientos no son, en su mayoría, científicas sociales cuyo objetivo sea “afinar” en el uso de ciertas nociones; el empleo que realizan de términos como “instinto” es coloquial y flexible (por eso

pienso que la expresión “retórica del instinto” se acerca bastante a lo que realmente pretenden estos grupos con el uso del término²⁰).

En definitiva, el solo hecho de que exista un movimiento de apoyo a la lactancia materna y el funcionamiento de los grupos es la constatación viva, más allá de toda retórica, de que la lactancia humana es fundamentalmente cultural, algo que se aprende, y que de hecho se desaprendió socialmente. Las madres que durante horas y años han asesorado a otras madres con sus problemas de lactancia son las que mejor saben que la lactancia no es siempre cuestión de instinto, y que la menor interferencia cultural puede alterar una conducta que podría fluir efectivamente si no fuéramos seres eminentemente culturales. La pérdida del saber popular de las mujeres sobre lactancia materna es considerada por este movimiento como un empobrecimiento cultural enraizado en valores patriarcales y capitalistas. Esa atroz pérdida de confianza en el propio cuerpo, en el saber hacer, de las madres (el “quiero amamantar... si puedo”) es vivida como un desempoderamiento para estas personas y cifran su movimiento en una auténtica reivindicación de género y afirmación personal.

Los grupos de apoyo a la lactancia materna se hallan en gran número hoy en nuestro país, desde pequeñas localidades a grandes ciudades. La institución FEDALMA, fundada en 2003, constituye la Federación de Asociaciones Pro-lactancia Materna, con más de cincuenta asociaciones y grupos de apoyo federados en todo el país que, entre sus finalidades “se dedican a desarrollar servicios de información y apoyo dirigidos a las mujeres que quieren amamantar a sus hijos” (como se indica literalmente en el sitio web oficial, www.fedalma.org). Define sus prioridades de este modo: ofrecer formación a estas entidades en temas específicos de lactancia, así como en las cuestiones de tipo asociativo; trabajar en red, coordinar acciones conjuntas y poder unificar criterios comunes en la atención a las mujeres como una necesidad ante la diversidad de asociaciones por todo el territorio: “organización integrada mayoritariamente por asociaciones de mujeres, que recoge como propias todas las acciones en pro de la igualdad sin que suponga el menoscabo de la libre decisión de una maternidad y crianza consciente”.

Se puede leer sus estatutos íntegros en este enlace <http://www.fedalma.org/descargas/estatutos.pdf>. En ellos destaca como uno de los requisitos innegociables para a las asociaciones federadas que “Dentro de sus normas de financiación excluya los donativos en dinero o en especie que provengan de empresas fabricantes o distribuidores de alimentos infantiles, biberones, tetinas, chupetes y otros productos

²⁰ Hausman (2007) ha analizado esto con mucha mayor precisión.

relacionados con la alimentación infantil, incluidos los productos para la lactancia materna”. Además, no se cobra ninguna cuota de socio. Es importante reseñar que muchos grupos de apoyo a lactancia no están federados, por diversos motivos, como estamos abordando en nuestro estudio específico de caso en el ámbito granadino (objeto de otro artículo en elaboración).

El lactivismo pretende luchar contra la desinformación tan poderosa, todavía hoy, existente sobre la lactancia materna; dicho de otro modo, pretende empoderar a las madres en su decisión al respecto, sea cual sea: “Yo no intentaría convencer a nadie. Si hay madres que pudiendo darlo no lo da, pues estupendo, que no lo den. Lo que a mí me preocupa son tantas madres que queriendo dar el pecho no pueden porque las convencen de problemas que no existen”, afirma Carlos González (entrevista en medios consultable en <http://www.youtube.com/watch?v=UaJDWZN5AhA>), pediatra considerado de referencia en España sobre lactancia materna en particular y crianza respetuosa, muy apreciado en general en el movimiento. González (2008) tiene varias obras publicadas con la lactancia (y temas vinculados) como asunto fundamental y no hay un solo momento en ellas donde se haga forma alguna de prescripción moral al respecto de lactar o no; antes bien, hay expresiones explícitas sobre la libre decisión de cada madre, ello sin perjuicio por supuesto de que se ofrezca toda la información veraz y real sobre qué supone o qué no supone amamantar.

Lo que hacen estos grupos demarca nuevos territorios lactantes (la defensa de los territorios de la vida, según el concepto de Toledo y Barrera Bassols -2008-, quienes tratan de la memoria biocultural de la especie), unos territorios que ofrecen, desde una afirmación de compromiso y solidaridad ligados al hecho de lactar, una contra-historia, una contra-comunicación, una contra-ley. La consciencia de la importancia de lo que se hace, de su dimensión global aunque se actúe localmente, es notable en estos movimientos. El acompañamiento trasciende, piensan muchas: “Cada lactancia que acompañamos, trasciende”, dicen las MACAS²¹. Es crucial, además, remarcar el carácter de la reciprocidad en el amamantamiento, su condición de relación de reciprocidad, para poder reclamarla como práctica – y por tanto objetivo- feminista²²: no solo el bebé sino *también la madre* (amén del entorno) ganan en el proceso, a niveles de salud holística: física, mental, social.

²¹ MACAS son las “Mares de Castelldefels” (<http://www.macas.es/>), grupo de apoyo a la lactancia de esta localidad y que organizó en Congreso anual de FEDALMA en 2011. Estas palabras fueron pronunciadas durante las charlas en dicho evento.

²² Quintana Pantaleón (2011) realiza una interesante revisión sobre las relaciones entre lactancias y feminismos. Ver también el clásico trabajo de Wolf (2006) al respecto o el próximo evento sobre feminismo y lactancia: <http://breastfeedingandfeminism.org/conference-2014/>; o bien las potentes palabras de Joester (2009), desde su lactancia y su lesbianismo.

Las narraciones de las lactivistas sobre su origen, las pioneras que tomaron una conciencia política sobre la situación y armaron los primeros movimientos lactivistas, suelen centrarse, en los encuentros de lactancia en los siguientes elementos: “Buscábamos tribu, necesitábamos esa tribu para criar a nuestros hijos”, (Neus Querol, Congreso Fedalma 2011), en parte cuando constataron que “se podrían mejorar nuestros partos a través de la conciencia de querer mejorar nuestras lactancias” (ídem). Una de las vindicaciones más frecuentes es, precisamente, la de que no se reconozca la lactancia y el lactivismo, por ende, como causas sociales. Como afirman, “no lo hacemos porque los niños estén más sanos, sino *porque queremos elegir*. Elegir que las primeras relaciones con-de los seres humanos sean buenas, muy buenas” (lactivistas en conversaciones personales).

No se puede hablar de la lactancia materna desde la ignorancia, el no sentimiento de la carne. La experiencia personal con la lactancia marca una diferencia irreductible²³. Todas comienzan en el movimiento al sentir las primeras inquietudes cuando tienen un bebé. Es fundamental en el terreno del lactivismo español que dejen de hablar los *outsiders* o personas ajenas al movimiento, o al menos no solo, para escuchar la palabra de las que están dentro. No digo dar la palabra, porque hace ya mucho que la tomaron sin pedir permiso, pero curiosamente aún hoy hemos de recibir las más acerbadas críticas por parte de mujeres que reclaman postular desde el feminismo (esta confrontación es objeto de otro trabajo en elaboración).

Hay en estos grupos y sus encuentros una especial permeabilidad a la transmisión horizontal de saberes, tanto por el carácter de los grupos (espontaneidad, linealidad, acceso libre, gratuidad...), porque se insiste mucho en que las criaturas menores, incluso recién nacidos, son quienes nos enseñan, nos abren, nos *conducen*, a nosotras, hijas de una generación lactante perdida, con una memoria cultural sobre la teta arrebatada o usurpada por un saber tecnocientífico, vertical, patriarcal.

Contando con datos tan contundentes como (entre muchos otros) el de que la separación madre-bebé durante el llanto, sobre todo los primeros 18 meses, se asocia a enfermedades mentales²⁴, o directamente que la segregación de oxitocina en los bebés (a través de ser tocados, abrazados y amamantados) hace crecer el cerebro mientras que el cortisol (segregado durante llantos en soledad) lo mengua (AAVV 2008)²⁵, carece de todo argumento racional o

²³ Barlett (2000) ha escrito sobre cómo se piensa a través de los pechos.

²⁴ Algunas obras clásicas al respecto son las de Bowlby (1980), Zeskind y Lester (1981) o Winnicott (1988). Una tesis doctoral recientemente defendida en la UGR apunta igualmente a la vinculación entre lactancia materna prolongada y bienestar y desarrollo neuronal óptimo en las criaturas (Pérez Ruiz 2014).

²⁵ Recientes estudios realizados por el Instituto Karolinska de Estocolmo y el Wellcome Trust Functional Imaging Laboratory de Londres analizan el uso de la oxitocina en el tratamiento de afecciones psiquiátricas como el autismo o la fobia social (AAVV 2008). Los estudios fisiológicos sobre lactancia, en general, y sobre la

incluso ético el no considerar estos movimientos, y la práctica lactante en general, como un bien social y una reclamación feminista (y de derechos humanos, en última instancia), de agencia y empoderamiento para las madres: “Women have the right to choose how they use their bodies and they cannot (and should not) be forced to breastfeed, but that does not mean that evidence about the risks of not breastfeeding should be censored” (Palmer 2009: 7) (cfr. Lozano de la Torre 2010).

Son movimientos de fundamentalmente de mujeres madres, grupos tremendamente variados en su composición pero cuyo poderosísimo nexo de unión es la lactancia. Grupos de apoyo a lactancia, círculos maternales, grupos de crianza, las llamadas casas de infants en el área catalana... polimorfos y multifuncionales formas de agrupación que se destacan por su descentralización, su horizontalidad, su lucha contra el adultocentrismo²⁶ (siempre hay presentes, y su criterio es tomado en cuenta, bebés y criaturas menores, como se indicó más arriba) y que, sobre todo, cubren los huecos y suplen muchas de las necesidades de la “communitas” en nuestra sociedad de feroz “societas”, de atroz individualismo; todo ello, a través de relaciones fluidas que atraviesan los círculos concéntricos del movimiento (agrupaciones a nivel local, regional, nacional-federal, internacional...).

Las luchas para lograr los objetivos son múltiples, de lo cotidiano o familiar a la política pública; flexibilizar las instituciones, los horarios laborales, las posibilidades de toda persona que desee amamantar de modo que sea: “si alguien de la administración nos escucha, no nos está haciendo un favor: está haciendo muy bien su trabajo”, dice Eulalia Torràs, una de las pioneras del movimiento (comunicación oral en Congreso FEDALMA 2011); y ya que “In most of industrialised world, and increasingly in the so-called “developing” world, a woman working in a paid job must not flaunt any signs of lactation. If her breast are functioning she must discreetly withdraw to feed her baby or express her milk” (Palmer 2009: 2).

Estas madres combaten esta “discreción” mostrando sus pechos en público siempre que pueden. Además, reclaman la lactancia como trabajo remunerado como uno de los grandes

hormona oxitocina (como los de Uvnäs), en particular, son numerosísimos, pero la pretensión de este trabajo es centrarse en aspectos más sociales y culturales que biológicos (sin negar la importancia de estos).

²⁶ También llamado “adultismo” (Flasher, en Marre y López Matheu 2013: 267), suele implicar una forma de “despotismo ilustrado” aplicada a la crianza, que pasa por encima de la participación de los menores en todo aquello que les concierna, principio sancionado por la Convención de los Derechos del Niño de 1989. Todo ello da cuenta también de que los debates sobre cómo materner no puede ser pergeñados desde un relativismo cultural (argumentos antropológicos, esos mismos que denuncian tantas feministas no blancas en diversos lugares) a ultranza; dicho de otro modo, que hay ciertos elementos éticos incontestables que ubican ciertas formas de materner o cuidar por encima de otras, lo cual es por cierto objeto de franco debate ideológico. En todo ello, la mayor conveniencia (eticidad) del amamantamiento, tanto para madres como para criaturas, frente al recurso del sucedáneo de la leche de fórmula, no puede ser obviado con un simple argumento relativista del tipo “es una mera opción cultural”.

temas del lactivismo; que las lactancias contabilicen al PIB, incluso, ya que “no es que la lactancia materna prevenga, sino que la lactancia artificial provoca”, como proclamaba Rosa Jové (2009) (psicóloga experta en sueño infantil y otra persona grata al lactivismo) en uno de los encuentros; además de los costes económicos para la sociedad del no amamantamiento (Aparicio 2009, Lozano de la Torre 2010). Así, existe una conciencia fuerte sobre que la lactancia materna es un bien social que, aparte de las experiencias personales de cada madre, contribuye a la comunidad en bienes tangibles e intangibles.

El objetivo fundamental de estas agrupaciones es, finalmente, la búsqueda de completa normalización y visibilidad de la lactancia materna; no tener que esconderse, por ejemplo, del espacio público, sobre todo durante el ejercicio de la lactancia prolongada (“ya han entrado en la fase de no contárselo a nadie, hacerlo a escondidas”, dicen muchas, narrando cómo han visto hacerse el silencio en una comida familiar cuando hijas o hijos de más de dos o tres años se agarran a la teta).

4. Y cómo milita el lactivismo: del apoyo mutuo *madre a madre* a los congresos.

“Como el cuento ese que hay de dos hombres que están picando en una cantera. Y le preguntan primero a uno que qué hace y el hombre dice: “pues... aquí con un martillo y un cincel, dándole golpes a la piedra”. Y el hombre describe solo que hace. Y le preguntan al segundo (no sé si conocías este cuento...)... “y qué estás haciendo”, y le responde... “pues... estoy participando en un proyecto de construcción de una catedral (...) Actuamos localmente pero el cambio va a ser global” (lactivista anónima, voluntaria y coordinadora de movimiento).

El movimiento lactivista no es un movimiento excluyentemente de mujeres, pero sí es justo decir que sea preminentemente de madres. Es decir: no se asume, en absoluto, que todas las mujeres tengan que ser madres; ahora bien, una vez que una persona decide serlo y desea amamantar, entonces el mayor poder al respecto sí lo debe poseer ella misma, la madre. En ese sentido, la primera y la última palabra sobre su posible lactancia las debe poseer la persona madre; partiendo de esa premisa, se defiende que otras co-madres, o parejas (no necesariamente hombres), o entorno familiar extenso, etc., poseen también una corresponsabilidad sobre la lactancia²⁷.

²⁷ Hugues y Maasdrorp (1991) trataron hace ya décadas, con gran fortuna, la importancia de que el medio social se involucre.

Cuando una asesora de lactancia habla, de madre a madre, con otra persona en apuros lactantes establece un diálogo, no una entrevista; diálogo donde la aceptación, el respeto y el tiempo son cruciales para que la madre se sienta importante, reconocida. Sucede una transmisión de saberes experimentada en una combinación de espacios de intimidad con espacios colectivos, de encuentro.

En cuanto a su surgimiento y su funcionamiento interno, es notable la eficaz y pronta organización del movimiento, que se desarrolla ágil y eficientemente. Tratándose de movimientos acéfalos, casi anarquistas en su ejercicio, proliferaron rápidamente, acaso por la experiencia cotidiana de las mujeres que los han protagonizado, que armaban su acciones al tiempo que trabajaban dentro y/o fuera de un hogar y, sobre todo, al tiempo que cuidaban criaturas, lo que exige un alto grado de eficacia organizativa y capacidades de coordinación.

La actualización en la formación sobre lactancia materna en los grupos de apoyo es, hoy en día, sorprendentemente veloz y ágil: a través cursos las asesoras de lactancia actualizan constantemente sus currículos de saber (en comparación por ejemplo de la lentitud que suponen los trámites para actualizar un currículo académico de una carrera universitaria). Un ejemplo notable lo tenemos en la actualización tan rápida que se ha desarrollado en este campo sobre el frenillo (anquiloglosia) en los lactantes: al percibirse un vacío sobre la cuestión ante una gran preeminencia de esta situación, que dificulta gravemente las lactancias, diversos grupos organizaron en un tiempo breve varios cursos y actualización bibliográfica de modo que muchas activistas podían aconsejar sobre una cuestión de la que, a menudo, el propio pediatra del centro de salud más cercano aún no estaba actualizado y ni siquiera reconocía su importancia.

Una de las actividades de visibilización²⁸ y formación cruciales de Fedalma es la celebración de los congresos anuales, desde su origen hasta la edición de este curso, la undécima, en Miranda del Ebro y con la temática “Lactancia materna sin fecha de caducidad” (ver cartel anunciador en el anexo). Estos congresos poseen una poderosa eficacia simbólica: forman causa, dotan de conciencia política a un movimiento que no se queda “solo en casa” (aunque reivindica que la casa también es digna y ciudadaniza), con su formidable fuerza centrípeta en el movimiento. Resulta peculiar cómo aproximan el activismo al feminismo negro (hooks et al 2010), en su vindicación de la suma necesaria de activismo y academicismo o ciencia. El activismo supone así una muestra paradigmática de la conjunción de ambos en su condición de movimiento inédito: son madres mujeres las que toman las riendas (agencia,

²⁸ Sobre la importancia política de la visibilidad a este respecto, ver Shaw (2004: 116).

empoderamiento), además junto a y con (superando adultocentrismo en discursos y sus prácticas) menores; *madres y niños como los subalternos del mundo*: “Creemos que las políticas sexuales en el patriarcado dominan las vidas de las mujeres negras [...]”, afirmaba la Combahee River Collective Statement²⁹. Creemos que las políticas sexuales en el patriarcado pretenden dominar las vidas lactantes de las mujeres, y el lactivismo busca subvertir esta dominación simbólica, epistemológica y práctica.

En los congresos de FEDALMA prima siempre la primera persona, la autonarración, de un lado, y la subversión de la ignorancia o el olvido, de otro lado. Que tu madre o tu abuela hayan pasado por ello – una lactancia- y no sepan qué contarte, porque lo han olvidado o, sobre todo, porque les han hecho creer que ese conocimiento sobre la lactancia no es válido: ahí tenemos la definición de una epistemología silenciada³⁰. O de herstories (hooks et al 2010): “Quiero decir, una forma de conocimiento que aspire a una concepción expandida de realismo, que incluya realidades suprimidas, silenciadas o marginadas, tanto como realidades emergentes o imaginadas” (Sousa Santos 2009: 87).

Los congresos de lactancia son apasionantemente proteicos, en esa conjugación de militancia y ciencia, porque prueban que la academia no está reñida con la emoción. Hallamos en ellos tanto rigor científico como expresiones emotivas y activismo “político”, en forma, por ejemplo, de aplausos constantes ante narraciones de mujeres (casi heroicas en ciertos casos, madres que han hallado ayuda en el desespero) sobre lactancias o partos, expresiones de subjetividad que son consideradas valiosas; experiencias incluso de restañamiento ante pérdidas, de formación y acompañamiento de duelos colectivos, por ejemplo en los casos llamados de “pechos llenos, brazos vacíos”, cuando el bebé recién nacido fallece y las madres cuentan la experiencia de donación de leche como una forma de consuelo a través del altruismo más esencial. Estos relatos de partos y lactancias suponen narraciones que subvierten epistemologías silenciadas. ¿Cuándo antes se ha hablado de estas experiencias en un congreso, reconociéndosele el valor público, social, el prestigio que esas realidades deben poseer?

Otros aspectos cruciales que revela el lactivismo, tanto en los congresos anuales como en el trabajo cotidiano de los grupos, son la autocrítica y la afirmación de la diversidad y la heterogeneidad internas: enfatizan la complejidad, la idea de que cada lactancia es única y distinta; pugnan por eliminar del uso el calificativo “lactancia ideal” o “exitosa” frente al empleo siempre plural del término, es decir, hablar no de la lactancia sino de las lactancias:

²⁹ Texto completo de la declaración en <http://circuitous.org/scraps/combahee.html>.

³⁰ En el sentido poscolonial de Fanon (2009) o Sousa Santos (2009).

“Amamantamos porque nos sale de dentro, por instinto, por responsabilidad, por salud, porque sí... pero para que las lactancias sean posibles, para que la opción sea tan fácil como el respirar, TODOS, madres, familias, asesoras, profesionales, políticos y sociedad debemos construir juntos (...)”, afirman Ana María Morales e Ivana Travesí, del grupo MACAS (ya mencionado) en sus palabras de apertura del VIII Congreso FEDALMA,

La autoafirmación sobre la lactancia, mucho más allá de sus beneficios en salud (es decir, su reducción a algo biológico, y eso sí es una reducción cuando se pretende relativizar la importancia de la lactancia reduciéndola a lo nutricional, susceptible de sustituirse por un biberón), se formula de muchas maneras en el lactivismo. Otras palabras, que han llegado a ser referencia, del ya citado pediatra Carlos González, son las de haber constatado como padre (de tres hijos amamantados) que el pecho no es una herramienta de salud sino un “fin en sí mismo”: “no damos el pecho porque combata contra las enfermedades [...] damos el pecho porque en eso consiste, porque es parte de tu vida, y de la vida de tu hija, porque no hay motivo para renunciar a eso si no es por una grave enfermedad [...]” (entrevista en medios consultable en <http://www.youtube.com/watch?v=UaJDWZN5AhA>).

Así, la lactancia no solo es siempre plural (lactancias) para el lactivismo sino, muy especialmente, una agencia y una libre decisión. La diversidad, en concreto, ligada a este factor decisonal, fue el tema central del congreso FEDALMA de 2011 (citado anteriormente), donde se enfatizaba que la función de las asesoras es “solo acompañar a cada familia y respetar el hecho de que cada lactancia es única, válida y maravillosa: sea como sea, dure lo que dure” (expresiones en charlas y conversaciones orales de los grupos). El término “familia” también es usado en un sentido amplio, asumiendo que una madre puede serlo soltera o con una mujer (una co-madre; las experiencias de lactancia compartida en parejas lesbianas han sido tema central de los últimos congresos³¹), o con un hombre y/o con familia extensa o relaciones vecinales-amistosas como forma de acompañamiento comunitario.

5. Conclusiones: la cultura de lactancia a través del lactivismo, o cómo habitar *corporalmente* el mundo.

“Mi historia con la lactancia es... una historia de empoderamiento” (lactivista entrevistada el 23/02/2014 en Granada).

³¹ Cfr. Ligüerre (2013).

“Pero la sociedad, en la humanidad, de ningún modo le ha creado sobre el amor ni tampoco sobre la simpatía. Se ha creado sobre la conciencia -aunque sea instintiva- de la solidaridad humana y de la dependencia recíproca de los hombres. Se ha creado sobre el reconocimiento inconscientes semiconsciente de la fuerza que la práctica común de dependencia estrecha de la felicidad de cada individuo de la felicidad de todos, y sobre los sentimientos de justicia o de equidad, que obligan al individuo a considerar los derechos de cada uno de los otros como iguales a sus propios derechos” (Kropotkin 1970: 22).

Estas últimas palabras que introducen la clásica obra de Piotr Kropotkin (considerada pionera y antecedente del concepto de altruismo en etología, de la genética de poblaciones y de la sociobiología) podrían estar hablando también ubuntu sudafricano (Massó 2009), o de ética de igual consideración de intereses (Singer 1993), o incluso de justicia como lealtad más amplia (Rorty 1997), por ofrecer tres perspectivas diversas con pretensiones éticas de relevancia en el panorama contemporáneo; en última instancia, de cómo el principio del apoyo mutuo y voluntario se torna principio político.

Autores tan diversos y, por cierto, tan poco sospechosos de conservadurismo o estrechez intelectual como Kropotkin, Morin o Riechmann (2006), reflexionan sobre nosotros como especie, en ese “devenir siempre ambivalente” (Cyrulnik, en Cyrulnik y Morin 2005: 18) que supone el camino entrecruzado entre naturaleza y cultura en la especie humana. Barrera-Bassols (en Toledo y Barrera-Bassols 2008) considera que la memoria biocultural es la base para la emergencia de los movimientos sociales, o lo que él llama la “defensa de los territorios de la vida”. Otros conceptos como “culturalidad” (ibíd.) o “biomimesis” (Riechmann 2006) caminan en el mismo sentido de cuestionar la diferencia neta entre naturaleza y cultura³², y ya que la lactancia materna supone en sí misma el derrocamiento de tal dicotomía, porque es ambas cosas.

O el denominado motherism, de Obianuju (1995), considerado por muchos una de las alternativas africanas (o del feminismo negro) al feminismo blanco occidental, y que plantea la esencia de la madre como la matriz de toda existencia. Ello conecta este enfoque con el principio femenino de Rose Marie Muraro (Boff y Muraro 2004), el “maternal thinking” de Sarah Ruddick (1989), los trabajos de Shiva (1995) y el ecofeminismo. Suponen aproximaciones distintas, afirmativas, al hecho maternal³³ y, sobre todo, una máxima

³² La Revista Nature+Culture (<http://journals.berghahnbooks.com/nc/>) es un ejemplo interesante de cómo las investigaciones contemporáneas desde distintas disciplinas avanzan en este sentido.

³³ Marre y López Matheu (2013) han realizado un interesante compendio sobre lo que podemos denominar “antropología del maternaje” (traduciendo así el inglés “mothering”), donde señalan la lactancia entre varias diversas variables fundamentales sobre esta práctica cultural “[...] habitualmente en manos de mujeres madres” (Marre y López Matheu 2013: 267).

consideración del valor positivo que supone vinculado al cuidado. Ensalzan la cooperación con la naturaleza o valores como el amor, la tolerancia y la cooperación entre géneros; ese ir más allá, con bell hooks y tantas otras, del feminismo limitado a una reflexión exclusiva sobre mujeres (o la subversión de la desigualdad de género) para asumir tantas otras subversiones necesarias.

Precisamente porque no somos solo biología, cuando se amamanta no se transmite solo la leche. Solo una comprensión efectivamente reduccionista (naturalizante, pues) de la lactancia como nutrición la tildaría de esencializante. Muchos hombres que acompañan lactancias reclaman que “también amamantan”, en el sentido de facilitadores, de favorecer condiciones de posibilidad para que una lactancia se realice, e incluso en el sentido más fuerte de haber sido transformados por las lactancias que acompañan. Todo ello supera un mero biologicismo, pero tampoco rechaza o niega cualquier significación de lo fisiológico que haya en nuestros cuerpos.

Y todo ello es invocado para aprender a leer la lactancia materna en los términos reales y plurales que el lactivismo nos revela hoy. Se vindica la práctica de la lactancia (a través del lactivismo) en su dimensión de movimiento social porque, como afirma Mignolo (2010: 17) “No somos porque pensamos, somos donde pensamos”, en esa esa desobediencia epistémica tan amigable al lactivismo, que desacata la epistemología patriarcal en la lectura y consecuencias de la lactancia, y reclama una comprensión descolonizada de sí misma. Todo conocimiento es situado, y situado no solamente en un espacio geográfico sino, esencialmente, temporal y corporal; es corpopolítica³⁴ y es geopolítica, siguiendo a Mignolo.

Las mujeres lactantes, cuando son interpeladas y escuchadas, se afirman y se declaran como diferentes a antes de lactar, transformadas por ello en mejor personas, al haber tomado conciencia de la interdependencia o el altruismo, la bondad interhumana, de otro modo tan intrínseca y radicalmente corporalizado. Ello no implica que sea el único modo (insistimos, las transformaciones sociales han de ser múltiples), pero quien lo ha vivido desea mostrarlo, ostentarlo, promocionarlo, igual que hacen otros movimientos o subculturas que consideran promocionar bienes comunes.

Cómo se autoperciben (nos autopercibimos) estas mujeres es crucial: no admiten ventriloquias. Nada sobre nosotras sin nosotras. Las elaboradas respuestas que encontramos en internet cuando se ha publicado algún comentario o artículo denigrante con la lactancia son

³⁴ El trabajo de Stearns (2004) enfatiza el aspecto de “embodiment” en los estudios sobre lactancia.

esclarecedores³⁵. Reclaman su forma diferente de reivindicar, de desobediencia civil o no cooperación al imperativo del consumo o de la productividad sin fin, de la competencia frente a la colaboración.

Las vidas lácteas nos transforman, los sinuosos caminos de la leche. Al comienzo hablábamos de cómo la idea de “historia de vida láctea” juega con el término “vía láctea” o camino de la leche. Enfatizamos con ello tanto el aspecto de transformación en la propia vida de las lactivistas que, según declaran, posee en sus vidas la lactancia, como el rostro de “camino” o “vía” que posee la vivencia de una lactancia, que siempre es cambiante y evoluciona³⁶; nunca es algo dado sino, esencialmente, eso: un camino.

6. Bibliografía.

AAVV (2008) “Una hormona con efectos relajantes podría ser útil para tratar el autismo”. *Autismo diario*, 22 julio 2008. En línea: <http://autismodiario.org/2008/07/22/una-hormona-con-efectos-relajantes-podria-ser-util-para-tratar-el-autismo-o-la-fobiasocial/>.

Aparicio, J. M. (2009) “Coste económico, coste en salud”. Mesa Redonda “Repercusiones de no amamantar”, VI Congreso FEDALMA “Lactancia materna: más que un alimento”, Palma de Mallorca, 26-27 junio 2009.

Ausonia Bieto, M. (2013) “Lactancia materna de larga duración o cómo la tradición innova”. En Marre, Diana y Bestard, Joan (eds.): *Maternidades, procreación y crianza en transformación*. Barcelona: Bellaterra, pp. 57-78.

Avishai, O. (2004) “At the Pump: Lactating Bodies at Work”, *Journal of the Association for Research on Mothering*, 6(2):138-149.

Avishai, O. (2007) “Managing the Lactating Body: The Breast-Feeding Project and Privileged Motherhood”, *Qualitative Sociology*, 30(2):135-152.

Bobel, Ch. G. (2001) “Bounded Liberation: A Focused Study of La Leche League International”, *Gender and Society*, 15-1: 130-151.

Boff, L. y Muraro, R. M. (2004) *Femenino y Masculino. Una nueva conciencia para el encuentro de las diferencias*. Madrid: Trotá.

Bowlby, J. (1980): “Loss, Sadness and Depression”, *Attachment and Loss*, 3: 185-200.

Correa, R. L. (1999): “La aproximación biográfica como opción epistemológica, ética y metodológica”, *Proposiciones*, 29.

Cyrulnik, B. y Morin, E. (2005) *Diálogos sobre la naturaleza humana*. Barcelona: Paidós.

³⁵ Blogs como el de Ileana Medina Hernández (“Tenemos tetas. Maternidad impúdica”) han llegado a convertirse en auténticas referencias de contestación al respecto.

³⁶ Sobre la lactancia como proceso adaptativo, ver también Yovsi y Keller (2003).

Dettwyler, K. A. (1988) "More than Nutrition: Breastfeeding in Urban Mali", *Medical Anthropology Quarterly, New Series*, 2-2: 172-183.

Fanon, F. (2009) *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.

González, C. (2008) *Un regalo para toda la vida. Guía de la lactancia materna*. Temas de Hoy: Madrid.

González, C. (2013): "Prólogo". En Long, M. et al (2014) *Una nueva paternidad*. Madrid: Pedagogía Blanca.

Hausman, B. L. (2007) "Things (Not) to Do with Breasts in Public: Maternal Embodiment and the Biocultural Politics of Infant Feeding", *New Literary History*, 38-3: 479-504.

Hooks, bell et al (2010) *Otras inapropiables: feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de sueños.

Hughes, H. y Maasdorp, J (1991) "Breastfeeding: An Issue for Everyone", *Agenda*, 9: 24-28.

Jové, R. (2009) *La crianza feliz. Cómo cuidar y entender a tu hijo de 0 a 6 años*. La Esfera de los Libros: Madrid.

Joester, Kate (2009) "Breastfeeding: radical, feminist and good for you". Post 24/01/2009. En línea: http://www.thefword.org.uk/features/2009/01/breastfeeding_r.

Kropotkin, P. A. (1970) *El apoyo mutuo: un factor de la evolución*. Vizcaya: Zero.

Latouche, S. (2008) *La apuesta por el decrecimiento. ¿Cómo salir del imaginario dominante?* Icaria Antrazyt: Barcelona.

Ligüerre, I. (2013) "Lesbianismo y diferentes opciones sobre la lactancia", X Congreso FEDALMA "Lactancia y diversidad", Barcelona 13-14 septiembre 2013.

Long, M. et al (2014) *Una nueva paternidad*. Madrid: Pedagogía Blanca.

Lozano de la torre, M. J. (2010) "No hay que tener miedo de hablar de los riesgos de no amamantar". El Diario de Cantabria, del domingo 11 al sábado 17 de julio de 2010.

Marre, D. y López Mathieu, C. (2013) "Epílogo. Aporte para una antropología del maternaje". En Marre, Diana y Bestard, Joan (eds.): *Maternidades, procreación y crianza en transformación*. Barcelona: Bellaterra, pp. 265-274.

Massó Guijarro, E. (2009): "Ubuntu, satyagraha y derechos humanos. Policentrismo de fuentes en la (cultura de) paz", *Iztapalapa*, 30-66: 185-202.

Massó Guijarro, E. (2012): "Lactancia materna y revolución, o la teta como insumisión biocultural: calostro, cuerpo y cuidado", *Dilemata. Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, 11: 169-206.

Massó Guijarro, E. (2013): “Deseo lactante: Sexualidad y política en el lactivismo contemporáneo”, *Revista de Antropología Experimental*, 13: 515-529.

Medina Hernández, I. (2013) “¿Tiene la lactancia connotaciones eróticas?”. Post del 11/10/2013 en blog “Tenemos tetas (maternidad impúdica”. En línea: <http://www.tenemostetas.com/2013/10/tiene-la-lactancia-connotaciones.html>. Consultado 01/04/2014.

Mignolo, W. (2010) *Desobediencia epistémica*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Nohemí (2013) “Lactancia y erotismo”. Post de octubre 2013 en blog “Mimos y teta”. En línea: <http://networkedblogs.com/Q0SBh>. Consultado 01/04/2014.

Northrup, Ch. (1994) *Cuerpo de mujer, sabiduría de mujer. Una guía para la salud física y emocional*. Barcelona: Urano.

Obianuju Acholonu, C. (1995) *Motherism: the Afrocentric alternative to feminism*. Owerri: Afa Publications.

Odent, M. (2007) *El bebé es un mamífero*. Editorial OB STARE: Tenerife.

Olza, I. (2013) *Lactivista*. Madrid: Obstare.

Pérez Ruiz, J. M. (2014): “Influencia del periodo de lactancia sobre el desarrollo cognitivo de los hijos valorado a los seis años de vida”. Tesis doctoral. Universidad de Granada.

Quintana Pantaleón, R. (2011) “Feminismo y lactancia”. Conferencia inaugural, Vi Congreso Español De Lactancia Materna, Ávila, 7-9 abril 2011.

Rorty, R. (1997) “Justice as a larger loyalty”, *Ethical Perspectives* 4-2: 139-151.

Ruddick, S. (1989) *Maternal thinking: towards a politics of peace*. Women’s Press: Nueva York.

Shaw, R. y Bartlett, A. (eds.) (2010) *Giving Breastmilk: Body Ethics and Contemporary Breastfeeding Practice*. Toronto: Demeter Press.

Shiva, V. (1995): *Abrazar la vida: mujer, ecología y desarrollo*. Madrid: Horas y Horas.

Singer, P. (1993): *Practical Ethics*. Cambridge University Press: Cambridge.

Sousa Santos, B. (2005) *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Trotta: Madrid.

Sousa Santos, B. (2009) *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: CLACSO.

Stearns, C. A. (2004) “Performing breastfeeding: embodiment, ethics and the maternal subject”, *Feminist Review*, 78: 99–116.

Taibo, C. (2013) “Crisis y alternativas”. Conferencia pronunciada en la Universidad de Granada, 16/01/2013, Granada.

Tasa, R. (ed.) (2011) *Una nueva maternidad. Reflexiones de mujeres en la red*. Ob Stare: Madrid.

Toledo, V. M. y Barrera-Bassols, N. (2008): *La Memoria Biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Barcelona: Icaria.

Tönnies, F. (2009) *Principios de sociología*. Granada: Comares.

Winnicott, D.W. (1988) *Babies and their Mothers*. Londres: Free Association Books.

Wolf, J. H. (2006) “What feminists can do for breastfeeding and what breastfeeding can do for feminists”, *Signs*, 31-2: 397-424.

Young, I. M. (2005) *Breasted Experience. Throwing Like a Girland Other Essays in Feminist*. Nueva York: Oxford University Press.

Yovsi, R. D. y Keller, H. (2003) “Breastfeeding: An Adaptive Process”, *Ethos*, 31-2: 147-171.

Zeskind, P. S., y Lester, B. M. (1981) “Analysis of cry features in newborns with differential fetal growth”, *Child Development*, 52: 207-212.

7 Anexo.



REACOMODOS FAMILIARES ANTE POLITICAS MIGRATORIAS: LA “ADOPCIÓN” DE HIJOS DE MIGRANTES MEXICANOS POR UN PARIENTE CERCANO

Dra. Gail Mummert Fulmer
gmummert@colmich.edu.mx
El Colegio de Michoacán

1. Introducción

En los estudios antropológicos los lazos de parentesco son generalmente concebidos como fijos, plasmados en una genealogía estática cuya autenticidad no se cuestiona. Sin embargo, en la práctica cotidiana, dichos lazos son manipulables: invocados, prestados, negados, estirados, exaltados. De hecho, suelen ser flexibilizados en familias de migrantes cuyos miembros llevan a cabo frecuentes reacomodos de lazos y de la genealogía misma, ante las exigencias de políticas migratorias cambiantes. Esta comunicación examina, desde las fronteras de la antropología del parentesco y del derecho, una práctica poco conocida en los procesos de formación familiar en México: la “adopción”, por un pariente cercano, de un hijo de migrantes sin documentos para residir en los Estados Unidos o Canadá. Estos reacomodos de lazos de parentesco - frecuentemente subrepticios- pueden ser parte de una estrategia familiar de triangulación para reunificar al menor de edad con sus padres biológicos en el Norte recurriendo a un familiar quien posee el anhelado estatus legal. Alternativamente, constituyen una solución de custodia en caso del fallecimiento o incapacidad del progenitor o bien del abandono del menor de edad.

Sin duda se trata de una reasignación radical del niño o niña dentro de su genealogía y matriz de relaciones sociales. Argumentaré que dicha “reescritura” del guión familiar y ampliación de los sentimientos de conexión deben entenderse como prácticas específicas en un conjunto de modalidades ancestrales de circulación de niños. Más aun, en la coyuntura actual de crecientes sentimientos antiinmigrantes en el llamado Primer Mundo, y particularmente en el caso que me ocupa de los flujos migratorios desde México hacia los Estados Unidos y Canadá, la “adopción” de un menor de edad pariente es una respuesta de flexibilización de lazos de parentesco que

replantea las nociones de conexión familiar, cuestiona los derechos en y responsabilidades hacia los hijos, y relativiza la visión occidental del bienestar de los niños.

Mediante la exposición de casos empíricos constatados en trabajo etnográfico en una región rural del centro-occidente de México, situaré sobre un continuum tres categorías de prácticas (la “adopción” informal, la custodia temporal y la adopción formal) para luego registrar los desplazamientos de una categoría a otra a lo largo de la trayectoria de vida del menor de edad. Exploraré los consensos y las disputas entre familiares en torno al “interés supremo del niño”, noción plasmada en leyes y enarbolada por instancias gubernamentales y organizaciones no gubernamentales concernidas por el bienestar de la niñez.

2. Familias transnacionales y la crianza a distancia

El aparente aumento en la proporción de familias transnacionales alrededor del mundo desde las últimas décadas del Siglo XX es un fenómeno que ha llamado la atención de sectores tan diversos como políticos, académicos, reporteros, cineastas y grupos de cabildeo (a favor y en contra).¹ Defino este tipo de familias como aquellas que llevan a cabo sus labores productivas y reproductivas a través de fronteras político-administrativas internacionales, participando en la creación y mantenimiento de campos sociales transnacionales y entablando interacciones cotidianas con dos o más Estados-nación. La mayoría de las definiciones de la familia transnacional parte de una condición necesaria: la separación física de padre y/o madre y uno o más de sus hijos por una frontera internacional. Esta clasificación se lleva a cabo desde un criterio espacial: el lugar físico en donde se encuentran sus miembros. Sin menospreciar ese punto de partida, propongo una definición matizada que incluye las maneras en las cuales los miembros imaginan su convivencia a distancia y organizan su cotidianeidad sobre un tablero no

¹ Dado que las familias transnacionales tienden a vivir en las sombras de los sistemas de control poblacional implementados por los Estados-nación, cualquier intento de medición cuantitativa enfrenta retos formidables. No obstante, hay indicadores de su creciente presencia. Por ejemplo, en Estados Unidos, hay considerable traslape entre las categorías de familia transnacional y familia con padres indocumentados. El estudio de Yoshikawa (2012), *Immigrants Raising Citizens*, reporta 4 millones de hijos ciudadanos de padres indocumentados en los Estados Unidos hacia 2010; entre estas familias de estatus migratorio mixto una proporción considerable son mexicanas. El surgimiento de debates políticos sobre los “bebés ancla”, de películas y reportajes investigativos que exploran vidas transnacionales (Nazario 2007), y de memorias (Grande 2012) y estudios académicos sobre las familias transnacionales (e.g. Bacon 2008, Brandt 2002, Bryceson y Vuorela 2002, Bustamante y Alemán 2007, Dreby 2006 y 2010, Farr 2006, Hellman 2008, Hirsch 2003, Hondagneu-Sotelo y Avila 1997, Pribilsky 2007, Rodríguez 2011, Salazar-Parrenas 2005, Smith 2006, Triano 2006) atestiguan de un mayor interés en (y preocupación por) un fenómeno cada vez más visible. Aunque la mayor visibilidad sugiere una mayor frecuencia, no es posible afirmarlo.

constreñido por fronteras nacionales. La convivencia física es frecuentemente una meta a largo plazo, meta que rutinariamente conduce a los miembros de la familia a tomar enormes riesgos, incluso mortales.

Desde los años 1980, el cada vez más evidente fenómeno paralelo de la crianza de niños en familias transnacionales también ha atraído la atención de gobiernos y ciudadanos. Estos arreglos de cuidados a distancia implican la reorganización de ciertas actividades y el reparto de determinadas responsabilidades entre una red de cuidadoras(es). De acuerdo con ideologías de género, las cuidadoras consideradas ideales son parientes femeninos, de primera intención la abuela materna y luego la tía materna (especialmente si es soltera) pues para las madres biológicas son “de confianza”. Debido a los lazos consanguíneos que vinculan a la abuela y a la tía tanto a la madre como al menor de edad, la ideología de género supone que tratarán amorosamente a los hijos encargados². En un estudio realizado con padres y madres transnacionales, Dreby (2012: capítulo 6) nombra a estas parientas “intermediarias” (*middlewomen*) para enfatizar el tejido de relaciones sociales entre parientes adultos e hijos en el cual se inserta la decisión de “encargar” a un hijo. Yendo un paso más allá del grupo familiar, Panter-Brick (2000:4) señala que las tipologías de etiquetas utilizadas para designar a los niños abandonados tienen el mérito de relacionar el abandono con un entramado de nexos entre el menor de edad, sus progenitores y la colectividad.

Dicho entramado está históricamente anclado. Por ejemplo, en un análisis de las soluciones de cuidados para sus hijos en edad escolar que forjan madres y padres trabajadores de los Estados Unidos en una era que idealiza la independencia de la familia nuclear, Hansen (2005:155) descubre la importancia del apoyo ofrecido por parientes: una “maraña de reciprocidad”. De manera similar, Newman (2012) acuña la metáfora “familia acordeón” para mostrar cómo hoy día, en seis países del Primer Mundo, la prolongación de la estancia de los hijos adultos en el nido de su familia de origen o bien el regreso al hogar paterno son respuestas al cierre de oportunidades laborales para estos jóvenes que enfrentan una transición a la adultez muy diferente a la de generaciones anteriores. Con el desmantelamiento de muchos programas de

² Salazar (2010:113-114) encuentra la siguiente jerarquía en la elección que hacen mujeres bolivianas emigrantes a España para asegurar el cuidado de sus hijos que dejan en Bolivia: la primera opción es el marido (si existe), aunque “en general tomando la precaución de que haya una mujer que lleve las riendas del trabajo.” Esta suele ser la abuela materna o una tía en función de su supuesta disponibilidad y convivencia anterior con los menores de edad.

bienestar por parte de los Estados-nación neoliberales, sus progenitores se ven en aprietos para apoyar tanto a sus padres ancianos (más longevos que antes) como a sus hijos adultos.

Ubicándome en esta corriente que explora transformaciones familiares dentro de procesos históricos de cambios y continuidades, he documentado algunas de las nuevas dinámicas³ y dilemas de las familias transnacionales mexicanas, gracias a una investigación sociodemográfica y etnográfica de largo aliento en un valle agrícola del centro-occidente del país caracterizado por intensos flujos migratorios entre México y los Estados Unidos. En el seno de dos comunidades de migrantes, he realizado un seguimiento retrospectivo y prospectivo⁴ de catorce familias transnacionales. Con entrevistas en profundidad con madres y padres, hijos y cuidadores sustitutos, mediante observaciones y talleres de atención a población vulnerable, he generado un tipo particular de fragmento etnográfico que llamo “relatos de adopción por un familiar”. Este relato es coproducido en varios encuentros entre las personas entrevistadas, la investigadora (yo) y los auxiliares de investigación⁵. Gira en torno a las vivencias familiares vinculadas a la discusión de una transferencia –entre adultos emparentados– de la responsabilidad de los cuidados de un niño o niña y de los derechos asociados a ella.

Al analizar estos relatos de adopción, distingo tres situaciones: 1) se ha negociado una adopción; 2) se ha discutido la posibilidad y conveniencia de una adopción pero el proceso no culminó o no ha culminado; y 3) se han transferido derechos y obligaciones respecto a un niño en custodia temporal. Es útil imaginar un continuum para situar sobre él tres categorías de prácticas: la adopción informal en un extremo y la formal en el otro; en medio la custodia temporal. Sobre

³ Dichas dinámicas incluyen una creciente exogamia y residencia postmarital neolocal, el asentamiento de familias completas en el Norte (generalmente de manera escalonada), y la proliferación de familias compuestas por miembros asignados un estatus legal migratorio distinto por un Estado-nación. Cf. Mummert (2011) y (2012). El término *mixed status family* es una etiqueta que coloca a algunos en una situación de legalidad, otros en la ilegalidad. Los criterios de clasificación cambian con los vaivenes de las políticas inmigratorias y con la edad del individuo, siendo particularmente significativo el umbral de la mayoría de edad (18 años en México y en Estados Unidos).

⁴ En Mummert (2012) explicito esta metodología como una reconstrucción de las decisiones tomadas en el pasado que persigue también los caminos vislumbrados pero no elegidos por el sujeto así como las justificaciones elaboradas. Este acercamiento cualitativo longitudinal me permitió descubrir, conforme crecían los niños y algunos alcanzaron la mayoría de edad, trayectorias sorprendentes y decisiones desgarradoras que no hubieran salido a flote en respuesta a un cuestionario o en el curso de una entrevista no repetida.

⁵ Agradezco la dedicada colaboración de Alejandra Camarena Ortiz, Alberto Flores Hernández, Leticia Díaz Gómez, y Eduardo Santiago Nabor en tanto auxiliares de investigación durante diferentes periodos comprendidos entre 1992 y 2011. Agradezco anónimamente a las familias, los maestros, y las autoridades civiles y ejidales entrevistadas.

este amplio espectro⁶, imaginemos desplazamientos de una categoría a otra o eventualmente otros matices.

Los relatos de adopción –que típicamente forman parte de narrativas de vida coproducidas en la misma investigación etnográfica– me servirán para iluminar vidas transnacionales marcadas por una enorme incertidumbre, una fluidez sorprendente y un nivel de riesgos difícilmente tolerable. Los albores del Siglo XXI se caracterizan por un endurecimiento de posturas y políticas antiinmigrantes en las regiones de asentamiento inmigrante de Estados Unidos. Massey y Sanchez (2010:Capítulo 1) muestran, en su estudio de la construcción de identidades panlatinas entre inmigrantes procedentes de Centro y Sud América y el Caribe, que las posiciones xenofóbicas actuales se gestaron durante por lo menos tres décadas de neoliberalismo y una situación económica de crisis y altas tasas de desempleo en los Estados Unidos. Una economía debilitada, aunada a un clima político conservador, ha facilitado la percepción, entre los anglos, de la existencia de una “amenaza latina”. Incluso este uso de descriptores bélicos aviva la formación de *identidades reactivas* en donde los inmigrantes excluidos y discriminados “hacen lo que sea por negociar las fronteras categóricas que los separan de los nativos (*broker boundaries*)” (Massey y Sanchez 2010:18)

Este análisis avanza en cuatro tiempos. Primero, preciso y reflexiono sobre la naturaleza relacional del relato de adopción por un familiar en tanto fuente fundamental de este ensayo. Inspirándome en la noción de “culturas locales de conexión” propuesta por la antropóloga británica Janet Carsten (2000:1), prestaré atención a los idiomas del parentesco expresados en el habla referido a la adopción. Enseguida desgloso cada una de las distintas prácticas de circulación. En las conclusiones ubico estas prácticas dentro del abanico de modalidades de circulación de los niños conocidas en otras latitudes para lanzar una discusión de las implicaciones de esta mirada alternativa fundamentada más en los sentimientos de conexión que en las genealogías, más en el ejercicio efectivo de relaciones de parentesco que en clasificaciones terminológicas. Coincido con Faubion (2001:1) en su evaluación de este prometedor cambio paradigmático en curso en la antropología: “...un giro más reciente de la semántica hacia la pragmática de los sistemas de parentesco, de las reglas hacia las prácticas de interrelacionarse en

⁶ Otras estudiosas del parentesco por elección también recurren a la figura de continuum o espectro: para el abandono cf. Panter-Brick (2000:xiii); para la adopción informal (*fosterage*) en el continente africano, cf. Bowie (2004).

tanto parientes ha mostrado que los asuntos de forma son, en el mejor de los casos, una guía insuficiente para el contenido más desordenado de la vida cotidiana. Las personas “inventan”⁷-frecuentemente con la complicidad de los demás que les rodean. Fabrican parientes, cambian de parientes, forjan y consagran alianzas de tipos sumamente diversos, en el vocabulario mismo de filiación y descendencia.”

3.La coproducción y análisis del relato de adopción por un familiar

En 2006 me contaron por primera vez un relato de adopción por un pariente. El narrador era un abuelo septuagenario y el protagonista era su nieto Dagoberto, parido en 1998 por su hija menor, una madre soltera. Dagoberto fue adoptado formalmente en 2002 por el cuñado de la madre biológica. El motivo, según la explicación del abuelo, fue ofrecerle al “huérfano de padre” una vida mejor que la que llevaba en el rancho, cuidado por sus abuelos y tía mientras su madre trabajaba por un salario en la cabecera municipal. La “solución” consistió en llevarlo desde Michoacán a Texas para vivir con sus tíos maternos (convertidos en padres) y primas (convertidas en hermanas).

Como estudiosa de larga data de familias migrantes, me intrigó esta historia y mayormente la valoración tan positiva de la adopción reportada por el grupo familiar. Para mí, era una “reinención” de lazos de parentesco que solemos concebir como fijos e incuestionables. La historia relatada me impulsó a fijarme en las prácticas de circulación de menores en México, luego en América Latina y finalmente alrededor del mundo.

El vocablo “adopción” ha penetrado en la lengua vernácula de estas comunidades de migrantes como parte de las astucias aprendidas por generaciones de transeúntes por la frontera político-administrativa entre México y Estados Unidos. Siendo fiel a los usos locales del término, no restringiré adopción a su acepción estrictamente legal, codificada en las leyes mexicanas e internacionales: una transferencia del derecho de patria potestad, efectuada por un juez. Reservo “adopción formal” para ello. Con “adopción”, aludiré a la circulación o préstamo de menores de edad entre grupos familiares en circunstancias socialmente producidas y por motivos diversos. Estos, aunque sean expresados en el ropaje de decisiones individuales, también son

⁷En el original en inglés: “People ‘fudge’”. Traduzco este verbo (que significa falsear o amañar) por inventar por considerarlo más acorde con el posicionamiento teórico declarado de Faubion: una ética del parentesco desde la hermenéutica interpretativa.

históricamente determinados. En la zona rural de estudio, esta circulación no implica siempre desplazamientos de residencia pues la coresidencia multigeneracional o en proximidad facilita la decisión de reasignar o compartir la responsabilidad de cuidados de un niño y los derechos sobre él.

Los relatos de adopción aquí analizados han sido coproducidos –construidos en la intersubjetividad entre el narrador y el escucha– en un ejercicio que se asemeja al armado de un rompecabezas. He tratado de comprender cómo la vivencia del niño se compenetra con la del padre y la de la madre, contrasta con la de los cuidadores alternativos, resuena o no con las de los hermanos y medio hermanos (conocidos o por conocer), se enriquece con la de la maestra. En ningún caso he tenido acceso a documentos escritos que tengan validez legal. No obstante, esta limitación del estudio me obliga a identificar a las personas que se sienten involucradas, incluyendo a las no presentes físicamente, y privilegiar los sentimientos y la experiencia tal como mi interlocutor los expresa verbalmente, en su lenguaje corporal y en trabajos artísticos solicitados⁸. El armado del rompecabezas puede implicar varios años de entrevistas repetidas. Así sucedió con un menor de edad que yo había catalogado como adoptado informalmente. Después de cinco años de seguimiento, me fue revelado que –por un subterfugio en el documento de identidad del menor– no era tal. Comprendí que la clasificación era un asunto mucho más complejo, fluido y coyuntural; anclado en una matriz cultural pues los sentimientos son culturalmente construidos. A ojos de los dos Estados-nación, el menor en cuestión no había “circulado”, pero a sabiendas de muchas personas de la comunidad había ocurrido una adopción formal por un pariente consanguíneo⁹.

En México, los estudios enfocados en la circulación de niños son escasos. La literatura antropológica se ha adentrado en las modificaciones en los entendimientos culturales de las relaciones de parentesco en el actual mundo globalizado. Lestage y Olavarría (2011) exploran los préstamos, abandonos y adopciones de niños que ocurren a finales del Siglo XX y principios del XXI en México y en Colombia, revelando en su contraportada que el Estado-nación “contribuye

⁸ Entre 2010 y 2012 diseñé y llevé a cabo en la principal localidad de estudio un proyecto de investigación-acción denominado “Talleres para vivir sanamente la separación familiar”. Se ofrecieron actividades artísticas y talleres de historia oral y de manejo de estrés a tres grupos considerados vulnerables: hijos adolescentes de migrantes, personas de la tercera edad cuyos hijos adultos habían emigrado, y esposas abandonadas por el marido migrante. Cf. Mummert (en prensa, 2014) para una reflexión ética sobre esta experiencia que arrojó muchas expresiones de las emociones encontradas provocadas por la separación prolongada de padres e hijos.

⁹ Este y otros casos reconstruidos ilustran que la clasificación no puede ser inequívoca sino fluida, según el punto de vista de determinada persona involucrada o las necesidades de presentación de “los hechos” ante autoridades.

a construir y organizar [las relaciones de parentesco].” Actualmente el tema de la circulación de menores de edad despierta temores de abuso y maltrato, sobre todo cuando atraviesan las fronteras norte y sur del país –lo cual los coloca ante la jurisdicción de dos Estados-nación que velan ostensiblemente por su bienestar pero simultáneamente pueden ser cómplices del crimen organizado que depreda sobre los menores de edad. “La adopción puede convertirse en un vehículo ‘lícito’ para el tráfico internacional de menores” argumentan apasionadamente las juristas González y Rodríguez (2011: 3).

Para el Perú del inicio del Siglo XXI, la etnógrafa Jessaca Leinaweaver (2008) lleva a cabo un estudio antropológico de los arreglos informales de “préstamo” de niños indígenas entre hogares, mostrando que familias quechuas de bajos ingresos han recurrido desde tiempos inmemoriales a esta práctica para asegurar la subsistencia del grupo. Lejos de constituir un abandono es una respuesta pragmática y significativa de sistemas de parentesco flexibles –aunque desde el derecho positivista las cortes lleguen a clasificar a un niño como huérfano, ignorando la polisemia del término culturalmente construido *wakcha* en quechua. No es sorprendente, argumenta la autora, que el Estado-nación peruano haya sucesivamente “ignorado, tolerado, o condenado” la circulación.

Sitúo mi estudio dentro de una corriente emergente en el llamado Siglo XXI de la Niñez que reconoce el giro en la conceptualización del menor de edad: desde el objeto de preocupación hacia el sujeto de derechos (Panter-Brick 2000: XV). Esta literatura –que tiende puentes entre el cabildeo a favor de los niños vulnerables y el estudio académico de sus mundos de vida– puede ejemplificarse en el volumen editado por Panter-Brick y Smith (2000) que cuestiona tipologías del niño abandonado por sus juicios de valor desde una noción occidental de una niñez normativa. Además, tomando las diversas prácticas de adopción informal (reunidas bajo el término *fosterage*) en el África occidental, insiste en el nexo de relaciones sociales entre niños, sus progenitores y las colectividades como “enormemente flexible, hecho y deshecho de acuerdo con nuevas exigencias” (p. 6).

Desde una lectura legal, la abogada estadounidense Alice Hearst (2004:247) lanza una llamada a reconceptualizar los derechos a la identidad del niño, explicando que “la ley sirve para determinar los lazos de un sentimiento íntimo de pertenencia”. Dicho reconocimiento legal puede otorgarse o bien ser revocado.

Mi propósito atraviesa estas diferentes disciplinas que han mirado al niño con nuevos ojos: pretendo analizar, a partir de la adopción formal, la informal y la custodia temporal, las negociaciones y subterfugios entre miembros de una familia migrante y los Estados-nación. Me permitirá poner al descubierto las ideologías de generación y de género construidas en torno a la responsabilidad de dar cuidados a los niños (y a otras personas necesitadas como las de la tercera y cuarta edad o las discapacitadas) y los derechos sobre ellos. El ejercicio analítico nos conducirá a los actores que se sienten concernidos por dicha responsabilidad y a sus jalones para promover su propia noción del elusivo “interés superior del niño”, codificado en las leyes mexicanas e internacionales.

Los siguientes relatos de adopción por un familiar cercano no son más que la punta del iceberg de modalidades de la circulación de niños. Esta circulación nos obliga a repensar los cimientos biológicos del parentesco y especialmente formas de maternidad y paternidad compartida¹⁰. Además, subrayan como los Estados-nación mexicano y luego estadounidense reconocen mutuamente los nuevos lazos de parentesco, volviendo borrosa la división entre la esfera pública y privada. Ante circunstancias de endurecimiento de las políticas migratorias y sentimientos antiinmigrantes en los Estados Unidos en las últimas décadas, las familias de migrantes mexicanas han recurrido a diferentes prácticas de circulación de niños.

3.1 Adopción informal: bajo los cuidados de un pariente muy cercano

En la zona de estudio, donde los movimientos migratorios están a la orden del día, el tipo aparentemente más común de “compartir” la crianza de los niños es la adopción informal. En el léxico local, cuando un padre biológico y/o madre biológica parte para el Norte, suele “encargar” a los hijos con su pariente o “dejarlos” con dicho cuidador sustituto. Estos dos verbos encierran un matiz importante: el primero supone una selección cuidadosa de la persona más idónea para tomarle el relevo y la aceptación de ésta: alude a una relación de confianza entre las dos partes y un pacto moral de responsabilidad transferida pero a la vez compartida. En cambio el vocablo “dejar” puede interpretarse como una abdicación negligente de las responsabilidades parentales. Una de dichas responsabilidades es el envío regular de remesas suficientes para que la cuidadora

¹⁰ Cadoret (2010) desarrolla la noción de maternidad y parentesco múltiples al reflexionar sobre el paso de madre biológica a madre social en tres circunstancias situadas en la frontera física y metafórica entre el modelo de procreación masculino-femenino de parentalidad biológica: la donación de óvulos, el vientre alquilado y la adopción.

sustituta pueda enfrentar los gastos que implica atender al niño. Cuando se le tilda al menor en cuestión como “hijo dejado”, la valoración peyorativa es aún más evidente¹¹.

En una obra testimonial desgarradora, la mexicana Reyna Grande (2012) detalla el maltrato que sufrieron ella y sus dos hermanos mayores cuando en 1980 su madre fue llamada por el marido para alcanzarlo en el Norte. En una adopción informal por la abuela paterna, orquestada por el padre lejano, los tres niños fueron severamente malnutridos y constantemente disciplinados con golpes. Además de estos sufrimientos físicos, también debieron enfrentar las burlas de ser “pobres huerfanitos” a ojos tanto de los familiares como de la comunidad. La autora relata cómo ella y sus hermanos trataban de defenderse (y defender el honor de sus padres ausentes). Pero, con el paso de los años, ante la ausencia paterna prolongada y los múltiples regresos y partidas de su progenitora, emergieron en los tres hermanos sentimientos de rabia y rencor al haber sido “abandonados” y tener que vivir “mendigando el alimento”, como si no tuviesen padres proveedores.

Los dos siguientes relatos de adopción informal por un pariente revelan escenarios contrastantes en términos de la cotidianeidad del menor de edad y de los entendimientos morales de la crianza.

Pepe ha vivido con sus abuelos maternos desde la edad de los cinco años cuando sus dos padres partieron al Norte. Estando el padre en Estados Unidos, fue enjuiciado por un crimen sexual y sentenciado a pagar su “deuda con la sociedad” en la cárcel. Este desenlace contribuyó a la disolución del vínculo matrimonial; la madre de Pepe rehízo su vida con otra pareja allá, encargándoles a su hijo a sus propios padres por tiempo indefinido. Afortunadamente, Pepe tiene unos abuelos amorosos. No obstante, es un adolescente que lucha con considerables heridas psicológicas debido a su distanciamiento emocional de ambos progenitores.

Después de concluir su pena, el padre de Pepe fue deportado a México y regresó al rancho de origen donde vivió una doble vergüenza: la de haber sido deportado y la de su falta a la moral. En consecuencia, la madre y los abuelos maternos de Pepe le han prohibido estar en contacto con su padre. Con problemas de sobrepeso y dificultades para relacionarse con los demás, Pepe siente vergüenza y rabia hacia su padre. Aunque tiene la patria potestad el padre, ha perdido toda

¹¹ En China el fenómeno llamado con preocupación por el gobierno como “left behind children” o “*liushouertong*” es ilustrativo de la facilidad con la cual se desliza hacia una valoración negativa de la crianza a distancia y se estigmatiza a los menores.

autoridad moral debido a sus errores del pasado. Ante la imposibilidad de reconstruir una relación paterno-filial con Pepe, el padre ha formado una nueva familia en un poblado aledaño.

Aurora, de 16 años, y su hermano mayor viven con sus abuelos maternos desde que su madre se fue al Norte para reunificarse con su marido migrante. Pero la situación de cuidados alternativos que viven estos adolescentes es diametralmente opuesta a la de Pepe. La abuela acusa a su propia hija de ser una prostituta y critica a Aurora por su comportamiento que, según la abuela, la encamina a seguir los pasos de perdición de su propia madre. La comunicación de Aurora con su madre es mínima. La joven sufre de baja autoestima y llegó a auto mutilarse, transfiriendo así su sufrimiento emocional en sufrimiento físico.

3.2 Adopción formal: la “reescritura” de la genealogía

Regresemos al caso de Dagoberto, hijo de una madre soltera trabajadora, y protagonista del primer relato de adopción por un pariente que escuché. De una edad similar a las de sus primas, antes de ingresar a la escuela Dago jugaba con ellas bajo el cuidado de una de sus tías maternas. Cuando alcanzó la edad de asistir a la escuela, esta tía y su marido ofrecieron adoptarlo legalmente para poder llevarlo consigo y sus tres hijas a Estados Unidos. La madre biológica y los abuelos aceptaron el plan pues lo consideraban benéfico para todos. La adopción requirió una corrección del acta de nacimiento ante el gobierno mexicano para demostrar que un padre social se había presentado para darle su apellido a Dago. A ojos de las autoridades del Registro Civil, Dago había completado su identidad pues ya contaba con apellido materno y paterno. No había necesidad de recurrir a la ciencia para sancionar la corrección. Para sus abuelos y demás familiares, el niño –con sus dos madres– se había colocado en el camino de un futuro próspero. La madre biológica también emigró a los Estados Unidos y vive a una distancia tal que él pueda visitarla los fines de semana.

El padre-tío ha “ganado” un hijo varón a quien le provee todas sus necesidades cotidianas. Ante el Estado-nación estadounidense, el nuevo padre social tiene derecho a presentar a Dago como su dependiente cuando entrega su declaración de impuestos. Aunque el tío –padre biológico de tres hijas– no mencionó un deseo de tener un varón, es posible que haya pesado en su aceptación de la idea de adoptar a Dago. La “divergencia entre razones conspicuas y latentes” que señala Bargach (2001:72) para su propia adopción informal en Marruecos es útil en este sentido. En todo caso, la interpretación de motivos de este tío hecha por sus parientes políticos le confiere admiración por

la nobleza de su aceptación de Dago, yendo a contracorriente de la posición machista del hombre que se junta con una madre *a condición de que* ésta rechace al hijo procreado con su pareja anterior. La preferencia por un hijo o hija puede efectivamente desencadenar la circulación de niños, motivada inclusive por intereses económicos. Por ejemplo, Notermans (2004:60) reporta que en el este de Camerún donde la circulación de niños es muy común, hermanos y hermanas frecuentemente solicitan entre sí hijos o hijas en adopción informal en un intento por “balancear el número de varones y niñas dentro del linaje”. Además, una mujer que adquirió una niña puede después inducir a su hija adoptada a parir un bebé porque dicho infante formará parte del linaje de la abuela.

Al inicio del Siglo XXI, en el valle agrícola que estudiaba, me resultaba claro que los hijos de madres solteras eran frecuentemente candidatos para una transferencia de derechos que sin duda les cambiaba la vida. La “ausencia” del padre biológico parecía asegurarles a los nuevos padres que no surgirían reclamos futuros. A ojos de estos pobladores rurales, un menor de edad sin padre era una figura vulnerable que necesitaba de la protección de los adultos. No era raro que alguna persona de los más allegados ofreciera (o fuese enlistado para) cuidar al niño, dándole un apellido completo. El menor se reasignaba así al linaje del padre adjudicado.

De hecho, las leyes vigentes del Registro Civil mexicano contemplan el “levantamiento de reconocimiento de hijo” para un niño que no hubiese sido reconocido por su padre (o madre) con anterioridad. Se puede recurrir a este trámite para que un juez “corrija” el acta de nacimiento de una persona previamente registrada, agregándole el apellido del hombre que lo reconozca como suyo. Este se convierte en el padre social, sea o no el biológico. De esta manera, el Estado-nación mexicano –en la figura del juez– anota la corrección genealógica en el acta original y la sanciona con la expedición de una nueva acta de nacimiento, un documento de identidad primordial¹².

El caso de Dago contrasta con el siguiente de Dalia en donde la circulación se discutió, pero por razones difíciles de dilucidar no se ha efectuado. Cuando Dalia tenía 5 años, sus padres emprendieron juntos la difícil y riesgosa travesía como indocumentados hasta Chicago. Aunque tenían dos hijas, optaron por llevarse únicamente a la menor pues –de solo un año de edad– sería más factible burlar los controles de la frontera, pasándola con los documentos de otra bebita.

¹² El procedimiento, descrito en el Artículo 64 del Reglamento del Registro Civil del Distrito Federal, asegura que el secreto de haber sido hijo natural quedará bien guardado en el acta de nacimiento primigenia “la cual quedará reservada y no se publicará ni se expedirá constancia alguna salvo mandato judicial”. Corroborado en entrevista con Lic. Penélope Ortega Miranda, juez del Registro Civil, Zamora, Feb. 21, 2012.

Dalia, la mayor, fue encargada con su tía Amelia¹³. Con el paso del tiempo, la madre biológica ha reconocido que Amelia es “la verdadera madre” de su hija. “Madre” e hija residen en el rancho con el abuelo paterno, viudo y también migrante activo a sus 67 años. Este ha sido el sostén económico de su nieta Dalia pues las remesas de sus padres han sido irregulares; él ha criticado abiertamente a su hija y yerno por este incumplimiento de la responsabilidad paterna. Dado su estatus como residente legal ante las autoridades estadounidenses, el abuelo consideró la posibilidad de adoptar legalmente a Dalia para poder tramitar sus papeles y así reunirla con sus padres. No fructificó esta “solución” basada en la apuesta de compartir el estatus migratorio legal.

Cuando el joven matrimonio se encontró en dificultades en Chicago debido al alcoholismo del padre de Dalia y se separaron, su madre le propuso a la tía Amelia que se llevara a Dalia consigo a Chicago y cuidara a las tres hermanas (Dalia, la que fue llevada inicialmente a Chicago por sus padres y la menor nacida en EE.UU.) mientras la madre trabajaba. Amelia se encontraba en un dilema: preferiría no correr el riesgo y seguir viviendo con Dalia en México, pero comprendía la sensatez de su hermana de quedarse donde tiene trabajo y apoyo gubernamental para la bebé ciudadana estadounidense. La alternativa de mandar las otras dos sobrinas a reunirse con Dalia en Michoacán las separaría de su madre biológica. Dalia sigue en una situación de adopción informal por su tía y abuelo, al fallar la opción de adopción formal como vía de reunificación con su madre y hermanas biológicas.

3.3 Custodia temporal: un limbo sancionado por el Estado-nación

La custodia temporal formalizada en un documento legal, categoría intermedia y ambigua en nuestro continuum de adopción por un pariente, podría suponerse resultado de una decisión tomada por uno u ambos progenitores cuando enfrentan una situación pasajera que les impide cumplir con sus responsabilidades. Sin embargo, en familias transnacionales suele implicar la injerencia de instancias gubernamentales en la vida privada. En un polo, en tanto un requisito impuesto por uno o más Estados-nación para trabajadores contratados dentro de un programa

¹³ Dada su edad de cuarenta y tantos años, en este medio rural Amelia es considerada una “solterona”, mujer con pocas posibilidades y probabilidades de casarse. Esta posición de sujeto la convierte en candidata ideal a ser “otra madre”.

binacional para laborar en el extranjero sin su progenie. En el otro polo, como una medida preventiva tomada por los padres ante el temor a ser separados legalmente de sus hijos.

Como botón de muestra del primer polo, analicemos las madres mexicanas seleccionadas para laborar bajo contrato de entre 6 semanas y 8 meses en el Programa de Trabajadores Temporales Agrícolas (PTAT) regido por un acuerdo bilateral entre Canadá y México. Puesto en marcha para hombres mexicanos en 1976, las mujeres fueron incluidas a partir de 1984. Los reclutadores prefieren las madres solteras, viudas, divorciadas o separadas pues suponen que estas categorías de “mujeres sin hombre” serán trabajadoras idóneas: dóciles, dispuestas a trabajar largas jornadas, deseosas de retornar al país de origen para reunirse con sus hijos y listas para reiniciar el circuito cuando llegue la siguiente temporada.

La solicitud de una mujer es canalizada a través de la Secretaría del Trabajo del gobierno federal mexicano¹⁴. Como uno de los pasos en el proceso de selección/aprobación, la madre de menores de edad debe acompañar su solicitud presentada en la ciudad de México de un formato de custodia temporal que designe a un pariente como tutor legal de los hijos durante su ausencia en Canadá. Este procedimiento de transferencia de la patria potestad por un tiempo claramente delimitado debe ser llevado a cabo en la zona de origen de la aspirante e implica dos pasos en los cuales la madre se enfrentará al enjuiciamiento de sus prácticas de maternidad por parte de autoridades del aparato de Estado. Primero, la madre acude a las oficinas de la agencia de protección de la infancia Desarrollo Integral de la Familia¹⁵ y propone el nombre de un familiar cercano para hacerse cargo de sus hijos menores de 18 años. Los empleados locales del DIF, basándose en lineamientos emitidos por el Sistema Nacional DIF, o aceptan o vetan la propuesta de la madre. Los criterios incluyen el grado de consanguinidad, el requisito de estar empleado y la solvencia económica y moral de la persona propuesta. A ojos del Estado-nación, de primera intención el cuidador temporal deberá ser el padre biológico. En cambio, la mayoría de las solicitantes proponen a su propia madre (abuela de los niños) o a una hermana porque confían en que el trato hacia sus hijos será no solo responsable sino amoroso.

¹⁴ Ofelia Becerril, Comunicación personal, abril 2011. Agradezco a Ofelia su explicación de los procedimientos exigidos por la Secretaría del Trabajo, mismos que sus entrevistadas le relataron como parte de su proceso de contratación.

¹⁵ DIF es una agencia federal, heredera de organizaciones similares que existieron desde la década de 1960, creada con oficinas en cada estado en 1977. En 1985, empezaron a aparecer oficinas locales y hoy día operan en aproximadamente el 62% de los municipios de México.

En el polo contrario hallamos la otra cara de la moneda: familias transnacionales de estatus migratorio mixto con hijos ciudadanos estadounidenses en aquel país quienes actúan de manera preventiva para proteger el destino de sus hijos ante lo que consideran una amenaza: la pérdida de la custodia de sus hijos y su traslado a las autoridades estadounidenses. Típicamente uno o ambos padres son indocumentados y uno o más de sus hijos son ciudadanos en virtud de haber nacido en suelo estadounidense. En vista de una letanía de leyes antiinmigrantes (tal como la HB87 que entró en vigor en julio 2011) y oleadas recientes de redadas en empresas que emplean mayoritariamente indocumentados, reportan algunos abogados que ofrecen servicios a familias migrantes que más y más padres han optado por tomar una medida preventiva ante la eventualidad de ser deportados. Los padres biológicos prefieren ceder la custodia temporal de su(s) hijo(s) ciudadanos estadounidenses a un familiar o amigo que tenga residencia legal para evitar correr el riesgo de que los menores sean recogidos por la agencia de protección estadounidense que vela por ellos (Departamento de Servicios a Familias y a Niños, que existe en cada estado)¹⁶.

Mediante esta práctica de circulación, los progenitores creen poder recuperar a sus hijos o bien asegurarles el derecho de permanecer en Estados Unidos en manos de un familiar o amigo de su confianza. Sin embargo, su apuesta depende de la voluntad del tutor designado, aun tratándose de parientes consanguíneos.

4. Conclusiones: Lazos flexibles para sentimientos duros en el “Siglo de la Niñez”

Este análisis de tres prácticas de circulación de niños mexicanos entre familiares cercanos se ha centrado en un grupo estigmatizado de menores de edad: los hijos “dejados atrás” por los padres que emigran, “encargados” a parientes. Tal como lo predice Grande (2012:320), mujer que se sintió huérfana al ser dejada junto con sus dos hermanos mayores, “el ciclo de dejar atrás a los niños no se detendrá mientras los padres sientan que la única manera de ofrecerles a sus hijos algo mejor sea partiendo [al Norte].” Las familias transnacionales mexicanas han flexibilizado sus sentimientos de conexión en respuesta a manifestaciones concretas de endurecimiento de los sentimientos antiinmigrantes en Estados Unidos.

¹⁶ <http://mundohispanico.com/news/2012/jan/05/tus-hijos-en-otras-manos>, Consultado el 30 enero 2013.

Esta exploración de relatos de adopción por un familiar cercano nos ha adentrado en las interfaces sociales entre familias y Estados-nación, evidenciando que los tentáculos de los gobiernos estadounidense, canadiense y mexicano pueden penetrar en la vida íntima del grupo familiar. Esto se logra a través de su prerrogativa de clasificar a las personas en determinadas posiciones de sujeto: ciudadano/no ciudadano; residente legal/indocumentado; legal/ilegal; trabajador bajo contrato deseable/indeseable. Sin embargo, aún sujetos a estos constreñimientos, los miembros de familias transnacionales negocian las reglas y políticas, cruzan fronteras, hallan intersticios y nichos, idean estrategias de sobrevivencia y a veces resistencia. Como vimos con la custodia temporal, llegan incluso a actuar en anticipación de medidas del aparato de Estado que amenazan sus derechos parentales, tales como la deportación y la temida “recogida” de sus hijos ciudadanos.

Así, la rígida dicotomía entre una esfera pública y otra privada es puesta en entredicho, exigiendo metodologías novedosas para escribir, leer e interpretar la niñez y las modalidades de ser una familia a pesar de la distancia. Hearst (2004:245) nos invita a “concebir a los niños no simplemente como objetos pasivos de catalogación legal sino como individuos quienes juegan un papel activo en el modelaje de sus identidades”. En los relatos de adopción, figuraron prominentemente las voces y otras expresiones de los niños y adolescentes. He intentado captar sus vivencias contradictorias y ambiguas de la circulación. Tal como lo muestra la psicoanalista brasileña Ceres Artico (2003), los menores de edad deben recorrer un largo camino de sanación para a su vez entender las vivencias igualmente contradictorias y ambivalentes de sus padres que partieron.

Dentro de una cotidianeidad marcada por la fluidez, la incertidumbre y el riesgo, los migrantes luchan por los derechos del niño y de la familia; hallan intersticios entre los dos (o más) Estados-nación donde protestar, confrontar y en ocasiones circunvenir leyes inmigratorias que les impiden entrar legalmente al país que ellos siguen viendo como “la tierra de oportunidades”. El compartir el estatus legal migratorio con parientes cercanos o canalizar información esencial para comprender, utilizar e incluso burlar los sistemas burocráticos¹⁷ han formado parte del repertorio

¹⁷ Yoshikawa (2012:22), al seguir a los padres indocumentados mexicanos, dominicanos y chinos de cerca de 400 bebés nacidos en la ciudad de Nueva York, encuentra que tratan de evitar el contacto directo con la mayoría de las autoridades estadounidenses (lo cual paradójicamente los aleja de apoyos disponibles para sus hijos ciudadanos). Por otra parte, se ven obligados a tratar con grupos ilícitos (e.g. los coyotes quienes facilitaron su ingreso sin papeles, para pagarles su deuda).

de la sobrevivencia. Hoy día, en tiempos antiinmigrantes, la flexibilización de las relaciones de parentesco, y particularmente la circulación de niños, no es nueva pero se ha vestido con otros ropajes.

Un indicador de dicha flexibilización son los parientes con guión que han aparecido arriba en los relatos de adopción por un familiar: madre-abuela; padre-tío; madre-hermana, hermana-prima. Son personas que ocupan una posición genealógica jerárquica fundamentada en un reconocimiento moral mas no legal, aunque los casos que involucran el subterfugio (como el de Dago expuesto arriba) ilustran la posibilidad de sancionar legalmente una relación de parentesco ficticio. Entablan relaciones sociales ficticias en las cuales las partes tratan al otro como si ocupase determinada posición genealógica. La validación de dichas relaciones pasa por sentimientos de conexión. La antropóloga estadounidense Barbara Yngvesson (2010:57), en su estudio de adopciones transnacionales, subraya cómo los Estados-nación de origen y de destino del niño adoptado participan activamente en crear estas relaciones “como si fuese”, borrando lazos de pertenencia previos, transformando al menor legalmente en huérfano y asignándolo a su nueva familia *como si* no hubiera tenido ninguna otra. Así, tanto la familia como la Nación otorgan y revocan el sentido de pertenencia.

El pantanoso territorio de los sentimientos de conexión y los cambiantes contenidos históricamente determinados de las relaciones “como si fuera” es iluminado desde un marco religioso y cultural islámico por la antropóloga marroquí Jamila Bargach (2001), quien reflexiona sobre su propia adopción por sus tíos maternos. Esta práctica de adopción por costumbre (*customary adoption*) ocurrió cuando la única hija de una tía materna de Jamila murió siendo bebé. Como reza el refrán marroquí, “una hija cubre a sus padres” y esta muerte dejaba a la madre desconsolada y “descubierta” en un hogar con predominio masculino (su marido y dos hijos varones). Para rectificar el desbalance, la abuela materna y matriarca decidió que su otra hija quien era madre de tres mujercitas le “regalara” a Jamila bebé. Bargach explicita los sentimientos de conexión contradictorios que la unían simultáneamente a las personas que llamaba madre y padre (sus tíos maternos) y a las que llamaba tíos (sus progenitores) en su vivencia de este secreto a voces familiar.

Cuando, 35 años después, su “a veces hermana-a veces prima” le propuso repetir la práctica de *rabi* con Rita, la hija de seis años de ésta para poder ofrecerle estudios universitarios en los

Estados Unidos a donde Bargach había emigrado, la antropóloga consideró los potenciales beneficios pero también los costos emocionales para la “a veces hija –a veces sobrina”. Tomando en cuenta también el parecer de su esposo y cuñado, decidió no aceptar “el regalo” (la niña). La terminología de Bargach insiste en la flexibilidad de una relación que adquiere visos de ambos posicionamientos con el paso del tiempo. El desenlace (la no-adopción) subraya que la misma práctica no necesariamente tiene el mismo contenido porque las condiciones históricas han cambiado entre las dos generaciones de hermanas. Lo que estaba en juego en la primera generación fue “un capital emocional” (el apoyo prestado por la hija hasta la vejez de sus padres y especialmente la madre), mientras que en la segunda privaba una preocupación compartida por la educación de la niña. Por ende, la discusión de opciones y los sacrificios inherentes a cada una giró en torno a una noción del interés superior de Rita y no una agenda orquestada por las generaciones precedentes. (Bargach 2001:83-84).

De manera paralela, entre las familias michoacanas estudiadas aquí, la práctica de adopción por un pariente no es totalmente nueva. Conocí, por ejemplo, un caso de los años 1970 en el cual la oferta del tío paterno de adoptar a dos de sus sobrinos surgió del desamparo en el cual se hallaba su cuñada, la madre biológica, al enviudarse con una numerosa prole. No obstante, en el siglo XXI, la misma práctica parece estar motivada principalmente por una estrategia familiar de ascenso social vinculado a la emigración e incluso de reunificación familiar en el Norte. Ante circunstancias históricas francamente adversas para la mayoría de las familias campesinas de Michoacán, éstas han “reciclado” la circulación de niños, si bien manteniendo una retórica del interés superior del niño.

Un segundo indicador de flexibilización de las relaciones de parentesco entre las familias transnacionales michoacanas en el Siglo XXI son las fronteras borrosas que separan las tres categorías, los vasos comunicantes entre ellas. Una custodia temporal puede desembocar en una adopción formal, por ejemplo cuando un padre (o madre) biológico fallece o abdica sus derechos y responsabilidades. Un hijo puede pasar de una situación de adopción informal a la custodia temporal si la madre emigra bajo un contrato laboral que así lo exija. Una adopción ostensiblemente formal puede transformarse en otra formal cuando un familiar con estatus legal esté disponible y dispuesto. La circulación de niños se lleva a cabo dentro de un terreno en disputa cuyos contornos son moldeados por las definiciones del “interés superior del niño” en su encuentro con los intereses de los familiares, de los agentes de los Estados-nación y de otros

concernidos. Es tarea del investigador identificar empíricamente esta constelación de personas concernidas.

Las familias transnacionales cuyas prácticas de circulación he analizado han generado sus propios reconocimientos de “derechos en niños”, acatando y al margen de las leyes relativas a la patria potestad de México y de los Estados Unidos. Han ejercido sus derechos y responsabilidades en una matriz cultural, reinventando constantemente sus sentimientos de conexión y pertenencia ante nuevas circunstancias históricas. Han respondido a lo que Frances Bartkowski (2008:45), en una iconoclasta reflexión sobre el parentesco y la intimidad, caracteriza como una “ansia humana por crear sistemas de conectividad (*connectedness*)”, lográndose mediante “el parentesco que nos dispersa al mismo tiempo que nos une, mediante conflicto y conexión.” (p. 21)

Bibliografía

- Artico, C. I. (2003) *Latino Families Broken by Immigration. The Adolescents' Perceptions*. New York: LLB Scholarly Publishing.
- Bacon, D. (2008) *Illegal People. How Globalization creates migration and criminalizes immigrants*. Boston: Beacon.
- Bargach, J. (2001) “Personalizing It: Adoption, Bastardy, Kinship, and Family”. En Faubion, J. (ed.). *The Ethics of Kinship: Ethnographic Inquiries*. Lanham. Maryland: Rowman and Littlefield.
- Barndt, D. (2002) *Tangled Routes. Women, Work and Globalization on the Tomato Trail*. Lanham. Maryland: Rowman and Littlefield.
- Bartkowski, F. (2008) *Kissing Cousins: a new kinship bestiary*. New York: Columbia.
- Bowie, F. (ed.) (2004) *Cross-Cultural Approaches to Adoption. European Association of Social Anthropologists Series*. London: Routledge.
- Bryceson, D. y Ulla Vuorela, eds. (2002) *The Transnational Family: New European Frontiers and Global Networks*. Oxford: Berg.
- Bustamante, J. J. y Alemán, C. (2007) “Perpetuating Split-household Families. The case of Mexican Sojourners in Mid-Michigan and their Transnational Fatherhood Practices”, *Migraciones Internacionales* 4: 65-86.
- Cadoret, A. (2010) “Maternité et parenté plurielle”. En Fons, V., Piella, A. y Valdés, M. (eds.) *Procreación, crianza y género. Aproximaciones antropológicas a la parentalidad*. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias.

- Carsten, J. (ed) (2000) *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Coe, C.; Reynolds, R.; Boehm, A.; Hess, J. y Rae-Espinoza, H. (eds.) (2011) *Everyday Ruptures. Children, Youth, and Migration in Global Perspective*. Nashville: Vanderbilt.
- Douglas, K. (2010) *Contesting Childhood. Autobiography, Trauma and Memory*. New Brunswick: Rutgers.
- Dreby, J. (2006) "Honor and Virtue: Mexican parenting in the transnational context", *Gender and Society*, 20(1):32-59.
- Dreby, J. (2010) *Divided by Borders. Mexican migrants and their children*. Berkeley: University of California Press.
- Farr, M. (2006) *Rancheros in Chicagoacán. Language and Identity in a Transnational Community*. Austin: University of Texas Press.
- Faubion, J. D. (2001) *The Ethics of Kinship. Ethnographic Inquiries*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- González, M.; Rodríguez Jiménez S. y Rodríguez Jiménez, N. (2011) *El interés superior del menor en el marco de la adopción y el tráfico internacional. Contexto mexicano*. Instituto de Investigaciones Jurídicas, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Serie Doctrina Jurídica, Num. 586.
- Grande, R. (2012) *The Distance Between Us. A Memoir*. New York: Atria Books.
- Hansen, K. V. (2005) *Not-so-nuclear families. Class, Gender and Networks of Care*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Hearst, A. (2004) "Recognizing the Roots: Children's Identity Rights". En Pufall, P. B. y Unsworth, R. (eds.) *Rethinking Childhood*. New Brunswick: Rutgers.
- Hellman, J. A. (2008) *The World of Mexican Migrants. The Rock and the Hard Place*. New York: The New Press.
- Hirsch, J. (2003) *A Courtship After Marriage. Sexuality and Love in Mexican Transnational Families*. Berkeley: University of California Press.
- Hondagneu-Sotelo, P. y Ávila, E. (1997) "I'm Here, but I'm There: The Meanings of Latina Transnational Motherhood", *Gender & Society*, 11(5):548-571.
- Leinaweaver, J. B. (2008) *The Circulation of Children. Kinship, adoption, and morality in Andean Peru*. Durham: Duke University Press.
- Lestage, F. y Olavarría, M. E. (coords.) (2011) *Parentescos en un mundo desigual. Adopciones, lazos y abandonos en México y Colombia*. México: Miguel Angel Porrúa, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Massey, D. y Sanchez M. (2010) *Brokered Boundaries. Creating Immigrant Identity in Antiimmigrant Times*. New York: Russell Sage.
- Mummert, G. (2009) "Siblings by telephone. Experiences of Mexican children in long-distance childrearing arrangements", *Journal of the Southwest*, 51(4):515-538.

Mummert, G. (2011) “Todo queda en familia (transnacional): niños mexicanos a cargo de cuidadores alternativos”. En Lestage, F. y Olavarría, Ma. E. (eds.) *Parentescos en un mundo desigual. Adopciones, lazos y abandonos en México y Colombia*. México: Miguel Ángel Porrúa, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Mummert, G. (2012) “Pensando las familias transnacionales desde los relatos de vida: análisis longitudinal de la convivencia intergeneracional”. En Ariza, M. y Velasco, L. (eds.) *Métodos cualitativos y su aplicación empírica. Por los caminos de la investigación en migración internacional*. México D.F.: IIS-UNAM/COLEF.

Mummert, G. (en prensa, 2014) “Retos y dilemas éticos en la investigación-acción con familias de migrantes en situación de vulnerabilidad: Reflexiones en torno a una experiencia en Michoacán”. En Denman, C. A. y Castro, M. (eds.) *La ética en la investigación social*. Hermosillo: El Colegio de Sonora.

Nazario, S. (2007) *Enrique's Journey. The Story of a Boy's Dangerous Odyssey to Reunite with his Mother*. New York: Random House.

Newman, K. S. (2012) *The Accordion Family. Boomerang kids, anxious parents, and the private toll of global competition*. Boston: Beacon Press.

Notermans, C. (2004) “Fosterage, marriage and kinship en East Cameroon”. En Bowie, F. (ed.) *Cross-Cultural Approaches to Adoption. European Association of Social Anthropologists Series*. London: Routledge.

Panter-Brick, C. (2000). “Nobody's children? A reconsideration of child abandonment”. En Panter-Brick, C. y Smith, M. (eds.) (2000) *Abandoned Children*. Cambridge:Cambridge University Press.

Panter-Brick, C. y Smith, M. (eds.) (2000) *Abandoned Children*. Cambridge:Cambridge University Press.

Pribilsky, J. (2007) *La Chulla Vida: Gender, Migration, & the Family in Andean Ecuador and New York City*. Syracuse: Syracuse University Press.

Pufall, P. B. y Unsworth R. (2004) *Rethinking Childhood*. New Brunswick: Rutgers.

Rodríguez, D. (2011) “Padres astronautas e hijos paracaídas, configuraciones del parentesco entre la población china de Canadá: ¿un modelo reproductivo transnacional?”. En Grau, J.; Rodríguez, D. y Valenzuela, H. (eds.) *Parentescos. Modelos culturales de reproducción*. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias, S.A.

Salazar, C.; Jiménez, E. y Wanderley, F. (2010) *Migración, cuidado y sostenibilidad de la vida*. La Paz, Bolivia: Universidad Mayor de San Andrés/Naciones Unidas, INSTRAW/Gobierno de España, Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación.

Salazar-Parreñas, R. (2000) “Migrant Filipina domestic workers and the international division of reproductive labor”, *Gender and Society*, 14(4):560-581.

Salazar-Parreñas, R. (2005) *Children of Global Migration. Transnational Families and Gendered Woes*. Stanford: Stanford University Press.

Smith, R. C. (2006) *Mexican New York. Transnational Lives of New Immigrants*. Berkeley: University of California.

Triano, E., M. (2006) “Reciprocidad diferida en el tiempo: Análisis de los recursos de los hogares *dona* y envejecidos”. En González De La Rocha, M. (coord.) *Procesos domésticos y vulnerabilidad. Perspectivas antropológicas de los hogares con Oportunidades*. México: Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS.

Yngvesson, B. (2010) *Belonging in an Adopted World: Race, Identity, and Transnational Adoption*. Chicago: The University of Chicago Press.

Yoshikawa, H. (2012) *Immigrants Raising Citizens*. New York: Russell Sage.

Entrevistas:

Entrevista realizada por Gail Mummert a Lic. Penélope Ortega Miranda, Juez, Registro Civil, municipio de Zamora, Michoacán, Zamora, 21 febrero 2012.

Entrevistas repetidas con catorce familias transnacionales michoacanas, realizadas por Gail Mummert y/o auxiliares de investigación Alejandra Camarena Ortiz, Alberto Flores Hernández, Leticia Díaz Gómez, y Eduardo Santiago Nabor, 2005-2012.

Prensa:

“Divided by Immigration Policy”, Reportero John Leland, *New York Times*, Metropolitan section, 9 septiembre 2012, p. 1 y 6.

“Incrementa la cultura de las adopciones”, Reportera Elena Rojas, diario *El Independiente*, 16 Mayo 2012, Zamora, Michoacan. <http://www.el-independiente.com.mx/incremento-cultura-de-la-adopcion-registro-civil-tramita-2-al-mes-en-promedio/> Consultado el 20 mayo 2012.

Sitios de Internet consultados:

Ejemplos de organizaciones ciudadanas y grupos de cabildeo anti-inmigrante:

www.fair.org (Federation for American Immigration Reform, fundada 1979)

www.capsweb.org (Californians for Population Stabilization, fundada 1986)

Ejemplos de organizaciones ciudadanas y grupos de cabildeo a favor de los derechos humanos (incluidos los de los inmigrantes):

multiamerican.scpr.org (Multiamerican. Southern California Public Radio)

splcenter.org (Southern Poverty Law Center)

<http://www.equidadparalainfancia.org> (Equidad para la Infancia, Argentina)

Sitios dirigidos a migrantes:

http://www.ehowenespanol.com/ceder-derechos-custodia-nino-como_58773/

<http://mundohispanico.com/news/2012/jan/05/tus-hijos-en-otras-manos/>

MIGRACIONES Y CAMBIOS EN LAS PAUTAS PARENTALES: LOS TRABAJOS DE LOS NIÑOS Y LAS NIÑAS¹

Clara Carme Parramon
ccparramon@gmail.com
Universitat Autònoma de Barcelona

Resumen

El propósito de esta comunicación es presentar primeros resultados relativos al ámbito de las parentalidades, en el marco de una investigación en curso sobre los movimientos migratorios que tuvieron lugar durante el franquismo. Se trata en concreto de las migraciones interiores protagonizadas por las mujeres que emigraron a Cataluña en aquellas décadas y hoy residentes en L'Hospitalet de Llobregat, un municipio de la periferia de Barcelona en el que en mayor número se asentaron.

En el marco de aquellos movimientos migratorios, la complejidad que caracterizó los cambios en las pautas parentales comportó nuevas configuraciones del sistema de género, entre las cuales el propósito de esta comunicación es analizar las concernientes a los trabajos infantiles. Para ello, tras presentar brevemente las principales características del modelo etnográfico de parentesco en el que se enmarca esta comunicación, me referiré a las prácticas y representaciones relativas a los trabajos infantiles en las sociedades de origen, abordando a continuación, las referentes a los trabajos que se estaban desarrollando en la juventud, es decir, en las edades en que se emigraba, para así mejor poder contextualizar los cambios que tuvieron lugar al respecto en los procesos de integración social y adaptación cultural a la sociedad de nuevo asentamiento.

El diseño técnico de la investigación en curso, paralelamente a la consulta de fuentes secundarias, se basa en un prolongado trabajo de campo que focaliza la realización de historias de vida a mujeres de distintos orígenes que participaron en las migraciones objeto de estudio, así como la observación participante en sus entornos familiares y grupales. En esta comunicación desarrollaré el tema expuesto basándome en las experiencias infantiles y

¹ Esta comunicación se ha beneficiado de la producción teórica y debates relativos al proyecto MCYT "Parentescos: Formas de Parentalidad y Articulaciones Disciplinarias" (COS2012-39041-C02-01), en curso de desarrollo en el Grup d'Estudi Transcultural de la Procreació - Grup de Recerca en Antropologia Fonamental i Orientada, ANE de la UAB, cuya investigadora principal es Anna Piella Vila.

juveniles de mujeres originarias de las zonas montañosas de Galicia y Aragón, dado el interés que a mi entender supone que ambos orígenes se configuren como aquellos en los que los cambios derivados de la emigración se perfilen como especialmente notables². Por lo que se refiere al trabajo de los niños en concreto, me baso en las menciones que ellas hacen, ya sea usando el masculino como genérico o como indicador discriminatorio.

1. Parentesco y cambios por emigración

En las migraciones objeto de estudio predominaron en gran medida, como es sabido, los desplazamientos del campo a la ciudad que comportaron el paso de la agricultura a la industria y conllevaron la generalización del trabajo asalariado. Se trató de movimientos migratorios que abarcaron al conjunto del Estado y se extendieron hacia Europa. La complejidad de aquel sistema migratorio se pone de manifiesto, por lo que a mi investigación se refiere, en los itinerarios seguidos hasta la llegada o el retorno³ a Cataluña, cuyo crecimiento poblacional en aquellas décadas fue el mayor de su historia. En torno a un millón y medio de emigrantes se asentaron mayoritariamente en Barcelona y su área metropolitana, en cuyos municipios, entre los cuales se encuentra L'Hospitalet de Llobregat, las proporciones de población inmigrada llegaron al 40% y 50%, alcanzándose el 70% ó 80%⁴ en muchos de los barrios que a menudo surgieron como tales en aquellos años. Una de las causas de movilizaciones humanas de tal magnitud la constituyen los motivos económicos, a los que los propiamente políticos no les son ajenos, especialmente en casos de estados dictatoriales como lo era el español en el período estudiado.

La perspectiva desde la que estudio las estrategias de integración social y adaptación cultural a la sociedad catalana concibe el fenómeno migratorio como un proceso en el cual las personas que lo protagonizan son personas con historia, personas 'enteras', en cuyas vidas la presencia del 'allí' y el 'aquí', y viceversa, de una u otra forma continúan vigentes⁵. Es por ello por lo que en esta comunicación abordaré brevemente, en primer lugar, el modelo etnográfico de

² Mi investigación no incluye otras Comunidades Autónomas del norte de la península, cuyas características por lo que a organización económica y social se refiere presentan similitudes notables con las zonas montañosas de las dos Comunidades escogidas, ya que en el período estudiado sus flujos migratorios hacia Cataluña fueron mucho menores que los procedentes de Galicia y Aragón.

³ Los desplazamientos al extranjero podían emprenderse desde los lugares de origen o, a menudo, desde las zonas a las que ya se había emigrado.

⁴ Riquer y Culla (1989).

⁵ Ver Sayad (2010), en cuyo prefacio Pierre Bourdieu escribe: "Sayad devuelve a los 'inmigrados', que son también 'emigrados', su origen y todas las particularidades que les están asociadas".

parentesco y las pautas parentales que le eran propias en las sociedades de origen antes de emigrar, para centrarme en las características de los trabajos infantiles y juveniles, y la división sexual de los mismos en la que se enculturaba a niños y niñas. Y desde ese marco me referiré a continuación a los cambios acaecidos en la nueva sociedad de asentamiento, es decir a las pautas que se asumieron como nuevas, así como a aquellas del bagaje de origen que se seleccionaron por considerarse operativas en el nuevo entorno y se mantuvieron mientras fueron útiles.

El modelo etnográfico de parentesco al cual corresponden y en el marco del cual se explican las normas, prácticas y representaciones relativas a las relaciones de género relativas a las particularidades de los trabajos infantiles y juveniles a las que me voy a referir, no parte de entender la consanguinidad como la condición que distingue el parentesco de otras relaciones sociales. Es desde una concepción social del parentesco que en nuestras sociedades se dejan analizar las formas plurales de parentalidad, así como, desde una perspectiva transcultural, las instituciones de parentesco de sociedades no occidentales. Se trata de aquellas relaciones que son comunes a la necesaria reproducción de los grupos humanos en cualquier sociedad, es decir, aquellas relaciones que toda sociedad articula diversamente en torno a las formas de procrear criaturas, de adscribirlas a grupos de manera definitiva o cambiante y de criarlas, así como las relaciones que fruto de todo ello suelen prolongarse a lo largo de la vida⁶.

Las normas, prácticas y representaciones del modelo de parentesco vigente en las zonas rurales de las sociedades de origen de las poblaciones inmigradas sujeto de estudio eran de largo recorrido histórico. Dos eran los factores que articulaban sus relaciones de parentesco: el funcionamiento del grupo doméstico como una unidad económica y las relaciones de género⁷. Ambos factores organizaban los componentes del modelo de parentesco a los que, a modo de contextualización me referiré brevemente a continuación, para desarrollar con más detenimiento los relativos a los trabajos infantiles y juveniles.

La gran mayoría de mujeres que participaron en aquellos intensos movimientos migratorios, caracterizados a menudo de éxodo rural, se habían criado en una economía de subsistencia y cuando por contraer matrimonio pasaban a ser las responsables de una unidad doméstica, sabían cómo contribuir a la provisión de los medios necesarios para el sustento del grupo. La alta natalidad era un patrón de comportamiento plenamente asumido que se vinculaba a la subsistencia y prosperidad del grupo doméstico, siempre y cuando el número de hijos e hijas

⁶ González Echevarría (2010) y Grau, Rodríguez, Valenzuela (2011).

⁷ Parramon (2011)

no comportase un desajuste económico singularmente grave. Sin embargo, ésta era una eventualidad bastante habitual, dada la limitada eficacia del único método anticonceptivo utilizado: el coitus interruptus, cuya eficiencia estaba muy condicionada por las representaciones y prácticas masculinas relativas a las relaciones sexuales.

En el necesario equilibrio entre patrimonio familiar y número de hijos e hijas incidía, por un lado, el hecho de que las necesidades consideradas básicas del período de crianza se resolviesen en el seno de la unidad doméstica. Se trataba de la provisión de comida, ropa y de los cuidados pertinentes en caso de enfermedades comunes. Y, por otro lado, para el mantenimiento de aquel equilibrio entre recursos y descendencia, era menester que los beneficios del trabajo infantil y juvenil contribuyesen a compensar los desembolsos que comportaba la crianza, tales como el calzado, la tela para la ropa, ciertos alimentos...

El peligro de ruptura del equilibrio entre recursos y necesidades básicas de la unidad doméstica aparecía cuando los ingresos y los productos recibidos por el trabajo por cuenta ajena, combinados si era el caso, con los de la pequeña producción agrícola propia, no podían ni asegurar que los alimentos no escaseasen. El hecho de que para hacer frente a aquel peligro existiesen estrategias bien pautadas y largamente practicadas que propiciaran la emergencia de formas diversas de coparentalidad, pone de manifiesto la consistencia del modelo de parentesco estudiado, algunos de cuyos componentes no se dejarían analizar al margen de la definición del dominio del parentesco ya enunciada. Me refiero a la adscripción de algún hijo o hija, o más de uno, a otro grupo doméstico de manera definitiva o temporal –sin que por ello desapareciese la relación con el hogar de nacimiento– y a las relaciones parentales que a partir de ahí podían construirse en el seno del grupo de acogida. Se trataba de una práctica minoritaria, al tiempo que presente en multitud de pueblos y aldeas, con un largo recorrido histórico en las comunidades rurales, así como en gran parte de la Europa campesina⁸.

Ésta fue una de las prácticas que desapareció completamente en el proceso de adaptación a la sociedad a la que se emigró, proceso en relación al que la importancia de los principales cambios relativos a las relaciones parentales fue, a mi entender, muy destacable, dada su vinculación con algunas de las transformaciones de largo alcance acontecidas en el siglo XX. Por un lado, el número de hijos disminuyó exponencialmente y ello a pesar de que el coitus interruptus continuó aplicándose como único método anticonceptivo; es decir, la emigración comportó asimismo cambios en profundidad relativos al grado de autoridad femenina respecto al comportamiento masculino en las relaciones sexuales y sus representaciones. Por otro lado,

⁸ Grau (2010).

la hospitalización del parto, inexistente en origen, excepción hecha de la aparición de dificultades graves que se relacionaban con peligro de muerte, fue asumida de inmediato. En ambos casos, se trató de cambios vinculados a la disminución de las tasas de fecundidad y mortalidad –en este caso tocantes a población infantil y femenina— que articularon el proceso de la llamada primera transición demográfica. Y por último, destacar también la asunción de una nueva necesidad básica, inexistente como tal en origen: la escolarización regular de hijos e hijas sin discriminación por sexo, que se erigió como una nueva función parental concebida, sin vacilaciones, como fundamental y se vincula con el acceso generalizado de la población femenina a la enseñanza que en nuestra sociedad, como es sabido, se alcanzó en las últimas décadas del siglo pasado.

2. Trabajo y género en la infancia y juventud

La socialización de las criaturas en el ámbito rural por lo que a los trabajos se refiere comenzaba en la primera infancia y presentaba similitudes muy notables, al tiempo que diferencias significativas de distinta índole. Los tipos de trabajos variaban según la edad, el sexo, el número de hermanos y hermanas, circunstancia ésta que también incidía en las edades en que se empezaba a trabajar. Fueran unas u otras las circunstancias, el trabajo infantil fue una práctica generalizada, cuya única excepción se reducía a aquellos niños y niñas pertenecientes a clases medias y altas. En el marco de estas características generales, la selección de territorios de origen ya mencionada: zonas montañosas de Galicia y Aragón, permite que en relación al sistema de género y a las edades de inicio emerjan algunas peculiaridades de innegable interés relativas al trabajo infantil. Se trata, por un lado, del hecho que desde la más tierna infancia existía trabajo infantil y, por otro, de que era realizado indistintamente por niños y niñas, características que no tienden a contemplarse en la escasa bibliografía sobre el tema relativa a nuestro país. Las descripciones de las características del trabajo y quienes lo realizaban, dan constancia de ello, así como de las condiciones de vida:

“Yo, desde que recuerdo que empecé a caminar, iba con mi abuelo con las ovejas y con las cabras. (...) ¡Lo primero que aprendí fue a ser pastora! Eso fue lo primero que aprendí, yo con mi abuelo; claro, como era la mayor... Y mi abuelo me decía: ‘Venga que no se metan allí las ovejas, que no...’. Claro, porque tenías que mirar que no se pusieran en las fincas que estaban trabajadas; las tenías que llevar por el monte y claro por donde veían que había hierba ellas se colaban y tenías que guiarlas que no fueran... ¡y yo corría que no veas! (...) Todos los niños de la aldea hacían de pastores porque todos tenían vacas, cabras y ovejas, todos: era lo que había, allí era lo que tocaba. (...) Yo iba con mi abuelo, pero había niñas de mi edad que iban solas, iba el rebaño con

ellas solas. En el monte las ovejas y las cabras se juntaban todas, iba todo en un rebaño. Las de cada pueblo muchas veces se juntaban con los pueblos cercanos; depende para donde las llevaras, te juntabas con aquel pueblo; si ibas para otra zona te juntabas con otro pueblo. Luego ya, cada rebaño se iba para su sitio y ellas sabían su camino; de vez en cuando se escapaba alguna para el otro pueblo y la teníamos que ir a buscar pero eran muy pocas las veces que se escapaban”.

Estos recuerdos se remontan a mediados de la década de 1940 y nos introducen al tipo de trabajo infantil en el que de forma generalizada se iniciaban tanto niños como niñas en las zonas montañosas seleccionadas, explicando con toda naturalidad que lo asumían a edades muy tempranas e inicialmente en compañía de un adulto ya mayor, que probablemente debido a su edad ya trabajaba poco en las tareas agrícolas, es decir un abuelo como también era el caso de esta otra mujer:

“(…) y me subía a los hombros, en los hombros... Y si no me decía: ‘Cógete al rabo de las vacas para que puedas subir más a gusto...’. Y me cogía al rabo de las vacas. Como yo era pequeñita... Y a los 6 ó 7 años ya me empezaron a mandar con las ovejas (...) ¡aunque hubiera nieve iba con las ovejas! (...) Te ibas a dormir... yo muchas noches venía tan cansada de estar con las ovejas todo el día, que me dormía y mi abuela, que en paz descansa, cogía y me llevaba la cena a la cama; me llevaba leche con castañas, o leche con pan, o leche con patatas... Y yo durmiendo y ella me lo metía por la boca para que cenara algo, porque claro, venía de las ovejas todo el día... Porque yo, es un pueblo, pero hambre no hemos pasado nunca, porque se hacía en casa todo. (...) Y entonces ya te digo, yo iba con las ovejas muchísimo, hasta que, claro, que pude trabajar en el campo”.

Experiencias similares se ponen de manifiesto en otros relatos, que en el caso que sigue, introduce nuevos elementos:

“Yo me acuerdo que con 4 años iba al monte con las vacas. Del pueblo iban más, yo no iba sola. A ver, cada uno iba con lo suyo y a lo mejor allá arriba iban las vacas por donde les daba la gana y nos juntábamos todos por allá, que, a ver, que no nos lo pasábamos mal. (...) Íbamos todo el día allá, nos preparaban un trocito de pan con una tortillita de aquellas redondas que hacían antes y la metían en el pan y ya nos lo comíamos antes de salir y ya estábamos todo el día sin comer. (...) Nosotros no teníamos tierra... para poder nosotros vivir de ella, pero había otras familias que sí que tenían para poder vivir. Pero bueno era así, era así; que son recuerdos que no son dolorosos. (...) Yo me los recuerdo con agrado y pensando que a lo mejor aquello me ha hecho hacerme más fuerte. (...) Yo veía a los lobos como de aquí a la Gran Vía y no pensaba que nos iban a hacer nada”.

El componente lúdico no era ajeno a los encuentros infantiles en el monte; sin embargo, presuponer, como había hecho en una fase más temprana de mi trabajo de campo, que el trabajo de pastor o pastora fuese en cierta medida percibido, recordado como un juego que se practicaba con otros niños y niñas, no puede generalizarse:

“Juego no, juego no, porque nosotros sabíamos muy bien que aquello era un trabajo. Era un trabajo y que había que hacerlo, y las personas mayores, pues, quedaban trabajando en casa, en el campo...”

Es decir, en edades tempranas niñas y niños ya habían interiorizado las claves socioculturales del medio al que pertenecían, sabiéndose, al mismo tiempo, ellos y ellas mismos útiles y necesarios para la subsistencia de su unidad doméstica. Y, tal como se plantea sucintamente en la cita anterior por lo que a tener o no tener tierra en propiedad se refiere, también se adentraban en el conocimiento de las diferencias socioeconómicas en el seno de su comunidad, ya que las condiciones de precariedad extrema eran conocidas en los entornos más inmediatos:

“Había vecinos allí, pues, que lo han pasado muy mal... íbamos con las ovejas y llevar un trozo de pan. (...) Allí se cocía el pan cada 15 días en unos hornos que había, que les daba el aire por todos los sitios y se ponía más duro que una piedra... Y cuando ibas con las ovejas y llegabas a una fuente lo mojabas para comértelo mejor... Yo siempre llevaba un poquito de tocino, un trocito de algo para comer con él, pero había vecinos que no... Y gracias que se tenía pan. (...) Nosotros comíamos bien, pero había otros (que) mucho mejor; porque estaban, por ejemplo, la otra casa allí en el pueblo que tenían tres o cuatro casas y cobraban rentas de una y de otras. (...) En aquella casa había de todo: había radio... que en las nuestras no había, y reloj, allí había reloj y había de todo, tenían ropa. ¡Tenían de cosas!”

Otra mujer se refiere a esas diferencias sociales con una claridad meridiana para, sorprendentemente, acabar articulándolo en relación con los comportamientos relativos a la reproducción del grupo:

“Había dos casas en el pueblo, fuertes, que tenían criados, y luego ya venían las medianas que no te falta, pero no tienes y luego los que tuvieron que emigrar porque no tienes. Allí sabes cómo es más y es menos por las fincas que tenía uno. Tienes más fincas, pues, tienes más... tienes una o dos, no puedes vivir, te tienes que marchar... Así era en el pueblo... Tierra, todos tenían, aunque tuvieras poco; pero, claro, luego si tienes más hijos y tienes menos fincas...”

A mi entender, también es remarcable que se distinguiera entre factores relativos a las diferencias de clase social y aquellos debidos a circunstancias personales susceptibles de contribuir o abocar a la precariedad económica, relacionada en este caso con una necesidad básica como la comida:

“O bien veníamos a comer a casa –como, claro, el pastoreo es mañana y tarde, pues, a lo mejor veníamos a comer a casa– o bien nos llevaban la comida, dependía si estábamos cerca... Yo recuerdo eso con mucho cariño, sí, sí. (...) Había unos vecinos, que ahora están la mayoría aquí y eran unos chicos y unas chicas majísimos, pero el padre los trataba muy mal. Era un padre que bebía mucho, era muy mala persona – no sé si es por las consecuencias del alcohol o porque le salía a él, no lo sé– y aquellos niños lo pasaban muy mal, muy mal. (...) Y la madre, pobre, estaba tan dominada por el marido que no podía, no podía... Era una buenísima mujer. Yo me acuerdo que cuando (a nosotros) nos

llevaban la comida... Yo por ejemplo, he llevado la comida a mis hermanos más pequeños cuando yo ya no iba con las cabras; pues siempre se repartía la comida con aquellos niños porque estaban todo el día sin comer si no les llevaban. No les llevaban nada”.

De lo expuesto hasta aquí podría deducirse que durante su infancia los niños y las niñas de las zonas montañosas de la península no crecían inmersos en la organización sexuada del trabajo por lo que a su experiencia personal se refería. Ciertamente, como todos los niños y niñas, se adentraban en los procesos de enculturación relativos a la división sexual del trabajo por el aprendizaje respecto al comportamiento de las generaciones adultas. En este sentido, una niña, cuya madre estaba muy a menudo enferma y este hecho la hacía más sensible al absentismo masculino respecto a las funciones parentales, observaba que:

“Era ella la que tenía que hacer las cosas... ¿Quién ayudaba? Los críos, pues unos los cuidábamos nosotros porque ya éramos más... a la pequeña ya la cuidábamos nosotros. Había vecinas que la ayudaban. Los hombres no. En eso sí que los hombres no eran de estar cuidando los... ni críos ni haciendo cosas de casa”.

Y aquella niña hoy recuerda y valora:

“Es decir, a ver, a mi padre no lo he visto yo nunca, cuando éramos pequeños, nada, ni fregar un plato... A él había que servirle el café o lo que fuera y había que tenerlo allí como si fuera el... ¡el jefe! Y era el jefe, vaya. Pero que no era aquello de decir: ‘no, aquí lo compartimos’; porque cuando mi madre había dado a luz, por ejemplo, decir: ‘no, ahora tenemos que arreglar...’. Bueno, pues siempre tenías una tía al lado que venía y una ayudaba a la otra y eso; pero jamás yo en la vida he visto a mi padre ayudar para que mi madre no trabajara. Es decir, que era una forma... que en ese sentido eran bastante machistas”.

Sin embargo, el trabajo productivo que se asignaba y realizaban niños y niñas en aquellas comarcas era exactamente el mismo: eran pastores y pastoras. Asimismo en las unidades domésticas más humildes, en la medida en que se requerían todas las manos posibles para asegurar los recursos materiales para la subsistencia, niñas y niños constataban que las mujeres asumían también las tareas agrícolas. Ello no quita que, aprehendiendo el modelo de las mujeres adultas, también constatasen una mayor tendencia a encargar, aunque no exclusivamente, el cuidado de los menores a las niñas. Sin embargo, en torno a los 10 años la aprehensión de las pautas que, según el sexo, organizaban las labores en la comunidad, se afianzaba cualitativamente ya que los trabajos que realizaban sólo las mujeres pasaban a ser delegados exclusivamente a las niñas:

“Antes había ido a cuidar ganado y recuerdo que la primera vez que me dejaron en casa sola para hacer la comida era muy pequeña: unos 10 años. Y entonces las niñas hacían la comida y las cosas de casa ¿no?: dar de comer a los cerdos... bueno, todo eso que había que hacer. Y los padres iban a trabajar al campo –mi madre la primera–, a segar... lo que hubiera que hacer. Y los niños eran los que se cuidaban de ir con las ovejas, con las

cabras si las tenían, porque había de todo. (...) Las niñas se ocupaban más de la casa, los niños de los animales y los mayores al campo”.

El peso de la responsabilidad contraída la primera vez que se asumía a solas la preparación de la comida, así como las dificultades que entrañaba la experiencia, fueron muy notables, ya que su recuerdo se menciona en más de una ocasión:

“No recuerdo bien por qué me dejaron sola para hacer la comida pero se ve que me entretuve tanto que no había comida. Como tardaba tanto en llevarla... –porque es que encima tenía que hacerla, tenía que ponerla en una cesta y llevársela a mis padres–, y como no llegaba, mi madre vino a buscarme. Llegó a casa y yo todavía estaba a medias con la comida, porque es que no... es que era muy pequeña: yo no sé si tendría 8 ó 9, 10, por ahí, más no. (...) Había aprendido viendo a mi madre y a mi abuela: ‘Esto se hace así’, o me dejaba el agua puesta en la olla, el tocino que iba a poner o las patatas: ‘Tú pones esto, pones esto y esto’, me lo dejaba distribuido y yo lo ponía y lo hacía; yo porque era la mayor, pero mi hermana la pequeña –bueno la pequeña... nos llevamos dos años– estaba también conmigo. (...) El pan lo hacíamos. Éramos pequeñas y ayudábamos a hacer la masa y encender el horno, pues eso se va aprendiendo... Hacer la masa y todo eso lo sabía, lo que no sabía era cuando estaba el horno”.

Los trabajos domésticos a los que se incorporaban de niñas no iban a desaparecer de sus labores cotidianas cuando a los 11 ó 12 empezaban a iniciarse en las tareas agrícolas, sino que se convertían en permanentes y, en la medida en que las condiciones físicas lo permitieran, irían aumentando con la edad.

Dadas las tareas infantiles referidas, no es difícil concluir que la escolarización era una dedicación secundaria, cuando no prácticamente inexistente entre aquellas generaciones, cuyos progenitores debían fácilmente constatar que los aprendizajes escolares no eran relevantes para los trabajos existentes en aquel entorno. De hecho, ni el déficit de escuelas, ni de maestros y maestras, o las dificultades de acceso a las más cercanas cuando se trataba de población dispersa, ni lo que podría calificarse de abismo entre los contenidos de la enseñanza y los trabajos y la vida de la comunidad, propiciaban la realización de sobreesfuerzos laborales por parte de las generaciones adultas, en los pocos casos en que la necesidad de los aprendizajes escolares se valoraban especialmente. Los recuerdos al respecto son concluyentes:

“La escuela se hacía en invierno: en diciembre, enero, febrero, hasta marzo, que allí los meses de invierno normalmente no hay mucho trabajo. Entonces era cuando se hacía la escuela; y luego allí ya no se hacía escuela, ya se trabajaba”.

Es decir, la escolarización no era o –quizás sería más exacto decir– no podía ser una necesidad considerada básica en los hogares con recursos escasos. Los cuidados parentales no podían asumirla como tal sin poner en riesgo la subsistencia de la unidad doméstica. Sin embargo, esa imposibilidad fue menguando:

“Había bastantes niños y traían un maestro en diciembre y enero, que eran los meses más pequeños, para que no perdiéramos de trabajar en el campo. (...) Mis hermanos pequeños, ya después, sí que fueron y se sacaron el graduado en la capital, los dos más pequeños”.

La escolarización de los hermanos menores era bastante común; la contribución al sustento familiar de hijos e hijas jóvenes ayudaba a ello. Así lo valora en la actualidad una hermana pequeña que fue la única que pudo asistir a la escuela hasta los 14 años:

“El colegio empezaba a los seis años y ¡fui hasta los 14 años! Bueno en invierno muchos días me saltaba... pero tampoco me lo tenían mucho en cuenta. (...) Mis hermanos... todos fueron poco. Fueron años peores, peor época. El que va delante de mí, yo soy la menor, se tuvo que ir muy jovencillo de vaquero a una masía; ése sí era listo, si le hubieran dado para estudiar, ése sí se sacaba buena carrera”.

Ésa era otra de las dificultades, mayormente insuperable. Cuando el maestro o la maestra anunciaba que aquella criatura “valía para estudiar”, las familias humildes no contaban en absoluto con los medios necesarios que ello requería: traslado y manutención en la capital de comarca o provincia y pago de los estudios si no se conseguía una beca. Las diferencias, entre otras, relativas a los trabajos infantiles y a la escolarización de las criaturas entre las familias con pocos recursos y las que podrían encuadrarse como clases medias son relevantes:

“En el pueblo tampoco se iba mucho al campo, ni a pastoras; con las ovejas y los corderos iban siempre los niños. Y luego al contrario: cuando se hacían mayores, los hijos hacían la tierra y los padres iban con el ganado. Y, claro, las hijas a esto no íbamos. Al campo íbamos a ayudarles a quitar hierbas en primavera y luego, al verano sólo, a la siega sí, a la siega les ayudábamos todo el verano, pero después no... no hacíamos nada... (Estar) en casa, porque como el pueblo era muy pequeño, después de salir del colegio, pues, no haces nada. Y después de los 14 años, cuando salimos del cole, pues, ayudarles un poco en el campo y hacer las cosas de casa. Y luego hacerte el ajuar que digo yo, bordar y todo eso”.

3. Desvalorización de las funciones parentales en los inicios de la juventud

En torno a los 11 ó 12 años puede proponerse que se consolidaba la división del trabajo entre niños y niñas. Ambos abandonaban sus tareas de pastoreo, pasando a ser los trabajos agrícolas la nueva dedicación masculina y la femenina los trabajos domésticos, en cuyo caso se da por sentado que incluyen la diversidad de cuidados necesarios para la reproducción humana, es decir los cuidados parentales para la reproducción de su unidad doméstica. Sin embargo, y a pesar de su primordial importancia para la vida humana, este conjunto de dedicaciones que el pensamiento feminista ha definido como tarea civilizatoria de las mujeres, es una tarea “invisible en relación al sistema económico, como si no fuera tangible ni material. Es

funcional al sistema, pero no reconocida y, por tanto, marginal” (Bosch, 2010:52) o, siguiendo a San Román (1989: 116), intencionadamente construida como marginal. No puede, pues, sorprender que muchas mujeres no se refieran a ella como a ‘su trabajo’. Es decir, como es sabido, en el proceso de socialización de niños y niñas relativo a las relaciones de género se consolidaba a temprana edad la dicotomía jerarquizada entre naturaleza y cultura que impregna nuestras sociedades y en base a la cual se desvaloriza todo el trabajo y compromiso humano, mayormente femeninos, que requieren las funciones parentales.

Por otra parte, es pertinente indicar que la norma que establecía cuáles debían ser los trabajos de las niñas - jóvenes a partir de que se las retiraba del pastoreo- no podía ser respetada como regla de conducta por parte de todas aquellas que se veían obligadas a acceder a trabajos agrícolas o del sector terciario, es decir, que se veían obligadas a adentrarse en la llamada doble jornada laboral, y a menudo tampoco podían esperar a la edad pautada para ello:

“A los 8 ó 9 años ya empecé a trabajar en el campo y después ya vinieron los otros hermanos y ya íbamos todos los hermanos a trabajar en el campo con mi padre, con mi abuelo, con mi abuela, porque mi madre no salía de casa; no estaba bien y no salía de casa. Nos atendía a nosotros, hacía las faenas de casa y cosía para la gente de fuera. Ella aportaba mucho, lo que pasa que ella no podía salir al campo...”

Y no siempre iban en compañía de los mayores:

“A la escuela yo fui poco. Siempre había trabajos como aquello que se araban las tierras para sembrar otra cosa y eso, pues, siempre íbamos para los vecinos, porque había gente que podían pagar pero no tenían quién... y nos mandaban allí, claro, a las casas estas. Ellos lo necesitaban y nosotros también. Lo pagaban en dinero y, bueno, pues, siempre era un poco de ayuda, que con eso se iba comprando una botella de aceite o lo que sea...”

Y, en fin, la edad pautada también era transgredida por parte de aquellas niñas que, como ya he referido, asumían prontamente la responsabilidad de cuidados parentales con respecto a la elaboración de la comida, a hermanos o hermanas menores, etc.

La situación económica familiar marca una vez más las diferencias relativas a los trabajos juveniles, en este caso femeninos. Las muchachas con menos recursos trabajaban en el campo, a menudo junto a otros miembros de la unidad doméstica y, dada su corta edad, los accidentes laborales no eran infrecuentes, pero sí similares: cortarse con la hoz. A título de ejemplo:

“Yo tengo aquí una cortada que me corté el trozo, así entero, con la hoz (...) segando hierba, hierba para las vacas. Llevaba la hoz y me resbalé con tal mala fortuna que me caigo con la mano encima de la hoz y me corté desde aquí hasta por aquí. No sé cómo no me desangré yo sola. Pero era pequeña ¿eh? ¡No te pienses que tenía 18 ni 14! Tendría 11 ó 12”.

Otras ofertas laborales, como la repoblación de pinos, por ejemplo, al tiempo que recordadas como muy duras, eran muy valoradas ya que representaban el acceso a un salario –al que algún tipo de contrato debería precederle–, es decir, a contar con algún dinero para compras imprescindibles⁹.

Diariamente también realizaban los trabajos domésticos y demás cuidados parentales que precisaban en especial los hermanos o hermanas menores, y al tiempo aprendían a coser junto a su madre, abuela, tía, en su caso en relación al tipo de costura que requería la ropa de quienes vivían en la casa, incluida la ropa interior, calcetines, etc.; es decir, era el tipo de costura requerida para la organización de la subsistencia de la unidad doméstica. A los 14 años se incorporaban tanto al trabajo doméstico como al agrícola aquellas hijas (y también hermanas) que, por ser las menores, habían seguido, por lo que al tiempo de escolarización se refiere, itinerarios similares a los de niñas de clase media.

A partir de los 14-15 años, edad que quizás se configuraba como de llegada a la juventud propiamente, si las necesidades de la unidad doméstica lo permitían, las chicas podían dedicar un tiempo limitado a continuar aprendiendo a trabajar la lana, a coser junto a otras jóvenes y con alguna mujer del pueblo con conocimientos reconocidos al respecto. Y a partir de la misma edad no eran excepcionales los casos en que las muchachas podían decidir llevar a cabo una primera experiencia migratoria, marchándose a la capital de la comarca o la provincia a trabajar en el sector terciario, en una casa particular, en un hotel, etc., sin por ello desvincularse de las pautas que aseguraban la subsistencia de su unidad doméstica, tanto respecto a los retornos en verano para ayudar en el campo como en otro terreno:

“Ya me ganaba un sueldecito y ya lo tenía mío, bueno, que era para casa. (...) Lo que ganaba lo mandaba para casa... eso no era para mí, era para ayudar, (...) pero era distinto. Y tenía buena comida, pues ya había mejorado”.

Un tipo de vida notablemente distinto era en el que se iniciaban las muchachas de familias con más recursos. Al finalizar la escuela con 14 años, ayudaban, por supuesto, en las tareas domésticas, pero la tarea que definen como propia es su dedicación a la costura, que no sólo incluía la requerida para la vida diaria, sino el bordado y, en algunos casos, también el corte y la confección. El aprendizaje de la costura, a unos u otros niveles, en el que la gran mayoría de

⁹ A pesar de que en esta comunicación no abordo este tema, es de indudable interés la información que proporciona al respecto el artículo, de lectura obligada para la investigación sobre trabajos infantil, de Borràs Llop (2013: 18): “La ley de Contrato Trabajo de 1944 mantuvo la prohibición de los menores de 14 años, exceptuando el realizado en el campo (...) como la vieja ley de 1900. Anulaba un decreto republicano de 1934 que prohibía el trabajo agrícola a los menores de 14 años en horario escolar, permitiendo solicitar autorización para la ocupación de los menores durante cuatro meses en trabajos agrícolas y ligeros, o en trabajos sencillos de recolección”.

muchachas se adentraban se configuraba como un claro marcador cultural por lo que a la división sexual del trabajo se refiere en edades jóvenes, un marcador cultural de largo recorrido histórico en el tiempo y el espacio, que, al tiempo que contribuía a las necesidades de la unidad doméstica de nacimiento, preparaba a las muchachas para la futura creación de la propia.

No quisiera finalizar el análisis de los trabajos infantiles-juveniles sin referirme al hecho de que durante un tiempo no supe dilucidar los motivos por los que el cumplimiento de la norma que establecía la edad en que las chicas dejaban su trabajo con los rebaños, hubiera sido de aplicación tan estricta; una norma que pautaba los 12 años como frontera para el cambio del tipo de trabajo infantil femenino y que entre los 10 y 12 años se cumplía sin excepciones. No se trata de un hecho intrascendente ya que su cumplimiento consolidaba la división sexual del trabajo productivo al margen de la cual niñas y niños habían trabajado hasta entonces con los rebaños. Las interpretaciones relativas a que el itinerario laboral que a aquellas edades seguían los niños requería unas condiciones físicas que no eran propias de las niñas, eran fácilmente rebatibles ya que las niñas de clase humilde sí se incorporaban a trabajar la tierra al tiempo que asumían otros trabajos.

Algunos comentarios de las mujeres entrevistadas orientan sobre el tema:

“Yo recuerdo muy pocas veces de ir sola (al monte), porque ya mis hermanos también se fueron haciendo mayores. Pues, venía mi hermano mayor conmigo, a veces venía mi padre, siempre había algún tío que iba con las vacas y estaba cerca; o sea, nosotros hemos estado muy arropados por la gente mayor, no nos han dejado solos nunca”.

El motivo del celo que rodeaba los desplazamientos de las niñas al monte lo aclara sin tapujos este recuerdo:

“Cuando yo me hice y ya con 12 años o así, yo no volví a ir con las ovejas porque muchas chicas... Allí los hombres eran como bestias, hablándolo claro, y ahí mi padre (...) ya se preocupó de que yo no volviera con las ovejas”.

Se trataba de un peligro que sólo afectaba a las mujeres, especialmente a las jóvenes, un peligro que, sin que en el trabajo de campo se hubiese establecido como criterio previo de selección, resulta ser ampliamente conocido, habiéndose incluso convertido en algún caso en experiencia personal:

“Cuando yo tenía 15 años (...) –se me ponen los pelos de punta–, en aquella época no había agua en casa, teníamos que ir a lavar a la fuente; y cuando en verano la fuente casi se secaba y teníamos que ir a lavar a otro sitio: o bien al río o bien bajaba mucho agua de unas montañas y ahí había muy buen sitio para lavar. Entonces, era verano y yo, claro, allí con 15 años yo estaba acostumbrada a trabajar, pues, como aquí cuando tienes 30. Pues entonces por allí (...) en aquella época había muchos prados y todos los prados

estaban con su ganado correspondiente y sus pastores correspondientes. Pero, a mediodía el ganado se lo llevaban a casa, pero yo me había llevado comida; yo había llevado el burro cargado con la ropa y, entonces, ibas lavando, la ponías a secar y luego a la tarde volvías con la ropa seca y yo me quedé sola lavando. Y claro, se habían ido todos los pastores con las vacas, no quedaba nadie. Y de repente ¡se me tiran por detrás...! que mira, yo no sé cómo me defendí. (...) ¡Se me ocurrió...! fue la única defensa que yo vi: le clavé los dientes así en la cara, le clavé los dientes y, si no me suelta, yo le arranco a bocado. Y me soltó, me soltó, si no... (...) Había piedras de aquellas que son como piedras del río (...) y empecé a tirarle piedras y fue la única manera que me pude defender. Que si no, pues, que me viola allí, porque es que allí aunque gritara lo que gritara, allí no había nadie (...). Es que allí pasaba mucho eso, ¿eh?, y muchas mujeres de aquella época y de mucho antes se quedaban embarazadas de violaciones, porque no se podían defender. Es que te coge un tío de aquellos y..."

Es pertinente poner de a manifiesto que este intento de violación no era una experiencia que se circunscribiese a las zonas montañosas a las que se refiere esta comunicación. El peligro era amplia pero tácitamente conocido, ya que, como explica una mujer de origen andaluz que de jovencita había trabajado en un cortijo: "Entonces teníamos mucho miedo que se supiera... Si se sabía, la mala eras tú, o sea, lo habías buscado tú".

La norma que restringía el acceso de las jóvenes a ciertos espacios que pueden calificarse de laborales muy probablemente pretendía proteger a las mujeres, desde su pubertad, ante el peligro de violencia sexual, partiendo de que respecto a su derecho a la libertad de movimiento sí podía intervenir, pero no, en cambio, respecto a quienes perpetraban tales agresiones ni respecto a las configuraciones culturales en que se sustentaban. Y si se tiene en cuenta que la norma ignoraba los trabajos relativos a las funciones parentales que exigían desplazamientos similares a los del trabajo de pastoreo, su inutilidad se torna patente.

4. Emigración y cambios en las pautas relativas a las funciones parentales

En el proceso de adaptación al ámbito urbano por lo que a los trabajos infantiles se refiere, el cambio singularmente substancial lo constituyó el acceso regular a la escolarización de niños y niñas hasta los 14 años, que consecuentemente comportó la desaparición de un componente fundamental del bagaje de origen: el trabajo infantil. Sin embargo, hablando con propiedad del concepto trabajo, es decir, sin definirlo en relación al sistema de mercado que organiza el funcionamiento de la economía en nuestra sociedad, no puede afirmarse que todo el trabajo infantil desapareciese, ya que en relación al trabajo para la reproducción humana, es decir, en relación a las funciones parentales, las niñas continuaron colaborando con sus progenitoras, aunque en menor medida: según se lo permitían los horarios escolares. Asimismo, en los casos

en que la madre realizaba trabajos sumergidos en su domicilio, al finalizar el horario laboral tanto niños como niñas la ayudaban; un hecho, sin embargo, no podía sustituir el proceso de enculturación, cuya relevancia en la infancia es bien conocida, que se derivaba de la experiencia de trabajo infantil no sexuado vigente en origen en aquellas edades.

Del acceso regular a la escolarización sin discriminación por sexo se derivaron consecuencias muy significativas, tales como un retroceso relevante de la edad de incorporación al trabajo productivo, la posibilidad de acceder entonces a mejores trabajos productivos o la oportunidad de continuar los estudios, es decir, de acceder a mayores niveles de formación académica. De estas posibilidades, susceptibles de ser alcanzadas por ambos sexos, participaron un número notable de jóvenes inmigrados e inmigradas, incluidos los procedentes de las zonas de origen delimitadas, que también lograron una mejora de las condiciones de vida o las experiencias de movilidad social que de ellas podían derivarse.

Es pertinente indicar que el trabajo productivo infantil no desapareció completamente, ya que, a pesar de su ilegalidad antes de los 14 años, continuaba presente en la sociedad de nuevo asentamiento, integrado en la economía sumergida y en proceso de convertirse en residual en aquel contexto económico. Probablemente por ello, en el trabajo de campo hasta el momento no he obtenido información al respecto.

La importante contribución que el trabajo productivo infantil había supuesto históricamente para –refiriéndome exclusivamente al tema de esta comunicación– la subsistencia de las comunidades agrarias, pudo dejar de ser necesaria debido al acceso generalizado al trabajo asalariado de las personas jóvenes y adultas integrantes de aquellas migraciones y a la asunción de nuevas pautas de natalidad que comportaron la disminución de la misma. Es decir, los ingresos del trabajo asalariado, por un lado, y la disminución de los gastos relativos a los cuidados parentales, por otro, aseguraban la subsistencia de las unidades domésticas, abriendo paso incluso a los desembolsos que, debido al déficit de equipamientos escolares, muy a menudo acostumbró a requerir la escolarización rápidamente asumida como una nueva necesidad básica, siendo los cuidados parentales que comportaba ejercidos fundamentalmente por las progenitoras.

La consecución de una mejora de las condiciones de vida estuvo muy relacionada con el mantenimiento de ciertos componentes del bagaje de origen: por un lado, una austeridad estricta en la alimentación, el vestir..., es decir, el mantenimiento de las necesidades consideradas básicas para la subsistencia en origen, a las que se había añadido la

escolarización de niñas y niños; y, por otro lado, el hecho de que hasta que no contraían matrimonio, hijos e hijas jóvenes contribuían con sus salarios a la economía doméstica. El proceso de mejora de las condiciones de vida explica asimismo que también desapareciera aquella estrategia que en origen se ponía en juego cuando peligraba el equilibrio entre recursos y necesidades básicas: la adscripción de algún o alguna menor a otra unidad doméstica que pudiera asegurar los cuidados parentales básicos.

Por lo que al trabajo juvenil se refiere, muchachos y muchachas experimentaron el aprendizaje que requería el hecho de iniciarse en el trabajo en sectores de producción que desconocían. Ellas en menor medida si su trabajo, según se define hoy en día, fue el de asistenta doméstica, a pesar de que no hay que olvidar las enormes diferencias que en la época presentaban tareas, productos y utensilios, según se tratase del ámbito rural o urbano. Y, en relación al sector secundario, a diferencia del trabajo en la construcción, la incorporación a la industria no fue una experiencia exclusiva de los jóvenes; también ellas en número notable entraron a trabajar a fábricas y talleres, constituyendo el ramo del metal en el que trabajaban en su mayoría hombres, uno de los marcadores de la división sexual del trabajo en la industria. Los horarios de trabajo eran dilatados y la posibilidad de acceder al cobro de horas extras, en los casos en que eran reconocidas como tales, alargaba aún más el horario laboral que, a diferencia de su experiencia hasta entonces, no disminuía según fuesen las estaciones del año. Sin embargo, el hecho de contar semanalmente con un día o día y medio de fiesta era una novedad valorada, así como las vacaciones anuales, o en otros ámbitos, las relaciones que se establecían con compañeros o compañeras en el lugar de trabajo y muy especialmente el cobro regular de un salario, que era el principal contenido de las chicas que servían como internas. Éstas contaban con sus necesidades básicas cubiertas, salvo la referida a la ropa de calle y al calzado, y, por tanto, sus posibilidades de ahorro eran notables, a pesar de que sus únicas relaciones se circunscribían a las personas para las que trabajaban, salvo la mayor parte de un día y de una tarde, no consecutivos, a la semana, sin olvidar que de hecho se trataba de economía sumergida, hecho que repercutiría negativamente en sus ingresos al retirarse de la vida laboral.

Los chicos especialmente se adentraron en la construcción de nuevas identidades relativas al ámbito profesional, hecho del que no participaron las muchachas que ‘se pusieron a servir’ y que por no tener, ni términos que lo definieran tenía su trabajo; y por lo que a las jóvenes empleadas en trabajos del sector industrial se refiere, el hecho de que permaneciesen pocos años en ellos tampoco contribuyó a la construcción de su identidad profesional. En su caso, al contraer matrimonio asumirían las funciones parentales que requería el nuevo ciclo de vida en

que entraban y ello sería incompatible con el tipo de organización del trabajo asalariado que continúa imperando hoy en día. Debido a ello, cuando aquellas funciones pasaban a ser menos intensas, sus opciones laborales tendían a circunscribirse al servicio doméstico a tiempo parcial o al trabajo sumergido en el propio hogar, a menudo relacionado con la costura en relación a la que el aprendizaje en origen fue de utilidad. Y aquella utilidad fue especialmente destacable entre las chicas a las que en origen les gustara especialmente la costura y hubiesen dedicado o ‘robado’ horas a sus trabajos para ampliar sus conocimientos y prácticas. Ese esfuerzo, aunque no por ello de mal recuerdo, en algunos casos obtuvo su recompensa en la nueva sociedad, llegando a ser contratadas por casas de confección muy prestigiadas.

A mi entender, no sería congruente finalizar la exposición respecto a identidades relativas a las dedicaciones femeninas, sin referirme a la identidad construida en base a esencialismos relacionados con el mismo hecho de ‘ser o no ser’ mujer; y ello a pesar de que, dado el ideario que caracteriza el término profesión, pueda parecer casi un sacrilegio abordarla al tratar sobre profesiones femeninas. Me refiero a la maternidad. Entre las campesinas con pocos o escasos recursos económicos la asunción del trabajo productivo y reproductivo se construía como identidad femenina desde la infancia, de forma que ambos eran percibidos, más allá de jerarquizaciones ajenas a su propia experiencia, como igualmente necesarios para la vida del grupo doméstico. Y en aquel contexto el deseo de maternidad no se construía de forma esencialista. La procreación y cuidado de hijos e hijas eran imprescindibles para la supervivencia y prosperidad del grupo doméstico. El embarazo no era objeto de cuidados especiales: se trabajaba hasta el último momento y el parto no estaba medicalizado y tenía lugar en el propio domicilio, muy a menudo sólo en compañía de otras mujeres, alguna de las cuales podía contar con una larga experiencia al respecto. La madre se reincorporaba rápidamente a los trabajos reproductivos y productivos y habitualmente amamantaba a la criatura hasta los dos años, asumiendo, por supuesto, todos los cuidados parentales necesarios hasta que la criatura podía afrontar la vida por sí misma, así como los que luego pudiese requerir. Tras la emigración, aquellas jóvenes no vivieron sus experiencias de maternidad como si de ellas dependiera su misma naturaleza como mujeres, es decir el bagaje de origen primó sobre las concepciones y discursos especialmente publicitados en aquellas décadas, en torno a las concepciones esencialistas de la maternidad.

5. Apunte final

Uno de los objetivos de este simposio, en concreto el referido a las articulaciones entre las funciones parentales y las prácticas y configuraciones relativas al sistema de género, ha guiado mi comunicación. Desde una perspectiva histórica he abordado los trabajos infantiles y juveniles y las pautas parentales en que se encontró inmersa la infancia que participó en, así como la juventud que protagonizó, los movimientos migratorios ya contextualizados. Y es desde la perspectiva de aquella articulación que quisiera exponer brevemente dos apuntes de muy distinta índole.

Por un lado, dejar abierto un interrogante que, en mi opinión, tiene interés y que es deudor de la articulación entre funciones parentales y género centrada en los trabajos infantiles y juveniles objeto de estudio. Un interrogante que parte del hecho de que niñas de aquellas comunidades rurales de las zonas montañosas seleccionadas realizaron durante su infancia un trabajo en el que no apprehendían la división sexual del trabajo imperante en nuestra sociedad. Y, en base a aquel proceso de enculturación, un tanto excepcional a mi entender, puede tener interés estudiar si aquella experiencia ha incidido en alguna medida en las prácticas y configuraciones de género que las mujeres hoy mayores, en que se han convertido aquellas niñas, han puesto en juego a lo largo de sus vidas.

Y, por otro lado, no quisiera finalizar sin expresar mi deseo de que el estudio de los movimientos migratorios desde una perspectiva histórica pueda ser útil para la reflexión sobre los procesos de adaptación a nuestra sociedad en que las actuales migraciones están inmersas. Y, más concretamente, que los estudios sobre las migraciones que durante las décadas centrales del siglo pasado tuvieron lugar en nuestro país, en un período que, como el actual, se caracterizó por cambios de largo alcance, puedan contribuir al mejor conocimiento sobre los cambios que están teniendo lugar en la actualidad. Cambios entre los que los referidos a materias tan fundamentales y sensibles como las que engloban los estudios sobre parentalidad adquieren una importancia singular.

6. Bibliografía citada

Borrás Llop, J. M. (2013) “Introducción: Una historia recuperada. Las aportaciones de la infancia al crecimiento económico y a la subsistencia familiar”. En Borrás Llop, J.M. (ed.): *El trabajo infantil en España (1700-1950)*. Barcelona: Icaria editorial.

Bosch Pareras, A. (2010) *Las mujeres que alimentan el sistema. Selección de textos (1996-2008)*. Barcelona: Icaria editorial.

González Echevarría, A. y otr@s (2010) “Sobre la definición de los dominios transculturales. La antropología del parentesco como teoría sociocultural de la procreación”, *Alteridades* 10 (39). UAM – Iztapalapa. México, D. F.

Grau Rebollo, J. (2010) “La circulación de menores desde una perspectiva transcultural”. En Fons, V., Piella, A., Valdés, M.; *Procreación, crianza y género. Aproximaciones antropológicas a la parentalidad*. Barcelona: PPU.

Grau, J., Rodríguez, D, Valenzuela, H (2011) *ParentescoS. Modelos culturales de reproducción*. Barcelona: PPU.

Parramon, C. C. (2011) “Abuelas, madres e hijas. Parentesco y migraciones interiores en España durante la segunda mitad del siglo XX”. En Grau, J., Rodríguez, D, Valenzuela, H (2011): *ParentescoS. Modelos culturales de reproducción*. Barcelona: PPU.

Riquer, B. y Culla, J.B. (1989) *Història de Catalunya. Vol. VII: El franquisme i la transició democràtica, 1939-1988*. Barcelona: Ed. 62.

San Román, T, (1989) *Vejez y cultura. Hacia los límites del sistema*. Barcelona: Fundació Caixa de Pensions.

Sayad, A. (2011) *La doble ausencia* (prefacio de Bourdieu, P.). Barcelona: Anthropos Editorial.

TAREAS DE DESARROLLO Y DISCURSOS SOBRE "LA CULTURA" EN FAMILIAS ADOPTIVAS TRANSNACIONALES/INTERRACIALES EN ESPAÑA Y EEUU

David Poveda, Universidad Autónoma de Madrid, david.poveda@uam.es

Esperanza Alonso, Universidad Autónoma de Madrid, ealonso@cop.es

Marta Morgade, Universidad Autónoma de Madrid, marta.morgade@uam.es

Javier González-Patiño, Universidad Autónoma de Madrid, mail@javiergp.com

Saba Ayman-Nolley, Northeastern Illinois University, s-ayman-nolley@neiu.edu

Nathaniel Firestone, Northeastern Illinois University, n-firestone@neiu.edu

1. Introducción

En la actualidad la adopción en la mayor parte de los países industrializados es un proceso relativamente complicado y, a pesar de las diferencias importantes entre países, mediado por un entramado burocrático e institucional complejo (Howell 2006, Poveda, Jociles y Rivas 2013). Igualmente, las familias adoptivas se insertan en este proceso contando con múltiples apoyos formales e informales. Como parte de los procedimientos que forman parte de la adopción pueden contar con el asesoramiento de psicólogos, abogados, trabajadores sociales y otros profesionales que forman parte del proceso implicado en formalizar una adopción. (Lee 2003, Jociles y Charro 2008, Noordegraaf, van Nijnatten y Elbers 2008). También, como muestran diferentes investigaciones, las familias adoptivas tienen una actividad informal muy intensa en foros virtuales, a través de libros y otros materiales o compartiendo experiencias con otras familias que han vivido o están viviendo procesos adoptivos similares (Quiroz 2010, Jociles, Rivas y Poveda 2012). Este conjunto de elementos contribuye a señalar que la construcción de un proyecto familiar a través de la adopción tiene una serie de características específicas que la hacen diferente a la "filiación biológica tradicional" y que requieren trabajo adicional por parte de todos los miembros de la familia adoptiva (padres, hijos y otros miembros del entorno familiar).

Un concepto que puede ayudar a entender estos procesos es la noción de "tarea de desarrollo" propuesta desde la psicología hace varias décadas. Havigurst (1956), en su formulación más clásica, plantea que una tarea de desarrollo hace referencia a una transición, que tiene lugar en un momento determinado del curso vital, marcada por una serie de retos/desafíos (i.e. tareas) definidos como tales por el entorno socio-cultural y el individuo y cuya resolución exitosa determinará el bienestar personal y la capacidad de las personas para enfrentarse a nuevas tareas de desarrollo futuras. Desde entonces, esta noción ha sido ampliada para la investigación a lo largo de todo el ciclo vital (Baltes 1987) y utilizado como concepto para la intervención en diferentes ámbitos de trabajo sobre el desarrollo (ter Laak, Heymans y Podol'skij 1994). En este artículo utilizaremos este concepto como punto de partida, en tanto que la adopción y la construcción de una familia adoptiva pueden entenderse como un conjunto amplio y complejo de tareas del desarrollo para todos los actores implicados en este proyecto familiar. Igualmente, centrarnos en el caso de la adopción puede servir también para ampliar y revisar algunos de los supuestos contenidos en la noción de tarea de desarrollo. Por una parte, la construcción de las relaciones familiares -en general y en las familias adoptivas en particular- no son tareas que se resuelven en un periodo específico del ciclo vital del individuo o de la familia, si no que son aspectos que cambian, se reconfiguran y cobran nuevos sentidos a lo largo de todo el curso vital. Igualmente, mientras que, sin duda, el sentido de la adopción y la familia adoptiva está delimitado por el contexto histórico y cultural en el que tiene lugar, la experiencia de las familias adoptivas (como nueva forma familiar) también contribuye al cambio socio-cultural y a re-definir activamente los parámetros a través de los cuales se interpreta su experiencia familiar (Rivas 2009).

Partiendo de este concepto, en el campo de la adopción en Estados Unidos y en España se observa una convergencia en el discurso profesional y las preocupaciones de las familias por plantear como tarea de desarrollo de las familias adoptivas "trabajar la cuestión de la cultura de origen" del hijo adoptivo cuando los padres adoptivos son cultural y/o fenotípicamente diferentes al hijo/a adoptado (Quiroz 2007, Marre 2009). A pesar de que en muchos aspectos Estados Unidos y España, en el contexto de los países occidentales industrializados, representan prácticamente extremos opuestos en cuanto al marco legislativo y los procedimientos que regulan la adopción, convergen en contar con un gran número de experiencias adoptivas que aparentemente hacen explícita la cuestión racial-cultural en el proceso de adopción. En el caso español, como se ha señalado en diferentes ocasiones, la

inmensa mayoría de adopciones que se han formalizado a lo largo de la última década son internacionales (Palacios 2009, Ocón 2005). En el caso estadounidense, la adopción internacional también ocupa un lugar muy importante en el sistema adoptivo (de hecho, España y Estados Unidos han llegado a ser, en cifras netas, los dos países que más adopciones internacionales formalizaban anualmente, Selman 2009) pero también existe un sistema de adopciones nacionales muy importante. Dentro de este sistema, a pesar de que se trata de una cuestión con una historia política controvertida en Estados Unidos, un porcentaje importante de estas adopciones nacionales son de carácter interracial - como mínimo un 15% de ellas (Lee 2003). Cifra que, como discuten los participantes de este trabajo, parece aumentar cuando se trata de familias adoptivas no convencionales o cuando las "preferencias" de los padres adoptivos no son muy restrictivas.

En este trabajo vamos a realizar un pequeño análisis comparativo sobre el modo en que diferentes familias adoptivas (que a su vez reflejan una diversidad de modelos familiares) de Estados Unidos y España incorporan el trabajo sobre la cultura de origen de sus hijos e hijas como parte de la construcción de su experiencia familiar. Examinamos el discurso de estos padres en torno a la cultura, el papel que se le atribuye en el desarrollo de sus hijos e hijas adoptivas y las estrategias de socialización que declaran poner en marcha para trabajar esta cuestión dentro de su familia.

2. Método

2.1. Participantes

Los datos de este trabajo provienen de una investigación en curso en la que, de momento, se ha trabajado con cuatro familias adoptivas de las áreas metropolitanas de Madrid (España) y Chicago (Estados Unidos). El criterio básico para poder participar en la investigación es que al menos uno de los hijos/as adoptivos tuviera más de cinco años y que la adopción llevara formalizada al menos durante un año antes del momento de la recogida de datos. Con estos criterios, diferentes investigadores en Estados Unidos y España con conocimiento íntimo de la experiencia adoptiva en su contexto movilizaron recursos de su red social para reclutar a familias interesadas en participar en el estudio. Como resultado de este esfuerzo se involucraron dos familias de cada contexto nacional que forman los casos investigados en este

trabajo.

Las dos familias participantes de España se han formado a través de una adopción internacional realizada en Nepal. La familia León (pseudónimo, al igual que todos los casos presentados en este trabajo) esta compuesta por un matrimonio heterosexual de origen español y dos hijos adoptivos, un niño adoptado con cuatro años en el año 2003 y una niña adoptada con cinco años en 2007. La familia Soto esta encabezada por una madre soltera que adoptó a una niña de cinco años en el año 2003. Ambas familias viven en Madrid y tienen similar estatus socio-económico de clase media, contando con estudios superiores y trabajando en empresas privadas.

Las dos familias participantes de Estados Unidos se han formado a través de adopciones con agencias adoptivas del medio-este norteamericano y han adoptado a hijos e hijas de ascendencia afro-americana dentro de Estados Unidos. La familia Morelli-Smith esta formada por una pareja de dos hombres de origen anglo-italo-americano -que en el momento del estudio llevaban como pareja 23 años juntos y se casaron en cuanto era legalmente posible hacerlo en el estado de Illinois- y dos hijos varones adoptados al nacer y que en el momento del estudio (verano 2013) tenían 10 y 17 años. La familia Doostani está formada por un matrimonio heterosexual entre un hombre de origen anglo-sajón y una mujer persa-americana y dos hijos, niño y niña, adoptados al nacer que en el momento del estudio (otoño 2013) tenían 10 y 15 años respectivamente. Ambas familias residen en suburbios del área metropolitana de Chicago y todos los adultos entrevistados tienen formación académica de post-grado y están profesionalmente vinculados a la educación superior.

2.2. Procedimiento

Los datos de esta investigación se obtuvieron a través entrevistas semi-estructuradas acompañadas de otros materiales visuales (Kolb 2008), como dibujos de su familia realizados por los participantes y una compilación de fotografías del álbum fotográfico familiar - un artefacto visual familiar muy importante en las familias pero que algunos trabajos han señalado como especialmente relevante para familias adoptivas (Brown, Reavey y Brookfield 2012). Para recoger los datos se ha intentado seguir un procedimiento similar formado por los siguientes pasos:

(1) Un primer encuentro con todos los miembros de la familia que se han ofrecido a participar en la que se introducen los objetivos generales de la investigación, se invita a las familias a mostrar o hablar sobre sus álbumes familiares y se obtiene información básica sobre la composición de la familia. En esta primera reunión se planifican las siguientes entrevistas y se proporciona la siguiente consigna a cada uno de los miembros de la familia que vayan a participar en el estudio: “del álbum de fotografías nos gustaría que eligierais 10 fotografías que os gusten especialmente porque reflejan quién es y cómo es vuestra familia”. Además, se clarifica que deben hacerla por separado padres (en pareja si lo prefieren, si son dos) e hijos/as (cada hermano/a por separado si participa más de un hermano/a por familia); aunque pueden hablar entre ellos y/o pedir consejo al final debe ser una selección propia para cada parte de la familia (adultos vs. hijos). Además, en el caso de Estados Unidos en este primer encuentro tanto padres como hijos realizaron un dibujo de su familia siguiendo la siguiente consigna: "dibuja a tu familia haciendo algo".

(2) En base a esta selección de fotografías se realizan entrevistas semi-estructuradas a los padres y los hijos por separado en la que se construye un relato sobre el proceso de adopción, la composición de la familia, los hitos más importantes de la configuración de la familia (marcados por la selección de fotografías) y, particularmente, para el caso de los adultos los desafíos y retos más importantes de su experiencia adoptiva. En el caso de las familias españolas, esta selección de fotografías y materiales se centraba en el álbum del inicio de la adopción y el viajes al país de origen para recoger al hijo/a (un artefacto que suele tener un lugar y formato específico en la vida de la familia; Alonso 2012). En el caso de las familias estadounidenses, la selección de fotografías parte de un compendio de todas las fotografías (impresas y digitales) familiares que los participantes consideraban relevantes.

(3) Además, para el caso español, estas entrevistas se han completado con varias observaciones en "kedadas" entre familias adoptantes en Nepal y entrevistas grupales a niños y niñas adoptados en este conjunto de familias - datos que no se analizan en detalle en este trabajo pero que ayudan a dar contexto al análisis realizado.

Los datos de las familias españolas fueron recogidos durante el año 2011 en encuentros realizados o en el hogar de los participantes o en "kedadas" con otras familias adoptivas. En el caso de la familia León participaron en la investigación (i.e. seleccionaron fotografías y

fueron entrevistados) los dos adultos y los dos hijos de la familia. En el caso de la familia Soto participaron madre e hija. Los datos de las familias norteamericanas fueron recogidos durante el año 2013 en entrevistas y encuentros concertados en las instalaciones de la universidad implicada en la investigación. De la familia Morelli-Smith participaron uno de los padres y el hijo adoptivo menor. De la familia Doostani participaron el matrimonio como pareja (realizaron la selección de fotografías y la entrevista conjuntamente) y la hija mayor de la familia. Aunque como parte del proyecto más amplio se están recogiendo datos de los hijos adoptivos en este trabajo nos centramos principalmente en el discurso parental.

3. Resultados

3.1. Discursos y prácticas sobre la cultura de origen en adopciones internacionales en España

A menudo las representaciones que los futuros padres adoptivos se hacen de la cultura, del país e incluso del propio proceso adoptivo que están creadas a partir de la información recibida de los organismos oficiales y de otros conocimientos no formales no coinciden con la realidad a la que se enfrentan o a la vivida por los propios niños. Cuando una familia se enfrenta a la adopción internacional, todo el proceso conlleva una serie de situaciones nuevas que puede ser vivido como una “aventura” o puede ser causa de grandes ansiedades. En este aspecto, como mostramos con las dos familias analizadas en este apartado, las experiencias previas y la historia de cada una de las familias influyen en las actitudes con las que se enfrentan a todo el proceso y la manera de relacionarse con lo que es definido como la "cultura de origen" de su hijo/a adoptivo/a.

Empezando por el hecho de que las necesidades y expectativas informativas/formativas definidas como tales por las familias al comienzo de su proceso adoptivo pueden ser muy diversas (Palacios 2010, Jociles y Charro 2008). Así, la familia León entiende que ante el proceso de adopción internacional surge la necesidad de información/formación relacionada con el conocimiento socio-histórico necesario para situarse en una cultura ajena (¿cómo son los nepalís?, ¿qué costumbres tienen?, ¿cuál es su situación socio-política?). Por el contrario, la madre que encabeza la familia Soto define estas necesidades iniciales como centradas en obtener información-formación referente al conocimiento emocional-afectivo de su hija

adoptiva: ¿qué puede sentir en esos primeros contactos?, ¿qué ha vivido hasta entonces?, ¿cómo va a evolucionar y cómo se la puede ayudar a superar las dificultades que vayan surgiendo?.

Para la familia León, el viaje a Nepal, planeado para recoger a su hijo adoptado, suponía el enfrentarse por primera a un viaje hacia un "país en vías de desarrollo". Ello produjo una reacción definida por los padres como un "choque" a nivel personal significativo. Las costumbres, conductas o hábitos cotidianos de la cultura nepalí eran medidas por sus cánones y expectativas "occidentales", y lo que no se ajustaba a estos valores, producía incompreensión y en algunos momentos incluso rechazo.

Extracto 1: Primer contacto con la sociedad nepalí (madre de la familia León)

“(…) la convivencia con ellos, pues me chocaban mucho las costumbres, lo de escupir en el suelo, el descalzarse, eso, el comer con la mano, todo eso me chocaba y me sorprendía muchísimo”.

Para esta familia la adopción, además de todo el trabajo vinculado a la incorporación de un nuevo miembro en la familia, también ha supuesto un “cambio de mentalidad” en cuanto a las relaciones con personas de otras culturas, un acercamiento a una diversidad cultural pero siempre observada y valorada desde una perspectiva eurocéntrica. Así, gran parte del relato sobre los primeros momentos y el viaje adoptivo de la familia León está dirigido a describir y explicar los sitios visitados, lugares interesantes o el tiempo que podían aprovechar para hacer turismo. La narración se llena de descripciones sobre estos estímulos del nuevo entorno, de las diferencias culturales percibidas y de todo lo asombroso que van descubriendo.

Frente a esto, la familia Soto, cuya madre presenta más experiencias previas de mayor "contacto con otras sociedades", se acerca a la realidad nepalí desde otra perspectiva. En su discurso deja como secundario todo lo relacionado con el aspecto novedoso de una cultura diferente, las costumbres, hábitos y maneras de razonar incomprensibles desde un enfoque occidental y centra toda la atención en el propio proceso de adopción y su significado emocional. Su interés por la cultura nepalí se focaliza en buscar las diferencias que pueden llegar a afectar a la relación con su hija y el impacto que esas diferencias pueden producir en el día a día de la menor, intentando desde ese conocimiento un acercamiento al mundo de su hija. Cuando la madre de la familia Soto habla del entorno, del paisaje, etc. siempre lo

relaciona con la menor, para conocer cómo había vivido antes de estar con ella, guardar esos recuerdos para aclarar las dudas que en un futuro puedan surgir e intentar tener elementos que puedan permitir un mejor acercamiento a su hija.

Estos contrastes pueden observarse en las narraciones que construyen los adultos de cada familia en torno a fotografías de su álbum familiar de temática y composición parecida: fotografías donde ambas familias muestran a sus hijos en un espacio típico nepalí y donde aparecen otros niños del lugar. Así, ilustrando los contrastes que hemos señalado el relato de la familia León se centra en lo llamativo del entorno y el contraste con lo que podríamos encontrar en España y Europa, mientras que el relato de la familia Soto enfatiza la importancia que ciertos detalles que aparecen en la foto puede tener en un futuro para la menor.



Figura 1 y Extracto 2: Recuerdos del primer viaje (padre de la familia León)

“(…) Era todo nuevo, el paisaje, los monumentos, la gente (…) Es la sensación que más tienes, que eres el típico turista, que lo has visto mil veces en las películas, así de cuando va el protagonista a un país del tercer mundo y se le acercan los niños. (…)”



Figura 2 y Extracto 3: Recuerdos del primer viaje (madre de la familia Soto)

“He seleccionado esta foto porque refleja un poco cómo era su mundo, cómo era lo que ella había vivido hasta entonces, y por donde se había movido (...) Por ver un poco lo que ella ha visto desde que ha nacido, ha visto esas costumbres, esa gente, hacer esas cosas. Yo me pongo en su lugar y me gustaría desde luego, ver por dónde he andado y de dónde he salido y cómo es la gente que es como yo (...)”

Esta primera aproximación al país de origen de los hijos e hijas adoptadas también se desarrolla en el modo más global con el modo en que cada familia se relaciona con lo que definen como la "cultura nepalí". En el caso de la familia León, se produce un acercamiento que intenta integrar o interpretar las diferencias a través de sus conceptos occidentales. En su narración, aparecen con frecuencia valoraciones de los hábitos nepalís, críticas a sus hábitos culinarios, a su higiene o a sus valores, con referencias abundantes a un denominado “retraso social”. Así, aparecen afirmaciones que podrían considerarse prejuiciosas y una actitud de recelo o temor hacia lo desconocido:

Extracto 4: Miedos del primer viaje (madre de la familia León)

“En el primer viaje tenía mucho miedo, de (...) bueno, a ver que me va a contagiar. Entonces en el primer viaje yo llevaba el pelo súper recogido y con pañuelos por el tema piojos y tal, o sea, estaba como muy alerta de todo (...)”

Frente a esto la familia Soto se acerca a la cultura nepalí poniendo énfasis en el conocimiento de sus ritos y sus religiones (ver Extracto 5 más abajo). Considera que las diferencias con la cultura occidental suponen una barrera que, a la madre personalmente, como europea le cuesta franquear. No obstante, este esfuerzo cobra sentido en tanto que influye en su

capacidad para atender a las necesidades de su hija adoptiva. Todas estas lecturas previas sobre la cultura, las tradiciones, y las religiones del país van encaminadas a construir un conocimiento previo en la madre sobre cuestiones que, en parte, considera ya adquiridos por la menor y que, con la adopción y el traslado a España pueden llevar a la hija a un sentimiento de “pérdida” y “falta de control” ante la nueva situación. Procesos que la madre piensa puede mitigar familiarizándose con estos referentes culturales.

Finalmente, otra diferencia en cómo cada familia construye su relación con la "cultura nepalí" queda reflejada en la valoración que hacen del tiempo pasado en Nepal para poder familiarizarse y conocer esta cultura. Ambas familias han estado el mismo número de días en Nepal para formalizar la adopción pero la percepción del impacto de este tiempo es diferente en cada familia. La familia León considera el tiempo de estancia en el país para recoger a su hijo suficiente para poder conocer la cultura nepalí, comentan que han pasado allí el tiempo necesario y realmente conocen a los nepalís. Frente a esto, la madre de la familia Soto percibe ese tiempo como corto e insuficiente para conocer y entender la sociedad y cultura nepalí:

Extracto 5: Conocer la cultura de origen a través de la lectura (madre de la familia Soto)

“(...) yo intentaba leer cosas sobre la cultura, sobre el hinduismo, porque es una cultura muy religiosa (...) Me gustaría saber bastantes más cosas, y vivir más tiempo, me hubiera gustado estar muchísimo más tiempo en Nepal (...)”

Estas dos maneras de abordar y construir los contenidos y experiencias de la "cultura de origen" de sus hijos e hijas adoptivas deriva en, lo que es más importante para este trabajo, diferentes estrategias en cada familia para incorporarla en la socialización y vida de sus hijos e hijas. Cada familia parece desarrollar una estrategia global diferente sobre la cual se vertebran todas las prácticas puntuales que pueden servir para abordar esta cuestión.

Así, la familia León realiza un acercamiento a la cultura de sus hijos que reúne muchos de los elementos descritos por Quiroz (2012) como "turismo cultural": la apropiación selectiva de ciertos símbolos, objetos y eventos culturales que pueden trasponer fácilmente a la cultura occidental y que son "escenificados" en la vida familiar adoptiva. La familia León volvió del viaje a Nepal con ropa "tradicional" nepalí, que utilizan en fiestas o acontecimientos familiares, objetos decorativos que destacan en la vivienda, han aprendido a cocinar platos "típicos" que ofrecen siempre que tienen invitados en su casa e incluso celebran las fiestas importantes del calendario nepalí. Todo ello es, además, explícitamente vinculado a la idea de

mantener a sus hijos en contacto a su cultura de origen y posibilitar que recuperen (o no pierdan) costumbres y experiencias que formaban parte de su vida antes de ser adoptados. En este sentido, un ejemplo emblemático de esta aproximación en la familia tiene que ver con los cambios que los propios adultos han incorporado en su dieta y forma de cocinar como parte de esta escenificación cultural:

Extracto 6: La comida nepalí (madre de la Familia León)

“El picante no le gustaba en exceso a Luba pero claro aquí ha retomado el tema del picante, "claro yo soy nepalí, y yo lo aguanto porque soy nepalí", está orgulloso de ser nepalí (...)”

Además, como parte de esta estrategia y experiencia la familia León ha establecido una relación que consideran muy íntima con una familia nepalí que conocieron en el viaje de adopción encabezada por el guía que tuvieron en este viaje. Esta familia nepalí (cuyos miembros han viajado a España y con los que mantienen contacto regular) se presenta como un nexo muy importante con la sociedad y cultura nepalí tanto para los hijos como los padres de la familia León. Esta relación con la "familia de Nepal" con la que ha establecido un vínculo y a cuyos miembros, los adultos de la familia León, se refieren como tíos contrasta con el contacto que, en todo momento, la madre y el padre de la familia León han intentado evitar con las familias biológicas de sus hijos adoptivos y que por exigencias del orfanato con el que gestionaron la adopción han tenido que establecer:

Extracto 7: La relación con las familias biológicas (madre de la Familia León)

“(...) luego tuvimos que volver a ver a los padres, porque nosotros intentamos por todos los medios que en el segundo viaje no los tuviéramos que ver, pero no nos dejaron, o sea, tuvimos que verles otra vez y además los padres ya, además en su casa, en su terreno (...)”

Frente a esto, para la madre que encabeza la familia Soto es el hecho de convertirse en madre lo que llena los recuerdos de los días vividos en el país origen de su hija. Es decir, esta experiencia y contacto se construye como una transformación personal y, quizás de manera conectada, el interés por la cultura nepalí esta especialmente centrado en la religión y espiritualidad de la "cultura de origen" de su hija, sobre la madre ha leído y se interesado desde el comienzo. Pero en la práctica, la forma de contacto con Nepal más relevante que pone en marcha la familia Soto es a través de la relación con otras familias adoptivas de Nepal y, especialmente, otras familias monoparentales nepalíes que conoció en el viaje (Figura 3) con las que mantiene una relación regular en España y con su participación en "kedadas" de

familias adoptivas en Nepal y monoparentales. Así, son estas otras familias adoptivas y la relación con ellas las que desempeñan un papel importante en la socialización de su hija, la construcción de la relación con la cultura de origen en esta familia y el desarrollo del proyecto familiar monoparental en el que están embarcadas (Poveda, Jociles y Rivas 2010).



Figura 3: Otras madres solas adoptando en Nepal (álbum de la familia Soto)

3.2. La socialización racial como tarea en familias adoptivas en Estados Unidos

En el caso estadounidense el trabajo sobre el origen étnico-racial de los hijo adoptivos se analiza en la actualidad dentro del marco de lo que la literatura en este contexto describe como socialización racial (Barn 2013, Vonk, Leea y Crolley-Simicb 2010): el trabajo de socialización en torno a la identidad étnica y cultural de los hijos y la comprensión del lugar que ésta ocupa en dentro de un sistema social (en este caso el de Estados Unidos) racialmente estratificado. En familias adoptivas en las que los padres adoptivos no son miembros de esta minoría racial, se entiende que este aspecto no forma parte de su experiencia vital, no puede se transmitido del mismo modo que en familias de minorías étnicas (Ogbu 1994) y, por ello, debe ser abordado a través de otras estrategias de socialización.

Este es el contexto de partida en el que operan las dos familias investigadas, que han adoptado

a niños y niñas de ascendencia afro-americana y de forma explícita entienden que su trabajo como padres adoptivos conlleva trabajar este proceso. Sin embargo, este trabajo de socialización racial no puede reducirse a una oposición dicotómica "blanco-negro" o "minoría-mayoría" porque, por diferentes motivos, cada uno de los proyectos familiares estudiados implica un distanciamiento importante (al menos en algunos aspectos) del "modelo dominante" (*mainstream*) anglo-sajón de familia en Estados Unidos (Descartes y Rudd 2008). Como hemos avanzado al presentar los casos, la familia Doostani construye como un aspecto muy importante de su identidad familiar pertenecer a una minoría religiosa Bahá'í (en el sentido numérico) en Estados Unidos y la familia Morelli-Smith esta encabezada por una pareja homosexual.

De esta manera, como parte del trabajo en torno a la socialización racial de sus hijos adoptivos, los adultos entrevistados de las dos familias realizan un trabajo discursivo doble. Por una parte, sitúan su proyecto familiar dentro del sistema social dominante en Estados Unidos, lo que supone un ejercicio específico para cada familia a partir de sus circunstancias particulares y disposiciones ideológicas. Por otra parte, explican sus estrategias de socialización y contacto con la cultura y personas Afro-Americanas para sus hijos/as. En este caso, parece que hay cierta convergencia en el tipo de estrategia que pretende ponerse en marcha y lo que parece distinguir a las familias es la intensidad con la que (por diferentes factores) han podido desplegar esta estrategia.

Richard y Maryam Doostani hacen explícita pronto en su relato sobre el proceso de adopción su implicación en la fe Bahá'í y la centralidad de este aspecto en su creencias vitales, objetivos educativos y experiencias familiares.

Extracto 8: Los valores familiares Doostani

“This picture represents family again because this represents unity and harmony. This is not like a typical American Thanksgiving where everyone is drunk. And people are fighting. We don't drink. There is a different kind of unity. People are happy to see each other there. They started the program with prayers and Layla was 4 at the time. She went up and recited a prayer out loud that we were very proud of. This was in July 2001”.



Figura 4: Fotografía de una reunión de toda la familia extensa

Al describir eventos claves de su vida familiar, como las grandes reuniones de toda la familia extensa (geográficamente dispersa en Estados Unidos y Europa), se posicionan explícitamente frente a la "típica familia Americana" en los que las reuniones familiares son momentos de tensión. Por el contrario, para ellos se trata de momentos familiares en los que priman la armonía y la unión como los valores espirituales por los que se guían.

Las creencias básicas de su fe también aparecen a la hora de explicar por qué optaron por una adopción nacional (frente a internacional) y por qué el origen étnico-racial del niño/a adoptivo no debía ser una consideración en su decisión (frente a cuestiones de salud o edad del niño que sí fueron señaladas):

Extracto 9: Condicionantes de la adopción

“(...) We didn’t want to adopt overseas, we wanted to adopt American children, there was not reason to go overseas (...) Where race was concerned we really didn’t feel like we could specify one race over the other. We wanted to specify that the children were healthy, that they had feet. Since we are both professionals we both have demanding jobs. We didn’t want a child with spina bifida. A healthy child of any race would be fine, and since we believe in the oneness of humanity so we saw no reason to single out white children (...) We were more interested in going local. Since there are so many of color, and you still can't find enough people to adopt them (...)”

Como resultado de esta disposición, una vez comenzado el proceso lograron completar la adopción de una niña y, varios años después, de un niño con ascendencia Afro-Americana de manera, desde el punto de vista de los padres, relativamente rápida e incluso repentina. Esto conlleva que los padres se preocupen por mantener y poner en contacto a sus hijos con su "herencia" étnico-racial, lo que para los adultos en la familia (al igual que en el caso siguiente) implica poner en marcha varios procesos: (1) hablar sobre los padres biológicos, lo que es posible en caso de la hija mayor cuya adopción es formalmente abierta y durante algunos años hubo cierto contacto regular por carta; (2) posibilitar/promover que las relaciones entre iguales y de amistad de los hijos incluyan a niños/as de ascendencia afro-americana o al menos sean étnicamente diversas; (3) promover el contacto con otros adultos afro-americanos, a través de sus relaciones de amistad o elección de profesionales y servicios y (4) en última instancia, acudir a material documental (libros, recursos de la red, etc.) que apoye a los padres en esta tarea.

Sin embargo, la auto-evaluación que hacen la madre y el padre del despliegue de estas estrategias muestra incertidumbres y cierta sensación de que estas opciones no han podido realizarse con toda su plenitud. En el caso de las relaciones entre iguales, tanto su hijo como su hija tienen "conocidos" "racialmente mixtos", afro-americanas o adoptivo pero sus amistades más íntimas son, en ambos casos, blancas. Igualmente, el siguiente extracto extenso refleja cómo ambos padres, por una parte, tienen cierta ansiedad por la transición a la adolescencia de su hijo varón negro y, por otra, cómo todo un conjunto de esfuerzos que han realizado la madre y el padre para trabajar la identidad racial de sus hijos podrían estar más desarrollados:

Extracto 10: Estrategias de socialización racial en la familia Doostani

Richard: "I think the biggest worry for me is preparing a young black man for being a young black man. I mean we do have black friends that can help, but part of the difficulty is cultural and some of the cultural difficulties stems from class. When I was taking him to "Al's house of style" black barber shop, it was culturally black, but it was also culturally working class. I was raised in a working class family. There were some trappings that were clearly African American trappings. Navid doesn't want to go back to the place (...) he doesn't like "Al's house of style" (...) he doesn't feel comfortable in what might look like a traditional black environment because he doesn't know it. He didn't grow up in it. My current worry is how to get him to do something with his hair. I actually found this website I wish he'd come and look at it that explains how to take care of his hair (...) our black friends keep telling us that he has to do something with his hair!

There are all these myths too. All the myths. People are going to look at him and make all these assumptions (...) we have thought about this question. I deliberately picked a black pediatrician. I wish we could find an African American therapist. I have some African American friends but they are not the people we hang out with the most. It's a struggle to keep them in touch with their heritage. Because to some extent they identified with us and they don't want to identify with their heritage. I bought a bunch of workbooks about African American history and they have both not wanted anything to do with them. They graciously let me read these materials once to them and that was it (...) we took them to some civil rights sites and they had a really good time. Navid is very aware of race and these issues”.

La familia Morelli-Smith, a través del padre que fue entrevistado, presenta un relato con ciertas similitudes en su estructura pero con un desarrollo diferente dadas las características de la familia. Por una parte, se presentan como pareja y familia homoparental, pero esta identificación tampoco puede reducirse a una oposición global entre homoparentalidad-heteroparentalidad:

Extracto 11: El proyecto familiar de Bill

“(...) my job before this I worked at LGTB health center and I didn't t fit in at all (...) you know we have this saying a "square peg in a round hole", I mean it was all gay and lesbian people, none of them had children, some were partners, some were single and it was just a really bad fit. And I realized that I don't make a very good urban gay man. I'm really a suburban dad (..) that's what really defines me more than anything. So we have this house in Northville, we got neighbors all around us and we live the same life that they live (...)”

De esta manera, la experiencia familiar, las rutinas y expectativas familiares que pretenden desarrollar los Morelli-Smith se presentan como muy similares al del resto de familias anglo-sajonas de clase media del entorno en el que viven. No obstante, mientras que esto sirve como referente general, varias de las decisiones que han tomado en cuanto a dónde vivir están muy marcadas por el hecho de que han adoptado a dos niños afro-americanos y su tarea parental debe responder a estas necesidades. Así, por ejemplo, Northville es considerado un suburbio relativamente "integrado" y socio-económicamente diverso, lo que posibilitaba que sus hijos no fueran las únicas personas afro-americanas en su barrio o centro escolar y, además, pudieran desarrollar relaciones con familias y niños afro-americanos con circunstancias socio-económicas similares. De hecho, las necesidades de su modelo familiar es algo que comienza a surgir de manera muy explícita y articulada desde el comienzo del proyecto adoptivo, ya que la agencia con la que trabajaron para realizar su adopciones - elegida porque trabajaba

bien con familias homo-parentales y, además, se "especializaba" en menores afro-americanos o bi-raciales - obligaba a todas las familias candidatas a participar en una serie de talleres formativos en los que las cuestiones raciales estaban en el centro de la reflexión.

Extracto 12: Formación para familias adoptivas sobre socialización racial

“(...) Sixteen years ago they required that we go to an evening class on race basically, about interracial families and it was really good. One of the exercises I will never forget was... with jelly beans, white jelly beans, brown jelly beans and black jelly beans and you had to take a jelly bean to represent your neighborhood, your family, your church, the school in your neighborhood, your circle of friends and you took a black jelly bean if it is mostly black, a brown jelly bean if its mixed... and I was sitting there looking at all these white jelly beans thinking "mmh okay" (...) A lot of it was going to relate to race as opposed to adoption, they said you can't just say "I am going to love this baby to death", love is not enough, you have to understand this is our culture, and what race means in our culture and you have to be sensitive and aware of those things (...)”

De esta manera recuerda su proyecto adoptivo como un proceso en el cual, desde el comienzo tuvieron que lidiar y reflexionar (a veces de manera ingenua) sobre las tres "capas de cosas" que iban a formar parte de su experiencia familiar: adopción, familia interracial y orientación sexual. De esta manera, además de la decisión general sobre la localidad en la que decidieron establecerse, también aparece como estrategia de socialización racial desarrollar relaciones íntimas con personas afro-americanas y permitir que sus hijos también las desarrollen. Pero, en este caso, consideran que en algunos ámbitos esta estrategia está bastante desarrollada. Así, Bill menciona tres tipos de experiencias familiares que permiten este contacto a sus hijos: (1) La decisión misma de adoptar un segundo hijo, que además fuera también afro-americano; (2) la relación íntima que la familia Morelli-Smith ha establecido con una vecina afro-americana que se ha convertido en prácticamente una "tía-abuela ficticia" de los hijos; (3) la adopción abierta del hijo mayor que permite por una parte, al hijo mayor tener contacto con sus madre biológica, pero cuya relación social también se ha extendido al hermano menor (cuya adopción fue cerrada y no ha permitido ningún contacto con sus progenitores). No obstante, lo más interesante es que en algunos casos, especialmente en el de la "tía-vecina", este contacto se entiende como una experiencia de socialización mutua: para sus hijos es una oportunidad de contacto con personas afro-americanas significativas pero para estas personas es también una oportunidad para convivir otras experiencias familiares y opciones sexuales.

Extracto 13: Tía Libby

“(...) we have a neighbor who lives two doors down (...) Libby, Aunt Libby or Titti Libby, she is a typical black woman, loud and loving. And she is very present in the boy's life, so that's good. They've had several black teachers, Ismael has had three black male teachers, which I am pretty impressed with (...) so there is some African American influence from other adults and that was the idea when we moved up here (...)

but when we first bought our house, Ismael was three years old, and I went there early to get some stuff ready and so Libby comes over with some fresh beef stew, well Daniel and I don't eat meat, and she is like "Hi new neighbor I wanted to bring you some beef stew" and I was "oh, thank you!", I didn't say anything and I said "well we haven't moved in yet but we are about to and if you see a little black boy that's my son and my partner's name is Daniel" and she is like "ooh, okay" (...) a few years later she told us, you know, she went back to her house and was "ooh, Lord help me with this one" (...) it's like the classic: she had no exposure, she had very little exposure to gay people and she had had no exposure to gay men with a child, with a black child (...) she is the most wonderful friend and loving resource that we have in our family and she is two doors down (...)”

4. Conclusiones

La comparación de los cuatro casos y los dos contextos estudiados lo que más obviamente ponen de manifiesto es que los padres y las madres entrevistadas construyen con cierta facilidad discursos las cuestiones culturales- raciales que afectan a su familia. De esta manera, ninguna de las familias estudiadas se posiciona en el "color-blindness" (Quiroz 2007, Barn 2013) en cuanto a cómo conciben la composición demográfica de su proyecto familiar y se sitúan en discursos o formas de abordaje sobre las cuestiones que concuerdan en lo más general con lo que Barn (2013) llama "transculturalismo" o Lee (2003) llama "enculturación/inculturación racial" al intentar clasificar las estrategias de socialización de familias adoptivas como las que hemos estudiado. No obstante, lo que nuestro pequeño conjunto de datos también muestra con claridad es que estas categorías globales, de hecho, esconden una gran diversidad interna en torno a cuestiones centrales como: la manera en que se define "la cultura" en sí misma, las estrategias familiares específicas que se ponen en marcha y la interrelación que desempeña todo ello con otros procesos y complejidades que forman parte de un proyecto familiar adoptivo.

Es aquí donde los contrastes en entre los dos contextos y las familias estudiadas cobran relevancia. En el caso español, la cuestión se define como "la cultura de origen" en tanto que

implica para las familias entrar en contacto con un sistema social y de significados que, en principio, resultaba completamente desconocido y no forma parte del imaginario, ni la diversidad social histórica española y que debe ser re-construido individualmente por cada familia. En el caso estadounidense, se define como una "cuestión racial" que forma parte del sistema social y los mecanismos de estratificación social del país e implica que las familias deben posicionarse en torno a estas dinámicas - siendo la etiqueta "racial" la que aparece en el discurso de los participantes, la bibliografía más relevante y el discurso público en Estados Unidos y que, por tanto, hemos usado en este trabajo.

Igualmente, las diferencias legislativas y procedimentales en cuanto a la adopción en cada contexto nacional posibilitan poner en marcha algunas estrategias frente a otras: la existencia de adopciones abiertas en Estados Unidos permite un abordaje de la familia biológica específico o la posibilidad de compartir con otras familias adoptivas los mismos procesos en los mismos tiempos es algo que parece propio del modo en que se gestionan las adopciones internacionales en España. Sobre esto hay diferencias estructurales entre Estados Unidos y España, por ejemplo en cuanto a patrones residenciales u organización socio-económica, que permiten contemplar algunas estrategias frente a otras. Así, la elección y reflexión sobre el lugar de residencia emerge como una cuestión relevante en las familias norteamericanas pero no para las españolas - incluso, cabe señalar, que la importancia de esta cuestión en las familias estudiadas contrasta con el lugar menor que otros trabajos adscriben a la elección de residencia como estrategia de socialización racial (Vonk, Lee y Crolley-Simic 2010).

Finalmente, las cuestiones culturales- raciales se entrelazan con otro conjunto de elementos que, usando los términos de uno de nuestros participantes, añade "capas" de complejidad al proyecto familiar de cada caso y que forman parte de la diversificación de elementos que forman parte del parentesco contemporáneo (Rivas 2009). Precisamente partiendo de esta multi-dimensionalidad, desde nuestro punto de vista, nos parece que las estrategias más específicas que ha desarrollado cada familia también apuntan a como gestionan otros elementos complejos, y emocionalmente delicados, de su proyecto familiar. Así, podríamos aventurar que para la familia León "adoptar a una familia nepalí" es una forma de lidiar con las complejidades de la doble-filiación que plantea el contacto con la "familia biológica" (cf. Fine 2000). Para la familia Soto relacionarse con otras familias adoptivas (y monoparentales) es también una estrategia de legitimación social de su modelo familiar monoparental. La familia Doostani participa de prácticas religiosas y formas de relación con la familia extensa

que son minoritarias en el contexto anglo-sajón pero son relevantes en su proyecto familiar y deben articular explícitamente. Por último, la familia Morelli-Smith constantemente pone en diálogo la discriminación racial con el prejuicio ante la diversidad sexual - de la que sí pueden hablar en primera persona - como dos elementos constitutivos de su familia. No obstante, en este entramado de complejidades parece que la procedencia cultural-racial de los hijos es la cuestión sobre la cual pueden hablar de manera más explícita y articulada.

5. Bibliografía

Alonso, E. (2012) "Proceso de construcción de una familia adoptiva: Relato de dos familias". *Papers infancia_c*, 2: 1-25.

Baltes P. B. (1987) "Theoretical propositions of life-span developmental psychology: On the dynamics between growth and decline". *Developmental Psychology*, 23: 611-626.

Barn, R. (2013) "Doing the right thing: Transracial adoption in the USA". *Ethnic and Racial Studies*, 36 (8): 1273-1291.

Brown, S; Reavey, P. y Brookfield, H. (2012) "Spectral objects: Material links to difficult pasts for adoptive parents". En Harvey, P; Casella, E; Evans, G; Knox, H; McLean, C; Silva, E; Thoburn, N. y Woodward, K. *Objects and materials: A Routledge companion*. Londres: Routledge.

Descartes, L. y Rudd, E. (2008) "Changing landscapes of work and family". En Rudd, E. y Descartes, L. *The changing landscape of work and family in the American middle class*. Lanham, MD: Lexington Books.

Fine, A. (2000) "Unifiliation ou double filiation dans l'adoption française". *Anthropologie et Sociétés*, 24 (3): 21-38.

Havighurst, R. (1956) "Research on the developmental-task concept". *The School Review*, 64 (5): 215-223.

Howell, S. (2006) "Changes in moral values about the family: Adoption legislation in Norway and the US". *Social Analysis*, 5 (3): 146-163.

Jociles, I. y Charro, C. (2008) "Construcción de los roles paternos en los procesos de adopción internacional: El papel de las instituciones intermediarias". *Política y Sociedad*, 45 (2): 105-130.

Jociles, I; Rivas, A. y Poveda, D. (2012) "Single parent on-line forums as learning communities". En Jeffrey, B; Marques da Silva, S; Beach, D. y Landri, P. *Rethinking educational ethnography: Researching on-line communities and interactions*. Porto: CIIE/FPCEUP - Centro de Investigação e de Intervenção Educativas/Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação da Universidade do Porto.

Kolb, B. (2008) "Involving, sharing, analysing-potential of the participatory photo interview". *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 9 (3) (<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0803127>).

Lee, R. (2003) "The transracial adoption paradox: History, research, and counseling implications of cultural socialization". *The Counseling Psychologist*, 31 (6): 711-744.

Marre, D. (2009) "Los silencios de la adopción en España". *Revista de Antropología Social* 19: 97-126.

Noordegraaf, M; van Nijnatten, C. y Elbers, E. (2008) "Assessing suitability for adoptive parenthood: Hypothetical questions as part of ongoing conversation". *Discourse Studies*, 10 (5): 655-672.

Ocón D. (2005) "Familia e infancia en la sociedad española". En Ocón, D. *Sociología y técnicas de investigación social*. Granada: Proyecto Sur de Ediciones.

Ogbu, J. (1994) "From cultural differences to differences in cultural frame of reference". En Greenfield, P y Cocking, R. *Cross-cultural roots of minority child development*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.

Palacios, J. (2009) "The ecology of adoption". En Wrobel, G. y Neil, E. *International advances in adoption research for practice*. Chichester: Wiley-Blackwell.

Palacios, J. (2010) *La aventura de adoptar: Guía para solicitantes de adopción internacional*. Madrid: Ministerio de Sanidad y Política Social.

Poveda, D., Jociles, I. y Rivas, A. (2013) "Professional discourses on single parenthood in international adoptions in Spain". *Polar: Political and Legal Anthropology Review*, 36 (1): 35-55.

Poveda, D; Jociles, I. y Rivas, A. (2011) "Monoparentalidad por elección: procesos de socialización de los hijos/as en un modelo familiar no convencional". *Athenea Digital: Revista de Pensamiento e Investigación Social*, 11 (2): 133-154. <http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital>.

Quiroz, P. (2012) "Cultural tourism in transnational adoption: Staged authenticity and its implications for adopted children". *Journal of Family Issues*, 33 (4): 527–555.

Quiroz, P. (2010) "Transcultural adoptive parents: Passing the ethnic litmus test and engaging diversity". *Race, Gender and Class*, 17 (1-2): 194-205.

Quiroz, P. (2007) "Color-blind individualism, intercountry adoption and public policy". *Journal of Sociology and Social Welfare*, 34 (2): 57–68.

Rivas, A. (2009) "Introducción: Pluriparentalidades y parentescos electivos". *Revista de Antropología Social*, 18: 7-20.

Selman, P. (2009) "The movement of children for international adoption: Developments and trends in receiving states and the states of origin 1998–2004". En Marre, D. y Briggs, L. *International adoption: Global inequalities and the circulation of children*. Nueva York: New York University Press.

ter Laak; J; Heymans, P. y Podol'skij, A. (1994) *Developmental Tasks: Towards a Cultural Analysis of Human Development*. Amsterdam: Kluwer Academic Publishers.

Vonk, M. E; Lee, J. y Crolley-Simic, J. (2010) "Cultural socialization practices in domestic and international transracial adoption". *Adoption Quarterly*, 13: 227-247.

ESTRATEGIAS FAMILIARES: LA MONOPARENTALIDAD POR OPCIÓN

Nieves Roca Villagrasa
nievesrocavil@hotmail.com
Universidad de Barcelona

Resumen

La monoparentalidad engloba una gran variedad de realidades familiares. Algunas de ellas estadísticamente poco representativas, y en consecuencia están menos incorporadas en el debate académico: monoparentalidad por adopción, madre de alquiler, o el embarazo a través de donante anónimo o conocido. Las *single by chance and parents by choice* (Hertz 2006) son una categoría cada vez mayor de mujeres (y hombres) con un nivel socioeconómico alto que han decidido ser madres o padres sin contar con la implicación, en un principio, de la figura del “otro progenitor” tanto en la decisión como en la crianza y educación del hijo/a.

Esta investigación tiene como objetivo contribuir a los debates sobre los procesos de desinstitucionalización y la individualización de la familia. La mayoría de la literatura que aborda estas cuestiones se centra en los cambios producidos en el matrimonio, socios de la autorrealización y la felicidad. En este artículo me baso en esta literatura para entender los cambios que se están produciendo en las relaciones entre padres e hijos "y en particular sobre la opción de convertirse en una familia sin incluir el matrimonio o una pareja en la ecuación". El análisis de este tipo de familias implica reconocer la necesidad de la heterogeneidad de las familias monoparentales y de identificar las características de los nuevos perfiles que se alejan considerablemente de los hogares monoparentales tradicionales. Estos nuevos perfiles se sustentan en la elección y la voluntad de las personas para convertirse en madres o padres solas/os.

¿Quiénes son estas madres y padres solteros?, ¿Por qué tomaron esta decisión?, ¿Cómo fue el proceso?, ¿Cuál es su visión de ser madre o padre?, ¿Cómo se las arreglan para criar a un hijo/a sola/o?. Para responder a estas preguntas se ha entrevistado a quince hombres y mujeres

que tomaron diferentes caminos para convertirse en padres y madres en solitario por opción: adopción, inseminación artificial y relación sexual esporádica o pactada, y se les ha preguntado acerca de la maternidad/paternidad, el proceso de decisión, las estrategias de formación de familia y la forma en que manejan sus vidas como madres/padres solas/os.

También se proporciona un análisis de los datos estadísticos de las encuestas del INE (Encuesta sociodemográfica, Encuesta de Población Activa, Estadísticas Básicas de Medidas de Protección a la Infancia y la Adopción) y la *Encuesta Mundial de Valores* para identificar la importancia tanto de la monoparentalidad y la adopción como fenómenos emergentes en nuestro país en comparación con otros países.

Palabras clave: monoparentalidad por opción, nuevas paternidades, desinstitucionalización de la familia.

1. Procesos de individualización

En las últimas décadas se han producido una serie de cambios sociales englobados dentro del proceso de “desinstitucionalización de la familia” (Roussel, 1992 y Cherlin, 2004). Desde la sociología de la familia se señalan como factores clave procesos sociales y culturales que han posibilitado la transformación y aparición de nuevas realidades familiares. El cambio de pautas reproductivas y la transformación en las relaciones familiares y personales, tanto en la pareja como entre generaciones, son paralelos a la emergencia de valores postmaterialistas, que giran alrededor de la autorrealización y la satisfacción personal. El sociólogo Ulrich Beck utiliza el concepto de “individualización” para sintetizar esos procesos marcados por la preeminencia que la cultura actual concede a las opciones y decisiones individuales frente a las normas sociales, en ámbitos tales como la profesión, la política y la vida familiar.

Frente a la “biografía normal” o socialmente estandarizada surge la “biografía elegida” (Beck, 2001) que, por un lado, significa una mayor posibilidad electiva en las opciones vitales fundamentales –dimensión liberatoria de la individualización-, y, por otro, mayores incertidumbres y menor seguridad en la validez de las normas e instituciones sociales tradicionales -dimensión de desencantamiento- (Beck, 1986). La familia es cada vez más “incierto” porque depende más de la elección individual, de un proyecto personal no pautado

socialmente. Todo ello da lugar a una flexibilización de las biografías familiares que se refleja en el plano normativo y jurídico con la pérdida de peso de las normas sociales y legales.

1.1. Pareja o matrimonio: la elección de la pareja

En el ámbito de las relaciones de pareja, “la emergencia de un campo de libertad individual en la conformación de los proyectos de vida familiar e individual¹ que no existía hace unas décadas”² ha dado lugar a una complejidad en las trayectorias sentimentales. La forma de pareja que emerge se basa en un amor idílico que se sustenta en el apoyo emocional. Anthony Giddens (1995) ha denominado a este tipo de relación “pura”, en la que los compañeros/as se eligen libremente entre diversas posibilidades y esta elección varía de acuerdo a diferencias sociales y psicológicas. La “relación pura” se caracteriza por ser simétrica, porque la posibilidad de disolución forma parte misma del compromiso, de modo que si no puede satisfacer lo que se espera se rompe. Este nuevo modelo de relación se caracteriza por un mayor énfasis en las necesidades y aspiraciones de cada uno de los miembros de la familia, siendo de especial importancia en este sentido la aspiración de mayor autonomía de las mujeres, pero también las aspiraciones de realización afectiva de los cónyuges. Ésto se traduce en una revalorización de la pareja conyugal frente a las obligaciones parentales y, por tanto, en una menor primacía del grupo familiar sobre las necesidades individuales, abriendo así paso al divorcio consensual y a un aumento de las familias monoparentales derivadas no de la muerte de uno de los cónyuges (como sucedía anteriormente) si no por la separación o divorcio de la pareja y las encabezadas por madres o padres solteras/os, comportando, por tanto, una reducción del tamaño de la estructura familiar.

El matrimonio continúa siendo la vía principal de formación familiar y la que denota un mayor prestigio social, sin embargo, se ha producido un cambio en su significado simbólico y ha perdido el lugar relevante que tenía en el sistema familiar, dando lugar a diferentes alternativas al matrimonio tradicional socialmente aceptadas como son la cohabitación, las parejas de hecho, las familias reconstituidas, las familias homoparentales, los LATs (Living Apart

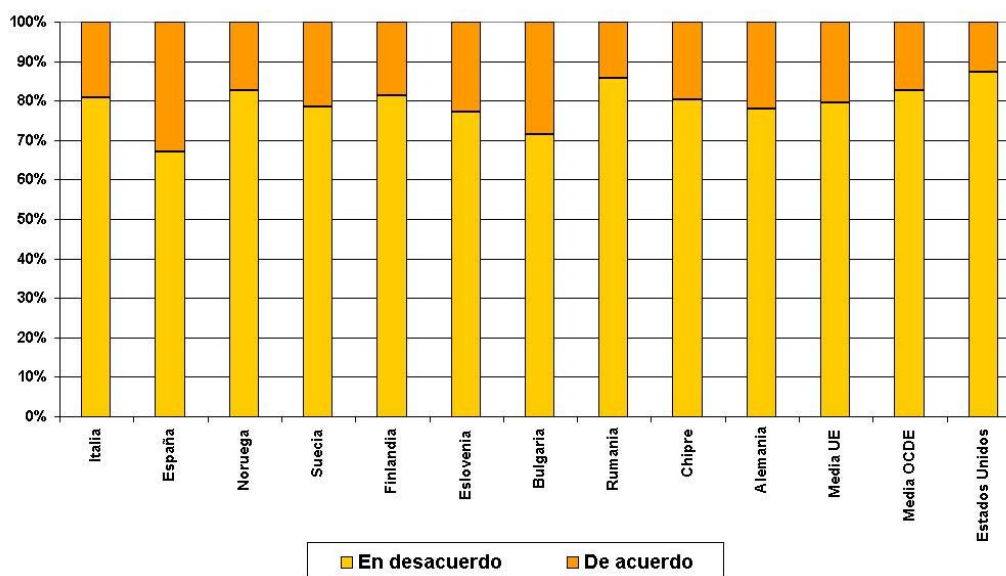
¹ Autores como Ullrich Beck (1997) y Anthony Giddens (1995) denominan a la biografía en donde el individuo escoge y decide su proyecto vital como “biografía a elección” o “biografía reflexiva”, respectivamente.

² Meil, Gerardo (1999) *La Población Española*. Madrid: Acento Editorial, pp. 41.

Together) y los *single*.

El proyecto de vida en pareja constituye sobre todo una forma de autorrealización personal y cuyo mantenimiento se asienta sobre la felicidad de sus miembros. La ausencia de esos ingredientes justifica y legitima la ruptura del vínculo de pareja o matrimonial.

Figura 1. El matrimonio es una institución pasada de moda



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos del Values Survey Databank. Disponible en www.worldvaluessurvey.org.

De acuerdo con los datos de la última oleada del *World Values Survey*, el 33% de los encuestados en España están de acuerdo con la afirmación “*el matrimonio es una institución pasada de moda*”. Este dato es relevante ya que, como se aprecia en la **figura 1**, España se sitúa 13 puntos porcentuales por encima de la media de la Unión Europea (20%) y si se compara con la media de los países de la OCDE el porcentaje de aprobación es aún mayor (17%). Si se detiene el análisis en la pregunta y se examina la evolución de España en las distintas oleadas, se observa que el matrimonio ha dejado de tener ese lugar privilegiado de las décadas anteriores (ochenta y noventa) con valores de aprobación superiores al ochenta por ciento.

Los cambios en los comportamientos matrimoniales, sexuales, y reproductivos han conducido a una creciente diversificación en la composición y estructura familiar, y a una transformación

de la dinámica interna de las familias: “Hasta recientemente sexualidad legítima, matrimonio y maternidad constituían aspectos de una misma realidad llamada familia, de manera que el matrimonio era el único marco legal para la expresión socialmente aceptada de la sexualidad y ésta había de estar orientada hacia la procreación” Meil (1999:40). Gracias a movimientos sociales como el feminismo y el movimiento gay y lésbico que han cuestionado y transformado las ideas hegemónicas acerca del parentesco y la sexualidad, ya no se relaciona el parentesco solo con lo biológico y la elección ha dejado de ser una entidad opuesta. La antropóloga Kath Weston explica en su libro *Las Familias que elegimos* (2003) el papel que tiene cada individuo en la creación de su familia, reforzando la individualidad en la formación de la misma. Señala como el vínculo biológico no es suficiente para determinar el parentesco, las familias de elección o gays “no están sujetas a otra limitación que la lógica de la libre elección que regula su pertenencia” Weston (2003:20), en la mayoría de los casos formada por amigos y no por la familia biológica o de “sangre”. Además este tipo de familias empiezan a pensar en la adopción, ya que su identidad sexual no es contradictoria con el hecho de ser padres.

La “privatización de la vida familiar” ha posibilitado la redefinición del parentesco y la creación de nuevas formas de paternidad. La introducción de un nuevo elemento en el parentesco como es la elección posibilita nuevas formas familiares entre las que se encuentra la monoparentalidad por opción.

1.2. Disolución del vínculo entre la maternidad/paternidad y el emparejamiento

La desvinculación entre maternidad/paternidad y emparejamiento ésta asociada a una serie de factores y procesos sociales como son un aumento del nivel educativo de las mujeres y su incorporación y permanencia en el mercado de trabajo. Sin embargo, si se contextualizan estos factores al caso de España se observa que las mayores oportunidades educativas no se corresponden en igualdad de expectativas profesionales, ni en la distribución equitativa de las tareas domésticas y de cuidado.

Otro de los factores asociados es el retraso del calendario reproductivo y de formación de

familia. En España el retraso en la emancipación de los jóvenes tiene como consecuencia que forman pareja, con las que conviven o no conviven, cada vez más tarde. Esto conlleva un incremento de la edad media al matrimonio de la población soltera, situándose en los 34 años en el caso de los varones y 32 años en las mujeres (2012)³.

En términos de comportamientos sexuales se ha producido una desvinculación de la sexualidad y la reproducción, transformándose la concepción de la sexualidad legítima. “La maternidad o paternidad pasa a ser socialmente considerada como una opción consciente, deseada y planificada y no necesariamente el resultado de mantener relaciones sexuales dentro del matrimonio” Meil (1999:40). Valores asociados a la vida en pareja como son la búsqueda de la felicidad y de autorrealización se trasladan también a la maternidad y paternidad, aunque ello suponga un proyecto personal en solitario, y ha posibilitado un cambio en la concepción de los hijos/as. Anteriormente los hijos/as dotaban de sentido a la institución familiar, ya que sin ellos no se completaba el ciclo de vida familiar. Desde la Sociología de la familia se apunta la existencia de otros motivos relacionados con la gratificación emocional que producen los hijos/as y los condicionamientos sociales y normativos que influyen en el comportamiento reproductivo, como son el entorno social y las políticas familiares y de empleo que están dificultando las posibilidades de conciliación de la vida personal, familiar y profesional. Esto supone muchas veces agotar los plazos biológicos y posponer el nacimiento del primer hijo/a hasta encontrar el momento laboral y económico más idóneo. En el caso de España existe una disociación entre la fecundidad deseada y la real: el ideal sigue siendo la parejita pero por término medio se tienen 1’32 hijos por mujer en edad fértil (2012). Esto se debe a que cada vez se está aplazando la maternidad, lo que tiene efectos tanto en el aumento de la edad media de la mujer en el nacimiento del primer hijo/a, se sitúa en 30 años en 2012, como en el número de mujeres que acuden a la medicina reproductiva y/o a la adopción para ser madres.

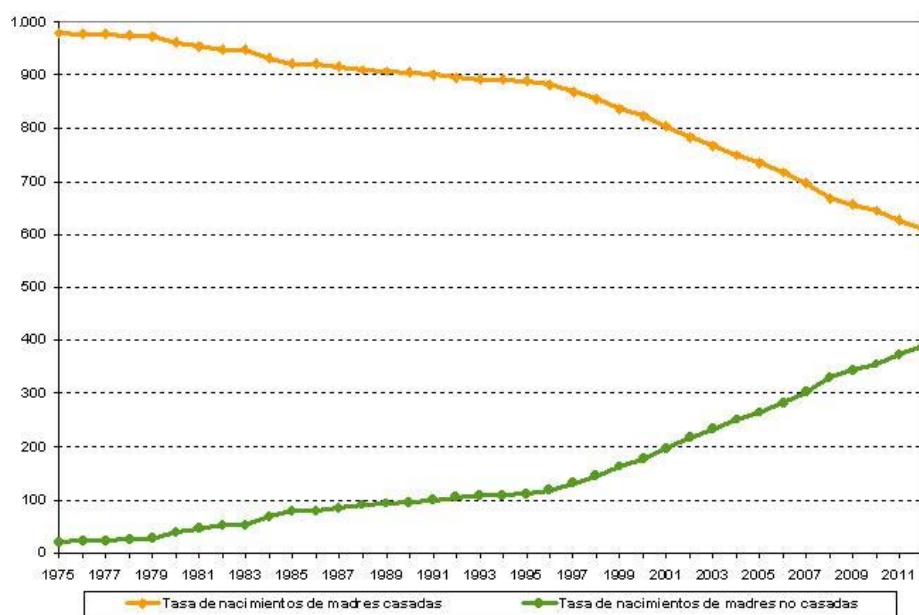
³ Este retraso en la edad del matrimonio ha contribuido al incremento de la cohabitación, especialmente en los grupos de edad más joven (15-29 años), ya que la edad media en la que se inicia la convivencia en pareja es de 22 años. En definitiva, entre los jóvenes se ha producido un substancial retraso en el momento de formar pareja, a la par que se va imponiendo cada vez más el hacerlo a través de una unión consensual. Los estudios de Pau Miret y Anna Cabré (2005 y 2007) demuestran cómo la cohabitación no ha sustituido al matrimonio, sino que es un paso previo al mismo, ya que el matrimonio continua siendo la vía preferida de consolidación de la pareja. Anteriormente Iglesias de Ussel había constatado que en “España la cohabitación es una modalidad diferente del matrimonio que en otros países con altas tasas de natalidad análogas a los casados” (1998:55), por lo que la cohabitación se encuentra menos vinculada a la reproducción. Además señala el mayor nivel educativo y económico de la mujer respecto al hombre cohabitante.

A pesar de los cambios sociales acaecidos en las últimas tres décadas y los costes de oportunidad asociados a tener hijos/as, persiste el deseo de ser madre⁴, tanto dentro como fuera del matrimonio, aunque los valores asociados a la maternidad han variado. La *Encuesta de valores, expectativas y dinámicas de convivencia de las parejas jóvenes de España 2009* constata como la maternidad continúa ocupando un lugar central en la vida de la mayoría de las mujeres, ya que el 46% de las encuestadas consideran muy importante ser madre. Esta Encuesta también muestra como las mujeres se enfrentan a presiones contradictorias, ya que desean trabajar y ser económicamente independientes pero creen que puede resentir negativamente sobre su vida familiar (pareja e hijos/as). Estos datos demuestran como las exigencias del mercado laboral entran en contradicción con las relaciones amorosas y familiares, “tener hijos/as supone riesgos y limita las posibilidades laborales, económicas y existenciales” Beck y Beck-Gernsheim (2002) de las mujeres de modo que cada vez se planifica más la maternidad.

En las pautas reproductivas se afianza como tendencia de futuro el control de las mujeres de su propia fecundidad. Se tienen menos hijos/as y más tarde, especialmente segundos y terceros, al mismo tiempo se produce un incremento lento y moderado de la proporción de hijos/as nacidos/as fuera del matrimonio.

Gráfico 2. Evolución de la tasa de nacimientos en España según estado civil de la madre (1975-2012)

⁴ La *Encuesta de Fecundidad, Valores y Familia 2006* constata el deseo de las mujeres de tener hijos/as y los consideran como una parte esencial de su vida.



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos del Instituto Nacional de Estadística (INE). *Encuesta Sociodemográfica*. Datos disponibles en www.ine.es (consultado en abril 2014).

Notas:

- Los valores de la tasa de nacimientos están en tantos por mil.
- Tasa de nacimientos de mujeres de 15 a 49 años no casadas: incluye tanto los nacimientos de madres solteras como en el seno de parejas de hecho.

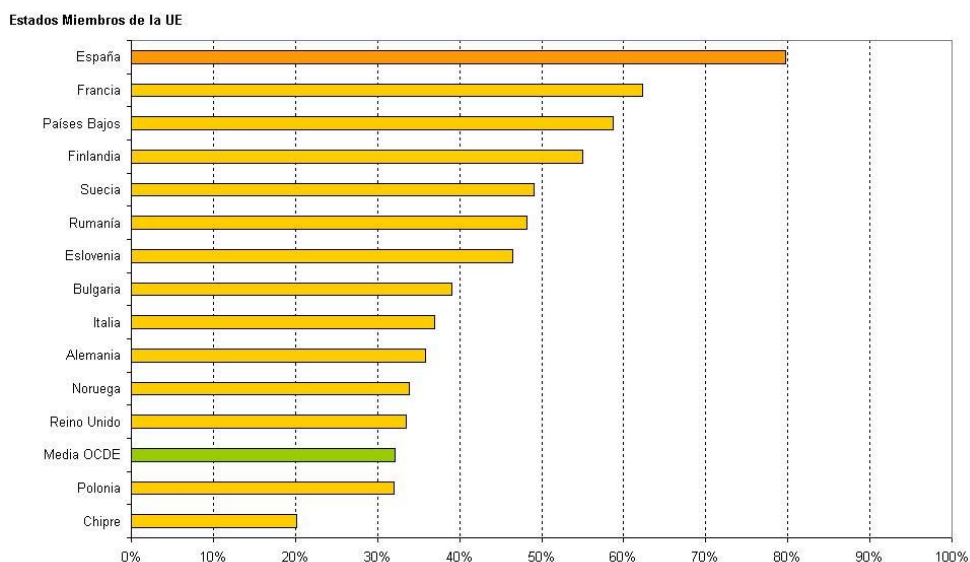
A pesar que la mayoría de los nacimientos tienen lugar en el seno de una relación de pareja de carácter matrimonial, la *natalidad extramatrimonial* ha pasado del 10% al 33% en la Unión Europea (UE-15) en el último cuarto de siglo. En algunos países, representa casi la mitad de los nacimientos: Suecia (55%), Dinamarca y Francia, ambos con un 45%, y Reino Unido (42%). En España, como se aprecia en el gráfico 2 se da una tendencia ascendente de nacimientos de madre no casada, que incluye los nacimientos de hijos/as de parejas de hecho y de mujeres solteras, situándose en un 38,96% (2012) frente a una disminución constante de los nacimientos que tienen lugar en el seno de un matrimonio. Estas cifras constatan la disociación de la maternidad con el matrimonio ya que se ha producido un incremento de los nacimientos de madres no casadas con o sin pareja. Concretamente el 35% de los niños/as nacidos en España son de madres sin pareja mayores de 30 años. Si nos quedamos únicamente con el grupo de mujeres sin pareja de 35 o más años, el incremento en los últimos veinte años en España ha estado de un 300 por cien, situándose en 2005 en un 21%. González et al. (2008:8).

La maternidad fuera del matrimonio constituye una vía cada vez más frecuente de

formación de familias, y, por tanto, “requiere una mayor reflexión sobre sus determinantes y repercusiones, así como sobre el diseño de políticas orientadas a paliar una desigualdad social que cada vez está más vinculada a la estructura familiar”. Castro (2007).

En consecuencia, el incremento de las formas familiares no matrimoniales, una mayor autonomía e independencia de la mujer y la disociación entre la maternidad y el emparejamiento han contribuido a dotar de un nuevo significado y de una mayor legitimidad a las familias monoparentales. Un ejemplo de la aceptación y legitimidad que cobra esta forma familiar especialmente en nuestro país son los datos que aporta al respecto el *World Values Survey*.

Figura 3. Si una mujer quisiera tener un hijo como madre soltera, sin querer al mismo tiempo mantener una relación estable con un hombre, ¿lo aprobaría?



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos del *Values Survey Databank*.
 Disponible en www.worldvaluessurvey.org.

En la pregunta *si una mujer quisiera tener un hijo como madre soltera, sin querer al mismo tiempo mantener una relación estable con un hombre, ¿lo aprobaría?*⁵, España es uno de los países de la OCDE más permisivos con la maternidad en solitario, ya que un 78% aprueba esta decisión, a pesar de tener una de las tasas más bajas de maternidad en solitario. Mientras que en su conjunto los países de la OCDE que han participado en esta oleada del *World Values Survey* desaprueban la maternidad en solitario por opción (54%) y tan solo el 32% de los

⁵ Datos extraídos del World Values Survey 2005-2007.

encuestados la acepta.

Si se detiene el análisis en la pregunta y se examina la evolución de España en las distintas oleadas se observa que en la década de los ochenta el 62% de los encuestados desaprobaba la maternidad en solitario. Sin embargo, a partir de la década de los noventa se invierte esta tendencia manteniéndose estable, con porcentajes alrededor del 80%. Esto se debe al proceso acelerado de cambios sociales acaecidos en las dos últimas décadas en España y a un relajamiento de “las normas que prescribían ciertos comportamientos y proscribían otros” Iglesias de Ussel et al. (2009:199)

2. Análisis de la monoparentalidad por opción

Esta es una investigación en curso por lo que los resultados que se presentan a continuación son preliminares con el objetivo de ser exploratorios y orientativos de cara a identificar las principales características y los procesos e implicaciones que tiene la elección de esta forma de convivencia familiar.

El análisis de este tipo de familias implica reconocer la necesidad de la heterogeneidad de las familias monoparentales y de identificar las características de los nuevos perfiles que se alejan considerablemente de los hogares monoparentales tradicionales. Estos nuevos perfiles se sustentan en la elección y la voluntad de las personas para convertirse en madres o padres solas/os. ¿Cuáles son estas madres y padres solteros?, ¿Por qué tomaron esta decisión?, ¿Cómo fue el proceso?. Para responder a estas preguntas se han realizado entrevistas en profundidad a quince hombres y mujeres que tomaron diferentes caminos para convertirse en madres y padres como son la adopción (diez de los entrevistados), la inseminación sexual (tres de las entrevistadas) y la relación sexual (dos de las entrevistadas).

De la interpretación de los discursos narrativos de las madres y padres se extraen los principales resultados que se presentan a continuación, y se ofrece una aproximación de los factores que subyacen en la opcionalidad o no de la monoparentalidad por opción. En este artículo se analiza únicamente la formación de la elección, el proceso de toma de decisión y las estrategias de formación de familia, dejando para otra ocasión los efectos que tiene a nivel personal y de relaciones la elección de este modelo familiar, la gestión familiar y la figura

paterna en los menores.

2.1. La formación de las elecciones personales

Las rutas de acceso a la monoparentalidad por opción son “diversas e implican decisiones complejas sobre el calendario, la vía de acceso a la monoparentalidad: adopción, donante anónimo o conocido, o las consideraciones religiosas e ideológicas” Hertz (2006:20).

Para conocer los factores que subyacen en la formación de esta elección es necesario entender las circunstancias o situaciones que les han llevado a la monoparentalidad por opción.

Si se detiene el análisis en las trayectorias que han seguido estas mujeres y hombres se observan claramente dos opciones en cuanto a las relaciones de pareja. Por un lado, están aquellos entrevistados en los que la monoparentalidad por opción es su postura ideológica, no quieren tener una pareja con la que convivir pero tienen claro que quieren ser madres o padres, por lo que la monoparentalidad por elección es una opción buscada. Este es el caso de la siguiente informante:

“Decidí no casarme con nadie porque nunca he creído en la familia tradicional, siempre me ha parecido que es un nido en el que se engendra todo tipo de violencia y que no es algo que haga feliz al ser humano porque crea dependencias y no te hace libre. No era el sistema de vida que iba con mi personalidad. En la siguiente etapa fue cuando pensé que me gustaría tener hijos [...] En un momento determinado, esa idea [se refiere a la adopción] pasa a otra ¿y por qué no puedo ser madre, independientemente de que no me quiera casar con nadie?” (Mercedes, 68 años, soltera, estudios universitarios, profesora de universidad, madre de una hija a través de relación sexual).

En contraposición, están aquellas mujeres y hombres que desean tener un hijo/a, pero por circunstancias vitales, no han encontrado una pareja. La monoparentalidad por opción fruto de las circunstancias vitales, se da en la mayoría de mujeres y hombres entrevistados, se entremezclan una serie de factores o elementos que subyacen en el proceso de decisión como son las relaciones de pareja o los motivos laborales. En ambos casos, prevalece un fuerte deseo de ser madre o padre que se ha ido posponiendo a la espera de encontrar una pareja adecuada o una mayor estabilidad laboral. Estos factores son descritos por los entrevistados, destacando principalmente las relaciones de pareja como el principal motivo por el que han pospuesto la maternidad o paternidad:

“Me imaginaba, como todo el mundo, que me iba a casar pero las circunstancias, las situaciones por las que he vivido y los hombres con los que he compartido mi vida no

han sido los adecuados” (Olga, 47 años, soltera, estudios universitarios, profesora de colegio, madre de una niña adoptada en China y en proceso de una segunda adopción en China).

“He estado con una persona muchos años, aunque no he convivido con él, bueno esa persona [cambia el tono de voz] tenía su propia pareja y fue un desastre. La he querido mucho y sigo queriéndole. Mientras eres joven no sabes si vas a tener hijos o no y a mí los niños me han gustado siempre, de hecho en mi casa ha flotado siempre el acogimiento” (Teresa, 57 años, soltera, estudios secundarios, responsable departamento de recursos humanos en multinacional, madre de dos niños adoptados en Ucrania).

En el discurso de los entrevistados no se aprecia ningún elemento que relacione su elección con su experiencia familiar previa si no que ésta suele estar condicionada por la influencia de la cultura y la familia de origen respecto al estereotipo de la monoparentalidad por opción. Las siguiente cita ilustra esta idea:

“La educación es fundamental. Mis padres nunca me han dicho que me tengo que casar, en cambio a amigas mías sí. Mi madre siempre ha trabajado y para su generación tiene una mentalidad avanzada. Mi hermana y yo siempre hemos sido muy independientes. [En las relaciones de pareja] reconozco que soy una persona que por según que cosas no paso. Estar con una persona no es aguantarla. Veo que otras personas lo llevan bien o no y lo aguantan, pero yo no. Para eso soy muy intransigente, cabezota” (Olga, 47 años, soltera, estudios universitarios, profesora de colegio, madre de una niña adoptada en China y en proceso de una segunda adopción en China.)

Sin embargo, una de las entrevistadas afirma que su experiencia familiar y de pareja previa no ha influido en su decisión si no que ha sido una evolución personal:

“Considero que la relación que tuve con mis padres y con mis anteriores parejas no influyó, para nada, fue una evolución mía e intransferible. Todo estaba en contra de ser madre sola por elección porque te estoy hablando de hace veintitrés años, entonces no era normal” (Mercedes, 68 años, soltera, estudios universitarios, profesora de universidad, madre de una hija a través de relación sexual).

Además se constata en el discurso de las madres y padres la desvinculación de la maternidad y el emparejamiento.

“A los hombres los he elegido bien para mí pero no para un proyecto de futuro” (Olga, 47 años, soltera, estudios universitarios, profesora de colegio, madre de una niña adoptada en China y en proceso de una segunda adopción en China.)

2.2. Procesos de decisión

En esta fase, denominada por Rosanna Hertz como “estado liminal” (2006), las relaciones de pareja y la forma ideal de familia y de maternidad tienen un peso específico en el proceso de decisión. Las mujeres y varones entrevistados se caracterizan por tener actitudes innovadoras en relación a la familia, el matrimonio, la maternidad y la monoparentalidad.

Respecto a la familia, la mayoría de los entrevistados señalan la monoparentalidad por opción como su forma de familia ideal:

“Tenía en mi cabeza la idea de ser madre soltera porque el matrimonio no ha estado nunca en mis planes” (Rebeca, 34 años, soltera, estudios secundarios, responsable de recursos humanos, madre de un niño a través de relación sexual).

En cambio los varones y cuatro de las madres entrevistadas afirman que:

“La forma idónea de familia es una pareja con sus hijos. Para mí el mejor modelo familiar es la familia tradicional, pero pienso que ellos [se refiere a sus hijos] y yo nos hemos aportado muchísimo” (Teresa, 57 años, soltera, estudios secundarios, responsable departamento de recursos humanos en multinacional, madre de dos niños adoptados en Ucrania).

“Me había planteado una paternidad con pareja pero el hecho de no tener pareja no quise que fuera un impedimento para desarrollar la paternidad. Durante muchos años me condicionó pero llegaba a los cuarenta y me lo tomé como un planteando antes de los cuarenta” (Julio, 45 años, soltero, estudios universitarios, economista, padre de un niño adoptado).

Otra de las entrevistadas comenta:

“Ésta no era el tipo de familia que había pensado tener. Creía que pasaría el fin de año de 2000 en un crucero con mi marido y con dos hijos [risas]. [...] Pero qué es lo ideal. Lo ideal es encontrarse bien y veo que estoy muchísimo mejor que mucha gente que ha reproducido la familia tradicional” (Elisabet, 49 años, soltera, estudios universitarios, empresaria, madre de un niño por inseminación artificial).

Destaca el testimonio de una de las madres en el que se entremezclan ambos discursos:

“La idea de que no me gusta la familia tradicional viene desde que yo dejo a mi novio, tenía veinte años. He pasado por varias etapas en mi vida. En una primera era muy religiosa y no estaba en mi cabeza la posibilidad de la maternidad en solitario. Tenía novio y me iba a casar con él. Se me encendió una lucecita ‘a mí esto del matrimonio no me cuadra’ y pensé que no me casaba ni con él, ni con nadie. Decidí no casarme con nadie porque nunca he creído en la familia tradicional, siempre me ha parecido que es un nido en el que se engendra todo tipo de violencia y que no es algo que haga feliz al ser humano porque crea dependencias y no te hace libre. No era el sistema de vida que iba con mi personalidad. En la siguiente etapa fue cuando pensé que me

gustaría tener hijos [...] En un momento determinado, esa idea [se refiere a la adopción] pasa a otra ¿y por qué no puedo ser madre, independientemente de que no me quiera casar con nadie?” (Mercedes, 68 años, soltera, estudios universitarios, profesora de universidad, madre de una hija a través de relación sexual).

Aunque en algunos casos la maternidad en solitario es sobrevenida, la monoparentalidad por opción estaba presente en su imaginario como forma ideal de maternidad:

“En mi cabeza tenía la idea de ser madre soltera porque el matrimonio nunca ha estado en mis planes. Llevaba muchos años con la idea de que a los treinta y cinco 'me iba a pinchar un hijo'. Me vino un poco antes, tengo veintinueve. No me costó porque me había hecho a la idea de que si tenía un hijo lo iba a tener sola” (Rebeca, 34 años, soltera, estudios secundarios, responsable de recursos humanos, madre de un niño a través de relación sexual).

Además en algunas de los entrevistados se han producido eventos que desencadenan esa redirección, un hito, que hace que la vida tome una dirección distinta a la seguida hasta el momento. La maternidad es una “alegría inesperada”, aunque estaba dentro de sus planes futuros no era su objetivo inicial:

“Mi vida estaba desorganizada, era nocturna. Ahora estoy muy contenta [...] ha sido la mejor decisión de mi vida. Me ha cambiado la vida, de repente te vuelves responsable. En el momento que lo ves [se refiere a su hijo] todos los pajaritos que te quedan se te pasan. De repente ya sólo importa él y su bienestar, incluso cosas que antes te parecían importantes dejan de serlo” (Emma, 38 años, soltera, estudios secundarios, empresaria, madre de un niño por inseminación artificial).

Otra de las madres entrevistadas señala la maternidad en solitario como un punto de inflexión vital:

“El deseo de ser madre no sé si me vino por buscar una excusa a la vida que llevaba, es decir, es la mejor razón para seguir viviendo. Empecé a pensar en tener un hijo cuando empecé a aburrirme de la vida. No soy una persona ambiciosa en el aspecto laboral, pero ves que la vida va pasando y no tenía nada en qué motivarme. Esta es mi filosofía de vida y a mi el trabajo solo no me motiva lo suficiente” (Elisabet, 49 años, soltera, estudios universitarios, empresaria, madre de un niño por inseminación artificial).

A partir del análisis de los discursos y comparándolo con otras investigaciones realizadas sobre familias monoparentales por opción se establecen dos categorías de acceso a la maternidad/paternidad en solitario, en función del grado de individualización. Por un lado, están los que toman la decisión desde una postura más ideológica y para quienes la maternidad es inesperada, no era su objetivo en principio, aunque se termina viviendo y sintiendo con todo el carácter de opcionalidad, y, por lo tanto, puede ampliarse a los tres

perfiles: adopción, reproducción asistida y relación sexual sin pareja conviviente. Este es el caso de algunas de las mujeres que han accedido a la monoparentalidad a través de donante conocido:

“No había elegido quedarme embarazada, pero si había mirado la inseminación artificial aunque no para ahora mismo [...] tenía un amigo, no éramos pareja pero con el que mantuve relaciones durante dos años. Cada uno llevaba su vida y me quedé embarazada [...] Tomaba la píldora, ocurrió poniendo medios [...] Él quería que abortara y yo no. Me dejó de hablar y decidí quedarme con mi hijo. Fue difícil porque lo quería mucho pero él a mí no. Desde el primer momento tenía que elegir entre mi hijo y él, y le dije ‘a mi hijo lo llevo queriendo más años aunque no lo tuviera y a tí te conocí hace cuatro días. No me costó porque me había hecho a la idea de que si tenía un hijo lo iba a tener sola.’ (Rebeca, 34 años, soltera, estudios secundarios, responsable de recursos humanos, madre de un niño a través de relación sexual).

La decisión fruto de un proceso con una amplia reflexión la he denominado postura ideológica. Este posicionamiento se observa claramente en una de las informantes quien materializa la maternidad en solitario a través de una relación sexual con fines reproductivos:

“Le planteé a una pareja si sería capaz de engendrar a un hijo, no preocuparse de él, y que fuera absolutamente mío. Me contestó ‘si tú quieres eso yo no tengo ningún problema’. Entonces adelante porque quiero ser madre. Hicimos un convenio. Yo no iba a pedirle ningún tipo de responsabilidad y él [se refiere al padre biológico] iba a hacer realidad la posibilidad de ser madre” (Mercedes, 68 años, soltera, estudios universitarios, profesora de universidad, madre de una hija a través de relación sexual).

Los motivos que las mujeres y hombres han señalado son, por un lado, una maternidad/paternidad fruto de una decisión madurada y planificada y, por otro lado, esperar el momento para poder cuidar y educar mejor a sus hijos/as. Generalmente han cumplido una serie de hitos personales y profesionales, tienen una estabilidad laboral y económica, una vivienda en propiedad y afirman “haber vivido la vida”. En su imaginario está presente la idea de la maternidad/paternidad responsable, además de querer vivir su condición de madres/padres con plena conciencia y dedicación:

“Ser padre es una responsabilidad, implica mucho y mucha madurez. Cuando me lo planteé tenía treinta y cinco, llevaba trabajando desde los veinte y además había vivido y viajado muchísimo. Entonces llegó un momento que dices 'voy a ser madre' y eché los papeles. [...] Tengo una edad, una madurez, que me parece fundamental para ser madre biológica o adoptante, una autonomía, un trabajo estable y una formación. Lo que quiero decir es que podía vivir, podía trabajar y mantenerla [se refiere a su hija] de forma autónoma” (Olga, 47 años, soltera, estudios universitarios, profesora de colegio, madre de una niña adoptada en China y en proceso de una segunda adopción

en China.)

En general, se caracteriza por ser un proceso muy meditado y reflexionado. “No es una transición de rol esperada, sino una auténtica transición vital elegida” González, Jiménez y Morgado (2008). A este respecto una de las madres afirma:

“Es un hijo buscado y elegido” (Emma, 38 años, soltera, estudios secundarios, empresaria, madre de un niño por inseminación artificial).

2.3. Estrategias de formación de familia

Las opciones para ser madre o padre representan otro elemento de diversidad. Jociles y Rivas (2009) afirman que los distintos procesos de acceso a la maternidad entrañan experiencias vitales muy diferentes. Esto se observa claramente en los discursos narrativos de las madres y padres entrevistados, en función del modo de acceso a la monoparentalidad que eligen, se perfilan dos formas distintas de paternidad/maternidad. El primer caso se caracteriza por ser la opción buscada mientras que en el segundo se adaptan a las circunstancias y la estrategia varía en función de la situación en la que se encuentran.

En la estrategia de formación de familia, denominado “opción buscada”, los entrevistados adoptan una estrategia para acceder a la maternidad o la paternidad desde el principio y no la cambian. Esto se observa claramente en la mayoría de mujeres y hombres adoptantes. En el caso de los varones adoptantes la adopción hasta hace poco era su única opción:

“Estaba solo y sentí que tenía muchas ganas de ser padre, era un sentimiento que hacía años que lo tenía pero que lo había dejado relegado porque no sabía cómo hacerlo. Barajé la adopción porque en aquellos momentos no era común adoptar siendo un hombre soltero” (Marc, 46 años, soltero, estudios universitarios, médico, padre de dos niños adoptados)

Mientras que las mujeres que optan por la adopción se debe a que quieren una maternidad no biologizada. Las siguientes citas ilustran esta idea:

“Descarté la inseminación porque el sentirme embarazada, sentir los síntomas de embarazo y tener una criatura con mis genes, si hubiera estado en pareja es posible que sí porque tener un hijo en común con una persona que te quiere puede ser algo muy bonito y romántico, pero al estar sola esa parte de que saliera de mis entrañas me daba lo mismo” (María, 51 años, soltera, educación universitaria, actriz, madre de una niña adoptada en Etiopía).

“Toda la vida pensé que iba a tener mis propios hijos pero luego piensas que hay tantos niños que están deseando tener unos padres por qué vas a tener a otro niño habiendo niños” (Patricia, 44 años, soltera, estudios universitarios, trabaja en una casa de subastas, madre de una niña adoptada en Filipinas).

“Me parecía que traer hijos al mundo siendo soltera era socialmente reprobable y pensaba que lo que tenía que hacer era adoptar” (Mercedes, 68 años, soltera, estudios universitarios, profesora de universidad, madre de una hija a través de relación sexual).

Esta postura “buscada” también se da en la mayoría de las madres que acceden a la maternidad a través de la inseminación artificial:

“Desde un primer momento pensé en la inseminación, la adopción nunca me la planteé, no porque esté en contra de ella si no porque quería sentir lo que es tener un hijo tuyo” (Emma, 38 años, soltera, estudios secundarios, empresaria, madre de un niño por inseminación artificial).

Sin embargo, en otras ocasiones las entrevistadas son más flexibles en las estrategias que adoptan y éstas varían en función de la situación en la que se encuentran. Este es el caso de dos de las entrevistadas que en un primer momento optaron por la adopción, pero al ser un proceso lento y complicado se decantaron por la inseminación artificial y la relación sexual consensuada. Una de ellas afirma:

“Ante el shock de que después de cuatro años de estar en proceso de adoptar se te trunca, me apunto en la adopción nacional, que en Cataluña funciona muy bien, pero aún así me dijeron que no me pensara que dentro de medio año tendría a una criatura sino que iba a tardar. Me acuerdo que un día yendo en moto dije 'eres tonta porque no te inseminas' y de repente me dio un subidón pensar que podría tener un hijo. Una cosa que yo había dejado completamente de lado, fui directamente a la adopción porque pensaba que no podía tener hijos. De repente pensé '¿y si puedo?', me dio un subidón que creo que por eso me quedé embarazada a la primera. De no habérmelo planteado nunca, primero porque no tenía pareja, porque nunca te habías planteado tener hijos, porque la familia ideal que tu habías visto en casa y ver que tú tienes otro esquema y dices 'esto no lo tengo que vivir yo, y ya está', pero el hecho de estar embarazada jamás me lo había planteado. Entonces en un arrebato me fui al ginecólogo y le dije 'hazme las pruebas porque yo quiero saber si puedo tener hijos' [...] tenía un historial médico complicado. El médico me dijo 'no hay nada imposible, sino lo pruebas no lo sabes. Lo tienes complicado por edad, por historial médico, pero por probarlo no pierdes nada. En octubre me inseminé y me quedé embarazada a la primera. Fue una lotería porque nadie daba un duro” (Elisabet, 49 años, soltera, estudios universitarios, empresaria, madre de un niño por inseminación artificial).

Otra de las madres comenta que primero consideró la adopción pero la cambió por la relación

sexual consensuada cuando se le planteó por parte del donante:

“Me parecía que traer hijos al mundo estando soltera era socialmente reprobable y pensaba que lo que tenía que hacer era adoptar. En un momento determinado, la idea de la adopción pasa a otra, ¿y por qué no puedo ser yo madre?, independientemente de que no me quiera casar con nadie [...] Empecé a relacionarme con una persona que me empezó a incitar “¿y tú cómo es que no quieres tener hijos?, ¿te vas a hacer mayor y luego no vas a poder tener?, ¿es tu última oportunidad?”. En una de éstas le planteo si sería capaz de engendrar a un hijo, no preocuparse de él, y que fuera absolutamente mío. Me contestó 'si tu quieres eso yo no tengo ningún problema'. Entonces adelante porque quiero ser madre” (Mercedes, 68 años, soltera, estudios universitarios, profesora de universidad, madre de una hija a través de relación sexual).

En ambos casos, opción buscada o adaptación a la situación, ésta es una biografía elegida, aunque el modo de acceso a la maternidad o paternidad en solitario ha sido distinto.

Jociles y Rivas (2009) sostienen que una de las diferencias que se aprecian, según la vía de acceso a la maternidad, es la mayor o menor centralidad que otorgan a la monoparentalidad, quedando relegada a un segundo plano en el caso de la adopción:

“He establecido nuevas relaciones por entorno, más por adopción que por monoparental, pero es que tampoco quiero [...] porque no quiero hacer un gueto y una anormalidad” (Olga, 47 años, soltera, estudios universitarios, profesora de colegio, madre de una niña adoptada en China y en proceso de una segunda adopción en China.)

La prevalencia del deseo de ser madre o padre, el querer ofrecer una vida mejor a los niños/as que viven en situaciones de exclusión social en otros países unido a circunstancias vitales hacen que algunas mujeres y hombres opten por la adopción como acceso a la maternidad o paternidad:

“Barajé la inseminación y la adopción. Como veía que no iba a ofrecer una familia con padre, madre y hermanos, me decanté por la adopción porque es un menor que ya ha nacido y que necesita algo mejor de lo que tiene” (Patricia, 44 años, soltera, estudios universitarios, trabaja por cuenta ajena, madre de una niña adoptada en Filipinas).

En general las madres y padres adoptantes consideran la adopción como un acto electivo para crear parentesco Weston (2003:72). Para ellos adoptar a un niño/a es un acto altruista, salvo una de las entrevistadas que señala la adopción como un acto egoísta aunque con matices:

“A mí los hijos me han gustado siempre y en mi casa ha flotado siempre el acogimiento, el apadrinamiento [...] Mi hermana siempre habla de unos niños/as de acogida y yo he sido más egoísta. Si los traigo son para mí porque luego desprenderme de un niño/a

me cuesta mucho. Un día me decidí: 'sí no lo hago, no lo haré', así que llamé y pregunté por el proceso de adopción internacional” (Teresa, 57 años, soltera, estudios secundarios, responsable departamento de recursos humanos en multinacional, madre de dos niños adoptados en Ucrania).

Todos los padres adoptantes han leído y se han informado bastante, acerca de los países de origen de los menores, de su cuidado y su estimulación. Son conscientes de la responsabilidad que es criar y educar a un hijo/a, pero prevalece más lo que les pueden aportar:

“El deseo de ser madre ha existido siempre en mí. Llegué a la inseminación porque llevaba cuatro años esperando una adopción. Empecé todo el proceso de idoneidad viviendo en Madrid [...] Era feliz, pero un niño necesita un orden y en el centro de Madrid no se puede vivir con un niño. Para irme a vivir a un chalet adosado de las afueras de Madrid prefiero vivir en una casa en el centro de Barcelona y tener a mi madre a un cuarto de hora caminando. Considero que es básico porque necesitas ayuda y porque el niño necesita esa estructura familiar. Tuve que hacer de nuevo la idoneidad en Cataluña y mientras ya estaba en la lista para adoptar a un menor de Etiopía. Entonces es cuando me vine a Barcelona. Cuando ya estaba instalada me llaman y me dicen que Etiopía ya no acepta mujeres solteras para adoptar. Miro qué países aceptan mujeres solteras y veo que hay listas cerradas o que es muy complicado adoptar niños/as de cero a tres años. Veía que iba cumpliendo años” (Elisabet, 49 años, soltera, estudios universitarios, empresaria, madre de un niño por inseminación artificial).

Respecto a la decisión de ser madre, aunque todos los entrevistados afirman que la decisión la han tomado en solitario al analizar los discursos se observa que se dan dos procesos de toma de decisión. Por un lado, están los que sin consultarlo ni compartirlo con nadie eligen la monoparentalidad por opción:

“La decisión la tomé sola, tan sola que yo dije 'no se lo puedo contar a nadie'. A la primera persona que se lo tengo que contar es a mi madre y depende de como ella reaccione se lo diré a los demás. Mi madre no deja de ser una persona tradicional que le hubiera gustado que sus hijas se casaran de blanco y por la iglesia. Un día comiendo le dije 'mamá creo que me voy a inseminar' y ella me dijo 'ésta es una decisión tuya y la decisión que tomes me parecerá bien'. Entonces yo dije uff...” (Elisabet, 49 años, soltera, estudios universitarios, empresaria, madre de un niño por inseminación artificial).

Por otro lado, quienes se reafirman diciendo que han tomado la decisión en solitario aunque en ella se dan interacciones entre la opinión de la familia, verbalizando su deseo de ser madres antes de tomar la decisión, y su propia decisión. Este proceso lo he denominado decisión “coproducida”, ya que en función de la reacción familiar toman la decisión:

“Durante un año fui planteando a mi familia '¿qué pasaría si me quedo embarazada?. Se lo tomaban a risa, nadie me creía” (Mercedes, 68 años, soltera, estudios universitarios,

profesora de universidad, madre de una hija a través de relación sexual).

Además se constata en el caso de las mujeres, como es el entorno familiar más cercano, fundamentalmente sus madres, a quienes primero les comunican su decisión, siendo éstas el termómetro para valorar las posibles reacciones:

“Mi madre fue la primera persona a quien se lo dije 'mamá estoy embarazada'. Se quedó parada, pero se lo razoné. Creo que la persona que más feliz ha hecho a mi madre durante estos años ha sido mi hija” (Cristina, 50 años, soltera, estudios universitarios, trabaja en el ámbito social, madre de una hija por relación sexual).

Otra de las informantes comenta:

“Sólo se lo dije a mi hermana y me dijo que adelante. Mis padres se enteraron cuando estaba embarazada de dos meses” (Emma, 38 años, soltera, estudios secundarios, empresaria, madre de un niño por inseminación artificial).

Por último señalar, como una de las madres entrevistadas, en algunos momentos, se cuestiona la elección de la maternidad en solitario, por ser un acto “egoísta”, y la repercusión que ha podido tener en sus hijos/as la ausencia de un padre:

“Creo que fue la mejor decisión que he tomado en toda mi vida, lo que pasa es que en un momento determinado, cuando mi hija empieza a ser mayor, comienzo a plantearme problemas morales. Hasta entonces sólo había pensado en mí y no en cómo lo estaba viviendo mi hija [...] Es una decisión que tomas tú y que no puedes consultar con la persona que luego traes al mundo. Esto me ha hecho sentirme un poco incómoda. Lo hablo muchas veces con ella [se refiere a su hija] y le digo que fui un poco fresca, no me di cuenta de lo que ésto podía repercutir en tí. Mi hija lo ha asumido estupendamente y me dice que estoy tonta, que soy para ella todo. Es una decisión que al cabo del tiempo puede repercutir porque hay bastante incompreensión” (Mercedes, 68 años, soltera, estudios universitarios, profesora de universidad, madre de una hija a través de relación sexual).

Para el resto de madres y padres entrevistados la maternidad/paternidad en solitario no es un acto egoísta, si no que se decantan por la postura que sostiene Rosanna Hertz en su libro *Single by Chance, Mothers by choice*, donde afirma que “ser una madre soltera no es un acto egoísta porque lo que impulsa a la paternidad no es un acto ni totalmente altruista ni completamente absorto en sí mismo” (2006:19).

3. Conclusiones

A continuación se presentan los principales resultados que se extraen del análisis de los discursos narrativos de las madres y padres monoparentales entrevistados en este estudio de cara a identificar tanto las características de las familias monoparentales por opción como el proceso de toma de decisión y las estrategias de formación de familia de los padres o madres solas/os:

- Se observa un peso específico en el proceso de decisión de la monoparentalidad por opción de factores como las relaciones de pareja y la forma ideal de familia y de maternidad. En general estas mujeres y varones se caracterizan por tener actitudes innovadoras en relación a la familia, el matrimonio, la maternidad y la monoparentalidad. Aunque en algunos casos la maternidad sea sobrevenida, la monoparentalidad por opción estaba presente en su imaginario como forma ideal de familia.
- En todos los entrevistados existe un fuerte deseo de ser madres o padres que se ha ido posponiendo por motivos laborales o de pareja. Esta elección no está condicionada por su experiencia familiar previa sino por la influencia de la cultura y la familia de origen respecto al estereotipo de ser madre o padre sola/o. Son conscientes de la responsabilidad que conlleva criar y educar a un hijo/a, pero prevalece más lo que les pueden aportar.
- Se diferencian dos tipologías de monoparentalidad por opción, aquella en la que toman la decisión en solitario desde una postura más ideológica y otra relacionada con una maternidad inesperada, no era su objetivo en principio, aunque se termina viviendo y sintiendo con todo el carácter de opcionalidad.
- Se perfilan dos formas de monoparentalidad por elección en función del modo de acceso. La primera denominada “opción buscada” se caracteriza porque los entrevistados adoptan una estrategia para acceder a la maternidad o la paternidad desde el principio y no la cambian, mientras que en el otro caso se es más flexible, se adaptan a las circunstancias y su estrategia varía en función de la situación en la que se encuentran.
- Se observan dos procesos de toma de decisión: por un lado, están aquellos que sin consultarlo ni compartirlo con nadie eligen la monoparentalidad por opción y quienes la decisión ha sido “coproducida”, es decir, se reafirman diciendo que han tomado la decisión en solitario aunque se dan interacciones entre la opinión de la familia, sondeándola antes de

tomar la decisión, y su propia decisión.

4. Bibliografía

Almeda, Elisabet y Lluís Flaquer (1993) *La monoparentalidad en España: claves para un análisis sociológico*. Documento de trabajo/Working Paper N° 93/1, Instituto de Estudios Sociales Avanzados.

_____ y Dino di Nella (eds.) (2011) *Las familias monoparentales a debate. Volúmenes I-V*. Barcelona: Copalqui.

Arroyo, Alicia (2002) *Las familias monoparentales en España: ¿una desviación u otra forma de organización familiar?*. Madrid: Facultad de Ciencias Políticas y Sociología. Departamento de Sociología III. Universidad Complutense de Madrid. Tesis doctoral.

Avilés, Manuela (2013) *La monoparentalidad masculina: ¿una forma familiar emergente en la sociedad española?*. Alicante: Departamento Sociología I. Universidad de Alicante. Tesis Doctoral.

Beck, Ullrich y Elisabet Beck-Gernsheim (2001) *El normal caos del amor. Las nuevas formas de la relación amorosa*. Barcelona: Paidós

Beck, Ullrich et al. (1997) *Modernización reflexiva*. Madrid: Alianza Universidad.

Bock, Jane D. (2000) "Doing the right thing?. Single mothers by choice and the struggle for legitimacy", *Gender and Society* 14, N° 1: 62-86.

Castro, Teresa (2007) *Maternidad sin matrimonio. Nueva vía de formación de familias en España*. Bilbao: Fundación BBVA.

Cherlin, Andrew J. (2004) "The deinstitutionalization of American marriage", *Journal of Marriage and Family* 66: pp. 848-861.

_____ (2010) *The marriage go-round: The state of marriage and the family in America today*. Nueva York: Vintage.

Flaquer, Lluís, Elisabet Almeda y Lara Navarro (2006) *Monoparentalidad e infancia*. Barcelona: Fundación La Caixa.

Garrido Medina, Luís y Gil Calvo, Enrique (1993) *Estrategias familiares*. Madrid: Alianza Editorial.

Giddens, Anthony (1995) *La transformación de la intimidad sexual*. Sexualidad, Amor y Erotismo en las Sociedades Modernas Madrid: Cátedra.

González, M^a del Mar (1995) "La maternidad en solitario: una tarea difícil pero abordable",

pp. 393-403 en M^a del Mar García y M^a Ángeles Mon (editoras), *Cinco Simposios para el consenso*. Madrid: Serie Monografías EASP 9: 393-403.

González, M^a del Mar, Irene Jiménez y Beatriz Morgado (2004) “La tarea de ser madre sola en el cambio de siglo”, *Mujer y Desarrollo en el Siglo XXI. Voces para la igualdad*. Madrid: Mc. Graw-Hill: 241-255.

—— (2005) *Las familias de madres solteras solas*. Barcelona: Fundación Teresa Gallifa.

—— (2007) “Maternidad en solitario por elección en España”, ponencia presentada en el *IX Congreso Español de Sociología*. Barcelona, 13-15 de septiembre de 2007.

—— (2008) *Madres solas por elección. Análisis de la monoparentalidad emergente*. Madrid: Instituto de la Mujer.

Hertz, Rosanna (2006) *Single by chance, mothers by choice: how women are choosing parenthood without marriage and creating the New American Family*. New York: Oxford University Press.

Jociles, M^a Isabel et al. (2008) “Una reflexión crítica sobre la monoparentalidad: El caso de las madres solteras por elección”, *Revista Portularía*, Vol. 8, N^o 1: 265-274.

Jociles, M^a Isabel y Ana M^a Rivas (2009) "Entre el empoderamiento y la vulnerabilidad: la monoparentalidad como proyecto familiar de las madres solteras por elección por reproducción asistida y adopción internacional", *Revista de Antropología Social*, N^o18: 127-170.

—— (2010) “¿Es la ausencia del padre un problema?. La disociación de los roles paternos entre las madres solteras por elección”, *Gazeta de Antropología*, 26(1). Disponible en http://www.ugr.es/~pwlac/G26_04Isabel_Jociles-AnaMaria_Rivas.htm l

Jordana, Oscar (2007) *La maternidad voluntariamente sola en Barcelona: Una aproximación antropológica*. Barcelona: Facultad de Geografía e Historia. Universidad de Barcelona. Tesis doctoral.

Kissman, Kris y Jo Ann Allen (1993) *Single parents families*. Newbury Park, California: Sage Publications.

Mannis, Valerie (1999) “Single mothers by choice”, *Family Relations* 48, N^o 2: 121-128.

McCartney, C.F (1985) “Decision by single women to conceive by artificial donor insemination”, *Journal of Psychosomatic Obstetrics and Gynecology* , N^o4: 321-328.

McGuire, M. y N. J. Alexander (1995) “Artificial insemination of single women”, *Fertility and Sterility*: 182-184.

McLanahan, Sara y Gary Sandefur (1994) *Growing Up with a Single Parent: What Hurts?. What Helps?.* Cambridge: Harvard University Press.

Meil, Gerardo (1999) *La Población Española*. Madrid: Acento Editorial.

Rivas, Ana M^a, María Isabel Jociles y Beatriz Moncó (2011) “Las madres solteras por elección: ¿Ciudadanas de primera y madres de segunda?”, *Revista Internacional de Sociología* Vol. 69, N° 1: 121-142.

Rivas, Ana M^a (2009) “Introducción: Pluriparentalidades y parentescos electivos”, *Revista de Antropología Social*, N° 18: 7-20.

Roussel, Louis (1992): “La famille en Europe Occidentale: divergences et convergences”, *Population*, N° 47, 1, 133-152.

Weston, Kath (2003) *Las familias que elegimos: Lesbianas, gays y parentesco*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.

APORTACIONES DE LA ANTROPOLOGIA DEL PARENTESCO AL TRABAJO SOCIAL CON FAMILIAS TRANSNACIONALES

Gloria Urtasun Recalde
gloriaurtasun@gmail.com

Grupo de Estudios Transculturales del Parentesco
Universidad Autónoma de Barcelona

1. Introducción

Se presenta en éste artículo el proyecto de investigación sobre la intervención social de los trabajadores y trabajadoras sociales en familias transnacionales o multilocalizadas, desde la perspectiva teórico-práctica del Trabajo Social en general español y en su parte más etnográfica de la práctica profesional en Cataluña. La investigación tiene como objetivos conocer las formas de intervención social, las estrategias y los recursos que utilizan los y las profesionales del trabajo social en la atención a éstas familias que se encuentran en contextos de transnacionalidad, además de analizar en qué medida el conocimiento de los cambios y continuidades en las relaciones de parentesco respecto a las de sus sociedades de origen, permite a los profesionales diseñar y planificar intervenciones adecuadas y pertinentes a las situaciones de éstas familias, y también contempla la realización de una guía orientativa para los y las profesionales en la intervención con familias transnacionales.

En éste proyecto de investigación confluyen dos disciplinas académicas y profesionales, el Trabajo Social y la Antropología, y se establece una colaboración en un doble sentido: las aportaciones teóricas que la propuesta de la Antropología del Parentesco que realiza el Getp-GRAFO (UAB) pueden facilitar a los profesionales del trabajo sociales para la identificación, análisis y comprensión de determinados fenómenos que se dan en las familias transnacionales y que tienen a ver con determinadas prácticas y valores relacionados con el cuidado, la inculturación, las relaciones de género, el ejercicio de la autoridad, en un “campo social” que se establece más allá del espacio físico de la convivencia y donde la multilocalidad conforma un espacio más allá de las fronteras de los estados y por donde circulan no sólo personas y remesas económicas sino información, ideas, valores y prácticas. Y, en el sentido inverso, la práctica del trabajo social, a través de la propia metodología de intervención que permite

recoger información sobre las familias transnacionales y sobre las prácticas referentes a la procreación y crianza.

En éste artículo en primer lugar desarrollaré el concepto teórico y metodológico de transnacionalidad y presentaré a la familia transnacional como una nueva tipología cultural de familia. Describiré las redes familiares y su importancia en los procesos migratorios En un segundo apartado introduciré el debate sobre el Trabajo Social en relación a los contextos multiculturales y la inmigración, en tercer lugar, explicaré la propuesta del dominio analítico de la Antropología del Parentesco del GETP y por último presentaré el proyecto de investigación y la fase en la que se encuentra.

2. La conceptualización de una evidencia. La inmigración transnacional.

El fenómeno de la inmigración ha sido estudiado por la mayoría de investigadores sociales partiendo de una idea de la persona migrante como sola y desarraigada. Actualmente los investigadores están reconociendo la importancia de la influencia que tienen en las personas inmigrantes los vínculos con su país de origen y con las redes sociales más allá de la fronteras de los países (Levitt, P. y Glick, N. 2004:70). Estos vínculos transfronterizos de los inmigrantes, son una variable a tener en cuenta en el estudio de la emigración contemporánea y para entenderla deben evaluarse empíricamente, la fuerza, la influencia y el impacto de esos nexos.

Cuando desde la intervención social nos acercamos al proceso migratorio de la persona tratamos de comprender el contexto individual y social en el que se desarrolla, vemos que los procesos transnacionales están localizados en las experiencias de vida de los individuos y de las familias, componiendo la urdimbre y la trama de actividades, preocupaciones, temores y logros cotidianos (Glick, N, Basch, L y Szanton, C 2009:329) y que la red de parentesco, tanto la que se establece en el país de destino como la que permanece en el país de origen, está fuertemente vinculada a éste fenómeno de la inmigración transnacional.

Siendo que los migrantes no pueden entenderse mirando tan sólo a lo que ocurre dentro de las fronteras de los países, Levitt, P. y Glick, N. han elaborado un marco conceptual y metodológico de análisis de la inmigración transnacional. Para ello “exploran” la teoría social y la metodología, consecuente con ésta, presente en los estudios de la migración transnacional y proponen reformular, para los estudios de migración transnacional, el concepto de sociedad, de modo que no se la equipare con Estado-nación (Levitt, P. Y Glick, N 2004: 72).

Las autoras proponen un concepto de sociedad basado en la idea de campo social y distinguen entre formas de ser y formas de pertenecer.

A partir de las propuestas conceptuales de Bourdieu y de la Escuela de Antropología de Manchester sobre sociedad, proponen una definición del concepto campo social como “un conjunto de múltiples redes entrelazadas de relaciones sociales, a través de las cuales se intercambian de manera desigual, se organizan y se transforman las ideas, las prácticas y los recursos (Glick, Basch y Szanton 2009: 342).

El concepto de campo social, en los estudios sobre migración, se convierte en una poderosa herramienta para conceptualizar la variedad potencial de relaciones que vinculan a quienes se trasladan y a los que se quedan, a la vez que pone en tela de juicio las divisiones tajantes del vínculo entre lo local, lo nacional, lo transnacional y lo global.

Una perspectiva del campo social revela, además, que hay una diferencia entre las formas de ser en un campo social, en contraposición con las de pertenecer. Las formas de ser se refieren a las relaciones y prácticas sociales existentes en la realidad, en las que participan los individuos. Las formas de pertenecer refieren a las prácticas que apuntan o actualizan una identidad que demuestran un contacto consciente con un grupo específico. Dentro de los campos sociales transnacionales, los individuos combinan las formas de ser con las de pertenecer, de maneras diferentes en diversos contextos.

Situar a los migrantes dentro de campos sociales transnacionales deja claro que la incorporación a un nuevo estado y los vínculos transnacionales duraderos no son términos de una oposición binaria, sino más bien una experiencia múltiple y simultánea:

“La experiencia del migrante es un indicador cuyo punto medio no es la incorporación plena sino la simultaneidad del vínculo. Las personas cambian y se inclinan hacia un lado u otro dependiendo del contexto y se distancian, así, de la expectativa respecto a ser asimilados -plenamente- o de la completa conexión transnacional, para dirigirse hacia una mezcla de ambas. El reto consiste en explicar el matiz sobre la manera en que los migrantes se las arreglan para balancearse y cómo la incorporación en el país anfitrión y los vínculos con el terruño se influyen entre sí. (Levitt, P. Y Glick, N 2004:82).

En lo que respecta a la metodología, Levitt y Glick defienden que los métodos y técnicas de investigación de los fenómenos transnacionales, han de enfocar la intersección entre las redes de aquellos que se trasladan y quienes se quedan, ello permitirá la comparación de las experiencias entre las de los migrantes y las de aquellos que sólo son influidos, de manera indirecta, por las ideas, objetos e información que fluye a través de las fronteras. En éste sentido, la investigación en ambos puntos geográficos es ideal para estudiar dos experiencias

diferentes, y se puede estudiar también al preguntar a los individuos, a cerca de los aspectos transnacionales de sus vidas y sobre aquellos con los que están vinculados en un solo espacio. (Levitt, P. Y Glick, N 2004: 78).

La antropología de la migración transnacional ha recogido amplios datos etnográficos sobre redes transnacionales de inmigrantes. Las descripciones más ricas de los procesos transnacionales son las de las familias y de las economías familiares enraizadas tanto en las sociedades emisoras como en las receptoras. No es extraño que los investigadores al observar los vínculos transnacionales y sus implicaciones para los inmigrantes y sus hogares y para las sociedades de recepción comenzaran a conceptualizar la transnacionalidad de las redes sociales. Otros aspectos relacionados con procesos políticos y con organizaciones transnacionales no se han recogido de la misma manera por lo que se disponen de menos datos.

A partir de aquellas descripciones conocemos que estas conexiones han permitido a los inmigrantes durante sus años en el extranjero que sus parientes cuiden a sus hijos en el lugar de origen, continuar como actores en las decisiones claves de la familia, ir de visitas en intervalos regulares, comprar propiedades y construir casas y negocios en sus países de origen, aún cuando hayan comprado casa y establecido negocios en sus países de asentamiento. También nos informan que los individuos y familias luchan por mantener sus posiciones de clase o asegurar la movilidad de clase bien a través del trabajo o de negocios.

A partir de la comparación transcultural de etnografías sobre la migración transnacional, Glick, Basch y Szanton se han acercado a patrones transnacionales de interconexión en la descripción de las migraciones transnacionales a Estados Unidos y Europa, siendo ésta desde cualquier región del mundo:

“Un concepto de transnacionalismo permitiría a los investigadores tener en consideración el hecho de que los inmigrantes viven a través de fronteras nacionales y que responden a las restricciones y a las demandas de dos o más estados” (Basch, Glick Schiller y Szanton, 2009: 337).

La utilización del concepto transnacional en las ciencias sociales se vincula a la disminución de la importancia de las fronteras nacionales en la distribución de los objetos, ideas y personas. Estos procesos transnacionales se ven cada vez más como parte de fenómenos más amplios de la globalización, marcados por la desaparición del estado-nación y el crecimiento de las ciudades globales (mundiales) que sirven como nodos clave de la acumulación flexible del capital, la comunicación y el control. (Basch, Glick y Szanton, 2009: 328).

3. La familia transnacional y las redes de parentesco

Levitt y Glick Schiller (2004) enfocan la vida de la familia transnacional como una reproducción social que se da a través de fronteras. Ellas se basan en Bryceson y Vuorela (2002), quienes definen a las familias transnacionales como aquellas cuyos miembros viven algo o la mayor parte del tiempo separados, pero todavía se mantienen unidos y crean un sentimiento de bienestar colectivo y de unidad, un proceso que llaman “la familia a través de fronteras nacionales”. Bryceson y Vuorela sostienen que las familias transnacionales tienen que enfrentarse con múltiples residencias nacionales, identidades y lealtades y que al igual que otras familias, las transnacionales no son unidades biológicas, sino construcciones sociales o “comunidades imaginadas”.

Cuando los miembros de las familias emigran hacia otros países ponen en marcha estrategias colectivas transnacionales (más allá de las fronteras del Estado-nación) que implican fundamentalmente la activación de las redes de parentesco en ambos lados del flujo migratorio, lo cual revela la capacidad de las personas para constituir nuevas configuraciones culturales, una de cuyas expresiones son las familias transnacionales.

Es importante señalar previamente a otros análisis que las políticas de los diferentes Estados en materia de reagrupación familiar, determinan los procesos de configuración de las familias transnacionales puesto que estas condicionan determinadas estrategias familiares tanto en origen como en destino. Las políticas sobre reagrupación tienden a ignorar las problemáticas generadas por las diferencias culturales en relación a los vínculos familiares, el rol de los abuelos en el cuidado de los jóvenes y niños, la gestión del cuidado a distancia, o el ejercicio de la maternidad transnacional (Pedone y Araujo, 2008).

Aunque basados en una construcción bastante convencional de familia –lazos de unión padre-madre-hijos/as-, los primeros estudios sobre familias transnacionales mantuvieron que un enfoque sobre la vida transnacional es crucial para el análisis de lo que hace a la gente embarcarse en actividades transnacionales.

Levitt y Glick Schiller (2004) enfocan la vida de la familia transnacional como una reproducción social que se da a través de fronteras. Ellas se basan en Bryceson y Vuorela (2002), quienes definen a las familias transnacionales como aquellas cuyos miembros viven algo o la mayor parte del tiempo separados, pero todavía se mantienen unidos y crean un sentimiento de bienestar colectivo y de unidad, un proceso que llaman “la familia a través de fronteras nacionales”. Bryceson y Vuorela sostienen que las familias transnacionales tienen

que enfrentarse con múltiples residencias nacionales, identidades y lealtades y que al igual que otras familias, las transnacionales no son unidades biológicas, sino construcciones sociales o “comunidades imaginadas”.

El estudio de estas familias, también llamadas, multisituadas o multilocales, como fenómeno transnacional, requiere que los procesos de globalización sean considerados desde el nivel de la vida diaria y la perspectiva de la sociedad civil, entonces resulta importante analizar los procesos familiares, lo que Solé et al. (2007) denominan “la vida familiar transnacional”. Sole et al. Recogen a su vez lo que Landolt denomina “circuitos de intereses y obligaciones transnacionales” (Landolt 2001:217), que condicionan tanto las expectativas diarias de las personas (posibilidades de emigrar, oportunidades de trabajo y vivienda en la sociedad de acogida, etc.), como los deberes morales (proporcionar ayuda y soporte a familiares y amigos), sino toda la red de cuidados transnacionales que se organiza tanto en el lugar de origen como en el de destino entorno a las personas dependientes.

Usar una perspectiva transnacional supone modificar la naturaleza de la familia como unidad socioeconómica y tener en cuenta que los nexos familiares son permanentemente redefinidos a través del tiempo y el espacio (Vertovec, 2006). Igualmente, los procesos de socialización y reproducción social tienen lugar de forma transnacional como respuesta a los contextos culturales y sociales que se transforman con las migraciones.

La familia transnacional pone de manifiesto que su composición y estructura no puede ser abordada atendiendo únicamente a lo que ocurre dentro de las fronteras nacionales, o a partir del modelo dominante de familia occidental, ya que adopta una nueva forma que aumenta la diversidad de las formas familiares y cuestiona nuestra comprensión de esta institución. Esto ha llevado a analizar los efectos que tiene la migración transnacional en las estructuras familiares. El carácter transnacional de estas estructuras deriva del hecho de que se construye sobre la base de prácticas, actividades e intercambios que traspasan continuamente las fronteras. Estos intercambios no son un fenómeno nuevo, lo que lo hace tener en más importancia actualmente son la diversidad y densidad de estas redes de parentesco, así como su frecuencia, facilitada por las innovaciones en medios de transporte y comunicaciones globales.

En cada campo social se establecen y reconstruyen redes familiares y sociales, a través de las cuales los miembros de las comunidades interactúan y realizan sus actividades sociales, culturales económicas y políticas. Asimismo, el apoyo de estas redes de familiares, y otras como las de amigos y compatriotas, facilita la movilidad de los individuos de un lugar a otro, ya que permite minimizar los riesgos del desplazamiento, así como los costos del

asentamiento e inserción laboral (Sassen, 2007). Procesos similares están en correspondencia con la reproducción de la unidad doméstica y la vida familiar. En este caso, aunque una familia, o los miembros de un hogar, puedan estar separados territorialmente, su pertenencia a una comunidad transnacional permite que se reconstruya su unidad doméstica, sobre la base de las redes sociales a través de las cuales no sólo fluye información, sino también formas de ejercicio del poder intrafamiliar, y de toma de decisiones domésticas y cotidianas entre otras. Sin embargo esto no implica que no haya conflictos y tensiones cotidianas. Ocurre en el caso de las relaciones sociales de género y algo similar puede plantearse respecto de las relaciones intergeneracionales, esto es, de los cambios que experimentan los roles y posiciones relativas de jóvenes, adultos y ancianos.

La red de parentesco es importante, puesto que proporciona a los miembros de la familia el soporte sociocultural, esperado o deseado por el migrante y de la misma forma es el soporte fundamental para reorganizar las estructuras familiares, a través de la ampliación y contracción de las redes sociales generando en muchos casos sentido de cohesión.

Los estudios del parentesco transnacional documentan el modo en que las redes familiares, constituidas a través de las fronteras, están marcadas por diferencias de género en el poder y el estatus.

Para comprender la migración contemporánea se debe incorporar e integrar el flujo e intercambio de bienes materiales y simbólicos, esto es, de recursos económicos, culturales, sociales y políticos. Así mismo la migración no supone sólo un flujo en un único sentido sino un desplazamiento recurrente y circular, un continuo intercambio de personas, bienes, símbolos e información.

El hecho de que la teoría transnacional haga hincapié en las consecuencias culturales que está generando la migración transnacional, implica subrayar que la simultaneidad del compromiso con los lugares de origen y los de destino ha producido formas de vida familiar con configuraciones territoriales y culturales novedosas. Estas configuraciones, implican que aquellos que viven dentro de campos sociales transnacionales están expuestos a un conjunto de expectativas sociales de valores culturales, patrones de interacción humana que son compartidos en más de un sistema social, económico y político.

Levitt (2001) denomina “remesas sociales” a aquellas ideas, valores, prácticas, estilos de vida, pautas de comportamiento, identidades y capital social que discurre entre los países de destino y origen de los migrantes, y que tienen una relación directa con las relaciones familiares, los roles de género o las identidades de clase o raza además de tener un impacto substancial en la participación política, económica y religiosa. Estos aspectos de las llamadas “remesas

sociales” resultan clave a la hora de comprender cómo la migración modifica las vidas de aquellos que permanecen en origen. Además, según estas “remesas sociales” se transmiten de persona a persona, de forma intencionada y entre sujetos que se conocen personalmente o que mantienen algún tipo de vínculo.

Esta definición de “remesas sociales” permite entender la migración como un proceso social en el que los migrantes son también potenciales agentes de cambios económicos, sociales y políticos. Esto es relevante para diseñar políticas apropiadas que apoyen un desarrollo positivo de la migración. Desempeñan también un papel clave en la transformación de las sociedades de origen, no sólo en el sentido de estimular y canalizar los propios movimientos migratorios, sino también como catalizadores de transformaciones de carácter político, jurídico o sociocultural (reivindicación de servicios básicos como salud, educación, implantación de valores y prácticas socioculturales y cambios en las relaciones de género).

Desde esta perspectiva podemos afirmar que la migración transforma no solamente el destino de los migrantes individuales, sino también las condiciones de los familiares en sus comunidades locales y de la sociedad en general.

4. El Trabajo Social y la intervención en contextos multiculturales.

En los últimos años el aumento de la población de origen extranjero en Cataluña ha sido significativo, y pese a ser un colectivo que actualmente está perdiendo población con respecto a años anteriores, constituyen el 15'1% de la población total . Esta presencia de la diversidad cultural hace que Cataluña se identifique cada vez más como una sociedad multicultural.

El trabajo social, como disciplina y como profesión que se define a partir de la intervención social -en donde el sujeto, (tanto la persona individual, como colectiva) interactúa en su entorno-, viene constatando en los últimos años que la transformación del contexto en donde realiza su trabajo hacia sociedades multiculturales, exige por parte de los y las profesionales un conocimiento de la realidad que se ha ido haciendo más compleja: dinámicas de relaciones interculturales, la integración de la diversidad cultural, las situaciones de conflicto, los problemas legales de la inmigración, la diversidad en las prácticas y en los valores culturales, etc. Es en éste contexto donde los y las trabajadoras sociales intervienen con familias transnacionales provenientes de procesos migratorios más o menos recientes. Situaciones como el momento de la reagrupación familiar, los conflictos en las relaciones de género, el ejercicio del poder y la autoridad, aparecen junto otras dificultades de tipo económico, de

acceso al mercado de trabajo, a la vivienda y a otros servicios y prestaciones, son el motivo por el que se dirigen a los servicios solicitando atención profesional.

Para los profesionales del trabajo social que atienden a personas y familias transnacionales de diversas procedencias y orígenes culturales, el conocimiento de las prácticas y los valores que configuran las relaciones de parentesco es importante para poder comprender y contextualizar las dificultades con las que se encuentran las familias transnacionales y para poder realizar una intervención adecuada y pertinente. En éste sentido, no hay que olvidar que estas prácticas, ideas y valores, se intercambian entre los individuos y grupos a través de un espacio transnacional constituido entre quienes han emigrado y quienes permanecen en los lugares de origen.

Por lo que se refiere al trabajo social y el fenómeno de la inmigración, la diversa literatura revisada hasta ahora sobre la práctica del trabajo social con población inmigrante indica que existe un nivel importante de preocupación y de debate por parte de profesionales, personal investigador y docente del trabajo social, sobre cómo se está desarrollando la intervención social con población inmigrante. A partir de qué conceptualizaciones sobre la inmigración, la diversidad, la integración se está desarrollando la intervención de los/las profesionales y sobre cuáles son las competencias y habilidades que han de tener y desarrollar los/las profesionales del trabajo social en su intervención en contextos multiculturales.

Como punto de partida para la reflexión y el análisis sobre cómo se han desarrollado las intervenciones sociales con población inmigrada, Solana, J.L. (2002), ofrece una síntesis provocadora sobre algunas de las principales intervenciones sociales que se han realizado en España durante la década de 1990-1999 señalando claramente cómo la intervención social ha estado y está condicionada por “dilemas” de tipo técnico-político, entre otras, el que se genera entre nacionales y extranjeros, que se concreta en diferente atribución de derechos a unos y a otros, lo que condiciona las posibilidades reales de integración y el acceso a beneficios sociales, comportando en sentido negativo, situaciones de marginación social, a la vez que constata la labor que en algunas ONG se ha centrado en la intervención asistencial.

Más allá de las intervenciones sociales con inmigrantes llevadas a cabo en España, Raya E., Enrique (2002) analiza los diferentes modelos de intervención que se han desarrollado principalmente en Canadá. A partir de éste análisis y del de los textos más recientes sobre la intervención social con inmigrantes en España, concluye que la intervención social, como procedimiento práctico, no depende de un método general, básico, sino de la conceptualización que sobre el problema de la inmigración, sobre las relaciones interétnicas y sobre la práctica que en este campo se tiene. Según el autor, lo que se enfatiza en éstos

“modelos”, es la especificidad de la intervención, dada la especificidad del problema a abordar.

Los propios trabajadores y trabajadoras sociales, como agentes sociales con identidad cultural, se ven confrontados a redefinir sus modelos de intervención social que les permita intervenir en una realidad que podemos decir “intercultural” en la que sus intervenciones están orientadas a favorecer la integración social de las personas procedentes de otras sociedades, a la vez que trabajan para la “cohesión social”. Lo intercultural, según M. Cohen-Emerique y que recoge Montserrat Feu en su artículo de la Revista de Treball Social, (2009) es aquella situación que:

“supone la interacción entre dos identidades que se dan mutuamente sentido, en un contexto a definir en cada ocasión. Es un proceso ontológico y dinámico entre dos portadores de culturas diferentes (...) No únicamente al profesional le faltan conocimientos sobre la cultura del otro (individuo, familia, grupo) que se manifiestan a nivel de los códigos de comunicación verbal y no verbal, normas, aspiraciones, apoyos simbólicos inscritos en situaciones de la vida cotidiana, sino que es también portador de su propia cultura, muy diferente y a menudo más valorizada”. (Feu, M. 2009:63)

Feu ha profundizado también en la situación de los trabajadores y trabajadoras sociales en relación a las intervenciones profesionales, y basándose en la definición que sobre interculturalidad hace M. Cohen Emerique y en su conocimiento de la identidad profesional de los trabajadores y trabajadoras sociales afirma que en ocasiones estos se encuentran con dificultades para comprender y para relacionarse con el “otro” diferente, con posicionamientos éticos que muchas veces suponen una confrontación entre la cultura del profesional y la identidad profesional, con la cultura del otro diferente. Ante ésta situación, propone una reflexión y una revisión de las metodologías del trabajo social que no únicamente aporten nuevos conocimientos y saberes a la acción social, sino que desarrollen también competencias que permitan a los profesionales tener otra percepción de la realidad, más global, más integral, sobre la propia cultura y sobre la cultura del “otro” diferente, y unos instrumentos que le permitan un trabajo interdisciplinario e interinstitucional y un acercamiento a la comunidad. Para ello propone enfoques en la intervención social que permitan conocer mejor la realidad, dialogar y negociar; lo cual implica tanto a la formación inicial como continuada de profesionales y la reflexión y sistematización a partir de las prácticas profesionales, con especial atención en el ámbito de la relación de la comunicación intercultural (Feu Closas, M.,2009).

Los procesos migratorios transnacionales producen cambios y transformaciones en el ámbito familiar, tanto en los lugares de origen como de destino, y aunque no es un fenómeno nuevo en la sociedad catalana la presencia de emigrantes, puesto que Cataluña ha sido receptora de inmigrantes en otros momentos de su historia, el fenómeno de la inmigración internacional principalmente de países no pertenecientes a la Unión Europea, es un hecho social cada vez más presente. Cuando el profesional, en cuanto investigador de la realidad social recoge información relacionada con el contexto familiar de la persona, uno de los fenómenos que identifica es la existencia de vínculos familiares tanto en el país de recepción como en el país de origen de la persona, o de presencia de vínculos en diferentes países, y también las diferentes prácticas que dan respuesta a valores entorno a cuestiones como el cuidado, a través del envío de remesas económicas, el cuidado a través de otras personas del entorno familiar, los contactos telefónicos frecuentes, etc. Ante ésta realidad de vínculos transnacionales, el planteamiento de la intervención profesional no puede dejar de tener en cuenta ésta dimensión.

El Partiendo de la premisa que las/los profesionales del Trabajo Social tienen entre sus fines trabajar por la cohesión social y el bienestar de las poblaciones en donde intervienen, ésta investigación que profundiza en el conocimiento sobre la práctica profesional con personas y familias transnacionales, es una oportunidad para recabar información sobre cómo se está desarrollando la práctica del Trabajo Social en ésta nueva realidad social multicultural, y a partir de éste conocimiento identificar los nuevos retos que se presentan a la profesión ante éste fenómeno, la necesidad de implementar nuevas competencias profesionales, metodológicas, instrumentales y de ésta manera potenciar la dimensión mediadora del Trabajo Social en el proceso de integración de las personas que se incorporan a una nueva realidad social.

La trayectoria temática y metodológica de la Antropología del Parentesco ofrece la posibilidad de incorporar elementos de análisis sobre las prácticas y creencias de los diferentes grupos humanos respecto a las relaciones familiares lo que permite además de un conocimiento específico, la comparación entre las diversidades socioculturales y la identificación de elementos de interés para la comprensión de los procesos de las relaciones de las familias transnacionales.

5. Una propuesta teórica de dominio de la Antropología del Parentesco.

Una muestra de la vigencia de los estudios del parentesco en la Antropología Social es la aportación a su análisis que viene realizando Aurora González Echeverría (UAB) desde 1994. A. González Echeverría sostiene que una de las exigencias de la definición teórica de un dominio es la precisión, tanto en los ámbitos como en los conceptos analíticos. Para González Echeverría un estudio comparativo del “parentesco” debe empezar por una definición teórica transcultural del dominio que sea pertinente y fructífera para una explicación teórica comprensiva de las diferencias y las analogías culturales.

La propuesta que formuló González Echeverría (1994), así como el desarrollo de la propuesta realizada por el Getp-GRAFO, (Grupo de Estudio Transcultural del Parentesco, UAB), propone como dominio transcultural específico la regulación sociocultural de la procreación, la adscripción y de la crianza de los niños. Esta propuesta tiene dos precedentes clásicos: Engels (el factor determinante en la historia de la producción y la reproducción -la continuidad de la especie-) y Malinowski que desde su *The family among the Australian aborigines*, 1914 hasta la *Teoría de las necesidades* de 1944, insistió en la importancia clave de las formas de reproducción de los seres humanos y de su preservación mediante la satisfacción de sus necesidades básicas.

Para definir de manera precisa este dominio la clave está en lo que se entienda por “crianza”, teniendo en cuenta que su objetivo no es la viabilidad de individuos aislados sino su inserción social. Como afirma González Echeverría (2010), dado que sería imposible extender el ámbito de crianza a la enculturación y la socialización, es necesario incluir la “responsabilidad última” sobre la enculturación y socialización hasta que los niños/as son viables socialmente. De aquí que se proponga, con el propósito de ayudar a identificar los diversos fenómenos socioculturales relacionados con el parentesco, las siguientes definiciones substantiva y enumerativa del dominio:

Definición sustantiva.

“El dominio de la Antropología del Parentesco está constituido por los fenómenos socioculturales en tanto, y sólo mientras, los vemos desde la perspectiva de la reproducción del grupo por procreación y crianza de los niños, entendida como la reposición de los seres humanos que lo integran a través de la conceptualización y regulación de la generación, la adscripción de los niños, su cuidado, la atribución de la responsabilidad última de socialización y enculturación hasta su madurez social y las relaciones que a partir de estos procesos se desarrollan a lo largo de la vida.” A. González Echeverría (2010: 31)

Definición enumerativa.

“De este modo, el estudio del parentesco se ocuparía de:

1. Ideas, normas y usos respecto al proceso procreativo
 - 1.a Ideas respecto a la formación de los seres humanos
 - 1.b Ideas, normas y usos relativos a la sexualidad reproductiva y a las formas alternativas de procreación
 - 1.c Ideas, normas y usos relativos al embarazo, el parto y el periodo perinatal
2. Adscripción de niños/as.
 - 2.a Normas y usos relativos a la adscripción de los niños a grupos sociales
 - 2.b Cambios en la adscripción: formas de circulación de niños/as.
3. Cuidados de los niños hasta que alcanzan su madurez social.
 - 3.a Especificación social y cultural de madurez social,
 - 3.b Personas grupos o instituciones que realizan los cuidados de los niños o son responsables de ellos.
 - 3.c Personas grupos o instituciones que son responsables últimos de su socialización y enculturación
 - 3.d Normas, usos y modelos de comportamiento relativos al cuidado de los niños y al ejercicio de la responsabilidad última sobre su socialización y enculturación.
4. Representaciones que vertebran los procesos de procreación, adscripción y crianza.
5. Las relaciones, sentimientos y representaciones que se generan e instituyen a partir de los procesos de procreación entre las personas implicadas en ellos y que se desarrollan a lo largo de la vida.” A. Gonzalez Echeverria (2010: 31)

Tanto en una definición como en la otra se cruzan dos supuestos: que es posible el establecimiento de un concepto transcultural de madurez social y que los lazos que se establecen durante esta situación de dependencia son particularmente fuertes y tienden a mantenerse después de alcanzar la madurez.

Esta definición deja fuera lo que habitualmente hemos estudiado en Antropología como “parentesco” que González Echeverria denomina “límites”¹ e introduce otros aspectos socioculturales no considerados hasta ahora como parentesco. No hemos de olvidar, que la propuesta de la Antropología del Parentesco, no es un conjunto de fenómenos, sino una perspectiva y que por ello, resultan también interesantes las intersecciones que se producen con otros ámbitos de estudio antropológico, cuando los mismos fenómenos, o una parte de ellos, son estudiados desde otras perspectivas teóricas y disciplinas como el Trabajo Social.

Cuando me refiera en ésta investigación a las “familias transnacionales”, conviene señalar que el término “familia” lo entiendo siguiendo a A. Gonzalez Echeverria como aquel “núcleo

¹ Por ejemplo la biogenética, la interiorización psíquica de modelos y la funciones económicas, políticas o rituales de los grupos de filiación y de la alianza matrimonial.

procreativo en el que se generan relaciones básicas de parentesco”, y que éste núcleo pueden ser plurifuncional, con significados culturales distintos, y que está integrado en la red de parientes constituida por otros núcleos familiares, donde se conforman las relaciones de parentesco y las sociales.

La nueva perspectiva que aporta la propuesta de Antropología del Parentesco del Getp-GRAFO, permite aproximarse a fenómenos observados en las familias transnacionales, como la obligación moral de apoyar a los parientes por parte de quienes han emigrado antes y están en el lugar de destino, la responsabilidad del cuidado de menores por parte de abuelas, tías, y otras parientes que permanecen en origen, la responsabilidad con la que madres y padres continúan ejerciendo sus funciones parentales y las formas que éstas toman desde la distancia física y las relaciones entre parientes que se generan a partir del campo social transnacional en el que se desarrollan las familias transnacionales.

6. El proyecto de investigación. Una breve presentación

Este proyecto de investigación sobre la intervención de los profesionales del trabajo social con familias transnacionales se enmarca en los estudios de Doctorado en Trabajo Social de la Universidad de Barcelona tiene su origen a partir del estudio etnográfico realizado en el año 2009 sobre los cambios y continuidades en las relaciones de parentesco en las familias transnacionales de origen boliviano en la provincia de Barcelona, en el desarrollo de los estudios de Master en Investigación antropología social y cultural de la UAB, y responde a la doble condición de la investigadora de Trabajadora Social y Antropóloga.

El Trabajo Social como práctica profesional encuentra en otras disciplinas como la psicología, la sociología y la antropología, entre otras, conceptualizaciones teóricas metodológicas que le permiten analizar y comprender a las personas, en tanto que en relación con su entorno social, de forma que realiza actuaciones orientadas a alcanzar el bienestar de los individuos, grupos y comunidades. En éste caso, el conocimiento teórico de la propuesta analítica del Getp-GRAFO sobre la Antropología del Parentesco como organización sociocultural de la procreación y la crianza, me ha permitido preguntarme cómo es la intervención y práctica de los profesionales con las familias que viven en contextos de transnacionalidad, y cómo el conocimiento de éstos fenómenos puede ayudar a adecuar las intervenciones sociales a las característica de las familias transnacionales.

La formulación del objetivo general de la investigación se concreta en:

Conocer y analizar las intervenciones que desarrollan los profesionales del trabajo social con familias transnacionales, para elaborar un instrumento que aporte a la intervención social el análisis de los procesos de cambio y de continuidad de las relaciones de parentesco de las familias transnacionales.

Y en los siguientes objetivos específicos:

- Conocer y analizar las estrategias metodológicas, instrumentos, y actividades que desarrollan los/las trabajadores/as sociales en sus intervenciones con familias transnacionales.
- Identificar las competencias profesionales que capacitan a los/las trabajadores/as sociales para la intervención social con familias transnacionales de diferentes orígenes culturales.
- Identificar los fenómenos relacionados con las relaciones de parentesco que los profesionales analizan para el diseño de sus intervenciones y relacionarlos con los fenómenos que analiza la Antropología del parentesco en su análisis de los grupos humanos.
- Diseñar una propuesta metodológica para la intervención en familias transnacionales.

A partir de las preguntas que se han ido planteando frente al fenómeno de la intervención de los/as profesionales del trabajo social y por el tipo de investigación, descriptiva y explicativa que se propone en éste trabajo, se formula la siguiente hipótesis:

El conocimiento de los procesos de cambio y continuidad en las prácticas y valores relacionados con las relaciones de parentesco de las familias transnacionales es fundamental para la intervención de los trabajadores/as sociales porque les permite tener una mayor comprensión de las situaciones experimentadas como conflicto y poder desarrollar intervenciones profesionales pertinentes para que las personas y familias puedan tener mayor bienestar.”

Los sujetos de estudio de éste trabajo de investigación son los y las profesionales del trabajo social que desarrollan su actividad tanto en la Administración Pública como en el Tercer Sector en el ámbito de Cataluña y que intervienen con personas inmigrantes y familias transnacionales.

La selección de los sujetos de estudio se ha realizado sido entre aquellos profesionales que desarrollan sus funciones en Servicios Sociales de Atención Primaria de las poblaciones donde hay una mayor presencia de personas de origen extranjero y en aquellos municipios donde la representatividad de las personas de origen extranjero atendida en los servicios sociales era más significativa; y a profesionales de organizaciones del tercer sector que trabajan en programas de atención a personas extranjeras y familias transnacionales.

Puesto que no se trata de una muestra representativa de todos los y las profesionales y de todas las personas atendidas en los respectivos servicios, se ha buscado una representatividad significativa de los diferentes contextos institucionales, diversos niveles de intervención individual, grupal y comunitario y de la diversidad de profesionales según género, edad, ámbitos y contextos de trabajo y tanto el espacio urbano y el rural.

La investigación se ha dividido en 4 fases:

Primera fase: Recogida de información sobre el tema de investigación a través del análisis bibliográfico, de realización de entrevistas exploratorias con profesionales y expertos con la finalidad de verificar la pertinencia del fenómeno a investigar y la dinamización de grupos de discusión o focales para profundizar la perspectiva del análisis y complementar la información.

Segunda fase: Realización de entrevistas semidirigidas, en profundidad, a profesionales de diferentes localidades y servicios. Análisis de los discursos, conceptualización y categorización de temas: principalmente el concepto inmigración y los procesos migratorios, así como de los fenómenos relacionados con la conceptualización de la familia, las relaciones de parentesco, las relaciones de género, las redes de familias, las funciones parentales, etc.

Otros aspectos importantes que se pretende conocer a partir del análisis de las respuestas de la entrevista serán la identificación de las competencias profesionales que los propios profesionales asocian al trabajo con familias transnacionales y si es relevante el contexto institucional del que se realiza la intervención profesional.

Tercera fase: Validación de la hipótesis y elaboración de conclusiones.

Cuarta fase: Diseño de guía metodológica para la intervención en contextos de familias transnacionales. Proceso de validación de la propuesta de Guía por parte de los profesionales mediante la realización de dinámicas participativas.

Actualmente la investigación se encuentra en la realización de la segunda fase.

Se han realizado 7 entrevistas a trabajadoras sociales de Servicios Sociales de Atención primaria de: Tarragona, Sabadell, Barcelona, Granollers, Lloret de Mar, L'Hospitalet y Terrassa, 3 entrevistas a trabajadoras sociales de entidades del Tercer Sector: Caritas Terrassa, Casal d'Infants del Raval. Está previsto realizar cuatro entrevistas más, una a una Trabajadora Social de un Equipo Psicopedagógico, otra a una Trabajadora Social de un Centro de Atención Primaria de salud, y a dos Trabajadores Sociales de entidades del tercer sector, y se ha iniciado el proceso de análisis de las entrevistas.

7. Bibliografía

Bricesson, D y Vuorela, E. Eds. (2002) *The transnacional Family. New European Frontiers and Global Networks*. Oxford/New York: Berg Publishers. 2002.

Feu Closas, M. (2009) “Interculturalitat i treball social: noves realitats, nous reptes”, *Revista de Treball Social*, Núm. 187: 59-70.

Gonzalez Echeverria, A. (1994) *Teorías del parentesco. Nuevas aproximaciones*. Madrid: EUDEMA.

Gonzalez Echeverria, A. (1995) “Hacia una Antropología de la procreación”. *Familia y Sociedad*, 3: 95-110.

Gonzalez Echeverria, A. (2010) “La Antropología del Parentesco. Dominio analítico, modelos teóricos y comparación transcultural” En Grau J., Rodriguez, D., Valenzuela, H. Eds. *Parentescos. Modelos culturales de reproducción*. Barcelona:PPU.

Grau, J. (2006) *Procreación, género e identidad. Debates actuales sobre el parentesco y la familia en clave transcultural*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

Glick, N., Basch, I. y Szanton, C. (1992) “Towards a Transnational Perspective in Migration: race, class ethnicity and nationalism reconsidered”, *Annals of the New York Academy of Sciences*, vol. 465:1-24.

Glick, N., Basch, I. y Szanton, C. (2009) “De Inmigrante a transmigrante: aproximación teórica a la migración transnacional”. En Raúl Sánchez Molina *La etnográfica y sus aplicaciones. Lecturas desde la Antropología Social y Cultural*. Barcelona: Ed. Universitaria. Ramón Areces. Antropología.

Landolt, P. (2001) “Salvadoran Economic Transnationalism: Embedded Strategies for Household Maintenance Immigrant Incorporation, and Entrepreneurial Expansion”, *Global Networks*, 1:217-242.

Levitt, P. (2001) *The transnational villagers*. Berkley/Los Angeles: University of California Press.

Levitt, P. y Glick N. (2004) “Perspectivas internacionales sobre migración: conceptualizar la simultaneidad”, *Migración y Desarrollo*. Primer semestre 2004: 60-91.

Pedone, C. y Gil Araujo, S. (2008) “Maternidades transnacionales entre América Latina y el Estado español”. Simposio “Nuevos retos del transnacionalismo en el estudio de las migraciones”, organizado por GEDIME, UAB, 1-15 de febrero de 2008.


Raya Lorenzo, E. (2003) *La práctica del trabajo social con población inmigrante en España: responsabilidad ético-política, limitaciones de la perspectiva metodologista y aportaciones de los modelos de intervención en medio pluriétnico*. Granada: Universidad de Granada

Sassen, S. (2003) *Contra geografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*. Madrid: Traficantes de sueños. Mapas.

Solana, J.L. (2002) “Análisis y reflexiones en torno a una década (1990 -1999) de intervención y trabajo social con población inmigrante. (Un ejercicio de antropología aplicada al trabajo social)”. En Checa, F. ed. *Las migraciones a debate. De las teorías a las prácticas sociales*. Barcelona. Icaria.

Sole, C. (dir.), Parella, S., y Cavalcanti, L. (2007) *Los vínculos económicos y familiares transnacionales. Los inmigrantes ecuatorianos y peruanos en España*. España: Fundación BBVA

Vertovec, S. (2006) “Transnacionalismo migrante y modos de transformación”. En: Portes, Alejandro: De Wind Josh (Coord). *Repensando las migraciones. Nuevas perspectivas teóricas y empíricas*. México DF: Miguel Ángel Porrúa.



**ALIMENTOS,
DIETAS Y COCINAS:
PERIFERIAS,
FRONTERAS
Y DIÁLOGOS**

**Coordinado por
Mabel Gracia-Arnaiz,
Jesús Contreras Hernández**

**PERIFERIAS, FRONTERAS Y DIÁLOGOS
XIII Congreso de Antropología de la FAAEE**

ALIMENTOS, DIETAS Y COCINAS: PERIFERIAS, FRONTERAS Y DIÁLOGOS

Mabel Gracia-Arnaiz

L'ITA: Associació d'Antropologia

Universitat Rovira i Virgili

mabel.gracia@urv.cat

Jesús Contreras Hernández

Institut Català d'Antropologia

Universitat de Barcelona

contreras@ub.edu

Como consecuencia de factores diversos como son la progresión del individualismo, la medicalización y la mercantilización, se constata, en la actualidad, un fenómeno de especialización, particularización y patrimonialización del consumo alimentario, sea por razones biomédicas, socioculturales o económicas, de tal modo que prolifera una cierta diversidad de particularidades alimentarias: regímenes de salud más o menos restrictivos por razones médicas, regímenes alimentarios basados en posiciones religiosas y ético-ideológicas o estéticas y regímenes como consecuencia de la mayor precariedad acarreada por la crisis económica.

Cada una de estas maneras de comer «diferentes» implican, tal como muestran las comunicaciones presentadas en este simposio, selecciones de alimentos y distintas formas de prepararlos y de ingerirlos que se justifican en necesidades, conocimientos, actitudes, valores, constreñimientos..., más o menos específicos y que afectan a las formas de sociabilidad dominantes en la sociedad, hasta el punto de que pueden suponer diferentes tipos y grados de exclusión o de autoexclusión de los usos alimentarios tradicionales relacionados con la comensalidad y, en cierta medida, cuestionarlos.

Este cuestionamiento permite, a la vez que obliga a ello, plantearse cuáles son los campos específicos y sus fronteras, materiales y/o simbólicas, de los alimentos accesibles o no accesibles, aceptados o rechazados, los gustos, las normas, las prescripciones o proscipciones, las categorizaciones, los saberes, los valores, las formas de sociabilidad, los derechos y las responsabilidades individuales y colectivas, los grupos de edad, o de clase, o de etnia, o de religión, etc. Se trata de campos centrales o dominantes y campos periféricos, secundarios o más o menos marginales; y de fronteras más o menos franqueables (diálogos) que están en procesos de construcción permanente.

1. El diálogo interdisciplinar, o su ausencia

En la medida en que los hechos alimentarios son multidimensionales y, consecuentemente, transdisciplinarios (transitan entre el espacio ecológico, biológico, psicológico, socioeconómico o político, cultural...), una primera cuestión se refiere a la mayor o menor especificidad (las 'fronteras') de las disciplinas que lo abordan y los 'diálogos' (transdisciplinariedad e interdisciplinariedad) posibles o necesarios entre ellas. De las muchas ciencias que se interesan por la alimentación, dos son, principalmente, las que han sido tratadas por las comunicaciones: las ciencias biomédicas, por un lado, y la antropología social, por otro.

Podría decirse que las ciencias biomédicas constituyen el campo dominante con relación a los conocimientos más valorados por la sociedad sobre el tipo de alimentación que se considera más adecuado para la salud. Cabe decir, también, que la salud es un valor siempre positivo y, además, en alza. Frente a este discurso, que podríamos calificar de hegemónico y dominante, algunas de las comunicaciones debaten su suficiencia y/o pertinencia a la hora de dar cuenta de las prácticas alimentarias y de las consecuencias de las mismas tanto con relación a la salud como a otros aspectos de los comportamientos. Por ejemplo, José Palacios y Julia Navas («La obesidad infantil: ¿un diálogo transcultural o un monólogo biomédico?») afirman que el conocimiento antropológico es necesario para dirimir de qué se habla, realmente, cuando se define la obesidad como una epidemia global. Frente a la definición biomédica, que la entiende como una acumulación excesiva

de grasa debida a un desequilibrio energético entre lo consumido y lo gastado, sostienen la necesidad de ampliar la cuestión incluyendo las formas de vida en el sentido más político del término. Para ellos, además, la aplicación de un conocimiento teórico etnográficamente sustentado puede pluralizar las definiciones de la obesidad, mostrando que los factores socioculturales son elementos constituyentes. Por esa razón, los programas de prevención deberían construirse a partir de estrategias colaborativas entre las disciplinas afectadas. De modo semejante, Mauricio Soares y Adriana Romano («De paradoxos e intervenções: alimentação, cultura e políticas públicas no Brasil») subrayan, para el caso de Brasil, que si bien los aspectos de orden cultural, como por ejemplo la diversidad étnica, son referidos en las políticas y programas de promoción de la alimentación —incluso se habla del respeto a la «cultura alimentaria» de la población—, en la práctica las guías alimentarias proponen intervenciones que ignoran dicha dimensión cultural, en tanto en cuanto proponen los mismos cambios en aspectos centrales y singulares en el modo de alimentarse de los diferentes grupos sociales (tipos de alimentos, tamaño de las porciones, tipos de preparaciones, composición de las comidas, etc.).

Por su parte, Laia Pibernat («Arenas de significado en la alimentación en diabetes: entre la causa, el remedio, el pecado y la culpa»), refiriéndose al ámbito de la intervención clínica, señala el reduccionismo nutricionista-biologicista con que se aborda el hecho alimentario en las guías biomédicas, ya que presentan la dieta como un remedio aislado de su enraizado contexto sociocultural y, por ende, socioeconómico. Asimismo, destaca la compleja red de significados que el hecho alimentario en general, y la llamada terapia dietética o nutricional en particular, tienen para los pacientes en tratamiento. Para dichos pacientes, la dieta que ha de mejorar sus niveles de azúcar está en constante diálogo con los significados sociales de la alimentación en general, y de lo dulce en particular. Según Pibernat, son tan relevantes las dimensiones socioculturales de la alimentación, la intimidad y emocionalidad del hecho alimentario y la densidad moral de la alimentación medicalizada, que la dieta-remedio se desvanece al salir del centro de salud al «mundo real». En la vida cotidiana y familiar, la dieta-remedio queda eclipsada tras la combinación fatídica de dos elementos: por un lado, la alimentación como agente causante del signo químico (la subida de azúcar) y, por otro, la terapia dietética como causa de malestar.

Otra reflexión sobre las relaciones entre biología y cultura es la aportada por Mariano Juárez y Julián López («Hambrientos y saciados. Retóricas y corporalidades de ayer y de hoy»). Frente a una definición que considera el hambre como un problema estrictamente biológico y que, en este sentido, sería universal mediante su expresión en términos de calorías y macronutrientes, los autores sostienen que el hambre tiene su historia (o sus historias) cultural y sus dimensiones políticas y morales... que obligan a ir más allá del discurso empiricista de la biomedicina. La construcción cultural del hambre y de la desnutrición, así como de la saciedad, obliga a tener en cuenta, dicen, las voces y gustos locales. Así, por ejemplo, entre los mayas, si hay maíz en la casa no puede haber hambre, y sin maíz no puede haber saciedad. En un sentido diferente, y que trasciende profundamente las consideraciones biologicistas, se considera la espectacularización del hambre o el arte exhibitorio de los ayunadores, las huelgas de hambre, como modo de protesta y, por el contrario, la alimentación forzosa como un asunto de humanidad.

2. Centros y periferias: precariedad, derecho a la alimentación y soberanía alimentaria

Independientemente de las caracterizaciones del hambre, ya sea en términos biologicistas o culturalistas, es necesario plantearse las causas de la misma. En este sentido, son varias las comunicaciones que se plantean las cuestiones de la mayor o menor insuficiencia de alimentos como consecuencia de las desigualdades internas dentro de una sociedad y, en el contexto actual, la paradoja de un aumento de la vulnerabilidad social expresada en términos alimentarios en unas sociedades en las que, por una parte, se da un fenómeno de abundancia y desperdicio y, por otra, un aumento cuantitativo y cualitativo de la precariedad.

Las comunicaciones tratan de contextos y países relativamente diferentes pero, en cualquier caso, aluden tanto a las políticas asistenciales como a las estrategias desplegadas por las personas o familias para hacer frente a la precariedad. Por lo que se refiere a los programas asistenciales, cuyo objetivo es dar respuesta a las situaciones de limitación en el acceso a los alimentos, Fabiana Bom Kramer et alii («Restaurantes populares en Brasil y comedores sociales en España: diversas expresiones de la asistencia a través de los

alimentos») comparan el papel de los restaurantes populares en Brasil con los comedores sociales en España. En unos y otros, el restaurante/comedor se plantea como un medio de satisfacer la alimentación, considerada como un derecho humano y que debe concretarse en proporcionar una dieta nutricionalmente adecuada y que pueda promover la adopción de hábitos saludables. Sin embargo, ambos servicios son utilizados por las políticas públicas como una práctica asistencialista que perpetúa la desigualdad a través del mero alivio «biológico» del sufrimiento social. Concluyen que, tanto en Brasil como en España, las instituciones utilizan la comida ofrecida en estos espacios para la reproducción del silencio de los grupos sociales («callar el hambre»), alejando su mirada de las causas de la precariedad y, en consecuencia, evitando intervenir en los factores que la favorecen.

Son varias las comunicaciones que reflejan el incremento de la inseguridad y/o de la vulnerabilidad alimentaria, algunas de ellas a raíz de la crisis económica global. Manfred Egbe y Maria Antònia Montserrat («Hacer frente a la precarización alimentaria en la provincia de Tarragona») analizan las experiencias de inseguridad alimentaria y las estrategias de subsistencia llevadas a cabo por personas procedentes de clases medias que se han visto inmersas en el proceso de precarización. Tras discutir el concepto de seguridad/inseguridad alimentaria, ilustran no solo las dimensiones cualitativas o cuantitativas referidas a cambios en los tipos y el número de comidas diarias realizadas, sino también a los aspectos emocionales y sociales derivados de la necesidad de recurrir a la asistencia (comedores y bancos de alimentos), a cultivar un huerto sin saber nada de agricultura, a buscar comida en las basuras o a pedirla a la salida de los supermercados. En esta línea, Montse García y Lina Casadó («Alimentación y pobreza: cuando uno no come lo que desea») apuntan que la crisis actual supone un cambio de paradigma que alude a la transformación de un modelo basado en la economía especulativa hacia nuevas, múltiples realidades y modelos de consumo que ponen de manifiesto las fracturas del sistema global. El impacto de los recortes presupostarios en España muestra las contradicciones y los límites de un sistema alimentario tan profuso como irracional, que está demostrando desde hace décadas ser incapaz de alternar su gran capacidad de producir alimentos con la de preservar el derecho a la alimentación humana.

La paradoja entre la carencia y la abundancia alimentaria se plantea, también, en otro tipo de contextos. Refiriéndose a Cuba, Margalida Mulet («La omnipresencia del tema alimentario en un contexto de racionamiento alimentario. El caso de Cuba») destaca que la insuficiencia en alimentación es percibida como uno de los problemas principales de

los cubanos, aunque le dediquen a ella la mayor parte del presupuesto familiar. Dichas carencias son debidas, por un lado, a la imprevisibilidad del poder adquisitivo de la población y al monopolio que ejerce el Estado sobre el mercado de alimentos, que no solo no cubre con la estabilidad y seguridad del aprovisionamiento, sino que los ciudadanos no pueden estar nunca seguros de encontrar lo que buscan. Ello explica la gran afluencia de gente en las calles y en el exterior de los mercados tratando de comprar y vender productos y alimentos que, como las patatas, están desaparecidos en las tiendas oficiales, entre las redes no estatales, particulares o ilegales. En el caso de Venezuela, el desabastecimiento generalizado de alimentos que se vive en la región zuliana desde 2012, según García et alii («Desabastecimiento y estigmatización del otro... ¿Quiénes son los bachaqueros?»), es atribuido por la Administración del Estado a la práctica del bachaqueo o contrabando que, según las autoridades, estaría en manos de ciertos grupos étnicos como los wayuu y los colombianos, quienes revenderían los alimentos para lucrarse. Sin evaluar quiénes tienen razón, las autoras analizan los procesos de estigmatización. Entre los otros nacionales y los otros diferenciados de la región se da un juego permanente de estereotipación y de estigmatización mutuas cuando se busca a quién culpar de lo que sucede.

La vulnerabilidad alimentaria se ha convertido en una constante en las últimas décadas. Desde otra perspectiva, Sara Pérez-Gil y Gaby Romero («Alimentación de mujeres indígenas de Oaxaca: sus estrategias») dan cuenta de cómo, en una situación de constante inseguridad que impide a las familias de las comunidades rurales oaxaqueñas aumentar y diversificar el consumo de alimentos, las mujeres intentan multiplicar los recursos existentes. Una de las estrategias más frecuentes pasa por la comercialización de sus platillos a pequeña escala. Las autoras señalan la paradoja de que mientras, por un lado, a nivel institucional, el Estado mexicano acrecienta los intentos por proteger y promocionar la cocina como un bienpreciado y singular, por otro se produce un continuo empobrecimiento de las condiciones de vida de las comunidades que, supuestamente, son las depositarias de los conocimientos y habilidades que pretenden patrimonializarse y que se han patrimonializado a nivel internacional.

3. En un mismo centro, fronteras y diálogos interculturales

Si bien es cierto que la antropología y la sociología de la alimentación han hablado desde los años ochenta del pasado siglo de un proceso de homogeneización y estandarización alimentaria como consecuencia de procesos como el de la Revolución Verde, la industrialización alimentaria, la globalización de los mercados y la intensificación de la urbanización, es cierto, también, que han tenido y tienen lugar otros muchos procesos que dan lugar a que, en una misma sociedad, estado o país, se acreciente la diversidad cultural y, todavía más, la diversidad alimentaria. Esta diversidad responde a factores muy diversos, como por ejemplo los procesos de migración y la consiguiente multiculturalidad y la mayor tolerancia de la alteridad cultural o la proliferación de dietas alimentarias motivadas por razones de salud, estéticas, de religión, políticas o ideológicas de diverso signo (ecologismo, sostenibilidad, etc.). Esto no significa que hayan desaparecido algunas de las diferencias internas tradicionales como son las diferencias de clase, de actividad, de compromiso, de información y conocimientos, etc. Estas diversidades siempre han supuesto fronteras más o menos establecidas y, por unas u otras razones (ideológicas, económicas...), más o menos difíciles de transitar; aunque, obviamente, puedan dar lugar a diálogos, transiciones y transacciones diversas.

Uno de los diálogos/contrastación relativamente recurrente a lo largo de la historia ha sido el que se establece entre lo propio y lo ajeno, entre tradición y modernidad, entre lo propio de aquí y lo impuesto de fuera. Este es, en buena medida, el diálogo que se plantea Antonio Luis Díaz («Platos de cuchara: explorando fronteras narrativas y corporales») al abordar las lógicas narrativas que se articulan hoy en día en torno a los platos calientes y los platos de cuchara en general, en el contexto rural andaluz y extremeño. Dice que el «cuchareo» supone una vinculación casi automática con lo tradicional, lo 'de toda la vida'. Los platos de cuchara son platos caseros, elaboraciones que se presentan como una oposición radical a las penetraciones foráneas y a los platos de comida rápida que se expanden con la globalización. Y ello a pesar de que sopas, pucheros y potajes no son platos de un pasado perdido y añorado sino que continúan presentes en la alimentación como referente cultural y emocional central de mesas y cocinas familiares. Dolors Llopert («Josep Rondisoni, mestre de cuineres i creador de la tradició de la cuina barcelonina»), por su parte, alude, por un lado, a una cocina propia de las clases populares (monótona,

alternada con las comida de los festivos y las abstinencias cuaresmales) y diferenciada de la de las clases pudientes; y a una cocina cotidiana y una festiva, por otro. Destaca, asimismo, la importancia de la introducción de nuevos productos, nuevas herramientas y nuevos conocimientos de dietética entre la pequeña burguesía barcelonesa que se reunía alrededor del Institut Català de la Dona.

Las diferencias de clase y/o de actividad, oficio o posición con relación a la producción, venta o consumo de los alimentos son cuestiones destacadas en algunas de las comunicaciones. Maria Da Purificação Nazaré Araújo («Comercio de alimentos en la cercanía del sitio de labor: una mirada sobre el acceso a la «comida de las calles» entre trabajadores del sector servicios»), considera la llamada «comida da rua» como una estrategia utilizada por los trabajadores. En un escenario de este tipo, los trabajadores accionan dimensiones subjetivas como la «cara do alimento» y «sentir fé no vendedor» para explicar algunas de sus elecciones alimentarias. Los vendedores, por su parte, intentan compensar sus insuficientes condiciones estructurales para la preparación y la venta de los productos con el ofrecimiento de servicios como indicativos de calidad, resaltando, por ejemplo, características como «preparo no dia» o «na hora». Además, se interesan por la vida y el trabajo de sus clientes y ofrecen, por lo general, productos más baratos de los que ofrecen las lanchonetes y restaurantes circunvecinos. Asimismo, Talita Prado Barbosa («Las relaciones socioculturales en torno a la alimentación del paulistano como formación de una identidad cultural y la construcción de la nación brasileña») se plantea los diferentes tipos de relaciones que tienen lugar en el mercado de São Paulo entre vendedores, clientes, turistas, gente de dentro y de fuera... Para ella, el mercado es un territorio de disputas y de redes de relaciones interdependientes en el que se confrontan percepciones de lo viejo y de lo nuevo, de la tradición y la modernidad, de lo popular y lo burgués. Asimismo, el 'mercado' constituye un escaparate de la construcción de la nación brasileña a partir de alimentos y comidas clasificadas como nacionales, regionales y locales, étnicas, de clase, globales..., y en cuyo alrededor aparecen y se definen cuestiones muy diferentes como la legitimidad, lo nostálgico, lo nuevo y lo viejo, lo limpio y lo sucio, etc. De este modo, dada la enorme y polifacética diversidad que se observa alrededor del mercado y la conciencia de la misma, pueden comprenderse movimientos diversos como por ejemplo, por un lado, la afirmación de la especificidad y de la particularidad, pero, por otro, la necesidad de encontrar unos elementos comunes que permitan superar las particularidades para disponer de una referencia identitaria

común: la «brasileñidad», por ejemplo. Este es, precisamente, el contenido de la comunicación de M.^a Eunice Maciel («Los cambios alimentarios en Brasil»). Dice Maciel que pensar en Brasil es, precisamente, pensar en diversidad, y es a partir de una cierta diversidad que se pretende construir la ‘brasileñidad’. Así, por ejemplo, el ‘vatapá’ es considerado el «más brasileño» de los platos. ¿Por qué? Porque en él estarían representadas las «tres razas» formadoras de la identidad nacional brasileña: la harina de trigo de los portugueses, el aceite de dendé de los africanos y el maní y la castaña de cajú de los indios. Algo parecido ocurre con el «plato nacional», la feijoada, entre otras razones porque «no hay comida sin feijão».

En un terreno distinto, la particularización más o menos excluyente puede referirse a cuestiones más o menos trascendentes, como por ejemplo lo que se considera comestible y lo que no, lo saciante y lo que no, lo puro, lo impuro y lo contaminante y la contaminación, etc.; y, también, en función de unas características que se consideran propias, definir la autonomía y la soberanía, lo propio y lo ajeno, lo tradicional y lo moderno, lo dominante y hegemónico y lo marginal y periférico, lo cotidiano y lo excepcional... En cualquier caso, cuando se trata de dicotomías, una vez más, estas pueden significar fronteras más o menos franqueables o infranqueables, o diálogos e intercambios más o menos permanentes.

Una primera frontera, importante, casi siempre decisiva, consiste en el establecimiento de aquello que se considera comestible y lo que no; o aquello que se puede comer y lo que no se debe comer. Puede estar en juego la pureza o la salud, la salud del cuerpo y del alma. La comunicación de Ixone Fernández («La epítome identitaria límite de la comestibilidad: el caso de la carne de caballo») se plantea precisamente esta frontera entre lo que es comestible y lo que no. Plantea que las fronteras establecidas entre las especies animales y entre estas y la especie humana explican la particular relación de los humanos con el mundo animal y, a partir de ahí, las posibles reacciones o actitudes de aceptación como comestible o de repugnancia y no comestibilidad, como sería el caso de la carne de caballo en algunas de las sociedades europeas.

Las fronteras entre lo puro y lo impuro se plantean en las comunicaciones de Florencia Heitzmann («Fronteras ambiguas en el sistema de alimentación kósher en Barcelona») y Alice Van Den Bogaert («Comensalidad y contaminación simbólica en el norte de la India»). En esta última se afirma que, en el valle del Jalori (India), la comida, sobretodo la cocinada, es el principal conductor de contaminación entre castas. La transmisión de

fluidos —comida, agua, semen o saliva, entre otros— debe hacerse en un sentido único, de modo que invertir el sentido de esta transmisión es la base de la impureza. De ello derivan estrictas reglas de comensalidad separada. El estudio de los judíos en Barcelona se plantea el reto que supone cumplir con el Kashrut en una situación de diáspora en la que el acceso a los alimentos y otros productos permitidos no está en absoluto garantizado. Ello obliga a los judíos de Barcelona a unas prácticas alimentarias en constante transacción. Así, se genera una sociabilidad particular dentro de una ciudad culturalmente heterogénea; una sociabilidad que arraiga en el sentimiento de pertenencia a la comunidad judía y excluye al que no forma parte de ella y que supone un estatus de impureza. Sin embargo, las dificultades de encontrar productos garantizados kósher se compensa con la facilidad o accesibilidad a la kosherización.

Una situación distinta de interculturalidad es la que analiza Ana Claudia de Sá Teles Minnaert («Una mirada antropológica sobre la comida china en Salvador, Bahía, Brasil»). La comida china que sirven los restaurantes chinos del centro de Salvador se contrapone a la comida que comen los inmigrantes chinos que residen en esta ciudad. Al igual que los judíos de Barcelona, los chinos que residen en Salvador relatan sus dificultades para mantener sus hábitos alimentarios debido a la falta de ingredientes chinos, por un lado, y a alguna frontera poco franqueable, por otro, como por ejemplo el aceite de dendé, una grasa fundamental bahiana pero difícilmente aceptable para los chinos. En cualquier caso, lo que expresa «chinesidad» para los bahianos no coincide con lo considerado por los chinos que residen en Salvador. Lo que caracteriza la cocina china para los chinos son los «principios» (más que los ingredientes o las preparaciones) que rigen todo proceso de preparación: ying/yang, caliente/frío y fan/ts'ai... Sin fan no hay saciedad y sin ts'ai no hay sabor. Por eso, ingredientes americanos, preparados con utensilios americanos pero cocinados por un chino, se transforman en una comida china. Sin embargo, la comida que ofrecen los restaurantes chinos de Salvador, para una clientela brasileña, y en los que algunas formas chinas han sido modificadas para que sea aceptada por aquella, no es china y los chinos no frecuentan esos restaurantes.

La modernidad en general y la alimentaria en particular nos ofrecen múltiples situaciones de diálogos que refieren manifestaciones muy diversas de las particularidades alimentarias, de las ciencias, de las ideologías dominantes y de las alternativas, y de las modas o tendencias del mercado y el negocio económico. Tres comunicaciones

constituyen ejemplos diversos de alguno de estos múltiples diálogos que tienen lugar en el presente.

En primer lugar la frontera/diálogo entre los expertos alimentarios, los científicos, y la ciudadanía en general. Con mucha frecuencia, las fronteras que fijan o diluyen la aceptación de los alimentos pasa, también, por consideraciones más o menos culturalistas o biologicistas, más o menos pragmáticas o ideológicas. Cáceres et alii («La influencia de la información sobre las actitudes hacia las nuevas tecnologías aplicadas a los alimentos») muestran como la percepción de los alimentos asociados con las aplicaciones biotecnológicas conlleva respuestas mayoritarias de rechazo. En principio, el uso de dichas tecnologías se asocia a la incorporación de nuevas características que confieren a los alimentos diferentes valores añadidos que los consumidores habrían de apreciar, ya sea mayor seguridad alimentaria, mayores beneficios nutricionales, menor consumo energético y de recursos en su producción, nuevas características sensoriales o mayor durabilidad, entre otras. Pero, al mismo tiempo, los riesgos que pueden atribuirse a su uso y la incertidumbre que suscita su utilización en las primeras etapas de su desarrollo son susceptibles de hacerse más relevantes que sus beneficios para la ciudadanía y desencadenar actitudes de rechazo.

Otro ejemplo es el aportado por Virginia Henriques («Margens que alimentam o centro: macrobiótica e globalização de produtos alimentares»). Considera la alimentación macrobiótica como una práctica minoritaria dentro de la sociedad, incluso marginal. La macrobiótica es una propuesta crítica, alternativa, en relación con diversos aspectos propios de la sociedad occidental. Podría considerarse una «contracocina». Incluso, seguir la macrobiótica podría dificultar las relaciones sociales debido a la imposibilidad de comensalidad. Sin embargo, la macrobiótica ha contribuido significativamente a la divulgación y globalización de ciertos alimentos. Así pues, la alimentación macrobiótica constituye un ejemplo de cómo prácticas marginales pueden influir en los consumos y los discursos que son dominantes sobre la salud y la dieta. Ello se debe a la aceptación generalizada de aspectos como lo orgánico y lo natural considerados siempre positivamente. De este modo, una alimentación alternativa y marginal da lugar al desarrollo de un sector económico cada vez más importante, ligado a la «comida alternativa», de modo que —señala la autora— una cierta desilusión con la «ortodoxia científica» permite que alimentos que fueron periféricos como los frijoles de soja, no

considerados hace unos años comida para humanos, ocupen hoy un importante lugar en el centro del mercado.

Finalmente, otro discurso que podría calificarse de alternativo y periférico pero que impregna cada vez más el centro de diferentes discursos alimentarios es el de la sostenibilidad y, consecuentemente, el de la sostenibilidad alimentaria. La comunicación de Cynthia Arantes Ferreira («Proyecto sostenible: los chefs en la comunidad caiçara») plantea un diálogo a múltiples bandas. Por un lado, el papel de los chefs de cocina como agentes de un discurso sobre la sostenibilidad desde la gastronomía y concretada, además, en un lugar y en una población más o menos periféricas. El caso estudiado arranca de un proyecto de desarrollo local a partir de la gastronomía local impulsado por un chef de prestigio pero de origen caiçara. El prestigio del chef impulsa el proyecto, y el prestigio del proyecto impulsa el discurso de la sostenibilidad, hoy ya compartido incluso por las revistas brasileñas de gastronomía del segmento de lujo, hasta el punto de que —dice la autora— los chefs que siguen los principios de ciudadanía como los de la sostenibilidad, los productos orgánicos y la salud lograrán un mayor capital culinario.

Con esta selección de textos, esperamos propiciar la reflexión y el debate general sobre las periferias y las fronteras disciplinarias, metodológicas y geográficas pretendidos en este XIII Congreso de Antropología de la FAAEE. Lo haremos discutiendo y reflexionando sobre las posibilidades teóricas y metodológicas que ofrece la Antropología Social al estudio de la alimentación humana y viceversa, ilustrando que el análisis de los particularismos y los contrastes ('fronteras y diálogos') entre regímenes alimentarios que se dan simultáneamente en una misma sociedad y las especificidades y contrastes ('fronteras y diálogos') de/entre las diferentes ciencias que se interesan por la polifuncionalidad del hecho alimentario nutren/alimentan, del mismo modo, el debate y la reflexión en la Antropología Social.

LAS RELACIONES SOCIOCULTURALES EN TORNO A LA ALIMENTACIÓN DEL PAULISTANO COMO FORMACIÓN DE UNA IDENTIDAD CULTURAL Y LA CONSTRUCCIÓN DE LA NACIÓN BRASILEÑA

Talita Barbosa Prado Roim
Associação Brasileira de Antropologia – ABA
Universidade Estadual de São Paulo - UNESP
talitaprado.sociais @yahoo.com.br

Abstracto: Con el fin de entender las relaciones socioculturales entre las personas que componen el escenario del Mercado Municipal de São Paulo - vendedores, consumidores y turistas - se visa construir un paralelo imaginario de la ciudad de São Paulo como lugar reconocidamente cosmopolita: global, nacional y regional. De la observación de la vida cotidiana de estos personajes se percibe que el mercado municipal no actúa como mercado distribuidor de alimentos, sino como un centro turístico que ofrece productos nacionales e internacionales, así como golosinas que fueron seleccionadas como iconos de la ciudad de São Paulo. El mercado Paulista Municipal, lugar turístico marcado por la tradición que representa la diversidad de la ciudad, cuenta con comerciantes de diferentes etnias que venden productos originales de sus tierras que, en cierta medida, han contribuido a formar el paladar y el plato del paulistano, que está destinado a hacer frente a una tradición inventada según Eric Hobsbawm. Es un espacio que presenta no solo la diversidad cultural y la tradición alimentar de São Paulo, sino también los hábitos alimenticios regionales del país, que se inauguró en 1938, históricamente una fecha reciente teniendo en cuenta la construcción de la ciudad. Además de la noción de tradición alimentar regional, con alimentos y especias nativas, como frutas exóticas y harinas de yuca nacionales, cortes de carnes de cerdo de influencia africana, pescados secos, quesos y aceites de oliva provenientes de Europa, especialmente Portugal, el espacio sigue ofreciendo alimentos de otras regiones del país, principalmente después del final de la década de 1970, con el alto flujo de la migración en el estado de São Paulo, sobre todo viniendo desde el norte y nordeste, representados por puestos de pescado, condimentos y otros productos específicos, tales como el aceite de “dendê” y la tapioca. Por último, el tercer elemento de la tradición inventada en el Mercado Municipal, se lleva a cabo en la década de 1990, con la reforma de la estructura del mercado, la construcción del entrepiso y la tentativa en convertirlo en la postal de la ciudad de São Paulo, abriendo así, espacio para puestos de productos étnicos, como los productos alimenticios de origen asiático y árabe, hasta ahora insuficientemente representados en los puestos. Actualmente, el Sobre piso ofrece bares de aperitivos y comida rápida que representa esta nueva etapa. Esta investigación incluye una reflexión antropológica sobre la construcción de Brasil como nación desde una clasificación de la culinaria paulista representada por el Mercado Municipal, que agrega alimentos locales, regionales, nacionales y globales, cuyas dimensiones permiten pensar en Brasil como nación y en la ciudad como posible capital del mundo. Se cree que el Mercado es un espacio propicio para la construcción de reflexiones sobre la transformación de las relaciones sociales establecidas en el contexto contemporáneo de los paulistanos y, finalmente, de los elementos que componen la identidad cultural y del proceso civilizador de Brasil como nación y de São Paulo como su representante.

Palabras clave: Alimentación. Brasil. Culinaria. Nación. São Paulo.

1. Introducción

A partir de una visión sobre la construcción individual de los individuos como un proceso tenemos como objetivo debatir las relaciones socioculturales de los personajes que forman parte de la composición del espacio del Mercado Municipal de São Paulo. Partiendo del concepto de hecho social total de Marcel Mauss (2003) es posible percibir la complejidad de las relaciones establecidas en ese espacio que agrega comercio, alimentación, turismo, consumo, modernidad y tradición en las relaciones entre los comerciantes, vendedores, operarios, clientes y turistas. Tomando el Mercado Municipal Paulista como un campo (Bourdieu, 2012) que nos lleva a pensar sobre las nuevas y viejas relaciones allí vividas teniendo como base para la reflexión, la alimentación, como objeto que posibilita tales relaciones que van de lazos familiares hasta disputas de legitimidad y ocupación de un espacio dentro del establecimiento

Norbert Elias (1994) apunta que gestos, vestuarios, comportamiento, expresiones corporales, la elección de alimentos y los modos a la mesa son características de una conducta propia de determinadas sociedades, indicando como una configuración de tales manifestaciones se puede diseminar en las sociedades, creando diferentes comportamientos que pueden encaminarse para un proceso civilizador, construyendo hábitos pertinentes o no a determinados grupos sociales, formando identidades colectivas.

Las transformaciones históricas, políticas y sociales llevan a nuevos comportamientos, evidenciando el proceso de formaciones individuales, en ese caso buscamos por informaciones particulares del cotidiano de los individuos que mantienen relaciones socioculturales y económicas en el Mercado Municipal, buscando a la vez, contextualizarlas dentro de un movimiento dinámico y plural de la sociedad, buscando evidenciar manifestaciones que forman una posible identidad paulistana.

En ese sentido la investigación en el Mercado Municipal tiene como principio observar los hábitos y comportamientos de los personajes que forman parte de ese escenario, pudiendo indicar transformaciones en un proceso de construcción de identidades colectivas, como afirmación de una autoimagen diferenciada. Permitiendo, de esa manera, realizarse una sociología de las relaciones que son construidas en los diferentes espacios, proporcionando un análisis del micro y del macro que actúan en un espacio específico, pues entendemos que al debruarnos en la comprensión de los comportamientos de un grupo de individuos para reflejar sobre una sociedad contemporánea y cosmopolita, como es la ciudad de São Paulo,

relacionándolos de una manera en que nos es posible clasificarlos como relaciones que se hacen interdependientes.

Una necesidad de reconocerse como parte de un grupo no sólo por las posiciones políticas o económicas, pero también de los hábitos y comportamientos clasificados como formas de diferenciación de un grupo las relaciones sociales en ese ambiente son determinadas por la posición o estatus social en que cada individuo ocupa – vendedor y permisionario, cliente y turista – generando un territorio de disputas sean ellas por espacio, por competencia, por fidelidad o por tradición.

Elias (1994b) muestra que los conceptos de sociedad y de individuo pueden ser comprendidos como partes de una misma realidad, en la medida en que son comprendidas como fruto de la sociedad contemporánea, entendida aquí como súper moderna (Augé, 2010), con la supervaloración de la identidad-yo (del individuo como responsable por su propio destino), pero que en otros momentos tal valorización ya fue por la oposición, la identidad-nosotros (de la colectividad, en la noción de que la unión hace la fuerza). Tales construcciones pasan por intereses y posiciones de los cuales individuos ocupan en determinados grupos, cabe en esa investigación entender cuáles son esos intereses y posiciones que ora se optan por la valorización de la individualidad, ora por la valorización de la colectividad.

De esa manera, partimos de las categorías propuestas por Norbert Elias, que propone una línea teórica que contemple todos los aspectos que envuelven la totalidad que constituye el ser humano, en que las investigaciones deben considerar esta totalidad de forma a no fragmentarla, pero buscar teorías que contemplen el entrelazamiento de todos los aspectos que componen el ser humano.

El ambiente del Mercado Municipal se hace propicio para coexistencias complejas a la medida, en que podemos percibir diferentes intereses establecidos en esas relaciones. Partiendo de la idea del autor de que la singularidad del ser humano se establece en la medida en que él se reconoce como ser social, tenemos por recorrido metodológico lo de alcanzar las percepciones individuales, la flexibilidad y dinamismo de las relaciones más particulares constituidoras de una red de interdependencias.

Los espacios en el Mercado son formados por esas redes de relaciones interdependientes, en que son observadas entre los diferentes individuos, como por ejemplo, vendedores de las bancas de frutas, vendedores de los emporios y vendedores de las cantinas, cada una de esas clasificaciones forman un campo diferenciado, siendo que cada uno de ellos, ofrece diferentes valores, relaciones de trabajo, etc., que son comprendidas de maneras diferentes.

El tratamiento de clientes y turistas también es diferenciado, hay en esa relación una clasificación individual, que forma una noción de quién es de dentro y quién es de fuera, o sea, quién es el cliente (en la mayoría de las veces clasificado como el paulistano) y quién es el turista, de esa manera, preservaciones de ciertas costumbres y hábitos son encarados de formas diferentes. Ocurre, por lo tanto, diferenciación de comportamientos de clientes y turistas, que tiene por esencia, diferentes intereses por el campo del Mercado. Mientras los primeros visan la compra de alimentación y productos que forman parte de su alimentación diaria, el segundo grupo tiene interés en apreciar el ambiente, conocer el espacio y los productos que allí son comercializados.

Esas múltiples relaciones implican en nociones sociológicas, como por ejemplo, percepción del viejo y del nuevo, de la tradición y de la modernidad que nos auxilia a reflejar sobre el problema de investigación, de la formación de culturas individuales en la contemporaneidad, de las nuevas y viejas relaciones que son establecidas en los grandes centros urbanos, como es el caso de la ciudad de São Paulo, teniendo en ese escenario, la alimentación como coadyuvante de esa formación de identidades colectivas.

Percibimos, en un primer momento, el concepto de identidad como siendo una construcción relacional, un lugar en el mundo para determinados grupos, con relaciones de tensiones y de contacto. En un momento histórico y social en que admitimos ser lo de globalización – un modo como las relaciones globales reponen el problema de las diferencias, con sentimiento del mundo moderno de supresión física de la distancia y del tiempo, de cómo afrontamos con las relaciones entre humanos y cosas, los no humanos (Latour, 1993), podemos recurrir también a los estudios antropológicos que siempre trabajó con la distancia cultural y con las relaciones interpersonales.

Podemos reflejar, delante de esa problemática levantada, según Elias (1994b), de la manera de como pensamos el nuestro conocimiento de las relaciones entre personas aisladas, y como pensamos sobre “las relaciones entre objetos no humanos y sus modificaciones, la relación de causa y efecto, por ejemplo”. Elias (1994b: 81).

En esas dos maneras de pensar, según el autor, están conectadas a una forma “peculiar de autoconsciencia [...]. Sin embargo, esas formas de pensamiento son vistas, en el más de las veces como algo natural y “universalmente humano, como la forma de autoconsciencia humana, la imagen que las personas tienen que sí en todas las épocas” (Elias, 1994b: 81).

Podemos reflejar como ese tipo de pensamiento permanece en la sociedad en la medida en que inspira seguridad y, que al pensarnos de forma diferente, como algo fuera del

hombre, o sea, que no es natural, y sí construido trae incómodo por el sentimiento de incertidumbre, de inseguridad.

Esa perspectiva interfiere en la formación de la identidad de los individuos que la formulan según sus creencias, sus relaciones y perspectivas a los cuales están insertados en conjunto, en una sociedad. A partir de un aprendizaje social, el individuo se hace cada vez más consciente de su “yo”, desarrollándose uno “ego” del individuo, que no le es natural, pero aprendido en sociedad.

Otro punto a ser tratado en ese artículo es la construcción de la nación brasileña a partir de alimentos y comidas clasificadas como nacionales, regionales y locales, representantes de la cultura brasileña. Trabajamos tal idea a partir de la teoría de Tradiciones Inventadas de Eric Hobsbawn (1997: 09), que afirma:

Por tradición inventada se entiende un conjunto de prácticas, normalmente reguladas por reglas tácitas o abiertamente aceptas, tales prácticas de naturaleza ritual o simbólica, visan inculcar correctos valores y normas de comportamiento a través de la repetición, lo que implica, automáticamente, una continuidad en relación al pasado. De hecho, siempre que posible, se intenta establecer continuidad con un pasado histórico pertinente.

De ese modo, nos hace posible pensar el Mercado Municipal Paulista como un icono de São Paulo, punto turístico bordeado por la tradición, que representa la diversidad de la ciudad, una vez que hay comerciantes de diferentes etnias, que venden productos genuinos de sus tierras, que en cierta medida, ayudaron a componer el paladar y el plato del paulistano, se trata de una tradición inventada en amplio sentido.

Delante de esa mezcla de situaciones y contextos es que reflejaremos sobre las construcciones individuales del paulistano, así como la construcción de la nación brasileña teniendo cómo paño de fondo el contexto de la alimentación que sostiene las relaciones vividas en el ambiente del Mercado Municipal de São Paulo.

2. El mercado municipal de São Paulo: de alimentación a la comida del paulistano – una construcción individual de la ciudad.

El mercado municipal de São Paulo, o “Mercadão”, como se quedó popularmente conocido, comenzó a ser construido en 1928, teniendo su obra finalizada en 1932, período en que ocurrió la Revolución Constitucionalista de 1932 en São Paulo¹, habiendo sido usado en ese momento de conflicto como almacén para armamentos del ejército (Soares, 2009).

Fue inaugurado, por lo tanto, en el año de 1933, con una construcción neoclásica de 22.230 m² delimitada entre las calles de la Cantareira, Mercúrio, Assad Abada y Avenida del Estado, en el centro de São Paulo con bella arquitectura y bellos vitrales del artista ruso Conrado Sorgenicht Hijo, en lugar del Mercado Céntrico, situado a la Calle 25 de Marzo, con comercio de productos alimenticios al aire libre

Teniendo su espacio organizado entre diferentes comercios, como por ejemplo, de cereales, legumbres, frutas y flores, ocupando 40% del espacio; 20% para lácteos y bocadillos; 10% para carnes verdes; 10% para pescados y 20% para aves y otros tipos de carnes (Alves: 2004).

El Mercado Municipal de São Paulo desde su inauguración funciona con puntos hereditarios en el sistema de permiso, que según Desgualdo Netto (1987:01) “sería la locación del espacio a título precario, en que el locatario se sujeta a las posturas legales específicas pudiendo cesar unilateralmente, sin que envuelva pendencias o cargas para cualquier parte”.

De esa manera, la mayoría de bancas o boxes, es compuesta por familiares que ocupan los espacios a las generaciones, desde su inauguración, pasando de padre, para hijo y, actualmente, para nieto, estando en su tercera generación.

Sus características eran, inicialmente de mercado distribuidor de alimentos, comercializando variados tipos alimenticios nacionales e importados. Sin embargo al final de la década de 1970 su comercio fue enflaqueciendo, perdiendo ventas para las redes de supermercado que se instalaban en la ciudad, trayendo facilidad al consumidor para encontrar una variedad de productos en un sólo lugar y precios atractivos.

Esa transformación de consumo de la ciudad resultó en una caída considerable en las ventas de las bancas del Mercado. Según Kirsten (1980), apud Desgualdo Netto (1987:04).

“[...] Los hábitos de compra [del paulistano] habían cambiado profundamente, particularmente en las compras en supermercados (16,2% en 1971 para 40,24% en 1980) mientras las ferias-libres prácticamente mantuvieron su participación relativa en la preferencia de las amas de casa. Por su parte, la participación de los mercados municipales de la Capital había reducido del 2,5% para 0,12% de los gastos familiares”.

Esa realidad enfrentada por el Mercado permaneció hasta la década de 1990, con permisionarios cerrando sus bancas, o pasando para otros responsables, por no más consiguieren sostener los negocios. Fue en el inicio del siglo XXI, el año de 2004 que el Mercado Municipal consiguió presupuesto del ayuntamiento para una amplia reforma, que formó parte de los proyectos de revitalización del centro viejo de la ciudad, habiendo sido

restaurada su fachada, sus vitrales y construido un sobre piso de 2.000 m² para acomodación de nuevas cafeterías en el espacio, a fin de estimular el turismo en el local. Tiradentes (2008).

El mercado, actualmente, es compuesto por 291 boxes en 12.600 m², con un público aproximadamente de 14 mil personas al día y un cuerpo de operarios de cerca de 1.600 integrantes. Existe aún 1.600 m² de subsuelo, que abriga sanitarios, mesas para cambiar pañales, enfermería y la máquina de ozono instalada para amenizar el olor de agoto y mantenimiento para erradicación de plagas en el local. Son comercializadas aproximadamente 350 toneladas de alimentos al largo del día, visto que sólo cierra sus puertas de las 18 horas a las 20 horas. (Suenes: 2009).

Es un espacio grandioso que atribuye actividades no solamente relacionadas al trabajo, pero otros modos de interacción social que será abordado en momento oportuno en ese trabajo. De entrada, debemos realizar un análisis general del contexto para que podamos comprender las relaciones establecidas en ese espacio.

El mercado abriga diferentes tipos de mercancías, la mayoría vueltas a productos alimenticios, después de su revitalización en 2004, un espacio para nuevas tendencias de mercados si abrió y nuevos productos y artefactos pasaron a ser comercializados, habiendo una yuxtaposición entre el “viejo y el nuevo”.

En ese sentido, podemos observar que tradición y modernidad ora se mezcla ora se opone, de modo a coexistir en ese ambiente.

Para mejor comprenderlo, lo clasificamos en tres diferentes prácticas comerciales, atribuyéndole una categoría específica conforme lo que percibimos de los propios permisionarios. Podemos afirmar así, que el espacio del mercado está dividido entre los boxes intitulados de emporios, que comercializan quesos, embutidos, bacalao, aceites y condimentos importados; los boxes de frutas, pecados y carnes, que comercializan frutas nacionales e importadas de alta calidad, pescados de agua dulce y de agua salada, y carnes variadas y, por último; los boxes de gastronomía y souvenir, compuestos de bares, cafeterías, restaurantes que sirven las iguarias del local y bancas con artefactos nacionales que sirven como presentes y recuerdos del local, siendo estos tres grupos de comercio, categorizados respectivamente como el tradicional, el popular y el moderno.

El espacio del tradicional es el espacio más conservador del mercado, tratándose muchas veces, de las bancas más antiguas, que buscan mantener tradiciones y dan continuidad al trabajo familiar, pasando de generación en generación como forma de mantener una identidad nacional de las raíces migrantes, de las costumbres de la tierra natal, como forma de preservar el orgullo de mantener un trabajo restringido a la familia

La migración presente entre los permisionarios son, en su mayoría, de italianos, portugueses y españoles, que poseen bancas desde la inauguración del Mercado Municipal y que continúan con el trabajo familiar, que a pesar del crecimiento del negocio, habiendo operarios, la administración permanece de responsabilidad de la familia. Percibimos también una cuota de migrantes del norte y nordestinos, que se cambió para São Paulo, en las décadas de 1960 y 1970 en búsqueda de oportunidades de trabajo, tantos de ellos estableciéndose en el comercio del Mercado, de entrada como operarios y, posteriormente como permisionarios.

El espacio popular es el espacio en que las costumbres brasileñas de ferias libres son practicados de modo semejante dentro del Mercado, más comunes con las bancas de frutas, pescados y carnes, de modo que sus operarios abordan los clientes llamándoles la atención con brumas, apodándolos y haciendo chacotas entre sí.

Un ejemplo de eso son las piadas hechas entre los operarios, que las crean para divertirse y hacer la jornada de trabajo menos dura, como por ejemplo, un chiste común entre ellos de buscar en los clientes semejanzas físicas y de apariencia con los compañeros de trabajo y, así pues, llamarlos por el nombre del compañero que ellos atribuyen la semejanza, así, ponen apodos a los clientes, los abordan ofertando degustación de frutas, afirmando que tienen lo mejor precio y calidad en sus productos. Frases comunes oídas en ferias libres también son comunes en las calles en que se agrupan las bancas de frutas, como por ejemplo, “mujer bonita no pagada, pero tampoco lleva”.

El espacio que llamamos de moderno, es compuesto por dos tipos de comercio en el Mercado – el gastronómico y lo de souvenirs y productos nacionales – siendo más utilizado entre los turistas que buscan las iguarias clasificadas como tradicionales del mercado, como por ejemplo, el bocadillo de mortadela y la empanadilla de bacalao, o aún la tienda que comercializa productos para presentes, como por ejemplo, tazas del Mercado, con símbolo de São Paulo y de Brasil, plumas, camisetas, vasos, llaveros, chanclas, gorras o aún el boxeo que trabaja con productos artesanales, como chatarras y joyas con piedras nacionales, bolsas, ropas, etc. Ese espacio es el campo más joven formado en el Mercado, fruto de la reforma y de los nuevos intereses de la administración del local en hacerlo un señuelo para el público que visita São Paulo para compras en los comercios populares en el entorno de la Calle 25 de marzo que reciben turistas de todos los estados brasileños. Dentro de esa nueva perspectiva para el mercado fueron abiertos espacios para otros tipos de productos antes poco buscados y o comercializados, como condimentos y productos exóticos brasileños, productos árabes y asiáticos, etc.

Un comportamiento percibido en esos tres espacios sería la relación entre operarios y clientes. En el espacio tradicional (de los emporios) el trato entre operarios y clientes es más formal y de cordialidad, en el sentido de haber más intimidad cuando se trata de clientes antiguos que hacen suyas compras hace años en el mismo local, permitiendo al operario saber sus preferencias, gustos y tipos de productos que buscan. Ya en el espacio popular (principalmente de frutas y pescados) la relación entre operarios y clientes es más desenvuelta, informal, con los chistes y tipos de abordaje comunes a las ferias libres. Y, por fin, en el espacio moderno (de souvenirs y de gastronomía) la relación establecida es de agrado al turista, informarlos de las costumbres locales, tratarlos como clientes especiales que buscan informaciones e historias del local.

Así, turistas y clientes son clasificados de modo diferente entre los operarios, habiendo incluso momentos de hostilidad, una vez que los turistas, en la mayoría de las veces, son considerados clientes sólo por el espacio del moderno y no por los demás. Algunos operarios de las bancas de frutas, por ejemplo, llaman los turistas de moscas que visitan el mercado, miran las mercancías, pero nada compran, según declaraciones de algunos de ellos.

En ese sentido hay una rivalidad presente entre los permisionarios más antiguos que ocupan los boxes de emporios, de frutas, de carnes y demasiado productos alimenticios con las bancas que ofertan alimentación rápida, sobre todo los restaurantes localizados en el sobre piso, que es símbolo de la modernidad y de la nueva función atribuida al mercado cuando se propone la reforma como parte del proyecto de revitalización del centro viejo de la ciudad y lo haces, por lo tanto un punto turístico de São Paulo.

Esa rivalidad se muestra evidente en las primeras conversaciones entre los permisionarios más antiguos, que reciben, en defensa, la hostilidad de los permisionarios más jóvenes. Según un antiguo cliente, Gino Venneri¹, el Mercado hasta 2004 era un mercado distribuidor de alimentos, casi no había boxes de cafeterías.

Leonardo Chiappetta¹, administrador de una de las bancas más antiguas, presente desde su inauguración, iniciada por su abuelo, pasó para su padre y hoy es de responsabilidad de él y de su hermano, intenta mantener la tradición de su emporio, su historia en el comercio y, así pues su historia familiar, que se inicia con la migración italiana al Brasil en el comienzo del siglo XX y se consolida en el comercio, actuando en el ramo de importación de embutidos, bacalao, aceites y otros alimentos desde 1908, estableciéndose en el Mercado Municipal en 1933. Leonardo defiende la tradición y los orígenes del Mercado afirmando que el “Mercadão” no es sólo bocadillo de mortadela, que “hay muy más cosas por detrás y, que esa nueva fama puede hacer que se pierdan las características del local”.

De esa opinión comparten las personas más antiguas instaladas en el mercado de los primeros inmigrantes que consiguieron permiso para ocupar un box y comercializar sus productos.

Por otro lado, tenemos la opinión de los más jóvenes en el mercado, principalmente aquellos que iniciaron sus actividades entre el final de la década de 1990 e inicio de los años 2000. Para esas personas el Mercado necesitaba de una modificación en su administración y alcanzar una forma de reestructurarse y sobrevivir a las nuevas tendencias del mercado brasileño, principalmente con la cultura de súper e hipermercados presentes en las ciudades, con grandes redes de comercio, en que hay una variedad de productos, marcas y precios, habiendo, de ese modo, una necesidad real, de buscar nuevas formas de conductas para levantar a busca por los productos comercializados en el mercado, así como incrementar sus logros y conseguir mantenerse abierto ante la economía de la época.

Para Hugo, permisionario del boxeo “Mercapoint”, después de la reforma de 2004 el Mercado sufrió transformaciones considerables pasando a formar parte del recorrido turístico de la ciudad. De esa forma, el mercado que era un mercado de abastecimiento alimenticio, pasó a ser un mercado “cultural, histórico y gastronómico”¹, habiendo una dificultad de aceptación por parte de los más antiguos,

Que son todos trabajadores, honestos que trabajan demasiado, son muy simples, por eso, tal vez la ignorancia de aceptar el nuevo, por no saber lo que poden y lo que no pueden hacer aquí. Ellos compran y venden, todo de una manera bien simples, pasado de padre para hijo, con las mismas costumbres de la década de 50, así, no aceptan mismo las personas que vienen con esa cabeza de cambiar el Mercado, de beneficiarse de ese flujo de turistas y aumentar sus ventas, para ellos, tiene que continuar como era antiguamente, el fulano viene a comprar un kilo de arroz, el otro viene buscar frijoles el dueño del bar busca los embutidos, no saben trabajar con las ventas por menor de hoy. (Hugo: 2012).

De esa forma encontramos dos principales perspectivas de comprender el Mercado Municipal entre la idea del nuevo y la idea del viejo, uno que posee una idea actual, con base en la administración del mercado y de sus nuevas tendencias y el otro, con una idea nostálgica que desea preservar las antiguas costumbres y continuar en el mismo modo de actuación dentro del mercado, sin necesidad de actualizar sus estrategias de ventas y sus tácticas mercadológicas.

Además a esas situaciones que envuelven directamente las relaciones de trabajo existen aún otras formas de relaciones sociales que ocurren entre las calles del Mercado Municipal, como los grados de parentescos entre los operarios, donde trabajan maridos y esposas, padres,

hijos, netos, tíos y sobrinos, además de vínculos familiares adquiridos por rituales simbólicos, como por ejemplo, bautismos de los hijos de esos operarios y permisionarios.

Otras relaciones aún son adquiridas por medio de entretenimiento y ocio presentes en el mercado, como los juegos de loterías, legalizados en Brasil, hay juegos de “bolões” en que operarios se reúnen para apostar determinados valores en los juegos acumulados. Además de ese tipo de juego, lo que es muy frecuente en el local son las apuestas de juego del bicho, un juego ilegal en Brasil, pero que ocurre diariamente y mueven las bancas, una vez que ellos apuestan entre sí y buscan informaciones del que el permisionario vecino jugó.

A partir de esa situación, en que encontramos diversos elementos a ser estudiados y analizados en sus formas lógicas y simbólicas de convivir con el cotidiano del Mercado Municipal, que cierra sólo dos horas por día, podemos discutir como São Paulo pasa por esas relaciones en que podemos reflejar sobre su identidad y sus formas de alimentación.

De esa manera, analizamos las relaciones de identidad local, regional, nacional y global que son comprendidas según los alimentos que son comercializados en el local.

Tenemos las referencias de la ya mencionada comida de dentro, que serían los productos clasificados como locales – el bocadillo de mortadela, las croquetas y la empanadilla de bacalao y las saladas de frutas – a mayoría de los bares y cafeterías comercializan esos productos por que tienen una alta procura de las especialidades del local. Tenemos también as comidas de cantina, con referencia a una tradición alimentaria de Minas Gerais, que actualmente buscan considerar especialidades e iguarias apreciadas en bares para aumentar el turismo gastronómico en la región, bien como las bancas que comercializan productos regionales como harinas de mandioca producida en diferentes estados, quesos frescos, temperos, tapioca, aceite de dendê y otros productos regionales de Brasil.

La comida nacional es representada principalmente por medio de un plato reconocidamente nacional, la “feijoada”, con bancas que comercializan productos para su preparo, como por ejemplo, la banca del señor Quintas, presente en el mercado desde su inauguración, con la venta de cortes de carne porcina, diferentes tipos de fijones, embutidos, “paio”, entre otros productos necesarios para el preparo del plato.

La identidad global, que tiene São Paulo como la capital del mundo, ciudad cosmopolita que abraja migrantes de todo el mundo, habitantes que buscan preservar sus tradiciones, costumbres y también alimentación, son comercializados productos importantes, provenientes de diferentes países, bacalao de Noruega, aceite, aceitunas, embutidos españoles, masas y salsas italianas, productos árabes, asiáticos, frutas y especias del mundo todo que busca retratar esa tendencia global presente en el país. Los boxes que trabajan con esos productos

importados atienden sus fregueses migrantes y brasileños que quieren conocer y apreciar alimentos provenientes de otras culturas.

El Mercado Municipal de São Paulo trae consigo esas relaciones personales de la alimentación del paulistano, desde su formación, con productos regionales, de las harinas al arroz y frijoles y carne seca, a los aspectos de la influencia de la migración, con las masas, salsas de tomates y hierbas, diferentes tipos de pescados y frutos del mar, hasta la internacionalización de las cocinas, con productos de los más exóticos y variados posibles.

3. Tradición y Nación: comida como elemento de construcción de Brasil – el “Mercadão” como representante de la historia de la alimentación brasileña y sus hábitos culturales.

Articulando el Mercado Municipal Paulista como un icono de la ciudad de São Paulo, punto turístico bordeado por una tradición, que representa la diversidad del municipio, una vez que hay comerciantes de diferentes etnias que venden productos genuinos de sus tierras, que en cierta medida ayudaron a componer el paladar y el plato del paulistano, podemos tratar sus iguarias en la perspectiva de Hobsbawn (1997) de tradición inventada, una tradición inventada en amplio sentido.

De entrada, percibimos el Mercado como un espacio que demuestra la diversidad cultural y la tradición alimentaria de São Paulo, como una idea de tradición inventada, una vez que el Mercado y su comercio datan de 1933, históricamente no de larga fecha, si consideráramos la edad de formación de la ciudad, también envolviendo otro factor, de que sus permisionarios trabajan con alimentos y condimentos étnicos que llegaron al mercado posteriormente, algunos en la década de 1960 otros tantos, ya en la década de 1990 y, después de la reforma de 2004, que se mostró un divisor de aguas para la historia del mercado como una reformulación, ganando carácter de punto turístico, primero por la belleza y originalidad arquitectónica preservada, según por su permanencia e importancia del comercio popular y tercero por los productos e historias que se construyó al largo de los años.

A partir de ese proyecto de reestructuración que abrigó diversos restaurantes, bares y cafeterías es que se buscó rescatar relatos de historias vividas en el mercado y elementos que identificasen el local, inventándose así, el bocadillo gigante de mortadela como símbolo del local, una iguaria de tradición del mercado, clasificando así, la comida local, de dentro, que forma parte de una identidad del Mercado.

Pero, en la medida en que hay referencia a un pasado histórico, las tradiciones inventadas se caracterizan por establecer con él una continuidad bastante artificial. En pocas palabras, ellas son reacciones a situaciones nuevas que o asumen la forma de referencia a situaciones anteriores, o establecen su propio pasado a través de la repetición casi obligatoria. (Hobsbawn 1997:10).

Fue de esa manera que se crea el bocadillo de mortadela como producto tradicional del mercado. La junción de la historia de don Manuel, por ejemplo, primero permisionario del “Bar do Mané”, padres de Marcos (actual permisionario del box), con la popularidad del bocadillo de mortadela en los años iniciales del Mercado, por ser de precio más accesible y apreciado en el sudeste, se aprovechó para crear una tradición del bocadillo y volver a crear su significado frente a los turistas que visitan, muchas veces, exclusivamente la cafetería, por sus historias, y comer el bocadillo “original” con trescientos gramos de mortadela.

En una de las visitas al Mercado, tal tradición pudo ser observada y concretizada, con un turista del Ceará, proveniente de Fortaleza, que pidió un bocadillo de mortadela, una gaseosa y una foto con Marcos de delantal y gorra del bar, para mostrar, según él, “a los amigos que realmente comió el lanche original y no de bares genéricos del sobre piso”.

Eso refuerza como, a partir de una propuesta artificial, una vez que hasta el momento de la reforma del Mercado, nunca había sido hecho un bocadillo con trescientos gramos de mortadela, se ha en su repetición, la venta de muchos bocadillos al día, haciendo la tradición inventada en una realidad.

Lo que trae disputas por la veracidad de hechos y originalidad, como el caso del “Hoca Bar”, que se sitúa delante del bar del Mané y, según su divulgación, se trata del verdadero bar que hace el bocadillo tradicional de mortadela. Se busca una autenticidad en las historias contadas en la tentativa de mayores ventas y rentabilidad.

Además de esos dos bares, que están hace más tiempo en el mercado, otras cafeterías hacen el bocadillo, no reivindicando para sí el puesto de hacer el bocadillo original y verdadero, en el sentido de haber sido el primero a hacer, pero apelan para la tradicionalidad y calidad de la marca de la mortadela utilizada.

Según Hobsbawn (1997: 13) “Hubo adaptación cuando fue necesario conservar viejas costumbres en condiciones nuevas o usar viejos modelos para nuevos fines”. Y, eso, de hecho ocurrió en el “Mercadão” después de su reforma, en que se buscó conocer diferentes narrativas para encontrar algo de original del local, llegando al bocadillo de mortadela, popular y característico de un comercio popular.

La tradición, porque tradición es una cosa antigua, no? Pero no es inmutable, para que tú veas el bocadillo de mortadela con 300 gramos no puede ser tradicional porque eso no existía, eso es una invención, una tradición adaptada, comer pan con mortadela es cosa de cargador italiano de camión antiguo, pero él comía dos rebanadas no comía medio kilo, tú tienes una adaptación, entonces tú meneó en la tradición, es la misma cosa si yo digo que la tradición es tocar samba, ay viene Marcelo D2 y hace hip hop samba, pero entonces no es más tradición, porque fue cambiado, entonces tú tienes que ver lo que significa la palabra tradición, pero es tradición brasileña hacer samba, aunque sea mezclado con hip hop¹.

La opinión del entrevistado ilustra lo que afirmamos ser tradición inventada, pero sin colocar en sentido subyugado o pormenorizado, por el contrario, exactamente la idea de que tradición no se trata de algo inmutable, pero de ser transformada de acuerdo con la realidad, el significado y el uso que se da para esa tradición, que respeta su origen, pero le atribuye un nuevo significado de ser, estar y funcionar cómo modo de relaciones socioculturales.

De esa forma, podemos percibir que a pesar de haber una disputa por legitimidad en la comercialización de ciertos productos, especialmente, alimentos para ser consumidos en el local, como el bocadillo de mortadela y la empanadilla de bacalao, hasta el zumo natural y la salada de frutas, hay una renovación de intereses que pasa por esa nueva organización que el local sufrió con las políticas públicas del gobierno del periodo de 2004 en la ciudad de São Paulo.

La demarcación de espacios, como viejo y nuevo – boxes de frutas, pescados, carnes y emporios de un lado; y cafeterías, bares, tiendas de souvenirs y accesorios, de otro – indican un movimiento de conflicto existente en cualquier local en que haya transformaciones y que sigan tendencias de mercado actual.

Siempre ¿no?, es que el viejo y el nuevo también son clásicos, eso es eterno, sólo que fue, vamos a decir así, fue bordeado, pero el viejo y el nuevo siempre van a pelear, sólo que existe un divisor de aguas aquí, como la tecnología, la informática, ¿no? El ordenador es un escalón entre el viejo y el nuevo, ¿no? Entonces esa reforma sería eso, un escalón entre el viejo y el nuevo también, y más o menos eso¹.

Eso afirma nuestras ideas céntricas de invención y tradición en un mismo espacio de coexistencia, siguiendo una tendencia mercadológica y urbanística del centro viejo de la ciudad de São Paulo, con la preocupación de recuperar la identidad local y comprender las formas de relaciones locales, regionales, nacionales e internacionales de la ciudad.

¹ Entrevista con Hugo del box Marcpoint, realizada en 10 de enero de 2013.

El Mercado Municipal, hoy, sigue una tendencia de mercados internacionales, que según recolección de datos, pasan por tales enfrentamientos, pero siempre van en dirección del nuevo, de la mezcla de elementos y productos alimenticios.

Ya en la Edad Media, según Montanari (2008: 137) “el mercado de Bolonia o de Milán hace hablar de sí no tanto porque allí se encuentren alimentos locales, pero por su capacidad de definirse como lugar de cambio interterritorial, inter-regional, internacional. El mercado de París durante siglos organizó de la misma manera y vivió bajo la misma imagen.

De la misma manera ocurre en el Mercado Municipal de São Paulo, cuando encontramos una variedad de productos regionales, nacional e internacional a ser comercializados, como por ejemplo, las bio joyas producidas a partir del capín de oro, o aún las frutas exóticas de Amazonia, como por ejemplo, “cupuaçu” y “açai”, o aún los productos importados, como aceites, embutidos, masas, temperos y condimentos importados directamente por los permisionarios de emporios y demasiado frutas provenientes de diferentes partes del mundo y que son comercializadas en las quitandas del Mercado.

Rubem Oliven (2002) en los estudios sobre nación demuestra de que manera es posible comprender la construcción de la identidad nacional brasileña, a partir de dos movimientos que ocurrieron en la década de 1920 en el país, uno en São Paulo, con una representatividad nacional, en defensa de la cultura brasileña y enaltecimiento de artistas nacionales con la Semana del Arte Moderno de 1922, en que el paulistano se clasifica y crea una identidad nacional para entonces hacerse global, a partir de esa concepción podemos relacionar la simbología que determinados alimentos tienen en el Mercadão, cuando se preserva costumbres y evidencia la tradición de determinados alimentos nacionales, como la harinas de mandioca artesanales que son valoradas en ese comercio, o aún las cachazas artesanales de diferentes ingenios de azúcar de Brasil, o el comercio de la carne seca y otros productos secos para el preparo de platos típicos nacionales.

Aún, otro movimiento de cuño regional se da en 1926 cómo el Manifiesto Regionalista de Gilberto Freire que defiende una identidad regional para entonces haber una identidad nacional brasileña, con enaltecimiento de costumbres, fiestas, músicas regionales, así como la cocina regional nordestina, que según Freire (apud Oliven: 2002) debería ser preservada, una vez que se encontraba en crisis suprimida por los dulces de lata y otros productos en conservas y que “una cocina en crisis significa una civilización en peligro: el peligro de desnaturalizarse” (Freire 1976: 72 apud Oliven 2002: 28)

De esa manera, podemos pensar que el Mercado posee la preocupación en preservar costumbres locales, regionales y nacionales, con la comercialización de productos de

pequeños productores, especias locales, productos artesanales que valoran la cultura brasileña, pero sin, sin embargo, dejar de caminar con las tendencias de la globalización, de productos de otras nacionalidades o aún las cafeterías *fast food*.

4. Consideraciones Finales

A partir de la temática abordada al largo del texto, realizamos algunas consideraciones acerca de las relaciones socioculturales ocurridas en el espacio del Mercado Municipal de São Paulo, que indican ciertas tendencias alimentarias en el comercio popular del municipio.

Las observaciones en el “Mercadão” nos trajeron a la luz algunos elementos para debatir sobre el concepto de figuración y de identidad-yo y de identidad-nodos de Norbert Elias (1994) y el concepto de tradición inventada de Eric Hosbsbawn (1997) de manera complementaria unos a los otros, observando que, el concepto de figuración de Elias se trata de la sociedad y de su cultura, de manera con la cual está estructurada, pero que no es estanque, ella se modifica, una realidad existente que de un lado impone límites al individuo y, de otro, oferta alternativas diferentes para que el individuo viva en su medio.

En ese sentido podemos pensar en la construcción de identidad-yo y en la identidad-nosotros como un proceso de aprendizaje del individuo por la sociedad en la cual se construye costumbres, hábitos que van consolidándose al largo de su repetición, transformándose en una tradición, que al largo del proceso civilizador, de acuerdo con sus necesidades, realidades y tendencias toman diferentes funcionalidad y significados, pudiendo hacerse una tradición adaptada a los días actuales, o aún, una tradición inventada, con nuevo sentido y nuevas funciones en la sociedad a la cual está insertada.

El comercio de productos y alimentos en el mercado nos hace identificar de modo fácil esas relaciones de identidad y formación de tradiciones locales, regionales, nacionales y globales, con el hecho del comercio del bocadillo de mortadela, una tradición inventada del local, a los productos regionales, como el aceite de “dendê”, las frutas y los zumos de frutas de Amazonia, a los productos nacionales, harinas, tapiocas, cachazas, condimentos para la “feijoada” etc. y, los productos globales, como por ejemplo, temperos orientales, asiáticos, productos típicos de diferentes países y de diferentes culturas.

El Mercado Municipal representa en sí algunas prácticas de la sociedad paulistana, que marcan diferentes extractos sociales, diferentes nacionalidades, migración y otras relaciones socioculturales, dentro del mercado, por ejemplo, hay un flujo de miles de personas todos los

días, de entre ellas, mendigos, mendicantes, comerciantes, migrantes, extranjeros, turistas, “bicheiros”, trabajadores, guardias, que utilizan los espacios del mercado, además de los boxes de comercio, también otros locales comunes, como la lotería, la plaza de alimentación, los cajeros electrónicos.

Podemos decir, de esa manera, que existen diferentes campos dentro del que llamamos de Mercado Municipal Paulistano, estando presentes el lado nostálgico, el lado nuevo, el lado viejo, el lado limpio, el lado sucio, el lado legalizado, el lado del submundo, con conflictos, coexistencias y cambios de experiencias y valores.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abreu, M. S. (2007) “As comemorações da Revolução Constitucionalista de 1932: representação do passado e construção social do espaço regional (São Paulo, 1934 e 1955)”. *Estudos Históricos*, 40: 153-171.

Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1290/433>. Acesso em 18 dez. 2013.

Alves, A. C. (2004). *Mercado Municipal de São Paulo: 70 anos de cultura e sabor*. São Paulo: Abooks/Intermédica.

Augé, M. (2010). *Não lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. 8ª Ed. Campinas: Papirus.

Bourdieu, P. (2012). *O poder simbólico*. 16ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

Desgualdo Netto et. al. (1987). “Abastecimentos de centros urbanos do estado de São Paulo – mercados municipais”. *Instituto de Economia Agrícola*, 01-33.

Disponível em: <ftp://ftp.sp.gov.br/ftpiea/RP/1987/relat-0387.pdf>. Acesso em 19 set. 2013.

Elias, N. (1994). *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Zahar.

_____. (1994b). *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora.

Hobsbawn, E; Ranger, T. (1997). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Latour, B. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34.

Lévi-Strauss, C. (2003) “Introdução à obra de Marcel Mauss”. In: Mauss, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.

Montanari, M. (2008). *Comida como cultura*. São Paulo: Senac São Paulo.

Oliven, R. G. (2002). “Cultura brasileira e identidade nacional (o eterno retorno)”. Miceli, S. *O que ler na ciência social brasileira*. São Paulo: Anpocs: Editora Sumaré; Brasília DF: CAPES.

Soares, C. J. (2009). *Mercados do Brasil: de norte a sul*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

Tiradentes, J. A. (2008). *Mercado Municipal Paulistano: 75 anos de aromas, cores e sabores*. São Paulo: Supra.

"RESTAURANTES POPULARES EN BRASIL Y COMEDORES SOCIALES EN ESPAÑA: DIVERSAS EXPRESIONES DE LA ASISTENCIA A TRAVÉS DE ALIMENTOS"

Autoras: Fabiana Bom Kraemer ¹, Shirley Donizete Prado¹, Maria Cláudia da Veiga Soares de Carvalho ¹, Mabel Gracia Arnaiz ².

¹ Programa de Posgrado en Alimentación, Nutrición y Salud, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil. nectar.uerj@gmail.com

² Máster en Antropología Médica y Salud Internacional, Departamento de Antropología, Filosofía y Trabajo Social de la Universidad Rovira y Virgili, España.

Resumen

Programas asistenciales como los que distribuyen comida son una de las estrategias usadas por instituciones gubernamentales u otras en respuesta a situaciones del hambre o de importantes limitaciones al acceso a alimentos. Ante fenómenos como estos, planteamos analizar las especificidades y los contrastes presentes en las actividades institucionalizadas que implican la distribución de alimentos. A través del enfoque etnográfico y de técnicas de observación directa y entrevistas en profundidad, el trabajo de campo se realizó en “Restaurantes Populares” en Brasil y “Comedores Sociales” en España. Utilizamos el concepto de *sofrimiento social* (Kleinman et al., 1997) remitiéndonos al efecto nocivo de las relaciones desiguales de poder características de la organización social. En Brasil, país de desigualdades sociales y donde la pobreza y el hambre son fenómenos históricos, el programa gubernamental “Restaurante Popular” consiste en la creación de comedores en ciudades con más de 100.000 habitantes, a través de la cooperación entre el Gobierno Federal y los gobiernos locales. En el estado de Rio de Janeiro, bajo su responsabilidad, funcionan 16 restaurantes, 5 construidos con inversión del gobierno federal. Juntos, producen de lunes a viernes alrededor de 19.875 desayunos y 51.325 comidas. Cualquier persona accede al servicio al precio mínimo y simbólico. Aunque no existe una verificación del grado de exclusión o vulnerabilidad social de los comensales, los beneficiarios constituyen una

población con baja renta. A través de la oferta de alimentos y su aceptación, se mantiene una relación de dependencia entre quienes sufren la pobreza y el Estado. En España, se puede percibir un mejor nivel del bienestar social y distribución más equitativa de la riqueza, si la comparamos con Brasil. Sin embargo, la inseguridad alimentaria se ha visto agravada por la crisis económica mundial. Una de las respuestas institucionalizadas es el aumento de los programas asistenciales, incluso el apoyo a través de los alimentos, como en los "Comedores Sociales". En Cataluña, se puede resaltar la existencia de 17 comedores en la ciudad de Barcelona, 1 en Reus y 1 en Tarragona bajo la responsabilidad de la municipalidad, institución católica o co-gerencia entre ambas. Distribuyen desayuno, comida o cena y, respecto a los usuarios, se facilita el acceso a personas derivadas desde los servicios sociales de centros municipales o religiosos. En algunos se cobra un precio simbólico. Se distribuyen de 20 a 300 comidas a diario, de acuerdo con la zona en la que está el comedor. Observamos que el alimento tiene la función de amortiguar el sufrimiento, dándose un asistencialismo humanitario, esencialmente en los comedores administrados por la institución católica. Sin ignorar la importancia de los programas de emergencia frente al hambre, registramos, en ambos contextos, la perspectiva de análisis del uso de los alimentos en la reproducción del silencio de los grupos afectados, pero distanciándolos de las causas de su pobreza, manteniéndolos en un estado de conformidad. Respuestas institucionales y políticas de esta naturaleza pueden ser producidas y mantenidas dentro de un panorama de relaciones de poder que, al mismo tiempo, aligeran y definen el sufrimiento y promueven la reproducción social. Palabras clave: alimentación, vulnerabilidad social, asistencialismo.

1. Introducción

Aunque el problema del hambre y del acceso a los alimentos ha mejorado en el mundo, permanecen los retos por superar, como: la pobreza, la exclusión social, producción y abastecimiento de los alimentos, dimensiones culturales, consumo. Las referidas cuestiones dificultan el tema de la cuestión alimentaria, por lo que es necesario entender el problema de la alimentación como un derecho humano social (Pinheiro y Carvalho, 2010).

Hambre, malnutrición y otras cuestiones relacionadas con el Derecho Humano a una Alimentación Adecuada (DHAA)¹ son marcas permanentes en países periféricos al

¹ El concepto de DHAA está fuertemente relacionado al concepto de Seguridad Alimentaria y Nutricional. El derecho a alimentación forma parte de los derechos fundamentales de la humanidad, definidos por el Pacto

capitalismo contemporáneo y existen también, aunque en diferentes proporciones, en aquellos más centrales (Piovesan, 2007).

Datos recientes indican que unos 842 millones de personas en todo el mundo sufrían hambre crónica en el período comprendido entre 2011 y 2013, sin acceso a suficientes alimentos para llevar una vida activa y sana. Dos billones de personas todavía sufren de una o más deficiencias de micronutrientes y 12,5% de la población del mundo (868 millones de personas) presenta subnutrición en términos de consumo de energía. Sin embargo, estas cifras representan solo una fracción de la carga mundial de la desnutrición (FAO, 2013).

Los fenómenos del hambre y la desnutrición, inicialmente, motivaron la discusión sobre la seguridad alimentaria (SA). Históricamente, esta noción es creada después de la Primera Guerra mundial y estaba vinculada a la perspectiva de la soberanía alimentaria y la capacidad de cada país de producir sus propios alimentos. A lo largo de la historia, las transformaciones socioeconómicas cambiaron el perfil de salud de la población y enfermedades derivadas de la malnutrición en las sociedades occidentales han traído al centro de la atención el debate sobre la obesidad y las enfermedades crónicas no transmisibles asociadas. La comprensión actual incorpora nuevos enfoques en la concepción de SA, como la desigualdad en el acceso a los alimentos, la industrialización de los sistemas alimentarios, la sostenibilidad ambiental, cuestiones de salud, entre otros (Burlandy et al., 2012).

En Brasil, a partir de un proceso político social participativo, el concepto de SA sufrió algunos cambios, alejándose de la idea de la seguridad nacional, y ha incorporado la dimensión nutricional al concepto – Seguridad Alimentaria y Nutricional (SAN) (Burlandy et al., 2012), formalizada a través de la Ley Orgánica en 2006 (Losan):

La seguridad alimentaria y nutricional consiste en la realización del derecho de todos al acceso regular y permanente a alimentos de calidad, en cantidad suficiente, sin comprometer el acceso a otras necesidades esenciales, basadas en prácticas alimentarias de promoción de la salud que respeten la diversidad cultural y que sean ambiental, cultural, económica y socialmente sostenibles (BRASIL, 2006) (nuestra traducción).

La SAN debe ser un eje que oriente las políticas de carácter universal para el alcance de la soberanía alimentar y garantía del DHAA. Según Pinheiro y Carvalho (2010), la implementación de políticas, programas y acciones con objetivos, período, indicadores y recursos asignados llevará a la mejora en el acceso a este derecho. De esta manera, el problema alimentario y nutricional se lo debe enfrentar en forma integral e intersectorialmente, siendo el Estado el principal responsable de garantizar el DHAA. Estas

Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (1966) y está registrado en la Declaración de los Derechos Humanos (1948) y en la Carta Magna de las Naciones Unidas (1988).

políticas, para ser más eficaces, deben articularse con las políticas macroeconómicas que garantizan un crecimiento económico sostenible con creación de empleo, incremento y redistribución del ingreso (Silva, 2010).

En los últimos años, hemos visto la creación de medidas de emergencia orientadas a la atención más inmediata a grupos que viven bajo condiciones adversas en términos sociales y de salud. No obstante, estas medidas deben unirse a las acciones estructurales y deben ser temporales, además de estar basadas en la perspectiva de los derechos humanos y de la ciudadanía, de modo a fortalecer la autonomía social, política y económica de la población atendida (CONSEA, 2004).

En países como Brasil y España, como una acción de emergencia para combatir el hambre, observamos la construcción e implementación de restaurantes diseñados para ofrecer alimentos a las personas en situación de vulnerabilidad o escasez de alimentos (AjuntamentDeBarcelona, 2012, Brasil, 2007).

En Brasil, estos establecimientos son conocidos generalmente como los “restaurantes populares” y corresponden a los programas gubernamentales de suplementación alimentaria de los grupos más vulnerables, en un país donde la pobreza es continua y consecuente de un pasivo histórico. En España, son conocidos como “comedores sociales” y la expansión gana impulso en el reciente período de crisis económica. En este país, el hambre y la malnutrición resurgen como fenómeno inesperado en una sociedad que construyó, durante décadas, un contexto de bienestar social.

Frente a los fenómenos de esta naturaleza, analizamos las especificidades y los contrastes en las actividades institucionalizadas relacionadas con la distribución de alimentos. Consideramos esenciales la comprensión del DHAA como un estándar adecuado a las necesidades no solo biológicas, sino también las del orden cultural y social. De esta manera, nuestra mirada se dirige a la comprensión de las cuestiones alimentarias en contextos plurales y en transformación, buscando construir un análisis crítico sobre el posible uso de aparatos públicos como una práctica asistencialista para perpetuar la dominación de unos pocos a través del mero alivio del sufrimiento social de personas en situación de vulnerabilidad social.

2. Fundamentación Teórico-Metodológica

El presente estudio forma parte del proyecto de tesis "Sentidos y significados de los alimentos (sano): restaurantes populares en Brasil y los comedores sociales en España". Resulta de una

colaboración entre el Instituto de Nutrición de la Universidad del Estado del Rio de Janeiro (UERJ), en Brasil, y el Grupo de Investigación en Antropología (AIG), del Departamento de Antropología, Filosofía y Trabajo Social (DAFITS) de la Universidad Rovira y Virgili (URV) de Tarragona, España.

Los datos se los obtuvieron por medio del enfoque etnográfico y uso de técnicas cualitativas, tales como la observación directa y entrevistas en profundidad realizadas con nutricionistas, un trabajador social y un educador social, dos coordinadores del restaurante y los usuarios, durante el desarrollo de la investigación. En Brasil, el análisis se refiere específicamente a las observaciones de las prácticas de los usuarios de un “restaurante popular” en la ciudad de Rio de Janeiro. El servicio de producción de comidas opera bajo la administración de una empresa de alimentación prestadora contratada por el Estado. En España, realizamos el estudio en dos “comedores sociales” en Cataluña: un comedor en la ciudad de Barcelona, con un servicio gestionado por una empresa de alimentación, y otro en Reus, gestionado en colaboración entre el Ayuntamiento y una entidad religiosa. El proceso de saturación y comparación constante de la información fue el enfoque transversal en la construcción teórica de este estudio.

Las observaciones de campo y las entrevistas fueran transcritas y analizadas, utilizando como fundamentación teórica el concepto de “sufrimiento social” (Kleinman et al., 1997). Este concepto se refiere a los efectos nocivos de las relaciones de poder desiguales que caracterizan la organización social en terreno. Además, el desarrollo del trabajo se apoya en las contribuciones del debate organizado en Lisboa, en el año 2009, por la Asociación Portuguesa de Antropología – ‘Experimentar el sufrimiento social: sus ambigüedades y articulaciones’². En este dossier, los autores defienden la necesidad de mirar no solo al análisis de los mecanismos que crean sufrimiento, sino también a la intervención en nivel político, social y económico.

Para hacer frente al enfoque nutricional y alimentario, se parte de la comprensión de que la incapacidad o dificultad de acceso físico a una alimentación adecuada es una violación de un derecho humano y un fenómeno que caracteriza el “sufrimiento social”. Hambre y malnutrición están estrechamente relacionadas con la pobreza, creada a partir de un modelo económico que se encuentra en la acumulación de capital en una porción reducida de la sociedad, a expensas del bienestar social de la mayoría de las personas. Todo eso produce

² El resultado del debate fue publicado en la *Revista Etnográfica* 2011, 15, 208pp. Disponible en: <<http://etnografica.revues.org/1008>>. Accedido el: 18 Marzo 2014.

consecuencias profundamente perjudiciales en los modos de comer, vivir, enfermar y morir de los pueblos.

Se entiende que el sistema de producción capitalista, centrado en la expropiación y explotación para asegurar el valor añadido, y la injusta y desigual distribución del ingreso nacional entre las clases sociales son responsables de la institución de un exclusivo proceso, generador y reproductor de la pobreza. Se propone, además, un entendimiento de pobreza como un fenómeno estructural, compleja, multidimensional en su naturaleza, relativa y que no puede ser considerada como mera insuficiencia de ingresos.

“El entendimiento es el de que el sistema de producción capitalista, centrado en la expropiación y explotación para asegurar la plusvalía, y la injusta y desigual distribución del ingreso nacional entre las clases sociales son responsables de la institución de un exclusivo proceso, generador y reproductor de la pobreza, entendida como un fenómeno estructural, compleja, multidimensional en la naturaleza, relativa, así que no se la puede considerar como simple insuficiencia de ingresos” (Silva, 2010, p.157) (nuestra traducción).

3. El Panorama Brasil y España

3.1. La Pobreza, la Seguridad Alimentaria y Nutricional y el programa “Restaurante Popular” en Brasil

En Brasil, la pobreza³ posee raíces en la histórica formación económica y social del país. Proviene en gran parte de una tradición autoritaria y oligárquica con un desarrollo concentrado en la riqueza producida que, a la vez, es productora de extrema desigualdad. El último panorama corresponde a un gran contingente de población marginada, desde el punto de vista económico y social, constituido de las masas de desempleados, trabajadores sin vínculos formales o empleados con ingresos insignificantes que llevan una vida precaria, marcada por el carácter provisional y por la insuficiente protección social (Silva, 2010, Yazbek, 2012)

A pesar de este marco estructural, Silva (2010) registra que las medidas adoptadas en los últimos años han reflejado una disminución de la pobreza en el país. En destaque están: el “Programa Nacional da Alimentação Escolar” (Programa Nacional de la Alimentación en la

³ La pobreza, por lo general, se ha medido mediante indicadores de ingresos y empleo, junto con acceso a salud, educación, transporte, vivienda, jubilación y pensiones (YAZBEK, 2012). Un enfoque multidimensional, no sólo se refiere al bajo nivel de ingresos de los sujetos, pero a la privación de las capacidades básicas que implica el acceso a bienes y servicios (SEN, 2000).

SEN, A. 2000. *Desenvolvimento como liberdade*, São Paulo, Companhia das Letras.

Escuela), para los niños que asisten a la escuela pública; la “Aposentadoria Social Rural” (Pensión Social Rural), para los trabajadores rurales; el “Benefício de Prestação Continuada” (Beneficio de Prestación Continuada), para las personas mayores de 65 años y personas con discapacidad; el “Programa Bolsa Família” (Programa Beca Familia) de distribución directa de ingresos; el crecimiento real del salario mínimo. Además, la estabilidad de la economía viene proporcionando condiciones más favorables en el proceso.

Silva (2010) todavía menciona el estudio desarrollado por el Instituto de Investigación Económica Aplicada (IPEA), en 2010, sobre pobreza, desigualdad y políticas públicas, en que se registró una disminución en el promedio anual de la tasa nacional de pobreza absoluta (hasta medio salario mínimo per cápita) de 0.8 % al año entre 1995 y 2008, y una tasa nacional de pobreza extrema (hasta ¼ del salario mínimo per cápita) de -2,1% al año.

En el caso brasileño, no cabe duda de que la hambruna o la ingesta nutricionalmente inadecuada son marcas registradas de la población empobrecida. Según el CONSEA (2004), una porción significativa de la población no tiene acceso a los alimentos básicos necesarios para la vida cotidiana y las situaciones de inseguridad nutricional y alimentaria son detectadas a partir de diversos problemas, tales como:

hambre, obesidad, enfermedades asociadas con una nutrición deficiente, el consumo de alimentos de dudosa calidad o perjudicial para la salud, estructura predatoria de producción de alimentos en relación al entorno natural o a las relaciones económicas y sociales; alimentos y bienes esenciales con precios abusivos y la imposición de patrones de alimentación que no respetan la diversidad cultural (CONSEA, 2004, p.4) (nuestra traducción).

Según una encuesta realizada en el país, en el año 2009, el Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE), la prevalencia de los hogares con personas en situación de inseguridad alimentaria (IA) leve, moderada y severa se estimó en 18,7%, 6,5% y 5.8%, respectivamente. La situación en la que al menos una persona pasa cualquier experiencia de hambre durante el período investigado alcanzó 11,2 millones de personas⁴ (IBGE, 2010).

⁴ La Escala Brasileña de Inseguridad Alimentaria (EBIA), mide el grado de seguridad alimentaria y nutricional en la cual se encuentra un hogar, considerando el período de referencia de los tres últimos meses antes de la fecha de la entrevista. Por medio de la referida escala es posible clasificar los hogares en cuatro categorías: Seguridad Alimentaria; Inseguridad Alimentaria Leve; Inseguridad Alimentaria Moderada, Inseguridad Alimentaria Grave. De este modo, aquellos hogares donde sus moradores tuvieron acceso a alimentos en cantidad y calidad adecuadas y no se sintieron en la inminencia de sufrir restricción en el futuro no son considerados hogares en situación de Seguridad Alimentaria. La Inseguridad Alimentaria (IA) Leve comprende los hogares en los cuales fue detectada alguna preocupación con el acceso a los alimentos en el futuro y en los cuales hay comprometimiento de la calidad de los alimentos mediante estrategias que buscan mantener una cantidad mínima disponible. Los hogares en que los moradores convivieron, en el período de referencia, con restricción de la cantidad de alimento son clasificados con IA Moderada. Finalmente, la situación de IA Grave se caracteriza por los hogares en que, además de los miembros adultos, personas con menos de 18 años de edad pasan también por la privación de alimentos, llegando al hambre (PEREZ-ESCAMILLA et al., 2004).

El Brasil está dividido en cinco grandes áreas geográficas (Norte, Nordeste, Centro-Oeste, Sudeste, Sur) y el estado de Rio de Janeiro se encuentra en la Región Sudeste. Según la Investigación Nacional por Muestra de Hogares (IBGE, 2012), esta región concentra la mayor parte de la población, con 82,7 millones de personas, correspondientes a la segunda con mayor porcentaje de personas en la base de la pirámide social (24,5%), es decir, ingresos mensuales per cápita hasta US\$ 80,70, en 2008. Además, 37.9% de la población en edad activa, durante el período del estudio, estaba de paro. En cuanto a la renta familiar mensual promedia real, la Región Sudeste presentó un índice Gini de 0.480.

La situación alimentaria en el Sudeste también fue medida por el IBGE en 2009 y era próxima de la prevalencia registrada en el país. Mientras 30.2% de los hogares privados en Brasil estaban en cierto grado de inseguridad alimentaria y 5% en situación de IA grave, en el Sudeste la prevalencia fue de 23,3%, proporción inferior a ¼ de las casas y 2,9% respectivamente. El estado de Rio de Janeiro presentó un comportamiento similar con una prevalencia de viviendas de SA de 78% y 3.0% de IA grave (IBGE, 2010).

En Brasil, el programa "Restaurante Popular" se ha consolidado como una de las estrategias del gobierno para responder al panorama de la miseria y del hambre. Su origen se encuentra en el Servicio de Alimentación de la Seguridad Social (SAPS), creado en 1940, en la ciudad de Rio de Janeiro, por el entonces presidente Getúlio Vargas, y una mayor expansión en otras ciudades de Brasil (Evangelista y Yazbeck, 2008). Después de su extinción en 1967 por el gobierno militar, el despliegue de nuevos restaurantes populares fue retomado en los años 90 y ha crecido en los estados, en las grandes y medianas ciudades, a partir del estímulo del gobierno federal a través del "Programa Fome Zero" (Programa Hambre Cero)⁵ que pretende garantizar el derecho humano a una alimentación adecuada para personas con dificultades de acceso a los alimentos.

El programa "Restaurante Popular" incluye la creación de servicios en los municipios con población superior a 100.000, mediante la cooperación entre el gobierno federal y local (MDS, 2005). Permiten satisfacer a un público de bajos ingresos y que vive principalmente en zonas urbanas, a través de la provisión de las comidas (desayuno y almuerzo) a bajo costo, de lunes a viernes. En la mayoría de los restaurantes, la comida cuesta al usuario el valor de

PEREZ-ESCAMILLA, R.; SEGALL-CORREA, A. M.; MARANHA, L. K.; SAMPAIO, M. F.; MARIN-LEON, L.; PANIGASSI, G. An adapted version of the U.S. Department of Agriculture Food Insecurity Module is a valid tool for assessing household food insecurity in Campinas, Brazil. *J. Nutr.* 134(8):1923-8, 2004.

⁵ El "Programa Fome Zero" (Programa Hambre Cero) fue creado por el Instituto de la Ciudadanía junto con ONG, institutos de investigación, sindicatos, organizaciones populares, movimientos sociales y especialistas vinculados a la cuestión de la seguridad alimentaria en el país y ubicado en el Ministerio de Desarrollo Social y Combate al Hambre.

R\$1,00 (US\$ 0,43) y el estado o municipio mantenedor del restaurante se encarga del resto de los gastos que se deben pagar a las empresas de alimentación responsables de producir y servir las comidas.

La discusión técnica para justificar la inversión en la creación y mantenimiento de restaurantes populares se basan en proporcionar una dieta nutricionalmente adecuada y accesible a las personas en situación de inseguridad alimentaria: una acción en contra el hambre y que promueva la adopción de hábitos saludables de alimentación, contribuyendo así para prevenir y combatir un número importante de enfermedades.

Sin embargo, poco se sabe del alcance del programa, ya que las investigaciones sobre los usuarios de estos restaurantes son escasas. Una encuesta realizada con restaurantes en cinco capitales - entre estos, el de Rio de Janeiro - mostró que el 70% de los encuestados eran hombres, hasta 50 años (69%) de edad, con un ingreso individual de hasta tres salarios mínimos (70%). La mayoría (79%) tenía vivienda fija, el 45% fueron a menudo al restaurante y el 44% fueron a pie. Entre las razones que se mencionan para frecuentar el restaurante, el 78% ha invocado el precio y el 43%, la comida sana (IBOPE, 2005).

En el estado de Rio de Janeiro, la población de bajos ingresos se benefició con la creación de 16 restaurantes que operan bajo la responsabilidad de la Secretaría del Estado para la Asistencia Social y Derechos Humanos. Todos proporcionan diariamente alrededor 19.900 desayunos y de 51.300 comidas, de lunes a viernes. Cualquier persona puede hacer uso del servicio, a un coste mínimo y simbólico, sin ningún tipo de verificación de atributos sociales del usuario que puedan caracterizar la vulnerabilidad social.

En cada uno de los restaurantes hay un nutricionista responsable de la planificación, organización, dirección y evaluación del servicio de alimentación y nutrición. Planea el menú de acuerdo con el término de referencia firmado por la empresa proveedora del servicio de alimentación y el Estado. Por lo tanto, el menú del desayuno consiste en: café con leche, pan con margarina y fruta. Ya en el almuerzo se sirven: sopa, ensalada, dos opciones de plato de carne, guarnición, arroz, frijoles, postre (alternando entre una fruta y dulce o fruta) y zumo envasado.

3.2. La crisis financiera española, la pobreza y los Comedores Sociales

En España, hay que destacar su historia de logros en el campo del bienestar social y mejor distribución de la riqueza, en comparación con Brasil. Sin embargo, la inseguridad alimentaria se presenta como un problema importante debido a la reciente crisis financiera internacional⁶ que, al final del año 2007, se extendió desde los Estados Unidos (EE.UU.), afectando de modo directo a los procesos de integración social en el conjunto de la sociedad española, con efectos presentes hoy en día.

En España, en 2007, se hicieron sentir los primeros síntomas de la crisis económica en el sector inmobiliario con una caída de la demanda superior al 40%, en un mercado que no ha sido capaz de absorber la oferta de vivienda construida. Al mismo tiempo, hubo un nivel general de endeudamiento masivo de los hogares que, sin ser capaz de pagar sus casas, comenzaron a abandonarlos. En el año 2008, la economía española entró oficialmente en recesión y, en 2010, el gobierno español aprobó el Plan de Austeridad para el periodo 2011-2013 con la reducción de los gastos estimados alrededor de US\$ 69 billones y las reformas de las leyes laborales que extienden el poder de las empresas para la dimisión colectiva de trabajadores (Mota, 2013).

El censo del año 2011 estableció que la cifra de la población española llega a 46.815.916 personas, con un crecimiento del 14,6% en una década. Los inmigrantes residentes en el país son la principal causa del incremento, con casi 3,7 millones de personas que representan el 11,2% de la población que se concentra en las Islas Baleares, Comunidad Valenciana, región de Murcia y Cataluña (INE, 2013).

Según informaciones del EU's Labour Force Survey (EU LFS), en el año 2011, España presentó la mayor tasa de paro global en la Unión Europea (UE), 21,7%, alcanzando un 25% en el año 2012 (24,7% hombres y 25,4% mujeres). La tasa de paro en 2011 entre los jóvenes de 15 a 24 años fue 46,4%, y 19,4% entre 25 e 74 años (INE, 2013)

Este panorama acentuó los niveles de pobreza que ya existían en el país. Según el Instituto Nacional de Estadística (INE, 2013), en 2011, más de un cuarto de la población residente en España estaba por debajo del umbral de pobreza, correspondiente a un supuesto aumento de

⁶ La publicación de la Asociación Nacional de los Auditores Fiscales de la Receta Federal de Brasil presenta una descripción y análisis sobre la naturaleza de la crisis económica y política en el sistema internacional. ASSOCIAÇÃO NACIONAL DOS AUDITORES FISCAIS DA RECEITA FEDERAL DO BRASIL – ANFIP, 2009. *Crise Financeira Mundial: impactos sociais e no mercado de trabalho*, Carlos Roberto Bispo, Juliano Sander Musse, Flávio Tonelli Vaz, Floriano José Martins (Organizadores). Brasília, ANFIP.

1,1 puntos en relación al año 2010. Según la encuesta, en casi el 10% de los hogares hay mucha dificultad de llegar al final del mes con el dinero recibido para ese período de tiempo. España ha mostrado un gran número de personas en pobreza transitoria o recurrente, estando entre el grupo de países con un alto riesgo de entrar en la pobreza y bajas posibilidades de salir de tal situación. Y, a pesar de la precaución que se debe tener cuando analizamos los números, datos de 2011 mostraban que el país, entre otros, no hace progresos hacia el logro del objetivo de reducción de la pobreza nacional y la exclusión social establecido hasta 2020. Por el contrario, hubo una elevación de los indicadores correspondientes, si se los compara con el año 2008 (EUROSTAT, 2013).

Se observa el aumento de la cronicidad, que se constata por el incremento de personas de paro por larga duración⁷ (58%), especialmente, aquellas que tienen más de 50 años de edad y aquellos asistidos por Cáritas, que demandan ayuda para más de 3 años (CáritasEspanhola, 2013).

Según el informe del Observatorio de la Realidad del año 2012 (CáritasEspanhola, 2013), en los últimos años se ha producido una disminución en el ingreso promedio, lo que hace suponer un proceso de empobrecimiento de la sociedad española. Este fenómeno afecta principalmente a individuos y familias más vulnerables (con baja capacidad laboral, inmigrantes provenientes de países que no pertenecen a la UE, familias monoparentales y personas sin hogar). La pobreza severa (ingreso individual inferior a €307,00 al mes, el equivalente a US\$ 424,21) alcanza dos veces más personas que las que se encontraban en esta situación antes de la crisis económica, es decir, 3 millones de personas.

Cataluña es una comunidad autónoma española, cuyo territorio se compone de cuatro provincias: Barcelona, Girona, Lleida y Tarragona. En enero de 2013, tenía una población de 7.553.650 habitantes y, en 2012, se encontraba entre las cuatro comunidades autónomas con el mayor PIB per cápita (18,9%). Además, el PIB con ajuste estacional creció 0,2%, en el cuarto trimestre de 2013, en comparación con el primer trimestre de este mismo año. Aun así, el índice de pobreza estaba en el 16,6% (2011) y la tasa de desempleo en el 22,26% (4º trimestre de 2013) (INE, 2013; IDESCAT, 2013).

Según EUROSTAT (2013), junto a las medidas políticas que ocasionan debilitamiento de la gente - como la flexibilización de la legislación laboral que facilita la renuncia, la congelación de las pensiones, el aumento de la edad mínima para la jubilación, entre otros -, hubo un aumento en el gasto con el estado de bienestar del 19,78 % al 25,73% del PIB, entre 2009 y

⁷ Se considera en paro de larga duración a aquella persona que está desempleada en los últimos 12 meses.

2010. Seguramente este aumento está relacionado con el mal desempeño de la economía, con más personas volviéndose dependientes de la protección social.

Las demandas de asistencia social se han duplicado en tres años como consecuencia de la crisis económica. Alimentos, vivienda y empleo son las más intensas demandas en este panorama (Ayala y Jiménez, 2011).

En cuanto a satisfacer una de las necesidades básicas, la comida, resaltamos el aumento de los programas de distribución de comidas para amortizar uno de los efectos de la crisis: la disminución del acceso a los alimentos entre los que estaban más expuestos a sus desdoblamientos.

De esta manera, comedores sociales cumplen la función de dar comida gratuita o a partir de una contribución simbólica de las personas con escasos recursos. Son administrados por agencias gubernamentales, instituciones no gubernamentales o una gestión compartida entre los dos. A veces, trabajan en coordinación con los bancos de alimentos.

Entre las instituciones gubernamentales, Cáritas Española desempeña un papel importante en el apoyo y en la promoción social de diversos grupos en situación de precariedad y exclusión social. Esta es una confederación que integra otras 164 instituciones sociales y actividades caritativas de la Iglesia Católica, formada por la Caritas Diocesana y otras confederaciones, y creada por iniciativa de la Conferencia Episcopal Española, en 1947. Su misión se centra en la Doctrina Social de la iglesia y sus valores son: la caridad como un deber cristiano, la centralidad de la persona, la justicia, la solidaridad, la participación, la austeridad, el espíritu de mejora y la transparencia.

El comedor social ubicado en la ciudad de Reus, provincia de Tarragona, Cataluña, fue instituido a partir de un interés común entre el Ayuntamiento y Cáritas Española en asistir a la población residente de Reus frente a la crisis económica en España. Corresponde a un proyecto de cooperación y coordinación entre ambas instituciones y que comenzó a operar en 21 de diciembre de 2009. La financiación es responsabilidad del Ayuntamiento y, por su vez, Cáritas Española gestiona el servicio con el apoyo de voluntarios. El valor anual destinado para el mantenimiento del comedor social es alrededor de €65000 (US\$ 90.000) e incluye el costo de la persona contratada para coordinar y asegurar el buen funcionamiento del comedor, alquiler, compra de alimentos y su preparación, luz, agua, gas, teléfono, la limpieza de las instalaciones (Reus).

Caritas contrata una empresa privada de servicios de alimentación para la preparación de las comidas. La nutricionista de la empresa hace la planificación de menús y remite para el comedor social, para el cocinero, también un funcionario de la empresa, preparar la comida.

Al comienzo de su operación, la compañía hizo la compra de productos alimenticios según la planificación del menú. Actualmente, el comedor social, prácticamente, trabaja sobre la base de donaciones (Banco de alimentos y donaciones privadas) y, por lo tanto, el cocinero adapta la planificación de menús, según los géneros que están disponibles.

El acceso de los comensales al servicio pasa a través de servicios sociales del Ayuntamiento o de Cáritas, por iniciativa propia o a través de referencias de los servicios de salud como, por ejemplo, las unidades de drogodependientes. En los dos últimos casos, el servicio de asistencia social evalúa la demanda.

El comedor social de la ciudad de Reus funciona de lunes a viernes, respondiendo a un promedio de 65 personas en el almuerzo. Los fines de semana y festivos no funciona el restaurante y la institución prepara una bolsa de comida que el usuario lleva consigo.

Las ayudas alimentarias proporcionadas por el Ayuntamiento de Barcelona son “lotes de alimentos”, “ayudas económicas” – como la “tarjeta monedero” en que la persona recibe un ingreso para hacer compras en mercados – “servicios de comidas a domicilio” y los “Comedores Sociales”.

Este último, según el Ayuntamiento, es el último recurso disponible, ya que, en primer lugar, intenta trabajar la autonomía de las personas, de modo que sean capaces de satisfacer sus necesidades básicas. Por lo tanto, es un beneficio, al principio, temporal (máximo seis meses). Hay 17 “Comedores Sociales” municipales bajo la responsabilidad del Departamento de Atención a las Personas Vulnerables del Ayuntamiento, con un total de 1.541 personas asistidas por día. Algunos de los comedores son del Ayuntamiento y gestionados por terceros (empresa de alimentación), otros son de instituciones no gubernamentales con las que el Ayuntamiento mantiene un acuerdo y responde por el costo de algunas vacantes para las personas que provienen de su propio Servicio Social.

Los “Comedores Sociales” del Ayuntamiento tienen en su coordinación un educador o un trabajador social. Esta es una exigencia del servicio, justificada por la necesidad de trabajar con sus usuarios los hábitos alimentarios, la higiene o la relación social.

El usuario tiene que ser residente de la ciudad de Barcelona y su acceso al “Comedor Social” se define por los 40 Centros de Servicio Social del Ayuntamiento distribuidos por zona, según criterios relacionados con la familia, ingresos, condiciones de vivienda, incapacidad para hacer su propia comida, adicción a las drogas y personas con discapacidad, personas sin techo. Finalmente, las personas que no son residentes de Barcelona y que no provienen de los servicios sociales pueden hacer tres comidas al año en uno de los “Comedores Sociales” municipales.

Una vez registrada en el programa, la persona necesita hacer pruebas que detectan la tuberculosis, además de mantener la frecuencia de uso del servicio, pues si la persona inscrita en el programa se ausenta por cinco días, consecutivos o no, sin justificación, se la desvincula del programa y la plaza se hace disponible para otros.

4. Sufrimiento social y Programas de distribución de comidas

Kleinman, Das y Lock (1997) han explorado las formas en que la violencia estructural y el sufrimiento social construyen las relaciones sociales de la vida cotidiana. El concepto de sufrimiento social se refiere a un conjunto de problemas humanos que tienen sus orígenes y consecuencias en los daños que las fuerzas sociales pueden causar a la experiencia humana, revelándose como un hecho específicamente social. El sufrimiento social es resultado de una violencia acometida a la personas por el poder económico, político e institucional y, recíprocamente, cómo estas formas de poder influyen en las respuestas a los problemas sociales.

En esta perspectiva, Kleinman, Das y Lock (1997) todavía argumentan que el sufrimiento social es compartido entre sociedades desarrolladas o no, porque se relaciona con una causalidad ligada a la economía política global, que afecta, sobre todo, a aquellos que están en situación de pobreza o impotencia. De esta manera, el sufrimiento social se encuentra en el extremo brutal del Holocausto o el malestar social derivado del proceso cotidiano de la opresión que las fuerzas sociales pueden ejercer en la experiencia humana.

El sufrimiento social implica condiciones que, a menudo, se encuentran en diversos campos, como: salud, bienestar, justicia, moralidad y religión, por ejemplo. Así, decir que la pobreza es el principal factor de riesgo para la salud y la muerte es decir que la salud es un indicador social y un proceso social. No hay enfermedad separada de la violencia, de la política o de otras formas de miseria.

En el debate sobre el sufrimiento social, en el panel “Vivenciar el sufrimiento social: sus ambigüedades y articulaciones”, en el IV Congreso de la Asociación Portuguesa de Antropología, los investigadores abordaron dicho concepto en diálogo con las cuestiones de género, salud pública, exclusión social, grupos de identidad, entre otras. El elemento común entre los sujetos protagonistas de las historias presentadas era la relación entre sujeto y orden social. Compartían las mismas condiciones de vivir al margen de las organizaciones sociales, desiguales, sin ser capaz de negociar los términos de su propia existencia. Es decir, una

determinada configuración del orden social restringe la capacidad y la libertad de elección de determinados individuos o grupos (Pussetti y Brazzabeni, 2011).

El concepto de sufrimiento social nos ayuda a estudiar la cuestión alimentaria y nutricional de los destinatarios de programas de distribución de comidas, personas afectadas por los factores estructurales de la sociedad y por las políticas macroeconómicas que favorecen el capital a expensas del bienestar social. Se trata de manejar las expresiones de impotencia, resignación o desolación de aquellos que han perdido sus empleos o que trabajan o son jubilados, pero no pueden, por sí mismos, satisfacer sus necesidades básicas, como la alimentación. Permite traer al análisis una perspectiva de la utilización de los alimentos en la reproducción del silencio de los grupos de población frente al sufrimiento, alejándolos de la mirada de sus propias causas.

Un tema que se destaca son las respuestas institucionales y políticas de intervención diseñadas para responder al sufrimiento desde la perspectiva del sufrimiento social. En otras palabras, los esfuerzos institucionales orientados a la gestión y regulación del sufrimiento toman la forma de medicalización y de políticas públicas, así como programas diseñados para responder al sufrimiento social.

En el contexto de la alimentación y nutrición, las políticas públicas con acciones estructurales y de emergencia son las respuestas necesarias para la lucha en contra el hambre y la malnutrición que aún persisten en los países en vías de desarrollo, así como en los países desarrollados, aunque sea a pequeña escala.

En Brasil, la aparición de la política social de alimentación y nutrición es de los años 1930 y desde entonces, a pesar de los cambios y avances que se han producido, el hambre y la pobreza estructural aún no han sido superadas. En España, la situación económica y financiera reciente despierta la necesidad de creación de acciones para combatir los crecientes índices de pobreza y sus consecuencias, como el hambre y la malnutrición.

El programa de distribución de comida – “Restaurante Popular” en Brasil y “Comedores Sociales” en España – configura entre los programas diseñados como acciones inmediatas frente a la falta de alimentos.

Entra en juego la cuestión del poder, no solo en términos de producción de las condiciones que favorecen la exclusión social, como la pobreza, sino la producción de las políticas que se esfuerzan por aliviar el sufrimiento, alejando la mirada de sus causas.

Es notorio que “quien tiene hambre tiene prisa⁸” y, por lo tanto, es sensato crear programas de carácter inmediato y de emergencia, como la distribución de comida. Sin embargo, abordar

⁸ Esta frase fue utilizada por el sociólogo brasileño Betinho, para convocar la sociedad a la creación de Comités de la Ciudadanía, con objetivo de acudir a los millones de brasileños en situación de hambre.

los problemas de alimentación y nutrición sin erradicar la causa es igual a administrar la pobreza. Si no hay una articulación efectiva entre las acciones estructurales y de emergencia, las actividades de los programas de distribución de alimentos y comidas se reducen permanentemente a una perspectiva asistencialista, desvinculadas de las cuestiones macroeconómicas, sirviendo más para ajustar la pobreza. De esta manera, por ejemplo, Peter Rosset (2011) afirma que es necesario revertir la política económica neoliberal, adoptada en la mayoría de los países en las últimas tres décadas, que empuja la producción de alimentos al agronegocio y enfatiza las exportaciones y las importaciones de alimentos a expensas de la ayuda para el pequeño productor. Además, el régimen de comercio existente, administrado por empresas privadas, pone la comida como un “commodity” agrícola, en el mismo nivel de oro y petróleo, como una moneda de especulación, de modo que los precios de los alimentos siguen siendo inasequibles a los más pobres. Programas de distribución de alimentos, en este sentido, permiten que los países sigan exportando e importando alimentos en lugar de ayudar a los agricultores locales a alimentar a sus poblaciones, a largo plazo.

Los modos de ingreso de los usuarios a los programas “Restaurante Popular” y “Comedor Social” son distintos. Mientras que en el primero, a pesar de que los beneficiarios sean, a menudo, personas de bajos ingresos, no hay ningún tipo de verificación del grado de exclusión o vulnerabilidad social y cualquier persona puede tener acceso al servicio a un precio mínimo y simbólico. Por otro lado, en el segundo, el acceso es facilitado por los centros de servicios sociales municipales o religiosos. No obstante, estas diferencias no resultan en percepciones distintas sobre el derecho a disfrutar de una alimentación de calidad y adecuada y sobre las causas políticas y económicas que conducen a la necesidad de la existencia de tales programas. La alimentación en estos espacios se ve como una ayuda del gobierno y, así, los usuarios no se sienten totalmente desamparados.

Los usuarios dicen que "la comida es buena", la mayor parte del tiempo, pero, a la vez, afirman que no les gusta el sabor y el tipo de preparación: es "una comida con poca sal y grasa" y "hecha para muchas personas", “la carne es poca”. Al mismo tiempo, se conforman con lo que se sirve, porque creen que, en el caso del “Restaurante Popular”, al coste de R\$1,00 (US\$ 0,43), "no puede ser mejor" y, en España, se cree que ante la pobreza en que se está, hay que aceptarse lo que tiene.

Lo que se constata es que hay un comportamiento sumiso, tolerante y silencioso ante el sufrimiento generado por la pobreza. El comer se convierte en operación de mera subsistencia, con la renuncia del placer de saborear la comida y elegir qué y cuánto comer. En

este proceso, el sujeto puede ser complaciente y, con el tiempo, insensible a lo que precisamente trae sufrimiento.

En el caso de España, una pequeña diferencia fue observada entre aquellos que fueron directamente afectados por la crisis económica con la pérdida de empleo y los demás. Se percibe que, aun sin penetrar en el análisis de los problemas sociales derivados de la política macroeconómica actual, hay un entendimiento sobre las causas de la crisis financiera y su relación con la inseguridad en que se encuentran, pero esto no les hace tener un comportamiento diferente. De esta manera, callarse es una forma de negar su propio sufrimiento.

Vale la pena mencionar que, en el “Restaurante Popular”, los trabajadores formales de bajos ingresos y los pensionistas mayores no se reconocen en condición de pobreza y sufrimiento. Para ellos, ir al “Restaurante Popular” es una opción para no preparar comida en casa y les permiten ahorrar dinero. Se refieren al programa como destinado a otro grupo social – que no es el suyo –, así que, el carácter de acceso universal del programa, de alguna manera, oculta el malestar y posibilita que el usuario no se sienta una víctima de la estructura social.

5. Consideraciones Finales

A lo largo de este artículo, abordamos el hambre, la malnutrición y la pobreza como manifestaciones de un modelo de desarrollo capitalista que produce y reproduce la desigualdad, en términos económicos, políticos, sociales y culturales y, por lo tanto, no pueden ser considerados como naturales. En ese sentido, nos referimos a síntomas de los ajustes estructurales de la economía, a un pensamiento neoliberal propio del capitalismo contemporáneo internacional. Por lo tanto, podemos hacer referencia a la construcción del sufrimiento social en aquellos que experimentan la violación del derecho a una alimentación adecuada.

A continuación, identificamos programas dirigidos a combatir el hambre y la malnutrición, como los que objetivan la distribución de las comidas, y constatamos que estos programas "alivian" el sufrimiento de aquellos que tienen dificultades de acceso a una alimentación adecuada.

A pesar de la importancia de los programas de emergencia para el acceso a los alimentos, registramos, en los dos contextos sociales y económicos investigados, perspectivas de la utilización de la comida en la reproducción del silencio de los grupos sociales frente al

sufrimiento; alejando su mirada de las causas que llevan al problema, o sea, de las determinaciones estructurales que generan el sufrimiento social. A través de la comida, se mantiene una relación de dependencia entre un grupo de población que sufre con la pobreza y el Estado, potencializando la legitimidad de este. Las respuestas institucionales y políticas de esta naturaleza tienen poco o ningún efecto sobre las causas de los problemas nutricionales y alimentarios. Se producen y se mantienen en un cuadro de relaciones de poder que alivian al mismo tiempo que definen el sufrimiento y promueven la reproducción social.

6. Referencias Bibliográficas

AJUNTAMENTDEBARCELONA. 2012. *Servicio de cobertura de las necesidades básicas. Comedores Sociales*. [Online]. Barcelona. Available: https://w30.bcn.cat/APPS/portaltmits/es/ciudadano/canal/20090000979/default.html?mostrar_descLarga=1 [Accessed 10 Out 2012 2012].

AYALA, V. R. & JIMÉNEZ, J. J. L. 2011. La pobreza en España: Indicador de un espejismo de desarrollo social. *Crítica*, 18-23.

BRASIL 2006. Cria o Sistema Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional – SISAN com vistas em assegurar o direito humano à alimentação adequada e dá outras providências. In: FOME, M. D. D. S. E. C. À. (ed.) *Lei 11.346/2006*. Brasília: Diário Oficial da União.

BRASIL. 2007. *Restaurante Popular: apresentação do programa* [Online]. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Social e Combate a Fome. Available: <http://www.mds.gov.br/backup/programas/editais/editais-2007-sesan/apresentacao-do-programa-restaurantes-populares.pdf> [Accessed 10 Mar 2010].

BURLANDY, L., BOCCA, C. & MATTOS, R. A. D. 2012. Mediações entre conceitos, conhecimento e políticas de alimentação, nutrição e segurança alimentar e nutricional. *Revista de Nutrição*, 25, 9-20.

CÁRITASESPANHOLA. 2013. *VIII Informe del Observatorio de la Realidad Social* [Online]. Available: http://www.caritas.es/publicaciones_compra.aspx?Id=4706&Diocesis=1&Idioma=1 [Accessed 21 Nov 2013].

CONSEA 2004. Princípios e diretrizes de uma política de Segurança Alimentar e Nutricional. Brasília.

- EUROSTAT. 2013. *European Commission. Expenditure on social protection* [Online]. Available:
http://epp.eurostat.ec.europa.eu/portal/page/portal/social_protection/data/main_tables
[Accessed 20 Nov 2013].
- EVANGELISTA, A. M. D. C. & YAZBECK, D. C. D. M. 2008. Serviço de Alimentação da Previdência Social (SAPS). *Revista Virtú*, 7.
- FAO 2013. The state of food and agriculture *Food systems for better nutrition*. Rome: FAO.
- IBGE 2010. *Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios. Segurança Alimentar 2004/2009.*, Rio de Janeiro, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE.
- IBGE 2012. *Pesq. Nac. amost. domic.* Rio de Janeiro.
- IBOPE 2005. Pesquisa revela perfil de usuários de restaurantes populares. Ministério de Desenvolvimento Social e Combate a Fome.
- INE. 2013. *Espanña em cifras 2013. Catálogo de publicaciones oficiales de la Administración General del Estado*. [Online]. Madri: Edita. Available: <http://publicacionesoficiales.boe.es>
[Accessed 24 Set 2013].
- KLEINMAN, A., DAS, V. & LOCK, M. M. 1997. *Social suffering*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- MDS 2005. Manual Programa Restaurante Popular. Brasília: Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome.
- MOTA, J. 2013. *Crise financeira e sociedade: um olhar sobre a Espanha*. [Online]. São Paulo: Vermelho. Available:
http://www.vermelho.org.br/noticia.php?id_noticia=202332&id_secao=2 [Accessed 24 Set 2013].
- PINHEIRO, A. R. D. O. & CARVALHO, M. D. F. C. C. 2010. Transformando o problema da fome em questão alimentar e nutricional: uma crônica desigualdade social. *Ciência & Saúde Coletiva*, 15, 121-130.
- PIOVESAN, F. 2007. Proteção dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais e do Direito à Alimentação Adequada: Mecanismos Nacionais e Internacionais. In: PIOVESAN, F. & CONTI, I. L. (eds.) *Direito Humano à Alimentação Adequada*. Rio de Janeiro: Lúmen Júris Editora.
- PUSSETTI, C. & BRAZZABENI, M. 2011. Sofrimento social: idiomas da exclusão e políticas do assistencialismo. *Etnográfica*, 15, 467-478.

- REUS, A. D. *Reus.cat Ajuntament de Reus* [Online]. Reus. Available: <http://www.reus.cat/noticia/lajuntament-renova-el-suport-al-menjador-social-gestionat-caritas> [Accessed 12 Jul 2013 2014].
- ROSSET, P. M. 2011. Preventing hunger: change economic policy. *Nature*, 479, 472-473.
- SILVA, M. O. D. S. E. 2010. Pobreza, desigualdade e políticas públicas: caracterizando e problematizando a realidade brasileira. *Revista Katálysis*, 13, 155-163.
- YAZBEK, M. C. 2012. Pobreza no Brasil contemporâneo e formas de seu enfrentamento. *Serviço Social & Sociedade*, 288-322.

PLATOS DE CUCHARA: EXPLORANDO FRONTERAS NARRATIVAS Y CORPORALES

Antonio L. Díaz Aguilar

aldiaagu@upo.es

Victoria Quintero Morón

vquimor@upo.es

Universidad Pablo Olavide

Si preguntamos qué idea tienen niños y jóvenes de los platos de legumbres y sopas, el símil más cercano con el que muchos de ellos lo compararían sería el de las tareas escolares: algo cotidiano y por lo que hay que pasar porque los mayores obligan. Sin embargo, cuando crezcan, de entre todos los platos calientes y caseros que acostumbren a tomar, siempre habrá alguno que se encuentre entre los favoritos, alguno del que se hable con alegría en los ojos: “el puchero de mi abuela”; “los garbanzos con espinacas de mi tía”, “el potaje de bacalao que hace mi madre”; “las lentejas de mi casa”. La sonrisa en el recuerdo, los matices de sabor y paladar que se vienen a la memoria; la casa, la familia y la madre (o las mujeres de la casa) como referente culinario y emocional.

Este texto trata de abordar las lógicas narrativas que se articulan hoy día en torno a los platos calientes y los platos de cuchara en general, en el contexto rural andaluz y extremeño. La denominación “cuchareo” supone una vinculación casi automática con lo tradicional, lo “de toda la vida”: los platos de cuchara son platos caseros, con fundamento, que llenan; son elaboraciones que se presentan como una oposición radical a las penetraciones culinarias foráneas y a los platos de comida rápida que se expanden en el contexto de la globalización. Y sin embargo, sopas, pucheros y potajes no son platos de un pasado perdido y añorado, sino que continúan presentes en nuestra alimentación, como referente cultural y emocional central de mesas y cocinas familiares. Como señalaba Contreras hace ya unos años, se produce “una articulación dinámica y compleja entre una revalorización de las tradiciones culinarias y una

utilización cada vez más frecuente de los productos preparados por las industrias alimentarias” (1999: 25).

Nuestro interés por las preparaciones “de cuchara” tiene que ver sobre todo por el conjunto múltiple de factores y elementos de análisis en relación con la alimentación contemporánea que se sintetizan en torno a estos platos. Sin pretensión de exhaustividad, podríamos enumerar algunos de estos: a) Por una parte, los nutricionistas y la profesión médica alertan sobre los cambios rápidos en las formas de alimentación actual, el alejamiento de los platos y las dietas tradicionales, unidas a la individualización y la fragmentación alimentarias. b) Por otra parte, entre los consumidores parece haber una tendencia a disociar las comidas ricas, de las que se disfruta, de las comidas saludables, las que se toman por salud, para conseguir estar bien; en relación con ello, la progresiva relación que se establece entre la dieta e ingestas y los diferentes modelados del cuerpo. c) En tercer lugar, las relaciones entre las transformaciones alimentarias y los cambios en la estructura y los roles dentro de la familia y, en particular, los cambios en el papel de las mujeres dentro de la alimentación familiar. d) Por último, los platos de cuchara son también muy aptos para reflexionar sobre el papel de la tradición y las “políticas de la nostalgia” aplicadas a distintas formas de comensalismo, en este sentido cabría también analizar las relaciones entre los usos turísticos de la tradición o del patrimonio y los modos en que se reactivan ciertos componentes o símbolos identitarios en el interior de un colectivo.

De este modo, el análisis del “cuchareo” se presenta como una oportunidad para reflexionar sobre algunos de los temas más acuciantes en el ámbito de la antropología de la alimentación que se presentan de modo interrelacionado y complejo. La opción ha sido partir de una idea autóctona y difusa: “el cuchareo”, un concepto alejado de las definiciones nutricionales al uso y más apegado a las concepciones sobre la comida que se tenían en el mundo rural agrícola hace cincuenta años. En el término cuchareo se incluyen elaboraciones muy diferentes, prioritariamente calientes, aunque algunas personas las extienden a ciertos gazpachos y sopas frías. En nuestro trabajo hemos optado por no cerrar la categoría, permitiendo que sean los narradores los que definan platos, composiciones y modos de consumo para esta categoría cultural, desde sus definiciones autóctonas. Si bien es cierto que unánimemente se incluyen como platos de cuchara las elaboraciones que provienen del pasado, las heredadas en las cocinas

domésticas como las sopas, potajes, pucheros y cocidos que suelen incluir distintos tipos de hortalizas, verduras, legumbres y pueden ser acompañadas de carnes, embutidos o pescados. No se consideran de “cuchara” los guisos de carnes o pescados no caldosos, ni pastas o arroces.

Este recurso a un concepto “emic” nos parece muy útil a nivel analítico por intentar desbordar, o más bien superponer, los esquemas teóricos sobre las nuevas formas de la modernidad alimentaria (Fischler, 2005), a las lecturas y narraciones locales sobre estas transformaciones. Es decir, nos interesa comprender los cambios en las pautas alimentarias desde las perspectivas locales de distintos entornos rurales y desde ahí contrastarlas con las tendencias y análisis realizados desde otras fuentes estadísticas y desde estudios más amplios, sobre las transformaciones en la alimentación en España en las últimas décadas (Contreras y Gracia, 2005, 2006; Gracia 2010).

Esta investigación sobre valoraciones y transformaciones alimentarias en el ámbito rural andaluz y extremeño se está llevando a cabo en dos comarcas fronterizas: el área de Tentudía en el sur de Extremadura y la Sierra de Aracena en el noroeste de la provincia de Huelva. En un primer estudio piloto se ha trabajado con observación directa y participante, charlas informales y entrevistas en profundidad en Segura de León, un municipio con agricultura extensiva y donde la principal actividad sigue siendo agropecuaria. La idea de comparar esta zona con la de algunas poblaciones de la Sierra de Aracena es introducir una variable en la que la presencia de foráneos y la actividad turística, ligada a la revalorización de la naturaleza y la tradición, es muy importante. Estas dos comarcas suponen, desde nuestro punto de vista, un contrapunto interesante para comprender hasta dónde ciertas lógicas consideradas “globalizadoras” tienen presencia, y de qué modo, en los cambios alimentarios y en las valoraciones de los platos considerados tradicionales. A priori, partimos de la idea de que precisamente las políticas de patrimonialización y de revalorización de la tradición que han auspiciado ciertas políticas europeas (como los diferentes programas de la Política Agraria Común –PAC) deben tener una incidencia diferenciada en ambas zonas¹. Nos interesa

¹ Sobre la PAC y las formas de revalorización de los valores de naturaleza, tradición y autenticidad en el ámbito andaluz pueden verse diferentes trabajos de Aguilar Criado y su equipo: Aguilar y Amaya (2007); Aguilar y Lozano (2010).

comprobar de qué modo se hacen presentes distintas formulas de hibridación y flexibilidad entre tendencias locales y globales también en el ámbito alimentario.

1. En las fronteras de lo doméstico: nuevas elaboraciones del cuchareo

Los análisis de diversos estudios estadísticos vienen mostrando repetidamente una pauta de alejamiento de la alimentación tradicional y de “las comidas de siempre” en el ámbito de la alimentación cotidiana y familiar. Durante las últimas décadas del siglo XX, la mayoría de los hogares españoles muestran una clara sobreabundancia y la introducción progresiva de alimentos preparados y postres industriales, así como la disminución de ciertos componentes como las legumbres y verduras. Argumentan Soler y Sanz que desde los años 90 se consolidan, entre otros cambios en las pautas alimentarias,

“La sustitución de unos alimentos por otros de mayor prestigio, para proporcionar el mismo tipo de nutrientes básicos: es el caso de los alimentos proteicos, con retroceso de huevos y legumbres a favor de carnes y pescados, en estos últimos años, si bien se observa un pequeño incremento para las alubias y lentejas en la hostelería y restauración” (Soler y Sanz, 1992 cit en Contreras, 1999).

Según los datos del Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación de 2004 el consumo de legumbres ha ido descendiendo paulatinamente en las cestas de la compra: de 8,9 kg/u en 1987 a 5,5 kg/u en 1995 y 4,6 kg/u en 2004. La tendencia es clara y va acompañada de un alto consumo de carne, pescado y lácteos, y un descenso progresivo para cereales, patatas y legumbres; también aumentan las compras de hortalizas y frutas elaboradas, disminuyendo las frutas y verduras frescas (MAPA, 2004). La interpretación que suele hacerse de estos datos es la correlación con un mayor consumo de platos precocinados y grasas, al tiempo que una disminución de los guisos y platos caseros con legumbres o cereales². Las lecturas por parte de muchos nutricionistas y médicos suelen ser lamentar la desaparición de las buenas costumbres y estilos de vida del pasado:

² Estas tendencias, no obstante, son anteriores a la crisis económica que viene sufriendo el país y no son generalizables por igual a diferentes contextos, ni distintos entornos comarcales, ni se correlacionan con las diferentes posiciones socioeconómicas de las familias.

“Aunque actualmente se rechazan platos ricos en grasa, sí que se suele sustituir el patrón de una cena normal por un plato de embutidos, quesos curados o alimentos precocinados. La MAPA observa un descenso en el consumo de frutas, verduras e hidratos de carbono, los cuales producen sensación de saciedad, se absorben lentamente y además aportan fibra. Esta disminución de los hidratos de carbono, además, ha dado lugar a un incremento en el consumo de proteínas, siendo otra consecuencia de la adaptación de la alimentación al nuevo estilo de vida, ya que es más rápido hacer un filete de carne o pescado que un guiso de patatas, por ejemplo, provocando una pérdida de calidad en nuestra alimentación” (Bolaño, 2009: 966).

Sin embargo, tal como hemos constatado en nuestra investigación, los platos de cuchara, muchos de ellos centrados en diversas legumbres, ocupan un espacio central en los discursos y narrativas de mujeres y hombres del mundo rural extremeño y andaluz. Esta centralidad conjuga, desde nuestro punto de vista, un conjunto de elementos de valor positivo o valor de legitimidad en torno al consumo de estos platos, que se hacen presentes en estas localidades y especialmente en grupos familiares vinculados al campo. La elaboración de platos de cuchara está unida a cómo se interpretaba en el pasado inmediato de estas familias: asociados a una comida saciante, que reconforta y alimenta. En segundo lugar, el cuchareo se vincula directamente con elaboraciones caseras, hechas por las mujeres de la casa, por las buenas madres que se esfuerzan y saben cocinar: saben con qué alimentar a una familia y cómo guisar de modo eficiente y económico a la vez que sabroso y sano. En tercer lugar, la noción de platos de cuchara es lo suficientemente flexible como para que en los discursos sobre lo sano y lo nutritivo, se adapten a distintos ámbitos de legitimación: la tradición y lo casero, pero también las recomendaciones de los dietistas y las asociadas con los alimentos adecuados, con “comer bien”. Es decir, aunque las prácticas difieran de lo que establece el discurso médico, lo que se hace es ajustar ese discurso a lo que se hace, estableciendo la línea roja de lo insano o lo excesivo en otras preparaciones u otros modos de hacer y considerando las propias prácticas como adecuadas y saludables.

En el caso de Segura de León (sur de Extremadura) buena parte de las familias contienen en su día a día alimentario platos calientes de cuchara: lentejas con morcilla, pollo o verduras, cocido de garbanzos, garbanzos guisados con acelgas, espinacas, coles

o bacalao; judías blancas con chorizo o bacalao; arroz con pollo; sopas de cocido o consomés. A lo que hay que sumar el gazpacho y el salmorejo, también presentes aunque asociados casi exclusivamente al verano; las migas y, ya de forma esporádica, alguna sopa de tomates, de ajo o de berros³.

A partir de estas generalidades podemos deducir que la comida de cuchara tiene una presencia importante en la actualidad. Con respecto a décadas anteriores encontramos que este tipo de platos están hoy en día confinados al mediodía y que la mayor parte de los grupos domésticos tiene acceso a los ingredientes para hacerlo a su gusto. Pero este gusto, obviamente personal y también familiar, tiene que ver lógicamente con lo sociocultural en un sentido amplio. En ese sentido la concepción médica, nutricionista, cada vez está más presente, si bien conviviendo con otra “tradicional” que a veces resulta contradictoria. Y es la mujer, como sustentadora y cuidadora de la familia, donde recae fundamentalmente la responsabilidad y la decisión del qué comer y cómo. A lo que hay que sumar su condición femenina, objeto principal de numerosas y agresivas campañas en favor de una alimentación equilibrada y saludable, es decir, hipocalórica e incluso lipofóbica.

En general se sigue considerando que “...la cuchara del medio día sigue siendo muy importante” (ama de casa, 55 años), “es más contundente, alimenta más” (estudiante-trabajadora en un colegio en Sevilla, 29 años).

2. De la centralidad de la cuchara en el pasado

Pasada la época más dura de hambre y miseria que caracterizó la posguerra y la etapa autárquica franquista, la alimentación en el sur de Extremadura se caracterizó por una serie de ingestas que se repetían a diario. Un reducido número de comidas dominaron de manera reiterada los platos de esta zona en los años 50: las migas y, en menor medida,

³ Es interesante observar como el segundo plato que se come semanalmente son las lentejas, no las judías o alubias, legumbres que no gustan a todos los miembros de las familias y de las que se destacan los problemas de ardores, flatulencias o pesadez de estómago. Hasta el punto de que suelen comprarse ya en botes cocidos, al contrario que los garbanzos que se compran a granel y mirando bien su calidad y procedencia.

las sopas calientes, eran el almuerzo de la mayoría de las mañanas invernales. Migas hechas con el pan duro que “sobraba” de las cocciones caseras semanales o quincenales y aderezadas con ajos, patatas y, en algunos casos, pimientos fritos. Las sopas eran fundamentalmente de tomates o de berros, rehogados con el aceite donde previamente se freía el tocino que después se incorporaba a la sopa una vez hecha, cuya base era el pan empapado con el sofrito y el agua a gusto. También solían comerse sopas de ajo, pero en este caso no solía añadirse tocino. En verano estos platos eran sustituidos por el salmorejo y las calandracas. El primero consistía en un picadillo “mu menuino” de tomate, pimiento, pepino, cebolla, agua, sal y vinagre, con agua suficiente para ingerirse con cuchara y generalmente acompañados con tocino o una sardina asada. La preparación de las segundas, que reciben nombres distintos según los pueblos (soparás, sopeaos, trincallas...) consistía en remojar grandes trozos de pan duro en una cazuela con agua, vinagre, sal y ajo machacado. Esponjado el pan, el caldo restante se bebía entre los comensales y a los mendrugos empapados se le echaba aceite abundante y algún tomate o cebolla.

Al mediodía se comía todos los días garbanzos y por la noche gazpacho, pero este orden era invertido cuando el hombre no comía en la casa del pueblo o en el cortijo, siendo entonces la sopa fría la comida del mediodía y el cocido caliente la ingesta de la noche. Tanto un plato como otro estaban presentes en todas las estaciones, ya que, aunque el gazpacho se asocia a la época de calor, también se tomaba en invierno con algunas variaciones. En esta estación los tomates de cuelga –se cortaban cuando comenzaban a madurar y se conservaban colgados en los techos de las casas- tomaban el relevo de los frescos del verano (como ocurría con las sopas calientes de tomate) y en lugar de pepino se le picaban coles o lechugas. En algunos casos, como en el vecino Fuentes de León, tenía el apellido de la estación, gazpacho de invierno, y se diferenciaba por llevar patatas asadas y cilantro. Este gazpacho se comía con cuchara y era mucho más sólido que el que se acostumbra a hacer ahora. Por su parte, el cocido fundamentalmente llevaba tocino añejo (más que fresco), morcilla, chorizo y, “según los posibles”, huesos salados de la matanza y alguna costilla.

Esta era la base alimenticia de la mayoría de la población de la zona, la cual se completaba (complementaba) con “el verde”, categoría que incluye tanto las hortalizas cultivadas como las que se recolectaban en los campos: acelgas, espinacas, coles,

habichuelas verdes, espárragos, romazas, tagarninas... Normalmente las verduras solían comerse en la cena, fritas con ajo y a veces revueltas con huevos. Igual ocurría con el pescado, principalmente sardinas arenques saladas, las cuales se asaban o freían. Los que podían permitírselo también disfrutaban de los productos obtenidos de la matanza del cerdo. En su defecto, los jornaleros acudían de vez en cuando a las carnicerías de los pueblos para comprar el menudo de ovejas y cabras o sangre para hacerla guisada.

La variación a esta cotidianidad seriada tenía lugar los domingos, día en que se comía generalmente arroz o judías con bacalao, pescado entonces accesible a las clases populares. Y lógicamente los días de fiesta, locales, eclesiásticos o aquellos vinculados con los ritos de paso del ciclo de la vida, en que eran frecuentes el pollo con arroz, “pa que diera más de sí”, o las calderetas de borrego o chivo y las “piezas nobles del guarro” en el caso de medianos y grandes propietarios.

Como podemos observar, las comidas estaban basadas en el pan, las legumbres (garbanzos y a larga distancia judías), las hortalizas, lo que ofrecía la matanza, el aceite, el vinagre y la sal. A partir de lo cual, se combinaban y elaboraban platos diferentes, platos de cuchara, constituyendo el conjunto de comidas consideradas, como así nos dicen los abuelos de las poblaciones del sur de Extremadura, “fundamentales y con fundamento” (Catani, Amaya y Díaz, 2001)⁴, es decir, destinadas a dar fuerzas a las personas. Eran comidas de sencilla elaboración pero sabrosas y “con alimento”. Consideración, como apuntamos arriba, que tiene que ver con una concepción cultural que no se corresponde con la médico-nutricionista y que refiere fundamentalmente a las propiedades derivadas de la elaboración, es decir, del cocinar. Esto es lo que explica la combinación de comidas frías y calientes, del conjunto formado por migas, gazpacho y garbanzos, de la búsqueda diaria de la cuchara y el cocido. Porque si alimenta una tortilla de patatas, un chorizo, o unas acelgas o espinacas revueltas con ajo y huevo, lo que da verdaderamente fuerzas son los cocidos y las sopas calientes y, en menor medida, las frías. De hecho, todavía hoy se usa la expresión “comer caliente”, “comer de cuchara”, en contraste con el comer “de sequera” o “de sequillo”, que es la comida fría que se llevaban los hombres en los tarros de corcho para almorzar cuando andaban

⁴ En esta obra puede encontrar el lector una descripción pormenorizada de las pautas alimenticias de la población de la comarca de Tentudía (sur de Extremadura) en los años 40 y 50 y algunos de los cambios sobrevenidos con la llamada “modernización”.

en faenas lejos de la casa y que consistía en alguna sardina o un trozo de tortilla de patatas de la cena anterior, un trozo de queso, un pedazo de tocino y otro de chorizo o de morcilla, usándose para comer las manos y la navaja. Objeto, al contrario que el tenedor o la cuchara, personalizado, con nombre propio y hasta con iniciales marcadas, artefacto igualmente utilizado para cualquier menester agrícola o ganadero, en la recolección o en la caza, relacionado, por tanto, con el campo, con la naturaleza... perteneciente al mundo masculino desde el que se aprovechaba y controlaba el medio, distante del plato, de la cocina, de la casa, aunque, como bien personal, también usado junto a la cuchara (Díaz, 2014).

Igualmente podemos inferir como la carne tenía, para la mayoría de la población, escasa o nula presencia en su alimentación, contrariamente a la grasa, tanto vegetal con el aceite, como, sobre todo, animal con el tocino de los cerdos, presentes, según los casos, en el cocido, las sopas calientes y frías. A lo cual hay que añadir la diferencia sustancial existente entre las chacinas de antaño, prácticamente compuestas de grasa y las especias oportunas, con las actuales, verdaderamente magras, sobre todo si son caseras.

Los cambios económicos, sociales y culturales que tienen lugar en España a partir de los años 60 lógicamente han tenido su reflejo en la alimentación. En este sentido, hay que señalar, en primer lugar, el aumento progresivo del acopio de alimentos y la mayor diversidad de productos, así como su extensión prácticamente al conjunto de la población. Lentamente comenzaron a generalizarse algunos alimentos que en décadas anteriores estaban ausentes o tenían una presencia exigua. Así, las lentejas, las judías y los fideos fueron haciéndose un hueco en los platos, el arroz se ponía más a menudo con algo de bacalao y patatas y no relegado a los domingos o días festivos. Los huevos dejaron de escasear, así como la fruta. Por su parte, la mantequilla, la onza de chocolate o la mortadela comenzaron a copar las merendillas de los muchachos, generalizadas en paralelo a la propia educación escolar. La variedad y cantidad de pescados, más allá de la sardina, fueron en aumento, y, sobre todo, la carne, poco a poco, dejó de ser algo excepcional para la mayoría de la población. Todo ello supuso que la serie repetitiva de las migas, las sopas, el gazpacho y los garbanzos fuera quebrándose⁵.

⁵ En España, desde mediados de los años 60, ha aumentado progresivamente el consumo de lácteos, de carne y derivados, menguando, por otra parte, el consumo de pan, legumbres y patatas (Mataix, 1996; en Medina, 2009: 62).

De esta manera, y en consonancia con los cambios ocurridos⁶, hemos llegado a una época marcada por la sobrealimentación⁷. En tres generaciones se ha pasado de la escasez y la monotonía a la abundancia y la diversidad, hecho que engloba otros cambios en las pautas alimenticias. Lo primero que podemos indicar en este sentido es la integración en la dieta cotidiana de toda una serie de comidas de origen industrial, incluidas las precocinadas. Pero, sobre todo, y así lo valoran los propios habitantes de la zona, es el incremento sustancial y la generalización de la ingesta de carne a todos los sectores sociales, algo que, como anunciamos antes, comenzó a cambiar hace cuatro décadas pero que sólo hace dos se ha consolidado como comida cotidiana, variando, por otra parte, la forma de elaboración. En relación con la carne de la matanza advertimos cómo los chorizos ahora contienen las cantidades de carne antes soñada y cómo el grupo doméstico que hace la matanza se come sus propios jamones y lomos. Pero lo más importante desde nuestro punto de vista es la generalización del filete de cerdo, de pollo y finalmente de ternera. Empanados y fritos primero y ahora, con los nuevos modelos de salud y belleza, “pasados por la sartén”, es decir, a la plancha. A lo que hay que unir la carne en salsa o con tomate, hace un par de décadas reservada a un domingo⁸ y actualmente, si es menester, elaborada en un día corriente (Díaz, 2014).

En todo caso, comidas de antaño aún están presentes en las mesas del sur pacense, muchas de ellas con modificaciones en cuanto a cantidad o elaboración, pero realizadas

⁶ Jesús Contreras (1999: 28-35) señala las siguientes transformaciones sociales para contextualizar e interpretar los cambios en la alimentación en España en la segunda mitad del siglo XX: 1) Los procesos de urbanización, industrialización y salarización. 2) La modificación en los tiempos de trabajo y en los ritmos sociales. 3) El alargamiento del período dedicado al trabajo remunerado y fuera del hogar por parte de las mujeres. 4) El aumento de la escolarización. 5) El predominio claro de familias nucleares y la aparición de nuevos modelos como las familias unipersonales. 6) La industrialización de la alimentación (causa y efecto de los comportamientos alimentarios). 7) La revolución en el campo de la distribución y la comercialización. 8) El desplazamiento de los problemas de salud relacionados con la desnutrición a los relacionados con la sobrealimentación y la difusión de nuevas ideas sobre el cuerpo (estética y salud). Y 9) los cambios producidos en el terreno de las actitudes, las ideas y los valores, con un nuevo individualismo caracterizado por la diversidad y dispersión de objetivos.

⁷ Algo que, según las zonas del Estado y las poblaciones particulares habría que matizar con la actual crisis económica, pero que no invalida, por ahora y para nuestro caso, el contexto sociocultural al que queremos aproximarnos.

⁸ En algunas familias aún se mantiene la costumbre de comer pollo los domingos, aunque actualmente no se hace con arroz sino frito, en salsa o al horno y acompañado con patatas fritas, una tortilla o una ensalada.

por una nueva idea donde se conjuga, de un modo estratégicamente articulado, lo sano para comer con lo rico y de siempre.

3. Límites de deseo y realidad: alimentar y modelar cuerpos

“Si el trabajo es fuerte, la comida tiene que ser fuerte, cómo le vas a dar a un hombre del campo que venga harto de sachar un filete con cuatro patatas fritas, lo suyo es la comida caliente, que llene” (ama de casa, 53 años).

“Los garbanzos son mu nutritivos, es una comida potente, fuerte, nosotros los ponemos todas las semanas, con tos sus avíos como dicen en Andalucía, y al día siguiente el caldo con fideos” (agricultor-ganadero, 60 años).

La última cita nos sitúa en el centro de la cuestión. Para muchas personas estas comidas alimentan porque son potentes, fuertes o, como también señalan, “tienen sustancia”, es decir, “son comidas con fundamento” y esto significa que son nutritivas. Esta cualidad sirve para mantener cuerpos vigorosos, cuerpos de trabajo manual, que necesitan algo más que un filete. Es el guiso en general y las mezclas conseguidas de legumbres, verduras y carnes las que se consideran verdaderamente potentes y nutritivas.

“A mi padre como no haya caliente le molesta” (hija de un fragüero, 29 años);

“... cuando mi padre está liao con las alpacas en el verano, hace él garbanzos en el campo, [o] cuando los sábados vamos los dos hermanos, mi madre hace un plato potente: lentejas, patatas con carne...” (estudiante en Sevilla y trabajador en el campo, 30 años);

Y aunque hay casos en que el hombre puede hacer un cocido si pasa el día en el campo, esta tarea “es” un asunto de la mujer. En estas poblaciones y entre estos grupos domésticos no se cuestiona que, todavía hoy, la responsable de la alimentación familiar es la mujer. Una tarea que da prioridad a las necesidades del marido y de los hijos y que pone en último lugar sus propias preferencias⁹.

⁹ Durante la posguerra, la carne o la grasa de los guisos, componentes fundamentales para reponer las fuerzas para el trabajo (Contreras, 2002; González Turmo, 1997), era cedida a los hombres que trabajaban más duro en el campo. Comenta Contreras respecto a las épocas de hambre:

“Dentro de casa, era la mujer la que llevaba la peor parte. La mujer suele padecer las peores hambrunas en épocas de crisis. El hombre no dudaba en tomar lo que necesitaba. Se sobreentendía que necesitaba reponer su fuerza de trabajo. La mujer, en su aceptado papel de responsable de la economía doméstica y del estado de salud de su familia, dejaba, por el

Estas prioridades pasan a menudo por un ideal o un deseo de no engordar, de mantener la línea, y de este modo se enfrenta con la necesidad de dar comidas contundentes a los suyos. Pero al mismo tiempo, las mujeres son las responsables de la salud familiar, y entre los grupos de edad más avanzados, cuando el colesterol, la tensión o la gota empiezan a sobrepasar los límites establecidos en los análisis médicos, la mujer se encarga de “solucionar” estos problemas. A través de las dietas de adelgazamiento o de los regímenes para controlar ciertas inadecuaciones o riesgos para la salud, se comprueba fácilmente cómo entre las mujeres de las clases medias y populares rurales se han expandido la mayoría de las ideas médicas sobre la nutrición¹⁰. Para adecuarse a estos requerimientos de cuerpos saludables, cuerpos delgados o cuerpos vigorosos, se recurre por parte de las mujeres -responsables de las elaboraciones y los menús-, a una serie de estrategias, a veces complementarias, a veces enfrentadas: se buscan fórmulas para hacer ejercicio; se restringen las grasas y los alimentos considerados más calóricos o incluso se elaboran dos o más comidas para dar respuesta a diferentes necesidades familiares.

En Segura de León, como en tantos barrios y pueblos de la geografía española, los pequeños grupos de mujeres o de ancianos que salen a pasear cada día son algo cotidiano¹¹. La realización de ejercicio físico, especialmente cuando es por indicación médica y no puramente estética, es considerado adecuado y legítimo y es una de las

contrario, que comieran los hijos y el marido y sólo, al final, si sobraba algo, comía. Lo primero en faltarle fueron las proteínas animales, que siempre le habían llegado escasas. Eran, en la Andalucía de aquellos años, los avíos del cocido o del puchero. Incluso una escasa ración de tocino llegaba a ser acaparada por el hombre, gracias a la abnegada voluntad femenina (...) La discriminación alimentaria de la mujer es asumida como parte de su condición de madre” (2005: 307-308).

¹⁰ Al contrario de lo que suponen ciertos informes o campañas educativas sobre nutrición saludable, los denominados malos hábitos alimenticios no se explican prioritariamente por desinformación, sino por el modo en que estos nuevos conocimientos chocan o se integran con conceptos anteriores y con valores igualmente importantes como disfrutar de la comida o la sociabilidad con respecto a ella (Martín Criado y Moreno, 2005; Contreras y Gracia, 2010).

¹¹ Hace ya dos décadas que no pocas mujeres van algunos días a la semana al gimnasio del pueblo para hacer ejercicio o pasean por las mañanas o después de la comida del mediodía en grupo (solo mujeres) en los alrededores de la localidad. Asimismo, hace unos dos años que practican senderismo, en este caso junto a hombres, que bien porque le gusta contemplar la “naturaleza”, bien porque entienden que es saludable, recorren del orden de 10 ó 15 kilómetros cada quince días. El grupo, constituido hace unos meses como asociación formal, es heterogéneo en edades y sectores sociales, si bien hay más mujeres que hombres y estos no suelen trabajar en el campo o la construcción.

actividades recomendadas para “mantener el peso y la salud” que más se ha incrementado en los últimos años¹².

Otra de las estrategias seguidas es adecuar los platos a los nuevos criterios médico-nutricionistas. Para ello lo que suele hacerse es cambiar la elaboración quitando o rebajando la grasa de cocidos, potajes, sopas, etc. Así, los garbanzos se hacen guisados sólo con verduras; se hacen de un día para otro y cuando está frío el cocido se le quita la capa de grasa acumulada en la superficie, o al caldo que se deja para hacerlo al día siguiente con fideos; se cuece el chorizo, la morcilla o el tocino aparte, para que cada uno se sirva después... algo que parece generalizado, al menos para otras zonas de Extremadura y Andalucía.

La tercera estrategia que intentan seguir algunas mujeres es la de elaborar distintas comidas para las diferentes necesidades familiares. Muy a menudo, entre las mujeres preocupadas por la estética¹³ y con un ideal de cuerpos delgados, más acentuada si cabe en edades avanzadas, cuando llega la menopausia y aparece el temor a engordar, lo que se hace es seguir un régimen alimenticio y cocinar distintas elaboraciones para ella y el resto de la familia. La “mujer de la casa” hace comidas familiares contundentes, también de forma “equilibrada”, porque “tienen que comer de tó y bien distribuido”, con pocas grasas, pero, no obstante, ella debe comer otras cosas que le permitan adelgazar. Esta situación a menudo genera un conflicto entre las dos formas de entender la alimentación: puede no ofrecer “las fuerzas” necesarias o incluso, si el “plan” es demasiado rígido, puede ser cuestionado por el marido, quien le insiste en que coma algo de lo puesto en la mesa para todos, encontrándose en una suerte de nudo simbólico en lo referente a su propia alimentación.

“Cuando se hacen garbanzos, la pringá la rebuja, la hace mi padre: mezcla todo y después le echa vinagre. Machaca to los avíos, la pringá, y es otro plato del que coge to el mundo. Mi madre no pica, pero mi padre le obliga a picar, «coge

¹² Martín Criado (2004) afirma que se han generalizado estos paseos, lo que denomina “la ruta del colesterol”, como una forma de ejercicio que está teniendo éxito gracias a la suma de varios factores: no es un capricho de las mujeres, si no que se justifica por razones de salud, es por ello legítima de cara a los demás y es una actividad gratificante y placentera, que se hace en grupo.

¹³ De forma creciente asistimos a la misma preocupación en el caso de los hombres jóvenes. Que incluso, como los chicos de la ciudad, llegan a depilarse en los veranos.

ya, ¡esta mujer es tonta!...»” (estudiante en Sevilla y trabajador en el campo, 30 años).

Esta situación de comensalismo y la presión familiar para que ella coma lo mismo que todos, cuestiona de hecho las ideas médicas y estéticas actuales y da prioridad a las necesidades de los hombres de la casa. Ella “es tonta” por querer hacer dieta, por no comer bueno, por no disfrutar y compartir de lo de todos. Junto a la idea de individualismo, fragmentación y desestructuración de las comidas, lo que se observa es la coexistencia con el modelo anterior, principalmente respecto a las comidas del medio día y las comidas consideradas centrales. Así vuelve a ponerse en el centro la jerarquía familiar, una jerarquía en la que el papel inferior le toca a la mujer o ama de casa: antes van los requerimientos, gustos y necesidades del marido y de los hijos (Martín Criado, 2004; Martín Criado y Moreno, 2005).

A diferencia de otros modelos familiares urbanos, los grupos entrevistados muestran una gran consistencia en cuanto a la responsabilidad y centralidad de las mujeres en el ámbito de la alimentación familiar, el resto de los miembros de la familia pueden colaborar o realizar alguna tarea puntualmente, pero no son los encargados de ello. En relación a los cuerpos deseables la prioridad, respecto a la alimentación, es garantizar una familia nutrida, bien alimentada, que haga crecer a los hijos; que de fuerza para el trabajo –trabajo considerado prioritariamente masculino y agrícola, aunque la mujer tenga empleo asalariado-; que permita un envejecimiento saludable y sólo en última instancia, que favorezca cuerpos estéticamente adecuados, es decir, delgados.

4. Nuevas fronteras de “la distinción”, la sustancia de lo tradicional

“Si se debiera definir la autenticidad cultural española en el ámbito de la gastronomía, quizá no sería preciso buscarla en las sutilezas de una Nueva Cocina, que surge de un cierto proceso de globalización a nivel europeo. Se debería buscar en los «platos fuertes» que se sirven en las casas y posadas de villas y ciudades de pequeña dimensión a los viajeros de comercio y empresarios locales” (De Garine, 2002: 12)

Definir qué es la autenticidad gastronómica y más de un territorio tan diferenciado como el español, puede ser un asunto ciertamente complejo y no exento de dificultades, también políticas. Sin embargo, tras los cocidos, sopas y guisos de legumbres o de carnes o de pescados, se encuentra buena parte de lo que los protagonistas de nuestra investigación asocian con la comida de toda la vida, con lo tradicional y lo auténtico de aquí. En las poblaciones observadas uno de los procesos que nos ha llamado la atención es la introducción progresiva de las comidas de cuchara en diversos ámbitos de comensalismo, tanto de grupos de amigos o familiares que se reúnen en fines de semana, como en los contextos rituales más formales.

4.1. Comensalidad y patrimonialización

“El cuchareo”, con matices y modificaciones, tiene una presencia notable en las mesas de la zona, y desde hace unos años también se está integrando en el mundo festivo y ritual. Si en los años 50, el pollo con arroz y la carne en caldereta fueron las comidas festivas, en contraposición a su escasez cotidiana, su relevancia, la de la carne, no ha hecho sino aumentar progresivamente, tanto en la cotidianeidad como en los momentos extraordinarios. El pollo aún se presenta como comida de “disanto” y lo mismo ocurre con las calderetas, pero es algo que comienza a ser casi testimonial. Su lugar lo ha ocupado el “guarrito frito” (cerdo de unos 12 kilos frito en aceite de oliva con sal y pimentón) para las fiestas principales y las carnes asadas de cerdo ibérico “para los días de campo” familiares o grupales, fundamentalmente el solomillo, las plumas y los secretos, algo extensible a todo el sur extremeño. En realidad, habría que decir que desde hace un par de décadas hemos asistido a auténticas comilonas, sobre todo de carnes a la brasa -seguramente relacionado con el hambre y “la necesidad” aún presente en la memoria de los viejos y grupos de mediana edad, hasta el punto de llegar al hartazgo. Esto ha incidido, junto a todos los cambios generales ocurridos, en una mayor diversificación de las comidas festivas y aquí aparecen los garbanzos.

La fiesta principal de este pueblo son Las Capeas, celebradas la semana del 14 de septiembre, día del Cristo de la Reja, donde durante seis días se corren y torea sin capa las vacas que los ganaderos del término ceden para este fin. La gente se agrupa en peñas, en pandillas (grupos de amigos y/o familiares) que tienen locales para comer y divertirse y desde hace unos años el cocido de garbanzos tiene un lugar al menos un día

de fiesta como comida colectiva, esta vez con todos sus avíos, independientemente de los consejos nutricionistas¹⁴. También algunos ganaderos, en la invitación que hacen a sus allegados el día que “dan las vacas” ponen garbanzos. De la misma forma, muchas de estas peñas cuando llega San Isidro, antes celebrado como un día de campo a la sombra de las encinas y ahora ocupando un fin de semana completo en casetas metálicas levantadas cerca del pueblo, el sábado o el domingo tienen el cocido como centro de comensalidad.

Además, por parte de algunos grupos concretos como los cazadores, si antes “comían plumas y secretos a patás”, cada vez más, desde hace unos cinco o seis años, acaban comiéndose unos garbanzos después de la jornada de caza. Incluso en el día de Resurrección, fecha en que antes se iba la gente al campo pero ahora lo hace el sábado por el horario industrial de los que están fuera pero también de los que viven en el pueblo, comienzan a estar presente los garbanzos en la celebración de algunas pandillas. Algo parecido ocurre con el grupo de cicloturistas de la localidad, pero quizás lo más significativo es que la primera vez que se han reunido los senderistas para comer, el plato principal ha sido un cocido de garbanzos. Esto no quiere decir que no se coma una paella cualquiera de estos días, o jamón, lomo o morcón, o incluso lacón con pimienta y aceite, pero es la significación cambiante pero permanente del cocido, en el fondo de la cuchara, lo que creemos que es destacable.

Todas estas prácticas, cada vez más expandidas, nos remiten a un conjunto de causalidades posibles y, desde nuestro punto de vista, entrelazadas, no separables. Por una parte, entendemos que el contexto de crisis actual y por tanto, de menor disponibilidad económica, lleva a hacer de la necesidad virtud, o como interpretaba Bourdieu (1988:55) el gusto de las clases populares como gusto “por necesidad”¹⁵. A pesar de que la visión de Bourdieu ha sido largamente criticada y puede considerarse

¹⁴ Es interesante anotar aquí este uso de todos los componentes cárnicos, de chacinas y tocinos para las elaboraciones festivas. Una vez más viene a remarcar esa diferencia ya señalada por otros autores entre “comer bien” y “comer bueno” (Gracia, 2010; Contreras y Gracia, 2005). De nuevo aparece lo bueno marcado por la abundancia, el exceso, como contrapunto a lo cotidiano, donde rige la restricción y la norma médica, o al menos cierta restricción y una apariencia de seguir la norma nutricionista medicalizada.

¹⁵ Se explica así el gusto por las comidas pesadas y grasas como un acto de aceptación de lo propio y negación de lo ajeno y superior, de oposición frente a los otros, un acto de elección voluntaria (Contreras y Gracia, 2005).

dominocentrista (Grignon y Passeron, 1991), podríamos aceptar que en este caso de merma económica resulta plausible que los cocidos y potajes gusten más porque es lo que se puede pagar mejor y lo podemos pagar todos, con ello el circuito de sociabilidad y comensalidad, tan importante en estas zonas, no se rompe, sino que puede adaptarse a todos los bolsillos, integrando al grupo de amigos o familias que están peor. Esto no se explicita, pero sí que aparece en la idea de evitar tanto dispendio, en las afirmaciones sobre el hartazgo de carnes de las barbacoas y asados de otros tiempos.

Por otra parte, el recurso al cuchareo en la actualidad no se relaciona directamente con pobreza o cotidianidad, sino al contrario, por todo el proceso de revalorización de la tradición y del pasado y la explosión patrimonial también en torno a la alimentación (Álvarez, 2008; Espeixt, 2004, 2008) cubriéndose con una pátina de nuevo valor. La patrimonialización de las comidas tradicionales transforma –como en cualquier proceso de patrimonialización- los usos, funciones y significados de ciertas elaboraciones y prácticas de comensalidad. Las nuevas ideas sobre la tradición y lo natural que se han ido expandiendo en el ámbito de la globalización como valores positivos y que en muchos casos han llegado a los pueblos de Andalucía y Extremadura de la mano de distintos agentes y programas vinculados a la PAC (Aguilar y Amaya, 2007; Aguilar y Lozano, 2010), dan un giro al significado de un cocido, de un guiso y hacen de estos platos elementos dignos de una celebración. Los valores de identidad, como algo de aquí, de siempre, casero, auténtico, son calificativos que permiten o incentivan su uso en contextos festivos y rituales.

En relación con estos procesos de transformación de los significados quisiéramos mostrar dos hechos que muestran cómo se está produciendo socialmente. El primero es la generalización de una comida de cuchara, casi desaparecida de la cotidianeidad como las sopas de tomate, que desde hace pocos años, está cobrando protagonismo en los momentos festivos. En Segura de León, durante bastantes años, sólo una familia antigua de ganaderos ha ofrecido en la fiesta de Las Capeas estas sopas como plato principal, porque era algo “tradicional”, de la gente de campo, pero ahora algunas pandillas empiezan también a hacerlas en días de fiesta. Se ha producido una expansión de la práctica, conforme van calando las nociones de tradición y autenticidad y las sopas de tomate van desapareciendo de las elaboraciones más cotidianas o asociadas a la

escasez¹⁶. El segundo de los hechos observados en la zona tiene que ver, aún de modo incipiente, con lo que Espeixt (2004) identifica como descontextualización, fragmentación y resemantización: algunas de las personas que son contratadas para hacer los garbanzos para peñas y pandillas han pensado llevar para acompañar, para “engañar” al cocido, rábanos, berros y acerones. Resulta paradójico cómo una concepción del pasado donde “lo verde” se entendía como algo que “engaña”, que complementa y “rebaja” la grasa, mejorando digestiones y sirviendo de complemento a falta de otros productos mejores –como sustituir el pan con rábanos para acompañar a los garbanzos en tiempos de posguerra y hambruna¹⁷- hoy se resignifica olvidando su relación con la miseria o la carencia (descontextualizando cuáles eran los usos) y trasladando su significado precisamente a las interpretaciones actuales de una alimentación adecuada, como alimentos que no engordan o que rebajan las grasas. Otra de las transformaciones en la elaboración de estos platos para el consumo festivo está en quién los cocina: ya no son las mujeres de la casa, las madres, sino hombres que se transforman en expertos, en personas que saben, que son de campo y conocen las tradiciones de siempre. Así, aunque estos platos de cuchara los hagan personas contratadas para tal fin, es el anclaje en la tradición local lo que ofrece la legitimidad como comida preceptiva, dotando de “sustancia” física y cultural, antes a la familia y ahora a las peñas y grupos de amigos.

5. Para continuar...

Flexibilidad, modelabilidad, adaptabilidad... la noción de cuchareo es amplia y ambigua y permite adscribirse a distintos modelos o lógicas de la alimentación que conviven a un tiempo en las prácticas y valores de nuestros informantes. Junto a valores de lo rico, lo sustancioso, lo deseable, coexisten los valores de lo sano, lo nutritivo, lo adecuado. Bajo el paraguas de la tradición, del pasado, se acogen un conjunto de prácticas y de discursos a menudo contradictorios pero cuya línea de separación queda difuminada. Al igual que la dieta mediterránea, como idea de sistema alimentario tradicional, encubre diversidad de prácticas muy heterogéneas (Medina, 2007), la

¹⁶ Sobre la patrimonialización como un proceso que distancia ciertos hábitos o productos de la cotidianidad puede verse el artículo de Cruces (1998).

¹⁷ También se tomaban ensalada de lechugas y cebollas, servidas para ser comidas con agua y cuchara, después de los garbanzos o las sopas.

noción del cuchareo, como conjunto de elaboraciones incardinadas en la tradición, oculta y acoge en sí procedimientos y formas de entender la alimentación muy diferenciadas. El cuchareo se presenta como algo que viene del pasado, de la tradición, de aquí, que es propio del ámbito local pero también nacional –con difusas pero arraigadas referencias identitarias-; los platos de cuchara son caseros –con el componente moral y emocional que ello representa- y naturales –se conoce lo que llevan y más en el ámbito rural donde hortalizas, verduras y carnes proceden con frecuencia del propio entorno-. El cuchareo se muestra así como una forma de comer que proporciona vigor y fuerza, es copiosa y abundante. Sin embargo, los vínculos de estos platos con altos consumos de carne y especialmente de grasas –costillas, tocinos, morcillas, chorizos- quedan desdibujados o minimizados por las transformaciones que realizan las mujeres de la casa, responsables de la salud familiar. La actualización de las elaboraciones se consideran adecuadas para el día a día, cuando debemos preocuparnos por la salud, pero no para la festividad, momentos de exceso y de ruptura de normas. Los componentes cárnicos y grasos que llevan realmente estos platos pueden diferir bastante de una casa a otra, pero las “buenas madres” subrayan su transformación e incorporan el discurso nutricionista a la vez que el de buena ama de casa, que se preocupa de alimentar y cuidar a los suyos: son platos característicos de la dieta mediterránea, llevan legumbres, verduras y hortalizas y por ello deben estar presentes día a día en las comidas familiares.

A pesar de la insistencia entre todas las personas entrevistadas sobre la importancia del cuchareo, nuestra observación aprecia cierta disminución de estos platos en el ámbito familiar, en los menús semanales y especialmente por la restricción estacional que permite el actual sistema alimentario caracterizado por la capacidad de elección –en los largos veranos del sur estos platos calientes de cuchara casi desaparecen, cuando antes convivían con otras elaboraciones frías-. Esta disminución en la cotidianidad, junto con la “desviación” del ideal de platos sabrosos en las elaboraciones domésticas, abre paso, junto a otras causas arriba señaladas, a la resemantización y refuncionalización de estos platos, saliendo del ámbito doméstico para volcarse al ámbito social y ritual.

Los resultados –todavía parciales- obtenidos en la primera de las localidades seleccionadas nos abren diversos ámbitos de trabajo y profundización. Desde nuestro punto de vista, los ámbitos de trabajo con los que puede ser muy fructífero continuar

son precisamente los apuntados en este texto. Entendemos que de estas temáticas, algunas aparecen más relacionadas entre sí en la literatura sobre ciencias sociales y alimentación, mientras otras se configuran como campos muy diferenciados. Ver cuáles son las relaciones posibles precisamente entre tradición, patrimonialización, PAC y turismo alimentario por un lado y las concepciones sobre lo rico, la salud, la nutrición, el cuerpo y las transformaciones en los roles familiares y el papel de la mujer en torno a la alimentación, es precisamente el paso siguiente y también la oportunidad que nos permite el haber partido de una categoría autóctona: la del cuchareo.

Bibliografía

- Aguilar, E. y S. Amaya (2007) “El patrimonio cultural como activo del desarrollo rural” En J. Sanz Cañada (Ed). *El futuro del mundo rural: sostenibilidad, innovación y puesta en valor de los recursos locales*. Madrid: Ed. Síntesis, 103 - 124.
- Aguilar, E. y Lozano, C. (2010) “Natural, tradicional y de la tierra: La promoción de la calidad agroalimentaria en los nuevos espacios rurales andaluces” En Marta Soler (ed.) *Patrimonio Cultural en la nueva ruralidad andaluza*. Sevilla: IAPH, 127-139.
- Álvarez, M. (2008) “El patrimonio ya no es lo que era. Los recursos alimentarios entre la diferencia cultural y la desigualdad social” en Álvarez y Medina (ed.) *Identidades en el plato. El patrimonio cultural alimentario entre Europa y América*. Barcelona: Icaria, 25-44.
- Appadurai, A. (2001) *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. México: FCE.
- Bolaño, P. (2009) “Evolución de los hábitos alimentarios. De la salud a la enfermedad por medio de la alimentación”, en *Trastornos de la Conducta Alimentaria*, 9 (2009) 956-972.
- Bourdieu, P. (1988) *La distinción*. Madrid: Taurus.
- Catani, M., Amaya, S. y Díaz, A. L. (2001) *Comer en Tentudía. Aproximación etnográfica a la comida y a los hábitos de vida de las gentes de la comarca de Tentudía en los últimos setenta años*. Monesterio: Centro de Desarrollo Comarcal de Tentudía.
- Contreras, J. (1999) “Cambios sociales y cambios en los comportamientos alimentarios en la España de la segunda mitad del siglo XX”. *Anuario de Psicología*, Vol. 30, 2, pp. 25-42.

- Contreras, J. (2002) “Los aspectos culturales en el consumo de carne” En Mabel Gracia (ed.) *Somos lo que comemos. Estudios de alimentación y cultura en España*. Barcelona: Ariel, 221-248.
- Contreras, J. y M. Gracia (2005) *Alimentación y cultura. Perspectivas antropológicas*. Barcelona, Ariel.
- Contreras, J. y M. Gracia (2006) “Del dicho al hecho: las diferencias entre las normas y las prácticas alimentarias” en Bertrand, Miriam (coord.) *Antropología y nutrición*. Fundación Mexicana para la Salud, México D.F., pp.75-116.
- Cruces, F. (1998) “Problemas en torno a la restitución del patrimonio. Una visión desde la antropología”. *Política y Sociedad*, 27, pp. 77-87.
- De Garine, Igor (2002) Prólogo - Antropología de la Alimentación y autenticidad cultural. En Mabel Gracia Arnáiz (coord.) *Somos lo que comemos*. Barcelona: Ariel
- Díaz, A. L. (2014). “Cambios y permanencias en la alimentación en la Baja Extremadura a través de la memoria”, en A. Oyola (coord.) *Historia de la alimentación y la gastronomía en la Baja Extremadura*, Badajoz: Diputación de Badajoz (en prensa)
- Douglas, M. (2001) [1984]. “Introducción”, en Jessica Kuper (ed.) *La cocina de los antropólogos*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Espeitx, E. (2004). “Patrimonio alimentario y turismo: una relación singular”. *Pasos*, 2 (2), 193-213.
- Espeitx, E. (2008): “Los sentidos del patrimonio alimentario en el Sur de Europa” en Álvarez y Medina (ed.), *Identidades en el plato*. Icaria, Barcelona, pp. 44-61.
- Fischler, C. (1995). *El (h)omnívoro. El gusto, la cocina y el cuerpo*. Barcelona: Editorial Anagrama
- González Turmo, I. (1997) *Comida de rico, comida de pobre. Evolución de los hábitos alimentarios en el Occidente andaluz (Siglo XX)*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Gracia, M. (2010) “De modernidades y alimentación: comer hoy en España” *Horizontes Antropológicos*, año 16, n. 33, p. 177-196.
- Grignon, C. y Passeron, J. (1991) *Lo culto y lo popular. Miserabilismo y populismo en sociología y en literatura*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Martín Criado, E. (2004) “El valor de la buena madre. Oficio de ama de casa, alimentación y salud entre las mujeres de clases populares2. *Revista Española de Sociología*, 4, 93-118.

- Martín Criado, E. y Moreno Pestaña J.L. (2005) *Conflictos sobre lo sano. Un estudio sociológico de la alimentación en las clases populares en Andalucía*. Sevilla: Servicio de Publicaciones de la Consejería de Salud de la Junta de Andalucía.
- Mataix, J. (1996). “La dieta mediterránea: dieta tradicional versus dieta recomendada”, en F. Xavier Medina (ed.) *La alimentación mediterránea. Historia, cultura, nutrición*. Barcelona: Icaria.
- Medina, F. X. (2007) “El patrimonio alimentario en el área mediterránea: en busca de nuevas perspectivas de promoción e interpretación”. *Quaderns de la Mediterrània = Cuadernos del Mediterráneo*, (8), 195-198.
- Ministerio de Agricultura, Alimentación y Medio Ambiente (2014) *La alimentación en España en el 2004*, en http://www.magrama.gob.es/es/alimentacion/publicaciones/CAP.03_tcm7-8013.pdf.
Entrada: febrero 2014.

HACER FRENTE A LA PRECARIZACIÓN ALIMENTARIA EN LA PROVINCIA DE TARRAGONA; ESTRATEGIAS, FRONTERAS Y DIÁLOGOS

Egbe, Manfred Egbe (manfred.egbe@urv.cat)

Monserrat-Mas, Maria Antònia (tzairam@gmail.com)

Universitat Rovira i Virgili

Tarragona

1. Antecedentes

La crisis económica ha afectado a las vidas de individuos y hogares, a los gobiernos y las políticas (que afectan a las familias e individuos); la distribución de la riqueza; la salud y el bienestar, y las desigualdades sociales (Delia & González, 2009). Este es el resultado de un aumento del desempleo y una mayor precariedad laboral. En comparación con otros países europeos, España fue testigo de una de las pérdidas más grandes de puestos de trabajo durante los cinco años al primer trimestre de 2013 (18,2%) (Comisión Europea 2013m; 2013q), y desde el inicio de la crisis, el número de parados se ha incrementado de manera significativa en más de 4 millones de personas (OCDE 2013e). El desempleo en España empeoró entre 2011 y 2012: fue del 21,7% (que representa a unas 4.257.159 personas en 2011), en 2012 subió a 25% (que representa a unas 4.720.404 personas) y volvió a subir otra vez en 2013 a 26,4% es decir, alrededor de 4.845.302 personas. Los datos más recientes para el año 2014 (mes de enero) muestran que sigue habiendo 4.701.338 parados en España (INE 2014). El porcentaje de desempleo de larga duración se situó en un 41,6% en 2011 y a 44,5% en 2012, este indica la probabilidad de estar desempleado durante más de un año (a largo plazo). La tasa de desempleo de los jóvenes se situó en el 53% en 2012 y fue uno de los más altos de la UE, solo superada por Grecia (Ver Graf. 1 para los datos sobre las tasas de desempleo).

Uno de los efectos de la prolongada crisis en España ha sido el aumento constante de la proporción de la población en riesgo de pobreza y/o exclusión social¹ (Eurostat 2014). Los informes indican que la proporción de la población en riesgo de pobreza y/o exclusión social ha ido aumentando desde la crisis (2008); era 24,5% en 2008, subió hasta el 26,7% en 2010 y hasta el 28,2% en 2012. Esto quiere decir que hay unos 13 millones de personas afectadas por la pobreza y/o exclusión social- un aumento de casi 300.000 personas en un año (Eurostat 2014). El indicador del riesgo de la pobreza ha ido aumentando en España desde el año 2009: era el 20,1% de la población total en 2009, subió a 21,4% en 2010, y al 22,2% en 2011 y 2012. Esto implica que había unos 10 millones de personas en situación de riesgo-de-la pobreza en España en 2012, tercera tasa más alta en EU28, sólo superada por Rumanía y Grecia (Eurostat 2013o). El nivel de ingresos en el que se considera que las personas están en situación de pobreza también ha ido disminuyendo conjuntamente con los ingresos generales (es decir, el umbral de riesgo de pobreza ha disminuido - desde €7.714 en 2009 a €7.182 en 2012) (Eurostat 2013a). La proporción de la población con privación material severa (PMS) ha aumentado desde 2008 y empeoró entre 2011 y 2012. La tasa de PMS era de 3,6% 2008, 4,5% en 2009, 4,9% en 2010, 4,5% en 2011 y 5,8% en 2012, es decir un aumento del 1,3% entre 2011 y 2012. Al igual que con la PMS, la tasa de baja intensidad de empleo en hogares (BITH) ha subido cada año desde 2008 (cuando era de 6,6% de la población total). 7,6% de la población total vivía en hogares con baja intensidad de empleo en 2009 (es decir, una subida de 1,0%), 10,8% en 2010 (es decir, una subida de 3,2%), el 13,3% en 2011 (es decir, una subida de 2,5%) y el 14,2% en 2012 (es decir, una subida de 1,1% a partir de 2011 - 327.000 personas más). (Ver Graf. 2).

¹ The indicator at risk of poverty and or social exclusion (AROPE) corresponds to the sum of persons who are: at risk of poverty (PAROP) or severely materially deprived (SMD) or living in households with very low work intensity (VLWI). At risk-of-poverty are persons with an equivalized disposable income below the risk-of-poverty threshold, which is set at 60% of the national median equivalized disposable income (after social transfers). Material deprivation covers indicators relating to economic strain and durables. Severely materially deprived persons have living conditions severely constrained by a lack of resources, they experience at least 4 out of 9 following deprivation items: cannot afford i) to pay rent or utility bills, ii) keep home adequately warm, iii) face unexpected expenses, iv) eat meat, fish or a protein equivalent every second day, v) a week holiday away from home, vi) a car, vii) a washing machine, viii) a color TV, or ix) a telephone. People living in households with very low work intensity are those aged 0- 59 living in households where the adults (aged 18-59) work less than 20% of their total work potential during the past year (Eurostat 2014).

Con una alta tasa de desempleo de los cuales una gran parte es el desempleo a largo plazo, cabe la posibilidad de que se profundicen los niveles de la pobreza en España. La crisis económica está generando cambios en la concentración del poder económico que termina por afectar la salud (Lynch J., Smith GD, Harper S, et al. 2004; Leigh A., and Jencks C. 2007; Babones SJ., 2008). Como resultado del desempleo y los bajos ingresos, la crisis lleva a la precarización y empobrece muchas familias. Según un informe reciente de la OCDE, el 10% más pobre de los hogares en España perdió 14% de su renta disponible entre 2007 y 2010, mientras que los ingresos del 10% más rico de los hogares apenas cambió (-10%). Utilizando el ratio S80/S20² España resultó ser uno de los países más desiguales de la UE con un notable aumento en la desigualdad de la renta entre 2008 y 2011 - aumentó del 5,4 al 6,8%. La desigualdad también ha ido aumentando desde el año 2009 - de acuerdo con el coeficiente de Gini³ - en base de esta medida, España es una de las sociedades más desiguales de Europa. Desde 2007, aproximadamente el 30% de la población española con bajos ingresos en los hogares han señalado a tener dificultades financieras (Comisión Europea 2013a). En un estudio sobre el impacto de las medidas tomadas en nueve países europeos para afrontar la crisis económica se concluyó que los aumentos de los impuestos indirectos, como el IVA, que eran muy significativas en España, ha tenido efectos sobre la capacidad de consumo de los hogares (Avram et al. 2013, p. 10).

El resultado es un aumento constante en el número de personas que solicitan o recorren a las ayudas alimentarias de caridad y un cambio en el perfil de estas personas y los hogares a quienes éstas van dirigidas. Hay un aumento en las personas que necesitan ayudas, y que están solicitándolas; también, hay cambios en el tipo de ayuda solicitada y en el perfil de las personas que las solicitan ("nuevos pobres"). Las solicitudes más extendidas y frecuentes son para productos alimentarios y ayudas para cubrir los costos de la vivienda. Según Right to Food and Nutrition Watch (2010), el perfil de aquellos que dependieron de la ayuda antes de la crisis eran predominantemente inmigrantes, jubilados y personas en

² That is the ratio of total income received by the 20% of the country's population with the highest income compared to that received by the 20% with the lowest income – the higher the ratio, the greater the inequality (European Commission, Social Protection Committee 2013 p. 43)

³ The Gini coefficient is defined as the relationship of cumulative shares of the population arranged according to the level of equalized disposable income, to the cumulative share of the equalized total disposable income received by them (Eurostat 2013L).

peligro de exclusión social; vemos que esto ha cambiado y que hay familias enteras de clase media (una clase que según indica las estadísticas esta desapareciendo) que están solicitando ayudas. Por su parte, la Federación Española de Bancos de Alimentos, Caritas, y la Cruz Roja estimaron que más de 1.5 millones de personas sufrieron hambre en España en 2008 y advirtieron que la demanda de alimentos aumentó en un 50% en 2009 debido a la crisis⁴. Según un estudio realizado por La Caixa en junio de 2011 más de 30.000 familias con hijos viven con hambre en España, y advierte que la mitad de los pobres son incapaces de comprar medicamentos o proseguir cualquier tratamiento médico. También se observa que 4 de cada 10 personas viven por debajo de los 8.000€ al año; 60.000 menores de edad han pasado o pasan hambre con frecuencia, lo que significa que no comen casi nada durante el día y no cenan nunca por la noche⁵.

Un reciente informe de Cáritas advierte de que el número de personas atendidas desde los servicios de acogida y asistencia de Caritas en las parroquias se ha más que duplicado – más de un total de un millón de personas en 2011 – era 423.000 personas en 2005, 408.000 en 2006, 400.000 en 2007, 605.000 en 2008, 780.000 en 2009, y 950.000 en 2010. El informe señala también que la población que más solicita asistencia es de parados de larga duración; los que tienen dificultades para navegar por el sistema de protección social debido a los retrasos, los requisitos de acceso que se están volviendo más estrictos, la eliminación de subvenciones/beneficios y los pagos insuficientes para cubrir las necesidades básicas. Señala que las mayores necesidades de la población ahora es para los alimentos, la vivienda y el empleo; después están las necesidades de vestidos y calzadores, artículos para el hogar y la salud, y los gastos legales (Caritas 2013; 2014).

Algunos analistas han calificado la actual recesión económica como la peor desde la Segunda Guerra Mundial⁶ debido a los efectos devastadores que tiene en la vida de las personas. En España, la economía se anunció oficialmente en recesión en 2009, luego de

⁴ Caritas, La respuesta de Cáritas ante la crisis: Impacto, diagnóstico y propuestas, Junio 2009, (www.caritas.es/Componentes/ficheros/file_view.php?MTI4MTc%3D) and Federación Española de Bancos de Alimentos, www.fesbal.org

⁵ <http://www.fesbal.org/documentos/espana>

⁶ WORLD HEALTH ORGANIZATION, REGIONAL OFFICE FOR EUROPE: Health in times of global economic crisis: Implications for the WHO European region. Regional Committee for Europe, fifty-ninth session, Copenhagen 14-17 September 2009, p. 1.

que su PIB cayera dos veces consecutivas en el cuarto trimestre de 2008 (Delia y González, 2009). Uno de los efectos inmediatos de la pobreza y el empobrecimiento de las familias es un cambio en los hábitos alimentarios, que dada la estructura de precios relativos de los productos alimenticios pueden conducir paradójicamente a la obesidad en las familias empobrecidas. Algunos estudios incluso han mostrado correlación entre la pobreza, la educación y la obesidad; y entre calidad de la dieta y el estatus socioeconómico (Darmon N., and Drewnowski A. 2008). Ebner (2010), nota que en situación de crisis, el nivel de vida disminuye y que las personas pasan a ser incapaces de permitirse condiciones de vida adecuadas; o a encontrar estándares mínimos para necesidades sanitarias y condiciones de vida apropiadas.

Un estudio de la OCDE señala que el desempleo es estructural y no un problema cíclico en España y que se espera que vaya en aumento – permaneciendo alrededor del 26%- (OCDE, 2013c) La pobreza es un problema estructural en España; según la Fundación FOESSA (2008), la tasa de pobreza durante los años del "milagro económico español" se mantuvo invariable en alrededor de 21% (siendo el segundo de los 3 mayores de UE)⁷. La crisis económica desde entonces, ha empeorado la situación, y la tasa de pobreza sigue aumentando. Muchos cambios están sucediendo en los hogares españoles tanto en sus hábitos de consumo (productos y cantidades) como en sus hábitos de compra (establecimientos y forma de adquisición) (Cerdeño 2014). La crisis afecta a los hábitos de compra y consumo - los hogares con una renta disponible baja (bajo ingresos) muestran variaciones en sus hábitos de adquisición y consumo (pues la sustitución de un alimento por otro ya llega a ser común en algunos hogares). Las estadísticas de consumo demuestran que entre 2011 y 2012 hubo una disminución en los gastos para la carne de cerdo fresca (-2,2%) carne de vacuno fresca (-2,5%), carne de ovino/caprino fresca (-12,3%), pescados (-2,3%), mariscos, moluscos y crustáceos (-3,3%), el aceite de oliva (-3,6%), vinos con do (-6,9%), espumosos con do (-7,8%), bebidas alcohólicas de alta graduación (-3,0%) o agua mineral (-2,8%). La disminución de gastos en estos alimentos ha sido concomitante con un incremento en el gastos en huevos (15,8%), conservas de pescado y moluscos (3,0%), arroz

⁷ Fundación FOESSA, "Desigualdad, pobreza y privación" en V Informe sobre exclusión y desarrollo social en España 2008, (www.foessa.org/Componentes/ficheros/file_view.php?MTAxNDA%3D)

(5,0%), legumbres (8,6%), vino de mesa sin do (7,2%), pastas (2,1%) o cerveza 2,2%) (Cerdeño 2014)

2. Las crisis y la precarización alimentaria

Es evidente que la crisis financiera tiene consecuencias de gran alcance para un país y su población; la emigración, la pobreza y el desempleo han sido identificados como algunos efectos a corto plazo de la crisis económica (Massey DS., 1988). Además de esto se podría denotar el efecto específico que tiene la crisis sobre la nutrición (la precarización alimentaria) y la salud de la población; debido a que los determinantes de la salud se entretajan con las condiciones de vida y trabajo. Es decir, la precarización alimentaria es una de las consecuencias de la crisis económica, a menudo causado por la pobreza y un estatus socioeconómico bajo (Craig y Crooks, 2012).

Y como se señala arriba, hay una disminución en el nivel de vida en contextos de crisis económica y ciertas personas o grupos (sobre todo los llamados 'grupos vulnerables') se vuelven incapaces de conseguir condiciones de vida adecuadas; son incapaces de cumplir con el mínimo de vida apropiada y las normas sanitarias; los alimentos se convierten en inaccesibles para ellos; hay un disminución en el consumo de alimentos frescos o alimentos preferidos (culturalmente preferidos); la substitución de productos preferidos por productos baratos (accesibles); y el consumo de dietas baratas, conocidas por ser ricas en sal, azúcar y grasa⁸. Por lo tanto, hay cambios en el comportamiento alimentario... (Càceres y Espeitx, 2006). Por lo tanto, los procesos globales como las crisis económicas son conductores de la precarización y los contextos de inseguridad alimentaria al nivel individual, familiar o comunitario y tiene una implicación sobre la salud y el bienestar de las personas.

3. La inseguridad alimentaria

Maxwell (2001), señala que la seguridad alimentaria es producida cuando todos los miembros de una familia, es decir cuando todas personas- tienen en todo momento acceso físico y económico a alimentos suficientes, sanos y nutritivos para satisfacer sus necesidades y preferencias alimentarias para llevar una vida activa y sana. Con lo cual

⁸ EUROSTAT: <http://epp.eurostat.ec.europa.eu/portal/page/portal/eurostat/home/>.

entendemos por inseguridad alimentaria la incapacidad (en determinados momentos o en todos los tiempos) de la gente –un individuo, una familia (hogar), una comunidad o un grupo de la sociedad, para acceder a alimentos suficientes, sanos y nutritivos que alcance para cubrir sus necesidades dietéticas y sus preferencias alimentarias para llevar una vida activa y saludable debido a factores físicos o económicas (la crisis económica).

En las últimas dos décadas, y con los acontecimientos mundiales recientes como la crisis alimentaria de 2007/2008, se ha renovado el interés por el estudio de la inseguridad alimentaria y el bienestar, con especial interés en la relación entre la inseguridad alimentaria y la salud (estado nutricional, las enfermedades crónicas e infecciosas, y la salud mental). Muchos estudios han desde entonces destacar consecuencias de la inseguridad alimentaria de largo alcance sobre la salud y el bienestar.

Señalamos que, desde su creación a raíz de la crisis alimentaria mundial de 1972-1974, el concepto de la seguridad alimentaria tiene por objeto garantizar un suministro suficiente y estable de alimentos al nivel mundial⁹ - es basado en 4 pilares: disponibilidad, accesibilidad, utilización y estabilidad (FAO, 2006). La disponibilidad refiere a la abundancia general de alimentos de calidad a múltiples escalas -global a lo local, pero como señala Renzaho y Mellor (2010) la disponibilidad de alimentos no garantiza el acceso. Por otra parte, la utilización y la estabilidad son pilares importantes en la comprensión de la seguridad e inseguridad alimentaria; Scrimshaw et al., (1968), Lunn, (2000) y la FAO (2006), señalan una relación sinérgica entre la malnutrición y las enfermedades infecciosas, que junto con otros factores como la alimentación, la preparación y la distribución de las prácticas en los hogares, afectan la forma en que el cuerpo utiliza los alimentos y sus componentes. Con lo cual, una alimentación inestable ya sea debido a factores climáticos, políticos o económicos, tiene el potencial de poner en peligro la seguridad alimentaria y poner a la población en contextos de riesgo con

⁹ La Revolución Verde, así como el desarrollo de una serie de instituciones mundiales para controlar la situación alimentaria mundial y mejorar la productividad agrícola (Programa Mundial de Alimentos - PMA, el Grupo Consultivo para la Investigación Agrícola Internacional - CGIAR, el Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola - FIDA, y el Sistema Mundial de Información y Sistemas de Alerta Temprana – SMIA) eran partes importante de la respuesta para garantizar un suministro estable y suficiente de alimentos al nivel mundial (Pinstrup-Andersen y Watson, 2011).

consecuencias de la salud a largo plazo (FAO, 2008). Por tanto, como señala Coates et al. (2006), el concepto de la inseguridad alimentaria no es un resultado estático, sino más bien un "proceso gestionable manejado" que puede jugar de forma única en diferentes contextos.

4. La Inseguridad alimentaria y estrategias de afrontamiento

Según la USDA (en Bickel et al., 2000), la inseguridad alimentaria es un fenómeno complejo y multidimensional que varía a través de un continuo de etapas sucesivas que consisten en características de condiciones y experiencias de las familias (hogares) de la inseguridad alimentaria y sus comportamientos para afrontar estas condiciones y satisfacer plenamente sus necesidades básicas. Por lo cual, la inseguridad alimentaria provoca cambios o modificaciones en la dieta de una persona, y a la negociación o creación de "estrategias de supervivencia" para afrontar las limitaciones (Rose, 1999; Tarasuk y Beaton, 1999; Dixon et al, 2000; Lee y Frongillo, 2001; Zizza et al, 2008; Melgar-Quinonez et al, 2006; Hadley et al, 2007; Knueppel et al, 2010).

Nelson y Finan, (2009) y Vásquez-León, (2009) apuntan que "el afrontamiento" (*coping strategy*) es un concepto relacionado, a menudo utilizado para describir cómo las personas negocian la inseguridad alimentaria para mitigar sus consecuencias a corto plazo; y que es un elemento en el marco conceptual más amplio que vincula varios tipos de inseguridades con la vulnerabilidad, el riesgo y la supervivencia como procesos negociados. Mientras, Davies (1996:55) define la estrategia de hacer frente a la inseguridad alimentaria como "una respuesta a corto plazo a una disminución inmediata e inhabitual al acceso a los alimentos".

Teniendo en cuenta las necesidades biológicas obvias y el peso simbólico de alimentos (la comida) en diferentes culturas, no es extraño que la gente ponga en práctica una serie de modificaciones en su comportamiento, o unas estrategias para hacer frente a la inseguridad alimentaria. Algunas estrategias para hacer frente a situaciones de precarización alimentaria (en contextos de países con bajos recursos) son: el proceso desde la protección de bienes económicos, los recursos de vida hacia la enajenación y destitución/indigencia de los bienes (Corbett, 1988); cambios en la calidad y cantidad de la comida, incluso el préstamo

de semillas o dinero a parientes, comerciantes o prestamistas, venta de la mano de obra, la emigración durante la temporada no agrícola en búsqueda de empleo, venta de bienes domésticos, empeño de las tierras agrícolas y la emigración permanente (Corbett, 1988, Kerr, 2005); disminución del tamaño de la comida (sobre todo las mujeres disminuyen las suyas para amortiguar las de los más jóvenes si la crisis continúa), reducción del número de comidas, el consumo de alimentos menos preferidos e incluso la mendicidad (Maxwell, Caldwell and Langworthy 2008.); un equilibrio entre las demandas de productos alimentarios y no-alimentarios que se compiten (Yap et al, 2009; Weiser et al, 2011a; y Akindes, 1999).

En el contexto de los países con altos recursos, las estrategias consisten en: el uso de programas formales de redes de seguridad alimentaria, así como una red de bancos de alimentos (Coleman-Jensen et al, 2011.); cultivación de huertos cuando las tierras agrícolas están disponibles, negociación de precios de productos en el mercado, y el viaje a otros lugares si el transporte está disponible para aprovechar de los precios más bajos y sacrificar su comida (adultos - mujeres) para asegurar la nutrición de los niños (Carney, 2012; McIntyre et al, 2003). Otras estrategias son: el estiramiento y sustitución de los alimentos (por ejemplo, el uso de agua en lugar de la leche en cereales para el desayuno), el consumo de alimentos caducados y casi caducados, la reducción de la cantidad, diversidad y frecuencia de las comidas, cambios a alimentos más baratos, y cocina en grandes cantidades para consumir durante varios días (Radimer, 1990; Kempson et al, 2003; de Marco & Thorburn, 2009; de Marco et al, 2009). Se observa también el consumo de alimentos atropellados, desechados; cazar, pescar, participar en estudios de investigaciones o donación de sangre para ganar dinero para la comida; ser encarcelado intencionalmente para garantizarse tres comidas al día (Kempson et al, 2003.), beber mucho té o café para sentirse lleno, comprar alimentos baratos y contundentes como la pasta y el arroz, evitar la compra y consumo de alimentos caros, saltar el desayuno, compartir, prestar y liquidar bienes (Ford y Olson, 2011).

Este trabajo se centra en las cuestiones relativas a la inseguridad alimentaria a nivel individual y de los hogares que surge desde el contexto de la crisis económica (en

Tarragona). Utilizamos el término inseguridad alimentaria y el hambre para denotar el acceso limitado, inadecuado, inseguro de las personas y los hogares a los alimentos suficientes, sanos, nutritivos, personalmente aceptables en cantidad y calidad para satisfacer a sus necesidades dietéticas para una vida sana y productiva. Nuestro foco en el acceso limitado, inadecuado o inseguro a los alimentos pone énfasis en el peso de los recursos financieros en cuanto a los patrones de la adquisición como del consumo de las personas y los hogares - es decir, los recursos financieros son la principal barrera para el acceso a los alimentos (sobre todo en grupos de renta baja). El trabajo describe las "estrategias de supervivencia" empleados por individuos y hogares en condiciones precarias en Tarragona para aliviar, controlar o combatir la inseguridad alimentaria. Por lo tanto, las experiencias descritas en este documento tratan de representar las diferentes maneras en que personas y hogares en contextos precarios en España experimentan la inseguridad alimentaria; la frecuencia, la duración, la periodicidad de las experiencias; sus niveles de gravedad - compromisos en la selección de los alimentos, el consumo y el consumo en relación con el agotamiento de los recursos; y el proceso de gestión – (*coping strategies*). Por lo tanto, el interés del trabajo se centra sobre todo en los comportamientos y las experiencias que caracterizan a la inseguridad alimentaria de las personas y los hogares en Tarragona.

5. Experiencias de inseguridad alimentaria y estrategias

Tal como ya hemos mencionado anteriormente ante unas necesidades biológicas ineludibles y la importancia de la comida a todos sus efectos, no es de extrañar que quienes están pasando un momento difícil económicamente desarrollen “nuevas” estrategias de adquisición, elaboración y consumo de alimentos que les permitan contrarrestar la situación de inseguridad alimentaria a la que se ven abocados. Dichas situaciones conllevan cambios alimentarios que pueden afectar al bienestar y la salud de la persona y/o de los miembros del hogar. A continuación presentamos dos estudios de caso.

CASO 1

El primero lo encarna Juanita, una mujer de 48 años, que va a un comedor social, desde hace un mes, “*Cada día voy a buscar la comida, y siempre tienen un detalle conmigo. Hoy:*

‘coge pollo, o ¡coge lo que quieras!’ Y será para hacer arroz a la cazuela o fideos a la cazuela”... “Antes, ¡¡pasar como podíamos!!...”

Se quedó en paro en 2008 al decidir separarse de su tercer marido, con el que tiene dos hijos. Con él llevaba un bar *“el bar “X” era mío, donde están los porches? En Riu Clar... ese bar era mío, lo llevé cuatro años, con el “F”, el padre de los niños. Lo compramos, con ilusión. Compramos el piso... Él trabajaba en una química, pero después empezó a beber más de la cuenta, hasta que se volvió alcohólico, y cuando me vi entre la espada y la pared que ya no vi solución, cerramos el bar en 2008. Muerto el perro muerta la rabia, no?...”*

En ese momento Juanita se quedó con tres de sus cuatro hijos¹⁰. Por un tiempo cobró la ayuda del estado, unos 400€ pero no le bastaba. *“Cuando me separé, en 2008 fui varias veces a servicios sociales... y me decían que no! ¿Que yo tenía que demostrar que mi exmarido no me pasaba nada. ‘¡A ver! Si yo te estoy diciendo que no, y me ves que estoy viviendo en un local, porque yo vivía en un local con los niños... ¿o voy yo de peluquería? ¿Qué estamos locos o qué?’ Claro... pues me cerraban las puertas y ayudaban a todos los moros”.*

Después de esto tuvo un trabajo. Estaba en una residencia de ancianos llevando la cafetería, pero la sacaron. Entonces las cosas se pusieron realmente complicadas para Juanita. Como no tenía ningún contrato, tampoco tuvo subsidio por desempleo. En esta situación ha tenido que ingeniárselas para poder alimentar a sus hijos y no pasar hambre: *“Yo más de una vez he ido al contenedor allí al Esclat¹¹! No sería la primera ni la última vez! Tiran comida caducado y tú te encuentras un pollo, que aunque tenga fecha de caducidad, pero con el olor lo notas, comprendes? ... Ir jugando con cosas así. O un día tienes una oferta, o lo que sea”.*

A parte consigue ingresos recogiendo chatarra y latas, actividad que empezó a practicar en 2008 *“lo de las latas lo hago desde 2008, ya lo hacía cuando tenía el bar de los abuelitos, como utilizaba latas, o la chatarra, si se les había roto una tele, yo les hacía el favor de*

¹⁰ Tiene un hijo de 32 años, que ya se ha independizado y viven con ella su hija de 22, otra de 13 y su hijo pequeño de 9 años

¹¹ Esclat es el nombre de un supermercado

llevarme la tele... a ver siempre he encontrado soluciones para sacar cuatro dinero de más..."

Las redes sociales también acolchonan la situación "Si quiero laurel, conozco algún abuelito que tiene su parcela, y "oye!" le digo "JR tráeme laurel, cuatro cebollitas!", Porque me conocen todos allá en la granja, y muchos tienen parcela ... Allí en la parcela ... y voy allí y tiene un poco de apio, un poco de esto, un poco de aquello y me llevo los cuatro feos que allí tirados y ya está! Y, aquí mismo! Quiero decir, y siempre tiene tomates o cosas..."

Juanita se ha dedicado siempre a la cocina, dice que le gusta, que ya de pequeña su padre sabía si había cocinado ella o su madre. Tal vez por este buen gusto por la comida encuentra una gran variedad de recursos para cocinar platos suculentos "con lo que sea"

Por ejemplo "la carne a la brasa ya no la puedes utilizar para hacer un guiso! No es como cuando está frita que la puedes hacer en un guiso, o la carne del caldo que puedes hacer una lasaña o unos macarrones... lo que sea! Vas aprendiendo con el tiempo! Igual que ahora si tienes cualquier cosa, con cualquier cosa te hago una comida! Que te las sabes arreglar con una nada!"

"...Pues las carcasas de pollo, pues con un poco de apio, no? Y cuatro patatas, porque eso, a ver... cuesta 20 duros, como digo yo, o dos euros... pues le das una buena hervida! Vas "al moro"¹² dame huesos pa'l perro! "... o no tengo perro, pero él no lo sabe si tienes perro... pero el moro tiene huesos de ternera y te los regala! Y en cambio vas a una carnicería y te los cobran! Premio? Y entonces si pones tres huesos de ternera... a veces me he encontrado un jamón tirado en el contenedor, y yo me lo he mirado bien, que no tuviera agujeros de bichos, y después me lo he llevado a casa, me lo he remirado, le he pegado una buena lavada y lo he pasado por aceite! Si he podido recuperar el jamón, he recuperado el jamón! Porque el aceite lo ablanda. Que no he podido recuperar el jamón? He cogido el hacha y pa'l caldo! Venga! Otra cosa más al caldo! Más las cuatro patas de pollo que antes se vendían y las carcasas de pollo y cuatro patatas, pues yo ya tenía el caldo! Ya tenía para hacer sopa! Las carcasas las desmenuzaba y ya tenía allí para hacer

¹² Se refiere a una tienda marroquí

macarrones... para hacer una macarrones de pollo... y las patatas... la patata hervidas con un poco de col o judías verdes, o cuatro verduras, para hacer bonito y ya lo tenías allí!! O la patata chafada con aceite! Que también a los niños les gustan mucho y un trozo de jamón, o un huevo duro, con la patata... a ver!"

"También tengo muchos aparatos de cocina, y al tener muchos aparatos de cocina , ¿qué pasa? Que si no tienes para cocinar, tienes una tostadora para tostar el pan. Si tienes pan duro, puedes tostar el pan, le pones ajo, aceite, atún, un trozo de jamón, un trozo de queso y a tomar por culo! Mi Nicole, la pequeña, de puta madre! Y el Ian, pues también "si no me lo tuestas mucho!" Así tostado, pero no quemado... en cambio la otra no! Y así vas enseñando a los críos a comer lo que hay! Que te falta el butano, pues tómatelo de otra manera... no? Pero claro, es una putada! Porque si tienes que duchar... o... ¿no? Pero a mí la vitro cerámica es que no me gusta tampoco."

Le preguntamos si se han encontrado con que no pudiera comprar ni una barra de pan y nos contesta: *"Pues sí!, Si! ... A ver... sí y no. Sí. Pero no, porque yo tengo muchas salidas, por lo que te acabo de contar con el pan y... Pero sí que no he tenido ni un duro para poner gasolina e ir a la farmacia y comprarme mis medicinas. A mí en casa de comida no me ha faltado nunca! Normalmente si vienes a mi casa también hay coca-cola o hay fanta, o hay Nестea... Es del barato, de marca Día, de 60 céntimos, y también mi brikito de vino ... Total, que sí, que no he tenido un duro para poner gasolina e ir al chatarrero y me he tenido que buscar la vida, o pedir dinero o yo qué sé! Ahora pues sí... pero a mí en mi casa de comida no me ha faltado nunca! He estado dos semanas esperando el butano, porque hasta el día 10 no cobraba, porque hasta el 25 que no cobras, pues no podía coger el butano, y nos hemos duchado como hemos podido, correcto? Pero de comida no ha faltado! porque yo me busco la vida como sea!"*

CASO 2

El segundo estudio de caso es Lidia, que tiene 30 años y un hijo de 8 años. El padre del niño no le pasa nada. Justo cuando la entrevistamos ha empezado a trabajar, pero llevaba dos años parada. *"Ahora bien, pero me ha costado un año... casi 2 años! Me ha costado! He estado más de un año y medio en el paro... (ahora sí que tengo) bien, empecé con Save*

the Children y ahora con lo de la ferretería. Antes estaba haciendo de educadora en la escuela y me echaron, he estado un año y medio en el paro. Bueno, cobrando paro unos meses, después sin paro. De educadora infantil estaba. Estuve casi 4 años."

Este año tuvo problemas con que le dieran la beca de comedor de su hijo, pero al final lo resolvió. *"Este año tuve problemas, porque no me la dieron, y yo me enfadé, porque cuando yo trabajaba siempre me dieron el 50%, ¿por qué ahora que no estoy trabajando no me dan el dinero? Pero se ve que al entregar la declaración de la renta, la última que haces, pues claro, todavía constaba que yo estaba trabajando de educadora, y entonces me la denegaron, y entonces me puse un pañuelo en la cabeza y le dije (a la trabajadora social) "¿me la das ahora?" y me dieron el 75%! Con un pañuelo de éstos, del cuello... (y la chica te conocía?) Sí! "X", del casal, de servicios sociales de aquí dl pueblo, y le dije, tengo que venir así? Pues, vendré así! Y le digo "ahora me la das!?" ... Y me llegó la carta a casa con el 75%".*

Cuando las cosas se han puesto difíciles le ha ayudado su familia: su madre, su hermana y su tía. Cuando ya no pudo pagar el alquiler se fue a vivir con su madre, ella es quien compra la comida: *"La comida mi madre. La comida la pone toda ella. Mi madre trabaja en la pescadería del Caprabo, y entonces, claro, la comida lo compra todo ella. Yo lo único que compro es aquello, por ejemplo, la barra de pan del día, si ya voy a la panadería compro pan, o si algún día mi hijo dice "mamá quiero pizza", entonces voy y compro la pizza. Algún día sí hago compra, pero claro, cuando puedo. Porque no puedo! Si no puedo no puedo! Y también si es verdad, que a veces en vez de comprar cordero, compramos pollo! Porque claro, si no puedes, no puedes. Lo que no vas a comer bien un día para comer a siete mal!... Sí pero lo que pasa es que mi madre tiene la ventaja de que, por eso compra ella, que tiene descuento de personal, como trabajadora, y además hay muchas ofertas que sólo son para los trabajadores. Y como por ejemplo ahora que están haciendo las ofertas para los tiempos anticrisis, por ejemplo en una bandeja de ternera, o lo que sea, lo que lleva fecha de caducidad, frescos o no frescos, de todo! Y le faltan 3 o 4 días para caducar, te ponen dos paquetes y sólo pagas uno, pero pagas el más caro. Mi madre lleva carne de ternera, después la congela y ya está... de todo, ternera, pescado, de todo! Ella siempre hace la compra por eso, porque le sale más a cuenta. Y hay ofertas que entre el*

descuento que tienen allí, más el descuento personal, que yo que sé, si te tiene que costar 20 €, te cuesta 9! Y claro es una ventaja! Y casi toda la compra la hace ella. Yo compro las pijaditas de mi hijo, por decirlo de alguna manera.”

“y, mi tía! Mi tía me ayuda, le compra cosas a mi hijo ... por ejemplo vamos al Mercadona y ve unos yogures y si sabe que le gustan a mi hijo ya los compra. Le compra yogures, o le compra galletas o cosas así. Los sábados por la mañana como que también trabaja si lo tiene mi tía y le compra cosas, si lo tiene mi hermana le compra cosas. Y mi hermana como trabaja en el Mercadona, ella también nos compra cosas”

La época más difícil que pasó Lidia fue cuando se tenía que pasar con la ayuda de 400€ pagar el alquiler del piso, el coche¹³, etc. “Yo cobraba los 426€ que me servían para pagar el coche, el teléfono y cuatro cosas más. Del coche todavía me quedan dos años. Y fue cuando fui allí y yo con lo que tenía en casa, y yo pagaba todo, el piso 250€ de alquiler a mi exsuegra, y mi madre cada viernes venía con la bolsa de la compra! O sea que a mí me alimentaba ella! Y ya en febrero me fui a vivir con ella.”

Al preguntarle si ha pasado hambre en algún momento nos contesta que no, pero ha sido, porque su red familiar la ha sustentado:

No, la verdad... porque siempre había quien... o había mi tía, o muchas veces mi hermana cogía y me decía toma que te he comprado esto! Baja que estoy llegando! Y yo bajaba y me venían con la bolsa de la compra! O se iban mi tía o mi madre a comprar al Lidel o donde fuera y me venían con un montón de compra! Y siempre he tenido cosas aquí en el congelador de mi madre, de cuando hacían ofertas de pollo o cuando hacían ofertas de carne... mi abuela antes de que se muriera siempre compraba, o me decía toma te he comprado esto que está de oferta! Y te lo dejaba allí el congelador! Y gracias a Dios! Siempre he podido tirar! Pero sí que es verdad que alguna vez me he tenido que privar de algo. Nosotros estábamos muy acostumbrados a beber Coca-Cola cada día, y yo dije basta! Porque claro! Si no se puede, no se puede! Te cuesta 1'70-1'50€, porque si multiplicas que son dos personas y que 1L nos lo acabamos en un día, claro multiplica todo esto por 7 días a la semana! Y los fines de semana en beberás más! Y llega un

¹³ Todavía le quedan dos años para terminar de pagarlo

momento que dices no! Como ir a hacer el café en el bar! Lo siento, un día sí! Pero más no! Yo iba cada día! Por la mañana, dejaba el niño al cole e iba con mis amigas, yo dije, yo o siento pero yo no voy! No puedo 5€ cada día de lunes a viernes, yo no puedo hacerlo! Y luego por la tarde lo que quiera mi hijo! Yo no puedo estar tantas horas, tengo otros gastos! Yo con estos 5 € me puedo comprar un paquete y hacer el café en casa, que tengo más de café! Pero claro, hay muchas cosas, que las he tenido que recortar”

“Lo que miro más es la marca, yo soy de marcas blancas! A mí me da igual que sea de la marca Pescanova o como se diga! O que sean del Día, del Suma... me da igual! Eso sí el precio sí lo miro mucho! Intento coger cosas que sean bastante razonables, no?”

6. Conclusiones

Tal como hemos visto anteriormente podemos decir que la inseguridad alimentaria está compuesta de cuatro dimensiones: la cualitativa, la cuantitativa, la social y la psicológica. Eso muestra las experiencias individuales y de los hogares a las cuestiones de consumo de alimentos, y la distribución. Este fenómeno, es un proceso gestionable según la frecuencia la duración y la periodicidad en que refleja el grado de severidad de la situación por la que pasa la persona en cuestión, y los compromisos o recesiones del consumo alimentario. Los casos que hemos visto demuestran hasta dónde, cómo y cuánto se pueden controlar, o gestionar las situaciones precarias.

En los dos estudios de caso se advierte como la situación de Inseguridad Alimentaria afecta a la cantidad, a la calidad y el tipo de alimentos a los que se accede en los hogares y personas con menos recursos. Podemos notar como los informantes viven –o han vivido- en un contexto de precariedad que les hace pasar por la sensación de “no tener suficiente comida” o de no tener “comida segura” para poder alimentarse o, lo que es peor, para alimentar a sus hijos.

Por otra parte vemos como ciertas estrategias que pueden ser consideradas peligrosas o inseguras –como el recoger alimentos de los contenedores de basura- pueden conllevar a una situación de vulnerabilidad en la que se pueda verse afectada la salud de quienes practican dichas estrategias. Esto demuestra dimensión cualitativa de la inseguridad

alimentaria –patrones de consumo percibidos como nutricionalmente inadecuados; el uso de alimentos considera inadecuada o de calidad inferior.

La inseguridad alimentaria, tal como hemos visto en los casos estudiados, no solo afecta a la cantidad y calidad de los alimentos a los que se accede, sino que también crea incertidumbres o inseguridades sobre la adecuación y sostenibilidad del suministro de alimentos. Es decir, que crea lo que se ha llamado “*food anxiety*”, que podría traducirse como “ansiedad alimentaria”. Por ejemplo en el caso 1, aunque la informante refiera que “en su casa nunca ha faltado comida”, el hecho de que resuelva la cuestión alimentaria reciclando comida de los contenedores o yendo a un comedor social, denota que vive bajo una preocupación constante por resolver esta necesidad básica, lo que denota un estrés psicológico asociado a la inseguridad alimentaria.

Finalmente, nos referiremos ahora a la dimensión social de la inseguridad alimentaria, la cual refiere a estrategias para la obtención de alimentos (en un contexto de grave escasez de recursos) que se desvían de la normalidad socialmente aceptada (compra de alimentos), como pueden ser los programas caritativos de asistencia alimentaria, bancos de alimentos, el recurrir a la familia o amigos, etc. Dichas estrategias pertenecen al manejo o gestión del “proceso de inseguridad alimentaria” (Hamilton, Cook y Thompson 1995; y Scott). En ambos casos vemos como se recurre a ayudas para la alimentación (beca para el comedor escolar, y asistencia diaria al comedor social). Si bien es cierto que estas estrategias pueden conllevar sentimientos de impotencia, culpa y vergüenza asociada con la condición de pauperización que se está viviendo, la perpetuación de la situación de precariedad en España, hace que estas prácticas hayan tenido que practicarse por un número creciente de una población que antes no tenía que recorrer a estas ayudas, lo que hace que se vuelvan menos peyorativas y sean más aceptadas entre quienes tienen que pedir las.

Bibliografía

Akindes F. (1999). "Food strategies of urban households in Cote d'Ivoire following the 1994 CFA franc devaluation." *Food Policy* 24:479–493.

Avram, S., Figari, F., Leventi, C., Levy, H., Navicke, J., Matsaganis, M., Militaru, E., Paulus, A., Rastringina, O., & Sutherland, H., (2013). "The Distributional Effects of Fiscal Consolidation in Nine Countries" EUROMOD Working Paper No. EM 2/13, p. 10.

Babones SJ. (2008). "Income inequality and population health: correlation and causality." *Soc Sci Med.* 2008; 66:1614–26.

Bickel G, Nord M, Price C, Hamilton W, Cook J. (2000). "Guide to measuring food insecurity, revised." Alexandria, VA: US Department of Agriculture, Food and Nutrition Service.

Caritas Europa (2014). "The European crisis and its human cost: A call for fair alternatives and solutions." Caritas Europa, April 2014.

Caritas Spain (2013). "Spanish Crisis Monitoring Report, 2013."

Carmen Delia Dávila Quintana y Beatriz González López-Valcárcel. (2009). "Crisis económica y salud." *Gac Sanit.*, 23(4), 261-265.

Carney M. (2012). "Compounding crises of economic recession and food insecurity: a comparative study of three low-income communities in Santa Barbara County." *Agric Hum Values* 29:185–201.

Coates J, Frongillo EA, Rogers BL, Webb P, Wilde PE, Houser R. (2006a). "Commonalities in the experience of household food insecurity across cultures: what are measures missing?" *J Nutr* 136:1438S–1448S.

Coleman-Jensen A, Nord M, Andrews M, Carlson S. (2011). "Household food security in the United States, 2010." Washington, DC: US Department of Agriculture, Economic Research Service.

Corbett J. (1988). "Famine and household coping strategies." *World Dev.* 16:1099–1112.

Craig Hadley and Deborah L. Crooks (2012). "Coping and the biosocial consequence of food insecurity in the 21st century." Wiley Periodicals, INC.

Darmon N, Drewnowski A. (2008). “Does social class predict diet quality?” *Am J Clin Nutr.* 87:1107–1117.

Davies S. (1996). “Adaptable livelihoods: coping with food insecurity in the Malian Sahel.” *New York: Macmillan Press, St. Martin’s Press.* De Garine I, Harrison

De Marco M, Thorburn S, Kue J. (2009). “In a country as affluent as America, people should be eating: experiences with and perceptions of food insecurity among rural and urban Oregonians.” *Qual Health Res* 19:1010–1024.

De Marco M, Thorburn S. (2009). “The relationship between income and food insecurity among Oregon residents: does social support matter?” *Public Health Nutr* 12:2104–2112.

Dixon LB, Sundquist J, Winkleby M. (2000). “Differences in energy, nutrient, and food intakes in a US sample of Mexican-American women and men: findings from the third national health and nutrition examination survey, 1988–1994.” *Am J Epidemiol* 152:548–557.

Ebner, Y. (2010). “The Impact of the Economic Crisis on Health inequalities.” *Assembly of European Regions Conference on health inequalities.* AER.

European Commission, (2013). *Report of the Social Protection Committee: “Social policy reforms for growth and cohesion: Review of recent structural reforms”.* Luxembourg, Publications Office of the European Union. p. 43.

European Commission (2013a). “EU Employment and Social Situation: Quarterly Review June 2013.” Luxembourg: Publications Office of the European Union

European Commission (2013m). “Unemployment Statistics.” [Online] Accessed on February 12 at: http://epp.eurostat.ec.europa.eu/statistics_explained/index.php/Unemployment_statistics

European Commission (2013q). “Communication from the Commission: Annual Growth Survey.” Brussels 13.11.2013. COM (2013) 800 final.

Eurostat (2013a). “Real GDP Growth - Volume, Percentage Change on Previous Year.” [Online] Accessed on February 12 at: http://epp.eurostat.ec.europa.eu/tgm/refreshTableAction.do?tab=table&plugin=1&pcode=te_c00115&language=en.

Eurostat (2013L). “Gini coefficient of equivalized disposable income.” (Source SILC). [Online] Accessed on February 21, at:

<http://epp.eurostat.ec.europa.eu/tgm/table.do?tab=table&init=1&plugin=0&language=en&code=tessi190>

Eurostat (2013o). “People at Risk of Poverty after Social Transfers; Severely Materially Deprived People; People Living in Households with Very Low Work Intensity.”

Eurostat (2014). “At Risk of Poverty Thresholds” (source SILC). [Online] Accessed on February 12 at <http://appsso.eurostat.ec.europa.eu/nui/show.do>

FAO (2006). “Food Security. Policy Brief” no. 2. Available at: ftp://ftp.fao.org/es/esa/policybriefs/pb_02.pdf.

Ford JD, Olson CM. (2011). “Feeding the family during times of stress: experience and determinants of food insecurity in an Inuit community.” *Geogr J* 117:44–61.

Fundación FOESSA (2008). “Desigualdad, pobreza y privación” en V Informe sobre exclusión y desarrollo social en España 2008, (www.foessa.org/Componentes/ficheros/file_view.php?MTAxNDA%3D)

Hadley C, Mulder MB, Fitzherbert E. (2007). “Seasonal food insecurity and perceived social support in rural Tanzania.” *Public health Nutr* 10:544–551.

Instituto Nacional de Estadística - INE (2014). “Enquesta de població activa (EPA): Tasa de parados. 4º T 2013”. Published in January 2014 and accessed on February 12 at: http://www.ine.es/inebaseDYN/epa30308/epa_inicio.htm

Juanjo Càceres y Elena Espeitx (2006). “Cuines en migració: Alimentació i salut d’equatorians, marroquins i senegalesos a Catalunya.” Editorial Mediterrània S.L., Barcelona.

Kempson K, Keenan DP, Sadani PS, Adler A. (2003). “Maintaining food sufficiency: coping strategies identified by limited resource individuals versus nutrition educators.” *J Nutr Educ Behav*. 35:179–188.

Kerr R. (2005). “Informal labor and social relations in northern Malawi: the theoretical challenges and implications of ganyu labor for food security.” *Rural Sociology* 70:167–187.

Lee JS, Frongillo EA Jr. (2001). “Nutritional and health consequences are associated with food insecurity among U.S. elderly persons.” *J Nutr* 131:1503–1509.

- Leigh A, Jencks C. (2007). "Inequality and mortality: long-run evidence from a panel of countries." *J Health Econ.* 26:1–24.
- Lunn PG. (2000). "The impact of infection and nutrition on gut function and growth in childhood." *Proc Nutr Soc* 59:147–154.
- Lynch J, Smith GD, Harper S, et al. (2004). "Is income inequality a determinant of population health? Part 1. A systematic review." *Milbank Q.* 2004; 82:5–99.
- Martín Cerdeño V.J. (2014). "Treinta claves del mercado alimentario: pasado, presente y futuro" en *La Revista Distribución y Consumo*, N° 122. Mercasa. Accessed on february 13, at: <http://www.mercasa.es/publicacion/veranunciantes/196>
- Massey DS. (1988). "Economic development and international migration in comparative perspective." *Population and Development Review.* 1988; 14:383–413.
- Maxwell D, Caldwell R, Langworthy M. (2008). "Measuring food insecurity: can an indicator based on localized coping behaviors be used to compare across contexts?" *Food Policy* 33:533–540.
- Maxwell S. (2001). "The evolution of thinking about food insecurity." In: Devereux S, Maxwell S, editors. *Food security in sub-Saharan Africa*. London: ITDG. P 13–31.
- McIntyre L, Glanville NT, Raine KD, Dayle JB, Anderson B, Battaglia N. (2003). "Do low-income lone mothers compromise their nutrition to feed their children?" *CMAJ* 168:686–691.
- Melgar-Quinonez HR, Zubieta AC, Mknelly B, Nteziyaremye A, Gerardo MF, Dunford C. (2006). "Household food insecurity and food expenditure in Bolivia, Burkina Faso, and the Philippines." *J Nutr* 136:1431S–1437S.
- Nelson D, Finan T. (2009). "Praying for drought: persistent vulnerability and the politics of patronage in Ceara, northeast Brazil." *Am Anthropol* 111:302–316.
- OECD, (2013de). "OECD Employment Outlook 2013. How does Spain compare?" OECD Publishing. July 2013.
- Radimer K. (1990). "Understanding hunger and developing indicators to assess it" [dissertation]. Ithaca: Cornell University.
- Renzaho AM, Mellor D. (2010). "Food security measurement in cultural pluralism: missing the point or conceptual misunderstanding?" *Nutrition* 26:1–9.

Rose D. (1999). "Economic determinants and dietary consequences of food insecurity in the United States." *J Nutr* 129:517–520.

Scrimshaw NS, Taylor CE, Gordon JE. (1968). "Interactions of nutrition and infection." Geneva: World Health Organization. 329 p.

Tarasuk VS, Beaton GH. (1999). "Women's dietary intakes in the context of household food insecurity." *J Nutr* 129:672–679.

Vásquez-LeóM. (2009). "Hispanic farmers and farmworkers: social networks, institutional exclusion, and climate vulnerability in southeastern Arizona." *Am Anthropol* 111:289–301.

Weiser SD, Tsai AC, Gupta R, Frongillo EA, Kawuma A, Senkugu J, Hunt PW, Emenyonu NI, Mattson JE, Martin JN, Bangsberg D. (2011a). "Food insecurity is associated with morbidity and patterns of healthcare utilization among HIV infected individuals in rural Uganda." *AIDS* 26:67–75.

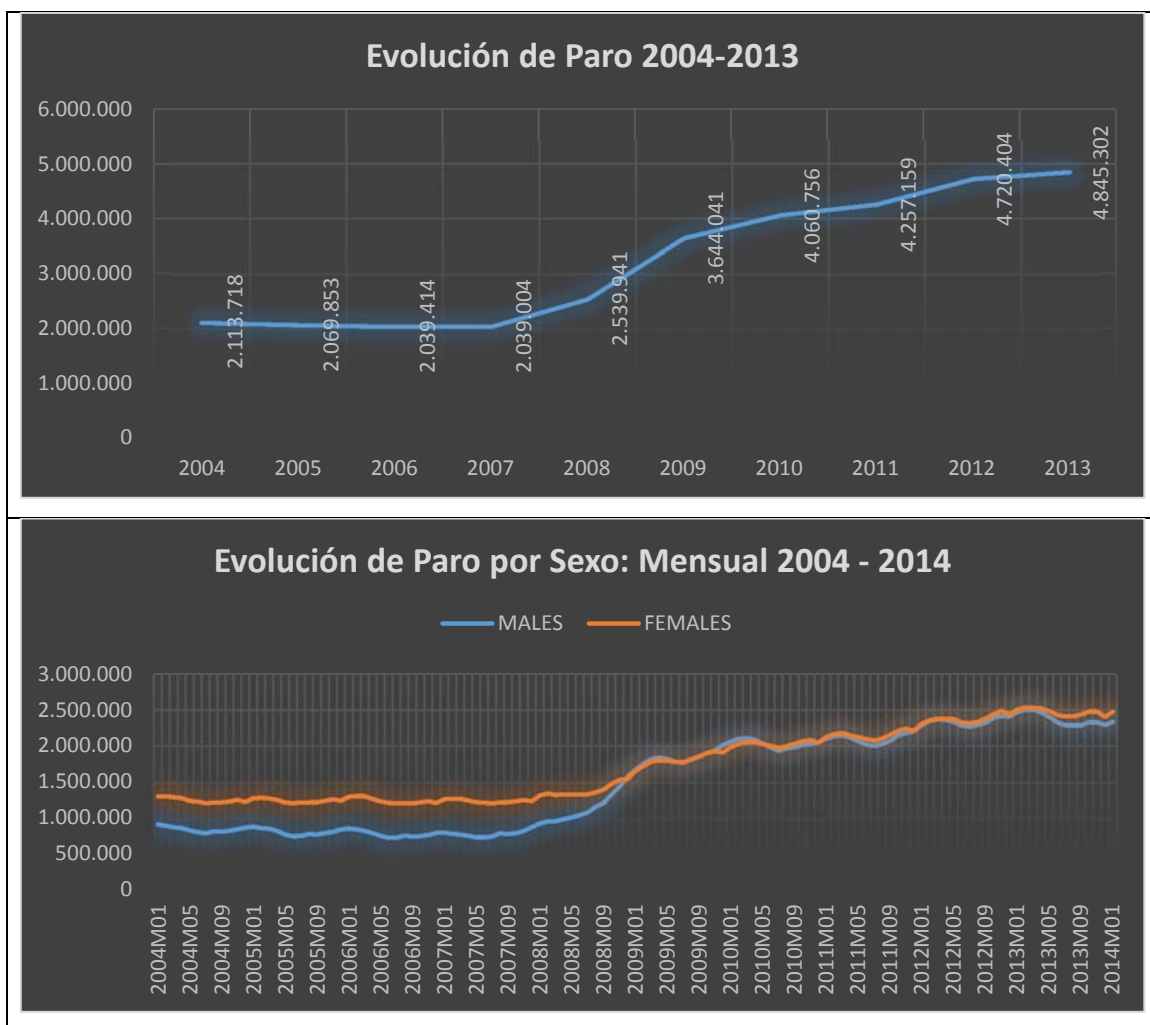
WHO. (2009). "Health in times of global economic crisis: Implications for the WHO European Region." Regional Committee for Europe. Fifty-ninth session (p. 23). Copenhagen: WHO.

Yap J, Celia R, Cuenca J. (2009). "Impact of the global financial and economic crisis on the Philippines." Philippine Institute for Development Studies. Discussion Paper Series No. 2009-30. Available at: <http://publication.pids.gov.ph/details.php?pid54499>

Zizza CA, Duffy PA, Gerrior SA. (2008). "Food insecurity is not associated with lower energy intakes." *Obesity (Silver Spring)* 16:1908–1913.

Hamilton,W., Cook,J., Thompson,W. et al. (1997). "Household Food Security in the United States in 1995. Summary Report of the Food Security Measurement Project." Alexandria VA: United States Department of Agriculture.

Grafico 1: Evolución Paro En España



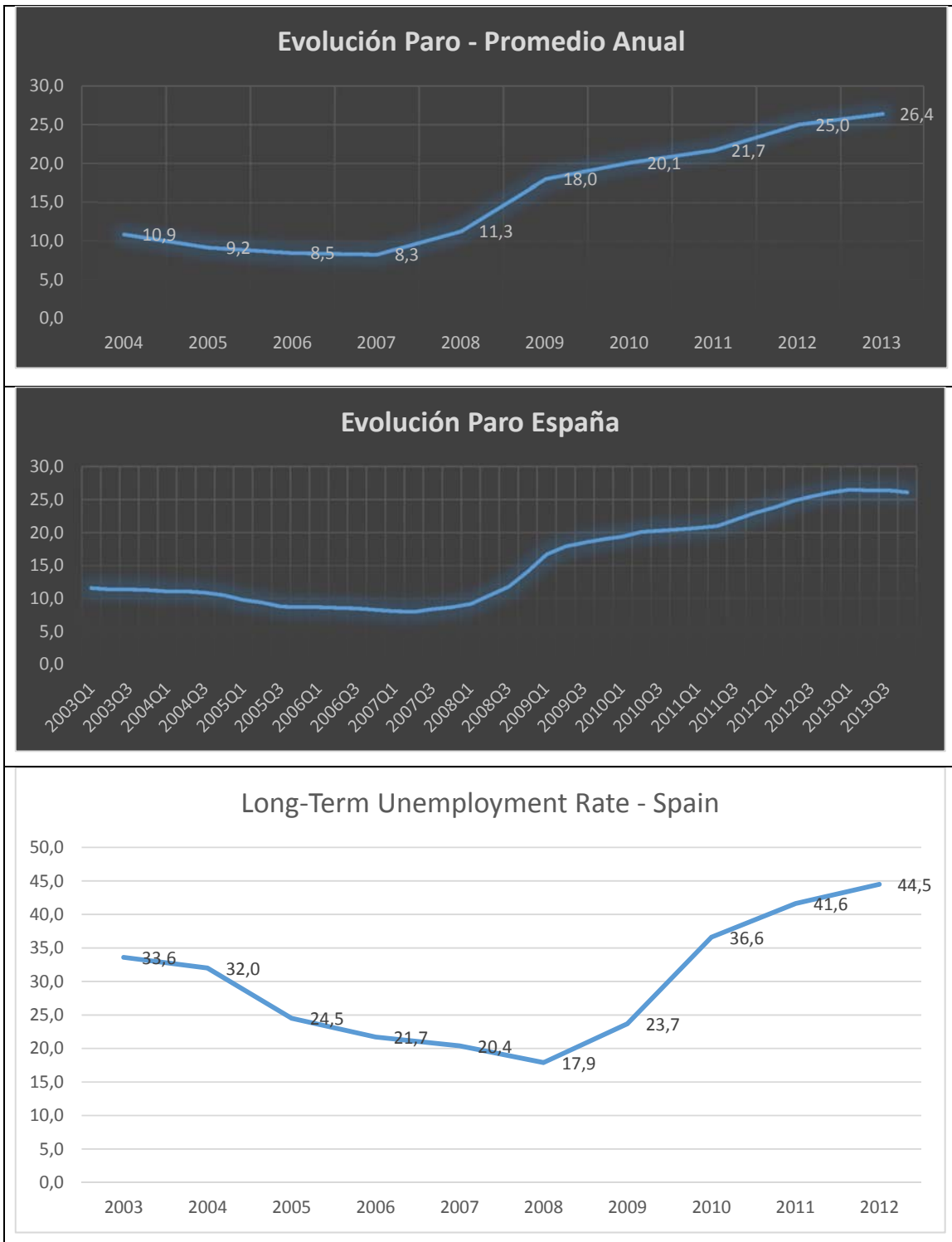
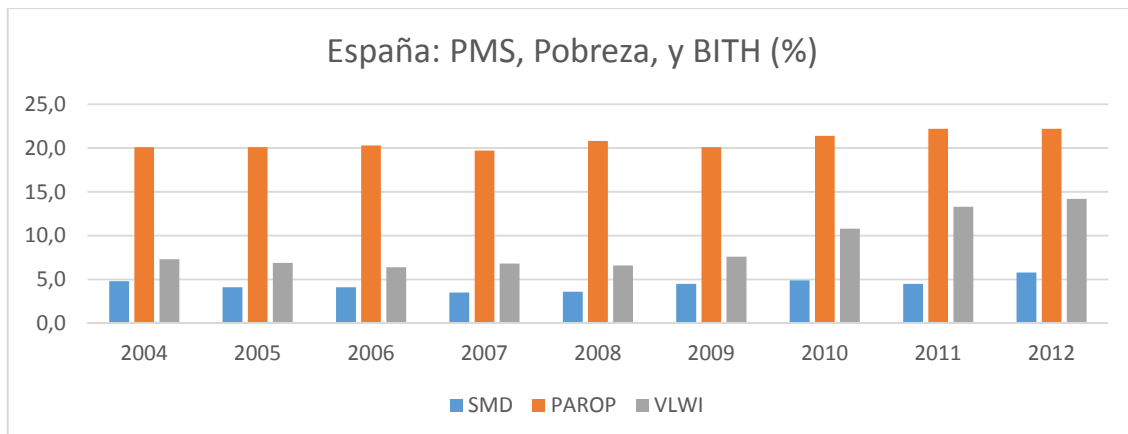


Grafico 2. PMS, Pobreza y BITH



LA INFLUENCIA DE LA INFORMACIÓN SOBRE LAS ACTITUDES HACIA LAS NUEVAS TECNOLOGÍAS APLICADAS A LOS ALIMENTOS ¹

Elena Espeitx Bernat (Universidad de Zaragoza) eespeitx@unizar.es

Luis Cantarero Abad (Universidad de Zaragoza) lucan@unizar.es

F. Xavier Medina Luque (Universitat Oberta de Catalunya) fxmedina@uoc.edu

Juanjo Cáceres Nevot (Universitat Oberta de Catalunya) jjcaceres@uoc.edu

1.Introducción

A lo largo de los últimos años han surgido un gran número de tecnologías que tienen como objetivo el incorporar nuevas características o valores añadidos a los productos alimentarios. Entre las mismas se cuentan los alimentos modificados genéticamente, los alimentos funcionales, las nuevas tecnologías de conservación (por irradiación, por altas presiones, por campo eléctrico pulsado, etc.) o nuevas aplicaciones basadas en la nanotecnología, entre otras. Como resultado de todo ello, existen actualmente en el mercado europeo todo un conjunto de alimentos, ingredientes alimentarios y materiales en contacto con alimentos que han sido obtenidos mediante la aplicación de algunas de estas técnicas, así como una gran variedad de productos en desarrollo, que accederán en los próximos años a los circuitos de distribución. Sin embargo, la introducción en el mercado de las innovaciones obtenidas mediante todo este abanico de tecnologías se encuentra sometida a un proceso de aceptación por parte de los consumidores, que puede caracterizarse por la existencia de respuestas mayoritarias de rechazo ante las mismas. En principio, el uso de dichas tecnologías se asocia a la incorporación de nuevas características que confieren a los alimentos diferentes valores añadidos que los consumidores habrían de apreciar, ya sea mayor seguridad alimentaria, mayores beneficios nutricionales, menor consumo energético y de recursos en su producción, nuevas características sensoriales o mayor durabilidad, entre otras. Pero al mismo tiempo, los riesgos que pueden atribuirse a su uso y la incertidumbre que suscita su utilización en las

¹ Este texto es resultado del proyecto *Actitudes sociales hacia la utilización de nuevas tecnologías en los alimentos: análisis del riesgo de rechazo por parte de los consumidores españoles*, de la convocatoria de proyectos de I+D del Ministerio de Ciencia e Innovación y cuyo periodo de desarrollo serán los años 2011-2013 (CSO2010-16748).

primeras etapas de su desarrollo, son susceptibles de hacerse más relevantes que sus beneficios para la ciudadanía y desencadenar actitudes de rechazo. Es por este motivo que se ha señalado que las actitudes que los consumidores expresen sobre cada una de estas tecnologías puede determinar su acogida en el mercado y los riesgo que los consumidores asocien a las mismas significarse como el principal freno para la difusión de los productos en que se hayan utilizado (Cardello et al., 2007).

Así lo indica, por ejemplo, el grado de oposición que todavía suscita entre la ciudadanía europea la biotecnología aplicada a la alimentación. Según los datos recogidos en el conjunto de países de la Unión Europea, el rechazo alcanzaría a tres cuartas partes de la población. Lo mismo sucede con la utilización de la clonación animal para la obtención de productos alimentarios, que genera la oposición de más del 80% de la población (European Commission, 2010). Ante este escenario, existe un interés creciente desde las ciencias sociales en identificar los factores que suscitan actitudes de aceptación y rechazo en cada tipo de tecnología aplicada a los alimentos. La investigación en este ámbito se enfrenta al reto de analizar cual es el grado de aceptación o rechazo de cada una de las nuevas tecnologías, el grado de variabilidad existente en las actitudes ciudadanas hacia las mismas, los factores que intervienen en la generación de estas actitudes y también otra cuestión importante, la influencia de los conocimientos y del procesamiento de nueva información sobre las mismas en la modificación de dichas actitudes.

En este último aspecto se centra el presente trabajo, en los procesos de cambio de las opiniones y las actitudes hacia las nuevas tecnologías alimentarias motivados por la recepción de nueva información. Hasta la actualidad, si bien se ha desarrollado cierta investigación sobre los efecto de la información emitida a los consumidores sobre beneficios y riesgos de las nuevas tecnologías, apenas se ha empezado a abordar la forma como la sopesan y la interiorizan (Popa, M. E. y Popa, A., 2012). En este sentido, nos hemos centrado en dos tipos de tecnologías: las biotecnologías alimentarias y la tecnología de conservación por altas presiones hidrostáticas. Mientras la primera corresponde a todas las aplicaciones de la modificación genética en el ámbito alimentario, la tecnología de las altas presiones hidrostáticas forma parte de las denominadas tecnologías de conservación por inactivación, un conjunto de técnicas que tienen como objetivo la destrucción bacteriana mediante varios procedimientos que, al mismo tiempo, permiten preservar las cualidades organolépticas de los productos y presentarlos en formatos que permitan una fácil manipulación.

La comunicación se estructura en tres partes: en un primer apartado se lleva a cabo un estado de la cuestión sobre la investigación realizada alrededor de la aceptación social de las nuevas tecnologías aplicadas a la alimentación, con el fin de presentar las dimensiones que se vienen considerando claves en la formación de actitudes, con especial énfasis en la influencia de la información y el conocimiento sobre la transformación de estas últimas. Posteriormente se expone nuestra propuesta metodológica, con objetivos, hipótesis de partida y técnicas utilizadas. El trabajo finaliza con una discusión sobre los resultados obtenidos hasta el momento.

2. Estado de la cuestión

La investigación internacional sobre aceptación social de las nuevas tecnologías alimentarias se remonta fundamentalmente a la década de 1990, cuando se realizaron las primeras aproximaciones a los riesgos percibidos en la comercialización de alimentos modificados genéticamente y en la utilización de la irradiación sobre los alimentos. Parte de los enfoques teóricos sobre los que se basan estos trabajos se sustentan, además, en estudios precedentes de caracterización de la percepción del riesgo por parte de los consumidores y particularmente de los riesgos relacionados con los alimentos (Oser, 1978; Slovic, Fischhoff & Liechtenstein, 1985; Slovic, 1987). Posteriormente, ha sido la biotecnología agroalimentaria la que ha acaparado la mayor parte del esfuerzo investigador, en parte a causa de los debates sociales que ha suscitado (Cáceres, 2010), evidenciándose que la aceptabilidad de la modificación genética es mayor en productos no alimentarios que en productos alimentarios (Christoph et al., 2008; European Commission, 2010). En este tema en concreto, la literatura existente en el ámbito internacional es muy abundante y sobre la misma se han llevado ya a cabo numerosas revisiones y meta-análisis (Bredahl, 1998; Lusk et al., 2005^a; Costa Font, 2008), pero la investigación se ha ampliado también a un gran número de tecnologías emergentes, con especial atención a las nanotecnologías. En cuanto a las tecnologías de conservación, las más estudiadas son las radiaciones ionizantes, pero la comercialización de productos en que se han utilizado altas presiones hidrostáticas ha propiciado, estos últimos años, el incremento del interés por cómo éstas son percibidas por la ciudadanía. A continuación se presentan los diferentes ámbitos de análisis abordados la actualidad.

2.1. Percepciones de riesgo y beneficio

Los análisis que se centran en las valoraciones sobre los beneficios y riesgos de nuevas tecnología representan una parte muy destacada de los trabajos realizados. Sus primeros fundamentos teóricos se encuentran en los trabajos sobre percepción del riesgo desarrollados bajo el paradigma psicométrico, en los años 1970, para examinar las percepciones públicas del riesgo hacia la energía nuclear, entre otras. Dicho paradigma, sin embargo, ha mostrado sus limitaciones en el caso del riesgo alimentario, puesto que se señala que la percepción es multidimensional y debe incluir no solo los riesgos para la salud sino también, entre otros, los relacionados con el medio ambiente, la economía, los animales y las futuras generaciones (Holl & Gaskell, 2008). Gran parte de los trabajos argumentan que la percepción de riesgo depende de un número determinado de características, entre las más destacadas su impacto en el sabor, comodidad, valor nutricional, seguridad percibida de la tecnología, magnitud del riesgo que la tecnología reduce y el impacto de la tecnología sobre el medio ambiente (Popa, M. E. y Popa, A., 2012). También se ha puesto el énfasis en el hecho de que si el riesgo se percibe como involuntario, no natural o potencialmente catastrófico y si el riesgo afecta más a la salud que al medio ambiente, se incrementan las percepciones públicas de riesgo (Gaskell, 2000). Algunos autores destacan además los aspectos técnicos, políticos y culturales de la aceptabilidad del riesgo y el concepto de incertidumbre (López Cerezo y Luján, 2000; Luján y López Cerezo, 2003).

Por tecnologías, varios son los estudios que la disposición a adquirir alimentos genéticamente modificados estarían directamente relacionadas con la percepción de riesgos y beneficios (Siegrist, 2000; Magnusson y Hursti, 2002; Chen, 2007; Costa Font y Mossialos, 2007). A la modificación genética y a la irradiación, además, se le atribuirían los mayores riesgos, mientras que las altas presiones despertarían menores suspicacias (Cardello: 2007). En efecto, las altas presiones hidrostáticas, comparadas con otras nuevas tecnologías suelen obtener mejores valoraciones (Mireaux et al., 2007), aunque otros trabajos han subrayado también las reticencias manifestadas por los individuos hacia estas técnicas (Lampila y Lähtenmäki, 2007).

En cuanto a los beneficios, se ha destacado la importancia de los asociados a la salud y el medio ambiente y la necesidad de que los consumidores perciban beneficios tangibles para que adopten una actitud favorable hacia las nuevas tecnologías. En la provincia de Shangai (China), donde se había detectado una gran prevalencia de defectos del tubo neural en el

nacimiento, se evaluó mediante una encuesta la aceptación de un tipo de arroz rico en ácido fólico obtenido por modificación genética. Los resultados mostraron que el 62,2% de los entrevistados aceptaría el nuevo arroz y además se comprobó estadísticamente tanto la influencia directa en la respuesta de las percepciones de riesgo y beneficio, como del conocimiento objetivo (De Steur et al., 2009). Otros estudios han confirmado también en otros ámbitos esa relevancia del factor salud en la formación de actitudes favorables a las nuevas tecnologías (Christoph, 2008).

En cuanto a los beneficios ambientales, se ha observado en algunos casos que tras los efectos beneficiosos para la salud, podría ser el factor que genera mejor disposición al consumo de los alimentos modificados genéticamente (Magnusson y Koivisto, 2002). También se ha apuntado que la ausencia de beneficios percibidos conduce mayoritariamente a cuestionar la necesidad y la utilidad de las innovaciones tecnológicas, así como a acentuar el riesgo percibido y las inquietudes morales (Gaskell, 2000). La información aparece también como un factor clave: un estudio experimental mostró que recibir información sobre los beneficios para el consumidor de una variedad de soja modificada genéticamente disminuía la percepción de riesgo e incrementaba la satisfacción ante el consumo de semillas de soja (Brown y Ping, 2003).

En cuanto a las tecnologías de conservación, un estudio cualitativo realizado en varios países del este y el noreste de Europa sobre zumos y alimentos para bebés conservados mediante tecnologías de altas presiones hidrostáticas y de campo eléctrico pulsado, mostró que los consumidores percibían más ventajas en los productos obtenidos con estas tecnologías por la naturalidad del producto, la mejora en el sabor y el alto contenido nutricional, mientras que las principales desventajas se asociaban a la falta de información sobre las mismas tecnologías. En cuanto a la valoración de las tecnologías en sí, como principales ventajas se destacaron el bajo impacto ambiental y la mayor naturalidad de los productos resultantes. No obstante, también se planteaban inquietudes acerca de los efectos para la salud o el precio más elevado de los productos.

2.2. Factores sociodemográficos y económicos

En este ámbito, la investigación ha tendido a poner de manifiesto diferencias de género y edad en cuanto a la percepción de nuevas tecnologías. Así, las mujeres aparecerían como más preocupadas, con actitudes menos favorables y con menor probabilidad de percibir sus

beneficios mientras que los estudiantes manifestarían percepciones más positivas de las biotecnologías (Eurobarometer, 2005). Sin embargo, también se han realizado estudios que no han identificado diferencias significativas en función de estas dos variables (Teisi, 2009), lo que suscita la necesidad de establecer diferencias teniendo en cuenta un mayor número de variables. Otros factores sociodemográficos identificados como influyentes sobre la aceptación ha sido el nivel socioeconómico, el nivel de ingresos, nivel educativo, así como el origen geográfico, entre otros (Ronteltal, 2007).

Por otro lado, los estudios de grupos sociales han permitido matizar los resultados de los trabajos que muestran una conexión directa entre la aceptación de la biotecnología y la percepción de beneficios ambientales y para la salud. Así, una exploración de la aceptación de la biotecnología entre miembros de organizaciones medioambientales y entidades opuestas a la modificación genética mostró una amplia desconfianza hacia el argumento de que las nuevas tecnologías ofrecen beneficios adicionales para los consumidores o el medio ambiente, mientras que los riesgos que podían reportar en el futuro eran percibidos muy superiores a los potenciales beneficios (Hall y Moran, 2006). Del mismo modo, se han observado diferencias apreciables entre población experta y población no experta. Así, los ciudadanos no expertos perciben que las aplicaciones de la biotecnología conllevan mayor riesgo que los expertos, pero ambos colectivos coinciden en considerar las aplicaciones alimentarias como generadoras de mayor riesgo que las médicas. Es decir, por un lado, los expertos perciben ambos tipos de aplicaciones como menos nocivas y más útiles y, por otro lado, subrayan que los riesgos atribuidos a las aplicaciones médicas son más familiares y más reconocidos tanto por parte de los ciudadanos no expertos como por los científicos. (Savadori et al., 2004). También se ha insistido en la relevancia del contexto social para la interpretación de los procesos de aceptación. Se ha subrayado la importancia de las normas sociales y culturales, si bien pocos estudios han adoptado hasta el momento la perspectiva de cómo el sistema social caracteriza la aceptación de las nuevas tecnologías (Ronteltap et al., 2007).

La existencia de diferencias entre países en cuanto a la aceptación de los alimentos modificados genéticamente ha sido también una observación recurrente a lo largo de los años y en diferentes estudios. En el caso de Europa, los Eurobarómetros también han reflejado esa diferencia y sus variaciones a lo largo del tiempo. Se ha distinguido, por ejemplo, un cierto apoyo en el sur de Europa en contraste con una actitud negativa en los países nórdicos o Polonia (Costa Font, 2008). En Estados Unidos la aceptación ha sido también mayor que en Europa (Gaskell, 2000). En otros grandes países como China, estos productos contarían también con una aceptación amplia (Huang et al., 2006; Lü, 2006).

En el ámbito económico, la principal inquietud ha sido el abordaje de los factores que inciden sobre disposición a la compra. Entre éstos, el precio, el buen sabor y la conveniencia aparecen como los más importantes (Bruhn, 2008; Lyndhursts, 2009). Además, de acuerdo con Jaeger et al. (2004), informar sobre los beneficios de la producción de alimentos modificados genéticamente mejora en algunos casos la aceptabilidad de pagar un precio superior para consumir estos productos. También mediante los Eurobarómetros ha sido posible establecer que el 56% de los europeos consideran que comprarían alimentos modificados genéticamente si fueran más sanos y el 51% si contuvieran menos residuos de pesticidas. Sólo un 36%, en cambio, los comprarían si fueran más baratos. (Gaskell et al., 2006).

2.3. Actitudes de los consumidores

Varios autores han propuesto en los últimos años que la comprensión de la aceptación o el rechazo de las nuevas tecnologías alimentarias y particularmente de los alimentos modificados genéticamente debe partir del concepto de actitudes como marco de análisis. Se considera, así, que entre los diferentes factores que influyen en la aceptación y rechazo de las mismas, tanto las actitudes como las creencias y las opiniones de sus potenciales consumidores son relevantes y pueden ser en ciertos casos decisivas, particularmente en la elección y compra de algunos productos que se presentan como alternativos a los convencionales: alimentos modificados genéticamente, alimentos ecológicos o alimentos funcionales (Popa M. E. y Popa, A. 2012). En el estudio de las actitudes hacia la biotecnología aplicada a la alimentación se agrupan éstas en tres grandes grupos: positivas, negativas y ambivalentes, aunque otros autores consideran que hay que ampliar la clasificación con una cuarta tipología: las actitudes indiferentes (Poortinga y Pidgeon, 2006). Además, las actitudes hacia cuestiones como la biotecnología alimentaria se enmarcarían en un sistema general de actitudes que incluye actitudes hacia la naturaleza, la tecnología o el mercado, profundamente arraigadas y difícilmente modificables, y que solo serían cambiables mediante la experiencia en el uso y aportando beneficios claros a los consumidores (Grunert et al. 2003).

Otros autores han puesto el énfasis en el componente afectivo de las actitudes, señalando que éste puede tener un papel destacado en la percepción del riesgo y han introducido el modelo del riesgo como sentimiento, modelo muy aplicable y aplicado en la percepción del riesgo alimentario. Combinando también las emociones con la percepción de riesgo, Slovic y otros

proponen atender a la importancia del efecto heurístico (Peters, Burraston y Mertz, 2004; Slovic et al., 2002, 2004). Paralelamente, se ha examinado la utilidad de la escala de neofobia alimentaria (Pliner&Hobden, 1992) para examinar la disposición de los consumidores a consumir productos asociados a nuevas tecnologías alimentarias, sin que se hayan apreciado relaciones consistentes entre neofobia y aceptación (Siegrist, 2008). Por este motivo, recientemente se ha construido un nuevo instrumento psicométrico: la escala de neofobia hacia la tecnología alimentaria (Cox y Evans, 2008).

También algunos trabajos han examinado cómo influye la confianza en las instituciones en la actitud hacia las nuevas tecnologías. En unos casos, se han evidenciado relaciones entre confianza en las instituciones relacionadas con el desarrollo de estas tecnologías y la atribución de más beneficios que riesgos (Tanaka, 2004), si bien se ha matizado que no todas las instituciones son relevantes para conseguir un impacto directo en la aceptación (Siegrist et al., 2007). Se ha observado también que la aceptación pública está influenciada por la credibilidad percibida de los datos disponibles, el rigor de las políticas regulatorias, la actuación imparcial de los reguladores y por la responsabilidad demostrada de la industria (Bruhn, 2007). En el caso de la biotecnología, se ha comprobado que las actitudes generales hacia los científicos y la confianza en las instituciones científicas se asocia positivamente con la percepción de beneficios en sus aplicaciones (Chen y Li, 2007) o que la falta de confianza en las organizaciones con más recursos y responsabilidades para garantizar la seguridad alimentaria de los organismo genéticamente modificados aparece como el principal obstáculo para su aceptación (Lang et al., 2005). La confianza en las instituciones públicas y en la industria alimentaria también tendrían un papel influyente en la generación de confianza en los ciudadanos hacia las nuevas tecnologías en general (Ronteltap, 2007). Por el contrario, la percepción de ocultación de incertidumbre por parte de las instituciones reguladoras incrementaría la percepción de riesgo (van Kleef et al, 2006).

Asimismo, una de las carencias de la investigación en este ámbito es la consistencia entre el comportamiento prospectivo que se deriva de las actitudes (el que se declara que se haría) y el que se daría en una situación real, en la medida que si bien la relación entre actitudes y comportamiento prospectivo resulta fuerte, no lo es tanto cuando se relacionan actitudes con el comportamiento en la realidad. Para explicar esta diferencia y comprender el comportamiento resultante se ha considerado necesario atender el resto de factores que influyen en la decisión, tanto factores externos (económicos, marco familiar, norma social...) y externos (valores, actitudes, creencias, posiciones morales...) (Lyndshurt, 2009).

Por último, en cuanto a la formación de actitudes hacia las altas presiones hidrostáticas, una revisión de los estudios realizados ha puesto de manifiesto que se construyen de manera similar al resto de tecnologías, basándose sobre todo en tres aspectos concretos: en los riesgos y beneficios asociados a su uso, en valores y creencias más generales (como la confianza hacia las nuevas tecnologías) y en la experiencia. Respecto a este último aspecto, se ha señalado que el acceso a los productos tratados mediante altas presiones favorece la familiaridad con los mismos, lo cual mejora su aceptabilidad (Olsen, 2010).

2.4. Información, conocimiento y cambio de actitudes

En el ámbito que nos ocupa, hay que tener en cuenta también la forma cómo las actitudes se construyen y se modifican –el cambio actitudinal-, mediante qué procesos y bajo la influencia de qué factores. En relación concretamente al cambio de actitud que se produce a raíz de la recepción de información nueva, las teorías sobre influencia social, entre ellas la de la persuasión, han proporcionado un marco teórico sobre el que sustentar el análisis. Así ha sido también en el estudio del tema que nos ocupa, el de la aceptación o rechazo de las nuevas tecnologías alimentarias (Frewer 2003).

La teoría de la persuasión, en concreto, se centra en las variables que median el impacto de la comunicación sobre las actitudes y creencias. Hovland ya señaló en su momento (1959) que el cambio de actitud no se produce automáticamente, de manera lineal y mecánica, tras la recepción de un mensaje. Para que se produzca, deben confluír todo un conjunto de condiciones previas, la primera de las cuales es que se atienda la información y ésta no es siempre atendida: en nuestro contexto cultural saturado de mensajes, la parte de mensajes desechados –no atendidos- supera en mucho a la parte que se atiende, es decir, que aquella que recibe algún tipo de procesamiento y que puede, por tanto, llegar a ser interiorizada. En primer lugar, porque los mensajes, para ser atendidos, deben ser previamente percibidos como relevantes por el receptor y esto muy a menudo no sucede. Es también preciso que el mensaje sea comprendido, que el sentido que le ha querido atribuir el comunicador sea el mismo –o más o menos equivalente- que el que le atribuye la persona que lo recibe y esto tampoco sucede siempre, sobre todo cuando se trata de comunicar sobre cuestiones sobre las que el receptor tiene pocos conocimientos previos, como en el caso que nos ocupa. En un estudio anterior (Espeitx, 2010), se evidenció con toda claridad la importancia y frecuencia de

errores de comprensión de mensajes persuasivos, que en aquel caso se referían a problemáticas medioambientales.

Otra condición para que un mensaje pueda acabar generando un cambio de actitud es que se le dedique un procesamiento activo (Petty y Cacioppo, 1986), pero este procesamiento de la información es costoso y no se realiza en primera instancia si no se percibe como realmente necesario. La mayor parte de veces se recurre a atajos que facilitan la tarea, permitiendo un tratamiento de la información rápido y poco exigente en esfuerzo. Se utilizan de manera recurrente heurísticos para interpretar de manera rápida los mensajes, se emplean analogías más o menos pertinentes o se emplea el recurso de la afinidad o la credibilidad del comunicador como mecanismo de evaluación fácil de contenido del mensaje. Se ha destacado que la afinidad con el comunicador y la credibilidad que se le atribuye propician una evaluación positiva del mensaje (Eagly y Chaiken, 1984), del mismo modo que la ausencia de afinidad y de credibilidad dan con frecuencia lugar a una evaluación negativa. En el caso que nos ocupa, un mensaje positivo sobre la seguridad de la modificación genética, emitido por un comunicador percibido como creíble, para un receptor con una actitud previa favorable, puede bastar para generar confianza y aceptación hacia las nuevas biotecnologías.

Pero, también debe tenerse en cuenta que el desacuerdo frontal ante los contenidos de un mensaje también pueden elicitar un procesamiento elaborado de la información, realizándose un esfuerzo considerable para confrontarla con las ideas previas. Pero esto no quiere decir que se vaya a producir un cambio de actitud, al contrario, puede reforzar la ya existente. En efecto, existe evidencia de que si una persona percibe las nuevas biotecnologías como peligrosas, se puede amplificar su actitud desfavorable hacia éstas si interpreta la información como sesgada en una determinada dirección (Frewer, Howard, Hedderley y Shepherd, 1989).

En efecto, buena parte de los proponentes de las nuevas tecnologías alimentarias parten del supuesto de que, si se quiere modificar las actitudes de rechazo y convertirlas en aceptación, basta con proporcionar al público reticente más información sobre éstas. Muy en particular, si se trata de información técnica y experta, y centrada en la presentación de los beneficios que pueden reportar. La idea subyacente es que la gente necesita ser “educada” -no simplemente informada- sobre los beneficios de la tecnología (Doubleday, 2001). Desde esta perspectiva, las actitudes de reserva o de rechazo ante las nuevas tecnologías alimentarias serían el resultado de un déficit de información y sobre todo de formación, por lo que bastaría con suplir este déficit. Pero, como se ha señalado, diferentes estudios han puesto en entredicho esta asunción (Teisi, 2009). Por un lado, ya que, como señala Frewer (2003), la perspectiva experta de la gestión técnica del riesgo no tiene por qué ser la perspectiva más relevante para

los ciudadanos no expertos. Por el otro, porque pueden no convencerlos de que los contenidos de estos mensajes no vienen determinados por los intereses de los actores directamente implicados o interesados en la promoción de estas tecnologías. Así, la capacidad de los mensajes sobre nuevas tecnologías de influir en las actitudes depende, sobre todo, de cómo se atienden, se interpretan y se interiorizan estos mensajes y esta interpretación está fuertemente mediada no sólo por la credibilidad que se otorga no sólo a los mensajes sino también a los mensajeros. En este sentido, son relevantes los intereses y motivaciones atribuidos a estos últimos, que se suelen identificar como actores implicados de manera más o menos directa con estas tecnologías (administración, empresas promotoras, científicos responsables de sus desarrollos).

Esta observación no es nueva, las perspectivas teóricas sobre el potencial impacto de la fuente de credibilidad en las reacciones ante la información tiene ya una larga tradición, la importancia de las características de la fuente es ampliamente reconocida en los modelos de comunicación y de cambio de actitud (McGuire, 1985). Pero conviene mucho no olvidarlo cuando se analiza el efecto de la información en las actitudes, muy en particular cuando, como sucede en el caso que nos ocupa, la carencia de conocimientos sólidos y experimentados sobre el tema incrementa la dependencia de estos criterios a la hora de evaluar los mensajes. Si, además, el formato en el que se presenta el mensaje es percibido como publicitario, la interpretación que se hace de sus contenidos está filtrada por esta percepción, disminuyendo su credibilidad.

Otro aspecto que se ha destacado es que los determinantes de la confianza pueden ser distintos de los determinantes de la desconfianza (Frewer 1996). La confianza suele relacionarse con la percepción de competencia, conocimiento e interés por el bienestar público del que emite el mensaje, mientras que la desconfianza se relaciona con la percepción que la fuente de información está distorsionando deliberadamente la información, promoviendo visiones sesgadas de la realidad, en el peor de los casos ocultando datos o incluso mintiendo. Si se percibe que una fuente sirve a los intereses de actores concretos, la credibilidad que se le otorga puede disminuir drásticamente. Y este tipo de atribución se hace con una gran facilidad, y de manera extensa, como hemos podido observar en nuestro estudio. En nuestra sociedad la desconfianza generalizada hacia los agentes implicados en cualquier cuestión, y la atribución de intereses poco claros y de motivaciones inconfesables parece estar cada vez más extendida, e impregna de manera en absoluto superficial las actitudes hacia la información que se recibe. En mucha mayor medida cuando la información hace referencia a un tema polémico que confronta opiniones contrarias.

Si el efecto de la desconfianza en la fuente sobre la interpretación del mensaje es bien conocido, no lo es tanto el efecto de la confianza en la fuente cuando ésta proporciona información sobre riesgos específicos. Se ha sugerido que la confianza en la fuente, cuando se informa sobre un riesgo, podría ser un determinante destacado de la respuesta pública a esta información, pero la evidencia empírica que daría apoyo a esta información ha sido, hasta el momento, equívoca. Según Frewer (2003), la confianza en la fuente sólo es realmente influyente cuando las personas ya tienen actitudes favorables hacia ese riesgo en concreto. En estas circunstancias, las personas están más dispuestas a atender la información que corresponde con su opinión previa. En caso contrario, modifican su opinión ante la fuente antes que cambiar de actitud ante el riesgo. También se había sugerido que la información alarmante no influiría en la percepción de riesgo, si esta procedía de una fuente en la que no se confía. Pero el trabajo empírico (Eiser 2002) ha evidenciado que la confianza no influye directamente en la percepción de riesgo. Confianza y riesgo percibido influirían de manera independiente en las actitudes de la gente antes las nuevas tecnologías. Según Frewer (2003), este proceso generaría una retroalimentación positiva que explicaría la estabilidad y resistencia al cambio de las actitudes de la gente ante un riesgo particular, cuando las actitudes están ya bien establecidas.

La pregunta es ¿cómo y por qué se establecen actitudes negativas tan robustas, en relación a un objeto, como el de las nuevas tecnologías alimentarias sobre el que se tienen conocimientos fragmentarios, en el mejor de los casos, y escasa experiencia personal? La respuesta, o cómo mínimo una parte de la respuesta reside en el hecho de que los mensajes que advierten sobre riesgos se atienden en mucha mayor medida que aquellos que se refieren a ventajas o potenciales beneficios, se perciben mucho más relevantes y condicionan en mucho mayor grado las actitudes (Hayes, 2002; Espeitx y Cáceres, 2012). En el caso de la alimentación, dada su centralidad en el bienestar físico y la supervivencia de los individuos, esta tendencia se manifiesta con mayor acuidad. Una vez se ha generado una percepción de riesgo, o de mera incertidumbre, sobre alguna cuestión alimentaria (un producto, una forma de producción, una técnica culinaria, etc.) resulta muy difícil de disipar.

Una última cuestión que debe tenerse en cuenta en el análisis de los efectos de la información en el cambio de actitudes hacia las nuevas tecnologías alimentarias es que éstas son, mayoritariamente, actitudes secundarias. Es decir, que se engloban en sistemas de actitudes más amplios, que no son específicos de estas tecnologías, en los que se integran y a los que se asimilan por analogía o afinidad. Como se señaló en un estudio anterior (Espeitx y Cáceres, 2012), en el caso que nos ocupa entre los principales sistemas de actitudes primarias se

encontrarían la actitud hacia la ciencia y la tecnología, la actitud hacia la seguridad alimentaria y la industrialización alimentaria y la actitud hacia los diferentes agentes sociales. Por este motivo deben enmarcarse también en las actitudes hacia estas cuestiones.

3. Orientación metodológica

3.1. Objetivos e hipótesis

En nuestro trabajo, pretendemos analizar el cambio de actitudes hacia las nuevas tecnologías alimentarias a raíz de la recepción de nueva información sobre éstas. Esto supone focalizar la atención en la interpretación de los mensajes, por un lado, y en cómo esta interpretación puede afectar –o no- las actitudes, por el otro. Para alcanzar este objetivo se ha pretendido contrastar las hipótesis que se presentan más adelante.

Para elaborar las hipótesis se ha partido de una serie de supuestos, establecidos por la literatura sobre el tema comentada en apartados anteriores y por los resultados de estudios previos realizados por nosotros. Por un lado, se ha considerado que las actitudes previas deberían afectar la interpretación de la nueva información. Esta influencia de las actitudes preexistentes se manifestaría en la atención prestada, la interpretación del mensaje, la credibilidad del mensaje, la credibilidad del mensajero y el grado de procesamiento del mensaje. La existencia de las actitudes negativas previas correlaciona con el hecho de que éstas hayan sido objeto de debate, de controversia pública o no. En el caso que nos ocupa, una de las tecnologías seleccionadas ha sido la biotecnología aplicada a la alimentación y el resultado de ésta, los alimentos genéticamente modificados, que ha sido objetivo de controversia pública, y la otra, la de las altas presiones hidrostáticas aplicadas a la alimentación, que no ha generado ningún tipo de debate público. Por otro lado, se ha partido de la premisa que no sólo se atendería con mucha más atención los mensajes que advierten de riesgos que los que se refieren a beneficios, sino que los mensajes negativos que se hayan escuchado anteriormente se recordarían mucho más que los positivos y generarían actitudes más robustas y más difíciles de modificar. Se ha tomado en consideración el hecho de que los mensajes negativos sobre los alimentos genéticamente modificados, advirtiendo sobre riesgos de distinta naturaleza, han sido abundantes, mientras que sobre la utilización de presiones hidrostáticas en la industria alimentaria han sido prácticamente inexistentes. Sobre estas premisas se han planteado las siguientes hipótesis de trabajo:

Hipótesis 1: en el caso de los mensajes relativos a la tecnología de presión hidrostática la interpretación de los mensajes se hará en clave más neutra que en el caso de las biotecnologías. Se otorgará mayor credibilidad a los mensajes y a los mensajeros y se mostrará mayor disposición a atender los argumentos de los proponentes sobre sus beneficios

Hipótesis 2: en el caso de haberse manifestado actitudes previas negativas hacia los alimentos genéticamente modificados -recogidas en los cuestionarios implementados antes de las sesiones grupales- se otorgará un mayor número de segundas intenciones y de voluntad de sesgar/ocultar o deformar la realidad a los mensajeros

Hipótesis 3: las actitudes hacia las nuevas tecnologías alimentarias son actitudes secundarias, dependientes de otras actitudes principales. Su intensidad y consistencia, y la consiguiente mayor resistencia al cambio, dependerá de la intensidad y consistencia de las actitudes primarias en las que se imbrican.

3.2. Diseño del estudio

Se ha seleccionado a los participantes en el estudio en función de una serie de criterios (sexo, edad, nivel de formación, ocupación) con el objetivo de diversificar la muestra. La mitad de los informantes son hombres y la mitad mujeres. Se les ha distribuido en las diferentes sesiones en grupos de edad (18-24, 25-30, 31-40, 41-50, 51-65), buscando un equilibrio de género, intentando que en ningún grupo fueran mayoría hombres o mujeres. El número de integrantes de cada grupo ha oscilado entre 6 y 8. Un criterio fundamental en la elección de los informantes ha sido que no estuvieran implicados, desde ninguna perspectiva, con las nuevas tecnologías objeto de estudio, y que no ostentaran conocimiento experto sobre éstas.

Con cada uno de los grupos se han realizado dos sesiones, con un intervalo entre éstas de aproximadamente de 4 días. El objetivo inicial de que el intervalo entre sesiones fuera mínimo era reducir la posibilidad de que los participantes realizaran en búsquedas intensivas sobre los temas tratados, sin que se pudiera conocer las fuentes utilizadas y controlar, por tanto, esta nueva información. Asimismo se pretendía minimizar las ocasiones en que los

participantes pudieran hablar de los temas tratados con otras personas fuera de los grupos. Esto sólo se ha conseguido con una parte de los participantes.

El desarrollo y los contenidos de las sesiones se han dividido en dos sesiones. En la primera, se abordan las representaciones y actitudes generales sobre las nuevas tecnologías aplicadas a la alimentación, tanto mediante el uso de cuestionarios individuales, como mediante el desarrollo de un grupo de discusión. La primera cuestión que se introduce en los grupos es la dimensión social de la ciencia y la tecnología, sus beneficios y sus riesgos, sus potencialidades y sus limitaciones. Cuando todos los participantes han intervenido y han intercambiado opiniones y valoraciones, el moderador/a introduce específicamente el tema de nuevas tecnologías aplicadas a la alimentación (alimentos genéticamente modificados, alimentos funcionales...) en el caso que no haya surgido espontáneamente antes. Para acabar la sesión se plantea un conjunto de preguntas sobre los alimentos genéticamente modificados, con el objetivo de identificar actitudes y representaciones sobre éstos, antes de tratar otras tecnologías que no han recibido tanta atención mediática y pueden, por ello, ser menos conocidas.

La segunda sesión se focaliza en otras nuevas tecnologías. En esta ocasión se combina el uso de cuestionarios (sobre actitudes ante las nuevas tecnologías alimentarias en general y sobre biotecnologías y nuevos métodos de conservación en particular, sobre conocimientos sobre estas tecnologías y sobre fuentes de información sobre éstas), con la discusión sobre las mismas mediante la presentación por el moderador de tres de ellas: irradiación, campo magnético y altas presiones hidrostáticas. A continuación se presentan ejemplos de productos existentes en el mercado, en la producción de los cuales se utiliza alguna de estas nuevas tecnologías, y se recogen las valoraciones que los participantes hacen sobre éstos. Posteriormente se examina un documento audiovisual en el que se presentan las características técnicas de la alta presión hidrostática y sus ventajas en la conservación de los alimentos y se proyecta en la pantalla un documento breve con ilustraciones en el que se explica las características técnicas de esta tecnología y sus aplicaciones. A continuación se comentan estos dos documentos y se recogen las valoraciones que los participantes hacen tanto de estas tecnologías como de los documentos presentados. La última fase de esta sesión se inicia con el visionado de un documento audiovisual en el que se presentan intervenciones de diferentes agentes implicados en el debate sobre las nuevas tecnologías, en las que exponen sus diferentes posicionamientos y argumentaciones. A continuación se retoma la discusión, pero esta vez poniendo el énfasis en la valoración de los agentes y en los argumentos que éstos presentan.

La interpretación de la información recibida y el cambio de actitudes se evalúa por dos vías distintas: a) mediante las respuestas a los cuestionarios, comparando las respuestas de los que se han pasado antes de la discusión (fase pre) y los que se han pasado al final de cada sesión (fase post); b) mediante el análisis de las transcripciones de los grupos de sesiones, centrando la atención en los cambios actitudinales manifestados a lo largo del desarrollo de éstas y en los argumentos y las interacciones sociales que parecen generarlos.

4. Resultados

A continuación se presentan solamente algunas de las observaciones provisionales que nos parece interesante destacar por el momento. Se introducen algunas citas literales de los participantes con una finalidad únicamente ilustrativa de lo que se señala.

En primer lugar, es preciso señalar que los conocimientos de los participantes sobre las tecnologías tratadas son mayoritariamente escasos, o en el mejor de los casos fragmentarios. Esta situación no es irrelevante, ya que condiciona en gran medida cómo se atiende y se interpreta la información. El uso de heurísticos, de analogías y de aproximaciones por afinidad es predominante y generalizado, lo que hace que las actitudes sean altamente subsidiarias de los factores incluidos en las hipótesis de partida.

En relación a la primera hipótesis, los datos recogidos van en la dirección apuntada: la interpretación de los mensajes sobre alta presión hidrostática y la interpretación de los mensajes sobre alimentos modificados genéticamente difieren. La controversia pública generada alrededor de los segundos y su consiguiente asociación con la noción de riesgo hace que los mensajes y los mensajeros sean interpretados en clave altamente crítica, mientras que en el caso de la alta presión hidrostática, y en ausencia de debate público al respecto, mensajes y mensajeros son interpretados en una clave más neutra.

Por lo que respecta a la segunda hipótesis, nuestros resultados dan apoyo a la consideración que las actitudes previas negativas son canalizadores potentes de la interpretación de los mensajes. Los participantes que, en los cuestionarios rellenados antes de la discusión, habían manifestado intensas reservas o abierto rechazo hacia las nuevas tecnologías, son también los que, ante nuevos mensajes, se han centrado más en los aspectos negativos y se han mostrado más reticentes a aceptar los argumentos favorables que se presentaban. Los resultados de los grupos de discusión, en este sentido, darían apoyo a la hipótesis de que se otorgaría un mayor número de segundas intenciones y de voluntad de sesgar, deformar u ocultar la realidad a los

emisores de los mensajes cuando las actitudes previas eran ya desfavorables: *“Yo después de ver esto, me quedo igual... A ver, igual no, porque sabemos más cosas, pero... Yo creo que sigue siendo malo... que no nos dicen toda la verdad”*.

Cómo ya se ha señalado, la mayor parte de nuestros informantes tenían escasos conocimientos sobre las tecnologías tratadas y sus opiniones y actitudes dependían de actitudes primarias sobre otras cuestiones y de impresiones generadas por información insuficientemente procesada, procedente sobre todo de los medios de comunicación. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que los ciudadanos no integran pasivamente esta información. Y si bien es cierto que los mensajes que advierten de riesgos arraigan con más fuerza y generan una impresión más intensa que aquellos que hablan de beneficios, los individuos son también perfectamente capaces de reconocer el origen – y a veces la fragilidad – de sus actitudes: *“Transgénicos para mi es sinónimo de algo que no es bueno.... De algo que puede tener ventajas según los científicos pero que al final puede acabar empeorándolo todo...Tengo la sensación de que los medios de comunicación y algunos grupos de presión nos han machacado tanto que al final lo ves como algo negativo.”*

Conviene destacar que, aunque la desconfianza hacia los agentes sociales ya se había mostrado elevada y extendida en estudios anteriores (Espeitx y Cáceres, 2008 y 2012), ésta parece haberse incrementado en los últimos tiempos. Tendencia a la que no es ajena la doble crisis -económica y de descrédito de los agentes políticos y económicos- que se ha desencadenado en nuestra sociedad estos últimos años. Aunque puede aducirse que los casos de corrupción y las nuevas biotecnologías son cuestiones muy distintas, aparecen estrechamente interconectadas, sino profundamente imbricadas, cuando se habla de actitudes ante fenómenos que dependen de las dinámicas sociales que se generan entre agentes con intereses diversos: *“Es que no te fías, no te fías de la administración, no te fías de los grupos de presión que actúan solo por intereses económicos, y en todo esto nosotros solo somos conejitos de indias. Y la gente, a veces equivocadamente, pero a veces acertadamente, tenemos mucho olfato para esto”*

Nuestra tercera hipótesis plantea que las actitudes hacia las nuevas tecnologías alimentarias son actitudes secundarias, dependientes de otras actitudes principales y su intensidad y consistencia, y la consiguiente mayor resistencia al cambio, dependerá de la intensidad y consistencia de las actitudes primarias en las que se imbrican. Entre los sistemas de actitudes primarias se había incluido las actitudes hacia la ciencia y la tecnología, y tanto en los cuestionarios como en los grupos de discusión se ha recogido datos sobre éstas. Cómo en estudios anteriores, se ha observado que si bien una pequeña parte de los participantes

mostraba actitudes abiertamente tecnopesimistas, y otra parte más o menos equivalente se manifestaba resueltamente tecnooptimista, la mayoría expresaba actitudes ambivalentes y matizadas. La percepción prevalente parece ser que la innovación tecnocientífica puede ser en muchos casos portadora de beneficios tangibles y de potenciales progresos, pero también puede acarrear efectos indeseables y ser fuente de potenciales riesgos. Y también, cómo indican otros estudios y habíamos observado anteriormente, los aspectos más positivamente valorados son los relacionados con la salud, por un lado, y los relacionados con las mejoras en las comunicaciones, por el otro. Pero los resultados obtenidos en este estudio nos obligan a plantearnos si las actitudes ante la ciencia y la tecnología son, en realidad, las actitudes primarias en las que más conviene centrar la atención en el caso que nos ocupa. Se ha concluido que centrarse en otros sistemas de actitudes, como las relativas al comportamiento de los agentes económicos y políticos, puede ser más pertinente y evidenciar una mayor potencia explicativa. En cualquier caso, más que la ciencia y la tecnología, lo que debería contemplarse es la actitud ante las conductas de los agentes sociales, entre ellos los científicos, como individuos con intereses y motivaciones específicas. Y esto es así porque, cuando se trata de alimentación, de un hecho central para la supervivencia y ante el cual, por nuestra condición de omnívoros, tenemos eficaces mecanismos de alerta, las actitudes se matizan. Se puede manifestar una actitud abiertamente favorable ante la tecnociencia y al mismo tiempo proclamar que, cuando de alimentos se trata, más vale ser conservador. Lo reconocido como “natural”, que en definitiva suele asociarse con lo avalado por años de experiencia, es percibido como más seguro que lo nuevo, que es por definición más incierto, ya que aún no ha probado su inocuidad: *“Yo cuando hablaba de natural me refería a los alimentos. Pero todo esto, la investigación para ordenadores, chips, envases... Todo esto me parece muy bien. Todo esto son avances, estoy muy a favor, no podemos parar la técnica, no podemos parar la investigación. Pero si se trata de un tomate ya es otra cosa...”*.

5. Observaciones finales

Estos resultados que se acaban de presentar permiten introducir ya algunas reflexiones. Las actitudes ante las nuevas tecnologías, tanto las favorables como las de rechazo, se ven afectadas por la recepción de información nueva. Pero no tanto por los contenidos de esta información, por los argumentos desplegados y los datos aportados, sino por todos los mecanismos que se activan para dar sentido e integrar esta información. Mecanismos que son

individuales y sociales a un tiempo, puesto que se activan en el individuo pero desde y en la interacción social dentro de un entramado cultural dado.

Por lo que respecta al diseño metodológico, consideramos que tiene el interés añadido de ser aplicable a otros temas de estudio, en todos aquellos casos en los que el cambio de actitud cómo resultado de la recepción de información nueva sea un factor relevante. Trasladarlo a otras temáticas no sólo es posible sino deseable, por varias razones. Por un lado, puede permitir identificar qué mecanismos operan siempre de la misma manera, que efectos se producen de manera recurrente, con independencia del tema tratado. Se trataría de claves básicas del cambio actitudinal derivado de la recepción de información. Por el otro, puede permitir identificar diferencias en función de la cuestión tratada, lo que cuál puede resultar aún más interesante.

6. Bibliografía

Bredahl, L. e al. (1998). “Consumers attitudes and decision-making with regard to genetically engineered food products. A review of the literature and a presentation of models for future research”. *Journal of Consumer Policy*, 21, 251-277.

Brown, J.; Ping, Y. (2003). “Consumer perception of risk associated with eating genetically engineered soybeans is less in the presence of a perceived consumer benefit”. *Journal of the American Dietetic Association*, 103 (2), 208-214

Bruhn CM. (2007). “Enhancing consumer acceptance of new processing technologies”. *Innovative Food Science&Emerging Technologies*, 8, 555-558.

Bruhn, C. M. (2008). “Consumer acceptance of food innovations”. *Innovation: management, policy and practice*, 10, 91-95.

Butz, P.; Needs, E. C.; Baron, A.; Bayer, O.; Geisel, B.; Bharat Gupta, Oltersdorf, U., Tauscher, B. (2003). “Consumer attitudes to high pressure food processing”. *Journal of Food, Agriculture and Environment*, 1, (1), 30-34.

Cáceres, J. (2010). “Els debats sobre les aplicacions alimentàries de la biotecnologia: una perspectiva estructural”. En: Medina, F. X. *Reflexions sobre les alimentacions contemporànies. De les biotecnologies als productes ecològics*. Barcelona: UOC, 210.

Cardello, A. V.; Schutz, H. G.; Leshner L. L. (2007). “Consumer perceptions of foods processed by innovative and emerging technologies: a conjoint analytic study”. *Innovative Food Science and Emerging Technologies*, 8 (1), 73-83.

Chen, M.F., Li, H.L., (2007). “The consumer’s attitude toward genetically modified foods in Taiwan”. *Food Quality and Preference*, 18 (4), 662-674

Christoph, I. B.; Bruhn, M.; Roosen, J. (2008). “Knowledge, attitudes towards and acceptability of genetic modification in Germany”. *Appetite*, 51 (1), 58-68

Cox, D.N.; Evans, G. (2008). “Construction and validation of a psychometric scale to measure consumers’ fears of novel food technologies: The food technology neophobia scale”. *Food Quality and Preference*, 19, 704–710

Costa Font, M.; Gil, José M. ; Bruce Traill, W. (2008). “Consumer acceptance, valuation of and attitudes towards genetically modified food: Review and implications for food policy”. *Food Policy*, 33 (2) 99-111.

De Steur, H.; Gellynck, X.; Storozhenko, S. ; Liqun, G.; Lambert, W.; Van Der Straeten,D.; Viaene, J. (2010). “Willingness-to-accept and purchase genetically modified rice with high folate content in Shanxi Province, China”. *Appetite*,54 (1), 118-125.

Doubleday R (2001). “Knowledge and the governance of biotechnology”. *Politeia*, 17, 22-33.

Eagly, A.H.; Chaiken, S. (1984). “Cognitive theories of persuasion”. En: Berkowitz, L. (ed.). *Advances in experimental social psychology*. New York: Academic Press, 268-359.

Eiser, R.J., Miles, S.; Frewer, L.J. (2002). “Trust, perceived risk and attitudes toward food technologies”. *Journal of Applied Social Psychology*, 32 (11), 2423-2433.

Espeitx, E. *Joves, mediambientalisme i participació*. Barcelona: Generalitat de Catalunya.

Espeitx, E.; Càceres, J. (2008). Informació i coneixements sobre la seguretat alimentària entre els consumidors catalans: exploració de formes comunicatives generadores de confiança i bones practiques. Barcelona: Generalitat de Catalunya.

Espeitx, E.; Càceres, J. (2012). Les noves tecnologies aplicades a l'alimentació: factors d'acceptació i rebuig a Catalunya. Barcelona: Generalitat de Catalunya.

European Commission. (2005). *Social values, science and technology. Special Eurobarometer 225*. Brussels.

[http://ec.europa.eu/public_opinion/archives/ebs/ebs_225_report_en.pdf] (Última consulta: 5 de febrero de 2013)

European Commission (2010). *Europeans and Biotechnology in 2010. Winds of change?* Brussels.

[http://ec.europa.eu/research/science-society/document_library/pdf_06/europeans-biotechnology-in-2010_en.pdf] (Última consulta: 5 de febrero de 2013)

Frewer, L.; Howard, C.; Hedderley, D.; Shepherd, R. (1996). "What determines trust in information about food-related risks? Underlying psychological constructs". *Risk Analysis*, 16, 473-486

Frewer, L.; Howard, C.; Hedderley, D.; Shepherd, R. (1999). "Reactions to information about genetic engineering: impact of source credibility perceived risk immediacy and persuasive content". *Public Understanding of Science*, 8, 35-50

Frewer, L. (2003). "Societal issues and public attitudes toward genetically modified foods". *Trends in Food Science & Technology*, 14, 319-332

Gaskell, G (2000). "Agricultural biotechnology and publi attitudes in the Europe Union". *AgBioForum*, 3 (2&3), 87-96.

Grunert, K. G.; Bredahl, L.; Scholderer, J. (2003). "Four questions on European consumers' attitudes toward the use of genetic modification in food production". *Innovative Food Science & Emerging Technologies*, 4 (4), 435-445

Hall, C.; Moran, D. (2006). "Investigating GM risk perceptions: A survey of anti-GM and environmental campaign group members". *Journal of Rural Studies*, 22, 29-37

Hayes, D.J.; Fox, J.A.; Shogren, J.F. (2002). "Experts and activists: how information affects the demand for food irradiation". *Food Policy*, 27, 185-193

Holl, K.; Gaskell, G. (2008). "European public perceptions of food risk: Cross-national and methodological comparisons". *Risk Analysis*, 28 (2), 311-324.

Hovland, C.I. (1959). "Reconciling conflicting results derived from experimental and survey studies of attitude change". *American Psychologist*, 14, 8-17

Huang, J; Qiu, H; Bai, J; Pray C. (2006). "Awareness, acceptance of and willingness to buy genetically modified foods in Urban China". *Appetite*, 46 (2), 144-151

Jaeger, S. R.; Lusk, J. L.; House, L. O.; Valli, C.; Moore, M.; Morrow, B.; Bruce Traill, W. (2004). "The use of non-hypothetical experimental markets for measuring the acceptance of genetically modified foods". *Food Quality and Preference*, 15 (7-8), 701-714

Jonassen, D.H. (1991). "Objectivism versus constructivism: Do we need a new philosophical paradigm?". *Educational Technology Research and Development*, 39, 5-14.

Lampila, P; Lihteenmaki, L. (2007). "Consumers attitudes towards high pressure freezing of food". *British Food Journal*, 106 (19), p. 9-22.

Lang J.T.; Hallman, W.K. (2005). "Who does the public trust? The case of genetically modified food in the United States". *Risk Analysis*, 25 (5), 1241-1252

López Cerezo. J.A.; Luján, J.L. (2000). *Ciencia y política del riesgo*. Madrid: Alianza Editorial

Luján, J.L.; López Cerezo, J.A (2003). La dimensión social de la tecnología y el principio de precaución. *Política y Sociedad*, Vol. 40, N° 3, p. 53-60

Lusk et al. (2005). “A meta analysis of genetically modified valuation studies”. *Journal of Agricultural and Resources Economics*, 30, 28-44.

Lyndhurst, B. (2009). *An evidence review of public attitudes to emerging food technologies*. Final report.

Magnusson, M.; Hursti, U. (2002). “Consumer attitudes towards genetically modified foods”. *Appetite*, 39 (1), p. 9-242

McGuire, W.J. (1985). “Attitudes and attitude change”. En: Lindzey, G.; Aronson, E. (ed.). *The handbook of social psychology*. New York: Random House, 233-346.

Mireaux, M.; Cox, D.N.; Cotton, A.; Evans, G. (2007). “An adaptation of repertory grid methodology to evaluate Australian consumers’ perceptions of food products produced by novel technologies”. *Food Quality and Preference*, 18 (6), 834-848.

Oser, B. L. (1978). “Benefit/risk: Whose? What? How much?” *Food Technology*, 32 (8), 55-58.

Peters, E. M.; Burraston, B.; Mertz, C. K. (2004). “An emotion-based model of risk perception and stigma susceptibility: Cognitive appraisals of emotion, affective reactivity, worldviews, and risk perceptions in the generation of technological stigma”. *Risk Analysis*, 24, 1349-1367.

Petty, R.E.; Cacioppo, J.T. (1986). *Communications and persuasion: central and peripheral routes to attitude change*. New York: Springer

Pliner, P.; Hobden, K. (1992). “Development of a scale to measure the trait of food neophobia in humans”. *Appetite*, 19, 105-120.

Poortinga W, Pidgeon NF. (2005). "Trust in risk regulation: cause or consequence of the acceptability of GM food?". *Risk Analysis*, 25 (1), 199-209.

Popa, M. E.; Popa, A. (2012). "Consumer Behavior: Determinants and Trends in Novel Food Choice". En: McElhatton, A.; Sobral, P.J.A. (ed.). *Novel Technologies in Food Science*. Springer: Springer Science+Business Media, LLC.

Rogers, E.M. (1995). *Diffusion of innovations*. New York: Free Press.

Rotentalp, A.; Fischer, A. R. H. (2011). *Social response to nanotechnology: converging technologies-converging social response research?* *Journal of Nanoparticle Research*, 13, 4399-4410.

Savadori, L.; Savio, S.; Nicotra, E.; Rumiati, R.; Finucane, M.; Slovic, P. (2004). Expert and public perception of risk from biotechnology. *Risk Analysis*, 24 (5), 1289-1299.

Siegrist, M., Cvetkovich G. (2000). "The influence of trust and perceptions of risks and benefits on the acceptance of gene technology". *Risk Analysis*, 20, 195-203

Siegrist, M.; Cousin, M.; Kastenholz, H.; Wiek, A. (2007). "Public acceptance of nanotechnology foods and food packaging: The influence of affect and trust". *Appetite*, 49, 459-466.

Siegrist, M. (2008). "Factors influencing public acceptance of innovative food technologies and products". *Trends in Food Science & Technology*, 19 (11), 603-608.

Slovic, P.; Fischhoff, B.&Liechtenstein, S. (1985). "Characterizing perceived risks". En: Kates, R. W. ; Hohenemser, C. ; Kasperson, J. X. *Perilous progress: Managings hazards of technology*. Boulder, CO: Westview, 91-125.

Slovic, P. (1987). Risk perception. *Science*, 236, 280-85.

Tanaka, Y. (2004). "Major psychological factors affecting acceptance of gene-recombination technology". *Risk Analysis*, 24, 1575-1583

Teisl, M.F.; Fein, A.B.; Levy, A.S. (2009). "Information effects on consumer attitudes toward three food technologies: Organic production, biotechnology and irradiation". *Food Quality and Preference*, 20, 586-596

Van Kleef, E.; Frewer, L. J.; Chryssochoidis, G. M.; Houghton, J. R., Korzen-Bohrd, S.; Krystallis, T. et al. (2006). "Perceptions of food risk management among key stakeholders: results from a cross-European study". *Appetite*, 47, 46-63.

LA EPÍTOME IDENTITARIA COMO LÍMITE DE LA COMESTIBILIDAD. EL CASO DE LA CARNE DE CABALLO

Ixone Fernandez de Labastida Medina

i.fernandezdelabastida@ehu.es

Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea

1. Introducción

Las crisis alimentarias constituyen una de las expresiones más evidentes del proceso de globalización y liberalización del mercado de alimentos. Más allá de la consideración de los efectos de las mismas en la salud pública o la economía, el análisis antropológico sobre la cuestión requiere centrar la atención en el producto así como en el contexto social en el que se ha producido el escándalo. El significado cultural que el producto que ha originado el escándalo posee para el grupo en cuestión puede ofrecer claves importantes a la hora de interpretar las implicaciones sociales de las crisis alimentarias. Este hecho es especialmente relevante cuando se trata de productos cárnicos porque dicho alimento nos lleva automáticamente a reflexionar sobre el propio animal y más concretamente, sobre la relación con el mismo.

La presente comunicación parte del análisis de un caso concreto; la introducción en el sistema alimentario de la UE de carne de caballo en hamburguesas y otros productos procesados como carne de vacuno. El caso descubierto en enero del 2013 y que comprometió la política alimentaria de numerosos países miembro, resulta antropológicamente muy interesante en tanto que alude a una de las prescripciones alimentarias más extendida en Occidente; el consumo de carne de caballo. Este ejemplo nos llevará a reflexionar sobre la relación entre animales humanos y no-humanos, la difuminación de la frontera entre especies así como la construcción de las metáforas animales.

La hipótesis de la que partimos es que una determinada especie animal puede constituir para el grupo humano un resumen de sus principales estructuras identitarias como consecuencia de la relación vital forjada entre ambos durante el tiempo por lo que el consumo de su carne se hace impensable para la sociedad. En definitiva, lo que queremos demostrar es que cuando una determinada especie o raza animal se convierte en el resumen de la identidad de un

colectivo humano, esto conlleva otro tipo de implicaciones nutricionales que afectaran al consumo de su carne.

El objetivo de la presente comunicación es triple; metodológico, teórico y ontológico. Por un lado, estudiar las crisis alimentarias no tanto desde la perspectiva denotativa de la política alimentaria sino reparando específicamente en el significado cultural del producto implicado en la misma. Por otro lado, la temática propuesta nos llevará a profundizar teóricamente sobre cuestiones como las restricciones alimentarias o la interrelación entre especies. Finalmente, el caso concreto que proponemos abordar nos llevará a preguntarnos acerca de nuestra relación con el mundo animal y más concretamente, sobre la intersubjetividad entre especies y la cuestión de la difuminación de las fronteras identitarias con los animales.

2. Crisis alimentarias y vulneración de la frontera de lo comestible

El último escándalo alimentario europeo saltó a los medios el 16 de enero del 2013. La Autoridad de Seguridad Alimentaria de Irlanda (FSAI) había encontrado restos de ADN equino en hamburguesas de vacuno congeladas puestas a la venta en 5 conocidos supermercados del Reino Unido. El fraude traspasó rápidamente las fronteras al saber que dichos ingredientes provenían de Holanda y España. Multinacionales de la alimentación y diversos Estados miembro de la UE se vieron envueltos en este escándalo y por ello, lo consideramos un buen ejemplo etnográfico para reflexionar sobre el sistema alimentario global actual.

El rasgo característico de la alimentación mundial hoy en día es la liberalización del mercado de alimentos. Actualmente existen numerosos estudios antropológicos que estudian el efecto de la liberalización en el Sur (Barndt, 2002; Striffler and Moberg, 2003, Bryceson, 1996). Sin embargo, este fenómeno también ha producido importantes consecuencias alimentarias en el Norte. Los fraudes alimentarios son un ejemplo de ello.

El actual sistema alimentario neoliberal es producto de una serie de cambios en los modelos de producción y consumo alimentario que tuvieron lugar a partir de la segunda mitad del siglo XX. La transformación del modelo alimentario concretamente en Occidente se produjo como consecuencia del paso de un modelo productivo familiar al agrobussiness. Nuestros hábitos de consumo y salud cambiaron drásticamente como resultado de este revolucionario método de producción y distribución alimentaria (Striffler, 2005: 1).

En el contexto neoliberal de la alimentación las industrias alimentarias proliferaron enormemente convirtiéndose en parte importante de la economía mundial. Con el término de

industria alimentaria nos referimos a aquellas que producen, procesan, manufacturan, venden o sirven alimentos, bebidas o complementos dietéticos. En un sentido amplio, el término abarca toda la colección de empresas envueltas en el cada vez más largo proceso de producción y consumo de alimentos y bebidas; transporte, distribución, exportación, mercado (Nestle, 2002:11). La liberalización del mercado alimentario ha favorecido la competencia del agrobusiness lo cual, además de generar billones de dolares de ingreso anual, también ha producido importantes problemas para la salud humana a nivel mundial (problemas derivados paradójicamente de la inanición del Sur a la sobreabundancia del Norte). A pesar de que la alimentación constituye una necesidad primaria, las industrias del sector no suelen contemplar cuestiones éticas en sus decisiones y prácticas y por ello, se convierte en responsabilidad política regular aspectos relativos a la alimentación humana. Es precisamente en este contexto en el que debemos entender la seguridad alimentaria y más concretamente, las políticas públicas alimentarias en la actualidad.

En el sistema alimentario neoliberal la relación entre industria alimentaria y gobierno se ve truncada cuando ciertas prácticas saltan a la luz pública; este es el caso de las crisis alimentarias. Algunos escándalos alimentarios constituyen un peligro real para la salud pública mientras que otros, como el fraude de la carne de caballo, a pesar de no constituir ningún peligro vulneran otros derechos fundamentales de los y las consumidoras. Es precisamente en estos casos donde se intuyen más claramente los límites culturales que la sociedad construye respecto a su alimentación.

El análisis antropológico sobre la crisis generada por el fraude alimentario de la carne de caballo en la UE requiere considerar el significado cultural que el producto que ha motivado el escándalo posee para la sociedad afectada. No todas las carnes gozan del mismo estatus e incluso, muchas de ellas son consideradas por la sociedad como no comestibles. El rechazo hacia éstas puede estar socialmente tan arraigado que un fallo en el cumplimiento de tal precepto podría producir una crisis alimentaria ya que la variación introducida podría estar cuestionando una importante frontera cultural. El último escándalo alimentario europeo posee los ingredientes adecuados para reflexionar sobre el componente cultural que subyace en las crisis alimentarias. La hipótesis de la que partimos en los apartados que siguen es que la sensación de repugnancia generada por la idea de haber ingerido carne de caballo sin saberlo para buena parte de la sociedad europea proviene del significado cultural otorgado al animal y al hecho de haber quebrantado un precepto ampliamente extendido; el de la no comestibilidad de esta carne.

3. La representación animal como principio subyacente en la aversión hacia la carne

Las principales crisis alimentarias de la UE han tenido como eje central algún producto cárnico; enfermedad de Creutzfeld-Jakob o mal de las ‘vacas locas’ (1996), carnes de aves y huevos contaminados con dioxinas (1999), gripe aviar y aves de corral (2005), gripe porcina (2009) o carne de caballo en hamburguesas y otros productos (2013). Sin embargo, las crisis generadas por todos los sucesos anteriores no han tenido el mismo origen. Mientras que el caso de la crisis de las vacas, las aves o el cerdo derivó en un problema de seguridad alimentaria provocado por la aparición de contaminantes o residuos peligrosos para la salud humana en dichas carnes, el origen de la crisis de la carne de caballo es el fraude contra la identidad del producto; consumo de una especie (caballo) por otra (vacuno). A continuación nos referiremos específicamente a este último caso por entender que del mismo se desprenden más claramente las normas alimentarias de una sociedad.

Un análisis antropológico sobre el fraude contra la identidad del producto requiere considerar como criterio de estudio el significado cultural del producto motivo de escándalo (carne de caballo) y el contexto social en el que fue destapado el escándalo (UE y más concretamente, el Reino Unido). Hay que considerar la reacción social suscitada por cada caso en concreto aunque por lo general, cada fraude de este tipo hace aumentar entre la población consumidora la incertidumbre, la desconfianza y la ansiedad hacia los alimentos (Contreras, 2002:240). Aún así, algunos casos como el ocurrido en la costa Este de China donde durante 4 años se vendió carne de rata, visón o zorro como carne de cordero, generan una mayor emoción negativa. La ingesta involuntaria de una carne socialmente considerada como inapropiada constituye una poderosa fuente de repugnancia.

En relación a la cuestión de la repugnancia hacia la carne recogí durante una entrevista realizada a un ganadero productor de carne de equino de una zona de montaña del País Vasco el siguiente caso. El hombre me confesó que a pesar de producirla, él no consume carne de caballo. Su hija la come de vez en cuando pero “después de comerla, no le hace bien, que te voy a decir... tiene algún repelús”. A su nieto, sin embargo, “¡le encanta!” (Carmelo Cuartero, comunicación personal). Es el concepto coloquial “repelús” el que me conduce a la idea sobre la repugnancia así como a la cuestión de la arbitrariedad existente en el cómo se piensa la comestibilidad de una carne en función de factores tan diversos como la edad, procedencia religiosa, género, estatus social, procedencia étnica, etc. En definitiva, cuestiones sociales y

culturales que explican las preferencias y las aversiones hacia ciertas carnes y que otros antropólogos han constatado con anterioridad (Fischler, 1995; Gewertz y Errington, 2010; Harris, 1989; Striffler, 2005; Tambiah, 1969).

La carne representa el alimento por excelencia en casi todas las culturas aunque en la actualidad asistimos a una doble respuesta social ante la misma que va desde el rechazo absoluto hasta la predilección acérrima. Debido a lo anterior resulta lógico que se convierta, a su vez, en la principal fuente de regulación institucional (Nestlé, 2002:16) así como en un interesante objeto de estudio para disciplinas como la antropología. Estas posiciones contrarias de deseo y repulsión hacia la carne manifiestan la ambivalencia de la cual es portadora (Fischler, 1995:120). Pero, ¿en qué factor o factores reside esta contradicción emocional generada por la carne?

Los principales estudios antropológicos realizados sobre esta cuestión están de acuerdo en afirmar que el factor virtualmente repulsivo de la carne es la animalidad (Douglas 1991, 2006; Fischler, 1995; Rozin, 1995). La respuesta social ante la idea de ingerir ciertas carnes deviene del significado que el animal vivo posee para el grupo en cuestión. Principalmente son tres las características de la relación social con los animales que pueden suscitar tal aversión, a saber, la anomalía, el parecido formal con los humanos (p.j. los primates) o su relación con los mismos (p.j. animales domésticos) (Rozin, 1995:97- 99). Consideramos estratégico profundizar sobre la cuestión de la relación entre animales y humanos para explicar al caso concreto que nos ocupa en esta comunicación.

Siguiendo con las aportaciones del antropólogo Claude Fischler, la carne es de lo que estamos hechos por lo que el origen de la ambigüedad hacia la misma se debe, principalmente, a la necesidad de determinar la cuestión de la distinción entre lo mismo y lo otro (1995:122). La ingesta de carne constituye una experiencia corporal especialmente sensitiva y cognitiva que contribuye a la construcción de la identidad individual y colectiva. Nos enfrentamos ante lo que metafóricamente podríamos denominar el “factor Skippy”. El origen del emblema del canguro en Australia reside en una serie televisiva de la década de 1960 cuyo protagonista era, precisamente, un adorable canguro llamado Skippy. El consumo de carne de canguro estuvo totalmente normalizado entre los primeros Europeos y por supuesto, también entre los aborígenes. Sin embargo, esta práctica disminuyó hasta llegar casi a desaparecer a partir de la década de 1930 como consecuencia del éxodo rural y la creación de una nueva cultura urbana. Posteriormente, la serie citada contribuyó a reforzar la aversión hacia esta carne al construir el animal como sujeto eliminando con ello el principio de alteridad entre ser humano y animal necesario, por otra parte, para que éste último pueda ser pensado como alimento.

En opinión de Gilles Aillaud (1980), el hecho de que el primer motivo de pintura rupestre fueran animales, incluso que la primera pintura utilizada fuese, previsiblemente, hecha con sangre animal, hace factible pensar que la primera metáfora fue en realidad, animal. El análisis transcultural sobre la cuestión evidencia además que el uso de signos-animales para delinear la propia experiencia humana en el mundo es un hecho bastante extendido. Lo que varía en cada cultura son los sujetos, la forma y el contenido que toma tal identificación. En nuestra sociedad occidental prevalece una visión dual sobre la realidad que sitúa a los animales en un polo contrapuesto al humano constituyendo este hecho en un principio fundamental de construcción identitaria. La alteridad respecto al mundo animal en Occidente como principio identitario fundamental posee importantes implicaciones nutricionales respecto al consumo de carne.

El valor de la metáfora animal en nuestra sociedad no reside sólo en su valor literario sino en su sentido como analizador social y herramienta de conocimiento cultural debido a su carácter cognitivo, realizativo e identitario. La construcción o reafirmación identitaria por medio de la metáfora consiste en transferir las cualidades o atributos de un dominio a otro constituyendo un cambio expresivo lleno de valores. La búsqueda de la propia identidad en el mundo animal representa una de las metáforas primordiales de la humanidad y esta forma de definir el ser humano revela al mismo tiempo información relevante sobre la visión cultural del mundo y la dimensión emocional y afectiva de un determinado grupo social. Podemos encontrar diferentes referencias a esta cuestión en algunos ejemplos etnográficos.

Clifford Geertz analizó el ritual de la pelea de gallos en Bali como un texto que puede ser interpretado. Para Geertz la metáfora representa un importante analizador cultural gracias al cual se puede aprehender no sólo la estructura social de un determinado grupo sino más específicamente, la cosmovisión del mundo de dicho grupo, es decir, su ethos. El antropólogo justifica su propuesta metodológica analizando específicamente un ritual balines en cuya base se encuentra la metáfora animal. En su artículo “Juego profundo” (2001), Geertz comienza interpretando el significado que los gallos poseen para los balineses y afirma que en dicha sociedad el gallo representa a su dueño. En realidad, los gallos son símbolos masculinos por excelencia pero también, símbolos de estatus social. “El lenguaje de la moral cotidiana por el lado masculino está acuñado con imágenes relacionadas con gallos” (Geertz, 2001:343) e incluso, la misma palabra empleada para designar al gallo se emplea metafóricamente para aludir al héroe, el guerrero o el campeón. Por todo ello, la riña de gallos, el ritual cuyo símbolo central es precisamente este animal, representa una matriz social gracias a la cual descubre el temperamento y la subjetividad del grupo, en definitiva, el ethos de la cultura.

Otro ejemplo de metáfora animal analizada por la antropología es el caso de la vaca para los Nuer. La vaca constituye un importante analizador cultural en tanto que metáfora de las relaciones económicas, familiares, sociales y políticas imperantes entre los Nuer. Más allá del valor práctico del ganado como fuente de alimento, las vacas poseen un gran poder metafórico para el pueblo Nuer en tanto que símbolo de la propiedad de un individuo. La propiedad es el principio fundamental para el prestigio social, económico, político y familiar en esta cultura por lo que en definitiva, la vaca constituye una metáfora tanto de la estructura social como de las redes de relaciones sociales imperantes en la sociedad. “Los Nuer dicen que el ganado es el que destruye a los hombres, pues más hombres han muerto por una vaca que por ninguna otra causa” (Evans-Pritchard, 1977:63). Mediante esta cita podemos observar más claramente que las vacas no sólo constituyen instrumentos cognitivos para la cultura Nuer sino también, importantes metáforas del ethos de dicho pueblo.

En el caso concreto de Occidente, la pérdida de todo contacto con el mundo animal como resultado del proceso de modernización ha generado una relación peculiar con los animales. Los animales, algunos de ellos, cumplen un papel y un lugar cada vez más importante en la familia no por su funcionalidad, como anteriormente al proceso de modernización, sino por su mera presencialidad (Aillaud, 1980; Fischler, 1995; Sahlins, 1988). En este contexto de difuminación de los límites entre humano y animal el consumo de carne se vuelve más problemático que nunca. Toda metáfora animal posee una implicación nutricional en tanto que “la comestibilidad está en relación inversa a la humanidad del animal” (Sahlins, 1988:175). Por consiguiente, la creciente tendencia a la difuminación de la frontera animal humano y no-humano podría contribuir a aumentar la sensación de repugnancia hacia la carne, en general.

4. Las tres metáforas del caballo: territorio, comunidad y estatus social.

Reflexionar antropológicamente sobre la implicación real del escándalo alimentario de las hamburguesas de caballo requiere por todo lo dicho hasta ahora, pensar en el significado que el animal, el caballo, posee para la sociedad en cuestión. Esto, a su vez, nos llevará al tema de la distancia entre especies. En este apartado recogeremos algunos aspectos relativos a la relación entre caballos y humanos que nos ayudarán a contextualizar culturalmente la crisis de las hamburguesas de caballo.

Desde que el ser humano comenzó a relacionarse con la especie equina hace, por lo menos, 27.000 años, el paralelismo entre la historia de la humanidad y la de los caballos resulta asombroso. La etóloga equina Lucy Rees (2000) afirma en este sentido que la actitud que los caballistas de diferentes pueblos y épocas han mantenido con sus caballos refleja incluso la ideología y la moral de su cultura, en definitiva, su ethos. Desde los orígenes de la humanidad ha existido una relación vital entre la especie humana y la equina en diferentes culturas del mundo. El caballo ha constituido un elemento fundamental para el desarrollo económico, político y social de los grupos humanos pero al mismo tiempo, también ha representado un importante referente estético, místico y religioso. Por todo lo anterior afirmamos que el caballo representa una de las metáforas animales primordiales la cual transfiere información significativa sobre la cosmovisión del mundo, la estructura social y el carácter del grupo. A continuación vamos a profundizar sobre esta idea a partir del análisis de la relación establecida con algunas razas de caballo europeas en tres sociedades diferentes; la yegua de monte alavés en la comarca de montaña del País Vasco, la jaca galesa en la costa Oeste de Gales y el caballo purasangre en el pueblo inglés de Newmarket. Del mismo esperamos obtener conclusiones significativas sobre los aspectos de la animalidad implícita en el caballo que nos ayuden a comprender los principios que sustentan la aversión hacia su carne en las sociedades mencionadas. Aquí residen, a nuestro entender, las posibles explicaciones antropológicas a la crisis de las hamburguesas de caballo en la UE.

Hasta la década de 1950, la yegua de monte alavés fue una raza equina perfectamente adaptada a las características del medio físico en el que habitaba; las zonas de montaña de la vertiente mediterránea del País Vasco. La yegua era un animal muy versátil ya que se empleaba como animal de trabajo y tiro en algunas tareas agrícolas y especialmente, como reproductivo para la producción de la mulería, la cual era vendida posteriormente como animal de trabajo en zonas agrícolas limítrofes. Además de versátil, la yegua de monte también era un animal muy rentable en tanto que pasaba la mayor parte del año en el monte siendo capaz de sobrevivir sin suplementos alimenticios incluso durante el duro invierno. Las características anteriores convirtieron a la yegua en el ganado predilecto para los habitantes de esta comarca ya que se trataba de animales rudos, perfectamente adaptados a las exigencias paisajísticas y climáticas de la zona que requerían pocos cuidados y sin embargo, resultaban muy funcionales para la economía y la vida social de la comunidad local (Fernandez de Labastida, 2012).

La correlación entre la yegua de monte alavés y el territorio no se aprecia sólo en la adaptación de la raza a las exigencias ambientales de la comarca sino en su manejo. Esta

ganadería semi-salvaje se organizaba en cuadrillas o bandas compuestas de dos a diez miembros. Cada cuadrilla ocupaba una determinada demarcación espacial en el monte por lo que la convivencia de diferentes cuadrillas en una misma zona requería de la disposición de amplias zonas de pasto. Precisamente la razón por la cual este tipo de ganadería tuvo desarrollo en esta zona de montaña mediterránea y no en otras zonas montañosas del País Vasco atlántico es el tipo de gestión mancomunada que los pueblos de la comarca han realizado de este territorio. Las comunidades de montaña o parzonerías fueron la institución socioterritorial que posibilitó precisamente el desarrollo de este tipo de raza.

Esta conexión entre caballo y territorio emergió explícitamente a partir de la década de 1980. El cambio en el modelo socioeconómico producto del proceso de modernización había convertido a la yegua de monte en obsoleta llegando casi a desaparecer en menos de 30 años. Posteriormente, durante el proceso de reestructuración socioeconómica de la comarca, los gestores y habitantes del lugar recuperaron el animal como marcador inalienable de la cultura local. En este contexto, la montaña se reinventó como unidad sociopaisajística y con ello, el caballo autóctono se convirtió en un importante símbolo del lugar. Los atributos morfológicos del caballo transferían información sobre la idiosincrasia del propio lugar constituyéndose entre ambos, animal y montaña, una relación bilateral. La raza de caballo es recuperada y refuncionalizada al tiempo que sirve también como símbolo dominante del proyecto sociopolítico de recuperación social y económica de este determinado lugar. El caballo se convierte entonces en metáfora territorial.

La conexión entre caballo y territorio es una analogía bastante común cuando se trata de razas autóctonas. En este sentido, la jaca galesa constituye otro ejemplo significativo de metáfora territorial en el condado de Cardí, Gales. El trabajo realizado por la antropóloga Samantha Hurn (2008) sobre la relación entre la comunidad cardí y la jaca galesa incide específicamente en el papel que este animal posee como elemento de la cultura local porque como la yegua alavesa, ésta también muestra una adaptación perfecta a las exigencias paisajísticas y climáticas del lugar. Sin embargo, Hurn incide específicamente en la relación histórica que ha existido entre los habitantes de la zona y la jaca autóctona. Como consecuencia de ello, esta raza se encuentra completamente integrada en el sentido de identidad de la comunidad local.

Hurn analiza varias acciones relacionadas con la jaca galesa llevadas a cabo en el condado de Ceredigion entre las que se encuentra la exhibición anual de la raza y el proceso de cría del animal. Del análisis etnográfico concluye que el caballo representa características exclusivas de la personalidad cardí, aspectos identitarios que sólo se pueden disponer, según la comunidad local, en tanto que la persona, como el animal, haya nacido y haya sido criada en

este condado. Aquellos aspectos del carácter autóctono que son simbolizados por el caballo en las situaciones arriba mencionadas son la nostalgia hacia el pasado, la igualdad entre los miembros de la comunidad, el sentido de sacrificio de los intereses individuales por los del grupo, la emotividad que genera la contemplación del sujeto y finalmente, la importancia de la representación de sí mismo ante la sociedad o performatividad

La jaca galesa constituye una importante metáfora de la identidad local en tanto que dicho animal unifica aspectos sustanciales de la personalidad colectiva. El caballo es empleado como un símbolo por la comunidad en su intento por aumentar, favorecer o ensalzar la localidad. Sin embargo, esta relación vuelve a ser bidireccional en tanto que en términos de Hurn, la jaca galesa y la comunidad cardi son recíprocamente responsables de definir el valor del otro (2008:346). Esta idea nos remite al concepto de intersubjetividad o relación bilateral entre los animales humanos y no-humanos que desarrollará con mayor detenimiento Rebecca Cassidy en su análisis sobre la relación entre la comunidad de Newmarket y el caballo purasangre.

El ejemplo etnográfico del caballo purasangre remite principalmente a dos metáforas de estatus social; la clase y el género. La raza purasangre fue selectivamente creada durante el siglo XVIII por la aristocracia inglesa con la única intención de crear la mejor raza de caballo de carreras del mundo. La antropóloga Rebecca Cassidy (2002a, 2002b) estudia la interconexión existente entre los dos grandes fenómenos relacionados actualmente con los caballos purasangre, la cría y las carreras, con la realidad social de Newmarket, cuna de la producción purasangre en Inglaterra.

El caballo purasangre constituye un reflejo de la personalidad de la sociedad en Newmarket en tanto que símbolo de estatus social. Este estatus se manifiesta mediante la idea de la exclusividad la cual emerge en una doble vertiente. Por un lado, la raza purasangre es única en tanto que su origen se encuentra en tres únicos sementales originarios y por otro lado, la comunidad que participa tanto en su crianza como en las carreras también lo es en tanto que para ello hay que poseer un determinado estatus económico y de género. De esta forma, afirma Cassidy, el caballo purasangre representa una metáfora de clase social y de género en Newmarket. Las carreras y la cría de este animal pertenecen a ámbitos completamente masculinizados y androcéntricos donde la presencia de mujeres es nula o muy escasa. El discurso monogenetista del origen de la raza también alimenta la preponderancia de lo masculino en tanto que existe la creencia de que sólo el semental posee los rasgos purasangre. Lo importante es hacer la selección adecuada del macho mientras que de las hembras lo que se espera es que no estropeen el potencial del semental en la unión. Además de lo anterior, la

cría purasangre está reservada para la clase media-alta de Newmarket ya que hace falta cierto estatus económico para poder participar no sólo en la cría sino también en el mundo de las carreras. Por todo esto, afirma Cassidy, el caballo purasangre representa una metáfora de prestigio social en Newmarket. La asociación simbólica del purasangre con la aristocracia inglesa constituye un mecanismo para categorizar a algunas personas como innatamente superiores a otras. Se produce así una naturalización de las desigualdades sociales mediante la representación del fenómeno a partir de la metáfora animal.

La idea de que la relación con los animales puede transmitirnos información sobre la relación entre los propios humanos no es nuevo dentro de la antropología, afirma Cassidy. Así lo demuestran los comentarios de Evans-Pritchard sobre los Nuer, por ejemplo. En los tres casos mencionados, los caballos y las acciones en las que ellos participan se convierten en una realidad analógica de la realidad social. El hecho de que el animal se considere en ese sentido lo mismo que lo humano nos habla sobre la difuminación de la frontera entre especies y la ambivalencia del dualismo occidental fundamental; naturaleza/cultura. Los tres ejemplos muestran una relación polisémica con los caballos y esto les convierte en criaturas ambivalentes en tanto que, en ocasiones, son interpretadas como elementos de la naturaleza que hay que mejorar (por ejemplo mediante técnicas de reproducción asistida) y en otros casos, elementos de la cultura (poseedores de personalidad). La polisemia del caballo que deriva de la relación ambivalente que existe hacia el mismo en las sociedades estudiadas genera una contradicción emocional hacia su carne aumentando con ello la sensación de repugnancia hacia la misma.

5. Conclusión

Analizar antropológicamente a los animales, en este caso el caballo, como sujetos sociales consiste en una fértil estrategia metodológica que no sólo aporta conocimiento relevante acerca de la relación entre la especie animal humana y no humana sino también, sobre las razones culturales subyacentes en el sentimiento de aversión de los primeros ante la idea de ingerir la carne de los otros.

La intersubjetividad es el tipo de relación primera que existe entre los caballos y las personas tal y como lo demuestran los estudios etnográficos e históricos sobre el tema. La relación bilateral entre humanos y caballos es recíproca en el sentido de que unos construyen a los otros. De un lado, el caballo representa la epítome del territorio, la comunidad local o la

estructura de clase y género y por ello, una metáfora identitaria fundamental. Por otro lado, el ser humano ha modificado las razas equinas en virtud de sus intereses creando cada vez animales más adecuados a sus propios intereses bélicos, económicos, sociales, etc. Así, ambos, humanos y caballos, se constituyen en sujetos. Esta interrelación entre humanos y caballos refleja la ambivalencia entre naturaleza y cultura difuminando con ello la frontera entre especies. Esto posee, a su vez, importantes implicaciones nutricionales que influyen en el consumo de carne.

Comemos lo que comemos no porque conozcamos las utilidades nutricionales de lo ingerido sino porque valoramos además de éstas, otras utilidades sociales y culturales. Nuestra situación étnica, de clase o género también ‘nos obliga’ a hacer una determinada selección. Sutton (2001) explica este hecho a partir de las múltiples conexiones que encuentra entre los alimentos y las estrategias para recordar. Los alimentos constituyen importantes marcadores de límites en tanto que representan símbolos potentes de la habilidad de convertir lo exterior o externo en interior o interno contribuyendo así a la creación o el mantenimiento de una identidad colectiva. Por eso la comida debe ser tratada desde el prisma cultural. Esta “memoria del hábito” a la que se refiere Sutton (2001:12) se hace especialmente patente en el caso de la carne al expresar más intensamente que otros alimentos la experiencia corporal implícita en el hecho de alimentarse. La carne remite a uno de los principios fundamentales de significación, aquella que se produce a partir de la representación del grupo a partir del sentido social del animal. Sobre esto afirma Sahlins (1988) que cuando el animal representa una metáfora del grupo y queda socialmente ubicado en el lado de los humanos, como en el caso de perros y caballos en las culturas norteamericanas o anglosajonas, la frontera entre lo humano y lo animal se difumina de tal manera que no existe diálogo posible sobre la comestibilidad de su carne. La ausencia total de frontera entre personalidades (especies) hace impensable el consumo de la carne del animal por constituir uno de los principales tabues alimentarios; el canibalismo.

Fischler (1995) también comparte la idea de que la frontera humano-animal constituye una exigencia necesaria para que la carne del segundo pueda ser pensada como alimento. Una estrategia fundamental para solventar el problema de los límites culturales del consumo de carne consiste en crear una distancia óptima entre humano y animal para que el acto fágico no pueda realizarse. Esta distancia óptima es definida como aquella que está entre la lejanía absoluta y la cercanía absoluta. Efectivamente, en el proceso de hacer que un animal sea bueno para comer convergen, principalmente, dos principios; no deben ser excesivamente

lejanos ni excesivamente cercanos. En esos espacios templados se sitúa para Fischler (1995) la conveniencia culinaria.

6. Bibliografía

- Aillaud, G., (1980) “Why look at animals?” en Berger, J. (Ed.), *About looking*. London, Writers and Readers, pp. 1-26.
- Barndt, D., (2008) *Tangled routes. Women, work and globalization on the tomato trail*. Maryland, Rowman & Littlefield
- Bryceson, D.F., (1996) “Deagrarianization and rural employment in sub-saharan Africa: sectoral perspective” en *World Development*. Número 24, volumen 1, pp. 97-111
- Cassidy, R., (2002a) “The social practice of racehorse breeding” en *Society and animals* Número 10, Volumen 2, pp. 155-171.
- Cassidy, R., (2002b) *The sport of kings: kinship, class and breeding in Newmarket*. New York, Cambridge University Press.
- Contreras, J., (2002) “Carne ansiada, carne estigmatizada” en Gracia, M., (coord.), *Somos lo que comemos. Estudios de alimentación y cultura en España*. Barcelona, Ariel.
- Cuartero, Carmelo, comunicación personal, 8 de octubre del 2008.
- Douglas, M. (1991). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid, Siglo XXI.
- Douglas, M., (2006) “Los animales terrestres; puros e impuros” en *El Levítico como literatura*. Barcelona, Gedisa, pp. 159-174.
- Evans-Pritchard, E., (1977) *Los Nuer*. Barcelona, Anagrama.
- Fernandez de Labastida, I., (2012) *Caballos de monte y carne de potro. Análisis antropológico de un proceso contemporáneo de construcción identitaria, cultural y económica en la Montaña Alavesa*. Tesis doctoral. País Vasco, Departamento de Filosofía de los Valores y Antropología Social, Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea- Donostia.
- Fischler, C., (1995) *El (h)omnivoros. El gusto, la cocina y el cuerpo*. Barcelona, Anagrama
- Geertz, C., (2001) “Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali” en *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa, pp. 339-372.
- Gewertz, D. y Errington, F., (2010) *Cheap meat. Flap Food nations in the Pacific Islands*. Berkeley, University of California Press.

- Harris, M., (1989). *Bueno para comer*. Madrid, Alianza.
- Hurn, S., (2008) “The ‘Cardinauts’ of the Western Coast of Wales: Exchanging and Exhibiting horses in the pursuit of fame” en *Journal of Material Culture*. Número 13, pp. 335-354.
- Nestle, M., (2002) *Food politics. How the food industry influences nutrition and health*. California, University of California.
- Rees, L. (2000) *La mente del caballo*. Ávila, Noticias.
- Rozin, P., (1995) “Perspectivas psicobiológicas sobre las preferencias y las aversiones alimentarias” en Contreras, J. *Alimentación y cultura. Necesidades, gustos y costumbres*. Barcelona, Universitat de Barcelona, pp. 85-110.
- Sahlins, M. (1988). “Preferencia y tabú alimentarios respecto de los animales domésticos en los Estados Unidos” en *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*. Barcelona, Gedisa, pp. 166-178.
- Striffler, S. y Moberg, M. (eds.), (2003) *Banana wars. Power, production and history in Americas*. Durham and Londo, Duke University Press.
- Striffler, S., (2005) *Chicken: the dangerous transformation of American’s favorite food*. New Haven, Yale University.
- Sutton, D., (2001) *Remembrance of the past. An anthropology of food and memory*. Oxford, Berg.
- Tambiah, S., (1969) “Animals are good to think and good to prohibit” en *Ethnology*. Número 4, pp. 423-459.

PROYECTO SOSTENIBLE: LOS CHEFS EN LA COMUNIDAD CAIÇARA

Cynthia Arantes Ferreira Luderer
cynthialud@gmail.com
Unimonte

Resumen

El objetivo de este trabajo es examinar el papel de los chefs de cocina como agentes que atienden el discurso sostenible presente en el campo de la gastronomía. La temática de este artículo trata del proyecto social Buscapé, una iniciativa desarrollada por un grupo de la policía, y tiene el propósito de reunir voluntarios para organizar actividades para los chicos. La sede está en Boiçucanga, una playa en la costa norte de la provincia de São Paulo-Brasil y separada de la meseta paulista por la Mata Atlántica. Las personas que viven allí son los caiçaras: una sociedad pobre, que llevaban la vida con el sustento de los productos originarios de la región. Pero, después de la década de 1970, con el desarrollo y la invasión turística en la costa, ellos fueron desplazados de sus tierras, así perdieron la relación que tenían con la espacialidad y cambiaron sus prácticas alimentarias. El chef celebridad Eudes Assis es un caiçara y es conocido por divulgar la cocina originaria de su región. En 2011, él fue invitado a hacer parte del Buscapé y dedica todos los miércoles para enseñar a los chicos propuestas y técnicas gastronómicas. Además, él invita a sus compañeros, cocineros de São Paulo, para ir hasta Boiçucanga dar clases para los 80 chicos inscriptos en el proyecto. Las acciones de Eudes y sus compañeros empezaron a ganar fama en las comunidades virtuales y en 2013 el proyecto fue premiado por la revista *Prazeres da Mesa*, como el mejor proyecto sostenible en la gastronomía. Con base en este histórico de dos años, la pregunta que pasó a ser investigada fue ¿cuáles son las ventajas para un chef que abraza las causas sostenibles? Puesto la sostenibilidad presentarse como un discurso en evidencia en la media, fue verificado que los agentes convocados que lo siguen ganan fijaciones del capital culinario en el campo de la gastronomía, pues son vistos como buenos ciudadanos. Así, aquellos que abrazan las causas sostenibles ocupan más espacios en los medios de comunicación y tendrán más fama. La conclusión es que las acciones sostenibles son estrategias mediáticas en el campo de la gastronomía, y contribuyen para los agentes del campo de la gastronomía sobresaliesen de los demás. Esta investigación fue desarrollada con base en visita en campo y en los exámenes de los medios de comunicación. Los principios teóricos fueron pautados con base en el análisis del discurso, presentada por Prado (2008, 2011 e 2013), y los conceptos de campo de la gastronomía y capital culinario expuestos, respectivamente, por Luderer (2013) y Naccarato y LeBesco (2012). La abordaje de la antropología de la alimentación fue apoyada en Hernández y Arnáiz (2005).

Palabras clave: caiçara; chef de cocina; Buscapé; campo de la gastronomía, sostenibilidad.

1- La sustentabilidad en el campo de la gastronomía

En este siglo, la gastronomía de lujo ha sido un boom en Brasil y, por lo demás, ella se ha construido en los moldes del espectáculo, en que los chefs han posado como celebridades (Luderer, 2013). Por supuesto, los discursos de estos profesionales han ganado espacios en los

medios de comunicación, que se han propagado por diversos segmentos y, por veces, van allá de sus cocinas y restaurantes.

Hasta entonces, los chefs brasileños no han ganado puestos políticos, tan poco han llegado a ministro, como ocurriera con el inglés Jamie Oliver. Entretanto, así como esta celebridad se ha destacado por centrar sus esfuerzos alrededor de las acciones sociales (Rousseau, 2012:45), muchos chefs en Brasil se han puesto visibles en los medios, teniendo como base sus propuestas apoyadas en los pilares de la sustentabilidad (Luderer, 2013:227).

En 2002, las pilastras de la sustentabilidad fueron definidas en tres ejes: ambiental, económica y social (Pilares, 2014) y Luderer (2013: 231) ha demostrado que en las revistas de gastronomía brasileñas, del segmento de lujo, el pilar más enseñado es lo ambiental. No obstante, los chefs brasileños han empezado a destacarse también por involucrarse con propuestas sostenidas en el eje social y, con esto, han ganado fijas del capital culinario.

El capital culinario es lo capital simbólico que se mueve en el campo de la gastronomía. Este campo, que está apoyado en el concepto de campo bourdiano, tiene sus propios agentes, como: críticos de la gastronomía, “restaurateurs”, periodistas, estudiantes, profesores y coordinadores de los cursos de gastronomía; comensales, especialistas de la salud y, por supuesto, chefs, así como otros, que adentran al campo y mueven las fijas del capital culinario.

Algunos agentes tienen más fijas que los demás y, todavía, tendrán más poder que sus pares. Las fijas son organizadas y distribuidas por diversos agentes y pueden ser cogidas en diferentes eventos. Así, además de los chefs celebridades, los periodistas y los críticos gastronómicos, por ejemplo, pueden distribuirlas. No obstante, los agentes del campo pueden cogerlas con la ayuda de asesorías de prensa, o frecuentando sitios más afamados del campo, o estando más solícitos delante de los aclames de los medios sociales, y aunque estudiando o haciendo prácticas en el extranjero - junto de los chefs y escuelas más afamados, por ejemplo. Aunque, pueden cogerlas por consumir los productos que son dictados por los discursos en el campo, como, por ejemplo, los de las banderas que predigan la buena salud y la sustentabilidad. (Luderer, 2013)

Basada en los análisis de los discursos divulgados en las revistas de gastronomía de lujo, Luderer (2013:289) ha verificado que los chefs de cocina han ganado fijas del capital culinario cuando abrazan las causas sostenibles. Puesto esto, lo que se busca responder específicamente en este trabajo es: ¿cuáles son las ventajas para un chef que abraza las causas sostenibles?

Para comprender el proceso de encajamiento de estos profesionales, acordase que el campo de la gastronomía mueve como un campo y, según Ortiz (1983:40), un campo tiene como base las leyes del universo social y son arregladas en “condiciones económicas y sociales”. Para entenderlo, dos principios expuestos por Naccarato y LeBesco (2012) son importantes para atender sobre el movimiento de las fijadas del capital culinario que se mueven en el campo de la gastronomía, así como la relación de ellas con las prácticas ciudadanas: que “la comida es economía y cultura” (ibídem:1) y que “algunas comidas y prácticas alimentares demuestran y comprueban status y poder a quien se articula con ellas” (ibídem: 3).

Así, con el propósito de analizar el papel de los chefs delante de los discursos de la sustentabilidad que se propagan en el campo de la gastronomía, hemos escogido, como delimitación, un proyecto sostenible que ha ganado destaque hace dos años en este campo: el proyecto Buscapé. Ojalá se plantea que él ha sido transformado en un agente institucional en el campo de la gastronomía.

Este proyecto es un centro de promoción para los chefs que los apoyan y, sin embargo, al estudiarlo, y verificar los discursos de los agentes que hacen parte de él, lo tendremos como un dibujo, que presenta las ventajas de los chefs que lo abrazan, y como él los ayudan para posaren en el campo como ciudadanos.

Para desarrollar esta propuesta, que ha tenido la comunidad caiçara como centro de referencia, los recursos bibliográficos fueran dialogados con los datos verificados en el campo y también los divulgados en las redes sociales.

Para el apoyo teórico, las análisis fueran basadas en la siguiente tríade: la tesis de Luderer (2013), que enseña el campo de la gastronomía y el cambio de las fijadas del capital culinario entre los agentes; los estudios de Prado (2008, 2011 e 2013), que traen los análisis del discurso; y los fundamentos de la antropología de alimentación, defendidos por Hernández y Arnáiz (2005).

2- La comunidad Buscapé

El proyecto Buscapé¹ ha sido creado en 2007 y es organizado en un formato de una asociación. La sede del proyecto está en la base de la policía militar de la playa de

¹ La palabra “buscapé” no es un vernáculo en la lengua portuguesa, la correcta grafía es una palabra compuesta, “busca-pé”, que significa: pieza de fuego del artificio, una caña con pólvora vedada de uno de los lados que, cuando es acceso, busca los pies de las personas. (Houaiss, 2004: 534). Según el creador del proyecto, el nombre refiérase a una expresión popular para enseñar los chicos activos, dinámicos.

Boiçucanga, una de las villas del ayuntamiento de São Sebastião, que hace parte de la provincia de São Paulo.

La iniciativa del proyecto ha sido planteada por un soldado de la policía militar, William Silvério de Freitas, que tuvo el propósito de organizar actividades para ocupar las horas ociosas de los chicos de la región. Actualmente, son 80 chicos inscriptos, que tienen entre siete y 12 años².

En marzo de 2014, Freitas ha explicado por el correo electrónico las reglas mantenidas en el proyecto para el ingreso de los chicos. Aunque de la presentación de los documentos de los chicos y sus tutores él ha dijo:

_ Independe de la condición financiera, basta tener gana y estar dispuestos a participar.

El proyecto ofrece varias actividades: teatro, música, etiqueta, nutrición, actividades deportivas- como judo, “jiu jitso”, atletismo y natación- y, no obstante, la culinaria. Según Freitas, algunas son organizadas por el ayuntamiento y otras por las parejas hechas con la iniciativa privada.

Los voluntarios que abrazan el proyecto colaboran de diferentes maneras: arreglan nuevas parejas en el mercado; organizan o proponen nuevas actividades y clases para los chicos; auxilian en la gestión o, aunque, ofrecen plazas en hoteles para los voluntarios visitantes- como hace una de las voluntarias.

En lo mismo correo, el soldado Freitas ha expuesto el propósito del trabajo del equipo:

Vivimos en un lugar que carece de políticas públicas y sociales y lo que tiene es muy poco. No tengo un gráfico [para presentar los datos], pero, en el proyecto, que ya tiene siete años, ya hemos atendido más de 200 familias. El problema más grande que se presenta aquí, en la costa, es el tiempo de ocio. Y el proyecto actúa para contribuir con esto, pues, con las actividades, delante o después de los períodos de la escuela, los niños no se pasan inactivos por las calles.

Dos películas sobre el proyecto fueran divulgadas en el “YouTube”. Una más antigua enseña una clase de gastronomía del proyecto (Gagliardi, 2011) y una otra (Augusto, 2013) trata del proyecto como un todo. En esta verificase algunos testimonios, como de una madre que ha sido atendida por la asociación. Ella expone su contentamiento, que ratifica la preocupación expresa por Freitas:

C.J.-Mucha buena voluntad lo que hice la policía por abrir esta puerta para los chicos. Ha sido muy bueno, porque con esto yo lo sabía donde los chicos estaban, lo que hacían y con quien han estado.

² Las actividades tienen dos horas por día y respetan al periodo opuesto que ellos van a la escuela. Mitad frecuentan el proyecto por la parte vespertina, y los otros 40 por la mañana. Solo 80 son oficialmente inscriptos, pero, al todo, son 120 chicos atendidos- y algunos tienen hasta 14 años.

2.1 Los caiçaras del Buscapé

La playa de Boiçucanga está ubicada en el sudeste del Brasil y son los caiçaras que viven en esta región. En verdad, llamase caiçara toda la población que se ubica en la costa del norte de la provincia del Paraná hasta el sur de la provincia de Rio de Janeiro. Este grupo social ha desarrollado características culturales propias, y la Mata Atlántica ha contribuido como una barrera geográfica para alejarlos de las comunidades que vivían en la meseta. Así, los caiçaras se han desarrollado con la mezcla entre la cultura de los indios, de los portugueses y un poco de los africanos – los esclavos que fueron para la costa.

Este aislamiento ha contribuido para una culinaria caiçara basada en los productos autóctonos, como los pescados frescos de la costa y verduras, frutos y tubérculos obtenidos en la sierra de la Mata Atlántica. La conservación de los alimentos ha sido otra característica de esta cocina, y han contribuido los pescados ahumados y la carne de caza mantenida en la grasa. (Luderer y Silva, 2012; Adams, 2000)

En el siglo XX los caiçaras empezaron a recibir algunos ‘visitantes’. En los años de 1930 los japoneses, que han contribuido con nuevas técnicas de pesca y cuatro décadas después los constructores de inmuebles, que en nombre del ‘progreso’ han desplazados los caiçaras de sus sitios de origen. Además, “las carreteras construidas, a partir de la década de 1970, ligando las metrópolis hasta la costa, estimularon un proceso de especulación del suelo irreversible, un hecho que ha interferido de manera perjudicial a los caiçaras” (Luderer y Silva, 2012: 2)

La comunidad nativa tuvo que adaptarse con las nuevas conductas culturales urbanas que han adentrado en la región. Desplazados de sus sitios de origen, donde trabajaban y sacaban de la naturaleza los alimentos para la sobrevivencia, empezaron a consumir productos industrializados. Además, como los ciclos turísticos en la región eran inconstantes, entre los periodos de vacaciones y feriados la población la población no tenía plazas de trabajo. (Luderer, 2012)

El avance de las carreteras ha contribuido para muchos cambios en la región de Boiçucanga. De 1991 hasta 2000, São Sebastião tuvo un crecimiento de 71,25% de la población (Cruz, 2007:81). Actualmente son 73942 habitantes en la ciudad, y en la playa de Boiçucanga viven 2300 de ellos (IBGE, 2014). De las 5566 ciudades brasileñas, São Sebastião es la 479ª en el ingreso per cápita, con R\$837,48³ (ochocientos y treinta y siete reales y cuarenta y ocho

³ En 19 marzo 2014: 1 Euro = R\$3,2526

centavos) por mes (Economía, 2014). Comparado con el sueldo mínimo más alto de la provincia de São Paulo, de R\$820,00 (ochocientos e veinte reales), no parece tan malo, pero el ingreso per cápita no es un buen indicador frente a la desigualdad social brasileña. Los datos del IBGE, de 2003, presentan que el coeficiente Gini de São Sebastião es 0,44 y la incidencia de pobreza es 21,58% (IBGE, 2003). No obstante, una encuesta más reciente, presenta que el IDH (Índice de Desarrollo Humano) de São Sebastião es de 0,772 (IBGE, 2010).

Además de las informaciones oficiales, las palabras del soldado Freitas esclarecen un poco más sobre la realidad del pueblo que el proyecto intenta ayudar:

En general, las familias que se ocupan del proyecto son personas que han venido de otras provincias, y son de fuera, de otras provincias. Ellos han logrado un pedazo de tierra en la colina – que es un área de preservación ambiental-, y allá se instalan. Aunque los problemas con la estructura familiar, muchos otros empiezan a ocurrir, como una epidemia, pues ocurre un crecimiento desenfrenado.

En la carretera que cruza la playa de Boiçucanga y las demás de São Sebastião se puede percibir la desigualdad social que hay por allá. El propio dibujo de ella ha contribuido para ilustrar la división social: de un lado están las playas, los hoteles y casas de veraneo; del otro el “sertão”, la parte rústica acostada en la mata, con los tugurios – donde viven los caiçaras desplazados y los emigrados, que han empezado a venir en los años 70 para trabajar en la construcción de las carreteras.

Delante de este escenario, por supuesto que las actividades del Buscapé sean importantes para la comunidad, pero verificase que las de gastronomía se han destacado, y los medios de comunicación virtuales o social lo muestran esto⁴. En la película de Augusto (2013), por ejemplo, el soldado Freitas expone algunas ventajas de las clases de gastronomía para los chicos:

_Los chicos sienten realizados por hacer lo que está allá.

En otra parte del video él ha hablado un poco más, y ha expresado las interlocuciones de los chicos:

_ Mira, ¡qué mágico!, ¡esto es posible - ¡y es gustoso!

Además, él explica:

_Ellos aprenden la historia de cada comida, de cada plato.

⁴ La propia página del Proyecto Buscapé (2014), en el “facebook”, es un ejemplo.

Natasha es una chica de 14 años que ha participado del proyecto y también exterioriza lo que ha asimilado en las clases:

_Es bastante importante saber, principalmente en el sitio donde tu vives, donde tu ha nacido, los alimentos que hay y en qué ellos pueden ayudarte.

João, de la misma edad, también ha expuesto sus argumentos en la misma película:

_Gastronomía, para mí, es algo que va mover el mundo, ya lo está moviendo y va mover más, porque es lo que la persona come. Yo voy encerrar este año en la escuela, hacer otros tres [de bachillerato], y después voy hacer gastronomía – pues quiero tornarme un chef de cocina.

Las palabras de los chicos reproducen los discursos divulgados y defendidos por el chef Eudes Assis, un profesional caiçara que, desde 2011, está adelante de las actividades culinarias del proyecto.

2.2- La gastronomía por las manos de un chef caiçara

Las clases de culinaria del proyecto son ofrecidas todos los miércoles en dos periodos, mañana y vespertino. Ellas son tutoradas por el chef Eudes Assis- un auténtico caiçara de la región.

Assis tiene muchas fijas del capital culinario en el campo de la gastronomía y, en parte, las ha ganado por presentar una propuesta diferente delante del espectáculo gastronómico. Él se ha empeñado en construir un modelo de gastronomía caiçara, y hace siete años que se dedica para divulgarla. Su propuesta ha encantado los agentes del campo de la gastronomía- incluyendo los agentes de los medios de comunicación. (Luderer, 2013)

En parte, los discursos del chef han sido construidos con base en algunos de sus compañeros europeos, que aprecian, defienden y divulgan los ingredientes y la cultura culinaria de sus propias regiones. Atento, él ha empezado a seguir este camino, promoviendo su cultura caiçara y las iguarias de la región - que lo ha alimentado por toda su infancia y juventud, antes de de partir para el mundo trabajando como chef. (Luderer, 2013)

Assis ha retornado de su jornada por Europa y Estados Unidos en 2006, y ha sido invitado para quedarse en su región para trabajar, como chef, en lo restaurante Seu Sebastião⁵. Esta casa ha sido instalada en Maresias, una de las playas del municipio de São Sebastião, pero los altos costos del alquiler y los flujos inconstantes de turistas en la región han contribuido para

⁵ El nombre- Senior Sebastián- ha sido una homenaje a los pescadores de la región, pues muchos de ellos son bautizados como Sebastião. Por supuesto, es el nombre de lo santo – San Sebastián.

cerrar el establecimiento en 2011. No obstante, los cuatro años que se ha mantenido en esta casa, el chef ha creado respecto en el campo de la gastronomía y sus acciones fueran destacadas. (Luderer, 2013)

La originaria culinaria caíçara es rústica y Assis la ha enmascarado con las técnicas y estéticas de la gastronomía francesa y las de la cocina de vanguardia. Así, los pescados, los palmitos, las verduras, los tubérculos y los frutos de la región- como las hojas de “taioba”, el “cará”, la “banana da terra” y el “caju”, hasta la “cachaça”- fueran organizados y presentadas en iguarias peculiares, incluso con el uso de esferas moleculares, hechas con la “taioba” (Luderer, 2013: 321 y 323; Luderer y Silva, 2012:158).

Una de las revistas brasileñas segmentada en gastronomía de lujo, la “Prazeres da Mesa”⁶, ha presentado Assis como la “estrella del mar” y sus propuestas como “neocaiçara” (Luderer, 2013: 325). Sin tener la duda de su competencia y sus atractivas creaciones, es importante frisar que su historia ha sido un atractivo para el espectáculo mediático, pues es una biografía que presenta la victoria y el suceso y, según Prado (2011), estos valores hacen parte de los mapas cognitivos de las revistas contemporáneas para convocar los enunciatários. A ver:

Eudes Assis ha sido un chico pobre, de una familia caíçara [y de muchos hermanos], que ha empezado a hacer prácticas cuando pequeño, en un restaurant de lujo de su región. Con sus habilidades desarrolladas, ha desbravado el mundo, trabajando para banqueros en yates de lujo por la Europa, para después volver al Brasil e reconocer y valorizar su tierra y sus productos. (Luderer, 2013:406)

Después que el restaurante ha cerrado, Assis se ha mantenido como chef consultor y ha seguido promoviendo la gastronomía caíçara en cursos y conferencias por todo el Brasil. Además de esta rutina, todos los miércoles él se ha mantenido como voluntario en las clases de gastronomía para los chicos del Buscapé.

En la larga investigación en campo que Luderer (2013) ha desarrollado, la autora ha verificado varias acciones y discursos de este chef que primaban por defender una gastronomía caíçara, rezada en una bandera sostenible. En las clases ofrecidas a los chicos del proyecto él los repercute y, además, sus discursos son ampliados en los medios de comunicación. En la película que divulga el proyecto (Augusto, 2013) él ha revelado:

- Cuando yo he visto la oportunidad para ayudar a los niños y hacer algo por ellos y por la gastronomía, el proyecto Buscapé ha venido por la causa que yo he buscado.

En otra cena, cuando lo enseña en las clases de gastronomía, el chef presenta a los chicos una hoja de “taioba”, y observase que sus discursos favorecen los de la sustentabilidad y de la

⁶ Trad:Placeres de la mesa

salud- y, apoyándose en Prado (2011), verificase que estas temáticas son destacadas en los discursos que moldean la lógica del espectáculo mediático. En la clase, Assis ha dicho:

_ [la hoja] está en la mata, es gratis y ¡es buena para la salud!

Un programa de la tele, que ha presentado la relación de la sustentabilidad con la gastronomía (Oliveira, 2012), ha destacado el proyecto y en él Assis explica las ventajas de sus enseñamientos para los chicos:

_La gastronomía hace que los niños tengan respeto por la cocina local, por los principios, por la disciplina, el respeto a un compañero de trabajo. Ellos saben todos los tipos corte de la carne, los puntos de la calda y las salsas más conocidas. Antes de enseñar la gastronomía del mundo para estos niños, yo tenía la gana que ellos conociesen y tuviesen orgullo de la gastronomía de aquí, de la región, de la gastronomía caiçara.

_Nosotros ya hemos hecho todos los tipos de platos caiçara, como el pescado “azul marinho⁷”, el arroz “lambe-lambe⁸”, “bolinho de taioba⁹”, los dulces del plátano, los dulces de jaca¹⁰, para que él tenga orgullo de ser caiçara y del región. Nosotros vivimos en una región linda, con una diversidad de la naturaleza increíble, hay pescado, los frutos, hay historia, hay orgullo de este sitio.

Al comparar las palabras de Eudes con las de Natasha y João, expuestos arriba, verificase que los chicos del proyecto repercuten los discursos del chef. No obstante, hay otros medios de divulgación que los amplían también.

En 2012, por ejemplo, él ha estado en una mesa redonda en la Feria del Libro, en São Paulo, junto de otros agentes que también hacen trabajos sostenibles alrededor de la gastronomía (Luderer, 2013, p. 289). Aunque, en 2013, la revista “Prazeres da Mesa” ha destacado el Buscapé, lo concediendo el premio de “responsabilidad social en la gastronomía” (Noite de festa, 2013).

Además de este conjunto de factores, un capítulo importante a tratar son las festividades de San Juan, que han sido organizadas en 2012 y 2013 por los voluntarios del proyecto. Estos eventos, así como la “Galinhada Projeto Buscapé¹¹”- que ha ocurrido en 24 de marzo de 2014

⁷ Es un pescado hecho con plátano verde. El tanino del fruto contribuye para que la salsa tenga un color azul oscuro-azul marinho-, más cerca de una tonalidad gris.

⁸ Es un arroz caldoso hecho con mariscos. La traducción de “lamber” es lamer.

⁹ Una crema hecha con huevos, harina, arroz dormido y la hoja de taioba picada. Pone la crema en una cuchara y los frita, uno a uno.

¹⁰ Jaca es un fruto bastante grande y hay bastante arboles de jaca – las “jaqueiras”- en la región.

¹¹ “Galinhada” es un plato típico de algunas regiones del Brasil, hecho con trozos de gallina. La presentada en el evento fue servida con arroz de “pequi”, un fruto típico del cerrado brasileño. Ha sido la misma que es vendida todos los viernes en el restaurante Dalva e Dito, que es de propiedad del chef Alex Atala.

en un restaurante en la playa de Boiçucanga-, fueran bastante divulgados en varios medios de comunicación.

2.3 Los chefs agregados al proyecto

Assis ha creado una estrategia para sus clases en la asociación que ha sido apoyada por los agentes del campo de la gastronomía. Desde agosto de 2011, él ha sensibilizado sus compañeros por la causa sostenible y organiza la visita de ellos en sus clases. Un cuadro, en su “facebook”, divulga los nombres de los visitantes que ofrecen las clases de gastronomía para los chicos. En 9 de julio de 2011, él ha presentado la propuesta y el primero cuadro con los invitados del mes:

Chefs de renombres van participar como voluntarios de las actividades de gastronomía del Proyecto Buscapé en Boiçucanga en el mes de agosto. Yo estoy contento por esta semilla plantada, que pueden formar futuros profesionales capacitados en el área, y transformar sueños en realidad.

Los primeros voluntarios fueran: Vincenzo Vessicchio- propietario de un restaurante en Maresias, que es una playa acostada a Boiçucanga; Fernando Corsi, que presenta un programa en un canal cerrado en la tele destinado a culinaria; Paula Labaki, una personal chef y dueña de un “catering”; Lucia Sequera, coordinadora de un curso de gastronomía de São Paulo¹² y Clau Alaminos, propietaria de una empresa de gastronomía personalizada. Los temas de las clases de los invitados fueran, respectivamente: pizza; porpetas en salsa pomodoro; verrines; pastas y cupcakes.

En el próximo mes, Eudes Assis ha anunciado en su “facebook” los voluntarios de septiembre. Luiza Estima ha sido la asesora del restaurante São Sebastião y se ha puesto como asesora voluntaria del proyecto. Aunque que no sea cocinera, ella ha ofrecido una clase de “banana cake” para los chicos. Una declaración de esta periodista es importante para verificar el signo de la ciudadanía que hay en los discursos de los visitantes:

Participar como voluntaria en la divulgación del Proyecto Buscapé es una oportunidad de estar cerca de la realidad de la infancia y juventud del Brasil y poder contribuir para mejorar el futuro y las vidas de los chicos- y por supuesto del propio país. Y también es un modo de aprender a respetar lo que es diferente e individual, conocer cada una de ellas, sus historias e sus sueños. Y por demás, a mi me gusta hacer esto y estar con ellas.

¹² Esta clase es divulgada en la película Gagliardi (2011).

Los demás visitantes de septiembre han sido Christian Burjakian y Andréa Salomon, que presentaran la cocina italiana y el “quiche lorraine”, respectivamente. Estos voluntarios visitantes son los responsables por los ingredientes de las producciones de las clases y la asociación ofrece el hospedaje, una cortesía de una de las voluntarias que es dueña de un hotel en Boiçucanga.

Una busca en el Google¹³ lo basta para reconocer que estos invitados no son famosos, y tan poco tienen muchas fijaciones del capital culinario en el campo de la gastronomía. Pero, pocos meses después las celebridades del campo empezaron a frecuentar estas clases de gastronomía en Boiçucanga, y empezaron a ser un atractivo a más para los medios de comunicación.

Los cuadros virtuales, que anunciaban los nombres de los visitantes en el “facebook”, estaban más anchos, pues las biografías de los invitados eran más largas. En abril de 2012, por ejemplo, los chicos han tenido clase con dos chefs premiados: Henrique Fogaça, que los enseñó gnocchi de “mandioquinha” en la salsa “pomodoro”, y Alberto Landgraf, que los preparó los panes hechos en su restaurante. De los cinco chefs visitantes de mayo, tres ya tenían fama: Carlos Nascimento, Janaína Rueda y Taciana Kalili.

Estos tres, y más cuatro, fueron los ilustrados en el convite de la 1ª fiesta de San Joan del Buscapé, que ha sido organizada para criar fondos para la estructura de la cocina de la sede del proyecto. Los chefs que se agregaran al evento han donado iguarias y algunos estuvieron presentes, cocinando en la fiesta. Las redes sociales y los blogs- de los chefs y simpatizantes por la causa - han divulgado el movimiento.

Después del evento, el proyecto ha recibido en 28 de agosto una chef bastante conocida del campo de la gastronomía, la joven Bel Coelho. Un poco antes de empezar la clase, ella ha declarado para mí que le encanta las acciones sociales y participa cuando es posible. Luderer (2013) presenta una larga investigación de esta profesional y ha cogido muchas informaciones sobre ella como, por ejemplo, ha presentado muchas veces su indignación por la disparidad social (ibídem, p. 284).

¹³ Mismo que los números de busca en el Google no sean de fuente segura y cambian de minuto en minuto, sin embargo, es posible buscarlos como una referencia de la popularidad de un agente social- o una celebridad. Por la mañana de 3 de abril de 2014, fueron encontrados los números referente a algunos chefs aquí citados. Sus nombres y apellidos fueron buscados entre comillas, sin el título chef: Eudes Assis- 9110; Christian Burjakian - 2950; Paul Labaki- 7460; Vincenzo Vessicchio- 1180; Alberto Landgraf -15200; Henrique Fogaça -20600; Bel Coelho-21700; Alex Atala-473000. A título de curiosidad y comparación, buscamos el número en Google de Helena Rizzo- 342000. Aunque que hasta entonces ella no ha tenido participación en el Buscapé, en la misma semana la chef ha sido anunciada como la mejor chef mujer del mundo en la en la revista inglesa Restaurant. Pero, por sorpresa, en la parte de la tarde de esto mismo día, en el “facebook” de Assis la anunciaba: “Noticias!!!! En mayo el Proyecto Buscapé tendrá el honor de recibir la Chef Helena Rizzo, elegida como la mejor chef del mundo en el The Worlds’s 50 Best Restaurants”.

Su realidad de vida fue bastante distinta de Assis, pues la joven ha venido de una familia aristocrática. Por supuesto, delante de los chicos del proyecto, su historia no sería tan atractiva como ejemplo de superación, pero Ana Maria, su sub-chef, que siempre la sigue en los eventos, sí. Así, es la historia de Ana que los chicos oyen con atención en la clase.

Antes de empezar las actividades, Assis orienta que los chicos se presenten para los invitados – Coelho, Ana Maria y yo-, y un par de ellos han declarado que les gustaría de seguir la carrera de chef. Después de la presentación, Coelho ha explicado:

_Chef de cocina es solo un puesto. La profesión, en verdad, es de cocinero.

Ana Maria es negra y migrante y después de hablar un poco de su vida en Maranhão¹⁴- como maestra, que tenía un sueldo muy bajo y ha venido en las vacaciones para São Paulo y entonces ha empezado a trabajar con Coelho- refuerza el mismo mensaje de la chef celebridad:

_ Para transformarnos en un grande chef en la vida tú tienes que ser humilde y empezar de bajo. Yo he empezado lavando las ollas, limpiando [...] tú tienes que lavar las ollas para ser chef [...] tú tienes un equipo para ayudarte. Después sí, tu puedes ser un grande chef [...] hacer un bueno trabajo y ser reconocido.

Assis completa la habla de las dos y expone para los chicos:

_Nadie ha nascido con conocimiento. Basta tener fuerza de voluntad y determinación.

Y Coelho completa:

_ Ella [Ana Maria] siempre tuve mucho esfuerzo y gana de crecer, cambiar y evolucionar, y esto siempre me ha hecho inspirada. Lo demás, ella ha traído personas importantes para nuestra equipo. Yo creo que su historia es bastante inspiradora.

Después de estos discursos morales, la clase se ha seguido. Los chefs han expuestos termos importantes de las técnicas de cocina para los chicos y algunos, como “brunoise”, ellos contestaran de pronto, probando que las técnicas francesas eran conocidas por ellos.

Assis los ha invitado para acercar el fogón, donde Coelho cocinaba. En medio de la producción- un “risoto de paio com couve”- Assis saca fotos del grupo- que después son enseñadas en las redes sociales.

Por supuesto, estas clases son distintas de las otras los chefs celebridades están acostumbrados a estrellar. En las ferias o en eventos gastronómicos ellos cocinan en un tablado, alrededor de cameras e reflectores, y son vistos por una platea - personas que pagan para verlos. En las fotos sacadas por Assis, divulgadas en las redes sociales, o en las imágenes de los videos

¹⁴ Aunque que hace parte de las nueve provincias del nordeste del Brasil, Maranhão quedase en la región norte. La incidencia de pobreza allá es de más de 60% (IBGE, Estados, 2003) y en 14,8% de los domicilios la inseguridad alimentaria está en el estajeo grave (IBGE, Maranhão, 2009)

(Gagliardi, 2011; Augusto, 2013), percibiese que la relación con los chicos es distinta de las producidas por el espectáculo mediático alrededor de la gastronomía.

Los chicos son ingenuos, puros, preguntan lo que quieren en las clases, con naturaleza, sin pudor o preocupación si están, o no, delante de una persona famosa. Sus expresiones corporales son sueltas, así como las preguntas que hacen. Quizá es posible afirmar que ¡son la representación de la esencia caiçara!

2.4 –Los eventos Buscapé – la “mise en scène”

Después del evento de la 1ª fiesta de San Joan, en junio de 2012, y de la clase de Bel Coelho, otros agentes famosos del campo de la gastronomía han seguido la cola de los demás voluntarios y han contribuido con sus clases de gastronomía para el proyecto. En junio de 2013 ya se sumaba más de 60 visitantes.

El presidente de la asociación, conocido como abuelo Jorge, reconoce públicamente esta contribución y expone su agradecimiento en la película que divulga el proyecto (Augusto, 2013):

_Yo agradezco también a todos los chefs de cocina que han venido aquí y han traído informaciones maravillosas para nuestros chicos. Va a florecer. Estas nuestras arborecidas están a crecer. Van florar y van traer buenos resultados para las familias de ellos.

La 2ª fiesta de San Joan fue un suceso. Según el soldado Freitas, en los días de la fiesta, que ha ocurrido de 26 hasta 28 de julio de 2013, el número de turistas en Boiçucanga ha aumentado en 30%.

Varios vehículos de comunicación impreso y los medios virtuales la divulgaran, así como los más de 20 chefs que han contribuido para el evento. La llamada de la invitación convocaba los comensales que tenían gana de estar más cerca de los chefs y divulgaba sus producciones gastronómicas que serían ofrecidas: “Un festín con los chefs en un ‘arraial¹⁵’ bastante especial”.

Un fato que ha ocurrido un mes antes, tal vez, pueda ter contribuido para el suceso del evento: el proyecto ha ganado el Premio de Responsabilidad Social, ofrecido por la revista “Prazeres da Mesa”. Además de la propia revista, esto homenaje ha sido divulgado en otros vehículos

¹⁵ Arraial es como es llamada, popularmente, el escenario creado para las fiestas de San Joan, donde hay banderas de varios colores, hoguera, comidas típicas y las personas usan ropas propias para estas festividades. Es una representación de los pueblos y los festejos populares.

de comunicación. Además de los voluntarios que hacen parte del proyecto, muchos famosos han estado en este evento, pues diferentes categorías han sido contempladas. Allá ha sido un momento para los cambios de fijas del capital culinario, en que la revista, como agente institucional del campo, ha ofrecido fijas para los vencedores.

El Buscapé ha juntado muchas fijas del capital culinario en los últimos dos años, pero, hasta entonces, el chef Alex Atala¹⁶ no había estado en el Buscapé. No obstante, después de estos eventos bastante mediatizados, su nombre ha sido enseñado como voluntario también. Así, en 16 de septiembre de 2013 él estuvo en el proyecto y ofreció una clase de pescado y gacha para los chicos y, evidentemente, ha sido otro evento destacado en las medias sociales.

En su clase, Atala no ha vestido una chaquetilla, y si una camiseta gris, con el nombre de un instituto recién creado por él y más nueve hombres¹⁷: Atá. Un sitio en la web (Atá, 2014) presenta el instituto, los nombres y biografías del equipo¹⁸. Además de la carta de presentación y el manifiesto, en este sitio hay un video que enseña un ritual con Atala, delante de una hoguera junto de los indios. En la película presentase el significado del nombre Atá: fuego, en la lengua indígena guaraní.

Curioso es la escoja de un título tan semejante con el nombre del chef y, todavía, el diccionario de la lengua portuguesa expone que “atá” es “falta de rumbo” y la etimología es de la lengua tupi, y significa pasear (Houaiss, 2004). Sin embargo, ¡es lícita la publicidad!

Mismo que Atala sea una celebridad destacada, es posible inferir que Buscapé le ha ofrecido algunas fijas del capital culinario, así como para su instituto Atá. Y aunque, la “galinhada”, que ha sido promovida en 24 de marzo de 2014, ha sido una grande promoción para él.

La “Galinhada Projeto Buscapé- chef Alex Atala” ha movido muchas fijas del capital culinario. Fueran 600 convites vendidos con el propósito de recorrer fondos para el Buscapé. El público ha sido convocado por varios medios de comunicación- incluso los medios sociales. Lo cuesto de venda del convite ha sido la mitad del precio del mismo plato que es vendido todos los viernes en el restaurante del chef, el Dalva e Dito.

El evento ha sido en un lunes y Boiçucanga está lejos dos horas de São Paulo o de Santos, las ciudades más grandes alrededor de allá. Pero, el público urbano ha atendido la convocación

¹⁶ Atala es la grande celebridad en el campo de la gastronomía en Brasil y sus discursos destacan, sobremanera, los ingredientes del país, con destaque los de la Amazonia. Es dueño de dos restaurantes en São Paulo: el D.O.M., que ya ha ganado el puesto de cuarto mejor del mundo en 2012, por la revista inglesa “Restaurant”, y Dalva e Dito, que presenta una comida típica brasileña.

¹⁷ La fecha del evento, 15 de abril, ha sido divulgado en los medios de comunicación de varias áreas, como de la gastronomía, de los negocios o de la sustentabilidad.

¹⁸ Hacen parte del equipe un antropólogo, profesionales de la comunicación y empresarios, y un lo dueño de la editora de la revista “Prazeres da Mesa”.

para ver las estrellas: los chefs. Atala vestía la camiseta de su instituto, así como Assis, como “prueba de reconocimiento por la colaboración de Atala”, ha dijo él.

Los invitados buscaban la celebridad para sacar las fotos con ellos, y después las enseñaban en el “facebook”. La excusa de la presencia en la fiesta estaba pautada en el proyecto y en la sustentabilidad social, o sea, la prueba de ciudadanía.

Antes de seguir con la explicación de esto modelo de ciudadanía, que presentase en el campo de la gastronomía y está arreglado en las venas sostenibles, ilustramos algunos mensajes que han sido expuestas por varios participantes de la “galinhada” en lo “facebook” del proyecto, o de lo chef Assis.

El conjunto de la comunicación de ellas - frases y imágenes - demuestran dos ejes proclamados en los discursos de los agentes que han estado en el evento: que la fiesta ha sido una vitrina para enseñar sus prácticas ciudadanas; y el proyecto y las causas sociales estaban en segundo plano, pues el evento ha sido una oportunidad para los cambios de fijas del capital culinario- y de la “mise en scène”.

A.E.: (el hombre enseña sus dos convites) Una buena forma de conocer el chef Alex Atala y su famosa “galinhada” y también ayudar el Proyecto Buscapé.

S.R. (una joven abrazada con Atala) Por hoy he tenido el placer de ver en persona el hermoso trabajo social del Proyecto Buscapé! Y el honor de conocer a dos maestros de la gastronomía: Eudes Asís y Alex Atala. Degustar la simplicidad y la explosión de sabores de la famosa “galinhada” de Atala. Un fantástico dulce de banana de Eudes y hasta uno de sagú con “jabuticaba”, indescriptible, de Dani Padalino. Felicitaciones por el evento impecable a todos los involucrados.

N. G. (Una foto de Atala con un cuchillo en la mano, cuando anuncia su donación de 50 facas para los chicos del Buscapé). Alex Atala ha traído mucho más que cuchillos de chef como ha prometido a los niños cuando ha estado en el proyecto en la clase de la “Peixada”... ha traído 50 estuches de 5 cuchillos específicos y los dejó un mensaje muy serio acerca de su uso. Fue una fiesta preciosa, y nosotros, del Proyecto Buscapé, estamos muy contentos.

R.C. (Atala junto de la equipe en la cocina del restaurante donde ha sido el evento). Expresamos aquí como la presencia del chef Alex Atala en nuestro restaurante nos ha halagados. Con toda su simpatía y tranquilidad ha presentado momentos increíbles a los invitados y todo ha estado en perfecta armonía....

D.P. (la foto de la chef Dani Padalino abrazada con Atala y dulces. Ella ha dolado dulces de su empresa para el evento) “Galinhada” para el Proyecto Buscapé preparada por Alex Atala, y el nuestro postre "Sagu de leite com umburana e geléia de Jabuticaba”.

Por supuesto, los organizadores han intentado que los reflectores estuviesen a favor de los chicos, que en el principio de la fiesta han cantado himnos y enseñando gestos de postura y obediencia- un espectáculo que ha mostrado la contribución del proyecto para la construcción de estos “cuerpos dóciles¹⁹”. Pero, por tratarse de un espectáculo que ha sido mediatizado, es comprensible que los chicos fuesen lijados en según plan. Además, así como ha dicho Goffman (1985: 88), los chicos son excluidos cuando trata del espectáculo dramático en la relación social, pues pueden actuar de modo diferente de los acuerdos implícitos hechos en los equipos.

3- Los ciudadanos sostenibles del campo de la gastronomía

Naccarato y LeBesco (2012) son los autores que han presentado el concepto de fijas del capital culinario y, para ellos el gano de las fijas también está involucrado a las acciones ciudadanas²⁰. Para tanto, ellos se apoyan en el concepto de biopoder, de Foucault.

Para ellos, los comportamientos y las prácticas alimentarias de los individuos son reglados por disciplinas externas, valores e ideologías “que violentan el cuerpo” y, el capital culinario juega, inviste y promueve normas de la salud que, por veces, “se oponen a las expectativas culturales”. Además, las “libertades de escoja son establecidas por normas culturales y valores que son internalizados por los consumidores”. (ibídem:4)

En este eje, los individuos que siguen los principios expuestos de ciudadanía tendrán más fijas del capital culinario y, en la gastronomía, serán los que corresponden a los discursos de la buena salud - que los dictan las prácticas de restricciones alimentarias y a consumir los productos orgánicos, por ejemplo (ibídem).

Las análisis de Luderer (2013) han confirmado que, desde el principio de este siglo los discursos de la buena salud ya son divulgados en las revistas de gastronomía de lujo brasileñas, además, como ha afirmado Rousseau (2012: XXXI), los medios de comunicación “no pierden la oportunidad de enseñar lo que es la salud”. Sin embargo, Luderer (2013) ha constatado que, hasta la primera década de este siglo los discursos estaban articulados solo en

¹⁹ Hace aquí una referencia a los controles de una sociedad disciplinar, como tratados por Foucault (2009). Además, es importante atentar que el proyecto es promovido y apoyado por la policía militar y, por supuesto, las marcas del ejército, por supuesto la disciplina, está presentes en las actividades de los chicos.

²⁰ La ciudadanía está involucrada a los que tienen el interés en el Estado. Así, el agente que tiene la preocupación con la sanidad y corresponde a estos discursos, contribuí para la economía general. Todavía, para Naccarato y LeBesco (2012) consumir los orgánicos, por ejemplo, se ha convertido en una marca de distinción social, y las tiendas que los venden los usan como tal, ofreciendo más fijas a sus consumidores.

el recto de la sustentabilidad ecológica, pero, en los últimos años ya están apoyados en la pilastra social.

En la actualidad, los discursos que pregonan estos dos pilares sostenibles caminan juntos en el campo de la gastronomía y ofrecen fijaciones del capital culinario para los agentes que los siguen. Los que las ganan son los buenos ciudadanos, que consumen los productos orgánicos- que son dictados como sostenibles y buenos para la salud- o apoyan los movimientos sociales. (Ibídem: 227)

Discursos como estos son fortalecidos con la ayuda de los mapas cognitivos construidos en los medios de comunicación que, para Prado (2008), son estrategias comunicacionales que uniformizan direcciones y ayudan a localizar el público que busca encontrar sus pares, los que sigan sus mismos estilos. Estos mapas están engendrados en el movimiento del consumo e instauran las palabras de orden en los discursos (Prado, 2011) y, en los discursos contemporáneos es posible destacar algunas de ellas, como: victoria, suceso, riqueza o cuerpo “sarado”²¹ (ibídem). Estas palabras representan “una totalización discursiva basada en algunos valores del consumo” (Prado, 2013: 61) y, además, explica el autor (Ibídem: 62), “la palabra de orden es lo significativo colocado en posición de punto nodal que, por su vez, es lo punto de enganche a partir de lo cual se constituyó una totalización discursiva [...]”

Prado y Prates (2012) afirman que la sustentabilidad es un punto nodal, pues ella ha nacido en la alteridad de los principios capitalistas y se ha puesto como una nueva mercadería originaria de las venas ecológicas, que negaban y subvertían la totalidad de la orden capitalista. En otras palabras: la alteridad del discurso ambientalista ha sido redefinido y ha sido anulado su potencial radical. Así, para los autores (ibídem: 3), cuando rebautizado como “sustentabilidad”, él presentase como lo Mismo delante de las actividades predatorias del capitalismo.

Según Prado (2008), las palabras de orden o el punto nodal²² contribuyen para la creación de los discursos hegemónicos y, para Luderer (2013), la sustentabilidad ha adentrado al campo de la gastronomía y contribuye como mapa movilizador para orientar los agentes al ejercicio del consumo.

Prado (2012:14) ha enseñado que “el consumo está vinculado en nuestros días a las convocatorias biopolíticas que buscan moldear los sujetos en sus vidas del cotidiano” y “los dispositivos convocadores son redes que instauran un modo de vida”. Como parte de las redes

²¹ Un cuerpo delgado, moldado por gimnasias, atrayente y con buena salud física y mental.

²² La palabra del orden ha sido propuesta por Deleuze y el punto nodal por Laclau (Prado:2008)

están los tecnólogos del discurso²³ y, para Prado (ibídem) ellos “promueven la era de la Grande Salud, así como ha sido divulgada por Sfez²⁴”.

No obstante, Prado (2013:51) recuerda que “no estamos más en el mundo disciplinar en que el sujeto era confinado para normalizarse, pues, en la actualidad, los enunciadores biopolíticos están propagados por cada esquina, explicando cómo cada uno atinge los pináculos del suceso y del gozo”. “Las voces de los especialistas y de personajes que ya han alcanzado los resultados prometidos – como las celebridades- son estrategias que endosan el discurso”, y ayudan a proyectar y a plantear una confiabilidad de los discursos expresos por los enunciadores (ibídem).

Rojeck (2008:131) ha expuesto que “el surgimiento de la cultura de la celebridad adquirida significa la democratización del poder en la sociedad”. Los chefs son ejemplos de esto fenómeno, pues fueran sujetos que han surgido de la masa, extraídos de allá. Para Luderer (2013), con esto “status” de celebridad, así como los discursos de los especialistas, los de ellos ganan el poder para plantear la confiabilidad de los consumidores. Además, sus discursos plantean palabras del orden, como de la sustentabilidad, por ejemplo, que son como “un mando, un imperativo, que moviliza, direcciona la acción del destinatario” (ibídem). Todavía, la biopolítica contribuye para que estos discursos sean ampliados alrededor de las prácticas involucradas a las comidas y crean parámetros sociales para los individuos. Además, el capital culinario “juega y inviste con el poder [...] y promueve normativas de la salud” (ibídem) y el concepto de ciudadanía, involucrado al de la sustentabilidad, también hace parte del juego en las redes del campo de la gastronomía.

Consideraciones

La intención de Assis, por intentar proteger la culinaria caiçara, ha sido una acción sostenible, pues hubo una promoción del uso de los productos de la región caiçara y de la mano de obra de allá. No obstante, en 2011, cuando él ha adentrado a la asociación, él ha ganado el título de ciudadano sostenible.

²³ “Los especialistas en producciones de signos. Son pagos para producir textos que tengan múltiples sentidos, no sean lineares y atienden la lógica del capitalismo flexible, y mismo en caso de la información más seria presentase lúdico, para usuarios siempre considerados inteligentes” (Prado, 2013:75)

²⁴ Tratase de Lucien Sfez (1995), que presenta la utopía y la obsesión por una salud perfecta apoyada en la tecnología. Con base en la observación en campo, delante los proyectos genomas desarrollados en varios países, el autor defiende que la busca por la salud perfecta es como una eco-bio-religión de la humanidad.

Por supuesto, esto caiçara ha ganado más fama, así como la asociación y la comunidad de la región. Con más fijas del capital culinario, y más poder en el campo de la gastronomía, él ha ganado el poder de ofrecer las fijas para sus pares y hacer una inversión a favor de los caiçaras, pues los agentes de fuera, para ganarlas, tuvieron que participar de su juego-contribuir para el proyecto.

Por todo, es importante destacar que los medios de comunicación sociales han tenido una fuerte influencia para todo el movimiento en función de la red que ha creado alrededor de Buscapé, todavía, no es posible olvidar, que la asociación ha sido resguardada por una voluntaria que es asesora de prensa.

Aunque que todo el movimiento merezca todo el mérito, pues es una fuente para presentar la gastronomía, nuevos sabores y culturas para los chicos de Boiçucanga, es importante cuestionar como se ha desarrollado este modelo alrededor de la sustentabilidad social, pues, lo que parece, es que grande parte de los agentes siguen el Buscapé por la vitrina que él ofrece a los sujetos.

Además, en contrapartida del desarrollo de este juego, es significativo acordar que mientras los agentes juegan para tener más fijas del capital culinario, el Estado se mantiene omiso, contribuyendo con los intereses neoliberales.

Sin embargo, por todo que se ha enunciado del proyecto Buscapé, es importante reconocerlo como un importante ejemplar para enunciar la antropología de la alimentación, pues en él está:

un campo de estudio fructífero de las prácticas y representaciones alimentarias de los grupos sociales desde una perspectiva comparativa y holista, poniendo atención en los factores materiales y simbólicos que influyen en los procesos de selección, producción, distribución y consumo de alimentos, así como en sus formas de preparación, conservación o servicio y teniendo en cuenta, a la vez, que existe condicionantes de carácter ecológico, económico, cultural, biológico y psicológico que interaccionan entre sí y que hay que considerar en cada momento.(Hernández y Arnáiz, 2005:18)

Adams, C. (2000) “As roças e os manejos da mata atlântica como tradição: uma revisão”. *Interciência*, vol 25, n. 3. En: <http://www.interciencia.org/v25_03/adams.pdf>

Atá (2014). [sitio en la web]. En: <<http://www.institutoata.org.br/pt-br/index.php>>

Augusto, I. (2013) Projeto Buscapé gastronomia caiçara. [youtube] En: <<https://www.youtube.com/watch?v=PK83ItdHP8>>.

Cruz, R. (2007) *Geografias do turismo de lugares a pseudo-lugares*. São Paulo: Roca.

Economia (2014) Renda per capita de todas as cidades. São Sebastião-SP. En: <<http://economia.terra.com.br/infograficos/renda/>>.

Foucault, M. (2009) *Vigiar e punir - nascimento da prisão*. 36 ed. Petrópolis, RJ: Vozes.

Gagliardi, S. (2011). Projeto Buscapé gastronomia. [youtube] En:<<https://www.youtube.com/watch?v=FqH9t-Gv7tQ>>.

Goffman, E. (1985) *A representação do Eu na vida cotidiana*. Petrópolis/RJ: Vozes.

Hernández, J. y Arnáiz, M. (2005) *Alimentación y cultura-perspectivas antropológicas*. Barcelona: Ariel.

Houaiss, A. (2004) *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva.

IBGE (2003) Cidades. São Paulo. São Sebastião. Mapa de pobreza e desigualdade. Municípios brasileiros-2003. En: <<http://www.cidades.ibge.gov.br/xtras/temas.php?lang=&codmun=355070&idtema=19&search=sao-paulo|sao-sebastiao|mapa-de-pobreza-e-desigualdade-municipios-brasileiros-2003>>.

IBGE (2003) Estados. Maranhão. Mapa de pobreza e desigualdade. Municípios brasileiros. En: <<http://www.ibge.gov.br/estadosat/temas.php?sigla=ma&tema=mapapobreza2003>>.

IBGE (2009) Maranhão, Segurança Alimentar 2009. En: <http://www.ibge.gov.br/estadosat/temas.php?sigla=ma&tema=pnad_seguranca_alimentar_2009>.

IBGE (2010) Cidades. Índice de desenvolvimento humano municipal. Idhm. 2010.Comparação entre os municípios. São Paulo. En: <<http://www.cidades.ibge.gov.br/comparamun/compara.php?lang=&coduf=35&idtema=118&codv=v01&search=sao-paulo|sao-sebastiao|%C3%8Dndice-de-desenvolvimento-humano-municipal-idhm->>>.

IBGE (2014) Cidades. São Paulo. São Sebastião. En:<<http://cidades.ibge.gov.br/painel/painel.php?codmun=355070>>.

Luderer, C. (2013) *O papel dos chefs-celebridades na construção do espetáculo da alimentação-análise discursiva das revistas de gastronomia de luxo*. Tesis de doutoramento presentada el Programa de Comunicação e Semiótica. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Luderer, C. (2012) “Culinária Caiçara: um legado mestiço valorado pelas mãos de um chef”, *Anais do Congresso Internacional de Gastronomia Mesa Tendências 2012*. p. 130-138. São Paulo: Centro Universitário Senac. En: <http://www3.sp.senac.br/hotsites/campus_santoamaro/cd/arquivos/pesquisa/2012/ Mesa_tendencias_anais_2012.pdf>

Luderer, C. y Silva, L. (2012) “Cultura caiçara - os holofotes midiáticos projetam a popular cozinha caiçara”. *Revista Internacional de Folkcomunicação*, vol 10, n. 20, p. 145- 163. En:<

<http://www.revistas.uepg.br/index.php?journal=folkcom&page=article&op=view&path%5B%5D=1534>>

Naccarato, P. y LeBesco, K. (2012) *Culinary Capital*. London/New York: BERG.

Noite de festa (2013) Prêmio melhores do ano 2013 de Prazeres da Mesa/Tramontina chega à 10ª edição celebrando a primeira década da revista. Prazeres da mesa. En: <<http://prazeresdamesa.uol.com.br/exibirMateria/6583/noite-de-festa-premio-melhores-do-ano-de-prazeres-da-mesa-tramontina-chega-a-10-edicao-celebrando-a-primeira-decada-da-revista>>.

Oliveira, A. (2012) Programa Good News: Gastronomia Sustentável - Bloco 2. 7 abr, 2012. [youtube] En: <<https://www.youtube.com/watch?v=5t5HnKQ1p34>>.

Ortiz, R (org). (1983) *Pierre Bourdieu- sociologia*. São Paulo: Ática.

Prado, J. (2008) *A invenção do Mesmo e do Outro na mídia semanal*. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica- SP/ CNPq. [DVD Hiperídia].

Prado, J. (2013) *Convocações biopolíticas dos dispositivos comunicacionais*. São Paulo: Educ/Fapesp.

Prado, J. (2011) *Regimes de visibilidade em revistas - análise multifocal dos contratos de comunicação*. São Paulo: Grupo de Pesquisas em Mídia Impressa da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. [DVD Hiperídia].

Prado, J. y Prates, V. (2012) “Regimes de Convocação do Ambientalismo nas Revistas Brasileiras de negócios”. *Brazilian Journalism Research*. v. 8, n. 2, p. 173-191. En: <<http://bjr.sbpjor.org.br/bjr/article/view/466>>.

Pilares da sustentabilidade (2014) *LASSU- Laboratório de sustentabilidade*. Departamento de Engenharia de Computação e Sistemas Digitais da Escola Politécnica Universidade de São Paulo. Sustentabilidade. En: <<http://lassu.usp.br/sustentabilidade/pilares-da-sustentabilidade>>. Projeto

Buscapé (2014). Boiçucanga. Polícia Militar. En: <<https://www.facebook.com/projeto.buscape?fref=ts>>.

Rojek, C. (2008) *Celebridade*. Rio de Janeiro: Rocco.

Rousseau, S. (2012) *Food media - celebrity chefs and the politics of everyday interference*. London/New York: BERG.

Sfez, L. (2005) *A saúde perfeita- críticas de uma utopia*. Lisboa: Epistemologia e sociedade.

DESABASTECIMIENTO Y ESTIGMATIZACIÓN DEL OTRO... ¿QUIÉNES SON LOS BACHAQUEROS?

Nelly García Gavidia, Carmen Laura Paz
Reverol, Carlos Adán Valbuena.
garciagavidia@gmail.com;
wayuunita@gmail.com;
carlosvalbuenaster@gmail.com
Laboratorio de Antropología Social y Cultural
(LASyC). Universidad Experimental de
Ciencias, Universidad del Zulia, Maracaibo-
Venezuela.

1. Introducción

Este trabajo de investigación, desde sus inicios, nos ha obligado a correr riesgos: en primer lugar, porque el trabajo de campo lo estamos haciendo en una región geográfica de la sociedad y el Estado venezolano, la región zuliana, de donde somos y habitamos, que ha sido considerada siempre, por el resto del país como los “otros”, “los diferentes” de dicha sociedad. Al mismo tiempo, al interior de la región zuliana, existe una gran variedad étnica y societaria que no se da en otras regiones del país: criollos, wayuu, añú, yu’kpa, bari, xapreria, afrozulianos, colombianos residentes (también están los transeúntes que van y vienen), italianos, españoles, libaneses, japoneses, chinos, etc., lo que la hace a los ojos de muchos como una “región etnográfica”, y genera apreciaciones y estereotipos apresurados. En esta región, ante cualquier problema, como con el desabastecimiento, entre los otros nacionales y los otros diferenciados de la región se da un juego permanente de estereotipación y de monstruosidad mutuas cuando se busca a quien culpar de lo que sucede. Citemos como ejemplo, los calificativos que una señora¹ hacía señalando el porqué no hay leche en ninguno de los establecimientos del sector donde vive: “porque o son los malparios chinos que la tienen acaparada o son los malparios colombianos o los guajiros que se la llevan”, en su discurso los culpables son los “otros, mal parios”; pero esa misma realidad se vive en el centro del país, cuando se busca a quien culpar porque las estanterías de los mercados y

¹ Conversación informal en una de las colas realizadas frente al establecimiento Bicentenario de la Avenida el Milagro, Maracaibo. El establecimiento fue expropiado por el Gobierno nacional y luego reabierto como uno más de los establecimientos de la cadena gubernamental, el supermercado está administrado ahora, por personas de nacionalidad china.

supermercados vacías, los culpables son “los maracuchos”²; “En Maracaibo, los maracuchos han organizado oficinas de turismo nacionales para hacer compras en Caracas y Valencia”, o “vienen en caravanas a llevarse lo que hay en los mercados de aquí”³.

En segundo lugar, en el trabajo de campo nos hemos visto obligados a seguir muchas rutas: unas claras y evidentes con el compromiso y el estado consensuado al cual nos obliga la etnografía, en otras, esta actitud ha sido menos evidente, con simulacros cuando participábamos en las colas para hacer las compras y establecíamos los diálogos, para no avivar las pasiones tanto de los opositores al gobierno como de los partidarios de éste; además, no podíamos pasar por alto las redes de poder que están detrás de la situación problema y esto nos obligaba a ser cautelosos por nuestra seguridad y la de quienes nos servían de interlocutores.

En tercer lugar, hemos corrido el riesgo de hacer una investigación de esta naturaleza, a pesar de la situación sociopolítica y económica que vive la sociedad y el Estado venezolano en este momento, y no queremos de ninguna manera (a pesar de nuestras implicaciones ideológicas, emocionales y afectivas), que nuestras observaciones puedan verse teñidas por el malestar que nos produce las dificultades para conseguir oportunamente los alimentos que requerimos o deseamos, como cualquier integrante más de la sociedad venezolana.

En este trabajo nos interrogamos sobre la manera como se vive en la región zuliana el desabastecimiento generalizado de alimentos, y cómo, cuando se busca explicación al porqué de esa situación de escasez, se acusa a los wayuu y a los colombianos, se les estigmatiza comparándolos con los bachacos. En esta oportunidad sólo analizaremos la acusación y estigmatización que se hace de los wayuu, hemos seleccionado a este grupo étnico, bien diferenciado en el mapa pluriétnico de la sociedad zuliana (y nacional) porque es nuestro interés explorar las intersecciones de los ámbitos étnico-culturales y políticos del carácter construido y negociado de las representaciones que nos hacemos de los nativos (sean wayuu o sea cualquier otro grupo étnico, incluido los criollos) y de sus configuraciones históricas.

Tanto para el diseño de la investigación como para el desarrollo de la misma hemos revisado y seleccionado las teorías que nos han servido de inspiración, para comprender la situación de los

² El estado Zulia, es la segunda región de importancia económica, socioculturalmente y demográficamente del país, para el censo del 2011 tenía 3.704.404 habitantes. Su capital es Maracaibo. A los nativos de la región se les denomina despectivamente “maracuchos” y por extensión a todos los de la región se les llama así.

³ Estos comentarios fueron escuchados a través de una emisora capitalina de cobertura nacional que hacía entrevistas en las colas frente a un conocido supermercado caraqueño para comprar pollo, leche y harina de maíz que no se conseguía en ninguna parte.

problemas relacionados con la escasez y el desabastecimiento de alimentos en Maracaibo y las construcciones sociales que se realizan sobre aquellos a quienes se consideran culpables: los wayuu. La información se obtuvo a partir de la experiencia de campo, donde se usaron como estrategias la observación participante, las conversaciones casuales y la entrevista grupal o grupos focales, la información documental de periódicos regionales, y de opiniones emitidas a través de emisoras de radio y televisión tanto por especialistas como por el público. Es un estudio cualitativo centrado en el punto de vista del actor, en el mismo se dará cuenta de los encuentros con los usuarios y compradores no indígenas e indígenas de los mercados de la ciudad de Maracaibo a partir de los cuáles se capta el sentido y el significado de no disponer de los alimentos básicos en sus hogares así como las atribuciones a los otros de esta falta de alimentos.

2. El contexto

La sociedad venezolana vive en una permanente disonancia, un país con un Estado rico, propietario de la riqueza minera (petróleo, gas, oro, bauxita, etc...) inserto en una sociedad pobre, su pobreza está a la vista de todos, cualquier persona que visite y recorra el territorio nacional verá que todas las ciudades venezolanas están rodeadas por cordones de miseria, la pobreza extrema deambula por cada uno de los rincones de sus calles.

El Estado, institución política que tiene el poder para ejercer la coerción legítima y establecer el orden, en Venezuela se confunde con el gobierno, “bajo la forma del poder ejecutivo y sus burocracias. (Ugalde Luis et al. 2005:178-9), un Estado distributivo y no contractual, que pone el acento en su ser patrimonial y de administrador de las riquezas que distribuye. Este Estado minero, exportador de petróleo, en la década de los noventa hizo esfuerzos por convertirse en un Estado redistributivo sin lograrlo plenamente.

Sin embargo, la sociedad venezolana tiene algunas instituciones propias de una democracia representativa y de una sociedad moderna. En los 200 años que tiene la república, y desde principios del siglo pasado (en las tres primeras décadas), se inició el proceso de modernización con la cohesión de la sociedad bajo la dirección de un régimen autocrático y militar, gracias a la acción distributiva de la renta petrolera del Estado. Estos inicios autocráticos y caudillescos del Estado venezolano han sido una constante en el desarrollo de la sociedad venezolana; ella vive del rentismo petrolero y del populismo lo que la hace sumamente vulnerable y pobre.

Entre los logros que ha tenido como sociedad democrática, podemos citar: la movilidad social a partir de la educación, servicios hospitalarios y erradicación de algunas enfermedades a partir del programa de sustitución de viviendas más higiénicas, mejoramiento de las ciudades y pueblos, vías de comunicación asfaltadas, electrificación y agua potable en algunos nichos urbanos, alfabetización, acceso a las universidades públicas y conformación de elites en los ámbitos de la ciencia y la tecnología, del arte, de la política y de lo económico. Desde 1917 se conoce el valor del salario, existen trabajadores urbanos y rurales, organizaciones sindicales y profesionales, etc. Pero el vivir de la renta petrolera, la ha hecho consumista, sus mejoras y sus éxitos, sus logros y bienestar (o la pérdida del mismo) ha dependido, durante más de un siglo, de las fluctuaciones de los precios petroleros.

Desde 1999, una nueva Constitución⁴ promueve cambios institucionales, entre los cuales podemos citar algunos de los que se señalan en su preámbulo: que es “emanación del Poder Constituyente originario que corresponde al pueblo”, que se dictó con el fin de “refundar la república” y “perfeccionar la democracia”, lo que quiere decir que se trata de una constitución que busca promover cambios políticos; se define la sociedad venezolana como “multiétnica y pluricultural”, reconociendo así las características socioculturales de ésta y su conformación por diversas y diferentes etnias y culturas. Asegura como derechos: “el derecho a la vida, al trabajo, a la cultura, a la educación, a la justicia social y a la igualdad sin discriminación ni subordinación alguna”; reconociendo en el Capítulo VIII (artículo 119) los Derechos de los Pueblos Indígenas. De igual manera, en el artículo 305, Capítulo I, Título VI Del Sistema Económico, señala los principios de la Seguridad alimentaria y el desarrollo agrícola, y dice, entre otras cosas:

La seguridad alimentaria se alcanzará desarrollando y privilegiando la producción agropecuaria interna, entendiéndose como tal la proveniente de las actividades agrícola, pecuaria, pesquera y acuícola. La producción de alimentos es de interés nacional y fundamental al desarrollo económico y social de la Nación. A tales fines, el estado dictará las medidas de orden financiero, comercial, transferencia tecnológica, tenencia de la tierra, infraestructura, capacitación de mano de obra y otras que fueran necesarias para alcanzar niveles estratégicos de autoabastecimiento. Además, promoverá las acciones en el marco de la economía nacional e internacional, para compensar las desventajas propias de la actividad agrícola”.

⁴ Para algunos es la última del cuarto período de la historia política de Venezuela, para otros (incluidos aquellos que gobiernan el país) es la quinta del período de la republica.

Quisimos traer estas referencias constitucionales porque las mismas se vinculan directamente con el problema que estamos estudiando. En principio la “refundación de la república y el perfeccionamiento de la democracia” podrían hacernos suponer mayores y mejores garantías para los ciudadanos, así como también, condiciones para el ejercicio de sus derechos a la vida con una alimentación adecuada, balanceada y oportuna; sobre todo en momentos cuando el precio del barril de petróleo pasó de un dígito a tres (en 1998 costaba 8 dólares y hoy en 2014 se pagan 102 dólares por el barril de petróleo). Es aquí donde se hace difícil no hacer cuestionamientos, cómo es que a pesar de los recursos que han ingresado al país no haya alimentos y la producción agropecuaria nacional esté en los niveles más bajos de su historia.

Quizá, la respuesta deba buscarse en el tipo de políticas de los últimos quince años, no es nuestro objetivo su estudio ni evaluarlas en este trabajo, pero no podemos dejar de mencionar la ineficiencia de alguna de ellas: precios regulados y controlados, importación de alimentos, expropiaciones de tierras productivas (dedicadas a la actividad agropecuaria donde se producía carne, leche, café, caña de azúcar, arroz, maíz, papa, yuca y granos, suficientes para el consumo interno) y llevarlas a ser completamente improductivas, expropiación de empresas agroindustriales que proveían de insumos a la actividad agropecuaria (semillas, abonos, medicinas y vacunas para los animales, maquinaria y hasta prestamos para inversión en las cosechas), control cambiario y acceso retardado a las divisas para la compra de la materia prima que se utiliza en la producción e industria agropecuaria.

Las opiniones de economistas y de representantes del sector productivo agropecuario, es que estas políticas gubernamentales no han sido exitosas. Esa es la opinión del Vicepresidente de Fedegro⁵, quien decía que: “la situación de la producción es preocupante”, de igual manera consideró que: “durante los últimos años en el país los flujos de ingresos han permitido que el Estado importe una cantidad de rubros en lugar de producirlo”; sin embargo, destacó: “que este dinero se pudo haber aprovechado para llenar los anaqueles con productos hechos en Venezuela y no de otros países”; y aseguró que después de tantos años de gobierno: “la inexistencia de una política para el incremento de producción. En el país no han ingresado maquinarias, repuestos, tractores, ni tecnología para incentivar producción”.

⁵ La entrevista fue realizada en Globovisión el 30 de octubre de 2013 al vicepresidente de FEDEAGRO, Federación que agrupa a los productores del campo.

El ministro del Poder Popular para la Alimentación⁶, Félix Osorio, instaló el 13/03/2014 una “Comisión Presidencial Agroalimentaria”, integrada por “representantes del sector primario y transformador” para “revisar las metas e inversiones propuestas en el Plan Agroproductivo” y allí se establecieron, entre otros objetivos, alcanzar un crecimiento del 13 por ciento en la producción agrícola para finales de este año. En sus declaraciones el ministro señalaba que los culpables: “quienes están detrás del desabastecimiento es el sector privado”.

De igual manera, el gobernador del estado Zulia ha opinado, en la prensa y en su informe de gestión del año pasado, y ha culpado del desabastecimiento, al contrabando y al “bachaqueo”, allí señaló:

...todo lo que está pasando en abastos, supermercados, en los negocios y tiendas del Zulia, en todo lo que tiene que ver con la distribución, tiene que ver con el contrabando, con el “bachaqueo”. Todos unidos tenemos que decirle ya basta a quienes están bacheando. Lo repito en los barrios y lo repito en toda actividad, nos hace daño el que bachea para Colombia. Como nos hace daño el que está bacheando para revender aquí en Maracaibo, está destruyendo al Estado. Ese problema es de todos. Esta situación de la violencia del contrabando nos afecta a todos los venezolanos y venezolanas. (Panorama, 27 de enero 2014).

Como vemos cada uno de los sectores, el oficial y el privado, le echa las culpas al otro, y en las palabras del Gobernador del Estado Zulia aparece otros culpables: el bacheo y el contrabando. Sin evaluar quien tiene o no razón, nos quedaremos con una evidencia concreta, de la que no nos queda duda alguna: hay desabastecimiento de alimentos, de medicinas y de productos de higiene como jabón, desodorantes, papel higiénico, toallas sanitarias.

Esta problemática no es vivida en la sociedad venezolana de manera igual, sino que es multisectorial y estratificada. Todos los estratos tienen el mismo problema: alimentos, no hay. Pero no todos los estratos tienen el mismo acceso a poder comprarlos. Todos los días, es una constante, desde hace ya más de un año y medio, ver frente a los supermercados y abastos de cualquier ciudad o pueblo de Venezuela, colas o filas interminables de personas que esperan de 3 y hasta 5 u 8 horas, a que “llegue el camión” o los camiones que transportan los alimentos, para

⁶ En Venezuela existen 31 ministerios, de los cuales, cuatro se vinculan con la producción, distribución e importación de alimentos: Ministerio para la agricultura y tierras, ministerio para la alimentación, ministerio de industrias, ministerio de planificación y el ministerio de petróleo y minería que es el que, en los últimos años, no solo se encarga de la importación de alimentos sino que la petrolera PDVSA se encarga de la distribución y ventas..

ver “qué van a sacar”. Como no hay certeza de lo que se conseguirá la cola sirve para entrar al establecimiento y “comprar cualquiera de los alimentos regulados”.

Los supermercados, con apoyo de la fuerza pública, ordenan las compras de los alimentos regulados cuando llegan al establecimiento (pollo, carne, leche, arroz, azúcar, aceite, jabón, papel sanitario, etc.). Quienes hacen las colas sólo tienen posibilidad de comprar una o dos unidades de éstos; pero quienes disponen de más dinero pueden entrar al establecimiento, sin hacer cola, gastar más de 300 bolívares en alimentos o productos no regulados, y eso les da derecho a tener acceso a los primeros.

Hay estados y municipios del país donde la situación es más aguda y compleja, es el caso de los estados fronterizos: Amazonas, Bolívar, Táchira y Zulia. En estas entidades el desabastecimiento se combina con el contrabando de extracción que en un principio era de gasolina⁷, pero ante la pérdida de valor de la moneda venezolana y la regulación de precios de los alimentos, se ha hecho atractivo el contrabando de éstos, también.

El estado Zulia⁸ o región zuliana⁹, tiene una particularidad que es en parte experiencial y en parte imaginada. Está conformada por espacios geográficos, pero también espacios culturales, son lugares, y sectores – barrios, calles – donde transcurren tiempos cotidianos y tiempos históricos. Esta región está llena de una multiplicidad de vidas, de tradiciones, de costumbres, de pensamientos, imágenes, habla y discursos que le han dado esa presencia que la región tiene en y para todo el país. No es exagerar si nos atrevemos a afirmar que lo zuliano es una noción colectiva que define a un nosotros por oposición a los otros, son los “otros” de los demás venezolanos, es la otra metrópolis, es la otra real ciudad. Los “maracuchos” y por extensión los zulianos, han sido y son el otro interior; le han servido tanto a los andinos como a los capitalinos para definirse en contraposición a su imagen, a su personalidad, a su experiencia y a sus narrativas.

⁷ Los precios de la gasolina en Venezuela son muy bajos: 0,95 céntimos de bolívar el litro la más costosa.

⁸ El estado Zulia es el único estado de Venezuela que es, al mismo tiempo una unidad política y un estado federado.

⁹ Según, la Gran Enciclopedia de Venezuela, el nombre de Zulia proviene de un término indígena aplicado “tanto al río homónimo como al río Catatumbo que fuera la vía fluvial de comunicación del Virreinato de la Nueva Granada con el lago y puerto de alta mar de Maracaibo” (1998:317). Hay otras fuentes que señalan que: “Zulia es una voz indígena con el que se denomina una planta exótica conocida con el nombre de palomita (*lobelia erinus*) que es cultivada en jardinería tanto en Colombia, como en el occidente del país, “por sus bellas flores azules. También se le conoce con el nombre de avispa” SALAZAR – QUIJADA, A (1994:395). Otros, más cercanos a las fuentes orales que a las escritas, le dan un origen heroico al toponímico y así narran la leyenda de Zulia, “como una de las princesas indígenas que se inmoló ante los españoles en defensa de su pueblo”.

El estado Zulia tiene 21 municipios, de los cuales tres son fronterizos: Mara y la Guajira que están ubicados al noroeste en los límites con Colombia y al oeste los Municipios de Perijá y la Villa del Rosario de Perijá y al sur los Municipios Catatumbo y Jesús María Semprum que también limitan con Colombia. Las fronteras venezolanas, desde siempre han estado poco habitadas y muy mal vigiladas, la cercanía con el vecino país ha sido, durante mucho tiempo conflictiva: por el tráfico de blancas y el tránsito de indocumentados, refugio para los grupos paramilitares colombianos de izquierda y de derecha (ELN; FARC, Auto defensas Unidas de Colombia), por el tráfico de drogas, y por supuesto por el contrabando que algunas veces ha ido de Colombia a Venezuela y en los actuales momentos va de Venezuela para Colombia. Los municipios fronterizos tienen además la particularidad de ser los territorios originarios de los pueblos indígenas wayuu, añú, yu'kpa, barí, xapreria, lo que hace a estos pueblos más frágiles y en algunos casos completamente abandonados por las políticas del Estado. En este trabajo, de los cinco grupos de aborígenes, sólo abordaremos la situación de los wayuu, ya que éstos son los acusados, por la sociedad criolla, como culpables del desabastecimiento.

3. ¿Quiénes son los wayuu?

Los wayuu, conocidos también como Guajiros, es un pueblo amerindio de filiación lingüística *arawak* o arahuaca, son el grupo amerindio de mayor densidad demográfica en Venezuela, constituyen el 57% de la población indígena nacional. Desde los tiempos coloniales han resistido, unas veces con enfrentamientos otras estableciendo alianza, han tenido una gran capacidad para preservarse a pesar de los contactos, imposiciones y del menoscabo de su autonomía; además, están presente en cualquier ciudad de Venezuela, particularmente en Maracaibo. Muchos fueron los esfuerzos de los conquistadores – colonizadores para lograr su conquista y asimilación, su “reducción y civilización”, según los documentos oficiales. Más los hechos demuestran que no fueron reducidos ni conquistados, que lograron resistir y vivir los procesos de cambio apropiándose de elementos de la cultura española que fueron integrados a su antiguo y originario núcleo cultural, como por ejemplo: el pastoreo, la crianza de equinos y ganado vacuno, el uso de armas de fuego y la pólvora; cada uno de estos elementos está profundamente enraizado en su cultura e integrados a sus actividades cotidianas, forman parte de los símbolos que pueblan su mundo onírico, los ritos, ceremonias religiosas, y sus relaciones con lo sagrado. Aún cuando viva

en cualquier otra parte del país o del mundo sus relaciones con el territorio de la Guajira no se rompen y permanentemente va a la Guajira a visitar a sus familiares.

La Guajira¹⁰ es una tierra seca y caliente, inhóspita, con un sol abrasador y una alta evaporación. A lo largo del límite meridional de la península confluyen sólo dos ríos El Ranchería en Colombia y el Limón en Venezuela. En esta tierra las lluvias son escasas, mal distribuidas y se manifiestan en dos estaciones que se alternan con las de sequía. Esta dividida en Baja y Alta Guajira. Esta última está localizada al este de la península, tiene una topografía accidentada y muy poca vegetación. La Baja Guajira es una llanura que asciende desde el mar, tiene una vegetación predominantemente xerófila, donde prevalecen los cardones, cujíes y más hacia el norte se encuentra la estepa semidesértica, y ya propiamente en la zona costera están las dunas y las ensenadas donde se produce, con la evaporación del agua del mar, la sal. A pesar de estas características geocológicas, los wayuu adoptaron de los españoles la cría de ganado, convirtiéndose en el único pueblo indio del norte de Suramérica con esa forma de modo de vida.

El ganado (caprino, vacuno, equino y ovino) paso a constituir un valor económico y de intercambio inter y extra étnico, es el centro de todas las prácticas, relaciones sociales y simbólicas del grupo. Sin embargo, “actividades como la caza, recolección, agricultura y pesca no fueron abandonadas sino que, desde ese momento, pasaron a ser actividades complementarias. Desde la primera mitad del siglo XX los wayuu incorporaron el comercio – incluido el contrabando - como una de sus actividades económicas”. Paz Reverol (2012:364)

Durante el siglo XX, con la consolidación de los Estados – naciones de Colombia y Venezuela, los wayuu han sufrido cambios culturales acelerados y, en muchos casos, presionados por las condiciones económicas, se han visto obligados a migrar a las ciudades principales tanto de Colombia como de Venezuela. Esto ha implicado profundos cambios en los patrones migratorios, en su organización político – social, en el propio sistema mítico, entre otros aspectos. En la convivencia con la sociedad nacional, la sociedad wayuu ha pasado a ser interdependiente y determinada por aquella, se ha convertido en una parte más de un metasistema, que, la ordena y le confiere sus posiciones y significados. Paz Reverol (2012:365).

La extensión de la Guajira, la soledad de la costa, el abandono por parte de entes gubernamentales, la hace un terreno propicio para el contrabando, actividad que se ha realizado

¹⁰ La Península de la Guajira es una porción de tierra situada al norte y al noreste de Colombia y Venezuela frente al Mar Caribe, entre los 11.5° y 12.5° de latitud norte y los 71° y 23° de longitud oeste. Tiene una extensión aproximada de 15.380 km² de los cuales 12.000 corresponden a Colombia y el resto a Venezuela.

en esa zona desde el siglo XVI, los intercambios comerciales con franceses, ingleses y holandeses fueron estratégicos para su resistencia. En los años 30 del XX, el gobierno colombiano permitió construir un puerto libre (puerto López) para que los wayuu se ganaran la vida con el comercio entre los dos países, actividad que fue consensuada con Venezuela y durante mucho tiempo el contrabando, sobre todo de textiles, iba de Colombia a Maracaibo. Hoy, cuando las condiciones económicas favorecen a Colombia, los precios regulados de alimentos, gasolina y gas en Venezuela favorecen que el contrabando tome la ruta contraria. Algunos wayuu, como otros criollos colombianos y venezolanos, su trabajo es el contrabando. De allí viene la acusación de ser culpables del desabastecimiento generalizado de alimentos por parte de la sociedad criolla, los medios de información y las autoridades del estado.

4. ¿Qué es el bachaqueo y quiénes son los bachacos¹¹?

La antropología de la alimentación ha orientado esta investigación, nos ha permitido estudiar las dimensiones sociales y culturales de la producción, almacenamiento, distribución, comercialización de los alimentos hasta que llegan a los hogares. A partir de las nociones de escasez alimentaria y de pobreza alimentaria hemos podido tipificar la situación que vive la sociedad venezolana. La escasez alimentaria:

...mide el abastecimiento de alimentos e identifica si éste resulta adecuado para satisfacer las necesidades nutrimentales de un país o región delimitada política y geográficamente. La escasez aguda de alimento se convierte en hambruna cuando las condiciones políticas, económicas y sociales impiden el flujo de ayuda alimentaria hacia aquellos que sufren una disminución súbita en su abastecimiento de alimentos. Messer, E. (2006: 30).

Por la experiencia que vivimos cotidianamente en la sociedad venezolana podemos constatar que hay una escasez alimentaria y la dificultad para encontrar algunos rubros de la cesta básica nos permite señalar que de igual manera vivimos una pobreza “pobreza alimentaria”, ésta mide el acceso adecuado o inadecuado de un hogar al alimento. Aun cuando puede haber suficiente comida en una región (es decir, que no exista escasez de alimentos), una familia que tenga

¹¹ El bachaco (*Atta laevigata*) es una hormiga grande y fondilluda (también llamada hormiga culona) que habita en los bosques y territorios húmedos y selváticos de la América del Sur, desde Colombia hasta el Paraguay. En Venezuela existen abundantemente en la región Amazónica, donde son utilizadas tanto en ritos de iniciación masculina; como uno de los alimentos más recomendados de la región y también como picante.

pobreza alimentaria al carecer de derecho al alimento, no es capaz de obtener suficiente comida para abastecer las necesidades nutrimentales de todos sus miembros. Messer, E., (2006: 30). Ambos conceptos, se complejizan cuando los actores en vez de obtener los alimentos para alimentarse deciden venderlo en otro país para generar más ganancias.

Si la alimentación humana es una de las actividades de la vida cotidiana de cualquier grupo social, como lo señalan Contreras y Gracia (2005:33), en ella están presentes lo bio-psico-social; en ella subyacen planteamientos no solamente culturales sino también biológicos y psicológicos. Convirtiendo la alimentación en un fenómeno complejo que requiere tomar en cuenta cuestiones de diversa índole, “de carácter biológico, ecológico, tecnológico, económico, político, social e ideológico”.

Los países en desarrollo con frecuencia importan alimentos para cubrir la demanda nacional. Es el caso de Venezuela, que “tradicionalmente ha sido una economía que ha dependido, en cuanto a su alimentación, de al menos una porción importante de la importación”. En la actualidad se habla de una “agricultura de puertos” por la cantidad de rubros alimenticios que se reciben a través de éstos. Lucena y Montilla, (2009:239). Uno de los mecanismos que el gobierno venezolano, de los últimos quince años, adoptó para lograr la soberanía alimentaria fue: “incrementar los niveles de disponibilidad y accesibilidad de alimentos en la Red Mercal (Mercados de alimentos) para la población venezolana a través de la adquisición de alimentos de origen nacional, local o regional, e internacional a precios accesibles”; asimismo decidió: “establecer los mecanismos necesarios para lograr la sustentabilidad económica de las empresas comercializadoras de productos no alimenticios de la Misión Alimentación a través de la inyección de recursos provenientes de actividades conexas” Lucena y Montilla, (2009:240-241). Pero, “los bajos niveles de producción agrícola dificultan la oferta permanente de productos alimenticios, principalmente en la demanda de productos estratégicos para garantizar la seguridad alimentaria, tales como: grasas, proteína animal (carne y leche), granos y leguminosas” Lucena y Montilla, (2009: 243). El sector empresarial privado ha manifestado las dificultades para seguir trabajando en el país debido a la inseguridad jurídica y a las expropiaciones de empresas por parte del Estado. Sin embargo, la importación de productos básicos no cubren la demanda, se hace aquí realidad lo señalado por Madeley que “el comercio internacional es un arma de doble filo en la batalla contra la inseguridad alimentaria” Madeley, (2005:168).

La escasez de alimentos afecta a toda la sociedad venezolana. Hay desesperación por no conseguir los productos básicos. Desde la madrugada la gente espera frente a los establecimientos para obtenerlos, sus precios y cantidades por usuario están regulados. En el transcurso del día, cuando logran entrar y comprar en los establecimientos del Estado son marcadas con números en la parte interior de su antebrazo, en los supermercados privados se les registra su documento de identidad. No hacer la cola o lograr comprar sin haber pasado por esta etapa, genera enfrentamientos y peleas que en algunos casos ha tenido que intervenir la fuerza pública.

Aunado a esta problemática se suma el contrabando de extracción de alimentos a Colombia. A aquellos que realizan la operación de contrabandear se les denomina coloquialmente bachacos o bachaquero y su acción es la de “bachaquear”. Esta apelación, en sus inicios hacía referencia a la persona que traficaba con gasolina. Estas idas y venidas a buscar, en principio la gasolina y después los alimentos se le compara por analogía a la actividad de los bachacos.

En un principio se llama “bachaquero” a quien traficaba con gasolina, hoy se usa el mismo término para todo el que trafica ilegalmente con otros productos. Para los que trafican con gasolina el oficio comienza cuando se abastece en la estación de gasolina. Realiza varios viajes porque “el tanque se llena con 60 y 70 litros y se necesita más. Una semana es suficiente para recoger una carga, que equivale a 20 pimpinas para llenar el camión 750”. Cuando ha reunido la cantidad necesaria de gasolina:

...las mujeres de los barrios donde están los depósitos, suben las pipas cargadas en sus hombros y las colocan en los camiones. Algunas sufren con el peso, otras tienen problemas respiratorios. Todos tenemos plomo en la piel y problemas en los pulmones, pero no nos importa porque se trata del sustento de nuestros hijos. No importa arriesgar la vida, porque después vamos a tener la recompensa. (Panorama, 03 de marzo de 2012).

Este producto se lleva por las trochas (caminos intrincados y de muy poca accesibilidad) hasta Colombia. Se corre el riesgo de ser interceptados por la Guardia Nacional Bolivariana y que la decomise; para no correr riesgos se compra al funcionario sea militar o policía y pasa el contrabando. Otra ruta es la vía lacustre, trasladan las “pipas” o cisternas en forma de chorizos atados unos a los otros. “Por dejar pasar cada camión los militares cobran 200 bolívares y, en muchos casos, vamos caravanas de más de 200 vehículos. Por cada pipa obtenemos una ganancia de entre 100 y 200 bolívares”. (Panorama, 03 de marzo de 2012).

Por extensión, al contrabando de alimentos también se le llama “bachaqueo”. Esta actividad la realizan grupos organizados. Se inicia la ronda cuando se recibe el aviso que a determinado supermercado va a llegar una carga de cualquier producto regulado, cuyo precio resulta mísero en comparación con lo que se paga por ellos en Colombia y/o cualquier país del Caribe, donde son vendidos hasta diez veces su valor con lo cual se obtienen ganancias increíbles. Los que compran no son los mismos que transportan los alimentos, ni tampoco quienes hacen las colas, en esta práctica hay muchas personas involucradas. Los alimentos se envían con un “Comandante o responsable de camión”, de quien depende el destino final de la mercancía en Colombia y es responsable por la misma. A su regreso el “responsable de camión” reparte la ganancia a los beneficiarios. Sin equivocarnos podemos calificar esta actividad “como una fase superior capitalista del contrabando de extracción., cuyos márgenes de ganancia son tan grandes como los del narcotráfico, y con la inmensa ventaja de que no es perseguido”. (El Nacional, 24/11/2013). Sin embargo, no hay una sola forma de bachaqueo hay otras modalidades: a) los que “bachaquean”, o compran alimentos regulados para venderlos en las bodegas de los barrios o en el comercio informal en las calles y mercados de Maracaibo. Esta actividad es muy rentable porque los productos los venden hasta en un 200% de su valor; de tal manera que ante el desempleo “bachaquear” es una alternativa, también lo es ante los bajos sueldos; b) los que bachaquean para almacenar en su casa los productos, ante la incertidumbre de si mañana habrá. El contrabando y el comercio interno de productos básicos no contribuyen a la seguridad alimentaria del país, al contrario, genera desconfianza tanto al gobierno como a la gente, para muchos es la causa del desabastecimiento. El gobierno ha tomado como medida extrema controlar la distribución de los alimentos en las regiones fronterizas lo que ha agudizado el problema de la escasez. Paralelamente, entre los ciudadanos surgen acusaciones a quienes consideran responsables: los “bachaqueros” y a estos se les relaciona con el wayuu.

5. Los actores del “bachaqueo”

En la práctica del bachaqueo de alimentos y de gasolina participan muchos actores con roles bien diferenciados: el bachaquero/a, la GNB, el lochero, la checherera, las hormiguitas, las moscas. Son grupos (algunas veces familias) grandes los que participan en esta actividad, considerada por ellos como un empleo lucrativo. Los dueños de camiones (a veces buses o lanchas) son

contratados para el traslado de la mercancía, tienen una ganancia aproximada de 35.000 bolívares, de los cuales deben disponer de 12.000 para dejarlos en los puntos principales de control.

Además de los camiones que pagan en las alcabalas, existen las hormiguitas que son grupos de personas, que usan sus automóviles y camiones, salen a media noche en caravana, para evitar las alcabalas y puntos de control.

Hay hombres y mujeres que montan la carga, por lo cual reciben una paga menor.

Los “locheros”¹² o “boleros”¹³, quienes en la cabecera del puente del río Limón, aparenta ser un vendedor de café, disponen de un bolso para meter el dinero que luego entregarán al Guardia Nacional de manera oculta; ellos reciben el dinero por cada camión que pasa, se quedan con una parte y la mayor la recibe el militar.

Las moscas son personas que disponen de vehículos y teléfonos y/o están permanentemente en algún sitio determinado supervisando las carreteras y puntos de control para facilitar el traslado de productos, pasan información importante sobre si está el jefe de los militares o de la guardia nacional en los puntos de control, informan si hay comisiones a lo largo de la vía, informan de las salidas y entradas de los diferentes militares de sus respectivos destacamentos (en algunos casos la mosca es un vehículo militar¹⁴).

El militar que provee información a las “moscas” para pasar la frontera.

Por su parte, la “checherera” se diferencia del bachaquero pues en la mayoría de los casos son mujeres de bajos recursos que tratan de llevar los productos básicos por su cuenta y en muy bajas cantidades para tratar de resolver sus problemas económicos. Realizan una compra surtida y tratan de venderla en Maicao (Colombia).

Además en este tráfico también son utilizados niños menores de edad, a quienes se les monta sobre los sacos de comida con la intención de no ser revisados ni atacados por los Guardias nacionales. A estos niños se les paga hasta 500 bolívares por viaje, no van a la escuela y se les alimenta con pan y refrescos.

Finalmente, están los que hacen las colas o filas frente a los establecimientos, a esos se les paga hasta 500 bolívares, por esta práctica.

¹² Término referido a la locha, moneda cuyo valor es de 12 céntimos y medio con respecto al bolívar y que ya no circula.

¹³ Término referido al bolívar como moneda

¹⁴ Información recogida en el campo en conversaciones informales con personas que habitan el barrio Los naranjos y las Tuberías.

Ciertamente, ante la escasez de alimentos y hasta de gasolina, en un país productor de petróleo, los controles por parte del ejecutivo son cada día más fuertes y han llegado a exagerar las medidas represivas como por ejemplo, la de impedir libremente la distribución de alimentos, y en muchos casos la asume la petrolera PDVSA. En el caso de los controles fronterizos las autoridades señalan que: "Quien vaya a los puntos de control en la frontera, tiene que ser una barrera contra el contrabando. La batalla que den los militares en la frontera tiene que tener el acompañamiento de nuestro pueblo y el Gobierno" (Panorama, 21 de enero de 2014).

Ahora bien, algunos wayuu participan en estas formas de comercio ilícito y desde el siglo pasado, los dos gobiernos han sido permisivos para este tipo de actividad, cuando es realizada en baja escala por miembros de las etnias binacionales.

En el caso venezolano la permisividad ha llegado al punto de organizar a los wayuu en cooperativas para llevar alimentos y gasolina a la frontera. En sus inicios era 4 cooperativas las encargadas de llevar a los productos a las familias wayuu que vivían en la Guajira venezolana. Se utilizaron "listines" que permitían el traslado de productos (3 sacos en productos de primera necesidad y una garrafa de 60 litros de gasolina). En el 2006 habían el número de cooperativas había aumentado a 12, y luego fueron 20, cuentan, aproximadamente con 1000 miembros. Las cooperativas sólo tienen permitido este traslado de productos hacia la Guajira los días domingo. Los listines deberían ser firmados en un único viaje; sin embargo, si se le da 500 bolívares al Guardia Nacional Bolivariano, éste permite que puedan hacer hasta tres (3) viajes con un mismo listín que es sellado al final, en el último viaje. Esos alimentos no llegan a los pueblos fronterizos venezolanos sino que pasan directamente al vecino país, y los pueblos wayuu fronterizos quedan verdaderamente sin alimentos, y si se consiguen quintuplican su valor o precio de venta al público pues dichos productos son revendidos a muy altos precios. Actualmente las autoridades rechazan esta práctica pues señalan que sólo unos pocos se benefician en perjuicio del resto "No tendremos la excusa para pasar camiones y camiones de combustible, camiones y en camiones de alimentos, para que unos pocos se benefician en detrimento de la gran mayoría", expresó. (Panorama, 21 enero de 2014).

El desabastecimiento se ha convertido en un problema nacional, y particularmente regional. En Maracaibo, en las colas frente a los establecimientos de alimentos muchos de los integrantes son

wayuu, a simple vista como son fenotípicamente y por su indumentaria reconocidos por todos, se ha generalizado la representación de que los “bachaqueros son los guajiros o wayuu”.

6. Estigmatización del wayuu, “culpable de la escasez”.

Comenzaremos por afirmar que la estigmatización es un proceso a través del cual se establecen diferenciaciones y desigualdades sociales, el señalamiento de individuos y grupos hace efectiva una violencia simbólica que inhabilita para la plena aceptación social. El estigma es utilizado como un atributo profundamente desacreditador, especialmente los que son incongruentes con los estereotipos acerca de cómo debe ser una determinada especie de individuos. Goffman, (1.963:13). En el proceso de estigmatización, hay una dinámica de oposición normal/anormal, moral/inmoral que lleva consigo procesos de inclusión y exclusión tanto espaciales como relacionales y que configuran un entramado de sentidos, haciendo percibir al otro como el monstruo que ataca a la sociedad. Los wayuu se convierten en “el otro” monstruoso que nos “deja sin comida”. En el imaginario social el estigma convierte a toda persona que tenga el fenotipo, o la vestimenta wayuu como desacreditable Goffman, E. (1.963:14). En el marco de “la construcción del estigma, o de modo más simple: la estigmatización, incluye el señalamiento de diferencias significativas entre categorías de personas, y mediante dicho señalamiento, su inserción en sistemas o estructuras de poder” Parker; Aggleton. (2.002:1). Ahora bien, el estigma sólo es adjudicable a las personas: “La persona es algo más que el resultado de una organización, es algo más que el nombre o el derecho de un personaje o de una máscara ritual, es fundamentalmente un hecho de derecho” Mauss, M. (1.991: 323). Todo individuo humano se afirma como persona en un contexto sociocultural que le reconoce en tanto que tal y es a partir de este proceso que se transita de “persona moral” a “persona inmoral”, de “persona” a “animal”, a hormiga a bachaco.

Asignar a un grupo humano con un animal, como las hormigas, es una imagen que busca reafirmar el pululamiento, la anarquía y es peyorativo. “Es este movimiento anárquico el que, de entrada, revela la animalidad a la imaginación y rodea de un aura peyorativa la multiplicidad que se agita.” Duran, (1981: 67)

En el discurso cotidiano los “normales”, los “morales” hacen uso de metáforas discriminatorias, realizan generalizaciones, los “guajiros son quienes bachaquean”, son quienes se llevan los alimentos”. La persona estigmatizada, es discriminada como castigo a su actividad, a su inmoralidad. Goffman, (1963:15).

Se justifica la discriminación, y la forma como se trata a las personas, porque existe una relación entre la norma de vida y el no vivir de acuerdo a la expectativa de la norma de vida, Goffman, (1963:17). Se considera entonces que la transgresión amerita eludir la responsabilidad del contacto con la persona o la indiferencia ante su problemática, o la condena. La ruptura de las normas y la transgresión originan la concepción del monstruo en el plano cotidiano, pero también político - jurídico. “Sólo hay monstruosidad donde el desorden de la ley natural toca, trastorna, inquieta el derecho, ya sea el derecho civil, el canónico o el religioso” Foucault, (2000: 69). Los bachaqueros trastocan el derecho que todos tienen de comprar sus alimentos. La monstruosidad generada por la transgresión se relaciona fundamentalmente con la mixtura, con la mezcla.

La mezcla de dos reinos, reino animal y reino humano: el hombre con cabeza de buey, el hombre con patas de pájaro – monstruos-. Es la mixtura de dos especies, la mezcla de dos especies: el cerdo que tiene cabeza de carnero es un monstruo. Es la mixtura de dos individuos: el que tiene dos cabezas y un cuerpo, el que tiene dos cuerpos y una cabeza es un monstruo. Es la mixtura de los sexos: quien es a la vez hombre y mujer es un monstruo. Es una mixtura de vida y muerte: el feto que nace con una morfología tal que no puede vivir, pero que no obstante logra subsistir durante algunos días, es un monstruo. Foucault, (2000:69)

La mixtura en nuestro caso son la de hombre –bachaco, hombre – hormiga. El individuo estigmatizado es el monstruo, el otro al cual se teme, desde esta violencia simbólica se genera la exclusión, la separación. Rodríguez. E y García G., N. (2006: 70).

Las respuestas de los wayuu, han sido de enfrentamiento con la Guardia nacional y con gobierno regional. Estos, a su vez les acusan de contrabandistas y los reprimen la fuerza policial. El Gobernador ha remarcado que los “los bachaqueros son contrabandistas” y hacen daño. “son inconscientes”, cerraron el Puente sobre el Lago y tomar la residencia del Gobernador “generaron una situación bien grave, afectando a aproximadamente 50 mil conductores que transitan, sin pensar y sin importarles que en ese tránsito vienen enfermos, gente que tiene que ir a su trabajo, a consultas de hospitales o estudiantes que van a las universidades”. (Panorama, 27 de enero de 2014).

Se han puesto en prácticas varias medidas para tratar de resolver el desabastecimiento y también el contrabando. Es necesario decir, que aunque no se quiera justificar el bacheo o comercio ilegal de productos, al dedicarse los wayuu a ésta actividad ha permitido que el tráfico de droga y robo de carros en la Guajira haya disminuido porque la gente se está dedicando al bacheo. Se puede decir que el contrabando de gasolina y de productos es irrelevante frente a otros problemas que presenta la frontera con Colombia. “Allí se encuentra la guerrilla, y las ‘Águilas Negras’ (paramilitares), los militares, pero nadie menciona esos temas tabú porque puede amanecer muerto”. (Panorama, 03-03-2012)

También se decidió, llevar a vender los productos básicos directamente a las familias en la Guajira “Nueve mil familias de la Guajira van a recibir directamente los productos que le corresponden al precio justo”, (Panorama, 28-02-2014).

Los wayuu que bachean señalan que: “No hay nada más que hacer en la Guajira, allá solo hay hambre, sed y sol. Nuestro oficio no es un delito, lo es traficar drogas, asesinar, secuestrar y robar. Nosotros lo que hacemos es porque tenemos que luchar para medio vivir dignamente”. (Mujer wayuu, 2013) Esta sentencia sin opciones coincide con la de un empleado wayuu de una institución del estado, quien ha realizado mesas de discusión con los wayuu, en las que se han propuesto el que puedan recibir créditos para criar ovejos, ganado vacuno, cabras, a pesar de que dicha actividad ha sido una de las que asumió el wayuu muy tempranamente producto de su contacto con los españoles y con los esclavos provenientes de África, esta actividad ya no resulta lucrativa y amerita mucho esfuerzo, medida que es rechazada desde su formulación. Para el wayuu resulta más fácil dedicarse a esta actividad porque con un viaje resuelve cada día un ingreso con más ganancia que otra actividad ilícita, y es considerada de menos riesgos para los actores que el tráfico de drogas, secuestro o vandalismo. Una de las mujeres señala que “El tráfico ilegal nació hace años ante la falta de fuente de trabajo, de oportunidades y de la miseria. La gasolina es nuestra riqueza y la utilizamos para sobrevivir”.

¿Se acabará el bacheo? Una mujer wayuu dedicada al bacheo señaló: “Con el contrabando nunca van a acabar, porque de eso vive toda la Guajira. Se ha convertido en una cultura y todo el mundo lo sabe. Sabemos que estamos exponiendo nuestra vida y la de nuestros hijos, pero hay que correr los riesgos”.

Otras respuestas fue las que se lograr en un conjunto de actividades de captación de información aplicando la técnica de grupo focal, a pesar de que los espacios en los cuales se realizaron las discusiones correspondientes no fueron controlados, las conversaciones se dieron de manera fluida y hubo la tendencia a la incorporación paulatina de interesados en emitir sus opiniones y entrar en la conversación dirigida, los resultados nos demuestran como hay un acuerdo en considerar que los wayuu bachequean, la responsabilidad no es de ellos sino del gobierno.

Grupo focal	Preguntas generadoras de opinión	Criterios consensuados	Criterios opuestos
<p>Transportistas de la ruta Carrasquero – Maracaibo-Carrasquero. La interlocución se realizó en la parada de transporte público a las afueras de la población de Carrasquero. Hombres adultos y adultos jóvenes de composición mixta, en tanto algunos son criollos, otros</p>	<p>¿Quiénes son los bachequeadores?</p>	<p>Los bachequeadores son colombianos y guajiros y/o guajiros colombianos. En la emisión de opiniones en el grupo se coincidió en que los involucrados en la acción de “bachequear” no se deben señalar como venezolanos y se indica, cuando son “guajiros” (wayuu) de manera taxativa que viven del lado colombiano, del otro lado de la frontera.</p>	<p>En el grupo focal no hubo consenso en cuanto a si las personas que se dedican al “bachequeo pueden ser considerados delincuentes”. Algunos expresan que eso es contrabando, mientras otros definen esa actividad como un trabajo, “algo que los guajiro han hecho desde siempre”. Un testimonio establece comparativamente que ser sicario es delincuencia, ser “bachequero es algo que se hace para ganarse la vida”</p>

autodefinidos mestizos wayuu	¿Qué es lo que “bachaquean”?	La totalidad de los participantes señala que lo que se “bachaquea” es Gasolina. En la conversación también se hace referencia a mercancía seca y a electrodomésticos	
	¿Quién es responsable del “bachaqueo”?	En el grupo de transportistas se considera mayormente responsable a la Guardia Nacional Bolivariana y se adjudica a este cuerpo un conjunto de acciones que van desde permitir salvaguardar a los “bachaqueros hasta ser propietarios de vehículos y puntos de distribución de la gasolina. En la conversación se hace referencia al bachaqueo de alimentos y se considera de menor importancia económica con respecto al del combustible. Se afirma que “ la comida lo que deja es una miseria, es la gasolina lo que le deja la “gran boloña” a los que manejan a los “bachaqueros”	Existe tensión para adjudicar responsabilidad a los gobernantes, no llega a considerarse mayoritariamente la participación de políticos de ninguno de los niveles de gobierno
Comerciantes Informales. La	¿Quiénes son los	Los “bachaqueros”, somos nosotros	Entre los componentes del grupo surgieron

<p>interlocución se realizó con un grupo de comerciantes informales en el mercado de las Pulgas en Maracaibo. Este grupo estuvo compuesto por hombres y mujeres wayuu o mestizos.</p>	<p>Bachaqueros?</p>	<p>mismos, los que más “bachaqueamos” somos los paisanos. Que vendemos aquí y en todos lados, porque ahorita todo el mundo está bachaqueando.</p>	<p>diferencias con respecto al hecho de que bachaquear es sacar los productos para otros lugares. Algunos argumentan que el bachaqueo ocurre cuando se llevan productos a Colombia, otros consideran que ocurre cuando se compra en el comercio formal y se vende en el informal a un precio más alto: “por lo menos, es “bachaqueo” cuando uno hace la cola y compra regulado y lo vende al doble o al triple”</p>
	<p>¿Qué es lo que “bachaquean”?</p>	<p>Los participantes en su mayoría señalan que lo que se “bachaquea” son alimentos, productos de aseo personal, limpieza y mercancía seca. Se habla del “bachaqueo” de gasolina de manera lateral, como una actividad ajena a este grupo, a la que además denominan “tanquear”.</p>	
<p>Consumidores en colas de comercio formal en al norte de la ciudad de Maracaibo (Tiendas Latino de 5 de</p>	<p>¿Quiénes son los Bachaqueros?</p>	<p>La mayoría expresó que “bachaqueros” son y guajiros y los colombianos.</p>	<p>Algunos de los interlocutores aportaron que : “ como todo está escaso todo el mundo se ha vuelto “bachaquero”, este argumento generó un desacuerdo, porque “ los que hacemos la cola</p>

<p>julio con avenida el Milagro y Enne de Bellavista y calle 60). Los participantes son mujeres y hombres criollos.</p>			<p>para llevar leche o aceite y mantequilla a la casa no somos “bachaqueros”, son los que abusan y se quieren llevar todo y venderlo más p’lante”</p>
	<p>¿Qué es lo que “bachaquean”?</p>	<p>Los interlocutores argumentan que los “bachaqueros” se llevan “todo” y que se están enriqueciendo porque los guajiros llegan en “tremendas camionetas o en chirrincheras y se llevan a los otros de un supermercado a otro”, por eso es que los llaman así, porque son como las “marabuntas” , que acaban con todo.</p>	
	<p>¿Quién es responsable del “bachaqueo”?</p>	<p>Existe una posición unánime que adjudica la responsabilidad del “bachaqueo” al gobierno nacional, incluso responsabilizan directamente al presidente.</p>	

7. Bibliografía

- Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, (1999).
 Contreras Hernández, Jesús y Mabel Gracia Arnáiz. (2005). *Alimentación y Cultura. Perspectivas antropológicas*. Barcelona: Ariel.
 Durand, G. (1981) *Las estructuras antropológicas del imaginario*. Madrid: Taurus.

El Nacional, Domingo 24 de Noviembre de 2013. Socorro, Milagros. “Caravanas De 200 Camiones”. msocorro@el-nacional.com.

Foucaul, M. (2000) *Los anormales*. México DF: Fondo de Cultura Económica.

Globovisión, <http://globovision.com/seccion/nacionales>

Goffman, E. (1963) *Estigma*. Buenos Aires: Amorrortu.

Gran Enciclopedia de Venezuela. (1998) Caracas: Editorial Globe.

Lucena, Héctor; Montilla Leticia. (2009) “Venezuela: crisis alimentaria mundial. Políticas públicas y movimientos sociales”. En Delcourt, L. C. *La crisis alimentaria. Movilizaciones en el Sur*. Madrid: Editorial Popular.

Madeley, J. (2005) *Alimentos para todos. La necesidad de una nueva agricultura*. Madrid: Editorial Popular.

Mauss, M. (1991). *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos.

Messer, E. (2006) “Globalización y dieta: significados, cultura y consecuencias en la nutrición”. En Bertran, M y Arroyo, P. *Antropología y Nutrición*. México DF: Fundación Mexicana para la Salud A.C.

Panorama, 03 de marzo de 2012. “Del contrabando vive todo aquél que está en la zona fronteriza”: Conozca el testimonio de una traficante de combustible.

Panorama, 21 de enero de 2014. Arias: "No podemos vivir con el bachaqueo".

Panorama, 27 de enero de 2014. Arias Cárdenas: El Bachaqueo está destruyendo al Zulia. <http://panorama.com.ve/portal/app/push/noticia96945.php>. Visitado el 30/03/2014.

Panorama, 28 de abril de 2012. “Todos ‘comen’ del contrabando”: informe ONG,

Panorama, 28 de enero de 2014. Arias Cárdenas: “Nueve mil familias de la Guajira van a recibir directamente los productos”.

Parker, R; Aggleton, P. (2002) *El Estigma y sus efectos discapacitadores*. En. www.letrese.org.mx. Recuperado el 25-12-2002.

Paz Reverol, C. (2012) “Representaciones sobre la desnutrición en niños wayuu explicadas a partir de la cultura de un grupo de wayuu urbano de Venezuela”. En Gracia Arnaiz, M. *Alimentación, Salud y Cultura: Encuentros Interdisciplinarios*. Tarragona: Publicacions URV.

Rodríguez, E. y García Gavidia, N. (2006) “Enfermedad y Significación: Estigma y Monstruosidad del VIH/SIDA”. *Opción, revista de Ciencias Humanas*, 22 (50): 9-28.

Salazar-Quijada, A. (1994) *Origen de los nombres de los Estados y Municipios de Venezuela*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, Servicio Autónomo de Geografía y Cartografía Nacional.

Ugalde, L; España, P; Lacruz, T; De Viana, M; González, L; Luengo, N; Ponce M. (2005) *Detrás de la Pobreza; Percepciones. Creencias. Apreciaciones*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello y Asociación Civil para la Promoción de Estudios Sociales.

ALIMENTACIÓN Y POBREZA: CUANDO UNO NO COME LO QUE DESEA. VULNERABILIDAD Y PROCESOS DE PRECARIZACIÓN ALIMENTARIA EN ESPAÑA (2007-2013)

Montserrat García Oliva. ratgo_@hotmail.com Universidad Técnica de Ambato

Lina Casadó Marín. linacristina.casado@urv.cat. Universitat Rovira i Virgili.

Palabras Clave: Pobreza, alimentación, desigualdad social, vulnerabilidad, condiciones de vida.

Resumen:

El artículo se circunscribe en la investigación que se está llevando a cabo en el Departamento de Antropología, Filosofía y Trabajo Social de la Universitat Rovira i Virgili dirigido por la Dra. Mabel Gracia. Se recoge en él, una parte del análisis documental general, a través de las fuentes secundarias de organismos e instituciones que analizan y/o atienden demandas de ciudadanos que precisan de ayudas concretas. También se aportan los primeros resultados del trabajo de campo que se viene realizando en una experiencia de “huerto social” como otra de las iniciativas que han ido apareciendo para paliar los efectos de la crisis en el contexto concreto de la alimentación.

En el discurso se analizan, en primer lugar, cuáles son los efectos de la crisis en España en el período 2007-2013 mediante las fuentes citadas anteriormente para explicar, luego, cuáles son los efectos de los cambios alimentarios en el período 1990-2012 en las mesas de los españoles. En segundo lugar, se interrelaciona el concepto crisis con la inseguridad alimentaria, la vulnerabilidad social y los procesos de precarización. Y, por último, se analiza un ejemplo concreto de solidaridad alimentaria.

1.- Introducción

Este trabajo se enmarca en el proyecto “Comer en tiempos de crisis: nuevos contextos alimentarios y de salud en España” (2013-2015)¹, dirigido por la profesora Mabel Gracia del Departamento de Antropología, Filosofía y Trabajo Social de la Universitat Rovira i Virgili. Los ejes sobre los que estamos trabajando tienen que ver con los procesos de precarización, vulnerabilidad e inseguridad alimentaria en el contexto de crisis económica actual en España.

El interés de esta investigación surge de la preocupación por un lado y la paradoja por otro, relativa a las situaciones de vulnerabilidad y los procesos de precarización alimentaria en el marco del sistema industrializado alimentario global y sus efectos en el contexto concreto Español. Partimos de la premisa de que los modelos de alimentación constituyen uno de los marcadores sociales fundamentales en los que se expresan las constricciones y las desigualdades de clase. Y es que, si bien la industrialización de la alimentación en el marco del capitalismo global, se presenta como el instrumento que debería garantizar una mayor diversificación y distribución de los productos y dar una mayor variabilidad de los alimentos en las mesas, la realidad es que esta mayor accesibilidad a los alimentos es aparente y trae consigo una desigual distribución del acceso a productos incluso básicos.

En nuestro trabajo utilizamos el concepto crisis porque creemos que pone de manifiesto un cambio de paradigma que alude a la transformación de un modelo basado en la economía especulativa hacia nuevas, múltiples realidades y modelos de consumo que ponen de manifiesto las fracturas del sistema global actual a partir de situaciones de desigualdad y vulnerabilidad, que nos llevan a reflexionar y a deconstruir, a partir de estas realidades, el propio concepto de crisis en general y el marco del modelo de alimentación industrial global en particular.

¹“Comer en tiempos de crisis: nuevos contextos alimentarios y de salud en España” (2013-2015). Referencia CSO2012-31323. IP: Dra. María Isabel Gracia Arnaiz. Subvencionado por el Ministerio de Economía y Competitividad (Subdirección General de Proyectos de Investigación) en el Subprograma de Proyectos de Investigación Fundamental no Orientada.

2.- Contextos alimentarios y de salud en España

2.1 Los efectos de la crisis

España es el país que se sitúa a la cabeza de los países de la unión europea con una tasa de desempleo más alta –del 26,02% en el año 2013 respecto el 8,6% en el año 2007 (tabla 1)-. La evolución de la tasa de desempleo se ha triplicado desde el año 2007, según datos publicados por la Encuesta de Población Activa (EPA).

Año	Tasa
2007	8,6%
2008	13,91%
2011	22,5%
2012	24,6%
2013	26,02%

Tabla 1. Fuente: elaboración propia a partir de los datos publicados en la EPA (2007-2013)

Entre los efectos de la crisis destacan toda una serie de procesos que dan como resultado la situación actual en España. En primer lugar el desempleo, la reducción en el nivel de renta y el progresivo empobrecimiento tienen efectos evidentes en las familias. El desempleo y el empobrecimiento generan cambios evidentes en la estructura de la población: la falta de trabajo incentiva la emigración de trabajadores cualificados nativos y el retorno de los inmigrantes que llegaron a España en épocas de bonanza económica.

En segundo lugar, la crisis de la vivienda como consecuencia de la burbuja inmobiliaria junto con el desempleo conlleva, a su vez, dificultades en el pago de préstamos hipotecarios. En relación a este punto, según el Consejo General del Poder Judicial en el primer trimestre de 2013 se ejecutaron 19.468 desahucios, lo que equivale a que 216 familias fueron desahuciadas cada día. (Boletín sobre la Conciliación de datos sobre ejecuciones hipotecarias y desahucios, 2013). El VIII Informa Cáritas (2013) añade otras cifras en relación a las ejecuciones hipotecarias que se multiplica por 3,5 pasando de 25.943 a 91.622 entre 2007 y 2012. Toda esta serie de efectos en cadena, provocan un aumento de la demanda asistencial debida al empobrecimiento de sectores de población que hace unos años seguían un patrón de vida “normalizado”. En la actualidad estas demandas asistenciales acostumbran a canalizarse de forma externa a través de Servicios Sociales y

entidades del Tercer Sector (Cáritas, Cruz Roja y Intermon Oxfam principalmente), y/o interna a través de las redes sociales y familia. Por dar un ejemplo, una persona que se encuentran en situación de desempleo sin percibir ingresos fijos o una persona que ha agotado la prestación. En el contexto español como hemos dicho la demanda asistencial se canaliza de dos formas. La demanda externa es cuando la persona se dirige a una entidad del tercer sector y/o a servicios sociales. No obstante y en relación a esta demanda externa cabe decir que el crecimiento constante de la demanda unido a la recesión y el ajuste presupuestario de los Ayuntamientos endeudados que reducen prestaciones, ponen en peligro las capacidades de desarrollar una asistencia intensa durante un tiempo prolongado. La interna tiene que ver con la canalización de la ayuda a través de la familia y red social. Sobre esta vía de contención, decir que muchas familias están llegando al límite de sus posibilidades, generándose situaciones de marginalidad por el reparto de los escasos recursos entre un número creciente de familiares. Este es el caso de algunos pensionistas que mantienen en sus casas a sus hijos/as y a sus nietos². Cáritas (2013) realiza algunas apreciaciones en relación a esta situación. Las pensiones de las personas mayores se han aumentado por debajo del IPC en los últimos años, pero el índice de empobrecimiento general en la sociedad española es mucho mayor. Los ancianos se van alejando del umbral de la pobreza y, habiendo sido uno de los colectivos con mayor índice de vulnerabilidad en las épocas de bonanza, están siendo sobrepasados por otros grupos. Existe, pues, un progresivo deterioro e incremento de la vulnerabilidad y precariedad en la sociedad española. El indicador AROPE³ se sitúa en este país para el año 2013 en el 28% de la población residente en España, frente al 28,2% registrado en 2012 y el 27,7% en 2011 (INE, 2013).

Del vaciado de los distintos informes de Cáritas obtenemos nuevos datos de como algunas entidades del Tercer Sector afrontan la crisis a través de las ayudas a las familias. Así,

² Existen diferentes testimonios en relación a como los ancianos que vivían en residencias regresan a sus familias para ayudar al sustento de estas con sus prestaciones económicas.

³ El indicador AROPE de tasa de riesgo de pobreza o exclusión social es un indicador agregado que combina tres conceptos: el riesgo de pobreza, la carencia material y la baja intensidad en el empleo. Este indicador forma parte de los indicadores de la estrategia Europa 2020 de la Unión Europea. Más información: http://ec.europa.eu/europe2020/index_es.htm.

vemos como el incremento en los últimos años de demandas recibidas sufre un incremento exorbitante.

Incremento de las demandas recibidas en Cáritas

De 2007 a 2008	De 2008 a 2009	De 2009 a 2010	De 2007 a 2010 ⁴
25,70%	21,00%	19,90%	104,30%

Reproducción del cuadro del VI Informe de Cáritas.

Incremento de las atenciones en Cáritas

De 2007 a 2008	De 2008 a 2009	De 2009 a 2010	De 2010 a 2011	De 2011 a 2012	De 2007 a 2012
71,10%	24,60%	17,70%	9,30%	28,10%	251,40%

Reproducción del cuadro del VIII Informe de Cáritas.

Del 2007 al 2010 el número de solicitudes se ha duplicado alcanzando cifras en el 2010 que superan el 1.800.000 solicitudes. En el 2012 (Cáritas, 2012 y 2013) las cifras en relación al número de demandas atendidas se triplican desde el inicio de la crisis situándose en 1.300.914 personas. Aunque en el cuadro se muestra como hay un declive en la atención en el año 2010-2011, el rebrote es importante en el 2011-2012, de manera que la hipótesis que Cáritas mantiene es que está surgiendo una segunda oleada. Las personas acuden a las organizaciones sociales cuando los recursos personales en primera instancia⁵ y del entorno familiar en segunda instancia, se agotan. Ello implica un proceso de empeoramiento y cronificación de cada uno de los casos. Las organizaciones constatan como las ayudas se repiten para las mismas familias y aumenta el número de casos de demandantes con otras nuevas.

⁴ No tenemos datos porcentuales para 2011-2012 en relación a las solicitudes, pero si número brutos comparativos. En el 2011 existen unos 2 millones de solicitudes de ayudas y en el 2012 , alrededor de 2 millones y medio.

⁵ Los recursos personales incluyen un aumento en la economía sumergida. Si no existe mercado laboral normalizado se recurre al informal.

¿Cómo llegan estas familias a este proceso incesante de vulnerabilidad? En primer lugar, debido a la situación de desempleo que se perpetúa en el tiempo y en el espacio y, en segundo lugar, a la insuficiencia y pérdida de las ayudas de protección social públicas⁶.

¿Y cuáles son las necesidades más demandadas? Siguiendo con las mismas fuentes vemos que en primer lugar se encuentra la alimentación -tema que nos ocupa en este artículo- seguido por la vivienda y el empleo. El desencanto en las posibilidades de encontrar trabajo se trasluce en los propios datos. Para comer se necesita tener una fuente de ingresos que, para las personas que viven de su trabajo, es el empleo. Pero no es esto lo que se demanda. Las peticiones se dirigen a las fuentes básicas de subsistencia, la propia alimentación. Así, los datos aportan un traspaso de las ayudas económicas en necesidades de vivienda a ayudas económicas dirigidas a las necesidades en la alimentación llegando a cifras del 70% del total de ayudas ofrecidas.

Existen dos tipos de ayuda dirigidos a contrarrestar esta situación: la ayuda económica directa para comprar alimentos y la ayuda en especies que se gestiona a través de comedores sociales, parroquias y economatos.

2.2 El plato en la mesa: cambios en las pautas de consumo alimentario (1990-2012)

Según los datos que publica el Ministerio de Agricultura, Alimentación y Medio Ambiente, la evolución del gasto en los hogares Españoles de acuerdo a los distintos grupos de alimentos y en base a los datos que se publican en los años 1990, 2000, 2007, 2011 y 2012 es el siguiente:

	1990	2000	2007	2011	2012	Relación gasto desglosados por grupo de alimentos (2011-2012)				
Pan, pastas y cereales	7,1	9	7,3	5,8	5,8					
Patatas, legumbres y hortalizas	9,4	9,9	10,4	7,7	7,7					
Fruta fresca	10,2	9,5	11,2	9,3	9,2					
Carne	27,6	24,1	22,9	23	22,7	Ovino/caprino	Vacuno	C.transfor.	Pollo	Pavo
						-9,2%	-2,6%	2,3%	1,8%	22,7%

⁶ Cáritas (2011) nos informa que el 67% de las familias que acuden a su sede en demanda de ayuda ya han utilizado la red de servicios sociales sin obtener respuesta. Además, en muchas ocasiones, son los propios trabajadores de los servicios públicos quienes remiten a los demandantes a las organizaciones del Tercer Sector. A ello debe sumarse una parte de la población que no es atendida por los servicios públicos: las personas no empadronadas, los inmigrantes irregulares, las personas sin hogar y los crónicos.

Pescado	11,9	13,7	14,2	13,3	13,1	Pescado fresco -0,7%	Pescad.congel. -3,7%	Marisco -0,9%	Marisc fresco +2%	Marisc. Cocid +6%
Huevos/Leche	11,4	12,1	12,3	13,7	4,8					
Aceite	3,9	2,9	2,5	1,9	1,9					
Productos preparados	No apare	2	3	No apare	No apare					
Otros	3,8	1,9	1,6	20,1	20,6					
Total gasto (millones de euro)			62.992	67.520	67.634					

Tabla 2. Fuente: Elaboración propia a partir de los datos publicados en *El consumo alimentario en España*. Ministerio de Agricultura, Alimentación y Medio Ambiente. Años 2012, 2011 y 2007.

La aplicación de una perspectiva diacrónica en relación al gasto por grupos de alimentos nos permite poner de manifiesto cambios que a grandes rasgos tienen que ver con, centrándonos específicamente en las transformaciones acaecidas entre los años 2007 y 2012:

- 1) Disminución de los grupos de “pan, pastas y cereales”, “patatas, legumbres y hortalizas” y “fruta fresca”
- 2) Se mantiene el consumo de carne, aunque si prestamos atención al detalle del gasto vemos que aumenta el consumo de carne blanca (carne de pavo y pollo) y las transformadas, mientras que tiene una disminución importante el consumo de vacuno, ovino y caprino.
- 3) Disminuye ligeramente el consumo de pescado, a pesar de que aumenta el consumo de marisco fresco y cocido y disminuye el consumo de pescado congelado.
- 4) En relación al consumo de huevos y leche, vemos que de 2007 a 2011 ha habido un incremento moderado.

Los datos que nos presentan estas estadísticas nos permiten cuestionarnos sobre el origen de estas transformaciones alimentarias y las estrategias que utiliza el consumidor en la gestión incluso de la comida sobrante, los restos.

La siguiente tabla nos permite objetivar la evolución de las cifras por grandes grupos de gasto según la Encuesta de Presupuestos Familiares del INE. Gasto anual de los hogares según diferentes niveles de desagregación funcional.

Grandes grupos de gasto (%)	1990	1995	2000	2001	2006	2008	2010	2011
Alimentos y bebidas no alcohólicas	23,93	21,01	18,34	17,94	14,38	14,54	14,37	14,39
Bebidas alcohólicas, tabaco y narcóticos	2,90	3,02	2,48	2,43	1,84	1,93	2,11	2,08
Artículos de vestir y calzado	10,02	7,44	7,66	7,51	6,84	6,13	5,63	5,37
Vivienda, agua, electricidad, gas y otros	19,99	26,03	27,55	28,28	24,81	27,25	30	31,3
Mobiliario, equipamiento del hogar y gastos conservación vivienda	6,44	6,09	5,10	4,93	5,93	5,20	4,87	4,71
Salud	2,39	2,94	2,23	2,20	2,95	3,20	3,17	3,09
Transportes	12,08	11,30	11,84	11,73	14,74	13,65	12,36	11,97
Comunicaciones	1,05	1,46	2,03	2,16	2,84	3,04	3,11	3,09
Ocio, espectáculo, cultura	4,28	4,17	6,24	6,24	6,93	6,89	6,64	6,36
Enseñanza	2,04	2,10	1,32	1,24	0,91	0,92	1,04	1,05
Hoteles, Cafés, restaurantes	8,74	7,87	9,35	9,21	9,91	9,60	9,12	9,04
Otros bienes y servicios	6,15	6,56	5,86	6,11	7,94	7,64	7,60	7,53

Tabla 3. Fuente: Elaboración propia a partir de los datos disponibles en el Instituto Nacional de Estadística. Encuesta de presupuestos familiares. (www.ine.es)

2.3. Comer en tiempos de “crisis”: Inseguridad alimentaria, vulnerabilidad social y procesos de precarización.

El término seguridad alimentaria (food security⁷ en inglés) se define por primera vez en la cumbre mundial sobre la alimentación de 1974. Desde entonces y en sus sucesivas revisiones, los cambios en su concreción reflejan las transformaciones en el pensamiento normativo relativo a lo que se entiende y lo que no se entiende por seguridad alimentaria.

⁷ A pesar de que en español utilizamos el concepto seguridad alimentaria para referirnos tanto a cuestiones de food safety como de food security, definimos aquí específicamente el concepto de seguridad alimentaria para hacer referencia a la definición que propuso la FAO en el año 1996: “ Food security exists when all people, at all times, have physical, social and economic Access to sufficient food which meets their dietary needs and food preferences for an active and healthy life” (FAO, 1996) y que incluye tres determinantes centrales: acceso, disponibilidad y consumo.

La primera definición propuesta en el año 1974 define la seguridad alimentaria tomando en consideración el suministro de alimentos. Así: "...que haya en todo tiempo existencias mundiales suficientes de alimentos básicos....para mantener una expansión constante del consumo...y contrarrestar las fluctuaciones de la producción y los precios".

En el año 1983 la propuesta de la FAO se concretó en el acceso a los alimentos y propuso una definición basada en el equilibrio entre la demanda y el suministro: "...asegurar que todas las personas tengan en todo momento acceso físico y económico a los alimentos básicos que necesitan" (FAO, 1983).

En 1986, el Banco mundial en un informe sobre la pobreza y el hambre se centró en la dinámica temporal de la inseguridad alimentaria (Clay, 2002). El informe distinguía entre la inseguridad alimentaria crónica, asociada a problemas de pobreza continua o estructural de la inseguridad alimentaria transitoria, que aparece en periodos de presión intensificada debidos a desastres naturales, guerras o crisis económicas.

En 1996, la definición de la Cumbre Mundial sobre la Alimentación (1996) da fuerza a la cuestión multidimensional de la seguridad alimentaria e incluye: el acceso, la disponibilidad de alimentos, el uso y la estabilidad: "Existe seguridad alimentaria cuando todas las personas tienen en todo momento acceso físico y económico a suficientes alimentos inocuos y nutritivos para satisfacer sus necesidades alimenticias y sus preferencias en cuanto a los alimentos a fin de llevar una vida activa y sana" (Cumbre Mundial Sobre la Alimentación, 1996).

Las sucesivas definiciones de la FAO parten de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, que en el artículo 25 señala que "todo el mundo tiene derecho a un estándar de vida adecuado para su propia salud y bienestar, el de su familia, incluyendo la alimentación". Si bien somos conscientes que este derecho no se ha cumplido nunca para millones de personas en los países del llamado tercer mundo, la situación de precarización económica sistémica de los últimos 6 años también lo pone en duda en las sociedades postindustriales.

En el año 2006 se publicó el primer informe sobre vulnerabilidad social de Cruz Roja Española. Este informe se realiza de forma anual a partir de la información recogida en la aplicación de la Intervención Social y los Cuestionarios Sociales de personas que participan en los diferentes programas sociales de Cruz Roja (2.058.870 personas en 2011), a través de una muestra representativa de los distintos colectivos que se atienden.

El análisis se centra en cinco ámbitos (riesgo económico, riesgo social, riesgo ambiental y vivienda, riesgo familiar y riesgo personal) que concentran los factores que afectan a la población atendida y cuya valoración ofrece un Indicador Global de Vulnerabilidad. Ahora bien, ¿Que se entiende/que entendemos por vulnerabilidad social? (Castel, en Álvarez Uria, 1992) De acuerdo con Castel (1992) la vulnerabilidad social constituye la frontera entre lo que se considera una zona de integración, caracterizada por pilares estables y sólidos en el contexto laboral y familiar, y una zona de exclusión que implica la carencia de trabajo y/o aislamiento familiar. Se trata de una zona de gran inestabilidad separada por una línea muy frágil, en la que una vez que una persona ha tomado contacto con la misma es más fácil inclinarse hacia la zona de exclusión que el retorno a la zona de inclusión social.

Sexo	El 55,6% son mujeres.
Edad	Mayoría de edad activa. 65,9% tiene entre 18 y 65 años. La edad media es de 52 años.
Origen	El 45% de las personas son españolas. Las zonas de origen geográfico de las personas extranjeras son, por orden de peso porcentual, Magreb, América Latina, África Subsahariana y Europa del Este. El país de origen predominante es Marruecos (28,6% del total de extranjeros)
Estado civil	El 49% está casado o vive en pareja y el 28% está soltero.
Situación ocupacional	La mayoría está en paro (56%). Un 19% de ellos están jubilados.
Estudios	La mayoría tienen estudios secundarios (43,2% del total), y el 8,3% universitarios.

Tabla 4. Perfil general de las personas en situación de vulnerabilidad social. Fuente: informe sobre la vulnerabilidad social de Cruz Roja Española (2011-2012)

Al perfil que nos ofrece Cruz Roja podemos añadir el aportado por Cáritas en su VI y VIII Informes (2011 y 2013). En ellos se nos dice que, efectivamente, las que acuden en demanda de ayuda son, en su mayoría, mujeres solas aunque los perfiles socio-demográficos nos remiten también a parados de larga duración, jóvenes en busca de su primer empleo, familias jóvenes con dos hijos e inmigrantes en situación irregular. En todos los casos se da un aumento de familias de nacionalidad española así como un buen número de trabajadores autónomos. Por otro lado, los inmigrantes que ya estaban en una situación de regularidad administrativa se encuentran en grave de riesgo de volver a la irregularidad al no encontrar trabajo.

Del vaciado de los informes de vulnerabilidad social de Cruz Roja de 2006, 2007 y 2011/2012, se extrae que si bien en el año 2006 la inversión en el programa de reparto de alimentos fue de un 28,7%, en el año 2011 y motivado sobre todo por el incremento de la demanda, la inversión en el programa fue de un 44,59%, casi el doble. Por otro lado, los informes de Cáritas evidencian como las personas vulnerables cada vez lo son más, esa frágil línea de la que hablamos se cruza inevitablemente por un mayor número de estas pero, además, la distancia entre los nuevos pobres y la población que ya se encontraba en situación de exclusión, es cada vez mayor. Factores como el acceso al empleo inciden en ello. Para la población, hasta la llegada de la crisis, “normalizada” es más fácil acceder a cursos de formación ocupacional y a los escasos puestos de trabajo existentes⁸.

La situación se agrava para los más vulnerables de los vulnerables. Así, existe un fuerte crecimiento de demandas de ayuda para cuestiones relacionadas con temas legales y de extranjería. Los inmigrantes quieren saber cuales son sus derechos en materia de “arraigo”, de prestaciones públicas en materia económica, de reagrupamiento familiar puesto que temen al endurecimiento del discurso político en ese sentido y la demanda de información sobre los programas de retorno. Sin embargo, en este último caso, las demandas se quedan en la propia información debido a las dificultades administrativas y temporales y los que deciden retornar lo hacen por sus propios medios. En muchos casos, además, las familias

⁸ A estos nuevos pobres deben sumarse los que vuelven a serlo. Esto es, personas que ya habían finalizado procesos de inserción socio-económica y que vuelven a engrosar las filas de los excluidos.

vuelven a romperse puesto que los que retornan en primer lugar son los hijos o una parte de la familia esperando que la situación mejore.

El informe de Cáritas (2013) sobre Empobrecimiento y Desigualdad Social en su resumen ejecutivo consolida esta percepción. Para la entidad se está consolidando una nueva estructura social con alto grado de empobrecimiento y fractura social y crecimiento de la escasez y la vulnerabilidad. Resaltamos algunos de los datos más impactantes:

- La pobreza severa (con menos de 307 € al mes) alcanza ya a 3 millones de personas (el doble de los que estaban en esta situación antes de la crisis).
- Existe un aumento de la cronicidad, constatado en el incremento de los parados de larga duración (58% más de un año en paro --3,5 millones de personas--, y 35 % más de dos años --2 millones-- y un 24% lleva dos o más años buscando empleo --1 millón de personas--), especialmente el grupo de mayores de 50 años.
- Se incrementa la desigualdad en España, con el valor más elevado de toda Europa: el 20% de la población más rica concentra 7,5 más riqueza que el 20% más pobre.

A ello debe sumarse que tenemos un modelo social en el que aumenta la desigualdad cuando hay recesión económica y no se reduce cuando hay expansión.

No es de extrañar, ante esta situación que las demandas de ayuda se dirijan también hacia el apoyo psicológico. Aumentan las depresiones, la ansiedad, la pérdida de autoestima y también el deterioro de las relaciones familiares, así como, los malos tratos por tensiones internas. Y hablando en términos de salud, también se intensifica la demanda para tratamientos médicos y farmacológicos debido al déficit de cobertura pública que se está dando en los últimos años en este ámbito.

Los resultados del último informe Foessa (2013) relativos a los indicadores de empleo y la pobreza destacan el crecimiento exponencial en la tasa de paro, en la tasa de paro juvenil y en el paro de larga duración en España, así como también el aumento en la tasa de pobreza (encuesta de condiciones de vida) y el incremento exponencial de personas que acuden a pedir ayudas a servicios de acogida y asistencia a entidades del tercer sector en España.

Estos “nuevos pobres” vemos que responden a situaciones personales y realidades muy diversas, son las “nuevas caras de la pobreza” los “nuevos pobres” que se corresponderían con la noción de precarización que se pretende describir. De acuerdo con Paugam (2000), no es necesario estar en la pobreza extrema para sentir la precarización, cuestión que nos remite de nuevo al concepto de vulnerabilidad pero entendida no como un estado, sino como un proceso. Esta idea nos remite a otro concepto que va a ser central en el proyecto y que es la idea de los “cuerpos precarios” (Seveso y Vergara, 2012), entendidos estos como “aquellos que encarnan condiciones de vida atravesadas por desventajas y obstáculos acumulados por un proceso de precarización que les impide el acceso regular al trabajo formal, a la atención sanitaria o la alimentación, y cuya expresión corporal se ve mediatizada por la idea de precarización”

La malnutrición es el estado que aparece como resultado de una dieta desequilibrada, en donde hay nutrientes que faltan, o de los cuales hay en exceso, o cuya ingesta se da en la proporción errónea y puede tener también como causa la sobrealimentación. Aunque frecuentemente se utilizan el término desnutrición y malnutrición indistintamente, tenemos que tener en cuenta que el término malnutrición es más amplio y que incluye, de acuerdo con Foster (1992), la sobrealimentación, la desnutrición, la deficiencia dietética y la malnutrición secundaria, causada no por la dieta sino por enfermedades o patologías que impiden al organismo abordar los nutrientes ingeridos.

En agosto de 2013 el Síndic de Greuges publicó un informe sobre malnutrición infantil en Catalunya. En el informe se señala que la infancia representa el colectivo de edad que más negativamente se había visto afectado por la coyuntura de crisis económica actual. De acuerdo con los datos de la Encuesta de condiciones de vida que anualmente publica el Instituto Nacional de Estadística, la tasa de pobreza infantil se situó en el año 2011 en el 26,4% con un crecimiento de casi nueve puntos porcentuales respecto el año 2008 (17,6%). Otras fuentes (Cáritas, 2013) nos ofrecen datos muy similares con un aumento de la pobreza infantil del 26,7% en la población de menos de 16 años en el mismo año, habiendo aumentado el 3,1% de 2007 a 2011 y triplicando los índices de incremento de la UE en el mismo período. Según la encuesta de condiciones de vida y hábitos de la población 2011, de carácter quinquenal y promovida por el Instituto de Estudios Regionales y

Metropolitanos de Barcelona y el Instituto de Estadística de Catalunya, entre otras instituciones, la tasa de riesgo de pobreza infantil en Catalunya se sitúa en el 28%, con 364.478 niños menores de 16 años afectados. Otro de los elementos que pone de manifiesto el informe del síndic tiene que ver con los efectos de los recortes en las ayudas de comedor escolar. El informe señala que desde el curso 2008/2009 la cobertura teórica de las ayudas de comedor sobre el alumnado en situación de riesgo de pobreza ha ido decreciendo (del 35% del curso 2008/2009 al 24% del curso 2012/2013).

3.- Estrategias de solidaridad y reciprocidad alimentaria: Los huertos sociales

El café pendiente, los comedores sociales, las campañas de recogida y reparto de alimentos, los supermercados solidarios y los bonos son, entre otros, ejemplo de las muchas estrategias surgidas desde la comunidad y tercer sector para hacer frente a los procesos de precarización de muchas familias en España. En el contexto de lo que se denomina la *tercera* transición nutricional en España (Popkin, 2004) se empiezan a perfilar algunos cambios que tienen que ver con el resurgir de las redes a pequeña escala, la reinención de lo local y la necesidad de aplicar programas específicos que respondan a las necesidades concretas de la población en un determinado territorio.

En el marco del tercer objetivo de la investigación: “recursos y estrategias que se ponen en marcha para lograr el sustento cotidiano y el derecho a la alimentación” vamos a hablar de la puesta en marcha de dos huertos sociales, uno en la comarca de la Ribera d’Ebre y otro en el Baix Penedès en Catalunya, como acciones de carácter municipal en el que hemos empezado a realizar trabajo de campo. El primer huerto inicia su actividad a principios de octubre de 2013 precisamente para poder garantizar el derecho a la alimentación mediante el autoabastecimiento de verduras frescas en familias en riesgo de exclusión social. En el segundo huerto se realizaron las cesiones de las subparcelas en febrero de 2014.

El huerto social de Móra d’Ebre es un proyecto que surge a raíz de la cesión de una finca privada al ayuntamiento del municipio, y que es quien actualmente lo gestiona.



El reglamento de este huerto social de titularidad municipal aparece en el BOPT el 13 de agosto de 2013 y en él aparecen regulado el régimen de adjudicación en el que se presentan las siguientes condiciones para poder optar a su cesión: Ser persona física y mayor de edad,

llevar empadronado en el municipio por lo menos 5 años, no ser propietario o arrendatario de ningún huerto o terreno de cultivo en el municipio, meritos: hasta el salario mínimo interprofesional (5 puntos), por encima del SMI (3 puntos), 2 veces el SMI, 2 puntos.



Acreditar un curso de horticultura ecológica (5 puntos). La finca en la que se localiza el huerto tiene una extensión de 9.000 m², de los cuales 3.689 m² son territorio condicionado para el cultivo y está dividida en 25 subparcelas de entre 52 y 63 metros

cuadrados. En el momento actual están asignadas 13 parcelas, 11 a personas inmigrantes y a 2 “vecinos” del pueblo. Está regulado en el BOP que un 25% de la producción de cada subparcela debe destinarse a caritas o al banco de alimentos. Cada subparcela dispone de una toma de agua, el agua para el riego la proporciona el ayuntamiento y se aconseja utilizar el sistema de riego gota a gota para potenciar el consumo óptimo del agua.

Mimoun y Oualef son dos hombres de marruecos que tienen asignadas dos subparcelas en el huerto. Mimoun nació en 1965 en Nador (Marruecos). Tiene 48 años. Hace 15 años emigró de Marruecos a Múrcia. Estuvo en Múrcia 3 o 4 meses y después se trasladó a Gerona (6 años). De Gerona vino a Móra d'Ebre (9 años). Está casado y tiene 4 hijos. Su mujer tiene 32 años. Mimoun llega a España el solo con la esperanza de encontrar una vida mejor y poder traer a su familia. En 2007 reagrupó a su mujer y sus dos hijos. Los dos pequeños han nacido aquí. Hace cinco años que no trabaja, ha trabajado de pescador (en Vilanova i la Geltrú y en l'Escala), en la obra de peón y en el campo, en las campañas de recolección de fruta principalmente. Su mujer también trabaja de forma esporádica en el campo. En Marruecos Mimoun trabajaba como agricultor. Dice que ha notado mucho los efectos de la crisis, hace cinco años que no trabaja y en estos momentos no recibe ningún tipo de ayuda económica. El último trabajo fue en la obra. En la última de las visitas al huerto Mimoun me dijo que iba a viajar a Gerona para ver si había más posibilidades de trabajo que en Móra. Mimoun recibe una vez a la semana alimentos de caritas. Dice que hay gente que también va a coger de la basura, que tiran mucha comida los supermercados en la basura. A pesar que él no va por una cuestión de “orgullo”

Oualef tiene 52 años, nació en 1961 en Marruecos. Vino a España con un visado de turista. De Nador fue a Mataró, donde estuvo un mes y después ya vino a Móra. Llegó a Móra en el año 2000, pronto hará 14 años. Está casado, su mujer tiene 38 años y tiene dos hijos, uno de 19 años y otro de 7 años y medio. Oualef dice que siempre ha trabajado, nunca ha estado parado. Ha trabajado en una fábrica de piel “mora piel”, en la obra, en el campo, en una fábrica de cristal, ha trabajado en el consell comarcal y en estos momentos trabaja de basurero. Oualef entra a trabajar a las 21:30h, está 7 horas mas o menos recogiendo cartón, plástico...basura por la terra alta y luego para casa a dormir. Cuando se levanta va a correr un rato, va a buscar a Mimoun y se van juntos al campo. Siempre van los dos porque Mimoun no tiene coche. Su mujer no trabaja y su hijo mayor tampoco. Dice que no ha notado los efectos de la crisis y que procura ayudar en lo que puede a la gente que le pide. “hay gente que no tiene nada, ni para fumar, nada”. Dice que si se quedase sin trabajo volvería a marruecos. En Marruecos trabajaba de electricista y en un taller mecánico.

El otro Huerto Social en donde hemos empezado a realizar trabajo de campo está situado en la Bisbal del Penedès. Es un huerto de gestión municipal y justo hace un par de meses que se han realizado las primeras cesiones de subparcelas. La finca es de 40 hectáreas, se han realizado subparcelaciones de entre 180-240m². Las cesiones se realizan a personas que estén empadronadas en el municipio y que estén en situación de desempleo.



Fotografía del cartel que está colgado en la entrada del Ayuntamiento de la Bisbal del Penedès “¿Quieres ser autosuficiente? ¿Tienes pocos ingresos? ¿Estás en el paro? ¿Quieres comer sano? ¿Quieres un huerto?” (21/03/2014).



Entre los motivos para la creación del huerto social, el Alcalde del municipio nos explicaba:

“Nosotros creemos que el sistema económico tal y como está montado ha quebrado. Ha quebrado y ya no hay vuelta atrás. El modelo está acabado y hemos de crear un

modelo nuevo (...) Como proyecto esto puede llegar hasta donde nosotros queramos, el límite lo ponen las personas. Si las personas queremos trabajar podemos hacer muchas cosas. Ahora bien, si estamos en casa llorando, diciendo: “que desgraciao que soy” y no hacer nada, también podemos hacerlo (...) Nosotros como Ayuntamiento ponemos toda la infraestructura, y dinero. Porqué sin dinero esto tampoco funciona. Nuestro objetivo final es: te hemos puesto una escalera (en sentido metafórico)te hemos ayudado a salir, y ahora tu ya caminas. Nosotros lo tutelamos. Lo tutelamos para que funcione y que de aquí nazca una cooperativa. Porque un poco Guissona, la famosa área de Guisona es como empezó. Unos cuantos ganaderos del pueblo: cogieron a un gerente que creyó en el proyecto, que trabajó, y están...una de las grandes empresas. ¿Dónde pueden llegar? Donde quieran, siempre que crean en el proyecto y trabajen. Lo que está claro es que la gente en casa no hace nada. Claro, no es esta la solución. La gente acaba no viendo salida, y la única solución que encuentran es el suicidio. Yo soy bombero voluntario y me encuentro con esto a diario. Nuestra propuesta es “rebélate, lucha, rompe con el sistema. Tu eres importante. La vida vale la pena. El suicidio no sirve” De aquí surge la propuesta del huerto social, de querer dar una ilusión. La realidad es muy dura. De aquí dos años España no volverá a “ir bien” o sea, esto se ha terminado. El modelo de vivir de crédito ha terminado. Hay que pensar alternativas (...)

Si bien creemos que la reciprocidad y la solidaridad alimentaria son los ejes que sustentan la situación de precarización actual en España, creemos que es importante analizar también los efectos que pueden tener estos huertos sociales en cuanto a en primer lugar la promoción de las relaciones sociales en personas que por el hecho de haber quedado fuera del sistema productivo pueden ir progresivamente aislándose, en segundo lugar el trabajo de la tierra como actividad de ocio en personas desocupadas y en tercer lugar aspectos relativos a la seguridad y soberanía alimentaria.

4.- Conclusiones

Los resultados obtenidos en el análisis documental realizado muestran como la crisis económica española, en el período 2007-2013, ha producido un aumento en la desigualdad social. En períodos de bonanza económica, las distancias entre ricos y pobres no se acortan pero, en períodos de crisis, estas distancias aumentan. Los ricos son cada vez más ricos y los pobres son cada vez más pobres.

La situación de vulnerabilidad de los distintos colectivos afectados aumenta y se extiende como una mancha de aceite incrementando el número de personas con perfiles que ya acudían a los organismos que ofrecían ayuda y alcanzando también, a colectivos de la población “normalizada” hasta ese momento. Los perfiles socio-demográficos más afectados y en más alto porcentaje son: mujeres solas, mayores de 50 años, casados, de origen español y con estudios secundarios. Aunque estos perfiles nos remiten también a parados de larga duración, jóvenes en busca de su primer empleo, familias jóvenes con dos hijos e inmigrantes en situación irregular.

La demanda de ayuda se canaliza a nivel externo (servicios sociales y organizaciones del Tercer Sector que intentan llegar allí donde no se cubre la demanda a través de las prestaciones y ayudas públicas) e interno (familia y redes sociales). El nivel de empobrecimiento de las familias también aumenta puesto que debe repartirse lo que se tiene entre más miembros (personas mayores a través de sus pensiones).

La situación de precariedad de estas personas se visualiza cuando se analizan los datos sobre los tipos de demandas más solicitadas, las cuales se centran en la alimentación. Los grandes grupos de gastos de las familias españolas aumentan progresivamente en la vivienda pero disminuyen en la alimentación. Las personas pueden dejar de comer lo necesario o comer peor para poder pagar otras de las necesidades básicas. Así, constatamos como disminuye el consumo de alimentos frescos y de primera necesidad. También aumenta el grupo de los gastos en salud -aunque no de forma ostensible ya que todavía existe asistencia pública sanitaria que cubre estas necesidades a nivel ambulatorio- que podría ser debido al aumento de depresiones, falta de autoestima, conflictos familiares y malos tratos que se vienen evidenciando durante el transcurso de este período. Quizá también a una peor alimentación que produzca efectos como la desnutrición, sobre todo en los niños.

Para contrarrestar esta situación surgen diversas iniciativas a través de los servicios públicos, las entidades del Tercer Sector y las iniciativas privadas. En el campo de la alimentación se ofertan, principalmente, dos tipos de ayuda: la ayuda económica directa para comprar alimentos y la ayuda en especies que se gestiona a través de comedores

sociales, parroquias y economatos. Pero las iniciativas no terminan aquí y un ejemplo es el de los huertos sociales que presentamos en donde además de proporcionar productos hortícolas de temporada fruto del trabajo de la tierra con la tutela de las autoridades locales, son espacios que refuerzan los lazos de solidaridad y las estrategias de reciprocidad como mecanismos de resistencia a la actual situación de precariedad y vulnerabilidad en España.

5.- Bibliografía

. Babu, S., Sanyal, P. (2009) *Food security, poverty and nutrition policy analysis. Statistical methods and application*. Academic Press: London.

. Caronna, S. (2011) Sobre cómo evitar el desperdicio de alimentos: estrategias para mejorar la eficiencia de la cadena alimentaria en la UE. Informe. Consultado en marzo de 2013. Descargable en: <http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=-//EP//TEXT+REPORT+A7-2011-0430+0+DOC+XML+V0//ES>

. Documento de Datos sobre la acción de Cáritas (2012)

. IDESCAT (2011) Encuesta de Condiciones de Vida y hábitos de la población. Consultado en enero de 2014. Descargable en: <http://www.idescat.cat/es/societat/qualitat/ecvhp.html>

. Foster, P. Leathers, H. (1992) *The world food problem. Tackling the causes of undernutrition in the Third World*. Lynne Rienner Publishers: London.

. Fundación Española de la Nutrición (2013) *Libro Blanco de la Nutrición en España*. Consultado en febrero de 2014. Descargable en: www.fesnad.org/pdf/Libro_Blanco_FEN_2013.pdf

. Informe sobre Malnutrición Infantil en Catalunya (2013) Síndic de Greuges de Catalunya. Consultado en Septiembre 2013. Descargable en: www.sindic.cat/.../Informe%20malnutricio%20infantil.

. Informe Anual Sobre Vulnerabilidad Social (2011-2012). Cruz Roja Española. Consultado en enero de 2013. Descargable en: <http://www.sobrevulnerables.es/sobrevulnerables/portal.do>

- . Instituto Nacional de Estadística (2013) Encuesta de las Condiciones de Vida. Consultado en febrero 2014. Descargable en: www.ine.es/prensa/np811.pdf
- . Memoria resumen Cáritas (2012).
- . Ministerio de Agricultura, Alimentación y Medio Ambiente. Panel de consumo alimentario. Series anuales. <http://www.magrama.gob.es>.
- . Niño Becerra, S. (2009) *El crash del 2010*. Barcelona: Los libros del lince.
- . Popkin, B. (2004) La transición nutricional y el cambio mundial hacia la obesidad. En: “Diabetes Voice” Vol. 49. Núm. 3 (p. 38-40). Consultado en abril 2014. Descargable en: https://www.idf.org/sites/default/.../article_299_es.pdf
- . VI Informe Cáritas ante la Crisis (2011). Sobre las demandas atendidas a través de la red confederal de Acogida y Atención primaria del 2007 al 2010.
- . VI Informe FOESSA sobre exclusión y desarrollo social en España (2011). Consultado en Diciembre de 2013. Descargable en: http://www.foessa.es/publicaciones_periodicas.aspx
- . VIII Informe del Observatorio de la Realidad Social de Cáritas (2013). Empobrecimiento y desigualdad social.
- . Seveso, E.J. Vergara, G. (2012) “En el cerco. Los cuerpos precarios en la ciudad de Córdoba tras la crisis argentina de 2001”. Papeles del *CEIC*#79.

LAS FRONTERAS Y SUS AMBIGÜIDADES: EL SISTEMA DE ALIMENTACIÓN KOSHER EN BARCELONA

Florencia Heitzmann
feniabril@gmail.com
Universidad de Barcelona

Introducción

La alimentación Kosher es uno de los fundamentos de la religión judía. El Kashrut es el conjunto de leyes dietéticas judías que constan en el Levítico. Kosher en hebreo significa “apto”, “apropiado”. Son todos aquellos alimentos que responden a la normativa bíblica y talmúdica de la ley judía.

La Torá, permite la consumición de la carne de animales cuadrúpedos si son rumiantes y tienen la pezuña hendida (Levítico, 11:3), siendo el buey, la vaca, el becerro, el carnero, la oveja, la cabra, el macho cabrío y el cabrito los animales domésticos que reúnen esta condición.

Respecto a las aves, la Torá enumera veinte especies de pájaros impuros (Levítico, 11: 13). Los estudiosos del Talmud¹ (llamados Sabios por los judíos observantes) indican cuatro signos distintivos en el ave pura: el pájaro impuro, antes de comer su presa, la lacera con sus garras; en el pájaro puro, la molleja y el buche pueden fácilmente despellejarse con la mano; el pájaro puro tiene el dedo del medio más largo que los otros y, por último, el pájaro puro posee un penacho en la cabeza.

De los animales del mar, solo podrán comerse los que tienen aletas y escamas (Levítico 11:9). Al respecto, los Sabios dicen que si no es posible desprender las escamas de la piel, el pescado no es Kosher y que los huevos de un pescado impuro son prohibidos como el pescado mismo. Quedan, asimismo, prohibidos los moluscos.

La prohibición de mezclar carne y leche es otro de los preceptos bíblicos: se repite hasta tres veces en la Torá (Éxodo, 23:19, 34:26 y Deuteronomio 14:21). Los Sabios tratan extensamente esta cuestión en el Talmud detallando las prohibiciones y precauciones que un judío observante ha de tener en cuenta para evitar incumplir La Ley: está prohibido consumir, freír o asar carne con productos lácteos y consumir junto a la carne productos lácteos. Asimismo, los intervalos entre comidas cárnicas o lácteas están marcados: después de haber consumido carne, caldo de carne, jugo o grasa de carne, es necesario un intervalo de seis horas para consumir cualquier alimento lácteo. Pero, después de haber consumido leche, se puede comer inmediatamente carne si, previamente, la persona se lavó las manos y los dientes.

La carne de un animal permitido al cual se la hizo la She'hitá², la Bediká³ y Nikur⁴, se vuelve

¹ El Talmud es recopilación de la tradición oral judía.

² La She'hitá es el degüello ritual de animales de acuerdo con la Ley Judía.

³ La Bediká hace referencia al examen de las vísceras del animal, en particular de los pulmones, para verificar que no tiene enfermedades, lesiones o defectos que prohiban el consumo de su carne.

⁴ El Nikur es el procedimiento a través del cual un Menaker calificado extrae las partes prohibidas del cuerpo del animal, como los vasos sanguíneos, el cebo de los riñones, de las entrañas, de los músculos de la anca, así como

apta para el consumo. Pero antes de ser cocinada, es necesario extraer toda la sangre: se la enjuaga en agua, se la sumerge en agua fría durante media hora, se la escurre y se la sala (no se le practica She'jitá ni salado al pescado). Todo este proceso de purificación, llamado Kasherización, se aplicará, como se verá más adelante, de diferentes maneras y a través de diferentes mecanismos a la hora de comer, cocinar y organizar alimentos y los utensilios de cocina.

Cumplir con las leyes del Kashrut en un contexto de diáspora, implica un control sobre los hábitos de alimentación diferentes a los que se tendría en Israel en donde la mayoría de productos alimentarios son Kosher. Un control que repercute directamente en las relaciones sociales, familiares y laborales.

El grado de religiosidad⁵ marcará el nivel de observancia del Kashrut y será este último el que determine la sociabilidad de los participantes. Pero, al mismo tiempo, los distintos niveles de observancia vienen determinados por cuestiones de parentesco, por factores económicos en algunos casos o porque se cree que los productos Kosher son más saludables que los que se venden en tiendas no-judías, es decir, los que carecen de un sello Kosher. Y, así como hay grados de seguimiento de las leyes dietéticas de alimentación, el grado de sociabilidad y externalización de estos hábitos de alimentación aumenta o disminuye según el grado de religiosidad que tenga cada uno de los practicantes.

Reuniones en la sinagoga, comidas y cenas caseras – y en algunos de los restaurantes Kosher de la ciudad - o festejos propios de la tradición judía, son algunas de las formas privadas de sociabilidad a través de la comida que se pueden encontrar entre los judíos observantes. Maneras de preservar los particularismos de la tradición judía en contraposición a las costumbres alimentarias del ámbito público, no judío, de Barcelona.

Las múltiples maneras de cumplir con las normas del Kashrut hacen de la observancia una forma de frontera flexible, que a la vez delimita la pertenencia a un grupo religioso. La ambigüedad del cumplimiento de los preceptos del Talmud genera diferentes sentimientos, discursos y posturas en los participantes que viven en la diáspora.

En este contexto, la presente comunicación, elaborada a partir del trabajo de campo (realizado para la tesina del Máster de Antropología y Etnografía de la Universidad de Barcelona) entre junio de 2013 y enero de 2014, tiene como finalidad analizar diversas cuestiones en torno a la alimentación Kosher en la ciudad de Barcelona ya especificadas anteriormente.

Objetivos y metodología

el nervio ciático. En el caso de que no haya un Menaker cualificado que pueda llevar a cabo dicho procedimiento, las partes traseras quedan prohibidas para el consumo.

⁵ Hacer una clasificación de los distintos grados de religiosidad judía sería una tarea ardua y, seguramente, no sería acorde con la autodenominación de los mismos participantes. En la actualidad, podría decirse que la identidad judía hace más bien referencia a una elección personal que no tanto a una cuestión “de sangre” o a cuestiones políticas más que religiosas. Muchas veces encontramos apodos como “religioso”, “secular”, “laico”, “ortodoxo”, “reformista”, “practicante”, “ateo”, “sionista”, etc. (Martínez Ariño, 2011). A lo largo del trabajo de campo, han surgido en las entrevistas algunos de estos apodos por lo que para mayor comprensión y comodidad lectora, nos ceñiremos a cuatro: judíos religiosos, judíos conversos-religiosos, judíos practicantes y judíos laicos. De esta manera, el primero será que más observa el Kashrut y el último, el que menos.

El objeto de estudio de esta investigación es la relación que existe entre la comunidad judía de Barcelona y la alimentación y sus fronteras.

Partiendo de la premisa de que era – y sigue siendo – difícil para la comunidad judía practicante cumplir con el Kashrut en un contexto de diáspora y de que esta dificultad interfiere en las relaciones sociales de los judíos observantes, se han establecido los siguientes objetivos:

- Analizar y describir las modificaciones que se dan en la consumición de alimentos Kosher como consecuencia de la precariedad económica y/o ausencia de productos Kosher y cómo estas intervienen en la resignificación de la fe religiosa a través de la alimentación.
- Analizar los particularismos del sistema de alimentación Kosher y cómo estos modifican y/o determinan la sociabilidad de sus observantes. Asimismo, comprender las fronteras sociales que se generan a través del control alimentario ejercido por los participantes.
- Describir y analizar las particularidades de la kosherización de alimentos y de utensilios de cocina como mecanismo purificador y sus dificultades y cómo las fronteras entre las categorías puro/impuro son replanteadas por los practicantes
- Describir, analizar y comprender las distintas formas de percepción de la pureza y la contaminación de los alimentos a través de la confianza, entendiendo esta como el principal criterio para la elección de los Certificados y sellos Kosher⁶.

La metodología ha consistido en un investigación multisituada de tipo cualitativo. En la primera fase del trabajo de campo (junio 2013 – octubre 2013) se hizo hincapié en la observación participante y en las entrevistas en profundidad, ya sea personalmente (6 entrevistas de 1 a 2 horas de duración) como por Internet (5 entrevistas de '30 a 1 hora de duración). Del mismo modo y teniendo en cuenta variables como el tiempo, el lugar y el espacio, se combinó información empírica con información documental para, a través de la comparación entre los distintos discursos, poder cumplir con los objetivos anteriormente citados.

La primera toma de contacto se realizó en un restaurante Kosher situado en el barrio de Sarrià de Barcelona regentado por una familia de judíos no religiosos y certificado por el rabino principal del CIB (Comunidad Israelita de Barcelona). Para obtener información acerca de las certificaciones Kosher de algunos restaurantes y tiendas de la ciudad, se procedió a entrevistar al rabino principal, Meyer Simón Bar-Hen, de la sinagoga situada en c/Avenir así como también al Mashguiahj⁸ del restaurante y a su dueño. Una vez entrevistado el rabino y

⁶ Un sello Kosher es un símbolo a través del cual se puede saber si un producto ha sido elaborado de acuerdo a la normas del Kashrut. Con el desarrollo de la industria alimenticia, muchos productos como el pan, productos de pastelería, conservas o bebidas, contienen numerosos ingredientes que a menudo no son Kosher, como pueden ser grasas de animales prohibidos o aditivos. Para determinar qué productos están permitidos y cuáles no, una autoridad rabínica competente en el Kashrut, seguirá y verificará todo el proceso de elaboración hasta su embalaje con el fin de comprobar que se cumplan los requisitos para otorgar el sello Kosher. Hay que tener en cuenta, por otra parte, que un producto puede tener el sello Kosher, pero no estar certificado por una autoridad rabínica autorizada.

⁸ “Mashguiahj” podría traducirse al español como “supervisor”. Es la persona encargada de supervisar la

obtenido el visto bueno para llevar a cabo la investigación, desde el restaurante se pudo contactar con judíos religiosos observantes así como personas en proceso de conversión al judaísmo que están estudiando las Ley judía.

Otra parte del trabajo de campo consistió en visitar las cocinas de dos de las entrevistadas, quienes enseñaron el funcionamiento de las mismas y las formas de organización que cada una de ellas tenía. De esta forma, y a través de la observación participante, se pudo percibir las dificultades que estas dos mujeres tienen para poder cumplir con el Kashrut.

También se visitó una de las tiendas de productos Kosher situada en el centro de la ciudad en donde se pudo apreciar qué tipos de productos tienen la certificación Kosher así como también productos que se podrían adquirir en cualquier tienda de la ciudad pero que son aptos para el consumo para quienes son observantes. Asimismo, se pudo observar la diferencia de precios y el tipo de clientela.

Tres de las entrevistas a través de Internet, fueron dirigidas a judíos israelíes laicos, que visitaron la ciudad condal en los últimos cinco años y que comieron en el restaurante; una a un judío reformista residente en Barcelona y una última a una mujer no judía pero que se “siente judía y come comida Kosher cuando puede”.

En cuanto a las entrevistas hechas personalmente, fueron varias y diversas. Se entrevistó al rabino “principal” de la Comunidad Israelí de Barcelona en la sinagoga y al Mashiguiahj que supervisa distintos establecimientos, ambos religiosos. También se entrevistó al dueño del restaurante, un judío no religioso y que no sigue las leyes del Kashrut. A raíz de estos encuentros, se contactó una mujer española, judía religiosa conversa, y con su marido, judío Israelí que no empezó a cumplir con las leyes del Kashrut hasta que su mujer lo hizo. Ahora él, poco a poco, se está empezando a interesar por el estudio del Kashrut y desea que su hijo también lo haga. También se pudo entrevistar al actual panadero del restaurante, “judío, agnóstico y vegano” – como él se define -, que dejó la comunidad de Lubavitch de Israel en la cual se crió llegando a ser, después de muchos años de estudio, el segundo rabino más joven en 500 años.

1. La (s)-elección de los alimentos Kosher y la resignificación de la fe religiosa.

Se ha podido apreciar que las fronteras entre lo permitido y lo no permitido que establecen los judíos observantes a la hora de cumplir con el Kashrut muchas veces vienen determinadas por factores económicos. Los ingresos monetarios que cada familia aporta al hogar determinan el tipo de alimentos que consumirán. Productos como el pan, pasteles o bollería son elaborados de forma artesanal por las mujeres para ahorrar dinero. Galletas, leche o quesos permitidos pero que no son Kosher, son adquiridos en supermercados regulares a un coste inferior al de los mismos productos son sello.

La venta de productos cárnicos es limitada y variará según su demanda. Los productos cárnicos Kosher raramente son consumidos por los judíos observantes ya que los precios del mercado no permiten tenerlos como un alimento habitual. La tienda de alimentación Kosher que hay actualmente en Barcelona no siempre tiene. La selección de reses aptas para el

organización de un establecimiento Kosher. Tanto la producción, la entrada y salida de productos alimenticios, la limpieza, los horarios y días de apertura, etc., han de cumplir con las normas del Kashrut. En caso contrario, el Rabino que certifica el establecimiento es informado y este toma las medidas pertinentes, o bien para solucionar los errores o bien para dejar de certificar dicho local.

consumo en los mataderos de la ciudad por parte del Rabino requiere de un largo proceso y el aprovechamiento de la carne de la res es limitado:

“Aquí, en Europa, cortamos 11 costillas y la parte de atrás nosotros no la utilizamos. Esta parte, el matadero la vende (...) porque en esta parte hay mucha grasa prohibida para nosotros que no podemos comer. Y para quitar esta grasa hay que hacer como una cirugía plástica, que es muy complicado. Y para evitar todos los problemas, yo prohibí esta parte, porque es complicado y el gasto que hay para limpiar es muy elevado y el precio de esta parte también es muy elevado, no vale la pena. Esta mitad de la ternera o cordero se iría al mercado convencional (...) Es por eso que la carne es más cara. La otra mitad se vende en ese momento al matadero. (...) Aquí podemos venderlo y no tenemos la obligación de tener un Menaker y gastar tanto dinero para que venga desde Israel cada semana. Es un gasto de 2.000 o 3.000 euros cada semana y no se puede”. (RMCIB)

Asimismo, la caducidad y la falta de demanda de carne hace que su importación sea esporádica. En Israel se la importa mayoritariamente desde Argentina. Un Menaker viaja dos veces al año a la ciudad de Buenos Aires, por lo que se exporta la res entera y el aprovechamiento de la carne es casi total. Por otro lado, la posibilidad de importar carne Kosher desde Francia no es una opción. Aunque su coste monetario sea más bajo, el Rabino del CIB ha creído conveniente prohibir su importación por dos motivos. En primer lugar, en Barcelona se consume mayoritariamente carne de ternera y en Francia, buey. Y “cambiar las costumbres de una ciudad no es fácil”. Y en segundo, su preocupación por dejar sin empleo al/los Shajet⁹ de Barcelona. Si se importara la carne desde otro país, las personas encargadas del sacrificio de los animales no podrían seguir desempeñando su trabajo.

Son múltiples los esfuerzos que hacen los judíos observantes por llevar a cabo sus prácticas alimentarias. Los grandes supermercados suelen tener poca variedad de productos Kosher y, si los tienen, son normalmente a un precio elevado. Por este motivo, entre otros, las familias judías suelen optar por una dieta vegetariana y ovoláctea. Estos cambios en la alimentación en un contexto de diáspora, genera, por así decirlo, una continua resignificación de la fe religiosa a través de la comida: “Cumplir es un reto y el esfuerzo es muy bien visto por Dios”, afirmaba una de las informantes. Alimentarse se convierte en un reto que da como resultado una mayor devoción, “porque para llegar a Dios hay que sufrir”. Comer una galleta que no es Kosher pero sí vegana es una forma de fidelidad; el pecado no existe si no hay intención, “no se puede dejar de comer pero hay que hacerlo lo mejor posible”.

El no consumo habitual de productos cárnicos y los elevados precios de los productos Kosher, genera en los hogares de los judíos observantes nuevas formas de enriquecer y variar su alimentación. La Comunidad Judía de Madrid ha elaborado una lista de productos permitidos que pueden adquirirse en tiendas no Kosher: “Con la finalidad de estimular y facilitar el consumo de productos Kosher, hemos editado una lista de alimentos que se pueden adquirir en el mercado nacional, y cuyos ingredientes están permitidos. Hay que constatar que, para que un producto pueda llevar el sello Kosher, tienen que estar controlados desde el comienzo del proceso de producción hasta el envasado. Por tanto, solo los productos que llevan el sello de un rabino autorizado son considerados Kosher. Pero debido a que existen productos cuyos ingredientes son válidos, publicamos esta lista para aquellas personas que se rigen por la materia prima”.¹⁰

⁹ Persona encargada de llevar a cabo la She'hitá.

¹⁰ Guía Kashrut. Comunidad Judía de Madrid. Abril 2012. <http://www.cjmadrid.org/servicios/casher-en-madrid>

¿Es esta selección de alimentos una elección? Optar por unos alimentos u otros podría responder al principio de oferta y demanda, de “lo caro y lo barato” de los productos Kosher. Pero, ¿qué pasa cuando alimentarse se convierte en un “reto de fe”? ¿cuando, adaptarse al mercado alimentario de la ciudad determina el grado de compromiso con Dios? ¿Cómo entienden los judíos observantes estos cambios? Son múltiples y variados los discursos de los participantes pero existe un consenso en que comer Kosher “es caro y difícil, pero hay que hacer lo mejor para estar cerca de Dios”.

2. El control alimentario y la sociabilidad

Comer requiere un control. Controlamos qué comemos, cómo, cuándo y quizás, por qué comemos este o aquel alimento. El sistema de alimentación judío requiere un control que va ligado a lo que dice Talmud. Un control que permitirá a los judíos observantes cumplir de forma correcta con los mandatos de Dios.

Son muchas las normas del Kashrut, variadas y estrictas. Y cumplirlas, si no se nace en el seno de una familia religiosa o en un contexto social judío, requiere de un largo proceso en el cual la persona se va habituando a dichos hábitos alimentarios. Para quien crece cumpliendo, rodeado de religiosidad y de estas costumbres, el proceso de adaptación en una sociedad laica en cuanto a la alimentación, será completamente diferente.

Para los judíos conversos o judíos de nacimiento que empiezan a cumplir en edad adulta, los cambios en cuanto a la sociabilidad se dan de forma problemática porque los nuevos hábitos alimentarios chocan con los de sus familiares o amigos no observantes. Compartir una mesa en la que la comida se sirve en platos no kosherizados o en donde el cerdo o la mezcla de leche y carne no se tiene cuenta, generan en el nuevo observante distintos sentimientos:

“En casa de mi madre es lo mismo. En realidad no puedo comer nada porque todo está mezclado, todo lo ha tocado, a saber lo que ha echado en la olla, la manera que tiene de limpiar las cosas (...) A Yaniv, mi hijo, le llevé unos meses a una guardería pero lo saqué. Porque yo le dije que no podía comer nada, pero no me voy a arriesgar. Mira, mi marido le puede dar una galleta que no sea Kosher a él, pero yo no me la voy a comer. Sé que la galleta no le hará nada porque más o menos sé cómo está hecha pero yo no la voy a comer, por no crear problemas, lo acepto mientras no tenga nada animal, que sean veganas y eso. Pero yo en la guardería no puedo decir esto porque claro, si le digo que estas galletas sí y las otras no, pues un día la maestra pensará que por una vez no pasa nada y le da una que no debe. Entonces es “no le des de comer”, “sácalo de la clase cuando canten lo villancicos”, “cuando hagáis lo de Pascua que él no esté”... ¡No quiero! ¡No quiero!” (DFN).

“Para mí lo más complicado es cómo seguir compartiendo con mis amigos mi vida. Porque la vida de una persona pasa muchísimo por la comida, en todo el mundo. Entonces eso es para mí lo que me hace a veces, hasta te diré, sentir un poco de dolor. Yo intento decirle a los amigos “Quedamos acá o allá” o “No se preocupen que nosotros llevamos la comida y comemos en tu casa”. Pero yo también soy una persona que si vamos a comer a casa de una amiga no me preocupa tanto la vajilla que usa, pero a él (su pareja) sí. Y yo, a ver, ¿por qué no me preocupa? Por que quiero, yo quiero todo, y me gusta mucho elegir. Yo quiero comer con mis amigas, comer Kashrut, seguir la Torá, lo quiero todo” (BRND).

Las relaciones sociales o familiares que tienen los judíos conversos o judíos que empiezan a cumplir con las normas del Kashrut en edad avanzada, muchas veces se ven obstaculizadas por los hábitos alimentarios. Así, las costumbres que giran alrededor del comer en un hogar chocan con los nuevos hábitos de quienes empiezan a cumplir. Las formas de cocinar de un padre o de una madre dentro del ámbito hogareño ya no son percibidas como las mejores. Los padres o hermanos siguen con sus costumbres, siguen mezclando lo cárnico con lo lácteo, siguen comiendo jamón, fregando los platos en la misma pica y con la misma esponja. Lo que antes era puro ahora, a ojos de un judío observante, es impuro. La incompreensión por parte del resto de familiares no practicantes es reiterado en los discursos de los entrevistados. Las madres, en general, se sienten ofendidas ante el rechazo de sus hijos a la hora de comer. Muchas veces acaban comiendo lo que se les pone en el plato con tal de evitar ofender o herir los sentimientos de sus madres. Pasado un tiempo, son ellos los que poco a poco encuentran la forma de compartir la comensalidad con sus familiares llevando sus propios utensilios de cocina o su propia comida dentro de una taperware. Distintos mecanismos para mantener las relaciones familiares cumpliendo al mismo tiempo con el Kashrut.

Podría pensarse, también, que estos mismos mecanismos pueden ser usados con amistades o conocidos, pero no es así, al menos no habitualmente. Las constantes preguntas de quienes no cumplen las normas del Kashrut pesan sobre quienes sí lo hacen haciendo del encuentro un continuo interrogatorio que genera en los judíos observantes un sentimiento de incomodidad. La vergüenza a veces, el miedo a ser juzgados otras o la predilección por la "comodidad de un hogar kosher" prima por encima de las molestias que ocasiona tener que "llevar la cocina a cuestas".

En algunas ocasiones, las reuniones fuera del ámbito hogareño, ya sea en bares o en restaurantes, se ven condicionadas por "lo que está encima de la mesa". Como se expone anteriormente, el nivel de observancia muchas veces es decisivo: si para algunos es indiferente qué alimentos se ponen sobre la mesa, para otros, el cómo están distribuidos es un hecho determinante; la leche y la carne no se han de mezclar ni siquiera en el mismo mantel.¹¹ Los diferentes grados de religiosidad marcan los niveles de observancia. Y así como los judíos conversos o judíos que recién empiezan a observar tienen que readaptar sus relaciones sociales a su nuevo estatus alimentario, para los judíos religiosos, cumplir con las normas del Kashrut no requiere grandes cambios en cuanto a la sociabilidad:

"Yo no iría a comer a casa de alguien que no coma Kosher, de la misma manera que un diabético no entra en una pastelería para comer. Si quiere comer puede, pero la gente tiene que respetar todo. (¿Y si llevase sus platos y sus cubiertos?) Tampoco. Y si fueran Kosher tampoco, la carne personalmente...hay una manipulación de la carne, y se manipula incluso hasta cuando se mete en la olla hasta el momento en que la recibe en el plato. Entonces yo no como ni en un restaurante Kosher si yo no estoy seguro del control que hay. La carne tiene muchos procesos hasta que entra en la olla y se sirve en el plato y tenemos que controlar todo ese camino" (RMCIB).

El círculo social de los judíos religiosos se limita a aquellos que observan de la misma manera. La aceptación o rechazo de una comida o de una cena va ligado pura y exclusivamente al control ejercido por los anfitriones: en dónde compran la comida, cómo la

¹¹ "Dos personas no deben sentarse en una misma mesa si una toma comida de carne y la otra de productos lácteos, a menos que utilicen manteles diferentes o que coloquen alguna separación distintiva entre ellas". Shul'han Aruj. Recopilación de las leyes prácticas según la tradición sefaradí, pág. 324.

lavan, si separan lo cárnico de lo lácteo o no, cómo la cocinan y cómo guardan los utensilios de cocina. Si todo este proceso se hace acorde a como lo hacen los invitados, si se está seguro de que ninguna norma se rompe, entonces la invitación será aceptada de buen agrado y la confianza mantendrá reunidos en la mesa a los comensales. Cualquier duda al respecto, cualquier indicio de desconfianza, hará que los invitados rechacen la reunión.

Esta exclusión del otro no hace más que afianzar el sentimiento de pertenencia a un colectivo religioso porque, como afirmaba un entrevistado, “para ser judío hay que sentirlo y vivirlo”.

Si un alimento, incluso Kosher, fue cocinado por un no judío, incluso en casa de un judío, dicha comida estará prohibida. Esta medida, según el Talmud, fue tomada por los Sabios con el fin de evitar relaciones demasiado íntimas entre judíos y no judíos que pudieran conducir a matrimonios mixtos. Las fronteras sociales que se generan a través del control alimentario Kosher son muchas veces movibles dependiendo del nivel de observancia que se tenga. Será, entonces, el grado de religiosidad y cumplimiento el que podría determinar los límites de la sociabilidad de los judíos, en este caso, de Barcelona.

3. Lo kosherización: fronteras de pureza y de contaminación.

Si a la hora de cocinar y de comer la carne y la leche no se pueden mezclar bajo ningún concepto ¿por qué habrían de hacerlo los utensilios de cocina? Desde un estropajo hasta el orden dentro de los armarios son tenidos en cuenta para el mantenimiento de la pureza de los alimentos. Colores, formas y tamaños diferencian dos mundos opuestos unidos por el parve, alimentos neutros que pueden mezclarse con la carne o con el lácteo.

La organización interna de la cocina de un hogar judío suele estar en manos de la mujer. Ella es quien se encarga, la mayoría de las veces, de cocinar, lavar, guardar y kosherizar los utensilios. La kosherización consiste en “someterle (al utensilio en este caso) al procedimiento de Hagalá o de Libún, según los casos, con el fin de extraer los zumos de alimentos prohibidos que absorbió”. Ya sea para alguna festividad judía o por haber usado un utensilio de forma incorrecta, “existen dos procedimientos de kosherizado: la Hag’ala que consiste en hervir agua en una caldera, introducir en ella una barra de hierro incandescente hasta que rebose el agua y para luego sumergir los utensilios que requieren purificación; y el Libún, que consiste en enrojecerlo en el fuego hasta que se desprendan chispas de él”.¹² Asar carne en un utensilio en donde previamente se cocinó un producto lácteo, requiere kosherización; hervir leche en donde se coció un producto cárnico, también. Será la forma de cocinar el alimento o el tipo de error el que se haya cometido, el que determinará cómo se habrá de kosherizar el utensilio. Los conocimientos pertinentes a la kosherización suelen transmitirse de padres a hijos y, con ayuda de la comunidad a la que se pertenece, las dudas se van disipando con el paso del tiempo. Pero, ¿cuáles son los mecanismos a través de los cuales los judíos observantes kosherizan los utensilios de cocina en un contexto de diáspora? ¿Con qué dificultades se encuentran y cómo las sortean?

Como se expone anteriormente, que la comida sea cocinada por un judío o por un no judío, marca el grado de pureza de un alimento. Si lo hace un no judío, aunque la comida sea Kosher, estará prohibida para un judío observante. Lo mismo, aunque de otra manera, podría decirse de los utensilios de cocina. Si en Israel todos los utensilios son puros por ser fabricados por judíos, en Barcelona, si proviene de una tienda no judía, han de pasar por la

¹² Shul’Han Aruj. Recopilación de las leyes prácticas según la tradición sefaradí, pág. 180.

Micke¹³ para ser purificados. Durante este proceso, son sumergidos durante unos segundos después de los cuales, y habiéndose hecho la oración pertinente, serán aptos para su uso.

Pero nuevamente el grado de religiosidad y por tanto, de cumplimiento, será el que marque las pautas de purificación. Para los judíos observantes, todo es impuro hasta que pasa a un estatus de pureza. La falta de conocimiento acerca del origen de un alimento o de si se ha rascado con una mano en alguna parte íntima del cuerpo hace que lo puro automáticamente sea impuro. Con los utensilios ocurre lo mismo. Es impuro hasta que adquiere el estatus de pureza:

“La purificación se refiere a la transformación del estatus de la falta de desconocimiento de limpieza de esta herramienta material y espiritual. En el momento en que lo pusiste en aguas limpias pasa a ser un utensilio limpio y además con intenciones limpias, materiales y espirituales. Yo, todos los utensilios que hay en casa los paso por la Mikve (...) (¿Usted entonces, por lo que me explica, siendo observante, no concebiría comer en una sartén que acaba de comprar sin pasarla por la Mikve?) Sí porque por una vez se puede usar. (¿Pero no estaría quebrando una norma?) No porque la ley es así. No me preguntes por qué. La ley dice que “por la utilización de una vez no es una utilización perpetua”. Hasta 3 veces puedes usar una cosa. Como que no le das un uso. Hasta que una cosa no la hayas utilizado tres veces, según el judaísmo, es como si no la hubieras utilizado” (RDJL).

(...) Tu compras un cacharro, ¿el cacharro es de un judío?, ¿está fabricado por un judío? No hace falta que use Mikve. Lo llevas a casa, lo lavas bien, le quitas las etiquetas y ya lo puedes usar pero antes tienes que decidir para qué lo vas a usar, o para la leche o para la carne, el parve normalmente se hace en la carne, lo pone así el Shul’Han Aruj. (...) Yo antes no comía Kosher, ¿qué he hecho con las sartenes que sé que puedo kasherizarlas? Pues las limpias bien, las kasherizas y las usas. Luego también las pasas por la Mikve, por el río o por el mar, o donde quieras, el hecho es pasarlo por una...la Mikve está fabricada...a ver, piensa que antes no había Mikve como ahora, la gente usaba otras cosas. Hay judíos en España que no tienen comunidad cerca, y claro, se van al río o a donde sea, es lo que te decía, está escrito en la Torá. Porque cuando se invadieron los territorios cuando llegamos allí con el Yon Quipur, cogimos todos los utensilios y todas las judías tuvimos que kasherizarlos, las pasamos por el Mikve porque es más espiritual. (...) Si lo tienes que usar de forma urgente, es como, ¿qué hago? Normalmente le preguntas al rabino, pero él te dice “estas cosas pasan, regálasele y como entre comillas no es tuyo, tu no tienes el deber de hacer la Tefilá. Estos son casos extremos, la gente lo hace. No pasa nada. Yo te digo “te regalo el plato”, y tú, “sí, sí, me la regalas”. El plato ya no es mío. Y de estas cosas hay mil cosas en el Halajá, es súper complicado. (...) En teoría, la Halajá es permisiva. Y podría ir a tu casa...A ver, sabiendo que la persona es religiosa, que come kosher, yo no iré a preguntarle nada, tienes que confiar en ella, claro. Realmente, como son tuyos los utensilios, también está la duda, no, “bueno, si no son míos, es su problema, no el mío, es su obligación” (DFN).

Existen diferentes versiones respecto a la kosherización de los utensilios. Cada participante

¹³ La Torá prescribe ir a la Mikve para poder volver a estar ritualmente puro luego de un estado temporario de impureza ritual, o cuando una persona u objeto cambia de status, como ser, cuando un no judío se convierte, o cuando un recipiente cambia de dueño no judío a uno judío.
http://www.es.chabad.org/library/article_cdo/aid/1489401/jewish/Mikve-el-arte-de-la-transicin.htm

busca acercarse a la observancia más exacta de los preceptos judíos. Pero la realidad de cada judío – nivel socioeconómico, diáspora, etc., - subyace sobre las obligaciones del Kashrut. De esta manera, el Rabino de cada comunidad tendrá más o menos condescendencia con quien cumple, aconsejándole cómo debe accionar ante distintas situaciones según sus posibilidades. La exigencia no será la misma hacia un observante que vive cerca de una sinagoga en donde puede purificar los utensilios en la Mikve que hacia alguien que vive alejado, ya sea de una sinagoga como de un mar o un río “purificador”, para un judío que está aprendiendo a comer Kosher, que está estudiando la normas de alimentación, que para alguien que lleva años cumpliendo y que “debería saber cómo se han de hacer las cosas”.

Entre las mujeres de la comunidad existe un constante diálogo, un constante intercambio de información acerca de la mejor manera de organizar las cocinas. Largas conversaciones en las cuales describen en dónde compran la comida, cómo la cocinan, cómo evitar incumplir las normas y cómo solucionar los posibles errores que puedan cometer ellas o sus maridos: desde hervir leche en una olla para carne, lavar un plato de carne con una esponja que se usa para limpiar platos de leche o guardar un plato de leche en el armario correspondiente a la vajilla de carne. Cualquier descuido por su parte, acarrea para ella un grave pecado, pues es ella la responsable de todo lo que comen y cómo lo comen los integrantes de su familia. Fronteras que están definidas por la leyes del Kashrut pero que son constantemente replanteadas por los participantes según sus propias necesidades.

4. La percepción de la (im-)pureza de los alimentos a través de la (des-) confianza de los certificados Kosher.

Actualmente en la ciudad de Barcelona, tan solo existen cinco restaurantes Kosher que han ido abriendo a lo largo de los últimos cuatro años. De estos, tres están certificados por el Rabino principal del CIB y dos por el Rabino de Jabad Lubavitch. Tampoco hay gran cantidad de fábricas y empresas dedicadas a vender productos Kosher. El proceso de producción y elaboración de alimentos certificados con el sello Kashrut requiere de materia prima también certificada y de un coste adicional que no todas están dispuestos a pagar. Esto hace que, tanto en restaurantes como en tiendas, los precios de los productos Kosher sean más elevados que los de los productos que no lo son.

Para que un alimento sea Kosher, es decir, apto para el consumo, es necesario que esté etiquetado con un símbolo gráfico, el Hejshér. Este sello indica que ese alimento ha sido certificado por una autoridad rabínica autorizada, es decir, que ha sido supervisado por ella desde el principio del proceso de elaboración y/o producción de principio a fin. El símbolo, quizás, más extendido a nivel mundial es el “OU” de EE. UU (The Union Orthodox Congregations) aunque la lista de certificaciones Kosher es muy amplia y varía según el país. Hay ocasiones en las que el Hejshér de algunas autoridades rabínicas no es válido para otras organizaciones y muchas veces un producto es vendido como Kosher con una simple “K” como símbolo. Esto no necesariamente representa que sea un alimento Kosher sino que el fabricante considera que ese alimento lo es sin estar avalado por el Gran Rabinato de Israel; este será quien autorice a otro rabino para que pueda certificar alimentos Kosher y así evitar cualquier tipo de fraude al respecto.¹⁴

¹⁴ Nociones sobre Kashrut. Oficina Económica y Comercial de la Embajada de España en Tel Aviv. Septiembre de 2004.

Asimismo, la supervisión de los productos alimentarios Kosher, debido al uso de aditivos, colorantes, edulcorantes, estabilizadores, etc., requiere de peritos químicos que distingan los que están permitidos de los que no, es decir todos los que contienen derivados de animales no permitidos como el cerdo o insectos, como por ejemplo el E-120, un colorante natural rojo aislado del *Coccus Cacti*.

Si bien las leyes judías especifican que no se debe comer ningún producto alimenticio si no está certificado por una autoridad rabínica, los judíos observantes que viven en la diáspora buscan alternativas para poder seguir cumpliendo con las normas del Kashrut sin estar supeditados, solamente, a los productos certificados. Como se expone anteriormente, los productos con certificación Kosher son más caros respecto a los que no lo son. Por esto, y por la escasez o poca variedad de productos certificados, existen numerosos productos alimenticios que, por su elaboración y materia prima, están permitidos para el consumo. Una lista¹⁵ elaborada por la Comunidad Judía de Madrid que se actualiza regularmente sirve de herramienta para muchas amas de casa que diariamente realizan sus compras en supermercados o tiendas no Kosher de barrio. Con tan solo saber qué marcas se pueden consumir y cuáles no, el gasto mensual de sus hogares se ve disminuido considerablemente.

Pero si cada rabino tiene sus propios criterios para certificar que un alimento sea Kosher o no; si cada comunidad establece qué alimentos se pueden consumir incluso sin estar certificados contrariando lo que dice la ley oral mosáica, ¿qué determina que un judío observante elija tal o cual certificado? y ¿bajo qué criterios deposita su confianza en este o aquel rabino?

“Imagínate que quiero hacer una fiesta y le pido al Rabino de Jabad Lubavitch que me guíe, o también podría pedírselo al del CIB, eso es algo que...también aquí juega la confianza que uno tiene en el rabino, que lo que pasa es que el hecho de ser rabino de Lubavitch ya es confianza absoluta. Yo no dudaría nunca de él en ningún aspecto” (BRND).

“Para mí lo de los certificados son algo meramente comercial y de dinero. Por el certificado de uno de mis restaurantes, pagamos unos 700 € al mes fijos. El otro rabino me pedía 1.400 €. Como nosotros no aceptamos se buscó la vida. Para mí todo es cuestión de dinero, al fin y al cabo hacen y creen en lo mismo y con la comida, ¿qué más da? ¡Es lo mismo!” (DBDK).

En algunos casos, la confianza depositada en los rabinos es absoluta y el desconocimiento acerca de lo que comen los animales, como la vaca, no parece darle el estatus de impureza:

“(¿El Rabino está al tanto de lo que contiene el pienso que comen las vacas?) Claro, cuando el rabino coge la vaca la mira por todas partes y lo que no sirve se vuelve a vender. Pero a ver, yo como lo que me dice él, pero supongo que estará ahí vigilando y con lo que cuesta matar al animal. Si el Rabino me dice que no coma, no como. Él no permitiría que yo coma algo prohibido” (DFN).

¿Qué condiciona la percepción de la pureza o la impureza de los alimentos que tienen los judíos observantes? ¿Por qué no tiene relevancia para ellos lo que come una vaca pero sí un animal carnívoro como el águila?

¹⁵ Ver nota de pie 10.

A modo de resumen

A partir de la premisa principal en torno a las dificultades que lleva consigo ser observante del Kashrut en una ciudad como la de Barcelona y teniendo en cuenta que la segunda fase del trabajo de campo está en curso, se expondrá a continuación un breve resumen:

El análisis provisional de los distintos discursos de los judíos observantes que se han podido entrevistar a lo largo de esta primera fase del trabajo de campo, nos acerca a la premisa principal de la investigación: ser observante del Kashrut en la Diáspora es un reto.

Los hábitos alimentarios de los participantes están en constante movimiento. Generándose de esta manera una sociabilidad particular dentro de una ciudad culturalmente heterogénea como lo es Barcelona. Una sociabilidad que arraiga el sentimiento de pertenencia a la comunidad judía y excluye al que no forma parte de ella. Un control sobre los hábitos alimentarios que sitúa al otro, al que no controla, en un status de impureza.

Si para los judíos observantes “comer es una de las formas de acercarse a Dios”, los impedimentos que puedan surgir en el camino no son más que pruebas que se han de superar. La confianza absoluta depositada por cada uno de los participantes en sus rabinos, pone de manifiesto que el desconocimiento no es impuro sino todo lo contrario: si de algo no se está seguro, mejor preguntar para no pecar.

Fronteras flexibles, ambiguas, que ejercen de intermediarias entre las distintas percepciones de pureza que tienen los judíos observantes y el Kashrut. Fronteras que permiten purificar lo impuro a través de mecanismos ideados por los propios participantes, de manera que estos acaban entendiendo el Kashrut y sus particularismos desde prismas diferentes.

Bibliografía

Douglas, M. (2007): Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú. Buenos Aires. Ed. Nueva Visión.

Douglas, M. (2006): El Levítico como literatura. Una investigación antropológica y literaria de los ritos en el Antiguo Testamento. Barcelona. Ed. Gedisa.

Ficher, C. (1995): El (h)omnívoro. El gusto, la cocina y el cuerpo. Barcelona. Ed. Anagrama.
Flandrin, J.L., y Montanari, M. (2011): Historia de la alimentación. Asturias. Ed. Trea.

Luhmann, N. (2005): Confianza. Barcelona. Ed. Anthropos.

Martinez-Ariño, J. (2011): Las comunidades judías contemporáneas de Cataluña. Un estudio sociológico a través de los procesos de construcción y transmisión identitaria. Tesis Doctoral. Facultat de Ciències Polítiques i de Sociologia. Universitat Autònoma de Barcelona.

Shul’Han Aruj. Recopilación de las leyes prácticas según la tradición Sefaradí. Madrid. Ed. “Torah Propagación” – Hasde Lea.

MARGENS QUE ALIMENTAM O CENTRO: MACROBIÓTICA E GLOBALIZAÇÃO DE PRODUTOS ALIMENTARES

Virgínia Henriques Calado¹

Universidade de Lisboa – ICS / CRIA

virginiacalado@sapo.pt

Resumo: Partindo de investigação recente, desenvolvida em Portugal, sobre práticas e representações associadas à macrobiótica, explorarei aspetos que se prendem com o modo como práticas marginais em termos alimentares têm contribuído para a transformação do espaço alimentar. Assim, adotando uma perspetiva diacrónica relativamente ao processo de divulgação e de apropriação da macrobiótica nos EUA e na Europa, procurarei demonstrar de que forma uma ideologia alimentar específica contribuiu para a modificação de hábitos alimentares e influenciou a indústria alimentar. Esta transformação será evidenciada a partir da análise do consumo de produtos derivados de soja, um consumo que tem vindo a ocupar um lugar cada vez mais relevante nas sociedades euro-americanas. Na verdade, e no contexto social referido, de um consumo humano absolutamente residual destes alimentos, ter-se-á passado para uma cada vez maior visibilidade destes produtos na indústria alimentar. O que interessará destacar será pois o processo através do qual alimentos que no Ocidente eram irrelevantes do ponto de vista cultural e simbólico vão adquirindo novos significados e vão ganhando densidade do ponto de vista simbólico. Tratar-se-á de observar como um produto distante de certas culturas alimentares, passa a ser reconhecido e qualificado num processo de globalização que não é necessariamente o da globalização hegemónica.

Palavras-chave: macrobiótica; ideologias alimentares; transformação do espaço alimentar.

¹ Bolseira de pós-doutoramento da Fundação para a Ciência e Tecnologia (FCT).

1. A macrobiótica e a transformação do espaço alimentar

A macrobiótica, enquanto proposta de orientação no mundo onde deve ser incluído um conjunto de concepções/orientações e práticas que se relacionam com a alimentação, tem vindo a suscitar em Portugal um interesse crescente. A pesquisa que desenvolvi entre indivíduos que seguiam a macrobiótica em cidades como Braga e Lisboa, na primeira década deste século, permitiu efetivamente registar esse interesse². O envolvimento com esta prática alimentar corresponde, todavia, a uma adesão que é ainda residual em termos de número de seguidores. Neste sentido, e porque a macrobiótica remete para um conjunto de representações e práticas sobre a alimentação que se afastam da *cultura alimentar* (com todas as suas variações) que podemos encontrar em Portugal, instaurando mesmo uma rutura com essa mesma cultura, afirmo-a como prática marginal. Tal designação, não remete, evidentemente, para as pertenças sociais daqueles que adotam esta prática, mas tão-somente, como acabei de dizer, para o facto de o número de praticantes da macrobiótica ser pouco expressivo. Uma certa invisibilidade social, determinada pelo número de pessoas que dizem desconhecer esta proposta, conduziu, também, à classificação da prática da alimentação macrobiótica como prática marginal.

A fraca expressividade que aqui assinalo não significa, contudo, que a macrobiótica deva ser ignorada quando falamos da transformação do *espaço alimentar* e quando atentamos em alguns produtos específicos que contribuem para a transformação desse espaço. Na verdade, a pesquisa efetuada permitiu destacar a importância da macrobiótica na divulgação e globalização de certos produtos alimentares como as algas, a soja e os derivados da soja (*tofu*, *tempeh* [*tempe*], *natto* molho de soja, *miso*, “leite” de soja...) entre outros. As orientações alimentares subjacentes à macrobiótica, com as necessidades que implicaram no mercado de “produtos naturais” (categoria que não discuto nesta ocasião), contribuíram efetivamente, como procurarei demonstrar, para impulsionar a produção industrial e comercialização destes bens alimentares.

Partindo desta perspetiva, procurarei destacar a importância desta prática marginal, residual, na transformação do mercado alimentar, dando assim conta de como práticas marginais podem influenciar consumos alimentares e discursos sobre a alimentação que não são assim tão marginais. Discursos mais institucionalizados, frequentemente sustentados pelas Ciências da

² Refiro-me a pesquisa que desenvolvi ao longo de vários anos sobre práticas e representações sociais associadas à macrobiótica e que resultou na tese de doutoramento «*À mesa com o Universo*», a *Proposta Macrobiótica de Experiência do Mundo*, apresentada no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa em 2012 (pesquisa apoiada pela Fundação para a Ciência e Tecnologia). Este texto resulta em boa medida da dissertação apresentada.

Nutrição, podendo muitos deles ser reconhecidos como discursos *mainstream*, refletem, a meu ver, o caminho empreendido por processos como o que levou à divulgação da macrobiótica nas sociedades euro-americanas. Pretendo dizer com isto, que os discursos e práticas em torno da alimentação macrobiótica deram visibilidade a produtos que viriam a ser valorizados em discursos produzidos no âmbito das Ciências da Nutrição (e.g. soja e seus derivados), observando-se assim essa influência, ainda que de forma indireta, nesses mesmos discursos. Este efeito não costuma ser reconhecido explicitamente mas julgo que é revelador de algum dinamismo entre diferentes discursos sobre alimentação. Um dinamismo que evidencia, neste caso, que discursos marginais sobre alimentação constituem um importante recurso para a construção de outros discursos, mais reconhecidos e institucionalizados. Tal não significa afirmar que a macrobiótica se deslocou para o *mainstream*, como sugere Lau (2000). O facto de a prática da alimentação macrobiótica poder exigir disponibilidade (tempo) e recursos económicos, sendo sobretudo praticada por indivíduos pertencentes a classes sociais mais favorecidas, não a transformou, e dificilmente poderá transformar, numa prática *mainstream*.

Adotando uma perspectiva diacrónica, centrada numa primeira fase em Ohsawa, fundador da macrobiótica moderna, procurarei demonstrar como o seu trabalho de divulgação, bem como o dos seus seguidores, na Europa e nos EUA, foi importante para a aceitação da soja como alimento para humanos. Procurarei ainda evidenciar de que forma a atividade de diversos indivíduos ligados à macrobiótica ajudou a promover e globalizar alimentos que não eram habitualmente consumidos nas sociedades euro-americanas mas sim em diversos contextos asiáticos. Esta não é uma globalização hegemónica, no sentido de processo que se impõe à generalidade dos indivíduos e é aceite de forma massiva, mas uma globalização que correspondeu a um processo de circulação de pessoas, conhecimentos e mercadorias que envolveu um número bastante mais restrito de indivíduos.

Antes de continuar a desenvolver este argumento e para que o mesmo possa ser contextualizado de forma mais adequada, convém referir que a macrobiótica foi particularmente impulsionada por Georges Ohsawa. Ohsawa, partindo do movimento *Shoku-yo* (movimento de defesa da importância de uma alimentação simples, inspirado naquilo que se classificava como alimentação tradicional japonesa), lançou as bases da macrobiótica moderna e divulgou esta proposta de orientação na Europa e nos EUA (cf. Kotzsch,1981). Na macrobiótica, alimentos como a carne, leite, açúcar, tomates, batatas, bem como aqueles que são muito processados, não costumam ser recomendados. Um dos principais promotores da macrobiótica em Portugal, Francisco Varatojo, apresenta a macrobiótica desta forma:

A macrobiótica não é uma dieta, apesar de a prática alimentar ser transversal à sua filosofia. Tampouco existem alimentos proibidos, simplesmente alimentos que são mais ou menos aconselháveis segundo as diferentes condições de vida e objectivos pessoais. Dum ponto de vista alimentar, a ideia subjacente é de que o ser humano tem características e necessidades biológicas específicas e os cereais, vegetais e leguminosas satisfazem essas características básicas, não sendo no entanto a base exclusiva da alimentação.

Para mim, no entanto, o objectivo da prática é o desenvolvimento da consciência humana e capacidade de vivermos plenamente a vida diária em todas as suas vertentes: biológica, emocional, intelectual, social/ambiental e espiritual³.

2. Ambiente social de acolhimento da macrobiótica

Com a finalidade de tornar mais evidente o que procuro demonstrar, detenhamo-nos por breve momentos no ambiente social que na Europa foi favorável ao acolhimento da macrobiótica e que ajuda a compreender o interesse suscitado por esta proposta⁴. A introdução da macrobiótica na Europa (a partir dos anos 1930, e de forma mais alargada a partir de 1950) viria a proporcionar a circulação de produtos que dantes não se encontravam nas prateleiras das áreas comerciais. Na verdade, as práticas de “alimentação natural” e o direccionamento para a agricultura biológica, têm, de acordo com Kotzsch (1981) uma especial dívida para com Ohsawa, que terá estimulado este tipo de agricultura. De acordo com Kotzsch (1981:236), Ohsawa terá tido um papel pioneiro no incentivo ao cultivo de arroz biológico em França. Haveria poucas quintas de agricultura biológica na Europa onde o arroz integral e a sopa de *miso* não surgissem regularmente na mesa (Kotzsch,1981:308), o que é indiciador da influência de Ohsawa neste grupo e da profunda conexão entre as perspetivas de Ohsawa, relativamente à alimentação, e as preocupações dos que, numa fase inicial, se associaram ao movimento da agricultura biológica. De resto, a ligação deste movimento a Rudolf Steiner, fundador da corrente filosófica da Antroposofia, (cf. Truninger, 2010: 23), evidenciava que este grupo tinha um entendimento sobre a comida que estava longe de se limitar a questões nutritivas e ambientais. Tinha também, pelo menos num primeiro momento, uma clara dimensão espiritual. Com a passagem de Ohsawa pela Europa e EUA nos anos 1960, rapidamente começam a aparecer centros macrobióticos na Bélgica, França e EUA. Na Bélgica, surge um grupo de entusiastas que começa a fazer, pela primeira vez na Europa, a distribuição de produtos

³

Disponível em http://www.emacrobioica.com/artigos_e_multimedia/artigos/publicados_no_jornal_sol/#article_125 [acedido em 28-04-10]

⁴ Para um aprofundamento destas questões remeto o leitor para a pesquisa sobre macrobiótica desenvolvida anteriormente (Calado, 2012)

macrobióticos de origem biológica, criando uma empresa de distribuição a que seria dado o nome da mulher de Ohsawa – «Lima». Diversas pessoas começam a dedicar-se por inteiro a negócios relacionados com a produção e distribuição de bens alimentares, necessários para uma alimentação macrobiótica, bem como à formação nesta área. Este último aspeto seria, aliás, imprescindível para a divulgação da macrobiótica, dada a novidade do conjunto de conhecimentos (conceções filosóficas, ingredientes, técnicas e estilos culinários...) associados à macrobiótica. Começam a surgir revistas dedicadas a esta proposta em francês e em inglês, e os livros de Ohsawa começam a ser traduzidos para diversos idiomas. Em Portugal, será sobretudo a partir da década de 1970 que começarão a ser publicados os livros deste autor.

É de referir que o contexto de acolhimento da proposta de Ohsawa nos anos 1960 é-lhe particularmente favorável, o que não acontecera nos anos 1930, altura da sua primeira passagem pela Europa. Ohsawa representa uma proposta crítica em relação a diversos aspetos da sociedade ocidental. As suas objeções em relação à ciência (ainda que tivesse a pretensão de a harmonizar com a sua cosmovisão), ao materialismo e ao racionalismo, que, em seu entender, impediam o desenvolvimento da intuição e da sensibilidade espiritual, surgem, para muitos, como proposta alternativa a uma forma excessivamente racionalizada de explicação do mundo. A ausência de sentido ou de finalidade para a vida humana, que dizia observar no Ocidente, bem como a ausência de uma compreensão integrada do universo ou ainda o sentimento do absurdo da vida (aspetos que terão sido associados a correntes filosóficas em voga nos anos 60 e 70, como o existencialismo), terão contribuído para que a sua proposta de reencantamento do mundo fizesse caminho. Uma visão do universo como sistema fechado (organizado em sete estádios segundo a proposta de Ohsawa), coerente e inteligível, com um quadro de valores e de orientações organizado e sintético, como aquele que a macrobiótica sugeria, encontrou, facilmente, seguidores (ver Kushi, 1989). A macrobiótica surgia assim como uma espécie de saber prático, onde teoria e *praxis* eram associados e podiam ser acionados de forma a transformar cada indivíduo e, concomitantemente, a própria ordem social.

Kotzsch (1981) apresenta a desilusão com a ortodoxia científica e médica como um dos fatores que pode ter desencadeado um maior interesse no Ocidente por propostas alternativas como a macrobiótica. A proposta eclética e sintética de Ohsawa, sem teísmos, apelava a um certo cosmopolitismo, enquanto o seu enfoque na intuição, como dimensão significativa da ação, constituía uma espécie de antídoto em relação a vias mais intelectualizadas e racionalizadas. Para além disso, a proposta de Ohsawa incluía um elemento poderoso, um otimismo em relação ao mundo, ao Homem e à possibilidade de felicidade na Terra que era um claro contraponto a visões mais pessimistas e desencantadas do mundo. Refere Kotzsch (1981:312), que o seu

pensamento constituiu uma refrescante celebração do Homem, da natureza, do cosmos e do modo como se podiam harmonizar entre si. O sofrimento humano, visto como transgressão humana da “ordem da natureza”, passava a ser perspectivado como podendo ser facilmente superado; constituía, de resto, o prelúdio necessário para a autocrítica e para o despertar para uma via em conformidade com a “ordem do universo”.

Relativamente ao contexto de acolhimento da proposta de Ohsawa, é ainda de salientar que um certo fascínio pelo oriente e atração pelos seus sistemas filosóficos e religiosos tinham já começado a fazer o seu caminho na Europa e nos EUA, existindo uma audiência potencial para os seus ensinamentos. A presença em França, antes da chegada de Ohsawa, de grupos de estudo Vedanta e do *yôga* atestavam esse interesse. Por outro lado, a leitura atenta de Henry David Thoreau (1817-1862), com o livro referencial para o movimento ambientalista *Walden ou a Vida nos Bosques* (1854); o *zen* popularizado por Allan Watts (1915-1973); os *beatniks*, com Jack Kerouac (1922-1969) a escrever *Os Vagabundos do Dharma* (1958); o movimento psicadélico iniciado por Richard Alpert (Ram Dass, n.1931) e Timothy Leary (1920-1996), com as experiências psicotrópicas e viagens à Índia, representavam a contestação a uma sociedade materialista e vista como pouco centrada na espiritualidade. Representavam a busca de novos horizontes e sentidos para uma sociedade desencantada, pelo menos em alguns dos seus segmentos. É pois junto dos simpatizantes destas propostas que Ohsawa encontrará muitos dos seus seguidores. Outros virão do *mainstream*, outros ainda virão por razões de saúde. Aproveitando o *boom zen*, Ohsawa dará ao seu livro o título *Macrobiótica Zen*. Em 1960, apresentará uma palestra na Academia Budista de Nova Iorque, indo de encontro a apelos de seguidores da macrobiótica que já aí existiam. Cultivará, numa fase final da sua vida, a imagem do homem sábio, um dos últimos filósofos do oriente que iria iluminar o mundo (*cf.* Kotzsch, 1981: 238).

3. Trânsitos da macrobiótica: circulação de pessoas, ideias e produtos

Para que melhor atentemos no processo que conduz à divulgação e circulação de diversos produtos alimentares (sobretudo soja e seus derivados), vale a pena determo-nos na circulação de promotores da macrobiótica pela Europa e nos EUA. A divulgação na Europa e na América da macrobiótica ficará a dever-se também ao trabalho exercido pelos discípulos diretos de Ohsawa, a maior parte deles japoneses. Um dos esforços de Ohsawa foi justamente o de promover a colocação de alguns dos seus discípulos na Europa e na América. A partir de 1949,

e durante os anos 1950, assistir-se-á à chegada desses discípulos. Michio Kushi (considerado atualmente o “líder” da macrobiótica, n.1926), seria o primeiro a sair do Japão. Chegaria a Nova Iorque para estudar Direito Internacional na Universidade de Columbia em 1949, após ter estudado Direito e Ciências Políticas na Universidade de Tóquio. Aveline Tomoko Yokoyama (mais tarde Aveline Kushi, 1923-2001) chegaria a Nova Iorque em 1951, casando-se em 1953 com Michio Kushi. Herman Aihara (Nobuo Aihara, 1920-1998) chegaria a San Francisco em 1952 e seguiria nesse mesmo ano para Nova Iorque. Brevemente, Cornelia Yokota (Chiiko Yokota) juntar-se-lhe-ia. Viriam a casar em 1955, formando o casal Aihara. Desenvolveriam a sua atividade sobretudo na Califórnia, onde criariam um centro de macrobiótica que viria a ficar conhecido por *George Ohsawa Macrobiotic Foundation*. Também na Califórnia, sob convite dos Aihara’s, Noburo Muramoto (1920-1955), outro discípulo de Ohsawa, iniciaria a sua atividade, ensinando medicina tradicional e dando consultas; o *Asunaro Institute*, em Glen Ellen, seria por ele criado.

Uma atividade significativa associada à macrobiótica pode ser assim observada na Califórnia, contexto de particular expressão de diversos movimentos de contestação dos anos 1950-60, e em relação ao qual diversos autores referem o desenvolvimento de movimentos ligados à agricultura biológica e comercialização de “produtos alimentares alternativos” (cf. Pollan, 2009; Belasco, 2007 [1989]). No entanto, um primeiro conjunto de atividades ligadas à macrobiótica nos EUA, centra-se inicialmente em Nova Iorque. Em 1954, Michio Kushi e Aveline Kushi começariam a ensinar filosofia e medicina oriental e a dar aulas de “cozinha natural” nessa cidade e, em 1956, envolver-se-iam, também aí, na abertura da primeira loja japonesa onde surgiriam produtos associados à cozinha macrobiótica «Azuma». Ao trabalho de Ohsawa e Lima Ohsawa (Sanae [Sanai?] Tanaka, 1899-1999) em França, juntar-se-ia o de Clim Yoshimi, (Kaoru Yoshimi) que, com Françoise Rivière e René Levy, contribuiriam para difundir a macrobiótica neste país. Na Bélgica, a macrobiótica desenvolver-se-ia com o apoio de Clim Yoshimi e, depois, Roland Yasuhara e sua mulher, Josianne Bagno, , enquanto que Eb Nakamura e Augustine Kawano (Kiyozumi Kawano) contribuiriam para uma maior presença da macrobiótica na Alemanha. Tomio Kikuchi e Bernardette Kikuchi assegurariam a divulgação na América do Sul, nomeadamente no Brasil, a partir de 1955. Após a morte de Ohsawa, Hideo Ohmori, Shuzo Okada e Lima Ohsawa terão assegurado o desenvolvimento de atividades ligadas à macrobiótica no Japão. Em 1959, Okada fundaria a Muso Shokuhin, empresa alimentar ligada à macrobiótica que teve um importante papel na introdução e distribuição de alimentos no Japão, Europa e América. Começaram por exportar produtos

fermentados derivados da soja para a companhia «Lima» (sediada na Bélgica), em 1963 e em 1966 para a Chico-san, na Califórnia (cf. Shurtleff e Aoyagi, 2004)⁵.

Apesar da crescente expressividade que a macrobiótica ia conhecendo na Europa e nos EUA, no Japão esta proposta não terá conhecido grande reconhecimento. No ano em que Ohsawa morreu, em 1966, com uma paragem cardíaca, a organização macrobiótica no Japão (Centro nipónico *Ignoramus*) encontrava-se sediada num edifício modesto. Os discípulos de Ohsawa no Japão eram poucos e ocupavam-se sobretudo com aulas de cozinha e com a publicação da revista *Atarashiki Sekai*. Havia mais alguns ramos do centro noutras cidades, mas pouco expressivo. De acordo com Kotzsch, Ohsawa deixou poucos praticantes no Japão. A alimentação macrobiótica representava para a maior parte das pessoas uma forma de ascetismo (na verdade, encontrava-se próxima da dieta dos monges budistas que levavam uma vida de renúncia) e aqueles que a ela aderiam eram sobretudo indivíduos cuja saúde dependia da alimentação. Por outro lado, o consumo de arroz integral era ainda associado a memórias de guerra e pobreza. Para além disso, seguir a macrobiótica significava ainda, para muitos, um esbatimento indesejável de certas relações sociais, dado que por vezes significava o afastamento em relação a certos grupos e a impossibilidade da comensalidade. Após a morte de Ohsawa, houve um período de estagnação relativamente às atividades associadas à macrobiótica. Algum tempo depois, com o trabalho persistente de Lima e alguns dos seguidores de Ohsawa, foi possível desenvolver uma atividade relativamente consistente de formação e publicação nos dois principais centros de divulgação da macrobiótica, Tóquio e Osaka.

Em 1984, um dos números da revista *Atarashiki Sekai* apresentaria uma lista com 160 centros e lojas de venda de produtos pelo país. De acordo com Kotzsch (1985:213), esta atividade ligada à macrobiótica viria a contribuir para que se estabelecesse no Japão um sector económico ligado à comercialização de “comida alternativa”. Na verdade, muitos dos produtos utilizados no âmbito da macrobiótica, que passaram a ser comercializados na Europa e EUA eram importados diretamente do Japão. «Musō Shokuhin» e «Mitoku» são exemplos de empresas de distribuição entretanto criadas. Da sua atividade resultou a possibilidade de encontrar de forma mais regular, tanto na Europa como na América, diversos produtos usados na macrobiótica (algas, *miso*, ameixa *umeboshi*, *tamari*...). Diz-nos ainda Kotzsch (*ibid.*), que o desenvolvimento da agricultura biológica no Japão conheceu também um particular impulso

⁵ Para uma informação mais detalhada sobre aspetos relativos à implementação e institucionalização da macrobiótica, ver sobretudo Kotzsch (1981, 1985, 1988), William Shurtleff com Akiko Aoyagi (2004) e Kushi (1989).

com o envolvimento nesse sector de pessoas ligadas à macrobiótica. Na área do fornecimento de sal, que constituía um monopólio do Estado no Japão, surgiram também duas companhias dirigidas por pessoas procedentes da macrobiótica e que procuraram, de acordo com o mesmo autor, colocar no mercado um sal de maior qualidade.

Sem pretender alongar-me excessivamente com factos relativos ao processo de divulgação, implementação e institucionalização da macrobiótica, julgo ser ainda pertinente referir alguns acontecimentos que, de acordo com os dados disponíveis, acabaram por marcar o rumo da macrobiótica. Estes acontecimentos viriam a influenciar a produção e comercialização da soja e seus derivados. Em 1961, Ohsawa visitaria os EUA para participar num campo de verão nas montanhas Catskill – Wurtsboro (Nova Iorque)⁶. Aí, num contexto marcado pela guerra fria, revelaria alguma preocupação relativamente à crise associada à construção do muro de Berlim e à situação de Cuba, referindo a possibilidade de uma catástrofe nuclear. Exortou, por conseguinte, os seus seguidores a deixarem Nova Iorque e a instalarem-se num local mais a salvo da radioatividade, que, para além disso, fosse adequado para o cultivo de arroz. Após intensa procura desse local, vários seguidores decidiram-se por Chico, no vale de Sacramento (Califórnia). Treze famílias (36 pessoas) juntaram os seus bens e dirigiram-se para Chico em caravana (Kushi e Jack, 1989:294)⁷. Chegaram a 1 de Outubro de 1961. Entre estas pessoas, de talentos muito diversos, mas poucos conhecimentos no sector da produção e distribuição de alimentos, estava Herman Aihara⁸.

Esta deslocação em caravana não deixa de ter o seu lado “folclórico”, no sentido menos intelectualizado do termo, mas constitui também apanágio de uma época marcada pelos movimentos de contracultura, pelo desejo de celebração da natureza, reação ao materialismo, industrialização e procura de novas formas de espiritualidade. Uma *contracozinha* (*countercuisine*), conceito adotado por Belasco (2007 [1989]), com preferência pelo orgânico, que condenasse a “comida de plástico” e que tivesse uma dimensão terapêutica (Belasco, 2007:4). Desta forma, uma cozinha com um novo paradigma, surgia como um desafio a seguir, algo que pode ser visto como compaginável com o desejo de transformação social. Os aspetos referidos por Belasco, aqui entendidos como configuradores dessa cozinha marginal que era a *contracozinha*, constituem também dimensões fundamentais na macrobiótica. Tais aspetos,

⁶ Os Campos de verão são encontros consagrados na macrobiótica. São ocasiões onde é possível reunir indivíduos interessados por esta proposta e onde estes podem praticar uma alimentação macrobiótica e participar em atividades relacionadas com a macrobiótica ou com afinidade com ela.

⁷ Shurtleff e Aoyagi (2004) referem 32 pessoas e 11 famílias.

⁸ Dizem-nos Shurtleff e Aoyagi a propósito do êxodo para Chico «Os talentos eram diversos mas poucos no que respeitava a confecção e distribuição de alimentos: cinco trompetistas profissionais, um pintor, um escultor, um economista de Harvard, uma estrela de telenovelas e um engenheiro» (2004:7).

ainda que não sejam exclusivos à macrobiótica, têm vindo a adquirir um lugar cada vez mais central nos discursos de base científica sobre a comida (Nestle, 2006; Pollan, 2009; Willet, 2005; Campbell, 2006), e até junto dos consumidores. A este propósito, ainda que especificamente sobre os alimentos orgânicos, diz-nos Pollan reportando-se ao contexto americano: “A palavra «orgânico» passou a ser uma das palavras mais poderosas no supermercado: sem qualquer ajuda da parte do governo, produtores e consumidores, trabalhando juntos, criaram uma indústria avaliada em 11 mil milhões de dólares, o sector da economia alimentar que apresenta atualmente o crescimento mais rápido” (2009:145). A macrobiótica, apesar da importância dada aos alimentos orgânicos, não adquiriu, no entanto, a centralidade que Lau (2000) lhe atribui, mas muitos dos aspetos a ela associados (preferências alimentares e ingredientes), foram, efetivamente, sendo introduzidos no *mainstream* das orientações alimentares sem que esse processo relacional fosse explicitado. De um modo geral, ainda não foi devidamente reconhecida, ao nível do *mainstream*, a importância da macrobiótica, e dos movimentos a que atrás aludi, nos novos entendimentos sobre o que deve ser uma “alimentação saudável”. Quando Lau (2000:87) refere que a macrobiótica conseguiu implantar-se porque participava do discurso *mainstream* relativo à saúde e à dieta, o discurso dos “super alimentos”, dos “super corpos” e do “controle do corpo”, oculta a influência que a macrobiótica teve em relação a esse mesmo *mainstream*, com o seu trabalho pioneiro. Ou seja, a macrobiótica não se adequa apenas a um discurso pré-existente, influencia esse mesmo discurso. Por outro lado, Lau não dá conta das especificidades da macrobiótica em relação a essas dimensões (saúde e dieta), nem da resistência e dúvidas que essa proposta sempre foi suscitando, e continua a suscitar, junto desse mesmo *mainstream*. Um trabalho de *desocultação* dessas relações seria indiciador de como as práticas marginais associadas ao grupo que nos anos 60 se instalou na Califórnia, e a muitos outros que adotaram a macrobiótica, podem ser perspectivadas como lugares de cumplicidade e de criatividade, a partir dos quais seria possível desenvolver aprendizagens e ir apresentando novos conceitos e produtos ligados à alimentação⁹.

Em 1962, o grupo que sob incentivo de Ohsawa se havia deslocado para a Califórnia fundaria a empresa alimentar «Chico-san», uma empresa de importação e distribuição de alimentos, que rapidamente importaria e colocaria no mercado alguns dos produtos básicos da macrobiótica (algas, *shoyu*, *miso*, ameixas *umeboshi*...). Seria, de acordo com Shurtleff e Aoyagy (2004), a

⁹ Diz-nos Pollan (2009), que do desejo de uma produção alimentar não contaminada surgiram grupos hoje expressivos do ponto de vista económico, como a empresa «Whole Foods», que terá passado de uma atividade marginal para uma de maior centralidade, medida pelo volume de negócios.

primeira empresa na América a distribuir produtos alimentares associados à macrobiótica. Numa primeira fase a empresa não teve muito sucesso com a venda de alimentos, mas após recomendação de Georges Ohsawa (visitou a «Chico-san» no início dos anos 1960, onde deu palestras) para que produzissem bolos de arroz, tornou-se mais popular, transformando-se esse produto no primeiro sucesso da «Chico-san» (cf. Shurtleff e Aoyagy, 2004). Começam a ser divulgados os livros de cozinha macrobiótica, que constituem um importante ponto de apoio para as “aventuras” na cozinha, e são publicados diversos livros de Ohsawa nos EUA. Os livros *Zen Cookery* (1985 [1964])¹⁰, e *Zen Macrobiotics* (Ohsawa, 1979 [1960]) constituiriam dois dos primeiros importantes veículos através dos quais os americanos se familiarizariam com a macrobiótica. A partir de 1965, de acordo com Shurtleff e Aoyagy (2004), as atividades ligadas à macrobiótica cresceram rapidamente nos EUA, estimando estes autores que de 300 praticantes se tenha passado para 2000 pessoas ativamente envolvidas com a macrobiótica. Ainda de acordo com Shurtleff e Aoyagy (2004) um número significativo de empresas ligadas à transformação da soja foram fortemente influenciadas pela macrobiótica. Nos EUA, as três primeiras empresas não orientais, produtoras de *miso*, seriam criadas por estudantes de macrobiótica.

4. Soja: comida para humanos?

Muito embora o cultivo de soja se tenha iniciado nos EUA em 1765, com Samuel Bowen, só a partir de 1887 haveria um verdadeiro incentivo às experiências agrícolas com esta leguminosa. Tal como descrito no livro *The World of Soy* (Du Bois *et al.*, 2008), apenas a partir de finais do século XIX os americanos revelaram alguma curiosidade pela soja. Numa fase inicial, aquele que viria a ser o primeiro produto agrícola em termos de valor das exportações dos EUA, seria sobretudo utilizado para enriquecer os solos e como forragem, não sendo os feijões de soja percecionados como comida para humanos. Mintz (2008), no conjunto de aspetos que menciona para procurar compreender por que motivo na Europa e nos EUA nunca se havia fermentado as leguminosas antes do século XX - técnica que, no caso da soja, permite criar um conjunto assinalável de derivados (*miso*, molho de soja, *tofu*, *tempeh*, *natto*...) - conduz-nos a identificar o valor vital da soja em alguns países asiáticos (sobretudo China, Japão, Coreia e

¹⁰ Livro elaborado pelos fundadores da «Chico-san» (Ohsawa Foundation of Chico), como resposta à necessidade de uma orientação prática na cozinha.

Vietname) com motivos de que beneficiariam tanto produtores como consumidores¹¹. A soja seria importante para enriquecer os solos e como fonte de energia e de proteínas para os humanos. É evidente que a questão das proteínas não podia ser colocada numa fase inicial do consumo da soja, mas face a uma alimentação com uma ampla base vegetal, a soja constituía, com grande probabilidade, um recurso de ordem energética não negligenciável. Por outro lado, uma das hipóteses para que a fermentação da soja ocorresse primeiro na China, e que é sugerida a Mintz por Huang (Mintz, 2008:62), aponta para uma conjunção favorável, naquele contexto ambiental, entre o tipo de cereais cultivados (arroz e *millet*), a utilização do vapor como técnica para cozinhar e a existência de várias espécies de fungos no ambiente. No ocidente, tais condições não terão sido tão propícias. Por outro lado, não teria havido necessidade de fermentação das leguminosas, dado que, ainda que os feijões disponíveis não fossem fáceis digerir, não apresentavam os problemas de indigestibilidade da soja. A estes aspetos haveria ainda a acrescentar, de acordo com Mintz (2008), a existência de um *momentum* cultural específico, na China, que permitiria a fermentação da soja. Aliás, seriam também outros *momenta* culturais particulares que levariam ao sucesso do açúcar e, mais tarde, ao sucesso da soja fora do contexto asiático.

Desde a domesticação da soja, cerca de 1000 anos a.C., até à sua fermentação, por volta do ano 900, um longo caminho foi percorrido, favorecendo uma íntima convivência com um produto de difícil digestão, que tornaria possível a invenção de diferentes formas de o manipular e de o apresentar. Mais que isto: seria definido através da fermentação da soja um tipo específico de tempero e de sabor que virá a caracterizar tanto a cozinha chinesa como a japonesa. O molho de soja impregnaria inúmeros pratos confecionados em muitos lugares, tornando-se num dos marcadores mais expressivos das cozinhas da China e do Japão, podendo ser visto como enquadrando os seus princípios de condimentação¹². Possivelmente porque pouco familiarizados com estes princípios de condimentação, e porque a questão do gosto também é importante na eleição dos alimentos, tanto europeus como americanos terão tido alguma relutância em relação a este tipo de alimentos (*cf.* Du Bois, 2008).

Associar estes sabores a uma nova cosmovisão e a novas orientações ideológicas com as quais se sentia alguma afinidade, como a macrobiótica, ou ainda, exaltar os efeitos do ponto de vista biológico da adoção desses alimentos, com as vantagens correspondentes para a saúde, acabaria

¹¹Dos produtos fermentados derivados da soja, só o molho de soja era utilizado na cozinha europeia. O molho de soja terá entrado na culinária europeia no século XVII (Mintz, 2008:62).

¹² A noção de princípios de condimentação (aromas e sabores específicos) é considerada por Contreras e Gracia (2005: 202), seguindo Elizabeth Rozin e Paul Rozin (1981), como um dos aspetos mais permanentes (porque mais resistente) e identificador de uma cozinha, algo que pode permanecer durante séculos enquanto outros componentes desaparecem.

por facilitar a introdução destes produtos. Estes aspetos devem, assim, ser vistos como relevantes numa análise das mudanças alimentares e de desenvolvimento do gosto. Du Bois refere, também ela, a importância do movimento da contracultura nos anos 60 para que se tornassem mais conhecidos os sistemas de pensamento orientais, as suas comidas e práticas médicas. A soja aparece como produto com muitas potencialidades ao qual se associam escolhas culinárias *New Age* (Du Bois, 2008:221). Esta autora não especifica o que entende por “escolhas culinárias *New Age*”, apenas refere a existência de um número crescente de imigrantes asiáticos que consumiam soja e o maior interesse por este produto, tanto ao nível da investigação médica, como por parte dos jornalistas que davam conta dessa investigação¹³. Nos dados apresentados, Du Bois nunca refere a macrobiótica, como opção particularmente importante para ajudar a compreender algumas das transformações do ponto de vista alimentar. Todavia, os elementos que têm vindo a ser apresentados apontam para o facto de os seguidores da macrobiótica terem sido um grupo decisivo na compreensão da divulgação da soja e seus derivados na alimentação humana. Fator que terá contribuído para a transformação do mercado de bens alimentares. A partir dos anos 1980, foi notório o aumento do consumo de alimentos à base de soja, de tal forma que, de 1992 para 2004, o volume de vendas deste tipo de alimentos, produzidos nos EUA, aumentaria de 300 milhões de dólares para 3,9 biliões (*cf.* Du Bois, 2008), números, sem dúvida, bastante reveladores da importância que este produto adquiriu em termos alimentares.

Antes que esta expressividade no consumo de produtos derivados da soja se verificasse e se observasse neles uma trajetória alheada da macrobiótica, alguns acontecimentos relativos à História da macrobiótica devem ser mencionados para que se compreendam melhor os caminhos da mercantilização de produtos associados a macrobiótica. Em 1965, um acontecimento trágico viria a contribuir para uma imagem negativa da macrobiótica. Uma mulher jovem com problemas de adição, Beth Ann Simon, , decidiu seguir, por sua conta, uma dieta muito restritiva proposta pela macrobiótica (apenas à base de cereais), acabando por morrer. Dada a ação do seu pai enquanto advogado, a Fundação Ohsawa de Nova Iorque, entretanto criada, é encerrada pela «Food and Drug Administration» (FDA), vindo então o

¹³ A importância da soja em termos nutritivos tem sido amplamente difundida, bem como os seus efeitos para a saúde. As proteínas presentes na soja transformaram-na num alimento particularmente recomendado nos regimes vegetarianos e semi-vegetarianos, como forma parcial de substituição dos alimentos de origem animal. Os benefícios das isoflavonas presentes na soja têm também sido largamente divulgados, sendo associadas ao combate da osteoporose e desconfortos da menopausa, bem como na prevenção de certos tipos de cancro. Este alimento surge assim na categoria dos nutracêuticos, ou seja, alimentos com efeitos medicinais. Curiosamente, o “leite” de soja (bebida de soja), cuja presença é cada vez mais regular nos supermercados e à mesa, tido por muitos como um substituto saudável ao leite, foi-me apresentado nas sessões de formação em macrobiótica como um produto “de difícil digestão” e que não deveria ser consumido diariamente.

centro a mudar-se para Boston, onde se tornou a base de atividades nos EUA. Este facto, que terá contribuído para uma imagem negativa da macrobiótica e para uma mediatização pouco favorável desta proposta, permite, no entanto, compreender o estabelecimento da macrobiótica noutros contextos.

Na sequência do encerramento da Fundação Ohsawa de Nova Iorque, o casal Kushi muda-se para Brookline, aí ficando sediada uma boa parte da atividade ligada à macrobiótica. Em 1966, Aveline Kushi abre uma pequena loja de produtos associados à macrobiótica - «Erewhon»¹⁴. A «Erewhon» tornar-se-ia numa das mais importantes lojas de distribuição de “comida orgânica e natural”, sendo a representante exclusiva de empresas japonesas como a «Muso» e a «Mitoku». Mais tarde (1986) viria a adotar o nome «U.S. Mills», nome de companhia de venda de cereais fundada em 1908, que seria adquirida pela «Erewhon», quando o volume de negócios desta última empresa atingiu um milhão de dólares¹⁵.

Em 1972 seria criada, em Boston, a «The East West Foundation» (EWF), uma organização sem fins lucrativos, votada ao ensino da macrobiótica, da medicina oriental e outras artes tradicionais, presidida por Michio Kushi. Associada a esta organização, surgiria uma revista com o mesmo nome que se transformaria numa espécie de porta-voz de estilos de vida alternativos. A EWF acolheria entre 10-12 estudantes que viveriam com os Kushi. Mais tarde (1978), seria fundado o Instituto Kushi em Boston, que hoje se encontra sediado nas Berkshires (Becket – MA). Nova Iorque, Massachusetts e Califórnia seriam assim três polos importantes no desenvolvimento de práticas relativas à macrobiótica.

No Reino Unido, só a partir de finais dos anos 1960, com Greg e Craig Sams, se começaria a promover a macrobiótica. Diz-nos Kotzsch (1988) que a maior receptividade a este tipo de propostas viria do movimento contracultura, onde se encontrariam albergadas tendências que viam na macrobiótica uma forma de expressão adequada ao espírito contestatário. Diz-nos ainda o mesmo autor que, com uma certa falta de informação sobre o que era realmente a macrobiótica, alguns destes indivíduos juntavam o arroz integral à *marijuana* (Kotzsch, 1988:221). A partir de 1975, o casal Kushi começaria a divulgar a macrobiótica na Europa, apresentando esta proposta como tendo preocupações ligadas à agricultura, ecologia, saúde, desenvolvimento espiritual e paz mundial, temas para os quais havia cada vez maior

¹⁴ Designação que é também uma homenagem a Ohsawa, dado que é igualmente o título de um livro de Samuel Butler [1872], apreciado por Ohsawa.

¹⁵ Entretanto a «U.S. Mills, Inc.» foi adquirida, em 2009, pela «Attune Foods», empresa do ramo alimentar dedicada sobretudo à produção de cereais de pequeno-almoço. Este tipo de cereais não é dos produtos mais recomendados nas sessões de formação sobre macrobiótica, dado o processamento de que são alvo. A mudança de mãos desta empresa parece estar assim associada a uma estratégia onde a macrobiótica, ainda que possa ser vista como fazendo parte da História da empresa, tem já um valor residual.

sensibilidade. Diz-nos Kotzsch (1988:220) que nos anos 80 havia já uma larga e crescente rede de pessoas ligadas à macrobiótica na Europa. Em 1982 é fundada a Associação Macrobiótica Europeia, com secretariado em Antuérpia e com organização de congressos anuais¹⁶.

5. A macrobiótica em Portugal

A cadeia de pessoas, lugares, produtos, saberes e significados, criada a partir da macrobiótica, gerou um tipo dinamismo específico que acabou por se estender ao espaço português, sobretudo a partir dos anos 1970. Ainda que possam ser estabelecidas ligações entre a proposta macrobiótica e estruturas pré-existentes, como as que promoviam o naturismo e vegetarianismo, há uma dinâmica nova de que importa dar conta. A movimentação observada, resultante da circulação de ideias, entendimentos, produtos e ações, caracterizou-se, na verdade, por um tipo de realizações que tem semelhanças com o que se verificou em países como a França ou EUA. Começa por haver um contacto com o tipo de proposta defendido pela macrobiótica; surgem alguns indivíduos (por vezes marcados por uma história de doença) que decidem adotá-la e que experimentam os seus benefícios; segue-se um período de implementação e diversificação das vias através das quais se materializa um novo produto social: sessões de informação e promoção, publicações, aulas de cozinha, restaurantes, produção e circulação de bens alimentares, consultas de orientação alimentar e estilo de vida, procedimentos terapêuticos, etc.

Em Portugal, uma das entidades que mais contribuiu para a divulgação da macrobiótica e dos produtos a ela associados foi a «Unimave» (Centro Macrobiótico Vegetariano S.C.A.R.L), cooperativa criada em 1972. A «Unimave» para além de promover a publicação de textos sobre a macrobiótica é também referida por alguns dos seus dirigentes como o grande centro de aprendizagem. Da «Unimave» saíram pessoas com gosto pelo trabalho ligado aos “produtos naturais” e às terapêuticas não convencionais, algumas com uma atitude empreendedora, que as levaria à criação de negócios nesta área.

Empresas de distribuição e produção de alimentos, como o caso da «Trigrama», da «Ignoramus» e da «Próvida», entre outras, são exemplo do que se afirma. A «Próvida - Produtos Naturais Lda.», fundada em 1984, é atualmente uma das empresas portuguesas de maior relevo na produção e distribuição de bens alimentares usados habitualmente na macrobiótica. Conta entre os seus sócios fundadores Cesaltina e Alcino Sousa. Terá surgido,

¹⁶ Para uma visão mais completa sobre o desenvolvimento da macrobiótica na Europa veja-se Kotzsch (1988).

de acordo com o que me foi relatado, na sequência de uma situação de doença que levou à opção por uma alimentação macrobiótica como forma de resolver esse problema de saúde. Atualmente, no *site* da empresa, não se divulgam os produtos a partir de classificações como «alimentação macrobiótica», mas antes «alimentação natural», termo menos específico mas também menos restritivo, facto que, do ponto de vista comercial, pode ter efeitos positivos, na medida em que pode incluir um número mais alargado de pessoas. Em todo o caso, a linha específica de «produtos japoneses» (géneros alimentares e utensílios) divulgada no *site* dá bem conta do enraizamento na macrobiótica e de como ela foi importante para promover todo um conjunto de produtos que hoje já não estão exclusivamente associados à macrobiótica. Tal como sucedeu noutros contextos, é a partir da macrobiótica que muitos dos produtos associados à «alimentação natural» passarão a circular e a ser promovidos. De acordo com um dos dirigentes da «Unimave» que contactei um dos primeiros indivíduos a fabricar *tofu* em Portugal teria estado ligado à «Unimave» e à «Próvida».

A Próvida foi fundada por duas pessoas que saem da Unimave (...).É hoje a grande empresa portuguesa de referência na área da alimentação natural. Entre as empresas que nasceram sob o impulso da macrobiótica temos a Cereália, a Ignoramus, a Trigrama, Próvida, nascem sob o impulso da macrobiótica. Quem fundou a Trigrama foi um grande ativista na Unimave, foi diretor da Unimave, o Gomes Ribeiro, não sei se foi presidente, mas diretor foi, editou livros e por aí fora. Foi também ele que fundou o Chakra [restaurante], agora não se pode dizer que a Trigrama seja uma empresa macrobiótica (...) comercializa alguma coisa macrobiótica e outras que não são propriamente macrobióticas, mas é sob o impulso da macrobiótica que esta empresa surge [Dirigente da Unimave]

No decurso desta investigação tive oportunidade de conhecer um dos membros da «Unimave» e a unidade de produção de *tofu* e outros derivados de soja por si produzidos na Beira Interior. Instala-se numa quinta onde se dedica a atividades «agro-ecológicas» e vive sobretudo da produção de bens alimentares habitualmente usados pelos que praticam uma alimentação macrobiótica e/ou vegetariana. A comercialização deste tipo de produtos encontra-se em expansão, dado que estes alimentos, vistos como substitutos da proteína de origem animal, começam a figurar, cada vez mais regularmente, nas mesas comuns.

Julgo ser possível sustentar, após esta apresentação, a importância de Ohsawa e do conjunto de atividades associadas à macrobiótica na compreensão de algumas das transformações alimentares que se têm vindo a observar nas sociedades euro-americanas. Alimentos que no passado não se consumiam ou que tinham uma importância residual, passaram a ser consumidos com maior regularidade, fazendo o seu caminho das margens para o centro. É

nesse sentido que se expressam Du Bois (2008), Mascarenhas (2007) e Belasco (2007). O “leite” de soja e iogurtes de soja passaram a ter um lugar proeminente nas fileiras dos grandes supermercados, sendo assim evidenciada a importância que estes consumos adquiriram. A produção e consumo de produtos biológicos, ainda que longe de se encontrar limitada aos que seguem a macrobiótica, foram largamente incentivados por esta proposta. De acordo com os dados recolhidos, a distribuição de alimentos como o miso, molho de soja, *tofu*, óleo de sésamo, algas, diversidade de grãos, resultou em grande medida da introdução da macrobiótica. Os dados apresentados apontam uma efetiva relevância da macrobiótica, que, de prática marginal, desterritorializada, contribuiu, pelos consumos, alimentares e ao nível dos tratamentos, para a transformação dos sistemas sociais. Convém salientar, contudo, que muito embora alguns consumos e práticas possam ter relação com a macrobiótica, a partir de determinado momento ter-se-ão autonomizado dessa proposta e seguido um caminho próprio, sendo, frequentemente, ignorada a história desses processos.

A macrobiótica coloca a alimentação no centro da procura de uma vida saudável. Para aqueles que aderem ao movimento, independentemente do grau de adesão, a macrobiótica define um modelo de relação com o corpo e com o mundo. Em última instância trata-se de uma questão de poder e de controlo, ou seja, de convicção nas virtudes de um modo de vida que permite o equilíbrio do corpo e que, simultaneamente, pelo menos a partir de um certo nível de adesão, permite também a leitura do corpo alheio, desvendando sinais de saúde ou de doença e prescrevendo como terapia o reencontro com a vida saudável que a macrobiótica acredita perseguir.

Bibliografia

Belasco, W. (2007) [1989] *Appetite for Change, how the Counterculture took on the Food Industry*. Ithaca e Londres: Cornell University Press.

Campbell, C.; Campbell, T. (2006) [2004] *The China Study: the Most Comprehensive Study of Nutrition Ever Conducted and the Starling Implications for Diet, weight loss and Long-term Health*. Dallas: Benbella Books.

Contreras, J.; Gracia, M. (2005) *Alimentación y Cultura, Perspectivas Antropológicas*. Barcelona: Ariel.

Du Bois, C.; Tan, C. *et al.* (2008) *The World of Soy*. Urbana e Chicago: University of Illinois Press.

Kotzsch, R. (1981) *Georges Ohsawa and the Japanese Religious Tradition, a Study of the Life and Thought of the Founder of Macrobiotics*. Hannover: Sorbengeist Publications.

Kotzsch, R. (1988) *Macrobiotics Beyond Food, a Guide to Health and Well-Being*. Tóquio – Nova Iorque: Japan Publications, Inc.

Kotzsch, R. (1985) *Macrobiotics Yesterday and Today*. Tóquio – Nova Iorque: Japan Publications, Inc.

Kushi, M.; Jack, A. (1989) [1987] *The Book of Macrobiotics, the Universal Way of Health, Happiness, and Peace*. Tóquio e Nova Iorque: Japan Publications.

Lau, K. (2000) *New Age Capitalism, Making Money East of Eden*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press.

Mascarenhas, M. (2007) *A Cultura Alimentar nos Grupos Domésticos: Cascais 1960-2005*. Dissertação de doutoramento apresentada no Instituto de Ciências Sociais – Universidade do Minho.

Mintz, S. (2008) «Fermented Beans and Western Taste» in Du Bois, Christine *et al.* (eds) *The World of Soy*. Urbana e Chicago: University of Illinois Press.

Nestle, M. (2006) *What to eat*. Nova Iorque: North Point Press.

Ohsawa Foundation of Chico (1985) [1964] *Zen Cookery*. Chico-Califórnia. George Ohsawa Macrobiotic Foundation.

Ohsawa, G. (1976) [1960] *Macrobiótica Zen, a Arte da Longevidade e do Rejuvenescimento*. Porto Alegre: Associação Macrobiótica de Porto Alegre.

Pollan, M. (2009^a) *O dilema do Omnívoro*. Lisboa: D. Quixote.

Pollan, M. (2009^b) *Em Defesa da Comida, Manifesto de um Consumidor*. Lisboa: D.Quixote.

Poulain, J. (2003) [2002] *Sociologies de l'Alimentation, Les Mangeurs et l'Espace Social Alimentaire*. Paris: Presses Universitaires de France.

Shurtleff, William; Aoyagi Akiko (2004) *George Ohsawa, The Macrobiotic Movement. A Special Exhibit - The History of Soy Pioneers Around the World*. Documento não publicado. SoyinfoCenter, Lafayette, California. Disponível em:

http://www.soyinfocenter.com/HSS/george_ohsawa_macrobiotics_soyfoods1.php [Acedido em 10-10-11].

Truninger, M. (2010) *O Campo vem à Cidade, Agricultura Biológica, Mercado e Consumo Sustentável*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

Varatojo, F.

http://www.emacrobioica.com/artigos_e_multimedia/artigos/publicados_no_jornal_sol/#articulo_125 [acedido em 28-04-10]

Willett, W.; Skerrett, P. (2005) [2001] *Eat, Drink and be Healthy, the Harvard Medical School Guide to Healthy Eating*. Nova Iorque: Free Press.

JOSEP RONDISSONI, MESTRE DE CUINERES, I LA CUINA BARCELONINA.

Dolors Llopart (dolors@camillopis.cat)

Introducció.

Aquesta comunicació té l'origen remot en una recerca començada fa anys. A final dels anys setanta, vaig iniciar una recerca de camp en relació a les maneres de fer conserves, melmelades i licors arreu dels Països Catalans. D'aquell treball en va sortir un llibre "El Rebot" (enguany, trenta-cinc anys després, n'ha aparegut la desena edició). Més endavant, sempre des del treball en museus de Barcelona vaig seguir investigant en receptaris, estris de cuina i maneres de cuinar i, és clar, sobre cuineres.

De cuineres n'hi ha hagut sempre: nenes, joves, dones madures i àvies han cuinat per a les seves famílies. Totes elles aprenien o havien après a les cuines casolanes per tradició oral i gestual. Però, a partir d'un cert moment, també hi ha hagut un aprenentatge més formal, a partir d'un ensenyament més o menys reglat. Seria el cas, per exemple, des de mitjan segle XIX, de les "écoles menagères" o, més a prop nostre del cas que tractaré: l'ensenyament de la cuina a l'Institut de Cultura i Biblioteca Popular per a la Dona a càrrec de Josep Rondisoni.

La cuina barcelonina.

La cuina barcelonina –segons la va descriure el periodista i gastrònom Néstor Lujan– era una cuina fonamentada en productes tant de la terra com del mar. Una cuina d'arrossos caldosos (de carn i de peix) i d'estofats, amb sofregits de ceba i tomàquet i amb picades de fruits secs afegides al final de les coccions i amb un ús eclèctic dels greixos (sagí, oli d'oliva, mantega), de vegades barrejats, que dona al guisats un toc molt peculiar. També una cuina especiada (entre d'altres amb safrà, canyella, nou moscada, sucre, fruites dolces ..) que barreja el dolç i el salat. L'ús de la xocolata en algunes salses n'és un exemple destacat.

Res de gaire diferent, si voleu, en la cuina barcelonina, del comú al conjunt de la cuina catalana. Això si, d'una banda, té la saviesa de la cuina practicada per mares i àvies d'arreu de Catalunya als seus fogons i, d'una altra, incorpora pràctiques culinàries introduïdes per

cuiners francesos i italians que ja al llarg del segle XIX i, encara més, els primers decennis del segle XX havien treballat als fogons dels restaurants establerts a Barcelona. Sense oblidar, és clar, la cuina feta a les cases benestants elaborada per cuiners i cuineres d'arreu.

El 1980, en el marc de reivindicació de velles i noves tradicions dels primers anys de la Transició, el primer ajuntament democràtic del postfranquisme a Barcelona, en ocasió de les primeres festes de la Mercè (la festa Major de la ciutat) del seu mandat, va crear una comissió, de la qual vaig formar part, per recuperar i, si calia, innovar les tradicions festives. Entre altres tradicions recuperades i algunes creades de nou, com el correfoc, es va implantar una Mostra de Cuina Barcelonina al carrer, concretament a la Rambla de Catalunya, que va gaudir d'una gran acceptació i es va repetir en anys successius (fins a vint).

La història, però, ve de més antic. La podem resseguir, a partir dels receptaris, des de 1851 – data d'un receptari en català dedicat al que es començava a anomenar cuina de burgesos– fins als receptaris de Josep Rondissoni i les seves alumnes publicats per l'Institut de Cultura i Biblioteca Popular de la Dona (ICBPD) els anys 20 i 30 del segle XX.

Més endavant ho desenvoluparé. De moment només voldria dir que a l'ICBPD hi havia moltes classes de cuina amb diversos professors i professores. Unes als matins, per a senyores i senyorettes que volien adquirir nocions de cuina i de govern domèstic; altres a les tardes, per a noies de servei que volien adquirir o ampliar coneixements per a la seva feina, i encara d'altres que només es feien en diumenge per a noies treballadores d'altres oficis. També es feien cursos d'estiu.

Sembla que el 1914 va arribar a Barcelona un jove cuiner piemontès (malgrat que s'hagi dit i repetit que era suís) i, potser ja des d'aquell any, però amb seguretat a partir de 1921, data de la inauguració del nou local de l'ICBPD al carrer de Sant Pere més Baix, va començar a dictar les seves classes de cuina. Unes classes que havien de marcar duradorament la cuina barcelonina tal com l'hem coneguda a partir del primer terç del segle XX.

El fruit d'aquestes classes es troba en els quaderns escrits per les alumnes i editats per propi ICBPD, en els receptaris guardats per les famílies d'algunes de les seves alumnes i en la memòria de moltes mestresses de casa que, per tradició oral, aprengheren a cuinar com explicava Rondissoni o com havien reelaborat algunes de les seves alumnes.

Si Josep Pla deia en el llibre “El que hem menjat” (1980) que la cuina catalana ha estat: “modesta, precària i monòtona, plena de defectes i de qualitats”. Des de Rondissoni podem

afirmar que la cuina barcelonina és una cuina rica, diversa i abundant, amb alguns defectes i moltes qualitats.

Que es menjava a Barcelona abans de Rondissoni ?

Si seguim els relats, les narracions, les memòries i els informes que hem consultat, la cuina diària fins als primers anys del segle vint sabem que era monòtona i ajustada als ritmes de la feina diària dels barcelonins. Molts brous, algunes verdures, llegums, patates i poca carn, normalment de porc. Molt pa i vi. Una cuina modesta feta en les classes populars per les dones de la casa (nenes, àvies i mares) i a les classes benestants per criades/cuineres que no sabien gaire més de cuinar que les seves mestresses.

Aquesta monotonia només es trencava amb l'abstinència de carn dels divendres, dies en què es menjava peix fresc –qui s'ho podia permetre– o, més generalment, peix salat. També trencaven la monotonia alguns dies festius molt assenyalats en què el menjar abundant era ben present. El carnaval era celebrat amb brous plens de greix, truites i botifarres; per Pasqua carn de be rostida o a la brasa i, per postres, les “mones” que, en els seus orígens, eren unes coques amb ous durs; per les festes majors aviram de corral i, si hi havia sort, alguna peça de cacera. Per Nadal, també hi havia gall rostit i alguns arrossos de carn i pollastre. Altres festes, també molt celebrades, eren el sant de l'amo o la mestressa, amb aviram, conill i molta pastisseria casolana: crema catalana, flams i coques diverses.

La Gran Guerra i el canvi en els costums de taula de la burgesia.

La guerra de 1914-1918, la Gran Guerra, que fou devastadora per les persones que la van viure a França, Alemanya, Bèlgica o Itàlia, va ser, per contra, molt profitosa pels països que no la van patir, com per exemple Espanya, que van fer molts diners amb les vendes dels subministraments a les forces combatents. Alguns antics fabricants, comerciants a l'engròs i altres especuladors catalans van fer inversions, per exemple, en navilieres, extraordinàriament rendibles malgrat (o més aviat gràcies a) els riscos per a la navegació que comportava la guerra submarina. El comerç marítim amb països bel·ligerants, va enriquir molts homes i dones dels països no compromesos amb la guerra, entre ells alguns catalans. Aquest

enriquiment també es va reflectir en un canvi d'estil de vida social i familiar seguint els costums dels seus coneguts europeus d'abans de la guerra d'estatus semblant.

També van canviar els seus costums pel que fa als plaers de la taula, tant en família com en societat. Des de la decoració de la casa i el mobiliari fins al parament de taula i, naturalment, els menús servits. Tot i que a Barcelona, per exemple, ja des de finals dels segle dinou hi havia hagut algunes botigues de queviures d'alta qualitat que s'anunciaven als diaris oferint pastes italianes, mantega de qualitat, aviram, carn, vins, xampanyes, licors, caviar i altres productes de preu, en aquells anys –durant i immediatament després de la gran Guerra– d'enriquiment accelerat, va augmentar notablement l'oferta. També es van obrir cafès, restaurants, teatres, balls que, al costat dels que ja existien com, per descomptat, el Liceu, es van convertir en llocs de representació d'aquell nou poder econòmic de les classes socials “benestants” i, sobretot, dels nous rics. Paral·lelament va créixer l'interès per millorar (no sempre amb el millor gust) la decoració de les cases i un bon estol d'artesans van satisfer les noves necessitats en el gust pels mobles i altres objectes de decoració. Bons ebenistes, ceramistes de vaixel·la fina, argenters i, és clar, teixidors de robes fines, artesanes de randes, de puntes al coixí, etc., hereus en part del moviment artístic del modernisme que havia emergit a partir de l'Exposició Universal de 1888. Modistes, sastres, sabaters, fabricants de capells i altres artesans van poder obrir botiga en aquella Barcelona que, paral·lelament, s'omplia d'estrangers rics (o intrigants) que fugien de la guerra i que s'instal·laren en bones cases on procuraven relacionar-se amb la burgesia local en alça amb festes i banquets. Les escoles de cuina i els restaurants amb servei de qualitat per cuinar i servir la taula, si convenia, a domicili, eren particularment buscats.

L'Institut de Cultura i Biblioteca Popular per a la Dona. Una escola “menagère” a Barcelona.

Les escoles qualificades de “menàgeres”, es formaren a Europa entre mitjans i finals del segle dinou. Eren escoles pensades per a noies de famílies més o menys benestants que calia que aprenguessin a governar una llar. Eren, a l'inici, intents tímids per iniciar el que després voldria ser una renovació pedagògica adreçada a les dones. Una renovació que es volia amb una major racionalitat, utilitat i igualtat per a tota la societat. L'escola més antiga d'aquest tipus va ser oberta el 1869 a la ciutat de Berlín. D'altres ciutats com Bordeus, Londres i París

tingueren també la seves escoles on s'ensenyaven assignatures per saber cuinar, cosir, brodar i també atendre els infants amb condicions higièniques millors. Ja en el segle vint s'organitzen congressos internacionals d'ensenyament domèstic ("menager"): Friburg (1908), Brussel·les (1913) i, ja després de la Gran Guerra, París (1922).

En aquest darrer congrés de París hi va haver participació catalana. La professora Rosa Sensat en representació de l'Ajuntament de Barcelona i les professores d'ensenyament domèstic Concepció Farran i Carme Rodon per l'Escola d'Ensenyament Domèstic de la Mancomunitat de Catalunya. Ja l'any 1921, l'Ajuntament de Barcelona havia organitzat un Curs Normal d'Ensenyament Domèstic en el qual, Rosa Sensat ja havia presentat la matèria que després exposaria en el seu Rapport al Congrés i en el seu llibre *Les ciències en la vida de la llar* (1923). El programa d'aquesta pedagoga, era aplicar les ciències en totes les assignatures de l'escoles primàries. Ciències aplicades a l'alimentació; ciències aplicades al vestit i a la conservació d'aquest i finalment ciències aplicades al coneixement de l'individu i la vida a la llar, on s'integren l'estudi de la fisiologia, la higiene, la puericultura i l'economia domèstica. Altres institucions públiques com la Diputació de Barcelona i les escoles d'adultes de l'Ajuntament barceloní havien organitzat programes d'estudis domèstics.

La iniciativa privada també havia enfilat aquesta via. El fruit més important i de durada més llarga en va ser l'Institut de Cultura i Biblioteca Popular de la Dona (ICBPD) creat per Francesca Bonnemaïson. Va obrir les portes el 1909 i les va haver de tancar després de la Guerra Civil. La "Sección Femenina" de la Falange Española va incautar el local de l'Institut i s'hi varen fer cursos del "Servicio Social", entre altres també alguns de cuina. Actualment és la Biblioteca pública Francesca Bonnemaïson.

La "Cultura", com es deia popularment l'ICBPD, va començar les seves activitats l'any 1909 al claustre de la parròquia de Santa Anna. Els ensenyaments estaven orientats a fer que moltes noies que tenien sous miserables aprenguessin oficis que els permetés una vida millor. El curs 1910-11 ja tenia 300 alumnes. L'espai de Santa Anna es feia petit i es va traslladar l'Institut a un edifici del carrer d'Elisabets. Aquesta nova etapa, de 1911 a 1921, va tenir el suport de la Diputació i de l'Ajuntament de Barcelona, de la Cambra de Comerç i de l'Escola Industrial. El finançament de l'ICBPD es basava de les quotes d'alumnes i sòcies i en els donatius. La quota per a les sòcies era de 25 pessetes.

El 1914 s'iniciaven les primeres classes de cuina i de rebosteria els primers i segons diumenges de mes a les 11h del matí. No tenim constància de qui les impartia. Aquell mateix

any, per exemple, el metge Josep Tarruella va donar una classe sobre dietètica. Una pràctica que en el futur s'ampliaria.

El curs 1918-19 es va aprovar constituir una Junta tècnico-pedagògica amb el pedagog Manuel Ainaud, l'escriptor Jaume Bofill i Matas, el músic Lluís Millet, el pintor Lluís Masriera i el notari Antoni Gallardo. Aquell mateix curs es compraven unes cases, als números 7 i 9 del carrer de sant Pere més Baix de Barcelona, amb una hipoteca de la Caixa de Pensions.

A començaments del curs següent, el novembre de 1919 apareix un llibre amb el recull de les classes populars de cuina del curs precedent, editat per l'ICBPD. De tota manera hi ha constància de poques classes de cuina el curs 1919-20. En canvi, el curs 1920-21 ja es van fer 160 classes de cuina i 70 de rebosteria. Precisament el 13 d'abril de 1921 s'inaugura el nou espai de l'ICBPD, amb una Junta encapçalada pel canonge de Barcelona Carles Cardó i amb algunes dones de la societat benestant d'aquell moment. Destacaria la presència de la pedagoga Rosa Sensat i de la mecenes Maria Patxot i Rabell.

Les seccions permanents estaven fonamentades en: educació i instrucció bàsics, ensenyament religiós, comercial, professional i domèstic. En concret, l'ensenyament domèstic es desenvolupava durant dos anys en classes diürnes amb el següent programa: 1. Repàs del coneixements essencials de l'ensenyament primari 2. Proveïment i cuinar 3. Cosir, sargir i apedaçar 4. Tall i confecció. 5. Rentar i planxar 6. Nocions de ciències aplicades a la cuina i la casa 7. Economia domèstica 8. Fisiologia i Higiene 9. Puericultura i Pedagogia maternal. També hi havia classes nocturnes, amb un programa semblant i d'una durada de dos anys.

Aquestes classes es complementaven amb conferències fetes per prestigiosos metges, per exemple, Josep Tarruella, August Pi i Sunyer i Josep Roig i Raventós sobre aspectes dietètics com: cuina per a diabètics, per a malalts gastrointestinals i per a infants.

Qui era Josep Rondissoni?

Va ser un cuiner l'origen del qual encara és incert. Sempre signava com a Rondissoni però la seva esquila mortuòria publicada a *La Vanguardia* revela que el seu cognom era en realitat Rondissone, cognom manifestament piemontès (com el seu segon cognom: Battù). Tampoc se sap gaire quan ni com va arribar a Barcelona. De totes maneres, darrerament, seguint unes

pistes proporcionades per l'amic Josep N., que disposa d'un document del consolat italià que aclareix que Rondissoni era d'aquella nacionalitat, cal concloure que Josep Rondissone Battù va néixer probablement a Torí (o prop d'aquesta ciutat) el 1890 i, o bé tenia avantpassats suïssos, o bé va passar part de la seva infantesa i adolescència a Suïssa (per això alguns l'han identificat com a suís). Va fer l'aprenentatge de cuiner a França, on el cuiner Auguste Escoffier, marcava les pautes de la cuina. Quan va esclatar la Gran Guerra el 1914 (possiblement per evitar l'allistament) va fugir cap a Espanya i concretament cap a Barcelona, on se sap que va fer de cuiner al Casino de l'Arrabassada –que en aquells anys tenia molta activitat- i després també en altres restaurants d'anomenada de Barcelona i Mallorca. A més de les classes de cuina a l'ICBPD –de les quals hi ha constància clara des de 1921– donava conferències, escrivia llibres i feia propaganda de productes d'alimentació i d'estris de cuina. Entre 1931 i 1936 va dirigir i coordinar la revista *Menage*, una publicació que editava Vicente Sociats, propietari de la botiga “La Parisien”, dedicada precisament a la venda d'estris de cuina. El 1937 va començar a col·laborar amb l'empresa alimentària Gallina Blanca, col·laboració que es va mantenir després de la guerra civil espanyola.

Al final d'aquesta, Rondissoni va deixar de fer classes a la “Cultura” i, segurament ja casat amb Carolina Hermida, el 1942 va obrir una manteguera i xarcuteria a la Rambla de Catalunya. Va continuar donant classes de cuina en diferents marcs i el 1945 va publicar la primera edició de la seva obra cabdal, *Culinaria*, repetidament reeditada. Més endavant, el 1951, per les notícies aparegudes al diari *La Vanguardia* sabem que regentava un restaurant a Aiguafreda i posteriorment, el 1954, va obrir un hotel i restaurant, La Cala, a Sitges que oferia cuina Rondissoni. L'any 1964 encara s'anunciava a *La Vanguardia*. Va morir a Barcelona el 16 d'agost de 1968, als setanta-vuit anys d'edat, segons consta en l'esquela publicada en aquest mateix diari.

La cuina de Rondissoni.

Si ens fixem en les receptes que figuren al seu llibre més famós i reeditat, *Culinaria* (1^aedició, 1945, reeditat fins a 1967) veurem que, en general, els plats de Rondissoni són molt elaborats i amb molts ingredients: cebes, alls, tot tipus d'herbes fresques i seques, tot tipus d'espècies, alguns alcohols (conyac, xerès i vi ranci) i per espesseir les salses fa servir, entre d'altres, farina, ous, cervells, moll de l'os o fetges de pollastre. Per a ell les salses són molt importants. Diu: “las salses son indispensables y representan la parte principal de la cocina selecta”.

Com a greix de cocció fa servir l'oli d'oliva, el sagi i la mantega, de vegades separadament i d'altres de manera conjunta.

També fa servir la crema de llet i el formatge ratllat, en receptes de pures i cremes i cremes de verdura i, en algunes receptes de peix.

El receptari del peix, està basat sobretot en grans peixos blancs i per tot tipus de mariscs. No obstant això, hi ha diverses receptes dedicades a la tonyina i al salmó.

El receptari de les carns és, de molt , el més complet: aviram, carn de vedella, de bou, carn de be i carn de porc. També cacera.

Dedica un bon grapat de receptes als ous, fets de totes maneres. Amb verdures, amb pures, amb embotits etc.

Sopes, pures, brous i consomés també són ben presents en les seves receptes.

L'apartat dedicat als entremesos amb fiambres, galantines, aspics i canapès és molt complet i variat.

Els postres són molt treballats i sorprenents. Melmelades i gelees, fetes amb tot tipus de fruites, pastissos variats, galetes, gelats, sorbets, merengues i soufflés.

També dedicava algunes receptes a combinats i tisanes.

Per concloure podem dir que Rondissoni va ensenyar, bàsicament, una cuina que podríem anomenar de festa. Ben cuinada i feta a poc a poc i presentada amb gust- cuidant el conjunt de textures i els colors- . De totes maneres no es va oblidar d'ensenyar plats senzills com, per exemple, la sopa d'all, les sopes de verdures i el peix bullit amb una mica d'oli per quan hi havia algun malat a casa.

La continuïtat de la cuina de Rondissoni.

Així, doncs, tot el que hem escrit sobre la cuina barcelonina, quina relació té amb Rondissoni? La cuina de Rondissoni va ser innovadora en moltes coses; era un home que continuadament explorava plats i productes nous. Des dels brous en cubets Avecrem –des del 1937 va fer de director de la cuina experimental de l'empresa Gallina Blanca– o les salses de tomàquet preparades fins a tot tipus d'estris per cuinar i fer postres. Això sense descurar els productes

de temporada ni els productes rars i exquisits disponibles al mercat. Els més coneguts dels seus èxits són les seves versions dels canelons, molt populars avui als àpats nadalencs de moltes llars barcelonines i catalanes. De fet, els canelons són un invent del cuiner Escoffier, que hi posava pollastre i foie-gras. Rondissone els va reinventar a Barcelona posant-hi tot tipus de carns rostides, foie-gras i també tòfona. També, de vegades, afegint salsa de tomàquet a la beixamel abans de gratinar els canelons al forn. Aquest és un exemple de com les recreacions de plats de Rondissoni a les seves classes, practicats i transmesos per les seves alumnes, han influït poderosament en la cultura culinària barcelonina. Tant a través dels receptaris escrits i recopilats per les seves alumnes (centenars) com de la transmissió oral en mercats i comerços d'alimentació. Tant en la tradició familiar de moltes llars com en els fogons de molts restauradors de prestigi que repregueren les receptes de les seves mares. Aquesta cuina, basada en la tradició però amb un toc de refinament i sofisticació és la que Néstor Lujan qualificava de cuina barcelonina, reivindicada, després, a partir dels anys vuitanta, com a tal.

Bibliografia

Agulló, F., (1933) *Llibre de la cuina catalana*. Barcelona: Llibreria Puig i Alfonso. Edició facsímil (1978). Barcelona: Alta Fulla.

Aixalà, E.; Gabancho, P.(1999) *La història amagada .El segle XX a través de les àvies*. Barcelona: Edicions La Campana.

Bàguena, N.(2007) *Cuinar i menjar a Barcelona 1850-1900*. Barcelona: CIM Edicions S.L.

Cortada,E.,i Macià, E. (1990-91) “Escola, ciència i la llar: la nova economia domèstica i la formació del professorat Ménager”, *Educació i Cultura*, revista mallorquina de pedagogia,8-9: 115-121.UIB.

Cunill de Bosch,J.(1923) *La cuyna catalana. Aplec de fórmules per a preparar tota mena de plats amb economia i facilitat, propi per a servir de guia a les mestresses de casa i a totes les cuineres en general*. Barcelona: Llibreria de Francesc Puig.

Doménech, I. (s.d.) *La manduca o un tesoro en platitos de gusto*. Barcelona : Sociedad General de Publicaciones.

Domènech I. (1980) *La teca*. Barcelona : Edicions març.

Llates,R.,Balagué, M.C.(1970) *Francesca Bonnemaison de Verdaguer i la seva obra*. Barcelona: Fundació Salvador Vives Casajuana.

- Llopart, D. (1979) *El rebost. Adobs, conserves, confitures i licors*. Barcelona: Alta Fulla.
- Luján, N. (1993) *Vint segles de cuina a Barcelona. De les ostres de Bàrcino als restaurants d'avui*. Barcelona: Folio.
- Marin, D. (2004) *Francesca Bonnemaison. Educadora de ciutadanes*. Barcelona: Institut d'Edicions de la Diputació de Barcelona.
- Martí, M. (1989) *El receptari del cal Filipinus (1910-1920)*. Cassà de la Selva: Ajuntament de Cassà de la Selva.
- Martí, C., (2008) *Història d'una cuinera. Memòries de Maria Badia*. Juneda: editorial fonoll
- Pla, J. (1980) *El que hem menjat*. Barcelona: Edicions Destino.
- Regàs, G. (1981) *La cuina de festa major i altres plats de la Lola de Foixà*. Barcelona: Editorial la Gaia Ciència
- Report documental*. (1920-1921) Barcelona: Institut de Cultura i Biblioteca popular de la Dona.
- Rondisoni, J. (1925) *Classes de Cuina popular. Curs de 1924-1925*. Barcelona: Institut de Cultura i Biblioteca Popular de la Dona.
- Rondisoni, J. (1926) *Classes de cuina. Curs 1925-1926*. Barcelona: Institut de Cultura i Biblioteca Popular de la Dona.
- Rondisoni, J. (1928) *Classes de cuina. Curs 1927-1928*. Barcelona: Institut de Cultura i Biblioteca Popular de la Dona.
- Rondisoni, J. (1948) *Golosinas. Pasteleria-Reposteria-Confiteria*. Barcelona: Bosch Editors.
- Rondisoni, J. (1967) *Culinaria. Mil recetas de cocina*. Barcelona: Bosch.
- Sabata, E. (1981) *La cuina de l'àvia*. (Edició a cura de Llorenç Torrado) Barcelona: Edicions de la Magrana.
- SSAA. (1851) *La cuynera catalana. Reglas útiles, fáciles, seguras y económicas per cuynar bé*. Barcelona: Imprenta vídua Torres. Edició facsímil (1980) Barcelona: Alta Fulla.
- Vila, P. (1999) *Mossèn Tapiola i la cuina de Palafrugell*. Palafrugell: Ajuntament de Palafrugell.

UNA COCINA A LA BRASILEÑA

UMA COZINHA À BRASILEIRA.

Maria Eunice Maciel

Professora do Departamento e do Programa de
Pós-Graduação em Antropologia Social da
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, UFRGS, Brasil.

Muito mais que um ato biológico, a alimentação humana é um ato social e cultural. Mais do que um elemento da chamada “cultura material”, a alimentação implica em representações e imaginários, envolve escolhas, classificações, símbolos que organizam as diversas visões de mundo no tempo e no espaço. Vendo a alimentação humana enquanto um ato cultural, é possível pensá-la como um “sistema simbólico” no qual estão presentes códigos sociais que operam no estabelecimento de relações dos homens entre si e com a natureza.

Embora a alimentação seja um tema de estudo consolidado nas Ciências Sociais¹ foi, durante algum tempo, deixado de lado no Brasil. Porém, nos últimos anos, tem havido uma retomada da temática em diálogo com outras áreas, de uma forma transdisciplinar, multiplicando-se os estudos que abordam o assunto dos mais variados ângulos, da fome à gastronomia.

Como se trata de um domínio compartilhado onde já existe todo um *corpus* teórico construído na área da biologia e utilizado por profissionais da área da saúde², deve se ter um cuidado especial com o uso de certos conceitos e categorias,

¹ - Sobre o assunto ver Sidney Mintz., 2001.

² - Por outro lado, há problemas decorrentes de traduções que implicam em sentidos múltiplos. Por exemplo, a expressão e noção *le mangeur*, que tem uma importância particular nos estudos sobre a alimentação, categoria e personagem, traduzido literalmente para o português, seria o “comedor”,

Justamente por ser um tema onde a relação natureza e cultura se evidencia, encontra-se próximo ao biológico, à Nutrição no seu sentido mais restrito, ou seja, o processo que vai da ingestão de alimentos até sua absorção pelas células garantindo a sobrevivência, o sustento físico do indivíduo.

Já a Alimentação refere-se a um conjunto de substâncias que uma pessoa ou um grupo costuma ingerir implicando em produção e consumo, técnicas e formas de provisionamento, de transformação e de ingestão de alimentos. Desta forma, a alimentação vai além do biológico relacionando-se com o social e o cultural.

Ao tratar do assunto, Roberto da Matta estabelece uma distinção entre “comida” e a “alimento”, onde “comida não é apenas uma substância alimentar mas é também um modo, um estilo e um jeito de alimentar-se. E o jeito de comer define não só aquilo que é ingerido, como também aquele que o ingere” (Da Matta, 1986:56).

É a partir deste ponto de partida que é possível apreender a construção das chamadas “cozinhas” como formas culturalmente estabelecidas, codificadas e reconhecidas de alimentar-se. Uma cozinha faz parte de um *sistema alimentar*, ou seja, de um conjunto de elementos, produtos, técnicas, hábitos e comportamentos relativos à alimentação o qual inclui a chamada “culinária”, que refere-se às maneiras de fazer o alimento transformando-o em comida.

Mais do que técnicas, estas *maneiras* estão relacionadas aos significados atribuídos aos alimentos e ao *ato alimentar*, que vem a ser um *ato culinário*, de transformação³. Assim, a maneira de transformar a substância alimentar, de *fazer a comida*, a culinária própria a uma dada cozinha, implica em um determinado estilo de vida, produzindo uma mudança que é não só de estado mas de sentido.

perdendo o sentido original e adquirindo outros próprios da utilização da palavra “comida” na língua portuguesa no Brasil.

³ - Sobre o assunto, a partir de Lévi-Strauss vários autores trataram da questão entre eles Catherine Perlés (1979) que diferencia estes dois atos.

Para Claude Lévi-Strauss (1968:411), a cozinha é uma linguagem: “la cuisine d’une société est un langage dans lequel elle traduit inconsciemment sa structure, à moins que, sans le savoir davantage, elle ne se résigne à y dévoiler ses contradictions”.

Assim, pode-se pensar a cozinha (e a culinária) como um vetor de comunicação, um código complexo que permite compreender os mecanismos da sociedade a qual pertence, da qual emerge e a qual lhe dá sentido.

1. As cozinhas como marcadores

Tratando de cozinhas como identidades, a conhecida frase de Brillat -Savarin "Dize-me o que comes e te direi quem és" foi transformada em “dize-me o que comes e te direi de onde vens”. Indo mais longe, Sophie Bessis coloca : "Dize-me o que comes e te direi qual Deus adoras, sob qual latitude vives, de qual cultura nasceste e em qual grupo social te inclui. A leitura da cozinha é uma fabulosa viagem na consciência que as sociedades têm delas mesmas, na visão que elas tem de sua identidade" (Bessis, 1995:).

Assim, uma das mais importantes dimensões deste fenômeno é a que se refere à problemática das identidades sociais / culturais pois, no processo de construção, afirmação e reconstrução destas, a cozinha pode ser operada enquanto um forte referencial identitário, utilizado por um grupo como símbolo de uma identidade reivindicada para si.

A cozinha de um povo é criada em um processo histórico que articula um conjunto de elementos referenciados na tradição, no sentido de criar algo único - particular, singular e reconhecível. Entendendo a identidade social como um processo relacionado a um projeto coletivo que inclui uma constante reconstrução e não como algo dado e imutável, estas cozinhas estão sujeitas a constantes transformações, a uma contínua recriação. Assim, uma *cozinha* não pode ser reduzida a um inventário, um

repertório de ingredientes, convertida em fórmulas ou combinações de elementos cristalizados no tempo e no espaço.

As "viagens dos alimentos" (que, possivelmente, existem desde os primórdios da humanidade) tiveram, a partir das Grandes Navegações, um grande impulso. São bem conhecidos os exemplos e casos de produtos alimentares próprios ao continente americano e antes desconhecidos dos europeus (tais como o milho, a batata, a abóbora, o tomate e muitos outros) que foram introduzidos não apenas na Europa, mas em outros continentes, (bem como o movimento contrário) produzindo transformações significativas em sistemas alimentares já estabelecidos com tradições próprias.

A chamada Cozinha Mediterrânea não é concebida sem tomates e pimentões mas a origem destes é americana. O mesmo ocorreu com a incorporação do amendoim, milho e mandioca na África que de "exóticos" tornaram-se "nativos".

De uma forma muito simplificada, pode-se descrever, em linhas gerais, a construção de uma cozinha em um país colonizado a partir dos grandes deslocamentos populacionais e das trocas decorrentes deste processo. Ao se deslocarem, as populações levaram com elas todo um conjunto de práticas culturais alimentares. Para satisfazê-las, tinham em sua bagagem vários elementos, técnicas e ingredientes, mas também valores, preferências, prescrições e proibições. Nas novas terras, utilizando elementos locais criaram sistemas alimentares e cozinhas novas.

Mas o problema é mais complexo envolvendo conflitos e oposições. Para dar um exemplo, Jacques Goody (1989) se refere a dois movimentos: no primeiro, a cozinha do colonizador é adotada pela população local em detrimento das práticas tradicionais, ocasionando uma transformação radical em seus hábitos alimentares. No segundo, a cozinha do colonizador passa a ser apropriada por certas camadas sociais, que a utilizam como um meio de diferenciação social e de manutenção de uma dada hierarquia.

Com muita freqüência, a criação de uma cozinha é descrita como um somatório de elementos diversos. No Brasil, esta situação é particularmente notável sendo recorrente a idéia de que a “cozinha brasileira” é fruto de “influências”⁴ de diferentes grupos sociais (em geral indicados como “raças” e / ou “etnias”) os quais, harmonicamente, “contribuíram” para a sua formação. Esta é uma situação reveladora, especialmente no Brasil, um país que insiste em se definir e se representar pela “raça”.

Que diferentes povos foram importantes para formar o que hoje é o Brasil, não há a menor dúvida e esta afirmação é o ponto de partida e não o de chegada. Pensar em Brasil é pensar em diversidade, ou melhor, em diversidades de várias ordens tais como religiosa, étnica ou regionais, só para citar algumas. O problema está na maneira que ela é percebida e utilizada. Converter a participação dos povos fundadores e fundantes da nacionalidade em “influências” ou “contribuições”, em suma, “vestígios”, é uma ação redutora que ignora o processo histórico onde se deu esta participação, processo este que envolveu desigualdades, conflitos, discriminações e hierarquizações.

A aplicação desta idéia na “cozinha brasileira” leva a algumas situações interessantes como, por exemplo, identificarem o Vatapá como “o mais brasileiro dos pratos” pois nele estariam as contribuições das três raças formadoras da identidade nacional: a farinha de trigo dos portugueses no pão, o azeite de dendê dos africanos e o amendoim e a castanha de caju dos índios.

Esta situação leva a pensar que está sendo reeditado, na culinária, nosso mito de origem, que Roberto da Matta chamou de “fábula das três raças”, o “racismo à brasileira” e cujas palavras vale lembrar: “Que os três elementos sociais – branco, negro e indígena – tenham sido importantes entre nós é óbvio, constituindo-se sua afirmativa ou descoberta quase que numa banalidade empírica. É claro que foram! Mas há uma

⁴ - Obviamente, não se está referindo a sinais ou indícios, o que implicaria em outro tipo de leitura e de interpretação.

distância significativa entre a presença empírica dos elementos e seu uso como recursos ideológicos na construção da identidade social, como foi o caso brasileiro.” (DAMATTA, 1980,1984, p.62 e 63)

Ao absolutizar a diversidade (talvez até fosse possível dizer “essencializar a diversidade”), o que é tido como uma valorização dos elementos diferenciados (as chamadas “contribuições”) acaba sendo uma legitimação de uma dada ordem social, profundamente desigual e hierarquizada.

Essas considerações não implicam em subestimar a importância dos diferentes elementos formadores da sociedade e da cultura brasileira. O que se chama hoje de "cozinha brasileira" é o resultado de um processo histórico que traz em si elementos das mais diversas procedências que aqui foram modificados, mesclados e adaptados. Não é possível pensar em uma “cozinha brasileira” sem pensar em uma miscigenação porém, esta constatação não implica em fazer uma apologia desta, nem uma essencialização de uma situação que é dinâmica.

Dentro desta perspectiva, ao se afirmar que a cozinha brasileira é marcada pelos diferentes povos que viveram e vivem em seu território, reafirma-se o papel e a participação destes rompendo com uma visão de harmonia a qual implica no “mito” da democracia racial. Colocando o fenômeno dentro um quadro de desigualdades e conflitos, não dá para ignorar que o português branco colonizador foi instaurador da hierarquia, o negro foi trazido à força e o índio foi, em grande medida, dizimado. Não é possível, assim, colocar as “três raças” em um plano horizontal e se este é o país das hierarquias internalizadas, cabe verificar como isso se expressa.

É freqüente a afirmação de que “os negros (ou, os escravos) trouxeram ao Brasil...” tal e tal coisa, como se dentro dos navios negreiros fosse possível trazer uma bagagem. Câmara Cascudo é enfático:

“Trazidas como? O escravo não conduzia bagagem e sua alimentação era diariamente fornecida no navio e no mercado até ser vendido. (...) Trazia sementes? Seriam mastigadas durante a travessia interminável. Plantas? Sucumbiriam pela falta d’água. A documentação é longa e unânime sobre o estado precário de saúde em que desembarcavam no Brasil. Nus e seminus. Empurrados para os armazéns ou galpões de depósitos, como animais destinados ao sacrifício. Ali cozinhavam o reduzido mantimento que lhe davam. Sementes, plantas, raízes trazidas pelos escravos, é explicação merecedora de uma revisão no plano simples da lógica formal”. (Câmara Cascudo, 1983:867)

Se os africanos escravizados não levaram os elementos tradicionais que constituíam seus sistemas alimentares e suas cozinhas, o fato é que estes elementos foram introduzidos no Brasil e marcaram o sistema alimentar brasileiro. Porém, vieram através dos comerciantes, ou seja, fazendo parte do comércio atlântico Portugal - Brasil – África dentro do qual estava o tráfico de escravos.

Mas, se não é possível pensar em uma bagagem no sentido restrito, é possível pensar em uma bagagem cultural que contenha maneira(s) de viver e, conseqüentemente, de se alimentar com suas prescrições, proibições, técnicas, e, sobretudo, significados atribuídos ao que se come. Dentro de um processo de construção identitária, em que é necessário construir uma diferenciação, esta “bagagem” é acionada no sentido de estabelecer uma distinção⁵, o que ocorreu e ocorre no âmbito da cozinha.

A permanência de comidas africanas em terras brasileiras não deriva unicamente de uma persistência de certos hábitos alimentares, assim como as mudanças verificadas em suas receitas não decorrem apenas da falta dos ingredientes tradicionais. Ambas

5 - Manoela Carneiro da Cunha, analisando a problemática da etnicidade, usa a metáfora da bagagem dizendo: “Em suma, e com o perdão do trocadilho, existe uma bagagem cultural, mas ela deve ser sucinta: não se levam para a diáspora todos os seus pertences. Manda-se buscar o que é operativo para servir ao contraste.”(Carneiro da Cunha,1986:100,101)

podem ser entendidas como parte de uma dinâmica cultural que implica em uma constante recriação, com novas formas e novas significações, de sua maneira de viver. E, no caso dos escravos, de sobreviver em uma situação de extrema espoliação.

Uma recente polêmica envolvendo o acarajé mostra a complexidade deste processo e como podem se estabelecer distinções utilizando-se a comida..

O acarajé é um bolinho frito vendido nas ruas, em especial na cidade de Salvador, no estado brasileiro da Bahia, pelas chamadas “baianas de Acarajé”, mulheres usando o traje típico local com os adereços da religião afro-brasileira chamada Candomblé.

A origem do acarajé está ligada a estes cultos, muito fortes nesta região, fazendo parte dos rituais ligados a um dos orixás, Iansã, sendo uma das chamadas “comidas de Santo”. Dos locais de culto foi para as ruas e há mais de um século é vendido em diversos lugares da cidade fazendo parte da paisagem urbana e sendo reconhecido enquanto patrimônio local e nacional.

No entanto, no momento atual há uma grande expansão das igrejas evangélicas pentecostais em todo o Brasil e na Bahia em particular. Muitas das “baianas de acarajé “ trocaram os cultos afro-brasileiros tradicionais pelo cristianismo pentecostal e surgiu então o chamado “acarajé cristão” ou “bolinho de Jesus” em oposição ao acarajé tradicional ” ligado ao culto afro – brasileiros e visto pelos pastores evangélicos pentecostais como “coisa do Diabo”.

O discurso sobre as influências indígenas na cozinha brasileira segue o mesmo rumo de mostrar uma visão harmônica através da comida e da cozinha brasileira. No caso, trata-se de representações que operam com um “índio” idealizado, visto como algo pertencente ao passado (Oliveira, 1999) e percebido através de “vestígios” que indicariam sua presença em diversos aspectos da vida brasileira, entre eles a culinária.

Ao referir-se á uma “cozinha indígena” genérica, transforma-se os povos indígenas em um “índio genérico”, indiferenciado e atemporal. Neste processo, ele é “naturalizado”, ou seja, é visto como alguém de tal forma próximo da natureza que suas “contribuições” referem-se, sobretudo, às atividades extrativistas (o que a natureza “fornece”, a flora nativa), à pesca e à caça (sobretudo o que se pesca ou caça, a fauna nativa) e algumas técnicas. Dentre as chamadas “cozinhas regionais”, a do Norte do Brasil é tida como “a mais indígena”, no sentido de que teria uma relação muito direta com a floresta e os rios.

Mas é na mandioca, principal produto agrícola indígena, incorporado ao sistema alimentar brasileiro desde os primórdios da colonização, que a chamada “contribuição” do índio é mais percebida e citada. O caso da mandioca é significativo pois permite verificar a complexidade do quadro de construção de sistemas alimentares e de cozinhas singulares por sua origem e papel na conquista do território e no tráfico negreiro.

É provável que a mandioca tenha sido domesticada na Amazônia há quatro ou cinco mil anos passados (Ribeiro, 1987:34), devendo ser submetida a uma técnica extremamente complexa sem a qual, como no caso da mandioca brava, é impossível o seu consumo. Esta técnica essa incorporada pelos colonizadores e, utilizada até hoje com algumas mudanças, nas Casas de Farinha (Pinto, 2002).

É interessante assinalar que, contrariamente às representações do índio que enfocam sua proximidade com a natureza, ele seja lembrado, justamente, por um produto que exige uma técnica complexa envolvendo conhecimento, tempo e muito trabalho. No entanto, a maneira como é tratada a mandioca acaba reduzindo este aspecto.

Mais que qualquer outro alimento, a farinha de mandioca acompanhou a formação do povo brasileiro e do Brasil. Adotada pelos portugueses, era a "farinha de

guerra", que os acompanhou nas expedições que desbravaram o território do que viria a ser o Brasil. Nestas incursões, iam deixando roças de mandioca ao longo do caminho para que, ao retornarem, fosse possível realizar a colheita, garantindo, assim, a alimentação e o sustento da volta.

No final do século XVI, a mandioca é introduzida na África substituindo o inhame e assumindo uma particular importância no quadro das relações Brasil – África e no tráfico negreiro. L.F. de Alencastro (2000:94) assinala este aspecto: “Ao lado da batata-doce e do milho (...) a farinha de mandioca servia de sustento aos cativos, aos soldados e ao tráfico terrestre, fluvial e marítimo dos escravos da conquista.”

Ainda hoje a farinha de mandioca tem uma presença marcante no sistema alimentar brasileiro onde sua presença é tão generalizada e tão corriqueira que muitas vezes passa despercebida. Em alguns lugares, a palavra “farinheira” (recipiente para conter a farinha) serve para indicar alguém que procura ser visto, estando em todos os lugares (as farinheiras estavam e estão em todas as mesas), próximo ao que é chamado, hoje, “arroz-de-festa”.

Muito mais do que uma das plantas nativas da América adotadas pelos europeus que aqui chegavam, como muitas outras, a mandioca foi a base alimentar que permitiu a constituição do que viria a ser o Brasil e que, ainda hoje, está presente na mesa do brasileiro de norte a sul, perpassando as mais diversas clivagens sociais tais como classe ou etnia. Constituindo-se em elemento fundamental na cozinha brasileira, é indispensável tanto no acompanhamento da cotidiana dupla feijão com arroz, quanto no “prato nacional”, a feijoada.

2. Arroz e feijão no cotidiano, feijoada nos dias festivos.

No Brasil, ultrapassando as diferenciações regionais, de classe social ou de origem étnica, há uma combinação alimentar que marca o cotidiano constituindo-se na comida básica do brasileiro: o “feijão-com-arroz”.

Essa combinação pode variar mas, em geral, o prato da principal refeição do brasileiro constitui-se em feijão, arroz, carne (porco, gado, ave ou peixe) e salada. Mesmo quando é servido um “prato principal”, o arroz e feijão são, freqüentemente, servidos como acompanhamentos, sendo, dessa forma, quase que obrigatórios em pelo menos uma das refeições do dia.

O feijão é conhecido em alguns lugares como "carne de pobre", pelo fato de ser alimento rico em proteínas, carboidratos complexos, vitaminas, minerais e fibras. Sua combinação com o arroz é tida com “saudável” dentro dos critérios de saúde atuais, sendo uma importante fonte protéica, talvez a principal fonte de proteínas de grande parte da população brasileira.

Embora alguns enfatizem a origem americana dos feijões, não há consenso sobre o assunto. Quando os europeus chegaram ao Brasil, já havia algumas espécies conhecidas pelos indígenas do litoral (Ribeiro, 1987) mas que não eram aproveitadas de maneira significativa em seu sistema alimentar. Foi com a chegada dos portugueses e a introdução de novas variedades que os feijões adquiriram a importância que hoje possuem na alimentação brasileira.

Historicamente, os feijões (ou favas), eram consumidos de maneira significativa pelos europeus, em geral o *faséolo*, o feijão antigo e medieval europeu, substituído por outras espécies após as grandes navegações (Flandrin, 1998; 541).

Além de fazerem parte da alimentação dos europeus, os feijões estavam presentes, e com intensidade, na África, em geral do gênero *Vigna*, como o feijão – frade. No Brasil, predominou o gênero *Phaseolus*, de fácil cultivo, sendo produzido de norte ao sul, embora havendo preferências regionais quanto à tipo, carioca, branco, vermelho, preto e outros.

Segundo Câmara Cascudo (1983, p.497), no século XVII, o binômio feijão-com-farinha era a base do sistema alimentar brasileiro. A alimentação dos escravos era, fundamentalmente, constituída por feijão misturado com farinha de mandioca ou milho. Eventualmente poderia, conforme as condições dos senhores, ser suplementada com carne seca, toucinho, banana, canjica ou laranja. (Rugendas, Debret, Seidler *apud* Câmara Cascudo, 1983: 225, 228).

Além de ser comida dos escravos, o feijão era, também, comida dos soldados. Ainda segundo Câmara Cascudo (1983:496), chamar a refeição de “bóia” vem do seu consumo pelo exército, que usava grãos que, colocados na água, ficavam boiando.

No século XIX, o feijão estava afirmado como comida básica do brasileiro, conforme relato de Carl Seidler:

“O feijão, sobretudo o preto, é o prato nacional e predileto dos brasileiros; figura nas mais distintas mesas, acompanhado de um pedaço de carne de rês seca ao sol e de toucinho a vontade. Não há refeição sem feijão, só o feijão mata a fome. É nutritivo e sadio, mas só depois de longamente acostumado sabe ao paladar europeu, pois o gosto é áspero, desagradável”. (Seidler *apud* Câmara Cascudo, 1983:500)

Se, em um primeiro momento o feijão foi acompanhado por farinhas, em especial a de mandioca, a partir do século XVIII, quando a produção de arroz fica consolidada, a farinha é deslocada mas, no entanto, não se ausenta. De fato a farinha de mandioca é, ainda hoje, em algumas regiões, o segundo elemento do binômio e mesmo

onde o arroz se impôs, ela permaneceu como um terceiro elemento, dando ligadura aos dois.

Embora haja registros da existência de algumas espécies de arroz no período pré-colonial, tratava-se de um tipo de arroz selvagem, coletado pelos índios Tupis que não lhe davam muita importância (Ribeiro, 1978) sendo que sua coleta era e é muito difícil.

A introdução do cultivo do arroz deu-se em um primeiro momento no norte do país, no Pará, Pernambuco e, principalmente, no Maranhão. Posteriormente, expandiu-se para o restante do país até o Rio Grande do Sul. Câmara Cascudo não lhe dá muita importância, “popular, mas não indispensável, no Brasil. Não pode competir com a farinha de mandioca ou com o milho”. (Câmara Cascudo 1983:510)

Por volta de 1808, D. João IV incluiu o arroz na alimentação dos soldados (Câmara Cascudo, 1983:517). Não há como saber se é daí que o binômio arroz com feijão fica estabelecido, mas no século XX, não há como negar que está presente tanto no cotidiano do brasileiro como também em pratos tidos como “tipicamente sertanejos” (interioranos, da zona rural) tal como o Baião-de-Dois (arroz misturado com grãos de feijão, sem o caldo), prato típico do Ceará, no nordeste ou “tipicamente gaúchos” como o Arroz de Carreiro (arroz misturado com pedaços de carne seca), prato típico do sul do Brasil há milhares de quilômetros de distância.

Como já colocado, a dupla feijão com arroz cozidos em separado e colocados lado a lado no prato, é a comida de base, diária de todo brasileiro. Tão freqüente, que é mesmo sinônimo de cotidiano ou de algo comum, diário e repetitivo.

A feijoada, o mais conhecido dos chamados “pratos nacionais”, tem como base a comida do cotidiano. Mas, neste caso, a dupla feijão-com-arroz acompanhada por farinha de mandioca sofre uma transformação, não tanto no conjunto dos ingredientes

mas, sobretudo, em seu significado, tornando-se em um prato emblemático – possuidor de um sentido unificador e marcador de identidade – ou “típico”.

Cantada por poetas, entre eles Vinicius de Moraes e Chico Buarque. Oferecida ao estrangeiro quando se quer apresentar a cozinha brasileira, indispensável nos cardápios dos restaurantes de cozinha brasileira no exterior, pode-se afirmar que é ela o principal prato identitário nacional.

Há uma diferença entre a feijoada comum, com alguns poucos ingredientes (em geral feijão com lingüiça e/ou tocinho e/ou carne seca) servida no cotidiano das residências e restaurantes e a “feijoada completa”. Esta implica em feijão preto, cozido com várias carnes – carne seca, pé, orelha, rabo, pele de porco, toucinho, lingüiça e paio – servida com arroz branco e farinha de mandioca tendo como acompanhamentos couve, laranjas e molho de pimenta.

Mas, não são apenas os ingredientes (seja na quantidade seja na qualidade), que fazem a diferença. Ela está situada no significado atribuído ao prato. Embora possa ter surgido de uma transformação da dupla cotidiana (o que é mais provável), uma feijoada (e, em especial, uma “completa”) não é apenas um feijão-com-arroz incrementado. Ela é *Feijoada*, um prato especial, que exige muito tempo para fazer e para digerir, ficando, em geral, reservada às ocasiões especiais e implicando em comensalidade.

Hoje, há uma polêmica acerca das origens da feijoada, contestando a idéia mais conhecida que situa seu surgimento nas senzalas. Segundo esta versão, ao carnearem um porco, os senhores reservariam para a Casa Grande (residência dos senhores) aquelas partes consideradas mais “nobres” (como o pernil e o lombo) e enviariam à senzala aquelas desprezadas (tais como patas, pele, orelha e rabo). Lá, estas partes teriam sido misturadas ao feijão dando origem à feijoada.

Esta versão é tida como fantasiosa. Para alguns, a matriz da feijoada estaria nos cozidos de feijão que já existiam em Portugal, enquanto para outros ela estaria relacionada com os vários cozidos de feijões entre eles o *cassoulet* francês. Argumenta-se também que era hábito português comer estas partes ditas “menos nobres” do porco e que, portanto, os senhores não as cederiam aos escravos, que se alimentariam basicamente de feijão e farinha. Outros ainda a veriam como criação brasileira mas da zona urbana do Rio de Janeiro.

Uma das mais antigas referências à feijoada, é a de Louis Couty, médico francês vindo ao Brasil a chamado do Imperador Pedro II. Durante sua estada, percorreu várias províncias, particularmente interessado em pesquisar recursos alimentares. No Rio Grande do Sul, interessou-se pela “carne-seca”, o charque gaúcho, na época o principal produto de exportação da província. É a partir da utilização desta carne que ele cita a feijoada:

“A verdade, por mais estranha que pareça é que a “carne seca” é, sobretudo, utilizada pelo consumidor rico. O camponês, “caboclo”, “caipira” e o escravo liberto são pobres demais ou por demais preguiçosos para consumir uma alimentação tão cara. Esta “carne seca” será comprada pelo produtor de açúcar e de café, que encontra, para seus escravos, um alimento caro, mas nutritivo, facilmente conservável e transportável; e ela será comprada, também e em maior quantidade, talvez, pelos habitantes das cidades, trabalhadores, artesãos, comerciantes. Assim, a cidade do Rio de Janeiro é um dos mercados de “carne seca” mais importantes; e quase toda essa carne é aí utilizada pela população livre; ela servirá de base para a alimentação do artesão mas será consumida, muitas vezes também, diversas vezes por semana, em outras mesas e nas melhores. Vamos ver, porém, que a comida nacional brasileira, a feijoada, tem por base a carne dessecada. (...) Os preconceitos, porém, criados em grande parte pelos europeus são tais, que muitas pessoas negarão toda qualidade a uma alimentação da qual elas fazem uso com bastante freqüência; e é em todos os casos bastante raro que se sirva mesmo uma feijoada a um convidado! E, entretanto, essa

feijoada é certamente superior a muitos pratos insuficientemente imitados da cozinha européia.” (County, 1881,2000:36)

Mais adiante, County refere-se ao feijão preto como acompanhamento da carne seca e ao uso da pimenta, sem citar a carne de porco: “Acontece, então, que em lugar de temperar simplesmente ou mesmo grelhar, complica-se a mistura com molhos temperados, picantes; é assim que é preparada, tendo por base feijões e “carne seca” a feijoada, de que falei acima.” (County, 1881, 2000:38).

Qualquer que tenha sido sua origem, o fato é que a feijoada ficou estabelecida como o “prato nacional”, o mais identitário de todos, tanto porque existiria em todo o país quanto por ser o que melhor representaria, no plano da comida, a nacionalidade.

Mas a polêmica sobre a feijoada interessa não no que possa trazer acerca de suas origens mas, sobretudo, por existir, ou seja, pela disputa que pode ser pensada como uma luta simbólica.

Se a versão do surgimento nas senzalas é um “mito”, vale lembrar que o mito fala. Assim, a existência desta narrativa implica nas representações acerca das relações de classe e raça no Brasil⁶. O mesmo vale para as versões que a negam. Embora algumas destas possam simplesmente indicar uma busca pela origem de certos traços culturais (algumas efetuadas sob uma ótica difusionista), uma em especial chama a atenção, a que recusa uma origem escrava, mas aceita a possibilidade de ser francesa... Mostra muito mais sobre a sociedade brasileira e o “racismo à brasileira” do que sobre as origens do prato.

Para finalizar, cabe lembrar um caso que mostra a dinâmica deste processo aqui enfocado, o caso dos escravos libertos, africanos e crioulos (nascidos no Brasil) que retornaram à África instalando-se na costa ocidental ainda no século XIX. No Daomé,

⁶ - Sobre este assunto em particular, ver Peter Fry, 1982 e 2001.

em função destes “retornados” encontram-se, hoje, algumas “especialidades culinárias” entre as quais o “Cusidou”(derivada da palavra portuguesa Cozido), o “Doossi” (derivada de doce) e a “Fechuada”(derivada de feijoada) (Sanvi, 1977:119,123). A forma desta última não é tão importante (só para constar, trata-se de um cozido de feijão branco com carne e molho de tomate) quanto seu significado: distinguir, juntamente com outros marcadores tais como a religião, o grupo dos descendentes de brasileiros dos demais.

Manuela Carneiro da Cunha, em seu estudo sobre este grupo na Nigéria cita o fato das brasileiras terem ficado conhecidas em Lagos por venderem determinados pratos tais como mingau, mungunzá e pirão de caranguejo os quais eram considerados, na Bahia, como africanos, e em Lagos como brasileiros (Carneiro da Cunha 1985:146). Trata-se da construção de identidades transformando diferenças em sinais diacríticos e evidenciando seu aspecto situacional e relacional e tornando-se marcadores sociais de diferenças.

A perspectiva que privilegia a “raça” ou “etnia” na formação de uma *cozinha* é uma das formas de pensar e representar uma identidade, perspectiva esta que é particularmente importante no Brasil. Uma outra, é a que privilegia um recorte regional a qual, devido às proporções do país, também tem sua importância⁷.

A alimentação organizada enquanto uma cozinha, torna-se um símbolo de uma identidade, atribuída e reivindicada através da qual os homens podem se orientar e se distinguir. Mais do que hábitos e comportamentos alimentares, as cozinhas implicam em formas de perceber e expressar um determinado "modo" ou "estilo" de vida que se quer particular a um determinado grupo. Assim além da afirmação “bom para comer e

⁷ - É interessante notar que, enquanto a que fala de “raça” acentua uma idéia de “mistura”, ou seja, uma cozinha resultante de uma miscigenação, a que fala de regiões, acentua uma idéia de “mosaico”. Esta análise extrapola os limites propostos para este trabalho. Sobre a “tipificação” regional, ver Maciel, 1995.

bom para pensar”, lembro que o que é colocado no prato, mais do que alimentar o corpo, alimenta uma certa forma de viver.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- Alencastro, Luiz Felipe de. (2000) *O Trato dos Viventes*. São Paulo, Companhia das Letras.
- Alves Filho, Ivan & Di Giovanni, Roberto. (2000). *Cozinha Brasileira (com recheio de História)*. Rio de Janeiro, Revan.
- Bessis, Sophie. (2000) “Avant-Propos.” *Autrement- Mille et une Bouches - cuisines et identités culturelles série mutations / mangeurs - n° 154 - mars 1995*.
- Bollafi, Gabriel. *A Saga da Comida*. São Paulo, Record.
- Câmara Cascudo, Luis da. (1983) *História da Alimentação no Brasil*. Volume I e II. elo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da USP.
- Carneiro da Cunha, Manuela (1985) *Negros Estrangeiros*. São Paulo, Brasiliense, 1985.
- Carneiro da Cunha, Manuela. (1986) *Antropologia do Brasil*. São Paulo, Brasiliense, 1986.
- Couty, Louis. (1881 / 2000) “Alimentação no Brasil e nos países vizinhos” in: *Viajantes e cronistas na região dos gaúchos*. Elomar Tambara (org.) Pelotas, Seiva Publicações.. Originalmente publicada na *Revue d'Hygiène et de Police Sanitaire*, Paris, Tome III.
- Da Matta, Roberto. (1987) “Sobre o simbolismo da comida no Brasil.” *Correio da Unesco* julho, ano 15, n° 7.
- Da Matta, Roberto. (1986) *O que faz o Brasil, Brasil?*, Rio de Janeiro, Rocco, 1986
- Da Matta, Roberto. (1984) *Relativizando, uma introdução à Antropologia Social*. Petrópolis, Vozes, 1984.
- Fernandes, Caloca. *Viagem Gastronômica através do Brasil*. 5ª edição, São Paulo, Estudio Sonia Robatto, 2003.
- Fisberg, Mauro & Weeba, Jamal & Cazzolino, Silvia M.F. *Um, Dois, Feijão com Arroz*. Atheneu, 2002.
- Fischler, Claude. “Présentation” . *Communications* n° 31, Paris, 1979.
- Fischler. *L'Homnivore*. Paris, Poches Odile Jacob, 2001.

- Flandrin, Jean - Louis. "Le lent cheminement de l'innovation alimentaire. *Autrement - Nourritures*, série Mutations, n° 108, septembre 1989.
- Fry, Peter. *Para Inglês Ver*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1982.
- Fry, Peter. "Feijoada e *Soul Food* 25 anos depois" in: *Fazendo antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro, DP&A, 2001.
- Gonçalves, José Reginaldo Santos. A fome e o paladar: uma perspectiva antropológica in: *Seminário Alimentação e Cultura*. Rio de Janeiro, CNFCP / FUNARTE, Ministério da Cultura, 2002.
- Goody, Jacques. "Identité culturelle et cuisine internationale", *Autrement - Nourritures*, série Mutations, n° 108, septembre 1989.
- Lévi-Strauss, Claude. *L'Origine des manières de table*. Paris, Plon, 1968.
- Lévi-Strauss, Claude "Le Triangle culinaire", *L'Arc*, 1965.
- Lima, Vivaldo da Costa. As Dietas africanas no sistema alimentar brasileiro in: *Faces da Tradição Afro-Brasileira*. Carlos Caroso e Jéferson Bacelar (org.) Salvador, Pallas / CEAO / CNPq, 1999.
- Lody , Raul. "No tabuleiro da baiana tem...pelo reconhecimento do acarajé como patrimônio cultural brasileiro" in: *Seminário Alimentação e Cultura*. Rio de Janeiro, CNFCP / FUNARTE, Ministério da Cultura, 2002
- Maciel, Maria Eunice. "Cultura e alimentação ou o que tem a ver os macaquinhos de koshima com Brillat- Savarin?" *Horizontes Antropológicos* n° 16, PPGAS / UFRGS, 2002.
- Maciel, Maria Eunice. "Churrasco à gaúcha". *Horizontes Antropológicos* n° 4, PPGAS / UFRGS, 1996.
- Maciel, Maria Eunice. "Os Tipos Característicos. Região e Estereótipos Regionais". *Humanas*, Porto Alegre, v.18, n° 1/2, p. 171 - 191, jan / dez, 1995.
- Maciel, Maria Eunice. "A Culinária e a Tradição" in: *Seminário Alimentação e Cultura*. Rio de Janeiro, CNFCP / FUNARTE, Ministério da Cultura, 2002
- Mintz, Sidney. "Comida e Antropologia: uma breve revisão."- *RBCS*, volume 16, numero 47, outubro 2001.
- Moraes, Vinícius. "Feijoada à minha moda" in: *Antologia da Alimentação no Brasil*. Luis da Câmara Cascudo (org.) Rio de Janeiro, Livros Técnicos e Científicos, (1974) 1977.
- Oliveira, João Pacheco de. *Ensaio de Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ, 1999.

- Perlès, Catherine. “Les origines de la cuisine, l’acte alimentaire dans l’histoire de l’homme”. *Communications*, EHESS, n° 31, 1979.
- Pinto, Maria Dina Nogueira. “Mandioca e Farinha, subsistência e tradição cultural” in: *Seminário Alimentação e Cultura*. Rio de Janeiro, CNFCP / FUNARTE, Ministério da Cultura, 2002.
- Ribeiro, Berta. *O índio na cultura brasileira*. Rio de Janeiro, Revan, 1987.
- Sanvi, Anne – Marie. *Les metis et les bresiliens dans la colonie du Dahomey (1890 – 1920)*. Memoire de maitrise d’histoire sous la direction de Emmanuel August Karl. Université Nationale du Benin, Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines, année academique 1976 – 1977.
- Teixeira, Cid. *Bahias*, 1992, Secretaria de Cultura da Bahia
- Revista Claudia Cozinha, edição especial *Cozinha Brasileira*, Abril Cultural, 2002.

Resumo:

Este trabalho se propõe a abordar algumas questões relativas à alimentação e à construção do que é chamado de “cozinha brasileira”, enquanto uma expressão de identidade cultural. Procura, a partir de uma interpretação crítica, observar como, na alimentação, a diversidade étnica é utilizada no processo de construção de uma dada identidade. Procura também verificar a articulação de elementos do cotidiano na criação de pratos emblemáticos que expressariam esta identidade.

Palavras - chave: Cultura, Alimentação, Identidade.

Abstract:

Food and the construction of that which is called the "Brazilian cuisine," as an expression of a cultural identity, are analyzed in this paper. From a critical point of view, we observe the process by which the ethnical diversity is used in the construction of a given identity. Also verified is the relationship between everyday ingredients in the construction of emblematic dishes that would express this identity.

Key words: Culture, Food, Identity.

HAMBRIENTOS Y SACIADOS.

RETÓRICAS Y CORPORALIDADES DE AYER Y DE HOY

Lorenzo Mariano Juárez (Universidad de Castilla La Mancha,
lorenmariano@gmail.com)

Julián López García (Universidad Nacional de Educación a Distancia,
julogarcia@gmail.com)

1. EL HAMBRE. UN ASUNTO INSTINTIVO QUE DEVORA LA CULTURA.

En un reciente informe de la ONU (2014) que alertaba sobre crímenes contra la Humanidad en Corea¹ se recogían las narraciones y experiencias de personas que habían sufrido los rigores de los particulares *Gulag* de este país. Entre ellos se encontraba el testimonio de Shin Dong-hyuk, quién a la edad de 13 años delató el intento de fuga de su madre a cambio de un plato de arroz, una ración completa de arroz para llenar el estómago. Los relatos de la vida cotidiana en estos campos están marcados por la presencia atroz y cotidiana del hambre, imposible de vencer con la escasa ración de 400 gramos de maíz. Si el guardia le daba permiso, llegaba a comer ratones vivos. Otro de los relatos explicaba que como medio de combatir la desnutrición, llegaba a comer “ratones, serpientes, ranas, gusanos o todo lo que se le pusiera por delante como forma de consumir proteínas” (2014:240). Shin conseguiría escapar de allí, y al recordar los motivos que le llevaron a adentrarse en una empresa tan arriesgada explicaba:

“I heard from this new inmate, that the people outside could eat the same food as the guards, freely. I could have been electrocuted, I could have been shot but I just wanted to have one day for which I could eat all the food that the people outside [the camp] ate.” (2014:234)

¹ Report of the detailed findings of the commission of inquiry on human rights in the Democratic People’s Republic of Korea* Consultado el 4 de marzo de 2014 <http://ep00.epimng.net/descargables/2014/02/17/aa178630bb877bb1243eb1492b14a485.pdf>

Podríamos enumerar centenares de ejemplos que vienen a consolidar una de las tesis clásicas en torno a los estudios sobre el hambre: se trata de una dramática experiencia, anclada en los límites de la biología, que se impone de manera instintiva por encima de las reglas culturales. Cuando el hambre aprieta, la llamada del estómago es imposible de resistir, arrastrando tras de sí tabúes y reglas alimentarias, relaciones de parentesco y cualquier institución cultural. Vender a una madre por un plato de arroz, aún siendo dramático, es un asunto comprensible: nada frena al hambre. En Antropología, la etnografía de Allan Holmberg (1950) entre los Siriono a principios de los 40 sentaría las bases de lo que se convertiría en un repetitivo argumento en la antropología de la alimentación: la presencia del hambre llevaba necesariamente al adelgazamiento o la pérdida cultural, argumento repetido en el célebre trabajo de Turnbull sobre los *ik* (1972). Allí donde pasaba el caballo del hambre, era imposible que crecieran los campos de cultura y se disolvían fácilmente los vínculos sociales.

El discurso occidental y contemporáneo del hambre enfatiza el carácter fisiológico, universal a través del discurso de la nutrición. El hambre no es otra cosa que el reflejo inmediato de la naturaleza. Pero, ¿acaso podía ser de otro modo? Es posible pensar en las categorías del hambre de la misma manera que pensó Morgan las categorías del parentesco (1987) o mucho tiempo después Byron Good las categorías médicas con su teoría empirista del lenguaje médico (1994). ¿Son de esta forma nuestras categorías para el hambre denotativas o clasificatorias? ¿Es ese lenguaje [discurso] una mera vinculación [del lenguaje] con el mundo natural? ¿Cómo se ubica esta posición frente a la tradición fenomenológica que sostiene que la experiencia es totalmente cultural - desde Whorf, Hallowel hasta Geertz-, perspectiva que goza de un elevado consenso en la Antropología?

2. EL HAMBRE. UNA HISTORIA CULTURAL DEL DISCURSO BIOLÓGICO Y UNIVERSAL.

La versión moderna –y occidental- de la experiencia del hambre ha escapado de manera exitosa a los enfoques culturalistas y constructivistas. Una versión narrada en términos de biología, calorías y macronutrientes. El hambre no es otra cosa que la falta de alimentos, el correlato evidente de estómagos que no tienen comida. Por supuesto, las valoraciones del hambre, sus causas o las acciones a emprender frente a su presencia

han variado en función de coordenadas históricas y culturales. La crítica sociológica y antropológica consiguió desplazar parte de los análisis de los cuerpos famélicos a los contextos sociales, económicos y políticos de producción de la aflicción, pero la experiencia de “aguantar el hambre” estaría cercenada por las fronteras de la naturaleza y las férreas visiones de un determinismo biológico expresado aquí a través de los balances y la retórica calórica (Mariano Juárez, 2013). Trayendo aquí una célebre sentencia de González de Turmo (2002:298) el hambre sería siempre “ese gusano feroz que roe las tripas” y los hambrientos serían siempre, en todo sitio y condición, gentes que se mueven en función de sus estómagos que gritan por comida.

Este “hambre” moderno tiene, no obstante, su propia historia cultural. Desde finales del siglo XIX, el relato del hambre estaba siendo apropiado por el entonces moderno discurso científico y técnico expresado en tablas y calorías (Rowntree, 1901; Hutchinson, 1900; Edkins, 2000), como ha desarrollado de forma pormenorizada el trabajo de Vernon (2011). La naciente ciencia de la nutrición sentaría las bases de una concepción de la pobreza y el hambre no ya en términos de salud y calidad de la dieta. El hambre se narraría desde entonces a través estómagos vacíos, de estómagos mal alimentados. En aquel tiempo de cambios, algunas voces críticas se empeñaban en rescatar las voces y sabores de los comensales, los aspectos sociales y culturales. Maud Pember Reeves se esforzaba por poner de relieve la realidad de los pobres frente a los principios del empirismo de la nutrición, alertando que una ama de casa no desconocía los principios de la nutrición, pero que debía afrontar la crianza de los seis hijos, el duro trabajo diario y los gustos del cabeza de familia, que seguramente rechazaría “de lleno la comida científica” (1979:174, Cit. En Vernon, 2011:107). Pero el discurso del valor nutritivo desterraría los sentidos sociales hasta que, muchas décadas después, fue reclamado por los antropólogos. Si durante la época eduardiana, las bases de la nutrición en el campo del hambre deambulaban aún de la mano de los trabajos sociológicos, cuando los postulados termodinámicos se vinieron abajo con el descubrimiento de las vitaminas, el hambre se convertiría en un asunto de laboratorio. Se había creado una ciencia racional del hambre y un conjunto universal de técnicas para identificarla y medirla (Vernon, 2011:103). McCollum anunciaría la llegada del “nuevo saber de la nutrición”, (1918) un relato del hambre desde entonces narrado en términos bioquímicos, un conocimiento producido entre probetas y gradillas.

A todo ello contribuyó que los esfuerzos destinados a la investigación biomédica en el campo de la alimentación y la carestía fueron considerados prioritarios en el periodo de entreguerras. Por ejemplo, el conocido como “experimento Minnesota” (Keys, 1950) cercenaría esa visión universal de la experiencia del hambre, narrada entonces en secuencias de acontecimientos invariables que sucedían en todos los cuerpos privados de alimentos. Con el paso hacia el laboratorio, el hambre se reducía a estómagos mal alimentados, y los alimentos a la mera suma de calorías y macronutrientes. A medida que el siglo XX avanzaba, el discurso biomédico era revestido de un aire sagrado de verdad revelada. Nada existía, si no era en él.

3. EL HAMBRE PLURAL Y LOS DIÁLOGOS ENTRE CUERPO Y COMIDA.

La versión moderna y racional del hambre vino a sustituir a una definición anterior donde el peso de los alimentos tenía un componente secundario. El hambre era un asunto moral, concretamente, la expresión de su ausencia. En palabras de Joseph Townsend, solo el hambre “puede estimularlos y animarlos [a los pobres] a trabajar” porque sólo el hambre enseñaba “decencia y civismo, obediencia y sumisión, a los más brutos, a los más tercos y a los más perversos” (1786:27). Recordemos aquí las tesis de Malthus, para quien el hambre –“el último y más horrible recurso de la naturaleza” no era otra cosa que un mal necesario, una forma de control de los moralmente débiles. El hambre como herramienta de la naturaleza en su empeño por equilibrar población y comida disponible. La definición moralista del hambre (Vernon 2011) adoptaba una versión alternativa: se trataba de estómagos –de cuerpos- no carentes de alimentos, sino especialmente faltos de moral².

Si hubo otro tiempo donde el relato calórico ocupaba una posición secundaria, también existen casos que ponen en entredicho la noción normativa contemporánea de que el

² El cambio de paradigma en la noción del hambre remite a la producción científica de la naciente ciencia de la nutrición, pero no sólo. De acuerdo con Vernon (2011), un tipo de reporterismo de finales de ese siglo hizo estallar la tesis *malthusiana*, y los hambrientos dejaron de ser considerados como haraganes, miserables y faltos de moral –el correlato del hambre en esta época- para merecer la atención humanitaria, la compasión y la ayuda. A esto último contribuyeron las imágenes provenientes del pionero uso de la imagen que acompañaba al relato de viaje de Merewether por la India entre 1896 y 1898. Para un mayor desarrollo de esta cuestión, además del trabajo de Vernon, véase Davis (2006) o Mariano Juárez y López García, (2013).

hambre es siempre un estómago sin falta de comida. Vamos a referirnos aquí de manera impresionista a varios ejemplos de una investigación en curso³, que nos llevan a la necesidad de plantear una definición que abarque las esferas individuales y biológicas, pero también las sociales, culturales y políticas.

3.1. LAS “FASTING GIRL” Y LOS ARTISTAS DEL HAMBRE. ESTÓMAGOS SIN COMIDA, PERO SACIADOS.

La segunda mitad del siglo XIX, justo cuando el hambre empezaba a desembarazarse de sus definiciones morales y antes de que se convirtiera en el arma política y el objeto científico de la naciente ciencia de la nutrición a principios del siglo siguiente, nos ha dejado la memoria de unos personajes que se convertirían en celebridades de la época a causa de una habilidad muy particular: se trataba de gente capaz de negar al estómago sus llamadas por comida. Y contra las tesis clásicas desde Holmberg y Turnbull, en la medida que los ayunos se prolongaban y los cuerpos menguaban, la cultura –erigida alrededor del hambre como espectáculo- se acrecentaba. Se trata de los conocidos como “hunger artists” y muy relacionados con ellos, las denominadas “fasting girl”.

El término de “fasting girl” (Hammond 1879; Stacey, 2003; Anderson, 2010; Vandereycken, 1996) se empleó en la época victoriana para denominar a ciertas jóvenes que practicaron ayunos prolongados en el tiempo sin que hubiera certezas de las etiologías ni las intenciones de los ayunos (Brumberg, 2000). Algunos de los nombres de estas mujeres se hicieron tristemente famosos. Por ejemplo, Sarah Jacob, “*the welsh fasting girl*”, (Busby, 2004, Ellman, 1993) quien comenzó un ayuno en a la edad de diez años, y que no comería nada hasta su muerte dos años después, en 1869. A medida que su estómago se cerraba, su casa se convertía en un espectáculo donde se acogían las visitas que acudían a conocer a la niña, llevando regalos o dinero. La consecuencia fue un boom económico en su pequeño pueblo a través de esa espectacularización del hambre. La gente acudía a la casa seducida por los relatos de quién había vencido al hambre, una muchacha de la que se decía no había probado bocado ni bebido trago alguno desde ese tiempo: simplemente se alimentaba del aire⁴. Molly Fancher fue otra

³ “El hambre plural. Definiciones y etnografías desde la Cultura”. Julián López García y Lorenzo Mariano Juárez, Uned-Uclm.

⁴ La muchacha moriría mientras algunas enfermeras corroboraban la verdad de sus afirmaciones, lo que dio origen a un complejo juicio contra los padres que fueron acusados de

de esas mujeres que acapararon fama. Conocida como el “Brooklyn enigma”, su experiencia de una cotidianidad sin alimentos desde los 14 años se publicaron como un “remarkable case” en el *Brookling Daily Eagle* en 1866, Molly Fancher ligaba su capacidad con esa idea de estar en conexión con fuerzas espirituales que eran más que la materia (Stacey 2002, Anderson, 2010). Durante meses, apenas se alimentaba con unas pequeñas cucharadas de leche y durante otros 12 años sin nada en absoluto “(Stacy, 2002). Sus alimentos eran de otra naturaleza. Recordemos que la noción de *Anorexia mirabilis*, de una tradición anterior, estaba basada en la independencia del espíritu *from the flesh* que se hace posible por la existencia de un milagro: la idea de “alimentarse con dios”, otro tipo de alimentación. Estómagos vacíos que se alimentaban con la divinidad. Aunque en algunos casos es difícil separar estas categorías, junto a las “fasting girl”, el último tercio del siglo XIX fue el momento álgido de otras prácticas que ponían en valor los cuerpos con estómagos cerrados, aquí recreando toda una industria del espectáculo y una verdadera economía cultural del hambre. Se trataba de los artistas del hambre. El arte de los ayunadores –siempre bajo las sospechas de fraude- está documentado desde el siglo XVII e incluso casos de ayunos prolongados algunos siglos antes, pero fue pocas décadas antes de entrar en el siglo XXI que estos personajes poblaron los imaginarios y las localidades de media Europa. La dinámica era sencilla: durante un tiempo, estos artistas se mostraban a un público expectante por ver los rigores del hambre, el asombro producido por hombres –también mujeres - que aguantaban semanas y semanas sin probar comida o incluso bebida. Aunque los ayunos habían sido más propios de las mujeres al menos desde el siglo XIII, esta práctica se masculiniza a partir de la década de 1880. De manera usual, los artistas del hambre o “Fasting Wonders” eran hombres que aparecían tumbados en lechos, señalando el paso del tiempo y los estragos del hambre en sus cuerpos. A través de estas prácticas, el hambre se convierte en espectáculo y se inserta en los emergentes mercados del ocio. En palabras de Gooldin (2003), “They were a popular medium of entertainment, performing an emaciated body in the carnivalesque context of European amusement culture”. Ante las reiteradas sospechas de fraude, eran vigilados, en ocasiones por médicos o personal sanitario que corroboraban la veracidad del ayuno.

homicidio. A pesar que su defensa insistió en el supuesto milagro de carácter religioso que le hacía rehuir de la comida, fueron finalmente condenados (Ireland, 2012).

Resumiendo la idea, se trata de cuerpos sin comida que, lejos de sentirse hambrientos, se definían como saciados. Cuerpos que parecían necesitar menos comida, o que su comida era de otra naturaleza.

3.2. LAS SUFRAGISTAS. ESTÓMAGOS CON COMIDA, PERO “HAMBRIENTOS”.

En 1909, las sufragistas británicas emplearían la huelga de hambre en protesta por su exclusión de la ciudadanía. Ciertamente, se habían producido huelgas de hambre con anterioridad, en lugares como Rusia o Irlanda, pero las huelgas de las sufragistas van a suponer una forma renovada (Lennon, 2009) que conjugaba la presión de los medios de comunicación de acuerdo a cambiar la realidad política. Para muchos, la decisión de Wallace Dunlop de rehuir cualquier tipo de alimentación- “She announced that she would eat no food until this right was conceded” (Pankhurst, 1931) se considera la génesis del uso del hambre con fines políticos. Como ha recogido Annie Kenney (1924), “From that day, July 5th, 1909, the hunger-strike was the greatest weapon we possessed against the Government”. Desde nuestro argumento, inaugura también esa dialéctica entre cuerpos hambrientos – voluntariamente hambrientos- y cuerpos sociales y políticos saciados con la petición de sus demandas.

Entre los relatos de las experiencias de aquella lejanas huelgas se cuele el sufrimiento en formas diversas de medir el dolor, calendarios contando con los días sin comida o bebida o gráficas con la pérdida de peso (Crawford, 1999; Pankhurst, 1931), Pero destacan las experiencias y posicionamientos de estas mujeres frente a la respuesta que les dio el estado a través de la “alimentación forzada”. La primera que sufrió la autorización del ministro Herbert Gladstone a finales de septiembre de aquel año fue Mary Leigh. Aunque el estado intentó justificar la alimentación forzosa como un asunto de humanidad para con un grupo de mujeres histéricas, la retórica sufragista se construía alrededor del carácter disciplinario, la crueldad y sadismo de los funcionarios, colándose imágenes de celdas de castigo, grilletes o castigos corporales en un intento de criticar la “tortura” y el desdén institucional. En algún momento, la práctica de la “alimentación forzosa” se llegó a equiparar con la violación, una forma de ser dominada que incluía la introducción de tubos fállicos por la boca o la nariz (Vernon, 2011:83, Ellman, 1993). La resistencia ante la comida era la exhibición de la valía moral, hasta el

punto de que, como recordaría Mary Richardson sobre la segunda semana de una de sus huelgas de hambre, cuando no fue capaz de oponer resistencia a la “alimentación forzosa”, le pareció una suerte de muerte: “inability of mine to struggle. It seemed a moral death not to resist” (1953:171).

El carácter cultural del hambre y sus definiciones volvía aquí a exhibir su dramatismo: no era el cuerpo individual el que precisaba de “comida”, sino el político. Los alimentos que saciaban el hambre no se medían en términos calóricos ni venían en las bandejas que las funcionarias exhibían junto a otras formas de seducción, sino en prácticas –la resistencia y el valor de las mujeres- y capitales políticos y simbólicos –el voto-. En una carta publicada en *The Times*, el 10 de octubre de 1909, Marion, Lytton y Pethic-Lawrane advertían de los posibles desenlaces de estas huelgas, entre ellos el único que saciaría ese nuevo hambre que acababa de nacer: “the best and only wise alternative, to give the women the vote”. Cuerpos sin comida que se veían saciados y que al ceder a la comida se sentían “muertos”. Y en el paroxismo de la maleabilidad cultural, lo que unos llamaban “alimento”, otras lo denominaban “violación”.

Puede aún el lector discutir que se trata de etnografías de otro tiempo, y que la definición del hambre en el sentido biomédico es hoy indiscutible y suficiente. Y por eso traemos aquí dos ejemplos que suman a la discusión con materiales contemporáneos: la atención al hambre y la desnutrición en la última década en la región ch’orti’ del oriente de Guatemala y los diálogos sobre el hambre y la comida entre el discurso médico y las comunidades virtuales de Anas y Mías.

3.3 LA HAMBRUNA MAYA CH’ORTI’. IMPOSICIONES CULINARIAS EN CUERPOS SUBALTERNOS.

El discurso biomédico occidental del hambre –cuerpos sin comida- es puesto en cuestión en las definiciones indígenas ch’orti’ para las carestías alimentarias. A finales de agosto de 2001, los medios de comunicación de medio mundo alertaban sobre la crisis nutricional en este rincón de Guatemala: la gente se moría de hambre. Pero a pesar de las imágenes de cuerpos famélicos y los censos de muertes por inanición, los

indígenas se empeñaban en negar la presencia de lo que los medios llamaban “hambruna”⁵. Se lo habían inventado.

En otros lugares (López García, 2002, 2008, 2009; Mariano Juárez, 2009, 2011, 2013; Mariano Juárez y López García 2013) hemos desarrollado la idea de manera más pormenorizada. Las nociones indígenas de “hambre” y “desnutrición” se alejan de la construcción en torno a balances calóricos occidentales y guardan entre sí una relación no tan inmediata como en occidente. El hambre es siempre un padecimiento colectivo, inserto en narraciones y tiempos míticos donde no se da ninguna clase de maíz durante varios inviernos. Una visión fenomenológica de la experiencia del hambre para los ch’orti’ se inserta en discursos sobre la identidad indígena, la retórica culinaria sobre el maíz o los roles de género (Mariano Juárez, 2009; 2011). La irrupción de la desnutrición en la vida social indígena es vivida como un padecimiento “moderno”, como lo explicaba don Hipólito “desnutrición, palabra nueva para nosotros los ch’orti’”. O el intento de traducción que me avanzaba don Paulino: “Nosotros aquí decimos de al tiro, bien desnutrido que dicen ustedes por medio de estudio”. La “desnutrición”, como padecimiento moderno, se acopla a otras narraciones clásicas de etiologías de enfermedad que aquejan a los pequeños, donde la responsabilidad recae en acciones u omisiones de la madre, no sólo ligadas a la esfera de la cantidad de alimentos que le ofrecen, sino en la cualidad simbólica, la forma y el momento, y que incluye también acciones u omisiones en ámbitos como la concepción, el embarazo o el puerperio⁶.

En esencia, y a tenor de la etnografía del hambre en la región, es posible negar la presencia del hambre a pesar de las imágenes de esos cuerpos sin comida –si hay maíz en la casa no puede haber hambre-; es posible que haya hambre, habiendo comida – comida que llegó con la ayuda, pero alejada de la sensibilidad local- y puede haber desnutrición habiendo comida –porque la etiología se liga en una trama narrativa de falta de cuidado materno y no de carencia de alimentos.

No queremos dejar de pasar un comentario sobre el asunto de la comida. Nos hemos referido aquí de manera genérica a que el hambre es la falta de alimentos, pero esto debe ser revisado con algo más de detalle. Si el descubrimiento de las vitaminas abrió el campo de la nutrición a las propiedades cualitativas de la dieta y los nutrientes, es

⁵ Para un mayor desarrollo, véase López García (2008), Nufio (2008), Arriola (2008) o Mariano Juárez (2009, 2011).

⁶ A modo de ejemplo, una posible causa de desnutrición es “recibir al esposo bolo” -tener relaciones con él estando ebrio- o dar de mamar cuando la madre está “caliente” –dentro de las categorías locales en la dicotomía frío-calor-..

justo recordar aquí el componente simbólico de los mismos, tal y como los antropólogos interesados en estas cuestiones han subrayado durante décadas. Un componente que juega un papel central en las definiciones del hambre, al menos entre los ch'orti'. Así, derivado de ese imperativo biologicista, se ha asumido de manera inequívoca que los hambrientos deben comer de todo, que cualquier cosa que biológicamente cumpla con los estándares nutritivos, va a servir para paliar el hambre. La imagen paradigmática de esto podrían ser los “paquetes solidarios”⁷ que se han empleado en la ayuda a las hambrunas en casi todo el siglo pasado. De manera rutinaria, los “donadores” han ofrecido ayuda en forma de comida agrupada en función de los gustos y disponibilidades de los que ofrecen, y no tanto de los gustos locales. Los hambrientos, insisto, deberían comer cualquier cosa, pues son incapaces de desoír las llamadas del estómago.

Sin embargo, los estómagos parecen llamar de manera particular. Tal y como un anciano ch'orti' me relató hace algunos años, la sensación de hambre no es otra cosa que “el estómago que pide sus tortillas”. Sin embargo, los centenares de iniciativas y proyectos de desarrollo que se han implementado en la región han prestado escasa atención a esta preferencia del gusto local, a los valores simbólicos asociados en la comida. La idea de que los indígenas pueden comer cualquier cosa se evidenció no sólo en los momentos críticos de “la hambruna”, cuando se llevó para que los indígenas comieran todo tipo de alimentos tuviesen o no emotividad cultural: desde sopas instantáneas hasta compuestos energéticos de laboratorio global, pasando por panes franceses o mermeladas. No sólo en esos momentos críticos sino en las ideaciones que están detrás de los proyectos alimentarios generados a partir de la hambruna para

⁷ Por ejemplo, la respuesta de Herbert Hoover a la petición de ayuda durante la hambruna rusa de los primeros años de la década de los 20 constituye un ejemplo de esta práctica. El diseño original de la ayuda pretendía ofrecer alimentación a más de un millón de niños, entregando pan, sémola de maíz, azúcar, cacao, maíz y leche. La ARA hizo llegar un total de 930.530 paquetes, que en su forma estándar y casualmente ajustados de acuerdo a la disponibilidad en origen, se componía de 49 libras de harina; arroz, 25 libras; té, de 3 libras; grasas, 10 libras; azúcar, 10 libras; leche conservada, 20 libras -para un peso total de 117 libras. El formato y el contenido se reprodujeron indistintamente para cualquier situación geográfica. Por ejemplo, contra el hambre de la Alemania de posguerra se envió el llamado “nuevo paquete para Alemania”, que contenía 4 libras de carne, 3 libras de mantequilla, un kg de harina, azúcar, leche entera en polvo, una libra de arroz, miel, mermeladas y pasas, 2 libras de café, una libra de chocolate, 4 huevos en polvo y jabón. Con estos ejemplos podemos entender muchos de los paquetes que se enviaron a lo largo del siglo XX a cualquier rincón de Asia, África y América: la lógica de la atención al hambre se decantaba por saciar los gustos y la disponibilidad de los donantes, y no tanto de los hambrientos.

conseguir seguridad o soberanía alimentaria, se demuestra esa falta de sensibilidad, esa sordera hacia la congruencia culinaria con la cultura ch'orti'.

En los últimos años hemos asistido a la implementación y fracaso de programas de cría de conejos impulsado por UNICEF, o de hortalizas bajo invernadero planeado por la FAO. Sobre el papel, los proyectos siempre son ideales, con un discurso autocomplaciente sobre las bondades teóricas de tal o cual iniciativa, como el proyecto de fortalecimiento de las economías familiares en varias comunidades mediante la crianza de pelibueyes⁸, “una opción que rinde sus frutos”, un animal que por sus características se adapta a condiciones secas y no necesita alimentación especial; la retórica siempre es igual para “vender” los beneficios de la innovación culinaria: “un pelibuey adulto puede generar cincuenta libras de carne, y la idea es que una parte sea consumida por las familias, y el resto lo vendan a otras comunidades o vendan la oveja en pie, para tener más ingresos familiares, y también se pueden aprovechar el cuero y el abono”. La introducción de los pelibueyes supone un grado de innovación que debe incorporarse en los esquemas locales, algo en ocasiones verdaderamente complejo. Los resultados pueden ser los mismos que los cosechados por granjas de conejos –animales en un principio teórico con la capacidad de reproducirse con facilidad y proporcionar carne a las empobrecidas economías indígenas-, las codornices o las gallinas ponedoras. En la evaluación de resultados habría que considerar los discursos sobre la escasa emotividad o el desagrado de la carne de conejo o de codornices, a pesar de las recetas que se incluyen en las capacitaciones, la falta de continuidad o multitud de factores que abocan a que las gallinas ponedoras se cocinen y acaben con la autosostenibilidad en una olla. Esta tendencia a la innovación se explicita también en programas de diversificación de cultivos como las últimas propuestas de “siembra de ejote francés y averja china”, que se plantea como “una esperanza para no padecer otra escasez de alimentos”⁹. En 2008 terminaron de implementarse en la región varios proyectos promovidos por Acción contra el Hambre para diversificar la ingesta alimentaria: un proyecto para hacer pan dulce “francés” en Lantiquín, un proyecto de conservas de verduras, varios proyectos que se integraban en la llamada “red de carnes” (pelibueyes, cabras, pollos de engorde y gallinas ponedoras), el proyecto de producción de colmenas y producción de miel integrado en *chortimiel*, el proyecto de producción de tilapias en el Zarzal Camotán o la producción milagrosa de noni o de piñas... Sólo 5 años después

⁸ En <http://www.prensalibre.com/pl/2006/mayo/03/140687.html>

⁹ En <http://www.prensalibre.com/pl/2007/diciembre/20/191011.html>

la mayoría de estos proyectos, como otros orientados por otras instituciones, son ruinas (López García, et. al, 2011). Son todos proyectos micro que están orientados hacia un mercado local y por tanto precisarían un radical cambio en los gustos culinarios que no se ha producido, por mucho empeño foráneo que haya habido. Tal y como he defendido en otro lugar (Mariano Juárez, 2013-b), los diálogos del desarrollo han negado las voces y gustos locales, la forma cultural de construir el hambre y la desnutrición, y en esa incapacidad para dialogar con lo que se asume universal han cosechado un amplio fracaso y un desencanto con la cooperación en la región.

El lector pudiera aún argumentar que si bien la etnografía de la región ch'orti' es un asunto contemporáneo, no deja de ser algo exótico y distante, un "asunto de indígenas". Como contrapeso, vamos a referirnos a las experiencias y narraciones de un grupo de adolescentes agrupadas en comunidades¹⁰ bajo la denominación de "ana & mia" y los relatos de una comunidad virtual agrupada bajo el epíteto de *fitnes*.

3.4 ESTÓMAGOS QUE APLAUDEN POR NO TENER COMIDA

Como habíamos reflexionado en otro lugar sobre las primeras (López García, 2012) la noción biomédica del hambre silencia y enmascara sentidos y significados del padecimiento, obstáculos para un diálogo y una comprensión efectivos. Al estudiar estas comunidades como partícipes de una cultura y no como unas enfermas optamos por un tipo de acercamiento que permite alumbrar sobre las lógicas de su mundo. Evidentemente se tratará de un relato de su existencia que nada tiene que ver con los relatos de las historias clínicas. Un relato particular frente al hegemónico de la biomedicina:

“Ana es un estilo de vida, una filosofía, una forma de ser, una ruta a la perfección, al ideal. Quienes lo ven como una enfermedad no saben nada acerca de esto, por eso quienes ingresen acá y tengan este punto de vista, o ingresan y aprenden o

¹⁰ Tal y como señala López García (2012), “Para un acercamiento antropológico podemos decir que el estilo de vida ana y mia se configura como una cultura: en los últimos tiempos se ha generalizado la ubicación geográfica virtual donde convergen anas y mias: “Anorexia Nation”. Se puede hablar de alguna suerte de constitución y contrato social exclusivo del grupo, de directrices místicas y de un corpus mítico y ritual simple pero reconocido, de bases de integración identitaria, de una estructura social, de una serie de conocimientos y usos tecnológicos aplicados al ordenador personal y al cuerpo propio... en fin hay argumentos para hablar de una cultura o si se quiere una subcultura”.

salen sin opinar, pues lo que piensen no es válido. Sin embargo si son capaces de opinar que las modelos son perfectas y quisieran ser como ellas o tener novias como ellas, entonces son totalmente bienvenidas (os). Eso queremos todos, la perfección. Es mi ruta, mi camino, mi filosofía... LA COMIDA ES LA ENEMIGA...”

La comida como enemiga. No deja de resultar chocante en tanto que se trata de un relato que impugna la definición de cuerpos saciados –estómagos con comida. Si los relatos de las sufragistas se empeñaban en priorizar un cuerpo político en las definiciones de saciedad y hambre –el voto antes que la comida- las anoréxicas entienden que un cuerpo sin comida es un cuerpo saciado. La comida se convierte en el enemigo, construyendo un particular oxímoron: “*lo que me nutre me destruye*”, popularizado en tatuajes corporales, en latín: “*Quod me nutrit me destruit*”. En palabras de una de estas mujeres: “prefiero sentir el alma llena y no el estómago”. O en este otro relato:

“si tengo muuucha hambre me lleno de agua tibia; meterme en la cabeza que comer es algo asqueroso hizo que me de vergüenza comer; la comida con menor cantidad de grasa es la mejor , mirar siempre las etiquetas , si se pasa de 3gr es una abominación; todo light o bajo en grasas; si quiero pan que sea integral, galletas integrales, todo lo mas orgánico y poco calórico posible; si quiero cereal lo mejor es la avena , ya no la como mucho porque me da miedo , pero es buena, busca la baja en grasas obvio; nada de bebidas, hinchán y engordan. Solo jugos; sopas de sobre ;) y jalea Light; fumar quita el hambre; limón te deja con energía; estar constantemente estresada quema calorías; NO FIDEOS, PASTAS NI ESAS MIERDA puro arroz; prefiero vegetales a frutas , eso si mi fruta estrella es la manzana y verdura tomate, a la larga te adelgaza si lo comes todos los días. Pasar mucho frío o mucho calor

La idea es clara: el hambre, lejos de ser un asunto de malestar por la falta de alimentos, forma parte del camino que construye un sentido y un estilo de vida particular. Cuando el estómago hace ruido porque no tiene comida, no es que esté gritando y pidiendo comida sino que, desde la versión ana y mia, repetida hasta la saciedad en su blogs, “está aplaudiendo agradecido” por no llenarse. O en el peor de los casos, el enemigo a vencer, dejando claro quién es quién ordena y quien acata las ordenes:

“Sé que en algunos momentos cuando estamos realizando un ayuno, el estómago te empieza a hacer ruidos, cuando más grande es el hambre más ruido hace, puedes escucharlo suplicar por comida, pero ¡no!, hay que ser fuertes y demostrar quien es la que manda aquí, es por eso por lo que he decidido empezar a hablar sobre tips para engañar el hambre”.

Nuestro trabajo enfocado desde una aproximación culturalista, entronca con las demandas de la Medicina Basada en Narrativas, un movimiento que aboga por incluir en las historias e historiales clínicos las versiones y sentidos individuales de enfermedad, las lógicas de experiencia de los afligidos. Se trata de una corriente pretendía rescatar la narrativa y experiencia del paciente, intentando emprender la función de “puente” entre médicos y pacientes, acortando la distancia entre “saber” acerca de la enfermedad y “comprender” la experiencia del paciente (Mariano Juárez, 2012; Greenhalgh y Hurwitz, 1998, 1999, Charon 2001, 2001-b, 2005, 2006) al definir y asumir ciertos límites de la objetividad en el método clínico y el ejercicio diagnóstico un asunto menos de “evidencias” en términos de ensayos clínicos y más de historias interpretadas (Greenhalgh, 1999). Al igual que la pretensión de “ensanchar” los límites de la biología y el empirismo en las definiciones del hambre, el asunto aquí pone en cuestión que los abordajes clínicos desdeñan las versiones particulares, los mundos – culturales- de experiencia.

3.5 RELATOS SOBRE EL HAMBRE Y EL CUERPO EN LA *FITNESS-CULTURE*.

Por último, vamos a referirnos a un grupo heterogéneo de personas¹¹ que comparten un estilo de vida bajo el adjetivo de *fitness-style*. Aunque las diferencias entre los neófitos y el grupo de expertos es bastante acusada, todos comparten un ideal de cuerpo –más o

¹¹ Hombres y mujeres que se agrupan alrededor de unas creencias y prácticas alimentarias y corporales que definen bajo la idea de un estilo de vida saludable (*wellness* o *fitness*). El grado de adhesión de las prácticas es variable, e incluye lo que la biomedicina ha bautizado como vigoréticos – los casos más ortodoxos y radicales- hasta aquellos que acuden al gimnasio de manera regular y consultan foros de internet, redes sociales o contratan entrenadores personales. Nos encontramos trabajando en una etnografía virtual y haciendo trabajo de campo en un gimnasio en Cáceres.

menos musculado¹², donde se pretende eliminar la grasa- y entienden que ese modelo corporal se construye a través de prácticas corporales en una triada de ámbitos: la alimentación, el entrenamiento y el descanso. Las actividades cotidianas se articulan en torno a estos ámbitos. Es posible rastrear en esa etnografía virtual el escenario de cuerpos siempre en proyecto, con imágenes de antes/después y un sinfín de recomendaciones, debates abiertos y prescripciones para lograr los objetivos deseados. Se trata de un terreno en constante discusión, algunas con un grado de conocimientos técnicos más que notable. Vamos a referirnos de manera un tanto acelerada a algunas de las nociones del hambre que se manejan en este grupo de personas. O bien como un enemigo que acecha, con la metáfora del demonio que ofrece alimentos para saciarlo que no son lo que el cuerpo necesita [el modelo de cuerpo que se persigue] o bien la traslación de una idea de hambre que ocurre aún con el estómago lleno: lo que denominan “catabolizar”.

En el primero de los casos, la idea existente sobre todo en los periodos denominados de definición¹³, se entiende que el hambre es algo a combatir. No tanto la idea usual de hambre, sino especialmente las ganas por consumir un tipo de alimentos que les “saquen de la definición”. El hambre como enemigo de un modelo de cuerpo determinado. El conocimiento experto de este grupo les hace hablar de procesos metabólicos y complementos alimenticios y suplementación deportiva con bastante naturalidad, temas comunes en los foros y en las conversaciones en el gimnasio. Pero si la idea de hambre como un peligro que seduce con alimentos equivocados o cantidades que resulten erróneas para ese proceso de “secado” –eliminación de grasa- resulta particular, aquí nos vamos a referir a la segunda visión, a la idea de hambre como catabolismo muscular. El hambre con el estómago saciado:

¹² También en las mujeres. Los relatos modernos van en contra de los cuerpos muy delgados, a los que se los identifica como poco saludables. Por supuesto, los modelos masculinos y femeninos varían en la proporción de masa magra.

¹³ Aunque es una idea que tiende a desaparecer entre los expertos, muchos optan aún hoy por separar la programación durante el año en dos fases. La primera, denominada de “volumen”, está determinada por una ingesta calórica mayor que el gasto metabólico diario, con la idea de “hipertrofiar”, esto es, ganar músculo. Resulta inevitable “taparse”, coger algo de grasa. La dieta en este tiempo no suele ser tan estricta, y se permiten alimentos “calóricos” de tanto en tanto. Durante la fase de “definición” –los meses anteriores a verano, generalmente- la dieta se vuelve muy estricta, tanto en cantidades como en el tipo de alimentos, generando una férrea disciplina en torno a los horarios, tipos y proporciones de macronutrientes.

HAMBRE NOCTURNA...PROBLEMA DEFINICION

« Respuesta #3 : 29, May, 2008, 10:06 »

Rian...si entreno tarde, cenando pescado y ensalada y con bcaas post entreno y glutamina ...será suficiente para no catabolizar, no??...y la siguiente comida a las 6,30h de la mañana con avena y claras...

HAMBRE NOCTURNA...PROBLEMA DEFINICION

« Respuesta #7 : 29, May, 2008, 10:17 »

Na, sin problemas. Yo meteria algo de carbos. Otra opción seria el glicerol o suplementarse con cantidades ingentes de glutamina que a traves de la glucogenesis recargaría los depósitos de glucogeno . Pero esta ultima opcion es realmente cara.

A pesar de alimentar el cuerpo con dietas que exceden las 4000 calorías diarias, el temor del hambre sobrevuela siempre en las conversaciones. Se trata de un miedo a no tener el “músculo adecuadamente alimentado”, aunque el cuerpo no tenga hambre. Se insiste en la idea: es necesario comer, aunque no se sienta hambre, porque el hambre que importa es el del músculo. El temor hace que en algunos casos se llegue a poner el despertador en la noche para una comida de madrugada. Todo es poco por saciar ese hambre caníbal: si no se hace, el músculo “cataboliza”, esto es, comienza a “comerse a sí mismo”.

Yo no dejaria a mi cuerpo sediento de carbos toda una noche con apenas 5 o 10gr de bcaas por el cuerpo danzando. .. Probablemente acabes cortisolando musculo. Mejor darle los HC necesarios. Una cantidad como dice dayman esta bien.Yo los días q entreno por la noche meto mis 50gr de vitargo post-entreno sin dudarlo. 27-Nov-2008, 05:12. Humberts

De manera resumida, en este grupo de personas las definiciones del hambre se alejan del modelo normativo occidental, esto es, estómagos sin comida. A pesar de “sobrealimentar” el cuerpo, es posible sufrir el hambre, si no se alimenta en los tiempos y los modos adecuados, pues acecha el peligro de “cortisolar músculo”, la metonimia de este hambre fitness que está siempre presente.

Unas breves líneas para recapitular la tesis de este texto: el hambre, entendida en términos meramente biológicos y como el resultado de balances calóricos, es también una construcción cultural, ligada al discurso empirista de la biomedicina. Tal y como han aducido las ciencias sociales, el hambre es un complejo social que excede los espacios de los cuerpos individuales, inserto en tramas políticas y económicas particulares. Pero la experiencia del hambre –de *las hambres, del hambre plural*- se enmarca en reglas culturales determinadas, que han ofrecido y ofrecen sentidos y significados particulares. Sentidos y significados que deben ser tenidos en cuenta a la hora de dialogar con los hambrientos y su aflicción.

Bibliografía:

Anderson, P. (2010) *So Much Wasted: Hunger, Performance, and the Morbidity of Resistance*, Duke University Press,

Arrizabalga, J. (2000). “Cultura e Historia de de la Enfermedad”, en Perdiguero E., Comelles, J.M. (eds), *Medicina y Cultura. Estudios entre la antropología y la medicina*. 71-82. Ed. Bellaterra, Barcelona.

Arriola, C. (2008) “La crisis en tiempos de Crisis: Cólera, Mitch y la “hambruna en Jocotán”. En López García, J. *Catástrofes, pobreza y hambre en el oriente de Guatemala*, pp.11-40, Ediciones Puertollano, Puertollano.

Brumberg, J. J. (2000), "Fasting Girls": Reflections on Writing the History of Anorexia Nervosa. Vintage Books, Nueva York.

Busby, S. (2004) *Wonderful Little Girl: Starving for Fame: How Sarah Jacobs Bewitched the World* _ Faber Short Books, Londres.

Charon R.

(2001) “Narrative Medicine. A model for Empathy, Reflection, Profesion and Trust”. *JAMA*, 286(15):1897-1902.

(2001-b) The patient-physician relationship. Narrative medicine: a model for empathy, reflection, profession, and trust. *JAMA*, (15):1897-902.

(2005) "Narrative medicine: attention, representation, affiliation". *Narrative*, 13(3):261-70.

(2006) *Narrative Medicine. Honoring the Stories of Illness*. Oxford University Press, Nueva York.

Crawford, E. (1999) *The Women's Suffrage Movement: A Reference Guide, 1866-1928*. Routledge.

Davis, M. (2006) *Los holocaustos de la era victoriana tardía: el niño, las hambrunas y la formación del Tercer Mundo*. Valencia, Universidad de Valencia.

Edkins, J. (2000) *Whose Hunger? Concepts of Famine, Practices of Aid*. University of Minnesota Press, Minneapolis.

Ellman, M., (1993) *The Hunger Artists: Starving, Writing, & Imprisonment* Harvard University Press, Boston.

Fowler, R. (1871) *A Complete History of the Case of the Welsh Fasting-girl (Sara Jacob) with Comments Thereon; and Observations on Death from Starvation*.

Gooldin, S. (2003) "Fasting Women, Living Skeletons and Hunger Artists: Spectacles of Body and Miracles at the Turn of a Century". *Body & Society* 9 (27): 27–53.

González, I. (2002), "Comida de pobre. Pobre comida", en M. Gracia (ed.), *Somos lo que comemos. Estudios de alimentación y cultura en España*, Barcelona, Ariel.

Greenhalgh, T., Hurwitz, B. (1998) *Narrative based medicine in an evidence based world. Dialogue and Discourse in clinical practice*. BMJ Books, Londres.

Greenhalgh T, Hurwitz B. "Why study narrative?" En Greenhalgh T, Hurwitz B (Ed.) *Narrative based medicine: dialogue and discourse in clinical practice*. BMJ Books, pp. 3-16, Londres.

Greenhalgh T, Hurwitz B. (1999) "Why study narrative?" *BMJ*. January 2; 318(7175): 48–50.

Gooldin, S (2003) Fasting Women, Living Skeletons and hunger artist: Spectacles of body and miracles at the turn of the Century. En *Body & Society*, Vol. 9(2):27-53

Hammond, William A. (1879) *Fasting Girls; Their Physiology And Pathology*. P. Putnam's Sons, New York. [Online en <http://www.gutenberg.org/files/25601/25601-h/25601-h.htm>]

Hutchinson, Robert (1900) *Food and the principles of Dietetics*, Edward Arnold, Londres.

Ireland, Richard W (2012) Sanctity, superstition and the death of Sarah Jacob pp. 284-302 En *Making Legal History Approaches and Methodologies*. Anthony Musson, (Ed.) Cambridge University Press.

Kenney, A. (1924) *Memories of a Militant*. E. Arnold & Company.

Keys, A., et.al. (1950). *The Biology of Human Starvation*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

McCollum, E.V. (1918) *The New Knowledge of Nutrition: The use od Food for the Preservation of Vitality and Health*, McMillan, Nueva York.

Lennon, J. (2009) 'The Hunger Artist: Marion Wallace-Dunlop, painter, suffragette and the first modern woman to starve herself for politics. En *Times Literary Supplement*, 24 July

López García, J. (2002) “Exotismo y vivencia del hambre en Guatemala”, en G. Dietz y B. Pérez (eds.), *Procesos de globalización y localización en América Latina*. Granada, Universidad de Granada.

-(2008) “La hambruna de 2001 y la activación del estigma de la maldición y del fatalismo y fanatismo maya-chorti”, en López García, J. *Catástrofes, pobreza y hambre en el oriente de Guatemala*, Ediciones Puertollano, Puertollano, pp. 181-240

- (2009) “Representational and Enacted Violence against Guatemalan Ch’orti’s in the Famine of 2001”, en Metz, Brent E. Mcneil, Cameron L. y Hull, Kerry (Eds.) *The Ch'orti' Area Past and Present*, University of Florida Press.

(2012) Retóricas en torno al Cuerpo y la Comida de adolescentes Ana y Mia. En Mariano Juárez L. y Cipriano, C. *Medicina y Narrativa. De la Teoría a la Práctica*. Ed. Círculo Rojo.

López García, J., FRANCESCH, A., MARIANO, L. (2011), *Valoraciones locales/retos globales de la cooperación. Estudio de caso en Guatemala para comparar agendas de donantes y de receptores*. Madrid, Avances de Investigación-Fundación Carolina

Mariano Juárez, L.

(2009). Discursos sobre el hambre. En *América indígena en los albores del siglo XXI*. López García, J., Gutiérrez Estévez, M.(Eds.) Madrid: Siglo XXI

(2011) *Nostalgias del maíz y desnutrición contemporánea. Antropología del hambre en la región ch'orti' del oriente de Guatemala*. Tesis Doctoral, Departamento Antropología Social, UNED.

(2013) “El hambre en los espacios de la cultura. Visiones indígenas maya Ch'orti”, en *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana*, Vol. 8, nº2, pp.209-232

(2013-b) *Las hambres en la región Ch'orti' del oriente de Guatemala. Cultura, Política y Representación en los diálogos de la cooperación y el desarrollo*. G9 Editorial, (Prensa).

Mariano Juárez L. y Cipriano, C. (2012) *Medicina y Narrativa. De la Teoría a la Prácticas*. Ed. Círculo Rojo.

Mariano Juárez L. y López García, J. (2013) “Estómagos con comida en cuerpos hambrientos. Hambrunas, políticas de ayuda y versiones locales”. En González de Turmo, I, Ed. “Alimentación y crisis económica”. Icaff, Ed. (Prensa).

Nufio, E. (2008). “Testimonios de experiencia y frustración como funcionaria pública ante la desnutrición” En López García, J. *Catástrofes, pobreza y hambre en el oriente de Guatemala*, pp.163-180. Ediciones Puertollano, Puertollano.

Pankhurst, E. (1979) *My Own Story*. 1914. London: Virago Limited, 1979

- Pankhurst, E.(1931)*The Suffragette Movement*. New York: Kraus Reprint Co
- Pethick-Lawrence F.W.; Pethick-Lawrence, B. (1943), *Fate Has Been Kind* Hutchinson & Company Limited,
- Rosemberg, C. (1992). "Introduction. Framing disease: illness, society and history," en C.E. Rosemberg y J Goleen, eds. *Framing disease. Studies in Cultural History*, Rutgers University Press, New Jersey.
- Reeves, M. S. (1980) [1913] *Round About a Pound a Week*. New York, Garland Pub.
- Richardon, M. R.(1953) *Laugh a Defiance*.Windenfeld and Nicholson, Londres.
- Rowntree, B. (1901), *Poverty: a study of Town Life*. Londres, MacMillann.
- Scott, J.E. (1904), *In Famine Land: Observations and Experiences in India During the Great Drought of 1899-1900*, Nueva York y Londres, Harper.
- Stacey, Michelle (2002) *The Fasting Girl: A True Victorian Medical Mystery*, Putman Inc., Nueva York.
- Townsend, Joseph [1786] (1971) *A dissertation on the Poor Laws*, University of California Press, Berkeley.
- Vandereycken,W, Ron Van Deth (1996) *From Fasting Saints to Anorexic Girls: The History of Self-Starvation* NYU Press
- Vernon, J. (2011), *El hambre. Una historia moderna*. Valencia, Universidad de Valencia.

LA OMNIPRESENCIA DEL TEMA ALIMENTARIO EN UN CONTEXTO DE RACIONAMIENTO. EL CASO DE CUBA.

Margalida Mulet Pascual

Mail: margamp15@gmail.com

École des Hautes Études en Sciences Sociales, (EHESS), Paris

Según varias encuestas realizadas dentro y fuera de la isla, la “insuficiente alimentación” o simplemente “la alimentación” aparecen en primera o segunda posición como principales problemas de la vida cotidiana de los cubanos.

Angela Ferriol (2003:9) utiliza una encuesta de la Oficina Nacional de Estadísticas cubanas del año 2003 que incluyó a 1250 viviendas de la Ciudad de La Habana. La encuesta preguntaba por los tres principales problemas que afectan la vida cotidiana. El resultado fue en primer lugar, la insuficiencia de ingresos; en segundo lugar, la insuficiente alimentación; y comparten el tercer lugar el deterioro de la vivienda y la escasez de transporte público. Según el análisis de dicha encuesta la insuficiencia de alimentación no es el problema principal pero sí se percibe como el más acuciante.

Tabla 1: Los tres principales problemas que afectan la vida cotidiana

Miles de personas	Respuesta 1	Respuesta 2	Respuesta 3	Total	%
Insuficiente alimentación	867.5	0.5	0.6	868.6	23
Enfermedad	146.9	174.6	0	321.5	8
Insuficientes ingresos	339.2	572.3	103.5	1015	27
Deterioro de la vivienda	128.3	248.7	234.7	611.7	16
Escasez de transporte	82.5	208.1	300	590.6	16
Insuficiente calificación	2.1	7.2	20.6	29.9	1
Problemas de convivencia	8.2	19.7	47.7	75.6	2
Desprotegido ante necesidad	0.6	6.6	16.9	24.1	1
Desempleado	4.3	16.4	29.9	50.6	1

Ninguno	147.3	0	0	147.3	4
No responde	56.7	0	0	56.7	1
Total	1783.6	1254.1	753.9	3791.6	100
Fuente: INIE. Población en riesgo en Ciudad de La Habana. En elaboración. 2003.					

Del mismo año 2013 data un estudio realizado por Mareelén Díaz Tenorio. Este estudio nos permite ver resultados incluyendo la población rural del país y no solo a familias de la capital. En la zona urbana se estudiaron cuarenta familias residentes en 6 municipios de Ciudad de La Habana [Plaza de la Revolución, Playa, Centro Habana, Habana Vieja, 10 de Octubre y Marianao]. En la zona oriental de la isla, específicamente en los pueblos de Contramaestre y Mella, provincia de Santiago de Cuba, se entrevistaron a 21 familias. El resultado de las familias de ambas regiones coinciden al 100% en sus respuestas, señalando como las mayores problemáticas las dificultades financieras, en segundo lugar la alimentación, la vivienda y el transporte. Según este estudio las familias valoran que gran parte del presupuesto familiar se destina a la alimentación sin que incluso así resulte suficiente. Además ven que la solución del problema no depende de los esfuerzos laborales de los miembros adultos de la familia a causa de la insuficiencia de los salarios.

Por último nos fijaremos en otra encuesta de opinión pública cubana realizada esta vez desde una institución extranjera, *The International Republican Institute*. Esta encuesta analiza datos que van desde el año 2007 hasta el año 2012 con una muestra que incluye 787 cubanos de 14 provincias del país. La pregunta realizada fue:

Tabla 2: ¿Cual considera usted que es el mayor problema en Cuba?

	Marzo 2012	Julio 2011	Febrero 2011	Agosto 2009	Noviembre 2008	Abril 2008	Octubre 2007
Salarios bajos/costo vida	51%	61%	61%	40%	43%	43%	43%
Doble moneda	16%	18%	11%	12%	8%	14%	2%
Alimentación	13%	4%	13%	20%	13%	7%	12%
Vivienda	1%	1%	5%	1%	8%	2%	4%
Falta de libertades	1%	1%	1%	10%	7%	9%	18%
Embargo/aislamie	4%	3%	4%	9%	6%	9%	5%

nto								
Salud/falta de medicinas	2%	1%	1%	2%	3%	4%	3%	
Otros	12%	11%	4%	6%	12%	12%	13%	

Una vez mas la alimentación se encuentra, según el año de la encuesta, entre el segundo y el tercer puesto de los problemas contemporáneos de los cubanos.

Una vez vista la importancia del problema a partir de resultados a nivel macro y estadístico, este artículo se propone acercarse de una manera mas específica al tema a través de un trabajo cualitativo en el seno de una familia capitalina, la familia Vázquez.

Esta familia está compuesta por tres generaciones: Juana y Sergio, los abuelos; Juan y Manuel, los hijos que viven en Miami; y por último los nietos Alba y Manolito, hijos de Manuel.

La unidad doméstica de los Vázquez se compone de Juana y Sergio, Alba junto a su marido Luis, y Manolito que en el año 2010 se reagrupó con su padre en Miami.

Los Vázquez son una familia con características muy comunes en Cuba: familia de origen oriental que emigró a la capital (hace 25 años), con hijos que viven en el extranjero (desde hace 13 años). Son una familia blanca, que vive en un barrio medio/alto y que tienen acceso mas o menos regular a remesas¹.

La elección de la familia la hice por una cuestión de confianza. Los conocí a través de un amigo y me permitieron vivir con ellos durante un año y medio en periodos de entre 2 y 6 meses entre los años 2004 y 2013. La importancia de la confianza aumenta en un estudio exhaustivo de la vida cotidiana dentro de un contexto donde las faltas a la legalidad son numerosas, y donde el miedo de ser vigilado o denunciado hace más difícil el trabajo de investigación y la fiabilidad de los datos.

Primeramente presentaremos varias de las características de la economía cubana y su implicación en el aprovisionamiento con ejemplos y situaciones vividas por la familia, para de esta manera poder enmarcar la problemática a tratar. Además analizaremos con mas detalle el funcionamiento del sistema de racionamiento y veremos como este, después de 51 años, ha cambiado las costumbres y características de la comida tradicional cubana.

¹ Llamamos remesas al dinero proveniente del extranjero, normalmente de familiares que trabajan en el exterior y mandan a sus familias en origen.

Una vez detallado el sistema económico y la complejidad del aprovisionamiento presentaremos datos propios de la familia Vázquez extraídos de la observación participante.

1. La omnipresencia del tema alimentario en una economía de penuria

Actualmente en Cuba encontramos dos tipos de moneda: el Peso Cubano (C.U.P.), que es la moneda histórica, utilizada para los salarios estatales, el transporte público, ciertos mercados como el racionamiento, la comida que se vende en la calle, etc.

Por otra parte el Peso Cubano Convertible (C.U.C.) que empezó a circular en el año 1994 y es la “moneda fuerte”, equivalente en valor al dólar norteamericano. La tasa de cambio es de 1 C.U.C.= 24 pesos cubanos. Con esta moneda podemos comprar productos alimentarios (nacionales y de exportación), productos de aseo personal, ropa, restaurantes, etc. Con esta moneda normalmente se encuentran productos y servicios de más calidad y variedad.

Debido a la poca y mala oferta estatal en pesos cubanos se hizo popular la broma que decía que el significado de C.U.C. es “*Como Único Comemos*”, refiriéndose a que si uno no posee C.U.C. el aprovisionamiento en Cuba es muy limitado y casi no se puede comer.

Entre los años 90s y el año 2004 también existía el dólar pero como respuesta al recrudecimiento de las políticas del gobierno Bush hacia Cuba en el 2004 se decidió no solo eliminar el dólar sino implantar una tasa de penalización en el país del 10% en el cambio del dólar.

Dentro del circuito comercial cubano encontramos varios tipos de mercados diferenciados según los productos, el tipo de venta y la moneda:

- La bodega es el establecimiento donde se reparte el racionamiento. Tal y como indica su nombre, no es un mercado de venta libre sino que es racionada a través de una cuota fijada a nivel estatal. Sus precios están subvencionados hecho que implica un bajo coste de sus productos. Se paga en pesos cubanos.

- Por mercado agropecuario entendemos el mercado donde se venden frutas, verduras, especias, flores, frijoles, etc. entre otros tantos productos agropecuarios. Este mercado es en venta libre a diferencia del racionamiento de compra limitada y pagable en pesos cubanos.

- La *shopping* es la tienda donde se encuentran productos manufacturados, conservas, ultramarinos nacionales y de importación, productos de limpieza, electrodomésticos, etc. Es también un mercado estatal pero pagable en C.U.C. En estas tiendas se aplican índices de

margen comercial según la normativa de precios del ministerio de Finanzas y Precios de un 130% para los productos producidos en Cuba y del 240% para los productos importados. De allí sus elevados precios.

- Por mercado estatal libre nos referimos a la panadería, pescadería, carnicería, etc., establecimientos que tienen una autorización de venta libre y en pesos cubanos.
- Por mercado negro nos referimos a la compra-venta que se realiza fuera de los circuitos oficiales. Encontramos toda variedad de productos que pueden ser pagados tanto en pesos como en C.U.C..

Todos estos mercados dependen del Estado exceptuando el mercado negro y algunos vendedores particulares en ciertos mercados agropecuarios. De esta manera la idea de mercado en Cuba esta restringida a la providencia de la mano “mas que visible” del Estado, contrariamente a la “mano invisible” de Adam Smith y la economía clásica.

El problema de este monopolio es que el estado no cubre con estabilidad ni seguridad el aprovisionamiento y los ciudadanos no pueden estar nunca seguros de encontrar lo que buscan.

Oscar Lewis a través de la historia de vida de Amalia Carranza nos muestra el fenómeno de la inestabilidad del aprovisionamiento y la poca previsibilidad del gasto en el año 1969:

“Vamos a poner, nosotros que somos dos. Un promedio cuando menos de treinta y pico de pesos ¿por qué? Porque todos los días viene una cosa distinta y con distinto precio. Entonces Lázaro (el marido) quiere pasar la quincena con 10 o 20 pesos. Y no es así porque siempre hay un gasto, una quincena puede tener de 20 pesos, 20 y pico y otras de 30; según lo que venga en la bodega;(…) él no quiere comprender eso, lo que quiere es que yo diga “bueno, voy a pasar la quincena con 15 pesos”, (...) pero yo se que no me va a alcanzar...” (1980:171)

La gran imprevisibilidad del poder adquisitivo y material de la población se manifiesta con una gran afluencia de gente en las calles y en el exterior de los mercados, para vender y comprar algún producto que está desaparecido en las tiendas oficiales, entre las redes no-estatales, particulares o ilegales.

Los autores Díaz, M.; Durán, A.; Valdés, Y.; Chávez, E. y Alfonso, T.(2000) muestran que la preparación y la elaboración de los alimentos no resulta tan tensionante como la propia adquisición de los alimentos y la decisión de qué elaborar a partir de qué recursos.

Los altos precios y la constante variación de los mismos juegan un papel importante en esta tensión. Un alimento básico, generalmente de bajo precio, puede ver su valor aumentado

considerablemente de una semana a otra si desaparece de los mercados y las tiendas. Este hecho provoca un incremento del valor del producto no a causa de su calidad sino de su disponibilidad. Por ejemplo en octubre del 2010 hacia meses que las patatas estaban desaparecidas. Un día en el agromercado estando con Juana, un joven escondido y en voz baja nos ofreció 15 libras de patatas a 50 pesos cuando el precio normal es de entre 1 y 3 pesos la libra.

Hay productos como la patata de los cuales la familia puede pasar, pero con otros productos mas vitales la cuestión se vuelve compleja. Sergio tiene una enfermedad de piel y desde hace mas de 24 años toma muchos medicamentos, motivo por el cual los médicos le dicen que es importante que beba leche a diario. Su cuota de racionamiento es una cuota especial, de enfermo, lo cual le da derecho a recibir un suplemento de leche en polvo cada mes a un precio de 2,5 pesos el paquete. El problema es que la cantidad de leche otorgada cubre solamente un cuarto de las necesidades del mes y siempre se debe comprar en otros mercados. En el año 2007 durante los días en que se llevó a cabo la observación la leche estaba “perdida”. No había leche en el mercado negro, las mujeres del campo que suelen ir a la casa a vender ciertos productos no tenían leche tampoco y no consiguieron que algún vecino les vendiera su parte de leche racionada (por estas vías normalmente el precio del paquete es de 40 pesos). Agotados todos los mecanismos, al quinto día sin leche y viendo que la cosa iba para largo (ya que amigos de otros barrios le dijeron que también estaba perdida), Juana me dijo que finalmente no tenía otra opción que comprar en la shopping a un precio desorbitado: 5'10 C.U.C. o 122,4 pesos.

Este ejemplo ilustra como en el seno del sistema cubano actual no es la racionalidad de compra que se impone, según la premisa «compro lo que quiero y pago lo que puedo pagar». No resulta racional gastar más de un tercio del salario (Juana cobra 275 pesos (11'45 C.U.C.) de pensión al mes), en un producto básico que además no satisface las necesidades del mes.

Los salarios estatales (que son los mayoritarios en Cuba) no han mantenido la paridad en relación a la inflación. Pavel Vidal (2007:5) nos muestra como el salario medio nominal del año 2006 es de 385 pesos, pero como esta cifra equivale en poder adquisitivo real a 45 pesos del año 1989. Dicho de otra manera los precios del año 2006 son 8,63 veces mas elevados que en el año 1989 y los salarios no han sufrido un aumento paralelo hecho que implica una importante pérdida de poder adquisitivo de la población. Un amigo de la familia analiza irónicamente esta realidad: “aquí no tenemos un salario, tenemos un *menstruario* ya que llega una vez al mes y dura aproximadamente cinco días”.

A su vez en Cuba difícilmente podemos hablar de “buen precio” dada la débil variedad de ofertas oficiales que impiden la posibilidad de comparar precios por la falta de competencia. De esta manera la única alternativa que se encuentra son los circuitos extra-oficiales, los cuales a su vez, tal y como hemos visto, se aprovechan de la escasez de abastecimiento estatal y de la inexistencia de una competencia real para aumentar desorbitadamente los precios de los productos que son difíciles de conseguir. Además los consumidores tienen la permanente sensación de que siempre te están engañando y robando, sea cual sea el mercado. Diferentes realidades observadas en la familia Vázquez y en su entorno lo demuestran.

5 abril 2007: Un amigo de la familia hace dulces en su casa para vender. Nos contó que un día compró un paquete de harina en la *shopping* y que al llegar a casa vio que estaba abierto. Lo pesó y le faltaba harina. Además nos dijo que está seguro que cambian los precios porque no puede ser que si el pollo va por peso todos los paquetes valgan lo mismo.

26 enero 2012: Juana fue a comprar ajíes pequeños al agromercado. Una lata vale 6 pesos. Cuando el vendedor lo pesaba Juana se dio cuenta de que dentro de la lata tenía otra lata mas pequeña que le servía para dar menos cantidad de producto.

La limitación del poder adquisitivo de la población obliga al establecimiento de relaciones entre las partes implicadas. Es tan solo por el boca a boca, a partir de la confianza, la amistad, las redes familiares que se sabe quién vende qué. Es por ello que encontramos una omnipresencia del fenómeno en todas las conversaciones y una frecuencia casi cotidiana de compras alimentarias de la población. De los 15 días de observación detallado del consumo de la familia, en el año 2007 los Vázquez fueron a alguno de los mercados 13 días, 11 días en el 2010 y 12 días en el 2012. Estos mecanismos ilustran claramente la imposibilidad en Cuba de separar lo económico de lo social.

En resumen a partir de lo analizado podemos decir que la economía cubana se caracteriza por:

- Una escasez generalizada de oferta, sin mecanismos de compensación sobre las indisponibilidades de productos.
- Una imprevisibilidad de aprovisionamiento.
- La necesidad de otras fuentes de aprovisionamiento más allá del mercado y del Estado (mercado negro, circuitos paralelos, envíos internacionales, etc.)

- La necesidad de una red de información (familiar, vecinal, de amistad...) para conocer la disponibilidad de ciertos productos.
- Formas de decisión y de cálculo fundadas sobre las raras fuentes de información, pero también sobre el miedo, el rumor y la improvisación.
- Una ansiedad permanente en la compra y venta desde el punto de vista del consumidor.
- La imposibilidad de acumulación y el inevitable ritmo de compras diarias.
- La generalizada insuficiencia de poder de compra (salarios y otros recursos).
- La fijación del precio y el valor de los productos, no a partir de su calidad y abundancia sino por todos estos factores: penuria, improvisación, poder de compra insuficiente, etc.

2. El sistema de racionamiento y la canasta básica

Oficialmente la libreta de racionamiento surgió el 12 de julio de 1963, con la creación de las Oficinas de Control y Distribución de Alimentos (OFICODA). En estas oficinas se registran los cambios de domicilio, los nacimientos, las defunciones y las personas que se ausentan por más de tres meses del núcleo doméstico las cuales deben desinscribirse de la libreta.

Es a partir del registro de la OFICODA que se informa al centro de distribución de cada *bodega* sobre la cantidad de niños de 0-3 años que hay (porque tienen un suplemento de compota de frutas), cuantos niños de 0-7 años (con suplemento de leche), cuantas personas mayores de 65 años residentes en la zona hay (con suplemento de leche y de cereales) y cuantos enfermos hay con las siguientes enfermedades que implican a su vez una dieta especial: úlcera, gastritis, cirrosis hepática, diabetes, tuberculosis, mongolismo, neoplasia y gestación.

Para pedir dicha cuota medical el enfermo se debe dirigir a la Oficoda con un papel firmado por el médico que confirma la enfermedad. Tal y como nos cuentan los miembros de la familia Vázquez, dados los bajos salarios y las dificultades de aprovisionamiento encontramos que médicos amigos o simplemente médicos con necesidades económicas firman el papel de enfermedad (el cual implica un aumento cuantitativo y cualitativo de la cuota de racionamiento) a cambio de favores o de dinero.

Debido a la gran cantidad de colas que se formaban para recoger los alimentos del racionamiento, y la incompatibilidad entre el horario laboral y la necesidad vital de abastecerse, en el año 1972, se implantó la diferenciación entre el Plan Jaba y el Plan Población. El Plan Jaba da preferencia a las familias en las cuales los miembros adultos trabajan o estudian, y el

Plan Población es para las familias donde hay presencia de jubilados o desempleados, los cuales deben hacer todas las colas.

Los periodos de tiempo para adquirir un producto cuando “sale” a la venta por la libreta (sinónimo de racionamiento) es normalmente de dos o tres días. Esto significa que si el pollo sale día 6 de abril y nosotros vamos día 9, hemos perdido el derecho al pollo del mes. Estos factores implican estar continuamente informado de todo lo que sale a la venta. También si un producto no se distribuye en un mes el producto no es acumulable para el siguiente mes, simplemente se pierde.

Durante los 51 años de vida del sistema de racionamiento cubano la variedad y cantidad de alimentos ha ido variando, y globalmente disminuyendo, en función de las posibilidades económicas del país. Además hay que tener en cuenta que este sistema de repartición alimentaria no es homogénea ni igual en todo el territorio nacional. En la Habana y en los núcleos urbanos gozan de más variedad y a veces incluso de más cantidad que en las zonas rurales bajo la suposición de que el aprovisionamiento en el campo a través de los árboles frutales, la agricultura y los animales es más fácil que en los núcleos urbanos.

La oferta racionada de bienes de consumo no alimenticios (ropa, zapatos, sábanas, toallas, ropa interior...) desapareció prácticamente en su totalidad con la crisis de los 90s. Esta crisis fue producida por la caída del bloque soviético hecho que tuvo consecuencias devastadoras para la economía cubana. En la actualidad en la libreta solo encontramos productos alimenticios².

Según el trabajo de la antropóloga sueca Mona Rosendhal, en 1989 una familia de 5 miembros gastaba 48,93 pesos mensuales en el racionamiento.

En 1998 el sociólogo francés Vincent Bloch, computa el gasto también de una familia de 5 miembros en 88,42 pesos mensuales. Hay que tener en cuenta que en esta época la libreta de ropa y productos del hogar había desaparecido, además tal y como apunta el autor quitaron la grasa de cerdo, el detergente, la salsa de tomate, los cigarros. Disminuyeron la cantidad de pasta y de carne y se introdujo el pescado, las patatas y la sal.

En el año 2007 la familia Vázquez también con 5 miembros, gastó 90,68 pesos en la bodega. En ese año hubo un aumento de precios: el café pasó de 0,20 pesos a valer 5 pesos y la

² Como excepción tal y como Juana me contó, en el año 2005 el gobierno vendió utensilios de cocina para cada célula familiar imputables en la libreta de racionamiento y vendidos en pesos cubanos. Se repartieron una olla a presión a 145 pesos, un juego de ollas 186 pesos, una olla arrocera a 150 pesos, y una olla reina que es una olla “que lo cocina todo” a 350 pesos.

distribución de huevos pasó de 8 por persona a 0,15 pesos, a 5 huevos a 0,15 pesos y 5 huevos a 0,90 pesos.

Más recientemente, en el año 2010 encontrándome en casa de los Vázquez, se eliminaron 5 productos básicos del sistema de racionamiento: el detergente, la pasta de dientes, los chicharos, el café y el jabón.

Además de esta variación en los productos distribuidos hay que tener en cuenta que como dice Juana “a todo le falta”, es decir que la cantidad estipulada muchas veces no coincide con la cantidad atribuida. Por ejemplo en febrero de 2012, un amigo de la familia empezó a hacer pizzas y pan en negro en su casa sin licencia. Le pregunté de donde sacaba las materias primas y me dijo que todo lo compraba en la panadería estatal. “Los panes del racionamiento oficialmente tienen que pesar 80 gr. pero en realidad pesan 40 gramos. Los trabajadores le quitan harina, aceite y levadura para después tener sobrante y vender estos productos en el mercado negro y así ganar un sobresueldo”.

Para proceder con una mayor precisión en la recogida de información traje de Europa una balanza plástica para pesar los alimentos y saber exactamente lo que se consumía en la casa. Riendo me dijeron que de esta manera podrían ver exactamente lo que los *bodegueros* y los vendedores les robaban día tras día.

29 setiembre 2010: Cuando Juana se enteró que por fin había llegado el pollo de la bodega (a día 29 del mes) fue enseguida a buscarlo. Me contó que le dijo al bodeguero que lo pesara bien que ella tenía una pesa en su casa. Lo primero que hicimos cuando llegó fue pesarlo y de 6 libras que en teoría le habían dado (para 6 personas todo el mes) había 5 libras y un cuarto (dos quilos y medio). Le habían vuelto a robar casi una libra. “ Te das cuenta, aún advirtiéndole te siguen robando, esto ya no tiene solución”.

Les falte o no cantidad a la ración, el problema principal de este sistema es que las cantidades atribuidas no son suficientes y de manera sistemática se debe comprar más cantidad de alimentos básicos en otros tipos de mercados. A continuación vamos a observar este fenómeno a partir de la familia Vázquez en el año 2007.

En lo referente al café, la cantidad atribuida por la libreta fue de cuatro onzas por persona, lo que equivale a 115 gramos. Haciendo una cafetera al día el paquete dura exactamente tres días. Teniendo en cuenta que el núcleo de los Vázquez está compuesto de cinco personas, la cantidad

de café atribuido alcanza solamente para la mitad del mes: cinco personas por tres días de duración de cada paquete sale a una cobertura de 15 días de café. Este cálculo suponiendo que no haya habido visitas a la casa y que algunos días se hayan tenido que hacer dos cafeteras en lugar de una. De esta manera la familia tiene que comprar en el mercado negro entre cuatro y cinco paquetes al mes a 15 pesos a diferencia de los 5 pesos que vale en el racionamiento.

La cuota de arroz del mes de abril se terminó exactamente el día trece. Cada día se consumen más o menos 800 gramos de arroz en la familia ya que como es sabido el arroz es el alimento básico de la dieta cubana. De los quince días de observación, se comió arroz trece días. Ocho en forma de arroz blanco, tres en forma de *congrí* (mezcla de arroz con frijoles negros) y dos días en arroz amarillo (arroz con colorante, cebolla, pimienta y un poco de carne). De manera sistemática Juana debe comprar cada mes diez libras de arroz en el mercado negro a 3'5 pesos la libra a diferencia de los 0'25 centavos racionado.

Por lo que se refiere a los frijoles, durante los quince días de observación se consumieron frijoles siete días: cinco días en forma de potaje y dos como *congrí*. El día diecinueve del mes la cuota de frijoles normalmente se suele terminar hecho que implica que mensualmente se deban comprar entre diez y quince libras. El precio es de ocho pesos la libra a diferencia de los 0'20 céntimos racionados.

La cuota de aceite recibida es de 25 mililitros por persona que para cinco personas hace un total de 1'25 litros mensuales. Esta cantidad se gasta exactamente en ocho días, motivo por el cual deben comprar entre dos y tres botellas de aceite al mes para abastecerse en los 23 días restantes. El aceite lo tienen que comprar en la shopping a 1'95 C.U.C. (46,8 pesos), ya que este se encuentra raramente en el mercado negro o en los mercados en pesos³.

Los Vázquez consumen muchos huevos a lo largo del mes que utilizan sobretodo para hacer dulces. A parte de los 10 huevos por persona distribuidos por la libreta (cinco a 0'15 céntimos y cinco a 0'90 céntimos), compran, si la oferta y la economía doméstica lo permite unos 20 huevos mensuales en el mercado negro, a dos pesos la unidad.

Además de la observación de la familia Vázquez otros investigadores como Rodríguez (1987: 79-80) citado en Togores y García (2004) aportan este tipo de información: “Según datos de 1978 el consumo real superaba el nivel de racionamiento en los siguientes porcentajes: carne

³ En el año 2010 el precio de la botella de aceite subió a 2,40 c.u.c. (57,6 pesos).

un 15 %, arroz 46 %, frijoles 26 %, manteca 100 %, papa 220 % y boniato 80 %”.

Aún así el aporte nutricional del racionamiento en la alimentación cubana es importante. Tal y como apunta Angela Ferriol (2003:13) el 73% de la disponibilidad total de alimentos se distribuyó entre el sistema de racionamiento y la alimentación social en escuelas, en hospitales y comedores obreros. Lo distribuido por estos canales fue equivalente al 65 % de los requerimientos nutricionales promedio en 1995 y al 63% de los requerimientos nutricionales promedios en 1996.

El resto del consumo y del aporte nutricional necesario y no distribuido por el sistema de racionamiento se adquiere en mercados de libre formación de precios.

Según las investigadoras Togores y García (2003:14) en el año 2003 el costo fuera del mercado normado implicó un 80% del gasto total de las familias suponiendo un incremento del gasto de la canasta básica de 73 pesos a 284 pesos.

Este hecho se debe a la gran diferencia de precio entre el racionamiento y el resto de los mercados.

Mona Rosendhal (1997:31) nos muestra la diferencia entre el precio del café, del arroz y de los frijoles entre el racionamiento y la venta libre en 1989, a los cuales se añade a modo de comparación los precios que yo misma recogí en el año 2007:

Tabla 3: Comparativa entre el precio racionado y el precio de venta libre en el año 1989 y 2007.

Producto	Precio racionado	Mercado negro	Mercado agropecuario	%	Cantidad de producto a comprar en otro mercado según necesidad Familia Vázquez
Café (paquete)	0,20 pesos	?			
1989	5 pesos	15 pesos		300%	Entre 4 y 5 paquetes
2007					
Arroz (libra)					

1989	0,24 pesos		1,5 pesos	625%	Unas 10 libras
2007	0,25 pesos		3,5 pesos	1300%	
Frijoles(libra)					
1989	0,37 pesos		2,15 pesos	581%	Entre 10 y 15 libras
2007	0,20 pesos		7 pesos	3500%	

Vemos como el precio de los productos de venta libre han mas que duplicado su valor, y que la necesidad de abastecerse fuera del plan en el año 2007 es muy elevada. No podemos hacer la comparativa con una familia del año 1989 porque Mona Rosendahl no lo detalla en su monografía.

Este déficit de la canasta básica se atenuaba en cierta medida por los bajos precios de los comedores escolares o de los comedores obreros presentes en los centros laborales, donde se permitía almorzar a un bajo costo. Pero como resultado de una política de ahorro ante la crisis, desde el mes de junio del año 2010 el gobierno cubano ha cerrado la mayoría de estos comedores hecho que agudiza mas aún la situación. Mas de 225.000 obreros se han quedado por el momento sin este servicio con el que se prevé un ahorro de mas de 25 millones de dólares. Después del cierre Juana me aseguró que habia menos productos en venta en el mercado negro y en la calle, debido a que estos comedores eran una gran fuente de robos.

En enero del año 2012 Alba, la nieta de Juana, me contaba que en su centro de trabajo les pagaban 13 pesos por persona para compensar esta pérdida del servicio de comedor, llegando a la paradójica situación en que se ganaba mas por el almuerzo que por el propio trabajo. El problema es que estos 13 pesos fuera de los comedores obreros (subvencionados) no son suficientes para asegurar un almuerzo.

Actualmente y mas precisamente después del VI congreso del Partido Comunista realizado en abril del 2011, el análisis del gobierno se centra en el elevado coste que tiene para el estado cubano garantizar los alimentos de la libreta y se plantea por primera vez la necesidad de subsidiar a personas mas que a productos. Marino Murillo, ministro de economía, destacó que la “libreta”, cuesta al Estado “1016 millones de dólares”, sin contar el gasto adicional en transporte de alimentos y otros asuntos de logística. De esos 1.016 millones de dólares, el Estado asume el 88% y la población paga el 12% por los alimentos.

Sea cual sea el futuro de la libreta y del racionamiento, lo que está claro es que después de 51 años de funcionamiento este sistema ha variado sustancialmente la cultura alimentaria y culinaria de los cubanos. En un interesante debate sobre el consumo en Cuba aparecido en la Revista Temas (2006, nº47) entre varios investigadores sociales cubanos de referencia, se plantean algunos de estos cambios. Para Ángel Hernández⁴, en este sistema la oferta es en muchos casos una imposición, “porque se les dicta a todos los miembros de una sociedad un determinado modo, una determinada manera de consumir, les impone incluso estilos de vida definiendo apriorísticamente en que consiste la necesidad y en que forma o con que objetos se debe satisfacer”. Viviana Togores⁵ por su parte asegura que antes de los años 90s en Cuba no existían consumidores sino “receptores de productos asignados que llegaban a un lugar a recibir lo que les daban”, y aunque a partir de los 90s una cultura del consumo se ha despertado, los ciudadanos siguen siendo tratados como receptores no importa con qué moneda ni en qué mercado se compre. Es decir que este cambio no ha tenido una contrapartida por parte de las instituciones que ofertan los diferentes productos y/o servicios.

Cuando la elección de “donde consumir” y “qué consumir” se ve restringido es evidente que las recetas, comidas tradicionales y maneras de cocinar se hayan visto desplazadas por la imprevisibilidad en los ingredientes y la inventiva delante de la escasez.

3. Nuevas pautas de consumo

A diferencia de la actualidad, según Sarmiento Ramírez, (2003:198) en los siglos XVII, XVIII y XIX prescindiendo de las temporadas de intensas sequías y catástrofes naturales, “son muy pocas las quejas de los cubanos por falta de comida y padecimiento del hambre. ... por igual ricos y pobres, blancos y negros, aceptan los alimentos con que abastecen los mercados y mantienen como costumbres sus regímenes alimentarios.”

La presencia de frutas, históricamente muy importante en la dieta de un país tropical se ve actualmente muy disminuido sobretodo en la áreas urbanas, dado al alto precio de las mismas. Noerlinda Burgal (2004:14) en su artículo nos muestra como el menú de los habitantes ya en la

⁴ Investigador del CIMEX, grupo empresarial privado, de capital estatal cubano, que se dedica al crecimiento económico y a la estabilidad financiera, tanto dentro como fuera del país.

⁵ Economista. Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS).

Cuba del siglo XV se caracterizaba por una gran cantidad de frutas como la piña, el mamey colorado, el anón, el caimito, la papaya, entre otras. Por el contrario, actualmente los cubanos no gozan de una dieta rica en frutas y tal y como dice María Caridad Cruz Hernández (2005) en su artículo, los niños y jóvenes están más acostumbrados ya a los refrescos artificiales que a los jugos de frutas naturales.

En lo que se refiere al pescado, las variedades típicas como el bacalao, así como otros pescados marinos han desaparecido prácticamente de la dieta debido a la desarticulación de la mayoría de la flota pesquera. A diferencia de las muy numerosas clases y platos de pescado existentes en el siglo XIX, como el bacalao a lo cubano, el pescado frito en aceite de oliva, chorreado con un poco de jugo de limón y el pescado cocido en agua y sal, acompañado con salsa blanca, picante o de tomate (Sarmiento, 2003: 202); actualmente encontramos como pescado popular prácticamente solo a la tilapia, un pez de agua dulce que se reproduce en numerosos embalses de Cuba (Santos, Ochandategui y Lores, 2006).

En lo que se refiere a la presencia de la carne en el siglo XIX es muy amplio “se consumen todos los tipos de carnes y de diferentes maneras: hígado, riñones y lengua en guisos, chuletas de carnero, ternera y pollos asados, picadillos de carne de res y de conejo y de tomate, barillado, salchichas, etc (Hazard, 1928: 87 citado en Sarmiento (2003: 202).

Actualmente el consumo cárnico se ha reducido al pollo que encontramos en el racionamiento así como salchichas, croquetas o picadillo, y el cerdo asado en las ocasiones especiales (Santos; Ochandategui y Lores, 2006). No encontramos carne de conejo, ni lengua, y muy poco hígado y riñones, así como la excepcionalidad de la carne de res con un fuerte monopolio por parte del estado. El sacrificio, la venta y hasta el consumo de vacas o reses comercializado a nivel particular desde la revolución pasa a ser penado con privación de libertad. El artículo 240 del capítulo XVI del código penal cubano lo especifica:

- 1.- El que, sin autorización previa del órgano estatal específicamente facultado para ello, sacrifique ganado mayor, es sancionado con privación de libertad de cuatro a diez años.
2. El que venda, transporte o en cualquier forma comercie con carne de ganado mayor sacrificado ilegalmente, es sancionado con privación de libertad de tres a ocho años.
3. El que, a sabiendas, adquiera carne de ganado mayor sacrificado ilegalmente, incurre en sanción de privación de libertad de tres meses a un año o multa de cien a trescientas cuotas o ambas.

4. El que, a sabiendas, adquiera carne de ganado mayor sacrificado ilegalmente para suministrarla a centros de elaboración, producción, comercio o venta de alimentos, incurre en sanción es de privación de libertad de dos a cinco años.

5. El que, sin ponerlo previamente en conocimiento de la autoridad competente para su debida comprobación, sacrifique ganado mayor que haya sufrido un accidente lo cual haga imprescindible su sacrificio, incurre en sanción de multa de cien a trescientas cuotas.

Una amiga de la familia riendo me decía que en su familia a la carne de res (o carne de vaca) la llamaban “tilapia de potrigo” o “pescado de potrero”, para que nadie supiera de que estaban hablando.

José Luis, sobrino de los Vázquez me contaba los mecanismos utilizados para contornar la ley:

27 de enero 2012: Comprar una vaca vale 3000 pesos, y el estado si la vendes o se te mueren te da 30 pesos. ¡Es un insulto! Uno de los mecanismos mas conocidos y mas utilizados es la compra de certificados de enfermedad de la vaca a los veterinarios competentes, los cuales dicen literalmente que dicho animal no es apto para comer y que hay que quemarlo. Entonces lo que se hace es quemar la cabeza y las vísceras y aprovechar el resto para comer y vender ilegalmente.

Esta poca variedad de carne disponible en una cultura alimentaria tan carnívora ha implicado una sobre valoración de la misma en su imaginario. Es posible que esta preferencia de la carne en Cuba venga des de los colonizadores españoles como dice Guillermo Jiménez (2009:62). La incidencia religiosa española imponía la abstinencia de carne y su sustitución en tiempos de cuaresma por el pescado, reflejando ya el sobredimensionamiento o privilegio de la misma.

Esta disminución del consumo lo encontramos ya desde la primera década de la Revolución tal y como muestra Oscar Lewis en 1969 con la historia de vida de Amalia Carranza: “Antes de la Revolución (..) sabiendo administrar usted tenia siempre algo en la casa. En la bodega siempre había algo que llegara, había sardina, había chorizo, había tocino, había esto y lo otro, pues había variación en las comidas. Ahora se come mucho menos carne. Antes usted sabía que a cualquier hora que llegaba a la carnicería había carne, hoy no, hoy es semanal. Antes usted podía comprar la cantidad que usted quisiera. Todo lo que viene a la libreta nosotros lo sacamos. Si no nos gusta, hay que comerlo. (Lewis,1980:172).

La caída mas importante del consumo cárnico coincide con el gran periodo de crisis vivido en Cuba en los años 90s. Es en ese momento de gran necesidad cuando empiezan a florecer muchos mecanismos para copiar ingredientes, sabores y texturas como por ejemplo imitar la carne con cáscaras de toronja. Además empezaron las adulteraciones sistemáticas de los productos para que rindieran mas. Al café se le mezclan otros granos como por ejemplo el chícharo y al picadillo de carne (carne picada) se le mezcla soja. También se empezó a vender el picadillo llamado enriquecido y fabricado al 100% con soja (o soja). De aquí la broma de “Soyalismo o Muerte” en lugar de la popular consigna del gobierno cubano de “Socialismo o muerte”.

El escritor Antonio José Ponte ha plasmado en su libro “Las comidas profundas” una de las historias mas surrealistas dentro de la inventiva cubana y que aún hoy continua presente en el imaginario habanero. La historia empieza por la denuncia del robo de miles de trapos para fregar el suelo. La policía no encontraba rastro de ellas, lo que si se había notado era un gran aumento de la venta de pan con carne en la calle. Al final la policía descubrió el entramado: “cada frazada era cortada en cuatro partes y esos fragmentos se llevaban a tanques llenos de jugo de limón. Allí se maceraban durante algunos días. El limón trabajaba la fibra hasta que diera igual músculo o tela. Luego venía el momento de cubrir lo falso: se pasaba por huevo batido y pan rallado, se freía en grasa donde antes se cocinara carne verdadera. Y este trasunto de sabor a carne (todo sabor parece ser trasunto) era lo que finalmente convencía, el toque maestro de los falsificadores.” (1997:29)

Pese a estos inventos de ingredientes sustitutivos, la escasez de materia prima ha implicado la desaparición de tradiciones y de platos típicos. Así las comidas han empezado ha estar en el imaginario, en el recuerdo del pasado, transformándose solo en palabras. (Ponte, 1997:34)

Estos recuerdos están presentes en la familia Vázquez:

5 octubre 2010: Juana y Sergio acordándose de las antiguas fiestas de reyes y navidad me decían que se repartían muchos juguetes: bicicletas, muñecas grandísimas, pelotas...Y que en navidad había frutas, manzanas, uvas, dulces, vino... “Quevedo era la tienda mas grande que había aquí, en aquella tienda había de todo, lo que hay ahora en la shopping no significa nada con lo que había en esa tienda. Había ropa, ferretería, peletería, vivieres, confituras, licores, de todo al por mayor... y con un peso comprabas de todo: garbanzos, manteca, aceite, frijoles...”.

30 enero 2012: Hablando en la cocina Luis, el marido de Alba de 30 años nos decía que se acuerda de que en la primaria le daban “masa real (un dulce a base de huevo) y refresco, después solo refresco, mas tarde solo masa real y al final nada de nada...”. Además se acuerda que por un peso compraba un montón de pan, que comía melocotones en almíbar, maíz, latas de carne rusas, y que había carritos en los supermercados para poder comprar. Alba de 24 años y Pedro un amigo de 20 años también presentes en la conversación afirmaban que ellos ya no llegaron a nada de esto, ni latas rusas, ni merienda en la escuela, ni comida a buen precio.

Esta ansiedad de comer alimentos que ya no se encuentran en Cuba y la sobredimensión del tema alimentario, la encontramos muy presentes en los relatos de los viajeros cubanos y sus fotos. Todo cubano que viaja trae consigo cientos de fotos alrededor de una mesa, con platos de comida diferentes, en restaurantes, en supermercados, en mercados, incluso fotos de los refrigeradores de la casa de los familiares llena de alimentos y bebidas. Estas ayudan a contar con detalles el gusto, los olores y los precios de dichos platos a sus amigos y familiares que nunca han salido de Cuba.

Entre noviembre 2010 y enero 2011, Juana y Sergio estuvieron visitando a sus hijos en Miami. A su llegada a la Habana le pregunté a Juana sobre lo que mas le había impactado:

“La cantidad de cosas nuevas que hemos comido. Las diferentes opciones que ofrece el capitalismo, hay grandes supermercados mas caros pero hay otros mas baratos y tu puedes elegir a cual ir. Pero en general lo que más me ha impactado es el bajo costo de la comida y de todos los productos en general”.

Los días posteriores a su llegada lo que contaban a la familia y a los amigos era sobretodo basado en la alimentación. Los detalles de los productos que comían para desayunar, la cantidad de frutas como uva o manzanas que son muy caras y difíciles de encontrar en Cuba, contaban como el refrigerador estaba absolutamente lleno de cosas y que comían todo lo que querían durante todo el día. Fenómenos completamente inconcebibles en Cuba tal y como una vez más reflejan los chistes:

“En Cuba al refrigerador se le llama coco porque adentro solo tiene agua; y al bistec le dicen Jesucristo porque se habla de él pero nadie lo ha visto.”

Los libros de cocina del siglo XIX (Manual del cocinero cubano (Colmada, 1856), El cocinero de los enfermos, convalecientes y desganaos (S. a. 1862) y el Nuevo Manual del cocinero cubano y español (Legran, s.f.) explicaban que los platos criollos se servían igualmente en las

casas que en los hoteles y fondas. Actualmente la comida criolla no la encontramos fácilmente. Ivette Zamora, una estudiante del instituto de farmacia y alimentos de la Universidad de la Habana (2009) hizo una interesante investigación sobre la presencia en la actualidad de recetas tradicionales camagüeyanas en 12 instalaciones hoteleras de la provincia cubana de Camagüey. Recopiló las recetas tradicionales registradas en el Dossier de Cocina Tradicional Camagüeyana acreditado en el Centro de Información para el Turismo de Camagüey (CEDITUR), y se basó en las respuestas de una encuesta realizada por la autora. Después de analizar 40 recetas de cocina típica, se seleccionaron 10 sobre la base que refirieran todos los ingredientes y que hubiera factibilidad para poder elaborarlas. Se trató además de seleccionar platos que representaran entrantes, platos fuertes y postres.

El resultado fue que un 51% del personal especializado, no conoce ninguno de los ocho platos típicos más representativos de la cocina camagüeyana, siendo la presencia de dichos platos en los servicios de restaurantes en la provincia prácticamente nula con la oferta solo ocasional de dos tipos de platos.

Esperemos que trabajos como este den la posibilidad de conocer mas platos criollos y ensalzar así la cultura alimentaria propia en los hogares y en la industria turística cubana.

4. Un estudio de caso. La familia Vázquez

A continuación nos proponemos analizar características presentadas en este artículo a partir de la observación detallada de la familia Vázquez y la comparación entre los tres años de trabajo de campo 2007-2010 y 2012.

Para empezar presentamos los ingresos de la familia, incluyendo los salarios, las remesas recibidas de parte de sus hijos que viven en Miami y otros ingresos fijos (normalmente el alquiler de alguna habitación o trabajos en negro).

Tabla 4 : Cantidad de ingresos mensuales de la familia Vázquez entre 2007, 2010 y 2012

Fecha de los ingresos	2007	2010	2012
Salarios y pensiones	729,84 pesos	1489 pesos	1039 pesos

fijas			
Remesas exteriores fijas	175 cuc (4200 pesos)	No reciben remesa fija. Calculo promedio mensual del dinero recibido en todo el año: 83,3 cuc (1999,2 pesos)	200 cuc (4800 pesos)
Otros ingresos fijos	Alquiler habitación: 80 cuc (1920 pesos)	Empresa familiar alquiler películas: 316 pesos	Empresa familiar alquiler de películas: 600 pesos
Total	6849,84 pesos (285,41 cuc)	3804,2 pesos (158,50 cuc)	6439 pesos (268,29 cuc)
% Pensiones y salarios en los ingresos totales	10,65%	39,14%	16,14%

La diferencia reflejada en los salarios estatales se debe a que Luis, el marido de Alba pasó de tener un ingreso muy pequeño como estudiante en 2007 a tener un salario de trabajador en 2010. A su vez en 2012 dejó de recibir este salario porque pasó a trabajar como cuentapropista, es decir por su cuenta, vendiendo y alquilando películas y cd's de música. Con esta actividad gana un promedio de 600 pesos al mes aproximadamente que es la cantidad que aparece en la tabla como otros ingresos fijos.

Las remesas también varían mucho en relación a la posibilidad de trabajo de los hijos en Miami. Los años 2008-2009 fueron difíciles también en Estados Unidos por la crisis y Manuel perdió su trabajo fijo. Razón por el cual en el año 2010 la familia no recibe una remesa fija. La cifra presentada es el promedio mensual de remesas y ayudas recibidas durante todo el año 2010. A su vez vemos un enorme incremento en 2012, el cual es dado por la enfermedad de Sergio el cual se daba sesiones de quimioterapia en ese momento y los hijos le mandaban dinero para poder tener una alimentación mas completa.

Esta tabla también nos permite ver el poco peso que tienen los salarios en la economía doméstica y la suma importancia de las remesas y de los otros ingresos.

El total de ingresos afecta lógicamente a los gastos en el consumo familiar. Para poderlo analizar con mas detalle en la tabla 2 presentamos los resultados del consumo familiar de un núcleo de 5 personas durante 15 días en perspectiva comparativa. Durante estos 15 días se anotaron todas las compras según los gastos y los tipos de mercado utilizados por los Vázquez.

Tabla 5: Consumo de la familia Vázquez según los diferentes mercados.

Tipo de mercado	2007 (3 al 18 abril)	2010 (2 al 16 octubre)	2012 (10 al 25 enero)	Total gastado en pesos	% sobre total gasto
Racionamiento	67	54,2	34,3	195,5	3,94%
Mercado Agropecuario	469,5	371,8	592,3	1433,6	29,06%
Mercado Estatal libre	269	170	181	620	12,57%
<i>Shopping</i>	36,6 CUC (878,4 pesos)	23,75 CUC (570 pesos)	31 CUC (744 pesos)	2192,4	44,44%
Mercado negro	193	155	144	492	9,97%
Total gasto comida por 15 días	1876,9	1361	1695,6		100%

Como podemos ver el año 2007 con remesa fija el gasto familiar resulta ser el mas elevado al contrario que en 2010 donde sin remesa pasa a tener la cantidad más débil en el gasto alimentario.

La gran cantidad de dinero mensual invertido en los mercados no racionados refleja la insuficiencia total del aprovisionamiento gubernamental a partir del sistema de racionamiento y la necesidad de abastecerse fuera del Plan. Vemos el peso mayoritario de consumo en la

shopping, mercado mas bien abastecido pero también mas caro, el consumo en el cual solo se pueden permitir las familias con acceso a CUC.

La gran variación en el gasto del racionamiento se debe también a la aparición o no de los productos en el momento de la observación y a la cada vez menor cantidad de productos distribuidos.

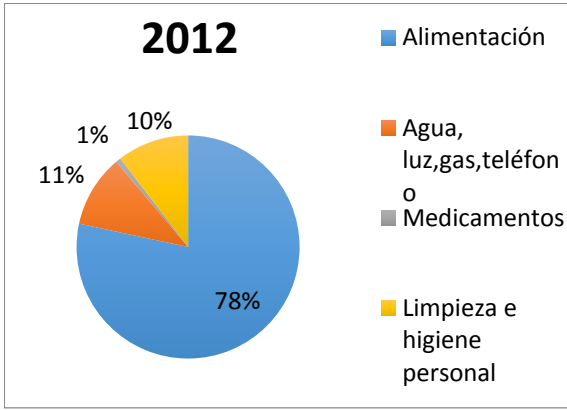
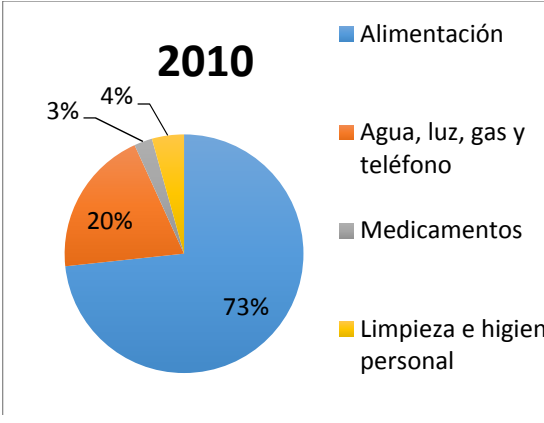
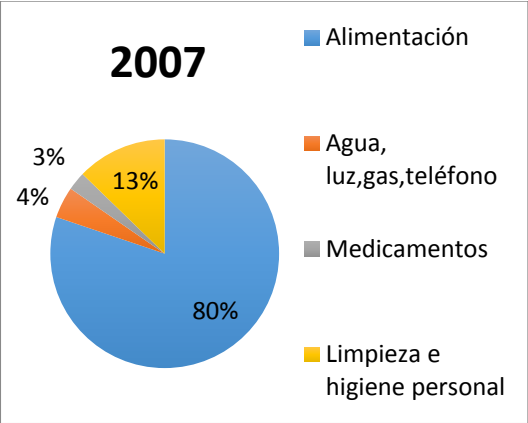
Además de los gastos en alimentación vamos a presentar el resto de gastos mensuales del hogar para poder comparar la importancia de la alimentación en la economía doméstica familiar de la Cuba contemporánea. La ropa no se incluye porque la familia Vázquez la reciben de fuera a través de sus hijos o familiares, debido a la mala relación calidad-precio de la ropa y los zapatos vendidos en Cuba.

Tabla 6: Gastos mensuales de la familia

Año	Gasto comida	Agua, electricidad, gas y teléfono	Medicamentos	Limpieza de la casa e higiene personal
2007	3753,8	207,75	122,67	596,74
2010	2722,0	737,48	91,44	161,19
2012	3391,2	454,75	31,90	450,00

Presentando estos datos a nivel gráfico podemos ver como el gasto en la alimentación supone entre un 73 y un 80% del gasto total de la familia.

Gráfico 1: Origen de los gastos de la familia Vázquez en el año 2007, 2010 y 2012



Este alto porcentaje de la alimentación en el gasto doméstico es el motivo por el cual tal y como veíamos al principio de este artículo, en las encuestas realizadas a la población la alimentación se encuentra entre los mayores problemas contemporáneos de los cubanos.

5. Bibliografía

- Bloch, V. (1998) “Le sens de la lutte. 40 ans d’experience sociale sous la Révolution Cubaine”, Tesis de DEA, bajo la dirección de Daniel Pécaut, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

- Burgal, N. (2004) “Cultura culinaria y huella catalana en Santiago de Cuba”, *Revista electrónica Santiago*, No 103, Facultades de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad de Oriente, Santiago de Cuba.

- Cruz Hernández, M.C. (2005) “¿De qué suelos esperamos alimentarnos?”, *Revista Temas* n° 44, La Habana.

- Díaz Tenorio, M. (2003) “Estrategias familiares en zonas urbanas y rurales de Cuba. Similitudes y diferencias”. CIPS, Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, La Habana.

- Díaz, M.; Durán, A.; Valdés, Y.; Chávez, E. y Alfonso, T.(2000) “Familia y cambios socioeconómicos a las puertas del nuevo milenio”, CIPS, La Habana.

- Espina, M.; Hernández, A.; Togores, V.; Hernández, R. (2006) “El consumo: economía, cultura y sociedad”, *Revista Temas*, n° 47, La Habana.

- Ferriol, Ángela. (1998) “Pobreza en condiciones de la reforma económica. El reto a la equidad en Cuba”, *Cuba. Investigación económica* Año 4, No. 1, La Habana.

- Ferriol, A. (2003) "Acercamiento al estudio de la pobreza en Cuba". Taller Aproximaciones Metodológicas al Estudio de la Pobreza y la Política Social. Boston: Centro de Estudios Latinoamericanos David Rockefeller/Universidad de Harvard.

- Jiménez Soler, G. (2009) “La cultura culinaria del mar en Cuba: origen y evolución”, *Catauro, Revista cubana de antropología*. Año 10, No. 19. Fundación Fernando Ortiz. La Habana.

- Lewis, O.; Lewis, R.; Rigdon, S. (1980) *Viviendo la Revolución. Una historia oral de Cuba contemporánea. Cuatro Hombres*. Editorial Joaquín Mortiz, México.

- Pavel Vidal, A. (2007) “La inflación y el salario real”. Artículo por IPS. Sección opinión especializada de Economics Press Service. No editado.

- Ponte, A.J.(1997) *Las comidas profundas*, Deleatur, Angers.

- Rosendhal, M. (1997) *Inside the Revolution. Everyday Life in Socialist Cuba*, Cornell University Press.

- Santos Hernández, C., P. Ochandategui Camejo, R. Lores Estrada (2006): “Estado nutricional de la población de Cuba, México y algunos países de América Central”. En Serra Majem Ll, Aranceta Bartrina J. *Nutrición y Salud pública. Métodos, bases científicas y aplicaciones*. Segunda Edición. Masson. Barcelona.

- Sarmiento Ramírez, I. (2003) “Alimentación y relaciones sociales en la Cuba colonial”, *Anales del Museo de América*, nº 11, pag.197-226. Madrid.

- Togores,V y García, A. (2004) “Consumo, mercados y dualidad monetaria”, *Revista Economía y Desarrollo*. Edición especial, La Habana.

- Togores,V y García, A. (2003) “Algunas consideraciones acerca del acceso al consumo en los noventa, factores que lo determinan”, Centro de Estudios de la Economía Cubana, Universidad de La Habana.

- Zamora, I.(2009) “Evaluación dietética y estilización de platos de la Cocina Tradicional Camagüeyana”, Tesis de Máster en Ciencia y Tecnología de los Alimentos, Universidad de la Habana.

COMERCIO DE ALIMENTOS EN LA CERCANÍA DEL SITIO DE LABOR: UNA MIRADA SOBRE EL ACCESO A LA ‘COMIDA DE LAS CALLES’ ENTRE TRABAJADORES DEL SECTOR DE SERVICIOS

COMÉRCIO DE ALIMENTOS NO ENTORNO DO LOCAL DE TRABALHO: UM OLHAR SOBRE O ACESSO À ‘COMIDA DE RUA’ ENTRE TRABALHADORES DO SETOR DE SERVIÇOS.

Maria da Purificação Nazaré Araújo

puri@ufba.br e puriaraujo@yahoo.com.br

Universidade Federal de Bahia, Escola de Nutrição

1. Considerações iniciais

As constantes modificações observadas no mundo do trabalho, como processos dinâmicos, demandam novas e velhas abordagens para o estudo sobre a alimentação no trabalho. Tais processos, entre outros, vinculam-se aos crescentes avanços tecnológicos incorporados aos postos de trabalho, o que contribui, por um lado, possivelmente, para reduzir a exposição a alguns agentes de risco e, por outro, acresce novas configurações ao trabalho, como intensificação do ritmo, sobrecarga psíquica, gestão emocional, aumento de responsabilidades e gestão temporal das múltiplas tarefas.

Essas mudanças constituem um importante desafio para área de alimentação do trabalhador, tendo em vista que, historicamente, suas ações estiveram centradas em propostas de fornecimento de refeições pautadas em recomendações nutricionais mínimas, utilizadas para repor os gastos com o trabalho e tornar o corpo do trabalhador mais apropriado à produtividade. As ciências da alimentação foram chamadas a definir rações mínimas, no

conjunto de outras disciplinas ligadas mais ou menos estritamente ao que se convencionou chamar “os problemas de higiene e de saúde, higiene social, higiene do trabalho”, os quais, por sua vez, “tendem a reduzir o corpo inteiro a uma única de suas propriedades ou dimensões” (BOLTANSKI, 2004:105).

Na condução deste estudo utilizou-se o conceito de Segurança Alimentar e Nutricional (SAN) que perpassa pelo direito ao acesso regular e permanente a alimentos de qualidade, em quantidade suficiente, sem comprometer o acesso a outras necessidades essenciais, tendo como base práticas alimentares saudáveis, que respeitem a diversidade cultural e que sejam social, econômica e ambientalmente sustentáveis (BRASIL, 2006). Nesta perspectiva, objetivo deste trabalho foi analisar os aspectos relacionados SAN (Segurança Alimentar e Nutricional) entre trabalhadores do setor de serviços que utilizam a ‘comida de rua’ como principal estratégia para comer no trabalho. O termo “comida de rua” (street food) é utilizado para designar “alimentos e bebidas preparados e/ou vendidos por vendedores nas ruas ou outras vias públicas, para consumo imediato ou posterior sem a existência de etapas adicionais de preparo ou processamento” (WHO, 1996:2).

Com foco na alimentação de trabalhadores do setor de serviços, desenvolveu-se um estudo de cunho etnográfico na cidade de Salvador, Bahia. Utilizou-se, prioritariamente, observação participante e de forma complementar entrevistas com os trabalhadores e vendedores do comércio de alimentos. Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), o setor serviços é formado pelos seguintes subsetores: comércio; alojamento e alimentação; transportes; comunicações; serviços financeiros; atividades imobiliárias e serviços prestados às empresas; administração pública e demais serviços. No entanto neste estudo, os trabalhadores entrevistados foram dos subsetores de telecomunicações e comércio.

A observação aconteceu em três bairros da cidade de Salvador, Bahia. Inicialmente circulou-se por esses bairros mapeando-se os pontos de vendas de alimentos nos períodos da manhã e tarde. Por questões de segurança, optou-se por excluir o período noturno. Ainda que se percorresse o bairro na sua extensão, as observações se concentraram em aglomerados dos pontos de vendas. No período da manhã, horário entre 6 às 10h prevalece à oferta de café com leite, mingaus, bolos, salgados, sanduíches e sucos. Alguns pontos são ocupados pelas ‘baianas’ e com seus tabuleiros vendem, pela manhã, opções para o ‘café da manhã’ aos transeuntes, como: cuscuz, mingaus, mungunzá, bolos, entre outros da culinária regional.

No período de meio dia até o final da tarde, permanece a oferta de alguns itens comercializados pela manhã como os sanduíches, bolos e sucos. No entanto, há o acréscimo dos pastéis, salgados (quibe, coxinha de galinha, empanadas, pãozinho e pão pizza), cachorro quente, hambúrguer, salada de frutas, tortas, brigadeiros, sucos, refrigerantes, etc. É comum encontrar promoções com combinações de salgado com suco ou refrigerante (chamados de ‘peças’) por preços que variaram de R\$ 3,00 a R\$ 4,00 (1 euro e 1,3 euros, respectivamente). No entanto, no horário entre 11:30 h às 14:30 h aparecem as ofertas de marmitas, comercializadas em caixas isotérmica posicionadas no porta malas de carros, como também, por vendedores posicionados em pontos estratégicos. As marmitas oferecem a combinação frequente de arroz e feijão e mais um tipo de carne e algumas vezes macarrão. Às sextas-feiras é frequente a venda da chamada ‘comida baiana’: caruru, vatapá, feijão fradinho, arroz, xinxim de frango. Quaisquer das opções são acompanhadas de farinha de mandioca, que faz parte do hábito alimentar regional. A venda das marmitas variou em tamanho e em preço, sendo praticados valores entre R\$ 4 a R\$ 10 reais (1,3 euros e 3,3 euros respectivamente).

Baseado no conceito de SAN (BRASIL, 2006) apresentado anteriormente, elegeu-se as seguintes categorias analíticas: acesso ao alimento, práticas alimentares e qualidade dos alimentos. Sabe-se que uma má alimentação influencia no estado nutricional do indivíduo trazendo consequências à saúde. Nesta perspectiva, importou ao estudo considerar como trabalhadores do setor de serviços podem estar vulneráveis a esses efeitos, diante as condições para alimentação no trabalho, especialmente, no que se refere ao que está disponível no comércio de alimentos no entorno das empresas.

2. Resultados

A alimentação, necessidade básica para sobrevivência, pode ser influenciada por questões biológicas, psicológicas, sociais e econômicas. Durante a jornada de trabalho ou em qualquer outro espaço, essas várias dimensões podem ser acionadas na decisão do que, como, quanto, quando e com quem se come. Na atualidade, a vinculação da alimentação com a saúde parece ser inconteste, ainda que o acesso ao que seria, pelos pressupostos da racionalidade nutricional, chamado de “alimentação adequada”, “alimentação saudável” não esteja garantido para parcela considerável da população brasileira, onde algumas categorias de trabalhadores estão inseridas.

No setor de serviços, em geral, por não haver investimentos para a instalação de restaurantes dentro do espaço físico das empresas, como acontece, por exemplo, no setor industrial, os trabalhadores podem utilizar o comércio de alimentos no entorno das empresas para fazerem suas refeições. A maioria das empresas repassam recursos financeiros para os trabalhadores, através de tickets ou cartões magnéticos para alimentação, ou como valor adicional ao salário. Cabe, então, ao trabalhador providenciar a forma de acesso à sua alimentação.

Ainda que a maioria dos trabalhadores entrevistados utilize com muita frequência o comércio de ‘comida de rua’, alguns relataram trazer comida de casa e ou utilizar o sistema “vending machine” (principalmente entre aqueles do setor de telemarketing). No entanto, o recorte realizado para discussão neste evento será a dimensão do comércio de alimentos no entorno das empresas, conhecida como ‘comida de rua’.

Os cenários para as escolhas alimentares no comércio de “comida de rua”: (in)segurança, custo, qualidade.

Aquele espaço – onde se comercializam, prioritariamente, itens alimentícios – parece ao primeiro olhar, resgatar características dos serviços de vendas praticados, de forma artesanal, em lugares públicos com grande circulação de pessoas, a exemplo de feiras livres. No entanto, quando analisamos a padronização das ofertas e algumas estratégias de “marketing” utilizadas, pode-se pensar na hipótese da inclusão de técnicas próprias do comércio e do consumo de massa, como ocorre, por exemplo, no modelo “fast-foods”. Collaço (2004) sinaliza que o modelo “fast food” encontrou uma forma de posicionar-se entre as opções de comer fora de casa, que se expande a partir da adesão de novos princípios de produção: poucos produtos, grandes quantidades, pouca elaboração, pouca mão de obra.

As narrativas iniciais dos trabalhadores refletem uma sensação de liberdade e autonomia na escolha do que comer, ao que parece, pelo fato de existirem vários pontos de vendas. No entanto, paulatinamente, vão se incorporando narrativas que falam a favor da existência de padronização, racionalização e objetivação do comer no trabalho. Vejamos a descrição sumária das opções disponibilizadas no comércio de rua, que se apresenta com as terminologias e categorizações que os trabalhadores adotaram em suas diversas abordagens:

1. *Sanduíches* – hambúrgueres das mais diversas denominações (“X burger”, “X calabresa”, “X bacon”, “eg burger”, “X eg burger”, “X tudo”), *hot dog*, “dogão” e misto.
2. *Salgados* – quibe, coxinha de galinha, pastel frito, saltenha, esfiha, empanadas, pãozinho, bauru, enroladinho de salsicha, pastel de forno salgado.
3. *Doces* – brigadeiro, torta de chocolate, bolos, pastel de forno doce, sonho, banana real.
4. *Comida* – algumas opções de cardápio nos pontos de venda que disponibilizam “quentinha” composta por salada (não muito frequente), arroz ou macarrão, feijão, carne, frango ou peixe e farinha.
5. *Salada de frutas* – composta por quatro a cinco variedades de frutas (mamão, melão, maçã e manga, às vezes morango ou uva), com opção de adicionar aveia, granola, linhaça, leite em pó, leite condensado, chocolate granulado.
6. *Bebidas* – refrigerantes de variados sabores, suco (maracujá, abacaxi, manga, acerola), suco industrializado, água mineral, água de coco, café, café com leite, chocolate quente.
7. “*Besteiras*” – balas, chocolates, salgadinhos, batata frita, amendoim salgado e doce, barra de cereais.

Percebe-se, no item *sanduíches*, a mesma nomenclatura utilizada nas redes de “fast food”, ainda que escrita de forma diferente, o que reforça nossa hipótese da padronização alimentar como influência da cultura americana. Seguindo a lógica da “mcdonaldização”, em geral, estabelece-se a venda casada dos sanduíches, salgados e doces com suco ou refrigerante, o que é o mais aceito. No caso dos salgados e alguns doces a combinação é chamado de “peça”. Os tamanhos e opções de itens variam pouco entre os diferentes pontos de venda, obedecendo-se, na maioria das vezes, a lógica de ofertá-los em grandes porções.

Ainda que os vendedores de “comida de rua” ofereçam certa variedade de produtos alimentícios, alguns trabalhadores consideram que são poucas as opções, e, não raro, ouvem-se queixas como: “não aguento mais comer estas coisas”. O item comida tem oferta limitada. Alguns vendedores preferem não trabalhar com comida, pois é necessário um trabalho exclusivo para confecção, transporte e venda desse item, além da responsabilidade de comercializar nas condições que a rua oferece e o fato de o lanche poder ser consumido a

qualquer hora. As “quentinhas”¹ são acondicionadas em caixas isotérmicas desde o local onde são confeccionadas até o ponto de venda. Ainda que exista a preocupação em manter as caixas vedadas, essa providência não é suficiente para a manutenção da temperatura.

Atentos às práticas alimentares regionais, os vendedores de quentinhas oferecem a farinha de mandioca e alguns o molho de pimenta. Também, no dia de sexta-feira, oferta-se o tradicional cardápio chamado de comida baiana, com combinações de arroz, farofa de dendê, feijão fradinho, caruru, vatapá, xinxim de frango, moqueca de peixe. Cardápio similar aos ofertados pelos restaurantes da cidade de Salvador por entender que faz parte do hábito alimentar da população o consumo de comida baiana às sextas feiras. Nesse cenário, é possível pensar em tradição e modernidade convivendo juntas, como demonstraram estudos sobre as práticas alimentares entre os soteropolitanos (SANTOS, 2008, GÓES, 2010) e apontadas por Contreras; Gracia Arnaiz (2005) em seus estudos sobre práticas alimentares entre os espanhóis. A modernidade não rompe totalmente com o passado, pois o antigo e o novo convivem no “habitus” (BOURDIEU, 2002, BOURDIEU, 2008).

A oferta de produtos, especialmente os lanches, é condicionada principalmente pelo tempo disponível para comer, pela quantidade capaz de satisfazer o cliente, pelas condições estruturais para confecção e venda, além do custo. São disponibilizadas opções capazes de “encher a barriga”, com a estratégia da oferta de produtos em grandes porções. Ademais os trabalhadores comentam sobre a composição dos alimentos comercializados e dos seus efeitos para a saúde: "Os lanches que são vendidos na frente da empresa são bastante gordurosos, fazem com que nosso peso aumente" (Carmén).

É importante salientar que em relação ao aspecto nutricional, a comida de rua também constitui um reflexo da condição econômica e social do país, na medida em que delinea uma alternativa alimentar e nutricional de fácil aquisição, tanto pela acessibilidade física como social, devido ao seu menor custo (CARDOSO, SANTOS, SILVA, 2009). Ademais, a dinâmica do comércio de comida de rua, nos bairros pesquisados, apresenta condições inadequadas para produção e comercialização, com riscos potenciais de contaminação

¹ Em um dos pontos de observação, onde circulam grande parte de trabalhadores de um caal center, verificou-se a venda de *quentinha* chamada *baby*, com quantidade menor de comida, vendida por um preço similar ao da categoria “lanche”. Essa estratégia pensada para o telemarketing atende a duas grandes demandas da categoria: vender por um preço baixo e em quantidades possíveis de serem consumidas rapidamente, uma vez que o tempo do intervalo a repouso alimentação é considerado pequeno (20’) (Diário de Campo).

alimentar, como já foi documentado em outros estudos (RODRIGUES et al, 2003; FOTUNA; FORTUNA, 2008; BEZERRA, 2008; CARDOSO et al., 2008; TORRES, et al. 2008).

A rua, como espaço aberto, fluído, dinâmico, apresenta características singulares para esse comércio que se estabelece a céu aberto, com certo ordenamento que parece provisório. Sujeito às intempéries do tempo, os vendedores e consumidores enfrentam chuva, sol, calor, poeira, vento, ruído de carros, violência urbana, etc. A rotina de trabalho na rua não é muito diferente da anunciada em outros estudos em relação à falta infraestrutura necessária para lavagem de mãos, acondicionamento adequado dos produtos expostos à venda, manutenção da cadeia de temperatura. São adaptadas caixas isotérmicas com gelo para acondicionar bebidas, salada de frutas, queijo, “hambúrguer”, presunto e salsicha e, algumas vezes, os molhos de maionese, “ketchup”, pimenta e mostarda. No caso do “hot dog” e do “dogão”, as salsichas, imersas em molho de tomate, são preparadas em lotes e passam por sucessivos reaquecimentos. O pastel é acondicionado em vasilhames plásticos e permanecem à temperatura ambiente até a hora da fritura. Os outros itens da categoria salgados e doces são expostos à venda em vasilhames plásticos tampados, à temperatura ambiente. Para a lavagem das mãos, utilizam-se apenas água reservada em garrafas plásticas. Questões que são percebidas pelos trabalhadores.

Assim ... Aparentemente, acredito que não tenha uma boa higiene, o salgado parece que não é bem feito. Não me sinto segura [...] Porque, assim, eu não gostei muito, só em olhar eu não senti assim, não sei, não senti, como é que eu posso te dizer? Eu não gostei muito da cara do salgado [...] também não gostei da pessoa que estava vendendo [...] Eu acho assim, eu não compro direto, mas eu acho bom que eles estejam ali, porque tem gente que não tem aquele hábito de preparar sua alimentação para trazer, e aí chega aqui é como se fosse assim, um refúgio, na hora que a fome aperta. Mas, por outro lado, não é bom devido esse hábito que a gente cria de só comer frituras, essas coisas que eles vendem. Aí eu acredito que tenha seu lado positivo, mas também, em compensação, tem seu lado muito negativo (Luma).

A noção de que a “comida de rua” não é segura aparece em outros estudos (CARDOSO, et al. 2008; BAIÃO, DESLANDES, 2010) pois “...falamos que comida de rua é ruim ou venenosa, enquanto a comida caseira é boa (ou deve ser assim) por definição [...] para nós, brasileiros, a rua forma uma espécie de perspectiva pela qual o mundo pode ser lido e interpretado. Uma perspectiva, oposta, mas complementar, à da casa, e onde predominam a desconfiança e a insegurança” (DAMATTA,1986:21).

No entanto, cabe salientar que “a comida de rua”, muitas vezes é a única opção para comer no trabalho. A dimensão da qualidade é um elemento importante de ser questionado. Porém, como bem expressa a fala de um trabalhador que tem na rua a única possibilidade para comer no trabalho: “Mas, ainda assim, é o que tem aqui, é o que tem disponível”(Aristóteles).

Cada ponto de venda tem suas peculiaridades que expressam a criatividade para improvisar as condições para melhor atendimento. Evidentemente que os vendedores concorrem entre si na busca de diferentes táticas para “cativar o cliente”: preço, agilidade no atendimento, qualidade dos produtos, higiene, afinidade, cordialidade e proximidade são enunciados pelos trabalhadores como principais critérios para escolha. Em pesquisa com os consumidores dos comércios de alimentação no centro da metrópole de São Paulo, os motivos da escolha entre diferentes tipos de comércio foram similares aos de nosso estudo: “tempo de deslocamento, tempo de realização da alimentação, distância do local de trabalho, meio de deslocamento, higiene e qualidade” (ORTIGOZA, 2008:91). Atributos similares são anunciados, em alguma medida, pelos vendedores: “Alimento a gente tem que conquistar o cliente com asseio, limpeza, conservação [...] Aquela coisa de dar atenção [...] de saber como lidar. [...] o comércio como uma troca de favores: ele precisa do meu alimento e eu preciso do dinheiro que ele traz para mim” (Isabel).

Cativar o cliente é uma tática em que muitas questões parecem estar em jogo. Isabel (vendedora de salada de frutas) enfatizou, em vários momentos de nossa interlocução, a sua boa relação com os clientes nos quatro anos em que está estabelecida naquele local: necessidade de assiduidade, preocupação com a seleção das frutas, preparo e o acondicionamento em copos individuais com tampa, a manutenção da temperatura, etc. Os utensílios e as caixas isotérmicas de seu ponto de venda estão bem conservados, com aparência de limpos e novos. Diz que prefere as cores claras para demonstrar a limpeza. Fala com satisfação que ela foi pioneira em Salvador na venda de salada de frutas em copos descartáveis com tampa. São sinalizações de que está atenta para apresentar um produto no qual o cliente perceba suas preocupações com qualidade e higiene.

Outro caso interessante é do ponto de venda do Jorge que é indiscutivelmente o mais bem frequentado entre os três bairros que fizeram parte do estudo. São nove anos de permanência naquele local. Possui duas chapas para confecção de sanduíches, fogão, pequeno balcão sob uma estrutura móvel, e caixas isotérmicas. Sempre sorridente, com uma touca descartável na cabeça e um pequeno avental, movimenta-se sincronicamente entre as chapas e o acesso aos

itens necessários para a confecção dos sanduíches, tentando ser atencioso com todos que chegam. Quanto ao tempo de espera para confecção do sanduíche, ele diz: “Às vezes, as pessoas olham assim. Jorge tá cheio, mas Jorge é desenrolado, Jorge faz tudo rapidinho e aí desenrola tudo e todo mundo fica alegre, satisfeito (risos) [...] o movimento aqui é tanto que tem dias que nem almoço [...]. A chapa fica ligada o dia todo, todo dia”.

Cada vendedor vai expondo, de formas diversas, as vantagens de seus pontos de venda nesse jogo de conquista por mais clientes. Cabe salientar que a prestação de serviços de alimentação, montados, de forma ainda que precária, pelos ambulantes no entorno das empresas vem se configurando como importante comércio no ramo de comida fora de casa e fonte de renda para muitas famílias. Ao circular pela cidade, é possível perceber o crescimento do comércio ambulante em vários pontos de bairros considerados comerciais, mas também nos residenciais. Afinal, a comida de rua, que tem origem na época de colonização do Brasil, faz parte da trajetória social, cultural, nutricional e econômica da cidade de Salvador. O comércio ambulante, ao oferecer, em geral, preços mais baixos, constitui-se como importante estratégia para “comer” ou “encher a barriga” daqueles que circulam por esses locais. Montando e desmontando diariamente suas tendas ou “carrinhos de venda”, os tios e tias improvisam uma estrutura mínima para expor seus produtos, ou utilizam o fundo de automóveis como espaço para transporte, acondicionamento e venda.

Ainda que cada ponto de venda estabeleça suas estratégias para manter-se no comércio de “comida de rua”, ao que parece, entre os frequentadores mais assíduos dessa opção, existe a necessidade circular entre os pontos. Assim, tentar tornar o cliente cativo significa torná-lo o mais assíduo quanto possível. Observou-se que existem trabalhadores que são consumidores assíduos e consomem mais que uma refeição naquele comércio. Como, por exemplo, o café da manhã antes de iniciar o trabalho e o almoço ou lanche no intervalo de repouso alimentação.

Alguns trabalhadores anunciam os diversos aspectos que comprometem a qualidade sanitária dos alimentos comercializados, como os problemas na cadeia de temperatura ‘fria’ e ‘quente’. Entre os trabalhadores que consomem a ‘comida de rua’, ainda que se observe insegurança com a ‘qualidade’ dos itens comercializados, um marcador importante é o preço mais baixo e a diversidade de opções alimentares, além do atendimento dos vendedores. Os alimentos com alta densidade calórica são ofertados em maior quantidade, maior diversidade e menores preços.

3. Considerações finais

Entre as possibilidades de cenários alimentares no comércio de alimentos no entorno das empresas, o acesso a diversos pontos de venda do que se convencionou chamar de “comida de rua” é apresentado como importante estratégia utilizada pelos trabalhadores. Neste cenário os trabalhadores acionam dimensões subjetivas, como a “*cara do alimento*” e “*sentir fé no vendedor*” para explicar algumas de suas escolhas alimentares. Os vendedores, por sua vez, ao reconhecerem que não possuem as melhores condições estruturais para a confecção e a venda dos produtos, buscam oferecer serviços com indicativos de qualidade, onde ressaltam as características do cuidado com “preparo no dia”, ou “na hora”. Demonstram, ainda, interesse por aspectos da vida e do trabalho dos trabalhadores e oferecem produtos, em geral, mais baratos do que os praticados pelas lanchonetes e restaurantes circunvizinhos ao local.

Cabe ressaltar que a presença marcante da dimensão financeira, através da busca por opções mais econômicas para comer no trabalho, aninha-se a dimensão afetiva que envolve a preferência pelo atendimento dos vendedores do comércio de “comida de rua”, apesar dos inúmeros inconvenientes anunciados pelos próprios trabalhadores. Se por um lado, na rua, existe a possibilidade de consumir opções alimentares preparadas de forma padronizada para atender a um coletivo, em companhia de desconhecidos, entre os transeuntes e até mesmo colegas de trabalho, marcando a presença de elementos próprios da rua. Por outro lado, naquele espaço, buscam-se elementos da personalidade do atendimento, da atenção aos aspectos da vida cotidiana.

Na tentativa de entender a dinâmica do comércio de “comida de rua” acionadas pelos trabalhadores do setor de serviços, foi possível perceber que as estratégias colocadas em cena pelos trabalhadores para comer no trabalho faz parte de um processo mais amplo de produção, que (re)cria paulatinamente novas e velhas maneiras de acessar a comida a partir de demandas que se reinventam. Os trabalhadores reivindicam melhores condições para exercer o direito a uma alimentação digna e de qualidade, como preconizam as políticas públicas de alimentação e nutrição no Brasil.

4. Bibliografia

- Baião, M R y Deslandes, S F. (2010) “Práticas alimentares na gravidez: um estudo com gestantes e puérperas de um complexo de favelas do Rio de Janeiro (RJ, Brasil)”, Rio de Janeiro, Ciênc. Saúde Coletiva, 15:3199-3206.
- Bezerra, A C D. (2008) “O alimento de rua em Cuiabá – MT”. Em Bezerra, A C D (org.). Alimentos de rua no Brasil e Saúde Pública. São Paulo/Cuiabá: FAMPEMATE/EdUFMT.
- Boltanski, L. (2004) “As classes sociais e o corpo”. São Paulo: Paz e Terra.
- Bourdieu, P. (2002) “A dominação masculina”. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 2002.
- Bourdieu, P. (2008) “A distinção: crítica social do julgamento”. São Paulo/ Porto Alegre: Edusp/Zouk.
- Brasil. Lei nº. 11.346, de 15 de setembro de 2006. Cria o Sistema Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional-SISAN com vistas em assegurar o direito humano à alimentação adequada e dá outras providências. Diário Oficial da União. 2006; 18 set.
- Cardoso, R C V, et. al. (2008) “Alimento de Rua na Bahia: o perfil do consumidor em Salvador e a caracterização do comércio em Mutuípe”. Em Bezerra, A C D (org.). Alimentos de rua no Brasil e Saúde Pública. São Paulo/Cuiabá: FAMPEMATE/EdUFMT.
- Cardoso R C V, Santos S M C y Silva E. (2009) “Comida de rua e intervenção: estratégias propostas para o mundo em desenvolvimento”. Rio de Janeiro, Ciênc saúde coletiva, 4:1215-24.
- Collaço, J H L.(2004) “Restaurantes de comida rápida, os fast-foods em praças de alimentação de shopping centers: transformações no comer”. Rio de Janeiro, Estudos Históricos, 33:116-135.
- Contreras, J H y Gracia-Arnaiz, M. (2005) “Alimentación y Cultura: Perspectivas antropológicas”. Barcelona: Ariel.
- Damatta, R. (1986) O que faz do brasil, Brasil? Rio de Janeiro: Rocco.
- Fortuna, D B S y Fortuna, J L. (2008) “Avaliação da qualidade microbiológica e higiênico-sanitária da água de coco comercializada em carrinhos ambulantes nos logradouros do município de Teixeira de Freitas (BA)”. Salvador: Revista Baiana de Saúde Pública, 32:203-213.
- Góes, J A W. (2010) “Fast-Food: um estudo sobre globalização alimentar”. Salvador: EdUFBA, 2010.
- Ortigoza, S A G. (2008) “Alimentação e Saúde: As Novas relações espaço-tempo e suas implicações nos hábitos de consumo de alimentos”. Curitiba: R. RA E GA, 15:83-93.

Rodrigues, K L et. al. (2003) “Condições higiênico-sanitárias no comércio ambulante de alimentos em Pelotas-RS”. Campinas; Ciênc. Tecnol. Aliment., 23:447-452.

Santos, L A S. (2008) “O corpo o comer e a comida: um estudo sobre as práticas corporais, alimentares cotidianas a partir da cidade de Salvador-Bahia”. Salvador: EdUFBA.

Torres, E A S et al. (2008) “O alimento de Rua em São Paulo – SP”. Em Bezerra, A C D (org.). Alimentos de rua no Brasil e Saúde Pública. São Paulo/Cuiabá: FAMPEMATE/EdUFMT.

World Health Organization (WHO). (1996) “Food Safety Unit. Division of Food and Nutrition. Essential safety requirements for street-vended foods (Revised edition)”. Disponível em: <<http://www.who.int/fsf/96-7.pdf>>. Acesso 15 em agosto de 2010.

LA OBESIDAD INFANTIL: ¿UN DIÁLOGO TRANSCULTURAL O UN MONÓLOGO BIOMÉDICO?

José Palacios* y Julia Navas **

*Departamento de Antropología Social y Cultural

jpalacios@ucam.edu

**Departamento de Tecnología de la Alimentación y Nutrición

jnavas@ucam.edu

Universidad Católica San Antonio de Murcia

1-Introducción

En el marco del proyecto titulado: “Una aproximación socio-antropológica a la obesidad infantil en tres estudios de caso: España, México y Cuba”¹, abordamos la obesidad, específicamente la infantil, profundizando en la pregunta: ¿en qué medida el consenso predominante actualmente en la forma de delimitar el problema, explicarlo y abordarlo, nos permite como antropólogos construir un conocimiento serio sobre la cuestión?. Evidentemente la respuesta no es sencilla. Nos planteamos las limitaciones y posibilidades de un diálogo colaborativo con el conocimiento biomédico, la univocidad de las prioridades, los alcances y los tiempos en las formas de intervención, e incluso la capacidad explicativa de ciertas ideas bastante extendidas, pero aparentemente poco útiles a la hora de conseguir transformar una realidad que se presenta como una epidemia de enorme transcendencia, y como un problema inabarcable por sus componentes bio-psico-sociales.

Al tiempo que llevamos a cabo una reflexión crítica sobre la tendencia tecnologizante, homogeneizadora, de una racionalidad biomédica rearmada en sus argumentos, exponemos la metodología etnográfica empleada en la aproximación a infantes en el contexto escolar de los tres países implicados: España, México y Cuba y las dificultades que conlleva en primer lugar, el trabajo con niños y en segundo lugar, la coordinación interdisciplinar en tres países con características políticas y sociales diferentes. Asimismo dibujamos las alternativas y

¹ PMAFI 19/12 (Plan de Ayudas Propio de la UCAM) Este proyecto fue evaluado por la ANEP con la calificación de excelente (91 puntos sobre 100).

bifurcaciones que el trabajo de campo inicial nos ofrece con la intención de demostrar las aportaciones reales de una aproximación cualitativa. Queda demostrada la utilidad de cuestionarios abiertos realizados paralelamente a concursos de narrativas, comics y obras de teatro sobre el tema de la alimentación y obesidad. De estas narrativas salieron aspectos, expresiones, que nos ayudaron en el posterior desarrollo de los grupos focales. Los resultados obtenidos abren alternativas en la segunda etapa de la investigación en la línea de planteamientos transversales como la profundización en las redes escolares derivadas del desarrollo y la promoción de los huertos escolares como herramientas educativas en España y el análisis de las estrategias de promoción de la lactancia materna en los tres países como parte de las medidas del gobierno en profunda conexión con creencias y prácticas tradicionales.

2. La obesidad como problema social

El modelo biomédico de comprensión de la obesidad infantil contribuye a construir el peso corporal y las maneras de comer en un “problema social”, claro que esta definición presenta a nuestro juicio casi tantos peligros como ventajas. Evidentemente parece claro que la inclusión de criterios y factores de carácter social y cultural dentro de las explicaciones y abordajes biomédicos sobre la obesidad infantil es un hecho positivo, toda vez que puede equilibrar una balanza volcada en demasía del lado de una concepción corporal y biológica. Ahora bien, el problema es que en muchos aspectos da la impresión de que la integración de dichas dimensiones, parte de concepciones sesgadas y reduccionistas, tendiendo a oscurecer ciertos elementos que podrían calificarse de estructurales: relaciones consumidor/industria alimentaria, presión social y mediática, situaciones de vulnerabilidad social, procesos de devastación de las culturas alimentarias locales o nivel socioeconómico (Romanelli, 2006), para sin embargo resaltar en exceso todo lo que tiene que ver con los marcos de decisión y de responsabilidad individual y familiar.

La definición de la obesidad y el sobrepeso infantil como problema global de salud pública entraña más dificultades de lo que parece. Desde el punto de vista más próximo a las ciencias sociales críticas, las dificultades de definición y delimitación que dichas entidades ofrecen a la biomedicina son signos de que nos encontramos ante una cuestión profundamente relacionada con la extensión de ciertas lógicas sociales, que quedan parcialmente veladas por los discursos hegemónicos sobre la cuestión. Así frente a la construcción médica del fenómeno, que tiende a resaltar su configuración bio-cultural, vehiculada a través de la referencia a procesos

evolutivos y modernizadores que se yuxtaponen, y que desembocan mayoritariamente en la búsqueda de salidas individualizadoras como dietas, terapias, cirugías. En nuestro caso parece mucho más interesante resaltar las mediaciones de las tecnologías científico-sociales medicalizadoras y otros sistemas ético-morales en torno al cuerpo, la identidad o la responsabilidad, para así defender la necesidad de optar por la búsqueda de salidas desde lo colectivo, desde un verdadero intento de comprender las complejas raíces socio-culturales del problema (Navas y Palacios, 2013).

2.1- Las dimensiones que favorecen su problematización

La problematización social en torno a la obesidad y el sobrepeso en los últimos años articula dos dimensiones. La estética, por la valoración social de la delgadez y el culto a cierto tipo idealizado de cuerpos en correspondencia con ideales dimensionados culturalmente, que articulan como si de algo intrínseco se tratara significados asociados a nociones como belleza (Alves et al, 2009), vigor, juventud, o salud.

En el mismo sentido, una dimensión moral (Carvalho y Martins, 2004) que tiende a contraponer la glotonería o la dejadez con la fuerza de voluntad, el autocontrol, ordenando la voluntad de manejar las ingestas alimenticias y los valores asociados (Navas, 2008) que ahora tiene que ver con la propia idea de uno que transmitimos a los demás. La responsabilización de los adultos sobre su dieta y la de los suyos muestra una vez más cómo una de las tendencias más representativas en las sociedades actuales es, precisamente, la de individualizar los problemas colectivos (Rose y Miller, 1992; Rose, 2006). Asimismo pensando en el caso específico de los infantes, los trabajos de corte foucaultiano centrados en historizar los procesos de medicalización y de emergencia de las técnicas de intervención social (higienismo, promoción de la salud...), ya advierten cómo la infancia ha sido un espacio clave de problematización, experimentación y actuación ética y tecnológica sobre la existencia de las personas en las sociedades modernas (Donzelot,1990) que entre otras funciones sociales, habría jugado un papel estratégico a la hora de intentar inculcar diversos tipos de hábitos y de formas de regulación de la vida cotidiana, especialmente entre determinados grupos sociales considerados “incultos”, “desviados”, o “peligrosos”. No resulta complicado encontrar en prensa de diferentes países como España, Estados Unidos o Australia, noticias que llaman la atención sobre casos en los que las autoridades pertinentes retiran la custodia de menores a sus respectivos padres, debido a lo que se consideran

problemas graves de sobrepeso que, según las medidas adoptadas, se estiman fruto de la irresponsabilidad en el cuidado de sus hijos por parte de estos.

Atendemos a una triada de factores como son: a) los problemas de estandarización “universal” en la medición y clasificación de los grados de sobrepeso y obesidad; b) las dificultades que entraña una definición que en principio se circunscribe al grado de acumulación de grasa, para pasar a vincularse después a problemas potenciales de salud, calidad de vida o costes sanitarios; c) y la aparente ineficacia de los programas de prevención y concienciación. Parece bastante claro que al abordar la obesidad y el sobrepeso, en este caso infantiles, nos hallamos ante entidades bio-psico-culturales bastante complejas, en las que se articulan, encabalgándose, chocando y también integrándose, las principales dimensiones de las formas de problematización que desde la modernidad han centralizado las preocupaciones sobre el ser humano como ente psicológico, apoyado en un soporte físico-biológico, y a su vez proyectado en la vida social. La particular configuración de la obesidad y el sobrepeso entendidos como problema, también de las principales soluciones expertas que se proponen, nos ofrece la posibilidad de apreciar toda una serie de paradojas que nos informan sobre la formulación de nuevas y viejas ideas, técnicas y estrategias de intervención sobre la realidad.

En torno a la obesidad como objeto de problematización, la literatura socio-antropológica y, en particular, la teoría social crítica insiste en la necesidad de reconocer su condición de constructo social, así como de contextualizar su emergencia en procesos históricos dinámicos y de amplio alcance. La obesidad no afecta de igual modo, en todo el mundo, pero como bien afirma Gracia (2009), referirse al *entorno obesogénico o lipóforo* cuando se trata de buscar las causalidades y/o responsabilidades de ciertos problemas de salud, sería interesante no tanto para definirlo como una especie de nebulosa abstracta y compleja, y por tanto difícilmente abordable, sino más bien para intentar aprehenderlo en tanto que reflejaría de manera diferida y compleja lógicas que lo ligarían con la disposición de las formas de organización y representación de las sociedades que le sirve de génesis y contexto de desarrollo.

2.2- ¿Obesidad u “obesidades?: los contextos de España, México y Cuba

El abordaje de esta cuestión es sin duda, la necesidad de un cambio en la concepción. No hablar de obesidad sino de “obesidades”. Si atendemos a las “obesidades”, parece enriquecedor analizar cómo se viven éstas en tres países con estructuras sanitarias, sociales, económicas y políticas diferentes: España, México y Cuba. En estas sociedades, los significados y los efectos reales del nivel socioeconómico, el género, la edad o el origen

étnico constituyen seguramente variables cualitativamente explicativas. Y no sólo porque las oportunidades de alimentarse y de gestionar la salud son muy distintas según dichas variables, sino porque las prácticas alimentarias dependen, a su vez, de otros factores micro y macro-estructurales altamente condicionantes: acceso a y distribución de la comida, precio de los alimentos saludables, jornadas laborales, etc. Sino también porque los conocimientos, concepciones, disposiciones y actitudes de los individuos, familias y colectivos sociales, están mediados por todos esos elementos, además de por el juego siempre asimétrico de los juicios y operaciones de etiquetamientos vinculados a la posición social, la efectividad de los discursos expertos, o las funciones sociales, económicas, o ideológicas que estos llevan inevitablemente aparejados.

La obesidad está íntimamente relacionada con los procesos de desarrollo económico y social, no siendo posible aquí delimitar mecanismos claros en términos de causa y efecto, ya que existe obesidad en las múltiples realidades, con diferencia de clase, género, cultura, así como en países desarrollados y en desarrollo, por lo cual, lo que más bien nos permite la mirada antropológica es detectar y cuestionar ciertos estereotipos. En este sentido, una perspectiva integral de la obesidad debe ser una perspectiva plural (Wanderley y Alves, 2010) que integre la idea de que las diferencias de clase, acceso al conocimiento, género, e incluso de enmarque cultural de la realidad, no son meros factores “contextuales”, sino elementos constituyentes, que aterrizan en forma de disposiciones “somáticas” (Martín y Moreno, 2005) que median en las elecciones y disposiciones de los diferentes sectores de la población.

En España según la Encuesta Nacional de Salud del 2011-12 y el Estudio ALADINO (2006) de 2010-2011, el 18,7% de la población infantil tiene sobrepeso y el 8,9 es obeso. Además, según las estadísticas, la ingesta media de energía ha disminuido en más de 300 kcal en los últimos cincuenta años mientras que la obesidad no ha hecho más que crecer, ¿cómo se explica eso? Las causas que se barajan son dos, por un lado los cambios profundos en la sociedad y por otro lado, los cambios en el consumo alimentario. España ha experimentado lo que se denomina una transición nutricional, esto es, una secuencia de modificaciones tanto cuantitativas como cualitativas relacionadas con las transformaciones socioeconómicas, demográficas y con factores de salud (Gracia, 2009). El análisis que las autoridades realizan de estos datos es claro, la causalidad cultural está ahí, ahora bien, como ya hemos señalado en más de una ocasión, aquí el uso de los términos “cultural” o “social” puede presentarse bajo ciertos sesgos de reduccionismo o utilitarismo.

Asimismo, en México desde 1998 con la Norma Oficial Mexicana NOM-174-SSA1-1998 para el manejo integral de la obesidad en la Ley Federal sobre Metrología y Normalización ya se especifica la necesidad de su tratamiento con índices que rozan el 69.9% (Barquera *et al*, 2006), desde ahí hasta el libro editado en la actualidad por la Secretaría de Salud del Gobierno de México “Niños y niñas por un México sin obesidad”, pasando por el Manual de Nutrición y orientación alimentaria para auxiliares de la salud destinado a los pueblos indígenas dentro del programa denominado “Programa de Salud y Nutrición para los Pueblos Indígenas”, tenemos algunos ejemplos de la actualidad sanitaria mexicana (Gurri, 2011; Ortiz, Nava y Veras, 2010; Bertran, 2005).

En el caso de Cuba, las cifras de niños preescolares con sobrepeso van en aumento en los años ochenta y disminuyen en 1993 y 1998 donde se estabilizan alrededor de 5%. El índice de masa corporal en los adolescentes muestra que hasta la edad de 18 años los valores son superiores en el sexo femenino y solo a los 19 años el sexo masculino supera la del sexo femenino (ESNA, 2003). Los datos de Cuba sugieren que el sobrepeso y la obesidad en los adultos y niños aumentan progresivamente en la década actual (2001-2010), existe un 9,8 % de adultos hombres obesos y 9,1 % de mujeres, y es uno de los principales factores de riesgo para la salud en la población cubana relacionado con las principales causas de muerte en el país. Según datos del año 2003 se determinó una prevalencia de sobrepeso y obesidad infantil del 22,2 % y 16 % respectivamente, con predominio de la región occidental, y en especial en la Ciudad de La Habana (Esquivel y González, 2010; Hernández-Triana, 2012; Suárez, 2010). Cuba y México son además ejemplos de su historia colonial. Muchos hábitos alimentarios son heredados, como es el caso del uso del ron de caña en la sociedad cubana desde la época colonial (Sarmiento, 2009).

La puesta en marcha de manera global de acciones encaminadas a solucionar la obesidad como parte de la *Estrategia Mundial sobre Régimen Alimentario, Actividad Física y Salud* (DPAS) adoptada por la 57ª Asamblea Mundial de la Salud (AMS) en mayo de 2004, ha marcado la solidificación de una “nueva” percepción sobre la obesidad y el sobrepeso infantil, ahora contemplados como una *epidemia global*, que marcará las medidas y políticas puestas en marcha a partir de ese momento.

3- La racionalidad biomédica

El análisis de la racionalidad biomédica nos lleva a problematizar las pastorales sobre lo saludable y establecer un dialogo crítico con actores expertos locales, pero globalmente

ensamblados (biomedicina, nutricionismo, ciencias psi), intentando apreciar los ambivalentes efectos de estos procesos en las formas de subjetificación.

En los debates expertos sobre la obesidad y el sobrepeso cada vez se demanda con mayor intensidad la inclusión de las perspectivas “social” y “cultural”. Las aportaciones de corte socio-cultural pasan indudablemente por enriquecer, complejizar el estado actual de la cuestión, estableciendo un diálogo crítico con las perspectivas predominantes, abrumadoramente biomédicas y epidemiológicas: 8.1% de obesidad infantil en España, 69.9% en México y 16% en Cuba.

Más allá de porcentajes e índices de prevalencia, un conocimiento asentado sobre una perspectiva etnográficamente situada, ofrece la oportunidad de asomarnos a lo que supone la experiencia social de ser etiquetado como un niño obeso o con sobrepeso. Esta mirada “constructivista” al proceso de etiquetamiento (pueden verse los clásicos de Becker (1971), y Goffman, 2006), puede mostrar con detalle, desde casos concretos, los contextos y marcos (familia, escuela, itinerarios terapéuticos, relaciones sociales) que conforman dicha experiencia, así como ayudar a entender los efectos no intencionales de las políticas y programas preventivos, como la medicalización del problema o la culpabilización de quienes lo sufren. Pero además, la perspectiva socio-cultural puede cumplir otro papel si cabe más interesante aun, al enmarcarse la obesidad y el sobrepeso como problemas de salud pública, ayuda a descentrar la búsqueda de explicaciones y soluciones hacia fuera de los ámbitos estrictamente sanitarios y alimentarios, apuntando otras dimensiones y actores relacionados con formas particulares, locales, de trabajo cultural sobre el cuerpo, la subjetividad o la identidad (Wacquant, 2011).

3.1 Trabajo de campo: coordinación interdisciplinar

La primera dificultad planteada en esta primera etapa de la investigación fue la necesidad de adecuar los cuestionarios abiertos a cada uno de los intereses de México, Cuba y España. La adecuación de lenguaje y simbolismo fue primordial. Primero porque tanto en México como en Cuba los departamentos implicados pertenecían a áreas distintas, de ciencias de la salud y de ciencias sociales.

Dentro de los intereses, los equipos de Cuba y México plantearon la necesidad de llevar a cabo una antropometría inicial (no contemplada en el proyecto), que puso de manifiesto la fuerza y perspectiva de los coordinadores, ambos de ciencias de la salud.

Los distintos ritmos fue otro de los hándicaps a superar. Asimismo, los formalismos a la hora de mandar los datos fueron decisivos para comenzar a realizar comparaciones. Mientras que México envió un primer informe completo del trabajo realizado, Cuba, que en un primer momento comenzó a organizarse y trabajar rápidamente, quedó simplemente con la antropometría realizada sin que se llevaran a cabo cuestionarios y grupos de discusión.

La mayor dificultad, por tanto, será adecuar los resultados para la rentabilidad del proyecto, pues algunas de las modificaciones en los cuestionarios y la manera de realizarlos tienden hacia una perspectiva cuantitativa.

4- Perspectivas futuras

A partir de la puesta en marcha de este proyecto de investigación comparativo sobre la obesidad y el sobrepeso infantil nuestro trabajo intenta presentar una serie de retos, oportunidades y puntos de fricción, que en distintos niveles (teórico, metodológico y ético-político) pueden relacionarse con la coyuntura actual de la antropología médica.

Fundamentalmente pretendemos defender la potencialidad del conocimiento antropológico para dirimir de qué hablamos realmente cuando definimos dichas entidades como una epidemia global, básicamente re-enmarcando la cuestión como una problemática ligada a nuestras formas de vida en el sentido más político del término. Un conocimiento teórico etnográficamente sustentado puede pluralizar las definiciones de dichas entidades, mostrando que factores y determinantes socio-culturales son verdaderamente elementos constituyentes. Así toda una égida de factores políticos, económicos y socio-culturales aterriza en patrones, trayectorias y formas de etiquetaje. La cuestión quizás es como conseguir plasmar eso en los programas de prevención, desde estrategias colaborativas, construidas desde abajo pero con un impacto real.

Los resultados obtenidos abren alternativas en la segunda etapa de la investigación en la línea de planteamientos transversales como la profundización en las redes escolares derivadas del desarrollo y la promoción de los huertos escolares como herramientas educativas en España y el análisis de las estrategias de promoción de la lactancia materna en los tres países como parte de las medidas del gobierno en profunda conexión con creencias y prácticas tradicionales.

Bibliografía

- Alves D, Pinto M, Alves S, Mota A, Leirós V. (2009) “Cultura e imagem corporal”, *Motri*, 5(1): 1-20.
- Barquera, S. *et al.* (2006) *Sobrepeso y obesidad*. México: Instituto Nacional de Salud Pública.
- Becker, S. (1971) *Los extraños. Sociología de la desviación*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.
- Bertrán M. (2005) *Cambio alimentario e identidad de los indígenas mexicanos*. México: UNAM.
- Carvalho, M.C. y Martins, A. (2004) “A obesidade como objeto complexo: uma abordagem filosófico-conceitual”, *Ciênc. saúde coletiva*, 9(4): 1003-1012.
- Donzelot, J. (1990) *La policía de las familias*. Barcelona: Pre-textos.
- Encuesta Nacional de salud (2011-12) (ENSE) Ministerio de Sanidad, Servicios Sociales e Igualdad.
- Disponible en:
<http://www.msssi.gob.es/estadEstudios/estadisticas/encuestaNacional/encuesta2011.htm>
- Esquivel, M. González, C. (2010) Excess Weight and Adiposity in Children and Adolescents in Havana, Cuba: Prevalence and Trends, 1972 to 2005. *MEDICC Review*, 12(2).
- ESNA (2003) Instituto Nacional de Higiene Epidemiología y Microbiología, para el Servicio de Planificación, Estimación y Evaluación de la Nutrición de la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación.
- Estudio ALADINO (2006) Ministerio de Sanidad, Política Social e Igualdad. AESAN.
- Disponible en:
<http://www.naos.aesan.msssi.gob.es/naos/ficheros/investigacion/ALADINO.pdf>
- Goffman, E. (2006) *Frame Análisis. Los marcos de la experiencia*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Gracia M. (2009) “La emergencia de las sociedades obesogénicas o de la obesidad como problema social”, *Rev Nutri*, 22 (1): 5-18.
- Gurri, F. (2011) “La doble carga de la transición nutrimental en zonas rurales de la península de Yucatán, ¿consecuencia de la alteración de los sistemas agrícolas de subsistencia tradicionales en la segunda mitad del siglo XX?”. En: Muñoz, J. *Obesidad. Problema multifactorial*. Barcelona: Bellaterra: p 65-84.
- Hernández-Triana, M.D. (2012) Fitness vs. Obesity in Cuban Children: Battling the Biases of Gender and Geography, *Meddic Review* 14 (3).

- Martín, E. y Moreno, J. L. (2005) *Conflictos sobre lo sano: un estudio sociológico de la alimentación en las clases populares en Andalucía*. Sevilla: Junta de Andalucía.
- Navas, J., Palacios, J. (2013) « La otra cara de la obesidad: reflexiones para una aproximación sociocultural » *Ciencia &Saúde Coletiva*, (en prensa).
- Ortiz, R.M^a, Nava, G., Veras, M. (2010) “El equipo interdisciplinario de salud en el tratamiento de la obesidad”. En Veras, H. *Obesidad, un enfoque multidisciplinario*. México: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo: p 159-173.
- Romanelli G. (2006) “Significado da alimentação na família: uma visão antropológica”, *Medicina (Ribeirão Preto)*, 39 (3):333-9.
- Rose, N. (2006) *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*. Princeton: Princeton University Press.
- Rose, N. y Miller, P. (1992) « Political Power beyond the State: problematics of government », *Brit J Sociol*, 43 (2): 173-205.
- Sarmiento, I. (2009) Del funche al ajiaco: la dieta que los amos imponen a los esclavos africanos en Cuba y la asimilación que éstos hacen de la cocina criolla, *Anales del Museo de América*, 16: 127-154.
- Suárez, N., Guerrero, A., Rodríguez, K., Flores, C., Tadeo, I. (2010) Prevalencia de obesidad en un círculo infantil. *Rev Cubana Pediatr*, 82 (2).
- Wanderley, E. y Alves, V. (2010) “Obesidade: uma perspectiva plural”, *Ciênc. saúde coletiva*, 15 (1): 185-194
- Wacquant, L. (2011) “Habitus as Topic and Tool: Reflections on Becoming a Prizefighter”, *Qualitative Research in Psychology* 8: 81-92.

ALIMENTACIÓN DE MUJERES INDÍGENAS DE OAXACA: SUS ESTRATEGIAS

Sara Elena Pérez Gil Romo, INCMNSZ

Mabel Gracia Arnaiz, URV

Ana Gabriela Juárez Romero, INCMNSZ

Introducción

El trabajo que en esta ocasión se presenta es derivado de una investigación transdisciplinar realizada durante tres años de 2009 a 2011 en comunidades de la Sierra Juárez y costa de Oaxaca, México entre los equipos de investigación español de la Universitat Rovira y Virgili (URV) de Tarragona y del Instituto Nacional de Ciencias Médicas y Nutrición Salvador Zubirán (INCMNSZ). Todo el trabajo estuvo apoyado por el Programa de Cooperación Universitaria (PCI-Iberoamérica) de la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID) y los objetivos que guiaron todas las actividades se enmarcaron en las tres prioridades horizontales recogidas por el Plan Director de la Cooperación Española (2009-2012: 1) Desarrollo rural, diversidad cultural y sostenibilidad; 2) Género en desarrollo; y 3) Salud, seguridad y soberanía alimentaria. Lo que aquí se describe es parte del punto tres de las prioridades, es decir, nos adentramos en investigar cuál es la alimentación de las mujeres de la Sierra, sus platillos y cuáles son sus principales estrategias en la adquisición de alimentos para sus familias y para ellas. Para abordar lo anterior, utilizamos tanto la metodología cuantitativa como cualitativa pues consideramos importante integrar ambas orientaciones para analizar los entramados socioculturales de la alimentación. Mientras la primera permitió medir y conceder fiabilidad a los datos, la segunda permitió la obtención de una información más verosímil, ya que tomó en cuenta los discursos y significados que las mujeres construyeron en relación a sus

prácticas cotidianas.

Queremos subrayar que este texto no es una síntesis de resultados y nunca fue nuestra pretensión conocer las cantidades de alimentos, de calorías y de nutrimentos consumidos en las comunidades rurales de Oaxaca, tal y como se hacía desde mediados de los años cincuenta en el país. Si bien es cierto, la preocupación por estudiar la situación nutricional de los países en América Latina está patente desde hace varias décadas, especialmente en México, donde de una manera sistematizada, el Instituto Nacional de Nutrición, ahora llamado Instituto Nacional de Ciencias Médicas y Nutrición Salvador Zubirán y el Instituto Nacional de Salud Pública (INSP), han venido realizando en zonas rurales y urbanas encuestas de alimentación y nutrición, tanto a nivel local como nacional, nuestro propósito no fue cuantificar la dieta.

Las encuestas realizadas desde mediados de la década de los cincuenta apuntaron a conocer la magnitud de la situación nutricional infantil y preescolar y a determinar las principales zonas geográficas con mayores problemas. La cuantificación de la ingesta de alimentos y por consiguiente de la energía y de los nutrimentos a nivel *per cápita*, así como los indicadores clínicos, bioquímicos y antropométricos era lo relevante para tener un panorama de la situación nutricia de la población en México. Desde los primeros datos arrojados por aquellos estudios, el estado de Oaxaca surgió como una de las entidades de la república Mexicana con mayores problemas de salud y de desnutrición infantil y preescolar, sin embargo, lo que sucedía con algunos miembros de la familia, por ejemplo, con las mujeres de las zonas rurales, y en particular con las de las comunidades oaxaqueñas, no era conocido en su totalidad, así como tampoco se tenían identificados los problemas de salud de la población masculina. Las y los investigadores que utilizaban la metodología cuantitativa a través de las encuestas de registro y consumo de 3 y 7 días, de dieta habitual y de recordatorio de 24 horas, centraban más su atención en el “qué se comía” y “en qué cantidad”, y con respecto al “quién se lo comía”, los sujetos de estudio eran los niños entre 1 y 5 años. El resto de la población quedaba “invisible” en los promedios *percápita* porque no había interés en desagregar la información por sexo y por grupos de edad para conocer con más detalle la situación nutricional de mujeres y hombres. En la actualidad es común escuchar en las diversas disciplinas que se utiliza la perspectiva de género para el análisis y comprensión de varios temas, sin embargo, en los relacionados con la salud y

sobre todo en el de la nutrición, género continúa siendo sinónimo de mujeres y/o de sexo.

El surgimiento de un nuevo marco interpretativo denominado género, y los pocos resultados que las políticas, programas y acciones formuladas bajo los enfoques previos de políticas de equidad tuvieron en la igualdad de las mujeres, plantearon la necesidad de nuevas estrategias. No sólo se requerían cambios en las relaciones de género, sino también transformaciones profundas en las estructuras que las sustentaban. En suma, la transversalidad de género ayudó a plantear nuevas intervenciones en las políticas públicas para generar impactos diferenciados entre hombres y mujeres, así como dio lugar a interrogantes de investigación que, al igual que las acciones, generaran otros conocimientos sobre la salud en general, mental, reproductiva, alimentación, situación nutricia, mortalidad, entre otros muchos temas.

Oaxaca: la marginación

El estado de Oaxaca contaba en 2010, con una población de 3.8 millones de habitantes, de los cuales alrededor del 32.5% eran indígenas. En la entidad, el 52.6% de la población vive en zonas rurales y una parte significativa de la población rural y campesina, vive en localidades con menos de 500 habitantes, lo cual significa una alta dispersión geo-demográfica prevaleciendo altos niveles de pobreza y marginación debido a notables carencias de servicios, de acceso e infraestructura (GIJSBERS y GONZÁLEZ, 2012). El 53% del total de los grupos indígenas en México se encuentra en Oaxaca, que es el estado con mayor número de grupos étnicos, alrededor de 17, con igual número de lenguas, más sus variantes. La población indígena vive en su mayor parte en condiciones de marginalidad, ocupando el cuarto lugar a nivel nacional; 431 de sus 570 municipios, es decir el 76% de ellos, son identificados como de alta marginalidad. Un 29.5% de los municipios son considerados de alta marginación y un 46.5% de muy alta marginación. Aún cuando las cifras muestran una disminución en la marginalidad del estado, no significan una elevación en el nivel de bienestar de la población (INEGI, 2011).

En el ámbito de la salud, en el año 2008, el estado de Oaxaca ocupó el quinto lugar del país en materia de mortalidad general con un 5.6 defunciones por 1,000 habitantes,

junto con Zacatecas y Durango que presentaron cifras similares. La tasa de mortalidad infantil fue del 9.7 por mil nacidos vivos. Cabe señalar que esta entidad registra altos índices de mortalidad materna, superiores en un 36.7%, a la media nacional; debido a la suma de factores sociodemográficos como las deficiencias en la atención médica disponible en esas localidades, a la dispersión de los habitantes, existen más de 500 comunidades con alrededor de mil habitantes cada una, que no tienen atención para los casos de enfermedad y para la atención del parto.

El estado nutricional de la población oaxaqueña, en particular la de los niños y niñas menores de 5 años, es un problema de salud pública. Datos del INNSZ muestran que hay 337 municipios calificados con desnutrición severa (ROLDÁN, CHÁVEZ, AVILA, *et al*,... 2000; YSUNZA, ESPINOSA, ROMERO, *et al*,... 2004; ROMERO, DÍEZ URDANIVIA, PÉREZ GIL, *et al*,... 2006) y se De los 100 municipios con mayores niveles de desnutrición de todo el país, 45 se encuentran en Oaxaca, y son mayoritariamente indígenas. El 77% de la población es de alta prioridad nutricional y sólo el 10% de la población no presenta problemas de desnutrición.

Para fines de este estudio se entrevistaron mujeres de cuatro comunidades serranas, dos zapotecas Santiago Laxopa y Santa María Yahuió y dos mixes, Yacochi y Jayacaxtepec. En la Sierra habitan comunidades mestizas, así como grupos de origen étnico zapoteco, mixe y chinanteco. La tenencia de la tierra, generalmente es comunal, el sistema de producción agrícola es tradicional que se complementa con actividad forestal. Santa Catarina Yahuió, es una agencia municipal zapoteca, perteneciente a Santiago Laxopa, tiene una Casa de Salud, agua entubada y servicio de teléfono, luz, y escuela. Por lo que se refiere a la comunidad mixe estudiada, Santa María Yacochi, es Agencia Municipal perteneciente a Santa María Thahuitoltepec y cuenta también con ciertos servicios públicos como agua entubada, servicio telefónico y una telesecundaria.

Desde un punto de vista organizativo, las comunidades indígenas siguen practicando formas propias de gobierno y rigiéndose por sus sistemas normativos, conocidos como usos y costumbres. Uno de los ejes fundamentales que rigen la vida actual indígena de Oaxaca es la asamblea comunitaria, producto y culminación de asambleas previas y de donde surgen las autoridades. El 90% de los indígenas se dedican a actividades primarias, agrícolas y ganaderas. Debido a la relación histórica y simbólica de los

pueblos indígenas con la tierra, la mayoría de las unidades de producción rural en Oaxaca son colectivas: el 44% de la tierra cultivada se encuentra bajo el régimen comunal; el 27% se encuentra bajo el sistema ejidal y tan sólo un 29% de la tierra queda en manos privadas.

Los alimentos, la comida y sus estrategias

La alimentación es una preocupación de todas las sociedades humanas y en cada sociedad, los individuos y las familias producen, distribuyen y consumen los alimentos en forma diferente. En las comunidades de la Sierra, como describiremos más adelante, producir alimentos, cultivar, criar animales y pescar, es lo que permite a la población vivir “recurriendo lo menos posible a la compra de los alimentos que conforman la dieta local” (DEMOL y MONTSERRAT-MAS, 2013: 43). Al respecto, GIJSBERS y GONZÁLEZ mencionan que uno de los fundamentos de la economía campesina se basa en la capacidad comunitaria para producir sus alimentos, que en el caso de Oaxaca corresponde a los productos de la “milpa”, complementados en casos con la recolección, la pesca y/o la cacería. Cabe resaltar que el maíz continúa siendo, junto con el frijol, el alimento que más consumen las familias de las mujeres entrevistadas, ya que, al interrogar a las mujeres acerca de su alimentación encontramos que las tortillas, los frijoles, el pan y la salsa continúan siendo la base de la alimentación. Esta situación no ha cambiado a lo registrado en las encuestas cuantitativas de alimentación realizadas entre las décadas de los 50's y 70's a lo cual se le denominaba “*dieta indígena*”. Cabe resaltar que aun cuando los alimentos siguen siendo los mismos la obtención de ellos y sus maneras de preparación se han transformado. Subrayamos que la autoproducción del maíz es insuficiente para cubrir las necesidades diarias de las familias pues, gran parte de las mujeres entrevistadas mencionaron recurrir a la compra de este alimento en las tiendas comunitarias. La preparación de la masa de la tortilla, que antes era con maíz nixtamalizado (preparado en el molino), ahora es a base del maíz industrializado (Maseca) o mezclado que se vende en las tiendas. De igual forma la salsa elaborada con jitomate o tomate verde, cebolla, ajo y algún tipo de chile, que se preparaba en el molcajete, en la actualidad se prepara en la licuadora o se compran las salsas y chiles industrializados.

Otros ejemplos de la sustitución de alimentos producidos en las comunidades por los industrializados son: la panela, producida en el pasado en algunas de las comunidades estudiadas, y que ahora su consumo ha sido remplazado por el de la azúcar blanco y refinado, de origen industrial, o el caso de la manteca de cerdo cuyo uso se ha sustituido por el del aceite vegetal. Tal y como lo observó Gracia (2013), la mayor parte de los campesinos que elaboraban manteca ahora adquieren el aceite que viene de las fábricas. Las tiendas comunitarias DICONSA son las principales proveedoras de la mayor parte de estos productos.

Por lo que respecta a la frecuencia en el consumo de frutas y verduras, éstos dependen de la temporada en la región. Ahora bien, en cuanto a las verduras, detectamos que las mujeres entrevistadas, no consideran como “verduras” aquéllas que se utilizan en la preparación de los platillos habituales, como por ejemplo, el jitomate, el tomate verde, los diferentes tipos de chile, la cebolla, entre otros, base de las salsas mexicanas, lo que nos habla de un subregistro en la frecuencia de este grupo de alimentos que son del consumo diario.

Detectamos que alrededor del 50% de las mujeres de la Sierra manifestaron no consumir carne de res, siguiéndole aquellas mujeres que la consumen entre 1 y 3 días a la quincena, por el contrario, no existe la costumbre de comer carne de cerdo; el pollo es la carne que comen con más frecuencia en la Sierra. El pescado que se ingiere en las comunidades de la Sierra son principalmente el atún enlatado y la trucha de sus criaderos.

Se observó que el huevo, fuente de proteínas de origen animal, es más consumido entre las familias de la Sierra, que los diferentes tipos de carne, sin embargo, no significa que la cantidad de este nutrimento cubra las necesidades de todos los miembros familiares. La leche, al igual que el huevo, es otro de los alimentos que las mujeres manifestaron comprar con cierta frecuencia, aunque la gran mayoría enfatizaron que “la leche sólo era para los niños”.

En relación con los dulces, pastelillos, galletas, refrescos y frituras un elevado porcentaje de mujeres manifestaron no consumir. Así mismo, de acuerdo con sus narraciones no consumen pastelillos ni galletas; sólo pocas mujeres manifestaron

comprar refrescos y frituras más de 4 días a la quincena. El refresco aparece en la dieta de las mujeres con cierta frecuencia, aunque este dato debe tomarse con cautela.

No se detectó consumo de manteca como práctica para preparar alimentos y la mayor parte de las mujeres mencionaron utilizar alrededor de un litro de aceite por semana. En cuanto a las formas de preparación de los alimentos, se encontró que casi la totalidad de las mujeres preparan la comida cocida, hervida o frita, la técnica del asado, casi no se realiza.

Por lo que respecta a los animales que crían las mujeres entrevistadas, en las comunidades serranas, las aves de corral, ocuparon el primer lugar y en segundo, la crianza de aves con otros animales, como cerdos, chivos, borregos y reses. Estos animales son utilizados principalmente para autoconsumo.

En cuanto a la producción de alimentos, el 82.6% de las mujeres mencionaron dedicarse a esta actividad. Los alimentos que más producen son el maíz, hortalizas (jitomates, tomates verde, acelgas, cebollas, calabazas, entre otras) y frijol. De igual forma la mayor parte de los alimentos producido son para autoconsumo y sólo una pequeña parte los venden entre las mismas mujeres de la comunidad.

Existen diversos lugares y comercios dónde las mujeres realizan la compra de alimentos, por ejemplo las tiendas de la comunidad, la camioneta que llega un día por semana y los mercados de las comunidades cercanas. Sin embargo estos sitios de expendio varían dependiendo de las estrategias de accesibilidad y disponibilidad de los alimentos, que aplican las mujeres para obtener un mayor rendimiento económico. Como parte de estas estrategias, las entrevistadas mencionaron que existen días fijos para ir a comprar ciertos alimentos, pues dependiendo de la comunidad un día compran la carne y/o verduras con “el señor que llega en su camioneta desde Oaxaca” y que “el día de mercado” se desplazan a otra localidad o a la cabecera municipal a hacer las compras de otros productos. Queremos resaltar que algunas de las mujeres indígenas de la Sierra manifestaron que en ciertos lugares todavía se mantiene la práctica del trueque, es decir, intercambian productos.

Algunas conclusiones

Las comunidades rurales de Oaxaca adolecen de muchos de los problemas que afectan al campo mexicano porque las políticas agroalimentarias nacionales no han impedido que numerosos pueblos tengan que seguir luchando para asegurar su supervivencia frente a la escasez, la cual se ve acentuada en determinadas épocas del año, sobre todo, en aquellas coincidentes con las lluvias y la merma de actividades económicas. La variable tiempo asociada con las expectativas inciertas de la relación producción-disponibilidad, representa un factor de primer orden a partir del cual se conforman las reservas alimentarias necesarias para conservar el equilibrio social (TORRES, 2002), puesto en peligro, como es el caso de varias comunidades oaxaqueñas, por una carencia no prevista de alimentos. No deja de sorprender que todos los intentos por proteger y promocionar la cocina mexicana, y en el mismo sentido también la oaxaqueña, sean paralelos al empobrecimiento continuo de las comunidades depositarias de los conocimientos y habilidades culinarias más preciadas cultural y gastronómicamente y nos preguntamos si no existe una brecha cada vez mayor entre los intentos de patrimonializar las cocinas autóctonas y la creciente inseguridad alimentaria de las poblaciones que las practican.

Las condiciones de vida de estas comunidades son muy precarias, la mayoría de las personas viven una situación de vulnerabilidad alimentaria, pues su nivel de ingreso la condiciona, llagando a presentar un grave deterioro acumulado que impide aumentar y diversificar el consumo alimentario de las familias (GRACIA-ARNAIZ Y PEREZ-GIL, 2012).

Producir alimentos –cultivar, criar animales y peces- es lo que permite a la población vivir recurriendo lo menos posible a la compra de alimentos que conforman la dieta local. Además, es una fuente de ingreso en caso de comercialización, aunque sea a pequeña escala. A primera vista las familias son autosuficientes por que producen una cierta cantidad de alimentos y crían animales, pero si no adentramos a los escenarios del mundo campesino, la autoproducción tiene sus límites, dado las dificultades económicas del mundo rural y el contexto económico y político actual de México. (GRACIA, 2013)

Por lo que a soberanía alimentaria se refiere, corroboramos que en las comunidades, la

gente afirma que anteriormente, no había tantos productos alimentarios procedentes de la industria alimentaria a la venta. Por la misma razón, la gente cultivaba más y abastecía a la comunidad de productos que hoy no solo no se producen, sino que han sido sustituidos por productos industrializados. Coincidimos con Gracia (2013:74) cuando dice que el medio, “*las condiciones socioeconómicas de marginalidad y la falta de recursos, repercute tanto en la alimentación y en la salud de las comunidades estudiadas*”

Bibliografía

DEMOL y MONTSERRAT-MAS. (2013). “Consumir lo lejano. La pérdida de la soberanía alimentaria en Oaxaca”. En: Perez-Gil, SE y Gracia M (eds) *Mujeres (in) visibles: Género, Alimentación y Salud en comunidades rurales de Oaxaca*. Tarragona: publicacions URV. Pp 41-78

GIJSBERS, W y GONZÁLEZ, A. (2012) *Diagnóstico Estatal “Economía verde comunitaria y soberanía alimentaria”*. Oaxaca. SEDEOH-Coinversión Social- Grupo Mesófilo A.C.

GRACIA, M. (2013). “Vendiendo platillos, comprando en abarrotes: cocinas, mercado en identidades en Oaxaca. En: Perez-Gil, SE y Gracia M (eds) *Mujeres (in) visibles: Género, Alimentación y Salud en comunidades rurales de Oaxaca*. Tarragona: publicacions URV. Pp 79-108

GRACIA-ARNAIZ, M. Y PÉREZ-GIL, S.E (2012) “Género, soberanía alimentaria y sostenibilidad. Participación y acción para la transformación del medio rural en la Sierra Norte y Costa de Oaxaca”. En: CANTARERO, L (coord.) *La antropología de la alimentación en España: perspectivas actuales*. Barcelona, Editorial UOC.

INSTITUTO NACIONAL DE GEOGRAFÍA, ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA (2011). *Censo general de población 2010*. México: INEGI

ROLDÁN, JA; CHÁVEZ, A; AVILA, A; MUÑOZ, M Y LEDEZMA JA. (2000). *La desnutrición a nivel municipal en México de acuerdo a un indicador mixto de estado Nutricional*. México: Instituto Nacional de Ciencias Médicas y Nutrición Salvador Zubirán.

ROMERO, G; DÍEZ URDANIVIA, S; PÉREZ GIL, SE; Espinosa, LM e Ysunza, A. (2006). “Estatura baja y obesidad en mujeres oaxaqueñas.” *Revista Nutrición Clínica*, 9(2):20-25

TORRES, F. (2002) “Aspectos regionales de la seguridad alimentaria en México”. *Revista de Información y Análisis*, núm. 22: 15-26.

YSUNZA, A; ESPINOSA, LM; ROMERO, G Y DÍEZ-URDANIVIA, S. (2004) “Evaluación diagnóstica nutricional por regiones en preescolares de Oaxaca: estudio comparativo” *Revista Nutrición Clínica*, 7(3), p. 163-72.

ARENAS DE SIGNIFICADO EN LA ALIMENTACIÓN EN DIABETES: ENTRE LA CAUSA, EL REMEDIO, EL PECADO Y LA CULPA

Laia Pibernat Mir.

laia.pibe.mir@gmail.com

RAMA

1. Introducción

1.1 La investigación

La presente comunicación se fundamenta en una investigación realizada en Gavá y Reus entre 2011-2012 sobre la Diabetes Mellitus Tipo 2 (DM2) en colaboración con farmacéuticos comunitarios. En el marco de la generalizada “crisis de la eficacia” de la terapia diabetológica (Cora Saslavski, 2003) y del elevado índice de “descontrol glucémico” datado en la bibliografía biomédica en el Estado Español¹, el objetivo de la investigación fue el de vislumbrar las distancias entre las concepciones biomédicas y los significados que tenían para la gente tratada aspectos como el control y los objetivos terapéuticos, los criterios de evaluación, así como la articulación de los tres pilares terapéuticos: dieta, ejercicio y medicación.

La investigación se fundamenta en la tesis que adoptar la mirada antropológica hacia la DM2 puede aportar claves, en primer lugar, para la comprensión de la complejidad del padecimiento, y en segundo lugar, para identificar, visualizar y profundizar en las limitaciones del modelo médico hegemónico en el tratamiento de éste. No se trata de negar el conocimiento biomédico sino de partir, en la medida de lo posible, de una aproximación que lo articule con una mirada antropológica hacia el proceso; partir de una perspectiva holística que dedica espacio al punto de vista de la población tratada porque, siguiendo a Menéndez (1998), reconoce y considera los saberes populares sobre el padecimiento y su atención, sin

¹ Pese al foco de atención sanitaria en España, hay numerosos estudios que demuestran que un elevado porcentaje de población diagnosticada de DM2, aún estando bajo seguimiento médico y recibir tratamiento farmacológico, no logra alcanzar el criterio de control terapéutico establecido. Por ejemplo, en Orozco-Beltran, D. et al. (2007), con 1907 pacientes, se halló que un 49,4% presentaron unos niveles de HbA1c superior a 7.

reducir los comportamientos a la dimensión simbólica al articular éstos con la inclusión de lo histórico, lo cultural y lo económico-político.

Bien es cierto que el proyecto no puede ser desvinculado de cierto grado de pragmatismo-para la mejora y el "beneficio" de la práctica biomédica asistencial en general, y farmacéutica comunitaria en particular, pero lejos de querer convertirse en un aliado ciego de las ciencias biomédicas, lo que pretende es explorar el terreno de la colaboración poniendo especial énfasis en la reivindicación epistemológica y la revisión profunda de los conceptos a discutir, al mismo tiempo que aportar la visión antropológica crítica en la consideración de fenómenos y procesos "obviados" desde la mirada asistencial hegemónica. El carácter crítico, reflexivo y focalizado en la reivindicación epistemológica y la subsecuente negociación conceptual inspirado en Napolitano and Jones (2006) y Samaja (2004), fue presentado por la autora en el congreso internacional "Encounters & Engagements" el pasado 2013 (Pibernat-Mir, 2013), y puede leerse más ampliamente en la publicación posterior Pibernat-Mir, (2014) "Reflexivity in Theorizing Diabetes: Learning from Interdisciplinarity". En Mohacsi, G. (ed.) *Ecologies of Care: Innovations through technologies, collectives and the senses*. Osaka: Osaka University Press.

El estudio consistió en el análisis comparativo de las guías de práctica clínica (GPC) y seguimiento farmacoterapéutico como referentes biomédicos y de las entrevistas en profundidad con gente tratada para la DM2; abordados ambos, como universos culturales distintos. El objetivo fue el de arrojar luz a la comprensión del problema del "descontrol" diabético y entender por qué tanta gente tratada presentaba índices de glucemia superiores al estándar de control a la vez que decían tener la diabetes bajo control –como había ocurrido en fases previas de la investigación. En este marco, como fue presentado en el Trabajo final de máster Pibernat-Mir (2012), encontramos que el estudio de las aproximaciones antropológicas en general y del campo de la alimentación en particular, así como la revisión que a menudo desde éstas se hace del paradigma del riesgo, de los estilos de vida, y de la medicalización de la dieta, resultan de gran utilidad para la comprensión del proceso de salud/enfermedad/atención/prevenición (de ahora en adelante s/e/a/p) que nos ocupa. La finalidad concreta de la comunicación es presentar los resultados y las conclusiones obtenidos en dicha investigación respecto a la cuestión alimentaria y abrir debate.

1.2 La Diabetes Mellitus tipo 2

La diabetes en general se describe como trastorno caracterizado por la hiperglucemia. Bajo este gran paraguas, cuyas primeras citas –entonces referidas al exceso de orina- se hallan ya en tiempos egipcios, se fueron describiendo subcategorías patológicas a medida que, sobre todo a partir de principios del s.XX, se iba describiendo la fisiología humana, y en concreto, la función pancreática en la producción de insulina y el metabolismo de los carbohidratos. Como señala Perner (2013:377-378), los distintos tipos de diabetes se fueron describiendo primero según una lógica de etapas fisiopatológicas, luego según el tratamiento farmacológico necesario y finalmente, a medida que se describieron ciertas etiologías, según el origen etiológico de ciertos tipos.

La primera clasificación oficial se realizó en 1980 por el National Diabetes Data Group (NDDG) constituido por un grupo de la Asociación Americana de Diabetes; se realizó según la dependencia o no a la insulina, dando lugar respectivamente a la Diabetes Mellitus (DM) insulino dependiente tipo 1 y a la DM no insulino dependiente tipo 2, junto con la Tolerancia a la glucosa disminuida, diabetes gestacional, y otras llamadas “categoría de riesgo estadístico”. Esta clasificación fue aceptada por el Comité de Expertos en Diabetes de la OMS (1985), pero los estudios y el consiguiente avance en los conocimientos de la enfermedad llevaron a la comisión a volver a reclasificar la enfermedad. La clasificación actual diferencia entre DM tipo 1, DM tipo 2, diabetes gestacional y otros tipos de diabetes. Actualmente en el CIE-10 constan 58 enfermedades diabéticas diferenciadas, entre las cuales constan 10 de no insulino dependientes².

Así como para las DM1 las posibles etiologías son normalmente conocidas y ampliamente descritas, con las DM2, también conocida como diabetes del adulto, ocurre todo lo contrario. Se supone que lo que ocurre es una disfunción pancreática, o que el cuerpo no usa bien la insulina producida por el páncreas, pero en última instancia lo que la caracteriza, y también el único criterio del diagnóstico y el inicio del tratamiento, es un nivel glucémico elevado³. La etiología concreta de este tipo de diabetes es desconocida y aunque no parecen existir mecanismos de destrucción autoinmune, algunas guías como la de seguimiento

² En el CIE-10 (Clasificación Internacional de Enfermedades); IV.Enfermedades endocrinas, nutricionales, metabólicas; IV2 Diabetes Mellitus; ([en línea](#))

³ Los niveles de glucemia estándar para el diagnóstico de la condición diabética han sido cambiantes desde su inicio, con una clara tendencia a la baja. Eso es, cada vez se diagnostica diabetes con valores inferiores de glucosa en sangre, hecho que ha sido ampliamente discutido en la comunidad médica también por el papel de la industria farmacéutica en la investigación y creación de evidencias científicas que apoyan el tratamiento cada vez más precoz de la posible-supuesta condición diabética. Una buena revisión histórica del proceso se puede hallar en Perner (2013).

farmacoterapéutico de Murillo (2004) citan cierta predisposición genética. Cabe destacar que además de lo anterior, en la DM2 la sintomatología es mayoritariamente difusa e incluso ausente, es decir, que la persona diagnosticada y tratada siente vagamente o no siente cuando “está bien” y cuando “está mal”; raramente la glucemia aumenta o disminuye a niveles que sean percibidos por la persona –como sí suele ocurrir con la DM1. Este hecho resulta de elevada importancia en la vivencia de la enfermedad, ya que supone una cesión total de la evaluación del proceso de enfermedad a la voz del experto que mediante análisis clínicos periódicos detecta y comunica el estado de la enfermedad a la persona que la padece –en Cataluña, hoy día, cada 6 meses. Una medida asistencial para remediar este hecho que algunas personas tratadas viven con sufrimiento es la facilitación de máquinas y tiras para las automedidas glucémicas. Pero cabe destacar que el coste de la técnica es elevado y que en la actualidad, en Cataluña, tales prestaciones sólo están costeadas por el sistema sanitario público para las personas diagnosticadas de DM1 y/o tratadas con insulina. Por todo ello, decimos que en la DM2 la “ceguera” se da mucho antes de que se desarrolle la retinopatía asociada a complicaciones diabéticas (Pibernat-Mir, 2014).

Desde el punto de vista epidemiológico, se nombra a la DM2 como una de las epidemias del s.XXI, pues su prevalencia está viéndose incrementada muy destacadamente en las últimas décadas. Según datos la OMS, en el 2011 había 346 millones de personas diagnosticadas de diabetes en todo el mundo (aproximadamente un 5% de la población mundial) y se prevé que la prevalencia se duplique entre el 2015 y el 2030. En la Guía de Seguimiento Farmacoterapéutico de Murillo (2004) se apunta que a escala mundial, la DM2 supone más de un 80% del total de DM. La prevalencia mayor de DM2 se da en población adulta de más de 60 años. En esos casos es muy frecuente que la DM2 no sea el único padecimiento por el que la población haya sido diagnosticada y sea tratada sino que a menudo se da una elevada tasa de “comorbilidad”. La DM2 aparece a menudo junto con desajustes en el sistema de tensión arterial (hipertensión), del metabolismo de lípidos (dislipidemia) y el peso corporal (obesidad), formando parte del llamado Síndrome metabólico⁴. La llamada asociación entre patologías forma parte de la terminología biomédica que podríamos llamar “estadistiquada”, es decir comparte la lógica de los fundamentos estadísticos a partir de los cuales luego se

⁴Los criterios diagnósticos para el Síndrome metabólico de la Organización Mundial de la Salud (1999) requieren la presencia de diabetes mellitus, tolerancia anormal a la glucosa, glucemia de ayuno anormal o resistencia a la insulina, más dos o más de los siguientes: Presión arterial $\geq 140/90$ mmHg; Dislipidemia: triglicéridos (TG): ≥ 1.695 mmol/L y/o colesterol HDL (HDL-C) ≤ 0.9 mmol/L (en hombres), ≤ 1.0 mmol/L (en mujeres); Obesidad central: relación cintura/cadera $> 0.90m$ (en hombres), $> 0.85m$ (en mujeres), y/o índice de masa corporal (IMC) > 30 kg/m²; Microalbuminuria: excreción urinaria de albúmina ≥ 20 mg/min o relación albúmina/creatinina en orina ≥ 30 mg/g.

infiere en probabilidades de ocurrencia y se centra la atención en la prevención de esos “futuros presentizados”. Eso es, forma parte de la red terminológica, junto con factores y riesgos, en la que como iremos viendo, la DM2 se encuentra más que “enredada”.

Otro aspecto importante a destacar de la DM2, es que como enfermedad metabólica su fisiopatología está fuertemente vinculada a la alimentación (sobre todo al consumo de carbohidratos) y a la actividad física (al promover la activación metabólica del organismo). La fisiopatología está imbricada con la alimentación –como también lo están todas las patologías del Síndrome metabólico con las que simultanea la DM2–, y por ello, cabe destacar que también lo están la gestión de la DM2, la vivencia y el padecimiento. Como categoría biomédica vinculada al metabolismo, también como padecimiento articulado con la alimentación de la población afectada, las aportaciones de la antropología de la alimentación pueden ser muchas y muy variadas, ofreciendo claves, por ejemplo, a la comprensión etiológica de la enfermedad, o arrojando luz a la comprensión de la complejidad del proceso s/e/a/p de la condición diabética⁵.

1.3 Abordaje asistencial de la DM2: la terapéutica del riesgo y la “modificación de los estilos de vida”

La DM2, considerada una enfermedad crónica, es temida y tratada no por sus síntomas en el presente, sino por las complicaciones futuras; de modo que la asistencia por parte del sistema sanitario se dirige no a curar sino a frenar su desarrollo con el fin de evitar descompensaciones agudas (los distintos tipos de coma diabético) y retardar la aparición de las complicaciones crónicas⁶. Análogo al caso del cáncer de mama relatado por Gifford (1986), efecto de la combinación biomédica-epidemiológica, aun definirse la DM2 como enfermedad-patología, termina por abordarse clínicamente como factor de riesgo, riesgo a desarrollar complicaciones y enfermedades cardiovasculares, renales, oculares, etc.

Para comprender el engranaje asistencial es importante destacar que la DM2 no es un caso aislado, sino que como ya anunciamos, se entrelaza con el abordaje del Síndrome Metabólico. Así, DM2 junto con dislipidemias, hipertensión y obesidad, por separado y conjuntamente, se conciben como factores de riesgo cardiovascular, definiendo el marco actual por excelencia de asistencia biomédica a la gente adulta mayor: la terapéutica del riesgo cardiovascular.

⁵ Tal y como se expone en Pibernat-Mir (2014), empleo la expresión de “condición diabética” refiriéndome al complejo Disease-Illness-Sickness (Almeida Filho, 2011) de las personas tratadas de DM2.

⁶ La literatura biomédica como Goday (2002) apunta que la prevalencia de las distintas complicaciones crónicas varía en función del tipo de DM, tiempo de evolución y grado de control metabólico, estimándose globalmente en la siguiente: neuropatía, un 25%; retinopatía, un 32%, y nefropatía, un 23%.

Cómo reconocerla es fácil, ésta cristaliza en la ya normalizada medicalización de la edad adulta mayor caracterizada por la elevada polimedicación y las recomendaciones dietéticas y de actividad física diaria. Siguiendo a Menéndez (1998) i Breilh (2003), no es otra que la epistemología biomédica hegemónica la que vehiculiza tal cristalización, mediante su concepción particular de los llamados “estilos de vida”.

De acuerdo con Menéndez (1998), el origen del concepto “estilos de vida” fue en el sí de las ciencias sociales, asociado a grupos sociales, para dar cuenta de cómo las condiciones estructurales les afectan diferentemente y dan lugar a formas de vida distintas entre éstos. En cambio, es el presupuesto biomédico de que el sujeto puede siempre elegir y actuar en términos intencionales y responsables el que termina en una readaptación y un uso del concepto como comportamiento personal del individuo que depende exclusivamente de la intención y voluntad del mismo; lo que resulta finalmente en una estrategia ideal para centrar las medidas preventivas y terapéuticas en el terreno de la praxis individual e invisibilizar las violencias estructurales realmente condicionantes en el estado de la salud de las poblaciones.

En el caso de la DM2, el tratamiento biomédico, tal y como se describe en las respectivas guías de práctica clínica, se focaliza en la reducción de “factores de riesgo”, y en concreto, en los llamados “modificables” que, adivinen, son por un lado la modificación de los “estilos de vida” y por el otro la regulación farmacológica de la glucemia en sangre. Eso es, fundamentalmente: dieta, ejercicio y farmacoterapia (antidiabéticos orales (ADO) y/o, si resulta necesario, insulina subcutánea); aunque algunas guías consideran también la educación diabetológica como medida terapéutica para favorecer el autocuidado,⁷ y otras también el llamado “autocontrol asistido”.⁸

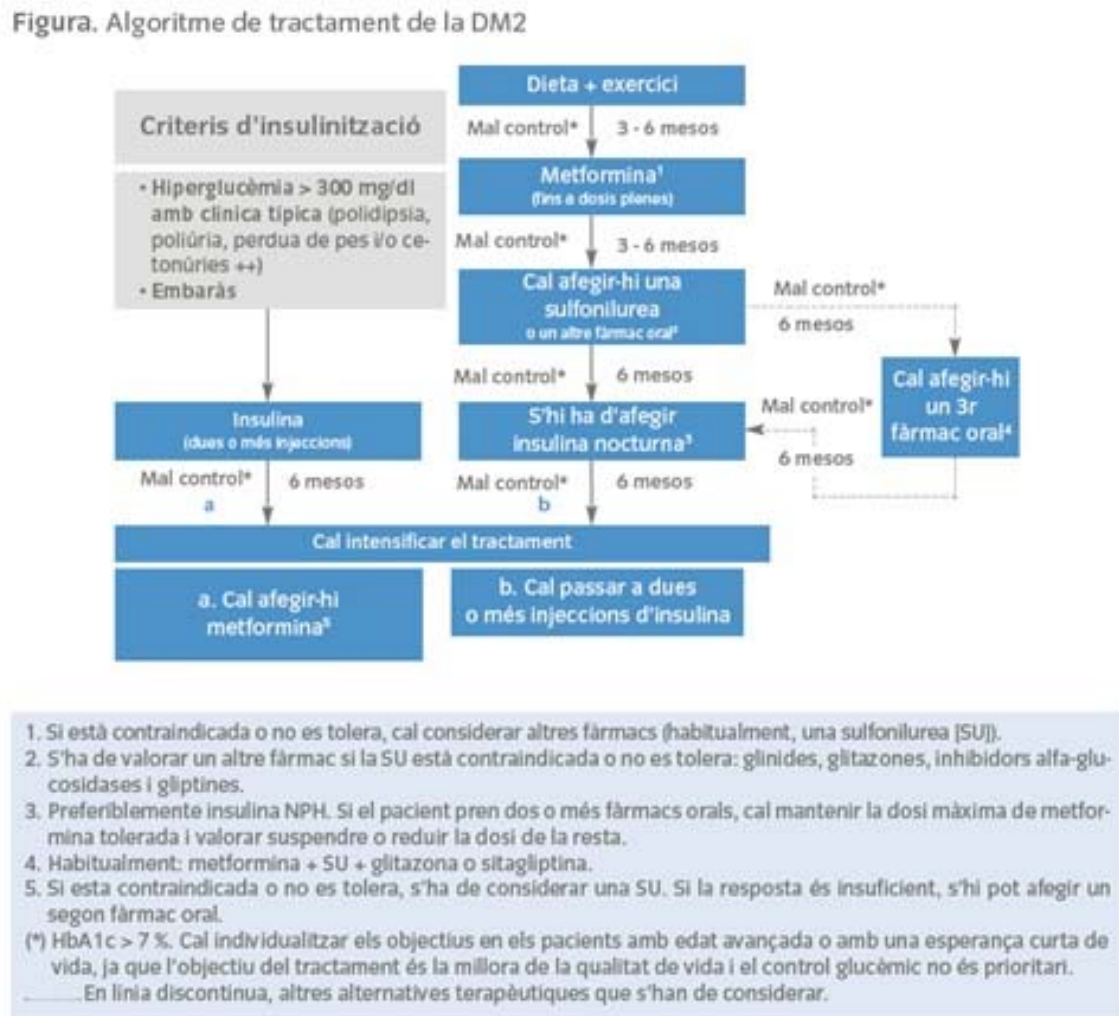
Así como en la prevención, la Estrategia Nacional del SNS del Ministerio de Sanidad y Consumo (2007:42) hace referencia a evidencias científicas como fundamento de la acción sobre los factores de riesgo, en cuanto a la terapéutica multifactorial, dice no haber estudios

⁷ Según Mata (2010) y Ministerio de Sanidad y Consumo (2007), el *autocuidado* se refiere a las actividades de seguimiento empírico que realizan los pacientes en sus hogares, y que corresponde con las automedidas de glucemia, de peso corporal, de presión arterial, así como la autoexploración de los pies; todo ello debe ser debidamente anotado en una libreta-cuaderno de formato preestablecido.

⁸ Según Fornos Pérez (2012:23) “Son todas aquellas medidas, tanto terapéuticas como de estilo de vida que asume el paciente para conseguir el control metabólico de su enfermedad. La formación y concienciación de los pacientes diabéticos en la necesidad de la realización de autocontroles forma parte del programa de educación diabetológica que corre a cargo de los sanitarios que acompañan al diabético en su enfermedad. Los farmacéuticos podemos y debemos asistir a los pacientes diabéticos en esos autocontroles.” Los autocontroles hacen referencia tanto a las automedidas de glucemia capilar, como a la autoexploración de los pies, y la anotación en cuadernos de seguimiento de las glucemias, los alimentos ingeridos, las actividades físicas realizadas, etc. El hecho de ser asistido se refiere a que son los profesionales quienes lo enseñan a los pacientes y hacen el seguimiento de que el paciente haga debidamente sus tareas de “autocontrol”.

de rigor y validez suficiente como para “conocer la contribución parcial de la modificación de los estilos de vida cuando la medicación ya ha sido introducida.” Pese a ello, el “poder” del modelo de los factores de riesgo individualizados como protocolo terapéutico termina por consolidar y extender el mismo en todos los dispositivos hegemónicos de asistencia sanitaria.

Figura 1: Algoritmo de tratamiento la GPC del Institut Català de Salut (2010:6).



Como muestra la Figura 1 con el ejemplo de la GPC del ICS, en las guías analizadas se dice que la primera medida tras la detección deben ser las recomendaciones dietéticas y de ejercicio. Sin embargo, tal y como expone Perner (2013), también en algunas de las guías se aconseja prescribir directamente la medicación si se puede prever el fracaso de tales recomendaciones.

2. La dieta como remedio

2.1 Resignificaciones de la alimentación en el proceso asistencial

Según la GPC para DM2 del Sistema Nacional de Salud del Ministerio de Sanidad y Consumo (2008:29), “los objetivos del tratamiento dietético en la diabetes son lograr un peso adecuado, el control glucémico y el control de factores de riesgo cardiovascular”. De manera general, la guía del Ministerio plantea que las recomendaciones médicas respecto la composición de la dieta para pacientes diabéticos no son diferentes a las recomendaciones para la población en general (eso es, la proporción 50%-60% de aporte de las necesidades energéticas en forma de hidratos de carbono, 15% en forma de proteínas y menos del 30% en forma de grasas); lo que en terminología médica corresponde a realizar una “dieta saludable”, “equilibrada”; que a su vez, en otros casos, como la GPC del Institut Català de la Salut (2010:5), llaman “la dieta conocida como mediterránea, con pequeñas modificaciones”. Más allá de las recomendaciones generales, en muchos casos se dan restricciones y limitaciones específicas para el manejo de DM2, la más común es la del azúcar, los alimentos con cantidades elevadas de carbohidratos y el alcohol. Según la GPC del Ministerio de Sanidad y Consumo (2008:29), además de la composición en nutrientes (llamados “principios inmediatos” en la guía), también cabe reparar en las necesidades calóricas que se deben cubrir con la dieta; para lo cual se recomienda “realizar el cálculo inicial de las necesidades calóricas teniendo en cuenta las calorías basales (10 kcal/0,45 kg de peso corporal deseable) y el número de calorías según la actividad física desarrollada”. Así pues, las perspectivas fundamentales de las GPC respecto la dieta son las referentes a la composición nutricionista y energética de la alimentación. Es decir, el colapso del discurso nutricionista con el discurso médico que significa la alimentación de los pacientes en clave de dieta de nutrientes y calorías, gramos y porcentajes. De acuerdo con Guidonet (2007:50-51), el alimento “fragmentado” para el cuerpo “fragmentado”, el alimento-objeto, para el cuerpo-objeto.

Al dirigir las recomendaciones médicas hacia el terreno de la alimentación, desde el dispositivo médico se pretende que los pacientes conozcan aquellos alimentos que pueden y no pueden comer, adecuado a su patología; sin tener en cuenta, en muchas ocasiones, que muchas de las personas diagnosticadas de DM2 también lo están de hipertensión y/o de dislipidemia, lo que complica el cuadro dietético recomendado. Para una mayor comprensión, según el punto de vista nutricionista, lo ideal sería que el paciente conociera más allá de los alimentos, los nutrientes “permitidos” y los nutrientes “prohibidos”, eso es, que se

resignifique la alimentación en clave nutricional (que no vea alimentos sino nutrientes), con lo que se patologiza y medicaliza la alimentación, imponiendo además, como expone Lupton (1996) un orden moral a los alimentos. Ejemplos de ello son las abundantes “guías de alimentación para diabéticos”, los objetivos de las cuales se centran en la llamada educación nutricional –agencia biopolítica, según Guidonet (2007:55)– eso es, dar a conocer la composición nutricional de cada alimento así como las proporciones en qué estos deben de ser consumidos diariamente⁹. En caso que el centro de asistencia incluya la ejecución de un plan dietético para el paciente, la GPC recoge los métodos más usados (dietas por menús, basadas en directrices simplificadas, por recuento de hidratos de carbono, o por sistema de intercambio) dependiendo la elección tanto del paciente como de los profesionales y el entorno sanitario (véase por ejemplo, Ministerio de Sanidad y Consumo, 2008:32-33).

Lo que observamos en las GPC respecto la alimentación parece un lobo disfrazado de cordero, un espejismo de optimismo, tan irrealista como medicalizante. En la fisiopatología de la DM2 se reconoce ampliamente el carácter causal de la alimentación respecto la progresión de la enfermedad, lo que en las guías de práctica clínica generales, impregnadas de la epistemología biomédica reduccionista y colmada de pragmatismo, se traduce en la presentación de la dieta como elemento “terapéutico”. Resulta interesante observar que la manera de exponerse termina por desvincular la propia dieta de la alimentación-que-enferma. Al presentar e incidir en los ajustes alimentarios como pilar terapéutico –es decir, “científico-beneficioso”–, y al hacerlo limitándose a la dimensión nutricional –obviando las dimensiones sociales, culturales, económicas–, se encubre la insistente medicalización que ello implica de la alimentación de la gente asistida, así como el papel dual de la alimentación y el orden moral impuesto desde el dispositivo asistencial. De algún modo, se presenta la dieta-remedio, descontextualizada y simplificada, de tal manera que ésta queda dissociada del hecho alimentario y toda su complejidad vivencial.

2.2 La dieta medicalizada, ni social ni económica

La insistencia en la educación nutricional en las GPC da cuenta del presupuesto que, una vez asimilados los señalados conocimientos nutricionales, así como su “importancia para la salud”, ya sólo dependerá de la voluntad y el compromiso del paciente el seguirlas, o no. Como señala Gracia (2009:368), este enfoque obvia que las prácticas alimentarias están

⁹ Véase por ejemplo, el Anexo 9 de la GPC sobre contenido de la educación diabetológica (Ministerio de Sanidad y Consumo, 2008: 114), la de la Junta de Andalucía, Concejería de Salud ([en línea](#)) o la guía de novo nordisk® ([en línea](#)).

condicionadas por constreñimientos, tanto materiales como simbólicos, por los cuales una asimilación del conocimiento cognitivo no tiene porque corresponderse con un cambio en las prácticas. En la GPC del Ministerio de Sanidad y Consumo (2008:29), se señala que los objetivos de la terapia dietética deben llevarse a cabo “teniendo en cuenta las preferencias personales y culturales de los pacientes”, lo que apela a cierta consideración de la vivencia del llamado paciente, pero sólo por lo que refiere a sus gustos, o sea que presupone una libertad de elección total del individuo por la ausencia de las citadas condiciones estructurales limitantes. Cabe destacar que de todas las guías analizadas, la Guía de Seguimiento Farmacoterapéutico de Murillo (2004:18) es la que plantea de forma más explícita la recomendación dietética articulada con la consideración de la práctica alimentaria habitual, llamada “hábitos nutricionales de los pacientes” (Ver Figura 2). Pese a ello, la orientación de nuevo se centra en gustos y preferencias, en el marco de una concepción limitada de la cultura y la alimentación (Gracia, 2009:14) y las recomendaciones finalmente no se alejan del modelo médico-nutricionista descontextualizado y de autoridad del saber técnico respecto al lego.

Figura 2. “Ser realista” en la Guía de Seguimiento Farmacoterapéutico (2004:18) [énfasis añadido].

Farmacoterapéutico sobre DIABETES

Ser realista: a la hora de proponer una dieta al paciente diabético como parte del seguimiento farmacoterapéutico que les vamos a hacer, es importante **conocer los hábitos nutricionales** que tiene. **Cambiar de hábitos es de por sí complicado**, pero hacerlo con personas que tienen una **enfermedad crónica supone quizás un sacrificio más grande**, ya que tendrán que seguir nuestras recomendaciones de por vida.

Puede ser útil, sobre todo al principio, que el paciente escriba en un papel todo lo que come durante la semana, esto le sirve **para ver donde va cometiendo “fallos”** y al farmacéutico para saber donde tiene en enfatizar para apoyar los éxitos y buscar nuevos objetivos para evitar los “fallos”. Deben plantearse objetivos a corto plazo, ya que son más fáciles de lograr **e irán entusiasmado al paciente** y poco a poco se irán logrando los objetivos que el diabético deberá mantener a largo plazo.

Diario semanal de comidas

	LUNES	MARTES	MIÉRCOLES	JUEVES	VIERNES	SÁBADO	DOMINGO
8 a 10							
10 a 12							
12 a 2							

Pero, ¿tiene todo el mundo la posibilidad de elegir qué comer? ¿Y la posibilidad de seleccionar determinados alimentos, o dejar de comer otros? La respuesta está clara: no. Cabría pensar, como señala Messer (1995) que los criterios de selección de alimentos –gusto y coste, mayoritariamente– puede verse alternada en momentos de “enfermedad”, tomando mayor importancia las significaciones nutricionales de los alimentos. Sin embargo, cabe destacar las particularidades de la condición diabética como “enfermedad” que ponen en entredicho la teoría de Messer: por un lado, la cronicidad de la condición (Masana, 2012), y por otro, la “ceguera diabética” (Pibernat-Mir, 2014) o sea la ausente sintomatología en los primeros estadios de la enfermedad.

“Ahora la situación que estamos, de esto la economía tampoco está bien, tampoco es pa’, pa’ decir “oye tu haz una cosa, el otro otra..., voy a comprar pescado pa’ uno, pa’ otro otra cosa...” No, no, aquí comemos todos igual y ya está.” [Hombre A, tiene 48 años, trabaja en un restaurante, se medica para la diabetes “tipo B” desde hace 5 años]

“No, es que no me alcanza [comer fuera], sólo los domingos pues cojo con 10 euritos, me voy primero al cine de las 12 en el barnasur que me vale 4 euros, la película que quiera, que no es que te ponen bodrios no, la película que quieras, luego me salgo, me entro al Mc Donald y me sobra; me sobran 2 euros, de los 10, pero como lo que te digo, nada más que la hamburguesa y siempre a veces no puedo terminarla y mi manzana.” [Mujer A, tiene 68 años, trabajó hasta los 44 años, luego fue ama de casa, tiene diabetes “de la que no es mala” desde hace 30 años.]

Como cuentan los fragmentos, y como señala Messer (1995:56), la elección de alimentos básicos variará en función de la posición económica que se tenga; esto tiene implicaciones tanto en la causación de enfermedades ligadas a la alimentación como después en su desarrollo, tratamiento y prevención. Que la selección de alimentos dependa de la posición económica del sujeto (o del grupo de convivencia) da a entender a su vez, que la posición económica va a influenciar en las posibilidades de realizar esos cambios de selección, es decir en la capacidad final de adaptar la dieta; aspecto obviado en todas las GPC analizadas. Así que, de acuerdo con Menéndez (1998), lo importante en el planteamiento teórico pero también práctico en los procesos s/e/a/p, como sería el de la DM2, es recuperar el papel causal de las condiciones estructurales, ya que “la elección individual no puede ser separada de las condiciones estructurales que la posibilitan” (1998:56-57).

El estudio realizado por el sociólogo Fischler (1995:120) en el que describió la distribución de la obesidad en la isla de Manhattan relacionada con la distribución de la pobreza, se observó cómo había mayor ocurrencia de la patología en las zonas donde la población vivía en peores condiciones económicas. El caso de la DM2 no está exento de la misma lógica de distribución social; el 80% de casos se hallan en las zonas más empobrecidas del mundo lo que da para pensar en la clara probabilidad que en nuestras sociedades también exista una mayor prevalencia de la enfermedad en grupos sociales con recursos económicos más debilitados. Así pues, tomando en cuenta las condiciones estructurales en las que se articula la vida del sujeto tratado, y la influencia de éstas en las posibilidades económicas de adaptar la dieta, se deberían presuponer ciertas dificultades de la población diabética a seguir la llamada adaptación dieta o régimen, o al menos, contemplar dicha posibilidad para atender su posible ocurrencia.

En los documentos oficiales y profesionales, la asociación con el factor socioeconómico se reconoce, sí, pero mediante el discurso del riesgo y el fetichismo de las causas (Breilh, 2003) queda naturalizado.

“Otros factores de riesgo, además de la historia familiar, son la edad avanzada, el origen étnico, la obesidad, la distribución de la grasa corporal, el sedentarismo, el nivel socioeconómico bajo, la tolerancia alterada a la glucosa, la hipertensión arterial y la hiperlipemia.” [Estrategia en diabetes del SNS (2007:34)]

Considerándolo factor de riesgo no modificable, pasa al olvido en el abordaje asistencial que se limita, como ya se explicó más arriba, en los “modificables estilos de vida”. Es decir, se reconoce para describir la epidemiología casuística de la enfermedad, pero no se consideran en la elaboración de las GPC. Finalmente, parece que las recomendaciones médicas para la prevención y el tratamiento de los grandes “pato-riesgos” del s.XXI –las ECV, la diabetes y la obesidad– hayan sido ideadas pensando en un individuo hombre, joven, de clase pudiente y además, sano. Nada más alejado de la realidad. De acuerdo con Gracia (2007), la concepción reduccionista por parte del modelo médico hegemónico considera los hábitos alimentarios en general, y la adaptación de la dieta en particular, como actos individual que en su mayoría depende de la conciencia de la enfermedad y de los riesgos, de la voluntad de mejora y del compromiso y la responsabilidad del sujeto diagnosticado con el cuidado del propio cuerpo y la propia salud.

3. La alimentación como causa de enfermedad y padecimiento

3.1 La alimentación, más allá de la dieta

Al volver la mirada y la escucha hacia las vivencias de la gente entrevistada observamos que el manejo de la glucemia es representado por la gente entrevistada como un modelo de subidas y bajadas de azúcar, eso es, del balance entre elementos/prácticas que “lo hacen subir” y elementos/prácticas que “lo hacen bajar”; inmersos siempre en la realidad general de la vida cotidiana, dotada de una acumulación de experiencias significativas por las cuales los entrevistados muestran tener un elevado conocimiento para distinguir entre unos y otros elementos o prácticas así como sus propias estrategias para el manejo. Los “tres pilares terapéuticos” no quedan al margen de este balance, sino que se insertan y se articulan con el mismo, otorgándoles a cada uno un especial rol en el manejo de los niveles de glucemia.

En ese balance cotidiano, la medicación juega un rol de remedio incuestionado, mientras que la alimentación –que no la dieta– juega un papel dual en el que claramente predomina “el papel de malo”, considerándose el elemento causante por excelencia más que un elemento de remedio para lograr el control glucémico; y la preocupación gira en torno a ello. La actividad física, a su vez, es considerada más bien una práctica de compensación a corto plazo (“bajar lo que he comido de más”) y/o de bienestar a largo plazo.

“¿Tú sabes el dinero llama el dinero? el azúcar llama al azúcar (...) es lo que comemos, es lo que comemos lo que nos fastidia, a veces, sin querer pues... eh... cuando ya te sientes bien, en lugar de un sobrecito [de azúcar] pues le echas uno y medio... eso es lo que uno automáticamente hace sin querer, sí cuando ya estás bastante bien...” [Hombre B, 58 años, trabaja en un “huerto del ayuntamiento con los abuelos”]

“La comida pues eso, yo no como grasa ninguna, lo único que me gusta la patata, el arroz, los garbanzos, el pan también, pero el pan te voy a decir que es una cosa de las que más me sube a mí el azúcar. (...) Yo lo tengo comprobado que si me como una comida sin pan ninguno ¿eh?, no me sube tanto como si me como una comida con pan, yo para mí es lo que más sube. Claro, a mí me costaría muchísimo dejar de comer estas cosas; un poquito me como cada vez, por la mañana me como pues un poquito de pan así, otro día con jamón y otro día me lo como con jamón dulce o con alguna cosa así, ayer que estaba muy baja, no sé si estaba a 98, pues le puse un poquito de mantequilla y mermelada, mermelada light pero bueno, era mermelada.” [Mujer B, 67 años, estudió hasta los 13, siempre trabajó en el hogar]

Es preciso destacar que pese a no ser el foco de mi investigación, los aspectos alimentarios eran los que surgían más a menudo de manera espontánea en las conversaciones; eso es, sin yo preguntar por ello. De acuerdo con Cora Saslavski (2003:149), la llamada “dieta” es uno de los pilares conceptuales en las narrativas de la diabetes, lo que indica su centralidad en la vivencia de la condición diabética. “La inyección de insulina o la pastilla hipoglucemiante, aún siendo medicamentos no logran hacer ‘sentir enfermo’ al paciente diabético tanto como lo hace la dieta” (Cora Saslavski, 2003:7). La Al conversar con ellas y ellos observé que tenía cierta importancia el hecho que “lo prohibido” por excelencia en la dieta diabética sea el azúcar, lo dulce, sobre todo en el plano simbólico; aunque me atrevería a decir que también material.

Como señala Mintz (1985:41), “la predilección por lo dulce parece tan difundida que resulta difícil no hacer inferencia de que hay alguna predisposición innata”. El antropólogo estadounidense, en su obra “Dulzura y poder”, muestra que por encima de todos los sabores, el sabor dulce es el más universalmente aceptado por toda la especie humana, en contraste con actitudes más variadas hacia lo agrio, lo salado o lo amargo. Aunque dice que ello no nos habla de la taxonomía ni la relativa importancia que tengan unos gustos sobre los otros. Se dice que lo dulce puede ser ingerido de maneras muy diversas entre distintas sociedades, así como cumplir funciones sociales y de socialización bien particulares, pero que en abundantes ocasiones, se hallan en lo dulce, aspectos destacados para la función social y cultural del hecho alimentario. Respecto a nuestra sociedad, lo que hemos observado en las entrevistas y de acuerdo con Guidonet (2007:63), es que lo dulce se asocia con el placer y con su papel facilitador de las relaciones sociales (puede constituir un regalo, o un agradecimiento, o recompensa, o la culminación de una fiesta o celebración) que a su vez se interrelaciona con otros elementos socioculturales de la alimentación como la comensalidad en las celebraciones.

“[M] Hay días que estoy un poco medio aquí tranquila a la vida nuestra pues no me paso, cuando me paso es pues cuando nos juntamos un domingo a comer y...

[H] el uno trae un pastel, el otro bizcocho, el otro... y ahí encima de la mesa... y sin querer tropezadas.

[M] Y da la coincidencia que mi familia nos juntamos cada domingo.” [Mujer B hablando con Hombre C, su marido, de 69 años, jubilado de la metalúrgica]

Cuando en las conversaciones entabladas se relacionaba lo dulce con el placer, se reforzaba la dicotomía de “lo saludable” y “lo placentero” como elementos opuestos y excluyentes (Fischler, 1995).

“[Estas navidades] no caté ni los turrónes, porque me dio un derrame en el ojo y me echaron la bronca y... apenas que han traído turrónes [refiriéndose a los familiares, hijos, nueras, etc.], pero bueno, comida se come; y yo que soy de aquí [señalándose la boca, con gesto de comer] yo de pasar una noche con un yogurt sólo de irme a la cama no lo he hecho nunca.” [Mujer B]

Como señala Fischler (1995), este divorcio entre el placer y el “comer bien”, el que “cuidarse” es tener que dejar de comer lo que gusta, fue originado en la Francia del S.XVII y se ha ido difuminando a partir de la década de los noventa; pero como hemos visto y como el mismo autor señala, sigue vigente a su vez en determinados grupos sociales.

Considerando el aspecto generacional-histórico, se debe remarcar que muchas de las personas entrevistadas son mayores de 60 años, de clase media-baja que emigraron a Cataluña en los años 60-70 para trabajar en fábricas los hombres y en hogares las mujeres. Parafraseando a Bernabeu (2011), estas generaciones fueron “protagonistas de la transición nutricional” de la España del s.XX; como se señala más arriba con el yogurt, aprendieron del modelo alimentario de la búsqueda de la saciedad más que el del reprimirse para evitar riesgos insaludables. Pero la alimentación es un proceso sociocultural en constante cambio, y como tal también vivieron la transición hacia la desfamiliarización y el individualismo alimentario (Contreras (s/f) citado en Zafra Aparici, 2009:72). Por todo ello, en el estudio hallamos personas más vinculables a uno u otro modelo sociocultural, sincretismos.

3.2. El sufrimiento (o no) en la dieta diabética

Al conversar con la gente tratada, se puede observar que llevar una “dieta diabética” significa para ellas y ellos mucho más que sólo cambiar “unos componentes” o “dejar de comer ciertos nutrientes y reducir otros tantos”; significa no comer azúcar ni dulces, pero además puede significar también, tener que dejar de comer aquello que más gusta, comer diferente al resto de comensales, tener que comprar y prepara varios menús diferentes en el hogar, comer diferente a como lo ha hecho siempre, estar constantemente atento al contenido nutricional de los alimentos y productos que se toman y/o poder salir menos a comer fuera. Es decir, la gente tratada habla de múltiples y multifacéticos cambios que se relacionan con el hecho alimentario total (consumo, prácticas, finalidad) y tienen que ver con la función social que

cumple el hecho alimentario –la comensalidad, la estructuración de las comidas, los lugares donde se come, las rutinas alimentarias o la identificación con cierto modelo culinario particular. Efectivamente, como Contreras y Gracia (2005) exponen y Gracia (2007) profundiza, el proceso asistencial de la terapia dietética desde la biomedicina se trata de una normalización dietética en base a un patrón alimentario de referencia a partir del cual se educa sobre el qué comer, el cómo, cuándo, cuánto, con quién, para qué y por qué. La naturaleza biologicista, individualista, asocial, acultural y aeconómica del patrón alimentario del dogma biomédico, como hemos expuesto más arriba, soslaya la complejidad del hecho alimentario. Por poner un ejemplo concreto, en la GPC del ICS (2010:5) se nombra la necesidad de regularizar el horario de las comidas, obviando factores socioculturales como los usos del tiempo en relación al mundo laboral (Guidonet, 2007:55) o la generización de las tareas domésticas y el cuidado (Ferreira Lopes, 2012:66).

Como seres culturales, cada uno de los aspectos que para la persona puede significar adaptar una dieta de manera crónica estará articulado con esa red de símbolos que saturan la alimentación. Como a menudo se dice, no sólo nos alimentamos de nutrientes, sino que también de imaginarios asociados a esos alimentos. La modificación del hecho alimentario impuesta por el sistema experto, puede resultar difícil, fastidiosa –incluso soporífera– y en ocasiones, por ello, suponer una fuente de sufrimiento. En nuestras conversaciones una dificultad a menudo expresada fue la comensalidad en celebraciones, reunión familiar o con amistades. La “comensalidad limitada” tal y como lo llama Masana (2012:95). Se comentaba el tener que dejar de compartir la comida con los demás comensales, comer diferente y en muchas ocasiones dejar de comer el plato o el alimento central del festejo, por ejemplo, un pastel de cumpleaños, una paella, turrónes y dulces en navidad, la mona en pascua o una copa de cava para un brindis de festejo. Se expresaban como si pese a estar presentes en la comida, dichos comportamientos le alejaran simbólicamente del grupo de comensales, el efecto justamente opuesto al objetivo mismo de la reunión. Para quien suponía sufrimiento, me contaban dos soluciones: dejar de reunirse (lo cual no parecían hacer) y “concienciar” al grupo, por ejemplo, para que cambien de hábitos y no traigan tanto dulce cuando se reúnen o para que coman diferente (lo cual sí se daba, en muchas ocasiones). En este punto resulta interesante observar como la persona tratada puede actuar como foco para la expansión medicalizadora, al estar impregnada de ello por su proceso asistencial y llevarlo al medio familiar y social cercano.

Tal y como fue expuesto por Cohen et al. (1994) y Hunt et al. (1998), el criterio común de la gente tratada de DM2 para evaluar su estado de salud fue el grado de sufrimiento experimentado en la integración de las medidas de manejo de la condición diabética en su vida cotidiana. Como vamos viendo, respecto a la alimentación, las conversaciones plantearon que las “recomendaciones dietéticas” a menudo causan sufrimiento en la vivencia del manejo por parte de la persona tratada. Y en síntesis, los motivos del sufrimiento eran sobre todo, porque tales “recomendaciones” suponían la asignación de normas particulares al hecho alimentario, sin tener en cuenta que éste ya no sólo está dotado de un conjunto de normas culturales y sociales propias (Gracia, 2007), sino también de un habitus estructurado y estructurante a través del cual la persona se reconoce y es reconocida como miembro de un grupo social (Bourdieu, 1979). Es decir, la alimentación se significa, en muchos casos, como motor o foco de sufrimiento en su control/descontrol dado su vínculo irrevocable con la dimensión sociocultural –y por ende, socioeconómica– del hecho alimentario.

Con ello no se pretende decir que la “terapia nutricional” se viva para todas las personas con un mismo grado de conflictividad, sino todo lo contrario. En las entrevistas se observó también ese grado de variabilidades a nivel del sujeto/individuo, por la estrecha relación de las emociones con la alimentación –como apunta Fieldhouse (1995) normalmente condicionando el hambre y el apetito del sujeto–, la existencia de recursos particulares –materiales y simbólicos– para enfrentar los problemas (coping), así como de la importancia de su intencionalidad (Menéndez, 1998). De hecho, la alimentación presentó la variabilidad más destacada al respecto, comparada con el resto de campos abordados en la investigación como la actividad física o la medicación; señal nuevamente, de su destacada complejidad.

4. El seguimiento dietético, entre el descontexto, el control, la culpabilidad y el pecado

Pese a la gran diversidad de narrativas respecto a la alimentación, a lo largo de las entrevistas y conversaciones observamos dos elementos claves respecto la vivencia de la condición diabética y su interrelación con la terapia dietética. Por un lado, el uso continuo y generalizado del lenguaje del autocontrol mediante el cual, como señalan Broom y Whittaker (2004:2374,2381) “los diabéticos se describen a ellos mismos, entre ellos, y sus comportamientos, como teniendo o careciendo de control, como estando bajo o fuera de control”; contexto en el cual “tener control” denota poder y agencia del sujeto/individuo, mientras que “no controlarse” indica caos, locura y debilidad moral. Y por otro lado, como

también señalan autoras como Cora Saslavski (2003) o Masana (2012), el lenguaje de la culpabilidad –cuando el autocontrol no se logra, en un marco general de asunción de la obligación moral de “cuidarse” y “mantenerse en salud”. Ambos elementos dan cuenta de la moralidad del lenguaje entorno a la condición diabética y su manejo, indisociables del proceso asistencial. Y es que la principal diferencia entre la población tratada para la DM2 de la población en general respecto a las recomendaciones dietéticas no es tanto el contenido de éstas, sino el grado de control y seguimiento, además crónico, al que están sujetas las personas diagnosticadas y tratadas. Para ellas, las “recomendaciones” son más que eso, son una prescripción médica cuya aplicación va a ser evaluada periódica i sistemáticamente por los profesionales sanitarios que realicen el seguimiento.

“Tampoco le pregunto [al endocrino], porque lo primero que si yo voy con la azúcar un poco subida como esta vez ultima que fui, ¡eh! ya empieza a echarte la bronca, echarte la bronca y dice una “cállate” [plegando los brazos con una mueca de resignación]. (...) Es que las analíticas éstas de los 3 meses, que claro pues salió a 8 o no sé cuánto, porque la analítica sale, era de navidades. (...) Pues nada, que haga régimen, y ya nos empezamos a decir cosas y digo “bueno, que hagas régimen”, de acá hasta a octubre es muy largo pa' yo comer nada más que verdura y verdura y verdura... yo no como verdura y verdura... como un plato de comida y repaso mucho [haciendo el gesto de pasar el pan por el plato] y así voy.” [Mujer B, lleva más de 20 años tratándose “por lo del azúcar”]

El diálogo constante de la dieta con las arenas de significado social-cultural-económico, y por ello también íntimo, de la alimentación y lo dulce, se halla en un medio de alta densidad moral. Moralidad del acto terapéutico, moralidad del hecho alimentario medicalizado como nos recuerda Masana (2012:88). La gente habló de acatarse a la pauta médica como el “buen” comportamiento, “el autocontrol”, “la disciplina” y se felicita. Lo cuentan con expresiones como “la última vez, muy bien, la médico me felicitó”, “le pregunté y me dijo que lo estaba haciendo muy bien”, “es muy obediente” o “antes hacía un poco lo que quería, pero últimamente me estoy portando muy bien”. Mientras que lo contrario es autoindulgencia, irresponsabilidad, por la que se es reñido, y/o es pecado por el que se debe confesar. Se ha actuado “mal”; y se aprecia en comentarios como “sé que no debería, pero...”, “tropiezas, acabas por picar”, “me echó la bronca porque salió que estaba a 8”, “hay que cuidarse” o “es un dejado, come lo que quiere, no hace ningún caso de los médicos”.

La interpretación biomédica del llamado “incumplimiento” sigue la misma lógica individualista, descontextualizada y moralizante que responsabiliza únicamente al sujeto y su voluntad (no) colaborativa con el sistema experto que pretende “cuidar de su salud”. Habría que preguntarse qué cabida tienen en las consultas de seguimiento el carácter tan sociopolítico como íntimo de la alimentación, relacionado con el placer, la ansiedad, la culpabilización, la situación personal, laboral, familiar, del hogar, económica. Sin duda, obviar los factores socioculturales del rechazo/aceptación al cambio de dieta puede provocar explicaciones erróneas acerca de las verdaderas razones del resultado terapéutico; juicios erróneos en el medio moralizado de la asistencia que alimentan dinámicas cronificadas cuyo principal resultado terapéutico, como dice Arar. (1998), es la frustración de ambos: profesionales y pacientes.

Si se considera la alimentación en su complejidad, el cumplimiento o no de las recomendaciones dietéticas deberían verse más bien como aceptación o rechazo a una normalización y normativización alimentaria que depende de determinantes socioculturales y socioeconómicas además de las preferencias de gusto y/o la voluntad del individuo. Como apunta Masana (2012:84), normalización por construir y establecer un nuevo patrón, y normativización, porque se realiza mediante la imposición de normas dietéticas. Siguiendo a Zafra Aparici (2009:75), las aceptaciones y los rechazos son precisamente las que ponen de manifiesto “el carácter indisociable de la dimensión nutricional y sociocultural de la alimentación”.

5. Consideraciones finales (transitorias)

Como se ha pretendido exponer a lo largo del artículo, la investigación llevada a cabo dio evidencias por un lado, del reduccionismo nutricionista-biologicista con que se aborda el hecho alimentario en las guías biomédicas para la DM2, en las cuales se presenta la dieta como remedio aislado de su enraizado contexto sociocultural, y por ende, socioeconómico. Por otro lado, se observó la compleja red de significados que el hecho alimentario en general, y la llamada terapia dietética o nutricional en particular, tienen para la realidad general de la gente tratada. Para éstos, la dieta para mejorar en la cuestión del azúcar está en constante diálogo con los significados sociales de la alimentación en general, y de lo dulce en particular.

Son tan relevantes las dimensiones sociales, culturales y económicas de la alimentación, la intimidad y emocionalidad del hecho alimentario y la densidad moral de la alimentación

medicalizada, que la dieta-remedio tal y como la plantean las GPC se desvanece al salir del centro de salud al “mundo real”. En la vida cotidiana y familiar, la dieta-remedio queda eclipsada tras la combinación fatídica de dos elementos: por un lado, la alimentación como agente causante del signo químico (la subida de azúcar), y por otro, la terapia dietética como causa de malestar. E insisto en ello, causa del “malestar”, que no de la “enfermedad”; puesto que el malestar proviene a menudo de la dificultad en integrar las recomendaciones médicas y del orden moral que el modelo asistencial atribuye a la alimentación “prohibida” y al comportamiento transgresor.

Dichas representaciones, significados y saberes del sistema experto y del lego conforman arenas distantes que a menudo terminan por conformar más fronteras, incomprendiones y mandatos que no diálogos, negociaciones y acuerdos coherentes entre ambos en el proceso asistencial. La principal conclusión de la investigación es que la atención sanitaria puede estar desatendiendo las verdaderas dificultades y sufrimientos que la gente tratada por DM2 tiene alrededor de la alimentación, debido a su patrón reduccionista-individualista que soslaya la complejidad del hecho alimentario y de la modificación de éste. Se sugiere así, que dicha desatención puede estar contribuyendo además al conocido fracaso terapéutico en DM2.

Se debería asumir que existen saberes populares de igual modo que existen saberes profesionales. Si no se consideran los unos a los otros y viceversa no hay diálogo ni entendimiento. Pero alerta, el objetivo de conocer “el punto de vista” de la población tratada, como bien apunta Menéndez (1998) no es tanto el de descubrir conocimientos y creencias consideradas erróneas para desacreditarlas ni reconvertirlas convenciéndolas de un saber profesional dado, sino el de “reconocer que los grupos sociales producen criterios y prácticas” propias y acercarse a la comprensión de los mismos para facilitar el diálogo entre ambos saberes, es más, “trabajar partiendo de los mismos”. Como añade Romaní (2005), se trata de un reconocimiento articulado con la crítica de ambos.

Desde la perspectiva que planteamos, resulta imprescindible tomar en consideración los contextos socio-culturales-económicos de la población tratada en general, y respecto a la alimentación en particular; ya que sin ello raramente se alcanzará la coherencia necesaria para una práctica asistencial que suponga una ganancia en la salud y una reducción del padecimiento de las personas asistidas.

Referencias

- Almeida Filho, N. (2001) "For a General Theory of Health: Preliminary Epistemological and Anthropological Notes". *Cadernos de Saúde Pública*, 17(4):753-799.
- Arar, N.H.; Hunt, L.M. y Larme, A.C. (1998) "Contrasting Patient and Practitioner Perspectives in Type 2 Diabetes Management." *Western Journal Nursing Res*, 20(6):656-76.
- Bernabeu, J. y Barona, J.Ll. (2011) *Nutrición, salud y sociedad*. Valencia: Guada Impresores.
- Bourdieu, P. (1998 [1979]) *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- Breilh, J. (2003) *Epidemiología crítica. Ciencia emancipadora e interculturalidad*. Buenos Aires: Lugar Editorial.
- Broom, D. y Whittaker, A. (2004) "Controlling diabetes, controlling diabetics: moral language in the management of diabetes type 2." *Social Science and Medicine*, 58(11):2371-82.
- Cohen, M.Z.; Tripp-Reimer, T.; Smith, C.; Sorofman, B. y Lively, S. (1994) "Explanatory models of diabetes: patient practitioner variation." *Social Science and Medicine*, 38(1):59-66.
- Contreras, J. y Gracia, M. (2005) *Alimentación y cultura. Perspectivas antropológicas*. Barcelona: Ariel.
- Cora Saslavski, L. (2003) *Etnografía en las escenas diabetológicas: saberes médicos y crisis de eficacia en los tratamientos de la diabetes en la Argentina de la década de los '90*. Tesis doctoral. Facultades de Filosofía y Letras y de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.
- Ferreira Lopes, A.A. (2012) "Las prácticas alimentarias de los diabéticos y sus implicaciones para la identidad de género en las situaciones de comensalidad" En Gracia, M (coord.) *Alimentación, salud y cultura: encuentros interdisciplinarios*. Tarragona: Publicacions URV. Pp. 61-78.
- Fieldhouse, P. (1995) *Food & Nutrition: Customs and Culture*. Londres: Chapman & Hall.
- Fischler, C. (1995) *L'(H)omnívoro. Comensal eterno, comensal moderno*. Barcelona: Ed. Anagrama.

- Fornos Pérez, J.A. (Coord.) (2012) *Guía Práctica de atención farmacéutica al paciente diabético*. SEFAC (Sociedad Española de Farmacia Comunitaria)
- Gracia, M. (2007) “Comer bien, comer mal: la medicalización del comportamiento alimentario”. *Salud pública Méx*, 49(3).
- (2009) “Qué y cuánto comer: tomando medidas frente a las sociedades obesogénicas”. *Salud Colectiva*, 5(3):363-376.
- Gifford, S.M (1986) “The Meaning of Lumps: A Case Study of the Ambiguities of Risk”. En Janes, C.R.; Stall, R. y Gifford, S.M (eds) *Anthropology and Epidemiology*. Dordrecht: D. Reidel. Pp.213-246.
- Goday, A. (2002) “Epidemiología de la diabetes y sus complicaciones no coronarias” *Revista Española de Cardiología*, 55(6):657-70.
- Guidonet, A. (2007) *L’antropologia de l’alimentació*. Barcelona: Editorial UOC.
- Hunt, L.M.; Valenzuela, M.A. y Pugh, J.A. (1998) “Porque me tocó a mi? Mexican American diabetes patients' causal stories and their relationship to treatment behaviors” *Social Science and Medicine*, 46(8):959-69.
- Lupton, D. (1996) *Food, the Body and the Self*. Londres: Ed. Sage.
- Masana, L. (2012) “Dogma nutricional bajo paradigma biomédico: repercusiones en personas con enfermedades crónicas” En Gracia, M (coord.) *Alimentación, salud y cultura: encuentros interdisciplinarios*. Tarragona: Publicacions URV. Pp. 79-99.
- Mata, M.; Cos, FX.; Morros, R.; Diego, L.; Barrot, J.; Berengué, M.; Brugada, M.; Carrera, T.; Cano, JF.; Estruch, M.; Garrido, JM.; Mendoza, G.; Mesa, J.; Muños, M.; Recasens, A. y Vallés, JA. (2010) *Abordatge de la diabetis mellitus tipus 2*. Barcelona: Institut Català de la Salut. Guies de pràctica clínica, núm. 15 [[En línea](#)].
- Menéndez, E.L. (1998) “Estilos de vida, riesgos y construcción social. Conceptos similares y significados diferentes”. *Estudios sociológicos*, 46: 37-67.
- Messer, E. (1995) “Perspectivas antropológicas sobre la dieta” En Contreras, J. (comp.): *Alimentación y cultura. Necesidades, gustos y costumbres*. Barcelona: Ed. Universidad de Barcelona.
- Ministerio de Sanidad y Consumo (2007) *Estrategia en diabetes del Sistema Nacional de Salud*. Madrid: Centro de publicaciones del Ministerio de Sanidad y Consumo.

- (2008) *Guía de práctica clínica sobre diabetes tipo 2 para el Sistema Nacional de Salud*. Versión reducida impresa por el Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco. [[En línea](#)].
- Mintz, S.W. (1996 [1985]) *Dulzura y poder*. México: Ed. Siglo XXI.
- Murillo, M-D.; Fernández-Llimós, F. y Tunell i Valls, L. (2004) *Guía de Seguimiento Farmacoterapéutico sobre Diabetes*. Barcelona: Espai Gràfic Anagrafic.
- Napolitano, D.A. y Jones, C.O.H. (2006) “Who Needs ‘Pukka Anthropologists’? A Study of the Perceptions of the Use of Anthropology in Tropical Public Health Research”. *Tropical Medicine and International Health*, 2(8):1264-1275.
- Perner, M.S (2013) “Transformaciones en el abordaje de la diabetes: análisis de las evidencias científicas publicadas por dos sociedades científicas (1980-2010)”. *Salud colectiva*, 9(3):373-389.
- Pibernat-Mir, L. (2014) “Reflexivity in Theorizing Diabetes: Learning from Interdisciplinarity”. En Mohacsi, G. (ed.) *Ecologies of Care: Innovations through technologies, collectives and the senses*. Osaka: Osaka University Press.
- Pibernat-Mir, L. (2013) “Epistemological reflexivity in diabetes research: learning from interdisciplinarity.” Comunicación oral en *Encounters and engagements: creating new agendas for medical anthropology*. EASA Medical Anthropology Network, AAAA Society for Medical Anthropology, Universitat Rovira i Virgili. 12, 13 y 14 de Junio, URV, Tarragona.
- Organización Mundial de la Salud (1985) *Diabetes Mellitus: Informe de un grupo de estudio de la OMS*. Ginebra: OMS.
- Romaní, O. (2007) “De las utilidades de la antropología social para la intervención en el campo de las drogas.” En Esteban, M.L. (ed.) *Introducción a la antropología de la salud*. Bilbao: Ed. Luna. Pp.117-134.
- Samaja, J. (2004) *Epistemología de la salud: Reproducción social, subjetividad y transdisciplina*. Buenos Aires: Lugar Editorial.
- Zafra Aparici, E. (2009) “¿Re-educar para educar? La re-educación alimentaria en el comedor escolar: dificultades para el aprendizaje de la dieta equilibrada. En Martorell, M.A.; Comelles, J.M. y Bernal, M. (eds.) *Antropología y enfermería*. Tarragona: Publicacions URV. Pp.60-79.

UNA MIRADA ANTROPOLÓGICA SOBRE LA COMIDA CHINA EN SALVADOR, BAHIA, BRASIL.

Ana Cláudia de Sá Teles Minnaert

Programa de Pós-graduação em Antropologia,

Universidade Federal da Bahia

venegeroles@yahoo.com

RESUMEN: Una mirada antropológica sobre la comida china en Salvador, Bahía, Brasil.

Palabras claves: cocina china, comidas emblemáticas

La culinaria china compone el contexto gastronómico de las grandes metrópolis. Sin embargo, actualmente está lejos de la imagen exótica asociada a los primeros restaurantes étnicos. La inventiva en el campo de la alimentación que caracteriza al pueblo chino se debe a la simple razón que la comida y el comer son puntos centrales en la forma china de vivir y hacen parte del ethos chino. La base de su culinaria está en la división entre fan, granos y alimentos ricos en almidón y platos ts'ai, compuesto por vegetales y carnes. Una ración balanceada debe contener cantidades equivalentes de fan y ts'ai y los ingredientes de los platos deben ser seleccionados de manera que se mantenga este equilibrio. A pesar de que muchos la aprecien por la tradición, se observa que, en el mundo contemporáneo, la cocina china esta sufriendo muchas adaptaciones, presentando una diversidad cada vez mayor. Muchos platos símbolos de la "chinesidad" son producto de la culinaria de diferentes regiones de China adaptados a las preferencias alimenticias de los comedores del país de abrigo, no siendo más identificados como pertenecientes a su cocina por los chinos. Para ellos, la comida que se vende es diferentes de la comida que se come. Es en la cocina de las casas que los chinos inmigrantes mantienen su herencia culinaria, pero es en las cocinas de sus restaurantes que la imagen de la comida china es construida. Y es en este núcleo que este trabajo se inserta, con el objetivo de comprender la formación de la cocina china en Salvador, teniendo como objeto la comida

china servida en los restaurantes chinos ubicados en el centro de la capital bahiana y la comida consumida por los inmigrantes chinos propietarios de estos restaurantes.

O Início

A culinária chinesa compõe o contexto gastronômico das grandes metrópoles. No entanto, atualmente, ela está longe da imagem de exótica associada aos primeiros restaurantes étnicos, passando a compor o cenário gastronômico das grandes cidades.

O que seria esta comida que nós habitualmente identificamos como chinesa, com seus molhos de soja ou vermelhos agridoces, condimentadas com gengibre, cebolinha, cebola e páprica?

No meu imaginário, a comida chinesa seria o frango xadrez – uma mistura de frango picado, com legumes (cenoura, pimentão e cebola), castanha cozida em molho de soja; ou mesmo a família feliz, um refogado com carnes de boi, porco e frango cozidas com molho de soja e legumes.

Mas, qual seria o prato reconhecido como identitário pelos chineses e por aqueles que buscam os restaurantes chineses?

Foi esta reflexão que me levou a este estudo antropológico, tendo como objeto a comida chinesa. O que proponho é delinear a cozinha chinesa em Salvador, Bahia, tendo como objeto a comida chinesa servida nos restaurantes chineses localizados no centro da capital baiana e a comida consumida pelos imigrantes chineses que residem nesta cidade.

Os pesquisados

A diáspora chinesa é uma das mais antigas do mundo e a maior no mundo moderno (Cartier e Ma, 2003). Com a proibição da escravidão dos negros, muitos países recorreram a mão de obra chinesa e indiana como fonte de trabalho barata.

Com a abertura forçada da China para o ocidente (1839-1842), o comércio de imigrantes se tornou uma atividade lucrativa. Mão de obra chinesa abasteceu as plantações de cana-de-açúcar nas Antilhas e a agricultura no sudoeste asiático (Pina-Guerassimoff, 2012).

No Brasil, os primeiros chineses chegaram em 1812, trazidos com o intuito de aclimatar a planta do chá ao clima brasileiro. Um contingente de 400 pessoas desembarcou no país,

provenientes de Macau, colônia portuguesa na época, para desenvolver o cultivo de chá em São Paulo e trabalhar na implantação de uma ferrovia no Rio de Janeiro (Silva, 2008).

Diferente dos países da América do Sul, como Peru e Cuba, onde a migração chinesa foi uma fonte importante de mão de obra, no Brasil ela não foi significativa. Isso principalmente devido a movimentos eugenistas que predominavam na época.

Para intelectuais e políticos brasileiros, o imigrante tinha três funções fundamentais: colonizar o país, servir de mão de obra para substituir os negros e branquear o povo criando uma nova raça brasileira. Nesse contexto, a escolha do indivíduo que adentraria ao país era fundamental e o chinês não se enquadrava no perfil do migrante ideal.

No período entre a segunda metade do século XIX até 1950 há pouco registro de fluxo chinês para o Brasil.

A partir de 1950, em consequência das guerras e revoluções, o fluxo migratório foi intensificado por um curto espaço de tempo, com indivíduos oriundos da República Popular da China e de Taiwan que iam principalmente para São Paulo. Essa retomada está diretamente ligada a ascensão de Mao Tse-Tung ao poder, que desencadeou um movimento de diáspora anticomunista (Silva, 2008). Devido à falta de dados estatísticos, é impossível saber o número exato de imigrantes que chegaram aqui nesse período.

Porém, com o fim da revolução, a situação mudou completamente, e mais uma vez houve uma interrupção do fluxo migratório, pois a saída de chineses do seu país foi dificultada com a solicitação de uma autorização dos comunistas. No ano de 1953, o governo chinês intensificou ainda mais o controle sobre a emigração, além de exigir autorização do governo municipal, era necessário também uma autorização do governo provincial (Sheng-Chan, 2010).

No período entre 1966 a 1974, a emigração era vista, pelo regime maoísta, como um ato de abandono e traição à pátria e à revolução proletária, com isso, reduziu ainda mais o fluxo de imigrantes chineses no Brasil. Nessa época, apenas alguns qingtianeses e cantoneses chegaram ao país.

A partir de 1979, os direitos dos cidadãos de ir e sair do país passaram a ser respeitados, com isso o fluxo migratório para o Brasil foi retomado. Os chineses que aqui chegaram, assim como os primeiros grupos de imigrantes, iniciaram sua trajetória econômica como *tibao*¹, e depois tornaram-se proprietários de restaurantes e lojas de produtos chineses (Chan-Sheng, 2010).

¹ Tipo de vendedor ambulante que sai vendendo objetos, oferecendo nas casas.

Entre 1980-1990, devido à política de abertura da China, o número de imigrantes chineses da China continental aumentou consideravelmente. Na devolução de Hong-Kong à China, em 1997, muita chineses de Hong Kong emigraram para o Brasil (Jye, Shyu e Menezes, 2009).

O estabelecimento do regime comunista criou nos chineses um receio em retornar ao seu país. Este receio levou a incorporação da ideia de integração ao novo território, assim o pensamento predominante passou a ser: “Luo Di Senhg Gen - As pessoas fixam-se no lugar como se fossem sementes que caem na terra, criam raízes e fixam-se nessa terra” (Jye, Shyu e Menezes, 2009).

No Brasil, assim como em outros países, a maior parte dos imigrantes chineses é proveniente de três províncias marítimas no sul da China: Guangdong (i.e., Cantão), Fujian e Taiwan (Sheng-Chan, 2010). São cerca de 190 mil chineses e descendentes, dos quais 120 mil estão no Estado de São Paulo, muitos deles ainda em processo de legalização (Shoji, In: Jye, Shyu e Menezes, 2009).

Inicialmente, o processo migratório se concentrava em São Paulo, contudo, nas últimas décadas, é observado um incremento de imigrantes chineses no Nordeste do Brasil. Eles chegam nesta região em busca de mais perspectivas de negócios.

Segundo dados do Departamento da Polícia Federal, residem em Salvador 392 chineses, sendo 384 provenientes da República Popular da China, 02 de Taiwan e 06 da Hong Kong, o que corresponde a 60,87% dos chineses que vivem na Bahia. Contudo, o chefe do Departamento salienta que este número não retrata a realidade, pois se refere apenas aos migrantes registrados e há muitos que ainda estão em processo de legalização.

A distância entre o número de migrantes legalizados e a realidade do quadro migratório pode ser facilmente visualizada quando andamos pelas ruas da cidade, principalmente no centro, onde a cada dia aumenta o número de chineses. Há muito mais do que os números oficiais demonstram. Em minhas entrevistas pude também confrontar esta realidade. Entrevistei 05 taiwaneses que residem a mais de 20 anos em Salvador, e nos registros da Polícia Federal há apenas dois residentes de Taiwan.

Há aproximadamente 60 estabelecimentos de chineses no Centro da cidade², 60% destes são restaurantes ou pastelarias, mas este número aumenta a cada dia. Segundo Ana, a região do centro é preferida pelos migrantes devido facilidades como a presença de outros chineses, que formam uma rede de apoio aos recém chegados, o preço dos imóveis e a existência de imóveis onde é possível residir e trabalhar ao mesmo tempo.

² Dados coletados entre outubro de 2012 a janeiro de 2014.

Na minha prática de campo, pude definir quatro perfis de chineses que migram para Salvador. Um primeiro grupo veio diretamente para esta cidade entre 1960 a 1980. Eles abriram lavanderias³ no centro, estabelecimentos na área de alimentos ou lojas de produtos provenientes da China.

Assim, foi com o pai de Chang⁴ que chegou a Salvador por volta de 1960. Após 8 anos na cidade, ele trouxe a família. Eles, inicialmente, abriram uma lavanderia no centro. Em 1971, fecharam este primeiro negócio e abriram um bar, que posteriormente virou um restaurante. Hoje, o restaurante da família está sob os cuidados de Chang, mas seu pai, agora com 80 anos, vai todo dia visitar o local. Para Chang, sua vida é de escravidão, ele refere: “fui escravo de meu pai, depois de meus filhos para que eles não fossem escravos também. Tá todo mundo formado e eu continuo aqui trabalhando, como um escravo”.

A condição de escravidão surge no discurso de muitos dos entrevistados. Eles se denominam escravos dos pais, de outros chineses e quando conseguem se libertar e abrir seu próprio negócio passam a ser escravos dos filhos, para que estes possam ter uma vida diferente.

Um segundo grupo veio trazido por este primeiro grupo, eles chegaram aqui entre 1970 a 1980 para trabalhar para outros chineses, ficaram ilegais, trabalhando em condições quase escravas. Após um tempo de trabalho, legalizaram sua condição de migrante, trouxeram a família e abriram estabelecimentos comerciais, normalmente na área de alimentos, que segundo eles, exige menor investimento. Foi assim que ocorreu com o pai de Ana⁵. Ele veio trazido de Cantão para ser cozinheiro de um primo que tinha um restaurante na cidade. Posteriormente trouxe sua família, a mulher e dois filhos que atualmente são donos de restaurantes. Há ainda uma outra filha que mora nos Estados Unidos. Ana refere que sua mãe tentou retornar a China, contudo não se adapta mais ao clima de lá, decidindo então permanecer em Salvador.

Um terceiro grupo é formado por chineses que migraram inicialmente para o Rio de Janeiro e São Paulo, trabalharam lá na área de alimentos, mas como o mercado estava saturado, buscaram novas áreas onde fosse mais fácil investir, vieram, então, para Salvador, nos finais de 1990, principalmente porque já tinham conhecidos na cidade, que vieram no primeiro

3 Estas lavanderias já não existem mais. Muitos mudaram para o ramo de restaurante ou loja de importados.

⁴ Nome fictício de um chinês proveniente da República Popular da China. Ele tem uma churrascaria localizada no centro histórico da cidade. O estabelecimento é de seu pai e Chang trabalha no local desde a década de 1970.

⁵ Nome fictício de uma entrevistada, proveniente de Cantão, RPC. Ela tem restaurante de comida chinesa e baiana no centro da cidade. Mantive nomes fictícios brasileiros quando os entrevistados se identificaram por nomes brasileiros e nomes chineses quando se identificavam com nomes chineses.

grupo. Como foi com Huang⁶. Ela tem uma pastelaria na Avenida Joana Angélica. Depois de algum tempo do Rio de Janeiro, ela veio com o pai e o irmão para Salvador, onde tem familiares. Assim como ela, seu irmão também tem uma pastelaria em uma região próxima e seus primos trabalham com restaurante. Ela refere que aqui há mais oportunidades de negócios e o clima mais agradável facilita a adaptação.

Um quarto grupo veio diretamente para Salvador, a partir do ano 2000, trazido por parentes ou por razões de casamento. Como Jhin⁷, que chegou em Salvador há cerca de 2 anos para se casar com John⁸, ela fala muito pouco português e é mãe da pequena Júlia (apelido brasileiro pelo qual é conhecida pelos vizinhos) de 1 ano.

Os casamentos arranjados ainda são uma prática, como Chang que casou com sua esposa com o auxílio de um intermediário, que ele chama de padrinho. Ela residia em São Paulo e ele em Salvador, para onde veio trazido por seu pai quando tinha 8 anos. Segundo conta, ele foi a São Paulo falar com o pai dela, com a intervenção do padrinho, e conhecê-la; ficaram 5 dias juntos. Retornou a Salvador, depois de 6 meses teve a resposta positiva ao seu pedido. Ela veio morar com ele em Salvador, onde permanece até hoje, enquanto seus pais retornaram para a China.

Muitos dos chineses que aqui chegam, logo iniciam família, pude encontrar muitas crianças nos restaurantes e estabelecimentos do centro da cidade. Acredito que o filho seja uma forma de criar um vínculo com o país hospedeiro, além de facilitar o processo de legalização.

Segundo dados do campo, houve uma intensificação do fluxo migratório há cerca de 9 anos, este novo grupo que chega a cidade abre principalmente lojas de bolsas. Os chineses donos dos restaurantes do centro estão aqui a mais tempo. Muitos são de uma mesma família. Observa-se também que eles empregam outros chineses, apesar da maior parte da mão de obra ser brasileira. Segundo Mei⁹, este aumento do fluxo é “moda na China. Não é moda brasileiro ir pra outro país? Então, era moda na China sair para conhecer outro lugar, morar em outro lugar, a gente saia de lá por causa da moda.”

Observa-se também que os chineses que trabalham na área de alimentos não se relacionam com os que tem lojas de produtos importados. Segundo Xinran¹⁰, irmã de Jonh, os chineses

⁶ Nome fictício de um entrevistado, proveniente de Cantão, RPC. Ele tem restaurante de comida a peso no Centro e sua irmã tem uma pastelaria na mesma região

⁷ Nome fictício de uma entrevistada, que é esposa de John. Ela também é proveniente de Cantão, RPC.

⁸ John, nome fictício de um proprietário de restaurante de comida a quilo no centro da cidade. John tem uma irmã que tem uma pastelaria com o marido no mesmo bairro do seu restaurante. No Brasil adotou um nome americano, esta característica foi mantida no seu nome fictício.

⁹ Chinesa proveniente de Cantão. Ela e o marido têm restaurante de comida chinesa e baiana no centro da cidade. Possui irmão também proprietário de restaurante na mesma região.

¹⁰ Nome fictício de uma entrevistada que possui pastelaria no centro. Ela é proveniente de Cantão, RPC

que trabalham no ramo de importados falam mandarim e os de restaurantes falam cantonês, assim a dificuldade de comunicação impede o relacionamento dos dois grupos.

No entanto, observo que a separação dos grupos ocorre por fatores que vão além da língua e da região de procedência. Em um evento marcado pela Vigilância Sanitária Municipal para os chineses que trabalham em restaurantes, observei que há também uma separação entre este grupo. Apesar de trabalharem na mesma área, de serem, a maioria procedentes de Cantão e de terem estabelecimentos em uma área próxima geograficamente, o grupo não apresentava uma integração. Na sala, pequenos grupos se formavam, de acordo a origem familiar.

A dificuldade de integração do grupo foi salientada pelo proprietário do restaurante Novo Campeão. Ele tentou abrir uma associação de chineses para ajudar no processo de integração dos recém chegados, contudo, refere que foi muito difícil unir o grupo. Ele ainda atua como um representante da comunidade, principalmente na resolução de problemas com os órgãos governamentais. Mas é a família a unidade de apoio de cada indivíduo.

Em relação à procedência, observo três grupos, os chineses que são provenientes da República Popular da China (RPC), estes normalmente oriundos de Cantão; os provenientes de Taiwan e os de Hong Kong¹¹. Apesar de todos serem identificados pelos brasileiros como “china”, para eles esta origem é um fator de diferenciação. Tiago¹², dono de 3 pastelarias localizadas no centro histórico da cidade, não gosta que o confundam com chinês, ressalta que ele é de Hong Kong. Para deixar claro para mim que não é chinês, me relata todas as questões políticas que diferenciam seu país da China. Para ele, ser chinês é uma característica depreciativa, sempre refere ao seu vizinho, proveniente da China, como alguém com um status inferior.

Essa distinção também foi salientada por Wang¹³, ela é procedente de Taiwan e refere aos chineses da RPC como “um povo diferente, que a gente não pode se dar”. Ela me questiona se não notei como eles se comportavam de maneira diferente no evento da vigilância.

Muitos dos chineses que vieram no primeiro fluxo migratório voltaram para a China, outros permaneceram aqui, onde tem família. Mei relata que seus pais tentaram retornar para China, mas não conseguiram mais se adaptar. Ao chegarem a Salvador, a família estranhou e teve

¹¹ A República Popular da China foi instituída em 1949. Hong Kong faz parte da República Popular da China, desde seu retorno ao controle chinês desde 1997, apesar de manter controle político independente. A situação de Taiwan é diferente, ele pertence a República da China ou China Nacionalista e não a República Popular da China. Para os interlocutores do estudo esta diferenciação é fundamental. Para a pesquisa considerou-se chinês todo aquele proveniente da RPC, de Taiwan ou Hong Kong apesar das diferenciações políticas, pois desta forma que eles se representam para os demais não chineses.

¹² Nome fictício de um entrevistado, proveniente de Hong Kong, que está em Salvador há 9 anos.

¹³ Nome fictício de uma entrevistada, proveniente de Taiwan, que está em Salvador há 30 anos, onde tem um restaurante de comida a peso no centro da cidade.

dificuldades na adaptação, a língua, a falta dos alimentos habituais, o trabalho pesado tornaram este processo muito difícil. Após 40 anos, ao retornar a China, sua mãe não conseguiu mais se adaptar, sentia falta do clima de Salvador. Refere que a sua última viagem programada para 12 meses foi antecipada para 10 meses, pois não se “acostumava mais ao frio de lá.”

Mei não voltou mais a seu país de origem desde que veio para Salvador, sente por seus filhos ainda não conhecerem a China, mas refere estar muito adaptada ao calor e à estabilidade do clima soteropolitano.

Os chineses entrevistados dizem que uma das razões que escolheram o centro de Salvador para se estabelecerem foi a grande quantidade de imóveis velhos, de preço baixo e a presença de parentes na região.

Existe em Salvador cerca de trinta e nove restaurantes de comida chinesa espalhados em shoppings centers, em bairros residenciais e turísticos. Os restaurantes do centro da cidade não são denominados restaurantes de comida chinesa, apesar de serem de propriedade de chineses, o que caracteriza a adaptabilidade deste grupo à Bahia.

O MÉTODO: a pesquisa

Inicialmente comecei a visitar todos os restaurantes chineses da cidade como consumidora, olhava o cardápio, observava o salão, comia e tentava conversar com os responsáveis chineses. Observei que a maioria dos restaurantes que eu visitava, apesar de ser de propriedade de chineses, tinha apenas brasileiros servindo ou mesmo na área de produção e administração.

Comecei, então, a andar pelas ruas do centro da cidade e observei o aumento do fluxo de chineses nesta região. Eles estavam em lojas de bolsas e de produtos importados e principalmente em restaurantes e pastelarias. O largo Dois de Julho parecia se constituir um centro de concentração destes estabelecimentos. Muitos deles apresentavam em seus letreiros “comida chinesa e baiana”. Ao contrário dos outros, estes tinham chineses trabalhando no salão, geralmente eles estavam na atividade de caixa.

Nestes restaurantes, apesar de referirem servir comida chinesa e baiana, a comida local predominava nos balcões. A comida chinesa servida era principalmente o *yakissoba*¹⁴, preparado em alguns restaurantes e inclusive nas pastelarias no momento que é solicitado pelo cliente.

¹⁴ Preparação feita com macarrão tipo lamem, legumes, um ou mais tipo de carne e molho de soja. O macarrão pode ser frito ou não antes da adição dos demais ingredientes.

Com estas visitas frequentes me aproximei de alguns proprietários, porém esta relação não me inseriu na comunidade chinesa, como eu havia pensado. Os chineses aparentavam ser um grupo fechado, apesar de conversarem comigo, de permitirem as entrevistas, eles eram resistentes em me apresentar aos demais membros da família. A dificuldade com a língua também constituía um obstáculo ao processo. Muitos estavam aqui há mais de 10 anos, mas ainda falavam o português com muita dificuldade, isso era sempre utilizado como justificativa para evitar o contato comigo. Muitas das minhas tentativas de aproximação eram barradas com a frase: “no falo português”.

Ao discutir com uma colega da Vigilância Sanitária minha dificuldade, ela me relatou que eles desenvolviam um trabalho com os chineses do Distrito Sanitário do Centro Histórico e que este trabalho constante criou um clima de parceria entre eles e a vigilância sanitária. Ela me perguntou se eu não queria me inserir no seu grupo, pois desta forma eu teria um canal para me aproximar da comunidade chinesa do centro e poderia apresentar a eles minha proposta de estudo.

Assim, a partir de dezembro de 2012 comecei a trabalhar junto com fiscais da vigilância sanitária nas inspeções realizadas nos restaurantes chineses localizados no centro de Salvador. Nestas inspeções, controlava as condições higiênico-sanitárias dos estabelecimentos, conversava com os proprietários e apresentava minha proposta de trabalho. Como a ação de vigilância sanitária geralmente se desenvolve em mais de uma visita, esperava um momento onde sentia que o vínculo havia sido estabelecido e marcava a entrevista.

Eles me identificavam como fiscal da vigilância sanitária, mas sabiam que a entrevista ocorria para obtenção de dados do meu projeto de pesquisa. Este foi o caminho que encontrei para me aproximar do grupo estudado.

A partir de então passei a ser conhecida no grupo de chineses do centro, como fiscal e como alguém que estava interessada na comida chinesa. Muitos dos que inicialmente estavam resistentes em falar, ou por receio, ou mesmo por vergonha, me pediam que retornasse ao restaurante para outras conversas.

Muitas das entrevistas não puderam ser gravadas, pois eles não aceitavam e eu não insistia, por achar que o gravador poderia ser um obstáculo na relação que eu desejava estabelecer.

A dificuldade do idioma foi uma dificuldade, principalmente por que criava uma barreira no momento de identificar vegetais ou alimentos que consumiam na China, pois eles não encontravam correspondentes no mercado local, para facilitar o entendimento.

Não foi possível estabelecer uma rede de contatos, os chineses apresentaram-se muito fechados na sua unidade familiar, os contatos foram feitos um a um, eles não apresentavam

familiares, nem amigos. Cada família é fechada no seu núcleo. As relações são estabelecidas com os parentes e aqueles membros familiares que são trazidos para trabalhar.

Todos os 36 restaurantes ou pastelarias de chineses do centro da cidade foram visitados, assim como visitei também os restaurantes localizados no circuito fora do centro, contudo os da região central foram foco do estudo. Não entrevistei todos os proprietários, a dificuldade de comunicação foi um empecilho. Entrevistei 15 proprietários, 6 filhos de chineses. A maioria dos entrevistados eram mulheres (10), algumas estavam acompanhadas pelos maridos, mas elas se mostravam mais comunicativas e mais abertas às entrevistas.

A cozinha chinesa

A alimentação de determinado grupo é definida a partir da variedade de plantas e animais que crescem livremente no seu território, que aos poucos vão construindo o que denominamos uma cozinha. Contudo, ingredientes e modos de preparo viajam, percorrem territórios e transformam práticas culinárias herdadas¹⁵.

O que identifica uma cozinha são os procedimentos culinários e um conjunto de regras, usos, práticas, representações simbólicas e valores sociais, morais e religiosos e higiênico-sanitários, que lhe concedem uma dimensão cultural. A estrutura culinária de um grupo é transmitida geração a geração, porém ela não se mantém estática, ela vai se transformando a partir das relações entre os indivíduos e do acesso a ingredientes e utensílios.

Assim, o bambu, alimento preferido de Lucy¹⁶, é substituído pelo broto de feijão verde, produto mais fácil de ser encontrado no mercado soteropolitano, e este broto de feijão será transmitido para seus filhos e entrará no imaginário deles, nas lembranças das refeições em família, compondo sua herança cultural.

¹⁵ Gostaria de diferenciar aqui estes três conceitos. Entendo alimentação como todo o processo que envolve desde a produção dos alimentos até seu descarte final, passando pela sua distribuição, comércio, consumo, escolha, preparação. Relaciona-se a situações socioeconômicas globais. Já a cozinha envolve o número de alimentos disponíveis para consumo, as formas de preparo destes alimentos, os condimentos de base, as regras envolvidas na definição do que é comestível ou não comestível, o número de refeição estabelecido, a comensalidade. Já a culinária seria algo mais restrito e envolveria apenas as formas de preparo do alimento adotadas por determinada grupo.

¹⁶Nome fictício de uma entrevista, proveniente de Taiwan, veio para Salvador em 1997 para tomar conta da avó que estava doente. Atualmente tem dois restaurantes com o marido, que é da República Popular da China (RPC), no centro da cidade.

Meng¹⁷ relata que as lembranças que tem da infância é de sua mãe preparando as refeições que a família comia à noite. Seus pais, procedentes de Taiwan, tinham um pequeno negócio no centro da cidade, no jantar a família estava em casa e sua mãe aquecia a wok e colocava acelga, brócolis, broto de feijão, carne de boi e misturava rapidamente na panela quente. Para ela, a comida chinesa é rápida e prática, baseada em muitos vegetais e pouca carne, bem diferente da comida local. Meng se considera baiana, chegou aqui com dois anos de idade, acompanhando os pais e o irmão mais velho. O seu pai faleceu e sua mãe retornou para Taiwan, ela e o irmão permanecem aqui onde estão suas “raízes”.

Ao questioná-la se os chineses comem alimentos crus, ela refere que sim, contudo com o desenrolar da conversa pergunto se nas preparações de sua mãe havia saladas cruas e ela pensa, sorri e diz: “ engraçado, agora pensando, vejo que a gente não comia salada crua, o alface, a acelga tudo era cozido bem rápido na panela quente ou no vapor.”

As práticas culinárias fazem parte de seu arsenal de memórias de forma inconsciente. Quando Meng passa no mercado para comprar algo rápido para o jantar em família, ela executa este ato de forma irrefletida, suas escolhas não ocorrem a partir de modelos, mas sim em algo enraizado. Ao chegar em casa, ela vai para cozinha, corta os vegetais: acelga, brócolis, vagem, ervilhas e mistura com a carne cortada em pequenas fatias. Os alimentos são jogados rapidamente em óleo quente, neste momento ela me diz que se dá conta que está reproduzindo uma refeição chinesa, como aprendeu com sua mãe e esta com seus antepassados.

Os chineses que residem em Salvador relatam a dificuldade de manter seus hábitos alimentares nesta cidade, devido à falta de ingredientes. Muitos dos produtos que utilizam na preparação de seus pratos são comprados em São Paulo, através do correio. Segundo eles, a falta de produtos afeta a manutenção da sua cozinha nesta cidade, a qual Mei define como o “fim do mundo”. Para ela, Salvador difere muito da sua região de origem, Cantão, onde tinha uma grande variedade de folhas, frutas e verduras.

A família mantém sua culinária em casa, no jantar, onde prepara refeições com alimentos oriundos de São Paulo. O almoço é feito no restaurante onde trabalha, neste espaço a culinária local predomina. Todos os entrevistados me referem que as refeições chinesas são feitas no jantar, quando a família está reunida.

Mintz (2001) refere que muitas comidas são associadas a povos em particular, sendo consideradas inequivocamente nacionais, os franceses supostamente comem rãs e caracóis; os

¹⁷ Nome fictício de uma entrevista, proveniente de Taiwan, veio para Salvador acompanhando os pais quando tinha 2 anos.

chineses, arroz e soja; e os italianos, macarrão e pizza. Contudo, ele ressalta que a espantosa circulação global de comidas e pessoas traz novas questões sobre comida e etnicidade.

Para ele, certas comidas consideradas marcadores étnicos, como o macarrão, o croissant, a baguete, a pizza estão hoje perdendo esse rótulo, “tornando-se, dentro do mercado global de alimentos, o que eu chamaria de comidas etnicamente neutralizadas. As comidas se tornam étnicas; e também deixam de sê-lo” (Mintz, 2001).

Para Maciel (2005), certas comidas estão associadas a um povo e relacionadas a um território, agindo como referenciais identitários. Esta autora utiliza o termo cozinha emblemática para definir um conjunto de elementos referenciados na tradição e articulados no sentido de construir algo particular, singular, reconhecível ante outras cozinhas. Neste sentido, o emblema seria uma forma simbólica destinada a representar um grupo, fazer parte de um discurso que expressa um pertencimento e, assim, uma identidade. Apesar destas cozinhas agirem como referenciais identitários, a autora ressalta que elas estão sujeitas a constantes transformações.

Diante destas considerações, entendo que a comida chinesa se insere nesse contexto, pois muita das suas características iniciais, embasadas na tradição, vem sendo alteradas com a inserção de novos ingredientes, utensílios e formas de preparo.

Os rolinhos primavera, em Salvador, são preparados com queijo, frango, *kani*¹⁸; o *yakissoba*, preparação identificada como representante da “chinesidade” pelos baianos, é uma variação do macarrão frito chinês. Nenhum chinês entrevistado considera esta preparação como chinesa, contudo ela é vendida em todos os restaurantes chineses do centro e inclusive nas pastelarias. O *yakissoba* apresenta diversas variações, ela consiste em uma preparação à base de macarrão instantâneo ou talharim misturado com vegetais, geralmente cenoura, acelga, ervilhas, cebolinha e carne de boi, frango ou camarão, cozidos em molho de soja, em alguns restaurantes acrescentam amido de milho ao molho para que o caldo fique mais encorpado.

Segundo Maria¹⁹, o caldo grosso, encorpado com adição de amido de milho é algo que ela identifica como uma adaptação ao gosto local, pois aqui, segundo ela, as pessoas preferem comidas com caldo e que este seja grosso, daí os chineses adicionarem amido de milho.

Para Lucy²⁰, o que identifica a cozinha chinesa é o molho de soja, utilizado em diversas preparações. Já Hwan²¹ vê a sopa como prato identificador do seu grupo cultural. A

¹⁸ Alimento típico da culinária japonesa, em formato de bastão, feito a partir de carne de peixe processada, com sabor imitando de carne de caranguejo .

¹⁹ Nome fictício de uma entrevistada, proveniente de Cantão, RPC. Ela veio acompanhando o marido, um descendente de chineses que foi para China estudar. O marido tem loja de produtos importados e ela trabalha na pastelaria de um amigo de Hong Kong.

lembrança da sua sopa favorita - um caldo grosso e marrom preparado a partir do cozimento prolongado de carnes de cobra, sapo e galinha e verduras, em fogo baixo e mantido tampado por 4h para que os sabores se misturem sob o calor da preparação - lhe traz o sabor, o cheiro da sua terra, lembranças.

Segundo Lucy e Hwan, as formas de preparo são modificadas para que a comida seja aceita pelas pessoas não chinesas. Segundo essas entrevistadas, as pessoas não aceitam bem a forma de preparo chinesa que cozinha o alimento em óleo quente, antes de misturá-lo. Diferente dos chineses, que imergem o alimento em óleo quente antes do preparo final, como uma forma de criar uma crosta que impede a perda de nutrientes, os brasileiros, refogam²² os alimentos em um pouco de óleo com alho e cebola.

Segundo Hwan, até mesmo os macarrões instantâneos (miojo) utilizado nos restaurantes de Salvador, na preparação do *yakissoba* diferem muito do produto utilizado por ela. Para ela, o macarrão instantâneo que utiliza, comprado em São Paulo, o tradicional *lamen*, vem com diversos temperos e vegetais desidratados a serem adicionados à preparação final, o que dá um sabor e aparência diferentes da que os soteropolitanos identificam como “preparação chinesa”.

A produção de gêneros alimentícios é desigual no território chinês. Além das condições do solo e do clima, guerras e desastres naturais impuseram a população períodos de extrema pobreza e fome.

Muitos pesquisadores acreditam que o fato dos chineses comerem uma diversidade de animais, insetos e plantas se deve a esses grandes períodos de fome que assolaram a China. Contudo, Chang (1977) acredita que essa inventividade no campo da alimentação se deve a simples razão que a comida e o comer são coisas centrais na forma chinesa de viver e faz parte do *ethos* chinês.

Então, me lembro de Hwan quando lhe questionei sobre a sua preparação predileta. E ela fala de um sapo chamado *zin*, que era inicialmente passado no alho frito em óleo, depois imerso em óleo quente e, posteriormente, cozido com alho e folhas típicas da região onde morava. Ela diz que a carne desse tipo de sapo é bem saborosa. E concordo com Chang quando este

²⁰ Nome fictício de um entrevistada. Proprietária de restaurante de comida a quilo, proveniente de Taiwan casada com chinês, proveniente da República Popular da China, que também tem um restaurante na mesma região.

²¹ Entrevistada, oriunda da RPC, de Sichuan mora em Salvador desde 1990 Tem um restaurante junto com o marido e os filhos no Centro da cidade.

²² Refogar é uma técnica culinária de cozimento que consiste em passar os alimentos em gordura fervente e temperos. A gordura é exposta ao calor, posteriormente coloca-se o tempero (geralmente alho e cebola) e depois passa o alimento principal nesta mistura.

diz que a ampla variedade de produtos comestíveis para os chineses não foi uma forma de sobreviver aos longos períodos de fome que avassalaram o país.

Quando os chineses me relataram suas memórias culinárias, eles demonstraram que a comestibilidade está associada a fatores que vão muito além da disponibilidade. A sopa de Hwan não é mais preparada aqui em Salvador, ela não consome o sapo que é sua refeição predileta, pois o sapo que é encontrado aqui (a nossa rã) tem sabor muito diferente do sapo que ela consumia na sua cidade natal. Ela ainda prepara refeições tipicamente chinesas em sua casa, mas já incorporou em sua dieta a rabada, sua preparação brasileira predileta. A família de Mei incorporou o dendê a sua dieta, seu marido chinês cozinha caruru e moqueca²³ para os filhos, que pelo menos uma vez por semana pedem à mãe para comer acarajé²⁴. Contudo, ela refere não conseguir comer este azeite.

Chang (1977) salienta que, em relação à comida, os chineses não são nacionalistas ao ponto de se fecharem a produtos estrangeiros, e estes foram facilmente adotados pela sua culinária, como por exemplo, o trigo, o carneiro e a batata doce. No entanto, outros produtos como os laticínios não foram tão bem aceitos. Os chineses de Salvador não aceitam bem o dendê²⁵, mas este é consumido pelas novas gerações.

Nos meus primeiros contatos, verifiquei certa resistência na inserção de saladas cruas pelos chineses entrevistados. Lucy e Hwan citam as saladas de folhas como a preparação mais diferente que elas viram aqui no Brasil. Todos os entrevistados apresentam certa resistência em consumir este tipo de preparação e referem que na China alimentos crus não são consumidos, até folhosos como alface, acelga são cozidos. Mesmo Lucy, que é vegetariana e oriunda de uma família de vegetarianos, não costuma consumir salada de folhas. Os chineses entrevistados cozinham os folhosos como alface, acelga, repolho antes de comer.

Chang (1977) reconhece três marcos históricos no desenvolvimento da cozinha chinesa. O primeiro foi o começo da agricultura, pois, foi a partir de desenvolvimento do cultivo de painço, arroz e outros cereais que se estabilizou o princípio fan/ts'ai base da culinária chinesa. Além disso, com o desenvolvimento da agricultura os chineses acumularam grande conhecimento sobre plantas comestíveis e fundamentaram a ideia de alimento e saúde, o que foi sendo sistematizado nas enciclopédias.

²³ Caruru é uma preparação típica de Salvador, consiste em cozido de quiabo (vegetal oriundo do quiabeiro (*Abelmoschus esculentus* L. Moench), planta de origem africana, com camarão seco, castanha, amendoim, cebola e azeite de dendê. A moqueca é outra preparação típica da cidade, consite em um cozido de carne, geralmente peixe ou frutos do mar, mas pode ser visceras ou carne de boi, no azeite de dendê e leite de coco

²⁴ Preparação da culinária afro-brasileira que consiste em bolinho feito de feijão fradinho, cebola e sal frito no azeite de dendê

²⁵ Azeite produzido a partir do fruto da palmeira dendezeiro (*Elaeis guineensis*). Seu uso é muito comum na gastronomia soteropolitana.

Um segundo ponto foi a existência de um grupo dominante, fundamental para a distribuição dos recursos alimentares, além de incentivar o desenvolvimento de um elaborado estilo culinário.

O terceiro momento se deu com a alteração na distribuição da comida, que ocorreu com a implantação da República Popular da China, que reforçou ainda mais a adaptabilidade e flexibilidade.

Em seu livro *Food in Chinese Culture*, Chang (1977) questiona: o que caracteriza a comida chinesa?

Para este autor, se esta pergunta for feita ao dono de um restaurante chinês ele identificará inúmeros pratos típicos da culinária no seu cardápio; se buscarmos a resposta em um livro de culinária identificaremos ingredientes essenciais, utensílios e recipientes característicos; se questionarmos a um estudante da moderna cultura chinesa, ele fará generalizações aprendidas acerca das denominações comuns e as variedades regionais.

Ele ressalta que todos eles estarão corretos, mas os pontos levantados por cada um darão apenas uma diferente perspectiva, pois o que caracteriza a cozinha chinesa são os princípios que regem todo processo de preparação de cada pedaço que será levado à boca, os princípios do yin/yang, quente/frio e fan/ts'ai, que são a base da culinária chinesa.

Dentre estes, o fan/ts'ai é o mais importante. Uma refeição balanceada deve ter porções de fan e ts'ai. O fan (grãos e alimentos ricos em amido) é o alimento primário e o ts'ai (vegetais e carnes) o suplementar ou secundário. Sem fan não há saciedade, mas sem o ts'ai a refeição não tem sabor.

Os chineses entrevistados não identificaram os princípios definidos na literatura pesquisada. Contudo, posso percebê-los na forma que eles se relacionam com os alimentos.

Para eles, o que caracteriza sua cozinha é a forma de preparo. Segundo referem, os chineses não comem alimentos crus, tudo é cozido, principalmente ao vapor. Açúcar, alho, pimenta, cebolinha, molho de soja, aji-no-moto²⁶ e gengibre são os principais condimentos utilizados por eles. Dentre as formas de preparo, o cozimento ao vapor é a identificada como tipicamente chinesa e utilizada diariamente.

²⁶ Palavra que significa a essência do amor. É o nome da empresa japonesa que produz glutamato monossódico, que concede ao alimento o sabor Unami, o quinto sabor. O glutamato monossódico é um reforçador de sabor obtido a partir de um processo de fermentação da cana de açúcar. Os fabricantes da indústria alimentícia comercializam e usam o MSG para realçar o sabor dos alimentos, porque ele equilibra, mistura e arredonda a percepção total de outros gostos. AJI-NO-MOTO é um dos nomes comerciais do glutamato monossódico.

Para os baianos, a comida chinesa se baseia em muita fritura, contudo os chineses entrevistados referem comer muito pouco alimentos fritos, suas refeições são preparadas ao vapor ou cozidas rapidamente sob o calor da panela, para que os vegetais não percam sabor e nutrientes.

Maria refere que as pessoas em Salvador misturam muito a comida, na China come-se cada coisa de uma vez e os alimentos são preparados geralmente sob vapor, sem muitos condimentos, para que seu sabor seja sentido. John refere que o que diferencia a sua comida é o típico tempero chinês, uma pasta preparada com feijão preto, alho, açúcar e sal que ele adquire em São Paulo. Ling²⁷ acredita que é o Aji-no-moto o principal produto que caracteriza sua cozinha, pois “ chinês sempre usa Aji-no-moto, em tudo”

A variação nos pratos está na forma de cortar e preparar os alimentos, de misturar os sabores. Os ingredientes são cortados e combinados de diversas maneiras e a mistura de sabores, cortes e texturas produzem uma grande variedade de pratos com um mesmo tipo de ingredientes.

Nos restaurantes chineses localizados em Salvador, percebo certa influência do princípio fan/t'sai. Quando solicito uma refeição, ela será composta por arroz ou macarrão como base, o amido (fan), e uma carne, misturada com vegetais e um molho ou caldo (ts'ai), que terá sabor mais acentuado. Contudo, o arroz que identifiquei como chinês é o arroz branco preparado com cenoura, cebolinha, presunto e ovo, o que já iria de encontro a este princípio básico. O fan é preparado apenas com o amido, os vegetais e as carnes comporiam o ts'ai.

O arroz é o alimento base de todos os entrevistados, ele é consumido nas três refeições. Diferente do servido nos restaurantes chineses, o arroz que eles consomem é cozido puro com muita água e sem sal. O arroz não é solto e tem uma consistência cremosa, empapada. Os arroz sem sal serve como uma base neutra para os acompanhamentos (tsai).

Para nós ocidentais, o arroz branco é o acompanhamento tipicamente chinês, contudo o fan refere-se a qualquer tipo de amido, que varia de acordo com cada região. O trigo é consumido na forma de pães, macarrão de várias formas, ou como dumplings, tipo de bolinho recheado, cozido em água fervente, que é encontrado nos restaurantes mais tradicionais de Salvador.

Na filosofia chinesa, vegetais cozidos, carnes e produtos cárneos (ts'ai) são consumidos com o propósito de hsia fan, para servir como acompanhamento do fan. Isto é tão importante que, muitas vezes, a refeição é chamada de fan, pois ele é o responsável pela saciedade. Lucy me diz que para ela, uma refeição tem que ter arroz, se ela come algo e não tem o arroz é como se

²⁷ Nome fictício de uma entrevistada, proveniente de cantão, RPC. Está no Brasil há 19 anos e tem restaurante de comida a peso no centro da cidade.

fosse um lanche e não uma refeição completa. O arroz é o alimento predileto de Mei que diz adorar arroz, até as massas que consome são feitas de arroz. O arroz foi referido, por todos os chineses entrevistados, como a base de suas refeições. Wesley²⁸ compara o arroz com a farinha de mandioca consumida pelos baianos.

Chang (1977) salienta: envie um cozinheiro chinês para a América, dê a ele ingredientes chineses ou americanos e ele prepara uma quantidade de fan e ts'ai, cortados e misturados em várias combinações e cozidos de diversas maneiras. Dê os ingredientes certos e a chinesidade do prato será evidenciada. Mesmo ingredientes americanos, preparados com utensílios americanos por um cozinheiro chinês se transformarão em uma refeição chinesa.

Mas nos restaurantes chineses de Salvador, a comida reconhecida como chinesa pelos comensais baianos é preparada por cozinheiros brasileiros. Os chineses ficam na administração do estabelecimento e no caixa.

A soja é o ingrediente característico da cozinha chinesa, presente na forma de molho, queijo, leite, grãos ou mesmo substituindo as carnes. É a soja a principal fonte protéica para os chineses (Chang, 1977).

Para Lucy, o molho de soja é o alimento emblemático da sua cultura, ela refere que o utiliza de diversas maneiras e por ser oriunda de uma família vegetariana consome soja como substituto da carne animal. Todos os chineses entrevistados referem que utilizam o molho de soja no preparo dos seus alimentos e este produto é sempre utilizado na comida chinesa servida nos restaurantes e na composição de uma grande variedade de pratos presentes nos livros de receitas pesquisados.

Em relação aos alimentos de origem animal, os laticínios não são comuns e a carne mais consumida é a de porco, o que pode ser confirmado com os dados de campo e quando olhamos os cardápios dos restaurantes, a carne de porco é mais presente do que a carne bovina. Até 1949, o consumo de carne na China era muito baixo, devido ao alto preço, assim 89,8% do aporte calórico vinha dos cereais, 8,5% de raízes, e 1% de produtos de origem animal, as verduras, frutas e açúcar contribuíam apenas com 0,7% do aporte calórico (Chang, 1977). Segundo Mei, a carne de porco é mais consumida na China, pois esta é mais segura. Para ela, a razão do baixo consumo de carne de boi pelos chineses se deve a baixa qualidade deste alimento.

A forma chinesa de cozinhar ajudou o povo chinês atravessar os tempos difíceis através da sua história e caracteriza sua cozinha. A adaptabilidade é algo desejado e necessário, ela se

²⁸ Nome fictício de um chinês que possui uma loja de material para artesanato no Centro. Ele foi inserido no grupo, pois trabalhava em restaurante no Rio de Janeiro.

baseia no conhecimento que os chineses adquiriram acerca dos recursos presentes na natureza, que foi sistematizado nas enciclopédias e do contato que sempre tiveram com produtos importados.

Outra característica é o consumo de alimentos preservados, em diferentes formas, o que ajudou a passar pelos períodos difíceis ou de escassez. O alimento é preservado pela defumação, salga, açúcar, maceração, conserva, dessecação, imersão em uma variedade de molhos de soja. Contudo, não verifiquei nos restaurantes da cidade de Salvador a utilização de alimentos conservados nas preparações servidas. Alguns entrevistados disseram comer conservas de vegetais com arroz no café da manhã.

Os tradicionais cozinheiros chineses acreditam que a seleção, preparação e apresentação dos alimentos simbolizam o balanço entre opostos, baseado no elaborado sistema do *yin/yang*, o qual estrutura toda a divisão do universo. Para eles, os alimentos apresentam muitas qualidades e devem ter suas propriedades, como cor, textura e sabor balanceadas (Hernandez, In Beriss e Sutton, 2007)

Nas três décadas que frequento restaurantes chineses, tenho observado uma mudança profunda não apenas nas preparações servidas, mas também no espaço da comensalidade. Os grandes aquários de peixes localizados no salão principal são encontrados apenas em alguns restaurantes. As roupas tradicionais não são mais vestidas pelos garçons, que em sua grande maioria, são brasileiros. A decoração chinesa era cada vez menos utilizada, aumentava o número de restaurantes com serviço “a quilo” e *delivery*. Ocorreram mudanças também na composição do cardápio, que não tinha mais uma versão escrita em chinês, o que era um traço marcante desses restaurantes na década de 80 e 90.

Verifiquei alteração também nas preparações servidas, que cada vez mais sofre influência da culinária local. O rolinho primavera, lumpia, antes servido apenas com recheio de carne e repolho ganhou versões de queijo com goiabada, frango com catupiry, banana com canela dentre outras. O yakissoba, quase desconhecido nos restaurantes de Salvador até a década de 90, é agora o prato mais reconhecido como identitário pelos comedores baianos. Outra mudança que verifiquei foi a invasão das comidas reconhecidas como japonesas, os temakis, sushis e sashimis. Os restaurantes chineses agora se reconhecem como asiáticos e não apenas chinês. O que pode ser uma estratégia utilizada para competir no mercado, com a ascensão da culinária japonesa no mercado da culinária “exótica”.

As preparações chinesas, populares no mundo, são produtos da culinária de diferentes regiões da China. Podemos identificar influência da culinária do sul no arroz que é a base das refeições servidas nos restaurantes chineses; da culinária do norte nos pratos suaves com a

utilização de molhos com frutas cítricas; da região de Se-chuan nas típicas preparações picantes e da cozinha cantonesa nos pratos agrídoces (Goody, 1992).

Muitos dos pratos servidos hoje nos restaurantes chineses espalhados pelo mundo são variações da cozinha tradicional, adaptada às preferências alimentares dos comedores. Como o frango xadrez, que aqui não é preparado mais com pedaços de frango cozidos pela imersão em óleo quente e, sim, refogados no alho e óleo. Segundo Wesley,

“o frango xadrez aqui usa cebola, cenoura e frango e molho de soja, castanha e maisena para engrossar o caldo. Na China, você pega o frango, tempera, frita até dourar, tira e depois usa pimenta de dedo de moça seca, cebolinha, só a parte branca, e amendoim, molho shoyo, açúcar e sakê depois.”

Hwan diz que foi apenas uma vez em um restaurante chinês em Salvador, mas não conseguiu comer nada, pois o sabor era ruim para seu paladar. Ela não reconhece aquelas preparações como chinesas, e refere como “a comida que vocês acham que é chinesa”. Assim, como ela, os outros entrevistados não frequentam os restaurantes chineses da cidade, a sua memória alimentar é mantida na cozinha de casa, onde são preparadas as receitas ensinadas pelos pais ou oriundas de livros de receitas ou internet.

Conclusão

Em uma das minhas visitas, uma proprietária de um restaurante, localizado no Dois de Julho, diz, ao ser questionada sobre o fato do seu filho de 12 anos comer caruru: “a única coisa que não consigo comer aqui é dendê, mas meu filho come, ele é como vocês, é baiano, nasceu aqui, então ele come dendê. Eu não consigo comer, nem eu e nem meu pai”.

O alimento entra como um elemento que incorpora no novo grupo, no novo espaço. O filho e ela diferem, ele baiano, nasceu em Salvador, come dendê, elemento identificador da cozinha local; ela chinesa, apesar de morar nesta cidade, ter filho baiano, não consegue comer o dendê.

Alguns restaurantes no centro de Salvador apresentam na entrada a seguinte indicação: “comida chinesa e baiana”, o que vem a mostrar a dualidade do espaço vivido por seus proprietários, que carregam uma história, uma herança cultural que não pode mais ser referência e buscam neste novo lugar, novos símbolos que permitam reconstruir uma nova familiaridade, uma nova história que passa a ser construída a partir de sua chegada.

O restaurante apresenta a contradição do espaço do imigrante, que pode ser visualizado no balcão Buffet, onde na sexta-feira o caruru, o vatapá, a moqueca dividem o espaço com

rolinho primavera, frango xadrez e *yakissoba*. Os símbolos chineses na parede, a foto de *Mao Tse Tung* próximo ao caixa, símbolos do passado trazem a familiaridade ao novo. Tradição inventada e mudança convivem neste espaço e se mesclam, se reinscrevem.

Na sua comida, os chineses revivem suas memórias, resistem. Mas é esta mesma comida que os ajuda a construir seu lugar no novo território, espaço de dominação e resistência. Na construção de uma nova cozinha chinesa se dá a construção do futuro, onde o novo e o velho se mesclam, onde os limites são fluídos e as fronteiras entre o eu e o outro se confundem.

Muitos dos ingredientes tradicionais não são encontrados no mercado local e são trazidos de São Paulo, em uma tentativa de manter a herança culinária. Contudo, a dificuldade de encontrar os ingredientes básicos, a rotina diária de trabalho, as exigências alimentares da nova geração causam mudanças nas práticas alimentares deste grupo. No dia a dia da cozinha dos seus restaurantes, onde baianos preparam os pratos, e na cozinha de suas casas, onde se tenta manter os hábitos alimentares chineses, uma nova cozinha chinesa se reinscreve.

A comida que se vende como chinesa não é a comida que se identifica como tal, duas preparações distintas que representam uma mesma cozinha. O *yakissoba*, preparação predominante nos restaurantes chineses do centro de Salvador não é identificado por nenhum chinês como identitário da sua culinária. As frituras que marcam as pastelarias e restaurantes chineses são evitadas por este grupo que considera sua cozinha como mais saudável, elaborada e variada que a cozinha local ou mesma a culinária vendida como chinesa.

Assim a cozinha chinesa se inscreve no cenário soteropolitano a partir das práticas herdadas, mantidas nos fogões de casa, no jantar em família, adicionadas de ingredientes novos que estão disponíveis nesse novo espaço e de novos hábitos trazidos pelas populações jovens.

As formas de preparo se mantem e são reinscritas nas memórias das novas gerações. No almoço, a comida vendida é consumida, mas é nos fogões das casas que a cozinha dos antepassados resurge e é reinventada, a partir de receitas vindas da internet e do que se observou nas cozinhas domésticas com as mães. Apesar de não haver mais a disponibilidade de ingredientes, é a relação com o alimento e a forma de prepará-lo que caracteriza esta nova cozinha, a identificando como chinesa.

Referências Bibliográficas:

1. Cartier, C. Ma, L.J.C.(2003) *The Chinese Diaspora: space, place, mobility and identity*. Lanham,MD: Rowman & Littlefield Publishers
2. Chang, K.C. (1977) *Food in Chinese Culture*. USA: Yale University.

3. Goody, Jack (1992) *Cocina, Cuisine y Clase*. Barcelona: Gedisa.
4. Hernandez, Michael (2007) “Forming Family Identity in a American Chinese Restaurant”, Em Berris, David, Sutton, David (Org). *The Restaurants Book: ethnographies of where we eat*. New York: Berg.
5. Jye, Chen Tsung; Shyu, David J.Y.; Menezes, Antônio J.B. Jr (2009) *Os Imigrantes chineses e sua língua*. Synergies Brésil, 7, p 57-64. Disponível:<http://ressources-cla.unifcomte.fr/gerflint/Bresil7/chen.pdf>..
6. Maciel, M. E(2005) “Identidade Cultural e Alimentação”. Em Canesqui, A.M. e Garcia, Rosa W.D. *Antropologia e Nutrição: um diálogo possível*. Rio de Janeiro, Editora Fiocruz
7. Mintz, W. Sidney (2001) “Comida e Antropologia: uma breve revisão”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 16, 47: 31-41
8. Pina-Guerassimoff(2012). *La Chine et sa nouvelle diáspora*. Paris: Eclipse
9. Chang-Sheng(2010). *Chineses no Rio de Janeiro*. Portal Ciência e Vida. Disponívelem:<http://leiturasdahistoria.uol.com.br/ESLH/Edicoes/17/imprime125466.asp>.
10. Silva, Marcos A. (2008). *Guaxin dos Trópicos: um estudo sobre a diáspora chinesa em Pernambuco*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Pernambuco.

DE PARADOXOS E INTERVENÇÕES: ALIMENTAÇÃO, CULTURA E POLÍTICAS PÚBLICAS NO BRASIL

Maurício Soares Leite
Associação Brasileira de Antropologia
Dirección de correo electrónico – mauriciosleite@gmail.com

Adriana Romano Athila
Associação Brasileira de Antropologia
Dirección de correo electrónico – adrianarathila@gmail.com

Resumen

Embora a menção a aspectos de ordem cultural nas políticas e programas de alimentação e nutrição no Brasil não seja exatamente recente, pode-se afirmar que eles talvez nunca tenham estado tão presentes nos documentos oficiais como agora. É marcante nos textos governamentais sobre o tema uma proposta de respeito à diversidade e às especificidades. No país, que reconhece em sua própria Constituição Federal de 1988 a natureza multicultural da nação, contemplar a imensa diversidade sociocultural existente e manifesta em seus sistemas alimentares constitui um desafio de enormes proporções.

Este trabalho discute os termos em que se propõe, no âmbito da Política Nacional de Alimentação e Nutrição – PNAN -, o respeito à diversidade sociocultural brasileira, a partir do exame dos textos da PNAN e dos Guias Alimentares para a População Brasileira e do Guia Alimentar para Menores de Dois Anos. Tratam-se documentos centrais para a Política, e que partilham de pressupostos e propostas comuns a outros documentos oficiais. Nesta medida, constituem exemplos fundamentais para a compreensão da proposta estatal de intervenção e diálogo intercultural.

Os textos propõem, em termos gerais, o respeito à chamada “cultura alimentar” da população, numa preocupação manifesta de se proporem intervenções sem que aquela que se entende nos textos como a dimensão cultural seja afetada. No entanto, os Guias Alimentares propõem mudanças em aspectos centrais e singulares ao modo de se alimentar de qualquer sociedade: tipos de alimentos, tamanho das porções, tipos de preparações, composição de refeições, grau de processamento, partes dos alimentos a serem comidas,

composição de refeições festivas, adequação de alimentos e preparações a faixas etárias específicas. Tudo isso, paradoxalmente, respeitando-se a chamada “cultura alimentar”.

No entanto, o uso de noções como "cultura" e "saberes tradicionais" nos documentos e discursos oficiais remete a uma visão estática, cristalizada, da cultura, às vezes descrita como obstáculo. As práticas nativas são descritas como orientadas por crenças ou tabus, distintamente daquilo que orienta os comportamentos recomendados – o “conhecimento”. Os textos são, assim, plenos de juízos de valor. A diversidade cultural, como é entendida nestes documentos, não resulta em nenhuma forma de relativismo cultural. Apesar da crescente menção da importância do reconhecimento da diversidade e do respeito a aspectos de ordem cultural, não se relativiza o projeto intervencionista, os pressupostos em que se baseiam as intervenções propostas, ou as bases epistemológicas da relação com a população. Em momento algum, apesar das *culturas alimentares*, *identidade*, *diversidade*, serem permanentemente acionadas, os princípios que orientam as propostas de intervenção são relativizados. Eles seguem apresentados enquanto princípios universais, assim como a validade das propostas.

Palavras-chave: Políticas públicas; Sistemas alimentares; Sociodiversidade

1. Introdução: um único destino para a diversidade

Este paper tem o objetivo de examinar, a partir de uma perspectiva antropológica, as propostas de reconhecimento, pelas políticas e programas públicos brasileiros de alimentação e nutrição, da diversidade e das especificidades socioculturais da população brasileira, em sua dimensão alimentar. Tem, assim, uma proposta interdisciplinar buscando, no diálogo com a antropologia, contribuições para as reflexões acerca de propostas de intervenção que vêm caracterizando a política brasileira de alimentação e nutrição, em seus desdobramentos de ordem tanto teórica como prática.

Embora a menção a aspectos de ordem cultural nas políticas e programas de alimentação e nutrição no país não seja exatamente recente, pode-se afirmar que eles talvez nunca tenham

estado tão presentes nos documentos oficiais como agora. É marcante, em um conjunto de textos governamentais sobre o tema, a proposta de respeito à diversidade e às especificidades socioculturais. Em termos gerais, o princípio que crescentemente permeia os documentos oficiais é o do respeito à chamada “cultura alimentar” da população, numa preocupação manifesta de se proporem intervenções sem que aquela que se entende nos textos como a dimensão cultural seja afetada. Em paralelo ou mesmo em razão deste respeito, há também uma ênfase dos documentos em estimular o chamado “*resgate*” e a “*promoção*”, pelo Estado, de práticas ou traços destas práticas, descritos como “*tradicionais*”.

Um exame etnográfico das formas de escritura e reflexões contidas nestes documentos, conforme proposto por nosso trabalho, aponta para o que consideramos ser uma contradição clara entre as propostas de intervenção que permeiam a PNAN e os Guias Alimentares e a forma, o lugar e as condições que eles oferecem ao reconhecimento e ao respeito às especificidades socioculturais brasileiras.

Buscaremos, deste modo, compreender os termos em que tal diversidade é entendida e contemplada em uma série específica de documentos oficiais que norteiam ou compõem, contemporaneamente, as ações estatais no campo da alimentação e nutrição no Brasil. Trata-se, conforme anunciado, de uma abordagem etnográfica destes textos. Nossa atenção estará centrada na Política Nacional de Alimentação e Nutrição (2003), no Guia Alimentar para a População Brasileira (2006) e no Guia Alimentar para Menores de Dois Anos (2001).

O objetivo é, através deste exame, contribuir a um aprimoramento das formas de diálogo entre políticas públicas em alimentação e sua população-alvo, na medida de um reconhecimento simétrico e que traga, notadamente às ditas especificidades culturais, um estatuto de alguma legitimidade, e até mesmo de racionalidade, diante de orientações biomédicas que restam inquestionáveis nos documentos. Isto tem também relação com promover ou reconhecer que a “cultura alimentar” de regiões ou coletividades é, mais do que um inventário de nutrientes, um conceito ou sistema. Deste modo, ela não se resume a

um inventário de itens “naturais” e que possam ser alterados, substituídos e transformados, em uma mesma e única direção.

Este tipo de miopia devotada às dimensões socioculturais, da qual usualmente padecem sistemas culturais hegemônicos tem sido já apontada com relação ao campo da promoção da saúde como um todo (Castiel, 2007: 53) e que se propõe a muito propriamente orientar as condutas humanas, com vistas a um único destino possível, i. e. aquele “*saudável*”. Em última instância, a suposta objetividade da biomedicina (Good, 1994a; Martínez-Hernández, 2008), adequadamente colocada em prática e despendidos os devidos esforços, dispensaria seus praticantes de reflexões desta natureza.

Esta questão é importante, principalmente quando se considera as complexas relações entre a “autonomia” e o conhecido problema da “adesão”. Aqui se manifesta, claramente, a proposta de levar informações científicas à população, o que possibilitaria um cuidar de si adequado, consciente e participativo, no que se refere à alimentação: “*a resolução ou redução de riscos associados aos problemas alimentares e nutricionais ampara-se na promoção de modos de vida saudáveis e na identificação de ações e estratégias que apoiem as pessoas a ser capazes de cuidar de si, de sua família e de sua comunidade de forma consciente e participativa*”(Brasil, 2005: 21).

Não é ao azar que uma das versões que a “cultura” ou as “práticas” alimentares vêm recebendo nos guias examinados seja, justamente, a de obstáculos a serem superados, com vistas ao sucesso das intervenções desejadas pelo Estado. Vale assinalar que o Guia Alimentar para a População Brasileira encontra-se hoje em processo de reedição, estando ainda aberto à consulta pública e às contribuições da população brasileira. Em virtude disso, esta versão do documento não será, aqui, objeto de nossas análises.

2. Uma cronologia ao encontro da “cultura”

A elaboração de guias alimentares em diversos países do mundo teve seu principal impulso na Conferência Internacional de Nutrição, organizada pela FAO e pela OMS em Roma, em

1992. A “*Declaração Mundial e Plano de Ação para Nutrição*” (FAO/WHO, 1992), resultado do encontro, propunha que os governos,

“baseados nas recomendações de calorias e nutrientes, provessem aconselhamento ao público, disseminando, através de mídia de massa e/ou outros meios apropriados, orientações alimentares qualitativas e/ou quantitativas relevantes para diferentes grupos etários e estilos de vida, e apropriadas à população dos países”.

O encontro e as recomendações feitas resultaram na organização de novos eventos que reuniram especialistas e, por sua vez, avançaram na definição de critérios para a elaboração e a implementação de guias alimentares nacionais (FAO/INCAP, 1998; WHO, 1998). No Brasil, a Política Nacional de Alimentação e Nutrição, publicada originalmente em 1993 e revisada em 2003 e 2011, constitui-se no principal mecanismo regulador das ações estatais no campo da alimentação e nutrição, definindo um conjunto de diretrizes para as intervenções a serem feitas junto à população brasileira.

Uma das estratégias centrais da Política é a divulgação, junto à população em geral e ainda junto aos profissionais de saúde, das informações científicas disponíveis sobre o tema. A formulação do documento segue também uma tendência mundial das políticas públicas do campo, assinalada em pactuações internacionais como a Estratégia Global para a Alimentação do Bebê e da Criança Pequena (OMS, 2002) e a Estratégia Global para a Promoção da Alimentação Saudável, Atividade Física e Saúde (OMS, 2004), o Guia Alimentar para Menores de Dois Anos é finalmente publicado em 2002 (Brasil, 2002), e o Guia Alimentar para a População Brasileira, em 2005 (Brasil, 2005).

Em termos mais amplos, esta – ao menos aparente - abertura do sistema de saúde oficial ao diálogo com outras construções socioculturais que não a estritamente biomédica não se limita ao campo da alimentação e nutrição. Ela pode ser reconhecida, também, em um movimento mais amplo, o do reconhecimento e incorporação, pelos serviços de saúde hegemônicos, dos chamados saberes tradicionais. Assim é que a OMS publica, em 2002, a *Estratégia de la OMS sobre Medicina Tradicional 2002–2005* (OMS, 2002), e no Brasil é publicada, em 2006, a *Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares no SUS* (Brasil, 2006). Ambas as publicações reconhecem não apenas a existência de

conhecimentos tradicionais sobre saúde, mas também a importância de sua incorporação aos serviços de saúde oficiais.

Mais especificamente, a Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares no SUS vêm implementando, desde então, estas práticas no âmbito do Sistema Único de Saúde brasileiro o SUS. No entanto, de modo talvez análogo aos desafios enfrentados pelas propostas de reconhecimento da diversidade sociocultural pelas políticas e programas de alimentação e nutrição, o diálogo com as práticas e conhecimentos ditos “complementares e integrativos”, incluindo o reconhecimento de sua eficácia e de suas lógicas, acontecem de modo subordinado ao arcabouço teórico biomédico.

O exame dos guias alimentares brasileiros, em conjunto com a Política Nacional de Alimentação e Nutrição, aponta para algumas questões fundamentais. Em primeiro lugar, ele revela uma trajetória de consolidação das demandas coletivas, o que inclui diversos conjuntos de atores sociais, em direção ao reconhecimento da diversidade cultural que modula as práticas alimentares. Fóruns fundamentais neste processo foram as quatro Conferências Nacionais de Segurança Alimentar e Nutricional (1994, 2004, 2006 e 2011), que envolveram uma ampla participação da sociedade civil na sua elaboração. Em segundo lugar, sinaliza que estas demandas vêm sendo também, de uma forma ou de outra, progressivamente consideradas nos documentos oficiais, o que traduz uma orientação institucional/ governamental de atendimento às mesmas.

Assim é que se registram hoje, nos Guias e na própria PNAN (e também em documentos publicados mais recentemente, e não analisados no presente estudo), uma série de reivindicações originalmente apresentadas nos relatórios finais das Conferências Nacionais de Segurança Alimentar e Nutricional. A título de exemplo, no Relatório Final da II Conferência, de 2004 (p.33), “*o respeito à diversidade cultural e aos hábitos alimentares de cada região*” é proposto como o eixo transversal das políticas de segurança alimentar e nutricional, e de fato isto aparece contemplado no *Guia Alimentar para a População Brasileira*, publicado pelo Ministério da Saúde um ano depois, em 2005. Em última instância, isto aponta para uma perspectiva por certo favorável, e de certo modo inédita no âmbito das políticas de alimentação e nutrição no país, mas que não

necessariamente resulta em abordagens culturalmente sensíveis por parte dos profissionais de saúde ou mesmo no desenho das ações em saúde.

3. Para uma etnografia dos documentos oficiais

Talvez o ponto de partida para uma etnografia dos documentos oficiais sobre alimentação, conforme propusemos aqui, seja precisamente considerar o que eles tomam por “alimentação”, ou “a” alimentação que, universalmente, todos deveriam adotar. Trata-se aqui da “alimentação saudável”. Ela é aquela que tem centralidade nestes textos e, mais do isso, é a fonte única e inquestionável para a avaliação do caráter e da medida de práticas alimentares da população; boas ou más, recomendáveis ou condenáveis, que devem ser mantidas ou, ao contrário, abolidas.

Documentos e guias pretendem, enquanto tais, “guiar” e conduzir a “alimentação” da população a um determinado estado desejável. E é neste sentido que a adoção de um único conceito legítimo para a “alimentação”, aquela “saudável”, autorize-nos a considerar previamente que, seja qual for o sistema alimentar abordado, o “*brasileiro típico*”, suas variações “*regionais*” ou, ainda, aqueles relativos a outras populações em outras partes do mundo, eles devem idealmente satisfazer características invariáveis.

Tendo em vista que estão em questão especificamente fóruns de discussão e documentos que tratam especificamente de políticas oficiais de saúde e alimentação, esta constatação não chega a surpreender, mas merece a devida “desnaturalização”, em muitos de seus possíveis sentidos, conforme exploraremos a seguir.

3.1 “Cultura” preservada, “cultura” abolida: o que se mantém e o que se aniquila

A despeito do reconhecimento, nestes textos, da diversidade sociocultural brasileira, consideramos que algumas ressalvas devem ser feitas ao modo como estas particularidades socioculturais são acionadas nos mesmos. O uso de noções como "cultura" e "saberes tradicionais" nos documentos e discursos oficiais remete a uma visão estática da cultura humana, dada como traços ancestrais que podem, se isto for considerado necessário, ser resgatados, mantidos e estimulados. Tendo isso em mente, vamos ao exame das fontes.

O Guia Alimentar para a População Brasileira (Brasil, 2005: 31) situa suas recomendações justamente

“em padrões alimentares semelhantes àqueles utilizados tradicionalmente em muitas regiões do mundo que possuem uma cultura alimentar consolidada e onde as pessoas não convivem com situações de insegurança alimentar e nutricional.”

Associa, assim, uma “tradição” alimentar supostamente estável e consolidada a uma situação positiva, livre da insegurança alimentar e nutricional. O contraste e a contrapartida com a situação brasileira são evidentes. O Brasil aparece no texto como um país marcado pela perda das tradições alimentares e pelo comprometimento da qualidade nutricional de sua alimentação. A chamada transição nutricional é associada, no Guia, à “*perda da identidade cultural no ato das preparações e receitas com a chegada do evento social da urbanização/globalização*” (Brasil, 2005: 36).

A “*desagregação de valores sociais e coletivos que vêm culturalmente sendo perdidos*”, deve, segundo o texto, ser considerada pela estratégia de promoção da alimentação saudável, e tem no resgate de hábitos alimentares selecionados uma resposta lógica a um processo de perda cujas implicações seriam não apenas nutricionais, mas socioculturais. A preocupação se estende ao modo como as refeições acontecem, qualificando-se aspectos culturais como “socioculturalmente saudáveis”: “*Compartilhar as refeições em família é, por si só, um hábito saudável, tanto sociocultural como nutricionalmente*”. Neste discurso,

urge, portanto, e de modo inegavelmente lógico, resgatar tradições declaradas, de saída, com já perdidas ou fluidas, vulneráveis, sem solidez.

A proposta de “resgate” e preservação aparece citada nos textos sob diversas formas: valorização da alimentação tradicional, respeito às culturas alimentares, ao patrimônio alimentar, etc. Desta forma, a diretriz 3.4 da PNAN, em sua versão de 2003, de *Promoção de Práticas Alimentares e Estilos de Vida Saudáveis* (Brasil, 2003: 22), prevê que

“merecerá, igualmente, enfoque prioritário o resgate de hábitos e práticas alimentares regionais inerentes ao consumo de alimentos locais de baixo custo e elevado valor nutritivo”.

Os aspectos considerados positivos alimentação brasileira, assim, devem ser incorporados às ações estatais: *“salientando-se o que se tem de positivo na alimentação brasileira, pode-se fomentar mudanças e auxiliar em escolhas mais saudáveis.”* (Brasil, 2005:32). Saudáveis e, vale salientar, a baixo custo, o que corresponde a mais um atributo ao qual a manutenção ou o resgate de um item alimentar “tradicional” deverá satisfazer.

Em sua dimensão positiva, a cultura alimentar do país é descrita sob a ameaça permanente de desaparecimento, já que não é sólida, em especial diante do fenômeno da globalização. A alternativa proposta é, literalmente, a do

“resgate das práticas e dos hábitos regionais brasileiros, apostando em um movimento oposto à globalização das dietas e descaracterização das culturas alimentares mundiais” (Brasil, 2005:32).

Este tipo de proposta aparece tanto na formulação da PNAN como dos Guias Alimentares produzidos pelo Ministério da Saúde. A categoria “tradição” aqui é bem vista, e objeto inclusive de diretrizes que visam à sua manutenção e resgate. No entanto, esta categoria não será acionada no caso de práticas alimentares consideradas deletérias.

Em outros momentos, tanto quanto o custo de alimentos, a cultura é descrita como obstáculo para a desejada e indiscutivelmente necessária mudança nas práticas alimentares, no caso da alimentação oferecida por mães a seus filhos. Assim,

“as possibilidades de mudança de prática da mãe podem ser limitadas por condições socioeconômicas e culturais” (Brasil, 2002:81).

As condições culturais, aqui, figuram ao lado de prejudiciais “*tabus*” e “*crenças*”, que resultariam na alimentação inadequada de crianças. O conhecimento, pelos profissionais de saúde, destas crenças e tabus populares sobre alimentação, assinale-se, não referidas enquanto “conhecimentos” no documento, é apontado como importante para a atuação biomédica, de modo a permitir a sua “*melhora*” ou aprimoramento das práticas alimentares que deles resultam:

“No entanto, é importante o conhecimento das crenças e tabus de cada região para se ter uma visão mais compreensiva das práticas alimentares das crianças brasileiras menores de dois anos e para melhor atuar no sentido de melhorar essas práticas.” (Brasil, 2002:82)

As práticas alimentares aparecem como algo a ser manipulado tendo o guia por instrumento. Traços desejáveis são estimulados ou resgatados, na mesma medida em que outros devem ser prontamente desencorajados e, mais do que isso, “corrigidos”, o que nos autoriza a dizer que são considerados “errados”. O Guia afirma esperar, a partir da aplicação de suas recomendações (Brasil, 2002: 11-12),

“a melhoria da alimentação infantil (...) obtendo uma dieta saudável e culturalmente aceitável, com as menores modificações possíveis da alimentação habitual; corrigindo os hábitos alimentares indesejáveis; resgatando e reforçando práticas desejáveis para a manutenção da saúde”.

4 – O “certo” e o “errado”: a hierarquização de conhecimentos

Apesar das frequentes considerações acerca da diversidade cultural e dos aspectos positivos dos sistemas alimentares nativos tanto no Brasil como em outras partes do mundo, os julgamentos de valor multiplicam-se nos documentos oficiais. Vale notar, contudo, que eles são virtualmente ausentes nos relatórios das Conferências Nacionais sobre Segurança Alimentar e Nutricional, o que não surpreende frente à ampla participação da sociedade civil nestes eventos, e não somente a de profissionais de saúde, pesquisadores e gestores. Outro aspecto que merece consideração é o fato de que estes julgamentos parecem menos

frequentes em publicações mais recentes do Ministério da Saúde, o que sugere a existência de um cuidado crescente com a questão.

A expressão de juízos de valor se sucede, entre os documentos. A Política Nacional de Alimentação e Nutrição, em sua versão de 2003, é permeada por noções que sugerem o quanto as práticas alimentares tradicionais são errôneas e culpabilizadas pela situação de saúde das coletividades: menciona (Brasil, 2003: 14-15) a existência de

“hábitos alimentares inapropriados, que constituem, igualmente, um grande desafio. Nas diferentes regiões do Brasil, a cultura popular ainda preserva tradições e práticas alimentares errôneas sobre o valor nutritivo, propriedades terapêuticas, indicações ou interdições de alimentos ou de suas combinações.”

Afirma que *“As doenças cardiovasculares (...) estão relacionadas, em grande parte, (...) com práticas alimentares e estilos de vida inadequados.”* E enfatiza a necessidade de *“controle dos desvios alimentares”* (Brasil, 2003:23), e da *“adoção de hábitos alimentares apropriados”* (Brasil, 2003:22).

Um exemplo paradigmático é que na *“Síntese dos Problemas Nutricionais e Alimentares Identificados”* no Guia para Menores de Dois Anos, o *“problema”* de número 11 refere-se, justamente, aos conhecimentos populares, avaliados como equivocados e descritos, assim, como *“crenças e tabus”*:

“Existem muitas crenças e tabus relacionados à alimentação da criança, alguns deles prejudiciais” (Brasil, 2002: 87).

Os parâmetros que irão subsidiar tais juízos de valor nestes documentos são os biomédicos, científicos. Enquanto tais, eles se relacionam à noção epidemiológica de risco, isto é, à probabilidade de ocorrerem problemas de saúde futuros a partir da exposição a fatores específicos, onde estão incluídos comportamentos como a alimentação e a atividade física. Cabe novamente, aqui, desnaturalizar o caráter aparentemente óbvio desta noção, caracterizando-a como um pressuposto específico e particular à medicina ocidental moderna. Neste prisma, comportamentos que possam resultar em doenças futuras – por exemplo, o consumo considerado elevado de gorduras saturadas, ou a inatividade física -, são entendidos como comportamentos de risco para o desenvolvimento futuro de doenças

cardiovasculares. E são, conseqüentemente, também entendidos e então descritos como “maus hábitos” ou “práticas errôneas”, por exemplo.

Mais especificamente, e a título de exemplo adicional, a “má alimentação” usualmente refere-se, nos Guias Alimentares, a uma alimentação rica em gorduras e açúcares, produtos refinados e sal, e pobre em frutas, legumes e verduras. Trata-se de identificar as condutas descritas nestes guias como “*inadequadas*”, “*más*”, “*errôneas*”, “*exageradas*”, e modificá-las em direção a práticas adequadas, boas, corretas, moderadas e, em síntese, saudáveis.

E, por outro lado, de incentivar aquelas que já se encaixam no perfil desejado. É interessante observar que os Guias propõem uma espécie de universalidade e, mais que isso, uma universalização de critérios de avaliação de práticas alimentares, de princípios analíticos (os científicos), e finalmente de comportamentos, em mais uma esfera da vida humana absolutamente caracterizada pela diversidade e, entre outros aspectos, pela diversidade sociocultural.

Os juízos de valor acerca das práticas nativas aparecem, assim, expressos de diversas formas. A partir do crivo biomédico, são qualificadas positiva ou negativamente, neste caso devendo ser idealmente corrigidas. Ou ainda, sob uma forma que examinaremos em maior detalhe mais adiante, as práticas nativas são descritas como orientadas por crenças ou tabus, distintamente daquilo que orienta os comportamentos recomendados – o conhecimento.

Como mencionado anteriormente, nestes casos o caráter “tradicional” da alimentação nativa não é acionado, como acontece quando as práticas são bem vistas ou consideradas corretas. A própria descrição das práticas nativas como meros hábitos parece traduzir a pressuposição de que o conhecimento só é dado aos estudiosos do assunto, aos especialistas em conhecimentos científicos contemporâneos. O conhecimento científico encontra seu contraponto popular em crenças e tabus, numa clara hierarquização de conhecimentos.

A perspectiva biomédica que caracteriza, em última instância, o campo das políticas públicas em alimentação e nutrição no Brasil, e que permeia os documentos aqui analisados, partilha da pretensão científica, de raízes iluministas, de corresponder a uma espécie de espelho da realidade, a uma verdade objetiva e última. Ela caracteriza-se,

portanto, como descritora de uma ordem empírica, de um conhecimento que, por razões morais, deve ser partilhado (Good, 1994a). A ênfase dada pela PNAN e pelos Guias Alimentares brasileiros à difusão de informações científicas sobre a alimentação, como estratégia para a melhora das condições de alimentação e nutrição da população não deve ser vista, assim, como livre da trajetória epistemológica que caracteriza a biomedicina e, em última instância, a ciência moderna.

Mas não é, nestes textos, apenas com adjetivos negativos que a desqualificação acontece: ela tem lugar também nas proposições de ordem positiva, quando mudanças são consideradas necessárias e propostas para, por exemplo que a alimentação seja considerada saudável, ou adequada. Um exemplo é a menção às *“adaptações necessárias para a correta alimentação de seus filhos”* (Guia Alimentar para a População Brasileira, p.65). Ambos os Guias Alimentares defendam a ideia de que as proposições positivas são mais adequadas e produtivas no que se refere ao projeto de modificar as práticas nativas; no Guia para Menores de Dois Anos lê-se: *“Essa questão deve ser trabalhada com a mãe, procurando-se contornar (e não combater) a situação”* (Brasil, 2002:81); no Guia para a População Brasileira, que *“mensagens com uma abordagem positiva são mais eficazes”* (Brasil, 2005:32). Apesar disso, as descrições evidentemente desqualificativas são frequentes em ambos os documentos, como demonstramos. Há que se assinalar, contudo, que as oposições não deixam de ser óbvias, ainda que não explícitas. Isto é, a descrição de práticas desejáveis inevitavelmente supõe a existência de seu par indesejável, como bons hábitos alimentares logicamente se opõem a maus hábitos.

A hierarquização entre o conhecimento científico e os conhecimentos populares é um ponto fundamental a ser abordado na análise dos Guias Alimentares brasileiros. Em termos gerais, simplesmente não se reconhecem os conhecimentos populares, a não ser em sua dimensão equivocada, portanto negativa. O modo como “crenças” e tabus alimentares são descritos é particularmente interessante:

“Entende-se por crença a opinião adotada com fé e convicção, e por tabu a proibição convencional imposta por tradição ou costume a certos atos, modo de se alimentar, de se vestir, etc. As crenças e tabus, muitas vezes, trazem prejuízo às crianças por limitar o uso de alimentos importantes para o seu crescimento e desenvolvimento, apesar de, esses alimentos, muitas vezes, estarem localmente

disponíveis e serem consumidos por outros membros da família. Essa questão deve ser trabalhada com a mãe, procurando-se contornar (e não combater) a situação, tendo-se em mente que crenças e tabus não se desfazem facilmente, por estarem arraigados à cultura.” (Brasil, 2002:81).

Ratifica-se, desta forma, uma clara oposição entre conhecimento científico e “crenças”, tão fundamental à hierarquização biomédica dos conhecimentos. Nesta oposição, o conhecimento científico é visto como o ápice de uma trajetória de evolução do conhecimento humano, empirista e racional, essencialmente descritivo de uma realidade alcançada através dos esforços objetivos dos cientistas, e assim logicamente superior às demais formas de conhecimento. O que legitima, por extensão, a hegemonia médica (Good, 1994b).

O conhecimento das crenças e tabus regionais, afirma-se, uma vez mais,

“é importante (...) para se ter uma visão mais compreensiva das práticas alimentares das crianças brasileiras menores de dois anos e para melhor atuar no sentido de melhorar essas práticas.” (Brasil, 2002:82).

Já na Apresentação do Guia, descreve-se:

“O texto inclui percepções, práticas e tabus alimentares das diferentes regiões do país e proporciona orientações e recomendações para a melhoria do quadro apresentado.” (Brasil, 2002).

A “cultura”, ou o que ela pode ser, segundo os próprios guias, acaba se servindo de uma terminologia que bem indica suas afinidades conceituais biomédicas. Ela deve ser diagnosticada, quando nociva aos propósitos dos guias, qual enfermidade cuja etiologia deve ser corrigida. O Guia para Menores de Dois anos aprofunda esta argumentação a partir da descrição, mais ou menos detalhada, de exemplos etnográficos, identificados em pesquisa etnográfica desenvolvida para subsidiar a elaboração do próprio Guia:

“Alimentos regionais de alto valor nutritivo, disponíveis e utilizados na alimentação da família, não são dados às crianças nos primeiros anos de vida em decorrência de crenças e tabus” (Brasil, 2002:9).

“No Nordeste, a criança doente recebe uma dieta insatisfatória do ponto de vista qualitativo e quantitativo (entre outros fatores), devido a tabus alimentares” (Brasil, 2002:85).

Um trecho particularmente relevante é o que explicita o grau de desconhecimento materno:

“na região Sudeste, 1/3 das entrevistadas (principalmente as que tem filhos entre seis e doze meses) não sabiam quais alimentos que fazem mal e outras responderam que não existe comida que faz mal, ou apontaram alguma situação em que a comida pode fazer mal, como comida pesada à noite” (Brasil, 2002:81-82).

Entre os “*resultados esperados da implantação do Guia Alimentar*” para menores de dois anos, “*Espera-se que este Guia Alimentar contribua para: reduzir as crenças e tabus prejudiciais à nutrição da criança*” (Brasil, 2002:105); os conhecimentos populares – ou parte deles – são qualificados como crenças, o que automaticamente os desautoriza, e surge então a necessidade de corrigi-los (Good, 1994). Em sua dimensão prática, o manual afirma esperar corrigir “*os hábitos alimentares indesejáveis; resgatando e reforçando práticas desejáveis para a manutenção da saúde*” (Brasil, 2002: 11-12). Trata-se novamente, portanto, de selecionar as práticas consideradas adequadas e eliminar as inadequadas.

5- Dos pressupostos dos guias alimentares brasileiros

Esquemáticamente, seria possível afirmar que a elaboração dos Guias Alimentares baseia-se em três pressupostos: o primeiro é o de que parte significativa dos problemas de ordem nutricional – e trata-se aqui, observe-se, de uma perspectiva culturalmente específica, a do sistema biomédico – é determinada por práticas alimentares inadequadas – inadequadas também do ponto de vista biomédico, ressalte-se.

Embora esta relação causal possa ser aparentemente óbvia, dado o caráter hegemônico do paradigma biomédico, trata-se aqui justamente do exercício antropológico de relativização, examinando-o como um sistema médico e, conseqüentemente, como um sistema cultural, contexto-específico e passível de exame em seus componentes e pressupostos, portanto (Kleinman, 1978; Kleinman et al., 1978; Martínez Hernández, 2008). O Guia Alimentar para a População Brasileira afirma que “*As principais doenças e causas de morte atuais relacionam-se com o padrão alimentar e de atividade física de nossa população*” (Brasil,

2005:106), e que entre 40% e 90% das mortes por doenças crônicas não transmissíveis seriam potencialmente evitáveis através do acesso a uma alimentação adequada (Brasil, 2005:141).

A segunda pressuposição, embora não formulada explicitamente nestes termos, é a de que os conceitos científicos têm uma validade superior à dos conhecimentos nativos – e por nativos aqui referimo-nos à população brasileira em seus diversos segmentos. Exemplos aparecem em profusão nos três documentos aqui analisados, e foram já suficientemente citados na seção anterior. Nos dois Guias disponíveis, um direcionado para a população como um todo e o outro para orientar a alimentação de menores de dois anos, em nenhum momento se mencionam conhecimentos nativos, populares – ou sob qualquer outra forma – sobre a alimentação. Mais precisamente, quando isto acontece, o é sob uma forma desqualificada, como crenças ou tabus. Uma mudança – ao menos retórica - neste panorama só ocorrerá em 2007, na publicação da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais, onde os conhecimentos tradicionais são mencionados e valorizados – mas ainda assim apenas no que se refere a sistemas produtivos.

A terceira é a de que, desde que adequadamente informada pelos conhecimentos científicos, a população irá decidir racionalmente e, portanto, adotar hábitos efetivamente saudáveis. E decidir racionalmente significa adotar a perspectiva científica moderna. Em um dos documentos pode-se ler: (Brasil, 2005:26) *“É importante preservar a autonomia de escolha das pessoas em relação à seleção de alimentos, desde que o direito à informação esteja garantido”*. É uma prioridade, para o governo brasileiro, o *“Desenvolvimento de instrumentos e estratégias para a socialização da informação e do conhecimento sobre alimentação e nutrição ao público em geral”*, a *“desinformação”* e os *“hábitos alimentares inadequados”* possibilitariam a ocorrência de diversos problemas nutricionais e de doenças crônicas não-transmissíveis (Brasil, 2003: 12). Na última versão, de 2011, da PNAN, o modo como a informação, à população, dos possíveis riscos de uma alimentação inadequada constitui um elemento central em suas decisões sobre sua alimentação é novamente formulada:

“A maior compreensão da percepção de risco nutricional e de saúde por parte do consumidor é fundamental para o desenvolvimento de estratégias efetivas de enfrentamento às práticas inadequadas de alimentação.”(Brasil, 2011:49).

Os próprios Guias Alimentares concretizam esta perspectiva e estratégia. Nesse âmbito, a atuação das agências estatais e dos profissionais biomédicos como que inaugura uma nova racionalidade, informada por informações de outra qualidade – as informações científicas. Se não inaugura a própria racionalidade. *Fiat lux.*

6 - De intervenções e paradoxos.

Uma das propostas centrais à execução da Política Nacional de Alimentação e Nutrição, portanto, é a da formação de novos hábitos alimentares, onde e quando isto for considerado necessário, e o resgate selecionado das práticas alimentares tradicionais. Tudo isso, paradoxalmente, respeitando-se a chamada “cultura alimentar”.

O Guia Alimentar para a População Brasileira é exemplar deste tipo de orientação. Em termos mais amplos, o objetivo dos Guias está explícito no título: guiar, orientar a população brasileira em direção a uma alimentação considerada pelas autoridades, a partir de princípios científicos contemporâneos, saudável. A “*promoção de práticas alimentares saudáveis*” constitui uma das diretrizes do Guia e, mais que isso, uma “*ação transversal incorporada em todas e quaisquer outras ações, programas e projetos*” (Brasil, 2005:16).

O Guia Alimentar para a População Brasileira assinala a importância dos significados, da cultura, do contexto social em que se come. Preconiza todo o tempo o respeito à cultura alimentar. Mais que isso, lamenta a perda da identidade cultural, resultado da globalização. À p. 36, menciona a “*desagregação de valores sociais, culturalmente perdidos*”. São, por exemplo, vistos como elementos associados a grandes mudanças na alimentação contemporaneamente no Brasil: “*As mudanças ocorridas nas relações familiares e pessoais com a diminuição da frequência de compartilhamento das refeições em família*

(ou grupos de convívio); A perda da identidade cultural no ato das preparações e receitas com a chegada do evento social da urbanização/globalização; (...) A desagregação de valores sociais e coletivos que vêm culturalmente sendo perdidos em função das modificações acima referidas.” (Brasil, 2005:36).

E fala em resgatar a cultura alimentar, valorizá-la, promovê-la, mas desde que as práticas alimentares que a caracterizam obedeçam, correspondam ou coincidam com os princípios científico-nutricionais de uma alimentação saudável, que reduza, em termos populacionais, o risco de adoecimento e morte. O Guia é claro em sua proposta de intervenção, de modificação de práticas, de criação mesmo de um sistema alimentar que se caracterize por práticas alimentares saudáveis. Caberia ao estado intervir para preservar, para garantir escolhas racionalmente saudáveis. Destaca-se, logo de início, a importância dos significados. Mas seus termos são os de nutrientes.

O Guia propõe mudanças em aspectos centrais e singulares ao modo de se alimentar de qualquer sociedade. Em outras palavras, a um conjunto de critérios culturalmente específicos: tipos de alimentos, tamanho das porções, tipos de preparações, composição de refeições, grau de processamento, partes dos alimentos a serem comidas, composição de refeições festivas, “*snacking*”, adequação de alimentos e preparações a faixas etárias específicas. Chega a fazer recomendações acerca da comensalidade, recomendando que se dê preferência a comer em família que sozinho (p. 35: “*Compartilhar as refeições em família é, por si só, um hábito saudável, tanto sociocultural como nutricionalmente*”). E em alguns momentos se baseia em pressupostos no mínimo discutíveis, como o da associação entre suas propostas e “prosperidade”. Não é força de expressão: na página 34 aparece: “*É do interesse de todos que o sistema alimentar brasileiro promova a saúde. Na verdade, quanto mais valor se dá à alimentação, mais prósperos todos os envolvidos tendem a ser*” (Brasil, 2005:34).

Além disso, o Guia propõe, a título de exemplo, o consumo de partes usualmente vistas como não comestíveis de alguns alimentos (cascas, talos), e a eliminação de partes usualmente valorizadas (retirada de gorduras das carnes, da pele de aves). Aceitáveis ou

não, pela população, as mudanças propostas, cabe aqui reiterar que todos estes componentes são culturalmente específicos.

Como explicar o paradoxo representado por intervenções em decisões culturalmente referenciadas de modo que se “respeite” uma chamada cultura alimentar, ou a seleção de aspectos considerados positivos – e a eliminação dos demais - desta mesma cultura? As respostas mais evidentes estão presentes na formulação teórica do Guia, embora outros documentos oficiais também recomendem intervenções do mesmo tipo e os mesmos “cuidados” com a cultura. Elas se referem a dois aspectos centrais. O primeiro é o modo como se define cultura, e mais especificamente em seus aspectos alimentares. O segundo diz respeito ao conceito de “sistema alimentar”, este claramente definido.

No que se refere aos conceitos de cultura ou cultura alimentar, os termos não aparecem definidos em nenhum momento. No entanto, do modo como se sucedem as argumentações ao longo do texto do Guia Alimentar para a População Brasileira, e talvez também nos demais documentos oficiais, o conceito de cultura alimentar parece resumir-se à lista, ou ao inventário dos itens alimentares consumidos em cada região. Somente dentro de tal concepção é possível, em alguma medida, propor mudanças na alimentação sem que estas se caracterizem como propostas de efetivas mudanças na cultura alimentar.

O alcance do conceito de cultura alimentar que se pode deduzir, a partir da leitura detalhada dos documentos sequer chega, por exemplo, aos critérios de comestibilidade; afinal, estes envolvem muitos outros aspectos, como a comestibilidade diferencial, ou a adequação dos alimentos a fases específicas da vida, tais como sejam entendidas pela população. Formuladas dentro desta concepção, por profundas que nos pareçam aqui, as propostas do Guia Alimentar de fato não se caracterizam como interferência em qualquer dimensão da cultura humana. Um “núcleo duro”, composto somente por itens alimentares, permanece de certo modo intocado, objeto elegível e supostamente representativo de uma “cultura brasileira”, de tradições a serem, quando nutricionalmente aprovadas, resgatadas e preservadas.

No que se refere ao segundo aspecto, na definição adotada pelo guia, o sistema alimentar é centrado nos sistemas de produção e distribuição de alimentos. No acesso. A cultura é um fator ambiental, dentre outros que podem influenciar tais sistemas.

“O termo sistema alimentar refere-se ao conjunto de processos que incluem agricultura, pecuária, produção, processamento, distribuição, importação e exportação, publicidade, abastecimento, comercialização, preparação e consumo de alimentos e bebidas (SOBAL et al., 1998). Os sistemas alimentares são profundamente influenciados pelas condições naturais do clima e solo, pela história, pela cultura e pelas políticas e práticas econômicas e comerciais. Esses são fatores ambientais fundamentais que afetam a saúde de todo.¹ Se esses sistemas produzem alimentos que são inadequados ou inseguros e que aumentam os riscos de doenças, eles precisam ser mudados. É aqui que se manifesta, com maior propriedade, o papel do estado no que se refere à proteção da saúde da população, que deve ser garantida por meio de suas funções regulatórias e mediadoras das políticas públicas setoriais. O estado, por intermédio de suas políticas públicas, tem a responsabilidade de fomentar mudanças socioambientais, em nível coletivo, para favorecer as escolhas saudáveis em nível individual ou familiar.” (Brasil, 2005:22)

Em última instância, neste tipo de construção, é de fato possível promover mudanças ao mesmo tempo em que aquela que é definida como cultura brasileira, enquanto fator ambiental, pode ser preservada e mesmo resgatada. O reconhecimento da diversidade, assim, não se traduz diretamente no respeito à mesma, ou não tão diretamente como se poderia imaginar. Ele é, de modo mais ou menos claro, a depender do documento ou política em questão, condicionado ao critério de “salutabilidade”, por sua vez vinculada a parâmetros biomédicos.

Há, aqui, um paradoxo, o mesmo que se repete em outros documentos, que possui dimensões práticas e epistemológicas. O paradoxo que se apresenta é o seguinte: propõe-se, como diretriz, o respeito às práticas alimentares nativas e, simultaneamente, ao princípio da alimentação saudável, que por uma questão de lógica encerra em si a possibilidade da incompatibilidade. Em outras palavras, garante-se o direito à diversidade de costumes e das ideias que permeiam os mesmos, mas desde que não violem um critério avaliativo externo – o biomédico.

¹ ou seja, a cultura é vista como um fator ambiental que irá influenciar o sistema alimentar, e que irá “afetar a saúde de todos”.

Em se tratando de um documento baseado no paradigma biomédico (entendido aqui como um sistema cultural), impõem-se limites claros ao relativismo cultural, e portanto aos termos em que será considerada a sociodiversidade. Na medida em que ao menos parte significativa do paradigma biomédico aponta, e aqui naturalmente simplificamos os pressupostos teóricos envolvidos, para o caráter universal da humanidade, segue em direção radicalmente contrária à ideia da diversidade humana. Neste tipo de construção teórica, não resta muito espaço para a diversidade humana, de seus modos de pensar, viver e experienciar. A diversidade humana, assim expressa, será, no mais das vezes, um aspecto de certo modo exótico, que acaba por atrapalhar o bom curso da ciência moderna.

Há que se reconhecer, a despeito de quaisquer desconfortos, o caráter algo etnocêntrico deste impasse – em última instância, quando aspectos de uma determinada cultura são avaliados por critérios particulares a outra. Assinale-se que baseamo-nos aqui na ideia de que a alimentação constitui uma esfera da vida humana, como tantas outras, essencialmente caracterizada pela diversidade, e permeada por princípios culturalmente específicos.

O uso do critério nutricional, por princípio culturalmente específico (particular ao paradigma biomédico) para a avaliação de sistemas alimentares nativos ou quaisquer outros, ainda que entendido como opção metodológica legítima, deve ser visto em suas implicações. Afinal, mesmo que faça parte da argumentação a favor de outras culturas, partilha da mesma lógica, pontos de vista e argumentos utilizados para desqualificá-las.

E se o referido paradoxo parece pouco claro quando se fala na população brasileira como um todo, vale mencionar, apenas como exemplo talvez mais óbvio da alteridade, a existência de cerca de trezentas etnias indígenas oficialmente reconhecidas no país. Ocorre que, considerando-se o número de povos indígenas oficialmente reconhecidos no país e o grau de especificidade dos critérios tanto biomédicos quanto nativos na definição do que consiste na alimentação adequada a cada “faixa etária” (para utilizarmos o mesmo jargão biomédico), fases da vida, grupos sociais, entre tantos outros aspectos possíveis, inevitavelmente haverá contradições entre critérios nativos e biomédicos de salutabilidade. Conseqüentemente, haverá práticas nativas que não serão consideradas saudáveis pelos critérios biomédicos. Ou seja, por aqueles critérios que efetivamente determinarão que fração da “*cultura, tradições e hábitos alimentares*” será aceita. Aqui encontramos uma

correspondência com os projetos de desenvolvimento implementados pelos Estados Unidos em diversos países do terceiro mundo a partir dos anos cinquenta, e que envolviam a participação de antropólogos. Quando dirigidos a problemas de saúde, estes profissionais eram acionados para identificar os aspectos culturais que pudessem favorecer ou representar obstáculos para a melhoria das condições de saúde – neste último caso sendo reconhecidos como frações da cultura a serem obrigatoriamente modificadas (Langdon, 1994).

6 - CONCLUSÕES

Os Guias Alimentares Brasileiros e a Política Nacional de Alimentação e Nutrição propõem intervenções e mudanças alimentares que respeitem a diversidade cultural (em sua dimensão alimentar) do país. No entanto, a diversidade cultural, como é contemplada nos mesmos, não resulta em relativismo cultural real, em termos epistemológicos. Ela se limita à constatação da diversidade (associada, por certo, à proposta de respeito à mesma - ainda que isto se revele, considerados outros conceitos de cultura, falacioso), mas não se estende a qualquer tipo de reflexão acerca de princípios ou ideias. As práticas alimentares, como são descritas, não comportam qualquer tipo de ideia ou conceito nativo. Ou melhor, quando isto é feito, o é sob a forma de crenças e tabus que devem ser, por esta razão e em nome da Razão, superados. Não se menciona a existência de conceitos nativos ou populares sobre alimentação, a sua importância sob qualquer aspecto. A aparente pressuposição é a de que não há conceitos, ideias ou conhecimentos nativos, mas tão somente hábitos e que, enquanto tais, podem ser transformados e até “devem” ser transformados, na medida de seu caráter nocivo à “saúde”. De certo modo, isto confere uma coerência interna, enfim, ao projeto de atuação em alimentação e nutrição, nos termos em que ele se manifesta nos documentos oficiais.

A despeito da crescente menção da importância do reconhecimento da diversidade e do respeito a aspectos de ordem cultural, não há mudanças reais no projeto intervencionista,

nos pressupostos em que se baseiam as intervenções propostas, ou nas bases epistemológicas da relação com a população. Em momento algum, a despeito das culturas alimentares, identidade, diversidade, serem permanentemente acionadas, os princípios que orientam as propostas de intervenção são relativizados. Eles seguem apresentados enquanto princípios universais, assim como a validade das propostas.

Em última instância, contudo, o reconhecimento formal da diversidade sociocultural e a proposta de respeito à mesma, nos documentos aqui analisados, aponta para uma perspectiva de certo modo favorável, de um diálogo crescente entre a Política Nacional de Alimentação e Nutrição, seus programas e ações, e a sociedade civil, no sentido do atendimento às suas especificidades socioculturais. Os impasses e fragilidades registrados podem ser vistos, nesta perspectiva, como o resultado do caráter algo recente dos esforços empreendidos nesta direção, e como desafios a serem enfrentados em amplos debates que não se limitem à esfera acadêmica ou estatal, mas que contemplem, como vem acontecendo, diversos setores da sociedade civil.

Referências:

- Brasil (2002). *Guia Alimentar para Menores de Dois Anos*. Brasília: Ministério da Saúde.
- Brasil (2003). *Política Nacional de Alimentação e Nutrição*. Brasília: Ministério da Saúde.
- Brasil (2004). Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome – CONSEA. Relatório Final da II Conferência Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional. Brasília: Consea.
- Brasil (2005). *Guia Alimentar para a População Brasileira. Promovendo a Alimentação Saudável*. Brasília: Ministério da Saúde.
- Brasil (2006). *Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares no SUS - PNPIC-SUS* Brasília: Ministério da Saúde.
- Brasil (2011). *Política Nacional de Alimentação e Nutrição*. Brasília: Ministério da Saúde.
- Castiel, L.D. (2007). *A Saúde Persecutória*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz.

- FAO/WHO (Food and Agriculture Organization/World Health Organization)(1992). *Declaração Mundial e Plano de Ação para Nutrição*. Genebra: FAO/WHO.
- Good, B. (1994a). How Medicine constructs its objects. In: *Medicine, Rationality and Experience*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.65-87.
- Good, B. (1994b). "Medical Anthropology and the Problem of Belief." In: *Medicine, Rationality and Experience*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-24.
- Kleinman, A. (1978). "Concepts and a model for the comparison of medical systems as cultural systems". *Social Science and Medicine*, 12: 85-93.
- Kleinman, A.M. Eisenberg, L. & Good, B. (1978) "Culture, Illness, and Care: Clinical Lessons from Anthropologic and Cross-Cultural Research". *Annals of Internal Medicine*, 88:251-258.
- Langdon, E.J.M. (1994). *A Negociação do Oculito: Xamanismo, Família e Medicina entre os Siona no Contexto Pluri-Etnico*. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina.
- Martínez Hernández, A. (2008). Medicina, Ciencia y Creencia. Una Historia de la antropología médica. In: *Antropología médica. Teorías sobre la cultura, el poder y la enfermedad*. Barcelona: Anthropos. Pp. 11-44.
- OMS (Organização Mundial da Saúde)(2002). *Estratégia Global para a Alimentação do Bebê e da Criança Pequena*. Genebra: Organização Mundial da Saúde.
- OMS (Organização Mundial da Saúde)(2004). *Estratégia Global em Alimentação Saudável, Atividade Física e Saúde*. 57ª Assembléia Mundial de Saúde. Genebra: Organização Mundial da Saúde.
- OMS (Organización Mundial de la Salud) (2002). *Estrategia de la OMS sobre medicina tradicional 2002–2005*. Ginebra: Organización Mundial de la Salud.
- OPS/INCAP (Organización Panamericana de la Salud/ Instituto de Nutrición de Centroamérica y Panamá) (1998). *Guías Alimentarias y Promoción de la Salud em América Latina*. Guatemala: OPS/INCAP.
- SOBAL J. et al. (1998). A conceptual model of the food and nutrition system. *Social Science and Medicine*, 47:853-863.
- WHO (World Health Organization)(1998). *Preparation and Use of Food-Based Guidelines*. Report of a Joint FAO/WHO Consultation. Geneva: World Health Organization.

COMENSALIDAD Y CONTAMINACION SIMBOLICA EN EL NORTE DE LA INDIA.

Van den Bogaert, Alice
alice_vdb@hotmail.com

Universitat Autònoma de Barcelona

En el valle del Jalori¹, al norte de la India, la comida, sobretodo cocinada, es el principal « conductor de contaminación »² entre castas. En este texto, veremos cómo la transmisión de fluidos, incluyendo la comida, el agua, pero también el semen o la saliva entre otros, es una transmisión que se debe hacer en sentido único, y que invertir el sentido de esta transmisión es la base de la impureza. Veremos también cómo los habitantes del valle consiguen articular las estrictas reglas de comensalidad separada con algunas situaciones contradictorias. Estudiaremos el papel de la leche materna, que es un caso concreto de alimento portador de impureza permanente. Finalmente, enfocaremos la noción misma de impureza, contrastando datos etnográficos recientes con las aportaciones de Louis Dumont y Mary Douglas.

1. Breve descripción de la unidad de estudio

Son alrededor de veinte pueblos los que constituyen el estudio, agrupados entorno al pueblo Jibhi, en el valle del Jalori, al centro del estado de Himachal Pradesh³. Allí empieza el Himalaya, y la altitud pasa de 1700 metros a 3300 metros. Los habitantes del valle, pequeños agricultores y pastores de cabras en su mayoría, son todos de religión hindú, y se organizan en castas. Aunque Dumont ha mostrado que, en general para el resto de la India, la jerarquía de castas es relativa, difícilmente clasificable, en este caso concreto la jerarquía es claramente lineal, y se clasifican, desde los más puros hasta los más impuros : Brahmans (casta de

1 Esta investigación ha sido posible gracias a Montserrat Ventura i Oller, al grupo de investigación Antropología e Historia de la Construcción de las Identidades Sociales y Políticas (Universidad Autónoma de Barcelona), y gracias a una beca FPI del Ministerio de Ciencias e Innovación (2009-2013)

2 Douglas (1971 :53)

3 Jibhi, Tehsil Banjar, District Kullu, Himachal Pradesh

sacerdotes), Rajputs (casta dominante, propietarios de tierras), Kumhar (casta de ceramistas), Thau (casta de carpinteros), Lohar (casta de herreros), Kholi (casta de pequeños obreros agrícolas y músicos para los dioses), y Motchi (casta de zapateros).

Estas castas se reparten en dos grupos : los andarke (« de dentro », es decir las castas altas, que pueden entrar al templo : Brahman, Rajput y Kumhar) y los baharke (« de fuera », es decir las castas bajas, que no pueden entrar al templo : Thau, Lohar, Kholi y Motchi).

Estas castas diferentes no se casan entre ellas. Los andarke comen algunas veces juntos, en las fiestas religiosas por ejemplo, aunque las antiguas generaciones comentan que se trata de un nuevo fenómeno, y que esta comensalidad era impensable cuando eran jóvenes. Los baharke, en cambio, nunca comen juntos. A pesar del hecho que son todos de castas bajas (antiguamente intocables), se discriminan entre ellos en lo que refiere a las uniones matrimoniales y la comensalidad : un Motchi es altamente impuro para un Kholi, el cual es impuro para un Lohar, que a su turno lo es para un Thau, y así sucesivamente.

Sin embargo, en el valle del Jalori, parece ser que cada casta no se considera a si misma como impura para las otras castas que le son « superiores ». Los Lohar por ejemplo consideran que los Kholi y los Motchi les son contaminantes, pero no se consideran a si mismos como impuros para los Thau, los Rajput y los Brahman. Dicen respetar las reglas « para no tener problemas con los Rajput », pero no creen que les podrian contaminar...

2. Cuerpos porosos

En la concepción hindú, cada cosa (los cuerpos humanos y animales, la comida, los metales, etc) tienen una naturaleza porosa, que puede fácilmente absorber elementos invisibles a los ojos humanos. Los cuerpos, por ejemplo, son a menudo desequilibrados, en sus flujos interiores, por la comida, del mal tiempo, los planetas, el mal de ojo. La comida, como mostró Khare⁴, puede rápidamente absorber partículas invisibles, como la impureza que proviene de las menstruaciones, de la muerte, del parto, de las castas bajas, pero también las malas intenciones, el dedo apuntado hacia una persona o su casa, la mirada. La comida absorbe las « cualidades » (intenciones, *karma*, emociones⁵) de la persona que la cocina, que la lleva, o incluso que la mira⁶.

4 Khare (1992 :7)

5 Khare (1992 : 204)

6 Por ejemplo, no se puede comer a fuera, porque otras castas podrian mirar la comida, lo que enviaria el mal de ojo por una parte, y cierta impureza por otra.

Es en este sentido que McKim Marriott sugiere que las personas, en la India, no son consideradas como individuos, indivisibles, unidades delimitadas. Absorben influencias materiales, y a su vez pasan partículas de sus propias « sustancias-códigos »⁷.

Es porque los cuerpos, y las castas, son tan porosos, que hay que vigilarlos constantemente, y que hay que vigilar las condiciones de preparación y consumición de las comidas. Por eso hay que respetar estrictas reglas de comensalidad : no comer con otras castas, no dejar entrar castas inferiores en su casa, poner suficiente distancia entre las castas en el caso que deban comer juntas (como en las fiestas religiosas por ejemplo, donde todas las castas estan invitadas a comer, pero en parcelas de terreno diferentes)

3. Transmisión de fluidos

En el marco de esta comunicación, me centraré sobre una de las fuentes de contaminación de la comida : las castas.

La comida, así como el agua, el esperma, la saliva, y otros « fluidos », sólo puede transmitirse « de arriba hacia abajo ». Una persona de casta Rajput⁸ puede nutrir, con excepción de los Brahmanes⁹, cualquier otra casta, así como darles de beber, eyacular esperma en ellos, tirarles agua, etc. La inversa esta totalmente prohibida socialmente : una persona de casta Lohar¹⁰ puede nutrir (o penetrar, o tirar agua, etc) las castas que le son inferiores (Kholi y Motchi) pero en ningún caso podrá transmitir fluidos (comida, bebida, esperma, etc) a una persona de casta Kumhar, Rajput, o Brahman, porque le son superiores en pureza.

Como ejemplo, relataré una anécdota que una de mis amigas Motchi me contó : hace poco, un día que estaba ella trabajando en la construcción de una carretera con otras mujeres del valle, una mujer de casta Rajput le tiró agua a la cara, riendo. Mi amiga Motchi, a quién no le gustó la broma, le tiró a su vez agua. Fue un escándalo : el agua, tocada por una intocable, había « contaminado » una mujer Rajput...

Esta « transmisión de fluidos » de arriba hacia abajo se entenderá mejor a través de otro

7 Marriott (1976 : 111)

8 Casta dominante, la segunda en la escala de pureza

9 Hoy en día los Brahmanes locales aceptan excepcionalmente comida de parte de los Rajput, con la condición de seguir algunas reglas de pureza, como untar el suelo de la cocina con boñiga antes de cocinar para ellos, y que sea una pequeña niña (que aún no haya tenido sus menstruaciones) la que les sirva el plato.

10 Casta de los herreros, una casta baja

ejemplo de mi trabajo de campo :

Un hombre Rajput tiene como amante, en un pueblito cercano, una mujer de casta Kholi. La visita a menudo y « tiene relaciones con ella, como si fueran casados ». Esta unión sexual, sin embargo, no es un problema a los ojos de los otros Rajput del valle. Lo que sí es un problema, y un escándalo incluso, es que su amante « le da de beber y comer ». Vemos con este ejemplo que no es el contacto entre castas lo que es fuente de impureza, sino el sentido de la transmisión del fluido. Que un hombre Rajput tenga relaciones sexuales con una mujer intocable no es impuro : se considera que él le transmite su fluido, la transmisión se hace de arriba hacia abajo, no hay problema. En cambio, que ella le dé de comer y beber sí está considerado altamente impuro : es una transmisión en contra-sentido, de abajo hacia arriba.

Dumont ya señaló esta concepción de transmisión en sentido único, cuando apuntaba que comensalidad y connubialidad no siempre iban juntas, y que la pregunta esencial era « quién cocinó? »¹¹.

Esta transmisión de fluidos es de extrema importancia en el sentido que, lo que se ingiere *constituye* los cuerpos : en la tradición hindú, encontramos dos axiomas complementarios : por una lado « Comes lo que eres » (Gîta XVII, 7-10), y por otro « Eres lo que comes » (Upanishads)¹².

Los fluidos (corporales, comida) pasan por cocciones sucesivas, transformándose en otros fluidos cada vez más sutiles : después de ser cocidos dos primeras veces (por el sol y luego por el fuego de la cocina), los alimentos ingeridos se cuecen en diversos « fuegos digestivos » en el interior del organismo. La « esencia » del alimento (*rasa*) cuece y se transforma en sangre, que a su vez cuece y deviene la carne, que luego se transforma en grasa, que deviene huesos, que forman la médula, y finalmente ésta, cocida, deviene el esperma¹³. El esperma, « cocido » en el útero de la madre, deviene el niño. Y el círculo sigue. Es por esta razón que los alimentos ingeridos son vigilados, porque uno deviene lo que come, y puede transmitir estas « cualidades » a su casta entera, por el hecho de nutrir otros, o por su filiación, o por el esperma depositado en la mujer y que afecta a ésta...

4. La cocción

11 Dumont (1967 : 181)

12 Khare (1992 : 29)

13 Seneviratne (1992 : 179). Zimmermann (1982 :180)

Es sobretodo la comida preparada, cocida casi siempre, que es extremadamente vulnerable. En el valle del Jalori, se puede sin ningún problema comprar o recibir alimentos crudos (no preparados) de parte de una casta inferior, incluso intocable, sin riesgo de contaminación. El ideal es cultivar sus propias verduras, cereales y legumbres, pero también se puede comprar a un vecino, de cualquier casta. Se puede incluso comprar la leche a cualquier casta¹⁴. Una persona Motchi (la casta más baja) puede incluso ofrecer una galleta a una persona de casta Rajput por ejemplo, con la condición que el paquete de galletas haya venido directamente de la tienda y no haya pasado por su cocina.

Dado que la preparación de la comida debe ser protegida de la impureza, es indispensable que la cocina sea un lugar cerrado, preservado de cualquier fuente de contaminación¹⁵. La cocina, que es el corazón de la casa, está siempre situada en el último piso de las casas tradicionales de madera. Penetrar en la casa esta prohibido para cualquier persona inferior en casta, con el fin de proteger la cocina. Un Motchi no podrá entrar en ninguna casa de personas de otra casta. Un Kholi podrá entrar en casas de los Motchi (aunque no podrá ni beber ni comer), pero no podrá entrar en las casas de las otras castas. Un Lohar podrá entrar en casas Motchi y Kholi (sin beber ni comer) pero no en las otras casas. Y así sucesivamente. Es lo que se llama localmente « *admission* »¹⁶.

En ocasión de ciertas fiestas religiosas¹⁷, los Rajputs tienen por costumbre invitar a una decena de niños de todas castas. Estos se sientan a fuera, dejando distancia entre ellos según las castas. Al final de la comida, la familia lleva los platos de los niños Rajputs (y Brahman si están) dentro de la cocina para lavarles, pero los niños de las otras castas deben lavar sus platos ellos-mismos a fuera ; despues de esto, la familia Rajput lava una segunda vez estos platos a fuera, antes de entrarlos en la cocina. Los restos de estos niños, contaminados por su saliva, podrian llevar la impureza dentro de la cocina Rajput.

14 Con exepción de los *gur*, hombres-receptáculos de las divinidades locales, que son de casta Kumhar, y que no pueden consumir leche proveniente de castas inferiores.

15 Por ejemplo, aunque en este valle las mujeres con la menstruación no estan apartadas, deben « purificar » la cocina con boñiga el tercer día de su periodo ; Las mujeres que acaban de dar a luz no pueden tocar nada de la cocina durante los primeros diez días después del parto. Entre otros ejemplos.

16 Una excepción es la de los *gur*, hombres-receptáculos de las divinidades locales, que son de casta Kumhar pero pueden entrar en casas Rajput y Brahman.

17 Como Nauratri por ejemplo

Los alimentos cocidos, y la cocina, son los más propicios a la contaminación. Y precisamente son las mujeres las que cocinan. Si seguimos la idea de Mary Douglas sobre el significado sociológico de la contaminación¹⁸, entendemos rápidamente que es del adulterio de las esposas que se trata en realidad. Una mujer adúltera, que portaría dentro de sí el esperma de su amante, pasaría las « cualidades » de este a su familia, a su casta, cocinando. Por eso, hay que vigilarlas, y vigilar la cocción de los alimentos !

5. Epidemia de impureza

Pero la impureza relativa a las castas no se transmite únicamente por las castas bajas : esta impureza puede ser « transportada», pasar de persona en persona hasta llegar a una cocina, y desde aquí seguir hasta el templo. Un Rajput que bebiera un vaso de agua de la mano de un Motchi (o Kholi, o Lohar, o Thau), portaría la impureza de este último dentro de sí, y por esta razón se le prohibiría la entrada en el templo o en las otras casas Rajput, para evitar que contamine su casta.

Por la misma razón los extranjeros, que sean turistas o antropólogos, no pueden entrar ni en el templo ni en las casas de los Kumhar, Rajput y Brahmanes. El hecho de no tener castas se interpreta como una *mezcla de castas*. En su concepción, el mundo entero tenía antiguamente castas, pero la degradación de los valores hizo que los occidentales se mezclaran, y ya no saben de qué casta es cada uno¹⁹. Por prudencia, no dejan entrar a los extranjeros en el templo²⁰, ni en las casas andarke (Brahmanes, Rajput, Kumhar).

Una mujer que se casara con un hombre inferior en casta (por ejemplo una Rajput con un Lohar), tendría ella también la prohibición de entrar en la cocina (o incluso en la casa según las familias) de sus padres : recibiendo el esperma de su marido, lleva dentro de sí su impureza, y podría contaminar la cocina de su familia de origen.

6. Un dulce paréntesis

18 « Si la contaminación, para los Bemba, se transmite por los alimentos cocidos, es porque atribuyen la responsabilidad a las mujeres », Douglas (1971 : 167). La traducción es mía.

19 Por ejemplo, Padma (mujer Rajput, 57 años) : « allá (en Europa), no sabéis qué castas teneis, no sabéis la casta de cada uno, ignoráis esto. Hay castas, solo es que no las conoceis. [...] No sabéis quién es quién. Todo el mundo esta junto. Por eso... Por eso no os dejamos acercaros a los dioses »

20 Parece ser una especificidad del valle, porque en otros lugares de Himachal Pradesh los extranjeros sí pueden entrar en los templos.

Una pequeña excepción a las reglas de transmisión de alimento se da cuando se crean ritualmente lazos de fraternidad. Dos amigos (del mismo sexo o no) pueden decidir hacerse hermanos (o hermanas). Sólo basta que uno susurre a la oreja del otro « soy tu hermano ». Cada uno deposita entonces un pequeño dulce blanco en la boca del otro. Son, a partir de este momento, oficialmente « dharmahí » (hermano de dharma). Este lazo se puede realizar entre personas de diferentes castas. Los habitantes dicen que esto es posible solamente porque este pequeño pastel es muy dulce, y que si fuera una comida salada, no se podría realizar este ritual entre personas de diferentes castas. Sin embargo, me parece que es sobretodo porque el pastelito en cuestión se compra en la tienda y no se elabora en casa, y por lo tanto no pasa por la cocina. Pero el hecho mismo de tocar el alimento con los dedos y introducirlo directamente en la boca del otro, sobretodo en el caso que sean de diferentes castas, es una excepción absolutamente notable. Las reglas de comensalidad no cambian, entre estas dos personas, después del ritual. Siguen respetando escrupulosamente las barreras de castas, comiendo separadas, y aunque sean « hermanas », sólo la persona « superior » en casta dará de beber a la otra. El momento en que los dos amigos depositan ritualmente los pastelitos en la boca del otro constituye pues un paréntesis sorprendente en la rigidez de las reglas de comensalidad.

7. Saber o no saber

No obstante, algunas situaciones obligan a infringir estas reglas, y veremos como los habitantes del valle, sobretodo los de castas altas, consiguen conciliar, por una parte las estrictas restricciones de casta, por otra parte, con cierto pragmatismo.

Puesto que no se puede comer de la mano de otra casta, más vale no ir al restaurante. En efecto, no se puede preguntar a otra persona cual es su casta, porque esto se percibiría como un insulto, en el caso que fuera de casta baja²¹. Es por lo tanto imposible preguntar su casta al cocinero o al camarero. Además, comer en un restaurante significa comer en presencia de otras castas. Por esta razón, las castas altas (Brahmanes, Rajput, Kumhar) evitan ir al

21 Parece ser que esta idea viene de la prohibición de discriminación tal como esta enunciada en la Constitución India (1950) : el artículo 15 prohíbe toda discriminación con motivo de « la religión, raza, casta, sexo » y el artículo 17 estipula que « la intocabilidad queda abolida y su práctica, sea de la forma que sea, está prohibida ». Una mayoría de indios habrían deducido que está prohibido hablar de castas. De hecho, en la región que nos interesa la palabra *Jati* (casta en hindi) no se pronuncia nunca, y tampoco los nombres de las castas bajas. Si es necesario, hablan de manera desviada, por ejemplo « los que viven cerca del río ».

restaurante. Si deben desplazarse en la región, se alojan y comen en casa de un pariente o amigo de misma casta.

Sin embargo, hay situaciones en que esto es imposible. Cuando una persona se debe desplazar en una región donde ningún pariente la puede acoger, la necesidad de comer para sobrevivir justifica que se coma en un restaurante, aunque no se conozca la casta del cocinero y del camarero. Una transfusión de sangre, que desafía las reglas de transmisión de fluidos, se acepta « porque hay que sobrevivir ». El no saber de qué casta proviene la sangre transferida, hecho que tendría que ser un problema en esta lógica, es al contrario la excusa para aceptarla : dado que no *pueden* preguntar de qué casta viene esta sangre, y que por lo tanto no *saben*, reciben el *perdón*²² de los dioses. El mismo mecanismo se pone en marcha para las inyecciones y administración de medicamentos en el hospital : como éstas se realizan fuera del valle, no se conoce la casta de los médicos e enfermeras (y no se les pueden preguntar). Como deben curarse para sobrevivir, y puesto que no *saben* de qué castas son los médicos e enfermeras, los Rajputs (y Brahmanes, y Kumhar...) aceptan esta transmisión de fluidos (inyecciones, medicamentos, comidas servidas en el hospital) sin temer las consecuencias : cuando no se *sabe*, se recibe el perdón de los dioses.

Aquí tocamos un punto absolutamente central en el funcionamiento de las castas y las reglas de comensalidad ligadas a ellas : el saber. En efecto, cuando una impureza se transmite de casta en casta, son las divinidades locales las que envían las consecuencias físicas. Estas divinidades vigilan constantemente las fronteras de castas, porque están, al final de la cadena, las principales « víctimas » de estas impurezas. Son ellas las que envían diversos males²³ a los habitantes del valle que infringen las reglas *sabiéndolo*. Como explica Nirmala (mujer Kumhar, 35 años) :

« Significa que si nosotros comemos con ellos [castas bajas], después los dioses se enfadarán. Dirán « eh mira ésta, sabe que no puede ! »... Lo piensan. Piensan « aquella sabe que aquellos son los que cosen los zapatos [casta Motchi] ». Pero en cambio si vamos fuera de aquí, entonces no sabemos quién ha cocinado, entonces tenemos el perdón. Por ejemplo yo fuí a Manali para ser operada. No se puede preguntar « tu de qué casta eres ? ». Tomaba mis comidas en la cantina del hospital. No se puede preguntar, y hay que comer porque tenemos hambre ! Entonces tenemos el perdón de los dioses. Pero si no, pueden enviar problemas. Si la persona sabe. Por ejemplo yo, si voy a casa de Lata [una Motchi] y le pido un vaso de agua, entonces los dioses pensarán « miren ésta, sabe que no puede beber el agua de aquí ! ». Entonces se enfadarán,

22 Mâf en hindi

23 Estos males pueden ser individuales (accidentes, enfermedades) o colectivos (sequía, diluvios, etc)

porque llevaré la impureza. Entonces algo pasará, alguna cosa me pasará, seguro ».

Otro ejemplo nos lo cuenta Sushmita (mujer Rajput, 40 años) :

« Este hombre [Rajput] tenía una amante baharki [« de fuera », intocable]. El dios siempre le decía « no hay que hacer esto, no está bien ». Le decía que no hay que ir con otra casta. Pero este hombre iba con ella, se « casaba » con ella [metáfora para la unión sexual]. Y para hacer esto, iba a su casa, y entonces comía y bebía en su casa ! Incluso ahora. No se lo dice a su esposa, pero en secreto todavía va a visitar a esta mujer. Y come en su casa ! Pues ha tenido un accidente. Ha perdido un brazo ! Porque no obedeció a los dioses. Los dioses se lo dijeron varias veces, y él no escuchaba, entonces los dioses se enfadaron. »

Vemos en este ejemplo como el hombre adúltero fue castigado porque, sabiendo que su amante era de una casta inferior, comía igualmente de su mano. A la inversa, el hecho de no saber, o no conocer las reglas, protege de las consecuencias de una transmisión de impureza, como lo hemos visto en los ejemplos del restaurante y del hospital ; otro fragmento de entrevista, esta vez con Padma (Rajput, 57 años), ilustrará esta concepción :

Alice Van den Bogaert : Pero tú, bebes de nuestra agua ?

Padma : Sí, pero en vuestra agua no hay nada. No teneis casta. Quiero decir, no sabeis de qué casta es cada uno. No hay problema con vosotros pues.

Alice : Nosotros pensábamos que eramos como los baharke [castas bajas].

Padma : no

Alice : Como no podemos entrar en el templo, y como no podemos entrar en las casas de los Rajputs... por eso yo pensaba que éramos como los Harijan [intocables].

Padma : mmm... no podéis ir al templo, y no podéis entrar en nuestras casas, porque si no la gente de aquí dirá... Dirán « Vosotros sois andarke [castas altas], pero ellos, no sabéis lo que son, no les dejéis entrar ». Si no después, cuando los dioses salen [en procesión], no nos dejarán acercarnos, dirán « no, ellos no... ». Es por eso, porque queremos seguir rindiendo culto a nuestro dios... Pero venimos aquí a vuestra casa, bebemos, comemos... sabemos que vosotros no sabéis todo esto. Vosotros no conocéis todas estas reglas. Pero la gente de aquí, sí. Todo el mundo sabe, aquí, que esta gente [castas bajas] no nos puede dar de comer. No beberemos nada en sus casas. [...] Por ejemplo, si Lata [una joven Motchi] está aquí en vuestra casa, si es ella que nos lleva el agua, nosotros no beberemos. Porque nosotros somos « de arriba » [castas altas], y Lata es... Bueno...

Alice : Pero si yo bebo su agua, el agua de Lata...?

Padma : No pasa nada ! Porque tú no sabes quién es Rajput, quién es qué, quién es quién ! Tu no sabes, entonces no pasa nada ! Vosotros allá [Europa] tampoco sabéis. [...] No sabéis todo esto. Entonces tenéis el perdón de Shesh Nag [divinidad local]. Podéis ir a su casa, comer, beber, todo. Shesh Nag sabe que vosotros ignorais todo esto.

Que allá no tenéis esta cultura. No sabéis quién es quién, allá. Para vosotros, todo el mundo es igual.

Alice : lo que yo pensaba, era que... a ver... si yo bebo su agua, me llevo su impureza conmigo, y después si yo te doy agua te pasará esta impureza, y luego tú irás a tu casa y llevarás la impureza a tu cocina... Era lo que yo pensaba...

Padma : mmmm... sí, pero no pasa nada, no te preocupes.

Alice : pero quiero entender, es así o yo no entendí bien ?

Padma : sí, es así, es verdad. Pero tenemos el perdón de los dioses. Si has bebido de su agua, no es grave, no te preocupes. En cambio, si quisieras quedarte aquí para siempre, si quisieras rendir culto a los dioses, entonces no podrías ir [a su casa]. Pero estas aquí para unos meses, así que quedas perdonada. Si alguien quiere vivir aquí para siempre, y quiere ir al templo, y quiere asistir a las fiestas de los dioses, entonces sí que no podrá ir en casa de Lata. Habrá que respetar todas las reglas.

En resumen, la impureza, que anida fácilmente en los fluidos (esperma, saliva, comida, agua, entre otros) y es invisible a los ojos humanos, sólo tiene consecuencias porque los dioses interfieren, castigando los que conocen las reglas y no las respetan. Es el *conocimiento*, y por lo tanto la *intención*, que articula la impureza y sus consecuencias materiales para los humanos. En efecto, podemos pensar que, al fin de cuentas, es la *intención* la que es evaluada por los dioses : el que conoce las reglas y las infringe sólo puede tener malas intenciones : las de mezclar las castas, y contaminar los dioses.

Ahora bien, la comida, como lo hemos visto al principio de este texto, es extremadamente permeable, y puede absorber las intenciones del (o la) que cocina. Si no podemos resumir la impureza a una mala intención, podemos en cambio proponer que esta última sea un elemento esencial en el funcionamiento de aquella.

Así, encontramos aquí una notable manera de combinar dos concepciones alrededor de la impureza, ya que según Dumont²⁴ : « En otros sitios, el contacto peligroso actúa directamente sobre la persona que lo ha llevado a cabo, afectando por ejemplo su salud ; para los hindús, al contrario, es cuestión de impureza, es decir de caída de estatus social o riesgo de tal caída. Es muy diferente, aunque podamos encontrar, en la India, rastros de la otra concepción ».

En el caso que nos interesa, los dioses sirven para articular las dos concepciones : el contacto peligroso es efectivamente una cuestión de impureza, de caída de estatus social, pero al mismo tiempo hay consecuencias directas enviadas por los dioses locales, y que afectan la

24 Dumont (1967 : 71). La traducción es mía

salud de la persona en cuestión.

Esto concuerda perfectamente con la interpretación de Mary Douglas²⁵, cuando afirma que « cuando el sentimiento de ultraje puede apoyarse sobre sanciones prácticas, el riesgo de contaminación es mínimo. En cambio, cuando hay riesgo de que el ultraje quede impúnito, se apela a creencias relativas a la contaminación para suplir la ausencia de otras sanciones ».

8. Leche materna

Para la concepción de un bebé, se considera, en el valle del Jalori, que sólo el espermatozoides del padre constituye el embrión. Este puede desarrollarse gracias al sangre de la madre, pero consideran que esta última, durante todo el embarazo, no pasa prácticamente nada a su bebé, aparte de algunos rasgos de carácter y gustos alimentarios. No pasa ni sus rasgos físicos, ni su casta, ni los atributos ligados a ésta. Cuando el bebé nace, es pues únicamente el « hijo (o hija) del padre ». Es con la primera mamada de leche materna que la madre lo hace también suyo, y es a través de su leche que le pasa su casta. La lactancia es pues decisiva en el caso de uniones « inter-castas », ya que es ésta que determinará, conjuntamente con el semen del padre, la casta del niño. Este fragmento de entrevista, con la misma informante (Padma, mujert Rajput, 57 años), refleja de manera muy clara el papel decisivo de la leche :

Padma : Sí, es la casta del padre. Porque el niño es el hijo de su padre. Después, cuando beberá la leche de su madre, será... « mix ».

Alice Van den Bogaert : Entonces si el bebé no bebe la leche de su madre, solamente es hijo de su padre ?

Padma : sí.

Alice : Entonces la leche es muy importante ! La leche determinará de quién es el niño ?

Padma : sí !

Alice : Pero en la barriga de la madre... ? La madre no le transmite nada durante el embarazo ?

Padma : No. El agua no retiene nada, las cosas van por un lado, por otro... Cuando tiramos una cosa al río, se va. La barriga de la madre está llena de agua. Es como el mar. Si una cosa cae al mar, desaparece. La barriga de la madre es así, todo desaparece, nada queda. Por eso la madre no pasa nada durante el embarazo.

Alice : Has dicho que la barriga de la madre es como el mar ?

Padma : Sí. No sabemos lo que pasa dentro. A veces la madre tiene hambre, a veces no come nada. No se sabe si esta esperando un niño o una niña. No sabemos lo que pasa allá dentro. Es como el mar. En el mar, podemos tirar cosas, la suciedad desaparece. Como el vientre de la madre : su impureza no toca al niño. En el río, en el mar, podemos

25 Douglas (1971 : 147) La traducción es mía

tirar boñiga de vaca o gatos muertos, lo que queramos, y queda limpio. El vientre de la madre es así. Por eso decimos que el vientre de la madre es como el mar. No hay nada en este vientre.

Alice : entonces, imaginemos un Rajput y una Harijan [intocable] que tienen un bebé. La madre Harijan no le da de mamar. Si el padre dice « este niño es mío, me lo llevo para vivir conmigo », entonces el niño será totalmente Rajput ? No será Harijan ?

Padma : No. Será totalmente Rajput. Porque será solamente « de su padre ». La madre le habrá solamente parido. No será el hijo de su madre.

Alice : Entonces será realmente Rajput, vivirá con los otros Rajputs, podrá ir a las fiestas religiosas con los Rajputs ?

Padma : Sí, sí, será Rajput como cualquier Rajput. [...]

Alice : Así que la leche es realmente importante...

Padma : Sí, es muy importante. La leche contiene las mismas cualidades que... Por ejemplo, yo no puedo comer carne, pues tampoco puedo beber leche. Porque sería la misma cosa que comer carne. Dentro de la leche hay todo lo que contiene una persona. Con eso el niño crece. El niño sólo bebe la leche de su madre cuando es pequeño, y gracias a éste se hace grande. Es gracias a la leche que el niño aprende, y entiende las cosas. Ves, la leche es muy importante.

Alice : Antes hemos imaginado un niño que sería hijo de un padre Rajput y una madre Harijan. Me has dicho que si el niño no bebe la leche de su madre, será totalmente Rajput. Significa esto que la casta está dentro de la leche ?

Padma : Sí. A través de la leche recibe todo lo que es su madre. Significa que si bebe su leche, se volverá como ella.

Alice : Así que todo lo que tiene en su cabeza, en su corazón, todo pasa en su leche ?

Padma : Sí, todo esto pasa en su leche. Todo lo que contiene su cuerpo se encuentra en su leche. Es lo que permite trabajar, ser fuerte, saber las cosas... Un niño que no bebe leche de su madre será débil, no podrá hacer nada. Si bebe su leche podrá jugar, moverse, aprender.

Alice : Y las castas van por la leche ? Las castas pasan a los niños por la leche ?

Padma : Sí, por la leche. El niño beberá la leche de su madre y se volverá como ella. En el vientre, el niño es como Bhagwân [el Señor]. El vientre es como el mar. No sabemos lo que es, mientras esta en el vientre. Después, cuando nace, beberá la leche de su madre y entonces será « de su madre ». Si el padre es Rajput y la madre es así [Harijan], entonces a partir del momento en que beberá de su leche se volverá baharke [casta baja, intocable]. Si la madre es Rajput y el padre es Harijan, y si la madre le da su leche, no hay problema. Después si el padre vuelve y dice « es mi hijo, me lo llevo », no hay problema, porque el bebé ha bebido leche de Rajput. En cambio si el niño bebe leche de una baharke, entonces... el niño es baharke...

Alice : Y por ejemplo, si la madre es baharke pero no le amamanta. Da a luz al niño, le da el biberón, y no le da el pecho. Después de algunas semanas, decide que no lo quiere guardar y lo entrega al padre que es Rajput. Que será este niño ? Rajput ?

Padma : Sí. No habrá demasiados problemas. Si no ha bebido de su pecho, de su leche, podrá ser... Pero como durante semanas habra comido de la mano de una baharke, habrá que purificarlo.

Alice : Antes me has dicho que una familia Rajput puede adoptar un bebé Harijan, un bebé de una mujer Harijan.

Padma : Sí, si no ha bebido su leche

Alice : y si el padre es harijan ?

Padma : No. Solamente si no se sabe quién es el padre, entonces estamos perdonados. Si sabemos que el padre es Harijan entonces no... no lo cogeremos. Si el padre es Rajput y la madre Harijan, podemos adoptar al niño solamente si no ha bebido la leche de su madre. Si ha bebido, entonces no...

Este largo fragmento de entrevista, tan explícito, muestra bien el papel determinante de la leche materna, fluido que contiene la casta de la madre, y del cual sólo basta una mamada para recibir su impureza de manera permanente : en efecto, no existe ningún ritual que pueda « purificar » un niño que haya bebido leche materna, y anular las consecuencias. Si existe, entre los Rajputs, un ritual para purificar una mujer mancillada por el espermatozoides de un hombre de casta inferior²⁶, no existe en cambio ningún equivalente para « anular » la leche materna... Ahora bien, la impureza de esta madre, a través de su leche, podría repartirse en la casta del niño (es decir del padre), como podremos ver en este último ejemplo : Un hombre Rajput se había casado con una mujer Lohar, pero ésta, aprovechando el hecho de que venía de otra región, se hizo pasar por Rajput. Habían tenido un hijo. Un día que la madre se había ido a visitar a sus padres, el hijo, de nueve años entonces, se peleó con otro niño y murió acuchillado. Varios hombres fueron a avisar a la mujer, pero cuando llegaron al pueblo de ésta, se dieron cuenta de que había mentido sobre su casta y no era Rajput sino Lohar. Se la llevaron de vuelta al pueblo, donde murió algunas semanas más tarde. Esta trágica historia se interpreta así, entre las castas altas del valle :

« Y se la llevaron hasta aquí, y murió, y se acabó. Enfermizó, y murió. De vergüenza. Vergüenza de haber mentido ! [...] Si su hijo hubiera sobrevivido, se habría casado, habría tenido hijos, y entonces habría seguido ! Habría seguido su... sabes ? Se habría quedado su... Se habría quedado para siempre, porque cada vez los niños beben la leche de su madre... Y se habría extendido ! Los dioses no quieren esto ! »

[Rama, mujer Rajput, 51 años]

Este ejemplo muestra claramente la manera en que los dioses se protegen de la impureza proveniente de las castas bajas : no sólo la mujer Lohar, que infringe gravemente las reglas de castas conociéndolas, queda castigada : pierde su único hijo y luego muere. Sino que, sobretodo, suprimiendo el hijo, los dioses impiden que éste pueda repartir, por su semen, la

26 Se cava un agujero hondo cerca de una divinidad especializada en los « trabajos sucios ». Se introduce la mujer en el agujero y se tapa con piedras. Seguidamente se enciende un fuego encima de las piedras, en el cual se tira una serie de alimentos, sobretodo guindillas. Después de varias horas, la mujer puede salir, y la impureza ha sido limpiada.

impureza que recibió de su madre a través de la leche...

9. Dumont, Douglas, y la noción de impureza

Según Louis Dumont²⁷, la fuente primera de impureza es lo orgánico. Son los flujos que salen de los orificios del cuerpo (heces, orina, saliva, sangre, espermatozoides, etc), así como los cadáveres, que son las bases de la impureza temporal. La impureza permanente de las castas bajas vendría del hecho que éstos están (o estaban) en contacto constante con estas impurezas orgánicas : son los que recogen los cadáveres de vacas (Chamar, llamados Motchi en el valle del Jalori), los que recogen la basura, los que limpian la ropa, etc. Es su especialización en tareas impuras la que hace los intocables impuros de manera permanente.

Se entiende mejor por qué lo orgánico es la fuente primordial de contaminación si nos acordamos, por una parte, la cadena de transformaciones sucesivas de diversos fluidos (la comida que se transforma en sangre, en carne, etc hasta el espermatozoides), que constituyen el cuerpo humano, y por otra parte la inmensa capacidad absorbente de la comida. Además, los actos e interacciones son considerados como transmisiones de fluidos en sentido único. No solamente entre castas (sólo se puede « dar » de arriba hacia abajo), pero también en el cuerpo : lo que sale del cuerpo no puede en ningún caso volver a entrar, porque significaría invertir el sentido de los flujos, y estos deben circular en sentido único. Esto explica que la saliva sea impura, que la mujer con la menstruación no pueda cocinar, que la mano izquierda sea impura, etc. Hacer caso omiso de estas reglas equivaldría a ingerir de nuevo partículas invisibles de fluidos salidos del cuerpo, o sea a invertir el sentido de circulación de los flujos...

Mary Douglas, llevando más lejos su reflexión, y no satisfecha con la explicación orgánica, mostró cómo la contaminación es una cuestión de categorías, lo impuro siendo lo que no está en su sitio²⁸: "Lo impuro, lo sucio, es lo que no debe estar incluido si se quiere perpetuar tal o tal orden"²⁹. En el valle del Jalori, y probablemente podemos extender esta hipótesis a toda la India, la idea de Douglas debe ser entendida de manera dinámica, como un movimiento: lo

27 Dumont (1967 : 70)

28 Douglas (1971 : 55)

29 Douglas (1971 : 59)

impuro es lo que bloquea o invierte este movimiento. De la misma manera que el cuerpo hindú no se caracteriza por sus partes anatómicas sino por la circulación de los flujos en su interior, podemos considerar que es así también para la sociedad de castas, de la cual uno de los puntos centrales es la circulación de fluidos.

En los dos casos, lo impuro es lo qui invierte el sentido del movimiento, movimiento que debe ser en sentido único, de arriba hacia abajo en lo que concierne las castas, de dentro hacia fuera en lo que concierne el cuerpo.

Bibliografía

Douglas, M., (1971 [1967]), *De la souillure*, Paris, Maspero

Dumont, L., (1967), *Homo Hierarchicus, le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard

Khare, R.S., (1992), *The Eternal Food, Gastronomic ideas and Experiences of hindus and buddhists*, New York, State University of New York

Marriott, McKim (1976), "Hindu transactions: Diversity without dualism", in Kapferer, B., *Transaction and meaning*, Philadelphia, Institute for the Study of Human Issues

Seneviratne, H.L., (1992), "Food Essence and the Essence of Experience", in Khare, R.S., *The Eternal Food, Gastronomic ideas and Experiences of hindus and buddhists*, New York, State University of New York, pp. 179-200

Zimmermann, F. (1982), *La jungle et le fumet des viandes*, Paris, Seuil



**LA ANTROPOLOGIZACIÓN
DEL TURISMO Y LA
TURISTIFICACIÓN DE LA
ANTROPOLOGÍA**

**Coordinado por
Agustín Santana Talavera,
Xerardo Pereiro Pérez,
Javier Hernández Ramírez**

**PERIFERIAS, FRONTERAS Y DIÁLOGOS
XIII Congreso de Antropología de la FAAEE**

LA ANTROPOLOGIZACIÓN DEL TURISMO Y LA TURISTIFICACIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA

Agustín Santana Talavera
Antropólogos Iberoamericanos en Red
Universidad de La Laguna
asantana@ull.es

Xerardo Pereiro Pérez
Asociación Galega de Antropoloxía Social i Cultural
Universidade de Trás-os-Montes
xperez@utad.pt

Javier Hernández-Ramírez
Asociación Andaluza de Antropología
Universidad de Sevilla
jhernan@us.es

Es cierto, como indica Tribe (1997), que no sería acertado apostar por una ciencia social específica que aborde el turismo con conceptos propios, interrelacionados, irreductibles, metodológicamente contrastables y operativos para analizar «el mundo exterior» (Popper 1982). Aunque en las últimas décadas han proliferado las investigaciones que analizan el turismo en sus más variadas expresiones y materializaciones, es evidente que no existe una «turistología» como un área de conocimiento independiente, porque la actividad turística es de tal complejidad y transversalidad que solo puede ser tratada desde múltiples enfoques disciplinares. Sin embargo, sí puede señalarse que el turismo ha impulsado como dinámico objeto de estudio el desarrollo teórico y metodológico del conjunto de las ciencias sociales y destaca en este terreno la Antropología Social. La expansión de la

actividad turística a escala planetaria, así como su caleidoscópico efecto sobre las culturas y los territorios, la convierten, lejos de la aparente frivolidad asociada al ocio, en una expresión compleja del quehacer humano en todas sus facetas. Su análisis y comprensión, su papel central en la economía mundial, así como las tensiones y los efectos asociados, han planteado retos teóricos y metodológicos importantes a las ciencias sociales.

Del mismo modo que no es posible hablar de una ciencia social del turismo, tampoco es adecuado pretender construir una Antropología del Turismo como disciplina independiente. Hace ya más de veinte años Aguirre (1993) señalaba literalmente que «los estudios sobre Antropología del Turismo son recientes, escasos y poco significativos, de cara a demarcar con precisión del objeto de una disciplina que se encuentra en situación pre-paradigmática». Desde entonces la Antropología se ha implicado tanto en el análisis como en la resolución de problemas en/desde la actividad turística, con incursiones importantes en el ámbito aplicado y la elaboración de modelos de comprensión teórica. El objeto de estudio «turismo» o «actividad turística» ha sido desgranado en sus múltiples atributos e implicaciones, llegando a consensos implícitos que se muestran en el uso terminológico y conceptual, en la generalización de términos y la extensión o replicación de modelos de análisis. Sin embargo, este objeto de estudio se ha mostrado a sí mismo como extremadamente cambiante, difuso y poco aprehensible. La disciplina ha tenido que adaptar sus herramientas metodológicas a una situación en la que las poblaciones son múltiples, más diversas, cambiantes a ritmos inconstantes, y los espacios continuamente transfigurados. Hablar de paradigmas es hoy una propuesta utópica y hasta cierto punto carente de sentido. Desde la crítica interna y externa, la construcción conceptual, la comprensión global de la multiplicidad de procesos y actores involucrados y la transferencia de conocimiento son compromisos lo suficientemente valiosos y de futuro. La Antropología del Turismo, en último término, no puede entenderse disciplinalmente fuera de su carácter transversal, interdependiente de los desarrollos y aportaciones de otros campos de estudio y especializaciones.

Distinguiéndose por un acercamiento más intenso a la cultura (White 1982) y a sus diferentes actores, la Antropología marca la diferencia tanto por su carácter holístico como por los desarrollos teóricos, métodos y técnicas que emplea, y es una de las disciplinas de las ciencias sociales más críticas con el turismo y de las más innovadoras en la investigación turística. Y dentro de la propia disciplina, la Antropología del Turismo es una de las especializaciones que más contribuye al conocimiento de temas centrales

que preocupan a la comunidad antropológica en su conjunto, tales como la globalización, la localización, el consumo o los modelos de desarrollo, por citar solo algunos. De hecho, la etnografía realizada en destinos turísticos lleva años impulsando debates que trascienden toda la disciplina. Por ejemplo, el tratamiento de la autenticidad de la experiencia, de los espacios y los objetos está generando fructíferos resultados que permiten refinar dicha noción e incluso reformular el acercamiento al patrimonio cultural, anteriormente circunscrito a los estudios sobre folklore, cultura popular y museología. La atracción por lo vernáculo, artístico e histórico, la espectacularización de la cultura, la reinención de la naturaleza, la museificación de las ciudades, la transformación de los espacios en escenarios, las novedosas relaciones interétnicas que propicia, las modalidades de prácticas de consumo que suscita..., y muchos temas más, ilustran el papel casi omnipresente del turismo como arquitecto que diseña y construye gran parte de la realidad que nos circunda. Todos estos asuntos no son ajenos al interés de la Antropología del Turismo y repercuten en el desarrollo global de la disciplina.

En definitiva, el turismo, como otras condiciones socioculturales, se ha vuelto transversal y casi omnipresente, y esto lo hace especialmente atractivo para el análisis desde la Antropología Social y Cultural. Es extraño encontrar un territorio no afectado de una u otra forma por el sistema turístico y son múltiples los problemas en los que interfieren variables que implican el consumo y el movimiento ocioso de las personas. El sistema turístico muestra tal intensa influencia en la cultura contemporánea que podría afirmarse que se está produciendo una especie de 'turistización de la Antropología'. Las formas de comprensión y los desarrollos técnicos y metodológicos están trascendiendo el objeto de estudio para su aplicación a otros ámbitos transversales de interés en la disciplina. Dicho de otra manera, el turismo como hecho social total que atraviesa multitud de aspectos (económicos, sociales, políticos, simbólicos...) impregna globalmente a la propia disciplina antropológica, influyendo y ampliando su mirada.

El carácter crítico e innovador del enfoque antropológico no obsta para indicar que en estos momentos existen dos obstáculos que habría que superar para salir de un relativo estancamiento en la producción científica. De un lado, a la continuidad de enfoques ideológicos en las explicaciones del fenómeno y, de otro, a una cierta tendencia al particularismo. Así se aprecia la herencia de enfoques teóricos dominantes en décadas pasadas, especialmente en el marco de la teoría de la modernización y sobre todo de su contrapunto, el paradigma de la dependencia, que o bien subrayan el carácter benéfico de

la actividad o, por el contrario, su papel como sector que acentúa las relaciones de dominación y subdesarrollo.

Pero, además, el repaso a la producción señala como obstáculo al desarrollo de la Antropología del Turismo la abundante producción de etnografías particulares, cada una de las cuales presenta casos concretos en los que se analizan cómo se materializa el turismo en la realidad sociocultural de destinos específicos y/o en los comportamientos de los actores (residentes y turistas), prácticamente sin revisión de otros, sin comprensión del modelo y, en no pocas ocasiones, sin lecturas desde un enfoque interdisciplinar. Esto es, se reconoce la complejidad del sistema, se aíslan los atributos culturales o socioculturales y se procede a la descripción y análisis, con etnografías válidas pero poco contrastables y aplicables a la comprensión global. El aporte sobre la escasa homogeneización y la diversidad de factores en juego es un valor en sí mismo, permitiendo superar enfoques sesgados ideológicamente —tan abundantes en la Antropología del Turismo de las décadas de los setenta y ochenta del siglo pasado— al constatar que la conformación de los destinos turísticos y que las actitudes de los nativos y visitantes no son en absoluto uniformes, sino que existen diversidad de situaciones y respuestas socioculturales. Esta variabilidad de contextos y procesos está permitiendo abordar el escenario turístico como un territorio dinámico y disputado con una perspectiva empírica que supera anteriores aproximaciones apriorísticas. No obstante, este esfuerzo se ve limitado con frecuencia porque las etnografías carecen de instrumentos metodológicos que permitan la comparación de la diversidad empírica hallada a partir de la elaboración de criterios capaces de ordenar sistemáticamente, sintetizar y establecer generalizaciones que permitan aprehender la complejidad del fenómeno en marcos teóricos globales (Meethan 2001).

En la actualidad, la expansión territorial de la actividad turística y su variable efecto sobre la cultura están suscitando nuevas reflexiones antropológicas que desbordan anteriores intereses y enfoques. Las nuevas aproximaciones tratan de captar la complejidad, analizando temas de lo más diverso: desde el estudio de los significados del espacio turístico, las nuevas tendencias de consumo, la imagen de los destinos o los procesos de museificación, hibridación o neomonumentalismo, hasta los procesos de resignificación patrimonial e identitarios, las formas de resiliencia, gobernanza o redes de actores. En definitiva, un sinnúmero de asuntos que nos aproximan al objetivo de conocimiento holístico del fenómeno turístico, abriendo un enorme abanico de posibilidades futuras.

Paralelamente, estas aproximaciones investigadoras convergen con una Antropología que, sin renunciar a la crítica, lleva su conocimiento y metodologías a una fase propositiva y resolutive, con intervenciones sobre desarrollos, resolución de problemas y una nueva visión sobre la mercadotecnia turística (análisis e intervención en los mercados, productos y empresas turísticas). De esta forma, el turismo inspira y desafía a la propia Antropología, e igualmente turistifica sus objetos.

El conjunto de investigaciones que se presentan en este volumen prueban esta variabilidad del fenómeno turístico y de miradas sobre el mismo, revelando que la investigación antropológica se encuentra en un excelente momento para encuadrar la pluralidad empírica hallada en un marco teórico explicativo global que permita desarrollar modelos explicativos, al tiempo que diseñar estrategias de desarrollo y prácticas profesionales específicas. Atendiendo a la pluralidad de miradas sobre el fenómeno, los estudios que aquí se presentan centran sus trabajos en temáticas que en absoluto agotan las abordables pero que ilustran la transversalidad del turismo como fértil campo de estudio. Asimismo, el conjunto de trabajos permite comprobar las convergencias, sinergias y divergencias entre Antropología y turismo y resaltar los roles profesionales de los antropólogos del turismo en diferentes territorios y problemáticas.

En nuestro simposio hemos recibido 27 propuestas de comunicación, de las cuales los coordinadores aceptamos 15, pero finalmente solamente recibimos el texto completo en 11 casos. Sus autores proceden del espacio iberoamericano y la mayor parte han sido escritas en español, aunque hay algún texto en portugués y en inglés. Las temáticas centrales de las cinco primeras se centran aún en la relación entre el patrimonio cultural y el turismo, pero las seis restantes nos presentan el papel de la Antropología en la renovación del ciclo de vida de destinos turísticos, los estudiantes Erasmus como turistas, la construcción de un producto turístico cultural, la diversidad en las formas de desarrollar el turismo, la elaboración de programas de formación turística intercultural y la evaluación de los impactos socioculturales. En todas ellas hay un giro antropológico hacia el turismo como objeto central, pero creemos que falta aún caminar más hacia la consideración del turismo como un objeto de estudio antropológico y un campo de intervención profesional en el cual el antropólogo no se debe presentar con complejos frente y en colaboración con otros profesionales del campo pluridisciplinar que es el turismo. A continuación presentamos algunas ideas fuerza de cada uno de los textos,

mostrando por encima de todo sus aportaciones al debate propuesto sobre la antropologización del turismo y la turistificación de la Antropología.

El trabajo de Poliana Cardozo y Paula Demczuk (Universidade Estadual do Centro-Oeste-Brasil) se centra en analizar el patrimonio cultural libanés y su doble función (identificadora y turística) en la ciudad de Foz do Iguaçu, ciudad fronteriza entre Brasil, Paraguay y Argentina. En un contexto de gran intensidad multicultural (ochenta orígenes culturales diferentes), las autoras tratan de la compleja relación entre etnicidad y turismo. A través de un caso de estudio, muestran como la cultura libanesa se patrimonializa (arquitectura, gastronomía, comercio, lengua, ropa...) y de marca identitaria étnica pasa a convertirse en un atractivo turístico. Según las autoras, el papel de la Antropología aquí es: a) inventariar los recursos culturales para la identidad étnica y el turismo; b) proponer una turistificación planificada, reflexiva, gradual y lenta de los espacios étnicos; y c) ayudar a definir la barrera entre intimidad cultural y el turismo.

El texto de la comunicación de Esther Fernández Paz (Universidad de Sevilla) es un magnífico tratado acerca de los efectos de las políticas públicas sobre las artesanías chilenas. Partiendo de una etnografía político-institucional y de una reflexión sobre los significados multidimensionales de la artesanía (técnica, estética, función, organización social, economía, testimonio histórico y marca identitaria territorial), nos muestra como la subordinación productiva frente al modo de producción capitalista ha sido pareja a su protección internacional (p. ej. UNESCO). Una protección que ha cambiado su focalización del objeto al artesano y a los espacios patrimoniales, y que ha permitido su introducción en nuevos nichos de mercado como el turístico.

En el caso de Chile, que ella analiza, la nacionalización y homogeneización cultural provocó en el siglo xix una aculturación y una anulación de las diferencias culturales (ej. el caso de los aymaras). Pero a partir del primer tercio del siglo xx la artesanía se ha convertido en el arte popular del patrimonio nacional chileno. Y es solamente a partir de 1960 que se ha prestado atención económica y turística a la artesanía; es así que durante la época de Pinochet sus políticas homogeneizadoras hacia lo indígena han supuesto convertir los artesanos productores en comerciantes.

Y en ese escenario, el papel de los antropólogos indigenistas ha sido el de reintegrar la artesanía en el desarrollo de las comunidades, creando consciencia identitaria. Luego, con el retorno de los gobiernos democráticos, las nuevas políticas indigenistas y otras han

otorgado un nuevo papel económico, social e identitario a la artesanía, al representar la pluralidad étnica e indígena, dando más prioridad al mercado turístico. El resultado ha sido que los artesanos se han adaptado a las preferencias de los turistas y han relegado un poco las necesidades internas, y al mismo tiempo se ha tomado consciencia de que las artesanías son fruto del mestizaje y la circulación de flujos culturales.

Entrado el siglo xxi, la artesanía se reconoce dentro del Ministerio de Cultura, a través del CNCA, pero se continúa con la turistificación de un clásico objeto de estudio antropológico como es la artesanía, incluso creando una gran tienda oficial en el aeropuerto de Santiago de Chile. Los turistas se convierten en los principales clientes de los artesanos, quienes establecen un nuevo diálogo con los diseñadores y se organizan mejor frente a la nueva demanda turística, pensada como una oportunidad de difusión de la diversidad cultural.

Salvador Melgar (Universidad de La Laguna) nos presenta un caso de estudio sobre la relación entre la gastronomía local y el turismo en la isla canaria de Fuerteventura, y nos explica como en este caso la gastronomía no representa un factor de atracción turística en el destino. El turismo de sol y playa es dominante y no se ha producido el paso de los turistas que se alimentan a los turistas que viajan para comer. Con una metodología mixta con un enfoque predominantemente cualitativo, este texto nos muestra el desconocimiento y la minorización de la gastronomía tradicional canaria con relación a la gastronomía española y a la internacional (principalmente italiana). Paradójicamente, la gastronomía tradicional está más presente en los lugares menos turísticos. Este elemento, la comida tradicional, es básico en la diferenciación turística de muchos destinos pero no en este, debido en parte, según el autor y sus inquiridos, a la descoordinación de la promoción público-privada.

Carlos Cabrera Ponce de León (Asociación Cordobesa de Antropología) nos presenta la fiesta de los patios de Córdoba, su declaración como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad y el abrazo del turismo, lo que ha significado una transformación importante de fiesta para los locales a una fiesta también para los visitantes. Este cambio ha supuesto que la fiesta se haya transformado en un atractivo turístico, que refuerza la patrimonialización del centro histórico de Córdoba (declarado Patrimonio de la Humanidad desde 1994) y su amplio consumo turístico. El texto de Carlos Cabrera pone de manifiesto como los visitantes solo aprecian estéticamente la fiesta y establecen poco diálogo con los nativos, y se pregunta «¿Cómo sobrevivir al turismo?» o «¿cómo

incorporar el turismo al escenario de la fiesta sin que pierda el significado?». Aquí el papel de la Antropología puede ser esencial para prevenir los efectos negativos del turismo y, con su aporte investigador, interpretar la fiesta y mediar con los visitantes en su presentación.

Inès Dinant (Universidad Complutense de Madrid) nos presenta un texto sobre el papel de la Antropología aplicada a la investigación del patrimonio cultural, elemento que puede ser fundamental en la diferenciación turística de los destinos. Y si bien el turismo no es exclusivamente para el turismo, sí que puede convertirse en su aliado (desarrollo, comercialización, gestión, participación). En el caso del Puno (Perú) y el lago Titicaca que ella analiza, el turismo es visto como un fortalecedor de la cultura y el patrimonio cultural, aplicando el modelo de gestión participativa que propone el antropólogo Néstor García Canclini. El papel de la Antropología es aquí central, y lo es porque coloca a la persona en el centro de los procesos de patrimonialización.

Agustín Santana, Alberto Jonay (Universidad de La Laguna) y Pablo Díaz (Universidad Complutense de Madrid) nos muestran en su texto una propuesta de investigación e intervención en el ciclo de vida de un microdestino en declive como es el Puerto de Santa Cruz (Tenerife). Partiendo de una crítica del uso solitario de enfoques cuantitativos aplicados al análisis del ciclo de vida del producto turístico, consideran ideal la Antropología para el diagnóstico de situación de los destinos y para la elaboración de propuestas de renovación. La aportación fundamental de la Antropología continúa siendo la inclusión de la perspectiva de los agentes turísticos en la planificación de los destinos. En su texto la fortaleza de la etnografía del turismo es muy convincente al comparar la perspectiva de los oferentes con la de los turistas. Ambas coinciden en el diagnóstico de decadencia y necesidad de renovación. Y a ello hay que añadir una visión sistémica, procesual y holística del turismo, lo que conduce a una mejor comprensión del destino y a proponer cambios más orientados y probablemente más fácilmente asumibles por los agentes sociales.

Daniel Malet Calvo (Centro de Investigação e Estudos de Sociologia - Instituto Universitário de Lisboa) nos trae una propuesta muy sugestiva de análisis de los estudiantes Erasmus en Lisboa. Comienza por criticar los enfoques instrumentales de la evaluación del programa realizada por la Unión Europea, que pretende medir el valor de las políticas, pero las experiencias subjetivas y los procesos sociales de movilidad son ahogados en indicadores estadísticos. En cuanto trabajadores migrantes cualificados, el

autor equipara esta experiencia de viaje educativo al turismo académico y al Grand Tour. Los estudiantes Erasmus eligen los países y ciudades donde van por encima del nivel académico de las universidades donde van a estudiar, pero también es cierto que solamente un 1 % de los estudiantes universitarios europeos realizan intercambios Erasmus. Su texto se puede encuadrar en una Antropología de la organización del turismo —ocio, alojamiento, transporte, información...— y en una Antropología de la producción de imágenes sobre el destino. Daniel Malet apunta la función ritual del viaje Erasmus en la socialización urbana, los eventos sectoriales, la generación de conexiones transnacionales, la producción de imágenes turístico-patrimoniales y la gentrificación en los destinos. La experiencia es como el viaje en un crucero, nos dice el autor, y aunque hay diversidades (ej. Erasmus alternativos lejos de la marca Erasmus), su autorreflexión etnográfica como estudiante en Lisboa nos muestra la generalización de la imagen nativa sobre ellos, vistos y tratados como turistas.

Francesc Bailón Trueba (Fundació Arqueològica Clos-Museu Egipci de Barcelona) nos trae un texto construido con base en una experiencia de «turismo antropológico» en Groenlandia, en la cual este antropólogo ha participado como guía y para lo cual ha utilizado las herramientas teórico-metodológicas de la Antropología. Groenlandia es una gran isla de aproximadamente 56.000 habitantes, que se ha abierto al turismo desde 1960 y que en el año

2012 ha recibido cerca de 95.000 turistas, según fuentes oficiales. Los turistas procuran cultura, ambiente y aventura en inmersión, interacción y observación. Este antropólogo nos presenta un análisis del caso de los inuits de la región de Tunu, donde el turismo sustituye a la caza de focas, negocio debilitado desde la prohibición de su comercio por la Unión Europea en 1981. Esa es una zona que recibió 4.714 turistas en el año 2012. En su colaboración con agencias turísticas españolas, este antropólogo se preguntó en qué medida se podría beneficiar a las comunidades inuit, satisfacer las expectativas de los turistas, mediar entre receptores y visitantes, producir un turismo sostenible y programar experiencias turísticas interculturales.

Helena Catão (Universidade Federal Fluminense-Brasil) y Rosane Prado (Universidade do Estado do Rio de Janeiro) nos presentan un texto sobre la antropologización del turismo en isla Grande (Río de Janeiro). Este reducto ecológico insular con más de 106 playas ha sido turistizado y la Antropología ha realizado análisis de la diversidad de culturas turísticas en interacción. Los lugares turísticos, en cuanto construcciones

culturales e históricas, pueden mostrarnos diferentes visiones comunitarias del desarrollo turístico (complemento, sustituto, actividad articulada, etc.). De ahí la fuerza de la Antropología en mostrarnos el reconocimiento del punto de vista local, las polaridades y divisiones sociales, el confronto entre lógicas locales y lógicas de los técnicos que aplican políticas públicas. El turismo en áreas de protección ambiental suele generar problemas y conflictos, y la Antropología está especialmente preparada para entenderlos y conducirlos, como nos muestra este texto.

María José Pastor y Pilar Espeso (Universidad de Alicante) ponen de relieve en su texto la ventaja competitiva de construir un turismo con identidad cultural y con organización social propias, para lo cual puede contribuir decisivamente la Antropología. Con base en su trabajo de campo en Chiapas (México), nos relatan una experiencia de colaboración entre la Universidad de Alicante y la Universidad Intercultural de Chiapas para desarrollar un proyecto de educación turística en comunidades indígenas de la selva lacandona. Los objetivos fueron controlar los efectos negativos del turismo, capacitar, crear productos turísticos anclados en sus tradiciones culturales, reforzar y empoderar las voces de mujeres y jóvenes. Para ello se elaboró un curso con materiales en lengua española y lenguas indígenas de la zona, en una línea de descolonización del saber. En el texto de estas antropólogas se hace una autorreflexión sobre su intervención (investigación - acción - participación) y se defiende la necesidad de investigar siguiendo el principio de las cuatro erres: respeto, relevancia, reciprocidad, responsabilidad.

Por su lado, Edgar Bernardo (Centro de Investigação e Estudos de Sociologia - Instituto Universitário de Lisboa) nos presenta otro caso de estudio, sobre los efectos y percepciones del turismo en Boa Vista (Cabo Verde). El interés de este texto radica en mostrarnos como la Antropología puede servir de instrumento reflexivo y corrector del desarrollo turístico negativo. Cabo Verde ha optado por el turismo de masas, con base en el sol y playa, como una estrategia de Estado. Desde el año 2007 tiene un aeropuerto internacional en la isla de Sal, y desde finales de los años noventa se han instalado capitales extranjeros en la hotelería local, con fuertes inversiones. Edgar Bernardo nos muestra el punto de vista negativo sobre los efectos que el turismo provoca en la comunidad de Boa Vista, un clásico tema en Antropología del Turismo, pero innovador es el enseñar el camino de su manejo. Frente a efectos negativos como la mayor delincuencia, la explotación laboral, la especulación urbanística, el aumento del coste de vida, la falta de servicios básicos y la discriminación de los locales en la actividad

turística, el antropólogo propone cambios y mejoras en las políticas, los modelos y las legislaciones del turismo. Se plantea así una nueva gobernanza turística camino de la sostenibilidad, una palabra ya agotada o que queda muchas veces en una retórica vacía. En definitiva, que la Antropología es un elemento básico en una buena planificación turística.

Bibliografía

Aguirre, Á. (1993). «Turismo». En: *Diccionario temático de Antropología*. Barcelona: Boixareu Universitaria.

Meethan, K. (2001). *Tourism in Global Society. Place, culture, consumption*. Nueva York: Palgrave.

Popper, K.(1982). *Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista*. Madrid: Tecnos.

Tribe, John (1997). «The indiscipline of tourism». *Annals of Tourism Research*, 24 (3): 638–657.

White, L. (1982). *La ciencia de la cultura: un estudio sobre el hombre y la civilización*. Barcelona: Paidós.

KALAALLIT NUNAANNUT TIKILLUARITSI: BIENVENIDOS A GROENLANDIA. ¿HACIA UN NUEVO TURISMO ANTROPOLÓGICO?

Francesc Bailón Trueba

Profesor de la Fundació Arqueològica Clos

Museu Egipci de Barcelona

Correo electrónico: nanukf@ya.com

“Groenlandia es todavía un territorio cerrado, excepto para aquellos que gozan de un pasaporte especial. Esta situación no ha de durar para siempre y aún creo que Groenlandia llegará a ser una Meca de los turistas”. Peter Freuchen (1935).

1. Introducción.

En las últimas dos décadas, el turismo en las regiones árticas ha aumentado de una forma considerable. La belleza de la naturaleza, un clima más benigno, la fascinación que ejercen los paisajes árticos, unidos a unos cambios en las preferencias de los consumidores y una mayor accesibilidad, han hecho del Ártico una destinación muy atrayente y singular. Además, el turismo se ha convertido, en poco tiempo, en una importante fuente de desarrollo para aquellas comunidades árticas más aisladas y pintorescas pero que económicamente son deficitarias, y que no tienen demasiadas oportunidades de mejorar su calidad de vida y de aumentar sus ingresos. Igualmente, este turismo gradual debería tener en cuenta a las poblaciones autóctonas, preocupadas por salvaguardar y proteger su entorno natural, y su modo de vida tradicional. Es evidente que las nuevas demandas turísticas, como las que ofrecen estas comunidades indígenas, proceden del interés creciente de los turistas por ecosistemas únicos y frágiles, pero también por el deseo de visitar nuevos destinos exóticos. En pocas palabras, se trata de encontrar un lugar diferente al resto. En este sentido, es sumamente interesante resaltar que quienes suelen visitar las regiones árticas son turistas que han viajado previamente a multitud de países, y que esperan encontrar, en las comunidades autóctonas y en los paisajes árticos, algo nuevo y diferente que no hayan visto en sus anteriores viajes. Por este motivo, el turista que llega al Ártico es, probablemente, el más

exigente en cuanto a las expectativas de destino se refiere; si lo comparamos con el que viaja a otros lugares más habituales y conocidos. Y es en este punto, donde existe una mayor divergencia entre la oferta y la demanda turística: Kalaallit Nunaat es, con toda probabilidad, el país que reúne lo mejor y lo peor de un destino singular, atrayente, diferente, y por lo tanto, único.

1.1. Un destino único y atrayente; una oferta insuficiente.

Cuando los turistas llegan a un destino tan atrayente y singular como es la región ártica, muchas veces las comunidades receptoras no saben que se debe hacer, y tampoco tienen las competencias necesarias para aprovechar al máximo el potencial turístico que les proporcione mayores ingresos, además de otros factores que puedan comprometer los beneficios que esperan obtener tanto la población local como sus respectivos Gobiernos. El problema es que, a menudo, las infraestructuras en estos lugares son muy limitadas, y no existe una preparación específica, con unos conocimientos técnicos adecuados, ni las competencias necesarias para satisfacer el mercado turístico. Y por este motivo, estas comunidades no pueden suministrar los productos ni proporcionar los servicios que la demanda turística necesita. Esto provoca que, frecuentemente, se dependa del exterior, y como consecuencia, los turistas solo dejen una parte muy pequeña de su presupuesto en la población visitada.

También es cierto que muchas zonas del Ártico se han convertido en excelentes lugares turísticos, con buenas conexiones aéreas, y con unas infraestructuras que ofrecen diversas posibilidades y actividades a los visitantes. Sin embargo, aquellas pequeñas comunidades, situadas en la periferia de las áreas más turísticas, de acceso difícil y costoso, tienen más complicado obtener nuevas fuentes de ingresos procedentes del desarrollo turístico, que les podría suponer una solución a su precaria economía.

Igualmente, en los últimos años, se ha experimentado un rápido crecimiento del turismo de crucero que, por lo general, se encuentra con una oferta insuficiente (falta de puntos de abastecimiento, aseos, tiendas de souvenirs, etc.), y solo una minoría de los visitantes deja beneficios para la población nativa. Y aunque este tipo de turismo está alentado por las autoridades gubernamentales, no suponen cambios sustanciales para la economía local.

1.2. Procesos de planificación y de desarrollo del turismo en el Ártico.

Con el crecimiento del turismo en las regiones árticas, la cantidad de personas implicadas en su desarrollo ha aumentado de forma considerable: agencias turísticas, empresarios locales con sus respectivos empleados, agentes gubernamentales, y por supuesto, las comunidades de acogida. Obviamente, todos ellos participan de una forma directa o indirecta para obtener el máximo beneficio del turismo y para que éste pueda ser considerado de una manera exitosa. En este sentido, es interesante observar como hay abundante literatura que habla de los procesos de planificación y de desarrollo del turismo, pero muy poca que explique la manera como las políticas y proyecciones turísticas intentan encontrar ese ideal, y como llegan al objetivo de aumentar los beneficios, de crear empleos y de mejorar la calidad de vida de las comunidades visitadas. Es más, salvo excepciones, pocos textos exponen la alternativa de los propios nativos a gestionar el desarrollo del turismo en su territorio y en detrimento de factores e intereses externos, que en el caso de las regiones árticas, todavía es más acentuado, debido a la falta de infraestructuras y al monopolio turístico de empresas extranjeras en este sector.

2. Kalaallit Nunaat (Groenlandia). Un destino diferente, un país exótico.

Groenlandia es el país más septentrional del mundo, situada en el continente americano entre el océano Atlántico y el océano Glacial Ártico, frente a las costas canadienses (Nunavut), por un lado, y el noroeste de Europa por el otro, en las coordenadas geográficas 72° 00' norte y 40° 00' oeste. Kalaallit Nunaat es la isla más grande del mundo (si exceptuamos la isla-continente de Australia), con una extensión total de 2.415.100 km² (algunas fuentes hablan de 2.175.600 ó 2.166.086 km² de superficie), con 44.087 km² de litoral marítimo y una superficie libre de hielo de 410.449 km². El *indlandsis* o casquete glaciar tiene un espesor máximo de 3.500 metros. Poco más del 83% del territorio groenlandés (2.004.651 km²) es una masa helada, y tras el continente Antártico supone la segunda mayor reserva de hielo del planeta (contiene el 10% de las reservas de agua dulce del mundo). El cabo Morris Jesup, en el extremo norte de la isla, es la región más septentrional de la Tierra, situado a una distancia tan solo de 730 km del Polo Norte Geográfico, mientras el cabo Farvel (o Farewell) es el punto más meridional.

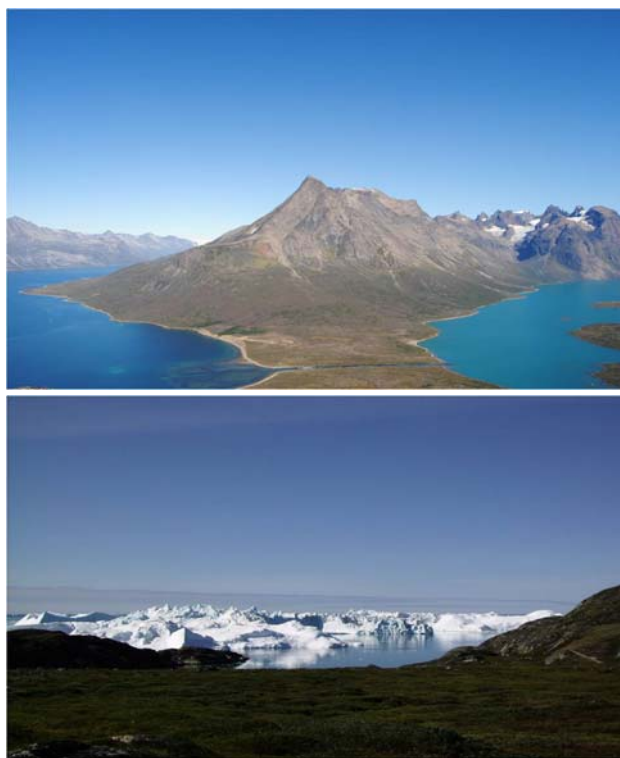
En esta enorme isla (unas cuatro veces la superficie de España) se encuentra el Northeast Greenland National Park que es el mayor parque natural del mundo con 972.000 km² (1974). El monte Gunnbjørn, situado en la costa este, es la montaña más alta de Groenlandia con 3.694 m (algunas fuentes hablan de 3.733 m - www.statgreen.gl. Statistics Greenland).

Asimismo, la tierra de los groenlandeses se caracteriza por ser una región con gran cantidad de glaciares, montañas dentadas y *nunataat* (plural de *nunatak* o *nunataq*, islas de tierra en medio de un mar de hielo) que dibujan un paisaje caótico, salvaje e indómito. El litoral marítimo y sus costas rocosas están bordeadas por numerosas islas y nutridas por multitud de fiordos que se adentran hacia el interior de la isla. Todo esto hace que en Groenlandia existan algunas carreteras locales, pero no hay ninguna red vial en todo el país. Por este motivo, en volumen y valor, el transporte marítimo es el elemento más importante de la infraestructura groenlandesa.

2.1. Del colonialismo a la independencia.

A lo largo de su historia, Kalaallit Nunaat ha sufrido profundos cambios que han afectado al desarrollo económico-social y cultural de su población. Los cuatro períodos claves que reflejan esta transformación son: colonial (1721-1953), provincial (1953–1979), autonomía gubernamental (1979-2009) y ampliación del autogobierno (2009). En líneas generales, Kalaallit Nunaat inició su progreso político y reforma económica a partir de 1945, momento en que los nativos solicitaron la eliminación del sistema colonialista y la modernización del país. Desde entonces, se han ido produciendo cambios sustanciales, en todos los niveles, que han afectado de forma determinante la vida de los groenlandeses. Y gracias a su proceso democrático y a la voluntad firme y unida de este pueblo, en su lucha por el derecho a la autodeterminación, se produjo el 25 de noviembre de 2008, el hecho más importante hasta el momento en la historia de Kalaallit Nunaat. Ese día se convocó a la población electa a votar en un referéndum la ampliación de la autonomía y abrir así las puertas a una futura independencia del país. El resultado fue contundente y significativo: el 75,54% de los groenlandeses votó «a favor», mientras el 23,57% lo hizo «en contra», con un registro récord de participación del 71,96%.

Por aquel entonces, el nuevo Gobierno de Kuupik Kleist comprendió que uno de los factores por el cual debería pasar forzosamente el futuro soberano groenlandés consistiría en la diversificación de los ingresos económicos procedentes básicamente de la pesca industrial, la explotación de los recursos naturales (hidrocarburos, tierras raras y minerales) y el turismo. A partir de ese momento, el país empezó a trabajar sobre las bases de una posible independencia que tiene la fecha simbólica del 21 de junio de 2021, cuando se conmemoren los trescientos años de la colonización danesa.



Mapa confeccionado por Alicia Pou (2014).

El fiordo de Tasermiut (2010) y el Sermeq Kujalleq (2007), constituyen algunas de las mayores atracciones turísticas del país (Colección privada Francesc Bailón).

2.2. El turismo en Kalaallit Nunaat.

El turismo organizado en Groenlandia empezó a planificarse a finales de los años 50, después de que el país se convirtiera en una provincia danesa. Las autoridades decidieron en aquel momento que se debían abrir las puertas a la llegada de turistas a la isla. Al principio fueron solo vuelos chárter que salían de Islandia y aterrizaban en las pistas de las bases áreas militares norteamericanas, creadas tras la Segunda Guerra Mundial. Durante el verano, la compañía aérea Icelandair llevaba turistas principalmente al sur de Groenlandia para pescar o realizar excursiones hasta el *indlandsis*: éstos eran alojados en las instalaciones abandonadas por el ejército norteamericano. En 1960, las autoridades groenlandesas registraron la llegada de 500 turistas a la isla.

Durante la década de los años 70 y 80, la actividad turística continuó desarrollándose básicamente en el sur de Groenlandia, dando lugar a una mejora en las infraestructuras, aunque sin un impacto significativo en la economía global. Más al Norte, en el área de Sisimiut y Kangerlussuaq, las autoridades empezaron a cooperar con las asociaciones de pescadores y cazadores para promover las excursiones al casquete polar y contando con la

colaboración de algunas agrupaciones danesas. Ya a partir de 1979, y con el nuevo Gobierno autónomo groenlandés, se produjo una mayor implicación en la toma de decisiones por lo que respecta al desarrollo del turismo. De esta manera, de los 4.600 turistas que llegaron en 1970 a la isla, se pasó a los 10.000 que hicieron lo propio en 1981.¹

Sin embargo, este aumento de la llegada de turistas al país se vio frenado como consecuencia de la prohibición por parte de la CEE, a partir de 1982, de la importación de todos los productos derivados de la foca, afectando así gravemente la economía groenlandesa. Casualmente, ese mismo año, Kalaallit Nunaat decidió, mediante referéndum, salirse del Mercado Común Europeo. Asimismo, durante este período, el Gobierno groenlandés tuvo que hacer frente a un aumento del desempleo provocado por la crisis en el sector de la pesca y de su procesamiento industrial (representaba el 95% de las exportaciones), y por el cierre de la mina de zinc y de plomo de Maarmorilik. Todo esto motivó que en 1987 solo llegaran 3.300 turistas a la isla.

En 1990, el Parlamento groenlandés (Inatsisartut) aprobó el primer plan para el desarrollo turístico. Durante el período comprendido entre 1991 y 2005 se llevó a cabo un análisis exhaustivo de los recursos y de las posibles atracciones turísticas en Kalaallit Nunaat. El plan era básicamente compensar las ganancias y los empleos perdidos en la industria de la pesca, rentabilizar la inversión turística y renunciar a las ayudas públicas.

Turistas/viajeros en avión*

Año	N.º Pasajeros
2006	66.132
2007	74.237
2008	76.068
2009	72.123
2010	68.867
2011	71.026
2012	71.387

*Statistics Greenland: www.stat.gl/

Turistas/viajeros en barco*

Año	N.º Pasajeros
2006	22.051
2007	23.506
2008	28.891
2009	26.976
2010	30.271
2011	29.826
2012	23.399

*Statistics Greenland: www.stat.gl/

En 1992, se creó Greenland Tourism con el objetivo de desarrollar una actividad turística viable para el país. La estrategia pasaba por organizar viajes en colaboración con los tour-operadores, sobre todo de Alemania y Dinamarca. Igualmente, se trataba de fortalecer el

¹ Precisamente, el 6 de mayo de ese mismo año, Greenlandair inició vuelos semanales entre Nuuk (la capital del país) e Iqaluit (Nunavut), y ya el 29 de octubre de 1986, esta misma compañía comenzó el servicio aéreo trasatlántico (N. del A.).

sector del turismo de crucero y ofrecer el turismo de conferencias MIC (*meeting incentive conference*).

En 1996, debido a los numerosos problemas y a las estimaciones más optimistas del procedimiento iniciado en 1991, el Gobierno groenlandés decidió realizar un nuevo plan de desarrollo turístico (Grønlands Hjemmestyre, 1996). El objetivo era conseguir que llegaran a la isla 61.000 turistas y que dejaran unos ingresos de 500 millones DKK (Coronas danesas). Sin embargo, el resultado no fue el esperado, y el turismo continuó siendo un sector marginado que apenas daba trabajo a unas 220 personas en un país de 56.000 habitantes. Ya en 1997, Greenland Tourism tuvo que admitir que las experiencias turísticas precedentes y sobre todo en el sector de los cruceros, habían resultado decepcionantes.

A pesar de ello, este nuevo plan de desarrollo turístico obtuvo sus frutos unos años más tarde, ya que en 2005, unos 33.000 turistas² generaron unos ingresos totales de 500 millones de DKK, y se crearon de entre 2.000 y 2.500 puestos de trabajo directo en el sector, y otros 1.000 a 1.500 puestos adicionales en las empresas ligadas al turismo.

Finalmente, a partir del año 2010, se empezó a desarrollar una nueva estrategia. En lugar de centrarse en la procedencia de los turistas se hacía hincapié en los intereses turísticos atendiendo a los productos locales. Aventuras y turismo fueron divididos en diferentes segmentos: para los turistas jóvenes y activos, para las jóvenes familias con niños, y para las personas mayores que buscan la relajación.

Respecto al turismo de crucero, en Kalaallit Nunaat, señalar que se ha triplicado en los últimos años. Así, por ejemplo, se ha pasado de las 9.655 personas que llegaron en 13 barcos de crucero en el año 2003, a los 28.891 individuos que hicieron lo propio en 42 barcos de crucero en el año 2008. De esta manera, este tipo de turismo se ha revelado como la manera más cómoda y sencilla de llegar a lugares remotos del Gran Norte, que de otra forma serían más difíciles de visitar debido a la falta de infraestructuras para acoger a los turistas.

Actualmente Groenlandia sigue siendo un destino atrayente y diferente, con un importante incremento en los últimos años del turismo que llega a la isla. Sin embargo, y a excepción de algunos lugares concretos, el país sigue teniendo unas infraestructuras limitadas, con el hándicap añadido que allí no existen ni podrán existir las carreteras, debido a una geografía y a una climatología que determina que la mayor parte de los turistas lleguen solo en los meses de verano. Además, las agencias de viajes que operan en el país siguen estando en manos de

² Si lo comparamos con los 16.200 turistas que visitaron en 1997 el país, observamos un aumento de un 200% (N. del A.)

empresarios extranjeros, aunque utilicen la mano de obra nativa para llevar a cabo sus proyectos turísticos.

2.3. Tipología turística.

Groenlandia es visitada anualmente por viajeros y turistas que buscan o desean tener experiencias completamente distintas. En líneas generales podríamos agruparlos de forma porcentual y siguiendo una serie de parámetros:

- **Inmersión total:**

- Viajero *etnófilo* (4%): desea descubrir nuevas sociedades tanto modernas como tradicionales y busca experiencias que un turista convencional jamás tendría. Se trata de un viajero que quiere tener contacto directo con los lugareños conviviendo, por ejemplo, en sus casas familiares.
- Viajero cultural (2%): busca en las culturas ancestrales la esencia humana en su máxima expresión y desea sumergirse en el modo de vida tradicional indígena.
- Viajero ambiental (6%): necesita un contacto permanente y directo con la naturaleza, se aleja de los destinos turísticos y no necesariamente desea realizar actividades físicas extremas.
- Aventurero extremo (2%): busca realizar actividades extremas que les provoque un aumento de adrenalina. En este sentido, se trata de encontrar lugares vírgenes y de difícil acceso. Por ejemplo, cruzar el *indlandsis*.
- Aventurero con un interés especial (3%): espera desarrollar su pasión en el país que visita. En el caso de Groenlandia sería realizar actividades tales como: pesca, caza, observación de las aves, fotografía, etc.

- **Interacción:**

- Amante de la cultura (6%): tiene pasión por el arte, la música, la historia y la gente, y no le importa donde viaja. Es feliz simplemente con sentir el pulso del destino y no se ve obligado a visitar los lugares designados. No necesita una inmersión total para sentirse satisfecho, pero sí disfrutar de las actividades interactivas que le permiten tener una experiencia personal con la cultura. Está abierto al turismo más convencional siempre y cuando se cumplan sus deseos.
- Viajero inquieto (25%): es un explorador que busca nuevos conocimientos sobre el mundo. Ya ha visitado los destinos más comunes y ahora busca

lugares a los cuales han viajado muy pocas personas. Prefiere participar en actividades interactivas para tener una idea más cercana del destino. Aprecia el servicio de guía de buena calidad, pero igualmente le gusta seguir su propio camino, explorando por su cuenta, siempre y cuando tenga las herramientas adecuadas para hacerlo.

- Amante de la naturaleza (15%): está motivado por un fuerte deseo de experimentar una belleza que le impresione. Es un viajero dispuesto a unirse a una visita guiada o a ir por su cuenta para obtener la mejor experiencia. No tiene miedo de las actividades físicas, y por lo general, busca acercarse lo máximo posible al entorno natural.
- Aventurero con un interés especial (1%): a diferencia del viajero que desea una inmersión total y suele hacerlo por su cuenta, este aventurero está dispuesto a contratar a un guía profesional, altamente cualificado, con el fin de asegurar que su experiencia sea todo un éxito.

- **Observación:**

- Apreciador cultural (5%): se adentra en la historia con el fin de crear un contexto actual. Trata de visitar los destinos y puntos de referencia específicos sobre los que ha aprendido. Confía en el servicio de guía de buena calidad para hablarle de los lugares de interés cultural de un destino, y es feliz siguiendo un itinerario que muchos otros turistas ya han hecho. Prefiere ejercer su mente que realizar una actividad física. Dado que muchos de sus intereses culturales implican aspectos del pasado, busca actividades, como visitas a museos, que le permitan observar y aprender al mismo tiempo.
- Turista (16%): quiere visitar las más importantes atracciones naturales y culturales del destino. Pide consejo sobre qué ver de fuentes de confianza, es decir, libros y agencias de viajes, con el fin de aprovechar al máximo su estancia. Casi siempre hace uso de un buen servicio de guía de calidad para aprender lo que necesita saber sobre el destino. No interactúa mucho con la población nativa y prefiere las actividades cómodas y menos exigentes.
- Apreciador de la naturaleza (15%): viaja con un solo objetivo primordial en mente, ver las maravillas naturales del mundo. Elige específicamente destinos que son conocidos por sus atractivos naturales. Se basa en el servicio de guía de buena calidad para experimentar el destino. Se conforma con ver las cosas desde un barco, helicóptero o vehículo, si esto le ofrece la mejor vista. Busca

normalmente la comodidad y las actividades que requieren menos esfuerzos físicos.

3. Tunu: la costa este de Kalaallit Nunaat.

En Groenlandia, la región donde vive los Ammassalimmiut es conocida con el nombre de Tunu, que significa “el lado opuesto, espalda, reverso”, ya que precisamente la mayor concentración humana se encuentra en la otra parte de la isla, en la costa oeste. Sin embargo, este término también se emplea para designar a un grupo que es completamente diferente al resto de groenlandeses. Así pues, constituye “la otra cara de la vida, la otra cara de Groenlandia”. Descendientes directos de los Dorset³ y herederos de la cultura Thule,⁴ asimilaron los rasgos más característicos de ambos pueblos, consiguiendo adaptarse a un medio físico muy distinto de otros lugares de Groenlandia.

3.1. Los inuit de la costa este de Kalaallit Nunaat.

En el siglo XIX, los inuit del este de Groenlandia, Iit o Iivit (ambos términos contemporáneos), estaban divididos en tres grupos distintos: los habitantes del Nordeste, que fueron vistos por primera vez en agosto de 1823 por los capitanes Douglas Clavering (1794-1827) y Edward Sabine (1788-1883), los cuales encontraron una comunidad de doce personas en la orilla sur de la actual isla de Clavering (74° N) mientras exploraban las costas entre los 72° 5' y 75° 12' de latitud norte. Tiempo después, este pueblo seguramente desaparecería por causas naturales, dejando numerosos restos de su cultura material (Mirsky, 1958: 279-280).

Luego, se encontraba el grupo del Sudeste, que vivía en el área comprendida entre el cabo Farvel y el paralelo 64° de latitud norte, y que en 1887 emigraron hacia el Sur (unas 50 personas aproximadamente), buscando puestos comerciales y mezclándose con la población

³ La cultura Dorset (800 a. C.-1400 d. C.) se desarrolló básicamente en el Ártico central canadiense (cuenca de Foxe, península de Melville, estrecho de Hudson e isla de Baffin). Posteriormente, este pueblo paleoesquimal emigró en dos fases distintas hacia Groenlandia (550 a. C. y 700 d. C., respectivamente). Los Ammassalimmiut junto con los Sadlermiut o Sallirmiut de las islas Southampton (Salliq), Coats y Walrus, situadas en la bahía de Hudson, eran descendientes de los Dorset; el resto de los diecinueve grupos inuit que existían en las regiones árticas de Siberia, Alaska, Canadá y Groenlandia en la época del precontacto europeo, eran herederos de la última etapa evolutiva de los Thule (N. del A.).

⁴ La cultura Thule tuvo sus orígenes en la región del estrecho de Bering y fue producto de la evolución de varias culturas aparecidas en Alaska y Siberia. Los Thule son los antecesores directos de los inuit modernos y llegaron a Groenlandia entre el 1100 y el 1200 d. C. (N. del A.).

nativa que habitaba en los alrededores del cabo Farvel, en el extremo más meridional de la isla.

Finalmente, estaban los Ammassalimiut, Ammassalimmiut o Tunumiit, que habitaban en tres fiordos: Ammassalik, Sermiligaaq y Sermilik, y entre los paralelos 65° y 67° de latitud norte. Eran una población de 413 individuos (193 hombres y 220 mujeres)⁵ repartida en once comunidades que vivían condicionadas por las exigencias rigurosas del medio. Esto provocaba que los asentamientos estuvieran distribuidos a partir de dos imperativos fundamentales: una dispersión de individuos en grupos familiares (de diez a varias decenas de personas) alejados los unos de los otros para sacar mayor provecho del terreno de caza; un nomadismo regular, debido, por una parte, a un cambio de ubicación del campamento de invierno de la familia patriarcal (cada 2 ó 3 años), con el fin de no agotar los recursos de un mismo lugar y, por otra, la dispersión en verano de las familias nucleares hacia áreas donde emigraban las focas, salmones y *ammassat* (capelines, capelanes o *Mallotus villosus*), pez que da su nombre al grupo y a la región de Ammassalik, y que significa “lugar donde hay muchos capelines”.

A partir de mayo, las familias se separaban para ir a vivir a otras zonas, pero en junio volvían a reunirse en el área de Qinngeq para pescar los capelines e intercambiar productos regionales. Durante el verano dormían en tiendas de piel (sobre todo de foca), mientras en invierno lo hacían en grandes casas patriarcales semienterradas, con paredes hechas con bloques de tierra y piedras planas intercaladas recubiertas con turba. A veces, incluso utilizaban la madera flotante disponible para el tejado y los pilares que debían aguantar la plataforma, mientras las pieles de foca (en ocasiones, aprovechaban las que habían usado para las tiendas de verano y los *umiaat*⁶) servían para cubrir el techo y aislar las paredes interiores. La vivienda constaba de una única habitación rectangular de 8 a 10 m de longitud por 5 m de ancho, con un largo corredor de entrada bajo y colocado en la dirección contraria al viento. A menudo, solían colocar divisiones para formar habitaciones. Estas separaciones delimitaban el lugar que debía ocupar cada persona según su relación social dentro de la familia. Así, los hombres solteros y visitantes dormían bajo las ventanas a ambos lados de la entrada de la vivienda, mientras que las parejas podían disponer de sus propias habitaciones junto a sus hijos.

⁵ Este censo fue realizado a finales de 1884 por Hanserak o Hansêraq (1837-1911), un catequista e intérprete de la costa occidental groenlandesa que formaba parte de la expedición de Gustav Holm. (N. del A.).

⁶ Plural de *umiak* o *umiaq*, embarcaciones de piel de morsa o foca barbuda con una estructura de madera flotante o huesos de ballena que podían llegar a tener unos 9 m de largo. Estos botes eran conocidos igualmente como “el barco de las mujeres”, ya que cuando realizaban viajes largos eran éstas las que solían remar, mientras los hombres las seguían con sus kayaks (N. del A.).

Las casas tenían dos ventanas traslúcidas, hechas con intestino de foca y situadas en la fachada sudoeste para que entrara la luz, algo que también producía la lámpara de esteatita que servía, asimismo, para cocinar, calentar el hogar, secar las pieles y era propiedad privada de cada mujer casada. La temperatura en este tipo de casas oscilaba entre los $-7,5^{\circ}$ C de día y -12° C de noche. A pesar de ello, dentro del hogar los niños iban desnudos y los adultos solo llevaban un taparrabos de piel. En este tipo de viviendas, herencia de los Thule, vivían entre 20 y 30 personas, siendo habituales a partir del siglo XVIII. Las casas de invierno solían estar cerca de los lugares donde la corriente marítima impedía la formación de hielo marino, lo que facilitaba las condiciones necesarias para cazar focas en esta época, además de ballenas beluga, morsas, narvales, osos polares y tiburones. Aparte, pescaban en los ríos y en el mar. Para desplazarse utilizaban un pequeño trineo tirado por 3 ó 4 perros, el *umiaq* y también los kayaks.

Las condiciones en la región de Ammassalik son muy duras. Por este motivo, en el pasado, a menudo y en épocas de escasez, se practicaba el infanticidio femenino y los ancianos se suicidaban e incluso las viudas se lanzaban al mar con sus hijos para no poner en peligro la supervivencia de la comunidad.

Entre los Ammassalimmiut había la costumbre de no pronunciar el nombre de una persona muerta hasta que éste no se reencarnara en otro individuo. Ese período de prohibición podía durar desde algunos días hasta varios años. Si el nombre propio también se utilizaba para designar un objeto, era necesario encontrar rápidamente un nuevo término que lo sustituyera. Generalmente, el *angakkoq* (chamán) era el responsable de la observancia de los tabúes, el encargado de buscar este nombre sin mencionar la palabra prohibida, y pronunciando una oración que implicase el uso del nuevo término. Tras este cambio en el vocabulario, la palabra quedaba establecida incluso después de la reencarnación del nombre. También existía el ritual epónimo y cuya práctica, en la actualidad, se ha transformado en un sincretismo religioso bastante singular, en la que su máxima expresión la encontramos en los cementerios de la costa este de Groenlandia; como puede observarse en las poblaciones de Kulusuk, Tasiilaq o Ittoqqortoormiit. No existen nombres en las cruces ni en las tumbas, ya que según la costumbre ancestral a un recién nacido se le pone el nombre del último fallecido en la comunidad y de esta manera continúa el alma del nombre viva en el neonato. Por este motivo, los sepulcros son anónimos y solo los familiares y amigos saben en realidad dónde tienen enterrados a sus muertos.

Antiguamente, los Ammassalimmiut pensaban que las auroras boreales (*arsarnerit*) eran las almas de los muertos, fallecidos de forma trágica (por aborto, asesinato, suicidio o hambre),

que subían al cielo. Éste es el motivo por el cual en muchos de los cementerios groenlandeses las tumbas tienen unos pequeños farolillos o velas, ya que se cree que toda persona, al morir, necesita una luz que le indique su camino.

Otra de las curiosas costumbres que tenían los Ammassalimmiut era que el novio debía raptar a su esposa antes de casarse con ella. Consumado el matrimonio, la pareja se establecía en casa de los padres del marido. Practicaban, asimismo, el intercambio de esposas y, además, realizaban una ceremonia en la que se apagaban las lámparas de aceite y, a continuación, los invitados se entregaban a la promiscuidad sexual. En este caso solo estaban prohibidas las relaciones con parientes hasta el cuarto grado.

El *ivinneq*⁷ entre los Ammassalimmiut era una práctica habitual. El último de estos duelos cantados se produjo oficialmente entre Paulus y Saamu (Palo y Samo) en 1920. Igualmente, este grupo destacó por la fabricación de los *tupilaat* (plural de *tupilaq* o *tupilak*), unas pequeñas figuras que representaban criaturas míticas o espirituales. Servían para protegerse de los malos espíritus, para causar el mal a una persona y para tener poderes mágicos. Los *tupilaat* solo eran visibles para los chamanes e invisibles cuando eran peligrosos. Podías protegerte de ellos con un amuleto y si conocías su magia podías volverlos en contra de su hacedor. Se cree que el origen comercial de los *tupilaat* empezó cuando Gustav Holm, en 1884, preguntó a qué *tupilaq* se parecía. Los Ammassalimmiut encontraron difícil dibujarlo, así que lo tallaron en madera. Se dice que en ese momento comenzó la producción en serie de este objeto que luego se extendería por toda Groenlandia a partir de la década de 1930. Hoy día es un reclamo para coleccionistas y turistas, y son tallas hechas de piedra, cuernos de caribú y buey almizclero, marfil de morsa o diente de narval.

Tras el primer contacto europeo en 1884 (expedición de Gustav Frederik Holm), la vida de este grupo empezó a cambiar de forma progresiva. El primer misionero que llegó a Ammassalik fue Frederik Carl Peter Rütel (1859-1915), que en 1895 realizó su primer servicio religioso. Los primeros bautizos en Tasiilaq se llevaron a cabo el 16 de abril de 1899 y el primer matrimonio cristiano, el 23 de abril de 1900. Uno de los chamanes más famosos, Maratse, fue convertido y bautizado al Cristianismo en abril de 1912 y otro *angakkoq*,

⁷ El *tordlut*, *piseq* o *ivinneq*, eran duelos cantados que servían para solucionar los conflictos internos de la propia comunidad (excepto los casos de asesinato resueltos mediante *vendettas*). Este procedimiento no suponía ningún fallo jurídico sino la exteriorización de una queja formal ante el propio grupo y la finalización de las tensiones existentes entre ambos adversarios. Para ello, era necesario que existiera un ganador y un perdedor. Ganaba el concurso el que mantenía la calma y no se inmutaba por las burlas y los insultos de su contrincante. Pero si ninguno de los contendientes perdía los estribos, era la propia comunidad la que tenía que escoger un ganador. En estos casos solía vencer quien tuviera la lengua más afilada y la imaginación más retorcida (N. del A.).

también muy conocido, Qio (Georg Qúpersimân), hizo lo propio en febrero de 1915 (Robert-Lamblin, 1986: 136).

En 1904, la Administración danesa instaló la primera escuela en la región de Ammassalik. Inicialmente, y dada su singularidad, se intentó proteger a este grupo prohibiendo la venta de productos europeos y solo aceptando el intercambio comercial de sus utensilios y herramientas, aunque estas restricciones quedaron rápidamente levantadas en 1905. Los nativos se volvieron dependientes de los artículos occidentales (tabaco, armas de fuego, municiones, harina, etcétera). Para poder satisfacerlos, se crearon puestos comerciales de abastecimiento, no muy distantes entre sí, ya que la banquisa de hielo bloqueaba el acceso por mar durante diez meses al año y ello dificultaba muchísimo la logística comercial. Con este cambio radical en sus vidas las casas comunales de piedra y turba dejaron de tener sentido. A partir de 1920, empezaron a vivir en hogares mucho más pequeños y mejor equipados que los tradicionales. Como consecuencia directa, el nomadismo empezó a dejar paso al sedentarismo y la familia nuclear pasó a gozar de una mayor autonomía.

En 1925, el 10% de la población del distrito de Ammassalik y cuatro familias de la costa oeste de la isla fueron conducidos unos mil km más al norte para fundar la colonia de Scoresby Sund. Esta idea del explorador y escritor danés Ejnar Mikkelsen (1880-1971) tenía como objetivos: aumentar la posibilidad de caza en otras áreas y evitar así el descenso del número de animales; disminuir la población de la región de Ammassalik, ya superpoblada (se había duplicado en treinta años); y lo más importante, responder a los noruegos sobre la soberanía de la costa nordeste de Groenlandia. Actualmente, ésta es la población más septentrional del litoral oriental y se la conoce con el nombre nativo de Ittoqqortoormiit, que significa “el lugar con grandes casas”.

En los años 30, la población nativa de la costa este se duplicó y los asentamientos se convirtieron casi en permanentes. En 1935, todavía los alimentos y las vestimentas nativas no habían prácticamente cambiado. Las largas casas comunales desaparecieron definitivamente en 1940 y a partir de los años 50, las viviendas prefabricadas y de madera, tipo danesas, se convirtieron en el hábitat común de los Ammassalimmiut, mientras su vida tradicional se veía profundamente modificada. En 1950, la población indígena era de 1.207 personas en el distrito de Ammassalik y 261 en el municipio de Scoresby Sund (Damas, 1984: 638). La eliminación de la mortalidad infantil provocó una explosión demográfica. El nivel de vida aumentó y los hijos de los cazadores se convirtieron en empleados del Estado. La dieta alimenticia tradicional fue alterada, provocando con ello el desarrollo de enfermedades

venéreas y respiratorias, así como caries dental. Curiosamente, en los años 50 era la población con menos analfabetos del mundo (Gessain, 1958: 77).

A partir de 1979, cuando Kalaallit Nunaat se convirtió en un Gobierno autónomo, muchas cosas empezaron a cambiar en la región de Tunu; aunque también otras se mantuvieron inalterables. Los inuit del este de Groenlandia siguen viviendo en estrecha relación con la naturaleza. La caza y la pesca son sus medios de subsistencia habituales, aunque la mayoría de las familias también dependa hoy de un ingreso estable procedente de otras profesiones. Asimismo, les llega, como al resto de la población groenlandesa, un subsidio del Gobierno danés de unos ocho mil euros anuales por familia y casa, aunque en la costa oeste la población recibe mayores ingresos subsidiarios. Por este motivo, Tunu sigue siendo la zona más pobre de la isla, con unas infraestructuras muy limitadas, muchas casas viejas que apenas se mantienen en pie, y numerosas viviendas que no tienen agua corriente; bastantes de ellas con un coste superior a la media del país. Además, cuatro de los pueblos del área de Ammassalik están entre los diez más pobres de Groenlandia. Por eso mismo, no son de extrañar las palabras del escritor, de origen noruego, Kim Leine: “Groenlandia es la mala conciencia de Dinamarca y Tunu es la mala conciencia de Groenlandia”.

Si esto fuera poco, el primer barco de suministro suele llegar en junio y el último en octubre o noviembre, debido a las condiciones climáticas de la zona y al hielo marino. Igualmente, a menudo, la costa este se ve azotada por dos vientos devastadores: el *neqejaq* (viento del Este, procedente del mar, que trae lluvia y nieve) y el *piteraqaq* (viento frío catabático, procedente del *indlandsis*), mucho más peligroso y demoledor que el primero. Todo ello hace que la vida en Tunu sea más difícil y complicada que en otros lugares de la isla. Y ésta es la razón por la cual el número de cazadores a tiempo completo se ha reducido considerablemente en esta región, ya que además deben pagar anualmente una licencia que se ha ido encareciendo progresivamente, a pesar de que siguen recibiendo una subvención por cada pieza que capturan.

En la actualidad, los inuit de la costa este de Groenlandia continúan viviendo en comunidad, disfrutando de bastantes de las comodidades del mundo moderno y manteniendo muchas de las viejas y antiguas tradiciones que han sabido adaptarlas a sus nuevas necesidades. Por otra parte, la pesca comercial, como la que existe en la costa oeste de la isla, es prácticamente nula en esta zona, mientras el turismo está empezando a sustituir el negocio de la caza de focas, muy debilitado tras la prohibición de exportarlas a la UE debido a las matanzas de estos animales llevadas a cabo en Canadá. Esta nueva fuente de ingresos, junto a las actividades

comerciales y las producciones artísticas pueden ayudar, en cierta medida, a esta región tan poco favorecida de Groenlandia.

Actualmente en la costa este viven 3.465 personas (2013), en su mayoría inuit groenlandeses, que residen en nueve establecimientos repartidos en dos áreas que dependen del municipio de Kommuneqarfik Sermersooq: Ammassalik (3.008) e Ittoqqortoormiit (457). Hablan un dialecto del Kalaallisut (groenlandés e idioma oficial del país) denominado Tunumiutut o Tunumiisut, muy similar al que se habla en Upernavik, en la costa oeste de Groenlandia, desde donde muy probablemente partieron sus antepasados hasta llegar a la actual región de Tunu, viajando por el norte de la isla. Este pueblo sigue aferrándose a unas tradiciones y costumbres ancestrales, las cuales permiten que la identidad de este grupo se mantenga casi inalterable (Bailón, 2012: 81-84).

3.2. El turismo en la costa este de Kalaallit Nunaat.

Como ya se ha comentado anteriormente, Tunu es una de las áreas más aisladas y desfavorecidas del país, a pesar de que es la más cercana al continente europeo. La mayor parte de los turistas que llegan a la costa este de la isla suelen hacerlo vía Reykjavik. En este sentido, resulta incluso chocante comprobar cómo los vuelos de Islandia a Groenlandia no son considerados internacionales sino domésticos, y por ese motivo salen del aeropuerto situado en la misma capital del país. También cabe señalar que en los últimos años el turismo en Islandia ha ido en aumento, tras la crisis financiera que sufrió el país entre los años 2008 y 2009, y que ha hecho que se convierta en un destino asequible para muchos turistas. El problema para Groenlandia es que la mayoría de personas que llegan a Islandia se quedan en la isla y muy pocos dan el paso de viajar al país vecino. Además, en muchos casos, los turistas llegan a la costa este de Kalaallit Nunaat solo para estarse unos días, como una extensión al viaje que previamente han realizado en Islandia. Resulta también curioso que muchos de estos turistas llegan al aeropuerto de Kulusuk a primera hora de la mañana, visitan el pueblo, compran unos recuerdos en el *duty free* y luego se marchan, unas horas más tarde, en el mismo vuelo que les ha llevado. Estas personas suelen tener un poder adquisitivo alto y solo viajan a Groenlandia para decir que han estado allí, sin tener interés alguno en visitar el país ni tampoco en contactar con la población autóctona.

Por otra parte, si comparamos el número de turistas que llegan a Kalaallit Nunaat con los que visitan la región de Tunu, nos daremos cuenta que solo un 15% decide visitar la costa este,

mientras que el 85% restante prefiere las “comodidades”, los paisajes y las ofertas turísticas del lado opuesto, es decir, del litoral occidental.

Sin embargo, en el área oriental del país, todavía podemos encontrar restos de la cultura ancestral groenlandesa, y si exceptuamos el área de Qaanaaq, estamos ante uno de los últimos bastiones tradicionales que quedan del pueblo inuit en toda la región ártica en la que habitan. Y en cierta forma, gracias al turismo, efecto colateral del calentamiento global, los habitantes locales Tunumiit pueden continuar sus actividades de subsistencia locales y fortalecer su propia cultura. Y es por este motivo que se decidió, en esta zona, llevar a cabo un proyecto turístico sin precedentes, que favoreciera los intereses nativos y que les permitiera a éstos tener unos ingresos extra a su maltrecha economía.

Año	N.º de Turistas*
2001	3.336
2002	5.079
2003	4.489
2004	5.339
2005	4.960
2006	3.162
2007	3.453
2008	3.713
2009	3.706
2010	3.360
2011	3.679
2012	4.714

*Datos del turismo en Tunu.
Statistics Greenland: www.stat.gl/

4. Expedición inuit. Un viaje antropológico con los cazadores Ammassalimmiut.

En los meses de marzo y abril de 2013, llevé a cabo un proyecto internacional, junto con las agencias españolas Greenland Adventure y X-Plore, Servicios de Expediciones, en el que se pretendía que los viajeros conocieran, de primera mano y en primera persona, las técnicas de supervivencia de los Ammassalimmiut en su entorno natural, mientras se adentraban en su cultura, historia y vida actual. Además, y como resultado de ocho años de trabajo e investigación como guía cultural en Groenlandia, quería realizar una expedición en la que se proyectara una participación directa de los cazadores inuit Ammassalimmiut en los procesos de planificación y desarrollo del viaje, y una implicación mayor de la comunidad local. El objetivo no era otro que aumentar los ingresos de los propios cazadores, crear empleos alternativos y mejorar la calidad de vida de las comunidades visitadas, en una de las zonas más desfavorecidas de todo el Ártico. Paralelamente, se trataba de satisfacer igualmente las expectativas generadas por el propio viajero, más exigente que en otros destinos del planeta. Además, este proyecto planteaba, a mi entender, un nuevo desafío para la antropología: idear un turismo sostenible y respetuoso con el entorno, más accesible, más directo con la

población nativa, más participativo y solidario y mucho menos agresivo culturalmente hablando. En este sentido, el antropólogo debía convertirse en un intermediario, entre el viajero o turista y el nativo: gestionando sus relaciones, interactuando culturalmente y permitiendo una mayor participación en la dinámica de ambos.

4.1. Puntos fuertes del programa.

Convivencia con los inuit. Aprendizaje y conocimiento de las actividades de caza y pesca locales. Desplazamientos en trineo de perros y aprendizaje de su uso. Comida tradicional (foca, halibut, bacalao...). Construcción de iglús de nieve y conocimiento de la música tradicional, la danza del tambor y el duelo cantado o *ivinneq*. Alojamiento en tienda de campaña, iglús de nieve y cabañas de cazadores. Paisajes espectaculares, repletos de fiordos, glaciares e icebergs. Posibilidad de ver focas, osos polares y auroras boreales. Conferencias y charlas sobre la cultura inuit durante el viaje. Visita de algunos pueblos de cazadores y pescadores locales para contemplar la vida tradicional de los Ammassalimmiut.

4.2. Programa e itinerario.

Día 1: Vuelo a Kulusuk desde Reykjavik. Alojamiento en casas privadas con familias inuit.

Día 2: Visita a la población de Kulusuk: museo, lonja, escuela e iglesia locales. Preparación de la expedición. Reunión con los cazadores, repartición en los trineos. Alojamiento en casas privadas con familias inuit. **Workshop:** seguridad sobre hielo marino y en los campamentos. Aprenderemos a construir un iglú de nieve. Alojamiento en casas privadas con familias inuit.

Día 3: Preparación del kit, instrucciones, carga de trineos y salida hacia la población de Sermiligaaq. **Workshop:** técnicas de esquí con *pulka*. Licencia o permiso para conducir un trineo de perros: teoría y práctica. Como elaborar un arnés y un látigo, y sus funcionalidades. Se explicará cómo se construye un trineo y como se hacía antaño. Aprenderemos algunas palabras en Tunumiutut para dirigir y controlar a los perros. También conoceremos la cocina groenlandesa (la dieta tradicional inuit está considerada como una de las más sanas y equilibradas del mundo) y aprenderemos como se preparan y se cocinan los alimentos autóctonos. Alojamiento en casas privadas con familias inuit.

Día 4: Visita a la población de Sermiligaaq. Alojamiento en casas privadas con familias inuit.

Días 5 y 6: Viaje en trineo de perros y prácticas de esquí de fondo en el glaciar Karale y Knud Rasmussen. **Workshop:** durante los trayectos, conoceremos sobre el terreno como

orientarse por el Ártico y reconocer las señales de esta naturaleza salvaje e imprevisible. Puede que tengamos la posibilidad de seguir las huellas de los siguientes animales: zorro ártico, perdiz de las nieves, armiño, liebre y zorro árticos e incluso de oso polar. Continuaremos avanzando en las prácticas de conducción del trineo de perros. Enseñaremos a los cazadores Ammassalimmiut, los cuales nunca han construido iglúes de nieve (*igluvigak*), como se realiza esta construcción tan singular de la cultura inuit. Noche en campamento (en tienda o iglú de nieve).

Días 7 y 8: Durante estos dos días conoceremos las técnicas de caza y pesca sobre el hielo en el área de Qanerdorsiut. **Workshop:** pescaremos el halibut negro (fletán o hipogloso negro), conocido por los inuit como *qaleralik*, siguiendo el método tradicional del agujero en la banquisa marina y usando sedales largos. Igualmente, conoceremos la caza de la foca sobre el mar helado a través de los agujeros de respiración que hacen dichos animales en invierno y primavera. Cocinaremos la comida tradicional y local de la forma que hemos ido aprendiendo durante el viaje. Noches en campamento.

Día 9: Hoy nos desplazaremos hacia las *polynyas* o zonas de mar abierto para acompañar a los cazadores en su búsqueda diaria de alimentos. **Workshop:** observaremos como cazan las focas desde los límites del hielo y como las recogen, una vez cazadas, con sus kayaks. Aprenderemos y practicaremos con los inuit sus juegos tradicionales. Noche en campamento.

Día 10: Regreso a la población de Kulusuk. **Workshop:** aprenderemos la danza del tambor y conoceremos el *ivinneq*, de la mano del último chamán Anda Kuitse. Invitaremos a los cazadores que nos han acompañado durante el viaje y a sus respectivas familias a probar nuestra cocina tradicional. Alojamiento en casas privadas con familias inuit.

Día 11: Vuelo de regreso a Reykjavik.

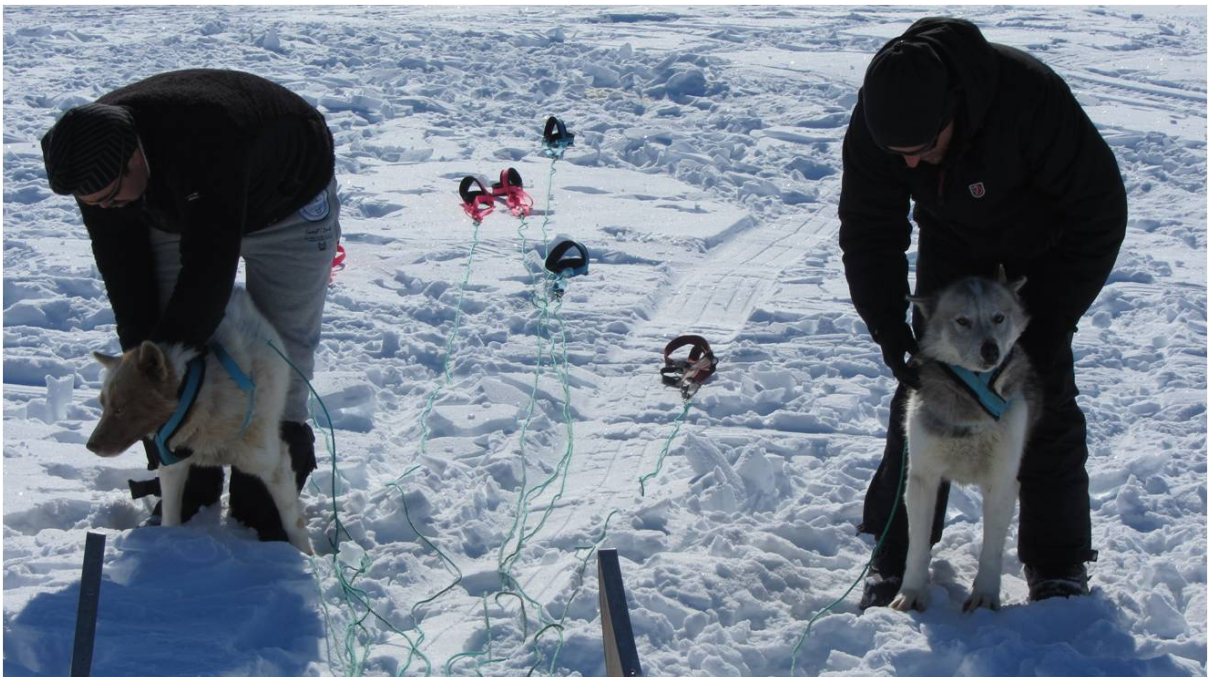
4.3. Memoria y valoración final del proyecto.

El objetivo, alcanzado con éxito, de este proyecto permitió satisfacer tanto a los viajeros como a los propios cazadores Ammassalimmiut. Durante las expediciones, hubo un constante flujo de información entre ambas partes, mostrando cada una de ellas, el interés por conocer al “otro”. Igualmente hubo un aprendizaje en ambas direcciones, tanto a nivel lingüístico (alemán, catalán, español, inglés, francés y Tunumiutut), como también culinario. Los viajeros acompañaron a los cazadores a pescar sobre el mar helado, participando de esta manera en sus actividades tradicionales, y también observaron cómo se capturaban las focas sobre la banquisa o en mar abierto. Prepararon y cocinaron los alimentos obtenidos

conjuntamente y salvo alguna excepción, y por problemas de espacio, todos durmieron bajo un mismo techo.



Aprendiendo a pescar sobre el mar helado (Colección privada Francesc Bailón 2013).



Aprendiendo a colocar los arneses a los perros groenlandeses (Colección privada Francesc Bailón 2013).

Uno de los momentos más importantes y significativos de la expedición fue cuando, entre todos, se levantó un iglú de nieve: era la primera vez, que tantos unos como otros, lo

construían. Al igual como sucedió, en el caso de los viajeros, que aprendieron a conducir el trineo de perros, a dar de comer a los canes o también a ponerles los arneses.



Practicando un juego tradicional inuit, entre un viajero y un cazador Ammassalimmiut (Colección privada Itys Vacher-Comet y Constance Alabert 2013).



Cena de despedida de los viajeros con los cazadores Ammassalimmiut y sus respectivas familias (Colección privada Francesc Bailón 2013).

En ningún momento, los viajeros y los propios cazadores marcaron o establecieron un límite. Simplemente fueron aquellos momentos en los que cada uno de ellos deseó tener su propio tiempo, cuando hubo una separación temporal, pero breve. Todos actuaron como un equipo, al unísono, y con el único objetivo de disfrutar del momento y aprender todo cuanto pudieran. En estas expediciones mi papel como guía cultural y antropólogo consistió básicamente en: ser uno más del equipo; gestionar y provocar ciertas situaciones y relaciones que fortalecieran la unidad del grupo; ser el nexo de conexión y unión de ambas partes; introducir a los viajeros en la cultura inuit para que éstos a su vez pudieran intercambiar impresiones con los propios cazadores; motivar a los Ammassalimmiut para participar en este tipo de expediciones y a los viajeros para que pudieran interactuar con éstos.

Como dato curioso señalar que al finalizar las expediciones, los viajeros intercambiaron con los cazadores artículos propios: manoplas por látigos, sacos de dormir por pieles de animales, termos por amuletos, etc. En ningún momento hubo transacción económica alguna. Además, los viajeros fueron invitados, al finalizar la expedición, a una cena organizada por los cazadores y sus respectivas familias. Sin embargo, la comida fue llevada y cocinada por los propios turistas. Los cazadores recibieron sus honorarios por los servicios prestados sin pasar por ningún intermediario, y los viajeros se marcharon satisfechos a sus respectivos países teniendo la sensación de haber experimentado y realizado el mejor viaje de sus vidas.



Mapa de la expedición inuit 2013 que pudo seguirse a través de Google y gracias al uso del Spot, un dispositivo que utiliza la red de satélites *GPS* para obtener sus coordenadas y que luego envía tu localización.

Finalmente, los Ammassalimmiut se despidieron afirmando que había sido para ellos una experiencia única y enriquecedora que jamás olvidarían, y que fueron los viajes más extraordinarios que habían hecho con turistas. Este es el motivo por el cual, antes de coger el avión de regreso a casa, pidieron que yo volviera al año siguiente con más viajeros para repetir la experiencia.

5. Conclusión.

El Ártico siempre ha sido un lugar remoto, virgen y atrayente. Sin embargo, no ha sido hasta la última década que se ha convertido en un importante destino turístico, gracias a una mejora en las infraestructuras, a las políticas gubernamentales y sobre todo, a un mejor y fácil acceso debido, en cierta manera, al calentamiento global del planeta, que ha permitido la llegada de turistas a la región, sea mediante cruceros o por vía aérea. A pesar de ello, los ingresos que reciben tanto los Gobiernos como las comunidades receptoras no son los esperados, principalmente porque los viajes turísticos son controlados por empresas extranjeras, apenas hay mano de obra nativa especializada en dicho sector, y porque una parte importante de los turistas que llegan a estas áreas lo hacen en cruceros que poco o nada dejan en las poblaciones locales. A todo ello hay que añadir que pocos viajes ofrecen un turismo sostenible y respetuoso, en estrecho contacto con la naturaleza y con las comunidades locales. Por lo que las interrelaciones humanas entre los turistas y los nativos son escasas o nulas. El proyecto presentado en esta comunicación pretende mostrar que sí es posible llevar a cabo este tipo de turismo, que permita al viajero interactuar con las poblaciones que visita, y que ambas partes puedan también beneficiarse. En este sentido, es importante el papel que pueda cumplir el antropólogo, haciendo de mediador entre ambos grupos y gestionando las relaciones que puedan surgir entre ellos. De esta manera, quizá podamos continuar ayudando a las comunidades indígenas y que éstas, a su vez, se sientan partícipes de un proceso que hasta hace bien poco era ajeno a ellas. Es por este motivo, que la antropología debería ser también partícipe de proyectos que ayuden a preservar estos pueblos tradicionales, que son los más desprotegidos y desfavorecidos dentro del proceso de globalización. Pero... ¿Seremos capaces de hacer esto?

Bibliografía

- Bailón, Francesc (2012) *Los poetas del Ártico. Historias de Groenlandia*. Sevilla: Guadalturia ediciones.
- Bailón, Francesc (en prensa) *Los inuit. Cazadores del Gran Norte*. Sevilla: Guadalturia ediciones.
- Damas, David (Ed.) (1984) *Handbook of North American Indians. Arctic*. Vol. 5. Washington D.C.: Smithsonian Institution.
- Danish Government (1973) *Turisme i Grønland*. Nuuk: Ministry of Greenland, report 700.
- Egede Hegelund, Liisi (2009) *Tikeraaq. Tourism in Greenland*. Nuuk: Milik.
- Études/Inuit/Studies – Les Inuit et le changement climatique / The Inuit and climate change* (2010). Vol. 34, n.º 1. Québec: Pavillon De-Koninck Université Laval, Association Inuksiutiit Katimajit, Inc: <http://www.fss.ulaval.ca/etudes-inuit-studies/>
- Études/Inuit/Studies – Le tourisme dans l'Arctique / Tourism in the Arctic* (2012). Vol. 36, n.º 2. Québec: Pavillon De-Koninck Université Laval, Association Inuksiutiit Katimajit, Inc: <http://www.fss.ulaval.ca/etudes-inuit-studies/>
- Freuchen, Peter (1947) *Aventura en el Ártico. Mi vida entre los hielos del Polo*. Colección Historia y Aventura. México, D. F.: Editorial Centauro, S. A.
- Gessain, Robert (1958) *Les esquimaux*. Paris: Éditions Borelier.
- Greenland Adventure: www.greenlandadventure.com.
- Greenland Tourism Statistics: www.tourismstat.gl/
- Leine, Kim (2012) *Tunu*. Madrid: Ediciones Lengua de Trapo S. L.
- Mirsky, Jeannette (1958) *La ruta del Ártico. Historia de las exploraciones nórdicas desde la antigüedad hasta los tiempos actuales*. Barcelona: Editorial Labor, S. A.
- Nielsen, Anja Hynne (2002) *Kultur & Turisme i Grønland: En analyse og discussion af turismens kulturelle aspekt med udgangspunkt i en diskursanalyse af Greenland Tourisms brochurer*. Speciale på kandidatniveau fra Institut for Eskimologi, Det humanistiske Fakultet, Københavns Universitet.
- Page, Stephen & Connell, Joanne (2006) *Tourism: A modern synthesis*. London: Thomson Learning.
- Robert-Lamblin, Joëlle (1986) *Ammassalik, East Greenland – End or Persistence of an Isolate? Anthropological & Demographical Study on Change. Meddelelser om Grønland, Man & Society*, 10: København.
- Statistics Greenland: www.stat.gl/

Tommasini, Daniela (2011) *Tourism Experiences in the Peripheral North. Studies from Greenland*. Nuuk: Government of Greenland, Ministry of Education and Research, Inussuk, 2.

X-Plore, Servicios de Expediciones: <http://x-ploregroup.com/>

SOBREVIVIR AL TURISMO.

LA FIESTA DE LOS PATIOS DE CÓRDOBA.

Carlos Cabrera Ponce de León
Asociación Cordobesa de Antropología
ccpl@orange.es

Resumen:

El pasado 6 de diciembre de 2012, la Fiesta de los Patios de Córdoba fue inscrita por la UNESCO en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad. A consecuencia de este hecho, y dada la repercusión mediática generada a nivel internacional, ya en la primera celebración posterior a su inscripción la afluencia de visitantes foráneos fue, de tal magnitud, que las instituciones locales y las asociaciones organizadoras se vieron forzadas, por primera vez, a arbitrar protocolos de visita a los patios a través del requerimiento de reserva previa y a la constitución de un cuerpo de voluntarios para las labores de información y control de acceso. A pesar de ello, calles atestadas, patios con su aforo repleto y largas colas de visitantes en sus puertas fueron escenas fáciles de contemplar. Circunstancias sobrevenidas que ofrecieron una imagen antagónica con la de esa necesaria interrelación pausada y comunicativa entre los propietarios/moradores de los patios y sus visitantes que propicie la apreciación y disfrute del hacer de los primeros por parte de los segundos. Surge así un nuevo planteamiento: si uno de los criterios valorados por la UNESCO ha sido que la Fiesta de los Patios “...es un evento festivo comunal que proporciona un sentido de identidad y continuidad a los habitantes de Córdoba”, tal participación espontánea, arraigada y cohesionante de la cultura cordobesa va a tener ahora que intentar sobrevivir en convivencia con una afluencia masiva de visitantes de fuera. Para que la Fiesta de los Patios pueda mantener la consideración que hoy ostenta en base a su función, tendría que buscar un punto de equilibrio que permita al pueblo de Córdoba un natural espacio de expresión cultural que no se vea ahogado por esa afluencia foránea masiva que ha despertado la Fiesta de los Patios como atractor turístico.

El objeto de esta comunicación, que utiliza como muestra para su desarrollo la Fiesta de los Patios de Córdoba, es exponer una perspectiva antropológica sobre el caso cada vez más frecuente de la irrupción del turismo en expresiones culturales que hasta ese momento tenían un rol de artefacto cultural en la consolidación identitaria de los individuos adscritos.

Palabras clave: Turismo, artefacto cultural, expresión cultural.

TO THE TOURISM SURVIVE. THE FIESTA OF THE PATIOS IN CORDOVA.

[Ver diccionario detallado](#)

Abstract:

The Fiesta of the Patios in Cordova was inscribed by UNESCO on the Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity on 2012 6th December. This fact has high international media coverage and influx of foreign visitors in the first celebration after the inscription was of such magnitude that local institutions and associations which took part in organizing the event had to develop a procedure for visit patios through previous booking application and also, create a volunteer team responsible of access control and information works. In spite of this, it was easy to contemplate scenes like crowded streets, full capacity in patios and long queues of visitors waiting for entering. Supervening circumstances which caused an image antagonistic to the necessary environment, based on a leisurely and communicative relationship between patios owners/residents and visitors, that encourages second ones could appreciate and delight the work of the first ones. This raises a new approach: if one of the criteria valued by UNESCO has been that Fiesta of the Patios "...is a communal festive event that provides a sense of identity and continuity to the residents of Cordova", this cohesive, rooted and spontaneous participation, characteristic of the culture of the city, will need to survive living together with a massive influx of tourists. For keep the nowadays respect has the Fiesta de los Patios thanks his performance, would have to seek a balance that allows the people of Cordova a natural space for cultural expression, which doesn't decrease by the massive foreign influx that it has turned the Fiesta of the Patios as tourist attractor.

The purpose of this communication, used as sample for the Fiesta of the Patios in Cordova, is to expose an anthropological perspective on the increasingly common case of the emergence of tourism in cultural expressions that until that moment had a cultural artefact role in the hitherto strengthening cultural of the assigned individuals.

Keywords: Tourism, cultural artefacts, cultural expression.

1 Introducción.

El discurso simbólico que comparten los individuos que participan de una misma cultura se establece sobre elementos que abarcan tanto lo material (objetos, lugares,...) como lo inmaterial (formas, contextos,...) (Geertz, 1991). El patio cordobés no es en si mismo un elemento local exclusivo ni tampoco se puede decir que sea definitorio de un modelo arquitectónico predominante en la urbanística actual pero, inmerso en la cultura cordobesa, sí constituye un escenario obligado para el desarrollo de ciertas expresiones culturales y modos de relación propios que portan significado para los cordobeses y que forman parte de su identidad y tradiciones. Cualquier individuo ajeno a esa cultura cordobesa puede que al asistir a la Fiesta de los Patios de Córdoba, desde un primer momento, alcance a apreciar la estética del lugar o la poética de las situaciones que se propician, algo que también puede encontrar en multitud de patios análogos ubicados en otros muchos lugares del área mediterránea, pero aún estará muy lejos de comprender la dinámica discursiva que se establece durante la Fiesta de los Patios entre los moradores de patios, que reciben y muestran, y los ajenos al mismo, que visitan y aprecian, cuando unos y otros comparten determinada representación cognitiva propia a esa cultura concreta. Tal como destaca Pierce (1987), los símbolos son producto de un acuerdo tácito dentro de una comunidad: el patio, elemento material en el que ha quedado escrita la historia y convivencia de un pueblo que permanece; la ornamentación floral, que exalta el deseo de proteger su continuidad como fruto del trabajo colectivo; y la apertura pública de un espacio privado para transformarlo en espacio de cohesión comunitaria en el mutuo reconocimiento de una identidad compartida. Es precisamente ese diálogo, conexo a la estructura cultural, lo que da un sentido diferenciador a lo que desde una visión etic pueda parecer la simpleza de una fiesta que, en definitiva, gira en torno al simple hecho de mostrar y apreciar un patio pero que para los cordobeses, como explícitamente reconoce la UNESCO, constituye un evento festivo comunal que proporciona un sentido de identidad y continuidad.

Es en base a esta utilidad para la continuidad de la cultura cordobesa por lo que se le puede atribuir una funcionalidad de artefacto cultural cargado de significado.

En los últimos años, la Fiesta de los Patios de Córdoba ya se había dado a conocer en los canales turísticos habituales, pero ha sido a tenor de su inclusión en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad que gestiona la UNESCO cuando se ha disparado al alza su cotización como atractor turístico de referencia tanto a nivel nacional como internacional. A la vista de ello, en la edición de 2013 me dispuse a sondear, sin pretender a priori un estudio profundo ni riguroso, las motivaciones de algunos de esos turistas para su visita. Cuando juzgué suficiente para mis intenciones el número de visitantes foráneos interpelados, pude comprobar que, a bote pronto, se podían extraer tres posibles resultados: que la mayoría habían acudido a visitar los patios de Córdoba, no la Fiesta; que esa (u otra) mayoría, erróneamente, estaba en la creencia de que era a dichos patios a los que se les había otorgado la consideración de Patrimonio de la Humanidad; y, para mayor sorpresa, que eran minoría los sondeados que sabían de la existencia de la Fiesta o de que era a ésta a la que la UNESCO había incluido en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad.

En un intento de explicación rápida de éstos resultados solo se podría especular que la información que habían recibido estos visitantes, o no había sido suficientemente explícita, o estaba sesgada intencionadamente y, si así hubiese sido, ¿qué objetivo podría haber en ello? Cabe sospechar cierto interés por anteponer el escenario a la trama, por hacer de los patios cordobeses un atractor turístico de alto nivel y fácil comercialización, algo que no serían en sí mismos, aprovechando su posición de obligado escenario para una fiesta única, compleja, relativa a una cultura en particular, limitada a unas fechas concretas y, en consecuencia, de comercialización más dificultosa como actividad turística de masas.

No obstante, en lo que a masificación se refiere, circunstancias semejantes se han producido en multitud de festividades de otras comunidades que constituían, y muchas siguen constituyendo, expresiones culturales de análoga utilidad para su continuidad cultural y sentido de identidad. El problema estriba en sí, como es el caso de la Fiesta de los Patios de Córdoba, esa expresión cultural va a poder sobrevivir como tal en un ambiente masificado o, por el contrario, se va a ver abocada a la desaparición o desvirtuación de su sentido simbólico.

2 La Lista.

Para ayudar a comprender y valorar mejor la trascendencia de que la UNESCO haya inscrito a la Fiesta de los Patios de Córdoba en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad, sería conveniente en primer lugar aclarar los motivos que impulsaron la existencia de esta lista y la justificación por la que esta fiesta entra a formar parte de ella.

La UNESCO, organismo especializado de las Naciones Unidas para la educación, la ciencia y la cultura, da contenido a esta lista con el fin de salvaguardar un “patrimonio cultural inmaterial” que define como “los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas -junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes- que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio cultural inmaterial, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana” (UNESCO. art. 2.1. Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Inmaterial, 2003).

Para ello, esta Convención entiende como salvaguardia: “las medidas encaminadas a garantizar la viabilidad del patrimonio cultural inmaterial, comprendidas la identificación, documentación, investigación, preservación, protección, promoción, valorización, transmisión -básicamente a través de la enseñanza formal y no formal- y revitalización de este patrimonio en sus distintos aspectos”. Y, entre las necesarias medidas de salvaguardia que articula se encuentran las de identificación, conocimiento, investigación valorización y capacitación técnica e institucional (art.12, 13); educación, sensibilización y fortalecimiento de capacidades (art. 14) y participación de las comunidades, grupos e individuos (art.15).

Así pues, del abanico de motivos que se adujeron por parte de los solicitantes cordobeses para la nominación de la Fiesta de los Patios de Córdoba a ser inscrita en la susodicha lista, la UNESCO resolvió que se cumplían suficientemente los criterios de inscripción en base a los siguientes:

R.1: La fiesta de los patios de Córdoba, evento en el que se exalta la función de los espacios sociales propicios para los contactos humanos y los intercambios culturales, confiere un

sentimiento de identidad y continuidad a los vecinos de esta ciudad, que consideran esta expresión cultural parte integrante importante de su patrimonio cultural inmaterial.

R.2: La inscripción de la fiesta de los patios en la Lista Representativa puede promover la diversidad cultural y el aprecio de la creatividad humana, debido al espíritu de apertura a la comunidad y de innovación que preside este evento.

R.3: En el expediente de candidatura se describen las medidas adoptadas actualmente y las propuestas para el futuro con vistas a preservar y promover la fiesta de los patios, incrementar su notoriedad y garantizar su continuidad; el Estado y los vecinos de Córdoba han contraído un compromiso con la ejecución de todas esas tareas.

R.4: La candidatura se ha preparado con la participación activa de los practicantes de este elemento del patrimonio cultural y de las asociaciones pertinentes, que además han otorgado su consentimiento libre, previo e informado.

R.5: El elemento está incluido en el Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía, de cuya gestión se encarga el Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico, y en el Catálogo General del Patrimonio Histórico Andaluz, administrado por la Consejería de Educación, Cultura y Deporte del gobierno regional, la Junta de Andalucía; ambos inventarios se han confeccionado con la participación y el consentimiento de los practicantes del elemento y las comunidades interesadas.

Criterios éstos cuya valoración ha justificado la conclusión de que la Fiesta de los Patios de Córdoba figure ahora junto con el resto de los elementos culturales reconocidos por la UNESCO como representativos del patrimonio cultural inmaterial como puedan ser, por nombrar algunos de España, el Silbo Gomero, el Flamenco o los “Castells” entre otros (UNESCO, 2012).

3 Los patios.

Los patios que participan en la Fiesta de los Patios de Córdoba forman parte de viviendas que se ubican en los distintos barrios que conforman el centro histórico de la ciudad de Córdoba, uno de los cascos históricos más antiguos y grandes de Europa, y del que gran parte de su extensión también cuenta con ser Patrimonio de la Humanidad desde que así fuese declarado por la UNESCO en 1.994. Contiene abundantes vestigios de origen romano, visigodo, árabe, judío y cristiano medieval que se aprecian en el resultado de una arquitectura de calles y casas producto de un continuo y solapado mestizaje y un aprovechamiento cultural propio de

localizaciones históricamente relevantes del área mediterránea. Buen ejemplo de ello es su universalmente conocida Mezquita-Catedral, o Catedral antigua Mezquita como algunos sectores confesionales exigen que se le denomine, cuya historia arranca en lo que fue una basílica visigótica sobre la que los árabes construyen una mezquita y en la que posteriormente en su interior los cristianos levantan una catedral. Así es que, para trazar el origen de este modelo de elemento arquitectónico que son los patios cordobeses, los andaluces en general, o incluso los riad marroquíes, nos tendríamos que remontar al modelo de la casa en Mesopotamia, Egipto, Fenicia, Etruria, Grecia y Roma cuya domus, de herencia de síntesis indoeuropeas, dejará su influencia tanto en la Edad Media latina como árabe-musulmana. Desde la Antigüedad, el patio aparece o se transmite dentro de todas las grandes civilizaciones mediterráneas (Pérez, 2008). Es por esto por lo que, desde la perspectiva arquitectónica de su área, el patio cordobés no posee ninguna particularidad que le pueda hacer excepcional dentro de un ámbito territorial superior en su entorno. Si buscásemos esa excepcionalidad a un nivel de detalles o en base a su antigüedad, sí podríamos encontrar particularidades como el hecho de que muchos de ellos cuenten con piezas originales que en su día fueron extraídas de las ruinas de la próxima ciudad califal de Madinat al-Zahra (durante siglos conocida como las ruinas de Córdoba la Vieja a las que popularmente se iba a buscar algún elemento ornamental cuando se construía una casa), o que en un buen número de estos patios se aprecien aún elementos constructivos de las casas que allí se ubicaban en tiempos de la ciudad romana, árabe o medieval, o que cuenten con pozos o aljibes que todavía se nutren de las antiguas canalizaciones de la antigua ciudad amurallada. Pero cualquier otra particularidad que les podamos atribuir la deberemos justificar en motivos culturales locales encuadrados en distintas épocas que, en su momento, fueron impulsados por condicionantes económicos, ecológicos o sociales. Se podrán observar estancias y utillajes ligados directamente a economías de subsistencia que explotaban unos u otros recursos ecológicos propios del lugar, rincones de ocio o trabajo que se fueron distribuyendo de una u otra manera por cuestiones de género, o un reparto del espacio en función de la estructura familiar o las relaciones de parentesco predominantes en cada momento. En definitiva, y como ya se ha dicho, tanto el patio cordobés como los patios de otros enclaves mediterráneos se diferencian unos de otros, dentro de su analogía, en haber integrado ciertas particularidades como consecuencia de ser espacio utilizado para el desarrollo y la expresión de su cultura local. Es la cultura que allí se manifiesta y no el patio en sí lo que puede hacer diferentes y atractivos a los patios cordobeses.

4 La Fiesta.

La Fiesta tiene su desarrollo en el itinerario de calles que permite la visita a los distintos patios que participan en ella. Estos patios forman parte de fincas que tradicionalmente han tenido un uso dedicado a vivienda. Aunque las hay unifamiliares, son mas abundantes las que popularmente se conocen como casas de vecinos. Los moradores de estas viviendas compartían el acceso y la utilización de distintos espacios semiprivados como podían ser fuente o pozo, retrete, lavadero, cocina, cuadra y, en todos los casos, el común patio de vecinos. Pueden ser considerados espacios semiprivados porque, si bien eran compartidos por las distintas familias que ocupaban las viviendas que componían la finca, el uso y acceso era privativo de ellas. Consideración no alterada hoy día a pesar de que no sea extraño que, ante una mejora económica generalizada con respecto a las circunstancias de otros tiempos y una tecnología que permite una comodidad y bienestar antes imposibles, estas casas patio hayan sido reformadas interiormente para dotar individualmente a cada vivienda de esos servicios que antes se compartían; ni que en algunas de sus viviendas se hayan instalado talleres, peñas o diversas asociaciones que les dan un uso distinto al de ser habitadas. Sin embargo, se aprecia el esfuerzo por cuidar y mantener de manera testimonial la escenificación viva de aquellos antiguos servicios compartidos entre los que el patio ocupa un lugar destacado y aún mantiene su concepción de semiprivacidad.

La esencia festiva y simbólica de la Fiesta de los Patios de Córdoba consiste en, por unos días, transformar esa concepción del patio como espacio semiprivado en una concepción de espacio semipúblico. El patio se abre a la calle y la calle entra en el patio. Sus moradores se convierten en anfitriones solícitos a mostrar y compartir con los visitantes su mejor aportación para la apreciación de un ambiente que ambos idealizan e identifican. Dentro de lo que podríamos catalogar como una exaltación más de la primavera, ese ambiente deseado que todo patio intenta exhibir pretende ante todo resaltar la belleza y los aromas sobre las carencias, imponer el suave frescor a los rigores, el orgulloso lucimiento de lo desfavorecido, que en el patio se condense una Córdoba cohesionada por la abierta transmisión intergeneracional de las enseñanzas necesarias para la continuidad de dar forma a esa concepción idealizada. Limpieza, cal, agua y esmerada vegetación, junto con algún ornato compuesto de enseres que forman parte de su historia cultural, forman las piezas fundamentales que componen la recreación. Pero esa recreación solo es el punto de partida en torno al cual gira lo verdaderamente importante, que no es otra cosa que el diálogo que se

debe establecer entre anfitriones y visitantes. Hablar de plantas y sus cuidados, de los veneros que alimentan la fuente o el pozo, de la historia de la casa y antiguos habitantes, de reformas efectuadas, de estilos de vida que allí se han practicado, de labores que se realizaban, de productos gastronómicos que se consumían, o de cantes y bailes de los que disfrutaban, da composición al discurso compartido que proporciona ese sentido de identidad y continuidad a los habitantes de Córdoba. El patio como un producto social, como espacio socialmente producido, diferenciando el espacio físico de la naturaleza material y del espacio mental de la cognición y la representación (Soja, 1985). En la Fiesta de los Patios de Córdoba, ni los moradores son meros vigilantes que controlan la visita al patio, ni los visitantes son un público que acude a contemplar el objeto inanimado de un museo o monumento, unos y otros ocupan un rol significativo en su desarrollo pero, como es fácil de deducir, una expresión cultural como ésta necesita de unas condiciones que permitan la posibilidad de diálogo y no un rápido y atestado “vía-crucis” de visitantes que recorren una serie de patios con la única posibilidad de detenerse de forma somera en una apreciación estética de los mismos.

5 Expectativas.

Los mensajes promocionales que se transmiten desde la Corporación Municipal, instituciones públicas y privadas, o demás entes ligados de una u otra forma al sector del turismo y la hostelería en Córdoba, vienen a corroborar que son muchas las expectativas que se han creado en torno a la Fiesta como si de un renovado motor económico se tratara. Una ciudad como Córdoba, que no ha logrado el nivel productivo de otras ciudades de España, no se puede permitir desaprovechar cualquier buena oportunidad que pueda mejorar su economía. Es por esta causa por lo que también se aprovecha la Fiesta para reforzar Córdoba como destino turístico de primer orden. Pero claro está, si se quiere prolongar a lo largo de todo el año esa atracción turística, es más efectivo para esos intereses dar protagonismo al patio perenne y material por encima de la temporal e inmaterial Fiesta, aunque esto se haga de una manera velada que aproveche el reconocimiento de la UNESCO a la Fiesta en beneficio del patio. Este protagonismo al patio se constata en que en la Fiesta de los Patios la mayoría de los turistas que la abarrotan no son conscientes de que están “participando” en la manifestación cultural local que allí se desarrolla con lo que, dados los requisitos relacionales ya explicados de esta fiesta, se podría temer una desvirtuación, disolución o desaparición como tal de la misma en el tiempo. Surgiría así una nueva Fiesta de los Patios carente del contenido

simbólico y la utilidad cultural que hasta ahora poseía. Una nueva Fiesta de los Patios consistente en el acceso regulado, e incluso ya ha habido quien ha llegado a sugerir previo pago, a una mera exposición de patios que rivalizan en estética y en la que queda postergada la importancia de la relación morador-visitante.

Ante cualquier previsión posible, lo que queda fuera de toda duda es que el futuro de la Fiesta pasa por incorporar la aglomeración de turistas como parte de su escenario. Máxime cuando las instancias promotoras trabajan para que así sea. ¿Cómo podrá sobrevivir la Fiesta a estas nuevas condiciones? ¿Cómo sobrevivir al turismo?

6 Supervivencia.

El interrogante surgido sobre la futura supervivencia de la Fiesta a la irrupción masiva de turismo encontrará respuesta en la fuerza cultural de los cordobeses. Una supervivencia que se hará posible si el imaginario social creado por la vinculación de subjetividades compartidas por los cordobeses hacia la Fiesta logra invisibilizar todo ese aleatorio que supone la presencia masiva de turismo y hacer que se muestre ante ellos como un holograma que les haga nítidamente visibles los elementos significantes de la Fiesta dejando lo demás en una penumbra irrelevante. Así como reservarse captar aquello que puede no ser visible -paisajes invisibles- para quien no participa de la experiencia de la fiesta (Lindón, 2007). Aceptar al turismo y permitir que en la fiesta coexistan distintos imaginarios de forma paralela. Es decir, que cada grupo de individuos que comparten imaginario hagan una construcción social diferente de la fiesta. Unos y otros coexisten pero con experiencias vivencias, percepciones y sentimientos diferentes entre sí y acordes a sus distintos imaginarios. Actitud semejante a la que ya practican individuos de otras culturas en la que la alta presencia de turismo en sus expresiones es una constante.

Semejantes coexistencias las podemos encontrar en fiestas tan significativas como puedan ser las fiestas de San Fermín, las Fallas Valencianas, la Romería del Rocío en Almonte, la Rapa das Bestas de Sabucedo, los Carnavales de Cádiz y en otras muchas sobradamente conocidas, así como en las procesiones de Semana Santa de ciudades como Sevilla, Granada o Málaga por nombrar las de mayor afluencia.

En el caso de la Fiesta de los Patios este incremento de la presencia de turismo se ha producido en un breve espacio de tiempo en lugar de una manera progresiva lo que, como es lógico suponer, va a requerir de los cordobeses un esfuerzo de adaptación a las nuevas

circunstancias en la que su voluntad de mantener su cultura con esa coexistencia será determinante.

Hay que asumir que España, según datos del año 2013 en el que nos visitaron 60,6 millones de turistas, es la tercera potencia turística a nivel mundial y solamente es superada por Estados Unidos y Francia. Con semejantes cifras es impensable pretender que el turismo no esté sobradamente presente en cualquier expresión cultural nuestra que les pueda resultar atractiva. Muy poco cimentada sería nuestra cultura si no pudiese implementar esa condición. La cultura fluye constante y el turismo solo debe ser un nuevo elemento a incorporar a su escenario sin que por ello se pierda el significado. Solo así, como bien expone la UNESCO en sus requisitos, se podrá promover la diversidad cultural y el aprecio de la creatividad humana, gracias a un espíritu abierto a toda la comunidad y a la innovación.

7 Conclusión.

Cada vez con más frecuencia y en mayor número el turismo está presente en nuestra vida y, por tanto, en nuestra cultura. Pero, lejos de considerarlo una amenaza para ella, se debe apreciar como una relación de reciprocidad que da vía a su enriquecimiento y difusión. La Antropología tiene capacidad consultora como para influir en esa apreciación y mostrar espacios de coexistencia que permitan la cabida del turismo en nuestras expresiones culturales. Para Kluckhohn (1957), la antropología pone al desnudo la lógica interna de cada cultura; se preocupa de estudiar la esencia de la personalidad, en sus diferentes exposiciones sociales, culturales y psíquicas, considerando al individuo como lugar donde se ubica la cultura con diferentes grados de racionalidad, donde se manifiesta, se construye y reconstruye sus identidades.

Por otro lado, tampoco hay que olvidar que el turismo genera beneficios económicos y por ende crea intereses en torno a él. No se puede achacar al turismo en sí mismo o a su simple presencia la alteración de espacios naturales, tendencias o, por supuesto, expresiones culturales; sino a ese entramado de agentes económicos que, buscando una maximización del beneficio que el turismo pueda reportar, construye modelos de explotación turística estereotipados a nivel internacional sin la más mínima consideración a sus repercusiones sobre la ciudadanía, ecología y cultura de la comunidad receptora. En España, en aras de esa maximización del beneficio turístico, hemos sido testigos, y lamentablemente lo seguimos siendo, de casos de desmanes urbanísticos que se han perpetrado en nuestras costas y espacios

naturales, de aniquilación de recursos productivos tradicionales, de caricaturización del folclore, y de otras malas prácticas dirigidas a ese objetivo. En el caso de la Fiesta de los Patios de Córdoba, no es la llegada masiva de turistas lo que debe ser motivo de preocupación con respecto a su futuro, pero sí la repercusión de posibles actuaciones y falsas interpretaciones encaminadas a hacerla económicamente mas rentable en base a ese turismo ante las que la Antropología puede oponer un gran aporte informativo.

Bibliografía.

Geertz, Clifford (1991) La interpretación de las culturas. Barcelona: Gedisa.

Kluckhohn, Clyde (1957) Antropología, Tercera Edición. Buenos Aires: Fondo Cultural Económico.

Lindón, Alicia (2007) La construcción social de paisajes invisibles y del miedo. En J. Nogué (Ed.). La construcción social del paisaje (pp. 213-236). Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.

Pérez Ordoñez, Alejandro (2008) Arquitectura doméstica tardoandalusí y morisca. Granada: UGR y CSIC.

Pierce, Charles (1987) Obra lógico Semiótica. Madrid: Taurus.

Soja, Edward. (1985), La espacialidad de la vida social: hacia una reteorización transformativa; En Capítulo 6 de: Derek Gregory y John Urry, eds. (1985), Social Relations and Spatial Structures. Londres: Macmillan. (Traducción: H. A. Torres).

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

UNESCO (2012) Decisión 7.COM 11.30.

<http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=es&pg=00011&RL=00846> París: UNESCO

A DUPLA FUNÇÃO DO PATRIMÔNIO CULTURAL LIBANÊS EM FOZ DO IGUAÇU, PARANÁ (BRASIL): UMA DISCUSSÃO TURÍSTICA E ANTROPOLÓGICA

Poliana Fabiula Cardozo – polianacarodozo@yahoo.com.br – Universidade
Estadual do Centro Oeste.

Paula Grechinski Demczuk – peul_t@hotmail.com – Universidade Estadual do
Centro Oeste.

Resumo

A comunidade libanesa em Foz do Iguaçu estabelecida desde 1950, criou importante patrimônio: mesquitas, cemitério, clube, escolas, restaurantes, grupos folclóricos, festividades e etc, tornando-se uma comunidade visível, ao ponto deste patrimônio integrar a oferta turística local. Claramente, os imigrantes não o constituíram considerando o turismo, mas sim pensaram em um ambiente libanês longe de casa para seus descendentes. Isso resulta em fonte de identidade para a comunidade tendo como alguns desses elementos disponíveis aos externos à comunidade. Mas paulatinamente ela está se abrindo para o turismo no sentido de divulgarem seus valores positivos, e compreendem que a atividade pode auxiliar nesta tarefa, mas têm claro o que deve ser mantido em sua intimidade. Esse artigo tem como objetivo analisar o patrimônio libanês em questão e a dupla função: identificatória e turística na localidade com base em observação e coleta de dados em campo conforme descrita no texto completo.

Palavras chave

Atrativo turístico, Identidade Étnica, Imigração Libanesa, Foz do Iguaçu-Paraná-Brasil, Patrimônio Cultural Libanês.

Abstract

The Lebanese community in Foz do Iguacu established since 1950, has created important heritage: mosques, cemetery, recreational club, schools, restaurants, festivals and

folklorical groups, etc., making it a visible community, to a point of this part of the heritage tourism inventory. Clearly, the immigrants were not considering the tourism, but rather thought of a Lebanese environment away from home to his descendants. This results in the identity source to the community with some of these elements available to the external community. But gradually its opening up to tourism in order to disclose its positive values, and understand that the industry can help in this task, but has clear what must be kept in its intimacy. This article aims to analyse the Lebanese heritage and the double function: identificatory and tourism in the locality based on observation and data collection in the field as described in the full text.

Key words

Lebanese Heritage; Tourist Attraction; Lebanese Immigration; Iguassu, Ethnical Identity.

Introdução

Foz do Iguaçu é uma cidade fronteira entre Brasil, Paraguai e Argentina, no extremo Oeste do estado do Paraná, 637 km distante da capital paranaense, Curitiba. A cidade tem 250.980 habitantes, segundo o último censo do IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (BRASIL, 2011), e apresenta grande diversidade cultural: mais de 80 nacionalidades de imigrantes moram lá, entre eles grandes contingentes do Líbano, da China, do Paraguai e da Argentina (FOZ DO IGUAÇU, 2013). Fernandes (2007) menciona que nas Américas, apenas Nova Iorque e São Paulo teriam tal ou maior expressividade multiétnica.

Caminhando pelas ruas da cidade não é surpresa deparar-se com pessoas de diferentes nacionalidades, como japoneses, chineses, coreanos, franceses, bolivianos, chilenos, árabes, marroquinos, portugueses, indianos, ingleses, israelenses e tantas outras, além dos vizinhos da Argentina e do Paraguai. Assim, a cidade recebe um ar cosmopolita, e os seus moradores desenvolvem uma identidade que ultrapassa os costumeiros padrões nacionais. Por isso, Machado e Silva (2008: 364) mencionam, com certa razão, que Foz construiu uma particularidade ao longo da sua história abrigando tantos diferentes grupos de imigrantes: “Daí, talvez, mais uma das razões que explicam a expressão nativa,

constantemente reiterada, de que ‘Foz é uma cidade atípica’, principalmente quando se discute algum problema sobre a vida e o convívio cotidiano na cidade.” Mas a autora também relata que, quando se compartilha o uso do espaço por diferentes grupos, é difícil reconhecer uma única identidade para a cidade, e com isso há um esforço em usar essa dificuldade como um apelo à convivência de alteridade: “é o apelo público e oficial da Prefeitura Municipal, dirigido aos moradores para participarem da vida cívica, jurídica e legal da cidade, através do emblema ‘Foz é de todos nós’.” (MACHADO E SILVA, 2008: 364-365). E há que se concordar que em Foz, as identidades são múltiplas, e isso lhe confere sem dúvida nenhuma uma cor local muito especial.

Esta situação multicultural remodelou a paisagem urbana de Foz e, assim, o seu cotidiano é marcado visivelmente pelo multiculturalismo: “além dos espaços sociais dos grupos da comunidade árabe, há, na cidade, um templo budista, igrejas evangélicas e católicas, clubes específicos e associações atuantes – dos portugueses, dos japoneses, dos coreanos, dos italianos e outras menores, como a associação franco-brasileira” (MACHADO E SILVA, 2008: 368). À parte dos templos e outros espaços edificados, a comunidade árabe, por exemplo, ainda promove, esporadicamente, atos de reconhecimento e visibilidade que são as manifestações políticas pela causa da Palestina e festividades religiosas; isso sem mencionar as duas escolas árabes, o cemitério e os inúmeros restaurantes árabes na cidade de Foz do Iguaçu.

Com base nesta experiência visual, Montenegro e Béliveau (2006) compreendem Foz do Iguaçu a partir do imaginário do diverso. Assim, seus próprios habitantes a consideram uma cidade aberta ao outro, hospitaleira aos imigrantes e turistas. Os iguaçuenses e o próprio poder público, segundo as autoras, creem que a diversidade seria um valor e uma riqueza.

Cabe mencionar que no início dos anos 1950 se instalam em Foz duas famílias libanesas, segundo fonte oral fornecida a Marcelle Ghieh (entrevistada deste trabalho), as famílias que se dizem serem as primeiras a chegar: as de Youssef Hassan El Nissr e a de Ibrahim Barakat. Não há documentos que comprovem esses fatos, o passaporte do senhor Youssef tem entrada no Brasil em 1951, e consta que logo depois disso ele se dirigiu para Foz do Iguaçu. A filha dele, Florida Hassan El Nissr é a primeira descendente de libaneses registrada em cartório na cidade, nascida em 20 de julho de 1957. Hoje a comunidade

estima que o número de árabes, entre descendentes e imigrantes, não ultrapasse os 15 mil quase todos morando em Foz do Iguaçu. Há quem diga que já não existem libaneses forasteiros em Foz do Iguaçu (aqueles que são explicados como apenas desejosos por ganhar muito dinheiro e voltar para o Líbano), mas sim afirmam que os que suportaram a todas as adversidades estão na cidade para ficar (ora porque já são nascidos no Brasil, ora porque têm seus filhos e familiares na cidade, ou por outros motivos que esta pesquisa pode revelar), fortalecer suas raízes.

Precisar o número exato de imigrantes libaneses radicados em Foz do Iguaçu é muito difícil. A Polícia Federal tem algumas estimativas imprecisas: apenas pode-se precisar a entrada de imigrantes/turistas por Foz do Iguaçu, quando muitos entram por São Paulo, Rio de Janeiro, Chuí e etc.; muitos que entram como turistas acabam com o tempo obtendo nacionalidade brasileira; outros tantos, de Foz do Iguaçu seguiram rumo a outras cidades do Paraná ou mesmo o estado de São Paulo. Há ainda a dificuldade de precisar os descendentes, pois sendo brasileiros natos a polícia federal não os trata com diferença de outros brasileiros, são brasileiros e pronto. Ao contrário da Polícia Federal, as lideranças da comunidade têm as suas estimativas, considerando os fiéis nas mesquitas e as crianças matriculadas em escolas árabe-brasileiras. Entende-se que com este critério étnico, os números são diferentes, contudo, não mais confiáveis do que o dos órgãos oficiais. Por isso, esta pesquisa não vai se ocupar de responder a esta questão em termos numéricos.

O objetivo deste trabalho é analisar como o patrimônio cultural libanês em Foz do Iguaçu cumpre uma dupla função: atender a demanda turística local e a fonte de identidade cultural étnica e como essas funções se dão.

O objetivo é alcançado mediante o seguinte esforço metodológico: descrição da comunidade libanesa que se dá em todo o texto a partir de observação não participativa e fontes secundárias; pesquisa bibliográfica sobre conceitos de base do que vem a ser oferta e demanda turística e identidade cultural étnica; entrevista com imigrantes e descendentes (totalizando 32 entrevistas durante o ano de 2011) sobre sua identidade cultural e a relação com os espaços institucionalizados pela comunidade libanesa. A partir daí, cria-se uma lista desses espaços e parte-se para a análise de quais deles atendem ao turistas e quais deles servem apenas à comunidade local.

1. 60 anos de diáspora libanesa em Foz do Iguaçu

Em 60 anos de diáspora orientada para Foz, a comunidade libanesa construiu uma estrutura social completa – com entidades representativas, espaços religiosos, gastronômicos e de lazer, e com um patrimônio arquitetônico específico. Entre este patrimônio encontram-se a mesquita, o *husseiniey*¹, a igreja, as escolas, e o clube. Concomitantemente à construção do patrimônio arquitetônico, a visibilidade da comunidade se expressa pela gastronomia que pode ser desfrutada nos diversos restaurantes, doçarias, açougues e padarias espalhados principalmente pelo centro da cidade e bairros Vila Portes e Jardim Central. Ainda, em eventos específicos podem se ver danças folclóricas, tais como o *dapke*². As próprias pessoas aparecem no dia-a-dia com suas roupas e comportamentos próprios nas ruas da cidade, conversando, vendo televisão nos estabelecimentos com canais árabes como o Al Jazeera, LBC, Al Manar, ART e outros, ouvindo música das mais clássicas cantoras como Fairuz até o pop Amir Diab, enfim, marcando a presença árabe e principalmente libanesa, que é hoje absolutamente comum, mas extrapola a própria cidade, tomando a fronteira.

Na região da tríplice fronteira entre Brasil, Paraguai e Argentina existem aproximadamente dezesseis instituições árabes, sendo doze na cidade de Foz do Iguaçu: Associação Árabe Palestina Brasil de Foz do Iguaçu; Associação Beneficente Árabe Brasil; Associação Cultural Sírio Brasileira; Igreja Evangélica Árabe de Foz do Iguaçu; Lar dos Drusos Brasileiros; Sociedade Islâmica de Foz do Iguaçu; Centro Cultural Beneficente Islâmico de Foz do Iguaçu; Centro de Atividades Educacionais Árabe Brasileiro; Escola Libanesa Brasileira de Foz do Iguaçu, Grupo Escoteiro Líbano-Brasil; Sociedade das Damas Árabes, e Clube União Árabe. Além disso, agora a cidade conta com uma agência de notícias especializada em mundo árabe e na comunidade árabe local, chamada A Fronteira/*Al Hudud*.

Essas diversas instituições formaram-se sob interesses diversos dentro da comunidade árabe, ao longo do tempo. Hoje, a grande maioria delas atende não somente aos árabes

¹Local de celebração xiíta.

²Dança folclórica libanesa.

que migraram para Foz do Iguaçu e a seus descendentes já nascidos no Brasil, como também à comunidade não árabe, especialmente em ações de beneficência. Elas são de cunho cultural, religioso, recreativo, educacional, beneficente e representativa de comércio e mantêm escolas, asilos, a mesquita, e clubes de lazer. Ao longo do desenvolvimento dessas entidades, seus organizadores não perderam de vista um dos seus principais focos: o bem-estar da comunidade árabe em Foz do Iguaçu, em diversos âmbitos como preservação do idioma, da cultura, da religião, salvaguardando alguns valores e tradições.

Entre as associações árabes de Foz do Iguaçu destacam-se pela sua atuação: Centro Cultural Beneficente Islâmico, Centro de Atividades Educacionais Árabe Brasileiro; Escola Libanesa Brasileira de Foz do Iguaçu e Clube União Árabe. Os dados acerca dessas instituições que ora se apresentam foram extraídos na íntegra de Cardozo (2004), em uma breve descrição destas instituições étnicas que permite compreender um pouco melhor, como funciona o cenário dos libaneses na cidade.

Os libaneses em Foz do Iguaçu organizam-se numa estrutura social complexa, que conta não apenas com clubes recreativos, entidades religiosas e educacionais, mas também com diferentes elementos estruturantes para seu cotidiano, marcando fronteiras, territórios e reafirmando sua identidade. A seguir, mencionam-se alguns desses elementos. Tais foram extraídos de Cardozo (2004) na íntegra.

As festividades de origem libanesa em Foz, são caracterizadas por motivações religiosas e cívicas, bem como podem ser caracterizadas como não excludentes, no sentido de abranger toda a comunidade sem exceção de gênero ou idade. Alguns exemplos podem ser mencionados: *Eid ul Fiter* (finalização do jejum do mês de Ramadã); *Eid ul Adha* (final da peregrinação Hajj); Nascimento do Profeta Mohamad³; Nascimento de *Saída*⁴

³Conhecida como Mawlid, a data é regida pelo calendário lunar. Sua celebração não é unânime entre os muçulmanos.

⁴*Saída* para mulher ou *Said* para homem, vem do árabe Senhor. Título dado aos descendentes do profeta Mohamad, especial destaque para os xiitas.

Fatma⁵ (dia da mulher muçulmana)⁶; Independência do Líbano (22 de novembro); e Independência do Brasil (7 de setembro).

Outro elemento da presença árabe em Foz do Iguaçu é a arquitetura. O arquiteto e filho de libaneses, Khaled Barakat (em entrevista concedida a autora em 2004), tratando do tema explica que é imprescindível que um arquiteto ou engenheiro para trabalhar com os elementos islâmicos em qualquer lugar do mundo tenha conhecimentos básicos de arquitetura islâmica para atender aos padrões obrigatórios: minaretes; cúpula; arcos; *mambar*⁷ à direita da *qibla*⁸ (sendo ambas obrigatórias) e a Lua crescente. A orientação para a cidade de Meca. E para *hussieniyes*, não deve haver minaretes ou cúpulas. A diferença entre uma mesquita e um *husseiniey*, segundo ele, seria que a primeira é um lugar de oração, e a segunda de reuniões (sociais, religiosas e culturais) de funerais, de casamentos, de celebrações e etc., podendo haver em seu interior um espaço para oração que deve sempre estar orientado para Meca.

Algumas das edificações que fortalecem o perfume árabe em Foz por meio da arquitetura: Mesquita Omar Ibn Khatib; Sede da Sociedade Islâmica de Foz do Iguaçu (*husseiniey*); Clube União Árabe; Escola Libanesa Brasileira de Foz do Iguaçu; e Centro de Atividades Educacionais Árabe (Escola Árabe Brasileira).

A gastronomia árabe em Foz do Iguaçu também confere visibilidade à comunidade libanesa. O apego do árabe aos seus pratos tradicionais pode ser observado nas cidades brasileiras onde sua presença é mais fortemente sentida. Outra demonstração dele pode ser constatado na introdução de alguns pratos tradicionais árabes no dia-a-dia do brasileiro: o quibe (*kibeh*) frito, assado e cru, a esfirra (*sfaha*) e o charuto (*malfuf u wuara aneb*), para citar apenas os mais conhecidos e consumidos, com variações não existentes

5Filha do profeta Mohamad com sua primeira esposa Khadija. Também é conhecida como Fatma *Az-Zahrá* (a rosa).

6A data é regida pelo calendário lunar. Sua celebração não é unânime entre os muçulmanos, apenas os xiitas o fazem.

7Local de onde se profere as prédicas, comumente ocupado pelo sacerdote ou outro líder da comunidade.

8Do árabe Direção. Palavra usada, em termos islâmicos, para designar a direção para onde o fiel deve orientar seu corpo no momento da oração, a Kaaba na cidade de Meca – Arábia Saudita. Dentro das mesquitas, um elemento obrigatório, que muitas vezes é chamado de *qibla*, é o *mirhab*. Esse último trata-se de um elemento de adoração que claramente orienta os fiéis para a oração.

no mundo árabe. São tão comuns ao paladar do brasileiro, que é como se estivesse presente na cozinha nacional desde sempre.

A respeito da gastronomia árabe em Foz do Iguaçu, cabe mencionar que ela seria muito semelhante àquela servida no Líbano, pois não faltariam, na cidade, ingredientes, e o preparo seriam exatamente o mesmo.

A exemplo de muitos países árabes, no qual o Líbano se encaixa, a gastronomia é um aspecto relevante para a vida das pessoas, quer seja pelo hábito de reunir-se à mesa ou dos homens frequentarem cafés. Essa característica se reproduz em Foz do Iguaçu entre os libaneses. Os estabelecimentos gastronômicos da cidade se dividem em restaurantes, lanchonetes, docerias e mercados de produtos árabes. Aqui alguns exemplos: Lanchonete Casa da Sfiha; Lanchonete Casa da Esfiha Beirute; Açougue Árabe; Restaurante Líbano; Doceria Almanara; e Mercado Super Ghada.

Este cenário de visibilidade na cidade, bastante amplo em relação a outras etnias, permite a reconstrução de um Líbano Presente para fortalecer espaços que são fonte de identificação ou que propiciam as marcações identitárias. Mas o que é muito mais importante do que estas marcas, são as vivências cotidianas das pessoas migrantes na cidade, que se fazem perceber em uma cidade que se diz de todos (pelo número de grupos de imigrantes e migrantes que recebe). A necessidade de educar os filhos em escolas árabes, para que aprendam a língua e a religião; de comprar ingredientes que lhes propiciem a ‘autêntica comida libanesa’; de juntar-se a outros libaneses nas lanchonetes – árabes – para falar alto e claramente rememorando sua língua, ouvir sua música; celebrar à sua maneira as datas festivas; vestir-se como se vestem no Líbano (marcadamente as mulheres muçulmanas); escrever nos letreiros dos estabelecimentos comerciais em árabe e em português; e tantas outras manifestações de um grupo que a primeira vista se sente à vontade com o rótulo de árabe, turco ou mesmo libanês que lhe dá a comunidade iguaçuense.

2. A identidade cultural étnica e a relação com os espaços

Para Cuhe (1999) a construção da identidade passa pela relação entre grupos diferentes, com apoio em Barth, ele crê que o relevante não seria inventariar as marcas culturais

distintivas, mas sim determinar aquelas que são utilizadas pelo grupo “para afirmar e manter uma distinção cultural” (CUCHE, 1999: 182). A identidade, assim sendo, é percebida no contexto de diferença entre grupos sociais distintos entre si. Nesse processo, a identidade seria construída e reconstruída a todo o momento reunindo o construto e a construção: objeto e processo. Isso quer dizer que se faz relevante observar, em estudos como esse que aqui se apresenta, o que é distintivo segundo o próprio grupo, e não de acordo com o pesquisador ou outro observador.

Este processo-fato acontece dentro de esquemas de poder, e assim a identidade é relacionada ao poder de um grupo, ao poder que este tem de impor e demonstrar suas características. Seria reducionista, portanto, definir cada identidade como pura, e não levar em conta o caráter heterogêneo que gere as relações entre os grupos. Ainda mais, o conceito de uma identidade pura impede, seguindo o autor a compreensão das identidades mistas, frequentes em todas as sociedades.

A identidade cultural pode muitas vezes ser plural. Essa premissa é muito importante para compreender a identidade cultural de imigrantes, pois esses por definição estão em contato com o diferente, e muitas vezes aparecem como diferentes; e não raro os imigrantes também se identificam com distintas fontes, sejam identidades nacionais (a de seu país quando no país anfitrião ou vice-versa) ou outras.

A identidade quase sempre se encontra na busca de âncoras, baseada em uma geografia de marcos. Por isso, os marcos que podem servir para migrantes como lugares de identidade são elementos que deixam pistas permanentes na paisagem da cidade anfitriã. No caso de Foz do Iguaçu, muitas marcas tangíveis da comunidade libanesa são expressas na paisagem: a Escola Libanesa Brasileira; a Mesquita Omar Ibn Khatab; o Husseiniye; o cemitério islâmico; e o Clube União Árabe, por exemplo. Mas também outros elementos intangíveis, que se mesclam a certa tangibilidade do lugar, marcam e fazem parte do cotidiano das pessoas: a gastronomia que já é uma mania entre locais e turistas por ser rápida, barata e acessível; a religiosidade traduzida nas roupas, chamamentos e celebrações; ou ainda o comércio simples e muito peculiar com mercadorias penduradas por toda a parede e forrando-a até o alto do pé-direito.

Tais marcas parecem tão fortes na presença visível libanesa em Foz do Iguaçu que tornam-se elementos da cidade. São marcas que não deixam o observador enganar-se:

naquela cidade existe uma expressiva comunidade árabe-libanesa. Mesmo que saber diferenciar árabe de libanês, muçulmano de árabe, ou turco de árabe seja muitas vezes uma tarefa incomum e difícil para a maior parte dos brasileiros menos iniciados na questão, arredondando essas arestas tratando-os quase sempre por turcos. Mas percebe-se, sem dúvidas, a presença desses que muitas vezes são ‘outros’, e por isso mesmo aparecem: contextos de diferenças, processos que geram as relações de ‘nós e outros’.

Esses marcos mencionados servem não apenas como uma eficiente forma de dizer que existem, mas também atendem como importantes maneiras de identificação dos imigrantes e seus descendentes com o espaço em que ocupam. Não os deixam esquecer a que pertencem, faz com que pertençam. Ocupar e viver esses espaços de identificação é reforçar e (re)viver o Líbano. Assim, os marcos identificatórios da cultura libanesa em Foz do Iguaçu atendem a uma dupla tarefa: *identificam-nos* para os ‘outros’ e são fonte auto *identificação* para o ‘nós’.

A entrevistada Munira (44 anos, descendente, nome alterado para preservar sua identidade a seu próprio pedido) explica que às vezes ela tem a sensação de estar no próprio Líbano quando está em Foz do Iguaçu: “em cada esquina tem um *shawarma*, mercadinhos com letreiros em árabes, lojas, escolas, mesquitas. Eu adoro isso, parece que estou no próprio Líbano, isso porque o povo de Foz, os árabes, faz com que a cultura apareça em muitos aspectos”.

Ao questionar o que em Foz do Iguaçu pode ser considerado marco da identidade libanesa as respostas variaram também: mesquita, mulheres cobertas, gastronomia, comércio, a língua falada e escrita, a união entre os membros da comunidade, e etc. E aqui se pode observar a autoimagem que eles acreditam que seja visível aos outros.

3. Oferta turística *versus* identidade

Para trabalhar com os elementos turísticos da questão aqui abordada, esse texto compreende que os atrativos turísticos são a base da oferta turística, figurando como estímulo para que o turista se desloque e permaneça na localidade de destino (BAHL, 2004). Tratando de legado étnico, Bahl (2004) coloca que a existência desse em si não configuraria, ao menos preliminarmente, um atrativo turístico, mas que deve ser tratado

como marcas de etnicidade com significação para a comunidade receptora, e indicados como potencial atrativo. Para tratá-lo como um atrativo, propriamente dito, outras condições devem ser também atendidas: acesso, e facilidade.

Bahl (2004) vê a diversidade étnica, advinda das imigrações, no Brasil, como potencialidade turística, pois segundo ele, no processo de integração que cada grupo teve ao chegar ao País, trouxe consigo contribuições que, com o passar do tempo, fizeram parte da vida brasileira.

Tratando dos atrativos culturais, Bahl (2004: 37) comenta que entre outras características, esses atrativos “são recursos que podem ser utilizados como elemento diferenciador, que vai desde a amostragem de materiais característicos que se salientam nas edificações, o artesanato e as diversas manifestações artísticas até o modo de vida da população”. É dizer, que os atrativos culturais compõem a cor local e diferenciam a localidade de outros destinos turísticos. O autor define atrativo turístico como sendo “todos os elementos que possam despertar a curiosidade dos turistas” (BAHL, 2004: 44). Ele também atenta para o fato de que os atrativos por si sós não se sustentariam: seria necessário agregar a eles outros atrativos comuns e combiná-los com facilidades que permitiriam a permanência e o acesso, que possibilitariam o deslocamento do visitante.

As destinações turísticas, bem como sua oferta, evoluem no tempo, seja em termos de suas instalações e serviços, seja em relação à matéria-prima turística, trabalhando para que um recurso turístico passe a ser um atrativo turístico. É bem verdade, que este não é um processo simples, e diversos fatores podem concorrer para que isso aconteça Cooper *et al* (2002) citam alguns deles: taxa de desenvolvimento da destinação turística; vias de acesso; diretrizes governamentais; destinações concorrentes; e tendências de mercado.

Nesse sentido, o destino Foz do Iguaçu mostrou significativa evolução nas últimas décadas, quando era um destino de compristas no Paraguai e monotemático às Cataratas para dedicar-se a uma ampla gama de atrativos que contemplam temas diversos como: ciência e tecnologia (Itaipu e todos os atrativos que seu complexo dispõe, Centro de Conscienciologia); parques naturais (Parque Nacional do Iguaçu e seus inúmeros atrativos e Parque das Aves); a tríplice fronteira; cultura (Marco das 3 Fronteiras, Igrejas, Museus, Feiras, Mesquita, Templo Budista, etc); gastronomia; e tantos outros.

Com esse vasto patrimônio cultural da comunidade árabe, em uma cidade turística como Foz do Iguaçu, cabe agora analisar o que é usado turisticamente. As informações para tal análise estão contidas nos quadros a seguir, e dividem-se em Festividades (Quadro 01); Gastronomia (Quadro 02); e Bens Arquitetônicos (Quadro 03).

QUADRO 01 - FESTIVIDADES

	<i>Aid Al Atha</i>	<i>Aid Al Ftr</i>	Nascimento de Saída Fátma	Nascimento do Profeta Mohamad	Independência do Brasil	Independência do Líbano	Noite Árabe	Casamento na Aldeia
Cunho	Religioso	Religioso	Religioso	Religioso	Laico	Laico	Laico	Laico
Local de Realização	Mesquita	Mesquita	<i>Husseiniye</i>	Mesquita / <i>Husseiniye</i>	<i>Husseiniye</i>	<i>Husseiniye</i>	Varia	Centro de Convenções de Foz do Iguaçu
Data de realização	Varia	Varia	Varia	Varia	07/09	22/11	Varia	Segundo semestre
Organização	Sociedade Religiosa	Sociedade Religiosa	Sociedade Religiosa	Sociedade Religiosa	Sociedade Religiosa	Sociedade Religiosa	Manifestação Espontânea	Escolar
Público a que se destina	Comunidade árabe local e visitante	Comunidade árabe local e visitante	Comunidade árabe local	Comunidade árabe local	Comunidade árabe local	Comunidade árabe local	Comunidade árabe local	Comunidade árabe local e visitante e não-árabe local e

								visitante
Público frequentador	Comunidade árabe local e visitante. Autoridades iguaçuenses	Comunidade árabe local e visitante. Autoridades iguaçuenses	Comunidade árabe local	Comunidade árabe local	Comunidade árabe local e visitantes. Autoridades iguaçuenses	Comunidade árabe local e visitantes. Autoridades iguaçuenses	Comunidade árabe local, e não-árabe local e visitante	Comunidade árabe local, e não-árabe local e visitante
Apresentação musical/dança	Som mecânico	Som mecânico	---	---	Som mecânico	Som mecânico	Grupo folclórico, cantores.	Som mecânico, grupo folclórico, cantores, teatro.
Gastronomia	Pratos árabes tradicionais e não-árabes	Pratos árabes tradicionais e não-árabes	Pratos árabes tradicionais	Pratos árabes tradicionais	Pratos árabes tradicionais	Pratos árabes tradicionais	Pratos árabes tradicionais	Pratos árabes tradicionais

FONTE: Elaborado pelas autoras.

QUADRO 02 - GASTRONOMIA

	Super Mercado Ghada	Casa da Esfiha Beirute	Casa da Sfiha	Doceria Almanara
Tipologia	Mercado	Lanchonete	Lanchonete	Doceria
Endereço	R. Jorge Sanways, 473	Av. JK, 453	Av. JK, 421	R. da Palestina, s/n

Funcionamento	Seg. a sáb. até às 19 h	Diário, das 10 h às 22h	Diário até as 22h	Diário, das 10h às 19h:30min
Público frequentador	Comunidade árabe local e não-árabe local e visitante	Comunidade árabe local e não-árabe local e visitante	Comunidade árabe local e não-árabe local e visitante	Comunidade árabe local e visitante e não-árabe local e visitante
Principais pratos/produtos	Comida, utensílios, carne, frutas e verduras	<i>Chawarma</i> , quibe frito, saladas e <i>sfiha</i>	<i>Chawarma</i> , quibe cru, coalhada, <i>tabule</i> e <i>sfiha</i>	Doces: <i>baalewe</i> , <i>maamul</i> , <i>macarroni</i> e bolos árabes

FONTE: Elaborado pelas autoras.

QUADRO 03 – BENS ARQUITETÔNICOS

	<i>Husseiniye</i>	Clube União Árabe	Mesquita Omar Ibn Khatab	Escola Libanesa Brasileira	Centro de Atividades Educacionais Árabe
Endereço	R. José Maria de Brito, 927	Rod. Das Cataratas, s/n.	R. Palestina, s/n.	Av. F. Wandescheer, 1785	Anexo à Mesquita
Entidade mantenedora	Sociedade Islâmica de Foz do Iguaçu	Clube União Árabe	Centro Cultural Beneficente Islâmico de Foz do Iguaçu	Sociedade Islâmica de Foz do Iguaçu	Centro de Atividades Educacionais Árabe
Cunho	Religioso	Recreativo	Religioso	Educacional	Educacional
Público freqüentador	Comunidade árabe local	Comunidade árabe local, visitante, e não-árabe local	Comunidade árabe local, visitante, e não-árabe local e visitante	Comunidade árabe e não-árabe local	Comunidade árabe e não-árabe local
Organiza	Nascimento	----	<i>Aid Al Ftr</i> , <i>Aid</i>	Cívicas e	----

festividades	do Profeta e Saída Fatma e Festividades cívicas		al Atha, Nascimento do Profeta	religiosas	
Data de início e término da construção	1988 – 1993	Término 1980	1981 – 1985	1999 – 2002	Término 1990
Funcionamento	Horário das orações e celebrações	Todos os dias até às 23h.	Todos os dias até às 20h	Seg à sex, das 7h:30min às 18h	Seg à sex., das 8h às 18h
Abriria para visitação	Não	Sim mas ainda não é	Sim (é aberta)	Sim mas ainda não é	Sim mas ainda não é

FONTE: Elaborado pelas autoras.

Conforme o site da Prefeitura Municipal de Foz do Iguaçu (FOZ DO IGUAÇU, 2013), de todos esses elementos, apenas a Mesquita consta como atrativo turístico e os restaurantes aparecem como equipamentos – todo o inventário turístico municipal está disponível no site. Contudo, percebe-se que além do já mencionado no documento oficial do governo municipal outros recursos poderiam ser trabalhados para comporem a oferta turística local, tais como: os eventos Noite Árabe e Casamento na Aldeia (os quais já devem receber visitantes, mas esses dados ainda não estão sistematizados e merecem um estudo a parte); e as edificações (excetuando o *Husseniye*) que têm interesse na abertura para visitantes.

Considerações finais

O interesse na ampliação dessa oferta turística étnica não é massificar o atrativo/recurso para que receba milhares de visitante ao ano como o Parque Nacional do Iguaçu (embora em recente visita à Mesquita, obteve-se a informação de que por lá passam por mês em média cinco mil visitantes), mas mostrar do lado do setor público local o caráter multiétnico local; por parte da comunidade libanesa, divulgar sua existência, identidade e

valores; e por parte do visitante interessado em atrativos fora do roteiro habitual, novidades.

Não se pode ser ingênuo de achar que esse processo de turistificação dos espaços étnicos locais seja rápido ou fácil. Ao contrário disso: requer adaptações do espaço, divulgação de informações sobre ele e sobre a comunidade que o abriga, disseminação das informações turísticas como um todo no material promocional do destino, inserção de possíveis roteiros; e etc. E como se pode perceber é um esforço conjunto do poder público que gere e planifica a atividade turística e da comunidade imigrante que abre as suas portas para o turismo.

Abrir-se ao olhar do outro sempre tem implicações: ser objeto de lentes fotográficas, de curiosidade, de perguntas indiscretas, do bater à porta quando nem sempre se deseja, do expandir-se para o novo e para a mudança em médio e longo prazo. Mas essa abertura pode ter boas implicações, sobretudo para uma comunidade de imigrantes muçulmanos (e como se espera estigmatizada pela mídia, nem sempre compreendida), quando nela – na abertura – residem possibilidades de ampliar o diálogo, a apresentação do que se é e a institucionalização de um discurso positivo sobre o que se é, de onde se vem ou o que se faz.

Porém decidir mostrar-se ao turista, abrir suas portas à visita é uma decisão importante e que deve ser tomada em conjunto pelos membros da comunidade: determinar o que deve ser apresentado e o que deve ser mantido na intimidade da comunidade é fundamental para o manutenção das raízes elementares culturais étnicas. Ao que parece a comunidade libanesas de Foz do Iguaçu está caminhando neste rumo: o da abertura paulatina e refletida.

Referências

Bahl, M. (2004). *Legados étnicos & oferta turística*. Curitiba: Juruá.

Brasil, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). (2011). *Censo de 2010*. Disponível em: http://www.censo2010.ibge.gov.br/resultados_do_censo2010.php. Acesso em 13 de maio de 2011.

Cardozo, P. (2004). *Possibilidades e limitações do turismo étnico: a presença árabe em Foz do Iguaçu*. (Dissertação de Mestrado em Turismo - Universidade de Caxias do Sul, 2004).

Cooper, C. *et al.* (2001). *Turismo: princípios e práticas*. Porto Alegre: Bookman.

Cuche, D. (1999). *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru: Edusc.

Fernandes, M. (2007). Terra do Nunca. *Rolling Stone Brasil*, São Paulo, v. 06, mar. 2007. Disponível em: <<http://www.rollingstone.com.br/edicoes/6/textos/terra-do-nunca/#muda>>. Acesso em 26 de novembro de 2010.

Foz do Iguaçu. (2013) *Prefeitura Municipal de Foz do Iguaçu*. Disponível em <<http://www.fozdoiguacu.pr.gov.br>>. Acesso em 13 de junho de 2013.

Machado e Silva, R. C. (2008). *Reordenação de identidades de imigrantes árabes em Foz do Iguaçu*. *Trab. Ling. Aplic.*, Campinas, 47(2): 357-373, Jul./Dez. 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/tla/v47n2/a06v47n2.pdf>. Acesso em 12 de novembro de 2010.

Montenegro, S.; Béliveau, V. G. (2006). *La triple frontera: globalización y construcción del espacio*. Miño y Dávila srl: Buenos Aires (Argentina).

"BUBISTA STA FUNDA" – PERCEPTIONS AND IMPACTS OF TOURISM AT BOA VISTA ISLAND, CAPE VERD

Edgar Alexandre Cunha Bernardo

Correo electrónico: edgaruxico@hotmail.com

ISCTE- Instituto Universitário de Lisboa

Abstract

As a recently independent country, the archipelago of Cape Verde is confronted with the need for accelerated modernization without having financial capability for such investment. Among the strategies adopted by the state for this purpose, mass tourism emerges as a governmental flag and therefore is encouraged by facilitating foreign investment in the islands of Boa Vista and Maio, particularly in seaside tourism through the construction of large hotel developments.

Intertwined between globalized economy and national development, the local community has yet to be heard on what should be the limits of private and national intervention, and in what shape or form tourism should be conducted in their community. Ignoring and underestimating local feedback has been a common conduct and mistake from both state and private sector.

This presentation intends to introduce some results of an investigation that was devoted to the study of the impacts of tourism and their perceptions on the island of Boa Vista, where the native community, that less than 20 years was facing forced emigration, today has thousands of visitors and emigrants from across the country and the world that arrive to work and to enjoy its beaches and warm climate.

Long has been the dependence of remittances from abroad emigrants, and of rain for their crops and cattle, but today the local community is a victim of speculation, higher cost of living, pollution, but also profits from jobs and business opportunities, and from the development of infrastructures. Between tradition and forged modernization, Boa Vista redefines itself in a globalized world that has spotlighted the small island.

However the recognition of the changes that tourism causes and its implications is not in itself innovative research. In order to escape just another description of a case study is required that from it are withdrawn contributions that may actually help designing an intervention that is transverse to

the numerous similar cases occurring globally. We will therefore present some of the most obvious impacts of the pressure that tourism has had on the community and on the island, how those are perceived and its implications, but also loom thoughts that may allow us to mitigate its negative impacts, namely, the importance of governance in contemporary strategy to overcome struggles and stay a step closer to sustainable development.

Keywords: Tourism, Perceptions, Modernity and Development

“Bubista sta funda!” - Boa Vista is sinking!

Beach tourism has been one of the major driving factors boosting the modernization in Cape Verde, and this small group of islands has been able to “balance their books” and have become a lucrative worldwide tourism destination, particularly on the islands of Sal and Boa Vista. The first averaged sized hotel was only constructed in 1997 and prior to that the local inhabitants were almost solely dependent on subsistence farming and fishing.

Prior to the international airport being inaugurated in 2007, the island was dependent on a small airport which only had the capacity for small to light aircraft. This had a limiting effect on the number of arrivals and departures to and from the island as the island was dependent on the international airport on Sal island.

The increase in capacity for tourism led to a boom of infrastructure development and it sparked the beginning of a process of rapid expansion. Major international chain hotels took the chance for expansion and pushed the number of hotels locally from six to twenty two within a relatively short period of time. Five of these newly built hotels are capable of housing over four thousand people and offer an all-inclusive service. These and other public and private infrastructures have injected millions of Euros into the national economy and into the fragile local economy, affecting both positively and negatively those that inhabit it.

In our research we questioned the perception of residents towards the impacts of the arrival of mass tourism to the island, and how they felt these impacts could be more effectively managed, and finally, what was their perception of the island's future. With this objective in mind 96 semi-directed interviews were conducted and a grid based on the referenced literature was drawn up.

The expression “Boa Vista is sinking!” is just one of several expressions that resonates Boa Vista residents’ perception regarding what is currently happening on the island as a result of mass tourism. Revolt and uncertainty are general feelings justified only by the contextualization of the perceived negative impacts that mass tourism has brought to the island.

Such negative impacts are basically twice the number of the perceived positive impacts, but we

shall only present a few of them. This sampling intends to draw an overall picture without taking time away from the opportunity to analyze and hypothesize it in this short presentation.

Thus, we shall begin with the *increasing criminality*, the most mentioned negative impact that refers to drug consumption, vandalism, alcoholism, prostitution and theft of people and residences, crimes more and more common in Boa Vista.

Most interviewees suggest that this increase is related to high migration volume that occurred in the last ten years. These migrants exposed the shortage of dwellings as they arrived by the thousands due to the lack of local hand labor, and thus, pushed a *hasty increase of constructions*, both legal and illegal, that weren't tackled properly allowing, for example, the rise of new settlements at Sal-Rei without minimal safety and sanitation conditions. Two thirds of the island's total population live in these "informal" settlements which equates to roughly 4 of 12 thousand permanent residents living in ever degrading conditions.

Another perception expressed is that there are *deep changes in morality and values*, particularly those characteristic of the native community, an impact enlarged by the same migration mentioned before. This being a migration force that works primarily at international hotel chains, and that suffers *labor exploitation* in the form of type of services, low wages, time consumption. Serving this situation only intensifies the search for alternatives, for example, of food consumption or type of dwelling to inhabit. The dwelling choice is becoming more and more restricted by *real estate speculation*, namely land, houses, and house renting prices, for both residents and tourists, native to the island and new comers.

Labeling a place as a tourism destination has various consequences, one of them being the *increasing prices and cost of life*, a purely economic impact that is aggravated by the difficult maritime lines of communication that make products much more expensive, for example food, promoting *changes in consumption* and loss in quality of life.

The only environmental impact on the top negative impacts refers to the *basic infrastructure inability* to insure their services to the population, and includes also the absence of some infrastructures. The services in question are the supply of water, electricity, sanitation, waste collection and treatment, and injure the general quality of live severely.

The next impact is of an economic nature, it's the *uneven benefit division among the local community* which is lack of equity in the capitalization of business opportunities among island natives, comparing with both national and foreign residents (mostly Africans and Europeans). This also meant an increasing *discrimination* among island residents, mostly from island natives towards migrants, but also among the several groups of national and foreigner residents. Most of the discrimination comes from the loss of job opportunities for locals as a result of the migration of

those thousands of people, many of them willing to accept degrading work conditions in exchange for a spars salary.

The final impact we are sharing is the loss of *authenticity* of the local and traditional craftwork, currently being produced and sold by foreigners, with theme and techniques from their countries, almost all of them natives of the African coast countries close to Cape Verd.

As mentioned before, the purpose of this sensitized description of the negative impacts intends to introduce a part of the daily perceived reality in Boa Vista island, and prepare the reader to the upcoming section that refers to the perception of priority interventions desired by the interviewees.

Perception and Intervention Priorities

The intervention priorities suggest by the interviewees are all directly and indirectly related to governance or in same level politically subordinate, however, we have divided these priorities into public priorities, seven of them, and private, three, which are in some level of degree depend on private initiative.

The first priority is *state intervention* in urgent infrastructures, but the second is actually *municipal intervention* in urgent infrastructures, which is to say that the main suggestions relate to the main perceived negative impacts, most of which are closely related to handicaps in basic infrastructure, and also communication and housing infrastructures.

Such spotlight in the need for intervention by these organisms serves to show that, in one hand, there is a feeling of incompetence or inability of those organisms to anticipate and intervene in the problems created by mass tourism implemented politically from the bottom-down. On the other hand, it demonstrates the incapability or shortage of these infrastructures is not a direct result of any government or specific party but a responsibility of both main political parties because, one in government (PAICV) and other in the county of Boa Vista (MPD).

The third priority is related to the private sector and the need for tourism diversification. This diversification is often refereed as role of the government, however we recall that this depends primarily on the interest of private investors to invest in different type of tourism at the destination. In the island exists at least on good example of Eco-tourism that has had success so far. This suggestion is not enough to assume there is a desire to change completely the type of tourism that exists, rather it shows the desire to complement mass tourism with other types of tourism.

An important part of tourism success is the professional and technical competence of those that work at hospitality and related services, hence the forth perceived priority is the investment in professional training and education. This investment intends to minimize the labor exploitation and empower the workers of both international hotel and tour operator chains, and also smaller hotels

and companies.

Back to the private sector, the next suggestion refers to the need for *increase of private investment*, this being, higher injection of capital from investors, national and international, in the creation and expansion of business. This priority seems to depend also in the infrastructure since that the current business are already stressing their capacity, which in turn maintains the risk of social and environmental disaster, and economic viability, reducing the investment impetus.

As mentioned before both the county and the government are lead by different political colors and with no surprise the next priority is precisely *higher political cooperation* between these parties. Again a clear reinforcement of the heavily politicized context.

Equality before the law and security are mandatory in a democracy, however the insufficient judicial infrastructure and law professional for the current volume of people and businesses pushes the next priority to an *increase in policing and business supervision*. Better and bigger policing insures safety satisfaction of both residents and tourists, and business supervision acts similarly in businesses, controlling companies, prices and tax collection.

No matter how enterprising residents of Boa Vista are, and how many business opportunities exist in this tourist destination, its people still demand *better and bigger credit and investment support* from the government, although of course, this also depends on the private sector, particularly, banks.

The pressure on society, economy, environment and culture, by both political and private forces requires a community able to mobilize itself and stand up against what they consider to be unjust, outside the law, result of incompetence, but also able to offer alternatives and suggestions. In this sense this priority is a *greater involvement of civil society* in the fight for their rights and duties. A recent example of this struggle was the defense against building structures in the nature reserve island of Sal Rei, just off the coast of the regional capital.

Finally, the last suggestion, is *better regulation and legislation*, and it relates to the desire for a clearer, more transparent and able tools for both Government, municipalities and civil society to act and mend the major problems associated with mass-tourism on the island of Boa Vista, and also in the rest of the country.

An example of this deficiency in the legislation is the absence of program contracts between municipalities and government, a common tool to facilitate/force cooperation between these institutions in cases like this were there is a apparent lack of political will to compromise. In the case of Cape Verdean legislation of this law, it remains unfinished since 1992, at the time of the drafting and implementation of the 1992 Constitution, created to support the national policy shift towards a democratic multiparty system.

Sustainability and Governance

Tourism as the capacity to both enhance and worsen the economic, cultural and environmental conditions of a destination and in the case of Boa Vista, as indeed this description of their negative impacts poses, is another clear example of this ambiguity in tourism.

Tourism policy as a set of rules, guidelines, policies, laws and objectives and development strategies (Goeldner, Ritchie & McIntosh 2000:445), should be able to drive the implementation of a tourist destination with the purposes, expectations and idealized intentions. Currently the main concern of tourism is that it should be sustainable, this broadly means it must be capable of develop without compromise future generations.

Sustainability is recognized as dependent on socio-cultural, environmental, and economic pillars, but today also two other equally compelling pillars are recognized, namely, *politics* and *technology* (HwanSuk & Sirakaya, 2006).

On one hand the politics seeks to constantly renegotiate the goals of future tourism development and is the main driver for implementing decisions that affect a tourism destination and its success. Technology, on the other hand, is able to change the levels and type of engagement between stakeholders in tourism, and influence the design, for example, of city planning, and the type and shape of intervention.

This implies an ongoing commitment among all stakeholders so that both communities, states, operators, civil society and the tourists themselves see their expectations fulfilled without compromising the goals of other concerned/affected groups. This goal requires a destination management in an integrated manner (Timur & Getz, 2002), both transparent and continuous.

This integration requires a relationship between different levels, both national and local, and the various stakeholders and governmental administrative institutions, because only this way we can ensure practical application of a “modern design of governance” (Paskaleva, 2003). This design goes beyond integrated cooperation between the parties from a theoretical viewpoint, it is also able to produce concrete answers to the problems that will invariably emerge in a destination. It as to be able to submit and implement initiatives that mitigate such problems and enhance acquired skills.

As occurs in the island of Boa Vista, the focus on mass-tourism produced profound changes in the urban and the everyday management of basic services to its residents, in particular the new residents, and both domestic and foreign migrants. Between municipal and state powers, residents end up being affected by these political-governmental institutions, incapable of working on behalf of its citizens, being due to political disputes, governmental fiscal incapacity or even plain incompetence.

The integration of urban development and implementation of tourism in a space are closely linked and are often inseparable. So it is crucial to create conditions for dialogue, and ongoing collaboration between the various governmental institutions and in a joint and integrated fashion design and implement a common and sustainable tourism plan (Hall, 2000; Healy, 1997).

The sustainability of tourism is a highly politicized context "Thus, political support in the form of legally binding commitments at the national and regional level is a critical element in Obtaining information, funding, education and expertise." (HwanSuk & Sirakaya, 2006:1278). Additionally, it involves many stakeholders, each of them with an important role in the success of the implementation process (Jamal & Getz, 1995, Hall, 1999).

This integrated planning is no more than a reference to governance. Hall (2008) considers tourism as the main economic platform of some states (particularly in the island-states) is too important to leave their reins in the hands of a purely liberal economic approach.

Governance is the mechanism that best ensures a transparent and integrated driving by public and private institutions, and without it the trend will remain the rift between the ruling elites and incidentally a weak institutional structure which leads to a slow and fortuitous development (Tornell & Lane, 1999).

Relegate or ignore the preponderance of the role of government is to allow the sustainability of a destination, a region, and in the case of this study, a country, to randomly depend on the "(...) happy juxtaposition of the right people and the right skills and sympathetic council "(Pearce, 2001:351) and not on clearly defined structures and processes (Beaumont and Dredge, 2010:4).

Etymologically, Governance is the act of directing, the act of governing, and "(...) the value of the governance perspective rests in its capacity to provide a framework of understanding changing processes of governing" (Hall cited Stoker, 1998:18). Ultimately "(...) the overarching concept in governance in public policy terms is the relationship between state intervention/public authority and societal autonomy or self-regulation." (Hall, 2011:15).

In 2013 Duran wrote a report for WTO on governance, a deep crossed research on this concept and related principles. There he objectively defined governance as "(...) the guidance process that is technically and institutionally structured, that is, based on principles, norms, procedures and practices to collectively decide about common goals for coexistence and about how to coordinate and cooperate for the achievement of decided objectives." (Duran, 2013:9).

By tourism governance WTO refers to "(...) the process of managing tourist destinations through synergistic and coordinated efforts by governments, at different levels and in different capacities; civil society living in the inbound tourism communities, and the business sector connected with the operation of the tourism system "(WTO, 2008: 31-21)..

According to Hall (2011) there is more than one meaning, and hence presents two general understandings of governance that can be recognized in the literature devoted to the subject. One of these refers to how states adapt to economic and political changes, it refers to the adaptability of governmental institutions, and is sometimes labeled as "good governance", in line with WTO understanding of governance. The second meaning refers to the question of the role of the state, that is, the capacity and / or competence of states to drive or just coordinate socio-economic systems in play.

In a recent work the author builds a conceptual framework around the concept of governance and states that there are four perspectives of governance in the literature classified as hierarchies, markets, networks or communities, each with its own features, postures and designs. These typologies, Hall warns, although not static constructions allow "(...) the formulation and evaluation of explanatory claims, clarify conceptual claims and assist comparative analysis and policy learning." (Hall, 2011:15).

Therefore it is claimed a correlative connection between governance and sustainability. Doxey (1976), Butler (1980), Ritchie (1993), Cooper (2002), Breakey (2005) among many others, have tried this approach by creating models that demonstrate the dynamism of both spatially and temporally and tourism, presenting some suggestions that seek this aimed sustainability.

Such models attempt to draw a general strategy for tourist destinations to be used as diagnostic, monitoring and implementation tools. Of course this does not mean that each destination requires a specific formula, a particular and distinct formula from other destinations. However, it should be planned, designed and implemented in conjunction with all stakeholders in a both horizontally and vertically dynamic.

However, the individuality of each tourism destination does not escape the common characteristics that invariably produce the same or similar effects. A platform of common ground must be found to best protect the destinations from the influence of tourism, a course correction of the impacts is needed and the purposes and goals need to be re-evaluated and redefined. Such a platform must be designed and implemented by a body of actors willing and able to share ideas and actions aimed at the sustainability of the destination it is paramount that this be spearheaded by governance.

Governance, as an holistic approach to planning and development that transforms institutions and assign them a propensity and a quest for sustainability, and as a process and goal (Sanhope, 2000;. Kates et al, 2005), is no more than "(...) a metaphor to speak of shifting the conventional role of institutions and shrinking role of the state." (Alipour et al, 2011:34).

WTO (2005) defined 12 goals for sustainable tourism: economic viability, local prosperity, employment quality, social equity, visitor fulfillment, local control, community well being, cultural

richness, physical integrity, biological diversity, resource efficiency, and environmental purity.

In the study conducted by the WTO on coastal tourism management in 9 African countries, one of the main observations was the absence of plans, policies and strategies at a sub-national, or regional level. As we have underlined this is counterproductive because: “The establishment of effective structures for delivering and managing sustainable tourism at a local level is very important for the sustainability of the sector and for tackling issues of planning, development control, enterprise engagement and community benefit.” (UNWTO, 2013:27).

Boa Vista's case seems to be identical. Barriers to governance are various and start from the level of government, that is, an incomplete constitution, the political party differences and the absence of a public body for the management and tourism planning at the regional scale that boycott clear public efficient and effective intergovernmental governance.

At the same time, the island's civil society is characterized by a decline in attitude towards tourism that still has not been enough to counter the weak associative movement. Without a common platform enabling them to fight for their rights and be able to propose concrete solutions, the local community is at the mercy of the goodwill of investors and political institutions, perpetuating the *status quo*.

On one hand, the private sector is also dispersed, in particular small and medium businesses, making them unable to obstruct the weight of large investors and foreign companies, surviving only off the niche market that the large operators and hotels let slip between their fingers.

On the other hand, the aggravation of the negative impacts in the presence of these heavy-weights begins to jeopardize the sustainability of the destination and are damaging the economic viability of their investment, but still there is no common organization able to force the hand of government, towards the construction and improvement of many essential services such as roads, hospitals, etc.

This dispersion of interests and capabilities has accentuated the shortcomings of the destination, affecting the lives of the local community and undermining the economical value of tourism for this country. It is urgent to create a platform of governance so that in the future such impacts and consequences are mitigated and even contradicted.

Conclusion

Boa Vista is just another clear example that the consequences and negative impacts of tourism are largely originating from the inability of the governing institutions to anticipate and intervene in a multi-level and transparent way, integrating all stakeholders. The involvement of all stakeholders ensures greater efficiency at the tourism destination. This involvement should start at the planning phase and end at its application, placing the common interests of citizens and visitors and ahead of

partisan economic and political interests.

Bibliography:

Alipour, H., Vaziri, R., Ligay, E. (2011) Governance as Catalyst to Sustainable Tourism Development: Evidence from North Cyprus. *Journal of Sustainable Development*, V.4, N°5, October 2011.

Beaumont, N., Dredge, D. (2010) Local Tourism Governance: A comparison of three network approaches. *Journal of Sustainable Tourism*, V. 18, 1: 7-28.

Breakey, N. (2005) Tourism Destination Development – Beyond Butler. Doctoral Thesis on Philosophy at the University of Queensland http://espace.library.uq.edu.au/eserv/UQ:158161/n01front_Breakey.pdf

Butler, R. (1980) “The Concept of the Tourist Area Cycle of Evolution: Implications for Management of Resources”, *Canadian Geographer*, v. 24, 1: 5-12.

Cooper, C. (2002) *Sustainability and Tourism Visions VII Congreso Internacional del CLAD sobre la Reforma del Estado y de la Administración Pública*, Lisboa.

Doxey, G. (1976) “When enough’s enough: the natives and residents in old Niagara”, *Heritage Canada*, 2(2): 26-27.

Duran, C. (2013) *Governance for the Tourism Sector and its Measurement*, UNWTO Statistics and TSA Issue Paper Series (Online).

Goeldner, C., Richie, J., McIntosh, R. (2000) *Tourism: Principles, Practices, Philosophies*, John Wiley & Sons, New York.

Hall, M. (1999) 'Rethinking collaboration and partnership: a public policy perspective', *Journal of Sustainable Tourism*, V.7, N°3 & 4: 274- 289

Hall, M. (2008) *Tourism Planning: Policies, Processes and Relationship*. 2°Ed. Harlow: Prentice Hall.

Healy, P. (1997) *Collaborative Planning: Shaping Places in Fragmented Societies*, London , Macmillan.

HwanSuk, C., Sirakaya, E. (2006) “Sustainability indicators for managing community tourism”, *Tourism Management*, 27: 1274-1289.

Jamal, T., Getz, D. (1995) “Collaboration Theory and Community Tourism Planning”, *Annals of Tourism Research*, 22:186-204.

Kates, W., Parris, T., Leiserowitz, A. (2005) “What is Sustainable Development? Goals, Indicators, Values, and Practice” *Environment*, 47(3): 9-21.

Paskeleva, K. (2003) “Sustainable Urban Tourism, Involving Local Agents and partnerships for new

- Forms of Governance”, *EU 'SUT-Governance' Project - Final Report*. Karlsruhe: Forschungszentrum Karlsruhe.
- Pearce, D. (2001) Tourism, trams and local government policy-making in Christchurch, New Zealand. *Current Issues on Tourism*, 4(2-4): 331-354.
- Ritchie, J. (1993) Crafting a Destination Vision *Tourism Management* 14 (5): 379-389.
- Stanhope, R. (2000) A Vision for the Future? The Concept of Sustainable Development in the Netherlands and New Zealand. *New Zealand Journal of Environmental Law*, 4: 147-180.
- Stoke, G. (1998) “Governance as Theory”, *Institutional Social Science Journal*, 50(155): 17-28.
- Timur, S., Getz, D. (2002) “Applying Stakeholder Theory to the Implementation of Sustainable Urban Tourism”, Karl Wober ed., *City Tourism 2002*, Springer Economics, 194-210.
- Tornell, A., Lane, P. (1999) “The Voracity Effect”, *The American Economic Review*, 89 (1): 22-46.
- World Tourism Organization (2013) *Sustainable Tourism Governance and Management in Coastal Areas of Africa*, UNWTO, Madrid.
- World Tourism Organization (2008) *International Recommendations for Tourism Statistics*, UNWTO, New York.

LA ANTROPOLOGÍA APLICADA A PROCESOS DE INVENTARIO DE PATRIMONIO CULTURAL MATERIAL E INMATERIAL EN EL CONTEXTO DEL TURISMO RURAL COMUNITARIO (TRC). EL CASO DE CAPACHICA - LAGO TITICACA, REGIÓN DE PUNO, PERÚ.

Inès Dinant

1. Introducción

La planificación y despliegue del Turismo Rural Comunitario¹, se suele centrar en los aspectos estructurales de la actividad apoyándose en las capacitaciones. Éstas, en algunos casos, se realizan por personas ajenas a las comunidades receptoras de turismo y a través de procesos poco participativos. La influencia que tienen sobre la realidad de las comunidades puede ser problemática ya que pueden no responder adecuadamente a su realidad social y a las necesidades reales que tienen los emprendedores para poder desarrollar la actividad turística. Una investigación antropológica del marco institucional nacional, regional y local y la realidad social y cultural de cada comunidad así como la instauración de procesos participativos optimizarían considerablemente las acciones realizadas por varias instituciones públicas y privadas en el ámbito de las capacitaciones; además de reducir su efecto sobre la población.

Las capacitaciones relacionadas con el Patrimonio Cultural no son una excepción y en el caso de Capachica, se planteaba su introducción en la capacitación en torno al “Inventario turístico, identidad cultural”. Desde el primer momento en el que tuve la oportunidad de empezar a trabajar en torno a ésta, quise enfocarla desde la perspectiva de la gestión patrimonial. Al considerar importante abrir el marco en el que se tiene que dar un inventario, decidí empezar por desligarme de éste para dejar más espacio a todas las expresiones culturales que conforman el patrimonio cultural y no sólo a aquellas que responden a los requisitos que tienen que cumplir para ser consideradas recursos turísticos. Esta perspectiva es fundamental ya que al ser el patrimonio de todos, toda la población debe estar representada.

¹ A partir de ahora TRC

En la primera parte del presente texto realizaré un pequeño repaso, por una parte, de las convenciones internacionales realizadas en el seno de la UNESCO y el Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial en América Latina² y, por otra parte, del marco legal de la cultura y el patrimonio cultural en el Perú. Este repaso nos permitirá observar la relación entre el patrimonio cultural y la identidad y destacar por qué es importante abordar este tema desde la perspectiva de la gestión cultural. Veremos también, cuáles son los mecanismos de salvaguardia y protección propuestos en este contexto y la importancia que ocupan los procesos participativos en su planteamiento. Además, presentaré cuál es el espacio ocupado por el patrimonio cultural en los Lineamientos del TRC, como primer acercamiento a la situación del patrimonio dentro de esta actividad económica. Terminaré esta parte exponiendo los puntos claves del Manual de formulación del inventario. Después de esta puesta en contexto, expondré la experiencia vivida en Capachica, Lago Titikaka, Puno, Perú analizando la importancia del proceso participativo a lo largo del proyecto y presentando tanto los resultados del proyecto como las lecciones aprendidas. En último lugar, presentaré cuáles han sido las aportaciones concretas realizadas desde el campo de la antropología.

2. Marco institucional del patrimonio cultural

2.1. Patrimonio cultural e identidad

El Ministerio de Cultura del Estado Peruano define el Patrimonio como “la herencia de bienes materiales e inmateriales que nuestros padres y antepasados nos han dejado a lo largo de la historia. Se trata de bienes que nos ayudan a forjar una identidad como nación y que nos permiten saber quiénes somos y de dónde venimos, logrando así un mejor desarrollo como personas dentro de la sociedad”. MINCU (2011: 4) El Patrimonio Cultural sería el conjunto de manifestaciones culturales como las danzas, la religión, la historia, los valores, la lengua, la gastronomía, las costumbres que todos reconocen y que definen a un grupo de personas como formando parte de una comunidad y no de otra. Estas manifestaciones pueden ser de carácter material o inmaterial. (Ibíd :10)

Complementaré esa enunciación con parte de la definición de Patrimonio Cultural Inmaterial³ ofrecida por la UNESCO: “Este PCI que se transmite de generación en generación, es

² A partir de ahora CRESPIAL

³ A partir de ahora PCI

recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana.” UNESCO (2003: 2)

Estas definiciones ponen el énfasis en el patrimonio cultural como definidor de identidades tanto locales como nacionales, resaltando así, la importancia que tiene el cuidar estos elementos culturales ya que son la base de quiénes somos hoy. Las manifestaciones culturales están relacionadas con “la comprensión del pasado en la construcción de identidades en el presente y en el futuro” (Funari, Manzato, Prado Alfonso, 2013:42). Es, partiendo de esta base, que hay que considerar al patrimonio cultural como “un espacio de convivencia donde cada individuo se reafirma al ser parte de un grupo donde se identifica y se siente parte en la construcción de una memoria colectiva y sus significados”. García (2009:3) Significados que encontraríamos en las relaciones de sentido descritas por Bourdieu al analizar las relaciones presentes en la sociedad. Éstas son las que “organizan la vida social, las relaciones de significación. El mundo de las significaciones, del sentido, constituye la cultura.” García (2004: 34) Este encuentro, reconocimiento e identificación del otro como formando parte de un mismo grupo social en base al patrimonio cultural que lo define conformaría también “el lugar de complicidad social” mencionado por Néstor García Canclini. (1987:1) Sin embargo, y siguiendo la idea del mismo autor, no cualquier elemento cultural es patrimonio sino que el patrimonio llega a ser tal dentro de una comunidad, cuando todos los miembros de ésta lo reconocen como tal.

Esto conlleva un proceso intenso de apropiaciones, significaciones, debates, conflictos y negociaciones. [...] Algunos sectores comienzan a apropiarse con mayor énfasis de elementos culturales locales para revitalizar su identidad. Montenegro y Rivolta (2013: 19)

Como veremos a continuación, este proceso se puede llevar a cabo para fines de comercialización. Estos proceso de definición y apropiación del patrimonio cultural y su relación con la revitalización de la identidad nos permite poner en su contexto la afirmación de Susan Wright en cuanto a que “las identidades culturales no son inherentes, definidas o estáticas: son dinámicas, fluidas y construidas situacionalmente, en lugares y tiempo particulares.” (1998:3)

Hasta ahora, hemos podido observar que el patrimonio de cada grupo o comunidad determinada forma parte de un contexto socio-histórico particular, expresa la interacción de los miembros de esta comunidad determinada y los define frente a “los otros”. Es por esta

razón que hoy día, cuando se investiga o trabaja en torno al patrimonio cultural, es importante ir más allá de los hechos visibles e intentar entender en qué contexto político, social y económico se está dando. Porque sólo así seremos capaces de entender el patrimonio en su totalidad.

Además, quedó explícito que no podemos separar el patrimonio cultural de la formación identitaria. Visto la denominación dada a la capacitación por el Municipio, podemos considerar que son conscientes de esta relación, pero es importante trabajar primero desde el patrimonio cultural antes de encerrarnos en las categorías que prevalecen en el inventario.

2.2. Mecanismos de protección a nivel internacional y nacional

A nivel internacional, la UNESCO es la institución organizadora de convenciones, cartas culturales, acuerdos, declaraciones, recomendaciones, en relación con el Patrimonio Cultural Material e Inmaterial. En el 2007, el entonces Instituto Nacional de Cultura del Perú, hizo una recopilación de estos textos, 64 en total. En el presente texto me centraré en un par de ellos: La Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial celebrada en París en 2003 y la Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Experiencias Culturales celebrada igualmente en París en 2005. Éstas son las dos convenciones más recientes que tratan del Patrimonio Cultural de forma más general, la anterior data de 1972⁴. Las limitaciones del presente texto, no me permiten adentrarme más en otros documentos también relacionados con algunos aspectos particulares del patrimonio cultural.

En las convenciones analizadas, realizan recomendaciones para los gobiernos nacionales, regionales y locales en cuanto a la salvaguardia y el cuidado del Patrimonio cultural. Los objetivos de la primera convención eran los siguientes: “la salvaguardia del PCI; el respeto del PCI de las comunidades, grupos e individuos; la sensibilización en el plano local, nacional e internacional de la importancia del PCI y de su reconocimiento recíproco; y, la cooperación y asistencia internacionales”. UNESCO (2003: 2). Para ello determinaron el papel que tienen que desenvolver los diferentes Estados en su territorio y las medidas que deberían de tomar para la salvaguardia del PCI en este mismo. *Ibíd* (2003) En la segunda Convención anteriormente mencionada, los objetivos establecidos eran: “la promoción y protección de la diversidad de las expresiones culturales; el fomento de un diálogo para garantizar el

⁴ Convención sobre la Protección de Patrimonio Mundial Cultural y Material (UNESCO, París, 1972)

intercambio cultural y así el respeto intercultural y el respeto a la diversidad cultural; la reafirmación de la importancia del vínculo entre cultura y desarrollo; el reconocimiento del índole de las actividades y los bienes y servicios culturales como portadores de identidad, valores y significados; la reiteración de los derechos soberanos de los Estados en la conservación de las expresiones culturales; y, entre otros, el fortalecimiento de la cooperación y solidaridad internacional en este ámbito.” UNESCO (2005: 2-3) Para lograrlos, se determinaron los derechos y obligaciones que tienen que cumplir las partes en el plano nacional en cuanto a: las medidas que hay que tomar para proteger y promover la diversidad y las expresiones culturales; la formación y la transparencia; la educación y la sensibilización; la participación de la sociedad civil; la promoción de la cooperación internacional; la integración de la cultura en el desarrollo sostenible; y, la cooperación para el desarrollo. Ibíd (2005)

A nivel regional, el CRESPIAL, entidad perteneciente a la UNESCO, publicó en 2011 las “Políticas y Planes para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial en América Latina”. Este documento es el resultado de un taller de reflexión realizado en Bogotá en el que participaron expertos de los 10 países que conforman esta organización. El objetivo de esta reunión era “establecer recomendaciones para la fórmula de políticas nacionales de salvaguardia del patrimonio cultural en los países de la región”. (2011: 1). En el documento, destacan la necesidad de realizar un trabajo conjunto entre los tres actores implicados en la gestión del patrimonio y la patrimonialización, a saber: el Estado, la Academia y la Comunidad. El primero ha recibido críticas por su papel en la conservación del patrimonio al detectar transformaciones realizadas en éste para la satisfacción del turismo y su comercialización. Es así que consideran que su papel en la conservación está relacionado con proporcionar apoyo y herramientas adecuadas a las comunidades para que ellas, actores principales de la patrimonialización, puedan desenvolver su papel en la salvaguardia de la mejor forma posible. En cuanto a la Comunidad, es importante trabajar con un grupo considerado por todos sus miembros como representativo y legítimo. Me gustaría aquí realizar una aportación derivada de las reflexiones de Néstor García en relación con la participación en los procesos de gestión patrimonial. En los procesos participativos y a la hora de contactar con los miembros representativos de las comunidades, es importante no dejar de lado en el proceso de análisis de los datos obtenidos, cuál es la posición real de estas personas en la comunidad y cuáles son los intereses y objetivos que estas personas persiguen con el resultado obtenido en los talleres. García (1987) ¿Representan realmente a la comunidad entera?, ¿por qué deciden destacar más un elemento cultural que otro?, ¿por qué deciden tomar estas

medidas de conservación y no otras?,... Realizarse estas preguntas es fundamental cuando tratamos la cuestión del patrimonio en un contexto turístico. Llevar a cabo el inventario turístico partiendo de una visión más amplia del Patrimonio cultural nos ayudará en ese sentido. ¿Por qué? Porque en el contexto de la actividad turística, el elemento económico subyace constantemente en la reflexión llevada a cabo en torno al patrimonio. Consecuentemente, los objetivos perseguidos para su salvaguardia y gestión son, en la mayoría de los casos, diferentes para los actores relacionados con la actividad turística que para aquellos que se encuentran fuera de este contexto. Al ser el patrimonio cultural de todos y todas, si queremos llevar a cabo una gestión integral, es fundamental poder contar con personas ajenas a esta actividad o, en el caso de que sea complicado, tener la ausencia de su voz en cuenta a la hora de trabajar los resultados obtenidos. Como veremos a continuación, en el caso de la realización de los inventarios, se plantea contactar únicamente con personas relacionadas con la actividad turística.

La Academia, por su parte, desarrolla un papel importante en cuanto a la investigación de estas cuestiones.

La articulación entre la Academia, el Estado y las Comunidades es fundamental teniendo en cuenta que “patrimonializar constituye una herramienta política de defensa de derechos culturales, de identidades y, en general, de recuperación de derechos e historias colectivas”. CRESPIAL (2011: 4) Además, destacan la importancia de realizar un trabajo intersectorial entre cultura, medio ambiente, educación y turismo.

A nivel del Estado peruano, la Ley General del Patrimonio Cultural de la Nación – Ley 28296 -, legisla la protección y gestión del Patrimonio Cultural presente en el territorio peruano. En el artículo IV declaran al Patrimonio Cultural como de “interés social y de necesidad pública la identificación, registro, inventario, declaración, restauración, investigación, conservación, puesta en valor y difusión del Patrimonio Cultural de la Nación y su restitución en los casos pertinentes”. El Artículo V determina que todo elemento del Patrimonio Cultural de la Nación, esté en manos privadas o públicas, recibirá la protección del Estado. MINCU (2009: 8) El Artículo 19, establece al INC –hoy Ministerio de Cultura-, la Biblioteca Nacional y el Archivo de la Nación como principales entidades encargadas de la “identificación, registro, investigación, protección, conservación, difusión y promoción de los bienes de Patrimonio Cultural de la Nación.” Ibíd (2009: 16) El Artículo 28 decreta que los gobiernos regionales “prestarán asistencia y cooperación a los organismos pertinentes para la ejecución de programas de investigación, restauración, conservación y difusión de los bienes integrantes del Patrimonio Cultural de la Nación”. El Artículo 28 decreta que a nivel municipal, se debe

de cooperar con las entidades públicas anteriormente mencionadas y dictar las medidas administrativas necesarias para la protección, conservación y difusión del Patrimonio Cultural. Ibíd (2009: 19)

El 15 de Julio del 2010, por la Ley N°29565, el Instituto de la Cultura se convirtió en el Ministerio de Cultura. En la definición de sus Lineamientos de 2013-2016, se reconoce que la cultura en el Perú no recibe los recursos suficientes. MINCU (2012) Entre sus funciones reside la defensa del Patrimonio cultural material e inmaterial del país. El lineamiento 5, “Defensa y apropiación social del patrimonio”, se dedica especialmente a esta cuestión. Considera que el patrimonio puede constituir un eje de desarrollo local al tener un valor histórico, simbólico y de uso. A la hora de establecer estrategias de gestión sostenible es importante vincular el patrimonio cultural con el desarrollo urbano y rural, con las comunidades y agentes culturales locales, con el turismo y con los proyectos interculturales. Consideran que para su preservación es necesaria su apropiación, reforzando así la identidad local y su inserción en las políticas de desarrollo económico y local. MINCU (2012: 24) ¿Podríamos, a través de esta consideración, entrever una similitud con la identificación de la cultura no desde “el sentido de la antropología sino [...] a esa noción que reivindican quienes pretenden afirmar una subjetividad colectiva objetificándola para el mercado” Comaroff (2011: 37) tal y como la perciben John y Jean Comaroff con el proceso de construcción de marcas propuesto por Martin Chanok? O, ¿podríamos seguir considerando el término de la cultura en su sentido antropológico pero más amplio, al entenderla como “constructora, constitutiva y creadora de todos los aspectos de la vida, incluyendo la economía y el desarrollo”? Wright (2004: 10) En el contexto del turismo creo que se intercambian ambas propuestas. Por una parte, existe esa (re)construcción cultural enfocada, casi integralmente, a su comercialización. Pero, por otra parte, no podemos negar los elementos culturales que se encuentran de forma más inconsciente en la economía. En este sentido, la economía no es el fin de la utilización cultural sino el medio en el que la podemos observar. Estas dos visiones, en un contexto turístico, se dan a la vez. En los Lineamientos, plantean que el turismo puede ser un buen aliado para la conservación de la cultura a la vez que indican que el Patrimonio no puede quedar sometido a la mercantilización. Lo que en un primer momento puede parecer una contradicción, deja de serlo al entender las diferentes esferas de la sociedad en las que está sumergido el patrimonio. Es fundamental para la gestión patrimonial tenerlas en cuenta ya que las acciones y las reflexiones que tendrán que tener lugar variarán dependiendo de la esfera (política, económica y simbólica) en la que se está interviniendo y se tendrá que lidiar con tres actores diferentes: El sector privado y su visión más mercantilista de la cultura y el

patrimonio cultural; el Estado que lo promueve como integrador de la nacionalidad; y los movimientos sociales quienes intentan reapropiárselo. García (1987) Según Néstor García, son las nuevas interacciones entre estos actores las que están cambiando la problemática patrimonial.

En la realidad local observamos que los recursos estatales dados a las instituciones públicas y a los gobiernos regionales y locales para llevar a cabo estas funciones son escasos y dependen más de iniciativas privadas. Éstas, después de la identificación del Patrimonio, recorren al Ministerio para pedir su protección. En el caso de que cumpla los requisitos, puede llegar a ser clasificado como Bien de la Nación. Cuando se trata del patrimonio cultural que se va a inventariar ocurre lo mismo. El ente privado rellena una ficha predeterminada con toda la información pedida y la entrega a la Dirección Regional de Comercio Exterior y Turismo⁵. Ésta institución verifica en el terreno la veracidad de los datos presentados y en el caso de que les parezcan relevantes, agregan el Bien al inventario.

Como hemos podido observar hasta ahora, tanto a nivel internacional como nacional, las recomendaciones y la protección legal está muy ligada a la protección y salvaguardia. Aunque la población está mencionada y se subraya la importancia de poner en marcha procesos participativos, faltaría un elemento esencial mencionado por Néstor García: integrar los procesos de gestión cultural a todos los niveles de usos sociales existentes del patrimonio. Uno de ellos podría ser el turismo. Usos sociales que, desde su punto de vista, deberían de tener “mayores esfuerzos de investigación, reconceptualización y política cultural”. (1989: 5) En ese sentido, “hay que conocer y entender los patrones de percepción y comprensión desde los cuales los destinatarios de esas acciones se relacionan con los bienes culturales.” Ibíd (1989:7)

2.3. El patrimonio cultural en el contexto del Plan Nacional de Turismo Rural Comunitario

El TRC en el Perú está considerado como una estrategia de desarrollo para las comunidades rurales y se apoya principalmente en un tipo de turismo vivencial. Aunque esta modalidad inició en la zona del Lago Titikaka, Capachica incluido, hace más o menos quince años, el Estado, a través de MINCETUR, empezó a recopilar datos sobre los emprendimientos en el 2005. En el 2006 se inició la definición de los Lineamientos para el desarrollo del TRC en el

⁵ A partir de ahora DIRCETUR

Perú. Éstos fueron aprobados en el 2007 y puestos en marcha en el 2008⁶. Aunque tiene componentes sociales y culturales importantes como la integración de las mujeres y jóvenes a la actividad laboral, la reducción de la migración, el fortalecimiento de la identidad nacional y la conservación de los recursos naturales y culturales, la naturaleza misma del Ministerio en el que se han desarrollado ilustra claramente que el fin último es el desarrollo de la actividad económica.

Dentro de sus objetivos encontramos la conservación del Patrimonio de la Humanidad tanto cultural como natural. Concretizan la idea en otro de los objetivos, a saber: El fortalecimiento de la identidad nacional y la educación de la población peruana sobre la ruralidad, su composición y contribución a la sociedad. Estos dos objetivos relacionan claramente la gestión, vinculación e importancia del patrimonio, la cultura y la identidad con la puesta en marcha de la actividad turística. Al especificar los beneficios que daría esta actividad económica a la población local, se considera que dinamizará la economía local al considerar las actividades productivas locales como la base de la oferta turística que compone el TRC. Quisiera utilizar esta idea para ejemplificar la posible carencia de conceptualización existente en los planteamientos de lo que supone la introducción de la actividad rural y cultural en el TRC. Al conceptualizar el sector agropecuario como parte de la oferta del TRC, nos encontramos frente al desplazamiento del entendimiento de esta actividad desde la esfera económica hacia la esfera cultural. El planteamiento de la utilización de este recurso debería de realizarse desde el enfoque cultural y con un proceso participativo. Por una parte, para que la población pueda decidir qué parte de su actividad agropecuaria quiere compartir con los visitantes. Por otra parte, es importante realizar una reflexión en la que se aborda estas actividades desde la perspectiva cultural ya que la población podría no considerarlas como tal. En los Lineamientos, sugieren también que el papel del TRC es fundamental para la conservación y la recuperación de la cultura, ya que fortalecerá la identidad local, regional y nacional a través del respeto y la admiración de los visitantes. Además, a nivel nacional, permitirá que los connacionales conozcan la pluricultura, el multilingüismo y la biodiversidad como parte del proceso educativo. MINCETUR (2008) Como podemos comprobar, el planteamiento de la conservación y recuperación de la cultura y fortalecimiento de la identidad dependería de la visión del otro sobre uno mismo y no de la reflexión e internalización de estos elementos de valorización por parte de la población misma. Este último elemento es fundamental si trabajamos en torno a la identidad cultural. Aunque la

⁶ Para más información: <http://www.mincetur.gob.pe/newweb/Default.aspx?tabid=2333>

valorización del otro puede ser un elemento detonador de la reflexión, hay que trabajar en torno a esta cuestión desde la gestión cultural, con procesos participativos, para generar su internalización.

En el 2013, después de una evaluación, se planteó la modificación de algunos elementos presentes en los Lineamientos y se está trabajando en el Programa Nacional de Turismo Rural Comunitario.

No podemos dejar de lado a la hora de examinar el PNTRC que éste se define en el marco del PENTUR –Plan Estratégico Nacional de Turismo. En éste consideran que una de las ventajas competitivas del destino Perú y de sus emprendedores es la cultura viva y sus tradiciones ya que representan elementos buscados en el destino por el visitante. Para ello, requieren la conservación y puesta en valor del patrimonio. Esta afirmación, no hace más que confirmarnos que estamos frente a una estrategia mercantilista de la cultura, del patrimonio y de la identidad. Este hecho nos ilustra perfectamente los riesgos que pueden surgir de la intervención del Estado en un espacio de conservación de Patrimonio mencionados por el CRESPIAL. A pesar de la importancia dada por MINCETUR a los elementos culturales, en una entrevista realizada al responsable del TRC en la zona sur del Perú, reconoció que desde el Ministerio podrían apoyar una iniciativa externa, ajena a éste, relacionada con la gestión cultural y/o la protección cultural pero que por el momento, no crean proyectos específicos para ello.⁷

Desde hace años, las escasas intervenciones que se han llevado a cabo en cuanto a la cultura en Capachia, han tenido siempre como base u objetivo la actividad turística.

2.4. El proceso de inventariado, el patrimonio cultural y el TRC

El “Manual para la Formulación del Inventario de recursos Turísticos, a nivel Nacional” Fase 1 – Categorización, se aprobó en Junio del 2006 y “establece los Lineamientos técnico para la identificación, clasificación y categorización de los recursos turísticos.” MINCETUR (2008:7) En Junio del 2007, se presentó la Fase 2 – Jerarquización que tiene como objetivo poner los Lineamientos para la evaluación y jerarquización de los recursos. Ibíd (2008) “El inventario constituye un registro y un estado integrado de todos los elementos turísticos que por sus cualidades naturales, culturales y humanas puedes constituir un recurso para el turista, por lo que representa un instrumento valioso para la planificación turística.” Ibíd (2008: 11)

⁷ Entrevista a Huaqiu Gan, Mincetur el 06/11/13.

En la primera fase, se recopila, ordena y clasifica la información de los lugares, objetos u otros intereses turísticos presentes en el área seleccionada. En la segunda fase, se evalúan y jerarquizan los elementos encontrados en la primera fase para determinar su grado de importancia. Para llevar a cabo la primera fase, se recopila tanto información secundaria como información primaria. Esta última se basa en un trabajo de campo en el cual se realiza una visita en el lugar para identificar el recurso turístico y verificar la infraestructura existente en su entorno. Definen los recursos turísticos como “los recursos naturales, culturales, folclore, realizaciones técnicas, científicas o artísticas contemporáneas y acontecimientos programados que poseen una determinada zona o área, con un potencial que podría captar el interés de los visitantes.” Ibíd (2008: 15) Cada uno de los elementos mencionados en esta definición representan una categoría en la que inscribir lo observado. A la vez, se realizan entrevistas a “representantes de la comunidad local, conocedores de sus recursos turísticos.” Ibíd (2008: 13) Esta información se complementa luego con la información de instituciones conocedoras de los recursos. Toda la información obtenida se rellena en fichas preestablecidas contando con una serie de categorías, se procesa en una base de datos y se realiza un documento, diagnóstico de los recursos. Al analizar las categorías de más cerca, teniendo en mente un elemento cultural que clasificar, resulta a veces complicado saber dónde ubicarlo. En la Fase II de Jerarquización se establece el nivel de importancia de los recursos. Los criterios son los siguientes: sus particularidades; las publicaciones; los reconocimientos; el estado de conservación; el flujo de turistas; la representatividad territorial; la inclusión en la visita turística; y, la demanda potencial. Ibíd (2008: 49-63)

Como podemos observar en ese breve repaso, en ningún momento se considera a las personas locales como agentes activos de definición, más allá de las entrevistas que se realizan a los representantes. No participan ni en la identificación, ni en la toma de decisión de qué elementos de su entorno quieren que sea catalogado dentro del inventario. Es importante tener en cuenta que muchas entidades públicas y privadas se basan en esa información para determinar cómo formular la oferta al turista. Si no se consulta ni construye ese inventario conjuntamente con las personas locales, y no sólo aquellas que se dedican a la actividad turística, podríamos llegar a encontrar en él elementos que las personas no quieren compartir.

3. Establecimiento del proceso participativo para la gestión del Patrimonio Cultural Material e Inmaterial en Capachica dentro del proceso de inventario

La importancia de establecer un proceso participativo en el contexto de gestión y salvaguardia del patrimonio está reiteradamente mencionada en las convenciones y el Marco legal antes mencionados aunque su aplicación es, a veces, escasa. En cuanto a éste en los procesos de inventario, es inexistente. A lo largo de este epígrafe, después de haber resaltado la importancia de los procesos participativos en los proyectos de gestión del patrimonio y así, su importancia en la realización de los inventarios, analizaremos el proceso llevado a cabo en Capachica para después presentar las lecciones aprendidas. Esta experiencia, su problemática y caracterización a nivel local podría ser, a grandes líneas, trasladable al sistema comunitario en el Perú pero su traducción y la adaptación de la metodología es específica del lugar. Es ese trabajo de traducción de los parámetros generales a la realidad del espacio de intervención el que es fundamental para el éxito del proyecto. Con ella, intentaremos escapar a la “Falacia de la infradiferenciación” mencionada por Conrad P. Kottak. “Esta falacia se hace aparente cuando un organismo internacional destinado al desarrollo ignora la diversidad cultural y adopta el mismo enfoque con tipos muy diferentes de “beneficiarios.”⁸” (2000: 112)

3.1. ¿Por qué es importante el proceso participativo en la gestión del patrimonio cultural y la realización de inventarios?

Los proyectos de sensibilización y de reflexión, que deberían de estar incluidos en los procesos de inventario, que se realicen se deben de pensar desde y para las poblaciones locales a las que pertenece este patrimonio ya que:

El objetivo de la gestión patrimonial se enfila no sólo a la conservación del patrimonio cultural, sino a lograr la incorporación de los actores sociales en la gestión como parte del desarrollo sostenible en la localidad. Lo cual involucra no sólo identificar, conservar y restaurar (áreas tradicionales de la gestión), sino tomar en cuenta las dinámicas sociales locales. Para promover la apropiación y participación de las comunidades frente a los bienes de valor patrimonial. García (2009: 3)

Este planteamiento sugiere la incorporación en las políticas culturales de un enfoque renovado del patrimonio cultural. Aunque se trata de un texto antiguo, después del análisis de los

⁸ Comillas del autor

planteamientos contemporáneos de las políticas públicas y otras herramientas de gestión mencionadas anteriormente sigue siendo relevante destacar los cambios mencionados por Néstor García en cuanto a las perspectivas desde las que tratar al patrimonio cultural. Éstas tienen una influencia directa sobre la importancia que adquieren los procesos participativos en la gestión. El primer cambio, es que ya no hay que tratar el patrimonio solamente desde la perspectiva de “expresiones muertas”, sino que también hay que considerar “el patrimonio vivo”, el patrimonio inmaterial. En Capachica, uno de los elementos fuertes de patrimonio que reivindican para el TRC es su cultura viva, sin embargo, los esfuerzos de gestión patrimonial puestos en marcha están sobre todo centrados en el patrimonio material y natural. En los Lineamientos elaborados por el Ministerio de Cultura en relación con el patrimonio, de los trece puntos de acción que proponen, sólo uno está orientado hacia el patrimonio inmaterial y la cultura viva. El segundo cambio es que se están extendiendo las políticas patrimoniales a “los usos sociales que relacionan esos bienes con las necesidades contemporáneas de las mayorías” García (1987: 1). Esas necesidades comprenden el turismo. En los Lineamientos elaborados por el Ministerio de Cultura, en el Marco legal y las distintas convenciones elaboradas por la UNESCO pocas son las referencias a esta actividad. En tercer lugar, se abre la concepción de Patrimonio de la Nación a objetos culturales populares y ya no solamente a elementos culturales provenientes de la clase hegemónica. Ibíd (1987) Este último cambio ya ha ido realizándose desde entonces.

Es importante fomentar un espacio de reflexión para que los conceptos e ideas que surjan alrededor del patrimonio cultural no se queden sólo en el informe, sino que al haber participado de forma activa en el proceso de reflexión, se generen procesos de fortalecimiento y revitalizaciones de estos elementos culturales dentro de las mismas comunidades.⁹

En tal sentido, es necesario proporcionarle al ciudadano los recursos cognitivos (conocimiento) y procedimentales (destrezas) y actitudinales (valores) para acceder a su diversidad cultural y al disfrutar de su patrimonio, como parte de la calidad de vida y una herramienta para el desarrollo local. García (2013: 3)

La participación en esos procesos fomenta que el patrimonio sea vivido, impidiendo “que se conviertan en “ciudades museos”, ilustraciones históricas de estructuras y formas que quedaron sin función, o “ciudades para snobs.”¹⁰” García (1987: 6) Aunque en el texto, se refiere a espacios urbanos, corremos el mismo riesgo con los elementos culturales en el

⁹ Ministerio de Cultura Colombia, UNESCO, INCANH. *Manual para la implementación del Proceso de identificación y recomendaciones de salvaguardia de las manifestaciones del patrimonio cultural inmaterial*. 2007

¹⁰ Comillas del autor

contexto turístico y la realización de los inventarios si no se ponen en marcha los procesos participativos.

3.2. El proceso llevado a cabo en Capachica

El interés que recibió el patrimonio cultural en este caso surgió en un primer momento a través de la organización ASTURS¹¹, la cual tenía interés en realizar un inventario turístico. Presentamos el pre-proyecto a la Municipalidad en busca de apoyo, el cual no recibimos al tener planeado realizar un inventario apoyado por DIRCETUR. Sin embargo, a la hora de planificar las diferentes capacitaciones propuestas a los emprendedores de TRC del Distrito les pareció interesante la posibilidad que yo fuese a dar la capacitación sobre el inventario turístico y la identidad cultural, abriendo el abanico al patrimonio cultural. Les comenté la importancia de trabajar con procesos participativos y que, en vez de trabajar por separado, podíamos ver cómo introducir la metodología participativa al proyecto liderado por DIRCETUR. Ya que salía de la metodología tradicional, no lo consideraron oportuno y empecé a trabajar aparte. Cuando el grupo de DIRCETUR empezó a trabajar, acudieron a mí para recibir la información obtenida del proyecto. El Alcalde empezó a referirse a mí como siendo parte de ese proyecto. Finalmente, mi trabajo no fue introducido al suyo, pero obtuvimos otros logros, los cuales expondré en la última parte del documento.

Para el proyecto, después de haber analizado el contexto institucional global, fue importante identificar a nivel local cuáles eran los agentes interesados en trabajar en estas cuestiones. Para ello, contacté con la Municipalidad y con las Autoridades locales representantes de la organización comunal. Después de encontrarme personalmente con ellos para presentarles la estructura del proyecto y recibir su *feedback*, utilicé los canales de convocatoria oficiales para entrar en contacto, no sólo con las personas relacionadas con la actividad turística, sino con todas aquellas que presentaban interés alguno en reflexionar en torno al patrimonio cultural. En ese momento se constató que dependiendo de si se trataba de Comunidades¹², Sectores o Centro Poblados había que relacionarse con espacios jerárquicos diferentes ya que a nivel de ejecución, su esfuerzo, interés y, en consecuencia, poder de reunión era diferente. Además de convocar a las personas adultas, se destacó a los jóvenes como actores importantes de la identificación y protección del patrimonio. Es así que, además de incluirlos en la convocatoria

¹¹ Asociación de Turismo Rural Sostenible, ONG presidida y creada en Capachica

¹² Entendido como espacio geográfico político

realizada a las personas adultas, contacté con algunas de las Instituciones Educativas de Capachica.

Pusimos en marcha los talleres de reflexión en una comunidad, un sector y dos centros poblados.¹³ Otro centro poblado fue contactado, pero después de dos reuniones con las autoridades locales y algunos representantes de las asociaciones de turismo, decidieron no empezar los talleres. Finalmente, todas las personas con las que trabajamos provenían del ámbito turístico, con la excepción de una persona. Este hecho nos indica la relación fuerte existente entre la salvaguardia del patrimonio y la actividad turística reiteradamente mencionada anteriormente. No hay que perder de vista que todas las personas que se dedican a la actividad turística en Capachica pertenecen al PNTRC. En éste se destaca en reiteradas ocasiones la importancia del patrimonio cultural y de la identidad cultural como pilar fundamental de la actividad de TRC.

Además trabajé con la Institución Primaria de Capachica, con los grados de cuarto y quinto, así como con la Institución Secundaria de Capachica con un grupo de alumnos a partir de los doce hasta diecisiete y adscritos al club de las ciencias sociales.

Con las personas adultas, durante la primera reunión, realizamos una pequeña reflexión alrededor de lo que entendíamos todos con patrimonio cultural y presenté la propuesta de esquema de trabajo para los talleres. Ésta se redefinió en base a los criterios y requerimientos presentados por las personas presentes en la reunión. En la primera sesión del taller, se trabajó en torno al patrimonio cultural que los y las participantes destacaron de su territorio. Luego, eligieron qué elementos consideraban los más importantes y dedicamos cuatro sesiones a éstos en particular. Además de recoger la información de forma escrita y trabajar en torno al espacio que tenían estos elementos culturales en la definición de la identidad cultural, identificamos los elementos claves para plasmarlos en un vídeo.

El objetivo con los y las jóvenes era trabajar los puntos claves elegidos por las personas adultas, dejando, en un primer momento, que ellos investigasen el tema para presentar sus ideas en la clase siguiente, fomentando así la comunicación intergeneracional en el hogar. Una vez presentadas sus ideas y conocimientos a sus compañeros y compañeras de clase, complementábamos la información aportada a través de preguntas de reflexión surgidas de los grupos de trabajo con las personas adultas. Al finalizar, en la Institución Primaria, realizaron un concurso de gastronomía al aire libre para presentarlo a los y las otras alumnas de la escuela y a las madres presentes. En cuanto a la Institución de Educación Secundaria,

¹³ Los Centro Poblados están caracterizados entre otras cosas por tener una Municipalidad propia con un Alcalde menor a cargo.

presentaban en cada sesión el elemento del que íbamos a tratar de forma visual con trajes, bordados, gastronomía,...

3.3. Lecciones aprendidas del proyecto llevado a cabo en Capachica

Tal y como venimos viendo, aunque existan medidas definidas en el marco institucional relacionado con la salvaguardia y la gestión del patrimonio, pocos son los recursos dedicados a ello en la realidad. Una de las razones es el desconocimiento por parte de la población e instituciones locales de las herramientas que tienen a mano para apoyar a éstas en esta tarea. Es así que aunque las direcciones regionales del Ministerio de Cultura y de MINCETUR no pongan en marcha proyectos yendo en esa línea, si se lleva un proyecto desde el ámbito local, está en su deber apoyarlo. Aunque a veces, aun recibiendo el apoyo, los Municipios no tienen presupuesto suficiente o el interés necesario para seguir con el proyecto.

A nivel local, a la hora de realizar este tipo de proyectos de gestión patrimonial y/o inventario, es importantísimo realizar un análisis de las formas de organización existentes y salir totalmente de nuestras categorías preestablecidas relacionadas con el tiempo, la organización, la toma de decisiones, etc. Una vez que estas categorías están entendidas en su contexto si realmente queremos llevar a cabo un proceso participativo, hay que repensarlo enteramente.

Como he adelantado en la introducción de este documento, en el contexto del TRC, muchos proyectos de diferente índole que tendrían que estar basados en la participación de la población tanto en la definición como en el proceso, la convierten en un elemento pasivo del proyecto. Esta pasividad es contradictoria con los mecanismos participativos presentes en su sistema organizativo. En los procesos comunales existentes en las diferentes comunidades, sectores y centros poblados, los procesos participativos están a la base de su toma de decisión y organización comunal.

A cada decisión tomada por las comunidades locales le subyace una racionalización intensa, a menudo consensuada, sobre qué acciones tomar, anclada en una comprensión profunda de las necesidades de dichas comunidades. Lane (2013: 110)

Éstas dinámicas sociales son las que tenemos que observar y entender para que nuestra propuesta de proceso participativo sea la adecuada. Es importante para saber cuáles son los mecanismos de decisión y con qué actores debemos de contactar para saber quiénes serían los participantes y juntarlos. Aunque en un momento dado parezca que debemos de aspirar a reunir el máximo número de personas para aumentar la representatividad poblacional en el

proceso participativo, dentro de la comunidad las personas tienen un rol y una función. Y reunir a los representantes puede ser lo más adecuado. A pesar todo, hay que tener cuidado con los discursos dominantes que nos podrían llevar a tratar la visión que tiene la comunidad de su patrimonio como homogénea. Wright (1998)

Otra lección está relacionada con la dificultad de realizar la gestión cultural y del patrimonio de forma desligada de la actividad turística. La clave para poder hacerlo está declarada en la afirmación anterior. No hay que desligarla sino entender el patrimonio y su gestión desde dos perspectivas. La primera es la relacionada con el turismo y es, desde mi punto de vista, la más compleja y peligrosa.

El consiguiente predominio mercantil sobre lo estético, sobre los valores simbólicos y la representación identitaria implica redefiniciones de lo que se entiende por cultura y de su lugar en la sociedad. García (2004: 41)

Compleja porque las visiones del patrimonio difundidas por los organismos que han trabajado en torno al turismo en Capachica son, aunque con algunos matices, que la conservación es importante ya que el patrimonio cultural representa el fundamento del atractivo turístico de la actividad de TRC. En ese contexto, el énfasis de la salvaguardia no reside en la importancia que ésta tiene para la identidad cultural, la memoria colectiva, etc... sino en que si desaparece, el interés puesto en estas comunidades podría ir decayendo y llevarse consigo a la actividad turística y los ingresos que provienen de ella.

Peligrosa porque esta situación lleva, a veces, a la desnaturalización del patrimonio a través de la representación de actos culturales puntuales de forma cotidiana, a la adaptación de elementos culturales a la demanda proveniente del turista, a la “invención” de nuevas tradiciones porque se sabe que le interesa al turista, etc... En ese sentido, el trabajo que hay que realizar desde la gestión patrimonial será para no “caer” en lo que nos expone Margarita Barretto:

Si las identidades han sido forjadas con tradiciones inventadas y ficciones orientadoras, sin respaldo histórico y cultural, sólo se puede tener como resultado propuestas desarticuladas con los supuestos portadores de una determinada identidad étnica. (2005: 6)

A pesar de esta afirmación, no tiene por qué ser negativo en sí considerando que “la cultura es un concepto dinámico, siempre negociable y en proceso de aprobación, discusión y transformación.” Wight (1998: 8) Pero es importante considerar esta perspectiva a la hora de llevar a cabo el proyecto de gestión cultural y patrimonio ya que también puede ser una señal de que los recursos planteados sólo son aquellos considerados como pudiendo tener un valor

económico en el mercado turístico. Y a nivel de identidad cultural, “las representaciones comerciales pueden plasmar la identidad cultural de un pueblo y también afectar a las nociones de pertenencia y de ciudadanía cultural en la vida pública”. Arlene Devila (2001: 2-11) citada en Comaroff (2011: 34) Además, “en muchos lugares, la supervivencia cultural ha cedido su lugar a la supervivencia por medio de la cultura.” Comaroff (2011: 38)

Esta primera perspectiva es particularmente relevante en el caso de la realización del inventario ya que éste se lleva a cabo para poder identificar elementos culturales y naturales que podrían convertirse en recurso turístico.

La otra perspectiva reside en trabajar en la salvaguardia del patrimonio cultural más íntimo, más privado, que se lleva a cabo cuando los focos turísticos están apagados. Para ello hay que llevar la reflexión hacia la profundidad de la identidad individual y colectiva. Estas personas viven muchas veces su patrimonio cultural de forma “inconsciente” en su día a día o en las fechas festivas. El hecho de que sea inconsciente dificulta su registro oral, su relación con la historia - de dónde viene, por qué lo hacen, cuándo lo hacen,... - porque esas personas, nunca se lo han planteado, lo hacen porque sí. Y tal y como me decía la antropóloga Ana Pino, según el día y el momento en el que les encuentras, la respuesta puede diferir.

Las culturas, no antropocéntricas¹⁴ privilegian el sentido, no privilegian la razón. Entonces no necesariamente tiene que tener una explicación. Normalmente, en sí, si tú le preguntas, él te va a tratar de dar una respuesta pero porque tú se los estás preguntando. Tampoco quiere decir que esta respuesta que te ha dado ahora, porque tú se lo has preguntado y tiene cierta lógica, esta respuesta siempre va a ser. Porque él te la está dando en función a tu pregunta en este momento, en este espacio. Entrevista a Ana Pino, antropóloga. Puno, 17/09/13 – 13’00

Como vemos, el patrimonio cultural en Capachica, está considerado, en general, como una herramienta económica más para su desarrollo local. Además, el hecho de partir de un proyecto de inventario, dificulta todavía más la separación que hay que hacer en un primer momento entre el patrimonio existente y el que sólo interesa para la mercantilización.

Así es el caso de Capachica, sitio en el que la reflexión en torno al patrimonio tiene poco espacio. Si llegamos a otro espacio social, será importante entender los mecanismos de reunión y características sociales antes de empezar cualquier proyecto.

Los incentivos culturales específicos que se necesitan para obtener a participación local se harán aparentes en cada caso a través de un estudio cultural y socioeconómico de preparación y evaluación. Kottak (2000: 120)

¹⁴Así considera la cultura Quechua, cultura dominante en Capachica

En relación con la introducción de estos procesos participativos en la realización de los inventarios, queda un trabajo importante de sensibilización por hacer a los entes propulsores de éstos. En el presente caso, se consideró que mi informe iba a servir como una fuente más de información pero no como un método que aplicar a todo el proceso.

4. Aportaciones de la Antropología al proceso

La mayor aportación de la Antropología a este proyecto reside en el enfoque desde el cual se plantea la construcción del conocimiento en esta disciplina. Al plantear la necesidad de trabajar en torno al inventario de recursos turísticos, analicé cuáles eran los procesos y agentes sociales e institucionales que interactuaban en su producción. En esa reflexión, salí del entorno del inventario para abrir el análisis sobre el elemento que lo conforma: el patrimonio cultural y natural. Esta primera parte del trabajo me permitió identificar la desvinculación paradójica existente a nivel institucional entre la realización del inventario y los elementos fundamentales que hay que tratar cuando se trabaja en torno al patrimonio cultural. Esta identificación me permitió a su vez destacar la importancia de la introducción de la gestión patrimonial como elemento fundamental en los procesos de inventario de recursos turísticos. Es así que después de reenfocar estos procesos desde la perspectiva de la gestión patrimonial, surgió la segunda fase del proyecto: entender cuáles debían ser los actores involucrados y cuáles eran los procesos comunitarios existentes sobre los cuales el proyecto se debía construir. Para ello, la utilización de metodologías cualitativas, principalmente la observación participante y las entrevistas, fueron claves. La introducción de este conocimiento adquirido a nivel local y su análisis dentro del contexto analizado en la primera parte del proyecto permitieron establecer los fundamentos desde los que se tenía que construir la intervención relacionada con los talleres de reflexión realizados.

Es entonces, basándome en ese análisis antropológico que pude destacar que aunque pertenezcan al mismo Distrito, cada comunidad tiene su propio ecosistema, “obligándonos” a indagar sobre su realidad y trabajar con ellas de forma particular. Habiendo definido la importancia de trabajar desde los principios de la gestión cultural y la participación, se hizo hincapié en que sean los y las comuneras mismas las que reflexionen y expliquen en qué consiste su patrimonio. Además, identificamos a quiénes debían de ir dirigidos estos talleres de reflexión, cuáles eran las personas claves y cómo entrar en contacto con ellas y sensibilizarlas para su participación.

Todo el proceso contribuyó a realizar un estado de la cuestión en cuanto a la situación del patrimonio en el Distrito de Capachica, permitiendo, así, poner hechos sobre la mesa política y sensibilizar a la Municipalidad en cuanto al trabajo que queda por hacer en relación a estas cuestiones. Destaqué su importancia, no solamente a nivel de comercialización, sino también a nivel de la construcción de identidad cultural comunitaria e individual. También subrayé la importancia de “aprovechar” los procesos de inventario, procesos mayormente realizados en torno a la cultura, para este fin. Además, se hizo hincapié en que los procesos participativos permiten una mayor integración y valorización de la información trabajada por parte de los participantes ya que ellos mismos son los que reflexionan y crean los contenidos.

5. Conclusiones

A lo largo de este documento, traté de explicar cuál es el espacio de lo social, lo cultural y las personas en los procesos relacionados con los inventarios turísticos y, consecuentemente, el patrimonio cultural. Al destacar la necesidad de enfocar el trabajo desde la gestión cultural, ví la importancia de establecer procesos participativos en este tipo de proyectos. Aunque desde hace muchos años, desde la Academia y la experiencia llevada a cabo en el terreno se destaca la importancia de éstos, hemos visto que en la realidad queda todavía un trabajo importante por hacer. Éste se acentúa cuando la gestión del patrimonio se encuentra en un contexto turístico.

En el desarrollo del proyecto en sí, debido a problemas surgidos en los canales tradicionales de convocatoria, una posible falta de interés y la estrecha relación existente en el Distrito entre el patrimonio y la actividad cultural, la mayoría de los participantes estaban relacionados con la actividad turística. Para poder sobrepasar estas dificultades, la parte del análisis del contexto previo a la puesta en marcha del proyecto así como el tiempo es clave. Pero, lo que resaltó con mayor importancia es que las personas que participaron estuvieron totalmente involucradas y mostraron un gran interés en seguir trabajando después de la finalización del proyecto. La respuesta a los resultados del proyecto por parte de las autoridades locales fue positiva ya que mostraron ganas de seguir trabajando e instaurar mecanismos de gestión cultural y de salvaguardia de su patrimonio cultural en el Distrito. Esto motivó también a los participantes al considerarlo como un reconocimiento del trabajo realizado. Los materiales audiovisuales aparecieron como una herramienta concluyente no

solamente para la transmisión de los resultados pero también para trabajar en detalle en torno a la información tratada en los talleres.

La Antropología ayudó, no sin dificultades, a situar a la persona y su comunidad en el centro de la reflexión sobre el patrimonio cultural y la gestión cultural en el contexto turístico y mercantil. Destacó que no podemos obviar el elemento humano y su participación activa en la definición y el desarrollo de las actividades turísticas en todas sus fases. Intenté sensibilizar en cuanto a que el inventario no sólo se debe centrar en elementos trasladables a productos turísticos en un futuro sino a todas las expresiones culturales. Esto resultó ser una de las tareas más complicadas visto que el mayor trabajo que se viene dando en ese sentido es de MINCETUR. Esto, añadido al hecho que en general, este tipo de instituciones, como muchas otras, no están acostumbradas todavía a trabajar de la mano con la Antropología. Aquí está uno de los mayores retos de nuestra disciplina en ese campo.

Bibliografía

A Funari, P.P.; Manzato, F. y Prado Alfonso, L. (2013) “El turismo y la arqueología en el Brasil”. En Herrera Wassilowski, A. (comp.) *Arqueología y desarrollo en América del Sur*. Bogotá: Uniandes

Barretto, M. (2005) “Turismo étnico y tradiciones inventadas”. En Santanta Talavera, A. y Prats Canals, L. (coord.). *El encuentro del turismo con el patrimonio cultural: concepciones teóricas y modelos de aplicación*. Sevilla, Fundación el Monte/Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español/Asociación Andaluza de Antropología.

CRESPIAL 2011. *Seminario Taller “Políticas y Planes para la Salvaguardia Patrimonio Cultural Inmaterial en América Latina” Bogotá, Colombia, 4, 5 y 6 de mayo de 2011*. Disponible en la web: <http://www.crespial.org/es/Publicaciones/index/>. Última consulta 09 de Marzo 2014.

Comaroff, J. y J. (2011) “Etnicidad S.A.” Madrid: Katz.

García Canclini, N.

- (1989) “¿Quiénes usan el patrimonio? Políticas culturales y participación social”. Ponencia presentada en las *Jornadas Taller: El Uso del Pasado*, F. Cs. Ns. y Museo, La Plata, 13-16 de junio de 1989. Disponible en la web: https://www.academia.edu/4254062/39740485_Canclini_Quienesusanelpatrimonio.

Última consulta 15 de Marzo 2014.

- (2004) “Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad.”
Barcelona: Gedisa

García Valecillo, Z. (2009) “¿Cómo acercar los bienes patrimoniales a los ciudadanos? Educación Patrimonial, un campo emergente en la gestión del patrimonio cultural.” *PASOS*, 7(2): 271-280.

Kottak, J. P. (2000) “La cultura y el “desarrollo económico””. En Viola, A. (comp.) *Antropología del desarrollo. Teorías y estudios etnográficos en América Latina*. Barcelona: Paidós

Lane, K. “Entre el agua y la pared: patrimonio, desarrollo, campesinos y arqueólogos en la Cordillera Negra, Perú.” En Herrera Wassilowski, A. (comp.) *Arqueología y desarrollo en América del Sur*. Bogotá: Uniandes

MINCETUR

2008 – *Lineamientos para el desarrollo de Turismo Rural Comunitario en el Perú*.

Disponible en la web:
http://www.turismoruralperu.facipub.com/facipub/upload/publicaciones/1/80/lineamientos_desarrollo_turismo_rural_arte.pdf Última consulta 10 de Marzo 2014

2008 – *Formulación del inventario de recursos turísticos a nivel nacional*.

Disponible en la web:
<http://www.mincetur.gob.pe/newweb/Default.aspx?tabid=1580> Última consulta 11 de Abril 2014.

2013 – PENTUR – *Plan Estratégico Nacional de Turismo 2012-2021. Consolidando un turismo sostenible*. Disponible en la Web:
file:///C:/Users/Ines/Documents/PHD/Phd%20Docu/Per%C3%BA/PENTUR/PENTUR_2013-Final.pdf Última consulta 20 de Marzo 2014

MINCU - Ministerio de Cultura

2009 - Marco Legal de protección del patrimonio. Ley General del Patrimonio Cultural de la Nación – Ley 28296. Disponible en la Web:
<http://www.cultura.gob.pe/sites/default/files/archivosadjuntos/2013/05/imarcolegal.pdf>
Última consulta 09 de Marzo 2014.

2012 – Lineamientos de Política Cultural 2013-2015 – Versión preliminar

Disponible en la web:
<http://www.cultura.gob.pe/sites/default/files/pagbasica/tablaarchivos/11/lineamientomc.pdf>

2011 – *¿Qué es Patrimonio Cultural?* Disponible en la web:
http://www.cultura.gob.pe/sites/default/files/paginternas/tablaarchivos/04/1manualqueespatrimonio.pdf Última consulta 12 de Marzo 2014.

Ministerio de Cultura Colombia, UNESCO, INCANH. (2007) - *Manual para la implementación del Proceso de identificación y recomendaciones de salvaguardia de las manifestaciones del patrimonio cultural inmaterial*. 2007

Montenegro M. y Rivolta M.C. (2013) “Patrimonio arqueológico y desarrollo: pasados que se hace presentes”. En Herrera Wassilowski, A. (comp.) *Arqueología y desarrollo en América del Sur*. Bogotá: Uniandes

UNESCO

2003 – *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*, París

2005 – *Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Experiencias Culturales*, París.

Wright, S. (2004) “La politización de la cultura”. En Boivin, M.; Rosta, A. y Arribas, V. *Constructores de Otredad*. Buenos Aires: Antropofagia.

POLÍTICAS DE FOMENTO DE LA ARTESANÍA CHILENA: MARIDAJE ENTRE ANTROPOLOGÍA Y TURISMO

Esther Fernández de Paz
esther-paz@us.es
Universidad de Sevilla-ASANA
GEISA (SEJ149)

1. Introducción

Como antropóloga patrimonialista, con muchos años de atención a los aspectos socioculturales emanados de los procesos de trabajo artesanales, nunca dejé de sorprenderme que las competencias administrativas sobre la artesanía radiquen en los Ministerios y Consejerías relativos a Industria y/o Economía, sin que los correspondientes a Cultura tengan, por lo general, la menor influencia. Sólo cuando un oficio, de probado arraigo en una comunidad, cesa por completo su actividad, puede plantearse su catalogación como bien patrimonial, en un intento de proteger su recuerdo, que no su continuidad.

En la actualidad, tanto en el ámbito estatal como en muchas comunidades autónomas, esas competencias han pasado a unirse a las de Turismo, una realidad que expresa por sí misma la finalidad que hoy se atribuye a los productos artesanos; a la par que puede adivinarse fácilmente qué especialidades concretas van a ser objeto prioritario de ayudas oficiales y de los intentos de fomento. Paralelamente, son cada vez más numerosos los estudios antropológicos centrados en la documentación de saberes tradicionales, como integrantes del patrimonio inmaterial, aunque sin conexión alguna con lo anterior.

Vano ha sido cualquier intento de aunar las miradas, los proyectos y los recursos de estas parcelas administrativas. Ello no constituiría en sí mismo iniciativa novedosa alguna, puesto que ya existen modelos a imitar: ejemplos de un enriquecedor encaje del trabajo de profesionales de la cultura, el desarrollo y el turismo; ejemplos de unificación de esfuerzos para armonizar el mantenimiento actualizado de unas formas de trabajo ancestrales, en base tanto al valor que suponen para la identidad cultural de un pueblo, como por la vitalidad económica derivada. En esta, se hace primordial la oferta al turismo de unos productos artesanos con calidad material y simbólica indiscutibles.

Uno de los casos más interesantes de esta provechosa asociación en pro de sus artes populares

es el que se viene impulsando en Chile: organismos estatales, regionales, asociaciones y fundaciones diversas, confluyen en su propósito de preservar, promover y ofertar el trabajo propio y exclusivo de los distintos pueblos que conviven en su territorio, visibilizando al mismo tiempo a sus cultores, de modo que lleguen a nativos y turistas y que ello revierta en su desarrollo socioeconómico¹.

2. Artesanía: una actividad poliédrica

La artesanía, como cualquier otra actividad humana, ofrece innumerables perspectivas de análisis, en función de la óptica, intereses y finalidades que presidan su estudio y su gestión. Cada objeto artesanal contiene unos conocimientos técnicos y unas predilecciones estéticas que reflejan la relación del producto con las pautas vitales de su comunidad, ya que tanto las formas y elementos decorativos como su funcionalidad transparentan una peculiar manera de resolver las necesidades del grupo. Al mismo tiempo, ese objeto encierra una determinada organización social y reporta una cambiante valoración económica. El reto consiste en saber contemplar la artesanía en toda su complejidad.

Como ya hemos analizado en otras ocasiones, muy posiblemente los focos de atención más polarizados son los que la entienden como un sector productivo, con sus correspondientes altibajos en cuanto a potencialidades de desenvolvimiento económico, y los que atienden con preferencia a su vertiente sociocultural.

En principio, no cabe duda de que se trata de un sector económico. De hecho, el más antiguo existente, porque antes de la revolución industrial todo era artesanía. Los distintos oficios artesanos fueron hasta ese momento los encargados de surtir a la sociedad de todos los productos necesarios para su supervivencia: desde los más utilitarios y cotidianos hasta los requeridos para actividades lúdicas, manifestaciones religiosas o soluciones decorativas.

Por el contrario, desde el punto de vista cultura, la atención no se focaliza en el producto final, aislado y descontextualizado, por más que la manualidad sea su forma de realización. El

¹ Agradezco enormemente los conocimientos que me transmitieron tantos artesanos y artesanas de Chile. Y mi sincero reconocimiento a la atención dispensada por Celina Rodríguez (Universidad Católica de Chile), Carolina Franch y Sonia Montecino (Universidad de Chile), Héctor González y Ana María Carrasco (Universidad de Tarapacá), Tania Salazar (Consejo de la Cultura y las Artes, Santiago), Patricio López (Consejo de la Cultura y las Artes, Valparaíso), Patricia Arévalo, Pilar Vicuña y Michelle Trillar (Consejo de la Cultura y las Artes, Arica), Susana Rojas (Fundación Artesanías de Chile) y, como siempre, a la antropóloga Isabel Hernández.

interés del trabajo artesano viene determinado por constituir el testimonio de saberes seculares, transmitidos generacionalmente, con los que se siguen elaborando unos objetos cuya morfología, dimensiones, materiales, técnicas y decoraciones, contienen la cosmovisión de una determinada población. Por eso son indisociables de su territorio y llegan a convertirse en verdaderos modelos identitarios del grupo cultural.

Pero, además, la práctica artesana supone un claro exponente de la dinámica cultural en su creciente subordinación a los dictámenes del modo de producción dominante. Y es aquí donde aparece la conjunción con el fenómeno turístico. No podemos olvidar que el turismo, en la era de la globalización, crecientemente demanda nuevos productos en el mercado, donde la historia, la cultura, la calidad y la exclusividad juegan un papel determinante.

La Unesco, en declaraciones que suscribimos, se reconoce como

“la única organización internacional que tiene una visión global del papel sociocultural y económico de la artesanía en la sociedad y, desde hace numerosos años, se ocupa de desarrollar una acción armoniosa, coherente y concertada en favor de este sector. Los programas dedicados a la artesanía integran actividades de formación y promoción, estimulando la cooperación necesaria entre los organismos nacionales interesados, las organizaciones regionales, internacionales y no-gubernamentales. El objetivo de estas actividades es demostrar a las autoridades concernidas la prioridad que merece la artesanía en los programas nacionales de desarrollo”².

Bajo estas premisas, la Unesco estimula la creación de productos de calidad e incita a los artesanos a la comercialización de sus productos en el mercado internacional, entendiendo la clara repercusión del sector en términos de desarrollo económico. El objetivo principal no es otro que contribuir a mejorar la condición del artesano.

El Documento de Trabajo de esta organización: “Construir la confianza: la Artesanía, elemento de desarrollo”, redactado en 1991, deja de manifiesto la importancia cultural de la artesanía como forma de expresión tradicional, pero siempre viva y readaptada a las necesidades contemporáneas (Rodríguez 1999:6).

Más adelante, con ocasión del Simposio “La Artesanía y el Mercado Internacional: Comercio y Codificación Aduanera” (1997), la Unesco ofreció la definición hoy adoptada por la mayoría de países:

“Los productos artesanales son los producidos por artesanos, ya sea totalmente a mano o con ayuda de herramientas manuales o incluso de medios mecánicos, siempre que la contribución manual directa del artesano siga siendo el componente más importante del producto acabado. Se producen sin limitación por lo que se refiere a la cantidad y

2 <http://www.unesco.org/new/es/culture/themes/creativity/creative-industries/crafts-and-design/>

utilizando materias primas procedentes de recursos sostenibles. La naturaleza especial de los productos artesanales se basa en sus características distintivas, que pueden ser utilitarias, estéticas, artísticas, creativas, vinculadas a la cultura, decorativas, funcionales, tradicionales, simbólicas y significativas religiosa y socialmente”³.

Inciendiando en la vertiente mercantil, en 2001 publicó la guía “Artesanía: ferias comerciales internacionales”⁴, donde ofrece toda la información precisa para orientar a los artesanos que desean participar en ellas, al considerar sus ventajas evidentes, tanto para el encuentro con un público variado y numeroso como para establecer contactos con nuevos asociados comerciales.

Sólo dos años después se produce la promulgación de la “Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial”, indicando en su artículo 2º que se manifiesta en los siguientes ámbitos:

- a) tradiciones y expresiones orales, incluido el idioma como vehículo del patrimonio cultural inmaterial;
- b) artes del espectáculo;
- c) usos sociales, rituales y actos festivos;
- d) conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo;
- e) técnicas artesanales tradicionales⁵.

Al incluir las técnicas artesanales tradicionales entre las expresiones del patrimonio inmaterial, la Unesco enfoca ahora la atención en el simbolismo y el reflejo cultural de todo objeto artesanal: por encima de la materialidad quiere subrayar la importancia de mantener vivos unos conocimientos y unas técnicas de trabajo, moldeadas por una determinada comunidad a través de los tiempos.

En sí, este reconocimiento venía ya siendo destacado desde la “Recomendación para la Salvaguarda de la Cultura Tradicional y Popular”, adoptada en 1989. En su definición de cultura tradicional y popular como “el conjunto de las creaciones de una comunidad cultural basadas en la tradición”, detallaba que “estas formas comprenden, entre otras, la lengua, la literatura, la música, el baile, los juegos, la mitología, los ritos, los usos, la artesanía, la arquitectura y otras artes”⁶. Tras alentar a su identificación, conservación y difusión, recomendaba la cooperación internacional en varias vertientes, incluida la defensa de los derechos de propiedad de estas manifestaciones; tarea nada fácil cuando la autoría no se considera individual sino del conjunto de un pueblo, etnia o comunidad determinada. Un campo complicado en el que se concentran los esfuerzos de la Organización Mundial de la

3 <http://unesdoc.unesco.org/images/0011/001114/111488s.pdf>

4 http://portal.unesco.org/culture/es/ev.php-RL_ID=38134&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html

5 <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=es&pg=00006>

6 http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=13141&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html

Propiedad Intelectual, a través del Comité Intergubernamental que incluye los conocimientos tradicionales y el folklore⁷.

Por su parte, la “Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales”, redactada en 2005, define la diversidad cultural como “la multiplicidad de formas en que se expresan las culturas de los grupos y sociedades” (artº 4), la valora “por crear un mundo rico y variado que nutre las capacidades y los valores humanos” y reconoce en el Preámbulo “la importancia de los conocimientos tradicionales como fuente de riqueza inmaterial y material, en particular los sistemas de conocimiento de los pueblos autóctonos y su contribución positiva al desarrollo sostenible, así como la necesidad de garantizar su protección y promoción de manera adecuada”⁸.

Todas estas consideraciones insuflan aliento a los artesanos para incentivar la producción y comercialización de sus objetos. Fiel al apoyo que viene prestando, en el año 2007 la Unesco publicó una nueva guía práctica: “Los diseñadores encuentran a los artesanos”, explicitando su necesidad por el hecho de que

“con la ampliación de los mercados y el espectacular crecimiento del turismo, el contacto tradicional, personal y directo, entre los creadores y los usuarios se interrumpe. El artesano ya no puede asumir, como en el pasado, el papel de diseñador, productor y vendedor”⁹.

La guía se concibe, por tanto, como una herramienta de trabajo para todas las personas intervinientes de una u otra forma en el proceso.

De este modo, hoy estamos en condiciones de poder reafirmar documentadamente la tesis planteada por García Canclini en la década de los ochenta del pasado siglo: que las artesanías no pueden ser concebidas “como supervivencia atávica de tradiciones u obstáculos disfuncionales para el desarrollo” (1982:67). Muy al contrario, han ido encajando de pleno en la lógica del imperante sistema capitalista.

3. La necesidad de categorizar: algunas tipificaciones artesanas

Ciertamente existe un tipo de producciones artesanas que encaja a la perfección con las ofertas creativas actuales. Se suele calificar de “artesanía urbana” o “neoartesanía” porque

7 <http://www.wipo.int/tk/es/igc/>

8 http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=31038&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html

9 <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001471/147132s.pdf>

introduce y asume con toda naturalidad cambios y adaptaciones expresamente provocados. A veces pueden ser objetos no referenciales de una cultura o grupo humano específico, a pesar de que incluso en los acomodados a las tendencias más generalizadas, un trabajo artesano siempre manifiesta de alguna manera la vinculación con el territorio de creación.

En el lado opuesto se halla la denominada “artesanía tradicional”, esto es, la que mantiene visiblemente las pautas culturales del grupo productor. Es justamente la artesanía que mejor conserva unos modos de hacer ancestrales, que trabaja con formas y elementos singulares y representativos del colectivo, tras pasados generación tras generación. Ello no obstante, no significa inmovilismo. Cada nueva generación dejará la impronta de su tiempo, reflejando así la propia evolución del grupo en cuestión.

Cuando, además, esta artesanía proviene de pueblos originarios -lo que referido al territorio latinoamericano equivale a descendientes de las poblaciones prehispánicas- se habla entonces de “artesanía indígena”. Por lo general, suele asociarse más estrechamente con objetos rituales, receptores y transmisores en sí mismos de los más atávicos saberes de dichas culturas.

No son pocos los conocimientos, diseños, decoraciones y funciones de artefactos, perdidos entre los pueblos originarios de todos los continentes a lo largo de las imposiciones coloniales. Sólo muy recientemente estamos asistiendo a un esfuerzo de recuperación de las memorias culturales, productos artesanales incluidos, en parte movilizado por la defensa de su patrimonio identitario, en parte guiado por la necesidad de desarrollo económico. Los cambios inevitables vienen más referidos a la pérdida de valores simbólicos de muchos de los objetos producidos en la actualidad, en su ajuste al destino preferente: el mercado turístico.

Sumado a ellos, en el caso concreto de América Latina suele establecerse un grupo diferenciado de los anteriores, bajo el epígrafe de “artesanía rural”, integrado por la que mejor compendia las formas de vida campesina. “En estas artesanías es donde se logra, con mayor acierto, la mezcla de la cultura indígena e hispanica” (Programa Artesanía 2003: 23).

Un último apartado supone la artesanía elaborada expresamente para la venta turística, eufemísticamente denominada “artesanía del recuerdo” pero mayoritariamente conocida como simple souvenir. Al ser piezas fabricadas intencionadamente para el turista, tienden a reproducir los estereotipos más extendidos, con los que la población local no suele identificarse, y a veces necesita añadir la leyenda “Recuerdo de...” como prueba de su falsa autenticidad. Los especialistas en Antropología del Turismo hablan de “réplica

comercializada de la artesanía tradicional” y analizan detenidamente cómo estos productos han adaptado su tamaño, calidad y precio a los requisitos del comprador (Santana 1997:101).

En definitiva, encontramos diversas clasificaciones para la artesanía, que se han ido fraguando con el transcurso del tiempo, a veces perfilando sus límites, a veces desdibujándolos, en un intento constante por diferenciar unas producciones de otras, especialmente cuando de ello depende una específica valoración tanto cultural como económica.

4. Variaciones históricas en la consideración de la artesanía chilena

El Estado chileno del siglo XXI contiene en su seno todas estas modalidades artesanas, cada cual con sus características y peculiaridades. En la actualidad todas son reconocidas y valoradas y de todas se ocupan las políticas públicas. Pero no siempre ha sido así.

Si el normal desarrollo de las expresiones culturales de las distintas etnias originarias se vio drásticamente violentado, cuando no interrumpido, en el largo periodo colonial, no fue menos devastador el proceso de reajuste y consolidación de fronteras de la república independiente. El siglo XIX implementó la práctica de la “chilenización”, un estudiado mecanismo de aculturación que buscaba alcanzar una única identidad chilena. Con el dirigismo de la educación pública y el refuerzo que suponía el servicio militar obligatorio, se fue extendiendo la política estatal de “civilización o barbarie”: para ser civilizado y adentrarse en la modernidad había que abandonar los atrasados patrones culturales indígenas -desde la indumentaria hasta el habla, desde las actividades hasta los rituales autóctonos- y chilenizarse. Así se fue avanzando en la reconversión del componente indígena, o lo que es igual, en la homogeneización cultural.

El pueblo aymara fue sin duda el que sufrió este proceso con mayor virulencia, tras las disputas territoriales que culminaron con la Guerra del Pacífico¹⁰. No obstante, las mismas directrices de absorción de lo indígena llegaron a todos los rincones del país. De ahí que en Chile se perdiera mucha de la artesanía de sus pueblos originarios.

Habrá que esperar a la década de los treinta del siglo XX para que un reconocido investigador, Tomás Lago, inicie una campaña de concienciación sobre el valor de la artesanía tradicional.

¹⁰ Existe una abultada bibliografía sobre el tema, con tratamientos generales y específicos para los más diversos aspectos, integrada en gran parte en el Departamento de Antropología de la Universidad de Tarapacá, actualmente dirigido por Héctor González Cortez.

La “Primera Exposición de Arte Popular” que organiza en 1935 podría considerarse el principio del fin del desprestigio de las producciones artesanas. Lo que se acentúa no es precisamente la insoslayable vinculación cultural de los objetos con sus sujetos creadores sino su papel en el patrimonio nacional chileno y, además, muy escorado hacia posiciones esteticistas. Baste resaltar la denominación de “arte” popular o la elección del Museo de Bellas Artes de Santiago para su celebración. Sin embargo, inicia el camino para la reconsideración del pasado indígena. De hecho, Lago consiguió introducir el estudio de estas manifestaciones en el mundo académico, con el consiguiente cambio de mirada que ello comporta.

Tras algunas otras exitosas experiencias, en 1943 la Comisión Chilena de Cooperación Intelectual y la Universidad de Chile organizan la “Primera Exposición de Arte Popular Americano”, invitando así a otros países vecinos, e igualmente celebrada en el Museo de Bellas Artes. Muchos de esos objetos conformaron la colección inicial para la apertura, al año siguiente, del Museo de Arte Popular Americano.

La dimensión artística de estas realizaciones sigue primando en eventos como la “Primera Feria de Artes Plásticas”, que reunió en Santiago a artesanos junto a pintores y escultores, en 1959. Ese mismo año, en el contexto de la “Mesa Redonda de Arte Popular Chileno”, organizada por la Universidad de Chile, además de otras diferencias, se debatieron las concernientes a arte popular y artesanía, incidiendo en la organización de esta, frente a la espontaneidad creativa del arte popular: “Es un hecho que la producción de arte popular cuando alcanza cierto éxito tiende a convertirse en artesanía, esto es, tiende a desarrollar la organización de una industria” (Sociedad Amigos del Arte Popular 1959: 30).

No por casualidad, será en los años sesenta cuando la atención hacia la artesanía comience a ser económica. Son momentos de desarrollismo, de alza de la pequeña industria, prisma bajo el que puede contemplarse el trabajo artesano; al tiempo que el turismo empieza a convertirse en un fenómeno de masas, potenciales compradoras de todo tipo de objetos artesanos.

Debido a ello, la década siguiente asiste a numerosos programas y proyectos de apoyo a la artesanía, comenzando por el que promovió en 1971 el Servicio de Cooperación Técnica (SERCOTEC) para la “Artesanía Típica Chilena”; un nuevo concepto que requería una nueva definición, casando en lo posible el aspecto cultural con el económico:

“Sector que produce artículos tradicionales modernos, folklóricos, decorativos y artísticos –utilitarios u ornamentales– a base de materias primas nacionales, con gran predominio del trabajo manual, como medio permanente o provisional de trabajo, y

fuente principal o complementaria de ingresos” (Rodríguez 2008:30).

En aquellos momentos, el escultor y artesano Lorenzo Berg multiplicaba esfuerzos buscando espacios expositivos para los artesanos y comisariando ferias conjuntas de artes plásticas y artesanía en distintos lugares del país. Con esa dilatada experiencia y promovido por la Universidad Católica de Chile, comenzó a organizar la “Primera Feria de Artesanía Tradicional”. En una época de infraestructuras tremendamente deficientes, cuando no inexistentes, Berg viajó por todo el territorio chileno animando a los artesanos a acudir a Santiago a participar en la muestra. Obviamente se les abonaban los gastos y entre todos levantaron los pabellones e hicieron posible la culminación del proyecto. Es el año 1974, ya en pleno gobierno de Pinochet, circunstancia que no nubló el enorme éxito del evento ni su continuidad. El propio Berg siguió organizando las Ferias hasta su muerte en 1984, a la vez que creó un programa de documentales sobre la vida de los artesanos en su lugar de residencia.

Pero el período de la dictadura militar supuso el retorno a las políticas homogeneizadoras, disfrazadas ahora con la envoltura del desarrollo económico. A las comunidades indígenas se las considera incapaces de progresar por sí mismas, por lo que se las convierte en receptoras de subvenciones estatales en pro de su modernización e integración en la ideología nacionalista.

En lo referido expresamente a la actividad artesana, el control será ejercido por el Centro de Madres (CEMA), una organización creada en 1957 para el apoyo a mujeres necesitadas, ahora encabezada por la esposa del dictador con la ayuda de monitoras voluntarias, que llegó a contar con 10.000 centros distribuidos por todo el país. Lo definitorio del trabajo artesano se ciñe al aspecto técnico y lo único que cuenta son las manos capaces de producir manualidades. A cambio, en los puestos de venta para turistas van aumentando los souvenirs, idénticos en forma, tamaño y precio por todos lados, al ser manufacturas prácticamente industriales, vendidas por artesanos no productores sino comerciantes.

Pero al mismo tiempo, durante la dictadura fueron muchos los científicos sociales que se refugiaron en las periferias para escapar de la represión política, y de eso se beneficiaron las comunidades receptoras. Sus enseñanzas y su trabajo, comprometido con las poblaciones indígenas, no sólo ofrecen un modelo distinto de desarrollo socioeconómico sino que, además, van extendiendo la conciencia de la identidad cultural.

En un proceso similar al que se vive en otros países latinoamericanos, “los nuevos protagonistas del fomento artesanal, los antropólogos indigenistas, no se limitan a aplicar el

criterio estético-tradicional heredado de sus antecesores, los artistas, para valorar la importancia de las artesanías” sino que ahora “se inserta en el conjunto de medidas denominado ‘desarrollo de la comunidad’, dentro del que el aislado objeto artístico de las exposiciones se reintegra en el contexto de su producción y comercialización” (Dietz 1995:104).

De manera progresiva, los miembros de pueblos originarios que habían crecido al margen de su identidad cultural, empiezan a comprender la pérdida de la misma y comienzan las reivindicaciones. Muchos ni tan siquiera eran conscientes de ser descendientes de pueblos indígenas, de tener -parafraseando a Isabel Hernández (1993)- su identidad enmascarada, y algunos emprenden estudios universitarios para formarse y poder profundizar en las raíces culturales propias. Sólo así pueden empezar a ser los ejecutores de su destino.

Con el retorno de los gobiernos democráticos cambian las políticas indigenistas. En 1993 se promulga la “Ley sobre Protección, Fomento y Desarrollo de los Indígenas”. De ella deriva la creación del Consejo Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), que atiende la acción del Estado en favor del desarrollo de estas comunidades. Uno de sus programas, enfocado a iniciativas de difusión local, anima a personas naturales, comunidades y asociaciones indígenas a presentar proyectos para la realización de talleres, capacitaciones, muestras y publicaciones en materia de artesanía tradicional, entre otras.

No obstante, una de las claras manifestaciones del creciente protagonismo asumido es la proliferación de asociaciones indígenas, conformadas por colectivos muy específicos y muy repartidos por todo el territorio chileno, que comparten el afán por rescatar sus derechos, desterrar imposiciones, preservar su identidad e impulsar su economía¹¹. A este fin, artesanía y turismo se erigen sin duda como los sectores más solventes. En la actualidad no son pocas las asociaciones indígenas que ofrecen una atención especializada al turista, dando a conocer su cultura a través de sus servicios y de sus productos artesanos.

Por una parte, ya viene siendo usual encontrar guías autóctonos, de amplia formación académica, que han asumido la gestión de sus territorios, que controlan sus propios recursos y lo revierten en su desarrollo. Nadie mejor que ellos para su cuidado, manteniendo un profundo respeto por la naturaleza, que ni la dependencia del turismo ha logrado modificar¹². Así entendidas, estas nuevas prácticas, lejos de suponer la mercantilización de su cultura,

11 http://www.plasmadg.com/prueba_/index.php/registro-de-comunidades-y-asociaciones-indigenas.

12 A la pregunta de un turista, en la más pura lógica capitalista, indagando el motivo por el que no comercializan a gran escala las plantas medicinales atacameñas, el guía nativo respondió sonriendo: “porque se agotarían, a la naturaleza siempre la tomamos de a poquito...”

están reflejando un modo práctico de adaptación a la realidad actual, capaz de reportar beneficios económicos, culturales y ambientales a sus protagonistas (Pereiro 2013).



Junto al turismo indígena, los artesanos, al recuperar técnicas y diseños tradicionales en los productos que ofertan, no sólo encuentran una vía de ingresos sino que los convierten, además, en una eficaz forma de recreación identitaria. Y no sólo de cara al turista, ya que, como indican Báez y Collin, “las artesanías se difunden en la sociedad mayoritaria como símbolos étnicos diferenciales, para que esta acepte la pluralidad cultural del país que las artesanías expresan” (1981:7).

Sin embargo, aquí sí se patentiza la prioridad dada al mercado turístico: la insistencia en determinados productos y materiales es una respuesta a las preferencias del turista. Se recupera lo más fácilmente vendible, como es el caso, por ejemplo, de los tejidos de llama o alpaca¹³, y se relegan necesidades internas, como pudieran ser los conocimientos de luthería para la fabricación de instrumentos musicales propios.

13 También se ha recuperado la vicuña, una especie que llegó a estar en peligro de extinción, aunque los prestigiosos tejidos elaborados con esta lana se destinan principalmente a la exportación.



De igual manera, el incremento del turismo ha activado inconmensurablemente la oferta de objetos trabajados con lapislázuli, una piedra semipreciosa de inconfundible tonalidad azul. De hecho se declaró piedra nacional en 1984, aunque en 1993 se cambió por la combarbalita, una roca volcánica fuertemente alterada; materiales ambos que ya labraban los diaguitas en tiempos prehispánicos y que hoy se trabaja en casi todo el territorio chileno. Y es que, como es obvio, la artesanía de Chile no proviene exclusivamente de comunidades indígenas¹⁴. La mayoría de los objetos artesanales son fruto del mestizaje cultural, de la mezcla de conocimientos técnicos y de gustos estéticos que el devenir histórico ha ido asentando.

Mención aparte merecen los trabajos elaborados por la cultura rapa nui, etnia de ascendencia polinesia sin conexión alguna con el origen y evolución de las culturas amerindias pero anexionada a Chile en 1888. Desde entonces la Isla de Pascua es receptora de un creciente turismo al que ofrecen reproducciones en madera de sus moais y personajes legendarios, a pesar de la escasez de este material en la isla, a la vez que han desarrollado una

14 Según los datos del Instituto Nacional de Estadísticas para el año 2012, Chile cuenta con 16.634.603 habitantes. De ellos, 1.842.607 declaró pertenecer a algún pueblo originario (11,08%): el mayor porcentaje corresponde al pueblo mapuche (84%) seguido de los pueblos aymara (6,25 %), diaguita (2,53 %) y en menor medida kawésqar, rapa nui y quechua.

especialización en piezas de adorno realizadas con conchas marinas.



5. Protección institucional: políticas multidisciplinares de fomento artesano

El siglo XXI arrancó con la creación, concretamente en el año 2003, de un Área de Artesanía en la División de Cultura del Ministerio de Educación, con el objetivo de trabajar por el reconocimiento, valoración y fomento de la actividad artesanal. Ese mismo año se crea el Consejo Nacional de la Cultura y las Artes (CNCA), organismo público autónomo encargado de implementar las políticas de desarrollo cultural, y el Área de Artesanía pasó a formar parte de esta institución¹⁵. Seguidamente se instaura el 7 de noviembre como “Día Nacional del Artesano” de modo que, desde 2003, todos los cultores de la artesanía chilena encuentran en esa fecha una conmemoración y reconocimiento, junto con actividades de promoción y valorización de su actividad.

¹⁵ <http://www.cultura.gob.cl/artes/artesania/>

5.1. Fundación Artesanías de Chile

Como remate de las actuaciones en pro de la artesanía, 2003 asiste también al arranque de la Fundación Artesanías de Chile¹⁶. Se trata de una entidad sin fines de lucro, dependiente de la Dirección Sociocultural de la Presidencia aunque con participación privada. Su misión es preservar y difundir las expresiones culturales chilenas representadas por las obras de los artesanos, a fin de mejorar su calidad de vida y brindarles mayores posibilidades de desarrollo sociocultural y económico.

En su interior trabaja un competente equipo multidisciplinar, que está incrementando notablemente la vitalización de las formas de trabajo tradicionales, más allá de la obvia comprensión de la trascendencia de la producción artesana en el sector turístico. Son ellos quienes gestionan la “Red de Artesanías de Chile”, integrada en la actualidad por casi 2.000 artesanos: algo más de la mitad proceden de pueblos originarios, más del 80% son mujeres¹⁷ y en igual proporción son del quintil I y II¹⁸.

El artesano que desea ingresar en la Red presenta una o varias de sus creaciones, acompañadas de la referencia a su trayectoria profesional, y una comisión experta en distintas especialidades se reúne periódicamente para estudiarlas, analizando con detalle la calidad técnica y adecuación al modelo tradicional. Superado este análisis, el artesano queda incluido en la Red y su producto es adquirido por la Fundación para ser comercializado en sus tiendas. Si el mismo artesano desea presentar otros productos, debe iniciar todo el trámite porque la evaluación es hacia cada objeto concreto. También puede hacerse la comprobación sobre el terreno, cuando son los miembros de la Fundación quienes visitan a los artesanos en sus localidades.

En todos los casos se acuerda la cantidad de piezas que el maestro es capaz de elaborar mensualmente del producto incluido en la Red, y a eso se comprometen: él a entregarlas y la Fundación a comprárselas. El precio lo establece en principio el artesano pero la Fundación puede incluso elevarlo si lo considera oportuno. Es la filosofía del comercio justo. A ese precio se comercializa, aunque el artesano recibe todos los meses el importe de su trabajo independientemente de que se venda no. Con eso obtiene lo más parecido a un sueldo fijo y a

16 <http://www.artesantiasdechile.cl/>

17 Contra nuestro criterio y en pro de la fluidez del texto, hemos optado por el uso del masculino genérico, renunciando a la especificación “maestro/a”, “artesano/a”, etc. a pesar de la inexactitud que expresan estos datos.

18 Quintil es el nombre que reciben los cinco grupos que clasifican a la población chilena por niveles de ingresos económicos: el primero corresponde a los de menores ingresos y el quinto a los mayores.

una mínima estabilidad económica. Y ello conduce a su vez a que los hijos que no querían proseguir la actividad por su escasa rentabilidad, ahora sí se animan a continuarla y manteniendo, además, las pautas tradicionales.

Sumándose a las seis tiendas repartidas a lo largo del país, el pasado 2013, coincidiendo con el décimo aniversario de su puesta en marcha, la Fundación inauguró una más, esta vez en el aeropuerto internacional de Santiago. En el acto intervino una representación de los artesanos integrantes de la Red y uno de ellos, el orfebre mapuche Giovani Millao, indicó que:

“como artesano y en representación de todos los artesanos de Chile, estamos muy contentos porque esto va a ser una gran vitrina que va a difundir nuestra artesanía y cultura a nivel internacional, y quienes se lleven una de estas piezas, llevarán también un sentimiento, un cariño de las piezas que nosotros hacemos y también nuestras cosmovisiones que se expresan en nuestras artesanías”¹⁹.

La nueva tienda, de grandes proporciones, ofrece objetos de las diferentes culturas originarias así como de diversas poblaciones que sobresalen por la singularidad de su artesanía, todas reseñadas en un gran mapa de Chile que facilita su localización y contextualización. En este espacio no sólo se pone al alcance del viajero internacional muestras de las variadas expresiones culturales chilenas sino que, como era de prever, se han aumentado considerablemente las ventas de la Fundación, con la consecuente repercusión en la posibilidad de incremento del número de artesanos que obtienen cada mes un ingreso complementario fijo.

En verdad, las ubicaciones de los puntos de venta de la Fundación nunca son arbitrarias sino que buscan la máxima afluencia turística. Uno de los más destacados, sin duda, se halla en el Centro Cultural Palacio la Moneda de Santiago, lugar de obligada visita, donde además de la posibilidad de adquirir los objetos artesanos, se dedica una amplia área a exposiciones temáticas, montadas por museólogos profesionales, a fin de ahondar en el conocimiento de sus técnicas y valores culturales. Otro camino más en la valorización de las artesanías tradicionales chilenas.

Esa misma zona es utilizada para la realización de talleres didácticos, impartidos por maestros artesanos de la Red y dirigidos fundamentalmente a escolares. De esta forma los chicos dialogan con el artesano, aprenden y realizan sus pequeños trabajos que luego llevan a sus casas, introduciendo así la artesanía en el ámbito urbano.

19 <http://www.aeropuertosiatiago.cl/noticias-y-novedades/primera-dama-cecilia-morel-inaugura-espacio-de-artesantias-de-chile-en-aeropuerto-internacional.html>



Esta política de talleres con reconocidos maestros es practicada asimismo en distintas localidades, sea en las escuelas rurales, sea en colectivos o asociaciones, siempre con la idea de fomentar la práctica artesana propia del lugar y traspasar el conocimiento a nuevas manos, fortaleciendo con ello la identidad local.

Al mismo tiempo, estas enseñanzas encuentran un sólido acomodo en el área social que la Fundación desarrolla. Un claro ejemplo son los talleres de “Formación de Aprendices” en el interior de centros penitenciarios o los programas educativos orientados a niños con altos índices de vulnerabilidad social, emprendidos junto a otras fundaciones benéficas; o los cursos en gestión comercial pensados para la “Mejora a la empleabilidad para artesanos y artesanas tradicionales de zonas rurales”, en colaboración con el Ministerio del Trabajo.

Ello sin olvidar intervenciones extraordinarias, como la que se abordó para los damnificados por el devastador terremoto de 2010. “Epicentro, territorio artesanal” supuso un intento de paliar las terribles repercusiones económicas, además de sociales y personales, de los artesanos afectados por la catástrofe. Como recoge la publicación editada al efecto (Fundación Artesanías de Chile 2011), se registraron 1.294 artesanos que habían sufrido daños considerables, siendo muchos los que habían perdido no sólo su hogar sino también sus

talleres y herramientas y, por tanto, su fuente de ingresos y su forma de vida. El proyecto contempló que 31 artesanos impartieran talleres de los oficios afectados a casi 3.000 niños y profesores de colegios damnificados, en el espacio expositivo de Epicentro, así como en las regiones más castigadas. Ello les permitió seguir desarrollando su actividad y, unido a las ventas alcanzadas, colaborar en la reconstrucción.

5.2. Tesoros Humanos Vivos

En muchas ocasiones hemos defendido la figura de protección denominada “Tesoros Humanos Vivos”, auspiciada y recomendada por la Unesco desde 1993 y reafirmada con énfasis tras la promulgación de la “Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial” en 2003.

Al año siguiente, en las “Directrices para la creación de sistemas nacionales de Tesoros Humanos Vivos”, la Unesco anima a

“identificar a los depositarios del patrimonio cultural inmaterial, algunos de los cuales serán reconocidos mediante una distinción oficial e incitados a seguir desarrollando y transmitiendo sus conocimientos y técnicas”²⁰.

Refiriéndose en concreto a las “Técnicas artesanales tradicionales”, puntualiza que la finalidad es garantizar que los conocimientos se transmitan a las generaciones venideras, de modo que se siga practicando en las comunidades como medio de subsistencia y como expresión de creatividad e identidad cultural, y asegura que la oferta de incentivos financieros a aprendices y maestros es un medio eficaz para reforzar y consolidar los sistemas de aprendizaje, ya que hace más atractiva la transferencia de conocimientos para todos ellos²¹.

Aunque la normativa patrimonial española todavía no contempla esta figura, son muchos los Estados que la han adoptado. No todos han recogido literalmente el término propuesto (THV) pero comparten idéntico deseo de asegurar la transmisión de unos conocimientos considerados de singular importancia cultural para sus respectivas comunidades. Tampoco todos establecen la delimitación de igual manera: Francia, por ejemplo, lo reserva exclusivamente a la actividad artesana, mientras otros, como Japón -país gestor de la idea en 1950-, lo amplía a las artes del espectáculo, y algunos otros incluyen cualquier manifestación

20 <http://www.unesco.org/culture/ich/doc/src/00031-ES.pdf>

21 <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?pg=00057>

de su patrimonio inmaterial. Este último es el caso de Chile desde la puesta en marcha de la iniciativa en el año 2009. De ahí que el organismo encargado de su gestión sea el Departamento de Ciudadanía y Cultura del CNCA, con sede en Valparaíso, a quien compete la gestión del patrimonio inmaterial chileno.



El objetivo manifiesto del “Programa de Reconocimiento de Tesoros Humanos Vivos” es

“salvaguardar y difundir nuestro PCI a través del reconocimiento, registro y transmisión de conocimientos tradicionales”, por lo que está destinado a “cultores y comunidades portadores de tradición de todo el país con foco en cultura tradicional y pueblos originarios”²². En palabras de la ministra presidenta del CNCA, la iniciativa busca “salvaguardar la multiplicidad de culturas que nos definen como sociedad y así favorecer la cohesión de nuestro país”, precisando que “me detengo en la palabra reconocimiento y no en la idea de un premio, porque esto no es una competencia ni un concurso”²³.

De esta forma se viene reconociendo cada año a tres artesanos individuales y a tres agrupaciones o colectivos, poseedores de saberes arraigados y representativos de una comunidad o grupo determinado, a fin de revalorizarlos y fomentar adecuadamente su desarrollo y continuidad.

El proceso²⁴ arranca cada anualidad con la presentación formal de candidaturas a través de patrocinadores, individuales o institucionales; de hecho, la Fundación Artesanías de Chile apoya cada año tres postulaciones. En la evaluación intervienen en primer lugar los cuatro Comités Expertos Zonales, que analizan las solicitudes pertenecientes a sus respectivas regiones, en base a los criterios de: relevancia de la práctica o manifestación, excelencia en la aplicación de conocimientos y técnicas, dedicación de la persona o de la comunidad, voluntad de seguir desarrollando sus conocimientos y compromiso de transmitirlos. Los seleccionados pasan entonces al examen del Comité Experto Nacional, integrado por un jurado versado en las distintas manifestaciones del patrimonio cultural, quien elige finalmente a los nuevos THV, privilegiando el carácter excepcional del cultor y el riesgo de desaparición de sus conocimientos²⁵.

Para los solicitantes sobresalientes que no llegan a alcanzar el reconocimiento, se ideó la categoría de “Cultores Destacados”. Así se prestigian sus méritos sin que ello les prive de volver a presentar su candidatura. Justamente este año 2014 se ha introducido la novedad de incluir de pleno derecho a los destacados de las dos ediciones anteriores para evitarles repetir los trámites.

La entrega de los títulos oficiales se lleva a cabo en una solemne ceremonia pública, en la que también se procede al pago de las gratificaciones económicas que conlleva la distinción y que

22 <http://www.cultura.gob.cl/patrimonio/tesoros-humanos-vivos/>

23 Reflexión recogida en toda la prensa chilena el viernes 28 de marzo de 2014 con motivo de la apertura de la sexta convocatoria del programa THV.

24 <http://www.portalpatrimonio.cl/>

25 En los cinco años de vigencia del Programa ha habido 596 postulaciones y se han reconocido 26 THV.

los interesados se comprometen a destinar a acciones encaminadas al desarrollo de su actividad.

En esta misión, lo esencial es la transmisión de los conocimientos. De ahí nace la denominación “Portador de Tradición”, título descriptivo del papel que asumen los THV cuando recorren las escuelas para regalar sus saberes a los más jóvenes. Así viene haciéndose desde hace años y la idea siguiente es incluir estas enseñanzas en todos los libros de texto, recogiendo con ellas el testimonio de la diversidad cultural. La experiencia ya está dando sus frutos. No pocos adolescentes desmotivados ante la instrucción académica, se han entusiasmado con la práctica artesana y no sólo recogen las técnicas sino que, como es lógico, vuelcan su creatividad. Un solo ejemplo: los delicados objetos de crin de Rari²⁶, que siempre han sido elaborados por mujeres, ahora los practican también los chicos, ideando nuevas formas, como los anillos para regalar a sus “pololas”, nunca vistos hasta ahora, y las artesanas se muestran fascinadas. Otro caso digno de mención puede ser el de la ceramista mapuche Dominga Neculmán, con una confesada necesidad vital de enseñar, empezó a dar clases en el colegio de Temuco y hoy las imparte incluso en la universidad.

Para la labor de difusión generalizada, el CNCA se encarga de acometer los registros etnográficos, fotográficos y audiovisuales. Especialmente estos últimos constituyen un poderoso medio de transmisión. Por ello, los primeros se grabaron con un carácter marcadamente antropológico pero paulatinamente fueron tomando un cariz más divulgativo para facilitar su emisión en televisión y cualquier otro medio generalista y que llegue a todos los rincones del país. Cada año se edita la colección correspondiente a los nuevos THV, una serie de documentales que a través de historias de vida se adentra en el legado cultural que estas personas entregan a sus comunidades, y que siempre se presenta acompañada de un cuadernillo explicativo:

“De manera progresiva la sociedad chilena se ha vuelto más inclusiva y multicultural, valorando la diferencia y la diversidad como un capital humano que fortalece nuestro sentido de pertenencia e identidad. En este contexto es posible entender la adopción en Chile del programa UNESCO Tesoros Humanos Vivos, el primer país en Latinoamérica en implementarlo”.

Esta misma publicación, correspondiente al año 2011, puntualiza cómo, gracias a la iniciativa, Chile cuenta con el primer diccionario yagán, producto del reconocimiento a la última hablante de esa lengua, a la vez que las piezas artesanas de Rari ya se pueden encontrar en la

26 Trabajos realizados con las crines de las colas de los caballos, transformadas en finísimas hebras teñidas de distintos colores.

boutique de la Unesco en París. Dicho de otra manera, el apoyo a estos chilenos excepcionales revierte en riqueza cultural y económica para todos.

6. Artesanía y diseño: demanda turística de creación artesana

En la actualidad nadie cuestiona que el turista se ha convertido en el mejor cliente de los productos artesanos, por lo que hoy más que nunca se hace imprescindible la unión de los profesionales de la Antropología y el Turismo.



En principio ello evitaría la confusión entre la artesanía de raíz tradicional y elaborada con la calidad requerida, y la mera industria del souvenir, esa supuesta artesanía que produce objetos a gran escala y de bajo costo, repitiendo las formas y decoraciones que el turismo de masas demanda como típico en cada lugar. Barroso habla irónicamente de “industrianía” y apostilla que esos productos pueden provenir de lugares remotos, sin reportar ningún beneficio a la región (2004:6).

Tales objetos han conseguido inundar las plazas y mercados de cada localidad turística,

adueñándose de los sitios donde secularmente se ha vendido la artesanía. Cuanto menos, han ido conquistando espacio junto a los verdaderos artesanos productores, quienes, ante esta obligada convivencia, suelen trabajar ante los ojos de los visitantes para marcar la diferencia con los simples vendedores de productos adquiridos.



Quizá por ello resultan tan valiosas las tiendas que aseguran el rigor de la procedencia y calidad de los productos ofertados, al modo de las promovidas por la Fundación Artesanías de Chile, o los espacios reservados para pueblos originarios, como pueda ser el “Centro de Exposición y Comercialización de Arte Indígena”, que aymaras, mapuches y rapa nui comparten en el Cerro Santa Lucía de la capital chilena²⁷.

²⁷ Ellos mantienen el nombre original de Cerro Welén, que en la lengua mapudungún significa tristeza.



Sin embargo, de estos canales de comercialización queda fuera el creciente sector que conforman los artesanos urbanos, creadores de piezas que buscan justo las innovaciones en materiales y formas, ensayando a partir de tradiciones consolidadas, y trabajadas con tal calidad que muchas de ellas vienen siendo merecedoras de la distinción “Sello de Excelencia”, que desde el año 2008 otorga anualmente el Comité Nacional de Artesanía de Chile²⁸.

Debería ser evidente que la artesanía, como cualquier otro producto cultural, es dinámica en el tiempo. Acorde con los nuevos destinatarios, modifica sus formas, adaptando motivos tradicionales a las actuales tendencias estéticas, o cambia su función, despojándola del simbolismo original para abrir su uso a cualquier consumidor. Es así como los jóvenes reflejan el cambio de costumbres, usos y significados; es así como expresan en sus obras la adaptación de la herencia cultural recibida.

En Chile, es hacia 1990 cuando puede situarse el arranque de un interesante diálogo entre artesanos y diseñadores, que está dando como resultado unas piezas artesanas tan innovadoras

28 Integrante del Consejo Mundial de Artesanía (WCC) para América Latina, con este Sello se implementa otro mecanismo para reconocer la producción artesana de calidad y difundirla a través de publicaciones y exposiciones monográficas.

como reconocibles en su tradición. En esta empresa ha tenido mucho que ver, ya en el siglo XXI, la incorporación en la Escuela de Diseño de la Universidad Católica de talleres en los que el estudiante aprende directamente del artesano y juntos proyectan trabajos originales; un modelo de colaboración que también se está implantando en Valparaíso y otras universidades. En el año 2005, en asociación con la Fundación Artesanías de Chile, experimenta el “Taller Piloto Artesanía+Diseño”, con el fin de actualizar los objetos de lapislázuli, combarbalita, cobre y lana de localidades específicas, “otorgando mayor valor agregado y mejorando posibilidades de comercialización” (Programa de Artesanía 2008b: 18-19).

En realidad se trata de una tendencia incentivada por la Unesco en 2005, a través del Programa de Artesanía y Diseño, con el objetivo de “potenciar el fructuoso vínculo entre estos sectores, donde mujeres y hombres dedicados al diseño y la artesanía, contribuyen al bienestar y el desarrollo de sus países”, tal como explica el “Dossier Unesco Taller A+D” (2009:9) que recoge el encuentro que tuvo lugar en Santiago unos años después, corroborando la continuidad del proyecto. Desde entonces, la artesanía chilena está asistiendo a grandes avances en este derrotero: materias primas ancestrales empleadas en la fabricación de nuevos productos, objetos tradicionales elaborados con materiales recientes, manufacturas habituales trazadas ahora con diseños novedosos, maneras desconocidas de plasmar los colores en los textiles tradicionales o de insertarles nuevas texturas... (Dannemann 2003:10-12, Ubilla 2011: 4-7).

Es sobre todo cuando las colaboraciones entre diseñadores y artesanos se adentran en las parcelas más asentadas, cuando más afloran los cuestionamientos sobre si esta intervención puede interrumpir el normal desarrollo de la artesanía tradicional o si, por el contrario, la afianza en su tiempo (Rodríguez y Alfaro 2007: 5). Hasta el momento, lo que parece indudable es que con una sensata gestión que contemple a la vez el desarrollo económico y cultural, las originalidades no obstan, sino al contrario, para el fortalecimiento de la práctica artesana de un lugar determinado y la propagación de su conocimiento. Tal como expresó Susana Cabrera, de la “Agrupación Chamanto Villa Rari”:

“La gente sabe que el trabajo en crin se da solamente en nuestra comunidad, en ninguna otra parte se da. Nosotros nos sentimos dueños de esta artesanía” (Rodríguez 2008:42).

En efecto, la creciente fama de la artesanía de Rari ha motivado el aumento considerable del turismo internacional en la localidad. Ello ha dado pie a un nuevo aliciente para las artesanas: iniciarse en la lengua inglesa como vehículo imprescindible de comunicación, misión para la cual en el año 2012 lograron obtener fondos del Ministerio de Desarrollo Social y profesorado

de la Escuela de Pedagogía de la Universidad de Maule para su adiestramiento²⁹.



Uno de los últimos pasos que aún restaba por dar era la aceptación de estas nuevas producciones en la prestigiosa “Muestra Internacional de Artesanía Tradicional”, algo que venía reclamándose insistentemente y que al fin se hizo realidad en la 35° Muestra, celebrada en 2008. Tal como razona el Programa de Artesanía de la UC³⁰ en su presentación:

“Las nuevas generaciones se expresan de distinta manera, los significados implícitos cambian, la demanda del público también, los intereses varían. [...] La Muestra ha cambiado, porque hacerlo pertenece a la esencia de lo humano, por ende también de la Artesanía [...] Este es el corazón de la Muestra. La vida de pueblos que cuentan en una pieza de artesanía su historia, su cosmovisión, en definitiva, su identidad” (2008a:2-3).

En la misma lógica, hoy el Área de Artesanía del CNCA se incluye en el Departamento de Fomento de las Artes e Industrias Creativas, que comprende las denominadas industrias emergentes, “ampliando su mirada hacia las posibilidades de instalar esta actividad, eminentemente patrimonial, dentro del universo de disciplinas culturales rentables desde su

29 <http://www.diarioelcentro.cl/?q=articulo-columnistas&id=1931>

30 Organizador de la Muestra desde 1986, dirigido por María Celina Rodríguez, que también ha ostentado la presidencia del Consejo Mundial de Artesanías entre 2004 y 2008.

puesta en valor”³¹.

7. Conclusión

De este breve acercamiento se desprende la indiscutible y agradable sensación de que, en la actualidad, Chile valora la artesanía, el producto, pero sobre todo valora al artesano, a la persona. En ello ha tenido mucho que ver la eficacia de cohesionar distintos enfoques profesionales en los equipos de trabajo ocupados de su gestión. De ahí nuestra llamada inicial al imprescindible maridaje entre los diversos sectores que convergen en el propósito del fomento de las artesanías.

En los momentos presentes resulta innegable el relevante papel que desempeña el trabajo artesano: por constituir testimonios renovados de genuinas expresiones culturales, por suponer una importantísima fuente de empleo, por su potencial para el desarrollo socioeconómico de las poblaciones. Se trata de actividades que han conseguido remontar la competencia de los métodos industriales y la recurrente infravaloración del trabajo manual; oficios que han demostrado la inexactitud de quienes pronosticaban un inevitable agotamiento por incompatibilidad con el actual sistema económico y el subsiguiente rechazo juvenil a continuar unas formas de producción tildadas de obsoletas. Un juicio promovido por la errónea concepción de que la artesanía conlleva unas técnicas de trabajo inadaptables al cambio de los tiempos.

Lejos de ello, el siglo XXI acoge a unos artesanos cada vez más conscientes del interés que representa el mantenimiento de las identidades culturales en un mundo globalizado y del destacado papel que la artesanía desempeña en este sentido. El uso de sus productos en la comunidad de origen no hace sino contribuir a la conservación de pautas culturales propias, las mismas que se proyectan de cara al turista, a quien venden su trabajo a la par que difunden su cultura. Por ello se hace tan necesario eliminar de esta ecuación los falsos reclamos, expresamente fabricados para el mercado de masas, evidenciándose una vez más la creciente complejidad de la práctica artesana y la necesidad de contar con políticas bien esclarecidas y siempre multidisciplinarias.

En el caso español son muchas y muy diversas las políticas desarrolladas en torno a la artesanía. Sin embargo, son escasas o muy deficientes las relaciones entre ellas, por lo que carecemos de unas líneas estratégicas comunes que vigoricen las medidas a implementar.

31 <http://www.cultura.gob.cl/artes/artesania/>

Consideramos urgente la imprescindible coordinación de todas las administraciones –estatal, autonómicas, provinciales y locales- y de estas, a su vez, con las asociaciones y empresas gestoras, a la hora de poner en práctica unos objetivos comunes que eviten la estéril duplicación de recursos y esfuerzos humanos, técnicos y financieros.

De igual manera, deberían rentabilizarse los beneficios derivados de los trabajos realizados: programas, estudios, informes, diagnósticos, publicaciones y audiovisuales. El intercambio y difusión de todos estos materiales indiscutiblemente redundaría en un mayor conocimiento de nuestra artesanía, base indispensable para asegurar su valoración, desarrollo y fortalecimiento. Entendemos que la concienciación social del valor de la artesanía es el medio más seguro para su promoción, junto con una política común capaz de aglutinar la diversidad de problemáticas, preocupaciones y aspiraciones sectoriales, territoriales y particulares, remontar las intervenciones puntuales y desconectadas, y sistematizar el necesario impulso al conjunto del ámbito artesanal.

Observando el modelo chileno, tendríamos que llegar a una enriquecedora conjunción de las diferentes visiones, desde la social hasta la turística, desde la patrimonial hasta la comercial, para redoblar la eficacia de las acciones acometidas: la Antropología proporcionando investigación, documentación científica, docencia, exposición y valorización de unas formas de trabajo convertidas en señas de identidad; la gestión económica implementando programas de fomento para los productos en que estas se materializan, velando por la calidad técnica, medioambiental y humana de todo el proceso, desde la elaboración hasta la comercialización; y todas las instituciones relacionadas trabajando por el reconocimiento social de los artesanos, por la búsqueda de los mejores cauces que les permitan seguir ejerciendo dignamente su trabajo y transmitir de forma adecuada sus conocimientos a una nueva generación.

Esta parece ser la ruta más directa para lograr que los artesanos y las artesanas de cada lugar sean agentes y receptores de su propio desarrollo social, económico y cultural.

Bibliografía

Báez, F. y Collin, L. (1981) “Artes populares e indigenismo”, *México Indígena*, 50.

Baixas, M.I. (1993) *Chile, Artesanía tradicional*. Santiago: UC.

Barroso, E. (2004) “Diseño y artesanía. Límites de intervención”. En *31 Muestra*

Internacional de Artesanía Tradicional. Santiago: UC.

Benítez, S. (2010) “La artesanía latinoamericana como factor de desarrollo económico, social y cultural”, *Revista Cultura y Desarrollo*, 6: 3-19.

Berg, L. (1978) *Artesanía tradicional de Chile*. Santiago: Ministerio de Educación.

Cáceres, A. y Reyes, J. (2008) *Historia hecha con las manos*. Santiago: CNCA.

Carrasco, A.M., Gavilán, V. y González, H. (1993) *Una experiencia productiva con mujeres aymara. Promoción a la producción artesanal*. Arica: Taller de Estudios Andinos.

Cerda, P. (2008) *Informe del sector artesanal en Chile. Caracterización social, cultural y económica*. Santiago: CNCA.

Consejo Nacional de la Cultura y las Artes (2008) *Antecedentes previos para la formulación de una política nacional de artesanía*. Valparaíso: CNCA.

Consejo Nacional de la Cultura y las Artes (2010) *Política de fomento para la artesanía, 2010-2015*. Valparaíso: CNCA.

Córdova, J. y Reyes, P. (2010) *Chile, Enciclopedia del Bicentenario. Artesanía tradicional*. Santiago: Unlimited.

Dannemann, M. (1975) *Artesanía chilena*. Santiago: Edt. Gabriela Mistral.

Dannemann, M. (2003) “Los cambios en la plástica folklórica”. En *30 Muestra Internacional de Artesanía Tradicional*. Santiago: UC.

Dietz, G. (1995) *Teoría y práctica del indigenismo*. Quito: Abya Yala.

Etienne-Nugue, J. (1994) *Artesanía, Guía Metodológica para la captación de Información*. Madrid: UNESCO.

Fernández de Paz, E. (1999) “La documentación y protección de las artesanías como actuaciones sobre el patrimonio etnográfico”. En *Patrimonio Etnológico. Nuevas Perspectivas en el Estudio*. Sevilla: IAPH.

Fernández de Paz, E., dir. (2005) *Fondo Andaluz de Recuperación del Conocimiento Artesano*. Sevilla: Consejería de Turismo, Comercio y Deporte.

Fernández de Paz, E. (2006) “Actividades artesanas. Cambios socioeconómicos, continuidad cultural”. *Boletín PH*, 59: 66-75.

Fernández de Paz, E. (2012) “Las actividades artesanas en Andalucía. Economía y cultura del

trabajo manual”. En *Expresiones Culturales Andaluzas*. Sevilla: Centro de Estudios Andaluces.

Fundación Artesanías de Chile (2011) *Epicentro, Territorio artesanal*. Santiago: Fundación Artesanías de Chile.

García Canclini, N. (1982) *Las Culturas Populares en el Capitalismo*. La Habana: Casa de las Américas.

Godoy, H. y Venegas, B. (1976) *Antecedentes históricos de la artesanía en Chile*. Santiago: UC.

González, H. (1988) *Acerca del rol y la importancia de la artesanía textil en la economía campesina andina*. Arica: Taller de Estudios Andinos.

Gundermann, H. y González, H. (1989) *La cultura aymará. Artesanías tradicionales del altiplano*. Santiago: Ministerio de Educación, Museo Chileno de Arte Precolombino.

Gundermann, H. y González, H. (2009) “Sociedades indígenas y conocimiento antropológico: aymaras y atacameños de los siglos XIX y XX”, *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, 41: 113-164.

Hernández, I. y Calcagno, S. (1993) *La identidad enmascarada*. Buenos Aires: Eudeba.

Kaplun, M. (1990) *Artesanía y diseño, un lenguaje en común*. Santiago: UC.

Kaplun, M. (2006) *Maestros artesanos*. Santiago: UC.

Lauer, M. (1984) “Notas sobre la modernización de la artesanía en América Latina”, *Allpanchis*, XX (23): 57-75.

Lago, T. (1971) *Arte popular chileno*. Santiago: Universitaria.

Organización de Estados Americanos (1973) *Carta Interamericana de las Artesanías y las Artes Populares*. Washington D.C.: OEA.

Palenzuela, P. y Olivi, A., coords. (2011) *Etnicidad y desarrollo en los Andes*. Sevilla: Servicio de Publicaciones de la Universidad.

Pereiro, X. (2013) “Los efectos del turismo en las culturas indígenas de América Latina”, *Revista Española de Antropología Americana*, 43 (1): 155-174.

Peters, C. (1999) *Artesanías de Chile. Un reencuentro con las tradiciones*. Santiago: Fondart.

Programa de Artesanía (2003) “Distintas expresiones de las artesanías”. En *30 Muestra*

- Internacional de Artesanía Tradicional*. Santiago: UC.
- Programa de Artesanía (2008a) “Lo que cambia y lo que permanece”. En *35 Muestra Internacional de Artesanía Tradicional*. Santiago: UC.
- Programa de Artesanía (2008b) “Para pensar la Muestra”. En *35 Muestra Internacional de Artesanía Tradicional*. Santiago: UC.
- Rioja, C. (2006) “Artesanía y administración. Encuentros y desencuentros”. *Boletín PH*, 59: 76-85.
- Rodríguez, M.C. (1999) *Artesanía. Nuestra cultura viva*. Santiago: Sercotec, CNCA, UC.
- Rodríguez, M.C. y Alfaro, E. (2007) “El valor de las artesanías”. En *34 Muestra Internacional de Artesanía Tradicional*. Santiago: UC.
- Rodríguez, M.C. (2008) *Chile artesanal. Patrimonio hecho a mano*. Valparaíso: CNCA.
- Salazar, T., ed. (2011) *En diálogo con la innovación. Artesanía chilena contemporánea*. Santiago: CNCA.
- Santana, A. (1993) “La artesanía como elemento de la escena. Influencias del turismo en el cambio cultural”, *Eres*, 3: 43-50.
- Santana, A. (1997) *Antropología del Turismo*. Barcelona: Ariel.
- Servicio de Cooperación Técnica (1971) *Proyecto de fomento y desarrollo de la artesanía típica chilena a nivel nacional*. Santiago: Sercotec.
- Sociedad Amigos del Arte Popular (1959) “Arte Popular, Artesanías, Artes Manuales en General, Arte Aplicado y Arte Primitivo. Definiciones nacionales de estos conceptos”. En *Arte popular chileno*. Santiago: Universidad de Chile, Unesco.
- Stephen, L. (1990) “La cultura como recurso. Cuatro casos de autogestión en la producción de artesanías indígenas en América Latina”, *América Indígena*, L (4): 117-145.
- Ubilla, M. (2011) “Artesanía/Diseño UC”. En *38 Muestra Internacional de Artesanía Tradicional*. Santiago: UC.
- Unesco (1997) *Guía metodológica para la captación de información sobre la artesanía*. París.
- Unesco (1997) *La artesanía y el mercado internacional. Comercio y codificación aduanera*. Manila.

Unesco (2005) *Encuentro entre diseñadores y artesanos. Guía práctica*. Bogotá.

Unesco (2009) *Taller Artesanía y Diseño (A+D)*. Santiago.

Unesco (2011) *Los desafíos de la artesanía en los países del Cono Sur. Excelencia y competitividad*. Montevideo.

LA ANTROPOLOGIZACIÓN DEL TURISMO EN ISLA GRANDE/RJ

Helena Catão Henriques Ferreira – Universidad Federal Fluminense-
lelecatiao@gmail.com

Rosane Manhães Prado – Universidad del Estado de Rio de Janeiro-
roprado@terra.com.br

1. Introducción

Isla Grande, localizada en el litoral sur del Estado de Rio de Janeiro, Brasil, ha representado el papel de laboratorio de pesquisas e investigaciones para diversas áreas del conocimiento, incluyendo las Ciencias Humanas y Sociales en general y la antropología en particular. En este sentido, es que focalizando la producción antropológica, pretendemos en este trabajo evaluar los resultados de tales pesquisas en lo referente al turismo que allí se desarrolla.

Con un área de 193 km², Isla Grande hace parte de un conjunto de islas características de la región. Posee 106 playas y cerca de veinte núcleos poblacionales, totalizando aproximadamente 7.500 habitantes (Bastos, 2009), considerando el aumento de la densidad poblacional propiciada por el turismo. Por ser una isla oceánica y alejada del continente, fue considerada como lugar ideal para la instalación de presidios, al final del siglo XIX, habiendo abrigado a tres de estos a lo largo de un siglo, el último fue desactivado en 1994. La existencia de estas prisiones no ha impedido que en diversas áreas de la isla el turismo se desarrollase a partir de la década de los 70, desde la construcción de la autopista BR-101 uniendo el sur del estado de Rio de Janeiro al norte del estado de São Paulo. Sin embargo, hay aceptación de que después de su extinción, el turismo se expandió y actualmente es la principal actividad económica.

Desde su surgimiento allí, esta actividad ha estimulado migraciones, reinventando usos y significados para el espacio. En esta dinámica, se cultiva simbólicamente un paisaje exuberante, al mismo tiempo en que se estructuran concretamente en gran parte de la Isla, localidades compuestas y recompuestas frenéticamente por las construcciones de edificios y otras “marcas” del turismo que surgen a cada día.

Concomitantemente, la Isla empezó a ser vista como local de preservación de la naturaleza, donde fueron creadas, a partir de 1971, diversas áreas protegidas y leyes ambientales. Por lo tanto, se tiene, por un lado, la idea de un “reducto ecológico” (para ser preservado) y de otro, la cuestión de como conciliar este aspecto con el turismo que allí se viene consolidando.

Hasta el surgimiento de las unidades de conservación, las poblaciones locales vivían de la agricultura y de la pesca. Su territorio se distribuía entre los campos y el mar. Estos espacios eran asociados a diversificadas prácticas, que no sólo abastecían de alimentos a las localidades, sino que también proveían su cultura. A partir de la creación de las unidades de conservación, los campos fueron prohibidos, y esos espacios fueron ocupados por la floresta en regeneración. Las áreas agrícolas disminuyeron drásticamente y a los pocos fueron extinguiéndose; actualmente restan muy pocas. Las prácticas de extracción en la floresta también fueron prohibidas. La legislación ambiental se ha expandido sobre el mar, creando reglas también en ese territorio.

Conocida actualmente, a nivel nacional e internacional, por hacer parte de rutas turísticas y debido a las leyes de protección de la naturaleza, Isla Grande es tomada en los diversos ámbitos, como una unidad. Sin embargo, está relacionada a una gran diversidad de historias y cuestiones localizadas. Sus playas y población, a pesar de que comparten la historia regional y la configuración ambiental, vivieron procesos peculiares, y ahora, aunque la mayoría tenga como principal actividad económica el turismo, cada una lo realiza de manera propia, y las respectivas poblaciones lo manejan también de forma diferenciada.

La expansión peculiar del turismo y las regulaciones ambientales promovieron un sin número de cambios sociales y conflictos en la Isla, y parece haber sido todo ese proceso el que estimuló su investigación bajo el punto de vista antropológico.

Diversos estudios, conforme está indicado en la bibliografía¹, han sido hechos en esta área, todos basados en trabajos de campo y con miras a la complejidad y amplitud de las circunstancias y condiciones que se presentan, pero también hacia una dinámica cultural y las formas de sociabilidad contemporáneas en una perspectiva “de dentro y de cerca”, como

¹ Se trata de un volumen considerable que entendemos sea importante listar y referir, no sólo de libros y artículos, sino, también de proyectos e informes de pesquisa, de tesis, disertaciones y monografías de alumnos de los profesores investigadores que han estudiado a Isla Grande – entre los cuales están las autoras de este trabajo. El volumen de las referencias bibliográficas indica correspondientemente el porte de la contribución de las pesquisas etnográficas en la Isla.

sugiere Magnani (2002). De esta manera, también se puede resaltar el carácter etnográfico de esas pesquisas, en las cuales no faltaron las condiciones recomendadas por Beaud y Weber (2007) de: inter-conocimiento, reflexividad y larga duración.

Una característica de los trabajos a los cuales nos referimos en este texto, es la presencia de los actores sociales en la escena estudiada. En estos trabajos, aunque las fuerzas económicas y políticas, el interés inmobiliario, el gobierno y los empresarios, los intereses ecológicos y otros factores de orden macro tengan lugar como contexto en el que se dan los procesos que ocurren en la Isla, el escenario no es “desproveído de acciones, actividades, puntos de encuentro, redes de sociabilidad, etc.” (...) “Los moradores propiamente dichos, que, en las múltiples redes, formas de sociabilidad, estilos de vida, desplazamientos, conflictos etc.” constituyen el elemento que da vida a las localidades, aparecen ocupando el punto central en el debate (Magnani, 2002:5). De esta forma, tales estudios hacen sobresalir una serie de prácticas, una diversidad de puntos de vista y los múltiples ordenamientos en que el turismo se construye en las experiencias locales.

Nuestro objetivo aquí es recorrer en una especie de sobrevuelo temático, algunos de los trabajos que abordan el turismo en Isla Grande, bajo el punto de vista antropológico. Esta producción académica refleja el movimiento de “antropologización del turismo” y “turistificación (o “turismización”, como lo veremos más adelante) de la antropología”, pues, se trata de una intersección entre estos dos campos, que cuenta también, con la contribución de otras áreas de pesquisa, como por ejemplo, el derecho y la geografía. Suponemos que esto se debe por la absorción de las herramientas etnográficas de otras asignaturas y por su adecuación al entendimiento y a la aprehensión de los procesos referidos.

Por otro lado, hay trabajos que no abordan específicamente el turismo, pero que contribuyen bastante para la comprensión del universo de Isla Grande. Entendemos que, directa o indirectamente, los estudios antropológicos que tratan de Isla Grande, pueden aclarar cuestiones relacionadas a la esfera del turismo. Es en ese sentido que vamos a desarrollar los tópicos a seguir, indicando lo que entendemos por “la antropologización del turismo”.

2. Turismo en el contexto de Isla Grande, segmentos sociales y visiones locales

Una de las herencias de los estudios de perspectiva antropológica realizados en Isla Grande, es la aplicación para el caso de esta, de la premisa de que no cabe referirse a “el turismo” o “el

turista” de un modo genérico, y por eso, tales estudios tratan de la ocurrencia “de” turismo en diferentes localidades y contextos de la Isla, vistos como casos/ejemplos correspondientes de la relación de las poblaciones de esas localidades y sus segmentos con el turismo. En este sentido, se sigue la tendencia más reciente de la atención de la antropología sobre el tema del turismo, que mucho se ha hablado (Steil, 2004) tomando como premisa la visión defendida por diversos autores orientados para esa temática (cf. Cohen, 1988, Van den Berghe, 1994) en el sentido de que las nociones de “turismo” y “turista” – así como ciertas cuestiones clásicas del campo, como: “autenticidad”, “comoditización”, “impacto destructivo” – jamás pueden ser generalizadas, debiéndose siempre someter cada caso a un examen empírico detallado. De igual forma, se tiene como premisa, la idea de que “lugares turísticos” son construcciones históricas y culturales.

La perspectiva antropológica ha traído una contribución específica para el reconocimiento de las visiones de las poblaciones de Isla Grande en lo que se refiere a la imbricación de las actividades turísticas con otros aspectos de la vida local – visiones que ni siempre son debidamente consideradas en los planes gubernamentales y por todos aquellos que quieren “salvar a la Isla” (restando verificar: salvar de que y para que).

La perspectiva antropológica a la cual nos referimos, corresponde a un abordaje más profundo y cuidadoso de esas visiones y prácticas en diálogo en Isla Grande y sustenta una posibilidad de interpretación más abierta y dialógica de los fenómenos turísticos y de las visiones y acciones de los actores sociales en él envueltos.

En cuanto a las particularidades de como el turismo ocurre en las diferentes localidades de la Isla, juzgamos que cabe referirnos aquí a las comunidades/playas de: Abraão, Dois Ríos, Longa, Provetá y Aventureiro, que fueron objeto de diversas pesquisas entre 2000 y el momento actual.

2.1 Abraão

La Villa de Abraão, la más populosa de toda la Isla (en torno de 3.000 habitantes, cf. Bastos, 2009) es considerada la “puerta de entrada” y la “capital de Isla Grande”: donde aportan y de donde salen embarcaciones de pasajeros en conexión con el continente o de paseo hacia diferentes playas; donde hay el mayor número de *pousadas*, así como también, establecimientos comerciales y agencias de paseo de barco; donde las *lan houses*, las listas de “menús” en inglés en los restaurantes y los turistas hablando varias lenguas crean una

atmósfera cosmopolita. Aun más, a partir de los últimos 8 años, los transatlánticos de cruceros turísticos que ancoran a lo largo de sus playas y descargan cantidades de turistas en la orilla y son atendidos por la reciente categoría profesional de conductores de *taxi boats*.

La mayor parte de los autores que citamos aquí, se refiere necesariamente a esta atmósfera característica de Abraão, y aquí recorrimos en especial a Prado (2003): Allí se oye: “se desactivó el Presidio, y ahí vino el turismo de verdad”. La mención fue hecha tomando esto como un indicador de aquello que algunos ven como “invasión” del (a causa del) turismo. La idea de “invasión” está relacionada a un sentimiento típico de “insiders” X “outsiders” (vide ítem 3 sobre la polaridad entre “nativos” y “no nativos”), que se manifiesta por parte de aquellos que se sienten como “del lugar”, por oposición a los otros que se instalan en función del turismo, que está cercado de impases y ambigüedades, siendo deseado, pero también visto con muchas restricciones. Abraão parece haberse enredado en una situación que representa aquello que las otras comunidades de la Isla no quieren ser. Allí, no sólo se ha fijado una gran parte de los recién-llegados interesados en el turismo, sino que, también es donde se hospedan y por donde pasan muchos turistas. Es el caso de los nativos que fueron expulsados por la especulación inmobiliaria, como otros de diferentes playas y también el caso de los que quedaron e intentan adaptarse y sacar provecho de la nueva situación; pero, es en la Villa de Abraão que son reconocidas con más claridad las traducciones de la eclosión del turismo, en aquello que algunos consideran como un Abraão literalmente arrasado.

De todos modos, Abraão refleja las implicaciones del turismo abordadas en muchos de los trabajos aquí considerados, y es donde se llevan a cabo varias manifestaciones a propósito del encuentro o desencuentro de los segmentos locales con las nuevas condiciones.

2.2 Dois Rios

La Villa Dois Rios, que abrigaba “el Presidio”, luego después de su implosión, quedo bajo la administración de la UERJ-Universidad del Estado de Rio de Janeiro, donde existen hasta ahora las ruinas del presidio; un campus de esa Universidad; y un número fluido en torno de 90 moradores (censo UERJ/2008; cf. Bastos, 2009) remanentes del “tiempo del Presidio”, que están divididos actualmente entre jubilados del estado y funcionarios de la UERJ. Dois Ríos lleva varias marcas especiales, además de su referencia al Presidio y un *ethos* penitenciario: la nueva presencia y administración de la UERJ; la presencia y los objetivos del CEADS-Centro de Estudios Ambientales y Desarrollo Sustentable, que desarrolla pesquisas en diversas áreas

científicas, y del Eco-Museo Isla Grande, con sede allí como parte de la UERJ. Esta configuración compromete, de un lado, las fricciones en las relaciones entre los antiguos moradores y la universidad; y por otro lado, la interface con el turismo que comenzó a existir, y que se sustenta en el encanto que las remanencias de la prisión ejercen sobre los visitantes de la Isla.

La marca del Presidio se expande sobre toda Isla Grande, pero, se concentra en la representación de la Villa Dois Rios, referida, tanto por sus moradores como por otras localidades de la Isla, como “la Colonia”, aludiendo a uno de sus nombres: “Colonia Penal Cândido Mendes”. En la medida en que la infraestructura y todos los servicios públicos eran asegurados por el Presidio, con los prisioneros atendiendo una buena parte de estos servicios, principalmente en la Villa de Abraão y en Dois Ríos, el “tiempo del Presidio” nos recuerda a “orden” en varios sentidos (limpieza, organización y seguridad, por ejemplo), a la que muchos moradores se refieren con nostalgia. Esta aura es sustentada por sus ruinas y por el Eco-Museo, parte del cual (el Museo de la Cárcel) está situada en el propio espacio de esas ruinas.

Aunque haya proximidad con el polo de entrada a la Isla por la Villa de Abraão, no hay transporte para visitantes, que recorren a pié cerca de 12 km para ir y otros tantos para volver y solamente pueden permanecer allí del amanecer hasta el poner del sol. Entre las muchas polémicas que envuelven las decisiones en torno de la actuación del turismo allí, está aquella que se refiere a la institución de transporte para la visita al lugar. Las restricciones parecen remembranzas del “tiempo del Presidio”, y también de la legislación ambiental; y es en esa coyuntura que los moradores de la Villa Dois Ríos y la UERJ tienen que enfrentar el desafío de una definición sobre como lidiar con ese pasaje “del presidio al turismo”.

2.3 Provetá

En cuanto a las peculiaridades de Provetá, que es la segunda comunidad más populosa de Isla Grande (en torno de 1.300 habitantes, según Mendonça, 2011: 7) se destacan: por un lado, la presencia determinante de la Asamblea de Dios en la identidad de la comunidad, que se hace sentir de muchas maneras; y por otro lado, la pesca como la principal actividad económica y que está en manos de empresarios locales. Siendo el único lugar de la Isla en el cual la pesca permaneció como actividad básica, esto es motivo de orgullo para los moradores, juntamente con el hecho de que Provetá no se ha “estropeado como el Abraão”, refiriéndose al turismo. A pesar de ello, Provetá no es considerada una playa “turística”, siendo pocos los

establecimientos destinados a los turistas (cf. Birman 2006; Bakker 2006 e 2008; Pereira 2007, Mendonça, 2011).

Recordando un aspecto básico en la evaluación antropológica del tema de turismo – que es el entendimiento de que “lugares turísticos” son inventados y creados como una construcción histórica y cultural, – Mendonça (2011) expone dos puntos importantes en relación a Provetá. Primero, que está habiendo “un cambio en la construcción de la imagen de la villa; de lugar cerrado para un lugar curioso que cuenta con una cultura peculiar e interesante”, en gran parte atribuida a los *sites* de turismo de la Isla. Segundo, que las visitas frecuentes de religiosos evangélicos que allí ocurren en función de la Asamblea de Dios, son una forma de turismo en el ámbito del cual, “los más interesados en visitar la Villa son los propios evangélicos, despertados por la curiosidad a un lugar donde ‘la Palabra’ es vivida por ‘todos’” (Mendonça, 2011:88).

Los moradores de Provetá tienen opiniones diversas sobre: si desean turismo allí; y de que forma lo desean (cf. BNDES 2004; Mendonça, 2011). De un lado, están los que quieren un turismo “para todos”, como en cualquier lugar de la Isla; del otro, se habla de un turismo evangélico, en continuidad con lo que ya existe, con la promoción de actividades orientadas “para los creyentes” – propuesta que traería desarrollo económico, sin, por su puesto, comprometer la supuesta unidad moral de Provetá. Esta última visión es la que está prevaleciendo.

2.4 Longa

La Playa de la Longa (en torno de 300 habitantes, conforme Prado, 2009) es un ejemplo de localidad de Isla Grande que no tiene ni el apelo ni el aparato direccionados para el turismo, no es conocida por los visitantes de la Isla como otras tantas playas. Situada en el lado orientado para el continente, queda medio escondida, donde las embarcaciones históricamente buscan abrigo en caso de intemperies. Allí la vida es más dedicada al propio cotidiano de la villa, no existen *pousadas* ni otros establecimientos destinados a turistas, y la idea de turismo repercute localmente en el sentido de ser un lugar de veraneo para personas de fuera o ex-moradores; y tener sus propios atractivos que pueden atender las demandas turísticas.

Algunos dicen que “es la única playa de la Isla que ‘aún es la Isla’”. El transporte para el continente y las otras playas es realizado en los “barcos de la Longa” – como dueños, o de

aventón en el caso de los moradores, y a veces pagando, en el caso de visitantes/turistas. Existe un astillero para reparo de barcos, al cual son traídos barcos de toda la Isla. Se puede ver en la Longa, las ruinas de dos fábricas de procesamiento de sardina, que algún día, juntamente con la actividad de la pesca, absorbieron la mano de obra local; siendo que, ahora la población que habita efectivamente allá vive básicamente de la pesca de camarón, de sardina y de trabajos domésticos. Hay una escuela; una iglesia católica y una evangélica; dos establecimientos que proveen bebidas y suministros básicos y tres bares. Gran parte de las casas queda desocupada la mayor parte del tiempo, siendo ocupadas eventualmente por sus dueños o alquiladas por temporada. Estos dueños son aquellos “del lugar” que pertenecen a las clases medias y altas locales, o los “de fuera” que compraron o construyeron casas de veraneo, tornándose patrones de miembros de las familias de los que les vendieron las posesiones.

Se trata de una localidad marcada por la disputa con una empresa que habría “comprado” todo el territorio de la playa visando un emprendimiento turístico, lo que ocasionó la salida/expulsión de una parte de las familias, mientras que otras, se resistieron y quedaron. Aunque, esto sea como una sombra que aún permanece sobre los moradores, ahora estos se sienten más garantizados frente a la posibilidad de “tener que salir”. También, debido a las dificultades de trabajo, es común ver a familias cuyos hijos fueron a vivir en el continente y ahora frecuentan Longa como visitantes. De cualquier manera, para todos es reconocido un nuevo valor de la Playa de La Longa relacionado a sus atractivos, como lugar de veraneo y mediante la inevitable perspectiva del “turismo”.

La perspectiva de los moradores, turistas pueden ser: los caminantes que pasan recorriendo senderos hacia las playas vecinas; los que estacionan allí sus barcos en paseo para simplemente disfrutar de la playa o usar los servicios de los dos bares a orillas del mar (que abren cuando los dueños quieren o ven algún provecho al hacerlo); o también aquellos que “ven y quieren comprar casas o terrenos para construir”. Es en ese escenario que actualmente para una parte de los que “quedaron en La Longa” (al contrario de los que partieron en razón de la intervención de la referida empresa), la transacción con terrenos y casas parece instituir una especulación inmobiliaria local. Se dice también, que algunos de los que salieron se dan cuenta ahora “de la tontería que hicieron” y atentos a ese nuevo valor del lugar, quieren volver (cf. Prado, 2009; Wiedemann, 2011).

2.5 Aventureiro

En El Aventureiro, el turismo se organizó como alternativa a los modos de vida tradicionales, tales como la agricultura de base familiar, la pesca artesanal y la extracción practicada en la floresta, desde que, en 1981, con la creación de la Reserva Biológica de la Playa del Sur, estas prácticas fueron prohibidas. La institución de la reserva creó una situación de tutela y control de la población (Costa, 2004), pero, resultó también en la protección de la playa contra la intensa especulación inmobiliaria, posibilitando la permanencia de los moradores con la gestión del turismo, diferente de las otras playas, en que este es administrado por empresarios oriundos de otras localidades fuera de la Isla, inclusive, muchos de ellos extranjeros (Costa, 2004, 2008; Ferreira, 2004, 2010).

Por la ley ambiental, la presencia de moradores (y turistas) en el área es prohibida, pero, en función de acuerdos políticos, pretendiendo la compatibilización temporaria de la existencia de una población anterior a la creación de la reserva, los moradores permanecieron en su territorio, que se encuentra ahora en proceso final de re-categorización para Reserva de Desarrollo Sustentable – RDS, tipo de unidad de conservación que admite a la población considerada “tradicional”, y algunas de sus prácticas habituales, con nuevas regulaciones, además del desarrollo de turismo de base comunitaria (Costa, 2004 e 2008; Ferreira, 2004 y 2010; Costa, Ferreira y Prado, 2009; Mendonça, 2010).

El Aventureiro está formado por una playa de cerca de 800 metros y por las (encostas) de las montañas circundantes. Su población está calculada actualmente en torno de 120 moradores. Aunque continúen a practicar la pesca de modo residual a la agricultura, estos viven ahora básicamente del turismo. Poseen pequeños bares y *campings*, que reproducen la organización familiar, que marcaba la agricultura. La posesión de un área rural, caracterizaba a la familia nuclear en Aventureiro (Vilaça y Maia, 2006). Actualmente, trabajan también con el transporte de turistas en sus barcos de pesca, adaptados al transporte de pasajeros.

El turismo en Aventureiro es aún una actividad incipiente. Aunque se pueda tener la percepción de que el local recibe un gran número de visitantes en algunas épocas del año, el hecho de que ocurra de forma reprimida por ser en una reserva biológica, no ha permitido una expansión tan completa como en las otras localidades (Ferreira, 2004). Allí, los únicos medios de hospedaje son los *campings* y cuartos alquilados en las casas de las familias. No hay red eléctrica, se usan generadores a petróleo en cortos períodos de la noche.

Comprometidos con esta actividad, algunos moradores han tratado de organizarla, pero, a pesar de haber un discreto crecimiento del número de construcciones (a pesar que prohibido), no hay modificaciones significativas en el paisaje. La mayoría de las casas está protegida por la vegetación e inter-comunicada por una red de caminos. Como los medios de hospedaje existentes son móviles (barracas de *camping*), el turismo se asemeja a un escenario, que se arma y desarma periódicamente, quedando casi desactivado durante ciertos períodos, principalmente en el invierno (Ferreira, 2004).

Se nota una asimilación por parte de los moradores, de algunas costumbres urbanas, lo que contribuye para una aproximación de estos con los turistas. Los códigos relacionados a la práctica del turismo y a las cuestiones ambientales son ahora como un filtro por el cual pasan las cuestiones locales. Otra influencia sobre los moradores, por parte de los turistas, entre otros actores externos, como investigadores, es la constitución de un capital simbólico (Bourdieu, 2002), que los calificó en las negociaciones con los órganos públicos, tanto para resguardar sus derechos de permanencia en el territorio, como en el proceso de re-categorización (Costa, 2004 e 2008; Ferreira 2004, 2010 e 2013).

3. Segmentos, categorías sociales y visiones locales

Cabe valorizar un aspecto oriundo de la propuesta de considerar las “visiones de las poblaciones locales”, que es justamente el del reconocimiento de esos plurales: visiones, poblaciones, en el sentido de que, además de ser poblaciones diversificadas en la Isla, son internamente marcadas por segmentaciones, no debiendo, por lo tanto, ser referidas como totalidades homogéneas. A lo largo de las pesquisas aquí citadas, se ha evaluado como se manifiestan diferentes visiones de los diversos actores sociales presentes y como estas repercuten, se confrontan o se “hibridizan” en la convivencia en la Isla o con la Isla: los moradores (los componentes de las poblaciones de las diferentes comunidades/playas – como localmente son denominadas las poblaciones/localidades –, y los que adoptaron a la Isla o fueron adoptados por ella); los veranistas más estables y los grupos de turistas más estacionales; los ambientalistas; los investigadores académicos de diversas áreas del conocimiento, los administradores con sus leyes y planes gubernamentales – todos estos actores, a su vez, divididos en variados segmentos sociales. Aunque sea posible encontrar análisis y perfiles socioeconómicos “basados en la visión de los moradores”, se constata que, bajo tantos ángulos de atención, “la visión local” dialoga todo el tiempo con muchas traducciones de ella misma, entre las muchas representaciones de Isla Grande, así como

acciones sobre ella (a través, por ejemplo, de los ya referidos proyectos de desarrollo) también traídas de fuera.

Si, con la intensificación del turismo, se torna estructural la co-presencia y la convivencia (con posibles enfrentamientos) de grupos muy diferentes, de actores/categorías sociales dispares, con atributos e intereses bastante diversos, una característica estructural de la vida local en Isla Grande, que es la clasificación (y posible antagonismo) entre “nativos” y “no nativos”, se exagera.

En el trabajo de Prado (2003) es donde encontramos el análisis más directo de la polaridad entre nativos y no nativos. Aclara la autora, que cuando dice “nativo”, no se está expresando como nosotros los antropólogos acostumbramos a hablar genéricamente de los grupos pesquisados, refiriéndonos a la “visión nativa”, a las “categorías nativas” de aquellos que en cualquier contexto son objeto de nuestra pesquisa. En el caso, “nativo” es una categoría nativa; naturalizada, por lo tanto, y referida con frecuencia en el discurso de las personas. Tiene un peso y un significado muy importantes en la vida local, correspondiendo a un eje clasificatorio igualmente importante.

Entre ser “nativo” o “no nativo”, existen muchas maneras de que las personas se sitúen. Pueden también ser constatadas algunas superposiciones de categorías de un lado y del otro, surgiendo inclusive una cuestión de clase: “nativos” / “pobres” / empleados / tradición local, de un lado; “no nativos” / “ricos” / patronos / ambientalistas, de otro. Es importante observar que esto es una configuración dominante en el plano de las representaciones y que tiene una eficacia simbólica fuerte, sabiéndose que existen muchos “nativos” que viven bien y son empresarios del turismo; de la misma forma que hay muchos “no nativos” que son pobres y empleados del turismo (Prado, 2003: 215-217).

En el aspecto tan básico de la vida local que es la relación con el turismo, se puede ver la conexión con los temas ecológicos, en torno de los cuales la polaridad entre nativos y no nativos se torna igualmente elocuente. Pero, también en ese contexto, además de esa polarización hay una clara disputa entre los actores presentes – como moradores, frequentadores, ONG’s ambientalistas, órganos públicos ambientales, Universidades – en torno de la ya referida movilización para “salvar la Isla”, revelándose así los tantos segmentos y categorías sociales allí encontrados. En este sentido, entre los trabajos producidos por la perspectiva antropológica, pudimos encontrar textos específicamente sobre *pousadeiros*

(Malbouisson, 2004), barqueros (Coelho, 2005), la UERJ (Sousa, 2002; Santos, 2006), policías (Gomes, 2006), y evangélicos (Bakker, 2006 y 2008; Birman, 2006; Pereira, 2007; Mendonça, 2010). En estos textos son trabajadas, no solo las clasificaciones internas y externas referentes a los diversos segmentos, sino que también las relaciones internas y externas en términos de su inserción en la vida local. En cuanto a otras categorías, tales como turistas, pescadores, ambientalistas, técnicos ambientalistas y gubernamentales, aunque no específicamente, son también tratadas en buena parte del conjunto de los trabajos que estamos aquí considerando.

Como en el caso de los nativos y no nativos, a los diferentes segmentos y categorías sociales presentes, corresponden visiones diversificadas unos sobre los otros, como también sobre las más variadas cuestiones. Entendemos que, juntamente con la revelación de los diferentes grupos, el desarrollo de sus visiones es más un aporte para ser valorizado en los trabajos considerados. En este mismo sentido, destacamos en el tópico a seguir la disparidad entre la lógica de los técnicos que vehiculan las políticas públicas y las lógicas manifestadas localmente en Isla Grande.

4. La lógica oficial de las políticas públicas y las lógicas locales

En algunos trabajos aquí focalizados (Prado, 2006; Prado & Ferreira, 2010; Ferreira, 2004, 2008 y 2010; Mendonça, 2010) son referidas dos cuestiones que se presentan como recurrentes en la producción de conflictos sociales relacionados a la aplicación de leyes ambientales y principalmente, a la implantación de unidades de conservación de la naturaleza. Una de ellas es el choque entre las percepciones y las prácticas de los grupos sociales comprometidos, sobre el “mundo natural”, y la otra es la asimetría de poderes entre los que producen y aplican estas leyes y políticas y aquellos sobre quien estas inciden prioritariamente: las poblaciones locales.

Examinando lo que ocurre actualmente en Isla Grande y reconociendo que allá existen situaciones diferentes en cada poblado, estas cuestiones pueden ser observadas en todas sus localidades. Abordajes y análisis de ejemplos diversos del desencuentro entre el código de los técnicos de órganos públicos y el código de los grupos locales – como lo veremos a seguir – han sido una herencia más de las pesquisas de carácter antropológico que están siendo realizadas en la Isla.

Cuestionados sobre lo que consideran como principal problema ambiental de la Isla, moradores de la Villa de Abraão señalaron “la falta de información”, refiriéndose a la forma autoritaria como han sido históricamente tratados por los órganos públicos. Reclamaban que, a pesar, de que estos utilizan el discurso de la “participación social” como fundamental para la construcción de las políticas públicas, desde que fue creada la primera unidad de conservación en la Isla, la ley es aplicada sin ninguna explicación (Ferreira, 2008 y 2010).

Durante reuniones de los foros participativos (tema que se detallará más adelante) el debate enfocaba cuestiones territoriales. Los miembros de estos foros debatían problemas locales a partir de lógicas técnicas, generalmente distantes de las poblaciones que habitan estos espacios. Otras veces, funcionarios de los órganos públicos visitaban las localidades y se deparaban con demarcaciones territoriales nativas, que desconocían medidas y convenciones técnicas. El choque entre estas lógicas era relatado con espanto por ambas partes, y las mutuas incomprensiones eran responsabilizadas por la dificultad en la implantación de políticas públicas. Pero, estas divergencias se reproducían y se reproducen todavía en diversos otros aspectos.

La relación con el mar es también un ejemplo. Para quien vive en una isla, el mar es un elemento siempre presente. Visto como sustento de la familia o como conexión con el continente; es también sentido como el que separa y amenaza debido a la dependencia de sus ciclos y condiciones climáticas. En Isla Grande la pesca, principalmente la artesanal, siempre acompañó la vida de sus habitantes, pues fue por mucho tiempo la principal actividad económica local. Con el cambio para los moldes capitalistas, la pequeña producción mercantil comenzó a convivir con la pesca industrial, que fue a los pocos sufocando a la primera. Otros dos factores están implicados en el abandono de la actividad por las poblaciones locales: las leyes ambientales y el turismo. No obstante, esta persiste en algunas comunidades, e inclusive en aquellas en las que ya no representa el principal sustento, permanece con un fuerte poder simbólico e identificativo. Las relaciones entre los órganos ambientales y los pescadores, por lo tanto, no son las mejores. Una de las quejas de estos es que las grandes embarcaciones no son reprimidas, sin embargo, la fiscalización es siempre rigurosa con ellos. Según ellos, la pesca próxima a la costa es la más adecuada, es aquella que sus instrumentos de trabajo comportan/permiten, no obstante, es prohibida por la legislación ambiental. Para ellos es difícil aceptar, e inclusive entender, que su método sea considerado predatorio, si lo comparan

al de las empresas pesqueras, que rastrean cardúmenes con precisión y pueden almacenar toneladas de peces (Ferreira, 2010).

Con relación a las chacras, los problemas son semejantes. El sistema de siembra utilizado tradicionalmente en la Isla era la también llamada “roce de tucos”, conocida desde mucho tiempo en el interior brasileño por las poblaciones campesinas, como una herencia indígena. Estaba basada en la tumba y quema de los árboles, seguidas de un período de abandono para la recuperación del suelo, que variaba de acuerdo a la localidad. Ese método fue considerado incompatible con la conservación de la naturaleza y prohibido, dejando a las poblaciones locales sin un sólo elemento estructural de su cultura y su sustento. Actualmente, en la mayor parte de la Isla, los árboles tomaron el lugar de las chacras, componiendo con sus etapas diversas de regeneración y con la intromisión de las “*especies exóticas*” (sobre las asperezas de las relaciones entre órganos ambientales y poblaciones locales con relación a este tema, consultar Prado & Ferreira, 2010 y Ferreira, 2008 y 2010) un paisaje también considerado exótico, pero, valorizado por los turistas. La población de la Isla trata de formas diferentes con esta transformación del paisaje. En algunas localidades aún hay quien tenga la chacra como un elemento fuerte de identificación.

Partiendo de esos relatos es posible evaluar que las relaciones entre los órganos ambientales y las poblaciones locales en la Isla se han mostrado históricamente problemáticas. Lo que explica este problema han sido principalmente, la dificultad de los primeros en percibir las relaciones de las comunidades con el “medio ambiente”, en su propio contexto, y no a través de las lentes de la dicotomía “cultura y naturaleza”, que se impregna y constituye gran parte del discurso “ambientalista” (Ferreira, 2010). En este caso, la “violencia simbólica” es ejercida por el Estado (pero también por otras instituciones), tanto por medio de estructuras y mecanismos específicos, como subjetivamente, bajo la forma de estructuras mentales, en los esquemas de percepción y de pensamiento (Bourdieu, 2002 apud Ferreira, 2010).

5. Las unidades de conservación y la gestión ambiental



Fuente: Google Maps

El tratamiento de los temas de las unidades de conservación y de la gestión ambiental por los diferentes estudiosos a los cuales nos estamos refiriendo, puede estar directamente relacionado al tema del turismo (propriadamente). La verdad es que los dos asuntos se cruzan en la mayor parte de las pesquisas, independientemente del foco original de cada una, como será mostrado y referido en este tópico.

La idea de protección a la naturaleza en Isla Grande, se tornó, actualmente, trivial, y ocupa, aunque de maneras diferentes, el imaginario y el discurso tanto de los órganos públicos especializados y del Estado en general, como también de instituciones de la sociedad civil organizada, del mercado turístico e inmobiliario y de forma amplia, del censo común. Cuatro unidades fueron establecidas desde la década de los 70, abarcando prácticamente todo su territorio. El Parque Estadual de Isla Grande, de 1971, tuvo su área modificada por diversas veces, y pasó a tener, en 1978, 5.600 hectáreas, con las cuales permaneció hasta febrero de 2007. A partir de entonces, fue extendido, pasando a tener 16.972 hectáreas, casi la totalidad de la Isla.

De esta manera, quedaron fuera del Parque apenas el área de la Reserva Biológica de la Playa del Sul, en 1981, con 3.600 hectáreas, y los pequeños núcleos poblacionales existentes al rededor de la Isla. Además de estas dos unidades, Isla Grande fue abarcada en toda su extensión por el Área de Protección Ambiental de Tamoios – APA de Tamoios, y hay todavía

el Parque Estadual Marino del Aventureiro, que visa la protección de los ecosistemas marinos adyacentes a la Reserva Biológica Estadual de la Playa del Sul.

Muchos otros decretos y leyes reglamentan la ocupación, el uso del suelo y la utilización de recursos naturales y bienes culturales en Isla Grande. O sea, son muchas leyes y decretos que fueron y continúan siendo elaborados, intentando proteger lo que es considerado como patrimonio natural y cultural. Estas construcciones y las posibilidades y formas de conservación están, por lo tanto, condicionadas por la importancia que asumen, tanto en la escena social-local como en esferas más amplias. El turismo en la Isla tiene sus peculiaridades, pues, ocurre en un territorio de protección de la naturaleza. Al mismo tiempo, la conservación no puede dejar de considerar el turismo, que cambia temporalidades y espacialidades constantemente. Además de los cambios físicos, existe el proceso de inculcación o incorporación de valores, al modo de la “historia incorporada”, “de la apropiación del histórico adquirido” (Bourdieu, 2002).

A pesar de tanta regulación, el turismo y la especulación inmobiliaria han crecido en la mayor parte de la Isla. Órganos de la Prefectura y del Estado, intentaron, sin mucho éxito, impedir el crecimiento de esa ocupación, solo, que al mismo tiempo de ese intento, tropezaron con fuerzas internas muchas veces articuladas al poder económico.

Toda esta situación ha causado, a lo largo de los años, diferentes disputas de intereses. La población nativa fue afectada tanto por las unidades de conservación, como por la expansión del turismo. Muchos vendieron sus casas para vivir en los cerros/colinas de Angra. Otros permanecieron y se fueron adaptando a las reglas ambientales o resistiendo a estas, de forma conflictiva. La actuación de los órganos públicos ambientales ha sido muy orientada al control de los usos y prácticas de esas poblaciones. Esta es una de las quejas más frecuentes de los nativos de la Isla. Al mismo tiempo en que ven crecer, prácticamente sin control el número de *pousadas* y mansiones de lujo al rededor de la Isla, sus prácticas tradicionales y la ocupación del espacio son prohibidas o controladas permanentemente. El Estado siempre actúa, ora en el sentido de promover una reserva de tierras para lo que considera como el interés público, ora atendiendo los intereses del desarrollo turístico y de la especulación inmobiliaria.

Sin embargo, actualmente es legalmente necesario cumplir rituales democráticos de gestión pública, estableciendo procesos participativos. La gestión ambiental se da en medio a

innúmeros conflictos y disputas de intereses. Por lo tanto, se han creado diversos foros y Consejos con el objetivo de atender a esa exigencia.

El 2007, a partir de cambios políticos en el gobierno estadual, se inició un proceso de reestructuración en los Consejos de las Unidades de Conservación del Estado de Rio de Janeiro, atendiendo a la exigencia del Sistema Nacional de Unidades de Conservación (SNUC, 2000). Se inauguró, entonces, un ciclo de reuniones objetivando su reestructuración, pues estaban prácticamente desactivados. La Prefectura Municipal de Angra dos Reis, inició, también, la revisión del Plan Director Municipal y a partir del 2008, entró en escena la construcción del proyecto de ley para la re-categorización de parte de la Reserva Biológica (RESEX) de la Playa del Sul, a Reserva de Desarrollo Sustentable (RDS) del Aventureiro.

Comenzó también, un gran movimiento en torno de reuniones, denominada, en ese escenario, como “foros” participativos. Este asunto fue analizado por medio de varios de los trabajos citados, entre ellos, dos tesis de Doctorado (Ferreira, 2010; Mendonça, 2010) y una disertación de Maestría (Hagino, 2009) que se concentra en la re-categorización del Aventureiro. Las autoras procuraron analizar estos procesos como rituales, mapeando discursos, representaciones, prácticas y relaciones sociales.

Estos “foros” constituyen espacios diferentes, relacionados a las ideas de participación popular y gestión compartida. Engloban a Consejos de Unidad de conservación, a grupos de trabajo, reuniones de consulta pública, etc., por medio de las cuales se ha articulado la actual política ambiental en Isla Grande, bajo la inspiración de la idea de sustentabilidad (Ferreira, 2013).

6. Conclusión: Otros temas y la reflexión sobre la comprensión antropológica del turismo en Isla Grande

Para además de los temas y cuestiones que destacamos en los tópicos anteriores partiendo de los trabajos de perspectiva etnográfica realizados en Isla Grande, existen todavía otros que merecen ser referidos en la medida de su valiosa contribución para el entendimiento de las

consecuencias del turismo en la Isla. Uno de ellos se refiere a la pre-historia de la Isla y a la presencia de restos óseos y otros sitios arqueológicos a lo largo de toda la orilla, conforme lo mostrado por Tenorio (2006), lo cual, con certeza es más una apelación turística que la Isla ejerce. En cuanto a patrimonio e historia, relacionando aún el tema de la herencia del Presidio, cabe mencionar el trabajo de Santos (2009), que ha pesquisado sobre memoria e historia de las instituciones carcelarias de Isla Grande. La autora recuerda el lado sombrío y violento relacionado a esa herencia, que se reproduce en actitudes diversas en el cotidiano especialmente de las Villas de Abraão y Dois Ríos, lo que refleja junto al turismo, como es el caso de las “revistas” realizadas por la policía a pasajeros escogidos a la llegada de las barcas al Abraão y el caso de la vigilancia que policías jubilados se autorizan a ejercer sobre los turistas en Dois Ríos, como lo señalado por Gomes (2006). Se trata, dice este autor, de un *ethos* penitenciario, que se proyecta en las soluciones encaminadas/tramitadas localmente para diferentes “problemas”.

Otro tema que cabe mencionar a partir de los trabajos aquí considerados es el de las culturas religiosas y sus consecuencias. Aunque haya diversos grupos religiosos en la Isla, estamos refiriéndonos al que ha sido señalado en esos trabajos en términos de las dos presencias más fuertes que son la de católicos y de evangélicos. Hay mucho que considerar sobre la convivencia de esas dos frentes religiosas en Isla Grande, que acompaña el crecimiento significativo de los grupos evangélicos en Brasil. Esta convivencia, en varias comunidades – a excepción de Provetá, donde no hay católicos en términos representativos – produce una división que, de un lado, se “disuelve” y se “neutraliza” en las relaciones de parentesco, de amistad y de trabajo; de otro lado, se demarca – fuertemente, o apenas por tendencias – a propósito de situaciones específicas, como por ejemplo, el caso observado en la Playa de la Longa, donde hay una Iglesia católica y una Asamblea de Dios: ¿quién frecuenta qué lugares? ¿quién embarca en qué barcos y en qué muelles? (Prado, 2009.)

No obstante, en términos de la repercusión para el turismo, hay un factor para ser considerado, reconociéndose que la ecuación de las fiestas católicas de la Isla con la tradición y la cultura popular es una reproducción en el plano local de la ecuación del Brasil con el catolicismo en el plano nacional. De esta manera, “la fiesta de La Longa”, como “la fiesta de” cada una de las playas, es la fiesta de celebración de sus respectivos santos católicos patronos. A propósito, se percibe que puede estar ocurriendo un cambio en el grado de

participación de los nativos con tales fiestas. Sobre la fiesta de La Longa (como otras semejantes en la Isla), se dice que esta acontece, pero, “perdió” su contenido y su exuberancia, “cambió”, “ya no es lo que era”. Entre las explicaciones que los nativos dan para ese cambio, destacamos aquella que nos remite a los evangélicos: es “porque todo mundo se ha vuelto *creyente*”. Respecto a esto, tal vez se deba pensar en un cambio, no en términos de “grado” de comprometimiento, sino, de “tipo” de comprometimiento – en el sentido de que, si los *creyentes* no participan de las fiestas de la misma manera que lo hacían cuando eran católicos, o tal vez porque siempre fueron evangélicos, no significa que no experimenten de algún modo tales fiestas y las valoricen como los demás moradores, como “la fiesta del lugar”. Esto indica que debe ser relativizada la imagen de los evangélicos – como refractarios – con relación a muchas cosas, y, más discriminadamente aún: como los *creyentes* recalcitrantes que no quieren, ni fiesta ni turismo.

En cuanto a los “foros participativos”, ya referidos en el tópico anterior, que se ponen como instrumentos de gestión en las cuestiones relativas al medio ambiente y al turismo en la Isla, se ha percibido que las experiencias de “participación popular” propuestas, se caracterizan, principalmente, por la diversidad de significados que asumen para los diferentes actores y grupos sociales comprometidos. Estas están, en gran medida, vinculadas a concepciones biocéntricas, por parte de actores (gubernamentales o no), que reproducen lógicas excluyentes de las visiones locales, naturalizándolas como si fuesen comunes a todos los actores comprometidos. Por más que se tenga en el discurso de “participación” la intención de estimular la frecuencia de las comunidades a las reuniones, esta es pensada, pero, en el sentido de absorción de la lógica hegemónica que, propiamente de intercambio de saberes. O sea, esta es vista como una manera de “educar”, de “concientizar” la población sobre una “verdad”, que es de la posición hegemónica. Está ahí implícita la idea de que, al ser bien informados, será generado el consenso. Una de las principales tareas de los foros es establecer reglas para el uso de los espacios, vetando algunas prácticas y valorizando otras. Todas estas operaciones pueden ser entendidas como “invenciones” territoriales, organizando espacios de formas diversas, redefiniendo relaciones de poder. Hay, por lo tanto, que reconocer el hecho de que pongan en contacto a actores muy diferentes. En la construcción de los intercambios culturales, de los acuerdos provisorios y de las contra hegemonías son oportunos avances de perspectivas subalternas. Al contrario de un cambio extenso en la correlación de fuerzas existentes, lo que se presenta como posibilidad, a partir de esos espacios, son cambios

localizados, realizados a través de las construcciones de las leyes, de la movilización de la opinión pública para impedir proyectos, mientras se proponen alternativas (Ferreira, 2008, 2010 e 2013).

Por fin, queremos hacer referencia al aspecto de lo que entendemos como la “turismización” de Isla Grande. No debe ser confundida con la idea de “turístificación”, la concepción de turismización, conforme fue utilizada por Mendonça (2010), se refiere a un sistema de valores y prácticas que pasa a impregnarse en la vida social de un lugar en referencia al turismo que allí ocurre. Se trata de una concepción inspirada en la idea de “ambientalización” expuesta por Lopes (2006), a su vez inspirada en la idea del “proceso civilizador” de Elias (1993), convirtiéndose en un proceso que corresponde – como la ambientalización – a una “nueva etiqueta civilizatoria” que, en este caso, vemos impregnándose en la vida de Isla Grande, como también puede ser pensado con relación a otros contextos en el mundo e inclusive en un proceso que ocurre en escala mundial. Mientras la idea de turístificación indica los efectos del turismo en el plano físico/espacial de un lugar, la turismización se refiere a las consecuencias del turismo en un plano que engloba todo, abarcando desde los símbolos a las vivencias y relaciones sociales. Es de esta manera es que entendemos a este “proceso turismizador” – a ejemplo del “proceso ambientador” señalado por Lopes (2006) –, manifestado de muchas maneras, puede ser reconocido en Isla Grande, conforme fue indicado por Mendonça (2010).

Es así que retomamos el tema central de este nuestro texto para, al finalizarlo, usar aún el sufijo “zación” y apuntar hacia la “antropologización del turismo”. Reafirmamos que, de un lado, el turismo no puede escapar de cualquier estudio sobre la Isla Grande y que, del otro lado, si la Isla fue “turismizada” el tema del turismo fue “antropologizado”, con el aporte de importantes contribuciones de la perspectiva etnográfica, como esperamos haber mostrado en las referencias aquí traídas.

Bibliografía

Bakker, A. W. A. (2006). *Entre telas e orações: religião e mídia em uma comunidade evangélica da Ilha Grande*. Monografía de graduação em Ciências Sociais. Rio de Janeiro: UERJ.

_____ (2008) *Deus, o diabo e a televisão: mídia moderna de massa e pentecostalismo em uma Comunidade Evangélica da Ilha Grande*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: PPCIS/UERJ.

Barth, F. (2000) - *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa.

Bastos, M., Prado, R. M. et al (2009) “Estrutura econômica e organização sociocultural e política”. En Bastos, M. & Callado, C. H. (orgs.) *O ambiente da Ilha Grande*. Rio de Janeiro: UERJ/CEADS.

Beaud, S. & Weber, F. (2007) *Guia para a pesquisa de campo*. Petrópolis : Vozes.

Birman, P. (2006) “O Espírito Santo, a mídia e o território dos crentes”. *Ciencias Sociales e Religion/ Ciências Sociais e Religião*.

BNDES, UFRJ, COPPE, LTDS, IVT. 2004 - *Programa de Promoção do Turismo Inclusivo na Ilha Grande*. Rio de Janeiro: BNDES / UFRJ / COPPE / LTDS / IVT.

Bourdieu, P. (2002) *O poder simbólico*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.

Coelho, I. A. (2005) *Entre preços e praias: Quem é barqueiro na Ilha Grande*. Monografia de graduação em Ciências Sociais. Rio de Janeiro: UERJ.

Cohen, E. (1988) Authenticity and commoditization in tourism. *Annals of Tourism*

Costa, G. V. L. (2004) - *A população do Aventureiro e a Reserva Biológica Estadual da Praia do Sul: Conflitos e disputas sob a tutela ambiental*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: PPGAS/ Museu Nacional/ UFRJ.

_____ (2008) *O Aventureiro, Ilha Grande-RJ: uma análise de mudança social*. Rio de Janeiro: PPGAS/ Museu Nacional/ UFRJ.

Costa, G. V. L.; Ferreira, H.C.H. e Prado, R.M. (2009) “Aventureiro, um caso sui generis de gestão local do turismo”, En Bartholo, R., Sansolo, D.G. e Burstyn, I. (orgs.) *Turismo de base comunitária. Diversidade de olhares e experiências brasileiras*. Rio de Janeiro: Letra e Imagem Editora.

Elias, N. (1993) *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Ferreira, H. C. H. (2004) - *Redefinindo territórios: preservação e transformação no Aventureiro -Ilha Grande-RJ*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: CPDA/UFRuralRJ

_____ (2008) Redefinindo territórios: disputa por significação e direito de uso do espaço social na construção de ruralidades contemporâneas. En: Ferreira, L. C.; Duarte, L. (Org.). *Diálogos em ambiente e sociedade no Brasil II*. 1ªed. São Paulo: Annablume, v. II, p. 245-259.

_____ (2010) *A dinâmica da participação na construção de territórios sociais e do patrimônio ambiental da Ilha Grande/RJ*. Tese de Doutorado Rio de Janeiro: CPDA/UFRuralRJ.

_____ (2013) “Turismo, natureza e cultura: disputas por 'Patrimônios' nos debates 'Participativos' na Ilha Grande-RJ”. *Ambiente & Sociedade* (Online), v. 16, p. 63-80.

Gomes, M. M. (2006) “A natureza sob vigilância: Etnoecologia e ethos penitenciário na Ilha Grande”. En Prado, R. M. (org.). *Ilha Grande: do sambaqui ao turismo*. Rio de Janeiro: EdUERJ/Garamond.

Hagino, C. H. M. (2009) - *O conflito sócio ambiental no processo de recategorização da Reserva Biológica da Praia do Sul, Ilha Grande, Angra dos Reis, RJ: a Praia do Aventureiro em disputa*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito. Niterói: UFF.

Ingold, T. (2005) “Jornada ao longo de um caminho de vida – mapas, descobridor-caminho e navegação”. *Religião e Sociedade* vol. 25 n°1.

Ingold, T. & Hallam, E. (2007) “Creativity and cultural improvisation: an introduction”. En _____. (orgs.) *Creativity and cultural improvisation*. N. York/Oxford: BERG.

Magnani, J.G. C. (2002) “De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. vol. 17 n° 49.

Malbouisson, A. B. (2004) *Construções do Paraíso: Arquitetura e questões sociais no Abraão - Ilha Grande (RJ)*. Monografia de graduação em Ciências Sociais. Rio de Janeiro: UERJ.

Mendonça, M. (2010) *Festas populares pentecostais: um estudo de caso em uma comunidade evangélica na Ilha Grande*. Monografia de graduação em Ciências Sociais. Rio de Janeiro: UERJ.

_____ (2011) *Festas e visitação religiosa em uma comunidade evangélica na Ilha Grande*. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais. Rio de Janeiro: UERJ.

Mendonça, T. C. de M. (2010) *Que paraíso é esse?: A turismização da Ilha Grande*. Tese de doutoramento em Ciências Sociais. Rio de Janeiro: UERJ.

Nash, D. (1981) "Tourism as an anthropological subject". *Current Anthropology* vol. 22 n.5 out.

Pereira, V. C. (2007) *Território sagrado: A geografia das relações sociais em uma comunidade evangélica da Ilha Grande*. Monografia de graduação em Ciências Sociais. Rio de Janeiro: UERJ.

Piault, M.H. (2000) - *Anthropologie et cinéma*. Paris: Nathan.

Prado, R. (2003) "As espécies exóticas somos nós: Reflexão a propósito do ecoturismo na Ilha Grande". *Horizontes Antropológicos – Antropologia e Turismo*, nº 20 ano 9, Porto Alegre: UFRGS.

_____ (2006) "Depois que entrou o 'Imbamba': percepção de questões ambientais na Ilha Grande". En Prado, R. M. (org.). *Ilha Grande: do sambaqui ao turismo*. Rio de Janeiro: EdUERJ/Garamond.

_____ (2008) *Turismo na Ilha Grande: manifestações e imagens. Projeto de pesquisa para a FAPERJ-Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: UERJ.

_____ (2009) “De praias que viram morros e do valor da natureza”. En Carneiro, S. e Sant’Anna J.G. (orgs.) *Cidade: olhares e trajetórias*. Rio de Janeiro: Garamond.

Prado, R.; Ferreira, H. C. H. (2010) Fronteiras do Manejo: embates entre concepções num universo de unidade de conservação. *Ambiente e Sociedade* (Campinas), v. 13, p. 83-93.

Santos, K. P. (2006) *Memória coletiva e identidade na Vila Dois Rios*. Monografia de graduação em Ciências Sociais. Rio de Janeiro: UERJ.

Santos, M. S. (2006) A construção da violência: o caso da Ilha Grande. En Prado, R. M. (org.). *Ilha Grande: do sambaqui ao turismo*. Rio de Janeiro: EdUERJ.

_____ (2009) . *Os Porões da República: As prisões da Ilha Grande (1894-1945)*. Rio de Janeiro: Garamond.

Souza, T. C. (2002) *Tão perto e tão distante. Uma abordagem antropológica da relação entre a população da Vila Dois Rios e a UERJ*. Monografia de graduação em Ciências Sociais. Rio de Janeiro: UERJ.

SNUC – Sistema Nacional de Unidades de Conservação, Lei Nº 9 985, 2000 e Decreto Nº 4 340, 2002, MMA, Brasília

Steil, C. (2004) *Antropologia do turismo: comunidade e desterritorialização*. Recife: 22ª RBA.

Steil, C. & Carneiro, S. (2008) “Peregrinação, turismo e Nova Era: rotas de Santiago de Compostela no Brasil”. *Religião & Sociedade* vol. 28, no. 1. Rio de Janeiro: ISER.

Urry, J. (1999) *O olhar do turista: lazer e viagens nas sociedades contemporâneas*. São Paulo: Studio Nobel/SESC.

Van Den Bergue, P. (1994) *The quest for the other: ethnic tourism in San Cristóbal, Mexico*. Seattle/Londres: University of Washington Press.

Vilaça, M. A. & MAIA, Azevedo, A. (2006) “O povo do Aventureiro”. En Prado, R. M. (org.). *Ilha Grande: do sambaqui ao turismo*. Rio de Janeiro: EdUERJ/Garamond.

Wiedemann, M. (2011) *Ser da Longa. Cultura e identidade numa comunidade da Ilha Grande*. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais. Rio de Janeiro: UERJ.

Wunder, S. (2006) “Modelos de turismo, florestas e rendas locais”. En Prado, R. M. (org.). *Ilha Grande: do sambaqui ao turismo*. Rio de Janeiro: EdUERJ/Garamond.

Zanatta, R. M. (2010) *Abraão e Aventureiro: pensando o turismo de camping na Ilha Grande*. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais. Rio de Janeiro: UERJ.

LOS ESTUDIANTES ERASMUS COMO OBJETOS PARA LA ANTROPOLOGÍA DEL TURISMO: DEL OCIO PROGRAMADO A LA “BÚSQUEDA DE LA AUTENTICIDAD” EN LA CIUDAD DE LISBOA.

Daniel Malet Calvo

daniel.malet@iscte.pt

CIES (Centro de Investigação e Estudos de Sociologia)

ISCTE-IUL (Instituto Universitário de Lisboa)

1, Breve acercamiento a los estudiantes internacionales

Trataremos aquí de desvelar algunas claves para la comprensión de un grupo particular: los estudiantes extranjeros en la ciudad de Lisboa, subsumidos bajo la categoría general de “Erasmus”. Asimismo, valoraremos su relevancia como objetos de estudio para la antropología del turismo, desarrollando sus características generales y sus inscripciones particulares en el contexto de Lisboa, y discutiendo finalmente su papel en la generación de imágenes turísticas y patrimoniales.

Hasta el momento las cuestiones relativas a los estudiantes del Programa Europeo de movilidad e intercambio estudiantil “Erasmus” han sido abordadas por dos tradiciones o literaturas científicas bien diferentes. Por un lado, la Comisión Europea y los organismos directa o indirectamente financiados por esta, han generado un conjunto de estudios intrínsecamente cuantitativos y profundamente instrumentales, cuya finalidad última y declarada consistiría en la evaluación de los resultados del programa (detección de problemas, diagnóstico y delineación de mejoras para su implementación). Los hallazgos de tales investigaciones (siempre fundamentados mediante una dependencia excesiva de la estadística) se orientan mediante dos grandes grupos de preguntas: 1. ¿Qué cuotas de mercado están conquistando las instituciones de educación superior europeas ante la competitividad del panorama global de internacionalización de la enseñanza? (Kehm y Teichler, 2007; Teichler, 2009); 2. ¿Qué resultados presenta el programa Erasmus en cuanto a influencia sobre los alumnos participantes en materia de aprendizaje y valores? Esta última cuestión se articula

mediante la valoración del impacto de tres valores básicos del programa sobre los estudiantes: adquisición de competencias lingüísticas y profesionales (Maiworm y Teichler, 1996); ulterior integración laboral (Teichler y Janson, 2007); y valorización de la identidad Europea (Mitchell, 2012). Ante estas preguntas parecería adecuado un cambio de paradigma metodológico que estuviera más acorde con la complejidad de los mecanismos cognitivos inherentes al aprendizaje, con los procesos sociales vinculados al mundo del trabajo, o con las ambivalencias de las representaciones identitarias. Sin embargo, en estos estudios los alumnos Erasmus acaban reducidos a instrumentos que miden el valor de las políticas de la Comisión Europea, ahogando en indicadores estadísticos la riqueza de las experiencias subjetivas y de los procesos sociales de movilidad en que los estudiantes se encuentran inmersos.

Por otro lado es posible encontrar literatura académica sobre los estudiantes internacionales (incluidos los Erasmus) en el marco de las movilidades migratorias transnacionales, donde aparecen como actores encuadrados en un panorama global que enfatiza la multiplicación generalizada de los flujos humanos y el movimiento mundial de bienes, imágenes e información (Urry, 2007). En esta línea, podemos emprender una aproximación sobre los estudiantes Erasmus tomando prestado el corpus de trabajos geográficos sobre las llamadas “migraciones estudiantiles” (King & Raghuram, 2013) elaboradas en torno a la consideración de los alumnos como agentes sociales activos en sus procesos de movilidad. Ahora bien, en estas investigaciones se enfatiza la creciente proximidad de los estudiantes internacionales con el resto de migrantes (o mejor, de movilidades): en la economía del conocimiento (Findlay, 2010) el desarrollo de nuevas habilidades profesionales, la necesidad de estudiar y formarse o el aprendizaje lingüístico son un requerimiento común para todas las categorías migratorias, disolviendo la especificidad de la movilidad estudiantil. Asimismo, los estudiantes desarrollan en sus contextos de destino una amplia variedad de actividades y relaciones más allá del estudio, cruzando continuamente las antiguas demarcaciones entre trabajo y estudio, producción y consumo, turismo y migración (Rice, 2010): estudian y trabajan a la vez; participan en los movimientos sociales, viajan por el país durante su estadía, encuentran pareja, abren un negocio, se establecen en el país de acogida o vuelven de visita al cabo de unos años.

Así, la condición común de “extranjería” permite considerar las trayectorias biográficas de los estudiantes internacionales desde el punto de vista de las movilidades migratorias en general, y por lo tanto usar los mismos instrumentos metodológicos para investigar sus causas. La más importante es la llamada “literatura motivacional”, que examina los llamados “*Pull & Push factors*” que llevan al estudiante hasta la decisión de desplazarse (Mészáros, 2011). Se ha

hablado de las motivaciones económicas implícitas en la inversión en aprendizaje (Rodríguez González et al., 2010); de la necesidad de evadirse por un tiempo de las constricciones familiares y las presiones sociales (Barnick, 2010); de la dificultad de permanecer estudiando en el extranjero cuando no aparecen lazos emocionales significativos -y el consiguiente deseo de retorno- (Geddie, 2013); del acompañamiento familiar y la construcción institucional de la decisión de partida (Dyck, 2010); o de la especificidad del proyecto migratorio dependiendo del origen y el destino del estudiante y, claro, de los imaginarios asociados a ese destino (Kondakci, 2011). Desgraciadamente, como advierte Papatsiba (2005), algunos estudios pecan de construir institucionalmente los discursos sobre la toma de decisiones proponiendo de forma cerrada –en los cuestionarios estadísticos- cuáles son los factores de motivación relevantes (Teichler, 2004). Por eso es importante que la decisión migratoria de los estudiantes sea abordada desde un punto de vista procesual, atendiendo no tanto a las narrativas descontextualizadas del “porque”, sino al “cómo” en tanto que proceso social donde se cruzan actores, discursos, instituciones y contextos (Carlson, 2013).

Ahora bien, dejando de lado las idealizaciones sobre las capacidades infinitas de las “movilidades” y de subsunciones precipitadas bajo la categoría “migraciones” lo cierto es que los estudiantes internacionales, debido a su inserción en el contexto universitario, pueden ser considerados trabajadores migrantes cualificados -o en vías de cualificación- (Mosneaga & Winther, 2013). En este sentido, pertenecen a una cierta “élite migratoria” (Musgrove, 1963) debido a un origen socioeconómico por encima de la media en sus países de origen y, sobretodo, a su “capital de movilidad” (Murphy-Lejeune, 2002). En efecto, además de un cierto capital económico, sus familiares suelen poseer estudios superiores, cuando no un perfil abiertamente “cosmopolita” (Hannerz, 1990): gusto por viajar, capacidad de hablar lenguas extranjeras, actitud de abertura ante las “diferencias culturales”, experiencia viviendo en diferentes países. Así, a los estudiantes internacionales se les supone una cierta disposición subjetiva al turismo y al consumo, a la apreciación de los lugares a los que se desplazan en tanto que entornos culturales susceptibles de descubrir y visitar, algo que no se encuentra necesariamente en otros tipos de emigrantes (y que en cambio forma parte intrínseca de la promoción de los programas de intercambio estudiantil). Esto ha conducido a clasificar su modalidad de desplazamiento como “*educational travel*” (Van't Klooster et al., 2008), a sus actividades recreativas como “turismo académico” (Rodríguez, et al., 2012) y a señalar sus motivaciones para la elección del destino como orientadas principalmente por la atracción turística y recreativa (LlewellynSmith y McCabe, 2008): los estudiantes internacionales

eligen sobre todo los países y las ciudades donde quieren ir, claramente por encima de las instituciones de educación superior donde quieres estudiar (Mészáros, 2011).

Sin embargo, no ha sido hasta la llegada de una cierta visión “posdisciplinar” (Coles et al., 2005) que los estudiantes internacionales han sido considerados actores sociales significativos y pertinentes para la antropología del turismo, y siempre como una mera mención de paso al enumerar el panorama de las “nuevas movilidades” (Nogués, 2009). Pero ¿y si los estudiantes internacionales no fueran una figura tan nueva en los estudios turísticos?, ¿y si el desplazamiento transnacional de jóvenes por causas educativas no estuviera en el margen sino en el origen de la generación de valor que conduce a la llamada “industria turística”?

2, Los estudiantes Erasmus y el *Grand Tour*: distancias y convergencias

Lo cierto es que el *Grand Tour* se ha considerado frecuentemente como un fenómeno precursor del turismo, aunque siempre con ciertas reservas encajadas en las marcadas diferencias de clase, en su carácter absolutamente pionero, o en la duración y atributos del viaje. El *Grand Tour* fue una institución propia de la educación vital, cultural y sentimental de la joven aristocracia inglesa (extendida después a las noblezas de otros países y hasta a la alta burguesía), consistente en la realización de largos viajes, itinerarios y estadías en las ciudades italianas y centro-europeas marcadas por su legado cultural, sobre todo entre 1600 y 1850 (Brodsky-Porges, 1981). El desplazamiento de aquellos jóvenes de noble estirpe se justificaba por finalidades educativas, de ilustración y descubrimiento en los destinos europeos, con un protagonismo especial por el patrimonio greco-romano y renacentista de las ciudades italianas, un punto de paso obligado en las rutas de todas las épocas. El desplazamiento de estos jóvenes por naciones extranjeras implicaba adicionalmente el alejamiento de las constricciones de la propia sociedad y clase, una relajación de costumbres tolerada como etapa de esparcimiento previa a la adquisición de responsabilidades adultas de tipo familiar, laboral y político (Chard, 1999). El mismo Adam Smith, nos ha legado algunas consideraciones sobre el *Grand Tour* que reproducen, con deslumbrante exactitud, las mismas valoraciones que despiertan hoy los Erasmus:

“Un joven (...) podrá traer tres o cuatro años más de edad, pero de aprovechamiento ninguno (...) adquiere algún conocimiento de uno o dos idiomas extranjeros, a penas suficiente para permitirle hablar o escribir con propiedad (...) Vuelve a casa más presuntuoso, desordenado, disipado e incapaz de una aplicación seria al estudio o a los negocios (...) al viajar tan joven, al malgastar en la más frívola distracción los primeros años de su vida a la distancia de la inspección y control de sus padres y relaciones (...)” (Smith, 2007 [1776]: 597 – Traducción propia).

El proyecto formativo e intelectual era complementado por el deseo de escapar a los hábitos y estrecheces de la sociedad de origen, abriendo los horizontes de la experiencia al descubrimiento personal, en un viaje sentimental y emancipador donde eran habituales los excesos, las riñas y las aventuras amorosas de los jóvenes estudiantes en el extranjero (Löfgren, 1999). A pesar de este retrato tan coincidente, ¿qué relación tienen los estudiantes Erasmus con los jóvenes protagonistas de una movilidad tan pionera como la de los viajeros del *Grand Tour*? A pesar de los variados niveles de diferenciación que podemos admitir (clase, institucionalización, masificación) vamos a intentar establecer ciertos puntos comparativos a modo de sugerencia.

Estrictamente hablando, los estudiantes Erasmus son aquellos jóvenes universitarios que disfrutaban de un programa de intercambio entre universidades de los 28 Estados Miembros de la UE más la antigua Yugoslavia, República de Macedonia, Islandia, Liechtenstein, Noruega, Suiza y Turquía. Debido al éxito del programa (el consenso sobre sus beneficios es tan unánime como inquietante) el término “Erasmus” abraza a partir de 2014 muchos más programas y subprogramas de la UE en educación y formación, comprendidos bajo el paraguas “Erasmus plus”. En nuestro estudio en particular, desarrollado en la ciudad de Lisboa, comprenderemos bajo el término “Erasmus” aquellos actores sociales que cuenten con tres características necesarias: 1. Ser extranjeros temporalmente desplazados en Lisboa y área metropolitana (un mínimo de 5 meses, equivalente a un semestre, lo que les convierte en “residentes temporales”); 2. Encontrarse en una situación de “estudios” o “prácticas” (entendiendo que la razón formativa justifica su estadía ante alguna institución de origen y de destino); 3. Ser considerados “jóvenes” (por su edad biológica pero sobre todo por sus modalidades de incorporación, distinción y consumo en el contexto local).

De esta manera subsumimos bajo el término Erasmus a los alumnos de otros programas de movilidad originarios de otros países (canadienses, angoleños, japoneses...) quienes comparten con los estudiantes europeos subjetividades, estilos de vida y formas de socialización y consumo comunes, participando del campo de identificaciones, adscripciones y distinciones que caracterizan el terreno urbano por el que los estudiantes extranjeros transitan temporalmente. Asimismo, dejamos fuera de nuestra definición aquellos intercambios que, bajo el programa Erasmus, ofrecen soporte a la movilidad de actores sociales pertenecientes a otro rango o clase de edad, o bien que se desplazan por muy poco tiempo, como son los profesores de intercambio. Esta definición responde a un interés por comprender el marco de la experiencia de desplazamiento y estadía de los estudiantes internacionales, su relación con la organización de la industria turística, las pautas de contacto

que desarrollan con los locales, y los procesos de producción y reproducción de las imágenes turístico-patrimoniales que tienen lugar en Lisboa.

Sin embargo, ¿qué nos impulsa a tomar el término Erasmus para definir nuestro objeto de estudio si queremos esbozar las experiencias y el consumo de la generalidad de los estudiantes extranjeros en Lisboa? Esgrimiremos tres razones que a la vez perfilan mejor el campo de nuestro estudio. En primer lugar el programa Erasmus es el que aporta la mayor proporción de estudiantes internacionales en Lisboa, ocasionando que todo evento organizado para -o cualquier contexto frecuentado por- estudiantes extranjeros, cuente con una mayoría de Erasmus. En segundo lugar, los estudiantes Erasmus se mueven en un “área cultural relativamente homogénea” (Murphy-Lejeune, 2002), en la que además los tratados de la Unión les proporcionan ciertos derechos (libre circulación, asistencia sanitaria homologada, derecho a residencia). Esta situación contiene una riqueza específica por el contrapunto que supone frente al resto de estudiantes extranjeros: además de ser los Erasmus “un poco ciudadanos” en los países en los que estudian, una cierta “familiaridad” impregna las relaciones que mantienen entre sí (tanto de identificación como de conflicto) en el marco de las negociaciones continuas sobre sus identidades nacionales, estatales, regionales, o europea, o sobre las formas de inscripción que las atraviesan (religiosas, políticas, lingüísticas, estéticas o hasta gastronómicas). Ahora bien, y aquí viene la tercera razón, existe un proceso de homogeneización de la experiencia que tiende a igualar a los estudiantes internacionales en Lisboa bajo el peso de lo que podríamos llamar “Marca Erasmus”. Esta circunstancia tiene lugar mediante la articulación de las expectativas subjetivas de los actores sociales con la capacidad de variadas instituciones y entidades para organizar la cotidianidad de los estudiantes extranjeros en Lisboa. Volveremos sobre ello.

Insistamos ahora nuevamente en nuestra comparación: ¿qué tiene que ver este panorama masivo de circulación de estudiantes por las ciudades europeas con la movilidad practicada por los jóvenes más pudientes de los siglos XVII, XVIII y XIX? Para empezar, a pesar del crecimiento espectacular en el número total de estudiantes internacionales circulando por el mundo (un 83% de crecimiento en la última década), el total anual de esta población alcanza solamente el 2% de los estudiantes que mundialmente se encuentran cursando estudios superiores. Para el caso de los Erasmus, a pesar del aura propagandística de la que el programa se rodea y del hecho que los países europeos se encuentran entre los más ricos del mundo y donde la accesibilidad a la educación superior es más frecuente, apenas el 1% de los estudiantes de educación superior en Europa disfrutan de una Erasmus (Endrizzi, 2010). Los estudios que niegan un cierto sesgo de clase en el Erasmus señalando la irrelevancia

estadística del factor socioeconómico entre sus alumnos (Di Pietro y Page, 2008) contrastan fuertemente con las aproximaciones cualitativas a los mismos estudiantes (Murphy-Lejeune, 2002; Davis et al., 2009) donde contemplamos unos perfiles que, si bien diversificados, contienen un gran número de biografías de jóvenes claramente privilegiados, rodeados de un ambiente familiar con unos capitales simbólicos y culturales (Bourdieu, 2001) muy por encima de la media.

Ante estos datos, el Erasmus ya no se nos presenta tan masivo y generalizado como podríamos suponer, y su disfrute por parte de una cierta élite europea se dibuja mucho más cercano al modelo del *Grand Tour*. Aquel sistema de viaje en su momento salió ya de los círculos más elitistas, transfiriéndose a la generalidad de las clases instruidas (Towner, 1985), en una especie de “proceso de civilización” (Elias, 1986) del viaje de estudios. De hecho, parece como si el desplazamiento de aquellos jóvenes aristócratas y después burgueses hubiera sido el modelo cultural que las élites europeas tomaron para concebir y planificar sus propias estrategias de distinción en la Europa posterior a la Segunda Guerra Mundial (Barblan, 2001; Pépin, 2007) al mismo tiempo que proponían un proyecto político común con el trasfondo siempre presente del legado cultural “descubierto” por aquellos jóvenes pioneros. En definitiva, tanto *Grand Tour* como Erasmus, involucran a actores sociales jóvenes-adultos desplazados de su contexto de origen y temporalmente residentes en otra ciudad, pertenecientes a una cierta “élite migratoria” o provenientes de un ambiente caracterizado por un fuerte “capital de movilidad”, cuya estancia se justifica formalmente por disfrutar de un período de instrucción y aprendizaje lejos de las ataduras de la cotidianidad, en el cual las experiencias vitales y las vivencias subjetivas muestran un peso mayor que las académicas.

3, Los Erasmus en Lisboa: de la industria turística a la producción pionera del lugar

Sea como sea, el programa Erasmus es un fenómeno particular de gran complejidad, irreductible a la comparación historicista, en que un gran contingente de jóvenes estudiantes se desplaza anualmente de unas ciudades europeas a otras, permaneciendo en ellas por una temporada. Seguidamente analizaremos los datos de dos etnografías realizadas entre los estudiantes extranjeros en Lisboa, sirviéndonos cada una de ellas para reflexionar sobre dos aproximaciones clásicas en antropología del turismo: la organización de la “industria turística” y la “producción de imágenes” sobre el destino.

Una primera dimensión, quizás la más importante, para comprender el “impacto” de los Erasmus sobre el territorio, está constituida por la categoría de edad a la que pertenecen: Se trata de jóvenes-adultos caracterizados por exhibir formas de sociabilidad marcadas por una

clara identidad generacional, así como por estilos y subculturas que determinan sus estrategias de distinción y consumo en el mundo global (Feixa, 1998). La construcción social (y sociológica) de la juventud en nuestras sociedades europeas capitalistas (Pais, 1990) oscila - en un claro sesgo de clase- entre el temor al vigor de la juventud (“violencia juvenil”, “problemas juveniles” -siempre protagonizados por los desfavorecidos) y la esperanza ante la infinita capacidad de las nuevas generaciones por construir una sociedad mejor (a pesar de sus “errores de juventud”, de sus “excesos de juventud”).

La función ritual del viaje -un aspecto central en todas sus modalidades (Graburn, 1989 [1977], 2001; Nash 1996)- toma una relevancia especial en esta etapa de la socialización de un individuo. Para los adultos-jóvenes el desplazamiento constituye una episodio de aventura y desvinculación del mundo adulto (cuando realizado entre sus iguales) donde se dan intensos y significativos procesos de construcción de la subjetividad: afirmación de una visión del mundo, exaltación de la amistad, aprendizajes vitales (Jafari, 1992). La intensidad relacional que caracteriza las experiencias de los jóvenes-adultos, se acelera mediante el proceso del viaje y la experiencia interestructural de una estadía en el extranjero. Finalmente, cabe añadir que este episodio de viaje en plena juventud, el de los Erasmus, se desarrolla durante un tiempo bastante más dilatado (a partir de 5 meses en el extranjero) que el que se reconoce para el “turismo de juventud”, y se desarrolla en medios más o menos urbanos. En efecto, es en el territorio de las ciudades donde sorprendemos a los Erasmus en pleno proceso de formación de sus subjetividades, organizando sus vidas a partir del mismo “programa de viajes”, pero articulando sus cotidianidades mediante variadas estrategias de distinción, que en ocasiones se transforman con el tiempo. Durante su estadía mantienen -o transitan por- un sistema internacional de estilos, gustos y estéticas, de pautas de consumo y sociabilidad que les sitúan -en el marco del capitalismo global- como paradigma de los post-turistas (Cohen, 2005). Esta oscilación les hace circular además por diferentes puntos de la antigua polaridad entre el “turista de masas” y el “explorador pionero” (Burns, 1999).

Por un lado, como ya se ha dicho más arriba, existe toda una industria recreativa y de ocio alrededor de los estudiantes extranjeros (organizada y difundida bajo una cierta Marca “Erasmus”) donde convergen una serie de instituciones públicas y privadas, así como actores económicos menores: Las instituciones de educación superior locales (universidades y politécnicos); las entidades dedicadas a la orientación de los estudiantes extranjeros en la ciudad (con o sin ánimo de lucro); la gran industria turística; el sector del ocio y el entretenimiento; y finalmente, una reciente alianza de esfuerzos bajo la promoción del ayuntamiento de la ciudad (la Câmara Municipal de Lisboa): la plataforma “Study in Lisbon”.

Todos ellos facilitan la generación y promoción de una serie de atracciones y productos turísticos dirigidos a los estudiantes extranjeros (así como a los turistas jóvenes, residentes extranjeros y algunos grupos sociales locales con un perfil internacional). Estos productos se pueden dividir básicamente en: alojamiento (residencias, pisos, habitaciones, casas), ocio nocturno (bares, discotecas, restaurantes), actividades de día (desplazamientos cerca de Lisboa, con una mención especial para los “Surf day”), y viajes o grandes eventos de más de un día (encuentros nacionales de estudiantes extranjeros, o viajes por Portugal y España). En una día cualquiera (también entre semana) se organizan simultáneamente varias actividades, eventos, fiestas y encuentros organizados para Erasmus, lo que da cuenta del nivel de competencia entre los varios actores económicos que intentan dominar este nicho de mercado. La organización continuada de estas actividades durante los dos semestres y su efectiva difusión por todos los medios posibles (nuevas tecnologías, contextos institucionales) convierte a los estudiantes en una población “cautiva” ante la promoción de los productos turísticos. En efecto, la escala reducida de una ciudad como Lisboa, la sociabilidad extrema de los alumnos internacionales entre sí y la capacidad de los actores involucrados en la industria, facilita sobremanera la difusión del “cómo”, el “dónde” y el “cuándo” en el consumo de ocio y entretenimiento urbano. A la práctica, al cabo de un mes residiendo en Lisboa, los Erasmus conocen perfectamente el panorama del ocio nocturno y el entretenimiento diurno de la ciudad, y han tenido la ocasión de conocer a sus iguales en el cúmulo semanal de eventos sectoriales dirigidos a los estudiantes internacionales. En cierto sentido, los Erasmus están atrapados en un crucero: se trata de lo que Vassiliki Papatsiba (2006) ha llamado “*Erasmus Cocoon*” (o capullo Erasmus).

Ahora bien, cuando describimos esta “industria turística” y sus clientes estamos hablando de la capacidad de los agentes económicos y de las instituciones educativas para promover una serie de pautas y modalidades de consumo, y para facilitar un marco de socialización endogámica generalizada, al menos durante los primeros días que pasan los estudiantes en la ciudad (“*Welcome Week*”, “*International Students Day*”). Sin embargo, los procesos de distinción y de construcción de subjetividades, el universo estético de las culturas juveniles, y las demarcaciones culturales y de clase producen tendencias diferenciadas en cuanto a la organización del tiempo libre, la cotidianidad y los modelos de consumo y socialización de los Erasmus. En este sentido, una serie de individuos y de grupos de estudiantes internacionales construyen la especificidad de sus biografías en Lisboa mediante “modos de incorporación” (Glick-Schiller et al., 2006) caracterizados por un desinterés (cuando no un abierto menosprecio) respecto a los circuitos predeterminados por la “Marca Erasmus”.

Podríamos agrupar a esta modalidad de estudiantes (a sus grupos de afinidad y a sus tendencias de consumo) como “alternativos” puesto que construyen su identidad bajo una premisa muy simple: “yo no soy el típico Erasmus (o al menos no solamente)”.

Por supuesto que este rechazo a las dimensiones más vulgarizadas y masificadas de la “Marca Erasmus” se corresponde a la que “*backpackers*”, “*drifters*”, “exploradores” o “aventureros” (por usar los términos más habituales en las tipologías de la antropología del turismo), declaran respecto a la “industria turística” (Cohen, 1979; Smith, 1989). A semejanza de éstos, los Erasmus alternativos muestran una necesidad imperiosa de llenar de significado su estadía, insistiendo en construir su cotidianidad lejos de lo que consideran expresiones de “masificación” y “vulgarización” del viaje. Este proceso de distinción respecto al resto de Erasmus (y, por supuesto, de los turistas) muestra tres vectores muy claros.

En primer lugar el Erasmus alternativo tiende a realzar en su discurso aquellos elementos narrativos que ponen en el centro la transformación de su subjetividad a través de la experiencia de la estadía: la oportunidad de valerse solo por primera vez sin la ayuda de nadie y en el extranjero, la transformación en su manera de ver las cosas causada por el contacto con realidades “otras”, el descubrimiento del “sí mismo” a través de la libertad de movimientos y decisiones (Bruner, 1991; Noy, 2004). Es posible encontrar en este tipo de narrativas y de motivaciones la huella de una sociedad hyper-individualista que estimula la construcción del yo juvenil a través de una biografía del “*do-it-yourself*” (Van Mol, 2013). En segundo lugar, para este perfil de Erasmus, el contacto con la población local (y la capacidad para comunicarse en la lengua del lugar) es central para alejarse de la ignorancia del turista y de la estupidez del Erasmus “típico”, centrado en las fiestas y en relacionarse con otros estudiantes extranjeros. En este sentido -y aquí viene el tercer vector que articula las estrategias de distinción del Erasmus alternativo- la vivencia del destino pasa por una “búsqueda de la autenticidad” (Wang, 1999). La naturaleza dilatada de la estadía ofrece a los estudiantes la posibilidad de ahondar en esta búsqueda, rescatando el antiguo debate sobre las características y distinciones entre turistas y viajeros (Cohen, 1979). Esta ansia por conectar con la autenticidad, desde la perspectiva de los Erasmus alternativos, acaba casi siempre redundando en la fascinación por los *bairros antigos* de Lisboa (Alfama, Mouraria, Graça, Bica, Madragoa), tomados como un modelo de autenticidad prístina, como si estas reservas de vida urbana no hubieran sido tocadas por la modernidad (ni por las políticas de patrimonialización contemporáneas).

En un estudio etnográfico sobre un grupo de Erasmus alternativos en el barrio de Alfama (Malet Calvo, 2013) argumentaba recientemente la incidencia de este tipo de poblaciones

pioneras en la identificación de nuevas potencialidades para la industria turística. Jóvenes emprendedores y agentes económicos locales y micro-locales, bien alerta ante los gustos pioneros y las prácticas innovadoras de los extranjeros distinguidos (Erasmus y residentes), generaban nuevos y sofisticados productos turísticos, renovando la “imagen” y el “sentido” del lugar: una Alfama crecientemente orientada al consumo neo-bohemio estaba en curso. Esta identificación patrimonial pionera recuerda inevitablemente a los jóvenes viajeros del *Grand Tour*, quienes -especialmente en el ambiente político cultural posterior a las Guerras Napoleónicas- identificaban y registraban las particularidades de las naciones visitadas, contribuyendo con su mirada romántica a la reificación de objetos, costumbres y tradiciones, puestas más tarde al servicio de la construcción del Estado-Nación (Choay, 1988).

En suma, en un escenario global de circulación humana generalizada, con el progresivo desvanecimiento de las antiguas circunscripciones entre migración y turismo, producción y consumo, ocio y trabajo, hallamos el producto turístico -en el sentido capitalista de mercancía- (Osorio García, 2005) generado por actores inesperados y marginales en la industria (Bianchi, 2000) y apropiado por ella -subsumido al Capital- como una “obra total” (Morell, 2013). Así, en la variedad de escalas de identidad, distinción y consumo donde encontramos a los Erasmus (Neveling y Wergin, 2009), se ocultan relaciones de producción que servirán para articular turismo y patrimonio en una atracción global (Prats y Santana, 2011; Salazar, 2009). Los Erasmus en Lisboa participan de la producción y del consumo del “destino turístico”, tanto a través de la incidencia de su demanda de suelo en los procesos de transición urbanística (gentrificación), como por la generación transnacional de sentido que realizan al reciclar las imágenes sobre la ciudad y poner en circulación nuevos productos patrimoniales.

4, Erasmus y antropólogos en la producción del campo turístico-patrimonial lisboeta.

Este artículo está atravesado en su totalidad por una idea: la imagen patrimonial-turística es el resultado de un encuentro entre actores, instituciones y contextos de interacción, y no el ofrecimiento unilateral de un producto por parte de la industria a unos consumidores adocenados. La participación en este proceso por parte de algunos extranjeros rompe tanto con la supuesta imposición de un producto pre-determinado para su consumo en el destino, como con las antiguas oposiciones entre “*Hosts & Guests*” en cuanto a la “producción del lugar”. En este último apartado pretendemos introducir a un nuevo actor social, que se añade a los “locales” y a los “visitantes” (y a sus discutidas posiciones en la producción patrimonial): el antropólogo que acude al campo para registrar este proceso, y sus aparatos teóricos y

metodológicos. Aquí contemplaremos la posición de la disciplina antropológica (y del antropólogo mismo) en el marco de la generación de valor patrimonial-turístico en Lisboa, y su cruzamiento con el resto de actores sociales.

Mi condición como antropólogo en Lisboa no tiene nada de especial: soy un extranjero en el contexto de estudio, algo que es casi un requerimiento para la disciplina (y que en todo caso se acaba cumpliendo mediante el recurso metodológico y epistemológico al “extrañamiento”). Si bien la condición compartida de “extranjería” con los actores sociales estudiados tampoco resulta nada extraordinario (especialmente en el marco de la antropología del turismo), si empezamos a ahondar en las similitudes y diferencias entre los jóvenes estudiantes en Lisboa y el autor de estas líneas, empieza a emerger una cierta caracterización común. De alguna manera inquietante encajamos en la misma descripción que más arriba hemos usado para delimitar nuestro objeto de estudio: jóvenes extranjeros temporalmente desplazados a Lisboa en una situación de “estudios”. Si bien relacionado hace mucho tiempo con Lisboa (a causa de mi tesis) y viajando constantemente entre Barcelona, Lisboa y Donosti, sigo siendo un extranjero temporalmente desplazado, estudiante de alguna manera (de las realidades sociales como investigador postdoctoral, lector frecuente y a veces alumno), y quiero creer que todavía soy joven (lo que automáticamente me convierte en uno -además de lo que atestiguan mis propias prácticas de ocio y consumo).

Pero lo más significativo es que cuando me encuentro realizando trabajo de campo, no solamente puedo pasar perfectamente desapercibido entre los Erasmus -desde la perspectiva de los locales-, sino que los Erasmus mismos me consideran casi siempre uno de ellos (si no declaro lo contrario). Desde este lugar es posible contemplar dinámicas importantes para comprender la posición de ambos- antropólogos y Erasmus- en la sociedad local (para luego comprender mejor la resonancia -si la hubiera- entre la “producción turística” de unos y otros). No se ha profundizado en ello hasta ahora, pero es evidente que -en tanto que jóvenes, extranjeros y estudiantes- los Erasmus son “seres del umbral” en su modalidad itinerante (Turner y Turner, 1978) portadores de un triple estigma que les sitúa en una cierta posición de “exclusión social” (Murphy-Lejeune, 2002): como ya se ha dicho los Erasmus suelen vivir y socializarse solamente entre ellos en una endogamia social muy pronunciada, celebrando fervorosamente la identidad provisional común que comparten, y que recuerda inevitablemente a la *communitas* descrita por Victor Turner (1988). Este aislamiento de los estudiantes extranjeros parte de ciertos atributos de extranjería (el desconocimiento del portugués, la diferencia fenotípica) y a su tiempo se alimenta fuertemente del sometimiento a una exclusión total y absoluta a la que los estudiantes locales condenan a los Erasmus en los

contextos que comparten (centros de enseñanza y ocio nocturno). Claro que hay estudiantes locales en contacto con los Erasmus: suelen ser actores sociales de perfil internacional (frecuentemente ex-Erasmus) que han sido reclutados como voluntarios (con algunos beneficios) por alguna de las entidades que organizan el recibimiento de los estudiantes extranjeros y su inclusión en el mercado del ocio nocturno en Lisboa. Ahora bien, estos jóvenes locales arrastran consigo siempre un cierto aire de “asistentes sociales” (una función que realizan con frecuencia) además de ocupar una situación en la que casi siempre obtienen algún beneficio -muchas veces abiertamente declarado- (ampliar sus redes relacionales, practicar el inglés, acceder a la sexualidad desatada que se les atribuye a los Erasmus, consumir copas pagadas por la organización). Por lo que respecta a los lisboetas en general, simplemente tratan a los Erasmus como si fueran turistas, categoría en la que efectivamente - por lo que respecta al contacto con el elemento local- están subsumidos por la mayor parte de estudiantes portugueses. Ante este panorama, mi dominio del portugués me permite saltar ocasionalmente la frontera entre locales y turistas/Erasmus, solo para introducirme en una peor consideración cuando soy interrogado por mi origen: mi condición de ciudadano del estado español me introduce en un estigma todavía peor entre los portugueses.

Sea como sea, quizás por pertenecer a un mismo “régimen de movilidad” (Glick Schiller y Salazar, 2013), en el contexto de Lisboa soy obligado a permanecer casi siempre en la misma categoría que los Erasmus, los turistas y los extranjeros residentes. Si los actores locales me clasifican de esta manera (a pesar de pertenecer a una cierta categoría especial junto con los residentes), ¿por qué no pensar que me aplican como a un turista aquellas dinámicas de resistencia practicadas ante el extranjero en los contextos turísticos?: la ocultación de ciertos elementos de su cultura (Boissevain, 2005) o la escenificación de la autenticidad (McCannell, 1989). Obviamente parece un planteamiento absurdo en un contexto urbano europeo, en el que las diferencias entre locales, Erasmus, turistas o antropólogos se distribuyen mediante procesos de distinción, graduados por manifestaciones estéticas y de clase, pero no por una construcción vistosa y espectacularizada de las diferencias étnicas entre "locales" y "visitantes", como sería escenificado en otros casos (Stronza, 2001). Lo que sí sería común es que Erasmus, turistas, antropólogos y extranjeros residentes fuéramos dirigidos a los contextos de consumo que han sido habilitados para nosotros, desconocedores de los lugares y contextos donde los locales se rodean de dimensiones simbólicas que les convierten en eso mismo: en locales. Desde esta perspectiva procesual, no existen ya más "*Hosts*" y "*Guests*", sino un campo de distinciones donde actores sociales con grados de movilidad diferenciados producen y reproducen sus identidades en relación con el lugar. En este campo de

distinciones, la dimensión del tiempo de residencia (con su aportación de un mayor conocimiento de la lengua local y del espacio urbano) genera una diferencia de grado significativa para algunos grupos dentro de la categoría de extranjeros: Erasmus y residentes (entre ellos antropólogos) transitamos los límites de esa exterioridad respecto a la cultura local, y es en las atalayas de esta frontera donde se generan algunos de los productos turístico-patrimoniales más sofisticados, de entre los que acaban circulando en el mercado de bienes turísticos.

No pretendemos aquí entrar en la discusión sobre el valor de las producciones narrativas de las diferentes categorías de viajeros respecto a su capacidad para desentrañar las interioridades de los contextos visitados (Galani-Moutafi, 2000; Nash, 2001). Ahora bien, los pobladores de estas fronteras, lectores e intérpretes del imaginario local durante un tiempo razonable (sean antropólogos, residentes o Erasmus atentos) conocen mejor la "materia prima" con la que los operadores elaboran las grandes imágenes "turistificadas" del destino, que suelen rechazar por vulgares. De hecho es así que producen su distinción. Desde una posición liminar caracterizada por pertenecer al mismo tiempo a un sector de consumo distinguido "internacional" y ocupar una proximidad relativa a la producción local de sentido, estos actores se convierten en piezas fundamentales para traducir estos dos mundos simultáneamente, mientras generan nuevas imágenes turístico-patrimoniales. ¿No es lo que sucede en el caso de la mediación simbólica, lingüística y de clase que ofrecen los guías turísticos en Indonesia? (Salazar, 2005). Todavía más: Erasmus, residentes extranjeros o uno mismo nos sorprendemos realizando tours, guías turísticas y comentarios sobre la cultura portuguesa o el patrimonio lisboeta para conocidos, familiares y amigos que vienen a visitarnos.

¿Turistificación de la antropología?, ¿Antropologización del turismo? Es bien conocida la influencia de las interpretaciones antropológicas sobre la producción de la imagen turística en contextos "exotizados" (Salazar, 2013). En los contextos urbanos europeos (dejando de lado fiestas populares o manifestaciones tradicionales muy concretas) la construcción imaginaria de la comunidad suele quedar subsumida al relato del Estado-Nación. En consecuencia no es tanto el discurso académico de la antropología el que se toma para construir productos turísticos y patrimoniales, sino el de la historia. En el caso lisboeta el sostenimiento del producto turístico tematizado (centrado en los barrios como unidades de sentido atrapadas en la historia) tiene lugar mediante la triple ocultación de sus condiciones de producción: 1. Las relaciones de explotación que, a diferentes escalas (local, urbana, nacional, regional, global) posibilitan la mano de obra necesaria para la puesta en funcionamiento del espacio como

producto turístico-patrimonial; 2. La producción objetiva del lugar mediante la expulsión de poblaciones incómodas y la marginación de actores sociales críticos con estos procesos de turistificación; 3. El control del proceso de escenificación por parte de instituciones promotoras y la participación de distintos actores y emprendedores con intereses particulares. Así, los caminos de la antropología del turismo urbano en su necesidad de escapar a la cosificación turistificadora pasan por analizar detenidamente la “cultura” en tanto que producto de la historia y de las transformaciones sociales. Debemos desmenuzar construcciones como la “Mouraria del *fado*” o “el pintoresquismo de Alfama” mediante la referencia a los procesos de patrimonialización y transformación urbana de los barrios, a las crecientes desigualdades económicas que en ellos se contemplan, a los procesos políticos locales y globales de promoción e inversión turística, y a la complejidad de las relaciones étnicas, raciales y de clase que tienen lugar en los barrios ante la venta generalizada de la ciudad como un producto turístico urbano.

Bibliografía

- Barblan, A. (2001) “Academic co-operation and mobility in Europe : how it was, how it should be”, *Higher Education in Europe*. Special issue (CEPES 30th anniversary).
- Barnick, H. (2010) “Managing time and making space: Canadian students’ motivations for study in Australia”, *Anthropology in Action*, 17 (1): 19-29.
- Bianchi, R. (2000) “Migrant Tourist-Workers: Exploring the “Contact Zones” of Post-Industrial Tourism”, *Current Issues in Tourism*, Vol. 3, No. 2: 107-137.
- Boissevain J. (2005) “Rituales ocultos. Protegiendo la cultura de la mirada turística”, *Pasos. Revista de turismo y patrimonio cultural*, Vol 3, No. 2: 217-228.
- Bourdieu, P. (2001) *Poder, Derecho y Clases Sociales*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Brodsky-Porges, E. (1981) “The Grand Tour: travel as an educational device, 1600- -1800”, *Annals of Tourism Research*, 8 (2): 171-186.
- Bruner, E. (1991) “Transformations of Self in Tourism”, *Annals of Tourism Research*, 18: 238-250.
- Burns, P. (1999) *An Introduction to Tourism and Anthropology*. Londres y Nueva York, Routledge.
- Carlson, S. (2013): “Becoming a Mobile Student—a Processual Perspective on German Degree Student Mobility”, *Population, Space and Place*, 19, 168–180.

- Chard, C. (1999), *Pleasure and Guilt on the Grand Tour: Travel Writing and Imaginative Geography 1600-1830*. Manchester University Press.
- Choay, F. (1988) *L'Allégorie du Patrimoine*, Paris, PUF.
- Cohen, E. (2005) "Principales tendencias en el turismo contemporáneo", *Política y Sociedad*, Vol. 42 Núm. 1: 11-24.
- Cohen, E. (1979) "A phenomenology of tourist experiences", *Sociology*, 13 (2): 179-201.
- Coles, T.; Duval, DT.; Hall, M. (2005) "Sobre el turismo y la movilidad en tiempos de movimiento y conjetura posdisciplinar", *Política y Sociedad*, Vol. 42 Núm. 1: 85-99.
- Davis, H.; Kowalska, M.; Baket, S. (2009) "Educational and other encounters: narratives of mobility and the biographical significance of international study and training in Europe", Session: *Euroidentities. The Evolution of European Identity: Using biographical methods to study the development of European identity*, The 9th ESA Conference (Lisboa, Portugal).
- Di Pietro, G. y Page, L. (2008) "Who Studies Abroad? Evidence from France and Italy", *European Journal of Education*, Vol. 43, No. 3, 389-398.
- Dyck, N. (2010) "Going South: Canadians' Engagement with American Athletic Scholarships", *Anthropology in Action*, 17, 1: 41-54.
- Elias, N. (1986) *El proceso de la civilización. Investigaciones psicogenéticas y sociogenéticas*. México: FCE.
- Endrizzi, L. (2010) "Student mobility: between myth and reality", *Veille et Analyses. Dossier d'actualité*, 51. Institut Français de l'Éducation. École Normale Supérieure de Lyon. http://ife.ens-lyon.fr/vst/LettreVST/english/51-february-2010_en.php.
- Feixa, C. (1998) *De jóvenes, bandas y tribus. Antropología de la juventud*, Barcelona, Ariel.
- Findlay, A.M. (2010) "An assessment of supply and demand-side theorizations of international student mobility", *International Migration*, 49(2): 162-190.
- Galani-Moutafi, V. (2000) "The self and the other. Traveler, Ethnographer, Tourist", *Annals of Tourism Research*, Vol. 27, No. 1, 203-224.
- Geddie, K. (2013) "The Transnational Ties that Bind: Relationship Considerations for Graduating International Science and Engineering Research Students", *Population, Space and Place*, 19, 196-208.
- Glick Schiller, N. y Salazar, N. (2013) "Regimes of Mobility Across the Globe", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol. 39, No. 2, 183-200.
- Glick Schiller, N.; Çağlar, A.; Guldbrandsen, T. (2006) "Beyond the ethnic lens: Locality, globality, and born-again incorporation", *American Ethnologist*, Vol. 33, No. 4, pp. 612-633.

- Graburn, N. (1989) "Tourism: the sacred journey", en Valene L. Smith (org.), *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism*. Filadélfia, University of Pennsylvania Press, 21-36.
- Graburn, N. (2001) "Secular ritual: a general theory of tourism", en Valene Smith y Maryann Brent (orgs.), *Hosts and Guests Revisited: Tourism Issues of the 21st Century*. Nueva York, Cognizant Communication Corporation, 42-50.
- Hannerz, U. (1990) "Cosmopolitans and locals in world culture", *Theory, Culture, and Society*, 7(2/3): 237-251.
- Jafari, J. (1992) "Significado sociocultural y educacional del turismo de juventud", *Papers de Turisme*, 8-9: 39-46.
- Kehm, B.M. y Teichler, U. (2007) "Research on Internationalisation in Higher Education", *Journal of Studies in International Education*, Vol. 11 (3/4), 260-273.
- King, R. y Raghuram, P. (2013) "International Student Migration: Mapping the Field and New Research Agendas", *Population, Space and Place*, 19, 127-137.
- Kondakci, Y. (2011) "Student mobility reviewed: attraction and satisfaction of international students in Turkey", *Higher Education*, 62 (5): 573-592.
- Llewellyn-Smith, C. y McCabe, V.S. (2008) "What is the attraction for exchange students: the host destination or host university? Empirical evidence from a study of an Australian university", *International Journal of Tourism Research*, 10 (6): 593-607.
- Löfgren, O. (1999) *On Holiday. A history of vacationing*. University of California Press.
- Maiworm, F. y Teichler, U. (1996) "Study Abroad and Early Career. Experiences of Former Erasmus Students" *Erasmus Monograph*, 21 (Jessica Kingsley Publishers Ltd).
- Malet Calvo, D. (2013) "Procesos de revalorización patrimonial en el barrio de Alfama: el papel de los estudiantes Erasmus en la tematización de la ciudad", *Etnográfica*, vol. 17 (1), 31-50.
- Mészáros, A. (2011) *The motivation to study abroad. What motivates students to apply for Erasmus grant?*. Technical University of Cartagena. Department of Economics (tesis).
- McCannell, D. (1989) *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*. Berkeley y Los Angeles, CA. University of California Press.
- Mitchell, K. (2012) "Student mobility and European Identity: Erasmus Study as a civic experience?", *Journal of Contemporary European Research*, 8 (4), 490-518.
- Morell, M. (2013) "Don't Lefebvre and Harvey ever space out? On majorcan oeuvres and production as a totality in the global tourism industry", 17th *World Congress of the IUAES – Manchester* (Panel PE39: Capitalism and Global Anthropology: Marxism Resurgent (convened by P Neveling and L Steur), (draft paper).

- Mosneaga, A. y Winther, L. (2013) "Emerging Talents? International Students Before and After Their Career Start in Denmark", *Population, Space and Place*, 19, 181–195.
- Murphy-Lejeune, E. (2002) *Student Mobility and Narrative in Europe. The new strangers*. London & New York: Routledge Studies in Anthropology (Taylor & Francis).
- Musgrove, F. (1963) *The Migratory Elite*, London: Heinemann.
- Nash, D. (2001) "On Travelers, Ethnographers and Tourists", *Annals of Tourism Research*, Vol. 28, No. 2, 493–496.
- Nash, D. (1996) *Anthropology of Tourism*. Oxford, Pergamon.
- Neveling, P. y Wergin, C. (2009) "Projects of scale-making: new perspectives for the anthropology of tourism", *Etnográfica*, 13 (2): 315-342.
- Nogués, AM. (2009) "Genealogía de la difícil relación entre antropología social y turismo", *Pasos: Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 7 (1): 43-56.
- Noy, C. (2004) "This trip really changed me: Backpackers' Narratives of Self-Change", *Annals of Tourism Research*, Vol. 31, Núm. 1, 78-102.
- Osorio Garcia, M. (2005) "Hacia la construcción del objeto de estudio del turismo desde una perspectiva materialista crítica", *Pasos: Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 3 (1): 41-61.
- Pais, JM. (1990) "A construção sociológica da juventude—alguns contributos", *Análise Social*, vol. XXV (105-106), 139-165.
- Papatsiba, V. (2006) "Study Abroad and Experiences of Cultural Distance and Proximity: French Erasmus Students", en: Byram, M. y Weng, A. (eds.) *Languages for Intercultural Communication and Education, 12: Living and Studying Abroad*, Research and Practice (pp. 108-133). Clevedon: Multilingual Matters Ltd.
- Papatsiba, V. (2005) "Political and Individual Rationales of Student Mobility: a case-study of Erasmus and a French regional scheme for studies abroad", *European Journal of Education*, Vol. 40, No. 2, 173-188.
- Pépin, L. (2007) "The History of EU Cooperation in the Field of Education and Training: how lifelong learning became a strategic objective", *European Journal of Education*, Vol. 42, No. 1, 121-132.
- Prats, Ll. y Santana, A. (eds.) (2011) *Turismo y patrimonio. Entramados narrativos*. La Laguna: Pasos.
- Rice, K. (2010) "'Working on holiday': relationships between tourism and work among young Canadians in Edinburgh", *Anthropology in Action*, 17 (1): 30-40.

- Rodríguez, X.A.; Martínez-Roget, F.; Pawlowska, E. (2012) “Academic tourism demand in Galicia, Spain”, *Tourism Management*, 33, 1583-1590.
- Rodríguez González, C.; Bustillo Mesanza, R.; Mariel, P. (2010) The determinants of international student mobility flows: an empirical study on the Erasmus programme”, *Higher Education*, 62:413–430.
- Salazar, N. (2013) “Imagineering Otherness: Anthropological Legacies in Contemporary Tourism”, *Anthropological Quarterly*, Vol. 86, No. 3, p. 669-696.
- Salazar, N. (2009) “Imaged or Imagined? Cultural Representations and the “Tourismification” of Peoples and Places”, *Cahiers d’Études Africaines*, XLIX (1-2), 193-194.
- Salazar, N. (2005) “Tourism and Glocalization. “Local” Tour Guiding”, *Annals of Tourism Research*, Vol. 32, No. 3, 628–646.
- Smith, A. (2007) [1776] *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Edited by Sálvio M. Soares, Metalibri.
- Smith, V. (1989) *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.
- Stronza, A. (2001) “Anthropology of tourism: forging new ground for ecotourism and other alternatives”, *Annual Review of Anthropology*, 30: 261-283.
- Teichler, U. (2004) “Temporary study abroad: the life of Erasmus students”, *European Journal of Education*, 39 (4): 395-408.
- Teichler, U. (2009) “Internationalisation of higher education: European experiences”, *Asia Pacific Education Review*, 10 (1): 93-106.
- Teichler, U. y Janson, K. (2007) “The professional value of temporary study in another European country: employment and work of former Erasmus students”, *Journal of Studies in International Education*, 11 (3-4): 486-495.
- Towner, J. (1985) “The Grand Tour: a key phase in the history of tourism”, *Annals of Tourism Research*, 12(3): 297-333.
- Turner, V. (1988) *El Proceso Ritual: Estructura y Antiestructura*. Madrid, Taurus.
- Turner, V. y Turner, E. (1978) *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*. Nueva York, Columbia University Press.
- Urry, J.(2007) *Mobilities*. Cambridge y Malden: Polity Press.
- Van't Klooster, E.; Van Wijk, J.; GO, F.; VAN REKOM, J. (2008) “Educational travel: the overseas internship”, *Annals of Tourism Research*, 35 (3): 690-711.
- Van Mol, C. (2013) “Intra-European Student Mobility and European Identity: A Successful Marriage?”, *Population, Space and Place*, 19, 209–222.

Wang, Ning (1999): "Rethinking authenticity in tourism experience", *Annals of Tourism Research*, 26 (2): 349-370.

LA RELACIÓN ENTRE LA GASTRONOMÍA TRADICIONAL Y LOS ESPACIOS TURÍSTICOS. EVIDENCIAS DESDE FUERTEVENTURA. ISLAS CANARIAS

Salvador Melgar Ramírez
salvamelgar@gmail.com
Universidad de La Laguna

Resumen: Gastronomía tradicional y espacios turísticos son dos conceptos que han sido extensamente estudiados en la literatura turística. La relación entre ambos, así como la relevancia de estos en el destino derivan en el impacto que ejercen sobre el patrimonio gastronómico. El propósito de este trabajo es investigar la cuestión relativa al por qué la gastronomía tradicional, en tanto patrimonio inmaterial se refiere que se oferta en los restaurantes de la isla está tan alejada de ser un factor de atracción turística en la región. El estudio que se realizó incorporó el análisis de las cartas de los 313 restaurantes presentes en el destino Fuerteventura. Los resultados verificaron la hipótesis de que la gastronomía tradicional no es un factor de atracción en las principales zonas turísticas del destino. Sin embargo, se detectó la existencia de ciertos platos tradicionales que están presentes en la imagen percibida del turista y que se muestran como atractores para el visitante. En base a los resultados obtenidos se presentan las futuras líneas de investigación que puedan proporcionar una mejor comprensión de las condiciones en las que se encuentra la restauración de Fuerteventura

Palabras clave: gastronomía tradicional, espacios turísticos, patrimonio gastronómico, Fuerteventura

1. Introducción

Desde que empezó a estudiarse la relación existente entre turismo y gastronomía a finales de los años ochenta, numerosos han sido los artículos, libros, capítulos de libros, ensayos y notas que se han publicado en los cinco continentes. El abordaje de dicha disciplina se ha realizado desde diferentes enfoques académicos; desde el económico, al antropológico, desde el sociológico, al psicológico, desde el histórico al sociocultural. Los estudios sobre turismo gastronómico no sólo se han centrado en intentar buscar qué relación ha existido y existe entre el turismo y la gastronomía o sobre el impacto económico que genera en el destino donde tiene lugar, sino también sobre las motivaciones que hacen que un turista escoja un destino en particular basado en su gastronomía, basado en los factores culturales que lo rodean, en el que la comida local tiene un alto potencial para mejorar la sostenibilidad del destino y contribuir a la autenticidad a través de las experiencias vividas (no soy diferente, soy único) fortaleciendo la economía local a través de la incorporación al sistema turístico de todos los actores implicados en el proceso.

La gastronomía tradicional, debe desempeñar esta función de vivencia experiencial en el turista, a la vez que se configura como un elemento decisivo de la identidad humana, de los pueblos, de sus costumbres y como eficaz instrumento de comunicación cultural en general (Montanari, 2006). La gastronomía permite, por tanto, aproximarse a la cultura de un modo más vivencial y participativo, no estrictamente contemplativo (Armesto y Gómez, 2004:84-85) y a su vez vincula a las personas con el territorio que visita. La gastronomía, entendida como el valor cultural que se concede a los alimentos o a la forma de prepararlos por su identificación con un territorio o grupo social (Calabuig y Ministrál, 1998), es uno de los elementos incorporados al concepto de patrimonio cultural y se configura como uno de los recursos turísticos más importantes en los últimos años gracias a la capacidad de satisfacer nuevas exigencias de consumo de la demanda de turismo cultural. En el contexto de las islas Canarias, la isla de Fuerteventura se encuentra aún en una fase de crecimiento turístico. Hasta el momento ha contado con un modelo turístico basado principalmente en el clima, las playas y el precio, si bien parece que empieza a tener problemas de competitividad con otros destinos.

El objetivo de este artículo es presentar los resultados de un extenso análisis de por qué la gastronomía tradicional no representa un factor de atracción turística en el destino. Para ello se muestra la investigación realizada en la isla de Fuerteventura, caracterizada por flujos

de turistas en busca de sol y playa y que está estructurada en seis apartados. En el primero de ellos se hace una breve introducción sobre la relación existente entre turismo y gastronomía, tras éste, un segundo apartado aborda la revisión de la literatura existente, un tercer apartado muestra las diferentes fases por las que fue evolucionando la investigación y la metodología aplicada, en el cuarto apartado se presentan los principales resultados que se obtuvieron tras el análisis y un último apartado que recoge las conclusiones a las que se llegaron y que pueden ayudar a entender por qué la gastronomía tradicional no forma parte ni como identidad cultural del destino ni como producto turístico de la oferta.

2. Revisión de la literatura

Una revisión de la literatura científica existente relativa a la relación entre turismo y la gastronomía nos permite observar que están relacionados en gran medida con diferentes áreas de estudio entre las que podemos destacar el servicio de alimentos (Nield et al., 2000), el consumo de la gastronomía local y su interacción con la agricultura (Kim et al., 2009 y Torres, 2002), las experiencias gastronómicas en el turismo (Chang et al., 2011 y Kivela and Crofts, 2006) o la comida como forma del denominado turismo de especial interés (Hall et al., 2003; Ignatov and Smith, 2006; Long, 2004).

El consumo de alimentos y todo lo que lo envuelve podemos definirlo como un complejo proceso de interacción entre muchos factores que tienen que ver con la aceptación como individuos, con aspectos culturales, sociales, psicológicos y por supuesto, sensoriales y experienciales en el que todos ellos juegan un papel fundamental en el proceso de la toma de decisiones (Köster, 2009). Autores como Cohen y Avieli, 2004; Ignatov y Smith, 2006; Kivela y Crofts, 2006; Okumus *et al.*, 2007; Smith y Costello, 2009, afirman que el fenómeno del turismo gastronómico es un segmento de la industria turística por sí mismo, diferenciado del resto de tipos de turismo como puede ser el turismo rural o el cultural.

Entre las diferentes aproximaciones que se han llevado a cabo para establecer las sinergias que se producen entre el turismo y la gastronomía caben destacar aquellas cuyo objetivo principal de análisis tenía que ver con la comida como una atracción turística en el destino (Hjalager y Richards, 2002) pero también como un impedimento, (Cohen y Avieli, 2004), basándose sobre todo en las posibles complicaciones y barreras que experimentan los turistas en destinos desconocidos para ellos, con una cultura totalmente diferente a la que están acostumbrados.

Por otro lado, están aquellos estudios derivados de la experiencia de consumir productos locales en el destino (Quan y Wang, 2004; Meler y Cerovic, 2003), donde la satisfacción de las necesidades nutricionales no es un simple acto en sí mismo, sino que se convierten en auténticas experiencias culinarias. Muchos de estos estudios advierten de la ausencia de simbiosis entre los productos locales y su incorporación al sistema turístico y consideran que aquellos alimentos que son importados pueden llegar a generar grandes pérdidas para la industria turística (Bélisle, 1983; Taylor, Morison y Fleming, 1991; Bowen, Cox y Fox, 1991; Cox, Fox y Bowen, 1994) lo que implica una alta competencia con respecto a la producción local por no poder competir en cuanto a precios con las grandes multinacionales.

La dimensión social y cultural de la gastronomía ha hecho que se le haya incorporado al complejo entramado de las políticas de patrimonio cultural (Estévez González, 1999). Torres Bernier (2003) señala que hay turistas que “se alimentan” y otros que “viajan para comer”. Los primeros ven a la comida como una necesidad fisiológica a los que no les interesa interactuar con la población local, conocer sus costumbres o participar en la elaboración de alguna receta. Los segundos, en cambio, buscan en el placer de la comida nuevas experiencias y emociones que les acercan al destino visitado que más tarde recordarán por aquello que han consumido, cómo se lo han mostrado y en qué medida han formado parte del proceso de elaboración de un determinado plato. Por ello, para poder analizar el turismo gastronómico es necesario e imprescindible comprender qué piensan los turistas y cómo se comportan, es decir, el comportamiento de aquellos cuya práctica y elecciones están directamente influenciadas por la gastronomía (Hall & Sharples, 2003).

Hay que tener en cuenta, que la gestión de un destino turístico exige entender la composición de los factores que lo constituyen y la relación existente entre ellos, así como los factores motivadores a viajar y la percepción que sobre el destino tienen los consumidores y los canales de distribución. Actualmente, tanto el aumento de la oferta y demanda turística, como el cambio en la naturaleza del consumidor, introducen una doble presión en la gestión de los destinos, que exige que sean competitivos y sostenibles, al mismo tiempo (Cooper, 2002). Crouch y Ritchie (1999) relacionan la competitividad de un destino con su desarrollo sostenible y consideran que aquel que crea el mayor bienestar sostenible para sus residentes se convierte en un destino altamente competitivo. En resumen, hoy por hoy, se puede considerar el turismo gastronómico como uno de los sectores turísticos con mayor potencial de crecimiento en los mercados extranjeros, con el binomio factor gastronómico y cultura.

3. Metodología

Con el fin de alcanzar los objetivos propuestos, previo al trabajo de campo se analizó y recopiló la bibliografía específica de los textos existentes en la literatura científica, así como los datos estadísticos correspondientes al número de restaurantes censados en la isla de Fuerteventura a partir de las fuentes secundarias disponibles: ISTAC, INE, Viceconsejería de Turismo del Gobierno de Canarias, Cabildo de Fuerteventura y datos suministrados por los seis municipios del destino.

En cuanto a las tareas llevadas a cabo, in situ, se aplicaron diferentes técnicas de investigación como la observación directa, en la que se recogieron datos básicos como el comportamiento de los empleados de los restaurantes, la calidad y presentación de la comida y la recopilación de las cartas que se ofrecían. Las visitas a los establecimientos se llevaron a cabo en todos los municipios y en todos los núcleos de población de la isla, en distintos momentos del día y en diferentes periodos (entre febrero y septiembre de 2013) y se analizaron 313 restaurantes válidos que fueron anotados en los diferentes diarios de campo que se elaboraron a lo largo de la investigación.

Otra de las técnicas aplicadas fue la observación participante. Se mantuvieron diferentes contactos con los propietarios de los restaurantes y población local con el fin de comprender en qué situación estaba la gastronomía general en la isla y por último se realizaron entrevistas semi-estructuradas con los propietarios, jefes de cocina y jefes de sala de los diferentes restaurantes, y que tuvieron lugar una vez que fueron visitados de forma anónima, equilibradas según tipo de gastronomía que ofertaban, con un predominio del 70% sobre aquellos que en sus cartas ofrecían gastronomía tradicional con una alta proporción de platos canarios.

Una vez recopilada toda la información necesaria para la elaboración de este estudio se procedió a la normalización de los datos, así como de los materiales gráficos y su posterior análisis de resultados estadísticos y de trabajo de campo (datos cualitativos y cuantitativos).

Todas las variables estudiadas y analizadas en esta investigación permiten englobar en diferentes subconjuntos a la gastronomía que se oferta en el destino, según el área geográfica donde se sitúan, siendo el nivel de significación de un 100%. La estructura, el desarrollo y la metodología de la investigación se muestran en la Figura 1.

Figura 1. Estructura de la investigación y metodología

4. Resultados

4.1. Segmentación gastronómica según tipo de comida ofertada por núcleos de población

Cuando se les preguntó a los restauradores que dieran su punto de vista sobre de qué manera la simbiosis entre turismo y gastronomía tradicional podría beneficiar a la industria hostelera de la isla, la gran mayoría (82%) se refirió a la necesidad de crear lazos de unión entre el sector primario (agricultura, ganadería y pesca) y la restauración, hecho éste que en la actualidad no se está produciendo. Los productos que se consumen en aquellos restaurantes que ofrecen en su carta algún plato de la cocina tradicional canaria vienen en su gran mayoría del exterior de la isla si exceptuamos el queso majorero, el cabrito, la carne de cabra (no en todos los casos, ya que se detectó carne de cabra congelada en el 35% de los restaurantes donde la ofrecían entre sus platos y algunos productos relacionados directamente con el mar que se obtienen, a través de ciertos acuerdos con las tres Cofradías de Pescadores de la isla que les suministran cada cierto tiempo de pescado y marisco fresco.

Actualmente, del total de restaurantes del destino (313) sólo 29 están dedicados a la cocina canaria lo que supone en 10,78% sobre el total. Para poder hacer la división de qué restaurantes estaban especializados en gastronomía tradicional se tomó como referencia que tendrían que incluir el 50% de platos tradicionales en su oferta. El resultado obtenido se muestra en la Tabla 1. Como puede observarse, el tipo de cocina más ofertada en la isla es la cocina española, seguida por la cocina internacional, que incluye en sus cartas, tanto en entrantes como en primeros y segundos platos, elaboraciones de diferentes países del mundo y muy reconocibles por parte del turista que llega a sus establecimientos. La cocina marinera presente en prácticamente todos los núcleos de población, se sitúa en tercer lugar con 50 locales y se caracteriza por incluir entre sus platos más del 50% de elaboraciones a base de pescados, mariscos, cefalópodos, y todo tipo de productos relacionados con el mar. Cabe destacar el importante peso de la población italiana en la isla y esto se refleja en los 46 restaurantes italianos que hay presentes en la isla y que prácticamente todos ofrecen la misma comida, una comida con la que el turista está totalmente familiarizado y que sabe que aquello que come en su lugar de origen lo va a encontrar también en el destino que visita. La oferta culinaria, por tanto, se centra principalmente en las zonas turísticas de la isla, siendo los núcleos de población de interior donde menos oferta gastronómica existe.

Tabla 1.
Información general sobre los restaurantes identificados en la investigación por tipo de comida ofertada

Municipio	Tipo de comida ofertada																
	CA	E	I	B	IN	T	A	H	M	P	C	CR	ME	AL	TOTAL		
Antigua				2	13	7	5	9	1	9	3	4	1	1	0	0	5
Betancuria				1	3	0	0	1	0	0	0	0	0	1	0	0	6
La Oliva				8	33	14	1	26	1	5	6	14	0	1	3	1	11
Pájara				4	15	14	0	16	0	4	0	20	0	0	0	1	7
Puerto del Rosario				7	14	7	0	1	0	3	0	4	0	0	1	0	3
Tuineje				7	5	4	0	1	0	1	0	8	0	0	0	1	2
SUBTOTAL				29	83	46	6	54	2	22	9	50	1	2	5	2	313

C	Canaria	E	Española	C	Caribeña
A	Italiana	B	Británica	CR	Creativa
I	Internacional	T	Turca	ME	Mejicana
IN	Asiática	H	Hindú	AL	Alemana
A	Marinera	P	Portugues		

Cuando se realizó la división de los restaurantes del destino por núcleos de población, el resultado obtenido mostró que aquellos que se situaban en zonas de interior, donde no están situados los grandes complejos hoteleros y fuera de las zonas turísticas, la gastronomía que se oferta está más relacionada tanto con el producto local que les suministran los agricultores y ganaderos de la isla como con la cocina tradicional en la que se venden no solamente aquellos platos que son más conocidos por los turistas a priori sino que también se incorporan otros cuyo bagaje cultural está intrínsecamente relacionado con el destino. En la Tabla 1 se reflejan las zonas turísticas de la isla de Fuerteventura, coincidiendo con la parte de sotavento donde se sitúan las grandes playas y donde está situada el 90% de la planta hotelera del destino. En ella se observa como en municipios como Betancuria, Puerto del Rosario y Tuineje aunque no existen prácticamente alojamientos turísticos, la representatividad en cuanto a restaurantes se refiere se sitúa en un 22,36% sobre el total de establecimientos del destino. Esto puede explicarse debido a que en dichos municipios, aún cuando el visitante no se aloja en ellos sí acude a realizar diferentes actividades tanto en grupo como de manera aislada, debido por una parte al patrimonio religioso, arquitectónico, etc., presente en ellos, como por ser municipios donde el turista busca el contacto con la población local y con todo aquello que tiene que ver con su cultura; artesanía, folclore, pesca, observación de fauna y vegetación, y por su gastronomía, sobre todo en busca de pescado fresco y productos relacionados con el mar.

Tabla 1.

Zonas turísticas de Fuerteventura según municipio

Municipio	Zonas turísticas
Antigua	Caleta de Fuste Costa de Antigua
La Oliva	Corralejo
Pájara	Costa Calma Esquinzo-Butihondo Morro Jable Jandía

En la Tabla 2, se muestra el tipo de comida ofertada según núcleo de población y se observa como en aquellos núcleos donde la actividad turística no se produce, la gastronomía tradicional cobra más importancia que en el resto. En aquellos pueblos de interior donde el patrimonio gastronómico del destino se presenta no como un factor de atracción para el turista si no como una forma tradicional de cocinar que ha sido heredada y que tiene mucho ver con la defensa de los productos extraídos directamente de los campos isleños y con la continuidad de la elaboración de recetas con elementos que siempre han estado presentes en sus formas de vida, se dedujo, tras las entrevistas realizadas a los diferentes propietarios de estos

establecimientos, que era necesario establecer vínculos comerciales entre el sector primario de la isla y la gastronomía, ya que de esta forma se lograrían mantener los campos activos, crear puestos de trabajo y reducir costes, donde la población local juega un papel muy importante como vínculo entre los visitantes y la cultura de la isla. A pesar de todos estos factores, la imagen que se proyecta sobre la gastronomía tradicional en la isla es muy débil, aunque en los últimos dos años se han llevado a cabo diferentes acciones por parte de los responsables políticos de la isla encaminadas a promocionar los productos más reconocidos por el turista en diferentes eventos como Ferias gastronómicas, Rutas de la Tapa y otras acciones, pese a ello, el turista sigue consumiendo aquella gastronomía que se encuentra en sus países, debido a la falta de conocimiento de una culinaria local que vas más allá, de las papas arrugadas con mojo, o del queso majorero.

En los núcleos rurales de población, se mantuvieron diversas entrevistas con algunos propietarios de restaurantes para intentar explicar el por qué actualmente la gastronomía isleña representa un porcentaje tan pequeño sobre el total. La respuesta que se obtuvo era porque por un lado el turista que está llegando a la isla cada vez más está viniendo en régimen de todo incluido, lo que limita mucho su salida a comer fuera del hotel, por otro lado el desconocimiento que tiene el turista cuando llega a la isla sobre la gastronomía propia del lugar. Y por último, pero en lo que hacían mucho énfasis era la inexistencia actual de unas políticas de promoción turístico gastronómica de la isla por parte de los representantes políticos, donde no existe una guía gastronómica real, ni una página web dedicada a la gastronomía que sea fácilmente usable por parte de los visitantes y que siempre se promocionan los mismo productos, el queso y la cabra y que en la isla existen muchos otros productos que deberían ser promocionados de la misma manera o incluso más que los anteriores. Otro de los aspectos destacables durante el trabajo de investigación y las entrevistas realizadas era que el turista muchas veces viene buscando lo que encuentra en sus países y que elaboraciones como el conejo en su cultura popular es tabú y por tanto desprecian este tipo de elaboraciones y así con cada turista que llega, por lo que el factor cultural, hasta ahora no tenido en cuenta juega un papel muy importante a la hora de presentar una oferta gastronómica completa.

Tabla 2.
Tipo de comida ofertada según municipio y núcleo de población

Municipio	Núcleo de población	Tipo de comida ofertada																
			CA	E	I	B	IN	T	A	H	M	P	C	CR	ME	AL	TOT	

															AL	
Antigua	Antigua	-	1	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	2	
	Caleta de Fuste	-	11	5	4	9	1	8	3	1	1	1	-	-	4	
	Costa de Antigua	-	-	1	1	-	-	1	-	-	-	-	-	-	3	
	Pozo Negro	-	-	-	-	-	-	-	-	2	-	-	-	-	2	
	Salinas del Carmen	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	1	
	Triquivijate	1	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	2	
	Valles de Ortega	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	
	SUBTOTAL	2	13	7	5	9	1	9	3	4	1	1	0	0	5	
		CA	E	I	B	IN	T	A	H	M	P	C	CR	M E	AL	T O T A L
Betancuria	Betancuria	1	2	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	4	
	Valle de Santa Inés	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	
	Vega de Río Palmas	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	1	
	SUBTOTAL	1	3	0	0	1	0	0	0	0	0	0	1	0	6	
		CA	E	I	B	IN	T	A	H	M	P	C	CR	M E	AL	T O T A L
La Oliva	Corralejo	2	26	12	1	22	1	4	6	7	-	1	1	-	8	
	El Cotillo	2	3	1	-	3	-	1	-	6	-	-	-	1	1	
	Isla de Lobos	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	1	
	Lajares	2	-	1	-	1	-	-	-	-	-	-	2	-	6	
	Parque Holandés	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	
	Villaverde	2	3	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	5	
	SUBTOTAL	8	33	14	1	26	1	5	6	14	0	1	3	1	1	
		CA	E	I	B	IN	T	A	H	M	P	C	CR	M E	AL	T O T A L
Pájara	Ajuy	-	-	-	-	-	-	-	-	4	-	-	-	-	4	
	Cofete	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	1	
	Costa Calma	-	7	7	-	7	-	1	-	2	-	-	-	1	1	
	El Puertito	-	-	-	-	-	-	-	-	2	-	-	-	-	2	
	Esquinzo-Butihondo	-	-	-	-	1	-	-	-	1	-	-	-	-	2	
	La Lajita	-	1	1	-	1	-	-	-	3	-	-	-	-	6	
	La Pared	1	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	2	
	Los Canarios	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	
	Morro Jable	1	4	3	-	4	-	2	-	6	-	-	-	-	0	
	Pájara	2	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	2	
	Solana del Matorral	-	2	3	-	3	-	1	-	-	-	-	-	-	9	
		SUBTOTAL	4	15	14	0	16	0	4	0	20	0	0	0	1	1
		CA	E	I	B	IN	T	A	H	M	P	C	CR	M E	AL	T O T A L
Puerto del Rosario	Ampuyenta	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	1	
	Casillas del Ángel	1	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	2	
	El Matorral	-	2	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	2	
	La Asomada	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	
	Los Molinos	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	1	
	Puerto del Rosario	3	10	7	-	1	-	3	-	3	-	-	-	-	2	
	Tefia	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	
	Tesguate	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	
	Tetir	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	
	SUBTOTAL	7	14	7	0	1	0	3	0	4	0	0	1	0	3	
		CA	E	I	B	IN	T	A	H	M	P	C	CR	M E	AL	T O T A L
Tuineje	Guinigamar	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	1	
	Gran Tarajal	2	1	2	-	1	-	1	-	3	-	-	-	-	1	
	Juan Gopar	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	
	Las Playitas	1	1	2	-	-	-	-	-	3	-	-	-	-	7	
	La Calabaza	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	
	Tarajalejo	-	2	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	3	

	Tiscamanita	2	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	2
	Tuineje	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1
	SUBTOTAL	7	5	4	0	1	0	1	0	8	0	0	0	0	1	2
TOTAL	TOTAL	29	83	46	6	54	2	22	9	50	1	2	5	2	2	3
																3

*Tipo de comida ofertada

CA	Canaria	E	Española	I	Italiana	B	Británica	IN	Internaciona l	T	Turca	A	Asiática
H	Hindú	M	Marinera	P	Portuguesa	C	Caribeña	CR	Creativa	M E	Mejicana	AL	Alemana

4.2. Segmentación gastronómica por municipios y platos de gastronomía tradicional presentes en las cartas de los restaurantes de la isla

De acuerdo con la toma de datos de todas las cartas de los establecimientos de restauración de la isla, mediante observación participante se procedió a un exhaustivo análisis con el objetivo de identificar qué tipo de platos se ofertaban y cuáles de ellos tenían una mayor representatividad en el conjunto global para de esta manera averiguar si aquellas elaboraciones que caracterizan al destino estaban presentes en su gran mayoría o no. Tras el análisis, los resultados obtenidos mostraron que si bien en los núcleos menos turísticos la presencia de la gastronomía tradicional es más cotidiana, en los núcleos donde existe gran afluencia turística también encontramos algunos platos relacionados con la culinaria local. Para la elaboración de un análisis más detallado se tomaron como variables principales aquellos platos que siempre han estado presentes en la isla y que fueron corroborados con la población local a través de diferentes entrevistas que se mantuvieron a lo largo de todo el proceso investigativo. El resultado obtenido se muestra en la Tabla 3. Las papas arrugadas con mojo, el queso de cabra y el pescado fresco son los tres platos más ofertados en las cartas analizadas durante el trabajo de investigación, estando presente en todos los municipios y en todos los núcleos de población. Sin embargo, otros platos típicos de la gastronomía mayorera (como la carne de cabra, el puchero mayorero o el cabrito) quedan más alejados en su porcentaje total, cuando a priori se podría pensar que éstos deberían preponderar sobre el resto. Esto unido al escaso conocimiento por parte de los turistas que visitan el destino de otros platos regionales implica la necesidad de promoción por parte de los actores públicos y privados encargados del fomento y mejora de la gastronomía tradicional.

A lo largo de la investigación uno de los factores que quería investigarse era la importancia que tenía en la oferta culinaria de la isla el plato más reconocible, como elemento elegido para proyectar la imagen, por parte de responsables públicos de la isla, como es la Carne de Cabra. Tras el análisis realizado, los datos que se obtuvieron mostraron el escaso peso que representa sobre otros platos que a priori podrían estar más alejados. Solamente está

presente en el 14,7% de los establecimientos analizados por lo que uno de los problemas a los que se está enfrentando el destino es a la descoordinación entre los responsables de la gestión y puesta en marcha de la promoción turística del destino y la población local. Otro de los platos más representativos del caso de estudio es el plato Queso de cabra majorero, con una representatividad del 41%. En un principio al ser preguntados los propietarios de los restaurantes por la importancia que le daban a tener entre sus platos el queso de cabra, mencionaban que es fundamental porque el turista siempre va buscando ese plato, aunque luego consuma otro tipo de platos que nada tengan que ver con la gastronomía tradicional. Como se observa no llega a la mitad del total de restaurantes los que ofrecen este producto calificado en varias ediciones como uno de los mejores quesos de cabra del mundo.

Tabla 3. Platos de la gastronomía tradicional presentes en las cartas de los restaurantes de Fuerteventura

Gastronomía tradicional	Municipio	Núcleos de población						TOTAL
		Antigua	Betancuria	La Oliva	Pájara	Puerto del Rosario	Tuineje	
Nº Restaurantes		55	6	113	75	37	27	313
Cabruto		4	3	21	10	8	7	53
Caldo de pescado		-	-	3	10	-	3	16
Carajacas		-	-	-	-	-	1	1
Carne de cochino adobada		3	-	15	7	9	9	43
Carne de cabra		3	3	11	11	10	8	46
Cazuela de pescado		-	-	14	7	1	-	22
Conejo en salmorejo		-	1	4	2	2	1	10
Costillas con papas y piña		-	-	-	-	1	-	1
Crema de berros		1	-	-	-	-	-	1
Ensalada majorera		6	5	31	15	1	11	69
Ensaladilla rusa		5	1	11	2	8	1	28
Garbanzas		-	1	2	-	-	2	5
Gofio escaldado		1	1	4	3	1	6	16
Lapas con mojo verde		1	-	7	3	-	1	12
Mejillones con mojo verde		4	-	-	-	-	9	13
Papas arrugadas con mojo		16	5	50	35	16	19	141
Pata asada		2	-	3	2	-	2	9
Pescado fresco		22	2	49	34	7	14	128
Puchero majorero		-	-	2	-	1	1	4
Pulpo		3	-	32	13	6	12	66
Pulpo con mojo verde		3	-	5	2	-	3	13
Queso de cabra		12	4	45	34	15	18	128
Rancho canario		-	-	3	5	1	1	10
Ropa vieja		3	-	4	-	1	2	10
Sancocho canario		-	-	2	-	1	2	5
Sopa de pescado o marisco		12	2	32	12	3	10	71
Tacos de pescado y mojo		1	-	3	-	1	-	5
Tollos en salsa		-	-	1	-	-	-	1
Vueltas de carne caseras		4	1	12	10	2	9	38

5. Conclusiones

La gastronomía está considerada hoy en día como uno de los recursos más interesantes para la configuración de una oferta turística diferenciada, en la medida en que permite vincular el producto turístico con aspectos de la cultura tradicional de los pueblos, sus costumbres y tradiciones y como otros recursos del patrimonio local, puede contribuir a escapar de los procesos de estandarización que caracterizan el comportamiento de muchos destinos, entre ellos el de la isla de Fuerteventura. Su notable importancia, adquirida a lo largo

de los últimos años, se refleja también en el comportamiento de los turistas que visitan los diferentes destinos, pues el hecho de ver, oler y degustar, se convierte en una actividad completamente experiencial. El turista gastronómico busca la experiencia de poder degustar el producto, de observar cómo se prepara, de descubrir nuevas técnicas culinarias y de entender, en un contexto cultural la importancia que tiene en la población local. La gastronomía, por tanto, se convierte en un elemento que compone la cultura de una determinada población y que puede ser aprovechada a la hora de realizar las estrategias turísticas de los destinos. Teniendo en cuenta, como citan Hjalager y Richards (2002), que puede ser un producto turístico o en ocasiones un recurso turístico, cuya conversión en producto resultará de una transformación o revalorización de dicho recurso. De este modo, la comida se configura como un elemento decisivo de la identidad humana y como uno de los instrumentos más eficaces para comunicarla (Montanari, 2006).

En este artículo se han presentado los resultados derivados de la investigación realizada en la isla de Fuerteventura sobre la situación de la gastronomía tradicional y los espacios turísticos donde se desarrolla, a través de la realización de encuestas a restauradores, para conocer su opinión actual sobre la situación en la que se encuentra la gastronomía en el destino y qué posibles alternativas veían ellos que se podrían implementar. Otra de las actividades que se desarrollaron fue, por un lado, la toma de datos de las cartas de todos los establecimientos de restauración de la isla con el objetivo de comprobar qué tipo de cocina se estaba ofertando en la isla, y por otro lado comprobar qué tipo de platos se estaban ofertando en las cartas según municipios y núcleos de población.

Los resultados obtenidos ponen de manifiesto la hipótesis general de que en la isla de Fuerteventura el papel que desempeña la gastronomía tradicional todavía está muy alejado de ser un factor de atracción turística del destino. Los datos, reflejan que del total de restaurantes que hay en la isla sólo el 10,78% están especializados en ofertar cocina tradicional canaria y aunque en un 45% de los establecimientos se oferta el plato más conocido y reconocible por parte de los visitantes, como es son las papas arrugadas con mojo, el resto de la culinaria local queda relegada a aquellos establecimientos que se sitúan geográficamente en áreas más rurales o en núcleos de población donde no existe actividad turística.

La diversidad en el marketing que se realice requiere por tanto la identificación de los principales atributos que caracterizan la gastronomía tradicional del destino, así como aquellas carencias presentes en la actualidad, con el objetivo de implementar planes de actuación gastronómica en la isla que engloben a todos los actores implicados en el proceso y que tengan como resultado la satisfacción y la experiencia para el turista.

Finalmente, algunas limitaciones del estudio podrían ser las siguientes. Primero, el estudio se realizó exclusivamente sobre la oferta, por lo que estudios futuros deberían ir encaminados a estudiar la demanda con el fin de conocer qué opinan los visitantes sobre la gastronomía tradicional y qué imagen tienen ellos de la misma antes de llegar al destino y después, cuando regresan a su lugar de origen. Segundo, las entrevistas se realizaron a un número muy limitado de propietarios de restaurantes (20), por lo que sería interesante, como futura línea de investigación, crear el mismo formato de entrevista corta a todos los restaurantes presentes en la isla.

Referencias bibliográficas

- Armesto, X. A. y Gómez, B. (2004). Productos agroalimentarios de calidad, turismo y desarrollo local: el caso del Priorat. *Cuadernos geográficos*, 34, 83-94.
- Bélisle, F. (1983). Tourism and food production in the Caribbean. *Annals of Tourism Research*, 10, 497-513.
- Bowen, R.; Cox, L.; y Fox, M. (1991). The Interface between Tourism and Agriculture. *The Journal of Tourism Studies*, 2, 43-54.
- Calabuig, J. y Ministrál, M. (1998). *Manual de Geografía Turística de España*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Chang, R.C.Y.; Kivela, J. y Mak, A.H.N. (2011). Attributes that influence the evaluation of travel dining experience. When east meets west. *Tourism Management*, 32 (2), 307-316.
- Cohen, E. y Avieli, N. (2004). Food in tourism: attraction and impediment, *Annals of Tourism Research*, 31(4), 755-778.
- Cooper, C; Fletcher, J; Stephen, W; Gilbert, D; Shepherd, R. (2002). Turismo: principio e práctica. Bookman, São Paulo
- Cox, L.; Fox, M. y Bowen, R. (1994) Does Tourism Destroy Agriculture? *Annals of Tourism Research*, 22, 210-213.
- Crouch, G.I. y Ritchie, B. J. R. (1999). Tourism, competitiveness and societal prosperity. *Journal of Business Research*, 44(3), 137-152.
- Estévez González, F. (1999). Descongelando cultura. Alimentación, museo y representación. En *Alimentación y Cultura. Actas del Congreso Internacional*. Museo Nacional de Antropología, 1. Huesca: Ediciones La Val de Onsera.
- Hall, C. M. y Sharples, L. (2003). The consumption of experiences or the experience of consumption? An introduction to the tourism of taste. En *Wine, food and tourism marketing*, 1-24. New York, Haworth Press.

- Hall, C.M., Mitchell, R., y Sharples, E. (2003). Consuming places: the role of food, wine and tourism in regional development. In C.M. Hall, E. Sharples, R. Mitchell, B. Hjalager, A. M., y Richards, G. (2002). *Tourism and Gastronomy*, Routledge, London.
- Ignatov, E. y Smith, S. (2006). Segmenting Canadian culinary tourist. *Current Issues in Tourism*, 9, (3), 235-255.
- INE. Disponible en: <http://www.ine.es>
- ISTAC. Disponible en: <http://www.istac.es>
- Kim, Y.; Eves, A. y Scarles, C. (2009). Building a model of local food consumption on trips and holidays: A grounded theory approach. *International Journal of Hospitality Management*, 28, (3), 423-431.
- Kivela, J. y Crofts, J.C. (2006). Tourism and gastronomy: gastronomy's influence on how tourists experience a destination. *Journal of Hospitality & Tourism Research*, 30 (3): 354-377.
- Meler, M. and Cerovic, Z. (2003). Food Marketing in the function of tourist product development. *British Food Journal*, 105(3), 175-192.
- Montari, M. (2006). *La comida como cultura*. Gijón: Trea.
- Nield, K.; Kozak, M. y LeGrys, G. (2000). The role of food service in tourist satisfaction. *Hospitality Management*, 19, 375-384.
- Okumus, B., Okumus F. y McKercher B. (2007), Incorporating local and international cuisines in the marketing of tourism destinations: The cases of Hong Kong and Turkey, *Tourism Management*, 28, 253-261.
- Quan, S. and Wang, N. (2004). Towards a structural model of the tourist experience: an illustration from food experiences in tourism", *Tourism Management*, 25, 297-305.
- Smith, S. y Costello, C. (2009). Culinary tourism: Satisfaction with a culinary event utilizing importance performance grid analysis. *Journal of Vacation Marketing*, 15(2), 99-110.
- Taylor, B.; Morison, J.; y Fleming, E. (1991). The economic impact of food import substitution in The Bahamas. *Social Economic Studies*, 40, 45-62.
- Torres, R. (2002). [Toward a better understanding of tourism and agriculture linkages in the Yucatán: Tourist food consumption and preference](#). *Tourism Geographies*, 4(3), 282-306.
- Torres Bernier, E. (2003). Del turista que se alimenta al que busca comida. Reflexiones sobre las relaciones entre gastronomía y turismo. *Gastronomía y turismo*, 2.

CREACIÓN DE PRODUCTOS TURÍSTICOS CULTURALES COMO FORMA DE DESARROLLO DEL TURISMO INDÍGENA

María José Pastor Alfonso

josefa.pastor@ua.es

Pilar Espeso Molinero

p.espeso@ua.es

Universidad de Alicante

1. Resumen

A fin de lograr un desarrollo local de la industria turística en comunidades de pueblos originarios es necesaria una relación equilibrada entre el territorio y la cultura. En la industria turística es habitual encontrarse con estrategias de creación de producto desligadas del territorio. La reproducción serial de los modelos culturales puede tener consecuencias aún más negativas para los grupos indígenas que para otros grupos sociales ya que, a través de la imitación de modelos de negocio exógenos, los empresarios indígenas eligen una forma de desarrollo completamente ajena a sus propios sistemas de organización ancestral; con ello, en lugar de basarse en sus fortalezas, implementan estrategias carentes del principal activo: su cultura. Con estos enfoques estandarizados, no sólo se pierde la mayor ventaja competitiva derivada de su conocimiento, sino que además el turismo puede llegar a convertirse para ellos en el principal agente de fractura cultural, limitando además el desarrollo sostenible de las comunidades.

El diseño de fórmulas turísticas, conducentes a la creación de actividades y productos basados en la identidad y en las diferencias culturales, puede ser la principal ventaja competitiva de los pueblos indígenas y, por tanto, un elemento decisivo para la mejora de sus condiciones de vida. Las estrategias de desarrollo endógeno que aprovechan los conocimientos tradicionales, la organización propia y la idiosincrasia, combinadas con la capacidad del grupo para desarrollar su propia creatividad, podrían representar una solución a la reproducción serial de la cultura, permitiendo a los pequeños empresarios de pueblos originarios diseñar sus propios productos turísticos, innovadores y rentables, convirtiéndose así en auténticos agentes de desarrollo local.

Se muestra aquí la metodología de trabajo y diferentes técnicas de actuación, elaboradas desde la práctica antropológica y la aplicación de fórmulas de innovación, basadas estas en la creatividad, como forma para lograr estrategias de desarrollo endógeno a partir de los saberes propios de la comunidad y del trabajo conjunto con sus miembros.

Palabras clave: Desarrollo endógeno, turismo indígena, capacitación turística y creación de producto turístico.

2. Antecedentes del proyecto

El trabajo realizado a lo largo de diversos años en comunidades de América Latina habitadas por miembros de pueblos originarios, ha llevado a las autoras a plantearse nuevos retos respecto a la diversidad de acciones de desarrollo local en turismo que pueden ser implementadas de manera eficaz en estas localidades. Guiadas por este interés y, continuando con el trabajo realizado desde el grupo de investigación ‘Planificación y Gestión Sostenible del Turismo’ adscrito al Instituto Universitario de Investigaciones Turísticas (IUIT), de la Universidad de Alicante, las autoras, en colaboración con un equipo de docentes y estudiantes de esta universidad y de la Universidad Intercultural de Chiapas, han llevado a cabo una serie de acciones de investigación y cooperación internacional sobre el turismo en la Selva Lacandona chiapaneca, en México. Siguiendo el convenio de colaboración firmado entre ambas instituciones en 2008, el equipo de investigación viene desarrollando distintos proyectos, todos ellos bajo unas premisas comunes.

El área de influencia de nuestras investigaciones se subscribe a la Selva Lacandona con los grupos originarios tzeltal, ch’ol y lacandón, que están desarrollando incipientes actividades turísticas en las comunidades de Nueva Palestina, Frontera Corozal, Mezabock, Nahá y Lacanjá Chansayab.

Todos los procesos de investigación se han caracterizado por incluir una profusa revisión bibliográfica y documental, y un intenso trabajo de campo con las comunidades originarias. La revisión bibliográfica comprende tanto la exploración de archivos como de textos actuales. Entre los archivos destacamos la documentación y textos antiguos consultados en Na Bolom, la que fuera casa de la suiza Gertrude Duby y del danés Frans Blom. Fotógrafa y arqueólogo respectivamente, durante su vida profesional y hasta el final de sus días, estuvieron

vinculados a los lacandones. Hoy, su casa es sede de la Fundación que centraliza un archivo y un museo sobre la temática de los lacandones, además de un hotel comercial y un albergue gratuito para los miembros de esta etnia de paso por San Cristóbal de las Casas. También se consultó la documentación específica existente en la Biblioteca del INAH (Instituto Nacional de Antropología e Historia), situada en el Museo Nacional de Antropología de México, en el Distrito Federal. Por otro lado, se ha hecho un extenso seguimiento de la literatura académica sobre los pobladores de la Selva Lacandona, desde los autores más clásicos como los propietarios de Na Bolom (Blom, 1954; Blom & Duby, 1955), hasta los más actuales como el historiador Jan de Vos (2002), o los antropólogos Perera y Bruce (1985), Marion (1999), McGee (1990; 2002), Boremanse (1981; 1991; 2007) o Graham (2008) entre otros. Igualmente se ha revisado la literatura sobre turismo en la Selva Lacandona destacando los trabajos sobre ecoturismo (Hernandez Cruz, Bello Baltazar, Montoya Gomez, & Estrada Lugo, 2005; Reygadas, Ramos, Montoya, Hernández, & Velasco, 2006), turismo comunitario (Gómez López, 2009) y temas relacionados con los atractivos turísticos como el manejo y conservación de ecosistemas (Kosoy, Corbera, & Brown, 2008; Trench, 2009). Igualmente se han estudiado los innumerables informes técnicos de planificación y gestión generados por el Gobierno Mexicano y sus distintas agencias tanto de los que afectan al desarrollo turístico de la selva, como los que abordan la situación de los pueblos indígenas en México.

El trabajo de campo etnográfico realizado ha sido orientado hacia la descolonización y la participación indígena, incorporándose la antropología visual (Banks, 2001; Collier & Collier, 1986) como uno de los ejes característicos de nuestras investigaciones. Entre las técnicas empleadas están las propias de la etnografía como la observación participante, entrevistas e historias de vida, teniéndose en cuenta los puntos de vista *emic* y *etic*. En todo momento se trató de promover un paradigma descolonizador (Grosfoguel & Mignolo, 2008; Maldonado-Torres, 2008; Mignolo, 2006b; Smith, 2012), buscando la simetría de poderes y planificando los proyectos desde la perspectiva de las 4Rs de Kirkness y Barnhardt (1991): respeto, relevancia, reciprocidad y responsabilidad hacia las comunidades originarias. La participación, se ha promovido desde la metodología de la investigación-acción participativa (IAP) con la intención de involucrar a los agentes locales en el proceso de aprendizaje y obtención de resultados.

3. El papel de la IAP en el convenio UA-UNICH

Aunque tiene sus orígenes en la teoría de la investigación-acción de Kurt Lewin (1946), la IAP, como metodología de lucha social y política empieza a extenderse por Latinoamérica de la mano de Paulo Freire en los años 70, bajo el argumento de que los pobres y marginados están capacitados para analizar su propia realidad; se infiere que esta capacidad puede ser utilizada para su empoderamiento (1970).

Las metodologías de investigación basadas en la acción son una forma de búsqueda colectiva y auto-reflexiva donde los participantes, en situaciones socialmente desfavorecidas, utilizan sus propios conocimientos y habilidades para salir de esa situación (Kemmis & McTaggart, 2005).

Según Reason y Bradbury (2008:1) la IAP “seeks to bring together action and reflection, theory and practice, in participation with others, in the pursuit of practical solutions to issues of pressing concern to people, and more generally the flourishing of individual persons and their communities.”¹

El proceso seguido en estas metodologías se puede explicar de forma básica en una secuencia de espirales, cada una de ellas marcada por los mismos cuatro pasos: 1) planificación de un cambio; 2) actuación en la búsqueda de ese cambio; 3) observación de los efectos que la actuación ha tenido sobre el cambio que se quiere acometer; para continuar con un 4) acto de reflexión colectiva sobre el proceso completo para poder decidir los siguientes pasos que hay que acometer. Así se iniciaría una nueva etapa de planificación de cambio para perpetuar de forma continua la espiral (Kemmis & McTaggart, 2005).

En nuestro caso, los primeros dos años de trabajo del equipo de investigación se centraron en la exploración de las incipientes líneas de desarrollo turístico de las comunidades seleccionadas. El trabajo etnográfico y participativo a nivel comunitario permitió a los investigadores entender el entramado socio-cultural y empresarial de las distintas localidades a las que se accedió, además de generar vínculos de confianza y respeto mutuo, imprescindibles para la obtención de resultados de carácter científico y práctico.

¹ “busca reunir la acción y la reflexión, la teoría y la práctica, con la participación de los demás, en la búsqueda de soluciones prácticas a los problemas apremiantes de las personas, y más allá la prosperidad de las personas y de sus comunidades” (traducción de las autoras)

En esta primera fase se observó que el turismo, unido a otros aspectos como la globalización, las nuevas tecnologías o la apertura de nuevas carreteras en el centro de la Selva Lacandona estaba acelerando los procesos de cambio y transformación comunitaria. Tras una reflexión con los miembros de las comunidades, se decidió iniciar un nuevo estudio que profundizara en los impactos socio-culturales que el turismo estaba generando entre las poblaciones indígenas. Como parte del estudio de carácter antropológico se realizaron además una serie de documentales para plasmar los procesos de cambio que las comunidades estaban viviendo.

Al devolver a la comunidad los resultados de esta fase del estudio, en formato de libros y documentales, y en sucesivos debates que se sucedieron tras las proyecciones, los miembros de la comunidad vieron la necesidad de reforzar su formación en la gestión del turismo indígena. Veían en la formación una vía para controlar los impactos negativos del turismo, así como una alternativa a la dependencia generada desde el gobierno. Un mayor conocimiento de los procesos y la gestión les permitiría reforzar sus entramados turísticos sin depender de fondos de cooperación y ayudas gubernamentales, así como un mayor control sobre las decisiones ante las administraciones. Estas conclusiones llevaron al equipo de investigación a planificar una nueva fase en el proyecto de cooperación con las comunidades indígenas de la Selva Lacandona orientada a la capacitación turística, con un enfoque especial hacia la creación de nuevos productos turísticos de carácter étnico.

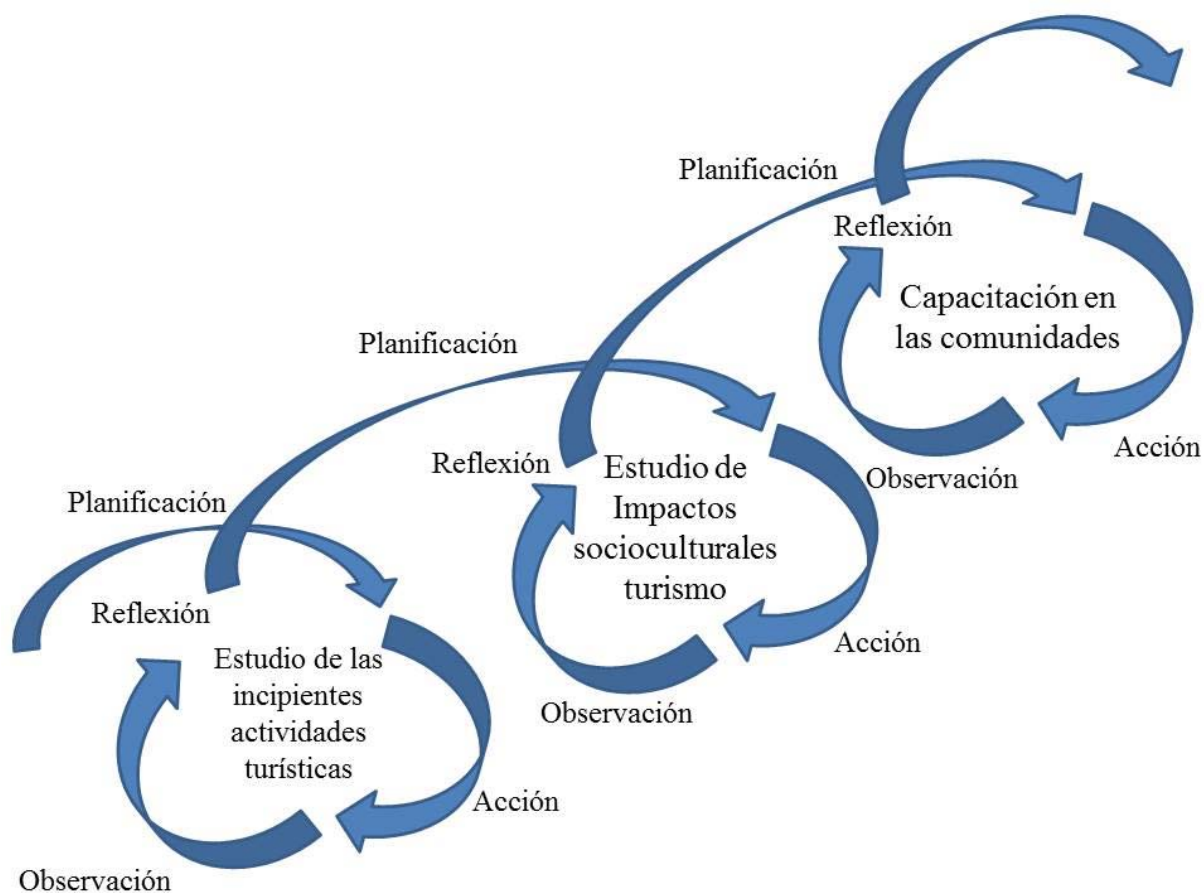


Figura 1: Ciclos del proyecto (elaboración propia)

4. Capacitación en las comunidades de la Selva Lacandona

La presente sección de este trabajo aborda la justificación teórica, desarrollo metodológico, lógica didáctica e implementación de una etapa particular dentro del proceso mucho más amplio y complejo de investigación ya mencionado. Esta fase se centra en la preparación, impartición y posterior análisis de los talleres de capacitación en gestión turística, conducentes a la elaboración de nuevos productos turísticos de carácter étnico, impartidos a la población local de diversas comunidades de la Selva Lacandona de etnias lacandona y ch'ol.

Siguiendo con los valores propios de las investigaciones iniciadas entre la UA y la UNICH, esta nueva fase suponía una continuación lógica, dado el valor que le conferimos a la formación de la población local. Consideramos fundamental el manejo de conocimientos básicos y especializados sobre gestión, patrimonio cultural y natural, así como la elaboración del producto turístico, todo ello a partir de la propia cultura y del territorio que se ocupa.

Formar actores locales en los distintos ámbitos del turismo como manera de evitar intermediarios que se apropien de los beneficios. Hablamos de un tipo de desarrollo endógeno en el que los auténticos protagonistas sean los habitantes del lugar, capaces de realizar acciones vinculadas al turismo con las que se minimicen los impactos negativos del mismo, facilitando los positivos, todo ello bajo el control de una población preparada para gestionar sus propios recursos.

Nuestro planteamiento para la capacitación en las comunidades incluye tanto a mujeres como a hombres, jóvenes y adultos; personas dispuestas a dedicar una parte de su actividad laboral a un sector económico poco conocido por ellos, pero del que son conscientes que pueden sacar provecho adquiriendo unas capacidades, mediante procesos de enseñanza-aprendizaje, que luego podrían aplicar directamente, sin intermediarios, en el desarrollo local. Ahora bien, uno de los objetivos de este tipo de talleres debe ser lograr que los implicados, a través de la puesta en práctica de sus propios saberes tradicionales, generen nuevos conocimientos útiles para la planificación y la gestión turísticas.

La capacitación tiene que ver con la activación de aquello que, formando parte de su tradición deseen, conscientemente y voluntariamente, que sea conocido y disfrutado por otros: los visitantes. Lamentablemente muchas veces se dejan llevar por los estereotipos que en ellos buscan los visitantes. Por ejemplo, entre los lacandones sus túnicas blancas, el cabello largo o los rituales ancestrales; entre los ch'oles los tejidos y los bordados.

Nuestra propuesta incluye la visión de que el turismo no puede ser la panacea del desarrollo local, a causa de algunos de sus rasgos más característicos como la estacionalidad, la sensibilidad del sector a influencias externas, los cambios en las políticas de estado, entre otras muchas. Por esto, sus actividades tradicionales como la ganadería, la agricultura, la apicultura, etc., deben continuar y compaginarse con las turísticas.

4.1 Planificación teórica de la nueva acción

En este texto utilizaremos tanto el término de pueblos originarios como el de comunidades indígenas para referirnos a las poblaciones con arraigo ancestral en un territorio en el que comparten lengua, historia y tradiciones. En cuanto a la tipología de turismo en la que nos centraremos será aquella que se está dando en las comunidades objeto de estudio, para lo que utilizaremos distintas denominaciones, ya que el fenómeno no responde a una definición

única. Así nos referiremos a ‘turismo indígena’, siguiendo la definición de Hinch y Butler (2007:7) “Indigenous tourism refers to tourism activities in which indigenous people are directly involved either through control and/or by having their culture serve as the essence of the attraction”², o dicho de otra manera “tourism based on the group’s land and cultural identity and controlled from within by the group”³ (Swain, 1989:85). Al utilizar el término étnico en relación con el turismo, sólo haremos referencia a los ‘productos étnicos’, entendidos estos como aquellos cuya temática está estrechamente ligada al acervo cultural del grupo, diferenciándolo de la tipología de turismo, a menudo denominada ‘turismo étnico’ dónde la temática es culturalmente indígena, pero el control puede estar o no en manos de las comunidades originarias (Yang & Wall, 2009). En lo que respecta al uso de la terminología ‘turismo comunitario’, utilizaremos la acepción de Gómez López (2011:13) quién considera que es aquel cuyo “nivel de incidencia se circunscribe a una comunidad con la participación y autorización de las autoridades comunitarias, quedando los beneficios económicos en manos de la población local”.

4.1.1 Educación no formal

Como mencionamos más arriba, nos interesamos en las formas de aprendizaje generadas a partir de la denominada por Paolo Freire en los años sesenta del pasado siglo “pedagogía del oprimido”, que genera una línea de educación popular seguida, en etapas posteriores, por autores como García-Huidrobo, Latapí o Rodríguez Brandão. Esta forma de enseñanza, dirigida a aquellos grupos sociales limitados en recursos, se basa en una serie de rasgos comunes: el análisis político y social, las experiencias colectivas e individuales propias y un concepto de educación relacionado con habilidades o calificaciones concretas (Torres, 1995).

Posteriormente, en 1992, Freire, tras reflexionar y analizar los cambios surgidos en Latinoamérica, modifica el concepto inicial por el de “pedagogía de la esperanza”: “lo esencial [...], es que ésta [la esperanza], en cuanto necesidad ontológica, necesita anclarse en la práctica” (Freire, 2002:8).

² “Turismo indígena se refiere a las actividades turísticas en las que los pueblos indígenas están involucrados directamente, ya sea a través del control y / o por servir su cultura como esencia de la atracción turística” (traducción de las autoras)

³ “Turismo basado en la tierra y la identidad cultural del grupo y controlado desde el interior del propio grupo” (traducción de las autoras)

Para realizar los talleres que se llevaron a cabo en la Selva Lacandona, enmarcamos el proceso didáctico, no formal, dentro del ámbito en el que orientamos nuestros trabajos: la descolonización de la ciencia; priorizando para ello los saberes de los pueblos originarios a fin de que, a través de sus propios conocimientos, puedan generar otros que les resulten útiles para el desarrollo local que quieren gestionar por sí mismos.

La educación no formal puede definirse, según menciona Torres (1995:20) citando a La Belle, como “cualquier actividad educativa organizada y sistemática llevada a cabo fuera del marco del sistema con el objeto de ofrecer tipos selectos de aprendizaje a subgrupos particulares de la población.” Se consideró que cada sesión debía adaptarse totalmente al grupo con el que se realizaba y también al número de personas y al tipo de turismo que se estaba desarrollando en cada localidad. Podríamos hablar de talleres a la carta, diseñados a partir del conocimiento previo obtenido de cada localidad a través de la investigación realizada previamente.

4.1.2 Capacitación Turística

La principal barrera para que el turismo se convierta en una verdadera herramienta de desarrollo para los pueblos, es el desconocimiento general del sector. Así lo afirma Moscardo tras estudiar 362 casos de implementaciones turísticas en países no industrializados (2008a). Las consecuencias que provoca esta falta de conocimientos son amplias y profundas. Por una parte limita la capacidad de los agentes locales de participar en la planificación o coordinación de los esfuerzos en pro de un desarrollo turístico sostenible para la comunidad, lo que acaba también afectando a su implicación en el proceso; pero además, contribuye a que no surjan liderazgos locales capaces de frenar el dominio de los agentes externos, por lo que la comunidad no consigue ni a corto ni a largo plazo controlar su propio proceso de desarrollo turístico. Ante la obvia necesidad de capacitación turística en este tipo de emprendimientos, Moscardo detecta, en cambio, una preocupante ausencia de literatura sobre el tema. A parte de los 12 textos que reúne en su compilación (2008b) y algunas otras excepciones como los textos sobre capacitación turística en torno a áreas protegidas (Bennett, Lemelin, Koster, & Budke, 2012), vida salvaje (Victurine, 2000), ecoturismo (Laverack & Thangphet, 2009), turismo comunitario (Manyara & Jones, 2007) o turismo indígena (Nepal, 2004); sigue dándose una necesidad de profundización en esta temática.

En otras disciplinas como la agricultura, la educación o la salud, abundan, en cambio, los textos sobre capacitación. Analizando la literatura en estos ámbitos, Moscardo (2008a) reúne

los aspectos a los que hay que prestar mayor atención a la hora de implantar programas de capacitación en las comunidades. Desde nuestro punto de vista, entre sus recomendaciones destacan 1) la necesidad de dotar no sólo de conocimientos sino también de la capacidad analítica para definir y solucionar problemas; 2) la capacitación técnica y habilidades de gestión en áreas de especial necesidad; y, principalmente, 3) la importancia que tiene en los procesos de capacitación generar motivación y confianza entre los participantes.

4.1.3 Creación de producto turístico

En cuanto a la temática central de la capacitación, confluyeron varios motivos que nos llevaron a considerar la necesidad de abordar la creación de producto como eje central de la capacitación.

A la solicitud de la comunidad se unían nuestras propias observaciones de los emprendimientos turísticos en este territorio. A pesar de que los indígenas, ya fuera de forma individual o colectiva, mostraban un ‘control’ absoluto sobre la actividad turística (propiedad, toma de decisiones, gestión, etc.), apenas aprovechaban su patrimonio cultural para enriquecer la experiencia del visitante, pudiendo por tanto clasificar la mayor parte de los emprendimientos lacandones como ‘Diversified Indigenous’⁴ según el cuadrante de Hinch y Butler (2007), es decir, actuaciones controladas por grupos indígenas pero donde la temática de las actividades no aprovecha el legado cultural. Esto supone una gran pérdida de oportunidad para los grupos locales ya que, al no nutrirse de su riqueza patrimonial pierden capacidad de atracción sobre uno de los segmentos turísticos de más alto crecimiento. A esto se une la falta de identidad fácilmente observable en la orientación de la planta turística. Gracias a las estrategias gubernamentales, la planta turística en la Selva Lacandona es extensa y de calidad. Sin embargo, esas mismas estrategias que han logrado ampliar la oferta de establecimientos turísticos y estandarizar los niveles de calidad, han conducido también hacia la homogenización de la oferta. El uso de economías de escala en el diseño de campamentos, señalizaciones, suministros hoteleros, etc. ha privado a los establecimientos de su capacidad de diferenciación. La literatura corroboraba aún más la necesidad de creación de producto en esta selva. Según López Pardo y Palomino Villavicencio (2008) en México, la mayor parte de los proyectos ecoturísticos en comunidades indígenas sufren deficiencias significativas debido fundamentalmente a tres factores: 1) una orientación de mercado deficiente, 2) una inversión

⁴ ‘Diversificación Indígena’ (traducción de las autoras)

dirigida exclusivamente al desarrollo de planta turística, y sobre todo, 3) la ausencia casi total de actividades turísticas que den sentido a la oferta.

Estábamos, por tanto, asistiendo a un fenómeno de McDonalización del destino (Ritzer & Liska, 1997), que requería urgentemente el empleo de estrategias de ‘desarrollo endógeno’ (Delgado Burgoa, Rist, & Escobar Vasquez, 2010) que aprovecharan los conocimientos tradicionales, la organización indígena, y la idiosincrasia cultural para la creación de nuevas experiencias y productos, capaces de generar diferenciación y atractivo turístico.

Era necesario, además, aprovechar la capacidad creatividad del propio grupo, para oponer resistencia a la ‘reproducción serial de la cultura’ (Richards & Wilson, 2006), y sensibilizar a los pequeños empresarios indígenas sobre su capacidad para diseñar productos turísticos innovadores y rentables.

4.2 Ejecución didáctica de la propuesta

En función de la experiencia del equipo docente en combinación con los conocimientos sobre la zona de estudio, adquiridos en etapas previas del proceso de investigación, se convino en el desarrollo de un modelo de capacitación propio. Este modelo didáctico combina distintos aportes, con la intención de preparar a los miembros de la comunidad en varios aspectos del conocimiento turístico y así introducirles en las pautas del diseño y creación de productos autóctonos. El modelo partiría de una puesta en común sobre los elementos básicos del sistema turístico en contextos comunitarios, el reconocimiento y valoración de los atributos culturales y naturales del patrimonio común para, después de elaborar unos inventarios comunitarios, llegar a la fase creativa del diseño de producto.

Este modelo prevé también la necesidad de reforzar la capacitación sobre dos grupos cuyas voces se han visto tradicionalmente silenciadas en la Selva Lacandona: las mujeres y los jóvenes. Los estudios previos en la zona habían mostrado cómo el turismo estaba enfrentando a estos dos grupos a retos y expectativas desconocidas anteriormente. Por una parte, para las mujeres el turismo estaba abriendo espacios de inclusión. Por ejemplo, a través de la elaboración y comercialización de artesanías, las mujeres están adquiriendo un nuevo protagonismo y cierta autonomía desconocida anteriormente. Por su parte, los jóvenes, relegados a un segundo plano por las pautas tradicionales de una sociedad gerontocrática, sienten que su creatividad y energía emprendedora puede ser muy positiva en la nueva

industria y comienzan a revelarse contra las normas establecidas, exigiendo mayor capacidad de decisión en la gestión turística (Pastor Alfonso, 2011a).

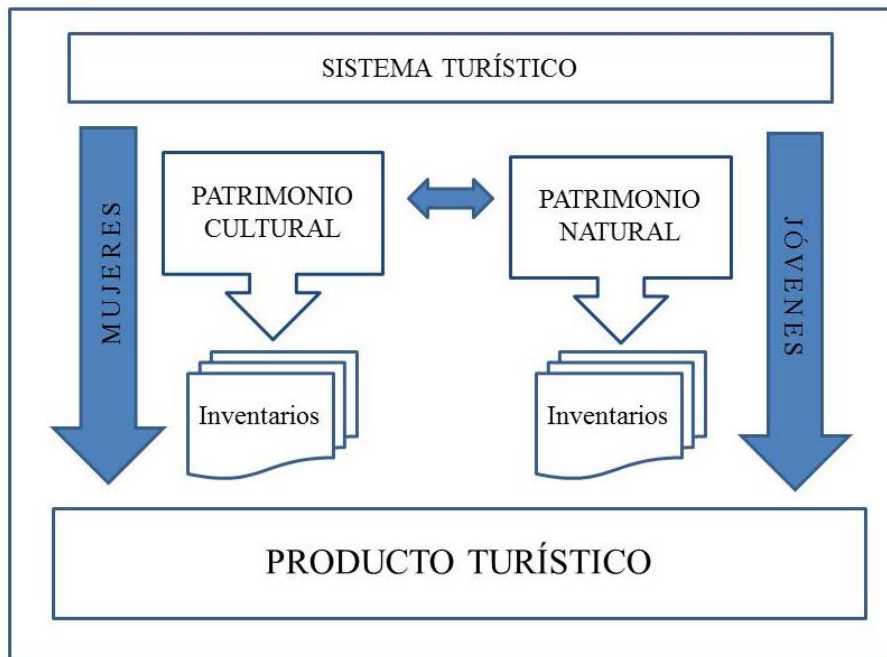


Figura 2: Modelo de capacitación (elaboración propia)

A partir de este modelo se decide planificar un ‘Curso para Agentes Locales’ con seis módulos formativos, estructurados en forma de talleres participativos y siguiendo cada uno de los enfoques temáticos mencionados. Para ello, se divide la responsabilidad de diseñar los talleres entre los distintos profesores del equipo de investigación de la UA y de la UNICH en función de su área de especialización. Un séptimo miembro del equipo de investigación, el fotógrafo Martín Barrios será el encargado de apoyar gráficamente los textos didácticos generados.

Los materiales docentes se elaboraron a partir de una ficha con un esquema común, en el que cada formador pudiera enfocar independientemente su trabajo en función de la temática, la población y el contexto, aportando al mismo tiempo unidad a los contenidos. Este equilibrio entre los módulos buscaba facilitar el seguimiento por parte de los participantes, para que a pesar de la variedad de temas, estilos e incluso acentos de los docentes, los participantes percibieran las distintas áreas como partes de un todo común imposible de disociar en la actividad turística.

La estructura de los talleres respondía a los siguientes epígrafes: justificación del módulo; beneficios para los asistentes; objetivos generales y específicos; estructura de los temas

teóricos (agrupados en contenidos de dos unidades, para un total de dos horas); actividades propias del taller y presentación del producto final derivado de cada taller.

En cada uno de los cinco primeros talleres individuales se trabajó hacia la realización de un producto final (mapas del sistema turístico, inventarios de recursos naturales y culturales, roles de género y mapas de espacios de control). Los resultados de los distintos talleres conformaron las piezas de un puzle necesario para la elaboración del producto turístico.

Finalmente, cada uno de los módulos incorporaba una serie de referencias bibliográficas para apoyar la formación de los participantes, con la condición de ser accesibles de forma gratuita en internet, facilitando así el acceso a los materiales para los miembros de la comunidad.

El lenguaje debía ser sencillo y claro, lo más conciso posible, pensado para los asistentes y su contexto, por lo que todos los autores incorporaron modismos propios del castellano hablado en México, así como ejemplos cercanos a la realidad del entorno.

4.2.1 Edición de los materiales didácticos

En un intento de reciprocidad hacia la comunidad y con el objetivo de prolongar los efectos de la capacitación en las comunidades, se preparó la edición de un libro que reuniera todos los talleres a impartir. Dicho libro fue editado con fondos de la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID). Se imprimieron 1.000 ejemplares que se repartieron entre los participantes, además de ser enviados a bibliotecas y centros de investigación turísticos de distintas universidades internacionales.

Para poder tener una mayor repercusión en las comunidades, el libro fue publicado en las lenguas de los participantes, lacandón y ch'ol, además de en castellano. Un elevado número de habitantes de la Selva Lacandona no hablan el castellano, especialmente las mujeres, que se ven marginadas de gran parte de las acciones de formación por las limitaciones lingüísticas. Posiblemente, entre las personas que no hablan castellano se encuentran también los mayores índices de analfabetismo, por lo que es muy probable que tampoco tengan acceso directo a la lectura de los materiales en su propia lengua. Sin embargo, la experiencia nos demostró el alcance que podían tener estas iniciativas. En una visita anterior a las comunidades lacandonas, cuando se entregó a sus legítimos propietarios la información recogida durante la investigación, en forma de documental, exposición fotográfica y libro traducido a sus lenguas, fue sorprendente la gran acogida que este último tuvo entre mujeres y

niños. Los múltiples documentos fotográficos tomados en las comunidades que ilustraban el texto y el reconocimiento de las palabras en lengua originaria despertaron el interés y la curiosidad de todos, por lo que madres, hijos y esposos se buscaban en las fotos y se leían unos a otros en los textos.

Además de la finalidad práctica, la traducción de los textos supone un intento por parte del equipo de investigación de contribuir a la descolonización del saber. De acuerdo con Mignolo (2006a) las lenguas dominantes del pensamiento científico son una herencia del pasado imperial. A través de la hegemonía lingüística se van perpetuando los modelos de dominación colonial, donde el eurocentrismo arrogante divide los saberes entre superiores (científicos) e inferiores (locales), desprestigiando cualquier intento de pensamiento crítico en lenguas originarias.

Esta acción supuso además un importante avance en la revitalización de los saberes locales, ya que la traducción de textos didácticos sobre turismo exigió de los traductores, una labor de investigación, adecuación e incluso acuñación de nuevos vocablos para poder adaptar el lenguaje local a la industria turística. La labor de traducción fue especialmente compleja del castellano al maya lacandón, ya que este lenguaje ancestral carece de palabras propias para designar la mayor parte de los conceptos asociados al turismo. La labor de la traductora, una joven lacandona licenciada en Turismo Sustentable por la UNICH, requirió, además de un profuso trabajo de investigación, llegar a acuerdos con la comunidad para encontrar las palabras en la lengua tradicional que más se adecuaban al nuevo fenómeno turístico.⁵

Es pronto para conocer el impacto que estas traducciones puedan tener en aras de la preservación de la lengua, pero sin duda supone un intento de frenar el empleo de préstamos lingüísticos para dar respuesta a la necesidad de nuevas palabras, tan común en la industria turística.

4.2.2 Impartición de los talleres en las comunidades

En Enero del 2012, con todos los materiales listos y la confirmación de fechas en cada localidad, se inicia un nuevo viaje del equipo de investigación a la selva. Siete miembros conforman el equipo de trabajo. Los seis docentes que prepararon los materiales didácticos

⁵ La traducción a la lengua ch'ol fue realizada por el profesor de la Universidad Intercultural de Chiapas Miguel Méndez Torres, perteneciente a esta etnia. La traducción al maya lacandón estuvo a cargo de Adriana García Cruz, miembro de la comunidad lacandona de Nahá y licenciada en Turismo Sustentable en la misma universidad.

estarían encargados de llevar a cabo su impartición, contando en todo momento con la colaboración del resto del equipo en tareas de soporte y dinamización. El fotógrafo Martín Barrios, fue el encargado de recoger documentación etnográfica de carácter gráfico para continuar con la labor de antropología visual que siempre ha acompañado este proyecto. Además, de ser el responsable de presentar su exposición fotográfica ‘Diversidad Cultural en Chiapas’, que reúne los resultados de las etapas previas del trabajo de campo, actividad que resulta muy atractiva para toda la comunidad.

Siguiendo el protocolo comunitario para llevar a cabo actuaciones de cualquier tipo dentro de la comunidad, se expusieron las características de esta nueva fase del proyecto a los líderes de las tres localidades a las que acudimos para impartir los talleres —Nahá, Lacanjá Chansayab y Frontera Corozal— quienes tras aceptar la propuesta hicieron públicos nuestros planes al resto de la comunidad.

Las acciones docentes se realizaron en espacios públicos, acordados por las comunidades, como escuelas, o en lugares vinculados al turismo, como restaurantes cedidos por algunos empresarios, y en los horarios de mayor conveniencia para la población. Los mismos locales, se aprovecharon para presentar la exposición fotográfica. A la hora de asistir al proceso formativo se sumaron, a los agentes ya activos, otras personas interesadas en incorporarse a esta actividad en alguna de sus vertientes.

Los talleres se impartieron en un orden lógico, siguiendo el modelo didáctico, de tal forma que los asistentes pudieran ir conociendo las diferentes temáticas específicas, al mismo tiempo se iban incorporando elementos aportados por los participantes, relacionados con sus saberes tradicionales y su experiencia en la actividad turística.

Se comenzó por el concepto de sistema turístico, con el taller *Funcionamiento del sistema turístico en contextos comunitarios* en el que de manera global, el profesor de la UNICH Domingo Gómez, introdujo a los participantes en la articulación de este sector. Abordando de forma sencilla y didáctica los conceptos de infraestructura, superestructura, atractivos turísticos, su interacción con el mercado turístico y el capital humano, se identificó “el funcionamiento de los diferentes elementos del sistema turístico a nivel comunitario, para mejorar la calidad de la prestación de servicios atendiendo las necesidades y deseos de los turistas”. Los objetivos específicos eran 1) “reconocer los diferentes elementos del sistema turístico a nivel comunitario”; 2) “identificar el funcionamiento de la actividad turística en la

comunidad de los actores locales participantes”, y por último, 3) “evaluar la potencialidad del mercado turístico en la comunidad y su impacto a nivel regional” (2011:16).

A continuación la profesora de la UA, María Paz Such presentó el taller de *Interpretación del patrimonio natural*. Tras insistir en que “la actividad turística es una actividad espacial y, como tal, se desarrolla en el territorio”, introdujo a los participantes en la importancia de “identificar, seleccionar y conocer qué recursos presentan potencialidad para fundamentar estrategias de desarrollo turístico” (2011:32). El objetivo de su taller se centraba en que los participantes “se conviertan en los actores responsables de organizar las actividades turísticas, de manera que el turismo redunde en beneficio de la comunidad y de la conservación del medio ambiente” (2011:36). Más concretamente, su intervención buscaba 1) “proporcionar los conocimientos necesarios para poder llevar a cabo una valoración de la naturaleza en todas sus dimensiones”; 2) “explicar la peculiar relación de la actividad turística con los recursos naturales en el contexto de la sostenibilidad”; y 3) “desarrollar habilidades para abordar la puesta en valor del medio natural a través de las técnicas de la interpretación” buscando “un mejor aprovechamiento de la naturaleza y de sus recursos, como activos sobre los que fundamentar experiencias ecoturísticas” (2011:36-37).

Siempre incidiendo en la imposibilidad de separar los recursos culturales del entorno natural que los ha generado, María José Pastor, profesora de la UA, presentó su taller sobre *Interpretación del patrimonio cultural*. En su exposición planteó a los participantes como “los seres humanos hemos resuelto los problemas para comer, vestir o construir casas, y cada pueblo lo ha hecho de una forma diferente”. Esa adaptación personal al medio es “la base de las culturas y conforma el patrimonio cultural específico de cada grupo”. Llevó a los asistentes a concienciarse de la importancia de aprender a mostrar a los visitantes las riquezas propias de los pueblos originarios: “una historia, una lengua, unas costumbres que se han ido transmitiendo de generación en generación”, unas riquezas tan cotidianas para los pueblos originarios, pero tan exóticas e interesantes para los viajeros (2011b:58-59). En su taller, animó a los participantes a “comprender la interpretación del patrimonio cultural como un incentivo de los desplazamientos turísticos” a través de 1) “valorar la cultura como factor esencial de la identidad”; 2) “Reconocer y poner en valor las manifestaciones culturales vivas” y 3) “lograr, a través de la organización de visitas guiadas, motivar para el conocimiento y el disfrute de los diversos elementos patrimoniales” (2011b:62).

Estos tres talleres formaban el cuerpo central de la formación, en preparación general para el taller de creación de producto. Tras estos talleres colectivos para toda la comunidad, las

mujeres tuvieron su propio taller de refuerzo de la mano de la profesora de la UNICH María Gabriela López. Bajo el título *Re-conociéndonos en colectivo trabajamos mejor*, la docente trabajó con las mujeres en una reflexión “sobre los roles que deben desempeñar no solo dentro del hogar, sino también como artesanas, bordadoras, pequeñas empresarias, ... que, además de conseguir beneficios económicos para su propio hogar, contribuyen a mejorar el turismo local.” Su objetivo fundamental era “fortalecer la confianza de las mujeres a partir del re-conocimiento de su participación en el turismo local, del fomento a la equidad de género y del trabajo colectivo” (2011:81). Esto solo se puede conseguir 1) valorando “la participación de las mujeres partiendo de la equidad de género; 2) reflexionando “en torno a las capacidades de las mujeres en el campo laboral del turismo”; e 3) incentivando “la colaboración de las mujeres en actividades relacionadas con el turismo a través del trabajo colectivo” (2011:84).

El siguiente refuerzo pedagógico fue dirigido a los jóvenes de ambos sexos. Con el taller *Elaboración de propuestas a partir de nuestra identidad. ¿Cómo nos identificamos los jóvenes con nuestros espacios y territorios?* María Peña, profesora de la UNICH, buscó “que los jóvenes fueran conscientes de su sitio como personas dentro de la comunidad.” Considerando que estos “juegan un papel clave en la transformación de la realidad social” actual, marcada por “la globalización, el turismo, los medios de comunicación y la migración [que] —junto con otras realidades— caracterizan las [nuevas] relaciones entre las personas”. Este cambio “modifica las identidades culturales de las comunidades” alternado “las maneras en las que se construye el sentimiento de pertenencia a un grupo o localidad determinado” (2011:106-107). El objetivo central de este taller era, por tanto, “construir propuestas de uso de espacios comunitarios destinadas al turismo, que partan del sentimiento de pertenencia a un territorio”. Para ello buscaba a 1) “reflexionar sobre la identidad colectiva como marca de diferenciación respecto a otros grupos”; 2) “reconocer la relación entre la propia identidad (...) los espacios que usamos y el territorio en el que vivimos”; 3) “identificar los espacios de uso exclusivo para los integrantes de la comunidad y distinguirlos de aquellos otros que se quieren compartir con los turistas”; y por último 4) “diseñar propuestas, para el uso turístico de espacios, que partan del reconocimiento de una identidad colectiva” (2011:111).

Como trabajo final, todos los participantes confluyeron en un último taller centrado en el *Producto turístico cultural*. En un ejercicio de reflexión y creatividad compartida, la profesora de la UA Pilar Espeso dinamizó un taller, que más allá de facilitar las claves necesarias para el diseño de productos turísticos ligados al patrimonio local, quiso demostrar a los participantes de forma práctica, la habilidad que ellos mismos poseen para desarrollar ideas

creativas únicas, capaces de satisfacer de forma innovadora las necesidades del complejo viajero cultural. Así, a través de la toma de conciencia de su propia creatividad, generar autoestima y seguridad entre los participantes.

El taller buscaba que los participantes entendiesen “la importancia de la creación de productos imaginativos, respetuosos, experienciales y estrechamente ligados a su cultura como herramienta de desarrollo cultural, social y económico.” Para lograrlo, es necesario 1) “reconocer cualquier recurso cultural como elemento capaz de convertirse en producto turístico”; 2) “valorar la importancia del desarrollo imaginativo para conseguir la diferenciación de destinos” y ser capaz de 3) “combinar la observación de nuestros valores patrimoniales y nuestra propia imaginación para crear productos turísticos de éxito” (2011:134).

Adaptando conceptos de la ‘economía de la experiencia’ de Pine y Gilmore (1999) al contexto comunitario, se condujo a los participantes hacia la creación de productos turísticos experienciales. Partiendo de los inventarios de recursos generados en los talleres anteriores, e insistiendo en la diferencia que existe entre recurso cultural y natural y producto turístico, se fue trabajando en las distintas etapas de la creación de producto. A través de una serie de preguntas básicas: ¿por qué?, ¿para quién?, ¿qué?, ¿cómo?, ¿por quién? y ¿con qué medios?, los participantes, agrupados en equipos creativos, fueron construyendo numerosos productos.

4.3 Observación

Al igual que la mayor parte de los trabajos de investigación en zonas rurales, las acciones del equipo UA-UNICH en la Selva Lacandona han estado siempre sometidos a una serie de limitaciones añadidas como la dificultad de accesos, contratiempos climáticos, o la ausencia de sistemas de comunicación fiables con las comunidades. Aunque en la mayor parte de los casos las condiciones van mejorando paulatinamente y actualmente casi todos los caminos de tierra han sido sustituidos por calzadas, con lo que la climatología desfavorable ya no afecta tanto en los traslados y las comunicaciones mejoran con teléfonos vía satélite e incluso conexiones a internet en la mayor parte de las localidades, este proyecto se vio afectado por circunstancias adversas. Debido al clima —se anunciaron fuertes tormentas con riesgo de tornado— el viaje a la selva tuvo que ser retrasado, por lo que no solo cambió la programación que se había establecido con las comunidades, sino que además la permanencia en cada localidad se vio reducida y con ella el tiempo disponible para los talleres.

El cambio de agenda y la dificultad de comunicación una vez en la selva afectó especialmente a las acciones de capacitación en Frontera Corozal, dónde, sólo una vez iniciados los talleres y ante la falta de asistencia, tuvimos constancia de que nuestra acción estaba coincidiendo con una reunión de vital importancia en el seno de la comunidad. La mayor parte de los empresarios turísticos se unieron a los talleres una vez finalizada esta y no tuvieron problema para incorporarse al proceso creativo con muy buenos resultados, pero obviamente los objetivos de la capacitación se vieron afectados. Por otra parte sorprendió la ausencia de las mujeres. En Frontera, el equipo de investigación había trabajado con anterioridad con la cooperativa de mujeres bordadoras, muy resueltas y activas, sin embargo, descubrimos en este viaje, tras una visita a la sede, que debido a cuestiones de liderazgo dentro de la organización, las actividades de la cooperativa estaban deterioradas.

En la comunidad de Nahá, las ausencias vinieron protagonizadas por el colectivo de los jóvenes. Los mismos muchachos que habían insistido en su interés por la industria turística en fases anteriores, ignoraban ahora nuestra propuesta. Cuando tratamos de ponernos en contacto con ellos, los encontramos ebrios y sin interés por la actividad de capacitación. La razón de su cambio de interés, tiene su base en las nuevas políticas de protección medio-ambiental que ya discutimos en otro trabajo (ver Pastor Alfonso, Gómez López, & Espeso Molinero, 2012) y que desde nuestro punto de vista están muy relacionadas con el paternalismo tan extendido en estas zonas.

En Lacanjá Chansayab la asistencia no supuso ningún inconveniente. La dificultad vino a la hora de elegir el lugar dónde llevar a cabo los talleres. A pesar de existir varias asociaciones de considerable importancia, en Lacanjá se dan también situaciones de competencia empresarial. En las visitas a la selva, el equipo de investigación siempre ha utilizado los servicios de hospedaría y restauración de los empresarios indígenas, tratando de equilibrar en la medida de lo posible el consumo entre los distintos operarios, distribuyendo lo mejor posible el beneficio económico directo. A pesar de los esfuerzos del equipo por mostrar una actitud equitativa, en esta ocasión, un empresario se sintió ofendido al no elegir para los talleres su recién estrenada infraestructura para congresos y reuniones, sin duda las mejores instalaciones para este tipo de eventos en la comunidad. Sirva esto como ejemplo de lo difícil que es para un equipo de investigadores externos entender las dinámicas internas de relación, poder y prestigio entre los miembros de los grupos indígenas.

4.4 Reflexión

Medir los impactos de una acción de capacitación a corto plazo no tiene sentido, pero todo proceso de IAP debe finalizar con la reflexión que pueda llevar a la siguiente fase de trabajo. Una de las pocas formas de evaluar el proyecto pasa por el análisis de la asistencia, la participación y la satisfacción de los convocados. En las tres comunidades pudimos observar gran interés por parte de los participantes que además demostraron satisfacción, compromiso y un claro sentido creativo. Sin embargo, en los tres ejemplos encontramos ausencias destacables, que, como hemos mencionado, muy poco tienen que ver con la calidad o interés de la acción de capacitación.

Gracias al dilatado proyecto de investigación turística y antropológica que viene llevándose a cabo por el equipo de la UA-UNICH en la Selva Lacandona, se han establecido una serie de relaciones de confianza y respeto mutuo con los miembros de la comunidad que facilitan la ejecución de los proyectos. Muchos miembros de la comunidad han colaborado con el equipo desde sus inicios y se han convertido a lo largo de los años en la contraparte comunitaria del equipo de investigación. No sólo han dado un apoyo de incalculable valor al equipo, sino que se han involucrado por completo en el proceso de investigación y comparten sus objetivos. Pero estas relaciones tan positivas no evitan que el equipo se vea sorprendido constantemente por dinámicas internas, ajenas a la investigación, pero que sin duda pueden empañar sus resultados. En todos los casos presentados, elementos externos a la propia acción de investigación influyeron de una manera u otra en los resultados científicos, por lo que de cara a una siguiente fase de investigación no deben descuidarse los siguientes aspectos:

- Dado el interés demostrado por los participantes, la necesidad de oferta complementaria en la selva y las muestras de capacidad creativa de los operarios indígenas sería de gran interés continuar con la investigación sobre la capacitación y procesos implicados en el diseño de productos turísticos de carácter étnico entre grupos indígenas.
- Al trabajar en comunidad, la competencia entre empresarios impidió que el proceso creativo pasara de las fases meramente imaginativas, por lo que no se llegó a planteamientos serios de implementación. Es aconsejable que los equipos de trabajo sean más pequeños y más cohesionados, a fin de conseguir una auténtica profundización en las opciones que el diseño de nuevos productos abre para los empresarios. Consideramos que la libertad de expresión e ideación, sin miedo a la competencia, es fundamental para obtener resultados reales, especialmente en un

primer acercamiento al diseño de productos turísticos, por lo que sería interesante explorar la capacitación a nivel empresarial.

- La evolución de los distintos grupos y asociaciones a nivel local afecta al interés mostrado por los empresarios turísticos, por lo que es importante contar con agentes que muestren una clara vocación por el servicio, impidiendo así que los resultados de la investigación se vean afectados por otros aspectos. Por tanto, una fase de investigación centrada en los empresarios más comprometidos con el proyecto podría facilitar el análisis de los resultados académicos, favoreciendo a largo plazo el impacto sobre las comunidades.
- A pesar de los problemas que se presentaron ante la elección de establecimiento en Lacanjá Chansayab, se considera que la política de equidad en la elección de proveedores, que siempre ha mantenido el equipo de investigación, sigue siendo aconsejable para fases sucesivas. Sin embargo, se podría considerar un modelo de capacitación a nivel empresarial, residiendo los investigadores en cada uno de los establecimientos turísticos durante un periodo fijo, para así continuar con el deseo de equidad en el reparto de beneficios directos. Este sistema permitiría, además, compaginar las labores de investigación, con el resto de agendas particulares de cada empresario, adaptando, más fácilmente, la investigación a las exigencias de los negocios turísticos.

Siguiendo estas pautas sería necesario iniciar una nueva fase de planificación para continuar con la espiral de la IAP que condujera a mejorar la situación social de las comunidades mientras se avanza en el conocimiento de la industria turística.

5. Bibliografía

Banks, M. (2001) *Visual methods in social research*. London: Sage.

Bennett, N., Lemelin, R.H., Koster, R. & Budke, I. (2012) "A capital assets framework for appraising and building capacity for tourism development in aboriginal protected area gateway communities", *Tourism Management*, vol. 33, no. 4, pp. 752-766.

Blom, F. (1954) "Ossuaries, cremation and secondary burials among the Maya of Chiapas, Mexico", *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 43, no. 1, pp. 123-136.

Blom, F. y Duby, G. (1955) *La Selva Lacandona*. México: Ed. Cultura.

- Boremanse, D. (1991) "Magia y taxonomía en la etno-medicina lacandona", *Revista española de antropología americana*, no. 21, pp. 279-294.
- Boremanse, D. (2007) "K'in Yah: divination ritual in Lacandon Maya religion", *Mesoamérica*, vol. 28, no. 49, pp. 114-135.
- Boremanse, D. (1981) "A southern Lacandon Maya account of the moon eclipse", *Latin American Indian Literatures*, vol. 5, no. 1, pp. 1-6.
- Collier, J. y Collier, M. (1986) *Visual anthropology: Photography as a research method*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- De Vos, J. (2002) *Una tierra para sembrar sueños :historia reciente de la Selva Lacandona*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Delgado Burgoa, F., Rist, S. y Escobar Vasquez, C. (2010) *El desarrollo endógeno sustentable como interfaz para implementar el Vivir Bien en la gestión pública boliviana*. Cochabamba-Bolivia: AGRUCO. CAPTURED. PLURAL.
- Espeso Molinero, M.P. (2011) "Taller 6: Producto Turístico". En Pastor Alfonso M.J. *Interpretación del Patrimonio. Comunidades, Territorio y Turismo en la Selva Lacandona: Curso para Agentes Locales* (pp. 129-155). Alicante: Aguaclara.
- Freire, P. (2002) *Pedagogía de la esperanza: un reencuentro con la pedagogía del oprimido*, México: Siglo XXI Editores.
- Freire, P. (1970) *Pedagogía del oprimido*, México: Siglo XXI Editores, SA.
- Gómez López, D. (2011) "Taller 1: Funcionamiento del sistema turístico en contextos comunitarios". En Pastor Alfonso M.J. *Interpretación del Patrimonio. Comunidades, Territorio y Turismo en la Selva Lacandona: Curso para Agentes Locales*, (pp. 11-28). Alicante: Aguaclara.
- Gómez López, D. (2009) *Desarrollo económico local a través del Turismo Rural en la Comunidad Lacandona, Chiapas: Nueva Palestina, Lacanjá Chansayab y Frontera Corozal*, Tesis Doctoral. Puerto Vallarta, Jalisco: Universidad de Guadalajara.
- Graham, E. (2008) *Unconquered Lacandon Maya: Ethnohistory and Archaeology of Indigenous Culture Change; Journal of Latin American Studies*. United Kingdom: Cambridge University Press,
- Grosfoguel, R. & Mignolo, W. (2008), "Intervenciones decoloniales: una breve introducción", *Tabula Rasa-Revista de Humanidades*, no. 9, pp. 29.
- Hernandez Cruz, R.E., Bello Baltazar, E., Montoya Gomez, G. & Estrada Lugo, E.I.J. (2005) "Social adaptation: Ecotourism in the Lacandon forest", *Annals of Tourism Research*, vol. 32, no. 3, pp. 610-627.
- Hinch, T. & Butler, R. (2007) "Introduction: revisiting common ground". En Butler R. y Hinch, T. *Tourism and Indigenous Peoples* (pp. 1-12). Oxford: Butterworth-Heinemann.

- Kemmis, S. & McTaggart, R. (2005) "Participative Action Research: Communicative action and the public sphere". En Denzin N.K. y Lincoln Y.S. *The Sage handbook of Qualitative Research*, 3rd (pp. 559-603). Thousand Oaks, California; London; New Delhi: Sage Publications.
- Kirkness, V.J. & Barnhardt, R. (1991) "First Nations and Higher Education: The Four R's-- Respect, Relevance, Reciprocity, Responsibility", *Journal of American Indian Education*, vol. 30, no. 3, pp. 1-15.
- Kosoy, N., Corbera, E. & Brown, K. (2008) "Participation in payments for ecosystem services: Case studies from the Lacandon rainforest, Mexico", *Geoforum*, vol. 39, no. 6, pp. 2073-2083.
- Laverack, G. & Thangphet, S. (2009) "Building community capacity for locally managed ecotourism in Northern Thailand", *Community Development Journal*, vol. 44, no. 2, pp. 172-185.
- Lewin, K. (1946) "Action Research and Minority Problems", *Journal of Social Issues*, vol. 2, no. 4, pp. 34-46.
- López Pardo, G. & Palomino Villavicencio, B. (2008) "Políticas públicas y ecoturismo en comunidades indígenas de México", *Teoría y Praxis*, no. 5, pp. 33-50.
- López Suárez, M.G. (2011) "Taller 4: Re-conociendonos en colectivo trabajamos mejor". En Pastor Alfonso M.J. *Interpretación del Patrimonio. Comunidades, Territorio y Turismo en la Selva Lacandona: Curso para Agentes Locales* (pp. 79-101). Alicante: Aguaclara.
- Maldonado-Torres, N. (2008) "La descolonización y el giro des-colonial", *Tabula Rasa*, pp. 61-72.
- Manyara, G. & Jones, E. (2007) "Best practice model for community capacity-building: A case study of community-based tourism enterprises in Kenya", *Turizam: znanstveno-stručni časopis*, vol. 55, no. 4, pp. 403-415.
- Marion, M. (1999) *El poder de las hijas de luna: sistema simbólico y organización social de los lacandones*. México, DF: Plaza y Valdés.
- McGee, R.J. (2002) *Watching Lacandon Maya live*. Boston: Allyn and Bacon.
- McGee, R.J. (1990) *Life, Ritual, and Religion Among the Lacandon Maya*. Belmont, California: Wadsworth Publishing Company.
- Mignolo, W. (2006a) "La descolonización del ser y del saber". En Schiwy, F. y Maldonado-Torres, N. *(Des)colonialidad del ser y del saber: (videos indígenas y los límites coloniales de la izquierda) en Bolivia* (pp. 25-30). Buenos Aires: Ediciones del signo.
- Mignolo, W. (2006b) "El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial". En Schiwy, F. y Maldonado-Torres, N. *(Des)colonialidad del ser y del saber: (videos indígenas y los límites coloniales de la izquierda) en Bolivia* (pp. 11-24). Buenos Aires: Ediciones del signo.

- Moscardo, G. (2008a) "Community capacity building: An emerging challenge for tourism development". En Moscardo, G. *Building community capacity for tourism development* (pp. 1-15). Wallingford, UK: CABI.
- Moscardo, G. (2008b) *Building community capacity for tourism development*. Wallingford, UK: CABI.
- Nepal, S.K. (2004), "Indigenous ecotourism in central British Columbia: The potential for building capacity in the Tl'azt'en Nations territories", *Journal of Ecotourism*, vol. 3, no. 3, pp. 173-194.
- Pastor Alfonso, M.J. (2011a) "Aprendiendo sobre el desarrollo turístico. Proyectos interuniversitarios de cooperación internacional en Chiapas." En Pastor Alfonso M.J. *Interpretación del Patrimonio. Comunidades, Territorio y Turismo en la Selva Lacandona: Curso para Agentes Locales*, (pp. 134-148). Alicante: Aguaclara.
- Pastor Alfonso, M.J. (Coord.) (2011b) *Interpretación del patrimonio. Comunidades, territorio y turismo en la Selva Lacandona: Curso para agentes locales*. Alicante: Aguaclara.
- Pastor Alfonso, M.J. (2011c) "Taller 3: Interpretación del patrimonio cultural". En Pastor Alfonso M.J. *Interpretación del Patrimonio. Comunidades, Territorio y Turismo en la Selva Lacandona: Curso para Agentes Locales* (pp. 57-76). Alicante: Aguaclara.
- Pastor Alfonso, M. J., Gómez López, D., y Espeso Molinero, M. P. (2012) "Turismo comunitario y sus consecuencias entre los lacandones de Chiapas: Organismos y sistemas de apoyo". En Santana Talavera, A., Rodríguez Darias A. J., y Díaz Rodríguez, P. *Responsabilidad y turismo* (pp. 23-43). Tenerife: PASOS, Revista de Turismo y Patrimonio Cultural.
- Peña Cuanda, M.C. (2011) "Taller 5: Elaboración de propuestas a partir de nuestra identidad. ¿Cómo nos identificamos los jóvenes con nuestros espacios y territorios?". En Pastor Alfonso M.J. *Interpretación del Patrimonio. Comunidades, Territorio y Turismo en la Selva Lacandona: Curso para Agentes Locales* (pp. 105-125). Alicante: Aguaclara.
- Perera, V. y Bruce, R. (1985) *The last lords of Palenque. The Lacandon Mayas of the Mexican rain forest*. University of California Press.
- Pine, B.J. & Gilmore, J.H. (1999) "The Experience Economy: Work Is Theater & Every Business a Stage", *Harvard Business School Pres.*
- Reason, P. y Bradbury, H. (2008) *The SAGE handbook of action research: participative inquiry and practice*. Los Angeles, Calif.; London: SAGE.
- Reygadas, L., Ramos, T., Montoya, G., Hernández, F. & Velasco, A. (2006) "Estilos de manejo y gestión de proyectos ecoturísticos en la Selva Lacandona de Chiapas, México". En Guevara Ramos R. *Estudios multidisciplinares en turismo. Volumen 1* (pp. 71-102). México: Secretaria de Turismo, Red de Investigadores y Centros de Investigación en Turismo.

- Richards, G. & Wilson, J. (2006) "Developing creativity in tourist experiences: A solution to the serial reproduction of culture?", *Tourism Management*, vol. 27, no. 6, pp. 1209-1223.
- Ritzer, G. & Liska, A. (1997) "McDisneyization" and "Post-Tourism": complementary perspectives on contemporary tourism", *Touring cultures: Transformations of travel and theory*, pp. 96-109.
- Smith, L.T. (2012) *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. London: Zed Books Ltd.
- Such Climent, M.P. 2011, "Taller 2: Interpretación del patrimonio natural" En Pastor Alfonso M.J. *Interpretación del Patrimonio. Comunidades, Territorio y Turismo en la Selva Lacandona: Curso para Agentes Locales*, (pp. 31-53). Alicante: Aguaclara.
- Swain, M.B. (1989) "Gender roles in indigenous tourism: Kuna Mola, Kuna Yola, and cultural survival." En Smith V.L. *Host and Guest: The Anthropology of Tourism*, 2nd (pp. 83-104). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Torres, C.A. (1995) *La política de la educación no formal en América Latina*. México: Siglo XXI Editores.
- Trench, T. (2009) "Accountability politics: power and voice in rural Mexico", *Development in practice*, vol. 19, no. 2, pp. 277-279.
- Victurine, R. (2000) "Building tourism excellence at the community level: Capacity building for community-based entrepreneurs in Uganda", *Journal of Travel Research*, vol. 38, no. 3, pp. 221-229.
- Yang, L. & Wall, G. (2009) "Ethnic tourism: A framework and an application", *Tourism Management*, vol. 30, no. 4, pp. 559-570.

EL ANÁLISIS CUALITATIVO EN EL DIAGNÓSTICO DEL CICLO DE VIDA DE ÁREAS TURÍSTICAS. EL CASO DEL PUERTO DE LA CRUZ (TENERIFE, ISLAS CANARIAS)

Agustín Santana Talavera (Instituto Universitario de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad de La Laguna, Tenerife, Islas Canarias, España.

Email: asantana@ull.es)

Alberto Jonay Rodríguez Darias (Escuela Universitaria de Turismo Iriarte, Universidad de La Laguna, Tenerife, Islas Canarias, España.

Email: albertorodriguez@escuelairiarte.com)

Pablo Díaz Rodríguez (Departamento de Ecología, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España. Email:

diazrodriguez@gmail.com)

Resumen: La evolución de los destinos turísticos constituye un ítem de importancia en los análisis del turismo. Son múltiples los estudios y publicaciones al respecto y, sin embargo, las variadas aproximaciones (fundamentalmente basadas en el modelo de ciclo de vida) suelen partir de variables cuantitativas, obviando el turismo como hecho social, estructurado y estructurador de significados, producto y productor de modos de vida. En este trabajo, con el objetivo de mostrar la relevancia que puede mostrar la perspectiva antropológica social en el estudio de la evolución de los destinos turísticos y su renovación, analizamos los discursos de oferentes y turistas respecto a la situación actual, atribuciones causales y perspectivas de futuro de Puerto de La Cruz (Tenerife, Islas Canarias, España), un microdestino en declive.

Palabras clave: Ciclo de vida de los destinos turísticos; Renovación; Antropología aplicada; Análisis de discurso; Puerto de la Cruz.

1. Introducción

Desde finales de la década de los sesenta se ha venido considerando al turismo como una herramienta eficaz para el desarrollo de los lugares donde se lleva a cabo (Vera *et al.*, 1997). Sin embargo, su implicación socioeconómica no es inocua, generando importantes efectos en la dinamización sociocultural de las sociedades y en los espacios de destino. Con la intención de comprender la influencia del turismo sobre la sociedad y el territorio comenzaron a desarrollarse una serie de modelos orientados fundamentalmente a revelar la evolución general del desarrollo de los destinos turísticos y la manera de mantenerse en vigor en el tiempo.

Los antropólogos inician el análisis de la actividad turística no tanto en el sentido antedicho sino a través de los impactos que esta generaba sobre las poblaciones de los territorios que aspiraban a convertirse en destinos. En otras palabras, la antropología tropezó con el turismo, se inició en su estudio no por devoción disciplinar, sino por la obligación de comprender las nuevas situaciones de cambio que afrontaban las personas e influían en su objeto de estudio. De la preocupación por los cambios en los aspectos socioculturales se derivaron las cuestiones que del turismo interesarían a los antropólogos desde los setenta, estos podrían resumirse en términos de *aculturación*, sus agentes y formas de cambio (Santana, 2003).

Sin embargo, los desarrollos realizados desde entonces, con una relación interdisciplinar inicial que en algunos casos ha llegado a la transdisciplinariedad, condujeron a la adopción y adaptación de técnicas de investigación, a nuevos planteamientos respecto a la observación participante y los procesos de integración, a nuevas concepciones respecto a los grupos objeto de estudio, etc. Es en este proceso que se plantea la revisión y aporte de la antropología al estudio de algunos ítems centrales en el campo del turismo: autenticidad, imagen, producto y ciclo de vida, entre otros.

Así, en este trabajo se pretende aportar el punto de vista cualitativo a un modelo de análisis y predicción cuantitativo como es el Ciclo de Vida de los destinos turísticos (CVDT), asumiendo que las variables socioeconómicas se vinculan a estructuras de poder, identitarias o simbólicas. Ello en tanto que se considera que la comprensión de las alteraciones de la organización sociocultural toma un papel decisivo tanto para entender el propio ciclo del destino, como para posibilitar el éxito de las medidas que se adopten para la exigente renovación competitiva de los mismos. No hay intención

de corroborar o desmentir *a priori* los resultados de estudios de carácter cuantitativo. Antes bien, se trata de complementar las variables de estudio, ampliando el rango de conocimiento de las situaciones dadas en el destino.

A modo de ensayo del punto de vista expuesto se ha optado por aplicarlo en un destino turístico considerado históricamente importante en las Islas Canarias (Puerto de la Cruz, Tenerife), sobre el que existen diversos estudios y análisis, además de un interés socioeconómico y sociocultural para su renovación. Muestra de ello es la creación del Consorcio para la Rehabilitación Turística del Puerto de la Cruz (BOE 236, 2010).

2. El ciclo de vida de los destinos turísticos

El ciclo de vida de destinos turísticos (CVDT) ha sido probablemente el modelo teórico que ha gozado de mayor difusión en este contexto. Elaborado por Richard Butler (1980) a partir del ciclo de vida del producto (Dean, 1950) y amparado por los postulados teóricos estructuracionistas de Giddens (1979, 1984), este modelo permite la descripción y análisis de los procesos temporalmente secuenciados que concurren en los destinos, teniendo la virtud de poder ser utilizada como herramienta explicativa de las dinámicas de desarrollo (reconocimiento de factores clave y tipo de gestión), instrumento de previsión (limitada por factores estructurales externos no previsibles) o como medio para orientar la planificación (en función de su momento de desarrollo, expectativas y competencia de mercado; Cooper, 1994).

El CVDT plantea los destinos como receptáculos de productos con un patrón de desarrollo similar a partir del cual se pueden establecer una serie de etapas diferenciadas (exploración, implicación, desarrollo, consolidación, estancamiento y pos-estancamiento). La clave para el tránsito y definición de cada fase del proceso evolutivo se considera el número de turistas, que a su vez viene influido por determinados elementos de la estructura estática del destino (infraestructuras, servicios, recursos y la gestión del uso del territorio) y de la estructura consecucional (dinámicas de cambio de las preferencias de los turistas).

Entre los múltiples debates que el CVDT ha generado en la literatura científica (Agarwal, 1997, 2006a y 2006b; Benedetto, 1993; Digance, 1997; Getz, 1992; Haywood, 1992; Moore y Whitehall, 2005; Oppermann, 1995; Di Benedetto y Bojanic, 1993; Douglas, 1997; Cooper, 1994; Strapp, 1988; Butler, 2006; entre

otros), las aportaciones consideradas más relevantes son las realizadas por Sheela Agarwal (2006b). La extensión del ciclo de Butler planteada por esta autora incorpora una nueva fase de reorientación y rejuvenecimiento o declive (Figura 1) en función de la dinámica evolutiva del destino en relación a sus competidores y los diferentes escenarios que concurren en estas fases. Trata así de llamar la atención sobre el hecho de que no se trata de un proceso linealmente secuenciado o una evolución de pasos claramente delimitados, y de que especialmente entre las fases de estancamiento y post-estancamiento (donde puede darse un abanico de posibilidades que implica desde un rejuvenecimiento de mayor o menor éxito, hasta diversos tipos de declive) la gestión del destino puede orientarse hacia diferentes estrategias de readaptación.

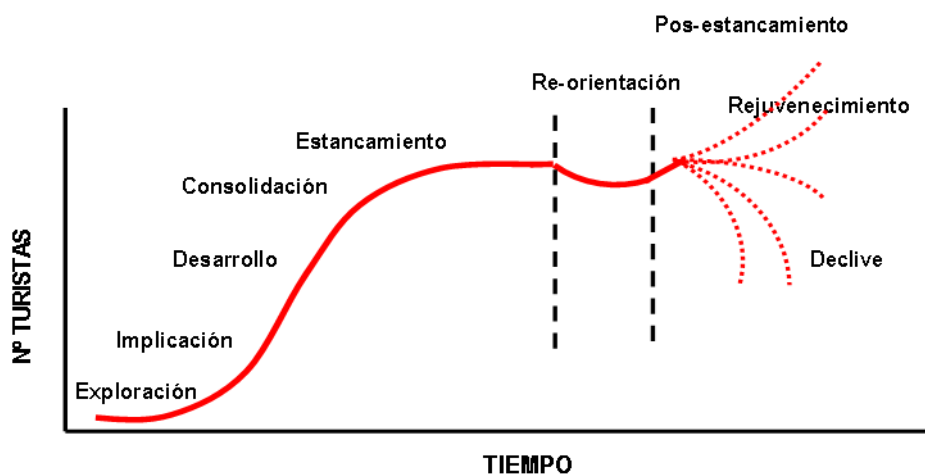


Figura 1. Modelo de ciclo de vida del destino turístico. Fuente: Agarwal, 2006b.

Generalmente existen una serie de características que alertan sobre el proceso de estancamiento de un determinado destino y por tanto de la necesidad de establecer estrategias de reorientación. Entre ellas, suelen aducirse fundamentalmente las siguientes: (a) Saturación. El nivel de afluencia turística supera la capacidad de carga del destino y comienzan a visibilizarse los impactos ambientales y socioculturales; (b) Escasa renovación de atractivos: A pesar de la consolidación de la imagen de destino en el mercado no genera confianza en la satisfacción de las expectativas turísticas demandadas. Esto suele ocurrir por la insistencia en la oferta de los atractivos históricos de éxito sin contar con las dinámicas de cambio en la demanda;

(c) Exceso de oferta: El flujo de turistas decrece mientras la oferta sigue desarrollándose siguiendo la pauta de la afluencia turística de las etapas anteriores, generando una merma creciente en la rentabilidad global del destino; (d) Dependencia de turoperadores y turistas repetidores: El descenso de turistas y la creciente necesidad de rentabilización del exceso de oferta deriva en estrategias de intermediación que aseguren cierta estabilidad; (e) Reducción del gasto turístico en destino: Para generar competitividad se suele competir en precios, el turista tiende a no querer gastar y la relación de gasto en destino y origen comienza a beneficiar a los intermediarios; (f) Obsolescencia de infraestructuras: La escasa renovación y la falta de rentabilidad comienzan a retroalimentarse (Santana *et al*, 2011).

Las principales críticas y aportaciones realizadas al CVDT (Agarwal, 1997, 2006a y 2006b; Benedetto, 1993; Digance, 1997; Getz, 1992; Haywood, 1992; Moore y Whitehall, 2005; Oppermann, 1995; Di Benedetto y Bojanic, 1993; Douglas, Cooper, 2006; Strapp, 1988; Butler, 2006; entre otros) pueden resumirse en que se trata de un modelo lineal y plano que implica una trayectoria evolutiva que no siempre se cumple o no transita por los diferentes estadios en el orden predefinido; no considera la coexistencia de etapas en un mismo destino y la posible variación del modelo en función del zoom con el que se analice; establece delimitaciones marcadas entre unas etapas cuyos límites deben ser consideradas difusos, lo que implica que la transición entre etapas sólo es posible identificarla *a posteriori*; y, englobando todas, considera el incremento de turistas como elemento definitorio y de medición del desarrollo turístico (que parece sugerir que la masificación es la meta perseguida), cuando ni la cantidad ni el perfil cambian obligatoriamente entre etapas, además de que el número de turistas en sí mismo no revela necesariamente el grado de competitividad o sostenibilidad de los destinos.

Las virtudes del modelo en su aplicación práctica suelen estar orientadas a evitar el estancamiento e instrumentalizar el turismo como herramienta de desarrollo, para lo cual deben fomentarse implementaciones orientadas a la sostenibilidad consensuadas entre los agentes implicados, principalmente a escala local, que eviten el declive. Las actuaciones para fomentar el rejuvenecimiento de un destino dado normalmente apuntan a la generación de nuevas estrategias de atracción basadas en el reposicionamiento, la reorientación de los productos ofertados o las mejoras ambientales (Agarwal, 2002). Sin embargo, en la práctica, y como reflejo de las principales críticas realizadas al modelo del CVDT, la gestión de los recursos suele

realizarse de forma deficiente, fundamentalmente sesgada por criterios socioeconómicos, basada en previsiones cuantitativas realizadas a partir de series históricas. No obstante, un fenómeno como el turismo, tan sujeto a las fluctuaciones cíclicas de la economía, o a factores tan poco previsibles como el clima o los gustos y modas del consumidor, no es precisamente un campo en el que se deba confiar ciegamente en tal tipo de predicciones.

Para suplir estas limitaciones inherentes al modelo, se han propuesto varias medidas tales como la recolección y análisis de la información primaria entre actores locales, el análisis de la sostenibilidad en destino o el enfoque de la escala detallada de análisis a nivel local, entre otras (Getz, 1992, Agarwal, 1997). Estas aportaciones parecen más orientadas a la problematización del objeto turístico a partir de un acercamiento holístico que incluya a las poblaciones locales como agentes implicados en la construcción de un destino. Sin embargo, en la práctica, los aspectos socioculturales siguen quedando frecuentemente fuera de la planificación y gestión de los destinos turísticos. La implicación social y cultural del turismo, o de un cambio de modelo turístico, debe ser analizada para prever y evitar consecuencias desagradables en pro de la sustentabilidad del sistema.

No obstante, los acercamientos más habituales a esta cuestión consisten en análisis socioeconómicos que parten del discurso retórico habitual sobre la sostenibilidad; en el que se obvia la implicación sistémica de todos los aspectos de la cultura, asumiendo que la modificación de las relaciones de las sociedades implicadas con su entorno, son meras actividades prácticas sustituibles que acarrearán consecuencias ambientales que deben ser adecuadas a la demanda.

Los aspectos socioeconómicos están ligados, sin embargo, a estructuras de poder, políticas, simbólicas, identitarias, etc. y, en definitiva, de organización sociocultural; su alteración no sólo puede generar efectos que influyan en el declive de los destinos, sino también hacer inviables las medidas adoptadas, simplemente por el hecho de ser inaceptables desde el punto de vista de los valores locales. Ante la pretensión de implementación de estrategias de cambio que repercuten en un colectivo dado deberían contemplarse, además de los aspectos estrictamente prácticos, toda la gama de necesidades y valores interconectados que definen la relación de una determinada sociedad con su entorno.

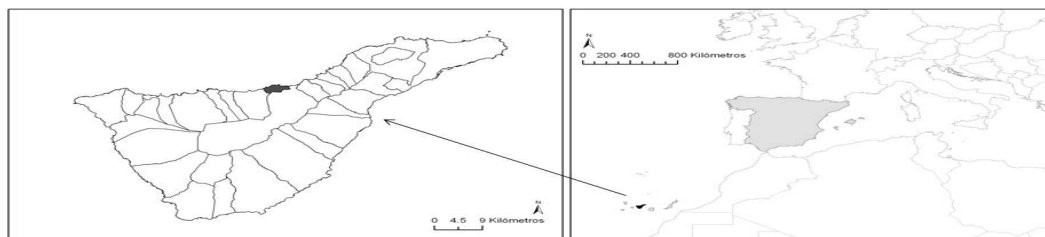
Ya sea para explicar, prever o planificar la actividad turística, ésta debe ser concebida más allá de su faceta económica y realizar un acercamiento sistémico que considere

el turismo como hecho social, estructurado y estructurador de significados, producto y productor de modos de vida. Precisamente en la deconstrucción de estructuras y significados socioculturales la antropología puede jugar un papel importante en el diagnóstico de destinos así como en la previsión y propuestas para su renovación. La problematización del objeto turístico implica necesariamente un acercamiento de este tipo, en el que las prácticas y discursos de los diferentes agentes implicados en la construcción de un destino, así como las representaciones que tales agentes hacen de las mismas y la articulación entre unas y otras, deben ser las claves para su comprensión. De esta manera el aporte de la antropología se perfila central tanto por su conocimiento especializado sobre el objeto, como por la cualidad de las técnicas destinadas a la observación de las prácticas (observación participante) y al análisis del discurso (entrevistas en profundidad, historias de vida, microbiografías, etc.) propias de esta disciplina.

3. Metodología

Para la incorporación de técnicas cualitativas al CVDT se optó por el análisis de Puerto de La Cruz (Tenerife, España), microdestino que en trabajos anteriores (Álvarez, 2004; Martín, 2007; Consorcio para la rehabilitación de las infraestructuras turísticas de Puerto de la Cruz, 2012) ha sido diagnosticado en fase de declive.

El microdestino turístico Puerto de la Cruz coincide fundamentalmente con el municipio del mismo nombre, de aproximadamente 8 km², situado en la vertiente norte de la isla de Tenerife (Islas Canarias). Visitado por motivos de ocio desde el siglo XIX, actualmente cuenta con 15.045 plazas turísticas hoteleras y 5.660 extrahoteleras. Los establecimientos alojativos se encuentran principalmente en manos de pequeños propietarios o grupos locales de tamaño mediano (el 64% entre ambos), si bien encontramos que grandes cadenas controlan el 48,5% de las plazas (dada la mayor capacidad de sus establecimientos). La zona norte de la isla (de la que el Puerto de la Cruz es el principal microdestino) recibió en el año 2011 a 819.800 turistas (601.893 en establecimientos hoteleros y 217.907 en extrahoteleros), presentando un índice de ocupación del 56,8% y una estancia media de 7,12 días.



Mapa 1. Localización del municipio Puerto de La Cruz en la isla de Tenerife (Islas Canarias, España). Fuente: elaboración propia a partir de datos de GRAFCAN.

A partir de este diagnóstico, y con el objetivo de conocer la percepción de los agentes entrevistados acerca del proceso de evolución del destino turístico Puerto de la Cruz, así como su situación actual y perspectivas de futuro, se realizaron entrevistas en profundidad a actores clave en la gestión turística del destino; gestores hoteleros, empresarios y agentes de calidad. Para permitir que los agentes reconstruyeran la lógica del discurso según su percepción, las entrevistas fueron semiestructuradas. Incitando a que se pronunciaran sobre la situación actual del destino, las circunstancias que la han propiciado así como su perspectiva, posibilidades y necesidades de futuro. Con la intención de confrontar la perspectiva de los agentes del destino con la de los turistas, se realizó un análisis de los comentarios alojados por éstos en diversos foros de *Tripadvisor* y *LosViajeros* (los dos entornos virtuales interactivos sobre turismo más utilizados para el caso de este destino) entre 2009 y octubre de 2011.

Los datos fueron estructurados y analizados con ayuda del programa informático Atlas.ti 5.0. Obteniendo información relevante sobre la valoración del destino por parte de estos agentes, atribuciones causales en torno a ella y las posibles formas de afrontar el futuro. Lo que permite extraer revelaciones de mayor calado teórico acerca de la forma en que explican la evolución del destino, las estrategias que podrían articular el proceso de renovación y cómo se perciben en relación a otros destinos. Con estos resultados se pretende hacer hincapié en la necesidad de incluir la perspectiva de los agentes implicados en la construcción de un destino, además de incluir los aspectos socioculturales como un elemento indispensable a la hora de analizar la sostenibilidad

del destino, variable fundamental a la hora de estudiar las causas de declive de un destino dado.

4. Resultados

Sin ánimo de corroborar o desmentir *a priori* las conclusiones cuantitativas previas (Álvarez, 2004; Martín, 2007; Consorcio para la rehabilitación de las infraestructuras turísticas de Puerto de la Cruz, 2012), el resultado derivado de los discursos relativos a la situación turística actual por parte de los agentes implicados en la oferta en destino indican una percepción generalizada del Puerto de la Cruz como un destino en decadencia. De esta manera, las alusiones constantes a degradación de ciertos elementos, como los infraestructurales, o la obsolescencia de la oferta alojativa son expuestos como preocupaciones y demandas significativas ante el cambio percibido en su entorno.

4.1. Percepción de la situación actual

Oferentes

Los discursos analizados llaman así la atención sobre la degradación que sufren tanto el espacio público del destino como su oferta complementaria en general. Infraestructuras públicas, comercio, establecimientos gastronómicos, actividades, etc. se interpretan como inadecuados o en situación de abandono.

Es vergonzoso, todas esas tiendas de souvenir, que parece que tienen todas lo mismo... y un kiosco de veinticinco metros te saca un montón de porquería a la calle, porque es porquería... ¡Así qué imagen estamos dando! (Agente de calidad)

Hacen falta muchas más actividades. De noche por ejemplo, que no hay nada. El otro día un cliente me preguntó dónde podía ir a tomarse algo y es que no sabía dónde mandarle... No hay nada que tenga caché... Al final lo mandé a xxx, aquí arriba, que está en un sitio tranquilo. Pero realmente una sala de fiestas un sitio así que te piden no hay nada... El xxx, el xxx como está para mí es otra tomadura de pelo, el glamur que tenía aquello y ahora... (Director de hotel)

Del mismo modo, la oferta alojativa también es percibida, en general, como anticuada. Aunque se reconoce una diversidad de estrategias vinculadas con la renovación, en función de los distintos escenarios considerados representativos: (1) aquellos relativamente nuevos o que han renovado significativamente sus instalaciones, que en muchos casos tienen que hacer frente a deudas importantes y se encuentran en fase de amortización, (2) antiguos establecimientos que por miedo a la fluctuación de la rentabilidad no han optado a la renovación y (3) pertenecientes a cadenas hoteleras, escasamente involucradas con el destino que, a pesar de sus posibilidades económicas, se encuentran a la espera de la mejora del contexto local para afrontar renovaciones. Esta heterogeneidad de situaciones muestra, en todo caso, la influencia de una fuerte incertidumbre a la hora de aplicar estrategias orientadas al rejuvenecimiento.

Esta diversidad es percibida como un problema estructural, pues la renovación general del destino precisa una acción conjunta, lo que deriva en manifestaciones de desconfianza ante la actitud del resto y actitudes reacias a la iniciativa sin garantías de seguimiento por parte de los agentes del entorno. Desconfianza y falta de participación que terminan retroalimentándose y nutriendo el mantenimiento de un sistema en estancamiento.

Hay varios escenarios en el Puerto de la Cruz: empezamos por el que no ha reformado, que es porque no ha podido porque el mercado no les ha dado suficiente dinero para reformar su negocio y por lo tanto, con la crisis y la bajada de turismo, pues no se atreve a reformar. Y posiblemente porque tampoco la banca le dé el préstamo para reformar.; otro tipo de hotelero es el que ha reformado, se ha hipotecado y estamos mejorando a ver si la situación mejora ¿Cuál es el tema? (...) Nosotros tenemos que ir escapando en el corto plazo para afrontar el medio y largo.

(Dueño de establecimiento hotelero).

Hay otra tipología de hotel, que no está representado en la sala que son las cadenas, que bueno... si hay problemas ellas se van y el marrón se queda para los que estamos aquí.

(Dueño de establecimiento hotelero).

Los de xxx se gastaron un dineral, y mira... al lado tienen el xxx, que no ha invertido en su vida, sales a la calle y está como está. Y el comercio está como está... ¿Así quién invierte?

(Dueño de establecimiento hotelero)

Si nosotros tenemos esta perla, y la cuidamos, pero el entorno no acompaña, no estamos haciendo nada... (Director de hotel)

Las repercusiones derivadas de la situación descrita, no sólo mantienen el *status quo*, sino que lo deteriora. Un reflejo claro puede encontrarse en relación a los recortes en empleo, generando cuotas de contratación muy inferiores a épocas (¿etapas?) anteriores. La escasez de trabajadores cualificados o el ahorro derivado del uso de empleados sin experiencia termina repercutiendo en la calidad del servicio ofrecido, lo que a su vez influirá en cuestiones relacionadas con las expectativas, la experiencia y el recuerdo de los consumidores.

Ahora mismo estamos en el mínimo, por debajo del mínimo de los trabajadores necesarios. (...) Y el problema no es que lo cerremos nosotros, lo van a cerrar los turoperadores. Porque un día tenemos una queja por la comida o porque no le hicieron la habitación y ... desde que un turoperador saque a sus clientes sacarán uno detrás de otro. (Director de hotel)

Ahora mismo, con la situación que tiene este país, das un zapatazo y te aparecen quince camareros, todos con experiencia, no pibes, sino gente que sabe servir.

Estás en una situación que con sus defectos, con un poquito de dinero y operatividad puede ser el Boom. Porque se dan esas condiciones. Pero te hace falta eso. (Gerente de hotel)

La excesiva dependencia de determinados turoperadores aparece como otro de los elementos clave para entender la situación del destino. Así, de una situación inicial en la que la intermediación era considerada como un modelo que ofrecía una cierta seguridad, en la actualidad la desconfianza generalizada, los escasos resultados y la falta de iniciativa fomentan el sentimiento de que dichos agentes cuentan con demasiado poder sobre los flujos y precios.

La gran mayoría viene con turoperador. Más del ochenta por ciento de la clientela y más en invierno. La anterior cadena tenía vendido este hotel casi con exclusividad a un turoperador alemán. (Director de hotel)

Aquí en el Puerto los empresarios tienden a depender demasiado de los turoperadores. No se hace ningún intento por vender de otra forma. Además juegan demasiado con la exclusividad, porque como están tan mal, pues... (Gerente de hotel)

Los perfiles de turistas que recibe el destino, son percibidos también como un problema derivado de la falta de renovación. De edad avanzada, con alto grado de fidelización, fundamentalmente de procedencia alemana, británica y española y con variaciones estacionales importantes (en invierno, estancias largas de alemanes altamente fidelizados; en verano, estancias cortas de españoles menos repetidores), señalan una baja capacidad de generar nuevos clientes y una dependencia de los mercados emisores tradicionales para Canarias.

Además, consecuente con los discursos anteriores (infraestructuras, alojamiento, servicio, etc.), existe un cierto consenso incompatible con la autoconcepción de falta de iniciativa, en torno a la idea de que en los últimos años los turistas perciben un deterioro (del que los mismos agentes locales son conscientes) y presentan una menor satisfacción respecto a su visita, a pesar de seguir mostrando un comportamiento fiel.

Mayores de cincuenta, que vienen una o dos veces durante el invierno, a veces más. Son repetidores, que te cuentan la batalla de que llevan viniendo al puerto no sé cuántos años (...), y además les preguntas por el sur y te dicen que no, que estuvieron un año, o en el acantilado de Los Gigantes, pero que no les gustó, les sigue gustando el ambiente del Puerto. (Director de hotel)

Lo que pasa con el mercado nacional [españoles] es que los tienes sólo en verano, el mes y medio de verano. Y ya este año lo veo difícil con los cuatro millones de parados que hay... Pero somos de alemanes y británicos de mediana edad. (Gerente de hotel)

Y ahora mismo te cuentan historias de que ya hace cinco o diez años que se han perdido cosas (...), te cuentan los defectos que vemos todos, peros siguen viniendo al Puerto. Y un poquito de suciedad, un poquito de inseguridad y falta un poquito de ambiente, ir a unas terrazas... y lo que vemos todos que se ha perdido. (Director de hotel)

En concordancia con los factores anteriormente señalados y como reflejo de la grave situación que atraviesa el destino, se percibe un nivel de rentabilidad muy bajo, incluso negativo, justificado a partir de una serie de circunstancias contextuales (bajo nivel de precios, la baja ocupación media, la competencia de otros destinos o el coste del personal) que generan un alto nivel de resignación que se retroalimenta con una alta sensación de inseguridad a la hora de invertir en estrategias de renovación, fomentando un ciclo vicioso que merma nuevamente las posibilidades del destino.

No sé cómo voy a llegar a pagar lo que debo. He abierto el hotel y resulta que no viene nadie... poquito y bajos precios. Estoy temblando ahora porque no sé cómo lo voy a hacer para pagar el día treinta y uno. (Dueño de establecimiento hotelero).

Este mes lo tenemos sobre el veinte por ciento de ocupación. Lo cerraremos al final sobre el veinticinco o treinta, la gente cada vez viene más de última hora. Estamos teniendo problemas de reservas. (Director de hotel)

Ante todo esto, surge la sensación de la necesidad de generar un cambio, si bien existe un alto grado de incertidumbre sobre las posibilidades de futuro del destino o las estrategias a seguir para tratar de posicionarse en el mercado internacional. A pesar de la consciencia demostrada por los agentes oferentes sobre las causas influyentes en la tendencia recesiva del destino, a las que habría que añadir cuestiones como la certeza de los problemas de competitividad derivados de la proyección de la imagen tradicional centrada en el sol y la playa ante el surgimiento de un número importante de destinos con mejores condiciones en ese segmento, y la convicción de la necesidad de ofrecer un producto diferente, siguen mostrándose incapaces de determinar cuál debe ser la configuración de éste o los mecanismos de transformación adecuados.

Está incluso el tema del sol y playa, que desde mi punto de vista está clarísimo: el Puerto de la Cruz cuando no había otra cosa tenía que vender algo y entre otras cosas, vendía sol y playa y eso se ha mantenido en el tiempo y no se ha cambiado.

Esa es la razón por la que se ha vendido sol y playa porque cuando empezamos éramos los únicos y teníamos que venderlo entre otras cosas. Hoy hay más competidores y el sol tiene algunas connotaciones negativas. Desde luego hay una serie de factores que hay que tener en cuenta. Estábamos antes más cerca porque no había competencia, no había otros mercados a los que ir, hoy nos encontramos con muchos otros destinos en el mediterráneo y demás... (Dueño de complejo de apartamentos)

Es un problema que surgió en esta mesa... bueno, no somos “sol y playa” pero ¿Qué somos? ¿Qué tiene que vender el Puerto de la Cruz o el Valle de la Orotava? Esa es una de las principales cuestiones. (Dueño de establecimiento hotelero)

Turistas

En el apartado anterior se ha visto cómo los residentes oferentes entrevistados perciben con pesimismo el estado actual de Puerto de La Cruz (decadencia de establecimientos privados y espacios públicos, inadecuada oferta complementaria y modelo de comercialización, escasa capacidad de atracción, bajos niveles de rentabilidad, etc.) en comparación con épocas (¿fases?) anteriores. Al mismo tiempo manifiestan una sensación de inseguridad e incertidumbre respecto al futuro del destino que se retroalimenta dificultando las posibilidades de rejuvenecimiento.

Además de las perspectivas derivadas de este tipo de actores se ha querido analizar la variedad discursiva del grupo de usuarios visitantes, actores fundamentales en el sistema hacia los que deben ir dirigidas las estrategias de captación que implican las dinámicas de reorientación de un destino. Los discursos sobre la representación de un destino pueden ser reveladores de ciertos procesos que inciden directamente en las dinámicas de cambio de las preferencias de los turistas y por lo tanto en cuestiones como la elección o no del Puerto de la Cruz como destino o la autojustificación de gasto o ahorro en un contexto dado. Al fin y al cabo, cuestiones como la masificación, el deterioro ambiental, o la calidad no son cuestiones fácilmente estandarizables de forma

descontextualizada, más bien es la percepción de tales circunstancias la que termina generando determinados efectos.

En esta sección se centrará la atención en los discursos relativos a esta cuestión desde el punto de vista de los consumidores, para lo cual se analizaron los comentarios espontáneos alojados por turistas en entornos virtuales interactivos, específicamente *Tripadvisor* y *Los viajeros*, dada su relevancia como foros especializados en turismo. Al tiempo, se tratará de contrastar la perspectiva de los oferentes del destino con la de sus visitantes.

Los comentarios referentes al Puerto de la Cruz y su oferta complementaria revelan al destino como un *entorno agradable, con atractivos culturales y con una oferta variada de actividades. De ellos se desprende la importancia otorgada por los usuarios a la oferta tradicional y el acceso a un amplio abanico de posibilidades relacionadas con la cultura y la naturaleza, situando al Puerto en ventaja competitiva con otros microdestinos de Canarias debido a que, además del sol y la playa, tiene mayor oferta cultural, activa y posibilidades de interacción con población residente en la isla.*

El clima y las playas, en todo caso, cumplen un papel fundamental entre las críticas analizadas, lo que enfatiza el papel preponderante de estos atractivos en la elección del destino. Las playas se presentan como un tanto incómodas por la presencia de piedras y oleaje, mientras que el clima (poco soleado) se muestra como una debilidad. Se refleja así que aquellos turistas que recibe el destino motivados por la intención de disfrutar del sol y la playa consideran que no han satisfecho sus expectativas. Esto refuerza el problema, planteado por los oferentes del destino, de indefinición de un producto diferencial para Puerto de La Cruz.

Es cierto que la oferta de hoteles en el puerto de la cruz es menor que en el sur de la isla, también es cierto que [en el sur] hay más playas y que posiblemente el sol esté más asegurado, pero por la misma razón estará más masificado y por la misma razón te encuentras más turismo extranjero, y por la misma razón la calidad y una mejor atención disminuye. El norte es otro mundo, más verde, más tranquilo, más barato incluso. Tanto bares como restaurantes son más caros en el sur, todo dependerá que lo que quieras para tus vacaciones y, por cierto, en el norte tenemos los mejores GUACHINCHES.

Si lo que quieres es más tranquilidad y hacer más turismo rural o conocer pueblos, te recomiendo el norte. Lo bonito de Tenerife es que en una sola isla tienes una diversidad de paisajes que no tienes en ningún otro sitio. Más verde en el norte y más seco en el sur.

En resumen, si vienes a tumbarte al sol y no moverte, quédate en el sur y si tu intención es moverte un poco y conocer la isla, yo elegiría el Puerto de la Cruz.

La playa, es imposible estar en el agua ya que está lleno de enormes rocas y es peligroso el baño ya que tampoco hay vigilantes ni nada que se le parezca.

Las playas de Puerto de la Cruz son de arena volcánica negra. Y tienen piedras, sobre todo la parte cubierta por el agua. Yo no me he cortado, pero hay que tener cuidado al entrar y salir del agua, porque el suelo tiene piedras, y algunas de ellas grandes.

La importancia de la comodidad es otro recurso percibido como virtud por parte de los turistas. La situación estratégica del destino aparece así como fortaleza en determinados comentarios. Específicamente se hace referencia a la cercanía del aeropuerto del norte (especialmente en el caso de turistas de origen español) y de determinados recursos a visitar. Por contra, se destacan los problemas de estacionamiento.

Por otro lado, se observa una apreciación general deficiente de la calidad de la oferta alojativa. Mientras el personal se percibe como un valor importante y el ambiente es considerado positivamente para el descanso y la tranquilidad, existe una demanda palpable de actividades de ocio y se critican, en ocasiones muy abiertamente, aspectos básicos como la limpieza, la calidad de la oferta gastronómica y, en general, el estado de los establecimientos.

La zona escogida quizás sea Puerto de la Cruz, por lo cerca q esta del aeropuerto,

Lo q tenemos claro es q preferimos la zona Norte, ya q el niño se marea muchísimo y no le quiero dar malos trayectos. Como mucho visitaremos el Loro Parque, Lagos Martiánez, y quizás el Siam Park. Ya veremos...

El aparcamiento es horrible, te recomiendo que si vas a alquilar coche te quedes en un hotel con garaje.

Sus puntos fuertes son la tranquilidad y silencio.

La parte de la animación infantil y nocturna era penosa, una sola animadora para todo el hotel y dos grupos de música (por llamarlos de alguna manera). Lo único que hacían era motivarte para irte a la cama.

No me ha gustado nada la cena buffet (yo fui con MP): la bebida es pésima, sobre todo los refrescos que no saben más que a agua. La comida escasa y en ocasiones de mala calidad.

Todo huele a humedad, hay poca luz, las alfombras de los pasillos dan pena, igual que el ascensor y todo el mobiliario en general.

Al servicio de limpieza ni lo vimos en los 6 días que estuvimos allí, salvo si lo solicitábamos nosotros. Todo estaba bastante sucio y dejado. De los baños mejor ni hablamos.

Personal muy agradable, pero no se complican la vida. Por ejemplo, fuimos de luna de miel y en la habitación ningún obsequio como cava o frutas como hacen la mayoría de los hoteles.

En relación a esto, se comprueba que existe una opinión generalizada que incide sobre la necesidad de reforma de los establecimientos hoteleros, ya sea en sus infraestructuras, en su mobiliario o instalaciones en general (aire acondicionado, insonorización, etc.). Incluso los hoteles con mejor posición en los foros analizados, reciben algún comentario al respecto.

Creo que, como suele ocurrir en ese tipo de hoteles del Puerto de la Cruz, no le iría mal una remodelación.

Los que regentan este negocio piensan que aún están en el boom del turismo de pandereta que surgió en España en los años '70. De hecho, la decoración y las instalaciones no han cambiado nada; siguen siendo las mismas

Puede verse, por lo tanto, como existe una percepción social de Puerto de La Cruz por parte de los turistas como un destino con atractivos interesantes desde el punto de vista de de la comodidad y la oferta relacionada con la naturaleza y la cultura, sin embargo, estas virtudes se ven fuertemente ensombrecidas por la sensación general de un destino

decadente (deficiencia de la oferta alojativa, escasa diversidad de oferta, falta de profesionalidad, obsolescencia de las infraestructuras, etc.). Estas circunstancias desarrollan una tendencia reflexiva que termina influyendo en las demandas, expectativas y motivaciones en la elección del Puerto de La Cruz como destino, generando estereotipos que inciden en la actitud y comportamiento de los visitantes y en su decisión de retorno. Cuestiones que se retroalimentan con las estrategias de rentabilidad de un destino con cada vez más escasos beneficios (menos inversión, precios más bajos, etc.), lo cual fomenta la percepción de un destino de baja calidad y el surgimiento de actitudes acordes.

Hay que tener en cuenta el precio, que fue bastante económico, por lo tanto tampoco podíamos exigir una calidad demasiado elevada... pero sí un mínimo.

4.2. Atribuciones causales de la situación actual

Los agentes entrevistados coinciden en manifestar que la situación actual que atraviesa Puerto de la Cruz es resultado de multitud de diferentes factores. En términos generales, a partir de sus discursos se vislumbra la influencia de (a) una cierta desidia generalizada, (b) muy bajos niveles de colaboración empresarial, (c) problemas ligados a la comercialización, (d) el desarrollo de estrategias de promoción inadecuadas, (e) falta de liderazgo y estrategia, (f) dificultades ligadas al transporte interno.

- (a) La percepción generalizada de la desidia, el desinterés y la inacción general de instituciones, empresariado y trabajadores parece constituir uno de los principales factores causales de la situación actual.

Que vienes de otros destinos y ves cómo se hacen las cosas. Yo vengo de Lanzarote, de Costa Teguise, que es un destino viejo pero ves cómo se hacen las cosas: las calles reformadas, la playa... dices “bueno, hacen algo”. Pero es que aquí llevan sin hacer nada un montón de tiempo, y a bajar precios... (Director de hotel)

Si bien los diferentes agentes llaman la atención sobre un grupo determinado, en todos los casos se aprecia un problema de responsabilidad compartida.

La mayoría de propietarios ya perdieron las ganas o ya están en edad de merecer, como le pasó a xxx con los hoteles (...). Los vendió a un contratista y el hombre los tiene ahí con mundo sénior y un par de cosas más, porque no es de éste mundo, es contratista... y cambia de director cada año y esas cosas... (Director de hotel)

En concordancia con lo anterior, se incide en la idea de que la planificación y la burocracia son demasiado lentas y se muestra con fuerza la demanda de acciones inmediatas que ayuden a revitalizar el municipio.

Hace falta aglutinar e ilusionar, pero ilusionar ya con hechos. Porque son tantos años ya, que han perdido la ilusión, porque cada cuatro años y cada dos con reuniones con xxx te presentan nuevos proyectos. Que nunca se ha desarrollado el anterior y la culpa siempre es de otro, del cabildo del gobierno... Ahora mismo creo que hay que empezar a predicar con los hechos para que lo poco que queda de ganas de hacer algo, que creo que son bastantes, se ilusionen. (Director de hotel)

- (b) Otro de los factores a los que se han referido los agentes entrevistados está relacionado con los bajos niveles de colaboración entre empresarios, llegando incluso a interpretarse en términos de competencia desleal. La falta de unidad en el destino se relaciona con una pérdida de rentabilidad frente a intermediarios y empresas de suministro. Este tipo de interpretaciones termina por abarcar la percepción de las relaciones con las instituciones públicas.

Nunca ha habido unidad en el Puerto, siempre ha ido cada uno a buscarse sus garbanzas. Y llegaba el turoperador y le ofrecía un euro menos que tú y te quitaba los clientes aunque nos lleváramos muy bien. Esa guerra siempre ha estado en el puerto. Se intentó muchas veces, yo asistí a la segunda tanda. La primera había sido unos años antes de unificar criterios en precios mínimos. Lo estuvimos defendiendo sobre todo porque ya empezaban los cuatro estrellas a bajar demasiado los precios y entraban en la banda de los tres estrellas, (...) pero eso no se cumplió nunca... Y salir de una reunión y pillar a un hotelero llamando a un

turoperador diciéndole “mira esta gente dice que los cuatro estrellas no bajen de treinta euros, yo te lo doy a veintisiete”. Y eso ha existido siempre en el puerto. (Director de hotel)

Ahora mira, había una persona en xxx dedicada a la promoción de xxx, pero hicimos y ahora hay una persona dedicada a promocionar el Puerto, que no se ha reunido con nosotros ni nada pero bueno, nos dicen que hay una persona. Ahora, ¿cómo va a vender el Puerto sin decirle nosotros lo que queremos ofrecer? Es como si un señor que le contrata el xxx para vender, pues tendrás primero que saber lo que quiere vender, reunirte, no puedes llegar desde fuera y decir “bueno pues el xxx vende tal”. Pues no, lo que tiene que hacer es llegar al director del xxx y decirle “mira, mi proyecto para vender el xxx es éste”. Y mira, pues a nosotros no nos han preguntado nada ni enseñado nada. (Dueño de establecimiento hotelero)

- (c) Las formas imperantes de comercialización son también percibidas como uno de los factores explicativos de la situación actual. De acuerdo con los discursos analizados, se argumenta una pérdida importante de poder frente a determinados intermediarios. Esta descompensación en las negociaciones justifica una dinámica de competencia en precios que se traduce en un obstáculo para la renovación.

En los años 80, por ahí los turoperadores alemanes emergentes ponían sobre la mesa precios superiores a los ingleses, que ya venían desde principios del siglo por aquí, que era el turista del puerto, el británico. Y fueron los mismos hoteleros lo que vieron más dinero en el mercado alemán y empezaron a quitarles cupos a los británicos y dárselos a los alemanes. Y quemaron su mercado base y ése fue buscando otros nichos... el sur, fue emergente, empezaron a mandar. Es que también aquí se ponían “no es que los guiris, los británicos porque se emborrachan, no sé qué”. Pues claro, para el sur. A gastar dinero en el sur. Y el alemán llegó un momento en que ya no pagaba los 5 euros más. Ya tenían el poder porque ya metían un montón de camas. Y el turoperador empezó a mantener precios, aguantarlos, no sé qué y ya te daba lo mismo... (Director de hotel)

Mira el otro día en una cena, un empresario no hacía más que llorar y le decía, “pero coño, ¿qué haces? Invierte algo” y él “pero si luego llegan y te ofrecen veinte y... para qué”. Y yo le digo “pues tú cambias lo que haga falta y les dices que veinte no, que treinta y si no te vas al otro o al otro”.

(Director de hotel)

Sin embargo, aunque se plantea que determinados intermediarios están ejerciendo demasiada presión, comienzan a visibilizarse posibles estrategias para desarrollar otras formas de comercialización más directa.

Lo que sí es verdad es que en los últimos cinco años se ha venido viendo el crecimiento de la reserva electrónica y los turoperadores de internet, como Booking y tal .Te pueden llegar más o menos un treinta por ciento de internet. El hotel no tiene independiente, pero sí tiene página web de la cadena y tiene movimiento y tiene motor de reserva y el cliente reserva directamente. Y sí funciona. Bien vendido y comercializado funciona.

(Director de hotel)

(d) Las estrategias de promoción y la imagen elegida para proyectar sobre los mercados objetivo se muestra como otro de los elementos destacados por los agentes entrevistados a la hora de entender cómo se ha llegado en el municipio a la situación turística actual.

De esta manera, se interpreta que la presentación de Puerto de la Cruz como un destino de sol y playa ha constituido una estrategia inadecuada. Si bien en un momento determinado pudo responder a ciertos determinantes de la oferta y demanda, hace ya décadas que debió abandonarse por una promoción basada en otros atributos más coherentes con los recursos que presenta el área.

También tengo claro que el Puerto de la Cruz entró en una dinámica, hace ya una serie de años, del turismo de sol y playa y nosotros no tenemos playa y el sol... lo tenemos de vez cuando... cuando quiere la panza de

burro. (Director de hotel)

En este sentido, se manifiesta que la estrategia, emprendida en los últimos años, de promoción de la isla como conjunto, ha supuesto un hándicap importante para el desarrollo de Puerto de la Cruz. En general, se entiende que la estrategia ha favorecido la promoción de Tenerife como destino de “sol y playa”, obviando diversidades y limitando las posibilidades de Puerto de la Cruz para presentar un producto propio.

La promoción es lamentable, sobre todo porque se ha unificado un criterio, sol y playa. Eso no tienes sino que verlo en los spots que han sacado en los últimos años que lo que se ve es la playa el médano, la playa de tal y el sol. Y algo de senderismo por Anaga, algo de eso, pero es un flash de dos segundos y el resto es caminando por la playa de arena blanca... venden los ideales del turismo de sol y playa. Pero es que no, es que depende de los segmentos a que te dirijas. (Director de hotel)

Aunque se considera que Puerto de la Cruz es un entorno muy conocido por los turistas potenciales, se interpreta que esta estrategia de promoción ha facilitado que determinados clientes no hayan visto cumplidas sus expectativas con la visita al municipio.

Ellos saben ya que no hay playas (...), bueno siempre ha habido gente engañada, que viene buscando playa, ha habido siempre clientes que desde el primer día dicen “esto está nublado, que no sé qué”. Tú ves que el problema no es tuyo, hablas con el guía y los mandan al sur y se acabó. Ellos contentos, lo que querían era sol y playa, cerveza... (Director de hotel)

- (e) El desarrollo estratégico y el liderazgo se perfila como otro de los argumentos percibidos respecto a la situación turística actual del Puerto de la Cruz. El análisis discursivo revela una baja valoración de los líderes políticos locales, la inexistencia de estrategias eficaces de desarrollo turístico y una alta rotación en los puestos directivos de las empresas del sector, afectando inevitablemente a la eficacia de una continuidad estratégica.

En el pasado fueron muchos años de directores muy estables para hacer cosas, unas sí y otras no, pero un director te duraba diez o quince años y había líneas, estrategias, acuerdos con turoperadores, proyectos de reformas, cositas que se hacían.... La propiedad estaba en los hoteles y mantenían aquella cosa de los años sesenta y setenta. Intentaban mantenerla pero ya en los últimos años, el baile de directores, el tirar abajo el tema sueldos... ya cualquiera era director de hotel en el Puerto, sobre todo si venía de fuera. Y después llegaban aquí y no se enteraban de nada. Esas cosas, también la gente buena de aquí, pues se fue para el sur porque le ofrecían más, un montón de directores de verdad se fueron.

(Director de hotel)

- (f) Las dificultades ligadas al transporte interno en la isla, concretamente las relacionadas con el acceso al Puerto de la Cruz, la distancia respecto al aeropuerto y problemas de tráfico son entendidos como otro de los obstáculos que dificultan el desarrollo turístico del municipio.

El otro día llegué al aeropuerto de los rodeos y me fue totalmente imposible saber qué guagua venía al Puerto, me enteré al final porque iban llegando las guaguas y los chofer te decían más o menos, pero es imposible. Si algún turista quiere venir en guagua y llega es para darle una medalla. (Dueño de establecimiento hotelero)

4.3. Perspectivas de futuro

Hasta ahora se han analizado a partir de la variedad discursiva de los agentes considerados, las maneras en que se percibe la situación actual en Puerto de la Cruz y las lógicas inherentes a dichas construcciones que justifican desde los diferentes puntos de vista la realidad presente del destino. En este apartado se tratará de profundizar sobre las expectativas de futuro que, a partir de dichos diálogos, se articulan a partir de la reflexión sobre el pasado y el presente del contexto de estudio. En este sentido, se realizó un acercamiento tanto a cuestiones relacionadas con los ideales de futuro, los razonamientos sobre la necesidad y pertinencia de actuaciones concretas o las condiciones propicias para lograr los objetivos planteados.

Llama la atención la argumentación general basada en la urgencia y el colapso turístico definitivo. Durante las entrevistas fueron muchas las alusiones a la necesidad de actuar con agilidad al entenderse que la situación es crítica, apareciendo con frecuencia la posibilidad de que la actividad turística desaparezca.

*Habrá que ver cómo hacemos, qué le ofrecemos para que quieran venir aquí.
¿Qué hacer con una ciudad como ésta en la que el entramado económico y social
está pendiente y deseoso y expectante con esta nueva herramienta que es el
consorcio para evitar convertirnos en Bajamar? (Dueño de complejo de
apartamentos)*

La experiencia del fracaso actual hace pensar en los costes de las estrategias a corto plazo. Se manifiesta así que ciertas tácticas como seguir incidiendo en la competencia basada en precios no suponen una solución viable. En su lugar, se hace hincapié en la necesidad de diferenciar el destino, convertirlo en algo singular que se revalorice.

*Estamos en crisis, ¿no? En periodo de inflexión, en un momento en que entiendo
que tiene que salir lo mejor que tenemos (...) o se hace algo ahora o la curva cae
pero en picado y lo que no tienes que hacer exclusivamente es bajar los precios,
una cosa es tocar los precios en momentos determinados para mover el mercado
en momentos o lo que sea. Siempre he estado de acuerdo pero el tema no está en
el precio. (Director de hotel)*

*Yo creo que el Puerto de la Cruz por ser pequeño debería ser lo exclusivo, la joya
de la corona. (Dueño de complejo de apartamentos)*

Se percibe claramente que existen necesidades apremiantes en el diseño de un modelo turístico diferente al de “sol y playa”, aunque no se observa consenso ni concreción en las características que debe cumplir dicho modelo. Se aprecia un conglomerado de iniciativas difícilmente entrelazables, entre las cuales, no obstante, pueden vislumbrarse determinadas líneas de actuación con posibilidades de éxito. Entre ellas pueden destacarse (a) el potencial atribuido a la oferta ligada al turismo deportivo, (b) el desarrollo de la oferta gastronómica y cultural, potenciando la

celebración de espectáculos abiertos al tiempo que se pueden incentivar actividades tradicionales (como la pesca) que puedan sumar atractivo etnográfico a la ciudad, así como aprovechar el hecho de que en Puerto de la Cruz la población local presenta un alto nivel de interacción con los visitantes, (c) el potencial de la oferta de tratamientos de salud y relax, (d) las posibilidades de convertir Puerto de la Cruz en un destino sostenible, (e) incidir en la estabilidad climática, tranquilidad y seguridad que presenta el destino, (f) fortalecer la oferta de ocio nocturno y (g) potenciar la celebración de eventos y congresos.

Lo tienes aquí hecho, es decir, concentrarte en esas pequeñas actividades alrededor de lo deportivo, congresos, cultura, gastronomía.

(Dueño de establecimiento hotelero)

Pero si hace un siglo la gente está viniendo por lo benigno que es el clima... lo que no hemos vendido, ni hemos sabido vender es la estabilidad, la seguridad, un clima estable, una primavera todo el año, no tienes invierno ni verano, salías hasta el otro día a la calle... (...) y que sí, que esto es un sitio tranquilo. La seguridad que tenemos hoy en día con el tema sanitario, somos europeos (...), tenemos bastantes garantías que no teníamos hace, a lo mejor, diez años, pero después hemos perdido otras cosas. (Director de hotel)

¿Por qué no hacer una ciudad sin CO₂? O sin ruidos o prácticamente peatonal, potenciar un circuito de bicicletas... Todo en la medida adecuada. Por qué no hacer un transporte ecológico, no sé algo diferente, una serie de características que te digan yo me quiero ir ahí. (Dueño de complejo de apartamentos)

De esto modo, los agentes entrevistados consideran que el futuro turístico del municipio debe pasar por la complementación de productos diversos, para diferentes tipologías de turistas y de acuerdo con las tendencias estacionales. En cuanto a medidas más concretas a desarrollar o condiciones generales que deberían cumplirse, los agentes entrevistados inciden en la necesidad de realizar proyectos puntuales, que no conlleven inversiones elevadas pero resulten visibles. En cuanto a la naturaleza de estas actuaciones, pueden destacarse: (a) las destinadas al espacio público: en este ámbito se apunta la necesidad de desarrollar actuaciones básicas de mejora del

entorno urbano, al tiempo que se llama la atención sobre determinados espacios con gran potencial pero en situación de “abandono”, especialmente la plataforma que actualmente sirve de aparcamiento junto al muelle y el Taoro, (b) acciones de mejora en el ámbito privado: destacando las necesidades de renovación en determinados hoteles, la reformulación del comercio y la gastronomía, (c) potenciar un cambio de imagen: necesidad de definir adecuadamente un modelo estratégico y enfocar la promoción hacia él, incidiendo en la difusión de las actuaciones que se vayan desarrollando, (d) determinadas medidas a desarrollar por el sector alojativo: como limitar la tendencia a la residencialidad y evitar las fórmulas de “todo incluido” y (e) la posibilidad de generar un pequeño organismo que permita gestionar la comercialización y compra de suministros de manera conjunta y coordinada.

Yo sigo pensando que hay que empezar por la base. Y eso es la limpieza, el orden, la imagen, los jardines, las aceras, las calles, las plazas, ir por la base y si hay una Plaza el Charco, hay una Plaza del Charco y es un sitio donde se puede pasear, donde hay cafeterías que funcionan, donde el ambiente es agradable. Si hay un muelle, hay un muelle; si hay un Lago de Martiánez hay un Lago... Meterse en berenjenales sin tener lo que tienes bien, me parece una tontería. Ahora, plantear que tienes que hacer un muelle deportivo sin tener el lago en las mejores condiciones... (Director de hotel)

*Que te vas a una cosa de congresos en el puerto que es atractivo porque no es un palacio de congresos concentrado, sino en la ciudad, parque san francisco con cuatro chapas, los cines, los salones de los hoteles, puedes tener alojamiento en todo el puerto y el tipo va caminando con el maletín unos cien metros de una sala a otra y al alojamiento y le da vida a la ciudad y consume. La capacidad hotelera está por la zona. ¿Por qué tiene que ser un palacio de congresos que la gente se mete allí y no sale? Entonces te da lo mismo que sea en Berlín, en Madrid o lo que sea, pero el Puerto de la Cruz puede ser distinto, y no hablamos de mega inversiones.
(Director de hotel)*

Reformas en los hoteles que haga falta, que no son todos, a lo mejor la mitad de los hoteles está bien... y con el resto que cumplan la normativa, que reformen o si

no que cierren (...). Sobrar camas no sobran, lo que pasa es que tienen que reconvertirse o sobran unas pocas de los que no quieran renovar. (Dueño de establecimiento hotelero)

Conclusiones

A partir del análisis de los discursos de los principales agentes implicados en la construcción del destino Puerto de La Cruz, puede observarse la interconexión de factores que fomentan un sentimiento generalizado de inseguridad, retroalimentando los factores que han generado la tendencia decadente y derivando en la propia sensación de incertidumbre que merma las iniciativas de cambio necesarias para el rejuvenecimiento del destino. Esto no sólo es así en relación a los oferentes, sino que la percepción pesimista del estado actual del Puerto es compartida por sus visitantes. Los estudios previos sobre la situación del Puerto respecto al CVDT revelan un destino en declive a partir de una serie de indicadores (variación en la afluencia de turistas, gasto turístico, pernoctaciones, estancia media, ...) que en gran medida son percibidos como causales por parte de los agentes implicados. La perspectiva cualitativa, además, puede hacer hincapié a partir del análisis de la articulación entre representaciones y prácticas, en las correspondencias existentes entre dichos factores. Esta virtud no sólo debe ser considerada como un modo de profundizar en los elementos explicativos de la realidad de un destino, sino que además constituye un elemento decisivo a la hora de generar previsiones o planificar estrategias de futuro. De esta manera, desde un análisis cuantitativo pueden detectarse y diagnosticarse el estado de ciertas causas que han influido en la situación actual del destino y promover estrategias que apunten a su mejora. La decadencia de infraestructuras y alojamientos, la falta o inadecuación de oferta complementaria, la excesiva intermediación, la escasa capacidad de atracción o una imagen proyectada obsoleta, son factores que han sido medidos por estos estudios y que son ampliamente percibidos como problemas por parte de oferentes y visitantes en el Puerto de La Cruz. La implementación de medidas desde la perspectiva tradicional de análisis del CVDT apuntará generalmente a la corrección de cada factor, tratando de establecer conexiones influyentes entre cada uno de ellos. La perspectiva antropológica desvela los procesos socioculturales de tales relaciones, haciendo especial mención a la importancia de elementos abstractos de organización sociocultural que se encuentran

en la base de dichos desajustes y que pueden influir, en todo caso, en la inviabilidad de las medidas adoptadas.

En este caso, puede establecerse una clara correspondencia entre los aspectos socioeconómicos y las estructuras políticas y de poder presentes en el área de estudio. La percepción generalizada de desinterés e inacción (justificada por los actos de terceros: instituciones, otros empresarios, trabajadores, etc.), los conflictos de colaboración entre empresarios (argumentada con ejemplos como la competencia desleal de los otros) y con instituciones (debido a una estructura vertical que obvia sus necesidades y demandas), el papel de los intermediarios (que asumen un papel protagonista en la toma de decisiones que afectan a los agentes de destino), la promoción de una imagen de la isla como conjunto que obvia las necesidades locales (debido a un esquema centralista que dificulta la gestión a escala local) o la falta de liderazgo y continuidad estrategia (por incompetencia de los líderes políticos o la mala gestión de los puestos clave en las empresas del sector), son cuestiones que responden a un tipo de esfera, la pública, donde se desarrollan un determinado tipo de acciones y decisiones que afectan a toda la comunidad (política), además de a dispositivos que generan una determinada percepción de la realidad que se asumen como lo que *la realidad es*, dando lugar decisiones asimétricas en el control de los recursos (poder). Comprender la interrelación de estos factores puede facilitar la toma de decisiones y la implementación de acciones conducentes a generar cambios en el destino. En el trasfondo se encuentra una visión sistémico procesual del espacio físico y social en que se desarrolla el turismo y, disciplinarmente, se aboga por una comprensión holística de del destino y sus procesos.

Bibliografía

Agarwal, S. (1997) "The resort cycle and seaside tourism: An assessment of its applicability and validity", *Tourism Management*, vol. 18, núm. 2, pp. 65-73.

Agarwal, S. (2002) "Restructuring Seaside Tourism. The Resort Lifecycle", *Annals of Tourism Research*, vol.29, núm. 1, pp. 25-55.

Agarwal, S. (2006a) "Coastal resort restructuring and the TALC model", en R. W. Butler (ed.), *The tourism area life cycle: Conceptual theoretical issues*, Channel View Publications, Clevedon.

- Agarwal, S.; Brunt, P. (2006b) "Social exclusion and English seaside resorts", *Tourism Management*, vol. 27, núm. 4, pp. 654-670.
- Álvarez, A. (2004) "El ciclo de vida de los destinos turísticos litorales", en A. Álvarez; J. Hernández; M.R. Simancas (eds.), *Turismo y territorio en la sociedad globalizada*, Ayuntamiento de Adeje / Instituto Pascual Madoz del Territorio, Urbanismo y Medio Ambiente, Santa Cruz de Tenerife.
- Benedetto, C. A. (1993) "Tourism area life cycle extensions", *Annals of Tourism Research*, vol. 20, núm. 3, pp. 557-570.
- Butler, R. (1980) "The Concept of Tourism Area Cycle of Evolution: Implications for Management of Resources", en Butler, R. (ed.). *The Tourism Life Cycle. Vol. 1. Applications and Modifications*, Channel View, Clevedon.
- Cooper, C. (1994) "The Destination Life Cycle: an update", en Seaton, A. (ed.), *Tourism. The State of the Art*, Wiley, United Kingdom, pp. 340-346.
- Dean, J. (1950) "Pricing Policies for New Products", *Harvard Business Review*, vol. 28, núm. 6, pp. 45-54.
- Di Benedetto, A.; Bojanic, D. (1993) "Tourist Area Life Cycle Extensions: A Step - Logarithmic Approach", *Annals of Tourism Research*, vol. 20, núm. 3, pp. 557-570.
- Digance, J. (1997) "Life cycle model", *Annals of Tourism Research*, vol. 24, núm. 2, pp. 452-455.
- Douglas, N. (1997) "Applying the Life Cycle Model to Melanesia", *Annals of Tourism Research*, vol. 24, núm. 1, pp. 1-22.
- Getz, D. (1992) "Tourism planning and destination life cycle", *Annals of Tourism Research*, vol. 19, núm. 4, p. 752-770.
- Giddens, A. (1979) *Central problems in Social Theory : Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, Macmillan, Londres.
- Giddens, A. (1984) *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*, Polity Press, Cambridge.
- Haywood, K.M. (1992) "Revisiting resort cycle", *Annals of Tourism Research*, vol. 19, núm. 2, pp. 351-354.
- López, V.M. (2010) *La reorientación en los destinos litorales planificados*, Proyecto fin de máster, Universidad de Alicante.
- Martín, D. (2007) *Análisis de la utilidad de la teoría del ciclo de vida en la gestión de los destinos turísticos maduros*, en *Turismo y Desarrollo*, congreso virtual organizado por EUMED.NET.

- Moore, W.; Whitehall, P. (2005) "El ciclo de vida del área turística y los modelos de cambio de régimen", *Annals of Tourism Research En Español*, vol. 7, núm. 1, pp. 48-64.
- Oppermann, M. (1995) "Travel life cycle", *Annals of Tourism Research*, vol. 22, núm. 3, pp. 535-552.
- Consortio de rehabilitación del Puerto de La Cruz (2012) Plan para la rehabilitación de las infraestructuras turísticas de Puerto de la Cruz. Consorcio de rehabilitación del Puerto de La Cruz. Cabildo de Tenerife – Gobierno de Canarias – Ministerio de industria, energía y turismo.
- Santana, A. (2003) "Mirando culturas: la antropología del turismo", en Rubio, A. (Org.), *Manual de Sociología del turismo*, Ariel, Barcelona, pp. 103-125.
- Santana, A.; Rodríguez Darías, A. J.; Díaz, P.; Aguilera Ávila, L. (2011) "Facebook, heritage and tourism reorientation. The cases of Tenerife and Fuerteventura (Canary isles, Spain)", *International Journal of Web Based Communities (IJWBC)*, vol. 8, núm. 1, pp. 24-39.
- Santana, A.; Rodríguez Darías, A. J.; Díaz, P. (2011) "Renovación de destinos y percepción de la protección ambiental. El caso de Fuerteventura (Islas Canarias, España)", *Investigaciones Turísticas*, vol. 1, núm. 1, pp. 01-20.
- Strapp, J. D. (1988) "The resort cycle and second homes", *Annals of Tourism Research*, vol. 15, núm. 4, pp. 504-516.
- Vera, F.; López, F.; Marchena, M.; Antón, S. (1997) *Análisis territorial del turismo. Una*



**LA ANTROPOLOGÍA
EN LA ENCRUCIJADA:
DIÁLOGOS CON
EL CINE Y LA
LITERATURA**

**Coordinado por
Luis Díaz González de Viana,
Ángel Díaz de Rada**

**PERIFERIAS, FRONTERAS Y DIÁLOGOS
XIII Congreso de Antropología de la FAAEE**

LA ANTROPOLOGÍA EN LA ENCRUCIJADA: DIÁLOGOS CON EL CINE Y LA LITERATURA

Luis Díaz González de Viana

Asociación de Antropología de Castilla y León «Michael Kenny»

Centro Superior de Investigaciones Científicas

luisdviana@hotmail.com

Ángel Díaz de Rada

Instituto Madrileño de Antropología

Universidad Nacional de Educación a Distancia

adiaz@fsof.uned.es

Ya a mediados de los años ochenta, el antropólogo español Alberto Cardín se atrevía a postular, tras recordar que la antropología debía ser considerada —sobre todo— como una disciplina dialéctica, que uno de los diálogos que la naciente antropología española no podía desdeñar y posponer más era el que en nuestro país siempre había venido manteniendo con la literatura: «campo magmático del pensamiento español», decía él, «donde todo se conserva a cambio de perderse» (*Tientos etnológicos*, Júcar, 1986: p. viii). Y en parecido sentido, apuntaba Cardín que a la hora de plantearnos —como tantas veces se ha intentado— una reconstrucción de la historia de la antropología en nuestro país no deberíamos mirar tanto —o solo— a las Crónicas de Indias ni a los frenólogos y folkloristas del siglo xix, sino también «rastrear la perspectiva etnológica, implícita o explícita, que fecunda los trabajos de algunos de los grandes pensadores españoles, sobre todo de las generaciones del 68 y del 98» (Cardín 1986: p. vi).

Y de la literatura al cine (por lo menos de la literatura al cine que cuenta historias) nunca ha habido demasiado trecho, aunque a veces esa distancia a algunos parezca hacérseles insalvable. Recordemos una vez más, con Cardín, a quien querríamos rendir así callado homenaje haciéndole servir de Virgilio o guía nuestro en este intento de simposio sobre

humanas comedias, que tras leer el primer capítulo de *El pensamiento salvaje de Lévi-Strauss*, se hace difícil o —según sus propias palabras— «no hay modo alguno de establecer diferencias entre el modo de operar del arte y el de la ciencia (o al menos de la ciencia moderna, donde, efectivamente, ‘hypothesis finguntur’)» (Cardín 1986: 156).

De ahí que propusiéramos este diálogo con esos géneros artísticos aún considerados por muchos antropólogos como «sospechosos» (si no perniciosos para la «antropología científica»), es decir, con ese cine y esa literatura que plantean problemas sobre lo humano en forma de relatos, un diálogo abierto en este simposio nada vergonzante acerca de la más que legítima relación entre antropología, literatura y cine. Y que planteáramos un simposio en que ocuparse —por lo tanto— de los siguientes asuntos, entre otros:

- Las modalidades de la ‘representación’ textual (entendiendo aquí el concepto de texto en su versión más extensa: escrito, videográfico, audiográfico, e incorporando en el caso de la escritura verbal todos los aspectos tropológicos). Bien entendido que estas modalidades pueden ir de soportes tan actuales y al mismo tiempo antiguos como los muros, en que los grafiteros dejan los más explosivos o apocalípticos mensajes acerca de la hipermodernidad, a los siempre traídos y llevados relatos en torno a la identidad, ya se nos sirvan desde la cinematografía propagandística de la posguerra, las novelas de ciertos escritores o discursos pretendidamente históricos. Tal sería el caso de lo estudiado por Margarita Zehag en el viaje que nos propone al «país de las pintadas» desde su trabajo «Formas de acción expresiva en el espacio público: grafitis»; y también el del texto de Carlos Alberto Camazón Linacero cuando este aborda el trato diverso que ha tenido la paradigmática identidad castellana tanto por parte de historiadores o antropólogos como desde la mirada de novelistas y cineastas. Su título describe y resume los complejos problemas allí examinados: «La identificación de Castilla con España en la antropología, el cine y la literatura: análisis de la película *Un alto en el camino*».

- Las ‘estéticas textuales’ como modos de argumentación, en conexión con los problemas que tienen que ver con lo inefable, lo incoado, y —en general— con todos aquellos fenómenos que se encuentran en el límite (o más allá del límite) de la tradicional verbalización lógico-racionalista. El ejemplo más extremo de tales estéticas quizá se produzca cuando el silencio llega a ser para algunos la única forma posible de negar el mundo, pues este se habría vuelto demasiado insoportable o difícil de verbalizar. Y la única antropología que queda por hacer, entonces, ante un silencio más grande, potente y seguramente bello en su expresividad que la palabra, sea etnografiarlo, representarlo,

reconstruirlo textualmente por paradójico que ello parezca. Y respetar su sitio, su hueco, en el universo de las palabras. Algo así es lo que parece reclamar Itxaso Martin Zapirain en su inquietante trabajo «La escritura y el contenido etnográfico como un todo: ejemplo de construcción de un texto etnográfico sobre la locura». Estéticas textuales más allá de los textos, de la lógica de los mismos, como —de otra manera— también nos revela Jorge Grau Rebollo que ocurre con el cine al afrontar, más allá de la mera etnografía documental, las narraciones cinematográficas en sí como objeto privilegiado para la antropología, como relatos etnográficos sobre los que trabajar. Eso sí, sin perder de vista cuando se les analiza que el cine es más —en ocasiones— una caricatura de las tendencias de una sociedad que su espejo fiel. De todo esto se habla en su aportación «Cine y antropología: intertextualidad, refracciones y relatos».

- Obviamente, no habían de quedar fuera tampoco de nuestro simposio, sino todo lo contrario, aquellas aportaciones que tienen que ver con concretos ejemplos históricos de articulación entre etnografía, cine y literatura. Y así sucede en el apasionante tema tratado por Serena Brigidi y Josep M. Comelles en su trabajo «La mirada (auto)etnográfica de tres comadronas y su traducción (cinemato)gráfica. Los vericuetos del yo autoral». En él se reflexiona sobre el cambio en las prácticas de salud reproductiva a lo largo de un siglo; pero no desde cualquier testimonio o tratado al uso, sino desde las memorias más o menos literarias —y en algún caso— convertidas en serie de televisión de tres comadronas: tres mujeres históricamente situadas en un contexto de prácticas médicas cambiantes; tres personas viendo nacer a otros seres humanos. Y ayudando —muchas veces— decisivamente a ello. De otra parte, y en una parecida línea de documentación etnoliteraria sobre toda una época, se encuentra la indagación realizada por Montserrat Clua i Fainé y Teresa Iribarren que lleva por título «Antropología y literatura: el exilio catalán en México». Allí, a través del análisis de la novela *Érem quatre*, del escritor Lluís Ferran de Pol, publicada en Cataluña en 1960, se nos va descubriendo el paralelismo real existente entre literatura y antropología desde las experiencias vitales de una serie de personas/personajes. Profundizan las autoras en intereses y fascinaciones comunes de los escritores y académicos catalanes exiliados a México, como la construcción de las identidades y el indigenismo. De modo que, tras leer su trabajo, puede pensarse que literatura y ciencia emigraron juntas y juntas retornaron en forma de estudios académicos o de novelas como la del propio Ferran de Pol. Sin olvidarnos de las historias orales que Claudio Esteva

Fabregat, antropólogo y personaje novelado él mismo, contaría de sus peripecias a los que quisieran escucharle.

- Y es que no podía olvidarse en este simposio el problema específico del ‘montaje’ o ‘ensamblaje’, especialmente en relación con el problema del sentido, del sentido y el tiempo textual, del análisis de tiempos de producción y recepción, de los tiempos de la teoría y los tiempos de la experiencia... La necesaria aproximación, en suma, a aquellos ambiguos territorios en que se encuentran autores y lectores, en que los autores son los personajes y los personajes los autores —como de hecho ocurre en toda autobiografía— o el lector se convierte en espectador y el escritor en potencial cineasta sin demasiada conciencia. De lo primero nos habla, y de lo segundo, Andréa Pavão en «Como nascem os leitores? Uma etnografia da carreira de usuários da cultura escrita através da análise de oito filmes».

- También resulta sugerente y necesario abordar el problema de las ‘escalas’ de las narrativas, y en particular las imágenes éticas que se derivan de ellas. Es este un asunto que tiene que ver con la ‘dimensión comunicativa’ de los textos que construimos: en qué medida en esos textos alienta una evocación de la vida concreta, podríamos decir también ‘local’ de las personas de carne y hueso, y en qué medida esa evocación se encuentra en tensión con las imágenes totalizantes, desencarnadas, herederas aún de la ciencia de lo grande que se puso de moda sobre todo durante el siglo xix y buena parte del xx, y que hoy todavía constituye el formato más hegemónico de la ciencia tenida por tal. En tal sentido, contamos en el simposio con dos aportaciones en cierto modo complementarias: una es la de Cintya Maria Costa Rodrigues a propósito de «La dinámica de las narrativas en el universo referencial de los escritores: en dirección a una antropología de la literatura»; otra, la que se nos ofrece en el texto de Montse Gatell Pérez titulado «Crònica dels Pallars. Reconstrucció d’un món perdut a les novel·les de Maria Barbal». En el primero de estos trabajos, se desarrolla la propuesta formulada por Ángel Rama en 2008 según la cual la antropología proporcionaría un potencial significativo e inagotable para el mejor entendimiento de las literaturas en América Latina. En el segundo, se muestra cómo las obras literarias que podrían parecer —o ser tachadas de constituir— la expresión de un localismo a ultranza también sirven de ejemplo (en su plasmación literaria y en el análisis antropológico de la misma) de uno de los problemas más universales de hoy: los mundos y las formas culturales que desaparecen sin remedio. Es decir, que ambas aportaciones confluyen en revelar la utilidad de la antropología para entender la literatura

y el valor —especialmente en sus aspectos más locales/universales— de esta como fuente de estudios antropológicos.

Por último, y como cierre adecuado a estas consideraciones, tenemos el trabajo de Manuel González Ávila acerca —precisamente— de las variaciones (y también divergencias disciplinares) en esos caminos de ida y vuelta, o dicho de otra manera, cómo «Comparar culturas, comparar literaturas: la antropologización del conocimiento literario». Una senda bifurcada y zigzagueante que empezamos a recorrer hace ya más de una década quienes nos reuniríamos con el ofrecimiento de nuestros textos en homenaje al desaparecido profesor Manuel de la Fuente Lombo en aquel monográfico de la *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* que llevó por título «Etnoliteratura: lecturas de la condición humana» (Hermosilla y Díaz 2005).

Resumamos ahora para terminar: si la vida imita al arte, como tantas veces se ha repetido, parece que no menos a menudo la ciencia imitara a la ficción y, más en concreto, al cine o a la literatura. Pensemos por un momento en la conocida saga de *Parque Jurásico*. Hay tres películas ya filmadas y una en proceso, según ha declarado el inventor y productor de esta exitosa franquicia, el director Steven Spielberg. En la primera de ellas, se nos conduce —mediante una fábula sobre magnates e informáticos algo locos— a una interesante reflexión acerca de los excesos de la modernidad. Viene a decir su moraleja que revisar el pasado con los instrumentos tecnológicos del presente, es decir, jugar —por ejemplo— a demiurgos violentando la naturaleza, puede alterar de manera trágica la realidad.

Sin embargo, no resulta irrelevante que —por su continuación ininterrumpida hasta hoy— la idea generadora de *Jurassic Park* (con todas sus secuelas), que está tomada de la novela del mismo título de Michael Crichton, parezca inextinguible. Y que haya ido perpetuándose en el tiempo de modo paralelo a los avances que las ciencias de la genética iban desarrollando en el mundo real. De hecho, hay por ello quienes suponen que las visionarias narraciones de Crichton, él mismo médico con estudios de antropología y verdaderamente apasionado por los descubrimientos de la ciencia, habrían alentado y favorecido algunos de esos experimentos de clonación.

Y eso a pesar de que en película y novela parecería darse una cierta crítica o —por lo menos— recelo ante el cientifismo a ultranza; o —quizá— una sensata revisión frente a aquel desafortunado conservacionismo ecologista de los años setenta respecto al cual

Crichton se mostró en más de una ocasión resueltamente contrario. Pero no puede negarse que la historia del cine está jalonada —en todo caso— de grandes y pequeñas películas que entonaban sin ambages un decidido himno a favor del progreso y de los avances tecnológicos, pero también de emblemáticas distopías. Las utopías del pasado no son, en términos generales, menos atractivas ni peligrosas que las utopías del futuro, de modo que no ha de resultar raro que unas y otras a menudo parezcan coincidir en las sociedades contemporáneas. Hoy en día, de hecho, nos asedian tanto los delirios cientifistas del mañana como las invenciones nostálgicas de un ayer tradicional y en armonía. Ambas cosas, además, se venden en el mismo supermercado de lo global.

Así, la descripción o al menos vislumbre de un futuro atávico resulta casi recurrente en la cinematografía que se adentra y aventura en los siempre ignotos territorios del mañana. Es el caso de *Blade Runner*, una película de esas «de culto» para los cinéfilos, debida a Ridley Scott, donde se plantean visionariamente algunos de los principales problemas que la ingeniería genética está provocando ya en el presente. Puede no ser casualidad tampoco que el film se situara en un entonces lejano año 2019 y que ahora estemos a tiro de piedra de esa fecha presentada como fatídica.

Este relato cinematográfico que Scott, con su capacidad para producir imágenes impactantes, elevó a mito de la ciencia ficción, también estaba basado en una novela, escrita por Philip K. Dick y de título verdaderamente inquietante: *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?* En la película se narra, mediante la presentación de un futuro distópico escenificado en una ciudad de Los Ángeles dramáticamente fantasmal, la persecución a que son sometidos los ‘replicantes’, androides producto de la manipulación científica, a los que la policía se afana en «retirar» como deshechos genéticos sin derecho a sentimientos o una vida individualizada. Otras muchas prospecciones cinematográficas en el futuro abundan en diferencias de tipo tribal si no genético como ocurre en la misma *Blade Runner* o en la más reciente *Avatar*: se trata de películas en que bandas de individuos hostiles y desesperados recorren desiertos y mares tras un gran desastre nuclear; o donde nos encontramos con seres casi humanos a los que se estudia y con los que se experimenta para su explotación o final exterminio.

Pensemos en una ‘obra pionera’, *Metrópolis*, la inquietante película de Fritz Lang en la cual se inspira la de Scott, como en una profecía casi cumplida. La trama de este film se situaba en un remoto siglo xxi, y, en concreto, en el año de 2026, mientras que *Blade Runner*, la otra gran distopía cinematográfica, tan solo —como se ha dicho— en 2017.

Ya queda menos para ambas fechas y el mundo se asemeja más a lo profetizado por Lang y Scott, en lo que atañe a sus sombrías versiones del mañana, que al futuro tan optimista respecto al progreso técnico desplegado por la mayoría de las películas de Hollywood a lo largo de la pasada centuria.

Y, películas aparte, las cosas están llegando —hoy— a un punto tan preocupante, no solo en lo que atañe a la genética sino también a muchas otras disciplinas, que se va tornando cada vez más necesario e indispensable propiciar el diálogo y el debate científicos. Y no solamente entre profesionales de la ciencia, sino también entre la ciencia y la sociedad. Para decidir democráticamente qué tipo de sociedad queremos o consideramos como deseable. El camino de la ciencia, hoy, no puede reducirse a un monólogo de los científicos o un diálogo entre élites expertas, ya sean políticas o económicas. Lo que se haga o deje de hacer en este terreno nos afectará a todos. Y, por ello, el rumbo de la ciencia debe ser marcado por las aspiraciones más altas de la sociedad y no por rentabilidades comerciales o aprovechamientos bélicos, tanto si se trata de técnicas para preservar o alargar la salud como de artefactos para causar la muerte.

Creemos, pues, que este simposio constituye una buena ocasión para fomentar una aproximación que ponga el énfasis en lo siguiente: «las intersecciones productivas, en cuanto a la producción de conocimiento, entre modalidades de construcción textual que aspiran a producir diversos efectos comunicativos». Es decir, intentamos que el simposio trate de indagar en lo que puede dar de sí esa ‘intertextualidad’, como forma expresiva que siempre ha existido de un modo o de otro; y dejando aparcados o a un lado, en lo posible, los debates que ya parecen superados entre el carácter científico de la antropología (o de las distintas formas de practicarla) y en torno a la «postmodernidad» y/o «sobremodernidad».

Porque lo que verdaderamente importa ahora es reflexionar sobre lo humano, sea cual sea la forma narrativa de hacerlo, llamémoslo ciencia o arte. Y esa reflexión, así como el diálogo con todas las disciplinas desde las que ello se haga, es —en nuestra opinión— competencia directa de la antropología y de los antropólogos.

**LA MIRADA (AUTO)ETNOGRÁFICA DE TRES
COMADRONAS Y SU TRADUCCIÓN
(CINEMATO)GRÁFICA.
LOS VERICUETOS DEL YO AUTORAL**

Serena Brigidi,

serena.brigidi@eug.es,

EUI Gimbernat, UAB Sant Cugat de Vallés.

Josep M. Comelles,

josepmaria.comelles@urv.cat,

Medical Anthropology Research Centre,

URV Tarragona.¹

Por qué escribir

Alexandrine Jullemier (1835), una matrona de 28 años de edad, que se hace “*mémorialiste sans savoir perdu une de ses dents*” escribió unas *Mémoires authentiques d’une Sage-femme* en un periodo de intenso debate y fuertes críticas sobre la práctica de las parteras empíricas. Persona culta, siguió un aprendizaje en París que pone de relieve una capacidad literaria y unas dotes para describir su práctica. Reconstruye de modo muy preciso no sólo los actos sino de las conversaciones y del contexto de su actividad.

Un siglo más tarde, en 1932, Lisbeth Burger, una comadrona que vivió y trabajó en la Alemania católica del Sur, publicó un libro de memorias (Burger, 1946).² Ni la Burger ni la Jullemier podían pensar en el concepto de auto etnografía, puesto que dicho término aún no existía, pero sus respectivos libros se aproximan.

La Burger aprendió el oficio de matrona durante cinco meses en 1887, y tras cuatro décadas de profesión, cuando tenía más de setenta años, decidió escribir sobre su experiencia profesional. Más que una obra de experiencias y de relatos en torno al embarazo, parto y puerperio, es un libro sobre las relaciones entre las familias y los niños con el objetivo de

¹ Este trabajo se inscribe en una doble perspectiva de investigación. El material sobre Ramona Via se incluye en el proyecto financiado por el MECD, HAR2012-3488 *De la propaganda sanitaria a la educación para la salud: ideología, discursos y saberes en la España de Franco (1939- 1975)* dirigido por el Prof. Enrique Perdiguero Gil, y por el otro deriva del Seminario Salud Cultura y Cine dirigido por la Prof. Serena Brigidi en la EUIG y de una serie de investigaciones en curso de publicación sobre el valor etnográfico de las series médicas y afines de para televisión (Comelles & Brigidi, 2012).

² El libro fue traducido a distintas lenguas por editoriales católicas.

ensalzar de la natalidad. Por esa razón el librop se distribuyó y se tradujo por editoriales católicas. Consta de 46 capítulos breves que van mostrando la evolución de las relaciones paterno filiales, el impacto de la industrialización y de la I Guerra Mundial en una ciudad pequeña y con sus casos, que tienen el valor de micro-etnografías, quiere transmitir un mensaje cristiano sobre el valor de los niños..

En 1972, la catalana Ramona Via publicó *Com neixen els catalans* (1972), sobre su experiencia personal como comadrona en el *Baix Llobregat* entre 1945 y 1972.³ El formato de diario distingue su obra de la narrativa de la Jullemier que tiene la estructura de un relato literario clásico y de la estructura casuística – *procedural* –, que emplea la Burger. Como además de matrona y enfermera fue también poetisa revisó sus escritos antes de su publicación, y pone de relieve, como en la Jullemier una vocación literaria, distinta a la escritura “de servicio” propia del libro de la Burger.

En 2002, la matrona británica Jennifer Worth escribió *Call the midwife* (Worth, 2012) el primer libro de una trilogía sobre su memoria profesional como comadrona a domicilio en el *East End* de Londres, una barriada obrera, a finales de los años cincuenta. Su relato es coetáneo al de Ramona Via y tres décadas posterior al de Lisbeth Burger. Sobre este primer volumen, la BBC ha producido en 2012 un ambicioso serial de televisión *Call the midwife*⁴ que intenta reconstruir visualmente el paisaje urbano del *East End* y tratando de preservar la mirada etnográfica omnipresente en el relato escrito.

Cuatro comadronas escriben sobre su práctica a lo largo de siglo y medio. Prescindiremos de la Jullemier, por tratarse de un caso anterior a la profesionalización plena de las matronas a finales del s.XIX. Exigiría una búsqueda más amplia de documentos similares para posibilitar una periodización. Por eso nos limitaremos a los escritos de las profesionales del s.XX para llamar la atención sobre su valor documental como fuente etnográfica e histórica necesaria para completar nuestro conocimiento sobre el proceso de medicalización de la salud reproductiva durante el s. XX en Europa; para explorar las razones que llevan a estas matronas a escribir etnografías de su práctica y que no pueden considerarse exclusivamente una tarea de aficionadas. Finalmente, nos interesa discutir su objetivo como testimonio y vivencia profesional sobre la población en general y comparar las relaciones entre la escritura

³ Más tarde publicaría otro diario– *Nit de reis: diari d'una infermera de 14 anys* (Via, 1988) escrito en torno a sobre su vivencia laboral como enfermera en la retaguardia de la Catalunya republicana.

⁴ Thomas, Heidi (*showrunner*) *Call the midwife*. <http://www.imdb.com/title/tt1983079/combined>. (2012-2014). La serie, producida por la BBC, consta de tres temporadas distribuidas en 22 episodios que siguen de modo riguroso la obra original. Vanessa Redgrave es la voz de la narradora. Worth aparece en los créditos de la primera temporada como co-guionista junto a Heidi Thomas y Harriet Warner que han trabajado sobre el texto literario tras el fallecimiento en 2012 de Jennifer Worth.

(etno)gráfica y la (cinemato)gráfica⁵ a partir del caso de Jennifer Worth para sugerir algunos aspectos de su papel en la vulgarización, divulgación o educación sanitaria.

La transición de una auto etnografía a la (cinemato) grafía permite abordar un cambio en la perspectiva del “yo literario” a partir del trabajo de mediación llevado a cabo tanto por las dos guionistas principales y por la propia Worth que, antes de su muerte, participó en el guión y asesoró la narrativa visual.⁶ El contraste entre la mirada literaria inmediata, la diferida y la re-construcción visual de las dimensiones etnográficas de un relato puede contribuir a situar críticamente la serie de televisión y su potencialidad como material didáctico ya que representan un documento abierto al análisis hermenéutico (Comelles y Brigidi, 2012) pero también como aportación a la reconstrucción de la memoria colectiva de las clases populares.

Tres comadronas

Lisbeth Burger (1858- circa 1940?), Ramona Via (1922-1992) y Jennifer Worth (1935-2011) escriben en primera persona. la primera describe una ciudad media entre agrícola y obrera en la Alemania del Sur entre 1887 y 1925. Ramona Via ejerció de matrona desde 1945 hasta los setenta en el Prat de Llobregat, un pueblo rural próximo a Barcelona, durante los años cincuenta del sXX con un proceso incipiente de favelización por la llegada masiva de migrantes del Sur de España. Cierra su relato cuando cumple medio siglo. La Worth decide redactar en 2002 a sus 67 años de edad su actividad como matrona en una *charity* religiosa ubicada en sobre unos de los escenarios más duros de la vida obrera urbana en Inglaterra. Lo hace cuando ha cambiado de oficio y lleva años sin ejercer. Escribe para a raíz del comentario de una colega, Terri Coates, que en 1998 resaltaba como, a diferencia de la enfermería o la medicina, las matronas no tenían quién le escribiese (Worth, 2012^a:6).⁷

Las tres son diplomadas y enfermeras las dos más jóvenes, pero la diversidad de su ubicación geográfica y cultural, sus enfoques metodológicos y sus objetivos no son idénticos. Comparten una mirada etnográfica, desde perspectivas diversas: Burger quiere apuntalar una tesis natalista católica a partir de una etnografía basada en sus casos profesionales, Via escribe una etnografía densa de su práctica como material de creación literaria, también como un

⁵ Sobre esta distinción ver Comelles (2009).

⁶ El guión obliga disponer de una voz en off interpretada por una actriz de la edad de la Worth cuando escribió el texto (Vanessa Redgrave), para explicar la peripecia de la matrona joven (Jennifer Raines en la serie, con un físico próximo).

⁷ El libro de Burger no se tradujo al inglés hasta 2008 (Burger, 2008), pero la traducción francesa es de 1932 y hay una española posterior a la Guerra Civil

modo de ordenar su mundo en un periodo de transición económica, cultural y social,⁸ y Worth asume el papel de memorialista *ex post facto* de un mundo que ya se ha desvanecido con el objeto de preservarlo y que va a tener continuidad en su versión (cinemato)gráfica.

Ninguna escribe para la academia, ni siquiera para la propia profesión de una manera explícita. Si acaso vindican su papel ante la sociedad en general. Tampoco se trata de libros de popularización o divulgación sanitaria, puesto que no tienen directamente un objetivo educador, aunque describen de modo más o menos minucioso la atención al embarazo, parto o puerperio. Sin embargo estos escritos tienen un valor extraordinario como fuente etnográfica – e histórica- por tratarse de escritos de comadronas y porque contribuyen de manera muy significativa al conocimiento de la prácticas populares en esta materia en medios urbanos, desde perspectivas muy alejadas del llamado folklore médico (ver Comelles, 1996).

Hay una diferencia sustancial entre ellas. Burger, escribe para defender una política natalista desde una perspectiva católica. En cambio Via y Worth describen las prácticas de salud reproductiva durante el cambio social y cultural y los albores del seguro social en la Catalunya franquista,⁹ y en el East End londinense durante la implantación masiva del *National Health Service*.

Affaires de femmes

No nos interesa la dimensión autobiográfica de las autoras aunque en los tres casos su vivir sea uno de los arcos narrativos. Se trata de apuntes biográficos estrictamente vinculados a su tarea profesional y sólo tangencialmente hacen referencia a su vida personal.¹⁰ Nos interesa su dimensión como etnógrafas de campo y las razones que las conducen a traducir una mirada etnográfica en un escrito. No debe considerarse un accidente ni una anécdota. Las parteras diplomadas, formadas en medios clínicos combinan en su tiempo una mirada clínica y una mirada etnográfica puesto que su tarea la desempeñan principalmente a domicilio y ello requiere asumir la complejidad cultural y gestionarla (Comelles, Alemany, & Frances, 2013; Comelles, 1998a, 2000). Via y Worth por eso se centran en las arenas domésticas de los partos, mientras que a Burger le interesa más la etnografía de la vida familiar y del cuidado

⁸ La Via publicó su libro en el *Club Editor* la editorial de Joan Sales que publicó durante tres décadas la mejor literatura catalana a Mercè Rodoreda, Llorenç Vilallonga y la extraordinaria *Incerta Gloria* por el propio Joan Sales. Al tratarse de una colección literaria y en catalán el libro no pudo tener ninguna proyección más allá del público culto del Principado y no lo hemos recuperado los antropólogos y los historiadores más que muy recientemente (Casadó & Montes-Muñoz, 2012). Ramona Via tiene un lugar en la literatura catalana del s.XX.

⁹ Ver también sobre la práctica de las matronas en el franquismo.

¹⁰ En el caso de la Worth, sin embargo, hay apuntes sobre la vida como internas de las matronas civiles solteras en una *charity* regida por monjas anglicanas. Un aspecto que constituye en la serie de televisión uno de los arcos argumentales principales.

puerperal de los niños a los que ha ayudado a parir. Esta adopta una perspectiva próxima al realismo etnográfico mientras que las otras dos oscilan entre este y el naturalismo. Encajan pues en la etnografía naturalista practicada antes y después de la Antropología profesional del siglo XX por distintos colectivos profesionales, muy especialmente los médicos, los misioneros y algunos viajeros (Comelles, 1998) para los cuales la mirada etnográfica fue fundamental para su práctica profesional (Comelles, 2007a). A menudo estos escritos o esta mirada no revertían en el público sino solo en arenas profesionales, pero en otros casos, como es el de las tres comadronas, podían proyectarse en el público general. Eso exigía algún tipo de explicación en la línea de lo que expresaban algunos precedentes para justificar su edición, como en el prólogo de uno de esos textos emblemáticos en este caso de misioneros jesuitas:

“Acaso los que las lean echaran de menos más prolixa individualidad y extensión; pero háganse cargo que nuestra profesión es de misioneros y no de historiadores. Si San Pablo decía de sí y de los demás Apóstoles, que no era justo abandonar el ministerio de la predicación por atender a las necesidades de la mesa; no nos autorizará su ejemplo para decir con él, en sentido poco diferente del suyo, que no es razón omitamos los Ministerios Evangélicos en las Misiones por ir a hacer averiguaciones que no han de tener más fruto, que el de satisfacer la curiosidad de un número corto de personas?” (*Cartas edificantes y curiosas: escritas de las misiones estrangeras, Volume 5, 1754*)

Esta ambivalencia está también presente en nuestras memorialistas cuyo objetivo es vindicación del valor de su ejercicio profesional – en el caso de las matronas con más sombras que luces en el pasado–, y transmitir su experiencia y su compromiso profesionales:

“La sage-femme pénètre de telle façon l'intimité de la famille que, sans même recevoir de confidences, elle ne peut faire autrement que voir et comprendre” (Burger, 1932: VIII).

El mismo argumento de la Burger enlaza con un discurso que, durante el s.XIX y buena parte del XX, domina la escritura médica sobre los valores profesionales y su función a la cabecera de los enfermos (Comelles, 1998b, 2007b). A diferencia de los médicos que entiende la empatía como una racionalización de una amistad de raíces filosóficas (Lain-Entralgo, 1983), la posición de Worth se centra en un sentimiento compartido:

“La partería es la propia esencia de la vida. Cada niño es concebido con amor, o con lujuria y nace con dolor seguido de júbilo, o de tragedia y angustia. Cada parto es asistido por una comadrona. Está donde está el amor. Lo ve todo.” (Worth, 2012: 1x01)

Compartido puesto que,

“Quan les parteres fan els esforços darrers, sembla con si tothom que ho veu també s’esforci. Ningú no respira mentre dura cada contracció. Com solidaritzant-s’hi, prenent part en el gran treball de la mare” (Via, 1972: 22).

Aunque los tres libros – y el de la Jammelier – son apasionantes, *Com neixen els Catalans* por su calidad etnográfica y literaria y por tratarse de un diario de campo coetáneo a los hechos que describe, se aproxima, su etnografía desborda en mucho los límites de la etnografía neopositivistas de sus colegas noreuropeas. La sensibilidad literaria y poética de la autora, aunque carece de formación como antropóloga de campo, le permite desarrollar una etnografía densa (*thick ethnography*), extremadamente sensible, basada en la descripción minuciosa de una serie de casos: partos asistidos por ella, ocasionalmente con el soporte del médico en tres tipos de sectores sociales: la *gentry* acomodada del Prat, el pequeño campesinado catalán y los colectivos recién llegados de inmigrantes que aportan concepciones radicalmente distintas a las que ella conoce habitualmente y que la llevan no solo a describir, sino a interrogar a sus clientes para tratar de comprender lo que sucede y a aprender:

“La tia Manuela, en canvi, estava d'allò mes alarmada, perquè la seva llevadora li havia dit que les despulles han de sortir darrera de la criatura, immediatament; si no, la mare podria morir de sobrepert. Ui, si en coneixia, ella, de parteres que havien mort justament per aquesta causa! Una, sobretot, que havia deixat cine orfe-netes, allí en el seu poble, que es Aldea, cap a la banda de l'Ebre. I el jove viudo, durant l'enterrament, caminava abraçat al seu taüt. -Es molt trist, morir de sobrepert. La cosa mes trista del món, cregui. En va jo li demanava en veu baixa que calles per respecte a la partera. Ella, com disparada, seguia i seguia expressant els seus temors i els seus mals auguris. Res no la podia deturar en la seva eloqüència desbocada. I els seus temors van acabar per encomanar-se a la seva germana, o sigui la sogra de la Josefina que, perquè no tenia prou cor de veure sang, s'havia quedat a la saleta esperant que tot estigues llest per entrar a conèixer el seu net o la seva neta. Que la saviesa de la seva germana no arribava fins al punt de poder pronosticar si seria nen o nena. A la saleta, seia tota sola en una butaca. Tenia una consola al davant amb una imatge de la Verge Miraculosa dins una campana de vidre, voltada de flors fetes amb petxines de nacre; i resava.”(Via, 1972: 88)

El libro es, en cierta manera, un antecedente de las hoy etnografías radicales a la que la conduce su saber hacer literario. Ramona Via, sin saberlo, construye un catalán etnográfico modélico que va más allá en algunos aspectos de la obra más etnográfica de Josep Pla. Lo hace porque sus microetnografías *avant-la-lettre* le permiten abordar el detalle de un modo que el gran periodista no suele practicar.¹¹

¹¹ La escritura etnográfica en catalán es deudora de Ramona Via y de Mallart (1993).

La tarea de las matronas, para ellas, no es solo un quehacer profesional, sino un itinerario vital que las lleva a afirmar la calidad de su experiencia como uno de los indicios de verosimilitud de sus escritos.

“On ne parle que de records aujourd'hui. Ma foi, j'ai bien fait trois fois le tour du monde, si je calcule tous mes pas dans mes courses de jour et de nuit. J'ai mis au monde 2.283 bébés. Personne maintenant n'en fera autant, malheureusement ! Je détiens donc, moi aussi, quelques records, et j'ai bien mon mot à dire” (Burger, 1932: XIV).

Ramona Via no reivindica *records*, pero junto a las otras pone de relieve su experiencia y la fiabilidad de sus descripciones, que el lector como en la buenas etnografías debe hacer suyas (Geertz, 1985). Por eso es importante para ellas que las descripciones no se centren exclusivamente en la técnica de ayuda al parto como en las relaciones sociales que se construyen en su entorno, con las historias familiares o personales de sus clientes, con las descripciones de los entornos domiciliarios, con la toma de consciencia de las situaciones sociales o en la Via y la Worth lo que significa la presencia de los dispositivos del seguro social mucho más difuminado en el libro de Lisbeth Burger a pesar de su existencia en Alemania,¹² y lo que supone el proceso de medicalización que traslada a clínicas y hospitales la atención al parto de la mano de seguros y mutuas y que cambia las condiciones:

“Tinc la sensació que els parts a les cases són diferents de tots els que jo he vist a l'hospital”, “en veritat, en unes hores he après més d'assistir parts que no en dos cursos” (Via, 1945: 11-12).

La atención a domicilio, mujeres ayudando a mujeres implicaba una actitud distinta, la posibilidad por la matrona de *acompañar*, en lo emotivo y corporal:

“¡Res d'espèculum! ¡Res d'estetoscopi ni de fonendoscopi! Em serviré d'orella i dits, directament, tal com ho fa la senyora Farràs: “aquests romanços els guardem per a l'hospital” (Via, 1945: 12).

Se comparten experiencias, saberes y donde aflora una especial sensibilidad que no encontramos en las etnografías de los médicos. En estas, como en la extraordinaria de Kuczynski-Godard (1944) hay sensibilidad y hay compromiso pero este es racional, político, mientras que en los escritos de las mujeres hay sensibilidad, emoción que no puede estar ausente en el momento en que la matrona comparte la de las mujeres y sus familias. Hablan a las parturientas, les gritan, pero es un gritar que tiene que ver con un trabajo colectivo, participativo, nada frío. La parturientas reciben una explicación detallada, pero sin caer en el

¹² La Burger tiene una tarifa que los asegurados podían reembolsar en sus cajas en parte. Sobre el seguro social alemán antes de la II Guerra Mundial ver Sigerist (1984).

tecnicismo, de las fases del embarazos y del proceso del parto, toman conciencia de su situación, tienen apoyo en la gestión del dolor. Acompañan mientras empujan (no una dirección autoritaria, sino un acompañamiento amoroso al parto)..

De una (cinemato) grafía

Ni la obra de Via ni la de Burger han dado lugar a una (cinemato) grafía. Es cierto que leyendo a esta nos venían a la cabeza las imágenes de la extraordinaria *Heimat* de Edgar Reisz¹³ una (cinemato) grafía naturalista de la vida en el Hünsrcuck entre 1919 y 1982 con una voluntad etnográfica rigurosa y basada en una auto etnografía del propio Reitz. Tanto es así que aún situados Reitz y la Burger en el Palatinado protestante en el primer caso y en el sur de Alemania católico en el segundo, los tres primeros episodios de *Heimat* – entre 1919 y 1933- evocan su mundo y sus relaciones intrafamiliares.

El intento más ambicioso de (cinemato) grafía sobre matronas es, sin duda ninguna, la serie de la BBC *Call the midwife*.¹⁴ Tratándose de una cadena pública con experiencia en la producción de series históricas como *Casualty 1900* o *Ripper Street* la reconstrucción del *East End* de los cincuenta ya no podía hacerse in situ por las profundas transformaciones urbanas de la zona. A partir de un material etnográfico muy visual en el libro de la Worth, sólo una producción muy rigurosa desde el punto de vista de la documentación histórica podía dar veracidad visual a una época que los espectadores de más de sesenta años podían recordar. No nos cabe duda que, desde el punto de vista del diseño de producción la riqueza de la (cinemato) grafía británica en documentales y en las comedias de la *Ealing* de los cincuenta ofrecía una enorme cantidad de referencias visuales sobre un entorno social de bajo proletariado. La opción de las guionistas y las realizadores, inevitablemente *implicadas* en una historia de mujeres no significa una mirada presentista sobre el material etnográfico original. Por eso se opta por organizar la producción en capítulos cortos que corresponden a la estructura memorialista de la etnografía original, articulada por una *voice over* (Vanessa Redgrave como Jennifer Worth madura) que permite mantener la idea de auto etnografía y construir los casos de partos, una selección de los mismos, enlazándolos a partir de un arco

¹³ Reisz, Edgar (1985) *Heimat. Eine Deutsche Chronik* (11 episodios) ERF,SFB,WDR. Hubo dos temporadas suplementarias en 1993 y 2004 que amplían el argumento hasta 2000. Previamente Reisz había producido un documental sobre el área *Geschichten aus den Hunsrückdörfern (1980-81)* [*Historias sobre los pueblos del Hunsruck*] que es una comarca del Palatinado cercana a la frontera con Luxemburgo. De ahí surge la dimensión etnográfica del relato de ficción con muchos elementos autobiográficos del propio Reisz.

¹⁴ Un éxito de público por la calidad de los guiones, una mise en scène particularmente cuidada y unas actrices en estado de gloria.

argumental centrado en la evolución de la comunidad de internas, civiles y religiosas de la clínica San Ramón Nonato.

La narrativa etnográfica neopositivista de la Worth, muy visual en el libro, permite una reconstrucción muy fidedigna y creíble de las condiciones del parto domiciliario de gran tradición en el Reino Unido y de las condiciones de vida de la clase obrera británica a finales de los cincuenta así como de las relaciones de género. Tanto es así que el contraste entre los casos descritos siempre con cierta amabilidad por la Worth – un efecto de su condición de memorialista – sorprenden con la dureza extrema de las condiciones de vida tal y como son presentadas en la producción:

“no sabía nada de pobreza o de viviendas atroces, de piojos, de mugre, de familias durmiendo en cuatro en una cama, y nada de la pasión que suscita un bebé tras otro. No sabía nada de la vida misma” (Worth, 2002: 1x01).

En algún momento no podíamos creer lo que veíamos en un país como el Reino Unido hace apenas medio siglo y que no era distinto como las condiciones de vida coetáneas en los barrios de barracas de Barcelona en los que atendía sus partos Ramona Via en los mismos años. “*No sabía que había gente que vivía así*” afirma la joven e ingenua Worth tras la visita a un paciente en una de las tareas de cuidado que desempeñaba como enfermera. Ramona Via sí lo sabía, pero TV3 no tiene la capacidad de producción de la BBC...

Del yo autoral

No vamos a negar que algunas aportaciones de carácter interpretativo. Especialmente en Burger i Via pueden ser irritantes hoy, aunque lo compensa la calidad de sus etnografías. Worth tuvo la ventaja de la distancia crítica varias décadas después y la (cinemato) grafía *BBC style* va todavía más allá combinando una mirada tierna sobre la comunidad de comadronas y monjas y una mirada inmisericorde y documental sobre las condiciones de vida de los suburbios. Queda por fin que, en ocasiones, a las guionistas se les escape de las manos una perspectiva feminista demasiado presentista.¹⁵ Las tres autoras son hijas de su tiempo y no están atrapadas por la lógica de la etnografía científica ni se plantean ningún tipo de militancia feminista, aunque no negaremos ni mucho menos una enorme sensibilidad que solo podemos explicar desde la perspectiva de género. Creemos que es muy importante destacar este punto. Una lectura presentista del texto de la Burger puede generar rechazo por sus tesis

¹⁵ Este es un efecto común en la ficción histórica actual del periodo aludido. Sucede de manera muy evidente en *Mad men* que a veces caricaturiza demasiado las relaciones entre géneros a finales de los cincuenta, y en la reciente *Masters of sex* en la que se produce el efecto contrario y en cierto modo se pierden las dimensiones más directamente etnográficas.

natalistas, el de la Via por su perplejidad ante el hecho migratorio y su confrontación con una diversidad cultural que le cuesta digerir, y en la Worth – libro y serie- por el papel angélico y amable de monjas y matronas en la clínica de San Ramón Nonato y que son uno de los elementos fundamentales para la adhesión de las audiencias. Sus etnografías tienen un papel vindicativo: enseñan la pasión y la vocación profesionales, una especial dedicación al trabajo, una crítica siempre constructiva a las nuevas, para la época en la que estamos haciendo referencia, técnicas o praxis llevada a cabo a partir de la observación atenta y prolongada de la mujer embarazada y durante el parto. Incluyen comentarios irónicos o muy sensatos sobre la relación con los médicos y describen un mundo cercano, de hace algo más de medio siglo, de modo naturalista que las lleva a enfrentarse a situaciones extremas, en las complicaciones obstétricas y en un contexto de condiciones socioeconómicas a menudo muy duras, con extrema tranquilidad y confianza: partos distócicos, posiciones fetales podálicas, partos múltiples en mujeres con más de diez partos cumplidos o nacidos con malformaciones o muertos. Muerte de la madre, rechazo del bebe o depresión *post partum*. Son temas tratados desde una increíble profesionalidad, pero también llenas de respeto y cariño. Ellas cuidan no sólo de la mujer que va a dar a luz, sino del ambiente donde se cumple y vive el parto.

Los tres textos no podemos contemplarlos desde esa perspectiva sino como fuentes etnográficas e históricas cruciales para entender su respectivo contexto social y cultural y el significado de la profesión en contextos históricos específicos::

“C’est un enfant de l’école qui est accouru me chercher (...). C’est toujours comme cela : le médecin n’est pas là, on appelle la sage-femme. Il faut l’avouer, cela me flatte que les gens me témoignent tant de confiance, bien que d’ordinaire je leur serve fort crûment la vérité et que nous ne soyons pas souvent d’accord” (Burger, 1932: 355).

Fuente indispensable para comprender la práctica profesional en la salud reproductiva en tres contextos históricos distintos y, lo más importante, complementarios tanto en relación a los espacios en que se producen como a los tiempos. Tanto es así que el contraste entre la inmigración peninsular a Catalunya en los cincuenta de la Via es coetánea al contraste cultural que plantea la inmigración al Reino Unido procedente de la Commonwealth en pleno periodo de descolonización. En ambos casos migraciones étnicas percibidas por dos comadronas hasta cierto punto perplejas. Si Ramona Via habla castellano además de catalán, la Worth se entiende con el inglés colonial. Hay que señalar que, en el caso de España el relato de la Via es excepcional desde la perspectiva etnográfica por la finura de su descripción y lectura de las

diferencias culturales, un tema tabú en la España franquista.¹⁶ Aunque las interpretaciones relativas al cambio cultural de una matrona sin formación en teoría cultural puedan resultar hoy casi racistas, no deslucen una obra muy mayor y muy desconocida, el retrato más fidedigno de las prácticas populares de salud en un contexto, muy naturalmente descrito, de pluralismo asistencial. En efecto, la preocupación por el entorno es un elemento constante de sus narrativas. No sólo por las condiciones higiénico-sanitarias de las familias inmigrantes:

“Si coincideixen ¿quina cuidarà quina? ¿I, sobretot, les criatures? Sis criatures, quatre de la sogra i dues de la nora (...) necessiten certes atencions, donen alguna feina: alletar les més petites, vestir o donar la roba perquè es vesteixin a les altres; preparar-los algun mos perquè mengin. I vigilar que tot jugant no s’arribin a la carretera on els vehicles que tothora hi circulen podrien atropellar-les” (Via, 1972; 25).

Si no por el espacio en lo que se cumple el parto, observando y describiendo la presencia o preocupándose por la ausencia de una cuidadora (normalmente la madre o la hermana de la parturienta, pero también las vecinas de casa).

Los tres autoras ponen de relieve el trabajo dialéctico del profesional con las parturientas y las familias y las estrategias terapéuticas y de prevención que se ponen en pie en torno de los casos. Centradas en las prácticas que incluyen compartir emociones, sentimientos y saberes más que intervenir, las matronas preservaban la normalidad del parto, facilitaban las etapas fisiológicas, cuidaban al entorno y aportaban consejos higiénicos. A diferencia de los escritos médicos, mucho más vinculados a una idea de *auctoritas*, las matronas se mueven en un terreno distinto, práctico y son sensibles a los cambios inevitables derivados del proceso de medicalización. Por eso sus escritos etnográficos tienen una frescura narrativa de la que carecen las etnografías profesionales de los médicos o de los antropólogos coetáneos. Estos escritos – y su representación visual en series como *Call the Midwife* – tienen un enorme valor documental para poder reconstruir la memoria sobre los saberes y prácticas de las clases subalternas de mediados del s.XX. Subalternos por su condición de clase y por la condición de género: son *affaires de femmes* que carecían de escritura y entre los cuales destacaremos los casos en donde el aborto o la contracepción están presentes en familias muy numerosas. Su proximidad cultural y de clase con sus clientes – lo que las diferencia de la mirada de los médicos de su tiempo mucho más clasista –, da verosimilitud a sus etnografías y retrata los modos de vida y de parir de las clases populares con una mirada capaz de comprender el inevitable pluralismo asistencial en esas épocas.

¹⁶ Incluso relata algunos casos de inmigrantes procedentes de Marruecos y Argelia en esa época.

Saberes y prácticas en transformación

El retrato de la atención a la salud reproductiva de las matronas pone de relieve asimismo su dimensión educadora, nada autoritaria puesto que busca la complicidad, la autonomía y el poder de la parturiente para protagonizar el parto y el de su red social para colaborar en el mismo. Los textos nos hablan de una capacidad de *presencia* por parte de las matronas y de su acompañamiento amoroso. Tanto una, la presencia, como la otra, el acompañamiento amoroso, son capacidades que superan la empatía que debería ser presente en cualquiera de las profesiones sanitaria. No estamos hablando de ponerse “en lugar de”, sino construir una sabiduría profesional a partir de la observación y la experiencia adquirida en el campo, del cada día. Saber que cada mujer es distinta, que cada parto también, pero que se pueden repetir modelos y técnicas, sin convertir la profesión en una protocolización de tecnicismos, intervencionismos o violencias. Sin perder de vista que son ellas, las mujeres, las protagonista del parto, “las heroínas” como las define Worth. Se trata de acompañar, no de inducir, apenas de dirigir, sino permitir la seguridad y la protección de la mujer y de su hijo, la autonomía de expresión corporal y emotiva y potenciar el proceso fisiológico.

¿Qué significado y qué proyección pudo tener esa literatura? No cabe duda que el papel ideológico del libro de Burger, un *best seller* en su género, deriva de su posicionamiento dentro de la propaganda católica sobre la natalidad, bien articulada en los treinta cincuenta con las políticas natalistas de los regímenes fascistas o filo-fascistas con amplias poblaciones católicas. En cambio el libro de Ramona Via es una curiosidad probablemente más significativa en el panorama literario catalán que en otra posible ubicación. Queda *Call the Midwife* convertida en un fenómeno de masas pero sobre el cual hay que destacar algún detalle. El libro nació como una respuesta a una demanda profesional del colectivo de matronas británico de modo que uno de sus significados era reconstruir la trayectoria histórica de una profesión diplomada que sigue manteniendo la alternativa del parto domiciliario frente a la hospitalización

Lo que ha significado un cambio ha sido la traducción (cinemato) gráfica de la obra de la Worth, un éxito en Europa – también en España – y en los Estados Unidos, tanto que va a estrenarse en 2014 la tercera temporada. Este éxito de la serie deriva del prestigio documental de las producciones históricas de la BBC que las hace verosímiles – nada que ver con *Cuentame* u *Hospital General* – por su rigor y porque, a nuestro juicio, pone en imágenes experiencias de las que una parte de la sociedad occidental todavía tienen memoria en un contexto de hegemonía del parto hospitalario. Es más fácil hoy debido a la cultura visual en la

que vivimos y que, además, y no sin riesgos, transforma en *global y universal* experiencias presentadas en contextos locales muy específicos.

Desde otra perspectiva el material etnográfico que comentamos es una herramienta didáctica que no podemos olvidar ni en la formación de los profesionales de la salud ni en la de los científicos sociales y los antropólogos. Para los primeros permite poner de relieve la necesidad de una distancia crítica sobre las prácticas actuales especialmente en entornos no hospitalarios, para los segundos el constatar que la antropología profesional no es la única que sabe escribir buena etnografía.

Los cambios derivados del cuestionamiento del Estado del Bienestar y de posiciones ideológicas y del propio feminismo han abierto hoy un debate sobre la oferta y la demanda en salud reproductiva. La casuística presente en esas etnografías son hoy referencias importantes para algunos de los debates sobre el proceso de medicalización de la salud reproductiva puesto que ofrecen miradas sobre un territorio que fuera exclusivo de las matronas, y no de la obstetricia, pistas acerca de la bondad de la toma de conciencia de las mujeres, la reivindicación de la atención al parto domiciliario y sus debates sobre la seguridad de la parturienta y del bebé, las condiciones que deben cumplirse en el hogar, la posibilidad de trasladar el proceso del parto a pequeñas maternidades como la que *Call the Midwife* describe. Lisbeth, Ramona y Jennifer nos lo cuentan de modo magistral .

Bibliografía

Burger, L. (1946). *Mémoires d'une sage-femme* (p. 370). Paris-Bruxelles: Action familiale- Editions familiales de France.

Burger, L. (2008). *All for the Love of Mothers* (p. 305). Lepanto Press Pub.

Cartas edificantes y curiosas: escritas de las misiones estrangeras, Volume 5. (1754) (p. 375). Madrid: en la imprenta de la Viuda de Manuel Fernandez y del Supremo Consejo de la Inquisicion.

Casadó, L. & Montes, M.J., 2012. La construcción médica de la asistencia al parto . Representaciones y prácticas en Cataluña , España. *Revista Investigación y educación en Enfermería*, 30(2), pp.198–207.

Comelles, J. M. (1996). Da superstizione a medicina popolare. La transizione da un concetto religioso a un concetto medico. *AM Rivista Della Società Italiana Di Antropologia Médica*, 1-2, 57–87.

Comelles, J. M. (1998a). From ethnography to clinical practice in the construction of the contemporary State. In C. J. Greenhouse (Ed.), *Democracy and ethnography*:

- constructing identities in multicultural liberal states* (pp. 233–253). Albany: State University of New York Press.
- Comelles, J. M. (1998b). Parole de médecin. Le récit sur la pratique dans la médecine contemporaine. In F. Laplantine, J. Lévy, J.-B. Martin, & A. Nouss (Eds.), *Recit et Connaissance* (pp. 299–316). Lyon: Presses Universitaires de Lyon.
- Comelles, J. M. (2000). The role of local knowledge in medical practice: a trans-historical perspective. *Culture, Medicine and Psychiatry*, 24(1), 41–75.
- Comelles, J. M. (2007a). De Marcus Welby a Gregory House. les ambivalences des images de la pratique médicale au tournant du siècle. In G. Obadiia, Lionel; Carret (Ed.), *Représenter, classer, nommer. Regards croisés sur la médecine* (pp. 111–128). Cortil - Wodon: E.M.E. & Intercommunications.
- Comelles, J. M. (2007b). Feelings, distance and emotions in medical practice. In R. Dongen, Els van; Kutalek (Ed.), *Facing distress: distance and proximity in times of illness* (pp. 117–151). Wien: Lit.
- Comelles, J. M. (2009). Portraits de folie. Images, ethnographies et histoires. In S. Van der Geest & M. Tankink (Eds.), *Theory and Action. Essays for an anthropologist* (pp. 18–25). Amsterdam.
- Comelles, J. M., Alemany, S., & Frances, L. (2013). *De les iguals a la cartilla. El regiment de la cosa pública, la medicalització i el pluralisme assistencial a la Vall d'Aro* (p. 346). Barcelona: Generalitat de Catalunya-Departament de Cultura.
- Comelles, J. M., & Brigidi, S. (2012). *Doctors and nurses in TV Shows. Ethnography and media representations in three countries* (pp. 1–14). Driebergen.
- Geertz, C. (n.d.). Estar allí. La antropología y la escena de la escritura. In *El antropólogo como autor* (pp. 11–81). Barcelona: Paidós.
- Geertz, C. (1985). *The interpretation of cultures*. Basic Books.
- Jullemier, A. (1835). *Mémoires authentiques d'une sage-femme* (p. 404). Paris: Dumont Libraire-éditeur.
- Kuczynski-Godard, M. (1944). *La Vida en la Amazonía peruana. Observaciones de un médico*. (primera edición: Lima, 1944). *Promotion* (2nd ed., Vol. 15, pp. 102–102). Lima: Fondo Editorial de la UNMSM Librería Internacional del Perú.
- Lain-Entralgo, P. (1983). *La Relación médico-enfermo: Historia y teoría* (p. 491). Madrid: Alianza.
- Sigerist, H. (1984). De Bismarck a Beveridge. Desarrollo y tendencias de la legislación sobre Seguridad Social. *A Lesky, E. (selección), Pàg, 1848(1851)*, 187–209.
- Via, R. (1972). *Com neixen els catalans* (p. 210). Club Editor.

|

Via, R. (1988). *Nit de Reís. Diari d'una infermera de 14 anys* (p. 200). Barcelona: Editorial Planeta.

Worth, J. (2012). *¡Llama a la comadrona!* (p. 355). Barcelona: Random House Mondadori.

LA IDENTIFICACIÓN DE CASTILLA CON ESPAÑA EN LA ANTROPOLOGÍA, EL CINE Y LA LITERATURA. ANÁLISIS DE LA PELÍCULA *UN ALTO EN EL CAMINO*

Carlos Alberto Camazón Linacero
carloscamazon@telefonica.net
CPEIP Santiago Apóstol
Calzada de los Molinos (Palencia)

1. Introducción

Las prácticas de identificación y diferenciación de los agentes sociales, especialmente aquellas que pertenecen al orden étnico de sus mismidades, han ocupado una buena parte de los estudios antropológicos. Pero lo cierto es que muchos de sus autores, pasando por alto el carácter dialógico y dinámico de tales prácticas, las han convertido en objetos de estudio cosificados que denominan “identidades” y que remiten más a imaginadas esencias que a procesos socioculturales, que es lo que la etnografía demuestra que son. Además, podemos afirmar que demasiados antropólogos se han involucrado no ya solo en el intento de descubrir esas “identidades” sino en su premeditada creación, caminado para ello de la mano de otros intelectuales (entre ellos, escritores y cineastas). Pensemos, por ejemplo, en la “identidad mediterránea” que trataron de forjar algunos antropólogos y literatos a mediados del siglo XX (Carbonell 2006: 167). Pero, como dice Luis Díaz Viana, “el papel del antropólogo, hoy, no puede ser el de contribuir a la ‘fabricación’ interesada de identidades, sino el de reflexionar – lo más lúcidamente posible– sobre ellas” (1997: 10).

Haciendo mía esa pretensión, voy a orientar este trabajo hacia un apartado realmente importante de las prácticas de identificación y diferenciación del orden étnico de los agentes sociales: la articulación entre patrias diferentes. Porque si lo territorial no es la cuestión principal en la emergencia de los límites étnicos en la acción social (Cf. Barth 1976), la etnografía deja claro que existen territorios etnizados que sirven de referencia a los agentes en sus prácticas de identificación y diferenciación. Pero salta a la vista que tales espacios solo cobran sentido étnico en esa praxis cuando aparecen articulados con un tiempo también

caracterizado étnicamente, y que esa articulación emerge como una forma de la propia acción social (Cf. Díaz de Rada 2010). Es en la coyuntura del tiempo, el espacio y la agencia donde sitúo el concepto de patria: un cronotopo al que los agentes sociales se vinculan o son vinculados mediante predicados de origen y tradición. Estas patrias se relacionan entre sí en la praxis dialógica de una forma dinámica y variada, ofreciendo modelos de articulación que van desde la oposición hasta la nivelación inclusiva.

La articulación de Castilla y España ha sido vivida y pensada por los nativos de formas muy diversas, más de las que en un principio pudiera parecer. Pero uno de esos modelos de coyuntura entre ambas patrias ha estado muy presente en las prácticas (principalmente discursivas) de muchos eruditos, y ha propiciado en no pocas ocasiones la identificación de una patria con la otra. Me refiero al modelo continuista de articulación entre Castilla y España. En este artículo trataré de descubrir las intersecciones entre los discursos literarios y antropológicos que han seguido ese modelo de articulación, aunque también procuraré situar en esa encrucijada discursiva un ejemplo cinematográfico (la película *Un alto en el camino*) que fue realizado en un contexto histórico (el franquismo de la posguerra) que potenció unas prácticas de identificación “castellana” y “española” que integraban ese modelo de articulación continuista. Y como nunca falta la pretensión de justificar los límites étnicos y patrios a partir de “culturas” discontinuas formadas por rasgos diferenciales supuestamente objetivos, trataré de airear los estereotipos culturales (principalmente axiológicos) que en la película se presentan como constitutivos de la “esencia castellana” y, por ende, de la “española”.

2. España y Castilla como patrias

Afirmar que España es una patria nada tiene que ver con categorizarla o no como “nación”. Creo que la etnografía no debe inmiscuirse en un debate como ese, tan sesgado por el esencialismo. Más bien, debería describir y analizar los procesos por los que sus sujetos tratan de categorizar etnonacionalmente las patrias que ellos mismos hacen emerger de su acción social. En cambio, la disciplina sí puede constatar la vitalidad del cronotopo “español” en las prácticas de identificación y diferenciación de esos sujetos. Esto resulta una evidencia etnográfica, como también lo es que el cierre categorial de España lo han pretendido realizar

los nativos a partir, principalmente, de un modelo etnonacional de identificación y otro estatal de burocratización. De todos modos, el hecho de que las patrias estén siempre sometidas a un proceso dialógico de definición hace que el sentido que cobra el cronotopónimo España varíe en función de los agentes sociales que lo usan.

Castilla, en cambio, es una patria que declina. Formulada desde una perspectiva etnográfica, esta afirmación no rezuma el victimismo propio de las retóricas regionalistas y nacionalistas, sino que se limita a verbalizar un hecho fácilmente constatable en el campo: la fosilización del cronotopo “castellano” en las prácticas de identificación y diferenciación de los agentes sociales. Causas que hacen que Castilla vaya perdiendo progresivamente su vigencia como país, las hay viejas y nuevas; de entre estas últimas, sobresale la creación de modernas patrias bajo la forma de Comunidades Autónomas (Castilla y León y Castilla-La Mancha, principalmente). La escuela, la prensa, los partidos políticos y tantas otras instituciones autonómicas y autonomistas, especialmente las vinculadas a esas nuevas entidades burocratizadas, lejos de revitalizarlo, tienden a relegar el cronotopo “castellano” al discurso histórico y a situarlo en el sustrato de dichas Autonomías, propiciando su obsolescencia en aras de las emergentes identificaciones “castellana y leonesa” y “castellano-manchega” de sus respectivos ciudadanos. En el caso de Castilla y León, incluso se han creado instituciones que persiguen concretamente la consecución del compromiso de sus administrados con los nuevos entes, como la Fundación para la Ciudadanía Castellana y Leonesa en el Exterior y la Cooperación al Desarrollo y, sobre todo, la Fundación Villalar-Castilla y León.

De todos modos, declinante no quiere decir obsoleta. Aún son muchos los que actualizan una comunidad, un tiempo y un espacio “castellanos” con sus prácticas de identificación. En la dimensión discursiva e intelectual de estas, brota el debate sobre la imaginada esencia de Castilla, sus límites espaciotemporales y socioculturales, su categorización etnonacional, sus posibilidades de burocratización o su articulación con otras patrias. En relación a este último punto, uno de los temas que siguen candentes en los discursos de los agentes es la relación de Castilla con España. No es, desde luego, un tema nuevo: a lo largo de los casi dos últimos siglos, historiadores, literatos, políticos y otros intelectuales han venido proponiendo modelos de articulación entre ambas patrias que han trascendido el ámbito de la intelectualidad, pasando a formar parte de las prácticas de identificación de los agentes menos eruditos y conviviendo en el escenario actual de la acción social. Es algo de lo que ya me he ocupado en otro lugar (Camazón Linacero 2013: 471-474) y que el etnógrafo puede comprobar fácilmente en el campo. Pero aquí voy a centrarme en ese modelo que sitúa a Castilla en un nivel patrio

inferior y menos inclusivo que el de España y que suele categorizar la primera patria como “región” y la segunda como “nación”; en concreto, en las versiones del mismo que consideran el cronotopo “español” como una especie de ampliación o continuación del “castellano”, y que han propiciado, como ya he apuntado, la identificación de ambas patrias. Precisamente este modelo ha sido invocado hasta la saciedad como una de las viejas causas del declive de Castilla por muchos agentes sociales.

3. La identificación de Castilla y España en la antropología y la literatura

La articulación de Castilla y España en las prácticas de identificación y diferenciación patrias de los agentes sociales no ha constituido en sí misma un objeto de estudio para quienes han practicado la antropología en sus diferentes modalidades. Pero esto no quiere decir que algunos de ellos no hayan proyectado sobre sus investigaciones las ideas que tenían acerca de la relación entre ambas patrias. Si nos centramos en el modelo continuista de articulación de Castilla y España, deberíamos establecer dos tipos de autores: los que propiamente integran el modelo en sus prácticas de identificación y elaboran hipótesis y conclusiones en su discurso etnográfico en función del modelo, y los que han reflexionado sobre él desde una perspectiva analítica más bien crítica. Como ejemplos del primer grupo pondré a tres músicos que dedicaron parte de su obra al folklore musical “castellano”: Federico Olmeda, Antonio José y Gonzalo Castrillo Hernández; y como representantes del segundo, a dos antropólogos preocupados por la caracterización etnográfica de Castilla y por la “identidad castellana”: Luis Díaz Viana y Honorio Velasco.

El padre Federico Olmeda publicó *El folklore de Castilla o Cancionero popular de Burgos* al comenzar el siglo XX. En la introducción a su trabajo –que es un buen ejemplo de investigación sesgada por el esencialismo cultural–, lanzaba la siguiente hipótesis sobre la difusión de la canción “castellana”:

Castilla como es el centro, el corazón de España, tiene la lengua nacional, la patria, y por lo mismo, sus cantares se han extendido á todas sus provincias.

La hermosas canciones que ofrezco son genuinamente antiguas, castellanas y burgalesas; y aun me atrevo á decir que es probable que como España ha tomado la unidad patriótica y nacional de su centro, de Castilla, algunas de sus provincias han

tomado también su música, transmitiendo sus canciones especialmente á regiones extremas (Olmeda 1992 [1903]: 13).

Y repetía la misma idea en las conclusiones de su cancionero:

Como Castilla ha dado su lengua, su sangre, su corazón á las demás regiones para constituir la personalidad de la Unidad Nacional Española, las habrá dado también sus cantares. Es muy posible. Hoy las ofrece abundantes modelos de una especie propia. No es improbable que antes se las diera de otras. Esperemos que cada región publique las suyas, acaso pueda resolverse después algo en este sentido (*op. cit.*: 199).

Pero en los siguientes párrafos, claramente marcados por la retórica del “regionalismo sano” tan pregonado por el periódico *El Norte de Castilla* a principios del siglo XX, el autor se atreve ya a afirmar que la situación decadente de su objeto de estudio (la canción “castellana”) es consecuencia de la articulación de Castilla y España, que él interpreta desde su perspectiva continuista como una entrega desinteresada de la primera a la segunda:

Lo que ocurre hoy á Castilla es que está siendo objeto de un gran infortunio. Se ha dejado sangrar demasiado para las demás regiones en aras de la existencia de un ser nacional, que hasta ahora poco la aprovecha. Castilla muy castigada tiene á muchos de sus hijos pobres y de éstos va desapareciendo la expansión y alegría que da el bienestar de la fortuna. Sus tradiciones, sus costumbres, y sus canciones se van amortiguando, van muriendo (*ibid.*).

Alíviese y aligérese esta región de los efectos del yugo penoso que políticamente ha venido soportando en aras de la unidad nacional de la patria, y seguramente renacerá la hidalga, heroica, legendaria y caballeresca Castilla de nuestros antepasados, con todos sus cantos y tradiciones (*op. cit.*: 14).

El compositor Antonio José continuó la recopilación de cantares tradicionales por la provincia de Burgos iniciada por Olmeda, lo que le llevó a ganar, en 1932, el Premio Nacional de Música con su *Colección de cantos populares burgaleses*. Es obvio que las corrientes regionalistas del momento condicionaban su dedicación al estudio del folklore “castellano”, por eso es interesante conocer qué ideas tenía acerca de las consecuencias del regionalismo en las prácticas de identificación y diferenciación patrias, ideas que plasmó en un escrito sobre España fechado en 1929:

Las variedades regionales me las explico y las deseo como la amenidad y el desarrollo de un todo exuberante. Mantenerlas y hasta acentuarlas es hacer más agradable el sentido de lo estético. Pero sin desequilibrar el todo, cuyo fin es la tendencia unánime a robustecer el carácter unitario de la nación y del Estado (en Palacios Garoz 2002: 325).

Es evidente, por tanto, que categorizaba Castilla como “región” y España como “nación”, tomando la primera como parte coadyuvante de la segunda. Ahora bien, no parece que

Antonio José pensara que Castilla es una parte más de España, sino su componente principal. Esto es algo que averiguamos rápidamente leyendo una carta que envió al musicólogo José Subirá en 1931, en la que le comunicaba que su “Himno a Castilla”, compuesto en 1929, lo había presentado a un concurso para dotar a la República de un nuevo himno. El compositor afirmaba, además, que la obra había sido concebida, en principio, para España y que luego la adaptó para Castilla, y que estaba inspirada “en un arrogante tema de nuestros clarineros municipales burgaleses, por lo tanto con raíces castellanas; Castilla corazón de España y Burgos cabeza de Castilla” (en *op. cit.*: 176).

Un par de décadas después, Gonzalo Castrillo Hernández publica su *Trabajo folk-lórico castellano. Psicología del canto natural palentino*, en el que plantea la misma hipótesis que Olmeda para explicar el origen de la canción “española”. A Castrillo le basta con presentar la meseta central de la península ibérica como “la España por antonomasia” (Castrillo Hernández 1952: 63) y reconocer que “Castilla hizo a España” para concluir con “exactitud lógica” –según sus palabras– que “el Canto natural de Castilla hizo la canción peninsular” (*op. cit.*: 74). Las conclusiones de su trabajo, igual que las de Olmeda, vuelven a incidir en la hipótesis con un discurso, eso sí, marcado no ya por la retórica victimista del “regionalismo sano”, sino por otra racial e imperialista muy bien aceptada en aquellas etapas del franquismo¹:

¡Palencia! corazón de Castilla la Vieja y Castilla la Vieja, ¡Corazón de España! envió su sangre y con ella su sentimiento racial a otras Regiones peninsulares y en alas de su fervor expansivo llevó su lengua y junto a ella sus sonos allende el mar.

Pero el carácter prototipo, el encarnador de la Raza, el granito primitivo, que sirvió de cimiento a esas extensas capas de humanas civilizaciones en las distintas etapas de la historia, radica en nuestro inmortal romancero (*op. cit.*: 102, cursiva original).

Todo ello le sirve al autor para proponer una mejor disposición hacia la identificación “española” a través del conocimiento y de la conservación del folklore local:

Pues bien: trabajemos todos en la medida de nuestras fuerzas por conservar y ampliar nuestro *yo racial*, y preparar el ambiente sentimental donde pueda nacer el artista futuro que, a fuerza de sentir como siente el pueblo y por la magia de un chispazo genial, sepa llevar en retorno a su alma perfiles nuevos en viejos sonos, dando así gloria a nuestra Patria.

¹ No obstante, ese tono ya lo venía empleando desde sus escritos de la década de 1920 (Cf. Castrillo Hernández 1920). La dictadura españolista de Primo de Rivera también potenció ese tipo de discursos raciales e imperialistas.

De este modo, en el fondo de nuestra intimidad se abrirá un manantial de recuerdos deleitosos, de fragantes perfumes raciales y sin querer nos concentraremos en nosotros mismos para ser siempre *más palentinos, más castellanos, más españoles* (*ibid.*, cursiva original).

Pero si estos autores integraron el modelo continuista de articulación de Castilla y España en sus prácticas de identificación patria y ello motivó o condicionó sus investigaciones, algunos antropólogos modernos lo han transformado en un tema sobre el que reflexionar desde una perspectiva crítica, justificando sus argumentos y conclusiones con material etnográfico. Es el caso –como señalaba más arriba– de dos figuras fundamentales de la antropología “castellana”: Honorio Velasco y Luis Díaz Viana. La creación de la Comunidad Autónoma de Castilla y León en 1983 hizo que estos autores empezaran a tomar la nueva entidad como marco de sus trabajos (Díaz Viana 1997: 29); no obstante, ese marco lo consideraron solo administrativo (Díaz Viana 1988: 398; 1992: 88). La unidad etnográfica de referencia para ellos seguía siendo Castilla, y al escribir sobre la caracterización de la vieja e indefinida patria en el contexto de emergencia de la nueva y burocratizada Castilla y León se vieron obligados a tocar el tema de la identificación de Castilla con España y de “lo castellano” con “lo español”.

Para Honorio Velasco, el modelo continuista de articulación entre Castilla y España ha influido en la configuración de las imágenes de la primera (2001: 49) y en sus “procesos de identidad”, que “admiten desplazamientos fluidos con máxima articulación entre el nivel de la comunidad local y el nivel de la nación española” (*ibid.*):

Ciertamente Castilla como referencia de identidad tiene una configuración ambigua. Por un lado se toma como pantalla de la proyección de España. Su nombre y algunos rasgos seleccionados han sido reelaborados por la cultura erudita y han sido empleados para dotar de significación a la identidad española. La articulación entre una y otra es firme, incontestable. Propiamente para estas reelaboraciones los pueblos, las comunidades locales, no tienen entidad, son abstracciones. Pero por otro lado, desde los niveles primarios, su identidad no es consistente, no tiene una configuración definida y no parece haber adquirido señas de identidad adherentes que permitan el englobamiento directo de las comunidades locales y tampoco de las comarcas y de todas las provincias. Ambos procesos de identidad parecen haber recorrido caminos paralelos sin convergencia posible. Los elementos que sirvieron como señas de identidad para la casi perfecta articulación con España no parecen ser útiles desde los procesos de identidad vividos por las comunidades locales. Desde ellas se logra la articulación con España por evidencia de inclusión en Castilla pero sin revestir a ésta de mayor ropaje. Visto en perspectiva comparativa con otras regiones, pareciera que posiblemente uno y otro aspecto están relacionados y el tributo de su contribución a la definición de España sea la debilidad con la que recoge referencias de identidad de las comunidades locales (*ibid.*).

Luis Díaz Viana ha sido menos condescendiente con el modelo, que considera una traba para comprender lo que es y ha sido Castilla, pues ha llevado a esta a desdibujarse en España:

Todavía pesa esa concepción que ha ligado, por mucho tiempo, la historia de Castilla y León a la de España provocando la identificación de todo lo castellano con el centralismo. Aún resuena en este sentido frases como “Castilla hizo España” o, incluso, “Castilla fue la paridora de España”. Esa clase de interpretaciones de la historia de nuestra nación es algo que ha venido perjudicando a Castilla hasta nuestros días y obstaculizando la comprensión de su realidad (Díaz Viana 1997: 31).

Tampoco se miraba hacia Castilla en sí –en sus términos geográficos e históricos–, sino que se ha jugado con la invención de su identidad para explicar (y justificar), a través de verdaderos “mitos etnológicos”, lo que se suponía era el alma de España (Díaz Viana 1999: 84).

Pudiera parecer que Díaz Viana considera el modelo continuista en su versión más identificadora como impuesto a los “castellanos”, más aún si entiende que “gravita sobre Castilla la Vieja [...] una especie de complejo de culpa histórico que otros pueblos peninsulares se esfuerzan por agravar a costa de la conexión Castilla-centralismo opresor” (Díaz Viana 1997: 16); aunque no le queda otro remedio que reconocer que los propios “castellanos” no han sido ajenos a la aceptación e integración en sus prácticas de identificación de ese modelo de articulación de Castilla y España, ya que “el, por así llamarlo, pacto de los castellanos con el poder centralista (que no hay que disimular pues ha sido en su complejidad un grave error) siempre se realizó sobre la base del respeto a la lengua y a las costumbres propias” (*op. cit.*: 21). En todo caso, la crítica que este autor hace a las versiones continuistas del modelo no le lleva a negar la articulación niveladora e inclusiva de Castilla y España:

Contar la historia –y más enseñarla– es, también, empezar a hacer la del mañana. Pone los pelos de punta ver cómo se ha contado a veces nuestra historia, e inquieta suponer cómo la contarían aquellos que sólo parecen entender su identidad en contra de todos los demás. Las visiones de Castilla y lo castellano tienen mucho que ver con todo ello, ya fuera para ensalzarla o denostarla. Y es que Castilla es la gran encrucijada de las distintas interpretaciones que, todavía hoy, se pueden dar de “lo español” (Díaz Viana 1999: 131).

Pero el discurso sobre la continuidad de Castilla en España no es, ni mucho menos, exclusivo de los eruditos que practican las disciplinas antropológicas. Más bien, estos llegaron a él guiados por historiadores, políticos y literatos, que son los que en origen propiciaron ese modelo de articulación que aún sigue formando parte de las prácticas de identificación étnica de muchos agentes sociales. Pero dejemos ahora de lado a políticos e historiadores, pues aquí nos interesa, sobre todo, descubrir la intersección entre literatura y antropología. Y en este

sentido hay que volver a recalcar el doble proceso ya señalado: el de integración del discurso literario propiciador de una identificación de Castilla con España que se percibe en los primeros folkloristas apuntados, y el de análisis y crítica patente en los segundos antropólogos, que han puesto sus discursos en diálogo también con los de literatos más recientes críticos con la identificación de Castilla y España. Es el caso de Miguel Delibes, que afirmaba que “el castellano, de ordinario, no se siente castellano sino vaga, inconscientemente español” (Miguel Delibes 1989 [1979]: 12), algo que Díaz Viana considera un tópico (Díaz Viana, 1999: 89). No obstante, comparte con Delibes la visión crítica sobre la identificación de Castilla con el centralismo españolista, que este hacía explícita, por ejemplo, en el capítulo “Valladolid y Castilla de Miguel Delibes” del programa *Esta es mi tierra*, emitido en TVE 2 en 1981, en el que presentaba a Castilla como “región pasada y deprimida, que, para mayor escarnio, fue identificada a lo largo de medio siglo con Madrid, el centralismo y la administración. ¡Hiriente paradoja!”. Aunque también existen en la obra de Díaz Viana aproximaciones menos críticas y más descriptivas al discurso literario que sigue un modelo continuista de articulación de Castilla y España, como la que hace de un texto de Kazantzakis en “Visiones y niveles de identidad (ciudad, provincia, región y nación: el caso de Ávila y lo castellano)” (1997: 55-71).

Pero quisiera volver sobre las prácticas literarias y etnográficas que integran plenamente el modelo de continuidad de Castilla en España, donde confluyen los discursos de tantos escritores con los de los folkloristas analizados, pues esta aproximación nos va a servir de antesala para la recta final de este trabajo, que será el análisis de la película *Un alto en el camino*. El modelo parte de una nivelación inclusiva a la que ya se ha referido Honorio Velasco al citar unos versos de Gabriel y Galán:

[...] a fines del XIX una teoría de Castilla llegó a convertirse en una teoría de España. Y el espacio de Castilla sirvió como pantalla de proyección de una imagen de España. Eso al menos dejó suficientemente explícita una secuencia de inclusiones. Como la que muestra Gabriel y Galán en un famoso verso, imposible de recitar si no es de una forma enfática: “*En ella (Salamanca) y a vuestro lado / fuera tremendo pecado / que de frente o de lado / no venga a decir ¡España! / más todavía ¡Castilla! / todavía más ¡Salamanca!*” (Velasco 1988: 31-32, cursiva original).

La secuencia de niveles Salamanca-Castilla-España apuntada por el poeta ya nos es familiar, pues la hemos visto en los textos citados de los folkloristas Antonio José y Hernández Castillo, solo que variando el nivel patrio menos inclusivo: Burgos, en el primer caso; Palencia, en el segundo. Pero el modelo continuista no es solo nivelador e inclusivista, sino que va más allá, presentando Castilla como “madre” de España en unas ocasiones, y en otras,

como su “centro”. Las variaciones con las que este tema ha sido desarrollado han modulado entre tonos que van del orgullo al arrepentimiento, o del reproche a la disculpa, como demuestran estas dos redondillas, escritas la primera por Fernando Luque y Enrique Calonge para el libreto de la zarzuela *La pastorela* y la segunda por un joven Joan Maragall (1860-1911):

Te quiero, tierra bravía [Castilla],
y adoro en ti a toda España,
porque tu suelo es la entraña
de la madre patria mía (Luque y Calonge 1927: 30).

El nostre temps era finit
i el de Castella començava:
el cos Espanya es nomenava
pèro Castella era l'espírit (Maragall 1984: 279).

La Generación del 98 contribuyó intensamente al afianzamiento del modelo continuista de articulación, fomentando la identificación de “Castilla con el centro mesetario, metafórica fortaleza núcleo del reino de Castilla y, por extensión, de España entera” (Moreno Hernández 1998: 41-42). No resulta difícil ver el sustrato de esta identificación en los escritos de Olmeda, Antonio José y Hernández Castrillo citados más arriba. Aunque si hubo un momento especialmente intenso en la consolidación del modelo, ese fue el de la dictadura franquista, sobre todo en su primera etapa de posguerra. Dice Luis Díaz Viana que “es mucho lo que se ha escrito sobre Castilla, o mejor dicho, sobre una determinada idea de Castilla, la del papel unificador e ‘imperial’ que ésta jugó”, y que “esta literatura con frecuencia resulta huera y altisonante” (Díaz Viana 1988: 403; 1992: 92; 1997: 77), y no cabe la menor duda de que esa literatura fue especialmente desarrollada durante la dictadura de Franco. El siguiente texto, a medio camino entre la prosa poética y el panfleto político, fue publicado con el título “Castilla, madre de España” en una guía de Palencia de los años cuarenta del siglo XX, y es un ejemplo paradigmático de la escritura a la que nos referimos:

Cuando asomados a este gran mirador, con marco de espigas en promesa y respaldo de cerros que montan guardia en la llanura, rezamos nuestra oración de Patria, Castilla, dulcemente recostada en su trono de gloria, atalaya todos los horizontes y todos los caminos, como madre excelsa. ¿No anunciaron estas horas al retorno del cortejo que inmortalizara a la Reina Isabel?

Alumbrará el sol un nuevo cantar de Raza. Los arados irán trazando el pentagrama donde ha de escribirse una música para himnos victoriosos, en tanto que la campiña se irá vistiendo con sendas de flores, y los labriegos sabrán de un amanecer triunfal, y en las casas campesinas lucirán banderas de amor.

Castilla se irá ensanchando hasta el infinito, prolongando sus sendas, que enmarcaron empeños conquistadores e inquietudes misioneras. El marco austero que los rebaños llenaron de dulcedumbres de égloga, y las yuntas vistieron con afanes trabajadores, se dilatará para dar paso a nuevos alumbramientos de hispanidad.

Así, en destellos de nuevo día, pronto todos los esfuerzos, al unísono los corazones, se forjará la unidad hispana en estos parajes recios, donde nacen, a la vez, espigas y leyendas; en estas tierras llanas, donde fueron siempre ubérrimas las sementeras de Raza.

Y surgirán, con Isabel y Fernando, las rutas del Imperio.

En el milagro del tiempo, Castilla ha hecho otra vez soldados de sus labriegos. Y las mozas han vuelto a recitar romances que la Poesía escribió en los surcos para que fueran frutos perennes de hispanidad, y las alondras han tornado a cantar versos eternos...

Otra vez Castilla, Madre de España. Y entre estas ciudades –rutas y ejemplo– que son un magnífico exponente de heroísmo, Palencia, cuna de tradiciones y de hidalguía, levanta arcos de triunfo a Berruguete, que vuelve a tallar santos y guerreros, copiados de nuestros campesinos, en una tarde azul en que los vencejos ensayan su geometría columpiándose en el viejo campanario, para expandir por la aldea las notas del “Angelus”. Palencia, que refleja en la noche vernal proyecciones de leyenda y engalana el Carrión con rosas de fe, para que en mística [*sic*] ofrenda que nació en el Otero, sean perfume de amor a lo largo de la vega...

Como antaño, Castilla, ha repetido el alumbramiento de una Patria que nace para descubrir caminos nuevos de inmortalidad y para ensanchar cauces de Historia (Alario 1943: 70).

El hecho de transcribir por completo el texto, aun a riesgo de resultar excesivo, es que nos sitúa perfectamente en un discurso dominante en el contexto histórico en el que se realizó la película *Un alto en el camino* (solo median dos años entre el escrito y el film), contexto en el que se fomentó la integración del modelo continuista e identificador de la articulación de Castilla y España en las prácticas de identificación “castellana” y “española”, en las que las “virtuosa” y “maternal” Castilla (labradora, guerrera y misionera) aparecía como germen de los valores de la españolidad y de la hispanidad.

4. *Un alto en el camino* (Julián Torremocha, 1941)

La película *Un alto en el camino* fue dirigida y producida por Julián Torremocha y distribuida por Cifesa en 1941. El propio director se encargó del guion basándose en una obra del mismo

título que Julián Sánchez-Prieto, conocido como “El Pastor Poeta”, había estrenado en 1927, cuyo argumento siguió con bastante fidelidad²: Juan Francisco es un campesino que trabaja unas tierras arrendadas. Está casado con Rosalía, una mujer feliz en su papel de esposa entregada a su casa y a su familia. Como es trabajador, ahorrador y emprendedor, Juan Francisco consigue comprar la dehesa llamada El Tomillar, que rotura y convierte en un productivo labrantío. Los beneficios de las buenas cosechas pronto le permiten amortizar la inversión y pasar a la categoría de labradores propietarios a los que no les basta una simple yunta de mulas para trabajar su hacienda. Pero en su nueva posición tiene más tiempo para el ocio, lo que le permite conocer a Soledad Molina, una cantante de la que se enamora y que arrebató a su amigo Sebastián, tratante de mulas. Juan Francisco deja abandonada a su suerte a mujer e hijos, gastándose toda su fortuna en complacer y mantener a la artista –que solo le quiere por su dinero– en Madrid, donde vive esta. Cuando Juan Francisco se arruina, nada puede esperar de la oportunista Soledad, así que regresa arrepentido a su casa en busca del perdón de su mujer justo cuando esta se dispone a abandonar la propiedad porque ha sido subastada. Sin saberlo ellos, el nuevo propietario –que es Sebastián, el antiguo amigo de Juan Francisco– les está observando escondido mientras se produce la escena del perdón, que Rosalía concede a su marido. El tratante de mulas, conmovido, se hace ver y les cede de nuevo El Tomillar, que Juan Francisco pagará con su trabajo.

Las críticas al largometraje no fueron buenas, y si se suele recordar en ocasiones esta más que mediocre película es porque el papel de Soledad Molina lo interpretó una jovencísima Lola Flores que prácticamente debutaba en el cine.

4.1 La identificación de Castilla con España en la película

Es importante aclarar que la película en sí no desarrolla una teoría de la articulación continuista de Castilla y España, lo mismo que no lo hace la obra de teatro que la precede, pues ambas son apologías de los estereotipos axiológicos de Castilla y del campesino “castellano”. Pero existe un momento en el desarrollo del film que lo ubica en unas prácticas de identificación “castellana” y “española” que asumen el modelo de articulación que

² Es hacia el minuto 20 cuando la película se encauza por los actos marcados en la obra de teatro. Hasta entonces, la película desarrolla el tramo de argumento que en la obra se da por supuesto.

identifica ambas patrias: la escena de la actuación de Soledad Molina en el teatro de Talavera de la Reina un día de feria ganadera, justo cuando Juan Francisco conoce a la artista. Su número incluye una canción con aire de jota (el estereotipo musical “castellano”) que dice en su segunda copla:

Espuma caliente de mies amarilla,
le dicen amores al viento al pasar,
y se oye en el viento la voz de Castilla,
que es la voz de España puesta en un altar.

Es la identificación plena de Castilla con España: la voz de la primera como la voz de la segunda “puesta en un altar”, un tropo de raigambre noventayochista (recordemos a Moreno Hernández 1998: 41-42, citado más arriba) basado en la identificación de Castilla con la meseta central –o, más habitualmente, con la submeseta norte–, que se eleva como un ara orográfico en el corazón de Iberia, y que quizás resulte familiar al lector, pues lo empleó Unamuno en su poema “Castilla”, del libro *Poesías* (1907): “Ara gigante, tierra castellana”.

La identificación de ambas patrias es, en el fondo, el resultado de llevar al último extremo el modelo continuista de articulación, reflejado en el estribillo de la canción en clave materno-filial:

Castilla, Castilla mía,
Castilla madre de España,
noche y día,
tu recuerdo me acompaña.

Y así, de la intersección entre el lenguaje poético, el musical y el cinematográfico surge un momento clave de la película, precisamente el que convierte toda ella en una práctica de identificación étnica y patria que asume plenamente la continuidad de Castilla en España hasta llegar a identificarlas. Y podemos asegurar que esta escena de la película tuvo cierta trascendencia, pues la canción ha seguido oyéndose hasta ahora en boca de muchos agentes que se predicán “castellanos”, como ya he apuntado en otro lugar (Camazón Linacero 2013: 480-481). Las versiones popularizadas del canto vuelven a incidir en la identificación de “lo castellano” con “lo español” en coplas que no se escucharon en la película y que, por su estilo, parecen ser de más reciente factura y diferente autor:

Su gente de campo, de cara morena,
tiene la bravura del pueblo español,
porque en su llanura de calma serena
se dieron un beso la tierra y el sol.

Conviene decir que la autoría de la canción no está muy clara. El compositor de la banda sonora es Juan Tellería, conocido falangista que compuso la música del himno “Cara al Sol” (el falangismo siempre ensalzó la Castilla entregada por España); pero en cuanto al autor de la letra, nada se dice en los créditos de la película. Puede que lo fuera el propio Julián Torremocha, guionista y director al mismo tiempo, pero no podemos asegurarlo. Lo que sí parece evidente es que el tipo de metro y rima de la estrofa de las coplas (versos dodecasílabos y rima consonante ABAB) y la erudición de las figuras literarias presentes en todo el poema nos acercan a la escritura de un profesional. Quizás fuera este el autor de la obra de teatro original, Julián Sánchez-Prieto, que también era un avezado letrista de canciones; una hipótesis que me aventuro a plantear al comprobar que algunos elementos del extenso brindis que Juan Francisco hace a su yunta de mulas en el texto teatral (“Si es con el clamoreo de la chicharra / cuando el arado clava su fina garra, / la eterna compañera del labrador” [...] “La que airosa pasea las barbecheras / y al pegarse a la tierra suda y resopla; / y al cantar las alondras más mañaneras, / acompaña el acento de sus colleras, / el gañán cuando dice la primer copla” [Sánchez-Prieto 1928: 34-35]) reaparecen en la primera copla que canta Lola Flores en la película:

Bajo el sol de fuego canta la chicharra,
Mientras que en la tierra lucha el segador.
La luz de una alondra las nubes desgarrar
Llenando de trinos los campos en flor.

Pero si la película es, como ya dije, una apología de los valores de “Castilla” y del campesino “castellano” y se inserta en un discurso cinematográfico que asume el modelo continuista de articulación entre Castilla y España, es evidente que esos valores son transferidos a España y al campesino “español”, algo que se hace explícito en los dípticos publicitarios que se entregaban entonces en los cines, que anunciaban la película como una “loa en honor del campo y el campesino español”.



Díptico de propaganda de *Un alto en el camino*

4.2. Los estereotipos de Castilla en la película

Muchos son los rasgos culturales, principalmente axiológicos, que aparecen en la película como definitorios del “castellano” y, por ende, del “español”. Pero son, desde luego, estereotipos, pues difícilmente podemos hacer extensivos tales rasgos a todos los que se predicen “castellanos” o “españoles”. Además, “una cultura no está acotada en las fronteras de ningún grupo humano” (Díaz de Rada 2010: 247), y si bien es cierto que existe una innegable comunión cultural entre los agentes sociales que se identifican con una misma declaración categorial, esa convergencia en las formas de acción social es más el resultado que la causa de sus prácticas de identificación (Barth 1976). Muchos de los estereotipos que aparecen en la película han sido analizados por Díaz Viana en un contexto más amplio que el del film (1997: 16-25): el sujeto (“campesino”), el paisaje (“sequedad”, “trigales”, “páramos”) o el otro paradigmático (“catalán”). Pero en la película, los estereotipos sobre Castilla y los “castellanos” se presentan siempre en contraposición con otros estereotipos. La oposición, estructurada siguiendo un guion bien simple (valores rurales *versus* contravalores urbanos), es clara en el discurso del largometraje: trabajo *versus* ocio, ahorro *versus* despilfarro, fidelidad *versus* infidelidad...

Por ejemplo, desde el punto de vista fotográfico, la imagen de Castilla que se ofrece en la película es la de la Castilla literaria noventayochista; la de la Castilla rural y labradora tan elogiada en la primera etapa de la dictadura franquista: seca, llana, que rotura sus montes y dehesas de encinas para convertirlas en labrantío. El pueblo en el que viven Rosalía y Juan Francisco también es puro estereotipo paisajístico: soleado y radiante en todo momento, con

la torre de la iglesia bien presente, el royo jurisdiccional destacando en medio de la plaza y algún cerro en las cercanías. La sensación que se transmite es, desde luego, placentera y tranquila, donde reina el espíritu trabajador de las gentes sencillas pero honradas. En cambio, la ciudad (Madrid) no ofrece más que estruendo, inseguridad y escarnio al campesino humilde y virtuoso. Y lo malo es que sus tentáculos, representados en buena medida por los automóviles, se alargan hasta el mismísimo campo llevando la corrupción urbana: el coche de Soledad Molina, que espanta a la burra de Tomiza, el guarda de El Tomillar, vuelca cerca de la finca y la artista es socorrida por la familia de Juan Francisco, que la alojará en casa hasta su recuperación. Ese será el comienzo del infortunio, el momento en el que se fragüe la infidelidad. Y cuando Tomiza vaya a Madrid acompañado de Rosalía para convencer inútilmente a Juan Francisco de que debe volver con su familia, los coches de la ciudad pondrán de nuevo en peligro al guarda.

Es la urbe también el lugar para la lujuria y la ociosidad, en el que el piso de la mantenida se convierte en escenario de tertulias y saraos, en contraste con la casa familiar en la dehesa, santuario del trabajo. En la película, el trabajo se sitúa en un lugar destacado, por encima de cualquier cosa, incluso del dinero. Al propio peculio se le da un gran valor simbólico: negativo por un lado, cuando anhelan conseguirlo sin esfuerzo los viciosos –como Soledad– para gastarlo; pero también positivo, si lo que representa es el trabajo y el ahorro. Es el caso de Juan Francisco, que, al principio de la película, muestra un cariño desmedido por los cuatro billetes de mil pesetas –sobre todo el primero que consiguió– de su capital, y que guarda casi como reliquias más que por su valor nominal, por su valor simbólico, por representar el esfuerzo:

JUAN FRANCISCO: ¡Este, este es el mío!

ROSALÍA: ¿Y los demás no?

JUAN FRANCISCO: ¡Este fue el primero; los otros vinieron después!

ROSALÍA: Pero con el mismo valor.

JUAN FRANCISCO: Para los demás sí; para mí, no. Este, este sí que me costó trabajo; tanto, que el sudor que él solo representa debería bastar para comprar todo El Tomillar.

ROSALÍA: ¡No sueñes!

JUAN FRANCISCO: No sueño; es que me atormenta pensar que alguien pueda conseguir solo con dinero lo que yo he ansiado conseguir toda mi vida solo con el trabajo.

En la escena final, Rosalía le pregunta a Juan Francisco: “¿Quién te trae?”, a lo que responde: “El arrepentimiento”. Algunos versos de la obra original salen de su boca en ese trance: “Soy como aquel peregrino / que en el resplandor del día / ante su luz se confía / y hace un alto en

el camino”. Pide perdón a Rosalía, que responde: “¿Cómo no voy a perdonar siendo madre?”. Juan Francisco promete conseguir de nuevo una dehesa con su trabajo, y su amigo Sebastián, que ha comprado El Tomillar en pública subasta y que permanecía escondido presenciando la escena de la reconciliación esperando poder vengarse de su antiguo amigo, emocionado por el perdón de Rosalía le cede la dehesa. “¿Con qué te la voy a pagar?”, pregunta Juan Francisco; “Con tu trabajo. El trabajo es el amo del mundo, y tú sabes trabajar”, responde Sebastián.

La película termina con Juan Francisco trabajando de nuevo en la dehesa, Rosalía observándole desde una encina y Tomiza, el guarda de la finca, sentenciando: “Siempre he dicho yo que el ‘trabajo’ lo arregla todo. ¡Ara y canta, que por ese camino vas bien! ¡Pero mucho ojito con que nos volvamos a parar!”.

Y es que, como dice Fernández-Mayoralas Palomeque al analizar la ideología y el modelo económico del franquismo presentes en el cine de la posguerra:

La doctrina económica de los vencedores es simplemente una negación teórica de la economía. O, si se prefiere, una subordinación total de ésta a los intereses políticos. Es poco elegante referirse al dinero, poco patriótico dedicarse a producir riqueza: eso queda para los burgueses vascos y catalanes, españoles de segundo rango, que, aunque anticomunistas y católicos, son reos de culpable materialismo, reñido con el espíritu ascético de Castilla (1998: 157-158).

En definitiva, el universo axiológico del campesino “castellano” reflejado en la película pasa a ser el “español” porque la salud de España “se encontraba en una Castilla rural mitologizada, mientras que la ciudad se consideraba fuente de sus dolencias” (Balfour 2003 [2001]: 332).

5. Conclusión

La idea de una Castilla germen, centro e, incluso, sinécdoque de España surgió en el siglo XIX y arraigó bien en la dictadura de Franco, hasta tal punto que, en aquellos tiempos, se identificaron no pocas veces los valores de Castilla y “lo castellano” con los de España y “lo español”, anclándose ese modelo de articulación continuista de ambas patrias en las prácticas de identificación y diferenciación de muchos agentes sociales. La película de Julián Torremocha *Un alto en el camino*, estrenada en 1941 y basada en la obra de teatro del mismo

título escrita por Julián Sánchez-Prieto catorce años antes, es una práctica más de identificación étnica que manifiesta el anclaje de ese modelo de articulación patria en la acción social de la época. El análisis del largometraje nos descubre que este desarrolla uno de los temas recurrentes en la ideología franquista: la virtud de “lo rural” (sin duda entendida como fundamento de la “identidad española”) frente a la inmoralidad de “lo urbano”. Pero los valores rurales “españoles” se personifican en el labrador “castellano”. El resultado es una imagen de Castilla campesina, virtuosa y madre de España, que se resume en una de las canciones que Lola Flores interpreta en la película y que aún se puede escuchar en nuestros días. Pero este ejemplo cinematográfico se sitúa en un punto de encuentro entre diferentes discursos narrativos (literarios y antropológicos) que también integran –o tienen en cuenta desde una perspectiva crítica– el modelo de articulación descrito. Y ello porque la reflexión acerca de las “identidades” culturales, étnicas y patrias, normalmente sesgada por el esencialismo, no ha sido tarea exclusiva de ningún erudito. Al fin y al cabo, todos se sienten capacitados para reflexionar sobre la naturaleza humana; sobre qué y quiénes somos.

Bibliografía

- Alario, E. B. (1943) “Castilla, madre de España”. En Argüelles F. *Palencia en la mano. Guía de la capital y su provincia*. Palencia: Afrodisio Aguado.
- Balfour, S. (2003 [2001]) “España desde 1931 hasta hoy”. En Carr, R. (Ed.) *Historia de España*. Barcelona: Península.
- Barth, F. (Comp.). 1976 [1969]. *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Camazón Linacero, C. A. (2013) “La articulación de Castilla y España como tema de la canción popular”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 68: 469-488.
- Carbonell, E. (2006) “Paisaje, tiempo y construcción de la identidad mediterránea en las literaturas locales”, *Quaderns de la Mediterrània - Cuadernos del Mediterráneo*, 6: 167-172.
- Castrillo Hernández, G. (1920). *Pedagogía Musical. Conferencias dadas en el Teatro Principal de Palencia*. Palencia: Afrodisio Aguado.
- Castrillo Hernández, G. (1952) “Trabajo folk-lórico castellano. Psicología del canto natural palentino”, *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses*, 8: 47-102.
- Delibes, M. (1989 [1079]) *Castilla, lo castellano y los castellanos*. Madrid: Espasa Calpe.
- Díaz de Rada, A. (2010) *Cultura, antropología y otras tonterías*. Madrid: Trotta.

- Díaz Viana, L. (1988) “Breve historia del folklore y la etnología en Castilla y León”. En Díaz, L. (Coord.) *Aproximación antropológica a Castilla y León*. Barcelona: Anthropos.
- Díaz [Viana], L. (1992) “Folklore, etnografía y etnología en Castilla-León”. En Aguirre Baztán, Á. (Ed.) *Historia de la Antropología Española*. Editorial Boixareu Universitaria: Barcelona.
- Díaz Viana, L. (1997) *Castilla y León. Imágenes de una identidad. Notas para un manual de Etnografía*. Valladolid: Ámbito.
- Díaz (G.) Viana, L. (1999) *Viaje al interior. Una etnografía de lo cotidiano*. Valladolid: Castilla Ediciones.
- Fernández-Mayoralas Palomeque, J. (1998) “Ideología y evolución socioeconómica en el cine del franquismo”, *Tiempo y Tierra*, 6: 153-190.
- Luque, F. y Calonge E. (1927) “La pastorela”, *Comedias*, 48: 1-45.
- Maragall, J. (1984) *Obra poética. Versión bilingüe II*. Madrid: Castalia.
- Moreno Hernández, C. (1998) “Castilla, invención y lugar común del 98”, *Revista de Occidente*, 210: 39-64.
- Olmeda, F. (1992 [1903]) *Folklore de Burgos*. Burgos: Excma. Diputación Provincial de Burgos.
- Palacios Garoz, M. A. (2009) *En tinta roja. Cartas y otros escritos de Antonio José*. Burgos: Ayuntamiento de Burgos-Instituto Municipal de Cultura.
- Sánchez-Prieto, J. (1928) *Un alto en el camino*. Madrid: Sociedad de Autores Españoles.
- Velasco, H. M. (1988) “Signos y sentidos de la identidad de los pueblos castellanos. El concepto de pueblo y la identidad”. En Díaz, L. (Coord.) *Aproximación antropológica a Castilla y León*. Barcelona: Anthropos.
- Velasco, H. M. (2001) “Caracterizaciones etnográficas y señas de identidad. Análisis antropológicos sobre Castilla y León”. En VVAA *Estudios de etnología en Castilla y León [1992-1999]*. Valladolid: Junta de Castilla y León. Consejería de Educación y Cultura.

ANTROPOLOGÍA Y LITERATURA:

EL EXILIO CATALÁN EN MÉXICO

Montserrat Clua i Fainé

Universitat Autònoma de Barcelona

Montserrat.clua@uab.cat

Teresa Iribarren

Universitat Oberta de Catalunya

tiribarren@uoc.edu

Resumen

Érem quatre, novela de Lluís Ferran de Pol publicada en Cataluña en 1960, es una de las obras literarias que mejor plasma la fascinación que sintieron los intelectuales catalanes exiliados el 1939 hacia las civilizaciones precolombinas. Este estudio pretende poner de relieve que los elementos antropológicos conforman una parte esencial del relato y demostrar cómo se refleja en la novela la propia interpretación de la antropología y su papel tal como era vivida en aquellos momentos en México. En última instancia, se consignan los múltiples paralelismos que existen entre el protagonista de la novela y catalanes exiliados en México que desarrollaron actividades académicas de raíz antropológica, como Claudio Esteva Fabregat.

Palabras clave

Antropología, Literatura, Exilio catalán, México.

“He vist més indis de muntanya que no pas pescadors mediterranis. Això, per a un català, és molt gros. [...] Ara bé: l’indi és un tema important i és impossible de tenir-lo a prop i no fixar-s’hi. En realitat, com a motiu literari, l’indi mexicà només cal collir-lo i de tota la vida que tempta els escriptors. [...] En el meu cas, vaig renunciar tant a redimir l’indi com a trobar-li totes les

gràcies, perquè aviat em va semblar que la cosa més raonable era deixar-lo tal com estava, que ell tot sol ja s'aniria esparpillant, si és que no ha estat una mostela de tota la vida.”

Pere Calders, prólogo a *Aquí descansa Nevares i altres narracions mexicanes*

Introducción

La relación entre antropología y literatura no es un fenómeno nuevo, aunque todavía no parece suficientemente explorado. Desde que Clifford Geertz publicó en 1988 su pionera obra *El antropólogo como autor*, la antropología se ha repensando teniendo en cuenta el componente literario en sus formas de transmisión del saber; es decir, tomando conciencia del ejercicio de escritura que toda monografía implica. Los análisis de Geertz de las técnicas literarias que se escondían detrás de las etnografías clásicas de autores fundamentales como Lévi-Strauss, Benedict o Malinowski, abrieron una nueva vía de investigación que algunos han relacionado con el postmodernismo pero que va mucho más allá de los llamados *Cultural Studies*.

Más difícil ha sido el camino inverso en esta relación entre literatura y antropología. Pocos autores han intentado el estudio antropológico del conocimiento etnográfico que puede contener la obra literaria, puesto que más allá de la ficción contada y su valor estético, es evidente que la literatura se escribe desde y en un contexto social y cultural determinado, que la condiciona y que a su vez la propia obra literaria refleja. A no ser que se trate explícitamente de una utopía, distopía u obra de ciencia ficción (e incluso posiblemente también en esos casos), para que los lectores entiendan y asuman la historia como creíble, toda obra literaria refleja un espacio y unos valores culturales compartidos. Más allá de la historia particular de ficción que narra, una novela es un espejo de los valores culturales, las normas, prácticas y cosmovisiones compartidas por el autor con su público en el momento histórico en que ésta se escribe.

Uno de los primeros autores que planteó por primera vez esta lectura antropológica de la literatura en España fue (como en tantas otras cosas pionero) el etnohistoriador Julio Caro Baroja. Convencido de que el estudio antropológico de las sociedades que disponían de escritura tenía que incluir el análisis de los documentos que esa misma sociedad generaba (Greenwood 1971), Don Julio incorporaba en sus trabajos todo tipo de fuentes, incluyendo también las obras literarias. Para Caro Baroja, las ideas y

símbolos culturales se transmitían a lo largo de la historia también en los relatos literarios, ya fuera porque reflejaban la cultura popular del momento (como en la “literatura del cordel”), o bien porque en la construcción literaria se reproducían las figuras simbólicas y los arquetipos culturales del momento histórico que estaba investigando. De esta manera, para Caro Baroja la incorporación de los elementos literarios complementaba su análisis del pensamiento de la época.

Pero Caro Baroja no fue más allá en el uso etnográfico de la literatura. Este paso lo realizó en 1995 el antropólogo Joan Frigolé, que en *Un etnólogo en el teatro. Ensayo antropológico sobre Federico García Lorca*, proponía “la interpretación del teatro lorquiano a partir de su contextualización etnográfica”, respondiendo a la pregunta: “¿Hasta qué punto el teatro de Lorca refleja la cultura andaluza?” (Frigolé 1995: 13). Con un análisis enormemente sugerente de *Bodas de sangre*, *Yerma*, *Doña Rosita la soltera* y *La casa de Bernarda Alba*, Frigolé mostraba las formas de matrimonio, el papel de la fertilidad, y la reproducción de las desigualdades sociales en la cultura rural andaluza de la época y como se manifestaban en las obras de Lorca.

Parece que la propuesta de Frigolé no ha tenido continuidad en la antropología española, pero sí en otros lares, como en la reciente propuesta francesa que descubre el contenido etnográfico en obras como las de Montaigne, George Sand, Flaubert, Kipling, Woolf o Camus (Bensa & Pouillon 2012). Nuestra comunicación quiere hacer una nueva aportación en este debate e ir un paso más allá, proponiendo una lectura etnográfica y literaria sobre la influencia de México y de la antropología mexicana en la literatura catalana del exilio, a partir de un ejemplo histórico: la novela de Lluís Ferran de Pol, *Érem quatre*,¹ publicada en Cataluña en 1960.

En esta novela el autor, un escritor catalán exiliado que llegó a México en el mismo barco que llevó a Claudio Esteva Fabregat, trata de explicar al público catalán el mundo

¹ El título se traduciría por “Éramos cuatro” y hace referencia al cuarteto protagonista, que forma el llamado “grupo de Chalma”, pero también remite al valor simbólico que el número cuatro tiene en la mitología mexicana precolombina, muy presente en la obra. En la novela se hace referencia a la protección que los dioses deberían otorgar al grupo por ser precisamente cuatro: “¿Us hi heu fixat? Som quatre. ¿Sabeu que és una sort, ser quatre?... Ja sabeu que el quatre és el número sagrat, místic, de les mitologies indígenes. ¿Com voleu que els vells déus del país no ens protegeixin?” (p. 91). De ahora en adelante, las citas a la novela, que corresponden a la edición de 1960, serán referenciadas solo con el número de página.

mexicano. Y lo hace a través de las aventuras arqueológicas de un joven catalán exiliado que estudia en el Instituto Mexicano de Antropología y que participa en el descubrimiento de la mítica ciudad tolteca de *Tōllan* (en la novela catalanizada como “Tòl·lan”). Así, en la novela cristaliza de manera ejemplar el encuentro entre literatura y antropología en el exilio catalán.

Nuestra propuesta consiste en analizar los elementos claramente antropológicos que aparecen en el relato, y demostrar cómo se refleja en la novela la interpretación de cómo era vivida la antropología y cómo se entendía su papel en aquellos momentos en México. En última instancia, consignaremos los múltiples paralelismos que existen entre el protagonista de la novela y los catalanes que al finalizar la Guerra Civil Española se exiliaron en México, donde desarrollaron actividades académicas de raíz antropológica, como el propio Esteva Fabregat.²

México y la narrativa catalana

Las comunidades académicas de México y Cataluña han prestado un creciente interés a la literatura catalana mexicanista. Más allá de las aportaciones de Castellanos (1992), Melcion (1996), García Raffi (1998) y Campillo (2005), cabe destacar las de Carlos Guzmán (2004, 2005, 2006), en especial la antología de obras traducidas al castellano *Una voz entre las otras: México y la literatura catalana del exilio* (Noguer y Guzmán 2004) —que incluye un par de fragmentos de *Érem quatre*— y *Una geografia imaginària: Mèxic i la narrativa catalana de l'exili* (Guzmán 2008). Asimismo, la huella mexicana en la literatura catalana adquirió una remarcable visibilidad y éxito divulgativo a raíz de la exposición comisariada por Guillamon, *Literatures de l'exili*, que se exhibió en el Centre de Cultura Contemporània de Barcelona desde el 4 de octubre de 2005 al 29 de enero de 2006, en el marco de la cual Guillamon publicó el

² En la obra hay un paralelismo evidente entre la figura del protagonista y Claudio Esteva Fabregat, aunque no se puede afirmar hasta qué punto el autor realmente se inspiró en él para el personaje. Según nos comunicó el mismo Esteva (email del 23 de octubre de 2013), se conocían con Ferran de Pol y les unió una cierta amistad que cultivaron a intervalos en las tertulias del Orfeó Català en México, con otros amigos y conocidos exiliados catalanes: “Respecte amb Ferran de Pol, ell sabia que jo estudiava Antropologia a la ENAH, però mai vàrem conversar sobre aquest tema, el de la ENAH.” Agradecemos al profesor Esteva su amabilidad y disponibilidad para responder a nuestras cuestiones.

volumen recopilatorio *Narrativa catalana de l'exili* y *El dia revolt. Literatura catalana de l'exili*, que recogía múltiples testimonios escritos y gráficos, y crónicas de escritores exiliados y sus familiares. Resultan a su vez imprescindibles dos obras de referencia básicas: el *Diccionari dels catalans d'Amèrica* (Manent 1992) y el *Diccionario de los catalanes de México* (Murià 1996). Más allá del ámbito literario, existen numerosos estudios que dan fe de la gran variedad de figuras catalanas que se exiliaron en México, y que resiguen su trayectoria más o menos imbricada con la cultura del país.

Como es bien sabido, la nómina de escritores catalanes que se instalaron en México es ciertamente notable. Lluís Ferran de Pol, Avel·lí Artís Gener (Tísner), Pere Calders, Josep Carner, Vicenç Riera Llorca y Agustí Bartra fueron las personalidades más destacadas del exilio literario. La experiencia mexicana fecundó su obra creativa; estos autores ofrecieron distintas representaciones del país, de sus principales señas de identidad, en especial de la Revolución Mexicana y de la realidad indígena, con una visión diacrónica que abrazaba desde el mundo prehispánico —las antiguas leyendas y los mitos precolombinos— hasta la contemporaneidad (Guzmán 2008: 29). Sin ánimo de ser exhaustivas, citamos algunos de los títulos mexicanistas: *Abans de l'alba* (1954), *La ciutat i el tròpic* (1956) y *Érem quatre* (1960) de Ferran de Pol; *Quetzalcòalt* (1960) de Bartra; *Gent de l'alta vall* (1957), *L'ombra de l'atzavara* (1964) y *Aquí descansa Nevarès i altres narracions mexicanes* (1967) de Calders; *Paraules d'Opòton el Vell* (1968) de Tísner; y *Oh, mala bèstia* (1972) y *Què vols, Xavier?* (1972) de Riera Llorca.

Los numerosos estudios de que disponemos hoy sobre este corpus textual nos ofrecen múltiples y ricas lecturas de una producción bien singular del patrimonio literario catalán. Para algunos, como Castellanos (1992:39), la literatura mexicanista simboliza aquello que es diferente, extraño. Las obras ponen de manifiesto el profundo contraste existente entre la realidad europea y la mexicana; por eso a menudo se sitúa en primer plano la incapacidad por comprender esta cultura en toda su complejidad, y que los personajes extranjeros fracasasen en su afán de inserirse en un entorno que les es ajeno. Sus protagonistas, como en el conjunto de la producción literaria del exilio americano catalán, libran una ardua batalla para poder sobrevivir en un contexto extraño y hostil tanto en el plano físico como moral, y acaban sumidos en un sentimiento de desarraigo (Campillo 2005: 19). De esta forma, una de las temáticas más recurrentes es la representación de la alteridad mexicana (Guzmán 2008: 14). El magnetismo de la

cultura mexicana cristalizó en unas obras en las que sedimentan múltiples elementos de ésta, pertenecientes a un amplio espectro de manifestaciones artísticas tanto tangibles como intangibles.

Uno de los narradores que mejor recreó la cultura mexicana en su ficción, hasta el punto de convertirla en su tema nuclear, fue Lluís Ferran de Pol. La bibliografía ha consignado que la fascinación que sintió Ferran de Pol por la cultura mexicana se manifestó tanto en su labor como periodista en *El Nacional*, donde publicó entre 1939 y 1948 (año en que regresó a Cataluña) sobretodo crítica de arte (García 1998), como en su obra de creación.³ Ferran de Pol, según Castellanos, habría incorporado la temática mexicana con dos finalidades: como pretexto para abordar la condición humana y para nutrir sus obras con las leyendas locales que tanto le fascinaban —en especial en *Abans de l'alba*, una recreación de las historias maya-quiché recogidas en *Popol-Vuh*. Para García Raffi, la narrativa de Ferran de Pol es un homenaje a la cultura y la realidad mexicanas. Según él, el autor nunca habría concebido su obra en clave testimonial y su tratamiento de la realidad estaría supeditado al psicologismo. Su interés fue recrear los mitos mayas y aztecas y abordar el choque entre las culturas americanas y europeas, sin dar margen al sentimiento de nostalgia del exiliado (García 1998: 448).

La diversidad de perspectivas con que se ha abordado la obra de Ferran de Pol ha contribuido a iluminar su narrativa, que se ha valorado sobre todo por la recreación y síntesis de la cultura mexicana. Sin embargo, pensamos que también se debería valorar el gran peso que adquiere la mirada antropológica en *Érem quatre*, un aspecto que ha pasado más bien desapercibido desde las aproximaciones formuladas por los estudios literarios, y que está imbricado con el discurso arqueológico que constituye el eje de la trama. Así pues, en este trabajo pretendemos poner en diálogo dos disciplinas, la literaria y la antropológica, a fin de proporcionar una nueva interpretación de la novela de naturaleza interdisciplinaria que la sitúe en otro paradigma.

3 En *Érem quatre* se explicita su admiración por el muralismo de la Revolución Mexicana: no solo aparecen los nombres de Diego Rivera, José Orozco y Alfaro Sisqueros, sino que el profesor Enguiano es un personaje marcado por el fracaso de no haber tenido suficiente calidad artística como muralista, razón por la cual él mismo se había amputado una mano.

Intelectuales catalanes y el exilio mexicano: antropólogos y arqueólogos

El 13 de junio de 1939 llegó a Veracruz el *Sinaia*, el primer buque que condujo exiliados españoles a México —había zarpado de Sète, Francia, el 25 de mayo. En él llegaron los primeros de los más de cinco mil catalanes que acogió el México de Lázaro Cárdenas. En este primer viaje del *Sinaia* había dos catalanes que, después de huir del fatal desenlace de la Guerra Civil Española, habían sido recluidos en el campo de concentración de Saint Cyprien: Lluís Ferran de Pol y Claudio Esteva Fabregat. Ferran de Pol llegó a ser en uno de los mejores novelistas del exilio catalán, mientras que Claudio Esteva Fabregat se convirtió en una de las figuras fundamentales de la antropología americana y española. Pero no fueron los únicos. México fue país de acogida de los exiliados españoles; en él, encontraron un refugio pero también un espacio de inspiración literaria y de nuevas perspectivas profesionales. A su vez, la llegada de estos exiliados enriqueció la vida cultural e intelectual mexicana, como bien ha reflejado tanto la propia literatura como los estudios académicos. En el prólogo de *Aquí descansa Nevares i altres narracions mexicanes*, Calders recuerda que en México había “una colònia catalana nombrosa i activa, que en molts aspectes ha contribuït al desenvolupament del país” (Guillamon 2005: 387). Bennassar (2004: 422), por su parte, afirmaba que “el exilio español fue una suerte para el país”, mientras que Alonso et al. (1980: 17) afirman que “está demostrado que su aportación fue muy valiosa y oportuna en un momento crítico de la historia contemporánea del país”.

Junto con los escritores, se instalaron también en México destacadas figuras de la intelectualidad catalana exiliadas, que encontraron en el país americano el espacio académico y cultural que les acercó a la antropología. Estos intelectuales exiliados fueron formados e influidos fuertemente por la academia mexicana: Lluís Ferran de Pol se licenció en letras en la UNAM; Claudio Esteva Fabregat estudió y fue profesor de la ENAH; el filósofo Joaquim Xirau impartió docencia en la UNAM y en el Liceo Franco-Mexicano; el humanista Lluís Nicolau d’Olwer, que llegó a ser miembro del Colegio de México, publicó varios estudios de tema mexicano; el arqueólogo Pere Bosch Gimpera fue profesor de la UNAM y de la Escuela Nacional de Antropología; y el ibicenco Àngel Palerm estudió y fue profesor en la ENAH, en la Universidad Iberoamericana y

la UAM, participando en la fundación del CIESAS y el Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales.

El grupo más numeroso de intelectuales de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) era el conformado por los catalanes: entre los estudiantes estaban Claudio Esteva, Narcís Molins i Fàbrega y Ángel Palerm; entre los profesores, Pedro Armillas, Joan Comas, Pere Bosch Gimpera y Lluís Nicolau d'Olwer. En el seno de este colectivo nació un grupo de discusión, "El Seminario Península", que especulaba sobre una posible confederación de pueblos hispanos. Afirma Fábregas (2010: 11) que "[e]ste importante grupo de republicanos españoles le dio un giro básico a la antropología mexicana en su conjunto." Especialmente Ángel Palerm y Claudio Esteva, que terminaron siendo profesores en la ENAH y que participaron en el desarrollo de una antropología mexicana que se estaba empezando a desarrollar y que terminaría siendo una de las más importantes del mundo. Y lo que es más importante; estos exiliados trajeron consigo esta herencia mexicana a su vuelta a España, aplicándola en su construcción de una (hasta entonces inexistente) antropología española, y creando un vínculo que fue fundamental en la construcción de la antropología a un lado y otro del Atlántico.⁴

Lluís Ferran de Pol y Claudio Esteva formaron parte, pues, de aquella generación de exiliados catalanes que el mismo Esteva (2010: 42) denomina "jóvenes en crisis": jóvenes perdedores de la guerra que se sintieron acogidos en México. Un país que se les ofrecía como una tierra de esperanza, una segunda oportunidad para volver a comenzar: el Nuevo Mundo. Pero aquellos jóvenes también tuvieron que crearse una nueva identidad en un país en formación; llevaban consigo unos ideales por los cuales habían luchado y perdido; y se preguntaron sobre lo sucedido y sobre el significado de aquella nueva presencia española en México (Fábregas 2010: 9). Algunos de estos jóvenes

⁴ Este fenómeno tiene continuidad hasta nuestros días. En marzo de 2014 se ha realizado en Mérida el 2º *Encuentro de antropólogos catalanes en México* con el objetivo de "compartir perspectivas y experiencias de los catalanes que residen en nuestro país, y ofrecer a la comunidad académica sus opiniones sobre temas de interés general; fortaleciendo lazos en México y Cataluña" (según informaba el Diario de Yucatán del 25 de marzo de 2014). En el encuentro participó como invitado el profesor Esteva, que presentó el documental sobre el barco *Sinaia*. El encuentro estaba precedido por un 1º *Encuentro de Antropólogos Catalanes* que se realizó en Ciudad de México y del que salió el libro de Claudio Esteva, Josep Ligorred y María Isabel Campos (coords.) *Miradas catalanas en la antropología mexicana*, presentado en este segundo encuentro.

reflexionaron sobre España y América, sobre la cultura y la identidad. Ferran de Pol lo plasmó en *Érem quatre*, donde presenta unos jóvenes universitarios en crisis. Claudio Esteva lo planteó desde la antropología. Una antropología mexicana del momento, con sus formas, sus debates y sus problemas, que aparece reflejada claramente en la novela de Ferran de Pol.

La novela

La novela mexicanista *Érem quatre* fue publicada en Barcelona en 1960. El 1984 se reeditó con algunos cambios; básicamente, la ampliación del texto que la preside titulado “Advertiment” (a modo de introducción), y la restitución de algunos pasajes de índole política que habían sido eliminados por la censura franquista. En la introducción el autor explica el mito que une a la mítica ciudad perdida tolteca de *Tōllan* con la figura mitológica de Quetzalcóatl, así como que su novela se inspira libremente en un hecho histórico real: el descubrimiento de la ciudad de Tollan-Xicocotitlan en el estado de Hidalgo (actualmente el Parque Nacional de Tula) en 1940 por parte de Jorge Acosta, del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).⁵ El encuentro, dice el autor en 1960, fue el proyecto de exploración arqueológica más importante realizado por la arqueología mexicana y fue posible gracias al arqueólogo mexicano Wigberto Jiménez Moreno, que señaló donde teóricamente se encontraría la ciudad a través del uso de las crónicas indígenas, los textos de los misioneros y la cartografía colonial (p. 7).

Como Ferran de Pol explica, el descubrimiento de Tula generó una polémica en México sobre si la ciudad encontrada, Tollan-Xicocotitla, era la mitológica ciudad de *Tōllan* asociada a Quetzalcóatl, que hasta ese momento había sido identificada con Teotihuacan. Y esta polémica es reproducida también en la novela, donde, inspirándose en estos hechos, el autor relata el proceso de búsqueda y descubrimiento de la mítica ciudad de “Tòl·lan” en una zona denominada “Hiahuitla”, por parte de un profesor mexicano de origen indio, Leopoldo Enguiano —personaje de gran carga narrativa y

⁵ La primera descripción especializada de las ruinas de Tula fue realizada por Antonio García Cubas en 1873, de la Sociedad Mexicana de Geografía e Historia. Las primeras exploraciones arqueológicas fueron realizadas en la década de 1880 por el anticuario francés Désiré Charnay.

simbólica, que se identifica con Quetzalcóatl y se asocia claramente con la Revolución Mexicana (Guzmán 2008: 141)—, y tres de sus discípulos universitarios, todos ellos extranjeros: Patrick Craig (un pragmático norteamericano de origen irlandés), Hedwig Bergen (una alemana, miembro de la comunidad pro-hitleriana exiliada en México) y el protagonista, Pau, un excombatiente republicano catalán exiliado, que es quien articula la voz narrativa.

Sigue a la introducción un pequeño “Vocabulario de mexicanismos”, un listado de acepciones de palabras autóctonas utilizadas en la novela y que serían incomprensibles para el lector catalán. Y aún encabeza la novela una cita de *Historia de las cosas de Nueva España*, de Fray Bernardino de Sahagún, que evoca Quetzalcóatl y anticipa el carácter mítico de la obra: “... y fuese diciendo que volvería, y nunca más pareció, y hasta hoy le esperan... (p. 17). Recordemos que para algunos estudiosos, Sahagún fue el primer antropólogo de América y sus obras pueden ser contempladas como precursoras de los estudios etnográficos (Lisón 1977: 68-72). Y Ferran de Pol lo usa, juntamente con otros cronistas españoles, como fuente en su documentación para la novela.

La obra se divide en tres partes: la primera y la segunda están encabezadas por una referencia musical, el primer movimiento (*allegro molto*) y el segundo movimiento (*largo*) de la *Sinfonía del Nuevo Mundo* de Dvořák respectivamente; y la tercera (“Final”), por un lacónico verso del insigne poeta medieval en lengua catalana, Ausiàs March (“Perdut és ja tot lo goig de mon viure”). Mientras que en las dos primeras partes es aún posible el triunfo —asociado a lo largo de la novela a la idea del Nuevo Mundo—, el verso de March preconiza ya el irremisible fracaso. En la primera parte, con nueve capítulos, se relata la llegada del protagonista, Pau, en México, su inicio de los estudios en el Instituto Mexicano de Antropología gracias a una beca, y cómo se inicia la relación entre los cuatro personajes, dando lugar al llamado “grupo de Chalma” —epígrafe en que ellos mismos se reconocen y se autodenominan—, capitaneado por el mesiánico profesor Enguiano. Esta parte termina cuando el grupo se propone demostrar, a través de una excavación arqueológica, la tesis del profesor sobre dónde se encuentra la ciudad mítica de *Tōllan*. La segunda parte (también de nueve capítulos) relata las aventuras de la expedición arqueológica y como, paralelamente al desarrollo de los hechos, se van formando los triángulos amorosos que van a poner en peligro al grupo. Finalmente, en la tercera parte (de solo tres capítulos) se precipitan los acontecimientos

y el drama termina con la desaparición del profesor Enguiano (que como Quetzalcóatl, promete su regreso y “todavía le esperan”) y la muerte de Patrick en manos de Pau.

Presencia de la antropología en la obra: la mirada holística

Aunque la novela relata las aventuras arqueológicas de un profesor del Instituto Mexicano de Antropología y sus discípulos más aventajados, su lectura ofrece un retrato literario de la antropología holística que se realizaba en esos momentos en la ENAH y que fue la que encontraron los jóvenes exiliados catalanes que se formaron allí en la década de los cuarenta. Los sucesos vividos por el protagonista, Pau, constituyen una versión literaria de lo que relata el propio Esteva Fabregat (2010) de sus experiencias iniciáticas en la antropología mexicana.

Aunque la arqueología es la disciplina que tiene más protagonismo en la novela, ésta aparece siempre en relación a las otras ramas que forman parte de la antropología general: la antropología física, la etnología y la lingüística. Esta mirada holística de la antropología era común en la antropología mexicana, que seguía la herencia norteamericana en general y el planteamiento de Boas en particular. Así, la ENAH formaba a sus alumnos en las cuatro ramas de la antropología, articuladas en lo que después vendrá a ser la etnohistoria. Como afirma Fábregas, esta visión holística —que era el sello de la ENAH— arraigó profundamente en Claudio Esteva, y éste lo trasladará a España cuando inicie sus clases de antropología:

“Claudio Esteva Fabregat ingresó a la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) en la apertura del ciclo escolar 1947-48. Se encontró con una escuela de fascinante composición y de intensa vida intelectual. La ENAH de aquellos años anunciaba las especialidades que denotaban su vocación holística: antropología física, etnología, arqueología y lingüística.” (Fábregas 2010: 10)

El mismo Esteva explica la formación holística que recibían:

“Érem entrenats amb arqueologia: fèiem excavacions, estudiàvem geologia, amb els estrats, per veure les correspondències que tenien aquests amb les cultures concretes que havien existit. Treballàvem en antropologia física: fèiem bàsicament mesures. Treballàvem l’etnografia comparada, és a dir, l’etnologia. I treballàvem la lingüística, evidentment. Aquestes quatre branques eren les que configuraven l’entrenament de l’antropòleg.” (Brufau et al. 2011: 8)

Y explica que en esta formación holística tuvo un importante papel precisamente Wigberto Jiménez Moreno, maestro de generaciones de estudiantes que se formaron en la ENAH:

“El profesor que ejerció una mayor influencia sobre mi persona en lo que atañe al estudio del México prehispánico fue Wigberto Jiménez Moreno, que luego fuera un excelente amigo, y que en mi opinión ha sido una de las mentes más lúcidas y brillantes de la etnohistoria mexicana de la ENAH. Jiménez Moreno fue quien me alentó a interesarme por el estudio de los mexicas, y en cierto modo este campo de trabajo me introdujo en problemáticas de tipo muy diverso en las que, por entonces, una por mi ambiciosa predilección por las cuatro ramas estaba muy presente en la metodología.” (Esteva 2010: 93)

No parece casualidad, pues, que la figura de Jiménez Moreno sea el personaje en el que muy probablemente se inspira el profesor Enguiano de la novela de Ferran de Pol: un profesor carismático, una eminencia en su campo que —como hizo Jiménez Moreno— sostiene la tesis de que la verdadera ciudad de *Töllan* se encuentra enterrada en una zona que se puede determinar a través del uso de las crónicas de los antiguos. Ni tampoco es accidental que Pau a menudo haga referencias que denotan esta formación holística que se entiende que recibe en el Instituto.

En lo que refiere a la arqueología, Ferran de Pol es muy cuidadoso en relatar a lo largo de la novela elementos propios de la metodología arqueológica, mostrando así su conocimiento (o su esfuerzo de documentación)⁶ para reflejar, lo más fielmente posible, las formas de trabajo arqueológico. El relato nos habla de la técnica de las catas, la apertura de pozos nobles y el uso de fotografías aéreas para detectar dónde se encuentran las evidencias arqueológicas de la ciudad perdida. Entre los protagonistas se discute sobre el rigor científico necesario en la arqueología, sobre la necesidad de encontrar y poder presentar evidencias empíricas para sustentar sus argumentos, e incluso aparecen citados algunos de los instrumentos usados habitualmente en las excavaciones (como un teodolito).

⁶ Es destacable como el propio Ferran de Pol, en su “Advertiment”, explica cómo intentó documentarse sobre las técnicas de descubrimiento arqueológico y sus problemas básicos utilizando los artículos de Jorge R. Acosta y Wigberto Jiménez Moreno aparecidos en la *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* (vol. IV y V, años 1940-41). Y lo que es más significativo, describe que como no pudo encontrar la revista en España, tuvo que hacerlo a través de los artículos fotocopiados y enviados desde Londres por gentileza del arqueólogo británico Pat Collins.

Además de la cuestión del rigor científico, en la obra aparece también el papel político que tenía en esos momentos la arqueología en la reconstrucción histórica nacional mexicana. En el relato aparece el uso político (por parte del gobierno revolucionario y de la oposición conservadora) del debate académico sobre la relación entre “Tòl·lan” y la mítica *Tòllan*, reflejando en la ficción el debate que se estaba produciendo realmente en la academia mexicana de la época. El México que Ferran de Pol y Esteva Fabregat encuentran es una joven nación resultante de la revolución de 1910, que tiene que dar sentido a su realidad múltiple y multicultural, y donde el Estado usa la arqueología para construir un pasado mítico que le dé sentido y valor mítico de nación (Joseph, Rubenstein & Zolov 2001). Así, en *Érem quatre* los protagonistas se encuentran “enmig d’una polèmica sense cap ni peus, ens hem trobat, a fi de comptes, amb el problema de l’emplaçament de Tòl·lan inscrit, com qui diu, al programa dels partits, com el de l’ensenyament, el de les relacions de l’Església i l’Estat, o la reforma agrària...” (p. 135).

De esta manera Ferran de Pol refleja en la novela lo que el joven Esteva rápidamente percibe: “que la antropología estaba implicada en la elaboración misma de la nacionalidad mexicana y que en ello desempeñaba un papel central la arqueología” (Fábregas 2010: 13). Esteva, por su parte, sostiene:

“Básicamente, en México los arqueólogos constituyen el grupo de realización antropológica más importante, y en la ENAH eran mayoría los que estudiaban arqueología. Atribuyo este mayor peso de la arqueología en los estudios antropológicos al hecho de que, dentro del contexto nacional, la demanda de cualquier conocimiento sobre el periodo prehispánico dominaba sobre cualquier otro.” (Esteva 2010: 97)

Pero se trata de una arqueología que se une a la etnología para dar sentido a sus resultados materiales y que, a su vez, permite comprender el presente en relación con el pasado, puesto que se entiende que hay una continuidad entre ambos mundos. Se entiende que el pasado contribuye a explicar muchas de las tradiciones culturales de la contemporaneidad, dado que este pasado prehispánico se encuentra todavía en los rituales de los indígenas, “en la consciencia actual de las poblaciones mexicanas, el onomástico prehispánico, el nombre de muchas de sus poblaciones, el rostro fisonómico de una parte demográfica importante del país y la consciencia de una herencia, a la vez cultural y genética” (Esteva 2010: 101).

Esta vinculación de la arqueología con la etnología para dar sentido a la interpretación del presente a partir del pasado y viceversa, aparece con claridad a lo largo de la novela. El grupo se forma precisamente en un viaje iniciático a Chalma porque el profesor Enguiano quiere que sus alumnos de arqueología vivan el pasado prehispánico todavía latente en los rituales de los indios que pelegrian al templo. El profesor les estimula a que realicen observación participante en el ritual para que se den cuenta de lo que él llama procesos de “transculturación”:

“Quan jo els explico el gran interès que tenen els fenòmens de la transculturació, a Mèxic, la superposició i penetració mútua d’elements actuals i antiquíssims, de les religions extingides i del culte catòlic, no m’accontento d’unes enumeracions, m’agrada que ho vegin i ho constatin per ells mateixos.” (p. 41)

Es más, para el profesor es imposible entender la realidad mexicana del pasado sin tener en cuenta el presente y, por lo tanto, sin vincular directamente la arqueología con la realidad etnográfica: “I no comprenc com gent que vol ser arqueòleg o antropòleg o qualsevol cosa acabada en òleg no s’interessa per la realitat que els envolta, encara que aquesta realitat sigui tan apassionant com la del nostre Mèxic...” (p. 41).

En la novela aparece incluso una discusión entre el profesor Enguiano y el discípulo norteamericano Patrick donde se confrontan dos formas de entender la arqueología: mientras el joven estudiante solo se interesa por las ruinas, el profesor defiende la necesidad de entender los restos arqueológicos a partir del sentido vivido por las gentes que los crearon, a partir de las fuentes documentales (los cronistas) y la observación de los indígenas del presente:

“[Patrick]: Només que, explicat així, ja no és antropologia; és, si em permet dir-ho, una fantasia, una restauració arbitrària. Com vostè diu, és una llàstima que ens faltin detalls tècnics. [...]

[Profesor]: El que ha dit està ben dit —l’encoratja—: ¿que ens falten detalls tècnics? És cert. Però per això la nostra feina és tan apassionant. Jo entenc que no consisteix tant en exposar fredament el que sabem a base de fonts, com suggerir tot el que aquestes fonts ens autoritzen a considerar com a coses certes i vivents. ¿Perillós? Ben cert que sí. Cal anar amb peus de plom i no ampliar mai... ¿Veuen?... Per això em fa tanta il·lusió haver vingut aquí, acompanyat d’alumnes amb un interès real per aquestes coses... Aquesta vinguda aquí és perquè vegin el que és viu encara, i, per tant, algun aspecte del que devia passar a l’antigor. ¿És que si canviem una mica la indumentària i un bon xic l’instrumental, no sorprendrem, aquí, sovint, escenes que ens recorden les de l’adoració primitiva?...” (p. 66-67)

El argumento del profesor es que los misioneros no consiguieron borrar totalmente el culto indio, el prestigio de sus lugares sagrados, que se mantienen por debajo del culto cristiano actual. Y en coherencia con este argumento, a lo largo de la novela aparecen descripciones de elementos antropológicos que muestran el interés y el conocimiento que Ferran de Pol tenía sobre la sociedad mexicana: ejemplos de la religión, festividad y mitología prehispánica, la presencia de la poligamia, el retrato de la posición sumisa y secundaria de la mujer, el problema del alcoholismo entre los indios, y un largo etcétera.

Por lo que refiere a la antropología física, en la novela ésta adquiere un papel más secundario. Se cita a Paul Rivet en las clases a las que asisten en el Instituto. Pau, además, es capaz de nombrar los huesos del cráneo cuando después de una borrachera le duele la cabeza (p. 99). Pero la antropología física se explicita sobre todo a través de la idea de raza —un elemento también importante en la obra. Aparece aplicada básicamente a los indios, pero también a los mexicanos, entendidos éstos como los herederos de estos indios “mezclados” con españoles. Y especialmente en las reflexiones que hace el profesor Enguiano sobre si la violencia es un rasgo inherente de la sociedad mexicana, de “su raza” (él es hijo de india) en el pasado y, también, en el presente.

En varias ocasiones se hace referencia también a la raza judía y a sus posibilidades de supervivencia, puesto que en la novela aparece —en un segundo plano, como fondo— la Segunda Guerra Mundial y sus efectos en los alemanes exiliados en México (es decir, en la protagonista femenina y su familia). Se dice de los judíos: “Quan un país, quan una raça, no té futur, el millor que pot fer és dissoldre’s, fondre’s com més aviat millor, deixar el pas als altres. Fora noses” (p. 159).

En lo que refiere a la lingüística, ésta se manifiesta en el uso extensivo que Ferran de Pol hace de las palabras indígenas, hasta el punto de que el autor tiene que situar al lector con un glosario al principio del libro. También se hace referencia a la sonoridad lingüística en el habla india a través de la figura de la madre del profesor Enguiano y sus palabras: “una veu clara però que arrossega coses impures per sota com una claveguera” (p. 105).

Pero más allá de la presencia explícita de las cuatro ramas disciplinarias en el libro, nuestra tesis es que la presencia de la antropología en la novela no constituye un simple

elemento decorativo de la trama argumental, un telón de fondo que el autor incorpora para dar color y exotismo a una novela sobre indios y ciudades míticas perdidas. Creemos que la reflexión antropológica está presente en el contenido profundo de la novela, en los temas que Ferran de Pol está planteando a través de la narración. Principalmente estos temas se articulan en tres ejes: la cuestión indígena, el exilio (interior y exterior) expresado en la idea del sacrificio, y el rol de la violencia en la naturaleza humana. Aunque la presencia de cada uno de estos temas en la novela daría para otro artículo, vamos a limitarnos aquí a argumentar muy brevemente en qué elementos sustentamos nuestra interpretación.

La cuestión indígena

El México de los años cuarenta tenía como una de sus preocupaciones principales la cuestión de los indígenas; la resolución de este “problema” era fundamental para conseguir la construcción de un estado nacional y moderno. Y esto tuvo sus efectos directos en la antropología a través de las políticas indigenistas desarrollada por los antropólogos en el INI (Instituto Nacional Indigenista). De esta manera, la antropología mexicana está desde sus inicios muy vinculada a la política a través de su aplicación práctica en las políticas indigenistas (Nolasco 1970). Como relata Esteva Fabregat, su entrada en la ENAH estuvo muy relacionada con la necesidad de formar antropólogos para resolver el “problema indígena”:

“Aleshores em vaig dirigir a l’escola i li vaig demanar al secretari informació sobre els estudis d’antropologia. L’home, de forma molt amable, em va explicar totes les possibilitats i em va dir: ‘En este momento, los que estudian antropología en la Escuela, cuando terminan van a trabajar con los indígenas, porque aquí en México tenemos el problema indígena. Y el gobierno de la República lo que quiere es crear un grupo de antropólogos que puedan elucidar el problema del por qué los indígenas siguen siendo indígenas cuando nosotros les estamos ofreciendo todo’” (Brufau et al. 2011: 5).

La cita de Esteva refleja la política indigenista mexicana del nacionalismo posrevolucionario, que pretendía convertir a los indígenas en ciudadanos a partir de su asimilación cultural y su castellanización (Castells-Tallens 2011: 297-8). Pero esta política indigenista partía de una contradicción de partida, puesto que el INI pretendía asimilar a los pueblos indígenas (castellanizándolos) para integrarlos en la vida

nacional, pero al mismo tiempo valoraba y defendía alguna de sus características culturales y folclóricas como rasgos fundamentales del sentimiento nacional mexicano, creado sobre el concepto de “mestizaje” como sinónimo de “mexicanidad”. Y para ello necesitaba el componente indígena:

“La paradoja de pretender que los indígenas dejaran de ser indígenas en algunos aspectos pero siguieran siéndolo en otros formaba parte de una tercera contradicción innata en el nacionalismo del Estado: la necesidad de un pasado y una historia indígenas frente al estorbo que suponía un presente indígena.” (Castells-Talens 2011: 299)

El indio era un elemento crucial para alimentar el discurso del mestizaje, porque además de aportar la mitad de la sangre de todos los mexicanos, le otorgaba al país unos antecedentes históricos inigualables. Y como argumenta Castells-Talens, precisamente la arqueología fue la encargada de realizar este corte quirúrgico entre el indio del pasado y el indígena de la contemporaneidad: México poseía un remoto pasado de grandes culturas exhibido en las zonas arqueológicas, que permitían la construcción de un relato histórico milenario, y que no tenía nada que ver con los indios vivos.

Este contraste entre el indio del pasado, de mitos y ciudades esplendorosas, y la “imagen sucia” (Aguirre Beltrán 1967: 241) de los indios reales (borrachos, indolentes, sumisos y supersticiosos) aparece claramente en la novela de Ferran de Pol. Justamente los protagonistas van en busca de este glorioso pasado indígena expresado en sus ciudades monumentales ahora desaparecidas (o durmientes) y reciben el apoyo del gobierno que comparte esta narrativa histórica de construcción de la nación a través de la recuperación arqueológica de su pasado monumental. Pero a la vez, en el relato proliferan las descripciones de este presente indígena que vive en la marginación económica, cultural y social. Los indios aparecen singularizados en personajes secundarios: la madre del profesor, Don Benigno (el viejo que les alquila la casa durante la excavación), Don Antonio (el cacique local), un porteador o un vendedor, entre otros. Son gente sencilla, que se contenta con pocas cosas:

“Ella no sap què és viure bé ni malament. És una índia pura: una manta de coloraines, una estora de palma i una olla on bullen un grapat de fesols negres són les úniques coses que li calen per a viure. Pensa que qualsevol idea de valors, de tota mena de valors, li escapa. Creu en el seu fill” (p. 172-3).

Pero aparecen representados colectivamente como una masa amorfa, anónima, sumisa, silenciosa y marginal: las hileras de indios que peregrinan a Chalma, que duermen

apiñados, sucios y malolientes; las brigadas de hombres que trabajan en la excavación, que asisten indolentes a los sucesos que enfrentan a los miembros del grupo con el cacique local; los hombres del pueblo que, borrachos en el suelo, ocupan las calles del poblado los sábados por las tardes, y que sus esposas e hijas tienen que recoger y llevar a casa. Ferran de Pol describe a los indios como a los parias expulsados de su propia tierra, como los perdedores que estoicamente sobreviven y muestran sus propias miserias al mundo: “La massa sempre ha estat autèntica: es retorç sota el dolor i exulta d’alegria. No té vergonya ni la necessita” (p. 63).

Pero sobretodo, aparecen descritos con un carácter apático, indolente: “Els indis són estranys, mostren en tot una indiferència que desconcerta. Com la seva mare ahir, tranquil·la, serena, potser indiferent i tot, malgrat veure’ns arribar, a mi i el seu fill, completament beguts” (p. 105). Son presentados como supersticiosos pero lúcidos porque, a pesar de todo, se dan cuenta, como el viejo Don Benigno, de que al fin y al cabo, los extraños quieren desposeerlos de sus tierras: “És un vell, un vell ignorant i esporuguit. Un vell garneu que creu en bruixes, però que parla lúcidament de les terres que ens volem apropiar...” (p. 259). Y es también Don Benigno quien advierte al grupo de Chalma del fatal desenlace que les espera por profanar las piedras sepultadas y despertar a los antiguos dioses y los demonios del país.

El exilio

Es evidente que el tema del exilio es clave en la obra de Ferran de Pol, en un doble sentido. Por un lado, la novela refleja la presencia de los exiliados (españoles, catalanes y alemanes) que formaban parte del México de los años cuarenta. Pero también de los extranjeros norteamericanos y europeos eminentes que nutrían la academia mexicana. El relato de Claudio Esteva sobre la ENAH describe un centro internacional de formación de antropólogos, “un escenario de confluencia de jóvenes estudiantes procedentes de varios rincones del mundo” (Fábregas 2010: 11). Esta presencia extranjera está claramente reflejada en los tres discípulos protagonistas de la novela: un norteamericano, una alemana y un catalán. Pero el relato también refleja el doble rol contradictorio que estos extranjeros tenían en la academia científica: son expertos que dan prestigio a la ciencia mexicana; pero también son extranjeros en un país que acaba

de vivir la revolución, y son vistos con recelo por su vinculación con el colonialismo y el expolio del país.⁷

Por otro lado, y este aspecto es aún más importante, la novela constituye un relato sobre el exilio y la alteridad, sobre el intento de acomodarse en una nueva sociedad por parte de un grupo de extranjeros, y sobre los límites de esta integración social. De hecho, hasta el propio profesor aparece como un exiliado en su propia tierra, como alguien que no encaja en su entorno, que busca en el pasado idealizado una patria pasada y que en el México revolucionario querría construir el retorno a la civilización perdida. Cada uno de los cuatro protagonistas tiene una visión de su relación con México, una visión nostálgica (o no) de su tierra de origen y, sobretudo, su interpretación de los sacrificios que la patria exige a sus miembros. Enguiano y Pau han luchado por unos ideales y han experimentado en su propia carne la idea de fracaso; el primero en la Revolución Mexicana, el segundo en una guerra fratricida. La idea de fracaso que encarna Pau, el exiliado de naturaleza débil e insegura que no encaja en el Nuevo Mundo, es reforzada por su antagonista, Patrick, rival de Pau tanto en el plano intelectual como en el sentimental, que persigue con tenacidad y valentía el triunfo (y que rechaza tanto el fracaso que niega el valor del sacrificio de sus antepasados irlandeses). Sacrificio, fracaso y frustración aparecen como elementos constantes en la novela y culminan en la expresión máxima de violencia: el exiliado, Pau, acaba la aventura en el Nuevo Mundo asesinando a su compañero.

Sobre el papel de la violencia en la naturaleza humana

Como ya hemos señalado, según Castellanos (1992) Ferran de Pol habría incorporado la temática mexicana como pretexto para abordar la condición humana. Y en *Érem quatre* lo hace a partir del fenómeno de la violencia, para reflexionar sobre hasta qué punto ésta es inherente a la naturaleza humana. Desde la primera página el autor contrapone la dicotomía clásica entre barbarie y civilización, entendida la segunda como el avance que permite al ser humano controlar y limitar la violencia implícita en la primera. Una

⁷ En este sentido es muy reveladora la discusión final en la novela, entre Pau y el joven teniente a quien solicita ayuda, para quien el conflicto con el cacique local se ha convertido en una revuelta popular contra los extranjeros imperialistas que pretenden apropiarse de las tierras y los hallazgos arqueológicos.

contraposición iniciada ya en la época precolonial en el enfrentamiento mitológico entre el pacificador Quetzalcóatl y el sacrificador Tezcatlipoca en el control de *Tōllan*, y que es el mito recurrente de la novela. Una oposición entre paz y guerra que continúa después en la confrontación entre los indios y los conquistadores españoles, y que sigue después en la idea de sacrificio de los individuos —ya sea para los dioses (aztecas), ya sea para la patria (alemanes), ya sea por unos ideales (como los republicanos españoles o los revolucionarios mexicanos) — versus la construcción de una sociedad ideal de paz y prosperidad prometida (republicana, revolucionaria mexicana) pero nunca conseguida. México aparece como el “Nuevo Mundo” donde intentar renacer, crear una realidad nueva y mejor, sin violencia. Y no es gratuito que las dos primeras partes del libro estén encabezadas por una cita a la sinfonía de Dvořák, aunque al final el protagonista no pueda escapar de esta violencia, en un desenlace que muestra el pesimismo del autor ante una realidad histórica que no consiguió evitar las guerras y la violencia. El protagonista ha experimentado la Guerra Civil Española, y en el relato aparece la memoria de la violencia vivida en la batalla. También Hedwig ha experimentado la violencia en el sacrificio de los hombres de su familia en las dos guerras mundiales.

Toda esta lucha en el control civilizatorio de la violencia inherente en el ser humano aparece representada metafóricamente en la figura del profesor Enguiano, identificado con la figura del jaguar y, en especial, con el mito de Quetzalcóatl: en cuanto él desaparece (con la promesa de un retorno que nunca se produce), el grupo se desintegra y emerge toda la violencia que había permanecido latente a lo largo de la aventura arqueológica. De nada les ha servido ser cuatro, el número místico asociado a la protección de los antiguos dioses mexicanos: la profanación de las piedras ha hecho que se cumpliera el lúgubre augurio del viejo indio, el lúcido Don Benigno: “de vosaltres no en quedarà cap...” (p. 258).

La violencia aparece transversalmente en múltiples referencias a distintos contextos históricos, geográficos, culturales y religiosos: el calvario de Jesús, los antiguos sacrificios humanos precolombinos, la persecución de los judíos, la Revolución Mexicana, las guerras mundiales, la Guerra Civil Española, y las palizas que los indios borrachos propinan a sus mujeres. Además, la violencia es vivida también por los protagonistas: desde la amputación de Enguiano hasta el asesinato de Patrick en manos

del excombatiente Pau, sin olvidar la violencia física que Pau —de nombre irónicamente alegórico—⁸ ejerce sobre Hedwig en una discusión.

Conclusiones

La brevedad de esta comunicación no nos permite desglosar todo lo que la novela de Ferran de Pol sugiere desde el prisma antropológico, que nos parece inagotable. No hemos abordado otros temas como la lectura de género sobre el rol de la mujer (india y europea) en el contexto mexicano de la época, la poligamia, la idea de raza, el uso de la mitología en el relato, el sincretismo cultural, ni la presencia de la Revolución Mexicana y sus consecuencias. Tampoco hemos explorado las posibles influencias recibidas por la novela mexicana coetánea, que también pivotó sobre la idea del fracaso (revolucionario) y que presenta una tesitura eminentemente pesimista, en la línea del célebre verso del poeta Amado Nervo: “desgraciada raza mexicana, obedecer no quieres, gobernar no puedes” (Guzmán 2008: 160).

La reconstrucción del contexto de la antropología mexicana de los años cuarenta nos ha permitido demostrar, por una parte, que en *Érem quatre* se plasman los principios articuladores de la disciplina en el país americano y, por otra, que la figura del protagonista, Pau, parece ser la transposición literaria de Claudio Esteva, o de cualquier otro de los exiliados catalanes que desarrollaron su carrera académica en la ENAH.

Por último, esperamos haber defendido de manera convincente que *Érem quatre*, más allá del indiscutible valor estético que se le reconoce desde la disciplina literaria, debe valorarse también desde la disciplina antropológica. Sin lugar a dudas, el relato de Ferran de Pol es un magnífico documento para conocer la historia de la antropología en México a través de la mirada de los exiliados catalanes que formaron parte de ella. Y también un buen ejemplo de la riqueza interpretativa que se puede obtener de aplicar una mirada interdisciplinar, literaria y antropológica, a una novela.

⁸ En catalán, “Pau” tiene dos acepciones: “Pablo” y “paz”.

Bibliografía

Fuente primaria

Ferran de Pol, L. (1960) *Érem quatre*. Barcelona: Club Editor.

Obras citadas

Aguirre Beltrán, G. (1967) *Regiones de refugio*. México: Instituto Indigenista Interamericano

Alonso, M. S. et al. (1980) *Palabras del Exilio. Archivo de la Palabra de la INAH*. México: INAH - Librería Madero.

Bennassar, B. (2004) *La Guerre d'Espagne et ses lendemains*. Paris: Ed. Perrin.

Bensa, A. & Pouillon, F. (dirs.) (2012) *Terrains d'écrivains. Littérature et ethnographie*. Toulouse-Marseille: Éditions Anacharchis.

Brufau, J., Permanyer, M. & Zulet, X. (2011) "Entrevista a Claudio Esteva Fabregat, antropòleg", *Periferia, revista de recerca i investigació en antropologia*, Número 14 (junio): 1-31.

Campillo, M. (2005) "Els escriptors catalans i l'Amèrica furienta". En Guillamon, J. (cur.) *Narrativa catalana de l'exili*. Barcelona: Galàxia Gutenberg / Cercle de Lectors.

Castellanos, J. (1992) "Mexico and Lluís Ferran de Pol", *Catalan Writing*, 9: 39-43.

Castells-Talens, A. (2011) "'Todo se puede decir sabiéndolo decir': maleabilidad en políticas de medios indigenistas", *Revista Mexicana de Sociología*, 73, 2: 297-328.

Esteva, C. (2010) *Formas expresivas en antropología*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas / El Colegio de Jalisco.

Esteva, C., Ligorred, J. & Campos, M.I. (coords.) (2012) *Miradas catalanas en la antropología mexicana*. Córdoba (México): Escuela Nacional de Antropología e Historia / Casal Català de la Península de Yucatán.

Fábregas, A. (2010) "Prólogo". En Esteva, *Formas expresivas en antropología*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas / El Colegio de Jalisco, p.9-18.

- Frigolé, J. (1995) *Un etnólogo en el teatro. Ensayo antropológico sobre Federico Garcia Lorca*. Barcelona: Muchni.
- Garcia i Raffi, J.V. (1998) *Lluís Ferran de Pol i Mèxic: literatura i periodisme*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat-Ajuntament d'Arenys de Mar.
- Geertz, C. (1988) *El antropólogo como autor*. Madrid: Gedisa.
- Greenwood, D. (1971) "Julio Caro Baroja: sus obras e ideas", *Ethnica: revista de antropología*, 2:77-97.
- Guillamon, J. (cur.) (2005) *Narrativa catalana de l'exili*. Barcelona: Galàxia Gutenberg / Cercle de Lectors.
- Guzmán Moncada, C. (2008) *Una geografia imaginària: Mèxic i la narrativa catalana de l'exili*. València: Tres i Quatre.
- Guzmán Moncada, C. (2006) *Un exilio horizontal. Pere Calders y México*. México: El Colegio de Jalisco.
- Guzmán Moncada, C. (2005) "Mèxic, una cartografia imaginària de l'exili". En Guillamón, J. (ed.) *Narrativa catalana de l'exili*. Barcelona: Galàxia Gutenberg / Cercle de lectors.
- Guzmán Moncada, C. (2004) *En el mirall de l'altre. Paraules d'Opòton el Vell, l'escriptura dialògica d'Avel·lí Artís-Gener*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- Joseph, G.M., Rubenstein, A. & Zolov, E. (eds.) (2001) *Fragments of a Golden Age: The Politics of Culture in Mexico since 1940*. Carolina del Norte: Duke University
- Lisón, C. (1977) "Pequeña historia del nacimiento de una disciplina". En *Antropología social en España*. Madrid: Akal editor.
- Manent, M. (dir.) (1992) *Diccionari dels catalans d'Amèrica*. Barcelona: Comissió Amèrica i Catalunya.
- Melcion, J. (1996) "Mexico in the Fiction of Pere Calders", *Catalan Review*, X, 1-2: 199-204.

Murià, J.M. (2012) *Breve historia de catalanes en México*. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Murià, J.M. (coord.) (1996) *Diccionario de los catalanes de México*. Zapopan: El Colegio de Jalisco / Generalitat de Catalunya.

Noguer Ferrer, M., Guzmán Moncada, C. (2004) *Una voz entre las otras: México y la literatura catalana del exilio*. México: Fondo de Cultura Económica.

Nolasco Armas, M. (1970) “La antropología aplicada en México y su destino final: el indigenismo”, en Arturo Warman et al. *De eso que llaman antropología mexicana*. México: Editorial Nuestro Tiempo.

CRÒNICA DEL PALLARS

RECONSTRUCCIÓ D'UN MÓN PERDUT A LES NOVEL·LES

DE MARIA BARBAL

Montse Gatell Pérez

mgatellp@uoc.edu

Universitat Oberta de Catalunya

Les tres primeres novel·les de Maria Barbal, *Pedra de tartera* (1985), *Mel i metzines* (1990) i *Càmfora* (1992) conformen l'anomenat Cicle del Pallars, nom amb què van ser publicades en un mateix volum el 2002. Tot i que sembla lògic pensar que el recull de narracions *La mort de Teresa* (1985) també formaria part del cicle per la coincidència amb la temàtica, l'ambientació i els temes de les narracions, la mateixa autora descarta la possibilitat d'adscriure'l al Cicle del Pallars pel fet de tractar-se d'una obra de transició en què assaja estils, tècniques i personatges diferents i, a més, per tractar-se d'un recull de relats breus.¹ Allò que vincula les quatre obres entre elles és l'ambientació en un espai geogràfic que actua com a teló de fons, el Pallars nadiu de l'autora, i també com a espai simbòlic d'un món que s'extingeix en transformar-se les seves estructures socials a causa de l'èxode dels seus habitants cap a la ciutat. A banda de la temàtica, l'ambientació i la determinació d'un espai geogràfic i simbòlic, les tres novel·les comparteixen també l'esforç de recuperar la imatge i la memòria de la vida de les comarques pirinenques de Lleida de la primera meitat del segle XX, un objectiu que l'autora assoleix amb un discurs que forja imatges representatives de la cultura en sumar al retrat de costums tot d'apunts antropològics. L'èxode comú als protagonistes de les tres novel·les del Cicle serveix per fer el retrat literari d'una societat en vies d'extinció de la qual sembla voler deixar fidel testimoni però que, en realitat, respon a l'impuls creatiu que li genera la necessitat d'explicar-se a si mateixa les històries fragmentades que havia sentit explicar als seus pares i padrins, sobretot a *Pedra de tartera*. Més endavant, amb *Mel i metzines* i

¹ Quan fem referència directament o indirecta a opinions o reflexions de la pròpia autora, ens basem en l'entrevista que s'adjunta com annex a aquest treball. La resta de citacions seran referenciades convenientment.

Càmfora, Maria Barbal pretén entendre què va significar la Guerra Civil per a la gent del Pallars i quins van ser els efectes posteriors de l'èxode rural cap a la ciutat. D'aquí que l'emigració, la tensió entre espai rural i urbà, l'efecte del desarrelament, l'ensorrament de les estructures familiars rurals, els rols de gènere i l'articulació que d'aquests fenòmens en fa la llengua, constitueixin el gruix temàtic del Cicle del Pallars².

En el diàleg entre l'antropologia i la literatura pretenem identificar, a partir de l'anàlisi textual de les novel·les, els elements etnogràfics que constitueixen la realitat referencial que l'autora vol recuperar a través del discurs literari i que conforma la reconstrucció literària del Pallars, les seves formes de vida locals, les relacions i comportaments familiars i socials i la construcció simbòlica que representen els trets culturals i antropològics.

Establim per a la nostra anàlisi les formes de representació sociocultural de la societat rural a partir de dos parells dicotòmics bàsics: espai rural – espai urbà i dona – home, unes bases de representació a l'entorn de les quals es configura un sistema social determinat i s'articulen un entramat de relacions. A l'entorn d'aquests dos eixos – que evidentment comparteixen espais comuns –, s'estableixen uns nuclis interpretatius que conformen el sistema cultural i social d'aquesta realitat referencial: d'una banda, la construcció de l'espai ficcional del Pallars des de l'oposició amb la ciutat ens dóna l'oportunitat d'analitzar les imatges representatives de l'estructura social i familiar de l'àmbit rural, els efectes de l'èxode migratori en els personatges, així com els canvis en els hàbits socials, les formes de vida locals i el trencament de la tradició cultural. De l'altra, les bases de representació a l'entorn del parell dicotòmic dona – home articulen tot el seguit d'elements etnogràfics relacionats amb l'establiment de l'ordre social, l'efecte de la migració en l'estructura de la família patriarcal, els rols de gènere, el tractament del cos i el silenci com a estratègia dels personatges femenins. El gènere és una construcció discursiva i cultural dels sexes biològics que ens obliga a interpretar el seu propi significat des de la perspectiva de la construcció social i cultural depenent de les condicions temporals i espacials de la societat de què parlem. Com a *construcció social* atorga uns rols que tenen a veure amb la masculinitat i la feminitat inherents en els

² Malgrat la importància cabdal de la llengua i els seus usos per a la creació del món literari del Pallars barbaletà, l'extensió de la present comunicació no ens permet abordar el tema en aquesta ocasió.

estereotips de gènere, concepcions bàsiques a l'hora d'entendre com es construeixen les societats, com es donen les relacions entre els individus tenint en compte el seu sexe i els rols assignats als gèneres i com s'expliciten les relacions de poder entre uns i les altres.

El cicle del Pallars: paisatge humà

Les tres obres del Cicle del Pallars contenen l'experiència vital que suposa per als personatges la migració del camp a la ciutat. En major o menor mesura, un viatge migratori d'aquestes característiques suposa un trasbals en la vida dels protagonistes, tot i que aquest efecte és diferent en cadascun d'ells. Encara que no en siguin conscients, els personatges de les novel·les transformen el paisatge tant del poble que abandonen com de la ciutat on van a raure. Les migracions són sempre històries d'una transformació social i econòmica que produeix també canvis interiors en els personatges, que pateixen nostàlgia i enyorament i que, en alguns casos, se sumeixen en una crisi de valors. Analitzar l'efecte de la migració en els personatges era un dels objectius de l'autora, segons ha escrit ella mateixa referint-se a les obres del Cicle (Barbal: 2004):

[...] m'interessava analitzar el seu viatge, l'assumpció del canvi de paisatge, la seva transformació interior, el naixement de la nostàlgia d'un món (o d'un temps) perdut, els matisos que separen els individus dins d'un nucli consanguini i sotmès al mateix desterrament, la crisi dels seus valors ancestrals. Sobretot, el paper de les dones, la seva evolució. [...] La pèrdua de referents, el canvi de feina, de costums, el debilitament de la jerarquia familiar (patriarcal), transforma el personatge, però no pas de forma idèntica. El sexe, l'edat, el caràcter, la preparació, són característiques que poden canviar el signe del resultat.

Tot i compartir aquest interès de la mateixa autora, i fins i tot el punt de partida que és l'abandonament dels pobles nats dels personatges per traslladar-se a la ciutat, les novel·les del Cicle parteixen de plantejaments ben diferents: ni els motius de l'exili, ni l'efecte que aquest té en els personatges, ni l'estil narratiu o el punt de vista són els mateixos. Però és a través del relat d'aquest exili i dels seus efectes que els personatges es construeixen, i en la construcció dels personatges i el seu relat vital es configura l'univers literari del Pallars, que és el rerefons simbòlic de les tres obres.

És justament en el viatge que suposa l'exili – una migració física però també una mudança en les formes de la pròpia vida -, que hi trobem la tensió entre els espais rural i urbà, de vegades a través de la descripció dels paisatges muntanyencs que són decorat i referència de la vida dels protagonistes; de vegades a través de la descripció per oposició a la ciutat o els seus efectes en la vida dels personatges; altres vegades a través de la descripció de les tasques que es duen a terme en cadascun dels espais, el clima, el relleu o els itineraris, sempre en relació amb els personatges, gairebé mai com a conseqüència de la contemplació i, sobretot, a través dels canvis en les relacions familiars. En paraules d'Anne Charlon (2004: 156): «Escriure la vida del Pallars és escriure la de les seves migracions». Començarem per veure, per tant, com es planteja, d'inici, el tema de la migració en cadascuna de les novel·les, i de quina manera en les primeres línies de cadascun dels relats hi trobem elements suficients per a l'establiment d'un entorn, una ambientació, que es defineix a partir de certs elements etnogràfics.

A *Pedra de tartera*, els tres moments vitals de la trajectòria de Conxa com a dona – adolescència, maduresa, vellesa – tenen a veure amb tres moments de migració (de la casa dels pares a casa dels oncles, a Pallarès; de la casa familiar al camp de presoners d'Aragó i, finalment, de Pallarès a Barcelona) i cap d'aquests moviments són voluntat de Conxa, sinó que sempre són provocats per voluntats alienes, bé del destí, bé d'altres personatges (d'aquí la imatge metafòrica de la pedra d'una tartera, sotmesa al moviment possible de les pedres que l'envolten). L'Agustí de *Mel i metzines*, en canvi, somia des de petit en tot allò que pot trobar més enllà del poble i, dut per les seves ganes de prosperar i conèixer món, convertirà bona part de la seva vida en un pelegrinatge voluntari fins a l'exili en bona mesura forçat després de la Guerra Civil espanyola, que el durà fins a França. La novetat en la migració de l'Agustí Ribera és que a la vellesa, diferentment de Conxa, torna al poble per constatar, això sí, que el món que era referència de la seva infantesa, ha desaparegut. La família Raurill de *Càmfora*, situada l'acció a principis dels anys seixantes, fuig de Torrent per voluntat de Leandre Raurill. El que els Raurill busquen a Barcelona no és prosperitat sinó refugi dels secrets i tragèdies que amenacen la família; sobretot fugen de l'amenaça que el vell patriarca ha rebut del seu gendre Frederic i de la seva desautorització pública.

L'inici de les tres novel·les ens situa d'entrada en un àmbit rural que, d'una manera o altra, és definit en les primeres línies de la narració. Convenim amb Sullà (2008) que l'inici d'una narració és un «lloc estratègic» que té la funció de començar el text de la manera més eficaç possible per tal de cridar l'atenció del lector. També és l'inici que ha de donar el to del llenguatge i de l'ambient i proporcionar informació sobre els personatges, el lloc i el moment en què ocorre l'acció. Vegem l'inici de *Pedra de tartera*:

Es veia prou que a casa érem molts. I devia de sobrar algú. Jo era la quinta de sis germans i, segons deia la mare, havia arribat perquè Déu havia volgut i s'ha d'acceptar allò que Ell envia. La Maria, que era la primera, feia més de mestressa que la mare mateixa, el Josep era l'hereu i el Joan era al seminari. Els altres tres més petits, havia sentit a dir un ramat de camins que donàvem més feina que benefici. El temps no era d'abundància, tantes boques i poca hisenda havien de fer forat per força. Per això van decidir que jo, que era suau de caràcter i ben entenimentada, marxés per ajudar tia, [...] S'havia casat amb un hereu molt més gran que ella, que tenia trossos, almenys mitja dotzena de vaques, poralla i conills, a més a més d'un hort. [...] Així doncs, a tretze anys, amb el mocador de farcell al braç, [...] vaig deixar família, casa, poble i muntanya. (13)

Aquest primer paràgraf ens situa perfectament en l'ambient rural, determina les poques possibilitats econòmiques de la família, situa la protagonista en la narració de la història amb l'ús de la primera persona i l'acció en els seus tretze anys. A banda, ens dóna indicis de l'època en què se situa l'acció a través de la descripció del repartiment d'atribucions socials dels membres de la família: Maria, la pubilla, fa de mestressa; Josep és l'hereu, el propietari rural de la hisenda (per tant, la casa, les terres i els béns); Joan, que deu ser el tercer, és el seminarista. Tot com pertocava en l'organització familiar de l'àmbit rural de principis del segle XX, un ordre familiar absolutament jerarquitzat i vinculat als dictats de la societat catòlica, que disposa l'ordre diví, inviolable i incontestable. Els altres tres fills de la família, entre els que es troba la protagonista – narradora, són una nosa per a la família, i ben aviat es veurà que tenen, en ocasions, menys atencions que el bestiar. Abans d'acabar el primer paràgraf de la novel·la, el relat dóna compte del primer trasllat de Conxa a través d'una imatge que identifica la llar amb alguna cosa més que la casa pròpiament dita: la protagonista no s'allunya de la casa o bé de la família, només, diu textualment «[...] vaig deixar família, casa, poble i muntanya.», és a dir, el seu món

identificat amb aquests quatre elements que el conformen. Diu Helena Alonso (2007: 50): «Com és sabut, quan parlem de la casa, al Pirineu, no ens referim únicament a l'edifici on la gent viu, sinó que és un concepte molt més ampli que inclou casa, família, terres i, per tant, també la història i la tradició familiar que hi ha al darrere i que, de vegades, condicionen les relacions socials per molt de temps», aquest concepte de «casa» és el que abandona Conxa als tretze anys. D'altra banda, no sabem si els altres dos germans que, juntament amb Conxa, formen el grup de «els altres tres més petits», són germà i germana o dos germans, però en tot cas, la condició de dona és la que obliga Conxa a ser l'escollida per abandonar la casa familiar. S'entén que per ajudar en les tasques agrícoles o ramaderes hi podria haver anat un noi, però per dedicar-se, a més, a les tasques de la llar, només hi poden enviar una noia. En aquest punt, per tant, es comparteix l'argumentació amb el segon eix vertebrador que hem establert: el parell dicotòmic dona – home. Conxa és l'escollida perquè és «suau de caràcter i ben entenimentada», dos trets convertits en virtuts quan es tracta d'una dona. És aquesta mateixa condició del seu sexe que prematurament la separa de la família i la fa passar de la infantesa a una adolescència forçada per les circumstàncies i per les tasques que haurà de dur a terme en la nova llar al costat dels oncles.

El segon paràgraf s'enceta amb una referència al mercat de Montsent «[...] on pare i la Maria aprofitarien per comprar i deixar-me als oncles [...]» (14). Cal notar la importància dels mercats comarcals en un espai pirinenc amb poca facilitat per a la comunicació i els desplaçaments entre pobles i nuclis habitats. Diu Campillo (1991 - 1992: 146): «L'espai era dimensionat pel fet que tenia un principi i una fi. Un principi que s'originava en el poble mateix, que a través del mercat assolía una dimensió comarcal, a través de les fires una dimensió regional, i que tenia com a fi Barcelona». I encara (CAMPILLO 1991 – 1992: 147): «Però tota aquesta muntanya, aquest espai viscut, s'articulava també al voltant d'una jerarquia de llocs amb significació existencial: la casa, el poble, la vall, el mercat, la fira. L'essència dels llocs no pot separar-se de la seva doble dimensió d'espai objectiu valorat subjectivament». Per tant, el mercat de Montsent és l'espai d'intercanvi, l'espai de compra-venda, de les transaccions econòmiques i comercials, l'oportunitat de posar-se al dia de les notícies de la comarca, l'espai en què Conxa passarà de les mans del pare a les mans de l'oncle en un acte de mercadeig d'un subjecte femení objectualitzat, que

només té valor per la seva utilitat domèstica i a qui no se li ha tingut en compte la pròpia voluntat.

Potser no és tan efectiu per als nostres interessos el començament de *Mel i metzines*, però s'hi poden identificar igualment elements etnogràfics que conformen el discurs literari de recuperació de la ruralia. Aquesta torna a ser una novel·la narrada en primera persona en la veu del protagonista, Agustí Ribera, el primer personatge principal masculí en les obres de Barbal. Després de fer referència al dia del seu naixement, en la segona part d'aquest capítol introductori Agustí Ribera ens fa un retrat succint però esclaridor de la seva realitat d'infantesa: «A casa enraonàvem molt. En aquells temps, la llum elèctrica només arribava als pobles grans, i cap al tard, posàvem veu a la història de la nostra vora, els més grans feien memòria dels anys passats» (116).

El segon capítol de la novel·la ens comença a descriure, a partir del relat vital d'Agustí, elements que configuren la narració del món rural en què se situa l'acció: «A vuit anys ja anava a aviar i mentre els animals peixien, jo m'estirava a prop de la gossa. [...] Cap allà el 1896 hi havia hagut una gran sequera que havia deixat els pobles de la comarca en la misèria més gran» (118).

Tasques pròpies del món pagès, d'una banda, i implicació dels infants en aquestes tasques, de l'altra, com hem vist també a *Pedra de tartera*. És una mica més endavant que hi trobem referències al concepte de «casa»:

Encara vull dir que, de dins, casa nostra era més nova que les altres del poble i jo n'estava cofoi. Al meu germà Conrad i a jo ens anomenaven els del Simó o els de la Llucieta, o bé, els de la casa xica del Baster. Cal Baster era la casa gran, la dels parents del meu pare. (123)

Tornem a trobar-nos amb una organització social que s'estableix a partir de les cases de la família, en el seu sentit més extens. Hi trobem, a més, la narració d'una emigració anterior a la que protagonitzarà el propi Agustí, l'emigració de començament del segle XX que emprenen diferents membres de la família dels avis i que dóna compte d'una societat rural obligada a abandonar el seu espai vital des de molt abans de l'èxode rural de mitjan de segle.

L'inici de *Càmfora* és força més il·lustratiu:

A l'hivern, tocadés les sis es fa de nit. Els carrers del poble, freds i poc il·luminats, no semblen hospitalaris. Aparentment, l'ambient és d'absoluta quietud com si tothom dormís, però si es pogués mirar dins de les cases, hi ha moviment. A l'estable munyen les vaques i a prop de la llar, a les cuines, també hi ha algú que trafiqueja o potser només seu.

[...] Potser passen el temps mentre les dones o els més joves munyen les vaques al corral de cada casa. En tornant del cafè esperen trobar la taula parada i el sopar a punt. Potser es queden envescats pel frec de les cartes que negregen, estovades, i pel gust del vi servit en gots. (9)

En vint línies escasses, Barbal ens fa un retrat de Torrent, el poble d'on és originària la família Raurill, que comprèn no només el retrat físic sinó l'ambientació acurada de dins i fora de les cases, les tasques pròpies de l'àmbit rural i la disposició social dels gèneres, ja que mentre els homes són al bar de cal Xau, les dones feinegen a la cuina o bé munyen les vaques. D'una manera molt clara, allò que defineix l'espai rural a *Càmfora*, a banda de les esporàdiques descripcions del paisatge, és la relació desigual que s'estableix entre els homes i les dones. Una relació que impossibilita que les dones prenguin les seves pròpies decisions. Aquesta interpretació es desprèn de les accions dels personatges quan són a Torrent i també de l'alteració que suposarà l'emigració a Barcelona. Són nombrosos els exemples que a la novel·la, tal com succeeix en aquest primer capítol, ens situen en un ambient tancat, inflexible i desconfiat per on desfila tota una galeria de personatges femenins que viuen la vida sense poder ni autonomia.

Partint de l'anàlisi d'aquests inicis de les novel·les, avancem en la nostra reflexió establint les formes de representació sociocultural que hem plantejat més amunt: dèiem que l'oposició entre el món rural i el món urbà configura un dels eixos a l'entorn del qual s'estructura un sistema social determinat i s'articulen les relacions familiars i socials. En totes tres novel·les, l'oposició amb la ciutat també defineix el poble. En trobem una referència clara a l'inici de *Càmfora*: «Entre tots els carrers, n'hi ha un que durant una estona es veu més transitat que els altres, però no s'hi passeja» (9), en clara al·lusió als costums urbans, mentre que al poble els carrers són bé vies que comuniquen els espais,

bé indrets on se situen les cases, receptacles reals de la vida familiar. És a la ciutat que «[s]empre tenen pressa perquè encara han d'anar a treballar, o és tard, perquè tornen a casa i han de dinar, [...]» (21). Com veurem també en *Pedra de tartera*, la noció del temps a la ciutat és ben diferent que al poble; així, reflexiona el vell Raurill en «aquella arada de temps que no sap com empentejar» (23). També el pare Raurill dóna compte de la diferència del menjar a la ciutat: «Al cap de poc, s'acomodarà a tocar de la taula, maleint sempre el pa petit, el pa tou, el pa amb una cera per costra, [...] I finalment esmorza. Quina desgràcia de pa!» (23). El pa, símbol de l'aliment per excel·lència, com la llet, elements als quals també fa referència la Conxa de *Pedra de tartera* per constatar la diferència amb el menjar del poble: «Barcelona és un pa petit que s'acaba cada dia i és llet d'ampolla, molt blanca, sense nata i amb un gust primet» (107).

A *Pedra de tartera* aquesta oposició entre els dos espais apareix just en el darrer capítol d'una manera clara, quan Conxa ja està instal·lada, a la vellesa, en una porteria de l'Eixample barceloní i descriu el que la ciutat significa per a ella des d'aquest reducte on espera la mort. Per a Conxa, Barcelona és el negatiu de la fotografia del poble: «[...] és una casa on les finestres no donen al carrer. Miren al vestíbul de l'edifici i a l'ascensor del servei», «[...] és el cel lluny i els estels espantats» (107) – una imatge recurrent també a *Càmfora*, on Maurici, ja a Barcelona: «[C]ridat encara d'un vell instint, alça els ulls per saber l'hora i es troba que el cel es veu lluny» (30) -. En contraposició a les tasques del món rural que es descriuen al llarg de la novel·la: «Començava a vesprejar. Hora de tancar les vaques al corral. Hora de preparar el sopar. Hora d'entretenir-se un moment a la font per explicar tal feta, però només el temps de dir un parenostre!» (96), a Barcelona, Conxa té uns encàrrecs molt concrets que estan establerts segons un sistema inamovible del pas de les hores, per això diu que Barcelona: «[...] és tot a una hora. Quan no ha arribat és massa aviat, quan ha passat aquella hora ja és massa tard» (107). També la vocació política del marit de Conxa, Jaume, permet la definició del món rural com un territori inaccessible i oblidat: «Va dir que estàvem abandonats a muntanya, que ningú no es recordava dels fills de la terra que vivien tan lluny d'allí on es decidien totes les coses» (55), d'aquesta manera, s'estableix a la ciutat, a Barcelona, el centre de l'espai de la presa de decisions, de l'activitat política i comunitària, mentre a la muntanya segueixen reclosos els ciutadans que no tenen possibilitat de participar d'aquesta vida pública i, per tant, que no poden defensar els seus interessos. És la mateixa imatge del pes de la

capitalitat de Barcelona que trobem en el relat de la tia de Conxa, que ha pogut anar a Barcelona a visitar l'exposició «[p]arlava dels palaus, dels jardins i de tantes coses que no es podien amidar amb res del que coneixíem a Pallarès. Només amb les muntanyes i els rius, i encara» (56).

La distància entre la capital i el món de la muntanya és molt més que el que puguin assenyalar els quilòmetres entre dos punts; un i l'altre són marques de dues realitats diferents i oposades: la centralitat contra la perifèria; la capitalitat contra la *comarcalitat*; el progrés contra la tradició; el luxe contra la precarietat; el cosmopolitisme contra l'endogàmia. Per als protagonistes de les obres del Cicle, l'oposició també és llibertat contra seguretat, perquè, d'entrada, la ciutat és desconeguda i inabastable, insegura, tot i oferir un àmbit de llibertat individual i col·lectiva impossible en les petites comunitats rurals. L'Agustí Ribera de *Mel i metzines*, tot i les seves ànsies de veure món i de traspasar l'àmbit del poble i allò que el poble li proporciona, en anar a estudiar a Rialp i tornar a casa en el descans setmanal, diu: «El meu poble va semblar-me fet a mida. No podria dir l'alegria que sentia enfilant l'extrem de baix i reconeixent cada casa, cada persona i la major part de les pedres» (156). És, per tant, l'àmbit de la família, de la seguretat, aquella realitat referencial del Pirineu que s'estableix sota aquest concepte extens de la casa familiar i al que ja hem fet referència, el concepte que abasta també la història familiar, l'espai de la memòria i la tradició. El mateix Agustí troba que ha d'explicar la història del seu pare per justificar el seu amor per la casa familiar: «Fins ara no em faig càrrec que per explicar la casa on vaig néixer m'ha fet falta girar una marrada així de grossa» (123) i identifica la història de la casa amb la de la pròpia família establint així un lligam entre l'espai i la memòria. Aquesta vinculació és la que estableix els límits de la identitat pròpia dins l'àmbit del poble com a espai de la infantesa, és el que fa tornar Agustí Ribera del seu exili de quaranta anys a París malgrat no trobar, en el seu retorn, el món que havia deixat en la seva joventut. El seu pas d'anys per la rue La Fayette no ha significat un arrelament veritable, tot i que és a França on s'estableix, forma una família i prospera. Des d'allà, els records el duen a mitificar l'espai perdut de la infantesa, de la família. Emigrat a un país que no ha viscut com a seu, retorna a un país que ja no és el seu, d'aquí la reflexió final del protagonista de *Mel i metzines*: «Quan sóc a Olp, on vaig néixer, o a Rialp, sento recança de l'anonimat que tinc als carrers de París, dels seus

sorolls diversos, de la meua cuina. A Olp sóc el francès i a París no sóc d'enlloc o d'aquí mateix» (337).

També els protagonistes masculins de *Càmfora* se senten desarrelats a la ciutat, tot i que per motius diferents. Pare i fill intenten mantenir les formes de vida rurals un cop instal·lats a Barcelona. La voluntat de Leandre Raurill és fugir del poble, no pas provocar un canvi en la seva manera de viure. Així és que, en arribar a la ciutat, continua amb els seus hàbits, però la ciutat no li proporciona l'escenari idoni per a restablir el rol que al poble tenia assignat: ningú s'atura a escoltar les seves històries, no troba el reconeixement social, no pot mantenir l'autoritat ni comptar amb l'actitud complaent dels veïns, no entén que no és la ciutat que ha d'adaptar-se-li sinó que és ell que ha d'adaptar-se a la ciutat. Són nombrosos els exemples que il·lustren el desencaix que aclapara Leandre un cop instal·lada la família a Barcelona, des dels problemes d'adaptació a les sabates o l'americana fins a l'establiment de les normes de convivència que ell no entén. Per la seva banda, Maurici Raurill és qui d'una manera més manifesta i rotunda inicia la seva vida a Barcelona sense possibilitat de sortir-se'n. Se sent orfe i desarmat i això el fa ser prudent i desconfiat; el tràfec del carrer l'atabala i el fa sentir insegur, a la ciutat s'ofega i l'anonimat el deixa sense uns referents que necessita per viure i per a definir-se com a individu. Maurici és el paradigma de personatge desarrelat i totes les accions que du a terme al llarg de la novel·la ho constaten. És ell qui pateix de manera més clara la pèrdua de la pròpia identitat en no trobar el seu encaix a la ciutat: «Si no fos per aquella basca que, alguns instants, se li cargola a la panxa [...]. Perquè, a Barcelona, qui és ell? [...] Al que no pot fer-se és a no ser ningú, [...]» (31). També la Conxa de *Pedra de tartera* viu la ciutat com una presó a la que l'ha arrossegat la voluntat del seu fill, des de la porteria que serà el seu darrer espai vital, Barcelona per a Conxa és «[...] no conèixer ningú. Només els de la família. [...] És oblidar el so dels animals de casa per veure passar gossos encadenats cap al tard. [...] Barcelona, per a mi, és una cosa molt bona. És l'últim graó abans del cementiri» (107-108).

La descripció del clima i l'orografia, el relleu, de l'àmbit rural – també de vegades en comparació amb la ciutat –, són altres elements constitutius de l'articulació del món literari del Pallars. Els exemples són escassos, perquè Maria Barbal no s'atura en la contemplació del paisatge, a no ser que sigui a través dels personatges. Com ha

assenyalat Anne Charlon (2004: 152): «[...] fins i tot quan es tracta de relleu, clima, fauna o flora, aquesta geografia es relaciona sempre amb els personatges; així, realitats objectives se “subjectivitzen” mitjançant l’expressió de les sensacions i vivències que va provocar». És el cas de Conxa i l’excursió que fa amb les dones del poble per anar a collir bolets, quan constatem la dificultat de l’ascensió i el paisatge que es contempla des del cim; o algun passatge en què es contextualitza la feina dura del camp. I al costat de la rudesia del relleu, també la rudesia del clima: primaveres i tardors curtes, hiverns llargs i gelats que dificulten la comunicació entre els pobles i afavoreixen l’aïllament. Vinculat amb la geografia i la meteorologia hi destaquem, com a element de definició de l’àmbit rural, les tasques del camp, descrites sempre a partir de l’acció dels personatges. Maria Barbal parla d’aquestes tasques des de la realitat viscuda en la seva infantesa quan ajudava esporàdicament en la sega lligant les gabelles, descarregant l’herba o aviant les vaques, però es nodreix també dels estudis de l’etnògraf Ramon Violant i Simorra, sobretot pels rituals de la sega que apareixen a *Mel i metzines*, la cura de les vinyes o l’ofici de talpaire. Les tasques del camp, més enllà de la seva duresa, es veuen entorpidides tant pel relleu com pel clima i es vinculen directament amb la pobresa dels protagonistes. Com bé indica Anne Charlon (2004: 154), la vida de pagès es troba resumida en la definició que la Conxa de *Pedra de tartera* fa de la seva mare: «La meva mare era una dona que només coneixia dues coses: feina i estalvi» (18). *Mel i metzines* ens ofereix la descripció de les diverses tasques de pagès en què s’ocupa el protagonista fins a la seva migració a França. Aquest relat ens permet entendre la duresa de les ocupacions tant al camp com amb el bestiar o bé la importància cabdal de la meteorologia en l’èxit de les collites.

Lluny, per tant, del dibuix d’un món natural idíl·lic, Maria Barbal ens ofereix una imatge dura de la vida a la muntanya. Com ella mateixa afirma, a les novel·les del Cicle no pretén fer un retrat amable del Pallars, no manifesta cap voluntat de pintar un món mític o edènic i genuí allunyat del brogit urbà, un paradís perdut. L’únic paradís, ens diu, és el paisatge mateix, però un paisatge que, per a la gent que hi viu, provoca moltes dificultats en la vida, duresa en la feina i aïllament social.

A la reflexió sobre els canvis que es produeixen en els hàbits socials i l’estructura familiar en el processos migratoris descrits a les novel·les, hi vinculem el segon eix de les

bases de representacions socioculturals que determinen els espais rural i urbà, això és, el parell dicotòmic dona – home. Com dèiem més amunt, cadascun d'aquests èxodes és diferent tot i compartir l'oposició món rural – món urbà, el relat de la migració i el desarrelament, l'anàlisi de les relacions personals i la modificació social que comporta l'emigració del camp a la ciutat i, de manera molt important, l'actitud que cadascun d'aquests personatges adopta davant els reptes que la ciutat els planteja.

És pertinent, per tant, l'anàlisi de la influència que la ciutat, Barcelona, té en dos d'aquests personatges, la Conxa de *Pedra de tartera* i la Palmira de *Càmfora*.³ Conxa i Palmira tenen una actitud molt diferent davant la ciutat com a escenari de la seva nova vida. Per a Conxa, l'emigració a Barcelona és el final d'una vida que ella mai no ha controlat. Contra la seva voluntat, el fill decideix traslladar-s'hi (i traslladar-la) i aquesta imposició suposa per a Conxa la indefensió i l'aïllament final. Barcelona és l'anonimat i el final del viatge, com hem assenyalat més amunt. Per a Palmira, en canvi, la ciutat és la promesa d'una vida en llibertat, deslliurada a la fi de les estrictes estructures patriarcals imperants en la seva família a Torrent i en general en la societat rural, on la dona és poc més que escarràs, sotmetiment i silenci. Per a Palmira, Barcelona és l'oportunitat de desenvolupar-se com a individu, de no dependre de l'autoritat masculina, de canviar l'organització familiar i ser mestressa de les seves pròpies decisions. Per això, ben a l'inici de la seva estança a Barcelona, quan el seu marit només veu la pròpia salvació en el retorn al poble, Palmira decideix no abandonar la ciutat. De fet, aquesta és la principal desavinença que farà impossible l'enteniment entre un i l'altra, perquè el que per a Maurici és inconcebible, per a Palmira representa una oportunitat tot i que hagi d'enfrontar-se als cànons més ancestrals d'obediència i submissió. La relació familiar i social basada en la desigualtat dels gèneres que és un dels elements fonamentals de la construcció del món alhora viscut i literari del Pallars barbaletà.

Aquest sistema de relacions basat en la desigualtat no només sotmet les dones a l'autoritat masculina, sinó que les impossibilita per prendre les seves pròpies decisions. El patriarcat que ordena i configura l'ordre familiar i social de les societats en què

³ Ens circumscriuim aquí a aquestes dues novel·les tenint en compte que el protagonista de *Mel i metzines* no explora de la mateixa manera els efectes que el seu trasllat a París ha tingut en la seva vida, segurament perquè, tractant-se d'un home, els seus guanys o pèrdues en instal·lar-se a la ciutat no són tan desproporcionats respecte el seu lloc d'origen com els de les dones.

s'inscriuen les novel·les projecta una imatge de les dones i la maternitat segons un sistema que es basa en les relacions de poder, i intervé en la construcció d'un estereotip femení amb la concurrència de la institució catòlica, que també propugna un model femení de resignació, sacrifici i humilitat, com hem vist en parlar de l'inici de *Pedra de tartera*. Se'ns fa oportú el raonament de Bourdieu (CORCUFF 1998: 30-35) en la seva definició de l'*habitus* i la seva reflexió sobre la representació pluridimensional de l'espai social, se manera que no parlem d'una forma determinada de dominació, sinó de capitalitzacions i dominacions, és a dir, de relacions asimètriques entre els individus i també entre els grups socials, dominacions que de vegades creuen diferents camps, com la dominació de les dones pels homes. Bourdieu es refereix a la transversalitat de la dominació masculina, ja que aquesta no es dona en un sol àmbit de la vida, sinó en tots: l'econòmic, el social, el cultural, el de la representativitat, la visibilització, la presa de decisions, etc. Així Bourdieu dibuixa el que anomena *camp de poder*, l'espai on s'enfronten els dominants de diferents camps. Fins ben entrat el segle XX, aquest *camp de poder* serà el reducte privat on queden relegades les dones, convidades a tenir fills i a ocupar-se de la cura de la família i de la llar, tesi que vindria avalada per la concepció de les *configuracions* de Norbert Elias (CORCUFF 1998: 26), les formes específiques d'interdependències que lliguen els individus uns als altres en un àmbit de desigualtat i dominació, mai en un sistema de dependències recíproques.

Aquesta interpretació es desprèn, a *Càmfora*, de les accions dels personatges quan són a Torrent i també de l'alteració que, en aquestes relacions, suposa l'emigració a Barcelona. A la societat rural, les dones són les que s'ocupen de les tasques de la llar i de la cura de la família i del bestiar, però els qui tenen autoritat són els homes. Contra l'argument que l'estructura patriarcal de la família és també present a la ciutat, argüim que l'aïllament del món rural, les dificultats en la comunicació i la manca d'oportunitats empitjora la situació de les dones rurals en comparació amb les dones de la ciutat. També és així a *Pedra de tartera* quan, altre cop, Conxa ens parla de la seva mare:

Quan ens llevàvem ja feia una estonada que treballava o bé havia marxat als prats amb pare i el Josep. Quan pujàvem a dormir encara aprofitava per apariar la berena de l'endemà o per endreçar coses; algun camí, acostumada a ser l'última, encara passava el rosari. (18)

Sembla que Conxa té consciència clara d'aquesta diferència en la construcció social del sexe: «Però els homes en una casa de pagès no solen rebre la part més dolenta i, mentre pare ens embadalia amb les seves històries, mare encara sargia a llum del fogueral uns quants mitjons [...]» (15). A banda de la distribució sexual de les tasques familiars, hi ha també una qüestió de reconeixement social, el que es troba Conxa quan està embarassada per segona vegada i, després d'haver tingut una nena, tothom desitja que aquest cop sigui un nen. La figura de l'hereu, tan vinculada a un altre dels aspectes de construcció social com és la transmissió del patrimoni, sembla ser per a la comunitat la garantia del bon funcionament de la casa – en el seu sentit extens. Però Conxa no n'està segura, perquè la seva experiència li diu que són les dones les qui sustenten les famílies, tot i el pes de la concepció tradicional de l'autoritat masculina.

El pes de la tradició esclafa les expectatives de les dones i les manté en un espai de subordinació. En el cas de *Pedra de tartera*, és el pas a la següent generació que provocarà un canvi estructural important en la societat rural, la generació de les filles de Conxa, la gran de les quals decideix abandonar el pubillatge i les seves implicacions per deslliurar-se de la vida de pagès, tot i el pronòstic terrible de la tia de Conxa que li augura un futur incert i ple de desventures. S'acaben, per tant, les «visites», els casaments acordats entre les famílies, la transmissió del patrimoni per línia masculina, la cessió de les filles per anar a servir. El canvi social és evident: de la «compra» que significa el matrimoni de conveniència, es passa al rebuig de la vida de pagès i tot el que comporta: «[Tia] havia comentat que nosaltres ja no hi moriríem en aquella casa, que la vida era massa dura en aquells pobles i que la joventut que pujava aleshores no hi voldria aguantar» (106).

L'anàlisi dels personatges femenins de *Càmfora* ens porta a considerar els dos mons contraposats que es descriuen a l'obra. D'una banda, l'àmbit rural és el que permet estructurar un món atàvic, altament androcèntric en què la dona és objectualitzada. D'altra banda, l'àmbit urbà delimita un món on és possible l'emancipació social i personal, on les persones es regeixen per les normes de la urbanitat que comporten implícits l'anonimat i la individualització i que possibiliten la independència econòmica i, per tant, també el poder de decisió. Aquí és on apareixen espais de llibertat per a les dones. Unes dones que, a la muntanya, viuen sense poder ni autonomia. Més enllà de Palmira, tota una colla de personatges femenins s'erigeixen en símbols d'aquesta societat patriarcal a la novel·la. El

que defineix i agermana aquests personatges és el silenci, la constatació més ferma de la seva invisibilitat. El silenci és present en la vida de totes elles, un silenci imposat per les normes socials que només Palmira converteix, un cop a la ciutat, en estratègia. D'entrada, Palmira calla quan el sogre decideix que el nucli familiar es traslladi a Barcelona i així mateix, calla quan, després d'hores de treballar tant a casa, com a la merceria o a la granja, «[...] es queixava en veu alta quan no hi havia ningú a la vora» (26). També calla quan Maurici li planteja la tornada al poble, i és a partir d'aquí que Palmira comença a fer servir el silenci com a instrument per a la seva emancipació. També Roseta, la veïna violada en la seva joventut per l'avi Raurill, calla durant anys seguint el consell de la mare que, en saber l'abús que ha patit la filla, amb un sol gest resumeix la violència tàcita contra les dones: «Al cap dels anys, a la Roseta encara li semblava veure la seva mare posant-se l'índex de la mà dreta davant dels llavis» (179). I calla Sabina per amagar l'incest de què és objecte als disset anys. També la seva mare l'obliga a callar perquè la vergonya del fet recau com una llosa sobre la víctima, no sobre el botxí. Aquest silenci s'adiu amb el concepte de *violència simbòlica* de què parla Bourdieu, un silenci que està sustentat per un discurs que legitima les relacions de dominació entre els individus i que, com indica Foucault (1976 32-33), es converteix en una eina de poder i control.

Barcelona ajuda Palmira a deixar enrere un món que ja no sent propi, una manera de viure i de callar, mentre s'enfronta a l'autoritat masculina i aprèn a prendre les seves pròpies decisions a través de l'allunyament de la família i del context social del seu passat. El viatge a Barcelona, la pèrdua de la referència del món rural i familiar conegut, facilita un procés de creixement a Palmira qui, després d'un període de desconcert i marginació, accedeix a un nou ordre social i aconsegueix crear un espai propi que li ha de permetre l'emancipació emocional i econòmica del sogre i del marit. Aquesta circumstància és bàsica: l'accés al treball remunerat li permetrà una independència econòmica però també el reconeixement social, dues circumstàncies que condicionen la seva situació dins l'estructura familiar i que canvien substancialment les dinàmiques ancestrals de divisió de rols de gènere. L'autonomia econòmica la du a l'autonomia personal i a la realització del somni d'un futur diferent per a la seva filla. Ho aconsegueix en deslligar-se de la família i en no doblegar-se ni a la voluntat del sogre, ni a la del marit, ni a la del nou amor que coneix amb Josep. Aquesta actitud sorprèn i desequilibra Maurici, que constantment compara les actituds reprovables de Palmira amb les de la

seva mare: «Aquella dona ja no el protegia, ja no s'assemblava a la mare» (141). Perquè Madrona, la mare – en realitat, àvia, de Maurici – encarna el prototipus d'esposa sotmesa no només a l'autoritat sinó també a la violència del marit, segons els esquemes de construcció social que hem esmentat més amunt.

Però Palmira és castigada per l'atreviment de capgirar l'ordre familiar establert. El marit la castiga amb una actitud permanent de desànim, desinterès i abstinència sexual. També rep el càstig oportú arran de la primera acció que du a terme per al seu propi benestar: anar a la perruqueria. Aquesta visita mostra a Palmira un món que ella desconeix, un espai íntim on les dones tenen cura del seu aspecte i del propi cos. Palmira, inconscientment, posa en perill les marques de posició familiar i rang social que ofereix el cos en avenir-se a una cerimònia simbòlica d'autonomia i reafirmació personal que l'ajuda a emancipar-se del domini masculí. El propòsit de tornar-hi cada dos o tres mesos, però, és estroncat en arribar a casa on Maurici, revoltat contra aquest gest d'independència, ha matat la conilla prenyada que Palmira protegia carinyosament en una escena d'alta càrrega dramàtica – tornem aquí a la violència que emana de les relacions desiguals de poder, el càstig contra una acció que fa perdre a Maurici l'estatus familiar i contra una dona que amb el silenci l'humilia. Malgrat els obstacles, però, el camí que Palmira ha emprès és definitiu. A Barcelona coneix la relació amb les altres dones, sobretot amb la senyora Roser, mestressa de la merceria, i Dora, la veïna andalusa, dues dones que, cadascuna a la seva manera, representen el contrapunt de la «dona rural» que ha estat el referent de Palmira fins aleshores; són, en paraules de la pròpia autora, dones més lliures perquè a la ciutat se'ls presenten més oportunitats. Aquesta xarxa, encara que incipient i tímida, dóna seguretat a Palmira. Així és que comença a treballar a la merceria, brodant i cosint, fet que provoca un canvi molt substancial, ja que veu possible la seva emancipació a través de la independència econòmica. Assistim a l'enrunament de la relació de subordinació de les dones dins de les famílies, perquè Palmira agafa les regnes de l'economia familiar, treballa i entén que el reconeixement social està basat en el treball i no en l'herència o la consanguinitat, com al poble. Aquesta transformació té uns efectes immediats: en assistir al dinar de la Festa Major de Torrent, Palmira observa Sabina «[...] amb la llum que la ciutat li havia deixat als ulls [...] i va veure-la estranya darrera el davantal etern [...]. Però no tothom duia una llum novella als ulls de sempre.» (50). La distància en el model de dona entre les dues cunyades

es fa patent en aquesta escena i confereix a Palmira el poder de veure en l'altra el que ella hauria pogut ser i ha abandonat per la incertesa d'una oportunitat de llibertat.

L'anàlisi textual de les tres obres ens permet concloure que el Cicle del Pallars es constitueix sobre la base d'un comú denominador: l'espai geogràfic pallarès com a paisatge i entorn d'una comunitat i com a espai simbòlic d'un món en vies d'extinció. Hem pogut identificar les diverses formes de representació sociocultural de l'àmbit rural a través d'un seguit d'elements etnogràfics que serveixen l'autora per a reconstruir una realitat referencial a través del discurs literari. El Pallars viscut per l'autora, bé directament, bé a través de les històries familiars fragmentades, és un espai de la memòria col·lectiva que Barbal pretén reconstruir, segons diu ella mateixa, sense cap intenció de fer-ne un testimoniatge ni una recopilació de formes de vida, costums o hàbits socials. Tampoc pretén fer una descripció idíl·lica ni un relat mític del Pallars, sinó més aviat donar compte que el paisatge i la descripció de la ruralia adquireixen un sentit determinat a través del periple vital dels seus personatges. Així, és des dels personatges que es descriu la tensió entre els espais rural i urbà, i també el trencament de les estructures socials i familiars que representa l'èxode a la ciutat, l'espai on els personatges emigrats perden tota referència col·lectiva i són vençuts pel desarrelament – en el cas dels personatges masculins de *Càmfora* -; o bé hi troben un espai en què l'anonimat els ofereix l'oportunitat de l'emancipació – en el cas dels femenins -; o bé es troben reclosos en un àmbit que no els és propi, com Conxa; o bé retornen amb el somni de la recuperació del passat i es troben que el món que han guardat a la memòria ha desaparegut, com Agustí Ribera.

Maria Barbal no pretén oferir-nos una elegia del Pallars sinó reconstruir un món perdut des de l'experiència vital dels personatges, els qui donen compte de la tensió entre els diferents espais viscuts. Així doncs, el Cicle del Pallars és, més enllà de tres novel·les que comparteixen un determinat univers literari, el dibuix subtil, de vegades agressiu, sempre ric i bategant, d'un paisatge humà.

Bibliografia

Fonts documentals

- BARBAL, M., (2011) *Pedra de tartera*, dins *Cicle del Pallars*, Barcelona: Columna.
- BARBAL, M., (2011) *Mel i metzines*, dins *Cicle del Pallars*, Barcelona: Columna.
- BARBAL, M., (2009) *Càmfora*, Barcelona: Columna.

Bibliografia general

- ALONSO, H., (2004) «El Pirineu com a espai literari: més enllà de la mitificació i la llegenda», *Els Pirineus, Catalunya i Andorra*, Actes del tercer col·loqui internacional de l'AFC, Andorra, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2006, p. 161-170.
- BAILLY, A., (1989) «Lo imaginario espacial y la geografía. En defensa de la geografía de las representaciones», *Anales de Geografía de la Universidad Complutense*, n. 9, 11-19. Madrid: Ed. Universidad Complutense.
<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=86321>
- CAMPILLO, X., (1991-1992) «Geografía i literatura a l'Alt Pirineu català: la interpretació del món viscut», *Documents d'anàlisi geogràfica* 19.20, pàg. 143-158 a
<http://ddd.uab.es/pub/dag/02121573n19-20p143.pdf>
- CORCUFF, PH. (1998) *Las nuevas sociologías*. Madrid: Alianza Editorial.
- FOUCAULT, M. (1976) «La incitación a los discursos» a *Historia de la Sexualidad I*. La voluntad de saber. Madrid: Siglo XXI. Pp. 25-47.
- GEERTZ, C. (1994), «Géneros confusos», *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona, Paidós. Pp. 31-49.
- LUCZAK, B., *Espacio y memoria, Barcelona en la novela catalana contemporánea, (Rodoreda-Bonet-Moix-Riera-Barbal)*, a
https://repozytorium.amu.edu.pl/jspui/bitstream/10593/1707/1/Luczak_2011.pdf
- MARTÍNEZ-GIL, V., (1991) «De re urbana i De re rurali, un altre cop?», *Els Marges*, 44.

Bibliografia sobre Maria Barbal i la seva obra

- ALONSO, H., (2007) «El *cicle del Pallars*: la construcció literària d'un món que s'acaba» dins Camps, C. (coord.), *La narrativa de Maria Barbal: Pedra de tartera i altres.*, Péronnas: Éd. De la Tour Gile.
- ARENAS, C., (2010) *Retrats. Maria Barbal*, Barcelona: AELC.
- ARENAS, C., (2007) «De *Pedra de tartera* a *País íntim*. Breu recorregut per una trajectòria literària a la recerca de l'ànima humana», dins Camps, C. (coord.), *La narrativa de Maria Barbal: Pedra de tartera i altres.*, Péronnas: Éd. De la Tour Gile, pàg. 59-79.
- BARBAL, M., (2004) «Barcelona, terra de promissió: el descobriment de l'anonimat», Separata de *Catalan Review: International Journal of Catalan Cultura*, volume XVIII, n. 1-2, North American Catalan Society.
- CHARLON, A., (2006) «Geografia real i geografia imaginària del Pallars en les novel·les de Maria Barbal», *Els Pirineus, Catalunya i Andorra*, Actes del tercer col·loqui internacional de l'AFC, Andorra, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- CÒNSUL, I., (2002) «Maria Barbal, plany de la terra perduda », Barcelona: *Serra d'or* , núm. 505, p.54-55.
- CONTIN, R., (2012) *Multiplicidad y pragmatismo de la narrativa femenina: Mercè Rodoreda, Montserrat Roig i Maria Barbal*, Università Ca'Foscari di Venezia, Facoltà di lingue e letteratura straniera.
- GIRÓ, C., (1992) Barbal: 'Els personatges i el fil narratiu de la història porten l'ambientació'», *Avui*, Barcelona, 15 d'abril.
- LLOMBART, M.; PRUDON, M.; CORTÉS, C. (ed.) (2008) *de Pedra de tartera de Maria Barbal*, Université Paris 8 – Universitat d'Alacant:
 - Francès, M. A., «D'absències: espais i identitat en *Pedra de tartera*, de Maria Barbal».
 - Luczak, B., «De una "narración fisiológica" a un mito: *Pedra de tartera* de Maria Barbal».
 - Sullà, E., «Del principi al final: una vida».

COMPARAR CULTURAS, COMPARAR LITERATURAS: LA ANTROPOLOGIZACIÓN DEL CONOCIMIENTO LITERARIO*

Manuel González de Ávila
deavila@usal.es
Universidad de Salamanca

1. Una convergencia paulatina

La literatura comparada ha crecido, y tiende hoy a convertirse en una antropología regional, la antropología literaria, ampliando así su dominio de aplicación y las bases para su labor complementaria respecto de la teoría de la literatura (Pageaux, 1994; Guillén, 2005). Esta convergencia entre estudios literarios y antropología se manifiesta además en un doble sentido: si cabe afirmar ingenuamente que los trabajos más interesantes en literatura comparada presentan una orientación antropológica, no es menos cierto que durante las últimas décadas el debate científico en antropología, y en particular en la antropología cultural, se ha alimentado sobre todo de las obras de autores a su vez muy influenciados por las tesis de la semiótica, la teoría literaria y la literatura comparada (Tatlow, 1998). Aun desconfiando de todo proceso de «etiquetado» en el campo científico, donde aquél distorsiona a menudo la percepción del contenido real de investigaciones muchas veces sumariamente catalogadas, parece evidente que ha emergido en el dominio de la antropología cultural una corriente textualista, de filiación hermenéutica y por ello muy cercana al discurso de legitimación dominante en los estudios literarios (Clifford & Marcus, 1986; Marcus, 1992; Taussig, 1995; Clifford, 1997; Fabian, 2002; Fuente Lombo, 1994; Lisón Tolosana, 1996). Pero mejor que decretar coincidencias puramente programáticas o que detectar simples analogías de tema o estilo entre disciplinas suele ser explorar su compatibilidad real en los cuatro niveles científicos fundamentales, los de sus respectivos objeto, método, teoría y

* Esta comunicación emana de las actividades del grupo oficial de investigación FFI2011-26511.

epistemología, una vez hecho lo cual quizá quepa elaborar una cartografía fiable de las zonas de confluencia efectiva. Claro está que dichos cuatro niveles se encuentran estrechamente imbricados y que se presuponen los unos a los otros.

2. El objeto antropológico y el objeto literario: inespecificidad y fragmentación

Primera sorpresa: ni la antropología cultural ni la literatura comparada tienen un objeto específico. La primera analiza una multitud de manifestaciones de los grupos humanos latamente consideradas como «culturales» (San Martín, 2000; Kuper, 2001; Kottak, 2004), y la segunda la plural producción literaria y estética de esos mismos grupos, ambas sobre un fondo de universalismo apriorístico, si bien con frecuencia denegado. Las dos son, en cierto modo, ciencias de la alteridad, puesto que trabajan sobre lo uno y lo diverso, viajando entre mundos distintos que unen levantando puentes teóricos. Por definición, la antropología cultural es una empresa de traducción de culturas (Kilani, 1992), como la literatura comparada lo es de lenguas y literaturas: desde que el antiquísimo proceso de la globalización se ha acelerado exponencialmente, ya no parece haber ni objeto cultural ni objeto literario autónomos, sino un flujo de movimientos simbólicos incesantes que recorre el planeta. La realidad cultural positiva y el canon literario estable comienzan a desvanecerse, sustituidos por fenómenos problemáticos de interacción: las culturas se aculturán y deculturán entre ellas, los antiguos sistemas literarios nacionales se interpenetran; las prácticas diferenciales se multiplican (por sexo, raza, orientación política, credo religioso, estatus social, preferencias eróticas, estilos de vida, etc.), formándose comunidades identitarias autoconscientes que dan nacimiento a literaturas segmentadas, ya que el proceso de construcción discursiva de dichas comunidades instrumentaliza a la literatura; la mercantilización y el conformismo ético y estético marcan en buena medida tanto las prácticas culturales como las específicamente literarias (las revoluciones simbólicas brillan por su ausencia: quizá hayan desaparecido sus condiciones de posibilidad), y surgen también subgéneros de escritura que ya no encajan fácilmente en las tipologías tradicionales de la alta/media/baja cultura, pero que responden a las exigencias de un mercado por igual segmentado; y otros muchos fenómenos, pertinentes a la vez para la antropología cultural y la literatura comparada, que componen un abigarrado panorama y, según sus observadores críticos, promueven una mundializada ceremonia de la confusión cultural y literaria. Así las cosas, las dos disciplinas desarrollan una aguda

propensión a explorar los márgenes —que actualmente, como se ve, y gracias en parte al «efecto teoría» provocado por ellas mismas, están pasando a ocupar el centro—, y a focalizar fenómenos antaño considerados secundarios: la antropología deshace el camino andado y regresa hacia la etnología, aunque ahora no de los mundos remotos sino del contemporáneo, y hacia la etnografía de sus subgrupos, y de los mitos, ritos, prácticas, creencias y valores, probablemente efímeros, de aquéllos (Augé, 1995, 2008), a la par que la literatura comparada da acogida a las producciones estéticas, hasta hace poco no estrictamente canónicas, del cine, la canción comercial, el vídeo, los juegos informáticos, los *grafittis* y el arte urbano, la ciberliteratura, etc. No en vano ya en el s. XIX ambas disciplinas habían coincidido en un idéntico interés por el folklore y las fuentes orales, al igual que hoy lo hacen en la llamada «nueva oralidad». En el fondo, tal apertura de compás viene guiada por un acertado vislumbre sociológico, el de que detrás de las relaciones de sentido cultural y de sentido literario, detrás de la distribución mundial del capital simbólico, está operando la presión de las relaciones geopolíticas de fuerza. Pero aquí la antropología, en tanto ciencia social, lleva cierta ventaja a los estudios literarios: más consciente de la violencia planetaria que dejó una impronta sobre su mismo origen como disciplina (la expansión geográfica del imperialismo económico, responsable del «encuentro con la alteridad» en sus modalidades históricas), sus llamamientos ocasionales a la concordia y al entendimiento universales no padecen de la ingenuidad que perjudica a los equivalentes de la literatura comparada respecto al interdiálogo generalizado entre estéticas y culturas literarias en el que ella misma quisiera fundirse y confundirse (Cf. Lévi-Strauss, 1988, 1999 y Gnisci, 2002).

3. El método en antropología cultural y en literatura comparada: holismo e investigación cualitativa

Para la antropología, la cultura es una totalización indefinida y permanente, del mismo modo que la literatura comparada concibe la literatura como un *medium* lingüístico capaz de absorber toda clase de materiales simbólicos, religiosos, políticos, científicos, artísticos, etc. Una y otra disciplinas tienen por tanto que aprehender su (disperso) objeto mediante procedimientos holísticos que les permitan simultáneamente construir su unidad relativa y explorar sus interrelaciones potenciales. La epistemología de las ciencias sociales y humanas les ofrece un método muy experimentado para ello, el método comparativo. Pero una extraña paradoja quiere que el vocablo «comparada» califique explícitamente a una disciplina, la

literatura comparada, que suele renegar de él (recuérdense los casos ejemplares de B. Croce y de R. Etiemble), mientras que al contrario la antropología, al igual que la sociología, sin necesidad de adjuntarse adjetivo alguno practica sistemáticamente la comparación como protocolo central de sus operaciones (Lisón Tolosana, 2002). De hecho, la comparación no es sólo una herramienta cognitiva de alto rendimiento, y por eso mismo la base de un método científico, sino también la única vía que conduce a descubrir, bajo las discontinuidades, la continuidad, bajo la proliferación de religiones, mitos, ritos, creencias, prácticas y objetos artísticos o literarios, las invariantes que ambas disciplinas persiguen; y también la única operación que hace posible establecer la presencia de disparidades y divergencias en dichos segmentos de la actividad humana y en sus productos. La comparación intercultural e interliteraria, que ha de trazarse entre sociedades y civilizaciones, y en el tiempo como en el espacio, contiene un principio heurístico que multiplica los puntos de observación y provoca iluminaciones cruzadas: no determina únicamente la identidad y la diferencia entre los diversos objetos sobre los que incide, además habilita al observador para captar cómo un único objeto cultural o literario ha sido constituido a través de la neutralización de otras posibilidades antropológicas, es decir por exclusión de todo aquello contra lo que tal objeto se define. Así, la comparación enseña que la racionalidad occidental se forja gracias a la represión del pensamiento salvaje (al que sin embargo lleva oculto en su seno, según la lección del estructuralismo), y el género novelesco por medio de la anulación de la epopeya (que pervive en él denegada y parodiada, según la lección del marxismo). La comparación, pieza central de la racionalidad suficiente a la que aspiran las ciencias sociales y humanas (Passeron, 2001), es también el único aparejo de esa traducción entre culturas, lenguas y literaturas a la que se destinan la antropología cultural y la literatura comparada, traducción merced a la cual quizá pueda darse el paso, científicamente deseable, de lo particular a lo general, y de lo general, acaso, a lo universal. Dicho esto, el método comparativo carecería de pertinencia tanto para la antropología cultural como para la literatura comparada de no ir asociado a la investigación cualitativa (Sanmartín Arce, 2003). Las comparaciones antropológicas y literarias no están primariamente llamadas a producir cuantificaciones, tablas y esquemas de naturaleza estadística, por otra parte nunca despreciables en ciencias sociales y humanas, sino análisis cuyo objetivo es triple: elucidar el sentido, fijar la intencionalidad, esclarecer la finalidad subyacentes a las modulaciones diferenciales de los hechos culturales y literarios. La antropología cultural se separa de la sociología, su disciplina cuasi-gemela, al procurar la reconstrucción de la vivencia subjetiva del agente humano —pero la sociología comprensiva de M. Weber, y sus menos afortunadas derivaciones fenomenológicas y

etnometodológicas posteriores, son también antropología—; y la literatura comparada toma distancias respecto de la teoría literaria al manipular cuidadosamente *corpus* de obras cuyos menores matices, es decir, contrastes, desvíos o divergencias, tiene la obligación de inventariar —pero la literatura comparada sostiene de esta suerte a la teoría literaria por cuyos conceptos operativos es a su vez sostenida—. Por último, la antropología cultural y la literatura comparada, debido a la misma ambición universalista de sus proyectos y a la vastedad de sus dominios de aplicación, con frecuencia objeto de reproches, están atravesadas por una necesaria interdisciplinariedad, en muchos casos también convergente: si la antropología cultural procura desde sus orígenes vincular las ciencias sociales (la sociología, la historia, la geografía, la lingüística) y, a través de su inserción en la antropología general, las ciencias naturales (la biología, la etología, la genética, etc.), la literatura comparada es un ámbito sobre el que actúan todos los saberes humanísticos y sociales (la filología, la historia de las ideas y de las mentalidades, la filosofía, la estética, el psicoanálisis y la sociología de la cultura, etc.). Ahora bien, el interés de la interdisciplinariedad no reside tanto en la transferencia forzada de datos, o en las vagas analogías metodológicas entre las diferentes prácticas científicas, como en la confrontación de las diversas aproximaciones heurísticas a la realidad cultural y literaria disponibles en todo el campo de la ciencia. Mediante la visión multifocal, de lo que se trata es de volver problemáticos los objetos de conocimiento —cuántas veces la antropología cultural no ha reevaluado la estructura y la función del mito, del rito, de las creencias, etc., y la literatura comparada la génesis de las artes escénicas, las relaciones entre música y poesía, la migración y transformación de las temáticas folclóricas, etc.—. Lo que por tanto aguarda al antropólogo o al comparatista al final del ejercicio autoconsciente de la interdisciplinariedad es la aclaración, siquiera sea parcial, de un problema epistemológico básico, el de los límites de nuestros conocimientos especializados cuando se aplican a objetos pluridimensionales y sobredeterminados como lo son los hechos culturales y literarios.

4. La teoría de la antropología cultural y la de la literatura comparada: conceptos y paradigmas

El cultivo de la interdisciplinariedad tiene como exigencia previa el disponer de un mínimo de conceptos bien definidos y transversales, que por fortuna ya forman parte del patrimonio de la comunidad científica. Pero no podría darse semejante flujo de intercambios regulados entre

disciplinas de no ser porque todas ellas se desarrollan en un mismo espacio transdiscursivo de las ciencias sociales y humanas, cuya configuración se remonta al siglo XIX y que contiene las posibilidades epistémicas del saber antropológico explotadas por cada disciplina desde su propia perspectiva (Foucault, 1999). Es esa común genealogía la que explica que los sucesivos paradigmas teóricos conocidos por la antropología cultural estén también muy próximos de los diversos modelos de investigación que se han practicado en literatura comparada, e incluso que las mismas «etiquetas» definitorias de dichos paradigmas sugieran inmediatamente nudos problemáticos sobre los que esta última disciplina ha reflexionado largamente. Así, la literatura comparada ha tenido su momento evolucionista (F. Brunetière) y ha cultivado sin tregua el difusionismo en sus investigaciones (G. Paris, Van Gennep); los presupuestos implícitos en su consideración de las múltiples literaturas nacionales comparadas por ella antes de entender que existe, por encima de las fronteras espaciales y más allá de los cortes temporales, una «república mundial de las letras» (Casanova, 2001), eran de tipo funcionalista; el estructuralismo fue incorporado a su programa de investigación (Brunel, Pichois et Rousseau, 1991), si bien se desaprovechó mayormente esa fuente de lucidez científica; el marxismo marcó el comparatismo tipológico de los países del Este (Durisin, 1989), así como aproximaciones más o menos marginales en la Europa occidental; en las últimas décadas, el neofuncionalismo resulta tan afín a los estudios literarios que algunos antropólogos hacen admirable literatura comparada (J. Goody, 1999); el constructivismo y el cognitivismo no parecen haber sido aún suficientemente explotados por la literatura comparada, pero ésta podría aprender de ellos a tratar con mayor profundidad justamente aquellos temas en los que cultura y política se hallan inextricablemente mezclados (los estudios poscoloniales y, a día de hoy, «neoposcoloniales», las literaturas de género, feministas y de minorías, y las investigaciones interculturales); y la mencionada corriente textualista en antropología cultural converge con la literatura comparada, como se dijo al principio, en una misma área de intereses y comparte con ella un idéntico conjunto de preceptos hermenéuticos (Geertz, 1996, 2002; Moore, 2004). Ni esta diversidad de modelos teóricos en antropología cultural y literatura comparada, ni su rápido ritmo de sustitución en el campo científico, deberían preocupar al investigador, pues todos ellos dejan una preciosa huella paradigmática y pueden ser permanentemente reactualizados; y, además, la heterogeneidad teórica es el requisito previo para el cultivo de la razón polémica, sin la cual no habría ni eliminación de errores ni decantación de certidumbres, siempre relativas, en el conocimiento científico (Bachelard, 1989).

5. Las epistemologías de la antropología cultural y de la literatura comparada: profundidad y autorreflexividad

Aunque las operaciones metodológicas de la comparación cualitativa pueden venir guiadas por una u otra teoría, lo que en realidad las ordena es una hipótesis epistemológica común a las ciencias sociales y a la hermenéutica literaria: la de que la expresión vivida y consciente de los hechos sociales, y entre ellos los artísticos y literarios, no es idéntica a su sentido último, pues éste se encuentra, si no oculto, sí al menos velado, tanto en la experiencia social como en la literaria (que también es social), por lo que se hace indispensable reactualizar, a la hora de analizarlo, los modelos de profundidad descriptivos (las antítesis entre lo explícito y lo implícito, lo manifiesto y lo latente, lo super y lo infraestructural, etc.), so pena en caso contrario de permanecer en la obvia superficie de las apariencias, que no reclama investigación científica sino simple circulación social. Los antropólogos saben mejor que nadie que no basta con atenerse a las normas públicas nominalmente rectoras de las prácticas sociales para representar con precisión y exhaustividad dichas prácticas, dado que pocas veces tales normas coinciden con las verdaderas causas o finalidades de éstas; de modo semejante, el intérprete literario no ha de olvidar que la convenida autonomía de la ficción verbal sirve con frecuencia para mejor permitir a la literatura transportar su furtiva carga de negatividad, de distanciamiento ante las estructuras de la realidad constituida. Ahora bien, tal hipótesis sobre la no-explicitud del sentido, de la causa y de la finalidad de la acción social no es sino parte de un dispositivo epistemológico genéricamente crítico, que obliga a revertir la crítica sobre el propio investigador en forma de actitud marcadamente autorreflexiva (Bourdieu, 1997). El antropólogo sólo puede llevar a cabo la indagación de magnitudes culturalmente ajenas adoptando una estrategia que le impone distanciarse de sí mismo en la medida en que se acerca a lo extraño y lo desconocido, estrategia que es usual denominar «observación participante»; el comparatista, inmerso en *corpus* textuales nacidos de circunstancias sociales y literarias en ocasiones muy dispares de las suyas propias, tiene también que aceptar descentrarse y perderse si pretende dilatar su capacidad receptiva hasta acoger en ella la revelación, incómoda y desasosegante, de la alteridad. Que dicha actitud no sea fácil lo prueba la sobreabundante producción por ambas disciplinas de un discurso ético-político superpuesto a sus meditaciones epistemológicas hasta a veces parecer confundido con ellas, de modo que

la auto-objetivación del investigador y su renuncia al etnocentrismo se acompañan de una declaración consabida de interés y respeto por las creencias, valores y prácticas de otras culturas, por muy ajenas que sean respecto de las del propio investigador, condición *sine qua non* de la actividad antropológica y comparatista y núcleo del *ethos* que singulariza a ambas disciplinas dentro del campo científico. Pese a lo que suelen argumentar los adeptos al relativismo, esas apertura y disponibilidad hacia lo diferente no implican ninguna negación de la universalidad axiológica y epistemológica. La antropología cultural y la literatura comparada presuponen, al contrario, que la intertraducción y la intercomprensión entre diferencias son posibles —siempre que se tomen en cuenta, ya se ha aludido a ello, las relaciones de fuerza por necesidad ligadas a las relaciones de sentido—, y eso aun cuando la razón suela dejar tras de sí un residuo no analizable que tampoco es necesario reducir o esconder a toda costa —ni la ciencia ni la política bien entendidas exigen tal cosa—. De hecho, el entero proyecto científico de las ciencias que nos ocupan está fundado sobre el requisito de la universalización potencial del conocimiento, así como sobre el reconocimiento de los límites del conocimiento científico, límites que no impiden a dichas ciencias proseguir su tarea de acumulación y depuración históricas del saber del hombre sobre el hombre, sujeto y objeto a la par de las ciencias sociales y humanas. Y aquí también, en el plano de sus respectivos resultados cognoscitivos, la antropología cultural y la literatura comparada se muestran en extremo compatibles. Idealmente, las investigaciones antropológicas y comparatistas deberían tener como meta la construcción de modelos, en el sentido amplio de la palabra «modelo», que tradujesen las relaciones, históricas o simplemente cognitivas, describibles entre los fenómenos empíricamente aislados sometidos a examen, ya sean éstos, por ejemplo, objetos pertenecientes a la llamada «cultura material» o textos considerados como «literarios». Sin embargo, en la realidad de sus prácticas científicas ni la antropología cultural ni la literatura comparada aspiran a forjar modelos, en sentido epistemológico estricto, de tales fenómenos, porque tanto los unos como los otros están supeditados a determinaciones socioculturales y a cambios históricos que difícilmente se dejan atrapar en el tipo de formulación sintética y estable asociada al concepto de modelo. Las reglas del juego cultural y los principios de la creación y recepción literarias, desde la perspectiva antropológica y comparatista, no pueden ser objetivados de una vez por todas en su legalidad interna, sino tan sólo captados bajo forma de generalizaciones teóricas con un fuerte componente narrativo (Gardin, 2012), que alcanzan cierto grado de inteligibilidad no trivial, y superan paulatinamente umbrales de comprensión cada vez más refinados. La renuncia a la modelización sistemática (que en cambio puede ser intentada, en ciertos sectores de las dos

disciplinas, por una colaboración entre éstas y la semiótica) distingue así parcialmente a la antropología cultural de la sociología de la cultura, y a la literatura comparada de la teoría de la literatura: sus cuasi-gemelas, al centrarse en los propios protocolos de actuación, han llevado hasta tal punto la autoconciencia epistemológica que a menudo parecen olvidarse de los datos concretos, fuente de la que por el contrario dependen la antropología cultural y la literatura comparada para cualquiera de sus desarrollos legítimos. De ahí que la visión antropológica y comparatista haya prescindido, al menos hasta ahora, de la lente algo deformante que a las ciencias propone la epistemología del constructivismo radical (Peacock, 2005). La antropología cultural y la literatura comparada, en cuanto ciencias autorreflexivas, aceptan la premisa constructivista de que toda investigación está mediada por las hipótesis de partida y por la teoría que les confiere un sentido unitario; no obstante, su propio origen, etnográfico y filológico respectivamente, les impide asumir la segunda premisa constructivista según la cual el dispositivo metodológico (las encuestas, la selección de series comparatistas, etc.) tendría como efecto programado anular cualquier derrotero empírico imprevisto en la investigación (Ceberio y Watzlawick, 1998). Antes al contrario, la antropología cultural y la literatura comparada actuales se hallan en la obligación estatutaria de aceptar en todo momento la ampliación virtual de sus archivos y sus *corpus*, incorporando ya sea un rito, una costumbre, un ornamento más (antropología cultural), ya sea otro texto literario u otra información sobre la historia política, económica, religiosa, ideológica, etc., que envuelve a la producción y consumo de literatura (literatura comparada). Al rechazar esta su segunda premisa, la antropología cultural y la literatura comparada tampoco pueden dar por buena la conclusión del constructivismo radical: lejos de fabricar íntegramente el objeto de análisis y de aislarlo mediante la teoría de cualquier anomalía, las investigaciones en antropología cultural y en literatura comparada reconocen la indefinición de su objeto y la provisionalidad de su teoría como rasgos constantes de su perfil científico. Pero es preciso insistir por segunda vez en que su flexibilidad metodológica y doctrinal no las condena a incurrir en la puerilidad del relativismo dogmático que tan graves perjuicios ha causado a las ciencias sociales y humanas durante las últimas décadas. Para la antropología cultural y la literatura comparada, el delicado equilibrio entre, de un lado, la influencia del investigador y de su equipamiento teórico en la conversión de un fragmento del mundo en objeto científico, y de otro la apertura a la manifestación espontánea de ese mismo mundo propia del método comparativo y cualitativo, queda suficientemente garantizado por la intersubjetividad racional de la comunidad científica, cuyo interdiscurso permanente somete a control y sanción todos los enunciados que de ella emanan. Sólo ese horizonte pragmático, sólo esa confirmación

pública puede hacer del objeto científico algo más que el arbitrio de un único sujeto abandonado a sus propios condicionamientos de afiliación teórica y metodológica, y naturalmente también de sexo, raza, nacionalidad, posición social, creencias políticas y religiosas, e intereses varios. Y sólo ese mismo horizonte, pero ampliado más allá del estrecho círculo de la comunidad científica, logrará quizá apaciguar la confrontación, nunca hasta ahora incruenta, del hombre con sus semejantes desemejantes; es decir, sentar las bases de un genuino universalismo ético, político y cognoscitivo. La antropología cultural y la literatura comparada no pueden permitirse ignorarlo, ellas que por necesidad viven dentro del conflicto de las interpretaciones aunque su objetivo sea la intercomprensión universal de las culturas. Una y otra han de recordar tenazmente el que acaso sea el único axioma incontestable de las ciencias sociales y humanas: que la realidad (no biológica) del hombre la construyen los grupos humanos, y que su única ontología es una ontología social (Durkheim, 1993; Elias, 2002). Tal realidad, sin otro fundamento metafísico que la vida de los hombres, es la que expresan la cultura y la literatura, y la que se deja aprehender en su conformación profunda por el trabajo interdisciplinar en el campo científico —más que un mero juego de argumentos analógicos—, donde habita el sujeto colectivo especializado en la autorreflexión de la especie, y portavoz también de su memoria histórica. Pensamos que nunca será ocioso insistir en el papel que tanto a la literatura comparada como a la antropología cultural les toca desempeñar en el ejercicio de esa comprensión de sí misma por parte de la humanidad, y en la conservación del recuerdo de la civilización y de las culturas, por lo que dicho recuerdo pudiera valer.

BIBLIOGRAFÍA

- Augé, M. (2001) *Ficciones de fin de siglo*. Barcelona: Gedisa.
- Augé, M. (2008) *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa.
- Bachelard, G. (1989) *Epistemología*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (1997) *Méditations pascaliennes*. Paris: Seuil.
- Brunel, P., Pichois, C. y Rousseau, A. (1991) *Qu'est-ce que la littérature comparée?* Paris: Armand Colin.
- Casanova, P. (2001) *La República mundial de las letras*. Barcelona: Anagrama.
- Ceberio, M. y Watzlawick, P. (1998) *La construcción del universo: conceptos introductorios y reflexiones sobre epistemología, constructivismo y pensamiento sistémico*. Barcelona: Herder.

- Clifford, J. (et al.) (1997) *Dilemas de la cultura: antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- Clifford, J. y Marcus, G. (eds.) (1986) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.
- Durisyn, D. (1989) *Theory of Interliterary Process*. Bratislava: Breda.
- Durkheim, E. (1993) *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza.
- Elias, N. (2002) *Teoría del símbolo. Un ensayo de antropología cultural*. Barcelona: Península.
- Fabian, J. (2002) *Time and the other. How anthropology makes its object*. New-York: Columbia University Press.
- Foucault, M. (1999) *Las palabras y las cosas*. Madrid: Siglo XXI.
- Fuente Lombo, M. (1994) *Etnoliteratura, un método de análisis en antropología*. Córdoba: Universidad de Córdoba.
- Gardin, J.-C. (2012) «Modèles et récits». En Berthelot, J.-M. *Épistémologie des sciences sociales*. Paris: Presses Universitaires de France: 407-456.
- Geertz, C. (1996) *Los usos de la diversidad*. Barcelona: Paidós.
- Geertz, C. (2002) *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*. Barcelona: Paidós.
- Gnisci, A. (2002) *Introducción a la literatura comparada*. Barcelona: Crítica.
- Goody, J. (1999) *Representaciones y contradicciones: la ambivalencia hacia las imágenes, el teatro, la ficción, las reliquias y la sexualidad*. Barcelona: Paidós.
- Guillén, C. (2005) *Entre lo uno y lo diverso. Introducción a la literatura comparada (ayer y hoy)*. Barcelona: Tusquets.
- Kilani, M. (1992) *Introduction à l'anthropologie*. Paris-Lausanne: Payot.
- Kottak, C. Ph. (2004) *Antropología cultural*. Aravaca: McGraw-Hill/Interamericana de España.
- Kuper, A. (2001) *Cultura: la versión de los antropólogos*. Barcelona: Paidós.
- Lévi-Strauss, C. (1988) *Race et histoire*. Paris: Denoël.
- Lévi-Strauss, C. (1999) *Raza y cultura*. Barcelona: Altaya.
- Lisón Tolosana, C. (et al.) (1996): *Antropología y literatura*. Zaragoza, Servicio de Publicaciones de la Diputación de Aragón.
- Lisón Tolosana, C. (2002) *Antropología: horizontes comparativos*. Granada: Universidad de Granada.
- Marcus, G. (1992) *Re-reading cultural anthropology*. Durham: Duke University Press.
- Moore, J. (2004) *Visions of culture: an introduction to anthropological theories and theorists*. Walnut Creek: Altamira Press.
- Pageaux, D.-H. (1994) *La Littérature générale et comparée*. Paris: Armand Colin.
- Passeron, J.-C. (2001) *Le raisonnement sociologique. L'espace non-poppérien du raisonnement naturel*. Paris: Albin Michel.
- Peacock, J. (2005) *La lente antropológica*. Madrid: Alianza Editorial.

- Sanmartín Arce, R. (2003) *Observar, escuchar, comparar, escribir: la práctica de la investigación cualitativa*. Barcelona: Ariel.
- San Martín, J. (2000) *Teoría de la cultura*. Madrid: Síntesis.
- San Martín, J. (2001) *La antropología: ciencia humana, ciencia crítica*. Mataró: Literatura y Ciencia.
- Tatlow, A. (1998) «Literature and Textual Anthropology». En Tötösy de Zepetnek, S. y Sywensky, I. (eds.) *Comparative Literature Now: Theories and Practice/La Littérature comparée à l'heure actuelle. Théories et réalisations*. Paris: Honoré Champion: 219-227.
- Taussig, M. (1995) *Un gigante en convulsiones: el mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*. Barcelona: Gedisa.

CINE Y ANTROPOLOGÍA. INTERTEXTUALIDAD, REFRACCIONES Y RELATOS¹.

Jorge Grau Rebollo.
jordi.grau@uab.cat.
Universitat Autònoma de Barcelona.

Introducción.

En un libro publicado recientemente, Gordon Gray comenta que: “For many people, the words ‘anthropology’ and ‘cinema’ go together like bread and gasoline” (2010: x), pese a lo cual el cine, asegura, presenta un gran poder de movilización social (Ídem). Esta capacidad se ha puesto de manifiesto en momentos históricos y contextos políticos muy diversos, siendo la producción cinematográfica sometida a menudo a rigurosos procesos de supervisión –cuando no abiertamente de censura–. En este sentido, la capacidad del texto audiovisual para entrelazarse con la construcción de la realidad mediante recursos técnicos y narrativos diversos permiten pensar el espacio fílmico como un ámbito de naturaleza genuinamente intertextual, combinando de formas diversas, imagen, sonido, texto, performatividad, etc.

Sostengo desde hace tiempo que el cine, pese a que en ocasiones parece seguir desempeñando un rol menor como potencial documento etnográfico, proporciona un repertorio documental idóneo para nuestra disciplina, por ejemplo en lo que se refiere a su capacidad para exponer problemas sociales a través de formas y estrategias narrativas específicas. En mi opinión la Antropología Social y Cultural debe tomar seriamente en cuenta la fecundidad intelectual y analítica de esta dimensión intertextual del filme.

Aunque “cine” o “filme” son términos que pueden emplearse en sentido genérico, sin limitarse exclusivamente al dominio de la ficción o de la no-ficción, en estas páginas me referiré fundamentalmente a la producción cinematográfica comercial, comúnmente considerada de ficción. Una advertencia en este punto, acaso innecesaria pero imprescindible: entiendo ficción en su acepción etimológica de “dar forma” o

¹ Esta contribución recoge parcialmente algunos avances de mi participación en el proyecto de I+D+i “Estudio multimodal de la representación de la diversidad en la publicidad española y efectos interculturales en las ciudades del Mediterráneo en tiempos de crisis” (CSO2012-35771), dirigido por el Dr. Nicolás Lorite Gracia (UAB) y financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

“forjar”, lo que nos sitúa ante un escenario referencial que introduce elaboraciones discrecionales (aunque no gratuitas ni azarosas) sobre la realidad, cobrando forma “siguiendo el dictado de la imaginación [...] [y] que poseen utilidad teórica y práctica” (Quintás, 2002: 155). No debe confundirse pues, “ficticio” con “falso”; me atrevería a decir que ni siquiera debe asimilarse a una desconexión absoluta de la realidad, puesto que parte de una cierta percepción de ésta para elaborar un discurso que tal vez la distorsione, pero difícilmente la desautoriza completamente en la medida que requiere de ella para ser interpretado y adecuadamente comprendido.

Estas elaboraciones creativas de la realidad (una consideración que nos remitiría a la concepción de “documental” atribuida a John Grierson –Arthur, 1993: 13–) requieren obviamente ser examinadas a la luz de momentos históricos concretos donde el cine se convierte en un ámbito genuinamente refractivo de representación (Grau Rebollo, 2002, 2005 y 2010). En estos contextos precisos podemos indagar desde la materialización de supuestos ideológicos y nociones culturales, hasta la reivindicación de la memoria colectiva, pasando por las (re)construcciones y ucronías retroyectivas o proyectivas de tiempos históricos pasados y futuros con propósitos de legitimación política, así como la confrontación de utopías y distopías.

Desde esta perspectiva, el medio fílmico nos proporciona relatos sociales multidimensionales que permiten una aproximación valiosa a registros y niveles de la realidad que acaso sólo consigan revelarse de ese modo. A través de él podemos llevar a cabo un análisis detenido tanto de narrativas culturales como de la conformación material de nociones culturales y supuestos folk subyacentes al conjunto del relato.

Multisensorialidad, intertextualidad y aproximaciones multimodales a la producción audiovisual.

Pese a que el análisis fílmico puede remitirnos en primera instancia al predominio de la vista y el oído en la captación física del medio, Howes (2003) afirma que todas las culturas presentan modos multisensoriales de construir y experimentar el mundo, constituyendo el entorno físico y la ambientación cultural dos planos en los cuales intervienen todos los sentidos de forma conjunta y entrelazada (Pink, 2006). Como señalaba Ingold, debemos reconocer que las prácticas visuales van más allá de

contemplar imágenes (Pink, 2011: 602); pero la visualidad es más compleja y abarcadora que la mera capacidad visiva. Así, Pink parte de un fundamento multisensorial de la experiencia, la percepción, la práctica y el conocimiento humano para reflexionar sobre el carácter básico de la interconexión perceptiva en la confección de significados en etnografía, tanto en lo que refiere a la vida cotidiana de la gente como a la aproximación del/a etnógrafo/a (2009: 1). Este engarce sensorial es imprescindible para una aprehensión adecuada de la experiencia humana en su completud, así como de los múltiples relatos que genera –incluyendo aquellos que se formalizan sobre un soporte audiovisual. No se trata, pues, de pensar únicamente en la diversidad de sentidos que nos permiten interiorizar y elaborar una representación determinada del mundo a través de múltiples narrativas, sino que también “[...] it involves applying a particular understanding of the place of vision in relation to the other senses and of the multisensorial nature of images to the research process and the chosen method” (Pink, 2011: 612). De hecho, como señalaba Ruby a mediados de los noventa, tratar de comprender cualquier cultura requiere de la disposición sincronizada de todos los sentidos del investigador (1996: 1351); no basta con su simple yuxtaposición. Por otro lado, tanto los procesos de representación como su consumo y análisis se lleva a cabo en entornos multisensoriales (Pink, 2011).

Pero no sólo la diversidad sensorial ha sido objeto de interés académico en los últimos años, también la articulación de procedimientos y escenarios analíticos ha ganado cierto reconocimiento intelectual en parte de la investigación audiovisual. Así, en los últimos años se ha adoptado en diversas perspectivas disciplinares una estrategia metodológica multimodal en la consideración de sistemas expresivos (Pauwels, 2010) que toma en consideración las diversas formas mediadas a partir de las cuales se transmite el conocimiento, además de atender a la combinación de metodologías cualitativas y cuantitativas en los estudios de producción, recepción y dinamización cultural (Lorite, 2004; Dicks, Soyinka y Coffey, 2006; Kress, 2010).

El reconocimiento de los múltiples agentes que intervienen en la confección y gestión de los imaginarios sociales exige una cooperación inter y transdisciplinar que permita la integración articulada no solo de perspectivas teóricas y metodologías disciplinares precisas, sino también abordar el conocimiento en profundidad de un fenómeno concreto desde las posibilidades que cada una de estas disciplinas pueden proporcionar. Ocurre así, por ejemplo, en el análisis de producción mediática en la representación de la migración y la diversidad cultural (Martínez Lirola, 2006 y 2010;

Lorite y Grau, 2013), o en un proyecto de investigación en el que actualmente participo junto con académicos y profesionales de diversos ámbitos (comunicación audiovisual, lingüística, pedagogía, antropología, sociología, ciencia política, entre otros) en el estudio de la representación de la diversidad en la publicidad española y sus efectos respecto a la percepción de la multiculturalidad².

Así pues, parece que la investigación en Ciencias Sociales va abriéndose cada vez más a estrategias de investigación transdisciplinares con metodologías combinadas, tomando en consideración la diversidad de sentidos que implica la experiencia vital y la forma en que estructuran la plasmación de dicha experiencia en formas narrativas diversas. Por ello, la comunicación entre los seres humanos constituye un ámbito especialmente fecundo donde la elaboración de relatos se articula por medio (y a través) de representaciones textuales donde palabra, sonido e imagen se entrelazan en el seno de contextos socioculturales e históricos precisos, para así conferir orden, consistencia y textura a normas, ideas, concepciones, valores o evocaciones sobre otros y nosotros mismos, en tiempos pasados, futuros o imaginados. Es en la combinación de estos soportes textuales donde el análisis puede resultar más productivo. Sin embargo, no debe entenderse esta intertextualidad como una mera agregación de repertorios o miradas, sino como una combinación transversal de estrategias metodológicas y analíticas que trasciende la sectorialidad disciplinar para promover una aproximación más integral al fenómeno en estudio.

Por esta razón, cuando nos aproximamos a la literatura y al medio fílmico no es extraño hallar adaptaciones mutuas, mediadas siempre por la industria y el mercado (a quienes a menudo se añade el adjetivo “cultural”) que no sólo transfiguran la narración conforme a la especificidad del medio sino que frecuentemente reconstruyen literalmente el propósito y dimensión de la obra en cuestión. Igualmente, la sofisticación tecnológica digital permite actualmente distribuir parcial o simultáneamente contenidos agregados a través de plataformas distintas (lo que se ha etiquetado como transmedia), o integrar soportes diferentes (clips de vídeo, textos, fotografías, hiperenlaces, grabaciones sonoras, etc.) en un mismo producto. Sin duda alguna la comunicación tecnológicamente mediada se erige aquí como ejemplo paradigmático de esta transmedialidad (Jenkins, 2008 y 2010; Cora García et al., 2008; Chevaldonné, 2012).

² Véase nota a pie de página 1.

Parece claro también que el cine constituye un escenario óptimo para la aproximación intertextual a múltiples niveles: desde la referencia de Martin Guiney (2012) a la obra del recientemente fallecido Alain Resnais como un “cine total” donde confluían armónicamente literatura y cine, hasta el examen de la influencia de la saga Star Wars en una campaña publicitaria de una conocida marca de automóviles (Marín y Zambrano, 2013). En consecuencia, con independencia del género cinematográfico específico al que dirijamos la atención, está bien claro que no podremos hacerlo sin una adecuada contextualización en las coordenadas socioculturales correspondientes. Por esta razón, Giroux reivindica la relevancia del análisis intertextual:

“I am not suggesting that films are overburdened by theoretical discourse per se or that they should be removed from the sphere of engaged textual analysis. But I do want to challenge those versions of textuality and theory that isolate film from broader social issues and considerations that structure the politics of everyday realities [...] By taking up a given film intertextually, I attempt to foreground not just questions of meaning and interpretation but also questions of politics, power, agency, and social transformation” (2001: 586, 592).

En un terreno aun más próximo a la etnografía, David MacDougall (1992) ya había reivindicado la necesidad de cine intertextual, con el fin de reconocer la multiplicidad de posiciones de quienes forman parte de los procesos de creación y consumo de representaciones culturales en pantalla. De este modo, nuestra visión no puede dirigirse exclusivamente al producto elaborado, sino que debe ampliarse a la consideración de los agentes que han intervenido en su elaboración y difusión, teniendo siempre en cuenta que dicha agencia se ha llevado a cabo en el seno de relaciones sociales particulares con objetivos representacionales precisos³.

La naturaleza intertextual del medio fílmico.

Faye Ginsburg comentaba en 1994: “We live in a world in which, increasingly, people learn of their own and other cultures and histories through a range of visual media –film, television, and video– that have emerged as powerful cultural forces in

³ En una línea muy similar se expresará Ginsburg al reflexionar sobre el efecto parallax:

“MacDougall’s idea of intertextual cinema addresses concerns similar to those I am addressing with the concept of the parallax effect; we are both looking for a broader frame that can accommodate the changing World of media production within which ethnographic film is now situated. I would argue not only for an emphasis on the *social relations* constituted and reimagined in the production and circulation of media explicitly engaged in representing culture [...]” (1999: 165).

the late twentieth century” (p: 5) y Giroux, años después, sostendrá que el cine –en este caso, específicamente de ficción, cumplía un rol formativo fundamental en la sociedad estadounidense (podríamos, sin más inconveniente, exportar su afirmación a otros entornos culturales y geopolíticos):

“Film does more than entertain: it offers up subject positions, mobilizes desires, influences us unconsciously, and help to construct the landscape of American Culture. Deeply imbricated within material and symbolic relations of power, film produces and incorporates ideologies that represent the outcome of struggles marked by the historical realities of power and the deep anxieties of the times; it also deploys power through the important role it plays in connecting the production of pleasure and meaning to the mechanisms and practices of powerful teaching machines. Put simply, films both entertain and educate” (2001: 585).

En otras palabras: debemos tomarnos el cine, la ficción, muy en serio. Por diversas razones, de las cuales subrayaré aquí cuatro que me parecen especialmente relevantes. En primer lugar porque supone la elaboración de relatos culturales que remiten a la realidad –o a sus intersticios–, allí donde otras convenciones genéricas no alcanzan o donde la representación adquiere, por las razones que sea, matices menos miméticos con el entorno de referencia. En el cine etnográfico, Jean Rouch exploró los límites de la ficción en la plasmación de un cine sincero (en alguna entrevista deslizó este concepto, acaso harto de las críticas suspicaces al concepto de *cinéma-vérité*) que consigue hollar en la vertiente narrativa hasta hacer aflorar estratos de la autenticidad (realidad) de los personajes que ni las entrevistas ni otras estrategias de documentación más convencionalmente afines al género documental aciertan a elucidar.

En segundo lugar porque es una vertiente comunicacional de amplio alcance en muchas sociedades del planeta, incluida la nuestra. La ficción, en toda su variedad de formatos y variantes, constituye una de las principales –si no la mayor– fuente de información y conformación representacional sobre el mundo y sus gentes. Las imágenes mentales que, fuera de la academia y singularmente de la antropología, se tienen acerca de los esquimales, los nativos americanos o los masai, ¿proviene de documentales etnográficos, de la lectura cuidadosa de monografías y otros estudios disciplinares, o tienen su origen en películas y series de ficción? Si éste es el caso, no podemos en modo alguno ignorar o subestimar el potencial epistémico de la ficción; en otras palabras: su capacidad de influir en las formas de entender e interpretar el mundo y las relaciones de quienes vivimos en él.

En tercer lugar, porque ha existido desde hace décadas (tal vez desde la misma generalización del cinematógrafo) la convicción por parte de las élites políticas en muchos países de que el cine, en sentido amplio, constituye un instrumento esencial en la orientación ideológica y formativa de la ciudadanía. Sólo así se entiende que Mussolini afirmara que el cine era el arma más potente que había existido, o que Edgar Hoover encargase en 1943 un informe interno a agentes del FBI a propósito de la industria cinematográfica, a raíz de cuyas conclusiones afirmó que era: “[...] one of the greatest, if not the very greatest, influence upon the minds and cultures, not only the people of the United States, but the entire World” (Balio, 1993: 8). En esos mismos años, la revista española *Primer Plano* publicó en su editorial:

“España ha comenzado a producir obras de arte en el celuloide (...) alegrémonos en lo profundo de nuestra alma, porque ella será mensajera de buenas nuevas, heraldo de nuestras glorias históricas, voz e imagen de nuestros paisajes espirituales y geográficos, resonancia de nuestro folklore, resplandor de la cultura y de la fe, lección sin mancha para nuestros hijos, enseñanza constante para todos y luz del sol en España, vertido a raudales por todos los continentes de la Tierra” (*Primer Plano*; no 109; 13 de noviembre de 1942. [Citado en Monterde, 2001: 69])⁴.

Y en cuarto lugar, por la relevancia que para los estudios antropológicos en particular, y para las Ciencias Sociales en general, tienen formas expresivas que narran y representan cosmovisiones culturales diversas, que incluyen desde descripciones pretendidamente fieles a la realidad (comoquiera que ésta se defina), hasta el análisis de la divergencia conceptual entre la realidad tal y como se percibe y los eventos elaborados a partir de ella: la refracción⁵.

En esta línea, si entendemos el filme como un espacio potencialmente refractivo que alberga propósitos distintos en función de contextos particulares diferentes, podemos

⁴ Pero esta consideración del cine como arteria comunicativa estratégica no es exclusiva de la primera mitad del siglo XX ni es tampoco patrimonio de una cinematografía en concreto (véase Lewis, 1998 o Shohat y Stam, 2002 [1994], entre otros). En la historia reciente de España pueden encontrarse magníficos ejemplos de este interés político en la representatividad del medio; por ejemplo, de acuerdo con el Real Decreto 1282/1989 de 28 de agosto, se estipula que: “El cine como manifestación cultural y reflejo de la realidad del país, merece y necesita ser fomentado y asistido por la sociedad en su conjunto, y en consecuencia, por la administración del Estado (...) por ello, la presente disposición establece un sistema de ayudas públicas a la Cinematografía que (...) tienen como finalidad última fomentar la realización de películas representativas de la cultura española en cualquiera de sus manifestaciones y formas de expresión” (Caparrós Lera, 1992: 395).

⁵ Augé y Colleyn lo expresan bien en *¿Qué es la Antropología?*: “El cine y el video son medios extraordinarios a la hora de mostrar los escenarios, los espacios, los testimonios, las tomas de posición, las actitudes, las posturas, las interacciones sociales, los fragmentos de vida” (2005 [2004]: 76).

establecer cinco ejes generales de reflexión en lo que refiere al potencial analítico de su dimensión intertextual:

1. Vinculación indisociable entre texto y contexto. Toda forma de textualización debe analizarse necesariamente en relación a tres contextos sucesivos: producción, difusión y recepción. Cada uno de ellos supone un haz de relaciones sociales y coordinadas contextuales precisas sin las cuales no podríamos dar cuenta satisfactoriamente de lo que acontece. Por otro lado, es obvio que el visionado diferido puede inducir lecturas e interpretaciones sesgadas no únicamente por el contexto de producción –tanto más cuanto más lejano quede en el tiempo–, sino también por el de percepción⁶. Así, examinar hoy películas como *Sal para Svanetia* (Mikhail Kalatozov, 1930), *Octubre* (Sergei Eisenstein, 1928) o *Los olvidados* (Luis Buñuel, 1950), exige un esfuerzo de contextualización histórica imprescindible, tratando de prevenir la proyección de matices históricos e ideológicos propios de la situación actual o reciente.
2. Las técnicas cualitativas y cuantitativas de análisis deben contemplar los distintos registros que componen el relato fílmico (imagen, sonido, composición, guión, etc.), cada uno de los cuales puede atender a reglas expresivas y formales parcialmente diferentes (planos, secuencias, perspectivas, texturas, colores, etc.). Dichos registros pueden interactuar entre sí y junto a los roles preformativos de quien los ejecuta.
3. El proceso creativo es siempre intencional: persigue siempre un propósito. Aceptar este principio supone convertir en significativa cada una de las elecciones tomadas en su concepción y elaboración. En consecuencia, ni el emplazamiento de la cámara, ni la duración de las secuencias, ni la elección de atmósferas sonoras, sonidos diegéticos o extradiegéticos, ni el proceso de casting, por ejemplo, son decisiones aleatorias o fortuitas.
4. De igual modo, la refracción intencionada de los eventos fílmicos puede servir a propósitos diversos, entre ellos:

⁶ Este sería uno de los sesgos que trata de corregir la aproximación multimodal a la producción audiovisual.

- a. Aludir a realidades negadas o veladas en contextos de censura o supervisión. Sería el caso de la producción fílmica española durante el franquismo o de la cinematografía de Hollywood bajo el Motion Picture Production Code (1930-1968), entre otras.
- b. Establecer espacios para la discrepancia o la disidencia frente a discursos hegemónicos o dominantes. Por ejemplo, si pensamos en los mismos escenarios que en el supuesto anterior, el cine permitiría distorsionar intencionadamente determinados argumentos, situaciones o diálogos, para dar cabida –ni que sea de modo sutil, velado o alegórico– a posiciones ideológicas distantes de la línea oficial (casos de Juan Antonio Bardem o Luis García Berlanga en España, o de Billy Wilder en Estados Unidos). Esta misma consideración debe extenderse a los guiones y fuentes análogas de conformación de la acción.
- c. Constituir un medio para plantear conjeturas y especular con escenarios posibles o inverosímiles. Difícilmente tendrán cabida en el género documental más estrictamente anclado en la “evidencia objetiva” (Paget, 1998) aquellos planteamientos que se tomen licencias creativas y especulativas que excedan este umbral de veracidad (en detrimento, dicho sea de paso, de la verosimilitud en que se moverían estas producciones más libremente inspiradas en la dramatización o ficcionalización). En cambio, la ficción (en cualquiera de sus géneros vinculados: comedia, musical, thriller, etc.) sí puede constituir una arena más propicia para ello. No se trataría tanto de distanciarse de la realidad como de explorar sus límites sin perder el contacto con ella.
- d. Plantear o contrastar planteamientos utópicos o distópicos referidos o ubicados en escenarios temporales distintos. Pensemos por ejemplo, en películas como *El diputado* (Eloy de la Iglesia, 1978), *Las verdes praderas* (José Luis Garci, 1979), *El viaje a ninguna parte* (Fernando Fernán Gómez, 1984), *Los lunes al sol* (Fernando León de Aranoa, 2002) o *Un Franco, catorce pesetas* (Carlos Iglesias, 2006), entre muchas otras. En cada una de ellas encontramos la expresión una forma distinta de desengaño, de profunda decepción frente a lo alcanzado en comparación

con lo prometido o soñado. Ciertamente, también el documental puede recorrer con eficacia este trayecto y llegar a resultados muy similares (véase, por ejemplo, *El desencanto* –Jaime Chávarri, 1976).

- e. Reivindicar o reinterpretar la memoria colectiva (y aquí “colectivo” no equivale a “global”), frecuentemente a partir del anudamiento entre la (re)presentación del pasado y el presente en filmes de trasfondo histórico.
 - f. (Re)creación de espacios pasados o futuros con propósitos de legitimación del presente. No necesariamente vinculado al supuesto anterior, pero perfectamente complementario en muchos casos. Un claro ejemplo podrían ser teleseries posteriormente adaptadas a la gran pantalla como *Star Trek* (Gene Roddenberry, 1960s) o *Los Picapiedra* (William Hanna y Joseph Barbera, 1960s), donde las relaciones sociales y los escenarios conceptuales en que se dirimen los diversos episodios de las mismas guardan estrechos paralelismos con la realidad social norteamericana de los años sesenta.
5. La preeminencia de los medios audiovisuales, y especialmente del cine no sólo comporta la provisión de repertorio empírico para el análisis, sino que configura también lógicas narrativas culturales; en otras palabras, parafraseando y forzando las tesis de Giroux (2001), el cine no únicamente entretiene y educa, sino que también orienta formas específicas de configurar y estructurar el relato.

Ninguna de estas dimensiones se agota únicamente en la imagen o en la combinación entre imagen y sonido. Frecuentemente, las producciones fílmicas son resultado de la adaptación o reinterpretación de obras literarias⁷. En los espectáculos teatrales y performances es también habitual la combinación de recursos comunicativos distintos e incluso suelen repartirse folletos o programas que de algún modo complementan la experiencia perceptiva de la audiencia. Todo ello cuenta además con el apoyo referencial de los contextos multisensoriales en los que, también como audiencia, nos desenvolvemos y nos apoyamos para facilitar la lectura cultural de cualquiera de estas modalidades de construcción textual.

⁷ Para una aproximación detallada a las diversas teorías sobre adaptación cinematográfica y modelos narratológicos, véase Cartmell y Whelehan (2000), Rodríguez Martín (2005) o Frago Pérez (2005), entre otros.

“La historia no es la que uno vivió...”. Periferias, fronteras y desafíos en el cine.

Fijémonos, ni que sea brevemente, en algunos ejemplos históricos al respecto. Nick Zedd es un cineasta estadounidense etiquetado como underground y a quién se atribuye en 1985 la acuñación del término Transgression Cinema. Esta tendencia expresiva buscaba (busca) provocar deliberadamente en la audiencia una reacción explícita frente a lo que considera la superación de los límites impuestos por convencionalismos sociales y artísticos establecidos, mediante la mostración de situaciones consideradas transgresoras en relación al sexo, la violencia y en general, lo que sus partidarios consideran tabúes sociales, políticos y estéticos. Uno de sus abanderados más reconocidos, Richard Kern, ha trabajado en las últimas décadas en el medio audiovisual y, singularmente, en el fotográfico, incidiendo en el desnudo para, como consta en su propia página web:

“[...] unravel and illuminate the complex and often darker sides of human nature. Kern makes the psychological space between the sitter, photographer and audience his subject. With his dry, matter of fact approach, he underlines the absurdity of truth and objectivity in photography while playing with our reliance upon taxonomies around sexual representation” (<http://www.richardkern.com/about> [Último acceso el 6 de marzo de 2014]).

Estrechamente conectado al arte transgresor, Kern promulga el recurso al impacto emocional como estrategia de promoción del discurso crítico, enfatizando la dimensión sensible en igual o mayor medida que la conceptual (Cashell, 2009). Para ello, el/la artista debe interconectar planos conceptuales y afectivos diversos, jugando con referentes simbólicos bien conocidos por la audiencia potencial de sus trabajos con la finalidad de incentivar la reflexión y la deconstrucción de categorías absolutas (verdadero, apropiado, evidente, etc.).

Casi en el otro extremo del espectro audiovisual, podríamos dirigir la mirada hacia algunos de los propósitos que albergaba la producción cinematográfica más temprana donde los primeros cineastas fueron creando unas líneas básicas de creación estética que llevaron a concebir el cine “as a series of visual shocks” (Gunning, 1995 [1989]: 116). Este Cinema of attractions, tal como él lo considera ya buscaría en la audiencia

un cierto impacto que la llevase no sólo a abandonarse a un entretenimiento puntual, sino también a cuestionarse la realidad y los sucesos que la envolvían:

“The aesthetic of attraction addresses the audience directly, sometimes, as in these early train films, exaggerating this confrontation in an experience of assault. Rather than being an involvement with narrative action or empathy with character psychology, the cinema of attractions solicits a highly conscious awareness of the film image engaging the viewer’s curiosity” (Ibídem, p: 121).

De hecho, este propósito transgresor, a niveles y en registros ciertamente muy distintos, es apreciable a lo largo de la historia de parte de la producción cinematográfica. Sea a través de la creación ex novo de tramas argumentales diseñadas para la gran (o pequeña) pantalla, o de la adaptación de obras literarias de transfondo crítico, la transgresión se concibe como una confrontación entre la realidad vivida (en ocasiones distópica) y ciertos discursos hegemónicos (en el sentido apuntado por Gramsci) que remiten a situaciones menos traumáticas y más acordes con el ideario de las élites en el poder. Tomemos como ejemplo de este último caso *Las uvas de la ira*. Originalmente una novela publicada por Steinbeck en 1939, ambientada en una atmósfera aun teñida por la Gran Depresión en los Estados Unidos, plantea la odisea de los miembros de una familia de granjeros para sobrevivir física y emocionalmente en una sociedad profundamente asimétrica y socialmente desigual. La adaptación que hizo John Ford para la gran pantalla dotó a la película de una notable carga dramática, reforzada por el uso magistral del lenguaje audiovisual. Aunque ciertamente ambos soportes pueden abordarse de modo independiente, su análisis combinado permite extraer información de gran valor tanto respecto al contexto histórico y social que muestra, como a las estrategias de re-presentación de situaciones que permiten ubicarse en el seno de dichos contextos.

Analizar conjuntamente las obras de Steinbeck y Ford supone inevitablemente poner sobre la mesa la influencia de los grandes relatos en el imaginario colectivo estadounidense: Las fronteras, los viajes, las derivas personales y sociales, la lucha del bien contra el mal, la supervivencia... Estos grandes temas, recurrentes en las narrativas norteamericanas llamaron desde el principio la atención de la industria cinematográfica, que se encargó de convertirlas en relatos concretos para una amplia audiencia que se aproximaba a las salas de exhibición en un número cada vez mayor. Fue esta influencia del cine sobre la población la que interesó a Hortense Powdermaker, antropóloga pionera en la aproximación al entramado industrial de

Hollywood, en un momento en el que las películas apenas constituían una provisión efectiva de datos para la investigación etnográfica⁸. Su consideración de la influencia del cine (y el descomunal negocio que suponía) es fundamental para entender el papel que jugó como entretenimiento, pero también como medio expresivo. En este sentido, no cabe duda de que Powdermaker abrió un camino interesante en la aproximación a la industria cinematográfica (californiana) como escenario de reelaboración de relatos culturales al considerar que:

“The anthropologist sees any segment of society as part of a whole; he views Hollywood as a section of the United States of America, and both in the larger frame of Western civilization. The problems of the movie industry are not unique to it. But some characteristics of the modern world have been greatly exaggerated in Hollywood while others are underplayed. Hollywood is therefore not a reflection, but a caricature of selected contemporary tendencies, which, in turn, leave their imprint on the movies. It is a three-way circular interaction between Hollywood, U.S.A. and movies” (1951 [1950]: 307).

Ciertamente, el cine no es necesariamente un reflejo especular de la realidad, pero busca en ella los mimbres necesarios para urdir tramas cuyo sentido se basa en la asociación subyacente a esa realidad referencial. La industria cinematográfica está concebida alrededor de la articulación de historias que puedan interesar a la audiencia (consumidores) y para ello echa mano del vasto repertorio cultural que le permite conformarlas y reproducirlas en formatos y variantes diversos (véase por ejemplo la sempiterna representación de la lucha entre el bien y el mal, la iniciación y el aprendizaje, la canalización adecuada o inconveniente de los sentimientos y pasiones humanas, etc.)⁹. La cuestión, como bien planteó Powdermaker, es de qué modo se representan estos grandes temas sociales. Y debería añadirse, con qué propósito y por qué razones se representan precisamente así y no de cualquier otro modo¹⁰.

⁸ Hasta el punto que Clifford Geertz comentaba de *El Crisantemo y la Espada*”: “El valor de Benedict, extraordinario si bien se mira, al escribir sobre los japoneses como lo hizo, pocos años después de Pearl Harbour, de la “Marcha de la Muerte”, de Batán, de Guadalcanal y de los millares de películas de Hollywood pobladas de sádicos miopes que exudaban odio, ha sido al menos alguna que otra vez señalado; pero el efecto subversivo de su labor sobre los puntos de vista tópicos de los americanos acerca de la vías practicables y los sentidos válidos (...) nunca ha sido subrayado” (1989: 131-132).

⁹ “All art, whether popular, folk or fine, is conditioned by its particular history and system of production. This is true for Pueblo Indian pottery, Renaissance painting, modern literature and jazz as well as for movies. These are a popular art concerned with telling a story” (Powdermaker, 1951 [1950]: 3).

¹⁰ Sydel Silverman comenta precisamente a este respecto: “When Powdermaker spoke of the relationship of the movies to American culture, what she meant was that they were both a reflection of prevalent values and a force in the creation of values. The problem with this phrasing is that it does not

Como escenario refractivo, el cine ofrece diversas posibilidades de mediación narrativa e intencional de la realidad –pasada, presente o futura. Sabemos que la noción de Historia se inscribe siempre en un cierto consenso sobre “evidencias reales” y a través del audiovisual puede llegar a restaurarse o reconstituirse una determinada secuencia que conforma supuestamente el pasado. De este modo, sugiere Rosen (2001), no solo se pone en juego una reconstrucción histórica de datos e interpretaciones eruditas de los mismos, sino que también se trasluce un interés ideológico y político en la legitimación (o deslegitimación, en su caso) del discurso resultante. Es así como una determinada noción de Historia penetra en los modos discursivos y representacionales de la textualización fílmica. Por ello, la Historia aparece frecuentemente en la cinematografía a través de una relación particular entre cada narración y cada contexto particulares, permitiéndonos estudiar textos y contextos de modo independiente y, particularmente en el caso que nos ocupa, en su intersección.

No me refiero aquí únicamente a los filmes que pretenden explícitamente ser más fieles a una determinada reconstrucción histórica que otros, o a la presentación de un escenario histórico para el debate y la controversia en su lectura e interpretación (véase JKF, de Oliver Stone, por ejemplo), sino a las propuestas refractivas que disponen acontecimientos e interpretaciones ubicados en el pasado o proyectados hacia el futuro, poniendo de relieve una cierta forma de consagración de modelos y pautas de comportamiento culturalmente específicas en el presente. Las ucronías constituyen un valioso repertorio en este sentido. Tomemos a modo de ejemplo dos títulos concretos: *One million years B.C.* (estrenada en España como *Hace un millón de años*) e *Independence Day*. Con la cautela necesaria que imponen las diferencias temporales y de contexto en ambas producciones, podemos tomar algunos elementos explícitos en las dos películas para ensayar una incardinación histórica y una lectura en secuencia temporal. En el primer caso, la coexistencia de seres humanos y dinosaurios (además de formidables tortugas gigantes y otra fauna descomunal y terrorífica) constituye un anacronismo insostenible y contrario al más elemental rigor histórico y científico; sin embargo, los vínculos sociales esbozados en el filme con sus

tell us why certain cultural themes and not others end up in movies. To answer that question requires a historical perspective” (2007: 521). Bajo mi punto de vista, esta dimensión histórica no es suficiente, puesto que deben atenderse también elementos relaciones de contexto que la etnografía sabe manejar con solvencia. Junto con una historia social del cine, debemos reivindicar la relevancia de una antropología social del cine.

correlatos relacionales, familiares o de género pueden tal vez examinarse bajo una óptica distinta si se toma como referencia la sociedad británica de mediados de los sesenta. Dicho de otro modo: como pueda ocurrir en el caso de la serie animada *The Flintstones*, en lugar de tomarla como un documento sobre la realidad reconstruida del pasado, podríamos tomarlo como documento acerca de una cierta forma de proyectar hacia ese pasado supuestos culturales del presente, quizá como una forma de hacerlo más aprehensible a ojos de audiencias poco instruidas, o con propósitos de anclar en épocas remotas ciertas formas contemporáneas de organización social (con la carga legitimadora que tal retrocesión pueda conllevar).

Por su parte, *Independence Day*, nos enfrenta a una supuesta invasión extraterrestre en las vísperas del 4 de julio en los EE.UU. para mostrar la determinación humana (singularmente de militares y civiles estadounidenses) en la defensa del planeta (y el país, claro está). La forma de presentar el papel gubernamental, singularmente del presidente, el papel del ejército y los valores morales explícitos y reiterados a lo largo del filme, puede ciertamente ser obviada como documentación vinculada a la forma apropiada de responder a una acción alienígena hostil; pero el valor del filme para la antropología social y cultural puede acaso establecerse mejor en el análisis de la disposición intencionada de la trama argumental, sus nudos dramáticos, la confección de los personajes, los roles que cada persona y estamento desempeñan en el proceso de liberación o la integridad de la figura presidencial, entre otros elementos a explorar.

En esta línea, pero a otro nivel, el cine puede convertirse en un instrumento de reivindicación tanto sobre el presente (véase por ejemplo la filmografía de Eisenstein, Pudovkin, Kuleshov o Kalatozov en el período postrevolucionario en la Unión Soviética), como sobre un pasado durante el cual no había lugar para la disensión. Tenemos como ejemplo relativamente próximo *El viaje a ninguna parte* (Fernando Fernán Gómez, 1984), donde a través de las memorias que Carlos Galván relata a su terapeuta, asistimos entre otros episodios a una encendida defensa de los desfavorecidos y de su derecho a la subsistencia digna frente al alcalde de una pequeña población rural de la España los años 50. Galván, aquejado de alguna forma de deterioro cognitivo, justifica con un “yo así lo recuerdo” las reservas de su médico, abiertamente escéptico ante la posibilidad de pronunciar palabras como aquellas en público en pleno periodo franquista. El juego entre pasado y presente en la mente de Galván, la crítica ácida a la miseria silenciada y maquillada durante años, encarnada

en un oficio –cómicos ambulantes– que, como bien señala Julia, una actriz de mediana edad, estaba “dando las bocanadas”, se entremezcla con la nebulosa memoria del cómico, haciendo honor a la sentencia de Gabriel García Márquez en sus memorias: “La vida no es la que uno vivió, sino la que uno recuerda y cómo la recuerda para contarla”. La Historia, en el cine, no es a menudo la historia vivida, sino la recordada, o imaginada, o creada...y cómo se ha configurado para ser narrada.

La refracción fílmica en la producción de ficción no escapa a este filtro intencional, como probablemente tampoco lo hace el género documental en cualquiera de sus variantes¹¹. Aunque este ámbito escapa al propósito específico de este texto, sólo quisiera hacer aquí una consideración a este respecto. Si nos adentrásemos en la ingente producción de Noticiarios y Documentales Cinematográficos (NO-DO) entre 1943 y 1981, seguramente encontraríamos numerosos casos de distorsión intencionada e invisibilidad consentida de la realidad, cuidadosamente plasmados mediante el registro audiovisual. Por ejemplo, en un reciente artículo dedicado a la disección de lecturas televisivas con motivo de la muerte de Franco, Rueda Laffond y Martín Jiménez se refieren al imaginario social resultante como: “[...] objeto cultural cambiante, configurado por representaciones susceptibles de evocar un sistema de valores, normas y actitudes que pueden ser expresadas mediante diferentes modos de comunicación” (2010: 54), para añadir a continuación: “Nuestra tesis esencial propone que estos relatos documentales y ficcionales han desarrollado una táctica de reacomodación de aquel imaginario oficial inicial, restrictivo y ‘domesticado’ de la muerte de Franco, tendiendo a establecer paralelamente una lectura simplificada de la memoria histórica del período” (Idem).

Una dificultad evidente en este tipo de análisis es la prevención de extrapolaciones analíticas hacia periodos históricos distintos, con el consiguiente riesgo de incurrir en sesgos ideológicos y teóricos de bulto. Sin abandonar el tema que nos ocupa en estas últimas líneas, Labany (2007) ha puntualizado que la proliferación de narrativas textuales variadas (cinematográficas, literarias, etc.) a propósito de la memoria histórica relativa a la Guerra Civil y sus efectos pueden dar una falsa impresión: que una vez eliminadas las instancias censoras, la recuperación de los acontecimientos y

¹¹ Sería muy interesante analizar producciones como *Surname Viet, Given Name Nam* (Trint T. Minha) o el subgénero, si es que puede etiquetarse de este modo, documental llamado *mockumentary* o *fake documentary*. Recuérdese a este respecto el impacto mediático y popular de *Opération Lune* (William Karel) a comienzos de los años 2000 o de *Operación Palace* (Jordi Évole) en 2014.

su ensamblaje narrativo pueden llevarse a cabo sin problemas, ignorando la tensión que conlleva la revisión de episodios pretéritos llevada a cabo desde posiciones teóricas, ideológicas y morales actuales¹². En esta posición, que Díez Puertas define como una forma específica de relación entre cine e Historia: “la Historia a partir del cine” (2003: 11), es fundamental tener en cuenta las relaciones sociales que envuelven la industria audiovisual y que se ubican en el seno de posicionamientos asimétricos en el interior de un país y entre países distintos (además de en el marco de estrategias geopolíticas en cuya promoción el cine ha jugado –y juega– un papel protagonista, junto a la literatura, el teatro o los medios de comunicación).

A este respecto, Anderson (2003) sostiene que estas formas diversas de textualización se imbrican y sostienen en contextos culturales definidos donde existen grupos sociales diversos cuyos intereses no son necesariamente coincidentes. Aunque su reflexión parte del caso específico del cine etnográfico, el calado y alcance de su trayectoria crítica puede a mi entender extenderse a otras formas comunicativas y formatos expresivos: “Unfortunately, both the visual and the (traditionally) written documentation of culture have been used to transform profilmic events, peoples, and societies into utilitarian objects in the service of the culture behind the lens/pen” (2003: 3).

Conclusión

Como han señalado oportunamente Powdermaker, Ginsburg o Giroux, el valor del filme no descansa únicamente en su diégesis narrativa. Junto con el análisis etnográfico de contexto, la película puede proporcionar claves analíticas que permitan comprender lógicas distintas de representar el mundo, a la gente y a los referentes culturales que ordenan su vida social.

Por esta razón el cine presenta una extraordinaria capacidad para exponer problemas sociales a través de formas y estrategias narrativas específicas, proporcionándonos relatos sociales multidimensionales que nos permiten aproximarnos a estratos de

¹² “The problem is, rather, the assumption that it is enough to recover what happened and that the recovery process is unproblematic. It is perhaps understandable that, in a country that has seen nearly forty years of dictatorship, there should have been a tendency to suppose that, once censorship was removed, the stories of a terrible past could be articulated without difficulty. But it is only by capturing the resistances to narrativization that representations of the past can convey something of the emotional charge which that past continues to hold today for those for whom it remains unfinished business.” (2007: 107)

realidad que en ocasiones sólo pueden revelarse de ese modo. A través de él podemos llevar a cabo un análisis detenido tanto de narrativas culturales como de la materialización audiovisual de nociones y supuestos folk específicos.

Esta consideración específica de la ficción como elemento refractivo de la realidad nos invita a fomentar la cooperación inter e intradisciplinar en el estudio de la confección y gestión de imaginarios sociales. A lo largo del texto, he hecho alusión a las propuestas de análisis multimodal y multisensorial que han ido calando en algunas disciplinas –incluida la Antropología Social y Cultural– en los últimos años, así como al interés en la dimensión intertextual de la película como producto comunicativo.

Por todas estas razones, el cine ofrece un valioso potencial analítico para nuestra disciplina, permitiendo una aproximación distintiva a la realidad y a las múltiples cosmovisiones culturales que tratan de entenderla y explicarla: desde la forma en que se materializan intencionalmente supuestos ideológicos y nociones culturales, hasta la reivindicación de la memoria colectiva o la confrontación de utopías y distopías, pasando por las (re)construcciones y ucronías retroyectivas o proyectivas de tiempos históricos pasados y futuros con propósitos de legitimación política.

Bibliografía.

Anderson, K.T. (2003) “Toward an Anarchy of Imagery: Questioning the categorization of films as Ethnographic”, *Journal of film and video*, 55 (2/3), 15p.

Arthur, P. (1993) “Jargons of Authenticity (Three American Moments)”. En Renov, Michael (ed.) *Theorizing Documentary*. New York; Routledge, pp: 108-134.

Augé, M.; Colleyn, J.P. (2005 [2004]) *¿Qué es la Antropología?* Barcelona: Paidós.

Balio, Tino (1993) *Grand Design. Hollywood as a modern business enterprise, 1930-1939*. Nueva York: Charles Scribner's Sons.

Caparrós Lera, J.M. (1992) *El cine español de la democracia. De la muerte de Franco al “cambio” socialista (1975-1989)*. Barcelona: Anthropos.

Cartmell, D.; Whelehan, I. (eds). (2000) *Adaptations. From text to screen, screen to text*. London: Routledge.

Cashell, K. (2009) *Aftershock: The Ethics of Contemporary Transgressive Art*. London: I.B. Tauris & Co. Ltd

- Chevaldonné, Y. (2012). “Intertextualités: Jeu vidéo, littérature, cinéma, bande dessinée”, *Hermes*, (62): 115-121.
- Cora García, A. et al. (2008) “Ethnographic Approaches to the Internet and Computer-Mediated Communication”, *Journal of Contemporary Ethnography*, 38 (1): 52-84.
- Dicks, B.; Soyinka, B.; Coffey, A. (2006) “Multimodal Ethnography”, *Qualitative Research*, 6 (1): 77-96.
- Frago Pérez, M. (2005) “Reflexiones sobre la adaptación cinematográfica desde una perspectiva iconológica”, *Communication and society*, XVIII (2): 49-82.
- Geertz, Cl. (1989 [1988]) *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.
- Ginsburg, F. (1994) “Culture/Media: A (Mild) Polemic”, *Anthropology Today*, Vol. 10 (2): 5-15.
- Ginsburg, F. (1999) “The Parallax Effect: The Impact of Indigenous Media in Ethnographic Film”. En Gaines, J.M. y Renov, M. (eds) *Collecting Visible Evidence*, Minneapolis: University of Minnesota Press, pp: 156-174.
- Giroux, H.A. (2001) “Breaking into the Movies: Pedagogy and the Politics of Film”, *Journal of Rethoric, Culture and Politics*, 21 (3): 583-598.
- Grau Rebollo, J. (2002) *Antropología Audiovisual*. Bellaterra: Barcelona.
- ___ (2005) "Antropología, cine y refracción: Los textos fílmicos como documentos etnográficos", *Gazeta de Antropología*, 21-03. Publicación electrónica: [Http://www.ugr.es/~pwlac/Welcome.html](http://www.ugr.es/~pwlac/Welcome.html).
- ___ (2010) “El audiovisual como refracción cultural”, *Nuevas tendencias en Antropología*, 1. Edición electrónica: <http://revistadeantropologia.umh.es>.
- Gray, Gordon (2010) *Cinema. A Visual Anthropology*. Oxford, New York: Berg.
- Howes, D. (2003) *Sensing Culture: Engaging the Senses in Culture and Social Theory*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Jenkins, H. (2008) *Convergence Culture: Where Old and New Media Collide*. New York; London: New York University Press.
- Jenkins, H. (2010) “Transmedia Storytelling and Entertainment: An Annotated Syllabus”, *Continuum: Journal of Media & Cultural Studies*, 24 (6): 943-958.
- Kress, G. (2010) *Multimodality. A Social Semiotic Approach to Contemporary Communication*. Londres: Routledge.
- Labany, J. (2007) “Memory and Modernity in Democratic Spain: The Difficulty of Coming to Terms with the Spanish Civil War”, *Poetics Today*, 28:1, pp: 89-116.

- Lewis, J. (Ed.) (1998) *The new American Cinema*. Durham: Duke University Press; pp: 146-186
- Lorite García, N.; Grau Rebollo, J. (2013) "Investigación audiovisual de las migraciones y el tratamiento de la diversidad en los medios de comunicación. Un estudio de caso". En Granados Martínez, A. (ed) *Las representaciones de las migraciones en los medios de comunicación*, Madrid: Trotta, pp: 139-155.
- Lorite, N. (2004) *Tratamiento informativo de la inmigración en España*. 2002. Madrid: MTAS.
- MacDougall, D. (1992) "Complicities of Style", en Crawford, P.I.; Turton, D. (Eds.) *Film as ethnography*, Manchester: Manchester University Press, pp: 90-98.
- Marín, G. J., & Zambrano, R. E. (2013) "Cine y publicidad. La intertextualidad en las campañas de Volkswagen", *Arte, Individuo y Sociedad*, 25 (1): 153-168.
- Martin Guiney, M. (2012). "Total cinema", literature, and testimonial in the early films of Alain Resnais", *Adaptation*, 5 (2): 137-151.
- Martínez Lirola, M. (2006): "Una aproximación a la imagen del inmigrante en los textos multimodales de la prensa alicantina. ¿Estereotipos o realidad?". En Gómez Gil, C. (coord.) *Otras miradas sobre la inmigración*. Alicante: Universidad de Alicante; 151-174.
- Martínez Lirola, M. (2010): "Positive aspects of women of different cultures: an analysis of two multimodal covers", *The Poster* 1 (1): 77-93.
- Monterde, J. E. (2001) "Hacia un cine Franquista: La Línea Editorial de Primer Plano entre 1940 y 1945". En L. Fernández Colorado y P. Couto Cantero (eds) *La herida de las sombras. El cine español en los años 40*. Madrid: Cuadernos de la Academia, pp: 59-82.
- Paget, D. (1998) *No other way to tell it. Dramadoc/docudrama on Television*. Manchester: Manchester University Press.
- Pauwels, L. (2010) "Visual Sociology Reframed: An Analytical Synthesis and Discussion of Visual Methods in Social and Cultural Research", *Sociological Methods & Research*, 38 (4): 545-581.
- Pink, S. (2006) *The future of Visual Anthropology. Engaging the senses*. London: Routledge.
- Pink, S. (2009) *Doing Sensory Ethnography*. London: Sage.

- Pink, S. (2011) "A multisensory Approach to Visual Methods". En Margolis, Eric y Pauwels, Luc (Eds.) *The SAGE Handbook of Visual Research Methods*. London: SAGE, pp. 601- 614.
- Powdermaker, H. (1951 [1950]) *Hollywood, the dream factory: An anthropologist look at the movie-makers*. London: Secker & Warburg.
- Quintás, Guillermo (2002) *Términos y usos del lenguaje filosófico*. Alcoy: Universitat de València.
- Rodríguez Martín, M.E. (2005) "Teorías sobre adaptación cinematográfica", *Casa del Tempo*, 100: 81-91.
- Rosen, Ph. (2001) *Change Mummified. Cinema, Historicity, Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ruby, J. (1996) "Visual Anthropology". En Levinson, D. y Ember, M. *Encyclopedia of Cultural Anthropology*. New York: Henry Holt and Company, vol. 4:1345-1351.
- Rueda Laffond, J.C. & Martín Jiménez, V. (2010) "Información, documental y ficción histórica: lecturas televisivas sobre la muerte de Franco", *Journal of Spanish Cultural Studies*, 11(1): 53-70.
- Shohat, E. y Stam, R. (2002 [1994]) *Multiculturalismo, cine y medios de comunicación. Crítica del pensamiento eurocéntrico*. Barcelona: Paidós Comunicación.
- Silverman, S. (2007) "American Anthropology in the middle decades: a view from Hollywood", *American Anthropologist*, Vol. 109, n. 3: 519-528
- Steinbeck, J. (2000 [1939]) *The grapes of wrath*. London: Penguin Books.

Filmografía.

- Buñuel, L. (1950) *Los olvidados*. México. 88 min. B/N.
- Chaffey, D. (1966) *One million years B.C.* UK. 100 min. Color.
- Chávarri, J. (1976) *El desencanto*. España, 97 min. B/N.
- De la Iglesia, E. (1978) *El diputado*. España, 116 min. Color.
- Eisenstein, S. (1928) *Octubre*. URSS, 102 min. B/N.
- Emmerich, R. (1996) *Independence Day*. USA; 145 min. Color.
- Évole, J. (2014) *Operación Palace*. España, 60 min. Color.
- Fernán Gómez, F. (1986) *El viaje a ninguna parte*. España, 134 min. Color.

Ford, J. (1940) *The grapes of wrath*. USA, 129 min. B/N.

García, J.L. (1979) *Las verdes praderas*. España, 89 min., Color.

Hanna, W. y Barbera, J. (1960-1966) *The Flintstones*. Serie animada televisiva. USA, Color.

Iglesias, C. (2006) *Un Franco, catorce pesetas*. España, 113 min. Color.

Kalatozov, M. (1930) *Sal para Svanetia*. URSS, 55 min. B/N.

Karel, W. (2002) *Opération Lune*. Francia, 52 min. B/N y Color.

León de Aranoa, F. (2002) *Los lunes al sol*. España, 113 min. Color.

Roddenberry, G. (1966-1969) *Star Trek*. USA, Serial televisivo, Color.

Stone, O. (1991) *JFK*. USA, 189 min. Color.

LA ESCRITURA Y EL CONTENIDO ETNOGRÁFICO COMO UN TODO: EJEMPLO DE CONSTRUCCIÓN DE UN TEXTO ETNOGRÁFICO SOBRE LA LOCURA¹.

Itxaso Martin Zapirain

itxaso.martin@ehu.es

Universidad del País Vasco (UPV) / Euskal Herriko Unibertsitatea (EHU)

...

...todo comenzó con un silencio...

...un silencio que generación tras generación nos ha ido afectando a varios familiares...

...un silencio impuesto por quien no quería dar explicaciones de lo ocurrido...

...un silencio voluntario de los/las que teníamos miedo a preguntar...

...un silencio que un día se hizo insoportable...

...un silencio destinado a ser gritado...

...un silencio que negaba a una mujer...

...mi bisabuela...

...Vera²...

...

Era poco, apenas nada, lo que en el entorno familiar se decía sobre Vera. Los únicos comentarios que se hacían en referencia a ella hablaban de que había nacido en un caserío de un pequeño pueblo de Navarra; que había tenido dos hijos y tres hijas (una de ellas mi abuela paterna); que se casó con un carabinero y que estuvo ingresada en el psiquiátrico de Santa Águeda (Gipuzkoa) hasta el día de su muerte.

¹ Recupero el término locura en sustitución del utilizado por la medicina occidental (“enfermedad mental”), tras el cual hay una ideología que presenta los diagnósticos como atemporales y universales. Considero que el término locura, rechazado por poco científico, transmite más abiertamente que se trata de algo totalmente condicionado socialmente y culturalmente, e incluso incluye una actitud de resistencia activa y subversión. “Nos gusta la palabra locos porque le quitamos dramatismo y toda la negatividad, entiendo que es un término un poco fuerte para personas que no están muy, muy, muy metidas en el tema, porque tiene un tono despectivo la palabra loco, pero nosotros lo naturalizamos” (son palabras de Almudena Calvo, redactora de Radio Nikosia, para el programa La Galería de Radio Euskadi, 07/10/2012, <http://www.eitb.com/es/audios/detalle/965199/la-galeria-recorre-caminos-locura-2-parte/>).

² El nombre no es real.

Íbamos a visitar a Vera dos veces al año y sabíamos que había sido ingresada en aquella institución hacía muchos años, pero nadie parecía saber qué era lo que le había ocurrido; cuáles fueron las razones de su ingreso; o cuántos años había pasado en aquel psiquiátrico. Nadie explicaba nada; nadie preguntaba. Pero una fuerte crisis personal que viví hace unos años provocó que el silencio explotara. Visité a una psicóloga con intención de que me diera algunas claves para entender lo que me estaba pasando. Mi sorpresa fue que una de las primeras preguntas que ella me hizo fue si yo tenía antecedentes familiares. Ese mismo día, sin ser todavía totalmente consciente de ello, el muro de silencio que durante años habíamos construido en torno a Vera comenzó a resquebrajarse. Pensar que lo que me estaba ocurriendo podía tener algo que ver “con mis genes” y mi bisabuela, hizo que quisiera saber más.

La primera grieta del muro la abrí escribiendo una novela que titulé *Ni, Vera*³ (Yo, Vera) en la que cuento cómo afecta a una bisnieta el hecho de que su bisabuela viviera en un psiquiátrico y eso se convirtiera en un tabú en su familia; y la segunda gran grieta está siendo la realización⁴ de la tesis doctoral (*Memoria y submemoria: “mujeres hueco”, reflejos del orden moral y social*). El camino recorrido con la escritura de la novela y con la investigación, ha confirmado que tras el silencio se ocultaban decisiones tomadas por ciertas personas y miedos de otras. Pero, sobre todo, el silencio era una forma de guardar respeto a la única persona que conocía todo lo ocurrido y que nunca fue interrogada por ello: el marido de Vera.

Me resultó muy difícil conseguir información sobre algo que se había mantenido en secreto, escondido y bien encubierto durante tantos años. El silencio estaba demasiado enquistado y parecía imposible poder quebrantarlo. Al fin y al cabo, aquel silencio formaba parte de la estructura familiar, condicionaba el funcionamiento de la misma, y no sabíamos vivir sin él. Era evidente que sería prácticamente imposible averiguar cosas nuevas interrogando a los propios familiares. Entre los que siguen vivos, los más directos (un hijo y una hija) no quisieron hablar; y otros/otras (nietos/nietas) más indirectos decían no saber nada, nunca se habían planteado ni siquiera la posibilidad de preguntar a sus padres/madres por Vera. Sólo ciertos familiares lejanos, que hasta entonces no sabíamos ni que existían, pudieron contestar a mis preguntas. Gracias a esto, descubrí que lo que se omitía del pasado era lo que le sucedió

³ Martín, I. (2012) *Ni, Vera*. Donostia: Elkar. Novela que en los primeros siete meses llegó a la segunda edición y sobre la cual todavía estoy haciendo presentaciones en diferentes centros e instituciones.

⁴ Esta tesis doctoral la estoy realizando gracias a una beca del Programa Predoctoral del Gobierno Vasco concedida en 2012.

a Vera y quién fue el que tomó la decisión de mantenerla ingresada en un psiquiátrico durante más de la mitad de su vida⁵.

Cuanto más intentaba introducirme en el mundo de Vera, más notorio era que lo que se estaba procurando esconder era algo importante. Tan importante que no sólo correspondía al pasado sino que también estaba estrechamente relacionado con el presente. Augusta Molinari escribe que “recuperar la memoria del pasado genera un enfrentamiento con la realidad del presente que no hace otra cosa que activar el mecanismo del olvido” (2005:391). Es decir, mirar hacia atrás no sólo implica ver lo que ocurrió en aquel momento, también supone un replanteamiento de la situación que se vive en el presente. Eso es exactamente lo que ocurría en el caso de Vera. La intencionalidad de ocultar el pasado tenía que ver, entre otras cosas, con las consecuencias que podía tener la diferente visión del mismo en el propio presente. Es decir, las figuras que componen la estructura familiar tienen y proyectan una imagen de ellas mismas. Si el relato construido sobre alguna de las figuras cambia, aunque ese cambio esté relacionado con situaciones del pasado, la imagen que tienen los/las demás de ellas cambia radicalmente, y ese cambio se vive en el presente.

De una forma inconsciente, el silencio había provocado que muchos/muchas de nosotros/nosotras pensáramos en la locura como una marca que llevábamos en nuestro propio cuerpo. Y el no hablar de ello, el que Vera fuese como un espectro, hacía que todo eso cobrara cada vez más y más fuerza corroborando así lo que Michael Taussig afirma sobre el motivo que se esconde detrás de ciertos silenciamientos: “El motivo es enterrar la memoria profundamente dentro del individuo, para así crear más temor y una incertidumbre en la cual la realidad y lo onírico se entremezclan” (1995:45). El fantasma de la locura planeaba sobre todos los miembros de la familia. Cada vez que alguien sentía, hacía o decía algo que no correspondía a los cánones de lo “normal”, lo “racional” o lo “lógico”, a todos/todas nos venía el impreciso pero siempre latente recuerdo de Vera. Nos preguntábamos incluso si nuestro destino, volvernos locos/locas, estaría marcado genéticamente.

Este silencio en concreto no buscaba el olvido. El objetivo de este silencio era mantener vivo un recuerdo (que intencionadamente ha sido elaborado como un recuerdo incompleto e inaccesible) para que todos/todas los/las familiares estuviésemos

⁵ Según el informe de Vera que se mantiene en el psiquiátrico, fue ingresada en 1935 con 42 años y murió allí en el año 1986. En ese informe ella cuenta que le provocaron un aborto y que aquel “pecado” le provocó mucho sufrimiento. Fue diagnosticada de una “depresión melancólica”. Durante los primeros veinte años no recibió visita alguna. Sólo su marido sabía dónde estaba. Familiares lejanos que convivieron con ella relatan que había sido maltratada por él.

condicionados/condicionadas por esa borrosa reminiscencia que nos hacía vivir limitados y temerosos de todos nuestros movimientos.

1 El silencio se topa con más silencio. Del silencio familiar al silencio psiquiátrico

Precisamente, el silencio que me condujo a escribir la novela y a comenzar la tesis doctoral⁶, hizo que me encontrara con otro silencio. Un silencio que descubrí durante la realización de mi trabajo de campo. El silencio del psiquiátrico donde estoy haciendo parte de la investigación.

Había estado anteriormente en una institución psiquiátrica, visitando a Vera y a una de sus hijas. Pero esta vez era distinto. Esta vez el trabajo de campo provocaba que observara con especial atención todo lo que me rodeaba. Y fue el silencio que había dentro y en los alrededores del edificio lo que me llamó poderosamente la atención. Según Molinari, “la naturaleza de una institución psiquiátrica no deja espacio a la comunicación” (2005:392). Sin embargo, después de los días que he pasado y sigo pasando en esta institución psiquiátrica, yo añadiría que este tipo de institución lo que no deja espacio es a un tipo concreto de comunicación, es decir, a la comunicación verbal, pues es cierto que ésta apenas es utilizada. Pero el hecho de que las palabras no abunden no quiere decir que la comunicación sea nula. La no-comunicación es imposible, el intercambio de información es continuo y el silencio absoluto (entendido como vacío de comunicación) es impracticable. Cuando el medio de comunicación con más poder social se ve coartado, vetado o anulado, las demás vías de comunicación se colman, incluso, a veces llegan a colapsarse. Allí donde la palabra tiene menos presencia es precisamente donde las otras formas de comunicación adquieren más fuerza.

Teniendo en cuenta lo que acabo de mencionar, describiría el silencio del psiquiátrico como un silencio plomizo, pesado y denso. Un silencio muy cargado y no hueco, donde efectivamente, la comunicación es más generosa que nula. En ocasiones llega a ser tan caudalosa que supera nuestros canales de entendimiento, la lógica y la razón que hemos aprendido, y es por eso que pensamos que la comunicación no existe.

⁶ Antes de la tesis realicé una tesina titulada *Una lectura feminista de la locura: la antibiografía de una mujer ingresada en el psiquiátrico de Santa Águeda de 1935 a 1986* y realizada dentro del Máster de Investigaciones feministas y de Género de la Universidad del País Vasco (2010-2011) que también está relacionada con este tema.

La pregunta es inevitable: ¿por qué hay una presencia tan escasa de la palabra en este tipo de instituciones? La palabra se considera estandarte, dueña y transmisora de la Razón. Por lo tanto, si alguien “pierde la razón”, que es lo que se suele decir de las personas consideradas locas, también “perderá la palabra”. Es decir, si la expresión verbal se vincula directamente con la razón, y a las personas consideradas locas se las presupone incapaces de razonar, se les anula esta vía de comunicación. De esta manera, son condenadas al silencio de la no-palabra. Pero la no-palabra, subrayo, no equivale a la no-comunicación.

Para confirmar el hecho de que las palabras de las personas consideradas locas no son tomadas en cuenta (la mayoría de las veces sólo son utilizadas para reforzar el diagnóstico) me gustaría reflejar aquí una frase recogida en una de las historias clínicas depositadas en el Archivo del psiquiátrico. Es una nota que escribe un psiquiatra sobre una mujer que estuvo ingresada en el año 1948, se dice: “Está igual insiste y cree lo que cuenta de su casa se le dice es enfermedad y contesta que no que es verdad lo que dice”⁷. En el caso de Vera, en los pocos informes que hay escritos sobre ella, se puede leer que durante los primeros veinte años de su ingreso apenas hablaba con nadie y que pasaba horas sentada en un banco sin pronunciar palabra. Otro ejemplo de la escasa utilización de la palabra lo da Antonin Artaud (1896-1948), quien durante el primer periodo de su internamiento en un psiquiátrico llegó a no responder a nombre alguno. El mismo Artaud escribió que “un alienado, en realidad, es un hombre al que la sociedad no quiere escuchar, y quiere evitar que manifieste determinadas verdades intolerables” (1947:4).

Al prácticamente nulo uso de la palabra hay que añadir otro aspecto. Cuando a una persona se le niega la capacidad de hablar, también se le está negando la capacidad de entendimiento. Sin entendimiento no es necesario explicar nada, se da por supuesto que es un propósito absurdo. Una mujer ingresada en 1946 se queja explícitamente de ello: “Porque vamos esto de tenerme aquí sin saber porque es como para volverse loca pongase U. en mi lugar haber que haría”⁸.

El silencio arraigado en el psiquiátrico se puede interpretar como el abandono y el desinterés de la sociedad por las personas diagnosticadas como “enfermas mentales” por el sistema médico occidental. En uno de los talleres de literatura realizados durante el trabajo de campo⁹

⁷ Nota (10/11/1948) recogida dentro del informe médico de una mujer ingresada durante tres meses. La cita es del psiquiatra y está copiada tal y como está escrita en el informe.

⁸ Nota (10/06/1946) de un informe médico en el que las monjas apuntaban lo que las ingresadas decían. Esta mujer estuvo ingresada en dos ocasiones en 1946, la primera durante un mes y la segunda durante 6 meses, la nota corresponde al primer ingreso.

⁹ Como parte del trabajo de campo estoy llevando a cabo un taller de literatura (lectura y escritura) con varias personas ingresadas.

propuse a los participantes estar dos minutos en silencio¹⁰. A continuación, les pregunté si querían escribir algo sobre ello. Comenzaron a escribir inmediatamente y uno de ellos me preguntó: “¿Sobre la soledad hay que escribir?” Esa conexión que hizo él entre los términos “silencio” y “soledad” me llevó a reflexionar sobre cómo se sienten las personas que son “silenciadas”. Molinari (2005) relaciona abiertamente “silencio” con “soledad” en estados de internamiento: “Lo que comúnmente aparece es el vacío y la soledad en el estado de reclusión: el aburrimiento de los días que parecen interminables, la ausencia de noticias de los familiares, la dificultad de tener contacto con los médicos. Una dimensión de la existencia dominada por el silencio” (2005:392).

Hay que mencionar, sin embargo, que los ocho participantes del taller de literatura que escribieron sobre el silencio, relacionaron en algún momento el silencio con algo positivo. Y es que los silencios tienen lecturas muy diversas e interpretaciones varias. Hay tantos silencios como variedad de palabras. Quedan claras las diversas interpretaciones en el texto que uno de ellos escribió: “El silencio se puede interpretar de muchas formas. Por ejemplo puede significar: relajación, meditación, concentración, reflexión. También puede representar a múltiples facetas como puede ser: el respeto. También guardamos silencio por reacciones emotivas por ejemplo cuando nos enfadamos guardamos silencio¹¹”. Escribía otro participante que “el silencio también es una forma de comunicar, pues hay veces en las que ~~hay que~~¹² es mejor estar callado [...] Además casi siempre las personas que están en silencio aprecian y se fijan más en las cosas que las que siempre están hablando”¹³. Incluso hay silencios totalmente contradictorios: “¿Dónde estará aquel pierrot? Es el silencio lo que mata. Nelson Mandela silencio a su país. Y me duele saberme callar a tiempo. El silencio es tan necesario como el comer. Un amigo que está acompañándote tanto en el silencio como en la palabra.”¹⁴

Si como se ha planteado el silencio tiene diversas y muy variadas interpretaciones, una de las cuestiones a tener en cuenta es qué pasa cuando ese silencio es interpretado dentro de una relación de poder. Una relación de poder que surge, en este caso, entre la persona ingresada y el/la psiquiatra que lo/la trata. Erving Goffman subraya que en este tipo de instituciones el silencio se utiliza para ejercer control sobre los individuos (1991:45). En esta situación es muy probable que el que ostenta el “saber psiquiátrico” y por lo tanto el que socialmente ostenta el poder, interpreta el silencio de la persona ingresada (silenciosa y/o silenciada) como

¹⁰ Entiéndase este silencio como ausencia de palabra.

¹¹ Taller de literatura (27-02-2014).

¹² Las palabras las ha tachado el autor y lo he mantenido por parecerme llamativo como pasa del imperativo a la opinión.

¹³ Taller de literatura (27-02-2014).

¹⁴ Taller de literatura (27-02-2014).

el propio diagnóstico se lo pide. En ese caso cabe la posibilidad de que la interpretación sea totalmente diferente a la intención con la que el/la ingresado/ingresada lo está ejecutando.

En resumen, si es a través del silencio como se margina y excluye a las personas diagnosticadas como enfermas mentales por el sistema médico occidental, es algo común que durante su ingreso en el psiquiátrico estas personas pasen de la palabra hablada a otra forma de comunicación. Porque como he mencionado antes, “el silencio no es no-decir sino callar, silenciar aquello que no se quiere, no se debe o no se puede decir. En la terminología de los comunicólogos puede enunciarse de esta forma: con el silencio, comunico que no quiero, no debo, o no puedo comunicar” (Castilla del Pino, 1992:80).

Artaud comenzó uno de sus ingresos en un psiquiátrico “con un silencioso diálogo interior que era indescifrable e incommunicable para aquellos que lo rodeaban, terminó su internamiento con una producción creativa torrencial, que lo empujó al mundo exterior y restableció su notoriedad”¹⁵ (Barber, 1993:98). Artaud prácticamente dejó de hablar durante su ingreso, y fue cuando salió del psiquiátrico cuando recomenzó a utilizar la palabra como medio de comunicación.

Y por supuesto, otra cosa a tener en consideración es que la palabra y el silencio, el uno y el otro, están codificados culturalmente y socialmente y, por lo tanto, contienen una actitud moral condicionada por el contexto en el que se utilizan (y se interpretan). El silencio y la palabra en ningún caso son neutros. Así, interpretar lo que otro/otra calla o acalla es algo que, en todo caso, hay que hacer desde una perspectiva que tenga en cuenta todas esas variables.

El silencio no es algo fijo y estanco que se puede capturar, puesto que no es ausencia de comunicación; todo lo contrario, el silencio es comunicación en sí mismo, transmite y comunica y nos “habla” del que calla, es acallado y/o se acalla. El silencio vivido en mi familia con respecto a Vera y el silencio encontrado en el psiquiátrico durante el trabajo de campo, pueden ser y/o son tanto distintos, y cada uno de ellos tiene muchas interpretaciones posibles. Pero los dos tienen algo en común. Ambos transmiten y comunican, y no están vacíos de contenido; y ambos pertenecen al mismo ámbito: el de la locura.

¹⁵ La traducción es mía.

2 La etnografía como práctica narrativa.

Es a través de la etnografía como los antropólogos traducimos la experiencia en texto¹⁶. La tesis doctoral que estoy realizando me ha hecho reflexionar sobre cómo construir el texto etnográfico. Partir de un silencio y toparme con otro ha hecho que me cuestione la forma en que iba a escribir sobre ello. Es el etnógrafo el que elige la narrativa que va a utilizar para la construcción textual de su etnografía y las posibilidades son variadas. Para que todas esas posibilidades sean consideradas igual de valiosas, es necesario un mayor reconocimiento explícito del trabajo de campo como una experiencia personal, en lugar de sacrificarlo a una falsa noción de objetividad científica (Okely, 1975:171).

Puede que la forma narrativa elegida haga que el texto etnográfico no esté dentro de la forma académica al uso, y en este sentido para muchos ese texto pierde valor pues la intención que lo guía no tiene como finalidad construir un texto objetivo. Pero como dice Susan Sontag, “no existen superficies neutrales, ni discursos neutrales, ni temas neutrales, ni formas neutrales” (1997:22). Ni temas, ni discursos, ni formas, por lo tanto la forma académica de texto etnográfico tampoco es neutral. Por mucho que las/los antropólogas/antropólogos aspiremos a ocultar lo que sentimos mientras estamos realizando una investigación, la etnografía siempre transmite, sea a través de un lenguaje aceptado académicamente o no, nuestra propia visión.

En este caso, tenía claro que quería utilizar una forma narrativa que consiguiera transmitir al/a la lector/lectora el silencio vivido en la familia y en el psiquiátrico. Si lo que me llevó a comenzar la investigación fue un silencio y lo que me he encontrado llevándola a cabo ha sido otro silencio, la mejor manera de enfatizarlo es que los silencios estén presentes en la narrativa etnográfica. Es de esta manera como se consigue que la relación entre etnografiado/etnografiada, etnógrafo/etnógrafa y lector/lectora sea (muchísimo) más estrecha. El/la etnografiado/etnografiada es más protagonista, el/la etnógrafo/etnógrafa transmite sus impresiones y no las intenta ocultar bajo un lenguaje considerado objetivo y neutral, y el/la lector/lectora se acerca más fácilmente a todos/todas ellos/ellas. El planteamiento es el siguiente: nos acercamos más a las personas etnografiadas si utilizamos como guía en la construcción del texto etnográfico la manera de comunicar que ellos/ellas emplean. A través del lenguaje empleado corremos el riesgo de imponer una visión sesgada, una forma concreta de entender el mundo. Por lo tanto, si estamos intentando representar el mundo en el que

¹⁶ En su sentido más amplio.

hemos hecho la etnografía, ese acercamiento también puede verse reforzado a través del lenguaje que utilizaremos para narrarla.

Por otra parte, sería absurdo criticar que la medicina hegemónica occidental haya elaborado una lengua, una teoría y una praxis que justifica científicamente la represión de la locura, y, al mismo tiempo utilizar una narrativa de construcción textual de la etnografía que emplee un lenguaje que niegue las formas de comunicación que nos encontramos en la investigación. Por ejemplo, durante el trabajo de campo realizado en el psiquiátrico he podido observar el lenguaje que los médicos utilizan (absolutamente “técnico”, “racional”) y el que utilizan las personas ingresadas (a veces entrecortado, incluso con palabras inventadas y silencios largos, etiquetado como “irracional”). Dos lenguajes diferentes, dos líneas paralelas que se dirigen hacia el infinito y que nunca llegan a tocarse. No hay punto de conexión, no hay punto de contacto porque el objetivo nunca es el entendimiento mutuo.

Teniendo en cuenta la importancia de la narrativa etnográfica, son dos las cuestiones que he elegido como referencia y guía para la construcción de la misma. Por una parte, el silencio; silencio que está presente en estas personas que están excluidas y marginadas por la propia sociedad que las silencia. Y por otra parte, el lenguaje, esta vez sí, la palabra hablada que las personas tratadas y diagnosticadas como “enfermas mentales” utilizan. He basado éste en el lenguaje encontrado en dos ámbitos diferentes: en más de 500 historiales y cartas de personas internadas entre los años 1937-1950 en el psiquiátrico y en la observación participante que estoy llevando a cabo en el taller de literatura que imparto una vez a la semana en la misma institución. Estos dos aspectos, el silencio y el “otro lenguaje”, me han llevado a optar por una escritura etnográfica que esté fuera del lenguaje científico-lógico racionalista al uso, o al menos combinarlo.

Insistiendo en este punto, la mayoría de las veces, son las escrituras menos académico-científicas, las que reaccionan más ante el silenciamiento de ciertos hechos, situaciones, personas, etc. Y desde la antropología también se ha trabajado en este sentido. En la década de 1980 se consolidó el cruce entre los discursos de la literatura y la antropología, sobre todo en el sentido de la escritura literaria de los antropólogos. Dos años después del seminario que tuvo lugar en 1984 en la School of American Research, en Santa Fe (Nuevo México) (George E. Marcus y James Clifford editaron el libro *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*; en 1988 apareció el libro *El antropólogo como autor* de Clifford Geertz en 1988. Dos obras de especial relevancia que ponían en duda el límite entre la escritura académica y la literatura en la escritura etnográfica.

De hecho para la antropología ha sido a través del encuentro con el arte como más efectivamente se ha puesto en tela de juicio el orden establecido de las cosas que narraba o reflejaba: “Es en el encuentro con el otro, que desnaturaliza y relativiza lo propio, donde se puede dislocar y desestabilizar el orden vigente [...] Este rechazo común lleva a que del encuentro entre surrealistas y antropólogos surjan prácticas narrativas textuales y visuales de carácter experimental, orientadas a transgredir los formatos y los límites tradicionales, con el fin de dislocar el lenguaje cotidiano” (Orrego y Serje, 2012:16-17). Transmitir de forma evocativa, incluso utilizando lo que se considera como forma literaria, ayuda a que el lector pueda transportarse a ese “otro mundo” que la antropología está intentando reflejar. Ese acercamiento puede conseguirse a través de la construcción textual de la etnografía.

Geertz escribió refiriéndose a Claude Lévi-Strauss que es un autor que “no quiere que el lector mire a través de su texto, quiere que mire en él” (1989:39). Por su parte Clifford escribe: “La etnografía debe ser hiperescritura, actividad textual: trasvase continuo de géneros y disciplinas” (1991:60). Por lo tanto, si seguimos lo que dice este autor, nos permitiremos utilizar recursos literarios en la construcción textual de las etnografías, incluso ilustraciones. Paul Rabinow señaló: “la conciencia en el estilo, en la retórica, en lo dialéctico de la producción de textos antropológicos, bien puede darnos el mejor informe acerca del otro. Un informe, por lo demás, de mayor imaginación y riqueza; esa riqueza que brinda el estilo literario” (1991:333).

Como he mencionado en el apartado anterior, la intencionalidad de este tipo de texto es que el tema investigado tenga presencia en la forma en que éste es transmitido, de manera que acerque al/a la lector/lectora al mundo que estamos representando. Teniendo siempre en cuenta, eso sí, que la forma en que el/la lector/lectora va a percibir ese mundo es la forma en que el etnógrafo lo ha percibido previamente (sin olvidar que la experiencia del/de la lector/lectora también lo/la condiciona a la hora de interpretarlo) y que esa percepción es una más, no la única. Michel Leiris, por ejemplo, en su “África Fantasmal” (1934) cuenta los sueños que tiene y dice que “sólo elevando al colmo la subjetividad se pulsa la objetividad” (2007:341). Pero yo diría que en la construcción textual de mi etnografía la finalidad no es la objetividad sino la empatía.

2.1 Escritura y estética del silencio. La “obra-etnográfica-total”

Me baso en el concepto de Richard Wagner (1813-1883) “obra de arte total” (*Gesamtkunstwerk*, en alemán) para plantear el concepto de “obra-etnográfica-total”. Wagner acuñó la expresión “obra de arte total” para referirse a las obras de arte que integraban la música, el teatro y las artes visuales. Cuando se trataba de componer una ópera, él daba a todas esas partes la misma importancia. La iluminación, los efectos de sonido o la disposición de los asientos eran considerados igual de relevantes, puesto que pensaba que a través de ellos lograba introducir más o menos el espectador en su obra. Tomando esta idea de Wagner como referencia, considero interesante llevar a cabo una obra antropológica que dé importancia y cohesionen todas las partes de la misma: investigación en sí y construcción textual, modelo narrativo y manera en que éste es presentado.

Es importante subrayar que con la “obra-etnográfica-total”, pretendemos ir más allá de la autora y la persona que lee la obra, queremos que los/las propios/propias etnografiados/etnografiadas adquieran protagonismo. Un acercamiento a la forma de comunicarse que emplean ellos/ellas hace que se amplifique su voz en un intento de acercar al lector/lectora al tema tratado. De esta manera la etnografía adquiere un valor dialógico. Es un diálogo entre el/la que escribe el texto, el/la que lo inspira y el/la lector/lectora.

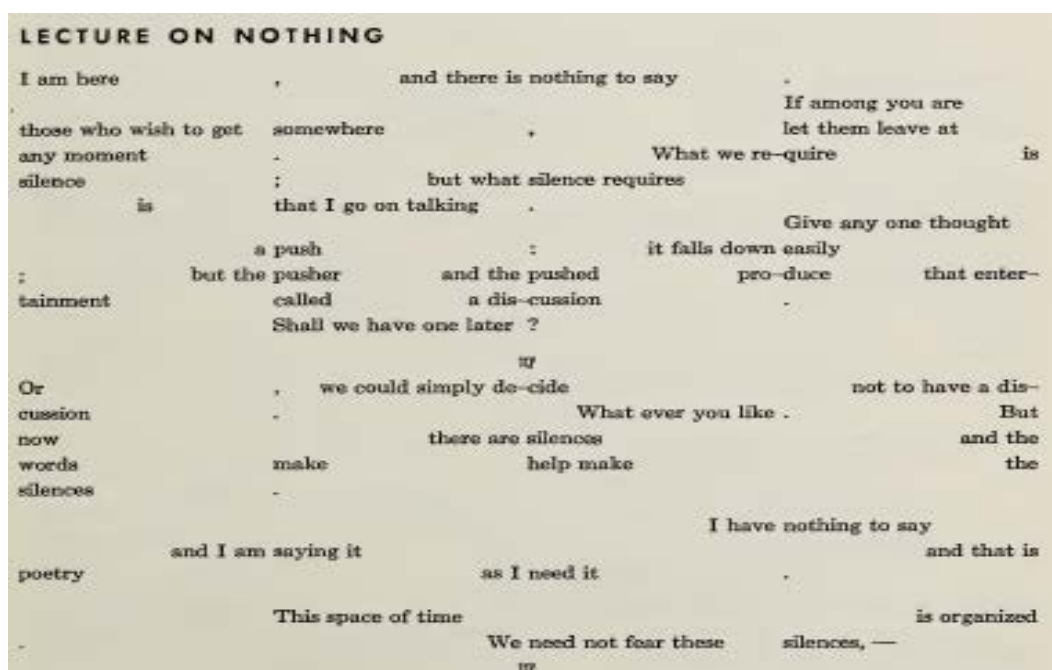
Pero, ¿cómo transmitir el silencio a través de la construcción textual? La elección que he hecho yo es una, aunque entiendo que las posibilidades son muy variadas. En este caso en concreto, he tratado que la construcción del texto de la obra-etnográfica-total consiga transmitir el silencio. Mi elección ha sido transmitir el silencio a través de frases cortas, repeticiones y elipsis intentando una representación de pensamientos, emociones y sensaciones entrecortadas muy diferentes de las frases largas y consecutivas que el lenguaje académico-científico utiliza (al menos en castellano) y del que las personas consideradas locas tan lejos se piensa que están. Considero que utilizando ese tipo de recursos se crea un lenguaje que transmite el silencio, el vacío, la ausencia, que constituyen estas personas para la sociedad y la posición que tienen ellas ante ésta, o sea su opción de comunicarse a través de la no-palabra. Puse en práctica este tipo de escritura primero en la novela. Veamos un fragmento:

El corazón salta en tu pecho hasta hacerte daño. Golpea tus pulmones con violencia. *Pun-pun... pun-pun... pun-pun...* Dos sonidos. Sí, no, sí, no, sí, no. No tiene suficiente sitio para moverse a sus anchas y eso lo enfurece.

Tu jadeo se vuelve más violento, lucha con el corazón, se baten en duelo.
 Ahora uno.
 Ahora el otro.
 Ahora uno.
 Ahora el otro.
 Fuerte uno.
 Más fuerte el otro.¹⁷

Podríamos decir que como en el caso de los haikus, ésta es una manera de dar importancia a lo que no se dice. En este tipo de poesía japonesa se da más espacio al silencio siendo éste el que más comunica. Las escasas palabras hacen que el espacio en blanco que queda en la página sea muy amplio.

John Cage en su obra *Silence: lectures and writings* escribe el silencio con huecos blancos que deja entre las palabras (1961:109). Y digo escribe, porque él considera que el silencio absoluto no existe, dejar algo en blanco también comunica. Al fin y al cabo, el texto necesita el blanco como la palabra hablada necesita el silencio.



*Extracto del libro *Silence: lectures and writings* (1961:109).

Otro ejemplo es el libro *Tristram Shandy* de Laurence Sterne, que utiliza el espacio en blanco para indicar su renuncia a tratar un tema y para invitar al lector a completarlo (Marco Furrasola, 2001:129). El propio Artaud también reflejaba esto, utilizando lo visual para transmitirlo. Barber explica que “la ausencia que Artaud sentía estar proliferando en su poesía

¹⁷ Extracto de la novela (p:11). La traducción es mía.

estaba íntimamente relacionada con la apariencia visual del propio libro, extendiendo páginas en blanco” (1993:26-27).

En la búsqueda de una posible representación del silencio, consideraba los huecos blancos como la opción más acertada. Esto me lleva a plantearme otro aspecto: la estética del texto etnográfico, es decir, la presentación del texto en la página en blanco.

Consideraba importante transmitir el silencio a través del blanco de la página, pero me encontraba con que la mayoría de las cartas que había leído dentro de los informes del Archivo del psiquiátrico estaban escritas hasta el último centímetro de la hoja de papel. El aprovechamiento de las hojas era tal que había casos en los que el texto estaba escrito en horizontal y luego por encima en vertical (ellos/ellas mismos/mismas se quejan de falta de papel). En este sentido, sufrían la anulación de la palabra no sólo oral sino en muchas ocasiones también de la palabra escrita¹⁸. Y si mi intención era acercarme al lenguaje que los/las propios/propias etnografiados/etnografiadas emplean, en este sentido me estaba alejando de eso.

André Breton ya postuló la idea del «margen lleno» pidiéndole al artista que se consagre a llenar la periferia del espacio artístico dejando en blanco el área central. Esta opción me servía para representar dos aspectos: el primero, mostrar la forma de las cartas que había leído en el archivo; y segundo, reflejar en la página de forma visual la situación en la que se encuentran estas personas que viven en los márgenes de la sociedad. Es una manera de hacer comunicarse desde el margen, el mismo margen en el que viven su día a día. Así, mi idea es que parte de la escritura de la tesis doctoral sea escrita más en los márgenes de las páginas que en el centro de las mismas. De esta manera, lo que queda en blanco (reflejando el silencio) será el centro de la página. Puede que esto dificulte algo la lectura¹⁹, pero eso también ayuda a transmitir la dificultad de vivir al margen y poder comunicarse desde el mismo.

Sontag menciona a Breton y su obra diciendo que “las nociones de silencio, vacío y reducción bosquejan nuevas fórmulas para mirar, escuchar, etcétera...” (1997:26). Precisamente creo que el tema de la locura y el silencio es un tema que se presta a este tipo de subversiones en lo que respecta a la construcción del texto etnográfico. Según Michel Foucault, la locura es lo que no se dice, es como si fuera «la ausencia de obra» (Derrida, 1989:63). Pero, más que ausencia de obra diría yo que es experimentación, exploración y subversión de obra. Porque la estructura del lenguaje de una obra y la presentación de la misma también están condicionada

¹⁸ Aunque hay que mencionar que cada vez se utiliza más la escritura como parte de la terapia. Pero en esta época (1937-1950) sobre todo para confirmar el diagnóstico pues las cartas están incluidas en los informes médicos y nunca eran enviadas a sus destinatarios.

¹⁹ Por la falta de costumbre.

cultural y socialmente. Por lo tanto, tratar con personas diagnosticadas como “no racionales” es una oportunidad muy tentadora para experimentar con la construcción del texto etnográfico.

Mikel Laboa (1934-2008) fue un cantautor vasco de mucho reconocimiento, que trabajó como neuropsiquiatra infantil durante casi 20 años. Era autor de un tipo de canciones conocidas como “Lekeitioak”, canciones experimentales a base sonidos onomatopéyicos, gritos y alaridos. Cuando le preguntaban sobre lo que hacía el contestaba que trabajar en psiquiatría le había hecho ver que existía otro mundo; y que sus canciones tenían mucho de eso. Otro mundo reflejado con otro lenguaje, otra estructura, otra forma.

3 Subvertir (desde) la escritura antropológica feminista

Aunque no lo he citado hasta ahora, la variable género permea todo lo ya mencionado. En la sociedad occidental, como la teoría feminista ha analizado, las mujeres han estado y siguen estando relacionadas con las emociones y los hombres con la razón, pudiendo defender la idea de que es por eso que las mujeres tienen más tendencia a caer en la locura (Chesler, 2005:94). Las mujeres se podían considerar como locas cuando no aceptaban o rechazaban los aspectos del rol femenino marcados por la sociedad (Ruiz Somavilla y Jiménez Lucena, 2004:8). De esta manera se justifica que ese comportamiento “no correcto” es una enfermedad y es esa enfermedad (una “anormalidad” física) lo que las lleva a no cumplir con el papel que les corresponde.

Hay muchas maneras de subvertir el rol que la sociedad tiene guardado para las mujeres. Uno de ellos es el mero hecho de tomar la palabra, sea escrita o sea hablada. Hablar para las mujeres implica romper con el rol social que se les ha impuesto durante muchos años en la sociedad occidental. Y la influencia de la religión católica ha favorecido ese rol planteando que el papel de las mujeres es estar calladas, y que es eso precisamente lo que las diferencia de los hombres. Dentro de la rigidez de la ortodoxia católica, Marco Furrasola (2001) apunta que “al principio masculino, al que se le atribuyen connotaciones positivas, le corresponde el poder cuyo atributo es, por excelencia, la palabra; y al principio femenino de connotaciones negativas se le atribuye la subyugación y el silencio. El silencio en la mujer dentro de la sociedad patriarcal cristiana se va a traducir en la carencia de ésta de voz y voto y, por tanto, en la ausencia de toda representación social” (2001:59). La feminidad, unida a las emociones y a la naturaleza es muda, no tiene palabra. Y es la masculinidad, unida a la razón, la acción y

por ende a la palabra, la que se va a encargar de hablar y definir todo. Es la facticidad muda de lo femenino en espera de la significación proporcionada por lo que se considera opuesto, la masculinidad (Sáenz Herrero, 2011:102). Ha sido, entre otras cosas, al silencio a lo que han sido condenadas las mujeres locas.

Teniendo en cuenta que la escritura académico-científica es emblema de racionalidad y objetividad, tiende a transmitir el modelo de masculinidad hegemónica. Por lo tanto, subvertir, como he planteado en el apartado anterior, la escritura académico-científica al uso puede ser (y es, de hecho) un instrumento feminista. Y es subvertirlo de dos formas, actuando, es decir, hablando o escribiendo de algo que ha sido o es silenciado; y rompiendo la estructura que se plantea. Rabinow (1991) escribe sobre la antropóloga Marilyn Strathern que para ella la intención de incorporar el feminismo y sus virtualidades a la ciencia avanzada de la antropología, supone una nueva retórica dialógica que toma al diálogo como acto de fuerza (1991:348).

En este sentido, el antropólogo Joseba Zulaika propone que “es la escritura paródica e insegura de sí la que socava el discurso reproductor de binarismos esencializados” (2000:242). Se refiere este autor a la etnógrafa, feminista y artista experimental Trinh Minh-a quien escribe de forma que los opuestos pierden sus diferencias y no hay diferencia entre orden y caos. Dentro de esos binarismos esencializados están la locura-racionalidad, y el masculino-femenino. Trinh Minh-a en su libro *Woman, Native, Other* (1989) propone que es concretamente a través de la escritura donde los opuestos de esos binarismos pierden sus diferencias y se llegan a convertir en intercambiables.

El lenguaje es más flexible que el discurso, puesto que cada discurso propone un lenguaje, y ese tipo de lenguaje que nos propone ese discurso promulgará el propio discurso. Pero, ¿qué es lo que pasa cuando cambiamos la estructura y presentación del lenguaje que un discurso en concreto nos propone? La respuesta es que a través de ese “otro lenguaje”, simplemente con la utilización del mismo, podemos subvertir el discurso. Se puede transgredir el orden establecido a través de la escritura. Hablar, escribir, es decir, tomar la palabra ya lo es. Sobre todo, para las personas que se les ha negado, como los/las considerados/consideradas locos/locas, para las mujeres y doblemente para las mujeres locas. Y, en este caso, hacerlo de forma que supuestamente no corresponde lo es por partida doble. Taussig señala que su preocupación “pasó del objeto investigado a su modo de presentación, pues es allí donde la teoría social y la práctica cultural se entrecruzan de tal manera, que surge una pequeñísima oportunidad de ‘redimir’ el objeto, dándole una posibilidad de traspasar los conceptos que lo aprisionan y de influir en la vida misma” (1995:19).

Si el/la antropólogo/antropóloga se propone hacer una lectura de lo ya establecido e intenta alterarlo, es a través también de la forma en que está creado ese discurso como conseguirá ese objetivo, viendo el lenguaje en sí como una acción y no como un mero canal de comunicación. De esta forma, el/la autor/autora no pretende pasar desapercibido ante nadie, pero ¿es que el/la autor/autora piensa que alguna vez ha podido escribir algo que no tenga nada de suyo? Foucault señala que “el nombre del autor/de la autora no es un simple elemento en un discurso [...] sino que desempeña un rol que tiene que ver con el discurso narrativo, asegurándose una función clasificatoria²⁰” (1984:107). Por lo tanto la vida del/de la autor/autora condicionará su texto, pero incluso también si lo va a poder escribir o no. “Es un eterno misterio el porqué ninguna mujer escribió una palabra de aquella literatura tan extraordinaria cuando un hombre de cada dos, parece, tenía disposición para la canción o para el soneto. ¿En qué condiciones vivían las mujeres?”, escribió Virginia Woolf en su libro *Una habitación propia* (2001:32).

Tras analizar autobiografías de mujeres ingresadas en un manicomio italiano de principios del siglo XX, Molinari concluye que los textos son diferentes según el/la autor/autora que los escribe:

“Este es un elemento que diferencia la producción autobiográfica femenina de la masculina. Los internos utilizan, en general, la tercera persona. Además, a diferencia de las mujeres, proponen una representación de sus vidas donde la dimensión pública prevalece claramente sobre la privada. Los escritos de los internos se presentan como «aventuras autobiográficas»: narraciones de hechos excepcionales y de destinos impredecibles. Las autobiografías de las internas permanecen, en cambio, en el ámbito privado y dejan mucho espacio a la introspección” (2005:395).

En el libro *Y no fueron marujas* (obra reciente que recopila historias escritas por mujeres que no cumplieron o cumplen el rol marcado por la sociedad), Lourdes Bassols, una de las autoras, se justifica por el lenguaje que utiliza (que no considera objetivo ni universal) y escribe:

“El material con el que voy a trabajar son pensamientos y sentimientos y de todo ello, está claro, no puede resultar un análisis objetivo y con pretensiones de universalidad, sino simplemente, y conseguirlo ya sería mucho, la exposición de una serie de pequeñas experiencias, pintadas con una paleta de ricos matices grises que, como en esos días en que las nubes se ciernen y se apelonan, dan al relieve y a los contornos, antes de que empiece a llover, una potencia tal que resulta difícil sustraerse a la magia del efecto de esa luz” (2011:18).

²⁰ La traducción es mía.

No estoy pretendiendo decir que las mujeres tengan una forma concreta de escribir y que esa forma sea diferente a la de los hombres, sino que la sociedad y la cultura que les ha tocado vivir a cada uno/una de ellos/ellas, la propia experiencia, condicionan totalmente la manera en que hablan, escriben y callan. Así, el hablar, el escribir y/o el tomar la palabra de una forma que rompa los moldes establecidos, en este caso los moldes del ámbito académico-científico, puede ser una manera de subvertir el orden establecido en todos los sentidos. Propongo esto como instrumento feminista que rompa con la necesidad de transmitir racionalidad, objetividad y positivismo, (características relacionadas con la masculinidad hegemónica) para que un trabajo de investigación sea válido académicamente y científicamente.

En este caso, subvertir el orden establecido es convertir el silencio en positivo. Pero, ¿de qué manera? Dándole espacio al silencio en el texto, no “rellenarlo” hablando de él. Si no le dejamos espacio al silencio en nuestra construcción textual, no estamos dejando que esas mujeres locas que fueron y son condenadas al silencio sean parte del texto. No dándole cabida a la actitud que ellas eran obligadas a tener, a la actitud que aceptaban, ellas mismas tomaban o en otros casos a la actitud que adquirirían conscientemente como parte de una acción resistente (consciente o inconsciente), las estamos desprestigiando. A medida que disminuye el prestigio del lenguaje, aumenta el del silencio (Sontag, 1997:38). Y el prestigio del silencio aumentará, entre otras cosas, representándolo.

Bibliografía

Artaud, Antoine (2011[1947]) *Van Gogh el suicidado por la sociedad*. Librodot.com: http://www.bsolot.info/wp-content/uploads/2011/02/Artaud_Antonin-Van_Gogh_el_suicidio_por_la_sociedad.pdf

Barber, S. (1993) *Antonin Artaud*. London: Farber and Farber.

Bassols, L. (2011) “Cuadros para una exposición”. En Viñuales Sarasa, O., *Y no fueron marujas*, Barcelona: Edicions Bellaterra.

Cage, J. (1961) *Silence: lectures and writings*. Middletown, Conn.: Wesleyan University Press.

Castilla del Pino, C. (1992) “El silencio en el proceso comunicacional”. En Castilla del Pino, C. *El silencio*, Madrid: Alianza Editorial.

Chesler, P. (2005) *Women and Madness*. New York: Palgrave Macmillan.

- Clifford, J. (1991) “Verdades parciales”. En Clifford, J., Marcus, G.E. *Retóricas de la antropología*, Madrid: Editorial Júcar.
- Derrida, J. (1989) *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Foucault, M. (1984) “What is an autor?”. En Rabinow, P. *Foucault Reader*, New York: Pantheon Books.
- Geertz, C. (1989) *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós Studio.
- Goffman, E. (1991) *Asylums*. London: Penguin Books.
- Leiris, M. (2007[1934]) *El África fantasmal*. Valencia: Editorial Pre-textos.
- Marco Furrasola, A. (2001) *Una antropología del silencio*. Barcelona: PPU.
- Molinari, A. (2005) “Autobiografías de mujeres en un manicomio italiano a principios del siglo XX”. En Castillo Gómez, A., Sierra Blas, V. *Letras bajo sospecha*, Gijón: Trea.
- Okely, J. (1975) “The Self and Scientism”, *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, 6 (1): 171-188.
- Orrego, J.C. y Serje, M. (2012) “Antropología y literatura: travesías y confluencias”. *Antipod. Rev. Antropol. Arqueol*, 15: 15-26. <http://antipoda.uniandes.edu.co/view.php/238/view.php>
- Saénz Herrero, M. (2011) “Cuerpo y género”. En Martínez Azumendi, O., Sagasti Legarda, N., Villasante, O. *Del pleistoceno a nuestros días. Contribuciones a la historia de la psiquiatría*, Madrid: Asociación Española de Neuropsiquiatría Estudios.
- Sontag, S. (1997[1985]) “La estética del silencio”. En *Estilos radicales*, Madrid: Taurus.
- Rabinow, P. (1991) “Las representaciones son hechos sociales: modernidad y postmodernidad en la antropología”. En Clifford, J., Marcus, G.E. *Retóricas de la antropología*, Madrid: Editorial Júcar.
- Ruiz Somavilla, M.J., Jiménez Lucena, I. (2004), “Género, mujeres y psiquiatría: una aproximación crítica”. En *Frenia*, 3:7-29.
- Taussig, M. (1995 [1992]) *Un gigante en convulsiones*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Woolf, V. (2001) *Una habitación propia*. Barcelona: Seix Barral.
- Zulaika, J. (2000 [1996]) *Del Cromañon al Carnaval*. Donostia: Erein.

CONTAR LA VIDA, ENTENDER EL MUNDO. LAS NARRACIONES AUTOBIOGRÁFICAS Y LAS CARTAS DE LOS EMIGRANTES CASTELLANOS Y LEONESES EN LA ENCRUCIJADA ANTROPOLÓGICA

José Ignacio Monteagudo Robledo
filandar@hotmail.com

1. Punto de partida

El presente trabajo es resultado de varios años de dedicación al “rescate” de documentos personales en el Archivo de la Escritura Popular de la Asociación Etnográfica Bajo Duero y en el Centro de Estudios de la Emigración Castellana y Leonesa, del Centro de Zamora de la UNED. Se sitúa en un punto intermedio entre los estudios preliminares, exploratorios y descriptivos sobre los materiales recopilados durante este tiempo, y los proyectos iniciados a partir de conjuntos documentales que considero válidos para la investigación, tanto por su entidad como por la capacidad de acceder, mediante técnicas complementarias como la observación y la entrevista, al contexto de la comunicación escrita.

El objetivo de este “entreacto” es hacer una reflexión antropológica sobre las posibilidades y los límites del estudio de la acción social a través del análisis de dos tipos de discursos enunciados por los sujetos sin intervención directa del investigador: por una parte, cartas intercambiadas entre residentes y emigrantes a América desde las provincias que en la actualidad integran la comunidad autónoma de Castilla y León, y por otra, los relatos que sobre su experiencia migratoria elaboraron los concurrentes a un premio convocado para propiciar su elaboración y entrega por los propios protagonistas o por sus descendientes. Además de estas dos categorías documentales, he tenido en cuenta varios testimonios audiovisuales recabados en la última edición del Premio Memoria de la Emigración Castellana y Leonesa, si bien de forma marginal, puesto que a efectos analíticos sus características discursivas son coincidentes con las de los relatos de vida. Me gustaría también examinar, siquiera someramente, los diferentes modos de relación que se establecen entre los discursos de los sujetos y los de los investigadores en los distintos momentos del uso de aquellos, desde su producción a la publicación.

2. La investigación etnosociológica de los relatos biográficos y de la correspondencia privada

En términos generales se entiende por historia de vida la narración biográfica más o menos extensa de un informante entrevistado por el investigador¹. Muy pocas veces se incluyen como fuente válida para sociólogos y antropólogos las autobiografías redactadas directamente por los sujetos investigados, si bien algunos intentos metodológicos pretenden eliminar lo máximo posible la intervención del entrevistador, dejando que sea el entrevistado el que oriente y desarrolle la narración. Más restringido todavía en la investigación social española es el recurso a otro tipo de documentación autobiográfica o personal, como la correspondencia privada, no sé bien si por falta de tradición, por desconfianza, o por las dificultades éticas y metodológicas que entraña su uso². En cuanto a la documentación audiovisual, sobre cuyo uso he indagado menos, me da la impresión de que ocurre algo parecido: los discursos y representaciones de los investigados son preteridos por los de los investigadores, que son los autorizados para fotografiar, filmar, grabar y escribir sobre sus vidas, pues no se han generalizado iniciativas como la de dejar las cámaras en manos de los nativos, como hicieran Sol Worth y John Adair con los navajos en 1965.

Los marcos teóricos dominantes durante el siglo pasado pudieron determinar esa manera de actuar, puesto que el objeto de investigación raramente eran los propios sujetos como portadores de vidas individuales (capaces de autorrepresentarse), sino su conducta, sus relaciones, la realidad social en último término. Si lo que interesaba era elucidar las estructuras a partir de las relaciones entre sus elementos, no importaba demasiado que los sujetos tuvieran “su vida”. Tan solo las corrientes vinculadas a la etnometodología, preocupadas más por el mundo mental o la cognición y menos por la conducta y las estructuras externas, podían prestar atención a las representaciones discursivas de la individualidad. Sin embargo, aparte de la antropología, o en los márgenes de las ciencias sociales, el interés por lo biográfico, y más concretamente por lo autobiográfico, no ha hecho más que crecer en los últimos años, lo cual ha dado pie a interpretar el fenómeno como signo de estos tiempos, “un fenómeno a la par causa y consecuencia del lazo contemporáneo” (González de Ávila 2010: 139). Podemos también afirmar, de forma muy sintética, que en la

¹ Para una distinción entre historia y relato de vida, Pujadas 2002: 13-14. En esas páginas se ofrece una clasificación terminológica de documentos personales que no compartimos.

² Que yo sepa, han trabajado con epistolarios los antropólogos españoles José Luis García García (1997), Susana Castillo Rodríguez (1996, 1999) y Julián López García (2005, 2010).

vigencia actual de lo biográfico han contribuido sucesivas tendencias epistemológicas: el giro lingüístico, el narrativo-interpretativo y el afectivo (Lara y Enciso 2013).

De este modo, entre los científicos sociales que sí se han ocupado de los testimonios autobiográficos y los documentos personales podemos destacar varios tipos de argumentaciones recurrentes: 1: sus prestigiosos antecedentes, 2: su valor heurístico, 3: los límites y problemas del llamado “método autobiográfico”.

En cuanto a las primeras, historiadores, sociólogos y antropólogos remiten de forma sistemática a una obra seminal, *El campesino polaco en Europa y América*, yo creo que sin haberla leído, dada su extensión y su difícil acceso para los lectores españoles³, lo cual puee explicar el carácter superficial y completamente acrítico de las citas. No es el caso de Franco Ferrarotti, sociólogo italiano que se ha convertido por méritos propios en referencia inexcusable en la materia. Sus críticas a la obra de Thomas y Znaniecki, basadas en la falta de correspondencia entre cuadro teórico y materiales empíricos, se extienden a otro de los investigadores pioneros en el uso de los relatos autobiográficos: Oscar Lewis (Ferrarotti 1993b). En trabajos más recientes (Ferrarotti 2007), este autor se hace cargo de la evolución epistemológica acaecida en la disciplina para alinearse con Pierre Bourdieu y, en concreto, su uso de testimonios autobiográficos en *La miseria del mundo*, obra fundamental que, sin embargo, en tratados muy difundidos es ignorada (Pujadas 2002) u ocupa una posición marginal (Bertaux 1997). En el desarrollo de la práctica antropológica durante el siglo XX, en un primer momento autobiografías de indios norteamericanos (algunas traducidas y editadas por Edward Sapir, nada menos), después de inmigrantes, pobres, marginados y delincuentes (con especial protagonismo de la Escuela de Chicago), y más tarde obreros, sindicalistas o mujeres (auge de la historia oral), van jalonando un canon de narrativas biográficas con sus correlatos interpretativos.

Al rebufo de esta corriente sociológica, en España, durante los últimos decenios, varios antropólogos se han servido de documentos personales e historias de vida en sus estudios sobre mujeres de clases populares, drogadictos, etc., y también han acometido la cuestión desde una perspectiva metodológica (Gutiérrez Estévez 1985, Devillard y otros 1995, Pujadas 2002, Devillard 2004), o incluso combinando ambos aspectos (Prat y otros 2004). A la vista

³ “Hasta donde yo sé, ninguna de las ediciones completas de *The Polish Peasant* se puede encontrar ni en bibliotecas públicas ni en librerías españolas. En las bibliotecas privadas de amigos, conocidos o colegas tampoco he podido dar con ella y conviene señalar que algunas son excelentes”, reconoce Bernabé Sarabia (2004: 299) en la reseña a la primera edición, muy resumida, en español (Thomas y Znaniecki 2004).

de las referencias bibliográficas, sobresalen dos focos, uno en torno a la tarraconense URV y otro en la Universidad Complutense de Madrid⁴.

2.1 Posibilidades heurísticas y dificultades metodológicas

Las ventajas heurísticas de las historias de vida y de los documentos personales son unánimemente resaltadas y no faltan quienes las relacionan con un marco epistemológico común, específico por su orientación inductiva y su metodología cualitativa, denominado de distintas maneras: “método humanista” (Plummer), “método biográfico” (Szczepanski, Pujadas), “perspectiva etnosociológica” (Bertaux), “biografía interpretativa” (Denzin), “factor biográfico” (Ramírez Goicoechea), etc. Entre las muchas ventajas enumeradas por sus defensores, me parecen reseñables las siguientes:

- a. Acceso a lo no observable (o sea, interpretación frente a conducta). Con toda precaución ante los estragos causados por la fenomenología y la hermenéutica en la teoría social, renunciar a la (auto) representación como vía de acceso a la realidad social tendría hoy un precio demasiado alto. Los discursos de los sujetos forman parte de la acción social, no solo como resultado, sino también como su motor. La comunicación, oral o escrita, es también acción social. El intercambio epistolar, por poner un ejemplo histórico, ha jugado un papel primordial en el establecimiento de redes sociales en Europa al menos desde la Edad Moderna (Hook-Demarle 2008), en principio reservado a las élites, pero paulatinamente ampliado a todos los estratos sociales merced a la extensión social de la educación y por los grandes desplazamientos masivos de la Edad Contemporánea a causa de las grandes guerras y, sobre todo, los movimientos migratorios (Castillo Gómez 2002). Por su parte, los relatos autobiográficos, por más que su estructura narrativa nos remita al mundo de los mitos y las ficciones, están anclados en la experiencia, es decir, a un contexto de realidad, y están respaldados por el principio de veridicción propio de todo discurso autobiográfico (González de Ávila 2010: 142-145).
- b. La interpretación primaria, autorreflexiva, de los sujetos coloca a los investigadores ante una racionalización limitada, al hilo de los acontecimientos en el caso de la correspondencia, a posteriori en la narración autobiográfica. La

⁴ La *Revista de Antropología Social* dedicó en 2004 un volumen monográfico a “Las vidas y sus relatos”.

acción social se encarna en individuos que, además de pensar y decidir, sienten, sueñan, fabulan incluso, con la intención de dar sentido, weberianamente, a su trayectoria biográfica, sin olvidar las advertencias de Bourdieu sobre el carácter construido e impuesto del discurso autobiográfico: "...tratar la vida como una historia, es decir, como la narración coherente de una secuencia significativa y orientada de acontecimientos, tal vez sea someterse a una ilusión retórica, a una representación común de la existencia que toda una tradición literaria no ha dejado de reforzar" (1997: 76).

- c. El cuestionamiento de ideas establecidas con base empírica insuficiente. En el caso de los emigrantes españoles del siglo pasado, cartas y otros escritos han revelado motivaciones y actitudes invisibles en fuentes cuantitativas y aun en entrevistas, además de ayudar a precisar la situación de los individuos y las familias en los distintos momentos del proceso migratorio (es decir, su posición en las relaciones de poder que se establecen en distintos campos). Para los migrantes contemporáneos, las narrativas biográficas extensas procedentes de entrevistas en profundidad han arrojado resultados igualmente esclarecedores (Sayad 2010, Criado 2001).
- d. Posibilidad de acercamiento a rincones ocultos de la existencia (intimidad) y de la configuración social (marginalidad). No debe ser casual el uso intensivo de relatos autobiográficos e historias de vida en las etnografías clásicas sobre sexualidad alternativa, pobreza, delincuencia, prostitución... También a los grupos primarios y su función mediadora entre los individuos y las instituciones (Ferraroti, 93b: 126).
- e. La homología entre relato y acción, resaltada por Paul Ricoeur, da pie a adoptar una perspectiva diacrónica que permite observar los fenómenos sociales no como resultado sino como proceso, lo que permite prestar atención a los cambios (Bertaux 1997: 23; Pujadas 2002: 45).
- f. El acceso a conjuntos extensos de correspondencia y de relatos permite acercarse desde una perspectiva más amplia, incluso cuantitativa, al carácter intersubjetivo de los procesos estudiados, hacer comparaciones y estudiar las regularidades. Lejos de ser esperables y uniformes, los discursos de los sujetos muestran una enorme diversidad.

- g. “Fuente de nuevos saberes sobre el mundo social”, siempre que no se tome la autobiografía como relato transparente de acontecimientos o testimonio “auténtico” de una experiencia subjetiva (Lahire 2004: 46)⁵.

En cuanto a los problemas y limitaciones en el uso científico de las narrativas biográficas y los documentos personales, las críticas coinciden en señalar la insuficiencia de su autonomía metodológica, por lo que sería preferible hablar de técnica antes que de método biográfico (Pujadas, 2002: 89), y en cuestiones como la validez y fiabilidad de los discursos, así como en la representatividad de las vidas narradas, que se ofrecen muchas veces como ejemplo de alguna característica escogida (migrante, mujer, campesino...), sesgo evidente desde los títulos de los estudios publicados, y que parte de un diseño de la investigación que implica la selección de entrevistados o de materiales personales recopilados, el enfoque, análisis, interpretación, etc. Claro que el carácter abierto del método permite reorientar la investigación de acuerdo con la configuración que van presentando los datos. Mi propia experiencia en el trabajo con un epistolario entre varias partes de una familia dividida por la emigración puede ser ilustrativa de ese desplazamiento, pues lo expresado en las cartas evidenciaba la irrelevancia de la emigración como proceso para los correspondientes. Del mismo modo, por medio de entrevistas comprobé cómo la categorización que estaba estableciendo para comprender las relaciones epistolares era percibida en términos muy diferentes por quienes se escribían.

En esa línea de limitaciones metodológicas habría que añadir la falta de control de las fuentes de datos, así como los problemas para analizar los textos, a lo que hay que añadir la dificultad de dar cuenta de los contextos de producción, circulación y recepción de los relatos autobiográficos y de la correspondencia epistolar

Las objeciones de carácter epistemológico se centran en el limitado estatus de los etnosaberes (González de Ávila 2010: 166), y la inclusión de categorías de sentido común en el mundo científico (Bourdieu 1997: 74). Otras apuntan a los condicionamientos ideológicos que orientan la investigación: la excesiva importancia conferida a “las voces de los marginados”, en consonancia con corrientes como la “historia desde abajo”, propicia un testimonialismo anticientífico que desemboca en el “fetichismo autobiográfico” (Pujadas 1997: 46) o incluso en una “demagogia sutil” (Ferrarotti 1993b).

⁵ Para este sociólogo francés, “los múltiples actos de escritura por una parte, las asociaciones u organismos de recogida y almacenaje de manuscritos por otra, constituyen hechos sociales en sí mismos dignos de ser estudiados” (Lahire 2004: 43).

En ese sentido podemos considerar la gran cantidad de publicaciones autobiográficas de gente común aparecidas en los últimos años con algún respaldo académico, por más que la parte científica se reduzca a un breve prólogo o estudio introductorio, como lo es también la reciente preocupación por conservar los testimonios escritos de carácter personal y familiar por parte de instituciones públicas y privadas. La Red de Archivos e Investigadores de la Escritura Popular, creada en 2004 con el objetivo de coordinar y promover iniciativas en ese sentido, no ha hecho más que crecer desde entonces, extendiendo la preocupación por “sacar a la luz” y conservar este tipo de materiales, para los que se pretende un tratamiento tan digno como el de los procedentes de las elites.

3. El migrante, un tipo social interesante

¿Por qué razón los grupos humanos desplazados en busca de ocupación, emigrantes o inmigrantes dependiendo de la perspectiva del observador, han ocupado una posición privilegiada en el origen y desarrollo del método biográfico? Además de la pretendida condición de marginalidad a la que ya hemos aludido, el emigrante reúne rasgos que hacen de él un tipo social análogo al extranjero. Si, para Simmel, esta encarnación de la otredad permite establecer una frontera social merced a la “simultaneidad de la unión hacia el interior y del cierre hacia el exterior (Simmel, 2002, p. 50), según mi parecer, no es solo esa condición fronteriza, de extrañamiento cultural, la que hace del migrante una persona dispuesta a narrar su vida para complacer el interés de otros. Los investigadores, y también posiblemente muchos de sus paisanos (de origen), se sienten atraídos por itinerarios biográficos situados entre la vida cotidiana de la gente corriente y la aventura novelesca, en virtud de un trauma (menor en intensidad al producido por una guerra o un duro confinamiento). La experiencia de la emigración, cuando es a gran distancia y por mucho tiempo, abre espacio para la construcción narrativa, épica incluso, de un tipo de protagonista caracterizado un heroísmo limitado pero en cualquier caso ejemplar. En ese sentido de tipo social, y ya desde un punto de vista extra-narrativo, nos encontramos ante un individuo trascendido socialmente y escindido culturalmente.

3.1 Narrativas de la emigración: el mundo discursivo y la realidad social

Quizá sea el momento de invocar aquí los discursos de los castellanos y leoneses que emigraron a América y vivieron para contarlo. En cinco convocatorias (la primera, en 2005, restringida a la provincia de Zamora, y la última hasta el momento en 2012), más de dos centenares de emigrantes enviaron los relatos de su vida al Premio Memoria de la Emigración. Todos ellos han sido leídos cuidadosamente por las personas que formaban parte del jurado, se encuentran conservados en el Centro de Estudios de la Emigración Castellana y Leonesa, y la mayor parte se incluyeron en los libros que la UNED de Zamora ha ido publicando (nueve volúmenes hasta el momento). En la última edición fueron incluidas las modalidades de álbumes y colecciones de fotografías, grabaciones sonoras y audiovisuales, y epistolarios, de los cuales se recibieron cinco. Evidentemente, las circunstancias en la que se han conseguido estos fondos documentales invalidan cualquier pretensión de generalizar las experiencias relatadas, nunca suficientemente representativas de la emigración como un fenómeno masivo y duradero, sin embargo la concentración de testimonios permite suministrar datos valiosos, desde una perspectiva microsocia, que complementen los obtenidos por otras fuentes en los estudios históricos y sociológicos. Nuestra propuesta, sin embargo, consiste en leer estos relatos, cartas y documentales como artificios narrativos, literariamente contruidos, algunos de cuyos elementos (personajes, peripecias, mundo representado) son análogos a los de las novelas, si bien tienen una conexión con la realidad diferente e implican un pacto con el lector distinto del ficcional.

En un primer acercamiento conjunto, la característica más sobresaliente es que, lejos de ser predecibles en sus contenidos y uniformes en sus hechuras, previsiblemente monótonas, los relatos muestran una gran diversidad. Es cierto que en las primeras ediciones del concurso llegaron los textos más interesantes, tanto desde el punto de vista de la información que aportaban (que era el objetivo de la convocatoria) como por su “calidad literaria”: algunos de ellos son realmente conmovedores. Sin embargo, y pese a que el número de potenciales participantes “ideales” ha ido disminuyendo, la reciente publicación del último de los volúmenes publicados demuestra que aún no se ha llegado al “punto de saturación” (Bertaux) que supone no encontrar nuevas aportaciones en los relatos⁶. Al contrario, junto a los

⁶ Tal persistencia en la recopilación contradice también la propuesta, más museística que archivística, de dejar de recoger y conservar este tipo de testimonios por considerar que los que se tienen son ya suficientemente representativos.

inevitables trabajos repetitivos aparecen siempre otros con nuevos enfoques, planteamientos o desarrollos.

Otra característica conjunta se refiere a la técnica compositiva de los discursos. Merced a lo estipulado en las bases de participación, lo que en principio serían propiamente relatos autobiográficos (es decir, historias de vida mínimamente orientadas por el investigador) acabaron siendo algo diferente, pues a la narrativa textual se añadían reproducciones de documentos y fotografías⁷, y por otra parte se permitió que la narración fuera enunciada no solo por el protagonista sino por sus descendientes. Así, más que de relatos autobiográficos deberíamos hablar de “discursos multimodales” o artefactos de bricolaje narrativo⁸ en los que entran en juego diversos:

- dimensiones: desde un par de páginas hasta varios centenares. Entre estos extremos, excepcionales, la media puede estar en torno a las quince páginas de texto, excluyendo las ilustraciones, una extensión bastante reducida en comparación con los relatos que concurren a premios como los de Pieve Santo Estéfano o La Roca del Vallès, que son publicados como libros independientes.
- estilos: desde el más erudito (periodístico, histórico, ensayístico) al más popular, rayano en la oralidad y necesitado de mediador alfabetizado.
- estructuras narrativas: adaptadas a moldes tan diversos como tradicionales y bien reconocibles⁹: *cursus honorum*, currículum vital profesional, memorial de agravios, genealogía, novela de aventuras (incluso picaresca), libro de viajes, reportaje...
- estructuras subyacentes que responden a intenciones diversas: la confesión o descarga de conciencia, el ajuste de cuentas, la revinculación a la etnicidad de origen por conveniencia de nacionalidad u otros motivos, perspectivas de retorno para sí o para descendientes... A pesar del carácter competitivo de las convocatorias, y de que el importe de los premios podía ser muy importante en los países de residencia de los emigrantes, conseguir ser premiado no era el objetivo único, ni siquiera el principal, de los participantes. Los propios textos hacen explícita, en ocasiones, la jerarquía de intenciones, y un análisis desde el punto de vista pragmático, atento también al contexto, desvela otros efectos buscados.

⁷ Si en las primeras convocatorias (2005 en adelante) la mayor parte de los trabajos eran predominantemente textuales, y se presentaban impresos en papel aunque fuesen escritos con programa de ordenador, no faltando algún manuscrito, paulatinamente se impuso la entrega en formatos PDF o incluso PowerPoint.

⁸ Estaríamos ante una expresión elocuente de la identidad construida como *collage*, en el sentido que apunta Geertz.

⁹ Prat y otros (2004: 251-255) clasifican las historias de vida del Banc de Memòria Biogràfica entre los tipos compositivos siguientes: épico, dramático-trágico, dramático-cómico, novela de aventuras y novela o drama realista (o de costumbres).

- autorías: heterografías, coescritura o autoría colectiva, delegación gráfica y autoral. Es decir, la autobiografía *sensu strictu* no es el caso más frecuente. Esto se debe al intento de conseguir testimonios de personas de edad muy avanzada, protagonistas de las oleadas migratorias hacia el continente americano en el primer tercio del siglo pasado. En las bases reguladoras se contemplaba la posibilidad de que el autor del relato fuese descendiente del protagonista de la narración.
- metanarrativas: se incluyen diarios, memorias, apuntes, cartas y testimonios diversos del tiempo de lo narrado, junto a otros del tiempo de la narración (árboles genealógicos...). La permeabilidad del género narrativo, con la novela como enseña, tiene un gran arraigo en nuestra cultura.
- tiempos y espacios: vinculados entre sí y con gran carga simbólica y afectiva, son representados de muy diferentes maneras.
- imbricaciones con los contenidos icónicos (fotografías): incorporación de lo escrito en ellas en su momento y añadidos actuales, con explicaciones e interpretaciones.
- configuraciones de los sujetos: el yo individual (raro) deja paso al mí (mi abuelo, mis padres, mi familia, mi pueblo, mi país) y al nosotros: la familia como sujeto de la acción migratoria, el grupo étnico (etnicidad en origen y destino), la nacionalidad...
- perspectivas de género: papel subalterno de las mujeres, con salvedades. Ellas son las depositarias y transmisoras de la memoria familiar (reproducción) y hacen uso de su mayor capital cultural (que no social) en la escritura de los relatos.

En cuanto a los contenidos, es decir, a las referencias a experiencias vitales concretas, lo cierto es que el desarrollo narrativo de los relatos tiende a incluir los siguientes episodios, sugeridos de algún modo en las bases de participación:

- Organización del viaje, preparación de la acogida
- Configuraciones familiares, no exentas de conflictos.
- Fechas y circunstancias de salida
- Acogida, primera sociabilidad, adaptación a las redes familiares y de paisanos, institucional o informal
- Situaciones en destino. Choque cultural.
- Itinerarios laborales
- Relación con grupos de destino (marginación, integración, asimilación) y de origen (vínculos transnacionales, sociabilidad étnica)
- Regresos ocasionales o definitivo.

Los acontecimientos elegidos son seleccionados y articulados en función de la coherencia de un discurso que pretende persuadir a un lector benevolente, capaz de empatizar con quien vuelca su vida en el relato. Eliminado el carácter ficcional del narrador autodiegético, el resto de elementos narratológicos (actantes, trama, intriga, etc.) coinciden con los del contar literario. Manuel Gutiérrez Estévez lo explica desde una perspectiva genuinamente antropológica:

La propia estructura de la autobiografía es, también, un producto social. No son solo colectivos los criterios que guían la selección de los acontecimientos relatados, sino también la organización narrativa que se da a esos acontecimientos. El individuo adquiere, en su cultura, una determinada competencia narrativa y la adquiere escuchando y repitiendo cuentos y mitos. De esta manera aprende a contar historias, a encadenar lógicamente y temporalmente los sucesos, de la forma peculiar en que eso se hace en su cultura. Al contar su vida, utilizará la misma lógica narrativa que ha aprendido a utilizar y cuya eficacia ha constatado, en numerosas ocasiones, como oyente o como relator. (Gutiérrez Estévez, 1985: 334)¹⁰

Asimismo es posible seguir, al hilo de las narraciones o de los intercambios epistolares, argumentos que tienen que ver con categorías menos coyunturales, nexos entre situaciones concretas y macrocontextos, condiciones estructurales que dan cuenta de las relaciones objetivas en que se desarrollan las relaciones en los distintos campos sociales. Circunstancias personales y familiares, de entorno, aspiraciones, imágenes (Criado 2001: 297) son a la vez causa y consecuencia de cambios sociales en el siglo pasado como las siguientes:

- El abandono parcial del espacio rural
- El fin del campesinado como clase, su proletarianización
- La modernización de las costumbres y sus efectos a escala microsociedad (familia nuclear, familia extensa, vecindad)
- La movilidad social en función de la movilidad geográfica

Los contrastes estructurales revelan el anclaje histórico de los discursos. Comparando los aquí analizados con los de inmigrantes extranjeros en la España actual (Criado 2001) encontramos notables diferencias (los que llegan a nuestro país no son del grupo étnico dominante: europeos, criollos, antiguos colonizadores), mas también semejanzas, pues unos y otros responden a lógicas de desplazamiento de trabajadores por imposiciones del sistema de producción y consumo capitalista. Mientras los españoles que fueron en busca del “sueño americano” estaban de hecho respondiendo a políticas de poblamiento y desarrollo

¹⁰ Tomo la cita de Prat y otros 2004: 242.

agroindustrial en los países latinoamericanos (cuando no de intentos de “blanquear la raza”), cuando España se constituyó en destino de emigración, quienes aquí llegaron no respondían al “efecto llamada” del “bienestar” garantizado por el Estado, como pretenden quienes enarbolan discursos disimuladamente xenófobos, sino a la necesidad autóctona de mano de obra de determinadas características.

Los autores de los relatos y los correspondientes epistolares no suelen ser conscientes de las estructuras sistémicas que orientan y limitan sus acciones, por lo cual es preciso confrontar los discursos narrativos y las cartas con los producidos por las ciencias sociales para hacer interpretaciones más fundamentadas.

Esto en lo que se refiere a acontecimientos en las que se imbrican gupos humanos diversos, pero en cuanto creaciones personales, los relatos, y en mayor medida las cartas, muestran siempre representaciones y valoraciones particulares; desde una perspectiva cultural, intersubjetiva, podemos relacionar esas expresiones con categorías como las siguientes:

- Apropiación de discursos mediáticos, estereotipos...
- Extracción social de salida y estatus de llegada (posible estigma).
- Variabilidad por género en expectativas, adaptación, etc.
- Variabilidad por edad y generación
- Proyecto de emigrar, intenciones de retorno
- Configuración de la etnicidad. Identidad sobredeterminada (Goffman). Identidades étnicas en permanente reconstrucción. Relación diversa según si tienen propiedades, y por clase social.
- La vivencia de la xenofobia y la xenofilia
- Emociones, afectos, sentimientos

3.2 La expresión de lo afectivo

La expresión lingüística, ora narrativa ora conversacional, es una vía (si no la única, al menos la principal) de racionalizar sentimientos y afectos, de objetivarlos. De ahí la importancia de atender estos discursos.

Los sentimientos provocados por el alejamiento afloran, por motivos evidentes, en los discursos de los emigrantes. Ahí entra a funcionar la metáfora secundaria del desarraigo. El subtítulo de la obra Abdemalek Sayad sobre los migrantes argelinos a Francia, “De las ilusiones del emigrado a los padecimientos del inmigrado”, es relevante de cómo las

emociones configuran la experiencia de los que no están “ni verdaderamente del lado de lo Mismo, ni totalmente del lado de lo Otro, en la frontera del ser y del no-ser social” (Bourdieu, en Sayad 2010: 16)

Por otra parte, la dimensión cognitiva de la identidad personal se construye en la interacción social, en y desde el lenguaje, y tiene siempre un correlato afectivo: no basta con *saberse* uno mismo, hay que *sentirse* uno mismo. Del mismo modo que los perfiles sociales y culturales de la identidad se definen en términos de sentimientos más o menos constrictivos (amistosos, amorosos, de filiación, de parentesco) pero siempre de pertenencia. Las bases afectivas de la etnicidad territorial (Ramírez Goicoechea 2007: 457) quedan patentes en su invariable expresión: soy zamorano, o español, o sanabrés, no solo porque nací allí, sino también y sobre todo porque me siento así, porque los elementos significativos de esa identidad (habla, paisaje, símbolos...) me provocan emociones intensamente vinculantes. Y esto es muy patente en los emigrantes, puesto que la identificación no puede basarse ya en relaciones inmediatas en el territorio, sino mediadas por lazos tenues (contacto familiar, propiedades, viajes ocasionales, correspondencia, expectativa de retorno) y sobre todo por la memoria. La metáfora más habitual para expresar ese vínculo es la de las raíces, la cual sirve para expresar (o sea, racionalizar), entre otras cuestiones, la de la etnicidad doble: yo soy y me siento de tal lugar, porque allí nací y viví mi infancia (y donde quizá pueda volver algún día), pero también de este otro lugar donde vivo.

4. El problema del sujeto: consecuencias de la narratividad

Además de ese vínculo con el mundo exterior, con la realidad social, consustancial a toda representación, las dimensiones narrativas del discursivo autobiográfico pueden alumbrar cuestiones de gran interés antropológico. Sartre proponía un método progresivo-regresivo: una lectura vertical de la biografía y horizontal del sistema social para reconstruir las relaciones dialécticas entre individuo y sociedad (Ferrarotti, 1993a). En cualquier caso, los sujetos, grupales o individuales, se manifiestan en los relatos y las cartas a través de las diferentes figuras de dicción.

En primer lugar aparece el problema de la autoría. En los relatos autobiográficos presumimos una identidad entre quien se presenta como autor, quien narra en primera persona los acontecimientos y el personaje que los protagoniza. Sin embargo, la cosa se

complica cuando intervienen más actores, como ocurre con mucha frecuencia en nuestro conjunto documental de referencia. ¿Quién es el autor de una carta, de una historia de vida o de un documental?

Un análisis más detallado nos llevaría a caracterizar los distintos modos de intervenir en la producción del relato (autobiografía compartida, “heterografía”, “geneobiografía”), distinguir categorías como autoría “intelectual” y delegación gráfica en las situaciones en que se escribe por encargo o al dictado, y cualesquiera modalidades de intervención en el acto de escritura. Los participantes en el Premio Memoria de la Emigración contaron con la colaboración de sus familiares y, en ocasiones, de los centros y casas regionales que hicieron de mediadores locales entre las entidades convocantes y los destinatarios deseados.

En el caso de la correspondencia hemos de tener en cuenta las distintas formas de representarse los sujetos y su potestad de enunciarse, en una escala jerárquica en la cual quien realiza el acto corporal de escribir no suele ser el dueño autorizado del discurso epistolar, sino un mero portavoz. En uno de los epistolarios que he comenzado a analizar se presentan al menos cinco niveles de responsabilidad autoral: en primer lugar la del remitente o destinatario de las cartas, que es siempre el cabeza de familia; en segundo lugar, las personas que firman, que pueden ser todos los miembros, incluso los niños si tienen ya edad para ello; después, las personas mencionadas en los saludos y las despedidas, siguiendo normalmente una prelación establecida, y también las que aparecen con sus nombres propios en el cuerpo de la carta; por último, quien escribe sobre el papel, que puede ser un mero portavoz de la familia nuclear como sujeto colectivo, o utilizar ese pequeño poder que da la habilidad con la escritura para desplegar su subjetividad.

Decía Paul Ricoeur que el relato es la dimensión lingüística que proporcionamos a la dimensión temporal de la vida (Ricoeur 1995). El discurrir de las palabras por las que se configuran las identidades, es decir, el carácter temporal de las narraciones y de las cartas, remite a un sujeto cambiante, nunca igual a sí mismo. El carácter dinámico de la autopercepción se intensifica en la escritura de los emigrantes, quienes han de forjar nuevos perfiles de identidad dependiendo del curso de sus desplazamientos, eso sí, sobre algunas bases permanentes: el nombre propio, el vínculo indisoluble a la parentela, el peso de la experiencia, la memoria de los lugares...

La comunicación escrita, en cuanto acción social, impone moldes de aceptabilidad en los individuos (un *self* presentable) y en el grupo familiar, para lo cual los recursos discursivos son variados. El más útil es, desde luego, el silencio.

5. Más allá del texto. Propuesta de análisis contextual

El bagaje teórico, metodológico y empírico desplegado en torno a la escritura memorial y epistolar en distintos cauces disciplinares, del que aquí hemos seleccionado algunas consideraciones sociológicas y antropológicas, nos coloca ante el punto crucial del análisis de los materiales escritos que constituyen nuestro corpus. Las ciencias del lenguaje, a través de los puentes tendidos desde las ciencias sociales, ofrecen herramientas útiles en este sentido y hacen aconsejable abordar un análisis de los discursos no restringido a su textualidad. Para el análisis y el informe de testimonios de autóctonos e inmigrantes, el sociólogo Miguel S. Valles aplaude “la posibilidad de entrelazar teoría fundamentada y análisis semiótico del discurso” según las siguientes pautas analíticas: la contextualización sociohistórica de la experiencia vital narrada, la identificación de regularidades con el propósito de lograr descripciones tipológicas y teorizaciones fundamentadas, y el reconocimiento por el investigador de lo parcial y condicionado de sus análisis (Valles Martínez 2009: 119). Nuestra propuesta incide, no obstante, en enriquecer discursivamente la noción del contexto, que comprendería los siguientes elementos:

1. El pretexto. Entiéndase el término en su doble sentido, el de pre-texto, es decir, todo lo que antecede a la realización del texto, y el de excusa o motivación. Así lo hicieron en el Grup de Recerca Biogràfica para articular su estudio de más de doscientos historias de vida, elaboradas a partir de entrevistas en las que la pregunta era única: quién eres y cuál es tu vida (Prat y otros 2004). De esta forma se pretendía limitar el sesgo de los cuestionarios y reducir el protagonismo de los entrevistadores a la transcripción y edición de los discursos. Desde distintas instancias se han desarrollado estrategias para propiciar la redacción de los relatos directamente por los informantes o para recabar cartas y otros documentos personales: peticiones a través de medios de comunicación, concursos, premios, incluso pagos en metálico. Parece asumible que haya algún tipo de compensación. Además, las entregas desinteresadas son poco frecuentes y dan como resultado materiales fragmentarios, inservibles como corpus empíricos teóricamente contruidos.

2. Paratextos. Son los materiales textuales que rodean el cuerpo de texto principal. En el caso de las cartas, los borradores o los sobres de envío. Debe velarse por su conservación, pues recogen informaciones muy relevantes. A modo de ejemplo y como he podido comprobar recientemente, uno de los epistolarios que estoy estudiando presenta una significativa discordancia entre el destinatario que figuraba en los sobres (el cabeza de familia) y la persona a la que se dirigían las cartas (la esposa). Para los materiales del Premio, además de los sobres y la correspondencia que acompaña el envío, es fundamental la ficha de inscripción, donde se recogen muchos datos contextuales. Los títulos de los relatos informan, por ejemplo, de lo que los autores consideran más importante, y ocasionalmente facilitan alguna clave de lectura.
3. Cotexto. Tomo esta denominación de Teun van Dijk para referirme a los textos que sirven de contexto a otros. En la comunicación epistolar, cada carta es un eslabón en la cadena comunicativa que dota de sentido a la consecutiva. El mayor problema es que rara vez es posible conservar los dos sentidos de la correspondencia. Aún así, incluso entre las cartas recibidas, cuando la secuencia es completa, la interpretación puede rellenarse con algunas inferencias. Para las narraciones, son cotexto las versiones previas o las posteriores. Al Premio Memoria de la Emigración algún participante ha enviado un relato más elaborado, o con otro enfoque, en una convocatoria posterior. La edición de los trabajos en el libro correspondiente supone también la génesis de otro texto.
4. Intertextos: Es decir, los textos que sirven de referencia o son referenciados por otros. Los relatos en las primeras convocatorias del Premio han servido de modelo para las siguientes. También hay intertextualidad entre las distintas modalidades: cartas incorporadas a los relatos, o en los documentales.
5. Metatextos. Sutilmente relacionados con los anteriores, son los textos cuya referencia a otros es de carácter crítico, como explicaciones o comentarios. Pueden incluirse en esta categoría las anotaciones de los miembros del jurado, el acta, las informaciones periodísticas, resúmenes, etc.
6. El sotexto. Lo que algunos denominan “discurso implícito” y comúnmente se conoce como “lectura entre líneas”. Los ocultamientos pueden revelarse a partir de indicios internos o externos al texto.
7. El texto. No vamos a detenernos en esta compleja categoría central. Simplemente apuntar la importancia de los géneros narrativo y epistolar, muy diferentes, si bien

Bazerman (2008: 360 y ss.) defiende que el género epistolar está en la base de muchas otras formas de comunicación escrita.

8. El contexto. También es especialmente problemático, dependiendo cómo se defina, por quién y para qué. Es asunto capital en la alianza con el lenguaje y el mundo que implica todo acto de escritura, pieza clave en el entramado social de la interacción lingüística, del que solo cabe incluir aquí este cuadro comparativo entre los géneros epistolar y narrativo:

Género epistolar		Género narrativo (auto)biográfico
Bastante formalizado, determinado por la utilidad	<i>Carácter</i>	Muy abierto, capaz de incluir otros géneros. Muy flexible en cuanto a la extensión
Cerrado, íntimo, privado (aunque puede traspasarse)	<i>Ámbito comunicativo</i>	Abierto, público (la excepción serían los diarios íntimos)
Muy determinados	<i>Receptores</i>	Indeterminados o poco determinados
Individuo posicionado (representante familiar...), autorizado, poco dueño de su discurso	<i>Emisores</i>	Individuo posicionado pero no necesariamente autorizado, muy dueño de su discurso.
Más dialógica que narrativa (siempre que se conserven los dos sentidos de la correspondencia)	<i>Estructura</i>	Más narrativa que dialógica. También es siempre una respuesta (Bajtín)
Contemporáneo: el presente del pasado Fragmentariedad Recuerdos	<i>Tiempo</i>	Retrospectivo: el pasado desde el presente Continuidad más o menos lineal Memoria
Dualidad: remitente y destinatario	<i>Lugares</i>	Vinculados al discurrir del tiempo, interiorizados. Desanclaje de un punto fijo (Simmel).
Se salva por la comunicación escrita	<i>Distancia</i>	Se salva mediante la memoria
Explícita. Creación y consolidación de relaciones personales y familiares	<i>Pragmática discursiva (acción social)</i>	Indeterminada. Muy poco basada en relaciones personales. Inserción en redes macro (“autores”)
Afirmada mediante el discurso epistolar	<i>Identidad</i>	Narrativa, construida en torno a la estructura biográfica.
Inconsciente o implícita	<i>Etnicidad</i>	Consciente, construida y expresada explícitamente
Subalterno, a pesar de su protagonismo en la escritura y lectura de cartas	<i>Papel de la mujer</i>	Frecuentemente autora, transmisora de la memoria familiar

Enorme importancia	<i>Grupo primario: la familia</i>	Importancia desigual: desde la autobiografía individual (soltería) a la historia familiar.
--------------------	---------------------------------------	--

5. Punto de llegada para poder continuar (conclusiones nada concluyentes)

Acaba el entreacto con pesar por no haber ido un poco más allá en la confrontación de las cuestiones teóricas con el material empírico. Conviene ahora avanzar para que los pasos dados no nos lleven a un callejón sin salida.

Los relatos de los emigrantes y sus cartas colocan al investigador ante algunas perplejidades y tentaciones. El placer de leerlos puede llevarle al terreno complaciente de la invención literaria, y de ese modo renunciar a intentar comprender el mundo y sus problemas, a pesar de la compasión que produce introducirse narrativamente en la vida de hombres corrientes. La elocuencia de sus discursos y su vigor simbólico desborda cualquier intento de agotar la capacidad de significar la experiencia de existir. Podemos, y debemos, acercarnos a esos textos pertrechados de preguntas, pero lejos de extraer respuestas lo que obtenemos son más y más preguntas. Soñamos con encontrar claves explicativas, y nos hemos de conformar con sugerencias, indicios, insinuaciones. Tal vez no sea poca cosa para un aprendiz de antropólogo, y posiblemente baste un análisis coherente, más o menos novedoso, para los requerimientos a un lingüista diletante. Pero haríamos mal si no aspirásemos a ampliar nuestro conocimiento sobre la condición humana, por poco que fuese, y si no quisiésemos hacerlo con todas las exigencias que las ciencias sociales nos imponen.

En el estudio de la escritura autorreferencial de las clases populares, en su dignificación mediante iniciativas de conservación y en las abundantes publicaciones, se han generado expectativas desmedidas que quizá convenga aquilatar. Hemos de alejarnos de las interpretaciones ingenuas y, si los sujetos de la acción social son nuestro objeto, es necesario tener presente que las narraciones y los discursos son siempre representaciones, y como tal hemos de tratarlas.

La tan deseable investigación interdisciplinar no parece dar los resultados esperados, posiblemente por las numerosas dificultades que entraña su desarrollo. Tampoco es fácil zafarse de los imperativos que la economía política impone como prácticas correctas y bienintencionadas. Así las cosas, creer que sacando de su circuito natural los discursos de los marginados les conferimos poder para mejorar su situación solo servirá para aumentar nuestra autocomplacencia.

6. Bibliografía

- Bazerman, Ch. (2008) “La escritura de la organización social y la situación alfabetizada de la cognición: Extendiendo las implicaciones sociales de la escritura de Jack Goody”, *Revista Signos* 41(68): 355-380.
- Bertaux, D. (2005) *Los relatos de vida. Perspectiva etnosociológica*. Barcelona: Bellaterra
- Bourdieu, P. (1997) “La ilusión biográfica”. En *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- Castillo Gómez, A., coord. (2002) *La conquista del alfabeto. Escritura y clases populares*. Gijón: Trea.
- Castillo Rodríguez, S. (1996) “Discurso narrativo y género epistolar”. En García, J. L. (coord.), *Etnolingüística y análisis del discurso*. Zaragoza: FAAES, 85-93.
- Castillo Rodríguez, S. (1999) *Memoria, educación e historia: el caso de los niños españoles evacuados a la Unión Soviética durante la Guerra Civil española*. Madrid: Universidad Complutense.
- Criado Calvo, M. J. (2001), *La línea quebrada. Historias de vida de migrantes*. Madrid, Consejo Económico y Social.
- Devillard, M. J. (2004), “Antropología Social, enfoques (auto)biográficos y vigilancia epistemológica”, *Revista de Antropología Social*, 13: 161-184.
- Devillard, M. J. y otros (1995) “Biografías, subjetividad y ciencia social: crítica del enfoque biográfico desde una investigación empírica”, *Política y Sociedad*, 20: 143-156.
- Ferrarotti, F. (1993a) “Sobre la autonomía del método biográfico”. En Marinas, J. M., y Santamaría, C., ed. *La historia oral: métodos y experiencias*. Madrid, Debate.
- Ferrarotti, F. (1993b) “Las biografías como instrumento analítico e interpretativo”. En Marinas, J. M., y Santamaría, C., ed. *La historia oral: métodos y experiencias*. Madrid, Debate.
- Ferrarotti, F. (2007) “Las historias de vida como método”, *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, 44: 15-40.
- García García, J. L. (1997) “Entre la antropología y la historia: una reflexión sobre los convencionalismos académicos”. En Díaz G. Viana, L. (coord.) *Cultura, tradición y cambio: una mirada sobre las miradas*. Madrid: Fundación Navapalos.

- González de Ávila, M. (2010) *Cultura y razón. Antropología de la literatura y de la imagen*. Rubí (Barcelona), Anthropos.
- Gutiérrez Estévez, M. (1985) “Elementos para una semiótica de la autobiografía”. En *Actas del II Congreso Iberoamericano de Antropología*. Las Palmas de Gran Canaria: Instituto Canario de Etnografía y Folklore.
- Hook-Demarle, Marie-Claire (2008), *L'Europe des lettres. Réseaux épistolaires et construction de l'espace européen*. París: Albin Michel.
- Lahire, B. (2004), “Sociología y autobiografía”, *Revista de Antropología Social*, 13: 37-47.
- Lara, A., y Enciso Domínguez, G. (2013). “El giro afectivo”. *Athenea Digital*, 13(3): 101-119.
- López García, J. (2005), “Etnografías del amor. Lugares literarios y argumentos para la ficción”, *RDTP*, LX (1), 217-267.
- López García, J. (2010), “Cartas de amor y relaciones de noviazgo. Análisis de caso para una reflexión antropológica”. En Abad González, L., y Flores Martos, J. A. (dirs.), *Emociones y sentimientos, enfoques interdisciplinares: la construcción sociocultural del amor*. Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha.
- Pujadas Muñoz, J. J. (2002) *El método biográfico: El uso de las historias de vida en ciencias sociales*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Prat i Carós, J., coord. (2004) *I... aixó és la meva vida. Relats biogràfics i societat*. Barcelona, Generalitat de Catalunya.
- Ramírez Goicoechea, E. (2007) *Etnicidad, identidad y migraciones. Teorías, conceptos y experiencias*. Madrid: Editorial Universitaria Ramón Areces.
- Ricoeur, P. (1995) *Tiempo y Narración*. Madrid: Siglo XXI.
- Sarabia, B. (2004), “Reseña de *El campesino polaco en Europa y América*”. *Revista Española de Sociología*, 4: 299-302.
- Sayad, A. (2010) *La doble ausencia. De las ilusiones del emigrado a los padecimientos del inmigrado*. Barcelona: Antrhopos.
- Simmel, G. (2002). *Cuestiones fundamentales de sociología*. Barcelona: Gedisa.
- Thomas, W. I., y Znaniecki, F. *El campesino polaco en Europa y en América*. Madrid: Boletín Oficial del Estado, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Valles Martínez, M. S. (2009) “Metodología biográfica y experiencia migratoria: actualidad del enfoque de los testimonios anónimos y de autor en el legado de Juan F. Marsal”, *Papers* 91: 103-125.

COMO NASCEM OS LEITORES? UMA ETNOGRAFIA DA CARREIRA DE USUÁRIOS DA CULTURA ESCRITA ATRAVÉS DA ANÁLISE DE OITO FILMES

Andréa Pavão
andreapavo@gmail.com
Universidade Federal Fluminense

Primeira cena: canção “Hurricane” de Bob Dylan. Um garoto americano negro, pobre e de escolarização tardia, encontra, numa feira de livros usados, o livro de um lutador negro, que foi preso injustamente. Este encontro imprevisto com a literatura o impulsiona não só a ler, como a escrever. A realização da fantasia do encontro entre leitor e escritor. Corta. Outra cena: um carteiro que vive em uma ilha perdida da Itália leva a correspondência a Pablo Neruda. O poeta recebe muitas cartas, observa o carteiro, supondo que sejam todas de mulheres apaixonadas. Como fazer-se poeta? O que acontece quando um carteiro se converte em poeta? Acontece que o mundo ganha novos sentidos e velhos sentimentos adquirem forma de expressão. “Cansei de ser homem!”, escreve o poeta. “Eu já senti exatamente isso, mas nunca me ocorreu dizer assim”, diz o carteiro. Corta: Matilda é uma criança que encontra refúgio na literatura. Como se construir leitor em um ambiente hostil à leitura? O papel da biblioteca e a transferência com uma professora especial. Outra cena: um menino que foge de garotos malvados se refugia em uma livraria. O dono da livraria lê um livro, mas logo adverte que aquele livro não é para o garoto. Trata-se de um livro perigoso. Toca o telefone e o homem deixa o livro sobre a mesa. O garoto toma o livro proibido e perigoso. Na leitura, identificação: realidade e ficção se misturam no gesto de ler. Corta. Um samurai urbano serve ao seu senhor: o chefe de uma família de mafiosos. Numa história de gangsteres, recheada de sangue, a leitura está por toda parte. Leitura e mediação. Leitura e iniciação. Os livros que se emprestam e se devolvem. A ética dos leitores. A menina que leva livros na lancheira. Corta. Um adolescente se refugia no porão de casa. Sua meia-irmã mais velha aparece para buscar coisas suas numa caixa. O garoto remexe a caixa quando ela se vai, e encontra o clássico “Vampiro” de Brain Stoker. Inicia-se, aí,

uma relação de aprendizagem e transferência. Nova cena: China. Campo de reeducação. Dois burgueses, uma costureirinha. As palavras de Balzac escritas no forro de um casaco. Ao vesti-lo, diz a costureirinha: “o contato com as palavras de Balzac sobre a minha pele me trará felicidade e inteligência”. Última cena: Noite fria e úmida. Um homem sai para comprar leite e encontra um livro humano no chão, abandonado e machucado. Ele o recolhe, o leva para casa e se põe a lê-lo imediatamente. A narrativa chega ao fim, o dia amanhece. Há diferença entre se ir do ser ao verbo e do verbo ao ser?

Como nascem os leitores? Da antropologia, bem sabemos, não há inatismo. Tudo se constrói nos jogos de socialização. Mas, se não se nasce leitor? Como se constroem os leitores?

1. Introdução

O objetivo geral deste ensaio é experimentar a operacionalidade de uma reflexão teórica a respeito da formação de usuários da cultura escrita como carreira, através de situações representadas em oito filmes: *Hurricane* (1989); *O Carteiro e o Poeta* (1995); *Matilda* (1996); *História sem fim* (1984); *Ghost Dog, o Método do Samurai* (1999); *Eu e você* (2012); *Balzac e a Costureirinha Chinesa* (2002) e *Ninfomaníaca* (2014).

A partir desta seleção busco exemplificar as etapas do que seria a carreira (Becker) em direção à cultura escrita (Goody): o desejo/necessidade de experimentar; construindo critérios seletivos (o que ler?); desenvolvendo estratégias para conseguir ler o que ser quer/necessita; aprender a recolher-se; adquirindo as posturas corporais adequadas à prática da leitura; socializando experiências de leitura e a participar de uma comunidade de leitores.

Partimos do pressuposto de que ler e escrever é uma disposição (Bourdieu, 2001) que se desenvolve nas interações sociais e não se trata, portanto, de algo inato. Comprovar este pressuposto, além de compreender estas trajetórias, através da filmografia, pode contribuir, principalmente, para aqueles que se interessam pela formação de leitores.

A inspiração original deste ensaio se deu a partir do trabalho de Da Costa (2004), que se ocupou de investigar o livro e a escrita no cinema de Greenaway. A partir de então,

comecei a buscar nos filmes não o livro e a escrita, mas o leitor interagindo com o livro e a escrita. Mais especificamente, comecei a buscar, através dos leitores, tal como aparecem representados nos filmes, identificar os passos decisivos na sua trajetória de formação. A seleção destes filmes é mais ou menos aleatória e começou com os filmes infantis (*Matilda* e *História sem fim*), além de “O carteiro e o Poeta”, que eu utilizava em oficinas de leitura para crianças, ainda nos anos 1990. Certamente se poderia selecionar muitíssimos outros filmes que trazem representações de leitores. A escolha é principalmente subjetiva, embora guiada pela reflexão teórica, tanto quanto esta se nutriu da interpretação das representações de leitores nestes filmes aos quais, por uma razão ou por outra, eu tive acesso.

Este ensaio baseia-se no princípio da descrição densa de Geertz (1978), através da qual se busca interpretar o comportamento humano como ação simbólica e compreende o ofício etnográfico como um trabalho de leitura, de interpretação de significados:

Fazer etnografia é como tentar ler (no sentido de “construir uma leitura de”) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado. (1978: 17)

Além disso, para o autor (2002: 11), a etnografia é “uma espécie de escrita, um colocar as coisas no papel”. Um trabalho que fica entre a “prosa assertiva e a inocência literária”. Uma prova verossímil de que se esteve lá.

No nosso caso, poderíamos nos perguntar, onde é este “lá”: Qual é a aldeia cuja rede de significados se decidiu observar e interpretar? Sobre o que se escreve, afinal? Responder a esta pergunta não é fácil. Como transpor o método de observação antropológica para um campo empírico no qual não se pode interagir com o outro? Quem é este outro que observarmos, neste ensaio?

O que busco aqui estudar não são *os* filmes, mas estudar, *nos* filmes, as representações imagéticas de leitores. Como escreveu o próprio Geertz (2002: 25), “os textos antropológicos são eles mesmos interpretações e, na verdade, de segunda e terceira mão (...) Trata-se, portanto, de ficções: ficções no sentido de que são “algo construído”, “algo modelado””.

Como metodologia de trabalho, os oito filmes foram decupados (com exceção de “Eu e você” e “Ninfomaníaca” que ainda não estão disponíveis em DVD) e gravados em DVD

a parte, com a sequência das cenas escolhidas. Esta montagem foi vista diversas vezes e usada, inclusive, como material didático em aulas em curso de pedagogia. A exposição intensa a este material foi essencial para o trabalho de interpretação do mesmo. Além disso, busquei ler alguns dos livros que deram origem ao roteiro dos filmes, como no caso de *Matilda* (Dahl: 1999); *O carteiro e o poeta* (Skármeta: 1996); *História sem fim* (Ende: 2000); *Balzac e a costureirinha chinesa* (Sijie: 2001); e *Eu e você* (Ammantini: 2013). Tive acesso, ainda, pela internet, ao roteiro completo de *Ghost Dog* (2014) e a um dos livros nele mencionado: *Rashmon* (Akutagawa: sem data). Embora a relação entre literatura e cinema seja objeto desta mesa de trabalho, não foi possível, neste ensaio, me deter muito nas interessantes relações entre estes livros e seus respectivos filmes.

A partir destas ideias, o presente ensaio etnográfico de inspiração geertziana, parte do desenvolvimento da reflexão teórica sobre a formação do leitor enquanto carreira e, com assumida “inocência literária”, se estrutura como o roteiro de um filme fictício montado a partir de cenas selecionadas destes oito filmes. Em cada uma destas cenas, busca-se fazer a descrição densa de passos considerados indispensáveis à formação do leitor. Por fim, tecemos algumas considerações no sentido de retomar a teoria a partir dos exemplos empíricos.

2. A formação do leitor como carreira

Diante da desigualdade em relação à familiaridade com a leitura em nossa sociedade, parece haver um acordo sobre a necessidade de promover a leitura, ou formar leitores. Mas de que leitores e de que leitura estamos falando? Para abordar esta questão, farei quatro conceitualizações preliminares sobre a leitura, a partir das quais, desenvolverei a idéia de “usuário da cultura escrita” como uma possível categoria teórica para pensarmos a formação de leitores e de mediadores de futuros leitores.

Quando falamos em formação de leitores, pressupomos a situação do “não leitor”, da “não leitura”. Neste sentido, tomo emprestado o conceito do leitor oblato, termo utilizado pelo professor Geraldí. Do latim *oblatu* “oferecido” (Nascentes, 1966:523), “leigo que se oferece para servir em uma ordem religiosa” (Houaiss, 2001: 2042). Refletindo sobre construção de identidades, Vieira (1999:01) escreve: “Tenho

trabalhado a problemática identitária, essencialmente em volta de dois conceitos: o oblato (do latim *oblatu*), nome que se dava ao leigo que se oferecia para prestar serviços num convento; indivíduo que os pais dedicavam ao serviço de Deus; e o trânsfuga”. Utilizo o termo para aqueles que não são herdeiros, filhos de não leitores, que precisam converter-se, oferecer-se ao mundo da cultura escrita, deslocando-se (trânsfugas) do mundo no qual a cultura oral é prevalente em direção ao mundo que se estrutura a partir da cultura escrita, alterando, assim, seu perfil identitário.

Nesta linha de raciocínio, uma primeira conceitualização diz respeito à idéia da leitura como necessidade (Arena, 2003) em contraposição às usuais ligações entre leitura e prazer. Afastando a concepção de leitura do campo do treinamento e das experiências puramente sensoriais, Arena estabelece uma relação estreita entre o leitor e o objeto da leitura, através do conceito de necessidade. Mas como se constituiria a necessidade de leitura? Se pensarmos na leitura, tanto quanto na escrita, como práticas eminentemente culturais, construídas nas intrincadas tramas das redes sociais, podemos dizer que a necessidade de leitura e de escrita se constitui somente quando, e se, adquirem valor social.

Isto nos leva a uma segunda conceitualização necessária: a da leitura como consumo. Segundo Bourdieu e Chartier (1996), a leitura é um consumo cultural entre tantos outros e, como tal, é historicamente variável e produto das condições nas quais nos constituímos enquanto leitores. Sendo assim, ler não se dá por si mesmo, existe uma necessidade de leitura, “e devemos colocar a questão das condições nas quais se produz essa necessidade”. De acordo com Bourdieu (1996:238), só “é possível ler quando existe um mercado no qual possam ser colocados os discursos concernentes às leituras (...) e terminamos por esquecer que, em muitos meios, não é possível falar de leituras sem ter ar pretensioso”. Dentro deste pensamento, Bourdieu entende a necessidade da leitura como uma relação material, concreta, entre o leitor e seu objeto de leitura, construída através do valor social que este objeto adquire em um determinado meio social.

A partir da reflexão de Bourdieu, podemos inferir que, para um produto cultural ser consumido, é preciso que este tenha adquirido um valor, ou que tenha sido desenvolvida uma crença no valor do produto, em seus próprios termos.

A terceira conceitualização, portanto, relaciona-se à centralidade do mediador na construção do valor simbólico no produto. Lahire (1997) introduz um outro elemento fundamental na formação da necessidade de leitura: o mediador. Sem a figura do mediador, os livros constituem patrimônio cultural morto, não apropriado e inapropriado. Faz-se necessária a atuação de um leitor mais experiente que possa mediar a relação entre o jovem leitor e o objeto cultural-livro. É preciso que se construa sobre o livro um valor de uso, um valor social, para além do uso meramente escolar, e que haja uma relação de necessidade de leitura semelhante à necessidade de conhecer o resultado do campeonato de futebol ou os acontecimentos do último capítulo da novela, por exemplo.

Esta concepção de leitura como prática cultural, que se constrói nas relações sociais através da formação da necessidade criada por valores partilhados socialmente, afasta-se substancialmente da ideologia do dom, do leitor incriado, ainda tão presente nos variados discursos sobre a leitura. É na compreensão desta concepção que se faz necessária uma maior atenção às políticas públicas de formação de usuários da cultura escrita. Nisto consiste, precisamente, o que denomino como a quarta conceitualização necessária, a ideia de que ler não é um dom inato, mas antes, um *habitus*.

Assim, a formação de leitores não depende de uma graça divina, nem tampouco do empreendedorismo individual. Não se forma um leitor apenas com força de vontade. Podemos dizer, contrariamente, que a força de vontade, a curiosidade que move o leitor em busca de seu objeto é construída socialmente.

Neste sentido, compreende-se a formação, tanto do leitor quanto do escritor, como um longo processo de apreensão de certas *disposições* e um conjunto de gestos que compõem o que podemos chamar de *habitus* da leitura e da escrita, como processos de socialização primários ou secundários.

De acordo com Berger & Luckman (1985), a realidade objetiva externa é interiorizada. Este processo não resulta de criações autônomas de significado: o indivíduo assume um mundo pré-existente, sendo a socialização primária a “primeira socialização que o indivíduo experimenta na infância, e em virtude da qual torna-se membro da sociedade”, enquanto a socialização secundária é compreendida como “qualquer processo subsequente que introduz um indivíduo já socializado em novos setores do mundo objetivo de sua sociedade”. Como os processos de interiorização da realidade

objetiva se dão através da mediação de indivíduos que se tem em alta conta, o confronto da realidade social interiorizada na infância com a realidade social mais ampla gera conflitos e resistências: “são necessários graves choques no curso da vida para desintegrar a maciça realidade interiorizada na primeira infância. É preciso muito menos para destruir as realidades interiorizadas mais tarde” (Berger & Luckmann, 1985: 190).

Através de uma aproximação ao conceito de carreira, da etnografia que Becker (1963) desenvolveu sobre usuários de marijuana, busca-se tomar a ideia de “usuário da cultura escrita” como uma possível categoria teórica. Segundo o autor:

A teoria começa com uma pessoa que chegou ao ponto de desejar experimentar marijuana. Ele conhecia outros que usavam marijuana para “ficar legal”, mas não sabia exatamente o que isso significava de uma forma concreta. Ele estava curioso sobre a experiência, ignorante sobre como isso poderia acontecer, e com medo disso ser maior do que esperava. Se ele passar por todas as etapas esboçadas acima [o autor faz referência aos passos que compõem a carreira do usuário de marijuana, desde a curiosidade até o seu uso por prazer] e manter as atitudes desenvolvidas corretamente, em cada uma delas, será capaz de usar a droga por prazer quando surgir a oportunidade. (Becker, 1963: 46)

A partir deste referencial teórico e do material do campo empírico, foram construídas sete categorias de análise que corresponderiam às etapas que compõem a carreira do usuário da cultura escrita. Estas etapas não seguem, necessariamente, um percurso evolutivo linear. Como veremos, o papel da mediação de um usuário experiente é essencial neste desenvolvimento, para que se mantenham “as atitudes desenvolvidas corretamente”. Passemos, pois, a analisar cada uma delas através da descrição densa das representações de usuários da cultura escrita nestes oito filmes.

3. Cena um: Um garoto americano de escolarização tardia encontra um livro especial



Assim como ninguém se inicia na carreira de usuário de marijuana, segundo Becker, sem o desejo de experimentar, também nos parece impossível que alguém inicie sua carreira de leitor sem jamais desejar experimentar ler. É preciso conhecer alguém que use a leitura para “ficar legal”, que conheça alguém para quem os efeitos da leitura sejam bem visíveis e positivos.

Em *Hurricane*, temos a história de um menino americano negro, pobre e analfabeto que é adotado por um grupo de amigos canadenses brancos e letrados que participam de uma ONG. Eles o ensinam a ler e o tiram do ambiente em que vivia: um bairro pobre, um pai alcólatra. Um menino que não teve, em seu meio de socialização primária, a oportunidade de conviver com usuários competentes da cultura escrita. É através do trabalho desta ONG que ele se alfabetiza e vai morar com os canadenses para continuar seus estudos. Como todo usuário em início de carreira, “recém convertido”, sua relação com os mediadores traz a ambiguidade do desejo de se deslocar, por um lado, e uma espécie de remorso por estar afastando-se de sua cultura de origem, por outro, o que lhe leva a ser hostil com seus mediadores, em algumas ocasiões.

Mas o verdadeiro mediador será o próprio livro e, posteriormente, o seu autor. Interessante a fala de um dos canadenses na feira de livros usados, “às vezes, são os livros que nos escolhem”, para refletirmos sobre a interiorização de critérios seletivos de eleição e acesso ao que ler. Neste caso, identificação: a capa do livro trazia o rosto do lutador negro. Este foi o chamado inicial. Mas, não fossem os canadenses, este menino

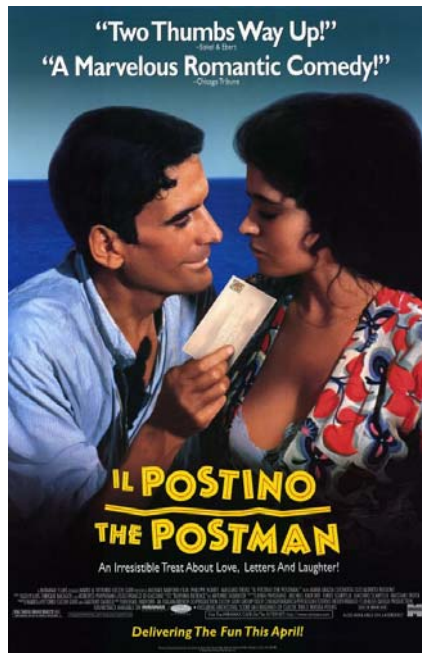
difficilmente teria ido a uma feira de livros usados, pois sair para comprar livros é uma prática cultural particular entre aqueles que são usuários da cultura escrita.

Nos interessa, também, o movimento de o leitor buscar o autor através de uma carta. Neste momento, entre o gesto da escrita e o gesto da leitura, a alteridade, a defasagem de tempo e de espaço. Aí, entre um e o outro: o desejo, mola de todo o movimento, e do próprio conhecer. Este gesto, que é o movimento da leitura, bem podia ser comparado ao “milagre” da transferência, assim descrito por Lacan (1992: 58-59), em seu oitavo seminário:

O ser do outro no desejo, penso tê-lo indicado já o bastante, não é de modo algum um sujeito. (...) O outro enquanto visado no desejo é visado, disse-o, como objeto amado. (...) O que inicia o movimento de que se trata no acesso ao outro que nos é dado pelo amor é este desejo pelo objeto amado que eu compararia, se quisesse imajá-lo, à mão que se adianta para pegar o fruto, para atrair a rosa que se abriu, para atizar a chama na lenha que de súbito se inflamou. (...) Esta mão que se estende para o fruto, para a rosa, para a acha que se inflama de repente, seu gesto de pegar, de atrair, de atizar é estritamente solitário à maturação do fruto, à beleza da flor, ao flamejar da acha. Mas quando, nesse movimento de pegar, de atrair, de atizar, a mão foi longe o bastante em direção ao objeto, se do fruto, da flor, da acha, sai uma mão que se estende ao encontro da mão que é a de vocês, e neste momento é a sua mão que se detém fixa na plenitude fechada do fruto, aberta a flor, na explosão de uma mão em chamas – então, o que aí se produz é o amor.

Este é o começo da carreira de um usuário da cultura escrita: conhecer alguém que seja um usuário, ter admiração por ele, estabelecer a transferência e, sobretudo, desejar ser um usuário como ele.

4. Cena dois: Um carteiro conversa com um poeta



Mário vivia em uma ilha afastada da Itália, habitada principalmente por analfabetos. Seu destino, como o de todos os demais, era ser pescador. Mas, diferente de seus conterrâneos, o mar lhe causava enjoo. Assim, ofereceu-se para ocupar a vaga de ser carteiro. A ilha recebera um nobre hóspede: Pablo Neruda, o poeta do amor. A motivação inicial de Mário pelo mundo do poeta foi acreditar que ser poeta agradava às mulheres. A descoberta da linguagem poética vem acompanhada da experiência da paixão.

Além da descoberta da paixão, a aproximação ao mundo da cultura escrita ampliou aquilo que Freire (2000) chamou de “leitura de mundo”. O caso de Mário nos parece exemplar no sentido de ratificar o que disse Freire em sua conhecida formulação (2000:20): “a leitura de mundo precede a leitura da palavra”, e seu complemento menos citado: “a leitura desta implica na continuidade da leitura daquele”. Filho de pescador analfabeto, compreendia facilmente que a existência humana poderia ser e o é, efetivamente, e por diversas razões, cansativa, mesmo antes de ter lido os versos do poeta: “cansei de ser homem”. No entanto, é a partir do contato com Neruda e com a literatura que é capaz de desnaturalizar, por exemplo, o fato de não haver abastecimento regular de água na ilha e, mais, pelo fato de a falta de água ser um instrumento de

manipulação dos eleitores por parte dos políticos. A participação no mundo da cultura escrita o transforma.

5. Cena três: Uma menina lê enquanto a família vê TV



Este filme se baseia na original e bem humorada obra de Dahl (1999), que inicia com comentário crítico sobre os pais que supõem que seus filhos tenham “qualidade de gênio”. O autor constrói, portanto, uma história que parece ter sido criada a partir de um dos exercícios surrealistas de criação de histórias descrito por Rodari (1992): e se uma destas crianças idealizadas pelos pais realmente existisse, mas tivesse pais que, ao contrário, a desprezavam? Este é o caso de Matilda. Escreve Dahl (1999: 4): “o Sr. e Sra. Losna, muito obitulosos e fechados em suas vidinhas estúpidas, não notavam nada de extraordinário a respeito da filha”.

O livro parte de uma situação fantástica no sentido de ultrapassar a realidade: a formação de um leitor no meio a não leitores. O leitor incriado que encontra motivação em si mesma (ou em sua natureza) para iniciar sua carreira. Dahl cria uma família bastante típica de pessoas que não só não gostam de ler, como têm uma representação muito negativa dos usuários da cultura escrita. Nos parece exemplar o seguinte diálogo (Dahl, 1999:6):

- Papai, será que você pode me comprar um livro? - ela pediu.
- Um livro? - o pai se espantou - Para que você quer um livro?
- Para ler, papai.
- Mas e a televisão? Compramos uma TV linda, de doze polegadas, e você vem me pedir um livro! Você anda muito cheia de vontades, menina!

O artifício da situação extremamente exagerada (fantástica, neste sentido), de um pai que arranca, em outra cena, o livro das mãos da filha e a obriga a assistir TV, nos coloca diante de uma situação bastante comum e interessante para pensarmos sobre o papel da escola como meio de socialização secundária e mediador na formação de usuários da

cultura escrita em países como o Brasil que ainda sofrem com altas taxas de analfabetismo e leitores incipientes. Como se construir leitor em um ambiente hostil à leitura? Matilda terá acesso aos livros, primeiramente na biblioteca pública e, posteriormente, na escola, com uma professora especial, também leitora e, com a qual, estabelece uma relação de transferência, tal como acontece com o garoto negro e pobre em *Hurricane*.

6. Cena quatro: Um garoto rouba um livro perigoso



Bastian é um menino sensível, perseguido por um grupo de garotos malvados. Esta é uma representação bastante comum do leitor: alguém sensível e diferente.

O encontro de Bastian com seu objeto de desejo é especialmente marcante e bem descrita no livro:

Bastian deu-se conta de que durante todo o tempo estivera olhando fixamente o livro que o Sr. Koreander tinha nas mãos e que se encontrava, agora, sobre a poltrona de couro. Era como se o livro tivesse uma espécie de magnetismo que o atraía irresistivelmente.

Aproximou-se da poltrona, estendeu a mão devagar, e tocou o livro – e no mesmo instante ouviu dentro de si um clic, como se tivesse sido pego em uma ratoeira. Bastian teve a estranha sensação de que aquele toque desencadeara qualquer coisa que agora devia forçosamente seguir seu curso.

(...)

Sem se dar conta do que fazia, escondeu o livro debaixo do casaco e apertou-o contra o corpo com ambos os braços. Sem fazer barulho, recuou até a porta da loja, olhando sempre para a outra porta, a do gabinete. Ergueu o trinco com cuidado. Não queria que os sininhos de latão fizessem barulho, por isso, entreabriu a porta de vidro só o necessário para poder escapular para a rua.

Neste caso, a motivação para a leitura é o anúncio de que se trata de um livro perigoso, que não é para meninos de sua idade.

Mas, gostaria de chamar atenção, neste filme/livro, para um dos aspectos imprescindíveis para a carreira do leitor: aprender a recolher-se. Segundo Heidegger (apud Larrosa, 1998a), a etimologia do verbo ler tem raiz comum com o verbo colher e recolher. Ler é recolher-se, ensimesmar-se, tornar-se hostil ao mundo exterior à leitura. O leitor é arredo, pois tem toda a sua atenção para a leitura (Larrosa, 1998b). Bastian procura um refúgio para ler: o sótão de sua escola, cuja chave havia roubado. Toda a situação de leitura é representada como algo perigoso e não consentido. A representação de leitor nesta obra é marcada pela ideia do recolhimento. A leitura como uma prática que requer o abandono do mundo “real”. A partir da instauração do espaço para leitura que o protagonista se esforça para que seja o mais confortável possível, a leitura é uma entrega e identificação com a própria obra.

7. Cena cinco: Um samurai devolve um livro antes de morrer





O protagonista deste filme é um samurai urbano cujo senhor é o chefe de uma família de mafiosos que lhe salvou a vida quando era criança e, por isso, lhe é eternamente fiel. Neste filme, Jarmusch (1999) representa o leitor de forma bastante desidealizada. A filha do chefe também aparece sempre muito concentrada lendo, assim como outros gângsteres. Os objetos de leitura são variados e vão desde gibis aos clássicos da

literatura como *Hagakure*, o livro dos samurais, mas também *Rashomon* (Akutagawa, s/data), adaptado para o cinema por Kurosawa. Um trecho de *Hagakure* é citado no filme:

Every day when one's body/and mind are at peace,/one should meditate/upon being ripped apart/by arrows, rifles,/spears and swords,/being carried away/by surging waves,/being thrown/into the midst of a great fire,/being struck by lightning,/being shaken to death/by a great earthquake,/falling from thousand-foot/cliffs, dying of disease/or committing seppuku/at the death of one's master. (http://www.script-o-rama.com/movie_scripts/g/ghost-dog-script_transcript.html)

Todos os dias quando o corpo e a mente estão em paz, deve-se meditar ao ser rasgada por flechas, rifles, lanças e espadas, ser levado pelas altas ondas, sendo jogado em meio a um grande incêndio, a ser atingido por um raio, sendo abalado até a morte por um grande terremoto, caindo de mil metros falésias, morrer de doença ou cometer *seppuku* com a morte de seu mestre.

Ao longo do filme há várias situações de livros que são trocados entre os leitores. Antes de morrer, já baleado, o samurai pede que sua amiga lhe faça um favor e se reproduz o seguinte diálogo:

Do me one favour, though./One favour./What do you want me to do?/You take this book.../and read it some time./Then, later on.../you can tell me what you think./Yeah...sure.

Faça-me um favor, então./Um favor./O que você quer que eu faça?/Você pega este livro.../ e o lê em algum momento./Então, depois.../você me conta o que achou./Sim... claro.

Chega um momento na carreira de um leitor, quando se torna, ele mesmo, mediador de futuros leitores. É através desta etapa da carreira do leitor que se dão as trocas de informações importantes sobre critérios seletivos, trocas de experiências sobre estratégias de recolhimento em condições adversas, de como conseguir livros quando se dispõe de poucos recursos e, principalmente, a socialização sobre os conteúdos das leituras e construção de sentidos.

Destaca-se, nesta etapa, a capacidade de reter e dispor das referências de autores e leituras passadas, no convívio social com outros leitores e/ou futuros leitores, ou seja, leitores em formação, “sem ter ar pretensioso” (Bourdieu, 1996:238).

Kalman faz uma interessante distinção entre disponibilidade e acesso à cultura escrita. Enquanto a disponibilidade relaciona-se à “presença física de materiais impressos, à infra-estrutura para a sua distribuição”, o acesso “refere-se às oportunidades de

participar de eventos da língua escrita (situações em que o sujeito se posiciona frente a outros leitores e escritores” (2004: 73).

Esta é a etapa na qual se opera o encontro entre o “mundo do texto” e o “mundo do leitor” (Chartier, 1999:12), efetuando-se a formação de “comunidades de leitores”, definidas pelo autor como “redes de práticas” e “regras de leituras próprias”, nas quais os textos circulam, como verdadeiros objetos culturais em situações de usos cotidianos e não apenas escolares. Além do samurai em questão, atuar como mediador, o mundo da máfia é representado, neste filme, como um espaço onde se dão estas trocas, não se esperando apenas dos mestres esta função.

Outra etapa importante na carreira do leitor é desenvolver estratégias para adquirir aquilo que se deseja ou que se necessita (pelo valor social que tais objetos de leitura adquirem em determinadas comunidades de leitura), que se escolheu para ler. Neste filme, o principal estratégia de aquisição de objetos de leitura é o empréstimo.

8. Cena seis: Um adolescente pega um livro de sua meia irmã



Aqui, assim como em “História sem fim”, temos a representação do leitor como alguém que busca refúgio e que tem dificuldade de se relacionar. Lorenzo tem dificuldades de relacionamento social e passa a semana branca escondido no porão de casa. Sua meia-irmã mais velha aparece para buscar coisas suas numa caixa. Neste caso, a adaptação de Bertolucci (2012) para o cinema do livro de Ammaniti (2013) cria uma situação não descrita no livro: o garoto remexe a caixa quando ela se vai, e encontra o clássico “Vampiro” de Brain Stoker. Inicia-se, aí, uma relação de aprendizagem e transferência e, como em “O carteiro e o poeta”, esta relação de mediação permeada pela cultura escrita vai transformar o leitor definitivamente.

9. Cena sete: Uma costureirinha veste o livro de Balzac



Chartier nos chama atenção para a tensão entre a falta e o excesso, entre reunir e dispersar. Segundo o autor, “a proliferação textual pode se tornar obstáculo ao conhecimento. Para dominá-la, são necessários instrumentos capazes de triar, classificar, hierarquizar” (1998:99). O excesso de material impresso exige do leitor o domínio de critérios para elaborar a necessária seleção, sendo a posse destes critérios, a capacidade de manipulá-los satisfatoriamente, um novo elemento de distinção e hierarquização dos leitores.

Mas como desenvolver seus próprios critérios seletivos, na construção de uma certa autonomia em relação à profusão de escritos?

Neste livro/filme, temos uma situação contrária à descrita por Chartier. Em um campo de reeducação, a situação não é de proliferação, mas de total escassez de livros. Mas, diante de um pequeno tesouro de livros proibidos, os dois estudantes burgueses, filhos de pais leitores, tinham alguns critérios de seleção.

Mais uma vez, a leitura é representada como uma prática transformadora. A costureirinha se apaixona por um dos rapazes que lhe ensina a ler e a amar a literatura ocidental burguesa, mas, ao final, nos damos conta de que a paixão pela literatura a liberta do estreito horizonte ideológico de Mao Tse Tung que impunha a leitura de um único livro.

10. Cena oito: Um homem encontra um livro no chão e o leva para casa



As críticas sobre o filme costumam levantar a hipótese de que a interação entre Joe e Seligman, principais protagonistas do filme, tem algo de confessional (padre e pecadora), algo de divã (psicanalista e paciente – o nome próprio, Seligman, soa como uma corruptela de Sigmund Freud). Poderíamos lembrar, também, que Seligman é o nome de uma região do Arizona por onde passa a lendária Rota 66, caminho de libertação e auto conhecimento da geração Beatnik. Caminho que inspirou a carreira de uma geração de escritores que inauguram um modo particular de fazer literatura, através de uma narrativa ininterrupta sem revisão.

Mas, aqui, desejo levar o leitor a imaginar que se trata de uma relação de leitura, entre leitor e livro (e, por conseguinte, o escritor). E, nesta relação, exposta na tela, podemos enxergar vários aspectos daquilo que funda a identidade do leitor, ou de um certo leitor, que o caracteriza. Uma imagem talvez menos aprazível que aquela normalmente vendida nas campanhas de formação de leitores.

O livro/filme/sessão de análise/confissão inicia com a revelação de que Joe, a protagonista principal, não foi uma pessoa boa. O interlocutor a escuta e, ao longo de toda a narrativa, procura compreendê-la e, de certa forma, confortá-la e absorvê-la de seus pecados confessos. O leitor é apresentado como alguém muito aberto à alteridade. Joe se apresenta, ela mesma, como uma ninfomaníaca abjeta.

Seligman seria um “lector hembra” segundo Cortázar, que fica “comodamente sentado em sua poltrona, sem comprometer-se no drama que também deveria ser o seu” (Cortázar, 493). O escritor/diretor, por sua parte, tenta criar, “ao invés, um texto que não agarre o leitor, mas que o torne obrigatoriamente cúmplice ao murmurar-lhe, por debaixo do desenvolvimento convencional, outros caminhos mais esotéricos”. Assim, Joe vai narrando sua história, como uma “antinovela”, mas Seligman, um leitor contumaz, trata de organizar sua recepção em capítulos, conforme escuta a narrativa.

Enquanto lê o livro, Seligman se lembra de outros livros lidos. Jamais fala de si. Seligman não tem vida. É virgem. Não tem experiências a não ser através da leitura. Ele se apresenta como um leitor. As referências de Seligman, por sua vez, não têm sentido para Joe, que segue, indiferente, sua narrativa. As referências do leitor erudito vão desde um livro de pesca publicado em meados do século, primeiro capítulo da narrativa, até referências à igreja ortodoxa, passando por conhecimentos da mitologia e música clássica. O último capítulo é intitulado “A arma” e na última cena, parece que o diretor, concordando com Morelli, o personagem de *Rayuela*, nos faz compreender que “não se pode reviver a linguagem se não se começa por intuir de outra maneira quase tudo o que constrói nossa realidade” (Cortázar, 2004: 495) e termina por concluir, na mesma página que se deve ir do “ser ao verbo, não do verbo ao ser”.

11. Considerações finais

Conclui-se, finalmente, a partir deste ensaio, que as representações de leitores na literatura transposta ao cinema demonstram que se tornar leitor é aderir a uma determinada cultura com regras mais ou menos explícitas, que implica em aprendizado e na necessidade de socialização com demais leitores na experiência da mediação.

Mesmo no caso de Matilda, que é apresentada como uma leitora incriada, fica claro como é imprescindível a socialização com leitores já usuários da cultura escrita.

É curioso como estas representações de leitores aparecem, por vezes, muito idealizadas. A imagem predominante do leitor é de alguém que se aparta da realidade. No último filme analisado, poderíamos supor que haja, por parte do diretor (e autor do roteiro), um distanciamento crítico deste leitor que, ao final da “leitura”, não se deixa transformar por ela, porque não a experiencia concretamente. Será que Von Trier está criticando o próprio expectador como um “espectador-hembra” no sentido de Cortázar?

Seja em uma perspectiva positiva ou negativa, em todas as representações de leitura expressa nestes filmes, existe o tema do ato de ler como algo que transforma o outro ou deveria. A leitura como uma experiência de formação. Também parece consensual que o encontro com o livro tenha algo de mágico. Em *Ghost Dog* fica mais evidente a formação de uma comunidade de leitores, de livros que são partilhados por um grupo, que são comentados e sobre os quais se espera comentários. Mas, em todos os filmes, está claro que, embora a prática de leitura reclame recolhimento, é uma prática estritamente social, no sentido que não prescinde das trocas entre usuários. No caso de Matilda, que extraordinariamente inicia sua carreira sozinha, só vai se desenvolver em contato com outros leitores. Primeiro a bibliotecária que lhe sugere livros e, depois, a professora que ela admira. Também Mário se desenvolve como leitor a partir das indicações e empréstimos de Neruda.

A carreira de um leitor, necessita para se desenvolver, portanto, de mediação, não apenas para construção do valor simbólico ao objeto da leitura, como o próprio acesso aos livros, além da oportunidade de trocar impressões sobre a leitura.

Compreendemos, entretanto, que tais hipóteses devam ser aprofundadas em trabalhos futuros, em especial a proposta de utilização da descrição densa em material fílmico.

Não sendo a “minha aldeia” nenhuma ilha remota, de difícil acesso, estas interpretações abrem-se à contestação de qualquer leitor que tenha tido oportunidade de conhecer os mesmos filmes e livros.

12. Bibliografia

Akutagawa, Ryunosuke (sin data) *Rashomon e outros contos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Ammaniti, Niccolò. (2013) *Eu e você*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

Arena, D. B. (2003) “Nem hábito, nem gosto, nem prazer”. En Mortatti, Maria do Rosário Longo (org.). *Atuação de professores: proposta para ação reflexiva no ensino fundamental*. Araraquara: JM editora.

Becker, H. S. (1963) “Becoming a Marihuana User”. En. Becker, Howard S. *Outsiders: studies in the sociology of deviance*. New York, The Free Press.

- Berger, P., Luckmann, T. (1991) *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Petrópolis: Vozes.
- Bertolucci, Bernardo. (2012) *Io e te* (Película). Itália: Fiction Cinematografica S.p.a / Medusa Film / Wildside Media.
- Bourdieu, P., Bresson, F., Roger, C. (orgs.) (1996) *Práticas da Leitura*. São Paulo: Estação Liberdade.
- Bourdieu, Pierre. (2001) *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva.
- Chartier, R. (1998) *A aventura do livro do leitor ao navegador*. São Paulo: Ed. UNESP.
- Chartier, R. (1999) *A Ordem dos Livros: Leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII*. Tradução de Mary Del Priori. Brasília: Editora UnB.
- Cortázar, Julio. (2004) *Rayuela*. Buenos Aires: Alfaguara.
- Da Costa, Cláudio. (2004) “O livro e a escrita no cinema”. En Süssenkind, Flora, Dias, Tânia (Org). *A historiografia literária e as técnicas de escrita*. Rio de Janeiro: Edições Casa de Rui Barbosa: Vieira e Lent.
- Dahl, Roald. (1999) *Matilda*. São Paulo: Editora Martins Fontes.
- Devito, Danny. (1996) *Matilda* (Película). United States of America: Sony Pictures.
- Ende, Michael. (2000) *A história sem fim*. 8ªed. São Paulo: Martins Fontes.
- Freire, Paulo. (2000) *A importância do ato de ler*. 39ªed. São Paulo, Cortez.
- Geertz, Clifford. (1978) *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Goffman, E. (1959) “Performances”. En *The presentation of self in everyday life*. New York, Doubleday, Anchor Books.
- Houaiss, A. e Villar, M. (2001) *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva.

- Jarmusch, Jim. (1999) *Ghost Dog: The Way of the Samurai* (Película). Estados Unidos, França, Alemanha e Japão: Plywood Productions / Pandora Film / JVC Entertainment / Le Studio Canal + / Degeto Film / Bac Films.
- Jewison, Norman (1989) *The Hurricane* (Película). United States of America: Universal Pictures.
- Kalman, J. (2004) “O acesso à cultura escrita: a participação social e a apropriação de conhecimentos em eventos cotidianos de leitura e escrita”. En Paiva, Jane, Oliveira, Inês Barbosa (orgs.). *Educação de Jovens e Adultos*. Rio de Janeiro: DP&A.
- Lahire, B. (1997) *Sucesso escolar nos meios populares: as razões do improvável*. São Paulo: Ática.
- Larrosa, J. (1998a) *La experiencia de la lectura: estudios sobre literatura y formación*. 2ª ed. Barcelona: Laertes.
- Larrosa, J. (1998b) *Pedagogia Profana: Danças, Piruetas e Mascaradas*. Trad. de Alfredo Veiga-Neto. Porto Alegre: Ed. Contrabando.
- Manguel, Alberto. (1997) *Uma história da leitura*. Tradução de Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras.
- Nascentes, A. (1966) *Dicionário etimológico resumido*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro. MEC.
- Radford, Michael. (1995) *Il Postino* (Película). Itália: Miramax Films / Blue Dahlia Productions / Cecchi Gori Group Tiger.
- Rodari, Gianni. (1982) *Gramática da Fantasia*. 10ª ed. Trad. Antonio Negrini. São Paulo: Summus.
- Sijie, Dai. (2001) *Balzac e a costureirinha chinesa*. Rio de Janeiro: Objetiva.
- Sijie, Dai. (2002) *Balzac et la Petite Tailleuse Chinoise* (Película). França, China: Les Films de la Suane / TF1 Film Productions.
- Skármeta, Antonio. (1996) *O carteiro e o poeta*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Record.

- Simmel, G. (1983) “Sociabilidade – Um exemplo de sociologia pura ou formal”. En Moraes Filho, Evaristo de (org.) *Georg Simmel: sociologia*. São Paulo: Ática.
- Trier, Lars von. (2014) *Nymphomaniac: Vol. I* (Película). Dinamarca, Alemanha, França, Bélgica, Reino Unido: Zentropa Entertainments.
- Vieira, R. (1996) *Educação, tradição e mudança. História de vida, prática e representações sociais*. Lisboa: ISCTE, Tese de doutoramento.
- Wolfgang, Petersen. (1984) *The NeverEnding Story* (Película). United States of America, Alemanha Ocidental: Neue Constantin Film.

LA DINAMICA DE LAS NARRATIVAS EN EL UNIVERSO REFERENCIAL DE LOS ESCRITORES: EN DIRECCION A UNA ANTROPOLOGIA DE LA LITERATURA

RODRIGUES, Cintya Maria Costa (UFG – BRASIL)
costamcintya@gmail.com

1- Introducción

Las relaciones establecidas por los escritores en los universos de referencia de los textos, muestran que los lugares interactúan con la literatura y constituyen espacios de actuación política, profesional y de reconocimiento social. Este trabajo aborda sobre el modo de cómo las historias y las escrituras se relacionan a las realidades de los lugares y establecen una dinámica discursiva generando controversias sobre versiones, personas y entre escritores. A fin de desarrollar el asunto, se inició de una etnografía focalizada en las manifestaciones sociales sobre las historias de los libros y las biografías de seis escritores brasileños con el objetivo de comprender la dimensión política y relacional de la literatura.

Mostró aún el modo como el texto, producto de la expresión literaria, encuentra otras relaciones y sentidos en la dimensión social, a través de la lectura y de un sistema de comunicación e involucra lectores y autores en otro proceso que deriva de la circulación de las historias escritas, criadas y recriadas literariamente.

Las relaciones identificadas entre escritores, los lectores testigos y la sociedad, así como los escritores de una región geográfica y cultural, informan sobre la importancia impresa en la propia historia, identidad y memoria colectivas, además de los diferentes significados que transitan en un determinado espacio socio-cultural.

Las historias de los lugares en la literatura cuando vuelven a los lectores, ingresan como objetos de disputas, son criticadas por esos que se consideraren copartícipes de los textos y levantan la cuestión sobre la representación sobre el poder de narrar y consolidar narrativas, conduciendo a una discusión sobre las autoridades del autor, de las narrativas (y ¿por qué no?) de los propios lugares cuando son asumidos por

los escritores como espacios de vida y producción literaria cuestionando un tipo de referencialidad espacial, cultural y personal.

La tendencia espacial, inherente a la historias sobre los lugares, adquiere fuerza política e instituye un “campo de fuerzas” donde ocurre la construcción de la superioridad entre espacios regionales, haciendo parte de los discursos de los escritores. El modo como las historias son construidas y el enfoque escogido excluye grupos y valorizan otros de forma jerárquica, construyendo versiones deseables de historia.

Ese doble énfasis se basa en el entendimiento de que, el lugar del “lugar” asumido por el escritor en el proceso de producción literaria ayuda a comprender la consolidación de visiones y de autoridades en las cuales se encuentran involucrados todos: los escritores, los textos y los lugares.

Aproximando esa discusión a la interpretación del romance por Edward Said, se puede decir que, tal cual ese género literario como forma estética, los textos tratados incorporan diferentes modos de autoridad: la del autor, la de la narrativa, la de la comunidad (familia, nación, lugares y momento histórico). Para Said, “la apropiación de la historia, la historización del pasado, la narrativación de la sociedad, que dan fuerza al romance, incluyen en la acumulación y la diferenciación del espacio social, espacio a ser usado para finalidades sociales” (SAID, 1995 p. 118). En esa perspectiva, política y deconstructivista, se concluye que, las relaciones de los escritores con los lugares donde las obras encuentran vínculo con la realidad también son campos de poder donde se puede observar la construcción de la autoridad, de la desigualdad y de la superioridad.

Por otro lado, la investigación realizada permitió colocar en discusión el abordaje antropológico y la oportunidad de una reflexión sobre la contribución de la antropología en la interpretación del campo literario a través de la etnografía, considerando las diferentes dimensiones que incluyen la producción de obras literarias regionales.

En ese último aspecto, la propuesta de Angel Rama (2008) es un punto de partida importante. Para ese autor, la antropología ofrece un potencial significativo para el entendimiento de las literaturas en América Latina. A través de un debate textual con el abordaje sociológico, Rama analiza que la antropología al centrarse desde el inicio en las relaciones de inquietud, en el reconocimiento de la particularidad de las culturas, en la consideración de las diferencias de culturas en relación a la centralidad de la metrópoli y en el reconocimiento de las normas reguladoras de las tradiciones, dio un paso adelante de la sociología que al final del siglo XIX es incorporada a los

intelectuales latinos de un modo que descalificaba las tradiciones nacionales, sustituyéndolas por los postulados extranjeros. El abordaje relativizador y cultural de la antropología de ese momento que, permitía reconocer la legitimidad y la autonomía de las culturas en sus propios términos, se sobrepone a la de literatura como expresión de la “cultura” en singular.

2- La dinámica de la lectura y las relaciones establecidas por la recreación literaria en los espacios regionales.

Uno de los aspectos de la significancia de la literatura en los lugares puede ser verificado por los acontecimientos que involucren actos donde darán a conocer o reeditarán una obra relacionada a la historia regional por los escritores locales.

En la región sudoeste del Estado de Goiás – Brasil donde la etnografía fue realizada, el reconocimiento social significa la expectativa de los escritores para con los lugares y se realiza de forma diferenciada. Ese reconocimiento resulta del modo como ellos se insieren en el contexto local y son asumidos por los poderes locales, de cuya estructura de poder son ellos mismos copartícipes. Esas relaciones pueden ser observadas en momentos especiales para los escritores: ceremonias de dar a conocer libros y homenajes formales.

La actuación de los escritores en sus realidades rebosa en acciones como la formación de academias de letras locales y regionales y en la idealización de los movimientos culturales. En el entendimiento de los escritores, esas acciones objetivan traer para el espacio local y regional el ambiente cultural necesario a la producción de las artes y de la literatura. Inserido en esos objetivos aparece el deseo de cambio cultural, fundamentado en ideas como la del despreparo de las poblaciones en el trato con las artes y la cultura. En la construcción de sus argumentos, los escritores comúnmente se refieren a la ausencia de motivación cultural y a la prevalencia de un contexto agropecuario como un entrabe al desarrollo de una cultura literaria y artística.

La creación de las academias de letras locales y regionales es vista como una forma de combate a la dominación cultural. Sin embargo, cuando se muestran contrarios a las determinaciones impuestas por la situación de dominación cultural, los escritores también construyen propuestas intervencionistas, consubstanciadas en los movimientos culturales y en las academias. Utilizan, así, las mismas formas institucionales, creando

espacios delimitados para la identificación y la promoción de la producción literaria y artística.

3- Los lanzamientos de libros y los homenajes: a la construcción del reconocimiento social

Las ceremonias donde se dan a conocer nuevos libros constituyen acontecimientos singulares, de los cuales participan, además del autor, sus parientes y conocidos (testigos o no de las historias narradas), otros escritores (locales, de otros lugares de la región y, muchas veces de la metrópoli), representantes del gobierno municipal y de instituciones ligadas a la cultura (academias de letras, museos, universidades, etc.).

La presencia de esos representantes de la sociedad depende de las relaciones establecidas por el autor y del lugar que sus historias y él propio ocupan en el contexto local y regional. Los lanzamientos pueden adquirir carácter oficial cuando son incluidos en una conmemoración del municipio, como los aniversarios de la ciudad – sede, o ningún homenaje al escritor y al libro, o mismo involucrarlos dos aspectos juntos.

En esas ocasiones los escritores suelen presentar, tanto en la forma de discurso oral y escrito, cuanto en la forma de una exposición de los objetos de la investigación que resultó en el libro, un escenario que cuenta la historia de su construcción. En discurso, él consigue transportar a las personas presentes, oyentes, para el campo real e imaginario de la experiencia del escritor con la escritura.

Los libros son generalmente dados a conocer en locales públicos como “centros culturales”, “casas de cultura” o “museos históricos”. Las ceremonias en esos locales contribuyen tanto para formar la idea de esos lugares como espacios de promoción de la cultura, de la historia y de la memoria de las localidades, cuanto para revestir los libros de importancia histórica y memorística. Otros locales, como cámaras municipales, también son utilizados para esos eventos.

Los lanzamientos de libros favorecen la construcción del lugar del escritor en el lugar de la escritura y ayudan a afirmar una relación, al mismo tiempo, individual y colectiva. Eso se observa cuando los escritores afirman la necesidad de realizar el primer lanzamiento en la “tierra del libro”.

4- Historias y controversias: la comunicación y las polémicas literarias

Los relatos de los escritores a respecto de la historia de la construcción de su obra mencionan la ocurrencia de controversias, cuando del lanzamiento de algunos de sus libros, con algunos lectores, escritores y testigos que cuestionaron nombres citados y acontecimientos de las historias. En algunos casos, esas controversias se vuelven públicas y se transformaron en polémicas más exacerbadas. Ellas pueden involucrar tanto los familiares como otros escritores.

Fue posible verificar a ese respecto, una oposición entre las historias construidas por los escritores más recientes y los autores de los “primeros textos” mismo tratándose de ficción, de romance, relacionados a la historia local.

Abordadas como parte de la inserción de los escritores en el contexto local, esas polémicas expresan la interacción de lo oral y de lo escrito y articulan concepciones sobre la literatura, historias, lugares y papel del escritor local.

Las controversias también ponen en cuestión la relación de la historiografía con la literatura y de la oralidad con la escrita. Si por un lado, es por medio de la oralidad recolectada en la comunidad que el escritor recria la forma literaria, por otro lado, defienden que la transmisión oral debe quedarse circunscrita a la realidad vivida y no a la investigación histórica. Por tanto, al mismo tiempo en que, se valoriza la oralidad, se niega como fuente verdadera para el conocimiento histórico otorgándole a la literatura el lugar para contar los hechos de la sociedad por autodidactas en conocimiento local.

5- Los escritores y las academias de letras locales y regionales

La actuación de los escritores en las localidades de la región sudoeste de Goiás define específicamente sus relaciones con el campo institucional de las letras y de la cultura en general. En ese aspecto, la trayectoria de esos escritores en los diferentes espacios contribuye para evaluar el tipo de involucramiento que cada uno acabó estableciendo en el campo literario institucionalizado.

A partir de la etnografía de la actuación de los escritores en los espacios fue posible comprender la contribución de las academias regionales en el proceso de descentralización y regionalización institucional de las letras, así como, en las situaciones de dominación cultural enfrentadas por ellos en los lugares.

En ese aspecto, se verificó que la dominación cultural se desdobra en las diferentes dimensiones en que ella actúa en Brasil y en Goiás: los ámbitos nacional, regional y el local, configurando y reconfigurando las relaciones entre metrópoli – interior; centro y periferia; capital e interior. Se trata de una dominación cultural históricamente situada que define el lugar del habla de cada escritor dentro de los espacios de producción literaria.

6 - Consideraciones finales

En la discusión emprendida, se trató sobre las relaciones de los escritores en los espacios locales y regionales y de sus diferentes formas de inserción en tales espacios. A fin de desarrollar la temática de este trabajo, se partió de las manifestaciones sobre las historias de los libros en las localidades para el modo de cómo estos instauran una dinámica discursiva, involucrando testigos con los autores, y escritores entre sí, en controversias sobre el enredo de las historias.

Otro aspecto destacado dice respecto a la dinámica local y a la inserción de los escritores cuando están involucrados en la creación de las academias de letras de los municipios y de las regiones. Los escritores considerados en la investigación se involucran en esas agremiaciones de formas diferentes. La formación de las academias hace parte de las discusiones sobre la hegemonía cultural de un lugar (municipio) y de las acciones de los escritores para promocionarla cultura de las letras en sus localidades.

Se evidencia así, el modo de cómo el texto, producto de la expresión literaria, encuentra otras relaciones en la dimensión sociocultural, a través de la lectura y de un sistema de comunicación, e involucra lectores y autores en otro proceso que deriva de la circulación de las historias escritas, creadas y recreadas literariamente. Las relaciones identificadas entre los escritores, en la región sudoeste de Goiás – Brasil, hablan sobre la importancia dada por la sociedad a la construcción de la especificidad y a la

construcción de una historia propia. Como dice Certeau (1994), “la lectura es un lugar practicado”. Se comprende aún que la lectura actúa sobre la circulación de historias y de significados que transitan en un determinado espacio social. Complementando con Robert Darton (1986) “la lectura no es una habilidad como la carpintería, pero una activa elaboración de significados dentro de un sistema de comunicación”. Entender la circulación de las historias escritas y las lecturas es como ese autor dice: entender “como pensaban aquellos que podían participar de la transmisión del pensamiento por medio de los símbolos impresos” (DARTON, 1986, p. 279)

Pero, ¿qué circulan esos textos? Ellos transmiten historias de fundación, reminiscencias, recordaciones, trazos del pasado, que son elementos de constitución de una memoria social. Los escritores escriben las historias de las localidades, rescatan personajes antiguos, construyen genealogías y dividen la designación de hombres de letras con las nominaciones de sabios e historiadores locales. Así, algunos escritores de las localidades asumen la posición de guardianes de memoria, función que trae implicaciones de autoridad para quien asume. Otros son considerados “memorias ambulantes”, por sus participaciones como testigos de acontecimientos del pasado de los lugares. Al escribir las historias locales, ficcionales o no, ellos se vuelven intermediarios entre el texto y la sociedad y traductores de una voluntad de fijación de una versión de historia y de construcción de la memoria. El “ser escritor” en una localidades parte de una designación ampliada, que incluye sus relaciones en los espacios definidos.

El resultado de las discusiones de las controversias son las diferentes versiones construidas, que son aceptadas o no por la sociedad. La historia que se quiere colectiva, habla de personas, de familias y de acontecimientos. Es criticada, negada y afirmada. Los procesos de investigación por los escritores para subsidiar las historias son cuestionados, mismo cuando se trata de romance. En resumen, la producción de los textos instaura una dinámica interna a las localidades ya la región y abre espacio para la discusión de la literatura, de la historia y de la cultura.

Trayendo nuevamente Angel Rama (2008) para esa discusión, en lo que dice respecto a la contribución de una antropología de la literatura, consiste exactamente en el hecho de permitir entender las literaturas como una estructura global de significación, como expresión de la cultura que la informa con la participación de las diversas corrientes que operan en la sociedad y funcionando como una producción autónoma. Pero, al tratar de las contribuciones de la antropología en el campo literario, ese autor

también considera que la demarcación de las áreas culturales aplicadas a las producciones literarias representa la manifestación de una preocupación con las formas grupales de invención literaria que acompañó el interés de intelectuales por el folclor, por la lengua y por las construcciones artesanales. Para Rama, trata-se de:

“Un intento de abarcar, mediante productos filtrados por toda la comunidad, los valores sobre los cuales descansa su identidad, valores que permean la totalidad social, aunque combinados con los procedentes de los extractos verticales, sin que ellos nunca los disloquen enteramente. A la margen del debate promovido, en aquel momento, por el análisis que realizó Whorf del lenguaje, rastreando sus categorías mentales a través del léxico y del orden del discurso, éste es un ejemplo del esfuerzo realizado para encontrar en la lengua la objetivación de una cosmovisión subyacente a la comunidad que la utiliza, que puede ser inconsciente, pero siempre actúa a través del orden lingüístico moderno haber reconducido los investigadores literarios a una preocupación mayor con ese componente central de la obra artística, no ocurrió lo mismo con el folclor o con la abundante producción de mitos que, antes y ahora, florecen en el continente y se expresan a través de lenguaje compuestas, la mayoría urbanizada. La consideración de este ingente material contribuye no apenas para cuestionar, pero también desmontar la clásica concepción de la literatura que continúa en funcionamiento en América Latina, dada especialmente la tradicional concepción aristocrática de sus intelectuales, apoyada en el autor y en la producción para el circuito culto” (RAMA, 2008, p. 191 – 192).

Los argumentos de la defensa de Rama por una antropología de la literatura al incluir la de áreas culturales trae algunas dificultades y merece ponderaciones. Tales argumentos no consideran los límites de las interpretaciones que centralizaron en el abordaje de las áreas culturales para construir regiones detentoras de características culturales homogéneas – un riesgo interpretativo que, al ser aplicado en Brasil por muchos intérpretes de la “cultura brasileña” como Vianna Moog, repasó la visión de un país formado por “islas de cultura” -. Tal visión desdoblaba los diferentes espacios culturales jerarquizándolos culturalmente y geográficamente. Si, por un lado, es válido presentar ese periodo como el de la construcción de la especificidad nacional, brasileña, por medio de las particularidades regionales, trayendo para la arena de construcción de la nación contribuciones de culturas localizadas, el modelo utilizado, las áreas culturales – se mostró inadecuado al indicar lugares privilegiados de producción cultural (RODRIGUES, 2006; 2013).

Bibliografia

Darton, Robert. (1986) *O grande massacre de gatos, e outros episódios da historia cultural francesa*. Rio de Janeiro: Graal.

Castillo, Lisa Earl. (2008) *Entre a oralidade e a escrita: a etnografia dos candomblés da Bahia*. Salvador: Editora UFBA.

Certeau, Michel De. (1994) *A invenção do cotidiano*. Rio de Janeiro/Petrópolis: Vozes.

Jacinto, Andréa B. M. (2003) *Margens escritas: versões da capital antes de Brasília*. 2003. Tese (Doutorado) – Universidade de Brasília, Brasília.

Moog, Vianna. (1966) *Uma interpretação da Literatura Brasileira. Interpretação da literatura brasileira e outros escritos*. Rio de Janeiro: Editora Delta.

Rama, Angel. (2008) *Literatura, cultura e sociedade na América Latina*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Rodrigues, Cintya M. C. (2006) “A região da aldeia: os pressupostos geográficos – espaciais da literatura goiana e a construção do sudoeste de Goiás”, *O público e o privado*, 6: 5 –82.

Rodrigues, Cintya M. C. (2013) *Literatura e espacialidade: experiências e narrativas de escritores*. Goiânia: Cãnone Editorial.

Said, Edward W. (1995) *Cultura e Imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras.

Sahlins, Marshall. (1990) *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

Ventura, Roberto. (1991) *Estilo tropical: história cultural e polêmicas literárias no Brasil, 1870 – 1914*. São Paulo: Companhia das Letras.

“FORMAS DE ACCIÓN EXPRESIVA EN EL ESPACIO PÚBLICO: GRAFITIS”

Margarita F. Zehag Muñoz. UNED. Madrid.

Después de todos los sucesos políticos y sociales que están ocurriendo en el mundo, y no solo en España, me parece muy pertinente analizar qué significados y qué relaciones de sentido tienen todas las acciones expresivas que están ocurriendo en el espacio público. En estas indefinidas fronteras, ahora que parece que todas lo son, y más elásticas que nunca, dependiendo del interés del actor, los grafitis se aparecen, no como una acción en primer plano, sino de “fondo”, constante en su mutabilidad, de borrado y escrito.

Por tanto, ya estamos aludiendo a dos conceptos, el de **frontera**, y el de **mutabilidad** o cambio de forma, o contraste **de la acción expresiva**, incluso junto con la de **espacio público** cuya redefinición social son completamente necesarias, e incluso, en el caso de la última, buscadas conscientemente por los actores, aún en el caso institucional y gubernamental, ejerciendo presión legal sobre el mismo. Todos estos conceptos ya partían de una base *líquida*, de continua transformación y aceleración de los cambios, que impiden fijar bien y comprender en su término más absoluto, el objeto social, según Z. BAUMANN.

RESUMEN- ABSTRACT:

Nuestra tesis va a ser que los grafitis y las pintadas, además de otros objetos y acciones expresivas en el espacio público, van a actuar en la comprensión y percepción del actor social, es decir, del ciudadano, como una narración visual que va a cerrar y completar el sentido social de lo que está ocurriendo, del porqué la vida de las personas es como es, y cómo para ello, se reinventan y recuperan tradiciones de sentido y comprensión que organizan la sociedad (las élites, lo popular; los que mandan, los que obedecen; lo legal y lo ilegal; la jerarquía, la participación; la ciudadanía/democracia, la tiranía...); mediante acciones visuales, muy propias de nuestra percepción social actual, pero también, con hondas raíces tradicionales, de siempre, que han acompañado al ser humano en todos los tiempos que conocemos con lecto-escritura (grabados en piedra en la antigüedad grecorromana, pintadas en el entorno, que empieza a ser infinito, rural y va a siendo urbano. No vamos a hacer hincapié en lo que tiene de urbano este fenómeno, pues nos vamos a centrar en el mismo hecho de la expresión pública de esta acción.

Se trata, en suma, de caracterizar esta *definición y difusión de fronteras del espacio público*, la **desterritorialización** como una cualidad del proceso urbano y económico **globalizador**, que aparecen asociados a la creación de **un espacio simbólico en la red**, de comunicaciones virtuales de estas subculturas urbanas y la exposición de su trabajo por medio de fotografías y

videos y el intercambio de experiencias, teléfonos y direcciones en cualquier lugar del globo para practicar esta actividad, que ya aparece en la etnografía multisituada de MARCUS (2001).

Estas prácticas, son **anónimas**, por cuestiones legales, pero se basan en una **firma**, *la del escritor de grafiti*, que quiere realzar las cualidades artísticas, intencionales y comunicativas individuales, sobre una masa de escritores urbanos que hablan un mismo lenguaje; que a su vez, están por encima del lenguaje, sentidos y comunicaciones sociales del resto de la gente, de los que no pertenecen a la comunidad de “escritores de grafiti”.

En este contexto, destaca una pregunta: *¿Son importantes estas formas de expresión en el espacio público para comunicar algo sobre la participación o el alcance del cambio social?*. En definitiva, quién dicta qué es cada cosa, qué criterios y en base a qué poder; su influencia y alcance modificada por las nuevas tecnologías (uso y expansión de internet); el alcance globalizado derivadas de la construcción de estas nuevas herramientas culturales, a nivel de acción colectiva, si cabe, o expresivo o artístico; describir cómo son los sujetos sujetados a estas circunstancias cambiantes: culturales, sociales y urbanos, conocer en definitiva el habitus, los discursos y las prácticas de estas personas, situadas en un contexto general de fragmentación y re-construcción que aparecen en las etnografías multisituadas en el sistema mundo.

En una 2ª etapa, se analizarían los discursos y prácticas de las instituciones que emplean el *borrado*, lo que indica que no son impermeables a los sentidos del grafiti, o la consagración *artística* que supone entrar en una galería de arte, una exposición, un festival organizado por un Ayuntamiento o Comunidad Autónoma; o el *uso empresarial*, de consumo, y generador de riqueza, que transforma en *marca* las empresas de publicidad ó las creadoras de *eventos sponsorizados* por grandes marcas comerciales deportivas o de venta de sprays, por ejemplo.

La pintada y el graffiti se producen en la línea que separa el arte del no arte. Es decir, de la relación del texto con la imagen, por un lado. De manera grupal y, en este caso usando lo visual, y de manera más general, un medio artístico, se intenta expresar una verdad social, un deseo de cambio, de una manera provocadora y a través de un medio que inspire y cree belleza. Sería algo así como cotidianizar el arte en usos sociales, aunque a veces también intervengan otros sentidos. Aquí es cuando se produce la notación del individuo sobresaliendo de su grupo, porque expresa el sentir de ese colectivo de una manera artística y socialmente articulada. Éste sería el artista. Sin embargo, cuando en pequeños grupos existen pautas de creación y expresión colectiva que usan los distintos medios artísticos, se puede hablar de performance y de folklore. De esta forma se puede decir que “la permeabilidad existe” en la frontera del arte y de la cultura popular. Un punto de vista artístico-lingüístico atribuye una gran capacidad de carga simbólica a los códigos utilizados en el arte, usados en una estructura sintáctico-lingüística, que requieren conocer su modo particular de lectura y que será preciso descifrar, para llegar a las últimas consecuencias de su contenido social.

Se transmite y es identificable: hay que buscar las fórmulas textuales y estéticas. Y también se puede analizar el problema teórico de qué hay de viejo en lo nuevo y viceversa.

El **corpus de datos** que se presentan a continuación está basado en la entrevista y observación de 7 grafiteros varones, de una edad media de 30 años.

Por otra parte, se me hace imperioso seguir y avanzar con las lecturas programadas de la bibliografía del proyecto de tesis para seguir orientando y dando forma a la presente investigación.

El comienzo

Es importante empezar diciendo que hay algunos conceptos etic que han pasado a ser emic y voy a destacar el de no-lugar de Marc AUGÉ. El “no-lugar”, en sentido emic, me fue dicho tal cual por un grafitero y desde hace algunos años, artista urbano reconocido, Suso33. Vamos a ir por partes: digo grafitero o escritor de grafitis porque sigue ejerciendo dicha práctica en la calle, es decir, sigue pintando murales o su marca distintiva, “la plasta” por toda la ciudad, aquí en Madrid o en cualquier otro lugar donde se encuentre, sea en territorio nacional o extranjero. ¿Se va uno al extranjero solo a pintar grafitis?. Pues sí, y en su caso, también a exponer su obra, ya que es un “artista urbano” (etiqueta no reconocida por tod@s los escritores de grafiti), solo de manera unánime por las galerías y moda artística actual, que cobra, y vive de ello, hasta el punto de tener asistente personal y tener la agenda completa en un año por adelantado; también trabaja en el teatro como muralista, hace videoarte, se ha encargado varios años de “La Noche en Blanco” que ha encargado la Comunidad de Madrid y participaba y forma parte de jurados de distintas instituciones formales, incluidas el Ayuntamiento y Comunidad de Madrid, La Casa Encendida, Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía (MNCARS) para Certámenes, Concursos, Murales de Grafiti, etc.

Decía, se refería al espacio urbano, a la ciudad, y se definía como grafitero y artista urbano, porque la raíz de su arte había nacido de los “no-lugares”. Es un hombre apasionado de su trabajo y que cultiva un buen discurso y una buena práctica de su idea de ser artista y el haber comercial que se le debe por ello; explicando que es habitual, usar a este tipo de artistas, dejarles sin ver ni un duro, y llevarse las firmas comerciales, instituciones, y medios de comunicación el mérito y el dinero. Es por ello, que inventó un disfraz, de grafitero, en el que no se le ve la cara, lleva mono, guantes y mascarilla pintados con el distintivo de su marca o identidad, “la plasta”. Los no-lugares, representan para él, barrios dentro del área metropolitana, pero de carácter suburbial.

También reivindica así su barrio de origen, La Ventilla, cuna de hoy famosos grafiteros reconocidos, no todos artistas urbanos. Estos barrios, están caracterizados por ser de carácter

algo marginales, de población de origen emigrante español de otras provincias, bajo nivel socioeconómico y cultural, en su caso, de casitas bajas abandonadas o semiderruidas, que de hecho, fueron después demolidas para construir el nuevo PAU de La Ventilla y el comienzo de la Avda. de Asturias, comenzando en Pza. de Castilla. Así, pues, este barrio, durante muchos años, su juventud, tenía muchos muros viejos, casas a medio derribar, de varias alturas, casi siempre dos, en los que podía firmar, dibujar, practicar, pasar el tiempo, inventar, crear, hablar con la gente, intercambiar opiniones sobre su actividad o ejercer su afición en soledad, disipando sus fantasmas personales. Aquí creó su firma, Suso33, su marca, la plasta, y personajes de sombra negra, “fantasmas”, que habitaban esas casas derruidas, o realizaban actividades cotidianas propias de una escena familiar. Se podía ver un abuelo bajando las escaleras, una escena de madre- hijo-cena, todas pintadas de color negro, como se ha dicho y de un solo trazo, dibujando los distintos contornos en trazos zigzagueantes(¿). Son de su serie “Ausencias”. Opina que el grafiti hace “**un marketing de guerrilla**” por usar la calle como lugar de comunicación. Diferencia a los escritores de grafiti de los diseñadores y los artistas gráficos en que no pintan en la calle, y eso altera las barreras del espacio-tiempo, porque se pierde la relación con las personas. Los grafitis necesitan la inquietud, la búsqueda, la necesidad de contar.

Actualmente tiene en torno a 38 años y nunca fue un buen estudiante. Consiguió llegar a la Universidad casi como un triunfo, trabajando en distintos empleos como cualquiera, empezó Bellas Artes, aunque “me queda una para terminar”, pero el arte académico no lo entendía ni le gustaba y tampoco acabó con su afición. Empezó a ser conocido y reconocido de tal manera que empezó a vivir de ello, desde hace aproximadamente, unos 5 años. Tiene un discurso muy elaborado sobre su actividad, y le gusta hablar de ello y promocionarlo. Uno de los cursos de la Universidad Internacional Ménéndez Pelayo (UIMP), referidos “El Autor y su Obra” estuvo dedicado a él. Allí es dónde yo le conocí. También llevó con él a un historiador del arte que basó su tesis casi enteramente en él (Fernando FIGUEROA-SAAVEDRA, 2002, más adelante me referiré a él para otro tema), pues le presentó a todos los escritores de grafiti que aparecen en su libro; y a un director de cine, Miguel A. ROLLAND, que mostró un documental algo corto sobre el grafiti bastante bueno, “Aerosol”. Fernando Figueroa es muy académico hablando, aunque su profesión principal y por la que le conocen otros grafiteros es la de clown, también es redactor y dirige al menos una revista. Dice que no le interesa el mundo académico. Respecto al director de cine, me preguntó mi profesión y al decirle profesora, con un gesto algo despectivo dijo, funcionaria, entendí que me identificaba como una persona poco arriesgada y no volví a despertar su interés para nada.

En el transcurso de estas conversaciones, al mismo tiempo, “Suso” (ya con más familiaridad), exponía (y vendía) cuadros en el Recinto Ferial de Santander, en una muestra de “arte contemporáneo” organizado por galerías de arte privadas. Me pidió ayuda para trasladar sus cuadros desde su destartalada furgoneta al recinto. Así lo hice, y cuando desembalamos, él se dio cuenta de que tenía un cuadro roto. El típico siete. Se le cambió la cara y dijo que ya lo tenía vendido. Tratamos de arreglarlo por detrás con cinta aislante, pero era supercutre. Venía de un evento en Logroño, sacar el arte de la galería a la calle o algo similar, y en el embalaje para ir a Santander, uno de los mozos transportistas se lo había roto y no se había atrevido a decírselo.

Le comenté mi proyecto y concertamos una cita para septiembre. Un chico muy sencillo, amable, accesible. Junto a otros grafiteros, estudiantes, salimos a ver algunos muros de la ciudad, a una exposición “importante”, bailamos, bebimos, nos reímos, nos hicimos fotos, intercambiamos correos y finalmente nos despedimos, todos encantados.

Cuando volví a ponerme en contacto con él para hacerle la primera entrevista, recibí aproximadamente la siguiente respuesta “Hola, soy ..., la asistente personal de Suso33, gracias por interesarte por su trabajo. Consultando la agenda y debido a sus múltiples compromisos profesionales, no tendrá un hueco libre hasta el año que viene”. Me quedé pasmada con esta respuesta. Le contesté que podía esperar. Muy pierrebourdiano todo. Aquí quedaban claramente establecidas las posiciones sociales e intelectuales en las que nos encontramos todos.

¿Qué es el grafiti para los que lo practican?

Se puede decir que para la mayoría el grafiti se encuadra entre el arte y el vandalismo. Aunque para un escritor de grafiti de trenes, “España no aprecia el arte” y por eso nos gusta maltratar a los animales.

Los informantes con los que he hablado se consideran artistas aunque en distinta medida. Asier, integrante de los *Desvia-dos.com* dice que no es un artista porque él lo diga, sino que si yo se lo quiero decir, lo aceptará. Todos son profesionales o viven del mundo de lo visual. Para él, el grafiti actualmente no es arte, pero “dentro de unos años será considerado vanguardia”. El arte, sigue diciendo, está, no en el artista, “sino en el ojo de quién lo ve”. El nombre de su dúo, proviene según él, del mundo cerrado de los “grafiteros” (pocas veces dice escritores de grafiti), que no admiten innovaciones y se dedican a repetir su firma. El aburrimiento les hace anquilosarse. Y una vez, en una pieza en una carretera, pintaron una cara hiperrealista, y a la siguiente vez que volvieron, encontraron que les habían llamado (y escrito) “Desviados”, “me gustó, como se le puede llamar desviado a un marica, los grafiteros somos desviados de la sociedad, y yo también soy un desviado dentro de los grafiteros” y “decidimos llamarnos así y abrir una página web”.

Etapas y desarrollo para convertirse en un escritor de grafiti

Los escritores de grafiti o grafiteros con los que he hablado siempre han estado interesados en el dibujo, o incluso, a uno de ellos, su madre lo llevó a un taller de pintura, estando en la escuela infantil, por indicación de la educadora, que le dijo que siempre “lo dibujaba todo en una esquina” y efectivamente, desde que empezó a ir allí, fue “expandiéndose” por el espacio. Ahora es muralista.

Llenaban las carpetas, cuadernos de dibujos, o se abstraían de los profesores pintando. La mayoría de ellos empezó en el instituto, con 13-14 años. Primero “educando la vista”, viendo los murales de su barrio, en los polideportivos o muros viejos. (Sigo recordando que la descripción urbana hecha antes sirve para prácticamente todos, salvo una excepción que comentaré más adelante y es referida a los trenes y al origen social de algunos de quienes los pintan). La toma de contacto primera se produce o viendo a algunos grafiteros pintar desde la ventana de su cuarto y bajar, o saliendo con algún amigo a comprar sprays en alguna tienda y ver qué pasa, o saliendo solo a pintar y encontrarse con otros.

Ya saben que la *firma* es importante. El “tag”. Así que lo primero que hacen es elegir un nombre “artístico”, fácilmente identificable, sonoro y que sea capaz de resumir sus características individuales, “siempre se ha aplicado eso en el arte, ¿no?, el distintivo de tener, no solo el nombre que te han dado tus padres sino el crear tu propio apodo. ... yo por ejemplo, mi firma, Reko, la localicé... me encontré con ella, me gustaba,...pero inconscientemente, porque ... me gustaba como enlazaba la R con la E, el romper un poco...la K que si te fijas es muy parecida a la R y luego la O que repite un poco la simetría de letra... más que nada era un poco estética y simplicidad. ... porque también recuerdo que el Bas... me comentaba que para hacer un buen “taqueo”, un tag, la firma... tenía que ser de un solo trazo. Nada de dejar las letras separadas, porque eso es lo que hace cualquiera... siempre es una evolución la firma... hace poco descubrí... en internet ... y ví que en la 2ª posición [del google] venía el significado en lengua mapuche de Reko que, casualmente tiene un significado, que es agua pura”.

La ensayan en bocetos hasta que sale como ellos quieren. Después compran los sprays , eligen un sitio y a pintar. Lo habitual es que estas primeras veces salgan con un veterano (o varios) que les indican los mejores sitios (escondidos o grandes o sin gente) para pintar sin riesgos (sin que les pille la policía). Para la mayoría es importante salir en grupo a pintar, por el aprendizaje que supone “ver a otros con más experiencia como resuelven algunos temas prácticos”, por adquirir más técnica y por socializar, pasar un buen rato, contarse sus cosas, “de buen rollito”. Solo más adelante, cuando ya se encuentran más sueltos pintando, tanto a nivel técnico como de dominio del espacio, salen alguna vez solos, para encontrarse con sí mismos, relajarse, abstraerse o solucionar problemas creativos que se les ocurren. No obstante, la mayoría prefiere ir en grupo, especialmente para pintar murales. Para algunos el grafiti “no lo veo algo para hacer en soledad”, “un grafiti solo no es lo mismo”, “a no ser que tengas un interés... ahí es mejor estar concentrado, pero yo prefiero el desconcentrarme y el improvisar, que esa es otra... luego te olvidas de bocetos. Llevas una idea más o menos ... y a ver qué sale del muro, je,je,je”; pintando trenes, vas con gente más escogida, por seguridad, se valora más el aspecto técnico del de al lado, por confianza, y por descubrir nuevos sitios, ese es el leit motiv de ir con alguien nuevo. Si no planteas nuevos sitios, que no conozca nadie, o si las condiciones son distintas de las que has planteado o te encuentras otra gente en el sitio, “vas de llevao” y te dejan de lado.

Así que, este camino ascendente sigue los siguientes pasos:

1. **“Bombing” o bombardeo de firmas** por todas las paredes que encuentran. Ellos mismos lo encuentran “sucio” y “molestan” o “hacen ruido” y hoy en día no lo harían. Es en esta etapa cuando practican siendo adolescentes y dicen que entienden que les moleste a la gente y a ella atribuyen la “mala fama del grafiti”.

2. **Desarrollo pictórico de las firmas con un buen nivel técnico:** van cogiendo firmeza en el trazo, haciendolo con un solo movimiento, van introduciendo y jugando con los colores hasta que consiguen un resultado armónico o imitar el estilo de algunos escritores a los que admiran, introducen los brillos, las estrellas, las flechas, el 3D (tres dimensiones), hasta conseguir ese efecto “graffiti neoyorkino”, (para la mayoría el origen del grafiti es el de estilo neoyorkino, aunque hay discrepancias y algunos creen que hay un tipo español de firmas, estilo “Muelle”), van agrandando las firmas, introducen elementos de otros niveles de expresión, como el cómic, dibujos animados o elementos paisajísticos, o lo que les llame la atención, van experimentando, hasta llegar a las dimensiones de los Murales; y también van desarrollando al mismo tiempo, rapidez en la ejecución de manera que puedan salir corriendo si les pillan, “con la firma entera puesta”. Tienen que ser sitios muy “visibles”. Para que les vean, primero, otros escritores y segundo, el público: vallas de carreteras, puentes, etc. Ocurre lo mismo en los trenes en cuánto a esta metodología de trabajo, no en cuánto al entorno. Son las piezas.

3. **Realización de Murales.** Cuando los murales alcanzan grandes dimensiones, salen en grupos grandes a pintar, se ponen de acuerdo en el tema y el problema sobre todo en Madrid (sic) es ponerse de acuerdo en el fondo del mural. Lo habitual en los murales es que cada una pinte “su pieza” deslabazada de las demás y el fondo se quede a medio pintar o quede pintado entero, pero o con colores desarmónicos o incluso de diferentes colores. Esto o bien es por falta de interés, o bien porque ya se les han acabado algunos colores. Dice uno de ellos, que en una Exhibición en Alemania, el comportamiento de los escritores fue ejemplar. Pintaban perfectamente organizados y cuando terminaban recogían sus boquillas y lo dejaban todo limpio, tal y como lo habían encontrado. En España, cuando hay una exhibición de este tipo, los murales quedan sin un tema, los alrededores aparecen siempre pintados y queda todo sucio al final. Y esto es especialmente relevante en Madrid. Dice, que el ego de las firmas es tan grande que queda reflejado en los murales. Otro dice que “llevar un mismo fondo, eso muchas veces es muy difícil, porque alguien tiene que haber que haga el fondo, y la gente siempre se echa p’atrás con eso. Y empiezas a hacer un poco de fondo por aquí o otro por allá, pero al final se queda a medias, y cada uno hace su pieza y el fondo nadie colabora en que tenga esa unión... si todo fuese con un mismo fondo, seguramente mayor nº de gente coincidiría en que es más bonito. No ver ese caos que hay, de una pieza con unos colores, de otra pieza con colores más estridentes, que a lo mejor no son complementarios”. Esta afirmación también indica que la labor grupal y anónima, en contra de la de la individual y la firma, es secundaria en un planteamiento actual de competitividad e individualismo, aunque sea entre amigos, o sin tener esa intención.

Es en estos momentos, cuando la mayoría de ellos consiguen rentabilizar su trabajo. Hacen una labor comercial para pintar cierres de tiendas (y así evitar el bombing), fachadas de tiendas, habitaciones para niños, una pared del salón para el hijo adolescente en “tipo cuadro”, garajes, bares, o trabajar de muralistas para comercios o espectáculos, camisetas o zapatillas pintadas a mano en galerías de arte urbano, ilustradores, diseñadores gráficos, productores de video (arte o

no), subtitulando películas, diseñando letras para anuncios o tiendas de decoración, rotulación, “hacer tatuajes” (que también puede ser un arte), etc. Es decir, intentan crear una marca comercial reconocible. Con esto se puede ver fácilmente, que la práctica del grafiti, desemboca en muchos casos en profesiones relacionadas con la creatividad o con la expresión gráfica de la publicidad o la expresión visual.

4. (Solo en algunos casos), llegar a ser un “*Artista Urbano*”, son los mejores, los que consiguen vivir bien de ello y entrar en las galerías y los museos, y los que tienen la propiedad intelectual de su firma o de sus creaciones. Suso33 comentaba haber visto en el Corte Inglés el robo de sus diseños en tazas, camisetas y distinto tipo de merchandising, vistos en la calle.

Este desarrollo nos lleva a delimitar también una trayectoria: inicial, media, profesional y artista, que se corresponde aproximadamente con estas etapas.

Entran al **mercado laboral** por 4 vías:

- a) Por vía educativa: dando talleres de grafiti para ayuntamientos y asociaciones de vecinos.
- b) Docencia a distancia, vía internet.
- c) Redes personales en las profesiones mencionadas anteriormente.
- d) Reconocimiento de su trabajo artístico.

¿Puede ser Un Rito de Paso el cobrar por hacer grafitis, encargos?

Por ello, también podemos decir que hay *distintos tipos de grafiti: la firma (el tag), la pieza, el mural y el hiperrealismo, que sobre todo son retratos de rostros*, conocidos o desconocidos. Uno de los escritores, especializado en este tipo de hiperrealismo, cuando no tiene un tema o “no le sale” pintar la cara de alguien, va tomando fotos por la calle de personas anónimas, y en alguna ocasión, también se ha retratado a sí mismo haciendo gestos y pintado después en un muro en base a la fotografía. Esto me parece que es la retórica de la identidad o la afirmación del ego, según me entendió él ante mi sorpresa. Tu firma te representa a tí simbólicamente y la pintura de tí mismo te representa en un muro a través de la mediación de una fotografía.

También hay *varios modos de realización del grafiti: puedes ser un corredor o ser un muralista. Los distingue el tiempo de realización*. Un corredor es siempre más rápido y eficaz en el sentido de terminar una pieza bien hecha con la suficiente práctica. Suele asociarse a los escritores de trenes, mitificados por el documental de Henry CHALFANT, “Style Wars” donde cuenta el proceso de creación del grafiti neoyorkino en el derruido gueto del Bronx, donde a la especulación urbanística se unía la dejadez de barrios enteros y de su población; y de “Del Mambo al Hip-hop” donde recogía los estilos musicales de esta misma población por los mismos años. Un muralista es por definición, más tranquilo, lento y suave en sus formas artísticas, interacciona más con la gente, en sentido positivo y negativo, y produce a veces piezas sorprendentes.

A veces, en los murales, también aparecen mensajes claros y explícitos junto a las piezas y la firma, comerciales underground, para vender algún álbum de rap (esta música es muy común entre los escritores), políticos, contra la ley del botellón, “Beber es vivir” o un simple y eficaz comunicativo “Feliz Navidad”.

En este sentido, algunos de los muros, en Madrid más sorprendentes para mí, por su contenido político y repercusión mediática, fue el realizado por los Desvia-dos.com, que contaba Asier (su firma individual) uno de sus dos componentes. A raíz de los parquímetros, se les ocurrió hacer un mural del alcalde de Madrid, Ruiz Gallardón. O dibujar al susodicho, a Esperanza Aguirre y Lucía Figar, personajes del PP madrileño de personajes de Barrio Sésamo, por sus políticas sociales y educativas.

Las localizaciones principales son los muros y los trenes, no tanto los del metro, como los de la RENFE, que tienen sus cocheras con mucha menos seguridad (guardas de seguridad), que las del metro de Madrid. Especialmente la de Madrid-Atocha-Abroñigal, entre la zona de Méndez Álvaro y por debajo de Entrevías. En Barcelona, la presión policial y la seguridad privada son bastante menores que en Madrid. Aunque hay un lugar, Arcos de Jalón, donde la Guardia Civil, que conoce a todos los habitantes del pueblo, en cuanto ve un coche nuevo y ve bajar chicos jóvenes con mochilas, les pone un cepo en el coche.

El público objetivo del grafiti, los destinatarios principales son primero la comunidad de escritores y después el público en general, por este orden, “el público objetivo, en este caso, serían pues, los compañeros del gremio, el resto de escritores, el que también valoren tu trabajo, porque realmente, la gente de a pie, ... no lo valoran o no saben como valorarlo, y te dicen ay que bonito,... pero es esto como que bonito es una toyacada, como la que hablábamos antes, una cosa feísima”.

Perfil Geográfico de los grafitis realizados por los informantes

Los sitios que a continuación se detallan son los encontrados asociados a las trayectorias de los 7 escritores de grafiti con los que he hablado hasta el momento. Es mucho más difícil seguir un mural, primero por encontrar al escritor que lo hizo, segundo porque es fácil que lo borren antes de haber encontrado al autor y tercero porque también puede venir otro y “pisarle” su obra, es decir, pintar encima.

Bilbao

Alcobendas

Pitis
La Ventilla
Chamartín (cocheras)
Torrejón de Ardoz (cocheras de tren)
Pza de Castilla
Atocha
Canillejas
Usera San Blas
Sta. Eugenia (cocheras)
Vallecas
Ciudad Universitaria
Orcasitas
Barrio de Carabanchel/ la cárcel de Carabanchel (“muros maravillosos”)
San Cristóbal de los Angeles
Leganés
Alcorcón Fuenlabrada (cocheras)
Parla
Aranjuez (cocheras)
Jaén
Granada
Almería

Lenguaje característico del escritor de grafiti

Las ya mencionadas “*bombing*”, “*molestar*” bombardear de firmas una pared de manera poco agradable a la vista, “que no moleste, más que nada... que luego la gente pueda reconocer que no es una chapuza, ... nosotros “la power line” a lo mejor la metíamos antes, que es un reborde, ..., que eso es lo último... los brillos también los metíamos antes... Entonces, luego no te queda “*limpia*” la *pieza*, que es de lo que se trata siguiendo los pasos”.

“*Toy*” viene de juguete en inglés, se suele emplear para los que empiezan y no saben como utilizar el bote, “se suele utilizar para los niños que empiezan, pues muchas veces inciden en

que no saben hacer mezclas de colores y pueden caer en hacer cosas que sean feas a la vista, pero no solo feas de entrar en lo bonito y lo feo, sino feo ... de manchar una pared". Un ejemplo de esto, es la utilización de "platas", hacer las firmas con un borde negro y el relleno de color plata, pues es rápido y cubre mucho en seguida. Hacer "toyacadas" va en la misma línea, hacer tonterías y cosas de niño.

"Kekos" o caras en las firmas, "realismo", <<"hiperrealismo" tipo foto>>, "escritores" de grafiti. También se puede "pisar" la firma, es decir, pintar encima. Hay que saber que, sobre todo para los muralistas, forma parte del equipaje llevar un cubo de pintura blanca para encalar y pintar encima, las firmas o el motivo o tema. Esto, actualmente es demasiado frecuente, según dicen. Sospecho que, por motivos generacionales y la aparición de la web y la información contenida en ella a este respecto. Es sobre todo, cosa de toys. Poner <<una "fuck up" que es una boquilla que hace un punto de un diámetro de, a lo mejor 10 cm, que con eso rellenas en un momento, con eso pintas trenes por ejemplo, para rellenar. Cuánto más rápido mejor. Entonces no caes en la estética, no puedes hacer algo bonito, sino lo que quedas constancia es que tú has estado ahí, en una pieza. Porque una firma no se reconoce igual que "una pieza", claro, tiene más mérito hacer una pieza con letras grandes... entonces, claro, como es ilegal, tienes que echar p'atrás lo antes posible, y por eso no queda algo estético. Por eso la gente también, luego se queja. Y de hecho, pues hombre, yo, hay muchas platas de gente, a lo mejor, reconocida, que veo y digo, pues vaya "jena" se ha hecho el chaval... vaya mierdecilla, vamos>>. El "wild style" es el estilo neoyorkino, "más flechero ... con más puntas, las esquinas más agudas, y bueno, curvas más radicales que se compensen".

La mayoría de los informantes dicen que no tienen un estilo definido, que lo hacen más de un modo o de otro, "a mí siempre me ha gustado variar un poco, hacer letras, cambiando de estilo, no me considero que tenga un estilo propio"; sin embargo, hacer la propia firma o la pieza también consiste en eso, en ser reconocido por los otros en tu estilo personal, único, individual e intransferible, que se sepa de quién es la firma, incluso aunque no se entienda, aunque esto no pasa, por la educación de la percepción. Firmas ininteligibles para la mayoría, ellos son capaces de leerlas perfectamente. El "outline" es el reborde de fuera de las letras. El "model pastel" es pintar con colores muy chillones y llamativos. "Un palancazo" es tirar del freno de urgencia de los trenes para pararlo y pintar rápidamente una pieza antes de que vengan "los de seguridad". Los "flopeos" son las piezas redondas hechas rápidamente, sobre todo en los trenes.

A destacar la diferencia del lenguaje y palabras en inglés, algunas españolizadas y las palabras, para mí, ocurrentes. Averiguar el sentido de esta diferencia.

El discurso generacional

Todos los informantes con los que he hablado, sin excepción hablan de "un antes" y un "después". Todos tienen una media de edad de 28-33 años, empezaron con 13-14 años alrededor de 1994-5, hasta hoy.

Algunos dicen que es por la irrupción de internet y la información que aparece en las páginas web sobre cómo hacer grafitis, los materiales a utilizar (muy avanzados ya técnicamente), y que cualquier “niñato” puede ya hacer un grafiti, en cualquier sitio, sin respetar nada “el patrimonio artístico-cultural”, y “pisando” sin respeto “las piezas” de los “auténticos” escritores de grafiti. Hay un cierto discurso de que, mucho del grafiti actual es una “toyacada”, “hay mucha gente que tiene sus propios pasos para hacer una pieza”.

Se empezó pintando con pintura metalizada para lavadoras, con los primeros sprays que había que saber graduar la presión para las líneas y los rellenos, saber mezclar los colores básicos, y hoy existen una amplia gama de sprays de muchos colores y diferentes presiones para realizar el trabajo. Aunque actualmente, hay varias empresas mundiales de sprays, destaca Montana Colors, MTN, de Barcelona, con toda una historia de robo de marca por parte de una empresa alemana, que sí patentó el nombre original y pasó a llamarse Montana Cans, lo que al principio causaba confusiones interesadas en la compra de sprays. Hoy día, hay todo un merchandising en torno a estas empresas, vendedoras de toda clase de objetos y patrocinadoras de eventos, (hay un catálogo de la primera en la bibliografía). Este mismo proceso comercial ha aparecido en galerías de arte urbano que funcionan como expositoras de este tipo de autores, y tienda, vendedoras de material, música, los mismos objetos artísticos (cuadros, botes, collages, tablas de skate pintadas, zapatillas artesanales), zapatillas de marca, ropa “urbana”, (a Asier Adidas le surte de ropa promocional, gratis, por ser patrocinador de una exhibición, lo que causa envidias, aunque “voy ancho porque estoy cómodo y me afeito porque soy calvo”), artesanía “urbana” (muñecas, pelotas) con un estilo entre deportivo y ... ¿elegante moderno?; no sé cómo describirlo.

También, en este discurso, aparecen elementos de autenticidad en la identidad del escritor de grafiti, por la autonomía en el aprendizaje. Para todos ellos, era un mundo conseguir un fanzin, o conseguir imitar y lograr las piezas de los más admirados. Todos aprendieron autónomamente, practicando, cometiendo errores, sin que nadie les guiase, por su afán de destacar, la competencia y por la autonomía de las figuras conocidas o relevantes. Ningún escritor mayor les enseñó. Solo aprendieron, si coincidían por amigos comunes e iban a pintar juntos, o por ir a exhibiciones, dentro o fuera del país. Por eso tienen respeto y saben. Son y han sido autodidactas porque ésa es la manera de ser un auténtico escritor de grafiti. Vemos, que ser autodidacta, también es un rasgo de identidad. “Y esas facilidades antes no las teníamos, pero porque nos fijábamos más en el producir algo, no en el que quedase bien, esa sensación que tienes cuando pintas y luego lo ves ahí, y dices, joder, desde que empiezas hasta que acabas, te da igual realmente, si te está quedando bien o mal, sabes, te lo pasas tan bien pintando, las horas que echas, el olor de la pintura, el estar ahí con tus colegas, privándote un litro o lo que sea y, bueno, eso es realmente lo que gratifica”. En esta sensación coinciden todos.

Tengo una teoría, y es que el libro tesis de Fernando FIGUEROA-SAAVEDRA (2002) retrató a la 1ª Generación del Grafiti Español, y que, casualmente, yo estoy estudiando a la 2ª Generación. Después vienen “los toyacas”, los niños de internet. Algunos sitúan este antes y después para considerarse “escritor de grafiti” la aparición de la película “8 millas” de Curtis Hanson, protagonizada por el **rapero Eminem**, blanco en un mundo de raperos negros, un hombre hecho a sí mismo, con éxito, como el grafiti español, si es que eso se puede decir. Una

leyenda urbana, legendaria, es el fallecido escritor de grafitis, español, *Muelle*; todos le reconocen como suyo.

También podría aducirse, que este discurso del antes y del después, de la autenticidad y gusto por la creación, del autoaprendizaje, también se ve contrastado con el valor del esfuerzo de lo hecho por uno mismo vs. realizar un producto casi mecanizado, como salido de serie, de la fábrica, todos iguales, del que no puedes conocer el respeto y el esfuerzo que suponen su creación.

Equivalencia penal del delito: si te pillan haciendo grafitis

A todos les han puesto multas, más de una vez. Como pintan en grupo, cuando aparecen los cuerpos de seguridad hay una desbandada general, tirando las mochilas llenas con los sprays, en los trenes siempre reptando por el suelo entre las matas, a veces durante horas, a veces en el “monte, monte” (“hasta 6 horas he estado esperando que se fuese la guardia civil”) y en el extrarradio como pille la geografía del suelo. El siguiente paso es ir hasta el coche y esperar a los compañeros, o a las malas, irse individualmente. A veces, con suerte, solo pillan a uno, tratan de que les diga el nombre de sus compañeros, y le ponen la multa, que “si son legales”, pagarán, después entre todos.

En 2010 se aprobó la normativa municipal que encarecía la cuantía de las multas. Desde entonces, el mínimo son 300-6000 euros. Dice Reko, “ahora con Ana Botella, desde que les subió las multas, es que antes, pintar para que te caigan 300 euros pues bueno, ponte que esto es algo que hacemos por amor al arte, por amor a lo que es la esencia del grafiti, el estar pintando, el olor, lo que te rodea, en ese momento, las sensaciones... además es algo que tú pagas la pintura. Tú llevas tu bote de pintura plástica, que lo normal es encontrárselo en la calle, de éstos que dejan a medias, pero si no, incluso pagas por eso, y todo el dinero lo pones tú para hacer algo que luego te puede borrar el ayuntamiento, o incluso puede llegar un policía y multarte, y el dinero que te has gastado en esto, más el de la multa, más todo, o sea que, realmente no lo valoran [las autoridades]. Lo que pasa también es que hay mucha desinformación. Hoy día no se sabe lo que es grafiti, lo que no, lo engloban todo... entonces, las sanciones deberían ponerlas a gente que pinte en Patrimonio, que haga firmas, que haga bombing, pintar en cualquier calle, en cualquier sitio, para que se le vea, que eso es egocentrismo puro y duro, es otra cosa. Eh, puede ser diversión también, pero un poco desmedida [entre el arte y el vandalismo] la veo yo. ... no hay un concepto definido [de las autoridades, jueces]. Entonces, nos engloban a todos y la multa de 6000 euros ... le puede caer a uno que ha hecho una cosa o que ha hecho otra, de menor o de mayor grado”. Esta misma idea también la han expresado Asier y Miek, el escritor de trenes. Que no es lo mismo actuar vandálicamente que seguir unas reglas en las que pintes sin estropear nada o moleste a la gente. Es decir, hay unas reglas para ser un vándalo, un toyaca, y otras para ser un escritor. Lo que yo veo es que esa etapa es necesaria para poder seguir evolucionando como escritor. Porque por otro lado, en Madrid, hay pocos sitios para pintar sin molestar, a diferencia de otros lugares de España, y sin comparación, con los de Alemania, por ejemplo, que convocan exhibiciones de murales para pintar casas y puentes en los pueblos y ciudades,

con lo que el bombing está mucho más controlado y sancionado; así como en Londres, París y Praga.

Si eres reincidente, pueden mandarte a limpiar los grafitis de un muro cualquiera, incluso el que ellos mismos han pintado, y si aún así, te vuelven a pillar, te pueden enviar a realizar “Servicios Comunitarios”. El caso más fuerte e ilustrativo fue el de Reko, que tuvo que ir a una residencia de ancianos a hacer “bienes para la comunidad”. “A darles de comer y hacerles la comida, con un chaval [gitano] [más adelante, ... “que estaba grillao”], que le había pegado una puñalada a un moro en Malasaña, y otro que robaba coches. Para que veas, como a un chico que pinta grafiti le incluyen en el saco del delito ... que todos sabemos cómo es esto, que la gente que entra en la cárcel por casi nada, acaba saliendo peor y ese tipo de asuntos”. Es decir, hay una equivalencia penal por pintar, robar y apuñalar. Eso sí, todos eran menores. Debe de tener que ver con la Ley del Menor. (INVESTIGAR)

En esta ambivalencia entre el vandalismo-arte, también se puede ver el valor que se concede a los elementos patrimoniales de valor histórico y al de las acciones de la gente, como las que ellos mismos practican. Una vez más, Reko nos ilustra más gráficamente que el resto esta opinión: “el pintar en una fachada de un patrimonio histórico, eso es motivo de que a nadie le guste, vamos... es como pintar en la Muralla de Ávila... o en la Pza. de la Villa. Aunque hubiese un interés político, ni por esas. Antes está el sitio y la historia que la gente del momento actual”

Algunas herramientas conceptuales que estoy utilizando son:

- o El **discurso de la identidad** es transversal a varias de sus prácticas. Lo considero de momento, el más relevante, junto al último.
- o ¿Lo **efímero** es una condición de **artista** o de lo **marginal**?
- o El **discurso del arte** contiene elementos socioartísticos-marginales y también identitarios frente al concepto de arte convencional de la historia del arte. Aquí es muy importante no confundir etic y emic.
- o El *proceso de creación de estas prácticas expresivas urbanas* nos puede llevar a explicitar el **proceso comunicativo** que están realizando.
- o Valorar el **mercado emergente de arte, merchandising y publicidad** en un contexto social global.

Algunas de estas herramientas y constructos teóricos me van sugiriendo y aportando dudas e hipótesis de investigación a los que me propongo dar respuesta a largo plazo.

BIBLIOGRAFÍA:

- ABOUT, I. y DENIS, V. (2011). *Historia de la identificación de las personas*.
Barcelona: ed. Ariel.

- AUGÉ, Marc (2007). a) *Por una antropología de la movilidad*. Barcelona: Gedisa.
- --- (2007). B) *El oficio de antropólogo*. Barcelona: Gedisa.
- --- (2004). *¿Por qué vivimos?*. Barcelona: Gedisa.
- --- (2003). *El tiempo en ruinas*. Barcelona: Gedisa.
- --- (2001). *Ficciones de fin de siglo*. Barcelona: Gedisa.
- BARTRA, R. (2010). *Las redes imaginarias del poder político*. Valencia: ed. Pre-Textos.
- BAUMAN, Zygmunt (2005). *Modernidad y ambivalencia*. Barcelona: ed. Anthropos.
- --- (2007). *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*. Barcelona: Tusquets Ensayo.
- --- (2010). *Mundo Consumo. Ética del individuo en la aldea global*. Madrid: Paidós.
- BAUMANN, Gerd. *Tres gramáticas de la alteridad: Algunas antropológicas de la construcción del otro en las constelaciones históricas*, en Nash, M. y Mave, D. (Eds.) (2001). Multiculturalismo y Género. Un estudio multidisciplinar. Barcelona: Bellaterra.
- ----- (2001). *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*. Barcelona: Paidós.
- BENEDICT, A. (2007). *Comunidades imaginadas*. México: FCE.
- BEAUTIFUL LOSERS. *Arte Actual y Cultura Urbana* (2008). Catálogo de Exposición en La Casa Encendida, nov. 2008- enero 2009. Madrid.
- BERARDI, Franco, Bifo y otros (2003). *Telestreet. Máquina imaginativa no homologada*. Ed. El Viejo Topo.
- BOURDIEU, Pierre (1991). *El sentido práctico*. Madrid: ed. Taurus.
- --- (1999)(Dir.). *La miseria del mundo*. Madrid: Akal.
- ----(1979). *La fotografía: un arte intermedio*. México: ed. Nueva Imagen.
- --- *La distinción*.

- --- y WACQUANT, L. (2008). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: ed. Siglo XXI.
- BRUBAKER, R. y COOPER, F. *Más allá de la <<identidad>>*, en Wacquant, L. (2005). Repensar los Estados Unidos: para una sociología del hiperpoder. Barcelona: Anthropos.
- CANDELA, I. (2007). *Sombras de ciudad. Arte y transformación urbana en Nueva York, 1970-1990*. Madrid: Alianza Forma ed.
- CLIFFORD, J. (2001). *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- COMAROFF, J.L. y J. (2011). *Etnicidad S.A.* Buenos Aires: Katz ed.
- COOK, L., CRIMP D. y POOR, K. (2010)(Eds.). *Maniatan, uso mixto*. Catálogo de la exposición de fotografías del espacio urbano de Nueva York, realizada en el mismo año. Madrid: MNCARS.
- CRUCES, F. y DÍAZ de RADA, A. (1991). *Traducción y derivación. Una reflexión sobre el lenguaje conceptual de la antropología*. Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos, 1: 85-106.
- CRUCES, F. (2007). *Símbolos en la ciudad. Lecturas de antropología urbana*. Madrid: UNED.
- --- (2001)(Ed.). *Las culturas musicales. Lecturas de etnomusicología*. Madrid: Trotta.
- --- (1999) (Ed.). *El sonido de la Cultura. Textos de Antropología de la Música*. Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos, nº 15-16.
- DAVIS, M. (2003). *Ciudad de cuarzo. Arqueología del futuro en Los Angeles*. Madrid: Lengua de Trapo ed.
- --- (2007). *Planeta de ciudades miseria*. Madrid: Foca ed.

- DÍAZ de RADA, A. (2008). *¿Dónde está la frontera? Prejuicios de campo y problemas de escala en la estructuración étnica en Sápmi*. Revista de dialectología y tradiciones populares, LXIII, 1: 187-235.
- ----- (2007). *Valer y valor. Una exhumación de la teoría del valor para reflexionar sobre la desigualdad y la diferencia en relación con la escuela*. Revista de Antropología Social 16: 117-158.
- DÍAZ de RADA, Ángel (2003). *Las formas del holismo. La construcción teórica de la totalidad en etnografía*. Revista de dialectología y tradiciones populares, LVIII, 1: 237-262.
- --- *El concepto de cultura como paradoja ontológica*. En prensa.
- --- (2010). *Cultura, Antropología y otras tonterías*. Madrid: Trotta.
- DÍAZ, J. (1994). *Comedio Yermo*. Valladolid: ed. Ambito.
- --- (1991). *La Memoria permanente. Reflexiones sobre la tradición*. Valladolid: Ámbito.
- DÍAZ G. VIANA, L. (1997). *De lo propio extraño. Crónicas antropológicas*. Oyarzun: ed. Senda.
- ---(2001). *Juego de niños. Canto e imágenes en los procesos de aprendizaje cultural. Vol. I y II*. Oyarzun: ed. Senda.
- --- (2009). *Museos, Historias, Memorias y Nación: la Representación del Espacio y el Tiempo como escenografía del poder*.
<http://mail.google.com/mail/?ui=2&ik=8119821b91&view=att&th=1...>
- --- a) (2008). *Narración y Memoria. Anotaciones para una antropología de la catástrofe*. Madrid: UNED.


- --- b) (2008). *Leyendas populares de España. Históricas, Maravillosas y Contemporáneas. De los antiguos mitos a los rumores por internet*. Madrid: La Esfera de los Libros.
- --- (2004) (Coord.). *El nuevo orden del caos: consecuencias socioculturales de la globalización*. Madrid: CSIC.
- --- (2003). *El regreso de los lobos. La respuesta de las culturas populares a la era de la globalización*. Madrid: CSIC.
- --- *Mitos del pasado, sueños del mañana: los combates de la Antropología en el futuro*. En DÍAZ VIANA, L., FDEZ. ÁLVAREZ, O., y TOMÉ MARTÍN, P. (Coords.) (2011). Lugares, Tiempos, Memorias. La Antropología ibérica en el s.XXI. León: Universidad de León.
- --- (1988)(Coord.). *Aproximación antropológica a Castilla y León*. Barcelona: Anthropos.
- DIEGO, J. de (2000). *Graffiti. La palabra y la imagen*. Barcelona: Los Libros de la Frontera.
- FEIXA, C., COSTA, C. y PALLARÉS (2002). *Movimientos juveniles en la península ibérica. Graffitis, grifotas, ocupas*. Barcelona: ed. Ariel.
- FIGUEROA-SAAVEDRA, Fernando y GÁLVEZ, Felipe (2002). *Madrid Graffiti: Historia del grafiti madrileño 1982-1995*. Madrid: ed. Megamultimedia.
- FRANK, T. (2008). *¿Qué pasa con Kansas? Cómo los ultraconservadores conquistaron el corazón de Estados Unidos*. Madrid: Acuarela libros y A. Machado ed.
- GANZ, N. y MANCO, T. (2008) (Eds.). *Graffiti. Arte Urbano de los cinco continentes*. Barcelona: Ed. Gustavo Gili.

- GARCÍA CANCLINI, N. (2004). *Diferentes, Desiguales y Desconectados*. Barcelona: Gedisa.
- GASCA, L. y GUBERN, R. (2008). *Diccionario de Onomatopeyas del Cómic*. Madrid: Cátedra Signo e Imagen.
- GEERTZ, C. (1999). *Los usos de la diversidad*. Barcelona: Paidós.
- GELLNER, E. (2003). *Cultura, identidad y política*. Barcelona: Gedisa.
- GIDDENS, A. (2006). *Capitalismo y la moderna teoría social. Un análisis de los escritos de Marx, Durkheim y Max Weber*. Barcelona: Idea Books.
- GOFFMAN, E. (2006). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu, 1ª ed, 10 reimp.
- GÓMEZ ALZATE, A. y LONDOÑO LÓPEZ, F.C. (2011). *Paisajes y nuevos territorios (en red). Cartografías e interacciones en entornos visuales y virtuales*. Barcelona: ed. Anthropos.
- GÓMEZ PELLÓN, E., DÍAZ G. VIANA, L., MARTÍ, J. y AZURMENDI, M. (1999). *Tradición Oral*. Aula de Etnografía. Universidad de Cantabria y ed. Sendoa.
- GOODY, J. (2011). *El robo de la historia*. Madrid: Akal ed.
- --- (2007). *La domesticación del pensamiento salvaje*. Madrid: Akal ed.
- HAMMERSLEY, M. y ATKINSON, P. (2007). *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona: Paidós, 2ª ed.
- HANNERZ, Ulf (1998). *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*. Valencia: Frónesis.
- HARVEY, D. y SMITH, N. (2005). *Capital financiero, propiedad inmobiliaria y cultura*. Barcelona: Museu d'Art Contemporani de Barcelona y Universitat Autònoma de Barcelona.
- HATZFELD, M. (2007). *La cultura de los suburbios*. Barcelona: Alertes.

- *HOMENAJE A GUERNICA. Concurso de Murales de Graffiti*. Madrid: MNCARS.
- JAHANBEGLOO, R. (2007). *Elogio de la diversidad*. Barcelona: Arcadia.
- KLEIN, N. (2001). *NoLogo. El poder de las marcas*. Barcelona: Paidós.
- KOZAK, C. (2004). *Contra la pared. Sobre graffitis, pintadas y otras intervenciones urbanas*. Buenos Aires: Libros del Rojas, Universidad de Buenos Aires.
- MAALOUF, A. (2008). *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza ed.
- MAFFESOLI, M. (2008). *Iconologías. Nuestras idolatrías postmodernas*. Barcelona: ed. Península.
- MARCUS, G.E. (2001). *Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal*. Revista Alteridades 11 (22): 111-127.
- OLMO, M. del (2010)(Ed.). *Dilemas éticos en antropología. Las entretelas del trabajo de campo etnográfico*. Madrid: Trotta.
- ORTIZ, C., SÁNCHEZ-CARRETERO, C. y CEA GUTIÉRREZ, A. (2005) (Coords.). *Maneras de mirar. Lecturas antropológicas de la fotografía*. Madrid: CSIC.
- PINO-DÍAZ, F. del, RIVIALE, P. y VILLARÍAS-ROBLES, J.J. (2009) (Eds.). *Entre textos e imágenes. Representaciones antropológicas de la América Indígena*. Madrid: CSIC. Col. De Acá y de Allá, nº 5.
- PRAT FERRER, J.J. (2008). *Bajo el árbol del paraíso. Historia de los estudios sobre el folclore y sus paradigmas*. Madrid: CSIC.
- PUJADAS MUÑOZ, J.J. (2002). *El método biográfico: El uso de las historias de vida en Ciencias Sociales*. Madrid: CIS.
- RAMÍREZ GOICOECHEA, E. (2007). *Etnicidad, identidad y migraciones. Teorías, conceptos y experiencias*. Madrid: Universidad Ramón Areces.
- REYGADAS, L. (2008). *La apropiación. Destejiendo las redes de la desigualdad*. Barcelona: ed. Anthropos y México: Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa.

- Salas, Javier, *Público*, Lunes 9 enero 09.
- SALMON, C. (2008). *Storytelling. La máquina de fabricar historias y formatear las mentes*. Barcelona: Península.
- SÁNCHEZ CARRETERO, C. y NOYES, D. (2000) (Coords.). *Performance, Arte Verbal y Comunicación. Nuevas perspectivas en los estudios de folklore y cultura popular en USA*. Oyarzun: ed. Sendoa.
- SÁNCHEZ CARRETERO, C. (2011) (Coord.) *El archivo del duelo*. Madrid: CSIC.
- SARRÓ, M. "MUTIS" (2005). *Pinturas de Guerra. Dibujantes Antifascistas en la Guerra Civil española*. Madrid: ed. Asociativa Traficantes de Sueños.
- STALLAERT, C. (2004). *Perpetuum mobile. Entre la balcanización y la aldea global*. Barcelona: ed. Anthropos.
- --- (1998). *Etnogénesis y etnicidad en España. Una aproximación histórico-antropológica al casticismo*. Barcelona: ed. Anthropos.
- TARROW, S. (2004). *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid: Alianza Ensayo.
- TAYLOR, S.J. y BOGDAN, R. (1987). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- TURNER, V. (1980). *La selva de los símbolos*. Barcelona: siglo XXI.
- *URBAN ART BOOK* (2008). Catálogo del I Festival de Arte Urbano de 2005. Barcelona: MTN Montana Colors, (empresa distribuidora de sprays).
- VALLÉS, Miguel S. (2002). *Entrevistas cualitativas*. Madrid: CIS.
- VELASCO, H. y DÍAZ DE RADA (1997). *La lógica de la investigación etnográfica*. Madrid: Trotta.
- VELASCO MAÍLLO, H. (Ed.). (2006). *En el dominio del tropo. Imaginación figurativa y vida social en España*. Madrid: UNED.

- ---- y otros (2006). *La sonrisa de la institución. Confianza y riesgo en sistemas expertos*. Madrid: Universidad Ramón Areces.
- (2007). *Cuerpo y Espacio. Símbolos y metáforas, representación y expresividad de las culturas*. Madrid: Ed. Universitaria Ramón Areces.
- ---- *Las paradojas del folklore*.
- --- (2003). *Hablar y pensar, tareas culturales. Temas de Antropología lingüística y Antropología Cognitiva*. Madrid: UNED.
- VILLARÍAS-ROBLES, J.J. (2010). *De nativismos e identidades nacionalistas en la era de la globalización*. N° monográfico de Revista de Dialectología y Tradiciones Populares, Tomo LXV, n° 1. Madrid: CSIC.
- WACQUANT, Loic (2010). *Las dos caras de un gueto. Ensayos sobre penalización y marginación*. Buenos Aires: siglo XXI.
- --- (2009). *Castigar a los pobres. El gobierno neoliberal de la inseguridad social*. Barcelona: ed. Gedisa.



**EMPRENDIMIENTO
SOCIAL E INICIATIVAS
SOCIOECONÓMICAS
EMERGENTES:
FRONTERAS Y
DIÁLOGOS ENTRE
ECONOMÍA, CULTURA
Y SOCIEDAD**

**Coordinado por
Richard Pfeilstetter,
Hugo Valenzuela García,
José Luis Molina**

**PERIFERIAS, FRONTERAS Y DIÁLOGOS
XIII Congreso de Antropología de la FAAEE**

EMPRENDIMIENTO SOCIAL E INICIATIVAS SOCIOECONÓMICAS EMERGENTES: FRONTERAS Y DIÁLOGOS ENTRE ECONOMÍA, CULTURA Y SOCIEDAD

Richard Pfeilstetter
rgp@us.es
Universidad de Sevilla

Hugo Valenzuela García
hugo.valenzuela@uab.es
UAB

José Luis Molina
UAB
joseluis.molina@uab.es).

Palabras clave: emprendimiento social, economía humana, crisis económica, contracultura, moneda social, diálogos.

La economía como tema de tertulia se ha instaurado en la cotidianidad de un amplio sector de la sociedad española. Los efectos negativos de la crisis, cada vez más notorios, alientan aparentemente una conciencia cívica más informada y crítica sobre los procesos económicos y financieros. En este sentido, han surgido un amplio elenco de movimientos sociales que reclaman priorizar valores más allá de la maximización del beneficio económico, como la ‘solidaridad’, el ‘intercambio igualitario’, la ‘ayuda mutua’, la ‘reciprocidad’, la ‘sostenibilidad’ o el ‘consumo responsable’.

Algunos autores ven en esos movimientos el germen de una (renaciente) ‘economía humana’ (Hart *et al.* 2010; Graeber 2001, 2012). Esta hace referencia a un tipo de economía cuya meta es la reconfiguración de las relaciones entre las personas en vez de la asignación interesada de mercancías. Una “economía práctica”, de y para las personas, que esté al servicio de las necesidades de todos, basada en principios de equidad, correspondencia, cooperativismo y reciprocidad. Estas ventajas mutuas están también presentes en la noción teórica de ‘economía moral’ (Scott 1977, 1987). La ‘economía moral’, hoy un término de moda, fue esbozada originalmente por el historiador marxista E. P. Thompson (1971) para describir las estrategias de resistencia

de la clase obrera inglesa frente a los excesos del capitalismo industrial. En su reelaboración de 1991, Thompson alude a una serie de normas y obligaciones sociales que se articulan contra la lógica de la economía del libre mercado (1991: 271). James Scott aplica este concepto en el contexto campesino del sudeste asiático de mediados del siglo XX para definir “normas de reciprocidad, generosidad forzada, préstamos [...] [que ayudan] a mantener el equilibrio de la subsistencia de la unidad doméstica”, con escaso espacio para el cálculo racional individualista de la economía neoclásica... su comportamiento es contrario al riesgo y tiende al principio de la “seguridad primero” (Scott 1976: 3-5). Cuando se vulneran los fundamentos económicos básicos se activan, según este autor, las “armas de los débiles”, unas formas de resistencia pasiva, constante, silenciosa (boicot, hurto, etc.) que tiene lugar frente a distintos poderes opresivos con el objetivo de salvaguardar los mínimos de subsistencia. En este contexto, propio de una “economía política de mínimos”, lo “importante no es cuánto nos quitan, sino cuánto nos dejan”.

En el actual contexto de crisis, donde se han vulnerado esos principios de subsistencia básicos, ha florecido una amplia, heterogénea y a menudo contradictoria variedad de iniciativas y movimientos sociales que aglutinan viejas y nuevas estrategias asociativas: desde las cooperativas o asociaciones de consumo (ecológico, sostenible, responsable, etc.), a los movimientos ‘slow-food’ (contrarios a los efectos socioeconómicos de la globalización), ‘yayo-flautas’, manifestantes antidesahucios, los ‘nuevos empresarios sociales’, el 15-M, etc. Resulta por lo tanto arriesgado, por no decir erróneo, poner a todos estos movimientos en el mismo saco: sus objetivos, motivaciones, principios y reclamaciones son diferentes. Sin embargo, movimientos similares surgen en distintas partes del mundo (véase Fernández y Mendoza, en este volumen) y parecen compartir un mismo ‘leitmotiv’: una conciencia crítica a raíz de la crisis frente a los excesos de la especulación financiera, la vorágine neoliberal, las injusticias derivadas de la alianza entre el poder económico y político y la creciente desigualdad socioeconómica entre una minoría (crecientemente enriquecida) y una mayoría (crecientemente empobrecida). El discurso –‘emic’, si se desea– se resume en la constatación de que “las cosas no pueden continuar así”, ya sea porque el sistema multiplica y reproduce la desigualdad económica, por el crecimiento de la pobreza, por el dramático impacto medioambiental, por la impunidad ante la corrupción y el fraude, o por la esclavitud que crea el mismo sistema capitalista al alimentar una espiral constante entre ‘necesidades superfluas’ e

‘incremento de trabajo’ que se halla en la base del “crecimiento económico”. Tales reivindicaciones e iniciativas sugieren un realineamiento de las cuestiones sociales y económicas, una necesidad de entrelazar (o ‘reimbricar’) ambos objetivos, sin necesidad de supeditar lo económico a lo social.

En este contexto podemos situar la extraordinaria difusión de monedas sociales y creación de bancos del tiempo. España presenta el mayor volumen de bancos del tiempo del mundo y se cuentan más de 30 monedas sociales diferentes en uso, con unos 500 usuarios en 2013 (De León 2013). Al mismo tiempo, presenciamos la emergencia constante de movimientos asociacionistas y locales de trueque, cooperativas, grupos de consumo responsable y ecológico. En este volumen presentaremos evidencias empíricas para estas nuevas tendencias socioeconómicas en la provincia de Guadalajara, tanto para el caso de los movimientos ecologistas (Mancha y Ramírez) como para el caso de la moneda social la Bellota (Sanz, Alcañiz y Estévez).

En Europa del sur, y en España paradigmáticamente, la crisis financiera parece estar conduciendo inexorablemente al naufragio del estado de bienestar; a la precarización que supone el trabajo flexible (Sennett 2000); a una fuerte caída del consumo que se acompaña de un desempleo crónico y a la presencia de todo un batallón de ‘clase creativa’ inactiva y derivada de una inversión educativa no rentabilizada (Florida 2002), dando lugar a una reestructuración de la división del trabajo internacional asociado a nuevos flujos migratorios. En esta línea, el texto de Marta Lobato y Hugo Valenzuela aporta una visión de conjunto sobre los efectos sociales de la crisis en España y la naturaleza socioeconómica de estos ‘movimientos socioeconómicos alternativos’.

Dialécticamente, frente a este escenario de desempleo y privación se produce un encumbramiento público de las figuras del ‘emprendedor social’, la ‘empresa social’ y las ‘industrias culturales’, últimos baluartes del capitalismo empresarial. No solo la noción de empresario/emprendedor se asume en su sentido schumpeteriano más puro y emocional, desprovista de contextos, de capitales sociales o de sesgos de clase, etnia y género (Carrasco y Castaño 2008), sino que se reformula y se impulsa como una alternativa exitosa frente a la crisis, enmascarando de este modo la esterilidad de las políticas públicas de creación de empleo. Por esas razones, la ‘empresa social’ y el ‘emprendedor social’ representan fenómenos relevantes de análisis, porque en ellos se

manifiesta empíricamente la fricción derivada del encuentro entre lo local y lo global, lo privado y lo público, lo individual y lo colectivo, etc., proporcionando pistas para entender el funcionamiento del capitalismo global:

Rather than assume we know exactly what global capitalism is, even before it arrives, we need to find out how it operates in friction. [...] In tracing the connections through which entrepreneurship operates, the cultural work of encounter emerges as formative (Tsing 2005: 12).

Las nociones de actores económicos ‘desplazados’, ‘conversos’ y ‘elegidos’, que establecen José Luis Molina y sus colaboradores en este volumen, van en la dirección de una nueva teoría de lo económico desde la Antropología.

El análisis de procesos económicos emergentes presenta otro gran reto para la ‘práctica’ antropológica. La institucionalización en términos de asociaciones, empresas o cooperativas es el punto de partida empírico de muchas disciplinas y sistemas expertos para el análisis de procesos económicos locales. Pero este registro burocrático, público o estatal refleja tan solo un aspecto de la realidad económica local, insuficiente por sí mismo para las expectativas de la etnografía. Sabemos que muchas prácticas sociales escapan a la representación oficial o juegan un papel interesado en el registro estadístico. El trabajo de campo, la respuesta de nuestra disciplina para trascender metodológicamente estas visiones parciales del mundo social, requiere un mayor grado de sofisticación en los escenarios de fricción cultural del capitalismo tardío. En este contexto, Miranda Lubbers y sus colaboradores proponen y discuten las potencialidades del ‘Respondent Driven Sampling’, una metodología útil para identificar poblaciones ‘difíciles de contar’ o ‘mal conocidas’ (empresarios sociales, activistas, etc.).

Simultáneamente, otro reto deriva del ejercicio de interrogarnos sobre la universalidad de un acervo semántico, reificado, inherente a las etiquetas de determinados fenómenos socioeconómicos (por ejemplo, “emprendimiento social”, “economía social” o “movimiento alternativo”). El uso estratégico del lenguaje presupone prácticas de transformación de la realidad social. En este sentido, el escenario de los diferentes sistemas expertos que emiten discursos con relación a las economías locales ha sido la dimensión del análisis abordado por Richard Pfeilstetter, al preguntar ¿qué significa hablar de emprendimiento social? El discurso hegemónico ensalza la figura del emprendedor a la categoría de nuevo héroe. Es principalmente la apropiación del

lenguaje y la hegemonía sobre el universo simbólico que permite mercantilizar “intangibles” como la cultura, la identidad o la ‘marca’ nacional (Comaroff y Comaroff 2009).

Veamos con algo más de detalle las contribuciones mencionadas.

El título de este volumen, *Iniciativas socioeconómicas emergentes, fronteras y diálogos entre economía, cultura y sociedad*, revela la agenda universalista de la Antropología. Parafraseando a Thomas H. Eriksen en *Small Places, Large Issues* (2010), los lugares pequeños que presentamos en este volumen nos remiten a grandes problemas de la condición humana. ¿Qué nos aporta la comparación de casos similares para la comprensión de nuestro mundo social?, ¿Qué comparten el ‘ethos’ emprendedor de los conversos evangélicos de la Iglesia Filadelfia de España (Jiménez Royo), la empresa comunitaria indígena de México (Fernández y Mendoza), la microempresa urbana de alimentos y medicinas de coca en Colombia (Zambrano) o las estrategias de la difusa economía porcina en Cuba? Quizás estas instituciones comparten cierto grado de ‘reciprocidad’ y ‘solidaridad’ y, sin embargo, ¿significan lo mismo estas categorías para la cooperativa contra-hegemónica en España (Alquézar) que para la comunidad tradicional en Ghana (Acedo y Gomila) o Cuba (Mulet)? Todas estas organizaciones y fenómenos sociales expresan una particular relación, un diálogo, entre economía, sociedad y cultura, y, mediante este volumen, tenemos la posibilidad de reflexionar sobre este mediante el despliegue de una serie de estudios de caso y diversas incursiones metodológicas y teóricas.

Marta Lobato y Hugo Valenzuela García, mediante un texto ensayístico, analizan los indicadores de la crisis económica en relación con el surgimiento de movimientos sociales alternativos, insistiendo en la necesidad de afianzar una teoría macroeconómica que dé cuenta de esta aparente transformación del capitalismo tardío y que sea capaz de aprehender unitariamente esta aparente diversidad. En su análisis señalan el carácter autorreferenciado de una ‘clase media’ desplazada que ha visto zozobrar las estructuras (y por lo tanto las expectativas futuras) del sistema socioeconómico actual.

Raquel Alquézar analiza una iniciativa cooperativa (Coop57) tomándolo como ejemplo de movimiento emergente contrahegemónico, surgido como consecuencia de la crisis

financiera. Mediante el análisis de los “valores sociales” que subyacen a la creación de las empresas sociales (solidaridad, reciprocidad, comunalismo, etc.) se cuestiona la naturaleza del valor social y el modo en que este se mide.

Gema Alcañiz, Jesús Sanz y Juan José Estévez nos presentan la experiencia de la moneda complementaria la Bellota en Guadalajara. Este texto es un interesante ejercicio de investigación participativa y al mismo tiempo de reflexión teórica, utilizando el conocimiento antropológico disponible para conceptualizar esta realidad, como el concepto de ‘economía moral’ y el de ‘esferas de intercambio’.

La contribución de Olga I. Mancha Cáceres y Susana Ramírez García se centra en la institucionalización de alternativas “postproductivistas” en el sector de la elaboración, distribución y consumo de productos agrícolas. Para ello presentan casos de iniciativas socioeconómicas emergentes en Guadalajara (Madrid, España). Las autoras discuten la noción de la agroecología según diferentes autores y operacionalizan el concepto para el análisis de iniciativas microsociales agroecológicas, planteando un análisis dialéctico de las repercusiones sociales de la agricultura ecológica por el cual se revelan algunas contradicciones y sinergias entre el beneficio social y económico que permean las dimensiones de la agroecología.

Richard Pfeilstetter, por su parte, explora la popularidad creciente del emprendimiento como discurso hegemónico. El autor presenta evidencias del actual uso del concepto en diferentes sistemas sociales funcionales, como es el burocrático-legislativo, el económico-empresarial y el científico-educativo. El texto trae a colación las reinenciones del economista Schumpeter, los discursos emitidos desde el World Economic Forum o la Ley del Emprendimiento en España. A partir de una pregunta fundamental (¿qué significa hablar de emprendimiento?), el autor desgana las dialécticas inherentes al imaginario colectivo (emprendedor-héroe vs. mánager-antihéroe, emprendedor-pymes vs. empresa transnacional y grandes cooperaciones, etc.). La noción de ‘emprendimiento social’, aduce el autor, combina eficazmente moralidades emergentes (‘responsabilidad social’, ‘identidad cultural’...) con credos liberales clásicos como ‘creatividad’, ‘competitividad’ o ‘iniciativa individual’. El emprendedor se interpreta, de esta manera, como una metáfora contemporánea de la reciprocidad entre economías locales y mercados globales.

José Luis Molina y sus colaboradores (Proyecto Enclave, MINECO-CSO2012-32635) presentan una conceptualización del mundo del emprendimiento social en Cataluña como el resultado de una corrección drástica del gasto público destinado a las clases medias a partir de la crisis financiera. En el momento en que el gasto público se retira de la sociedad para poder sufragar la “deuda” bancaria de la burbuja inmobiliaria, aparece un espacio de legitimización en el que se mezclan dominios financiados directamente o indirectamente por el Estado, como el tercer sector, servicios sociales y de salud, cooperación internacional, etc. Los autores, mediante una casuística descriptiva basada en el análisis de redes personales, distinguen entre los ‘desplazados’ de esos sectores al nuevo espacio del emprendimiento social, los ‘convertos’ (o actores de la tradicional economía cooperativa que se presentan a sí mismos con las nuevas etiquetas disponibles) y los ‘elegidos’ (iniciativas que han obtenido reconocimiento o financiación en tanto que ‘emprendedores sociales’).

Tal y como se ha indicado más arriba, Miranda Lubbers y sus colaboradores presentan la innovadora metodología del ‘Respondent Driven Sampling’ (RDS) para caracterizar poblaciones ocultas y/o mal conocidas, tomando como estudio de caso a los emprendedores sociales. Mediante un texto didáctico se plantean cuestiones teóricas y metodológicas de fondo que afectan directamente al objeto de la Antropología, interesada generalmente por este tipo de poblaciones.

Por su parte, Javier Jiménez Royo aborda la interrelación entre religión y economía entre los convertos evangélicos de la Iglesia Filadelfia de Jerez de la Frontera. El texto muestra la borrosa separación entre ambos dominios y sus influencias mutuas: los convertos adoptan un ‘ethos’ emprendedor e individualista que tiene sin embargo un aval comunitario y religioso, en un delicado equilibrio entre racionalidad individual y racionalidad social. Este trabajo nos hace replantear algunas de nuestras concepciones previas sobre las esferas de actividad humana.

El texto de Marta Zambrano analiza las implicaciones de la hoja de coca en Colombia y el modo en que sus distintas interpretaciones (jurídicas, económicas y culturales) se las apropian movimientos indígenas, activistas sociales, intelectuales y agentes estatales. Su texto ilustra la transformación del valor simbólico de esta planta como recurso

económico para las industrias culturales y como recurso político-jurídico para el Estado y las comunidades. Los discursos sobre la hoja de coca manifiestan las diferencias sociales y sugieren un cambio del modelo económico colombiano, desde las campañas prohibicionistas (“La mata que mata”) hasta políticas patrimoniales que ensalzan, por ejemplo, su valor gastronómico. Diferentes tipos de consumos, legislaciones y patrimonializaciones de la coca generan distintas iniciativas emprendedoras, dando lugar, en palabras de la autora, a “una zona gris en la institucionalidad nacional en la cual se amparan las microempresas urbanas de alimentos y medicinas de coca”.

La aportación de Cristina Acedo y Antoni Gomila analiza la función adaptativa de los diferentes niveles de integración social en el norte de Ghana (el Estado, la etnicidad, la familia, la amistad o el clan). Mayores grados de confianza y cooperación en algunos de estos niveles pueden entenderse como una operación genérica de emprendimiento social. Muy en línea con la tradición intelectual de la ecología cultural, su caso trata de mostrar cómo el entorno medioambiental da lugar a una organización sociocultural particular que se puede explicar causalmente en términos de subsistencia. Metodológicamente, los autores rastrean desde una perspectiva egocentrada las redes que constituyen la base de estas lógicas culturales.

Margalida Mulet analiza la cría de cerdos en Cuba, una actividad que se mueve entre la economía informal e ilegal. Resulta interesante observar cómo el poder burocrático cubano limita o condiciona las prácticas económicas, mediante un minucioso análisis etnográfico que revela las contradicciones y complejidades políticas y económicas que atraviesan las prácticas y los discursos económicos cotidianos en Cuba.

Por último, el texto de María José Fernández Aldecua y Martha Marivel Mendoza Ontiveros analiza la tensión que se genera en la incorporación de expresiones modernas propias de la economía capitalista cuando se trata de empresas comunitarias en países en desarrollo –tomando México como estudio de caso. El texto discute los impactos negativos de las políticas de impulso del desarrollo turístico a partir del s. XXI, incidiendo en la relación entre las modernas empresas de base comunitaria (EBC) y las estructuras tradicionales de gobernanza de las comunidades rurales mexicanas. El texto aporta además una revisión teórica de los principios subyacente a la reciprocidad que se hallan en las nociones de EBC.

No queremos acabar esta presentación sin mostrar nuestro moderado optimismo por las oportunidades de renovación teórica que la crisis financiera representa para la Antropología en general y para la Antropología económica en particular. Una oportunidad que sin duda se traducirá en una reconceptualización de los mismos conceptos de economía, sociedad y otredad, entre otros. Y es que los exóticos estamos ahora en el sur de Europa. En este sentido, no hay nada más estimulante para retomar una empresa intelectual iniciada hace más de un siglo.

Bibliografía

- CARRASCO, I.; CASTAÑO, M. S. (2008). “El emprendedor schumpeteriano y el contexto social”. ICE: *Revista de Economía*, 845: 121-134.
- COMAROFF, J.; COMAROFF, J. (2009). *Ethnicity Inc.* University of Chicago Press.
- ERIKSEN, Thomas Hylland (2010). *Small Places, Large Issues: An Introduction to Social and Cultural Anthropology.* London: Pluto Press.
- FLORIDA, R. (2002). *The Rise of the Creative Class. And How It's Transforming Work, Leisure and Everyday Life.* Basic Books.
- GRAEBER, D. (2001). *Toward an Anthropological Theory of Value.* Palgrave Macmillan.
- (2012). “On social currencies and human economies: some notes on the violence of equivalence”. *Social Anthropology*, 20 (4): 411-428.
- HART, K.; LAVILLE, J. L.; CATTANI, A. D. (2010). *The Human Economy.* London: Polity Press.
- LEON CANTERO, F. G. de (2013). “La cara y cruz del boniato”. *El País, Sociedad*, 31 de marzo de 2013.
- OKAZAKI, S. (2008). “Determinant Factors of Mobile-Based Word-of-Mouth Campaign Referral among Japanese Adolescents”, *Psychology & Marketing*, 25 (8): 714-731.
- SCOTT, J. (1977). *The Moral Economy of the Peasants. Rebellion and Subsistence in Southeast Asia.* Yale University Press.
- (1987). *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance.* Yale University Press.
- SENNETT, R. (2000). *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo.* Barcelona: Anagrama.
- THOMPSON, E. P. (1971). “The Moral Economy of the English Crowd in the 18th Century”. *Past & Present*, 50: 76-136.
- (1991). “Moral Economy Revisited”. En: *Customs in Common.* New York: New Press.

TSING, Anna Lowenhaupt (2005). *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton University Press.

DIVERSIDAD ÉTNICA, CLANES Y FAMILIAS EN GHANA: PLATAFORMA ECONÓMICA, SOCIAL Y CULTURAL

Cristina Acedo-Carmona & Antoni Gomila

cristina.acedo@uib.es; toni.gomila@uib.cat

Grupo de Cognición y Evolución Humana

Departamento de Psicología

Universidad de las Islas Baleares

Resumen

El presente trabajo, realizado en algunos distritos del norte de Ghana como Bawku-este, Garu-Tampane y Bunkpurugu-Yunguo, trata de servir de ejemplo de cómo a través del emprendimiento social los sujetos organizan las redes sociales que resultan más eficaces para adecuarse a su entorno a través de la cultura. En Ghana conviven alrededor de 100 grupos lingüísticos y étnicos, con claras diferencias culturales, ideológicas y socioeconómicas. Concretamente en el norte del país, donde las condiciones de subsistencia son bastante duras, la configuración social basada en la familia, el clan y el grupo étnico resulta muy eficaz para asegurarse la cooperación de los miembros del grupo.

Nuestro trabajo se basa en el análisis de la confianza como elemento clave que configura las redes sociales, la cultura implícita en ellas y la economía del entorno. Se explicarán los elementos que intervienen en la confianza, el papel que juega la cultura en los mismos y cómo la confianza se refuerza en torno a la creación de grupos más pequeños, como en este caso es la familia, el clan y, en último término, el grupo étnico. Este análisis servirá también para dar cuenta de la existencia de la gran diversidad étnica repartida en diversas zonas del continente africano.

En definitiva, por medio de la obtención de las redes personales de cooperación y la realización de entrevistas a los participantes de este estudio, confirmamos la eficiencia de

generar grupos más pequeños y cohesionados para enfrentarse a las condiciones más difíciles del entorno, fenómeno que también observamos en grandes sociedades en periodos de crisis económica. Además mostraremos que la cultura juega un relevante papel como generador de la confianza necesaria para asegurar la reciprocidad en la cooperación y la cohesión de los grupos. No obstante, el mecanismo de la confianza va más allá de lo meramente cultural y asienta sus bases en la evolución humana.

1. Introducción

Ante los fenómenos que hoy en día se están produciendo debido a la situación de crisis económica generalizada en gran número de países desarrollados, van surgiendo diversas formas sociales, que espontáneamente o no, intentan paliar las duras consecuencias para los ciudadanos. Muchas de estas reacciones se basan, en muchos casos, en la mayor cohesión con los grupos con los que se tiene una vinculación más estrecha o en otros casos se intenta crear asociaciones con distinto anclaje emocional para asegurar una mutualidad más auténtica. Estas formas de emprendimiento social, a través de los micro-grupos fuertemente vinculados, originan redes de apoyo mutuo más fáciles de gestionar y más flexibles a la hora de adecuarse a situaciones de vida difíciles. Pero estas formas de emprendimiento social, utilizan diversas formas culturales como recurso para crear esa mayor vinculación entre los individuos y se han usado recurrentemente en la historia. Parece además que dichas estructuras micro-sociales van muy en consonancia con la psicología social del ser humano. Este es el caso del continente africano en el que ha existido una diversidad cultural extraordinariamente amplia.

A lo largo de la historia africana, no siempre muy conocida, se observa la amplia diversidad cultural de pequeños grupos que han subsistido aprovechando los recursos naturales, lo que les han llevado a realizar numerosos movimientos migratorios (Cleveland, 1991). Las difíciles condiciones del entorno y la escasez de recursos, son el trasfondo en el que las interacciones migratorias no han hecho desaparecer sino que, al contrario, han impulsado la existencia de innumerables grupos con rasgos culturales propios, los cuales han mantenido su identidad incluso compartiendo el territorio con otros grupos. Esto ha creado situaciones como la que existe en Ghana, donde pese a la creación de instituciones estatales que pueden tratar de crear una identidad “nacional” (Benedict, 1983) se conserva una gran diversidad étnica, sobre todo

en las zonas con condiciones económicas más duras. Tal diferenciación cultural se observa también en la diferenciación lingüística (Bemile, 2000).

Los autores atribuyen muy diversas motivaciones para explicar por qué tal diversidad cultural se crea y se mantiene (Barth, 1969, 1994; Lentz, 1997; Lentz y Nugent, 2000; Schlee, 2002; Schlottner, 2000). Autores como Lentz (2000) atribuyen la diversidad cultural de Ghana no a su pasado histórico sino a creaciones artificiales motivadas por influencias coloniales, políticas y a la influencia de la terminología adquirida en las clasificaciones aportadas por los mismos antropólogos. De cualquier modo, resulta patente que la sociedad ghanesa aparece fragmentada a través de los linajes, los clanes y los grupos étnicos tanto si las apropiaciones culturales puedan considerarse totalmente diferenciadas o no (Ranger, 1983, 1993; Schildkrout, 1979; Southall, 1970). Tal fragmentación cultural se mantiene en el imaginario común y en la afiliación real de los individuos.

Existe una larga tradición de teorías antropológicas que han intentado explicar la influencia del entorno ecológico y la economía en la cultura. Algunas de ellas, basadas en una corriente de evolucionismo materialista, como el evolucionismo cultural de White (1943, 1949) y la ecología cultural de Steward (1955), ofrecen explicaciones que utilizan el contexto ecológico como causa para una pretendida evolución de la cultura. Frente a estas perspectivas, otras en vez de fijarse en una causa ecológica concreta, proporcionan visiones más sistémicas del papel del contexto ecológico dentro de determinadas configuraciones culturales. Este es el caso del funcionalismo ecológico de Rappaport (1967, 1979) y el materialismo cultural de Harris (1966, 1968), entre otras.

Efectivamente, la diversidad cultural de grupos que interaccionan en un mismo territorio plantea la cuestión de cuáles son las posibles motivaciones de su mantenimiento en el tiempo. Parece lógico pensar que la existencia de tal variedad cultural y social resulta eficaz para adaptarse a un entorno no sólo ecológico, sino también económico, político e histórico, en sociedades más complejas.

Este trabajo pretende dar cuenta de la eficacia de la creación de grupos pequeños con rasgos culturales específicos para sobrevivir sobre todo en las situaciones más difíciles. El surgimiento del pequeño grupo de cooperación también se observa en sociedades más complejas cuando se enfrentan a dificultades económicas. La especificidad cultural ayuda a la cohesión del pequeño grupo, el cual resulta más flexible ante retos complicados. Este podría ser uno de los factores explicativos del mantenimiento de la diferenciación étnica en diversas

zonas del continente africano. Trataremos de profundizar en tales cuestiones apoyándonos mediante el ejemplo de Ghana. Mostraremos cómo los papeles asignados a los diferentes grupos culturalmente creados del linaje, clan y grupo étnico en Ghana garantizan diferentes tipos de cooperación y niveles de confianza. Explicaremos los elementos que intervienen en la creación y mantenimiento de las relaciones de confianza y su eficacia a la hora de crear las redes de cooperación y de adoptar tal sistema de organización social. Mostramos, así pues, como las diferentes estructuras y dinámicas sociales que crean los humanos, modeladas por la cultura, aparecen fuertemente relacionadas con factores económicos y cómo la confianza juega un papel relevante en ellas.

2. Contexto histórico y cultural

En Ghana (Fig. 1), la amplia diversidad de grupos lingüísticos y étnicos existentes nos ofrece un marco idóneo para profundizar en la búsqueda de los elementos universales utilizados en el acercamiento social y la cooperación, pese a tanta diversidad cultural.

Ghana cuenta con una población de algo más de 24 millones de habitantes, repartidos en 10 regiones administrativas, entre ellas, las regiones del Norte y del Alto-Este (Fig. 2) donde se realizó el estudio, concretamente, en las poblaciones de Bawku y Garu de la región del Alto-Este, y Bende de la región Norte (Fig. 3).



Figura 1. Situación geográfica de Ghana
(missions.awana.org/site/News2?id=6343)

Figura 2. Regiones administrativas de Ghana.
(commons.wikimedia.org/wiki/File:Regions_of_Ghana_en.svg)

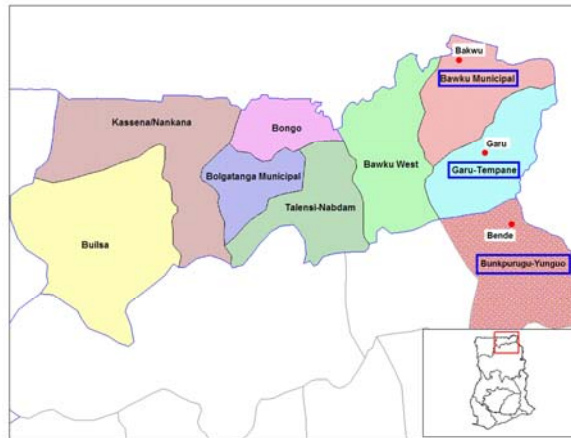


Figura 3. Situación geográfica de las poblaciones visitadas.
(en.wikipedia.org/wiki/File:Upper_East_Ghana_districts.png). Figura modificada por Cristina Acedo.

En estas regiones áridas del noreste del país situadas en la cuenca del Volta Blanco, predomina la sabana, con zonas de pastos, baobabs y acacias. En ellas viven mayormente de la agricultura de tala y quema y de la ganadería.

Bawku es la mayor población, capital del distrito Bawku Municipal (Fig. 3), con una población de unos 56.000 habitantes. Es un núcleo urbano en el que confluyen diversos grupos étnicos, de entre los cuales, participaron en nuestro estudio grupos asentados en la zona como los Kusasis (Awedoba, 1989, 2001; Hilton, 1962; Syme, 1932), Frafras (Hart, 1971), Bissas y Mossis (Zahan, 1967); y otros procedentes de otras regiones del país como los Asante (Rattray, 1931, 1932) de la región Ashanti, y los Sissala y los Waala (Wilks, 1989) de la región Alto-Oeste (Fig. 2).

En la región de Garu, capital del distrito Garu-Tempane (Fig. 3), visitamos principalmente a los Kusasi, los cuales habitan dispersos en ámbitos rurales.

En Bende, pequeña población situada en el distrito de Bunkpurugu-Yunguo (Fig. 3), visitamos a varios grupos étnicos que conviven en la zona como los Mamprusis (Drucker-Brown, 1975, 1992; Schlottner, 2000), Bimobas (Assimeng, 1990; Fussy, 1979; Laari, 1987), Konkombas (Tait, 1961) y Fulanis (Oppong, 2002; Tonah, 2005).

Los participantes de Bawku habitan un entorno urbano y los participantes de las zonas de Garu y Bende viven en zonas rurales.

Las diferentes lenguas de todos estos grupos étnicos forman parte del conjunto de lenguas Nigero-Congoleñas, entre las que se incluyen las lenguas Kwa (Asantes), Gur (Bimobas, Mamprusis, Mossis, Kusasis, Sissalas, Waalas, Frafras, Konkombas), Mande (Bissas) y Fulbe (Fulanis) (Fig. 5). Sin embargo, cada una de estas ramas ha derivado en lenguas y dialectos diferentes para cada uno de estos grupos.

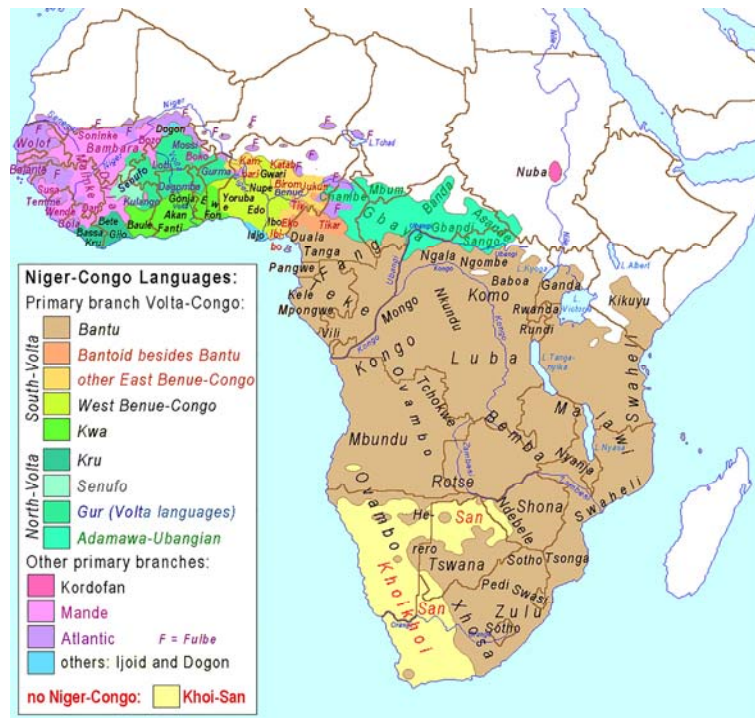


Figura 4. Clasificación y situación geográfica de las distintas ramas de lenguas nigero-congoleñas.

(http://en.wikipedia.org/wiki/File:Niger-Congo_map.png)

Así mismo el origen de estos grupos étnicos y su historia no están muy claros. Las migraciones sub-saharianas por el comercio de oro y sal, y el tráfico de esclavos, posibilitaron frecuentes movimientos de distintos grupos en la zona. Ya en el s. X el sur de Ghana formaba parte del imperio Asante. Los reinos Mole-Dagbane (Mamprusis, Dagombas y Mossis), procedentes del Noreste y fuertemente jerarquizados, se establecieron en la zona norte de Ghana entre los s. XIII-XV y dominaron a los grupos acéfalos instalados allí. Los Kusasi, Frafra y los Sissala, son originarios del Oeste de Sudan que emigraron a la zona en el s. XVII, aunque otros Sissala parece que son descendientes de los grupos Mole-Dagbane. Los Asante forman parte de los grupos Akan que se trasladaron desde Africa-Oeste entre los s. X-XII, mientras que los Fulani llegaron desde Níger y Senegal en el s. XVI pero emigraron al norte

de Ghana prácticamente a principios del s. XX. Los Bissa o Busanga se establecieron en el Volta Blanco en el s. XIV. En cuanto a los Bimoba, provienen de la mezcla de los Moba, los cuales emigraron desde Burkina-Faso en el s. XVII, con Mamprusis y Konkombas, después de ser conducidos al norte por los Mamprusi y los Dagomba. Respecto a los Konkomba, parece que son de los pocos grupos originarios de estas tierras, y los Waala, originarios de la ciudad de Wa, capital de la región del Alto Oeste, surgen de la conjunción en el s. XVII de las tradiciones guerreras de los Dagomba y Mamprusi y las tradiciones islámicas transmitidas a través de pequeños grupos de inmigrantes Mandé procedentes de Níger. Tanto los Mamprusi y los Mossi en el Norte del país como los Asante en el Centro formaban grupos centralizados y jerárquicos que adquirieron mayor poder frente al resto de grupos mencionados, que eran acéfalos.

En el s. XV los portugueses aprovecharon los recursos minerales del lugar, y posteriormente llegaron británicos, franceses y holandeses (s. XVI). En el s. XVII la confederación de los Asante unificó los distintos grupos. La solidaridad entre los grupos era muy conveniente por la competencia que existía para adquirir zonas de cultivo, para controlar las rutas de comercio y para protegerse. En 1901 las zonas del norte de Ghana se convirtieron en protectorado inglés. Las rivalidades que ya existían entre ciertos grupos étnicos debido a enfrentamientos por el territorio o el tráfico de esclavos, se acrecentaron con la colonización inglesa que fomentó la desigualdad de poderes entre ellos y concedió ciertas cortesías sociales y económicas a determinados grupos en detrimento de otros. En 1957 el país se independizó de la corona inglesa pero las diferencias existentes antes y durante la época colonial son las causantes de las actuales tensiones inter-étnicas.

Tal diversidad en los grupos en cuanto a origen e idioma se extiende no solo a los aspectos meramente culturales, como creencias, costumbres, fiestas, etc..., sino también en algunos grupos a las actividades económicas a las que se dedican. Así pues, mientras los Kusasi y Frafra son agricultores sedentarios, y los Konkomba y Bimoba agricultores de tala y quema, los Fulani son principalmente ganaderos seminómadas, y los Busanga se han dedicado a la metalurgia. Los Mamprusi y Mossi se dedican a la agricultura, aunque algunos Mamprusis poseen ganado y muchos de ellos también son comerciantes. Los Sissala y Waala, por su parte, se dedican a la agricultura en la estación lluviosa (de Mayo a Septiembre) pero también cazan y pescan en la estación seca (de Noviembre a Abril). Las mujeres Waala hacen además trabajos de recolección y de venta en los mercados. Los Asante han vivido de la agricultura del cacao, la caza y el comercio de madera y oro.

Sin embargo, actualmente un 90% de la población de Ghana vive en áreas urbanas, la economía ha crecido principalmente por las mejoras en la agricultura, aunque también debido al desarrollo de las industrias extractivas de los recursos naturales del país (petróleo, gas y minerales), el sector de servicios y las manufacturas. No obstante, en el norte del país, aún se mantienen los conflictos por el reparto de las tierras de cultivo y las técnicas de cultivo rudimentarias y a pequeña escala, que proveen a sus habitantes de una economía de subsistencia.

3. Estructuras sociales y económicas

En el norte de Ghana la familia juega un importante papel social. En general, en muchos de estos grupos étnicos el concepto de familia tiene un sentido más extensivo que la familia nuclear, como se muestra en su propio lenguaje al utilizar el mismo término para un determinado conjunto de sujetos dentro del ámbito familiar. A la familia más cercana, le siguen los linajes y los clanes, que son formas culturales que cobran gran importancia en la forma de estructurar la sociedad y la economía. Estas agrupaciones culturales influyen tanto a la hora de distribuir la tierra, propiedades y títulos, como para crear señas de identidad en el individuo, ya que le incluye en un grupo de referencia que sirve tanto para recibir ayuda como para decidir alianzas o matrimonios.

Los autores han tratado de definir conceptos tales como los de linaje (Kuper, 1982), clan, tribu (Ekeh, 1990; Mafeje, 1971) o grupo étnico (Cohen, 1978; Heusch, 1997), aunque cada cultura puede darle diferentes significados a tales conceptos. Incluso el concepto de familia puede adoptar significados diferentes en distintos grupos culturales. En el caso de Ghana, todos estos conceptos adquieren complejidad desde el momento en que nos encontramos tanta diversidad étnica. Así pues, cada grupo étnico tiene su manera cultural de crear los vínculos. En líneas generales, podríamos decir que el linaje define el modo de organización social de la familia y tiene relevancia para designar el grupo de identidad al que pertenece el individuo con las implicaciones sociales y económicas antes mencionadas. En los grupos étnicos que están presentes en este trabajo algunos linajes son matrilineales y otros patrilineales. Los linajes, que son consanguíneos, van desde los vínculos nucleares a las líneas más extendidas en el tiempo. Esto hace que los más amplios linajes, correspondientes a los ancestros más

alejados, se subdividan en otros linajes más pequeños hasta llegar al grupo familiar nuclear. Los clanes en estas zonas, sin embargo, pueden vincular a distintos linajes dentro de un determinado territorio ya que el clan asimila también un aspecto territorial, el cual puede ser considerado además, en algunos casos, como unidad mínima a nivel político (distrito). La tribu, a su vez, se compone de un conjunto de distritos o clanes de un mismo grupo étnico en un territorio mayor. Así pues, un grupo étnico puede estar compuesto de varias tribus. No obstante, el concepto de tribu no aparece tan claro en todos los casos, ni se usa tanto como el resto.

El caso más importante de grupos étnicos matrilineales es el de los grupos Akan, entre los que se encuentran los Asante. Los Asante, como otros grupos Akan, consideran que el individuo recibe la herencia de sangre (Abusua) por parte de la familia materna y el espíritu (Nton) por parte de la línea paterna. De este modo, aunque la inclusión grupal del individuo se realiza a través de la línea materna, y con ella la sucesión de los derechos de la tierra y las herencias de propiedades o títulos, de la parte paterna se recibe los rasgos de carácter o personalidad.

El resto de los grupos étnicos analizados tiene una organización social patrilineal. Tal es el caso de los Mossi, que forman parte de los grupos Mole-Dagbane, cuyos individuos no existen por sí mismos sino como miembros del colectivo familiar. La familia constituye para ellos la entidad más pequeña de la sociedad. Todo lo que hace un individuo es atribuido a las características de su familia.

Existen similitudes en la composición doméstica entre los distintos grupos étnicos de las zonas rurales del norte de Ghana. Se establecen en grupos familiares nucleares o semi-nucleares situados en un conjunto de cabañas orientadas en forma circular. Cada cabaña es asignada a distintos miembros de la familia. Las características del conjunto respecto a forma, composición y situación varían según el grupo étnico. Este conjunto familiar suele estar encabezado por un hombre con una o más esposas. La poligamia depende de factores religiosos, económicos y educativos. Además, se incluyen en la unidad doméstica los hijos y sus cónyuges dependiendo del tipo de linaje adquirido culturalmente, y los nietos, además de la posibilidad de inclusión de otro tipo de parientes. Un conjunto familiar puede estar compuesto desde 4 o 5 personas hasta más de 50. Las unidades domésticas más urbanas van adoptando una composición más pequeña en cuanto a número de miembros pero en las zonas rurales el número de miembros que conviven es mayor.

Estos conjuntos están encabezados por el varón de mayor edad, el cual crea la unidad familiar y es la persona que toma las decisiones respecto a asuntos domésticos como el reparto de trabajos, de propiedades y la asignación de espacios de cultivo entre los distintos integrantes del grupo familiar, entre otros asuntos.

No todos los grupos étnicos de la zona han mostrado históricamente la forma jerárquica de organización social. Mientras los Asante, Mossi y Mamprusi son herederos de imperios con marcada estructura social jerárquica y centralizada, el resto de los grupos no disponían de jefes. Después de la época colonial algunos de los grupos acéfalos han creado nuevos sistemas de jefaturas en un intento de recuperar poder sobre el territorio. A pesar de estas diferencias, la mayoría de grupos prestan un gran respeto a las decisiones del conjunto de personas más ancianas (cabezas del clan o del linaje) respecto a los asuntos que corresponden a dichos grupos. Suelen tener una autoridad religiosa para los asuntos espirituales, los cuales están muy relacionados con la tierra (los llamados “sacerdotes de la tierra”; “Tindemba” para los Mamprusi; “Tengabisi” para los Mossi; “Tindana” para los Konkomba, los Kusasi y los Frafra; “Tinteen-tiina”, para los Sissala). Existen también los jefes que suelen dedicarse a mediar en los asuntos relacionados con el gobierno del país (como los asuntos judiciales). Éstos se dedican profesionalmente a esta labor y reciben un salario del Gobierno por ello. Algunos grupos, los de mayor tradición jerárquica, como los Asante o los Mamprusi, mantienen otro conjunto de autoridades locales y regionales que forman una cadena de poder dentro de los clanes y tribus que la componen. Más que un poder real, estos cargos suelen tener un gran poder simbólico del que el grupo se siente muy orgulloso.

Estas diferentes autoridades juegan un papel a la hora de gestionar los recursos agrícolas. En el norte de Ghana existe una tenencia consuetudinaria de la tierra. Este es un sistema tradicional basado en el control, por parte de la comunidad, del uso de la tierra y sus recursos. Esto significa que la comunidad asigna a los individuos derechos de uso o usufructo de determinadas parcelas de tierra, que pueden explotar y transmitir por herencia a sus descendientes, aunque no vender. La comunidad, a veces, puede reservarse el derecho a reasignar tales usos. Este sistema suele conllevar también el derecho de uso por parte de todos los miembros de la comunidad de todos los recursos que ofrece la propiedad comunal, más allá de las zonas de cultivo.

Aunque con algunas diferencias respecto al derecho sobre la tierra entre los grupos étnicos más jerarquizados (región Norte) y los que no lo son tanto (región del Alto-Este y Oeste), la

realidad es que las decisiones sobre la tierra las toma el cabeza de la unidad doméstica (Kotey, 1995), el llamado “señor de la tierra”. En el caso de los grupos más jerarquizados, tales derechos fueron asignados por sus jefes, aunque, en teoría, el título alodial (el propietario tiene el dominio completo sobre las tierras, es decir, que la propiedad está libre de toda carga señorial), recaía en el jefe supremo del grupo. En el caso de los grupos históricamente acéfalos, la asignación de tierras las realiza la comunidad (Agbosu et al., 2007) y la gestión de uso de los recursos comunales recaen en el sacerdote de la tierra y en las cabezas de linaje y clan (Kotey, 1995). Dichas autoridades mantienen la potestad para decidir sobre el correcto uso de los recursos de la propiedad comunal que no son zonas cultivadas (como los derechos sobre el agua, la madera, plantas medicinales, pastoreo, etc...) y decidir sanciones en caso de su uso incorrecto (Songsore, 2001). Los sacerdotes de la tierra tienen la propiedad ritual de la tierra para la realización de rituales que aseguren su productividad. Para conseguir todos estos derechos sobre la tierra cultivable y el resto de recursos, los individuos deben de pertenecer a la comunidad. Las personas de fuera de la comunidad tienen que pedir permisos por ellos. El cabeza de familia transmite sus zonas de cultivo hereditariamente a sus descendientes, pero para vender la tierra tiene que informar a la comunidad o al jefe. Sin embargo, no se suelen dar muchos casos de venta de tierras.

Parece claro entonces, que las estructuras sociales tienen un importante papel en la gestión económica de las zonas agrícolas del norte de Ghana (Woodman, 1963). La agricultura (Benneh, 1973; Der, 2001; Panin, 1987) es, como decíamos, el medio de vida más importante en estas zonas, además de la ganadería, caza, pesca y recolección de frutos. No obstante, en este trabajo tratamos de mostrar que las estructuras sociales existentes también tienen una enorme influencia en la actitud cooperativa de los individuos hacia ciertos grupos en detrimento de otros. Para ello, nos basamos en un análisis de cómo funciona la confianza entre dichos grupos.

4. Nuestro estudio

Realizamos trabajo de campo en enero-febrero de 2013 en las zonas antes mencionadas de Bawku, Garu y Bende. Nuestros resultados se adquirieron a través de la obtención de redes personales de cooperación, y realización de entrevistas a un número limitado de participantes,

elegidos al azar, dentro de los grupos étnicos antes mencionados. Dada la limitación temporal de nuestro trabajo nos hemos basado, además de en dichos datos y en la observación adquirida en ese espacio de tiempo, en la lectura de la literatura sobre dichos grupos, para la elaboración de nuestras conclusiones.

Los objetivos de nuestro estudio consisten en analizar con quienes cooperan los participantes, en qué medida los diferentes grupos étnicos interactúan entre ellos, qué papel desempeña las relaciones de confianza en la cooperación y cómo se crean y mantienen los lazos de confianza.

4.1 Procedimiento

Para conseguir las redes de ego se pidió a los participantes que hicieran una lista con los nombres de las personas con las que cooperaban habitualmente, el grupo étnico al que pertenecían dichos cooperadores, tipo de relación que les vinculaba, si la cooperación era unilateral o mutua, tipo de cooperación y el nivel de confianza que tenían hacia ellos.

Se realizó además una entrevista grabada con 21 preguntas a cada uno de los participantes. A través de ella se pretende indagar sobre los factores involucrados en la creación, mantenimiento y ruptura de la confianza: preguntas sobre lo que toman en consideración a la hora de decidir confiar por primera vez y mantener la confianza adquirida; en qué personas confían más y a cuáles confían los secretos; si es posible confiar siempre en la familia, el significado que tiene la familia para ellos y cómo son las relaciones familiares; los intercambios que requieren mayor nivel de confianza; cuándo consideran que han traicionado su confianza, si podrían olvidar dicha traición y cómo la castigarían; cómo son las relaciones dentro del mismo clan; si confían en otros grupos étnicos y cómo son sus relaciones con ellos; si se realizan actividades en la comunidad para fomentar la confianza y para integrar miembros nuevos; si la reputación es importante en la comunidad y de qué modo; si creen que la religión o la actitud del Gobierno pueden influir en la cooperación entre individuos; el nivel de seguridad de los entrevistados y sus valores como grupo.

5. Relaciones de cooperación

Pasamos a explicar los puntos esenciales a destacar de las relaciones de cooperación recogidas en las redes de ego:

5.1. Grupos de cooperación

Hemos observado que el grupo de cooperadores habituales no es muy grande: tienen una media de unas 14 personas, sin mucha diferencia entre hombres y mujeres, aunque con una ligera diferencia entre los distintos grupos étnicos. Destacan los Kusasi y los Frafra con un número algo mayor de cooperadores.

En el caso del tamaño del grupo de confianza, según las entrevistas, el número medio de personas declarado por los encuestados es algo mayor que el grupo de cooperación, de unas 23 personas. No obstante, la mayor parte de los encuestados que respondieron a esta pregunta tiene menos de 15 personas de confianza. El promedio sube con los participantes Konkomba que manifiestan tener un mayor número de personas de confianza. Esto no resulta tan extraño si consideramos que los asentamientos familiares de los Konkomba entrevistados suelen tener un gran número de miembros que conviven en el mismo lugar, lo que hace que mencionen como personas de su confianza prácticamente a todo el conjunto familiar. Resulta, por tanto, que los grupos habituales de cooperación y de confianza son en su mayoría de pequeño tamaño.

La composición de los grupos de cooperación consta, en primer lugar, de amigos (aproximadamente en la mitad de los casos), después, de familiares, en menor medida vecinos, algunos compañeros de trabajo, y muy pocos conocidos o desconocidos. La gran mayoría de todos ellos son personas de confianza. El grupo de parientes es el que goza de un porcentaje mayor de alto nivel de confianza y, le siguen los amigos y vecinos.

5.2. Tipos de intercambios

Cada tipo de vínculo tiene distintos papeles predominantes a la hora de cooperar. Los familiares cooperan en mayor medida que los amigos en actividades que requieren grandes dosis de confianza dentro del entorno de subsistencia en el que viven estas personas, como son el préstamo de dinero e intercambio de servicios. Además, son depositarios de los secretos en mayor medida.

Sin embargo, los amigos amplían las posibilidades de obtención de ayuda a un más largo alcance. Tienen mayor papel que los familiares en la transmisión de información, de consejos, aprendizaje y en la obtención de trabajo, y menos implicación en la prestación de servicios.

Los vecinos destacan como consejeros y para la obtención de trabajo. Los compañeros de trabajo tienen un mayor papel en la transmisión de consejos, aprendizaje e información. En la mejora de la reputación tienen un mayor papel los conocidos, los amigos y los vecinos.

Los intercambios de tipo económico son los que requieren un mayor nivel de confianza entre los entrevistados, como son los asuntos de finanzas, intercambios de animales, negocios, planes de trabajo y asuntos agrícolas. También requieren altas dosis de confianza la ayuda en general y el intercambio de consejos. Sin embargo, en términos absolutos, el intercambio de secretos es el que alcanza el mayor porcentaje de altos niveles de confianza.

5.3. Reciprocidad

Las cooperaciones son recíprocas en un alto porcentaje. Las relaciones de mayor confianza van acompañadas de mayor nivel de reciprocidad. Sin embargo, con los familiares, que son aquellos en los que se deposita mayores niveles de confianza, se mantiene menor nivel de reciprocidad que con los amigos o los compañeros de trabajo. Esto sugiere que los vínculos afectivos familiares son un buen mecanismo para asegurar la cooperación pese a la menor reciprocidad (tal vez por la educación recibida sobre el papel de la familia). Por el contrario, los cooperadores tan sólo conocidos o desconocidos, y los vecinos, tienen altos porcentajes de donaciones a los participantes, que superan las relaciones de reciprocidad. Esto parece

mostrar que los cooperadores que son de menor confianza se mantienen, quizá no muy a largo plazo, porque tienen un beneficio claro para el individuo y se utilizan para asuntos menos arriesgados. De la misma manera, los intercambios que requieren mayor nivel de confianza son también los que tienen mayores proporciones de reciprocidad, tal vez para disminuir el riesgo del intercambio.

Los grupos étnicos que poseen mayor número de cooperadores –Kusasis y Frafras– son los que muestran a su vez una mayor diversidad étnica entre sus cooperadores, aunque incluso ellos tienen alrededor de la mitad de cooperadores de su misma etnia. El resto de grupos muestran un elevado porcentaje de endogamia étnica en sus redes de cooperadores. Se demuestra, así pues, que en la creación de estas agrupaciones, tanto los linajes familiares como el propio grupo étnico tienen un claro papel en la cooperación de los individuos.

6. Relaciones de confianza

En este apartado describimos los principales aspectos a considerar en las relaciones de confianza establecidas en la zona: la descripción de los diferentes grupos de confianza y los elementos que intervienen en la dinámica de la confianza. Dicha información proviene de las entrevistas.

6.1 Grupos de confianza

6.1.1. Familia

Los parientes son, de nuevo, las personas en quienes más se confía, y en segundo lugar los amigos, aunque el número de cooperadores amigos es mayor que el de familiares. Observamos pues, que para cubrir las necesidades de cooperación se aumenta el número de personas, aunque el nivel de confianza disminuya un poco.

Sin embargo, no por tener una relación de parentesco se asegura la existencia de confianza. Aunque el papel de los lazos de parentesco es muy importante en la sociedad ghanesa, la adjudicación de confianza depende, en último término, del comportamiento de los individuos: los encuestados se dividen prácticamente por igual entre los que declaran confiar siempre en la familia y los que no. Aunque una gran mayoría declara tener buena relación con sus familiares, una quinta parte confiesa tener problemas con la familia. Además, un gran porcentaje de las personas entrevistadas define a la familia como grupo de apoyo o ayuda, o las personas con las que conviven o se identifican. Así pues, las necesidades que cubre la entidad familiar son las mismas que podrían cubrir las relaciones de amistad, o cualquier otro tipo de relación social.

6.1.2. El clan frente a otros grupos étnicos

Aunque existe un alto nivel de interacción entre los grupos étnicos, creado por lazos de matrimonio, convivencia y gran tolerancia de las creencias religiosas, siguen existiendo divisiones importantes en las relaciones entre ellos, además de las diferencias en el idioma. Pese a aquellos que argumentan que los clanes, incluso los mismos grupos étnicos, no siempre son el resultado de una diferenciación cultural e histórica clara y se moldean según las necesidades de los grupos, sin ser estáticos (incluso se ven modificados a nivel individual con los movimientos migratorios), dichas agrupaciones están muy presentes en el sentimiento y comportamiento diario de los individuos.

Prueba de ello es que gran parte de los encuestados declara tener buenas relaciones con los miembros de su mismo clan, mientras que tan sólo un porcentaje muy bajo declara lo mismo respecto a otros grupos étnicos. Los pocos conflictos que existen con miembros del mismo clan prácticamente se refieren a algún problema con la tierra, mientras que en el caso de otros grupos, se mezclan problemas de identidad, políticos, de poder, de incompreensión, falta de unidad y de confianza, diferencias por el idioma, etc... Más aún, algo menos de la mitad de los entrevistados declara confiar en otros grupos étnicos. La afinidad al clan se comprende, además, si se tiene en cuenta que algo menos de la mitad de las respuestas hacen referencia a la ayuda o apoyo recibidos como ventaja de pertenecer a un clan, y una tercera parte, al

sentimiento de unidad que les proporciona. Esto demuestra el papel cultural de apoyo que se le atribuye en las sociedades ghanesas al clan, al igual que ocurre con la familia.

Al mismo tiempo, existe una larga historia de relaciones detrás de los distintos grupos étnicos. Además de las diferencias culturales y de procedencia, han existido confrontaciones entre los distintos grupos étnicos, principalmente por la apropiación del territorio así como de sus recursos, por el intento de obtener poder y supremacía sobre los demás, e incluso para rentabilizar el tráfico de esclavos. Este ha sido el caso de las luchas que han existido durante el s. XX entre los Konkombas y los Bimobas, en la zona del Alto Este, por conseguir la jefatura, entre Konkombas y Dagombas (Hippolyt, 2002), o Konkombas y Mossis. Los Konkomba fueron invadidos en el s. XVI por los Nanumba, los Gonja y los Dagomba (que tienen relaciones hermanadas con los Mossis). Fueron sus vasallos y obligados a pagar tributos por el uso de la tierra. En el s. XVIII los Asante conquistaron a los Dagomba y les pidieron tributos. Entre esos tributos estaban los Konkomba que eran capturados y entregados a los Asante como esclavos. Actualmente, Dagombas y Konkombas mantienen los enfrentamientos por el derecho a la tierra, y existen además entre ellos algunas tensiones religiosas (los Dagomba son musulmanes y los Konkomba tradicionalistas). Existen también tensiones entre los Kusasi y los Mamprusi por la supremacía en Bawku y por la apropiación de la tierra: los Kusasi alegan su poder en base a ser esta ciudad su asentamiento original, mientras que los Mamprusis, acostumbrados a la jefatura, recibieron en esta zona mayores poderes del Gobierno británico durante el protectorado. Dicha rivalidad entre grupos étnicos se observa igualmente en los datos de este estudio con los problemas que existen en Bende entre los Bimoba, que son mayoría, y prácticamente el resto de grupos étnicos de la zona. En Bende, además, los Fulani se relacionan poco con otros grupos, excepto por motivos laborales (cuidado del ganado). Los entrevistados también comentan las confrontaciones de otros grupos de fuerte tradición jerárquica, como los Asante, con grupos étnicos como los Konkomba o Kusasi, aunque en la región norte no habitan muchos Asante.

Vemos entonces cómo existe un hermanamiento con determinados grupos de apoyo, en este caso linajes y clanes, frente a un distanciamiento y a veces confrontación, con otros clanes, tribus o grupos étnicos, por la apropiación de recursos y privilegios.

6.2. Dinámica de la confianza

6.2.1. Factores que promueven la confianza

A la hora de decidir confiar por primera vez, casi la mitad de los entrevistados tienen en cuenta cualquier indicio del comportamiento de la persona. Muy pocas personas deciden confiar de antemano, fijarse en la apariencia, o usar referencias de otros. Pocos también, tienen en cuenta simplemente lo que pueden conseguir con el vínculo (capital social). Algunos grupos étnicos como los Asante, los Mamprusi o los Sissala prestan mucha importancia a la forma de saludar para crear un primer vínculo hacia la confianza.

Las actividades que se realizan en las sociedades estimulan un acercamiento hacia la confianza y, entre ellas, las más mencionadas son las diferentes formas de reuniones: los festivales realizados por cada grupo étnico; las fiestas; los funerales; los rituales de paso existentes en algunos grupos étnicos; los sacrificios que se realizan en la religión tradicionalista para contentar a los ancestros, los cuales son intermediarios con los espíritus de la tierra; las reuniones religiosas; la celebración de los matrimonios; etc... Los funerales tienen una gran importancia en estas zonas porque se realizan en dos partes: el Kumian (entierro) y el Kukoan (fiesta celebrada al año siguiente del fallecimiento). Durante el Kukoan, todas las personas invitadas comparten una fiesta en honor al fallecido hasta altas horas de la madrugada, con música, comida, bebida y bailes.

En estas sociedades del norte de Ghana, compartir labores, como trabajar juntos en el campo o en las labores de forestación, tienen un peso destacado en la creación de vínculos de confianza, aunque también compartir charlas, juegos, canciones, creencias religiosas, etc... Igualmente es importante mostrar una actitud de respeto hacia los demás y hacer sentir al otro aceptado y como en casa.

De igual manera que en la creación de la confianza, el indicador básico para mantener la confianza es el comportamiento del individuo, aunque también se menciona la ayuda recibida y la buena comunicación, por medio de saludos, conversaciones, compartir los secretos, etc. Se da mucha importancia en estas sociedades al intercambio de consejos.

6.2.2. Ruptura de la confianza

La causa mayormente mencionada de traición de la confianza se basa en no respetar los secretos, por encima de no recibir ayuda en caso de necesidad. También se menciona la no reciprocidad de la confianza.

Aunque algo más de la mitad de los entrevistados afirma ser capaz de olvidar la traición de la confianza, dependerá del tipo de traición, de la fuerza del vínculo afectivo mantenido, del número de ayudas recibidas anteriormente y, a veces, de si la persona reconoce su error. No obstante, casi una tercera parte de los entrevistados declara no ser capaz de olvidar la traición de la confianza, y es que algunos de los entrevistados declaran tener mayor dificultad para olvidar la traición que para perdonarla, tal vez como modo de protección frente al posible riesgo que supone seguir interactuando con una persona que ya ha traicionado anteriormente. La religión no muestra tener mucha influencia a la hora de perdonar y menos a la hora de olvidar la traición de confianza.

Alrededor de la mitad de los entrevistados castigarían la traición de la confianza, sobre todo con distintas formas de evitación. Pocos utilizarían medidas de acercamiento a la persona, hablando de ello, dando tiempo o aconsejando al individuo. La forma más usada de acercamiento en caso de conflicto se basa en la comunicación, y algunos hablan de la importancia de los mediadores (familiares, jefes o líderes tradicionales, líderes religiosos o Gobierno).

6.2.3. Reputación

La reputación tiene un papel sustitutivo de la confianza en personas no conocidas directamente. En las sociedades estudiadas tiene una gran importancia, y sirve mayormente entre los entrevistados para introducir al individuo en el grupo, recibir ayuda en caso necesario, y ser respetado; frente al ostracismo, falta de respeto y ayuda que reciben las personas de mala reputación. Resulta claro que la reputación sirve sobre todo en los casos en

los que es necesario extender las redes sociales, mientras que el comportamiento directo es el que se tiene en cuenta en las pequeñas redes habituales del linaje y el clan.

6.2.4. Valores de grupo

El sistema de valores dentro de los grupos étnicos fomenta, de diferentes formas, el acercamiento, y promueve la confianza entre sus miembros. Esto se muestra en los resultados de nuestro estudio. Por ejemplo, los Kusasi mencionan como valores de grupo fomentar el mantenimiento de su cultura y tradiciones; los Bimoba mencionan entre sus valores, aparte de lo anterior, la necesidad de mantener sus derechos como miembros de su comunidad y construir una mejor comunidad; los Frafra enfatizan el valor de ayudar a otros Frafra; los Asante hacen hincapié en mantener su lengua y herencias; los Gruni le dan valor a hablar su idioma y usar sus vestimentas tradicionales, al igual que los Waala y los Mamprusis; los Konkomba dan mucha importancia a la unidad de su grupo; y los Fulani dan mucho valor a compartir lo que tienen, especialmente la leche, con sus familiares y ancestros.

6.2.5. Religión

Aunque casi la totalidad de los entrevistados afirma que la religión influye en la actitud cooperativa de las personas, existe falta de coherencia de esta afirmación con su comportamiento, como ocurre a la hora de olvidar o perdonar la traición de la confianza, u olvidar los conflictos existentes con individuos de distintos clanes o grupos étnicos. La religión no parece tener más influencia en la confianza y en la cooperación que los valores inculcados entre los individuos, ya que muchos entrevistados mencionan la ayuda y el respeto a los demás dentro de su sistema de valores. Incluso para algunos musulmanes, su religión es un motivo de separación de las personas que no comparten su fe, aunque otros musulmanes opinen lo contrario. Tal vez los valores religiosos puedan influir, de alguna manera, en una actitud general de apertura y cooperación hacia las personas que no son conocidas, al igual que los valores inculcados fuera de la religión, pero esto sólo implica ciertas actitudes

cooperativas que no son las más habituales entre los sujetos (como muestran las redes cooperativas de ego), ni tampoco son las de mayor resistencia ante las dificultades. La actitud cooperativa depende, según se ha mostrado, de otros muchos factores como son la experiencia directa con los individuos, su relación continua con ellos y su nivel de confianza.

6.2.6. Influencia del Gobierno

Nos encontramos ante una sociedad que tiene un apreciable porcentaje de inseguridad ante la posibilidad de conflictos, robos u otros peligros, lo cual podría influir en la actitud de confianza hacia desconocidos, pero, según se ha visto, no tanto hacia las personas del linaje o el clan, que son las personas con las que se coopera habitualmente. Otros problemas que provocan inseguridad son las cuestiones económicas.

Las carencias y problemas anteriores son las razones que casi la totalidad de los entrevistados utilizan para argumentar que el Gobierno influye positivamente en las actitudes confiadoras y cooperativas entre los ciudadanos. Los motivos alegados son la creación de políticas de seguridad, de leyes o normas, sus políticas económicas, las políticas que fomentan la unidad entre los ciudadanos y las políticas educativas. Los que consideran lo contrario argumentan la negativa influencia de las malas políticas de gobierno, la necesidad de una mayor promoción de la educación entre los individuos, y el predominio de los intereses propios de los políticos al interés general. Las actividades gubernamentales podrían considerarse como sustitutos del trato personal, los valores del grupo y la reputación, cuando se intenta aumentar el alcance de los vínculos entre personas desconocidas, en este caso, ciudadanos de un país. Los resultados de nuestro trabajo muestran que la confianza y la cooperación dependen más del trato personal que de otro tipo de medidas. Así pues, estas medidas pueden afectar a nivel general y bajo determinadas circunstancias, pero no son las motivaciones más utilizadas habitualmente por los individuos a la hora de depositar su confianza o cooperar.

7. Consecuencias para la subsistencia del individuo

Hemos visto, pues, que el caso del norte de Ghana es un buen ejemplo de las escasas fronteras existentes entre lo social, lo cultural y lo económico, y de cómo los humanos recurren a prácticas sociales que aseguren altos niveles de confianza, cruciales en los contextos más difíciles. Para ello, se recurre a la creación de grupos fuertemente cohesionados, lo cual se consigue de forma más eficaz en grupos más pequeños. La prueba más radical de ello es el mantenimiento de la amplia diversidad étnica en los puntos más hostiles del continente africano. Dicha tendencia se incrementa en las sociedades más desarrolladas en periodos de mayor crisis económica.

En este sentido, en el norte de Ghana, al igual que en otras zonas de África, se ha utilizado la estructura social basada en el linaje, el clan y el grupo étnico. Aunque sin ser estática, juega un relevante papel en la creación de vínculos de confianza y cooperación entre sus miembros, frente a la competencia con el resto de grupos por el poder y territorio (subsistencia como fin último). Este sistema, que une lo social con lo económico, sobre todo se ha mantenido en la región norte del país, donde los recursos económicos de estos grupos siguen siendo el autoconsumo y la economía de subsistencia.

Del mismo modo que algunos autores de la corriente de la antropología ecológica (White, 1943; Steward, 1955; Rappaport, 1967; Harris, 1966), encontramos que el entorno puede jugar un papel en las configuraciones sociales y culturales. En un entorno hostil, en el que predomina un paisaje semiárido de sabana y una agricultura precaria, con condiciones climatológicas adversas, los individuos necesitan de un mayor apoyo de otros para sobrevivir. En la región norte de Ghana la cantidad de lluvias es menor que en otras regiones del país y los efectos del Harmattan, viento seco del desierto, que hace descender la humedad y origina días cálidos, dura más que en la región sur (unos cuatro meses del año). Con estas condiciones difíciles, además de la unidad básica del linaje, el clan ofrece una amplitud del grupo en el que apoyarse, al igual que el grupo étnico. Se crean, así pues, unos vínculos basados en valores que fomentan especialmente la pertenencia y ayuda a los miembros del propio grupo (fuerte endogamia étnica en la cooperación).

En lugares con recursos escasos, era de esperar la confrontación por el reparto de poder y de la tierra. Esto ha mantenido las diferencias entre los grupos étnicos y sus conflictos. Ni

siquiera la existencia de un Gobierno central ha podido homogeneizar tal diversidad cultural, aunque las estructuras normativas y las gestiones políticas posibiliten una mejora a nivel general para mantener la cohesión ciudadana. Sin embargo, dicha cohesión es más débil y los vínculos que proporciona no son los más utilizados en la cooperación habitual, los cuales funcionan sobre todo en el ámbito del pequeño grupo de confianza personal.

Al margen de pocas excepciones, existe un nivel muy alto de tolerancia religiosa en las sociedades del norte de Ghana. La convivencia de muy diversas religiones está presente dentro de un mismo grupo étnico, incluso dentro de una misma familia. Sin embargo, las creencias espirituales no tienen gran influencia en el comportamiento cooperativo ni en los vínculos de confianza general por encima de los valores culturales y la educación recibida entre los individuos del grupo étnico, y menos aún en la confianza personal que radica fundamentalmente, como hemos visto, en el compromiso mutuo y el apoyo recibido.

Así pues, aquí quedan reflejados los elementos principales que impulsan la vinculación de los grupos de cooperación. Las asociaciones en Ghana constituyen un claro ejemplo de emprendimiento social que ofrece puentes de similitud a las praxis sociales que están surgiendo en sociedades desarrolladas económicamente en tiempos de crisis, aunque adopten otras formas culturales. Frente a las tendencias individualistas que han caracterizado a las grandes sociedades como consecuencia de la aplicación de economías capitalistas neoliberales, los individuos siguen moviéndose dentro de ellas en contextos micro-sociales en cualquier ámbito. Es, sobre todo en los periodos de crisis, cuando tales estructuras se refuerzan en mayor medida. Tales estructuras son las que han utilizado nuestros antepasados durante la mayor parte de la historia evolutiva humana, lo cual hace pensar que el mecanismo psicológico de la confianza, muy articulado alrededor de las relaciones sociales cercanas, proviene de dicho contexto y está especialmente adaptado para gestionar los entornos más duros.

AGRADECIMIENTOS

Esta investigación ha sido financiada por el proyecto de investigación FFI2010-20759 (Ministerio de Economía y Competitividad). Cristina Acedo cuenta con el apoyo de una beca de doctorado del Ministerio de Educación (AP2009-2423). Agradecemos los comentarios de los revisores que han sido muy útiles para la mejora del texto.

Referencias

- Agbosu, L., Awumbila, M., Dowuona-Hammond, C. y Tsikata, D. (2007) "Customary and statutory land tenure and land policy in Ghana", *ISSER Technical Publication*, 70.
- Anderson, B. (1983) *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso.
- Assimeng, M. (1990) *Bimoba Sociological Study*. University of Ghana, Legon.
- Awedoba, A.K. (1989) "Matrimonial goods among the Atoende Kusasi. Contingent prestations: part II", *Research Review*, 5, 2.
- Awedoba, A. (2001) "Kusasi matrimonial prestations and exploitation: the major Moreton legacy". En Saaka, Y. *Regionalism and Public Policy in Northern Ghana*. New York: Peter Lang.
- Barth, F. (1969) *Ethnic groups and boundaries*. Oslo: Oslo University Press.
- Barth, F. (1994) "Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity". En Vermeulen, H. y Govers, C. *The Anthropology of Ethnicity. Beyond Ethnic Groups and Boundaries*. Amsterdam: Het Spinhuis Publishers.
- Bemile, S. (2000) "Promotion of Ghanaian languages and its impact on national unity: the Dagara language case". En Lentz, C. y Nugent, P. *Ethnicity in Ghana: The limits of Invention*. London: Macmillan.
- Benneh, G. (1973) "Small scale farming systems in Ghana", *Africa*, 43, 2: 134-145.
- Cleveland, D.A. (1991) "Migration in West Africa: a savanna village perspective", *Africa*, 61: 222-246.
- Cohen, R. (1978) "Ethnicity: problem and focus in Anthropology", *Annual Review of Anthropology*, 7: 379-403.
- Der, G. B. (2001) "The traditional political systems of Northern Ghana reconsidered". En Saaka, Y. *Regionalism and Public Policy in Northern Ghana*. New York: Peter Lang.

- Drucker-Brown, S. (1975) *Ritual aspects of the Mamprusi kingship*. African Studies Social Research Documents, 8, African Studies Centre, Cambridge.
- Drucker-Brown, S. (1992) "Horse, dog, and donkey: the making of a Mamprusi king", *Man*, 27: 71-90.
- Ekeh, P. (1990) "Social Anthropology and two contrasting uses of tribalism in Africa", *Comparative Studies in Society and History*, 32: 660-700.
- Fussy, K.N. (1979) *Kont: initiation rites of the Bimoba of Northern Ghana*. University of Legon, Ghana.
- Harris, M. (1966) "The cultural ecology of India's sacred cattle", *Current Anthropology*, 7, 1: 51-64.
- Harris, M. (1968) *The rise of anthropological theory*. New York: Crowell.
- Hart, K. (1971) "Migration and tribal identity among the Frafras of Ghana", *Journal of Asian and African Studies*, 4: 21-36.
- Heusch, L. (1997) "L'ethnie: les vicissitudes d'un concept", *Archives Européennes de Sociologie*, 38: 185-205.
- Hilton, T.E. (1962) "Notes on the history of Kusasi", *Transactions of the Historical Society of Ghana*, 6: 79-86.
- Hippolyt, A.S. (2003) "Exclusion, association and violence: trends and triggers in Northern Ghana's Konkomba-Dagomba wars", *The African Anthropologist*, 10, 1: 39-82.
- Kotey, N.A. (1995) "Land and tree tenure and rural development forestry in northern Ghana", *University of Ghana Law Journal*, 102-132.
- Kuper, A. (1982) "Lineage theory: a critical retrospect", *Annual Review of Anthropology*, 11: 71-95.
- Laari, P. (1987) *Problems of traditional marriage systems among Bimoba of Northern Ghana*. Social Administration Unit, University of Ghana, Legon.
- Lentz, C. (1997) "Creating ethnic identities in North-Western Ghana". En Govers, C. y Vermeulen, H. *The Politics of Ethnic Consciousness*. London: Macmillan.

- Lentz, C. (2000) "Colonial constructions and African initiatives: the history of ethnicity in Northwestern Ghana", *Ethnos*, 65, 1: 107-136.
- Lentz, C. y Nugent, P. (2000) *Ethnicity in Ghana: the limits of invention*. London: Macmillan.
- Mafeje, A. (1971) "The ideology of 'Tribalism' ", *Journal of Modern African Studies*, 9: 253-261.
- Oppong, Y. (2002) *Moving through and passing on. Fulani mobility, survival and identity in Ghana*. New Brunswick (USA): Transaction Publishers.
- Panin, A. (1987) *Hoe and bullock farming systems in Northern Ghana: a comparative socio-economic analysis*. Langen, Germany: Triops GmbH.
- Ranger, T. (1983) "The invention of tradition in colonial Africa". En Hobsbawm, E. y Ranger, T. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ranger, T. (1993) "The invention of tradition revisited: the case of colonial Africa". En Ranger, T. y Vaughan, O. *Legitimacy and the State in Twentieth-Century Africa*. London: Macmillan.
- Rappaport, R.A. (1967) *Pigs for the Ancestors*. New Haven: Yale University Press.
- Rappaport, R.A. (1979) *Ecology, meaning and religion*. Richmond, California: North Atlantic Books.
- Rattray, R.S. (1931) "The tribes of the Ashanti Hinterland: some results of a two-years anthropological survey of the Northern territories of the Gold Coast", *Journal of the Royal African Society*, 30, 118: 40-57.
- Rattray, R. (1932) *The tribes of the Ashanti Hinterland, vol. 2*. Oxford: Clarendon Press.
- Schildkrout, E. (1979) "The ideology of regionalism in Ghana". En Shack, W. y Skinner, E. *Strangers in African Societies*. Berkeley: University of California Press.
- Schlee, G. (2004) "Taking sides and constructing identities: reflections on conflict theory", *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 10, 1: 135-156.

- Schlottner, M. (2000) "We stay, others come and go: identity among the Mamprusi in Northern Ghana". En Lentz, C. y Nugent, P. *Ethnicity in Ghana. The Limits of Invention*. London: Macmillan.
- Songsore, J., Denkabe, A., Jebuni, C.D. y Ayidia, S. (2001) "Challenges of education in Northern Ghana: a case for Northern Ghana Education Trust Fund (NETFUND)". En Saaka, Y. *Regionalism and Public Policy in Northern Ghana*, Yakubu. New York: Peter Lang Publishing Inc.
- Southall, A. (1970) "The illusion of tribe". En Gutkind, P.W. *The Passing of Tribal Man in Africa*. Leiden: Brill.
- Steward, J.H. (1955) *Theory of culture change: the methodology of multilineal evolution*, Urbana, University of Illinois Press.
- Syme, J.G.G. (1932) *The Kusasis. A short history*. Unpublished mimeograph.
- Tait, D. (1961) *The Konkomba of Northern Ghana*. International African Institute. London: Oxford University Press.
- Tonah, S. (2005) *Fulani in Ghana. Migration History, Integration and Resistance*. The Research and Publication Unit Department of Sociology, University of Ghana. Legon.
- Wilks, I. (1989) *Wa and the Waala: Islam and polity in Northwestern Ghana*. Cambridge: Cambridge University Press.
- White, L.A. (1943) "Energy and the evolution of culture", *American Anthropologist*, 45, 3: 335-356.
- White, L.A. (1949) *The science of culture*. New York: Farrar Straus.
- Woodman, G.R. (1963) "The acquisition of family land in Ghana", *Journal of African Law*, 7, 3: 136-151.
- Zahan, D. (1967) "The Mossi kingdoms". En Forde, D. y Kaberry, P.M. *West African Kingdoms in the 19th century*. International African Institute. London: Oxford University Press.

**MONEDAS SOCIALES, INICIATIVAS
SOCIOECONÓMICAS EMERGENTES Y ECONOMÍA
MORAL: NOTAS A PARTIR DEL ESTUDIO DE LA
MONEDA COMPLEMENTARIA “LA BELLOTA”**

Datos de los autores¹:

Gema Alcañiz, UNED
gemalajara@yahoo.es

Jesús Sanz, Universidad Complutense de Madrid
Instituto Madrileño de Antropología
jesusanz@cps.ucm.es

Juan José Estevez,
jjestevezba@gmail.com

1. Introducción

En los últimos años, y de forma paralela a la actual crisis económica y financiera, estamos asistiendo a un fuerte auge de iniciativas socioeconómicas que, reclamando objetivos de carácter social, humano o solidario, intentan ir más allá del beneficio meramente económico. Dentro del amplísimo abanico de actividades que han ido surgiendo dentro de este ámbito podemos citar las redes de intercambio y de trueque, los grupos de consumo responsable y ecológico, numerosos proyectos basados en la gestión de bienes comunes como centros sociales autogestionados o los huertos

¹ Esta propuesta de comunicación une a investigadores y a participantes en la experiencia en la que se centra el análisis, lo que consideramos que es especialmente interesante para un simposio como el que se propone.

urbanos comunitarios, diversas iniciativas basadas en el consumo colaborativo, o, por fin, la creación de bancos del tiempo y monedas sociales.

En el conjunto de iniciativas mencionadas, éstas últimas merecen una especial atención por el extraordinario crecimiento que han tenido en los últimos años. Así, las denominadas “monedas sociales”, están proliferando en numerosas localidades si bien con diversas particularidades y diferencias. En los últimos años, y de forma paralela a la profundización de la crisis económica y al aumento del desempleo, hemos asistido a un importante auge de este tipo de iniciativas como lo prueba el hecho de que en la plataforma de intercambio mundial “Community Exchange System” (<https://www.community-exchange.org>), el 30% de las iniciativas registradas en ella son españolas². Con ello, la aparición en el caso español de estas iniciativas sociocomunitarias en un contexto de crisis y de desmantelamiento del Estado de Bienestar se ha producido de una forma similar a cómo se realizaron anteriormente el auge de iniciativas parecidas en países como Argentina o Reino Unido (Sanz, 2002; Narotzky 2010).

Estas iniciativas locales se basan en la construcción de una esfera de intercambio complementaria al euro y están basadas en criterios tales como la proximidad, la relocalización de la economía, la valorización de las capacidades productivas, o bien la creación de redes de confianza y la construcción de tejido comunitario.

Además de ser un interesante espacio para la innovación socioeconómica, el carácter de este tipo de iniciativas, a caballo entre lo económico y lo social, constituye un escenario privilegiado para reflexionar sobre las formas en que se han construido las diferentes divisiones disciplinarias dentro de las ciencias sociales. De la misma forma, el estudio de las monedas sociales es un buen punto de partida para retomar algunos debates clásicos que se han dado dentro de la antropología económica como por ejemplo el cuestionamiento de algunas premisas existentes de la economía neoclásica como son las nociones de escasez, maximización o crecimiento, la diversidad de usos que puede tener el dinero, o la vinculación y relación que existe entre la esfera económica y la social.

² Un mapa colaborativo sobre la situación de las monedas sociales y bancos del tiempo existentes en España puede encontrarse aquí: <http://mapa.vivirsinempleo.org/map/>. Por otro lado, el blog <http://www.vivirsinempleo.org/> de Julio Gisbert es seguramente la principal página de referencia con información sobre todas estas iniciativas.

En este estado de cosas, el objetivo de esta comunicación es presentar un trabajo de investigación en curso sobre la experiencia de la moneda social de La Bellota de la Comunidad Intercambio de Guadalajara. A la luz de este trabajo se pone en cuestión la validez de algunos de los presupuestos teóricos fundamentales de la teoría económica clásica en relación al dinero y sus usos. Esta experiencia nos servirá para reflexionar como decíamos sobre algunos debates que se han producido en el ámbito de la antropología económica como la economía moral, los diferentes usos del dinero o la existencia de diferentes esferas de intercambio.

En los apartados siguientes realizaremos un breve repaso teórico de algunas aproximaciones que se han realizado en torno al estudio del dinero para situar en el marco de este debate nuestro estudio de caso. Posteriormente, pasaremos a la descripción de la iniciativa en cuestión para acabar con algunas conclusiones.

2. Aproximaciones al estudio del dinero³

Dentro de las aproximaciones que se han realizado al estudio del dinero en el ámbito de la economía, ha predominado un acercamiento centrado en presentar los aspectos funcionales que éste tiene, especialmente desde las aportaciones realizadas por la economía neoclásica. Como señala Moreno (2011) generalmente se ha atribuido al dinero las siguientes funciones:

- a) Como medio de cambio, al ser un objeto que se acepta socialmente en pago de bienes y servicios debido a su aceptación general para realizar transacciones de compra-venta.
- b) Como patrón de valor. Según esta función, el dinero es el equivalente general o unidad de cuenta sobre el cual se miden y expresan los precios de los bienes y servicios.

³ De manera rigurosa, se llama moneda a un tipo de dinero (una pieza material generalmente acuñada por alguna autoridad o su equivalente en papel) que es utilizado como, medio de cambio. Sin embargo, el dinero puede adoptar otras formas no necesariamente materiales (como sucede en muchas ocasiones con el dinero fiduciario) porque se trata de todo medio de intercambio común y generalmente aceptado por una sociedad para el pago de bienes, servicios y obligaciones de cualquier tipo. Basándonos en estas definiciones, y en sentido estricto, en el caso que estamos analizando sería más preciso hablar de “dinero social” más que de monedas sociales”, dado que en múltiples ocasiones este tipo de sistemas de intercambio no utilizan ningún objeto material que haga las veces de “moneda” sino que se basan en diversas formas de contabilidad -como cartillas o diversos sistemas informáticos-. basados en la confianza entre los diferentes miembros de la comunidad. No obstante, en esta comunicación hablaremos de “monedas sociales” por ser el término que más se ha popularizado para definir a este tipo de sistemas de intercambio.

- c) Como depósito de riqueza, al ser un medio para acumular riquezas.
- d) Como medio de pago.

Así mismo, desde esta perspectiva teórica se considera que el dinero es generado dentro del mercado a la vez que se ha visto en su función como medio de cambio el origen de su desarrollo.

Por su parte, desde la teoría económica marxista, el dinero es concebido fundamentalmente como un concepto unitario cuya función es servir de equivalencia general entre mercancías, es decir, servir de medida de valor de la cantidad de trabajo socialmente necesaria para la producción. Esta característica es la que le permite su generalización como intermediador en el intercambio de bienes.

A pesar de que ambas tradiciones parten de planteamientos muy distintos a varios niveles, lo cierto es que comparten una visión instrumental del dinero centrada en sus funciones, lo que limita el análisis de estos “nuevos” sistemas de intercambio que se escapan a la lógica monetaria atribuida a los intercambios de mercado. Así, ambas teorías van a atribuir el origen de la moneda a la aparición de la economía de mercado a la vez que, en términos generales, parten de un análisis que inciden en la consideración de la economía como una esfera autónoma del resto de instituciones sociales.

Sin embargo, diversas evidencias históricas y antropológicas permiten revelar que la existencia de la moneda es anterior al intercambio de mercado, lo que permite proponer según Orzi (2009) una comprensión alternativa del papel que la moneda puede tener: su papel como lazo social. Desde esta perspectiva se destaca el rol original que la moneda ha tenido en las sociedades ajenas al mercado como intermediador dentro de una estructura compleja de relaciones sociales que contribuye a la reproducción y sostenimiento de la sociedad. Para este autor en las sociedades no capitalistas el lazo social estaba constituido por una medida de valor y una relación de crédito que formaban parte de la estructura de la sociedad, estatus que se perdió con el surgimiento del capitalismo. Con ello, y tal y como se verá más adelante en nuestro análisis sobre la moneda social, este planteamiento nos sirve para enfatizar la importancia que el vínculo social puede tener en relación a las funciones que puede presentar la moneda.

En lo que se refiere a la Antropología, las diversas aportaciones etnográficas realizadas dentro de las llamadas sociedades “primitivas” han servido para destacar cómo el origen del dinero no se encuentra solamente en la sociedad mercantil, así como para destacar la pluralidad de usos que éste puede tener.

Además del célebre trabajo de Mauss (1968) centrado en describir los complejos sistemas de donaciones producidos en diferentes sistemas sociales y la moralidad que se da en éstos, uno de los primeros autores que realizó contribuciones sustanciales al estudio de la moneda fue Polanyi (1957). Este autor fue uno de los primeros a la hora de distinguir cómo en las sociedades “tradicionales”, ciertos *objetos monetarios* más allá de un uso comercial, cumplen otras funciones exclusivamente ligadas a otros ámbitos como la política, la religión o el prestigio⁴.

De la misma forma, la mayor parte de los antropólogos que han estudiado el dinero en otros contextos culturales han coincidido en señalar la función de pago como la más relevante de todas para explicar la necesidad de una unidad de cuenta como herramienta intermediadora en el complejo entramado de relaciones e instituciones sociales presentes en la mayoría de los intercambios realizados en cada sociedad estudiada. Con ello, esta perspectiva, hace que desaparezca del horizonte la idea del origen mercantil y de medio de cambio atribuida al dinero destacándose cómo muchos de los usos del dinero están íntimamente unidos a las relaciones sociales existentes.

En este sentido, Grierson (1978) afirma que el dinero como medida de valor puede estar ligado a la necesidad de realizar pagos relativos a seres humanos, a los sacrificios religiosos o vinculados al ámbito sagrado, a los intercambios matrimoniales o a otros pagos realizados a las autoridades políticas relacionados con la existencia de tasas, tributos o multas (Grierson, citado en Narotzky; 2004). También Godelier (1980), en su análisis sobre la “moneda de sal” de los baruya, muestra cómo la moneda era utilizada como medio en una amplia red de relaciones sociales (matrimonios, prestigio o alianzas políticas) que servían para la reproducción de la sociedad, mientras que otros autores como Graeber (2012) también han señalado cómo en las denominadas “economías humanas” el dinero se usa para crear, mantener y reorganizar relaciones entre personas⁵. Finalmente, Bloch y Parry (1989) ponen el énfasis en el hecho de que cada sociedad da origen a diferentes representaciones simbólicas sobre el dinero, con lo que las transacciones monetarias deben comprenderse en el marco más amplio de la reproducción social y no pueden ser abstraídas de sus contextos sociales y culturales.

Así pues, numerosas aportaciones que se han realizado en el ámbito de la antropología permiten destacar la íntima vinculación entre la esfera de intercambio de la economía y

⁴ Un buen ejemplo de estos usos al margen del ámbito comercial y adscrito a un uso ceremonial serían las arras que se utilizan en las ceremonias matrimoniales.

⁵ Hay que destacar que Graeber denomina como “monedas sociales” a las utilizadas en este tipo de sistemas económicos donde el dinero no se usa para la compra-venta, sino para otros fines sociales.

el conjunto de las relaciones sociales que se dan en torno a ésta, lo que hace que ambas realidades no puedan ser contempladas de forma indivisible.

Por otro lado, algunas concepciones similares a este planteamiento han sido retomadas recientemente por algunos estudiosos de las llamadas monedas sociales como Orzi (2009), Plasencia (2006) o Lietaer (2005) quienes ven el dinero, sobre todo, como un acuerdo entre los integrantes de una comunidad que se basa en la utilización de algo como medio de pago.

Con todo ello, partir de esta concepción de la moneda como vínculo social es un buen punto de partida para entender mejor el fenómeno de las monedas sociales tal y como se verá más adelante al ver el énfasis que se da en este tipo de iniciativas a la importancia de recrear las relaciones sociales existentes. Para ello, la experiencia de La Bellota, moneda de la Comunidad de Intercambio de Guadalajara, nos servirá como estudio de caso para plantear una serie de debates en torno a este fenómeno.

3. La experiencia de la Moneda Social de La Bellota a la luz de este debate

El nacimiento de la moneda social “La Bellota” de la Comunidad de Intercambio de Guadalajara surge en el año 2013 por un grupo de personas interesadas en llevar a la práctica una iniciativa local de moneda social al calor de algunos contactos con personas que participaban en otras experiencias cercanas similares.

La aparición de esta experiencia está íntimamente ligada al espacio “El Rincón Lento” de Guadalajara. Esta iniciativa creada en 2009 y que en la actualidad tiene en torno a 300 socios, se autodefine como una tienda-multiespacio que se ocupa de tres pilares fundamentales para la asociación: el consumo responsable, la difusión cultural y tejer redes entre las personas. El propio nombre de la iniciativa da idea de la idiosincrasia de este espacio, que en torno a su idea de “*lo lento*” construye, de una forma un tanto ambigua, su propia identidad y el carácter de las actividades que lleva a cabo. El Rincón Lento, se presenta de la siguiente manera en un vídeo de su página web.

Los movimientos que abogan por la lentitud buscan una vida más sosegada y esto al final se va a reflejar en una actitud que cuida del medioambiente, que se preocupa por la sostenibilidad, que se preocupa por lo social, por las personas, por trabajar en unos términos económicos más justos, mucho más ético (...) principalmente porque queríamos que fuese una alternativa a la rapidez que nos

impone el sistema y el modo de vida actual, y también porque en muchos aspectos nos sentimos identificados con el movimiento slow que es un movimiento más general que tiene mucha de esta filosofía. Nos define nuestra manera de hacer las cosas, pensamos que los medios son tan importantes como los fines, entonces nuestros procesos, nuestras actividades tienen unos medios bastante justos y sostenibles con el entorno, con el medioambiente.

Este lugar se ha constituido en un referente aglutinador en la ciudad de Guadalajara de diversas iniciativas presentadas como “alternativas” (red de intercambio de objetos reutilizados, banco de semillas, grupos de consumo de agricultura ecológica, etc.), a la vez que es un punto de encuentro abierto a múltiples iniciativas sociales y culturales de muy diversa índole (talleres de reciclaje, charlas, cenador vegano, etc). Además, este espacio se ha convertido en un lugar abierto a la experimentación del que han nacido otros proyectos de iniciativa social que se han implementado también en la ciudad como un espacio de *co-working* (Karaba) o una televisión comunitaria (Veoguatv) entre otros.

En este contexto general, a partir de la realización de una mesa redonda sobre monedas sociales y tras conocer diferentes iniciativas, se constituyó un grupo promotor interesado en crear una iniciativa que favoreciese los intercambios a nivel local.

Durante ocho meses este grupo realizó una serie de reuniones con el fin de documentarse e inspirarse en diferentes experiencias ya existentes y finalmente se optó por crear una moneda social. A diferencia de los bancos del tiempo que sólo permiten intercambiar servicios en los que la unidad de medida es la hora, las monedas sociales es un sistema que permite intercambiar bienes y servicios siendo el precio de cada transacción realizada fijado por cada miembro o por la asamblea en función de las reglas que el grupo se haya dado a sí mismo. Finalmente, tras redactar los estatutos de funcionamiento de la moneda social, en octubre de 2013 comenzaba a funcionar esta experiencia local.

Entre los objetivos que buscaba esta moneda se señalaban los siguientes:

- La relocalización de la economía promoviendo el desarrollo de las economías locales a través del intercambio de bienes, servicios y conocimientos en el ámbito de la provincia; y el fomento la producción y el comercio local.

- La dinamización de los intercambios en beneficio de la comunidad persiguiendo evitar la acumulación, potenciando los talentos y capacidades de las personas, fomentando la solidaridad y el apoyo entre sus miembros basándose en la confianza; y creando un estilo de vida enriquecido en valores humanos y crecimiento personal.

El modo de funcionamiento de esta moneda social se inspira en los sistemas denominados LETS (*Local Exchange Trade System*) que tienen las siguientes características:

- La suma de todas las cuentas es siempre cero: es decir, algún usuario tiene que quedarse con saldo negativo, para que otros estén en saldo positivo.
- No se cobra ninguna tasa de interés a los saldos negativos: el deudor puede cancelar su saldo cuando quiera con lo que tiene (productos) o con lo que sabe/puede (clases de inglés, fontanería) sin tener que pagar una tasa de interés.

Para los intercambios, en el modelo escogido por este grupo no existe una circulación de billetes ni monedas, sino que se utiliza la plataforma informática CES (Community Exchange System), un sistema que permite llevar la contabilidad y en el que cada socio tiene una cuenta en la que se va registrando su saldo tras realizar las transacciones. Este programa permite la autogestión de la cuenta, conocer los movimientos y saldos de los demás miembros de la red.

En el caso de “La bellota”, inicialmente la cuenta de cada socio comienza con cero bellotas, pero se pueden realizar intercambios hasta un saldo negativo de -150 bellotas o a un saldo positivo de +300 bellotas.

En la actualidad, la comunidad cuenta con cerca de 70 socios, con edades comprendidas mayoritariamente entre los 30 y 55 años, en su mayoría pertenecientes a la ciudad de Guadalajara y algunos pueblos cercanos.

A pesar del corto recorrido de esta experiencia con la moneda en marcha, ya se han comenzado a intercambiar algunos servicios como talleres y clases particulares, alimentos, artesanías y algunas terapias alternativas.

4) La interrelación entre economía y sociedad: el debate sobre la economía moral y la construcción de la comunidad

La experiencia presentada hasta ahora, es un buen punto de partida para abordar diferentes debates y aspectos que se han dado en el marco de la antropología económica, como el límite difuso (cuando no su negación) existente entre la economía y la sociedad.

La antropología ha estudiado numerosos contextos y espacios en los que se cuestiona la división entre economía y sociedad, tal y como es pensada desde el punto de vista hegemónico donde lo económico se circunscribe a menudo exclusivamente a las relaciones de intercambio que se dan en el ámbito mercantil. Desde esta perspectiva, numerosos trabajos destacan la necesidad de ver los procesos económicos como parte de procesos sociales y culturales de más amplio alcance en su consideración de hecho social total. Por ejemplo, algunas formas de circulación basadas en la reciprocidad y/o la redistribución solo pueden ser comprendidas si se enmarcan en el seno de las relaciones de parentesco o amistad existentes en las que más allá del intercambio meramente mercantil⁶ se recrean una serie de vínculos. Por ello, la economía como se entiende en otras sociedades, no puede ser estudiada como una esfera autónoma separada del resto de instituciones sociales de las cuales forma parte dado que los fenómenos económicos están ligados a menudo a aspectos sociales, cuestiones éticas, sociales, políticas, etc.

Uno de los espacios más conocidos donde se aprecia mejor esa frontera difusa entre economía y sociedad, y a partir del cual se han cuestionado algunos de los presupuestos fundamentales que se encuentran en la base de la economía clásica, es en el concepto de “economía moral”.

El concepto de “economía moral” fue popularizado por Thompson (1971), y posteriormente utilizado en la antropología por autores como Scott (1976), para referirse a un conjunto de normas sociales, preceptos y obligaciones existentes a nivel local dentro de una comunidad que remiten a la existencia de una cierta ética de la subsistencia. En el marco de esta tradición, diversos autores han defendido el concepto de “*embeddedness*”⁷ para destacar cómo la economía se encuentra imbricada en la

⁶ Entre otros contextos podemos citar las relaciones de parentesco, amistad, clientelismo, etc.

⁷ Este término se suele traducir al castellano como incrustación.

sociedad y muchos comportamientos económicos sólo pueden ser comprendidos desde esta perspectiva.

Así, diversos trabajos realizados en torno a esta idea han cuestionado algunas afirmaciones que se han producido en el marco de la economía clásica en torno a la lógica de la maximización y la acumulación. De la misma forma, frente a las concepciones basadas en torno a la idea del “homo oeconomicus” y el individualismo metodológico, diversos trabajos realizados desde la economía moral en diferentes contextos campesinos, señalan cómo en múltiples ocasiones en muchos de estos contextos predominan algunos principios y valores morales de interés colectivo que cuestionan la lógica maximizadora. Según Molina y Valenzuela (2007), algunos de los principios, en los que se basa la economía moral serían los siguientes: 1) los intercambios económicos, antes que estar motivados por el interés, la avaricia o el beneficio, se fundamentan en las relaciones, los derechos y las relaciones propias del parentesco; y 2) el principio de comunidad y de la ética de la subsistencia, en la pequeña y cohesionada comunidad campesina, garantiza la subsistencia de todos a costa de sacrificar la acumulación de unos pocos obligándolos por ejemplo a redistribuir.

Por otro lado, algunos de los presupuestos de esta denominada “economía” moral han sido retomados más recientemente en los análisis de la “economía social”, la “economía solidaria” o la “economía popular”. Con ello, desde esta perspectiva, se subraya la contraposición existente entre una lógica -la de la economía moral-, que remite a una cierta ética de la subsistencia y la lógica de acumulación que se produce en la expresión neoliberal del capitalismo contemporáneo (Narotzky, 2013).

Retomando algunas de estas ideas en nuestro estudio de caso, en la experiencia de la Bellota se pueden señalar dos cuestiones fundamentales que entroncan con algunas de las ideas expresadas en el marco de la economía moral.

En primer lugar, el origen de la creación de esta moneda está directamente relacionado con la idea de crear a partir de la moneda social, un instrumento destinado a cubrir necesidades básicas dentro de la Comunidad de Intercambio en un contexto de crisis económica y fuerte desempleo. Esta idea aparece como la principal razón de ser para impulsar la iniciativa como se puede ver en el siguiente párrafo de la nota de prensa que se envió a los medios de comunicación para el acto de presentación de esta moneda social en Guadalajara:

(...) Las monedas sociales son un sistema de intercambio de bienes, servicios o saberes, creado y organizado por una comunidad local, basado en la confianza y que se produce mediante la creación de un instrumento de intercambio propio que funciona como unidad de valor. De esta forma, se permite crear una economía complementaria a la convencional, que se basa en la autogestión, el reparto y la cooperación. Las monedas complementarias ayudan, entre otras cosas, a generar nuevos vínculos sociales; ayudan a relocalizar la economía al privilegiar la producción y el consumo local; y son un instrumento útil para luchar contra la pobreza al crear medios adicionales para adquirir bienes y permitir integrar a personas desempleadas en una lógica de intercambio que valoriza sus capacidades productivas. (Fragmento de la nota de prensa enviada a los medios de comunicación).

O en algunos comentarios frecuentes que se pueden ver en las reuniones o en los mensajes enviados a través de las listas de correo:

“Se pueden hacer comidas populares u otros eventos (inventar más) en los que poder conseguir euros, para lo que sea, y otras cosas como la búsqueda de un espacio para un huerto colectivo (la comida es fundamental) y otro para el intercambio de principalmente ropa y electrodomésticos (sic)”. (Fragmento de correo electrónico enviado dentro de la lista de correo entre los miembros de la moneda).

Otro principio moral que puede observarse en la experiencia de la moneda social y compartida con otras experiencias análogas, hace mención a los mecanismos que se han establecido para evitar la acumulación de moneda. En el caso de la Comunidad de intercambio de Guadalajara, la limitación de saldo positivo existente (salvo excepciones que sean aprobadas en asamblea) persigue primar la circulación, la dinamización de la comunidad y los intercambios frente a la acumulación.

Así mismo, entre las posibles iniciativas que se están considerando para realizar en el futuro está la puesta en marcha de una central de abastecimiento de alimentos y bienes de primera necesidad. Esta iniciativa, que ya ha sido puesta en marcha en otras experiencias de moneda social como la Mora de la Sierra Norte de Madrid o el Puma de Sevilla, consiste en la realización de alguna actividad periódica (mercados mensuales de

intercambio, fiestas, etc.) que permita obtener euros para financiar la central de abastecimientos. Posteriormente, con los beneficios obtenidos por estas actividades se compran alimentos de la zona y productos de primera necesidad que pueden ser obtenidos a través de la moneda social y no en euros. Con ello, como explicaba un miembro de la moneda social El Puma *“si alguien está parado y tiene familia y está haciendo trabajos a la Comunidad u otras personas, por lo menos puede comer y lo hace sano, y eso se hace en pumas no tiene por qué requerir euros”* (miembro de la Moneda social el Puma en un vídeo de presentación).

Otro factor fundamental que aparece dentro de esta Comunidad de Intercambio, y en otras experiencias análogas de monedas sociales y bancos del tiempo reside en la importancia que se da en estas experiencias a la (re)construcción de la comunidad y a la recreación del vínculo social.

En la experiencia de La Bellota, las alusiones a la importancia que tiene *“crear comunidad”*⁸ y generar *“tejido social”* de la Comunidad son constantes. Este aspecto aparece frecuentemente en los discursos y escritos realizados.

Se busca construir una comunidad basada en el apoyo mutuo, en la confianza (mercados, conocernos...), evitar la acumulación, contribuir a la economía local, y crear relaciones sociales” (Intervención de un miembro de la Comunidad de intercambio en una emisora de radio).

En este sentido, dentro del grupo promotor de la moneda se percibe que los mercadillos son ocasiones clave para la recreación de los vínculos entre los participantes, a la vez que estos espacios frecuentemente están presentes en el imaginario colectivo del grupo para este fin de crear comunidad. Igualmente, es significativa la importancia que se da a las relaciones cara a cara y a la creación de espacios de encuentro con el fin de favorecer los intercambios. Esta lógica se considera que es el primer paso para cambiar las relaciones económicas.

Es prioritario que la gente se vea las caras para que los intercambios fluyan y se cree comunidad. Así que es prioritario hacer un mercadillo pronto (Cuaderno de campo. Intervención de un miembro de la comunidad en una asamblea).

⁸ Un buen ejemplo es el lema utilizado en el cartel que se realizó para la presentación de la moneda: *“Juntos hacemos comunidad”*.

Te ves, te relacionas, te pones cara (...) tanto los mercadillos como las asambleas son para verse, punto de encuentro para conocerse, así es como surgen las necesidades, te conoces y esto facilita el intercambio (Cuaderno de campo. Intervención de un miembro de la comunidad).

Con todo ello, son constantes dentro del grupo los discursos que apelan a la importancia que tiene recrear los vínculos entre los miembros de la comunidad.

Hay que poner el énfasis en la confianza y la comunidad de intercambio y esto hay que construirlo ideológicamente. Hay que currarse el rollo ideológico y social, la confianza”. (Cuaderno de campo. Intervención de un miembro de la comunidad en una asamblea).

Una idea, la de la recreación de la comunidad, que, por otro lado, no es lejana al énfasis que se da en múltiples ocasiones a la noción de “capital social” en muchas instancias relacionadas con el ámbito del desarrollo de un amplio espectro ideológico (Narotzky, 2010).

5) Moneda social y moneda convencional: moralidad, conversiones y limitaciones

Una vez que se han resumido las características que tiene esta moneda social y se ha analizado cómo para entender la lógica de funcionamiento de las monedas sociales es fundamental partir de una concepción indivisible y unitaria de lo económico y lo social, queremos detenernos en ver cómo esta experiencia puede ser caracterizada a la luz de algunas aportaciones que se han realizado en el ámbito de la antropología social.

En este sentido, un eje de análisis interesante que surge en la experiencia de “La Bellota” es el relacionado con las tensiones y relaciones que se producen entre este sistema de intercambio y el sistema “convencional”.

Como hemos visto, los antropólogos han mostrado cómo una de las características del dinero en las economías no capitalistas, es que a diferencia de lo que ocurre dentro de las economías de mercado, en muchas sociedades no existe un único objeto utilizado como dinero que sirva para todos los usos o funciones. Algunos de estos estudios han puesto de manifiesto cómo pueden existir en ocasiones diversas

series de objetos que son utilizados de forma restringida y diferenciada en diferentes esferas de intercambio. Además, estas restricciones establecidas entre las diversas esferas de intercambio pueden basarse en algunas ideas culturales construidas según una determinada moralidad (Moreno, 2011).

De este modo, si bien la visión económica predominante nos ha llevado a entender la circulación integrada en una única esfera de intercambio que determina el valor de los mismos (expresada en forma de precio), un análisis a otros contextos de estudio nos muestra cómo es posible que diferentes esferas de circulación coexistan entre sí (Narotzky, 2004).

Esta diferenciación entre usos y esferas diferentes en sociedades ajenas al mercado se puede relacionar con el concepto de economía multicéntrica que acuña Bohannan (1965) en su estudio sobre los tiv de Nigeria. Dentro de este grupo se establece la distinción entre dinero para todo uso, y dinero para usos especiales. Además, entre estas esferas de intercambio diferentes, puede establecerse un orden jerárquico entre los distintos objetos monetarios, e incluso en ocasiones se pueden dar conversiones de una esfera a otra.

En relación a este ejemplo, si bien puede resultar un tanto forzado aplicar su concepto de economía multicéntrica al análisis de las monedas sociales, lo cierto es que al analizar la emergencia de éstas y su relación con el euro podemos ver en ellas un intento de crear un orden transaccional diferente con algunas implicaciones morales respecto a éste.

En el caso de la moneda social, es patente el deseo de muchos participantes de crear una esfera de intercambio que busca escapar de los efectos nocivos de las economías nacionales y globales como se puede ver en el siguiente testimonio: De este modo, esta experiencia representa para sus participantes un intento de generar un “*sistema alternativo*” frente a las relaciones económicas hegemónicas que se dan “*dentro del euro*”.

Estamos en contra de los bancos que han monopolizado la economía, nos están globalizando, manejando. Lo que estamos es en contra, buscamos métodos alternativos para hacer nuestra propia economía. (Participante en un mercado organizado por la moneda social “La Bellota”).

De la misma forma, los estatutos de “La Bellota”, siguiendo el ejemplo de experiencias análogas, muestran un deseo por construir una moralidad diferente dentro de las transacciones que se dan dentro de ella, basándose en unos principios éticos y limitando quién puede o no participar en este sistema de intercambio:

(...) La Comunidad se fija como principios y valores que infunden su actividad, aquellos que hacen defensa y se basan en convicciones democráticas, de igualdad, y soberanía ciudadana. Igualmente, se fomentará y controlará que las actividades que se desarrollen haciendo uso de la red tengan un carácter social, solidario, sostenible y ecológico.

No se admitirán empresas, iniciativas o personas que activamente atenten contra una sociedad democrática, igualitaria y sostenible. (Términos y condiciones de uso de la moneda social “La Bellota”).

Otro aspecto muy significativo que se puede vincular a esta diferenciación entre la esfera de intercambio de la moneda social y la del euro estaría relacionada con los debates surgidos en torno a cuestiones como la entrada o no de empresas dentro de esta esfera de intercambio, o al valor que deben tener los trabajos ofrecidos dentro de la comunidad, en la búsqueda de construir unas relaciones económicas diferentes a las que se dan en el marco de la esfera de intercambio convencional.

En relación a la posible entrada de empresas, resulta interesante observar los diferentes posicionamientos y justificaciones que se otorgan a la decisión tomada por ser vistas éstas a menudo como la expresión más clara del modelo capitalista. En el caso de la moneda social “La Mora”, no se permite la entrada de empresas que tengan trabajadores asalariados a su cargo por considerarse que esta situación conlleva la existencia de situaciones de explotación hacia éstos. Sin embargo, en el caso de La Bellota, se optó por no negar de entrada la posibilidad de participación a ciertas empresas pero sí fijar en sus Condiciones de uso algunas limitaciones concretas al tipo de actividades que se pueden ofrecer dentro de la misma.

Por otro lado, la valoración que se da a los diferentes trabajos ofrecidos dentro de la moneda social es quizás uno de los puntos de discusión más frecuentes en las diferentes experiencias de moneda y ha sido resuelto de diferentes formas por cada una de las iniciativas existentes.

En la comunidad de La Mora de la Sierra Norte de Madrid, por ejemplo, todos los servicios ofrecidos deben tener un precio equivalente de 10 moras por cada hora de trabajo, mientras que en otras experiencias como en el Puma de Sevilla existe total libertad en relación a esta cuestión. En la experiencia de la Bellota, inicialmente se estableció un precio mínimo de 6 bellotas/hora y un precio máximo de 10 bellotas/horas por cada servicio ofrecido con el fin de homogeneizar el valor de todos los trabajos ofrecidos. La justificación para poner un precio mínimo en la oferta dada por un participante en la experiencia era que: *“la comunidad no está hecha para ganar dinero, sino para conseguir cosas que necesitas, entonces habrá que regularlo de una manera diferente al euro, al menos poniendo un precio mínimo en bellotas”*.

Sin embargo, tras un largo debate esta regla fue modificada posteriormente para dejar libertad en la fijación de los precios. Dentro de esta decisión existía básicamente la tensión entre dos aspectos. Por un lado el deseo de crear una esfera de intercambio que se basase a través de una valoración igualitaria del trabajo en la existencia de relaciones sociales más equitativas. Por otro lado, detrás de la decisión de dejar libertad de precio estaba el deseo de ampliar lo máximo posible el número de servicios que se pudiesen obtener a través de la moneda social, así como crear las condiciones para que más pequeñas empresas se pudiesen unir a la iniciativa. Como señalaba un participante, el dilema estaba entre *“estar satisfechos con la ideología (y no dejar libres los precios) frente a ser prácticos y pensar en cubrir necesidades básicas (porque así entrarán más servicios)”*

En todo caso, más allá de las consecuencias que tiene la decisión tomada, como ya se ha dicho se puede ver como en el fondo del debate subyace un intento de crear unas relaciones de intercambio que remitan a una moralidad diferente a las que se dan en el marco del euro. En este sentido, en muchos testimonios recogidos los participantes representan el uso que hacen de la moneda en base a los aspectos ideológicos de este tipo de sistema de intercambio: *nos metimos porque nos parece interesante en la economía poder tener el control de elegir, ser capaces de generar conocimiento en torno a cómo funciona nos parece interesante* (Testimonio de un miembro de la comunidad).

Otro aspecto interesante a destacar hace mención a la relación que se establece entre la bellota y el euro y la forma en que se articulan ambas esferas de intercambio. Al analizar esta cuestión se puede observar cómo los significados y valores que se otorgan

a los bienes y servicios a transferir, dependen de cuestiones que se encuentran en la intersección entre aspectos económicos, sociales, culturales e ideológicos.

Un primer punto relacionado con esta cuestión está relacionado con el tipo de bienes y, servicios que se ofrecen dentro de “La Bellota”. Dentro de los servicios que se ofrecen, la mayoría de las ofertas corresponden al área de Formación y Talleres, tratándose principalmente de clases particulares y otros talleres relacionados con terapias alternativas. Ello está relacionado con el perfil de los participantes en esta experiencia, la mayoría pertenecientes a lo que Florida (2002) denominaría “*clase creativa*”, para hacer referencia a una fuerza económica emergente compuesta por profesionales de diferentes ámbitos, con un nivel educativo-cultural alto.

Por otro lado, al hacer un análisis del tipo de ofertas que se incluyen en la moneda, llama la atención la escasez de ofertas de comida o alimentación que se ofrecen dentro del sistema, lo que choca con la idea de que esta iniciativa haya estado vinculada a la motivación inicial de querer cubrir necesidades básicas y ser una herramienta útil en un contexto de crisis. En esta cuestión, tal vez influye, tal y como lo han manifestado algunos de sus participantes, el hecho de que las personas más implicadas en el proyecto, no se encuentren realmente en una situación de necesidad real dado que muchas de ellas tienen su trabajo y su motivación para participar en la moneda responde fundamentalmente a cuestiones ideológicas:

“Para los que trabajamos, es otro modelo económico, lo que hacemos por razones ideológicas. Para el que tiene dinero se trata de un sistema de intercambio más justo y hay una valoración más equitativa de los bienes y servicios” (participante de la Comunidad de intercambio).

De la misma forma, es llamativa la escasez de intercambios que se han producido en relación al número de usuarios creciente que se está produciendo, un rasgo que es compartido con la gran mayoría de monedas sociales existentes.

Además del tipo de intercambios que se ofrecen y se realizan con la moneda social, y el análisis del perfil de gente que está vinculado a ella, es interesante realizar algunos comentarios relacionados con las valoraciones y representaciones que tienen los participantes sobre ambas esferas de intercambio: la bellota y el euro.

Un aspecto que también llama la atención es cómo dentro de los bienes y servicios ofrecidos en bellotas predominan en múltiples ocasiones ofertas que no tienen

una vinculación directa con la principal actividad profesional desarrollada por la persona que oferta el servicio. Más bien, en muchos casos las actividades ofertadas están relacionadas con alguna afición, destreza o conocimiento desarrollada por la persona oferente (elaboración de artesanías, talleres o sesiones de servicios variados, etc.).

Estos aspectos unidos hacen que la lógica de intercambios que se produce dentro de la moneda social se aproxime mucho a los rasgos que Bohannan y Dalton (1962) recogen para describir los denominados “mercados periféricos”. Según estos autores, el tipo de transacciones que se generan dentro de estos mercados⁹ se caracteriza por no suponer la fuente principal de subsistencia material desde el punto de vista de la comunidad y por suponer una magnitud escasa de transacciones. Igualmente, en estos mercados los compradores sólo obtienen una pequeña proporción adquiriendo el grueso de los bienes de subsistencia y de uso diario de otros modos, a la vez que esta esfera de intercambio no es para los oferentes su principal fuente de subsistencia dada que esta proviene mayoritariamente de sectores de la economía ajenos al mercado.

Este aspecto aparece de alguna manera en algunos testimonios recogidos dentro de la Comunidad de intercambio. En este sentido, es interesante señalar cómo algunos participantes consideran que hay ciertos servicios y bienes que demandarían porque puede pagar en bellotas, pero que sin embargo no pagaría si tuviese que emplear euros:

Ir a una casa rural o darme un masaje, pues hombre, si lo tengo que pagar en euros me lo pienso porque es dinero, pero si lo puedo pagar en bellotas pues no me duele tanto (Testimonio de un participante en la experiencia).

En cambio, en el lado opuesto, encontramos algunos testimonios de personas que, al ofrecer servicios que están directamente relacionados con su actividad laboral, tienen la percepción de que realizar su trabajo íntegramente en la moneda social es minusvalorarlo respecto a aquel que es remunerado exclusivamente en euros.

A veces siento que mi trabajo se valora menos si se paga en bellotas” (miembro de la comunidad).

⁹ El término de mercado no tanto en el sentido físico de lugar de intercambio, sino en su sentido de sistema de mercado formador de precios.

6. Conclusiones

A lo largo de esta comunicación hemos realizado un acercamiento a las monedas sociales así como hemos vinculado este fenómeno emergente a la luz de algunas aportaciones y debates que se han realizado en el marco de la antropología económica.

En este sentido, el análisis sobre los usos del dinero, el enfoque de la denominada economía moral, o la caracterización de la esfera de intercambio de la moneda social como mercado periférico pueden ser útiles para una mejor comprensión de estas iniciativas.

Por otro lado, aunque no hemos entrado en detenimiento en esta cuestión, la emergencia de iniciativas como las monedas sociales debe ser relacionada con el proceso de crisis económica y financiera existente, y con la existencia de una alta tasa de desempleo y los cambios que se están produciendo dentro del paradigma del trabajo.

Igualmente, la emergencia de iniciativas similares a ésta tras la eclosión del 15-M parece estar vinculada, con la existencia de unos movimientos sociales que cada vez se caracterizan más por actuar y tratar de construir alternativas y no sólo por expresar sus reivindicaciones ante las instituciones (Calle, 2013).

Finalmente, consideramos que el análisis de iniciativas como la que presentamos aquí, constituye un buen punto de análisis para comprender las tensiones e intersecciones que se producen entre aspectos económicos, sociales e ideológicos. De la misma forma, este estudio de caso puede ser útil para reflexionar sobre la pluralidad de significados y valores que otorgamos a los diferentes tipos de intercambio, así como a los bienes y servicios que transferimos cotidianamente. Un aspecto, este último, al que la antropología social quizás no ha prestado una atención suficiente.

Bibliografía

Bohannon, P. Y Dalton, G. (1965) *Markets in Africa. Eight subsistence economies in transition*. Nueva York: Doubleday Anchor.

Bloch, M. y Parry, J. (1989) *Money and the morality of exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.

Calle, A. (2013) *La transición inaplazable: salir de la crisis desde los nuevos sujetos políticos*. Barcelona: Icaria

- Florida, R. (2002) *The rise of the creative class. And how And How It's Transforming Work, Leisure, community and Everyday Life*. Richard Florida.
- Graeber, D. (2012) *En deuda. Una Historia alternativa de la economía*. Barcelona: Ariel
- Grierson, Ph. (1978) "The Origins of Money", en G. Dalton ed., *Research in Economic Anthropology*. Greenwich, Connecticut: JAI Press
- Godelier, M. (1980) *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. México: Siglo XXI editores
- Lietaer, B. (2005) *El futuro del dinero*. Buenos Aires. Errepar editores
- Mauss, M (1968). *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, en Íd., *Sociologie et anthropologie*. París, PUF
- Molina, J. L.; Valenzuela, H. (2007) *Invitación a la antropología económica*. Barcelona: Ediciones Bellaterra
- Moreno, P. (2005) *Entre las gracias y el molino satánico*. Madrid: Uned cuadernos.
- Moreno, P. (2011) *El bosque de las Gracias y sus pasatiempos: Raíces de la antropología económica*. Madrid: Editorial Trotta.
- Narotzky, S. (2004) *Antropología Económica: Nuevas tendencias*. Barcelona: Melusina
- Narotzky, S. (2010) "Reciprocidad y capital social: modelos teóricos, políticas de desarrollo, economías alternativas. Una perspectiva antropológica". En Bretón, V. *Saturno devorando a sus hijos: miradas críticas sobre el desarrollo y sus promesas*. Barcelona: Icaria Desarrollo Rural.
- Orzi, R. (2009) *El potencial emancipador de la Moneda Social en la construcción de subsistemas de Economía Social y Solidaria (ESS): una consideración sobre el concepto de Moneda Social a partir de una revisión crítica sobre los enfoques tradicionales de la moneda: la moneda como lazo social*. Disponible en: <http://www.econ.uba.ar/seminario/Ponencias/Eje%206/El%20potencial%20emancipador%20de%20la%20Moneda%20Social-Orzi.pdf> [Consulta: 29-04-2014].
- Plasencia, A. (2006) *Monedas sociales en la Argentina poscrisis: en la búsqueda de marcos teóricos*. Comunicación presentada en Unisinos-Porto Alegre-Brasil, noviembre de 2006.
- Polanyi, K (1957) "The economy as instituted process", en Polanyi, K., Arensberg, C. W., Pearson, H. W. *Trade and Market in ther Early Empires*. New York: Free Press
- Sanz, G. (2002) Las asociaciones de banco de tiempo: entre la reciprocidad y el mercado. *Éndoxa: Series Filosóficas*, nº 15, pp. 153-163: UNED Madrid

Scott, J. C. (1976) *The moral economy of the peasant. Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. New Haven y Londres: Yale University Press.

Thompson, E. P. (1971) "The moral economy of the England Crowd in the Eighteenth Century." *Past and present*, 50, pp. 76-136

EL ESCENARIO DE LA CRISIS Y EL VALOR SOCIAL AÑADIDO: EL CASO DE COOP57

Raquel Alquézar Crusellas

ralqcru@hotmail.com

Universidad de Barcelona

(Grup d'Estudis sobre Reciprocitat –GER–)

Introducción: El escenario de la crisis

El escenario que deja esta crisis financiera en el plano económico, social y político español ha llevado a la aparición de nuevas estrategias económicas para asegurar el sustento de un gran número de población. Nos encontramos con escenarios sociales con altas tasas de desempleo, índices de pobreza cada vez más elevados, caída del consumo, precarización laboral, endeudamiento de los hogares, inmigración, desalojos por impagos, etc. Aparecen nuevas alianzas sociales que buscan superar las dificultades de este escenario de crisis, recuperando viejos principios como la solidaridad y la reciprocidad, en contra de la lógica individualista del mercado. Nuevas ideas sobre la producción, la distribución y el consumo surgidas para sobrellevar las dificultades de este nuevo escenario, sobre todo en pequeñas comunidades. Nos referimos a la creación de cooperativas de trabajo o de consumo (vieja fórmula de asociación, por otro lado), a los bancos del tiempo para intercambiar bienes y conocimientos de forma no mercantil, páginas en internet para reciclar enseres, monedas locales, huertos urbanos, comedores populares, sistemas familiares o vecinales para el cuidado o la salud, nuevas unidades de producción bioagrícola, el crecimiento del Tercer Sector, movimientos 'alternativos' clamando justicia en los desalojos de vivienda, en el sistema financiero o en los procesos democráticos. Un amplio abanico de prácticas y estrategias que van de lo formal a lo informal, de lo mercantil a lo público, de lo monetario a lo no monetario.

Estas estrategias surgidas entre los más afectados en el campo de la producción, el consumo, el trabajo, la vivienda y el acceso a cualquier recurso en general, puede ser interpretado de muchas formas a nivel académico: como estrategias surgidas 'desde la base de la sociedad civil' (*grassroots economies*) y con la lógica propia de las 'clases subalternas' (Gramsci). Otras lecturas las sitúan en los márgenes del sistema, con tintes informales y populares (Hart). Otra lectura nos habla de una economía popular o del 'buen vivir' (Coraggio) y su extensión al mundo laboral. Y otra última lectura, las engloba dentro de un sector del sistema convencional de mercado en una convivencia pacífica (Laville). En todo caso, esta búsqueda por incorporar otros valores a la economía, por 'remoralizarla' (Narotzky, 2010: 128) es lo que nos interesa aquí.

La solidaridad, la reciprocidad, la ayuda mutua o la cooperación se están ensalzando como valores articuladores de estas nuevas respuestas emergentes. Valores que no son propios de esta crisis, sino que ahora se mezclan con otras estrategias provenientes de crisis anteriores, o que se agarran a raíces ideológicas muy diversas. También se mezclan con nuevos discursos institucionales que están intentando recuperar estos valores como base de nuevas articulaciones políticas, en forma, por ejemplo, de huertos urbanos o mercados de segunda mano promovidos por los ayuntamientos locales. Y por otro lado, grandes empresas mercantiles como bancos o supermercados los han integrado en el centro de sus campañas comerciales, en forma, por ejemplo, de recogidas de alimentos.

En este escenario complejo, nos preguntamos: ¿qué forma adquieren en la práctica estos valores sociales que se convierten en base de nuevas praxis económicas?; ¿estas estrategias son una respuesta espontánea para dar salida a los problemas subyacentes de un panorama de políticas neoliberales?; ¿siguen incrustadas dentro de la lógica capitalista?; ¿rechazan de manera puntual el sistema económico y político hegemónico?

La Antropología Económica se enfrenta al reto de etnografiar estas nuevas y viejas fórmulas para contribuir al análisis conceptual y a los debates teóricos en un marco macroeconómico. Los foros internacionales¹ aconsejan un acercamiento multidisciplinar al respecto. Este artículo responde a esa pretensión y muestra un caso etnográfico centrado en una cooperativa de servicios financieros catalana llamada *Coop57*. Esta cooperativa no ha surgido como resultado de la actual crisis financiera, si no que fue gestada en los momentos de reconversión económica y laboral de los años 80 y puesta en marcha en la crisis económica de los años 90, con tasas de desempleo que llegaron al 20 %². Mi propuesta para este artículo es presentar la historia y el funcionamiento de *Coop57* para observar el procedimiento seguido en torno al uso de valores sociales añadidos en la práctica

1 Véase los documentos producidos para el encuentro sobre Economía Social y Solidaria organizado por la ONU en mayo del 2013 con el título '*Potential and Limits of the SSE*' (www.unrisd.org)

2 Fuente: Encuesta de Población Activa (Tablas especiales). INE (Instituto Nacional de Empleo)

económica de la cooperativa. El propósito del artículo es delimitar el uso que Coop57 hace del concepto de valor social añadido, que se refiere, a priori, a todos estos principios y valores como solidaridad, reciprocidad, cooperación, ayuda mutua, autogestión, bienestar social, conciencia medioambiental, transformación social, etc., respondiendo a algunas preguntas al respecto clave: ¿Cómo se mide el valor social añadido en Coop57?. ¿Qué contenido adquiere el concepto? El objetivo final del artículo es crear algunas líneas que diseccionen las distintas realidades existentes según su lógica interna y el ámbito desde el que se proyectan para poder crear algunas pautas diferenciadoras que sirvan para su análisis.

Coop57, cooperativa de servicios financieros éticos y solidarios

La cooperativa financiera que nos sirve de ejemplo para observar en la práctica las cuestiones relativas al valor social añadido es Coop57. En esta entidad se realizó trabajo de campo durante 18 meses (abril 2010-diciembre 2011), 10 de los cuales se centraron en la sede de la cooperativa a través de observación participante, entrevistas y el estudio de sus actas internas, y los 8 restantes fueron dedicados al estudio de algunas entidades socias de la cooperativa, a través de entrevistas y observación participante.

Coop57 es una cooperativa nacida en Barcelona en 1995 que ha dedicado todos estos años a ofrecer financiación al sector cooperativista y asociacionista. Los socios de la cooperativa son otras cooperativas, asociaciones y fundaciones del ámbito local que son al mismo tiempo propietarias de la entidad y usuarias de sus servicios, pudiendo solicitar crédito de los fondos propios cuando lo necesitan. Los fondos propios provienen de los ahorros en forma de depósitos que dejan personas ideológicamente afines con el proyecto, y muy frecuentemente, ligadas a los movimientos sociales. Estos fondos propios son gestionados a través de los principios de las finanzas éticas, que se basan fundamentalmente en la transparencia de la procedencia y el destino del dinero.

Algunas cifras que nos ayudan a entender la dimensión de la entidad son las obtenidas al final del ejercicio 2013: Coop57 cerró el año con 575 entidades socias y 2.789 socios ahorradores. Dispone de 19 millones de euros en fondos propios, de los cuales 9 millones se han concedido en préstamo³ a las entidades socias. Estas cifras se refieren a todas las Secciones Territoriales que componen Coop57 situadas en Cataluña, Aragón, Galicia, Madrid, Andalucía y País Vasco. La Sección Territorial de Cataluña representa el 80 % del total de estas cifras.

Todas las entidades que son socias de Coop57 tienen fórmulas jurídicas colectivas. Es decir, no

3 Fuente de las cifras: documentación interna asamblea febrero 2014

pueden ser socios de la entidad ni autónomos ni sociedades anónimas o limitadas. Encontramos, entonces, cooperativas de trabajo asociado que se dedican al sector productivo, comprendiendo desde la producción de aceite de oliva, a la construcción de muebles, a una tetería, una librería, una distribuidora energética, una aseguradora, etc. Encontramos también asociaciones que trabajan en diferentes ámbitos sociales, como la denuncia de la discriminación racial, las luchas vecinales, la ayuda a colectivos juveniles con riesgo de exclusión, la difusión de la cultura, etc. Y el último tipo de entidades que pueden ser socias son las fundaciones, que se dedican a actividades como la integración social a través del trabajo de personas con discapacidades físicas y mentales, la integración de mujeres al ámbito laboral, o al reciclaje de enseres desempeñado por personas con problemas de drogodependencia. Estos tres tipos de entidades socias pueden solicitar préstamo al Consejo Rector, formado por una representación elegida de miembros de estas entidades, con distintas finalidades de uso, como por ejemplo, reforma del local, compra de materiales, expansión de su actividad, avance de subvenciones (en el caso de las asociaciones y fundaciones), etc. Sin embargo, las personas que depositan sus ahorros en Coop57 no pueden solicitar préstamos: dejan su dinero como depósito para que sea prestado a las entidades socias, dedicadas a la economía real, es decir a la producción de bienes y servicios, a cambio de una retribución acordada en asamblea. En el 2013 se retribuyó al 1,80 %, mientras que el crédito se cobró al 6,50 %. Estos tipos de interés son acordados en la asamblea, siguiendo la propuesta realizada por el Consejo Rector y el equipo Coordinador. Otras cuestiones como el plan de trabajo anual o la adopción de nuevas medidas también son expuestas en asamblea.

Para entender lo que diferencia a Coop57 de otras entidades cooperativas o de finanzas éticas que ofrecen crédito, es importante conocer su origen: Coop57 fue creada por un grupo de trabajadores que vivió las luchas laborales de los años 80. Este grupo de ex-trabajadores de la Editorial Bruguera se enfrentó a la empresa y a los sindicatos mayoritarios en el proceso de despidos masivos que inició la editorial antes de su quiebra en el año 86. Un grupo final de 57 trabajadores defendió sus puestos de trabajo con acciones que acabaron llevando a la editorial ante los tribunales, de la mano de un colectivo de abogados laboristas con experiencia, el Colectivo Ronda. Este tipo de conflictos laborales fue bastante frecuente en los años 80 (Garner, J., et al., 2010), en un escenario de crisis económica que contempló un plan para modernizar el sector industrial español y la reconversión del sector agrario, unido a una inflación grave y unas tasas de desempleo que alcanzaron el 21 % en el año 85 y 86 (Vidal, 1987: 92).

Fue en este contexto de crisis en el que estos trabajadores afectados por la situación laboral tuvieron la idea de crear una cooperativa de servicios financieros para el sector cooperativista. Con las indemnizaciones que recibieron de sus éxitos judiciales crearon un fondo que sirvió como capital

inicial de la cooperativa que nació oficialmente una década más tarde, en 1995. Este año fue de nuevo un periodo crítico en el ámbito económico y social, con una crisis económica que contaba con una tasa de desempleo del 24 % en 1994 y del 23 % en 1995⁴. Es interesante para el tema de este artículo observar otros contextos de crisis anteriores al actual para poder comparar la lógica de aparición de nuevas estrategias económicas, en este caso, una herramienta financiera para el autoaprovisionamiento de crédito. Podemos ver cómo la motivación que guía a estos trabajadores para colectivizar las indemnizaciones recibidas a nivel particular es la solidaridad obrera con otros trabajadores que han sufrido conflictos laborales similares⁵ y quieran autoemplearse creando una cooperativa, o para aquéllas ya funcionando que se rijan bajo el principio de la autogestión. La solidaridad, como vemos, cobra tintes políticos y pretende posicionarse ante el problema del paro, acuciante a mediados de la década de 1980, a mediados de 1990 y en los momentos actuales. Del mismo modo, considerar la autogestión como condición sine qua non para conceder la financiación es una muestra de su posicionamiento político. La autogestión como principio organizador significa para Coop57 que la empresa se rige por los requerimientos de los trabajadores y no por la lógica del capital cuyo objetivo es el crecimiento y la obtención del máximo beneficio. Coop57 nace para conceder financiación a empresas donde las decisiones y las condiciones sobre la producción son tomadas colectivamente por los trabajadores y no por cálculos de quien posee el capital, aunque son conscientes de que los bienes y servicios que producen se venden en un único mercado.

La consolidación de la entidad pasó por ampliar sus objetivos iniciales a comienzos del 2000 e incluir también a asociaciones y fundaciones como objeto de su tarea financiadora. No a todas, como en el caso de las cooperativas, sino sólo a aquellas que se organizan bajo el principio de la autogestión democrática de los trabajadores. De este modo, Coop57 pasó de autofinanciar al sector cooperativista, a pasar a autofinanciar al Tercer Sector. Este paso supuso una reconsideración del proyecto inicial de Coop57 pues implicaba añadir a los valores tradicionalmente asociados al movimiento obrero, como son la solidaridad, la cooperación y la ayuda mutua, nuevos valores aparecidos en un nuevo contexto social donde los movimientos sociales y la llamada sociedad civil tomaron el protagonismo de la reivindicación política. Estos movimientos sociales se manifestaron en favor de una alternativa a la globalización, de la sostenibilidad medioambiental, en contra de la guerra, el racismo, por la integración de colectivos vulnerables, por el voluntariado comunitario, por la participación ciudadana y un largo etc. (Favreau, 2005). Causas todas ellas que engloban valores que apelan a la democracia y la justicia social y con los que entidades dedicadas a la llamada Economía Social y Solidaria como Coop57 se sienten identificados.

4 Fuente: Encuesta de Población Activa (Tablas especiales). INE (Instituto Nacional de Empleo)

5 Son frecuentes en el momento la recuperación de empresas por parte de los trabajadores en el momento de fallida (véase el ejemplo de la empresa de matricería para automóviles Mol Matric, en *Mol Matric. Dando forma a la autogestión*).

La entrada de nuevas entidades generó un aumento considerable de la actividad de la cooperativa financiera, favoreciendo su propia viabilidad económica como empresa, al abaratar el coste de producción del crédito. Al mismo tiempo, se produjo una confluencia de valores donde aquellos heredados originalmente del cooperativismo y contruidos en torno al sector productivo pasaron a convivir con otros relativos a la producción de servicios más de carácter benefactor para una ciudadanía que está viendo cómo desaparecen los servicios sociales con la caída del Estado del Bienestar (Jessop, 2002). Esta superposición de valores que todavía hoy puede apreciarse en el día a día de la entidad, produjo una tensión interna que empujó a una reestructuración del proyecto inicial, que dio como resultado la consolidación de la cooperativa financiera a lo largo de la década del 2000. Hasta tal punto, que incluso durante el periodo de crisis actual ha aumentado diez veces el número y volumen monetario de los préstamos, ha doblado el número de entidades socias y ha quintuplicado el volumen de ahorro⁶. En su lucha por no perder los valores propios a causa del crecimiento, Coop57 ha iniciado una serie de medidas para limitar el crecimiento y no desequilibrar su estructura económica y social, contradiciendo el principio básico de la teoría neoliberal que alienta a la expansión o la búsqueda del máximo beneficio de toda empresa capitalista: ha decidido limitar el volumen de las aportaciones de los socios colaboradores, aumentar los fondos propios de la cooperativa para reforzar su solvencia, propiciar encuentros entre los socios para favorecer la cohesión social y el debate interno. Previamente también había descartado la idea de iniciar un proceso de bancarización, que implicaría la pérdida de la autonomía interna de la entidad, conservando unas dimensiones y condiciones más limitadas en favor de una cooperativa donde las entidades que la componen sean plenamente partícipes.

Medir el valor social

Como vemos, para Coop57 'lo social' que emerge de los procesos económicos resulta fundamental para la concesión de crédito, a diferencia de lo que ocurre en las entidades financieras convencionales, donde se prioriza la mayor rentabilidad de la actividad económica emprendida. 'Lo social' es entendido como todo aquello que envuelve el proceso de producción de los bienes y servicios, que generalmente no aparece reflejado en el producto final que se intercambia en el mercado. Es decir, Coop57 pretende contemplar las condiciones generales y los criterios bajo los que han sido producidos los bienes y servicios. O sea, que además de la viabilidad económica del

6 Datos: datos internos de la asamblea de febrero del 2014. Ha pasado de conceder un número de 87 préstamos con un volumen de 3.500.000 ▪ en el 2008 a conceder 950 con un volumen de casi 35.000.000 ▪ en el 2013. Ha pasado de un número de 250 entidades socias a 575 en el mismo periodo. Y finalmente ha pasado de 4.000.000 ▪ de ahorro en el 2008 a 20.000.000 ▪ en el 2013.

proceso de producción, Coop57 tiene en cuenta otros aspectos no económicos que son determinantes para ofrecer financiación.

'Lo social' dentro del proceso de producción es lo que teóricamente se conceptualiza como 'valor social añadido' en las instituciones públicas o académicas en torno a la denominada Economía Social y Solidaria⁷. El concepto se refiere a un valor añadido al valor de mercado por el que los bienes y servicios son intercambiables. Este valor añadido al producto o servicio generado se enmarca dentro de unas referencias sociales y morales significantes para el grupo que lo ha producido y que son importantes señalar a la hora de su análisis. El problema que hemos detectado y que motiva este escrito es el incremento del uso del concepto sin un análisis del significado que adquieren dichos valores en el producto o servicio producido. Se corre el riesgo de caer en el uso de una especie de 'concepto paraguas' poco definido donde cabe todo (Moulaert et Alenei, 2005). De hecho, según la raíz que encontremos en el amplio abanico de prácticas y estrategias en torno al acceso a los recursos básicos podremos clasificar su naturaleza y su potencial como modelo político o contrahegemónico.

Podemos comenzar este análisis señalando los valores más destacados que articulan estas nuevas estrategias y prácticas económicas como consecuencia directa de la crisis a corto plazo, o con pretensiones ideológicas más profundas, a largo plazo. Valores como la solidaridad, la reciprocidad, la ayuda mutua o la cooperación, a los que reconocemos una larga tradición histórica y una evolución en el modo en que han sido usados⁸ (lo que nos muestra la pertinencia de un análisis histórico), son ensalzados para diferenciar estas prácticas económicas surgidas desde las necesidades de las personas y no desde la lógica empresarial. El problema detectado es que estos valores no son sólo atribuidos a este tipo de estrategias, si no también a entes públicos y grandes empresas comerciales. Nos referimos a iniciativas llevadas a cabo por ayuntamientos locales en la promoción de huertos urbanos para personas desempleadas con la intención de paliar su situación en un contexto de recortes de las ayudas públicas que han dejado desprotegidos a una amplia capa de la población aumentando la desigualdad social. O la promoción de mercados de segunda mano y bancos del tiempo para aliviar las necesidades de un sector de la población que ha visto como su nivel de consumo ha ido mermando paulatinamente. Por otro lado, el significado que adquieren estos valores en manos de grandes empresas mercantiles como bancos o supermercados que incorporan estos valores en campañas de recogidas de alimentos o en fondos solidarios para personas necesitadas nos remiten a la 'cara amable' del capitalismo que reparte una porción de sus beneficios sin cuestionar la base de los mismos, compitiendo con el Estado en su papel de garante

7 Puede verse al respecto toda la literatura generada por organismos internacionales como CIRIEC: www.ciriec.es o UNRISD: www.unrisd.org

8 Respecto a la evolución histórica del concepto de solidaridad puede consultarse M. C. Blais (2007), *La solidarité. Histoire d'une idée*, ed. Gallimard, Lormai (Normandie)

del 'bien común'.

Estos valores 'sociales' en la práctica tienen significados muy diversos y aunque apelan a sentimientos unitarios, los significados que adquieren son muy variables: en estrategias espontáneas que alivian de manera informal el acceso a un recurso (por ejemplo, usando los bancos del tiempo), la solidaridad, la ayuda mutua, la cooperación, etc. adquieren un significado que apela a una especie de unión fraternal y obligación moral entre aquellos que necesitan un bien, aunque la razón que justifique el uso de la estrategia sea más economicista o más social. Pero estas prácticas espontáneas en un principio no incorporan per se ninguna crítica al sistema hegemónico. Otras sí lo hacen, intentando poner en práctica valores y principios centrados en la organización social para acceder al recurso, y por extensión, reivindiquen la democratización de los recursos en la esfera pública. La solidaridad, la ayuda mutua y la cooperación implican llevar a cabo una praxis de gestión colectiva del recurso, una implicación política que requiere organización. La manera en que las instituciones públicas y las empresas capitalistas incorporan la solidaridad, la ayuda mutua y la cooperación a sus prácticas económicas no implica una crítica al sistema hegemónico si no más bien una incorporación de dicho capital humano, que en el fondo, entonces, acaba favoreciendo la reproducción del sistema hegemónico que en este momento se encuentra en crisis.

Entonces, las preguntas que nos hacemos es: ¿En dónde radica la diferencia de estas prácticas que usan ambiguamente el mismo concepto con diferentes objetivos? ¿Cómo podemos medir el impacto de estos valores sociales en las prácticas económicas llevadas a cabo desde los diferentes agentes sociales? ¿En qué elementos se basan?

Durante el periodo de trabajo de campo en Coop57, constaté que la manera de medir estos valores sociales se sitúa en el proceso de aceptación de socios. El procedimiento se inicia una vez que la entidad se dirige a Coop57 para solicitar sus servicios y se ha ratificado su fórmula colectiva de propiedad (cooperativa, asociación o fundación). Una comisión de personas voluntarias denominada Comisión Social les pasa un cuestionario⁹ con el objetivo de identificar los valores que pueden ser compartidos con los de Coop57. El cuestionario tiene varios apartados: uno dedicado a conocer el origen de la entidad y la finalidad con la que se creó; otro, sobre su actividad económica y las relaciones de producción, definiendo el objeto social de su actividad, la estructura organizativa, la toma de decisiones, los mecanismos de participación de los trabajadores, la garantía de la transparencia interna, la composición del equipo humano (socios, trabajadores, voluntarios). En cuanto a los integrantes de este equipo humano se presta especial atención al trato igualitario entre

9 Referencia de la información: cuestionario social proporcionado por el Equipo Coordinador de Coop57 el 31 de agosto del 2010

sexos, las condiciones de los contratos laborales, la escala salarial, la procedencia de los trabajadores, las discapacidades físicas o mentales. También se tratan cuestiones como la resolución de los conflictos laborales. Otro apartado más indaga sobre la gestión de los recursos, viendo el gasto que se destina para la formación de los trabajadores, cómo se aplican los beneficios (fondos de reserva), cómo se afrontan las pérdidas, el volumen de ingresos anuales, dónde se invierte el remanente generado por la actividad. También se tratan cuestiones como la relación de la entidad con otras entidades y movimientos sociales, las redes a las que pertenece, el impacto social de la entidad: relaciones con entidades y movimientos sociales o la actitud proactiva entorno al impacto medioambiental.

El principal objetivo que se persigue con este cuestionario es asegurarse que las relaciones entre los trabajadores (ya sean socios o trabajadores asalariados) son horizontales e igualitarias, que todos tienen acceso a la información concerniente a la entidad y que pueden acceder a los órganos representativos donde se toman las decisiones -o si son pequeñas entidades, que pueden directamente participar en la toma de decisiones- sobre las reglas internas, los planes de trabajo y sobre la orientación de la producción del bien o del servicio ofrecido. Es decir, que todos participan colectivamente en la gestión de la entidad. Es lo que Coop57 entiende como autogestión, que como vemos, es el valor social (por contraposición al mercantil) que la cooperativa considera fundamental e indispensable para establecer una relación asociativa. Es decir, el sentido que cobra en Coop57 esos otros aspectos no puramente económicos de la actividad mercantil pasa fundamentalmente por cuestiones referidas a la forma de organizar el trabajo. Luego, además, valora otro tipo de principios y valores que son siempre positivos y deseados en toda actividad, como el fomento de la solidaridad, la integración, la sostenibilidad medioambiental, etc. Que las decisiones sobre el modo de producción sean consensuadas y la gestión sea llevada de forma transparente es la base para que Coop57 incorpore el resto de valores sociales.

Con los datos obtenidos con el cuestionario y una visita de conocimiento mutuo a la entidad, la Comisión Social ofrece un informe que es ratificado por el Consejo Rector y la entidad pasa a tener plenos derechos como socio. En el pasado 2013, fueron aceptadas 101 entidades como socias de Coop57 y fueron rechazadas 10¹⁰. Las entidades aceptadas como socias pueden participar en las asambleas, presentarse a los órganos representativos, asumir responsabilidades y obligaciones y lo que es más importante, pueden solicitar crédito, recurso básico para llevar a cabo cualquier actividad mercantil y que tanto escasea en tiempos de crisis. Otra comisión, la Comisión Técnica, también formada por voluntarios expertos estudia la viabilidad económica de la entidad, mirando el volumen de ingreso, el riesgo de la entidad, préstamos que tenga con otras entidades, etc. Que la entidad sea viable económicamente es fundamental para la concesión del préstamo, ofreciéndose

10 Datos proporcionados por el Equipo Coordinador (asamblea general 06.02.14)

servicios de asesoría para compartir técnicas y conocimientos financieros, etc.¹¹

El valor social añadido en Coop57

El Cuestionario Social en el que se basa Coop57 para admitir como socias a nuevas entidades puede ser cuestionado o no en términos de efectividad. En todo caso refleja un esfuerzo por medir objetivamente algo que no es fácilmente conmensurable dentro de los procesos de producción, regidos por una racionalidad economicista que tampoco olvida Coop57 al exigir un control económico por parte de la Comisión Técnica. Medir el grado de solidaridad implícito en una actividad económica o los valores benefactores que inspiran el objetivo social de una entidad requiere una explicación cualitativa, más que cuantitativa de la situación. En la práctica, parece que la intención última de Coop57 es delimitar e identificar un modo concreto de proceso de producción gestionado colectivamente. La gestión colectiva por parte de los trabajadores hace referencia a un concepto usado históricamente por el movimiento obrero, como es la autogestión, lo que nos indica una determinación consciente de Coop57 por adoptar un posicionamiento político, criticando algunos aspectos del sistema de mercado hegemónico. En otras palabras, esta cooperativa financiera ofrece una estrategia de acceso al crédito basada en una gestión y propiedad colectiva y con objetivos fijados por los trabajadores y no por la lógica del capital. Este posicionamiento ideológico que promueve la autogestión del trabajo establece una diferencia con otras estrategias más espontáneas para solucionar de forma puntual el acceso a algún recurso básico, como por ejemplo, el consumo o el cuidado. En este sentido, la autogestión se aleja del concepto de emprendeduría que tanto resuena en tiempos de crisis, donde la creación de autoempleo es valorada por encima de todo el resto de cuestiones sobre la calidad del empleo creado y los procesos productivos emprendidos. En la autogestión se presume la potencialidad de establecer unos límites al crecimiento económico, aun trabajando dentro de él. En la trayectoria de Coop57 hemos visto varios momentos en que se han establecido límites al crecimiento de la cooperativa. Nos referimos al descarte de la idea de trabajar por un proceso de bancarización de Coop57 y en su lugar cooperar con las bases sociales que ya estaban trabajando en ese sentido¹², y por otro lado a los límites adoptados recientemente en la aceptación de capital monetario en favor de un proceso de crecimiento sólido, equilibrado y

11 Para una información más detallada sobre el proceso de aceptación de socios, consúltese ALQUÉZAR CRUSELLAS, R. (2011), El proceso de aceptación de socios de Coop 57: una ejemplificación de los valores de la economía social, III Congreso Internacional de Investigación en Economía Social de CIRIEC, Valladolid, 6-8 abril I.S.B.N. 978-84-95003-85-0

12 Nos referimos al proceso de creación del primer banco cooperativo de finanzas éticas a través de la Plataforma Fiare, www.proyectofiare.com

participativo que no sólo implique el crecimiento de la estructura operativa de gestión de los recursos, si no que sea capaz de implicar a los socios y socias en el proyecto. Hemos visto otros momentos en que sí ha crecido y expandido, como el momento en que incorpora al Tercer Sector a comienzos de la década del 2000, pero lo hace en términos de búsqueda de estabilidad económica y nuevas redes sociales, no en términos de acumular el máximo capital y beneficio posible. Es decir, en términos reproductivos de la actividad financiera llevada a cabo por Coop57.

Además de la autogestión que coloca a Coop57 en la línea del movimiento obrero y la crítica anticapitalista, se desprenden otros valores que ayudan a entender los distintos significados que adquiere el concepto de valor social añadido en esta cooperativa financiera. La solidaridad, por ejemplo, también es incorporada. El sentido que toma en Coop57 hace referencia a la tradición obrera y asociacionista que a finales del siglo XIX en Europa proclamaba una forma de organización económica entre el mercado y el Estado, una 'tercera vía', donde las presiones comunitarias dejaran espacio al asociacionismo libre (Blais, 2007). Esta 'tercera vía' también ha sido considerada por parte de la antropología en escritos de Mauss donde se describe otra lógica en el intercambio que responde a otros intereses diferentes a los del mercado y el Estado, la lógica del don. Lo interesante es que en Coop57 el concepto se confunde con el uso más común que adquiere en otras prácticas económicas que aquí hemos calificado de carácter más espontáneo, donde la solidaridad suele contraponerse a los valores individualistas que fomenta la lógica capitalista, con un sentido más comunitario y filantrópico que apela a la ayuda mutua entre personas con dificultad para acceder a los recursos Coop57 se presenta como una solución para acceder a un recurso escaso en tiempos de crisis, como es el crédito, donde la solidaridad apela a un posicionamiento ideológico y no de corte filantrópico o católico, haciendo referencia a una forma de organización que hoy en día sigue siendo aclamada por las cooperativas de trabajo y los nuevos movimientos sociales.

Quizá el valor que más muestra esta potencialidad política que caracteriza a Coop57 y otras prácticas y estrategias económicas que se posicionan en frente del sistema capitalista dominante es el valor de justicia que incorporan en sus reivindicaciones y que de nuevo carece de contenidos filantrópicos o católicos al orientarse hacia una lucha por la democratización económica que se traduzca en gestión pública y transparente de los recursos financieros al acceso de todos. El sentido que alcanza el concepto de justicia para Coop57 es la muestra de que los valores de solidaridad y autogestión en unas relaciones de trabajo participativas, transparentes y colectivas son compatibles con la vida económica, sin tener que adoptar algunos criterios capitalistas como la especulación o la explotación laboral. Y precisamente este es el argumento que le sirve a Coop57 para calificarse como una herramienta de transformación social, presentándose como una forma de resistencia delante de la tendencia del capitalismo de colonizar todas las esferas de la vida humana, incluido el ámbito laboral. La forma de organizarse para superar este hecho pasa por el trabajo en red con otras

entidades similares. Así, el proyecto más fuerte en el que están trabajando actualmente es la construcción de un 'mercado social' donde todas estas estrategias con un posicionamiento político se unan y creen un circuito completo de abastecimiento de recursos que abarquen el consumo, la producción, las finanzas, los seguros, etc. Este modelo en el que se está trabajando no supone ninguna otra realidad económica pero sí el esfuerzo por crear algo que perdure también en momentos de no crisis (como demuestra la propia trayectoria de Coop57).

Conclusiones

Como conclusión final podemos destacar que la manera en que Coop57 usa los diferentes valores añadidos señalados anteriormente hace referencia al marco político-ideológico en el que se adscriben sus actores sociales. Por un lado, nos encontramos al núcleo originario que creó la cooperativa a raíz de las luchas obreras de los años 80 y 90 y que valora la organización autogestionada de las entidades socias, la solidaridad obrera y la cooperación como valores que critican las condiciones generales del proceso de producción de mercado capitalista. Y por otro, nos encontramos un segundo grupo de actores provenientes de los movimientos sociales, organizados en asociaciones y fundaciones, que valoran la participación democrática, la solidaridad y el apoyo mutuo como valores claves para contestar las desigualdades sociales, políticas y medioambientales. Estos valores se han constituido como ejes centrales de la praxis de la cooperativa financiera y su objetivo es desplazar algunos conceptos ligados a la lógica capitalista, contraponiendo la viabilidad económica al crecimiento expansivo y acumulativo, desligándolo de la competitividad y basándolo en la cooperación (como muestra el trabajo en red que potencia Coop57 en sus entidades socias), y de la orientación de la actividad económica por la acumulación de capital al control de la actividad por los trabajadores. Podemos decir que Coop57 incorpora al valor de mercado otros valores que no hacen referencia a la esfera social de las relaciones humanas si no a las relaciones políticas que desean defender en el ámbito del trabajo. En este sentido, aunque no plantea una alternativa económica real al sistema hegemónico, la desmarca de la lógica del capital de expansión y acumulación. Así pues, en el escenario de crisis que hemos descrito donde aparecen estrategias que perduran más o menos en el tiempo, consideradas muchas veces como respuestas funcionalistas a la precarización capitalista o a la desresponsabilización del Estado, encontramos algunas estrategias, como la que Coop57 representa, en donde los valores incorporados tienen un componente ideológico-político que orienta la actividad de la entidad a unos objetivos que pretenden transformar la estructura social y política basándose en criterios de democracia, transparencia y participación ciudadana.

En cuanto al esfuerzo por medir los valores sociales que, Coop57 ha establecido unos criterios en el Cuestionario Social que pasa a las entidades que demandan ser socias y con los que quiere detectar unas relaciones de producción acordes con sus criterios ideológico-políticos, como son la autogestión, la cooperación, la solidaridad obrera, la ayuda mutua, la participación, la transparencia, etc. A razón del cumplimiento de estos criterios hay entidades que son aceptadas como socias y entidades que no. Es decir, podemos decir que estos valores son los ejes para canalizar el uso del destino del crédito que gestionan, y por lo tanto, de seguir reproduciendo estas prácticas económicas. Hemos visto que la manera en que Coop57 ha establecido estos valores ha sido de forma gradual, incorporando nuevos actores sociales a la cooperativa con nuevos valores (los provenientes de los movimientos sociales). Esta superposición de valores todavía puede diferenciarse en su discurso a día de hoy.

En todo caso, este intento de acotar los valores sociales que Coop57 ha establecido como determinantes para la concesión de crédito y situarlos en el centro de la orientación de su actividad puede considerarse como una diferencia con otras entidades comerciales como bancos o grandes firmas comerciales, donde la práctica cotidiana es altamente especulativa, pero una parte de los beneficios es destinada a obras sociales o campañas solidarias con los más desfavorecidos y que sirven a su vez como estrategia comercial para la empresa.

Como vemos, los mismos conceptos se encuentran en diferentes contextos y con diferentes objetivos.

Bibliografía

ALQUÉZAR CRUSELLAS, R. (2011), El proceso de aceptación de socios de Coop57: una ejemplificación de los valores de la economía social, III Congreso Internacional de Investigación en Economía Social de CIRIEC, Valladolid, 6-8 abril I.S.B.N. 978-84-95003-85-0

BLAIS, M. C. (2007), *La solidarité. Histoire d'une idée*. ed. Gallimard, Lonrai (Normandie)

FAVREAU, L. (2005), 'Mouvement citoyen international, alternatives économiques et développement social', en *Cahiers du Crises, Collection Mouvements sociaux – n° MS0506*, Copublication CRISES/CRDC, Quebec

GARNER, J., GASSIOT, R., PUJOL, J., ZENOBI, L., (2010) *Advocats combatius i obrers rebels. El Col.lectiu Ronda i el conflictes laboral durant el franquisme i la transició*, ECOS, Barcelona

JESSOP, B. (2002), 'Liberalism, Neoliberalism, and Urban Governance: A State-Theoretical Perspective' en *Antipode*, Volume 34, Issue 3, Julio 2002, p. 452-472

MAUSS, M. (2009), *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas.*, ed.Katz, Madrid

MOULAERT, F., AILENEI, O. (2005) 'Social Economy, Third Sector and Solidarity Relations: A Conceptual Synthesis from History to Present' en *Urban Studies*, Vol. 42, nº 11, pp. 2037-2053, Octubre 2005

NAROTZKY, S., (2010), 'Reciprocidad y capital social: modelos teóricos, políticas de desarrollo, economías alternativas. Una perspectiva antropológica', en Bretón, V., *Saturno devora a sus hijos. Miradas críticas sobre el desarrollo y sus promesas*, Icaria, Barcelona

--- (2013), *Economías cotidianas, economías sociales, economías sostenibles*, ed. Icaria, Barcelona

PANYELLA, J; EX-LIBRIS S.C.C.L., (2006) *Mol Matric. Dando forma a la autogestión*, ECOS, Barcelona

VIDAL, I. (1987), 'La necesidad de una unidad de análisis para el estudio de la Economía Social en España' en *CIRIEC-España Revista de Economía Pública, Social y Cooperativa*, nº 2, octubre-diciembre 1987, pp. 91-104

**EMPRESAS DE BASE COMUNITARIA EN MÉXICO: ENTRE
LA PARTICIPACIÓN DEMOCRÁTICA Y LA GOBERNANZA
POR USOS Y COSTUMBRES. ¿MODERNIDAD O TRADICIÓN?**

María José Fernández Aldecua

marita.fernandez.aldecua@gmail.com

Universidad Autónoma de Barcelona

Universidad del Mar

Martha Marivel Mendoza Ontiveros

Marivelmo@hotmail.com

Universidad Autónoma del Estado de México

1. Introducción

Diversos académicos que estudian las empresas comunitarias desde sectores económicos como el forestal y el turístico, han documentado la tensión social que genera la incorporación de expresiones modernas propias de la economía capitalista, como lo son el emprendimiento y la gestión de empresas, en comunidades tradicionales de países en desarrollo (Garibay, 2007; Gascón, 2013; Hernández *et al.* 2005). Esta tensión entre lo moderno y lo tradicional, generalmente se traduce en cambios en la vida social y cultural, en las instituciones políticas y las estructuras de gobernanza, en los valores y códigos éticos así como en las cosmovisiones de los pueblos tradicionales, generando problemáticas que afectan la cohesión y el bienestar de las comunidades, sobre todo indígenas (Gascón, 2013; Hernández *et al.* 2005).

Recientemente, un investigador que estudia el turismo comunitario en América Latina (Gascón, 2013) cuestionó a los defensores del enfoque *Pro-Poor Tourism* y puso en alerta a las comunidades de académicos y políticos defensores del desarrollo sostenible al señalar que el turismo de base comunitaria ha detonado una serie de cambios en las comunidades rurales tradicionales debido al choque entre una actividad moderna y el mundo campesino, pues el turismo representa una experiencia ajena a las comunidades rurales indígenas o mestizas, es decir, es una actividad ajena a la “vocación social del territorio” (Gascón, 2013). El campesino y su familia, generalmente, no han experimentado el ser turistas, ni mucho menos saben qué es un prestador de servicios al turismo; tampoco tienen conocimientos ni destrezas para imaginar, crear y gestionar una empresa de corte mercantil, en competencia en el mercado global.

En el ámbito turístico, sobre todo en los países en desarrollo, las empresas comunitarias del medio rural han fomentado la diferenciación social, los conflictos en la toma de decisiones, la muerte prematura de las empresas a causa de la carencia de conocimientos y capacitación en el negocio turístico, pseudo-participación, y afectaciones a los horarios del trabajo y la vida social campesinos, entre otros (Fernández *et al.* 2012; Gascón, 2013; Hernández *et al.* 2005).

Por ejemplo, un estudio en una comunidad de indígenas chol (una variante de los mayas) en el estado mexicano de Chiapas, con gestión exitosa de tres empresas comunitarias: una que ofrece

hospedaje a los turistas (cabañas), otra que ofrece alimentos y bebidas (restaurante) y una más que oferta transporte pluvial (para hacer visitas a la zona arqueológica de Yaxchilán), ha generado envidias y división entre los miembros de la comunidad que han quedado excluidos de la gestión y beneficios de las empresas comunitarias (Hernández *et al.* 2005).

El emprendimiento social se maneja en los discursos de gobiernos, sector privado e incluso de ONGs, como una estrategia para remediar la pobreza e impulsar la sostenibilidad en regiones marginadas con graves problemas de alimentación y servicios básicos (Manyara y Jones, 2007; Nelson, 2004; Novelli y Gebhardt, 2007). El binomio pobreza-turismo comenzó a tomar fuerza a principios del siglo XXI cuando el Departamento de Desarrollo Internacional de Reino Unido decidió explorar cómo el turismo podría contribuir a reducir la pobreza (Beeton, 2006). En esa línea se inscribe el enfoque *Pro-Poor Tourism* (PPT), que incluso instituciones como la Organización Mundial del Turismo han avalado. Sin embargo, algunas voces se alzan para señalar al PPT como una política estatal acrítica y conservadora, debido a que el concepto de pobreza que maneja es parcial pues se limita a la cantidad de dinero que poseen las familias pobres. Los defensores del enfoque PPT aceptan que no todos los pobres se van a beneficiar: los más pobres no lo harán; aceptan que se pueden crear desigualdades socio-económicas, pero esto no es relevante si se incrementan los ingresos de los pobres (Gascón, 2012).

El concepto de empresa comunitaria o empresa de base comunitaria (EBC) que se maneja en este documento se vincula a un modelo de turismo comunitario (CBT, por sus siglas en inglés)¹ basado en el enfoque del desarrollo sostenible en sus tres dimensiones (Fernández, 2011). No se trata, pues, de la empresa comunitaria vista bajo el enfoque PPT, pues sus metas van más allá del simple incremento de los ingresos monetarios de las familias participantes. Bajo el enfoque del CBT las EBCs, además de generar ingresos, pretenden empoderar a las comunidades, fortalecer su capital social y generar redes externas a través de proyectos de colaboración con actores ajenos a la comunidad en igualdad de fuerza y poder (Okazaki, 2008).

Sin embargo, incluso las EBCs bajo el enfoque del CBT, enfrentan una serie de obstáculos cuando, en el corto plazo, los campesinos mestizos e indígenas que las gestionan deben convertirse en empresarios (Gascón, 2013). En buena medida este desconocimiento de la actividad moderna empresarial por parte de los campesinos y las amas de casa del ámbito rural,

¹ *Community-Based Tourism.*

sobre todo en actividades económicas poco tradicionales, conlleva un riesgo extra para la empresa comunitaria, que puede culminar con su debilitamiento y desaparición. No obstante, el problema no termina ahí, pues aun fracasando la empresa comunitaria, es posible que los efectos de dicha experiencia fallida -sobre la cultura del grupo local- se mantengan en el mediano y largo plazo. Por ejemplo, un capital social de unión (la cohesión del grupo, la identidad colectiva) debilitado como efecto de un proceso de diferenciación socio-económica al interior del grupo cultural (Gascón, 2013; Hernández, et al. 2005), podría tardar años en volver a fortalecerse o recomponerse en el nivel previo a la experiencia emprendedora.

Por la importancia de estos fenómenos, el objetivo de esta ponencia es reflexionar en torno al encuentro de una actividad moderna como lo son las EBCs y las estructuras tradicionales de gobernanza en las comunidades rurales (indígenas o mestizas) de México, teniendo como enfoque el modelo del turismo de base comunitaria (*Community-Based Tourism*) de Okazaki (2008), con el fin de señalar algunas de sus inconsistencias tanto a nivel teórico como a nivel empírico.

Si bien este documento es de naturaleza teórica, y una invitación a la reflexión y al debate, se sustenta en una serie de investigaciones empíricas sobre el turismo comunitario en países en desarrollo, sobre todo en América Latina y específicamente en México.

2. Empresas de base comunitaria como emprendimiento social integral

Una empresa de base comunitaria (EBC) es una modalidad de empresa social sustentada en la **cultura** de un grupo. Como empresa social, la EBC presenta nueve características económico-sociales importantes: 1) Es una actividad continua de producción y venta de bienes y/o servicios, 2) sus miembros presentan un alto grado de autonomía y 3) asumen un significativo nivel de riesgo económico, 4) emplea un mínimo de trabajo remunerado, 5) su objetivo explícito es beneficiar a la comunidad o grupo específico, 6) es una iniciativa puesta en marcha por un grupo de ciudadanos, 7) sus miembros tienen un poder de decisión no basado en la propiedad del capital, 8) su naturaleza es participativa, 9) distribuye los beneficios de manera limitada (Defourny y Nyssens, 2006).

La primera característica subraya la naturaleza capitalista de toda empresa social y, por tanto, de la EBC pues ésta, a pesar de no perseguir el lucro como fin último, aplica una lógica empresarial y de mercado y con base en esa lógica debe alcanzar estándares mínimos de competitividad y rentabilidad económica. Al ser un emprendimiento social híbrido o integral (Peredo y MacLean, 2006), la EBC está vinculada al mercado capitalista y a la gestión empresarial, elementos que representan el lado moderno de la organización.

El punto dos, la autonomía, se refiere a la gobernanza de la EBC ya que sus miembros gestionan y toman las decisiones en torno a la organización sin tener que consultar a otras instancias públicas, privadas o ajenas a la comunidad. Por otro lado, el punto ocho se refiere a otro aspecto central de la gobernanza de la EBC: la participación. Según Defourny y Nyssens (2006), las empresas sociales deben incluir en sus estructuras de toma de decisiones a todos los actores locales involucrados, impulsar la democracia local a través de la actividad económica y aplicar una dirección empresarial participativa (Fernández *et al.* 2012).

Otra característica importante es la relativa al objetivo de la EBC (inciso cinco). Como en toda empresa social, la meta última de la EBC es la creación de valor social (Peredo y MacLean, 2006; Certo y Miller, 2008), es decir, la EBC persigue, más allá de los meros beneficios financieros, el logro de beneficios de tipo económico, socio-cultural y/o ambiental para la población local, las comunidades de la misma región o incluso para toda la humanidad (Fernández, 2011: 85).

En este documento sostenemos que la EBC presenta una característica que la distingue de otras modalidades de empresa social, como las cooperativas y las sociedades sin fines de lucro: la EBC se fundamenta en la cultura que comparten los miembros de un grupo específico. Diversos investigadores de las organizaciones apoyan esta idea, aunque no lo señalan directamente sino a través de la mención de ciertos componentes culturales que impulsan el emprendimiento social y la creación de empresas sociales: la identidad cultural (Peredo y Chrisman, 2006), ayuda mutua o solidaridad, así como valores compartidos y/o el afecto (Johannisson, 2004).

En síntesis, se puede afirmar que la EBC implica, por un lado, la ejecución del proceso empresarial moderno, entendido aquí como una modalidad de emprendimiento social; y, por otro lado, la existencia de una comunidad, con una cultura propia (valores, identidad, costumbres, etc.), cultura que puede ser el lado tradicional del fenómeno.

Podríamos adelantar una definición preliminar de empresa de base comunitaria: Las EBCs son empresas sociales gestionadas por comunidades con culturas específicas cuyo objetivo es la creación de un valor social.

Interesa en este trabajo destacar el caso de comunidades rurales, mestizas o indígenas, con culturas tradicionales que han emprendido (por iniciativas propias o impulsadas por otros actores e instituciones externas) la creación y gestión de una o más EBCs. En el caso de los países latinoamericanos, como México, los pueblos rurales indígenas o mestizos poseen una cultura tradicional que se distingue de la cultura de la sociedad occidental moderna.

En ese sentido, en las comunidades rurales de América Latina que han desarrollado una EBC, esta experiencia representa un espacio de encuentro, interacción e intercambio simbólico, cognitivo y político entre lo moderno capitalista y lo tradicional pre-capitalista. Aunque ese espacio de encuentro ha resultado ser muchas veces conflictivo (Gascón, 2013; Garibay, 2007; Hernández, *et al.* 2005), la realidad es que existen cambios y recreaciones constantes de las culturas tradicionales que, en un momento dado, podrían armonizar con la nueva experiencia emprendedora, de tal manera que se conserve la esencia o núcleo duro de dicha cultura tradicional (Garibay, 2007) aún incorporando nuevas prácticas económicas y nuevas estructuras de gobernanza al interior de las comunidades rurales. Dichos cambios son lentos e implican la transformación de ciertos valores y estructuras impulsados desde dentro de los mismos grupos (Gasca *et al.* 2010; Ulloa *et al.* s.a.).

El concepto de comunidad tradicional que se maneja en este documento es, siguiendo a Garibay, “...una idea de comunidad que si bien exige cierta unicidad moral y ritual heredada de su tradición, está relativamente abierta a cierto grado de liberalismo social y lealtad limitada a la comunidad...” (2007: 17). Como coinciden en señalar diversos autores del llamado comunismo indígena en México (Durand, 2007; Mota y Sandoval, 2006; Sierra, 2004; Ulloa *et al.* s.a.), una comunidad tradicional es flexible y puede incorporar elementos modernos como la empresa, en lo económico, y los derechos humanos, así como la ciudadanía, en lo político y social. Las comunidades indígenas han creado estrategias de supervivencia y resistencia cultural que hacen compatibles elementos modernos con tradicionales (la organización social tradicional, es decir, el sistema de cargos, por ejemplo, con la organización empresarial). A través de la incorporación de

lo ajeno y el mantenimiento de lo tradicional, las comunidades indígenas han mantenido su capital social de unión y han logrado su supervivencia (Mota y Sandoval, 2006).

3. Concepto de comunidad

En América Latina, y específicamente en México, el término comunidad se refiere a un fenómeno relacionado con diferentes culturas indígenas o mestizas, rurales, que comparten ciertos elementos culturales e institucionales. Bajo este enfoque, comunidad no tiene el mismo sentido, ni implica el mismo fenómeno socio-cultural, que el concepto occidental de “comunidad política” (Carlsen, 1999), que más bien aduce al fenómeno de la sociedad, como lo definen Weber y Tönnies (ver más abajo). En la comunidad política la unidad de análisis es el ciudadano, quien goza de autonomía y ejerce una acción racional (Durand, 2007). Esta idea de la comunidad cívica de las sociedades modernas no necesariamente encaja con la noción de comunidad que se tiene en la realidad de México y Latinoamérica.

3.1. Comunidad y sociedad

Para Max Weber ([1922], 1992), el término en alemán que se podría traducir como “comunitarización” (*Vergemeinschaftung*) indica una relación social donde la acción se fundamenta en un sentimiento subjetivo (afectivo, emocional o tradicional) de los partícipes de constituir un todo (Weber, [1922], 1992: 33). En la comunidad, dicho sentimiento de pertenencia, la identidad cultural, es lo que genera cohesión social.

La “comunitarización” (*Vergemeinschaftung*) es diferente a la “societarización” (*Vergesellschaftung*), porque en la sociedad la relación social implica una acción individual basada en intereses o mecanismos racionales (acción social con arreglo a valores y a fines). Así, la unión de las personas en la sociedad, ocurre a través de un pacto racional donde se presenta la “situación de intereses” individuales.

Las nociones de comunitarización y societarización de Weber ([1922], 1992) se derivan de las nociones de *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* de Ferdinand Tönnies (ver tabla 1).

Tabla 1 **Conceptos de comunidad y sociedad en Weber y Tönnies**

Autor	Comunidad	Sociedad
Tönnies (1887)	<i>Gemeinschaft</i> Los vínculos se basan en: Parentesco (Sangre), vecindad (territorio) y amistad. La familia es el prototipo. Trabajo común, creencias compartidas. Ejemplos: gremios, hermandades de artesanos, órdenes religiosas.	<i>Gesellschaft</i> Los individuos actúan por su propio interés. Los individuos no están esencialmente unidos sino separados. Los vínculos son utilitarios y algunos rasgos culturales se comparten (lengua, por ejemplo). Las afinidades se logran a través de instituciones formales.
Weber (1922)	<i>Vergemeinschaftung</i> Acción social con base en afectos o tradición, y sentido de pertenencia a un todo.	<i>Vergesellschaftung</i> Acción social basada en el cálculo racional.

Fuente: Elaboración propia con base en Weber ([1922], 1992) y Tönnies, 1988 (citado por Colombo, 2012).

Para Tönnies la voluntad natural explica la comunidad y la voluntad racional, la sociedad: mientras que la voluntad natural "... Se caracteriza por un fuerte afecto y sentimientos orientados hacia el grupo, lo que constituye un orden social comunitario (...) la voluntad racional implica una elección consciente de medios específicos para la consecución de un fin específico que involucra un alto nivel de cálculo individualista, el cual constituye el orden social de la sociedad ." (Tönnies, 1988, citado por Colombo, 2012: 20).

En el terreno de la antropología social, a la comunidad se le asocia con la teoría del don de Marcel Mauss (1979), que no es más que el fenómeno de la reciprocidad social. Para Mauss el *don* implica una serie de intercambios de regalos entre los miembros de un grupo y se convierte en la base de la solidaridad. El fenómeno del *don* existe en la mayoría de las culturas tradicionales en forma de *kula*, *pokala*, *potlatch*, *nexum*, *wadium*, etc. (Korstanje, 2010: 99); luego entonces es parte cultural de los grupos humanos que antecedieron a las sociedades modernas y encaja con los esquemas teóricos de los sociólogos Weber y Tönnies.

Sin embargo, al analizar la llamada “economía de regalos”, otros autores estarían sugiriendo que el *don* también es una característica de las sociedades modernas (Cheal, 1988; Klamer, 2003, citados por Peredo y Chrisman, 2006). A su vez esta economía del regalos se vincula con la expectativa (pero no la certeza) de la reciprocidad (Klamer, 2003, citado por Peredo y Chrisman, 2006). El sociólogo Mark Granovetter (1985) reelaboró la idea del *embeddedness* (inserción), originalmente propuesta por Karl Polanyi (1944, citado por Beckert, 2007), para resaltar que los sistemas económicos de mercado están insertos en la estructura social o en redes de relaciones personales concretas y que dependen de éstas (Peredo y Chrisman, 2006:314)². Granovetter (1985) desafió a la economía ortodoxa, según la cual, la economía moderna está separada irremediamente de la sociedad, y las transacciones económicas son definidas exclusivamente por el interés y la ganancia individual. Para Granovetter (1985), el mercado está contenido en redes sociales donde las prácticas de intercambios no remunerados (favores, regalos) están basadas en un conjunto de acuerdos sociales y entendimientos compartidos que les dan significación (Peredo y Chrisman, 2006:313).

El análisis previo sobre la teoría del don, la economía de regalos y el *embeddedness*, es decir, sobre la reciprocidad y la solidaridad humanas, nos hace pensar en la posibilidad de encontrar en *las sociedades modernas* elementos sociales no racionales que los grupos han heredado desde tiempos anteriores a la edad moderna, y que perviven y mantienen cohesionado al grupo. Asimismo, también es válido decir que en las comunidades tradicionales es posible encontrar tanto elementos que han sido transmitidos desde la tradición y las generaciones anteriores, como elementos propios de la modernidad: la economía de mercado y la importancia del individuo y sus derechos humanos (sobre todo su autonomía).

Una perspectiva diferente pero fundamental, debido a que conjunta elementos modernos y tradicionales en el concepto comunidad, la aporta el sociólogo Philip Selznick quien señaló que la comunidad es un ente de ficción, pues según él, la comunidad no está basada en una identidad común, ni en propósitos compartidos ni en entendimientos en común. Es la institucionalización lo que crea grupos y prácticas grupales, acciones colectivas, es decir: comunidades. Mientras que la

² La idea del *embeddedness* de Granovetter (1985) se convertiría en el concepto central de la nueva sociología económica, la cual se sustenta en un enfoque estructuralista y cuya principal propuesta teórica es que las redes de relaciones personales son determinantes de resultados económicos. Esta noción no coincide con la original de Polanyi (1944), para quien los mercados son instituciones sociales donde se mezclan aspectos políticos, ideológicos y culturales (Beckert, 2007).

socialización transforma al animal humano en personas morales, la institucionalización configura la comunidad (Selznick, 1994, 2008, citado por Colombo, 2012).

Sin embargo, Selznick también reconoce la teoría de 1887 de Tönnies, pero agrega que lo que él llama *Gemeinschaft* no es más que *una forma de comunidad* ya que existen otros tipos. Para Selznick (1994), el *Gemeinschaft* de Tönnies es aquella comunidad que “toma totalmente en cuenta el valor de la historicidad y la reciprocidad, y lo hace incluso a un considerable costo de la movilidad y la autonomía personal” (Selznick, 1994, citado por Colombo, 2012: 23). Así, la comunidad de Tönnies, estaría en uno de los extremos de una gama de tipos de comunidad, donde este tipo sería el más puro y tradicional. Por supuesto, bajo esta perspectiva, existirían comunidades mucho más abiertas o flexibles, dispuestas a incluir elementos ajenos o modernos, dando espacio a la autonomía y los derechos individuales de sus miembros.

Para Selznick (1994), una comunidad completa y plenamente desarrollada es aquella que alcanza la mezcla equilibrada de siete elementos: historicidad, identidad, reciprocidad, pluralismo, autonomía, participación e integración. Es de importancia resaltar que la autonomía se refiere al respeto y protección de la identidad de cada miembro individual de la comunidad, sin dejar de lado la identidad colectiva, y que la participación implica que cada miembro de la comunidad puede elegir el grado de intimidad o acercamiento en cada relación con otros miembros o con los grupos, sin dejar de lado la participación social (Colombo, 2012).

Selznick subraya que diferentes comunidades podrían dar mayor o menor peso a algunas de estas siete características, es decir, cada comunidad podría experimentar una mezcla diferente de los siete elementos dependiendo de la importancia o jerarquía que le dieran sus miembros. Es por ello que no podemos hablar de *la* comunidad sino de diversas comunidades, cada una de las cuales sería única (Colombo, 2012).

4. Usos y costumbres en las comunidades indígenas

La noción de comunidad de Selznick permite explicar ciertas instituciones de gobernanza de los pueblos indígenas y mestizos en ambientes rurales de América Latina: el sistema de usos y

costumbres es una institución normativa formal con gran fuerza prescriptiva en las comunidades, que hoy en día sigue vigente, orientando la vida de sus pobladores. Es esta institución tradicional la que da cohesión y estructura a las comunidades indígenas de América Latina.

En México, las zonas rurales con fuerte presencia de población indígena (centro, sur y sureste del país), aún conservan los usos y costumbres, constituidos por una serie de instituciones y valores fundamentales compartidos (Aquino Moreschi, 2010; Gasca *et al.* 2010; Jiménez Ottalengo, 2000; Rubio-Espinosa *et al.* 2007):

1. Territorio de propiedad comunal
2. Sistema de cargos o autoridad rotativa
3. Asamblea de ejidatarios o comuneros
4. Tequio o trabajo colectivo y voluntario
5. Solidaridad y ayuda mutua
6. La fiesta (sistema de mayordomías)

Todas son instituciones generadoras o fortalecedoras de capital social horizontal y su objetivo comunitario es fundamentalmente la subsistencia (Rubio-Espinosa *et al.* 2007).

La reciprocidad intracomunitaria es un principio fundamental que se da en dos planos: aquella a nivel de personas y familias, como la mano vuelta; y, aquella que se da en beneficio de la comunidad por medio del sistema de cargos, los trabajos comunitarios (tequio, faena o fajina) y los procesos de toma de decisión a través de la asamblea comunitaria (Durand, 2007; Gallardo García, 2012). La reciprocidad se pone de manifiesto tanto en las conductas deseables como en las prohibidas, poniendo en juego valores fundamentales para las comunidades: el honor, el prestigio, el compromiso y el respeto, entre otros. La reciprocidad aparece así entendida, no sólo en términos económicos y/o de control social, sino también, como expresión del código moral cultural del grupo, como ética del don (Jiménez Ottalengo, 2000).

4.1. Sistema de cargos: prestigio vs. Lucro

La institución tradicional denominada sistema de cargos consiste en la obligación de cada individuo masculino (representante de cada familia) de aportar o donar parte de su tiempo, dinero

o trabajo, para desempeñar una función pública en beneficio de la comunidad. Por costumbre, los hombres de cierta edad tienen que aceptar un cargo (o serán señalados por el grupo), lo cual implica trabajar durante un año sin sueldo o remuneración económica. Pero esta obligación tiene su recompensa social: al “servir al pueblo y no servirse de él” quien cumple con su cargo irá adquiriendo méritos y prestigio conforme escala la jerarquía de los cargos que le son asignados y que él acepta a lo largo de su vida (Durand, 2007). Por ello, los cargos públicos son vistos como una forma de acceso al respeto y al prestigio social y no como una obligación o fuente de poder y dinero. El prestigio se alcanza por el servicio que se presta a la comunidad y no por el nivel socio-económico del individuo. El código simbólico que marca el prestigio en los pueblos indígenas está íntimamente ligado al sistema de cargos y al intercambio recíproco.

Algunos autores señalan que el sistema de cargos es una especie de “democracia obligatoria” (Hernández-Díaz, 2007, citado por Durand, 2007) o incluso una institución de “democracia de los pobres” (Wolf, año, citado por Durand, 2007), pues se espera que todos, por lo menos los varones en edad de participar, participen.

Sin embargo, la participación por medio del sistema de cargos es distinta a la participación cívica o ciudadana de las sociedades occidentales, ya que la participación en estas comunidades indígenas es obligatoria por tradición y en las sociedades modernas la participación es un deber y derecho cívico del individuo e implica cierta convicción individual, implica autonomía para adherirse a ciertos grupos o partidos políticos. La “democracia” de los sistemas de gobernanza por usos y costumbres indígenas carece de la dimensión civil y está restringida a los varones. Como dice Durand (2007:16): “por definición la ciudadanía en las comunidades es precaria y tutelada, sea por la comunidad o caciques o políticos locales”. Además, se trata de una “ciudadanía restringida” a partir de que ciertos grupos como las mujeres, o quienes no son católicos, los *avecindados*, etc. quedan excluidos de la toma de decisiones: “...El derecho a tener derechos, base de la ciudadanía civil, se ve limitado” (Durand, 2007:20).

La participación en un sistema tradicional debe entenderse de modo limitado y no en el sentido de la participación cívica en la democracia occidental. En un estudio realizado en la Sierra Norte de Oaxaca (Rubio-Espinosa *et al.* 2007), habitada por comunidades zapotecas, los comuneros entrevistados (varones) percibieron una alta participación en sus comunidades; sin embargo, esto se debe a que el sistema de cargos es obligatorio. Quienes aún no son designados a un cargo, no

participan en los comités y “... prefieren esperar a que el cargo les sea asignado y no adelantar su participación” (Rubio-Espinosa *et al.* 2007: 20).

4.2. Asamblea comunitaria vs. Consejo de administración

La asamblea es la instancia máxima de toma de decisiones colectivas. En la región de la Sierra Norte de Oaxaca, por ejemplo, la asamblea está conformada por hombres de 16 a 60 años de edad (Gasca *et al.* 2010). En esa región, en algunas comunidades, las mujeres también forman parte de la asamblea (Gasca *et al.* 2010:72). Por ejemplo, en Ixtlán, la participación es más incluyente, pues en esa comunidad las mujeres han logrado ser consideradas comuneras con voto en las asambleas de comuneros (Rubio-Espinosa, 2007: 22). Sin embargo, esta es la excepción y no la regla, pues en la mayoría de las comunidades indígenas del país, las mujeres han quedado excluidas de estas asambleas.

“Aunque cada vez más se abren espacios de participación femenina, no cabe duda de la preeminencia masculina en la dirección de la vida comunitaria...” (Gasca *et al.* 2010:72)

En este tema del género, existe un proceso de “creación de ciudadanía” (Durand, 2007), pues lentamente algunas comunidades se va abriendo a la participación más incluyente gracias a la organización y presión de grupos como las mujeres o habitantes de agencias municipales, etc.

En los proyectos de turismo comunitario, que gestionan una o más EBCs, la asamblea funge como instancia de toma de decisiones respecto a quiénes asumen el cargo en los comités de turismo, y todo lo relacionado con la operación de la empresa social. Los miembros de estas asambleas tienen voz y voto y el principio rector de las reuniones es el alcanzar el consenso y tomar la decisión más favorable al interés comunitario rechazando todo beneficio personal o de una minoría. En las asambleas se informa sobre el desempeño y manejo de las EBCs y es el “órgano que en última instancia decide sobre las políticas de la empresa” (Gasca *et al.* 2010: 75).

Una asamblea comunitaria difiere del consejo de administración de una empresa convencional precisamente porque la propiedad no es privada y el fin buscado no es la ganancia máxima y la

acumulación de riqueza económica; el interés no es privado sino comunal. Debemos recordar que las EBCs son empresas sociales que buscan crear un valor social. Sin embargo, en ciertas experiencias en México, sobre todo en el norte de Oaxaca, las EBCs "...además de incentivar los procesos organizativos y participativos de las comunidades, generaron ingresos que han servido para diversificar y financiar nuevas actividades..." (Gasca *et al.* 2010:49).

4.3. La gobernanza tradicional se transforma

Como ya se mencionó líneas arriba, el concepto moderno de comunidad de Selznick no sólo incluye los aspectos colectivistas que destacan los sociólogos y antropólogos anteriores (Tönnies, Weber y Mauss), sino que incorpora elementos individualistas propios del liberalismo y la democracia moderna. Sobre todo los conceptos o dimensiones de la ciudadanía, la autonomía y la participación, que se verifican empíricamente en el plano individual. Ello lleva a preguntar, en el plano político de la gobernanza, ¿es posible una comunidad que mezcle elementos tradicionales (basados en los usos y las costumbres) y elementos modernos, como la ciudadanía?

Diversos autores responden afirmativamente (Durand, 2007; Gasca *et al.* 2010; Mota y Sandoval, 2006; Sierra, 2004; Ulloa *et al.* s.a.). Como señala Durand respecto a las comunidades que se rigen por "usos y costumbres" en Oaxaca: "En las comunidades se da un proceso de ciudadanía, es decir, de creación de derechos para los individuos, sin que necesariamente se debilite la comunidad" (Durand, 2007: 16).

Sin embargo, el sistema de gobernanza tradicional denominado "por usos y costumbres", al generar ciertos grupos excluidos de la toma de decisiones (mujeres, agencias municipales, vecindados o forasteros y quienes profesan otras religiones que no sea la católica), es contradictoria con el orden jurídico y constitucional de corte liberal-democrático (Durand, 2007). En ese sentido, la gobernanza tradicional por usos y costumbres, en términos teóricos, choca con la gobernanza liberal moderna a nivel municipal, estatal y nacional. En ciertos casos, no obstante, esa contradicción se ha resuelto: En 1995, en Oaxaca, se promulgó una ley para crear la figura de "municipios gobernados por el sistema de usos y costumbres", lo cual incluye la elección de representantes para el cabildo municipal (moderno) por el sistema tradicional de los pueblos

indígenas y mestizos del estado. Así, Oaxaca es el único estado de la República mexicana donde es una realidad la incorporación de la gobernanza tradicional de los usos y costumbres indígenas, como figura legal y legítima de gobierno, al marco jurídico del esquema liberal republicano.

Como ya se señaló, existe una tendencia creciente a abandonar el enfoque esencialista³ y apoyar una perspectiva dialéctica de la tradición: los estudiosos del tema observan un fenómeno de fusión de ambos sistemas que denominan “creación de ciudadanía”, donde los grupos excluidos van ganando voz y voto en las asambleas comunitarias y “reponen el principio de igualdad, el derecho de todos los ciudadanos a participar en igualdad de condiciones...” (Durand Ponte, 2007: 28). Quienes tenían una “ciudadanía restringida” van ganando espacios como ciudadanos plenos con goce de sus derechos civiles, sociales y políticos.

Algunos casos específicos de construcción de ciudadanía o empoderamiento (sobre todo de género) se reportan en México: entre 2005-2007, el caso de la primera mujer al frente de un cabildo municipal en el estado de Chiapas (Ulloa *et al.* s.a.); la participación de mujeres en el Juzgado Indígena de Cuetzalan, estado de Puebla (Sierra, 2009) y en la Policía Comunitaria en las regiones costa y montaña del estado de Guerrero (Sierra, 2009).

Estos casos ejemplifican cómo lo tradicional y ancestral (lo histórico) no tiene por qué estar separado de lo moderno (la pluralidad entendida desde la sociedad democrática, por ejemplo). Los procesos de continuidad, ruptura y reconstrucción cultural son vividos de manera simultánea por las comunidades indígenas en México, de tal manera que estructuras políticas ancestrales (como el sistema de cargos y las asambleas comunitarias) pueden convivir con las nuevas instituciones políticas de la República, e incluso tener un marco legal que lo legitime.

“Los estudios que enfatizan la ruptura y reconstrucción de la comunidad indígena... concluyen que la forma actual de las comunidades es una construcción relativamente nueva” (Carlsen, 1999:4). Así, la comunidad campesina e indígena (como toda comunidad) es una construcción histórica, sujeta a constantes modificaciones como resultado de sus vínculos con el exterior moderno, donde pasado, tradición y presente se amalgaman (Carlsen, 1999). La identidad de las

³ Las visiones esencialistas defienden la permanencia y pureza de la cultura tradicional de los grupos indígenas ante cualquier posible cambio que la “distorsione”, aunque ello implique “...justificar las subordinaciones de género al interior de las sociedades indígenas, como parte del deber ser comunitario, sin reconocer el espacio de su contestación” (Sierra, 2009: 77), entre otras cosas.

comunidades indígenas en México deben ser entendida como “expresión de relaciones sociales históricamente construidas y negociadas” (Sierra, 1997, citada por Carlsen, 1999:5).

5. Turismo comunitario

En el esquema del turismo comunitario los asuntos relacionados con la participación, el poder y las estructuras sociales de toma de decisiones, son fundamentales (Beeton, 2006; Carballo-Sandoval; 1999; Gascón, 2013; Joppe, 1996; Norris *et al.* 1998; Okazaki, 2008; Rocharungsat, 2008; van Breugel, 2013). Sin embargo, el pluralismo, la democracia y la auténtica participación comunitaria del enfoque CBT a veces no encajan con la realidad de las comunidades ya que es muy probable que en estas existan grupos con intereses opuestos, grupos con poder desigual así como grupos impedidos de participar por razones de género, riqueza, origen, etc. (Blackstock, 2005; Lukes, 1974 citado por Joppe, 1996). Presentar a la comunidad como un ente homogéneo, es uno de los aspectos más débiles del modelo del CBT (Beeton, 2006).

La literatura del CBT (Fernández, 2011; Okazaki, 2008; Tosun, 2006; van Breugel, 2013) señala tres autores clásicos para el tema de la participación comunitaria: Arnstein (1969); Pretty (1995) y Tosun (1999). Cada uno de estos autores elaboró una tipología o un esquema procesual con diferentes niveles de participación comunitaria, los cuales coinciden en su lógica fundamental. En esencia, estas tipologías se refieren a un comportamiento político grupal de acceso al poder por parte de los ciudadanos organizados, de empoderamiento comunitario. No se trata de la participación desde el plano del ciudadano que toma sus decisiones a solas en la urna o en su escritorio; no es la participación de una serie de ciudadanos atomizados, sino la participación del grupo como un todo y este concepto nos remite a la comunidad en el sentido ya explicado por Tönnies y Weber.

En estas tipologías no existe *la* participación comunitaria sino un espectro de la participación comunitaria. Cada nivel del espectro tiene implicaciones diferentes en cuanto al empoderamiento social y el acceso a la democracia. Para Arnstein (1969) es claro: la participación es un asunto de distribución del poder. Por ello, en su “Escalera de la participación ciudadana” los niveles más altos se refieren al poder ciudadano o empoderamiento comunitario. La tipología de Arnstein

(1969) enfatiza el factor político (poder) de modo más directo que Pretty (1995). Pero en ambas, el máximo escalón de la participación es el “control ciudadano”, donde la gente posee control total y un auténtico empoderamiento sobre los asuntos de la política y la gestión de los recursos comunitarios (Okazaki, 2008).

Es interesante advertir que estas tres tipologías de participación comunitaria no incluyen posibles barreras, estructuralmente infranqueables algunas (Foladori, 2002), para los procesos de empoderamiento, sobre todo para los que pretenden ir más allá del nivel local; barreras como los valores predominantes en la sociedad moderna capitalista (individualismo, propiedad privada) y la lógica del mercado, basada en el lucro ilimitado. En sí, estas tipologías de la participación comunitaria nos remiten más bien a la teoría del don de Mauss, a la reciprocidad, la solidaridad y el capital social, como fundamentos de la participación colectiva. Por ello, en su modelo, Okazaki (2008) inserta en un mismo eje el capital social de unión (*bonding*) y la escalera de la participación comunitaria de Arnstein (1969).

Una interpretación general de este modelo, permite observar que mientras las comunidades ascienden a “escalones” superiores de empoderamiento a través de la participación ciudadana, su capital social *bonding* (de unión; redes de vínculos hacia adentro) también se eleva, lo que cohesiona aún más al grupo. Y conforme se avanza en las etapas de un proceso de colaboración con actores externos a la comunidad, y se van repitiendo este tipo de experiencias, el grupo puede incrementar su capital social *bridging* (o “puente”) al extender y/o fortalecer sus vínculos o redes hacia afuera (Okazaki, 2008).

El modelo de Okazaki (2008) permite comprender al turismo comunitario o CBT como un fenómeno complejo. El modelo, sin embargo, no incluye los factores institucionales y culturales específicos, presentes en cada comunidad. Es por ello que, en los diagnósticos de un proyecto específico de CBT, el modelo de Okazaki debe complementarse con un estudio a fondo del contexto socio-cultural y político de la comunidad estudiada.

Aquí, se ha señalado que si las comunidades campesinas tradicionales, que emprenden la experiencia de crear y gestionar una EBC, tienen dificultades para asimilar la actividad empresarial en el corto plazo, ello es bastante comprensible si advertimos que se trata de una actividad moderna totalmente novedosa para ellos, que no logra compaginar con las actividades

tradicionales propias del medio rural de países en desarrollo (Gascón, 2013). Sin embargo, en este documento también se ha señalado la posibilidad de una adaptación y asimilación de la nueva actividad, sobre todo en comunidades rurales de reciente creación o donde los usos y las costumbres han adoptado un esquema más flexible, pues las comunidades están en constante recreación y transformación (perspectiva dialéctica de la tradición) (Aquino Moreschi, 2010; Carlsen, 1999).

El contexto cultural será diferente en cada comunidad o región, y de ello dependerá una mayor o menor adaptación de la experiencia empresarial moderna. Por ejemplo, en el caso de las comunidades zapotecas de la Sierra Norte de Oaxaca, los llamados “responsables directos”, o sea, aquellas personas que son designados por la asamblea comunitaria para hacerse cargo de comités de gestión de las EBCs ecoturísticas, no perciben ninguna remuneración económica (si acaso la comida, como “ayuda simbólica”, Gasca *et al*, 2010:100) debido al sistema de cargos. No obstante, ciertos grupos como el de las mujeres que trabajan en las cabañas y en la elaboración de comida, o los guías, sí perciben un sueldo. Esta situación ha resultado problemática y afecta la estructura misma de gobernanza de los pueblos:

El hecho de que algunas personas sí sean remuneradas y otras no, dificulta la operación de las empresas... Con el proyecto de turismo la organización social de las comunidades... se ha puesto a prueba. El uso colectivo de los recursos comunales, el trabajo no remunerado, la reciprocidad y las decisiones colectivas mediante las asambleas son presionados por los lineamientos que el turismo como actividad económica impone. La racionalidad del mercado, la eficiencia y maximización de la ganancia como lógicas de la organización empresarial turística han querido imponerse por distintos medios sobre los usos y costumbres comunitarios... (Gasca *et al*. 2010:101).

Ante este dilema, algunas comunidades introdujeron cambios en sus usos y costumbres al consentir que los responsables directos del comité de ecoturismo, sobretodo la directiva, tuvieran una permanencia mayor a un año en sus puestos y percibieran remuneración por su trabajo, con el fin de garantizar la continuidad de los proyectos (Gasca *et al*. 2010).

5.1. Compatibilidad entre modelo de CBT y usos y costumbres

Una de las características de la empresa social es su naturaleza participativa, lo cual no sólo implica dirección y gestión participativa dentro de la empresa sino también el impulso a la democracia local a través de la gestión de esa unidad económica (Defourny y Nyssens, 2006). En teoría, la empresa de base comunitaria (EBC), en tanto una modalidad de empresa social, debería ser una organización con gobernanza incluyente y democrática, donde todos o la mayoría de los miembros de la comunidad tendrían derechos en la toma de decisiones en asuntos relacionados con la EBC, y además propiciaría una gobernanza comunitaria más democrática.

Dentro de las limitantes estructurales a la participación comunitaria, se destacan aquellas relacionadas con los grupos con poderes desiguales en la comunidad y el dominio de un grupo sobre los demás. El CBT es más que nada un mecanismo político de toma de decisiones incluyente y democrático. Los modelos de participación ciudadana de Arnstein (1969), Pretty (1995) y Tosun (1999) están basados en la democracia occidental moderna y, en el caso de las comunidades rurales tradicionales, algunos académicos sugieren su incompatibilidad con los sistemas tradicionales (Gascón, 2013). En el caso de la gobernanza por usos y costumbres, se ha mencionado que las posiciones esencialistas impiden la incorporación de nuevos esquemas participativos más incluyentes o democráticos, sobre todo para las mujeres, los avecindados o quienes profesan diferentes religiones (Durand, 2007). Algunos autores advierten que desde la perspectiva esencialista de la tradición, más que hablar de tradiciones antidemocráticas y anquilosadas, inamovibles, lo que existen son grupos con poder y privilegios que con el pretexto de la supuesta “conservación de la tradición” impiden una mayor participación de los grupos con menor poder (Sierra, 2009).

6. Conclusiones

Es necesario abrir un debate en torno a “... la aplicación de modelos de participación occidentales a las sociedades no-occidentales...” (Gascón, 2013:720) o sobre las “... sinergias

entre el ámbito comunitario indígena y la lógica del mercado global” (López-Guevara, 2013: 34). Este documento pretende precisamente reflexionar sobre temas como el empalme o confrontación de un fenómeno propio de las sociedades modernas occidentales, el turismo, y las comunidades tradicionales del mundo rural en países en desarrollo, como México.

El enfoque de comunidad que se propone en este documento incluye elementos socio-culturales tradicionales (pre-modernos) en clara convivencia con elementos socio-culturales modernos (Selznick, 1994). El sentido del término *comunidad*, aquí, no se refiere a sociedades pre-modernas o “atrasadas”, pues tratándose incluso de comunidades indígenas y rurales, estas no tienen por qué ser catalogadas como anti- o pre-modernas.

El turismo comunitario y la gestión de empresas comunitarias turísticas, ha dividido a los académicos pues mientras algunos sostienen que sus efectos son nocivos en las comunidades indígenas y que generan conflictos intracomunitarios (Gascón, 2013; Hernández *et al.* 2005), otros señalan que no existe tal conflicto sino que incluso las instituciones indígenas se fortalecen con ellos (Azevedo, 2007; Ruiz *et al.* 2008). Se dice que el turismo en comunidades tradicionales ha provocado diferenciación socio-económica y divisionismo (Hernández *et al.* 2005); que ha incrementado la carga laboral de las mujeres campesinas sin que los roles de género se trastocuen (Díaz Carrión, 2010; 2013); que ha hecho obsoleto el conocimiento campesino y, a raíz de esto, ha generado comunidades dependientes de agentes externos que poseen el *know how* del turismo (Gascón, 2013). Y por último, que ha provocado un cambio destructivo de los sistemas e instituciones de gobernanza tradicionales (los usos y costumbres indígenas). Consideramos que estas ideas del enfoque pesimista, aún deben sustentarse en más evidencias empíricas, lo mismo que en el caso del enfoque optimista.

En este documento se ha planteado la siguiente interrogante: El turismo comunitario, sustentado en un esquema de CBT como el que propone Okazaki (2008), ¿puede ser compatible con un sistema de gobernanza tradicional como el de usos y costumbres de las comunidades rurales de países como México? Se supondría que el modelo de CBT no encaja con ciertas realidades de comunidades rurales como aquellas que desconocen los esquemas liberales de la ciudadanía y se gobiernan por el sistema tradicional de usos y costumbres, donde buena parte de los miembros de la comunidad son excluidos de la gobernanza (toma de decisiones) por razones de género, por no

haber nacido en la localidad o no profesar la religión católica (Durand, 2007). Esta suposición causa polémica pues si bien es cierto que algunos académicos como Azevedo (2007) y Ruiz *et al.* (2008) señalan que el turismo comunitario sí es compatible con las instituciones tradicionales como el sistema de gobierno por usos y costumbres en pueblos indígenas (en Brasil y Ecuador, donde han investigado), no se menciona si en esos esquemas de gobernanza se han abierto espacios para grupos excluidos tradicionalmente (como las mujeres) o si omiten hablar del empoderamiento de (toda) la comunidad, empezando por los grupos sin poder.

Sin embargo, aunque lentamente, es un hecho que grupos tradicionalmente subordinados se están empoderando y están contestando e impulsando la reconfiguración de las gobernanzas tradicionales a través de su participación en proyectos de EBCs turísticas (Díaz Carrión, 2010; Durand, 2007; Gasca *et al.* 2010). En el caso de la Sierra Norte de Oaxaca, hasta el momento, las mujeres de las comunidades rurales han optado por crear sus propias empresas sociales, donde tienen un empoderamiento de género pese a que siguen excluidas de las asambleas comunitarias. Como dicen Gasca *et al.* (2010) si bien estas empresas sociales turísticas han quedado al margen de las estructuras de gobernanza tradicionales, como el sistema de cargos y la asamblea, son “validadas” por la autoridad de la comunidad (Gasca *et al.* 2010: 59). Otros grupos de mujeres han incursionado en el ecoturismo como empleadas y como guías de turistas remuneradas. Aunque incipiente, el proceso de empoderamiento de género va avanzado gracias a la actividad turística en estas comunidades (Díaz Carrión, 2010; 2013).

Lo que es un hecho es que el turismo es un factor que inevitablemente afectará las actividades, las estructuras sociales o instituciones tradicionales, así como los valores y cosmovisiones de los grupos rurales indígenas o mestizos. En este trabajo abordamos una de esas instituciones tradicionales que inevitablemente será afectadas por el turismo, e inclusive el turismo comunitario: las estructuras de gobernanza locales denominadas “usos y costumbres” en países como México.

Algunos estudios reportan ya cambios en esa institución debido al turismo comunitario (Gasca *et al.* 2010). Las comunidades se sustentan en instituciones de gobernanza tradicionales como las asambleas y el sistema de cargos, así como en valores como la reciprocidad (trabajo colectivo gratuito, mayordomías, etc.), el prestigio y el honor social. Tales componentes culturales han sido

considerados precisamente el sustento del turismo comunitario y las EBCs. No obstante, ni los promotores gubernamentales, civiles ni las mismas comunidades vislumbran que el turismo y las EBCs, como actividades modernas capitalistas, son contrarias a las instituciones y los valores de las comunidades, y en un momento dado estas podrían sucumbir ante la excesiva injerencia de nuevos valores individualistas, de competencia por mayor estatus a partir de la acumulación de riqueza económica olvidando el prestigio y el honor, de consumismo y pérdida de la identidad cultural, de debilitamiento del capital social. O bien, salir fortalecidos a partir de la incorporación de esta actividad económica moderna como lo es la EBC en un ambiente de CBT.

Las EBCs son empresas sociales fundadas en la cultura de una comunidad. Su objetivo difiere del lucro que persiguen las empresas privadas mercantiles. Por ello, muchas EBCs ecoturísticas pueden sostenerse en operación a pesar de que los beneficios económicos sean raquíticos o nulos durante años (Fernández *et al.* 2012). La gestión de las EBCs turísticas a través del sistema de gobernanza tradicional representa más un ejercicio colectivo de empoderamiento adicional (al que ya realizan a través de sus usos y costumbres), que una búsqueda de rentabilidad económica. Los emprendimientos sociales no sólo producen mercancías, sino que también crean sociedad, lo cual es ya un valor social agregado (Coraggio, 1999); es decir, crean entre la gente formas de actuar y relacionarse, crean valores, habilidades y capacidades. Los auténticos emprendimientos sociales construyen o fortalecen instituciones y mecanismos de gobernanza para un grupo o sociedad. En el caso de turismo comunitario y las EBCs este “crear lo social” se refiere específicamente a la participación y el control de la comunidad sobre su proyecto empresarial turístico, como parte de la búsqueda de su bienestar social.

Se trata así de dos actividades con lógicas opuestas, el turismo como negocio privado apunta hacia comportamientos individualistas y de lucro, mientras que las EBCs basadas en los sistemas de cargos y las asambleas comunitarias, a conductas que tienden hacia lo colectivo y la reciprocidad (González de la Fuente, 2011). A nivel intercultural y holístico, se discute en torno a los conceptos de comunidad–individuo, tratando de no caer en la idealización y confusión de la primera y aceptando que uno no niega a lo otro y que pueden y deben desarrollarse simultáneamente. Así, el CBT y las EBCs no sólo son novedosos mecanismos sociales que permiten empalmar modernidad con tradición, sino que también permiten innovar en las maneras humanas de convivir organizadamente (Delgado, 2009).

Siguiendo a (Bonfil 2003 citado en González de la Fuente, 2011), uno de los principales objetivos de una comunidad es llevar una vida autosuficiente, con autonomía. Por ello, es fundamental fomentar relaciones familiares y de comunidad que permitan ordenar la cooperación de un mayor número de individuos. En esta dirección, el sistema de cargos es el esqueleto, la estructura común que sostiene y reproduce la intensa convivencia comunitaria. Por su parte el turismo, en general, tiene una perspectiva individualista y acumulativa ligada a la sociedad occidental capitalista; sin embargo, el turismo comunitario pretende romper con ese esquema ya que es un modelo de gobernanza que requiere -y por ello impulsa- la acción colectiva, la participación empoderada de los miembros del grupo y cuya meta (en tanto empresa social) no es el lucro en sí mismo, sino la creación de valor social, como por ejemplo, el fortalecimiento del capital social y el bienestar comunitario sostenible. El CBT auténtico y sus EBCs son un esquema de gobernanza y gestión empresarial que permiten la convivencia y retroalimentación entre los sistemas tradicionales y la empresa social moderna; el CBT y las EBCs aseguran la continuidad de la cultura autóctona de los pueblos indígenas del mundo, y con ello se preserva la diversidad cultural, siempre y cuando se abra a aspectos propios de las sociedades occidentales modernas: una mayor democratización y una mayor participación de grupos que hasta ahora han sido marginados de los procesos de toma de decisiones, como es el caso de las mujeres de las comunidades indígenas y mestizas.

7. Bibliografía

- Aquino Moreschi, A. (2010) “La generación de la emergencia indígena y el comunalismo oaxaqueño. Genealogía de un proceso de descolonización”, *Cuadernos del Sur*, (29): 7-21.
- Arnstein, S. R. (1969) “A ladder of citizen participation”, *Journal of the American Institute of Planners*, 35(4): 216–224.
- Azevedo, L. (2007) *Ecoturismo de pueblos indígenas: propuestas sostenibles*. La Paz (Bolivia): Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe.
- Beckert, J. (2007) *The great transformation of embeddedness: Karl Polanyi and the new economic sociology*. Max Planck Institute for the Study of Societies, Discussion Paper 07/1.

- Beeton, S. (2006) *Community development through tourism*. Collingwood (AU): Landlinks Press.
- Blackstock, K. (2005) "A critical look at community based tourism", *Community Development Journal*, 40(1): 39-49.
- Carballo-Sandoval, A. (1999) "Community involvement in sustainable ecotourism: The case of the Mexican Caribbean area", *Geographical Paper 140*, Universidad de Reading.
- Carlsen, A. (1999) "Autonomía indígena y usos y costumbres: la innovación de la tradición", *Revista Chiapas*, (7): 45-91.
- Certo, S.T. y Miller, T. (2008) "Social entrepreneurship: Key issues and concepts", *Business Horizons*, 51(4): 267-271.
- Cheal, D. J. (1988) *The gift economy*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Colombo, J. (2012) "Community and community development: conceptual clarifications". En Colombo, J. *Two Essays about Community Engagement*. Tesis de Máster. Montreal: HEC de Montreal.
- Coraggio, J. L. (1999) *Política social y economía del trabajo: Alternativas a la política neoliberal para la ciudad*. Buenos Aires, Madrid: UNGS/ Miño y Dávila Editores.
- Defourny, J. (2001) "From third sector to social enterprise". En Borzaga, C. y Defourny, J. (Eds.) *The emergence of social enterprise*. London y New York: Routledge.
- Defourny, J. y Nyssens, M. (2006) "Defining social enterprise". En Nyssens, M. (Ed.) *Social enterprise: At the crossroads of market, public policies and civil society*. London y New York: Routledge.
- Delgado, M. (2009) "Espacio público y comunidad. De la verdad comunitaria a la comunicación generalizada". En Lisbona, M. (Coord.) *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*. México: El Colegio de Michoacán.
- Díaz Carrión, I. A. (2013) "Mujeres y mercado de trabajo del turismo alternativo en Veracruz", *Economía, Sociedad y Territorio*, 13(42): 351-380.
- Díaz Carrión, I.A. (2010) "Ecoturismo comunitario y género en la Reserva de la Biósfera de Los Tuxtlas (México)", *Pasos*, 8(1): 151-165.
- Durand Ponte, V. M. (2007) "Prólogo". En: Hernández Díaz, J. (Coord.) *Ciudadanías diferenciadas en un estado multicultural: los usos y costumbres en Oaxaca*. México: Siglo XXI, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca.

- Fernández, M. J. (2011) “Turismo comunitario y empresas de base comunitaria turísticas: ¿estamos hablando de lo mismo?”, *El Periplo Sustentable*, (20): 61-104.
- Fernández, M. J., Castillejos, B. y Ramírez, J. A. (2012) “Empresas sociales ecoturísticas de Bahías de Huatulco, México. Diagnóstico de la gestión empresarial”, *Estudios y Perspectivas en Turismo*, 21(1): 203-224.
- Foladori, G. (2002) “Avances y límites de la sustentabilidad social”, *Economía, Sociedad y Territorio*. 3(12): 621-137.
- Gallardo García, E. D. (2012) “Lo público en los procesos comunitarios de los pueblos indígenas en México”, *Polis*, 11(31): 169-182.
- Garibay, C. (2007) “El dilema corporativo del comunalismo forestal”, *Desacatos. Revista de Antropología Social*, (23): 251–274.
- Gascón, J. (2012) “Tourism as a field of development cooperation: The conceptualization of poverty in Pro-Poor Tourism discourse”. En Kamp, C. *Beyond Greening: reflections on tourism in the Rio-process*. Bonn: EED.
- Gascón, J. (2013) “The limitations of community-based tourism as an instrument of development cooperation: the value of the Social Vocation of the Territory concept”. *Journal of Sustainable Tourism*, 21(5): 716-731.
- Getz, D. y Jamal, T. B. (1994) “The environment–community symbiosis: a case of collaborative tourism planning”, *Journal of Sustainable Tourism*, 2(3): 152–173.
- Granovetter, M. (1985) “Economic action and social structure: the problem of embeddedness”, *The American Journal of Sociology*, 91 (3): 481-510.
- González de la Fuente, I. (2011) “Comunidad, sistema de cargos y proyecto social. Una propuesta analítica de sociedades locales en México”, *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana*, 6(1):81-107.
- Hernández R., Bello, E., Montoya, G. y Estrada E. (2005) “Social adaptation: Ecotourism in the Lacandon Forest”, *Annals of Tourism Research*, 32: 610-627.
- Johannisson, B. (2004) “Entrepreneurship in Scandinavia: bridging individualism and collectivism”. En Corbetta, G., Huse, M. y Ravasi, D. (Eds.) *Crossroads of Entrepreneurship*. New York: Springer Science.
- Jiménez Ottalengo, R. (2000) “El comunitarismo en los pueblos indígenas de México”, *Arbor*, 165(652): 747-757.

- Joppe, M. (1996) "Sustainable community tourism development revisited", *Tourism Management*, 17(7): 475-479.
- Klamer, A. (2003) "Gift economy". En Towse, R. (Ed.) *A handbook of cultural economics*. Cheltenham, UK, Northampton, MA.: Edward Elgar.
- Korstanje, M. E. (2010) "Las formas elementales de la hospitalidad", *Revista Brasileira de Pesquisa em Turismo*, 4(2): 86-111.
- López-Guevara, V.M. (2013) "Una aproximación a los conceptos y líneas de investigación sobre el turismo en zonas indígenas". En: Juárez- Sánchez, J. P. y Ramírez-Valverde, B. (Coords.), *Turismo en espacios indígenas. Una oportunidad para el desarrollo territorial rural*. Puebla: Colegio de Posgraduados/ Altres Costa-Amic Editores.
- Lukes, S. (1974) *Power: A radical view*. Londres: Macmillan.
- Manyara, G. y Jones, E. (2007) "Community-based tourism enterprises development in Kenya: an exploration of their potential as avenues of poverty reduction", *Journal of Sustainable Tourism*, 15(6): 628-644.
- Mauss, M. (1979) *Ensayo sobre los dones: motivo y formas del cambio en las sociedades primitivas*. Madrid: Tecnós.
- Nelson, F. (2004) *The evolution and impacts of community-based ecotourism in Northern Tanzania*. London: International Institute for Environment and Development.
- Norris, R., Wilbert, J. S. y Morales Marín, L. O. (1998) "Community-Based Ecotourism in the maya forest: problems and potentials". En Primack, R. B. (Ed.), *Timber, tourists, and temples: conservation and development in the Mayan Forest of Belize, Guatemala and Mexico*. Washington, D.C.: Island Press.
- Novelli, M. y Gebhardt, K. (2007) "Community Based Tourism in Namibia: 'reality show' or 'window dressing'?", *Current Issues in Tourism*, 10(5): 443-479.
- Okazaki, E. (2008) "A community-based tourism model: its conception and use", *Journal of Sustainable Tourism*, 16(5): 511-529.
- Peredo, A. M. y Chrisman, J. J. (2006) "Toward a theory of community-based enterprise", *Academy of Management Review*, 31(2): 309-328.
- Peredo, A. M. y McLean, M. (2006) "Social entrepreneurship: A critical review of the concept", *Journal of World Business*, 41(1): 56-65.
- Polanyi, K. (1944) *The great transformation*. Boston: Beacon Press.

- Pretty, J. (1995) "The many interpretations of participation", *Tourism in Focus*, (16): 4–5.
- Rocharungsat, P. (2005) *Community-based tourism: perspectives and future possibilities*. Tesis de Doctorado. Townsville (Australia): James Cook University.
- Ruiz, E., Hernández, M., Coca, A., Cantero, P. y del Campo, A. (2008) "Turismo comunitario en Ecuador. Comprendiendo el community-based tourism desde la comunidad", *Pasos*, 6(3): 399-418.
- Scheyvens, R. (2002) *Tourism for development: empowering communities*. Harlow: Pearson Education Limited.
- Selin, S. y Chavez, D. (1995) "Developing an evolutionary tourism partnership model", *Annals of Tourism Research*, 22(4): 844–856.
- Selznick, P. (1994) *The moral commonwealth: social theory and the promise of community*. Berkeley: University of California Press.
- Selznick, P. (2008) *A humanist science: values and ideals in social inquiry*. Stanford: Stanford University Press.
- Sierra, M. T. (1997) "Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas", *Alteridades*, 7(14): 131-143.
- Sierra, M. T. (2009) "Las mujeres indígenas ante la justicia comunitaria. Perspectivas desde la interculturalidad y los derechos", *Desacatos. Revista de Antropología Social*, (31): 73-88.
- Tosun, C. (1999) "An analysis of contributions of international inbound tourism to the Turkish economy", *Tourism Economics* 5(3): 217–50.
- Tosun, C. (2000) "Limits to community participation in the tourism development process in developing countries", *Tourism Management*, (21): 613-633.
- Tosun, C. (2006) "Expected nature of community participation in tourism development", *Tourism Management*, 27(3): 493–504.
- Ulloa, T., Montiel, O. y Baeza, G. (s.a.) "Visibilización de la violencia contra la mujer en los usos y costumbres de las comunidades indígenas. Trabajo etnográfico en Los Altos de Chiapas". México: Comisión Nacional para Prevenir y Erradicar la Violencia contra las Mujeres. En línea: [http://www.conavim.gob.mx/work/models/CONAVIM/Resource/309/1/images/AltosChiapas19sep2011\(1\).pdf](http://www.conavim.gob.mx/work/models/CONAVIM/Resource/309/1/images/AltosChiapas19sep2011(1).pdf). (Acceso el 06 de enero de 2014)

Van Breugel, L. (2013) *Community-based tourism: local participation and perceived impacts. A comparative study between two communities in Thailand*. Master Thesis. Países Bajos: Radboud Universiteit Nijmegen.

Weber, M. ([1922], 1992) *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.

MERCADO DE VALORES. ESTRATEGIAS ECONÓMICAS EMERGENTES EN TIEMPOS DE CRISIS.¹

Marta Lobato y Hugo Valenzuela García

Universidad Autónoma de Barcelona

El omnipresente neoliberalismo ha contribuido a difundir con éxito la idea de que un modo de organización económica distinto del actual no es posible ni viable. El modelo del *homo economicus* (punto de partida de la teoría neoclásica) sigue vigente, proyectando una imagen del individuo inherentemente egoísta, que maximiza recursos mediante constantes estrategias de cálculo racional entre medios escasos y fines ilimitados.

La actual crisis financiera ofrece un escenario privilegiado para someter a evaluación fenómenos emergentes y contradictorios a la luz de la teoría de la antropología económica, pues este modelo parece mostrar algunas de sus carencias y, en plena crisis, surgen organizaciones, concepciones y fenómenos de carácter solidario y social que pueden ubicarse en el marco de una economía “moral” o “humana”. La llamada “economía social” trata de (re)introducir justicia social dentro de los sistemas de producción y distribución e integrar modelos asociativos, cooperativos, monetarios y no monetarios o alternativas en el tercer sector con el objetivo de alcanzar un desarrollo social que trascienda los del mercado *per se*. Sin embargo, el capitalismo *tardío* (Jameson 1994) se caracteriza por mercantilizar progresivamente aspectos de la vida humana que previamente no estaban expuestos a cálculo económico.

La crisis ha hecho reemerger movimientos sociales de tipo solidario en respuesta al crecimiento y desarrollo de la economía financiera desde los años 70: redes de intercambio, monedas sociales y el empresariado social. Sin embargo, ¿son fenómenos realmente nuevos?, ¿son genuinamente alternativos o se trata, al contrario, de un medio más para la extensión de la ideología neoliberal? El objetivo de este texto es explorar estas cuestiones mediante indicadores aparecidos en la prensa y a través de estudios de caso.

Palabras clave: movimientos emergentes, capitalismo tardío, crisis económica, antropología económica.

¹ Este texto reflexivo no hubiese sido posible sin la discusión en el seno del equipo de investigación Egolab/GRAFO, liderado por José Luis Molina y Miranda J. Lubbers, en el marco del proyecto de investigación I+D *Social entrepreneurship: local embeddedness, social networking sites and theoretical development* - ENCLAVE (2013-2015). MINECO (CSO2012-32635).

Introducción

Cinco años de recesión económica, de recortes sociales, de sobresaltos, de incertidumbre y de malas noticias no solo socavan los cimientos del Estado de bienestar. También están minando los nervios de la población (...) La imagen de una persona con los nervios rotos es la metáfora de un país modelado por los puñetazos de la recesión (Sahuquillo et al. 2013).

De acuerdo con James Carrier (2012:115), la Antropología está experimentando una doble crisis: una interna -de legitimidad y de falta de autoridad- y la otra externa -producto de la recesión económica que afecta, naturalmente, a la disponibilidad de recursos en el contexto académico en general y en el ámbito de la investigación en particular. Nuestro texto desea aportar una reflexión en esa línea, sobre esa doble crisis que atraviesa hoy la antropología, pero reconociendo al mismo tiempo la vibrante actual Antropología económica, que parece haber encontrado el momento adecuado para su desarrollo.

La naturaleza y efectos de esta crisis financiera son cada vez más consensuados, siendo difícil obviar los problemas de carácter sistémico sobre los que se basa el sistema. Uno de los mejores ejemplos de esto es la gran acogida que han tenido teorías como las de Thomas Picketty (2013), en *El Capital en El Siglo XXI*, quien pone de relieve la capacidad del sistema capitalista para crear desigualdades, haciendo que en épocas de crisis aquellos que poseen mayor riqueza puedan seguir acaparando capital exponencialmente. Desde la antropología económica, varios han sido los teóricos que han relacionado las crisis con la expansión del *neoliberalismo* – término, por otra parte, comodín, con significados y acepciones variopintas (Clarke, 2008; Ferguson, 2010). A pesar de la ambivalencia, el recetario que se ha impuesto para combatir la crisis se concreta en pautas que, lejos de ser neutrales, acatan el leitmotiv neoliberal y sus palabras clave: *competitividad, productividad, maximización, austeridad, privatización, crecimiento económico...*

La crisis económica y financiera de 2008 posee unos efectos profundos en distintos ámbitos de la realidad socioeconómica española, tanto al nivel de las prácticas económicas (relacionadas con la producción, la distribución y el consumo) como al de los imaginarios y expectativas vitales (relacionadas con el dinero, el estado del bienestar o el ahorro). En el contexto urbano, en particular, han proliferado movimientos sociales y prácticas económicas *alternativas*, de base cívica, y vinculados a movimientos sociales auto-gestionados y críticos con el sistema económico global y con las políticas de austeridad que le acompañan. La parálisis económica ha activado fórmulas comunitarias y locales que tratan de asegurar el desempeño de un aprovisionamiento básico de bienes y servicios. Por ello España es, de hecho, el país del mundo donde más

y con mayor vigor han proliferado los fenómenos del *dinero social* y de los denominados *bancos del tiempo*.

A pesar de esto, los estudios académicos sobre los efectos sociales y económicos de la crisis, escasean, particularmente en España. Sin embargo, los diversos indicadores aparecidos en la prensa nacional e internacional revelan ciertas tendencias socioeconómicas e inducen a pensar en un *escenario nuevo* en términos de prácticas y expectativas económicas. Nuestra voluntad en este texto es realizar un análisis prospectivo del contexto de la crisis económica, una síntesis de sus efectos, una descripción de algunos de los movimientos cívicos más representativos y una discusión reflexiva final.

Los indicadores de la crisis

De acuerdo con Horacio Ortiz, usar la crisis económica como punto de partida de investigaciones implica preguntarnos en primera instancia cuál es el marco social que se ha considerado normal hasta el momento, y que tras la llamada crisis se ha visto interrumpido o perturbado. Sólo de esta manera podría justificarse su uso como agente catalizador de cambios sociales y, por tanto, como punto de inflexión dentro de una perspectiva macro-estructural, una vez se establezcan indicadores específicos que nos ayuden a entender el fenómeno de forma más perfilada (Ortiz, 2012: 585). En efecto, disponemos de esa serie de indicadores que aparentemente nos sitúan en un contexto nuevo.

La crisis actual se ha comparado a menudo con el Crack del 29. Pero, salvando el contexto, que es totalmente distinto y distante, existe una diferencia crucial: las políticas que se han aplicado en este caso para salir de la crisis son diametralmente anti-keynesianas, puesto que los objetivos de déficit actuales han estado gobernados por la austeridad (que desanima el consumo) y la contención del gasto público, aplicando paralelamente una ruta política que apuesta deliberadamente por la competitividad (traducida en muchos casos en el abaratamiento de la mano de obra y los bienes y servicios producidos) y la privatización (signo inconfundible de las políticas neoliberales desde Thatcher) (Harvey, 2007). En definitiva, se está produciendo un saqueo del llamado Estado del Bienestar bajo una política económica que no se orienta a corregir los excesos de la economía especulativa y corporativa (cuyo ejemplo paradigmático en España han sido el sector inmobiliario y el financiero), sino que se retroalimenta implantando medidas políticas impopulares que se interpretan como una *sanción a las clases medias* – y, cabe añadir, como una amnesia total respecto a los sectores más desfavorecidos. Tales medidas han generado mayor indignación con el aireo incesante de escándalos políticos de corrupción, tráfico de influencias o los beneficios desproporcionados que siguen registrando las grandes corporaciones y monopolios capitalistas nacionales. Un reciente informe de la Comisión Europea reveló que el 95% de los españoles cree que la corrupción es generalizada en el país, un porcentaje sólo superado (sintomáticamente) por el de Italia (97%) y Grecia (99%). Por el contrario, el porcentaje de personas que se sentían de manera similar en Dinamarca

fue de 20%. Finalmente, las instituciones públicas han activado una insistente campaña de emprendimiento, un eufemismo de autoempleo, para evadir de alguna manera la necesidad de diseñar políticas de empleo justas, eficaces y eficientes. En cierto sentido, parecería que los gobiernos están poniendo en práctica la *doctrina del shock* inspirada por Milton Friedman, prominente gurú representante de la Escuela de Chicago y teórico del neoliberalismo y el libre mercado (Klein, 2007).

En el caso de España, a la crisis financiera mundial del 2000 se le unió la de la “deuda soberana”, que ha afectado particularmente al Sur de Europa (Portugal, Grecia e Italia) e Irlanda. Las principales causas de la crisis en España se vinculan con el sistema hipotecario, el estallido de la burbuja inmobiliaria, la bancarrota de empresas de referencia y una tasa de desempleo que rozó el 30% a mediados de 2013 (Requena, 2013). Otras causas secundarias y responsables del desplome económico, de acuerdo con el *Financial Times* (Crawford, 2006), apuntan a un importante déficit comercial, a la falta de competitividad y a un ratio de inflación (agravada con el encarecimiento de los combustibles fósiles en 2008) superior a la media europea, que afecta sobre todo al precio de la vivienda (con un incremento del 150% desde 1998) y al endeudamiento familiar (que se sitúa en el 115%). En 2008 el PIB se contrajo por primera vez en 15 años y en 2009 se confirmó que España había entrado oficialmente en recesión (Day, 2009), experimentando una progresiva contracción económica entre 2008 y 2012 (Ross-Thomas and Meier, 2012). Para salvaguardar el sistema financiero, sobre el cual se cimenta toda la estructura económica del crédito (Martín Belmonte, 2011), una buena parte de los recursos públicos prestados por la Unión Europea se destinaron a socorrer a la banca y a comprar deuda soberana.²

En respuesta a la crisis, el gobierno español inició un programa de austeridad consistente en el aumento de impuestos, los recortes en los salarios públicos y la contención drástica del gasto público (Roman and Winning, 2012), aunque en junio de 2012 la deuda pública española era del 72% del PIB, por debajo de la media europea (88%). Derivado de ese ajuste los presupuestos públicos destinados a educación, salud o servicios sociales sufrieron una drástica reducción.

Educación ha experimentado una reducción de 7.300 millones entre 2010 y los previstos para 2014, implicando un descenso de más del 16%. Mientras que se ha prescindido de 21.800 profesores entre los cursos 2010-2011 y 2012-2013 el número de estudiantes se ha incrementado en 191.000 alumnos. Los presupuestos del Gobierno para educación compensatoria se han reducido un 68% (116 millones), mermando los programas de refuerzo, orientación y apoyo. En el curso 2012-2013 20.000 alumnos, según los datos del Ministerio de Educación, se quedaron sin beca en bachillerato, FP o universidad al incrementar la nota de corte para optar a estas ayudas. La reducción de becas se acompaña del encarecimiento de las matrículas universitarias en buena parte de España. El gasto público en investigación y desarrollo ha caído desde los más de 9.000 millones de euros de 2008 a los 6.100 en 2014. El Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) tuvo que ser este año rescatado de la bancarrota con dos partidas extra del Gobierno por un total de 95 millones. Sin duda, este recorte traumático ha

² La gran banca multiplicó sin embargo por cuatro sus ganancias en 2013, con unos 9000 millones de euros de beneficios (Romani, 2014).

afectado a la academia y a la investigación, traduciéndose a menudo en una mayor auditoría de la producción, incremento de la burocratización, una mayor presión productivista y un mayor control junto a una muy considerable mengua de los recursos para hacer todo lo anterior posible. A la luz de estos procesos, no es extraño ver que antropólogos como Marilyn Strathern dedique un monográfico editado con título *Audit Cultures. Anthropological studies in accountability, ethics and the academy* (2000) o que David Graeber dedique un elocuente artículo titulado *On the Phenomenon of Bullshit Jobs* en el contexto del universo académico.

La salud pública, otro gran pilar del Estado del Bienestar, también ha sido objeto de derrumbamiento y privatización³ mientras, irónicamente, en España se ha disparado el consumo de ansiolíticos y el tratamiento del insomnio: entre 2008 y 2009, se prescribieron un 6,5% más de ansiolíticos y en 2011 los españoles consumían un 8% más que antes de la crisis. En el sistema sanitario la contención económica se ha traducido en la reducción de un 45% en la partida destinada a salud pública y prevención, la eliminación de una parte de la subvención de medicamentos (afectando sobre todo a pensionistas y grupos vulnerables) y la reducción de personal (en dos años se han perdido más de 18.500 trabajadores), redundando negativamente en la calidad del servicio y en los tiempos de espera asistencial.

Como particularidad, en España el estallido de lo que se ha venido denominando la *burbuja inmobiliaria* (es decir, un proceso especulativo frenético) ha tenido unas consecuencias desastrosas. El 80% de los españoles ha optado por la vivienda en propiedad, una actitud favorecida por la política gubernamental desde los años 60 y 70, la deducción en el sistema de tributos y un sector del alquiler desventajoso (los pisos alquilados estaban expuestos a una renta baja y los desahucios por impago de alquiler eran lentos). El sistema hipotecario (ofreciendo hipotecas a 30, 40 y 50 años) animaba esa tendencia y entre 1996 y 2007 el incremento sostenido de los precios de la vivienda residencial escalaron hasta un 200% (Knight, 2012) mientras que la construcción de nuevas viviendas, destinadas a la venta especulativa, continuaba constante (en 2004 se construyen 509,293 nuevas propiedades en España, el 1% destinado a inversores extranjeros y 1/5 a extranjeros viviendo en España). Por estas razones, cuando en España explotó la burbuja inmobiliaria el impacto fue profundo, se incrementó el desempleo en el sobredimensionado sector de la construcción, la caída del precio de la vivienda, el abandono de desarrollos inmobiliarios (dando lugar a complejos residenciales, aeropuertos o ciudades de vacaciones fantasmas) y los desahucios por impago.

En 2013 se produjeron 67.189 desahucios de viviendas realizados por los juzgados mixtos y de primera instancia, con una media de 185 desalojos diarios (Hernández, 2014). El 38,4% derivaba de ejecuciones hipotecarias, el 56,8% de la Ley de Arrendamientos Urbanos y el 4,8% de otras causas. Por comunidades autónomas, Cataluña fue el territorio con más desalojos (23,8%), seguido de la Comunidad Valenciana (14,6%), Andalucía (13,8%) y Madrid (13%). Solo recientemente los bancos han comenzado a aceptar la *dación en pago* para cancelar la deuda, convirtiendo a los bancos en gigantescos agentes inmobiliarios.

³ En la comunidad de Madrid se trató de privatizar seis centros hospitalarios, sin éxito tras las querrelas judiciales y las protestas de usuarios y trabajadores sanitarios (véase el glosario de las noticias relacionadas con este caso en *El País*: <http://elpais.com/tag/c/2e7977e26b422521d703086c8b209f16>)

Sin duda, uno de los principales problemas económicos y sociales derivados de la crisis es el incremento del desempleo. El número de parados ha pasado de 2,1 millones en 2008 a casi 6 millones, situando a España a la cabeza de Europa (26% frente al 8% antes de la crisis), solo superada por Grecia y con un porcentaje casi tan alarmante como lo el que se registró durante la Gran Depresión en Estados Unidos. El desempleo tiene un efecto acusado en dos colectivos en particular: los menores de 25 años (56.5%) y la población de origen inmigrante (superior al 50%) quienes, estos últimos, al ocupar los nichos laborales de la construcción y los servicios han sido los más afectados por la crisis (Cueto y Rodríguez, 2013). Se estima que el 68% de los jóvenes desea abandonar el país para buscar empleo frente a la desalentadora alternativa del desempleo o los *minijobs* (un eufemismo para denominar a trabajos flexibles, precarios y parciales).

La destrucción de empleo ha sido más notable en la mediana y pequeña empresa, que supone el 99,8% del tejido empresarial español. La falta de trabajo ha ido acompañada de su precarización en forma de reducción salarial, erosión de derechos laborales, flexibilización, reducción de subsidios por desempleo o despido, etc., y de un significativo auge de la emigración de residentes a otros países en busca de oportunidades de trabajo. El efecto del desempleo queda parcialmente atenuado por un incremento espectacular de la economía informal o economía sumergida, que según el Ministerio de Hacienda representa actualmente el 24.6% del PIB, frente al 17.8% cuando comenzó la crisis en 2008, representando aproximadamente el doble de la tasa de Reino Unido, Francia y Alemania (Mount, 2014).

Según la *Fundación Alternativas* la llamada “pobreza laboral” pasó de afectar al 10,8% de los ocupados al 12,7% entre 2007 y 2010, debido a la precarización laboral y a la pérdida de eficacia de los mecanismos de redistribución (impuestos y prestaciones). La tasa de ahorro cayó al 8,2% a finales de 2012, el nivel más bajo desde que existen datos estadístico en el INE (2005). La destrucción de una gran masa salarial intermedia ha incrementado la desigualdad, colocando al país en la cuarta posición de los más desiguales, solo superado por Bulgaria, Letonia y Portugal, según el coeficiente *Gini*. Los salarios reales (contando el efecto de los precios) han menguado un 7% en los últimos tres años y el PIB real por habitante ha regresado a niveles de hace una década. Además, un 37%, los que llevan más de dos años buscando trabajo, han perdido la prestación. El INE tiene registradas a 630.000 familias que no reciben ningún tipo de ingresos. Desde 2008, el porcentaje de ciudadanos en riesgo de exclusión social y pobreza ha pasado del 23% al 27% (Eurostat). Un informe del Banco de España sobre la dispersión salarial lo atribuyó a que la destrucción de empleo ha sido más virulenta en la parte media y baja de la escala salarial, volviendo a agrandar la brecha entre los empleos de baja cualificación y los de más alta, que el boom del ladrillo había acortado.

En este contexto de contracción, el 41% de los ciudadanos consultados por el CIS reconocieron que habían cambiado sus hábitos de alimentación por la crisis, particularmente entre 2011 y 2012. Ha decrecido el consumo de productos frescos en favor de preparados, carnes transformadas y bollería industrial. Existe un sector creciente de la ciudadanía que no es capaz de afrontar el coste de la cesta de la compra cotidiana y se ve obligado a recurrir a comedores sociales y a bancos de alimentos. En 2012 se atendió a 1,5 millones de personas, el doble que en 2009, según la Federación Española de Bancos de Alimentos. Según la Encuesta Nacional de Salud y los datos del Panel de Consumo Alimentario desde 2007 ha decrecido el porcentaje de personas que consume a diario fruta (-5,4%), lácteos (-5,1%) y pescado (-1,2%). En cuanto al

consumo cultural, la subida del IVA al 21% (el doble de la media europea) ha implicado una caída de un 20% entre 2008 y 2012 en consumo de espectáculos, libros, películas, música, etc.

En la misma línea, *Cáritas Española*, en su *VIII Informe del Observatorio de la Realidad Social* (2013), refleja que en el 2013 atendió a 1.904.737 personas, de las que 1.300.014 fueron en acogida y asistencia. La brecha entre ricos y pobres se está expandiendo, observándose una clara tendencia a la pobreza crónica (una de cada tres personas atendidas ha requerido asistencia social en los últimos tres años). En este contexto de vulnerabilidad, existen necesidades básicas como la alimentación, vivienda, ropa o calzado que no están siendo cubiertas y que debilitan la capacidad de contención de la familia y los servicios sociales. Con los recortes públicos a los sistemas de sanidad, educación y servicios sociales la situación de las familias empobrecidas se ha deteriorado más y actualmente cerca del 7% de la población sufre de “pobreza severa” y ha decrecido sustancialmente la renta nacional por habitante en un 11% entre 2006 y 2011, afectando particularmente a los sectores más vulnerables (familias con desempleados, inmigrantes y familias monoparentales). La pobreza severa (renta inferior a 307€ mensuales) afecta a tres millones de personas en España, una cifra que duplica a los que estaban en esta situación antes del comienzo de la crisis en 2008. La pobreza infantil afecta a un 26,7% de la población de menos de 16 años (2011) representando un aumento de 3,1 puntos desde 2007).

Otro importante indicador del impacto de la crisis es la tasa migratoria decreciente. Mientras que en 1981 la presencia de inmigrantes en España sumaba un 0,52% del total de la población. Si bien la inmigración a gran escala continuó durante 2008 a pesar de la crisis, en 2011 la OCDE confirmó que el número total de personas que abandonan el país (españoles y no españoles) era superior al de llegadas. España es ahora un país de emigrantes netos. Se estima que más de un millón de personas, la mayoría de procedencia inmigrante, se ha dado de baja de residencia. Este receso migratorio tiene su origen en la destrucción de empleo y el consiguiente el aumento de la tasa de desempleo, que alcanza los 6 millones de personas.

Estos indicativos son los que han aparecido en la prensa escrita durante los últimos meses. Indican sin duda un cambio de tendencia hacia un escenario nuevo, en el cual se están reestructurando las clases sociales españolas a medida que se generan nuestras prácticas y discursos socioeconómicos, así como nuevas expectativas e imaginarios sobre la economía, el ahorro, el gasto o el futuro profesional. La significación cultural de estas transformaciones en Europa del Sur es legítimamente el campo de análisis de una antropología económica renovada. Nos hallamos sin embargo ante una gran tarea por construir, en ausencia de herramientas teóricas suficientemente comprensivas y generales, por una parte, y ante la exigüidad de estudios empíricos dada la novedad del fenómeno.

La primacía del *Homo economicus* como modelo

La crisis económica ha animado una revisión no sólo de las dinámicas financieras y económicas que forman parte de estos fenómenos, sino también de su propia producción académica (Carrier, 2012b), dando lugar a una revivificación de los intereses de la antropología económica. En este sentido pueden identificarse, al menos, tres ejes de análisis y reflexión: por una parte se ha producido un retorno a debates y autores clásicos (Smith, Polanyi, Malinowski, Mauss, Weber o Marx), recuperando algunos de

sus fundamentos. En segundo lugar se detecta un eje crítico, un posicionamiento político alternativo estructurado en torno al análisis antropológico de una serie de elementos clave en el contexto económico actual. En este sentido hallamos los trabajos de David Graeber sobre la deuda (2011), los trabajos de Bill Maurer sobre el dinero, la implicación en proyectos como el *laboratorio de monedas (MoneyLab: Coining Alternatives)*, el grupo de discusión de Economía Humana (*The Human Economy Group*), o la creciente participación de teóricos en eventos como la *International Conference on Degrowth for Ecological Sustainability and Social Equity*. Finalmente, se está generando una producción etnográfica en los espacios de producción de esos sistemas o artefactos económico-financieros que han marcado las directrices del capitalismo financiero de las últimas décadas. En este último sentido destaca por ejemplo la etnografía de Karen Ho (2009) sobre los *brokers* y trabajadores del universo Wall Street.

La voz crítica frente al modelo neoclásico emana incluso desde su germen, en las aulas de muchas facultades de Ciencias Económicas europeas -desde Manchester, París o Madrid- donde los estudiantes reclaman un currículo crítico y pluralista (Fresneda, 2014). Parece que algo está cambiando y, sin embargo, todo esto contrasta con el éxito del best-seller *Freakonomics* (Levitt y Dubner, 2009), que continúa promoviendo (o renovando) el mito del *homo economicus*: una naturaleza humana dominada por la maximización, la optimización y la economización, donde “los incentivos, tanto económicos, como morales y sociales constituyen la piedra angular de la vida moderna” (2009: 22). De esta manera, según estos autores, el plano abstracto de las emociones también puede subsumirse a la esfera económica: “engañar es un acto económico primitivo: obtener más a cambio de menos” (2009: 32).⁴ La extrapolación (o sumisión) de los distintos ámbitos de pensamiento y acción a lo económico quizás es un reflejo de la naturaleza inherente del sistema capitalista, que se caracteriza por extender y colonizar las distintas áreas de la vida, desde el arte (Jameson, 1994) a la vida doméstica a través de las relaciones laborales (Sennet, 2006). Graeber (2001) ya señala que los economistas tienden a reducir aspectos de las relaciones sociales a objetos, valores y motivaciones (2001:9).

En efecto, con el auge de las políticas neoliberales desde los años 80 una gran parte de la sociedad parecía haberse acomodado en la idea de que el sistema capitalista estaba expandiéndose inevitablemente y estableciéndose como el único sistema económico y político del S. XX. La sucesión de acontecimientos históricos como el 9/11, la guerra de Irak o las *políticas* anti-terroristas que les sucedieron no alteraron en absoluto los pilares económicos y políticos sobre los que se rige el sistema. Según Friedman, en *The World is Flat* (2006), la percepción generalizada de éxito generada a partir de la adhesión de ciertos estados *periféricos* a las políticas neoliberales, junto a la ausencia de alternativas al desarrollo, parecían indicar que la humanidad llegó a un consenso por el que se asumía que la movilidad social ascendente y el progreso económico (como si éstos

⁴ En cierto sentido, da la sensación de que el debate de fondo no se haya transformado un ápice, pues resuena la denostada disputa entre los defensores de un modelo económico pan-aplicable (*formalistas*) frente a los defensores de distintas esferas y significaciones de producción, distribución y consumo (*sustantivistas*).

fuesen términos neutrales) sólo podían alcanzarse mediante la *innovación*, el *emprendimiento* y el *mercado*. El mundo debe estar ya completamente *aplanado*, si nos guiamos por las políticas económicas practicadas por la *troika*, el FMI o las políticas de austeridad estatales. Parafraseando a Milton Friedman, parece que ha triunfado la máxima *ante los problemas del mercado, más libre mercado...*

La globalización ha mostrado la relevancia del mundo de las finanzas y su permeabilidad con respecto a los *capitalismos nacionales* (Hart, 2012; Lapavistas, 2013) y las revoluciones en las tecnologías de la información y las telecomunicaciones que le acompañan han revolucionado tanto el mercado transnacional como el trazado urbanístico de las ciudades (Sassen, 1991). Esto ha puesto en evidencia la capacidad de soberanía política y económica de los estados, al igual que su incapacidad para combatir problemas como el desempleo, la desigualdad o la deuda. Pero esta pérdida de poder de decisión no obedece a la globalización o a la nueva fisonomía del mundo moderno, sino al poder que han atesorado las grandes corporaciones y monopolios cuya influencia es cada vez mayor en las estrategias políticas y en la toma de decisiones políticas nacionales o internacionales (Eagleton, 1996). Es más, a menudo las medidas en economía política no están dictadas por los gobiernos locales, sino por estructuras superiores como el FMI, Banco Europeo o gobierno de Estados Unidos. En este último sentido, y dos años después de que se produjese el salvamento de Bankia y nacionalizarlo, leemos en los titulares del periódico *El País*: ¡“Estados Unidos forzó al Gobierno a solucionar la crisis de Bankia”! (De Barrón, 2014). Como explica Klaus Schwab, fundador del *Foro de Economía Mundial*, en su declaración de objetivos del Foro afirma que “las barreras entre lo político, lo económico y lo social se han disuelto”.

Llegados a este punto, el reto teórico consiste en definir y conceptualizar esta última fase del *capitalismo tardío*, una vez que muchos teóricos han reconocido el carácter cambiante, expansivo y mutante de un sistema que es, de por sí, muy complejo y contradictorio (Peck y Theodore, 2012; Bourdieu, 1999; Beck, 2000). Ciertos autores se refieren a un mosaico de cruces de localismos, capaces de transformarse y de tomar trayectorias post-neoliberales (Ong, 2006; Ferguson, 2010), experimentando *oportunistísimos* rodeos y ajustes que hacen que en la práctica la teoría neoliberal no se corresponda en su totalidad con la práctica (Peck et al., 2010). Tal variabilidad hace que ciertos autores traten de superar el legado marxista, weberiano o institucionalista y se refieran a un capitalismo múltiple y flexible con especificidades locales (Blim, 2000). Sea como fuere no existe una propuesta consensuada ni suficientemente comprensiva sobre el sistema capitalista y, más allá, uno se cuestiona si el mismo *paradigma sistémico* resulta ya útil para cualquier tipo de conceptualización en este caso.

Al margen de la imposibilidad de llegar a un acuerdo sobre una conceptualización más o menos homogénea del fenómeno, la crisis pone sobre la mesa cierta concreción respecto a la preguntas de investigación, particularmente en relación a sus efectos y consecuencias. En este sentido, los *movimientos sociales emergentes* (Castells, 2012) y las nuevas propuestas de *economía social* abren caminos interesantes para el estudio de

la antropología económica. Teóricos como Ferguson (2009) proponen concretar los estudios sobre el capitalismo en los procesos de desigualdad y empobrecimiento, tomándolos como indicadores fehacientes para explicar (y repensar) escenarios futuros en los que sea posible revertir las sinergias capitalistas en pro de la resolución de problemas. Del mismo modo, Gibson-Graham (2006) pone también de manifiesto la necesidad de hablar de una *identidad económica no definida* (2006:56) y de desmontar el discurso capitalista dominante o *capitalocentrismo* por el cual se marginan otros procesos de producción y distribución de bienes y servicios. Por esa razón, considera que es relevante identificar aquellas actividades económicas alternativas que han sido *domesticadas, subsumidas o integradas* en el propio discurso capitalista, precisamente para que puedan tener un espacio donde situarse fuera del marco dominante.⁵ La noción de *economías diversas* propuesto reconoce que ha existido y todavía existe un discurso alternativo a la economía formal, aunque desplazado o subordinado. No obstante, y a pesar de que la propuesta es, sin duda, acertada y relevante en el contexto actual de crisis del sistema, también es limitado en su aportación teórica, al no poder proporcionar una línea conductora que establezca relaciones entre lo que está ocurriendo a una nivel macro y las respuestas específicas y locales (o de comunidad) que se están dando a nivel micro. Es decir, entendemos la propuesta de las *economías diversas* como un punto de partida acertado, desde el cual se necesitará una conceptualización más profunda.

Nuevos fenómenos sociales

La contracción económica y el malestar manifestado por los movimientos cívicos alternativos, por una parte, sumado a la promoción del emprendimiento por las instituciones públicas y privadas por la otra, ha dado lugar a una serie de respuestas y fenómenos particulares. En este sentido destacan movimientos cívicos que apuestan por lo que sería una *economía moral* (Thompson, 1971; Scott 1977, 1987): aquellas actividades económicas destinadas a la subsistencia que conjugan (junto al objetivo económico) principios como la *solidaridad*, la *reciprocidad*, la *justicia* o el consumo sostenible. Su difusión y establecimiento ha sido potenciado gracias a las tecnologías de la información (Internet, móviles, etc.) y pueden agruparse en varias categorías: bancos del tiempo (intercambios de servicios), redes solidarias (ayuda, intercambios de bienes, servicios e ideas), redes de consumo alternativo (sostenible, solidario, ecológico ...), redes de trueque local (intercambio local de bienes, servicios e ideas), mercados alternativos de *prosumidores* (de bienes de autoproducción, artesanía, etc.) y esferas de uso de “monedas sociales” (medido en términos de tiempo/servicio, con equiparación al euro, etc.).

Una parte relevante de las asociaciones son instituciones auto-gestionadas, con una ideología explícita y una praxis concreta. *No se trata de hacer negocio*, sino de impulsar

⁵ Del mismo modo, consideramos los autores de este texto, sería también relevante analizar aquellas categorías que son apropiadas por las supuestas prácticas económicas alternativas, como por ejemplo *emprendimiento* y *emprendimiento social*.

un modo de economía más justa, solidaria, social, etc. En sus estatutos explicitan declaraciones de principios claros y definidos. Como ejemplo, en la página web del *Mercado Ecosol* (<http://www.mercatecosol.cat/>), parte de una iniciativa XES (*Red de Economía Solidaria de Cataluña*), se puede leer:

Las redes de intercambio con moneda social son redes de personas, entidades y empresas que intercambian entre ellas productos, servicios y conocimientos mediante el sistema de comercio sin emplear la moneda oficial (el euro), sino utilizando sistemas de balance internos creados por el mismo grupo que se pueden expresar en sistemas de pago alternativos de naturaleza física o virtual. En Cataluña esta moneda local y social se llama Ecosol. El mercado social es una red estable de intercambios de bienes y servicios entre cooperativas, consumidores responsables y ahorradores - inversores éticos que, con estos intercambios, consiguen cubrir una parte significativa de sus necesidades. El principio básico para crear mercados sociales es la inter-cooperación integral, es decir, la participación de cada una de las organizaciones y de sus miembros en la producción, la comercialización, el consumo y el ahorro dentro de la economía social y solidaria. Es decir, cada actor cubre al máximo sus necesidades de consumo dentro de la economía solidaria, orienta su trabajo y su producción al máximo dentro de la economía solidaria y aporta sus ahorros en instrumentos de crédito que desarrollan esta misma economía. El objetivo del mercado social es activar los intercambios comerciales dentro del sector tanto como sea posible. El desarrollo de mercados sociales no sólo mejoraría la viabilidad de cada una de las iniciativas de economía social y solidaria, sino que supondría gestar el embrión de un sistema económico alternativo.

En la página web de Manresa trueque (<http://manresatroc.wordpress.com/>) esta misma ideología se hace quizás más explícita: “El ManresaTroc es una red de intercambio donde participan personas motivadas a intercambiar objetos, aunque también podemos ofrecer o solicitar servicios. Todas y todos compartimos y ganamos, sin dinero (...) Queremos potenciar el consumo responsable, la economía solidaria y la reutilización de objetos. Queremos compartir, aprender unos de otros y encontrar solución a nuestras necesidades fuera de la dinámica consumista y *pesetera* del mercado convencional”.

Aunque estos fenómenos no son del todo novedosos, se percibe un crecimiento significativo a partir de los efectos de la crisis económica de 2008. Muchas iniciativas parecen alimentarse del espíritu del *Movimiento 15M* y de las asambleas derivadas, así como de una concienciación más generalizada de lo que el actual sistema económico presenta muchas incongruencias. La *democratización* de Internet, el uso de software libre y el empleo masivo de las plataformas de comunicación facilita la intercomunicación y las concentraciones públicas, generalmente de carácter reivindicativo o activista. Organizaciones como la *Cooperativa Integral Catalana*, por ejemplo, profesan una forma de *desobediencia económica*, “toda aquella modalidad de desobediencia civil centrada en liberarnos del poder económico privado o estatal, para derivar nuestros recursos a la construcción de alternativas al sistema económico actual...rompiendo las cadenas que nos esclavizan al sistema capitalista actual”. Entre las modalidades de desobediencia uno halla insumisión al IRPF o al IVA, declaración de insolvencia, reclamar la audición de la deuda pública u oponerse activamente a los

desahucios. La disidencia, aunque no necesariamente mayoritaria, también surge desde la base, desde la misma educación formal de la economía.

En el contexto de estas prácticas alternativas destacan los *bancos del tiempo* - comunidad de intercambio de servicios utilizando el tiempo como unidad de cambio- y el uso de la *monedas sociales*. Actualmente en España deben existir unos tres centenares de *bancos del tiempo*, concentrados en de Galicia, Andalucía, Cataluña o Madrid. La mayoría de estos bancos comenzaron a organizarse en redes de ámbito local más que nacional. En términos porcentuales, España es el país en el que más han proliferado estas iniciativas (el 27.4% del total), seguido de EEUU (15.95%) Sudáfrica (07:36%), Australia (07:36%), Canadá (03:48%) o Nueva Zelanda (05:36 %). Esta prácticas se integran en los sistemas LETS (*Local Exchange Trading Systems*), y fomentan el intercambio local, frente a algunos de los inconvenientes que implican los intercambios del mercado global (desigualdad, desatención a los procesos y actores locales, efectos nocivos del transporte, etc.). Estos bancos del tiempo han proliferado paralelamente a las monedas sociales, con una amplia diversidad: *vecino* (Valladolid), *copones* (Cuenca), *turuta*, *sol*, *puma* (Sevilla), *pepa*, *jara*, *Málaga común*, *boniato* (Madrid), *vent* (Empordà), *marrec* (Lleida), etc.

Aunque paradójico, una de las plataformas más utilizadas por estos grupos para la gestión de usuarios y los intercambios es la *plataforma sudafricana CES*, a la que hay registrados más de 60 grupos en España. Sin embargo, la *tasa de mortalidad* de los bancos y monedas sociales es elevada y el volumen de intercambio suele ser limitado.

Aprovisionamiento: necesidades, ofertas y demandas

El perfil de los usuarios de estas redes, de acuerdo con un estudio de caso realizado por uno de los autores de este texto (Lobato, 2013), suele compartir algunos rasgos: en general disponen de una fuente de ingresos regular (en forma de salario, trabajando como autónomos o depositarios de ayudas pública); cuentan con una red estructurada de apoyo económico y familiar (siendo de este modo más bien simbólico el acto de intercambio en las redes de intercambio comunitario) y no significa una vía relevante de subsistencia. Por otra parte, es notable la presencia de personas con profesiones concretas (profesionales, artistas, docentes y amas de casa).

Las redes de intercambio suelen estar destinadas al aprovisionamiento de servicios, bienes e ideas. Los bienes más comúnmente hallados son productos ecológicos, libros o electrodomésticos de segunda mano y bienes de autoproducción (artesanías, etc.). En cuanto a los servicios, destaca la oferta idiomas, acompañamiento a ancianos, reparaciones domésticas, cursos diversos (pintura, jardinería, fotografía, danza, alfabetización, ...), alguna formación profesional (joyería, artesanía, costura...), asesoría laboral, paseo de perros, terapias naturales, instalación de software y mantenimiento informático, restauración de muebles, reparación de bicicletas, planchar, organizar fiestas, hacer las compras o cuidar de las plantas. Es muy significativo, no obstante, el hecho de que *las ofertas* (de bienes y servicios) *tienden a superar con creces a las demandas*, por lo que cabe entender que, o bien los bienes y servicios no son de primera necesidad, o bien los participantes de estas redes no buscan

principalmente bienes y servicios de primera necesidad. Por otra parte, la mayoría de los servicios que se ofertan caen en un tipo de *ocio significativo* (actividades que proporcionen formación, autorrealización, destrezas, etc.) más propio de un sector social que tiene cubierta la subsistencia inmediata: cursos de idiomas, cocina o artesanías; decoración, cuidados familiares, etc.

La siguiente tabla muestra esta relación entre oferta y demanda:

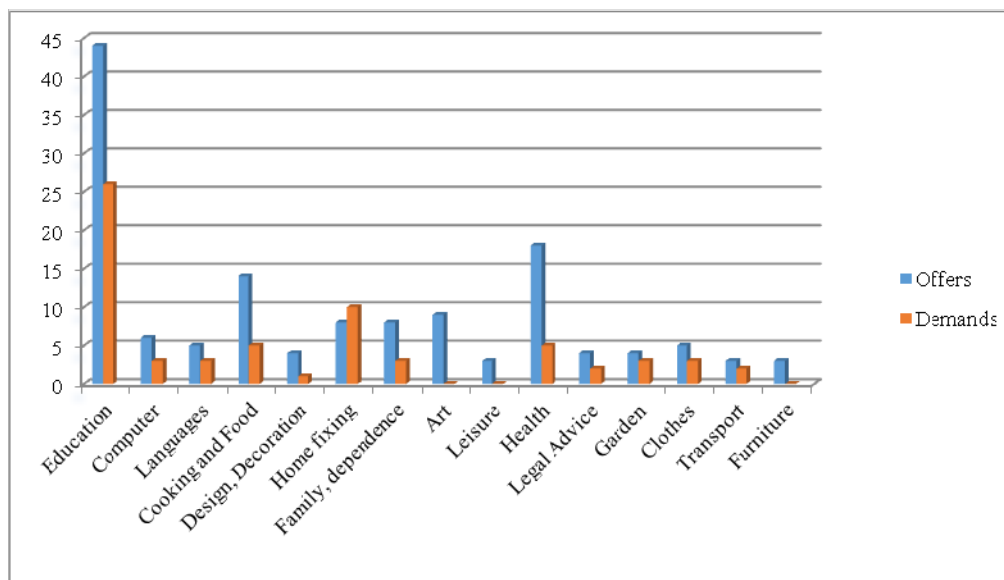


Ilustración 1. Fuente: Lobato (2012)

Discusión

Nuestro texto ha deseado realizar una reflexión sobre las dos crisis que, de acuerdo con Carrier, atraviesan actualmente el campo de la Antropología Económica.

¿Qué ha cambiado con la crisis? Etimológicamente la palabra *crisis* significa una “mutación importante en el desarrollo de otros procesos, ya de orden físico, ya históricos o espirituales” (RAE, 2014). Y los indicadores analizados sugieren importantes efectos socioeconómicos y culturales en la sociedad española y, particularmente, en lo referente a las praxis y discursos de la economía cotidiana de los ciudadanos. Las expectativas de toda una amplia franja de la sociedad (a la que se ha denominado sin demasiada atención crítica *clase media*) se han visto sacudidas y, con ello, se ha iniciado un proceso de transformación cultural que es un campo de estudio legítimo para una renovada antropología económica. Algunos analistas del panorama político y cultural ya hablan de la *generación austeridad* (VV.AA, 2013) o *post-crash society* (en Fresneda, 2014).

Lo más relevante es que tal *generación de la austeridad* nace o emana de una (supuesta) *sociedad de la opulencia* (Ransome, 2005) donde el consumo, y en particular el *consumo hedonista* (Lipovetsky, 1983) o de bienes y servicios no necesariamente asociados con el instrumentalismo, la utilidad o, mucho menos, las necesidades básicas (cualquier cosa que eso signifique) ocupa un lugar central –superando en relevancia significativa a la producción o al trabajo como ámbito fundamental de identidad social.

Si asumimos teóricamente esa transición desde la *sociedad de la opulencia* a la *sociedad de la austeridad* en el contexto de una amplia clase media occidental, la crisis económica significa un cataclismo en los hábitos de trabajo y consumo de este sector y, por lo tanto, una transformación profunda en muy diversos aspectos de la realidad socioeconómica. Las nociones de *gasto*, *ahorro*, *inversión*, *hipoteca*, *crédito*, *pobreza*, *progreso económico*, *trabajo*, *salario*, *ocio*..., de un amplio sector social se han visto transformados por las circunstancias. Esto afecta al consumo y al modo de concebirlo (de alimentos, vivienda, bienes de lujo o de prestigio...), al trabajo (o a su ausencia, pero también a la precarización o a las expectativas en la carrera profesional) y a la proyección futura de las estrategias socio-económicas de las familias (inversión, gastos en salud, educación o bienes muebles e inmuebles...). Es como si el horizonte de expectativas de la mayoría de la gente se hubiese difuminado o hubiese sido barrido por un tsunami económico. No obstante, estos procesos forman parte de dinámicas macroeconómicas que apenas comienzan a explorarse y, en el caso de la Antropología, se requiere una teoría suficientemente comprensiva así como estudios empíricos para contrastarla. Las propuestas de Thomas Piketty (2014) o de Wolfgang Streeck (2014, citado en Hann, 2014)⁶ podrían ser un inicio en esa dirección, al mostrar cómo la creciente e insostenible desigualdad económica que genera ese *buldócer político y teórico* que es el capitalismo en el S. XXI, en el primer caso, o las contradicciones entre la economía capitalista y la democracia que se hallan en la raíz de la actual crisis económica, en el segundo.

Como signo de cambio, resulta significativo que una parte sustancial de las aportaciones de los antropólogos más críticos se publique en revistas y panfletos on-line, sin duda con muchísimo más alcance e impacto que las publicaciones convencionales para la población en general. Como otro signo distintivo es el rol activo de ciertos antropólogos, muchos de ellos académicos de prestigio, en la constricción de ese *otro mundo posible*. Autores como Hart, Hann, Carrier, Laville o Graeber han contribuido a construir teóricamente la categoría de *economía humana*, esa categoría que proponen la mayoría de los movimientos civiles aquí analizados y que remite a una economía práctica, de las personas, que se pueda hacer y rehacer, que esté al servicio de las necesidades de todos (y no sólo de unos pocos); que se dirija a objetivos y situaciones concretas; y que tenga presente la idea de humanidad en su conjunto. En la práctica cotidiana esta economía humana se basa en principios de equidad, correspondencia, cooperativismo y reciprocidad; es decir, en una serie de principios de ventaja mutua que ya están presentes también en la noción de economía moral (Scott, 1977, 1987) y que, hoy en día, son factibles por efecto de la crisis económica, la presencia de medios de comunicación en tiempo real y una ciudadanía urbana más activa e implicada mediante diversos movimientos social. De hecho, la economía humana no es algo revolucionario o innovador, es una predisposición natural de las personas: la reproducción de la vida humana y la preservación de todo lo que sostiene la vida (Hart, Laville y Cattani 2010). De acuerdo con David Graeber,

The key distinction here is between currencies that are used primarily to further the exchange of material goods (*commercial currencies*), and those primarily used to transform social relationships (*social currencies*). Social currencies may also be used to buy and sell material goods (often they are, but not always), but their primary purpose is

⁶ Streeck, W. (2014) *Buying Time: The Delayed Crisis of Democratic Capitalism*. London: Verso.

seen to lie in arranging marriages, resolving conflicts, consoling mourners, making treaties, assembling followers for military expeditions or competitive feasts, making gifts or rewarding services. I propose to call those economic systems in which social currencies predominate human economies: that this is not because they are necessarily more humane, in the sense of less brutal, more caring, than impersonal market economies (Graeber, 2012: 412).

Nuestra última consideración es, sin embargo, hipotética y crítica. No podemos dejar de preguntarnos si este activismo social analizado, con sus praxis y discursos de economías alternativas, no es en buena medida auto-referencial. Distintas prospecciones empírica (respecto al empleo de la moneda social, los usuarios de los bancos del tiempo y el actual estudio sobre emprendedores sociales) inducen a pensar que las actividades y discurso analizados se concentran en una franja socioeconómica intermedia caracterizada por rasgos propios de la clase media: nivel de estudios medio-alto, asalariados, poblaciones locales y relativamente jóvenes, etc.). En el aprovisionamiento de bienes y servicios, además, uno halla un elevado grado de *prosumisión* (Ritzer y Jurgenson, 2010); es decir, una consonancia (de clase, si se desea) entre lo que se produce y lo que consume, ya sea en forma de productos ecológicos, ropa o cursillos de artesanía e idiomas.

Se requiere mayor análisis empírico y una incisiva etnografía de esta *generación de la austeridad* que nos ayude a comprender mejor de qué manera (y en qué grado) la crisis económica y las políticas que le han seguido poseen efectos socioculturales en los distintos sectores de la población. Sin ánimo de realizar con este texto una propuesta programática, sino más bien una reflexión, consideramos que una teoría macro-estructural adecuada, junto a los desarrollos clásicos de la antropología económica, y una perspectiva etnográfica renovada podrían esclarecer estos procesos.

Bibliografía

- Beck, U. (2000) *What is Globalization?*. Cambridge: Polity press.
- Bourdieu, P. (1999) *Acts of Resistance: Against the New Myths of our Time*. New York: New Press.
- Cáritas España (2014) *Análisis y perspectivas 2013. Desigualdad y derechos sociales*. Fundación Foessa. Fomento de Estudios Sociales y de Sociología Aplicada.
- Carrier, J. (2012) *Handbook of Economic Anthropology*. Cheltenham, Massachusetts: Edward Elgar Publishing, 2 edition.
- Carrier, J. (2012b) “Anthropology after the crisis”, *Focaal – Journal of Global and Historical Anthropology* 64: 115-128.
- Castells, M. (2012) *Redes de indignación y esperanza*. Alianza Editorial, Madrid.
- Clarke, J. (2008) “Living with/in and without neo-liberalism”, *Focaal*, 2008 (51): 135-14.
- Crawford, L. (2006) “Boomtime Spain waits for the bubble to burst”, *Financial Times*, Europe, 8 de junio de 2006
- Day, P. (2009) “Spain facing long haul as recession confirmed”, *Forbes*, 10 de Junio de 2009.
- De Barrón, I.(2014) “Estados Unidos forzó al Gobierno a solucionar la crisis de Bankia”, *El País*, 11 de Mayo de 2014.
- Eagleton, T. (1996) *The Illusions of Postmodernity*. Blackwell Editors. Oxford.
- Ferguson, K (2010) “The Uses of Neoliberalism”, *Antipode* 41, 166-84
- Friedman, T. (2006) *The World is Flat: The Globalized World in the Twenty-First Century: Updated and Expanded*. London: Penguin Books
- Gibson-Graham, J. K. (2006) *A Postcapitalist Politics*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Fresneda, C. (2014) “Rebelión en las aulas de Económicas”, *El Mundo, Economía*, 29 de Marzo de 2014. Versión on-line [consultada el 12 de Mayo de 2014: <http://www.elmundo.es/economia/2014/03/29/53341d6bca47413b388b4574.html>]
- Gibson-Graham (1996) *The End of Capitalism (As We Know it): A Feminist Critique of Political Economy*. Oxford, UK: Blackwell Publishers.
- Graeber, D. (2013) “On the Phenomenon of bullshit jobs”, *Strike! Magazine*, August 2013. Publicación on-line, consultado el 5 de Mayo de 2014: <http://www.strikemag.org/bullshit-jobs/>
- Graeber, D. (2012) “On social currencies and human economies: some notes on the violence of equivalence”, *Social Anthropology* 20(4): 411–428.

- Graeber, D. (2001) *Toward an Anthropological Theory of Value*. Palgrave Macmillan.
- Hann, C. (2013) “After the Euro, the Avra”, *Sounding. A journal of politics and culture*, 56: Special issue “Austerity generation”
- Hart, K. (2012) “The Roots of the Global Economic Crisis”, *Anthropology Today* 28 (2):1-3.
- Hart, K., Laville, J. L., and Cattani, A. D. (2010) *The Human Economy*. London: Polity Press.
- Hart, K. (2005) “Notes towards an anthropology of money”, *Kriticos* (2).
- Hernández, J. A. (2014) “El Poder Judicial revela que en 2013 hubo una media de 184 desahucios al día”, *El País*, 28 de Marzo de 2014. Publicación online, página web consultada el 30 de Marzo de 2014, http://politica.elpais.com/politica/2014/03/28/actualidad/1395997876_165402.html
- Ho, K. (2009) *Liquidated: An Ethnography of Wall Street*. Durham : Duke University Press.
- Klein, N. (2007) *La doctrina del shock*. Barcelona: Paidós.
- Knight, L. (2012) “Spanish economy: What is to blame for its problems?”, *BBC News*, 18 de Mayo de 2012.
- Lapavistas, C. (2013) *Profiting Without Producing: How Finance Exploits Us All*. London, NY: Verso
- Lobato, M. (2012) *Markets of Values: The Emergency of Social Currencies and Exchange Systems through the Case Study of XIS*. Master Thesis, Universidad Autónoma de Barcelona.
- Lipovetsky, G. (1983) *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama.
- Martín Belmonte, S. (2011) *Nada está perdido. Un sistema monetario y financiero alternativo y sano*. Barcelona: Icaria Editorial.
- Mount, I. (2014) “España vive ‘boom’ de trabajo informal”, *CNN Expansión*, 17 de febrero de 2014.
- Oka, R. and Kuijt, I. (2014) “Introducing an Enquiry into the Social Economies of Greed and Excess”, *Economic Anthropology* 1: 1-16.
- Ong, A. (2006) *Neoliberalism as Exception: Mutations in Citizenship and Sovereignty*. Durham, NY: Duke University Press
- Peck J. and Theodore, N. (2012) “Reanimating Neoliberalism: Process Geographies of Neoliberalism”, *Social Anthropology* 20 (2): 177-185
- Peck, J., Theodore and Brenner, N., (2010) “Post-neoliberalism and its Malcontents”, *Antipode* 41: 94-116.

- Ross-Thomas, E. and S. Meier (2012) "Spain Slips Back Into Recession in First Quarter: Economy", *Bloomberg*, 30 de abril de 2012.
- Sahuquillo, M. R. et al. (2013) "2008-2013: Balance de daños", *El País*, 27 Diciembre de 2013 edición on-line. Página web [consultada el 12 de Marzo de 2014]: http://politica.elpais.com/politica/2013/12/27/actualidad/1388176018_072390.html
- Ransome, P. (2005) *Work, Consumption & Culture. Affluence and Social change in the Twenty-First Century*. London: Sage.
- Requena, A. (2013) "España supera por primera vez los seis millones de parados", *El diario.es*, 25 de abril de 2013. Página web [consultada el día 20 de Febrero de 2013] http://www.eldiario.es/economia/Espana-supera-millones-parados_0_125637494.html
- Ritzer, G., y N. Jurgenson (2010) "Production, Consumption, Prosumption. The nature of capitalism in the age of the digital 'prosumer'", *Journal of Consumer Culture* 10 (1): 13-36.
- Roman, D. y N. Winnig (2012) ""Madrid Austerity Plan Boosted to \$80 Billion", *Wall Street Journal*, 11 de Julio de 2012.
- Romani, M. (2014) "Banca Previsiones de los analistas La banca cerró 2013 con unos 9.000 millones de euros de beneficio", *Expansión*, 19 de Enero de 2014.
- Sassen, S. (2001) *The Global City*. Princeton: Princeton University Press, 2ª edición.
- Sahlins, M. (2013) "On the Culture of Material Value and the Cosmography of Riches", *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 3 (2): 161–95
- Scott, J. (1987) *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. Yale University Press.
- Scott, J. (1977) *The Moral Economy of the Peasants. Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. Yale University Press.
- Sennet, R. (2006) *La corrosión del carácter*. Barcelona: Anagrama.
- Strathern, M. (2000) (Ed.) *Audit Cultures. Anthropological studies in accountability, ethics and the academy*. London and NY: Routledge.
- Thompson, E. P. (1971) "The Moral Economy of the English Crowd in the 18th Century", *Past and Present*, 50: 76-136.
- VV.AA. (2013) "Special Issue: Austerity Generation", *Sounding. A journal of politics and culture*, 56.

CONOCER A LA POBLACIÓN DE EMPRENDEDORES SOCIALES EN CATALUÑA: LA VIABILIDAD DEL MÉTODO *RESPONDENT DRIVEN SAMPLING*

Miranda J. Lubbers
Departamento de Antropología Social y Cultural
Universidad Autónoma de Barcelona
mirandajessica.lubbers@uab.cat

Linus Bengtsson
Departamento de Ciencias de Salud Pública
Instituto Karolinska, Suecia
bengtssonlinus@gmail.com

José Luis Molina
Departamento de Antropología Social y Cultural
Universidad Autónoma de Barcelona
jose Luis.molina@uab.cat

Hugo Valenzuela
Departamento de Antropología Social y Cultural
Universidad Autónoma de Barcelona
hugo.valenzuela@uab.cat

Aurelio Diaz
Departamento de Antropología Social y Cultural
Universidad Autónoma de Barcelona
aurelio.diaz@uab.cat

1. Introducción

Actualmente la antropología ha tomado conciencia que el estudio por medios etnográficos de sociedades singulares de pequeña escala (si es que alguna vez han existido como tales, *Cf.* Wolf, 1987) ya no puede constituir su único rasgo definitorio. En la práctica, la antropología estudia sociedades complejas, o mejor dicho, pequeñas poblaciones específicas dispersadas dentro de las sociedades a gran escala. Así, la antropología ha mostrado interés por poblaciones difíciles de limitar o que no son accesibles fácilmente para los investigadores, e.g. pandillas de jóvenes, trabajadoras del

sexo, consumidores de drogas, inmigrantes ilegales, etc. Para poder seleccionar casos en la investigación cualitativa los antropólogos/as tienen que hacer un trabajo exploratorio orientado a localizar posibles informantes, entender la estructura social existente en la población seleccionada y negociar su acceso a la comunidad. Así, para poder acceder a este tipo de poblaciones, se han utilizado tradicionalmente informantes clave, métodos de referencia en cadena (bola de nieve) e instituciones relacionadas.

Sin embargo, en algunos casos los antropólogos o equipos interdisciplinarios que los incluyen pueden estar interesados en la obtención de una *muestra representativa* de dichas poblaciones. Esto es necesario cuando el objetivo es estimar la prevalencia de alguna característica de la población estudiada o bien para entender los perfiles individuales que están asociados con la prevalencia de esta característica. Este tipo de información es diferente –pero complementaria– de la obtenida por medio de aproximaciones cualitativas tradicionales. Por ejemplo, un investigador podría estar interesado en estimar la prevalencia del HIV entre usuarios de drogas que se inyectan por vía intravenosa así como por las características asociadas con un mayor riesgo de contagio de esta enfermedad. Esto requeriría una muestra *aleatoria* de usuarios de drogas por vía intravenosa. Por otro lado, sin embargo, este mismo investigador podría estar interesado en entender cómo, por qué y en qué medida las intervenciones para reducir el riesgo de HIV funcionan (e.g. Bourgois, 2002), lo que requeriría un enfoque cualitativo junto con otras estrategias para seleccionar casos de interés. Así, mientras las muestras *aleatorias* pueden proporcionar "los números", el muestreo *intencionado* recoge "las historias"; al final, la combinación de ambos elementos es necesaria para alcanzar una comprensión razonable de fenómenos sociales complejos.

No obstante, obtener una muestra representativa de una población dispersa dentro de sociedades complejas no es fácil. La representatividad requiere que la muestra sea suficientemente grande y que se seleccione de forma aleatoria de entre la población de referencia. Esto último es especialmente problemático cuando no existe un *marco muestral* disponible. Por "marco muestral" nos referimos a una base de datos o una lista de todos los miembros de una población que contenga datos de contacto y de la cual podamos seleccionar aleatoriamente una muestra. Las poblaciones que son relativamente pequeñas en comparación con la población general y para las cuales no existen marcos muestrales se denominan "difíciles de alcanzar" o "difíciles de detectar". A veces, estas poblaciones están además "ocultas", es decir que los miembros no están

dispuestos a revelar que son miembros de la población de interés, por ejemplo a causa de estar estigmatizados.

En este sentido, se han desarrollado diversas estrategias para obtener muestras cuasi-representativas de este tipo de poblaciones (para una revisión, ver Magnani, Sabin, Saidel & Heckathorn, 2005). La primera de ellas es el muestreo tiempo-localización (Muhib et al., 2001), un método de muestreo muy riguroso (y caro) que funciona bien si los miembros de la población tienden a visitar determinados locales. La segunda es el "Respondent Driven Sampling" (RDS), a veces traducido al castellano como "Muestreo Dirigido por Entrevistados" (MDE). Éste es un método más eficaz en función del costo que ha dado buenos resultados en el pasado para poblaciones de las cuales no se pueden tomar muestras aleatorias, principalmente en el área de la vigilancia epidemiológica del HIV (para una revisión de la literatura ver Malekinejad et al., 2008).

En este trabajo nos proponemos explicar el método de muestreo RDS de una manera no técnica. Así, en el siguiente apartado discutiremos los requisitos del muestreo RDS y cómo se ha utilizado hasta ahora en las investigaciones realizadas. A continuación, presentamos el método RDS basado en web, una extensión del método propuesta en 2008 para encuestas on-line y que, hasta donde alcanza nuestro conocimiento, no se ha utilizado en España hasta ahora. En ambos casos discutiremos sus ventajas y desventajas con el objetivo de advertir a los investigadores de las implicaciones de su utilización. Por último, presentaremos nuestro caso de la obtención de una muestra aleatoria de la población de emprendedores sociales en Cataluña, ilustrando así las cuestiones prácticas que hay que tener en cuenta para decidir si la técnica del RDS es viable o no y cómo optimizar el diseño del muestreo. Creemos que la aplicación del RDS fuera del ámbito de la salud, con una población con diferentes características y una estructura social diferente, puede clarificar las cuestiones relacionadas con el diseño. Concluiremos con una serie de recomendaciones que esperamos sean de interés.

2. Respondent Driven Sampling

El método RDS fue inventado hace 17 años por Douglas Heckathorn (1997, 2002). Este método combina una variante del muestreo por bola de nieve (el *muestreo* RDS) con un modelo matemático que pondera las unidades de la muestra para compensar su recogida

no aleatoria, permitiendo así obtener estimaciones bastante precisas (la *inferencia* RDS). Así, aunque no se trata de una muestra aleatoria, puede acercarse mucho, resultando relativamente poco sesgada en las estimaciones de las características de interés de la población en cuestión.

El RDS no siempre funciona y se aconseja encarecidamente la realización de un estudio exploratorio para poder valorar su viabilidad. Normalmente se trata de trabajo de campo etnográfico y/o entrevistas con informantes clave. En primer lugar, para que sea viable el RDS es necesario que la comunidad esté conectada socialmente entre sí, es decir, que los miembros de la población conozcan a un número suficientemente grande de otros miembros de la comunidad (por lo menos 3-5) para garantizar un buen desarrollo de las cadenas de referencia. En segundo lugar, es necesario que la estructura social de la comunidad esté formada por un único componente, o si hay múltiples componentes, que no sean muchos y que los investigadores puedan identificarlos.

Una vez que los investigadores deciden que el RDS es la mejor alternativa, necesitan tener en cuenta una serie de pautas para el diseño del muestreo para poder optimizar la inferencia estadística (cf. Johnston & Sabin, 2010). Veamos cuáles son esas pautas.

En primer lugar, los investigadores empiezan con la identificación de 8-10 personas de la población de interés. La elección de estas llamadas "semillas" es muy importante porque afecta el desarrollo de las cadenas de referencia (cf. Wilie & Jolly, 2013). Generalmente se recomienda que las semillas tengan redes sociales amplias, que estas personas sean respetadas en sus comunidades, que puedan motivar a otros miembros de la población a participar y que sean diversas entre sí. Especialmente si los investigadores observan que la población se compone de varios componentes, es importante que las semillas sean elegidas en cada uno de los diferentes componentes.

Esto por lo que se refiere a la selección de las semillas. En segundo lugar, durante la entrevista, aparte de las preguntas necesarias para el estudio, se hacen preguntas para estimar el tamaño de la red personal en la población de los entrevistados. Ésta es otra diferencia importante en relación al muestreo de bola de nieve. Esta información se utiliza para calcular la probabilidad que cada persona tiene de ser seleccionada en la muestra y esta probabilidad se tiene en cuenta a la hora de hacer inferencias sobre la población a partir de la muestra.

En tercer lugar, una vez finalizada la entrevista, se pide a las semillas que recluten a otras personas directamente, a diferencia del muestreo de bola de nieve en el cual los encuestados proporcionan nombres de posibles casos al equipo de investigación para que éste los contacte. La ventaja de utilizar el reclutamiento directo entre pares, especialmente en poblaciones marginales, es que las personas se sienten menos intimidadas y más dispuestas a participar. Para el proceso de reclutamiento se utilizan cupones codificados. Los cupones codificados permiten a los investigadores monitorizar el proceso de reclutamiento, es decir, seguir quién refiere a quién, siendo esta información también utilizada en los procedimientos de inferencia para compensar los sesgos introducidos por las propiedades de la red. También a diferencia de los procedimientos de bola de nieve, el número de personas reclutadas por cada participante es limitado, generalmente de 3 a 5. Esta limitación previene que personas que disponen de redes personales más grandes recluten así a más personas proporcionalmente, con lo que se introduciría así un sesgo de selección al ser normalmente las redes personales bastante homogéneas. Además, esta limitación impide que el tamaño de la muestra se alcance en sólo unas pocas oleadas. En la práctica, para limitar el número de reclutados por persona, se establece una cuota en el número de cupones distribuido entre los encuestados (3 a 5 cupones por encuestado).

Con el objetivo de motivar el proceso de reclutamiento directo se suelen utilizar incentivos, tanto por participar en la encuesta como por cada persona reclutada que completa una entrevista. Estos incentivos se consideran necesarios para mantener a las cadenas de referencia "vivas". Así, tienen que ser lo suficientemente interesantes para que los miembros de la población quieran participar, pero es igualmente importante que los incentivos no sean tan interesantes como para que las personas tengan la tentación de falsear datos con el objetivo de poder participar.

En general, se recomienda que las cadenas de referencia consistan de por lo menos 4-6 oleadas para penetrar profundamente en la población focal. Con cada nueva oleada la distancia social con las semillas originales se hace mayor y, por lo tanto, la probabilidad de ser seleccionado en la muestra se va equilibrando entre los participantes (o por lo menos con una probabilidad > 0). La pauta de seis oleadas está basada en la investigación del "fenómeno del mundo pequeño", es decir, proviene de la observación que todas las personas están conectadas a través de cadenas de conocidos con no más de 5 intermediarios (Milgram, 1967; *Cf.* Watts, 2003; Leskovic & Horvitz, 2007), aunque

recientemente se ha argumentado que el software social ha reducido los grados de separación a cuatro (Daraghmi & Yuan, 2014). En otras palabras, si las cadenas de referencia son suficientemente largas, el procedimiento RDS debería teóricamente ser capaz de alcanzar a cualquier persona que forme parte de la población investigada.

A nivel internacional el método RDS se ha aplicado a diversas poblaciones de difícil acceso y/o detección con buenos resultados, pero al basarse en el seguimiento de las relaciones sociales, su viabilidad depende tanto de la estructura social de la población investigada como del nivel de seguimiento de las pautas indicadas.

3. RDS basado en la web

Una variante del RDS es *web-based Respondent Driven Sampling* (web-RDS), el cual combina la técnica del RDS con la encuesta web (Wejnert & Heckathorn, 2008; Bengtsson et al., 2012; Stein et al., 2014). En RDS basado en web los participantes reciben un mensaje de invitación con un código de usuario y una dirección web. Con esta información pueden hacer el *login*, acceder a información sobre el estudio, dar su consentimiento para participar en él y responder a la encuesta web. El sistema se encarga de verificar la elegibilidad como parte de la encuesta web. En la última página de la encuesta se pide a los participantes que recluten a otros miembros de la población por medio de mensajes codificados de invitación suministrados por el sistema. Otra vez, estos mensajes contienen un código de usuario y una dirección web. El texto en la encuesta y en los correos electrónicos indican claramente los criterios de elegibilidad para la encuesta. Los sistemas online y los mensajes codificados que éstos generan permiten hacer un seguimiento preciso de las cadenas de referencia y proporcionar un *feedback* directo a los investigadores para adaptar las características del muestreo si fuese necesario. También se pueden enviar recordatorios de reclutamiento a los encuestados unos días después de completar la encuesta.

El RDS basado en la web evita algunas de las desventajas del RDS (Cf. Bengtsson et al., 2012). Por ejemplo, como los encuestados no necesitan quedar con un entrevistador o investigador, el proceso es menos costoso para los encuestados y es anónimo, lo que puede animar a la gente a participar, particularmente a los que no disponen de tiempo y/o están preocupados por su privacidad. Además, de esta manera se puede ampliar considerablemente el área geográfica a la que se aplica este método. El

RDS basado en la web también es mucho más económico ya que no es necesario formar y contratar a personal que esté disponible en los diferentes localidades investigadas durante el período de recogida de datos. Además, la naturaleza online permite a las cadenas de referencia progresar hasta 20 veces más rápido (Wejnert & Heckathorn, 2008).

El RDS basado en la web también tiene algunas desventajas en comparación con el RDS normal. Para que cualquiera encuesta en la web sea viable, los miembros de la población deben ser usuarios habituales de internet. La naturaleza de la encuesta online también implica la necesidad de mantener el cuestionario breve para limitar la carga de trabajo para los encuestados - y para evitar que los encuestados abandonen la encuesta. La falta de contacto cara a cara con los investigadores también hace más difícil identificar y prevenir la participación repetitiva o asegurar la calidad de los datos. En este aspecto (aunque no sólo para el RDS basado en web), Salganik (2012) recomienda la integración de investigación cualitativa en el diseño del procedimiento de muestreo, no sólo previamente a la recogida de datos sino también durante la fase de muestreo RDS, con el objeto de entender las causas de los sesgos que se producen.

4. *Respondent Driven Sampling* en la práctica

En la investigación en marcha *Emprendimiento social: embeddedness local, social networking sites y desarrollo teórico* (“ENCLAVE”, CSO2012-32635), nos proponemos explorar la viabilidad del método del *Respondent Driven Sampling* para tomar una muestra aleatoria de una población específica de difícil detección, la de los emprendedores sociales en Cataluña. A pesar de que el emprendimiento social es un fenómeno emergente y de creciente importancia en España, los emprendedores sociales conforman una población mal conocida en términos de su diversidad de perfiles socioeconómicos y estrategias de emprendimiento. El proyecto ENCLAVE intenta, entre otros objetivos, definir una tipología general del empresariado social en Cataluña a partir de una estrategia web-RDS.

Como hemos comentado previamente, el mayor obstáculo para obtener una visión conjunta del sector del emprendimiento social en Cataluña es que no existe un registro que permita tomar una muestra aleatoria convencional. Además, dentro de la población general, los emprendedores sociales conforman solamente una parte muy

pequeña, como se observó en el Global Entrepreneurship Monitor (GEM) de 2009, que incluyó un módulo sobre empresariado social. El GEM es una de las mejores fuentes comparativas sobre empresarios en el mundo. Así, para la encuesta en cuestión se entrevistaron a 28.888 personas adultas en España por teléfono, utilizando el muestreo con marcación aleatoria de números llamados ("random digit dialing") para móviles y elección aleatoria de una lista para teléfono fijos. Se observó que solamente un 0,55% de la población adulta en España se podía considerar un empresario social (Lepoutre, Justo, Terjesen, & Bosma, 2011), lo que significa que entre los 28.888 encuestados sólo había unos 159 empresarios sociales. Lepoutre et al., citando a Dees, indican que estos niveles de prevalencia confirman la suposición teórica que los emprendedores sociales son una "especie rara" (Dees, 1998, p. 5). Por lo tanto, una encuesta diseñada para la población general es poco efectiva para describir la población de emprendedores sociales, la cual se puede caracterizar como una población "difícil de detectar".

El *Respondent Driven Sampling* ya se ha utilizado como método de muestreo en el proyecto europeo SELUSI sobre el empresariado social (www.selusi.eu). En este proyecto se entrevistaron unos 500 emprendedores sociales de 5 países, incluyendo a España. No obstante, por falta de documentación sobre el proceso del RDS, es difícil entender las características de la muestra final. Por ejemplo, no se ha documentado cuántas semillas había en España, si se han utilizado incentivos, no se especifica la formulación de la pregunta sobre el tamaño de la red personal, no se comparan las características de las cadenas resultando de diferentes semillas, no se especifica si se ha alcanzado un equilibrio de las variables de interés y, por lo tanto, es difícil entender tanto el nivel de representatividad de la muestra como poder interpretar los propios resultados de la encuesta. En este sentido, White et al (2012) han desarrollado una serie de recomendaciones para la presentación de resultados de RDS, con el objetivo de mejorar la interpretación de las estimaciones y los resultados, así como para la evaluación del propio método (Cf. Johnston, Malekinejad, Kendall, Iuppa, & Rutherford, 2008).

En la primera fase de nuestra investigación, hemos realizado entrevistas en profundidad con emprendedores sociales. Como hemos dicho anteriormente, esta fase exploratoria es necesaria para investigaciones que contemplen el uso de RDS. Durante las entrevistas, se han formulado preguntas abiertas para explorar la estructura de la comunidad en la población. En este sentido, hemos investigado la conectividad de la

población en términos de *grado* (el número de otros emprendedores sociales que conocen), de *densidad* de la red (la medida en la que estos otros emprendedores están conectados entre sí) y el *número de componentes* (subgrupos de la población que están más densamente conectados). Para investigar estas cuestiones usamos preguntas como (en nuestro caso): ¿Los emprendedores sociales que conoces mantienen relaciones sociales entre sí? ¿Se ayudan mutuamente o están organizados en alguna forma? ¿Cuántos emprendedores sociales conoces personalmente? ¿Los emprendedores sociales que conoces son muy similares a ti, o también conoces a emprendedores sociales con empresas muy diferentes? Por ejemplo, ¿conoces a algún emprendedor social con una misión ecológica (/de comunidad...)? ¿Conoces a emprendedores sociales en otras partes de Cataluña? ¿Los emprendedores sociales que conoces, también se conocen entre sí? ¿En qué circunstancias se relacionan? ¿Dirías que hay diferentes subgrupos entre emprendedores sociales? En base de estas preguntas, se puede averiguar la estructura de la comunidad.

La Figura 1 muestra tres posibles estructuras sociales (a nivel de ejemplo) que podrían existir en el momento del muestreo en una población. Los nodos en la figura representan los miembros de la población investigada y los lazos las relaciones sociales existentes entre ellos. Es importante advertir que solamente en el primer caso (la estructura a la izquierda) el muestreo RDS funcionará bien porque, sean quien sean las semillas, las cadenas de referencia pueden llegar teóricamente a todas las personas de la población si el número de oleadas es lo suficientemente grande. En el segundo caso, el funcionamiento del RDS depende de la elección de las semillas: si se escogen semillas adecuadas en los tres componentes, las cadenas podrían llegar a todas las personas. El tercer caso representa un modelo centro-periferia con varios casos, díadas y triadas que están aisladas. En este caso, el muestreo RDS no podrá representar bien a la población porque muchas personas carecen de o tienen pocos vínculos sociales con otros miembros de la población investigada y no están conectadas con el componente central. Por lo tanto, el muestreo RDS puede ser efectivo para una muestra que represente las personas del componente en cuestión, pero no a las personas que son más periféricas en esta comunidad. Si la posición en la estructura social está asociada con las características de interés, las estimaciones en base de esta muestra pueden llegar a estar seriamente sesgadas.

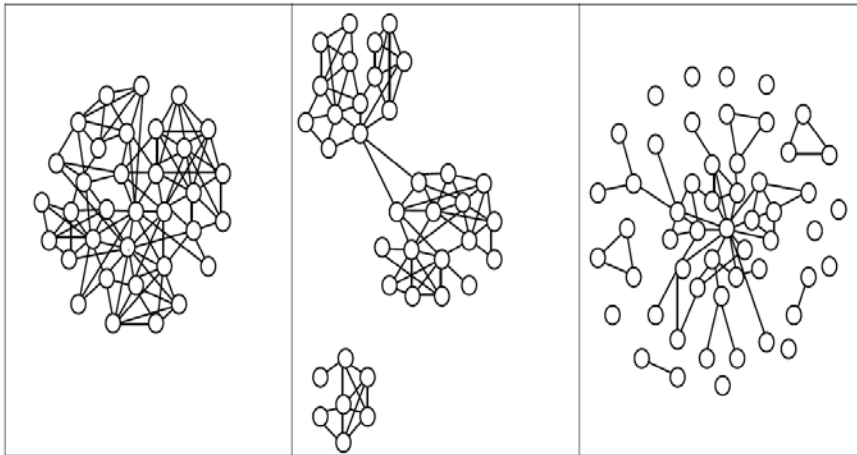


Figura 1. Tres ejemplos hipotéticos y reducidos de estructura social en la población

En nuestro caso, fue difícil obtener una buena idea de la estructura social más amplia de la comunidad en base a las entrevistas con los informantes, porque éstos no tienen necesariamente una visión general de la comunidad. Aun así, entendimos que existen relaciones sociales suficientes entre los emprendedores sociales, aunque la comunidad parece menos conectada de lo que habíamos esperado. No obstante, suponemos que (de media) cada emprendedor está en condiciones de aportar 3 nombres de otros emprendedores. De entrada parece que la estructura consiste de muchos componentes quizás poco conectados entre sí, en lugar de un único componente conectado. En base de las entrevistas observamos que las rupturas entre los componentes se forman por sector, localización y razón legal de la empresa. Por lo tanto, hemos decidido elegir semillas que difieren entre sí en estos aspectos, siendo algunas de ellas personas ya entrevistadas. En general, creemos que el método del RDS es en principio viable para esta investigación, pero tenemos que vigilar las cadenas de reclutamiento de cerca y quizás adaptar la estrategia durante el proceso (e.g., añadir semillas más diversas en una fase posterior).

Un aspecto importante para el procedimiento de reclutamiento entre pares es la comprensión de los criterios de elegibilidad. Por ejemplo, McCreesh et al. (2012) comentaron que el término "hombre que es cabeza de familia" era entendido de forma diferente por entrevistadores y entrevistados en la Uganda rural y en consecuencia los hombres mayores de 50 años estaban sobre-representados en la muestra. Salganik (2012) destacó el hecho que transferir la tarea del muestreo de los investigadores a los

encuestados tiene el riesgo de obtener una muestra sesgada si los encuestados delimitan un concepto de forma diferente que los investigadores. Por lo tanto, es muy importante explicitar los criterios de elegibilidad a los propios encuestados.

Esta cuestión es de especial importancia en nuestro caso. Efectivamente, entre académicos no existe consenso sobre la definición del emprendedor social. Aun así, en muchos estudios hay consenso sobre tres características: se entiende por empresario o emprendedor(a) social aquella persona que (a) desarrolla una actividad empresarial motivada por motivaciones sociales o medio-ambientales, (b) que obtiene al menos el 51% de los ingresos a través de actividades comerciales (lo cual permite tener en cuenta actividades que se financien en parte con otras fuentes como donaciones o subvenciones) y (c) cuya actividad tiene un impacto social positivo, muy superior al valor apropiado por la organización o sus miembros. Estas tres partes, la misión social, el modelo de ingresos y la capacidad de innovación, por lo tanto, deben traducirse en criterios claros de elegibilidad.

Otra dificultad del diseño del RDS es seleccionar un nivel adecuado de incentivos para los encuestados. En las poblaciones marginadas, un incentivo monetario o material modesto suele animar a los encuestados para participar, y por lo tanto mantiene las cadenas de referencia "vivas". Sin embargo, se ha documentado (e.g., McCreesh et al., 2012) que las poblaciones más acomodadas no se motivan con facilidad con un incentivo modesto. Aparte de las preguntas sobre la estructura de la comunidad, durante el trabajo de campo formativo hemos intentado determinar la adecuación de diferentes incentivos. Hemos considerado el uso de pequeñas donaciones a una entidad caritativa, tanto para la participación en la encuesta como para cada reclutado que el encuestado aporta. No obstante, durante la fase exploratoria hemos pensado que es más efectivo un producto de electrónica por su extendido uso entre los informantes entrevistados. Aparte de los incentivos directos, el texto en los correos electrónicos y en la web explicará que la encuesta puede ayudar a aumentar la visibilidad de los emprendedores sociales en Cataluña y desarrollar mejores políticas para este grupo en particular. En resumen: utilizaremos el sistema RDS basado en web para facilitar y monitorizar el reclutamiento en línea implementado anteriormente por Bengtsson et al. (2012). Un problema que prevemos con este método es que tendremos que realizar de forma "manual" el seguimiento de la no-respuesta.

5. Observaciones finales

En esta comunicación, hemos presentado una introducción no técnica al muestreo llamado "Respondent Driven Sampling" (RDS). Otros artículos en castellano han presentado la inferencia de RDS (por ejemplo, Estrada & Vargas, 2010; Mantecón et al., 2008; Moreno, 2010), pero estos artículos no han tratado en profundidad a la práctica de diseñar una muestra RDS, la cual sin embargo tiene un gran efecto sobre la posibilidad de hacer inferencias sobre la población. Esperamos haber llenado este vacío en la literatura y haber presentado un caso específico de aplicación para la obtención de una muestra representativa de los emprendedores sociales en Cataluña. Nuestro caso ilustra los dilemas de la vida real y las decisiones que uno debe tomar cuando se considera la técnica de muestreo RDS. Al centrarnos en una población diferente de la mayoría de los estudios, con diferentes características y una estructura social también diferente, creemos que las ventajas del RDS se hacen evidentes.

Recordemos que en nuestro caso se ha realizado un trabajo de campo exploratorio para (1) averiguar la estructura social de la comunidad en la población de empresarios sociales, (2) determinar el nivel adecuado de incentivos y (3) seleccionar las "semillas". Ha sido una tarea difícil identificar la estructura social solamente en base a las entrevistas con informantes, pero hemos propuesto una serie de preguntas abiertas para ayudar en esta tarea. La población que investigamos parece estar menos conectada y más compartimentada que las poblaciones que se muestrean típicamente con el procedimiento RDS, lo cual puede ser problemático para un buen desarrollo de las cadenas de referencia. Estas observaciones nos llevaron a la selección de semillas en diferentes lugares, sectores industriales y razones legales. También a reforzar las tareas de seguimiento del muestreo RDS durante el proceso. Nuestro caso también ha destacado la importancia de una definición clara de la unidad de análisis y conviene recordar que al transferir en la práctica la tarea del muestreo de los investigadores a los encuestados (Salganik, 2012), es especialmente importante explicitar los criterios de elegibilidad.

Una vez completado el estudio, pretendemos poner a disposición de la comunidad científica los datos anonimizados. Como sostuvo Salganik (2012), la mayoría de las bases de datos obtenidas con RDS no son accesibles para el público, el cual obstaculiza el desarrollo del método. También queremos subrayar que el muestreo

del RDS no garantiza la obtención de una muestra representativa y, al igual que en el muestreo aleatorio, la medida en la que la muestra se acerca a una muestra representativa depende mucho del rigor con el que los investigadores sigan las pautas especificadas en el diseño de los procedimientos de muestreo y la consideración de los problemas específicos del campo investigado.

Agradecimiento

La investigación ha sido financiada por el Ministerio de Economía y Competitividad (CSO2012-32635). La primera autora disfruta de una beca Ramón y Cajal por el Ministerio de Economía y Competitividad (RYC-2010-06081).

Bibliografía

Bengtsson, L., Lu, X., Cuong Nguyen, Q., Camitz, M., Le Hoang, N., Tuan Anh, N., Liljeros, F., y Thorson, A. (2012). Implementation of web-based respondent-driven sampling among men who have sex with men in Vietnam. *PLoS ONE* 7(11): e49417. doi:10.1371/journal.pone.0049417

Bourgois, P. (2002). Commentary: Anthropology and epidemiology on drugs: the challenges of cross-methodological and theoretical dialogue. *International Journal of Drug Policy*, 13, 259-269.

Daraghmi, E. Y. y Yuan, S.-M. (2014). We are so close, less than 4 degrees separating you and me! *Computers in Human Behavior*, 30, 273-285.

Dees, J. G. (1998). The meaning of “social entrepreneurship”. *Draft Report for the Kauffman Center for Entrepreneurial Leadership*. Stanford: Stanford University.

Estrada, J. H. y Vargas, L. (2010). El muestreo dirigido por entrevistados (MDE) para acceder a poblaciones en condiciones de vulnerabilidad frente al VIH: su aplicación en grupos de hombres que tienen sexo con hombres. *Revista Facultad Nacional de Salud Pública*, 28 (3), 266-281.

Heckathorn, D. D. (1997). Respondent-Driven Sampling: A new approach to the study of hidden populations. *Social Problems*, 44(2), 174–199.

Heckathorn, D. D. (2002). Respondent-Driven Sampling II: Deriving valid population estimates from chain-referral samples of hidden populations. *Social Problems*, 49(1), 11–34.

Johnston, L. G., Malekinejad, M., Kendall, C., Iuppa, I. M. y Rutherford, G. W. (2008). Implementation challenges to using respondent-driven sampling methodology for HIV biological and behavioral surveillance: Field experiences in international settings. *AIDS behavior*, 12, S131-S141.

Johnston, L. G., & Sabin, K. (2010). Sampling hard-to-reach populations with respondent driven sampling. *Methodological Innovations Online*, 5 (2), 38-48.

Lepoutre, J., Justo, R., Terjesen, S. y Bosma, N. (2011). Designing a global standardized methodology for measuring social entrepreneurship activity: the Global

Entrepreneurship Monitor social entrepreneurship study. *Small Business Economics*, 40 (3), 693-714.

Leskovec, J. y Horvitz, E. (2007). Planetary-Scale Views on an Instant-Messaging Network. *arXiv:0803.0939*.

Magnani, R., Sabin, K., Saidel, T. y Heckathorn, D. (2005). Review of sampling hard-to-reach and hidden populations for HIV surveillance. *AIDS*, 19 (suppl. 2), S67-S72.

Malekinejad, M., Johnston, L. G., Kendall, C., Kerr, L. R. F. S., Rifkin, M. R., & Rutherford, G. W. (2008). Using Respondent-Driven Sampling methodology for HIV biological and behavioral surveillance in international settings: A systematic review. *AIDS and Behavior*, 12 (1) Supplement, 105-130.

Mantecón, A., Juan, M., Calafat, A., Becoña, E. y Román, E. (2008). Respondent-driven sampling: Un nuevo método de muestreo para el estudio de poblaciones visibles y ocultas. *Addiciones*, 20, 161-170.

McCreech, N., Frost, S., Seeley, J. et al. (2012). Evaluation of Respondent-Driven Sampling. *Epidemiology*, 23(1), 138-147.

Milgram, S. (1967). The Small World Problem. *Psychology Today*, 2, 60-67.

Moreno, E. C. (2010). Una revisión de la metodología de estimación a través de muestreo por cadenas referenciales para las proporciones de una población oculta. *Comunicaciones en Estadística*, 3 (1), 25-47.

Muhib, F. B., Lin, L. S., Stueve, A., Millers, R. L., Ford, W. L., Johnson, W. D., Smith, P. J. and Community Intervention Trial for Youth Study Team (2001). A venue-based method for sampling hard-to-reach populations. *Public Health Reports*, 116 (Suppl. 1), 216-222.

Salganik, M. J. (2012). Respondent-Driven Sampling in the real world. *Epidemiology*, 23 (1), 148-150.

Salganik, M. J. y Heckathorn, D. D. (2004). Sampling and estimation in hidden populations using Respondent-Driven Sampling. *Sociological Methodology*, 34(1), 193-240.

Stein, M. L., Van Steenberg, J. E., Chanyasaha, C., Tipayamongkhogul, M., Buskens, V., Van Der Heijden, P. G. M, et. al. (2014). Online Respondent-Driven

Sampling for studying contact patterns relevant for the spread of close-contact pathogens: A pilot study in Thailand. *PLoS ONE*, 9(1), e85256. doi:10.1371/journal.pone.0085256

Watts, D. (2003). *Six Degrees: The Science of a Connected Age*. W. W. Norton & Company.

Wejnert, C. y Heckathorn, D. D. (2008). Web-based network sampling - Efficiency and efficacy of respondent-driven sampling for online research. *Sociological Methods and Research*, 37, 105-134.

White, R. G., Lansky, A., Goel, S., Wilson, D., Hladik, W., Hakim, A. y Frost, S. D. W. (2012). Respondent driven sampling - where we are and where should we be going? *Sexually Transmitted Infections*, 88 (6), 397-399.

Wilie, J. L. y Jolly, A. M. (2013). Understanding recruitment: outcomes associated with alternate methods for seed selection in respondent driven sampling. *BMC Medical Research Methodology*, 13, 93.

Wolf, Eric R. (1987). *Europa y la gente sin historia*. México: FCE.

PROPUESTAS AGROECOLÓGICAS PARA UN DESARROLLO SOCIOCOMUNITARIO ALTERNATIVO EN GUADALAJARA

Olga I. Mancha Cáceres, omancha@ucm.es, GECOMED, Universidad
Complutense de Madrid

Susana Ramírez García, susamaranta@yahoo.es, GIDIME (Grupo de
Investigación sobre Dinámicas Mediterráneas)

1. Introducción

El contexto productivista europeo, su crecimiento económico, su “medida” de desarrollo, su dirección de la agenda política comunitaria han marcado la aparición de mecanismos de producción y estrategias de comercialización de alimentos a los que se alude en global como postproductivistas. Se habla de ellos como una opción o alternativa al productivismo, a todas luces aún imperante, se investigan desde diversas disciplinas científicas y se incorporan entre los intereses de análisis de las esferas de apoyo a la decisión política (por ejemplo, Conference "Local agriculture and short food supply chains", Brussels, 20/04/2012, European Comission, 2013).

En la óptica postproductivista se suelen incluir aquellos sistemas de producción y comercialización que buscan, de alguna forma, recuperar el carácter genuino y la calidad del producto agroalimentario, pero también aquellos cuyos principales objetivos son de naturaleza social o/y ecológica, aspectos obviados por la lógica productivista. Entre las experiencias afines a esta visión se cuentan las denominaciones de origen e indicaciones geográficas protegidas, la agricultura ecológica, los circuitos cortos alimentarios (CCA), las redes alimentarias alternativas (RAA) y la agroecología.

Entre las nuevas formas de producción y circulación agroalimentaria (López García, 2012) destacan la agroecología y los CCA, en cuyo diseño y materialización intervienen actores económicos (productores y elaboradores), pero también otros actores sociales. La heterogeneidad de estos actores sociales hace necesario analizar las diferentes motivaciones que les llevan a actuar, cartografiando dinámicas y reflexionando sobre el carácter y los procesos que generan en lo local sus propuestas. Si bien muchos de ellos llevan años trabajando por divulgar y poner en práctica planteamientos agroecológicos y de refundación

de los vínculos comunitarios desde una motivación ideológica de lucha social¹, otros, como las corporaciones locales, se han unido recientemente a estas dinámicas como manera de generar alternativas de empleo y vida entre sus ciudadanos afectados por la actual crisis económica. Unos y otros comparten la motivación de ayudar a conformar nuevos estilos de vida más sostenibles y satisfactorios. Esta realidad emergente y cada vez más presente en España lleva a cuestionarse si es posible que entornos de producción y comercio desligados de los circuitos comerciales convencionales puedan facilitar estos nuevos estilos de vida y qué visos tienen de pervivir en el tiempo.

El equipo de investigación GECOMED de la UCM comenzó a trabajar en los CCA próximos a Madrid a principios de 2012. Entre sus objetivos destaca el deseo de incrementar el conocimiento sobre dinámicas rurales alternativas y la manera en que pueden contribuir a otros modelos de desarrollo territorial y de resiliencia socioecológica. Los efectos económicos y sociales de la crisis están en el centro de sus preguntas, así como otras vinculadas a las dinámicas de desarrollo rural, la agroecología y el vínculo social entre productores y consumidores que apoyan nuevas formas de vida sostenibles.

Los CCA van a ser centrales en muchas de las iniciativas analizadas. Éstos juegan un importante papel respecto a la gobernanza alimentaria y, por extensión, respecto a la gobernanza medioambiental. La gobernanza ambiental incluye procesos socio-ambientales en asentamientos rurales y urbanos, así como patrones de producción y consumo. Si bien en España comienzan a ser muy numerosas las experiencias e iniciativas privadas y públicas en torno a los CCA, todavía es escaso el conocimiento generado por medio de estudios teóricos y empíricos sobre cómo los CCA pueden contribuir al desarrollo territorial basado en el uso equitativo y sostenible de los recursos, y aún lo es más respecto a su potencial para revertir los procesos de cambio ambiental y generación de resiliencia socioambiental.

Cuestiones que parecen clave en torno a estos tipos de producción postproductivistas son, entre otras, las relacionadas con sus motivaciones, con sus aspiraciones (entre ellas la pervivencia, la búsqueda de canal de entrada en circuito comercial,...), con los posibles escenarios de futuro (se podrían dar situaciones de crecimiento, desaparición, absorción por los circuitos convencionales, etc.), con la hipotética necesidad de regulación política o legal.

En este trabajo analizamos el papel de la agroecología en un entorno rural de la provincia de Guadalajara, muy próximo a Madrid (España), las motivaciones que subyacen en algunas de

¹ Merece la pena destacar el Encuentro de Pobladores Rurales de Guadalajara, del que este año 2014 se celebrará su sexta convocatoria en junio.

estas iniciativas de carácter privado y algunas con apoyo de instituciones locales, así como algunos de sus efectos. Para comprender mejor los elementos que conforman estas experiencias agroecológicas, se realiza una propuesta de análisis que integra interacciones entre actores públicos, sociedad civil, mercado, planteamientos para una “vida” sostenible y satisfactoria, principios de solidaridad y comunidad y cuestiones en torno a la sostenibilidad y la resiliencia socioambiental.

Las propuestas analizadas en este documento han surgido como respuesta a los mecanismos de exclusión social y económica puestos en práctica por el neoliberalismo al uso. Se trata de experiencias que, como se puede leer en la presentación del simposio en el que se inserta esta comunicación, “están emergiendo [cómo] conciencias y praxis sociales no hegemónicas que apuestan por priorizar valores más allá de la maximización del beneficio económico, reclamando objetivos de tipo social, humano o ético como la solidaridad, el intercambio igualitario, la ayuda mutua, la sostenibilidad o el consumo responsable. Estas iniciativas se sitúan en la frontera entre lo “económico” y lo “social”, cuestionando de hecho la distinción misma entre esas esferas”.

2. Agroecología, resiliencia y gobernanza adaptativa, liminalidad y resistencia. Hacia otro desarrollo rural y la soberanía alimentaria.

Las épocas de crisis son vistas como momentos de oportunidad para la “reconstrucción” y la agroecología como paradigma teórico y práctico no está lejos de este planteamiento. Sevilla y Soler (2009:38-39) exponen cómo, desde comienzos de siglo, la agroecología se presenta como una oportunidad de reconstruir los equilibrios rotos con el sistema ecológico causados por la revolución verde y la modernización agraria, planteándose al mismo tiempo la reconstrucción de los vínculos sociales y comunitarios perdidos. En este sentido, la agroecología es una propuesta que va más allá de la producción agrícola y se propone contribuir a desarrollar acciones colectivas que transformen las mentalidades y costumbres enraizadas en el concepto occidental de crecimiento infinito y que nos ha llevado a la crisis ambiental global, para alcanzar una cultura de la sostenibilidad.

La crisis también está en el origen de las transformaciones del modelo de desarrollo de base local, incorporando nuevas ideas y visiones de los territorios rurales como sistemas complejos en transición, como son las regiones socialmente innovadoras, la resiliencia y la capacidad adaptativa (Zurbano et al, 2012, Ambrosio y Bastiaensen, 2010). Surgido en la ecología, el

concepto de resiliencia ha sido ampliamente empleado por investigadores de las ciencias sociales.

Partiendo de la definición de Holling (1973:14)², la resiliencia ha sido empleada en el análisis de sistemas sociales como concepto descriptivo: la resiliencia rural se refiere a la capacidad de una región rural de adaptarse a las circunstancias externas cambiantes de tal forma que un estándar de vida satisfactorio puede mantenerse, al mismo tiempo que hace frente a su vulnerabilidad ecológica, económica y social inherentes (Schouten et al. 2009). Inserta en un sistema social (la sociedad rural) la resiliencia rural integra el elemento humano y su capacidad de visualizar, prever y planificar para mejorar la capacidad de recuperación del mismo.

Las críticas al concepto de resiliencia destacan que no haya sido todavía desarrollado como teoría válida para explicar el comportamiento de los sistemas socioecológicos y que, por tanto, es preferible hablar de resiliencia como marco o aproximación (Anderies et al., 2006:2). Desde los estudios del desarrollo se critica por el peso del planteamiento ecológico en el análisis del sistema socioecológico y por su utilidad limitada para explicar el comportamiento humano (Turner, 2008, lo pone a prueba en su análisis del colapso maya). También se le critica por no tener en cuenta o, cuando poco, ser un concepto ambiguo respecto al poder, a quién le interesa y con qué propósitos (Leach 2008).

La gobernanza adaptativa analiza los diferentes aspectos que construyen la gobernanza a diferentes niveles y cómo todos estos aspectos ayudan a generar resiliencia (como capacidad de recuperación) ante los enormes problemas que plantea el cambio global. Diversos autores (Scoones et al. 2007; Stirling, 2007; Leach, 2008) vienen apoyando la necesidad de repensar el concepto de resiliencia incorporando en su marco analítico elementos hasta ahora obviados como son la estabilidad, la durabilidad y la robustez, pero también el papel de los actores, analizando redes y relaciones al mismo tiempo que sus marcos de representación, narrativas, imaginaciones y discursos diversos. La gestión adaptativa, la cogestión, la gestión flexible de los ecosistemas, y las diversas formas de gestión formal e informal integrado de recursos son nuevos enfoques de la resiliencia que, en parte, pueden ayudar a paliar las críticas al concepto, algunas mencionadas más arriba. La gobernanza adaptativa es un concepto que implica innovaciones en la práctica y muestra las formas utilizadas por la gente y las comunidades para la acción colectiva, como promover la construcción de redes y demandar a las autoridades públicas soluciones a sus problemas, entre otras. Asimismo puede entenderse

² 'resilience determines the persistence of relationships within a system and is a measure of the ability of these systems to absorb changes of state variables, driving variables and parameters, and still persist.'

como una materialización de los tres atributos relacionados con los sistemas socioecológicos: resiliencia, adaptabilidad y transformabilidad (Walker et al. 2004), que exigen nuevas formas de acción colectiva. Olsson et al. (2004) estudian el proceso de implantación de un sistema de cogestión adaptativa para la gestión de un paisaje de humedales del sur de Suecia a lo largo de una década, visibilizando los mecanismos sociales que permitieron pasar de modelos de gestión independientes a un modelo consensuado y cogestionado, las fases del proceso y la creación de instituciones ad hoc para la cogestión, como claves en la resiliencia local.

Entre estas nuevas formas de acción colectiva destacan la construcción de un conocimiento ecológico compartido, el desarrollo de redes sociales y la posibilidad de proporcionar una visión y objetivos compartidos en un marco amplio (Olsson et al, 2004). En este marco analítico, podemos entender las iniciativas agroecológicas analizadas como materializaciones de la "gobernanza adaptativa".

Cerrando el círculo y volviendo a la agroecología, en los últimos años ha habido un enorme desarrollo teórico y práctico de la misma como enfoque holístico del análisis y puesta en marcha de sistemas agroalimentarios alternativos, acompañado de un gran despliegue metodológico planteado desde la Investigación-Acción Participativa (López y Guzmán, 2013; López y Tendero, 2013; ECOHERENCIA, 2013; Encina et al 2003; López y Villasante, 2009).

De algunas de las diferentes perspectivas de análisis extraídas de la síntesis de Calle et al (2013) (cuadro 1) podemos deducir la potencialidad que, para diferentes autores, tiene la agroecología de configurarse como un paradigma alternativo ante la crisis de la modernidad occidental. Unos y otros lo ven emergente o en proceso de emerger, o ya plenamente en acción en manos de una diversidad de actores, con motivaciones diversas, desde campesinos e indígenas del sur hasta urbanitas del norte preocupados por la salubridad de la comida y la justicia social, pasando por neorrurales en el norte deseosos de cambiar los ritmos y las relaciones socioeconómicas y de ensayar nuevas maneras de estar en el mundo.

Cuadro 1. Perspectivas del análisis agroecológico

Innovaciones sociales (herramientas cooperativas y endógenas: aproximación micro)	Resiliencia e investigación participativa	López-Ridaura, Masera y Astier (2002), Guzmán y otros (2013), Méndez y otros (2013), Taylor y otros (2010), Uphoff (2002)
Agencia personal y colectiva (redes micro y meso: aproximación institucional social)	Movimientos rurales, campesinos e indígenas	Rosset y Martínez (2012), Pérez Vitoria (2010), Desmarais (2008)
	Democracia, nuevos movimientos globales, participación	Calle, Soler y Rivera (2011); Holt y Patel (2010); Calle, Soler, Vara y Gallar (2013)

	Sustentabilidad rural y ecología política	Martínez Alier (2005), Morales (coord, 2011), Sauer y Balestro (orgs, 2009), Bello (2012), Machado (2012)
Post-desarrollo (paradigmas del cambio social: aproximación macro)	Co-evolución	Redclift y G. Woodgate (2013) Delgado, Rist y Escobar (2010)
	Agroecología como ciencia de las emergencias	Sevilla (2006, 2011), Rist y otros (2007)

Fuente: a partir de Calle et al. (2013) Agroecología política: la transición social hacia sistemas agroalimentarios sustentables Revista de Economía Crítica, nº16, segundo semestre 2013.

Si bien para Sevilla y Soler (2009) es prematuro hablar de la emergencia de un nuevo paradigma de desarrollo rural en Europa, como también defienden Ploeg (2000) y Ploeg y Renting (2000), consideran siguiendo a Calle et al. (2009) que “es innegable la realidad de nuevas formas alternativas de desarrollo rural que siguen criterios agroecológicos y que están siendo impulsadas tanto por agricultores y ganaderos desde las comunidades rurales como por la sociedad civil, articuladas colectivamente en torno a nuevos movimientos sociales, desde las ciudades”. Considerando la diversidad de espacios rurales en Europa, y de sus formas de desenvolverse, bien podría hablarse de estados diversos del paradigma agroecológico en la práctica.

En este sentido, el concepto antropológico de liminalidad desarrollado por van Gennep y Turner puede ser muy útil para expresar el estado del movimiento agroecológico, en la zona estudiada, y lo que subyace bajo los CCA de base agroecológica, como ejemplos de incipiente cambio social, político y cultural. Durante los periodos liminales, la estructura y las reglas sociales están, en cierto sentido, disueltas, lo que permite la emergencia de nuevas instituciones y hábitos. Para Turner (1974), la liminalidad representa las posibilidades ilimitadas en las que nuevas estructuras sociales emergen, afirmando “veo la liminalidad como una fase de la vida social en la que esta confrontación entre ‘actividad que no posee estructura’ y sus ‘resultados estructurados’ produce en los hombres su más alto nivel de autoconciencia” (1974: 255).

Las experiencias agroecológicas comparten una situación de liminalidad, de ser periféricas. Se presentan como semillas de cambio que acabarán extendiéndose, enfrentadas a los modelos hegemónicos de producción, intercambio y consumo de alimentos, ávidas de idear, ensayar y sostener nuevos patrones de relación social, dónde lo económico adquiera nuevos sentidos, incorporando valores perdidos. Es lo que Calle et al. (2013) explican como materialización de las “tradiciones disidentes que apuestan por una agroecología emergente”; Calle et al. (2011) como estrategias de resiliencia socioambiental (apostando desde abajo por formas de cooperación social y enriquecimiento de la biodiversidad) y cultivos sociales (auto-gestión de necesidades básicas) (Calle et al., 2012); Gallar (2013) como (re)descubrimiento de

estrategias comunales. Y todas como “luchas sociales, ancladas en el sector agroalimentario, que se desarrollan en lo político (cotidiano) y en la política (pública), y que constituyen referentes prácticos frente a una transición inaplazable: la quiebra de un capitalismo y una civilización petrolera que imponen e intentan legitimar sistemas centralizados, rígidos y autoritarios en el manejo de bienes comunes” (Calle et al, 2013). En su núcleo, diversidad de motivaciones vinculadas a la crisis ecológica y agroalimentaria, que ubican a la agroecología como estrategia y propuesta de desarrollo rural y alimentario basado en la recuperación de los conocimientos y formas de organización sociocultural campesina, como “Única esperanza para la soberanía alimentaria y la resiliencia socioecológica” (Altieri y Nicholls, 2012).

Siguiendo a Calle et al (2013), analizamos el fenómeno agroecológico en Guadalajara considerando las siguientes dimensiones de análisis:

- “Dimensiones personales: los factores de "conciencia", ligados a la credibilidad y motivación de los actores e individuos envueltos en la cadena agroalimentaria, así como la propia transición a nivel de predio o de explotación de recursos naturales.
- Dimensiones microsociales: manejos productivos y entramados de cooperación social que apuntalan la biodiversidad, el apoyo mutuo y las bases para la democratización y la sustentabilidad de nuestros sistemas agroalimentarios.
- Dimensiones eco-estructurales: con el objeto de cerrar circuitos de circulación de todo tipo de flujos (materiales, energéticos, sociales, económicos, de circulación de variedades locales) desde tecnologías que buscan la idoneidad endógena y el establecimiento de circuitos cortos de producción y consumo.
- Dimensiones meso y macrosociales: apoyándose en las anteriores dimensiones se trataría de elevarse desde redes de cooperación social hasta la constitución de instituciones sociales o a la presión y gestión de políticas públicas realmente participativas y con agendas abiertas a los procesos de agroecología emergente”.

3. Contexto socioeconómico

En el contexto español, la crisis ha incrementado la desigualdad entre personas y lugares. En el ámbito urbano español se están viviendo de forma muy patente los efectos de la crisis, así como algunas de las dinámicas que la crisis ha hecho emerger. Especialmente desde la aparición en España del movimiento 15M en 2011³ se han desplegado un sinnúmero de movimientos que reclaman cambios radicales en las relaciones políticas, económicas y

³ http://es.wikipedia.org/wiki/Movimiento_15-M

sociales, y que están actuando, entre otros ámbitos, en la reformulación de las relaciones campo-ciudad, apoyando la producción ecológica y agroecológica y los CCA a través de la demanda y la opción de compra. La crisis se presenta como la oportunidad de reconstruir la sociedad, de repensar los estilos de vida y de crear otro mundo, social y ecológicamente, más sostenible.

En el ámbito rural español, la crisis también supone un riesgo para el mantenimiento de proyectos de vida alternativos al urbano. Asimismo, las dinámicas de cambio social, más visibles en el contexto urbano, lo son menos en el ámbito rural. Son patentes las cifras de la reducción de explotaciones agrarias en España, que se redujeron un 23,2 % entre 1999 y 2009, pasando de ser 1.289.451 a 989.796 (INE Censo Agrario del 2009). Para Roseman et al. (2013:2) “se reconoce la existencia de toda una serie de transformaciones sociales, económicas, políticas y culturales de los sentidos del lugar “rural” que es necesario repensar desde el punto de vista teórico, metodológico y también desde la intervención-aplicación”. En esta línea, según diversos estudios (González, 2011:80; SCAR, 2011) la entrada de la agroecología en la agenda política europea, especialmente desde 2007-08, se ha debido a la crisis del sector agrario. El objetivo, sin embargo, no era cambiar en modo alguno el paradigma imperante, más bien al contrario, se pretendía incrementar la productividad agrícola, especialmente de aquellos lugares dónde la producción intensiva hacía poco competitivas muchas explotaciones. La producción ecológica presenta el valor añadido de la calidad, y una mayor rentabilidad que la convencional (Soler et al. 2009, citado en González, 2011:80). La potencialidad de la agricultura ecológica para Europa también reside en su capacidad para desarrollar y fortalecer los mercados locales a través de los CCA y la reforma de la PAC ha impulsado que la Comisión Europea haya querido profundizar en el uso de instrumentos políticos para favorecer el acceso a los mercados de los agricultores ecológicos (destaca la Conferencia “Local agriculture and short food supply chains” celebrada en 2012). Más recientemente, entre el 15 de enero y el 10 de abril de 2013, la Comisión Europea ha realizado la Consulta para la revisión de la política europea sobre agricultura ecológica que hace pensar en la posibilidad de un cambio de entender la agricultura ecológica lejos de su enfoque neoproduccionista⁴. Sin embargo, de la documentación europea reciente que se ha analizado, (EC, 2013) los beneficios que se reconocen a los CCA sobre todo inciden de forma más concreta en los relativos a aspectos sociales, económicos y de desarrollo territorial que en

4 Sin partir de planteamientos agroecológicos, la Consulta plantea que la agricultura y la producción ecológica “pueden ofrecer una alternativa orientada al mercado a los productores agrícolas que desean responder a la creciente demanda de productos de alta calidad respetuosos del medio ambiente” (http://ec.europa.eu/agriculture/consultations/organic/2013_es.htm accedido 9 de marzo de 2014).

los beneficios ecológicos. En este texto, no aparece ni una sola vez mencionada la agroecología y tan sólo una, y en pie de página, la producción ecológica.

Este interés de la CE también es visible en el encargo de un exhaustivo trabajo titulado *Short food supply chains and local food systems in the EU: a state of play of their socio-economic characteristics*, de junio de 2013, en el que un consorcio de diversos centros de investigación europeos centrados en problemáticas y alternativas ambientales, coordinados por Moya Kneafsey del Centro para la Agroecología y la Seguridad Alimentaria de la Universidad de Coventry en el Reino Unido, han identificado y descrito los modos de funcionamiento y dinámicas que facilitan diversos tipos de Circuitos Cortos en Europa.

4. Algunas propuestas alternativas desde Guadalajara

La provincia de Guadalajara se sitúa en el centro de la Península Ibérica. Aunque administrativamente se encuadra en la Comunidad Autónoma de Castilla La Mancha, es colindante a la Comunidad de Madrid y su capital provincial dista sólo cincuenta kilómetros de la ciudad de Madrid, circunstancia que determina la fuerte influencia que las dinámicas metropolitanas y periurbanas tienen en la región, y configura un espacio que acoge dos mundos diferenciados: el urbano y el rural.

La influencia urbana viene dada por la presencia de la metrópoli de Madrid (cuya Comunidad Autónoma alberga en 2013 a 6495551 habitantes⁵) y de la ciudad de Guadalajara (85504⁶ habitantes).

En cuanto al ámbito rural, se enmarca en una provincia con una extensión superficial de 12214 km² y compuesta por 288 municipios⁷. La población total de la provincia en 2013 era de 257723 habitantes, de los que el 33,18% viven en la capital. La densidad de población total de la provincia es de 21,10 hab/km², cifra que desciende a 14,10 hab/km² si exceptuamos la cifra de población de la capital. En este espacio se constata la supervivencia de una producción hortelana tradicional de pequeñas explotaciones familiares, particularmente en los espacios de vega que fueron, hace algunas décadas, los suministradores de productos frescos de la ciudad de Guadalajara (como la huerta del Henares) y de la población local. La existencia de estas producciones ha hecho posible el mantenimiento, hasta hace muy poco tiempo, de los pequeños mercados locales, incluso en la capital provincial, muy reconocidos por parte de la población residente. Sin embargo, el envejecimiento de la población rural y el

⁵ <http://www.madrid.org/iestadis/>

⁶ Padrón Municipal de Habitantes 2013, INE

⁷ Anuario Estadístico INE, 2005

cambio en los modos de consumo están haciendo que estos restos “postproductivistas” desaparezcan rápidamente.

Por otra parte, estas mismas condiciones han determinado que hasta hace poco hubiese una muy baja incidencia de iniciativas del tipo CCA y centradas en modelos alternativos de producción-consumo, sobretodo en comparación con otras regiones de España (como Cataluña, Andalucía, País Vasco) (López García, D. y Llorente Sánchez, M., 2010). Ahora bien, en los últimos años empiezan a configurarse y hacerse visibles algunas experiencias como la del pueblo recuperado de Hontanillas, la producción del BAH!⁸ (colectivo Bajo el Asfalto esta la Huerta) en el término de Galápagos, la Red de Semillas de Guadalajara⁹, “Pobladores Rurales de Guadalajara”¹⁰, la Huerta Ecológica “Luna Lunera”¹¹ o ERL entre otras. Al lado de estas iniciativas más visibles y preocupadas por la creación de redes sociales en torno a la alimentación y su producción, crecen también las explotaciones agrarias con criterios ecológicos o agroecológicos, las asociaciones que se mueven por fines ambientales y los grupos de consumo.

Aunque en el transcurso de la investigación se ha recabado también información de algunos productores individuales (con planteamientos agroecológicos se estima que tan sólo son ocho en la provincia), este documento se centra en las perspectivas, visión y trayectoria de algunos colectivos que parecen ser clave en la dinamización provincial.

La entrevista con integrantes de algunas de estas iniciativas ha sido la fuente principal de obtención de datos para el análisis de su incidencia que se efectúa a continuación. También se ha utilizado la información disponible en las páginas web de cada colectivo.

4.1 Pobladores Rurales de Guadalajara

“Pobladores Rurales de la provincia de Guadalajara” ha organizado ya cinco encuentros anuales que han aglutinado en cada edición más de doscientas personas interesadas por los modos de vida sostenibles que empiezan a hacerse visibles en la provincia, y están preparando el sexto. A los encuentros acuden muchos curiosos, pero sobre todo y articulándolo todo, habitantes rurales, cuya dispersión y aislamiento en pequeños municipios hace que esta iniciativa haya cuajado y sirva de vía de reivindicación de derechos fundamentales. Derechos sociales que han perdido al salir de la lógica productivista e instalarse en núcleos con pocos, o muy pocos, vecinos. Este colectivo sin identidad legal está formado por personas y entidades

⁸ <http://bahgalapagos.org/>

⁹ <http://reddesemillasguadalajara.blogspot.com.es/>

¹⁰ <http://pobladoresrurales.wordpress.com/>

¹¹ <https://www.facebook.com/huertalunalunera>

(asociaciones, iniciativas y grupos preexistentes con o sin carta de oficialidad) que se han ido adhiriendo al llamamiento que supuso la organización del primer encuentro. Encuentro tras encuentro se han ido tejiendo relaciones y tomando forma proyectos comunes de todo o parte del colectivo.

Siguiendo la propuesta de análisis de Calle et al. (2013), en “Pobladores Rurales” se construyen casi todas las dimensiones. La dimensión personal se materializa en los promotores del colectivo, pero también en diversos miembros que se han adherido a la iniciativa. Se trata de personas que han comenzado la transición agroecológica no sólo en sus explotaciones, sino también en sus modos de vida, modificando su lugar de residencia, su medio de vida, y analizando todas sus actividades desde una perspectiva de sustentabilidad (producción ecológica, distribución a través de circuitos cortos, eficiencia energética, reconexión campo-ciudad, creación de redes sociocomunitarias, etc.). Las dimensiones microsocial y eco-estructural se configuran a través de la puesta en práctica en común de las citadas opciones personales. Así, alrededor de “Pobladores” se han iniciado diversas dinámicas que plasman estas dos dimensiones: Red de Semillas Guadalajara¹², Plataforma contra los herbicidas Guadalajara¹³, grupos de consumo involucrados o abastecidos desde este núcleo de actividad, etc.

En cuanto a las dimensiones meso y macrosociales, “Pobladores Rurales”, ERL, A. C. Hontanillas, BAH! Galápagos forman ya, de hecho, una institución social (sin carácter legal, aunque la condición de institución y el carácter social se la otorga el seguimiento con el que cuentan sus convocatorias -Calle et al. 2013-) que en forma de iniciativas individuales o, mayoritariamente, conjuntas, está generando una intensa actividad en el medio rural de la provincia, poniendo en marcha nuevos proyectos, haciendo visibles los ya existentes y despertando interés en habitantes locales y foráneos. Algunos ejemplos de esta actividad son el VII Encuentro de la Red de Semillas de Guadalajara, Tertulia contra los Herbicidas (seis tertulias celebradas en seis municipios diferentes entre enero y marzo de 2014), o la formación dentro de “Pobladores” de grupos de trabajo para cuestiones específicas (envasadora, escuela libre).

Más allá, para abordar las estrategias o modos de presión sobre la gestión y políticas públicas, sería necesaria una agenda de investigación encaminada a conocer las necesidades sentidas a este respecto por un conjunto lo más amplio posible de movimientos alternativos y

¹² <http://reddesemillasguadalajara.blogspot.com.es/>

¹³ <http://plataformacontrausoabusivodeherbicidas.wordpress.com/>

contrastarlas con las opciones reales de transformación política sin riesgo de que estas iniciativas sean fagocitadas por el sistema e integradas en la lógica neoliberal, como está ocurriendo con la agricultura ecológica.

4.2. El Rincón Lento

El Rincón Lento, con su local de puerta a la calle en la ciudad de Guadalajara, se presenta al público que no lo conoce como una tienda extraña, incluso indefinible. Al abrir la puerta se aprecia que se venden libros, productos ecológicos y de comercio justo envasados, hortalizas (según el día de la semana) y ropa. Pero también hay unos sillones alrededor de una mesa. Todo ello le confiere un aspecto que, seguramente, no le haga acogedor para un público ocasional y un público no informado. Su apariencia, definitivamente, no responde a las lógicas del marketing al uso.

Y es que, el Rincón Lento no es una tienda, o al menos no sólo una tienda. ERL se presenta en su página web (www.elrinconlento.org) como “un espacio para la cultura y el consumo responsable en Guadalajara”, “un local multiespacio dedicado al consumo responsable (productos ecológicos, comercio justo, reutilización, préstamo, trueque...), a la difusión cultural (libros, música, charlas, proyecciones...) y a la creación de tejido social (campañas, tertulias, intercambio de ideas...). Llevamos en activo desde junio de 2009, programando actividades medioambientales, culturales, alternativas... y que intentan completar la oferta de nuestra ciudad”.

En la entrevista con dos de sus responsables resaltan que sus intereses son el consumo responsable, tejer redes entre personas y la difusión cultural, todo ello en busca de una transformación social de la que piensan que El Rincón es un símbolo (“simboliza que el cambio está aquí y es tangible”).

Su práctica agroecológica se materializa al responder a su inquietud sobre el consumo responsable, en un principio actuando como grupo de consumo de productos ecológicos. Este grupo estaba imbricado con las dos asociaciones promotoras del Rincón, que veían la necesidad de entablar una relación entre la gente que produce y la gente que consume. Esta necesidad se manifiesta al observar que los mercadillos tradicionales desaparecen, el ciudadano compra en supermercados y el productor local se queda sin demanda, lo que, en cierto modo, es una de las causas de que los pueblos se vacíen. Han visto, por tanto, cómo se perdían los vínculos sociales entre productores y ciudadanos, lo han valorado como negativo y han decidido actuar al respecto.

Al abrir el local en 2009 se abre también la oferta de productos, antes sólo era para socios, a los potenciales clientes, pero no con la visión de montar una tienda de productos ecológicos, sino como un escaparate de toda la ideología que determina el proceso. Los productos (y los productores) que se ofertan se localizan a través de las redes de los socios, buscando que sean locales (aunque hay algunas opciones por sabor y por precio que vienen de otras provincias en el caso de los productos ecológicos, y también opciones de comercio justo con producto que no se cultivan en el país, como café y chocolate), que sean empresas familiares y que exista alguna relación de confianza para informarse sobre los procesos de producción.

A los productores se les pone como condición que sean socios del Rincón, se visitan sus explotaciones, se organizan jornadas de puertas abiertas y charlas en El Rincón sobre sus producciones y sus modos de producción. La agricultura que se comercializa es ecológica aunque no esté oficialmente certificada.

En los precios de venta del Rincón sólo se añaden los costes propios, no se pretende hacer negocio con el comercio de estos productos, sino que la tienda es una excusa para crear redes. En lo económico sólo se busca mantener la actividad, no es la esencia del proyecto.

En definitiva ERL juega un importante papel como actor en el que destacan su actuación en el establecimiento de reconexiones campo-ciudad fundadas en una óptica de consumo responsable, pero también afectivo, propiciado por la información y acercamiento entre productores-producciones y consumidores, y su labor de dinamización que bien se podría definir como agroecológica, pero también como altermundista. Aunque ellos no se autodefinen como un movimiento agroecológico, sus planteamientos y objetivos son plenamente coincidentes con los de esta corriente.

Su papel como actores se ubica de lleno en la lógica postproductivista, tanto como intermediarios que no buscan hacer negocio sino responder a la necesidad de construcción de bienes comunes, como en la elección de los productores de perfil así mismo centrado en esta lógica. Desde esta visión participan en la construcción de territorio al valorar y promocionar el producto local y al servir de germen para la creación de grupos de consumo en municipios rurales que, de alguna forma y en menor tamaño, están replicando la experiencia del Rincón.

4.3. BAH! Galápagos

Desde el BAH! se fija la aparición de iniciativas agroecológicas en Guadalajara en su instalación en Galápagos en un momento en el que no había ningún otro productor ni colectivos dinamizadores. Esto situaría el inicio de la agroecología en Guadalajara en 2004, el siguiente hito en esta trayectoria sería la apertura de ERL y la celebración del Primer

Encuentro de Pobladores Rurales, ambos en 2009. Según un actual miembro del BAH! y anteriormente encargado de la producción, ERL “ha sido el gran dinamizador de Guadalajara, en todos los sentidos”.

El doble papel del entrevistado como miembro del BAH! y como agricultor ecológico certificado le lleva a poner de relieve las disensiones con el sistema de certificación y con otros agricultores ecológicos certificados de la provincia. Desde su cosmovisión de productor convencido de los postulados de la agroecología discrepa con las prácticas de los agricultores, ganaderos y transformadores que ven en la certificación ecológica solamente un nicho de mercado y un modo de aumentar el valor añadido de su producto. Esta discrepancia no pone en duda los métodos ecológicos certificados, sino que va más allá de lo exigido por la certificación y se fija en las escalas espaciales de la comercialización del producto y de la provisión de insumos (en alusión a la idea de alimentos kilométricos, Simón Fernández et al., 2012 y González Hidalgo, 2012), el posicionamiento frente a la utilización de transgénicos o en las condiciones laborales de los empleados de las explotaciones, es decir, analiza la realidad desde el compromiso ambiental, social y económico.

Al mismo tiempo, considera como estrategia clave en la supervivencia de las iniciativas agroecológicas el hecho de que los productores recurran a la exportación de sus productos cuando no pueden venderlos a través de CCA.

Pero por encima de todo el BAH! de Galápagos, en palabras de un informante, “lo fundamental es tener un proyecto colectivo”, que, a diferencia del BAH! de Madrid, conformado por gente muy politizada de diversos colectivos, “aquí hemos montado un BAH! con gente que no había hecho una asamblea en su vida. Somos una cosa muy diversa... y lo hablaba con Carol, la de “Las Meigas”¹⁴ hace un millón de años, que a mí me interesaba hacer un BAH! aquí, cuando todavía no lo había hecho, no para hacer una verdura, o por hacer un proyecto agrario sino para dinamizar esto políticamente. Para mí era una herramienta para dinamizar esto políticamente. Cuando empezamos con el BAH!, ahora ya ha habido 15M y la gente sabe lo que es una asamblea, pero entonces cuando decías ‘vamos a hacer una asamblea’ tenías que explicar en qué consistía una asamblea (...) y somos muy plurales, en general somos burguesillos, la gente que ha venido tiene un chalet, tiene una hipoteca, tiene un trabajo (...) pero la mayoría de la gente que había aquí no tenía un planteamiento ecosocial (...) La gente que había aquí no consumía. Había gente que me decía ‘jo, qué lechuga más hermosa, ¿cómo hay que hacer para comprarla?’ y yo les decía, ‘es que no se compran’, ‘pues

¹⁴ “Las Meigas” fabrican cosméticos y productos de limpieza naturales, <http://cosmeticalasmeigas.blogspot.com.es/>

yo quiero, quiero apuntarme...’, y yo decía ‘pues primero tengo que darte una charla, esto es un compromiso y tal’ (...). Y por aquí ha pasado mucha gente, ha habido mucha gente que lo ha dejado, porque no lo entendía (...) es un proyecto exigente también en compromiso. Ahora somos veintitantos (...) Para mí el BAH! antes que un proyecto de autonomía, de autoempleo, de producción es un proyecto político (...) para mí el objetivo político principal es mantener un grupo unido, es tener un grupo, y como somos gente muy diversa, que por otro lado es muy enriquecedor, he tenido que renunciar a muchas cosas porque quiero que haya un grupo por encima de todo, y quiero que haya un grupo porque creo que tenemos que funcionar a nivel local. El otro día lo hablaba con un colega de los más polítizados que está en el BAH! (...) para mí lo más revolucionario que hago es hacer esto, es hacer el BAH!, intentar transformar en la práctica mi vida diaria, porque al nivel crear una gran organización, a nivel internacional, que vayas a cambiar el mundo desde arriba me parece..., al final hay que transformar el día a día y eso lo hacemos con proyectos que localmente transformen el día a día”.

4.4. Ayuntamiento de Uceda: un discurso oficial a favor de la agroecología

El municipio de Uceda es socio de la Asociación Intermunicipal Red Territorios Reserva Agroecológicos. Red TERRAE. En los fundamentos de este proyecto asociativo figura que “La respuesta europea pasa por el compromiso agroecológico, se trata de mantener territorios reserva para el desarrollo de una actividad agrícola y ganadera proactiva con los valores ambientales de su paisaje Este proyecto de red municipal trabajará en la promoción de iniciativas agroecológicas, a pequeña escala, en modalidad de laboratorio y animando la iniciativa y participación social de actores comprometidos con estas reservas.¹⁵”

Los objetivos que se plantea esta Red¹⁶ se centran en la promoción de la agroecología a través de la recuperación de tierras, la formación y dinamización de población rural y la creación de redes centradas en las prácticas agroecológicas.

En la página web de la Red Uceda se presenta de esta forma¹⁷: “El Ayuntamiento de Uceda, como dinamizador del desarrollo sostenible en el territorio y ante el creciente interés de la población en consumir en ecológico, apuesta por la agricultura ecológica como generadora de oportunidades de negocio. Proyectos relacionados con la agroecología e impulsados desde el

¹⁵ <http://www.tierrasagroecologicas.es/fundamentos/>

¹⁶ <http://www.tierrasagroecologicas.es/que-son-territorios-reserva-agroecologicos/>

¹⁷ <http://www.tierrasagroecologicas.es/ucedas/>

Ayuntamiento de Uceda son la Feria de Agricultura Ecológica “Uceda Natural” y la Escuela Permanente de Agroecología de Uceda.

Las actividades de la Asociación se centran en la creación de un Banco de Tierras para uso agroecológico, la puesta en marcha de una Comunidad de Conocimiento Agroecológico y la organización de cursos de Dinamizadores de Iniciativas Locales Agroecológicas y Formación-Asesoría-Autoempleo Agroecológico.

4.5. Lectura de la situación desde la Unión de Pequeños Agricultores y Ganaderos –Guadalajara-

La UPA-Guadalajara representa a 383 afiliados de la provincia (lejos de la cifra de afiliados del sindicato mayoritario en el provincia, APAG, con 2970 socios), y entre sus planteamientos está la defensa de la agricultura familiar, aspecto que la posiciona con un cierto enfrentamiento al sistema de la agroindustria, del que, por otro lado, también participa. En la lista de servicios que oferta a los afiliados se encuentra el asesoramiento a las explotaciones ecológicas y en su discurso se incluye la promoción de este tipo de agricultura, sobre la que todos los años tienen jornadas y dan cursos. La promoción de la agricultura ecológica también motiva su reiterada petición a las administraciones para que realicen campañas para el fomento del consumo de producto ecológico, petición no recogida por las administraciones.

Concuerdan en el tipo de producción a promocionar con los planteamientos agroecológicos, sin embargo, para los sistemas de comercialización y distribución del producto mantienen su convicción en la utilidad de los mecanismos hegemónicos del mercado, aunque son críticos con algunos de sus procesos, como la cotización en bolsa de alimentos básicos como el cereal. Ven necesaria la diversificación en la agricultura y el contacto de la producción con la industria para poder prever la evolución de los precios de sus productos, y esto es lo que aconsejan a los agricultores, así como la ocupación de los huecos de la producción principal con otra actividad económica que permita un complemento de renta. Estas recomendaciones no parecen tener su reflejo en el paisaje agrario provincial, ampliamente dominado por el cultivo de cereal en manos de agricultores muy reacios a cambiar de tipo de cultivo.

La UPA es el sindicato agrario de Guadalajara en cuyas filas se cuenta el mayor número de explotaciones en ecológico, circunstancia que podría deberse a su apoyo a este tipo de agricultura (que, bien es cierto, también realizan otros sindicatos) o al perfil de los sindicatos que recoge, ya que, según declaran, la conversión en ecológico es complicada para explotaciones grandes (y hacen referencia a superficies de 500 ha). A este respecto no se considera que los costes de producción sean superiores (al menos significativamente) que en

la agricultura convencional, sino que el encarecimiento está en el control del producto certificado (certificadora, técnico de campo, etiquetado).

Desde esta perspectiva, su opinión sobre las iniciativas alternativas, como las analizadas anteriormente, es que no encajan bien con los agricultores tradicionales. El problema de dichas explotaciones estaría en su falta de rentabilidad en los mercados tradicionales, esto es, son explotaciones no viables en la comercialización al por mayor a través de intermediarios que es la lógica de mercado al uso. Este problema se materializaría en el momento en que se tratase de comercializar a otro nivel que no sea el del pequeño cliente de mano en mano, para lo que sería necesario aumentar la producción y adoptar otras estrategias de comercialización. Las diferentes visiones con respecto a la comercialización estarían ligadas al origen urbano de estos emprendedores, que conlleva un concepto totalmente diferente de la vida agraria.

Estas diferencias de pareceres sobre la comercialización no impiden que la UPA se implique en iniciativas promovidas por los grupos más alternativos, como ocurre con la recién creada Plataforma contra los herbicidas.

4.6. Una asociación en embrión

Críticas con la modalidad de producción ecológica orientada al mercado y que no incorpora planteamientos de equidad social o de “mercado social” en sus propias palabras, algunas de las iniciativas analizadas y algunos productores agroecológicos han iniciado el proceso de conformación de una asociación que reúna a los productores más comprometidos con estos criterios. En sus primeras reuniones han tratado de cómo solventar algunas de las dificultades con las que se encuentran a diario: limitaciones político-institucionales y de sus entornos sociales para encontrar apoyos que faciliten el desarrollo de sus iniciativas. Asimismo, la asociación se plantea como un instrumento político para la transformación, en el cual el trabajo de divulgación de sus proyectos en espacios sociales de diverso tipo es el primer peldaño. Ese deseo de dar a conocer al conjunto social cercano sus iniciativas responde a un cierto sentimiento de sentirse “marcianos” en sus contextos locales y la necesidad de que se les conozca. La asociación es también la excusa para reforzar vínculos de pertenencia al grupo y para reconocer que sus apuestas por un cambio de vida de lo urbano a lo rural-agrario, arriesgadas sin duda, han merecido la pena. Las dificultades de orden material son abordadas planteando, por ejemplo, compras conjuntas de maquinaria de una agrupación de personas en las que se confía (otro tipo de colectivos como los sindicatos se han probado ineficaces en ello, como han comentado algunos productores) y con las que seguir construyendo de forma sinérgica muchos de los sueños y deseos que les llevaron al campo: dinamizar el entorno

rural, vivir en el campo con autonomía, trabajar la tierra, recuperar conocimientos campesinos, el crecimiento personal, dar valor a lo cooperativo y lo comunal, o el cuestionamiento y la transformación de la sociedad capitalista y patriarcal desde lo local. En el grupo es el lugar para plasmar los sueños, manejar dificultades y desilusiones, además del espacio que pueda convocar a los aliados adecuados para alcanzar los objetivos agroecológicos. El lugar en el que los discursos se contraponen con las prácticas, se revisan planteamientos y se proponen y diseñan estrategias para el cambio.

5. Conclusiones

Adoptando la definición de agroecología expuesta por En Sevilla Guzmán (2006) se define la agroecología “como el manejo ecológico de los recursos naturales a través de formas de acción social colectiva que presentan alternativas a la actual crisis civilizatoria. Y ello mediante propuestas participativas, desde los ámbitos de la producción y la circulación alternativa de sus productos, pretendiendo establecer formas de producción y consumo que contribuyan a encarar el deterioro ecológico y social generado por el neoliberalismo actual”., Adoptando esta definición, se puede concluir que las iniciativas puestas en marcha por El Rincón Lento, Pobladores Rurales de Guadalajara y el BAH! encajan a la perfección en esta línea de pensamiento y acción.

Estas iniciativas se encuentran, además, interconectadas y han desarrollado procesos de intercambio de conocimiento y acciones solidarias, formando redes que atesoran las precondiciones necesarias para llegar “a culminar en formas de acción social colectiva pretendiendo adquirir la naturaleza de movimientos sociales” (Sevilla Guzmán, E., 2006). En cuanto a las dimensiones de análisis propuestas por Calle et al. (2013), son válidas para ERL y el BAH! las consideraciones hechas para “Pobladores Rurales”.

El sistema capitalista deja pocos resquicios para escapar a todos sus dictados si el intento es individual. Lo mismo ocurre con la democracia y los sistemas de gobierno oficiales. Sin embargo, una vez que comienzan a formarse redes las posibilidades de evadirse de algunas de las vías únicas de la economía neoliberal globalizada empiezan a ampliarse.

Las alternativas agroecológicas se están poniendo en marcha por población concienciada con problemáticas ambientales, pero también sociales y económicas, que decide modelar su modo de vida para hacerlo acorde a sus planteamientos ideológicos, buscando mejorar su propia calidad de vida, y, al mismo tiempo, tratando de contribuir al bien común de la humanidad (Houtart, F., 2013).

Las iniciativas analizadas entroncan también con la soberanía alimentaria, entendida “como la democratización extensa y sustentable en el acceso a las necesidades básicas que se satisfacen alrededor de la cadena alimentaria (...) materiales (alimento), (...) afectivas (identidades, costumbres, redes de apoyo), (...) relaciones con la naturaleza (sustentabilidad del hábitat para los seres humanos), (...) expresivas: (...) decidir qué y cómo se produce y qué y de dónde proviene nuestra alimentación” (Calle Collado et al., 2013).

Las experiencias analizadas buscan cambiar el modelo de producción y provisión de alimentos: sustituir los sistemas industrializados, extractivos, que provocan desigualdad, son lineales, uniformizadores, contaminantes, centralizados y globalizados e insostenibles medioambientalmente por sistemas que imiten la naturaleza, productivos, equitativos, cíclicos, que respeten la biodiversidad, que integren la producción y el consumo de energía con la gestión de residuos y del agua, descentralizados y que primen el contacto en el intercambio comercial. Es por ello que han sido vistas como reacción a la globalización neoliberal “respuestas colectivas críticas que se mueven a caballo de la construcción autogestionada de alternativas para la satisfacción de necesidades básicas (lo que llamaríamos cultivos sociales, ver Calle y Gallar 2011), formas de rebeldía en lo cotidiano y de no reconocimiento de los sistemas de mercantilización de parcelas de la vida (infrapolítica, en especial en el consumo, siguiendo a Scott 2000), y, por último, respuestas más visibles en clave de conquista y protesta de espacios públicos (movimientos alimentarios, para Holt-Gimenez y otros, 2009)” (Calle et al. 2012).

En el ámbito provincial estudiado, que aunque se trata de una definición espacial administrativa de alguna manera condiciona determinadas interacciones entre los agentes, estos focos de resistencia social quizá cuenten con el inconveniente de su dispersión en su espacio rural escasamente poblado, pero también con la ventaja de que han sabido ponerse en relación y construir una red que les convierte en institución social de referencia.

Cabe preguntarse, frente a la gran mayoría de la población conforme con el sistema actual, cuáles son las posibilidades de convivencia de las alternativas emergentes y el sistema voraz que ha absorbido siempre las opciones que se salían de su corriente, y si sería posible o conveniente que recibieran algún tipo de apoyo o ayuda que no comprometa su autonomía e independencia, en definitiva, su componente de reflexión crítica y pensamiento “no único”.

Infiriendo a partir de las respuestas obtenidas, quizá una de las posibilidades de ayuda podría orientarse hacia la financiación de la dinamización de procesos asociativos que permitan emprender acciones conjuntas de producción y comercialización. Esta dinamización no parece

necesaria por la capacidad de los actores entrevistados, sino por la carga de trabajo y tiempo de dedicación que supone.

Por último, destacar que los protagonistas de las iniciativas retratadas en el texto son conscientes de la diversidad de entender lo agroecológico y su papel en la resiliencia socioecológica. Lejos de compartir una única visión en torno a la agroecología, la potencialidad liberadora de esta frente al mercado o su capacidad de generación de cohesión social, encontramos críticas internas en la forma de entender y llevar a la práctica la agroecología. Algunos de los motivos de discrepancia son la cuestión del pago de IVA en las transacciones comerciales, el tema de la certificación ecológica como sello y garantía de calidad, el pago de seguros sociales o el establecimiento de sistemas de mutualidad. Lo mismo sucede respecto a su papel como estrategia para adaptarse a los cambios ecológicos a nivel local y global, fundamental para algunos de las iniciativas analizadas, supeditada a la necesidad de generar capacidad política comunitaria para otras.

Para que los planteamientos agroecológicos avancen, las políticas públicas necesitan incorporar las nuevas perspectivas y marcos sobre el funcionamiento de los sistemas socioecológicos o al menos disposiciones genéricas que no limiten su desarrollo.

6. Bibliografía

Altieri, M. y Nicholls, C (2012) *Agroecología: única esperanza para la soberanía alimentaria y la resiliencia socioecológica*, SOCLA. <http://rio20.net/wp-content/uploads/2012/06/final2.pdf>

Ambrosio Albalá, M. y Bastiaensen, J. (2010) *The new territorial paradigm of rural development: Theoretical foundations from systems and institutional theories*. University of Antwerp. <http://www.ua.ac.be/objs/00251118.pdf>.

Anderies, J. M., Janssen, M. A. and Ostrom, E. (2004) A framework to analyze the robustness of social-ecological systems from an institutional perspective. *Ecology and Society* 9, 1.

Calle Collado, A., Gallar, D. y Candón J. (2013) “Agroecología política: la transición social hacia sistemas agroalimentarios sustentables”. *Revista de Economía Crítica*, nº16, segundo semestre 2013.

Calle Collado, A.; Vara Sánchez, I.; Cuéllar, M. (2013): La transición social agroecológica. En: Cuéllar, M; Calle, A.; Gallar, D. (eds.) (2013): *Procesos hacia la soberanía alimentaria: perspectivas y prácticas desde la agroecología política*. Icaria Editorial, Antrazyt 379, Barcelona.

- Calle Collado, Ángel; Soler Montiel, Marta; Vara Sánchez, Isabel; Gallar, David (2012): "La desafección al sistema agroalimentario: ciudadanía y redes sociales", *Interface Journal*, vol. 4 (2), pp. 459-489, noviembre,
- Calle Collado, Ángel; Soler, Marta y Rivera, Marta (2011): "Soberanía alimentaria y Agroecología Emergente: la democracia alimentaria", en Calle Collado (coord.). *Democracia radical. Entre vínculos y utopías*, Barcelona: Icaria
- ECOHERENCIA (2013) Manual de Metodologías Participativas para Iniciativas agroecológicas.
http://www.ecoherencia.es/archivos/publicaciones/metodologias_participativas_ecoherencia.pdf
- Encina, J., M.A. Ávila, M. Fernández y M. Rosa (coords.), (2003): *Práxis participativas desde el medio rural*. Cimas-Iepala. Madrid.
- European Commission (2013) *Commission Staff Working Document on various aspects of short food supply chains*. http://ec.europa.eu/agriculture/events/small-farmers-conference-2012_en.htm
- González Hidalgo, M. (2012): *Alimentos kilométricos. Las emisiones de CO2 por la importación de alimentos al Estado español*. Amigos de la Tierra, Madrid.
- Holling, C.S. (1973). Resilience and stability of ecological systems. *Annual Review of Ecology and Systematics* 4, pp.1-23
- Houtart, F. (2013): *El bien común de la humanidad*. Editorial IAEN, Cuadernos Subversivos nº 7, Quito, Ecuador.
- Kneafsey, M et al. (2013) *Short Food Supply Chains and Local Food Systems in the EU. A State of Play of their Socio-Economic Characteristics*. JRC Report 25911, 6
- Leach, M. (ed.) (2008) *Re-framing resilience: trans-disciplinarity, reflexivity and progressive sustainability – a symposium report*. STEPS WorkingPaper 13. <http://steps-centre.org/wp-content/uploads/Resilience.pdf>
- López García, D. (2012) Tejer agroecología. Las metodologías participativas en la construcción de circuitos cortos de comercialización para la agricultura ecológica. IV Congreso Internacional de Agroecología y Agricultura Ecológica Universidad de Vigo, 21-23 de junio de 2012
- López García, D. y Llorente Sánchez, M.; (2010) La agroecología: hacia un nuevo modelo agrario. Sistema agroalimentario, producción ecológica y consumo responsable. Ecologistas en Acción, Madrid

- López García y Guzmán Casado, G. I. (2013) *Metodologías participativas para la Transición Ecológica*. Cuaderno Técnico SEAE.
- López García, D. y Tendero, G. (2013) *Sembrando Alternativas. Un pequeño manual práctico para la Dinamización Local Agroecológica*.
<http://seminariodlae.files.wordpress.com/2013/11/manual-dlae-2013.pdf>
- López García, D. y Villasante, T.R. (coords.), (2009). Crisis del medio rural. Procesos sustentables y participativos. *Documentación social*, 155.
http://www.caritas.es/publicaciones_compra.aspx?id=1087&idioma=1&diocesis=1
- Olsson, P., C. Folke, y T. Hahn. (2004). Social-ecological transformation for ecosystem management: the development of adaptive co-management of a wetland landscape in southern Sweden. *Ecology and Society* 9(4): 2. <http://www.ecologyandsociety.org/vol9/iss4/art2/>
- Ploeg, J.D. van der. (2000) Revitalizing Agriculture: Farming Economically as Starting Ground for rural Development. *Sociologia Ruralis*, Vol 40, nº 4, pp. 497-511
- Ploeg J.D. y Renting, H. (2000) Impact and Potencial: A comparative review of European development practices. *Sociología Ruralis*, 40 (4), pp. 529-543.
- Roseman, S., Prado, S. y Pereiro, X (ed.) Antropología y Nuevas Ruralidades. *Gazeta de Antropología* 29(2).
- SCAR (2011) Sustainable Food Consumption and Production in a Resource-Constrained World. <http://www.scp-knowledge.eu/sites/default/files/knowledge/attachments/Umwelt-Wissenschaft-EU-Landwirtschaft2050.pdf>
- Schouten, M., Van der Heide, M. y Heijman, W. (2009) Resilience of Social-ecological Systems in European Rural Areas: Theory and Prospects. EAAE Seminar “The Role Of Knowledge, Innovation And Human Capital In Multifunctional Agriculture And Territorial Rural Development”, Belgrado.
- Scoones, I., Leach, M., Smith, A., Stagl, S., Stirling, A. y Thompson, J. (2007) *Dynamic Systems and the Challenge of Sustainability*, STEPS Working Paper 1, Brighton: STEPS Centre.
- Sevilla, E. (2006): Agroecología como estrategia metodológica de transformación social. *Reforma Agraria & Meio Ambiente* Año 1; Nº 2.
- Sevilla, E. y Soler, M (2009) Del desarrollo rural a la agroecología. Hacia un cambio de paradigma. *Documentación social* 155. 25-41
- Simón Fernández, X.; Copena Rodríguez, D.; Pérez Neira, D.; Delgado Cabeza, M.; Soler Montiel, M. (2012): *Análisis del coste ambiental de las importaciones de alimentos en el*

estado español 1995-2007. En: XIII Jornadas de Economía Crítica. Los costes de la crisis y alternativas en construcción, Sevilla.

Stirling, A. (2007) *Resilience, robustness, diversity: Dynamic strategies for sustainability*, Conference of the European Society for Ecological Economics, Leipzig, Junio 2007.

Turner, B. L. (2008) *A Skeptic's Comments on Resilience and Alternative Approaches to Coupled Human-Environment Systems*. University of Sussex, Brighton.

Turner, V. W. (1974). *Drama, fields, and metaphors: Symbolic action in human society*. Cornell University Press.

Walker, B., Holling, C. S., Carpenter, S. R. and Kinzig, A. (2004) Resilience, adaptability and transformability in social-ecological systems. *Ecology and Society* 9, 2

Zurbano, M.; Bidaurratzaga, E.; Martínez, E. (2012) Las transformaciones de los modelos territoriales en el contexto de la globalización desde la perspectiva del desarrollo humano local. XIII Jornadas de Economía Crítica. Los costos de la crisis y alternativas en construcción. Sevilla.

LAS REDES SOCIALES DE LA ECONOMÍA SOCIAL

José Luis Molina, Sara Revilla y Judith Pampalona*

*egolab-GRAFO, Departament d'Antropologia social i cultural –
Universitat Autònoma de Barcelona

Resumen

A partir del trabajo de campo en curso llevado a cabo en Cataluña (proyecto de investigación ENCLAVE - CSO2012-32635), se sugiere la existencia de al menos tres tipos de los llamados "empresarios sociales": los profesionales *desplazados* por los recortes en el gasto público en los sectores de la salud, los servicios sociales y la cooperación; las cooperativas y las asociaciones tradicionales, re-etiquetados como "empresarios sociales" o "empresas sociales" (*conversos*) y, por último, los que gozan de apoyo institucional público y privado para el desarrollo de sus iniciativas sociales o ambientales (*elegidos*).

Con el fin de contrastar algunas de las hipótesis que plantea la literatura sobre los emprendedores sociales (a saber, su capacidad para movilizar recursos locales y lograr la participación de una amplia gama de actores para el logro de sus fines), se recogieron redes personales de casos de emprendedores sociales con la ayuda de EgoNet ([http:// sourceforge.net/projects/egonet](http://sourceforge.net/projects/egonet)) utilizando un generador múltiple de nombres para obtener datos sobre personas relacionadas con la iniciativa.

Las redes personales de estos tres tipos se resumieron mediante "grafos agrupados" (http://visone.info/wiki/index.php/Personal_networks_%28tutorial%29), los cuales presentan diferentes características para cada tipo, en términos de equilibrio entre lazos fuertes y débiles de apoyo a la iniciativa empresarial.

Sostenemos que este nuevo escenario en el que nuevos y viejos actores se esfuerzan por presentarse a sí mismos con las etiquetas disponibles difícilmente puede entenderse sólo en términos de las motivaciones sociales, como sugiere la literatura. Por último, se presenta una conceptualización del campo del "empresariado social" como consecuencia del avance del neoliberalismo y la reducción del gasto público destinado a las clases medias y populares en Europa a partir de la crisis financiera.

Palabras clave: economía social, redes personales, emprendimiento social, grafos agrupados, neoliberalismo.

Abstract

Drawing on the ongoing fieldwork carried out in Catalonia (research project ENCLAVE, CSO2012-32635), we suggest the existence of at least three types of the so-called "social entrepreneurs": the self-occupied individuals displaced by the cuts on public spending in the health, social and cooperation sectors; the traditional Coops and associations, re-labelled as "social entrepreneurs" or "social enterprises", and, finally,

the ones that enjoyed institutional support (both from public, and private entrepreneurship programs) which fuelled their (social/environmental) initiatives.

In order to test the networking hypothesis posed by the literature (i.e. social entrepreneurs are distinguished by their capability for mobilizing local resources and involving a wide range of actors for achieving their ends), we collected personal network data with the aid of EgoNet (<http://sourceforge.net/projects/egonet>) using multiple name generators for eliciting alters related with the initiative.

The personal networks of these three types are summarized using “clustered graphs” (http://visone.info/wiki/index.php/Personal_networks_%28tutorial%29), whom exhibit different features for each type in terms of the balance of weak/strong ties and support to the social initiative.

We argue that this new arena in which new and old players struggle to present themselves and survive can hardly be understood just in terms of social motivations, as the literature suggests. Finally, a discussion about the conceptualization of “social entrepreneurship” as an outcome of the rise of neoliberalism and the cuts in public spending provoked by the financial crisis in Europe will be presented.

Keywords: social economy, neoliberalism, social entrepreneurship, personal networks.

El “emprendimiento social” es un fenómeno reciente en España. Aunque el concepto alcanzó popularidad internacional a partir de los años 80 con la creación de Ashoka (Bornstein & Davis, 2010), su irrupción en el estado se produce fundamentalmente a partir de 2010, con el recorte drástico del gasto público adoptado por el entonces gobierno socialista como respuesta a la crisis financiera y la presión de la Unión Europea. Así, por ejemplo, la expresión “emprendedores sociales” se empieza a registrar como búsqueda en google a partir de 2010 (ver Google Trend); en ese mismo año se crea el programa Momentum (<http://momentum-project.org/>) destinado a apoyar emprendedores sociales por el Banco Bilbao Vizcaya y la escuela de negocios ESADE y es seguido un año después por el programa de emprendedores sociales de La Caixa (<http://tinyurl.com/qb9ovf8>). Otras iniciativas promovidas desde el sector público y privado consolidan un espacio hasta entonces ocupado por el “Tercer Sector”, las ONGs y la llamada “economía social” (Moulaert & Ailenei, 2005), integrándolas en un único espacio de legitimización.

En esta comunicación defendemos la idea de que este nuevo espacio es la consecuencia de, por una parte, el avance de la ideología neoliberal en la conceptualización de los bienes públicos y la manera de gestionarlos (esto es, mediante

la iniciativa privada y el mercado en lugar del estado) y, por otra, del “adelgazamiento” general del Estado del Bienestar; es decir, de la efectiva retirada del gasto público de los servicios sociales, educativos y de salud, las ONGs y los programas de cooperación entre otros, lo que ha provocado el trasvase de profesionales hacia ese nuevo espacio. Una de las consecuencias de este triunfo ideológico es la co-existencia de colectivos con procedencias diversas en el mencionado espacio, todos ellos usando las nuevas etiquetas disponibles para conceptualizarse a sí mismos y presentarse públicamente.

Así, para el caso de Cataluña, hemos distinguido entre *desplazados*, *conversos* y *elegidos* para describir respectivamente a profesionales desplazados de un campo previamente subvencionado directa o indirectamente por gasto público, a personas que hasta el momento se habían desarrollado en el mundo asociativo o cooperativo y finalmente, a personas que han sido reconocidas como “emprendedores sociales” o “ambientales” por alguna entidad pública o privada, lo que suele estar relacionado con la inyección de capital, asesoramiento y nuevas oportunidades de negocio. Por supuesto, dado que estamos tratando de personas que realizan sus actividades en el seno de organizaciones, la diversidad existente es más amplia que la contemplada aquí (por ejemplo la existencia de profesionales del márketing o personal de apoyo administrativo contratado como tales por estas organizaciones).

Además, para cada uno de los tipos identificados mostramos que sus redes personales, tomadas como un indicador del mundo social del que provienen y en el que se mueven, difieren entre los tres tipos, mostrando tanto la diversidad de procedencias como la importancia del apoyo institucional para el efectivo desarrollo de la “empresa social” o “ambiental”.

Con el objeto de desarrollar estas ideas, estructuramos esta comunicación en los siguientes apartados: en primer lugar presentaremos nuestros argumentos sobre la irrupción de lo que hemos dado en llamar un “nuevo espacio de legitimización”. En segundo lugar repasaremos la literatura académica sobre el concepto de “social entrepreneurship” y mostraremos lo que a nuestro entender son sus principales limitaciones. En tercer lugar presentaremos el diseño de la investigación en marcha y los métodos utilizados, con especial atención a los *clustered graph* o visualizaciones comprimidas y comparables de redes personales en este caso. Por último, presentamos la tipología propuesta y discutiremos los resultados, así como las limitaciones y sesgos de nuestra perspectiva.

1. La irrupción de un espacio de legitimación: el emprendimiento social

Lo primero que llamó la atención al equipo de investigadores del proyecto cuando empezamos a hacer entrevistas a diversos informantes fue la repetición, casi palabra por palabra, de la definición de emprendedor/a social, a saber, una *persona* que ante un *problema* social o ambiental, encontraba una *solución innovadora y escalable*, a través de una organización *sostenible* (esto es mediante la venta de productos o servicios en el mercado). Estas personas, continuaban, disponen, además, de un perfil psicológico “emprendedor” (entusiastas, resueltas, pragmáticas...) y se dice que son capaces de involucrar en su iniciativa a todo tipo de agentes, desde personas voluntarias a empresas e instituciones.

Pronto descubrimos que esta definición se repite hasta la saciedad en las webs de Ashoka, Skoll Foundation, de escuelas de negocios de todo el mundo, en la literatura académica sobre *social entrepreneurship* y en materiales de instituciones públicas de apoyo al emprendimiento social. Este aparente consenso es, de hecho, el resultado de un flujo sostenido de ideas de arriba-a-abajo inspiradas en la ideología neoliberal (Hervieux, Gedajlovic, & Turcotte, 2010), esto es, en el ideario que el *individuo* mediante su *creatividad* actuando en un *mercado libre* tiene la capacidad de hacer un mundo mejor. Además, esta ideología relega el estado al papel de regulador mínimo y considera que éste no debe proveer servicios por ser intrínsecamente *ineficiente* y *perturbador*.

El triunfo de esta ideología ha sido documentado por, entre otros, David Harvey, en un artículo titulado significativamente “Neoliberalismo como destrucción creativa” (Harvey, 2007), parafraseando la “destrucción creativa” del emprendedor innovador por excelencia y motor del capitalismo (Schumpeter, 1996). Naturalmente en la práctica estos héroes schumpeterianos no se distribuyen al azar sino siguiendo alineamientos de clase, género y etnicidad (Quah, 1996; Castells, 2001, MacCall, 2001; Marwick 2013).

Es interesante constatar cómo la creación de este espacio ideológico es paralela al imparable crecimiento de la desigualdad a nivel internacional documentada por Piketty desde los años 80 (Piketty, 2014) y también paralela a la corrección del estado del bienestar en Europa en general y en España en particular a partir de la crisis financiera

(iniciada en el 2008 pero con políticas neoliberales impuestas a partir del 2010). En este sentido es interesante también analizar las narrativas de las políticas europeas en este campo. Así, Jacques Delors en su Libro Blanco contra la crisis de los 90¹ proponía la creación de la modesta cifra de tres millones de empleos en lo que llamaban “nuevos yacimientos de ocupación”, esto es, servicios de proximidad, personales, ambientales, educativos, en fin, lo que podríamos denominar actividades naturales de lo que hoy llamamos “emprendimiento social”. Hoy día, la *Social Business Initiative* (SBI)² hace de la creación de empresas sociales nada menos que una de las claves del futuro de la economía de la Unión Europea.

La legitimización de esta “privatización del interés público” (Kamat, 2004) tuvo ya en las políticas de cooperación para el desarrollo un primer ensayo: las ONGs, que a partir de la Segunda Guerra Mundial se desarrollaron por diversos motivos (religiosos, políticos y asistenciales, entre otros), ya en los años noventa fueron presentadas como alternativas más “eficientes” que los estados para la provisión de servicios sociales fundamentales. En la misma línea, el Banco Mundial popularizó el concepto de “capital social” (World Bank 1998) como un recurso presente en las sociedades capaz de contribuir al desarrollo económico y social (naturalmente con el estado en calidad de simple facilitador).

Los ejemplos podrían multiplicarse. La ideología neoliberal se ha naturalizado de tal forma que incluso sus críticos utilizan parte de su marco conceptual, como por ejemplo el uso extensivo del concepto de “redes” (en sentido metafórico). Así, ideologías opuestas coinciden en que las “redes” son intrínsecamente buenas para el “cambio social” (sea de la naturaleza que sea). El caso más llamativo es el de la llamada “economía solidaria”, surgida en América Latina como respuesta al empobrecimiento y a las políticas neoliberales ensayadas en primer lugar en la periferia del capitalismo (para ser llevadas luego a países como el Reino Unido o Estados Unidos, Harvey, 2007). Los ideólogos de esta propuesta apuestan por las “redes” de colaboración solidaria como una alternativa al capitalismo global (Mance, 2001; Singer, 2009), de igual forma que los promotores del empresariado social apuestan por la creación de

¹ Crecimiento, Competitividad y Empleo. Retos y pistas en el siglo XXI. http://ec.europa.eu/white-papers/pdf/growth_wp_com_93_700_parts_a_b.pdf

² Communication from the Commission to the European Parliament, the Council, the European Economic and Social Committee and the Committee of the Regions. *Social Business Initiative. Creating a favourable climate for social enterprises, key stakeholders in the social economy and innovation.* SEC(2011) 1278 final.

redes de empresarios para hallar sinergias y promover un salto cualitativo. Capital social, *networking*, neoliberalismo y alternativas al capitalismo parecen compartir un mismo lenguaje.

Nos encontramos por tanto con un espacio que ofrece una conceptualización y un lenguaje tácitos, el de “individuos conectados” por usar la feliz expresión de Wellman (Rainie & Wellman, 2012), legitimados de forma distribuida para “cambiar” la sociedad. Han quedado definitivamente atrás otras épocas que abogaban por la igualdad y por la existencia de un estado del bienestar (Navarro, 2008).

Veamos ahora qué dice la literatura académica sobre este tema.

2. La literatura académica sobre el empresariado social

La literatura académica sobre empresariado social ha abierto un nicho de publicaciones a autores provenientes mayoritariamente del campo del Management y de las escuelas de negocios, que han podido trasladar el conocimiento acumulado sobre emprendedores “comerciales” a los emprendedores “sociales” (Austin, Stevenson, & Wei-Skillern, 2006; Meyskens, Robb-Post, Stamp, Carsrud, & Reynolds, 2010; Corner & Ho, 2010). Se trata en general de una literatura que aboga con entusiasmo por el desarrollo de este campo (Seelos & Mair, 2005; Dees, 2007; Dacin, Dacin, & Matear, 2010), aún reconociendo sus actuales limitaciones; a saber, estar básicamente centrado en definiciones, estudios de casos y con un contenido teórico limitado (Short, Moss, & Lumpkin, 2009), capaz de proporcionar, en el mejor de los casos, tipologías de emprendedores sociales (Zahra, Gedajlovic, Neubaum, & Shulman, 2009).

La primera limitación de esta literatura es su carácter *tautológico*, al definir emprendedores “sociales” precisamente por la existencia de una misión social o de motivaciones sociales para la puesta en marcha o el mantenimiento de la actividad. Esta definición, además, no permite distinguir empresas “comerciales” de empresas “sociales”, pues las declaraciones sociales o ambientales abundan en las misiones de las primeras. Sin ir más lejos, Coca-cola, afirma estar comprometida con “refrescar el mundo” e “inspirar momentos de optimismo y felicidad” en su declaración corporativa; y la actual campaña publicitaria de Repsol se centra en el leitmotiv “energía social”. De hecho, gracias al floreciente mercado de la Responsabilidad Social Corporativa (Shamir, 2011), es difícil encontrar ejemplos de lo contrario.

Los pocos estudios cuantitativos de los que disponemos en este campo toman la autodefinición de motivaciones sociales como criterio de inclusión. Así, por ejemplo, la encuesta GEM del 2009 dedicada al emprendimiento social en el mundo (Terjesen, Lepoutre, Justo, & Bosma 2012), toma los objetivos sociales o ambientales de las empresas como criterio de inclusión (“Are you, alone or with others, currently trying to start or currently owning and managing any kind of activity, organization or initiative that has a particularly social, environmental or community objective?”), para a continuación, en una segunda fase, introducir las dimensiones de solución *innovadora* y fórmula *comercial* para identificar emprendedores sociales.

Hay que decir sin embargo que estas encuestas y otras parecidas (para los EUA ver Ryzin, Grossman, DiPadova-Stocks, & Bergrud, 2009) no están por ello carentes de interés, pues recogen evidencias de una amplia gama de actividades desarrolladas por personas que adoptan narrativas sociales o medioambientales y que de otra forma serían difícil de obtener (ver Hoogendoorn, 2011).

Por último, añadir que la definición de “economía social” por parte de la Unión Europea tiene en cuenta tanto la motivación social como la propia *organización interna* de las empresas (e.g. participación democrática en la toma de decisiones y/o inclusión de discapacitados) para considerarlas como empresas “sociales”.

Si las auto-clasificaciones son difíciles de tomar como elemento de identificación, centrarse en la naturaleza de los *resultados* o productos o servicios proveídos tampoco ayuda demasiado: un mismo producto o servicio (como por ejemplo una operación de cataratas) puede ser considerado como una acción social o económica, dependiendo de si se tiene en cuenta la situación financiera del paciente o no.

¿Estamos delante de un callejón sin salida, pues? ¿Deberíamos limitarnos a afirmar (no sin sólidos argumentos) que el campo del emprendimiento social es un campo prescriptivo (cómo el mundo *debe ser*) y no positivo (*cómo es*)?

La respuesta es que necesitamos una nueva conceptualización, más amplia y basada en evidencias empíricas, que nos permita describir con precisión la variedad de casos existentes. Una aportación interesante en este sentido es la Filipe M. Santos (Santos, 2012), que aboga por evaluar la diferencia entre el valor creado y el valor apropiado por las organizaciones para poder establecer de forma empírica si las declaraciones bienintencionadas llevan aparejado un efectivo impacto social o

ambiental positivo. Más concretamente Santos propone que es más probable encontrar este emprendimiento social en sectores donde las externalidades son positivas (es decir en sectores en los que no se pagan todos los costes de la creación del producto o servicio) y están centrados en colectivos vulnerables (y por lo tanto no atractivos para emprendedores comerciales). Ahora bien, esta medición no está disponible fácilmente en la actualidad, lo que sugiere que a pesar de la pretendida escalabilidad de las soluciones innovadoras de los emprendedores/as sociales, de hecho ésta no se ha evaluado nunca de forma sistemática, sino solamente a través de casos anecdóticos (Sud, VanSandt, & Baugous, 2008).

Con el objetivo de contribuir a esta línea de desarrollo de estudios sobre empresas sociales, en el siguiente apartado describimos los métodos y los primeros resultados de un proyecto de investigación en marcha en Cataluña.

3. La investigación

El proyecto ENCLAVE (MINECO -CSO2012-32635), tiene como objetivo evaluar por una parte determinadas hipótesis propuestas por la literatura, realizar una encuesta a nivel de Cataluña de las características de las iniciativas emprendedoras que podemos caracterizar como “sociales” (Lubbers et al., 2014) y proponer finalmente un marco teórico que nos ayude a conceptualizar de forma realista este campo.

Así, hemos seleccionado aquellas hipótesis relacionadas con la supuesta capacidad de *construir redes* de los emprendedores sociales (Greve & Salaff, 2003; Sharir & Lerner, 2006), tanto a nivel *local* (Smith & Stevens, 2010) como mediante plataformas de *social networking*. Para ello hemos diseñado un cuestionario (administrado con la ayuda de EgoNet <http://sourceforge.net/projects/egonet>) que nos permite recoger, entre otras cosas, tanto las personas relacionadas con la puesta en marcha y desarrollo de la iniciativa empresarial, como las procedentes de un generador de posiciones (o muestra de la estructura social a partir de un listado de profesiones, ver Lin, 2001).

El primer listado de personas se obtiene mediante un generador libre de nombres múltiple que explora el apoyo necesario para la puesta en marcha y/o el desarrollo de la actividad empresarial mediante capital, trabajo, asesoramiento legal, soporte emocional u otros. El segundo listado explora si el informante conoce y en qué medida, a personas

situadas en el rango de posiciones existente en la estructura social, operacionalizadas mediante el prestigio ocupacional de un listado jerarquizado de 15 profesiones.

Una vez se dispone del conjunto de personas nominadas, se recogen detalles sobre sus características, el tipo de relación, la localización geográfica y los modos de comunicación, entre otros. Por último se explora por último si estas personas se conocen entre sí con el objetivo de conocer la estructura de la red personal.

La información recogida nos permite estudiar la conducta relacional de las personas entrevistadas, su actividad en plataformas de social *networking*, así como el ámbito geográfico de sus contactos, aunque en este trabajo no abordamos esta cuestión explícitamente sino que nos centramos en la propuesta y discusión de una tipología de los actores existentes en el campo de legitimización identificado.

Después de un trabajo exploratorio en el que realizamos diversas entrevistas a informantes clave y de una fase de puesta a prueba del cuestionario y el guión de entrevista, durante enero hasta abril de 2014 hemos realizado 14 entrevistas con EgoNet en diferentes localidades de la provincia de Barcelona que son las que presentamos aquí.

Después de obtener el consentimiento informado de los informantes y su permiso para grabar la entrevista, se recogieron sus redes personales mediante el mencionado cuestionario asistido por ordenador. Una vez finalizado el cuestionario, se presentaron a los informantes diversas visualizaciones de sus redes con el objeto de recoger sus impresiones. A los pocos días cada informante recibió un pequeño informe de su red personal a modo de *feedback*.

Con el objetivo de poder comparar las redes y establecer una tipología, usamos la técnica desarrollada por Brandes y Lerner de los *clustered graphs* (Brandes, Lerner, Lubbers, McCarty & Molina, 2008³), que consiste en agrupar las personas nominadas en función de una o varias características y presentar las relaciones existentes tanto dentro como entre las diferentes clases definidas. En nuestro caso hemos definido una clase con las personas con las que se tiene una proximidad emocional alta (“lazos fuertes”) que apoyaron bien la puesta en marcha o el desarrollo de la iniciativa, una segunda clase con personas que también apoyaron la iniciativa pero cuyas relaciones son más débiles y una tercera clase con las personas nominadas pero que no tuvieron un rol definido en la empresa.

³ http://visone.info/wiki/index.php/Personal_networks_%28tutorial%29

En las figuras 1a y 1b se puede apreciar el proceso de reducción que permite esta metodología: en la primera se dispone de la red reportada por una informante (en negro las personas, hombres o mujeres, que apoyaron la empresa, representado el tamaño la proximidad emocional percibida con éstas por ego, no representado en la visualización), mientras que a continuación se puede apreciar el *clustered graph*, con el color indicando la densidad de relaciones y el tamaño el número de nodos y/o relaciones existentes.

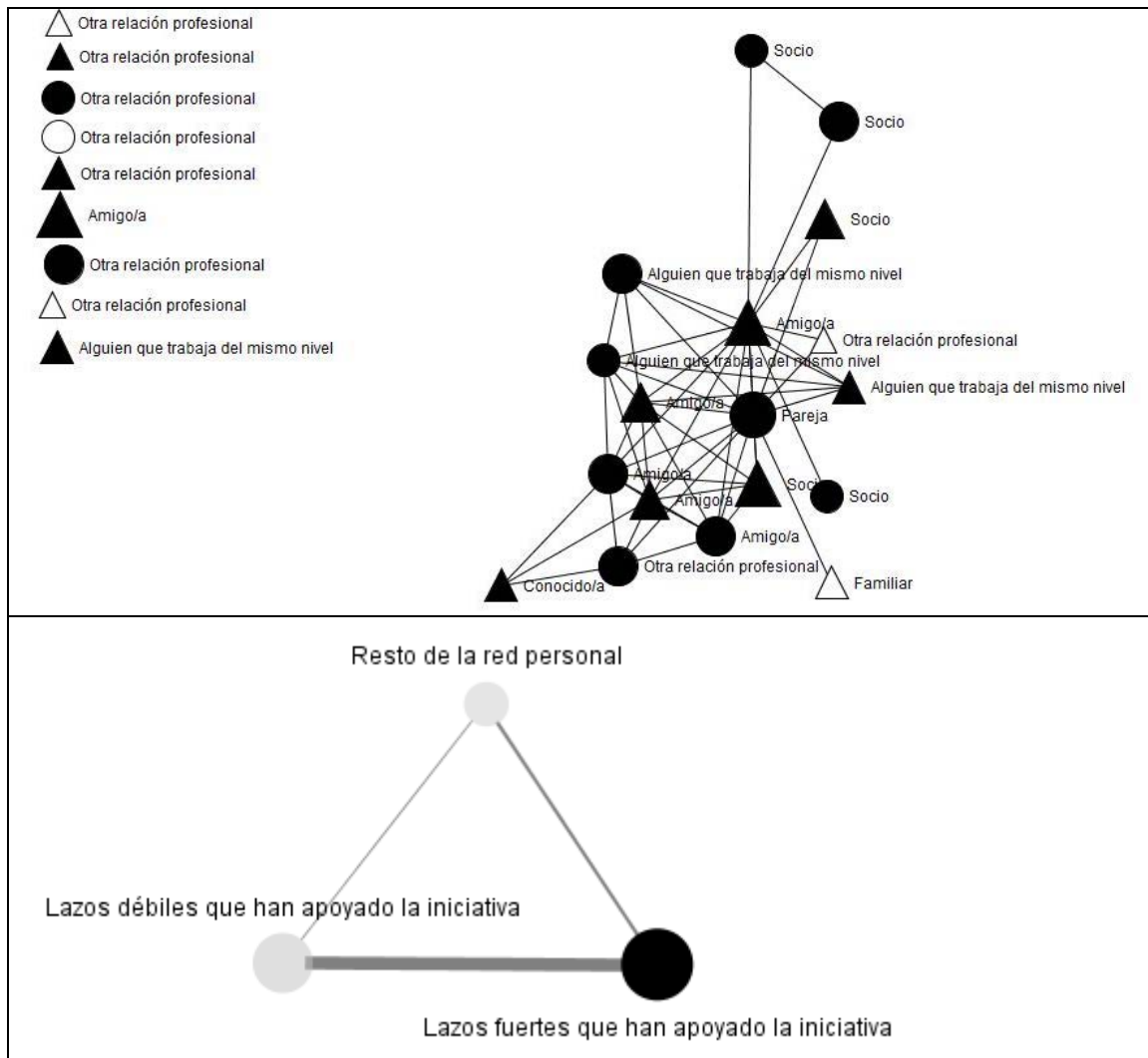


Figura 1. Red personal transformada en un *clustered graph*. **Figura 1a** (superior): red personal que indica el apoyo al negocio (en negro), el sexo (hombres, triángulos, mujeres, círculos), el tipo de relación mantenida con las etiquetas y la proximidad emocional percibida por ego mediante el tamaño. Ego no se muestra en la figura. **Figura 1b** (inferior): el tamaño indica el número de personas nominadas en cada categoría y el color la densidad interna de relaciones. La densidad y el número de relaciones interclase se muestra en el grosor y el color de las líneas.

Así por ejemplo se puede apreciar cómo el alto número de personas que han apoyado la empresa en el inicio durante su desarrollo, también son personas que tienden

a estar relacionadas entre sí. Esta característica se puede ver claramente en el *clustered graph* donde el círculo negro es comparativamente más grande que los otros dos, siendo el más pequeño el círculo de personas que no tienen un papel en la empresa. También es interesante observar cómo en este caso, las personas de este círculo tienen muchas relaciones con “lazos débiles” emocionalmente, pero importantes sin embargo para el desarrollo de la empresa.

Basándonos en la información cualitativa recogida y en la conceptualización presentada al principio de este trabajo, sugerimos que los casos recogidos se pueden clasificar razonablemente bien en tres tipos, a saber, los *desplazados*, los *conversos* y los *elegidos*. Con excepción de dos casos (un directivo contratado expresamente para desarrollar una línea de negocio ambiental y un técnico gestor sin un rol definido en la puesta en marcha de la empresa) el resto han repartido entre las tres categorías (con 4 casos en cada una de ellas).

Hay que decir que en modo alguno estas etiquetas pretenden desvirtuar el trabajo y la situación de estas personas, antes al contrario, por lo que su interés es meramente descriptivo. Pasemos a analizar estos tipos en el siguiente apartado.

4. Las redes sociales de la economía social

Si la primera sorpresa del equipo de investigación fue encontrarse con un discurso homogéneo y compartido, la segunda fue constatar que todo el mundo parecía conocerse directa o indirectamente, algo mencionado frecuentemente por los mismos informantes. Este hecho lo interpretamos como el resultado de agrupar en el mismo campo del “emprendimiento social” a sectores afines pero separados hasta el momento, como son los de las “ONGs” y la “Cooperación” (incluyendo “comercio justo”), los servicios sociales provistos por entidades financiadas en parte o totalmente por programas o proyectos de la administración pública (asociaciones de ayuda a emigrantes, cooperativas, centros especiales de trabajo, sociedades limitadas, etc.) y finalmente, las cooperativas de trabajo y consumo que han formado parte históricamente de la llamada economía social en España. Por otro lado, tenemos que sumar a estos actores aquéllos que han iniciado un proyecto de *autoempleo* en este espacio pero utilizando las etiquetas socialmente disponibles (especialmente las de “sostenibilidad” social y/ ambiental) para presentarse y auto-conceptualizarse.

Empecemos por el tipo de los que hemos denominado “desplazados”. Nos encontramos aquí con personas que tienen experiencia previa en servicios de ocupación públicos, atención a inmigrantes, o que han iniciado una empresa usando los rótulos en cuestión. Estas personas no han tenido apoyo financiero de entidades y han contado solamente con sus ahorros y sus relaciones personales para poner en marcha la actividad. Si miramos al *clustered graph* de los cuatro casos estudiados (Figura 2) podemos observar cómo el núcleo fuerte de la red personal está muy interconectado (lo que sugiere la presencia de familiares y otro tipo de relaciones de largo recorrido), así como un débil conexión con los lazos débiles que han apoyado la iniciativa. Siguiendo a Granovetter (1973), tomamos la presencia de vínculos débiles con un rol activo en la empresa como un indicador de desarrollo de ésta, al ampliar los recursos disponibles del círculo fuerte. La categoría “resto de la red personal”, la comentaremos en el último apartado, por tratarse de un sesgo común a las tres visualizaciones.

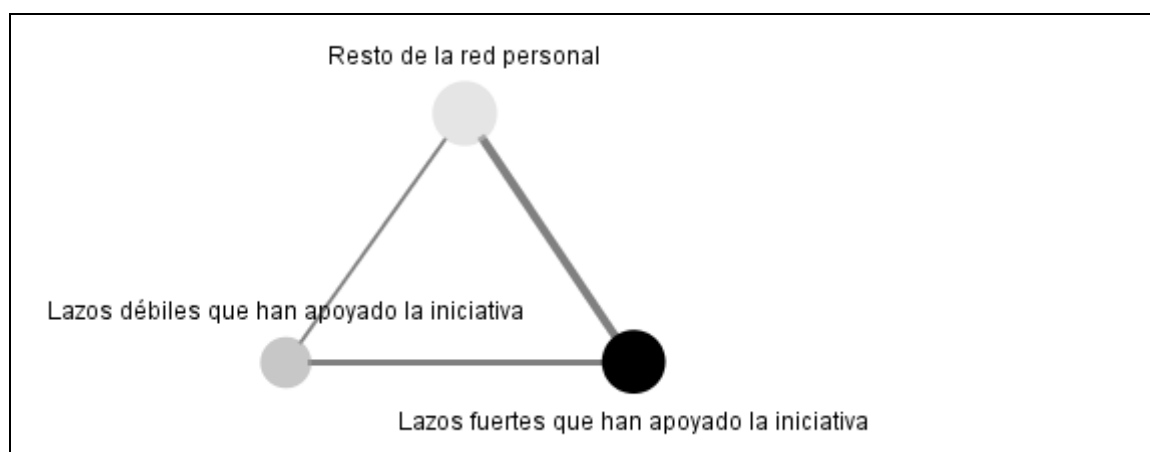


Figura 2. *Clustered graph* de emprendedores/as “desplazados”.

Veamos ahora el segundo tipo propuesto, el que hemos llamado de los “conversos”, o antiguos actores del mundo cooperativo presentados de una nueva forma, especialmente la de la sostenibilidad ambiental. En la Figura 3 disponemos del *clustered graph* de los 4 casos estudiados (energías renovables, productos ecológicos, mercado alternativo y cooperativa para el asesoramiento de proyectos de desarrollo local).

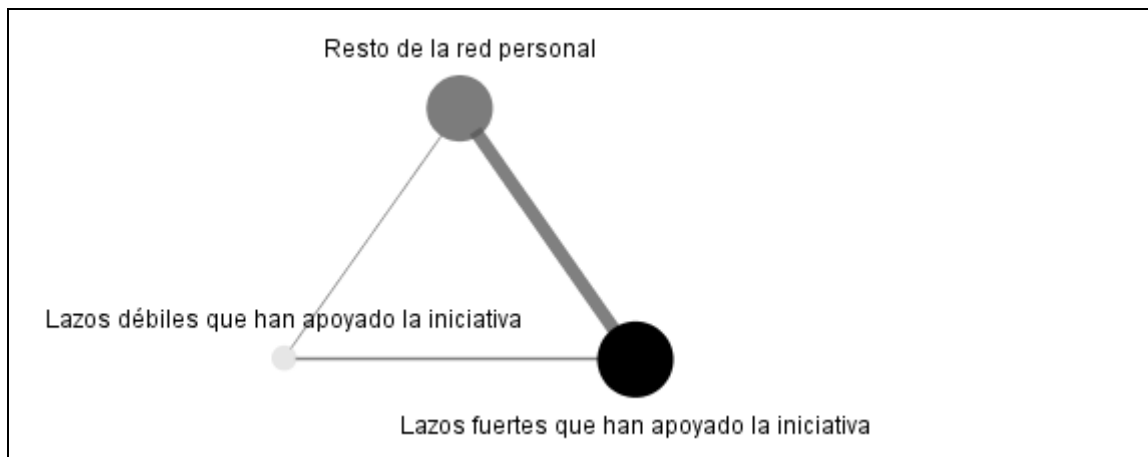


Figura 3. *Clustered graph* de emprendedores/as “conversos”.

Como puede apreciarse la comunión entre el mundo social que apoya la iniciativa y el resto de la red personal es prácticamente total. Se trata en general de un mundo endogámico donde la dimensión ideológica y militante suele estar presente. En cambio, llama la atención la práctica escasez de lazos débiles que hayan tenido un rol activo en el negocio, lo que redundará en la homofilia de este sector.

Por último, en la Figura 4 mostramos el *clustered graph* de los “elegidos”, aquellos emprendedores sociales que han obtenido un reconocimiento como tales por parte de administraciones o empresas, lo que como decíamos normalmente implica la obtención de recursos financieros en forma de créditos blandos, asesoramiento para el plan de negocio, acceso a nuevos contactos influyentes como políticos, directivos de empresas, etc. Si podemos hablar en algún caso de emprendedores sociales, son éstos sin duda, pues comparten con el resto de casos el uso de sus recursos sociales para la puesta en marcha y el desarrollo de la empresa u organización, pero gracias a este reconocimiento pueden ampliar el rango de contactos “débiles”, aumentar las relaciones de éstos con sus propios lazos fuertes y dar un salto cualitativo en su capacidad de acción.

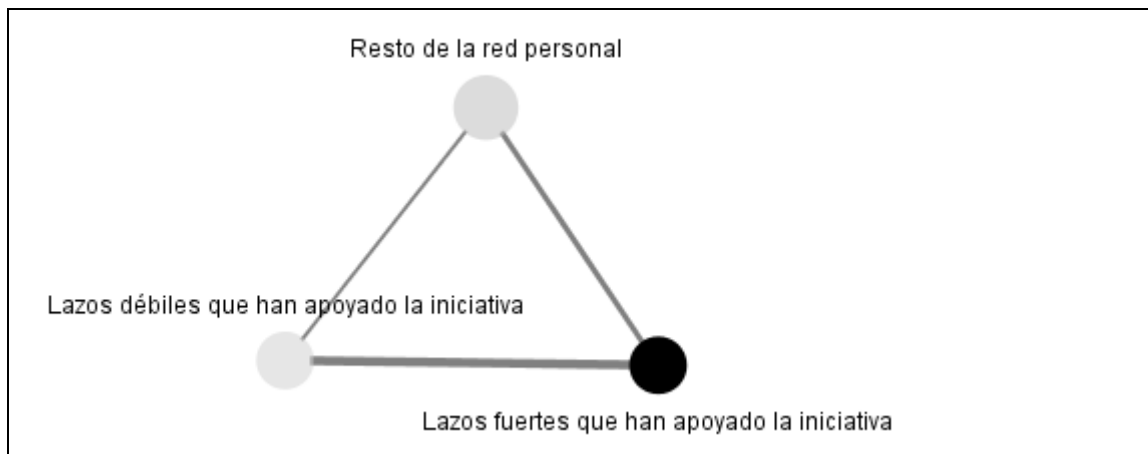


Figura 4. *Clustered graph* de los “elegidos”.

Naturalmente, como hemos comentado ya, esta tipología no agota toda la diversidad existente. Sin embargo, entendemos que es susceptible de ser puesta a prueba empíricamente de diferentes formas una vez dispongamos de más casos de estudio. Por otra parte, esta tipología nos permite reconocer el carácter tautológico del emprendedor/a social, pero limitándonos a un tipo de todos los posibles y sin negar las motivaciones sociales y/o ambientales de los actores solo que tomando esta característica como una constante del campo de legitimización identificado y no como una variable de identificación.

Pasemos por último a comentar los resultados y las limitaciones de nuestra aproximación.

5. Conclusiones y discusión de los resultados

En este trabajo defendemos la idea que la crisis financiera aceleró en Europa en general y en España y Cataluña en particular un proceso de privatización del interés común a través de la creación de un espacio de corte neoliberal, el del “emprendimiento social”. Este proceso empezó en los años 80 al tiempo que se invirtió la tendencia a una mayor distribución de la riqueza a nivel mundial iniciada a partir de la II Guerra Mundial. Este proceso continúa hoy día, acelerado por una crisis financiera que significó en la práctica el recorte drástico de servicios sociales (para las clases medias y populares) para convertirlo en “ayudas” a la banca, creadora de una monumental deuda como consecuencia de la relajación del control de los mercados conseguido por los *lobbies* financieros (Navarro, Torres López, & Garzón Espinosa, 2011). Estos recortes unidos a la restricción drástica del crédito, provocaron además de la creación de millones de parados, el desplazamiento de personal cualificado de sectores directa o indirectamente

financiados por el sector público (ONGs, Cooperación para el desarrollo, servicios sociales y de salud) al mercado del emprendimiento social, un mercado dotado de un discurso legitimador, replicado por medios públicos y privados con la ayuda de las tecnologías de la comunicación disponibles. Emerge así un nuevo espacio en Cataluña en el que es posible encontrar bajo una misma denominación a esos desplazados y a los viejos actores de la economía cooperativa o social presentados de nuevo como iniciativas “sostenibles”. También es posible encontrar a un tipo de iniciativas que son galardonadas con la etiqueta de “emprendedores sociales o ambientales” por instituciones o programas públicos y privados. Estos galardones tienen el doble objetivo de impulsar estas iniciativas (mediante la inyección de recursos financieros y asesoramiento empresarial) y auto-legitimar el discurso con “ejemplos” de una realidad creada por el mismo proceso, en una nueva versión de la “profecía autocumplida”, esto es una definición de la situación inicialmente falsa que acaba convirtiéndose en verdadera (Merton, 1968).

Las limitaciones de nuestro estudio son muy importantes sin embargo. En primer lugar tenemos que reconocer que el concepto al que atribuimos tanta importancia como es el del neoliberalismo dista mucho de disponer de una conceptualización unívoca y clara (Clarke, 2008). Como tantos otros conceptos en Ciencias Sociales y Humanidades, se usa con múltiples acepciones. Es, pues, necesario, un avance teórico en este campo.

En segundo lugar, nuestro análisis no elimina por el momento a las personas nominadas a consecuencia del generador de posiciones, por lo que la categoría “Resto de personas” incorpora a éstas, sesgando los resultados. Dado que se trata de un sesgo común a todas las categorías, hemos creído justificado por el momento su inclusión.

En tercer lugar, el número de casos es todavía demasiado reducido para poder abarcar toda la diversidad existente con plena seguridad. La continuidad del proyecto nos dirá si estamos delante de una saturación de casos (Guest, 2006) o si aparecen otros nuevos que nos obligarán a cambiar la tipología propuesta.

Por último, esta tipología unida a un número mayor de casos deberá ser puesta a prueba estadísticamente para poder seguir avanzando en esta dirección. Una dirección que, por cierto, no dice nada del impacto efectivo de estas empresas en la vida de los supuestos beneficiarios en lo que parece una respuesta de clases medias con educación superior a la creciente desigualdad social.

Agradecimiento

La investigación ha sido financiada por el Ministerio de Economía y Competitividad (CSO2012-32635).

Bibliografía

- Austin, J., Stevenson, H., & Wei-Skillern, J. (2006). Social and Commercial Entrepreneurship: Same, Different, or Both? *Entrepreneurship. Theory and Practice*, 30(1), 1–22.
- Bornstein, D., & Davis, S. (2010). *Social Entrepreneurship. What Everyone Needs To Know*. New York: Cambridge University Press.
- Brandes, U., Lerner, J., Lubbers, M. J., McCarty, C., & Molina, J. L. (2008). Visual Statistics for Collections of Clustered Graphs. *2008 IEEE Pacific Visualization Symposium*, 47–54. doi:10.1109/PACIFICVIS.2008.4475458
- Castells, Manuel (1996). *The Rise of the Network Society. The information age: Economy, Society and Culture*. London: Blackwell.
- Clarke, J. (2008). Living with/in and without neo-liberalism. *Focaal*, (51), 135–147. doi:10.3167/fcl.2008.510110
- Corner, P. D., & Ho, M. (2010). How Opportunities Develop in Social Entrepreneurship. *Entrepreneurship Theory and Practice*, 34(4), 635–659. doi:10.1111/j.1540-6520.2010.00382.x
- Dacin, P. A., Dacin, M. T., & Matear, M. (2010). Social Entrepreneurship: Why We Don't Need a New Theory and How We Move Forward From Here. *The Academy of Management Perspectives*, 24 (3), 37–57. Retrieved from <http://amp.aom.org/content/24/3/37.abstract>
- Dees, J. G. (2007). Taking Social Entrepreneurship Seriously. *Society*, 4(3), 24–31.
- Granovetter, M. (1973). The Strength of Weak Ties. *The American Journal of Sociology*, 78(6), 1360–1380.
- Greve, A., & Salaff, J. W. (2003). Social Networks and Entrepreneurship. *Entrepreneurship.Theory and Practice*, 28(1), 1–22. doi:10.1111/1540-8520.00029
- Guest, G. (2006). How Many Interviews Are Enough?: An Experiment with Data Saturation and Variability. *Field Methods*, 18(1), 59–82. doi:10.1177/1525822X05279903

- Harvey, D. (2007). Neoliberalism as Creative Destruction. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 610(1), 21–44. doi:10.1177/0002716206296780
- Hervieux, C., Gedajlovic, E., & Turcotte, M.-F. B. (2010). The legitimization of social entrepreneurship. *Journal of Enterprising Communities: People and Places in the Global Economy*, 4(1), 37–67. doi:10.1108/17506201011029500
- Hoogendoorn, B. (2011). *Social Entrepreneurship in the Modern Economy, Warm Glow, Cold Feet*. Erasmus University of Rotterdam.
- Kamat, S. (2004). The privatization of public interest: theorizing NGO discourse in a neoliberal era. *Review of International Political Economy*, 11(1), 155–176. doi:10.1080/0969229042000179794
- Lin, N. (2001). *Social Capital: A Theory of Social Structure and Action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mance, E. A. (2001). *La revolución de las redes. La colaboración solidaria como una alternativa pos-capitalista a la globalización actual*. Petrópolis: Editora Vozes.
- MacCall, Leslie (2001). *Complex Inequalities. Gender, Class, and Race in the New Economy*. London and New York: Routledge.
- Marwick, Alice E. (2013). *Status Update: Celebrity, Publicity, and Branding in the Social Media Age*. Yale: Yale University Press.
- Merton, R. K. (1968). *Social Theory and Social Structure*. New York: The Free Press.
- Meyskens, M., Robb-Post, C., Stamp, J. a., Carsrud, A. L., & Reynolds, P. D. (2010). Social Ventures from a Resource-Based Perspective: An Exploratory Study Assessing Global Ashoka Fellows. *Entrepreneurship. Theory and Practice Theory and Practice*, 34(4), 661–680. doi:10.1111/j.1540-6520.2010.00389.x
- Moulaert, F., & Ailenei, O. (2005). Social economy, third sector and solidarity relations: A conceptual synthesis from history to present. *Urban Studies*, 42(11), 2037–2054. doi:10.1080/00420980500279794
- Navarro, V. (2008). *Neoliberalismo y Estado del Bienestar*. Barcelona: Ariel.
- Navarro, V., Torres López, J., & Garzón Espinosa, A. (2011). *Hay alternativas. Propuestas para crear empleo y bienestar social en España*. Madrid: Sequitur - ATTAC España.
- Piketty, T. (2014). *Capital in the Twenty-First Century*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Quah, D. (1996). *The Invisible Hand and the Weightless Economy*. Centre for Economic Performance Occasional Paper No. 12. London: LSE.

- Rainie, L., & Wellman, B. (2012). *Networked : The New Social Operating System*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Ryzin, G. G., Grossman, S., DiPadova-Stocks, L., & Bergrud, E. (2009). Portrait of the Social Entrepreneur: Statistical Evidence from a US Panel. *VOLUNTAS: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations*, 20(2), 129–140. doi:10.1007/s11266-009-9081-4
- Santos, F. M. (2012). A Positive Theory of Social Entrepreneurship. *Journal of Business Ethics*, 111(3), 335–351. doi:10.1007/s10551-012-1413-4
- Schumpeter, J. A. (1996). *Capitalismo, socialismo y democracia*. (Folio, Ed.). Barcelona.
- Seelos, C., & Mair, J. (2005). Social entrepreneurship: Creating new business models to serve the poor. *Business Horizons*, 48(3), 241–246. doi:10.1016/j.bushor.2004.11.006
- Shamir, R. (2011). Socially Responsible Private Regulation: World-Culture or World-Capitalism? *Law & Society Review*, 45(2), 313–336. doi:10.1111/j.1540-5893.2011.00439.x
- Sharir, M., & Lerner, M. (2006). Gauging the success of social ventures initiated by individual social entrepreneurs. *Journal of World Business*, 41(1), 6–20. doi:10.1016/j.jwb.2005.09.004
- Short, J. C., Moss, T. W., & Lumpkin, G. T. (2009). Research in Social Entrepreneurship: Past Contributions and Future Opportunities. *Strategic Entrepreneurship*, 3, 161–194. doi:10.1002/sej
- Singer, P. (2009). Relaciones entre sociedad y Estado en la economía solidaria. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, 33, 51–65.
- Smith, B. R., & Stevens, C. E. (2010). Different types of social entrepreneurship: The role of geography and embeddedness on the measurement and scaling of social value. *Entrepreneurship & Regional Development*, 22(6), 575–598. doi:10.1080/08985626.2010.488405
- Sud, M., VanSandt, C. V., & Baugous, A. M. (2008). Social Entrepreneurship: The Role of Institutions. *Journal of Business Ethics*, 85(S1), 201–216. doi:10.1007/s10551-008-9939-1
- Terjesen, S., Lepoutre, J., Justo, R., & Bosma, N. (n.d.). *Global Entrepreneurship Monitor. Report on Social Entrepreneurship Executive Summary* (pp. 1–12).
- Zahra, S. a., Gedajlovic, E., Neubaum, D. O., & Shulman, J. M. (2009). A typology of social entrepreneurs: Motives, search processes and ethical challenges. *Journal of Business Venturing*, 24(5), 519–532. doi:10.1016/j.jbusvent.2008.04.007

World Bank [WB]. (1998). The initiative on defining, monitoring and measuring social capital. En: *Social capital initiative working papers* (Vol. 2). The World Bank Social Development Family Environmentally and Socially Sustainable Development Network.

DIALOGO ENTRE ECONOMIA Y SOCIEDAD EN CUBA. EL CASO DE LA CRIANZA DE PUERCOS EN MONTE.

Margalida Mulet Pascual

Mail: margamp15@gmail.com

École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), Paris.

A principios de los años 90, con la caída de la Unión Soviética, el gran socio comercial de Cuba, el país vivió una gran crisis económica. Esta crisis implicó una enorme inflación, una gran escasez material y un aumento desorbitado de los precios. Esta dinámica de salarios bajos en relación a los precios, sumado al poco margen de maniobra del ciudadano cubano que se encuentra con unas leyes muy restrictivas a la iniciativa comercial y empresarial, han implicado la generalización de la praxis social del “resolver”. Esta palabra utilizada localmente define ambiguamente un muy amplio abanico de prácticas que transgreden la normatividad y que ayudan a incrementar el poder adquisitivo de la población. El robo o el desvío de recursos públicos del Estado (el cual tiene una presencia mayoritaria dentro de la planificación económica-socialista del país) se encuentran entre los primeros lugares de dichos mecanismos. También encontramos la reventa de productos (traídos del extranjero o del propio país), la acumulación de trabajos (doble o triple trabajo), la creación de cooperativas, o el intercambio de productos y de favores, entre otros¹.

El procedimiento metodológico utilizado para el presente artículo ha sido la observación y la descripción etnográfica realizada entre los años 2004 y 2013 en Cuba. Este método me ha permitido entender que más que una actividad aislada el “resolver” implica un sistema social con normas establecidas, estructuras de control y de seguridad, que se mueven a través de redes de interés e implican una gran presencia de la economía informal en un país de economía planificada.

Las bases del informe de la OIT (Organización Internacional del Trabajo) de 1972 sobre Kenia decía que el problema del empleo se manifestaba en el desempleo. Más tarde en América Latina las vertientes desarrolladas por Prebisch y la CEPAL concluían que el sector informal surge como resultado de la presión ejercida por el excedente de oferta de mano de obra y la insuficiente creación de empleo. Ésta característica no se puede atribuir al caso de

¹ Esta praxis social tiene un gran paralelismo con el “sistema social del Business” de los vendedores ambulantes en Ciudad de México descrito por Johanna Parra (2013).

Cuba donde la política del “pleno empleo” ha regido la política revolucionaria de los últimos cincuenta años. En el año 2010 el presidente Raúl Castro ha anunciado un cambio radical en la política igualitarista de “plantillas infladas” anunciando despidos masivos en el sector estatal para hacer frente a la crisis económica².

En el año 2002 en la Conferencia Internacional del Trabajo se amplió la base conceptual de la informalidad. Pasó de entenderse como un “sector” a un fenómeno que engloba a toda la economía, incluyendo no solo la producción sino también las características del trabajo y de los trabajadores. Esta comprensión más amplia de la informalidad se amolda más a nuestro análisis ya que nos permite matizar más las causas y consecuencias de la informalidad y los vínculos entre la economía informal y el entorno reglamentario formal.

El problema en Cuba lo encontramos en los salarios formales del Estado los cuales, como ya anunciamos, no han seguido la paridad a la inflación, generando ingresos irrisorios e insuficientes para la supervivencia. Ante tal situación se ha creado un desinterés entre los cubanos por los empleos estatales (como por ejemplo maestro o médico) por sus bajos salarios y estímulos, y encontramos un interés creciente en el sector terciario, de cara al turismo y a sus propinas, o en la actividad cuentapropista³ (donde se trabaja privadamente pagando un impuesto) o simplemente como trabajadores informales sin licencia ni vínculo con el estado. En muchos casos se puede afirmar que la informalidad ha sido una elección propia de los trabajadores ya que pese al riesgo, implican más posibilidad de ingresos y de superación. De esta manera no es difícil encontrar en Cuba a trabajadores con un alto nivel de estudios que han abandonado su trabajo formal como profesionales, para pasarse al sector informal o cuentapropista. Esta misma característica la encontramos en el trabajo que Huesca y Carneros (2009:33) han realizado en México, y donde observaron que a mayor escolaridad, mayor probabilidad de trabajar por cuenta propia en el “sector informal”. Este fenómeno se debe a una mayor capacidad de innovación dentro del sector de la población con un cierto grado de educación.

La idea de mercado (entendida como mecanismo de oferta y demanda, de competencia, de creación de precios, de elección, de inversiones privadas, etc.) en la realidad cubana está restringida a la providencia de la mano “más que visible” del Estado, contrariamente a la “mano invisible” de Adam Smith y de la economía clásica. La inexistencia de mercados

² El propósito es que en los próximos años el Estado cubano se deshaga de 1.300.000 de empleados y funcionarios, un 25 % del total.

³ A finales de 2010 el gobierno cubano aprobó 178 categorías de autoempleo, que luego fueron ampliadas a 181. Este hecho ha permitido un importante trasvase de empleo informal hacia el sector formal.

mayoristas y de una red comercial desarrollada que implique la posibilidad de abastecerse con un abanico de calidades y precios hace que la gran mayoría de los comercios cuentapropistas busquen precios más económicos en el mercado negro.

De esta manera llegamos a la conocida tabla presentada por Castells y Portes (1989:14) sobre los tipos de actividades económicas. Estos autores muestran que la diferencia fundamental entre la economía formal y la informal se encuentra en la forma de producción o distribución. Así un producto lícito que pasa por un proceso de producción y distribución lícito pertenece al tipo de economía formal. Cuando encontramos un producto producido ilícitamente y distribuido lícitamente pertenece a un tipo de economía informal. Por último si se trata de un producto ilícito, las drogas, por ejemplo, pasa por un proceso de producción y distribución igualmente ilícito y pertenece a un tipo de economía delictiva.

Cuba tiene la particularidad de tener una gran presencia de economías alternativas, particularmente familiares y de vecindad, practicadas siempre desde el cuadro de una economía estatal omnipresente. De esta manera encontramos en la mayoría de los casos un proceso de producción ilícito (por ejemplo con materiales del mercado negro o robados al estado) con una distribución lícita (vendido por un cuentapropista). O la misma situación pero al revés, una producción lícita (realizar pan con ingredientes comprados en establecimientos legales) con una distribución ilícita (en una panadería clandestina). En este contexto se hace difícil hacer una separación entre la economía formal y la informal ya que en la mayoría de los casos están ligadas.

Esta característica de la idiosincrasia cubana nos hace ver la necesidad de un método que nos muestre esta praxis social del “resolver” con una gran precisión descriptiva, lejos de los datos macroeconómicos o de estadísticas oficiales de dudosa fiabilidad, las cuales difícilmente nos permiten entender la complejidad del fenómeno.

Con el fin de convertir el cifrado burocrático de la sociedad en un método propio de las ciencias sociales, Frédéric Le Play⁴ se propuso precisamente sustituir la contabilidad burocrática por «una observación rigurosa de las condiciones de bienestar de cada habitante», teniendo en cuenta sus arbitrajes internos y externos (Cottureau, 2006:120). Siguiendo esta metodología, el objetivo del presente artículo se enmarca en un análisis sobre el diálogo entre economía y sociedad en la Cuba contemporánea, partiendo de una economía doméstica

⁴ Pierre Guillaume Frédéric Le Play (1806-1882) es el creador de una escuela de pensamiento y de acción por la reforma social, que tuvo un gran número de afiliados y una gran repercusión en la sociedad francesa de la segunda mitad del siglo diecinueve. Fue el fundador de la revista *La Réforme Sociale* de la “*École de la paix sociale*” y de la “*Société d’Economie et des Sciences Sociales*” que hoy en día continúa publicando en la *Revue des Etudes Sociales*, para más información ver: <http://www.science-sociale.org/>

concreta (los Vázquez), la cual nos sirve de reflejo para ilustrar la muy extendida presencia del doble trabajo y la interrelación entre lo formal y lo informal.

La elección de la familia ha sido efectuada en términos de confianza, de acuerdo con el procedimiento específico de nuestra disciplina, la antropología, en el marco de una cohabitación permanente y con la seguridad por parte de la familia que no utilizaré las informaciones recogidas en su perjuicio. De aquí la necesidad de reemplazar en el presente artículo todos los nombres propios y el apellido de la familia, así como el nombre y la ubicación del pueblo.

El marco de análisis utilizado descarta que, tanto la pluriactividad (entendida como desdoblamiento laboral) como el sector «informal», sean problemas únicamente económicos. Ambos se extienden por todo el espectro social, incluyendo formas de vida, formas de coexistencia, formas de organización social y cultural, valores y formas de reproducción social en general, con un amplio *savoir faire* para esquivar leyes y controles, que hemos enmarcado dentro de la “praxis social del resolver”. Creemos que a partir del campo de acción de las familias podemos acercarnos a la experiencia individual, para así comprender las diferentes facetas de lo político y lo social y entender sus múltiples significados.

En resumen, con este artículo nos proponemos presentar las bases para comprender la microeconomía cubana, así como el comportamiento socio-laboral de los ciudadanos a partir de la observación de una compleja actividad, la crianza de puercos.

1. La familia Vázquez de Monte

La familia se compone de cuatro personas adultas y un niño.

Mónica de 68 años. Era funcionaria pero actualmente está retirada con el salario mínimo (200 pesos, es decir 5,90 euros) debido a su jubilación anticipada por problemas de salud. Está separada y es madre de dos hijos, José Luis y Victoria.

Victoria tiene 42 años y es madre soltera de Gustavo, de 9 años, que también vive en la casa familiar. No tiene estudios y nunca ha tenido un trabajo formal y por ende no cuenta con un salario fijo al mes.

Por su parte José Luis tiene 30 años y es profesional medio de carrera. Trabaja en una empresa estatal⁵ de Monte y su sueldo es de 320 pesos, es decir 9,44 euros.

Jessica, la mujer de José Luis, de 29 años, trabaja en una institución pública de Monte. Gana un buen salario en relación a la media, 600 pesos, es decir 17,64 euros.

En total, la entrada fija de dinero de la familia es de 1120 pesos cubanos, es decir 33,78 euros, entre salarios y pensiones para cuatro personas adultas (Mónica, Victoria, José Luis y Jessica) y un niño (Gustavo). Esta cifra resulta insuficiente para el mantenimiento de la familia y por este motivo otros mecanismos se ponen en práctica. Victoria revende ciertos productos que consigue a un buen precio a través de su red de contactos (películas, ropa, comida...) y José Luis, por su parte, se dedica a la crianza de puercos.

En la actualidad, la mayoría de las familias de Monte llega a final de mes gracias a la actividad de crianza y venta de puercos, la cual se ha convertido en una actividad económica preponderante en el pueblo; desplazando la importancia de la industria azucarera ya que ésta ya no ofrece unas buenas condiciones laborales ni unos buenos salarios.

La municipalidad de Monte contaba con aproximadamente 36.000 habitantes en 2011⁶ según la Oficina Nacional de Estadística. El pueblo fue creado en los años 20 a partir de una central azucarera que era propiedad de los americanos. Cuando los *barbudos*⁷ entran en el pueblo, la central pasa a manos del Estado revolucionario, enmarcado en la política de nacionalizaciones que tuvo lugar en Cuba a partir del año 1961.

2. La crianza de puercos, una lucha cotidiana

El horario de trabajo de José Luis es de 8h a 12 h y de 13h a 16.30h, pero muchos días a las 11h de la mañana ya ha acabado su trabajo. Dentro del funcionamiento de la empresa, es obligado firmar la salida al mediodía y volver a firmar la entrada por la tarde para un mejor control de los trabajadores, pero siempre que pueden los compañeros se ayudan y se firman entre ellos para terminar antes de lo estipulado.

A diferencia de este trabajo contractual, la crianza de puercos implica trabajar todo el día, sin horarios fijos y sin vacaciones. Aun siendo una actividad tan esclava y con numerosos problemas prácticos, ésta implica el aporte más importante de dinero en la familia. A pesar de

⁵ La ambigüedad en las profesiones de la familia se debe a una cuestión deontológica.

⁶ No presentamos la cifra oficial de habitantes sino solamente una aproximación por una cuestión de anonimato.

⁷ Es el nombre por el cual son conocidos los guerrilleros que combatieron al dictador Fulgencio Batista en la Sierra Maestra entre 1957 y 1958 en relación a la barba que llevaban.

las dificultades que conlleva la crianza, al ser una actividad muy recurrente en el pueblo, encontramos numerosos mecanismos que permiten bordear las dificultades prácticas en gran medida gracias a las redes familiares y de amistad. Cuanta más gente practica una actividad se producen más intercambios, más ventas y compras y las posibilidades de desvío o de robo de algún producto resultan más factibles.

Para realizar una actividad por cuenta propia, es decir fuera de los organismos estatales, como por ejemplo la crianza de puercos, se necesita tener un permiso, en este caso concreto el permiso de cooperativa ganadera. José Luis no posee ninguno pero su tío que vive cerca de la casa de los Vázquez tiene uno. De esta manera se cubre las espaldas y si viene algún inspector puede decir estar ayudando a su tío. Para obtener este permiso, un agente administrativo viene a valorar el lugar donde vas a tener los puercos además de un informe de higiene y otro de epidemiología. También es necesario tener la propiedad a tu nombre y la autorización de la ANAP (*Asociación Nacional de agricultores pequeños*). El pago del permiso son 300 pesos la primera vez y 90 pesos cada año.

Una vez cubiertas las cuestiones legales, José Luis debe solucionar las cuestiones prácticas. Primero construyó un cerco de seguridad ya que el robo de animales es cada vez más habitual en Monte. Lo realizó con la ayuda de sus amigos, que a su vez también crían puercos, en un intercambio cotidiano de ayudas y favores. Los materiales de construcción son caros y difíciles de encontrar en Monte (y en Cuba en general). Normalmente hay que esperar que los materiales requeridos salgan a la venta en las tiendas (siempre a un precio muy elevado) y que a su vez alguien tenga la oportunidad de desviar algunos y venderlo a precios más bajos en los circuitos extra-oficiales. Además, obviamente, es necesario disponer del dinero en el momento en que aparecen los materiales para poder realizar la inversión. Con todos estos factores en contra esta primera etapa puede tomar, como en el caso de José Luis, varios meses.

3. La adquisición de los puercos

Una vez el cerco de los puercos está listo hay que adquirir los “puerquitos”. Comprarlos a un buen precio es uno de los objetivos principales de la crianza ya que implica poder sacar más beneficio económico.

Cerca de Monte se encuentra una granja porcina que pertenece al Estado cubano al que popularmente se le llama Porcino. De ella salen ilegalmente tanto los “puerquitos” como el

pienso para su alimentación a través de varios mecanismos que presentamos a continuación. El porcino dispone de cuatro áreas de actuación:

- Área de reproducción: es donde encontramos a las puercas reproductoras. Aquí se montan y es donde pasan el primer tiempo de la gestación.
- Área de maternidad: aquí se encuentran las puercas preñadas a partir de los 80 días de gestadas hasta que paren cerca del día 114.
- Área de pre-ceba: aquí encontramos a la madre con el puerquito durante los primeros 33 días de nacidos. Después de este periodo la madre vuelve al área de reproducción y los pequeños se quedan en pre-ceba hasta el día 90.
- Cebadero: Aquí encontramos a los puerquitos a partir de los 90 días hasta que llegan aproximadamente a los 80 kg.

En el área de pre-ceba cada cabaña acoge a diez puercos. Si en este estadio faltan animales todo el equipo va a la cárcel: el jefe de departamento, el “navero” (que es el encargado de alimentarlos), el vigilante, etc. El mecanismo aquí utilizado para no ser visto ni denunciado consiste en modificar el número de puercos nacidos. En el área de maternidad, todos los días tres o cuatro puercas paren entre cuatro y diez cochinos. Si por ejemplo en un día nacen diez en total, los trabajadores anotan ocho en el registro de nacimientos. Los dos puercos no registrados son pasados al área de los cerdos que tienen un día, y así van pasando dos puercos de un área a otra hasta el final de la cadena en que se sacan dos puercos ya grandes para poderlos vender y obtener un beneficio económico. Esta estrategia permite no registrar una falta de cerdos y poder así desviar *cerdos fantasmas* fuera de los circuitos oficiales. Esta práctica normalmente es tramada entre el guarda del área de reproducción y el del área de pre-ceba.

Un puerco de 35 días de nacido comprado a un particular cuesta normalmente 500 pesos. Por el contrario uno de 90 días comprado a los trabajadores de la granja del Estado de unas 60 libras (30 kilos) vale igualmente 500 pesos. El precio es más bajo porque son puerquitos robados con una marca del porcino en la oreja. Es decir que en caso de control policial la pena para el comprador del cerdo es de prisión. José Luis intenta siempre comprar los de la granja porque en caso de inspección puede decir que son propiedad de su tío, el cual como hemos visto tiene un permiso de crianza.

Pero hay que saber que aunque esta vía sea la más rentable siempre es incierta ya que el desvío de puercos puede complicarse ya sea por un aumento de la seguridad en el porcino o por que los cerdos críen poco en ese período, o por un aumento de la demanda de puerquitos que hace más difícil conseguir comprar alguno. En el momento de la investigación en el año 2010, José Luis no puede comprar puercos debido a esta última opción. El gran criador de Monte, con gran poder económico y social en el pueblo vendió todos sus puercos en el último mes, por ello en ese momento todos los cerdos robados del porcino eran exclusivamente destinados a él. A los trabajadores del porcino les convenía ayudarlo debido a su influencia y poder, y por este hecho José Luis debió esperar meses para poder aprovisionarse mediante esta vía.

4. La alimentación y el engorde

José Luis vende los puercos adquiridos en la granja del Estado después de tres meses de ceba o engorde. Los comprados a un particular, como son más pequeños, los debe alimentar durante cinco meses antes de poderlos vender.

Durante las primeras semanas de vida los cochinos maman y no necesitan aportes suplementarios hasta aproximadamente el día número 20, en el que empiezan a comer alimentos sólidos. La alimentación es clave en todo el proceso de la crianza ya que el peso del puerco condiciona el precio de la venta. Cuanto más gordo esté, más beneficio se saca: si el puerco sobrepasa las 174 libras (78 kg) el precio de venta por quilo aumenta. De esta manera la eficacia en el engorde se vuelve crucial.

Los restos alimentarios de los hogares, los cuales son pocos debido a la penuria económica, no son suficientes para engordar a los cerdos y, a su vez, la caña de azúcar no constituye una opción ya que como propiedad del Estado no puede cortarse libremente. La única manera de alimentar a los cerdos es con pienso, el cual se encuentra exclusivamente en el Porcino. Todos los meses sus trabajadores además del salario tienen derecho a una porción de pienso para animales, la cual debido a las necesidades económicas y a la gran demanda de la misma, en la mayoría de casos la revenden. Además de la porción recibida, desde que se presenta la ocasión, también desvían sacos de pienso del Porcino para venderlos a escondidas en el mercado negro. Como los cerdos del porcino son del Estado “a nadie le importa que estén gordos o no, o si se quedan algún día sin comer”. Esta falta de consciencia colectiva delante

de la propiedad del Estado en situaciones de economía de penuria es un hecho recurrente en la historia de los países comunistas (Lui Xiaojing (2007:79)⁸ y Lomnitz (1988).

El pienso del porcino está hecho a base de maíz o trigo, soja y fosfato. Ismael Sarmiento explica cómo en el siglo XIX el puerco cubano se alimentaba de “palmiche”⁹ y de maíz. Estos alimentos aumentaban la capacidad de rendimiento del animal y proporcionaban más carne y grasa (Sarmiento Ramírez, 2003:206).

La regularidad en el aprovisionamiento en pienso animal no está garantizada. Los sacos llegan en barco a un puerto cercano a Monte y a veces pasan días e incluso semanas sin que llegue ningún saco. Esta situación ocasiona graves perjuicios para la actividad ganadera (muerte de animales, abortos de puercas, etc.). Así cuando llega un cargamento después de una larga espera, la carga está enteramente reservada a la granja del Estado; hecho que dificulta enormemente el aprovisionamiento de los criadores “privados”.

Debido a la gran cantidad de desvíos, desfalcos y robos en el porcino y en los organismos públicos en general, el Estado implantó medidas represivas. Pero tal y como veremos a lo largo de este artículo aun con un mayor control, las “pérdidas” siguen siendo muy frecuentes. La tenencia o el transporte ilegal de pienso son motivo de una sanción penal de entre 3 y 8 años de reclusión¹⁰. Para pasar más desapercibido y evitar el camino donde justo se encuentra la estación de policía, José Luis debe atravesar el bosque para llegar a la granja y recuperar el pienso para sus bestias. Normalmente inicia el trayecto en la tarde para estar de vuelta a la tarde-noche a fin de disminuir las opciones de ser visto.

Este camino, debido a la distancia y también a la carga, no lo puede realizar caminando. En el momento de mi trabajo de campo, por ley, los cubanos no podían comprar coches o motos, y aunque hubiera estado permitido, estos son muy caros e inaccesibles para un trabajador ordinario¹¹. Vistas estas dificultades, el único medio de transporte posible para ir a buscar el pienso es el caballo.

⁸ El señor L. pertenece a la primera generación de los principales responsables políticos del partido comunista chino. En 1962 en una entrevista reconoce: “Nos llevamos como queremos los bienes de los otros y los miembros de las comunas “cogen” los bienes de la colectividad. Son atentados a la propiedad”, Xiaojing, 2007:79

⁹ Fruto de la palma real.

¹⁰ Artículo 153.2 del *Código penal* cubano añadido al artículo 18 del decreto ley nº175 del 17 de junio de 1997: “El funcionario o empleado del sector público que interviene en razón de su función en algún contrato, negociación, decisión, empresa o operación, y se aprovecha de dicha circunstancia para obtener, directamente o por un intermediario, por sí mismo o por otros, algún interés o beneficio, será privado de libertad entre tres y ocho años”.

¹¹ Fue en setiembre del 2011 después de la aprobación del decreto 292 que, por primera vez desde la revolución cubana, fue permitida la compra y venta libre de coches y casas.

Poder conseguir un préstamo monetario no es tarea fácil, ya que los bancos cubanos no realizan este servicio¹² y fuera del ámbito bancario poca gente goza de sumas altas de dinero para poder prestar. Pero gracias a la venta (ilegal) de un antiguo coche que el padre de José Luis poseía, le pudo prestar 6000 pesos cubanos para comprar una yegua que costó 7500 pesos. El padre de José Luis no vive en Monte, una vez separado de Mónica se volvió a casar y tiene otra familia. Su presencia es inexistente en la vida cotidiana de José Luis y en la gestión económica del hogar, motivo por el cual no aportamos más detalles sobre él.

José Luis aprovechó esta oportunidad para poder realizar la inversión que le permitiera rentabilizar mejor su empresa. A caballo José Luis puede hacer los trayectos hasta la granja mucho más rápidamente y cargando más cantidad de material. Durante mi trabajo de campo José Luis construyó con la ayuda de sus amigos un establo ya que la lluvia tropical provoca charcos que son nefastos para las pezuñas de la yegua. El mantenimiento de este animal es igualmente costoso: cada mañana, antes de ir al trabajo, José Luis debe conducir el animal a casa de un amigo agricultor que vive en las afueras del pueblo para que pueda pastar y trotar en los campos, y volver andando. Sobre las 13 horas, después de acabar su trabajo asalariado tiene que ir a buscarla antes de volver a entrar a trabajar. Las tardes en que José Luis no va a la granja a buscar pienso para los puercos, debe cortar hierba para dejarle a la yegua alimento para que coma durante la noche. A su vez cada tarde debe limpiar bien la pocilga y el establo para evitar malos olores y enfermedades.

El cuidado de los animales exige una atención prácticamente a tiempo completo, 7 días a la semana:

Tabla 1: Empleo del tiempo semanal de José Luis

Actividad	Horario de semana	Horario fin de semana
Trabajar como asalariado estatal	De 8.30 a 13h. y de 14.30 a 16.30h.	
Conducir la yegua a casa del amigo campesino y volver andando.	De 7 a 8h.	Entre 9 y 10.30h.
Ir a buscar a la yegua a casa del campesino.	De 13 a 14h.	A partir 16h.

¹² Después del VI congreso del Partido Comunista celebrado entre el 16 y el 19 de abril de 2011, Raúl Castro dio su acuerdo para autorizar a los trabajadores a establecerse como cuentapropistas. El presidente a su vez habló por primera vez de posibilidades de préstamos a bajo interés para particulares. Pero durante mi trabajo de campo en octubre de 2010, los cubanos seguían sin tener la posibilidad de obtener un crédito para las inversiones.

Limpiar la pocilga y el establo.	De 17 a 18h.	Entre las 10 y las 12h.
Ir a buscar pienso para los cerdos en la granja.	De 18.30 a 21 h.	De 18.30 a 21h.
Cortar hierba para alimentar a la yegua durante la noche.	De 18.30 a 20h. los días que no va a buscar pienso.	Entre 17 y 20h.

Además de estos horarios semanales fijos debemos añadir el tiempo pasado en trámites puntuales inherentes a la crianza: la compra y venta de los cerdos, las diferentes construcciones (el establo, el carro, la pocilga...), el aprovisionamiento de materiales de construcción, de antibióticos para los cerdos, etc. Dada la variabilidad de circunstancias a las cuales son sometidas todas estas tareas, poder sistematizar la repartición del tiempo invertido en cada actividad resulta muy difícil.

Cruzar el bosque para llegar al Porcino implica aproximadamente 45 minutos la ida y 45 minutos la vuelta. José Luis va generalmente cada dos o cada tres días según la cantidad de pienso obtenido. Actualmente mediante la información obtenida por un amigo trabajador del Porcino, José Luis limita los riesgos de sus idas y venidas. Cada vez que este amigo desvía algunos sacos de pienso lo llama sobre las 17 horas, una vez finalizado su horario laboral, para explicarle exactamente dónde ha escondido los sacos de pienso que debe ir a buscar. De esta manera José Luis se dirige al porcino con la garantía de que no va a volver con las manos vacías. Aún con este buen contacto conseguir aprovisionarse no es siempre fácil. Su amigo no trabaja todos los días de la semana, y cuando trabaja no siempre puede desviar pienso. En estos casos José Luis debe encontrar otras soluciones más aleatorias:

5 de noviembre 2010, Monte: Hoy José Luis ha salido a las 17 horas hacia el Porcino y ha regresado a las 22 horas sin pienso. Una vez allí y viendo que no había pienso a la venta, ha decidido esperar un tiempo a ver si había suerte y salía alguna posibilidad. Después de 3 horas esperando ha decidido volver con las manos vacías.

Para evitar esta situación, José Luis debe imperativamente anticipar con mucho margen el fin de sus reservas de pienso ya que no se puede permitir dejar a los puercos sin alimento. Con este objetivo, en 2011, un año después de mi trabajo de campo en Monte, me contó que había construido una carretilla para acoplar a la yegua. De esta manera en cada viaje a la granja podía transportar una cantidad aún mayor de pienso y así vender una parte del mismo a un

precio mas alto en Monte (a la gente que no tiene caballo y que no puede ir a comprar el pienso a la granja). Así José Luis amortiza el precio del pienso para sus puercos y al final obtiene unos mayores beneficios. Con la ayuda de la familia y de los amigos, José Luis ha construido la carretilla por un coste estimado de 1500 pesos a diferencia de los 4000-5000 pesos que vale una carretilla ya construida.

Si hay suficiente pienso en la granja, José Luis trae la cantidad de 21 kilos a un precio de entre 130 y 150 pesos. En Monte, José Luis revende el saco a entre 210-230 pesos. El precio cambia en función de la disponibilidad del producto.

Visto el buen negocio de la reventa de pienso, un día le pregunté por qué no se dedicaba exclusivamente a esto y así reduciría mucho sus horas de trabajo.

26 enero 2012, La Habana¹³: A veces la comida no llega a la granja durante semanas, y entonces no tienes nada para vender y no tienes ingresos. Además con la crianza ganas más y al menos ves tu esfuerzo mejor recompensado obteniendo todo el dinero de golpe.

Sabiendo que el engorde rápido de los cerdos es muy importante para rentabilizar mejor la crianza, José Luis además del pienso utiliza la *miel de pulga*. Esta palabra viene del concepto primitivo de “purgar” que según Moreno Friginals (1978, T.III:146) en el siglo XIX con la instalación de las centrífugas en la industria azucarera la palabra desapareció. Pero el concepto de “miel de purga” continuó empleándose y se aplicó a las mieles finales obtenidas por la centrifugación del azúcar. Actualmente ha pasado a denominarse “miel de pulga” por deformación semántica. Exactamente se trata de un subproducto dentro del proceso de fabricación del azúcar que se utiliza para la producción del ron. Al contener azúcar es un complemento alimentario muy energético que acelera el aumento de peso de los cerdos. Durante la recogida de la caña de azúcar esta melaza se acumula dentro de depósitos y, paulatinamente, es transportada en tren hasta las fábricas de ron.

Para la obtención de este producto encontramos de nuevo la implantación de un sistema de robo al Estado. Hay dos maneras de abastecerse: pagar a los vigilantes estatales de los depósitos o comprar la miel a la gente que vive pegado a los depósitos, los cuales controlan los horarios de los vigilantes y proceden ellos mismos al robo. Por 10 recipientes equivalentes a 20 litros, José Luis paga normalmente 100 pesos.

¹³ El presente artículo se enmarca en dos períodos diferentes del trabajo de campo: octubre 2010 en Monte y enero de 2012 en La Habana.

Durante mi trabajo de campo, dirigentes del Central Azucarero dieron órdenes de realizar obras en una canalización que contenía miel de pulga. Esta información fue conocida por muy poca gente, y llegó a oídos de José Luis.

26 enero 2012, La Habana: Aun teniendo la información de buena fuente, el vigilante no me dejó pasar. Evidentemente me pidió dinero que es lo que todo el mundo quiere aquí. Finalmente le tuve que pagar 2 recipientes equivalentes a 8 litros a 50 pesos.

Este ejemplo nos muestra una vez más que el precio varía constantemente según las circunstancias. José Luis no revende casi nunca la “miel de pulga” porque es un producto difícil de obtener motivo y lo guarda exclusivamente para sus animales. La posesión de miel es condenable a 1500 pesos de multa, pero por el momento José Luis no conoce a nadie que haya ido a prisión por desviar miel. El procedimiento es diluir 1 litro de miel en 20 litros de agua y dárselo a los animales para que beban “solo con el olor los animales disfrutaban mucho”. La yegua desde el punto de vista de los beneficios es menos importante que engorde, por eso se da solamente la miel como recompensa cuando ha trabajado bien.

5. Prevenir las enfermedades

Cuando los cerdos crecen hay que prestar atención a las enfermedades. José Luis no se puede permitir haber invertido muchas horas de trabajo y dinero para que un cerdo muera por una enfermedad cualquiera. Es por esta razón que un tráfico de antibióticos se pone en marcha para prevenir las enfermedades de los puercos y asegurar la venta.

Un día José Luis me propuso ir al hospital de la ciudad más cercana a Monte a buscarlos, ya que allí trabaja una amiga suya que se los pasa. Ella trabaja como enfermera y pide cantidades de medicamentos superiores a las dosis realmente administradas a los pacientes ingresados en el hospital. De esta manera puede dar o vender en el mercado negro los medicamentos sobrantes. Esta práctica es igualmente sancionada por el artículo 153.2 del Código Penal con una pena de prisión de 3 a 8 años.

22 octubre 2010, Hospital X: José Luis estaba muy inquieto por el hecho de hacerme entrar en el hospital ya que en principio los extranjeros no tenemos derecho al acceso. Yo era consciente de la gran oportunidad que tenía de entrar en un hospital público acompañada de un “bata blanca” (bata que designa a los profesionales de la sanidad) en un contexto de intercambio de productos no muy lícito. Lo he tranquilizado diciéndole que nadie iba a saber que yo era extranjera, ya que como él bien sabe paso por cubana

en la mayoría de casos. Solo hacía falta pasar juntos el control de la entrada con su carnet de trabajador de la sanidad. Estaba nervioso y no lo podía disimular, no tiene costumbre de pasearse con extranjeros. Finalmente todo ha ido muy bien y hemos pasado sin problemas. En silencio nos hemos dirigido a una pequeña sala que da sobre el pasillo principal. Había mucha gente esperando pero conseguimos encontrar a su amiga. Cuando nos ha visto le ha hecho una señal a José Luis para decirle que iba a buscar los antibióticos. En 5 minutos ha salido con el material en el bolsillo. Han hablado muy poco, los dos se sentían nerviosos.

- JL: ¿Cómo va la cosa?
- X: Bien compadre, ya tú sabes cómo es esto. Aquí las cosas no cambian, todo continua igual...
- JL: Oye, muchas gracias. Nos vemos pronto.
- X: De nada, anda con cuidado.

Mientras hablaban, ella le ha pasado los medicamentos a escondidas. Después de la despedida José Luis me ha pedido si podía meter los medicamentos en mi bolso. En ese momento yo me volvía cómplice del delito y le dije riendo: “¿Tú te imaginas si detienen a una extranjera por robar antibióticos de un hospital público cubano? Efectivamente a la salida del hospital me han revisado el bolso pero por suerte con poco detenimiento y no han encontrado nada.

En su rutina José Luis está siempre absorbido por su doble trabajo y por sus “actividades de hombres” a las cuales por supuesto no tengo acceso. Su presencia en la casa es tan efímera que tengo muy pocas oportunidades de hablar detenidamente con él. A veces he sentido una cierta desconfianza de su parte debido a mis preguntas, pero a partir del día en que fuimos juntos al hospital donde pasamos más tiempo juntos y donde le ayudé en “algo serio” algo cambió, se volvió más cercano y confiado.

Aún así, sin duda por falta de tiempo, no fue durante mi estancia en Monte que José Luis me contó los detalles completos de su actividad de crianza de cerdos. Tuve la suerte que en otro trabajo de campo que realicé en la Habana en el año 2012 José Luis se encontraba en la capital para hacer los trámites para nacionalizarse como ciudadano español. Gracias a la relación de confianza instaurada después de haber vivido con él en Monte y al conocimiento de primera mano de su actividad y de su realidad, pude pasar mucho tiempo con él a solas donde me explicó con todos los detalles los diferentes mecanismos de la crianza. Detalles que por diferentes factores nunca me hubiera podido contar en Monte.

Tabla 2: Inversión inicial de José Luis dentro de la actividad de cría de puercos

Objeto/actividad	Precio real/habitual	Precio Pagado
Permiso de cooperativa ganadera	300 pesos iniciales más 90 pesos al año.	0
Mano de obra construcción establo y cerco	500 pesos soldar	0
Materiales de construcción	Barra de acero: 100 pesos Metro cubico arena: 150 pesos Teja de cinc: 250 pesos	90 pesos 120 pesos 200 pesos
Yegua	7500 pesos	7500 pesos
Carretilla	Entre 4000 y 5000 pesos (media 4500 pesos)	1500 pesos
Total aproximado	13390 pesos	9410 pesos

Tabla 3: Coste aproximado de una crianza de 5 puercos calculado sobre 4 meses de engorde

Objeto/ actividad	Precio real/habitual	Precio pagado
Puerquitos	500 pesos la unidad. Cada crianza consta de 5 aprox.5 puercos= 2500 pesos	300 pesos (si son de la granja del Estado) 5 puercos= 1500 pesos
Pienso	7 galones: 130-150 pesos (media de 140 pesos cada 3 días) = 300 pesos por semana 4800 pesos por 4 meses	Revende 3 galones a 180 pesos. No solo le resulta gratis sino que gana: 60 pesos semanales 960 pesos por 4 meses
Miel de pulga	20 litros a 100 pesos (5 pesos litro). Gasta 1 litro diario= 35 pesos semanales. 560 pesos por 4 meses	8 litros a 50 pesos (6,25 pesos el litro). 43,75 pesos semana 700 pesos por 4 meses

Antibióticos	Oximicina 50 ml= 70 pesos Gentamicina 50 ml= 60 pesos Media 65 pesos	0
Total aproximado por 4 meses	7925 pesos	1240 pesos

Como podemos ver en las dos tablas anteriores, José Luis paga mucho menos del precio establecido gracias a su red de ayuda mutua. Esta red le permite ciertas gratuidades como el permiso de cooperativa ganadera mediante su tío, la adquisición de antibióticos a través de una amiga o la mano de obra en la construcción del establo y del carretón gracias a sus amigos de Monte. La red de informantes a su vez le da acceso a precios reducidos como la compra de puerquitos en la granja o la miel de pulga, así como la circulación de materiales de construcción en el mercado negro para poder construir a precios más ventajosos. Las repercusiones de la reventa de pienso son también muy importantes en la economía final de la empresa de crianza ya que no solo no paga por el pienso sino que gana dinero con él.

6. La venta de los puercos: elegir el momento oportuno

Cuando finalmente los puercos están bien cebados, José Luis los vende a compradores particulares o irónicamente al Estado. En el pueblo hay solo tres o cuatro particulares que compran puercos para vender la carne a trozos. Este negocio no está muy expandido debido a los bajos beneficios y a la necesidad de condiciones materiales costosas como poseer varios frigoríficos. El circuito más corriente de reventa a particulares es llevado por intermediarios de Monte que trabajan para compradores de puercos de pueblos y ciudades vecinas. Estos intermediarios informan a los vendedores del precio que están dispuestos a pagar y ponen en contacto al vendedor y al comprador.

Durante los días consagrados a la venta, a José Luis le ha costado mucho decidirse a quién vender. Estaba ansioso por vender porque el carnaval del pueblo se acercaba y durante este período el precio de los cerdos baja ya que todo el mundo quiere vender para tener dinero durante las fiestas. Este momento de sociabilidad es la ocasión para gastar el dinero

comprando regalos, invitando a la familia y a los amigos a beber y a comer en las pequeñas barracas instaladas en el pueblo para la fiesta.

25 octubre 2010, Monte: José Luis creía poder vender sus puercos hoy pero los compradores de los que me había hablado no han aparecido. Por ello ha decidido llamar desde el teléfono fijo directamente al celular de un comprador que conoce. El vendedor le ha dicho que no podía hablar mucho y que lo mejor sería buscar a su representante en el pueblo y que seguramente lo arreglarían todo en unos días. Cuando ha colgado no sabía que hacer porque su interlocutor lo ha dejado en una situación incierta y sin ninguna indicación precisa. Un vecino que también quiere vender sus puercos ha venido a la casa para informar a José Luis de que los compradores del Estado llegaban mañana al pueblo para comprar, pero que por esta vía el cobro inmediato no estaba garantizado. Cuando los compradores del Estado dicen que no hay dinero hay que esperar meses para cobrar. Este retraso en el cobro sería catastrófico para su reputación en los carnavales y para el buen desarrollo de su empresa de crianza. Además otros factores influyen en la decisión final: si espera unos días para vender tendrá que ir de nuevo al Porcino a comprar más pienso. Además desde hace dos días una veterinaria del Estado viene a la casa para hacer controles sanitarios. José Luis busca constantemente excusas para escaparse de ella ya que para estos controles debe pagar y él no quiere pagar nada si de todas maneras va a vender los puercos en breve. Antes de tomar una decisión fue a ver a una amiga economista que trabaja para el Estado para asegurarse que tendría pronto el dinero. Después de las garantías de su amiga, la decisión final ha sido vender al primero que llegue.

A las 10 de la mañana han llegado los vendedores del Estado al pueblo. José Luis ha ido primero a casa de dos amigos que también querían vender para ayudarlos. “Hace falta ayudar porque los puercos son muy pesados y debemos agarrarlos con cuerdas para poderlos pesar. Es un sistema rudimentario, ya tu sabes”. A las 13.30 horas ha llegado con sus amigos a la casa para proceder a la venta de los suyos. Finalmente el precio de la libra se ha fijado a 11,50 pesos para los cerdos de más de 174 libras, y 10 pesos para los que pesan menos de 174 libras (78,9 kg). Durante los días de la fiesta del carnaval el precio desciende a 9 pesos, momento ideal para comprar los puerquitos a bajo precio para recomenzar el ciclo de crianza.

El trabajador del Estado encargado de comprar los cerdos a los particulares ha ayudado a José Luis en referencia al peso de los cerdos añadiendo peso de los cerdos que sobrepasaban los 174 libras a los que pesaban menos y así llegar al peso requerido. Gracias a esta

“manipulación” José Luis ha podido vender la libra a 11,50 pesos en lugar de 10 pesos y así el trabajador del Estado se asegura una contrapartida en dinero o en algún regalo de parte de José Luis. El cálculo es claro: da igual que el Estado pierda mientras los dos negociadores ganen.

En total José Luis ha recibido 9116 pesos, es decir 350 CUC (268,6 euros) por la venta de los cinco puercos. Esta cifra representa más de 25 veces su salario mensual por una actividad que implica más o menos cuatro meses de trabajo. José Luis dice no hacer el cálculo exacto de lo que gana pero:

26 de octubre 2010, Monte: “todo el mundo sabe aquí que neto ganamos el 50% de la inversión, es decir que si he cobrado 9200 pesos lo que realmente he ganado son 4600 pesos netos”.

7. Conclusión

El ejemplo de la empresa de crianza de puercos de José Luis nos muestra como en la Cuba contemporánea el sector llamado informal no es el opuesto al formal, sino claramente su complemento. Las categorías de bueno y malo se flexibilizan enormemente y el desvío de bienes públicos ya no es juzgado como una traición sino como un “modus vivendi”.

El gobierno cubano es consciente de la situación, pero dada la omnipresencia de estos mecanismos su postura oscila entre una cierta permisividad y el castigo para mantener la sensación de control.

Desde un punto de vista teórico, la gran presencia de la economía informal se aprecia de manera diferente según se analice el rol del Estado. Según Portes (2004:42), si consideramos que coexisten un gran número de regulaciones con un Estado inepto e incapaz de ponerlos en práctica, se dibuja una realidad según la cual solo una élite se aprovecha de los beneficios de la protección y de los recursos del Estado.

Por otro lado, si consideramos la gran presencia de la economía informal como una respuesta de la sociedad civil ante de la abusiva interferencia del Estado, vemos cómo la población cubana reclama en masa una reducción del rol del Estado en la vida civil.

Después de haber visto los mecanismos puestos en práctica por José Luis en su doble trabajo y sabiendo que estos se encuentran presentes en la mayoría de los sectores económicos del país, podemos darnos cuenta de hasta qué punto la economía planificada se vuelve un dogma y una estadística desconectada de la realidad.

Con sus redes y sus enredos José Luis dispone de una cierta independencia desde el aprovisionamiento de los puercos hasta su venta, pero al mismo tiempo esta restringido por las reglas y las sanciones del sistema. En conclusión, este conjunto de roles y de mecanismos heterogéneos en reordenación permanente, producen la invención de sistemas económicos originales producidos dentro de la improvisación y de la necesidad. La pluriactividad se convierte en una característica clave en la economía del país, aun cuando estas actividades inestables aporten solamente equilibrios provisionales.

8. Bibliografía

Castells, M. y Portes, A. (1989), "World Underneath: The Origins, Dynamics, and Effects of the Informal Economy.". En A. Portes, M. Castells, and L. A. Benton *The Informal Economy: Studies in Advanced and Less Developed Countries*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.

Código Penal Cubano y sus actualizaciones. Ver:
http://www.gacetaoficial.cu/html/codigo_penal.html

Cojímar, J. (2011), "Les Vázquez : une économie familiale à La Havane", En Block, V.; Letriard, P. *Cuba: Un régime au quotidien*, Paris, Edit.Choiseul.

Cottureau, A.(2006) "Statistique et critique de l'économie politique. Le Play , économiste", *Les Etudes Sociales* n° 142-143-144, II-205/2006.

Huesca, L. y Camberos, M. (2009) "El mercado laboral mexicano, 1992 y 2002: un análisis contrafactual de los cambios en la informalidad". *Economía Mexicana* XVIII (1): 5-43.

Liu Xiaojing, (2007) "Prendre" pour survivre durant la grande famine de 1958-1961", *Revue Études Rurales*, num.179: 79-94.

Lomnitz, Larissa, (1988), "Informal Exchange Networks in Formal Systems: A Theoretical Model", *American Anthropologist*, n° 90: 42-55.

Moreno Friginals M. (1978) *El ingenio. Complejo económico social del azúcar cubano*, La Habana, Ed. Ciencias Sociales, T. III.

Parra, J. (2013), “Complicaciones de lo ilegal y de lo informal: el “business” una propuesta conceptual”, *Antipod. Revista de Antropología y Arqueología* No. 17, Bogotá, Universidad de Los Andes.

Portes, A., Haller, W.; (2004) “La economía informal”, series *Políticas Sociales*, división de desarrollo social, Naciones Unidas, Santiago de Chile, CEPAL.

Sarmiento Ramírez, I., (2003) “Alimentación y relaciones sociales en la Cuba colonial”, Madrid, *Anales del Museo de América*, nº11.

INNOVADOR, LOCAL Y RESPONSABLE: LOS SISTEMAS EXPERTOS Y LA EFICACIA SIMBÓLICA DEL EMPRENDIMIENTO.

Richard Pfeilstetter
rgp@us.es
Universidad de Sevilla

1. La antropología y el emprendimiento

A finales del siglo pasado el antropólogo Arturo Escobar publicó un artículo influyente en el que establecía una diferencia entre la antropología *en el* desarrollo y la antropología *del* desarrollo (Escobar 1997). La primera noción se refiere a una realidad profesional en la que la antropología como disciplina aporta reflexiones, datos y experiencias a los programas de desarrollo conducidos por entidades públicas y privadas. La segunda hace referencia a una actividad académica que aporta reflexiones sobre estos programas de desarrollo por diferentes sistemas expertos incluyéndose en estos a antropólogos. El lugar que ocupa la antropología en ambos casos es bien distinto. En un caso la antropología comparte su trabajo con el mundo y subsecuentemente asume interpretaciones del mundo hechas por las personas con las que trabaja. En el otro caso la antropología se dedica, en palabras del sociólogo Niklas Luhmann, a realizar observaciones de segundo orden sobre el mundo incluyéndose en ese a su propio campo de conocimiento. Quiero pensar que la distinción que establece Escobar permite clasificar dos actitudes de la antropología no sólo en relación con el desarrollo. Podríamos establecer una analogía para meditar sobre las posibles aproximaciones de la antropología al emprendimiento como un fenómeno cultural. Por un lado podemos asumir la existencia de algo que la sociedad y sus diferentes sistemas de expertos llaman *emprendedor* y compartir los juicios de valor y significados que comúnmente se le asocian a este significante. Esa posición permite entrar en diálogo y cooperación con la administración, las empresas, la

sociedad civil y las comunidades. La otra opción se inclina por observar, desde una posición supuestamente privilegiada, el objeto de estudio en términos teóricos. Mediante análisis lingüísticos, históricos o transculturales se enfatiza en la construcción social del emprendedor como agencia social. El objetivo en este último caso es conseguir un extrañamiento táctico en relación a las categorías cotidianas, aparentemente asumidas irreflexivamente en los trabajos destinados al fomento del emprendimiento. Las líneas que siguen son análisis reflexivos, observaciones de segundo orden. El artículo es por lo tanto un aportación a la antropología *del* emprendimiento.

Nuestra argumentación se estructura en cuatro bloques. El primero explora la popularidad creciente del emprendimiento como parte del discurso hegemónico. Se presentan evidencias de empleos actuales del concepto en diferentes sistemas sociales funcionales como es el político-administrativo, el económico-empresarial y el científico-educativo. El artículo finalmente, basado en estos datos, discute ambigüedades y significados de la noción de emprendedor. Las dialécticas morales que constituyen el imaginario del emprendedor son exploradas. Ejemplos de ello son el emprendedor como héroe cultural frente al manager como antihéroe o la oposición entre emprendedor-PYMES versus la empresa transnacional y las grandes cooperaciones. Argumentamos finalmente que la noción del emprendimiento *social* en particular combina valores como responsabilidad social e identidad cultural con credos liberales como la creatividad, la competitividad y iniciativa individual. El emprendedor es así una de las encarnaciones o metáforas contemporáneas de la relación entre las economías locales y el mercado global.

2. Schumpeter superstar, el spin off del emprendimiento y el campo científico

Los términos resiliencia, identidad, multiculturalismo, sostenibilidad, género, inclusión y también emprendimiento, tienen algo en común: son recurrentes en los discursos contemporáneos de las élites. Son términos que forman parte del lenguaje de la sociedad mundial y del imperio de los signos globalizados. Instituciones de diferentes sistemas funcionales promueven sus acciones y legitiman sus posiciones bajo estos lemas. En particular el emprendedor aparece en la actualidad simultáneamente en el slogan político, la publicidad comercial, la publicación científica, el programa educativo o la legislación estatal.

En el caso del sistema científico, el emprendimiento está constituyendo un emergente campo de investigación especializado, cuyo comienzo remonta, como veremos mas en adelante, al año 2005. Las justificaciones académicas de nuevos objetos de estudio vienen habitualmente avaladas por la movilización de autoridades intelectuales del pasado. Para el campo de los estudios del emprendimiento uno de los recursos principales en ese sentido es el economista Austriaco Joseph Alois Schumpeter (1883-1950). La obra de Schumpeter, un clásico de la economía clásica, proporciona al campo científico del emprendimiento un padre fundador que permite crear una continuidad histórica en los pensamientos actuales. Existe desde hace años una literatura que reinterpreta, reedita, traduce, comenta y finalmente reinventa para propósitos actuales su obra (Backhaus 2003, Cantner et. al 2005, Carayannis and Ziemnowicz 2007, Becker et. al 2011). La publicación masiva de biografías en los últimos años también indica esta tendencia (Swedberg 1992, Mc Craw 2007, Schäfer 2008). La literatura académica habla hoy de perspectivas Schumpeterianas, de sus textos como clásicos del emprendimiento y popularizan algunos conceptos creado por el autor a principios del siglo pasado. En la Universidad de Múnich, por ejemplo, un ciclo de seminarios dirigido a estudiantes tiene como título *espíritu emprendedor* (Unternehmergeist), un concepto originalmente elaborado por Schumpeter. El espíritu emprendedor como punto de partida teórica o la noción del capitalismo en términos de destrucción creativa (Kreative Zerstörung), que comparte Schumpeter con otros autores ilustres como Marx o Wallerstein, constituyen hoy el lenguaje de un paradigma que consolida al emprendedor como una de las agencias estrella del nuevo siglo. Como Mc Craw lo formula, Joseph Schumpeter es el profeta de la innovación (Mc Craw 2007) y *The Economist* apunta que “there are Schumpeter lectures, Schumpeter societies and Schumpeter prizes” (*The Economist* 2007). La *Business Week* escribe en el año 2000: “The world of economics has a new superstar: Joseph A. Schumpeter” (*Business Week* 2000).

La notoriedad simbólica del discurso sobre el emprendedor se hace visible en los medios de comunicación imperantes en los escenarios de la comunidad científica internacional. El debate de la ciencia a principios del siglo XXI se produce en publicaciones periódicas promocionadas por un número limitado de editoriales. Son esas mismas empresas las que miden el impacto de las publicaciones, entre otras, en términos de citas que reciben los trabajos. Las revistas que obtienen mayores cuotas dentro de este ranking son seleccionadas para forma parte de un conjunto de publicaciones exclusivas a las que se les concede un sello

de distinción, como por ejemplo, el del Journal Citation Report (JCR) que elabora la empresa Thomson Reuters.

En la edición del año 2012 del JCR sólo existen poco más que 3000 títulos a nivel mundial, sólo 56 de ellos (un 1,8%) editados en España y sólo una para el campo profesional de la antropología (JCR Social Science Edition 2012). Para el caso de la temática específica del emprendimiento existen cuatro publicaciones periódicas cuyo título contiene el término *entrepreneurship*¹. A excepción de una, son todas de reciente creación y son publicadas en Estados Unidos por tres de las cuatro grandes editoriales comerciales en el mercado de las publicaciones científicas (Elsevier, Springer, Wiley, Taylor and Francis).

En el siguiente gráfico se puede apreciar el auge que ha experimentado la investigación sobre emprendimiento en la última década. La línea gris-clara indica el número de publicaciones científicas por año que contienen en su título *entrepreneur*, *entrepreneurial* o *entrepreneurship*. La línea negra indica el número de publicaciones en revistas o libros que contienen en su título la palabra *entrepreneurship*. Ambas búsquedas se han hecho exclusivamente para los datos que clasifica la fuente (Scopus) como pertenecientes a la categoría ciencias sociales y humanidades.

¹ Entrepreneurship and Regional Development (editado desde 1996 por Taylor & Francis Ltd.), International Entrepreneurship and Management Journal (editado desde 2006 por Springer), Entrepreneurship Theory and Practice y Strategic Entrepreneurship Journal (editados desde 2004 y 2011 por Wiley-Blackwell)



Fuente: elaboración propia a partir de la base de datos Scopus (Empresa Elsevier)

A pesar del hecho de que existe un aumento generalizado de las publicaciones en relación a la materia, cabe destacar la fuerte proliferación de investigaciones que comienza hace aproximadamente diez años, tanto en revistas especializadas como no especializadas. Se puede apreciar un crecimiento exponencial de los trabajos sobre emprendimiento desde aproximadamente el año 2005. Los datos también podrían indicar que la época de oro del emprendimiento como campo de investigación ya ha pasado su cima.

La comunicación de actividades y resultados de investigación en términos de emprendimiento es por lo tanto un fenómeno reciente, hegemónico y con crecimiento exponencial. Veremos ahora cómo el emprendimiento ha penetrado en la última década otra dimensión del campo científico, el de la formación universitaria.

3. Emprendiendo la incubación de empleabilidad: La Universidad y el campo educativo.

Con las reformas recientes del sistema universitario Europeo y la entrada en el mercado científico internacional de países emergentes como China, India, Brasil, o Corea del Sur estamos asistiendo a un proceso en el que se les asigna a las Universidades significados y funciones nuevas, en relación a su posición respecto al sistema económico nacional e internacional. Imitando a grandes rasgos el modelo universitario anglo-sajón, hay un punto de inflexión. El nuevo modelo prima desde instancias políticas la formación en conocimientos inmediatamente aplicables frente a la formación básica. Se fomenta la participación y cooperación de empresas privadas en el desarrollo y la financiación de la investigación y docencia. Practicas en empresas, entidades colaboradores en proyectos, profesores asociados, cátedras de empresas, líneas estratégicas/privilegiadas en investigación, la transferencia del conocimiento o la creación de patentes son algunas de los resultados de esta remodelación de las universidades a principios del siglo XXI. En esa misma línea, el fomento del emprendimiento desde las universidades es un fenómeno nuevo y emergente en las universidades europeas. Hay autores como Guerrero y Urbano que hablan de un nuevo modelo de universidades emprendedoras (2012).

Según un estudio llevado a acabo por la Dirección General de Política de la Pequeña y Mediana Empresa (DGPYME) del Ministerio de Industria de España, existen al menos en 37 de las 72 Universidades Españolas programas de formación y apoyo para el emprendedor (DGPYME 2006: 29). El inicio de estas actividades por parte de las Universidades se ha ido intensificando paulatinamente desde el año 1992 para llegar a principios del nuevo siglo a su máximo histórico (DGPYME 2006: 30). Ejemplos de ello son el Centro de Iniciativas Emprendedoras de la Universidad Autónoma de Madrid que se institucionaliza en el año 1998 en colaboración con el Grupo Caja Madrid. Por su parte, la Universidad de Sevilla anuncia en su web el espíritu emprendedor y el fomento de la cultura emprendedora como política institucional. Ofrece talleres de creatividad empresarial, celebra un concurso de iniciativas empresariales, organiza jornadas de emprendimiento, ofrece un Master in Entrepreneurship Development, tiene un programa de tutorización de equipos emprendedores, una cátedra de Emprendedores y Nueva Economía, y una Cátedra Bancaja de Jóvenes Emprendedores. Esta aparición del emprendedor en las Universidades es curiosamente el resultado de una acción no considerada como emprendedora. Su entrada en la escena

académica es principalmente la consecuencia de una acción política y subsecuentemente administrativa y burocrática. El emprendimiento es una de las últimas prioridades en las agendas políticas nacionales e internacionales. Un ejemplo de ello es la Unión Europea en general y del llamado proceso Bolonia en particular.

En los últimos años, la Unión Europea, consciente de que padece un déficit empresarial en comparación con Estados Unidos, ha venido considerando que el fomento del espíritu emprendedor es clave en la creación de empleo y en la mejora de la competitividad y el crecimiento económico. Por ello se ha instado a los Estados miembros a fomentar el espíritu emprendedor en sus sistemas educativos, pidiéndoles iniciativas para promover la cultura empresarial desde el ámbito educativo. (DGPYME 2006: 9)

La institucionalización del emprendimiento en la educación pública es por lo tanto un resultado de las políticas estatales. En el caso de España esa “reglamentación de innovación” se ha hecho extensa también al marco legal del mercado laboral. En septiembre del año 2013 entra en vigor en España la llamada ley de emprendedores (BOE 28/9/2013). El gobierno Español establece con esta medida apoyos fiscales y de financiación a emprendedores, educación en emprendimiento, la creación de puntos de atención al emprendedor, entre otras acciones. Estas medidas legislativas gubernamentales son destinadas a fortalecer las economías nacionales mediante la enseñanza pública. Esta observación sugiere la existencia de una economía política del emprendimiento.

4. La economía política del emprendimiento: Evidencias desde el World Economic Forum y del mundo cooperativo

Uno de los escenarios más representativos del sistema económico-político mundial es el World Economic Forum (WEF), que se celebra cada año en Davos, Suiza. Los invitados son representantes de empresas y de estados que son los protagonistas del sistema político-económico mundial. La reunión anual cuenta con la atención de los medios de comunicación al nivel mundial. El WEF es tanto un escenario en el que se presenta la élite a la audiencia mundial, como un lugar que facilita el encuentro informal de los líderes económicos y políticos. El lugar es neutral políticamente (Suiza) y está apartado de las metrópolis globales (Davos tiene diez mil habitantes) que habitualmente frecuentan estos jefes de gobierno, presidentes, ministros, embajadores, consejeros, presidentes, ejecutivos, etc. Los temas y

discursos que se comunican a través de esta tribuna constituyen el mundo simbólico hegemónico. La ambición y visión de la comunicación emitida desde el foro es global y totalizante.

Una de las sesiones plenarias de este año fue protagonizada el 22 de enero 2014 por los presidentes de las repúblicas de Corea y de Liberia. El título de su intervención fue *Reshaping the World through Entrepreneurship, Education and Employment*. Este título asimila el emprendimiento con empleo y la educación. Empleo y educación son reconocidos en muchas constituciones modernas como derechos básicos. El campo semántico en el que se insertan los términos es positivo, deseable y son principales generadores de sentido (sinnstiftend). El empleo y la educación son además las dos formas de integración social claves en sociedades modernas que libera progresivamente el individuo de redes sociales tradicionales como el parentesco y la religión (Beck 1986). Pero el empleo y la educación pierden terreno como sistemas de integración dominantes conforme avanza el capitalismo transnacional (Giddens 1991). Los certificados educativos estatales ya no garantizan ventajas competitivas a los sujetos económicos y disminuye el empleo estable (Sennett 2000). Es una inversión simbólica remarcable asociar el emprendimiento con la educación y empleo. En última instancia la promoción del emprendimiento en estos términos insinúa la posibilidad de sustitución de empleo y educación en base al autoempleo y la autoeducación o la educación en el autoempleo (ver capítulo anterior). Mediante el término emprendimiento se revaloriza la “reflexividad” (Giddens) , el “riesgo” (Beck), la “corrosión del carácter” (Sennett) en la modernidad en términos de oportunidades, flexibilidad, autosatisfacción, mérito y estilo de vida. En esa línea de argumentación, los jefes de gobierno que intervinieron en el WEF pasan a relacionar los valores contemporáneos universales - como el crecimiento económico y la sostenibilidad - con el emprendimiento, la pequeña empresa y la creatividad individual. El emprendimiento como idea filosófica que se expresa ejemplarmente a través del WEF coincide a grandes rasgos con la ideología del liberalismo. El individuo libre de modelos sexuales, familiares, laborales y comunitarios tradicionales se enfrenta creativamente con los riesgos y las oportunidades que acompañan a la libertad. El sujeto es el protagonista de su biografía y no el sistema social que lo rodea. El emprendimiento es parte de un nuevo imaginario sustentador de una economía política específica por lo tanto sólo contempla aquellos que son potenciales sujetos económicos y no a los sectores que no pueden ser emprendedores, al no ser libres.

Profundizando mas en la función simbólica particular del emprendimiento en relación al sistema económico-político vigente en España, miramos ahora el papel que juega el emprendedor en el mundo cooperativo. Las empresas multinacionales en España están representados en el IBEX 35. El Índice Bursátil Español aglutina las 35 principales empresas Españolas. Navegando por las webs de las empresas encontramos la palabra emprendimiento principalmente en los apartados de responsabilidad cooperativa y la sala de prensa. Por ejemplo la CaixaBank y el banco BBVA, promocionan programas de emprendimiento social, con títulos como “Momentum Project. Un ecosistema de apoyo al emprendimiento social”. Podemos también ver en los escaparates físicos de estas y otras entidades financieras anunciado su “compromiso” con el emprendimiento (social). Estos mensajes mediáticos y estas políticas cooperativas usan una terminología cargada positivamente para aumentar la consideración de la marca institucional. Simultáneamente, para el caso específico de las entidades financieras, un modelo de negocio tradicional, el préstamo de créditos a empresarios puede ser resignificado. La dependencia del banco se transforma en apoyo, el objetivo de ganancias se convierte en innovación y la creación de empresas se combina con un compromiso social. Mirando a las grandes constructoras, industria crucial en España, vemos que la fundación Abertis (infraestructuras de transporte) anuncia su participación en el encuentro de jóvenes líderes iberoamericanos: *The Future: Innovation and Entrepreneurship*. Acciona (infraestructuras) recibe el premio *Emprendedores y Empleo*. Para estos ejemplos, el emprendimiento no forma parte de las políticas de responsabilidad cooperativa. Este sector industrial no vive, como buena parte de los bancos, de las actitudes positivas hacia ellas de los pequeños consumidores. Encuentros, foros y premios para emprendedores indican una función cohesionador del emprendimiento para la élite económica que se auto-perciben como pioneros, punteros, líderes. Gas Natural anuncia por la conmemoración de su 170 aniversario que mantiene “su apuesta por la eficiencia y la innovación, y sin perder su carácter pionero y emprendedor.” (gasnaturalfenosa.com). En estos casos, ser emprendedor es parte de una *cultura empresarial* que asume y vive los valores del capitalismo. Este *espíritu del capitalismo* consiste en la obligación moral de acumular capital y en el valor primordial de la diligencia, la laboriosidad y la iniciativa individual (Weber 1905: 39-40). Hoy estos valores están condensados en la iconografía del emprendedor: joven, atrevido, trabajador, inteligente, lanzado, pionero, autosuficiente, creativo, etc. En el capítulo siguiente vamos a interpretar con mayor detalle esta dimensión simbólica del emprendimiento.

5. Qué significa hablar de emprendimiento

El emprendimiento es ante todo un término ambiguo. Hablar de emprendimiento puede significar la creación de una empresa en particular o la innovación y la creatividad en general. Personas específicas pueden ser emprendedoras pero también se puede hablar de emprendimiento como un proceso o de emprendeduría, como una categoría. Cuando la ley del emprendimiento habla de cultura emprendedora o la empresa Gas Natural habla de su propio carácter emprendedor, hacen uso de estos significados alegóricos como creatividad, innovación, iniciativa. Un ejemplo de esa ambigüedad es la producción científica que hemos citado previamente. Los contenidos que se publican bajo el lema emprendimiento, tanto en artículos como en revistas especializadas, son de una amplia variedad de objetos de estudio y disciplinas. Las publicaciones tienen objetivos tan diversos como la psicología del emprendedor, la autoayuda para crear una empresa, la macro y microeconomía explicadas en términos de emprendimiento, o los estudios de desarrollo. La polisemia de la categoría la hace accesible simultáneamente para una amplia variedad de sistemas expertos.

Para el caso de la revalorización de la noción del emprendedor originado por el economista Schumpeter, la disolución de significados específicos es aún mayor ya que no existe en Alemán, y por lo tanto en la obra de este académico, la palabra *emprendedor*. Schumpeter habló del *Unternehmer*, termino habitualmente traducido y entendido como *empresario*, y por lo tanto más restrictivo que la noción del emprendedor. Sin embargo, si consideramos la etimología de esta palabra Alemana nos deriva a un significado quizás aún mas amplio que el del emprendedor. El emprendedor es un *Mann der Tat*, una persona que actúa, que emprende algo, que encarna la acción, un sujeto en su sentido moderno. La antes citada ley del emprendimiento nos puede ilustrar la imprecisión del término, que en si mismo no permite delimitar un grupo social.

Se consideran emprendedores aquellas personas, independientemente de su condición de persona física o jurídica, que desarrollen una actividad económica empresarial o profesional, en los términos establecidos en esta Ley (BOE 28/9/2013).

A pesar de la imprecisión del termino, incompatible con el requisito jurídico de identificar un grupo exclusivo de beneficiarios, el sistema legislativo opta por el uso del termino emprendedor. Resumiendo, podríamos decir que el termino emprendedor hace referencia a un conjunto de fenómenos genéricos de la condición humana, el libre albedrío. Sin embargo, el

termino puede ser a su vez usado en su sentido restringido, la creación de una empresa. La eficacia simbólica del termino consiste en su oscilación imprecisa entre ambos polos semánticos.

El segundo significado que se puede derivar de los usos actuales del termino es su connotación moral (no reflexiva) y ética (reflexiva) como uno de los valores hegemónicos contemporáneos. Igual que los términos resiliencia, sostenibilidad o igualdad, emprendimiento es deseable, positivo, admirable, progresivo y sugestivo. El término se presta para que el receptor del mensaje pueda estar “a favor” de los contenidos que se acompañan en dichas descripciones. No sólo desde la crisis económica financiera de los últimos años, hay una crisis de legitimidad del modelo económico y de sus protagonistas: las empresas y empresarios. Es el caso específico de la banca y de la construcción en España. Hemos visto que la palabra *emprendedor* es recurrente en las secciones de responsabilidad cooperativa de algunas de las principales entidades financieras españolas. Existen dos agencias económicas estereotípicas en el siglo XXI. Una metáfora que nos proporciona la cultura popular es el *Lobo de Wallstreet* la película reciente de Martin Scorsese, y la figura de Steve Jobs, fundador de Apple. Existen dos tipos de sujetos capitalistas, uno es heroico y otro es detestable. El emprendedor es, frente al empresario, el capitalista humano, porque sus innovaciones benefician a la sociedad, mientras que el empresario es egoísta y codicioso. Es en estos términos positivos en los que el gobierno español relaciona la ley del emprendimiento con la creación de empleo, la banca Española con el crédito responsable, la universidad con formación aplicada. La Presidenta de la Republica de Corea, Park Geun-hye, dice en su discurso en el *World Economic Forum* que el “emprendimiento pone la innovación en acción” y es “la fuerza principal de crecimiento inclusivo y estable” (www.weforum.org, traducción del autor). El símbolo se asocia así con intereses y objetivos humanos y convierte lo ideológico en sensorial (Turner 1967: 20).

6. Conclusiones

Existe una relación íntima entre el éxito contemporáneo del emprendedor en el imaginario colectivo y la concepción moderna del individuo, el liberalismo y la economía de mercado. Establecí esta relación en otro trabajo señalando cómo el emprendedor es un sujeto histórico tipo ideal porque resuelve de manera exitosa los problemas con los que la modernidad confronta a la agencia (Pfeilstetter 2011). La colonización económica de la biografía moderna

llega a su máxima expresión cuando las personas se convierten en empresarios y el autoempleo, con la ayuda de móvil y portátil, desarticula la diferencia entre tiempo de trabajo y de descanso, diferencia que marcaba la organización de la sociedad fordista.

Una de las descripciones más recurrentes de la sociedad post-fordista es la globalización. Generalmente se entiende que la globalización ha llevado a un proceso de homogeneización económica, social y cultural. Ello se debe a un aumento exponencial de la circulación de ideas, mercancías y personas a escala global. La constante evolución de las tecnologías de comunicación como coche, avión y buque portacontenedor, junto a internet, teléfono, móvil, satélite y televisión constituyen la infraestructura de este proceso. Los aspectos económicos del proceso son las transacciones financieras mundiales, la creciente diferenciación internacional de trabajo, producción y consumo o el marcado protagonismo de las grandes cooperaciones internacionales. La globalización viene acompañada de un proceso de localización. Parafraseando a Thomas H. Eriksen, parece que en cuanto más nos parecemos, más estamos preocupados por mantener nuestras diferencias. La alineación, la resistencia y la transformación de las realidades sociales locales son parte del proceso cultural que se ha ido llamar globalización (Eriksen 2014).

Las etnografías actuales investigan esta articulación de la globalización en los procesos microsociales. En relación a ello, el emprendimiento se puede entender como un proceso global de revalorización del concepto de la economía local. La descripción de economías locales en términos teóricos universales como cadena de valor, resiliencia, marca territorial, artesanía, industria cultural y creativa o emprendimiento indican este doble proceso. Bajo este punto de vista las PYMES o los *early-stage companies* emergen como sujeto económico en términos propios a partir del momento en el que la economía global y sus protagonistas se consolidan en el imaginario colectivo. Esta diferencia entre actores por encima y por debajo del actor clásico del análisis económico, la economía nacional y el PIB, quizás es la distinción significativa que permite contextualizar el auge del emprendimiento como discurso y como realidad social. Sólo es en ese sentido doble del emprendimiento como fenómeno glocal como se puede entender que las entidades que hablan preferentemente de emprendimiento son instituciones que estructuralmente no son emprendedoras, como Universidades, multinacionales, gobiernos, jefes de estados, administraciones burocráticas. Emprendedores son aquellos sujetos económicos locales que consiguen relacionar exitosamente la economía de pequeña escala con el mercado internacional. Existe una relación intrínseca entre el creciente *mainstream* cultural global y la consolidación de lo íntimo, único y diferente como

sistema de valor que permite a los humanos discriminarse entre sí. La identidad, la autenticidad y lo local se consolidan como valores universales. El emprendedor y las multinacionales son representaciones simbólicas de esta dialéctica para la dimensión cultural del consumo, la distribución, la producción y gestión de residuos en el siglo XXI.

Nuestro trabajo reúne algunas evidencias del discurso sobre el emprendedor en diferentes sistemas expertos. Hemos argumentado que el sistema político comunica mediante el empleo del término *emprendedor* la legitimidad de sus decisiones, que el sistema económico publicita sus productos con el apoyo de este vocabulario y resignifica sus actividades tradicionales, que el sistema científico se relaciona con las representaciones culturales hegemónicas del mundo cuando presta el lenguaje de este. La función cultural del emprendimiento es triple: (1) La ambigüedad del término lo hace apto para comunicar contenidos de diferente índole. Esa polisemia es el requisito de su eficacia simbólica. Menores grados de concreción permiten mantener mayores cuotas de decisión para emisores y receptores de discursos. (2) La carga moral positiva del término desenvuelve los contenidos con posiciones ideológicas y emocionales. (3) El término mueve a los sujetos y las realidades locales en el centro de la atención en un contexto económico globalizado. El emprendimiento es así un símbolo (moderno) en el sentido de Turner (1967): Fusiona significados divergentes como la confianza y el riesgo, o como el egoísmo y el altruismo. La ambigüedad de este símbolo es socialmente integrador. Hablar de emprendimiento permite nivelar distancias entre diferentes sistemas expertos y reinterpretar las consecuencias desintegradoras de la modernidad en términos de oportunidades y progreso.

Bibliografía

Backhaus, J.G. (ed.) (2003) *Joseph Alois Schumpeter: entrepreneurship, style, and vision*.

Boston: Kluwer Academic Publishers.

Beck, U. (1986) *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Giddens, A (1991) *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford: Stanford University Press.

- Becker, M.; Knudsen, T. y Swedberg, R. (2011) *The Entrepreneur Classic Texts by Joseph A. Schumpeter*. Stanford: Stanford University Press.
- Boletín Oficial del Estado (2013) Ley 14/2013, de 27 de septiembre, de apoyo a los emprendedores y su internacionalización. No. 233: 78787-78882.
- Business Week (2000) “Commentary: Today’s Hottest Economist Died 50 Years Ago” 10 de diciembre de 2000. <http://www.businessweek.com/stories/2000-12-10/commentary-todays-hottest-economist-died-50-years-ago>.
- Cantner, U.; Dinopoulos, E. y Lanzillotti, R.F. (eds.) (2005) *Entrepreneurship, the new economy and public policy: Schumpeterian perspectives*. New York: Springer.
- Carayannis, E. G. y Ziemnowicz, C. (eds.) (2007) *Rediscovering Schumpeter*. Houndmills: Palgrave Macmillan.
- Dirección General de Política de la Pequeña y Mediana Empresa (2006) *Iniciativas Emprendedoras en la Universidad Española*. Ministerio de Industria, Turismo y Comercio de España. 12 de diciembre de 2013. <http://www.ipyme.org/Publicaciones/EstudioIniciativasEmprendedoras.pdf>
- Eriksen, T. H. (2014) *Globalization: The Key Concepts*. London: Bloomsbury.
- Escobar, A. (1997) “Anthropology and Development”, *International Social Science Journal*, 49 (154): 497–515.
- Guerrero, M.; Urbano, D. (2012) “Transferencia de conocimiento y tecnología. Mejores prácticas en las universidades emprendedoras españolas”, *Gestión y Política Pública*, XXI (1): 107-139.
- McCraw, T. K. (2007) *Prophet of Innovation. Joseph Schumpeter and Creative Destruction*. Cambridge: Belknap Press.
- Park, G. (2014) Discurso de la Presidenta de la Republica de Corea en el WEF 2014, <http://www.weforum.org/sessions/summary/reshaping-world-through-entrepreneurship-education-and-employment>

- Pfeilstetter, R. (2011) “El emprendedor. Una reflexión crítica sobre usos y significados actuales de un concepto.”, *Gazeta de Antropología*, 27.
- Schäfer, A. (2008) *Die Kraft der schöpferischen Zerstörung. Joseph A. Schumpeter – die Biografie*. Frankfurt am Main: Campus.
- Sennett, R. (2000) *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama.
- Swedberg, R. (1992) *Schumpeter: A Biography*. Princeton: University Press.
- The Economist (2007) “In praise of entrepreneurs”, Abril de 2007,
<http://www.economist.com/node/9070610>.
- Turner, V. (1967) *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Cornell: University Press.
- Weber, M. [1905] (2006) *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Erfstadt: Area.

**DIÁLOGOS ENTRE RELIGIÓN Y ECONOMÍA EN EL
CONTRAPUNTO DE MODELOS ECONÓMICOS
«OPUESTOS». INDIVIDUALISMO Y COOPERACIÓN ENTRE
LOS CONVERSOS EVANGÉLICOS DE LA IGLESIA
FILADELFIA**

Javier J. Royo

javierjroyo@us.es

Universidad de Sevilla

El presente trabajo es parte de la investigación que el autor realiza en el marco de su tesis doctoral¹ sobre la construcción política del evangelismo gitano. A partir de un conflicto producido entre líderes religiosos y líderes federativos se han podido constatar las acciones económicas y de representación que los primeros han puesto en práctica como respuesta a las circunstancias derivadas de éste. Parte de los resultados se presentan en este texto con el objetivo de cuestionar las fronteras clásicas entre religión y economía, enfatizando la relación dialógica que se establece entre ambas esferas. Para ello, este trabajo tratará de situarse en la intersección de prácticas económicas emergentes, en el modo en que son organizadas y llevadas a cabo, así como en la relación entre ellas y las creencias, prácticas y modos de organización de la Iglesia Evangélica Filadelfia (IF) de Jerez de la Frontera (Cádiz). Se quiere dar cuenta, así, de una situación paradójica: la difusión de un doble comportamiento económico, que oscila entre el fomento de un modelo económico marcado por la acumulación, caracterizado por la inversión y la promoción social, en un plano individual, y un modelo económico cooperativo, caracterizado por su altruismo, la difusión de la igualdad y el bien común de la iglesia, en un plano colectivo. Ambos modelos se refuerzan mutuamente y encuentran anclaje común en su carácter autónomo, impulsando el control sobre sus propios

1 La investigación que se está llevando a cabo es posible gracias a la concesión de un Contrato Predoctoral otorgado por el V Plan Propio de Investigación de la Universidad de Sevilla en el año 2013, por un periodo de cuatro años (previa renovación anual).

recursos y, a la vez, constituyendo dos caras de la misma moneda: la prosperidad, en sus versiones “mundana” y espiritual.

En su versión colectiva, el comportamiento económico del conjunto de creyentes jerezanos de la IF sigue un modelo semejante al de “economía humana”, que según Graeber sería aquella en la “que el dinero sirve sobre todo como moneda social, para crear, mantener o cortar relaciones entre personas, más que para adquirir cosas” (Graeber, 2012: 208). A nivel individual, la adhesión a la IF implica cambios en las representaciones del trabajo en sus miembros jerezanos, cambio que pasa por el auto-empleo, la inversión o el ahorro. Ambos comportamientos encuentran su legitimación en la creencia y la práctica del evangelismo pentecostal, de modo que la puesta en marcha de uno y otro conforman signos de santidad. El éxito económico en ambos planos puede ser leído en términos de un mayor capital simbólico y, a la inversa, la eficacia simbólica del mensaje y la práctica pentecostal institucionaliza pautas económicas colectivas y difunde cierta representación del trabajo a nivel individual.

1. La Iglesia Evangélica Filadelfia «Madre» en Jerez

La Iglesia Filadelfia es la denominación que recibe un numeroso grupo de iglesias evangélicas pentecostales, cuya característica central es su composición étnica, pues está compuesta mayoritariamente por miembros de la etnia gitana. Frente a las iglesias “históricas” protestantes, se inscribe en la rama pentecostal de la misma familia. Aunque el pentecostalismo encuentra su origen en el contexto del occidente cristiano, actualmente trasciende sus fronteras para situarse en regiones de todo el mundo. Robbins calcula la existencia de 523 millones de miembros de iglesias pentecostales en Asia, África, Latinoamérica y Oceanía (Robbins, 2004: 117). Entre la minoría étnica gitana, el pentecostalismo tiene presencia en casi toda Europa y gran parte del continente americano. La fundación de la Iglesia Filadelfia en España tuvo lugar en 1965 y la primera Iglesia Filadelfia en nuestro país se erigió en 1968, en Balaguer (Lérida). Las primeras reuniones de la IF en Jerez de la Frontera se celebrarían aproximadamente hacia 1977.

A pesar del carácter etno-religioso de la denominación Filadelfia, en el contexto de Jerez de la Frontera encontramos una de las iglesias más originales de todo el elenco de

congregaciones Filadelfia nacional. Esto se debe a que la iglesia no está integrada exclusivamente por gitanos, sino que a diario acuden a ella numerosos individuos no-gitanos y “entreveraos”, producto de los matrimonios mixtos entre gitanos y no-gitanos, que comenzaron a materializarse en la localidad hace más de cien años. Esta situación contrasta con la de otras iglesias, donde no siempre los no-gitanos (también conocidos como “payos” o “gachós”) son bien recibidos (Griera, 2013: 237-238). Incluso los puestos de liderazgo de la Iglesia Filadelfia jerezana son sustentados por miembros no-gitanos, algo que sigue distinguiendo a la congregación jerezana del resto de iglesias repartidas por la geografía española.

La interacción de agencias gitanas y no-gitanas en Jerez de la Frontera no se limita al espacio cultural, sino que lo rebasa. La posibilidad de acceso al mercado laboral local, sobre todo y en su origen en el sector vinícola, al sistema educativo formal y, posteriormente, a la vivienda en áreas no segregadas, facilitó el contacto y la interacción entre miembros de la minoría gitana con la sociedad mayoritaria. Estas circunstancias han posibilitado que gitanos y no-gitanos accedan a recursos similares. Las relaciones interétnicas han ido provocando un alineamiento de las identificaciones étnicas, de modo que las fronteras que fraccionaban a ambos grupos son hoy laxas. El sujeto social híbrido, conocido comúnmente como “entreverao” y fruto de los matrimonios mixtos, suma complejidad al reconocimiento étnico en Jerez.

Aunque los gitanos jerezanos tienen acceso al mercado laboral local, en la actualidad, éste se está viendo afectado por los efectos de una crisis económica cuyas presiones se hacen notar sobre todo en los sectores poblacionales más desfavorecidos. De este modo, por ejemplo, en el último trimestre de 2013 se registraron un total de más de 5,8 millones de desempleados en todo el territorio español, lo que supone una tasa de paro del 26,03%. En la provincia de Cádiz, el paro afectó a 40,77% de la población activa durante el mismo periodo².

A las singularidades del entorno hay que sumar la configuración del campo religioso en España. La legislación española diseñada en torno a la gestión de la diversidad religiosa

2 Según el Instituto Nacional de Estadística, el número de parados en España durante el último trimestre de 2013 era de 5,89 millones de personas. En Andalucía, el paro total en el mismo periodo ascendió a 1,44 millones de personas. Datos obtenidos de Instituto Nacional de Estadística: <http://www.ine.es/jaxiBD/tabla.do?per=03&type=db&divi=EPA&idtab=2193>

jerarquiza a las confesiones de acuerdo a criterios historicistas y numéricos. Por tanto la Iglesia Católica, acogida al régimen de los Acuerdos del Estado español con la Santa Sede³ y cuya equivalencia es la de tratado internacional, encarna el rol hegemónico en el campo religioso español, lo que se refleja en una posición de preeminente visibilidad, reconocimiento y financiación. Económicamente, la preponderancia de la Iglesia Católica se observa en las ventajas fiscales que obtiene y en su forma de financiación, derivada de la voluntariedad del contribuyente. Frente a ella, las confesiones minoritarias se acogen a un modelo de autofinanciación aun cuando la mayoría de congregaciones islámicas, judías o evangélicas, mediante la representación de estructuras federativas, adquieren la posibilidades de obtener ayudas por el desarrollo de actividades de carácter sociocultural⁴.

En los espacios donde se concretan los efectos económicos de una crisis financiera global, las relaciones interétnicas específicas entre gitanos y no-gitanos, las políticas públicas dirigidas a reglamentar las relaciones entre administraciones públicas y las distintas confesiones religiosas encontramos el lugar adecuado para analizar el alcance de los comportamientos económicos de la congregación y de sus miembros.

2. Implicaciones económicas en las creencias, prácticas y organizaciones del evangelismo pentecostal gitano

A la hora de reflexionar sobre las posibles relaciones entre religión y comportamiento económico resulta ineludible la mención a la obra de Max Weber *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (2004). En ella, el sociólogo alemán proyecta la influencia que el protestantismo calvinista tiene sobre la emergencia del “espíritu” capitalista. Central en la tesis weberiana es la idea de la predestinación, que otras corrientes protestantes acabarían rechazando. La predestinación supone que los individuos son elegidos por Dios para ser salvos al margen de sus acciones en la vida terrenal, algo que, según Weber, provoca un sentimiento de incertidumbre. Tal ansiedad influye sobre el comportamiento de los individuos en el intento

3 Los acuerdos del Estado español con la Santa Sede fueron firmados en la Ciudad del Vaticano en 1979. Dichos acuerdos regulan las relaciones del Estado español y la Iglesia Católica en diversas materias (BOE de 15/12/1979- Sección I)

4 Las congregaciones judías, islámicas y evangélicas se vinculan a una estructura federativa que las representa: FCJE, CIE y FEREDe respectivamente. Sendas federaciones firmaron los Acuerdos de Cooperación con el Estado Español en 1992, lo que les otorga la categoría de *notorio arraigo*.

por descubrir el designio de Dios a partir de la práctica de una vida ascética, en la que el trabajo deviene fundamental. Este comportamiento tiene su impronta en el terreno económico, sobre todo en lo relativo a nuevos patrones de ahorro e inversión, lo que conduce a pautas de racionalidad económica (Weber, 2004). Años después de la publicación de su obra seminal en 1904-1905 y con intenciones similares a ésta, Weber emprendió el estudio de los posibles efectos que distintas doctrinas teológicas no-cristianas (judaísmo, hinduismo y budismo, confucianismo y taoísmo) tienen en el comportamiento económico de los creyentes (Cantón, 1999: 436; Ryman y Turner, 2007: 175-176). Más de un siglo después de la primera publicación de su obra, ésta sigue suscitando grandes controversias.

Pero el evangelismo pentecostal rechaza la doctrina de la predestinación, por lo que difícilmente podremos extender las conclusiones de Max Weber a nuestra unidad de observación, al menos de forma íntegra. Satisfactoria son, en esta línea, las contribuciones de Eisenstadt, que no sólo aporta reflexiones en torno a los debates motivados alrededor de las ideas de Weber, sino que además propone prestar atención a lo que llama la “capacidad transformativa” de las religiones, definida como “su capacidad de transformación interna que luego puede facilitar el desarrollo de nuevas instituciones sociales y motivaciones individuales en direcciones diferentes a sus impulsos y objetivos originales” (Eisenstadt, 1980: 277). Eisenstadt propone que lo que hay en la naturaleza del protestantismo capaz de impulsar su capacidad transformadora no reside en ningún dogma particular de la fe protestante, sino en algunos elementos de sus orientaciones religiosas y de valores (*Ídem*). En lo que al evangelismo pentecostal refiere, orientaciones como el activismo y la responsabilidad individual (*Íbid*: 179) y el esquema maniqueo que divide la realidad entre el “mundo” y la salvación aparecen como claves para sostener nuestro argumento. Nos detendremos algo más en cada uno de estos aspectos.

De sumo interés para nuestros propósitos es el principio estructurador de redefinición de la experiencia, de los discursos y de las prácticas que yace inserto en la doctrina pentecostal. Dicho principio se fundamenta un esquema dualista que comprende una ruptura espacial, entre los miembros de las iglesias pentecostales y los no-miembros, y temporal, entre el pasado “mundano” de los fieles y su biografía cristiana a partir de la conversión. El bautismo supone el nacimiento de la nueva persona, el *born-again*, el marcador temporal de

discontinuidad en la experiencia individual y social de los agentes. La discontinuidad emerge del dualismo que enfrenta el mundo a la iglesia, el diablo a Dios, el mal al bien, lo físico a lo espiritual, el pasado al presente y al futuro; siendo base de todo un sistema simbólico organizador de la experiencia (Robbins, 2004: 128; Cantón *et al.*, 2004: 82). Meyer observa que si bien existe una guerra espiritual entre lo demoníaco y lo divino, cuyo campo de batalla es el propio mundo, dicha guerra también se produce en el interior de cada individuo (Meyer, 1998: 761). A partir de este esquema cognitivo, los individuos redefinen los significados que fluyen en su entorno y los que asocian a sus identificaciones, reconfigurando sus conductas y discursos e incorporando un código moral estricto.

El sacrificio personal se convierte en la actitud que debe predominar en la percepción de la experiencia vital del individuo, ya que para el evangelismo pentecostal la salvación es de índole individual. Por este motivo, a partir de la conversión se promociona el cambio en la vida del individuo, cambio que se apoya en actitudes como el esfuerzo y la auto-disciplina (Ayala Rubio, 2008). El sujeto es el responsable último de sus decisiones y se desenvuelve en el mundo atento al ideal de “vida cristiana”, que pasa por un estilo de vida ético y práctico de carácter ascético. La regeneración personal, cuyo punto de partida es la conversión, comienza por el propio cuerpo, de forma que se resignifican prácticas como el aseo o el cuidado corporal. Pero la regeneración va más allá, rechazando pautas de consumo “mundanas” como la asistencia a salas de juego y a espacios festivos, excepto cuando el motivo de la festividad esté relacionado con la actividad de la iglesia, o el consumo de sustancias como el alcohol, el tabaco o las drogas. Pero además, el estilo de vida ascético impulsa “una modificación del sistema de representaciones sobre el trabajo que reorienta las estrategias productivas en los individuos conversos” (Cantón *et al.*, 2004: 79). En este sentido, la prosperidad material y la salvación van de la mano y se articulan coherentemente, lo que en última instancia dependerá del nivel de compromiso material y espiritual con Dios y la comunidad (Hunt, 2000). Al igual que el sacrificio, el “amor al prójimo” o la fraternidad son aspectos destacados del ideal de “vida cristiana”. Dichos valores, que descansan sobre un sentido de pertenencia común, se concretan, por ejemplo, en la labor asistencialista del evangelismo pentecostal y en la ayuda que se ofrecen los miembros, no sólo en el ámbito de las prácticas culturales, sino también en aspectos de la vida cotidiana. Sendos principios, responsabilidad individual y activismo trascienden las fronteras de la mediación cultural para tener reflejo en actitudes ordinarias,

representados extramuros de la iglesia, conducta que se perpetúa también en la puesta en práctica de actividades económicas.

La frecuencia de la práctica ritual (generalmente cinco días a la semana), así como la celebración de convivencias y encuentros con otras congregaciones, también tiene su reflejo en ciertas disposiciones de los individuos, que termina refractando sobre los comportamientos económicos desarrollados. De este modo, el conjunto de actividades se inserta en la cotidianidad de los individuos, promoviendo las relaciones de confianza entre los miembros, así como el sentido de pertenencia y de cohesión. El espacio social de la iglesia termina configurando “lugares de experiencia”, donde los creyentes conviven e interactúan (Llera Blanes, 2007: 38). Asimismo, el modo de organización, tanto interno como externo, de la IF enfatiza otras aptitudes coherentes con las prácticas económicas de las que hablaremos más adelante.

El carácter organizacional de la Iglesia Filadelfia tiende a otorgar cierta autonomía a cada una de las congregaciones, lo que permite gestionar a su modo sus propios recursos humanos y financieros (*Íbid*: 35). Por encima de ellas, en un plano de organización vertical, se encuentra el responsable de zona, que articula las relaciones entre cada iglesia y el Consejo Nacional al que él mismo pertenece. La organización interna de las iglesias puede variar según sus necesidades. Cada uno de los roles adquiridos por los miembros está sujeto a un sistema de rotación que impide a los mismos perpetuarse en sus ocupaciones. La máxima autoridad es detentada por el pastor, al que siguen los candidatos, obreros, tesoreros, secretarios, ofrenderos, bedeles, etc. Los distintos cargos que componen la jerarquía externa o interna de la IF son ocupados por varones adultos, aunque las mujeres también encarnan roles delimitados en las iglesias como el del coro, la preparación de la eucaristía, la limpieza, etc. y considerados de menor entidad que los primeros. Para ocupar algunos de los roles formales activos en las iglesias, los creyentes han de “dar testimonio” y manifestar pautas conductuales coherentes con la moralidad evangélica. No existe necesidad de poseer una educación especializada para la predicación o la oración antes de adscribirse a las congregaciones, lo que favorece que cualquier persona pueda llegar a ocupar alguno de los numerosos roles formales en la congregación. Claro está, el desarrollo de algunos de los puestos de liderazgo de las iglesias, exige una formación especializada en el seno de la organización Filadelfia. Una vez

expresado el compromiso espiritual de los agentes, se obtienen posibilidades de desenvolver roles en las congregaciones, ya sean roles de mayor exigencia material o psicológica, como el de pastor, o de menor exigencia, como el de ofrendero o ujier. Estas regulaciones en cuanto a los puestos en las iglesias implican el fomento del sentido de participación y de pertenencia entre los fieles. Se deriva de ello una alta implicación e igualdad de los creyentes en la comunidad religiosa. Además, el fomento de la participación de los creyentes, en paralelo con la relativa autonomía de cada IF, funciona como promoción de la idea de la responsabilidad individual que se percibe necesaria para los propósitos espirituales de los agentes. De igual forma, los distintos encuentros entre congregaciones y la configuración del espacio cultural como “lugares de experiencia”, precisados en el sentido de pertenencia, sientan las bases para la acción conjunta en favor del activismo.

En adelante, nos interesaremos por los comportamientos económicos derivados del sistema de creencias y de organización del evangelismo pentecostal gitano en Jerez de la Frontera. Hablamos de comportamientos económicos, en plural, en la medida en que estimamos que hay un equilibrio y un diálogo entre dos comportamientos distintos. La paradoja se encuentra en que ambos comportamientos, que podemos identificar como contrarios, encuentran su fuente de legitimación en la doctrina evangélica pentecostal, así como en los modos de articulación y arreglo de las congregaciones mismas y del sistema de roles activo en ellas.

3. Todos a una: agencia colectiva y economía humana

Una de las cuestiones que ha preocupado más a los conversos evangélicos de la IF en Jerez de la Frontera durante los últimos cinco años ha sido la de la construcción de un nuevo edificio donde desarrollar sus actividades. No nos referimos únicamente a la actividad propiamente religiosa o cultural, sino también a la de carácter asistencialista. La labor asistencialista de la congregación jerezana se viene materializando con la gestión del “Centro Adonais”, dedicado a la ayuda contra la drogadicción, desde principios de los noventa del pasado siglo. Sin embargo, hay un interés explícito en que el nuevo templo acoja actividades de promoción escolar y de ayuda contra la drogodependencia, actividades dirigidas a la población, “cristiana” o no, residente de la zona donde se erigirá el templo. Uno de los líderes de la

congregación decía sobre la finalidad que subyace a la edificación: “Queremos construir el templo, no porque sea un templo, sino porque la base del evangelio es la solidaridad. (...) Queremos poder dedicarnos a lo que estamos llamados: extender el evangelio con nuestro testimonio”. De sus palabras se desprende un claro interés por “acercar a Dios” a la gente y por la solidaridad, enraizada en el precepto de “amar al prójimo”.

Para el grueso de los conversos entrevistados la construcción del templo se traduce en una mayor visibilidad de cara a la sociedad mayoritaria, en “salvación de almas” y en el paso de un régimen de alquiler a uno de propiedad. Ciertamente, la construcción de un templo *ex novo* en una zona muy transitada por vehículos que circulan en dirección hacia otras zonas de la Bahía de Cádiz o a zonas comerciales otorga mayor visibilidad a la actividad congregacional, lo que repercute en la normalización de las prácticas, redefiniendo así su imagen social de cara a un sentido de estabilidad y de integración en la sociedad. Asimismo, la construcción de una nueva iglesia puede entenderse como la reivindicación de un lugar en el espacio público (Mapril y Llera Blanes, 2013:10). Pero el énfasis sobre el carácter proselitista no sólo pasa por hacerse visibles, sino además por poner en marcha labores sociales que puedan captar el interés de los habitantes de la zona. Una zona marcada por características muy similares a las que presentaban aquellas donde prosperaron las primeras congregaciones, es decir, zonas que servían a la segregación de la población, donde se producían procesos de exclusión social, desempleo o falta de expectativas sociales. Si tenemos en cuenta que la “salvación” corre en paralelo con el fomento de cierta movilidad social haciendo uso de modos de racionalidad económica, no es de extrañar que algún “hermano” declare: “es una zona con mucha necesidad de la palabra”.

Vinculada a la estabilidad y prosperidad económica de la comunidad, se encuentra la ventaja que entraña el paso a un templo cuya propiedad será del conjunto de la congregación, lo que supone un rechazo a las relaciones de dependencia que impone el alquiler, un sentido de seguridad y certidumbre subyacente a la misma condición de propietarios y el éxito de cara a la sociedad mayoritaria, al campo religioso local y al conjunto de congregaciones Filadelfia en España. Además, anular los pagos mensuales de alquiler a partir del cambio a un edificio en propiedad, entraña el ahorro de la iglesia, ya que se anulan los pagos destinados al alquiler, y la búsqueda de independencia en cuanto a las relaciones que el arrendamiento imponía.

Al margen de las implicaciones religiosas, aún se deducen de la construcción del templo otras funciones económicas. Ambas dimensiones entran en diálogo ya que, si el objetivo proselitista nutre de recursos económicos a la congregación a partir de nuevos conversos que puedan aportar recursos en el futuro (algo que se ve incrementado por el ahorro que supone el régimen de propiedad de un templo), el auge económico puede verse traducido en recursos disponibles para poder seguir poniendo en marcha, incluso mejorando, acciones de signo evangelizador o de carácter asistencialista. Para los miembros de la congregación, todas estas estrategias sirven al bien común de la iglesia, pero también de los potenciales conversos puesto que, como ya se adelantó, la salvación corre pareja a la difusión de la promoción social del individuo. Teniendo en cuenta los objetivos implícitos en el hecho de la edificación de un nuevo templo, así como la organización y a los recursos movilizados para llevarlo a cabo, podemos asimilar el modelo económico dinamizado por el conjunto de fieles al de “economía humana”.

A partir de un conflicto que se produjo entre los líderes de la Iglesia Evangélica en Jerez y FACCA⁵ (Federación de Asociaciones Culturales de Andalucía), cuya relación les hubiera procurado a los primeros ciertos beneficios económicos, los miembros de la congregación se han visto obligados a crear formas alternativas de acumulación económica desechando la vía del sector público a partir de la vinculación federativa pues provocaba, entre otras cosas, la pérdida del control sobre sus recursos. La Iglesia ha impulsado acciones caracterizadas por la participación activa y cooperativa de casi la totalidad de sus miembros, por su naturaleza autónoma, a partir de la insistencia en el control de sus propios recursos, y por la movilización de relaciones de confianza derivadas del capital social de líderes y fieles comunes. Principalmente son tres las estrategias económicas impulsadas por los miembros de la IF de Jerez para la movilización del capital económico necesario para culminar la edificación del templo: la institucionalización de una “colecta especial”; la explotación económica de suelo, cedido por el Ayuntamiento local, estacionando y custodiando vehículos durante la semana de Feria de la localidad; y la celebración de la “campana”, que consiste en la traslación del culto a un espacio al aire libre anexo a la estructura del futuro templo y cuyo

5 FACCA, creada en Linares (Jaén) en 2001, fue engendrada como brazo social de la Iglesia Filadelfia y se encarga de gestionar los proyectos susceptibles de movilizar recursos de las administraciones públicas.

objetivo explícito es el proselitismo, aunque guarda también una marcada dimensión económica protagonizada por el establecimiento de un bar y un quiosco.

Bien es cierto que muchas de las peculiaridades de las empresas de base humana resultan coincidentes con los modos de configuración de las acciones económicas de la IF de Jerez de la Frontera. Esta circunstancia deriva en algunas ocasiones de la misma doctrina evangélica pentecostal. Algunos ejemplos de ellos son: la difuminación de esas “fronteras entre el tiempo laboral y el no laboral (...), entre las pasiones vitales y las responsabilidades cotidianas, entre la identidad profesional y otros factores de identificación de las personas” (Reygadas *et al.*, 2012: 284-285) o el compromiso ético con el contexto donde se desarrollan las actividades. Sin embargo, otras acciones conjuntas de la IF jerezana son seleccionadas entre otras acciones posibles, no derivadas directamente de la creencia pentecostal. Aun así siguen pautas de modelos de comportamientos afines a la “economía humana”.

La organización de las estrategias económicas enumeradas anteriormente se caracteriza por la flexibilidad y la cooperación. Los espacios de socialización de la iglesia sirven a menudo para la aportación de ideas por parte de los miembros, los proyectos se ejecutan con los recursos actuales y potenciales que los propios congregados aportan según sus posibilidades, disolviendo así la jerarquía interna que sostiene la estructura congregacional y democratizando, a su vez, la gestión de las actividades económicas. En palabras de Vallverdú: “la horizontalidad (tipo *communitas*) predominante en las Iglesias locales pentecostales se combina con un reconocimiento efectivo de la jerarquía institucional. El pastor suele ser “un hermano más”, alguien con quien se establece una abierta relación de confianza y sinceridad. Pero a la vez es el guía y responsable de la comunidad de fieles” (Vallverdú, 2007: 149). Pensemos, además, que la democratización de recursos, como las decisiones a tomar en el plano más pragmático de la vida religiosa, supone repartir las cotas de poder entre los miembros, evitando así su concentración en las manos de los líderes de la iglesia.

Además, todos los varones conversos están implicados en la aportación de mano de obra a la causa, de forma que se establecen turnos rotativos o roles distintivos, según el caso, para llevar a cabo la labor. Tanto el sistema de turnos como el de ocupación de roles están sujetos a cambios ante las demandas de los miembros de la iglesia. Al margen de los propios

recursos humanos, los feligreses aportan diferentes recursos materiales según su disponibilidad, como sus propios vehículos, que sirven para el transporte de equipamiento, o sus equipos de sonido, instrumentos musicales, etc. El desarrollo de las actividades se complementa coherentemente con las dinámicas económicas individuales, bien porque el horario de trabajo individual no se solapa con el horario de culto o de trabajo en la iglesia, bien porque el aprovechamiento de las temporadas estival o ferial en favor de otras actividades económicas individuales justifican la abstención en torno a la participación con el conjunto de la iglesia. En el caso del establecimiento de la colecta especial, la coherencia reside en que la donación no está sujeta a una cuantía fija, sino progresiva en la medida de las posibilidades económicas de los miembros de la iglesia. Con este sistema se facilita la opción de complementar la participación económica en la iglesia y los ingresos familiares de un modo coherente y determinado por un cálculo subjetivo conforme a lo que el creyente considera justo. Se consigue así promover la participación de los creyentes con menor ingreso y desechar la opción de un control férreo sobre la aportación de cada unidad económica. A su vez, se pone en práctica un modelo de administración basado en la consulta. La cesión del control a los implicados en la organización económica de la iglesia y el modelo democrático en la toma de decisiones indican cierta flexibilidad, característica central entre las llamadas empresas de base humana (Reygadas *et al.*, 2012: 265-267).

En el desarrollo de cada acción susceptible de reportar o liberar recursos económicos, desde la recogida de colecta diaria al gasto en concepto de luz del local de culto, el secretario de la congregación pone a disposición de los miembros la información relativa a dichos movimientos. Esto posibilita la transparencia de las cuentas de la iglesia y el intento de trazar relaciones de confianza entre líderes y miembros comunes. Así, el acceso a la información económica del grupo queda democratizado, condición que, junto al sistema de rotación de roles, nos insta a considerar el igualitarismo y la participación de los agentes implicados en la iglesia. Este sistema de gestión económica de la iglesia tiende a seguir las pautas de visibilidad ante cualquier actividad que implique un movimiento económico.

Asimismo resulta fundamental la movilización del capital social⁶ de los creyentes y los líderes locales. Tanto en la cesión del suelo económicamente explotable por parte del

6 De acuerdo con el sociólogo francés Pierre Bourdieu, entendemos que “el capital social está constituido

Ayuntamiento de Jerez como en la celebración de “reencuentras” o reuniones donde asisten congregaciones de otros pueblos o zonas (y, por tanto, donde existe la posibilidad de incrementar la cuantía económica recolectada) o en la planificación y desarrollo de “la campaña”, el capital social se vuelve indispensable. A través del mismo, se vehiculan las relaciones de reciprocidad y apoyo mutuo entre la iglesias y otras congregaciones, administraciones locales, parientes, etc. Sin embargo, y como expone Reygadas, los vínculos recíprocos no fluyen sobre un interés instrumental, sino que se sostienen sobre un compromiso moral y emocional compartido. De este modo, las relaciones movilizadas a partir del capital social de los creyentes son de “confianza densa, que implica empatía y creencias compartidas en torno a los objetivos y las cualidades intrínsecas del vínculo” (*Ibid.*: 276). En relación al capital social la variable religiosa juega un papel central ya que la pertenencia a la congregación puede agravar la densidad de las redes sociales, promoviendo las relaciones de confianza, las expectativas recíprocas, los valores compartidos y una perspectiva religiosa común que amplifica y potencia el capital social del grupo (Nwankwo, Gbadamosi y Ojo, 2012: 151). En nuestro caso, importante resulta también el sistema de rotación de pastores, que permite un establecimiento de relaciones y acciones conjuntas entre congregaciones de distintas localidades.

De acuerdo con las consideraciones de Valenzuela y Molina, la congregación como organización toma una forma similar a las “empresas de base humana”. Esto se debe a la atención prestada al cuidado de las relaciones entre los miembros, en el contexto de las prácticas económicas, así como entre los potenciales conversos y los agentes que ofrecen recursos y con los que establece relaciones de reciprocidad -Ayuntamiento local, otras iglesias, etc.-; al impulso del capital social de los creyentes; o al acceso a las tomas de decisiones de cualquiera de los fieles de la iglesia; pero, sobre todo, al éxito económico derivado de estos modos de organización (2013: 530-531): después de la dinamización de la campaña, uno de los líderes locales reconocía que la iglesia ya contaba con los recursos económicos necesarios para la construcción del templo. Sin embargo, el éxito en torno a las empresas de base humana no se restringe a una dimensión económica. La búsqueda permanente de sentido adquiere una relevancia sustancial en los espacios en los que se desarrollan los procesos económicos de estas empresas (Reygadas, 2012: 301). Berger y Luckmann consideran que las comunidades

por la totalidad de los recursos potenciales o actuales asociados a la posesión de una red duradera de relaciones más o menos institucionalizadas de conocimiento y reconocimiento mutuos” (Bourdieu, 2001: 148)

religiosas, como “instituciones intermedias”, cumplen una función determinante: dotar de sentido a los individuos frente a la crisis de sentido que caracteriza a la modernidad (Berger y Luckmann, 1997: 101 y ss.). Siendo así, la puesta en práctica de actividades económicas por parte de los fieles de la iglesia, su organización, los vínculos en flujo en la movilización del capital social, etc. funcionan como catalizador no tanto de la producción de significados compartidos, sino de su reproducción.

En definitiva, podemos observar la puesta en marcha de acciones económicas y de un modelo de gestión caracterizados por la flexibilidad, la transparencia, el bien común y la horizontalidad. Estas acciones remodelan, de una forma innovadora, las relaciones entre el capital económico y el capital religioso dentro del elenco de congregaciones Filadelfia repartidas por todo el territorio nacional; muestran, a su vez, la emergencia de respuestas creativas por parte de los miembros de la congregación, haciendo frente a la escasez de recursos en el contexto de una crisis económica cuyos efectos se hacen notar con mayor énfasis sobre los grupos más vulnerables. Precisamente de estos sectores proviene el grueso de individuos que integra la mayor parte de la iglesia jerezana; sin embargo, éstos responden particularmente a los condicionantes externos, influidos en parte por los valores promovidos por el sistema de creencias al que se acogen, y configuran el contrapunto del modelo de gestión económica que hemos abordado. Sin dichas respuestas individuales, se torna difícil el sostenimiento de pautas comunitarias y ambas se respaldan, como dijimos, por el evangelismo pentecostal, de forma que tanto la prosperidad espiritual como la material se hallan salvaguardadas a nivel individual y grupal.

4. Uno a todas: agencia individual y economía de mercado

Algunos autores sostienen que las desventajas existentes en los mercados laborales de países económica y tecnológicamente más “avanzados” tienen cierta relación con la búsqueda de oportunidades empresariales o el auto-empleo (Minns y Rizov, 2005: 261; Nwankwo, Gbadamosi y Ojo, 2012: 149). Si bien esta relación, enmarcada en lo que se conoce como “Teoría de la Desventaja” (Minns y Rizov, 2005), puede ser un indicio de las respuestas económicas que ofrecen los creyentes en el entorno, sostenemos que iniciativas empresariales como el auto-empleo se encuentran amparadas por los bienes simbólicos distribuidos en la

congregación jerezana. Dicho esto, la racionalidad económica promovida por el mensaje pentecostal queda asimismo sostenida por otra serie de variables (aspectos psicológicos, ideológicos y/o pragmáticos) que quedan fuera del alcance de este texto (Cantón *et al.*, 2004:179).

Si en la provincia de Cádiz la tasa de paro entre hombres llegó a ser de un 37,5%⁷ a finales de 2013, estimamos que, durante el mismo periodo, aproximadamente un 90% de los varones conversos de la IF de Jerez desarrollaba alguna actividad económica, estuviese o no formalizada. Como se observa, la cifra ofrecida margina los datos en relación a la empleabilidad de las mujeres asistentes a la iglesia. Esto se debe a que en la mayoría de los casos la práctica laboral está asociada a la actividad exclusivamente masculina. Hemos de considerar el énfasis en la diferenciación en base al género en las iglesias de la denominación Filadelfia, donde los roles de liderazgo están reservados a los varones conversos y donde hombres y mujeres ocupan distintos espacios, no sólo en la celebración del culto, sino también en los momentos que lo anteceden o lo preceden o en las convivencias.

La mayor parte de los miembros de la congregación se dedican a la venta ambulante, concretamente en el mercadillo⁸, aunque también existe una minoría que se emplea vendiendo ropa a domicilio o algunos empleados por cuenta ajena. La venta ambulante en el mercadillo resulta una actividad ideal para la asistencia al culto. Permite a los creyentes desarrollar su actividad laboral en horarios matinales (aproximadamente de 7h a 16h) y volver a sus hogares con tiempo para prepararse para acudir al culto, de ahí que los días de celebración de culto sean frecuentemente establecidos teniendo en cuenta la conveniencia de éstos en correspondencia con su actividad laboral. Además, esta forma de auto-emplearse resulta apta en la conciliación con la vida familiar, bien por la cantidad de tiempo que permite a los individuos transcurrir en sus hogares, bien por el hecho de que a muchos de ellos les ayudan sus “compañeras” en el negocio.

7 Datos obtenidos del Instituto Nacional de Estadística: <http://www.ine.es/jaxiBD/tabla.do>

8 Con el uso de “mercadillo” nos referimos a un mercado al aire libre, celebrado generalmente una vez a la semana en numerosos municipios españoles, donde los comerciantes venden todo tipo de artículos, sobre todo, prendas de vestir.

Los tabúes difundidos por la creencia religiosa que, como vimos, están asociados a hábitos como el alcohol, el tabaco, la droga⁹, la asistencia a salas de juegos o de fiestas conducen a una vida racional, influyendo en patrones de ahorro o inversión. Precisamente, poner en marcha la venta ambulante en los mercadillos conlleva una serie de inversiones, ya no sólo con respecto a los productos, que en su mayoría son textiles, sino también en lo referente al medio de transporte, que sirve asimismo de almacén de mercancías. Por lo general, los fieles que trabajan en la venta ambulante poseen furgonetas. La propiedad de estos vehículos asegura una inversión en cuanto al mismo ejercicio de la venta, llegando a ser asimismo un amortiguador económico de las familias en situaciones de urgencia. Además, supone un recurso necesario en las acciones conjuntas de la iglesia, como se ha visto anteriormente, algo que nos habla de la retroalimentación de comportamientos económicos que desvelaremos con mayor claridad en las conclusiones.

La compra de vehículos no es la única forma de capitalizar los ingresos de los individuos. Hay casos, sobre todo entre las situaciones más precarias, en los que los individuos invierten en mercancías las subvenciones recibidas en concepto de desempleo para salir a vender diariamente. Como se observa, el trabajo es resignificado, a partir de la adhesión religiosa, en el marco de una nueva ética laboral y una racionalidad económica que apuntan a valores tales como el ahorro, la responsabilidad en el trabajo, la laboriosidad, etc. (*Íbid.*: 212). Otras formas de inversión se constatan de parte de algunos informantes que explican que, cuando la venta aporta grandes beneficios, se puede llegar a subemplear, lo que a su vez les reporta un sentido de solidaridad para con los demás, cumpliendo así con el ideal cristiano.

La venta ambulante en mercadillos también acarrea una serie de problemas. A nivel económico, los impuestos y tasas son cuantiosas, comenzando por los pagos derivados de la figura de autónomo y llegando hasta los que proceden del alquiler del lugar donde se activa la venta; a nivel administrativo, dada la necesidad de “estar al día de la licencia fiscal de actividades económicas, el registro de comerciante de Andalucía, los permisos respectivos anuales de cada municipio, las tasas mensuales de cada mercadillo, los permisos municipales, la Seguridad Social, la licencia de transporte, el permiso de conducir, etc.” (*Íbid.*: 205); y a

9 Aquí nos referimos a lo que los agentes entienden por “droga”, es decir, sustancias nocivas ilegales. Se excluyen otras sustancias que se asocian a las categorías de drogas según otras definiciones, como por ejemplo, el café o los psicofármacos.

nivel estructural, debido a la dificultad que implica en ocasiones la búsqueda de espacios, la competencia o los efectos de la crisis económica. Como explicaba un informante en relación al cambio que ha sufrido la venta “Antes podía ganar 600 mil o 700 mil pesetas al mes¹⁰. Ahora no, con eso de la crisis y que hay chinos por todos lados...”.

Como se viene diciendo, el desarrollo de modelos de auto-empleo como actividad económica resulta coherente con la idea del sacrificio personal. El pentecostalismo alimenta disposiciones acordes con un nuevo sentido de la individualidad y el valor individual, lo que otorga al individuo un nuevo potencial para evaluar su propia actividad, en el que estará incluida la actividad en el campo económico (Martin, 1993: 232). Como Dana encuentra entre los amish estadounidenses, entre los agentes de la iglesia jerezana el auto-empleo es percibido como una actividad social y económica y esto resulta compatible con las creencias religiosas (2007: 142). Así, el desarrollo del comportamiento económico que los individuos desenvuelven les permite perpetuar los valores sobre los que incide la creencia. Para Maxwell, el *born-again* y la resocialización implícita en el proceso, introduce al individuo en una dinámica caracterizada por la movilidad social en una variedad de formas como: el fomento de la alfabetización, cuyo eje central recae en el valor de la lectura bíblica; el renacimiento del sujeto pentecostal a partir, por ejemplo, del cambio de pautas de consumo no deseables a pautas de consumo acordes con el ideal cristiano; o la renovación del aspecto físico. Esto permite a los individuos presentarse ante la sociedad como personas inteligentes, de confianza, trabajadoras, etc.; recursos de representación que movilizarán en favor de las actividades económicas. (Maxwell, 1998: 353-354). La nueva ética del trabajo y la racionalidad económica son, por tanto, formas de superar situaciones pasadas de marginación y exclusión social (Cantón *et al.*, 2004: 181). Sin embargo, las decisiones en torno a la ocupación laboral no vienen favorecidas sólo por los valores subyacentes al evangelismo pentecostal, sino que también son beneficiadas por el aprovechamiento de espacios relacionados a la actividad religiosa, cultos, convivencias, etc.

La acumulación, la ética del trabajo o la racionalidad económica promovidos en el seno de la IF jerezana no neutralizan la prescripción de “amar al prójimo”. El “capitalismo pentecostal gitano” incluye dosis de altruismo y un sentido de responsabilidad sobre la familia

10 . 3.606 y 4.207 euros respectivamente

y la comunidad, asumiendo como ideal el compromiso con el bienestar y la prosperidad de los demás. Por tanto, la colaboración entre los creyentes no sólo se produce en torno a la esfera espiritual, en busca de la salvación, sino que además se manifiesta en las actividades económicas, en la búsqueda de la prosperidad material. Por eso, hay ocasiones en las que los miembros de la iglesia ceden una parte de su sitio en el mercadillo a otros que no pueden asumir el coste de las tasas fijadas por las administraciones locales para la venta, a la vez que, en algunos casos, les procuran seguir captando subvenciones de las administraciones del Estado. Estas prácticas configuran “estrategias activas de resistencia ante el neoliberalismo imperante y las insuficiencias del Estado del Bienestar” (*Ibid.*: 186). Aun cediéndose espacios para la venta entre “hermanos” de la comunidad religiosa, el ideal laboral se construye en torno al auto-empleo y el rechazo a las situaciones de dependencia. Un miembro de la iglesia comentaba a raíz de la marcha de su trabajo junto a otro hermano que le había cedido parte de su espacio para la venta: “Yo estoy bien trabajando con el hermano Manuel¹¹, pero siempre es mejor vender solo, vender tu propio género”. Se desprende de ello la idea de un mayor beneficio asociada al auto-empleo y un interés por el control de los recursos actuales, como el género, el dinero... y potenciales, como las decisiones a tomar, las responsabilidades, las posibles inversiones, etc. En todo ello, tiene gran importancia el sentido de pertenencia a la congregación religiosa, ya que las relaciones producidas a partir de la integración en comunidades tienden a crear oportunidades de negocio y vínculos, puesto que las redes compartidas y la familiaridad en el grupo generan un alto nivel de confianza encarnada en el capital social, lo que tiene asimismo cierta influencia en la iniciativa empresarial (Maxwell, 1998: 354; Nwankwo, Gbadamosi y Ojo, 2012: 150).

Por último, la venta ambulante, en cualquiera de sus formas, ofrece una posición privilegiada para extender la “palabra de Dios”, de forma que los conversos encuentran posibilidades de evangelizar a los no iniciados. En el caso concreto del espacio del mercadillo, también se da la interacción entre cristianos, entre individuos que comparten iglesias o no, lo que también repercute sobre la adquisición de capital social de los mismos y de las iglesias a las que pertenecen.

11 Se obvia el uso de nombres reales para ilustrar el caso.

Todas estas consideraciones vienen a señalar el paralelismo existente entre la salvación y la promoción social, implícito en todo un sistema de creencias, prácticas, valores y modos de organización de la Iglesia Filadelfia “madre” de Jerez de la Frontera. El pentecostalismo tiene implicaciones en el ideal asociado al comportamiento económico de los individuos que, junto con otros factores, promueve la idea de cierta promoción social. Pero esta relación también encuentra efectividad en su versión inversa: la prosperidad económica entre los conversos cristianos de la IF es interpretada en el espacio social de la iglesia como una forma de santificación, es decir, el capital económico es potencialmente representado en términos simbólicos (Bourdieu, 2001: 17-18).

Los comportamientos económicos predominantes entre los conversos sustentan, no sólo las prácticas de la iglesia vista en su conjunto sino, además, la prosperidad “mundana” y espiritual de los agentes implicados en ella. Por tanto, hay una dependencia entre ambos comportamientos económicos, ambos liderados por agencias distintas, y una vinculación entre éstas y la salvación, que constituye la expectativa última del creyente. En este epígrafe nos hemos aproximado al modo en que el sistema de creencias pentecostal influye sobre una determinada representación de la actividad laboral. En este sentido, el pentecostalismo provee un espacio imaginario en el que la gente puede dirigir sus aspiraciones hacia un moderno, individual y próspero estilo de vida (Meyer, 1998: 763).

5. Conclusiones: el diálogo entre agencias económicas y la eficacia simbólica

Nwankwo, Gbadamasi y Ojo, a partir de su análisis en torno a una iglesia pentecostal londinense, nos otorgan algunas claves para entender las relaciones entre el comportamiento económico de la Iglesia Filadelfia Madre de Jerez como organización y los creyentes, como agentes individuales. Una de ellas consiste en que las iglesias ofrecen un código moral y el apoyo común necesario para los creyentes, en forma de esquemas cognitivos basados en la búsqueda de autonomía y empoderamiento económico, con la iglesia misma como ejemplo de búsqueda de beneficios y como agente económico libre (2012: 156). En la misma línea, sostenemos que aunque encontramos diferencias entre las pautas económicas individuales y colectivas de los creyentes y la comunidad respectivamente, ambas tienen un anclaje común en el ideal de auto-gestión o autonomía como respuesta a las condiciones del entorno, lo que

implica el control propio de los recursos, si bien es verdad que el capital social juega un papel determinante en el desarrollo de dichos patrones.

Entendemos que el evangelismo pentecostal de la IF posee cierto potencial transformador, en línea con la aportación de Eisenstadt, ya que instituye prácticas económicas a nivel colectivo y resignifica prácticas económicas a nivel individual. Existe un contrapunto en la articulación de las prácticas económicas a ambos niveles. Las primeras, se caracterizan por estar enfocadas a la cooperación, a la flexibilidad, al igualitarismo y al bien común; las segundas, a la acumulación, al ahorro, a la inversión, a la movilidad social y al interés individual de los agentes. El contrapunto se encuentra en que cada uno de los niveles de prácticas -económicas- entran en diálogo, repercutiéndose entre ellas. Las trascendencias del comportamiento económico individual: la aportación económica de los creyentes a la iglesia depende de los beneficios individuales de los mismos; la opción del auto-empleo permite la flexibilidad necesaria para la asistencia y participación en las actividades de la iglesia; y los recursos actuales (vehículos, instrumentos musicales, etc.) y potenciales (las iniciativas en la creación de riqueza, las competencias para hacer frente a la burocracia, la coherencia temporal promovida entre los horarios del culto y los del trabajo etc.), pueden ser puestas al servicio de otras actividades que emergen en la congregación. Los efectos de las iniciativas económicas de la iglesia: la adhesión a la comunidad religiosa ofrece una serie de vínculos y relaciones de confianza que pueden ser movilizados en pro de la actividad económica individual; la organización cotidiana de la actividad ritual otorga márgenes temporales para desarrollar actividades económicas individuales, sobre todo en lo referente a modelos de auto-empleo; y, para terminar, el sistema activo de rotación de roles en el fuero interno de la iglesia, así como la jerarquía externa de la misma, fomentan el sentido de responsabilidad y participación de los individuos, algo que repercutirá sobre las decisiones económicas particulares.

Estas prácticas se encuentran legitimadas por la responsabilidad individual y el activismo, principios implícitos en los valores cristianos del “sacrificio” y el “amor al prójimo”. A su vez, la forma que toman las estrategias económicas reproducen dichos valores. De un lado, una organización similar a las empresas de base humana favorece al sentido de “amar al prójimo”, de otro lado, la racionalidad económica, mediante la inversión y el ahorro, impulsa la responsabilidad individual que conduce al sacrificio personal. Además, la

configuración del diálogo, mantenido entre la agencia individual y la agencia colectiva mediante sus respectivas prácticas económicas, permite nutrir la idea y el sentido de prosperidad -social y espiritual- en ambos planos, individual y colectivamente. Puede que el evangelismo y el avance económico no corran siempre parejos pero, como señala Martin, cuando dicha relación se activa, ambos se sostienen y se refuerzan mutuamente (Martin, 1993: 206).

Finalmente, lo que aquí se pone en cuestión es también la vinculación entre religión y economía. Hemos podido observar cómo los comportamientos económicos puestos en marcha por los creyentes evangélicos de una congregación concreta, así como por la iglesia como comunidad, establecen una relación recíproca en favor de ambas esferas: lo religioso y lo económico. Así, en el caso expuesto, capital simbólico y capital económico dependen uno del otro para sostenerse. El símbolo se vuelve eficaz gracias, en parte, al éxito en la esfera económica, al igual que la prosperidad material, y las nuevas representaciones del trabajo que la fomentan, es posible gracias a la adhesión religiosa y a la distribución de bienes simbólicos. De esta forma, encontramos motivos más que suficientes para estar de acuerdo con Iannaccone cuando explica: “las economías de la religión ocultarán eventualmente dos mitos- el del homo economicus como un ser frío sin necesidad o capacidad alguna de piedad y el del homo reiligiousus como una ignorante vuelta a tiempos pre-rationales” (Iannaccone, 1998: 1492. Traducción del autor).

Bibliografía

Ayala Rubio, A. (2008) “Culto, sanación y reconfiguración de valores tradicionales: la construcción de subjetividades coherentes con las estrategias de promoción de la salud”. En Cornejo, M.; Cantón, M. y Llera Blanes, R. *Teorías y prácticas emergentes en antropología de la religión*. San Sebastián: Ankulegi Antropologia Elkartea.

Berger, P. (2006) *El Doseil Sagrado*. Barcelona: Kairós.

Berger, P. L. y Luckmann, T. (1997) *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido: la orientación del hombre moderno*. Barcelona: Paidós Ibérica.

- Bourdieu, P. (2001) *Poder, Derecho y Clases Sociales*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Cantón, M. (1999) “Ética protestante del trabajo y contextos de conversión. Max Weber en América Latina”. En Rodríguez Becerra, S. *Religión y Cultura. Volumen 2*. Sevilla: Consejería de Cultura y Fundación Machado.
- Cantón, M. *et al.* (2004) *Gitanos Pentecostales: una mirada antropológica a la Iglesia Filadelfia en Andalucía*. Sevilla: Signatura.
- Dana, L. P. (2007) “A humility-based enterprising community: the Amish people in Lancaster County”. *Journal of Enterprising Communities: Peoples and places in the global economy*, 1, 2: 142-154. DOI: [10.1108/17506200710752566](https://doi.org/10.1108/17506200710752566)
- Eisenstadt, S.N. (1980) “La tesis de la ética protestante”. En Robertson, R. *Sociología de la Religión*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Graeber, D. (2012) *En deuda: una historia alternativa de la economía*. Barcelona: Ariel.
- Griera, M. (2013) “New christian geographies: pentecostalism and ethnic minorities in Barcelona”. En Llera Blanes, R. y Mapril, J. *Sites and politics of religious diversity in southern Europe: the best of all gods*. Boston: Brill.
- Hunt, S. (2000) “The «new» black pentecostal churches in Britain” *A paper presented at CESNUR 14th International Conference, Riga, Latvia, August 29-31, 2000*. Consulta online el 3 de febrero de 2014: <http://www.cesnur.org/conferences/riga2000/hunt.htm#Anchor-49575>
- Iannaccone, L.R. (1998) “Introduction to the Economic of Religion” *Journal of Economic Literature*, 36, 3: 1465-1495. Consulta online el 26 de febrero de 2014 en: <http://0-www.jstor.org.fama.us.es/stable/2564806>
- Llera Blanes, R. (2007) “Contacto, conhecimento e conflito. Dinâmicas culturais e sociais num movimento evangélico cigano na Península Ibérica”. *Etnográfica*, 11, 1: 29-54. Consulta

online el 4 de noviembre de 2013 en:
<http://www.scielo.gpeari.mctes.pt/pdf/etn/v11n1/v11n1a03.pdf>

Martin, D. (1993) *Tongues of fire: the explosion of protestantism in Latin America*. Oxford: Blackwell.

Maxwell, D. (1998) “Delivered from the spirit of poverty?: pentecostalism, prosperity and modernity in Zimbabwe” *Journal of religion in Africa*, 28, 3: 350-373. DOI: 10.2307/1581574

Meyer, B. (1998) “Commodities and the power of prayer: pentecostalist attitudes towards consumption in contemporary Ghana”. *Development and Change*, 29: 751-776. DOI: 10.1111/1467-7660.00098

Minns, C. y Rizov, M. (2005) “The spirit of capitalism? Ethnicity, religion, and self-employment in early 20th century Canada”. *Exploration in Economic History*, 42: 259-281. DOI: 10.1016/j.eeh.2004.07.002

Reygadas, L. et al. (2012) *Sectores de la nueva economía 20+20. Empresas de Humanidades*. Consulta online el 3 de abril de 2014: www.eoi.es/savia/pubman/item/eoi:75308

Robbins, J. (2004) “The globalization of pentecostal and charismatic christianity”. *Annual Review of Anthropology*, 33: 117-143. DOI: 10.1146/annurev.anthro.32.061002.093421

Ryman, J.A. y Turner, C.A. (2007) “The modern weberian thesis: a short review of the literature”. *Journal of Enterprising Communities: People and Places in the Global Economy*, 1, 2: 175-187. DOI: 10.1108/17506200710752593

Valenzuela, H. y Molina, J. L. (2013) “La emergencias de las «empresas de base humana» en España: ¿nuevo paradigma o consecuencia inevitable?”. *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, 59, 3: 523-542. Consulta online el 13 de septiembre de 2013: <http://ddd.uab.cat/record/112220>

Vallverdú, J. (2007) “Mi cuerpo es un templo de Dios: carisma y emoción en los sistemas

religiosos”. *Iztapalapa*, 62-63, 28: 135-154. Consulta online el 7 de marzo de 2013 en: <http://tesiuami.uam.mx/revistasuam/iztapalapa/include/getdoc.php?id=1592&article=1637&mode=pdf>

Weber, M. (2004) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Alianza.

ECONOMÍA URBANA, MERCADOS SIMBÓLICOS Y DILEMAS JURÍDICOS DE LOS NUEVOS PRODUCTOS DE HOJA DE COCA EN COLOMBIA

Marta Zambrano
Departamento de Antropología
Universidad Nacional de Colombia

Desde hace un poco más de 10 años han surgido en Colombia una serie de iniciativas encaminadas a remover el estigma que ha signado por largo tiempo a la hoja de coca. Entre numerosos los mote y clasificaciones negativas que se han ceñido sobre esta planta, se cuentan los siguientes: estupefaciente peligroso, sinónimo del tráfico ilegal de cocaína y la violencia que este acarrea, responsable del atraso y la pobreza de poblaciones indígenas que la consumen. En contraste, quienes han iniciado las campañas que cuestionan estas visiones, han propuesto que la coca es una planta sagrada y ancestral para varios grupos indígenas que habitan las zonas andinas y amazónicas del país. Además han planteado que es un alimento de gran potencial nutricional y potente medicina, cuyo cultivo brinda opción posible contra la degradación ecológica producida por cultivos transgénicos y fertilizantes químicos. Llama la atención que algunos de los defensores de la hoja, entre quienes se cuentan líderes indígenas y académicos y activistas de derechos humanos, sugieran también que el consumo de la coca no es causa sino estrategia para detener el tráfico y consumo de cocaína y la violencia que estos acarrear. Algunas de estas iniciativas han estado ligadas a la creación de cuatro pequeñas empresas de producción urbana de alimentos y medicinas derivados de la hoja de coca que tienen asiento en la capital colombiana, Bogotá, cuya trayectoria he estudiado en los últimos años.¹

Esta ponencia reflexiona sobre el lugar que ocupa la hoja de coca en el mercado simbólico que bajo la égida multicultural ha revalorizado los bienes indígenas y populares. Analiza la particular acogida de los productos derivados de la hoja, propiciada y a la vez restringida por el contradictorio lugar que ocupa la coca el orden institucional colombiano y en las políticas internacionales antidroga, a la vez como bien y

¹ Esta ponencia presenta algunos resultados del proyecto “Mercado, consumo y patrimonialización: agentes sociales y expansión de las industrias culturales en Colombia”, Colciencias (2009-2012), Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Universidad Nacional de Colombia, Universidad Central, Universidad de los Andes y Universidad ICESI.

riqueza cultural y sustancia prohibida. Aborda los traslajos y tensiones que emergen de la concurrente gestión de las políticas antidroga y las políticas multiculturales. Los sitúa en el giro del último decenio que busca la puesta en valor de la cultura como patrimonio y como frontera abierta para la expansión de la economía neoliberal. Por fin, argumenta que tales traslajos propician una zona gris que subraya las ambigüedades jurídicas, políticas y culturales en torno a la hoja en Colombia y sitúan las particularidades de las empresas dedicadas a su procesamiento y de las modalidades de oferta y consumo urbano de sus derivados.

La hoja en la zona gris del orden institucional

El uso y la comercialización de productos basados en la hoja chocan con las políticas anti-droga en Colombia, marcadas por la mano del gobierno de los Estados Unidos, legitimadas a la vez por una sucesión de convenios internacionales que desde 1911 y particularmente a partir de 1961 han definido la coca como estupefaciente sometido al control internacional (Wilson y Zambrano, 1995, Rivera, 2007, Gootenberg, 2008, Ceballos, 2009). Por una centuria, tales políticas han satanizado una planta nativa, transformándola en una sustancia ilegal.

Mientras el enfoque prohibicionista en Colombia acata el modelo de control internacional de estupefacientes, disuena en el ámbito multicultural promovido en el país por la Constitución de 1991. Así, los usos, prácticas y saberes centrados en esta planta están bajo sospecha, pero a la vez son objeto de derechos diferenciales. Por su arraigo indígena, encajan con la preservación de la diversidad y la protección de usos culturales. Tanto quienes promueven como quienes criminalizan la hoja y sus derivados en Colombia parecen advertir esta ambigüedad. La superposición del orden jurídico-penal y el fomento de los derechos culturales y étnicos, ambos influenciados por circunstancias nacionales y configuraciones supranacionales, enmarca los debates en torno a la coca. Genera al tiempo una zona gris en la institucionalidad nacional en la cual se amparan las microempresas urbanas de alimentos y medicinas de coca.

Así, los adversarios de la planta deben hacer la venia al multiculturalismo institucional. Ejemplo de ellos son algunas circulares y alertas de la entidad estatal que confiere licencias de producción y distribución de alimentos y medicinas, el Instituto Nacional de Vigilancia de Medicamentos y Alimentos (Invima). Para cumplir con el precepto de protección de derechos indígenas, esta entidad ha planteado que el uso permitido de la hoja reside en las comunidades indígenas rurales “de acuerdo con los usos y prácticas derivadas de su tradición y cultura” pero los ha restringido geográficamente, a “sus resguardos”, territorios indígenas rurales legalmente constituidos (Invima, 2010; cf. Invima 2007). Desde la orilla opuesta, quienes defienden la hoja cuestionan el alcance de las políticas que prohíben otros usos y

usuarios mediante la invocación de los derechos multiculturales. La disyunción, a su turno ha generado un agitado campo de discusión. A manera de ilustración, varias columnas de opinión y una batería de acciones legales han respondido a los dictámenes y comunicaciones que la agencia de vigilancia de alimentos y otras entidades estatales han difundido para coartar la circulación y consumo urbano de medicamentos y alimentos derivados de la hoja (cf. Zambrano 2014). A su turno, este es un punto crucial para la producción y las estrategias de mercadeo de las microempresas de alimentos y medicinas derivados de la hoja. Mientras su objetivo está en la difusión de los beneficios de la coca a las poblaciones que no son indígenas, base a la vez de la demanda y el mercado de sus productos, la entidad gubernamental que autoriza los tés y galletas de coca busca restringir su circulación y consumo a los grupos indígenas que viven en los resguardos.

Aunque, a diferencia de la pasta básica o la cocaína, las galletas, tés y bebidas de coca han provocado pocas intervenciones policivas (más bien se han concentrado en mantener a raya la expansión de su consumo mediante circulares dirigidas a grandes comercializadoras de alimentos) sí han incitado la controversia pública. Movimientos y activistas indígenas y sociales, intelectuales y agentes estatales disputan su definición jurídica, económica y cultural. Llama la atención que estas disputas se difundan o generen en los medios de comunicación. A pesar de múltiples cuestionamientos legales, los reportajes y columnas de opinión en general han transmitido una visión positiva hacia la circulación y consumo de derivados de la hoja.² Cabe aclarar, no obstante, que las contiendas sobre la comercialización de los productos de coca no se pueden atribuir a las posiciones polares de dos bandos discretos. No existen perspectivas unívocas sobre el uso y comercialización la coca ni en las instituciones estatales colombianas ni en el campo de quienes los defienden, un asunto que he analizado en otro trabajo (Zambrano 2014).

Si hace veinte años la perspectiva institucional multicultural marcaba el momento de inflexión que propició la inversión de valores acerca de lo indígena, antes considerado sinónimo de atraso y primitivismo y ahora símbolo de riqueza cultural, en el último decenio hemos presenciado la aproximación discursiva entre riqueza cultural y riqueza material. Así, en el presente circulan intereses, anuncios y políticas que estimulan emprendimiento económico bajo el ropaje de “cultura del emprendimiento”, los cuales se cruzan con la puesta en valor del patrimonio cultural, promovidos todos de manera simultánea por el gobierno colombiano. En un contexto global marcado por persistentes desigualdades sociales y altas tasas de desempleo locales y en concordancia con lo que algunos estudiosos

² Por ejemplo, 20 de 24 piezas informativas de El Tiempo, el diario de mayor circulación e influencia política en Colombia, publicadas de 2000 a 2004 transmiten una visión positiva sobre la coca y sus derivados alimenticios y medicinales. Al respecto, tal vez la pieza periodística más completa, basada en investigación, ha sido un reportaje multimedia publicado en el diario El País de Cali publicada en 2009. El reportaje incluye entrevistas con políticos, campesinos y líderes indígenas con posiciones diversas en torno a la hoja, pero en general presenta una visión positiva sobre la planta de coca (<http://www.elpais.com.co/reportaje360/ediciones/coca-hoja-sagrada/>).

han denominado el paso de la venta de mano de obra a la venta de la cultura (Comaroff y Comaroff, 2009), estas políticas anuncian beneficios para quienes las siguen. Por ejemplo, las reglamentaciones del Patrimonio Cultural Inmaterial buscan preservar prácticas y saberes locales considerados tradicionales y a la vez incentivar su expansión comercial mientras que las de emprendimiento fomentan el valor cultural, muchas veces ligado a la sanción patrimonial, como valor agregado en las transacciones comerciales. Algunos trabajos de investigación han sugerido que tales políticas han tenido eco en un creciente número de colectivos rurales, urbanos y étnicos que persiguen que sus saberes, festividades y prácticas sean reconocidos como patrimonio y al mismo tiempo incentivan nuevas formas de convertirlos en recursos culturales para el avance de empresas comerciales (Chaves, Montenegro y Zambrano, 2014). Llama aquí la atención el caso de los emprendimientos dedicados a producir y vender derivados de la hoja. Si bien podríamos denominarlos sociales porque los ha animado la campaña de des-satanización de esta planta, también conjugan o aspiran a conjugarse en otros aspectos con las políticas oficiales de emprendimiento cultural, como lo analizaré más adelante.

En esta vía, hace unos años, los productos de coca parecían anunciar un futuro empresarial promisorio. En 2005, Coca Nasa, la más antigua micro empresa de derivados de la planta, produjo y lanzó al mercado urbano Coca-Sek, una bebida carbonatada. Poco después, la compañía Coca-Cola elevó una demanda legal por trasgresión de su marca registrada, publicitada por los medios locales e internacionales; incluso algunos la vieron como una nueva dimensión en la guerra de las colas, narrada como versión contemporánea de la lucha entre David y Goliat.³ En 2007, las cortes colombianas fallaron el caso; la sentencia favorecía a Coca-Sek. Pronto, sin embargo, la Junta Internacional de Fiscalización de Estupefacientes (Jife), adscrita a la ONU, enviaría una reprimenda al gobierno colombiano por permitir la producción y circulación nacional del refresco de coca (De León, 2007, TNI, 2008, Ceballos 2009). Enseguida el organismo de control de alimentos colombiano informaría a todos los entes territoriales de Colombia, que “los productos derivados de la coca (aromáticas, galletas, gaseosas, dulces, etc.)” producidos por indígenas no podían ser comercializados fuera de los territorios indígenas porque esa actividad infringía las disposiciones internacionales contempladas en la Convención Única sobre estupefacientes de 1961. Mandaba a la vez que en caso de encontrarlos fuera de los territorios autorizados, sería “necesario aplicar las medidas del caso e iniciar los procesos sancionatorios correspondientes, de acuerdo a la normatividad vigente” (Invima 2007: sp).⁴

³ “Indígenas en la guerra de las colas”, eltiempo.com, Información General, domingo 11 de diciembre de 2005; De León, 2007).

⁴ En Ceballos (2009) se encuentran los facsímiles de la circular del Invima (2007) y de la carta de la Jife al gobierno colombiano que “toma nota de los recientes informes relativos a la fabricación y la distribución de una bebida refrescante que emplea hoja de coca en una comunidad de población indígena”.

Aunque esa institución no tenía ni tiene la capacidad humana o económica y, al parecer, tampoco la garra política para presionar a otros organismos como las oficinas regionales de salud para que hagan efectivo el decomiso general de productos por el que ha abogado, incidió en el retiro de productos de coca de los almacenes de cadena y de grandes superficies, lo cual ha repercutido en la comercialización y en el destino financiero de las microempresas dedicadas a esta actividad. En efecto, antes de la expedición de la orden del Invima en 2007, varias cadenas de supermercados e hipermercados ofrecían en sus estantes los téis de coca y, en algunos casos, la bebida carbonatada Coca-Sek, producidos por la microempresa Coca-Nasa. En atención al llamado del organismo de control, las grandes cadenas los retiraron de sus almacenes. A partir de entonces, esta micro empresa y las otras tres han continuado ofreciendo en pequeña escala a la clase media urbana inclinada al consumo de bienes alternativos en busca de los beneficios de la planta y los saberes indígenas. Actualmente, un número creciente de alimentos y medicinas de coca se encuentran en almacenes naturistas y gourmet, en mercados artesanales y en La Feria de las Colonias, una gran feria comercial anual de la ciudad que exhibe y vende productos de diversas regiones del país. Mientras tanto, desde hace un par de años, dos de las cuatro microempresas (Coca Indígena y Wayra Coca) han abierto nuevos nichos de mercado con el establecimiento de puntos de marca propios en Bogotá, dos de ellos en grandes centros comerciales. A la vez, otra microempresa, Coca Nasa, ha logrado promover las ventas nacionales por internet. Sin embargo, según la gerente de Coca Nasa, a pesar de que todavía cuentan con una clientela fiel y estable, el retiro de su producto estrella, la bebida Coca-sek y de otros productos de los estantes de grandes supermercados, tuvo consecuencias funestas en el desempeño financiero de las empresas de productos de coca, de los cuales no se han podido recuperar todavía (Piñacué, comunicación personal, 2010, De León, 2007).

En lo que sigue, volveré sobre el ambiguo lugar de la comercialización de productos de hoja de coca en los proyectos oficiales multiculturales, de activación patrimonial en Colombia. Mediante el examen de los límites que la circulación y consumo de los productos de coca plantean a la formulación de políticas públicas, exploraré también las limitaciones y ambigüedades de las políticas multiculturales y de patrimonio.

¿El estado versus la nación?: ambigüedades de las políticas gubernamentales

Ya he insinuado que los saberes, las prácticas sociales y, en particular, los flujos comerciales, relacionados con la planta de coca ocupan una zona gris, ambigua y contradictoria, en las políticas del estado colombiano. Como planta nativa ligada a prácticas y saberes indígenas, es difícil controvertir que forma parte integral de la diversidad cultural esgrimida como fundamento de la nación desde 1991,

pluriculturalidad recientemente encauzada hacia la patrimonialización cultural. En principio, entonces, su uso generaría derechos culturales, posibilitaría la propiedad cultural, la declaración como patrimonio intangible, y por qué no, estimularía la creación de un espacio legítimo y privilegiado para el emprendimiento étnico, como ha ocurrido con otros bienes culturales aquí y a lo largo y ancho del globo (Comaroff y Comaroff 2009, Coombe 2009, Friedman 2001). Pero debido a la prolongada asociación de la planta con la cocaína, con los males de la adicción y la violencia del narcotráfico, promovida por iniciativas y convenios internacionales que buscan reducir y eventualmente suprimir su cultivo, esta clase de diversidad cultural se vuelve incómoda, si no indeseable, para la nación multicultural. Por tanto debe ser contenida. Paradójicamente, el mismo modelo multicultural ofrece una vía para lograrlo. Mientras que invita a la coca a sumarse al coro polifónico de la nación, permite al mismo tiempo restringirla como tradición confinada a los resguardos. En otros trabajos hemos argumentado que el proyecto pluricultural colombiano congela en el tiempo y circunscribe en el espacio la diferencia étnica, lo cual conduce a ignorar los diversos flujos, mezclas y apropiaciones que la instituyen (Chaves y Zambrano 2009, Chaves, Montenegro y Zambrano 2010). Esta estrategia borra la larga historia de intercambio, circulación y apropiación de la hoja por parte de diversos grupos sociales e incluso por el estado, que a la vez revela su papel como bien y mercancía desde la época colonial (Rivera 2007, Henman 1978).

Atrapada entre la sanción penal y las paradojas multiculturales, la coca pierde valor en el mercado simbólico de las denominaciones patrimoniales que según la Ley 1185 de 2008 “son expresión de la nacionalidad colombiana”, cuya dinámica misma, como lo han señalado Regina Abreu y Manuel Lima (2010), supone una lógica competitiva de selección y exclusión de bienes. En palabras de estos autores, tal lógica supone la “construcción de un acervo digno de ser memorializado, en oposición a otros conjuntos de bienes culturales que deben ser relegados al olvido” (Abreu y Lima 2010: 148). Esto lo admiten de manera más soterrada las interpretaciones oficiales de la ley de patrimonio inmaterial en Colombia. Por ejemplo, la guía sobre la legislación de patrimonio cultural en Colombia se pregunta sobre el destino de los bienes y manifestaciones que reciben la declaración patrimonial, declarando que “en realidad son la mayoría” (Mincultura 2010: 27).

El examen del lugar de la coca en el mercado simbólico del patrimonio añade una dimensión novedosa al proceso de distinción y omisión de los bienes culturales, empero. A diferencia de otros bienes culturales, iluminados ahora bajo la luz benigna de la diversidad y el estímulo a las industrias culturales (¿a quién ofende hoy una artesanía indígena, un baile afro, un plato regional?), la coca arrastra el ruidoso grillete de su perdurable identificación con la cocaína y de su prohibición dentro y fuera de las fronteras del país, lo que dificulta que reciba la sanción oficial como manifestación representativa local, regional o nacional.

Sin embargo, tampoco logra pasar inadvertida, como otros bienes y manifestaciones culturales que no obtienen la ratificación o no cuentan con el potencial, el capital humano o los recursos para obtenerlo.

A pesar de su perfil disonante en el mercado patrimonial, la promoción de la coca y sus derivados alimenticios y medicinales se nutre de y participa en los ubicuos discursos oficiales, mediáticos y publicitarios que actualmente promueven el patrimonio en Colombia. En sintonía con ellos, sus defensores la definen con frecuencia como patrimonio. Pero, a diferencia de otros casos, se han detenido allí: no conozco aun una iniciativa para activarla como tal.

Vale la pena ir un poco más allá de las razones aparentes, de orden jurídico, que entorpecerían una iniciativa en esa dirección y explorar, en cambio, una nueva inconsistencia que complica el asunto. Esta involucra a la misma política del Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI). Siguiendo casi letra por letra la definición de la Unesco (2003), la legislación colombiana propende por una noción agregativa del Patrimonio Cultural Inmaterial a partir de un listado que incluye, entre otros, manifestaciones, usos, expresiones y conocimientos “que las comunidades y los grupos reconocen como parte integrante de su patrimonio cultural” (Ley 1185 de 2008).⁵ En concordancia con la ley, una interpretación apoyada por el Ministerio de Cultura, órgano rector del Sistema Nacional de Patrimonio, anuncia que aun si los bienes no reciben la sanción oficial o las manifestaciones no ingresan a las listas representativas, las propias comunidades interesadas podrán fomentarlas por su cuenta como patrimonio cultural. En este punto, la guía publicada por esa entidad es bastante explícita: “las propias comunidades mantienen intactas sus múltiples potestades y derechos de fomentar lo que consideran patrimonio cultural” (Ministerio de Cultura 2010: 28). ¿Qué pasaría entonces si, ciñéndose a la letra de la ley, por ejemplo, un cabildo indígena decidiera considerarla y fomentarla como patrimonio que “genera sentimientos de identidad y vínculos con la memoria?” (Ley 1185 de 2008).

La pregunta no resulta descabellada si se tiene en cuenta larga tradición de usos recursivos y creativas apropiaciones de la legislación en este país (Friede 2010, Zambrano 2008, Zambrano 2006). Pero a la luz de un acontecimiento reciente, se ha acortado el paso hacia la valoración patrimonial. En septiembre de 2011, el Ministerio de Cultura concedió el V Nacional de Gastronomía, un programa de estímulos “a las

⁵ Compárese las dos definiciones. Según la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Inmaterial de la Unesco (2003): “se entiende por “patrimonio cultural inmaterial” los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas -junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes- que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural”. Según la ley 1185 de 2008: “El patrimonio cultural inmaterial está constituido, entre otros, por las manifestaciones, prácticas, usos, representaciones, expresiones, conocimientos, técnicas y espacios culturales, que las comunidades y los grupos reconocen como parte integrante de su patrimonio cultural” (Artículo 11-1)

relaciones entre la alimentación y el patrimonio cultural inmaterial” (Mincultura 2011: 330), a la propuesta *Cocina, cultura y pensamiento* del grupo Misak May de Guambía, territorio indígena del departamento del Cauca, en el suroccidente andino del país. El grupo ganó gracias un menú compuesto por lo que denominaban “alimentos olvidados” en el cual la hoja de coca al tiempo era ingrediente y otorgaba el nombre a dos preparaciones. El menú, que constaba de té de hojas de coca, tortillita de hoja de coca, quinua con verduras, albóndigas de curí, puré de mafafa y sopa de maíz, obtuvo el premio en la categoría “reproducción”, definida por el Ministerio como “una (1) receta tradicional, elaborada con productos representativos tanto de la identidad como de la biodiversidad de la región por la cual participa” (Mincultura 2011: 356). Según esa entidad “por receta tradicional se entiende la fórmula para la elaboración de un plato reconocido socialmente como tradicional, el cual conserva la autenticidad de los productos y preparaciones que lo caracterizan como propio de alguna de nuestras regiones. Se debe resaltar el carácter andino, amazónico, caribeño, pacífico, llanero o de cualquier otra de las regiones o departamentos” (Mincultura 2011: 357). En concordancia con las bases del concurso, el menú incluía otros productos y cultivos de larga data en el Cauca como la quiwicha o amaranto, la papa cidra y la papa de agua, que recientemente han hecho parte de algunas iniciativas regionales de recuperación, soberanía alimentaria y nuevas gastronomías (Zambrano, notas de campo 2011). La propuesta incluía también una entrada explicativa para cada ingrediente, con fotografías, nombres científicos, vulgares y en nam-trik o wam, idioma nativo, y explicaciones sobre su pertinencia cultural para el pueblo guambiano. Sobre la coca, en particular, anotaba que había “pruebas científicas de que el uso tradicional de la hoja de coca no se presta para un uso indebido” (Misak May 2011: sp).

Llama la atención que haya sido precisamente el propio Ministerio de Cultura el que haya echado a andar la idea que asocia “la alimentación y el patrimonio cultural inmaterial” con la hoja de coca. El proceso culminó con la premiación de un menú que incluía hoja de coca, un ingrediente que, como he argumentado, no pasa desapercibido. En efecto, varios medios publicaron la noticia del premio destacando a la hoja sobre todo lo demás. De manera que, con pocas variaciones, casi todos los titulares de prensa giraron alrededor del tema “Tortilla de coca gana Premio Nacional de Gastronomía”.⁶ En cambio, con mayor balance, pero menor difusión, la página web del Ministerio anunciaba: “Ministerio de

⁶ Véase, por ejemplo, “Tortilla de coca ganó Premio Nacional de Gastronomía”, *El Tiempo*, 28 de septiembre de 2011, sección Cultura y entretenimiento, http://www.eltiempo.com/entretenimiento/restaurantes/ARTICULO-WEB-NEW_NOTA_INTERIOR-10456024.html; “Plato a base de coca ganó concurso”, *La Opinión* (Cúcuta), 29 de septiembre de 2011, http://www.laopinion.com.co/noticias/index.php?option=com_content&task=view&id=382155&Itemid=29; “Plato a base de hoja de coca ganó concurso gastronómico”, *El Liberal* (Popayán), 28 de septiembre de 2011, <http://www.elliberal.com.co/liberal/cauca/103620-plato-a-base-de-hoja-de-coca-gano-concurso-gastronomico>; “Tortilla de coca gana Premio Nacional de Gastronomía”, *BBC*, 29 de septiembre de 2011, Últimas noticias, http://www.bbc.co.uk/mundo/ultimas_noticias/2011/09/110928_ultnot_tortilla_coca_premio_colombia_jg.shtml.

Cultura premia platos indígena y Wayu en la V versión del Premio Nacional de Gastronomía”.⁷ De esta manera, mientras el Ministerio resaltaba que dos platos indígenas habían resultado ganadores del concurso (omitiendo la afiliación étnica de uno de ellos), los medios se centraron en la coca, relegando otros aspectos de la noticia, algo que confirma la ambivalente notoriedad de la hoja. En esa dirección razonó la redacción de Cultura y Entretenimiento del periódico El Tiempo:

Era de esperarse que una tortilla hecha con hoja de coca causara impacto entre jurados y espectadores del Premio Nacional de Gastronomía, desde que se anunció que este menú, presentado por un grupo de investigadores y una portadora de la tradición guambiana bajo el seudónimo de Misak May, era finalista para recibir el galardón.⁸

El énfasis mediático sobre la coca perduró. Durante el concurso y más tarde, en entrevistas a los ganadores, algunos periodistas insistían en preguntar a quienes ganaron el premio si no les inquietaba que los detuvieran por cultivar y consumir coca, mientras la mayoría de noticias terminaban explicando que “los ganadores tuvieron que aclarar que la coca es parte del patrimonio de los pueblos indígenas y no una sustancia ilegal”, poniendo así, de relieve, la ambigüedad que signa a la coca, donde riñen lo penal y lo multicultural-patrimonial (El Tiempo, 29 de septiembre de 2011, Muelas, entrevista 2012). Finalmente, llama la atención el espaldarazo ministerial, tal vez inintencionado, a la perspectiva de quienes promueven la remoción del estigma de la coca.

Si frente a la institucionalización del modelo multicultural y la posterior activación del mercado simbólico del patrimonio inmaterial el Estado colombiano ha jugado un papel clave que incluso ha repercutido en los debates sobre la coca, también ha sido agente central en el terreno de su definición, control y prohibición como cultivo ilícito. Ya he señalado que para cerrar la puerta abierta por el multiculturalismo, la activación patrimonial y las demandas indígenas, algunas instituciones, por ejemplo la ya mencionada agencia de control de alimentos y el Consejo Nacional de Estupefacientes (CNE, ahora liquidado por corrupción) buscaban controlar el cultivo y comercialización de la hoja. El CNE autorizaba y vigilaba el cultivo legal de coca en los resguardos indígenas, designando el número de plantas y semilleros autorizados, pero su tarea principal era la erradicación futura de todo cultivo de coca.

Distintas instituciones estatales difunden visiones conflictivas, a veces dentro de la misma institución. Aún la Oficina de la Presidencia de la República durante la pasada administración (2002-2010), una de las más cercanas aliadas en América Latina de la llamada “guerra contra las drogas” promovida por el gobierno de los Estados Unidos, no fue del todo consistente en este terreno. En 2003, cuatro años antes de la demanda sobre trasgresión a los derechos de marca registrada por parte de la compañía Coca-Cola,

⁷ Ministerio de Cultura, <http://www.mincultura.gov.co/?idcategoria=45467>

⁸ Tortilla de coca ganó Premio Nacional de Gastronomía”, El Tiempo, 28 de septiembre de 2011

esa oficina colgó en su página web una noticia que alababa la producción y comercialización de productos de hoja de coca por parte de la Fundación Sol y Tierra (ahora Kokasana), elaborados por indígenas pijaos del Tolima y yanaconas del Huila. Destacaba la iniciativa como un ejemplo de emprendimiento, de agricultura sostenible y de respeto cultural. Llama la atención que el mismo inserto informara que “para su comercialización y exportación, aún a algunos mercados de Europa y Latinoamérica, la Fundación había obtenido el permiso del Instituto Nacional de Vigilancia de Medicamentos y Alimentos (Invima)” (Presidencia de la República, 2003).

En marcado contraste, antes y especialmente después de esta publicación, en muchas de sus cartas y comunicados la agencia de control de alimentos ha desmentido públicamente que alguna vez haya concedido registros o licencias para productos de coca. Sin embargo, existen algunos precedentes que indican que la línea de esa institución no ha sido tan férrea como lo declara y su memoria institucional, selectiva. Por ejemplo, en oficio dirigido a dos empresarios de alimentos de coca en junio de 2008, otorgaba el permiso al resguardo de Calderas para utilizar la hoja de coca “producida en los territorios indígenas para la producción de aromáticas”. A la vez solicitaba “a las autoridades sanitarias nacionales y del departamento del Cauca la verificación del cumplimiento de las normas fitosanitarias” para tal producción (Invima 2004).

En una escala institucional más amplia, las acciones contra la hoja y las leyes anti-droga colombianas tampoco armonizan con otros aspectos del orden jurídico y constitucional colombiano. En ese sentido, resulta ilustrativo el fallo de la Corte Suprema que, atendiendo una tutela elevada por Fabiola Piñacué, activista indígena nasa del Cauca y copropietaria de Coca-Nasa, una de las microempresas de producción de derivados alimenticios de la hoja en Bogotá interrumpió la publicidad de la controvertida campaña gubernamental conocida como “La mata que mata”, que buscaba detener el cultivo de la planta de coca con el lema “No cultives la mata que mata”. Este organismo conceptuó que la campaña transmitía “un mensaje equivocado sobre el mal que representa la planta de coca y su responsabilidad en problemas sociales derivados del narcotráfico”.⁹

Diez y seis años antes, ya la Corte Constitucional había terciado a favor de la visión multicultural, exponiendo a la vez las tensiones entre los órdenes jurídicos nacional e internacional en el terreno de las políticas antidroga. Este tribunal sentó reservas sobre los convenios internacionales contra los estupefacientes y, en cambio, se inclinó hacia de la producción y consumo indígenas de la coca. En una

⁹ “Corte ordena eliminar pauta de 'la mata que mata'”, El Tiempo, 16 de diciembre de 2010.
http://www.eltiempo.com/justicia/ARTICULO-WEB-NEW_NOTA_INTERIOR-8616741.html

sentencia de 1994 (C-176/94) que confirma la ratificación condicionada de la Convención Internacional de Viena contra el tráfico de estupefacientes, incluyó varias reservas interpretativas, que en concordancia con la Constitución multicultural, defienden los usos legítimos de la planta. La sentencia subraya la distinción entre coca y cocaína, protegiendo los usos tradicionales “legítimos y lícitos”. A la vez respalda y los usos “que de ella se han hecho y se pueden hacer”; es decir, los usos pasados y futuros de la hoja de coca. Incluso fue más allá, sugiriendo su cultivo legal como política de desarrollo alternativo.

Conclusiones

En conjunto, las disyunciones y paradojas de las perspectivas y políticas institucionales en torno a la hoja de coca y sus derivados en Colombia arrojan luces sobre las orientaciones disímiles y frecuentemente discrepantes de las acciones estatales, que como lo han señalado varios estudiosos, distan de emanar de un cuerpo íntegro o armónico (Abrams 2000). En este caso no sólo revelan las dislocaciones de órdenes estatales post o neocoloniales como el colombiano, supervisados por agencias transnacionales (Chatterjee 2008, Rivera 2007), sino que plantean la pregunta por el papel clave que juegan los agentes que integran las instituciones y así como el de quienes son objeto de sus acciones y políticas.

Específicamente el traslape y la tensión entre la penalización, de un lado, y la promoción multicultural, patrimonial y empresarial, de otro, que como en el caso del aplauso presidencial al emprendimiento de Kokasana, una microempresa de tés de coca, o el del espaldarazo ministerial a la coca como alimento e ingrediente gastronómico tradicional y ecológico, revelan las tensiones entre la nación y el estado (Aretxaga 2003); es decir entre la definición multicultural de la ciudadanía y la restricción y penalización de prácticas y saberes que no se ajustan a los códigos penales y que van en contravía de los convenios y las pretensiones internacionales. Precisamente en esa zona de choque se mueve la producción, circulación y consumo de productos de coca, encabezados por cuatro pequeñas empresas de alimentos radicadas en Bogotá. Inicialmente alentadas por la defensa de la planta y la atracción que sus derivados han ejercido sobre consumidores urbanos de clase media, han sufrido los vaivenes de una política pública que alienta el emprendimiento cultural, como el que han adelantado. A la vez deben enfrentar las tensiones y contradicciones de un mercado regido por la ambigüedad jurídica, la promoción de los derechos culturales y el deseo por lo exótico que alimenta y coarta el consumo de sus productos.

Referencias

- Abrams, Philip. [1977] 2000. “Sobre la dificultad de estudiar al estado”. Trad. R. Macía y O. Jaramillo *Virajes. Revista de Antropología y Sociología*. 2: 79-98. (Manizales).
- Aretxaga, Begoña. 2003. “Maddening States.” *Annual Review of Anthropology*, 32: 393-410.

- Ceballos, Nicolás. 2009. El caso Coca Nasa. Análisis jurídico de la política del estado colombiano en materia de comercialización de alimentos y bebidas derivados de hoja de coca producidos por comunidades indígenas. (Gloria P. Lopera, asesora). Grupo de investigación Justicia y Conflicto, Escuela de Derecho, Universidad EAFIT. Documento 73- 052009. Disponible en: <http://bdigital.eafit.edu.co/Journal/RU100/Cuaderno73.pdf>
- Chatterjee, Partha, 2008. *La nación en tiempo heterogéneo y otros ensayos*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso), Siglo XXI eds.
- Chaves, Margarita y Marta Zambrano. 2009. “Desafíos de la nación multicultural. Una mirada comparativa sobre la reindianización y el mestizaje en Colombia”. En Carmen Martínez Novo (comp.), *Repensando los movimientos indígenas*. Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO); Ministerio de Cultura, 2009, pp. 215-245.
- Chaves, Margarita, Mauricio Montenegro y Marta Zambrano. 2010. "Mercado, consumo y patrimonialización cultural". *Revista Colombiana de Antropología*, 46, 1: 7-26.
- Chaves, Margarita, Mauricio Montenegro y Marta Zambrano (comps). 2014. *El valor del patrimonio: mercado, políticas culturales y agenciamientos sociales*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Comaroff, John y Jean Comaroff. 2009. *Ethnicity Inc*. Chicago: University of Chicago Press.
- Coombe, Rosemary J. 2009. “The Expanding Purview of Cultural Properties and Their Politics.” *Annual Review of Law and Social Science*, 5: 393–412
- Corte Constitucional de Colombia. Sentencia C-176/94. <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/1994/C-176-94.htm>. Consultado 5 de abril de 2011.
- De León, Sergio. 2007. “Coca-Cola Vs Coca Sek in Colombia”. The Washington Post, 10 de mayo, <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2007/05/10/AR2007051000134.html>.
- Friede, Juan. 2010 [1944]. *El indio en lucha por la tierra. Historia de los resguardos del Macizo Central Colombiano*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Gootenberg, Paul. 2008. *Andean Cocaine: The Making of a Global Drug*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Henman, Anthony. 1978. *Mama coca*. Bogotá: Áncora, Oveja Negra.
- Invima (Instituto Nacional de Vigilancia de Medicamentos y Alimentos). 2010. Alerta sanitaria 001-2010: “Invima advierte que no ha expedido registros sanitarios para productos que contengan hoja de coca”, 23 de febrero. <http://web.invima.gov.co/portal/documents/portal/documents/root/yfinal/Alerta23febHoja%20Coca.pdf>. Consultado 5 de abril de 2011.
- 2007. “Asunto: Comercialización de productos derivados de la coca”. Oficio Circular V.C.M-0284-07. En: Ceballos 2009, Anexo no. 1.
- 2004. Oficio DG 100-00131-04: carta dirigida a Fabiola Piñacue y David Curtidor, 8 de junio. Copia facilitada por los destinatarios.
- Lima, Manuel Ferreira y Regina Abreu. 2010. “La antropología y el patrimonio cultural en Brasil”. *Revista Colombiana de Antropología* 46, 1:133-155.
- Ministerio de Cultura (Mincultura). 2011. *Convocatoria de estímulos 2011*. Bogotá: Talleres Panamericana.

- Ministerio de Cultura (Mincultura). 2010. *Patrimonio para todos. Una guía de fácil acceso*. (Gonzalo Castellanos, textos y desarrollo). Bogotá: Nomos impresores.
- Misak May (Lorenzo Muelas T., Gloria Naranjo y María Antonia Tróchez). 2011. *Cocina, cultura y pensamiento*. Propuesta presentada a la convocatoria del Premio Nacional de Gastronomía 2011. Manuscrito.
- Molano, Alfredo. 2008. "Las señoras bien de Popayán están usando harina de Coca". Entrevista a Anthony Henman. *El Espectador*, Sección Política, 15 de noviembre, <http://www.elespectador.com/impreso/politica/articuloimpreso90789-senoras-bien-de-popayan-estan-usando-harina-de-coca>.
- Muelas T., Lorenzo. 2012. Entrevista realizada por Marta Zambrano. Silvia, Cauca, 24 de marzo. Notas manuscritas.
- Piñacué, Fabiola. 2010. Comunicación personal.
- Presidencia de la República. 2003. "Ejemplo de agricultura sostenible y respeto cultural. Con hojas de coca, indígenas producen aromáticas". http://www.presidencia.gov.co/prensa_new/sne/2003/junio/19/18192003.htm Consultado 5 de abril de 2011.
- Naciones Unidas. 1972. *Convención Única de 1961 sobre Estupefacientes*. Enmendada por el protocolo de 1972. https://www.incb.org/pdf/s/conv/convention_1961_es.pdf
- 1988. *Convención de las Naciones Unidas contra el tráfico ilícito de estupefacientes y sustancias sicotrópicas*. www.unodc.org/.../convention_1988_es.pdf
- Ramírez, María Clemencia. 2001. *Entre el estado y la guerrilla: identidad y ciudadanía en el movimiento de los campesinos cocaleros del Putumayo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- República de Colombia. 2008. Ley 1185 de 2008. En Ministerio de Cultura, *Normas generales para la Gestión, Protección y Salvaguardia del Patrimonio Cultural en Colombia* (formato pdf). <http://www.mincultura.gov.co/?idcategoria=33831>
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2007. "Una mercancía indígena y sus paradojas: la hoja de coca en tiempos de globalización". En *Pueblos originarios y estado*. La Paz: Azul Editores. Disponible en <http://saludpublica.bvsp.org.bo/textocompleto/bvsp/boxp68/pueblos-originarios.pdf>
- TNI (Transnational Institute of Policy Studies). 2008. *IDPC (The International Narcotics Control Board), Current Tensions and Options for Reform*, Briefing Paper 7.
- Unesco. 2003. Convención Internacional para la salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. MISC/2003/CLT/CH/14. <http://www.culturalrights.net/es/documentos.php?c=18&p=182>
- Wilson Suzanne y Marta Zambrano. 1995. "Cocaína, capitalismo e imperio: encadenamientos globales y políticas del narcotráfico". *Análisis Político* 24: 5-21.
- Zambrano, Marta. 2007. "El gobierno de la diferencia: volatilidad identitaria, escenarios urbanos y conflictos sociales en el giro multicultural colombiano". En *Los retos de la diferencia: Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia* (Odile Hoffmann y María T. Rodríguez (eds.)). México: Publicaciones La Casa Chata, CIESAS, IRD, CEMCA, ICANH, pp. 237-266.
- 2008. *Trabajadores, villanos y amantes: encuentros entre indígenas y españoles en la ciudad letrada. Santa Fe de Bogotá (1550-1650)*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- 2011. Notas de campo, Popayán y Tierradentro, Macizo Colombiano.

---2014. “Entre el estado y la nación: ambigüedades de las políticas de comercialización y activación patrimonial de la hoja de coca y sus derivados en Colombia”. En *El valor del patrimonio: mercado, políticas culturales y agenciamientos sociales*. Bogotá, Icanh, pp. 433-471.



**ANTROPOLOGÍA
AMBIENTAL. ESTADO
DE LA CUESTIÓN Y
RETOS FUTUROS**

**Coordinado por
Beatriz Santamarina,
Raquel Modino,
Agustín Coca**

**PERIFERIAS, FRONTERAS Y DIÁLOGOS
XIII Congreso de Antropología de la FAAEE**

ANTROPOLOGÍA AMBIENTAL

ESTADO DE LA CUESTIÓN Y RETOS FUTUROS

Beatriz Santamarina Campos
Beatriz.Santamarina@uv.es
Universidad de Valencia

Raquel De la Cruz Modino
rmodino@ull.es
Instituto Universitario de Ciencias Políticas y Sociales. Universidad de La
Laguna

Agustín Coca Pérez
acocper@upo.es
Universidad Pablo de Olavide

En marzo de 2013, en la Universidad Pablo Olavide de Sevilla, un grupo de antropólogos y antropólogas motivados por el interés creciente de la Antropología Ambiental acordaron presentar, de forma conjunta, un simposio para el XIII Congreso de la FAAEE de 2014. El congreso facilitaba un marco idóneo de reunión, al menos, en dos sentidos. Por un lado, permitía construir un lugar de reflexión y diálogo sobre el estado de la cuestión, y los retos futuros que se plantea la Antropología Ambiental en el Estado español. Debate que se consideró necesario y pertinente en la coyuntura actual, constatando además la existencia de trayectorias de investigación ya consolidadas en este campo –piénsese en los trabajos realizados sobre áreas protegidas o sobre conocimientos locales, o en grupos especializados en esta temática que se recogen en estas actas. Por otra parte, el encuentro proporcionaba un espacio para constituir una primera Red de Antropología Ambiental, como lugar común de intereses y vehículo de transmisión fluida de nuestros trabajos, democrático y heterogéneo, cuyas bases se acordaron definir durante la celebración del mismo. El hecho de generar un medio para favorecer la comunicación y la difusión de las experiencias y resultados se consideró muy oportuno, como instrumento para suscitar reflexiones y para permitir el avance en los análisis comparativos sólidos. Muchas veces, desconocemos o ignoramos el trabajo de nuestros colegas más cercanos, y contribuimos así a la posición marginal de nuestra propia producción. Por lo que queríamos con este espacio buscar fórmulas que no alentaran el auge hegemónico de las geopolíticas del conocimiento, ni prácticas tanto de autoridad/autorización como de invisibilización (Mignolo 2003; Restrepo y Escobar 2004; Lins Ribeiro y Escobar

2008). La posibilidad de establecer y potenciar una plataforma de trabajo colectivo parecía una herramienta idónea para dar visibilidad y difusión al debate de nuestros resultados.

La convocatoria del simposio intentó recoger los dos objetivos marcados en la ciudad hispalense, haciendo una llamada abierta a cualquier nivel de experiencia, ámbito específico de investigación, aproximación teórico-metodológica o contexto geográfico. Y hemos de decir, para nuestra alegría y sorpresa, que fue un éxito la invitación, no solo por el número de propuestas recibidas (más de sesenta personas quisieron formar parte del grupo), sino por el interés que mostraron muchos investigadores, desde neófitos hasta consolidados, por participar en la creación de una red de estas características. Confiamos que el camino colectivo iniciado, hace más de un año, tome forma a partir del entusiasmo por construir un lugar de encuentro comprometido con una Antropología Ambiental pública –en, para y del mundo–; y esperamos que los debates planteados en esta reunión sean el inicio de un largo camino. Pero antes de seguir, nos parece también oportuno preguntarnos por qué un grupo de antropólogos y antropólogas se reúnen para poner en marcha estas iniciativas y deciden, después de una larga discusión, agruparlas bajo el paraguas de la Antropología Ambiental.

En las últimas décadas, los problemas ecológicos, cada vez más urgentes y acuciantes, y las múltiples respuestas generadas ante estos han reclamado la atención de diferentes ámbitos de conocimiento, entre los que destaca la disciplina antropológica. A día de hoy, la Antropología Ambiental ha generado un volumen considerable de aportaciones, estableciendo un debate fructífero que aborda desde cuestiones epistemológicas hasta otras marcadamente ontológicas. La incorporación de la crisis ambiental a la mirada antropológica ha generado nuevos enfoques teóricos y perspectivas metodológicas, como las recogidas desde la ecología simbólica o la ecología política, o por las nuevas tendencias como la posconstructivista o la posdualista, así como nuevos objetos de investigación. Pero a pesar de ganar terreno, muchas aportaciones de la Antropología Ambiental todavía se sitúan en las periferias, tanto por la condición de su objeto (lo ambiental) como por el lugar de desventaja que ocupa con respecto a otras disciplinas afines y preocupadas por las mismas cuestiones. Por todo ello, en el encuentro citado al inicio de este texto se pensó que había que emprender un esfuerzo para entablar un riguroso debate sobre el camino recorrido en este campo y su situación actual y sobre sus desafíos más inmediatos. Las distintas aportaciones presentadas en este simposio, como se verá a continuación, nos plantean los numerosos retos a los que nos enfrentamos, aunque quizás uno de los más necesarios sea trazar puentes en dos direcciones: dar a conocer

nuestro trabajo a otras disciplinas, a fin de crear redes multidisciplinares y cooperativas; y participar en la elaboración, implementación y gestión de políticas públicas ambientales.

Otra cuestión que no queremos dejar desatendida se centra en la pregunta sobre por qué denominarla Antropología Ambiental. Sin duda, esto puede ocasionar más de una controversia, como ya sucedió en Sevilla. La discusión, pese a que cabrían otras posibles denominaciones, se centró en si debía llamarse a este campo Antropología Ecológica o Antropología Ambiental; lo que implicaba, como telón de fondo, reconocer o no un nuevo espacio dentro de las distintas especializaciones de la Antropología. La Antropología Ecológica tiene una larga tradición en nuestra disciplina. Desde los años cuarenta del siglo XX fue tomando forma, al incorporar muchos de los conceptos darwinianos; y trabajos pioneros como los de White o Steward impulsaron esta subdisciplina, aunque no sería hasta las décadas de los ochenta y noventa cuando se produciría un salto en su forma de abordaje. Los nuevos debates, recogidos ampliamente en un monográfico de la *American Anthropologist* en 1999, lograron romper con las viejas concepciones del pasado y explicitaron la necesidad de incorporar una nueva manera de mirar, sobre el objeto y el método, asumiendo la conciencia política de la práctica antropológica y el nuevo contexto de crisis ecosocial global (Biersack, 1999). Con la designación de ‘*new ecology*’ (nueva ecología) se buscaba poner distancia con la considerada ‘ecología tradicional’ del pasado. Ahora bien, desde nuestro punto de vista, rebautizar a la nueva producción como nueva ecología y seguir hablando en términos de Antropología Ecológica puede resultar constreñido o forzado. Creemos, a su vez, que puede conllevar otro efecto: diluir o reificar (ambas lógicas caben y son posibles), en la producción práctica y discursiva, los contextos de radicalización ecosocial y las ecoviolencias. Pensemos que el impulso e interés suscitado en la década de los noventa en torno a las cuestiones ambientales y la necesidad de actualizar la ecología ecológica se contextualiza en un periodo marcado por los continuos desastres y conflictos ecológicos, que convierten la causa ambiental en un orden de primera magnitud que genera importantes movilizaciones sociales y que pasa a ser central en las agendas políticas. El ambientalismo dejó de ser entonces un problema referido a la naturaleza y circunscrito a las ciencias naturales (Biología y Ecología), para convertirse en un importante mediador y productor de realidad. De alguna manera, la problemática ambiental ha obligado a reformular disciplinas y readaptar metodologías para intentar dar respuestas o soluciones y para conseguir lo que se ha venido llamando un mundo más sostenible. La Antropología Ambiental, por lo tanto, amplía el interés al estudio de las interrelaciones entre las prácticas

culturales y su ambiente, englobando desde las relaciones centro-periferia hasta los modos de apropiación, distribución y acceso de los recursos; desde las tácticas de resistencia y movilización ecosocial hasta las prácticas de capitalización y colonialidad de la naturaleza; desde las formas de representación y construcción ambiental, pasando por cuestiones de identidad, territorio y memoria. Este, por ende, es un campo abierto, donde se amalgaman una variedad de temáticas y perspectivas analíticas y donde se cruzan intereses de disciplinas dispares. Lo que lo tornan especialmente fructífero y oportuno, dada la permanente crisis ecológica en la que nos ha instalado nuestro sistema político-económico. Además, en la Antropología Ambiental se enfatiza la propia dimensión relacional de la disciplina antropológica, a la vez que se abre un espacio para la incorporación de nuevas áreas de trabajo e interés que ya no se limitan al tradicional espacio ecológico o a las relaciones con los elementos naturalizados del ambiente. Por todo esto se optó, por consenso, por la denominación de Antropología Ambiental, al considerarse un término más aglutinante.

Como se verá a continuación, algunos de los temas donde hoy por hoy se están desarrollando los avances más interesantes de nuestras investigaciones atañen específicamente a las políticas de conservación, a la amenaza sobre los conocimientos tradicionales de los ecosistemas, al cambio climático por la acción humana, a la expansión de las políticas neoliberales en el terreno de la gestión ambiental y su impacto en los recursos y en las poblaciones locales, a la privatización de bienes públicos como el agua o el aire, a la relación asimétrica entre expertos y no expertos, o a la percepción ambiental. El conjunto de trabajos contenidos en este volumen reflejan esa variedad de áreas de trabajo y profundizan en su acercamiento metodológico desde una Antropología Ambiental que, aunque aspira a consolidarse como campo de estudio propio, comparte métodos y horizontes teóricos con otros campos y subdisciplinas. Las diferentes aportaciones realizadas por los participantes en este simposio muestran además, de manera prolija, cómo en las últimas décadas una variedad de actores sociales se han sumado al debate ambiental ensalzando, o resaltando más bien, el papel de la praxis cultural como elemento constructor y dependiente a su vez del entorno, que media en las relaciones entre los grupos sociales y aquel.

En la línea de lo expuesto, Santamarina y Beltrán abren este volumen analizando las aportaciones realizadas desde la Antropología de la Conservación en el Estado español, y refiriéndose a la extensión y consolidación de las áreas protegidas. En su trabajo repasan los distintos espacios de encuentro entre los antropólogos y sus ejes de reflexión y diálogo, así

como los diversos grupos de investigación, áreas académicas universitarias, departamentos e investigadoras que se dedican al estudio de las áreas protegidas. Entre los temas tratados y recogidos en el texto hay una notable preocupación sobre los impactos de la implementación de las medidas de conservación y sus efectos políticos, territoriales, económicos y culturales. Ambos alertan sobre importantes limitaciones, ya que el carácter estructural de las investigaciones provoca, en no pocas ocasiones, la resistencia de los sectores directamente concernidos por las áreas protegidas, y así los trabajos permanecen en el ámbito académico y rara vez se incorporan a la gestión ambiental. Además, plantean retos futuros, tales como la incorporación de los profesionales de la Antropología en la regulación y gestión ambiental. Un buen ejemplo de este proceso, en el que se reflejan algunas de las limitaciones y de los retos señalados, lo presentan Rodríguez Darías, Díaz Rodríguez y Santana Talavera, quienes sitúan a un grupo de antropólogos en la redacción de los estudios previos de propuesta de un futuro Parque Nacional en la isla canaria de Fuerteventura. Los autores evalúan, partiendo de la aceptación de una concepción sistémica de los espacios naturales protegidos, la importancia de la inserción de la disciplina antropológica en estos procesos, su participación en el debate ambiental y la necesaria colaboración y apoyo mutuo entre esta y otras disciplinas mediante la adopción de un enfoque multi- y transdisciplinar. Pablo Vidal-González atiende, en este volumen, a la dimensión conflictiva que llegan a adquirir algunos procesos de protección originados por los tradicionales enfoques ‘top-down’ que, sin la participación de las poblaciones involucradas, implementan una nueva gestión sobre el territorio. El conflicto existente en el Parque Natural de Puebla de San Miguel, por la imposición de la figura de protección por parte de las autoridades autonómicas sin el consentimiento de sus moradores, ha provocado la realineación de posturas e intereses, el emprendimiento de estrategias y acciones de diversa índole y una importante movilización social, en un pueblo de varias decenas de habitantes. Por último, refiriéndonos al conjunto de trabajos relacionados con las áreas protegidas, Cortés, Valcuende del Río y Alexiades reflexionan sobre los cambios que la crisis neoliberal está generando en torno a los aspectos simbólicos, políticos, económicos históricos, institucionales y normativos que afectan a los espacios protegidos. Estos autores describen, desde un horizonte que enfatiza el dinamismo y la velocidad de tales cambios, cómo el proceso de eco-neoliberalización hace de los mercados un nuevo y principal agente regulador de las relaciones sociales y humano-ambientales. Y enfatizan las líneas y temáticas que, a su parecer, deben ser abordadas desde los estudios antropológicos en esta nueva fase, tales como: las nuevas relaciones entre actores económicos, Administración y grupos ecologistas; las nuevas políticas y las nuevas técnicas de gobierno; los mecanismos de control

y de creación de consenso; o los nuevos procesos de mercantilización de la naturaleza, entre otros.

Un segundo grupo o área de trabajo, atendiendo a los textos presentados en este simposio, se podría delimitar en torno a la etnoecología y los saberes locales, como campo de estudio referido más específicamente a los conocimientos, las prácticas y las creencias de los colectivos humanos sobre su entorno. Acosta Naranjo y Domínguez Gregorio, por ejemplo, a partir de dos casos de estudio, reflexionan en este volumen sobre la mejor manera de analizar las relaciones de las sociedades con su entorno. En su trabajo, subrayan la importancia de la convergencia de saberes, en el necesario análisis poliédrico y multidisciplinar que deben tener los estudios sobre los agroecosistemas, y proponen, en último lugar, una transdisciplinariedad ecoantropológica con la que combinar distintas disciplinas, responder a las preguntas de investigación e integrar miradas y formas de conocer. Cifre y Carrió, apoyándose en trabajos previos de investigación procedentes del campo de la Antropología Ambiental y la Etnobotánica, exponen diferentes maneras de aproximarse al conocimiento de la variedad botánica mallorquina. Las autoras distinguen y llaman la atención sobre los diversos patrones discursivos (romántico, conservacionista, interactivo) resultantes de un diferenciado tratamiento de la riqueza botánica de la isla. Subrayan la íntima relación existente entre el distinto uso y conocimiento de las plantas y los diferentes modelos de relatos, y exponen finalmente que, a pesar de que cada discurso se acomoda a un espacio determinado (municipal, regional, doméstico), predomina el conservacionista sobre el resto.

Las investigaciones realizadas en Perú y Panamá por investigadores que participan en este simposio nos acercan a algunas líneas de estudio abiertas en Latinoamérica. Martínez Mauri, Angehr, Campos y Jiménez destacan la importancia de la superación de algunas de las dicotomías universales que impuso el estructuralismo, subrayando el aumento de investigaciones que, en los últimos años, han asumido el enfoque posdualista. Estos autores sintetizan los resultados de dos años de trabajo en Gunay (Panamá), en los que documentan parte del sistema de etnoclasificación de las aves, por parte de la propia población guna, y analizan las relaciones humano-animales, y aspectos como la ritualidad y el manejo de los recursos. Los autores alertan sobre la escasa atención prestada sobre estas diferentes formas de entender el mundo a la hora de llevar a cabo la protección ambiental de estos territorios.

Desde la Amazonía peruana, Campanera Reig pone la atención sobre la importancia de las prácticas de gestión de los recursos y de su significación simbólica en una zona de

amortiguamiento de un área natural protegida. El concepto de cuidado y su plasmación efectiva sobre los recursos comunales sirven de base para atender a determinados aspectos de la cosmología indígena amazónica, que generan modelos de gestión diferentes. En este sentido, la significación e interpretación de elementos concretos del medio o las contradicciones y resoluciones de conflictos en las prácticas de gestión del bosque comunal son expuestos para interpretar la eficiencia en la conservación de otras maneras humano-ambientales de entenderse en el mundo.

Un ámbito particular de estudios es el que podemos denominar “paisajes, turismo y desarrollo”, a fin de acomodar, para el desarrollo formal de este simposio, a un conjunto de estudios que reflexionan sobre los procesos de patrimonialización de territorios, bienes, actividades, etc., en relación con las políticas activas de desarrollo orientadas al mercado turístico. El análisis complejo de estos procesos ha llamado la atención de los antropólogos y antropólogas que, desde distintos planos, han puesto de relevancia las profundas contradicciones que plantean estos procesos en su dimensión económica, política e identitaria. Carbonell y Doyon documentan las iniciativas ecológicas locales emergentes en las zonas de costa de Bas-St-Laurent en Quebec y la Costa Brava en Cataluña, tras la crisis de las economías convencionales basadas en la extracción de recursos pesqueros. Y analizan críticamente si tales iniciativas han contribuido a la reducción de las desigualdades socioeconómicas o han fortalecido los mecanismos de la neoliberalización en las fórmulas de consumo de la naturaleza. Estos autores ahondan sobre los procesos de patrimonialización experimentados a través de la industria agroalimentaria y/o el turismo, dejando abiertas preguntas sobre los efectos económicos e identitarios de las ecoiniciativas implementadas. Por su parte, Florido del Corral analiza el proceso de patrimonialización existente en la costa gaditana, y más concretamente en Chipiona, sobre los corrales de pesca; y expone cómo su puesta en valor articula y activa a determinados sectores sociales locales. El autor plantea los conflictos concretos y relatos diversos en torno a la manera de percibir y simbolizar el proceso de representación y el uso del territorio, entre actores locales diferentes, sin que hasta el momento esta experiencia haya convertido a la costa gaditana en un “paisaje fetichizado característico de la posmodernidad occidental”. Finalmente, Rodríguez reflexiona sobre cómo se construye un paisaje –espacio de mercado y proyecto patrimonial– sosteniendo y marginando el contexto que supuestamente lo pone en valor. Esta autora examina los criterios empleados por los organismos internacionales que deciden sobre los requisitos necesarios para la declaración del “paisaje cultural cafetero”, tan solo alcanzables desde la reinención

de un pasado ideal y homogéneo, exento de conflictos. En este sentido, desde su punto de vista, el proceso de patrimonialización desarrollado oculta elementos de enorme importancia como la crisis estructural cafetera colombiana, los problemas ambientales, el trabajo productivo de las mujeres y de los no “cafeteros”... Así como cualquier otro aspecto –étnico, identitario, político– que vaya en contra de la imagen ideal construida para el consumo externo y de la racionalidad moderna.

La investigadora Rossbach de Olmos, desde la aceptación del cambio climático global, nos introduce en un área de trabajo novedosa sobre el clima, cada vez más considerada en los estudios sobre el ambiente desde las ciencias sociales en general. Esta autora define el cambio climático y presenta los principales ámbitos de reflexión de la misma que podrían tener cabida en Antropología Ambiental: formas de atender y entender los cambios en el entorno, las distintas estaciones, los sistemas tradicionales de predicción meteorológica, la definición de riesgos ambientales, las tensiones entre distintas formas de conocimientos, etc. Por su parte, Galván Tudela y Guevara Labaut desgranar la hibridación entre distintas formas de interpretar las explicaciones técnicas y científicas del cambio climático a través del análisis de las expresiones y predicciones de los religiosos afrocubanos. Analizan las percepciones, actitudes y valoraciones de los efectos del huracán Sandy en la isla de Cuba, en distintas comunidades afrocubanas; y la importancia de tener en cuenta los saberes locales y sus formas de interpretar y manejar el cambio climático.

La transformación de los espacios rurales y el análisis de realidades como la caza o los sistemas agroalimentarios han sido también objeto de interés en este simposio. Herrero Garcés presenta los resultados de su estudio sobre la recuperación de formas ecológicas de conocimiento y gestión de los sistemas agrarios, asociados a las huertas, en un entorno caracterizado por la explotación intensiva de cítricos en Valencia. Esta autora indaga sobre el conocimiento local distinguiendo entre parcelas de saberes, modos de trasmisión, hibridación con otros tipos de saberes y apuntando aspectos identitarios, rituales y simbólicos claves para poder dimensionar estas explotaciones en el contexto agroquímico en el que se instalan. Unos saberes y lógicas que, a través de la implementación de determinadas técnicas participativas, se están poniendo en valor dentro de la propia localidad. Por su parte, Homs, desde el análisis de cooperativas de consumidores y productores ecológicos, examina las distintas dimensiones (económicas, políticas, ideológicas) y reconceptualizaciones (natural, cultural, ecológico...) que se producen entre los distintos agentes participantes. Analiza las diferentes

organizaciones atendiendo a los aspectos diferenciales que estrechan y reincrustan en el entorno, tanto a consumidores y productores, como a los propios productos que son reconceptualizados. Sánchez y González se acercan a la actividad cinegética, con sus correspondientes lógicas de apropiación, interpretación y representación del entorno. En su trabajo se aborda un breve estado de la cuestión de los estudios cinegéticos desde distintas disciplinas, tanto a nivel nacional como internacional, y reflexionan sobre aspectos concernientes al ejercicio del poder y la política ambiental relacionados con esta actividad. Finalmente, las últimas aportaciones refieren al análisis realizado sobre la gestión del suelo en la cuenca del Mariaratz y los resultados de estudios realizados en la sociedad catalana que abordan diferentes cuestiones percibidas y categorizadas como relativas al medioambiente. Se cierran estas actas con la exposición de la trayectoria y aportaciones a la antropología ambiental del grupo de investigación andaluz Grupo de Investigación Social y Acción Participativa.

Recogiendo tal disparidad de ángulos de trabajo, bajo distintas miradas, este volumen se presenta al lector con el ánimo de abrir escenarios y animar el diálogo dentro y desde la disciplina. La Antropología Ambiental tiene una importante historia aun en un corto recorrido, debido a la urgencia y a la dimensionalidad de los retos que plantea, en un contexto cuyos límites se desdibujan constantemente y se demuestran cambiantes. La variedad de casos de estudio reflejados en esta introducción así lo atestiguan. Por todo ello, la necesidad de ubicar en primera línea el quehacer antropológico, tal y como hemos demandado anteriormente, más allá de reclamar la superación de añejas posturas duales o visiones deterministas, nos parece hoy en día, además de pertinente, un ejercicio de responsabilidad para con nuestra propia disciplina, con nuestro compromiso público y con el horizonte en el que se desarrolla.

BIBLIOGRAFÍA

Biersack, A. (1999) "From the "New Ecology" to the New Ecologies" *American Anthropologist*. Vol. 101 (1): 5-18.

Lins Ribeiro, G. y Escobar, A. (coords.) (2008) *Antropologías del mundo*. Mexico D.F.: Ciesas.

Mignolo, W.D. (2003) *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subaléternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.

Restrepo, E. y Escobar, A. (2004) "Antrologías en el mundo". *Jagwa Pana*, 3: 110- 131.

ETNOGRAFÍAS DE LOS ESPACIOS NATURALES EN EL ESTADO ESPAÑOL: UNA APROXIMACIÓN A LA ANTROPOLOGÍA DE LA CONSERVACIÓN

Oriol Beltrán Costa
obeltran@ub.edu
Universidad de Barcelona

Beatriz Santamarina Campos
Beatriz.Santamarina@uv.es
Universidad de Valencia

1. Introducción

En el curso de las últimas décadas, hemos asistido a un incremento exponencial y acelerado de las áreas protegidas (AP) en todo el mundo. Los espacios destinados a la conservación de la naturaleza suman hoy más de 24 millones de hectáreas, el doble de las que había hace tan solo veinte años (WDPA, 2011)¹. Este crecimiento constituye un fenómeno de enorme calado político, económico y social, tan espectacular como sorprendente, que ha supuesto la recalificación y reordenación territorial de más del 14% de la superficie terrestre del planeta (Europarc, 2012). El crecimiento de las AP ha ido acompañado de una multiplicación significativa de figuras, denominaciones, normativas, instituciones y organismos (tanto a nivel local como nacional e internacional) que ha favorecido una gran diversidad de situaciones.

La investigación sobre la conservación desde distintas disciplinas científicas, tanto naturales como sociales, se ha desarrollado al mismo ritmo que se intensificaba el proceso de patrimonialización de la naturaleza. En este contexto, a lo largo de los últimos veinte años, los trabajos etnográficos sobre AP han ido adquiriendo un peso destacado dentro de la Antropología. El volumen creciente de artículos, ensayos y monografías relativos a este tema no solo se explica por la intensificación de las políticas conservacionistas y sus consecuencias geopolíticas. Existen, al menos, tres razones más a tomar en consideración. En primer lugar, las y los antropólogos han tropezado, con frecuencia de una manera literal, con las declaratorias, porque la protección ha recaído especialmente sobre zonas periféricas (como ciertas áreas rurales, en nuestro entorno más inmediato) que eran ya un nicho consolidado de la disciplina. En segundo lugar, la redefinición de la Antropología Ecológica (*new ecology*), el

¹ Disponible en <http://www.wdpa.org/Statistics.aspx>

desarrollo de la Etnoecología, la aparición y consolidación de la Ecología Política y el impulso de la Antropología Ambiental han abierto nuevos enfoques y campos de análisis, reformulando viejas cuestiones e introduciendo nuevas problemáticas. Y, por último, la profunda crisis ecológica y social contemporánea junto a la conciencia política frente a ella, han posibilitado el replanteamiento de gran parte de las bases epistemológicas de la disciplina. Todo lo apuntado ha generado una notable literatura en torno a la conservación, que ha contribuido específicamente al examen del modelo de protección hegemónico y al debate acerca de sus costes y beneficios.

En el caso concreto del Estado español, asistimos a un crecimiento espectacular de las AP a partir de la última década del siglo pasado². El incremento en el número de espacios declarados es elocuente: entre 1994 y 2011 las AP se han triplicado con creces, pasando de 465 a más de 1.700 (Europarc, 2008 y 2012). Frente al 5,75% del territorio que representaban las figuras de protección en 1995, dieciséis años más tarde, en 2011, la red de AP alcanzaba el 12,8%. Incluyendo las áreas de la red europea Natura 2000, la extensión total tutelada con fines conservacionistas se eleva actualmente al 27% del territorio (Europarc, 2012). El despliegue de las AP ha estado acompañado, también aquí, por un crecimiento considerable de las investigaciones sobre la conservación así como de los científicos interesados en este tema. En el ámbito de nuestra disciplina, la proliferación de trabajos etnográficos en los últimos años ha contribuido a radiografiar distintas caras del proceso. Este interés se inserta en nuestro país en un desarrollo de la Antropología Ambiental que ha ido ampliando progresivamente sus intereses de estudio (biodiversidad, conservación, agrosistemas, recursos naturales, etnoconocimientos, conflictos ambientales, sostenibilidad, cambio climático, movimientos ecologistas, representaciones ambientales, etcétera). Las políticas de conservación han sido objeto de una literatura relativamente amplia que ha incidido en una diversidad de aspectos, tales como los procedimientos tecno-administrativos de creación de las AP, el impacto de la conservación de la naturaleza en lo local, las prácticas y discursos de los distintos agentes involucrados, los recursos y conocimientos locales, la transformación política-económica de los espacios o los procesos de patrimonialización desplegados

² Este crecimiento se contextualiza en el marco de las políticas conservacionistas tanto globales como locales. Por un lado, el IV Congreso Mundial de Parques y Espacios Protegidos (Caracas, 1992) instaba a proteger el 10% del territorio al mismo tiempo que la Cumbre de la Tierra celebrada en Río en el mismo año entronizaba la fórmula del desarrollo sostenible. En nuestro país, el traspaso de competencias a las comunidades autónomas a finales de los ochenta permitió el desarrollo normativo y la llegada de las primeras declaraciones de protección a nivel regional en la década siguiente. El panorama actual se caracteriza por una complejidad considerable, con más de 40 figuras distintas, diferentes niveles de protección y una distribución desigual.

(natural/cultural/inmaterial). Estos trabajos han puesto de relieve los múltiples aspectos derivados de las nuevas políticas territoriales de mercantilización de la naturaleza en España.

El propósito de esta comunicación es ofrecer tanto un marco teórico para la comprensión de la mencionada producción bibliográfica como procurar un análisis denso de la misma. Partiendo de una relación exhaustiva de esta literatura, nos proponemos realizar una revisión de las aportaciones identificando los distintos ejes temáticos y énfasis que permiten articularlas³. Este balance debería permitir plantearnos cuál es el estado actual de la Antropología de la Conservación en nuestro país y contribuir, de este modo, a una reflexión abierta sobre sus retos futuros.

2. Etnografías en sobre áreas protegidas en el Estado español

La distribución geográfica de las AP en nuestro país manifiesta una correspondencia clara entre estas y las zonas rurales deprimidas. La mayor parte de las figuras de protección coincide en el mapa con los lugares beneficiados por las iniciativas europeas de desarrollo rural de los planes Leader (Tolón y Lastra, 2008). Este hecho es relevante para justificar la distinción que consideramos necesaria (aunque no sea siempre nítida) entre las etnografías que tienen como objeto las AP y los trabajos realizados desde la disciplina donde estas constituyen un elemento meramente contextual. En estas últimas, el peso atribuido a las políticas de conservación varía según los autores, el tipo de trabajo realizado y el enfoque adoptado. Los aspectos tratados muestran también una diversidad considerable, que abarca desde el estudio de determinadas actividades (como la Caza, el cultivo de variedades locales o la producción agroalimentaria: productos de la tierra, ecológicos o con denominación de origen) hasta fenómenos más específicos, como el examen de determinadas modalidades de turismo. La importancia creciente que se asigna al nuevo marco administrativo para la interpretación del material etnográfico se refleja especialmente en ciertos trabajos donde la conservación adquiere un protagonismo notable a pesar de no constituir el centro de su análisis. Aun tratándose, por sus mismas características, de un ámbito sin una clara delimitación, las etnografías realizadas "en" AP incluirían referencias bibliográficas de Rufino

³ La pretensión de establecer una relación exhaustiva de la Antropología de la Conservación en España es poco compatible con el espacio de una comunicación. Incluimos en este texto únicamente las referencias de carácter general, mientras que la bibliografía específica sobre el tema puede localizarse en <https://www.dropbox.com/s/cfzyp80k7bsyjun/Beltran%20y%20Santamarina%2C%202014%20%28referencias%29.pdf>. Nuestro agradecimiento a todas las personas que han colaborado a facilitar este esfuerzo de revisión, especialmente a Encarnación Aguilar, Agustín Coca, Raquel de la Cruz, Isabel Durán, Javier Escalera, Carmen Lozano, José Pascual, Victoria Quintero y José M. Valcuende.

Acosta, Encarna Aguilar, Javier Escalera, David Florido, Antonio González, Macarena Hernández, Carmen Lozano, Roberto Sánchez Garrido y Pablo Vidal, entre otros autores.

Más allá de constatar la presencia de las políticas ambientales en el ámbito rural, un examen de la Antropología de la Conservación exige centrarse específicamente en las etnografías relativas a las AP. Aunque Víctor Bretón (junto a Jordi Solé, geógrafo) ya había publicado en 1986 un artículo sobre la historia de los parques nacionales (con una atención específica al caso de Ordesa), la primera referencia empírica sobre el tema es la recopilación coordinada por Isabel González Turmo sobre las AP andaluzas en 1993. Las primeras monografías etnográficas sobre figuras de protección ambiental (redactadas como textos académicos: tesis doctorales y tesinas) no llegarán hasta una década más tarde. En cualquier caso, el estudio de las AP comienza a adquirir una cierta visibilidad a partir del IX Congreso de Antropología celebrado en Barcelona en 2002⁴, donde se presentan diversas contribuciones en el marco de un simposio sobre desarrollo y turismo coordinado por Agustín Santana y Xaquín Rodríguez (firmados por Agustín Coca, Isabel Durán y José Pascual, además de los propios coordinadores). A partir de este momento, y coincidiendo con el despliegue de las AP en el Estado español, la Antropología de la Conservación ha sido objeto de un elevado número de comunicaciones en los congresos de la FAAEE y ha adquirido una notable presencia a través de varios simposios: *Protegiendo los recursos. Áreas protegidas, poblaciones locales y sostenibilidad* en Sevilla (Pascual y Florido, 2005); *Patrimonialización de la naturaleza. El marco social de las políticas ambientales en Donostia* (Beltran, Pascual y Vaccaro, 2008); y *Re-construyendo el territorio: de las formas de apropiación local a la participación en las nuevas políticas públicas* en León (Pascual y Escalera, 2011)⁵. Este interés, consolidado en los últimos años, se refleja también parcialmente en varios libros editados (Frigolé y Roigé, 2006; Vaccaro y Beltran, 2007; Roigé y Frigolé, 2010; Escalera, 2011; Santamarina, 2012), así como en la publicación más dispersa de un número considerable de artículos y media docena de monografías (Coca, 2008; Sánchez Garrido, 2010; Cortés, 2012; De la Cruz, 2012; Beltran y Vaccaro, 2014; Santamarina y Bodí, 2014). Las tesis y tesinas que se han aproximado a este tema brindan algunos de los trabajos etnográficos más consistentes y evidencian la mencionada vitalidad (Vaccaro, 2005b; Coca, 2006; Durán, 2006b; De la Cruz,

⁴ En los congresos anteriores se habían presentado comunicaciones en el marco de simposios no específicos, tanto en Zaragoza (Durán, 1996) como en Santiago (Batista, 1999; Coca, 1999 y Durán, 1999).

⁵ Los congresos de la FAAEE, en efecto, han dado lugar a un tercio del total de las referencias contabilizadas en este ámbito en nuestro país.

2008; Cortés, 2011b; Andreu, 2011; Vizcaíno, 2011; Vendrell, 2011; Costa, 2012; Sierra 2012; Calero, 2014).

A pesar de que la Antropología de la Conservación haya sido objeto de una consolidación progresiva, un examen de su producción dibuja un mapa con desequilibrios significativos en relación con las áreas y las figuras estudiadas. Una suma de factores y, muchas veces, una suerte de casualidades explican esta distribución desigual. En lo que se refiere a las zonas de estudio, cuatro comunidades autónomas destacan tanto por el número de investigadores como por el de espacios etnografiados: Canarias, Cataluña, Andalucía y País Valenciano. Andalucía y Cataluña, a la vez que son las regiones que concentran una mayor superficie declarada en términos absolutos (1,7 millones y cerca de un millón de hectáreas, respectivamente, de acuerdo con Europarc, 2012) acogen grupos consolidados de investigadores en torno a las AP que han gozado de proyectos competitivos financiados así como de capacidad formativa.

En las universidades de Sevilla (US) y Pablo de Olavide (UPO), las tesis de Isabel Durán sobre el Espacio Natural de Doñana y de Agustín Coca sobre el Parque Natural de los Alcornocales, respectivamente, inician en 2006 una considerable producción en torno a las AP andaluzas. En el primer caso, este esfuerzo se articulará a través del grupo Territorio, Cultura y Desarrollo coordinado por Encarnación Aguilar. Con un acento puesto en el ámbito general de la ruralidad, sus distintas líneas de investigación incluyen el paisaje y el ambiente, el patrimonio, los sistemas agroalimentarios y el desarrollo rural. El equipo ha sido financiado de forma continuada desde el 2001 a través de varios proyectos nacionales I+D y ha participado en proyectos competitivos de la Junta de Andalucía. Por su parte, el interés por las AP en la UPO se ha desarrollado alrededor del Grupo de Investigación Social de Acción Participativa, coordinado por Javier Escalera, y del Máster en Investigación Social Aplicada al Medio Ambiente. El equipo aglutina, entre otras, líneas de trabajo sobre medio ambiente, patrimonio, socioecosistemas, resiliencia socio-ecológica y sostenibilidad. Los trabajos resultantes, financiados también mediante proyectos nacionales y convocatorias autonómicas, realizan un mayor énfasis en los conflictos ambientales y la participación social. El máster, por su lado, se ha convertido en un referente de la Antropología Ambiental en España y constituye un importante foco formativo-investigador. La labor impulsada por ambos grupos incluye el estudio de diferentes AP andaluzas (además de las ya mencionadas): los parques naturales del Estrecho (M. Ángeles Corbacho), Cabo de Gata-Níjar (Danielle Provansal, José M. Valcuende, Victoria Quintero, Agustín Coca, José A. Cortés), Sierra de Aracena y Picos

de Aroche (Javier Escalera, Elodia Hernández, Carmen Lozano), Sierras de Cazorla, Segura y las Villas (Carmen Lozano, Encarna Aguilar, Agustín Coca y Luis Díaz), Sierra de Mágina (Agustín Coca), Sierra Nevada (Pablo Palenzuela y Javier Hernández) y Sierra Norte de Sevilla (Juan Agudo), junto con la Reserva de la Biosfera Intercontinental del Mediterráneo (David Florido y Juan Clavero). En cualquier caso, la inserción de los distintos investigadores en equipos con tradiciones, acentos y enfoques variados ha marcado sus diferentes resultados.

En el caso catalán, por su parte, se ha generado una producción sobre el tema alrededor de la Universitat de Barcelona (UB). Destacan aquí, sobre todo, las investigaciones de Oriol Beltran e Ismael Vaccaro en la comarca pirenaica del Pallars Sobirà (donde se localizan el Parque Natural del Alt Pirineu y el Parque Nacional de Aigüestortes i Estany de Sant Maurici, junto a otras figuras de protección). Ferran Estrada y Xavier Roigé, por su parte, han trabajado en el Parque Natural de Montseny. El programa investigador de la UB en AP se enmarca en el equipo impulsado por Joan Frigolé sobre los procesos de patrimonialización que ha gozado desde 2004 de proyectos financiados de forma consecutiva en las convocatorias nacionales de I+D. En la actualidad dicho equipo se incluye en el Laboratori d'Estudis en Patrimoni coordinado por Xavier Roigé. Sus trabajos han puesto una atención particular en los procesos de construcción sociohistórica y de patrimonialización de la naturaleza. También en Cataluña, Agustí Andreu (URV) ha trabajado sobre la construcción social del patrimonio (incluyendo etnografía en distintas AP como los parques naturales del Delta de l'Ebre y de Montsant). El AP marítima de las Illes Medes (reconvertida luego en Parque Natural del Montgrí, les Illes Medes i el Baix Ter) ha sido objeto de un trabajo etnográfico (Begoña Vendrell) y la base de un análisis comparativo (a cargo de dos miembros del equipo canario: Raquel de la Cruz y José Pascual).

En el caso valenciano, las AP han sido abordadas de forma individual por distintos investigadores (eventualmente junto a algún colaborador) y mediante pequeños proyectos financiados. Cabe señalar que en la Universitat de València, donde se ha focalizado la mayor parte de los estudios, no se imparte el Grado en Antropología ni la disciplina goza de un sólido reconocimiento institucional⁶. Por otra parte, mientras que en Andalucía y en Cataluña los estudios sobre patrimonio han sido patrocinados y respaldados por la administración autonómica (IAPH e IPEC, respectivamente), las condiciones políticas no han favorecido las

⁶ En el País Valenciano solo en la Universidad Miguel Hernández de Elx se ha impartido la Licenciatura en Antropología, que se encuentra actualmente en vías de extinción.

investigaciones de este tipo en el País Valenciano. Con todo, los trabajos sobre AP desde la perspectiva de la disciplina son relativamente abundantes. En Alicante, Roberto Sánchez Garrido ha trabajado en el Parque Natural del Carrascal de la Font Roja⁷. En Valencia, Beatriz Santamarina, junto con Julio Bodí y Aida Vizcaíno, se han acercado respectivamente a los parques naturales de la Serra Calderona y de la Albufera. Por último, en la misma provincia, Ángela Calero acaba de concluir su tesis doctoral sobre el Parque Natural de las Hoces del Cabriel y Pablo Vidal está trabajando en el de la Sierra de Espadán. Ambos investigadores pertenecen a la Universidad Católica de Valencia.

El grupo canario, por sus características específicas, merece una mención aparte. Cabe señalar que la comunidad autónoma de Canarias es la que tiene el mayor porcentaje de territorio protegido del Estado español (un 42,6%) (Europarc, 2012). El equipo de investigadores en Antropología de la Conservación se ha formado en torno al Instituto Universitario de Ciencias Políticas y Sociales dirigido por Agustín Santana y José Pascual, lo que ha favorecido su interés por el turismo y las pesquerías. Sus trabajos se han focalizado, de este modo, en las Áreas Marinas Protegidas (AMP), lo que les confiere una cierta particularidad. Las AMP, que fueron objeto de un reconocimiento comparativamente tardío, tienen características que las diferencian de las terrestres tanto por su funcionamiento como por los modelos de creación y gestión implementados. El mencionado grupo ha participado en numerosos proyectos competitivos, colabora con frecuencia en investigaciones multidisciplinares y ha dado a sus trabajos una clara orientación aplicada. Dentro de Canarias han trabajado en las reservas marinas Punta de La Restinga (Raquel de la Cruz, Agustín Santana, José Pascual, Begoña Vendrell), La Palma (José Batista, Raquel de la Cruz, José Pascual), Isla de La Graciosa e Islotes del Norte de Lanzarote (Gloria Cabrera y Alfredo Cabrera), los parques rurales de Anaga (Alberto Rodríguez) y de Teno y Betancuria (Alberto Rodríguez, Pablo Díaz y Agustín Santana) y las reservas de la biosfera de El Hierro (De la Cruz) y de Fuerteventura, futuro Parque Nacional de Zonas Áridas y Costa de la Macronesia (Agustín Santana, Alberto Rodríguez y Pablo Díaz).

La relación efectuada hasta aquí no agota todas las AP estudiadas desde la Antropología en nuestro país: en Galicia, por ejemplo, Xaquín Rodríguez Campos se ha acercado al Parque Natural del Xurés; en Aragón, Xavier Carbonell ha trabajado en el de los Valles Occidentales;

⁷ Su tesis doctoral, que abordaba el tema de la caza en este parque natural, fue leída en la Universidad de Murcia.

en el País Vasco, Kepa Otaegi y Miren Urquijo se han aproximado respectivamente a la Reserva de la Biosfera de Urdaibai y al Parque Natural de Aralar; y, por último, en la Rioja, Roberto Sánchez Garrido ha trabajado en el de Sierra de Cebollera. En cualquier caso, el mapa de los trabajos realizados sobre AP dibuja tres núcleos afianzados de investigadores en Canarias, Andalucía y Cataluña, donde existen equipos de investigación consolidados (y coincidiendo con los territorios con un mayor peso de la superficie protegida), frente a varios otros antropólogos/os que han realizado trabajos de carácter más puntual. Aunque todos ellos proceden de distintas tradiciones y manifiestan intereses investigadores igualmente diversos, coinciden en muchas de sus conclusiones sobre las AP.

Los parques naturales han sido las figuras de protección más estudiadas. Aunque la legislación en materia de conservación incluye un total de más de 40 figuras legales, la del parque natural es la más extendida (más del 63% de la superficie declarada). No obstante, la preferencia de la investigación por estas AP se debe a que los parques naturales se han implantado en zonas donde ha habido una cierta ocupación humana y esta ha favorecido la formación de unos paisajes muy antropizados (Cultura: campo de los antropólogos). En la declaración de los parques nacionales ha primado, por el contrario, el criterio de una baja presencia humana (Naturaleza: campo de los biólogos y los ecólogos)⁸. De todos los trabajos efectuados por la Antropología de la Conservación en nuestro país solo se han abordado dos únicos parques nacionales (Aigüestortes i Estany de Sant Maurici y Doñana) de los quince que configuran la red estatal.

3. La Antropología visita los parques y las reservas

El tiempo transcurrido desde las primeras referencias sobre el tema de las AP desde la Antropología en nuestro país (hace ya poco más de veinte años), así como el volumen de la producción científica en torno al mismo (que supera de largo el centenar de referencias, entre artículos, monografías y compilaciones), permiten identificar la existencia de un ámbito de interés específico en el marco de la disciplina. A nuestro entender, la ausencia de una reflexión sobre el conjunto de esta literatura ha favorecido que, cada vez más, los trabajos realizados tiendan a reiterar unas conclusiones semejantes a pesar de incluir un número

⁸ Es interesante, en este sentido, atender las convocatorias de investigación del Organismo Autónomo de Parques Nacionales. Desde el 2002 nunca se ha financiado un proyecto formulado desde la Antropología. El único estudio realizado perteneciente a las Ciencias Sociales fue un estudio sobre visitantes. La práctica totalidad de los proyectos concedidos han ido a manos de equipos de biólogos y ecólogos, de acuerdo con la misma lógica de las declaratorias.

creciente de escenarios⁹. El potencial de la aproximación etnográfica no se limita a poder especificar, para nuevos casos de estudio, unas mismas afirmaciones generales. En este contexto, un examen crítico de los resultados obtenidos puede contribuir a elaborar un programa que responda de un modo efectivo a los retos que se plantean a la Antropología Ambiental en el ámbito de la conservación, a su consolidación y avance.

La primera constatación que evidencia el conjunto de la mencionada producción científica es el predominio de los trabajos en los que las AP constituyen un objeto de indagación. Este hecho trasciende la distinción ya mencionada entre los trabajos "en" y "sobre" las figuras de protección. Las políticas ambientales han adquirido un protagonismo tal en muchos lugares que han devenido un factor ineludible para el análisis de muchos otros fenómenos (desde la alimentación al turismo, por citar dos de los más evidentes). Lo que pretendemos subrayar es la escasa representación que tienen en este campo las investigaciones con una finalidad aplicada, que se limitan además al ámbito de la planificación. Al mismo tiempo, la investigación etnográfica ha otorgado una prioridad casi absoluta al análisis de los múltiples impactos que generan y/o están asociados a las políticas conservacionistas, lo que contrasta con un corto número de trabajos dedicados a estudiar las AP en sí mismas. Los órganos de gestión de las figuras de protección aparecen referidos a menudo a través de las previsiones establecidas en sus normativas, pero ni su actividad ni la dinámica que registran a lo largo del tiempo han sido estudiadas de una manera sistemática. De acuerdo con esto, los investigadores compartirían una perspectiva semejante a la adoptada por parte de la población local, para la que estas nuevas figuras de gestión del territorio suelen interpretarse como instancias impuestas desde el exterior, cuyo protagonismo creciente se apoya en una legitimidad discutida. Esta mirada externa es indicativa de la posición adoptada por los propios autores (desde el terreno, pero al margen de las AP), y contribuirá a la formulación de numerosas inferencias y lugares comunes en relación con los parques y las reservas. Por su perspectiva estructural y su carácter esencialmente crítico, estos trabajos acaban limitándose a participar en el debate académico y no logran despertar el interés de los sectores directamente concernidos por las AP: ni por parte de los grupos locales ni de los responsables de la gestión

⁹ Los autores de esta comunicación hemos participado en dos de los intentos previos de revisión que ha habido en este campo (Beltran, Pascual y Vaccaro, 2008; Pascual y Florido, 2005; Santamarina, 2009). Otros trabajos de síntesis sobre la conservación han planteado aspectos más concretos como su desarrollo histórico (Santamarina, 2005; Solé y Bretón, 1986; Vaccaro y Beltran, 2010b; Vaccaro, Beltran y Pacquet, 2013), balances a nivel regional (Santamarina, 2008, para el caso valenciano, Vaccaro y Beltran, 2009b y 2010a para los Pirineos), el análisis de la conservación en el marco de los procesos de patrimonialización (Ruíz et al. 2009; Vaccaro y Beltran, 2007 y 2008; Valcuende, 2012) o sus formas de gobernanza (Pascual y Escalera, 2011).

ambiental (políticos y técnicos). En efecto, las AP constituyen, en efecto, importantes agentes de transformación de amplios sectores del país (especialmente de zonas rurales y/o montañosas que presentan dificultades de distinto tipo para los aprovechamientos de carácter productivo) y son un instrumento clave en el marco de las políticas contemporáneas de territorialización (Vaccaro, 2005a, 2007; Vaccaro y Beltran, 2010a), a través de las cuales se despliegan posiciones de poder sobre el territorio (Durán, 2006a; Quintero, Valcuende y Cortés, 2008). En un contexto caracterizado por la preocupación de la opinión pública en relación con el deterioro del medio ambiente, donde la naturaleza es objeto de una esencialización y una idealización, y en el que crece la demanda ciudadana de espacios no urbanizados en los que disfrutar del tiempo de ocio, el Estado se atribuye la legitimidad de declarar unos determinados lugares y elementos como patrimonio común, necesitado de protección y de situarlos, de esta manera, al margen de su explotación productiva (Corbacho, 2005; Durán, 2002b; Vaccaro, 2008; Vidal, 2011). La apelación al interés general y el aval conferido por el conocimiento científico actúan en favor del protagonismo que asumirán las instancias gubernamentales en la gestión territorial (Batista, 1999; Cortés, 2012). Sin embargo, a través de su esfuerzo, el Estado actuará en favor de una progresiva mercantilización del territorio (Sánchez Garrido, 2008). Los procesos de patrimonialización (de la naturaleza, pero también de la cultura), así como el turismo constituyen dos de los ingredientes principales de este escenario (Vaccaro, 2006a, 2006b). El argumento mencionado sintetiza el marco interpretativo que, para la mayor parte de los estudios sobre el tema realizados desde la Antropología, explicaría la proliferación contemporánea de las AP tanto a nivel general como en el caso de nuestro país. Los efectos locales de la implementación de las políticas de conservación, aquellos que adquieren una mayor relevancia a través del trabajo de campo, se concretan a distintos niveles: político, territorial, económico y cultural. Las contribuciones que tienen un carácter más puntual (artículos y capítulos de libro) suelen priorizar algunos aspectos concretos, mientras que las monografías etnográficas exploran habitualmente un mayor número de variables. En cualquier caso, en la mayor parte de las investigaciones, la declaración de AP se toma como el punto de partida de un conjunto de transformaciones que son las que acaban constituyendo el principal centro de interés.

En el plano político, la investigación en Antropología de la Conservación ha subrayado especialmente dos aspectos: la imposición de las AP como nuevas instancias de gestión y la centralización de la toma de decisiones asociada a su gestión. La creación de parques y reservas parece atender a los intereses del Estado (en defensa de los sectores hegemónicos, no

siempre en favor de las poblaciones directamente implicadas) y suele concretarse a nivel local de un modo relativamente arbitrario (Coca y Quintero, 2006; Escalera, 1993). En algunos casos, la protección es utilizada como una coartada frente a un desarrollo urbanístico desenfrenado (Santamarina, 2008). Otras veces, es una baza que permite negociar entre determinados actores sociales en conflicto (Beltran y Vaccaro, 2010a). Finalmente, en otras ocasiones responde antes que nada a una estrategia favorable a las necesidades del sector turístico (De la Cruz, 2004b; Vaccaro y Beltran, 2007). En este contexto, cabe destacar el escaso número de trabajos centrados en situaciones donde la protección responde a un esfuerzo de ordenación territorial (como instrumento para limitar la presión del crecimiento urbanístico, por ejemplo) (Roigé y Estrada, 2007) así como, muy singularmente, sobre casos en los que la declaración resulta de determinadas demandas sociales (Costa, 2012; Vendrell y De la Cruz, 2011). De hecho, allí donde ha existido un movimiento social favorable a la conservación, este parece que ha enfrentado a grupos de procedencia urbana con la gente del lugar (Corbacho, 2011). En suma, de un modo más o menos explícito, las AP son interpretadas de una manera abrumadora como instancias que reproducen el conflicto social (Coca, 2010; Cortés, 2012; Santamarina y Bodí, 2013; Vaccaro y Beltran, 2008).

El análisis de las formas de gobernanza establecidas con las figuras de protección refuerza esta misma perspectiva (De la Cruz, 2012; Pascual, Batista y De la Cruz, 2005). En este sentido, la implantación de AP comportaría una pérdida de la capacidad política de las poblaciones locales (mediante la imposición de órganos de gestión que se superponen a las instancias de poder existentes y las limitan) (Beltran y Vaccaro, 2008) y una centralización en la toma de decisiones (Cabrera y Cabrera, 2005; Pascual, 2002). En buena medida, se alude al carácter técnico de los criterios de gestión como argumento para justificar este proceso (Coca, 2008; De la Cruz y Pascual, 2005b), un proceso que conlleva el borrado de los usos y la historia local (Coca, 2002, 2008). Los trabajos que se interesan por las formas de gobernanza asociadas a las políticas conservacionistas no son ajenos a las críticas que se han introducido a nivel internacional desde los años noventa en la agenda de la conservación. Desde este punto de vista, la intervención activa de las poblaciones implicadas no sería una cuestión relacionada solo con la justicia social, sino también un factor decisivo para garantizar la continuidad de las prácticas tradicionales y su contribución al mantenimiento de los valores ambientales que se pretenden preservar (Batista y Pascual, 2005; Coca, 2002; Cortés, 2012; Pascual, Batista y De la Cruz, 2005; Vendrell, 2011). Sin embargo, los análisis tienden a subrayar que las formas de gobernanza adoptan el mismo carácter vertical de las declaratorias.

Las previsiones establecidas por la legislación han introducido de una manera creciente los criterios de la representación y la participación (Andreu, 2007, 2011), pero las prácticas institucionales ponen de manifiesto la centralización del poder y el uso de argumentos tecnocientíficos como coartada en las decisiones relativas a la gestión (Santamarina y Vizcaíno, 2011), convirtiendo habitualmente los mecanismos de participación en meros simulacros (Coca y Díaz, 2005; Coca y Escalera, 2013; Florido y Clavero, 2008). Las AMP analizadas en Canarias han sido interpretadas, al contrario que el resto de casos, como figuras de protección que permiten un relativo empoderamiento de las poblaciones locales cuando estas están previamente organizadas en instituciones fuertes, como ocurre con las cofradías de pescadores (De la Cruz y Pascual, 2011b).

Las transformaciones que introducen las políticas de conservación a nivel territorial conforman uno de los aspectos más ampliamente destacados por la investigación etnográfica (Coca, 2006; Roigé y Estrada, 2007). El establecimiento de AP impone un cambio en las categorías que definen los territorios, no solo en el plano simbólico (como lugares que condensan y/o representan determinados valores naturales) (Corbacho, 2005; Quintero, Valcuende y Cortés, 2008) sino también desde un punto de vista jurídico y político (Coca y Quintero, 2006; De la Cruz, 2004b). Sintomáticamente, las declaratorias parecen comportar más una restricción de determinados usos (no solo potenciales sino también efectivos) que la implantación de nuevas actividades y oportunidades (Cortés, 2011a; De la Cruz, 2004b; De la Cruz y Pascual, 2005b; De la Cruz, Vendrell y Pascual, 2012a; Santamarina y Bodí, 2013). De esta manera, las interdicciones y limitaciones pasan a adquirir un gran protagonismo, que se evidencia a través de señalizaciones dispuestas en los límites de los espacios declarados, la actuación de la guardería rural o la tramitación administrativa de autorizaciones y certificados. Las dificultades impuestas a las prácticas de los actores locales, en especial aquellas que se califican como tradicionales, no solo se identifican como uno de los principales motivos de la oposición de estos a las nuevas figuras de gestión (Durán, 1996; Palenzuela y Hernández, 1993), sino que suelen ser interpretadas como contrarias a la situación ambiental misma que se pretende preservar (Cabrera y Cabrera, 2005; De la Cruz, 2006). Cabe recordar en este sentido que los parques naturales, la principal figura tomada en consideración por los estudios realizados desde la Antropología, muestran unos paisajes intervenidos por la acción humana y en los cuales la continuidad de los usos locales se considera una condición necesaria para la conservación (Escalera, 1993).

La redefinición territorial de amplias zonas del espacio rural no solo expande la capacidad política del Estado sino que también le faculta para intervenir en una determinada dirección. La investigación etnográfica ha subrayado especialmente el vínculo existente entre el despliegue de las figuras de protección de la naturaleza registrado en las últimas décadas y el proceso general de terciarización de la economía. De este modo, una parte significativa de los espacios rurales pasaría de ofrecer un soporte para la producción agropecuaria (así como proporcionar materias primas y recursos destinados a la actividad industrial) a devenir lugares reservados para satisfacer el ocio de la población urbana (Coca, 2011; Coca y Zaya, 2008; Cortés, 2011a; Cortés, Quintero y Valcuende, 2012; De la Cruz, 2004b; González Turmo, 1993; Vaccaro, 2005a, 2006a, 2006b, 2009b). Este proceso implica un propósito de ordenación del territorio (dónde ubicar los distintos usos requeridos por las nuevas demandas: espacios abiertos, terrenos urbanizables, infraestructuras y servicios) pero sirve al mismo tiempo al objetivo de añadir valor de mercado (convertir en bienes económicos) a lugares y elementos que habían ocupado hasta entonces una posición marginal (Beltran y Vaccaro, 2007; Corbacho, 2011; Provansal, 1993). El discurso sobre el desarrollo local de las zonas rurales adquiere en este contexto un especial protagonismo. La implementación de las políticas ambientales por parte del Estado (de acuerdo con directivas e, incluso, con el respaldo financiero de las instancias europeas) se erigiría como un aspecto central de su programa para amplios sectores del territorio nacional (Agudo, 1993; Sánchez Garrido, 2010; Vaccaro y Beltran, 2010a). A causa de la desventaja que presentan estas zonas para la producción agraria o industrial en un mundo globalizado, el turismo (especialmente el turismo interior) se identifica como una actividad para la que disponen de ciertas ventajas competitivas (Corbacho, 2011; De la Cruz, 2004a; Hernández, 2008; Pascual, 2002; Santana, 2002; Vaccaro y Beltran, 2007). La asociación de estas políticas con el discurso de la sostenibilidad contribuye a despolitizar y legitimar su despliegue, tanto frente a la población local como, especialmente, ante el conjunto de la opinión pública del país (De la Cruz, 2006; Florido y Clavero, 2008; Sánchez Garrido, 2008, 2013). A pesar del peso relativo que tiene en él, este proceso de terciarización no está protagonizado únicamente por el Estado ni asociado solo a la acción política del mismo. En este sentido, uno de los aspectos que han sido más destacados por la Antropología de la Conservación es la necesidad de interpretar la puesta en valor contemporánea de la naturaleza con la idea de la patrimonialización, en un contexto en el que concurren también otros actores (Beltran y Vaccaro, 2010b; Corbacho, 2012; Díaz, Santana y Rodríguez, 2011; Quintero, Valcuende y Cortés, 2008; Rodrigues y Pascual, 2008; Roigé y Estrada, 2010). Esto tiene diferentes implicaciones que darán lugar, a su vez, a

énfasis y temas de estudio igualmente distintos. El análisis de las AP en este marco favorece una interpretación de los parques y las reservas en términos procesuales y sociales (en tanto que artefactos creados en contextos determinados y en vistas a alcanzar ciertos objetivos) (De la Cruz y Pascual, 2011a; Durán, 2006a; Sánchez Garrido, 2010) frente a una lectura sustantiva de los mismos (como lugares definidos por razones objetivas y de acuerdo con sus cualidades específicas) (Beltran y Vaccaro, 2014). En buena medida, este hecho es el que explica la pertinencia del análisis social de las figuras de protección así como la propia dificultad de interlocución de nuestra disciplina con los técnicos y los responsables de la conservación, que partirían de interpretarlas como una materia exclusiva de las ciencias naturales (Vaccaro y Beltran, 2010a). A la vez que es indicativa de una dimensión histórica ineludible, la apelación a la patrimonialización refiere también a un cambio en el sistema de valores. De una manera semejante a la transformación que se da en el campo de la cultura, la patrimonialización de la naturaleza implica atribuir un valor referencial a ciertos espacios y elementos, basado en el pasado pero con una gran virtualidad en el presente (Roigé y Estrada, 2010; Sánchez Garrido, 2011). La naturaleza como patrimonio no solo deviene un producto comercializable (a través, por ejemplo, de las ofertas turísticas) (Florido y Clavero, 2008), sino que reforzará a la vez la legitimidad de su gestión: considerada como un legado compartido, contribuye a crear identidad entre aquellos que lo detentan (De la Cruz y Pascual, 2005b; Durán, 2005; Rodríguez, 2002) y justifica la necesidad de protegerla y conservarla para garantizar su traspaso a las generaciones futuras (Sánchez Garrido, 2013; Hernández, 2008). Como en el resto de los ámbitos señalados en los que se plasman las transformaciones a las que están asociadas las AP, estos cambios culturales no surgen de una manera gratuita y arbitraria sino que se asientan en unas raíces profundas. La investigación realizada desde la Antropología ha destinado una atención especial a examinar cómo las figuras de protección suponen una reificación de la naturaleza, una actualización de la perspectiva dualista que la sitúa en un polo opuesto al de la cultura. Las AP, a través de su selección y declaración, así como mediante sus propios mecanismos normativos y de gestión, instituyen y reproducen esta oposición conceptual (Coca, 2008, 2012; Coca y Díaz, 2005; Coca y Quintero, 2006; Durán, 2002a; Rodríguez, Díaz y Santana, 2011).

El predominio de los trabajos que se han centrado en los impactos de las políticas de protección ha contribuido a generalizar sus resultados y a no discriminar entre situaciones que tienen características distintas. El énfasis etnográfico desplegado no ha ido acompañado de un esfuerzo semejante en la comparación entre casos de estudio, aun tratándose de dos

perspectivas que, como sabemos, adquieren su pleno potencial analítico cuando se complementan entre sí. Los contrastes que presentan las AP sujetas a diferentes categorías de protección (parques naturales y parques nacionales, pero también el resto de figuras del extenso catálogo existente), aquellas que son gestionadas por distintas administraciones regionales, las que responden a iniciativas de distinto carácter (las surgidas a raíz de movimientos sociales frente a las que han sido implementadas por el Estado sin una demanda previa), las creadas en distintos momentos, o los relativos a contextos geográficos diversos (las áreas terrestres vs. las marinas, los parques cercanos a las áreas metropolitanas vs. Los más remotos, entre otras variables), permitirían examinar el alcance de determinadas conclusiones que se formulan¹⁰. En cualquier caso, una propuesta como esta requiere el desarrollo de proyectos colectivos y/o la celebración de encuentros destinados a establecer expresamente este tipo de análisis sistemáticos.

Frente al relativo estancamiento que se aprecia en la Antropología de la Conservación centrada en evaluar los impactos y las transformaciones generadas por las AP, algunos trabajos van más allá de este propósito y apuntan, por el contrario, a perspectivas más realistas y cuyo interés trasciende el ámbito de la propia disciplina. Nos referimos, en primer lugar, a aquellos estudios que destacan el protagonismo de las poblaciones locales en los procesos analizados. En realidad, la mera identificación de los distintos grupos sociales en juego (la distinción, por ejemplo, entre agricultores, emprendedores turísticos, promotores urbanísticos, técnicos ambientales o visitantes de distinto tipo, entre muchos otros), que implica superar la oposición simplista y mecánica entre locales y foráneos, es ya indicativa de un análisis de relativa profundidad (Rodríguez y Pascual, 2008). El reconocimiento de la capacidad de agencia de estos actores, frente al papel pasivo que habitualmente se les atribuye, favorece una interpretación más compleja y elaborada de las dinámicas asociadas a la conservación (Coca y Díaz, 2005; Coca y Zaya, 2008; De la Cruz y Pascual, 2011a)¹¹. Las

¹⁰ La tesis de Raquel de la Cruz (2008) es el único caso en el que la comparación entre dos AP (las reservas marinas de las Illes Medes y de La Restinga), pertenecientes a contextos ecológicos y socioeconómicos distintos, constituye la principal estrategia de análisis. Otros artículos suyos (De la Cruz y Pascual, 2011a, 2011b) emplean la comparación entre distintas AMP de la misma comunidad autónoma (La Restinga y La Palma, ambas en Canarias) y entre AMP pertenecientes a comunidades distintas (La Restinga con el proyecto coruñés de Os Miñarzos).

¹¹ De la Cruz, Vendrell y Pascual (2012: 145) reclaman la necesidad de un análisis en profundidad para identificar la complejidad de los procesos de implantación e institucionalización de las AP: "Aspectos como el grado de identificación de los problemas con las modalidades impulsadas, cómo se definen los objetivos de protección, la cuestión sobre quién o qué institución lidera las iniciativas de protección, o en qué medida los afectados se sienten representados en el proceso, tendrán un peso relevante a la hora de generar adscripciones positivas o apoyos a las medidas de conservación".

políticas de implementación de AP no deberían ser tanto objeto de un juicio moral como de un análisis sociológico. Así, por ejemplo, aunque por un lado estas pueden ser generadoras de conflicto, pueden ofrecer a la vez nuevas oportunidades (a unos mismos actores sociales o a distintos agentes pertenecientes a un mismo escenario) (De la Cruz y Pascual, 2011b). Atender a las capacidades de los actores supone reconocer que no asumen de una manera pasiva las transformaciones implementadas sino que generan respuestas que pueden considerarse, hasta cierto punto, como creativas (en la medida en que no están determinadas de un modo absoluto) (Pascual y De la Cruz, 2008, 2011; Vaccaro, 2007). En este contexto, los cambios registrados en el campo de las identidades constituyen un aspecto subrayado reiteradamente (Otaegi, 2002; Provansal, 1993; Rodríguez, 2002; Ruíz et al., 2009; Valcuende, Quintero y Cortés, 2011; Vidal, 2011). El análisis de los discursos empleados pone de manifiesto cómo lo ambiental ha devenido un argumento empleado tanto en la imposición de las figuras de protección por parte del Estado como esgrimido por otros agentes en la defensa de sus intereses (Cortés, Quintero y Valcuende, 2011; Ruíz et al., 2009).

A pesar de su relativa escasez, las referencias a experiencias de carácter aplicado mostrarían un segundo grupo de trabajos que trasciende la dimensión meramente crítica de la Antropología de la Conservación para participar de forma activa, a partir de las herramientas y la perspectiva de nuestra disciplina, en un ámbito que habitualmente ha sido vedado a las ciencias sociales. Un artículo de Xavier Carbonell (2007) sobre la elaboración de un “Plan de Ordenación de Recursos Naturales” (PORN) en el Pirineo oscense junto con varios trabajos realizados por parte del grupo canario permiten vislumbrar el potencial de la perspectiva antropológica para el diseño y la implementación de las AP (especialmente, a través de la mediación social) (Pascual, 2004)¹². Frente a algunos trabajos relativos a la planificación, la gestión ambiental no ha llegado a constituir un campo de trabajo aplicado de la disciplina y solo ha dado lugar a algunos análisis sistemáticos (De la Cruz, Vendrell y Pascual, 2012a, 2012b). Vaccaro y Beltran (2009a), por ejemplo, han estudiado las políticas públicas sobre la fauna salvaje en los Pirineos. Rodríguez, Díaz y Santana (2011), por su parte, analizan dos PRUG canarios desde la perspectiva de la sostenibilidad, aunque se limitan a examinar estos instrumentos de gestión a partir de su formulación y no de su aplicación práctica. Debido a la

¹² Agustín Santana, Alberto J. Rodríguez y Pablo Díaz han intervenido en la elaboración de un “Plan de Ordenación de Recursos Naturales” (PORN) para la creación de un parque nacional en Fuerteventura (Santana, Díaz y Rodríguez, 2011; Santana, Rodríguez y Díaz, 2011). En Canarias hay también algunas experiencias de proyectos aplicados sobre los usos económicos de la conservación (De la Cruz, 2011). Por su parte, Encarnación Aguilar, Javier Escalera y Agustín Coca han participado en la redacción de Planes de Desarrollo Sostenible en AP de Andalucía (Coca, 1999, 2002; Coca et al., 2002).

falta de una base de trabajos suficiente en este terreno, la posibilidad de una Antropología de la Conservación de carácter aplicado debería tomar en consideración experiencias comparables pertenecientes a otros contextos.

4. Conclusiones. Hacia una Antropología de la Conservación

Han transcurrido ya treinta años desde que se declararon las primeras figuras de protección de la naturaleza derivadas de la legislación autonómica y que se inició la implementación de las políticas conservacionistas contemporáneas en nuestro país. Después de este tiempo, las AP han dejado de ser una novedad y se han convertido en instancias plenamente asentadas a nivel institucional. En el análisis acerca de su impacto en los escenarios locales han ido perdiendo sentido las alusiones a las prácticas tradicionales de la población local así como también, en muchos casos, al carácter marginal de los territorios rurales en los que se asientan. Por otra parte, el propio discurso político ha dejado de apoyarse en una concepción idealizada de la naturaleza salvaje, para considerar la conservación como un criterio de ordenación territorial y promover las AP como instrumentos de un desarrollo local basado, fundamentalmente, en el turismo y el consumo de productos patrimoniales. El contexto de la crisis financiera ha favorecido en los últimos años un desmantelamiento generalizado de los equipos de gestión de parques y reservas así como la amenaza de la privatización de sus servicios (contraria, en algunos casos, a la preservación misma de los valores ambientales que en su día habían justificado su creación). En cualquier caso, tanto desde un punto de vista social (desarrollo local, empoderamiento) como ambiental (conservación, mantenimiento de la biodiversidad), los resultados de la actuación de las AP se corresponden poco con las expectativas y los objetivos para los que fueron creadas.

El examen de la producción relativa a la Antropología de la Conservación nos permite identificar la existencia de una fecunda línea de interés (cerca de 130 referencias, a lo largo de dos décadas), con sus propias características y debilidades. No obstante, una revisión de este tipo, más allá de constituir un ejercicio de carácter académico, debería favorecer la posibilidad de reflexionar mejor acerca de su continuidad, con el fin de evitar la mera reiteración y favorecer un avance en sus resultados.

A pesar de algunas experiencias muy puntuales en el ámbito de la planificación, la posibilidad de una participación de la Antropología en la gestión de las AP todavía no ha sido explorada

de un modo suficiente. En nuestra aproximación al campo de las políticas ambientales ha abundado el cuestionamiento, tanto a nivel conceptual como en relación a los impactos generados por las mismas, dificultando suscitar un interés por el potencial de nuestra contribución tanto entre los responsables (políticos) como entre los técnicos (científicos) y llegando incluso a provocar su rechazo. No obstante, en un contexto donde la conservación se implementa en espacios humanizados, donde la acción antrópica ha dado unos resultados determinados en términos de paisaje y biodiversidad, a los cuales se les asignan expectativas concretas y valores específicos, esta atañe a las ciencias sociales tanto como a las naturales. El reconocimiento de las prácticas y los saberes locales y sus efectos en los valores ambientales, la identificación de los distintos actores en juego y su propia diversidad, así como los usos de que es objeto la conservación (políticos, pero también por parte de los visitantes o los agentes locales) brindan algunas de las posibilidades a explorar en el ámbito de la administración ambiental (la planificación, la gestión y la evaluación). Sin embargo, en el debate sobre la aplicabilidad del conocimiento antropológico en el campo de la conservación podemos concluir también que esta no es posible y/o deseable dado el carácter neurálgico de nuestra crítica. No obstante, en este caso, una Antropología de la Conservación debería igualmente superar la prioridad otorgada hasta el momento al impacto de las figuras de protección y ampliar su mirada a una mayor diversidad de casos, al análisis de sus dinámicas específicas y a la identificación de su complejidad en tanto que artefactos sociales de nuestra contemporaneidad.

BIBIOGRAFÍA

Andreu, A. (2011) *De la lògica de la cultura a la lògica del producte. Les activacions econòmiques del patrimoni, la redefinició dels museus d'etnologia i l'emergència de nous patrimonis*. Tarragona: Universitat Rovira i Virgili (tesis doctoral).

Beltran, O.; Pascual, J.; Vaccaro, I. (coords.) (2008a) *Patrimonialización de la naturaleza. El marco social de las políticas ambientales*. Donostia: Ankulegi.

Beltran, O.; Pascual, J.; Vaccaro, I. (2008b) "Espacios naturales protegidos, naturaleza y cultura". En Beltran, O.; Pascual, J.; Vaccaro, I. (coords.) *Patrimonialización de la naturaleza. El marco social de las políticas ambientales*, págs. 11-26. Donostia: Ankulegi.

Beltran, O.; Vaccaro, I. (2014) *Parcs als comunals. La patrimonialització de la muntanya al Pallars Sobirà*. Barcelona: Generalitat de Catalunya.

Calero, A. (2014) *El paisaje como categoría analítica. Cultura y naturaleza en el Parque Natural de las Hoces del Cabriel*. Valencia: Universidad Católica de Valencia (tesis doctoral).

Coca, A. (2006) *Territorios, usos sociales y percepciones en un espacio natural protegido*.

Sevilla: Universidad Pablo de Olavide (tesis doctoral).

- (2008) *Los camperos. Territorios, usos sociales y percepciones en un espacio natural andaluz*. Sevilla: Fundación Blas Infante.

Cortés, J.A. (2011) *La 'naturaleza' de los espacios protegidos. Discursos, prácticas y legitimaciones en el Parque Natural Cabo de Gata-Níjar*. Sevilla: Universidad Pablo de Olavide (tesis doctoral).

- (2012) *Naturalezas en conflicto: Conservación ambiental y enfrentamiento social en el Parque Natural Cabo de Gata-Níjar*. Valencia: Germania y AVA.

Costa, J. (2012) *Introducción al modelo territorial y a los espacios naturales protegidos de Eivissa*. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona (tesis de máster).

De la Cruz, R. (2008) *Turismo, pesca y gestión de recursos en la reserva marina Punta de la Restinga-Mar de las Calmas (El Hierro, Islas Canarias) y el área natural protegida de las Islas Medas (L'Estartit, Girona)*. Tenerife: Universidad de la Laguna (tesis doctoral).

- (2012) *Turismo, pesca y gestión de recursos. Aportaciones desde la Restinga y L'Estartit*. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.

Durán, I. (2006) *Territorio, recursos y espacios naturales: el caso de Doñana*. Sevilla: Universidad de Sevilla (tesis doctoral).

Escalera, J. (ed.) (2011) *Consumir naturaleza. Productos turísticos y espacios protegidos en Andalucía*. Sevilla: Aconcagua.

EUROPARC (2008) *Anuario 2007. Anuario EUROPARC-España del estado de los espacios naturales protegidos*. Madrid: Fundación Fernando González Bernáldez para los Espacios Naturales-Fundación BBVA.

- (2012) *Anuario 2011 del estado de las áreas protegidas en España*. Madrid: Fundación Fernando González Bernáldez para los Espacios Naturales.

Frigolé, J.; Roigé, X. (coords.) (2006) *Globalización y localidad: perspectiva etnográfica*. Barcelona: Publicacions i Edicions UB.

González Turmo, I. (coord.) (1993) *Parques naturales andaluces. Conservación y cultura*. Sevilla: Junta de Andalucía.

Pascual, J.; Escalera, J. (coords.) (2011) "Re-construyendo el territorio: de las formas de apropiación local a la participación en las nuevas políticas públicas". En Díaz, L.; Fernández, O.; Tomé, P. (coords.) *Lugares, tiempos, memorias*. León: FAAEE.

Pascual, J.; Florido, D. (coords.) (2005) *¿Protegiendo los recursos? Áreas protegidas, poblaciones locales y sostenibilidad*. Sevilla: Fundación Monte.

Roigé, X.; Frigolé, J. (eds.) (2010) *Constructing cultural and natural heritage. Parks, Museums and Rural Heritage*. Girona: ICRPC.

Sánchez Garrido, R. (2010) *Percepción medioambiental y construcciones culturales. El Parque Natural de Sierra Cebollera*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos.

- Santamarina, B. (2009). "De parques y naturalezas. Enunciados, cimientos y dispositivos". *Revista Dialectología y Tradiciones Populares*, 64(1): 297-324.
- (2012) *Geopolíticas patrimoniales: de culturas, naturalezas e inmaterialidades. Una mirada etnográfica*. Valencia: Germania-AVA.
- Santamarina, B.; Bodí, J. (2014) *Cobijarse en la tierra y la montaña. Memoria, trabajo y paisaje en la Sierra Calderona*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València.
- Santana, A.; Rodríguez, S. (coords.) (2002) *Recreaciones medio-ambientales, políticas de desarrollo y turismo*. Barcelona: FAAEE.
- Sierra i Ferrero, S. (2012) *Discursos y percepciones en torno a la naturaleza protegida: El Parque Natural del Estrecho*. Sevilla: Universidad Pablo de Olavide (tesis de máster).
- Tolón, A.; Lastra, X. (2008) "Los espacios naturales protegidos. Concepto, evolución y situación actual en España". *M+A. Revista Electrónica de Medioambiente*, 5: 1-25.
- Vaccaro, I. (2005) *The Polysemous Valley: Modernity and Landscape Politics in the Catalan Pyrenees*. Seattle: University of Washington (tesis doctoral).
- Vaccaro, I.; Beltran, O. (eds.) (2007) *Ecología política de los Pirineos. Estado, historia y paisaje*. Tremp: Garsineu [(2010) *Social and Ecological History of the Pyrenees. State, Market, and Landscape*. Walnut Creek, CA: Left Coast].
- Vendrell, B. (2011) *Conflicte a l'Àfrica Petita. Preservar les Medes, viure-les o vendre-les?* Barcelona: Universitat de Barcelona (tesis de máster).
- Vizcaíno, A. (2011) *La percepción de los locales en el proceso de patrimonialización del Parque Natural de la Albufera*. Valencia: Universitat de València (tesis de máster).
- WDPA (2011) *World Database on Protected Areas* [<http://www.wdpa.org/>]

SOBRE LA APORTACIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA AL DISEÑO Y GESTIÓN DE PARQUES NACIONALES

A.J. Rodríguez Darías
jonayalberto@gmail.com
Escuela Universitaria de Turismo Iriarte

Pablo Díaz Rodríguez
diazrodriguez@gmail.com
Instituto Universitario de Ciencias Políticas y Sociales. Universidad de La
Laguna

Agustín Santana Talavera
asantana@ull.es
Instituto Universitario de Ciencias Políticas y Sociales. Universidad de La
Laguna

Resumen:

Los espacios protegidos constituyen un fenómeno mundial de gran transcendencia socioecológica. Particularmente la figura de Parque Nacional, parte de un prisma reduccionista centrado en 'la naturaleza' y suele prescindir de la implicación eficiente de las poblaciones locales. Las poblaciones humanas, sin embargo, deben ser consideradas parte integrante y conformadoras del entorno. La propuesta de Parque Nacional de la isla de Fuerteventura incluye, por primera vez, un equipo de antropología para la elaboración del PORN. La aportación de la Antropología sociocultural en el contexto de la implantación de esta figura puede alcanzar una relevancia nunca considerada hasta el momento.

Palabras clave: Transdisciplinariedad, Antropología, Espacios Naturales Protegidos, Parque Nacional.

1. Introducción

La humanidad es parte integrante del medio ambiente. Su existencia depende de éste como ocurre con todas las formas de vida de la Tierra. La capacidad humana de desarrollar cultura la diferencia, no obstante, del resto de los seres vivos, de manera que la relación 'humanidad-entorno' no representa básicamente un proceso de adaptación mecánica, sino que está mediatizada por la cultura. Con la cultura los humanos adquieren las capacidades de

transformar el entorno físico y de domesticar el mundo vivo para satisfacer sus necesidades. El análisis de la ‘problemática ambiental’ parte de la observación de la humanidad como actora y espectadora de una obra que repercute en el ambiente y cuyo desarrollo desagrada a ella misma (Díaz, 1992). La circunstancia siempre ha requerido, y particularmente requiere en la actualidad, una perspectiva sociocultural. Entre los procesos sociales y el medio ambiente existe, en todo caso, una relación dialéctica: los primeros modifican el medio ambiente y el resultado del cambio provocado repercute en ellos mismos.

Desde sus inicios, la antropología ha mostrado su interés por comprender los modos en que las personas se relacionan con su ambiente. De planteamientos eminentemente deterministas se pasó, a finales de los cincuenta, a desarrollar una serie de modelos que comenzaron a percibir su carácter relacional. En 1959, Otis D. Duncan, tomando como referencia el entonces bien conocido proceso ecológico de ‘acción y reacción’ (Warming, 1896) desde el paradigma de la ecología humana, refirió las interrelaciones entre medio ambiente y población humana. Señalaba Duncan que “el medio no sólo actúa sobre la población humana, sino que también la población reacciona sobre su medio... El ‘ajuste’ de una población a su medio no constituye, por consiguiente, un modo de ser o equilibrio estático, sino un proceso continuo y dinámico” (Duncan, 1959). Hoy el debate medioambiental parece empezar a reconocer la importancia de los efectos del pensamiento y la manera humana de actuar en el entorno sobre la propia humanidad. Los sistemas sociales, como los ecológicos, son esencialmente ‘sistemas abiertos’ (están intrínsecamente y recíprocamente relacionados con otros sistemas). Así, los procesos económicos, por ejemplo, son concebidos culturalmente y tienen una repercusión en el ambiente que modifica la propia estructura social de la que parten tales procesos. Los cambios acelerados de esta relación entre sistemas, provocados por los humanos a través de la cultura, generaron la ‘crisis ambiental’ inicialmente denunciada por el Club de Roma mediados los años 60. Hoy se considera que la tendencia de cambio supera la capacidad de autorregulación de la propia naturaleza (Hollander, 1982). Los cauces de la relación entre la parte y el todo han sido deformados y los mecanismos de autorregulación parecen responder caóticamente. Según esto, el futuro desembocará en una discordancia aún mayor de los vínculos con el todo y afectará todavía más a la dialéctica entre los elementos del sistema, contribuyendo tal vez a su desmoronamiento (Ganovski, 1982). La transformación y la gestión de los ecosistemas a partir de una perspectiva mercantilista y dicotómica que entiende por separado la esfera natural de la cultural, parece incompatible con el mantenimiento de los

estados dinámicos de equilibrio entre los subsistemas que componen el sistema social y el ecológico y el de éstos entre sí. Los efectos de esta incompatibilidad se reflejan en impactos sociales y ecológicos que podrían haberse evitado si los cambios iniciales hubiesen contemplado el paradigma del desarrollo coevolucionista (Nogaard, 1984). La consecución de un equilibrio entre los diferentes sistemas requiere un conocimiento integrado de los aspectos físicos y territoriales, así como de la estructura social y los mecanismos culturales de valoración y comportamiento.

2. Espacios protegidos e intervención humana

En la práctica, los seres humanos y el entorno no son concebidos como parte de un mismo proceso de mutua conformación. Las sociedades dominantes han constituido a la naturaleza como ‘mercancía cultural’ (Willis, 1997), asignando a determinados espacios (resultados de esta mutua configuración) la categoría de ‘Espacios Naturales Protegidos’, por la singularidad de sus ecosistemas o sus valores paisajísticos, acentuando la dicotomía naturaleza-cultura precisamente al fundamentar su existencia (y catalogación) en la desvinculación de los procesos productivos humanos.

Tradicionalmente, en el caso español, la conservación del medio se ha llevado a cabo a partir de su consideración aislada, obviando el hecho de que dichos espacios han sido históricamente humanizados y que su aspecto actual se debe en gran medida a un proceso milenario de mutua conformación. No obstante, desde la constitución de los primeros espacios naturales en 1918 (Parques Nacionales de Covadonga y Ordesa) los objetivos sobre los que se fundamentan determinadas protecciones han evolucionado hasta el punto en que ciertos valores culturales (siempre como añadido a los altos valores naturales del área en cuestión) han contribuido a la declaración de diferentes figuras de protección en varios territorios, habiéndose llevado, incluso, a cabo procesos en los que las poblaciones locales han podido participar activamente. A pesar de todo, en la actualidad, las figuras de protección de mayor relevancia siguen concibiéndose a partir de un prisma reduccionista centrado en ‘la naturaleza’. Concretamente la figura de Parque Nacional se basa, desde la aprobación de la primera Ley de Parques Nacionales en diciembre de 1916, en un concepto estético y paisajístico que, en la práctica, prescinde en todo momento de implicar a las poblaciones locales y de valorar los aspectos culturales vinculados a su entorno, esto es, de asumir el papel protagonista de determinadas sociedades en la conformación de su territorio. Se otorga así a

estos espacios un papel esencialmente estético para deleite de los consumidores de mercancía ambiental, obviando además el carácter de sistema abierto y complejo de los elementos implicados y subestimando el alcance de los diferentes impactos socioecológicos que pudieran derivarse de ello. Así, en la LEY 5/2007, de 3 de abril, de la Red de Parques Nacionales, en su exposición de Motivos, se especifica que “Los Parques Nacionales deben destacar por su alto valor ecológico y cultural¹³, por la belleza de sus paisajes, o por la singularidad de su flora, de su fauna, de su geología o de sus formaciones geomorfológicas, de modo que se puedan considerar como buenos representantes del, o de los sistemas naturales correspondientes”, y propone como una de las exigencias para su consecución “que sea viable su evolución natural, sin o con escasa intervención humana”. Esta actitud reduccionista se fundamenta, entre otras cosas, en la creencia de que las actividades humanas producen un efecto sobre su entorno que es siempre perjudicial. De esta manera, frente a otras perspectivas que tratan de modificar los comportamientos para hacerlos menos perjudiciales y orientarlos hacia el sobremencionado desarrollo sostenible, la figura de Parque Nacional conlleva la supresión de cualquier tipo de actividad humana. La conservación de la naturaleza, sin embargo, nunca debe apartarse del ‘uso sensato de los recursos naturales’. Entre estos recursos se encuentran la diversidad biológica y geológica, pero también los componentes del paisaje natural y cultural.

3. Planificación, gestión y antropología

Desde la promulgación en 1916 de la Ley de Parques Nacionales se han ido produciendo una serie de cambios respecto a la manera de concebir estos espacios que se han ido traduciendo en sucesivas modificaciones legislativas. Entre todas cabría destacar la Ley de Conservación de los Espacios Naturales y de la Flora y Fauna silvestre de 1989. Ésta contempla por primera vez las herramientas para la gestión previa, el Plan de Ordenación de Recursos Naturales (PORN) y posterior, el Plan Rector de Uso y Gestión (PRUG) de las áreas susceptibles de protección o ya consolidadas. Si bien es cierto que estos nuevos instrumentos comienzan a generar un tipo de estudios de viabilidad y seguimiento de carácter más interdisciplinar, y contemplan entre sus requisitos la “evaluación de los efectos de la declaración sobre los usos existentes” o el “análisis del grado de aceptación de la propuesta por la población implicada”¹⁴, en la práctica los aspectos socioculturales siguen quedando fuera de la

¹³ La palabra “cultural” es utilizada aquí en sentido de “educativo”, según se desprende del resto de la Ley.

¹⁴ LEY 5/2007, 3 de abril, de la Red de Parques Nacionales. Título III, art. 10.4. *Boletín Oficial del Estado*, núm. 81 (4 de abril de 2007).

planificación y gestión de las áreas protegidas. Los únicos acercamientos que se han llevado a cabo hasta el momento en este sentido han consistido en análisis socioeconómicos orientados a la mera clasificación de las actividades presentes para determinar su limitación y subordinación como medida de conservación de la naturaleza. Estos estudios suponen así una concepción parcelaria de la cultura que obvia la implicación sistémica de todos sus aspectos y pretende modificar las relaciones de las sociedades implicadas con su entorno a partir de la asunción de que los rasgos productivos son meramente actividades prácticas intercambiables que acarrear consecuencias ambientales. Los aspectos socioeconómicos están ligados, sin embargo, a estructuras políticas, simbólicas, etc. y en definitiva de organización sociocultural; su alteración no sólo puede generar efectos catastróficos cultural y ambientalmente, sino que puede hacer inviables las medidas adoptadas, simplemente por el hecho de ser inaceptables desde el punto de vista de los valores locales. Ante la pretensión de implementación de estrategias de cambio de comportamiento en un colectivo dado deberían contemplarse, además de los aspectos meramente prácticos, toda la gama de necesidades y valores interconectados que definen la relación de una determinada sociedad con su entorno (Milton, 1997). Es aquí donde la Antropología puede aportar un conocimiento especializado desvelando el papel de la cultura en las relaciones recíprocas entre las distintas sociedades y su entorno. Sin embargo, el papel de la Antropología en la planificación y gestión de los Parques Nacionales ha sido inexistente; al menos hasta el momento.

Podemos vislumbrar varias razones por las cuales la Antropología ha quedado fuera de estos ámbitos. Por una parte, autores como Tim Ingold (1993) o Vandana Shiva (1993) llaman la atención sobre cómo determinados conceptos como el patrimonio o la biodiversidad ensalzan en última instancia el valor hegemónico que se le otorga a la ciencia occidental y terminan por legitimar el poder de estados y empresas comerciales en el control de los recursos locales. Ante esta circunstancia, consolidada prácticamente a nivel mundial, una disciplina como la antropológica que no sólo se dedica a la resolución de problemas concretos, sino que puede remontar su reflexión hasta los factores que permiten que determinados procesos sean o no considerados como problemas sociales (ambientales), tratando de cuestionar y comprender los procesos que los favorecen o perjudican, a partir de la profundización de las lógicas locales en el control de sus propios recursos, y por lo tanto del cuestionamiento de la ciencia occidental como única poseedora del conocimiento operativo (Milton, 1997), puede resultar, cuanto menos, incómoda. Por otro lado, como se ha dicho, los estudios de planificación ambiental han partido tradicionalmente de una

conceptualización del ecosistema que tiende a desplazar a la cultura de su marco de análisis. Los estudios ambientales de cualquier tipo han sido copados históricamente por disciplinas como la biología o la ecología y ciencias experimentales en general, que consideran –en todo caso– a los seres humanos como un componente más en la red de intercambios materiales que conforman el ecosistema. De esta manera, si bien la Antropología podía contribuir con aportaciones sobre los flujos de materiales y energía contenidos en las actividades productivas contextualizadas en las áreas implicadas de estudio (lo que equipara a los seres humanos a cualquier otro elemento no humano del sistema ecológico), su papel quedaba ensombrecido por la necesidad de conocimientos y técnicas frecuentes entre las disciplinas habituales; algunas de las cuales ya contemplaban de alguna manera el papel del ser humano en función de sus efectos materiales sobre su entorno, convirtiendo por lo tanto las aportaciones antropológicas en prescindibles (Milton, 1997). Sin embargo, si bien estas disciplinas han aportado una especialización insustituible en la comprensión del medio, las consecuencias materiales de las acciones humanas en el entorno difieren precisamente del resto de los componentes no humanos por la presencia de la cultura. Las acciones de los seres humanos no se basan en respuestas mecanicistas, sino que son el fruto de estrategias fundamentadas en su modo de ver y comprender su entorno. Es precisamente en este punto donde reside el principal punto de análisis de la Antropología y donde su conocimiento especializado puede ser crucial.

Ambas esferas, la material y la cultural, deberían ser tenidas en cuenta como elementos interconectados en el sistema ecológico. Su consideración conjunta puede ser un punto de partida adecuado a la hora de gestionar y planificar el medio. La colaboración teórico-metodológica entre las diferentes ciencias experimentales, políticas y del comportamiento es esencial para abordar esta tarea. Los criterios de acción y funcionamiento debieran evaluarse a partir de ventajas e inconvenientes ecológicos, sociales y culturales. Para ello es fundamental un enfoque transdisciplinar, capaz de superar las visiones parciales de esta realidad. Independientemente del enfoque materialista, la participación de la Antropología en el análisis y la gestión del medio se ha visto entorpecida por la carencia de conocimientos especializados propios de otras disciplinas, sin embargo, una adecuada perspectiva global de la implicación entre sistemas debería derivar en el reconocimiento de las aportaciones propias de cada disciplina y producir un intercambio real de conocimientos y técnicas.

4. Parque Nacional de Fuerteventura: la aportación antropológica

En la isla de Fuerteventura, sociedad y administración han dado muestras de interés por conservar los valores naturales de la isla ante la todavía incipiente presión del turismo de masas. Diferentes espacios protegidos han sido delimitados recientemente en la isla, incluida la declaración de toda la isla como Reserva de la Biosfera, y actualmente se desarrolla la idea de crear un Parque Nacional. En el contexto de las nuevas figuras de protección propuestas, el componente sociocultural puede alcanzar una relevancia poco considerada hasta el momento en el marco conservacionista. En la práctica, como se ha visto, particularmente la figura de Parque Nacional, ese marco suele utilizar un prisma reduccionista centrado en ‘la naturaleza’ y prescinde en gran medida de implicar eficientemente a la población local. La propuesta de Parque Nacional de Fuerteventura parte, sin embargo, con la realización de un PORN fundamentado a partir de un estudio ambiental básico de carácter transdisciplinar. En dicho estudio participan en la actualidad nueve equipos de especialistas en áreas de conocimiento consideradas de interés para ese Plan, entre los cuales se encuentra, por primera vez, un equipo de antropología sociocultural¹⁵.

La justificación de la presencia de antropólogos en la realización de este estudio se deriva de una concepción novedosa de la finalidad del mismo. Así, a diferencia de cualquier referente previo, y a pesar de que se continúa con una importante visión ambientalista y mecanicista, y en cierto modo determinista, éste considera expresamente que “los procesos culturales dependen de la evolución antropológica y cambio de uso del territorio”. Se maneja por lo tanto una perspectiva en la que se contempla la protección de unos procesos ecológicos en los que se incluye la cultura, y en última instancia a las personas. De esta manera, el propio proyecto inicial señala que “es importante facilitar la implicación de la población local en los objetivos de la conservación y en sus beneficios, de forma que el comportamiento social sea desde el principio participativo”. Se parte de la consciencia, por lo tanto, de que los cambios

¹⁵ El Estudio será coordinado por F. DÍAZ PINEDA¹ (Dirección técnica) y A. GALLARDO², (Dirección del Cabildo de Fuerteventura). Las Secciones de que constará serán dirigidas por: S. HERNÁNDEZ³ (Diagnóstico); J.P. DE NICOLÁS⁴ (Regionalización ecológica); M.L. TEJEDOR⁵ (Edafología); W. WILDPRET⁶ (Biogeografía); R.J. HAROUN TABRAUE⁷ (Medio marino); A. SANTANA⁸ (Antropología cultural); M.F. SCHMITZ¹ (Socioeconomía y Paisaje); J.V. DE LUCIO¹ (Directrices gestoras y uso público) y C. BAUTISTA¹ (Legislación y normativas). 1. Depto. interuniversitario de Ecología, Univs. Complutense, Autónoma y Alcalá (Madrid); 2. Cabildo de Fuerteventura (Puerto del Rosario); 3. Depto. de Proyectos, Univ. de Extremadura (Cáceres); 4. Depto. de Ecología, Univ. de La Laguna (Tenerife); 5. Depto. de Edafología, Univ. de La Laguna (Tenerife); 6. Depto. de Biología Vegetal, Univ. de La Laguna (Tenerife); 7. Depto. de Biología, Univ. de Las Palmas (Gran Canaria); 8. Instituto de Ciencias Políticas y Sociales, Univ. de La Laguna (Tenerife).

de uso del territorio que conlleva la aprobación del Parque pueden repercutir en una serie de efectos culturales que pueden traducirse en impactos sobre los espacios y valores que se pretenden proteger.

Los objetivos del PORN contemplan *a priori* la interconexión de aspectos culturales y naturales¹⁶. Este es el fundamento de que el estudio se lleve a cabo de manera transdisciplinar. De esta manera los datos construidos por cada uno de los equipos no suponen informaciones independientes sobre un mismo objeto, sino que se lleva a cabo una colaboración interdependiente en la que el trabajo de cada equipo depende del de los demás. Concretamente, la referencia básica del equipo de antropología será, entre otras, la caracterización de la tipología actual de formas de vida y de usos del territorio, y del marco socioeconómico y cultural de la isla, para lo cual se atenderá a la percepción del medio, la naturaleza, sus recursos y el paisaje, y a las potencialidades de desarrollo cultural, turístico-recreativo y educativo ante la creación de un Parque Nacional.

Otra de las virtudes de este estudio es la propia concepción del PORN como instrumento legal. Éste es considerado como una herramienta *ad hoc* que históricamente viene aplicándose de manera descontextualizada, sin contemplar las especificidades del área de implantación. En este caso se asume que la aplicación ciega de la sumamente restrictiva ley de declaración de un espacio como Parque Nacional de manera homogénea, sin contemplar las vicisitudes de las zonas implicadas, es contradictorio con su fundamentación genérica: proporcionar a (toda) la sociedad bienes y servicios ambientales.

El estudio en vigor, lejos de tratar de aplicar el régimen jurídico general, prevé la posibilidad, en caso necesario, de establecer contenidos normativos específicos de nueva elaboración para la protección, la conservación activa de los componentes y procesos ambientales del área y soporte legal de las directrices de gestión del PN y otras figuras que a partir del mismo pudieran proponerse. La participación de los distintos equipos deja de tener, por lo tanto, una finalidad exclusivamente descriptiva sobre el cumplimiento o no de los requisitos necesarios para la declaración de un PN, para pasar a ser agentes activos en la valoración de las lagunas o

¹⁶ Este PORN tiene como tarea fundamental la orientación de “la conservación de los recursos naturales y culturales, la utilización del territorio, el uso público y atención al visitante del futuro Parque Nacional, la investigación y seguimiento de los recursos contenidos en el mismo y su entorno inmediato, los aprovechamientos y usos tradicionales, las infraestructuras e instalaciones, las relaciones Parque-entorno, en particular con los asentamientos humanos cercanos, y las bases para la organización, imagen y coordinación administrativas”.

la idoneidad de las normativas existentes o de nueva creación en función de su utilidad para la puesta en práctica de las conclusiones del estudio. En este sentido la aportación antropológica puede ser de gran riqueza. Admitida la naturaleza sistémica de los problemas ambientales y el carácter transdisciplinar del estudio, las conclusiones del mismo han de estar fundamentadas en decisiones que asuman la interdependencia de los conocimientos aportados por cada uno de los equipos. Así, tradicionalmente, determinadas propuestas de gestión ambiental del territorio han justificado la protección de áreas específicas a partir de un conocimiento integrado que, más allá de tratar de conservar una suma de elementos característicos aislados, intenta proteger la conectividad entre los mismos, es decir, procesos ecológicos en los que se asume la influencia de unos elementos sobre otros. De esta manera, por ejemplo, la decisión de cambiar determinadas prácticas agropecuarias o de controlar el acceso de una especie concreta a un espacio determinado por razones ambientales, puede estar perfectamente fundamentada desde el punto de vista del conocimiento especializado aportado por un equipo de biólogos, sin embargo tal medida puede ser contrarrestada por las conclusiones de un equipo de edafólogos para quienes la existencia de dichas prácticas o especies es fundamental para el mantenimiento de las características singulares del suelo.

El papel de las sociedades humanas dentro de este sistema se ha venido considerando, no obstante, como un cúmulo de actividades orientadas por propósitos materiales. Su posible modificación se ha contemplado siempre bajo parámetros económicos a la hora de compatibilizarlo con el resto de conclusiones (el impacto socioeconómico de la supresión de la ganadería, por ejemplo, que puede verse solventado mediante subvenciones o sencillamente dedicándose a otra actividad, por lo que su consideración pasa a un segundo plano frente a la posibilidad de disminución de una determinada planta). La Antropología introduce ahora por primera vez el papel de la cultura en las relaciones entre dichas sociedades y su entorno. Así, además de las razones económicas inherentes a las prácticas de una determinada comunidad, se lleva a cabo una lectura más amplia en la se que llama la atención sobre la importancia de su interrelación con valores políticos, estructurales, rituales, de estatus, y en general de toda la gama de necesidades y valores vinculados a las prácticas culturales (Milton, 1997). Son todas estas interconexiones culturales las que orientan el modo en que la gente aprehende su entorno y se relaciona con él. Las estrategias de cambio pueden acarrear por lo tanto pérdidas y modificaciones culturales más amplias que pueden traducirse en consecuencias ambientales imprevistas. Los criterios de actuación y funcionamiento debieran evaluarse a partir de ventajas e inconvenientes ecológicos, sociales y culturales. Para resolver esta ecuación es

indispensable un enfoque multidisciplinar y transdisciplinar, y un compromiso científico capaz de superar las visiones parciales de esta realidad.

5. Conclusiones

Una perspectiva global y consciente de las implicaciones sistémicas de los problemas ambientales debe ser la premisa fundamental en la transformación y la gestión de los ecosistemas. El diálogo y la colaboración teórico-metodológica entre diferentes disciplinas es fundamental para abordar esta tarea.

La dimensión social y cultural tiene una importancia fundamental en el tratamiento del tema y en la búsqueda de posibles soluciones. La antropología sociocultural debe ser considerada un importante aliado en el debate ecológico *sensu lato*.

La gran contribución de la Antropología en la comprensión general de los problemas ambientales, así como en la planificación y gestión de los ecosistemas en particular es que, mientras los estudios tradicionales se han centrado en entender las interconexiones físicas o biológicas de un entorno determinado o en determinar las consecuencias medioambientales de ciertas prácticas sociales, la Antropología puede proporcionar una perspectiva en la que los conflictos ambientales son vistos como el resultado de la relación de los seres humanos con su mundo. Desde este punto de vista, los procesos culturales, las experiencias y las percepciones orientarán nuestras acciones y los modos de comprender el entorno en un proceso dialéctico (Milton, 1997). Es decir, la forma en que nos relacionamos con el mundo influye en la manera de comprenderlo, y esta comprensión influirá en la manera de actuar en él. La Antropología puede por lo tanto desvelar cómo los diferentes grupos culturales ven el mundo, cómo entienden su relación con el entorno y cuáles son las perspectivas culturales que fomentan o dificultan prácticas y actitudes que generan problemas o beneficios ambientales (Milton, 1997; Durand, 2002). La antropología puede por lo tanto participar en el debate ambiental como en la aplicación concreta de modelos de gestión mediante la determinación de los factores culturales (valores, creencias, actitudes, etc.) y prácticas sociales que influyen en la percepción de una circunstancia ambiental como problema o cuáles podrían ser beneficiosos para llevar a cabo un modelo de actuación determinado.

Sin perder la perder de vista la interrelación contextual sociocultural de estos factores, el apoyo mutuo entre la antropología y otras disciplinas puede ayudar a detectar problemáticas así como a generar modelos de resolución de conflictos. La búsqueda de soluciones debe comenzar por una cooperación de igual a igual entre las diferentes especialidades que suscite un conocimiento más profundo sobre las características y los vínculos existentes entre variables socioculturales y ambientales, partiendo de una perspectiva participativa, global y coevolucionista. Esto supone el reconocimiento de una teoría ambiental general y de la necesidad de adopción de un enfoque multi y transdisciplinar. Para ello, el ánimo debe dirigirse hacia una alianza colaborativa entre las diferentes disciplinas, más que al debate ideológico y corporativista de los límites de cada una.

BILBIOGRAFÍA

Díaz Pineda, F. (1992). Una perspectiva ecológica para fin de siglo. En: Ortiz, J.M. (coord.): *Veinte claves para la nueva Era*. Rialp, Madrid. pp: 253-270.

Duncan, O. D. (1959). Human Ecology and Population Studies. En Hauser, Ph. M. y Duncan, O. D. (eds.). *The Study of Population: The University of Chicago Press*, Chicago.

Durand, L. (2002). La relación ambiente-cultura en antropología: recuento y perspectivas. *Nueva Antropología*. Septiembre, vol. XVIII. 61, pp: 169-184.

Ganovski, S. (1982). La unidad de las ciencias sociales y las exactas y naturales. En Simposio de la UNESCO. *Repercusiones sociales de la revolución científica y tecnológica*. Tecnos, Madrid. pp: 137-158.

Hollander, A. N. J. (1982). La ciencia, la tecnología, la modernización y el cambio social. En Simposio de la UNESCO. *Repercusiones sociales de la revolución científica y tecnológica*. Tecnos, Madrid. pp: 315-334.

Ingold, T (1993). Globes and spheres: the teology of environmentalism. En Milton, K. (ed.): *Environmentalism: The view from anthropology*. Routledge, Londres y Nueva York.

Milton, K. (1997). Ecologías: antropología, cultura y entorno. *Revista internacional de Ciencias Sociales*. 154, pp: 86-115.

Nogaard, R. B. (1984). El potencial del desarrollo coevolucionista. *Land Economics* 60(2), pp: 160-173.

Shiva, V. (1993). *Monocultures of the Mind: Perspectives on Biodiversity and Biotechnology*. Zed Books, Londres.

Warming, E. (1896). *Lehrbuch der Oekologischen. Pflanzengeographie*, Berlin.

Willis, P. (1997). La metamorfosis de mercancías culturales. En VV.AA. *Nuevas perspectivas críticas en educación*. Paidós, Barcelona.

PONER PUERTAS AL CAMPO: OPOSICIÓN Y CONFLICTO ANTE LA CREACIÓN DE ESPACIOS NATURALES PROTEGIDOS. EL CASO DEL PARQUE NATURAL DE LA PUEBLA DE SAN MIGUEL (VALENCIA)

Pablo Vidal-González
Pablo.vidal@ucv.es

Instituto Universitario de Antropología. Universidad Católica de Valencia

Resumen

La declaración de un nuevo Espacio Protegido (EP) es una decisión de las autoridades políticas que no siempre cuenta con el consenso suficiente por parte de los habitantes de la zona concernida. En este artículo se presentan las dificultades para establecer un diálogo fructífero entre ambas partes, tomando como ejemplo el Parque Natural (PNa) de La Puebla de San Miguel, en la provincia de Valencia, España y se explican las razones y percepciones por parte de la comunidad local para oponerse a este nuevo PNa.

1. Introducción

La modernidad avanzada ha recorrido sus caminos realizando un esfuerzo destacado por proteger lo que “quedaba atrás”, la naturaleza perdida, de la que nos sentimos originarios y de la que cada vez nos alejamos más en las sociedades postindustriales en las que vivimos. Este fenómeno de acotar la naturaleza se inició, como es bien sabido, en 1872 con el Parque Nacional (PN) de Yellowstone en los Estados Unidos de América y arrancó en España con la declaración del primer PN en 1918. Las competencias sobre la protección del medio ambiente se traspasaron a las regiones con el inicio del proceso autonómico en nuestro país, a partir de los años 80 del pasado siglo. Así, España, que apenas alcanzaba las 150.000 Has en 1975 con un total de 27 espacios declarados, incrementó su superficie protegida hasta superar los cuatro millones de Has y con más de 500 EP en 2007 (Tolón y Lastra, 2008).

La celebración de la Cumbre de Río de Janeiro en junio de 1992 supuso el espaldarazo definitivo de las políticas ambientales, como queda señalado, por ejemplo, en el principio 4. “Para conseguir un desarrollo sostenible, la protección ambiental debe formar parte integral

de los procesos de desarrollo y no pueden considerarse de manera aislada.” Esto supone el pistoletazo de salida para el gran desarrollo de los Parques Naturales (PNa) en nuestro país. La declaración de un nuevo espacio Protegido (EP) ha sido, desde los orígenes mismos de los PN, motivo de disputa, enfrentamiento y oposición entre las administraciones y los habitantes de los mismos. Como bien nos recuerda West (et al. 2006), desde la misma constitución del mítico parque de Yellowstone, hubo que desalojar a las comunidades indígenas que allí vivían, con la ayuda del ejército. Se trataba, desde los primeros pasos, de una decisión propia de élites urbanas, interesadas en reproducir un estado romántico de “wilderness”, de naturaleza salvaje, de vuelta al paraíso perdido, obviando aquello que sabríamos después, que todo territorio ha sido esculpido y modelado, de un modo u otro, por el ser humano. Esa misma controversia se produjo en el PN de Yosemite, creado en 1890, entre los que propugnaban el desarrollo sostenible de las comunidades rurales, encabezados por Mary Austin, y los que querían expulsar a quienes vivían en el territorio, en este caso los pastores con sus rebaños, encabezados por John Muir, quien con su política de “wilderness” ganó el pulso (Lebaudy, 2013). Desde entonces, ver a las comunidades locales, especialmente en países en vías de desarrollo, como freno para esta protección del desarrollo sostenible, ha sido abrumador. Desde un primer momento se planteó esta oposición entre defensa de la naturaleza, animada por gobiernos y asociaciones ecologistas, y mantenimiento de los derechos de uso y explotación de los recursos naturales por parte de aquellos que históricamente residían en estos espacios, que habían entrado abruptamente en la globalización de la protección medioambiental. El mencionado conflicto entre comunidades locales es un referente habitual en la literatura, centrándose principalmente en los problemas generados con las comunidades indígenas en los países en vías de desarrollo, “un problema común en los países en vías de desarrollo” (Maikhuri et al. 2000). También Naughton-Treves (et al. 2005: 243) se refiere a esta relación entre indígenas y biodiversidad. “Globalmente, la gestión de la tierra por parte de los pueblos indígenas con frecuencia ha permitido conservar altos niveles de Biodiversidad”, por lo que no nos debe resultar extraño que los nuevos EP estén coincidiendo con sus territorios. Ejemplos de esta situación los encontramos en Sudamérica. Pfeffer (et al. 2001) estudió los problemas de gestión del PN del Cerro Azul Meambar, en Honduras, y Stern (2008b) para el caso del PN Podocarpus, en Ecuador. En Asia, Maikhuri (et al. 2000) puso el acento en los conflictos de la Reserva de la Biosfera Nanda Devi Biosphere, en la India. Baird, (2009), por su parte, analizó la situación en el PN Virachey, en Cambodia. En África, Boonzaier (1996) nos ha presentado los problemas del PN Richtersveld, en Sud África, así como Cock y Fig (2002) los nuevos paradigmas de gestión de

los PN Agulhas y Namaqualand Coast, también en Sud África. Brockington (2004) nos sitúa ante los problemas de gestión de la Reserva Mkomazi Game, en Tanzania. Western (1994) nos hizo patente la extrema oposición y enfrentamientos de la comunidad Maasai ante la creación del PN Amboseli, en Kenya. En Oceanía, Palmer (2004) nos habla de los problemas de gestión del territorio entre las comunidades aborígenes y los senderistas en el PN de Kakadu, en Australia. En este sentido, “los aires conservacionistas aseguran que los esfuerzos de conservación se traduzcan en ventajas materiales para las poblaciones locales. En definitiva, “compramos” el apoyo local con el dinero proveniente del turismo” (Boonzaier, 1996: 307).

Sin embargo, los problemas de gestión de los EP también afectan a la relación entre propietarios y usuarios, o entre las comunidades locales y las autoridades gubernamentales en los países más desarrollados. La declaración de un nuevo EP supone limitar y regular los derechos de los que disponían sus propietarios y usuarios tradicionales, en beneficio de la protección medioambiental. “La gente puede pensar que las aéreas protegidas restringirán sus actividades de ocio, como el camping o la caza, o limitar su capacidad para utilizar la tierra para la agricultura, la explotación forestal o la caza” (Stoll- Kleemann, 2001b: 38). “Las normas del Parque que limitan el acceso a los recursos crean condiciones de cierta escasez e incertidumbre sobre el acceso en el futuro” (Koch, 1998: 387). Por tanto, la oposición y el enfrenamiento ante la declaración de un nuevo parque es un fenómeno también característico de los países desarrollados. Estas polémicas han sido analizadas en USA, como por ejemplo en el PN de Great Smoky Mountains, así como en el PN Virgin Islands, por Stern (2008b), pero también por Gray (2004) para el caso del PN Voyageurs. En Australia, más allá de los conflictos mencionados con las comunidades indígenas, Slattery (2002) analizó las protestas públicas en oposición al desarrollo de nuevos servicios en el PN del Wilson Promontory.

No estamos de acuerdo con West (et al, 2006: 258) cuando indica que “la ausencia de regiones europeas en la literatura demuestra la relativa falta de conflicto en las áreas protegidas del continente”. Se trata más bien de la ausencia de una importante bibliografía en inglés, como por ejemplo indica Ruschkowsk y Mayer (2011: 151) para el caso alemán. Así, encontramos ejemplos de este enfrentamiento en el PNa Uckermark Lakes, en Germany, analizado por Stoll-Kleemann (2001b), en el PN Bavarian Forest, Alemania, pero también en el PN Harz, Alemania, ambos estudiados por Ruschkowski y Mayer (2011). En España, Palomo (et al. 2011) nos introducen en los problemas de gestión del PN de Doñana y Vidal-González (2013) nos menciona las dificultades en la creación del PNa de Penyalgosa y la

oposición vecinal al PNa de la Marjal de Oliva. También Jentoft (et al. 2012) nos sitúan ante la oposición al PN Marino de las Islas Medas. En Francia, los problemas de gestión entre los ganaderos que tradicionalmente utilizan los pastos dentro de los PN y los gestores de los mismos son de gran importancia, como por ejemplo en los EP de Mercantour o Cevennes¹⁷. La reciente reaparición del lobo en estos espacios ha vuelto a enfrentar a conservacionistas con ganaderos. Por último, Vasile (2008) nos habla de las dificultades de gestión del PN Buila Vanturarita, en Rumanía, con el valor añadido de ser uno de los escasos ejemplos de conflicto medioambiental de la antigua Europa comunista.

2. La oposición y el conflicto ante la declaración del Parque Natural de La Puebla de San Miguel: Metodología de la investigación

Los datos a los que hacemos referencia son fruto del trabajo de campo realizado en la población de La Puebla de San Miguel, en la provincia de Valencia (España). Esta población, con 77 habitantes censados¹⁸, mantiene en realidad una población permanente de apenas veinte vecinos, durante el verano de 2013. En este periodo un total de 15 informantes han sido entrevistados. El objetivo del trabajo de campo era conocer los diferentes puntos de vista y las percepciones sobre el conflicto que supuso el proceso de creación y declaración del término municipal como EP. Para acceder a los informantes empleamos la técnica bola de nieve, partiendo del contacto previo con diversos vecinos gracias a trabajos etnográficos previos, quienes a su vez nos pusieron en contacto con el resto de los informantes. El método principal que empleamos para recopilar los datos fueron las entrevistas etnográficas acompañadas de observación participante, además de reuniones con técnicos y responsables, conversaciones informales, y material diverso, como un chat empleado por los habitantes, y diversos documentos periodísticos. El nombre y algunos de los detalles personales de los informantes que se citan en este trabajo han sido cambiados para preservar su anonimato y confidencialidad.

3. Las causas del conflicto

La Puebla de San Miguel es un municipio del interior de la Comunidad Valenciana. Se encuentra alejado de la gran ciudad, Valencia, no solo por su distancia, 122 km. Sino principalmente por la dificultad de sus accesos, que hacen que llegar hasta la capital cueste

¹⁷ Agradezco la información facilitada por mis colegas Anne-Marie Brisebarre y Guillaume Lebaudy sobre el particular.

¹⁸ Datos del Padrón 2012.

casi dos horas de coche. La gran extensión de su término municipal 63,6 km², su baja densidad de población, 1,4, con 77 habitantes censados, pero sólo 20 residentes permanentes, así como el clima fuertemente continental, con temperaturas muy bajas en invierno, han hecho que conserve un rico patrimonio ambiental, con la presencia de una importante masa forestal, que ha sido objeto de una respetuosa explotación, realizada con parámetros de sostenibilidad medioambiental, por parte de sus vecinos.

En la década que comprende los años 1997 al 2007, España en general, pero muy particularmente la Comunidad Valenciana, vivió una burbuja inmobiliaria que se manifestó en la construcción desaforada en las cercanías de la costa mediterránea, como consecuencia del atractivo que tenían las playas valencianas como segunda residencia para turistas, principalmente extranjeros. Como política compensatoria ante este intenso crecimiento urbanístico, el propio gobierno valenciano intensifica la creación de nuevos EP, con la declaración de 7 nuevos PNa en el periodo 2005-2007. Se trataba de justificar los desequilibrios de la costa, la zona rica y densamente poblada, “legitimando la destrucción a través de la protección” (Santamarina, 2008: 39), compensándolo con la creación de nuevos contenedores de naturaleza, recipientes medioambientales, nuevos espacios de teórica protección de la naturaleza, en el interior, pobre y escasamente poblado (Vidal-González, 2013). Así, mientras la media de superficie protegida en España es del 28%, la región valenciana tiene protegido el 45,95 % de su territorio, la segunda comunidad autónoma con más EP solo por detrás del 47,84% de las islas Canarias (Europarc, 2010). El último de estos nuevos EP creados en la región valenciana fue el PNa de la Puebla de San Miguel, en 2007, que ya desde la fase previa a su declaración enfrentó a los vecinos entre sí, así como a estos contra la administración regional.

3.1 El conflicto

Para la administración regional, se trataba de un territorio del interior, es decir, con clima extremo y agricultura de subsistencia, que por su baja densidad demográfica y su gran extensión, era un candidato perfecto para aumentar considerablemente el porcentaje de territorio protegido. La propuesta suponía una importante novedad, porque se trataba de una figura administrativa, el PNa, coincidente exactamente con el término de un solo municipio. La primera comunicación se realizó con el alcalde de la población, quien rápidamente vio en esta iniciativa una gran oportunidad de mejora, de progreso, pues ponía a esta pequeña y

alejada población en el “mapa” de la administración. Las conversaciones entre ambas partes se iniciaron, pero el alcalde, que gobernaba el pueblo por sistema de concejo abierto¹⁹, no informó más que a aquellos de su círculo de amistades más cercano. Así, los vecinos se enteraron por los medios de comunicación de las intenciones de la administración sobre el territorio del pueblo, compuesto por 5.300 Ha comunales y 1.000 Ha particulares. Los crecientes rumores ante el proyecto de creación del Parque y los diferentes bulos que corrieron sobre las repercusiones de su implantación crearon una importante alarma social entre los vecinos, muchos de los cuales en realidad son vecinos de derecho, pero residen casi todo el año en las grandes poblaciones costeras. *“Aquello no se ha sabido explicar bien desde el principio”*. Se fraguó así una importante y efervescente oposición al Parque, con el lema “Parque No” y acusaciones de caciquismo al alcalde. *“Se creía que esto era su cortijo”*

Toda esta indignación fue vehiculada mediante una candidatura alternativa a las elecciones municipales. A pesar de que desde la administración regional se realizaron varias reuniones informativas, la indignación ya había prendido entre los vecinos del pueblo y se había creado un clima de importante tensión. Así, diversos vecinos manifestaban su percepción:

“Vienen de fuera a gestionar lo que es nuestro”

“No queríamos que nadie viniera a meter sus narices”

“Era una cosa que venía impuesta”

“Nos coartan nuestra libertad”

“Era una cosa que Valencia había decidido”

“Arrollaron y pisotearon al de abajo”

“El parque se adueñó de todo”

“¿Es que nuestra opinión no cuenta para nada?”

“Nos hemos sentido manipulados, que nuestra opinión no cuenta”

“Se ha llevado a cabo sin contar con los vecinos”

“Las cosas no se pueden hacer solo en un despacho”

“No se puede ir en plan dictatorial”

Los vecinos opuestos al PNa colocaron pancartas en los balcones de las casas y realizaron varias caceroladas por el pueblo, hecho inédito e insólito en la localidad, lo que a su vez hizo

¹⁹ En las pequeñas poblaciones, de menos de 100 habitantes, el alcalde tenía, en la legislación anterior, que reunir al concejo para tomar las decisiones de gobierno municipal. El concejo está formado por todos los vecinos censados, que actúan a modo de concejales.

que el alcalde llamara a la Guardia Civil para disolver esas manifestaciones, tildadas de ilegales. Al mismo tiempo, se inició un proceso de empadronamiento de nuevos vecinos en el ayuntamiento, con el fin de revertir la situación en las siguientes elecciones municipales. Este hecho fue denunciado por el alcalde, alegando que esas personas no eran residentes habituales en el pueblo, lo que provocó la inspección por parte de técnicos del Instituto Nacional de Estadística (INE) a la población, con la consiguiente anulación de 24 nuevos empadronamientos²⁰. Es significativo, en efecto, el movimiento del padrón, que pasa de tener 65 habitantes en 2006, a 107 en 2007, para volver tras el periodo electoral de nuevo a 66 vecinos censados en 2008²¹.

Como se puede imaginar, estas acciones, realizadas en una pequeña población de interior, en la que todo el mundo se conoce, provocaron una enorme conmoción en el vecindario, que no había contemplado tal frenesí en generaciones: *“Era una pena enorme”*. Circunstancia que no estuvo exenta de amenazas y subidas de tono, especialmente llamativas en un pueblo pequeño y tranquilo.

“Todos a luchar por La Puebla para que no nos hagan el Parque”

“El alcalde de la Puebla tiene los días contados como alcalde y que se prepare porque vamos a por él y a por todos sus amiguitos...”

“¡Que los cuelguen en la plaza del pueblo!”

A pesar de la oposición de la mayor parte de los vecinos, entre un 75% y un 80%, el gobierno regional declaró todo el término municipal PNa, dos días antes de las elecciones municipales, en el que el partido que encabezaba la oposición al Parque obtuvo una victoria abrumadora. Junto al fuerte sentimiento de indignación e impotencia ante la imposición que se había realizado, existía una fuerte desinformación sobre las consecuencias que supondría el nuevo estado de protección: *“el mensaje negativo ha calado”*. Así como una gran desconfianza a lo que viene de fuera. Funcionaron los rumores y los miedos, ante la falta de una información clara y transparente. Así lo percibían los vecinos:

“Impone restricciones”

“Se va a convertir en una reserva y nosotros los indios”

“Van a quitarnos las tierras de nuestros padres”

“No te dejan ir por el monte”

“No se pueden recoger leñas”

“Está prohibido cortar una rama”

²⁰ Las Provincias, 22/02/2007

²¹Ficha municipal. IVE, 2012.

http://www.ive.es/portal/page/portal/IVE_PEGV/CONTENTS/infomun/fichas/cas/Fichas/46201.pdf consultada el 14/08/2013

“No nos dejarán coger poleo ni buscar rebollones”
“Nos van a quitar las tierras”
“Nos metieron miedo”
“Nos quitarán las casas”
“Muchos pensaban que les iban a quitar la vida”
“No te iban a dejar hacer lo que quisieras”
“No podremos trabajar con las colmenas”
“Prohibirán que pasten los rebaños”

Ante lo que el pueblo consideraba una imposición contra la voluntad mayoritaria, se planteó por parte del Ayuntamiento un recurso contra el decreto de declaración del PNa ante la Justicia ordinaria, recurso que fue rechazado. Posteriormente, se presentó un recurso ante el Tribunal Supremo, recurso que también fue desechado por la Justicia y que puso fin a la vía judicial

3.2 Consecuencias

En todo este tiempo, los vecinos, incluso aquellos que se oponían frontalmente a su declaración, no han observado restricciones ni han sufrido prohibiciones debidas a la figura de protección del EP. Se ha contratado a gente local y de la comarca para trabajar en el PNa, se ha realizado una importante inversión económica en la zona, siempre susceptible de ser mayor, y ha aumentado de manera perceptible el número de visitantes foráneos al entorno, gracias al atractivo que supone esta nueva figura de protección, sin que esto suponga molestia para los vecinos, sino más bien un moderado aumento de los ingresos locales, principalmente en el sector de la hostelería. En ese sentido, la responsable del único bar de comidas del pueblo nos indica que, gracias al PNa y al flujo de visitantes que eso atrae, ella puede tener el local abierto.

A pesar que han pasado más de seis años desde la declaración del PNa, la situación actual, con la EP funcionando, evidencia el enorme divorcio y la herida abierta entre una importante parte de los vecinos y los gestores del Parque, que para los vecinos representan la autoridad regional, lo que dificulta el normal funcionamiento del mismo y la necesaria colaboración entre las administraciones local y regional, en aras de un deseable desarrollo sostenible en la zona. La falta de comunicación entre las dos instituciones es notable, por lo que, lo que bien gestionado hubiera sido un importante motor de desarrollo de la zona, se ha convertido en un elemento de conflicto, de división y de enfrentamiento.

“La cuestión es tener bronca, gastar dinero en juicios, decir mentiras, todos sin parar... los pastores pastan, los agricultores trabajan los campos, los cazadores cazan,

*se ha puesto antena, se dará trabajo, no hay avalancha de gente...pero lo que no se acuerda ya nadie es de las mentiras que se contaron y del cabreo de la gente²²”
“Si seguimos cabreados no vamos a conseguir nada de nada²³”*

4. Discusión: Naturaleza con Gente

La propuesta de declaración de un nuevo EP es siempre una decisión política (Baird, 2009: 234) de las autoridades, que quieren mejorar en su compromiso medioambiental, ofreciendo una imagen de preocupación por la sostenibilidad del territorio, acción siempre vista de modo favorable por la ciudadanía, “but Not In My Backyard”. En ese sentido, se trata de una acción popular y “políticamente correcta”, pues responde a una demanda creciente de la ciudadanía, que cada vez exige con más fuerza nuevos espacios “naturales” que le permitan “consumir medioambiente”, consumir naturaleza. Esta demanda es demográficamente mayoritaria y proviene de las élites urbanas y de la población que ha tenido que sacrificar la vida en las grandes ciudades en aras del progreso. En ese sentido “la patrimonialización de los espacios naturales es también un constructo socio-cultural y tiene una demanda creciente cuando se usa para su uso y disfrute” (Roigé y Frigolé, 2010: 14). “El turista urbano está más interesado en visitar bosques y montañas que trigales y campos de maíz” (Vaccaro y Beltrán, 2010: 70), por lo que las autoridades nacionales y regionales, bien conscientes de estas nuevas peticiones ciudadanas, han de responder a sus demandas con nuevas declaraciones y la protección de nuevos espacios para consumo ciudadano, pero también para preservar paisajes de especial relevancia y sentido identitario. Esa lucha por la conservación del medio ambiente se ha convertido en una obligación más de los gobiernos, que deben atender a estos compromisos. Se trata de un impulso propio de la globalización (West et al. 2006: 265), que afecta a todos los ciudadanos y por tanto, también a aquellos residentes en las pequeñas poblaciones que se ven afectadas por las nuevas declaraciones de protección. “La gestión de los parques ofrece a los intereses medioambientales globales entrar en contacto con los intereses locales” (Pfeffer, 2001: 382). En ese sentido, las autoridades tienen la obligación, para preservar el bien común, de proceder a estas prácticas para la conservación del territorio. Diversos autores discuten la necesidad incluso de imponer estos criterios de protección por encima de los intereses de las comunidades locales directamente afectadas por estas decisiones. Así, Berkes (2007: 15188) “sugirió que las soluciones tienen que imponerse”. Del mismo modo, Brockington nos indica que “el apoyo local no es necesariamente vital para la supervivencia de las áreas protegidas. La conservación puede imponerse a pesar de la oposición local”, para poco más adelante

²² Comentario en el blog del 02/05/2009

²³ Comentario en el blog del 02/05/2009

concluir que “hay que pagar los costes humanos para prevenir la destrucción del medio ambiente” (2004, 411 and 424). Vasile señala que, para el caso rumano que presenta, “los representantes del Estado creen que las comunidades no deberían ser consultadas a la hora de establecer áreas protegidas, debido a lo exagerado de sus demandas y a la falta de habilidades de comunicación” (2008: 90). Stoll-Klemann pone el foco en el antagonismo entre dos actores en el proceso de conservación, señalando que “los funcionarios ven la conservación de la naturaleza como una batalla contra la oposición local por la supervivencia de la naturaleza”, por lo que los gestores de la naturaleza “creen que la participación es una pérdida de tiempo” (2001b: 39 y 40).

Si pretender gestionar un nuevo EP sin tener en cuenta que dentro de sus límites vive gente resulta una ilusión, pretender hacerlo de espaldas a la población implicada en los países occidentales resulta una quimera bien poco razonable que solo puede dar lugar a la oposición y al conflicto permanente, situaciones ambas de las que un político sensato debería huir a toda costa.

4.1 Diálogo por la Naturaleza

Siendo cierto que la protección del medio ambiente es una responsabilidad de la administración en su afán por velar por el bien común, parece claro que la creación de un nuevo EP debe ir precedido de una fase de diálogo, concertación y negociación entre las partes concernidas: la administración y los vecinos, así como otras personas afectadas por la declaración, dejando claro que la nueva figura de protección necesariamente traslada una serie de restricciones a los usuarios tradicionales de ese espacio, introduciendo “valores, normas y obligaciones que constriñen las prácticas locales de diversas maneras” (Pfeffer, 2001: 385) y asociando “regulación de la conservación de la naturaleza con restricciones sobre las personas (y en ocasiones) sobre los derechos de propiedad” (Stoll-Kleemann, 2001b: 37-38). Como señala Calero Valverde (2012) los habitantes de un EP, aquellos que desarrollan una relación más estrecha con el entorno, pueden sentir recelo y desconfianza ante los planes de la administración por fomentar el turismo y el ocio por parte de visitantes foráneos.

El acotar un espacio para su preservación podría ser visto como una victoria de los habitantes de las ciudades, aquellos que realmente contaminan y que necesitan adueñarse, expropiar, hacer suyo lo que no lo era, para poder contrarrestar construcción, contaminación y vida

urbana por naturaleza, vida rural y aire puro. En ese sentido, habría que evitar que los habitantes de las zonas rurales tuvieran que sufrir y pagar los desmanes del mundo urbano, pagando “en especie” un peaje para que otros puedan disfrutar de los que ellos han conservado durante generaciones. A todas luces conviene evitar un sentimiento de exclusión contra las comunidades rurales de ser excluidos de los usos de propiedad, así como la gestión de los EP (Ojeda- Rivera 1999), puesto que esta exclusión, además de ser rigurosamente injusta, provocará importantes problemas de gestión futura.

La importancia de una necesaria concertación ha sido señalada por muchos autores (Elbersen y Prados, 1999; Stoll-Kleemann, 2001a; Cock y Fig, 2002; Roigé y Estrada, 2010) y supone el llegar a compromisos, propios de toda negociación. En ese sentido, creemos que es imprescindible que las administraciones concernidas hagan ver que la declaración de un nuevo EP debería ser una buena noticia para los habitantes de la zona. Lo primero porque ellos son los primeros interesados en la conservación de un territorio que gracias a su explotación sostenible ha llegado hasta nosotros en las debidas condiciones. En segundo lugar, porque la creación de un nuevo EP debería atraer riqueza y por tanto fijar población, al crear un efecto reclamo para un turismo respetuoso e interesado por disfrutar de esta naturaleza perdida que no encuentra en el medio urbano. En tercero, porque las autoridades deben establecer acciones compensatorias para con los habitantes de ese nuevo EP, siguiendo a Martínez García (1997) y Palomo (2011), elementos de discriminación positiva, para evitar la creación de mayores cargas y desigualdades, y que sirvan en cierto modo de equilibrio ante los gravámenes y limitaciones directas e indirectas a las que se ha sometido a esa zona. Como indica Siebert “los incentivos y compensaciones financieras son condiciones necesarias, aunque no suficientes, en este proceso” (2006, 334).

4.2 Naturaleza y Política

Sin embargo, la acotación de un nuevo territorio también tiene implicaciones políticas a nivel micro, pues afecta a los equilibrios ciudadanos entre los habitantes de los pueblos concernidos. La declaración de un nuevo parque supone también, en mayor o menor medida, la contratación de nuevo personal, elemento que siempre suele verse como un fuerte elemento de poder. La contratación de los guardas, del director, así como el de otro personal auxiliar ha de leerse siempre también en clave política. Da poder a quien contrata y aumenta su capacidad de control sobre la zona rural en cuestión. Así, uno de los potenciales peligros

“recae en la distribución del poder y en la ausencia de habilidades de comunicación” (Vasile, 2008: 88). Del mismo modo, la configuración de un nuevo territorio protegido establece un nuevo entorno político (Vidal-González, 2013), una nueva demarcación jurisdiccional sobre el territorio (Vaccaro 2006, Vaccaro y Beltrán 2007, Santamarina, 2009) con intereses cruzados y contrapuestos, que hay que saber gestionar con mesura y equilibrio, para no romper el frágil “status quo” de las comunidades locales.

En el caso del Puebla de San Miguel PNa, la gestión realizada en torno a la declaración del nuevo EP ha modificado sustancialmente los equilibrios políticos, no solo de la localidad, sino de la comarca. El partido que entonces estaba en la oposición ha pasado de no presentarse a las elecciones municipales, a encabezar dos mayorías absolutas y a posicionarse como contrapoder evidente de la autoridad regional manifestada en la figura del director del PNa.

5. Conclusiones

El auge de la sociedad de consumo y la cada vez mayor concentración de la población en las áreas urbanas ha propiciado una conciencia de la importancia de conservar la naturaleza soñada y anhelada, creando una conciencia sobre la fragilidad de nuestro planeta y la necesidad de conservarla para generaciones futuras. Esto ha provocado un importante aumento de la demanda por consumir naturaleza, que está siendo correspondido por las autoridades nacionales y regionales. Las áreas que vienen siendo objeto de estas figuras de protección en la modernidad avanzada suelen ser aquellas que, por diversas razones, se han mantenido alejadas, aunque no ajenas, ante los procesos de industrialización y urbanización, siendo éste, precisamente, el motivo que las hace atractivas y susceptibles de ser conservadas en su teórico estado de arcaica belleza. Sin embargo, estas acciones conservacionistas están provocando una percepción de exclusión por parte de los habitantes, propietarios y usuarios de estos espacios, ahora declarados EP. Sus derechos, sus usos y costumbres tradicionales se han visto alteradas por decisiones políticas de otros, tomadas generalmente bien lejos, que les afectan sobremanera, hasta llegar a procesos de expropiación de los usos tradicionales. Se crean así agravios comparativos y sensaciones de humillación local ante la prepotencia de las administraciones que, amparadas en una declara preservación del bien común, imponen y prohíben sin, en la mayoría de los casos, establecer un diálogo razonable y una fase de concertación con los actores locales. Por otra parte, parece evidente que los habitantes de esos

nuevos EP tienen también todos los derechos a disfrutar de las comodidades y los avances de las sociedades avanzadas contemporáneas. Por ello, se hace imprescindible establecer el necesario equilibrio entre las políticas de conservación, en nuestra opinión, necesarias, y un reparto de la riqueza que no olvide a aquellas comunidades establecidas en los márgenes de la Sociedad.

La creación de un nuevo EP no debe ser solamente el inicio de limitaciones y prohibiciones, sino el comienzo de un desarrollo sostenible real en la zona, que haga viable la nueva figura de protección y que permita a las comunidades locales vivir con dignidad en ese espacio que ha pasado, de un modo u otro, a pasar de ser de su propiedad a serlo de toda la humanidad. La conservación del medio ambiente, del territorio y los paisajes heredados de nuestros mayores ha de ser motor de desarrollo para las comunidades locales, que han de sentirse dichosas, no solo por el bien moral que supone preservar el medio ambiente, sino porque esa preservación, que acarrea innegables sacrificios, va acompañada de medidas correctoras de los desequilibrios generados. La creación de un EP ha de hacer perceptible para la población la posibilidad de fijarse en la zona, de creación de nuevos puestos de trabajo, ligados a la gestión del EP, pero también de un turismo respetuoso con el medio ambiente. Puesto que la gente no puede separarse de la naturaleza, debemos dejar la idea de que la conservación es un problema hacia el desarrollo de un marco de conservación para el desarrollo (Folke, 2006).

Se hacen necesarias medidas de responsabilidad social como compensación para las poblaciones afectadas, que no pueden sentir como han sido castigados, sino beneficiados por estas medidas. Solo así la gestión de un EP tendrá sentido y viabilidad en el medio plazo. En ese sentido, la participación local y la corresponsabilidad en la gestión han de ser medidas ineludibles. Las administraciones han de empeñarse en un diálogo franco y abierto para implicar a las comunidades locales, aunque les pueda resultar más cómodo o sencillo hacerlo directamente, sin implicarse en procesos de concertación y consenso. “La confianza y la legitimidad son factores clave para llegar a consensos voluntarios” (Stern, 2008a: 200).

Sin la participación, el diálogo y la concertación entre población local y responsables políticos, podremos declarar nuevos EP, pero se hará muy difícil realizar una gestión sostenible en el medio plazo. Sin el respaldo de la población, si la declaración de protección se ha hecho de espaldas o con la oposición directa de los habitantes de la zona, creemos que un EP carece de legitimidad y viabilidad a medio plazo, por lo que debemos reforzar todas las

acciones de diálogo efectivo y previo, generalmente olvidados en estos procesos de protección del patrimonio ambiental.

Tabla 1. Datos de los Informantes

	EDAD	OCUPACIÓN
I1	51	Director del Parque
I2	31	Técnico del Parque
I3	34	Vecino. Trabajador municipal
I4	77	Vecino
I5	78	Vecino
I6	58	Vecino
I7	64	Vecino
I8	62	Vecino
I9	62	Vecino. Propietario del Bar
I10	34	Alcaldesa
I11	65	Pastor. Vecino
I12	48	Vecino. Trabajador del Parque
I13	56	Antiguo negociador del Gobierno Regional
I14	47	Veraneante. Nacido en La Puebla
I15	60	Veraneante. Nacido en La Puebla
I16	89	Vecino.
I17	54	Concejal
I18	61	Veraneante. Nacido en La Puebla

BIBLIOGRAFÍA

Baird, I.G. 2009. “Controlling the Margins: Nature Conservation and State Power in Northeastern Cambodia”, in Bourdier, F. (ed.). *Development and Dominion: Indigenous Peoples of Cambodia, Vietnam and Laos*. White Lotus Press. Bangkok. 215-248.

Berkes, F. 2007. “Community-based conservation in a globalized world”. *Proceedings of the National Academy of Sciences*. 104-39. 15188-15193.

Boonzaier, E. 1996. “Local responses to conservation in the Richtersveld National Park, South Africa”. *Biodiversity and Conservation*. 5. 307-314.

Brockington, D. 2004. “Community Conservation, Inequality and Injustice: Myths of Power in Protected Area Management”. *Conservation and Society*, 2-2. 411-432

Calero Valverde, A. 2012. “The Landscape social representations. Bases for the Heritage Management” (In Spanish). “Las representaciones sociales del paisaje: bases para la gestión patrimonial”, in I International Congress 'Re-Thinking the Limits of Cultural and Natural Heritage' València (Spain).

Cock, J. and Fig, D. 2002. “From Colonial to Community-Based Conservation. Environmental Justice and Transformation of National Parks (1994-1998)”, in *Environmental Justice in South Africa*. McDonald, D.A. (ed). Cape Town. University of Cape Town Press.

Elbersen, B. and M. J. Prados. 1999. “Rural Development and Life Quality around Doñana National Park” (in Spanish). “Desarrollo rural y calidad de vida en el entorno del Parque Nacional de Doñana”. *Revista de estudios Regionales* 55. 47-76.

EUROPARC-España. 2010. *EUROPARC-Spain Yearbook on the Overview on the Natural Protected Areas 2009* (in Spanish). *Anuario EUROPARC-España del estado de los espacios naturales protegidos 2009*. Ed. FUNGOBE. Madrid. 104 Págs..

Folke, C. 2006. "The economic perspective: conservation against development versus conservation for development". *Conservation Biology* 20 (3): 686-688.

Gray,B. 2004. "Strong Opposition: Frame-based Resistance to Collaboration". *Journal of Community & Applied Social Psychology*. 14: 166-176.

Jentoft,S. et al. 2012. "What Stakeholders Think About Marine Protected Areas: Case Studies From Spain". *Human Ecology*. 40 (2): 185-197.

Koch,E. 1998. "Ecofile". *Out There*. (March). Page 71.

Lebaudy, G. 2013. "The Controversy of Yosemite" (In French). "La Controverse de Yosemite". *L'Alpe*. 62: 72-77.

Maikhuri,R.K, Nautiyal,S. Rao,K.S, Chandrasekhar,K Gavali,R. and Saxena, K.G.. 2000. "Analysis and resolution of protected area–people conflicts in Nanda Devi Biosphere Reserve, India", *Environmental Conservation*. 27-1. 43-53.

Martínez García,G. 1997. "The importance of the National Parks in the Economical Development of the communities affected by them" (in Spanish). "La importancia de los Parques Nacionales en el desarrollo económico de las comunidades de población afectadas por los mismos". *Cuadernos de Estudios Empresariales*. 7. 237-254.

Naughton-Treves,J. et al. 2005. « The Role of Protected Areas in Conserving Biodiversity and Sustaining Local Livelihoods". *Annual Review of Environment and Resources*. 30. 219-252.

Ojeda-Rivera, J. F. 1999. "Natural Protected Areas and Sustainable Development" (In Spanish) "Espacios naturales protegidos y desarrollo sostenible". Pages 273-286 in *Federación de espacios naturales protegidos de Andalucía: Asociación de Geógrafos Españoles. Geografía y espacios naturales protegidos*, Sevilla, Spain.

Palmer,L. 2004. "Bushwalking in Kakadu: a study of cultural borderlands". *Social and Cultural Geography*. 5-1. 109-127.

Palomo, I. et al. 2011. "Participatory Scenario Planning for Protected Areas Management under the Ecosystem Services Framework: the Doñana Social-ecological System in Southwestern Spain". *Ecology and Society* 16(1): 23.

Pfeffer, M.J, Schelhas, J.W, Day, L,A. 2001. "Forest Conservation, Value Conflict, and Interest Formation in a Honduran National Park". *Rural Sociology*. 66 (3). 382-402.

Roigé, X. y Estrada, F. 2010. "Socio-economic use of cultural heritage in a Natural Park: the Montseny mountains (Catalonia)", in Roigé,X. y Frigolé,J. (eds.). *Constructing Cultural and Natural Heritage. Parks, Museums and Rural Heritage*. 77-90. Girona. ICRPC Llibres, 4.

- Roigé, X. y Frigolé, J. 2010. "Introduction", in Roigé,X. y Frigolé,J. (eds.). 2010. *Constructing Cultural and Natural Heritage. Parks, Museums and Rural Heritage*. 9- 24. Girona. ICRPC Llibres, 4.
- Ruschkowski, E, Mayer, M. 2011. "From Conflict to Partnership? Interactions between Protected Areas, Local Communities and Operators of Tourism Enterprises in Two German National Park Regions". *Journal of Tourism and Leisure Studies*. Volume 17 Issue 2, 147-181
- Santamarina Campos, B. 2008. "Nature Heritagization in the Valencian Region. Spaces, Ironies and contradictions" (In English). "Patrimonialización de la naturaleza en la Comunidad Valenciana. Espacios, ironías y contradicciones", en Beltrán,O. Pascual,J.J y Vaccaro,I. *Patrimonialización de la naturaleza. El marco social de las políticas ambientales*.27-44.
- (2009) "On Parks and Natures. Formulation, Foundations and Devices" (In English). "De parques y naturalezas. Enunciados, cimientos y dispositivos". *RDTF*. 64-1. 297-324
- Siebert,R. Toogood,M. and Knierim,A. 2006. "Factors affecting European Farmers' Participation in Biodiversity Policies". *Sociologia Ruralis*. 46-4. 318-340.
- Slattery,D. 2002. "Resistance to Development at Wilsons Promontory National Park (Victoria, Australia)". *Society & Natural Resources*. 15-7. 563-580.
- Stern, M, J. 2008a. "Coercion, voluntary compliance and protest: the role of trust and legitimacy in combating local opposition to protected areas". *Environmental Conservation*. 35-3. 200-210.
- (2008b) "The Power of Trust: Toward a Theory of Local Opposition to Neighboring Protected Areas". *Society & Natural Resources: An International Journal*. 21-10. 859-875.
- Stoll-Kleemann,S. 2001a. "Opposition to the Designation of Protected Areas in Germany". *Journal of Environmental Planning & Management*. 44-1. 109-128.
- Stoll-Kleemann, S. 2001b. "Reconciling Opposition to Protected Areas Management in Europe: The German Experience". *Environment*. 43-5. 32-44.
- Tolón, A. y Lastra, X. 2008. "The Natural Protected Areas. Concept, evolution and Present Situation in Spain" (In Spanish). "Los espacios naturales protegidos. Concepto, evolución y situación actual en España". *M+A. Revista Electrónica de Medio Ambiente*. 5. 1-25.
- Vaccaro, I. 2006. "Post Industrial Valleys. The Mountains Urbanization and their Social and Ecological Consequences » (In Spanish). "Valles postindustriales. La urbanización de las montañas y sus consecuencias sociales y ecológicas" en J. Frigolé y X. Roigé (eds.). *Globalización y localidad: perspectiva etnográfica*. 61-90. Barcelona, UB.
- Vaccaro, I. y Beltrán, O. 2007. "Consuming Space, Nature and Culture: Patrimonial Discussions in the Hyper-Moder Era", *Tourism Geographies*. 9 (3).

- (2010) "Turning nature into collective heritage: the social framework of the process of patrimonialization of nature", in Roigé,X. y Frigolé,J. (eds.). *Constructing Cultural and Natural Heritage. Parks, Museums and Rural Heritage*. 63-74. Girona. ICRPC Llibres, 4.

Vasile,M. 2008. "Nature conservation, conflict and discourses on forest management: communities and protected areas from Meridional Carpathians". *Romanian Sociology (Sociologie Romanească)*. 3-4. 87-100.

West, P., Igoe, and Brockington. 2006. Parks and peoples: the social impact of protected areas. *Annual Review of Anthropology* 35:251-277.

Western, D. 1994. "Ecosystem Conservation and Rural Development: The case of Ambroseli", in Western et al (eds.). *Natural Connections: Perspectives in Communitybased Conservation*. 15-52. Washington DC. Island Press.

ESPACIOS PROTEGIDOS EN UNA EUROPA EN CRISIS: CONTEXTO PARA UNA ANTROPOLOGÍA DEL ECO- NEOLIBERALISMO

José Antonio Cortés Vázquez
jacorvaz@gmail.com

School of Environment, Education and Development. University of
Manchester, UK

José María Valcuende del Río
jmvalrio@upo.es

Departamento de Antropología Social, Psicología Básica y Salud Pública.
Universidad Pablo de Olavide
Aula de Derechos Humanos y Facultad de Filosofía. Proyecto
Prometeto/SENESCYT. Universidad de Cuenca, Ecuador

Miguel Alexiades

M-N-Alexaides@kent.ac.uk

School of Anthropology and Conservation. University of Kent, UK

1. Introducción

Los espacios protegidos en Europa se encuentran en una coyuntura histórica crítica y que refleja la intersección o superposición de varias crisis, diferenciables pero interrelacionadas. De manera puntual una crisis económica pero también política en Europa (condicionada por el proceso de reforma neoliberal iniciado a partir de los años 90), la cual está sirviendo como justificación para legitimar una nueva oleada de ajustes neoliberales. Estos llevan aparejados, entre otras cosas, la privatización en la gestión y manejo de las áreas protegidas y nuevos reajustes entre lo público, lo comunal y lo privado.

En un segundo plano, nos encontramos inmersos en una crisis socio-ambiental global, aún emergente, cuya escala no tiene precedentes históricos ni tampoco una pronta o sencilla solución, y cuyos efectos sobre los espacios protegidos podrían llegar a ser dramáticos. Consideramos que estas dos crisis, a su vez, están ligadas a una crisis de la modernidad, en su sentido más amplio, con dimensiones políticas y simbólicas (o sea, de representación) importantes, además de ambientales, sociales y económicas. Una de sus manifestaciones más significativas se refleja en los cuestionamientos que surgen sobre la categoría misma de

naturaleza y sobre los pilares ontológicos a partir de los que se construye y justifica el proyecto de modernidad (naturaleza-cultura, ciencia-superstición, tradición-modernidad), así como, de modo particular, sobre las acciones de manejo de los espacios protegidos.

Nuestro artículo pretende iniciar una reflexión sobre los cambios que estas crisis están generando y las soluciones que se están planteando, todas ellas a nuestro parecer ideadas para superar algunos de los más acuciantes problemas económicos, ecológicos y de representación a los que hoy nos enfrentamos, sin llegar a cuestionar los motivos que los generaron. Para ello partimos de la base de que, primero, la crisis de Europa está estructuralmente ligada a una crisis histórica y global más amplia. Segundo, dicha crisis a su vez forma parte de un ciclo histórico de transformación y expansión capitalista, dirigida bajo los dogmas del neoliberalismo. A partir de esta propuesta nos planteamos reflexionar sobre los aspectos simbólicos, políticos, económicos, históricos, institucionales y normativos que afectan a los espacios protegidos, poniendo un especial énfasis en las dinámicas de acción y reacción social entre distintos actores, colectividades, clases, regiones y países. En última instancia lo que perseguimos es plantear una serie de puntos clave para una agenda en Antropología Ambiental que, en la línea de lo que plantean Wolf (1982, 1999) y Biersack (2006), aborde el estudio de las relaciones sociales y humano-ambientales dentro de estos espacios, teniendo en cuenta el nuevo contexto político, económico e ideológico global.

2. Neoliberalización y gobernabilidad ambiental

Vivimos una *farsa* histórica. Así es como autores como Zizek (2010) definen el presente contexto de soluciones neoliberales planteadas para abordar las distintas crisis a las que hoy día nos enfrentamos. Lejos de cuestionarse el Mercado como instrumento fundamental para regular las relaciones a nivel económico, se incide en las imperfecciones de un sistema donde lo público aún ocupa un espacio de la vida social demasiado amplio. La idea es que, una vez que algunos “desajustes” estén resueltos y todo aspecto de la vida social pase al sector privado y se regule bajo las lógicas del mercado, por fin obtendremos los resultados de equilibrio, paz y bienestar prometidos. En un sentido similar, el problema ecológico se achaca a que no hemos sabido abordar la protección de los recursos desde la perspectiva adecuada. Es sólo “incentivando” la protección, es decir, haciéndola rentable en términos económicos, que la naturaleza, entendida ahora como producto, puede ser salvada. Igualmente, la crisis de representación social dejaría de ser tal si se permitiese al *Homo Economicus* expresar sus

intereses a través del consumo y la optimización de beneficios, puesto que es sólo a través del mercado y de su aliado “natural”, el discurso tecno-científico, como verdaderamente los seres humanos pueden canalizar su voluntad y conocer/proteger/controlar el medio y los recursos, puestos al servicio de una supuesta sociedad entendida en abstracto, aunque bajo esa denominación se encubran sociedades y grupos concretos que no se nombran, y que son beneficiarias de estas lógicas. Estas lógicas neoliberales están en la base de un entramado ideológico que persigue, según Zizek (2010), plantear soluciones para las contradicciones del capitalismo, de modo que sean superadas sin que se cuestionen las condiciones de producción que precisamente han generado muchos de los problemas económicos y ecológicos que hoy vivimos¹. Según Castree (2008a 2008b), en el terreno medioambiental estas soluciones se pueden resumir en: 1) la apertura de nuevos mercados mediante la mercantilización de recursos hasta el momento al margen de sus lógicas (por ejemplo, los ahora famosos servicios ambientales); 2) la mercantilización de la conservación, lo que invierte la lógica de la preservación: ya no se vende la naturaleza para poder protegerla, sino que se protege para poder venderla (por ejemplo, de cara al ecoturismo); 3) intensificar la explotación allí donde los incentivos sean mayores, a pesar de sus impactos; y 4) extender la lógica del mercado a aquellos ámbitos que aún permanecen en manos del Estado, de forma que funcionen como empresas (por ejemplo, los espacios protegidos).

Éstas son algunas de las estrategias clave con las que se está buscando hoy integrar la idea de “lo natural” al nuevo proyecto de sociedad neoliberal por parte de las instituciones públicas; fenómeno al que en este artículo denominamos “procesos de eco-neoliberalización”². Y es

¹ Estas contradicciones, tal y como explicaba Polanyi (1944), generan un “doble movimiento”: la necesidad de expansión continua del capitalismo ocasiona resistencias por parte de determinados sectores de la sociedad, lo que termina por limitar tal expansión. O’Connor (1998) traduce la idea de doble movimiento de Polanyi al campo medioambiental, señalando que en el proceso siempre expansivo del sistema de producción capitalista, éste termina por deteriorar los elementos medioambientales de los que depende la reproducción de sus propias condiciones de producción, limitando así su propia expansión. A esto O’Connor lo denomina “segunda contradicción del capitalismo”. Según Castree (2008a) los procesos de neoliberalización son especialmente intensos en el terreno medioambiental debido precisamente a que buscan solucionar esta segunda contradicción.

² A la hora de hablar de neoliberalismo y procesos de neoliberalización es necesario hacer una serie de aclaraciones, puesto que estamos tratando con términos confusos y fenómenos heterogéneos, que se reproducen de forma singular en distintos contextos geográficos y bajo situaciones socioambientales diversas. Así nos encontramos con que la historia del neoliberalismo en los países del Atlántico Norte, dominada por el asalto de las políticas de Thatcher-Reagan al modelo de estado de bienestar surgido tras la Segunda Guerra Mundial, difiere sustancialmente de la historia de, por ejemplo, África y Latinoamérica, que debe ser entendida en el contexto postcolonial y en relación al papel jugado por bancos e instituciones internacionales para promover políticas liberales, que perpetúen el control económico por parte del capital imperial (Ferguson 2010, Hilgers 2012, Wacquant 2012). Más aún, autores como Castree (2008a, 2008b), Peck y Theodore (2012) y Allison y Piot (2014) coinciden en diferenciar el término neoliberalismo del de neoliberalización, puesto que este último lleva implícita la idea de proceso, a diferencia del primero. Un proceso que, bajo una ideología compartida a la que sí podemos denominar neoliberalismo, busca extender la lógica de mercado a todos los ámbitos de la vida social

que, a pesar de la diversidad de fenómenos asociados con estos procesos, si algo tienen todos en común es que no se limitan al ámbito meramente económico, sino que plantean una profunda reconfiguración del Estado y de su papel como definidor y regulador de interacciones sociales y humano-ambientales (Hilgers 2012, Wacquant 2012)³. Los procesos de eco-neoliberalización son por lo tanto no sólo un proyecto económico sino también político, a través del cual el Estado crea las subjetividades, las relaciones sociales y las representaciones colectivas adecuadas para hacer real y relevante la ficción de que los mercados pueden y deben ser los reguladores principales de relaciones sociales y humanoambientales (Rose 1999, Waquant 2012). La pregunta que ahora debemos hacernos es: ¿Cómo está esto afectando a los espacios protegidos?

3. Crisis y nuevos modelos de conservación ambiental

“Empieza el negocio de los Parques Nacionales”⁴. Con este titular traía un diario de tirada nacional, a finales de 2013, la noticia sobre los cambios que el gobierno español busca introducir en la gestión de estos espacios protegidos. El objetivo es dejar atrás décadas de una gestión y uso exclusivamente en manos del estado y dar paso a la iniciativa privada en actividades como la caza o el turismo de naturaleza. Meses antes, los medios se hacían también eco de los avances que se estaban realizando en las Islas Baleares para privatizar la gestión de sus espacios protegidos⁵ (competencia hasta ahora de la administración pública), con el objetivo de externalizar las tareas de limpieza, vigilancia e información, que pasarían a manos de empresas privadas. En Agosto de 2013 un diario francés sacaba a la luz el proceso de venta por parte del estado español de gran parte de su patrimonio público, incluyendo propiedades en espacios protegidos⁶. Citaba el caso concreto de la venta de La Almoraima, una gran finca de titularidad pública situada en el Parque Natural de los Alcornocales, en Andalucía. En este caso la finalidad era construir un complejo turístico de lujo con hoteles, zonas residenciales, campos de golf y un aeródromo. Con ello se revertía la tendencia

mediante estrategias, mecanismos e instrumentos muy dispares, en circunstancias muy distintas y con resultados heterogéneos.

³ Para entender el carácter novedoso de los procesos de neoliberalización recurrimos a la diferenciación que establece Foucault entre la ideología económica liberal surgida hacia finales del siglo XVIII y su transformación en neoliberal en el siglo XX. Foucault señala que la principal diferencia entre ambas ideologías radica en que la liberal busca que el Estado cree las condiciones necesarias para que el mercado exista, mientras que la neoliberal lo que plantea es que sea el mercado el que regule todos los ámbitos de la vida social, configurándose así en “une sorte de tribunal économique permanent” (citado en Lemke 2001:198).

⁴ Diario El País, edición online de 3 de Septiembre de 2013

⁵ Diario El País, edición online de 3 de Enero de 2013.

⁶ Diario Le Monde, edición online de 26 de Agosto de 2013.

mantenida durante décadas de invertir en la compra de suelos privados con dinero público con el objetivo de facilitar la gestión de áreas protegidas.

Estas noticias dan muestra del profundo giro ideológico que está teniendo lugar justo en el momento en el que escribimos este artículo y que defiende no sólo que la conservación no es viable a menos que sea rentable económicamente, sino también que la conservación puede y debe ser una nueva forma de hacer negocio. El valor de los espacios naturales deja de ponerse en cuestión; de lo que se trata ahora es de redefinir quién tiene la clave para asegurar el futuro de la preservación ambiental, que pasa a estar en manos del Mercado. Unas argumentaciones bien distintas a las que hasta ahora se venían planteando en estos territorios (ver por ejemplo Vaccaro 2005, Beltrán et al. 2008, Coca 2008, Frigolé y del Mármol 2009, Santamarina 2009, Valcuende et al. 2011, Cortés 2012). Para entender este cambio debemos tener en cuenta el profundo impacto que está teniendo en países como España la crisis financiera generada en 2008, con repercusiones que sólo en el terreno medioambiental alcanza a la gestión de los espacios protegidos, la delimitación del dominio público en zonas costeras, la gestión del agua, los incentivos a las energías renovables, el control de especies invasoras y nuevos procesos de extracción de recursos. Nos encontramos en un momento en el que se están incentivando políticas neoliberales, mediante las que se busca reformular el papel del Estado en numerosas políticas públicas clave (educación, sanidad, relaciones laborales, pensiones, medio ambiente). Se produce así un giro de ciento ochenta grados, al priorizar los objetivos económicos de las grandes corporaciones y organismos internacionales, así como el establishment financiero, en perjuicio de los servicios públicos.

En el terreno concreto de las políticas de conservación ambiental, estos cambios, a raíz de la situación de crisis en estados como el español, se retroalimentan con otros fenómenos globales recientes, que están generando un acercamiento cada vez mayor entre premisas capitalistas y conservacionistas. A través de nuevos procesos de mercantilización de la naturaleza, como por ejemplo el ecoturismo, y la expansión de la denominada “economía verde”, las políticas de conservación han pasado a convertirse en un poderoso aliado del capitalismo (Sullivan 2006, Brockington y Duffy 2010, Büscher et al. 2012). Esta aproximación ha venido además acompañada de una transformación substancial en lo que Adams (2004) denomina “Régimen Internacional de la Conservación”, en el que han ido entrando a gran velocidad intereses y actores privados. Por ejemplo, nos encontramos con que grandes grupos ecologistas a nivel mundial (los llamados *BINGOs* por sus siglas en inglés)

han experimentado un giro corporativista, creando poderosas alianzas con grandes empresas, corporaciones e instituciones internacionales, desde McDonald's a Shell, el FMI y el Banco Mundial (Chapin 2004). La conservación adquiere así una nueva dimensión, precisamente de la mano de empresas, instituciones y ONGs, que encuentran nuevas líneas de negocio, cuando no meramente publicitarias con el fin de justificar sus acciones ante la opinión pública (Valcuende 2012). La última vuelta de tuerca en la relación entre conservación y mercado es la incipiente creación de productos financieros de carácter especulativo (Sullivan 2013). El estudio de cómo estos fenómenos están afectando a los espacios protegidos resulta paradigmático para comprender mejor los procesos de eco-neoliberalización. Primero porque las políticas de espacios protegidos, especialmente las del periodo que Vaccaro et al. (2012) denominan de “conservación a ultranza”, han buscado poner barreras a los procesos de “acumulación por desposesión” (Harvey 2006), protegiendo determinados recursos naturales por sus valores ecológicos, recreacionales e identitarios. Y segundo, porque de un tiempo a esta parte hemos asistido a un acercamiento entre lógicas conservacionistas y capitalistas (Brockington y Duffy 2010, Del Mármol et al. 2010, Santamarina 2012), que se han visibilizado de formas distintas: como parte del debate entre conservación y pobreza (Adams y Hutton 2007); entre conservación y desarrollo sostenible (Adams 2004); o como parte del giro neoliberal que están adoptando hoy las políticas de conservación (Sullivan 2009, Fletcher 2010, Igoe et al. 2010, Büscher y Arsel 2012, Neves e Igoe 2012, Fletcher 2013). A través del estudio de estas transformaciones podemos acercarnos a los cambios en la relación entre Estado, Naturaleza y Sociedad que hoy día estamos experimentando, y a los esfuerzos realizados desde las instituciones públicas por integrar distintas visiones de “lo natural” a determinados proyectos de sociedad.

4. Hacia una Antropología de los procesos de eco-neoliberalización en espacios protegidos

Creemos que las nuevas estrategias, lógicas, técnicas, políticas, alianzas, relaciones y discursos antes señalados requieren nuevas miradas y sobre todo nuevos estudios, que tengan como prioridad desentrañar sus impactos. Para ello, insistimos, el análisis de los cambios acontecidos en la gestión de los espacios naturales protegidos resulta especialmente útil, por su carácter paradigmático. De las vías que en este terreno se abren para el estudio antropológico nos ocupamos en esta sección. Para ello nos proponemos identificar una serie de puntos clave de cara a definir una nueva agenda de investigación en la Antropología del

eco-neoliberalismo y de los procesos de eco-neoliberalización en los espacios protegidos. Sobra decir que nuestra intención no es la de constituir un manifiesto cerrado sino generar un debate sobre qué direcciones deben seguir las nuevas investigaciones en este campo; debate abierto a ampliaciones, reformulaciones y nuevas incorporaciones.

- *Analizar las nuevas relaciones entre actores económicos, administración y grupos ecologistas*: La literatura antropológica sobre conflictos en espacios protegidos ha demostrado con creces la capacidad del método etnográfico para revelar las dimensiones políticas, históricas y simbólicas de los diversos discursos y prácticas que las poblaciones locales activan en relación a las políticas de conservación (West et al. 2006). Sin embargo, este desarrollo no ha venido acompañado de un análisis igualmente exhaustivo, basado en extensos periodos de observación participante, entrevistas en profundidad y microbiografías, de quienes apoyan y han apoyado la implementación de estas políticas (Redford 2011). No sólo es este tema de por sí importante, sino además especialmente pertinente a raíz del giro neoliberal al que nos enfrentamos, el cual está generando multitud de cambios en la gestión de los espacios protegidos, incluyendo una reformulación del papel del Estado, que cede una mayor capacidad de decisión a determinados miembros de la sociedad civil (grupos ecologistas, asociaciones empresariales...) Estas transformaciones nos ofrecen un escenario de nuevas negociaciones, alianzas y disputas que es necesario investigar, con el fin de comprender las nuevas relaciones de poder que están surgiendo en los espacios protegidos.

- *Examinar las nuevas políticas y las nuevas técnicas de gobierno, mecanismos de control y de creación de consenso*: Los estudios sobre conservación ambiental han permitido desarrollar grandes avances en lo relativo al análisis de los instrumentos de gestión y control asociados a diversos regímenes ambientales. Éstos van desde la imposición de medidas de conservación mediante el uso de la fuerza por parte del Estado, con el objetivo de regular relaciones humano-ambientales basadas en el uso contemplativo del medio (Brockington, 2002; Igoe 2004); a la creación de nuevas subjetividades –por ejemplo, mediante programas de educación ambiental y de participación en la conservación- con el propósito de inculcar actitudes pro-ambientalistas (Agrawal 2005). Los planteamientos neoliberales traen aparejados nuevos mecanismos de control y técnicas de gobierno, cuyas estrategias se basan en promover programas de incentivos, que obligan mediante penalizaciones o recompensas económicas a acatar los objetivos de la conservación (Fletcher 2010). Existen ejemplos de este tipo de incentivos en espacios protegidos desde hace décadas, en forma de reducción de

subsidios a actividades extractivas y la promoción de una economía de servicios (Marchena 1993, Coca 2008). Sin embargo, el mayor protagonismo que estas estrategias están adquiriendo hoy día, y el nuevo contexto neoliberal en el que se están desarrollando, nos obligan a examinar estos fenómenos como nuevas formas de gobernabilidad ambiental. Y es que estas estrategias tienen una vertiente disciplinaria, que persigue generar nuevos sujetos comprometidos con actividades económicas integradas en una economía de mercado global (por ejemplo, ecoturismo), a la vez que supuestamente concienciados con la preservación de los recursos naturales. Es decir, hacen que la conservación se convierta en una forma de vida para estos grupos, de modo que dependan económicamente de ella, incentivando así la generación de actitudes pro-ambientalistas. La Antropología Ambiental tiene ante sí el reto de analizar estas nuevas herramientas de control, dominación y creación de consenso. Para ello es necesario el estudio detallado de las políticas de conservación, en relación con los discursos de aquellos que las producen y apoyan, así como con aquellas otras políticas con las que se vinculan estrechamente, como las políticas agrarias, pesqueras y los planes turísticos. El objetivo es identificar las muchas formas en las que la ideología neoliberal se imbrica en estas políticas y discursos. Es así como podemos acceder a los procesos de legitimación y desenmascarar las farsas neoliberales que se esconden tras argumentos que defienden bien que la conservación, para ser viable, debe ser rentable y que ello sólo puede lograrse mediante la promoción de actividades que sean competitivas en un mercado global; bien que la conservación es una nueva y beneficiosa forma de hacer negocios.

- *Estudiar los nuevos procesos de mercantilización de la naturaleza:* Como se ha apuntado anteriormente, la relación entre conservación y capitalismo no es nueva. Durante décadas hemos asistido al surgimiento de distintos procesos de mercantilización asociados a las políticas de conservación y a la generación de nuevos productos orientados hacia una economía de servicios. Principalmente a través de la promoción del ecoturismo y del turismo cultural y de naturaleza, hemos visto cómo la conservación ha traído aparejada el desarrollo de nuevos modos de explotación de los recursos, basado en el consumo visual y la creación de escenografías naturales (Escalera 2011). Tras esto nos encontramos argumentos que subrayan la importancia de desarrollar alternativas económicas compatibles con la conservación, de cara a reducir el impacto social que estas políticas generan, cuando no para minimizar reacciones contrarias por parte de las poblaciones locales que puedan suponer trabas para alcanzar los objetivos de conservación. Sin embargo, la intensificación de este fenómeno de mercantilización, a partir del giro ideológico que busca en la conservación nuevas

oportunidades de negocio, lo distancia del debate entre conservación, desarrollo y pobreza (Adams y Hutton 2007) y abre nuevos territorios para su análisis en relación al contexto de soluciones neoliberales a las contradicciones del capitalismo, que hemos señalado en la primera parte de este texto. En esta línea, se trataría por ejemplo de analizar cómo las nuevas mercancías que se producen en el contexto de los espacios protegidos, como la reproducción de determinados paisajes como vírgenes y no tocados de cara a atraer ecoturistas –la denominada burbuja ecoturística (Carrier y Macleod 2005)- conllevan nuevas alienaciones respecto a la naturaleza por parte de pobladores locales, así como nuevas resignificaciones ambientales. Es decir, sería interesante analizar cómo la expansión de la mercantilización de los espacios protegidos estaría impulsando nuevos procesos de fetichización⁷, a través de los que se re-escribiría la historia ecológica de estos espacios y se modificarían las formas de comprender y relacionarse con el medio por parte de sus habitantes. Un proceso que, y esta es la principal novedad, se estaría legitimando -dentro del presente contexto neoliberal- como única forma rentable de utilizar los recursos, en contraste con prácticas agrícolas, ganaderas, recolectoras y pesqueras, que han sido precisamente las que han dado forma a estos espacios. El estudio de estos fenómenos daría también pie a analizar nuevas relaciones de poder entre distintos territorios, como por ejemplo los vinculados a la separación campo-ciudad, que tan instrumental ha sido durante años para la Antropología Ambiental a la hora de analizar los conflictos que surgen en los espacios protegidos (Vaccaro y Beltrán 2008). Similares reflexiones podrían articularse en torno a la relación centro-periferia, con el foco puesto en reformular qué espacios son vistos como de producción y cuáles como de consumo y su impacto en procesos territoriales e identitarios. Igualmente cabría tener en cuenta nuevos fenómenos relacionados con una re-ocupación de las áreas rurales por parte de sectores de población urbana que han sido afectados por el desempleo y que buscan en ellas nuevos nichos de trabajo (Soronellas et al 2011).

- *Abordar el estudio del discurso experto en el nuevo contexto eco-neoliberal: Junto con los procesos de mercantilización de la Naturaleza y los conflictos sociales que las políticas de conservación generan, la Antropología ha prestado también gran atención al rol que el conocimiento experto juega de cara a legitimar políticas de conservación (ver por ejemplo Fairhead y Leach 2003, Quintero 2009). Esto es especialmente importante por la relación que los procesos de eco-neoliberalización tienen con las crisis de representación social y natural*

⁷ En el sentido marxista de “fetichismo de la mercancía” y la alienación entre productor, consumidor y el objeto producido/consumido.

antes señaladas. Sería importante ver hasta qué punto el recurso a la autoridad, que tiende a acompañar al discurso científico y experto, se ve reforzado en unos procesos que no se caracterizan precisamente por ser completamente democráticos. Más aún, sería también pertinente examinar qué resultados genera y qué vías de escape se plantean ante el cuestionamiento de la autoridad de estos discursos, especialmente en situaciones donde diferentes expertos, procedentes de disciplinas tan distintas como la ecología y la economía, alcanzan conclusiones opuestas y contradictorias respecto a los procesos de econoliberalización. Por último, sería interesante también analizar cómo planteamientos originalmente críticos han terminado siendo instrumentalizados por las lógicas de poder, como puede ser el caso de servicios ambientales, costes ambientales, el desarrollo sostenible o la patrimonialización.

- *Profundizar en el estudio etnográfico del dualismo Naturaleza-Sociedad*: En una serie de artículos recientes, antropólogos como Candea y Alcayna-Stevens (2012) y Yates-Doerr y Mol (2012) nos recordaban la importancia de continuar con el estudio del “Naturalismo Moderno” (Descola 2005) y de ahondar en su comprensión mediante el estudio etnográfico de aquellos cuyas visiones del medio se sustentan en esta cosmología. Esto se suma a las voces de autores como Latour (1993, 2013), que reclaman mayores esfuerzos por estudiar etnográficamente terrenos ubicados en las entrañas del proyecto moderno: tecnologías industriales, programas económicos y de desarrollo, razonamientos científicos... Examinar procesos de eco-neoliberalización en espacios protegidos va en esta línea, permitiéndonos además continuar con el análisis de la forma en la que la reproducción de visiones dualistas de la naturaleza en políticas de conservación condiciona modos de usar los recursos (Santamarina 2009, Cortés 2014) y formas de percibir y entender el medio (Ruiz et al 2009). Así pues sería importante replantear el estudio de la dimensión no sólo política sino también simbólica que los procesos de eco-neoliberalización llevan asociados en relación a la redefinición y/o reactivación de determinadas visiones sobre lo natural. Éste sería un campo que atravesaría los anteriormente señalados, abarcando desde los discursos que se reproducen en políticas de conservación y planes de desarrollo sostenible, a los nuevos procesos de mercantilización, como los servicios ambientales y el ecoturismo. De lo que se trataría sería de analizar el componente moral y estético de las nuevas (y no tan nuevas) narrativas sobre la naturaleza, asociadas a su valor como objeto de representación y contemplación, así como su rol en la producción de identidades y su vinculación con una reconfiguración de las relaciones humano-ambientales en los espacios protegidos.

- *Analizar la diversidad de fenómenos a través de estudios comparativos a escala internacional:* La dimensión internacional de los fenómenos aquí abordados supone también una oportunidad para explorar, mediante el estudio comparativo de casos en distintas regiones y estados, su diversidad en relación a multitud de otros factores. Así, por ejemplo, sería conveniente examinar los procesos de eco-neoliberalización en espacios protegidos de distintos países, teniendo presente algunas de las dinámicas clave a nivel de la Unión Europea con las que se relacionan. En este sentido cabría la posibilidad de analizar la vinculación entre las políticas de conservación, la eco-neoliberalización y el largo proceso de redistribución territorial que ha pretendido reequilibrar zonas centrales en la UE, de fuerte desarrollo industrial, con zonas periféricas, de clara inclinación recreacional (Baker et al. 1994). Aún más, sería también interesante utilizar este tipo de análisis comparativo para comprender mejor cómo se está reformulando la relación entre Estado, Sociedad y Naturaleza en contextos con historias y trayectorias distintas y que han sido afectados de forma diferente por las distintas crisis planteadas al inicio de este artículo. Por ejemplo, se podría analizar estos fenómenos a la luz de las distintas trayectorias históricas seguidas en el proceso de liberalización económica y de re-estructuración del Estado en países como Francia, Países Bajos o Alemania, con aún una fuerte economía de estado; Reino Unido, embarcado desde hace ya tiempo en reformas neoliberales y donde siempre ha prevalecido el régimen privado de gestión de muchas áreas de conservación y patrimonio; Portugal, España, Irlanda, Italia y Grecia, receptoras durante años de cuantiosas subvenciones encaminadas a cumplir con los distintos programas ambientales promovidos desde Bruselas; y las repúblicas post-socialistas en la zona oriental, con idiosincrasias muy distintas al resto del continente.

- *Analizar los procesos de resistencia al eco-neoliberalismo:* La Antropología tiene ante sí también el reto de examinar las alternativas y resistencias que, desde el ámbito local, se presentan ante estas nuevas políticas y desentrañar el cuestionamiento de las premisas neoliberales que en ellas subyacen. Este reto se vincula con el compromiso tanto teórico como práctico que debe tener todo estudio que aspire a ser crítico con realidades que se presentan como dadas. Se persigue con ello cuestionar argumentos que disfrazan como objetivas y obvias unas lógicas que, en realidad, reproducen determinadas relaciones de poder claves para que una minoría pueda satisfacer sus propios intereses. Es también una oportunidad para ahondar en el conocimiento de los procesos de neoliberalización, que por definición son diversos y siguen pautas muy distintas. Sería interesante, como subraya Castree (2008a, 2008b), estudiar hasta qué punto distintas estrategias de resistencia y distintos contextos

sociales podrían generar resultados heterogéneos, de modo que podamos contribuir al fortalecimiento de movimientos que buscan contestar, evitar o revertir los desequilibrios generados por la neoliberalización, enfatizando las contradicciones que las producen, llevando su ejercicio crítico más allá del terreno medioambiental y planteando otros modos de relación entre estado, sociedad civil, mercado y medioambiente.

- *Estudiar las transformaciones socio-económicas y los paisajes que emergen de los procesos de eco-neoliberalización*: Por último, nos encontramos también ante una oportunidad única para el estudio de los nuevos espacios que estas nuevas políticas eco-neoliberales están generando. Resulta especialmente pertinente analizar los nuevos sujetos surgidos de estos procesos y etnografiar sus visiones y relaciones con el medio (Fletcher 2010, 2013). La experiencia en otros contextos nos indica que junto con nuevos problemas, también pueden surgir nuevas opciones para plantear soluciones a nuevos y viejos problemas (Ferguson 2010). A la luz de lo expuesto en éste y el resto de puntos que componen esta sección, parece evidente que las posibilidades de nuevos estudios son prácticamente infinitas. El porvenir, al menos en este campo de la Antropología, promete ser largo.

BIBIOGRAFÍA

- Adams, W.M. (2004) *Against Extinction: the story of conservation*, Earthscan, London.
- Adams, W.M. y Hutton, J. (2007) “People, Parks and Poverty: Political Ecology and Biodiversity Conservation”, *Conservation and Society*, 5(2):147-183.
- Agrawal, A. (2005) *Environmentality: Technologies of Government and the Making of Subjects*, Durham NC: Duke University Press.
- Allison, A. y Piot, Ch. (2014) “Neoliberal Futures”, *Cultural Anthropology*, 29(1): 3–7.
- Baker, S; Milton, K. y Yearly, S. (1994) *Protecting the periphery. Environmental Policy in Peripheral Regions of the European Union*, Ilford: Frank Cass.
- Beltrán, O; Pascual, J. y Vaccaro, I. (2008) (eds.) *Patrimonialización de la naturaleza. El marco social de las políticas ambientales*, Donosti: Ankulegi.
- Biersack, A. (2006). “Reimagining political ecology”. En A. Biersack y J. B. Greenberg (eds.) *Reimagining political ecology: culture/power/history/nature*. Durham, Duke University Press: 3-40.
- Brockington, D. (2002) *Fortress conservation: the preservation of the Mkomazi Game Reserve, Tanzania*, Oxford: James Currey.
- Brockington, D. y Duffy, R. (2010) “Capitalism and Conservation. The Production and Reproduction of Biodiversity Conservation”, *Antipode* 42(3): 469–84.

- Bürscher, B. y Arsel, M. (2012) "Introduction: Neoliberal Conservation, Uneven Geographical Development and the dynamics of contemporary capitalism", *Journal of Economic and Social Geography*, 103(2): 129-135.
- Büscher, B; Sullivan, S; Neves, K; Igoe, J. y Brockington, D. (2012) "Towards a Synthesized Critique of Neoliberal Biodiversity Conservation", *Capitalism Nature Socialism*, 23(2):4-30.
- Candea, M. y Alcayna-Stevens, L. (2012) "Internal Others. Ethnographies of Naturalism", *Cambridge Anthropology*, 30(2): 36-47.
- Carrier, J.G. y Macleod, D.V.L. (2005) "Bursting the bubble: the sociocultural context of ecotourism", *Journal of Royal Anthropological Institute*, 11: 315-334.
- Castree, N. (2008a) "Neoliberalizing nature: the logics of deregulation and reregulation", *Environment and Planning A*, 40: 131-152.
- (2008b) "Neoliberalizing nature: processes, effects and evaluations", *Environment and Planning A*, 40:153-173.
- Chapin, M. (2004) "A challenge to conservationists", *World-Watch* November/December 2004: 17-31.
- Coca, A. (2008) *Los Camperos. Territorios, usos sociales y percepciones en un espacio natural andaluz*, Sevilla: Fundación Blas Infante.
- Cortés, J.A. (2012) *Naturalezas en conflicto: Conservación ambiental y enfrentamiento social en el Parque Natural Cabo de Gata-Níjar*, Valencia: Germania & AVA.
- (2014) "Protected Areas, Conservation Stakeholders and the Naturalization of Southern Europe", *Forum for Development Studies* (en imprenta).
- Del Mármol, C; Frigolé, J. y Narotzky, S. (2010) (eds.) *Los lindes del patrimonio. Consumo y valores del pasado*, Barcelona, Icaria.
- Descola, P. (2005) *Par delà nature et culture*, Paris: Gallimard.
- Escalera, J. (2011) (ed.) *Consumir naturaleza. Productos turísticos y espacios protegidos en Andalucía*, Sevilla: Aconcagua Libros.
- Fairhead, J. y Leach, M. (2003) *Science, Society and Power. Environmental Knowledge and Policy in West Africa and the Caribbean*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ferguson, J. (2010) "The Uses of Neoliberalism", *Antipode*, 41:166-184.
- Fletcher, R. (2010) "Neoliberal Environmentality: Towards a Poststructuralist Political Ecology of the Conservation Debate", *Conservation and Society*, 8(3): 171-181.
- (2013) "Bodies Do Matter: The peculiar persistence of neoliberalism in Environmental Governance", *Human Geography*, 6(1):29-45.
- Frigolé, J. y Del Mármol, C. (2009) "La localización de discursos globales: patrimonio cultural, naturaleza y autenticidad en los Pirineos catalanes" *Quaderns-e de l'ICA*, 14/b.
- Harvey, D. (2006) *Spaces of Global Capitalism. Towards a theory of uneven geographical development*, London: Verso.

- Hilgers, M. (2012) "The historicity of the neoliberal state", *Social Anthropology*, 20(1): 80-94.
- Igoe, J. (2004) *Conservation and Globalization: A Study of National Parks and Indigenous Communities from East Africa to South Dakota*. Belmont, CA: Wadsworth / Thompson Learning.
- Igoe, J; Neves, K. y Brockington, D. (2010) "A Spectacular Eco-Tour around the Historic Bloc: Theorising the Convergence of Biodiversity Conservation and Capitalist Expansion", *Antipode*, 42(3): 486-512.
- Latour, B. (1993) *We have never been modern*, London: Prentice Hall.
- (2013) *An inquiry into modes of existence. An anthropology of the moderns*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Lemke, T. (2001) "The birth of bio-politics: Michel Foucault's lecture at the Collège de France on neo-liberal governmentality", *Economy and Society*, 30(2): 190-207.
- Marchena, M. (1993) "Desarrollo Sostenible y Espacios Protegidos: La Explotación del Recurso Turístico". En I. González (ed.) *Parques Naturales Andaluces. Conservación y Cultura*, Sevilla: Junta de Andalucía, 79-85.
- Neves, K. y Igoe, J. (2012) "Uneven Development and Accumulation by Dispossession in Nature Conservation: Comparing recent trends in the Azores and Tanzania", *Journal of Economic and Social Geography*, 103(2): 164-179.
- O'Connor, J. (1998) *Natural Causes*, Guilford Press: New York.
- Peck, J. y Theodore, N. (2012) "Reanimating neoliberalism: Process Geographies of Neoliberalization", *Social Anthropology*, 20(2): 177-185.
- Polanyi, K (1944) *The Great Transformation*, Beacon Press: Boston, MA.
- Quintero, V. (2009) *Los Sentidos del Patrimonio. Alianzas y conflictos en la construcción del patrimonio etnológico andaluz*, Sevilla, Fundación Blas Infante.
- Redford, K. (2011) "Misreading the Conservation Landscape", *Oryx*, 45(3): 324-330.
- Rose, N. (1999) *The Power of Freedom. Reframing political thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ruiz-Ballesteros, E; Valcuende, J.M; Quintero, V; Cortés, J.A. y Rubio, E. (2009) "Naturalizing the environment: Perceptual frames, senses and resistance", *Journal of Material Culture*, 14: 147-167.
- Santamarina, B. (2009) "De parques y naturalezas. Enunciados, cimientos y dispositivos", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LXIV (1): 297-324.
- (2012) *Geopolíticas patrimoniales. De culturas, naturalezas e inmaterialidades*, Valencia: Germania.
- Soronellas, M; Bodoque, Y; Torrens, R. y Casal, G. (2011) "¿Por qué vienen? La inmigración de mujeres extranjeras a la Cataluña rural en el contexto de la transformación de las

comunidades locales”. En L. Díaz, O. Fernández y P. Tomé (Coords.) *Lugares, Tiempos, Memorias. La Antropología Ibérica en el Siglo XXI*. León, F.A.A.E.E, 2217-2226.

Sullivan, S. (2006) “The elephant in the room? Problematising ‘new’ (neoliberal) biodiversity conservation”, *Forum for Development Studies*, 33(1): 105-135.

- (2009) “Green Capitalism and the cultural poverty of constructing nature as service provider”, *Radical Anthropology*, 3: 18-27.

- (2013) “Banking Nature? The Spectacular Financialisation of Environmental Conservation”, *Antipode*, 45(1): 198-217.

Vaccaro, I. (2005) “Property Mosaic and State-making: Governmentality, Expropriation and Conservation in the Pyrenees”, *Journal of Ecological Anthropology*, 9: 4-19.

Vaccaro, I. y Beltrán, O. (2008) “Consumiendo espacio, naturaleza y cultura. Cuestiones patrimoniales de la hipermodernidad”, en O. Beltrán, J. J. Pascual & I. Vaccaro (eds.)

Patrimonialización de la naturaleza. El marco social de las políticas ambientales, Donosti: Ankulegi, 45-64.

Vaccaro, I.; Beltrán, O. y Paquet, P. (2012) “Antropología de la conservación. Naturaleza, estado, mercado y cultura”, en B. Santamarina (ed.) *Geopolíticas patrimoniales. De culturas, naturalezas e inmaterialidades*, Valencia: Germania, 29-53.

Valcuende, J.M. (2012) “La patrimonialización de los espacios naturales: lógicas de poder y estrategias de resistencia”, en B. Santamarina (ed.) *Geopolíticas patrimoniales. De culturas, naturalezas e inmaterialidades*, Valencia: Germania, 55-75.

Valcuende, J.M; Quintero, V. y Cortés, J.A. (2011) “Naturalezas discursivas en Espacios Protegidos”, *AIBR*, 6(1): 33-62.

Wacquant, L. (2012) “Three stops to a historical anthropology of actually existing neoliberalism”, *Social Anthropology*, 20(1): 66-79.

West, P; Igoe, J. y Brockington, D. (2006) “Parks and People: The Social Impact of Protected Areas”, *Annual Review of Anthropology*, 35: 251-277.

Wolf, E. (1982) *Europe and the People Without History*, Los Angeles: University of California Press.

- (1999) "Cognizing "Cognized Models", *American Anthropologist*, 101(1): 19-22.

Yates-Doerr, E. y Mol, A. (2012) “Cuts of Meat: Disentangling Western Natures-Cultures”, *Cambridge Anthropology*, 30(2): 48-64.

Zizek, S. (2010) *Primero como tragedia, después como farsa*, Madrid: Akal.

ECOANTROPOLOGÍA: HACIA UN ENFOQUE HOLISTA DE LAS RELACIONES AMBIENTE-SOCIEDAD

Rufino Acosta Naranjo
racosta@us.es

Departamento de Antropología Social. Universidad de Sevilla

Pablo Domínguez Gregorio
eco.anthropologies@gmail.com

Institut de Ciència i Tecnologia Ambientals. Universitat Autònoma de Barcelona

1. Introducción. Sobre el requerimiento de holismo y transdisciplinariedad

Muchos son los requerimientos de interdisciplinariedad que se han hecho históricamente a la Antropología, pero la nueva oleada que demanda crecientemente cruzar distintas fronteras disciplinares tiene lugar no solo en el seno de la propia disciplina, sino que se postula para la Ciencia toda, lo que algunos vislumbran como parte de un nuevo paradigma aun en ciernes o como una situación preparadigmática (Zamora 2014; Reynoso 2006; Guzmán et al, 2000). Ahora bien, la cuestión es cómo han de sustanciarse de manera práctica y operativa todos esos requerimientos (Domínguez 2010). El holismo y la transdisciplinariedad, entendida la segunda como requisito para el primero, nos sitúan en nuestro caso ante el problema de entender como antropólogos la dimensión biótica y abiótica del ecosistema, para ver a continuación cómo opera el factor antrópico dentro de ésta y viceversa. En puridad, para conocer el funcionamiento de las relaciones entre humanos y entorno en un agroecosistema dado conviene que entendamos de qué se compone el medio biótico y abiótico en que los humanos llevan a cabo su actividad, cuál es su funcionamiento, así como cuál ha sido su variación y desarrollo históricos. En tal contexto, un primer problema que se plantea para nosotros antropólogos se relaciona con el entendimiento de los diferentes componentes físicos de los ecosistemas sin disponer de todas las herramientas para ello.

Desde otra perspectiva, en nuestros días sería harto difícil para un antropólogo ecológico hacer una evaluación y, sobre todo, llevar a cabo un seguimiento del flujo de la materia y energía que se moviliza en una finca de Extremadura o en los pastos de montaña marroquí, ya que buena parte de ellos son manejados y tienen su origen o final en lugares tan distantes como Argentina, Hungría, Turquía Estados Unidos o China. La externalización del coste territorial y la huella ecológica son relevantes para entender el funcionamiento de un predio o

un común, pero no es realista pensar que el antropólogo, y menos aún en solitario, las estime. Y aun así, es preciso e imperativo describirlas en la medida de lo posible y cruzar análisis e informaciones con otros expertos disciplinarios para constatar que existen y en qué parámetros se mueven.

Evidentemente, podría establecerse que el perfil ideal de un antropólogo ecológico sería el de un investigador formado tanto en Antropología como en alguna de las ciencias de la Tierra (Biología, Ecología, Ciencias ambientales, Ingeniería agronómica o forestal, etc.). En cualquier caso, por un lado esto es un bien muy poco habitual aún y ello a pesar de situarnos en el momento de la historia de la ciencia de máxima aspiración y práctica de la transdisciplinariedad. Por otro lado, aun enfocando tales problemas eco-antropológicos desde posiciones de partida o formaciones realmente híbridas, combinatorias de ciencias de la Tierra y ciencias sociales, el problema de fondo, que es el de alcanzar una comprensión verdaderamente global y holista de las relaciones entre medioambiente y sociedad, será imposible de abordar en su plenitud debido a los simples imponderables de las limitaciones cognitivas que hemos explicado más arriba. La comprensión total no es posible ni para un investigador en solitario, ni para un grupo de investigadores, cualquiera que sea su formación previa o punto de vista transdisciplinario. Y sin embargo debe seguir teniéndose como aspiración utópica en aras de progresar en nuestro conocimiento de dichas relaciones. De ahí la necesidad de componer colectivos multidisciplinares con real voluntad inter y transdisciplinaria, profundamente cooperativos y comprometidos con la profundización y comprensión de los conceptos y métodos de sus colaboradores, que permitan adentrar la investigación en un análisis crecientemente integral.

Así pues, la cuestión la planteamos de la siguiente manera. Frente a una simple federación o participación colectiva de científicos de diversas disciplinas, modelo con el que a día de hoy se suele afrontar más habitualmente el problema que planteamos y para el que hemos observado ya en múltiples ocasiones su fracaso o limitaciones, proponemos un planteamiento que supere la simplemente multidisciplinariedad, para expandirse hacia otro más transdisciplinario en el que:

- 1.- Se favorezca e impere la implicación e interés profundos de dichos colectivos investigativos en un real cruce e intercambio de conceptos y métodos entre los científicos que colaboran en una misma pesquisa.

2.- Se asigne el liderazgo a aquel o aquellos científicos con las formaciones más profundamente transdisciplinarias, para lo cual un antropólogo o un grupo de antropólogos ambientales podrían estar tan cualificados como cualquier otro.

Como veremos en detalle a continuación, a través de la presente revisión bibliográfica observamos que los diferentes enfoques antropológicos sobre las susodichas relaciones entre medioambiente y sociedad se han situado históricamente según tres gradientes capitales, 1.- Entre materialismo e idealismo, 2.- Entre lo individual y lo social, y 3.- Entre cualitativismo y cuantitativismo. Tras poner a prueba estos distintos enfoques sobre nuestros distintos casos de estudio (agrosilvopastoralismo en Extremadura y Alto Atlas), concluimos que igual que sucede en la combinación de las distintas disciplinas tal y como hemos expuesto aquí arriba, los distintos enfoques dentro de la subdisciplina de la Antropología ecológica necesitan interconectarse más estrechamente por los distintos antropólogos. El objetivo habrá de ser siempre el de seguir acercándonos a esa inalcanzable comprensión global a la que sin embargo debemos necesariamente aspirar para seguir avanzando en el conocimiento.

2. Materialismo versus idealismo

En cuanto a la polaridad materialismo/idealismo en nuestras dos investigaciones, nuestro punto de partida tiene que ver fundamentalmente con planteamientos que transitan por el campo semántico de lo estructural y lo material. Lo que pretendemos mostrar es cómo, desde un punto de vista global, podemos apoyarnos en distintos enfoques de la Antropología ambiental, partiendo a la vez de su elogio y crítica. Un planteamiento tal pretende permitir un entendimiento más completo del funcionamiento de los agroecosistemas. En ese sentido y a título de ejemplo, los aspectos relacionados con el mundo religioso o los rituales tradicionalmente se han comprendido desde la Antropología ecológica tanto en relación con el conocimiento y las prácticas agrarias como en sí mismos, en un enfoque conceptual y una metodología con resonancias a la vez de la Ecología Cultural (Steward 1955) y de la Antropología de la Naturaleza (Descola 2005). Por ejemplo, tras analizar ciertos aspectos de lo observado en Extremadura y Marruecos, nos planteamos que la profusión de eventos relacionados con el santoral está marcada por la necesidad de indicaciones operacionales en el manejo de los recursos en un contexto como el mediterráneo, habida cuenta de la fuerte y común variabilidad de los componentes del clima a lo largo del año, a la vez que la religión conforma un ámbito de creación y expresión autónoma de vivencias trascendentales, una vivencia de la espiritualidad de la que no dan cuenta los planteamientos materialistas o

funcionales, pues lo religioso evoca una representación del mundo, una dotación de sentido, objeto preclaro para una sociología comprensiva en términos weberianos.

Así pues, la cuestión que ha largo pendido en el debate antropológico es la de qué es lo que resulta más prioritario en un enfoque o en otro. No lo perdamos de vista, una de las cuestiones y área de disputa intelectual fundamental que se ha planteado de manera más importante en el casi siglo de existencia de la Antropología ecológica (Steward 1935), y que aún de manera implícita sigue absolutamente vigente es si a la hora de abordar la relación entre lo ideático y lo funcional es lo primero reductible a lo segundo (Dove y Carpenter 2008). ¿Hay libre ideación o ésta es epifenómeno o emanación de la estructura? (Descola 1992; Harris 1987). En cualquier caso, si rompemos el nudo gordiano de ese intento de reducción, si huimos de la pulsión de causalidad, el problema no es tal, o la cuestión sería más bien qué entendemos por Antropología y cuál ha de ser su cometido.

De todas formas, desconectadas de las prácticas o no, con o sin nexos casuales, aproximaciones desde el simbolismo o el cognitivismo tienen relevancia también para una Antropología que intente conocer la realidad del ecosistema, que indague en las maneras de conocer y reconocer, que abunde en la comprensión o explicación de la importancia simbólico-afectiva del ecosistema, que explore las conexiones ideáticas y las metaestructuras de significación subyacentes para la aprehensión y expresión del mundo tanto ideático como material.

3. Lo individual versus lo social

En la indagación sobre la dehesa en Extremadura y el Alto Atlas marroquí, nuestra pesquisa no tomaba como referencia un enfoque individualista, ni desde la perspectiva presuposicional, ni desde el nivel de análisis, por utilizar los términos de Alexander (1992). Entendemos que los modelos de agroecosistemas suponen unos cánones o estructuras, una decantación de procesos individuales a lo largo de la historia que conforman un marco de referencia para la acción, como un proceso de adaptación de las comunidades a su entorno. Aunque no todo agroecosistema es uniforme, sí podíamos hablar de estilos de manejo y representación, de tal manera que las diferentes posibilidades o lecciones individuales terminaban conformando los referidos estilos, bien que dentro de un patrón genérico de funcionamiento del agroecosistema. Así pues, a nuestro modo de ver, la descripción y comprensión concretas de

la multiplicidad de decisiones individuales no es el objeto de mayor relevancia en el entendimiento de un agroecosistema, pues al final interesa el modelo, las pautas recurrentes, y no las iniciativas internas individuales. Todo ello debería terminar conformando una aproximación coherencialista, en la que acciones y estrategias terminaran cuadrando en un mismo proceso global.

Evidentemente, un estudio desde ambas perspectivas supondría dedicar tiempo y esfuerzo adicional, pero quizás es la que menor problema de articulación tiene entre las tres grandes polaridades aquí expuestas, si planteamos que las distintas opciones individuales sufren un proceso de selección a partir de la adaptación al medio y a las condiciones socioeconómicas y culturales, de tal manera que se desechan unos estilos y se toman como referencia otros habida cuenta de la satisfacción que el actor encuentra en ello. La emulación, el ejemplo de otros es un elemento importante a la hora de adoptar comportamientos y patrones de gestión también. No es solo el azar o las estructuras preestablecidas lo que explicaría la conformación de lo colectivo, sino también las decisiones del actor, su actuación en su contexto, ecológico y social. Pero, aunque las opciones individuales son esenciales en la acción social, entendemos que no por ello dejan de conformar pautas o estructuras. De entre los distintos planteamientos que han intentado resolver la tensión entre agencia y estructura, como los de Parssons, Habermas, Giddens o Bourdieu, entendemos que es éste último quien más lúcidamente ha alumbrado dicha estructuración a través de su concepto de hábitos, como estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes (Bourdieu 1991))

En cualquier caso, hoy en día se buscan modelos de gestión sostenible de los agroecosistemas y se diseñan de manera recurrente por parte de investigadores e instituciones pensando más bien en términos de conjunto, estructural-social, pero sin que haya un soporte concreto por parte de los actores locales para su real implementación. Sin actores individuales que asuman el guión y la puesta en escena, la regla general es que estos tengan bastante poco éxito e impliquen gasto de tiempo, esfuerzo y recursos (Bellaoui 1996; Mahdi y Domínguez 2009). La identificación y muestra de ejemplos de emprendedores, de iniciativas exitosas o de personalidades con liderazgo probado localmente en proyectos de desarrollo humano y/o conservación ambiental es algo muy común en nuestro tiempo. En cualquier caso parece más una divergencia entre lo habitual y la singularidad, al menos en el caso de la dehesa extremeña y los agropastores de montaña del Alto Atlas, donde no parece que exista algo

parecido que esté realmente cambiando las cosas de manera sistemática y sostenida en el conjunto de estos sistemas.

De todas formas, el estudio de la acción social desde la perspectiva del actor es interesante para conocer el funcionamiento y el detalle del día a día de las cosas, tan importante en Antropología. Por ejemplo, los estudios que se llevan a cabo desde la economía, pueden ser explicados más solventemente si tenemos en cuenta la manera en que el individuo interpreta los estímulos y creación de la respuesta, en que rehace el mundo en cada acto.

4. Cuantitativismo versus cualitativismo

La mayoría de publicaciones, simposios y foros de diverso tipo en Antropología Ecológica nos remiten por lo general a autores fundadores como Steward (1955), White (1959), Lee Vayda (1979) y Rappaport (1999) y a su enfoque predominantemente materialista centrado en las estrategias e intereses ecológicos de individuos que posteriormente se conjugan en una acción colectiva, enfoques que además vienen en ocasiones marcados por un fuerte carácter cuantitativista. Esta tendencia fundacional de la Antropología ecológica y que dominó por muchas décadas, prácticamente hasta la consolidación del postestructuralismo a partir de los años 80, categorizó por vez primera las relaciones de los seres humanos con el medio como la parte de un conjunto mayor: el ecosistema. Dicha corriente, de tradición funcionalista y fuerte tendencia naturalista que perdura aún en nuestros días con gran presencia en su versión revisada (Netting 1990; Morán 2008), examina las instituciones sociales y las visiones del mundo desde una perspectiva basada principalmente en sus funciones ecológicas.

En cualquier caso, al contrario de lo que sucede con esta Antropología Ecológica primera, los etnoecólogos son, especialmente en sus inicios y por lo general, herederos directos de la etnología más clásica y, por ende, de enfoques más cualitativos y humanistas. Estos, por regla general, se implican en una medida mucho mayor en la etnografía y la descripción al detalle de las relaciones humanas con el entorno desde un punto de vista mucho más narrativo a partir de la experiencia vivida (Fowler 1979). En cualquier caso, el panorama ha cambiado considerablemente en las últimas décadas y, con él, la Etnoecología también se ha transformado sustancialmente. Empujada por la crisis medioambiental a escala planetaria, la búsqueda de resultados concretos en términos de conservación medioambiental y el predominio de las ciencias naturales en este dominio durante varias décadas ha suscitado una

“naturalización” de la Etnoecología y un giro progresivo de la misma hacia un enfoque cada vez más centrado en la visión positivista y en metodologías cuantitativas propias de las ciencias consideradas puras (Reyes-García et al 2006). Desde una perspectiva de conservación de la biodiversidad combinada con el desarrollo socioeconómico (Toledo: 1991), podríamos argumentar que una parte importante de la Etnoecología se ha aproximado cada vez más a lo que en la actualidad conocemos como Socioecología y a la revivificación de enfoques cibernéticos más próximos a las ciencias naturales (Berkes et al. 2000).

Esta escuela de relativamente reciente creación se presenta en la mayoría de ocasiones como una de las líneas de pensamiento que han desarrollado la visión más holística existente hasta la fecha –o al menos la más transdisciplinar– tratando las relaciones entre sociedad y medioambiente (Reyes-García et al. 2014). De hecho, este enfoque ha revolucionado las perspectivas anteriores apoyándose en nuevas cuantificaciones y nuevos conceptos como la coevolución, la resiliencia socioecológica y la reformulación de antiguas nociones de homeostasis y equilibrios “dinámicos”. Este nuevo enfoque ha aportado innovaciones metodológicas y conceptuales que han ideado y sistematizado nuevas formas de medir la integración de las sociedades con el medioambiente y el medioambiente con las sociedades (Berkes et al. 2003). En cualquier caso, y de manera general, el paradigma de la Socioecología o de los socio-ecosistemas lo preconizan a menudo científicos sin formación antropológica de base y que generalmente proceden del ámbito de las ciencias naturales (Berkes et al. 2000; Colding y Folke 1997; Guha y Gadgil 1993), o al menos más próximos a los conceptos utilizados en las susodichas ciencias “duras”, hecho que explica el enfoque más cuantitativista que adoptan algunos (Atran 2002 et al; Godoy et al 2001).

Atran et al. (2002), por ejemplo, definen mediante regresiones y covarianzas procedentes de prácticas experimentales de la biología muchas de las motivaciones de fondo sobre el éxito o el fracaso de la gestión de los recursos naturales realizadas por distintas comunidades. Por su parte, los trabajos de Godoy y sus colaboradores se fundamentan en experiencias estadísticas en las que cruzar grandes bases de datos culturales, socioeconómicos y ecológicos para comprender la “afectación” o “desafectación” de diferentes usos de recursos naturales (Godoy y Contreras: 2001; Godoy et al 2001; Godoy et al 2002). Estos son capaces de dilucidar grandes correlaciones entre diferentes motores de cambio sociológicos o ecológicos, que muchas veces serían inapreciables de no determinarse a través de estos métodos. Generalmente, este grupo de autores, amplio y muy heterogéneo, tiene en común la tendencia

de conceptualizar las maneras de conocer y concebir el medioambiente como “adaptaciones” o “formas adaptativas”, como si estas evolucionasen o cambiasen en el marco de la eterna búsqueda de equilibrio con el ecosistema (Colchester 1981; Colding y Folke 1997; Guha y Gadgil 1993; Morán 2008; Vickers 1989). Con este enfoque, estos científicos recuperan parcialmente lo que ya postularan autores de la Antropología Ecológica funcionalista hasta los años ochenta (Vayda 1979; Rappaport 1968; White 1959; Steward 1955).

Una crítica que se puede hacer a esta tendencia es que, con mucha frecuencia, sus representantes estudian el saber ecológico tradicional desde una perspectiva especialmente utilitaria, aplicado a la resolución de problemas concretos de corte conservacionista o desarrollista, para los cuales el enfoque cuantitativo es especialmente productivo. En la mayoría de casos, éstos defienden la cuantificación y el saber ecológico tradicional como “herramienta” para gestionar lo más “adecuadamente” –desde un punto de vista principalmente técnico– el medioambiente y el cambio socioecológico (Huntington 2000: 1270). Por el contrario, generalmente no parecen prestar gran interés al papel del saber ecológico tradicional y las relaciones simbólicas con el medioambiente en el ámbito de la constitución de las culturas o la socialización como un objetivo en sí mismo (Descola 2005).

El enfoque de la Ecología simbólica, por su parte, analiza con gran profundidad las cosmologías de las poblaciones locales aunque de una forma puramente cualitativa. Éste se preocupa esencialmente por las representaciones culturales y determinados procesos sociales. En consecuencia y contrariamente al anterior, tal enfoque suele resultar, en términos generales, de escasa utilidad para la Ecología convencional y la conservación ambiental, al prescindir de cifras y cálculos matemáticos tan necesarios para éstos últimos, o sencillamente de identificar la funcionalidad que tales conocimientos y las prácticas derivadas tienen en el funcionamiento del ecosistema, como comprobamos en el caso de la dehesa extremeña (Acosta 2007). Su planteamiento bioecológico suele ser simplemente inexistente pues, y si lo hay, es a lo sumo superficial. Sin embargo, los esfuerzos por tratar de establecer una relación entre las dos esferas principales de este debate –la naturalista y la humanista– han sido especialmente numerosos a la luz de los enfoques más idealistas que estudian las relaciones entre naturaleza y cultura, aunque sea sólo para acabar reafirmando de nuevo en sus propias tesis no materialistas (Latour 2005; Descola y Palson 1996; Sahlins 1988).

Con su Ecología simbólica, Descola es considerado por algunos como el creador de la fórmula cualitativa más completa de estudio de las relaciones entre seres humanos y medioambiente (Lévesque 1996). A raíz de su línea de investigación en Antropología de la naturaleza, que bebe en particular de la visión del mundo articulada por los grupos de cazadores-recolectores-horticultores de la Amazonia (Descola 1986), este autor ha rebatido profusamente el enfoque materialista cuantitativista de autores como Carneiro o Gross (Descola 1992) para, posteriormente, enriquecer su propia teoría del análisis de las relaciones de diferentes culturas con el medioambiente a nivel “global” y mediante su clasificación en cuatro grandes regímenes ontológicos fundamentales –animismo, totemismo, analogismo y naturalismo– que se construyen en mayor o menor medida en todos los casos a partir de la etnografía y la reflexión cualitativa (Descola 2005).

De manera similar, el trabajo de Viveiros de Castro (2009) y su perspectivismo, reformulado en el marco de la Antropología cultural americanista a partir de la filosofía francesa, tiene también gran relevancia para los antropólogos de corte más humanista que insisten en el estudio cualitativo de nuestras relaciones con el mundo y el ambiente biofísico que nos rodea. Al igual que Descola, Viveiros de Castro muestra un especial interés en la forma en la que las poblaciones indígenas perciben su medioambiente como una parte de sus relaciones con la alteridad. Según éste, solo sería posible analizar satisfactoriamente estas sociedades y su relación con el mundo desde una perspectiva más integral, que rompa conceptualmente con la dicotomía Naturaleza-Cultura, dicotomía que el autor, a través de una observación participante prolongada y su propia experiencia vital con las poblaciones amazónicas, ha constatado inexistente entre éstas y por ende inútil para su análisis. Al aportar una visión más amplia de las relaciones de los seres humanos con su medioambiente cercano, fuera del corsé estricto y el reduccionismo que imponen los números, estos autores integran sólidamente el estudio de las representaciones del entorno, los animales, los vegetales, los espíritus, los humanos y otros entes desde un punto de vista simbolista, en visiones del mundo más amplias. Así, este enfoque nos ayuda a enriquecer el análisis de los anteriores autores más volcados o más cercanos a enfoques cuantitativos, mostrándose ambas esferas complementarias las unas frente a las otras, por el hecho de abordar distintas áreas de un mismo problema.

En cualquier caso, la reconstrucción del dualismo Naturaleza-Cultura sigue siendo por encima de todo un principio conceptual aplicable y aplicado al estudio de la cultura desde la

perspectiva cualitativa, y especialmente para el caso de las poblaciones animistas. En cambio, en la actualidad, este enfoque sigue careciendo de aplicabilidad en el marco del estudio de la ecología material de una sociedad y sus conflictos medioambientales o de otros grupos humanos predominantemente naturalistas (es decir, que efectivamente disocian naturaleza de cultura). Por tanto, la Ecología simbólica se nos antoja extremadamente útil y necesariamente combinable con otros enfoques más cercanos a las ciencias duras, colaboración en espera, que alberga un gran potencial de desarrollo, probablemente uno de los más importantes en la historia de la Antropología ecológica. Por ende, desde nuestro punto de vista la Ecología simbólica continúa ofreciendo un enfoque de las relaciones entre el ser humano y el medioambiente tan parcial como el de sus predecesores cuantitativistas y naturalistas. Desde nuestro punto de vista, ésta aún debe integrarse y asociarse con otros enfoques como los comentados anteriormente que, aun siendo igualmente parciales en otros sentidos, también son capaces de explicar de forma complementaria y necesaria las relaciones más cuantificables y biofísicas entre la sociedad y el medioambiente.

5. Casos de Estudio

En el marco de las últimas décadas, la Antropología ecológica, cuyos orígenes han de situarse principalmente en Norteamérica y a continuación en el resto de autores de ámbito anglosajón, ha experimentado un doble giro. El primero dio un verdadero impulso a la corriente más allá del mundo anglófono al socaire de la creciente mundialización y del auge de la crisis ecológica, convertida progresivamente en un fenómeno global (Conferencia de Río, 1992), para dotar a la disciplina de una nueva relevancia y politizarla cada vez más (Li 2000). El segundo la reformuló profundamente hacia el análisis del discurso y la dialéctica medioambiental bajo la influencia de teorías posmodernas (Brossius 1999) y terminó por despojarla de su fundamento más centrado en la biología, la individualidad y el cuantitativismo para refundarla en lo que actualmente definimos con cada vez mayor frecuencia como Antropología ambiental (Dove y Carpenter 2008). La Antropología ambiental, que en determinados sectores podría tomarse como sinónima de la denominación de Antropología ecológica –especialmente en el mundo anglosajón por ejemplo–, podría del mismo modo entenderse de forma ligeramente distinta. Esta diferencia se fundamenta en el hecho de que, en lugar de considerar al medioambiente como el único o principal elemento que determina a las sociedades, tiende a situar al ser humano en un punto más próximo al centro de su estudio. Tiende a *desistematizar* un tanto las relaciones, alejándose de las

primeras aproximaciones más ecosistémicas. De esta forma, se aleja de las concepciones más funcionalistas (Rappaport 1999) y se acerca algo más a los enfoques más humanistas y posmodernos (Bateson 1972; Ingold 1993). En cualquier caso, es posible también buscarle las vueltas semánticamente al asunto y decir que mientras Antropología ecológica connota estudiar a los humanos dentro del ecosistema, Antropología ambiental pareciera tener como objeto de estudio el ambiente en el que los humanos se desenvuelven, y no a los propios humanos o al ecosistema todo. Sea como sea, podríamos decir que, llamémosla Antropología ecológica o medioambiental, en cualquier caso su práctica actual conlleva un enfoque ecológico y cuantitativista mucho más “moderado” que el de sus orígenes ecodeterministas en el sentido de que sitúa la consideración cualitativa sobre los seres humanos y su relación con el medioambiente algo más próxima al centro de su enfoque.

Inscribiendo nuestro programa y enfoque investigativo en dicho contexto y desarrollo de la disciplina, a continuación proseguimos nuestro análisis con dos casos de estudio particulares, uno en los Aït Ikis del Alto Atlas marroquí y otro en la dehesa de Extremadura. Nuestro objetivo en esta sección será el de señalar algunos de los problemas planteados sobre la cuestión de la multidisciplinariedad en el desarrollo de nuestra exposición previa, a través de su identificación en la práctica, a la busca de una integración de las diversas dimensiones que han transido el campo de esta subdisciplina.

5.1. Alto Atlas

El objeto de estudio de esta investigación fue la tríada compuesta principalmente por la comunidad de agropastores de los Aït Ikis, el territorio del Yagour asociado por la trashumancia a distintos territorios y el sistema del *agdal*, que determina la manera en la que se gestiona el conjunto de su territorio. Los Aït Ikis son una población de pastores amazighs/bereberes trashumantes del Alto Atlas, compuesta por aproximadamente 700 individuos que pertenecen a la tribu Mesioua. Los Aït Ikis habitan principalmente en el valle de Ikis y sus aledaños, situado a menos de 50 Km a vuelo de pájaro de la ciudad de Marrakech. El Yagour es un territorio de pastoreo de aproximadamente 70 km² situado contiguamente al valle Ikis, entre 2.000 m y 3.600 m de altitud, cuya propiedad colectiva recae sobre la parte más montañesa de la tribu Mesioua, Aït Ikis incluidos. Cerca de 7.500 personas de casi 50 poblados diferentes utilizan este territorio de forma directa o indirecta. En términos estrictamente agronómicos, el *agdal* consiste en la protección estacional de un

espacio o un recurso natural dado (una especie de barbecho de recursos tanto agrícolas como no agrícolas) a fin de garantizar un descanso mínimo de dichos recursos. Los espacios, las fechas y los recursos afectados por estas prohibiciones, así como los procesos en virtud de los cuales se establecen y se ejercen, se aplican mediante la *jmaa* (una asamblea tribal compuesta por un representante masculino de cada una de las unidades familiares de la comunidad) de acuerdo con su propia historia, su patrimonio territorial, su estructura y relaciones políticas, así como sus estrategias económicas. Como consecuencia de la prohibición del *agdal*, el ganado no puede pastar en el Yagour durante aproximadamente los tres meses posteriores al 28 de marzo (fecha que corresponde localmente con el comienzo de la primavera). El principal objetivo es permitir la floración, la fecundación, el asentamiento de semillas jóvenes y la reconstitución de las reservas de especies vegetales durante el periodo más sensible de reproducción y reactivación del crecimiento, al mismo tiempo que garantizar un acceso relativamente igualitario a los recursos comunes, ya que todas las partes intervinientes poseen los mismos derechos sobre la gestión y la regulación del *pool* común (Bourbouze 2003).

Especialmente durante las últimas décadas, el Yagour de Ikis, así como otras zonas gestionadas mediante el sistema *agdal* en Marruecos, ha sido objeto a un fuerte proceso de cambio que podríamos resumir como el aumento de la sedentarización con respecto a un modelo antiguo trashumante de mayor movilidad; la disminución del respeto por las reglas tradicionales de prohibición y uso de los recursos naturales, así como del sistema simbólico-ritual que las acompañaba; la creciente imposición de los habitantes más acomodados económicamente sobre los menos acomodados en lo relativo a los modos de utilización de los recursos comunes; la transformación de las praderas de alta montaña en campos de cultivo; la degradación de las comunidades botánicas existente anteriormente y un descenso de las tasas de biodiversidad; y, en general, la erosión del antiguo sistema tradicional en su conjunto. Este proceso de cambio ha constituido la problemática de investigación central del estudio de Pablo Domínguez durante los últimos 11 años, y es en torno a ella a la que se estructura la principal hipótesis que deseamos demostrar en esta publicación: la necesidad de un análisis plenamente global que aproveche todo el potencial de diferentes disciplinas científicas y enfoques antropológicos separándolos (multidisciplinariedad), integrándonos (interdisciplinariedad) o trascendiendo sus fronteras para captar la visión del conjunto (transdisciplinariedad), para encuadrar todos estos en un mismo proceso analítico que permita comprender con la mayor precisión posible, toda la complejidad de las relaciones entre seres humanos y medioambiente. Dicho análisis deviene cada vez más apremiante en el contexto

actual en el que con excesiva frecuencia, la multidisciplinariedad, la interdisciplinariedad o la transdisciplinariedad se presentan más como un marco general de referencia que como un enfoque práctico que verdaderamente se aplique de manera sistemática.

Los Aït Ikis, un grupo humano que apenas había sido estudiado hasta la fecha, olvidado por el Estado marroquí, pero muy rico desde el punto de vista de la diversidad de su antigua tradición sociocultural y ecológica, así como la vivacidad de los cambios que está experimentando su territorio y el *agdal*, ha supuesto en su conjunto un objeto de investigación realmente útil para el estudio de la problemática de investigación que aquí nos ocupa, así como plenamente pertinente para la demostración de nuestra principal hipótesis de investigación. A saber, que los distintos enfoques han observado la realidad desde puntos de vista diversos y portadores de elementos igualmente constructivos para la resolución de nuestra pregunta científica, y que sin embargo necesitan ser interconectados más estrechamente al constatar la aún insuficiente complementación entre unos y otros. Dentro de este marco lógico, los métodos que Pablo Domínguez ha venido aplicando durante sus investigaciones de campo en colaboración con científicos de distintas disciplinas así como de antropologías ecológicas de distinta índole, han incluido observación participante, entrevistas abiertas, entrevistas semidirectivas, grupos focales, encuestas sistemáticas y cuantitativas, recopilación de datos ecológicos, lectura del paisaje y sistemas de información geográfica (SIG). La combinación de diferentes conceptos analíticos inspirados en la hibridación e integración de los diferentes enfoques antropológicos expuestos anteriormente y la combinación de distintos métodos disciplinarios, ha permitido comprender efectivamente y en mayor profundidad, el presente y la historia del modo de vida de esta población y la relación íntima que mantiene con su medioambiente inmediato desde un punto de vista global e integrado.

A modo de ejemplo práctico, y con el único fin de permitirnos visualizar más adecuadamente la importancia de tener en cuenta todos estos niveles de análisis para determinar cómo podríamos validar nuestra presente propuesta teórica, podemos recurrir a este estudio que hemos realizado en el Alto Atlas marroquí. Así pues, para analizar los índices de biodiversidad vegetal en el seno de una zona de pastoreo gestionada por la comunidad de los Aït Ikis (el Yagour de Ikis), fue indispensable retomar una monodisciplinariedad “relativa”, recurriendo a la Bioecología y la Botánica en este caso, que nos permitió estudiar la identidad y la presencia de las diferentes especies vegetales presentes. Al tiempo que se llevaba a cabo

este estudio con colegas ecólogos y botánicos, nos vimos obligados a poner en marcha otros análisis monodisciplinarios –por ejemplo de tipo económico o simbólico– que permitieron, a su vez, comprender mejor la razón de ser de esta biodiversidad, dando lugar a un estudio multidisciplinar. Sin embargo, este análisis multidisciplinar nos condujo a la interdisciplinariedad por el hecho de utilizar simultáneamente distintos enfoques disciplinares siempre capaces de sugerir interacciones entre las diferentes partes del sistema y ayudarnos a entenderlas mejor. Así pues, y respondiendo a las propiedades emergentes que pudimos percibir en dicho cruzamiento de disciplinas, estudiamos la forma en la que la economía agropastoral hacía uso de sus pastos determinando de hecho su índice de biodiversidad, o cómo la manera cultural de concebir el ecosistema y el territorio condicionaba a su vez los modos de producción económica, los cuales también influirían sobre la estructura ecológica de los pastos y cómo la transformación de éstos acabaría influyendo de vuelta, la percepción del medio y la reformulación de la economía a través de un proceso de continuas retroalimentaciones entre funciones y estructuras de más de un siglo (Domínguez 2010). Finalmente, una vez tenidas en cuenta las diferentes partes del agrosistema, sus interacciones y la forma en la que todas ellas se estructuraban en torno al sistema global, concluimos que habíamos podido acercarnos un poco más de ese enfoque ideal, nirvana ecoantropológico, que venimos reclamando como horizonte de desarrollo científico a lo largo del presente texto y que concebimos como inalcanzable pero referente final transdisciplinar y holístico.

5.2. Sierra Morena extremeña

Se trató de un estudio de caso centrado en un área conformada por las localidades de Pallares, Santa María de Navas y Puebla del Maestre, en la provincia de Badajoz. La indagación de Rufino Acosta tuvo como base fundamental el método etnográfico, y se llevó así a cabo la inmersión del investigador en el objeto de estudio, elaborando información primaria y captando la perspectiva de los actores sociales sobre los procesos que tienen lugar y de los que son protagonistas, fundamentalmente a través de la observación participante y la entrevista abierta semidirectiva. La investigación tuvo una dimensión diacrónica, al caracterizarse el modelo de dehesa en los años cincuenta y noventa del pasado siglo, para analizar los procesos que han operado en ella, su naturaleza y consecuencias. Más específicamente, se trataba de analizar el proceso de transformación de las formas campesinas de apropiación de la naturaleza con el pleno despliegue de la economía capitalista en el campo.

La zona de estudio se ubica en la Sierra Morena extremeña, tratándose de una montaña media, de relieves por lo general alomados, sobre suelos ácidos, de escaso desarrollo, pobres en materia orgánica y con escasa capacidad de retención de agua. El clima es mediterráneo continental, con veranos calurosos y muy secos e invierno suaves pero con un largo periodo de heladas que suponen un parón vegetativo. Las fuertes constricciones edafoclimáticas impiden una producción de biomasa constante y significativa, siendo la estacionalidad un elemento muy relevante.

Las dehesas las conforman abrumadoramente formaciones de encinas, salvo en la parte sur, próxima a Santa María de Navas, de mayor pendiente y lindera con la provincia de Sevilla, donde hay formaciones mixtas de encinas y alcornoques y, en menor medida, quejigos. Tras la dehesa, el olivar es el uso productivo de mayor representación territorial, siendo más inusuales las tierras calmas, situadas sobre todo en los alrededores de los pueblos.

Salvo en el caso de Puebla del Maestre, donde es predominante la pequeña y mediana propiedad, en el resto la mayor parte de la superficie está ocupada por fincas mayores de 100 has. El latifundismo, como estructura de la propiedad, pero sobre todo como sistema de poder, ha sido un fenómeno determinante en la zona.

La población es de 489 habitantes en Pallares, 251 en Santa María y 938 en Puebla del Maestre. A diferencia de lo que ocurría en los años cincuenta, en que existía una significativa población en disperso en el campo, actualmente los habitantes residen en su abrumadora mayoría en los núcleos urbanos, siendo muy elevados las tasas de paro.

Las conclusiones fundamentales de la investigación nos hace ver cómo en el modelo tradicional el conocimiento y la praxis de las comunidades locales afrontaban las limitaciones edafoclimáticas del medio conformando, a través del ahuecado del bosque mediterráneo, un sistema de uso múltiple del territorio mediante al articulación de diversos subsistemas, agrícola, forestal y ganadero, que salve la estacionalidad en la producción de biomasa, ofrezcan servicios mutuos entre los elementos de la estructura garantizando la estabilidad del sistema y brinde cantidades discretas pero constantes de energía y materiales. Ahora bien, salvo las zonas de pequeña propiedad referidas, la base de este conjunto ecológicamente razonable era un sistema de dominación social, el latifundismo, mediante el cual los grandes propietarios obtenían significativas ganancias comerciales sin apenas inversión debido a las duras condiciones de vida los trabajadores y a su bajísima remuneración.

El paso a la dehesa modernizada ha supuesto pérdida de autonomía energética y productiva de las fincas, degradación de los recursos productivos de las fincas, simplificación y/o abandono de usos, deterioro de la arboleda, especialización casi exclusiva de la zona en la ganadería, desarticulación de los subsistemas y de los servicios mutuos, pérdida de los manejos y conocimientos tradicionales y fuerte dependencia de insumos externos. El sistema se ha hecho menos complejo, aunque tienen lugar procesos contradictorios de diversa índole, por ejemplo, fosilización de la arboleda por un lado, sobre todo en las zonas llanas, y por el contrario avance del matorral y/o el bosque en ciertas áreas más montañosas. Desde el punto de vista social, los grandes propietarios han perdido poder, tanto social como económico, y los trabajadores disfrutaban de mejores condiciones de vida, pero fundamentalmente gracias a los subsidios públicos, de los que también se benefician los propietarios a través de las ayudas de la PAC.

A diferencia del caso de estudio del Alto Atlas, aquí la investigación no la realiza un equipo pluridisciplinar, sino que se trata de la investigación llevada a cabo en solitario por un antropólogo. La interdisciplinariedad nos sitúan en nuestro caso ante el problema de la necesidad de entender la dimensión biótica y abiótica del ecosistema, junto a la que opera la dimensión antrópica, pero solo hasta cierto nivel de pertinencia. Nuestro posicionamiento fue el de trabajar a partir del principio de ignorancia mínima, de conocer solo hasta donde necesitamos para poder entender y explicar lo que sucede, adquirir una formación en un cierto lenguaje común o los rudimentos de las ciencias de la Tierra y llevar a cabo un diálogo con expertos en otras disciplinas, en nuestro caso fundamentalmente con ingenieros agrónomos y biólogos.

Un primer problema se plantea a la hora de entender los diferentes componentes de los ecosistemas. La primera presuposición es “dar por sabido” el funcionamiento del medio biótico y abiótico a partir de lo conocido a través de otras disciplinas. En puridad, para conocer el funcionamiento de las relaciones entre humanos y entorno en un agroecosistema, tendríamos que conocer cómo es ese agroecosistema preciso, el medio biótico en que los humanos llevan a cabo su actividad, cuál es su funcionamiento y, aun más, cuál ha sido su funcionamiento previo, su historia ecológica, porque en la creación del mismo, en su dinámica, se ha conformado no solo el sistema biótico y abiótico, sino también la propia cultura, que es parte del mismo. De nuestro agroecosistema conocemos las dimensiones biogeográficas a través de la obra de otros autores, científicos naturales o sociales.

Disponemos de información de tipo general sobre suelos, clima, usos, vegetación, pero a escala mayor que la de las comunidades. Inferimos similitudes entre nuestra retícula y lo que se predica de espacios mayores. Volvemos a dar por supuesto que el agroecosistema es aproximadamente así pero no podemos asegurarlo a ciencia cierta.

Asuntos habrá por supuesto que merezcan mayor profundización, o nuevas investigaciones, pero habrían de ser objeto de una pesquisa posterior, sería por así decirlo una conclusión de nuestro proyecto de investigación determinar la conveniencia de un estudio que nos esclarezca algo que necesitamos saber para poder hipotetizar la naturaleza de un proceso. En este sentido se nos plantearon algunas incógnitas, nuevos temas de indagación, de los que haremos referencia solo a algunos, como por ejemplo los criterios intergeneracionales de selección genética de las encinas, con lo cual tendríamos que encargar a biólogos parte de dicha indagación, determinando a través de análisis genéticos. Conocer las razones de la creciente mortalidad de árboles se revela un asunto importante en el mundo de la dehesa, y que interesa a los antropólogos, entre otras cosas, para valorar el papel de los humanos en ese proceso, y las respuestas al mismo, pero es algo que habrán de determinar otros científicos.

Similares problemas se nos plantean a la hora de valorar las consecuencias del aclarado del bosque mediterráneo para su transformación en dehesa. Podemos afirmar que se produce una simplificación en la estructura y quizás una pérdida de biodiversidad (ya no hay especies asociadas al mundo de los cultivos). En esa línea, algunos estudios en curso en Extremadura por parte de biólogos sugieren esa disminución de biodiversidad por abandono de usos culturales. Por otra parte, en ciertas zonas no nos es posible ponderar las consecuencias ecológicas del proceso, ya que con la matorralización se puede dar una mayor madurez del ecosistema, como ecosistema maduro. Nuestra investigación somete a escrutinio empírico los supuestos de la ciencia social en nuestra propia unidad de observación, pero tenemos que recurrir a los resultados empíricos de investigaciones de ciencias experimentales en otras unidades de observación distintas a la nuestra dando por supuesto que sucederá algo parecido en cuanto a las dinámicas ecológicas.

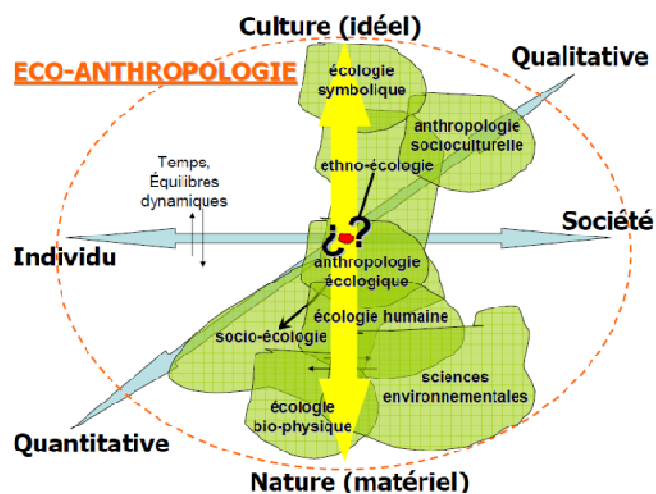
Igualmente, si queremos establecer un juicio o evaluación ambiental del proceso y de la sostenibilidad del sistema tenemos que encargar una evaluación al respecto a quienes estén avezados en ello, y a su vez optando por un determinado enfoque y metodología (MESMIS por ejemplo) o hacerlo por aproximación, valorando lo que ha sucedido en otros lugares que reputamos de características similares que se han estudiado.

En cualquier caso, la colaboración o la delegación se imponen. Como en cualquier disciplina, el diálogo interdisciplinar, la documentación, en definitiva, el conocimiento del objeto al mayor nivel posible es deseable, como manera de salvar limitaciones prácticas y de formación que siempre estarán presentes pero que no puede impedir el desarrollo de la disciplina y la labor de sus practicantes.

6. Discusión

Como ya hemos señalado a lo largo de este texto, podríamos resumir la historia de los análisis antropológicos de la relaciones entre los seres humanos y el medioambiente a través de la historia de un antagonismo implícito y constante entre paradigmas más bien naturalistas (caracterizados por un materialismo y un cuantitativismo dominantes, así como una visión de las sociedades consistente en la suma de estrategias individuales) y paradigmas de corte más humanista (caracterizados por un simbolismo y un cualitativismo preponderantes, así como una visión de las sociedades como entidades en sí mismas). De esta forma, los enfoques que tratan de proponer un estudio general y multidireccional de las relaciones entre los seres humanos y el medioambiente resultan por lo general incompletos e imperfectos, y la Antropología no supone una excepción en este sentido. Ninguno de nuestros estudios en antropología ecológica llegan a aplicar un enfoque plenamente híbrido y transdisciplinar por las imposibilidades de fuerza mayor expuestas ya en la introducción, y sin embargo nos ha parecido tremendamente útil proponernos como objetivo desarrollar nuestra investigación hacia un mismo proceso analítico capaz de captar toda la amplitud conceptual de estas tres dimensiones (Figura 1).

Figura 1



En este contexto, desearíamos denominar “ecoantropología” a este enfoque que consideramos el preludio de un análisis global, progresivamente holístico y capaz de proponer una visión de conjunto cada vez más precisa. Con motivo de la unión que la denominación “ecoantropología” propone entre las dos posturas diferenciadas que implican el debate de forma más fundamental – Ecología y Antropología –, este término se nos antoja, de cara al futuro, el más apto para definir a nivel etimológico esta ambición intelectual. Así, la palabra antropología se referiría, en este contexto, a una ciencia general de lo humano en todas sus dimensiones (física, social, histórica o cultural) y trascendería así la sociología y otras ciencias humanas. La Ecología, por su parte, se presentaría como ciencia general de la tierra en todas sus facetas; las físicas, las biológicas e incluso aquellas que incluyan en cierta medida la actividad humana. Se trata, en definitiva, de refundar una nueva manera de concebir las relaciones humanos-medioambiente a través de una nueva denominación también, que pretende reflejar el equilibrio entre los dos paradigmas principales que aquí colocamos en el centro del conflicto –a saber, el *great divide* entre las ciencias naturales y las ciencias humanas– y que, a nuestro modo de ver, posee el mayor valor heurístico para la pregunta de investigación propuesta en este texto. Hablamos, en último término, de un enfoque que pretendería observar la realidad desde diversos prismas concretos y, al mismo tiempo, desde una visión de conjunto basada en la plena comprensión de las relaciones entre diferentes enfoques tanto antropológicos como disciplinares.

De hecho, en la mayor parte de nuestros trabajos, así como del resto de colegas antropólogos, solemos continuar organizando nuestro pensamiento conforme a una serie de tendencias intelectuales, incluso viéndonos obligados a alinearnos con grupos académicos de convergencia y de poder situados en un cierto punto particular del espacio tridimensional aquí descrito, creando con ello fronteras artificiales que generan una oposición parcial entre nosotros. Por consiguiente, las tentativas de desarrollo de análisis que despliegan una metodología verdaderamente comprometida con la transdisciplinariedad a la vez que respetando todos los enfoques fundamentados en horizontes diversos –incluso académicamente o políticamente opuestos en ocasiones– suelen terminar más en una declaración de intenciones que en una práctica cotidiana real. En consecuencia, tal y como pretendemos demostrar en este texto mediante el sesgo de nuestra revisión bibliográfica y nuestros respectivos estudios de campo (Acosta 2002 y 2007; Domínguez 2010), creemos que sería especialmente útil orientar nuestras investigaciones cada vez más hacia un enfoque crecientemente híbrido y transfronterizo de esta naturaleza.

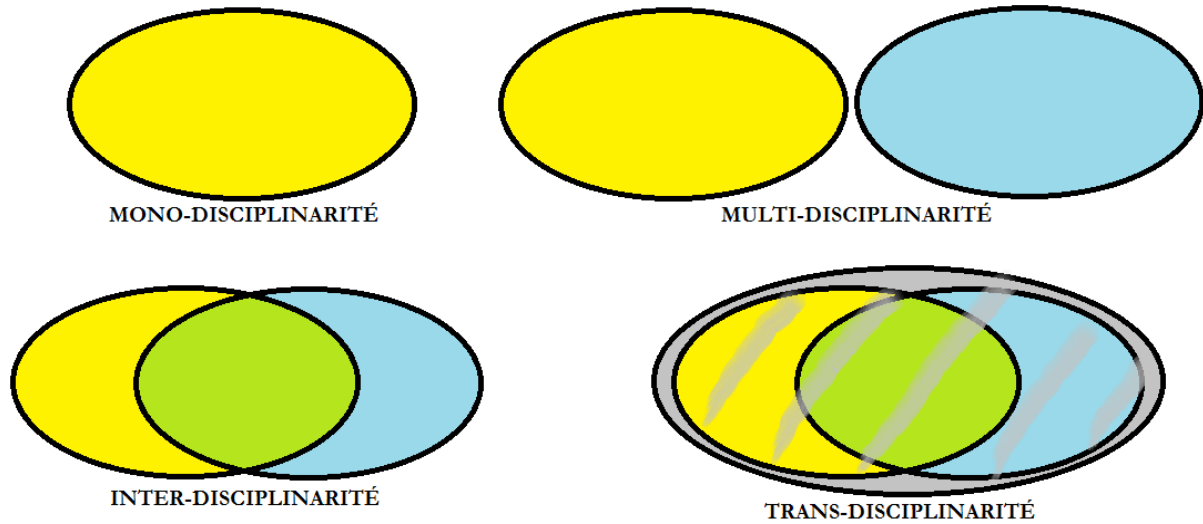
Desde nuestro punto de vista, nosotros, el conjunto de investigadores interesados en el análisis de las relaciones entre los seres humanos y el medioambiente, deberíamos reconocer abiertamente la existencia de esta división implícita de los paradigmas, tal vez parcialmente invisibilizada en formulaciones implícitas o diplomáticas, pero división tácita que vertebró realmente el desarrollo cotidiano de nuestra subdisciplina y que nos separan más de lo que acostumbramos a pensar o reconocer, impidiendo con ello un mayor diálogo entre las diferentes posiciones coexistentes. De esta forma, proponemos evitar caer en los excesos de una u otra posición atrincherada. Tal y como lo expresa sabiamente Latour (2004: 12), el problema persiste: “Si concedemos demasiada importancia a los hechos, el ser humano en su totalidad bascula en la objetividad, se convierte en algo contable y calculable, en un balance energético, en una especie más. Si, por contra, concedemos una relevancia excesiva a los valores, toda la naturaleza bascula en el mito incierto, en la poesía, el romanticismo, y todo deviene alma y espíritu”.

7. Conclusiones: apuntes para una investigación global

Tras recopilar el conjunto de las cuestiones analizadas en este documento, querríamos concluir diciendo que las divisiones entre disciplinas y entre los diferentes enfoques antropológicos que estudian las relaciones entre el ser humano y el medioambiente establecen una tendencia de fuerte arraigo que se perpetúa pese a los reiterados intentos de superarla. Así pues, desde nuestro propio punto de vista, en lugar de investigar dichas relaciones en el marco de un enfoque monodisciplinar reduccionista o una suerte de transdisciplinariedad supradisciplinar que pretenda borrar toda frontera conceptual o metodológica (Balsiger 2004) –lo cual constituiría más bien una quimera, pues terminaría por ser parcial como todas las tentativas transdisciplinares anteriores al aceptar un único punto de vista– resultaría más útil reconocer con plena consciencia las divisiones existentes como herramientas metodológicas y servirse parcialmente de ellas para resolver problemáticas específicas. Esto permitiría posteriormente buscar desde la *mirada distante* esa perspectiva total que la combinación de los enfoques multidisciplinar, interdisciplinar y transdisciplinar o si se quiere multiantropológicos, interantropológicos y transantropológicos, haría posible (Figura 2). Por tanto, la transdisciplinariedad ecoantropológica propuesta en este documento consistiría en nuestra opinión en la difícil tarea de hallar una visión que se ocupase de combinar diferentes enfoques tanto parcelarios como útiles para responder preguntas concretas y parciales (por cuando partes integrantes de una pregunta mayor), complementarias e interconectadas entre

sí, interesándose al tiempo por el conjunto de todos estos mediante una transgresión de fronteras tolerante y considerada con *las otras* disciplinas o enfoques, es decir, con la alteridad.

Figura 2



Como se ha podido ver, no es el propósito del presente texto establecer, y muchos menos articular, los elementos que se consideren necesarios para una investigación modelo en Antropología ecológica, para, por decirlo así, una investigación total, la síntesis entre disciplina científicas y, dentro de la Antropología, entre las diversas corrientes desde las que se aborda esta problemática de las relaciones foco de esta investigación. Tampoco pretendemos la fusión entre las diferentes polaridades que, propuestas como herramientas hermenéuticas, se han reificado y han transido la disciplina, y que muy prevalentemente son las que dan sentido a la conformación de las referidas corrientes. Asumimos que tal planteamiento lleva implícitas abdicaciones diversas, debidas tanto a la magnitud del empeño, que a todas luces nos desborda, como a la propia naturaleza del asunto, que permanecerá irresoluble *sine die*, pues supone precisamente una fusión de los opuestos que solo en planteamientos teleológicos, idealistas extremos podrá resolverse en un tiempo fuera del tiempo quizás. La complejidad de la realidad, y la complejización de los mecanismos para abordarla, hacen de suyo difícil el empeño. Detrás de todo ello aparece además la cuestión de la diversidad del pensamiento y la acción humana, las varias formas de ver e interpretar el mundo que, lejos de verse como un impedimento para llegar a la verdad, es precisamente una herramienta para alcanzar un conocimiento más certero. En todo planteamiento hay un *quantum* de verdad, todo enfoque adolece de la melancolía de no ser a su vez su contrario, por

lo que seguimos manejándonos en las idas y venidas entre acción y estructura, racionalidad e irracionalidad, materialismo e idealismo, individualismo y colectivismo, cuantitativismo y cualitativismo..., como maneras de aproximarnos a la realidad.

BLBIOGRAFÍA

Acosta, R. (2007) *Dehesas de la sobremodernidad. La Cadencia y el vértigo*. Badajoz: Diputación Provincial.

- (2002) *Los entramados de la diversidad. Antropología social de la dehesa*. Badajoz: Diputación Provincial.

Alexander, J.C. (1992) *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial*. Barcelona: Gedisa.

Atrans S. (2002) "Folkecology, cultural epidemiology and the spirit of Commons", *Current Anthropology*, 43 (3): 421-450.

Balsiger P., (2004) "Supradisciplinarity research: history, objectives and rationale", *Futures*, 36 (4): 407-421.

Bateson, G. (1972) "Effects of conscious purpose on human adaptation". En Bateson, G. *Steps to an Ecology of Mind*. New York: Ballantine Books.

Bellaoui A. (1996) "Tourisme et développement local dans le Haut-Atlas marocain: questions et réponses", *Revue de Géographie Alpine*, 84 (4) : 15-23.

Berkes F., Colding J. y Folke C. (2000) "Rediscovery of traditional ecological knowledge as adaptive management", *Ecological Applications* 10 (5): 1251-62.

Berkes F., Colding J. y Folke C. 2003 *Navigating social-ecological systems: building resilience for complexity and change*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bourbouze A. (2003) *Agro-pastoralisme au Maghreb*, Cours de DAA spécialité SES mention Développement Agricole de l'INAPG.

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

Brossius J. P. (1999) "Green Dots, Pink Hearts: Displacing Politics from the Malaysian Rain Forest", *American Anthropologist* 101 (1): 36-57.

Carneiro R. L. (1986) "Slash-and-Burn Agriculture: A close look at its implication for settlement patterns". En Anthony F. y Wallace C. *Selected papers of the fifth international congress of anthropological and ethnological sciences: Men and Cultures*. Philadelphia: University of Pennsylvania.

Colchester M. (1981) "Ecological Modeling and Indigenous Systems of Resource Use: Some Examples from the Amazon of South Venezuela", *Anthropologica*, 55: 51-72.

Colding J. y Folke C. (1997) *Conservation Ecology: The relations among threatened species, their protection and taboos*. Stockholm: The Resilience Alliance.

- Descola Ph. (1986) *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: MSH.
- (1992) "El determinismo raquíico", *Etnoecológica*, 1 (1): 75-85.
- (2005) *Par-delà nature et culture*. Paris, Paris: Gallimard.
- Descola, Ph y Palsson G. (1996) *Nature and society: anthropological perspectives*. London: Routledge,
- Dominguez P. (2010) *Approche multidisciplinaire d'un système traditionnel de gestion des ressources naturelles communautaires: L'agdal pastoral du Yagour (Haut Atlas marocain)*. Thèse de Doctorat, École des Hautes Études en Sciences Sociales / Universitat Autònoma de Barcelona, Paris/Bellaterra.
- Dove M. R. y Carpenter C. 2008 - *Environmental Anthropology. A historical reader*. Ed. Blackwell, Singapore, 480 p.
- Fowler C. (1979) "Etnoecologia". En Hardesty D. *Antropología Ecológica*. Barcelona: Bellaterra.
- Frake C. (1962) "Cultural Ecology and Ethnography", *American Anthropologist*, 64 : 53-59.
- Godoy R., Kirby K. y Wilkie D. (2001) "Tenure security, private time preference, and use of natural resources among lowland Bolivian Amerindians", *Ecological Economics*, 38: 105–118.
- Guha R. y Gadgil M. 1993 "Los habitats en la historia de la humanidad", *Ayer*, 11: 49-110.
- Harris, M. (1987) *El materialismo cultural*. Madrid: Alianza.
- Guzmán, G. Sevilla, E. Y González De Molina, M. (2000). *Introducción a la agroecología*. Madrid: Mundiprensa.
- Ingold T. (1993) "Globes and Spheres: The topology of environmentalism". En Milton, K. *Environmentalism: The view from Anthropology*. London: Routledge.
- Ingold, T. y Palsson G. (eds) 2013 *Biosocial Becomings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Godelier, M. (1984) *L'idéal et le materiel*. Paris: Fayard.
- Latour, B. (2004) *Politics of nature*, Cambridge: Harvard University Press.
- Mahdi, M. y Dominguez, P. (2009) "Regard anthropologique sur transhumance et modernité au Maroc", *AGER*, 8: 45-73.
- Li, T. (2000) "Articulating Indigenous Identity in Indonesia: Resource Politics and the Tribal Slot", *Comparative Studies in Society and History* 42 (1): 149-179.
- Morán, E. (2008) *Human Adaptability: An Introduction to Ecological Anthropology*. Boulder: Westview Press.

- Netting, R. (1990) "Links and boundaries: Reconsidering the Alpine Village as Ecosystem" En Morán, E. The ecosystem approach in Anthropology. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Rappaport, R. (1968) Pigs for the ancestors: ritual in the ecology of a New Guinea People. New Haven: Yale University Press.
- Rappaport R. 1999, Ritual and Religion in the Making of Humanity. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reyes-García, V. Vadez, V., Tanner, S., McDade, T., Huanca, T. y Leonard, W. (2006) "Evaluating indices of traditional ecological knowledge: A methodological contribution", Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine, 2 : 21.
- Reyes-García, V., Aceituno-Mata, L., Calvet-Mir, L., Garnatje, T., Gómez-Baggethun, E., Lastra, J. J., Ontillera, R., Parada, M., Rigat, M., Vallès, J., Vila, S. y Pardo-de-Santayana, M. (2014) "Resilience of Traditional Knowledge Systems: The case of Agricultural Knowledge in Home Gardens of the Iberian Peninsula", Global Environmental Change, 24: 223-231.
- Sahlins, M. (1988) Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica. Barcelona: Gedisa.
- Semple, E., (1911) Influence of the Geographical Environment. New York: Holt.
- Steward J. H. 1955 [1973] The theory of culture change. The methodology of multilineal evolution. Urbana: University of Illinois Press.
- Toledo, V. (1992) "What is Ethnoecology", Etnoecológica, 1 (1): 5-21.
- Vayda, A. y Rappaport, R. (1968) "Ecology, Cultural and Noncultural". En Clifton J. Introduction to Cultural Anthropology. Boston: Houghton Mifflin.
- Vayda, A. (1979) Environment and cultural behavior: ecological studies in cultural anthropology. Austin: University of Texas Press..
- Vickers, W. (1989) Los Siona-Secoya y su adaptación al ambiente amazónico. Quito: Abya Yala.
- Viveiros de Castro, E. (2009) Métaphysiques cannibales. Paris: PUF.
- White, L. (1959) The evolution of Culture. New York: MacGraw-Hill.
- Zamora, E. (2014) "El desarrollo territorial desde la perspectiva de la teoría de los sistemas complejos y la no-linealidad. A la búsqueda de un nuevo paradigma". En Diego, R. S., Quintana, C. y Couturier, P. Cambios y procesos emergentes en el desarrollo rural. México: UAM.

PARAÍSO, REALIDAD Y CONSERVACIONISMO: DIÁLOGOS ENTRE LA ANTROPOLOGÍA AMBIENTAL Y LA ETNOBOTÁNICA EN LA ISLA DE MALLORCA

Maria Cifre
mariacifre3@gmail.com
School of Anthropology & Conservation, University of Kent

Esperança Carrió
e.carrio296@gmail.com
Laboratori de Botànica, Facultat de Farmàcia, Universitat de Barcelona

“La vall que es troba ho és tota, un jardí...; però, com que no es fet per jardiners, té una frescor d’inesperat i un endreçat de pagesia, que el cor hi reposa, mirant-ho”

(Rosiñol, 1922: 187)

1. Introducción: un trabajo interdisciplinar

Algunos autores coinciden en que el interés científico por las islas comenzó con el estudio de la evolución de Darwin en las Islas Galápagos (Darwin, 1876/2008; MacArthur y Wilson, 1983; Rullán, 2002; Constantino, 2008). Desde entonces, las islas en general han sido objeto de una investigación en profundidad por otras razones, también por los antropólogos y etnobotánicos mediterráneos (Arnold-Apostolides, 1991; Amico and Sorce, 1997; Ballero et al., 2001; Della et al., 2006; Maxia et al., 2007; Leonti et al., 2009; Carbonell, 2010). En este artículo trataremos sobre plantas, personas y paisajes de la isla de Mallorca. El trabajo ha sido pensado desde la óptica de la antropología ambiental, que se ocupa de la relación entre las personas y su entorno, pero también incluye algunas pinceladas específicamente etnobotánicas. La antropología ambiental se ha desarrollado como disciplina académica entorno a diversos debates, de los que destacamos la superación de la dicotomía naturaleza-cultura en el estudio de las relaciones humano-ambientales (e.j. Geertz, 1963; Descola y Pálsson, 1996, Ingold, 1993). El término etnobotánica fue propuesto por Harshberger en 1896 y desde su definición ha tenido, por un lado, un gran desarrollo y una gran diversificación y, por otro, un conjunto de definiciones que, unas más amplias y otras más restrictivas, siempre han girado entorno de la utilización y el conocimiento popular de las plantas, tanto en las sociedades antiguamente llamadas primitivas, en las que la interdependencia personas-plantas era más fuerte, como en nuestra sociedad actual.

Una forma de expresión actual de la conjunción de la etnobotánica con la antropología ambiental in extenso, o sea, de las relaciones plantas-personas-paisajes, se recoge en la ley española que se ocupa del Patrimonio Natural y de la Biodiversidad (Ley 42/2007). El artículo 70 de la Sección IV sobre "El uso sostenible del patrimonio natural y la biodiversidad" afirma que "De acuerdo con las normas, resoluciones y principios del acuerdo sobre la diversidad biológica y de la organización mundial de la propiedad intelectual, las administraciones públicas promoverán la realización de inventarios de los conocimientos tradicionales pertinentes para la conservación y el uso sostenible de la biodiversidad y la geodiversidad, con especial énfasis en la etnobotánica" (González et al., 2010). Esta ley todavía carece de transposición en Mallorca y la mayor exposición de las cuestiones de diversidad biológica en la isla se reflejan en un proyecto de ley sobre la Conservación de la Biodiversidad (Projecte de Llei de Conservació de la Biodiversitat de les Illes Balears, 2002). Este último documento cita el objetivo de conseguir una gestión equilibrada de los recursos naturales en los que la integración de la variable ambiental a los diferentes sectores y la participación social son elementos clave.

Nosotras planteamos la hipótesis de que, teóricamente, se puede afirmar que el uso potencial de todas las plantas es el mismo en una región determinada (las plantas son las que son y sus posibilidades de uso serían potencialmente similares). Por tanto, lo que distingue el uso de la planta en cualquier lugar, incluso a pequeña escala, es la diferencia de la historia particular, las características sociales y las condiciones de vida de la zona (aparte de los aspectos florísticos, entre los cuales la presencia de plantas y la disponibilidad es la más evidente), es decir, el paisaje en sus diferentes expresiones (natural, artificial y social). Así pues, entendemos que las diferentes formas de comprender las relaciones humano-ambientales tienen incidencia sobre el uso y el conocimiento de las plantas.

En el caso que nos ocupa, las diferenciadas percepciones de las relaciones humano-entorno tienen claros referentes históricos. Por lo que se refiere a la parte natural, distinguidos botánicos de todo el mundo han visitado Mallorca por lo menos desde 1711 (Ibáñez et al., 2006; Payeras, 2006) y su flora y vegetación se han descrito en muchas publicaciones (Rosselló y Sáez, 2000, y las referencias que contiene); catálogos recientes refieren la lista completa de las especies de plantas conocidas hasta ahora de la isla (Pla et al., 1992; Bolòs et al., 2005). Aunque las notas etnobotánicas en los trabajos florísticos mencionados son escasas, dos de las floras clásicas mallorquinas disponen de información bibliográfica (y, en

algunos casos, datos de conocimiento popular) sobre las plantas útiles de Mallorca (Barceló, 1879-1881; Bonafè, 1977-1980). También hay una selección de 152 taxones de plantas medicinales Baleares de un farmacéutico catalán establecido en Mallorca (Palau, 1954, 6ª ed., 2005) y un dossier informativo de 150 plantas útiles de un jardín botánico local (Jardín Botánico de Sóller, 2001). Sin embargo, una visión general de los conocimientos etnobotánicos de Mallorca no se había tratado hasta en Carrió (2013), uno de los trabajos clave de esta publicación.

De todos los referentes históricos de carácter etnográfico, nos interesa particularmente el del archiduque Luís Salvador de Austria, conocido en la isla como s'Arxiduc (el Archiduque, de ahora en adelante lo referiremos así) el cual constituye un reflejo no sólo de la diversidad de perspectivas, sino de su coexistencia incluso a nivel individual, en su misma persona. El Archiduque, afincado en Mallorca desde 1867 y ligado a la isla hasta su muerte el 1915, no sólo impactó sobre la población local de Tramuntana con la compra de extensas tierras y *possessions*¹, sino que además escribió el primero y más extenso trabajo etnológico sobre las Baleares (Archiduque, 1891/2000). La repercusión de este detallado estudio no se limitó al ámbito regional, puesto que su lectura propició la visita a la isla de filósofos, historiadores, botánicos, músicos, poetas, escritores y pintores a lo largo de los siglos XIX y XX (Dossier, 2010). Así pues, para reforzar nuestra consideración del Archiduque como antecedente histórico de las relaciones humano-ambientales en el presente, nos servimos de literatura regional y de sus propios datos etnográficos contenidos en su obra. Paralelamente, describía el entorno natural adoptando los ideales románticos de amor a la naturaleza, la añoranza de los tiempos pasados y la idealización de los mundos exóticos (Canyellas, 1997:118). Por otro lado, el Archiduque entendía la naturaleza como un bien que debía conservarse, por lo que prohibió realizar cualquier tipo de explotación forestal en los bosques de sus propiedades (1997: 87). Finalmente, fue él también quien potenció el desarrollo de prácticas de subsistencia con la contratación de numerosa población local para el cultivo de oliva y la posterior fabricación de aceite (García-Faria et al., 2012:576). En una misma persona, pues, se puede ejemplificar la variedad de formas en las que se entienden y expresan las relaciones humano-ambientales; éstas no son mutuamente exclusivas, sino que coexisten en una misma realidad.

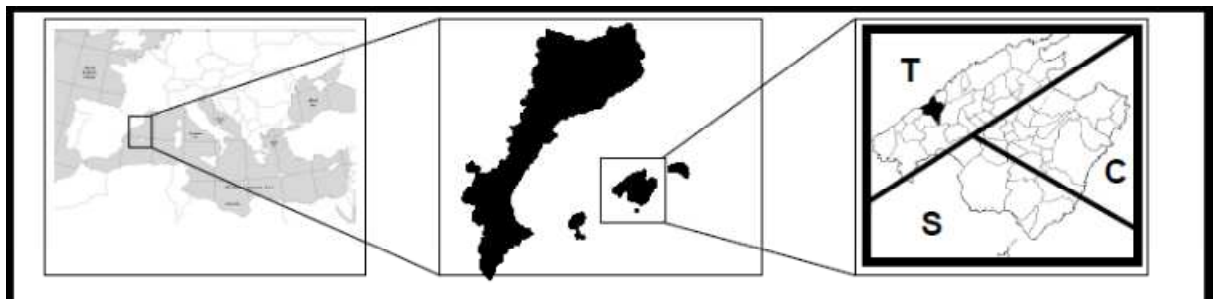
¹ El término *possessions* en Mallorca hace referencia a una propiedad rústica con casa y terrenos. La *possessió* tenía como función principal la unidad de producción, alrededor de la cual se desarrollaba todo el sistema de explotación agraria (Vilanova et al., 2001). En Menorca lo llaman *lloc*, en Cataluña, *mas* o *masia*, en el País Vasco, *caserío*, y en Andalucía, *cortijo*.

Este estudio es resultado de los puntos de encuentro entre dos trabajos de investigación enmarcados en las disciplinas académicas de la antropología ambiental y la etnobotánica. El primero, un estudio de caso realizado en el municipio de Valldemossa sobre la diversidad de percepciones de las relaciones humano-ambientales (Cifre, 2013). El segundo, un estudio etnobotánico sobre el conocimiento tradicional sobre las plantas en toda Mallorca (Carrió, 2013). Así pues, metodológicamente, estamos usando la propuesta teórica para las relaciones ambiente-persona en la descripción práctica de las relaciones plantas-personas: vamos desde el nivel ecosistémico (el lugar) al nivel elemental (las plantas). Resumiendo, proponemos un diálogo interdisciplinar entre antropología ambiental y etnobotánica para un mayor conocimiento de los caracteres sociales de la relación existente entre plantas, paisajes y personas.

2. Territorio de estudio

Nuestro estudio se enmarca en Mallorca, la mayor de las islas del archipiélago balear, situado al este de la península ibérica (figura 1). Tiene una extensión de 3.600 km² y el clima predominante es típicamente mediterráneo (Riba et al., 1979). Rullán (2002) divide la isla en tres grandes regiones naturales (geobotánicas) útiles para contextualizar nuestro caso de estudio (ver también la figura 1): (T) la sierra de Tramuntana, al NW, de relieve escarpado, de ambiente húmedo-subhúmedo y bosques con predominio de encina (*Quercus ilex* L.) orientados al norte; (C) el centro y N/NE de la isla, con un relieve variado y menos abrupto que el anterior, con un tiempo seco y una cobertura de encinas y monte bajo; y (S) las llanuras del sur, con un clima semiárido, cubiertas por monte bajo, matorral y pinar (*Pinus halepensis* Mill.).

Figura 1.



La figura 1 refleja la situación de la isla de estudio en el Mar Mediterráneo y en el área lingüística catalana, y las tres regiones naturales propuestas por Rullán (2002). En la imagen de la isla aparece destacado el municipio de Valldemossa.

Según la clasificación de Llorens et al. (2007), basada en Bolòs (1996), en la isla se encuentran los siguientes paisajes vegetales: (1) comunidades forestales y fruticasas, (2) vegetación perenne y herbácea no ruderal, (3) comunidades de acantilados y rocas escarpadas, (4) marismas, (5) vegetación de playas y litoral rocoso, (6) comunidades en torrentes y lugares húmedos (vegetación hidrófila y acuática), (7) comunidades marinas y (8) vegetación herbácea y ruderal fruticosa, que incluye, por ejemplo, jardines, campos, huertos, bordes de caminos y, en general, las proximidades de la habitación humana, donde la interacción plantas-personas ha sido más estudiada.

A lo largo de la historia diferentes culturas han dejado su huella en la isla de Mallorca: los navegantes antiguos (los primeros pobladores registrados, alrededor de 7000 AC), talayóticos, cartagineses, romanos, bizantinos, musulmanes, catalanes y castellanos, todos ellos han contribuido en la cultura y civilización en Mallorca (Alzina et al., 1996; Xamena, 2005). De hecho, el paisaje cultural mallorquín es resultado de las diversas formas de aprovechamiento de la tierra característica de cada una de las culturas que se han ido sucediendo en el archipiélago balear. Ejemplo de ello son los elementos antropogénicos del paisaje, aún visibles hoy en día, que introdujeron tanto musulmanes – por ejemplo, las *marjades* o terrazas de piedra seca (Dameto, 1841) - como los cristiano-catalanes – por ejemplo, las plantaciones de uva y oliva (Jover y Soto, 2002).

Si bien la lengua de los mallorquines es la catalana, y las representaciones culturales que se conservan tienen esta base, con el paso del tiempo el multiculturalismo ha ido ganando velocidad. La entrada de nuevas personas debido al turismo ha dado mucho dinamismo a la sociedad mallorquina, aunque también ha supuesto una serie de consecuencias negativas que son de actualidad: la especulación del suelo, el impacto sobre el medio ambiente, los desequilibrios sociales, presiones externas a su propia cultura y lengua, el agotamiento de los recursos escasos y así sucesivamente; cuestiones que afectan al bienestar de Mallorca, tanto en el presente como en el futuro (Govern de les Illes Balears, 2009; INE, 2010; IBESTAT, 2010).

En cuanto al contexto socioeconómico, alrededor de 870.000 habitantes viven en Mallorca, de los cuales 470.000 son nativos del archipiélago y 380.000 nacieron fuera, ya sea en otras regiones de España (185 000) o en el extranjero (190.000), entre los que destaca la población alemana, con 28.000 inmigrantes registrados (datos de IBESTAT, 2010). Desde los años

sesenta, Mallorca tiene el turismo como su principal economía, habiendo dejado de lado los sectores primarios de la agricultura y la ganadería, éstos ahora un mero testimonio de lo que habían sido las principales actividades a lo largo de su historia. El sector primario ha pasado por varias etapas pero hoy en día produce principalmente cultivos de forraje, cereales, verduras, tubérculos y frutos secos (especialmente almendras), y están en crecimiento el cultivo de aceitunas y uvas (datos del Govern de les Illes Balears, 2009). En la actualidad, el porcentaje de personas que participan activamente en este sector (datos de IBESTAT, 2010 y INE, 2010) es 1,24 %. Una parte relevante de los campesinos mallorquines son jubilados que siguen cultivando alguna extensión de tierra no muy lejos del lugar donde viven; estas personas constituyen la fuente más importante de informantes para los estudios etnobotánicos en general, y especialmente de una importancia marcada en el trabajo de Carrió (2013).

3. Metodología

Para el desarrollo de este artículo nos hemos basado en los resultados de dos trabajos de investigación con diferentes objetivos y desigual magnitud, tratados desde disciplinas metodológicamente semejantes. Por un lado, la tesina de máster llevada a cabo en el municipio de Valldemossa (sierra de Tramuntana) para la School of Anthropology and Conservation de la University of Kent (Canterbury) (Cifre, 2013). Por otro lado, la tesis doctoral dedicada a la etnobotánica de toda la isla y desarrollada desde el grupo de investigación EtnobotCat del Laboratorio de Botánica de la Facultad de Farmacia de la Universitat de Barcelona (Barcelona) (Carrió, 2013).

La investigación desarrollada en Tramuntana se basó en un período de trabajo de campo de dos meses en la localidad de Valldemossa. Las principales fuentes de información fueron las narrativas de los informantes y las fuentes secundarias (ej. Blázquez, 1998; Gayoso, 2012; Salvà, 1998; Trias, 2008) (figura 2). Las técnicas de investigación que se desarrollaron fueron la observación participante, 41 entrevistas semi-estructuradas a 49 informantes, dos historias de vida y la búsqueda de archivo. Los datos etnográficos y la literatura relevante fueron analizados cualitativamente.

En el estudio etnobotánico, se realizaron más de 190 entrevistas etnobotánicas semiestructuradas a 235 informantes de los 53 municipios de Baleares. La información sobre plantas útiles que se extrajo de cada entrevista se organizó en la base de datos que actualmente usa el grupo de investigación EtnobotCat. Además, se recolectó material vegetal

para elaborar un herbario (figura 2), el cual se depositó en el herbario BCN del centro de documentación de biodiversidad vegetal de la Universitat de Barcelona. También se recolectaron materiales secados, elaborados (como licores y envinagrados) y se realizaron fotografías en los casos que la recolección del espécimen vegetal no fuera posible (por ejemplo, en caso de especies protegidas). La identificación y clasificación de los vegetales se hizo con la ayuda de los informantes, de algunas claves de determinación de flora balear y catalana (Gil i Llorens, 1999; Bolòs et al., 2005; Gómez, 2001), y de expertos en reconocimiento de plantas según su hábitat y género nomenclatural.

Figura 2



Dos momentos del trabajo de campo, a la izquierda con uno de los informantes en Valldemossa (Francisco), y a la derecha, una mesa de entrevista con las plantas y preparados, la grabadora y el bloc de notas para el estudio etnobotánico. Autores de las fotos: T. Sabater y E. Carrió, respectivamente.

En ambos estudios, la selección de informantes se hizo a partir de muestreo no-probabilístico. Más específicamente, se combinaron muestreo en bola de nieve (snowball sampling, Goodman, 1961) –a partir de las recomendaciones de los informantes ya entrevistados-, con muestreo deliberado (purposive sampling, Tongco, 2007) cuando fue posible identificar personas con maestría en dominios culturales relevantes para cada investigación. En el estudio antropológico de Valldemossa, se siguió el criterio de incluir las figuras que representaran cada una de las facetas de la realidad local de interés para los objetivos de estudio (como por ejemplo recolectoras de aceitunas en el pasado, propietarios de fincas y de territorio, técnicos de conservación, agricultores, personas extranjeras afincadas en la localidad, etc.). En el estudio etnobotánico, los informantes tenían que haber residido más de veinte años en cualquier pueblo de Mallorca, y se buscaron personas que dieran uso a las plantas, o que tuvieran conocimiento de ellas por medio de fuentes populares (familiares, mayoritariamente) o por su propia experiencia, en su mayoría gente de campo. Los datos sobre el uso de las plantas se clasificaron en grandes categorías de uso: medicinales, alimentarias y otros (artesanales, cosméticos, saber popular, literatura oral, etc.). El resultado final se basa en un catálogo etnoflorístico que contiene 517 taxones útiles en las distintas categorías y en unas 600 citaciones etnográficas no referidas directamente a las plantas, sino al su contexto de uso.

4. El lenguaje del paisaje: el reconocimiento de los patrones discursivos

Las personas cambian sus necesidades según el entorno que habitan y modifican el paisaje de diferentes maneras, y también al contrario, el paisaje cambia a las personas, son modeladas por la naturaleza del lugar. Ésta es una relación dinámica, íntima y constante. Cómo percibimos el entorno y cómo describimos los paisajes culturales es inseparable de la forma en que pensamos sobre nosotros mismos. Recordando el territorio, describiéndolo e interpretándolo, recreamos un espacio vivido y nuestra relación con él.

Las narrativas descriptivas sobre los lugares son una poderosa herramienta para entender la riqueza y la complejidad de las relaciones humano-ambientales. En las narraciones, las diferentes selecciones de elementos – animales, plantas, parajes, construcciones – y sus significaciones, expresan la conjunción de memorias, experiencias y valores sociales, a la vez que reflejan las estructuras sociales y relaciones de poder que influyen en la legitimación de prácticas y usos del medio (Quintero et al., 2008:68).

En base a las narrativas analizadas en Tramuntana (Cifre, 2013), de sus puntos de encuentro y contraste, y de la consideración de los diversos referentes históricos locales y sus semejanzas con las narrativas de los informantes, se identificaron tres patrones discursivos acerca de la relación entre las personas y el entorno. Sin embargo, la relación entre patrones narrativos es compleja. Los discursos no son asimilables en exclusiva a determinados grupos de actores sociales ni a individuos, sino que se entremezclan, reforzándose o entrando en conflicto, influenciados por las circunstancias específicas de cada situación, de cada persona y de sus particulares intereses. Aún así, distinguir los patrones discursivos facilita el entendimiento de las relaciones humano-ambientales, de su dinamismo y sus dimensiones sociopolíticas y simbólicas. Así pues, se identificaron tres principales patrones narrativos: el discurso romántico, el conservacionista y el interactivo. Estos tres discursos han sido deducidos en el ámbito de Valldemosa, pero nuestro reto es suponer que también son válidos para toda la isla y, sobre todo, para la concepción paisajística desde los conocimientos botánicos de sus habitantes.

4.1 Discurso romántico

“Vine a este lugar y me sentí rodeado de su magia. Se puede sentir. [...] El aire es bueno. El clima es bueno, la belleza es envolvente. Aquí estás muy cerca de la naturaleza, de la naturalidad. [...] Ir a la montaña es emoción, es intuición [...] La naturaleza es abundante, es salvaje, abandonada, gris.”(Anónimo, varón, residente extranjero)

El referente histórico del discurso romántico en Tramuntana es identificable en los 'viajeros románticos' (Ramis, 2012:403) europeos, castellanos y catalanes que visitaron Valldemossa durante el siglo XIX. Algunos de los más ilustres ejemplos son, además del ya citado Archiduque: Georges Sand y Frédéric Chopin, Laurens, Dembowski, Cortada, Dupont, Vuillie, Fulgorio, Jovellanos, Azorín, Unamuno, Rubén Darío, Brazil, Jorje Luís Borges y Margaret O'Brien. Todos ellos contribuyeron a construir el mito de la Valldemossa-paisaje (Trias et al., 1996), contemplando el paisaje desde una perspectiva poética y considerándolo el arquetipo de un exaltado naturalismo (Trias et al., 1996: 110-114). Las similitudes entre los textos que dejaron de su paso por la isla y las narrativas de algunos de los informantes en Cifre (2013) son evidentes. En éstas, el paisaje es descrito como “hermoso y exótico”, “bizarro y romántico”, “de naturaleza salvaje”. Así pues, se trata de narrativas que tienden a idealizar el entorno natural como aquello alejado de lo humano, aquello que remite a la naturaleza considerada prístina. Además, en estas descripciones sobre el paisaje de Tramuntana se resaltan sus características visualmente perceptibles, sus aspectos estéticos y escenográficos: “el contraste del verde de los árboles con el azul del cielo”, “la variedad de formas, volúmenes y colores”.

El punto de vista de los informantes en Carrió (2013), mayormente campesinos, también usa el discurso romántico para explicar la vida de los tiempos pasados en las possessions. La idealización de la vida plácida, no corrompida, de la ruralidad intacta, es una constante en las entrevistas sobre usos de plantas. Suele aparecer al principio del encuentro evocando las fuentes del aprendizaje del conocimiento, las fuentes de la transmisión (normalmente verticales, de abuelos a padres y a nietos). De hecho, algunos recuerdan aquellos tiempos antiguos como más puros, incluso ayudan al entrevistador a entender algunos condicionantes actuales de la vida social de Mallorca basados en la estructura rural de aquel entonces. Este discurso es muy recurrente en lo que se refiere a plantas alimentarias: se evocan los gustos y sabores de especies ahora ya poco conocidas, como el uso de las flores del cardo *Cynara cardunculus* L. (card de formatjar, en catalán) para cuajar la leche y preparar queso, o la

ilusión de recibir un trozo de la yema del palmito (*Chamaerops humilis* L.) del padre o abuelo cuando volvía de recoger palmas para la elaboración de cestas, cuerdas o escobas.

4.2 Discurso conservacionista

“Un bosque es definido por la combinación de diversidad de árboles, lianas y sotobosque. Por otro lado, una extensión de tierra con encinas, donde los humanos impiden la existencia de sotobosque, no es un bosque, sino una plantación de árboles” (Trabajador de instituciones de conservación regional).

En estas narrativas, el paisaje es descrito según la variedad de sus elementos bióticos y abióticos con un gran uso de nomenclatura de especies vegetales y animales, así como de las razones ecológicas por las cuales se combinan todas ellas en diferentes áreas de Tramuntana y, en general, en Mallorca. El discurso conservacionista, según nuestro entender, es el que sustenta las políticas conservacionistas de protección del territorio. En el caso de Mallorca, uno de los ejemplos más evidentes es la declaración del Parque Natural de Serra de Tramuntana en 2007. Desde esta fecha, el territorio quedó sujeto a la ley PORN (Pla d'Ordenació de Recursos Naturals), la cual lo organizaba en base a diversos niveles de restricciones de uso del territorio. Según ésta, “el criterio a considerar para la evaluación de las unidades/hàbitats son: diversidad, singularidad, naturaleza relictas, importancia para la conservación del suelo, valor de sucesión y interés paisajístico” (PORN 2007:141).

Así pues, la singularidad de los elementos es esencial en la evaluación de un lugar como potencialmente conservable. En los bosques de Tramuntana y en la sierra en general es donde habitan la mayoría de los endemismos más emblemáticos de Mallorca, incluso algunos de los endemismos útiles (figura 3).

Figura 3



Dos de los endemismos útiles en la isla de Mallorca (*Hypericum balearicum* L. y *Santolina chamaecyparissus* L. subsp. *magonica* O. Bolòs, Molinier et P. Monts). Autora de las fotos: E. Carrió

El índice de etnofitoendemicidad en la isla (IFEE, Mesa, 1996) según Carrió (2013) es de 3,29%, o sea, aproximadamente tres de cada cien plantas útiles que citan los informantes son endémicas; este cálculo es una manera de evaluar la singularidad de los usos de las plantas en

el área de estudio y el nivel de aislamiento de la población (cuantos más endemismos se usan, más conocedores son los habitantes de su entorno más inmediato).

4.3 Discurso interactivo

“Los bosques es donde los carboneros vivían para producir el carbón que luego vendían, y donde yo recolectaba madera de encina para hacer fuego en casa. Los secans es donde no puedes encontrar agua para regar los vegetales. En los sementers es donde tienes marjades con olivos que las recollidores colectaban cada invierno.” (Francisco, residente acutóctono).

El paisaje es descrito principalmente a través de sus elementos antropogénicos (como por ejemplo marjades o bancales, molinos, y sínies o acequias) y la relación que la población local establece con ellos. El paisaje, a su vez, es descrito en base a la estrecha conjunción de dimensiones ecológicas, económicas y socioculturales. En las narrativas analizadas, las relaciones humano-ambientales son implícitamente descritas como interactiva, llegando incluso en algunos casos a personificar el entorno y sus elementos, como por ejemplo la capacidad de habla: “La tierra es agradecida. La tierra, si tú la abandonas, en un año está comida. Pero si tú la cuidas, la tierra habla (...). Si sabes cómo interpretarla, ella [la tierra] habla de memoria” (anónimo).

El referente histórico más claro para el discurso interactivo son las prácticas de subsistencia características de la forma de vida mallorquina antes del desarrollo del sector terciario. En Tramuntana, la autosuficiencia se caracterizaba por la combinación de diversas prácticas de subsistencia: agricultura, pesca, explotación forestal (en la que se incluyen extracción de leña, producción de carbón, ganadería, etc.) e intercambio de productos cultivados y silvestres locales en el mercado intrainsular. Hoy, parte de la población local ha experimentado directamente la forma de vida autosuficiente, o bien lo han hecho sus ascendientes directos. Las constantes referencias al pasado en las narrativas de éstos informantes demuestran que la importancia de las prácticas de subsistencia en el imaginario local es innegable.

Una de las prácticas más significativas que hemos analizado en Carrió (2013), que ponen de manifiesto la autosuficiencia y la interactividad de las personas con las plantas, es el uso medicinal de ciertos vegetales. La medicina tradicional es, aún hoy, la primera práctica de autoatención sanitaria, sobre todo en trastornos poco importantes y recurrentes (digestivos, respiratorios leves, quemaduras, etc.). En total, los informantes de Mallorca han citado 255 taxones útiles en medicina, de los cuales 137 son silvestres. Las tres especies más citadas, las

que presentan un índice de importancia cultural (IC) mayor (Tardío y Pardo de Santayana, 2008), son *Olea europaea* L. var. *europaea*, *Santolina chamaecyparissus* L. subsp. *magonica* O.Bolós, Molinier et P. Monts. i *Citrus limon* L. Es muy significativo que una de las plantas con el IC más elevado sea endémica. La significación cultural de un taxón, y más si es un endemismo, es un concepto que puede servir para evaluar el estado actual de conservación de la especie y de hacer propuestas de gestión sostenible teniendo en cuenta las utilidades y los conocimientos tradicionales.

Los recolectores de plantas medicinales tradicionales conocen el hábitat, la fenología e incluso la ecología del ejemplar silvestre y del cultivado. Reconocen que “los montes eran nuestro botiquín de antes” y que “no podemos estar nunca enfermos: casi todas las plantas que encontramos aquí [en la isla] son buenas para la salud”. Al explicar el paisaje, los informantes dibujan sus experiencias de uso y lo hacen desde los elementos, yendo más allá de la pura descripción de una planta o de una actividad. En el caso medicinal, aparecen por ejemplo categorías medicinales ya poco conocidas por la sociedad mallorquina, muy ligadas a la agricultura y la ganadería. Es el caso de un preparado repelente que sirve para *esmorcar* las ovejas (*esmorcar* quiere decir untar de un caldo de aceite hervido con otros ingredientes las espaldas de las ovejas porque las moscas no las piquen ni depositen las larvas entre la lana). Este preparado tiene como base el aceite, y varía poco en ingredientes según el informante: todos citan la ruda (*Ruta chalepensis* L.) y el fruto picante del *Capsicum annuum* L., algunos incluyen el bulbo de la *ceba marina* (*Urginea maritima* (L.) Baker) y, excepcionalmente, también la *olivarda* (*Inula viscosa* (L.) Ait.) o resina y corteza de pino (*Pinus halepensis* Mill.). Esta aplicación aparece en el contexto de la entrevista con la simple observación de un pinar o de un campo de olivos.

5. Un diálogo complejo: uso y conocimiento de las plantas y articulación de los patrones discursivos

En el contexto de Tramuntana, diversas percepciones de las relaciones humano-ambientales coexisten y se influyen mutuamente (Cifre, 2013). Debido a la diferente capacidad que tienen los actores sociales de articular sus narrativas y actitudes, al igual que de legitimar determinadas prácticas desarrolladas en el entorno, el entendimiento de los encuentros y conflictos entre discursos facilita el estudio de las relaciones humano-ambientales y, paralelamente, su impacto sobre los usos y conocimientos de las plantas.

Entendemos que la capacidad de articulación del discurso romántico está estrechamente relacionada con el desarrollo del turismo, en su énfasis de enfatizar las características estéticas del entorno. Consecuentemente, la incidencia del discurso romántico sobre la población local debe entenderse en base a los cambios trascendentales ocurridos desde la segunda mitad del siglo pasado, los cuales afectaron a las dimensiones socioculturales, económicas, territoriales y ecológicas de la vida en Mallorca (Canyellas y Tortella, 1992). La población local pasó de una forma de vida autosuficiente a una dependencia del turismo como principal motor de la economía. Así pues, por la necesidad de atraer a extranjeros a la isla, asumimos que las preferencias de los visitantes -muchos de ellos, futuros residentes- devinieron de gran importancia para la población local. La industria turística crecientemente demanda patrimonio como producto atractivo de consumo (Santamarina y Bodí, 2012; Valcuende et al., 2011). Paralelamente, en las dinámicas de inclusión y exclusión de posibles recursos patrimonializables, algunos elementos culturales son seleccionados y construidos simbólicamente a través de idealizaciones, reinenciones e interpretaciones de esos recursos (Santamarina et al., 2008:209). Al igual que lo ocurrido en contextos con grandes similitudes socioeconómicas -como es el caso de Cabo de Gata-Níjar (Cortés, 2012) o Pirineos (Mármol y Frigolé, 2009)-, la naturaleza deviene mercancía para el turismo, impactando en los discursos de la población local sobre su relación con el entorno. A modo de ejemplo, según la mayoría de informantes, la motivación de conservar los elementos antropogénicos más emblemáticos del paisaje cultural de Tramuntana se explicaban por el impacto estético que éstos tenían en el entorno, y su consecuente rol en la atracción de turistas (Cifre, 2013: 52-55). Las *marjades*, indispensables para el aprovechamiento del entorno a través de prácticas de subsistencia en un pasado reciente, sobre todo para el cultivo de olivos, parecen haberse convertido en objetos para la contemplación de un paisaje mercantilizado.

Sin embargo, la capacidad de articulación del discurso romántico no sólo incide sobre los diversos elementos del paisaje, sino también en el uso y conocimiento de las plantas. Los habitantes de los pueblos, y especialmente en Valldemossa, se preocupan de decorar las calles, patios y entradas con plantas ornamentales y exhiben las que ellos conocen, las que han estado allí “de siempre”. La incorporación de plantas en el espacio urbano en la década de los sesenta, al igual que el empedramiento de las calles, fue una estrategia iniciada por el Ayuntamiento local para incitar a los turistas a pasearse por todo el pueblo (figura 4). Destacan, en la categoría de plantas ornamentales, el *coffiol de fulles* (*Aspidistra elatior* Blume), el *clavell de l'aire* (*Tillandsia* sp.) y la murta o mirto (*Myrtus communis* L.). Este

ejemplo se enlaza con el grupo de plantas incluidas en los núcleos urbanos según Parada et al. (2006). En Parada et al. (2006) se agrupan en tres las tipologías de plantas presentes en el paisaje: las de ámbito comarcal (tipos de vegetación y organización territorial), las de ámbito municipal (ornamentales urbanas y plantas de los mercados), y las de ámbito personal o doméstico (en huertos, por ejemplo). Estas tres categorías podrían asemejarse cada una a un patrón discursivo diferente: la territorial a la conservacionista, la urbana a la romántica (como en el caso expuesto) y la doméstica a la interactiva (más cercana al uso). Sin embargo, esta asignación tan estricta no tiene límites claros.

Figura 4



Fotografía de una de las calles de Valldemossa típicamente decorada con plantas ornamentales. Autora de la foto: Maria Cifre.

Por eso, nos planteamos la capacidad de articulación de los discursos conservacionista e interactivo mediante la desigual capacidad de legitimar prácticas sobre el territorio en los procesos de protección del territorio. Como ha sido argumentado en diversos proyectos de investigación en el contexto de la Península Ibérica, tanto los espacios protegidos como patrimonializados tienen una esencia política (p.e. Quintero et al., 2008 y Santamarina, 2009); su surgimiento implica nuevas jurisdicciones y regulaciones (Vaccaro y Beltran, 2007; 2008) que condicionan la definición, acceso y uso del territorio y sus recursos por parte de la población local (Beltran et al., 2008). Las áreas protegidas dan pie al surgimiento de nuevas cosmovisiones del entorno natural, en las que el discurso conservacionista materialmente y discursivamente redefine estos espacios (West et al., 2006). En el caso de Tramuntana, fueron las diversas instituciones de conservación regionales y sus técnicos los que establecieron los parámetros legales que regulan las restricciones de uso del Parque Natural (PORN, 2007). De este modo, nuevos modelos de gestión territorial se establecían en detrimento de alguna de las prácticas tradicionales de gestión de los bosques por parte de la población local. Por ejemplo, tras la declaración del Parque Natural en 2007, la quema o eliminación del sotobosque fueron

prohibidas, con la incidencia en el aspecto ecológico y paisajístico que ello conlleva. Los incendios forestales en Mallorca son, como en muchos territorios mediterráneos con veranos muy cálidos y inviernos suaves, una de las causas más importantes de pérdida de territorio y de conflicto social.

Pese a la imposición de nuevos parámetros legales que tratan de regular el uso del entorno, la población local no es un actor pasivo (Escobar, 2000), sino que legitima o rechaza activamente como el territorio es definido y gestionado. Los informantes con predominante discurso interactivo, especialmente aquellos que por su avanzada edad habían vivido en primera persona el estilo de vida autosuficiente -en la cual las diversas formas de explotación forestal eran primordiales-, justificaban su legitimidad de prácticas y conocimiento de la vegetación local gracias a la experiencia directa en campos y bosques acumulada durante siglos por sus antepasados y transmitida de generación en generación hasta ellos. Era predominante el carboneo, encargado mayormente de la quema de encinas (*Quercus ilex* L.), y había hombres que tenían el oficio de taladores de pinos. En cuanto a las plantas de sotobosque, destaca el *cárritx* (*Ampelodesmos mauritanica* (Poiret) T. Durand et Schinz), que no sólo servía y sirve de pasto para el ganado, sino que sus hojas y tallos también eran usados para la elaboración de cuerdas y carrizos. La pérdida de estas actividades tradicionales comporta el abandono de esta planta que, a veces sin saberlo, actúa de mecha para la propagación de incendios y de sus graves consecuencias.

6. Recapitulación y perspectivas

El diálogo interdisciplinar propuesto en este artículo nos ha resultado muy estimulante. El ejercicio de aprender a escuchar las voces de los habitantes de Mallorca, con sus lenguajes y sus perspectivas, ha sido un reto tanto a nivel académico como personal. Así, en el estudio sobre la percepción de las relaciones de las personas con su entorno en Valldemossa se ha teorizado sobre los discursos de los diferentes actores que participan en la definición del paisaje local, y se han clasificado en tres: el romántico, el interactivo y el conservacionista. Éstos tienen asociadas determinadas formas de conceptualizar el paisaje, de organizar y de valorar el territorio en base a intereses y sistemas de valores diferenciados. De esta manera, el discurso romántico enfatiza la contemplación de un paisaje idealizado; el interactivo focaliza en los elementos de la construcción antropogénica del entorno, incluidos sus usos y

conocimientos prácticos; y el conservacionista entiende el territorio en base a la salvaguarda de la diversidad (también la biodiversidad).

En el presente trabajo aplicamos los tres discursos en torno a la relación entre paisaje y gente provenientes del caso de Valldemossa al conocimiento tradicional sobre las plantas en Mallorca en general (a las categorías de plantas y de uso), especialmente en la zona de la sierra de Tramuntana. Consideramos aquellos aspectos de la historia de la isla que ilustran sobre la construcción de cada uno de los discursos y su capacidad de articulación en el contexto. Así, pretendemos entender un poco más la dinámica de los conocimientos tradicionales, sobre todo los ligados a las plantas. El resultado de la identificación de discursos y de su articulación, así como su aplicación al estudio etnobotánico en Mallorca, es muy sugestiva: los tres discursos se solapan, se superponen y pueden coincidir en una misma persona. Por estas razones, no resulta fácil categorizar los saberes populares de las plantas ligados a la prospección etnobotánica a partir de los discursos propuestos.

En un pasado aún reciente, la población local vivía de aquello que la tierra, los bosques y el mar proporcionaban. Actualmente, la economía local depende en gran medida de los recursos que los turistas aportan al venir a contemplar la tierra, los bosques y el mar. Así, las perspectivas de los extranjeros visitantes y residentes se entremezclan y confluyen con las del resto de actores sociales de la población local. La lectura estética del entorno, la cual hemos asimilado con el discurso romántico, ha incidido significativamente en la realidad local. Las *marjades* parecen haberse redefinido y revaluado para convertirse en elementos de la imagen fotográfica del paisaje. Las calles se cubren de plantas ornamentales y piedra siguiendo la lógica idealizadora de lo bello y lo supuestamente auténtico, aquello que la figura del extranjero parece buscar en Mallorca. Así pues, el dinamismo y la variedad de las relaciones humano-ambiente inciden en el uso de ciertas plantas, como hemos ejemplificado en el caso de Valldemossa.

Por otro lado, las prácticas de subsistencia desarrolladas en Mallorca en un pasado reciente son hoy en día residuales, y algunas de ellas son penalizadas por las leyes de conservación regionales que tratan de regular el uso humano del territorio. Sin embargo, parte de la población local aun define y organiza el territorio en base a éstas, lo que hemos asimilado con el discurso interactivo. La diferente capacidad de articulación de los discursos conservacionista – el que sustenta, por ejemplo, la definición del Parque Natural de Serra de

Tramuntana- e interactivo, incide sobre la realidad etnobotánica de la isla. El primero, apoyado por la legislación en materia de gestión territorial, defiende la existencia de plantas de sotobosque (como es el caso del *càrritx*) como parte definitoria del bosque. En cambio, en el discurso interaccionista se defiende el uso de estas plantas con fines ganaderos, o bien su total eliminación para prevenir la aparición y propagación de incendios. Vemos pues que los discursos se encuentran, o contrastan e incluso entran en conflicto. La configuración del paisaje y como es diversamente entendido, y su influencia en el uso de plantas, expresan la complejidad y dinamismo de las relaciones humano-ambientales.

Asimismo, tal vez el empleo de los tres patrones narrativos interconectados o solapados (la combinación de los tres en un mismo informante) ayude a comprender mejor no sólo los discursos de los entrevistados sobre el paisaje, sino también a entender la herencia referida a los conocimientos tradicionales sobre plantas útiles en el seno de la comunidad mallorquina. Ésta sería una buena perspectiva para continuar el estudio, ya que el diálogo interdisciplinar establecido entre etnobotánica y antropología ambiental ha demostrado haber reforzado las dos ciencias y haber abierto la posibilidad de completar y dar más sentido a los respectivos resultados.

BILIOGRAFÍA

- Alzina, J.; Limongi, A. y Vidal, A. (1996) *Mallorca: història i cultura*. Palma: Editorial Moll.
- Amico, F.P. y Sorce, E.G. (1997) “Medicinal plants and phytotherapy in Mussomeli area (Caltanissetta, Sicily, Italy)”, *Fitoterapia*, 68 (2): 143-159.
- Arnold-Apostolides, N. (1991) *Ethnobotanique et ethnopharmacologie de la flore de Chypre et de l'est méditerranéen* (6 vol.). Bailleul: Centre Régional de Phytosociologie.
- Archiduque Luís Salvador de Austria (1891/2000) *Las Baleares: descritas por la palabra y el dibujo*. Palma: J. J. de Olañeta, 2a ed.
- Balleró, M.; Poli, F.; Sacchetti, G. y Loi, M.C. (2001) “Plants used in folk medicine of Monteleone (Northern Sardinia)”, *Fitoterapia*, 72 (7): 788-801.
- Barceló, F. (1879-1881) *Flora de las Islas Baleares*. Palma: Pedro J. Gelabert editor.
- Beltran, O.; Pascual, J. y Vaccaro, I. (coord.) (2008) *Patrimonialización de la naturaleza, el marco social de las políticas ambientales*. Donosti: Ankulegi Antropologia Elkartea.
- Blázquez, M. (1998) “Los usos recreativos y turísticos de los espacios naturales protegidos: el alcance del ocio en el medio natural de Mallorca”, *Investigaciones geográficas*, 19: 105-128.

- Bolòs, O. de (1996) *La vegetació de les Balears. Comunitats de plantes* Barcelona: Institut d'Estudis Catalans.
- Bolòs, O. de; Vigo, J.; Masalles, R.M. y Ninot, J.M. (2005) *Flora manual dels Països Catalans*. Barcelona: Ed. Pòrtic, 3rd ed.
- Bonafè, F. (1977-1980) *Flora de Mallorca* (volumes I, II, III, IV). Palma: Editorial Moll.
- Canyellas, N. (1997) *El paisatge de l'Arxiduc*. Palma: Institut d'Estudis Balearics.
- Canyellas, N. y Tortella, J. (1992) *La gestió tradicional de l'aigua a Valldemossa: Son Ferrandell, Son Oleza, Vistamar*. Palma: Ajuntament y Emaya Ed.
- Carbonell, E. (2010). “«Exactly what I had been looking for. The Anthropology of the Mediterranean 1950-1970»”, *(Con)textos - Revista d'Antropologia i Investigació social*, 4: 5-22.
- Carrió, E. (2013) *Contribució a l'etnobotànica de Mallorca. La biodiversitat vegetal i la seva gestió en una illa mediterrània*. Tesis doctoral: Universitat de Barcelona.
- Cifre, M. (2013) *Beautiful olives on the ground. Local perceptions of environmental-human relations in Valldemossa, Serra de Tramuntana, Mallorca*. Tesis de máster: University of Kent.
- Constantino, C. (2008) “150 anys d'estudis naturalístics a la vall de Sóller”, *III Jornades d'Estudis Locals de Sóller*, 15-31.
- Cortés, J. (2012) *Naturalezas en Conflicto*. Alzira: Germania Editorial.
- Dameto, J. (1841) *Historia general del Reino de Mallorca escrita por los cronistas Juan Dameto, Vicente Mut y Geronimo Alemany*. Palma: Imp. Nacional de L. Guasp y Pascual.
- Darwin, C. (1876). “Autobiografía. Charles Darwin. Traducción de Jaume Terradas (2008)”, *Monografies Mètode*, 3, Valencia.
- Della, A.; Paraskeva-Hadjichambi, D. y Hadjichambis, A.C. (2006) “An ethnobotanical survey of wild edible plants of Paphos and Larnaca countryside of Cyprus”, *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, 2: 34.
- Descola, P. y Pálsson, G. (ed.) (1996) *Nature and society: anthropological perspectives*. New York- Oxford: Routledge.
- Dossier (2010) *Serra de Tramuntana, Patrimonio Mundial Unesco 2010. Paisaje cultural. Documentación candidatura 2010-2012*. Palma: Consell de Mallorca. <http://www.serradetrabutana.net/ca/> (última consulta: 12 junio 2013).
- Escobar, A. (2000) “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar. ¿Globalización o postdesarrollo?” En Lander, E. (coord.). *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

- García-Faria, C.; Menor, F. y Sevilla, J. M. (2012) “La Posesión, Causa Importante del Paisaje en la Serra de Tramunata”. En Tous, A. M. y Jover, G. (coord.) *Les possessions mallorquines: passat i present*. Palma: Direcció General d'Universitats, Recerca i Transferència del Coneixement.
- Gayoso, P. (2012) “Nous usos a les possessions mallorquines”. En Tous, A. M. y Jover, G. (coord.) *Les possessions mallorquines: passat i present*. Palma: Direcció General d'Universitats, Recerca i Transferència del Coneixement.
- Geertz, C. (1963) *Agricultural involution: the process of ecological change in Indonesia*. University of California Press.
- Gil, L. y Llorens, L. (1999) *Claus de determinació de la flora balear*. Mallorca: El Gall editor. Jardí Botànic de Sóller.
- Gómez, A. (ed.) (2001) *Flora phycologica iberica. 1. Fucales*. Murcia: Universidad de Murcia.
- González, J.A.; García-Barriuso, M. y Amich, F. (2010) “Ethnobotanical study of medicinal plants traditionally used in the Arribes del Duero, western Spain”, *Journal of Ethnopharmacology*, 131(2): 343-355.
- Goodman, L.A. (1961) “Snowball sampling”, *The Annals of Mathematical Statistics*, 32(1): 148-170.
- Govern de les Illes Balears (2009) *Estadístiques bàsiques de l'agricultura, la ramaderia i la pesca a les Illes Balears*. Palma: Conselleria de Presidència. Àrea d'Agricultura i Pesca.
- Harshberger, J.W. (1896) “Purposes of ethnobotany”, *Botanical Gazette*, 21(3), 146-154.
- Ibáñez, N.; Montserrat, J.M.; Soriano, I. y Camarasa, J.M. (2006) “Plant material exchanged between James Petiver (ca. 1663-1718) and Joan Salvador i Riera (1683-1725). I. The Balearic plants conserved in the BC-Salvador and BM-Sloane herbaria”, *Notes and records of the Royal Society*, 60: 241-248.
- IBESTAT (2010) *Les Illes Balears en cifres*. Palma: Institut d'Estadística de les Illes Balears.
- INE (2010) Madrid: Instituto Nacional de Estadística.
- Jardí Botànic de Sóller (2001) *Plantes de les Balears: 150 espècies útils per a l'home*. Sóller (Mallorca): Jardí Botànic de Sóller.
- Ingold, T. (1993). “Globes and spheres: the topology of environmentalism”. En Milkton, K. (ed.). *Environmentalism: The view from anthropology*. London-New York: Routledge.
- Jover, G. y Soto, R. (2002) “Colonización feudal y organización del territorio. Mallorca, 1230-1350”, *Revista de Historia Económica*, 20(3): 439-478.

- Leonti, M.; Casu, L.; Sanna, F. y Bonsignore, L. (2009) "A comparison of medicinal plant use in Sardinia and Sicily-De Materia Medica revisited?", *Journal of Ethnopharmacology*, 121 (2): 255-267.
- Llorens, L.; Gil, L. y Tébar, F.J. (2007) *La vegetació de l'illa de Mallorca*. Palma: Associació Jardí Botànic de Palma.
- MacArthur, R.H. y Wilson, E.O. (1983) *Teoria de la biogeografia insular. Traducció de Aina Bonner*. Monografies científiques 2. Palma de Mallorca: Editorial Moll.
- Mármol, C. y Frigolé, J. (2009) "La localización de discursos globales: patrimonio cultural, naturaleza y autenticidad en los Pirineos catalanes", *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 14: 1-18.
- Maxia, A.; Lancioni, M.C.; Balia, A.N.; Alborghetti, R.; Pieroni, A. y Loi, M.C. (2007) "Medical ethnobotany of the Tabarkins, a Northern Italian (Ligurian) minority in southwestern Sardinia", *Genetic Resources and Crop Evolution*, 55(6): 911-924.
- Mesa, S. (1996) "Algunos elementos para el análisis numérico de los datos en Etnobotánica", *Monografías del Jardín Botánico de Córdoba*, 3: 69-73.
- Palau, P.C. (2005) *Les plantes medicinals baleàriques*. Palma: Editorial Moll.
- Parada, M.; Bonet, M.A. y Vallès, J. (2006) "Usos populars de les plantes i gestió del paisatge: alguns resultats d'una recerca etnobotànica a l'Alt Empordà". Actes del congrés *El paisatge, element vertebrador de la identitat altempordanesa*, 2: 745-759.
- Payeras, A. (2006) "Història de la Botànica a les Illes Balears: plantes vasculars", *Bolletí de la Societat d'Història Natural de Balears*, 49: 155-172.
- Pla, V.; Sastre, B. y Llorens, L. (1992) *Aproximació al catàleg de la flora vascular de les Illes Balears*. Palma: Universitat de les Illes Balears. Jardí Botànic de Sóller.
- PORN (2007) "Pla d'Ordenació dels Recursos Naturals de la Serra de Tramuntana (PORN)", aprobado por el Decreto 19/2007 de 16 de marzo; BOIB núm. 54 EXT de 11/04/2007
- Quintero, V.; Valcuente, J. y Cortés, J. (2008) "Contemplar o vivir. Símbolos y legitimaciones en un espacio protegido". En Beltran, O.; Pascual, J. y Vaccaro, I. (coord.) *Patrimonialización de la naturaleza. El marco social de las políticas ambientales*. Donosti: Ankulegi Antropologia Elkartea.
- Ramis, A. (2012) El Llegat Cultural de les Possessions: Etnografia, Lliteratura i Art. En Tous, A.M. y Jover, G. (coord.) *Les possessions mallorquines: passat i present*. Palma: Direcció General d'Universitats, Recerca i Transferència del Coneixement.
- Riba, O.; Bolòs, O. De; Panareda, J.M.; Nuet, J. y Gosàlbez, J. (1979) *Geografia física dels Països Catalans: Principat de Catalunya, País Valencià, Illes Balears*. Barcelona: Ketres.

- Rosselló, J.A. y Sáez, L. (2000) "Index Balearicum: An annotated check-list of the vascular plants described from the Balearic Islands", *Collectanea Botanica*, 25 (1): 3-203.
- Rullan, O. (2002) "La construcció territorial de Mallorca". Palma: Editorial Moll (col·lecció Tomir).
- Salvà, P. A. (1998) La Serra de Tramuntana: la transició de l'etapa preturística a l'actualitat. En Rodríguez, A. (coord.) *Serra de Tramuntana: aportacions per a un debat*. Palma: Sa Nostra.
- Rosiñol, S. (1922) *L'illa de la calma*. Barcelona: Llibreria espanyola, editor Antoni López.
- Santamarina, B. (2009) "De parques y naturalezas. Enunciados, cimientos y dispositivos", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares LXIV*, 1: 297-324.
- Santamarina, B. y Bodí, J. (2012) "Lugares rurales versus espacios naturalizados. Conocimientos y reconocimientos en las lógicas patrimoniales de las áreas protegidas", *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana*, 8(1): 111-138.
- Santamarina, B., Hernández, G. M. y Moncusí, A. (2008) "Patrimonio Etnológico e Identidad en España: Un estudio comparativo a través de la legislación", *Revista de Antropología Experimental*, 15(8): 207-223.
- Tardío, J. y Pardo de Santayana, M. (2008) "Cultural importance indices: a comparative analysis based on the useful wild plants of Southern Cantabria", *Economic Botany*, 62 (1): 24-39.
- Tongco, M.D. (2007) "Purposive sampling as a tool for informant selection", *Ethnobotany research and applications*, 5: 147-158.
- Trias, S., Muntaner, J. y Lladó, J. (1996) *Valldemossa. historia, mitos y tradiciones*. Palma: José J. de Olañeta ed.
- Trias, S. (2008) *L'antropologia cultural a les Balears*. Palma: Edicions Documenta Balear.
- Vaccaro, I. y Beltran, O. (ed.) (2007) *Ecología política de los Pirineos. Estado, historia y paisaje*. Barcelona: Garsineu Edicions.
- Valcuende, J.M., Quintero, V. y Cortés, J. (2011) "Naturalezas discursivas en espacios protegidos", *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana*, 6 (1): 28-56.
- Vilanova, B.; Cerdà, M. y Martorell, A. (2001) *Vida i costums a la possessió mallorquina*. Pollença: El Gall.
- West, P.; Igoe, J. y Brockington, D. (2006) "Parks and peoples: the social impact of protected areas", *Annual Review of Anthropology*, 35: 251-277.
- Xamena, P. (2005) *Història de Mallorca*. Palma: Editorial Moll.

CONOCIMIENTOS Y REPRESENTACIONES LOCALES DE LAS AVES EN LA GUNAYALA DE HOY

Mònica Martínez Mauri
martinezmauri@ub.edu

Investigadora postdoctoral del subprograma Juan de la Cierva. Universidad de Barcelona

George Angehr
angehr@si.edu
Smithsonian Tropical Research Institute

Euclides Campos
euclides17campos@gmail.com

Igua Jiménez
iguat28@yahoo.com

1. Introducción: la conceptualización de las relaciones humanos/no humanos

Esta comunicación aborda a partir de un caso muy concreto, el de las aves en la Gunayala (Panamá) de hoy¹, una de las grandes cuestiones que han guiado el desarrollo de la antropología en los últimos cincuenta años: la conceptualización de las relaciones entre humanos y animales en distintas sociedades.

Hace más de medio siglo, uno de los debates por excelencia en la antropología académica estuvo relacionado con la asociación de humanos con animales en el totemismo y las prohibiciones alimentarias o tabúes. Lévi- Strauss en *El pensamiento salvaje* (1962) mostraba que había una conexión empírica entre las normas que permitían el matrimonio y las prohibiciones alimentarias. Una conexión que según él no era casual, sino metafórica. Un poco antes, Mary Douglas (1957) también se había fijado en los animales catalogados como anómalos entre los Lele, para pensar las prohibiciones alimentarias con relación a la sistematización ordenada de las ideas (sistema de clasificación). En 1964 otro prominente antropólogo, Edmund Leach, postuló la teoría del tabú -basada en la idea que este inhibe el reconocimiento de las partes del *continuum* que separa cosas- para explicar el sentido de las

¹ Esta investigación ha sido posible gracias al proyecto: “La avifauna del sector occidental de Kuna Yala: inventario, etnotaxonomía y turismo responsable” (CCP09-15) financiado por SENACYT y la contratación del Subprograma Juan de la Cierva (2011) del Ministerio de Economía y Competitividad, España.

prohibiciones alimentarias. Durante esta época, de gran importancia para el desarrollo teórico de la antropología social con base etnográfica, muchos antropólogos se concentraron en estudiar la relación entre las prohibiciones vinculadas con los animales y los sistemas de clasificación, o en entender la conexión entre las reglas relacionadas con la ingestión de animales y las reglas matrimoniales y sexuales. Pocos fueron los que como Tambiah (1969) cuestionaron la correlación que establecía Douglas entre las anomalías clasificatorias y las normas alimentarias, o las deducciones en base al sistema de categorización de los animales. A partir de una minuciosa etnografía en tierras tailandesas, Tambiah mostraba que los nexos entre: 1) sexualidad y reglas matrimoniales, 2) categorías espaciales del hogar y 3) diferenciación entre animales domésticos y salvajes, no eran determinantes en su caso de estudio. Gracias a su experiencia empírica, señalaba los límites del estructuralismo para caracterizar la relación entre el mundo de los animales y el de los humanos, o el papel que jugaban las regulaciones alimentarias en el ordenamiento de las relaciones sociales (Tambiah 1969: 452).

Hoy sabemos que el principal problema del estructuralismo de corte lévi-straussiano fue la aceptación de la universalidad de la dicotomía naturaleza/cultura. Se asumió, sin cuestionamiento alguno, que los humanos en todo el mundo habían pasado de una relación de afinidad a una relación de separación respecto a los animales gracias al desarrollo de su intelecto. Es por esta razón que Lévi-Strauss consideraba que las prohibiciones alimentarias eran una manera de fortalecer la frontera entre humanos y no humanos o, en otras palabras, una manera de no atribuir una naturaleza animal a nuestra humanidad. En esa época la antropología sostenía que las prohibiciones eran aspectos simbólicos que servían para que los humanos distinguieran a los animales que inspiraban modelos de diferenciación naturales, modelos que a su vez eran utilizados para explicar las diferencias entre los mismos humanos. Si bien el estructuralismo se equivocó partiendo de la dicotomía naturaleza/cultura para estudiar todas las sociedades humanas, acertó al estudiar las prohibiciones alimentarias poniendo énfasis en el intelectualismo y la contemplación y no en el valor calórico de la ingestión de ciertos animales. Ahora tenemos la certeza de que las especies consideradas emblemáticas o especiales por cada sociedad lo son porque son buenas para pensar, no para comer. En antropología social la contemplación se ha impuesto al utilitarismo. Este giro hacia lo simbólico es más importante de lo que a veces pensamos, pues sin él no podríamos entender las teorías postestructuralistas, fenomenológicas o perspectivistas vigentes en la

actualidad. Gracias a los primeros trabajos estructuralistas centrados en la relación entre animales y humanos, hoy podemos responder de forma más acertada a la cuestión de por qué los humanos tenemos una actitud ritualizada hacia ciertos animales, o por qué las relaciones sociales entre humanos están influenciadas por normas que condicionan la ingestión de no humanos. Después de estudiar etnográficamente por qué ciertos animales son elegidos para objetivar sentimientos e ideas humanas, las cuestiones clave se han ido transformando y redefiniendo.

En los últimos años, la antropología social –tanto la dedicada al estudio de las culturas indígenas como la preocupada por los problemas que acarrea la modernidad en las sociedades industrializadas–, se ha interesado por estudiar lo que separa y hace diferentes a los seres humanos de los no humanos (animales, plantas, minerales, entre otros). Se trata de averiguar qué lugar ocupa el ser humano en el mundo y si esta posición es compartida por otros seres. Gracias a la antropología, y otras disciplinas afines, hoy sabemos que lo que separa a humanos de no humanos no es universal, es una construcción cultural muy variable (Ventura i Oller 2011:127). La variabilidad en el sistema de clasificación de humanos y no humanos es paralela a la gran diversidad cultural respecto a la construcción de la naturaleza. Lejos de ser compartida por todas las sociedades del planeta, la naturaleza, construida en oposición a la idea de cultura, es un producto histórico muy particular. Tal y como se ha esforzado en demostrar Philippe Descola, –quien tuvo que luchar contra el estructuralismo francés anclado en el binario “naturaleza *versus* cultura”, reinventando la noción de animismo para dar sentido a modos de relación alternativos–, la gente no solo es diferente en su manera de construir la cultura, sino también en sus naturalezas, la manera de concebir las relaciones entre humanos y no humanos (Descola 2005).

En una línea parecida, Eduardo Viveiros de Castro (1992), ha propuesto el término *perspectivismo* para un modo de relación que no entra en la perspectiva de naturaleza versus cultura. Para algunas sociedades indígenas del Amazonas con los que ha estudiado, la naturaleza humana es lo que une a todos los seres (animales y plantas incluidos). Las divisiones que existen entre ellos corresponden con su cuerpo. Un cuerpo que es percibido como un medio de comunicación gracias a su capacidad de transformación y metamorfosis. Estas realidades han llevado a Viveiros de Castro a hablar de la existencia de multinaturalezas en la Amazonía, pues no se trata de una naturaleza humana y una diversidad de culturas, como en Occidente, sino de una cultura humana y una diversidad de naturalezas.

Tal como apunta Bruno Latour, tras la obra de Descola y Viveiros de Castro, “*now the nature has shifted from being a resource to become a highly contested topic*” (Latour 2009:2), en poco tiempo se ha consolidado una nueva manera de ver y entender las relaciones entre humanos y no humanos. Este cambio de perspectiva se conoce como el giro ontológico. Una nueva mirada hacia el mundo de las relaciones sociales que nos permite ver cómo, en algunas culturas, la intencionalidad y la consciencia reflexiva no son atributos exclusivamente humanos, sino que pueden también ser compartidos por otros seres del planeta. Un ejemplo del cambio de aproximación que ha provocado este giro ontológico lo encontramos al estudiar el mito en las sociedades amerindias. Si hace ya unas décadas el estructuralismo francés consideraba que según los indígenas americanos un mito era “una historia del tiempo en que los hombres y los animales todavía no eran distintos” (Lévi-Strauss y Éribon 1998: 193) y era una narración que evidenciaba el pasaje de la naturaleza a la cultura, actualmente el perspectivismo de Viveiros de Castro considera que el mito es un lugar geométrico en el que la diferencia entre los puntos de vista se anula y se acentúa al mismo tiempo. En el mito los seres aparecen y se muestran a los otros tal y como se ven a sí mismos. Este cambio de enfoque respecto al mito es posible porque según el perspectivismo el pasaje no es un proceso de diferenciación de lo humano a partir de lo animal. La condición común a los hombres y a los animales no es la animalidad, sino la humanidad (Viveiros de Castro 2009: 50). En definitiva, lo que sucede en muchas sociedades amazónicas es que los animales continúan siendo humanos, pero de una manera que no es evidente para nosotros.

2. Etnografías indígenas y giro ontológico

Este giro ontológico también ha condicionado algunos de los trabajos de la antropología social española. Aunque su influencia es todavía poco perceptible en las etnografías realizadas en el Estado español, el estudio de las sociedades indígenas de América Latina ha contemplado las relaciones entre humanos y no humanos desde esta sugerente perspectiva (ver p.e. Ventura 2009; Ventura y Martínez 2009; Calavia 2006; Flores 2006 y 2008). Países como Ecuador, Perú, Bolivia, Guatemala, Venezuela, Panamá, Brasil, México y Colombia se han convertido en escenarios privilegiados de etnografías dedicadas a entender el lugar que ocupan los animales, las plantas y, como no, los humanos en el mundo social.

En el espacio que nos brinda este XIII Congreso de Antropología, me gustaría visibilizar algunas etnografías realizadas en América Latina por investigadores españoles para entender la pertenencia de sus trabajos para el avance de la antropología ambiental en nuestro país.

Un trabajo especialmente pertinente para este propósito es la monografía de Montserrat Ventura (2009) sobre la historia y el presente de la sociedad tsachila, una sociedad indígena del Ecuador que no se ha dejado dominar por las empresas coloniales, y que vive en una encrucijada de caminos en muchos sentidos. En este trabajo Ventura aporta elementos para repensar la tensión individuo-sociedad en las sociedades amerindias, pues los tsachila, sin estar cerrados al individualismo, parecen corresponder al modelo propuesto por Seeger et al. para entender el lugar que ocupan las personas y los individuos en las sociedades amazónicas. Según estos investigadores no podemos aproximarnos a las realidades indígenas partiendo de la noción de individuo, pues esta resulta de un proceso histórico particular, el de Occidente. Por lo contrario, debemos pensar las sociedades indígenas a partir de la noción de persona en conexión con la idea de cuerpo discontinuo.

Especialmente interesante para reflexionar sobre las relaciones entre humanos y no humanos es la tercera parte de su monografía. En estas páginas Ventura analiza las relaciones que los chamanes mantienen con la sociedad y el mundo de los espíritus. Relaciones que hoy, con la desaparición del bosque, se alejan de la cotidianidad material tsachila, pero que dan fe de la complejidad del chamanismo –entendido aquí como un modo específico de relaciones sociales–. Ventura contextualiza el fenómeno describiendo con gran detalle el origen de los chamanes sirviéndose de la arqueología; reflexionando sobre el proceso de aprendizaje y las formas de transmisión del conocimiento chamánico; enumerando las dificultades y los obstáculos que deben superar al ejercer su trabajo; y presentando sus aliados en el mundo de los no humanos. Y todo ello con la finalidad de mostrar que en el mundo en el que viven estos chamanes los intercambios adquieren una doble dirección. Ellos se convierten en traductores de una sociedad en la que la comunicación y la capacidad de negociación son elementos constitutivos que superan las fronteras marcadas por Occidente entre naturaleza y cultura.

En otras monografías realizadas por investigadores españoles en la América indígena podemos comprobar cómo las diferencias en la construcción del concepto naturaleza en distintas sociedades suscitan tensiones y malentendidos. Este es por ejemplo el caso que

muestra Oscar Calavia (2006a y 2006b), antropólogo español que ejerce en la Universidad Federal de Santa Catarina (Brasil) y que ha trabajado sobre el multiculturalismo y la postmodernidad indígena en Brasil. A partir de un análisis crítico del proceso de construcción de la idea del indígena ecologista partiendo del creciente etno-ecologismo que promulgan los líderes indígenas y las organizaciones internacionales de desarrollo, Calavia pone de manifiesto el diálogo de sordos que existe entre las diferentes ontologías que conecta la cooperación al desarrollo. Otro caso parecido es el analizado por Juan Antonio Flores (2006, 2008), quien reflexionado sobre las diferencias entre las representaciones indígenas y Occidentales de la naturaleza, cuestiona las prioridades en materia de ecología y conservación del medioambiente que vehiculan los proyectos de desarrollo sostenible impulsados por diversas agencias de cooperación internacional. A través de ejemplos bolivianos y mexicanos, en su análisis destaca algunas cuestiones éticas que suscitan las acciones gestadas desde una óptica Occidental pretendidamente universalista. Estas etnografías americanas al reflexionar sobre las relaciones que se establecen entre los humanos con su medio ambiente ponen en evidencia la no universalidad de la dicotomía naturaleza/cultura. Sus conclusiones nos sirven para entender las diferencias entre las estructuras sociales amerindias de las Occidentales, pero también para plantearnos un nuevo reto: pensar el mundo teniendo en cuenta que la naturaleza no es natural.

En este sentido, creo acertado citar la intervención de Philippe Descola en una de las plenarias del Congreso de la *European Association of Social Anthropologists* (EASA) de París (2012)². En su ponencia Descola abogaba por entender el pluralismo –no reconociendo que todas las culturas son iguales y deberían entrar en un diálogo cosmopolita como hace la UNESCO–, sino aceptando que las premisas desde las que nosotros los humanos construimos nuestros juicios, concebimos nuestros modos de agregación, establecemos entidades y dotamos de cualidades a nuestro entorno, difieren en función del lugar donde hemos sido socializados y no son fácilmente traducibles de una sociedad a otra. Por ello debemos pensar el mundo desde una antropología pluralista que no trate a las sociedades no modernas desde un punto de vista ideológico –ya sea considerándolas inferiores o como cosmologías alternativas a imitar– sino como meras consecuencias de las opciones ontológicas existentes. Opciones que son estabilizadas por la práctica, y que determinan la distribución de seres y cosas en categorías;

² Ponencia disponible en: http://webcast.in2p3.fr/videos-philippe_descola_plenary_a

el tipo de agencia; las relaciones que se pueden mantener; las interacciones con otros colectivos y la concepción de la vida.

Desde esta perspectiva es posible entender el pluralismo ontológico que se traduce en un pluralismo epistemológico, metafísico, temporal, etc. y que desde un punto de vista analítico convierte en obsoletas nociones como historia, religión o naturaleza. Estos conceptos occidentales, si bien sirven para explicar una determinada ontología, nos impiden analizar el mundo desde una perspectiva plural. Deben simplemente ser consideradas como expresiones nativas de los modos de composición del mundo.

3. El lugar de las aves en la Gunayala de hoy

Las aves, como bien ponen de manifiesto estudios realizados en diferentes contextos etnográficos e históricos (Reichel Dolmatoff 1996; Lévi-Strauss 1962; Descola 1986; Davy, 1992; Le Roux y Sellato 2006; Van Hout 1999; Cebolla Badie, 2000; de la Garza, 1995; Moya, 1958; Gilonne, 1997), son buenas para pensar. Su papel, muchas veces de mediación, permite reflexionar sobre la división del cosmos y el lugar que ocupan los humanos en este.

En Panamá, hasta la formulación del proyecto “La avifauna del sector occidental de Kuna Yala: inventaria, etnotaxonomía y turismo”, los trabajos etnográficos sobre las aves eran casi inexistentes. Una importante excepción era un artículo de Derek Smith (2010), dedicado a analizar la relación entre las comunidades indígenas aledañas a los ríos Calovebora, Pedregoso, Palmar y Quebrada Larga y las poblaciones de aves. Su trabajo, sin profundizar en aspectos ontológicos, mostró la importancia de la captura de aves para estas comunidades *buglé*.

Cuando empezamos a trabajar en el proyecto, constatamos que en Gunayala, exceptuando algunos trabajos pioneros (Griscom 1932; Marcus y Roldan 1984; Blake y Hall 1984; Paredes y Sucre 1990; Angehr, Engleman y Engleman 2006 y Montañez y Angehr 2007), tampoco existían fuentes documentales completas sobre las aves de la región. Es por esta razón que en la primera fase de nuestro proyecto, el ornitólogo George R. Angehr y los guías Euclides Campos e Igua Jiménez realizaron numerosas giras y observaciones de campo³. Tras un año

³ George Angehr, Gwen Keller, Igua Jiménez y Euclides Campos realizaron giras ornitológicas en 2010 en Nusagandi, Diur Di, Pingandi, Mandinga y zonas aledañas a la carretera Llano-Gardi. Estas giras se realizaron durante los periodos: del 20 al 26 de enero en el proyecto de Diur Di; el 30 de enero en Nusagandi; del 31 de enero al 3 de febrero en Gardi; del 19 al 26 de mayo en Nusagandi; entre el 1 y el 6 de junio en Pingandí; del 18 al 23 de junio en Mandinga. Las aves fueron identificadas utilizando los siguientes materiales: *ipod* con bocinas

de investigaciones contabilizaron 378 especies de aves en el sector de Gardi. Algunas de ellas, como la Guacamaya Verde (*Ara ambiguous*) o el Batará Moteado (*Xenornis setifrons*) se encuentran en peligro de extinción. Otras, como el Gavilán Plomizo (*Leucopternis plumbea*), el Águila Crestada (*Morphnus guianensis*) o el Pavón Grande (*Crax rubra*) se encuentran amenazadas por la desaparición de su hábitat. Algunas otras, como la Tangara de Monte de Tacarcuna (*Chlorospingus tacarcunaeson*), son endémicas del área (Angehr y Dean 2010).

El modo en que los gunas clasifican a los no humanos que conviven con ellos ha sido un campo tradicionalmente poco explorado por la etnografía panameña. Después de más de dos años de trabajos en el sector occidental de Gunayala hemos aportado datos relevantes, tanto para las ciencias naturales como sociales, documentando el sistema de etnoclasificación de las aves por parte de la población Guna en relación con su ontología, ritualidad y el manejo de los recursos naturales⁴. En las líneas que siguen expondremos muy brevemente algunos resultados de nuestras investigaciones en el área.

3.1. Enotaxonomía

En general los gunas suelen prestar mucha atención a las aves. Los que todavía hoy se dedican a la agricultura y a la caza conocen sus hábitos, cantos y lugares de anidamiento. De las 378 especies de aves identificadas por los ornitólogos, los habitantes del sector de Gardi reconocen un total de 250. Aunque no poseen nombres específicos para cada una de ellas, estas especies corresponden a 156 denominaciones. La gente clasifica principalmente las especies grandes, diurnas y sociales.

con los cantos de aves, binoculares, libro guía y *check-list*. En ningún momento se utilizaron redes para capturar especímenes.

⁴ En el marco del proyecto, los métodos empleados por los investigadores han sido los tradicionalmente utilizados por la etnografía y la ornitología. Hemos compilado historias míticas de las aves y recogido los nombres de estas en *dulegaya* (lengua guna), trabajando con informantes clave. Es decir, con expertos botánicos y rituales, intérpretes de la tradición guna y autoridades locales. Durante los meses de enero y febrero de 2010 realizamos una serie de entrevistas en profundidad a: Leonidas Valdés (*Saila, la autoridad tradicional política y espiritual*, de Gardi y ex cacique general, q.e.p.d.), Padre Ibelele Davies (intérprete de la tradición guna, sacerdote católico, q.e.p.d.), *argar* (intérprete) Inaiduli de Myria Ubigandup, *argar* (intérprete) Alberto Vázquez (de Ailidup), *argar* (intérprete) Rafael Harris de Myria Ubigandup, botánico Rubén Tejada de Myria Ubigandup, Kandur Dummat (de Myria Ubigandup), Tito López (*saila* de Gardi Sugdup), Claudio López (q.e.p.d.), Avelino Pérez, Delfino Davies y Vicente González (comuneros de Gardi Sugdup). Estas entrevistas fueron realizadas en cuatro giras efectuadas entre enero y febrero 2010. En dos giras posteriores (de julio a agosto y de septiembre a octubre de 2010) La autora se dedicó a revisar las transcripciones y traducciones con los entrevistados y a corregir las listas provisionales que recogían los nombres de las aves en *dulegaya* (lengua guna). Durante este proceso se contó con la inestimable ayuda de Evelio López.

Con relación a los criterios de etnoclasificación, los habitantes de Gardi clasifican las aves con base en múltiples criterios que se pueden dividir en tres grandes grupos:

- a) Características morfológicas: color, forma o aspectos característicos del cuerpo, tamaño del organismo o de alguna parte de su cuerpo.
- b) Observaciones etológicas de las distintas especies: aspectos del comportamiento de determinadas aves percibidos por los humanos.
- c) Criterios ecológicos: los más utilizados se refieren al tipo de hábitat o sustrato en el que vive el ave (costa, islas, montañas, río).

En el universo guna no existe la categoría genérica “aves”. Tal y como nos recalca el *argar* (intérprete) Inaiduli de Myria Ubigandub en una de nuestras conversaciones, esta categoría se divide en tres:

1. *Sigwi*: animales voladores relativamente pequeños, ágiles y rápidos. En general no son comestibles. A este grupo pertenecen aves como: *burin* (Tangara Azuleja, *Thraupis episcopus*), *alina* (Tangara Escarlata, *Piranga olivacea*) y *nirbaibaie* (Mosquero Social, *Conopias albovittata*).

2. *Uludga*: animales de grandes dimensiones, que vuelan a gran altura y se alimentan de animales muertos o gusanos. Generalmente este tipo de aves no son consumidas como alimento por los humanos. A modo de ejemplo como integrantes de este grupo podemos citar: *mursib* (Gallinazo Rey, *Sarcoramphus papa*), *suluba* (Halcón-montés Dorsigris, *Micrastur mirandollei*) y *uedgo* (Halcón Reidor, *Herpetotheres cachinnans*).

3. *Nuu*: animales con poco vuelo, de dimensiones medianas, apreciados por su carne, como por ejemplo pavas, patos o palomas. Ejemplos de este grupo son: *nuu gibdur* (Paloma Escamosa, *Patagioenas speciosa*), *gwama* (Pava Crestada, *Penelope purpurascens*) y *sigli* (Pavón Grande, *Crax rubra*)

3.2. Ontología

¿Qué significa ser humano para los gunas? ¿Qué lugar ocupa el ser humano en el cosmos? ¿Qué relación mantienen los no humanos con los seres humanos? Estas son algunas de las preguntas que han guiado nuestra aproximación ontológica a la sociedad guna. Una aproximación que se ha preocupado por entender las múltiples formas de relación de los seres humanos con sus ambientes.

En la Gunayala de hoy, al igual que hace decenas de años, las relaciones entre los no humanos -así como las relaciones entre los humanos y los no humanos-, son equiparables a las relaciones que mantienen los humanos entre sí. Es por ello que, en este caso, podemos hablar de la presencia de un sistema animista, que distribuye a humanos y no humanos en tantas especies “sociales” como formas-comportamientos existen (Descola 2005:346-356). Las especies dotadas de una interioridad análoga a la de los humanos viven en el seno de colectivos que poseen una estructura y propiedades idénticas: se trata de sociedades completas, con jefes, con chamanes, con rituales, entre otros. De entre los modos de relación posibles que cita Descola (2005) –tales como intercambio, depredación, don, producción, protección, transmisión– los gunas mantienen relaciones potencialmente reversibles (intercambio, depredación, don) con estos colectivos no humanos. En este caso, dar, tomar, intercambiar, suponen el movimiento de un valor entre dos términos del mismo estatuto ontológico.

En el *Bab Igar* (“El camino del padre”: una compilación de historias míticas que guía al pueblo guna en su andar cotidiano), las aves ocupan un papel muy destacado. Wagibler, uno de los poderosos ocho *neles* (chamanes) que estudiaron la obra de Baba (el padre), se dedicó a entender el mundo de las aves viajando a *Billibage* (la octava capa que forma el mundo). Allá pudo ver cómo vivían y se organizaban estos seres. Los gunas, siguiendo las enseñanzas de Iberogun -una de las figuras más importantes del *Bab Igar*-, y recordando lo que les explicó el *nele* Wagibler a su regreso de *Billibage*, sostienen que cuando morimos el cuerpo se pierde pero nuestro espíritu perdura. Cuando alguien muere, el espíritu del difunto es acompañado por los *masardulegan* (unos espíritus guías) a la morada de Baba. Al igual que los humanos, las aves también tienen la capacidad de revivir en otro lugar. Si cuando muere su cuerpo es preservado, enterrado y no se tira al mar, puede continuar su existencia espiritual en la morada de su Baba.

Los gunas suelen compartir el espacio doméstico con algunas especies de aves. Unas de las más comunes son los *gwili* (Perico Barbinaranja, *Brotogeris jugularis*). Las cuidan muy bien: les brindan alimento diariamente y cuando mueren, les dan sepultura. Humanos y no humanos comparten la vida del presente y también estarán juntos en la vida que vendrá tras la muerte y el entierro. Esto es posible porque todos están dotados de una interioridad espiritual compartida.

Pero aves y humanos no sólo comparten el espacio, también intercambian símbolos, se comunican. Tal y como sostenía Leonidas Valdés Kantule (q.e.p.d.), cacique general guna durante la década de los años 1980 y 1990:

“el gigga [Piaya cayana], cuando alguien pasa por el monte, avisa que alguien viene. Gigga puede prevenir a un cazador de que viene el saíno o un ñeque. La gente dice que cuando gigga canta, viene un nia [diablo]. Hay árboles que tienen espíritu al igual que el suelo que pisamos. A veces estos espíritus salen para conversar con nosotros, gigga se encarga de avisarnos si salen” (entrevista a Leonidas Valdés (q.e.p.d), Igodub, Gunayala, realizada el 3 de febrero de 2008, traducción de la autora).

Los humanos y las aves no sólo se comunican durante los estados de consciencia, también lo hacen en sueños. En algunas ocasiones, como pasó a uno de nuestros amigos e informantes de Gardi Sugdup, Claudio López (q.e.p.d), una noche un *dulu* (*Psarocolius wagleri*) le mostró un nuevo diseño para una cesta que estaba terminando. Ello constituye un ejemplo de que la comunicación entre humanos y no humanos trasciende los espacios de la vida consciente y puede favorecer la adquisición de nuevas habilidades.

3.3. Ritualidad

Las aves están muy presentes en la vida ritual guna. Según el testimonio de Igualiginya, también conocido como Gandur Dummad de Myria Ubigandub, son indispensables para la realización de la ceremonia de pubertad de las jóvenes gunas la *inna* (chicha fuerte). Las 16 personas, hombres y mujeres, que participan en la ceremonia del *gammu*⁵, previa a la elaboración de la chicha, deben comer determinadas aves. Según Igualiginya, “Bab Dummad envió al pavón, *sigli* [*Crax rubra*], para ser alimento en esta ceremonia. Bab Dummad envió también a *sigli* hembra, y luego envió a la iguana para combinar el alimento. Existen aves que no se pueden comer, no son para *gammu*, pues se trata de aves que llegaron con alguna dificultad, con una enfermedad”. Durante esta fase de preparación de la ceremonia solo se pueden comer 12 tipos de aves. Una vez superada la fase inicial, el ave que adquiere un gran simbolismo durante la celebración de la chicha fuerte es la paloma. Según Igualikinya:

“Ella alimenta al gammu y el gammu alimenta a las palomas, los gammu no pueden existir sin las palomas. Estas aves están relacionadas con las niñas, son las que las guían en su proceso de paso a la adolescencia”.

La ceremonia de la *inna mudigid* (chicha fuerte de un día) finaliza con el sacrificio de una gallina o gallo y la danza de culminación (*guiled*). Según la tradición:

⁵ La ceremonia del *gammu* se refiere al momento previo al canto de la chicha donde los especialistas rituales se preparan.

“Nuestros padres dicen que allá arriba están los nibar, las hembras de los espíritus guardianes, ellos son los que despertarán a las niñas en la madrugada y dejarán que se alimenten de esta gallina allá arriba. Sin gallina o gallo tampoco se puede realizar esta ceremonia, sin su presencia puedes crear un problema para el gandur o para la niña. La gallina ofrece su espíritu (burba) a las niñas en esta ceremonia. El gallo le canta ocho veces, en la madrugada todas las gallinas cantan ocho veces. Su canto aporta mucho conocimiento a las niñas, por eso después de sacrificarla se le da a comer a las niñas, este es el sentido de su participación en esta ceremonia” (entrevista a Igualiginya, Myria Ubigandup, realizada el 25 de enero de 2010).

El pelícano es otra de las aves que intervienen en la ceremonia de la chicha fuerte. Los muchachos que danzan durante la fiesta y en el momento del baile final (*guiled*), utilizan collares confeccionados con huesos de pelícano para “producir emoción y despertar” a los participantes en la ceremonia.

3.4. Uso de los recursos naturales

Muchas de las aves que habitan los bosques y costas de Gunayala están sujetas a restricciones alimentarias o pueden ser ingeridas para sanar o adquirir alguna habilidad. Tal es por ejemplo el caso de la *gigga* (*Cuco Ardilla*, *Piaya cayana*), quien además de anunciar la presencia de seres malvados, tiene un uso medicinal. Como nos decía Leonidas Valdés, sirve “para aumentar el conocimiento, para estudiar y ser inteligente, pero puede ser malo si se utiliza indebidamente”. Muchas otras aves permiten adquirir habilidades a los humanos. Algunos ejemplos son: *nele dodoggwa* (Garza Verde, *Butorides virescens*) y *wabu* (Águila Pescadora, *Pandion haliaetus*), cuya ingestión permite a los hombres mejorar sus dones de pesca, o *mula* (Gallinazo Cabecirojo, *Cathartes aura*) que favorece la caza.

Las restricciones -denominadas *ised-*, además de otros factores como la ritualidad, no solamente estructuran la relación de los humanos con los animales, sino que también condicionan su uso. En algunos casos favorecen su conservación, mientras que en otros provocan un uso más intensivo. Por esta razón, deberían ser factores a tener en cuenta al planificar programas de conservación en zonas indígenas.

4. Conclusiones

Reconstruyendo las etnotaxonomías gunas en relación a la avifauna, recopilando los nombres de las aves en *dulegaya* y prestando atención a su presencia en la vida ritual y mitológica, hemos acumulado una serie de informaciones que nos permiten reflexionar sobre la relación

entre humanos y no humanos en las sociedades amerindias. Al documentar el significado que tienen los pájaros en los cantos, su uso como alimento, mascota o medicina, o al observar los distintos roles de las aves en la vida en el monte –como compañeros protectores de los humanos o mensajeros de alegrías e infortunios–, hemos constatado que entre los gunas las fronteras entre naturaleza y cultura se perfilan bajo las premisas del animismo (Descola 2005). A modo general constatamos que las aves en el mundo de los gunas suelen presentarse como protectores de los humanos, tienen un papel protagónico tanto en los mitos de creación del mundo como en el *Bab Igar*, y están vinculadas a un buen número de tabúes sobre su consumo, que deben ser observados para vivir en equilibrio con los no humanos: un rasgo típicamente animista.

En la Gunayala de hoy, la comunicación y el intercambio no sólo se realiza entre humanos; trascienden las fronteras impuestas por el dualismo cartesiano y afectan por igual a humanos y no humanos. Las aves informan a los humanos de peligros y les transmiten habilidades; los humanos las alimentan y, si mueren, les dan sepultura para que puedan llegar a la morada de su creador. La humanidad guna no está restringida a las relaciones intraespecie; los gunas mantienen relaciones típicamente humanas con seres que, según la ontología que rige el mundo occidental, no lo son.

Aunque parezca un tanto sorprendente, en este mundo globalizado en el que vivimos, el animismo continúa condicionando las relaciones entre humanos y no humanos en sociedades como la guna. Pensamos y actuamos sobre los no humanos desde la posición que ocupamos en el cosmos. Sin embargo no debemos olvidar que esta posición también está condicionada por factores políticos y económicos. A modo de conclusión, creo pertinente evocar una anécdota personal que aconteció en la comunidad de Gardi Sugdub para reflexionar sobre la reconceptualización de las ontologías en función del contexto político y económico.

Todo pasó una mañana de enero del año 2008, cuando llegaron a la comunidad tres turistas españoles arrestados por los vigilantes del Congreso General Guna. Los turistas fueron sorprendidos arponeando peces en los arrecifes de coral. Tras explicarles que los extranjeros no podían pescar en las aguas de la comarca, los gunas les confiscaron el equipo de pesca y los trasladaron a la comunidad de Gardi Sugdub, donde por casualidad se encontraba el *saila dummad* (cacique general) Gilberto Arias. Una vez allí, les leyeron el artículo 43 de la Ley Fundamental de la Comarca de Gunayala según el cual “Los recursos naturales y la

biodiversidad existentes en la Comarca Gunayala se declaran patrimonio del Pueblo Guna. Su aprovechamiento, protección y conservación se realizarán como lo disponen las prácticas tradicionales establecidos en el Estatuto de la Comarca”. Las autoridades de la comarca argumentaban ante los turistas que los extranjeros no podían pescar, ni cazar, ni recolectar plantas o frutas en la comarca porque eran patrimonio del pueblo guna. Esta patrimonialización de los no humanos me hizo pensar en Tambiah. Recordé el artículo citado en la primera parte de esta comunicación (Tambiah 1969:457), sobretodo el pasaje en el que afirmaba que las culturas y los sistemas sociales no son sólo para ser pensados, sino para ser vividos. El gran desafío para la antropología de hoy es pensar las relaciones entre humanos y no humanos desde la antropología pluralista pero también teniendo en cuenta que para el sistema económico dominante –el capitalismo–, estos seres son conceptualizados como recursos naturales que pueden ser protegidos, comercializados o patentados.

Agradecimientos

Nuestros agradecimientos van dirigidos a los comuneros de Gardi Sugdub, el Congreso General Guna, la Secretaría de Turismo del Congreso General Guna, el Instituto de Investigaciones y Desarrollo Integral de Gunayala (IIDIGY), Sociedad Audubon, Leonidas Valdés (q.e.p.d.), Padre Ibelele Davies (q.e.p.d.), Claudio López (q.e.p.d.), Alberto Vázquez (Ailidub), argar Inaiduli, Rafael Harris, Rubén Tejada, Gandur Dummad (Myria Ubigandub), Chani Morris (Coibita), Tito López, Evelio López, Avelino Pérez, Delfino Davies, Vicente González y Leovigildo Rivera (Gardi Sugdub). También quiero dar las gracias a la Secretaria Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación (SENACYT) de Panamá, al Programa de Pequeñas Donaciones del PNUD (Panamá), a Beatriz Santamarina, Raquel Modino, Agustín Coca por la coordinación de este simposio y a Oriol Beltran por haberme facilitado una excelente bibliografía sobre antropología y ecología en España.

BIBLIOGRAFÍA

Angehr, G.R., Dodge Engleman, y Lorna Engleman (2006) *Where to Find Birds in Panama: A Site Guide for Birders*. Panamá: Panama Audubon Society.

Angehr, G. y R. Dean (2010) *The Birds of Panama: A Field Guide*. New York: Ed. Cornell University Press.

Blake, J. G. y B. Hall (1984) *Preliminary survey of the birds of San Blas (Comarca de Kuna Yala)*. Proyecto PEMASKY, Panamá: manuscrito.

- Calavia, O., (2006a) “El índio ecológico. Diálogos a través del espejo”. *Revista de Occidente* 27: 42-56.
- (2006b) “La postmodernidad indígena y sus disonancias. Los límites del multiculturalismo en el Brasil”. *Les Cahiers Alhim*. 13: 21-35.
- Cebolla Badie, M. (2000) “El conocimiento Mbya-guarani de las aves. Nomenclatura y clasificación”. *Suplemento antropológico Universidad Católica Revista del Centro de Estudios Antropológicos*, XXXV (2): 9-188.
- Davy, M.-M. (1992) *L’oiseau et sa symbolique*. París: Albin Michel.
- De la Garza, M. (1995) *Aves sagradas de los mayas*. México: Facultad de Filosofía y Letras. Centro de estudios mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.
- Descola, Ph. (1986) *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l’écologie des Achuar*. París : Ed. de la Maison des Sciences de l’Homme.
- (2005) *Par-delà nature et culture*. París: Ed. Gallimard.
- Douglas, M. (1957) “Animals in Lele Religious Symbolism”. *Africa* 27: 46-57.
- Flores, J.A., (2006) “Perspectivas antropológicas sobre las interacciones cultura-medio ambiente. Una reflexión sobre cuestiones éticas”. En Amérigo, M. & Cortés, B. (comp). *Entre la persona y el entorno. Intersticios para la investigación medioambiental*. La Laguna: Editorial Resma.
- (2008) “Operaciones espirituales y cultos de sanación en la ciudad de Veracruz (México) procesos de medicalización de lo espiritual y mimesis hegemónica”. En Fernández Juárez, G. (dir). *La diversidad frente al espejo. Salud, interculturalidad y contexto migratorio*. Quito: Abya Yala.
- Gilonne, M. (1997) *La civilisation aztèque et l’aigle royal. Ethnologie et ornithologie*. París: Ed. L’Harmattan.
- Griscom, L. (1932) “The ornitology of the Caribbean Coast of Extreme Eastern Panama”. *Bulletin of the Museum of Comparative Zoology*, LXXII (9): 303-372.
- Latour, B. (2009) “Perspectivism: ‘type’ or ‘bomb’?” *Anthropology today*, 25 (2): 1-2.
- Le Roux, P. y B. Sellato (2006) *Les messagers divins. Aspects esthétiques et symboliques des oiseaux en Asie du Sud-Est. Connaissances et savoirs*. París: Seven Orient, IRASEC.
- Leach, E. (1964) “Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse”. En E.J. Lennenberg (ed) *New Directions in the Study of Language*. Cambridge: Cambridge Ed.
- Levi-Strauss, C. y Éribon, D. (1988) *De près et de loin*. París: Odile Jacob.
- Lévi-Strauss, Claude (1962) *La pensée sauvage*. París: Librairie Plon.
- Marcus, J. M. y J. Roldan (1984) *Informe sobre la fauna de la reserva Kuna Yala*, Panamá: Proyecto de Estudio y Manejo de las Areas Silvestres de Kuna Yala, manuscrito.

- Martínez Mauri, M. y M. Ventura i Oller (2009) “Ambivalencias Esenciales, Cuerpos Polivalentes y Humanidades Plurales en la América Indígena”, *Quaderns de l’Institut Català d’Antropologia*, 25: 125-140.
- Montañez, D. y G.R. Angehr (2007) “Important Bird Areas of the Neotropics: Panama”. *Neotropical Birding*, 2: 12-19.
- Moya, I. (1958) *Aves mágicas. Mitos, supersticiones y leyendas en el folklore argentino y americano*. Ministerio de Educación de la provincia de Buenos Aires, La Plata.
- Paredes, R. y L. Sucre (1990) *Fauna de Kuna Yala. Programa de investigación monitoreo y cooperación científica*. Panamá: Proyecto de Estudio para el Manejo de las Areas Silvestres de Kuna Yala (PEMASKY), manuscrito.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1996) *The Forest Within: The World-View of the Tukano Amazonian Indians*. Totnes, England: Themis Books.
- Seeger, A.; Damatta, R. y Viveiros de Castro, E. (1979) “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. *Boletim do Museu Nacional*. n. 32, p. 2-19.
- Smith, D.A. (2010) “The Harvest of Rain-Forest Birds by Indigenous Communities in Panama”. *The Geographical Review*, 100(2): 187-203.
- Tambiah, S.J. (1969) “Animals are good to think and prohibit”, *Ethnology*, 8(4): 423-459.
- Van Hout, I. (1999) *Indonesian weaving between heaven and Earth. Religious implications of bird motifs on textiles*. Amsterdam: Royal Tropical Institute, KIT press.
- Ventura i Oller, M. (2009) *Identité, Cosmologie et chamanisme des Tschahila de l’Equateur*. París: L’Harmattan.
- Ventura i Oller, M. (2011) “Formes de comunicació ameríndies, entre la natura i la cultura”. *Quaderns de l’Institut Català d’Antropologia*. 27: 123-139.
- Viveiros de Castro, E. (1992) *From the enemy’s point of view: Humanity and divinity in an Amazonian society*. Chicago: University of Chicago Press.
- (2009) *Metafísicas caníbales*. Madrid/Buenos Aires: Katz Editores.

EL CUIDADO COMUNITARIO COMO MODELO AMBIENTAL. EL CASO DE SAN JACINTO

Mireia Camparena Reig
campi79@gmail.com
Universidad de Barcelona

1. Introducción

Esta comunicación tiene por objetivo presentar algunas de las reflexiones que emergieron durante el proceso de investigación en una comunidad ubicada en la zona de amortiguamiento de un área natural protegida. Concretamente en la cuenca baja del río Marañón de la Amazonía peruana. El trabajo de campo se inició en 2008 con el estudio de los ámbitos agrícola y forestal. A partir de 2010 el foco de investigación volteó hacia la actividad pesquera que realizaban algunos vecinos y vecinas de la comunidad, dentro del área natural protegida, la Reserva Nacional Pacaya Samiria. Con el proceso de acercamiento a la agencia¹ agrícola, forestal y pesquera que realizaba la población local, se mostró una forma particular de relacionarse con el medio ambiente. Se revelaban una ideología y acciones estructurantes de la vida social como son: cuidar, dar y compartir.

El cuidado forma parte de un conjunto de ideas, valores y prácticas que incluyen el acceso, uso y reparto de los bienes comunes entre la colectividad, a saber, la comunidad que cuida de ellos y a quien le pertenecen. La comunidad como institución cuida lo que considera suyo y todos sus miembros tienen la obligación de hacerlo, se trata de compartir lo comunal, de la misma manera que cada familia reparte entre sus miembros. También surge la importancia que tiene en esta sociedad atender a la necesidad de las otras personas que forman parte del grupo, sobretodo del grupo más cercano, la familia extensa, el parentesco. El objeto del cuidado es lo que se considera comunal. San Jacinto como comunidad cuida de su bosque y de su laguna (laguna Jacinto, RNPS). Cada familia cuida de sus huertos, y con lo que obtiene de ello, además de alimentarse y adquirir dinero con su venta, también “regala” una parte a sus familiares o vecinos y vecinas estableciendo así un circuito de reciprocidad interna permanente. Dar y recibir para compartir lo común, para crear lo común. Esta es su forma tanto de hacer comunidad como de crear y mantener los vínculos de parentesco.

¹ Entendemos agencia como la capacidad, el poder, para originar y desarrollar los actos. Los agentes son los sujetos de la acción. (Rapport, Overing, 2002:1)

Si bien hablamos de reciprocidad interna, podemos mirar este flujo de bienes como obligaciones entre parientes de sangre o políticos, incluyendo madre y padre, suegros, compadre o comadre e ahijados. Como explica Ewart (2013:36), no estamos hablando de una reciprocidad generalizada ni de una equivalencia en el valor de los bienes intercambiados, sino que compartir y redistribuir pueden estar caracterizados por la obligación e incluso por cierta asimetría, como se muestra en el caso de los indígenas Panará de Brasil que describe esta autora.

Tratando de entender el concepto de cuidado se propone un análisis de continuidad cultural. Las cosmologías indígenas amazónicas y la kukama-kukamiria entre ellas, no desarrollan una separación radical entre lo humano y la naturaleza, como se hace en el occidente contemporáneo. Como observó Descola (2013) entre el pueblo Achuar: “La separación (...) entre el mundo de la naturaleza y el mundo de las personas no tiene mucho significado para pueblos que confieren sobre las plantas y sobre los animales, todos los atributos de la vida social, los consideran sujetos² más que objetos, y no sabrían pues expulsarlos en una esfera autónoma regida por los únicos procedimientos de las ciencias y de las técnicas” (Descola, 2013:4). Esta consideración de sujeto respecto al Otro no humano, es una de las ideas que se toman en cuenta para explicar el sistema del cuidado, el vínculo entre la boa de la laguna y las personas por ejemplo, como veremos más adelante. Esta idea que propone Descola nos evoca al concepto de animismo. Como comenta Viveiros de Castro, Descola renueva la noción de animismo: “el animismo no es una proyección figurada del humano sobre el animal, sino una equivalencia real entre las relaciones que humanos y animales mantienen consigo mismos. Si la condición común a los humanos y los animales es la humanidad, no la animalidad, es porque la “humanidad” es el nombre genérico del sujeto”³ (Viveiros de Castro, 1996:127).

A pesar de los cambios en las vivencias y expresiones de esta cosmología, lo que viene a mostrar la continuidad en la práctica del cuidado, es la permanencia de ciertas formas indígenas de relacionarse, por ejemplo, con una laguna o el bosque comunal. Es decir, si rastreamos en la dimensión simbólica, en los mitos y también en las prácticas cotidianas, hallaremos formas de pensar e interactuar con una laguna, marcada por la proximidad y subjetividad del cuidado. La existencia de la boa madre de la laguna, así lo demuestra.

² Como comenta Viveiros de Castro en relación al concepto de animismo que ha renovado Descola, “el animismo no es una proyección figurada del humano sobre el animal, sino una equivalencia real entre las relaciones que humanos y animales mantienen consigo mismos. Si la condición común a los humanos y los animales es la humanidad, no la animalidad, es porque la ‘humanidad’ es el nombre genérico del sujeto” (Viveiros de Castro, 1996:127) Traducción propia.

³ Traducción propia.

En síntesis, el cuidado puede ser entendido como una práctica social central y vinculante de lo humano con lo no humano, en el marco de una organización comunitaria que se asienta sobre la obligación de dar, compartir y atender lo común, su territorio. Y que construye unas normas específicas para regular esta relación entre las personas y las plantas, las lagunas, los ríos o el bosque. Una sociedad donde se reconoce la existencia de actores sociales no humanos como la boa, la gran serpiente que es la madre de la laguna y los peces, o el *shapingo*⁴, el amo de los animales del bosque a quien hay que hacer donaciones para que te permita cazar animales y no te castigue haciéndote perder por el bosque. Una sociedad que no se erige a sí misma en oposición y superioridad con estos agentes (no humanos en apariencia), sino en una relación regulada por la proximidad, la negociación (a veces conflictiva), por el vínculo social en definitiva.

Así entendido, el cuidado se corresponde a una práctica de relación con el territorio y entre los seres que lo habitan. Desde una perspectiva indígena, este tejido de relaciones es el que conforman el territorio (Surrallés y García Hierro, 2004:12). Es por ello que podemos decir que el cuidado se corresponde a una agencia indígena, un modelo de gestión del propio territorio. Las cosmologías indígenas amazónicas no tienen un carácter antropocéntrico sino sociocéntrico o cosmocéntrico⁵, que explica como el punto de vista de la humanidad sobre el mundo no es el de una especie dominante, sino el que concibe un “*ecosistema trascendental que sería consciente de la totalidad de las interacciones que se desarrollan en su seno*” (Descola, 2004:29).

El cuidado también nos permite reflexionar sobre cómo concebimos y desarrollamos la relación con el Otro. Con qué se identifica y como establece cada sociedad sus fronteras relacionales. En cuanto a la práctica del cuidado, en este artículo presentaremos varios ejemplos. Primero el caso de la boa como agente social que cuida de la lagunas y los peces, y luego con la relación entre San Jacinto y su bosque comunal. Los datos etnográficos recogidos dibujan un escenario social y cultural donde el cuidado regula las relaciones entre humanos y no humanos, caracterizado por una distinguida riqueza cosmológica.

⁴ El *shapingo* recibe varios nombres en la región amazónica, por ejemplo: *shapshico* o *chullachaqui*, serían los más habituales.

⁵ Descola, 2004; y Viveiros de Castro, 2004. El animismo proyecta las categorías sociales sobre la naturaleza. El perspectivismo, ve a la naturaleza como a un hecho social en sí mismo. Aunque no es el tema de este artículo y el debate merece un espacio a parte, Turner (2009) critica las posturas teóricas del animismo y perspectivismo, por considerarlas ambas, antropocéntricas.

2. La boa que cuida la laguna y los peces

El cuidado lo practican los agentes sociales, uno de ellos es la boa⁶. Es la madre de la laguna, la cuidadora de estas fuentes de agua y de sus peces. La boa ocupa un espacio central en la cosmología kukama⁷, y el estudio de la pesca hace necesario situar este ser no humano como un agente social más, influyente en la relación que establece la comunidad con las lagunas en sus dimensiones social y simbólica. La boa, como madre, es un ser emblemático, un modelo de cuidado.

La concepción de la boa como sujeto puede ser mejor comprendida desde la teoría del perspectivismo (Viveiros de Castro, 1996, 2004). Como agente, la boa ocupa un punto de vista de referencia, es decir se concibe a sí misma como sujeto, “estando en posición de sujeto, llega a entenderse bajo la especie de la humanidad. (...) Todos los seres viven el mundo de la misma manera, lo que cambia es el mundo que ellos ven. Los animales imponen las mismas categorías y valores que los humanos de lo real. Siendo gente en su propia casa, los no humanos ven las cosas como las ve “la gente”. Pero las cosas que ellos ven son otras. (...) Los no humanos ven de la misma manera que nosotros, cosas distintas de lo que vemos porque sus cuerpos son diferentes de los nuestros” (Viveiros de Castro, 1996:127-128). Es así como podemos comprender que lo que para la boa son sus criaturas, para las personas son peces. Donde ella ve su hogar, los pescadores ven una laguna. Es decir, según el perspectivismo, lo que tienen todos los seres dotados de punto de vista, que es lo que crea el sujeto, es la humanidad como condición. Para el autor, esta cultura humana compartida es el universal en la concepción indígena amerindia. Y la naturaleza es lo particular, lo que marca la diferencia. Es por ello que como oportunamente plantea este autor, lo que las teorías amerindias proponen es la existencia de una única cultura (sujetos) y una diversidad de naturalezas (cuerpos). Todos los seres son sujetos con cuerpos distintos; la subjetividad es lo que nos une y los cuerpos distintos lo que nos separa y nos identifica. “Decir entonces, que los animales y los espíritus son gente, es decir que son personas y atribuirles intencionalidad consciente y de “agencia” que definen la posición del sujeto.” (Vivieros, 1996:126).

Según la tradición Kukama Kukamiria la sirena también tiene una dimensión de protectora de los recursos acuáticos (Rivas, 2011:58-61), dado que en la época de creciente, amarra entre

⁶ La boa es la serpiente acuática gigante que habita en las lagunas y los ríos amazónicos. No podemos relacionarla a una especie en particular, pero guarda notables similitudes con la anaconda (*Eunectes murinus*), por su gran tamaño y hábitat acuático

⁷ La comunidad de San Jacinto está inscrita y reconocida como comunidad nativa *kukama-Kukamiria*.

sus cabellos a los peces y se sumerge bajo el agua, saliendo en época de vaciante a soltar su cabello y peinarse, liberando así los peces, que es cuando más se encuentran por las orillas de las lagunas (“tahuampas”⁸). Incluso se dice también, que cuando una sirena migra de una laguna a un río, en su trayecto la siguen los peces, y es así como se cuenta que es la sirena la que crea las migraciones de peces. Fenómeno de gran importancia entre la población local puesto que estos bancos de pesca (conocidos por el nombre de “mijano”), proporcionan pescas abundantes en la época de vaciante de las aguas de los ríos y lagunas, propia del ecosistema de várzea amazónico. Podría parecer que existe cierta confusión entre el comportamiento y rol de la sirena y el de la boa, puesto que a ambos seres del agua se les atribuye el poder de cuidar los peces en la creciente y liberarlos en la vaciante. La boa es la madre de la laguna, y la sirena es la madre de los peces. Ambos seres representan un modelo de cuidado. La boa, la gran serpiente, serpiente negra, sería el ser más poderoso de todos los que viven bajo el agua. Aquí hablaremos de boa, puesto que es la palabra que se suele usar en la zona de estudio, pero tiene múltiples nombres: boa negra, yacumama, la gran serpiente o purau. Es “emblema de fertilidad y continuidad de la vida acuática, porque su cuerpo fertiliza, (re)genera, (re)produce y alimenta la vida acuática y el bosque. (...) De ella procede la vida y la muerte de los que dependen del agua” (Rivas, 2011:44-45). La centralidad que ocupa la boa en la vida acuática es de tal magnitud que el mismo curso del río, la creación y desecación de las lagunas se modifican a su voluntad a causa de sus migraciones.

“Mireia: Hay historias que cuentan que la laguna tiene como una boa negra, y que si ésta se va se seca la cocha⁹, ¿conoces?, cuéntame...

Iria: Si he escuchado, así ha ocurrido en Pampacaño, más abajo de Palizada. Allí había una cocha [laguna] en frente [al otro lado del Marañón en la RNPS] y decían que allí había una boa negra, una boa grande, tremendo grueso, decían que ahí hay la boa y tenían miedo de pescar. Le cuidaban, y cuando un día ya le han dejado de cuidar, como quizás la boa... La gente le cuidaba y querían mirar... O sea, los peces se habían cerrado así con mallones, trampas, habían cerrado al caño por donde salía el agua. Y una noche ellos [la gente que cuidaba] han vuelto viendo que no querían salir los peces, y han regresado. A las doce de la noche han escuchado como un tiro, una boa que parece que ha reventado al agua, ha sonado bien fuerte. En ese rato ha estado saliendo la boa, destrozando todas esas trampas ha salido, ahí hasta que han salido los peces también, no han agarrado nada de peces y se ha secado la cocha también”. (Iria Mozombite, San Jacinto, 2011¹⁰)

⁸ Tahuampa: áreas contiguas a ríos o lagunas y que están expuestas a inundaciones periódicas, y a la acumulación de lodo, arena y sedimentos.

⁹ Cocha significa laguna en quechua.

¹⁰ Referencia de la cita: P41:47 / 18.2011

En la historia de la comunidad de San Jacinto, y como es habitual que suceda en las zonas ribereñas de la llanura inundable amazónica, se produjo la secada de su laguna Estera, el cuerpo de agua ubicado al lado del pueblo. De ahí sobrevino un desbarranque de tierra de la ribera del río, justo donde estaba ubicada la comunidad, lo que propició un traslado forzoso de toda su población en 1978¹¹. Fue un momento crucial porque además de la búsqueda de un nuevo terreno idóneo para establecerse y su preparación (desbrozar el bosque, etc.), suponía trasladar en el menor tiempo posible a unas 400 personas aproximadamente. Las diferencias de opiniones sobre el lugar adecuado donde establecer los hogares, supuso la división de la comunidad en dos. Una parte de la gente no quiso ir a vivir a una zona de altura alejada del río Marañón, y crearon una nueva comunidad, 23 de Junio, en una zona más cercana al río. Y así lo explican Ana María sanjacintina de nacimiento y Alfonso nacido en el Bajo Ucayali y vecino de San Jacinto desde hace más de 30 años:

“Mireia: ¿Esa laguna se fue con el barranco?

Ana María: Totalmente ha salido el barranco, ¡inmensas boazas como salían! Fieras¹², así es que eran sus orejas.

Alfonso: Fieras

M: ¿Boas?

AM: Fieras, tremendas fieras eran. ¡Inmensas!

A: sí, fieras.

M: ... porque eso que dicen que las cochas [lagunas] tienen su madre...

AM: sí, ya se iba ya, terminándose.

A: sí, o sea que cuando ya ha salido [la fiera], ha empezado ya a... el barranco ha empezado minando la tierra. La fiera cuando no sale [de la laguna], ahí se mantiene ya [la laguna].

M: ... la fiera es como que le cuida...

A: sí, ahí le cuida, le mantiene.

AM: le cuida al agua, a los peces.

A:...permanece ahí. Y cuando [la fiera] quiere cambiar a otro lugar, sale y ahí comienza a minar la tierra, comienza cayendo, cayendo, cayendo y por último ya sale la cocha”. (Alfonso y Ana María, San Jacinto, 2011¹³)

“Mireia: He escuchado en la comunidad algún relato antiguo que dice que la cocha tiene su boa negra. ¿Conoce alguno?

Clotilde: Ah, sí, decían que está cruzada en la cocha. A un señor de San Regis le ha disparado, como una bola de agua que se ha venido, le ha corrido a las doce de la noche, así dicen. Tenía su madre la cocha, pero ahora no escuchamos, pero ahora tal vez no hay. Nosotros no hemos escuchado, sabemos de otros que sí que la han visto.

¹¹ Entre los vecinos y vecinas de la comunidad se hace referencia principalmente a dos años, 1978 y 1979. No se han encontrado documentos escritos que acoten una fecha más precisa.

¹² Se dice ‘fieras’ a los animales más temibles, en el agua destacan las boas grandes y en la tierra, además de las serpientes venenosas, se hallan el jaguar (*Herpailurus yaguarondi*), el tigrillo (*leopardus pardalis*), el otorongo (*panthera onca*) o el puma (*puma concolor*).

¹³ Referencia de la cita: P 43:23 /20.2011

(...) A nosotros que varamos ahí, fácil se pasa por la canoa, pero nunca [la] hemos visto". (Clotilde Tamani, San Jacinto, 2011¹⁴)

Alfonso y Ana María sitúan el origen del barranco en la emigración de la boa de la laguna Estera. Consideran a la boa como madre que cuida, mantiene el agua y los peces de las lagunas. En el momento que la boa decide irse, deja de cuidar. Con su migración y abandono de la fuente de agua, la laguna se seca. Así se explican las secadas de lagunas y también los cambios en los cursos de los ríos, y el papel que juegan en la historia de la población local. Las boas, no solo controlan la pesca, sino que también tuvieron su papel en la migración y la división de la comunidad en dos. Desde la perspectiva de estos vecinos, la boa de la laguna Estera también fue un agente en la historia de San Jacinto. El mismo vecino, don Alfonso Barbarán¹⁵ conversó ese día sobre las épocas de sequía que había vivido y como habían afectado a las lagunas situadas en la actual RNPS. Las boas se habían ido de los lagos y después de las sequías provocadas por sus migraciones, al cabo de un tiempo, las lagunas volvieron a recuperarse puesto que las serpientes habían regresado a ellas. Así, la disminución de las sequías se dio a raíz que las boas entraron de nuevo y empezaron a mantener el agua para que se secara.

El cuidado que hace la boa nos hace reflexionar sobre como la tarea del cuidado no es exclusivamente humana. Es más, el cuidado que ejerce de una laguna (salvo excepciones) se complementa con el cuidado que hacen las personas. En la laguna Jacinto se dice que hay una boa pero que casi no se ve ni se oye, tan solo de forma muy ocasional. Dicen que la boa ya se ha acostumbrado a la gente. Es decir la boa respeta el cuidado y la pesca que hacen los pescadores, actualmente básicamente son integrantes del grupo de manejo Tigres Negros. Su silencio y actitud mansa es el indicador del respeto y la aprobación de la labor del grupo por parte de la boa. Varios vecinos cuentan que la boa se manifestó un día durante una pesca de gran cantidad de peces, mandando una fuerte tormenta. La fuerte lluvia repentina fue la evidencia del enojo de la madre de la laguna con los pescadores por una pesca excesiva. La agencia de este ser se expresó a través de la lluvia, que paralizó la pesca durante horas. También es sabido que hay boas violentas, que no dejan entrar a nadie a pescar a su laguna y se comportan de forma agresiva con la gente que ingresa en sus aguas. Son conocidas con el nombre de 'lagunas bravas'.

¹⁴ Referencia de la cita: P 39:35 / 16.2011

¹⁵ Referencia de la cita: P 43:34 / 20.2011

"Hay boas, que son fieras y no dejan que nadie pesque en las cochas que cuidan"
(Alfonso y Ana María, San Jacinto, 2011¹⁶).

Según Rivas (2011:45), la boa o serpiente madre del agua, es la que provoca los procesos de creciente y vaciante de aguas en las lagunas y ríos, y también tiene el poder sobre los peces, y por tanto puede esconderlos dentro de su cuerpo o sacarlos. Es por ello que podríamos plantearnos que el comportamiento de la boa es autónomo, en el momento de decidir salir de una cocha. Hay ocasiones en que la boa actúa contra la gente que pesca, porque siente que le están robando los peces. Es decir, la moralidad tiene un papel importante en la actuación de la boa en relación a las personas que usan la laguna que ella cuida. De ahí podemos deducir que la boa permite que la gente pesque atendiendo a sus necesidades personales y familiares de alimento, pero que rechaza una pesca excesiva, que no atiende a una necesidad de abastecimiento sino de enriquecimiento. La boa, con su rol de madre, entiende cuando una pesca es excesiva y supone una agresión a cuidado, y por tanto puede castigar mandando una tormenta que asuste a los pescadores que se desvían de un comportamiento moralmente aceptable. Indirectamente, la boa actúa como conservadora ambiental de la laguna y como vigilante del comportamiento humano en este espacio acuático¹⁷.

3. “Es nuestro bosque porque nosotros lo cuidamos”¹⁸

Por un momento dejaremos el mundo acuático y subiremos al bosque comunal de San Jacinto para conocer la práctica del cuidado que ahí realiza la comunidad. Titulamos el apartado con una frase pronunciada por una vecina que explica su lógica del cuidado. Ella nos da la clave para pensar que la posesión del bosque se sostiene sobre la práctica del cuidado, es decir que la gestión territorial se ejerce a través de él. Observando lo que cuida la comunidad, vemos lo que le pertenece.

El bosque comunal está situado en la parte opuesta al río Marañón, en la zona alta de la comunidad, detrás de los terrenos de cultivo. Desde el centro de la comunidad al bosque, también llamado monte o monte alto, hay que caminar durante unas dos horas. La zona sufre una alteración mínima, a pesar del riesgo que supone estar colindado con una concesión de explotación forestal en activo que realiza la empresa “Forestal San Regis s.a.c.”, y de la tala

¹⁶ Referencia de la cita: P 43:1/ 20.2011)

¹⁷ Sobre la idea de prácticas y rituales indígenas con eficacia ecológica, hablan más extensamente y con ejemplos etnográficos autores como Vayder, Roy Rappaport (2014) y Pandya.

¹⁸ Frase pronunciada por una vecina de la comunidad de San Jacinto, donde explica la lógica de la posesión. La práctica del cuidado legitima la posesión. Cuidar los bienes comunes como el bosque es una forma de poseerlo.

que realizan los vecinos de Jacinto. Desde el río Marañón hasta la concesión forestal, hay unos 10 kilómetros de largo. Los dos primeros¹⁹ ocupados por los huertos en activo y en reposo, y los ocho restantes por bosque primario (del Águila, 2010:10-11). Según inventarios forestales realizados en el bosque primario comunal por parte de ingenieros forestales (Araucaria XXI Nauta, 2007b), estos se encuentran en buen estado de conservación, lo que muestra que el cuidado del bosque que ha ejercido la comunidad, ha sido positivo para su mantenimiento.

El cuidado que realizan desde la comunidad se trata principalmente de hacer vigilancia directa del bosque y de la densidad de árboles en especial. Si bien antes de la existencia de la empresa forestal podía detectarse falta de maderas, eso solo ocurría de manera ocasional y por parte de gente de comunidades vecinas o del algún maderero. Don Rosalío, vecino de San Jacinto se quejó de que la empresa forestal talaba árboles del bosque cuando la gente de la comunidad no salía a hacer la vigilancia en patrulla. Esta situación es bien conocida y discutida en las asambleas comunales, puesto que mucha gente que va a cazar al bosque puede detectar fácilmente como ha disminuido la densidad de árboles, sobretodo en la zona cercana a una quebrada, que es por donde se puede sacar más fácilmente la madera. Se realizan rondas de control y protección por parte de varones adultos²⁰ después de organizarse en la asamblea comunal. Allí se explora la densidad del bosque en búsqueda de pruebas materiales como restos de madera talada. La forma de enfrentarse a ello puede ser intervenir con amonestación verbal a las personas que encuentran cortando árboles, o requisando el material. Conviene decir que estas actividades son esporádicas en el tiempo y que se realizan ante situaciones concretas que la requieran. De San Regis es de donde llega más gente al ser la comunidad contigua con más habitantes, unos 1.300 (Araucaria XXI Nauta, 2007a). Es importante señalar que se permite la tala de árboles a personas foráneas a cambio de una cantidad de dinero que se entrega a la Asamblea Comunal. Este hecho genera controversias dentro de la comunidad, tal y como se ha observado en algunas reuniones.

En una conversación con un vecino, Luis Alejandro²¹, que se quejaba del robo de árboles en el bosque comunal y establecía la necesidad de cuidarlo y conservarlo, reconoció que la

¹⁹ Las casas de los vecinos y vecinas, unas 40, están principalmente distribuidas en líneas paralelas al río, excepto la plaza y la parte que queda en altura, separada por un puente y escaleras.

²⁰ Mayores de 18 años. A los 18, los jóvenes (hombres y mujeres) entran a adquirir responsabilidades comunales, y a tener derecho a acceder a tierras comunales para hacer su huerto.

²¹ Cita de referencia: P 56:39, P 56: 40 / 6.2010

misma comunidad permitía la tala de árboles de su monte a cambio de dinero. Aducía que esta práctica era fruto de las necesidades monetarias comunales como el pago de los viajes a las autoridades para asistir a reuniones, o el mantenimiento de infraestructuras. Él era consciente que se sobreponían necesidades, una de conservación y cuidado del bosque y la otra de obtención de ingresos con la venta de madera.

“Mireia: ¿por qué cree que se ha ido terminando el pescado, el animal del monte?”

Rosalío: prohíben ahora, no dejan sacar pues. Del monte se saca, pero ya no tanto. Le voy a decir francamente, que por este lugar de acá, hay muchos madereros que han entrado con la moto sierra por acá. El sonido de la moto sierra al animal le ahuyenta. Se retiran, se van lejos. Después de eso, ya muchos montarascos²² hay que andan por todos los lugares. De otros lugares vienen acá. Por ejemplo por aquí, por varias veces, amigos que andan por acá monteando²³, llegan y encuentran tremenda carretera [camino] que dicen que cruza por acá... hacia San Regis. Inmensa carretera es, y por ahí la gente anda día y noche. Andan por la noche linterneando, matando majaz²⁴, carachupa²⁵, todo lo que encuentran. Salen con eso y lo llevan a la ciudad y lo venden. Esa es ahora la ventaja, de acá. Uno halla [animales para cazar] pero poco, ya no se halla en cantidad. Lo que es antes, (...) nadie prohibía. No había montarascos. Había para todos, bastante. (...) Pero ahora de toditos los lugares se meten por aquí, por allá, y le desgracian al monte. Le hacen correr [esconderse] al animal. Por eso es que se escasean los animales ahora. Como también los peces”. (Rosalío Chumbe, San Jacinto, 2011²⁶)

En la última estancia en San Jacinto se pudo hacer una copia de los libros de actas de la Asamblea Comunal, del período comprendido entre el 16 de enero de 2011 y el 4 de noviembre de 2012. Si bien es un documento de notable interés etnográfico por lo que recoge todos los acuerdos que toma la comunidad, tiene como limitante el hecho de no retener los valiosos matices expresados en los debates que se desarrollan durante las habituales cuatro horas de duración de cada reunión de vecinos y vecinas.

En la asamblea del día 17 de febrero de 2011²⁷ uno de los temas tratados fue la venta de madera del bosque comunal, en aquella ocasión se registró la reunión con grabadora²⁸ y se pudo escuchar la discusión sobre la venta de árboles maderables procedentes del bosque a gente de la comunidad y a forasteros. Se habló de los precios de cada especie, de quien podía

²² Dicho de la gente de monte, que va al bosque a cazar o a recolectar. Esa es su forma de vida y de obtención de ingresos.

²³ Cazando, recolectando.

²⁴ Nombre científico: Agouti paca

²⁵ Nombre científico: Dasytus novemcinctus

²⁶ Cita de referencia: P 48:11/ 26.2011

²⁷ Cita de referencia: 27.2011.b, 28.2011.b

²⁸ Hay que decir que la calidad de la grabación dista de ser óptima a causa del ruido de una fuerte lluvia sobre el tejado de aluminio que dificultaba la comprensión de las conversaciones en momentos clave de la reunión comunal.

vender o no. Uno a uno fueron interviniendo varios vecinos. Al parecer, algunos pedían a las autoridades que administraran la cuestión. Se reclamaba poner precio a cada especie, regular la cantidad a sacar por familia y la que podía comprar un forastero. Por lo visto, en esas fechas la gestión del bosque estaba fuera de un control comunal especialmente estricto. Había gente que hacía este negocio a espaldas de comunidad, ya sea sacando para la venta personal o bien cobrándole a forasteros que hubieran visto talar árboles. Algunos vecinos se quejaron de que hubiera gente no residente en Jacinto y que llegaran a cortar 10 o 15 árboles, y que los mismos sanjacintinos no pudieran sacar más de tres árboles para hacer sus casas. En aquella ocasión los diálogos no desembocaron en ningún acuerdo concreto, con lo que el tema siguió sin resolución. Eso sí, el debate estaba abierto y se trasladó más allá de la asamblea, nutriéndose de las conversaciones entre vecinos y vecinas, en los hogares, siguiendo su proceso habitual.

Ocho meses más tarde, en la reunión del día 30 de octubre de 2011 se trató la misma cuestión y después de un debate sobre si la madera del bosque comunal se debía vender o no, se acordó lo siguiente: “El morador puede sacar para [hacer] su casa [hasta tres árboles] y no paga nada, y para negocio es el precio de 25 nuevos soles²⁹ [por árbol]. Y las personas particulares de 100 a 150 nuevos soles por árbol”³⁰. Así quedó regulada la tala de árboles del bosque comunal, garantizando el acceso gratuito y limitado a los vecinos y vecinas para abastecerse de la madera necesaria para construir su casa o canoa. Restringiéndose así, la tala para venta individual, con el agravante del pago de 25 soles por árbol a la comunidad³¹. Esta norma, podía devenir en un arma de doble filo, dado que no se especificaba un número máximo de árboles a cortar por parte tanto de foráneos o moradores. Con lo que la medida podía llegar a ser insuficiente, según las prácticas que se siguieran dando en el bosque comunal.

Estos debates expresaban las contradicciones internas frente al cuidado del bosque comunal, o en otras palabras, los desafíos que vivía la práctica del cuidado. Por un lado, se evitaba la tala de árboles en grandes cantidades destinadas al enriquecimiento de particulares, pero se

²⁹ 25 nuevos soles según el cambio del 31 de julio de 2013, equivale a unos 6,66 euros (Tipo de cambio del Banco de la Nación del día 31 de julio de 2013. Un euro equivale a 3,75 nuevos soles). Hay que contextualizar los precios en las transacciones monetarias locales. Los ingresos económicos son básicamente producto de la venta de la producción de arroz, maíz, plátano a nivel familiar (puede oscilar entre los tres mil y los siete mil soles anuales, dependiendo de la producción, el precio y el lugar de venta del producto).

³⁰ Cita de referencia: P 3:26 / 27.2011, 28.2011.

³¹ Más allá del valor monetario que dan a cada árbol, 25 e incluso 150 soles pueden parecer poco desde una mirada urbana asalariada, pero en la comunidad los ingresos familiares son muy bajos como hemos dicho anteriormente.

observaba un cierto desorden en el control de la cuestión a nivel comunal. E incluso se detectaban diferentes modos de ver la cuestión por parte del vecindario. Los acuerdos no se cumplían y eso generaba discusiones internas, de ahí que varias personas que se aprovechaban de ese tipo de gestión más laxa, sacando madera para vender a escondidas de sus vecinos y vecinas. En otras palabras, había quien estaba por el cuidado de los árboles y quien estaba procurando hacer negocio. Ambas prácticas se dan en la misma comunidad y sobre el mismo territorio colectivo.

Estas situaciones demuestran las tensiones que se viven en el interior del modelo del cuidado, y las variaciones o adaptaciones que de forma permanente debe afrontar. Así, esta nueva normativa comunitaria representa la reorganización y reafirmación de derechos comunitarios, familiares y de foráneos ante un conflicto de gestión en el acceso y aprovechamiento de los árboles como bienes comunes. La asamblea comunal se erige una vez más como la institución reguladora del proceder hacia estos bienes, asegurando el acceso y uso de todas las familias sin poner en riesgo la pervivencia del bosque, su territorio. Es decir, la Asamblea organiza el cuidado territorial.

Podríamos decir que la asamblea comunal se sitúa como autoridad enfrentándose a una situación que le exige establecer un equilibrio entre el cuidado del bosque y sus árboles, manteniéndolos y protegiéndolos de los madereros externos (e internos) a la comunidad, y la mercantilización. Cada hogar puede talar los tres árboles a que tiene derecho para hacer su casa y canoa, pero si quiere obtener algunas ganancias vendiendo madera, tendrá que pagar a la Asamblea. Se regula el uso de lo común. Por otro lado se establece un control hacia el exterior que limite la entrada de personas foráneas al bosque para beneficio propio, aunque se reconoce que indirectamente esta práctica pueda beneficiar a las finanzas de la asamblea comunal. Se aseguran obtener una compensación comunitaria. Por tanto, se pone restricción *también al enriquecimiento personal a costa de un bien común.*

“Mireia: ¿Usted suele entrar al monte alto [bosque] a hacer alguna actividad?”

Luis Alejandro: De ahí es lo que sacamos los recursos. Las ponas [palmeras] para la casa, el irapay³² para el techo, maderas aserradas para el piso, también sacamos algunos animales para el sustento de la familia, por eso es que lo cuidamos”
(Luis Alejandro Taminchi, San Jacinto, 2008³³)

“Mireia: En la zona del bosque, ustedes entran y hacen alguna actividad?”

³² Nombre científico: *Lepidocaryum tenue*.

³³ Cita publicada en una obra anterior (Campanera, 2009:66).

Tadeo: Si, sacamos maderas para la casa, irapay, yarina³⁴, para hacer cumbas³⁵,

Delina:... tamshi³⁶...

T: Y tamshi. Otra actividad como hacer la chacra no se hace porque queda muy lejos.

Y salir a cazar al monte, ¿usted suele ir?

T: De vez en cuando. Al monte alto, andando de dos a cinco horas hacia el fondo. Allí va la gente a cazar y encuentran animales.

M: A parte de para cazar o jalar leña, ¿van al monte para otra actividad?

D: Lejos son. De aquí de las purmas³⁷ es de dónde sacan las maderas, pero decir otro lado, ya es muy lejos.

T: Eso es lo que cuida uno, de que esté en reserva para que no se acaben las plantas, las hojas, eso cuidamos, San Jacinto cuida.

(Tadeo Taminchi Ahuanari y Delina Chumbe Tamani, San Jacinto, 2008³⁸)

Además de la voluntad de cuidar el bosque para tener madera que permita construir las casas y las canoas, los pobladores también necesitan del monte como lugar de caza de animales, para sacar hojas de palmera³⁹ que tejen y erigen los tejados, tamshi para el amarre en la construcción⁴⁰ de la vivienda, y la extracción de hojas, resina, corteza o flores procedentes de árboles o plantas para uso medicinal. Para que la biota se desarrolle, el cuidado se vuelve necesario. Trascendiendo esta dimensión utilitarista del cuidado del bosque, como espacio que brinda bienes y servicios, el vínculo de la comunidad con su bosque tiene un componente social y territorial. Como bien expresa Tadeo, el monte es lo que se cuida como una reserva para que las plantas, los árboles, los animales y todos los seres que allí habitan y que conviven con la gente de la comunidad, se mantengan y reproduzcan, y sigan estando disponibles para su uso humano. Desde una mirada que contempla el valor del don, el bosque y la comunidad generan un vínculo mutuo de reciprocidad, que no deja de ser otra dimensión de un diálogo social.

³⁴ Nombre científico: *Phytelephas macrocarpa*.

³⁵ Las cumbas son la parte más alta del tejado de una casa elaborada con palmera. Es la parte que cubre la unión de las dos aguas.

³⁶ El nombre "tamshi" asigna un tipo de fibras vegetales. En este caso, se refiere al "alambre tamshi" (*Heteropsis linearis*), usado en la construcción, para el amarre de vigas. El segundo más usado es el "cesto tamshi" (*Thoracocarpus bissectus*). (Baluarte, Del Castillo, 2001:1)

³⁷ Purmas: huertos en reposo.

³⁸ Cita publicada en una obra anterior (Campanera, 2009:68).

³⁹ Entre las hojas de palmera más valoradas por su resistencia se encuentra primero el irapay (*Lepidocaryum tenue*), luego la yarina (*Phytelephas macrocarpa*), y el shebon (*Attalea butyracea*).

⁴⁰ La construcción de las casas, suelen utilizar las hojas de las palmeras que hemos citado para el tejado, los troncos de los árboles más resistentes como el tornillo (*cedrelinga catenaeformis*), huacapú (*Minquartia guianensis*), ana caspi (*Apuleia leiocarpa*), entre otros, como pilares. Y los troncos de palmera tanto para el suelo del hogar como para las paredes, destacan entre ellas el huasaí (*Euterpe precatoria*), la cashapona (*Socratea exorrhiza*) y la huacrapona (*Iriartea deltoidea*). Desde que se ha hecho más común el uso de moto sierras, hay gente que corta árboles en tablas que usa para fabricar el suelo y también las paredes de su casa. (Campanera, 2009:43)

4. Shapingo, el amo de los animales del bosque

En el bosque, además de animales y plantas también habita otro ser conocido con el nombre de Shapingo⁴¹. Es un ser antropomorfo muy reconocido en la sociedad loreana, el dueño de los animales. Puede permitir o entorpecer la caza a los que se adentran a sus dominios del bosque. Regalarle tabaco es una manera de pedirle permiso y colaboración para que te permita cazar animales de su territorio y ayude en tu propósito. También cuentan que se burla de la gente, haciéndoles perder en el monte, simulando voces y apariencias humanas de amigas, amigos o familiares. Tiene la capacidad de causar daño a las personas que le molestan, haciéndolas perder e incluso dañar psicológicamente (“alocar”).

“Mireia: ¿Qué es el Shapingo?”

Delina: El diablo, el Chullachaqui que dicen. Se convierte en alguno de tu familia, por eso tengo miedo de ir. Te engaña. Por ejemplo, si se quiere convertir en mi marido, se convierte y él me llama igualito a él aparece. Y si tú no sabes que tu marido no está aquí no puedes creer que no sea él. Por eso a veces tengo miedo de ir al monte. Se roba a la gente a veces.

M: ¿Cómo les roba?

D: Les lleva al monte. (...)

M: ¿Y por qué sale el Shapingo?

T: Porque se quiere burlar de ti, pues. Según dicen, que te hace broma”.

(Tadeo y Delina, San Jacinto, 2009⁴²)

El Shapingo también puede ser visto como un ser cuidador celoso de los animales del bosque. Como la boa es madre de los peces, el shapingo es dueño de los animales, y respeta al cazador que le pide permiso y le regala un cigarrillo. Del mismo modo, se enfada o juega con las personas, como le ocurrió a Tadeo. Así, en el territorio⁴³ de San Jacinto, además de la asamblea comunal como agente colectivo que representa a San Jacinto, encontramos dos agentes que también están implicados en el cuidado del medio ambiente: la boa de la laguna y el shapingo en el bosque. Cada uno dispone de capacidad de cuidar lo suyo, con lo que los tres comparten un mismo propósito, y territorio, a pesar que cada uno se ocupa de espacios o especies distintas y tiene sus normas.

La boa cuidadora de los peces puede mandar una tormenta y parar la pesca de los vecinos. El shapingo puede reírse de los cazadores haciendo que estos se pierdan por el bosque, o bien

⁴¹ También conocido en la región loreana del Perú con los nombres de Yashingo, Shapshico o Chullachaqui.

⁴² Campanera, 2009

⁴³ Podríamos hablar de la laguna Jacinto como territorio histórico de la comunidad, puesto que actualmente forma parte de la Reserva Nacional Pacaya Samiria, y por tanto el Estado es su propietario.

dificultando la caza de sus animales. A su vez, la Asamblea comunal como institución representativa de los vecinos y vecinas de San Jacinto, es la encargada de regular el cuidado del bosque comunal, tutelando los derechos de cada residente y familia al acceso y uso de los bienes comunes del bosque.

El estudio antropológico del medio ambiente nos permite mostrar tanto las prácticas locales, poniendo atención a la cosmología que las nutre, como a las relaciones entre agentes sociales que actúan en un mismo territorio, todo ello partiendo de la perspectiva de las poblaciones locales, en este caso indígenas kukama-kukamiria. Comprender la práctica del cuidado como un modelo de gestión del propio territorio en comunidades kukama-kukamiria de la zona del Bajo Marañón, nos ha llevado a plantear que el cuidado es un modelo ambiental en sí mismo.

BIBLIOGRAFÍA

Araucaria XXI Nauta (2007a) *Prediagnósticos comunales. Zona de Amortiguamiento Reserva Nacional Pacaya Samiria*. (documento interno, inédito)

- (2007b) *Diagnóstico comunales de medio ambiente. San Jacinto. Zona de Amortiguamiento Reserva Nacional Pacaya Samiria*. (documento interno, inédito)

Baluart, J.; Del Castillo, D. (2001) "Tamshi: Otro producto no maderable de los bosques amazónicos con importancia económica", en *Folia Amazónica*, vol.12 (1-2)

Campanera Reig, M. (2009) *Tierras, monte y chacras. Usos y cosmovisiones en San Jacinto y Villa Canán*. Iquitos: Aecid.

Del Águila, J.; Ormarena Tigres Negros (2010) *Plan de manejo pesquero en la cocha Jacinto*. Iquitos: SERNANP-JRNPS, Programa de Cooperación Hispano-Peruano, Proyecto Araucaria XXI Nauta - Aecid, Ministerio del Ambiente.

Descola, P. (2004) "Las cosmologías indígenas de la Amazonía", en: Surrallés, A.; García Hierro, P. (eds.) *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: IWGIA.

- (2013) "Apologie des sciences sociales", en: *La vie des idées*, 9/4/2013. [consultado:<http://www.laviedesidees.fr/Apologie-des-sciences-sociales.html> - 2/05/2013]

Ewart, E. (2013) "Demanding, Giving, Sharing, and Keeping: Panará Ideas of Economy", en: *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*. vol. 18, nº 1. pp. 31–50.

Rapport, Nigel; Overing, Joanna (2002) *Social and cultural anthropology. The key concepts*. London: Routledge

Rivas Ruiz, R. (2011) *Le serpent, mère de l'eau. Chamanisme aquatique chez les Cocama-Cocamilla d'Amazonie péruvienne*. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. Discipline: Anthropologie sociale (tesis doctoral, inédita)

Surrallés, A.; García Hierro, P. (eds.) (2004) *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: IWGIA.

Viveiros de Castro, E. (1996) "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio", en: *Mana*: 2 (2):115-144

- (2004) "Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena", en: Surrallés, A.; García Hierro, P. (eds.) *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: IWGIA.

MEDIO AMBIENTE, ESPACIO COSTERO Y ECO-INICIATIVAS LOCALES EN EL BAS-ST-LAURENT (QUÉBEC) Y LA COSTA BRAVA (CATALUNYA)

Sabrina Doyon
Sabrina.Doyon@ant.ulaval.ca
Université Laval

Eliseu Carbonell
eliseuc@icrpc.cat
Institut Català de Recerca en Patrimoni Cultural

1. Introducción

Este artículo se centra en la construcción social de las zonas costeras en Quebec (Bas-St-Laurent) y Catalunya (Costa Brava) en el contexto de la transición socio-económica, el cambio ambiental y la transformación de las relaciones con la naturaleza. Se trata de examinar los procesos que intervienen en la patrimonialización de la naturaleza: la conservación del medio ambiente y la promoción de la naturaleza, por sus paisajes y “terroirs”, a través de diversas iniciativas alternativas que abordan el medio ambiente en el centro de sus preocupaciones y que llamamos eco-iniciativas. Más concretamente, vamos a centrarnos en las iniciativas relacionadas con la pesca artesanal en Quebec y Catalunya. El estudio de las iniciativas ecológicas es interesante puesto que, posiblemente, revelan importantes mecanismos sociales en el corazón de la actual degradación de los ambientes costeros y de la crisis económica mundial, vinculados con la decadencia de las zonas rurales de la costa y los esfuerzos para contrarrestarla a nivel local.

La antropología del medio ambiente analiza las prácticas, los discursos y el conocimiento ambiental de los actores locales, así como las relaciones de poder entre ellos. Este campo de investigación examina las actividades características de las áreas de conservación, en particular en el contexto de los países en desarrollo (Bérard, Doyon, 2010; Brockington, Schofield, 2010; Doyon, Sabinot, 2014; Doyon, Guindon, Leblanc, 2010; Taylor, 2009; West, 2006; West et al., 2006), pero este campo de investigación está todavía poco documentado en contexto occidental (Beltrán, Vaccaro, 2008; Corson, 2010; Frangoudes, et al. 2008; Jentoft, Chuenpagdee, Pascual, 2010; McDonald, 2010; Pascual Fernández, 2004; Florido del Corral,

2005). Estos estudios han demostrado que la creación de áreas protegidas puede tener efectos beneficiosos para los ecosistemas, pero también hacen hincapié en que contribuyen al desarrollo del ecoturismo en particular (Doyon, Sabinot, 2011; Duffy, 2008; Fletcher, 2009; Hugues, 2005; West, 2008; West y Carrier, 2004; Stronza, 2001), un creciente proceso de mercantilización de la naturaleza, la exclusión y la marginación social, el fortalecimiento de las relaciones ya instaladas en el poder, la descarga o la asimilación conocimiento e incluso en ocasiones el aumento de la degradación ambiental (Carrier, 2010; Duffy y Moore, 2010; Neves, Brockington y West, 2006). Algunos autores han analizado cómo estos mecanismos de conservación emergen del sistema neoliberal global (Boulianne y Doyon, 2010; Castree, 2008; Fletcher, 2010; Igoe, Neves y Brockington, 2010; Kingfisher y Maskovsky, 2008; McCarthy y Prudham, 2004; Sullivan, 2012) y mantienen las desigualdades sociales, económicas y políticas (Busher et al, 2012; Brockington y Duffy, 2008). ¿Es este el caso de las áreas de estudio? ¿Contribuyen estos mecanismos de conservación a marginar a la población local?

En este contexto, el estudio etnográfico de las iniciativas económicas que movilizan la naturaleza como soporte u objeto puede revelar los mecanismos de la mercantilización y sus efectos sobre los paisajes, convertidos en objetos de consumo (Igoe, 2010; Van Auken, 2010). Nos encontramos ante un enfoque de investigación reciente que se interesa por la promoción de los “terroirs”⁴⁴ y los sistemas alimentarios locales. Se trata de explorar la relación que se forja entre los individuos y sus entornos, el arraigo en el uso del entorno, el lugar, la tierra y la producción de alimentos que esta proporciona (Barham 2003, 2007, 2010; Boulianne, Loro, Wilson y Murdoch, 2002; Sabinot, 2011; Turgeon 2010) todo ello sumado a la negociación por la integración en la globalización de los sistemas alimentarios (Blake et al, 2010; Goodman, 2004; Holt, 2005; Watson y Calwell, 2005). Estas nuevas producciones - orgánicas, locales, respetuosas del medio ambiente - dan un valor al lugar y constituyen un proceso consciente de la construcción de significado a este lugar (Blake et al., 2010; Hassanein, 2003; King et al, 2010; Martinez et al., 2010; Mintz y Dubois, 2002; Phillips, 2006; Watts et al., 2005). Estos aspectos de la patrimonialización de la naturaleza,

⁴⁴Utilizamos aquí el concepto de “terroir” de acuerdo con Paxon (2010:444) como: “the taste of place,” donde “place” se refiere a las condiciones materiales de lo local –los suelos, la topografía y el microclima- e incluso a los saberes populares que hay tras los productos agrícolas que constituyen el lugar o “place” como un locus de costumbres compartidas y pertenencia afectiva (Trubek, 2008), la interacción de la curiosidad e ingenuidad humana con los dones naturales del lugar (Barham, 2003:131). Es algo parecido a la teorización de Tim Ingold sobre el paisaje: “landscape as a congealed “taskscape,” una concreción de tareas prácticas, “carried out by a skilled agent in an environment” (Ingold, 2000:195).

¿esencializan o institucionalizan las relaciones socio-ambientales como sucede en otros contextos no occidentales (Doyon, Guindon, Leblanc, 2008)? ¿Qué tipo de espacios producen?

La noción de espacio puesta de relieve en este artículo amalgama paisajes y lugares. El espacio se construye socialmente a través de un sistema de relaciones dialécticas, históricas y cambiantes que están vinculadas al espacio vivido (actividades de producción y el paisaje), al espacio diseñado (el paisaje específico, planeado, asignado por la administración) y al espacio percibido (lugares poblados, procesados localmente, lugar de resistencia y de negociación de las actividades ambientales que reflejan los valores, significados e ideologías locales) (Lefebvre, 1991; Premat, 2009; Para una discusión sobre el concepto de espacio en antropología, véase también: Bender, 1993; Carbonell, 2006; Gupta y Ferguson, 1997; Hastrup, 1998; Ingold, 1993; Lovell, 1998; Saltman, 2002; Tilley, 1994). La ecología política proporciona un marco de trabajo que examina las luchas de los actores para el acceso, el control y la explotación de los recursos naturales de estos espacios.

Este artículo tiene como objetivo documentar las iniciativas ecológicas locales emergentes en las zonas de la costa después de la crisis de las economías convencionales basadas en la extracción de la naturaleza. Esta revisión trata de entender si tales iniciativas ecológicas contribuyen a la reducción de las desigualdades socio-económicas o si se fortalecen los mecanismos de la neoliberalización de la naturaleza, en general, a favor de las poblaciones precarias y la degradación de la naturaleza. Para ello, se analiza el caso de la pesca artesanal en Quebec y Catalunya a través del ángulo de la comercialización y el patrimonio.

2. Proceso de comercialización de la anguila en Québec: transformaciones y patrimonialización.

El caso de la transformación del proceso de comercialización de la anguila en Québec es un eje interesante para explorar el rol y la importancia de las eco-iniciativas. Más particularmente, el caso de la pesca de la anguila ofrece la oportunidad de seguirlos vínculos que ligan las cuestiones ambientales, con las políticas y el mercado. Estos conectan la comercialización a la marginación de la pesca de la anguila. En respuesta a ello, están surgiendo nuevas iniciativas que conllevan como interés principal la promoción de la pesca de la anguila como actividad que forma parte de una tradición y un patrimonio natural y gastronómico. Vamos a explorar hasta qué punto estas iniciativas pueden tener éxito

empezando por una breve presentación del contexto de la pesca de la anguila, pasando a continuación a tratar los sucesivos períodos de gran bonanza y el declive en el mercado de la anguila, y, por último, las nuevas estrategias de marketing basadas en una tendencia a la "patrimonialización de la anguila".

2.1 La pesca de la anguila en el estuario del río San Lorenzo

La pesca de la anguila en el río San Lorenzo y su estuario es una práctica que tiene varios siglos de antigüedad. Los primeros colonos franceses informaron a su llegada a principios de 1600 que los autóctonos locales ya la capturaban. Durante siglos, la anguila plateada y amarilla era un recurso común en el río y podían ser pescadas en toda la cuenca hasta los Grandes Lagos. Hasta la década de 1950, fue la segunda especie más pescada en Québec después de bacalao. El recurso fue abundante e incluso fue considerado como el más productivo del mundo (*New York Times* 1880 en Mac Greggor et al., 2013:19).

La técnica utilizada para capturar anguilas no ha cambiado mucho a lo largo de los siglos, y los pescadores locales aún hoy la llaman la "técnica ancestral". En las aguas salobres del estuario, los pescadores anclan una red fija, llamada "fascine", en una playa con un banco largo, perpendicular a la corriente. Los pescadores movilizan para su actividad un conocimiento muy detallado de la temperatura del agua y las corrientes, la intensidad y direcciones del viento, los cambios y transiciones climáticas, los movimientos de las mareas y las configuraciones de fondo del río.

La pesca de anguilas plateadas es singular en muchos aspectos. Uno de ellos es sin duda los vínculos que ligan la pesca con los derechos de la tierra y las actividades terrestres. Esta pesca depende directamente del acceso a la orilla del río y se ha realizado tradicionalmente por las personas cuyos bienes se adentra hacia el río. Estas propiedades en el Québec rural, y en particular a lo largo del río y su estuario, han sido parte de las tierras de la familia desde la forma de tenencia del régimen Francés y que se caracterizan por un alto número de bandas muy estrechas de corte de la tierra perpendiculares al río con el fin de maximizar el número de propietarios que tienen acceso a la vía fluvial (Fortin Lechasseur, 1993; Laberge, 1993). Por lo tanto, la mayoría de los pescadores de anguilas son y han sido agricultores. Los pescadores comerciales del estuario, que hoy en día pescan el capelán, el arenque y el esturión negro de primavera a otoño, también se dedicaban antes a la pesca de anguilas plateadas, pero ahora

todos menos uno han dejado definitivamente esta actividad. La práctica de la pesca complementa el horario y la organización física de las otras actividades laborales de los agricultores. La pesca de la anguila está profundamente arraigada en su modo de vida y, como lo indica un pescador, "Es la cosa más natural del mundo", "Uno no se hace preguntas acerca de si debe hacerlo o no". Como los hombres se mantienen ocupados todo el año por el trabajo agrícola, la pesca de la anguila constituye un escape de la granja y un cambio de rutina que ellos califican como "emocionante e impredecible" y "lleno de esperanza." Por otra parte, todos ellos dicen que ya no lo hacen por el dinero, que el beneficio económico no es la forma en que uno debe pensar acerca de esta práctica, ya que, de ser así, no valdría la pena el esfuerzo.

Las poblaciones de anguila se encuentran en importante declive en todo el mundo, la UICN y Greenpeace la tienen en su lista roja. En Europa, está bajo el Apéndice II de la CITES desde 2007 y gestionado por la UE desde 2009. En los Estados Unidos, la anguila no tiene un estatus especial, pero el Servicio de Pesca y Vida Silvestre de Estados Unidos y el Servicio Nacional de Pesca trabajan para que sea integrada a la lista de especies en peligro de extinción (y la Comisión de Pesquerías Marinas del Atlántico Unidos publicó un nuevo plan de gestión en el año 2013). En Canadá, el Comité sobre la Condición de las Especies en Peligro de Extinción la ha catalogado como amenazada. En la cuenca del río San Lorenzo, el stock ha caído a niveles históricamente bajos de 1 % de sus niveles de prístinas, con una estimación de 155 000 adultos que migran fuera de la cuenca del río en el período 2010-2011 (Wirth y Bernatchez, 2003).

Factores tales como los contaminantes, la destrucción del hábitat y la obstrucción a la migración (presas y barreras en la migración ascendente y mortalidad por turbina en la migración final) son las causas de la decadencia y se remonta a la industrialización general de los Grandes Lagos, el noreste y Central de los Estados Unidos y de las provincias de Ontario y Québec, lo cual implicó grandes alteraciones en los Grandes Lagos y costas y vías fluviales del San Lorenzo. Las grandes industrias, las bases militares, fábricas de papel, plantas de aluminio y la industria del automóvil, envían sus desechos en las aguas de la cuenca de drenaje.

2.2 La bonanza

La pesca de la anguila ha sido practicada por los residentes locales en la zona de mareas del río desde que llegaron los primeros pobladores. Los peces eran capturados para el consumo local, la venta en los pueblos vecinos, y más tarde para la exportación (vivo y con hielo) a los Estados Unidos, cuando fue construido el ferrocarril en la región en la década de 1920. Los precios eran relativamente bajos y, hasta la década de 1950, el número de pescadores fue consistente con este hecho. Los informantes recuerdan que 1 de cada 4 propietarios de un terreno pegado al río pescaba seriamente las anguilas, además de las labores agrícolas. Un pescador cuenta que había un dicho que "sólo los locos pescan anguilas." En la década de 1950, los precios comenzaron a subir, a partir de 0,09 centavos de dólar el kilo a 50 centavos a 1 dólar en 1960, y luego a 5 dólares en la década de 1960 gracias a las exportaciones a Alemania y Holanda. Viendo esta bonanza, el gobierno de Quebec decidió dar permiso a cualquier persona que lo pedía con el lema "el sol sale para todos." El objetivo en mente era aumentar los ingresos de los habitantes de la región tanto como fuera posible y promover su modernización. Este proceso de modernización se llevó a cabo en un contexto de considerable mecanización de la agricultura y de las actividades forestales. Esto a su vez llevó a un menor número de puestos de trabajo que necesitan cubrir, y la pesca de la anguila tenía por objeto proporcionar nuevas fuentes de ingresos para compensar parcialmente los ingresos perdidos. En 1974, el gobierno de Quebec pagó a los pescadores de anguilas un viaje a Escandinavia para aprender nuevas técnicas de pesca de anguilas más eficientes. Asimismo financió la sustitución de los artes de pesca así como el servicio de un técnico para ayudarles a instalar las nuevas redes, creyendo que valía la pena invertir en la pesca de la anguila. En los buenos años del 70 y el 80, un pescador podía ganar hasta cien mil dólares en una temporada de pesca. El número de pescadores pasó de una docena en la década de 1950 a mil en la década de 1980 y todas las capturas eran para la exportación.

2.3 El declive

Los problemas ambientales de la cuenca del San Lorenzo tuvieron un serio impacto en la pesquería de la anguila. En 1970, la pesca de la anguila cerró durante tres años después de un alarmante grado de mercurio que se encontró en el pescado y, más tarde, en 1981, Europa prohibió todas las importaciones después de que Mirex, un órgano clorado utilizado como desengrasante, y bifenilos policlorados fueron encontrados en la carne de las anguilas (Robitaille et tremblauy, 1994:20; Laberge, 1993:433). Esto llevó a una disminución de los

precios y cerró una parte del mercado. Al mismo tiempo, el gobierno perdió el interés en este tipo de pesca, para dar prioridad en su lugar al salmón y el esturión negro, unas pescas más lucrativas.

A finales de 1980, el número de anguilas capturadas disminuyó drásticamente, pasando de más de mil toneladas a 13 toneladas en 2013. Desde entonces, uno por uno, los pescadores se han ido retirando de la actividad, al estimar que no valía más la pena el esfuerzo y las inversiones. El número de pescadores se redujo a 21 en 2013. La disminución de las capturas ha sido tan fuerte que los intermediarios consideran que no vale la pena exportar más y las venden ahora solamente en el mercado canadiense (barrios chinos principalmente). Los problemas con la comercialización de las anguilas están estrechamente vinculados a su organización tradicional. Los pescadores de anguilas siempre dependían de uno o dos compradores que venían, puerta a puerta, a su casa para comprar las anguilas directamente de ellos. Hoy en día, sólo queda un comprador de edad avanzada y que pone presión en las ventas con "viejas técnicas" de compras: él pretende que se olvidó de su dinero en su casa y que ya pagará más tarde, o que tiene problemas financieros y por lo tanto no puede darse el lujo de pagar más por sus capturas. Los pescadores dependen de este hombre y no han construido otras relaciones de mercado. La barrera del idioma es definitivamente un problema ya que los pescadores de anguilas y sus familias no hablan inglés, y no pueden ponerse en contacto con el "mercado canadiense" por si mismos. Ellos son conscientes de ello y de su precaria situación. Los pescadores se preguntan entonces cada año si todavía habrá alguien para comprar sus capturas y temen que podrían terminar por quedarse sin ningún comprador.

Varios factores contribuyeron a la disminución de la comercialización. Entre otros: la pérdida del principal mercado, Europa. Las capturas muy bajas que no permiten a la exportación, la ausencia histórica de una organización de pescadores orientada hacia el marketing y que ellos siempre trataron de forma individual con los compradores; el número limitado de compradores; abandono de los mercados locales y provinciales después de la guerra, el olvido de este pescado dentro de la población, de su sabor y de cómo cocinarlo.

2.4 La comercialización, la comida "tradicional" y patrimonialización

Con el fin de eludir los puntos de venta de comercialización tradicionales, así como para obtener precios más altos, los pescadores del San Lorenzo comenzaron el procesamiento y la

transformación de sus propias capturas a finales de la década de 1990. Venden sus productos en las tiendas locales de pescado, charcuterías y supermercados, y benefician de la llegada de visitantes y turistas curiosos en el verano. Mientras la anguila viva se vende a \$ 8 por kilo, los productos transformados (ahumado, en paté) se venden entre \$ 55 a \$ 85 por kilo. El proceso de transformación no es un paso sencillo o algo que se pueda hacer en su patio trasero o en su propia cocina, sino que requiere inversiones considerables a distintos niveles. Los pescadores tienen que tomar clases de transformación de alimentos, familiarizarse con los procedimientos de permisos y el consiguiente papeleo y alquilar un espacio en el que llevar a cabo la transformación de las anguilas.

Aunque la población local tiene acceso a estos productos transformados, los turistas de verano son el principal mercado y aprecian descubrir o redescubrir la cultura "tradicional" a través de nuevos productos adaptados a los gustos modernos. Junto con la transformación de la anguila, las estrategias de desarrollo del mercado se están desplegando y los mercados urbanos Quebec y Montreal son unos objetivos de los pescadores por las ventas durante todo el año. Asisten a ferias de alimentos y otras actividades organizadas alrededor de la promoción de alimentos en la provincia, con el fin de conseguir que su producto sea probado y conocido por el más grande número de gente posible. Esto representa una considerable cantidad de tiempo y dedicación personal que los pescadores tienen dificultad para conciliar con sus actividades agrícolas y sus vidas familiares. También tratan de conseguir colaboración con chefs de algunos restaurantes reconocidos para introducir su producto en el menú de temporada.

Sin embargo, la competencia es feroz en el mercado de nicho "*terroir*", puesto que gran variedad de productos diferentes han llenado los refrigeradores de tiendas de "delicadezas" de Quebec, incluyendo patés de caza silvestres y quesos locales (Boulianne, 2013; Galarneau et al., 2011). Aunque existe un interés real por lo local y la comida "tradicional", los pescadores de anguilas tienen dificultades para introducir su producto comercializado adecuadamente en los supermercados, donde los puntos de venta se encuentran bastante lejos de sus hogares (entre 150 y 400 km) y del que no pueden seguir fácilmente las ventas, mantenidos ocupados como están por el trabajo agrícola.

Al mismo tiempo que se están tomando estas medidas de marketing, se ha producido un renovado interés en esta práctica como un patrimonio cultural y natural durante los últimos cinco años: aparecen historias en los periódicos y programas de radio y televisión

especializados en las zonas y vida rurales que hablan cada vez más sobre la pesca de la anguila, y los programas de cocina dedican shows completos al arte de preparar y cocinar la anguila, explicando cómo este es un homenaje a nuestras raíces canadienses francesas. Además de este interés de los medios, diversas iniciativas para promover la pesca de la anguila están tomando cada vez más espacio a nivel regional. En 2012 y 2013 se dedicó una exposición fotográfica a la pesca de la anguila y se presentó en varios museos regionales. Se celebra un festival local en honor a la pesca de la anguila en el distrito de Charlevoix, en la orilla norte del río, donde esta práctica desapareció por completo hace décadas. Un museo pequeño, no subsidiado por el estado, a cargo de una pescadora anguila retirada, abre en el verano en Kamouraska y da una visión general de la actividad. Y, por último, se promueve ahora como patrimonio en los paisajes costeros de las diferentes rutas de ecoturismo en la región de Bas-Saint Lawrence el equipo de pesca de la anguila (Tourisme Bas-St-Laurent). Lo que es interesante es que estas iniciativas insisten en el carácter "tradicional" de esta pesquería, que parece complacer a los turistas, al mismo tiempo que oculta los retos contemporáneos que aún enfrentan los pescadores restantes.

La comercialización no solía ser un problema para los pescadores de anguilas antes de los 1990s. De los 1950 hasta los 1980, las anguilas se vendieron para la exportación y los ingresos eran interesantes para los pescadores. Se beneficiaron de un mercado de exportación, pero no controlaban nada dentro de este. Esta configuración traía en su núcleo la marginación de los pescadores, que se desencadena por las cuestiones ambientales, políticas, y los cambios de la comercialización. Los esfuerzos, riesgos y costos de las nuevas iniciativas de mercado que se basan en la anguila como un alimento patrimonial son posibles debido a que los últimos pescadores que participan actualmente en esta práctica son aquellos que no dependen de ella para su supervivencia y que puede confiar en sus fincas agrícolas como fuente de ingreso. Uno puede preguntarse cuánto tiempo esos campesinos, que hacen de pescadores durante la mitad del año, mantendrán esta práctica y seguirán innovando con ideas nuevas teniendo en cuenta la disminución del número de capturas y los retos que les plantean la transformación y comercialización de sus productos.

3. Pesca artesanal, venta tradicional y gastronomía local del pescado en Catalunya: patrimonialización y ambientalismo

Los pescadores no se ven ellos mismos como ecologistas ni tampoco los ecologistas los ven a ellos como tales (Van Ginkel, 2007). Pero a pesar de todo, los pescadores artesanales ven su

actividad, frente a la pesca industrial, en armonía con la naturaleza (Eniasson, 2011). De hecho constatamos como algunas organizaciones ecologistas, por ejemplo WWF, apoyan la pesca artesanal y animan a sus representantes a unirse “por un cambio radical en la pesca en el Mediterráneo”⁴⁵ que pase por lograr una pesca sostenible y respetuosa con los ecosistemas locales según los estándares de los ecologistas. A través de algunas iniciativas de patrimonialización de la cultura marítima podemos observar también una voluntad de vincular pesca artesanal y ambientalismo por parte de los pescadores artesanales. A continuación mostraremos algunas de estas iniciativas llevadas a cabo en Catalunya por organizaciones culturales vinculadas a la recuperación del patrimonio marítimo y protagonizadas por pescadores artesanales.

Nos tenemos que situar en un contexto de severa crisis global de la pesca artesanal en el Mediterráneo. Dicha crisis se empieza a hacer evidente en Catalunya desde mediados de los años ochenta del siglo pasado, con un progresivo descenso de las capturas y la reducción paulatina pero inexorable de la flota pesquera. La crisis afectará a todas las modalidades de pesca pero será más acentuada en el sector artesanal, que en Catalunya empieza a diferenciarse del sector industrial justo en la década de los setenta (Breton Renard, 1987) en el contexto de una fuerte industrialización general del sector primario. Los pescadores artesanales se verán en clara desventaja frente a la pesca industrial debido a que compiten por los mismos recursos con una capacidad de extracción mucho menor por parte de los artesanales (Alegret, 1987). La crisis del sector pesquero es un fenómeno que afecta a todo el planeta que se manifiesta en diferentes grados pero que tiene causas comunes, básicamente la reducción de las capturas debido a la sobreexplotación de los recursos marinos y la contaminación de las aguas como consecuencia la urbanización masiva de las zonas costeras y los residuos industriales lanzados al mar (Andreatta, Parlier, 2010; Achenson, 2011; Andreatta, Nash, Martin, 2011). A todo ello se suma que la demanda de pescado no ha hecho más que aumentar, siendo el Estado Español el segundo mayor consumidor de pescado por habitante de la Unión Europea después de Francia (OCEAN12)⁴⁶.

El panorama actual de la pesca artesanal en Catalunya se puede trazar a partir del siguiente dato que nos ofrece el Instituto de Estadística de Catalunya (IDESCAT): en la última década

⁴⁵ http://www.wwf.es/noticias/sala_de_prensa/?17801/wwf-y-los-pescadores-artesanales-se-unen-por---un-cambio-radical-en-la-pesca-del-mediterraneo [Consulta: 14/03/2014]

⁴⁶ http://ocean2012.eu/press_releases/42-espaa-agota-sus-reservas-pesqueras [Consulta: 14/03/2014]

en número de embarcaciones de artes menores en Catalunya se ha reducido un 44%, pasando de 796 embarcaciones en el año 2003 a 356 en 2012. Esta progresión descendente contrasta con el movimiento de recuperación de embarcaciones de pesca artesanal con voluntad patrimonial, que ha experimentado en un periodo un poco más largo un crecimiento notable, siendo prácticamente inexistente a principio de la década de 1990 en Catalunya hasta la fecha actual en que podemos contabilizar más de doscientas embarcaciones tradicionales y una docena de encuentros de embarcaciones de vela latina anuales. A parte de la conservación de embarcaciones tradicionales y la navegación a vela latina, en Catalunya la patrimonialización de la cultura marítima se observa en los últimos años a través de tres actividades vinculadas muy estrechamente a la pesca artesanal y que tienen en su discurso un fuerte componente ambientalista, como son las demostraciones o recreaciones de pesca artesanal, la venta tradicional de pescado y finalmente la gastronomía local. La situación global de la pesca artesanal ligada a la crisis ambiental de los ecosistemas marinos ha llevado a la antropología marítima, como afirmaba el veterano antropólogo holandés Henk Driessen (2004), a ocuparse principalmente de estudiar cómo las comunidades locales afrontan dicha situación y las alternativas de gestión y gobernanza puestas en marcha en distintos lugares del planeta. Como veremos a continuación, estas estrategias pasan también por un planteamiento patrimonial que incluye naturaleza y tradiciones pesqueras locales.

3.1 Demostraciones de pesca artesanal

Actualmente es cada vez más habitual encontrar, dentro de los programas de las fiestas locales de las poblaciones costeras catalanas, actividades relacionadas con el patrimonio marítimo. Una de las propuestas más comunes es la realización de una “Demostración de pesca artesanal”, que en la mayoría de ocasiones consiste en una demostración de pesca con jábega desde la orilla o arte de playa (*art de platja*, en catalán; *shore seine*, en inglés). En la Costa Brava se celebran demostraciones de arte de playa en poblaciones demográfica y turísticamente tan importantes como Blanes, Lloret, Palamós y Roses. El arte de playa es un sistema de pesca comercial que se encontraba muy extendido en el Mediterráneo hasta mediados del siglo pasado (Armeni & Adamidou, 1997) y que todavía actualmente se practica en países como Gana, Benín, Mozambique, India y Sri Lanka (Kraan, 2009; Tietze, et al. 2011). En Europa se prohibió en 1994 dentro de un conjunto de medidas destinadas a conservar los recursos pesqueros del Mediterráneo y se vuelve a mencionar explícitamente la prohibición del arte de playa en un reglamento de 2006 por el daño que potencialmente causa

dicho arte en la Posidonia oceánica y otros organismos vivos del lecho marino⁴⁷. A pesar de ello este sistema de pesca se presenta en las fiestas populares como una demostración de la pesca artesanal, sostenible y arraigada en la tradición, en tanto que expresa, en palabras del alcalde de Roses comentando esta actividad organizada por la Cofradía de pescadores durante la celebración de las fiestas de San Pedro, “nuestra identidad, nuestros orígenes, nuestras raíces”⁴⁸.

La organización de esta actividad corre a cargo de diferentes entidades según la población, desde una cofradía de pescadores, como es el caso que acabos de mencionar en Roses, hasta un museo en Palamós (Museu de la Pesca), una peña cultural en Lloret de Mar (Penya Xino Xano) o una asociación de vecinos de un barrio en Blanes (Associació de Veïns Els Pins). Pero en todos los casos es imprescindible la participación de pescadores en activo, que ceden su embarcación y sus aparejos, además de su implicación directa, y que de este modo ven como su actividad profesional es realizada desde una vertiente comunitaria, histórica, patrimonial y festiva. Es además una actividad en la que el público toma parte activa ya que son necesarios muchos brazos para tirar del arte desde la playa (ver foto 1).

Foto 1. Demostración de pesca con arte de playa en Palamós, 2010.



Foto: Museu de la Pesca. *Documare*

El desarrollo de la actividad sigue un patrón que se repite prácticamente igual en todas las ocasiones. A primera hora de la mañana, cuando la playa todavía está relativamente vacía de bañistas, se despliega el arte, dejando un extremo en la orilla. Una barca va lanzando la red al

⁴⁷ Reglamento CE núm. 1626/94, de 27 de junio de 1994 y núm. 1967/2006 de 21 de diciembre de 2006.

⁴⁸“Bona participació en la tirada de l’art per celebrar de la festivitats de Sant Pere” EmpordàTelevisió, 1/07/2011. <https://www.youtube.com/watch?v=SIBikp291sM> [Consulta 18/03/2014]

mar describiendo una U y devolviendo el otro extremo del arte a la orilla. Los asistentes tiran acompasadamente de ambos extremos del arte quedando apresado el pescado en su interior. El pescado capturado es distribuido entre todos los participantes y es habitual escuchar hacer referencia al dicho: “En el arte todo el mundo tiene parte”, puesto que tradicionalmente se distribuía el pescado entre todos los tiradores, siguiendo un sistema de redistribución⁴⁹ característico de la pesca artesanal en muchos lugares del mundo. El desarrollo de esta actividad tiene un marcado sentido lúdico y comunitario. No suele acompañarse de discursos, aunque alguna vez pueden tomar la palabra al finalizar el acto algún representante de las asociaciones organizadoras y del ayuntamiento. En todo caso, la actividad remite totalmente a la pesca artesanal como parte de la tradición local y su significación para la identidad en unas poblaciones saturadas de turismo de sol y playa.

3.2 Demostraciones de venta tradicional de pescado

Se trata de una iniciativa no tan frecuente en las poblaciones de la Costa Brava que la anterior pero igualmente importante como articuladora de un discurso reivindicativo de la pesca artesanal como una pesca social y ambientalmente sostenible. Tradicionalmente el pescado era subastado en las lonjas y las playas de Catalunya a la llegada de las embarcaciones cargadas de pescado mediante una subasta holandesa. Dicha subasta consistía en cantar a la baja el precio del pescado, que se presentaba sobre cestos colocados en medio del corro de potenciales compradores, hasta que un comprador hacía una señal y se adjudicaba el lote. Actualmente el sistema sigue siendo básicamente el mismo, con la diferencia que solamente compradores acreditados pueden acceder a las lonjas y que el proceso se encuentra controlado en todo momento a través aparatos electrónicos. Las subastas de pescado abiertas al público se fueron cerrando por razones de control sanitario y comercial. La última en clausurarse fue en el año 2009 en Badalona, tercera ciudad de Catalunya en número de habitantes, tras una denuncia del gremio de pescaderías. Este cierre provocó una cierta polémica a nivel local, ya que la subasta permitía la adquisición de pescado a bajo precio. Los pescadores expresaban ante el cierre sentirse víctimas de una persecución por parte de la administración unida a los intereses comerciales⁵⁰. A raíz de este cierre, los pescadores de la vecina población de Montgat iniciaron gestiones para intentar proteger su subasta cantada, siendo esta la última

⁴⁹ Para una revisión crítica del sistema de partes en la pesca ver: Van Ginkel (2013)

⁵⁰ http://www.elpuntavui.cat/noticia/article/2-societat/14-salut/72145-salut-fa-tancar-la-llotja-del-peix-de-badalona-oberta-onze-anys-sense-permis.html?piwik_campaign=rss&piwik_kwd=portada&utm_source=rss&utm_medium=portada&utm_campaign=rss&cks_mnu_id=75-N&cks_darrers_mnu_id= [Consulta: 20/03/14]

que quedaba abierta al público en Catalunya. Con el apoyo de entidades locales y de estudiantes del máster de patrimonio de la Universidad de Barcelona, se desarrolló un proyecto de investigación en el marco del programa del Inventario del Patrimonio Etnológico de Catalunya⁵¹ y la cobertura técnica del Museo de la Pesca de Palamós. La sensibilización sobre el valor patrimonial de la subasta cantada por su estrecho vínculo con la pesca artesanal llevó al Ayuntamiento de Montgat a declarar la subasta como bien patrimonial inmaterial de interés cultural y a ser incluida en el catálogo de patrimonio de la Diputación de Barcelona. Este reconocimiento patrimonial ratifica los valores culturales y ambientales de la pesca artesanal que se ponen de relieve durante las recreaciones de la subasta que se llevan a cabo actualmente en diferentes poblaciones costeras catalanas.

Durante la recreación de la subasta cantada, un portavoz de la organización de la subasta, que a menudo es un pescador en activo o jubilado (ver foto 2), va dando explicaciones al público sobre cómo funcionaba el sistema tradicional de subasta del pescado e incluso, en algunas ocasiones, se permite al público tomar parte ejerciendo de compradores. Y lo que es más importante, generalmente la persona que lleva a cabo la subasta, micrófono en mano, durante el desarrollo de la misma va contando las características nutricionales y las cualidades gastronómicas del pescado local, capturado a diario por los pescadores de la zona y de este modo se promueve y reivindica el conocimiento de la pesca artesanal local y sus problemáticas específicas. Esta es una constante que se repite en casi todas las recreaciones de subastas de pescado en Catalunya.

Foto 2: Demostración de subasta tradicional. Palamós, 2013



Foto: Museu de la Pesca. Documare

⁵¹*La subasta cantada a Montgat: documentar la comercialització tradicional del peix.* Proyecto financiado por el “Centre de Promoció de la Cultura Popular i Tradicional Catalanes” del Departamento de Cultura de la Generalitat de Catalunya. (Duración: 2010-2011).

En muchas poblaciones de la Costa Brava, como L'Escala, Roses o Palamós, la visita subasta del pescado se ofrece como un producto turístico más, aunque los visitantes no pueden acceder al interior del recinto ni participar activamente en la subasta. Por ejemplo, el ayuntamiento de Roses organiza diariamente en verano una visita guiada a la subasta y el puerto pesquero. En Palamós, la visita a la subasta forma parte del itinerario patrimonial pesquero que incluye el museo y el “Espai del peix” (Alegret, 2012). Es menos habitual en la Costa Brava la recreación de la venta del pescado tradicional o subasta cantada. Pero en cambio encontramos estas recreaciones en muchas poblaciones de las costas de Barcelona (Sant Pol, Arenys, Mataró, Vilassar, Premià, Masnou) y Tarragona (Vilanova, Calafell, Torredembarra, Serrallo, Cambrils). En la Costa Brava, concretamente en Palamós, se celebró una recreación de la subasta cantada a la manera tradicional por primera vez en julio de 2013 en el marco de la celebración de las fiestas del Carmen (ver foto 2). La subasta es lógicamente una actividad muy estrechamente vinculada con la valoración de la gastronomía del pescado, tema del que hablaremos a continuación.

3.3 La gastronomía del pescado

Garrido y Alegret (2013) han estudiado el papel de la gastronomía en la patrimonialización de la cultura marítima y pesquera en la Costa Brava llegando a la conclusión de que la gastronomía es justamente una de las vías principales mediante las que se produce dicha patrimonialización. Prácticamente en todas y cada una de las poblaciones costeras catalanas se organiza algún tipo de actividad gastronómica relacionada con un producto del mar y sus diversas formas de preparación en la cocina. Estas actividades suelen remitirse a tradiciones culinarias locales, a pesar de que no siempre tengan un vínculo real con la tradición gastronómica local e incluso en ocasiones ni siquiera lo tienen con las especies pescadas y consumidas en la zona. Un ejemplo de ello sería la oferta del bacalao como producto típico local que, aunque vinculado a la cocina popular catalana, no tiene nada que ver con la pesca artesanal en la Costa Brava. Esto se explica por la facilidad con que se consume en los restaurantes un pescado sin espinas frente a otras especies menos populares entre los consumidores poco habituados al pescado.

A pesar de ello, la oferta gastronómica, puesta a disposición del público en los restaurantes de la zona asociados para la ocasión y generalmente durante la temporada baja, se presenta en

forma de jornadas monográficas (del calamar, del pescado de roca, de los erizos, de la gamba, del langostino, etc.), o bien articulando menús temáticos (la concina de la barca, del arte de playa, del arroz, del “suquet”, de fideos marineros, etc), basa su oferta en una supuesta tradición pesquera local portadora de unos valores propios de la tradición pesquera artesanal. Así, por ejemplo, en el programa de las XI Jornadas Gastronómicas “La Cuina del Peix de l’Art”, de Lloret de Mar, cuyo título hace referencia a la pesca mediante el arte de playa del que ya hemos hablado anteriormente, podemos leer que: “La historia de Lloret y su pasado marinero hacen que disfrutemos de un rico patrimonio gastronómico que se recuerda durante el mes de octubre cuando se celebran en Lloret de Mar las Jornadas Gastronómicas de la cocina del pescado del arte”⁵². Si analizamos la carta de menús que se ofrecen en los restaurantes de Lloret durante estas jornadas encontraremos recetas de tradición tan local, aunque no precisamente de la Costa Brava, como el “tataki de atún” o el “bloodymary de wasabi con almejas”. Bromas aparte, la popularidad de este tipo de acciones de patrimonialización de la gastronomía en Catalunya, muy enfocadas a la promoción turística del sector de la restauración, está empezando a generar algunas críticas entre los investigadores del turismo por ser a menudo réplicas miméticas que se transportan de una población a otra, poco originales y poco relacionadas con las tradiciones locales. Garrido y Alegret (2013) critican particularmente el escaso valor patrimonial de ciertas campañas gastronómicas y jornadas que, más allá del uso de fotografías de pescadores y barcas en sus programas promocionales, poco tienen que ver con la pesca artesanal de la Costa Brava.

4. Reflexiones finales

Los casos expuestos hasta aquí nos dan una pequeña muestra de cómo las nuevas iniciativas que promueven a las relaciones ambientales y socio-ambientales a distintos niveles parecen estar ganando popularidad tanto en el Bas-St-Laurent como en la Costa Brava. Estas actividades ponen en valor las relaciones con la naturaleza, se arraigan en prácticas relacionadas con el “*terroir*” y las especificidades de los lugares, construidas a través de los años. La nueva valoración de estas actividades se basa en buena medida en un proceso de patrimonialización de la naturaleza y las actividades tradicionales a ella vinculadas y transmite los valores sociales y la identidad asociada a las prácticas y conocimientos traídos a colación por las eco-iniciativas.

⁵² <http://lloretdemar.org/ca/agenda/xi-jornades-gastronomiques-la-cuina-del-peix-de-lart> [Consulta, 20/3/14]

Este fenómeno parece implicar un avance positivo y con un efecto estructurante a nivel social y económico para los habitantes de las comunidades costeras donde se llevan a cabo eco-iniciativas. Sin embargo, a la luz de los ejemplos de la pesca de la anguila en Quebec y la pesca artesanal catalana, uno puede preguntarse si estas eco-iniciativas también contribuirán a institucionalizar algunos tipos de prácticas en detrimento de otras. Si fijan unas actividades y formas de interactuar con el medio ambiente al tiempo que velan otras. Si estos procesos favorecen la integración y mantenimiento de las actividades locales o si representan más bien una nueva inserción de la lógica neoliberal en los vínculos socio-ambientales. Y finalmente, si aseguran y diversifican las economías locales o si más bien caricaturizan las actividades de los territorios en beneficio de los consumidores urbanos. Estas preguntas permanecen abiertas y deben de ser objeto de una investigación etnográfica más profunda para entender mejor las articulaciones de las eco-iniciativas con los contextos socio-económicos y ambientales en las que están inseridas.

BIBLIOGRAFÍA

- Acheson, J. (2011) "Coming up empty: Management Failure of the New England Groundfishery". *Maritime Studies*, 10(6): 57-86.
- Alegret, J.L. (2012) "Producción patrimonial marítima en contextos neo-museográficos. El ejemplo del proceso de creación patrimonial del "pescado de poco precio" en el *Espai del Peix de Palamós*". En: Alegret, J.L. & Carbonell, E. (eds.) *La patrimonialització de la cultura marítima*. Girona: Institut Català de Recerca en Patrimoni Cultural.
- Alegret, J.L.; Nadal, B. (1987) *Les confraries de pescadors. La dimensió social de la pesca a Catalunya*, Barcelona: Direcció General de Pesca Marítima. 319 Págs.
- Alegret, J.L. (1987) *Els armelladers de Palamós. Una aproximació a la flota artesanal des de l'antropologia marítima*. Girona: Diputació de Girona.
- Andreatta, S.; Nash, B.; Martin, G. B. (2011) "Carteret CatchTM: Raising Awareness of Local Seafood through Community and Business Partnerships. *Human Organization*. 70(3): 279-288.
- Andreatta, S.; Parlier, A. (2012) "The Political Ecology of Small-Scale Commercial Fishermen in Carteret County, North Carolina". *Human Organization*. 69(2): 180-191.
- Armeni, A.; Adamidou, A. (1997) "Contribution to the study of fishing gear 'trata' in the Mediterranean". En *Proceedings (Fifth Hellenic Symposium on Oceanography and Fisheries*, vol. 2.
- Barham, E. (2003) "Translating Terroir: The Global Challenge of French AOC Labeling", *The Journal of Rural Studies*, 19 (1) : 127-38.

- Barham, E. (2007) "The Lamb That Roared: Origin-Labeled Products as Place-Making Strategy in Charlevoix, Quebec" En Hinrichs, C. C. y Lyson, T. A. (dir.) *Remaking the North American Food System: Strategies for Sustainability, Lincoln : University of Nebraska Press.*
- Beltran, O.; Vaccaro, I. (2008) "Els comunals al Pallars Sobirà. Els usos tradicionals de la muntanya en el marc dels espais naturals protegits", *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 33: 142-149.
- Bender, B. (Ed.) (1993) *Landscape. Politics and Perspectives.* Oxford : Berg.
- Bérard, M.-H.; S. Doyon (2010) « Le rôle des communautés locales dans la gouvernance des ressources naturelles au sein des réserves de biosphère dans les pays du Sud », 6 (3), <http://www.francvert.org/pages/63dossierleroledescommunauteslocales1.asp>
- Blake, M. K.; Mellor, J.; Crane, L. (2010) "Buying Local Food: Shopping Practices, Places, and Consumption Networks in Defining Food as "Local", *Annals of the Association of American Geographers*, 100 (2) : 409-426.
- Boulianne, M. (2013) "Artisans du pays et imaginaires fromagers. La qualification des fromages fins du Québec comme produits de terroir". *Anthropologie et sociétés*, 37: 213-232.
- Boulianne, M.; Doyon, S. (2010) "Régions et néolibéralisme au Mexique : espaces colonisés, espaces expérimentés et espaces contestés". En M.F. Labrecque, M. Boulianne et S. Doyon (dir.), *Migration, environnement, violence et mouvements sociaux au Mexique. Dynamiques régionales en contexte d'économie globalisée.* Québec : Presses de l'Université Laval.
- Boulianne, M. (2010) "Valorisation des terroirs et économie morale au 21e siècle : le cas des fromages fins du Québec", *Cuizine, The Journal of Canadian Food Cultures / Revue des cultures culinaires au Canada*, 2 (2) [En Línea], <http://www.erudit.org/revue/cuizine/2010/v2/n2/044350ar.html>
- Breton Renard, F. (1987) "Características de la flota a Catalunya: Crítica de las categorías de flota industrial y flota artesanal a la Luz de un ejemplo catalán". En *Jornadas sobre Economía y Sociología de las Comunidades Pesqueras*. 20, 21 y 22 de mayo de 1987. Universidad de Santiago de Compostela. Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.
- Brockington, D.; Schofield, K. (2010) "The Conservationist Mode of Production and Conservation NGOs in sub-Saharan Africa", *Antipode*, 42 (3) : 551-575.
- Brockington, D.; Duffy, R. (2010) "Capitalism and Conservation: The Production and Reproduction of Biodiversity Conservation", *Antipode*, 42 (3) : 469-484.
- Büscher, B., S. Sullivan, K.; Neves, J.; Igoet D; Brockington, D. (2012) "Towards a Synthesized Critique of Neoliberal Biodiversity Conservation", *Capitalism Nature Socialism*, 23 (2): 4-30.
- Carbonell, E. (2013) "El patrimonio inmaterial en las comunidades de pescadores: Reflexiones desde Catalunya", *Argos*, 1: 29-38.
- Carbonell, E. (2006) *Josep Pla: el temps, la gent i el paisatge.* Barcelona : Edicions de 1984.
- Carrier, J. G. (2010) "Protecting the Environment the Natural Way: Ethical Consumption and Commodity Fetishism", *Antipode*, 42 (3): 672-689.

- Castree, N. (2008) "Neoliberalising Nature: Processes, Effects, and Evaluations", *Environment and Planning*, 40: 153-173.
- Corson, C. (2011) "Territorialization, Enclosure and Neoliberalism : Non-State Influence in Struggles Over Madagascar's Forests", *Journal of Peasant Studies*, 38 (4) : 703-726.
- Doyon, S.; Sabinot, C. (2011) "Salines et écotourisme : superposition des usages de l'espace au sein de la Réserve de Biosphère de Río Celestún(Yucatàn, Mexique)", *Revue européenne ethnographique de l'éducation* (Espace et territoire, Ethnographie et territoire, numéro spécial), 10 : 88-107.
- Doyon, S.; Sabinot, C. (2013) "A New 'Conservation Space'? Protected Areas, Environmental Economic Activities and Discourses in Two Yucatán Biosphere Reserves (Mexico)" *Conservation and Society*.
- Doyon, S.; Guindon, A.; Leblanc, C. (2008) "Descentralización, regionalización y atomización en Río Lagartos, Las Coloradas y El Cuyo, Yucatán". En *Fraga, J.; Villalobos, G.; Doyon, S.; Garcia, A. (dir.) Gobernanza Costera en México: Descentralización y Manejo Ambiental en la Península de Yucatán*. Plaza y Valdés : Universidad Autónoma de Campeche.
- Doyon, S.; Guindon, A.; Leblanc, C. (2010) "La construction sociale de l'espace côtier au Yucatán : conservation environnementale et enjeux locaux dans la Réserve de biosphère de RíaLagartos". En Labrecque, M.F.; Boulianne, M.; Doyon, S. (dir.) *Migration, environnement, violence et mouvements sociaux au Mexique. Dynamiques régionales en contexte d'économie globalisée*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- Driessen, H. (2004) "A Janus-faced Sea: Contrasting Perceptions and Experiences of the Mediterranean", *Maritime Studies*, 3(1): 41-50.
- Duffy, R.; Moore, L. (2010) "Neoliberalising Nature? Elephant-Back Tourism in Thailand and Botswana", *Antipode*, 42(3): 742-766.
- Duffy, R. (2008) "Neoliberalising Nature: Global Networks and Ecotourism Development in Madagascar", *Journal of Sustainable Tourism* 16 (3) : 327-344.
- Einarsson, N. (2011) *Culture, Conflict and Crises in the Icelandic Fisheries: An Anthropological Study of People, Policy and Marine Resources in the North Atlantic Arctic*. Uppsala: Uppsala University Press.
- Fletcher, R. (2010) "Neoliberal Environmentalism: Towards a Poststructuralist Political Ecology of the Conservation Debate", *Conservation and Society*, 8 (3): 171-181.
- Fletcher, R. (2009) "Ecotourism Discourse: Challenging the Stakeholders Theory", *Journal of Ecotourism*, 8 (3): 269-285.
- Fortin, J.C.; Lechasseur, A. (1993) (ed). *Histoire du Bas-Saint-Laurent*. Québec : Institut québécois de recherche sur la culture.
- Frangoudes, K.; Marugan-Pintos, B.; Pascual, J. J. (2008) "From open access to co-governance and conservation: the case of women shellfish collectors in Galicia (Spain)", *Marine Policy*, 32(2): 223-232.

Galarneau, V.; Doyon, S.; Boulianne, M. (2011) *La Mauve. Coopérative de solidarité en développement durable de Bellechasse*. Fiche techniquetirée du Cahier du Cridés, 10-02.

Garrido, A.; Alegret, J.L. (2013) *El patrimonio marítimo al servicio de la economía local: la cocina marinera*. Ponencia presentada en las VII Jornadas de antropología marítima. V Congreso internacional de la asociación de museos y centros de patrimonio cultural marítimo. “Sociedades y culturas marítimas y patrimonio portuario”. Museo Marítimo Ría de Bilbao, 22/11/2013

Goodman, D. (2004) “Rural Europe Redux? Reflections on Alternative Agrofood Networks and Paradigm Change”, *Sociologia Ruralis*, 44: 3-16.

Gupta, A.; Ferguson, J. (eds.) (1997) *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*. Durham: Duke University Press.

Hassanein, N. (2003) “Practicing Food Democracy: A Pragmatic Politics of Transformation”, *Journal of Rural Studies*, 19 : 77-86.

Hastrup, K. (1998) *A Place Apart. An Anthropological Study of the Icelandic World*. Oxford: Clarendon Press.

Holt, G. (2005) “Local Foods and Local Markets: Strategies to Grow the Local Sector in the UK”, *Antropology of food*, 4 [En línea], <http://aof.revues.org/179>

Hugues D. (2005) “Third Nature: Making Space and Time in the Great Limpopo Conservation Area”, *Cultural Anthropology*, 20 (2): 157-184.

Ietze, U.; Robert, L.; Susana, S.; Moth-Poulsen, T.; Bage, H. (2011) *Fishing with beach seines*. Roma: FAO.

Igoe, J. (2010) “The Spectacle of Nature in the Global Economy of Appearances: Anthropological Engagements with the Spectacular Mediations of Transnational Conservation”, *Critique of Anthropology*, 30: 375-397.

Igoe, J.; Neveset, K.; Brockington, D. (2010) “A Spectacular Eco-Tour around the Historic Bloc: Theorising the Convergence of Biodiversity Conservation and Capitalist Expansion”, *Antipode*, 42 (3) : 486-512.

Ingold, T. (1993) “The temporality of the landscape”, *World Archaeology*, 25(2): 152-174.

Jentoft, S., Pascual-Fernandez, J. J.; De la Cruz Modino, R.; Gonzalez-Ramallal, M.; Chuenpagdee, R. (2012) “What Stakeholders Think About Marine Protected Areas: Case Studies from Spain”, *Human Ecology*, 40 (2): 185-197.

King, R. P.; Hand, M. G.; DiGiacomo, K.; Clancy, M. I.; Gómez, S.; Hardesty, D.; Lev, L.; McLaughlin, E. W. (2010) “Comparing the Structure, Size, and Performance of Local and Mainstream Food Supply Chains”, *ERR-99*, United States Department of Agriculture, Economic Research Service.

Kingfisher, C.; Maskovsky, J. (2008) “Introduction. The Limits of Neoliberalism”, *Critique of Anthropology*, 28 (2): 115-126.

Kraan, M. (2009) *Creating space for fishermen’s livelihoods*. Amsterdam: African Studies Centre.

- Laberge, A. (1993) (ed.) *Histoire de la Côte-du-Sud*. Québec : Institut québécois de recherche sur la culture.
- Lefebvre, H. (1991) *La production de l'espace*. Paris: Anthropos.
- Lovell, N. (ed.) (1998) *Locality and Belonging*. Londres: Routledge.
- MacDonald, K. I. (2010) "The Devil is in the (Bio)diveristy: Private Sector "Engagement" and the Restructuring of Biodiversity Conservation", *Antipode*, 42 (3) : 513-550.
- MacGregor, R.; Casselman, J.; Greig, L.; Dettmers, J.; Allen, W.A.; McDermott, L.; Haxton, T.; *Recovery Strategy for the American Eel (Anguilla rostrata) in Ontario*. Ontario Recovery Strategy Series. Prepared for Ontario Ministry of Natural Resources 2013. Ontario : Peterborough.
- Martinez, S., M. Hand, M. Da Pra, S. Pollack, K. Ralston, T. Smith, S. Vogel, S. Clark, L. Lohr, S. Low et C. Newman, 2010. « Local Food Systems: Concepts, Impacts, and Issues », *ERR-97*, United States Department of Agriculture, Economic Research Service.
- McCarthy, J.; Prudham, S. (2004) "Neoliberal Nature and the Nature of Neoliberalism", *Geoforum*, 35 (3): 275-283.
- Mintz, S. W.; Dubois, C. M. (2002) "The Anthropology of Food and Eating", *Annual Review of Anthropology*, 31: 99-119.
- New York Times, *The. Catching Canadian eel*. The New York Times; 1880: October 18.
- Pascual, J. J. (2004) "Littoral Fishermen, Aquaculture and Tourism in the Canary Islands: Attitudes and Economic Strategies" In: Boissevain, J. & Selwyn, T. (dir.) *Contesting the Foreshore: Tourism, Society and Politics on the Coast*. Amtrerdam: Amtrerdam University Press.
- Pascual, J.J.; Florido del Corral, D. (2005) *¿Protegiendo los recursos? Àreas protegidas, poblaciones locales y sostenibilidad*. Sevilla: Fundación El Monte-Asociación Andaluza de Antropología.
- Phillips, L. (2006) "Food and Globalization", *Annual Review of Anthropology*, 35: 37-57.
- Premat A. (2009) "State Power, Private Plots and the Greening of Havana's Urban Agriculture Movemen", *City and Society*, 21 (1) : 28-57.
- Robitaille, J.A.; Tremblay, S. (1994) *Problématique de l'anguille d'Amérique (Anguilla rostrata) dans le réseau du Saint-Laurent*. Ministère de l'Environnement et de la Faune. Direction de la faune et des habitats. Bibliothèque Nationale du Québec.
- Sabinot, C. (2011) "Vivre de ses terres ou de celles des autres? Propriété foncière, accès à la terre et expériences de petits exploitants agricoles au Québec", *Cahiers du CRIDES*, 11 (1).
- Saltman, M. (2002) (Ed.) *Land and Territoriality*. Oxford: Berg.
- Stronza, A. (2001) "Anthropology of Tourism: Forging New Ground for Ecotourism and Other Alternatives", *Annual Review of Anthropology*, 30: 261-283.
- Sullivan, S. (2012) "Banking Nature? The Spectacular Financialisation of Environmental Conservation", *Antipode*, 00 (0) [early view]: 1-20.

- Taylor, P. L. (2009) "Conservation, community, and culture? New organizational challenges of community forest concessions in the Maya Biosphere Reserve of Guatemala", *Journal of Rural Studies*, 30: 1–12.
- Tilley, C. (1994) *A Phenomenology of Landscape. Places, Paths and Monuments*. Oxford: Berg.
- Tourisme Bas-Saint-Laurent. Circuit des paysages. <http://www.bassaintlaurent.ca/fr/explorer/routes-et-circuits/circuit-des-paysages>. [Consulta, Enero de 2014].
- Turgeon, L. (2010) "Les produits du terroir, version Québec", *Ethnologie française*, 40 : 477-486.
- Van Auken, P. M. (2010) "Seeing, not Participating: Viewscape Fetishism in American and Norwegian Rural Amenity Areas", *Human Ecology*, 38: 521-537.
- Van Ginkel, R. (2013) "The Share System in the Fisheries: Co-venturing on the Dutch Island of Texel". *Argos. Revista do Museu Marítimo de Ílhavo*, 1: 17-30.
- Van Ginkel, R. (2007) "Gentle giants, barbaric beasts and whale warriors: Contentious Traditions, Eco-Political Discourse and Identity Politics". *Maritime Studies*, 6(1): 9-43.
- Watson, J. W.; Caldwell, M. (2005) *The Cultural Politics of Food and Eating: A Reader*. Malden: Wiley-Blackwell Publishing.
- Watts, D. C. H.; Ilbery, B.; Maye, D. (2005) "Making Reconnections in Agro-Food Geography: Alternative Systems of Food Provision", *Progress in Human Geography*, 29: 22-40.
- West P.; Igoet, J.; Brockington, D. (2006) "Parks and Peoples: The Social Impact of Protected Areas", *Annual Review of Anthropology*, 35 (14) : 1-27.
- West, P.; Carrier, J. G. (2004) "Ecotourism and Authenticity. Getting Away from it All?" *Current Anthropology*, 45 (4) : 483-91.
- West, P. (2006) *Conservation is our government now*. Durham: Duke University Press.
- Wirth, T.; Bernatchez, L. (2003) "Decline of North Atlantic eels: a fatal synergy?" *Proceedings of the Royal Society of London. Series B. Biological Sciences*, 270: 681-688.

LOS CORRALES DE PESCA EN LA PROVINCIA DE CÁDIZ: USOS Y APROPIACIONES EN TORNO A UN PAISAJE CULTURAL

David Florido del Corral
dflorido@us.es

Departamento de Antropología Social, Universidad de Sevilla

1. Introducción¹

El corral de piedra es un arte pasivo de pesca, un ingenio que se sirve de muros de piedra y otros elementos complementarios, en zonas costeras como playas o estuarios. Los armadijos andaluces están emplazados donde se producen determinadas condiciones ecológicas: que haya un diferencial apreciable en el aguaje de las mareas, que la pendiente del talud continental sea suave y que no sean frecuentes los temporales. Por ello, los corrales se encuentran en zonas de mareas vivas, como las costas atlánticas.² Además, los corrales marinos andaluces han aprovechado la existencia de *platiers*, estratos de arenisca petrificados, planos, que se extienden en determinadas zonas litorales, cuya erosión favorece la existencia de pocetas, solapamientos y oquedades donde se refugian las especies que se quedan en el interior de la estructura. La diferencia intermareal y la pendiente del talud permiten que en las vaciantes las especies queden atrapadas en las estructuras construidas al efecto, mientras que la escasa frecuencia de los temporales garantiza la presencia regular del recurso y, por ende, de la actividad extractiva.

El funcionamiento del corral consiste en aprovechar los movimientos de las especies (peces, moluscos, crustáceos) en las zonas próximas a la costa durante los períodos intermareales, de modo que los especímenes que entran en el recinto cercado por el corral durante la pleamar, queden atrapadas en él cuando desciende la marea, viéndose obligados a buscar refugio en los distintos huecos y pozos, algunos de ellos resultado de la erosión marina (por ejemplo, pocetas y solapes), otros resultado del ingenio humano, como los jarifes –abrigos construidos al efecto por los mariscadores-. Las especies que colonizan los corrales usan sus aguas y estructuras como zona de refugio, de desove o/y de alimentación, lo que atrae además a diferentes especies de aves. Para su correcto funcionamiento, el corral tiene que tener una cota

¹ Agradecemos sinceramente la colaboración sincera y desinteresada de los miembros de la asociación de mariscadores Jarife. Así mismo, la revisión del texto realizada por Hania Harsem.

² Sabemos de la existencia de corrales en Galicia, o en Francia (Isla de Oleron). También en Japón y en el Sur de Chile, en Chiloé (Álvarez et al. 2008).

homogénea, de modo que en el momento en que “descoronilla” (se hace visible en la bajamar) todo el perímetro se convierte en trampa para las especies que hayan quedado en su interior. Para su drenaje, los corrales tienen dispuestos unos caños por los que “escurre el corral”. La amplitud de estos caños y su disposición a lo largo del perímetro exigen un adecuado cálculo, adaptado a la dinámica de las mareas de cada zona para que el corral se vacíe al ritmo adecuado, dejando atrapados los organismos marinos. Esta somera descripción es suficiente para comprender su unidad funcional, siendo un perfecto referente de cómo la cultura se despliega en la naturaleza, conformándose mutuamente. La mejor evidencia de ello es el proceso de compactación de las rocas que constituyen el muro del corral: son los ostiones, el escaramujo, las lapas y otros organismos vivos que se aferran a las rocas quienes sirven de cemento haciendo más consistente este muro, y los mariscadores distinguen las “piedras vivas” –aquellas biológicamente colonizadas, que son las más adecuadas para reconstruir los corrales-, de las piedras “muertas”, que no han sido colonizadas, por no estar expuestas al medio marino, y que no son adecuadas para tal función. Como nos afirmaba uno de nuestros informantes, los corrales “están tan apegados a la playa que mucha gente cree que los ha hecho Dios”.

Como reconoce Ingold (2011:2), el término inglés “land-scape” (land-shaped), nos permite apreciar con nitidez el carácter cognitivamente construido de los lugares en la naturaleza. Es lo que ya nos refiere el término ‘cultura’ etimológicamente (“colere”, habitar, apropiarse de un territorio): los seres humanos van configurando el espacio que usan para construir su sistema social y su universo simbólico, en sus dimensiones económicas, políticas y cognitivas, poniendo de manifiesto que el paisaje (cultural sería casi un pleonismo) es el resultado de esa continuidad, ya indeslindable, entre la naturaleza y la cultura. Pero el objeto último de este trabajo no es afirmar la continuidad naturaleza-cultura en los corrales como hábitat, sino indagar en su condición de paisaje cultural (Álvarez, 2011), como territorio susceptible de generar diversas formas de apropiación y uso –incorporando por tanto líneas de conflicto-, así como de propiciar una diversidad de expectativas, valores y representaciones apropiadas a la diversidad de usos (Ingold, 2011). Nos referimos tanto a los que han constituido la memoria del lugar, como a los que se proponen para definir qué es y cómo debe gestionarse este territorio de la zona intermareal y sus recursos en el presente (Escobar, 2000). Precisamente coincidiendo con el inicio del nuevo milenio, los corrales de la costa noroeste de Cádiz (Rota-Chipiona-Sanlúcar de Barrameda) han conocido un proceso de patrimonialización (en el sentido moderno), a partir de sus valores naturales, sociales e

identitarios, dejando en un segundo y periférico término la dimensión productiva y de economía política que los había constituido históricamente. El hecho es que en las dos últimas décadas, tanto la Administración como asociaciones locales han iniciado un proceso de normativización de usos y de apropiaciones que ha conseguido el mantenimiento de la actividad en algunos de ellos, pero también la aparición de conflictos y ambigüedades.

A partir del caso de Chipiona, que se destaca por el papel de una asociación local en este proceso de patrimonialización, elucidaremos el proceso social de estas confrontaciones, aspiraciones y usos que están marcando los corrales de pesca como paisaje cultural. La etnografía que sustenta este trabajo se basa en entrevistas en profundidad, intercambios de información, grupo de discusión y observación participante en relación a los corrales de Chipiona (Cádiz), así como en la indagación documental relativa a estos corrales y los de Rota.

2. Substrato histórico

La pesca en corrales de piedra, en el tramo costero comprendido entre Cádiz y Sanlúcar de Barrameda, ha sido una constante histórica, desde época islámica al menos, hasta la actualidad. En los discursos de patrimonialización de los corrales gaditanos se insiste en que los estos se retrotraen al horizonte romano, pues está bien atestiguado el uso de los platiers rocosos como canteras de roca *ostionera*. Sin embargo, el registro arqueológico en el litoral gaditano no ha permitido, a fecha de hoy, documentar la existencia de corrales de pesquería en fechas tan tempranas, aunque sí están documentadas, tanto literaria como arqueológicamente, otros ingenios más complejos como viveros de peces (Bernal et al. 2011). Algunas investigaciones en curso documentan corrales en la zona en época islámica (Ramos, 2013), pero cuando se inicia una constatación documental continuada sobre la explotación de los corrales es con la conquista castellana de esta franja litoral, desde finales del s. XIV en adelante. Serán casas señoriales –destacando las conspicuas familias de los Ponce de León, Duques de Arcos, y de los Guzmán, Duques de Medina Sidonia- quienes detentarán la propiedad de los corrales, que los habrían recibido en privilegio, junto con otros derechos y propiedades, de manos de la Monarquía. Estas casas no se dedicaron a una explotación directa, sino que cedieron su usufructo, bajo la fórmula de censo, a entidades conventuales, a cambio de que éstas ofreciesen misas, atendiesen a menesterosos y permitieran enterramientos de familiares en suelo sagrado (Moreno Ollero, 1980), cerrando el característico circuito de la economía de prestigio de la época. Por su parte, los conventos, y los hospitales y hermandades

organizados por frailes, arrendaban con un concesionario el usufructo del corral por aparcería, quien a su vez lo explotaba directamente (pescador corralero), o incluso llegaba a acuerdos con otros corraleros, por lo que podemos suponer que la actividad, así como sus provechos, se extendía a distintos tipos de usuarios. En origen, las instituciones religiosas disfrutaron sin cargas de sus utilidades, pero progresivamente el concejo (Chipiona obtiene carta puebla en 1477) fue ejerciendo su control sobre la producción, obligando a su declaración, y a precios intervenidos, hasta que en el siglo XVII es gravada con tasas su producción (Arias, 2005: 101-102; Naval Molero, 2004).

Figura 1. Plano de Chipiona de José Huete (1806)



Fuente: Naval Molero (2004).

En el siglo XVIII vecinos seculares ya habían accedido a la propiedad y explotación de los corrales, como se desprende del Catastro de Ensenada (1760), donde aparecen los corrales no eclesiásticos, normalmente con la propiedad dividida en varias partes, y medida en aranzadas –según siendo considerados como un fundo más-. La documentación catastral evidencia la importancia de las rentas y su estabilidad. El terremoto de 1755 supuso su práctica destrucción, y algunos de ellos se usaron como cantera; sin embargo, el comisario de Marina Antonio Sáñez (1791) los describe a finales de su centuria, ya reconstruidos, con una perspectiva crítica pues los consideraba una rémora del sistema señorial, resaltando su carácter de pesquerías sujetas a los gravámenes del Antiguo Régimen.

A lo largo del siglo XIX, se producirá la progresiva enajenación de los corrales en favor de los bienes de propios de los ayuntamientos, lo que dio lugar a nuevas controversias entre ayuntamientos y órdenes religiosas (Naval, 2002: 43). Arias afirma que en Rota accedieron a su explotación los mayetes, propietarios de pequeños viñedos, lo que explica que una parte del léxico utilizado en ellos sea originario del campo (Arias, 2007: 70). Paralelamente, en Chipiona, Sanlúcar e incluso en El Puerto de Santamaría (Vera y Chillier, 1895) vecinos acaudalados, con negocios agrícolas, acceden a la concesión de los corrales a finales del siglo XIX. Por Real Orden de 18 de diciembre de 1876 se normativiza la explotación de los corrales (Rodríguez Santamaría, 1923: 260), lo que puede entenderse, además de cómo indicio de la voluntad reguladora del Estado, en virtud de una pujante competencia económica entre agentes sociales, sin la presencia de los privilegios señoriales.

A lo largo del siglo XX, los medianos y grandes propietarios que habían accedido a la propiedad la fueron dividiendo, bien por venta a terceros, bien por la reiterada distribución de la propiedad en las herencias. Ello permitió el acceso, en pequeñas partes, a pequeños propietarios. Una figura central es la del catador de corral, la persona que se encarga de su explotación directa, sea o no propietario. El catador tiene el derecho a “catar el corral” en la marea; es decir, a entrar en el corral en primer lugar, con derecho preferente sobre las capturas, a cambio de mantener su estructura y funcionamiento.³ La figura preponderante entonces era la del catador-propietario, aunque había propietarios que alquilaban el derecho de uso a catadores no propietarios.

Para comprender esta dinámica de progresiva parcelación, hemos de entender que los corrales, ya desde mediados del siglo XX, empiezan a dejar de ser rentables. Su producción tenía un carácter complementario respecto de otras rentas, las de las explotaciones agrarias. “Yo estaba gastado del corral, de gastar el dinero allí” –nos refiere uno de los mariscadores más viejos-; aunque otros catadores habían accedido a la propiedad, precisamente por el inicio de la crisis de su productividad: “el corral era mío todo [corral de Mariño], porque cuando lo compré lo tuve que hacer entero, a mí me gustan los corrales, y perdí allí las uñas”. Lo que

³ Suele permitir que antes de su entrada en el corral, otros mariscadores hayan accedido a la captura de camarones, pero no otras capturas. A cambio de este derecho, incluso cuando no era propietario del mismo, tenía la responsabilidad de su mantenimiento, por lo que se trata de un mariscador experimentado y con conocimientos adecuados para restituir y mantener el corral en condiciones óptimas, conociendo y dominando las técnicas constructivas y de reparación.

pescaba en el corral era una ayuda, pues del marisqueo “no se podía comer”. Ello se debe, en gran medida, a las nuevas condiciones ecológicas: aguas “tapadas”, con fango, procedentes del río Guadalquivir, que “ahogan a los peces” (por el exceso de agua dulce), que traen además vertidos que se recogen a lo largo de la cuenca, especialmente tras días de lluvia; o a la intensificación de la pesca en las zonas litorales. En definitiva, conforme nos adentramos en la segunda mitad del siglo XX, sólo aquellas familias que tenían más de un corral, y que además tenían pequeñas propiedades agrícolas, podían incrementar moderadamente sus rentas con esta pesquería (y gracias a especies, como los mugílidos, que hoy apenas tienen valor comercial). Para el resto, era una ayuda en algunos momentos del año –pues la producción de los corrales acusa una marcada estacionalidad, siendo menos generosos en verano.

Figura 2. Vista aérea del corral de Mariño.



Fuente: Club de vuelo “La ballena”

Como era tradición, otros vecinos podían mariscar a partir de la visita del catador, sin que esto fuese considerado una alteración del sistema de propiedad y uso de los corrales. Un aspecto muy importante de la socio-ecología de los corrales, y que nos pone en la pista sobre las percepciones acerca de la apropiación de este espacio, es que el derecho de preferencia del catador se extiende de modo permanente a las especies sedentarias, que viven en el fondo (muergos o navajas, almejas...), pues se considera que su existencia se debe al cuidado procurado por el catador al corral, de modo que es él quien debe disfrutarlas, especialmente si

no hay especies de paso. De este modo, queda reforzada la percepción fundiaria –y las prácticas asociadas- del territorio y los recursos de los corrales.

Figura 3. Perspectiva del corral Longuera



Fuente: David Florido

Este modelo de uso y gestión tuvo su canto de cisne a finales de los años sesenta y primeros setenta, cuando varios corrales de Chipiona (Camarón, Hondo, Longuera) fueron adquiridos por la empresa Ostras Españolas, SA para extraer los ostiones y almejas. Para los mariscadores, esto significó un deterioro definitivo –“lo de las ostras mató los corrales”-, por el papel de los ostiones como cemento de las piedras que conforman los corrales. A mediados de los setenta, sólo tres familias, que habían sido propietarias y explotadoras de los corrales en las décadas pasadas seguían explotando cuatro de ellos,⁴ pero a los problemas ambientales mencionados se sumó el uso intensivo y no controlado de los corrales por parte de los veraneantes, que colonizaban masivamente las playas en estas fechas. Son años que se recuerdan con amargura, el tiempo de abandono de los corrales, en que los carreros se llevaban las piedras de sus muros para hacer los cimientos de obras –“tiene que haber más de siete corrales en los cimientos de las casas de Chipiona”, nos comenta uno de los informantes. Entre 1978 y los primeros noventa, dos dinámicas jurídico-políticas de amplio alcance fueron definitivas para comprender el proceso de reactivación de los corrales, En primer lugar, el marco constitucional transformó el sistema competencial en materia pesquera, y mediante el Real Decreto 2490/1981 de 29 de Diciembre, la Junta de Andalucía asumió la competencia de pesca en aguas interiores, marisqueo y acuicultura. En virtud de este nuevo marco, la Junta reguló mediante sendos decretos la actividad marisquera (Orden de 19/11/1984 y Resolución de 12 de Febrero de 1987), intervención que afectó directamente a los pescadores y

⁴ La familia Reyes González (Los Águilas) tenían los corrales Mariño y Canaleta; los Cortés Sanjosé (Los Cortelillos) tenían el corral Chico, mientras que la familia Misa Rodríguez tenían el corral de Montijo.

mariscadores de los corrales de la costa noroeste de Cádiz.⁵ Este marco trajo como consecuencia la aplicación de sanciones a los mariscadores, colocándolos en una situación jurídica muy comprometida. Los objetivos de la Administración eran los de profesionalización y regulación de la actividad, que podría ser ejercida por quienes acreditaran su vinculación con la misma, generando entonces un censo de mariscadores zonificado. Dadas estas premisas, una buena parte de quienes habían mariscado tradicionalmente en los corrales de Chipiona y Rota no encontraban espacio jurídico para continuar la actividad. En este estado de crisis se encontraban los corrales cuando entra en escena la segunda gran dinámica jurídico-política, de alcance general, a la que referíamos: el cambio de titularidad de los mismos. La Ley de Costas de 1988⁶ supuso la integración de los corrales, por estar ubicados en la franja litoral, en el dominio público marítimo-terrestre, aplicando lo que ya recogía la Constitución Española. El traslado de la Subdirección General de Costas a la Secretaría de Estado de Medio Ambiente en los primeros noventa, significó la financiación, por parte de la Demarcación de Costas de Andalucía Atlántico, nuevos tipos de proyectos, iniciándose el remozamiento de los corrales de la costa noroeste de Cádiz, atendiendo a los requerimientos de los Ayuntamientos de Chipiona y Rota, y tras las consultas a grupos ecologistas de la zona (Muñoz Pérez, 2007).

En este nuevo marco jurídico-político, con un importante esfuerzo financiero por parte de las instancias gubernamentales debemos entender la activación de la arena asociativa local en relación con los corrales. En primer lugar, porque para los proyectos de ingeniería acometidos por la Demarcación de Costas, se contó con asesoramiento y participación de personal local, experto por su trabajo en las paredes de los corrales. El objetivo de los proyectos era garantizar la sostenibilidad estructural de los corrales, sin desvirtuar el aspecto externo, ni su funcionamiento, de modo que se combinaron técnicas constructivas innovadoras con otras más tradicionales.⁷

⁵ Este marco legal quedó derogado ya en la presente centuria, mediante la Ley 1/2002, de 4 de abril, de Ordenación, Fomento y Control de la Pesca Marítima, el Marisqueo y la Acuicultura Marina, y la Orden de 24 de septiembre de 2008, por la que se regula la obtención, renovación y utilización de los carnés profesionales de marisqueo a pie en el litoral de la Comunidad Autónoma Andaluza.

⁶ Ley 22/1988 de 28 de Julio de Costas, desarrollada en el Reglamento, aprobado en Real Decreto 1471/1989.

⁷ Ver Muñoz Pérez 2002 y 2007. Por ejemplo, se respetó la técnica de colocación de las piedras en sardinal, aunque se aplicó hormigón al interior de las paredes para garantizar su durabilidad, así como se introdujeron gavillas de hierro para la sujeción. Como hemos podido saber por las entrevistas, al cabo de los años, el embate del mar ha provocado algunos destrozos en los muros reconstruidos, que son más difíciles de reparar debido al uso de estas técnicas innovadoras, por lo que se genera cierto debate sobre las mismas.

Tabla 1. Proyectos de reconstrucción de corrales de Chipiona y Rato por la Demarcación de Costas de Andalucía Atlántico (1993-2009)

Tareas de reconstrucción y reparación	Localidad	Año de ejecución	Meses empleados	Inversión (€)
Nuevo, Cabito, Trapillo, Longuera (Fase I)	Chipiona	1993	5	121.746
Nuevo, Cabito, Trapillo, Longuera (Fase II)		1994	2	44.312
Nuevo, Cabito, Trapillo, Longuera (Fase III), Hondo, Chico, Canaleta y Mariño		1999 2000	12	420.006
Mariño, Canaleta, Chico y Hondo (actuación por temporales)		2001	6	41.941
Montijo		2003 2007	14	982.802 131.888
Encima, San José, Chico, Chquito, San Clemente	Rota	2000 2002	24	1.140.858
Punta Candón, Hondo, Corraleta		2008 2009	24	2.762.815
Total				5.646.368

Fuente: Elaboración propia, a partir de Muñoz Pérez, 2007: 24 y <http://habitat.aq.upm.es/bpes/onu02/bp213.html>

3. La Asociación de Mariscadores Jarife y el proceso de apropiación de los corrales desde la perspectiva local

Desde mediados de los años noventa, tres entidades asociativas trabajaban en red a la búsqueda de alguna iniciativa tangible en relación a los corrales en los años noventa: el Club de Actividades Subacuáticas “Nautilus”, el Grupo Ecologista C.A.N.S. (Club de Amigos de la Naturaleza “Scipionis”) y la “Tertulia Pesquera El Barrero”. Fueron ellos quienes propiciaron la participación de mariscadores locales en los proyectos de reconstrucción. El régimen sancionador aplicado por la Consejería de Agricultura y Pesca de la Junta de Andalucía obligó

a buscar alguna respuesta que permitiese la continuidad de la práctica del marisqueo. La colaboración de estas tres entidades dio como resultado la constitución, entre 1998 y 2000, de una asociación de mariscadores, Jarife, que tendrá un papel clave en el proceso de apropiación sobre este paisaje, y que logrará recuperar la gestión de los corrales en un llamativo proceso de restauración de las prácticas y reglas tradicionales, bajo los rubros de la conservación ambiental y la recuperación de una actividad cultural tradicional.

En primer lugar elevaron consulta a la Junta de Andalucía acerca de qué mecanismo era el adecuado para seguir manteniendo la actividad. La Administración se comprometía, en el caso de que se formalizara una entidad asociativa como interlocutora, a crear un marco legal que diese cabida la actividad de los mariscadores chipioneros.

3.1. Apropiación política

Llamamos apropiación política (Lefevre, 1991), o administrativa, al proceso mediante el cual los mariscadores locales, organizados en torno a una asociación patrimonial, consiguieron el respaldo de las diversas esferas de la Administración para regular tanto el acceso a los corrales como las prácticas de marisqueo a partir de sus reglas estatutarias –que venían a plasmar una inveterada y no escrita “ley antigua”-. La participación de asociaciones locales en los procesos de patrimonialización (natural y cultural) no constituye un aspecto novedoso (Hernández, 2007). Un eje recurrente de estas dinámicas es la reivindicación a entidades estatales para que pongan en marcha figuras de protección, interpelando una singularidad cultural (en este caso plasmada en un paisaje cultural) que se reclama como derecho político en un entorno de globalización cultural. Sin embargo, el caso de la asociación de mariscadores Jarife que planteamos aquí es algo diferente: concurre la intención profesa de reivindicación de la memoria –proceso tópico en la sociedad del riesgo-, pero al mismo tiempo el derecho político de acceso a un territorio enajenado a favor del Estado, y con una voluntad de poder que sobrepasa el mero reconocimiento. Pues Jarife, a través del proceso de reivindicación del uso de los corrales, conseguirá asumir (aunque tutelado siempre por la Administración competente) el régimen de autorización que otorga el permiso para realizar la actividad –mediante la expedición de los documentos habilitantes de la actividad: los carnés-, y, lo que es más importante, obtendrá la capacidad para establecer mecanismos de gestión de la actividad. Estos mecanismos recogen los usos y costumbres de la tradición: básicamente, el sistema de asignación de catadores y el mantenimiento de la preferencia de éstos en la cata de

los corrales. Es decir, consiguió prerrogativas que en caso de actividades pesqueras profesionales son exclusivas del Estado.

Como se relata en el sitio web de la organización [<http://www.jarife.org/>] -en sí misma una herramienta básica en la labor de reivindicación, difusión y concienciación sobre el marisqueo en los corrales- un grupo de personas se animó entre 1998 y 1999 a la redacción de unos estatutos en los que se incluyó un sistema de gestión de la pesquería, con la adjudicación de corrales a catadores. El artículo 4 define los objetivos de la entidad: i) desarrollo de las funciones de defensa y promoción de las prácticas tradicionales de marisqueo, ii) conservación de la arquitectura de los corrales, iii) la salvaguarda de la sostenibilidad de los hábitats costeros –controlando actividades agresivas y prohibiendo tanto capturas prohibidas como tallas mínimas según el marco sancionador vigente-; y iv) interesar a instituciones y otras agencias en la defensa de los corrales y sus actividades. Es decir, se trata de una estrategia patrimonializadora sobre valores naturales y culturales, muy en consonancia con otras iniciativas de patrimonialización de la Administración en relación a los corrales por aquellas fechas (v. infra). Explícitamente, se niega en esta relación la finalidad lucrativa y profesional del marisqueo, por lo que las capturas no pueden ser vendidas, ni se puede considerar una actividad productiva con sentido comercial. La asociación fue finalmente constituida en la primavera de 2000, de modo que el paso siguiente fue reclamar a las Administraciones competentes (Demarcación de Costas y Pesca y Acuicultura, Central y Autonómica, respectivamente) la legalización de las actividades de marisqueo.

La Dirección General de Pesca consideraba que podía autorizar la pesca en el interior de los corrales.⁸ Por su parte, la Demarcación de Costas Andalucía Atlántico, como titular del dominio público marítimo-terrestre, solicitaba la satisfacción de tres cánones: un canon de obra (las de mantenimiento de los corrales), un canon por ocupación del dominio público y un tercero por explotación y aprovechamiento. El primero fue eludido a cambio del compromiso de mantener las infraestructuras corraleras; y el segundo y el tercero fueron rechazados desde la asociación por inasumibles y por tratarse de una actividad no productiva. Algunos de sus protagonistas nos cuentan cómo los directivos de la asociación acudieron a una reunión en

⁸ Si bien ello no bastaba para satisfacer las demandas de los miembros de Jarife, porque suponía un espacio demasiado restringido para el número total de aficionados/as que hay en Chipiona, mientras que uno de los técnicos de Costas sugirió que se podía ampliar la concesión a toda la zona de abrasión litoral (lo que desde el punto de vista biológico se conoce como zona intermareal). Y así está reconocido en los estatutos de la asociación.

2001 con la Directora General de Pesca y con personal técnico de Costas con la idea de hacer valer su reivindicación: conseguir el control de la gestión de la actividad. Recuerdan cómo pasaron con los útiles de pesca por los detectores de metales de la sede de la Consejería de Agricultura y Pesca, y la sorpresa que causó el vídeo que habían grabado para hacer ver a la Administración que las prácticas de marisqueo en el corral no se correspondían con la actividad marisquera profesional regulada por la Administración. El principal aval de Jarife fue la estricta normativa que ya habían definido y reflejado en los estatutos de la asociación, relativa a la asignación de corrales a catadores y a las funciones de éstos en relación con la salvaguardia de los valores culturales y naturales.

En definitiva, la asociación logró convencer a ambas administraciones de que Jarife podía hacerse cargo de la gestión de la actividad de marisqueo, en el bien entendido de que no se trataba de una actividad profesional, de que no era una ocupación incompatible con otras del espacio litoral y de que la asociación se comprometía a mantener la estructura de los corrales, a conservar el hábitat y a desarrollar actividades de divulgación sobre sus valores culturales y naturales. Para ello, había que encontrar un resorte legal, contemplado en la Ley de Costas: que el ayuntamiento recibiese de la Dirección General de Costas (Ministerio de Medio Ambiente) y de la Dirección General de Pesca y Acuicultura (Junta de Andalucía) título habilitante para concesión y ocupación, respectivamente, del dominio público marítimo-terrestre en 2004.⁹ Por tanto, es el ayuntamiento quien cede sus derechos a la asociación para que ésta pueda ejercer el control sobre la actividad y, de paso, sobre un dominio y recurso de carácter público. Esta última normativa de la Administración Autonómica, aprobada en 2004, traslada al ayuntamiento la responsabilidad del cumplimiento de las condiciones de la autorización, entre las que destaca el uso de utensilios de pesca definidos –y que habían sido identificados y explicados por la asociación en la reunión mencionada-,¹⁰ así como el respeto de las vedas y tallas mínimas del caladero y la prohibición expresa de la venta de las capturas. Se basa para ello en determinados artículos de la Ley de Pesca Andaluza¹¹ (especialmente art. 21) en que se prioriza, dentro de las aguas interiores, “el marisqueo y la pesca artesanal

⁹ Informe favorable de 13 de julio de 2004. Posteriormente, la Dirección General de Agricultura y Pesca de la Junta de Andalucía otorgó título habilitante para ocupación de dominio público marítimo-terrestre, por Resolución 17 de septiembre de 2004, de acuerdo con la Ley 1/2002 de Ordenación, Fomento y Control de la Pesca Marítima, la Acuicultura y el Marisqueo.

¹⁰ Se trata de la fija, cuchillo de marea, francajo, garabato, pincho almejero, reclamos de cangrejo, camaronera, morguera y tarraya, así como los accesorios de la pesquería. Son los mismos útiles que quedan recogidos en el expediente de autorización de la actividad solicitado por el ayuntamiento.

¹¹ Ley 1/2002, de 4 de abril, de Ordenación, Fomento y Control de la Pesca Marítima, el Marisqueo y la Acuicultura Marina.

ejercida con artes menores, frente a otras modalidades pesqueras”. El papel de la asociación fue aquí clave, pues fue la entidad quien aportó a la Administración la información sobre estas artes, así como sobre las normas de uso. Por ello, la normativa autonómica de 2004 reconocía a Jarife como entidad colaboradora, debiendo expedir los documentos habilitantes (carnés) para el ejercicio de la actividad. La concesión a favor de la entidad, mediante la corporación local, se realizaba por cinco años, siendo prorrogables hasta un máximo de veinte, siempre que los interesados respetasen las normas pactadas. Además, mediante esta normativa autonómica se diferencia la actividad en los corrales del marisqueo profesional, sacando a los mariscadores de Chipiona del limbo normativo en el que se encontraban, a cambio de otorgar un nuevo nombre a su actividad, que ellos no han asumido: “pesca a pie de corral”. Desde la perspectiva local, la actividad extractiva en los corrales sigue siendo el marisqueo (tradicional), aunque siempre hayan capturado diferentes especies marinas.

El proceso de consolidación de la relación entre administración y Jarife se apuntaló, ya en el ámbito local, con la aprobación en pleno municipal (enero de 2008) de una “Ordenanza Municipal del uso y aprovechamiento de los Corrales de Pesquerías” de Chipiona,¹² en la que se define el carácter tradicional y arraigado de la actividad, así como la ausencia de interés lucrativo. Como se aprecia en su articulado, la definición de la actividad es inseparable del corral como ingenio, de modo que garantizar la conservación de “nuestra tradición local más antigua” equivale al mantenimiento de la actividad, que se caracteriza por ser un sistema “artesanal y selectivo”, así como a preservar el microhábitat marino y litoral a que da lugar. Sus ventajas radican, según este mismo documento, en que al tiempo que se pueden convertir en atractivo turístico, sirven como “defensa de línea litoral frente a los embates de la marea y el oleaje” (art. 1). Es difícil encontrar indicios más relevantes de que la noción de paisaje cultural se ha infiltrado en el discurso del legislador en esta ordenanza local, como ya lo había hecho en la normativa autonómica de 2004.

Aún más, en el resto del articulado de la Ordenanza local se sancionan, reforzándolas, las normas definidas en los estatutos de la asociación acerca de la regulación de la actividad: se definen las artes tradicionales, a partir del texto de la asociación, así como el derecho de preferencia del catador, que será elegido del modo “previsto en los Estatutos de la Asociación de Mariscadores Jarife y que constan en la Memoria del expediente de concesión

¹² Boletín Oficial de la Provincia de Cádiz, nº 33, p. 13-14.

administrativa”. De hecho, la asociación, al seleccionar anualmente a los catadores, ha de crear una identificación y remitirla a las administraciones competentes, facultando así a quienes se encargan del mantenimiento y observación de las normas internas, locales, en los corrales¹³.

La administración local mantiene una vinculación permanente con la asociación: el concejal delegado del ramo (agricultura y pesca), asiste a la asamblea general, órgano soberano de la entidad, con voz pero sin voto, como se recoge en los estatutos de la entidad (art. 18.1) mediante la figura de asistente que presta asesoramiento o consejo; pero además forma parte de la junta directiva y asiste con regularidad a otras reuniones y actividades. De este modo, el ayuntamiento consigue una tutela efectiva sobre el cumplimiento de los fines de la asociación. En definitiva, podemos identificar un proceso que avanza desde la recuperación (interpretación) de normas tradicionales (“la ley antigua”) por parte de la asociación, que se presenta como aval ante las administraciones, y que acaba siendo la herramienta de gestión asumida por el Estado para esta actividad. Pues es Jarife quien designa anualmente a los catadores, establece como norma el derecho prioritario de despesque a éstos, al tiempo que los hace responsables del mantenimiento de las estructuras arquitectónicas de los corrales, entre otras obligaciones.¹⁴ A cambio, deben entregar una contabilidad de capturas¹⁵ cada año, comprometiéndose a respetar vedas y tallas mínimas. Es éste el sentido que damos a la expresión apropiación (administrativa en este caso) del territorio y sus usos por parte de los mariscadores locales.

Desde la Junta Directiva se tiene plena consciencia que asumir el discurso y los significados dominantes acerca de la naturaleza en el entorno político es clave para conseguir el beneplácito de la Administración, de modo que la renuncia expresa al carácter profesional y comercial de la actividad, combinada por la apuesta por desarrollar actividades de

¹³ No podemos detenernos aquí en este asunto, pero sí podemos afirmar que los criterios de asignación de catadores se basan, fundamentalmente, en los méritos de los mariscadores que solicitan aspirar a la condición de catador, siendo la Junta Directiva quien propone a la asamblea la elección, de carácter anual, de los catadores de cada corral.

¹⁴ Por ejemplo, los catadores han de hacer saber a los intrusos que la actividad está regulada, según unas normas sancionadas por la administración –“bregar con la gente”-, y deben responder cuando la asociación organiza visitas (escolares, de otras entidades, de investigadores, etc.). Uno de los catadores nos comentaba “que se había tenido que disfrazar de romano, con calzones cortos, en pleno invierno, para que un estudioso viese como se lanza la tarraya –tipo de red-, por ser muy antigua”.

¹⁵ Los catadores rellenan los libros de registro. En ellos hay que definir y cuantificar las capturas que se realizan en cada marea, sobre un listado con las especies más frecuentes, en forma de tabla manuscrita. Además, hay una fila dedicada a consignar las tareas de reparación que realizan.

concienciación y divulgación de los valores naturales del micro-hábitat, es una apuesta clave en su estrategia. Como exhortaba el secretario a la asamblea general de 2014, “fuimos a la Junta [de Andalucía] a decir que somos capaces de devolverle al medio más de lo que sacamos”, en una clara alusión a ese discurso de minusvalorar la dimensión productiva y significar la ambientalista.

3.2. Apropiación simbólica

Pero la labor de los mariscadores locales no se ha circunscrito a resolver, favorablemente a sus expectativas, la cuestión jurídica sobre el territorio y la actividad marisquera. Interesa tanto, o más, conocer de qué modo se han ido tejiendo discursos mediante los que los mariscadores, poniendo como testigo a una tradición inmemorial, se autodefinen como los legítimos usuarios del litoral y del marisqueo en los corrales. Ya hemos comentado su renuncia al término “pesca a pie”, que aparece mencionado en sus estatutos, pero para explicar al lector que es una categoría sustituible por la de mariscador. Este rubro, además, les permite diferenciarse de los “corraleros”, como se autodenominan los pescadores de corral en Rota.

Figura 3. Tareas de mantenimiento en el corral Cabito



Fuente: David Florido

Así, en diversos momentos de las entrevistas, el sentido fundamental de la actividad de marisqueo es garantizar el mantenimiento de los corrales, por quedar la memoria individual y colectiva cosida a este elemento del paisaje. “Para que nuestros hijos puedan seguir trabajando el corral” es una expresión que recoge esta percepción recurrente. El ejercicio de la asociación, en este punto, es el de una reivindicación consciente de su identidad laboral y local, como se expresa en la selección del propio nombre de la organización, que fue adoptado en una de las primeras asambleas generales: Asociación de Mariscadores Jarife. Junto a la reivindicación de la actividad de marisqueo, se apoyó la denominación ‘jarife’, estructura artificial incorporada por los pescadores al corral, constituida por tres piedras menores que sujetan a una piedra de mayor tamaño, creando así un refugio para las especies. Los criterios manejados en el proceso de selección fueron: i) es un nombre local, que no se usa en otros espacios corraleros, como Rota; ii) es un elemento arquitectónico que los animales usan como protección; y iii) su uso permite hacer el espacio intermareal más productivo. De nuevo, nos encontramos con el discurso que redunda en la noción de paisaje cultural en su acepción más general: espacio de contigüidad naturaleza-cultura.

En los relatos de quienes estuvieron al frente del inicio del proceso de consolidación de Jarife emerge nítida la idea de que su fuerza está en haber conectado con la población local, porque existe una conciencia de que los corrales no podían abandonarse, y es necesaria la “unión de todos” –frente al caso de Rota, con dos asociaciones (Asociación de mariscadores UNIMAR y Asociación de Corraleros de Rota ACOR) y en la que no se ha logrado la coordinación necesaria entre Administraciones, de modo que todavía no es posible realizar el marisqueo con normalidad-. Ponen como ejemplo que muchos de los más de 400 socios de la entidad no “vayan a la marea”,¹⁶ no exploten los corrales, o lo hagan ocasionalmente, mientras que se han incorporado a la asociación para garantizar el futuro de los corrales.

La afición aparece siempre en los discursos cuando se habla de los corrales y su mantenimiento a pesar de sus escasas posibilidades de aprovechamiento económico, formalmente prohibido-. Para C, campero y de familia de catadores propietarios, dedicar parte de su tiempo al corral significa respetar la memoria de su padre y su abuelo: “este es el patrimonio que tengo”. Reconoce que emplea más tiempo en su mantenimiento que en las

¹⁶ Término con el que se designa la acción de mariscar cuando los corrales quedan al descubierto, coincidiendo con la marea baja. Las mareas más adecuadas para practicar el marisqueo son aquellas superiores a los 80°, las denominadas “mareas vivas”, en las que el gradiente entre el nivel de pleamar y bajamar es muy alto.

catas. Para A., de estirpe de catadores propietarios, es dolorosa la situación de deterioro en que se encuentra el corral del que ha sido catador hasta este año, y siente amargura por la memoria de su padre, aún vivo, y que fue su mariscador propietario hace décadas. L., catador ya en la época reciente, sin abolengo entre catadores, sí había sido pescador. Sus tíos eran mariscadores, y vivían en la playa. De ellos aprendió, así como de los catadores que trabajaban en la arquitectura corralera. Reconoce que trabaja para divertirse (está en situación de baja permanente por enfermedad), pero que se ha instalado en él la responsabilidad de su mantenimiento –“a mí se me cae un portillo y no duermo”-,¹⁷ y destaca la satisfacción que le produce el arreglarlo. A JL lo llevaba su padre a la marea nocturna, con 8 y 9 años, y lo dejaba sentado en una piedra, hasta que le hizo una candileja y le compró una fija, para que pudiera acompañarlo a las zonas más profundas y productivas del corral. Explica que su relación con la playa es muy especial, porque pudo curar su enfermedad (parálisis infantil) a base de baños de algas y arena caliente, bajando a la playa diariamente, hasta dos veces, durante cinco años. Lo que más le satisface es el aprendizaje práctico, sobre el trabajo cotidiano, visitando a diario los corrales durante los diez años que ha sido catador, de día y de noche. Allí ha estudiado el comportamiento de algunas especies, y cómo escudriña los sitios débiles en las paredes de los corrales, atacados permanentemente por la marea, hasta que los descubre. JA también se fue aficionando a través de su padre, y relata la experiencia como una conquista progresiva, una seducción que va incorporando, hasta que ya te rige, y te hace pensar en la marea. Impagable es el relato sobre una perra que aprendió a mariscar cerca de la orilla, “porque el perro, como nosotros, también siente esa afición, porque cuando aprendes el marisqueo, la afición esa la llevas dentro, y eso es lo que le pasaría también a la perra, que cada vez sentía más afición y aprendió a coger las ‘cacharronas’ (especie de mугílido), y se iba sola en cuanto la marea vaciaba, y eso se lo enseñó a su cachorra”.

Si traemos a colación estos relatos es para poner de manifiesto cómo se construye simbólicamente, a través de la memoria y de las actividades de apropiación material, el paisaje de los corrales. Estos sedimentos de recuerdos seleccionados no pueden comprenderse al margen de la actividad estrictamente productiva, ni de la aspiración a controlar un territorio definido como propio –y que no se percibe vicario respecto de la gestión del Estado-. Las referencias que vimos respecto a “gastarse en el corral” o “dejarse en él las uñas”, en definitiva, sacrificarse en su mantenimiento, ejemplifican cómo en la percepción de los

¹⁷ Hace referencia a las zonas de pared que se disgregan, cayéndose total o parcialmente, creando mellas en la línea del muro.

catadores hay una continuidad entre sus propios cuerpos y las estructuras que han de mantener, de modo que el paisaje no se percibe como un espacio externo, objetivo, sino como la expresión de la actividad humana en el entorno y como la huella de la pesquería en sus cuerpos y memorias, constituyendo una unidad socio-natural sin solución de continuidad.

4. Diversidad y conflictos entre perspectivas y orientaciones

Ahora bien, subrayar la existencia de percepciones que han sido cinceladas a partir de trabajo en la playa y que expresan una apropiación simbólica, inequívoca, de los corrales por los mariscadores locales no debe ocultar que el paisaje cultural de los corrales también está atravesado por un conjunto de perspectivas, representaciones y expectativas que ponen de manifiesto que el paisaje está animado por diversas corrientes. Y ello sucede en distintas escalas y agencias.

Desde la Administración, el valor fundamental de este paisaje es patrimonial, y de hecho ya se han puesto en marcha distintas estrategias de protección (Durán, 2003). Como ya hemos señalado (Florido 2012), no deja de resultar paradójico que aquellos corrales que han sido declarados con figuras de protección patrimonial, o bien están en un avanzado estado de abandono (Bien de Interés Cultural en el caso de Sanlúcar de Barrameda, 1995); o no se ha culminado aún el proceso de definición de normas de aprovechamiento (Monumento Natural en el caso de Rota, 2001).¹⁸ En ambas intervenciones, se destaca el corral como expresión de modos de vida característicos de una zona; y en el segundo queda subrayada la relación entre el hombre y el entorno, mostrando el papel de la acción antrópica en la configuración del paisaje marítimo litoral. En los corrales se dan cita valores ecológicos, etnográficos y paisajísticos, que singularizan un territorio y sus formas de vida. Pero los mariscadores de Jarife no quieren oír hablar de patrimonio –en el sentido de la puesta en marcha de figuras de protección y regulación desde las instancias gubernamentales-, pues la experiencia les muestra que ello significa un proceso de alienación sobre el territorio y sus usos.

¹⁸ Inscripción en el Catálogo General del Patrimonio Histórico Andaluz con carácter genérico del Corral de Merlín o Marín, situado en la playa de La Jara de Sanlúcar de Barrameda (Resolución de 13 de noviembre de 1995, de la Dirección General de Bienes Culturales); y declaración de los corrales de Rota como Monumento Natural por el Decreto 26/2001, de 2 de octubre, en la categoría de “monumentos ecoculturales”. Además, la iniciativa Recuperación, gestión y divulgación de los corrales de pesca en Rota (Cádiz, España) fue designada para su inclusión en la base de datos de buenas prácticas (BEST) de la Organización de Naciones Unidas (2002), (<http://habitat.aq.upm.es/bpes/onu02/bp213.html> [marzo de 2014])

Si descendemos a escala local, apreciamos otro tipo de controversias. En primer lugar, la presencia de veraneantes, que constituyen una fuente de tensión. Para los mariscadores, no es tanto la entrada de “extraños”, cuanto la constancia de que un número de ellos no respetan las prácticas correctas para el mantenimiento del corral: remueven piedras, las levantan, cogen especies inmaduras, arrancan ostiones, pescan camarones...: “no son los cien mil que entran sino los ocho que lo hacen mal”. En virtud de ello, la asociación pone en marcha campañas de concienciación en temporada estival para que los visitantes conozcan las normas mínimas para, al menos, no dañar el paisaje, y hay abundante material para difundir estas campañas, así como actividades específicas.

Un segundo conflicto que atraviesa el paisaje de los corrales es la existencia de “furtivos”. Bajo esta denominación nos encontramos a una diversa etiología de actores y prácticas. Por una parte, pescadores que largan sus artes de red por fuera del corral, impidiendo el normal movimiento de las especies entrando y saliendo del corral. Se trata de una práctica que se ha visto incrementada exponencialmente como consecuencia de la crisis económica.¹⁹ Por otra parte, existen mariscadores que tienen la expectativa de vender las capturas, pues su intención marisquera es esencialmente productiva, y no de ocio. Se trata de un tema espinoso para la asociación, pues se trata de una práctica explícitamente prohibida, y condición básica para recibir la concesión de la actividad. Las difíciles condiciones económicas pueden hacer entender, en términos generales, algunas de estas prácticas, sobre las que la Junta Directiva debe estar vigilante para evitar su generalización.

Pero también se consideran furtivos los mariscadores que no acatan el modelo de organización del aprovechamiento de los corrales, con la figura central del catador. Son los denominados “talibanes”. Según el testimonio de uno de éstos, “la concesión de los corrales a los catadores es un crimen”, pues el modelo vigente significa la apropiación de facto de lo que consideran un patrimonio del pueblo. Para desacreditar a los catadores, los acusa de que la labor de mantenimiento es mínima, y de que su vocación es fundamentalmente productiva, por lo que persiguen a los mariscadores que no forman parte de la asociación, como ellos, y que, por tanto, no tienen el carné habilitante para el desarrollo de la actividad. Este grupo, ciertamente minoritario, tienen un contra-modelo de explotación: una gestión no restrictiva

¹⁹ Más acá de los factores estructurales globales, en el caso de Chipiona se constata una importante crisis del sector económico más importante en las últimas décadas, la industria de la flor cortada, que es intensiva en fuerza de trabajo.

mediante una asociación que financie, con las cuotas de socios, a profesionales que se dediquen al mantenimiento de los corrales, a cambio de un salario.

Por último, un animado debate atraviesa la propia asociación: entre aquellos que acuden a ella como el medio autorizado de realizar actividades de marisqueo –el corral es un paisaje eminentemente productivo- y aquellos, minoritarios y pertenecientes a los sectores más institucionales, que subrayan el papel de la asociación como entidad patrimonializadora. El corral es para ellos testimonio del patrimonio natural y cultural, testigo de la historia local antes que un espacio productivo. Se considera que su futuro debe comprenderse en relación con la participación de los asociados en actividades de divulgación, mantenimiento, investigación y ocio, tanto de los locales como de los visitantes, en consonancia con los discursos patrimonializadores de las agencias institucionales.²⁰ Incluso alguna voz ha reclamado que la asociación habría de denominarse de “amigos de los corrales” y no de mariscadores. Un encendido debate en la asamblea general de 2014, acerca de la obligatoriedad o no de los socios de participar en estas actividades de la entidad –que además ha puesto en marcha una sección de voluntariado desde 2009- mostró las distintas expectativas de los socios de Jarife respecto a esta cuestión, y el difícil compromiso que ha de conseguir la Junta Directiva para aquietar a unos y a otros.

5. Conclusiones

En este trabajo hemos aplicado un concepto de paisaje que entiende que éste es, más que la síntesis de elementos naturales, biológicos, y socio-culturales, el resultado de un proceso de apropiación material, política y cognitiva de un territorio, por parte de diversas agencias sociales y políticas (Lefevre, 1991; Massey, 2005; Seeland, 2008; Ther, 2011; Wu & Hobbs, 2009). En particular, el caso de estudio nos ha permitido adentrarnos en la diversidad de perspectivas y valores de los actores sociales respecto del territorio y las actividades a desempeñar en él.

Podemos calificar el proceso protagonizado por los socios de Jarife como un proceso de resiliencia socio-ecológica (Escalera y Ruiz, 2011: 115), en el sentido de que, haciendo de la necesidad virtud, encontraron en el nuevo marco jurídico y de economía política (estatización

²⁰ Nos referimos a la idea de una naturaleza-objeto, resultado del silencio del hombre, lo menos antropizada posible, reinventada como espacio neutro para el disfrute mediante actividades no productivas, discurso que corre parejo al de la turistificación de los territorios, sistemas sociales y tejidos económicos locales.

de los corrales, crisis socio-ambiental en el aprovechamiento de sus recursos, proceso de reconstrucción de su arquitectura financiada por el Estado) la oportunidad para transformar el modo y la lógica de su gestión. Lo han hecho adoptando una posición políticamente consistente, asumiendo algunas de las potestades de la Administración en relación a los recursos ictícolas del litoral, y aprovechando su discurso acerca de la sostenibilidad ambiental y el patrimonio cultural. Y todo ello reivindicando el derecho a la memoria y a la continuidad transgeneracional de un paisaje cultural, de un socio-ecosistema. La capacidad de la asociación para conseguir la delegación de determinados aspectos de la gestión de la actividad extractiva y el mantenimiento de los corrales, siendo dominio público, ha creado una nueva forma de apropiación de los corrales. Lo llamativo del caso de estudio es la capacidad de la asociación, para, atendiendo a la interpelación de la Junta de Andalucía de convertirse en una entidad que garantice la preservación de usos tradicionales y la conservación del hábitat litoral intermareal, conseguir una posición reconocida –aunque contestada–, tanto por la población local como por la Administración Autonómica y Local, en la gestión de la pesquería.

El caso estudiado nos permite aprovechar, de nuevo, el concepto de “invención de la tradición” de E. Hobsbawn, en el sentido que, en relación con el horizonte histórico precedente, nuevos actores, nuevas funcionalidades y nuevas perspectivas conforman el armazón social que permite la actividad en los corrales, ya sea en su vertiente productiva o de uso, gestión y disfrute patrimonialista. Estos aspectos novedosos están injertados en la memoria local del paisaje (Schama, 1995). No sólo en las representaciones y discursos acerca de-, sino en las formas de trabajo que, mediante tradición, se han ido transmitiendo para mantener vivos esos modos de construir y mantener los corrales.

Por ello, el paisaje cultural no es sólo una representación del espacio, fruto de apropiaciones materiales y de plurales y heterogéneas representaciones. Es también un discurso sobre el tiempo: en este caso, la sedimentación de la memoria y la propuesta del mantenimiento futuro de la actividad, para que alcance a las nuevas generaciones. Tiene por tanto una fuerte carga proyectiva, y no sólo retrospectiva. Si el “landscape is a clue [pista] to culture” (Lewis, 1979: 12), hemos de concluir que también lo es de las visiones retrospectivas y proyectivas que los actores sociales generan dialécticamente acerca del tiempo, el que es filtrado a través de una memoria socialmente situada y políticamente consciente.

Por tanto, las actividades actuales, reales, de apropiación sobre los corrales, no son meramente un ejercicio de recuperación de prácticas de los mayores (regreso) –tal y como

suelen argüir los activistas del patrimonio y mariscadores- sino un ejercicio de creación cultural, sobre nuevas sensibilidades, imaginaciones y percepciones sobre el paisaje (Ingold, 2011: 7), que logran evidenciar, haciendo reales y proyectadas, las intenciones del presente. Cualquier relato de los mariscadores acerca de sus experiencias en el pasado (memoria del paisaje cultural) se convierte, al mismo tiempo y sin solución de continuidad, en una ventana hacia el futuro (voluntad del mantenimiento del paisaje cultural). Ese trayecto, entre imaginario (fruto de los recuerdos y las representaciones de los actores) y pragmático (fruto de los esfuerzos, los acuerdos políticos y las relaciones sociales implicadas) acaba por sellar una percepción de continuidad histórica que llega a impresionar al visitante, al curioso, al outsider.

No estamos ante un estudio de caso en que la patrimonialización debe vincularse al consumo posindustrial del pasado, o de la naturaleza (o de ambos), manipulando artefactos culturales para crear un discurso patrimonialista, que hay que encuadrar necesariamente en el marco de economía política de la terciarización de la economía y el turismo (De Marmol et al, 2010). Podemos encuadrar el proceso político protagonizado por Jarife como una batalla por el reconocimiento cultural de los mariscadores locales (los existentes, pero también los futuros), a cambio de un compromiso por la sostenibilidad de sus actividades (Leff, 2002). Por ello, concluimos que estamos ante un ejemplo de “movimientos sociales que mantienen una fuerte referencia al lugar -verdaderos movimientos de apego ecológico y cultural a lugares y territorios” (Escobar, 2000: 114). Así, más que una reivindicación sobre valores ambientales, estéticos y de disfrute del paisaje, como se concibe en la sociedad posindustrial –lo que se denomina, desde una perspectiva esencialmente urbana- una cultura medioambiental (Álvarez, 2011), el episodio analizado se inscribe mejor en una lucha por el reconocimiento de derechos históricos ante el giro político que supuso la prohibición o limitación de actividades extractivas en los corrales y la oportunidad que significó su conversión en dominio público. Con todo, los artífices de este proceso de reivindicación, insistimos, han sido capaces de asumir el discurso ambientalista y de sostenibilidad, tan caro a la Administración, y organizar sus prácticas de gestión en virtud de estos valores, definiendo la identidad local, pasada y futura, a partir de un discurso de naturaleza-cultura, no sólo en sus formulaciones, sino en sus prácticas sociales. Como hemos apreciado, el proceso no está exento de visiones, expectativas y valores conflictivos acerca de los corrales y sus actividades; pero, en cualquier caso, hasta el momento, éstos no se han convertido en el paisaje fetichizado característico de la posmodernidad occidental.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez, R., et al. (2008) *Corrales de pesca en Chiloé*. Valdivia: Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, Gob. De Chile.
- Arias, A.M. (2005) *Corrales de pesca de Rota. Arquitectura aplicada a la pesca*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Del mármol, C., Frigolé, J. and Narotzky, S. (2010) *Los lindes del patrimonio: consumo y valores del pasado*. Barcelona: Icaria.
- Durán Salado, I. (2003) “La protección de los corrales de Rota y Sanlúcar de Barrameda. *PH, Boletín del Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico*, 44, p. 64.
- Escalera, J. and Ruiz, E. (2011) “Resiliencia Socioecológica: aportaciones y retos desde la Antropología”. *Revista de Antropología Social*, 20, pp. 109-135.
- Escobar, A. (2000) “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar”. En Viola, A. (comp) *Antropología del desarrollo*. Barcelona: Paidós, pp. 113-143.
- Florido, D. (2011) “Corrales, una técnica de pesca tradicional en Andalucía”. En: D. Bernal Casasola, (Eds.) *Pescar con arte. Fenicios y romanos en el origen de los aparejos andaluces*. Cádiz: Universidad de Cádiz, Servicio de Publicaciones, pp. 65-94.
- (2012) “Cultura despatrimonializada e invención patrimonialista”. En: JL Alegret, y E Carbonell, Coords, *La patrimonialització de la cultura marítima*. Girona: Institut Català de Recerca en Patrimoni Cultural, pp. 133-146.
- Hernández Ramírez, J. (2007) “El Patrimonio Activado. Patrimonialización y Movimientos Sociales en Andalucía y la Ciudad de México”. *Dimension Antropologica*, 41, pp. 7-44.
- Ingold, T. (2011) *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London; New York: Routledge.
- Lefebvre, H. (1991) *The production of space*. Blackwell; Oxford/UK.
- Leff, E., (2004) *Saber ambiental: sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*. México D.F: Siglo XXI.
- Lewis, P. (1979) Axioms for Reading the Landscape. In: D. Meinig (Ed.) *The Interpretation of Ordinary Landscapes. Geographical Essays*. New York: Oxford University Press, pp. 11-32.
- Muñoz Pérez, J., Fages, L. and Acha, A., (2002) “Los corrales de pesca en la costa gaditana: siglos de entender el mar sus recursos”. *Revista de Obras Públicas*, 3428, pp. 51-57.
- Muñoz-Pérez, J. J., Gómez-Pina, G., Fages, L., Bernabéu, A., Rodríguez, I. and Tejedor, B., (2007) “Selective Fishing weirs in the Gulf of Cadiz: The 'Corrales'”. *Far East Journal of Ocean Research*, 1(1), pp. 1-25.
- Naval Molero, J.L. (2004) *Los corrales de pesquería*. Sevilla: Junta de Andalucía, Consejería de Relaciones Institucionales.
- Sañez Reguart, A. (1791) *Diccionario histórico de los artes de la pesca nacional (V Vols.)*. Madrid: Imprenta de la Viuda de Don Joaquín Ibarra.

Schama, S. (1995) *Landscape and memory*. London: Harper Collins.

Seeland, K. (2008) “Paisaje y diversidad cultural”. In: J. Nogué, L. Puigbert and G. Bretcha, (Eds) *Paisatge i salut*. Barcelona: Observatori del Paisatge., pp. 265-287.

Wu, J. and Hobbs, R.J., 2009. *Key Topics in Landscape Ecology*. Cambridge University Press.

Moreno Ollero, A. (1980-81): “El convento de Ntra. Sra. de Regla en Chipiona (Cádiz). Formación de su patrimonio”, *Cuadernos de Estudios Medievales*, VIII-IX, pp. 193-202.

Ramos, A (2013): “Paisajes andalusíes y señoriales en las playas de Cádiz. Los corrales de pesca de Chipiona, Rota y Sanlúcar de Barrameda”. *Arqueología, historia y patrimonio monumental. II Jornada de recursos marinos Los Corrales de Pesca*. Chipiona (Cádiz) [No publicado].

Ther, Francisco (2011) “Diversidad y sentido patrimonial: contribuciones desde la antropología del territorio al estudio de comunidades tradicionales”, *Terra Plural*, V, pp.153-167.

UNIVERSALIZACIÓN DEL PATRIMONIO Y DESARROLLO. EL CASO DEL “PAISAJE CULTURAL CAFETERO” (COLOMBIA)

Diana María Rodríguez Herrera
dianarodriguez@utp.edu.co

Universidad Tecnológica de Pereira (Colombia) - Universidad Pablo de Olavide (España)

Resumen

Esta comunicación busca reflexionar acerca de la producción de un paisaje como espacio de mercado, dentro de la normalización de un proyecto patrimonial que *marginaliza al lugar*. Para ello, analiza cómo se usa la noción de “cultura” en el proceso de patrimonialización del sitio “Paisaje Cultural Cafetero” de Colombia, inscrito en la Lista de Patrimonio Mundial (UNESCO) en el año 2011. En particular, examina los criterios empleados por el Comité de Patrimonio Mundial para decidir la *excepcionalidad* del sitio. La justificación de estos criterios implica la re-invencción de un pasado ideal y homogéneo, en un espacio social exento de conflictos. El paisaje se define como una mezcla evidente entre atributos duales, de la “naturaleza” y la “cultura”, sintetizados en la idea de *montaña*: símbolo de esfuerzo y progreso comunitario. Esto conlleva a un ocultamiento de aspectos sociales que se suponen conflictivos o irrelevantes, como la *crisis* estructural de la caficultura colombiana, los problemas ambientales, el trabajo productivo de las mujeres y de los no “cafeteros”, así como el sentido de comunidad asociado a un lugar, a una identidad étnica o a una opción política. De esta manera, el *desarrollo* se naturaliza como un hecho absoluto, mientras que el paisaje se construye como un espacio exótico, finito, relevante para alimentar el consumo de representaciones de los “otros”, a partir de la imposición de valores, escalas y representaciones propias de la racionalidad moderna. En el contexto del mercado internacional del café, éste no constituye un hecho reciente, sino que hace parte de los mecanismos de simbolización y afirmación política de la singularidad productiva que se vienen activando desde la década de 1930, con un dinamismo particular en momentos de desregulación del mercado.

Palabras clave: patrimonialización, paisaje, desarrollo, café, Colombia, políticas de uso del pasado, desregularización económica.

1. Introducción

En el artículo “Cultura y diferencia: la ontología política del campo de Cultura y Desarrollo”, Arturo Escobar (2012) argumenta que el predominio académico e institucional de la noción de cultura como estructura y proceso simbólico —que supone la existencia de una realidad subyacente única (universo)—, conlleva a políticas representacionales, las cuales entran en tensión con ontologías y políticas relacionales, imponiendo límites para imaginar futuros distintos a los que concibe la racionalidad moderna.

Con la presente comunicación pretendo mostrar cómo se usa y reproduce esta noción representacional de la cultura, a partir de un acercamiento al proceso de patrimonialización del denominado “Paisaje Cultural Cafetero” de Colombia, inscrito en la Lista de Patrimonio Mundial (UNESCO) en el año 2011. Para tal acercamiento me baso en el marco teórico propuesto por autores que han analizado los procesos de patrimonialización, como arenas importantes para repensar el entendimiento etnocéntrico de la cultura, el conocimiento, la naturaleza y la economía (Prats, 1997; Hernández y Ruíz, 2003; Valcuende, 2003; Prats, 2005; Vaccaro y Beltrán, 2007; Aguilar, 2007; Coca, 2008; Frigolé y Mármol, 2008; Smith, 2011; Santamarina, 2012; Mármol, 2012; Cortes, 2012, entre otros).

Desde esta perspectiva, los procesos de patrimonialización se conciben como el resultado de la selección, interpretación, selección, jerarquización y descontextualización de ciertas prácticas culturales, seguidos de mecanismos de simbolización y afirmación política de la singularidad, tendentes a producir imágenes, objetos y experiencias consumibles, en el contexto de un modelo económico basado en el turismo y en el *marketing* territorial (ver Hernández y Ruíz, 2003; Valcuende, 2003; Prats, 2005; Smith, 2011; Santamarina, 2012). El patrimonio equivale entonces a un tipo de producción cultural (y política) consistente en la sanción de otras; por lo cual, adquiere condición de fenómeno metacultural que otorga de manera cuasi-autónoma singularidad cultural a determinados aspectos sociales (Kirshenblatt-Gimblett, 2004; Montenegro, 2010).

Este tipo de producción subordina a la racionalidad moderna otras ontologías, las cuales se restringen políticamente al nivel de creencias (Ingold, 2000; Escobar 2012). En tal sentido, la construcción del patrimonio constituye un artificio de “reescritura” e instrumentalización de

realidades específicas, que se concreta (y se contesta) en el nivel cotidiano, haciendo parte del complejo proceso de producción de localidad (Certau, 1996; Appadurai, 2001).

La formación del discurso patrimonial autorizado juega un papel clave en comprensión de los procesos de producción de localidad. Estos discursos revelan una trama de significados, fundamental en la comprensión de la complejidad tecno-económica-política que subyace a los procesos de patrimonialización. En tal sentido, y a partir de los resultados preliminares de una tesis doctoral en curso, a continuación analizo los criterios empleados por el Comité de Patrimonio Mundial para decidir la *excepcionalidad* del “Paisaje Cultural Cafetero” de Colombia, consignados en el expediente elaborado por el Ministerio de Cultura y la Federación Nacional de Cafeteros (2011).¹ Ahondaré luego en la relación de este tipo de políticas de uso del pasado con la reinención del mercado internacional del café, a partir de la última desregularización económica. Finalizaré con unas breves consideraciones acerca de la relación entre patrimonio y desarrollo.

2. Generalidades del caso

El sitio “Paisaje Cultural Cafetero” está localizado en los Departamentos de Caldas, Risaralda, Quindío y Valle del Cauca (Colombia). Comprende seis espacios inconexos que abarcan 51 municipios y una superficie de 348.120 hectáreas, de las cuales 141.120 hectáreas se consideran *zona principal* y el resto *zona de amortiguación*, según el plano reconocido por la decisión del Comité de Patrimonio Mundial de junio de 2011.²

Estos espacios se ubican entre los 1000 y 2000 metros sobre el nivel del mar (msnm), en la Cordillera de los Andes. En su parte alta limitan con tierras dedicadas a la ganadería, a cultivos de clima frío (mora, granadilla, papa, etc.) y a plantaciones forestales. También se localizan allí cuatro parques nacionales y una Reserva de la Biosfera. A saber: el “Parque Nacional Natural de los Nevados” (creado en 1973), el “Parque Nacional Natural Las Hermosas” (creado en 1977), el “Parque Nacional Natural Tatamá” (creado en 1987), “Parque Nacional Natural Selva de Florencia” (creada en 2005), y el “Complejo de Humedales Laguna del Otún” (declarado Reserva de la Biosfera en 2008). En las tierras bajas es posible encontrar

¹ La primera versión fue publicada en inglés en 2010. Existe una segunda versión digital, traducida al castellano en 2012 y distribuida por el Ministerio de Cultura. Ambas versiones se emplean en este capítulo, excepto para las citas textuales, donde solo se hace uso de la traducción del 2012.

² La Decisión 35 COM 8B.43 del Comité de Patrimonio Mundial fue ratificada por el Estado de Colombia mediante la Resolución 2079 de octubre de 2011, la cual reconoce al sitio como “Patrimonio Cultural de la Nación”.

ganadería, cultivos de la caña de azúcar y usos suburbanos (condominios, parques temáticos, fincas turísticas, restaurantes, ventas de artesanías, etc.), circunscritos a las tres ciudades capitales de Departamento aledañas: Manizales (Caldas), Pereira (Risaralda) y Armenia (Quindío).

Estas ciudades han crecido al calor del negocio del café, constituyendo el circuito económico que desde mediados del siglo XX se denomina “Eje Cafetero”. Se trata de un espacio connotado por la presencia del cultivo de café y de espacios naturales protegidos. Al calor de estos atributos, en la década del 2000 se institucionalizó el *Sistema Regional de Áreas Protegidas del Eje Cafetero*, la *Ecorregión del Eje Cafetero* y el *Bosque Modelo del Departamento de Risaralda*,³ como marcos de ordenamiento territorial para la gestión del “desarrollo sostenible” (Arango Gaviria, 2003; Nadachowsky y Valencia, 2009).⁴

La definición de estos marcos normativos se da a partir del reconocimiento de un contexto de *crisis* (Arango Gaviria, 2003). Éste se explica a partir de la interrelación de varios fenómenos socioeconómicos y políticos que tuvieron lugar en la década de 1990, tales como la ruptura del *Acuerdo Internacional del Café* en 1989, la apertura neoliberal del país a la economía mundial adoptada de manera radical después de 1990, el influjo del narcotráfico, del conflicto armado y del terremoto del año 1999, con epicentro en el Departamento del Quindío (Arango Gaviria, 2003).⁵

La necesidad de apelar a las crisis como paradigma interpretativo se considera un rasgo característico de la modernidad, que provoca en muchos casos una exaltación de los valores tradicionales (Bandelier, 1989 en Santamarina, 2006). Por lo cual, no resulta extraño que parejo al reconocimiento institucional de la *crisis* en el “Eje Cafetero”, surgiera el interés de convertir en patrimonio una porción del territorio, por parte del Ministerio de Cultura, la

³ En el año 2008 el Departamento de Risaralda fue inscrito en la Red Iberoamericana de Bosques Modelos, con la justificación de que el 46% de su territorio está cubierto de bosques y el 33% está reglamentado como área natural protegida (Rodríguez Pineda, 2009). El “bosque modelo” es un modelo de gobernanza para la gestión de recursos forestales, orientado hacia el pago por servicios ambientales. Creado en Canadá, este modelo ha sido implementado en cerca de 30 países. En América Latina se introdujo en la década del 1990, en el marco de las negociaciones del Tratado de Libre Comercio entre Chile y Canadá (Elmúdesi y Cox, 2006).

⁴ Hasta la promulgación de la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial en 2011, no existía en Colombia una Ley que regulara la conformación de regiones. La institucionalización de la “Ecorregión del Eje Cafetero” tiene su origen en el Proyecto Colectivo Ambiental (Ministerio del Medio Ambiente, 2000). Éste estableció una serie de regiones de importancia nacional, con el fin de focalizar procesos de gestión ambiental y ordenamiento territorial (Arango Gaviria, 2003).

⁵ El terremoto del año 1999 dejó 1185 muertos, 8523 heridos y alrededor de 560 mil damnificados, según datos de CEPAL (1999). Los Departamentos más afectados fueron Quindío y Risaralda.

Federación Nacional de Cafeteros de Colombia (FNCC), las universidades y los gobiernos de los cuatro Departamentos que impulsaron la candidatura del “Paisaje Cultural Cafetero” a la Lista de Patrimonio Mundial.

De manera simultánea, y como parte de las medidas anti-crisis, la FNCC indujo el turismo en el Departamento del Quindío, con la construcción del Parque Nacional del Café en el año 1995 (Pérez, 2003). A este le siguieron por lo menos tres nuevos parques temáticos, fruto de inversiones privadas, configurando lo que podría denominarse la *parque-tematización* del Eje Cafetero.⁶ A raíz de los parques temáticos se ha instaurado un modelo turístico de masas, el cual ha dado como resultado un incremento del 118% en el flujo de visitantes a los Departamentos de Caldas, Quindío y Risaralda, en el periodo 2004-2012, de acuerdo con el *Consejo Nacional de Política Económica y Social* (CONPES, 2014). Hoy día, el Quindío es considerado el segundo destino turístico de Colombia, después de Cartagena de Indias.

Luego de tres años de la inscripción del sitio “Paisaje Cultural Cafetero” en la Lista de Patrimonio Mundial, éste es gestionado a través de un Comité Directivo de carácter nacional, conformado por el Ministerio de Cultura, la FNCC, las gobernaciones de Caldas, Quindío, Risaralda y Valle, así como un delegado de las universidades de la región. Según el CONPES (2014), en el espacio delimitado como “Paisaje Cultural Cafetero” habitan alrededor de 500.000 personas. El desempleo alcanza tasas del 15% (por encima de la media nacional) y el *Índice de Pobreza Multidimensional* (IPM) llega al 46%. En materia productiva, en la última década ha disminuido el área cultivada en café y el tamaño de las fincas cafeteras (CONPES, 2014). En contraste, se ha dado un incremento de la actividad turística, configurando un proceso de tercerización económica (Cepeda, 2012; Aguilera y Ballesteros, 2013).

La oferta turística del sitio “Paisaje Cultural Cafetero” se concentra en 16 municipios que separan las ciudades de Manizales, Pereira y Armenia, siguiendo el recorrido de la denominada “Autopista del Café” (CONPES, 2014). Los demás municipios que hacen parte del sitio no participan de la actividad turística, debido a que se han visto limitados por el conflicto armado y por problemas de accesibilidad. Con todo, el desarrollo del turismo y el incremento de la inversión estatal, al calor de la declaratoria como “Paisaje Cultural Cafetero”, constituyen un objetivo político en estas localidades.

⁶ Desde el año 2000 se incorporan al negocio turístico el Parque Nacional de la Cultura Cafetera (PANACA), el Parque Recorridos Culturales por la Cultura Cafetera (RECUCA), el Parque Temático y Cultural los Arrieros.

3. Universalización del “Paisaje Cultural Cafetero”

La justificación del “valor universal excepcional” forma parte del núcleo de la decisión de inscribir un bien en la Lista de Patrimonio Mundial. Al explicitar los juicios de valor con base en los cuales se le atribuye importancia *universal* a determinado bien, la justificación articula el discurso mediante los gobiernos reinventan el pasado de determinados territorios (Hosbawm y Ranger, 2002), para exaltar su importancia como herencia de la humanidad. De esta manera, refleja el sistema de jerarquización de valores sobre el cual opera la institucionalidad adherida a la UNESCO (Santamarina, 2013).

Tal sistema se soporta en criterios de *excepcionalidad*, *autenticidad*, *integridad*, así como en análisis comparativos de bienes patrimoniales (Comité de Patrimonio Mundial, 2008). Para ello se elige por lo menos uno de los diez criterios de *excepcionalidad* establecidos por el *Comité de Patrimonio Mundial*, para luego interpretarlos en un territorio concreto y sintetizarlos en un texto conocido como “declaración de valor universal”. Con base en esta declaración se realiza un análisis comparativo de bienes, se sustentan los criterios de *autenticidad* e *integridad* y se formula el Plan de Manejo del bien.

Siguiendo este protocolo, la inscripción del “Paisaje Cultural Cafetero” fue aceptada bajo los criterios 5 y 6 del *Comité de Patrimonio Mundial* (2008:23), referidos a:

- a) “Ser un ejemplo destacado de formas tradicionales de asentamiento humano o de utilización de la tierra o del mar, representativas de una cultura (o de varias culturas), o de interacción del hombre con el medio, sobre todo cuando éste se ha vuelto vulnerable debido al impacto provocado por cambios irreversibles (criterio 5).
- b) Estar directa o materialmente asociado con acontecimientos o tradiciones vivas, ideas, creencias u obras artísticas y literarias que tengan una importancia universal excepcional” (criterio 6).

Con el fin de argumentar la aplicación de estos criterios en el “Paisaje Cultural Cafetero”, el Ministerio de Cultura y la FNCC (2012) recurrieron a una definición esencialista de la “cultura”, debatida en la Antropología desde la década del 70 del siglo pasado, pero que aún continua vigente en el discurso político autorizado. La “cultura” se define desde esta perspectiva como una entidad delimitada a pequeña escala, con un sistema subyacente de significados compartidos (“cultura auténtica”), con características definidas (lista de rasgos o atributos), en equilibrio estático y compuesta por individuos homogéneos (Wright, 2004). Definición cercana al concepto científico de *folklore* —saber del pueblo—, entendido éste como el producto naturalizado de la cultura de un grupo (Santamarina, 2013).

Desde este ángulo, la justificación del “valor universal excepcional” del “Paisaje Cultural Cafetero” reinventa un pasado ideal, coherente y homogéneo, en un espacio social exento de conflictos sociales. Un paisaje “sostenible” y “vivo”, donde el cultivo de café ha constituido el “principal generador de vida”, “fuente” de ingresos y “eje” de *desarrollo* (Ministerio de Cultura y FNCC, 2012:65-68). A la luz de esta definición se construyen lo que, desde mi punto de vista, denomino las tres *esencias* del “Paisaje Cultural Cafetero”: cafetera, campesina y comunitaria.

La *esencia* cafetera sobreentienden que la producción de café constituye la más importante fuente de ingresos del denominado “Paisaje Cultural Cafetero”, invisibilizando dinámicas actuales de tercerización económica y de desplazamiento de la producción cafetera hacia otros departamentos como Antioquia, Cauca, Huila y Tolima (CONPES, 2004). De acuerdo con el expediente la especialización productiva alrededor del café se considera un atributo excepcional, por ser una actividad “arraigada en el corazón de los habitantes de esta región”, y además una “fuente sostenible de ingresos” (Ministerio de Cultura y FNCC, 2012:73). Es por ello que alrededor del café se ha construido uno de los “símbolos más representativos de la cultura nacional”, encarnado en el personaje de Juan Valdez (2012:73).

La *esencia* campesina se construye al calor del “predominio de una economía campesina”, adaptada a condiciones geográficas “agrestes”, de ladera, montaña y aislamiento, donde naturaleza, agricultura y arquitectura crean una “simbiosis” única (2012:68-75). La adaptación campesina, fruto de la “colonización antioqueña” —descrita en términos de *leyenda rosa*⁷—, se materializa en “personajes y objetos” —como Juan Valdez—, “saberes culinarios”, “fondas camineras y los cafés”, “vestuario”, “fiestas”, “artesanía”, “mitos y leyendas”, para justificar el criterio número seis referido a un pretendido “patrimonio inmaterial” (2012:73-74).

Finalmente, la *esencia* comunitaria, según el expediente, surge de la necesidad de llevar el café a los mercados externos impulsó entre los habitantes de la región un “espíritu cívico y comunitario”, que en la actualidad se plasma en “modelos de acción colectiva excepcionales”, como el construido alrededor de la FNCC (2012:26). La FNCC descrita como la “ONG rural más grande del mundo”, se legitima en el expediente como una instancia de representación

⁷ Esta perspectiva, controvertida por la historiografía actual, plantea que el poblamiento del Centro-Occidente colombiano siguió el *ethos* igualitario basado en el hacha, el esfuerzo y el logro (Palacios, 1983).

gremial democrática, cuya “identidad y cohesión social” se sintetiza en las “elecciones cafeteras” (2012:68,78).

Expuestas las tres *esencias* del sitio, el texto de la “declaración de valor universal” (núcleo del expediente) las sintetiza, con el fin de hacer del paisaje un símbolo del pasado. La síntesis resalta la adaptación humana “comunitaria” a las altas pendientes de los Andes colombianos, a través de un “sistema productivo excepcional” que ha demostrado “sostenibilidad”, pese a los ciclos de precios “inherentes” al cultivo del café. Dicha capacidad de sobreponerse a condiciones económicas y geográficas “difíciles”, reside —según la declaración— en el esfuerzo familiar y en la presencia de una institucionalidad “ejemplo excepcional de acción colectiva”. El café se ratifica como generador de “tradiciones y valores culturales”, que se adapta al mercado, para “ofrecer al mundo un café de excelente calidad durante más de un siglo” (2012:75). Esta declaración concluye con una exposición esquemática de los “valores que determinan la excepcionalidad” del sitio, a saber:

- “Esfuerzo humano familiar, generacional e histórico para la producción de un café de excelente calidad, en el marco de un desarrollo sostenible.
- Cultura cafetera para el mundo.
- Capital social estratégico construido alrededor de una institucionalidad.
- Relación entre tradición y tecnología para generar la calidad y sostenibilidad del producto” (2012:75).

En la descripción de estos valores el Ministerio de Cultura y la FNCC (2012) continúan articulando la “vieja idea de cultura” —como una cosa—, combinada con la idea de “cultura corporativa” —como proceso— (Wright, 2004), con el fin de vaciar el espacio de discursos opuestos y reconvertirlo en nuevas condiciones de producción y mercado. La “cultura cafetera” es presentada como un conjunto de significados compartidos por individuos idénticos —“hombres visionarios”, “productores que viven con pasión y dedicación esta actividad”, “[de] espíritu empresarial y aventurero heredero de la colonización antioqueña”—, forjados alrededor del trabajo —“trabajo duro y cuidadoso de manos campesinas”, “actividad arraigada en el corazón de los habitantes”, “tradición de esfuerzo humano y trabajo manual”— (2012:75-76).

Alrededor de estos calificativos, que subordinan el trabajo productivo femenino al masculino bajo un modelo patriarcal, se construye un grupo de referencia homogéneo, al que se le asocia

un patrón de significados, comportamientos y saberes laborales, siguiendo el estilo con el que se definen las “culturas del trabajo” (Moreno, 1997; Reygadas, 2002).⁸ De esta manera se conectan los valores individuales con los “valores corporativos”, legitimando la acción de la FNCC como productora de la materialidad del paisaje y a la vez de su expresión “intangible”.

Tal como lo muestra la siguiente cita:

“Los valores de las instituciones cafeteras, son a su vez, un reflejo de los valores de quienes las conforman: el espíritu comunitario, la familiaridad, la capacidad de enfrentar la adversidad, la dedicación, la transparencia, honestidad y la paciencia asociada a una visión de largo plazo son sin duda elementos intangibles que caracterizan a los habitantes de la región” (Ministerio de Cultura y FNCC, 2012:80).

En dicha legitimación corporativa juega un papel clave la idea de “esfuerzo” o “espíritu comunitario”, con la cual se inserta al campesinado dentro de un sistema empresarial, en cabeza de la FNCC. El sentido comunitario se equipara con el sentido organizacional, agregando rasgos “democráticos” a una tradición construida para sobreponerse a la “trampa de los comodities” (2012:78). El argumento se basa en la necesidad histórica de forjar de manera colectiva la reputación de la producción nacional en el mercado internacional del café, ante la imposibilidad de forjarla de manera individual en un paisaje dominado por “pequeños productores” (2012:80). En términos del expediente:

“su reducida producción [la del productor promedio] no le permite invertir o desarrollar volúmenes comerciales para forjar una reputación propia. Como consecuencia, su café irremediablemente será mezclado con el de otros productores de su zona, lo que ocasiona que la calidad final del producto sea un resultado de la comunidad” (2012:76).

Se borra con ello la idea de comunidad asociada a un lugar, a una identidad étnica —en el sitio “Paisaje Cultural Cafetero” tienen influencia por lo menos cuatro resguardos indígenas de la comunidad indígena Embera Chamí— o a una opción política,⁹ para trasladarla al paisaje como espacio de mercado. A la luz del modo de vida campesina, el expediente inventa una tradición productiva basada en la calidad, la innovación, la eco-eficiencia y la competitividad de un paisaje que “se adapta a los cambios sin perder su esencia” (2012:67-

⁸ Por ejemplo, en el expediente estima que para el momento de la declaratoria existían en la *zona principal* y de *amortiguamiento* 37.046 cafeteros y 44.475 fincas, distribuidas en 51 municipios y 840 veredas. Los datos se refieren a “cafeteros”, es decir, a propietarios de fincas adscritos a la FNCC. Con ello, el expediente invisibiliza (borra) a las mujeres y a las personas que no hacen parte de la FNCC. La idea del “cafetero” y “su familia” —dentro de la que se suponen incluidas las mujeres, relegando el trabajo productivo femenino a una función secundaria—, refleja el dominio del discurso patriarcal y esencialista implícito en la “identidad corporativa” de la FNCC.

⁹ Planteo la opción política de conformación de comunidades, en los términos de la Ley 743 de 2002, que reglamenta las Juntas de Acción Comunal. Entendidas como expresión local (barrial y veredal) del Movimiento Comunal y Comunitario de Colombia, institucionalizado en el país desde la década de 1950.

68,81). En estos términos, la FNCC se legitima a sí misma como centro de la acción colectiva y constructora de un “circuito de conocimiento” alrededor del campesinado, tendiente a hacer “sostenible” la producción cafetera (2012:81-82).¹⁰ A manera de colofón, el expediente descontextualiza la actual *crisis* cafetera, la cual es enunciada en pretérito, como un “reto” más dentro de una trayectoria institucional de ocho décadas, que conllevó a formular de manera “adaptativa” la “estrategia de valorización del Café de Colombia”, mediante la incursión en:

“nuevas iniciativas de negocios que van desde la producción de cafés especiales y productos con mayor transformación, como el café instantáneo, los extractos y las bebidas listas para tomar, hasta la participación directa en los mercados consumidores con las tiendas de café Juan Valdez” (2012:68-70).

4. Políticas patrimoniales y mercado del café

El *café verde* (sin tostar) es uno de los *commodities* agrícolas tropicales más importantes en el comercio internacional, del que dependen millones de pequeños productores de países del Sur. Por definición, se trata de un producto articulado a la agricultura industrial intensiva y a la distribución moderna, creando condiciones de oligopolio, que conllevan fenómenos de deslocalización alimentaria, uniformización y estandarización productiva, aparición de desiertos alimentarios, flexibilización laboral, competencia desleal, desvinculación entre productores-consumidores (Vivas, 2007 y 2008). Al ser un alimento suntuario, el café tiene un carácter especialmente especulativo. De ahí que el mercado mundial estimule el crecimiento de la producción en un determinado territorio cuando es favorable y la traslade a otro territorio cuando no lo es, manteniendo una dialéctica constante con las causas endógenas, según las cuales nacen y se fomentan las caficulturas en cada país (Palacios, 1983; Tulet, 2007).

A principios del siglo XX América Latina proveía cerca del 90% del café en el mundo. Este dominio duró hasta la década de 1980, cuando entraron al mercado nuevos países productores asiáticos y africanos que generaron sobreoferta, propiciando la ruptura del Acuerdo Internacional del Café, que operó entre 1962 y 1989 (Topik *et al.*, 2012). En América Latina el desplome de los precios ha implicado una disminución del 30% en la producción del café,

¹⁰ Este “circuito” no solo incluye la representación gremial sino la “provisión de bienes públicos”, expresados por ejemplo en la investigación agronómica, la extensión rural, el ahorro, la gestión ambiental y la promoción del café en mercados internacionales. Incluiría, desde nuestra perspectiva, la definición de usos del pasado, si tenemos en cuenta la construcción de la marca Juan Valdez y la creación del Parque Nacional del Café y la patrimonialización del “Paisaje Cultural Cafetero”, por citar algunos ejemplos.

unido a la fragmentación de la tierra y al incremento del número de productores de café. Las estrategias frente a la desregularización han incluido protestas, emigración, abandono del cultivo, diversificación, intensificación del cultivo, caficultura orgánica, producción de mayor calidad, producción de “café especiales”,¹¹ auto-explotación de la fuerza de trabajo familiar, disminución de los salarios, debilitamiento de la inversión estatal e incentivo al consumo interno de café (López Pérez, 2002; Forero, 2002 y 2012; Topik *et al.*, 2012).

Dentro de estas estrategias se ubican las políticas de uso del pasado, como base del *marketing* territorial en los países productores de café. Las políticas de uso del pasado implican nuevas formas de construir y representar la “naturaleza” y la “cultura”, ligadas al aprovechamiento de la carga simbólica del territorio. A través de ellas se generan marcas de distinción basadas en la calidad, la ruralidad, lo indígena, el carácter pro-ambiental de la producción, etc., buscando gestionar los procesos de cohesión social y apropiación territorial que se dan alrededor del cultivo, para conectar —a través de políticas locales— los mecanismos de reproducción social con la lógica corporativa que rige el sistema mundial de alimentos, tal como ha sido documentado para otros sistemas productivos (Murdoch *et al.* 2000; Harvey, 2005; Breitbart 2007).

Comenzando con la activación patrimonial de infraestructura agroindustrial en desuso, son varios los países que han logrado posicionar las prácticas culturales asociadas a la producción (y consumo) de café dentro del discurso autorizado sobre el patrimonio. En el año 2000, Cuba inscribió el “Paisaje Arqueológico de las Primeras Plantaciones de Café”. Por su parte, un grupo de arquitectos brasileños trabaja desde la década de 1990 en la activación del patrimonio asociado a las antiguas haciendas de café de Vale do Paraíba y Campiñas en Brasil (Argollo, 2008). En 2008, Costa Rica inscribió en la Lista de Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad “la tradición del boyeo y las carretas”, asociada al cultivo de café. Como he señalado, en el año 2011 Colombia inscribió el “Paisaje Cultural Cafetero” en la Lista de Patrimonio Mundial. Y más recientemente, en 2013, el gobierno de Turquía inscribió “la cultura y tradición del café a la turca” en la Lista de Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad, ratificando con ello una tradición sobre el consumo, alrededor de los café-bar,

¹¹ Con el término “café especiales” se agrupa un amplio grupo de producciones de café diferenciadas por criterios ecológicos, agronómicos, socioeconómicos y de perfiles de sabor, que les permiten distinguirse como “exóticas” ante consumidores especializados: café orgánicos, café amigables con las aves, café de Comercio Justo, café de origen, café *gourmet*, etc. El término fue acuñado en 1978 por Erna Knutsen en un discurso ante los delegados de una Conferencia Internacional del Café celebrada en Francia (Ponte, 2004).

que viene siendo rentabilizada en ciudades como Viena, París, Buenos Aires, Roma, Melbourne, etc.¹²

Con todo, las listas de patrimonio mundial de la UNESCO, no son la única forma de afirmar la distinción de las producciones (y consumos) nacionales de café. En la rentabilización de la singularidad en los países productores de café, juega un papel clave el desarrollo de marcas, indicaciones geográficas protegidas, y en general, la gestión del conocimiento. Una mirada al posicionamiento de las marcas de café en Guatemala, Hawai, Colombia y Jamaica —países con mejor reputación y mayores cotizaciones en el mercado del café—, permite comprender las respuestas institucionales asociadas a escenarios de sobre oferta y precios a la baja, como los ocurridos en la década de 1990.

Guatemala inauguró las estrategias de diferenciación en el año 1935, con el registro de la marca “Café de Antigua”, constituida en 2003 como la marca nacional “Café Genuino de Antigua” (Shoroeder y Guevara, 2009). Hawai, por su parte, comenzó en 1955 el proceso de delimitación y protección del origen de café producido en la región de Kona, pero solo hasta 1997 fue registrada la marca “Café Kona”. La reputación que ha ganado esta marca le ha servido para obtener un sobrepeso relativamente constante, por encima del precio de los cafés *suaves lavados* o *suaves colombianos*, segmento del cual hace parte (Giovannucci y Easton, 2009).¹³ En la década de 1950 Colombia creó la marca “Juan Valdez” y trazó políticas para fomentar la homogeneidad de la producción nacional, que culminaron con el registro de la denominación de origen “Café de Colombia” en 2005 (Giovannucci y Samper, 2009). En la actualidad la estrategia de Colombia ha dado un giro hacia el desarrollo de distinciones de carácter regional, las cuales no han logrado rendimientos económicos considerables (Giovannucci y Samper, 2009).

¹² Ver descripción de los “bienes” en la Lista de Patrimonio Inmaterial de la Humanidad: <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=es&pg=00107>, así como en la Lista de Patrimonio Mundial: http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=45692&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html

¹³ Los cafés *suaves lavados*, obtenidos de variedades de la especie *Coffea arábica* y procesados mediante beneficio húmedo, corresponden con uno de los cuatro segmentos de mercado que reconoce la Organización Internacional del Café: 1) Robustas: 2) Suaves colombianos (*arábigos*): 3) Naturales brasileños (*arábigos*): 4) otros suaves (*arábigos*). Se denominan *suaves colombianos* porque Colombia es el principal productor mundial y controla un alto porcentaje de los inventarios, lo cual le permite ser fijador de precios. En este segmento de mercado solo participan Kenia y Tanzania, lo cual no implica que Colombia esté al margen de la volatilidad de los precios, debido a que el café es mezclado antes de ser tostado, por lo que *shoks* en la oferta de un tipo de café afecta uniformemente a los cuatro tipos (Melhado 1990).

En contraste con los demás países, Jamaica empezó a trabajar en la diferenciación de su producción solo hasta la década de 1980, con la delimitación y registro de la marca regional *Café Blue Mountain*. Desde entonces, ha logrado que la cotización de este café se cuatriplique, llegando constituirse en el más costoso del mundo (Shoroeder, 2009). En Jamaica, como en los demás países con producciones distinguidas, las estrategias de *marketing* del café han estado relacionadas con el desarrollo del turismo (Guatemala, Jamaica, Hawai, Colombia) y el incremento en el precio de la tierra (Guatemala, Jamaica, Hawai), así como la capitalización de la reputación del café a través de otros productos, como agua embotellada, cerveza, chocolate, galletas, *souvenirs*, etc. (Jamaica, Hawai, Colombia).

El turismo es concebido en estos países desde dos perspectivas: 1) como una alternativa para rentabilizar la reputación de la zonas con distinciones de carácter regional,¹⁴ y a la vez, 2) como una estrategia de promoción, que se complementan con la participación en ferias internacionales de café, subastas, concursos de taza, etc. (Shoroeder y Guevara, 2009; Giovannucci y Samper, 2009; Shoroeder, 2009).¹⁵ Con todo, la reivindicación de la especificidad productiva del café no se agota en el turismo, sino que principalmente propicia redefiniciones territoriales asociadas a procesos de patrimonialización de la “naturaleza”.

Al ser un cultivo forestal típico de “frontera agraria”, el café se sitúa en los límites entre la “naturaleza” y la “cultura”, por lo cual, constituye una arena importante para las luchas relacionadas con el ambiente. Su carácter indefinido inspira tanto proyectos desarrollistas de ONG y gobiernos, como reivindicaciones políticas de movimientos sociales. Estos combinan la construcción de exotismos, con la imposición de preocupaciones pro-ambientales de distinta índole en los productores. Como plantea Topik *et al.* (2012:17): “el café puede ser refugio para la vida silvestre o amenaza a las tierras vírgenes, promesa o rémora para quienes lo cultivan”.

En las últimas décadas los agentes del mercado han centrado su interés sobre estas áreas, donde se cultivan los denominados “cafés de altura”. Estos lugares se caracterizan por constituir economías marginales, en las cuales la modernización del cultivo de café se llevó a

¹⁴ Véase el caso del Festival Cultural de Café Kona, uno de los más importantes de Hawai (Giovannucci y Easton, 2009).

¹⁵ La experiencia del turismo tiene el potencial de fidelizar consumidores, al tiempo que permite identificar perfiles de consumo, lo cual resulta atractivo para caficulturas emergentes como Perú y Vietnam. Este último país recién ha incluido el consumo del café dentro de la producción del patrimonio gastronómico, con el fin de generar conciencia del origen del café en los turistas internacionales (Joliffe *et al.*, 2010).

cabo de manera incompleta —e incluso no se dio—. Esta condición, además de su cercanía a espacios naturales protegidos, posibilita producciones ecológicas y perfiles de sabor del café distinguibles como específicos, acorde con los estereotipos de consumidores que demandan “variedad”, “sostenibilidad”, “responsabilidad social”, “consistencia” y “trazabilidad” (Giovannucci, 2009). En función de este potencial para construir lo exótico se llevan a cabo procesos de patrimonización y de diseño de imágenes territoriales, ligadas a la reformulación del valor simbólico de los alimentos y al surgimiento de nuevas ideologías sobre uso del espacio. Este tipo de activaciones se inscriben dentro de lo que se ha denominado la segunda ola intensiva de patrimonialización de la “naturaleza” y la “cultura”, instaurada desde la década de 1980 en diferentes espacios rurales del mundo (Amaya y Aguilar, 2012; Santamarina, 2012).

Al respecto, resulta revelador el caso del gobierno Guatemala, principal proveedor de la cadena *Starbucks*, que anunció en 2012 la inclusión de “El Perfil de la Taza de los Cafés de Guatemala” en la lista indicativa de bienes que busca incluir en la Lista de Patrimonio Mundial (Ministerio de Cultura y Deportes de Guatemala, 2012 enero). Otro caso significativo es el de México, pionero en las denominaciones de origen asociadas al “café orgánico”, como los son el Café Veracruz (reconocido en el año 2001) y el Café de Chiapas (reconocido en 2004) (López Pérez, 2002). Este gobierno entró en controversia en el año 2010 con la firma *Starbucks*, por la propiedad intelectual de las imágenes del Calendario Azteca y la Pirámide del Sol usadas en las tazas de café de la firma (El Mundo, 2010 enero).

En el marco de este complejo juego político (y económico) de representaciones (Tocancipá-Falla, 2010), orientado a la reinención del desarrollo en las regiones especializadas en la producción de café, participan de manera asimétrica burocracias locales y nacionales, académicos, exportadores de café, operadores turísticos, organismos de cooperación internacional, en otros agentes interesados en desplegar estrategias de innovación y emprendedurismo. Este tipo de elaboraciones discursivas y simbólicas se vienen activando, recreando y reforzando desde la década de 1930, con un dinamismo particular en momentos de desregulación del mercado representaciones, así como durante la consolidación de las industrias cafeteras nacionales (Tocancipá-Falla, 2010).

La activación patrimonial del “Paisaje Cultural Cafetero” no es por lo tanto un caso aislado ni singular. Surge de la renovación de discursos coloniales ligados al nuevo mapa económico-

político que conlleva la globalización, enmarcada en la idea de “desarrollo sostenible” como principio organizador de la vida social. A su vez refleja la radicalización del capitalismo, con su demanda creciente de “recursos naturales” (y “culturales”) unida a la sobredimensión de determinadas lógicas interpretativas, en menoscabo del papel del trabajo, del género, de las relaciones humanas y los conflictos en la conformación de singularidades territoriales (Coca, 2008; Santamarina, 2012).

Desde este esquema, el discurso patrimonial autorizado insiste en la reificación de una serie de concepciones y prácticas económicas *formales* —en el sentido que Karl Polany da al término—alrededor de la producción del café. Lo cual naturaliza, en primer lugar, la existencia de una agricultura dependiente del mercado mundial de alimentos. En segundo lugar, desconoce las economías sumergidas y de los cuidados que contribuyen de forma decisiva al sostenimiento del modelo agro-exportador basado en el café. En tercer lugar, impone límites a la hora de visionar otras formas de relación social, económica y ecológica, alternas al café y al capitalismo. Y en cuarto lugar, construye el paisaje como un recurso finito, susceptible de ser mercantilizado.

5. Consideraciones finales

El proceso de patrimonialización del “Paisaje Cultural Cafetero” debe comprenderse dentro de la normalización de un proyecto de ordenamiento territorial, definido como parte de la reinención del mercado internacional del café. La instauración de límites y nuevas definiciones de realidad son constitutivas de este proyecto, en el sentido performativo y normativo. De esta manera, la construcción del “Paisaje Cultural Cafetero” supone una “marginalización del lugar” (Escobar, 2005), con el fin de producir un paisaje como espacio de mercado.

En esta producción la noción de “cultura” se introduce bajo una retórica que conlleva a políticas representacionales (Escobar, 2012), que exaltan un conjunto de significados esenciales compartido por individuos que comparten un patrón de comportamientos y saberes laborales. Como complemento, la idea de “naturaleza” es construida fijando marcas de distinción sobre un espacio que se supone en equilibrio, siguiendo la forma analítica propia del discurso científico e institucional. Las marcas se expresan (por capas) en las virtudes del

suelo, el clima, la hidrografía, la biodiversidad, que combinadas con la “tradición” y la “tecnología”, permiten una producción de alta “calidad”.

Los conflictos ambientales —entendidos como la problematización de la relación entre naturaleza y sociedad— son presentados a manera de “retos” tecno-científicos, que de manera paradójica han de resolverse desde la misma racionalidad dualista de “desconexión creciente” (Bird, 2008 en Escobar, 2012) que generó la actual crisis ecológica. Al hilo de lo anterior, el paisaje se define como una mezcla evidente entre atributos duales, de la “naturaleza” y la “cultura”, con los cuales generar diferenciación para sobreponerse a la “trampa de los *comodities*”, tal como sucede en otras regiones especializadas en el cultivo de productos suntuarios como el vino y la cerveza (Harvey, 2005).

No implica esto que la patrimonialización del “Paisaje Cultural Cafetero” se reduzca solo a un ejercicio de *marketing* del Café de Colombia. Esta hace parte de un proceso más amplio de construcción de hegemonías locales y globales, mediado por el conocimiento experto y los discursos autorizados sobre el pasado y sobre el medio ambiente. Es así como la justificación de la “excepcionalidad” del “Paisaje Cultural Cafetero” ilumina elementos que se consideran aceptables dentro del código de ética global que supone el marco UNESCO (Wright, 2004), y a la vez, enmascara o borra aspectos sociales que se suponen conflictivos o irrelevantes, como la *crisis* estructural de la caficultura colombiana, los conflictos ambientales, el trabajo productivo de las mujeres y de los no “cafeteros”, el sentido de comunidad asociado a un lugar, a una identidad étnica o a una opción política.

El desarrollo basado en la exportación de café se admite así como un hecho absoluto, que implica “riesgos” pero que puede ser “sostenible”, a través del trabajo familiar e institucional, y empleando mecanismos de cooperación internacional —como la Lista de Patrimonio Mundial—. Es decir, se da una aceptación naturalizada del desarrollo, fundado en la lógica del perpetuo mejoramiento y superación (Vattimo, 2000 en Escobar, 2005), bajo la cual el “desarrollo sostenible” aparece como una aspiración ética (Santamarina, 2006). En esta aceptación, se sobreestima la singularidad y perennidad del cultivo de café, así como la legitimidad de las FNCC, cualidades bajo las que se construye una narrativa acerca de la identidad y los valores comunes.

Es por ello que el expediente sobreentiende que la producción de café constituye la más importante fuente de ingresos del denominado “Paisaje Cultural Cafetero”, invisibilizando dinámicas actuales de tercerización económica y de desplazamiento de la producción cafetera hacia otros departamentos, como Antioquia, Cauca, Huila y Tolima (CONPES, 2014). Tampoco explicita que se trata de la activación patrimonial de un sistema productivo en decadencia, con fines de explotación turística, tal como es evidente en los discursos posteriores a la declaratoria que circulan en los medios de comunicación. Por el contrario, enfatiza la existencia de un paisaje productivo “vivo” y “sostenible”, cuya inscripción en la Lista de Patrimonio Mundial se concibe como “una herramienta fundamental para continuar con los esfuerzos de conservación de este importante ecosistema de montaña” (Ministerio de Cultura y FNCC, 2012:82).

Finalmente, la idea de montaña, entendida como síntesis del paisaje, resulta clave para fijar las nociones de “excepcionalidad” y de “desarrollo sostenible”. La imposibilidad de mecanizar en estos lugares, implica una agricultura artesanal, poco productiva dentro de las lógicas de mercado, por lo cual permite marcar la diferencia de lo patrimonializable. La montaña cultivada de forma manual se convierte entonces en símbolo de esfuerzo y progreso comunitario, que refleja procesos históricos de acumulación de capital y de incorporación del territorio dentro del Estado. A su vez propicia la reivindicación de prácticas culturales creativas y “sostenibles”, como base de procesos de patrimonialización de la “naturaleza”. En estos términos, el denominado “ecosistema de montaña” sirve de escenario para representar de forma coherente e ideal la relación histórica entre la “naturaleza” y la “cultura”, y a su vez producir el paisaje como espacio exótico y finito, que alimenta la demanda de consumo de representaciones de los “otros”, a partir de las imposiciones de valores, escalas y representaciones del mundo propias de la racionalidad moderna.

BIBLIOGRAFÍA

- Arango Gaviria, O. (Ed.) (2003) *Ecorregión Eje Cafetero. Un territorio de oportunidades*. 1ª Edición. Convenio Corporación – Fondo Financiero de Proyectos de Desarrollo No 1068. Pereira: Gráficas Buda.
- Aguilera, M. y Ballesteros, C. (2013) “Eje Cafetero ¿comercialización o terciarización?” *Colección Maestros*, 17, 95-107.
- Amaya, S. y Aguilar, E. (2012) “Saberes locales, tradición e innovación: El caso del jamón ibérico de bellota”. *Revista Nuevas Tendencias en Antropología*, 3, 109-136.

Appadurai, A. (2001) *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. 1ª edición en castellano. Argentina: Ediciones Trilce S.A. y Fondo de Cultura Económica.

Breitbach, C. (2007) “The geographies of a more just food system: Building landscapes for social reproduction”. *Landscape Research*, 32(5), 533-557.

Cepeda, L. (2012) “La economía de Risaralda después del café: ¿hacia dónde va?”. *Reportes del Emisor. Investigación e Información Económica*, 152 (enero), 1-7. Extraído el 24 de febrero de 2012 desde: http://www.banrep.gov.co/publicaciones/pub_emisor.htm

De Certau, M. (2000) *La invención de lo cotidiano. I. Artes de hacer* [Trad. Alejandro Pescador]. México: Universidad Iberoamericana – Biblioteca Francisco Xavier Clavijero.

Comisión Económica para América Latina y el Caribe [CEPAL]. (1999) *El terremoto de enero de 1999 en Colombia. Impacto socioeconómico en la zona del Eje Cafetero* [Documento electrónico]. Extraído el 24 de febrero de 2014 desde: http://www.eclac.cl/dmaah/mdn/cd/evaluaciones/t_e_1999.pdf

UNESCO, Comité de Patrimonio Mundial. (2008) *Directrices Prácticas para la Aplicación de la Convención de Patrimonio Mundial* [Documento electrónico]. Extraído el 6 de julio de 2013 desde: <http://whc.unesco.org/archive/opguide08-es.pdf>

República de Colombia, Consejo Nacional de Política Económica y Social [CONPES]. (2014) *Política para la preservación del Paisaje Cultural Cafetero de Colombia*. Documento 3803. Bogotá: Autor. Extraído el 24 de febrero de 2014 desde: <https://www.dnp.gov.co/LinkClick.aspx?fileticket=nf6EW13B9XE%3D&tabid=1813>

Cortés, J.A. (2013) *Naturalezas en conflicto. Conservación ambiental y enfrentamiento social en el Parque Natural Cabo de Gata-Níjar*. Valencia: Editorial Germania, Colección Antropológicas.

Elmúdesi, S. y Cox, M. (2006) “El bosque modelo de Chiloé: experiencias de uso sustentable del bosque.” En, R. Catalán, P. Wilken, A. Kandizior, D. Tecklin y H. Burshel (Eds.), *Bosques y comunidades del sur de Chile* (pp. 137-152). Chile: Editorial Universitaria Bosque Nativo.

Escobar, A. (2005) *Más allá del Tercer Mundo, globalización y diferencia*. Instituto Colombiano de Antropología – Universidad del Cauca. Bogotá: Imprenta Nacional.

- (2012) “Cultura y diferencia: La ontología política del campo de cultura y desarrollo”. *Revista Wale’Keru Revista de Investigación en Cultura y Desarrollo*, 2. Extraído el 10 de febrero de 2014 desde: <http://edu-library.com/es/show?id=595>

Frigolé, J. y Del Marmol, C. (2008) “The localization of global discourses: Cultural heritage, nature and authenticity in the Catalan Pyrenees”, *Revue du MODYES (Mondes et dynamiques des sociétés)*, 11, 45-51.

Forero, J. (2002) *La economía campesina colombiana, 1990-2001*. Cuadernos Tierra y Justicia No 2. Bogotá: Universidad Javeriana. Extraído el 10 de abril de 2009 desde: http://www.kus.uu.se/CF/Cuaderno_02.pdf

- (2012) “Estrategias adaptativas de la caficultura colombiana”. En S. Topik y M. Samper (Eds). *Crisis y transformaciones del mundo del café: dinámicas locales y estrategias*

nacionales en un periodo de adversidad e incertidumbre (pp. 37-84). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

García Canclinni, N. (2011) *La globalización: productora de culturas híbridas. Actas del III Congreso Latinoamericano de la Asociación Internacional para el Estudio de la Música Popular*. Extraído el 10 de marzo de 2014 desde: <http://catedrab-dcv.wikispaces.com/file/view/Garciacanclinni.pdf>

Giovannucci, D. (2009) *Visión estratégica para la exportación del café dominicano*. República Dominicana, Unión Europea y Banco Mundial [Documento electrónico]. Extraído el 10 de marzo de 2014 desde: <http://www.euacpcommodities.eu/files/1CARD04%20DC%20Coffee%20Final%20Report%20SPANISH.pdf>

Giovannucci, D. y Easton, V. (2009) “El caso del Café Kona, Hawai”. Centro de Comercio Internacional (Ed.), *Guía de Indicaciones Geográficas: Vinculación de sus productos con su origen* (pp. 188-194). Ginebra: Editor. Extraído el 10 de marzo de 2014 desde: http://www.intracen.org/uploadedFiles/intracenorg/Content/Publications/Geographical_Indications_Spanish.pdf

Giovannucci, D. y Samper, L.F. (2009) “El caso de Café Nariño, Colombia”. Centro de Comercio Internacional (Ed.), *Guía de Indicaciones Geográficas: Vinculación de sus productos con su origen* (pp. 210-215). Ginebra: Editor. Extraído el 10 de marzo de 2014 desde: http://www.intracen.org/uploadedFiles/intracenorg/Content/Publications/Geographical_Indications_Spanish.pdf

El Heraldo (2013, noviembre) *Superindustria delega administración de “Café de Nariño”, “Café de Cauca” y “Café de Huila”*. Extraído el 10 de marzo de 2014 desde: <http://www.elheraldo.co/economia/superindustria-delega-administracion-de-cafe-de-narino-cafe-de-cauca-y-cafe-de-huila-133881>

Harvey, D. (2005) “El arte de la renta: la globalización y la mercantilización de la cultura”. En D. Harvey y N. Smith (Coord.). *Capital financiero, propiedad inmobiliaria y cultura* (pp. 29-54). Barcelona: Museu d’Art Contemporani de Barcelona – Universidad de Barcelona.

Hernández, M. y Ruíz, E. (2003) “Intervenciones sobre el patrimonio minero en Andalucía: Análisis de los procesos de patrimonialización”. *Anuario Etnológico de Andalucía 2002-2003*, 241-254.

Hosbawm, E. y Ranger, T. (Eds.). (2002) *La invención de la tradición* [Trad. Omar Rodríguez]. Barcelona: Editorial Crítica, S.L.

Ingold, T. (2000) *The perception of the environment: essay in livelihood, dwelling and skill* [La percepción del ambiente: ensayo sobre los medios de subsistencia, vivienda y habilidad]. London: Routledge.

Jolliffe, L.; Kawan, K. & Yen, G. (2010) “Coffee in Vietnam: International Tourism Experiences”. En J. Jolliffe (Ed.), *Coffee culture, destinations and tourism. Tourism and cultural change* (pp. 86-98). Gran Bretaña: Short Run Press Ltd.

Kirshenblatt-Gimblett, B. (2004) "Intangible heritage as metacultural production" *Museum International*, 56 (1-2), 52-65. Extraído el 6 de julio de 2013 desde: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1350-0775.2004.00458.x/abstract>

López Pérez, S. (2004) "De lo global a lo local: Cambios de cultivos y estrategias de sobrevivencia ante la crisis del mercado internacional de café. El caso de la Sierra Otomí-Tepohua en el Estado de Hidalgo". *Problemas del Desarrollo*, 33 (131), 131-162. Extraído el 13 de Marzo de 2014 desde: <http://www.biblioteca.org.ar/libros/91494.pdf>

Del Marmol, C. (2012) *Pasados locales, políticas globales. Procesos de patrimonialización en un valle del Pirineo Catalán*. Col·lecció Antropo·lògiques. Valencia: Editorial Germania S.L.

República de Colombia, Ministerio de Cultura y Federación Nacional de Cafeteros. (2010) *Coffee Cultural Landscape. An exceptional fussion of nature, collective human effort and culture* [Paisaje Cultural Cafetero. Una fusión excepcional de naturaleza, esfuerzo colectivo humano y cultura]. Extraído el 6 de julio de 2013 desde: <http://whc.unesco.org/uploads/nominations/1121.pdf>

República de Colombia, Ministerio de Cultura y Federación Nacional de Cafeteros. (2012) *Paisaje Cultural Cafetero. Una fusión excepcional de naturaleza, esfuerzo colectivo humano y cultura* [Documento electrónico].

República de Guatemala, Ministerio de Cultura y Deportes (2012, enero) *Se presentó la publicación "Lista indicativa de bienes patrimoniales de Guatemala"*. Extraído el 13 de Marzo de 2014 desde: <http://direcciondelasartes.blogspot.com/2012/01/se-presento-la-publicacion-lista.html>

Melhado, O. (1991) "Hacia una caracterización de los precios del café salvadoreño". *Realidades*, 24, pp. 763-766. Extraído el 15 de Mayo de 2013 desde: <http://www.uca.edu.sv/revistarealidad/archivo/4e64e4ebb3fa8haciaunacaracterizacion.pdf>

Montenegro, M. (2010) "La patrimonialización como protección contra la mercantilización: paradojas de las sanciones culturales de lo igual y lo diferente". *Revista Colombiana de Antropología*, 46 (1), 115-131.

Moreno, I. (1997) "Trabajo, ideologías sobre el trabajo y culturas del trabajo". *TRABAJO Revista Andaluza de Relaciones Laborales*, 3, 9-28.

El Mundo (2010 enero) *Starbucks retira de sus establecimientos tazas con imágenes prehispánicas*. Extraído el 13 de Marzo de 2014 desde: <http://www.elmundo.es/america/2010/01/07/mexico/1262896398.html>

Murdoch, J., Marsden, T. & Banks, J. (2000). "Quality, nature and embeddedness: some theoretical considerations in the context of the food sector". *Economic Geography*, 76 (2), 107-125.

Nadachowsky, E. y Valencia, M.Y. (2009) "Sistema regional de áreas naturales protegidas en el Eje Cafetero de Colombia. Un esfuerzo colectivo para la conservación de nuestro territorio". *Recursos naturales y ambiente*, 58, 73-77.

Palacios, M. (1983) *El café en Colombia, 1850-1970. Una historia económica, social y política*. México D.F-Bogotá: El Colegio de México-Ancora Editores.

Pérez, J. (2003) “El patito feo del turismo que se convirtió en cisne. Turismo rural del Quindío: Radiografía de un éxito”. *Turismo y sociedad*, 2 (5), 91-99.

Ponte, S. (2004) *Estándares, comercio y equidad: Lecciones de la industria de los cafés especiales*. Publicación digital: Federación Nacional de Cafeteros de Colombia. Extraído el 13 de Marzo de 2014 desde: <http://www.comitedecafeteroscaldas.org/static/files/2.estandarescomercioyequidad.pdf>

Prats, Ll. (1997) *Antropología y patrimonio*. Barcelona: Editorial Ariel S.A.

- (2005) “Concepto y gestión del patrimonio local”. *Cuadernos de antropología social*, 21, pp. 17-35.

Reina, M.; Silva, G.; Samper, L. y Fernández, M.P. (2007) *Juan Valdez. La estrategia detrás de la marca*. Bogotá, Ediciones B.

Reygadas, L. (2002) “Producción simbólica y producción material. Metáforas y conceptos en torno a la cultura del trabajo”. *Nueva Antropología*, 18 (60), 101-119.

Rodríguez Pineda, J.M. (2009) “Alianzas para la sostenibilidad y la gestión ambiental de los territorios en el Bosque Modelo Risaralda”. *Recursos naturales y ambiente*, 58, 59-64.

Salinas Callejas, E. (2000) “Regulación y desregulación en el caso del café”. *Análisis Económico*, 15 (31), 185-205.

Santamarina, B. (2006) *Ecología y poder. El discurso medioambiental como mercancía*. Madrid: Los libros de la Caterata.

- (2012) “Lugares rurales versus espacios naturalizados. Conocimientos y reconocimientos en las lógicas patrimoniales de las áreas protegidas”. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 8 (9), 111-138.

- (2013) “Los mapas geopolíticos de la Unesco: entre la distinción y la diferencia están las asimetrías. El éxito (exótico) del patrimonio inmaterial”. *Revista de Antropología Social*, 22, 263-286.

Shoroeder, K. y Guevara, A. (2009) “El caso del Café de Antigua, Guatemala”. En, Centro de Comercio Internacional (Ed.), *Guía de Indicaciones Geográficas: Vinculación de sus productos con su origen* (pp. 157-162). Ginebra: Editor. Extraído el 10 de marzo de 2014 desde:

http://www.intracen.org/uploadedFiles/intracenorg/Content/Publications/Geographical_Indications_Spanish.pdf

Shoroeder, K. (2009) “El caso del Café *Blue Mountain*, Jamaica”. En, Centro de Comercio Internacional (Ed.), *Guía de Indicaciones Geográficas: Vinculación de sus productos con su origen* (pp. 181-187). Ginebra: Editor. Extraído el 10 de marzo de 2014 desde: http://www.intracen.org/uploadedFiles/intracenorg/Content/Publications/Geographical_Indications_Spanish.pdf

Smith, L. (2011) “El “espejo patrimonial”. ¿Ilusión narcisista o reflexiones múltiples?” *Antípoda*, 12, 39-63.

Tocancipá-Falla, J. (2010) “El juego político de las representaciones. Análisis antropológico de la identidad cafetera nacional en contextos de crisis”. *Antípoda*, 10, 111-136.

Topik, S; Samper, M. y Talbot, J. (2012) Introducción. En S. Topik y M. Samper (Eds). *Crisis y transformaciones del mundo del café: dinámicas locales y estrategias nacionales en un periodo de adversidad e incertidumbre* (pp. 9-34). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Tulet, J-C. (2007) “Caficultores: sismogénesis de una aristocracia campesina”. En B. Nates y M. Uribe (Coords.), *Nuevas migraciones y moviidades* (pp. 99-112). Manizales: Centro Editorial de la Universidad de Caldas.

Valcuende, J.M. (2003) “Algunas paradojas entorno a la vinculación entre patrimonio cultural y turismo. Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico”, *Cuadernos Técnicos*, 7, pp. 96-110.

Vaccaro, I. y Beltrán, O. (2007) “Consuming space, nature and culture: Patrimonial discussions in the hyper-modern era”. *Tourism Geographies*, 9 (3), 254-274.

Vivas, E. (2007) “La distribución moderna: la invasión de los supermercados”. *Viento Sur*, 94, pp. 56–64. Extraído el 15 de Mayo de 2013 desde: <http://www.vientosur.info/articulosabiertos/VIENTOSUR-numero94-03-EstherVivas-Distribucion.pdf>

- (2008) “La cadena agroalimentaria: un monopolio de origen a fin”. *Boletín ECOS*, 4, p. 1-6. Extraído el 15 de Mayo de 2013 desde: http://www.fuhem.es/media/ecosocial/file/Boletin%20ECOS/Boletin%204/Cadena%20alimentaria%20E_VIVAS.pdf

Wright, S. (2004) “La politización de la cultura” [Trad. Florencia Enghel]. En, Boivin, M.; Rosato, A. y Arribas, V. (Comp.). *Constructores de otredad* (pp. 128-141). Buenos Aires: EUDEBA.

Documentos legales

Comité de Patrimonio Mundial, Decisión 35 COM 8B.43 de 2011.

República de Colombia, Resolución 2079 de octubre de 2011.

EL CAMBIO CLIMÁTICO Y LA ANTROPOLOGÍA: PERSPECTIVAS CULTURALES SOBRE UN PROBLEMA AMBIENTAL GLOBAL

Dr. Lioba Rossbach de Olmos
rossbachdeolmos@staff.uni-marburg.de
Universidad Philipps Marburg (Alemania)

Resumen

El cambio climático es considerado uno de los mayores retos ambientales de la actualidad, y el número de estudios antropológicos dedicado al calentamiento de la atmósfera terrestre va en aumento. La comunicación empezará con una presentación sistemática de un resumen de los principales temas de las investigaciones recientes, tales como estudios sobre las observaciones del medio ambiente, la división de las estaciones, los sistemas tradicionales de predicción meteorológica, el manejo de riesgos ambientales por parte de la población local, las tensiones entre los conocimientos tradicionales y los científicos y los estudios de los desastres que tratan también los posibles impactos del cambio climático.

La segunda parte de la comunicación hace una breve reflexión antropológica sobre la definición científica del cambio climático que consiste en un promedio global de datos estadísticos y matemáticos de un largo período de tiempo (o simulaciones computarizadas). A diferencia de esta definición, la percepción humana puede sólo acceder a acontecimientos específicos del cambio del clima, tales como alteraciones en los patrones de precipitaciones, la sequía, el calor, el aumento de las anomalías de los fenómenos meteorológicos y eventos extremos, que pueden ser distintos a nivel local y no siempre dejan de relacionarse tan claramente con el calentamiento global, como por ejemplo, el deshielo de los glaciares. En consecuencia, existen muy distintos impactos del cambio climático a nivel local.

Además, desde la perspectiva antropológica, no es de suponer que las comunidades locales integren el conocimiento científico a la perfección en su relación con el medio ambiente. Las experiencias antropológicas de otros contextos enseñan que acontecimientos transnacionales o globales tienden a favorecer el desarrollo de fenómenos de hibridación o sincretismo a nivel local. Apoyándose en el caso de Cuba, donde el cambio climático es un tema político y un riesgo ambiental (preocupación por el posible aumento de huracanes), la comunicación mostrará que las religiones afrocubanas responden al cambio climático, pero este es integrado

en su visión del medio ambiente manteniendo sus propias explicaciones e interpretaciones. A través de algunos ejemplos empíricos de Cuba, la conferencia quiere dejar en claro que el cambio climático adquiere su rostro cultural a través de la interpretación local que le da la población. Además se intenta aclarar que en el mundo local puede existir más de una explicación (científica) simultáneamente.

Palabras claves: cambio climático, antropología del clima, conocimientos tradicionales, religiones afrocubanas, Cuba

1. Introducción

La comunicación es un aporte a la antropología del clima que recientemente esta experimentando un crecimiento notable (Strauss/Orlove 2003; Crate/Nuttall 2009; Crate 2011; Ulloa 2011, Rossbach de Olmos 2012). En principio, los temas relacionados con el clima no son nuevos dentro de la antropología (comp. p.ej. Sillitoe 1993, 1994, Milton 1997), pero reciben una nueva atención a raíz del cambio climático global (Parry et al. 2007, Rossbachd de Olmos 2004). A pesar que la política internacional sigue negociando, como eje central del problema, cuestiones relacionadas con la reducción de emisiones nocivas para el clima, surge últimamente un nuevo interés en un mejor entendimiento de los impactos locales del cambio climático incluyendo las respuestas culturales y de los mecanismos locales de adaptación, ya se considera imposible poder evitar el calentamiento de la atmósfera (p.ej. Symon et al. 2005).

Una competencia de registrar los efectos locales de cambio climático se les atribuye a las comunidades indígenas y tradicionales suponiendo que ellas perciben estos cambios con mucha atención por su estrecha relación con el entorno natural (Ulloa 2011; Ulloa/Prieto-Rozo 2013). A su vez, la antropología cultural es la ciencia humana más capacitada para estudiar esta competencia indígena debido a su larga experiencia en este campo. El problema consiste, a mi forma de ver, en el hecho que la reciente antropología de clima sigue los parámetros del discurso climático global enfocando a gran medida aquellos aspectos de las culturas indígenas y tradicionales que tienen una relación con el cambio climático entendido desde las ciencias naturales dejando desatendida o marginada la propia lógica indígena en la que estos aspectos tiene su contexto original (Crate 2011; Strauss/Orlove 2003).

A continuación, quiero exponer esta problemática, empezando con una breve revisión de las actuales tendencias dentro de lo que se puede llamar “antropología del clima” para después tratar de reflexionar sobre esta problemática desde la perspectiva de un entendimiento distinto al de las ciencias naturales. Esta reflexión quiero realizarla a partir de lo que he podido entender de las religiones afrocubanas popularmente denominadas “Santería” (comp. Brown 2003; Bolívar Aróstegui 1990; Barnet 2000, Cabrera 1980). Se trata de las reglas de *ocha* e *ifá* que recurren periódicamente a la naturaleza y a fenómenos relacionados con el clima, pero no lo hacen en las categorías y los conceptos de las ciencias y políticas globales, si en términos de entidades divinas y espirituales así como energías asociadas con ellas. Las reglas de *ocha* e *ifá* parecen un caso interesante para este tipo de reflexión porque, por un lado, pueden ser consideradas como sistemas de creencias "tradicionales" dado su origen en la cultura “tradicional” yoruba de África. Por el otro lado, estas religiones se desarrollaron y existen en Cuba en un medio urbano y moderno y, más reciente, en la difusión transnacional (Rauhut 2012; Perez Amores 2012; Argyriadis/Capone 2011; Rossbach de Olmos 2007, 2008; Dianteill 2002; Capone 2000/2001) ajustándose de forma flexible a nuevas condiciones, influencias y temas.

2. Tendencias actuales en la “antropología del clima”

Un enfoque importante de la actual antropología del clima es la observación local de los impactos climáticos. El Ártico constituye un centro de atención, ya que el calentamiento terrestre está afectando el permafrost, los glaciales y el hielo marítimo (Huntington 2011; Nuttall 2005; Huntington/Fox 2005; Symon et al. 2005; Cruikshank 2001, 2005; Henshaw 2003; Ingold/Kurttilla 2000). Los antropólogos empezaron no solamente a investigar la percepción indígena sobre los cambios de la intensidad solar, del tiempo atmosférico o de la consistencia del hielo marítimo, sino recurrían también a las observaciones de los indígenas como cazadores, pescadores y pastores de la región ya que los cambios de comportamiento de animales como caribúes, ballenas o focas puede indicar cambios del tiempo atmosférico y de las estaciones anuales. Mientas tanto, también en Australia, África, Papúa Nueva Guinea o Latina América se están investigando las observaciones indígenas relacionadas con cambio del clima (Ulloa 2012; King et al. 2012, 2011, Kalanda-Joshua et al. 2011; Leal Filho 2011; Bureau of Meteorology s.f.; Lefale 2010; Green et al. 2010; Green/Raygorodetsky 2010; Laidler 2006, 2007; Krupnik/Jolly 2002; Huber/Pedersen 1997).

Basándose en sus experiencias en las Islas Marshall el antropólogo Peter Rudiak-Gould (2011) considera importante que las experiencias de un clima cambiante siempre se encuentren con pre-comprensiones y pre-entendimientos entre la población local que tendrían mucha influencia en la evaluación e interpretación de estas experiencias. Nociones normativas pueden jugar un papel, así como conceptos políticos, por ejemplo al identificar los países industrializados como causantes de problema, o ideas morales cuando la población local se inculpa a si mismo por su trato indiscriminado de la naturaleza y, para no olvidar, evaluaciones basadas en la religión y cultura.

Es evidente que se le concede una importancia a la observación porque corresponde a un criterio científico o sea el de la evidencia empírica. No existe el mismo interés en la comprensión propia indígena de los fenómenos correspondientes sino se aplica un criterio válido de acuerdo con los criterios científicos. No obstante, los inventarios locales empíricos de los impactos del cambio climático no siempre son congruentes con la percepción indígena. La observación, por ejemplo, valora los aspectos visuales, pero las percepciones tradicionales a veces recurren a otros sentidos. Los Inuit y Sami afirman, por ejemplo, de percibir aspectos meteorológicos de otra manera y “escuchan” al viento (Ingold/Kurttila 2000). En el norte y centro de Europa se suele “oler” la llegada de la primavera. Además, se pueden encontrar en la fase formativa de la meteorología ideas respecto a la inclusión sistemática de las observaciones del comportamiento de los animales en el estudio del tiempo (Stifter 2009). Existen, entonces, “variables de percepción” que la meteorología no ha desarrollado como unidades de medida a pesar que podrían documentar cambios de pautas del clima.

Otro enfoque actual con dificultades parecidas son los pronósticos tradicionales de tiempo (Orlove et al. 2002). Tales pronósticos existen en una gran variedad en todo el mundo tradicional, pero la antropología del clima se interesa sobre todo en la interpretación de indicadores atmosféricos (la dirección del viento, las formaciones de nubes, etc.), indicadores biológicos (comportamiento de animales o el brotar de las plantas) o indicadores astronómicos (constelación de estrellas, las fases lunares) o una combinación de estos. Pero muchas veces los pronósticos forman parte de contextos más amplios, sean religiosos o sean económicos los que no se incluyen en la reflexión. Además es a veces difícil distinguir entre los indicadores que permiten pronósticos del tiempo y los que marcan el comienzo de una nueva estación anual. El estudio etnográfico de las estaciones tiene sus propios problemas. La existencia de estaciones anuales esta considerada como un hecho universal, pero las

divisiones anuales no siempre siguen los conocidos 12 meses del calendario astronómico. Además hay culturas que distinguen otras estaciones que los cuatro anuales en las zonas templadas o las dos tropicales. Algunos Aborígenes de Australia, por ejemplo, conocen hasta 6 estaciones. A su vez, los Wola de Papúa Nueva Guinea distinguen estaciones anuales, mientras que la geografía constata precisamente la ausencia de tales estaciones (Sillitoe 1994). La antropología del clima también ha evaluado algunos sistemas tradicionales de predicción meteorológica de acuerdo con las normas científicas. En Gujarat (India) se pronostica el comienzo del monzón, pero la meteorología tradicional esta estrechamente vinculada con la mitología (Kanani 2006; Kanani/Pastakia 1996). Se identifican indicadores biológicos y atmosféricos que son interpretados por los brahmanes o sea sacerdotes que se apoyan en textos sagrados antiguos. Es evidente que los agrónomos, al evaluar la predicción y constatando una notable precisión del sistema pronóstico, se concentraron en los resultados pero no en el método el que, por sus aspectos de adivinación, no representa la objetividad requerida de las ciencias naturales.

Algo parecido ocurrió con un sistema en los Andes centrales de Sudamérica. Los indígenas observan las Pléyades en la noche del solsticio en junio y definen de acuerdo con la apariencia de las estrellas no solamente el mejor momento para la siembra de las papas para tener después una buena cosecha sino también la inminente llegada del fenómeno de El Niño que trae cambios meteorológicos en gran parte del planeta Tierra (Orlove 2002). La evaluación científica reveló una gran precisión de las predicciones indígenas. No obstante, el estudio ignoró los aspectos religiosos de las mismas. O sea para los indígenas los Pléyades no son solamente indicadores meteorológicos sino también, desde tiempos de los Inca, objeto de veneración religiosa. Hay que mencionar un detalle interesante. El antropólogo que participó en el estudio había realizado investigaciones en la región en años anteriores sobre dos sistemas parecidos. Eran tiempos anteriores al cambio climático y el antropólogo no analizó estos sistemas como predicción meteorológica sino como una forma de adivinación (Orlove 1979). Aquí surgen algunas preguntas: Cambia el cambio climático además del clima también los enfoques o hasta resultados de estudios anteriores? ¿Tienen predicciones meteorológicos algo en común con la adivinación?

La situación en sociedades rurales, especialmente en África, es otro enfoque actual de la antropología del clima, dado que el cambio climático puede aumentar la frecuencia de las sequías y de los procesos de desertificación. Algunos estudios investigan la introducción de

servicios modernos de pronósticos meteorológicos buscando una mayor aceptación entre los agricultores (Roncoli et al. 2003), los que por lo general parecen confiar más en sus propias predicciones de tiempo por considerarlos más exactas a nivel local. Esto no es de sorprender, porque los conocimientos meteorológicos tradicionales tanto entre la población indígena rural en los Andes Bolivianos (Gilles/Valdivia 2009) como entre los campesinos de los Alpes son muy detalladas pero estrechamente relacionadas con puntos claves de la topografía local. Unas impresiones breves son suficientes para señalar al campesino experimentado el tiempo próximo a venir. Si bien puede ser cierto lo que se lee frecuentemente, o sea que los sistemas tradicionales de predicción meteorológica están perdiendo su eficacia por el mismo clima cambiado, no obstante en mi forma de ver es prematuro negarles en general la capacidad de adaptación. La realidad muestra otros casos. En Uganda, por ejemplo, en las predicciones tradicionales se está usando como indicador biológico el brote del arbusto de café que recién en los años 1940 fue introducido en la región (Orlove et al. 2009). Y pensemos en los esclavos traídos de África que se tuvieron que adaptar bruscamente a un entorno natural distinto y hoy sabemos que lo han logrado. Las religiones afrocubanas responden a fenómenos meteorológicos fuertes como los huracanes que eran desconocidos en sus tierras originales. Todavía es un tema por investigar si los sistemas tradicionales de conocimientos meteorológicos se vuelen ineficaces bajo el impacto del cambio climático.

Referente a las sequías debemos recordar también que hasta en la actualidad muchas sociedades tradicionales en todo el mundo tienen hacedores de lluvia cuyos conocimientos y facultades tienen fundamentos religiosos y místicos y por ende distintos a las pautas naturalistas de la ciencia (comp. Wilbert 1996; Sanders 2008). Los hacedores de lluvia nunca se limitaron a observar empíricamente la naturaleza, sino reclaman tener poder de influir en los acontecimientos meteorológicos. Por la facultad de controlar la lluvia y, en consecuencia, la agricultura son especialistas nativos que tienen poder religioso o, en algunos casos, hasta político. Como antropóloga dudo que las comunidades dejen fácilmente sus convicciones tradicionales para convertirse en partidarios de un visión exclusivamente naturalista del mundo. Es más probable que estas convicciones tradicionales persisten y, en el mejor de los casos, integran algunas explicaciones naturalistas produciéndose tal vez mezclas en ciertos puntos de entendimiento común. Llegará el tiempo cuando nos encontremos con ejemplos de un sincretismo climático o de explicaciones híbridas. Son los antropólogos que no deben limitarse a detectar la falsedad de estas fenómenos sino entenderlos como expresiones habituales de encuentros entre diferentes concepciones de entender el entorno.

Es interesante constatar que una corriente de investigación relacionada con la antropología del clima se muestra más abierta a tomar en consideración factores culturales distintos a los del pensamiento naturalista. Se trata de la antropología de los catástrofes (Oliver-Smith 1996; Hoffman/Oliver-Smith 2002; Schlehe 2009; Luig 2012); que comparte con la del clima el tema del estudio de desastres naturales, ya que el cambio climático global tiende a aumentar el riesgo de tales acontecimientos, como inundaciones, tormentas, sequías o avalanchas entre otros. Pero debido a la dificultad de atribuir un acontecimiento desastroso singular inequívocamente al cambio climático, la antropología de las catástrofes no investiga las causas del mismo sino estudia las actitudes, reacciones y convicciones de los afectados y víctimas las que si bien aceptan explicaciones científicas no dejarían recurrir a sus creencias y explicaciones tradicionales para enfrentar su difícil situación. Especialmente los estudios de los catástrofes enseñan que coexisten en las comunidades afectadas puntos de vistas diferentes, heterogéneos sin que esto excluya la aceptación de las explicaciones científicas. Es de suponer que una coexistencia parecida será también una realidad social y cultural del cambio climático.

3. El “clima”: Acercamiento a una categoría científica

Es importante tener presente que el “clima” es una categoría compleja con una historia de diversos significados. A pesar de su inclinación actual hacia la cuantificación, medición y modelización, el concepto tiene una carga histórica intelectual particular. La palabra tiene su origen en la antigüedad griega e indicaba la “inclinación de la tierra desde el ecuador hacia los polos”. Más tarde se convirtió en el “área del cielo o la zona”, así como en las “condiciones climáticas que prevalecen en tal área”. El término ha sobrevivido siglos y, lo que es notable, se insertó en las respectivas cosmovisiones tanto geo- como heliocéntricas. El concepto era conocido por el mundo antiguo, se debatió sobre ello en el Renacimiento y la modernidad, y ha ido incorporándose en varios idiomas en los que tal vez ha reemplazado términos nativos. A menudo se lo ha conectado con ideas deterministas ambientales, y se recurrió al clima como explicación de la mentalidad humana, de sus formas políticas de gobierno e incluso del grado de desarrollo de las diferentes sociedades humanas. La suposición de que el clima determina el desarrollo de las sociedades humanas, se encuentra con diferentes acentos en la antigüedad por Aristóteles, en la Ilustración, entre otros, por Montesquieu (2006) y al comienzo del siglo XX por Huntington (1915).

En comparación con su trasfondo histórico, la climatología como disciplina es una joven ciencia sistemática, cuantitativa y al mismo tiempo sigue relacionada con la geografía, la meteorología y la física (Kappas 2006).. La geografía parte de numerosos “intentos de diversas disciplinas de definir exhaustivamente el concepto de clima”, pero todas tienen algunas “debilidades” (Lexikon der Geographie, 2002) La Organización Meteorológica Mundial (OMM), en 1979 presentó la siguiente definición:

“‘Clima’ es la síntesis de las condiciones meteorológicas durante un intervalo de tiempo que es lo suficientemente largo para permitir la determinación de las características del conjunto de estadísticas (valores medios, desviaciones, las probabilidades de eventos extremos, etc y es en gran medida independiente con respecto a cualesquiera estado instantáneo” (World Meteorological Organization 1979).

A continuación, destacaremos brevemente dos aspectos de esta definición. Por un lado, se explica que el clima es la combinación de una serie de llamados elementos climáticos, como las precipitaciones, la presión del aire, velocidad del viento, temperatura, humedad, etc, que constituyen una “síntesis” según la OMM. El clima no es sólo la lluvia, sequía, calor, humedad, o la composición química del aire, etc. sino la combinación de estas condiciones en vínculo con otros factores climáticos como las condiciones topográficas, por ejemplo. Por otro lado, hay que imaginarse el clima como una magnitud matemática, porque surge del promedio estadístico de las condiciones meteorológicas durante un período prolongado. Recordemos que sólo en el siglo XVI la estadística comenzó a tomar forma como una rama de las matemáticas. La estadística es mucho más joven que el concepto de clima, y la pregunta es si la naturaleza de las cosas o el ser humano fue causante de reunir a ambas en una sola concepción.

Una definición temprana del IPCC o “Grupo Intergubernamental de Expertos Sobre el Cambio Climático” caracteriza el clima

“... como el ‘promedio del estado del tiempo’ o, más rigurosamente, como una descripción estadística del tiempo en términos de valores medios y de variabilidad de las cantidades de interés durante periodos de varios decenios (normalmente, tres decenios, según la definición de la OMM). Dichas cantidades son casi siempre variables de superficie (por ejemplo, temperatura, precipitación o viento), aunque en un sentido más amplio el ‘clima’ es una descripción del estado del sistema climático” (IPCC 1995: 4).

Según esta definición, el clima en su sentido exacto es un estado promedio, o estrictamente

dicho, una “descripción estadística” de los estados de una serie de elementos en un período largo. El periodo establecido en la actualidad de 30 años no deja ver razones naturales, sino muy probablemente humanas. La temporalidad de 30 años por lo general constituye una generación o sea el conjunto de todos los vivientes coetáneos. En algunos países tres décadas también son considerados el plazo de tiempo de la prescripción y tienen implicaciones legales. Que en este contexto el marco cultural prevalece sobre el natural, puede notarse con más claridad comparándolo con otras culturas que han fijado períodos de tiempo diferentes, como por ejemplo los antiguos mexicanos, que quizás hubieran definido un plazo de 52 años correspondiente a un ciclo de su sistema calendario. Además, el clima es por definición una síntesis matemática de alta abstracción. Ella esta distante del universo de las experiencias humanas. A pesar de que el término expresa conceptualmente una condición material, el mismo se aleja de la percepción directa del ser humano y sólo encuentra una comprensión pasando por alto el lugar y el tiempo concreto. De esta forma, trasciende la experiencia humana inmediata. Desde una perspectiva comparativa cultural, en su condición de categoría científica, el clima es una magnitud difícil de imaginar y experimentar. En este sentido, no se distingue fundamentalmente de otras entidades muchas veces llamadas transcendentales o “sobre-naturales”. Esto es válido para el clima terrestre de manera especial.

4. Ejemplos de Cuba

Estoy convencida que Cuba tiene mucho que enseñarnos sobre la pluralidad de concepciones distintas climáticas porque tiene una fuerte experiencia de coexistencia de explicaciones científicas naturalistas y convicciones populares provenientes de las religiones afrocubanas. El país esta familiarizado con el discurso científico del cambio climático ya que es un tema recurrente en las reflexiones del comandante Fidel Castro (Castro Ruiz 2007-2012) aún cuando se trata mayoritariamente de cuestiones de la política exterior. Los impactos esperados para Cuba coinciden con los riesgos pronosticados para todo el Caribe (CITMA 2011) o sea aumento de temperatura, del nivel del mar, de las sequías, cambio de los patrones de precipitaciones y un aumento de eventos climáticos extremos. Los huracanes son un peligro constante para el país, pero la defensa civil existente esta considerada una obra maestra de la Revolución Cubana (Casimir 2009; Puig González et al. 2010; comp. también Johnson 2011; Pérez et al. 2010; Ramos Guadalupe 2010; Pérez 2001). El riesgo de un aumento de huracanes tal vez ha contribuido a que recientemente se reeditó partes de un estudio clásico sobre el tema del reconocido antropólogo cubano Fernando Ortíz (2010). Por lo demás, hay solo

estudios aislados sobre lo que se podría llamar “los conocimientos tradicionales relacionados con el clima” (Martínez Betancourt 2010) que por lo general no tienen ninguna relación con las religiones afrocubanas.

Dado que las religiones de *ifá* y *ocha* siempre han integrado influencias externas y desarrollos nuevos, surge la pregunta si algo parecido está ocurriendo referente al cambio climático. De todos modos, hay diferencias notables entre el entendimiento científico al medio ambiente y el de las religiones mencionadas. Aquí quiero solamente mencionar una diferencia la que considero una de las más centrales. Las religiones afrocubanas no separan del mismo modo como el pensamiento científico lo natural, de lo sobrenatural y de lo humano. Es decir que en el pensamiento yoruba-cubano los límites entre los esferas de la cultura, de la naturaleza y de la religión son más permeables y menos estrictos que en el pensamiento occidental. Si bien es cierto que en mi país se recurre ocasionalmente a la naturaleza para referirse al carácter o la actitud de una persona (p.ej. este es un burro) o a la religión (ella parece un angelito), esto es un tipo de metáforas que no tiene una profundidad filosófica. A diferencia de esto, las reglas de *ifá* y *ocha* creen en deidades, muchas de las cuales representan energías específicas de la naturaleza y al mismo tiempo reflejan acontecimientos sociales y hasta comportamientos de aquellas personas que son consideradas hijos de estas divinidades. Todos sabemos que Changó, para mencionar un solo ejemplo, representa la tormenta, pero su energía está también presente en enfrentamientos personales y hasta en la guerra y se refleja en actitudes explosivas de sus hijos. Todo esto es un hecho conocido pero falta reflexionar sobre sus implicaciones filosóficas, ya que implica la existencia de energías específicas que de alguna manera se transforman traspasando los límites entre esferas que la ciencia tiene separadas. Esto debe tener sus consecuencias para la comprensión del cambio climático desde un punto de vista religioso. Si bien, los sacerdotes de *ocha* e *ifá* conscientes del problema pueden compartir con las ciencias naturales las propuestas de soluciones al problema o sea la protección de los recursos energéticos y naturales y del medio ambiente en general, ellos siempre tendrían presentes las deidades que se manifiestan en las energías correspondientes.

Me surge entonces la pregunta: ¿Como se enteran los representantes de las religiones afrocubanas del cambio climático? Saben del problema por los medios de comunicación, ya que hay pocas temas ambientales tan difundidos a nivel internacional como el calentamiento terrestre. ¿Han sentido los impactos del cambio climático a través de la percepción del medio ambiente de una manera parecida como las comunidades indígenas y tradicionales? ¿O existe

otra fuente de conocimientos sobre el problema?

Yo parto del hipótesis que los tres factores tienen su importancia, pero no dudaría un instante que los sacerdotes y creyentes de las religiones afrocubanas consideran *ifá* como la fuente adicional de conocimientos correspondientes. Recordemos que *ifá* es, como todos saben, un tipo de adivinación introducido a Cuba por miembros de la cultura Yoruba del África Occidental en tiempos de la esclavitud del siglo XIX y ya adquirió experiencias en efectuar cambios y ajustes a la situación cubana manteniendo su estructura básica intacta. *Ifá* recurre a la interpretación de un total de 256 signos determinados de diferentes maneras dentro de sesiones rituales de adivinación (Bascom 1996). Y en cada uno de los *odu* están presentes uno o más *orichas* con sus energías y características específicas. Si bien es cierto que los *odu* son principalmente revelados para personas en búsqueda de asesoría y consejos frente a problemas cotidianos o también durante diferentes tipos de iniciación, *ifá* pretende de extenderse a contextos más amplios. A mi entender, cada *odu* tiene una posición única y un carácter específico dentro de la totalidad de los *odun*, pero tiene más de un significado posible, y es dentro del mismo proceso de adivinación que se determina el sentido correcto. Es por supuesto, *ifá* o la deidad correspondiente Orula que determina el *odun*, pero es el *aché* del *babalawo* como sacerdote de encontrar el significado correspondiente. Sabemos que *ifá* aspira hablar del pasado, presente y futuro, lo que implica que todos los sucesos de la vida deben teóricamente estar incluidos en los 256 *odun* de *ifá*. No obstante, creo que para la interpretación actual los posibles significados de los *odun* estas se actualizan constantemente para poder aplicarlos a situaciones que pertenecen a la actualidad y al futuro. Si bien existen *odun* que hablan por sí de la naturaleza y aspectos del clima, representando al mismo tiempo los correspondientes *orichas* con sus energías (son alrededor de 100 signos como me dijo un *babalawo* conocedor de la materia), el significado actual de estos *odun* y su interpretación debe ampliar, modificar y nutrirse para captar los sucesos de la actualidad y del futuro. El cambio climático es un acontecimiento actual. *ifá* - esto me pregunto - ya integró el cambio climático como opción interpretativo de adivinación?

En un pequeño ejercicio he podido comprobar que el cambio climático ya se ha integrado a *ifá*. He hecho una revisión breve de los 10 últimos letras del año que es una adivinación anual que se efectúa en La Habana cada 31 de diciembre para el año entrante. Se determina un *odun* o signo regente y una pareja de *orichas* que controlan el año. Me he concentrado en las letras del año de la "Comisión organizadora del la letra del año" ya que esta es la sucesora directa de

esta tradición establecida por las primeras generaciones de babalawos en el país (comp. <https://www.folkcuba.com>). A continuación presento el resultado de este ejercicio (comp. Argüelles 2003; Lahaye Guerra 2003; Betancourt Estrada s.f., 2003, 2007a, 2007b)

En 2003 el signo regente fue Ogunda Ogbe con los orichas Elegua y Ochún. Las predicciones decían: “se mantendrán las irregularidades en el clima con cambios fuera de época”. En el año 2004 el signo fue Baba Eyiogbe con los orichas Obatalá y Ochún y se advertía “trastornos climatológicos que han de afectar la regularidad de las lluvias” así como “peligro de catástrofes marítimas aéreas” y “elevación del nivel del mar” (ras de mar, penetraciones, inundaciones). En 2005 la letra no incluía referencia al tiempo y al clima. Luego, en 2006, fue determinado como signo regente Oggunda Irete con los orichas Obatalá y Ochún, y la interpretación habló del “peligro de sequías” y de “trastornos climatológicos y sus fatales consecuencias”. En 2007, cuando se determina Ofun Otura y los orichas Ochosí y Oyá la advertencia hablaba una vez más de sequías. En 2008 cuando salió Irete Iwori con los orichas Ogún y Yemayá se pronosticaron “serias irregularidades del clima”. En 2009 bajo el signo Ofun Nalbe y Ogún y Oyá se recomienda tener “precauciones contra destares naturales de gran intensidad”. En 2010, saliendo Baba Eyiogbe con Obatalá y Oyá, la letra del año indica además de “graves trastornos del ecosistema”, “elevación del nivel del mar, catástrofes marinas, episodios de intensas sequía o de abundantes lluvias”. En 2011 al regir Baba Eyiogbe nuevamente, esta vez con Ogún y Ochún, se advirtió de nuevo un “aumento del nivel de los mares”. Para el año 2012 que se encontró bajo la influencia de Irete Meyi con Ogún y Oyá, *ifá* indicó un “peligroso aumento de la temperatura”.

Se puede constatar que en las letras del año desde 2003 hasta 2012 hay, con una sola excepción, referencias a fenómenos meteorológicos y climatológicos. Cuatro letras tienen referencias explícitas al cambio climático, dos hablan de lluvias irregulares, tres de amenazas de sequías, cuatro de inundaciones o un aumento del nivel del mar y uno de alza de temperatura. Las letras del año reflejan fenómenos que corresponden a los probables impactos del cambio climático de Caribe. No me fue posible verificar en los registros meteorológicos del país la exactitud de los pronósticos. Además no entiendo las advertencias de la letra del año como profecías exactas sino como “riesgos” para que la comunidad religiosa tome las precauciones necesarias. Pedir una exactitud más grande significaría exigirle más a *ifá* que a la misma climatología que también define riesgos y no determina los impactos concretos del cambio climáticos a nivel regional. Lo que quería señalar es que las religiones afrocubanas

tienen sus propios recursos para acercarse al cambio climático que es uno de los grandes desafíos globales de nuestra época. *ifá* ya ha empezado a integrar el cambio climático a las posibles interpretaciones del corpus de los odu.

Es poco probable que la climatología reconozca *ifá* como un conocimiento relevante del cambio climático debido que *ifá* no recurre a las evidencias empíricas o estadísticas. No obstante, una antropología del clima no debe negarse el reconocimiento debido a *ifá*. Un acercamiento al cambio climático desde una perspectiva religiosa tal vez no cumple con los criterios de la verdad de la ciencias naturales pero representa una verdad cultural que acompañará el cambio climático a nivel local: Y es que la diversidad cultural de la humanidad incluye una amplia gama de entendimientos y respuestas al cambio climático global. O sea la cara cultural del cambio climático es la diversidad. Falta comentar que los babalawos involucrados en la letra del año no se limitan a sacar un odun y determinar los orichas correspondientes sino efectúan ceremonias anteriores y posteriores a la adivinación las que tienen, así entiendo, una función de limpieza. Esta limpieza puede entenderse como una forma de comunicación con las fuerzas y energías dominantes en el año para minimizar los posibles riesgos de acontecimientos desfavorables que pueden darse. Esto es una manera de influir en acontecimientos que por general son considerados fuera del control del ser humano. Algo parecido menciona una colega argentina que trabaja en Alemania en un artículo publicado en 2006 (Cipoletti 2006). Durante una estadía en Cuba le hablaron de rituales para desviar huracanes. Un babalawo conocido a nivel internacional guarda un polvo cuya composición ya no se conoce pero que ya comprobó su eficacia de proteger la casa de la fuerza destructiva de ciclones. Un palero de Canasi me dijo con cierta malicia que su prenda había quedado completamente seca debajo de un árbol a pesar de la tormenta tropical que vino con mucha lluvia.

Quiero terminar mi comunicación con una narración pertinente que se ha conservado en un libro en Alemán. El ya fallecido escritor y viajero Rolf Italiaander (1983) asistió en agosto de 1967 en Guanabacoa a una ceremonia religiosa para desviar un huracán que estuvo acercándose. No me fue posible identificar el huracán, pero tal vez el conocido artista cubano Manuel Mandive recordaría los acontecimientos, ya que el acompañó junto con José Luis Llerena, director del Museo de Guanabacoa en aquel entonces, a Italiaander. Este siguió de cerca la ceremonia supuestamente dedicada a Elegua. Dudo que fuera una ceremonia de la Santería como lo anota Italiaander en una narración en gran parte peyorativa. Tal vez hay

entre los presentes quienes me pueden ayudar a aclarar este punto. Para mi forma de ver tenía fuertes influencias de Palo. La narración empieza con la descripción de una gran sala llena de religiosos del lugar. Se estaba dando un tambor y un sacerdote vestido de negro y fumando un gran tabaco anima a los presentes de cantar más fuerte. De pronto el sacerdote entra en trance, cae al suelo y empieza a moverse como una serpiente. Ya saliendo del trance, el sacerdote exclama que las deidades están dispuestas a ayudar, pero piden sacrificios. Unos asistentes entran con los animales: Un chivo, un pollo, una lechuza, un pavo y una serpiente entran a la sala. Algunos devotos llevan la serpiente, la lechuza y el pavo por toda la sala. Una mujer a la que se pone la serpiente sobre los hombros entre inmediatamente en trance y baila con ella. Los devotos ponen la frente en la cabeza del chivo antes de sacrificarlo. De aparte del chivo todos los animales son sacrificados. Más que Italiaander es su acompañante europea que reacciona con rechazo a los acontecimientos. Pero ambos dudan que la ceremonia pueda tener el efecto deseado. No obstante, toman nota después que el huracán no tropezó con la isla de Cuba sino se dirigió al Golfo de México.

Veo que las aspiraciones religiosas afrocubanas son menos ambiciosas que las de la política climática internacional. Los religiosos afrocubanos pretendían solamente desviar un huracán hasta lugares donde no puede causar daños que el proceso internacional del cambio climático piensan salvar o perjudicar el clima de todo el mundo con la reducción o el aumento de emisiones de gases invernaderos.

BIBLIOGRAFÍA

Argüelles, Aníbal (2003) “La Letra del año”. *Revista de la Universidad de la Habana*, 258: 208–213.

Argyriadis, Kali, y Capone, Stefania (ed.) (2011) *La religion des orisha. Un champ social transnational en pleine recomposition*. Paris: Hermann.

Barnet, Miguel (2000) *Afrokubanische Kulte. Die Regla de Ocha, die Regla de Palo Monte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bascom, William Russell (1969) *Ifá divination. Communication between gods and men in West Africa*. Bloomington: Indiana University Press.

Betancourt Estrada, Victor (o.D.) *Un estudio del cambio climático global visto desde la óptica de ifá. El Lamento de la naturaleza. Salvar a la humanidad, tarea suprema de los sacerdotes de ifá*. La Habana. Documento no publicado.

Betancourt Estrada, Victor (2003) “Las incomprendidas letras de un año. Dossier la Letra del año.” *Revista de la Universidad de la Habana* 258: 221–227.

- Betancourt Estrada, Victor (2007a) "Querrela innecesaria entre Letras del Año. Mensaje para la reflexión". *Revista Digital Consenso. Espacio de reflexión y debate del pensamiento cubano* (1). Online http://www.desdecuba.com/12/articulos/3_01.shtml.
- Bolívar Aróstegui, Natalia (1990) *Los Orishas en Cuba*. La Habana: Ediciones Unión.
- Brown, David H. (2003) *Santería enthroned. Art, ritual, and innovation in an Afro-Cuban religion*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bureau of Meteorology: *Indigenous Weather Knowledge*. Online <http://www.bom.gov.au/iwk/>.
- Cabrera, Lydia (1980) *Yemayá y Ochún*. New York: Ediciones C.R.
- Capone, Stefanie (2001/2002) „La diffusion des religions afro-américaines en Europe“, *Psychopathologie africaine* 31/1: 3–16.
- Casimir, Michael J. (Ed.) (2009) *Culture and the changing environment. Uncertainty, cognition and risk management in cross-cultural perspective*. New York [u.a.]: Berghahn.
- Castro Ruiz, Fidel (2007-2012) "Reflexiones de Fidel". *Cubadebate. Contra el Terrorismo Mediático*. Círculo de Periodistas Cubanos contra el Terrorismo. Cubadebate. La Habana. Online <http://www.cubadebate.cu/categoria/reflexiones-fidel/>.
- Cipoletti, Susana Maria (2006) „Pioniere, Großbourgeois und Ethnologen: Zur Erforschung afrokubanischer Religionen“. *Staatliches Museum für Völkerkunde, Münchner Beiträge zur Völkerkunde*, 10: 81–92.
- Crate, Susan Alexandra (2011) "Climate and Culture: Anthropology in the Era of Contemporary Climate Change". *Annual Review of Anthropology*, 40/1: 175–194.
- Crate, Susan Alexandra; Nuttall, Mark (ed.) (2009) *Anthropology and climate change. From encounters to actions*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press.
- Cruikshank, Julie (2001) "Glaciers and Climate Change: Perspectives from Oral Tradition". *Arctic* 54/4: 377–393.
- Cruikshank, Julie (2005) *Do glaciers listen? Local knowledge, colonial encounters, and social imagination*. Vancouver, Seattle: UBC Press; University of Washington Press.
- Dianteill, Erwan (2002) „Deterritorialization and reterritorialization of the Orisha religion in Africa and the New World (Nigeria, Cuba and the United States)“, *International Journal of Urban and Regional Research* 26/1: 121–137.
- Gilles, Jere L.; Valdivia, Corinne (2009) *Local Forecast Communication in the Altiplano* (1). Online http://pdf.usaid.gov/pdf_docs/PNADU404.pdf.
- Green, Donna; Billy Jack; Tapim, Alo (2010) "Indigenous Australians' knowledge of weather and climate". *Climatic Change*, 100/2: 337-354.
- Green, Donna; Raygorodetsky, G. (2010) "Indigenous knowledge of a changing climate". *Climatic Change* 100/2: 239–242.
- Henshaw, Anne (2003) "The Socio-cultural Dimensions of a Melting Environment". En Strauss, Sarah; Orlove, Ben (ed.) *Weather, Climate, Culture*. Oxford: Berg.

Hoffman, Susanna; Oliver-Smith, Anthony (2002) *Catastrophe & culture. The anthropology of disaster*. Santa Fe, NM, Oxford: School of American Research Press.

Huber, Toni; Pedersen, Poul (1997) "Meteorological Knowledge and Environmental Ideas in Traditional and Modern Societies: The Case of Tibet". *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 3/3 (Sep., 1997): 577-597.

Huntington, Ellsworth (1915) *Climate and civilization*. New York: Harper & Bros.

Huntington, Henry P. (2011) "Arctic science: The local perspective". *Nature* 478 (7368): 182-183.

Huntington, Henry; Shari Fox, P. (2005) "The Changing Arctic: Indigenous Perspectives". En Symon, C.; Arris, L.; Heal, O.W. *Arctic Climate Impact Assessment*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ingold, Tim; Kurttala, Terhy (2000) "Perceiving the Environment in Finnish Lapland. *Body & Society* 6 (3-4), S. 183-196.

IPCC - Intergovernmental Panel on Climate Change (1995) *Climate Change: a glossary by the Intergovernmental Panel on Climate Change*. Online <http://www.ipcc.ch/pdf/glossary/ipcc-glossary.pdf>.

Italiaander, Rolf (1983) *Schwarze Magie, Magie der Schwarzen. Mehr als schwarze Magie: Begegnungen mit religiösen Phänomenen in Cuba, Brasilien und Westafrika*. Freiburg im Breisgau.

Johnson, Sherry (2011) *Climate and Catastrophe in Cuba and the Atlantic World in the Age of Revolution*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Kalanda-Joshua, Miriam; Ngongondo, Cosmo; Chipeta, Lucy; Mpembeka, F. (2011) "Integrating indigenous knowledge with conventional science. Enhancing localised climate and weather forecasts in Nessa, Mulanje, Malawi". *Physics and Chemistry of the Earth, Parts A/B/C*, 36/14-15: 996-1003.

Kanani, P.R (2006) "Testing of Traditional Methods of Weather Forecasting in Gujarat Using the Participatory Approach". En Nirmala Devi, A.V.; Balasubramanian, T. D.; Balasubramanian, A.V; Nirmala Devi, T.D. (ed.) *Traditional Knowledge Systems of India and Sri Lanka*. Papers presented at the COMPAS Asian Regional Workshop on Traditional Knowledge Systems and their Current Relevance and Applications. 3-5 July 2006, Bangalore. Chennai..

Kanani, P.R; Pastakia, Astad (1996) "Everything is Written in the Sky!: Participatory Meteorological Assessment and Prediction Based on Traditional Beliefs and Indicators in Saurashtra". *Eubios Journal of Asian and International Bioethics* 9: 170-176.

Kappas, Martin (2009) *Klimatologie. Klimaforschung im 21. Jahrhundert; Herausforderung für Natur- und Sozialwissenschaften*. Heidelberg: Spektrum, Akademischer Verlag.

King, Darren N.T.; Goff, James; Skipper, Apanui (2007) "Māori Environmental Knowledge and natural hazards in Aotearoa-New Zealand". *Journal of the Royal Society of New Zealand* 37/2: 59-73.

King, Darren N.T.; Skipper, A.; Tawhai, W. B. (2008) "Māori environmental knowledge of

local weather and climate change in Aotearoa – New Zealand”. *Climatic Change* 90/4: 385–409.

Krupnik, Igor’ Il’ič; Jolly, Dyanna (ed.) (2002) *The earth is faster now*. Fairbanks, Alaska: Arctic Research Consortium of the United States.

Lahaye Guerra, Rosa Maria de (2003). “Del oráculo y la profecía. La Letra del año”. Dossier la Letra del año. *Revista de la Universidad de la Habana* 258: 206–207.

Laidler, Gita Joan (2006) “Inuit and Scientific Perspectives on the Relationship Between Sea Ice and Climate Change: The Ideal Complement?” *Climatic Change* 78/2-4: 407–444.

- (2007) *Ice, through Inuit eyes: Characterizing the importance of sea ice processes, use, and change around three Nunavut communities*. PhD.Thesis. University of Toronto (Canada).

Leal Filho, Walter (2011) *Experiences of Climate Change Adaptation in Africa*. Berlin, Heidelberg: Springer-Verlag.

Lefale, Penehuro Fatu (2010) “Ua ‘afa le Aso Stormy weather today: traditional ecological knowledge of weather and climate. The Samoa experience“. *Climatic Change* 100/2: 317–335.

Lexikon der Geographie (2002). [Edición electrónica]. Heidelberg, Spektrum Akadem. Verlag.

Luig, Ute (ed.) (2012) *Negotiating disasters. Politics, representation, meanings*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Martínez Betancourt, Julio Ismael (2010) “Predicciones climáticas y conocimiento popular tradicional del campesino cubano”. *Catauro. Revista Cubana de Antropología* 12/22: 121–130.

Milton, Kay (1997) “Ecologies: anthropology, culture and the environment”. *International Social Science Journal* 49/154: 477–495.

CITMA - Ministerio de Ciencia, Tecnología y. Medio Ambiente (2011) *El Cambio Climático y la zona costera cubana. Nuestros científicos alertan...* Havana. Online <http://www.medioambiente.cu/cambioclimatico.pdf>.

Montesquieu, Charles Louis de Secondat de (2006) *Vom Geist der Gesetze*. Stuttgart: Reclam.

Nuttall, Mark (2005) „Hunting, Herding, Fishing, and Gathering: Indigenous Peoples and Renewable Resource Use in the Arctic“. En Symon, C.; Arris, L.; Heal, O.W. Arctic Climate Impact Assessment. Cambridge: Cambridge University Press.

Oliver-Smith, Anthony (1996) “Anthropological Research on Hazards and Disasters”. *Annual Review of Anthropology* 25: 302–328.

Orlove, Ben; Roncoli, Carla; Kabugo, Merit; Majugu, Abushen (2009) “Indigenous climate knowledge in southern Uganda: the multiple components of a dynamic regional system”. *Climate Change* 100/2: 243–265.

Orlove, Benjamin S. (1979) “Two Rituals and Three Hypotheses: An Examination of Solstice Divination in Southern Highland Peru”. *Anthropological Quarterly* 52/2: 86–98.

Orlove, Benjamin; Chiang, John; Cane, Mark (2002) "Ethnoclimatology in the Andes". *American Scientist* 90/5: 428.

Ortiz, Fernando (2010) "El huracán, los conquistadores y los indios". *Catauro. Revista Cubana de Antropología* 12/22: 147-177.

Parry, M.L; Canziani, O.F; Palutikof, J.P; van der Linden and C.E Hanson, J.P; Hanson, C.E (ed.) (2007) *Contribution of Working Group II to the Fourth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change. Intergovernmental Panel on Climate Change. Cambridge, UK: Cambridge University Press.*

Pérez, Louis A. (2001) *Winds of change. Hurricanes and the transformation of nineteenth century Cuba.* Chapel Hill, N.C: University of North Carolina Press.

Pérez Amores, Greycy (2012) *Sin monte sigue habiendo palo. Orishas en Tenerife.* Santa Cruz de Tenerife, Las Palmas de Gran Canaria: Idea (Letras de Cuba).

Pérez Suárez, Ramón; Martínez, Miriam Limia; Vega González, Raimundo (2010) "Los huracanes de Cuba: Una revisión de la información histórica". *Catauro. Revista Cubana de Antropología* 12/22: 17-18.

Puig González, Miguel Angel; Betancourt Lavastida, José Ernesto; Álvarez Cedeño, Rolando (2010) *Fortalezas frente a Huracanes (1959-2008).* La Habana: Editorial Científico-Técnica.

Ramos Guadalupe, Luis Enrique (2010) "A"puntos históricos en torno a la ciclología cubana". *Catauro. Revista Cubana de Antropología* 12/22: 25-37.

Rauhut, Claudia (2012) *Santería und ihre Globalisierung in Kuba. Tradition und Innovation in einer afrokubanischen Religion.* Würzburg: Ergon.

Roncoli, Carla; Ingram, Keith; Jost, Christine; Kirshen, Paul (2003) "Meteorological Meanings: Farmers' Interpretations of Seasonal Rainfall Forecasts in Burkina Faso". En Strauss, Sarah; Orlove, Ben (ed.) *Weather, Climate, Culture.* Oxford: Berg.

Rossbach Olmos, Lioba de (2004) "Klimawandel, internationale Umweltpolitik und indigene Völker". *Anthropos* 99/2: 551-564.

- (2007) "De Cuba al Caribe y al mundo: la santería afrocubana como religión entre patrimonio nacional(ista) y transnacionalización". *Memorias. Revista Semestral de Historia y Arqueología del Caribe.* 4/7: 129-160.

- (2008) "Santería abroad. The short history of an Afro-Cuban religion in Germany by means of biographies of some of its priests". *Anthropos* 104/4: 483 - 498.

- (2012) "Religious Perspectives on Climate Change among Indigenous Peoples: Questions and Challenges for Ethnological Research". En Gerten, Dieter; Bergmann, Sigurd (ed.) *Religion in environmental and climate change. Suffering, values, lifestyles.* London, New York: Continuum.

Rudiak-Gould, Peter (2011) "Climate change and anthropology: The importance of reception studies". *Anthropology Today* 27/2: 9-12.

Sanders, Todd (2008) *Beyond Bodies: rainmaking and sense making in Tanzania. Rainmaking and sense making in Tanzania.* Toronto ; Buffalo, NY: University of Toronto Press.

- Schlehe, Judith (2009) "Cultural Politics of Natural Disasters. Discourses on Volcanic Eruptions in Indonesia". En Casimir, Michael J. (ed.) *Culture and the changing environment. Uncertainty, cognition and risk management in cross-cultural perspective*. New York [u.a.]: Berghahn.
- Sillitoe, Paul (1993) "A ritual response to climatic perturbations in the highlands of Papua New Guinea". *Ethnology* 32/2: 169–185.
- Sillitoe, Paul (1994) "Whether rain or shine. Weather regimes from a New Guinea perspective". *Oceania* 64/3: 246–270.
- Stifter, Adalbert, (2009) *Der Nachsommer*. Rudolstadt: Greifenverlag.
- Strauss, Sarah; Orlove, Ben (ed.) (2003) *Weather, Climate, Culture*. Oxford: Berg.
- Symon, C.; Arris, L.; Heal, O.W. (2005) *Arctic Climate Impact Assessment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ulloa, Astrid (ed.) (2011) *Perspectivas culturales del clima*. Bogotá, D.C: Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Geografía; ILSA, Instituto Latinoamericano para una Sociedad y un Derecho Alternativos.
- Wilbert, Johannes (1996) *Mindful of famine. Religious climatology of the Warao Indians*. Cambridge, Mass: Harvard University Center for the Study of World Religions.
- World Meteorological Organization (ed.) (1979) *Proceedings of the World Climate Conference. A conference of experts on climate and mankind*, Geneva, 12-23 February 1979. Geneva: Secretariat of the World Meteorological Organization (WMO).

SABERES ETNOECOLÓGICOS Y GESTIÓN LOCAL DEL IMPACTO DEL HURACÁN SANDY EN CONTRAMAESTRE (SANTIAGO DE CUBA): UNA MIRADA DESDE LAS RELIGIONES AFROCUBANAS

José Alberto Galván Tudela
agalvant@ull.es
Universidad de La Laguna

Aimet Guevara Labaut
ariadni.guevara@yahoo.es
Universidad de Oriente (Cuba)

1. Sobre la construcción cultural del clima

La presente comunicación se enmarca en posiciones de la ecología simbólica (Descola, 2012; Descola & Pálsson, Eds. 1996) y procesual (McCay, 1978; Vayda & McCay, 1975; Orlove, 1980). Presta atención a los saberes etnoecológicos y a la gestión local en la localidad del municipio de Contramaestre (Santiago de Cuba) señalando, desde una perspectiva relacionada con la construcción cultural de la naturaleza (Demeritt, 2002; Descola, 1996; Ellen & Fukui, Eds. 1996; Ingold, 1992; Ochoa, 2009, 2011; Ochoa, Eds. 2011), la necesidad de tener en cuenta los saberes populares sobre la vegetación, el clima y el tiempo atmosféricos, propios de los pobladores locales, y otorgar importancia a sus percepciones y estrategias de manejo de dichos cambios climáticos.

Las concepciones que aquellos evidencian parecen tener intrincadas articulaciones con el territorio, la salud, el cuerpo, el tiempo, la agricultura, y los sueños, entre otros. De ahí que la adaptación a las condiciones objetivas del medio ambiente natural sea resultado de las complejas interacciones entre la cultura y las condiciones sociopolíticas y físico-geográficas de una población determinada. En nuestro caso, nos preguntamos si ante cambios climáticos locales y azares medioambientales (tales como la intensidad y la trayectoria de ese fenómeno estructural y estacional que denominamos los huracanes) existen patrones culturales de respuesta local.

Como ha afirmado reiteradamente T. Heyd (2004, 2007, 2011; Ed. 2005, 2010) muchas poblaciones han cultivado estrechas relaciones con las fuerzas naturales, de modo que han desarrollado un sentido de responsabilidad, construyendo valores y adoptando prácticas

respecto a aquellas. Estas poblaciones frecuentemente se perciben a sí mismas como parte del medio ambiente natural y partícipes de su transformación, de tal manera que no tratan a la naturaleza como un mero recurso u obstáculo. En consecuencia, se rigen por sistemas de creencias y valores que se expresan en prácticas materiales y rituales que suponen que la naturaleza y los seres humanos están integrados en una misma comunidad, ofreciéndonos así modos de relación con el medio ambiente que pueden servir de base para desarrollar enfoques que mitiguen los efectos medioambientales y les sirvan para adaptarse a ellos más adecuadamente. Algunos autores proponen apoyar de manera urgente la investigación sobre el papel de la cultura en estos procesos, empezando por el estudio de la variedad de formas de comprender los fenómenos atmosféricos, la construcción cultural del clima basada en experiencias locales y su relación con el comportamiento específico de las comunidades frente a las variables climáticas.

Sin duda, el concepto de clima es una construcción basada en experiencias locales, o en modelos importados desde experiencias en otras tierras, o en teorías y metodologías específicas de las ciencias naturales. En cierto modo, los conocimientos adquiridos por las poblaciones son parte de sistemas de ciencias locales (frecuentemente referidos como saber ecológico tradicional), relevantes al lugar y a la producción y reproducción de la vida de los miembros de comunidades particulares. En este sentido, la perspectiva local del clima compete, sobre todo añadiendo complejidad, a los enfoques más globales que derivan de los modelos teóricos de las ciencias naturales. Asimismo, las experiencias locales del clima pueden diferir significativamente de lo supuesto por la meteorología, que trabaja con conceptos abstractos, con datos basados en estadísticas y generalmente referidos a espacios más amplios y a una más alta temporalidad, de la que interesa al ciudadano de una localidad particular. Aunque partiendo de la ciencia física se suponga, por ejemplo, que por la altura un cierto lugar tiene clima frío, el conocimiento local puede estar en desacuerdo, ya que conoce los «microclimas» que se crean a causa de ciertos efectos locales. La falta de conocimientos adecuados respecto a la situación local y a la importancia práctica y simbólica de las transformaciones climáticas, desafortunadamente conlleva la elaboración de políticas que no tienen en cuenta adecuadamente las capacidades de actuación particulares de las poblaciones ni sus necesidades locales para el desarrollo de su capacidad de adaptación.

Prestaremos en este texto, por tanto, especial atención a los saberes etnoecológicos relacionados con el huracán Sandy, y relacionados con la vegetación, en concreto de dos

árboles emblemáticos, “una guácima” (*Guazuma ulmifolia*) y “un tamarindo” (*Tamarindus indicus*), de central importancia en la actividad ritual de dos *casas de santo* del municipio de Contramaestre, de la provincia de Santiago de Cuba, en la zona oriental de la isla. Uno se encontraba ubicado en la localidad de Lajas de Guaninao y el otro en Las Cruces. Ambos árboles se hallaban situados en lo que los cubanos denominan “el campo”, y en un contexto agrícola. Una es categorizada como una especie vegetal natural del país, que crece salvaje, el otro como un frutal doméstico, de origen hindú, pero que ambos fueron plantados ex profeso dentro o en los límites del patio exterior de una vivienda campesina. Sobre ellos se han elaborado saberes etnoecológicos y se han establecido multiplicidad de usos relacionados con sus variadas utilidades. Esos saberes se han transmitido oralmente y a través de las actividades que se han realizado en el seno del entorno familiar, reconstituyéndose en cada generación, de tal modo que no es tanto el saber lo que se ha transmitido cuanto las actividades, que se realizan con ellos, al decir de G. Delvos & P. Jorion (1984). Por ello, aunque los saberes de la gente sobre la vegetación y la naturaleza existan, podemos decir que a menudo presentan relaciones práctico-simbólicas y cognitivas de las que la gente muchas veces es inconsciente, por lo que deben ser adecuadamente elicitadas ya que, como algunos estudios de la experiencia muestran, dicho conocimiento a menudo se obtiene por la práctica y no puede ser organizado y transmitido a partir de la forma lógica sentencial, característica del lenguaje y del aprendizaje escolar como han mostrado antropólogos y psicólogos cognitivos, tales como M. Bloch (1990), y J. Lave (1988, Lave & Wenger, Eds.1991).

2. Los huracanes y los árboles en las culturas caribeñas

Los huracanes han estado presentes en la historia de los diversos pueblos y culturas que han habitado el espacio cubano. En primer lugar, en los tainos. Luego, en los esclavos estrechamente relacionados con la vegetación, procedentes del Congo, que practicaban una religión denominada en Cuba “el Palomonte”, y de Dahomey que daban culto a los “vodun” (Mercier, 1954; Simpson, 1945). Ambos comenzaron a repensar el fenómeno que nos ocupa. El culto a los árboles de estos últimos se desarrolló en Haití y fue traído por los inmigrantes haitianos a Cuba desde inicios del siglo XIX y con el desarrollo de la caña y el café en las primeras décadas del siglo XX.

Según F. Ortiz (1947), “es sabido que hacia fines del verano y principios del otoño se forman los huracanes, que se dio en identificar, según este autor por extraño misogenismo, con

nombres de mujer. Esas tempestades, en su incierta trayectoria hacia el norte, algunas veces pasan sobre las islas dejando una estela de violencia, destrucción y duelo. Y el taíno, por curiosa coincidencia, también la identificaba como obra de una airada divinidad femenina a la que llamaba Guabancex”. De ella nos dice Fray Ramón Pané:

“Este cemí Guabancex, estaba en un país de un gran cacique de los principales, llamados Aumatex. El cual cemí es mujer, y dicen que hay otros dos en su compañía; el uno es pregonero y el otro recogedor y gobernador de las aguas. Y dicen que cuando Guabancex se encoleriza hace mover el viento y el agua, y echa por tierra las casas y arranca los árboles. Este cemí dicen que es mujer, y está hecho de piedras de aquel país; y los otros dos cemíes que están en su compañía se llaman el uno Guataubá, y es pregonero o heraldo, que por mandado de Guabancex ordena que todos los otros cemíes de aquella provincia ayuden a hacer mucho viento y lluvia. El otro se llama Coatrisquie, el cual dicen que recoge las aguas en los valles entre las montañas, y después las deja correr para que destruyan el país. Y esto lo tienen ellos por cierto (Fray Ramón Pané, Relación, 1974, cap. XXIII, pp. 45-46, edición de R. Arrom 1974; y también citado en Arrom 1975:46)”...

Según R. Arrom (1975:49-51), el conocido comentarista de la Relación de Pané, y otros autores (Ortiz, 1947):

“Existen iconos de piedra y también figuras adosadas a ollas de barro que esencialmente confirman lo escrito por Pané...La común característica de todas estas piezas es el motivo de una cabeza antropomorfa de la que parten dos brazos arqueados...en forma sigmoidal, que representa al dios del huracán que hace mover el viento y el agua...Los huracanes boreales tienen dos movimientos: uno de traslación, imprevisible y errático, y otro de rotación en dirección contraria al de las manecillas del reloj...Y así lo representó el taíno, pues esa es la dirección en que se mueven los brazos como hélices y las manos como paletas para mover las nubes e impulsar el viento en su tarea destructora”.

Por otra parte, tanto el cronista Las Casas como Oviedo en sus Historias de Indias establecen una presunta relación de esta voz “huracán” como propia de las Antillas y le reconocen únicamente el sentido de `tempestad`. Recientemente se ha especulado que también la voz huracán tiene un origen maya o quiché, desde donde se incorporó al taíno y al castellano. Asimismo, históricamente, la palabra huracán se utilizaba para designar cualquier tormenta tropical, que se formaba en la región caribeña.

Por otra parte, interesa resaltar la fuerte influencia, especialmente haitiana (Herkovits, 1937; Metraux, 1958), en la conceptualización y gestión de los árboles de la naturaleza, denominados en Cuba como *palos del monte*. En nuestro caso, destacan los cultos de la regla de Palomonte (Hodge, 2002; Quirós-Moran, 2009; James, 2006) y sobre todo del Vodú (James, 1999; James, Millet, Alarcón, 1992) en su versión congo (Cabrera, 1984, 1992; Hurbon, 1998), que los inmigrantes haitianos del siglo XIX y XX, especialmente en la zona

oriental en donde se encuentran nuestras unidades de observación, parecen haber desarrollado (Galván, 2008, 2011; Galván, O'Connor, Guevara, 2013; Galván & Sierra, 2013).

3. Los huracanes y El Sandy. De la perspectiva etic a la percepción local emic

Según los científicos naturales, los huracanes tienen vientos sostenidos por un minuto de por lo menos 110 kms/hora, a una elevación de 10 metros. Los vientos en la mayoría de los huracanes suelen ser fuertes, categorizándose de 1 a 5, según su velocidad. Por lo general, un “ojo” se forma cuando el ciclón tropical alcanza la intensidad de huracán, aunque no es necesario que exista un ojo para que un ciclón se convierta en huracán. El proceso de conversión en huracán comienza en el aire caliente y húmedo sobre las aguas de las regiones tropicales, incluyendo el Golfo de México y el mar Caribe, las aguas orientales del Pacífico Norte y el Atlántico Norte. Antes de convertirse en huracán, un ciclón tropical –un sistema de baja presión con una circulación definida de vientos, que se desarrolla sobre los trópicos-, debe pasar por cuatro fases distintas: los disturbios tropicales, las depresiones tropicales, las ondas tropicales, las tormentas tropicales. Fuertes tormentas se suceden al desarrollarse un ciclón tropical. La presión del aire cae en la superficie de estas tormentas. Esta baja presión atrae aire tibio y húmedo desde la superficie del mar. La fuerza causa que los vientos resultantes de bajo nivel giren en dirección contrarreloj alrededor del centro de la baja presión en el hemisferio norte y, a la inversa, en dirección de las agujas del reloj, en el hemisferio sur. El Sandy, según la información meteorológica disponible, azotó la zona oriental sobre la ciudad de Santiago de Cuba y diversos municipios de la provincia, tales como Contramaestre y Palma Soriano, en dirección al norte de la isla durante la noche del día 24 para la madrugada del 25 de octubre de 2012. La ruta se inició en Panamá y se desplazó aproximadamente hacia el NNE hasta llegar a la latitud de unos 35°N, donde giró casi 90° grados hacia el oeste. En dicha zona los vientos sostenidos fueron de 90 kms/hora, con un máximo de 127 kms/hora. En Santiago de Cuba alcanzaron los 175 kms/hora y 155 en Holguín, afectando también a la provincia de Guantánamo. Sandy las afectó gravemente, produciendo daños viales, daños en la agricultura, especialmente en los cítricos, en las viviendas llevándose techos de mampostería y ventanas, arrancando árboles, y afectando al tendido de fluido eléctrico y de los teléfonos...

Los vecinos de los municipios afectados en la provincia de Santiago de Cuba utilizan preferentemente el término de “ciclón” y lo comparan con el Flora (1963), “que trajo mucha

lluvia pero menos viento”, considerando al Sandy como el mayor ciclón de los últimos 50 años. Según los informantes de estas localidades entró por “Mar Verde” (costa de Santiago) y arrasó la ciudad, y los municipios de San Luis, Mella, El Caney y Contramaestre, afectando a árboles, casas, y tendido eléctrico, que tiró al piso. Lo extraño es que normalmente las tormentas pasan por la zona occidental de la isla, por Pinar del Río, la isla de la Juventud y por Holguín. El año 2013, contrariamente, no hubo huracanes en Cuba.

En familia, Charo, su madre y hermanas recuerdan ese día terrible del ciclón, en el batey de Las Cruces:

“Por la mañana de ese día comenzó sólo a lloviznar. Había corriente. El ciclón comenzó a las 10 y media de la noche. Entró con mucho viento y poca agua. Ya habíamos comido. A las 4 y media de la madrugada nos dejó el viento. Se llevó la ventana de la casa y tiró los platos y cacharros por los suelos, y eso nos salvó porque el viento entraba por la ventana y salía por la puerta del otro lado. Se mojaron las camas, y a todas nosotras. Amanecimos como pollos mojados. Como teníamos corriente, al principio no estábamos preocupados porque sabíamos por donde iba a entrar por la radio y la TV. Traía una trayectoria que no nos iba a afectar, pues se decía que entraría como por la zona occidental, por la isla de La Juventud, Pinar del Río, Bayamo y Holguín y cambió, haciéndolo por Mar Verde, arrasando Santiago, San Luis, Palma Soriano, Mella, El Caney... y caímos dentro del cono, yendo a salir por Holguín. Si el centro pasa por el pueblo, lo hubiera destrozado todo. Hasta algunas casas de mampostería se iban abajo, ¿qué hubiera pasado de esta casa que es de tabla? Se veía a la gente corriendo por el pueblo a refugiarse en una casa más fuerte de algún familiar. Mi hermana y su esposo vinieron a casa porque donde viven es de guano. Pensábamos que a nosotros no nos iba a afectar. De todos modos, muchos ranchos de tabla de palma quedaron destrozados. El tamarindo cayó sobre la casa de Damáris, que había ido a refugiarse a la casa de Bolaños con sus niñas, que está hecha de mampostería. La partió por medio. Nosotras, mi hermana, su marido y yo, nos refugiamos aquí en la casa de mi madre, con las niñas. Mi madre se había ido con mi hermano (Giovanni) a la casa de mi otra hermana, que vive en Palma, cuando nos enteramos que iba a haber un ciclón”.

“Fueron poco más de 4 horas de infierno. Al otro día del ciclón no había nada de comer. Pasamos hambre. Sólo vendían algo de arroz y chícharos mojados. Los merolicos vendían a precios más caros, pues mucha comida quedó en mal estado. No había velas y estas sólo se vendían a 20 pesos la unidad. Las camas mojadas, oliendo a perro muerto. La nalga de la casa estaba parada (de pié) y el techo en la tierra. Los platos destrozados. Sin luz, sin comunicación con el exterior. Así estuvimos casi un mes, y todavía hoy hay muchas casas sin rehacer. Con los restos hicimos nuevos ranchos de asistencia, temporales, con cartones. Nos afectó mucho la caída del tamarindo de tantos años y tantos recuerdos. ¡Una pila de recuerdos se fue para el carajo! Retoñó con las lluvias, pero terminó secándose, porque la raíz principal se partió. Lo picamos y lo apartamos de la casa. En el tronco del árbol hicimos la matanza del 25 de julio, al año siguiente. El estrés duró varios meses”.

Por su parte, en Lajas, donde la casa-vivienda es de mampostería sólo afectó a la cocina y a algunas partes del “techado de fibro”, Masi, la hija de la santera, que reside con su marido, hijos y nietos en la casa-vivienda, describe en estos términos el paso del Sandy:

“Yo nunca había vivido eso, incluso no sabía lo que era un ciclón. Yo los había visto pero no de esa forma. Aquí vinieron a evacuarnos y mi esposo dijo que no se iba y yo también me quedé con él. A partir de las once empezó. Dieron el último parte diciendo que debíamos estar preparados. Se fue la corriente y entonces empezaron los vientos y fue ahí..., ahí..., ahí... que aquello no paraba. La ventolera hacía un estruendo para la parte de atrás de la casa, en la cocina. Yo sentía que caían cosas como piedras y el techo subía y bajaba. Entonces después sentimos una cosa que cayó y tembló todo, no sabíamos lo que era hasta que aclaró a eso de las cuatro o cinco de la mañana y vimos la guácima en el piso. Cuando nos paramos y miramos esto se veía... ¡Ay Dios mío!... no quiero ni recordarlo, no había mata en pie, por los caminos no se podía caminar... no sé... no puedo explicarte... fue una cosa terrible. Todo se veía destruido, aquella casa estaba desbaratada y aquella otra tumbada. Mi suegra que vive en Palma asegura que ese día, cuando pasó el ciclón, tembló la tierra. Mi esposo dice que sí, que él lo sintió, pero que en ese momento no pensó que fuera un temblor. Nosotros sentimos que tembló todo y pensamos que era la mata, y luego oímos los comentarios de que la tierra había temblado. Fue un sonido lejano y extraño, la tierra se estremeció. Silbaba... ¡Ay Dios mío, qué ventolera! Y mira, la casa de santo no se cayó, solo se le levantó una teja con todo, y que está más malita. Yo vivo aquí desde chiquitica, hubo un tiempo que me fui y regresé de nuevo”.

Lulú, la santera, interviene:

“Yo viví El Flora, pero este fue más malo que El Flora mil veces”

Masi continúa:

“Siempre había sido agua y agua, pero nunca este desastre. Primero estuvo nublado, pero después de las once comenzó a batir el viento. En el tiempo que dijeron en las noticias que iba a entrar, entró de verdad y aquí no paró el viento para nada hasta las cuatro y pico o cinco... ahí... ahí... sin parar. Les desbarató la casa a unos vecinos y ellos vinieron por la madrugada para acá para la casa con todo y muchachos y con los cables de la corriente en el piso y sin ver nada. No quiero recordar aquella noche; fue horrible. Yo les dije – si quieren entren, pero a mí también me está llevando el techo – todo estaba mojado, lleno de hojas y churre, todo era un desastre. Nos pasamos casi dos meses sin corriente, dos meses o dos meses y pico. Todo el mundo empezó al otro día a arreglar su techo más o menos, todo el mundo intentaba organizar aunque sea un cuartico, recoger las tejas y remendar, arreglar algo. Nosotros de la parte de atrás cogimos los pedazos y los pusimos en la casa tratando de arreglar de algún modo. En este barrio nada más hay tres fríos, así que esa parte no fue tan difícil; a mí se me echaron a perder algunas cosas, pero muchas personas no tenían frío así que la falta de corriente no era un problema para la comida. Yo aseguré la comida bastante, y comimos lo que nos quedó. Bueno, siempre se me echó a perder algo de lo que había en el frío. En las tiendas vendieron unas latas, pero apenas nada. Se me mojó todo, colchones, ropa; todo lo que estaba dentro de la casa se mojó y luego tuve que sacarlo al sol. Al otro día a limpiarlo todo, a secar todo. Mi marido rápido intentó arreglar como pudo lo que era la casa, las tejas. Y luego limpiamos la casa y tratamos de acomodar; todo el mundo se metió de lleno a lo que se le cayó”.

4. Saberes y usos de la vegetación en dos casas de santo de Contramaestre.

En las Cruces fue un antepasado quien plantó el tamarindo. El bisabuelo paterno, de ascendencia canaria, Félix Betancourt Amelo, casado con María Torres Gómez, comió la fruta de un tamarindo en Santiago de Cuba y, al llegar a Las Cruces, dijo: “voy a plantar las tres pipas de este tamarindo para que me recuerden cuando muera. Y así lo hizo”. Sus padres comentan que a menudo les decían a sus hijos:

“Cuiden ese mato, que es el recuerdo de Betancourt. Plantó el tamarindo a la entrada del sitio donde reside actualmente Charo Betancourt y su familia (su madre, sus hijos, su hermano y dos hermanas casadas con sus hijos) en Las Cruces (Contramaestre). El vivía en Las Cruces, al lado de su nieto Gabriel y murió en Santiago en 1990 en casa de una hija, cerca del Reparto Trocha. Vino con sus hijos y sus nietos de Santa María, cerca de Mella y Palmarito en Palma Soriano”.

Según cuentan sus descendientes:

“De las tres semillitas salieron tres palos. Se picó el del centro y se dejó crecer los de los lados, dando uno un fruto ácido y el otro dulce. Los ácidos se usaban para refrescar haciendo una champola con azúcar y agua, y con la cáscara se hacía una agüita para la hepatitis. El fruto más grande era ácido y la fruta chiquita era más dulce. Mudaba las hojas, quedando peladito todo. Echaba la flor en abril, mayo, junio, y en julio ya está bueno, bien maduro. Era frondoso. Al mediodía en adelante nos sentábamos a conversar debajo. Daba una tremenda sombra”.

Al parecer este era el único tamarindo en la zona, por lo que mucha gente del caserío se ajuntaba para coger su sombra y comer su fruto en las tardes cálidas de Las Cruces. Según calculan, fue plantado hace unos 50 años, cuando aún los hijos mayores de Juana, su nieta, eran pequeños. Los niños se subían a coger el fruto y mover las ramas para que cayeran al suelo, ya secos. No recordamos que ningún niño o niña se haya caído del tamarindo”. Pero, contrariamente, fue su abuelo materno, de origen haitiano, quien, al decir de sus hijas, “aunque no celebraba bembé montaba santo”. Como indica Juana, su padre le daba comida al santo en los palos del monte, pero no hacía bembé (fiesta con comida de santo):

“Según Charo, mi abuelo haitiano dormía allí por las tardes hasta el anochecer, al pié del tamarindo sobre unos palos. Yo recuerdo verle allí desde niña. El se metía en un saco de yute, y veneraba a Ogún de los Montes, aunque los rituales los hacía fuera de la casa, al pie de los árboles. Con ese saco andaba siempre y allí ponía todo lo que compraba. También llevaba en su bolsillo un palito de caguairán, que había traído de Haití. Los haitianos siempre traían algo de allá, era como un resguardo y tenía poder. Por eso eran muy temidos aquí en Cuba. Con él, dicen, adivinaba lo que iba a suceder. Le gustaba el casabe, ¡qué bueno! Hacía café fuerte. Se bañaba con agua caliente de un balde, puesto previamente al sol, con unos palitos en forma de cruz. Nunca estuvo enfermo, ni catarros, ni dolor de cabeza. Antes del desayuno se tomaba un trago de picante. Allí en el tamarindo debemos hacerle la fiesta a Ogún. Al pié del tamarindo, mi madre, yo y mis hermanas nos sentábamos a conversar, por las tardes.

Charo Betancourt reafirma que, siendo pequeña, yo lo vi metido en el saco de yute, en trance, haciéndose muy pequeño y saliendo de él muy grande. Mi abuelo se quedaba dormido al pie del árbol. Y, yo recuerdo soñar de niña, que yo enterraba menudo (monedas de menos de un peso) en su tronco”.

En torno a las casas del sitio de las Betancourt, y cerca del tamarindo había otros matos, algunos hoy inexistentes, tales como una guácima, al pie de la cual veían leer a su abuelo Manuel Fiz, el haitiano. El tamarindo estaba situado dentro del patio y frente a la casa, pegado a la cerca de “atajanegros” (denominación de un cactus utilizado para confeccionarla), al lado de la puerta de acceso.

“En el patio delante y atrás de la casa hemos plantado numerosos frutales (aguacates, plátanos, cañandong, guanábana, chirimoya...) y muchas matas medicinales tales como rompezaragüey (para baños y santiguado), abrecamino, romero, salvia (para pesadez de estómago), apasote (para santiguados de espíritu malo), verbena, menta, zarzafrán (con el que hacemos té para tomar, y para baños), anisón (para inflamaciones en caliente), cavalonga (para la presión), mastuerzo, palosanto (para los hongos de los pies y manos)... Algunos vegetales se plantaban, como el quimbombó...Bajo la guácima crecía el ají guaguau (ají picante)”.

El uso principal del tamarindo fue de carácter social. Pero con el tiempo se comenzaron a hacer allí pequeños rituales y bembés, ligados a la unidad familiar. Los santos (Elegguá, San Lázaro, Yemayá, Santa Bárbara, Ogún...), aún hoy, se encuentran en las habitaciones, no en una *casa de santo*, aparte, en el patio.

En Lajas, Contramaestre, en el patio de la familia de Lulú Carrión Isaac, donde ella anualmente celebra a los santos sucedió algo similar. En este caso fue una guácima que cayó hacia la puerta de Elegguá y no destruyó la casa ya que estaba situada en el centro del patio. El árbol lo había plantado su madre, y en su rama más baja, cercana a la tierra, se colocaban los restos de pieles y miembros (cabezas, pies...) de los animales sacrificados. Allí los animales (chivos y ovejos) se descueraban y se cortaban las patas y cabezas de los animales. “Era considerada el palo fuerte de la casa”. En las ramas más altas del árbol se colocó hace ya años una botella con diversos líquidos, que se consideró un protector de la misma. A este árbol se subían la santera y una hija, que hacía de ayudante, en trance, con los brazos en alto, en señal de súplica para que los santos acogieran las ofrendas sacrificadas. Aunque hasta hace pocos años se danzaba bajo la enramada, contigua al altar exterior de la casa de santo, años acá la danza tiene lugar bajo la guácima, ampliándose así el espacio ritual. A su pie se reunía la familia para charlar y jugar al dómينو, durante las tardes, ya que daba una sombra fresca. La madre de la santera también había plantado un naranjo y una mandarina en los límites del

patio. El naranjo y la mandarina no parían por lo que le clavaron un clavo caliente al primero y a la mandarina la cargaron de piedras, y al año ya dieron sus frutos. Con el tiempo la mata de mandarina se secó, aunque daba unas mandarinas como galletas grandes. Se dice que una vecina, que hacía brujería, le había echado mal de ojo. En una ocasión, al pasar ella debajo de la guácima le cayó una rama seca. Por eso le colgaron la botella con un preparado para proteger la guácima. La utilización de las piedras era común para parar la lluvia, haciéndola colgar de una cuerda. Últimamente, la bendijeron y comenzaron a realizar gran parte de la ceremonia a los santos a su pié.

Según una hija de la santera, aunque no hay una prohibición explícita, ella, una amante de trepar por los árboles desde niña, nunca se subió siendo pequeña a la guácima de la casa de sus padres por respeto. Aunque la leña de guácima es muy buena para hacer fuego y cocinar ya que tiene una resina que arde fácilmente, nadie de la familia utilizó nunca la del árbol situado en el centro del patio, aunque sí de otras situadas en otros lugares. Cuando se celebra la fiesta de santo, la madera para leña la traen en carreta de otras zonas, de las cercanías de Lajas. Como expresa la santera:

“Esa guácima tiene años, la sembró mi mamá hace mucho... yo vivía allí y daba comida de santo. Mi mamá trajo la posturita y me dijo que iba a sembrarla para que tuviera sombra, y pudiera hacer mis comidas ahí. Ahora está en el piso, y eso me dolió, pero sigue linda... bella, con una sombra rica y echando retoños por ahí para arriba”.

La guácima fue derribada, como se ha dicho, por El Sandy, quedando sus raíces, grandes y gruesas, expuestas hacia la casa de santo, un poco a la derecha, donde originalmente se erguía el árbol. El tronco principal se divide en dos gruesas ramas en forma de horqueta, la de la izquierda que se apoya contra la tierra, ha sido podada y está parcialmente cubierta de incipientes retoños y la de la derecha se eleva cubierta de grandes ramas y retoños que continúan creciendo en busca del sol.

El árbol ha tenido toda una diversidad de usos: “social”, derivado del frescor que ofrece su sombra y el hecho de que al quedar derribado una de sus ramas más gruesas, que originalmente formaba lo que se conoce como una horqueta, ha pasado a tener un uso utilitario. Es común que las personas se sienten sobre la rama a conversar, tanto las que habitan el lugar como los que esperan ser atendidos por la santera. La guácima se ha empleado para curar el empacho, en forma de un cocimiento hervido de las semillas que se endulzan y se toma como te; también para tratar las quemaduras provocadas por el guao. La

decocción se ha empleado contra las hemorroides, atribuyéndosele propiedades emolientes y astringentes; incluso, se utiliza para tratar contusiones y golpes, como diurético y antigripal. Es frecuente además su uso en el embellecimiento del pelo y para evitar su caída. De ahí su “uso terapéutico”. Se hace también, según nos cuenta la informante, un licor de la corteza, usando la del lado que sale el sol, porque esa es la que está roja, se endulza y se le echa el “alcoholite” (alcohol de cocinar refinado) y queda como un licor de fresa. Por otra parte, en nuestra unidad de observación de Lajas, el “uso ritual” es el dominante en este árbol. Es uno de los puntales sobre los que se ha desarrollado y enraizado esta familia de santo. El hecho de que personalmente, Serafina Isaac Álvarez, madre de la santera, plantara el árbol e indicara su uso futuro le confiere un valor simbólico agregado. Por ello, vamos a detenernos en una descripción en detalle de las celebraciones asociadas al árbol.

En Lajas, se lleva a cabo cada año un ritual integrado, conocido como Bembé, que dura tres días (viernes, sábado y domingo) y en el que, de manera secuencial, se realizan un grupo de ceremonias y actos rituales ofrecidos a diversos santos (Elegguá, Changó, Babalú-ayé, Ogún y Oyansa), y a espíritus de la naturaleza, que residen o vienen a recibir su comida en árboles. Se consume además una celebración especial orientada al espíritu de un antepasado, el padre de la santera, que es considerado “el palo fuerte” de la familia, a la que denominan “comida de muerto”. Estas ceremonias se desarrollan en espacios públicos, excepto este último de carácter privado, por indicación de la santera.

El árbol, la guácima, constituye la figura central del espacio público, área donde la santería, el vudú y el Palo son las manifestaciones dominantes. Nos estamos refiriendo a un espacio ritual que se reconstruye constantemente en la dinámica de la festividad, y donde se realizan ceremonias de purificación, pago de promesas, toque de tambores y bailes rituales, actividades todas asociadas a la celebración de la comida de santo. Al respecto, la santera refiere algunos detalles:

“Cuando el árbol cogió fuerza comenzó a hacerse a su sombra la comida de santo. Se le pide a la guácima, que es mi palo mayor, se le riega harina de castilla alrededor, esto como un escudo protector, y se le tira arriba, igual con una cerveza y miel, esto para proteger la ceremonia. Luego se le enciende una vela, eso habitualmente se hacía en la horqueta formada por el palo principal y una rama gruesa. La ceremonia se hace a las doce, el personal la rodea (la guácima) y deja espacio para poder trabajar y hacer la ceremonia. Las personas van llegando y se unen, se trata de compartir todos juntos, es una cosa muy seria pero al mismo tiempo es como si fuera una fiesta. A las doce se cocina la comida de los santos primero y luego se cocina el resto. Nadie come primero que el santo. El año pasado se hizo la ceremonia ahí arriba, hasta se bailó y todo, se le dio comida, un chivo. Habitualmente

las cabezas de las aves y los testículos de los animales se le ponían en la horqueta y se enterraba el resto de los despojos a sus pies para que se fortaleciera”.

5. La atención de los árboles tras el impacto de El Sandy

En las Cruces se le hizo una ofrenda a Ogún, el santo protector del abuelo. Este se celebró el 25 de julio de 2013:

“Se comenzó con la ceremonia a Eleguá y se mató un gallo negro. Se hizo una enramada y la ceremonia de Ogún fue en honor a mi abuelo materno, que era haitiano. Se le colocó unas tablas y una sábana blanca en el piso con los ingredientes; es decir, dulces, ron, vianda (yuca y plátanos), tabaco, bebidas de café, ron, agua con azúcar, agua clara, tabaco, y se colocó la figura de yeso de Ogún a caballo con varias velas encendidas. Se esperó a las doce de la noche y se presentaron los animales. Se lavaron, se peinaron, se les dio de comer y de beber ron. Se le hicieron rezos y se cantaron transmisiones. Giovanni, mi hermano, le ofreció un chivo negro; yo, Charo, un chivo marrón y negro y mi sobrina un chivo blanco y pintas negras. Él también mató un gallo a Ogún y le cortó el cuello y desangró sobre su caldero lleno de clavos y yerros. Se mataron los animales y las cabezas y las patas se enterraron frente a donde sale el sol. Lo hicimos en ofrenda al espíritu de mi abuelo. Mi hermano danzó con un sombrero puesto, un pañuelo rojo atravesado como un turbante y con un machete en representación de Ogún. Nosotras con un pañuelo rojo a la cabeza. A Ogún le hicimos la comida sólo y sin sal. Le hicimos la ceremonia en tierra, en el piso, al pie del árbol, no en un altar, con una hoja de platanera, bebida, comida y tabaco, en francés y en familia. Al tamarindo lo rociamos con ron y le pusimos un cabo de vela encendida. Le picamos los gajos secos y los usamos para cocinar la comida de los santos. Se le cocinó carne y se le dio de comer. Los restos de los animales los pusimos y enterramos fuera, pero la sangre, la cas cabezas y las patas las colocamos en el suelo sobre la hoja de plátano. El viejo, mi abuelo, tenía su tradición, y nosotros la seguimos. Así que entonces le hicimos la fiesta y le entregamos la ofrenda al espíritu del árbol. Todos los años yo hacía la fiesta a mi abuelo, desde que Nené (mi segundo hijo) era chiquito (hace unos 15 años), y ahora yo la voy a hacer cada tres años, porque el espíritu de él es muy fuerte y no puedo hacerla cada año. Antes no lo había hecho. Mi abuelo murió hace unos 25 años. Tuve un sueño y me lo pidió”.

El tamarindo cayó sobre el ranchito de una hermana de Charo, que está al lado de su casa. Comenzó a retoñar, pero pronto se secó. Se lo separó de la casa y ahí quedó como testimonio, en el mismo lugar en que creció.

La santera de Lajas, por el contrario, consultó a una pichona de haitiano acerca de si se levantaba de nuevo, ya que el huracán Sandy no la arrancó de cuajo, dejando parte de sus raíces en tierra. La guácima sigue en el suelo, pero ya está retoñando. Parte de las raíces quedaron bajo tierra. A raíz de que el árbol fue derribado por el ciclón, emergió un dilema a partir de la necesidad de podarlo y las prohibiciones asociadas a su uso religioso. Sobre el tema la santera cuenta:

“La guácima se cayó cuando el Sandy pero no se puede tumbar, porque el santo no lo permite... Fue muy doloroso para todos nosotros verlo ahí en el piso... ¡Una mata tan

vigorosa!... Y ya sabes, la sembró mi madre y ahí se hacen todas las entregas de animales... las de los diferentes santos... Bueno la de Eleggua se hace en el portillo y la de Oyansa en la cruz... pero todas las demás se hacen ahí... Mi mamá la sembró, la bautizó y me dijo: “aquí es donde tú vas a hacer las entregas”...

La santera nos confía que en el árbol se había puesto una botella guindando, “un detente” que se rompió la noche del ciclón, y por ello está obligada ahora a confeccionar otro que deberá ocupar el mismo lugar. También precisa que los gajos que se han secado se cortarán y solo podrán usarse para cocinar las comidas de santo. Este comentario da pie a que nos cuente sobre las prohibiciones y tabúes asociadas al árbol, un anecdotario que se ha ido construyendo desde que se plantó hasta la actualidad:

“Una vez había un palo seco y yo le dije a Mero, mi esposo – ¡voy a pedirle permiso y voy a coger un palito para tostar café; ella no me va a hacer na! – y me subí y comencé a forcejear para intentar llegar al palo, me caí al minuto. Yo que trepo los árboles como una gata, quedé enganchada en un tronco y casi me mato, y Mero: ¡te lo dije, mejor no te metas con ella! Ya ves fue su forma de decirme que ese palo no era para mí, que no debía cogerlo. El chino un día cogió un machete y me dijo, como retándome, ¡a que la pico! Casi ni me dio tiempo a hablar, con el primer machetazo se cogió una pierna y ahí tiene una herida de por vida”.

La santera insiste:

“A los santos hay que tratarlos con respeto... Hay que respetar los árboles en los que habitan. Mi yerno una vez estaba fabricando y le faltaba solo un cuje para terminar. Se acercó a la guácima y se puso a mirar hasta que encontró uno que le pareció bueno. Mi hija se asustó, y le dijo que debía pedir permiso o mejor buscar uno de otra mata, pero él dijo: ¡No señor... este está muy bien y voy a acabar ya! Se subió al árbol, cortó la rama, bajó, la limpió y cuando empezó a clavar se le zafaba el martillo una y otra vez hasta que se dio un martillazo... se incomodó y no pudo seguir”.

Hubo, por tanto, discrepancias sobre la conveniencia o no de intentar poner otra vez la guácima de pie, pero luego se decidió que ya que había caído por un evento natural lo apropiado era mantenerla justo como estaba porque:

“Continua siendo la misma, manteniendo el mismo honor con el que mi madre la sembró, ofreciendo una acogedora sombra para descansar y un lugar para las celebraciones. Junto a las raíces ya va creciendo una nueva guácima, esa crecerá y asegurará el futuro”.

Ahora la guácima continua ofreciendo su sombra y los gajos contra el piso se usan para sentarse. Siempre quedaron unos más altos de los que se colgarán los animales para ser despellejados y descuartizados.

La santera refiere también la existencia de dos lagartos que habitan en el árbol, lo hace acentuando bien las palabras y con un respeto que sugiere que los reptiles tienen un rol dentro

de la construcción ceremonial. Se expresa así una clara conexión entre los animales y la celebración ritual que se realiza al árbol, un vínculo más entre la familia de santo y la naturaleza:

“El otro día yo estaba allí, y sentí el estruendo, y cuando me asomé se le veía la cabeza. Cuando apareció se estremeció la casa de santo y la guácima. Uno tiene dos rabos en forma de horqueta y el otro tiene el cuerpo cubierto como por escamas. Desde que la mata se sembró esos bichos siempre han estado ahí; hay veces que no se ven, pero cuando se acerca el tiempo de la celebración se aparecen enseguida”.

En la conciencia religiosa de todos los presentes en las entrevistas realizadas se pudo verificar un profundo amor por la naturaleza y una evidente preocupación por las situaciones medioambientales:

“Las plantas son como las personas, no hablan pero expresan su dolor a través de las hojas; si las pican sufren y, si no las atienden, les sucede como a nosotros... Hay que podarlas y darles su tratamiento. Si vas a usar sus gajos, necesitas pedirles permiso... Los animales también merecen el mismo respeto”.

La santera aseveró incluso que las plantas eran humanas, en un sentido simbólico.

6. El ritual de la harina de Castilla

En torno a la guácima se han desarrollado múltiples actividades simbólicas. Una de ellas es la de la harina de Castilla. Según la santera, se trata de un ritual de protección destinado a fortalecer al árbol santo.

Antes de comenzar la limpieza de los objetos del altar de la casa de santo, barre cuidadosamente los alrededores de la guácima. Estamos ante un rito privado que se realiza por la santera, quien previamente ha traído desde Contramaestre la harina de castilla en un nylon transparente que toma en la mano izquierda. Con la mano derecha comienza a regar la harina desde los pies del altar donde elabora un signo en forma de flecha que apunta desde el altar a la salida de la casa de santo. Continúa esparciéndola creando una línea que atraviesa el patio y franquea el portillo hasta el camino donde la santera se detiene por un minuto, toma la harina en ambas manos y soplando la esparce a los cuatro vientos. Pasados unos minutos regresa, aun trazando la línea de harina que va formando como un camino, hasta los pies de la guácima. Allí se detiene y muy despacio procede a espolvorear el árbol, cuidando de que la harina tenga el mayor alcance posible sobre las ramas y gajos, alrededor del tronco y en las raíces. Se vuelve a detener debajo del árbol y conforma otra vez el signo de la flecha que esta

vez indica el árbol. Al respecto explica que los santos del altar caminan hacia la guácima, de ahí el uso de la flecha para indicar la acción del desplazamiento del poder de los santos desde el altar hasta el árbol.

La santera va hacia el altar y regresa con un spray de perfume y una vela, procede a atomizar el árbol formando amplios círculos con las manos para asegurarse de que el aroma se esparza y luego enciende la vela en el tronco principal que ahora está en posición horizontal. La vela se mantiene encendida hasta que se gasta, luego de dar por terminada la ceremonia, pese a una brisa pertinaz que bate todo el tiempo. Mientras tanto explica:

“Ella se cayó (el árbol) y no se le había hecho nada de esto, fui a un lugar y me lo dijeron que me avivara, que ella estaba reclamando lo de ella”.

La santera vuelve al altar y regresa con una cerveza Cristal, la agita con fuerza repetidas veces y al abrirla se provoca una espuma que aprovecha para aumentar el alcance del líquido que esparce sobre el árbol y los alrededores. Al terminar, se frota las manos por todo el cuerpo. Se detiene por unos instantes y regresa a la casa de santo de donde emerge con una tumba, se sienta en una de las ramas de la horqueta que ahora se apoyan en la tierra. Se queda absorta durante un rato, y luego comienza a dar toquecitos leves con la punta de los dedos sobre el instrumento musical y a tararear algo en voz baja. Le da un toque a la tumba sin demasiado ritmo, pero se ve contenta y animada mientras le toca al árbol. Sentada a horcajadas sobre la rama, con la tumba entre las piernas tararea mientras observa el árbol. Poco a poco el toque va cogiendo ritmo y la santera entona:

*“Bárbara judía, ella va a volar,
Que yo la vi,
Yo la vi que iba pa el monte.
Bárbara judía ya se fue pa el monte,
Yo la vi, que yo la vi”*

El toque se va intensificando y la cara de la santera se anima. Ella santera explica que esta ceremonia debe realizarse todos los años porque:

“Es en este espacio donde ella recibe su matanza. Veremos esta año como suben a hacer la ceremonia ahí... este palo es la fuerza de nosotros, el palo mayor de nosotros que se nos ha caído. En el momento de la ceremonia nosotros perdemos el físico, así que veremos este año qué pasa”.

Al preguntar sobre los objetos rituales manifiesta:

“La harina es para abrir el camino. La cerveza es la comida de ella, para darle fuerza a ella. El perfume para acicalarla y perfumarla”.

La santera guarda la tumba y da por terminada la ceremonia. La santera recrea continuamente su relación con la guácima. En una estancia reciente, el mes de febrero pasado, la observamos regando con agua, y perfumando la guácima. Asimismo, presenciamos una figura de hombre en el tronco, entre los retoños, en posición sentada. Es negra. Al preguntar por su identidad, la santera afirma que es Papá Francisco.

7. Concluyendo

Este texto revela una actitud conservacionista, aceptando lo sucedido. Hemos puesto de relieve, cómo desde las religiones afrocubanas, especialmente desde el Palomonte y el Vodú, los creyentes gestionan los cambios producidos por azares medioambientales. Sin duda, los efectos son percibidos como derivados de los cambios climáticos locales, generados por la propia naturaleza.

Los árboles, más allá de sus usos y funciones, se pretende conservarlos, mientras se pueda. El tamarindo queda como testimonio, la guácima se reutiliza y, aunque ya no se puedan realizar determinados actos rituales, tales como subirse a sus ramas en señal de súplica y ofrenda de los sacrificios realizados, sin embargo se genera una constante y mayor atención ritual del árbol, haciendo de él la habitación del santo o espíritu del mismo, que han querido denominar Papá Francisco. Solo si un árbol muere se puede utilizar para otra función, no directamente relacionada con el ritual, tal como hacer de él leña, pero siempre destinada a la elaboración de la comida de los santos en su fiesta anual. La presencia del tronco y las raíces del tamarindo queda como testimonio de su existencia pasada, como un recuerdo constante. Se pretendió darle continuidad en vida, recuerdo en la muerte. Dicha reactivación de los recuerdos está asociada a los antepasados, un hombre y una mujer, que plantaron los árboles y con los que llevaban a cabo diversos usos sociales, terapéuticos y rituales.

En este sentido, los árboles pertenecen a los espíritus y los santos, no a los seres humanos. Aquellos son una proyección de la naturaleza. Por ello, tras el ciclón y sus efectos, su destino no se puede cambiar ni rehacer. A ninguna de las dos familias de santo se les ha ocurrido plantar una nueva postura de guácima y tamarindo.

Parece que los patrones culturales de carácter religioso dotan a los pobladores locales de respuestas a los acontecimientos derivados de los cambios climáticos. Aquellos se perciben a sí mismos como parte del medio ambiente natural, no concibiendo a éste como un simple

recurso económico, ya que suponen que la naturaleza y los seres humanos están integrados en una misma comunidad.

BIBLIOGRAFÍA

Arrom, J. J. (1974) *Fray Ramón Pané: Relación acerca de las antigüedades de los Indios (El primer tratado escrito en América)*. México. Siglo XXI, 8th ed.

- (1975) *Mitología y artes prehispánicas de las Antillas*. México: Siglo XXI.

Barnet, M. (Ed) (2010), “La Cultura del Huracán en Cuba”. *Revista Catauro* 12 (22): 4-21.

Bloch, M. (1990) “Language, Anthropology and Cognitive Science”. *Man (n.s)* 26:183-196.

Cabrera, L. (1984) *La Medicina Popular en Cuba*. Miami: Ediciones Universal, Colección Chicherekú.

- (1992) *El Monte*. Miami: Ediciones Universal, Colección Chichrerekú (1ª edición, 1954).

Dahlberg, K. A. & J. W. Bennet (Eds) (1986) *Natural Resources and People: Conceptual Issues in Interdisciplinary Research*. Boulder: Westview Press.

Delvos, G. et P. Jorion (1984) *La Transmission des savoirs*. Paris: Maison des Sciences de L’Homme.

Demeritt, D. (2002) “What’s is the `social construction of nature´? A typology and sympathetic critique”. *Progress of Human Geography*, 26(&):767-790.

Descola, Ph., G. Palsson (Eds) (1996) “Constructing Natures: symbolic ecology and social practice” in *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. London: Routledge (e.c. Siglo XXI, 2001), págs.82-102.

Descola, Ph., G. Palsson (Eds) (1996) *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. London: Routledge (e.c. Siglo XXI, 2001).

Descola, Ph. (2012) *Más allá de Naturaleza y Cultura*. Buenos Aires: Amorrortu (e.o.2005).

Ellen, R, y K. Fukui, Eds. (1996) *Redefining Nature. Ecology, Culture and Domestication*. Oxford, Berg.

Galván Tudela, J. A. (2008) “Bailar Bembé: Una perspectiva procesual”. *Revista de Indias* 48(243):207-247.

- (2010) “Tú vas a ser el Palo mayor, pero dejo un poquito para cada uno”. *Revista Cubana BATEY de Antropología Sociocultural* (digital) 3.

- (2011) “Sincretismo, performance y creatividad en la religión afrocubana”. *ATLANTIDA, Revista Canaria de Ciencias Sociales* 3:113-128.

- (2012) “Mundos Imaginarios y relaciones de poder en la religiosidad afrocubana”. En VV.AA *Pels camins de l’etnografia: Un homenatge a Joan Prat*. Tarragona: URV, pp.81-90.

Galván Tudela, J. A., Yenit O’Connor Ramos, Aimet Guevara Labaut (2013), “De la cooperación ritual a la multirreligiosidad. Las conexiones cubano-haitianas en el Complejo

Ritual de Lajas (Contramaestre)". *Revista Cubana BATEY de Antropología Sociocultural* (digital, monográfico) 4.

Galván Tudela, José Alberto & Guillermo Sierra Torres (2013), "Consideraciones sobre la organización familiar en el barrio de Las Cruces, Contramaestre (Santiago de Cuba). A propósito del componente haitiano". *Revista Cubana BATEY de Antropología Sociocultural* (digital, monográfico) 4.

Haen, N. & R. Wilk (Eds) (2006) *The Environment in Anthropology. A reader in Ecology, Culture and Sustainable Living*. New York: New York University Press.

Heyd, T. (2004), "Themes in Latin American Environmental Ethics: Community, Resistance and Autonomy". *Environmental Values*. 53: 223-242.

- (Ed) (2005) *Recognizing the Autonomy of Nature: Theory and practice*. New York: Columbia University Press.

- (2007) *Encountering Nature: Toward an Environmental Culture*. Aldershot, UK: Ashgate.

Herskovits, Melville J. (1937) *Life in a Haitian Valley*. Garden City, New York: Doubleday & Co. Inc.

Hodge Limonta, I. (2002) "El uso de las plantas en la Regla Conga y el Espiritismo Cruzado". *Revista Enfoques (IPS)*, Segunda Quincena de Diciembre.

Hurbon, L. (1998) *Los Misterios de El Vodú*. Barcelona: Ediciones Grupo Zeta.

Ingold, T. (1994) "Introduction to Culture". In T. Ingold (Ed.) *Companion Encyclopedia of Anthropology, Humanity, Culture and Social Life*. London: Routledge..

- (2000) "Culture and the perception of environment" in *Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.

James, J. (1999) *Los Sistemas Mágico-Religiosos Cubanos: Principios Rectores*. Caracas: UNESCO.

- (2006) *La Brujería Cubana: El Palomonte*. Santiago de Cuba: Instituto Cubano del Libro/Editorial Oriente.

James, J., J. Millet, A. Alarcon (1992) *El Vodú en Cuba*. Santo Domingo: Ediciones CEDDEE/Casa del Caribe, Santiago de Cuba.

Lave, J. (1988), *Cognition in practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lave, J. & E. Wenger (Eds), (1991) *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation*. Cambridge: Cambridge University Press.

MacCormack, C. & M. Strathern (Eds), (1980) *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.

McCay, B. (1978) "Systems Ecology, People Ecology and the Anthropology of Fishing Communities" *Human Ecology* 6(4):397-422.

Mercier, P. (1954) "The Fon of Dahomey". En D. Forde (Ed.), *African Worlds*, London: Oxford University Press, pp.210-234.

- Métraux, A. (1958) *Le Vaudou Haïtien*. Paris: Ed. Gallimard.
- Milton, K. (1997) "Ecologies: anthropology, culture and the environment". *International Social Science Journal* 154:477-495.
- Montgomery, E. & J.W. Bennett (1973) "The impact of human activities on the physical and social environments: New Directions in Anthropological Ecology". *Annual Review of Anthropology* 2:27-61.
- Orlove, B. S. (1980) "Ecological Anthropology". *Annual Review of Anthropology* 9:235-273.
- Ortiz, F. (1947) *El Huracán. Su Mitología y sus Símbolos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Quirós-Moran, D. (2009) *Guide to Afro-Cuban Herbalism*. Bloomington: Indiana.
- Strauss, S. and B. Orlove. (2004), *Weather, Climate, Culture*. Oxford: New York, Berg Publishers.
- Ulloa, A. (2009) "Concepciones de la naturaleza en la Antropología Cultural". En *Ecología y paisaje: Miradas desde Canarias*. La Orotava: Fundación Canaria de Historia de la Ciencia, págs. 213-233.
- (2011) "Las construcciones culturales sobre el clima". En A. Ulloa (Ed.), págs. 34- 54.
- (Ed) (2011) *Perspectivas Culturales del Clima*. Bogotá: ILSA.
- Vayda, A. & B. McCay (1975), "New Directions in Ecology and Ecological Anthropology". *Annual Review of Anthropology* 4:293-307.

“ESO DE LA AZADA SE HA ACABADO” PRÁCTICAS Y DISCURSOS DE LOS AGRICULTORES DE UN PUEBLO EN TRANSFORMACIÓN

Alba Herrero Garcés
albahgarces@gmail.com

1. Introducción

Esta comunicación es parte de un trabajo de investigación más amplio sobre las prácticas y los discursos de los agricultores de Náquera y sobre su incisión en la construcción territorial. Náquera es un pueblo de la provincia de Valencia situado en las estribaciones sur de la Sierra Calderona, cuyo mosaico territorial está modelado principalmente por la proliferación de urbanizaciones y la transformación de la mayor parte de la agricultura de secano a regadío, desde la década de los sesenta. Ambas características plasman un desarrollo territorial intensivo amparado en el conocimiento técnico-científico. Tanto urbanizaciones como los distintos tipos de agricultura constituyen formas de apropiación de los recursos concretas a distintas escalas, desde prácticas cotidianas a políticas territoriales, pero todas tienen en común su incisión sobre el territorio y la transformación de las prácticas y saberes locales. Otros factores como los incendios, la relación con la huerta valenciana, la proximidad a la capital, la desaparición y transformación de actividades económicas locales, etc. también han condicionado la forma del paisaje.

Actualmente la economía basada en el monocultivo, sea de cítricos o de cemento resulta insostenible, tanto a nivel ambiental y social, como económico (Shiva, 1993). En este contexto surge la necesidad de buscar “nuevas” fórmulas de modelo territorial. Y al decir “nuevas” pretendemos hacer hincapié en la necesidad de incluir los discursos, las percepciones y saberes de quienes con sus prácticas cotidianas modelan y conservan (o no) los paisajes locales, generando diálogos que provoquen la convergencia de saberes. Para ello es especialmente importante orientar la vista hacia el conocimiento local, hacia las poblaciones que lo poseen, lo transmiten, lo aplican y lo transforman, en lugares o territorios concretos, con las consecuencias que conlleva para los mismos. La (bio)diversidad de un territorio, está condicionada por los distintos usos que sobre el mismo se llevan a cabo, y es imprescindible conocerlos y entender de forma indivisible los elementos biofísicos que lo conforman, las prácticas y los discursos que se llevan a cabo sobre el mismo para poder optimizar el uso de los recursos existentes. No debemos perder de vista que tanto lugar como

conocimiento se encuentran en una dimensión local y global al mismo tiempo, en continua transferencia e intercambio, ya que se trata de un proceso dinámico. Aunque las lógicas materiales y sociales que determinan nuestra relación con el medio son muy diversas, en muchos casos se encuentran subordinadas o invisibilizadas bajo la lógica y las políticas dominantes (Santamarina, 2008), estén éstas orientadas al desarrollo o a la conservación. Caras de una misma moneda, que en ningún caso consideran a las poblaciones, los saberes y cosmovisiones locales sobre las que se imponen.

Desde el inicio de la industrialización y la modernidad se ha ido menospreciando el conocimiento ecológico local, perdiéndose paulatinamente. Los portadores de dicho conocimiento van muriendo, y con ellos sus saberes, sin permitirse la transferencia generalizada como resultado de una erosión de las estructuras sociales, políticas e institucionales que han sostenido los sistemas locales de gestión de los recursos (Gómez-Baggethun, 2009). Factores como los cambios de usos del suelo, procesos de aculturación, éxodo rural, la terciarización de la economía o la industrialización del campo y su consecuente entrada en los mercados globales, actúan como causas de deterioro y como elementos que dificultan la transmisión generacional, ya que esta forma de conocimiento y las prácticas asociadas difícilmente pueden adaptarse a la economía mercantilizada (*Íbid.*), por lo que en muchos casos aparece relegado a una posición residual sobreviviendo mediante subvenciones y subsidios que contribuyen a generar dependencias y desarticular el tejido socio-económico local (Vaccaro y Beltran, 2007).

Es por esto, que la investigación se centra en el conocimiento agrícola local como parte del conocimiento ecológico y su articulación con las transformaciones agrícolas acontecidas en el último medio siglo, así como su papel en la construcción territorial. Dicho conocimiento se entiende como una forma compleja de adaptación y modificación del hábitat, fruto del proceso de co-evolución entre cultura y naturaleza (Berkes et al., 2000, en Reyes-García, 2007). Todo conocimiento, por tanto, bucea en un proceso dinámico en el que el conocimiento transforma la realidad y la realidad transforma el conocimiento. El saber no es extrapolable a cualquier contexto, sino que se trata de saberes vinculados a entornos concretos, variando los usos y costumbres sobre el territorio a lo largo de la geografía cultural (Morales, Tardío, Aceituno, Molina y Pardo de Santayana, 2011).

Todos estos motivos parecen, justificaciones potentes para centrar la vista, los oídos, el olfato

y el tacto en los saberes y conocimientos locales de contextos concretos, en este caso los agricultores de Náquera, tratando de desenmarañar la compleja madeja de interacciones y relaciones socio-ambientales. Desde este posicionamiento, reivindicamos el conocimiento ecológico local como parte integral, legítima y sustancial de la construcción territorial, de la polisemia de valores y significados. En un momento en que las promesas del desarrollo intensivo no parecen plausibles, no podemos buscar únicamente soluciones científico-técnicas para problemas generados por la ciencia y la tecnología. En este sentido, el conocimiento ecológico local constituye una herramienta indispensable en el diálogo de búsqueda y generación de propuestas.

Al hablar de conocimiento ecológico local parece necesario puntualizar que no pretendemos idealizar ni fosilizar ningún tipo de conocimiento ni de organización social; tampoco pretendemos caer en imágenes bucólicas irreales en relación a las prácticas o las formas de apropiación de los recursos que grupos locales puedan tener, especialmente en situaciones de cambio tecnológico o crecimiento demográfico (Reyes-García, 2007). Pero, incluso en estas situaciones, el estudio de los sistemas de conocimiento y la implicación de las poblaciones locales en una relación colaborativa y de construcción conjunta de nuevas visiones, puede ser la herramienta para la supresión o transformación de prácticas poco respetuosas con el entorno y la “invención de nuevas” formas de manejo.

Esta comunicación se basa en el trabajo de campo realizado con los agricultores de Náquera, mediante técnicas propias de la metodología cualitativa, que consistieron en el análisis de la información recogida en el diario de campo, en las charlas informales y en las entrevistas semiestructuradas. Si bien se pretendía rescatar la polifonía de prácticas y discursos existente sobre el territorio, esto se ha conseguido parcialmente. Por una parte se han recogido los discursos de agricultores jóvenes (menores de 50 años), por otra el de aquellos agricultores mayores, quienes vivieron y decidieron en primera persona las transformaciones agrícolas de secano a regadío. En cuanto a los discursos de las mujeres, únicamente se han recogido los de aquellas que en su juventud trabajaron como jornaleras en el secano, entre los años 50 y 60; ninguno de mujeres que trabajaran el campo actualmente. Esto se debe principalmente a la organización social de la agricultura de cítricos, ya que aunque las mujeres han trabajado históricamente en el campo y continúan haciéndolo, en los cítricos tienen una escasa presencia (Arnalte, E., Estruc, V., y Muñoz, C., 1990), con independencia de la invisibilidad a la que históricamente han sido sometidas.

2. El contexto

Náquera, cuyo casco urbano se encuentra enclavado en el meandro de un barranco, a los pies de la Sierra Calderona, tiene una extensión de 3.870Ha.

2.1 De secano a regadío

Hasta los años 60 del siglo XX la mayor parte de este territorio se caracterizaba por los cultivos típicos del secano mediterráneo: olivos, viña, almendros, algarrobos, cereales y frutales. También existían unas pequeñas zonas de huerta ubicadas en las inmediaciones del pueblo, la cual, debido a la escasez de grandes manantiales y a la falta de corrientes de agua continuas, era muy reducida (Lluch Arnal, 1983). Se trataba de una agricultura de autoabastecimiento, ligada a una economía tradicional y de subsistencia, cuyas condiciones de trabajo y de vida eran muy duras. Pero también es cierto que el carácter de especialización y la orientación comercial de la agricultura valenciana es antiguo (Rosselló, 1995), por lo que la comercialización de excedentes de los productos agrícolas, agua o esparto constituían una parte importante de la economía familiar.

La huerta y la montaña constituían un continuo, ya que los recursos y los usos que estos implicaban estaban relacionados, constituyendo el medio de producción y un elemento identitario (Santamarina y Bodí, 2012). En numerosas ocasiones los informantes se refieren con uno u otro nombre a un mismo espacio, lugar de interdependencia tanto física como perceptiva. Los principales aprovechamientos de este continuo consistían, además de los cultivos de secano, en el agua de las fuentes, la poda de leña baja para los hornos y los “yesares”¹, el esparto, la miel, hierbas y pastos para ganado, etc.

Fotos 1 y 2: Izquierda, agricultor y la montaña "cultivada" al fondo, 1950. Derecha, familia de pastores



Fuente: Ayuntamiento de Náquera.

¹ En Náquera se llaman “algepsars” a las explotaciones de yeso, ya que “algep” quiere decir yeso.

Las transformaciones agrícolas iniciadas a mediados del siglo XX, fruto del proceso de modernización, conllevaron importantes cambios en el sistema productivo y energético (Naredo, 1996), los cuales a su vez provocaron cambios en el modo de vida y en la percepción sobre el territorio (Santamarina y Bodí, 2013).

Fotos 3 y 4: Izquierda, la viña, 1915. Derecha, esparto y ganchillo.



Fuente: Ayuntamiento de Náquera.

En Náquera, como en la mayoría de lugares que pasaron de secano a regadío, las transformaciones estuvieron ligadas a la construcción de pozos que aportaran el agua suficiente para tal reconversión. Durante este proceso, la mayor parte de la agricultura se orientó al cultivo de cítricos, de manera que entre 1956 y 1985 la extensión total de agrios en la comarca del Camp de Túria, a la que pertenece Náquera, prácticamente se quintuplicó, pasando de 1.985Ha. a 9.152Ha. (Romero, J., 1989).

La mecanización del campo estuvo ligada a la sustitución de las fuentes de energía, caracterizada por el reemplazo de los animales como fuerza de trabajo por maquinaria y combustibles fósiles, pasando de una agricultura de ciclo casi cerrado a una agricultura fuertemente dependiente de insumos externos, en forma de petróleo y piensos (Naredo, 1996). La baja productividad del sistema agrario de secano y su baja rentabilidad, y, en el caso de estudio también, la cercanía a importantes núcleos urbanos con tejido industrial (Santamarina y Bodí, 2013), constituyeron factores estructurales claves del proceso de cambio.

La agricultura valenciana se caracteriza por una estructura minifundista, parcelas mayoritariamente menores de 5Ha., y el fraccionamiento de la tierra, muy repartidas por el territorio. Esto sumado a la menor necesidad de mano de obra que implicaba la mecanización extendió el fenómeno de la agricultura a tiempo parcial (Rosselló, 1995). En el caso de la

naranja este fenómeno se acrecienta, ya que comparativamente con otros cultivos, requiere menor trabajo (Rosselló, 1985) por ser el comprador y no el agricultor el encargado de la recolección de los frutos. Esta menor necesidad de mano de obra permite complementar este trabajo con otros dentro o fuera del sector agrario y entender el alcance del fenómeno de la agricultura a tiempo parcial (Arnalte, *et al.*, 1990).

Todo este proceso de cambio y sustitución agrícola, ha llevado a la agricultura de secano a ser residual económica y perceptivamente, aunque continúe formando parte de los paisajes locales, provocando variedad paisajística y monocolor económico (Rosselló, 1995). En el caso de estudio el dominio territorial de los cítricos es evidente.

Fotos 5 y 6: A la izquierda, mecanización agrícola, primeros tractores. A la derecha, inicio del regadío



Fuente: Ayuntamiento de Náquera.

La segunda gran transformación, o segunda modernización, dentro de las transformaciones agrícolas del siglo XX fue el goteo (Naredo, 1996). Este cambio conllevó un traspaso de costes de mano de obra a fertilizantes, plaguicidas y energía, ignorando los efectos ambientales de su uso, ya que generalmente los precios de los productos energéticos y sus derivados químicos externalizan los efectos ecológicos de su uso y la falta de renovación de los combustibles fósiles (Naredo, 1996). El riego localizado conlleva contradicciones intrínsecas para los propios agricultores, tal y como aparece en las entrevistas, ya que ha facilitado y reducido a dureza del trabajo, pero también ha supuesto el avance del monocultivo por terrenos que de otra manera no se hubieran podido transformar, colonizando las vertientes de las montañas y proliferando la uniformidad territorial (Roselló, 1995).

«Com ha sigut tan fàcil han fet massa tarongers i entonces mos han fotut... han fet tarongers per tot arreu (...) El goteo ha sigut bo, però també ha sigut malo...» (E.6.a)

La Revolución Verde se asentaba sobre el consumo excesivo de recursos no renovables, provocando graves daños ambientales (Naredo,1996). Como consecuencia Náquera presenta una agricultura intensiva, basada principalmente en el monocultivo de cítricos, fuertemente mecanizada y dependiente de grandes cantidades de insumos externos en forma de energía, plaguicidas y fertilizantes químicos, además de ser trabajada por una población envejecida. Todo esto hace que, actualmente, la agricultura local presente importantes problemas socioeconómicos y ambientales.

2.2 Boom urbanístico y protección ambiental

Mientras muchas comarcas perdían población por su carácter montañoso y rural, comarcas como el Camp del Túria la ganaban, entre otros factores, por su proximidad al área metropolitana de Valencia. El fenómeno urbanizador, que en Náquera se inicio a finales de los 70, principio de los 80, y que se afianzó en la década de los 90, permite explicar en gran medida el elevado crecimiento de la población y también de la superficie urbanizada. La llegada de "los de fuera", por lo general población urbana que se trasladaba por la idea de "huida a la naturaleza" (Hermosilla, 1992), introducía nuevas dinámicas que contribuían también a las transformaciones del paisaje y de la población local.

El trasvase de población y actividades económicas del área metropolitana de Valencia a la comarca del Camp de Túria y la consiguiente expansión urbanística y demográfica de Náquera, ocurría dentro del llamado "boom inmobiliario", o en el caso valenciano "tsunami urbanizador" o hiperurbanización (Gaja, 2008), debido al fuerte crecimiento del sector de la construcción y el aumento del coste de la vivienda. De esta manera ambos factores facilitaban la proliferación de urbanizaciones y un crecimiento desordenado, resultando un modelo en el que el 20% de las viviendas constituyen viviendas principales frente al 78% que corresponde a segunda residencia.

Náquera hoy en día todavía no tiene aprobado el Plan General de Ordenación Urbana (PGOU), sino que cuenta con las Normas Subsidiarias (NNSS) de 1985 como normativa en vigor, de acuerdo a la Ley del Suelo y Ordenación Urbana de 1976. En 2005 el Ayuntamiento presentó una propuesta de PGOU, que todavía no ha sido aprobada por la Conselleria, y continua presentando puntos de conflicto en el planeamiento.

En los años 90, la existencia de segunda residencia ilegal era alarmante. En Náquera este dato se situaba alrededor del 50%, pero más alarmante era la situación de pueblos vecinos como Casinos o Gestalgar, donde cerca del 100% de las segundas residencias eran ilegales (Hermosilla, 1992). Este fenómeno tuvo lugar principalmente a lo largo de los años 70, período de elevada edificabilidad sobre suelo rústico no calificado y caracterizado por la ausencia de control municipal. En el transcurso de dicho proceso los ayuntamientos facilitaban la recalificación de suelo rústico en suelo urbano, cuando no promovían directamente la construcción de urbanizaciones de iniciativa pública-municipal. En Náquera, fueron cuatro las urbanizaciones promovidas de esta manera (Hermosilla, 2012).

Aunque algunos ganaron y se enriquecieron con este tipo de políticas, muchos veían amenazada su principal actividad y fuente de ingresos, el campo. Por no hablar de la amenaza a los valores inmateriales, simbólicos y culturales del lugar, amenazas que, en muchos casos eran vistas por los informantes como un abuso de poder, al tratar de imponerse determinadas políticas, discursos e intereses dominantes.

«Ací hi hagué molt de problema quan el "boom del taulell"... entonces ací entraven a sac... i volien obligar a la gent a vendre-ho tot... ací amenaçaven per a que vengueren i molta gent acollonida vengué...» (E.8.a)

Tampoco la protección ambiental parece haber supuesto un freno al fenómeno urbanizador, y es que a partir de 2002 se inicia posiblemente la etapa más proteccionista valenciana, con la declaración de los parques naturales de la Sierra Mariola, la Sierra Irta y la Sierra Calderona, coincidiendo con el periodo expansivo del "boom inmobiliario" (Santamarina y Bodí, 2012). A pesar de la escasa superficie del término sujeta a la normativa del parque, un 26%, ni siquiera aquella ordenada bajo la lógica de la conservación escapa “a los intereses y tensiones urbanísticas” (2012:125). La proliferación de PAIs (Programas de Actuación Integral) y la intensidad de las políticas desarrollistas provocaron el surgimiento de movimientos vecinales, como “Salvem Nàquera”.

La declaración de Parque Natural supuso limitaciones de acceso a los recursos, al implicar la redefinición tanto del espacio como de los usos permitidos, a través del Plan de Ordenación de los Recursos Naturales (PORN) y del Plan Rector de Uso y Gestión (PRUG). Como resultado se desplazan los conocimientos de gestión autóctonos, ignorando las formas en que se ha construido el espacio, normalizando nuevos valores del lugar sobre la memoria de la experiencia vivida (*Íbid.*). Esta normalización de la expropiación del lugar y del saber no es

compartida por los agricultores afectados, quienes no comprenden los criterios de priorización y discriminación entre recursos y formas territoriales, ni el porqué sus formas de actuación y apropiación ahora se ven limitadas, conllevando en muchos casos al abandono de tierras y prácticas, con la pérdida de saber y diversidad que dicho proceso implica.

Lo que antes era un continuo agricultura-montaña, hoy se encuentra fragmentado bajo criterios científico-técnicos en función de valores biofísicos, lo cual implica la invalidación de las prácticas que se habían llevado a cabo hasta la declaración de parque y el consiguiente desconcierto de los locales ante las prohibiciones y la burocratización del territorio (*Íbid.*; Vaccaro y Beltran, 2007). Como consecuencia de las distintas políticas territoriales llevadas a cabo en Náquera, estén éstas orientadas al conservacionismo o al desarrollismo, encontramos una ordenación territorial polarizada, combinación de "culto a lo silvestre y fetichismo del crecimiento económico" (Gómez Baggethun, 2009:64), generando un deterioro del conocimiento ecológico local y de la biodiversidad, entre entramados territoriales desagregados.

3. "Eso de la azada se ha acabado". Discursos en torno al conocimiento agrícola local

El proceso de transformación agrícola de secano a regadío llevado a cabo en Náquera implica, por una parte, cambios en la gestión de los recursos y por lo tanto en las prácticas agrícolas asociadas a los mismos debido al cambio de cultivos, la aparición de agua y la intensificación de la mecanización de la actividad. Por otra, cambios en los discursos dominantes y los principales posicionamientos respecto a agricultura, economía y medio ambiente, por parte de los actores implicados.

De igual modo que a nivel territorial se extiende el monocultivo de cítricos, a nivel discursivo los posicionamientos tendentes a alabar al progreso y la mecanización aparecen como preponderantes. En ambos casos esto es cierto y no lo es. El territorio y los discursos sobre el mismo presentan contradicciones, así como una (bio)diversidad y una polifonía (en retroceso) invisibilizada en parte por los propios agricultores, en parte por la administración pública y los técnicos agrícolas. En el desarrollo de dichas transformaciones el conocimiento local, como proceso dinámico de co-adaptación entre los saberes y el hábitat (Reyes-García, 2007) ha ido dialogando con el conocimiento tecno-científico dominante, las lógicas liberales de mercado y las transformaciones socioculturales acontecidas y entrelazadas con el proceso de transformación.

3.1. Entre la racionalidad de mercado y la lógica del autoconsumo.

La importancia, el alcance y el impacto de las transformaciones agrícolas, así como la gran diferencia de la agricultura valenciana actual con la más tradicional, no reside en el dinamismo comercial y exportador, ya existente anteriormente. Se encuentra en la extensión que ha alcanzado este fenómeno, en el enorme proceso de transformación de secano a regadío y en el arrinconamiento de alternativas agrícolas menos comerciales que el naranjo (Roselló, 1995), llegando en muchos casos a monocultivos intensivos.

En esta agricultura, el conocimiento y las prácticas actuales giran, en gran medida, en torno a las principales plagas que padecen los cultivos y sus respectivos tratamientos, es decir, en el uso de productos fitosanitarios, fruto de la intensa tecnificación del campo. En muchos casos al preguntar por las prácticas agrícolas las primeras respuestas estaban relacionadas con plaguicidas y fertilizantes concretos, concentraciones, frecuencias de uso, etc. El objetivo de esta agricultura, y por tanto la orientación de las prácticas y el saber, es conseguir cosechas que cumplan las características que el mercado demanda, aumentando la eficiencia y la productividad bajo la lógica del coste-beneficio. Esta especialización en cultivos comerciales característica de la agricultura valenciana y su orientación eminentemente exportadora, han llevado a la consolidación de una agricultura especializada en productos de ciclo largo, de carácter intensivo, muy dependiente de agua y trabajo (Honrubia, 2004). Este último, el trabajo en retroceso desde el inicio de la Revolución Verde y la mecanización del campo, provoca con ello el desplazamiento de los saberes ligados a cultivos menos rentables comercialmente, y por tanto vinculados a la diversidad, a la complementariedad de usos y a la complejidad territorial.

«... (des de l'inici del regadiu) la producció principal han sigut sempre tarongers... i esporàdicament algú plantava bresquillers i pereres...» (E.8.a)

«Un home pot portar molt be 250 fanecaes de tarongers... i en maquinaria... sinó té maquinaria no pot fer res... ha de tindre un bon tractor... tindre totes les màquines que li facen falta al tractor...» (E.14.a)

A raíz de los discursos de los agricultores encontramos características de la agricultura de mercado basada en la proliferación de cítricos, y por tanto la consolidación del monocultivo y la creciente dependencia de la maquinaria ("si no tiene maquinaria no puede hacer nada") ligada a la industrialización y al descenso de mano de obra necesaria.

En contraposición, más allá de la agricultura que opera bajo la racionalidad del mercado encontramos la agricultura de autoconsumo. Una agricultura que aparece rascando en los discursos y en las narraciones de los agricultores, nunca en primer lugar, relegada a la marginalidad, a la invisibilidad, como consecuencia del proceso desarrollista (Gómez Baggethum, 2009). Una agricultura que pese a suponer parte importante del consumo directo no se considera parte del sustento familiar, ya que no implica por lo general ingresos económicos. Ni se considera en muchos casos parte explícita de la actividad profesional de los agricultores, sino más bien una “afición”, una “costumbre”. Esta percepción y la consideración que los agricultores tienen de la agricultura de autoconsumo se articula con los valores patriarcales que vinculan la categoría trabajo, únicamente al trabajo productivo, a aquel que va al mercado, al ámbito de lo público y que interviene directamente en la economía familiar (Pérez, 2006), quedando fuera de dicha categoría cuidado y sustento. Trabajo y cuidado son separados en una compartimentación discursiva que no se corresponde a la realidad, a la práctica cotidiana de la mayoría de los agricultores, escondiendo el "para casa" de los discursos dominantes. Este modelo agrícola, a pesar de las diferencias y las transformaciones, se mantiene del secano a regadío. La mayoría de agricultores entrevistados afirman tener hortalizas y frutales “para casa”.

«Jo tinc un poc de tot... ara al mes d'agost plantaré faves, plantaré unes poques creïlles també per a casa en, en agost... n'acabant quan ve la primavera plante tomaques de 3 o 4 classes (...) pimentons, albergínies... melons de tot l'any i cebes també plante, garrofó...» (E.9.a)

«...És que no té res a vore, ni la fruita ni la verdura ni res... en les grans superfícies jo no se que és lo que passa que no té gust... jo quan s'acaben les tomaques meues ja no menge, i menge moltes» (E.8.a)

Es aquí donde, en mayor medida, el conocimiento local se enhebra con la diversidad agrícola, la valoración de lo propio y el territorio/placer. Las prácticas de esta agricultura se articulan en un diálogo y un vaivén constante entre la lógica de estima a la tierra y de autosustento frente a una lógica del coste-beneficio como en un tira y afloja, existiendo diferencias generacionales importantes en cuanto al posicionamiento y valoración de dichas lógicas con respecto a las prácticas agrícolas.

«... mon pare té més costum d'això... jo preferisc anar al mercat i comprar-les perquè ix més barato, si contes la feina i ho contes tot...» (E.5.a).

La diferencia generacional, en este caso, radica en que todas las personas entrevistadas mayores de 60 años afirman tener huerto para consumo propio, mientras que en el caso de los

agricultores jóvenes esto no siempre ocurre. Existe también un contacto directo entre el “saber tradicional” y el saber técnico-científico, hibridándose constantemente como parte del propio dinamismo del conocimiento local. Así, independientemente de la producción se mantiene la práctica de cultivar plantas complementarias en los ribazos de los campos, al tiempo que de la mayoría de hortalizas se cultivan tanto variedades locales como híbridas. La valoración de lo propio en forma de alimentación y el vínculo identitario de prácticas y variedades locales juegan un papel fundamental en el mantenimiento de la huerta de autoconsumo, de la diversidad agrícola, la complementariedad de cultivos "para casa" y la lógica de autoconsumo, más allá de las transformaciones acontecidas y de la lógica de mercado.

3.2. Pérdida de diversidad

Las transformaciones agrícolas, la visión desarrollista de la agricultura y, por tanto, el avance del monocultivo, han llevado a una simplificación ecológica², eliminando especies y cultivos. Como resultado encontramos una importante pérdida de (bio)diversidad a nivel territorial, tanto de especies silvestres como cultivadas.

Debemos tener en cuenta que esta desaparición de especies ha sido fruto por una parte de circunstancias económicas, políticas y de cambios tecnológicos, y por otra, también de factores sociales, que han intervenido en el proceso de transformación. Es por esto que parece especialmente importante prestar atención al proceso de erosión genética de la agrobiodiversidad ocurrido en el último medio siglo consecuencia de la Revolución Verde (Morales *et al.*, 2011), ya que éste se encuentra íntimamente relacionado con el abandono de determinadas prácticas agrícolas y la introducción de nuevas. A sabiendas de que han sido muchas las consecuencias de la transformación agrícola; contaminación de suelos y aguas por agroquímicos, transformación y deterioro de hábitats, erosión y compactación de suelos... (Shiva, 1993) nos parece que es en el análisis de la pérdida de diversidad donde podemos observar una relación y una interacción más íntima entre naturaleza y cultura, más allá de la dicotomía.

En muchos casos nos ha resultado difícil diferenciar entre pérdida de biodiversidad y pérdida de conocimiento. Para tratar de resolver esta ambigüedad hemos separado entre el conocimiento local activo a día de hoy (apartado siguiente) y aquel que forma parte de la

² En esta comunicación utilizamos el término ecosistema en un sentido amplio y global, donde la acción antrópica constituye un elemento más de la red de interrelaciones del conjunto del sistema.

memoria (en este apartado), pudiendo hablar de pérdida de diversidad biocultural. La mayoría de narraciones y discursos entorno a las variedades agrícolas que en otro tiempo podían encontrarse en el municipio, estaban embebidas en cierta nostalgia de tiempos vividos, nombrando con cariño frutas, hortalizas y cereales que constituían una vasta diversidad agrícola local.

Una de las características fundamentales de los monocultivos, más allá del desplazamiento de las demás variedades, es el hecho de que destruyen su propia base (*Íbid.*).

«La flora ha canviat tota (...) la flora en Nàquera, la flora de l'agricultura ha canviat el 100%... la flora de l'horta... els primers anys dels tarongers en Nàquera treien llicson i blets, hui ningun camp d'horta traou llicsons ni blets...» (E.8.a).

Mientras los naranjos todavía no se habían expandido por "todo" el territorio y el uso de plaguicidas, herbicidas y fertilizantes no era masivo crecían "llicsons" (*Sonchus tenerrimus*) y "blets" (*Atriplex semibaccata*) en los campos de Náquera. Ni unos ni otros se consideraban maleza, sino que los primeros se utilizaban para alimentación humana y los segundos animal. Ahora se eliminan tratando de incrementar e incrementar las producciones y los agricultores jóvenes, tal y como aparece constantemente en las entrevistas, "no lo conocen". Por tanto, la construcción social de las "malas hierbas" está ligada a los cambios tecnológicos tendentes a la homogeneización agrícola, así como al distanciamiento de la necesidad de autosustento y complementariedad de recursos, la ausencia de animales como fuerza de trabajo y el creciente consumo de recursos externos.

La expansión del monocultivo, y como consecuencia la uniformidad y simplificación agrícola han conllevado perturbaciones en las relaciones ecosistémicas (Shiva, 1993). Esto ha propiciado la proliferación de plagas, ya que al mermar la diversidad vegetal se deterioraba también el hábitat de depredadores naturales de determinadas plagas, se reducía la complejidad (socio)ecosistémica. Como consecuencia de este proceso, desaparece también el conocimiento asociado a dicha diversidad.

«... això entrava el cotonet a un camp i tornaves d'ací a un més i ja no quedava... perquè els criptolemus que se crien en les garroferes, endèmicament en les garroferes, se menja el cotonet... s'equilibrava. Desaparegueren les garroferes i el cotonet era una peste que tots els anys hi havia que tractar.» (E.8.a).

Todo este proceso de uniformización agrícola genera una demanda creciente de plaguicidas, la cual establece una dependencia cada vez mayor de los agricultores respecto a las empresas

químicas productoras de dichos productos (*Íbid*). Mientras que antes los Criptolemus se comían al “cotonet”, cochinillas algodonosas (*Planococcus citri*), ahora es “necesario” emplear plaguicidas. Este modelo de aprovechamiento de los recursos genera inestabilidad en el ecosistema y lleva a un uso contraproducente de los recursos (*Íbid*), “antes se equilibraba”, y ahora ya no. Ahora se utilizan elementos externos, productos fitosanitarios, para solventar los problemas que generan perturbaciones. El desajuste de las relaciones ecosistémicas no afecta únicamente a la proliferación de plagas, sino al conjunto de relaciones ecosistémicas.

«Les raboses han desaparegut, i les serps i els fardatxos també, i les sargantanes també, i els allacrans també... això ha desaparegut... (...) i farien la seua funció... les serps se menjaven les rates i hui a la que t'encantes hi ha una pesta de rates en el terme» (E.8.a).

Los impactos socioambientales originados por las transformaciones se traducen en el deterioro de los recursos y del territorio en forma de disminución de la (bio) diversidad. En las entrevistas se aprecia como al desaparecer especies y la importancia de su presencia, debido a soluciones modernas para suplir sus funciones, desaparece con ellas el saber asociado, el conocimiento sobre las relaciones y las funciones que los distintos organismos realizan en el conjunto del ecosistema (Toledo, 2005). En algunos casos, tanto determinadas variedades como el conocimiento asociado a las mismas, han ido perdiendo interés para quienes lo practicaban, y por tanto ha dejado de transmitirse (Morales *et al.*, 2011) contribuyendo a la pérdida de diversidad. Al simplificarse el ecosistema también se simplifica el saber sobre el mismo, y viceversa, en un círculo vicioso en el que productivismo agrícola, reduccionismo ecosistémico y de conocimiento se retroalimentan constantemente.

3.3. Plagas, malas hierbas, semillas y técnicos

Tal y como se plantea a lo largo de esta comunicación, la pérdida del conocimiento ecológico tradicional es resultado de un proceso de erosión y deterioro de las estructuras sociales, políticas e institucionales que han sostenido los sistemas locales de gestión de recursos (Gómez-Baggethun, 2009), así como la aceptación de un conocimiento dominante, científico-técnico, que invisibiliza las prácticas locales. No obstante, actualmente el conocimiento dominante también es un conocimiento local, ya que “tiene su base social en una cultura, una clase y un género determinado” (Shiva, 1993:15).

Parece importante remarcar que partimos de la base de que no existen culturas homogéneas, sino culturas híbridas y en constante proceso de transformación de viejos significados y

creación de otros nuevos (Maj-Lis Follér, 2002). Este mismo planteamiento proponemos a la hora de considerar el conocimiento agrícola local como parte del conocimiento ecológico local. La hibridación se esboza como el surgimiento de “espacios” de encuentro entre culturas o paradigmas, en los cuales pueden desarrollarse nuevos posicionamientos (2002). En este sentido es en el que analizamos el conocimiento local de Náquera, a través de la articulación entre los distintos discursos entorno al mismo, esforzándonos por no entrar en la dicotomía entre conocimiento local y conocimiento científico, y entendiendo que se trata de un conocimiento posicionado en el que han intervenido, no únicamente los agricultores implicados, sino actores sociales y políticos que a través de la persuasión y la negociación han ido ganando legitimidad (2002).

La proliferación y percepción de las plagas, así como los consecuentes tratamientos fitosanitarios para combatirlas constituyen una muestra de dicha hibridación, ligada a la asimilación de la racionalidad de mercado de la agricultura actual. La tabla 1, que se muestra a continuación recoge los tratamientos recopilados en las entrevistas.

Tabla 1

NOMBRE/PRINCIPIO ACTIVO	CULTIVO	PLAGA	PERIODO DEL TRATAMIENTO
Clemencuaje	Clementinas naranjas	Fitorregulador	Primavera
Epik	Clementinas naranjas	pulgón	Primavera
Gazel/acetamipirid	Clementinas naranjas	Pulgón	Primavera
Chas / Clorpirifós(organofosforado)	Clementinas naranjas	Insecticida (araña, piojo...)	Primavera Verano
Finale	Clementinas naranjas	herbicida	Primavera Verano
Goal/oxyfluorfen	Clementinas naranjas	herbicida	
--/ Glifosfat	Clementinas naranjas	Insecticida	
Cabrio/Piroclostrobin	Caqui	Fungicida: midiu y oidio	Primavera
Mancozeb/ditiocarbano	Caqui	fungicida	Primavera
-- /Piriproxifen	Clementinas naranjas	piojo	Primavera
--/Abamectina	Clementinas naranjas	araña...	Verano
Oli d'estiu, oli parafínic	Clementinas naranjas	Insecticida	Verano/ Otoño (sept.)
Cesar/Hexitiazox	Clementinas naranjas	araña	
Hormonil/2,4D	---	Fungicida / herbicida	Otoño (nov.)
Danalip, Robor/---	Clementinas naranjas	Insecticida	
Sabion	Clementinas naranjas	Abono foliar	

Desde el inicio del regadío, y conforme avanzaba el monocultivo, se incrementaban los problemas de plagas y enfermedades (Shiva, 1993), al mismo tiempo que se afianzaba la lógica de la Revolución Verde de dominación y control del medio y, por tanto, las medidas para tratar de incrementar las producciones, entre ellas plaguicidas y fertilizantes. A pesar de

que la mayoría de agricultores argumentan tratar lo mínimo posible, conscientes en su mayoría, de tener una relación de co-dependencia con el medio ambiente, los productos fitosanitarios empleados presentan una toxicidad y una persistencia muy elevada. Alguno como el 2,4D ha sido prohibido y permitido varias veces en los últimos años debido a su agresividad sobre el medio.

Los posicionamientos respecto al uso de productos fitosanitarios suponen uno de los contrastes más interesantes entre la agricultura de base comercial y la de autoconsumo. Mientras que en el primer caso tenemos la tabla anterior como una práctica generalizada, interiorizada y justificada dentro del conjunto de las prácticas agrícolas, no ocurre lo mismo en el caso de la agricultura para consumo propio. A pesar de utilizarse habitualmente plaguicidas en ambos casos, ni la cantidad, ni la frecuencia coinciden, siendo menor "para casa". Tampoco la lógica bajo la que se aplican se corresponde. En el primer caso prima la lógica de la estética del producto y de la perfección visual para conseguir una mayor producción y una mejor venta, y para esto se aplica una elevada cantidad de productos químicos; en el segundo caso prima la lógica de la salud y la calidad del producto, la cual induce a un menor uso de plaguicidas.

«Jo solc utilitzar els mateixos (plaguicides).. però de forma controlà.. com m'ho vaig a menjar jo intente aguantar al màxim..» (E.13.a).

«Enguany per a la tuta he polvoritzat un viatge només... vaig comprar les trampes (...) i en això he fet un viatge només.. i allí (en les trampes) se moren... i a més se polvoritza lo menos possible...» (E.12.a).

Para poder emplear menores cantidades de plaguicidas, en muchos casos se recurre a tratamientos alternativos como es el caso de las feromonas en el caso de la tuta, importante plaga del tomate. Se generan dinámicas de hibridación de prácticas entre las tradicionales, las técnico-científicas y las de control biológico. A pesar de ser propio del conocimiento local las dinámicas de hibridación, aumenta la complejidad y la especificidad de las mismas, al hacerlo de igual manera las técnicas disponibles.

Prueba de dicha hibridación la encontramos también en la propia consulta y orientación que los agricultores demandan de los técnicos. Llegan a ser los técnicos, en numerosas ocasiones, las mismas personas que se encargan de venderles a los agricultores los productos fitosanitarios, perpetuando de esta manera la legitimidad del conocimiento científico-técnico y del uso de plaguicidas.

«Agarres una planta o una rama o el que siga i te'n vas allí al tècnic, que sempre hi ha un tècnic. (...) allí on compre les plantes (i tot), i allí hi ha un xicon que ho entén i t'orienta i sol donar bons resultats.» (E.8.a).

Existe también una diferencia generacional, donde la edad se impone como elemento estructurante del conocimiento agrícola local, y de las fuentes de información que incorpora. Ésta radica principalmente en el uso de las nuevas tecnologías, fuera del alcance de los agricultores más mayores, pero totalmente insertas en la cotidianidad de los más jóvenes.

«A l'IVIA³ (...) fan cursos, intenten formar i mantenen informat (...) donen recomanacions de reg, pa saber segons l'evaporació que ha hagut lo que jo tinc que regar en la meua parcel·la segons els datos que jo els he donat. hi han moltes coses. (...) » hi ha una nova generació que està totalment conectà.» (E.13.a).

La tecnología y el conocimiento científico-técnico encuentran nuevas vías de permeabilizar el saber y las prácticas agrícolas. Se obtienen datos precisos y cuantitativos a partir de cálculos de las características y las variaciones hidro-edafológicas "según la evaporación que ha habido". Esta precisión contrasta con la forma cualitativa del conocimiento de los más mayores, a través de la percepción. Tanto el saber cómo las formas de apropiación de los recursos constituyen procesos dinámicos en los que las vivencias pasadas y la situación presente resultan de gran importancia, de manera que las diferencias entre generaciones configuran formas del saber posicionadas de diversas maneras. Como ejemplo de este contraste entre las formas del conocimiento, podemos observar en el discurso anterior en torno al "estar conectado" de un agricultor joven, y el que viene a continuación, referente a la vivencia de la tierra. La cual coexiste a pesar del apoyo en los técnicos, un paso más allá, ubicándose en la tierra, en las necesidades del suelo, del agroecosistema, sus ritmos y sus ciclos. Articulándose y reposicionándose constantemente los distintos discursos.

«En Nàquera els ametllers, les vinyes també se moren, van a menos, entonces has de canviar.. se mor la vinya i no pots plantar a l'any sient una altra, has de deixar uns anys pa que la terra se recupere.. treballar-la (...) Tú no pots plantar tots els anys al mateix puesto lo mateix» (E.9.a).

En cierta manera este discurso de la "espera" de la tierra, del suelo, se cuele entre la lógica productivista dominante. Un saber previo a la mecanización y el desarrollismo agrario continua siendo válido y transmitido a día de hoy, sin que ello implique la fosilización del mismo. Lo mismo ocurre con la utilización de los recursos no comerciales, ya que el aprovechamiento global de los recursos implica la complementariedad de usos de los

³ IVIA, Institut Valencià d'Investigacions Agràries.

cultivos, incluso en aquellos cultivos que se trabajan bajo una lógica neoliberal y productivista. Más allá de la comercialización del fruto encontramos los discursos sobre el saber asociado a los diferentes usos de los restos de la poda: leña, fertilización y estufas. Es, especialmente en estos casos, donde mejor podemos identificar puntos de contacto, de articulación y de hibridación entre las diferentes racionalidades bajo las que operan los agricultores, y por tanto también de las diferentes formas de conocimiento.

«La poda s'utilitza part com a llenya per a cremar, part se tritura i es deixa allí per a fertilitzar i encara hi ha part per a les estufes.» (E.5.a).

La complementariedad entre usos y recursos y la percepción de los mismos desde una perspectiva sistémica también incluye el saber, en peligro de extinción, sobre aquellas especies que se encuentran en retroceso, pero que un día fueron abundantes.

«El llicsó és bo per a l'amanida, molt bo... segons el tipus hi ha uno que és molt bo i altre que no.. uno fa unes fulletes fines i és molt bo, té molt de sabor.. l'altre no..» (E.8.a).

Tal como apuntábamos, el saber asociado al uso de las "malas hierbas" está en posesión, principalmente, de aquellos agricultores más mayores, tratándose de un saber en regresión, sobre el que cotidianamente disminuye el interés. Tanto el saber asociado a la identificación de especies como el referente a la fisiología o la reproducción de las mismas, resulta relevante en este punto. Es esta información la que permite generar conocimiento entorno al tipo de usos apropiados para cada recurso, y constituye una parte importante de la diversidad biocultural actualmente en retroceso. En este sentido, el saber sobre las semillas y las relaciones entre elementos del ecosistema ha sido y es de vital importancia para el manejo y mantenimiento de variedades locales, las cuales se han ido fortaleciendo como consecuencia de un buen uso y un conocimiento profundo sobre el medio.

«Les llavors me les guardo jo d'un any per a un altre... jo faig el plantell i tu que ne plantes, té done plantes a tu... i te dic "quan les culles m'has de donar un grapat de tomaques per a traure la llavor", perquè és bo canviar la llavor d'enguany, canviar-la de camp... és importantíssim... perquè canvia el cicle de la planta.. les llavors "autòctones" digam, que no són autoctones... procurem per lo menos a cada dos anys canviar-se-la uns en altres... perquè és que entonces agarra la terra nova.. agarra com més aire i se nota...» (E.8.a).

La práctica de intercambiar semillas ha permitido fortalecer las variedades locales a lo largo del tiempo, y los propios agricultores la consideran "importantísima". A través de este discurso podemos aproximarnos a la complejidad del saber agrícola local que entiende y percibe el medio como un todo. Más allá de los elementos del ecosistema en sí mismo, el

conocimiento local aborda el ecosistema en su conjunto, entendiendo que suelo, agua, aire, semillas... forman parte del mismo sistema.

«...això s'ha fet ací tota la vida. (...) en tot lo que se plantava ací antigament, totes les llavors del terreny, se canviàvem les llavors entre els llauradors... i jo ho continue fent.» (E.8.a).

Si bien es cierto que este saber y esta práctica se mantienen, cada día son menos los agricultores que la llevan a cabo. Este fenómeno tiene relación con el hecho de que cada vez son más los agricultores que utilizan semillas comerciales en lugar de “autóctonas”.

«Normalment se compren de plantell.. jo tinc ací llavors de pimentó de fa dos anys.. però vaig a per plantell.. és més fàcil..» (E.12.a).

La mayoría de variedades comerciales no permiten obtener semillas, con lo que esta práctica no tiene ningún tipo de cabida. Al mismo tiempo, la proliferación del uso de este tipo de variedades está vinculada a la comodidad y al cambio de estilo de vida, por lo que para muchos agricultores obtener las semillas cada año resulta una tarea laboriosa y prescindible.

En definitiva, el conocimiento agrícola local como proceso dinámico y posicionado, se encuentra ligado a los elementos biofísicos del lugar, así como a las estructuras sociales, políticas, económicas, culturales... Ante las transformaciones agrícolas acontecidas observamos, por una parte, un deterioro del conocimiento ligado a la uniformización agrícola y a la pérdida de biodiversidad, y por otra, una hibridación con prácticas derivadas del conocimiento científico-técnico, resultando de tal proceso diferentes diálogos, posicionamientos y formas de conocimiento agrícola local.

4. “Repensant l’agricultura de Nàquera”

Paralelamente al desarrollo del trabajo de investigación, el Ayuntamiento de Náquera y un equipo de la Universitat Politècnica de València firmaban un convenio de colaboración, cuyo objetivo principal era la reducción de plaguicidas y la aproximación a una agricultura de residuo cero. Esto implica la disminución, por una parte, de fertilizantes, fitosanitarios e insumos externos y, por otra, de las distancias de procesado y comercialización. Ante esto, y teniendo en cuenta que a lo largo de los discursos de los agricultores los plaguicidas no aparecían como problema, sino como una justificación de las prácticas de acuerdo a la situación actual del campo, surgió la posibilidad de llevar a cabo un proceso participativo: "Repensant l'agricultura de Nàquera".

Este proceso pretendía elaborar las líneas de acción necesarias para lograr la reducción de los plaguicidas, y un modelo consensuado de manejo de los recursos entre los diferentes agentes territoriales que atendiera a las necesidades y problemáticas de los mismos. Para ello, era necesario poner a dialogar tanto el mantenimiento de los conocimientos, innovaciones y prácticas locales, como el de los ecosistemas y su biodiversidad, sin perder de vista la viabilidad económica de los agricultores implicados en el proceso.

El objetivo de las metodologías participativas es promover procesos de transformación social de manera conjunta con los agentes implicados a través de la consolidación de "grupos motores". Se apuesta por una relación horizontal entre técnicos y grupo, tratando de constituirse ambos en sujeto-objeto del proceso y superar la separación entre investigadores y el objeto de la investigación, en este caso los agricultores (Villasante, T., Montañés, M., y Martí, J., 2000). La finalidad es implicar a la población de manera que el proyecto y sus objetivos sean tanto de unos como de otros.

"Repensant l'agricultura de Nàquera" no consistía propiamente de una Investigación-Acción-Participativa (IAP), ya que el objeto de la transformación había sido decidido y establecido de forma externa a las percepciones, necesidades y discursos predominantes del grupo de interés. En este caso podríamos hablar de una Formación/Capacitación-Acción-Participativa, que partía de un enfoque transdisciplinar, sustentado en los postulados de la agroecología y el control biológico de plagas. De esta manera se consideraba conjuntamente tanto las variables sociales y ambientales, como las económicas. Aunque uno de los pilares fundamentales de la agroecología es el manejo ecológico de los recursos, en este caso pusimos el énfasis en su propuesta de acción colectiva como herramienta para la generación de alternativas a la actual crisis agrícola, mediante propuestas de desarrollo participativo (Altieri, 2011). A lo largo de las entrevistas, las lógicas individualistas bajo las que funcionan mayoritariamente los agricultores de Náquera, y la falta de confianza en el cooperativismo, aparecían como un problema y afloraba el (re)cuestionamiento sobre la necesidad de cambios en la organización social y la aparición de lógicas de organización colectiva, así como de alternativas agrícolas tanto en la comercialización como en la diversificación de cultivos.

El proceso, todavía en desarrollo, ha consistido hasta la fecha en la consolidación de un grupo motor, la realización de un (auto)diagnóstico participativo de la situación actual y la (auto)formación correspondiente. El (auto)diagnóstico recoge las problemáticas, necesidades

y actores sociales relacionados con el grupo de una u otra manera. De esta identificación surgieron las ideas fuerza de la planificación participativa, las cuales giraban en torno al individualismo y la tradición química de las prácticas de la mayoría de agricultores, la relación con los consumidores y la comercialización. A partir del (auto)diagnóstico se realizó la correspondiente (auto)formación necesaria para reducir parte de las problemáticas identificadas y consistente en el control biológico de plagas. Con todo esto tuvo lugar una sesión de propuestas mediante las cuales se elaboró el Plan de Acción y las líneas estratégicas consensuadas, imprescindibles para reducir los plaguicidas y mejorar los problemas identificados.

Actualmente se han constituido tres grupos de trabajo; asociación, difusión-formación y comercialización, relacionados con los diferentes pilares que componen las líneas estratégicas y que engloban las diferentes propuestas. La articulación de estas tres líneas pretende potenciar la revitalización de la agricultura local y establecer redes sociales, más allá de los propios agricultores, necesarias para las transformaciones agrícolas planteadas, así como contribuir a la mejora socioambiental del municipio.

5. Conclusiones

Durante la última mitad del siglo XX, Náquera ha pasado de una agricultura de secano con una economía tradicional basada en el aprovechamiento de los recursos, la complementariedad de actividades y el continuo huerta-montaña, a la transformación de la mayor parte del territorio en regadío, la proliferación de urbanizaciones dispersas y el proteccionismo ambiental en parte de su territorio. En este tiempo el paisaje/territorio ha cambiado casi por completo. Como resultado encontramos una ordenación territorial intensiva, dispersa y desagregada. Donde el continuo territorial se fragmenta por lógicas de compartimentación que atienden a criterios económicos y científico-técnicos, desplazando, en muchos casos, el conocimiento local, sus formas de apropiación y manejo de los recursos.

Desde este período de transformaciones hasta la actualidad han coexistido dos agriculturas, que operan bajo lógicas diferentes, en un diálogo constante. Una, la agricultura de mercado, basada en el monocultivo de cítricos y la mecanización, sustentada en la economía global, dominante en los discursos y vinculada por los propios agricultores a la categoría trabajo. Otra, la agricultura de autoconsumo, que persiste a pesar del arrinconamiento de alternativas agrícolas menos comerciales que el naranjo, en una negociación permanente entre la lógica de

estima a la tierra y la valoración de lo propio, y la lógica de coste-beneficio, siempre en segundo lugar, vinculada al sustento familiar. Ambas agriculturas son concebidas discursivamente desde la separación y la diferenciación de trabajo/cuidado, de acuerdo a los valores patriarcales (Pérez, 2006).. El trabajo corresponde a la agricultura de lo público y lo económico, mientras que el cuidado, relegado a la agricultura del autosustento siempre en un segundo lugar. Las prácticas, los discursos y las formas que adopta cada una de estas agriculturas configuran distintos posicionamientos entre los agricultores del municipio.

El retroceso de alternativas agrícolas y la uniformización del territorio contribuyeron a la erosión y pérdida de (bio)diversidad tanto silvestre como cultivada y del conocimiento local asociado, debido a la simplificación ecosistémica. Esto ha provocado cambios de percepción del colectivo de agricultores, espacialmente notables sobre la concepción e identificación de las malas hierbas, un saber vigente todavía sobre los agricultores mayores, pero no en los más jóvenes. El deterioro de la biodiversidad conlleva el deterioro del conocimiento, y viceversa, en una relación recíproca de interdependencias.

Otro cambio de percepción en los agricultores deviene de la influencia de los técnicos, especialmente en aspectos relacionados con plagas y tratamientos; tipos, cantidades y frecuencias de productos fitosanitarios. A través de las nuevas tecnologías esta relación unilateral penetra en las prácticas de los agricultores, principalmente de los más jóvenes. Sin embargo, fuera de este campo de relación aparecen grietas persistiendo-emergiendo el saber vinculado a la escucha a la tierra; el manejo de las semillas o los aprovechamientos de los recursos no comerciales. Esto evidencia la existencia de un conocimiento agrícola, local, dinámico y posicionado. Un conocimiento vinculado a las características y necesidades de la agricultura actual, a las de los propios agricultores y a los cambios tecnológicos, sociales, económicos... acontecidos, en contacto e hibridación con el conocimiento científico-técnico, y resultando diversos posicionamientos y formas del conocimiento agrícola local.

Esta investigación no trata de idealizar o fosilizar ningún tipo de conocimiento ni de organización social. Tampoco se pretende caer en imágenes bucólicas irreales. Se busca poder diagnosticar discursos y posicionamientos para establecer diálogos y discusiones, rompiendo las jerarquías que sitúan unos conocimientos por encima de otros, generando espacios de participación y construcción colectiva del conocimiento, como el propuesto en el proceso "Repensant l'agricultura de Nàquera". El recurso a las metodologías participativas y a la

formación-acción es rescatar la diferencia y la diversidad como herramienta para la sustentabilidad y para la generación de formas de gestión inclusivas en vez de impositivas, buscando colectiva y transdisciplinariamente soluciones a los principales problemas socio-ambientales que nos afectan.

BIBLIOGRAFÍA

- Altieri, M.A. (2011) "Principios y estrategias para diseñar sistemas agrarios sustentables". En Aguilera, F., Altieri, M. A., y Labrador, J. *Agroecología y desarrollo: Aproximación a los fundamentos agroecológicos para la gestión sustentable de agrosistemas mediterráneos*. Madrid: Mundi Prensa.
- Arnalte, E., Estruc, V. y Muñoz, C. (1990) "El mercado de trabajo asalariado en la agricultura del litoral valenciano". *Agricultura y Sociedad*, 54: 193-228.
- Fóller, Maj-Lis (2002) "Del conocimiento local y científico al conocimiento situado e híbrido: ejemplos de los shipibo-conibo del Este peruano", *Anales*, 5: 61-84.
- Gaja i Díaz, F. (2008) "El 'Tsunami urbanizador' en el litoral mediterráneo. El ciclo de hiperproducción inmobiliaria 1996-2006", *Scripta Nova*, 270 (66).
- Gómez-Baggethun, E. (2009) "Perspectivas del conocimiento ecológico local ante el proceso de globalización", *Papeles De Relaciones Ecosociales y Cambio Global*, 107: 57-67
- Hermosilla Pla, J. (1992) "La residencia secundaria en la periferia occidental del área metropolitana de Valencia", *Cuadernos de Geografía*, 51: 95-109.
- Honrubia López, J., (2004) *Globalización y desarrollo local :Una perspectiva valenciana. Homenaje a José M^a. Bernabé Mestre*. València: Universitat de València.
- Lluch Arnal, E. (1941) *El señorío y la baronía de Náquera*. Ayuntamiento de Náquera.
- Morales Valverde, R., Tardío Pato, F. J., Aceituno, L., Molina, L., & Pardo de Santayana, M. (2011) "Biodiversidad y etnobotánica en España". *Memorias De La Real Sociedad Española De Historia Natural*, 9: 157-207.
- Naredo, J. M. (1996) *Evolución de la agricultura en España (1940-1990)*. Granada: Universidad de Granada.
- Pérez Orozco, A. (2006) *Perspectivas feministas en torno a la economía: El caso de los cuidados*. Madrid: Consejo Económico y Social.
- Reyes García, V. (2007) "El conocimiento tradicional para la resolución de problemas ecológicos contemporáneos", *Papeles De Relaciones Ecosociales y Cambio Global*, 100: 109-116.
- Romero González, J. (1989) *La agricultura valenciana en el proceso de industrialización y urbanización*. Generalitat Valenciana, Conselleria d'Agricultura i Pesca.
- Romero Renau, L. (2005) *L'aigua al Camp del Túria. El flux des d'una perspectiva sistèmica: el flux des d'una perspectiva sistèmica*. Benaguasil (Valencia): Institut d'Estudis Comarcals del Camp de Túria.

- Roselló Verger, V. (1995) *Geografia del País Valencià*. València: Alfons el Magnànim.
- Santamarina Campos, B. (2008) "Patrimonialización de la naturaleza en la Comunidad Valenciana. Espacios, ironías y contradicciones". En . Beltrán, J. y Pascual, J. y Vaccaro, I.: *Patrimonialización de de la naturaleza. El marco institucional de las políticas ambientales*. Donostia: Ankulegi Antropologia Elkartea.
- Santamarina, B. y Bodí, J. (2012) "Lugares rurales versus espacios naturalizados. Conocimientos y reconocimientos en las lógicas patrimoniales de las áreas protegidas". *Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 8 – núm.1: 111-138
- Shiva, V. (1993) *Los monocultivos de la mente*. Fineo.
- Toledo, V. M. (2005) "La memoria tradicional: la importancia agroecológica de los saberes locales". *LEISA Revista de Agroecología*, abril: 16-19.
- Vaccaro, I. Y Betrán, O. (2007) *Ecología política de los Pirineos. Estado, historia y paisaje*. Garsineu Edicions.
- Villasante, T., Montañés, M., y Martí, J. (2000) *La investigación social participativa. Construyendo ciudadanía I*. Barcelona: Viejo Topo.

MÁS ALLÁ DEL DUALISMO EXPLOTACIÓN/CONSERVACIÓN EN LAS COOPERATIVAS DE CONSUMO ECOLÓGICO

Patricia Homs Ramírez de la Piscina
apatih@yahoo.es

Grupo de Estudios sobre Reciprocidad. Universidad de Barcelona

1. Híbridaciones

El dualismo naturaleza/cultura constituye, junto con el de explotación/conservación, una sólida estructura teórico-práctica que ordena gran parte de la cosmovisión occidental. Los dualismos que separan la naturaleza¹ de la cultura se enraízan tanto a nivel epistemológico como ontológico y presentan numerosos correlatos: cuerpo/mente, animal/humano, ambiente/sociedad, irracional/racional etc. Ahora bien, parece difícil mantener la impermeabilidad entre ambas partes de esas dicotomías ante la proliferación de fenómenos híbridos (Santamarina, 2007; Latour, 1994; Haraway, 1995) que las subvierten: ¿los transgénicos son naturales?, ¿los parques naturales son sociales?, cuando se recupera un campo para el uso agrario, ¿estamos explotando un espacio o conservándolo?

Los estudios antropológicos de otras culturas sobre las diferentes maneras de conceptualizar la naturaleza (animistas, naturalistas y totemistas) y los distintos modos de relación entre los humanos y el entorno (depredación, protección y reciprocidad) ponen en entredicho la pretendida universalidad de estos dualismos y nos obligan a reflexionar sobre las bases mismas del pensamiento occidental. La mirada naturalista occidental separa la naturaleza de la humanidad imponiendo una discontinuidad entre las interioridades de los seres vivos y una continuidad en su fisicidad². Además, las relaciones entre los humanos y la naturaleza oscilan entre la explotación y la conservación, dos modos de relación que se fundamentan en la superioridad del explotador o del protector sobre el explotado o el protegido. Así, ir más allá del dualismo naturaleza/cultura nos revela un paisaje en que las entidades son sustituidas por procesos y relaciones (Descola y Pálsson, 2001: 23). Y a su vez, ir más allá del dualismo

¹ *Naturaleza* es un concepto culturalmente construido desde una mirada naturalista como la occidental (Descola, 2001 y 2005). Ahora bien, otros términos como el de *ambiente*, *medioambiente* o *recursos naturales* tampoco escapan a esta construcción cultural.

² La continuidad en la dimensión física de los seres es la que ha permitido a las ciencias naturales establecer “leyes” comunes para todas las entidades.

explotación/conservación nos brinda la posibilidad de establecer relaciones bidireccionales, cíclicas y basadas en la reciprocidad.

En esta comunicación, presentamos un trabajo etnográfico sobre sistemas de aprovisionamiento de alimentos ecológicos conformados por colectivos de consumidores que mantienen relaciones directas con pequeños proyectos de producción de verduras y pan. La investigación muestra la ineficacia de los dualismos naturaleza/cultura y explotación/conservación para analizar dichos casos etnográficos. Por otro lado, la etnografía evidencia que los términos barajados en los discursos sobre ecología no son solo construcciones históricas, sino que también han de considerarse como categorías políticas (Santamarina, 2006: 25).

2. Sistema agroalimentario

El sistema agroalimentario está formado por una extensa red de actores híbridos interrelacionados que desplazan el sentido del dualismo naturaleza/cultura (Goodman, 1999) y en la que se establecen una serie de relaciones en que se imbrican elementos “naturales” y “sociales” de forma indisociable. De este modo, las relaciones que se establecen con la naturaleza en los procesos de producción, distribución y consumo de alimentos están íntimamente vinculadas a las que rigen entre las personas que forman parte de estas redes: productores, intermediarios y consumidores. Algunos autores interpretan los propios alimentos como una mezcla de lo “orgánico” con lo “inorgánico” (Fine, 1994) –en otras palabras, de lo “natural” con lo “social” (Murdoch, 1994). Otros, entienden la alimentación humana como un fenómeno biocultural (Contreras y Gracia, 2005: 21).

A pesar de que en todos los sistemas de aprovisionamiento se producen hibridaciones en las relaciones sionaturales y en los productos mismos, la tradición occidental dualista, reforzada por los procesos de objetivación y fragmentación de las distintas esferas de la vida propios del contexto socioeconómico capitalista, impide vislumbrar en la práctica las conexiones entre las diferentes áreas.

Efectivamente, los alimentos aparecen desconectados de su entorno, como si la producción de alimentos pudiese desincrustarse de la naturaleza o, dicho en otras palabras, desvincularse de las relaciones sionaturales que se establecen en todo el proceso productivo. Los alimentos

son fetiches que ocultan las relaciones que se establecen con la naturaleza a lo largo de todo el ciclo de producción-distribución-consumo. Esta aparente ocultación de las relaciones sionaturales remite al fetichismo de la mercancía, fenómeno propio del sistema capitalista que, según Marx, consiste en que los productos aparecen de forma independiente de las relaciones de producción (Marx, 1999 [1867]: 36-47). Es decir, los productos cobran vida y aparecen como sujetos, mientras que las personas y las relaciones humanas que los producen son objetivadas y reificadas en ellos. Y, tal como afirmaron Horkheimer y Adorno en su *Dialéctica de la Ilustración*, “toda reificación es un olvido”.

En definitiva, en el contexto capitalista, las mercancías adoptan vida propia y se ignoran tanto las relaciones sociales que las han producido –el trabajo–, como las relaciones que se han establecido con el entorno a lo largo del ciclo de producción-distribución-consumo. Esta desincrustación de los sistemas de aprovisionamiento se visibiliza claramente cuando se naturaliza la fragmentación de las redes en ámbitos desconectados: producción, distribución y consumo. Y a su vez, cada uno de estos ámbitos emerge como una esfera independiente de su entorno y de las personas, que son quienes realmente constituyen estas áreas.

En ese sentido, al igual que la fuerza de trabajo como forma viva de la producción es explotada y subordinada al capital, la naturaleza sufre procesos de explotación y cosificación. La naturaleza es reducida a un conjunto de recursos inertes y explotables, dándose, pues, las condiciones adecuadas para que los valores naturales y sociales sean reducidos a valores mercantiles (Garrido Peña, 2007: 35-36).

3. Metodología

La metodología usada en esta investigación es la propia de la etnografía. Se han llevado a cabo dos periodos de observación participante: de septiembre 2009 a junio 2010 y de enero 2013 a diciembre 2013. Se han realizado 25 entrevistas semiestructuradas durante el primer periodo de la investigación y 49 durante el segundo. Las entrevistas del primer periodo se dirigieron principalmente a personas que formaban parte de cooperativas de consumo ecológico y de pequeños proyectos de producción ecológica, mientras que en la segunda etapa se realizaron a distintos actores involucrados en varios sistemas de aprovisionamiento de productos ecológicos: grandes y pequeños productores, grandes y pequeños distribuidores, consumidores de cooperativas de consumo ecológico y consumidores de supermercados y

tiendas especializadas en alimentación ecológica, elaboradores y agentes clave de la administración catalana. De ese modo, la investigación llevada a cabo durante el periodo 2009-2010 se amplió en el segundo a una mayor diversidad de sistemas de aprovisionamiento con el fin de ofrecer un marco comparativo. El área de estudio de la investigación es la región de Cataluña y, en relación a las experiencias desde el consumo, se centra especialmente en el área urbana de Barcelona.

Además de las metodologías cualitativas, en una de las cooperativas también se utilizaron métodos cuantitativos para conocer algunas generalidades en cuanto a los perfiles sociológicos de sus participantes. Esta aproximación se llevó a cabo mediante encuestas dirigidas a todos los miembros del colectivo.

Por otro lado, se ha realizado un vaciado de la información contenida en documentos de tipo administrativo, como la normativa de la producción ecológica en Catalunya, y de documentos internos de los colectivos, como las actas de las reuniones y asambleas.

4. Cooperativas de consumo ecológico y productores agroecológicos

El término *cooperativa de consumo* puede referirse a distintas realidades, pero en esta investigación etnográfica designa a pequeñas cooperativas de consumo ecológico que agrupan entre 15 y 30 unidades de consumo. Cada unidad de consumo está a su vez compuesta por una media de tres personas que mantienen distintas relaciones entre sí: familiares, de amistad o que al principio no se conocían. Estas cooperativas de consumo ecológico (CCE), situadas en un contexto urbano, se organizan según criterios de autogestión y todos sus miembros contribuyen en la toma de decisiones conjunta en las asambleas. La mayoría de estos colectivos no adopta ninguna figura legal que los ampare. Esta tipología de CCE es la mayoritaria en la región catalana y es la que ha experimentado un crecimiento exponencial en la última década. A principios de los 2000 había poco más de una decena de CCE, mientras que los datos de 2010 indican la presencia de unas 130 organizaciones en Catalunya (Repera, 2010). En 2013 el número ha incrementado hasta llegar a 150 cooperativas³ (Tendero, comunicación personal).

³ El censo de estas organizaciones escapa a las vías oficiales de recuento, ya que la mayoría son colectivos *alegales*. Tan solo 9 de las 150 cooperativas contabilizadas están constituidas con la fórmula jurídica de cooperativa de consumo. Eso significa que no se puede afirmar con exactitud el número real de cooperativas de consumo ecológico, que puede ser mayor.

En segundo lugar, el estudio examina el caso de pequeños productores que cultivan verduras en superficies de entre 2 y 3 hectáreas de la periferia urbana y de elaboradores de pan ecológico. Todos los proyectos de producción están organizados de modo horizontal y formados por equipos de entre 3 y 6 personas. Los agricultores distribuyen directamente la producción en cestas de verduras, a menudo bajo el modelo de “cajas cerradas”. En este sistema de distribución sin intermediarios, los consumidores no pueden decidir lo que quieren comprar y las cajas se adquieren a un precio que se mantiene fijo a lo largo del tiempo. De ese modo se asegura que no habrá excedentes en la producción y que los agricultores recibirán una cantidad de dinero considerada colectivamente como justa durante todo el año. Este precio estable acaba siendo independiente de posibles variaciones en la cantidad y la calidad de las verduras causadas por la estacionalidad o la climatología, o a variaciones en los precios debidas a fluctuaciones en el mercado capitalista. Más allá de la estrategia de los agricultores de distribuir sus productos en “cajas cerradas”, los panaderos también siguen sistemas que afianzan esta regularidad adjudicando el mismo precio a panes elaborados con harinas distintas. Además, los productores de pan también compran las distintas harinas a un precio anual constante, lo que a su vez consolida la estabilidad en los proyectos de producción de cereales⁴.

La mayoría de estos productores no certifica sus productos a través del único organismo competente en materia de producción ecológica en el ámbito catalán, el Consell Català de Certificació de la Producció Agrària Ecològica (CCPAE). La garantía de estos productos se basa en la confianza y el compromiso por parte de las personas implicadas en estas redes de aprovisionamiento. En muchos casos, la rigurosidad en las técnicas productivas es mucho mayor que la que permite la legislación. Además, no solo se tiene en cuenta que las técnicas productivas sean respetuosas con el entorno, sino que se consideran aspectos sociales, económicos y políticos a lo largo de todo el ciclo de producción-distribución-consumo. También hay casos en que las cooperativas deciden considerar como “ecológicos” alimentos que quedarían fuera de la normativa de producción ecológica oficial. Es el caso, por ejemplo, de un proyecto de producción de verduras ecológicas que, para abonar sus campos, usa estiércol procedente de una finca vecina cuyos animales no se alimentan con pienso ecológico certificado. Ni estos animales ni sus heces pueden considerarse ecológicos según la normativa

⁴ Las fluctuaciones de los precios de los cereales en el mercado capitalista oscilan entre un rango muy amplio debido a que es un producto que se cosecha una sola vez al año, por lo que suele ser objeto de prácticas especulativas de acaparamiento.

oficial, que obliga a usar estiércol de procedencia ecológica en las fincas donde se producen verduras ecológicas. Ahora bien, los agricultores y los consumidores asumen que es más “ecológico” usar este estiércol de proximidad, aun sin certificar, que comprar estiércol quilométrico y certificado.

Muchos de estos productores forman parte de redes de productores agroecológicos⁵ donde se intercambian conocimientos, herramientas y productos para ofrecer una mayor diversidad en las cestas de verduras. Desde estas redes, también se intentan promover Sistemas de Garantía Participativa (SGP), por los que los distintos productores y elaboradores definen conjuntamente qué es un producto ecológico.

Los productores y los consumidores de este tipo de redes mantienen una relación estrecha, directa, basada en el compromiso y la confianza, sin intermediarios que los conecten, ya que son los propios agricultores quienes distribuyen sus productos a las cooperativas. Además, algunas decisiones se toman de forma colectiva entre productores y consumidores. Estas comprenden, por ejemplo, los acuerdos en relación a los precios de los productos. Así, diferentes formas de cooperación y reciprocidad articulan los intercambios socioeconómicos. Desde el compromiso, los consumidores se comprometen a consumir y pagar un número determinado de cestas o productos cada semana. Los productores, por su parte, se comprometen a que el contenido de las cestas sea de la mayor calidad y variedad posibles, sin sobrepasar el precio consensuado y sin que haya autoexplotación entre los agricultores. Todo ello desde la confianza mutua: por parte de los productores, en que se consumirán las cantidades acordadas a principio de año; por parte de los consumidores, en que las cestas serán de calidad, al precio acordado y sin acumulación de capital. La confianza entre ambos colectivos se sostiene gracias a la transparencia de la información.

⁵ La agroecología es una manera de entender la agricultura ecológica que no solo considera las dimensiones tecnicoproductivas en la producción de los alimentos, sino que tienen en cuenta las dimensiones socioeconómicas y políticas a lo largo de todo el ciclo de producción-distribución-consumo. En el ámbito catalán, las reivindicaciones del movimiento por la agricultura ecológica se transforman en reivindicaciones agroecológicas a partir de finales de los años noventa (Badal et al., 2010: 41). Esta tendencia coincide con los procesos de normativización e institucionalización de la agricultura ecológica.

5. Más allá de los dualismos

5.1 Desplazamiento del dualismo naturaleza/cultura

Se observa una imbricación de las dimensiones ambientales, sociales, económicas y políticas a lo largo de los procesos de producción-distribución-consumo que llevan a cabo las cooperativas de consumo ecológico (CCE). En este sentido, las relaciones de los consumidores y de los productores con el entorno están vinculadas a la propia organización socioeconómica de los colectivos: “Para mí un producto ecológico, además de estar cultivado de cierta forma –sin crecepelo, sin pesticidas que hagan que los tomates sean rosas, lo veo como un todo de la persona que lo trabaja y me lo hace llegar a mí”. En estos colectivos se desplaza el dualismo naturaleza/cultura ya que se hibridan de forma inexorable las dimensiones ambientales y sociales. O, tal como expresa una consumidora para referirse al tipo de consumo que practica en la cooperativa: “El consumo en la cooperativa es ecológico, de productos que se producen a nivel local y que respetan la naturaleza en el sentido que se planta lo que se puede plantar y en el momento que se puede plantar y no en grandes producciones. Mi visión es como más pequeña. Para mí mogollón de espacio con tomates ecológicos no es ecológico”. Al explicitar las limitaciones de lo *ecológico*, algunos productores y consumidores proponen una redefinición del término o incluso uno nuevo que incluya las diferentes dimensiones implicadas en estos sistemas de aprovisionamiento. En este sentido, una consumidora afirma que se debería hablar de “ecológico-social, en el sentido que se escogen productos que no hayan estado manipulados y criterios que, por mucho que te encuentres ante una empresa muy ecológica y muy guay pero que no se respetan a los trabajadores... Yo lo definiría así, ecológico-social.”

Ahora bien, este desplazamiento⁶ del dualismo no significa una deconstrucción del mismo, ya que el dualismo se reproduce en la cotidianidad del colectivo. Por ejemplo, tal como se puede observar en la cita anterior, al definir el tipo de consumo que se lleva a cabo en las cooperativas, se distingue lo ambiental⁷ de lo social. O bien, en ciertas discusiones sobre los

⁶ Encerrados en la ontología y epistemología occidentales, resulta impracticable no recurrir a ningún tipo de dualismo. Desde la prisión del lenguaje dual, cualquier intento de huir de un dualismo acaba por invocar uno nuevo. Para Deleuze y Guattari, si recurrimos un dualismo es para recusar otro. O lo que es lo mismo, si recurrimos un dualismo de modelos es para llegar a un proceso que recusaría cualquier modelo: "Siempre se necesitan correctores cerebrales para deshacer los dualismos que no hemos querido hacer, pero por los que necesariamente pasamos [...]. Los dualismos son el mueble que siempre desplazamos" (Deleuze y Guattari, 2006: 25).

⁷ La mayoría de los informantes usa el término *ecológico* para referirse a los aspectos ambientales. No obstante, para ser coherentes en esta comunicación consideramos que lo *ecológico* ya comprende de forma inherente las dimensiones sociales y ambientales.

critérios de elección de los productos, se alude a sopesar la importancia del cuidado del medioambiente de forma independiente de la de las relaciones laborales justas. O también, al explicitar las motivaciones para formar parte del colectivo, los consumidores reproducen el dualismo al distinguir los aspectos ambientales de los sociales.

En cuanto a las motivaciones de los miembros, se observan procesos de cambio en una escala temporal. Primero, al ingresar en el colectivo, predominan los motivos relacionados con aspectos ambientales (respetar y cuidar del entorno natural, preservar la biodiversidad, etc.) y mantener una alimentación sana. En efecto, gran parte de los consumidores entran en los colectivos con el fin de encontrar productos ecológicos más saludables para el cuerpo y el medioambiente. Solo aquellas personas que buscaban activamente una cooperativa y no un simple lugar donde adquirir productos ecológicos muestran desde el inicio ciertas motivaciones sociales: “entré en la cooperativa para comer bien, por el tema de la contaminación y la ecología, y por el tipo de organización. Poder comprar en un sitio que no sea un supermercado”. A medida que se participa en el colectivo, los miembros redefinen sus motivaciones en términos socioeconómicos y políticos. Luego, los aspectos ambientales se acaban entrelazando con los aspectos económicos y sociales: “Porque conozco a la gente, la gente me importa y conozco a las personas que me ponen esa verdura en la mesa. Conozco el proceso. Sé que no ha habido ninguna explotación por parte de un intermediario que gana 0.” Estos cambios temporales son reconocidos por los propios miembros: “la cooperativa no es consumo de productos ecológicos, puedes empezar así, pero acaba siendo otra cosa”. Este proceso también se relaciona con determinados procesos de politización. Tal y como detallaremos más adelante, los aspectos políticos del colectivo son procesos orgánicos de la propia organización y dinámica en los que se engarzan aspectos ambientales, sociales y económicos.

En cierta medida, también se desplaza el dualismo naturaleza/cultura al valorar las relaciones con la naturaleza y las relaciones de producción a lo largo de todo el proceso de producción-distribución-consumo. Este fenómeno de reincrustación consciente de los alimentos en la naturaleza y en lo social apunta hacia cierta subversión del fetichismo de la mercancía: “Las personas, hablar con personas con ideales que me gustan y los productos como personas, porque ves lo que hay detrás y, entonces, es cuando todo adquiere un valor superimportante en lo que estás comiendo”.

En la misma línea argumentativa, una elaboradora de pan subraya la importancia de superar el producto como tal para ver en él la red de relaciones trazada a lo largo de todo el sistema de aprovisionamiento: “El pan es para nosotros un producto que queremos hacer de calidad pero también es un intermediario de relaciones. Es una cosa que te permite establecer un vínculo, crear una red, crear la posibilidad de actuar, de transformar. Está ligado a una economía propia”.

Estas maneras de hacer que permiten relacionar las dimensiones ambientales con las socioeconómicas y políticas también se observan en ciertos marcos teóricos que en escasos ejemplos acompañan de forma consciente estas prácticas⁸. Uno de estos marcos teóricos que permite entrelazar lo ambiental con lo socioeconómico y político es el de la agroecología, tal y como la define Eduardo Sevilla Guzmán (2006): “Los elementos centrales de la agroecología se agrupan en 3 dimensiones: ecológica o técnico-agronómica (considerar el funcionamiento ecológica de la naturaleza y su artifización mediante el manejo agrícola, ganadero y forestal); socioeconómico o de desarrollo local (incorporar la perspectiva histórica y el conocimiento local mediante estrategias de investigación-acción-participativa); y sociocultural y política (introducir junto con el conocimiento científico otras formas de conocimiento local y articularlas con movimientos sociales y de resistencia a la modernización capitalista)”.

5.2 Más allá de la explotación y la conservación

Entidades como la naturaleza y la cultura solo tienen significado e identidad a través de las relaciones que se establecen entre ellas. Las relaciones son anteriores a los objetos y se actualizan en los procesos con los que se producen las categorías (Descola, 2001). En ese sentido, las diferencias entre las cosmovisiones occidentales y las de otros lugares no se limitan a los modos de identificación y al relato de la historia del mundo vivo, sino que también encontramos fuertes distinciones en los modos de relación entre los humanos y los no-humanos. Descola distingue tres modos de relacionarse con la naturaleza: el de reciprocidad, el de rapacidad o depredación y el de protección.

⁸ Solo las personas que participan activamente en otros colectivos, plataformas o movimientos sociales relacionados con la Soberanía Alimentaria hacen referencia al marco de la agroecología. En algunos casos, a pesar de llevar años participando en una CCE se desconoce el significado del término.

El modo de reciprocidad establece una equivalencia entre humanos y no-humanos de tal modo que todos los seres se encuentran en un circuito homeostático cerrado. Los humanos y los no-humanos se sustituyen mutuamente y contribuyen conjuntamente al equilibrio del cosmos. El modo de relación de depredación se basa en relaciones de venganza más o menos inconscientes. El vocabulario asociado a la depredación es el de la dominación y la explotación de los humanos sobre el resto de seres vivos (Pálsson, 2001: 86). Asimismo, se pueden establecer interacciones de depredación en el sentido opuesto: de los no-humanos sobre los humanos. Finalmente, la protección es un modo de relación en que los no-humanos son percibidos como dependientes de los humanos, motivo por el cual hay que protegerlos. A pesar de ese aparente paternalismo, este modo de relación también refleja un cierto sentimiento utilitarista. Es decir, la protección de los no-humanos tiene como fin asegurar ciertos beneficios como, por ejemplo, garantizar la base de la subsistencia, llenar un vacío emocional, proporcionar una moneda para los intercambios o ayudar a perpetuar un vínculo con una divinidad.

En la cosmovisión occidental, alternan mayoritariamente los modos de depredación y de protección. Los modos de depredación son los dominantes, en la medida en que se considera la naturaleza como un recurso explotable. Así, las prácticas agrícolas convencionales posteriores a la revolución verde consideran a los seres vivos no-humanos y al entorno en general como recursos explotables, de los que puede sacarse el máximo beneficio. Por otro lado, los modos de protección son adoptados por minorías que defienden la conservación de determinados paisajes o lugares.

Algunos autores evidencian que, en la sociedad occidental, la relación con la naturaleza está fuertemente influenciada por el enfoque científico que ha predominado desde la Ilustración y que se caracteriza por la medida y la expresión matemática (Nothnagel, 2001: 295). No obstante, ciertos discursos ecológicos, incluyendo el que sostienen autores desde la ecología científica, proponen relaciones de reciprocidad entre los distintos elementos del ecosistema. En efecto, bajo ese punto de vista los ecosistemas se interpretan como flujos de materia y energía que interconectan los distintos seres y sistemas, representados como ciclos cerrados e interdependientes.

Por otra parte, Pálsson (2001: 80-100) clasifica las relaciones entre los humanos y el ambiente poniendo énfasis en el eje de continuidad-discontinuidad entre las distintas entidades. Resulta

muy adecuado vincular las categorías a procesos relacionales, que son aquellos que se establecen entre los elementos que acaban configurando entidades más o menos modificables según el contexto. Así, si ponemos el acento en el contraste entre la dominación y la protección del medioambiente, nos encontramos ante la mayor distancia entre los términos del dualismo naturaleza/cultura o, más específicamente, humano/naturaleza. Pálsson denomina a estas dos tipologías de relaciones *orientalismo* y *paternalismo oriental*. El primer modo se basa en la explotación y sugiere una reciprocidad negativa entre los humanos y el ambiente, mientras que el segundo propone una protección e implica una reciprocidad equilibrada. Ahora bien, en ambos casos los humanos somos los “dueños” de la naturaleza. Este autor introduce un tercer paradigma llamado *comunalismo*, que sugiere una reciprocidad generalizada en las relaciones entre los seres. Contrariamente al orientalismo y al paternalismo –que separan categóricamente la naturaleza de la sociedad, el objeto del sujeto–, el *comunalismo* evoca la contingencia, la participación y el diálogo entre ambas partes.

La explotación orientalista establece una fractura fundamental entre la naturaleza y la sociedad, convirtiendo a los humanos en los encargados de establecer un orden en la naturaleza. Los conceptos clave en el orientalismo son la domesticación, las fronteras y la expansión. O, en términos más radicales, la explotación y la conquista del medio ambiente. La protección paternalista comparte la división entre la sociedad y la naturaleza pero, en este caso, los humanos tienen una responsabilidad hacia el resto de especies. Finalmente, el paradigma *comunalista* rechaza la separación entre naturaleza y sociedad, y toma una perspectiva desde la reciprocidad generalizada al interpretar los intercambios entre todos los seres. Esta mirada también rompe con los dualismos entre expertos y no-expertos, conocimiento científico y popular, y apuesta por el diálogo y la cooperación. Según el autor, este paradigma refuerza la práctica, la reciprocidad y el compromiso y ofrece una vía para salir del proyecto modernista y de los dilemas ambientales actuales. Pálsson añade que adoptar esta perspectiva dialógica no significa volver a un mundo medieval prerrenacentista ni caer en un romanticismo ingenuo, sino más bien adoptar una posición que evita los prejuicios etnocéntricos del proyecto modernista.

En el caso etnográfico que presentamos en esta comunicación, vemos como las interacciones entre las personas y el resto de seres no se sostienen en la superioridad del humano como explotador o protector de la naturaleza, sino que se construyen estableciendo una serie de vínculos recíprocos en los que las personas y el resto de seres vivos forman una red de relaciones de producción-distribución-consumo. En concreto, en las relaciones de producción

de los alimentos se aprecian modos de relación con el entorno basados en la reciprocidad. Los agricultores, por ejemplo, se refieren a la tierra como un ecosistema vivo integrado en un ecosistema de mayor envergadura y no como un sustrato o soporte en el que crecen las plantas. Desde esta perspectiva, la tierra es un elemento clave en los ciclos de la materia y la energía, ya que integra la parte del ciclo en que se descompone la materia orgánica y se producen procesos de remineralización que asegurarán un retorno de los nutrientes al resto del ciclo de la vida. En términos generales, los agricultores se refieren a la importancia de mantener y potenciar la fertilidad de la tierra. De ahí que se incluyan prácticas agrícolas que le aportan materia orgánica con el fin de contrarrestar la pérdida de materia del sistema debida a la sustracción de los productos destinados a la alimentación. Algunos ejemplos de ese retorno son el cultivo de abono verde o el compostaje de restos vegetales. Incluso en muchas de las cooperativas de consumo, los restos de materia orgánica generados se devuelven a un compostero de alguno de los huertos urbanos más cercanos al local con fin de mantener en equilibrio el ciclo de la materia.

Siguiendo con esa perspectiva, los agricultores se refieren a las plagas como manifestaciones de desequilibrios del ecosistema global, ya sean estos causados por las proporciones de los nutrientes en el suelo, por falta de biodiversidad en el sistema o por la presencia de un entorno muy contaminado que ejerce una fuerte presión sobre el campo. Desde esta perspectiva, las plagas no son eliminadas como si se trataran de invasiones de agentes nocivos que hay que exterminar. En muchos casos, se llevan a cabo acciones con el fin de restablecer el equilibrio del sistema, lo que implicará la desaparición de la plaga a una escala temporal más amplia que la que supone su eliminación “inmediata”⁹ con pesticidas. Asimismo, en el tratamiento de las plantas adventicias –las denominadas “malas hierbas” según la terminología de la agricultura convencional– se realizan prácticas que aseguran cerrar los ciclos de materia y energía. En la agricultura convencional las “malas hierbas” se eliminan por acción directa de herbicidas de síntesis química que en muchos casos no son selectivos. En cambio, en un sistema agroecológico se usan las plantas adventicias con fines de recubrimiento del suelo, generación de microclimas o como entradas de materia orgánica en el sistema agrícola.

⁹ Los agricultores agroecológicos afirman que con los tratamientos químicos de eliminación de las plagas se consigue un resultado inmediato, pero debido a la acción no selectiva del tratamiento también se elimina la fauna auxiliar que conseguiría paliarlas por sus propios medios y a largo plazo. En efecto, con los pesticidas se elimina la plaga rápidamente pero, cuando esta vuelve a aparecer, el sistema no dispone de la fauna auxiliar que disminuiría sus efectos. Así, este tipo de gestión de plagas acaba generando un mayor desequilibrio en el medio, lo que a su vez incrementará la probabilidad de aparición de nuevas plagas en los cultivos y una mayor dependencia de insumos externos al sistema.

Pero no solo hay una vinculación de reciprocidad entre el ambiente y las personas, sino que las relaciones socioeconómicas también se nutren de prácticas cooperativas y de reciprocidad. En este sentido, productores y consumidores toman decisiones conjuntamente, como ya se ha comentado anteriormente, por ejemplo, en relación al precio de los productos. En los procesos de establecimiento conjunto de los precios se tienen en cuenta aspectos y valores que van más allá de la lógica económica mercantil, como la distribución de los beneficios entre los productores, el número de personas que trabajan, la superficie de tierra cultivada, el número de cestas de verduras que se distribuyen, las dificultades económicas en los consumidores, la adquisición de nuevas herramientas, las entradas energéticas en la finca, la rotación de cultivos, etc. Todos estos factores pueden agruparse en tres grandes grupos: ambientales, sociales o económicos. Todos ellos acaban contribuyendo al precio de la cesta, que en última instancia debe asegurar la “viabilidad” de estas redes. No obstante, la “viabilidad” de los proyectos es un término definido y redefinido por las personas que participan en estos colectivos.

Todo el engranaje de estas redes de aprovisionamiento se basa en la transparencia de la información entre los diferentes colectivos. Es decir, todas las personas que participan en las redes, potencialmente, pueden acceder a todo tipo de información del resto de grupos que las configuran. Si bien es cierto que este tipo de relaciones apunta hacia relaciones basadas en la reciprocidad, a menudo los consumidores alertan que las relaciones son unidireccionales y que, finalmente, las relaciones de apoyo van exclusivamente de la ciudad al campo. Así, los consumidores asumen las pérdidas en las cosechas por problemas climatológicos o previsiones erróneas en el proyecto productivo pero advierten que los problemas y dificultades en el ámbito del consumo no se tienen en cuenta: “Yo el 2 de enero tengo un contrato de mañanas pero después tendré un contrato de tardes, de 2 a 9, ni como ni ceno en casa. ¿Qué tengo que hacer con la cesta? ¿Malabares? Estas fluctuaciones las tiene que asumir [se refiere a los productores]”.

En cuanto a las relaciones entre los consumidores dentro de las CCE, vemos que se basan en el apoyo mutuo. En estas organizaciones el trabajo es voluntario y se espera que se reparta de forma espontánea y equitativa entre los miembros del colectivo. Sin embargo, en ciertas ocasiones no se establece una reciprocidad equilibrada en las tareas, lo que provoca pequeños conflictos en el colectivo. La estabilidad de las relaciones sociales puede resultar determinante

para asegurar una reciprocidad simétrica en las actividades que se dan y se esperan (Contreras y Narotzky, 1997: 30).

Otros ejemplos de reciprocidad equilibrada en estos colectivos son los intercambios entre trabajo y verduras que se dan entre consumidores que no pueden pagar las cestas y los productores. Muchas de las cooperativas de consumo ecológico también participan en mercados de intercambio en los que se establecen relaciones de reciprocidad equilibrada en el momento de negociar conjuntamente los parámetros del intercambio. Asimismo, también hay otros ejemplos que se clasifican en el ámbito de la reciprocidad generalizada. Tal como relata una productora de verduras, “este año pasado y el otro teníamos unos déficits económicos y las familias o las cooperativas nos hicieron unos créditos. Nos prestaron un dinero que nosotros devolveremos en verduras. Y así nosotros no hemos tenido que pedir dinero a los bancos”. Finalmente, este préstamo se acabó ofreciendo como regalo a los productores. Otros ejemplos de reciprocidad generalizada se dan en determinadas jornadas de trabajo en el campo o comidas populares en las que todo el mundo participa sin esperar nada a cambio. Como vemos, en estos colectivos se dan una gran cantidad de intercambios en los que no media el dinero. Incluso en aquellos intercambios en los que el dinero es el equivalente, su uso aparece vinculado a un contexto social, económico, político y ambiental muy determinado que marca una diferencia respecto al que toma en otros contextos (Zelizer, 1988).

6. Lo ecológico como político

Este caso etnográfico muestra con claridad cómo lo ecológico abarca más que una serie de relaciones respetuosas –*sostenibles*, en la terminología usada habitualmente desde los poderes político-económicos– con el medio: la relación con el entorno es también un asunto socioeconómico y político. Además, el discurso sobre lo ecológico conlleva categorías políticas que pueden llegar a cuestionar algunos aspectos del sistema hegemónico.

En los sistemas de aprovisionamiento de alimentos ecológicos estudiados, se imbrican las diferentes dimensiones ambientales, sociales, económicas y políticas implicadas en la producción, distribución y consumo de alimentos ecológicos. En estos colectivos, se evidencia que las categorías discursivas y las propias prácticas son categorías políticas y procesos de politización, respectivamente, que desafían el discurso hegemónico que separa las cuestiones ambientales de las socioeconómicas y políticas. Igualmente, resaltamos que

estamos ante un concepto de lo político dinámico y procesual en constante transformación. No existe un marco político que asumir individualmente, sino que es a través de la propia práctica colectiva que las personas que forman parte de estas redes van experimentado cambios en su cotidianidad tanto a nivel individual como colectivo. En esta comunicación ya hemos destacado algunos de estos cambios más cotidianos: motivaciones para ingresar en el grupo, hábitos de consumo, etc.

También añadimos que algunos de estos procesos de politización se experimentan con el grado de participación en las asambleas. Así lo reconoce una consumidora de una CCE: “el primer impacto fue más bien de escuchar, luego he ido a dos asambleas más y ya he hablado”. O, en otro caso: “desde el primer mes hasta los siete u ocho meses no me consideraba con la suficiente fuerza o criterio para decir nada”. Este temor inicial se diluye con el paso del tiempo, hasta formarse, en algunos casos, una voz crítica respecto al funcionamiento de las reuniones. Algunos de los consumidores hablan específicamente de este proceso como una construcción colectiva: “al principio vienes aquí, y no te enteras un pijo. La gente está muy damnificada, a la gente le cuesta mucho hablar las cosas. Hay gente que no entiende nada y puedes estar viniendo seis meses sin enterarse de nada, de una forma pseudoclandestina. Entonces, poco a poco se va generando... es un espacio de práctica social”.

Por otro lado, el “modelo de crecimiento” de estos colectivos se basa en la multiplicación, es decir, en la creación de nuevos colectivos y no en el aumento del número de miembros, tierras, productos, etc., lo que supone establecer un límite en la acumulación capitalista. Además, el estado ilegal de la mayoría de los colectivos y el rechazo a la certificación oficial de producción ecológica son modos de oponerse y resistir a procesos de expropiación, burocratización y estandarización (Garcés, 2011) que supondrían, en definitiva, su integración en el sistema agroindustrial convencional.

7. Procesos de integración

A pesar de que consideremos que ciertos sistemas de aprovisionamiento de productos ecológicos pueden llegar a cuestionar algunos aspectos del sistema agroalimentario industrial, como por ejemplo la lógica de la acumulación capitalista, el fetichismo de la mercancía, la uniformización a través de la certificación ecológica oficial o la homologación legal, hemos asistido, a lo largo de los últimos años, a una integración de la agricultura ecológica en la

circulación y acumulación de capital mediante estrategias muy concretas. Estrategias que incluyen la estandarización de los productos ecológicos y su consecuente normativización para determinar qué es y qué no es un producto ecológico y que culminan con la creación de una institución que hará cumplir la norma. En el caso que nos ocupa, estos procesos de integración han reducido la agricultura ecológica a un inventario de técnicas productivas estandarizadas sin considerar ciertos aspectos socioeconómicos y políticos que, en cambio, sí son relevantes para determinados colectivos como los que en esta comunicación estudiamos y que entienden de un modo holístico el sistema agroalimentario.

En consecuencia vemos que, mediante su integración en el sistema agroalimentario, las prácticas y los discursos de la agricultura ecológica se despolitizan, reduciendo la posible polifonía a un discurso único y estandarizado. Es evidente que este tipo de estrategias uniformizadoras no son exclusivas del sector ecológico: en general, cualquier contrahegemonía¹⁰ aparece como un cuerpo extraño que debe ser o bien asimilado (es decir, digerido e incorporado) o bien destruido. La integración es el término medio cuando a un grupo se le permite conservar ciertos signos de identidad no amenazadores mientras se someta por completo a las exigencias hegemónicas (Narotzky, 2004: 249).

8. Los falsos consensos sostenibles

La conceptualización de la especie humana y de la naturaleza y las formas de relación entre una y otra juegan un papel fundamental en la búsqueda de viejas y nuevas vías para afrontar lo que ha venido llamándose *crisis ecológica*¹¹. La mirada occidental hegemónica reproduce los dualismos naturaleza/cultura y explotación/conservación a pesar de la multitud de realidades que los subvierten. En ese sentido, diversos autores afirman que las soluciones para salir de la crisis ecológica pasan por un cambio profundo en lo que entendemos por especie humana, naturaleza y cultura (Gómez-Heras, 2010: 34). Cambios que ciertas prácticas y discursos¹², situados en los intersticios del sistema capitalista como los que se presentan en esta comunicación, desplazan los dualismos naturaleza/cultura y explotación/conservación.

¹⁰ Entendemos las contrahegemonías como construcciones culturales capaces de crear cohesión entre un grupo de personas (dominadas) y de apoyar una acción organizada a fin de presentar exigencias y enfrentarse al grupo hegemónico (dominante).

¹¹ La crisis es uno de los paradigmas interpretativos más utilizados en los últimos años. Por un lado, aporta la idea de fractura con lo anterior; por otro, una valoración negativa del peligro. Los calificativos asociados a la crisis han ido variando en los últimos años: crisis ecológica, alimentaria, económica, financiera. Esta comunicación asume que la crisis es histórica, capitalista y multidimensional.

¹² Entre estos discursos incluimos aportaciones de ciertos ecólogos que curiosamente han sido sistemáticamente olvidados en la reconstrucción de la historia de la ecología y que apuntan hacia una antropología filosófica que

Las categorías que explican la naturaleza y a las que, en general, recurren los discursos sobre la ecología no han de verse únicamente como categorías del pensamiento producidas históricamente (Foucault, 1997), sino también como categorías políticas (Santamarina, 2006: 25).

En los colectivos estudiados se observa claramente una imbricación entre lo ambiental, lo socioeconómico y lo político construida mediante la práctica colectiva. Es así como interpretamos el hecho de que la mayoría de miembros de estas redes no mencione marcos teóricos, a pesar de la proximidad de algunos como el de la agroecología. La diversidad de discursos y prácticas en relación a la cuestión de la alimentación ecológica ha sido normativizada, institucionalizada y “consensuada”. Ahora bien, el falso consenso silencia voces e impone un único discurso que será el encargado de seguir empujando y desplazando los límites del capital¹³. Este discurso ecológico hegemónico no cuestiona en ninguna medida la lógica capitalista: de hecho, es solo una pieza más del aparato de circulación y acumulación de capital –verde, si se quiere–, sustentado epistemológicamente y ontológicamente sobre las bases naturalistas del pensamiento occidental.

Con esta comunicación, queremos mostrar cómo la antropología ambiental puede recuperar voces no hegemónicas que cuestionen ya sea desde la teoría o desde la práctica, como el caso etnográfico que nos ocupa, los marcos teóricos producidos y reproducidos por los centros de poder en los discursos despolitizados sobre la crisis ecológica y sus soluciones *sostenibles*¹⁴.

BIBLIOGRAFÍA

Badal, M., Binimelis, R., Gamboa, G., Heras, M. y Tendero, G. (2010) “Arran de terra: indicadors participatius de sobirania alimentària a Catalunya”. Associació Entrepobles i Institut d’Economia Ecològica i Ecologia Política [en línia]. <<http://www.ieeep.net/sobirania-alimentaria/documents/InformeFinal.pdf>>.

desplaza los dualismos naturaleza/cultura y explotación/conservación. Un ejemplo lo constituyen algunas de las aportaciones del ecólogo catalán Ramon Margalef (Homs, 2013). Sin embargo, en general, la voz de la ciencia ecológica ha jugado un papel muy importante en la legitimación del discurso ecológico único.

¹³ La clase trabajadora y, en general, las resistencias al capitalismo desplazan los límites y, por lo tanto, son tanto la negación como el motor del capital. En este sentido, el capital es crisis. Algunos autores apuestan por superar la interpretación de la realidad desde la crisis, ya que se trata de un concepto moderno y, actualmente, deberíamos hablar de “fuga hacia delante”, crisis permanente o guerra (López-Petit, 2009: 39). En este sentido, la globalización neoliberal es un desbocamiento del capital más allá de los límites (López-Petit, 2009: 26)

¹⁴ Aquí se entiende la sostenibilidad en términos de reproducción del sistema socioeconómico y político vigente: el capitalismo.

- Contreras, J. y Gracia, M. (2005) *Alimentación y cultura. Perspectivas antropológicas*. Barcelona: Ariel
- Contreras, J. y Narotzky, S. (1997) “L’ajut mutu com a previsió de la necessitat: continuïtat i canvis”. *Revista d’Etnologia de Catalunya*, n, 11, p. 20-31.
- Descola, P. (2001) “Construyendo Naturalezas”. En: Descola, P. y Pálsson, G. (eds.) *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. Méjico: Siglo XXI, p. 101-123.
- (2005) *Par-delà nature et culture*. París: Gallimard.
- Descola, P. y Pálsson, G. (2001) “Introducción”. En: Descola, P. y Pálsson, G. (eds.) *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. Méjico: Siglo XXI, p. 11-37.
- Fine, B. (1994) “Towards a political economy of food”. *Review of International Political Economy*, n.1, p. 519-545.
- Foucault, M. (1997) *Las palabras y las cosas*. Madrid: Siglo XXI.
- Garrido Peña, F. (2007) “Sobre la epistemología ecológica”. En: Garrido, F., González de Molina, M., Serrano, J.L. y Solana, J.L. (eds.). *El paradigma ecológico en las ciencias sociales*. Barcelona: Icaria, p. 31-54.
- Garcés, M. (2011) “Deixa’t tocar”. En: *II Jornades Filosòfiques: La Indisciplina del Pensament*. Barcelona [Comunicación oral].
- Gómez-Heras, J. M. G. (2010) *En armonía con la naturaleza. Reconstrucción medioambiental de la filosofía*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Goodman, D. (1999) “Agro-foods studies in the ‘Age of Ecology’: Nature, corporeality, biopolitics”. *Sociologia Ruralis* 39 (1), p. 17-38.
- Guzmán, G.; González de Molina, M. Sevilla, E. 2000. *Introducción a la Agroecología como desarrollo rural sostenible*. Madrid: Mundi-Prensa
- Homs, P. (2013) *El dualisme natura/cultura en ecologia. Anàlisi del pensament ecològic margalefià i de les pràctiques de les cooperatives de cosnum ecològic*. Tesis Doctoral. Facultad de Filosofía, Universidad de Barcelona
- López-Petit, S. (2009) *La movilización global. Breve tratado para atacar la realidad*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Marx, K. (1999 [1867]) *El Capital. Crítica de la economía política* Méjico: Fondo de Cultura Económica.
- Murdoch, J. (1994) “Somme comments on “nature” and “society” in the political economy of food”. *Review of International Political Economy* n.1, p. 571-577.
- Narotzky, S. (2004) *Antropología Económica* Barcelona: Melusina.
- Nothnagel, D. (2001) “La reproducción de la naturaleza en la física actual de alta energía”. En: Descola, P. y Pálsson, G. (eds.) *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. Méjico: Siglo XXI, p. 295-315.

Pálsson, G. (2001) "Relaciones humano-ambientales Orientalismo, Paternalismo y Comunalismo" En: Descola, P. y Pálsson, G. (eds.) *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. Méjico: Siglo XXI, p. 80-100.

Repera, 2010. *Base de datos de las cooperativas de consumo en Cataluña*

Santamarina, B. (2006) *Ecología y poder. El discurso medioambiental como mercancía*
Madrid: Catarata.

- (2007) "Mezcla y disolución: Priones y clones Intersticios" *Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*, vol. 1(1), p. 139-146

Zelizer, V. (1988) "Beyond the polemics on the market: Establishing a theoretical and empirical agenda" *Sociological forum*, vol. 3, n. 4, p. 614-634.

LA CAZA COMO TEMA DE ESTUDIO DESDE LA ANTROPOLOGÍA AMBIENTAL

Roberto Sánchez Garrido
rsanchez@elx.uned.es
AIBR

Antonio González López
carybdys@gmail.com
Asociación Cordobesa de Antropología

1. Introducción

La actividad cinegética podría considerarse como una de las prácticas recreativas y creativas actuales más significativas de las relacionadas con el marco medioambiental. La importancia histórica, social, económica y cultural de la práctica cinegética en España es relevante y por lo tanto no puede obviarse por los estudios etnográficos. La caza es una actividad compleja, multidimensional y plurisignificativa donde destaca la relación directa que se establece con el entorno, su aprehensión, construcción, significación y modificación en base a la concepción que tienen los distintos actores implicados.

La comunicación se estructura en tres apartados: el primero aborda un breve estado de la cuestión de estudios cinegéticos desde distintas disciplinas; el segundo repasa brevemente los estudios publicados para el territorio nacional sobre temática cinegética, así como referencias a trabajos en otros países como Francia, Italia o México; el último apartado, de corte más analítico, reflexiona sobre aspectos relacionados con el ejercicio del poder y la política medioambiental dentro de la caza.

Al contrario de lo que ocurre con otras temáticas abordadas por las ciencias sociales, la producción centrada en aspectos cinegéticos no ha tenido hasta el momento un recorrido demasiado extenso. Sin embargo, tampoco se puede considerar que se esté ante un campo nuevo para la antropología. A los trabajos específicamente etnográficos hay que unirles las aportaciones imprescindibles de la geografía, sociología, economía o biología, por citar algunos campos, imprescindibles para la comprensión del fenómeno. No se puede obviar que estudiar la caza es adentrarse en un campo complejo y plurisignificativo. Los múltiples significados que la rodean, desde los medioambientales, pasando por los sociales, económicos, políticos, etc. hasta los emocionales relacionados con la vivencia del cazador,

hacen que en la imbricación de todos ellos, estudiar la caza sea tan complejo como apasionante.

2. Algunos estudios sobre la caza desde la diversidad disciplinar.

La siguiente revisión bibliográfica no es un repaso exhaustivo sino una selección, y como tal siempre subjetiva, de los trabajos considerados más relevantes desde distintas disciplinas¹. Entre estos trabajos destacan en primer lugar los procedentes de la Geografía. Son fundamentales los estudios de los profesores Antonio López Ontiveros (1990a, 1990b, 1991a, 1991b, 1991c, 1992, 1993, 1994, 1997), Alfonso Mulero Mendigorri (1991a, 1991b, 1991c, 1997), Emilia Martínez Garrido (1991a, 1991b), Cecilia Gómez y Martínez Garrido (1986), García Munuaga (1988) y Rivera Mateos (1991).

La figura del profesor Antonio López Ontiveros es fundamental si hablamos de estudios cinegéticos. En el VI Coloquio de Geografía Rural (1991) desarrolló un interesante estado de la cuestión sobre la actividad cinegética en España. Anteriormente, en 1990, publicó *Bibliografía Cinegética de España y Andalucía*, obra en la que junto con referencias de estudios geográficos, como geografía, ordenación y gestión de la caza aparecen otros temas: modalidades y técnicas de caza, sociología y antropología de la caza, actividad cinegética y legislación, literatura, artes y caza, e incluso arte, gastronomía, taxidermia y caza. Otra compilación fundamental es el monográfico publicado en 1991 en la revista *Agricultura y Sociedad*, nº 58, “La caza en España”, coordinado por el propio autor.

La Geografía del Ocio ha reivindicado la caza como objeto de estudio, dentro del concepto de “recreación rural”. López Ontiveros y Mulero Mendigorri (1997) parten del concepto de “recreación rural” desde el que se acercan a la geografía de la caza, el turismo cinegético, sus derivaciones agrarias y conflictos actuales. Alfonso Mulero Mendigorri en *Turismo y caza en España. Estado de la cuestión* (1991), propone las líneas maestras sobre la relación entre turismo y caza. Pone el acento en una cuestión que más de dos décadas después no termina de estar suficientemente clara: la relevancia de la caza para las poblaciones rurales. Todo este trabajo se plasma en su tesis doctoral, *Los espacios rurales de ocio: su significado general y análisis en la Sierra Morena cordobesa*, defendida en 1992, y que supuso un referente para los estudios cinegéticos en base a su significación territorial.

¹ Por la extensión impuesta, se citan en la bibliografía la mayoría de las referencias señaladas, quedando otras apuntadas en el cuerpo del artículo.

Por su lado, Martínez Garrido ha defendido la actividad cinegética inmersa en la actividad agraria y su componente económico. En su tesis doctoral *La caza en la provincia de Ciudad Real. Su análisis geográfico como aprovechamiento reciente*, defendida en el año 2000, aborda el análisis territorial de la actividad cinegética a diferentes escalas. Analiza la segunda mitad del siglo XX, haciendo especial hincapié en el denominado *boom* cinegético, en los nuevos planteamientos de la caza en el marco de la conservación de la naturaleza y en el surgimiento de distintos modelos regionales de gestión cinegética con la aprobación de las leyes autonómicas de caza.

De las aportaciones geográficas más recientes hay que citar la de López Ontiveros (2003), *La caza en Andalucía*, dentro del libro *Geografía de Andalucía*. También dos interesantes tesis doctorales dedicadas a la caza desde la geografía son: José González Arenas (1999) *La caza en Córdoba. Caracterización ambiental, económica y social de su gestión y desarrollo*, donde aborda la profundización en el conocimiento de la realidad cinegética cordobesa desde una óptica ambiental, económica y social; y la de Froilán Bajo Cuadrado, presentada en el año 2005 en la Universidad de Oviedo bajo el título de *La caza en Asturias. Análisis geográfico del aprovechamiento de un recurso natural*.

Por último, una reciente aportación dentro de la Geografía es el trabajo de Antoni Barceló Adrover: *La caça com a objecte d'estudi de la Geografia: estat de la qüestió*, presentado en el año 2011 como memoria del proyecto de investigación del programa de doctorado en Geografía de la Universitat de les Illes Balears. La investigación realiza un vaciado bibliográfico y un análisis de los estudios más relevantes relacionados con la caza desde el campo geográfico. Esto no es óbice para que transversalmente aparezcan autores de otras disciplinas, lo que permite tener un espectro lo suficientemente amplio y riguroso.

De las aportaciones realizadas desde otras disciplinas destacamos varias tesis doctorales. Desde el campo del derecho: Elisa Martínez Jiménez, *El régimen jurídico-administrativo de la caza*, tesis defendida en el año 2000. Remedios Gálvez Cano, en el año 2004 defendió su tesis *Régimen Jurídico de la actividad cinegética en España. Análisis de las disposiciones autonómicas e intervención pública*, en la Universidad de Málaga. Desde un prisma económico destaca la tesis de Rodolfo Bernabeu Cañete, defendida en 1999, *Evaluación*

económica de la caza en Castilla La Mancha. Estrategias de desarrollo, donde plantea la situación de la actividad cinegética en la provincia de Ciudad Real.

Dentro del campo de la unión entre los aspectos sociales y biológicos hay que referirse al libro *Socioecología de la caza* (1982) de Ramón Grande del Brío. En él se realizan reflexiones sobre el carácter humano de la caza y lo que ésta implica para el cazador, a nivel individual y colectivo, así como su relación con el contexto ecológico. Parte de la tesis que la caza actual, el “cazador moderno”, es un agente distorsionador del medio, en el sentido que lo modifica y altera para una mercantilización intencionada, sin integrarse como predador sino como destructor del ecosistema.

La importancia de la literatura cinegética para el estudio etnográfico requeriría un artículo completo. La amplia producción, los discursos que se esconden detrás de estas narraciones y la importancia de su análisis desbordan la extensión de la comunicación. No por eso nos resistimos al menos a citar algunos autores. Hay que destacar sin lugar a dudas la obra de Miguel Delibes. *Diario de un cazador* (1955) *La caza de la perdiz roja* (1963) *El libro de la caza menor* (1964) *Con la escopeta al hombro* (1970) *La caza en España* (1972) *Aventuras, venturas y desventuras de un cazador a rabo* (1977) *Las perdices del domingo* (1981) *El último coto* (1992), o su impresionante *Los Santos Inocentes* (1982), son un compendio de una forma de entender la caza, pero también de estar en la vida y una crónica del contexto social y político de su momento. Otros autores imprescindibles son Luis Berenguer, Jaime de Foxá, el Conde de Yebes y Antonio Covarsí. Fundamental es también la reflexión filosófica sobre la caza que hizo Ortega y Gasset en el prólogo a libro “Veinte años de Caza Mayor” del Conde de Yebes. Por último hay que destacar las aportaciones de Patxi Andión (2003), que mezcla su experiencia personal como cazador y su visión como sociólogo.

3. La etnografía cinegética: estudios y reflexiones.

Si para el caso español los estudios antropológicos sobre la caza tienen una producción limitada, la situación es distinta si atendemos a otros países. En Francia encontramos desde la década de los ochenta trabajos centrados en la actividad cinegética. Su repercusión social, su importancia económica y su vertiente simbólica la hicieron objeto de interés. A este hecho contribuyó en cierta manera el cambio geográfico de la antropología. La mirada hacia dentro, en un amplio sentido, y la *primitivización* de espacios y costumbres, sobre todo en el área

mediterránea, visibilizó a unos cazadores que practicaban su actividad en toda Europa y que no eran los que preferentemente habían sido objeto de estudio antropológico.

Una fecha clave fue la del año 1982, con la aparición en la revista de *Études Rurales* de un monográfico dedicado a la caza. Desde la antropología, la sociología y la geografía se evidenciaban la relevancia de la venatoria como campo de estudio. Se abrían líneas de investigación ya planteadas años antes por autores como Chamborendon (1978, 1980), Bozon (1978,1980) y Fabiani (1978,1980). Cabe destacar algunas de las aportaciones de este número. Bomberger y Lenclud, en el artículo “La chasse et la cuillete aujourd’hui. Un champ de recherche anthropologique”, reflexiona sobre la caza como actividad residual no inserta dentro del proceso económico de la sociedad francesa del momento. El artículo de Chamborendon, “La diffusion de la chasse et la transformation des usages sociaux de l’espace rural”, parte de un análisis estadístico del número de cazadores en Francia y constata que su número no es proporcional a la población rural. La interpretación de la caza la sitúa en relación entre la estructura de la propiedad, la estructura agrícola y su desarrollo económico, el acceso de los cazadores al territorio, la naturaleza de las relaciones campo-ciudad y los temas relacionados con el prestigio social.

Por lo que se refiere a la caza como deporte, el artículo de Jean-Louis Fabiani, “Quand la chasse populaire devient un sport. La redéfinition sociale d’un loisir traditionnel”, habla de la nueva imagen del cazador como “deportista” respetuoso con el medio natural, así como de las necesidades de cambio de la práctica cinegética y de las estrategias de algunos cazadores con respecto a su entorno. Sobre la propiedad de la tierra y la caza hay que destacar a Michel Bozon, “Chasse, territoire, groupements de chasseurs”, donde hace referencia a los conflictos que se dan entre cazadores locales y los llegados de la ciudad, en relación con la utilización del territorio. Interesantes son las aportaciones de Charles-Henry Pradelles de Latour, “La passion de la chasse dans une commune cévenole”, que analiza el caso concreto de la caza del jabalí en Valleraugue (Francia); y la de Valentin Pelosse y Anne Vaourc’h, que analizan en su artículo “Chasse au sanglier en Cévennes”, una práctica cinegética propia como es la huella del jabalí. Por último hay que referirse a la extendida costumbre de castración del jabalí, entendida por muchos como un elemento simbólico dentro de un ritual cinegético. “Un rite de chasse au sanglier” de Claudine Fabre-Vassas describe esta costumbre extendida por distintas partes de Europa. Se estudia la importancia que para los cazadores tiene el hecho de la

castración, tanto por el sabor que atribuyen a la carne no castrada como a la significación simbólica del hecho de desposeer al animal muerto de sus signos viriles.

El artículo de Odile Vincent, “Chasse et rituale”, publicado en el número 8 de la revista *Terrain*, en 1987, se centra en los aspectos rituales cinegéticos. A partir del caso de la caza del jabalí se estudian los momentos de interacción colectiva, sus significaciones y su relación con los ritmos rituales. La caza tiene un espacio y tiempo concreto, delimitado por una serie de marcajes que representan distintos momentos para sus actores y donde se celebran actos liminales alejados de la cotidianeidad. El cazador “cambia de piel”, en sentido figurado y real, con su vestimenta de “cazador”, adopta un nuevo rol, tiene un status dentro del grupo y está sujeto a unas obligaciones implícitas. La masculinidad es la reinante y dentro de ella se establecen normas de sociabilidad y socialización. La comensalidad es un elemento clave, significando buena parte del carácter del grupo y siendo un elemento fundamental para la reproducción del mismo. La colectividad, frente a la individualidad, es donde el cazador se forja como tal. Dentro de este período liminal hay una serie de ritmos y símbolos, como el castrado del jabalí, las prescripciones sobre el consumo de carne de caza, etc. Es en todo este ambiente en el que se construye la definición de cazador, de aquel cazador puro frente al “cazador de domingo”, del que siente la “fiebre” de la caza a aquel otro que racionaliza su actividad bajo el término de afición.

Una aportación ineludible para el estudio de la caza en Europa son los textos de Bertrand Hell. En “Le sang noir. Chasse et mythe du Sauvage en Europe” (1994) desarrolla, bajo una estrategia donde domina la importancia dada a los aspectos simbólicos, las razones que llevan al hombre actual a cazar. Esa necesidad, la “fiebre” de la caza, provoca una clasificación y una relación con los animales, que a la vez se amplía al medio que los alberga. El autor habla del “sistema de la sangre negra” como metáfora de salvajismo animal, que se convierte en fiebre en el caso del cazador, legitimando su actividad y explicando su carácter masculino. “Entre chien et loup. Faits et dits de chasse dans la France de l’Est”, es un magnífico ejemplo del tratamiento que Hell hace de la caza. La caza se considera un hecho social con unos significados que afectan a la actitud de los cazadores, sus representaciones simbólicas y su relación con los animales, pero también la influencia de la misma en la ordenación y estructuración del espacio rural, sus características legales, repercusiones económicas y elementos sociales.

Otra aportación a reseñar es la memoria para la obtención del Máster en Sociología de la Universidad Víctor Segalen, Burdeos III, realizada por Ludovic Ginelli en el año 2004, con el título *Des “chasses de plumes” aux “chasses de tous poils”*. Desde una perspectiva sociológica centra su estudio en el Parque Nacional de los Pirineos, concretamente en la población de Villelongue.

Otra aportación es la realizada por Christophe Baticle. Su tesis doctoral titulada *Les pratiques de chasse comme affirmations politiques du principe d’autochtonie: dimensions territoriales des luttes cynégétiques*, defendida en 2007, supone un riguroso y completo estudio sobre la actividad cinegética en el estado francés.

Los estudios cinegéticos en el ámbito italiano tienen una referencia destacada en Sergio Dalla Bernardina. En *Il miraggio animale. Per un’ antropología della caccia nella società contemporanea* (1987), analiza la imagen del campesino, el cazador y el furtivo, así como el simbolismo cinegético, que a través de la literatura decimonónica rodea en los Alpes Italianos al “chasseur de chamois” y al “chasseur de faisan”. La aportación de esta obra radica en el andamiaje teórico que desarrollará en obras posteriores como en *“L’innocente piacer”*. *La caccia e le sue rappresentazioni nelle Prealpi del Veneto* (1989). De ésta se desarrolla, de forma más extensa y ampliada, su prefacio en el artículo *Una persona no completamente como las demás. El animal y su estatuto*, publicado originariamente en 1991 por la revista *L’Homme*, 120, y traducido al castellano y publicado en *Gazeta de Antropología* (2000). El objeto del texto es interpretar, mediante la comparación de distintos ejemplos etnográficos, el estatus que al animal se le otorga en la sociedad. Los conceptos ahondan en cómo la visión del animal se debate entre la bestialidad y la humanidad, no siendo estados inmutables y pudiendo variar según el contexto, poniendo en este caso el ejemplo del cazador que humaniza y bestializa a la presa según la secuencia temporal en la que se encuentre. En 1989 publicó en la revista *Terrain* un interesante artículo titulado “L’invention du chasseur écologiste: un exemple italien”. Es interesante el punto, por otra parte perfectamente exportable al caso español, de la autodefinición del cazador como “ecologista”, como “el verdadero ecologista”, que según Dalla Bernardina parte de una necesidad de justificación de la misma actividad en sí, en un contexto en el que pierde la autoridad de la “tradicción” debido a los cuestionamientos que de ella se realizan. Otra aportación sobre la que merece detenerse es el libro *Il ritorno a la Natura. L’utopia verde tra caccia ed ecologia* (1996). Dalla Bernardina se adentra en la concepción que sobre el medio natural se tiene desde la vertiente

cinagética. Cabe señalar cómo la “naturaleza” se concibe como una construcción humana y a partir de este hecho hay que interpretar la relación que el cazador establece con ella. El cazador tiene presente que la “naturaleza ya no es lo que era” y que las relaciones que se establecen con ella tampoco son las mismas, la caza no es ahora una forma de subsistencia, ni tiene un fin propedéutico para la guerra, sino que su sentido, y las razones que llevan a su práctica, son otras. La “naturaleza prístina” que busca está mercantilizada y la vivencia “auténtica” se compagina en las reservas de caza, en los cotos, con la inversión realizada en la que “ogni cliente può godere di una dose di natura proporzionale alla quantità del denaro investito” (Dalla Bernardina, 1996: 145). Por último señalamos su artículo “Homo Pragmaticus. Per un’etnografia venatoria” alpina (2002), en el que realiza una breve descripción de la caza en los Alpes italianos.

Otra obra en la antropología italiana es la de Vincenzo Padiglione (1994), *Il cinghiale cacciatore. Antropologia simbolica della caccia in Sardegna*. Desde una perspectiva simbólica, la obra recorre la caza del jabalí en la isla de Cerdeña. La caza representa según el autor una “simulazione di scenari social”, por lo que la encuadra dentro de un hecho social total, en ningún caso independiente o desconectado del contexto sociocultural en el que se da. Por último hay que citar una interesante aportación que nos llega del otro lado del Atlántico. En febrero de 2013, Juan Méndez Sánchez presentó en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México) la investigación “Cacería y ritual: el caso de los nahuas de San Martín Mazateopan, Puebla” como tesis de grado de la licenciatura de Antropología Social. Merece la pena destacar este trabajo por la rigurosidad y sugerencia del mismo que parte de esa relación entre las prácticas cinagéticas actuales de los Nahuas de San Martín Mazateopan y su “visión del mundo”, lo que nos lleva a la reflexión, que sobrepasa pero a la vez imbrica otros aspectos más materiales, sobre si los cazadores en el caso español no tienen también tras ellos una forma de “estar” y una “visión” influida por esa identidad.

Para el caso español, la producción relacionada con la actividad cinagética, a pesar de aumentar en número en los últimos años, no deja de ser escasa. De los trabajos realizados en la última década del pasado siglo, destacan con fuerza los de Joseba Zulaika y Celeste Jiménez de Madariaga. Joseba Zulaika, en *Caza, Símbolo y Eros* (1992) realiza un trabajo fundamental y de gran belleza etnográfica sobre la caza y los cazadores. Partiendo de un trabajo de campo realizado entre una cuadrilla de cazadores vascos durante cuatro otoños en batidas de jabalíes, analiza la caza desde una vertiente “intimista”, proponiendo una “erótica

de la caza que reflexione sobre la relación especial de amor y muerte que tiene el cazador con su objeto” (Zulaika, 1992: 16). Sus sugerencias incitan a reflexionar sobre temas clásicos de la antropología como el tiempo, el espacio, el ritual, el simbolismo, etc. Los cazadores están presentes durante todo el libro, al igual que el jabalí y los perros, la emoción y los sentimientos de personas que manifiestan en su actividad un complejo universo. Una de las virtudes del libro es la de conjugar el ensayo emotivo, “este trabajo me ha servido de excusa para conocer y también negar aspectos íntimos de mi herencia cultural” (Zulaika, 1992: 16), y la rigurosidad en el análisis y en la interpretación, que parte de un prolongado trabajo de campo.

Otra aportación sugerente de este autor, aunque no dedicada al terreno cinegético, es la reflexión que realizó en el marco del XI Congreso de Antropología de FAAEE (2008) al hablar de la “etnografía del deseo”. El deseo, considerado como realidad semiótica y simbólica, lo interpreta Zulaika como ese anhelo, como una realidad propia del ser humano que no debe ser obviado por sus connotaciones psicologizantes, sino que hay que integrar en el estudio antropológico de la cultura. El deseo en la caza, señala el antropólogo vasco, es uno de los elementos que permiten o que hacen, más bien, que se reproduzca la caza, que se mantenga, que exista el deseo de conseguirla, de visualizarla, de imaginarla, de poseerla². Sin duda, el trabajo de Zulaika se convierte en un referente, que deja abiertos los caminos de la sugestión etnográfica, la profundidad reflexiva y el afán por interpretar los olores, los sonidos, el frío de la mañana en los hayedos norteños, enmarcado en una ritualidad y una vivencia que no hay que obviar.

Una autora que ha dedicado parte de su investigación a la caza ha sido Celeste Jiménez de Madariaga. De ella hay que destacar tres trabajos. “Monterías. Aproximación antropológica a

² “Pero no se entiende la caza si uno no penetra en el sujeto deseante del cazador expuesto a emociones y estados de trance que conforman toda una erótica que ha sido comúnmente utilizada como modelo para otras situaciones y actividades. Es una actividad tipificada por la ausencia y la espera, deseo y posesión, amor y muerte, riesgo y emoción, temor y placer. Si algo caracteriza al cazador es, performativamente, su persecución ciega de un objetivo, y, subjetivamente, la estructura de su deseo. Para el cazador que se juega su suerte y su ser más íntimo ante el animal salvaje, la caza es la prueba suprema de todo su conocimiento y su deseo. Preguntado sobre la naturaleza de su afición, los cazadores no tienen reparo en admitir que es una pasión sobre la que no poseen control alguno. ‘Es igual que un sueño’, me decía uno de ellos; ‘¿de dónde viene el sueño?’. En el sueño uno puede controlar las imágenes, no hay negación, no existe el tiempo, se cae en un estado que está entre el consciente y el inconsciente. La caza muestra también alteraciones de la conciencia en el cazador autómatas que pertenecen en parte al inconsciente y que lo asemejan a estados de trance. Los cazadores hablan abiertamente del desplazamiento erótico que supone la caza que es un modelo de relaciones amorosas común a muchas culturas” (Zulaika, 2008: 252).

la práctica de la Caza Mayor”, que apareció en el Anuario Etnológico de Andalucía 1998-1999. A partir de la experiencia etnográfica, el texto relata en qué consiste una montería, cómo se organiza, qué relación se establece entre los monteros, qué se entiende por “mancha”, qué son las rehalas, etc. La elección de la montería como tema se hace por la tradición que tiene en Andalucía y por sus significados. En la primera parte del texto se hace referencia a distintas “dimensiones” de la caza: la explotación económica, la relación con los ecosistemas, la comercialización de la carne, la actividad deportiva, las relaciones sociales y asociativas, y sus implicaciones jurídicas. Siguiendo la línea marcada en este artículo, en el marco del VIII Congreso de Antropología de la FAAEE (1999), publicó la comunicación “Aprovechamiento y gestión de recursos cinegéticos”. Aquí introduce de forma más detallada el tema de la gestión y organización cinegética, las disposiciones legales, las implicaciones de sociabilidad y asociacionismo, y lo que denomina “cultura corporativa” y “cultura organizativa”. En 2005 publicó “Ritos y mitos en torno a la caza”, capítulo del libro *Los animales. Del mito al rito*. En esta ocasión se centra en los aspectos rituales cinegéticos, en un recorrido histórico desde el origen de la caza y el origen del hombre, pasando por distintos mitos de la antigüedad clásica, la Edad Media y Moderna, hasta la actualidad. Este recorrido llega hasta la montería y al rito de la noviez.

Anteriormente a las aportaciones de Jiménez de Madariaga, hay que referirse a la realizada por Inmaculada Aladro, con el artículo “Del aprovechamiento común a la gestión privada: el coto de caza de Buiza de Gordón (León)”, publicado en 1993 y presentado al VI Congreso de Antropología de la FAAEE celebrado en Tenerife, donde analiza la gestión de espacios comunales a través de una sociedad de cazadores en la provincia de León.

En los últimos años varios trabajos han tomado como objeto de estudio específico el terreno cinegético. Agustín Coca Pérez y Rubén Zaya Grilo, “Protección ambiental, turismo cinegético y colectivos locales” (2008), consideran que el hecho económico es fundamental a la hora de un análisis de la caza debido a su condición de apropiación de recursos y a la creación de reivindicaciones y territorializaciones. En 2011, Agustín Coca publica el capítulo “Caza y turismo en el PN Los Arconocales”, donde relaciona el consumo turístico relacionado con la práctica cinegética.

Otras aportaciones surgen de la tesis doctoral de Roberto Sánchez Garrido. En distintos artículos publicados en revistas y actas de congresos (2006, 2007, 2008, 2009, 2010) se

analizan aspectos de la actividad cinegética que van desde las modalidades de caza, la construcción teórica de la caza, percepciones espaciales y medioambientales o la utilización de la literatura como base para el trabajo etnográfico. El planteamiento de los distintos textos incide en las posibilidades que tiene para la etnografía la complejidad que se esconde detrás de una actividad que sobrepasa lo meramente lúdico y se adentra en terrenos sociales, económicos, territoriales, medioambientales, de patrimonio cultural y de experiencia emocional. Se destaca la monografía resultado de la revisión del trabajo doctoral, *Caza, cazadores y medioambiente: breve etnografía cinegética*, publicada en el 2010.

Las últimas aportaciones en el estudio de la caza en España, y que demuestran la vigencia que este campo tiene dentro de la reflexión etnográfica, vienen de la mano de Antonio González López (2012, 2013). Su tesis doctoral, *Ejercicio del poder y política medioambiental. Resistencias y flujos en el mundo de la caza*, defendida a finales de 2013, analiza “cómo se manifiesta la práctica y las relaciones de poder en el mundo de la caza en España (concretamente en dos localidades cordobesas), en el ámbito del medio ambiente. Una práctica que mediante la patrimonialización material y simbólica de la caza, como actividad ecológica, moral y políticamente aceptable, conduce a la regulación y a la mercantilización de la “naturaleza”. La tesis estudia la actividad cinegética como un proceso cultural dinámico y complejo en el que nuevas y viejas prácticas y discursos pugnan por la construcción de significados”.

4. Ejercicio del poder y política medioambiental en el contexto cinegético

Cuando hablamos del estado actual de la cuestión cinegética hemos de incardinar la caza en el ámbito ecológico, no solo como una actividad más que supone el aprovechamiento de determinadas especies de fauna silvestre sino, sobre todo, como un modo de intervención en el medio natural así como en el medio político y social. La caza, por ser una herramienta de planificación de recursos naturales en un sentido amplio (agua, cobertura vegetal, especies de fauna tanto cinegética como no cinegética, etc.) y de manejo del territorio en una dimensión muy extensa, reúne un potencial considerable como instrumento de conservación tanto como factor de deterioro de la biodiversidad. Por otra parte, es una actividad que manifiesta una influencia notable sobre los aspectos políticos y sociales de lo ecológico.

En la práctica, la esfera medioambiental se ha constituido en un campo de interrelación, en el que se desarrolla una confrontación continua. Podemos verla, en el sentido expresado por Bayley (1969), como una arena política subdividida en espacios interconectados en los que se dirime una pugna por el poder en áreas específicas de competencia medioambiental. Uno de esos espacios es el mundo de la caza, y en él queremos centrar nuestra atención como un campo de disputa política en el que se manifiestan aspectos centrales de nuestras interpretaciones sobre lo ecológico.

El conflicto dialéctico parece alentar el impulso motriz de todo este entramado en el que los distintos agentes maximizan su esfuerzo por controlar algunos factores proximales, mientras que otros, distales, escapan a su control pero influyen en su capacidad de actuar y conocer.

La caza es un fenómeno que hace aflorar, de manera significativa, las dinámicas del poder en el ámbito medioambiental y de gestión de los recursos naturales. A la vez, puede ser un claro ejemplo de ese proceso cambiante y dinámico por el que se ha ido construyendo la relación entre sociedad y medio ambiente, entre la naturaleza y la cultura.

Desde hace milenios el ser humano ha interactuado con su entorno por medio de la caza con unas motivaciones que han ido cambiando a lo largo del tiempo y del espacio. Si, en un principio, tuvo una función depredatoria y de aprovisionamiento de recursos proteicos, con el paso del tiempo estas justificaciones originarias fueron derivando hasta posturas que, en la actualidad, la conciben como símbolo de estatus, como herramienta de gestión medioambiental, como mero deporte y, sobre todo, como un lucrativo negocio.

Es a partir de los años 80 del s.XX cuando la caza se sumerge de lleno en esta última concepción. Entonces, la demanda de caza supera a la oferta, circunstancia que aboca a la concepción de esta actividad como actividad empresarial que propiciará la explotación intensiva de los recursos cinegéticos. Todo ello supondrá modificaciones importantes en el espacio rural y en el medio natural que se irán haciendo cada vez más patentes a medida que la tendencia a constituir nuevos acotados se intensifique. En este sentido, la acción de acotar será, sin duda, un proceso político clave. Un aspecto relevante del mismo es que esa acción de acotar, es decir, de asignar a determinadas porciones del territorio unas específicas restricciones de uso y una determinada calificación jurídica y administrativa en función de su utilidad cinegética y su aprovechamiento comercial, supone la vinculación legal explícita de los derechos de explotación cinegética a la propiedad de la tierra.

Este rápido impulso de cambio, que se acelera en la década de los 80 del pasado siglo, propició la obsolescencia de la Ley de Caza de 1970, circunstancia a la que la Administración pública procurará adaptarse mediante la promulgación de una normativa parcial e insuficiente en función de la cual se fue consolidando una situación de hecho buscada por algunos y denostada por muchos.

Con la llegada de la democracia, el nuevo modelo de Estado de las Autonomías ha propiciado la transferencia competencial en materia de caza a los distintos entes autonómicos. Estos, en el ejercicio de la potestad legislativa que les confiere la Constitución Española y los distintos Estatutos de Autonomía, se encuentran inmersos en un proceso legislador, todavía incipiente en algunos casos, que está teniendo como resultado una situación que comienza a ser intensamente criticada desde diversos ámbitos. Encontramos, así, distintas leyes de caza, casi una por comunidad autónoma, en un proceso de fragmentación jurídica que nos obligará a partir de ahora a hablar, más que de la caza en el Estado Español, de la caza en cada comunidad autónoma por separado.

En este contexto legal y social es en el que aparece como fenómeno emergente, la creación de explotaciones cinegéticas enfocadas a la producción de especies de caza, que confiere un significado nuevo al concepto de gestión y que proyecta sobre la caza criterios agropecuarios. El ritmo al que se han ido produciendo los cambios, dentro y como consecuencia de la actividad cinegética, ha sufrido una intensa aceleración en los últimos años. Su evolución ha adoptado trayectorias inesperadas y diversas en las que nuevos actores participan en un proceso de construcción, deconstrucción y reconstrucción de su significado. Este proceso se inserta en la esfera envolvente de lo medioambiental constituida como un nuevo campo de relaciones a distintos niveles. A partir del mismo, se vislumbran tendencias que parecen dirigirse en el plano económico hacia una, cada vez más clara, mercantilización de la naturaleza; hacia un conflicto de intereses políticos en el plano institucional o hacia una pugna en el ejercicio de derechos más o menos contrapuestos (derecho de propiedad de la tierra, de explotación de sus recursos agroforestales, ganaderos o cinegéticos, de uso y disfrute del medio ambiente, etc.) que son expresión de un conglomerado de intereses personales y colectivos que dan origen a los procesos de construcción normativa. Y son las relaciones de poder el catalizador que impulsa todos estos procesos.

Como López Ontiveros (1994), lo que sí podemos decir de la caza, desde el primer momento, es que no es un fenómeno indiferente, inocuo o neutro, sino polémico y transido de pasión para sus defensores y sus detractores.

Desde el punto de vista de la identidad, en la actualidad, la caza no parece ser un fenómeno fácil de definir puesto que su apariencia es polimórfica y multifacética. Se trata de un fenómeno cargado de significados, en muchos casos excluyentes y que tienen una dimensión personal y grupal muy marcada. Es precisamente su complejidad lo que determina las dificultades para su definición. La caza es muchas “cosas” distintas a la vez y el resultado de este esfuerzo por definirla dependerá de cada persona que se enfrente a su faz polimórfica. Los condicionamientos ideológicos, culturales y sociales de los distintos actores determinan que para cada uno de ellos resalten facetas distintas de esa entidad plúrima. Del mismo modo, no es difícil entender, desde cualquier punto de vista, que, más allá de lo que cada cual considere que es o debe ser la caza, este proceso de cambio la ha ido revistiendo de un carácter artificial que, en opinión de muchos, la despoja de su esencia.

En esa búsqueda de su definición, la caza parece permanecer suspendida entre lo explícito y lo implícito, entre la concreción legal y la aspiración metafísica, entre la construcción artificial y la esencia, entre lo deportivo y lo atávico. Y en este mar de polisemia y connotación, nadando en distintas direcciones, el sector cinegético se encuentra inmerso en su propio proceso de búsqueda de identidad. Una búsqueda en la que se encuentran implicadas cuestiones fundamentales de praxis política, de control y de poder que parecen conducir a una reducción de la polisemia y la pluralidad discursiva.

El discurso desempeña un papel central en los procesos de construcción de la identidad en la caza y de determinados modelos de subjetivación respecto a la misma. En este contexto, las configuraciones hegemónicas con frecuencia han logrado, sin eliminarla por completo, reducir la polifonía, invisibilizando los dispositivos ideológicos que determinan la construcción de sentido y la percepción concreta que se tiene de la caza desde distintos puntos de vista. Pero siendo manifestaciones del ejercicio del poder que homogenizan y aspiran a una apariencia de estanqueidad, no han podido eliminar las resistencias que los acercan a la pluralidad de significados, que dan lugar a hibridaciones y a “transformismos” justificadores como claros ejemplos de contra-hegemonía. Y así, del mismo modo que es posible hablar de

un verdadero cazador ecologista, lo es hablar de ecologistas que no se oponen a la caza y que incluso la practican.

Por otra parte, al hablar de identidad en el mundo de la caza es imposible postergar la heterogeneidad y de su relación dialéctica surge la hibridación como fenómeno emergente (el deporte de la caza, el cazador deportivo, etc.) Lo que cabe preguntarnos con respecto a estos procesos de hibridación es si llegan a ser fecundas estas mezclas, si podemos considerarlas auténticas intersecciones que permitan superar las tensiones de las diferencias o si, en cambio, el conflicto permanece de manera subyacente a esa apariencia sincrética. En la caza, la hibridación es un estado aparentemente nuevo que permite relativizar la noción de identidad y que clausura la pretensión de establecer identidades “puras o auténticas”. Pero abordar los procesos de hibridación en la caza sin caer en la ingenuidad implica una conciencia crítica de sus límites, teniendo claro aquello que se resiste, que no conviene o que no puede ser hibridado. En este sentido, parece que lo inconciliable persiste bajo la apariencia híbrida bloqueando la posibilidad de fructíferas alianzas, anclado a contradicciones que es difícil armonizar.

Otra cuestión capital que define en gran medida la situación actual de la caza en el Estado Español es la de sus sostenibilidad y su impacto ambiental. No es difícil constatar hasta qué punto se ha convertido en central la controversia sobre si la caza es o no sostenible a partir del modelo de gestión cinegética dominante, teniendo en cuenta su impacto ambiental. El concepto de sostenibilidad ha ido adquiriendo una relevancia capital en la construcción y legitimación del discurso ecológico hegemónico del que se nutre ideológicamente la defensa de la caza. El término se ha convertido en una herramienta ideológica, en la puerta de acceso del nuevo paradigma que alimenta y legitima nuestro modelo actual de desarrollo (Santamarina, 2006). La expresión “desarrollo sostenible” tiene una calculada ambigüedad que se convierte en una fuente de discordia ante el temor de estar sobrepasando los límites naturales. Es una imprecisión balanceada entre dos polaridades semánticas que puede inclinarse hacia el mantenimiento en el tiempo del desarrollo/crecimiento económico o hacia la sostenibilidad ecológica. Sin duda estamos ante un ejemplo de ese decurso inestable que ha conducido la elaboración de la relación entre sociedad y medio ambiente.

Los discursos hegemónicos elaborados e impuestos desde los distintos grupos de poder implicados en el mundo de la caza intentan influir en la visión que los diversos actores tienen

del impacto medioambiental de la caza, sea éste positivo o negativo; así como en su concepción de la sostenibilidad y del futuro de la misma. Es ello una muestra de cómo la caza hace aflorar las paradojas de nuestra praxis cultural, ya que si bien es presentada por quienes la defienden como un modelo “ecológico” y “sostenible”, con una función reguladora de las poblaciones de determinadas especies; por el contrario, parece notorio, desde el punto de vista de sus detractores, que se sustenta sobre una práctica anti-ecológica. Pero para que la caza haya llegado a la situación actual, han sido imprescindibles dos procesos concomitantes de extraordinaria importancia: son los procesos de institucionalización y de normación que se dan en la esfera medioambiental. Se trata de procesos jurídicos implementados por las instituciones y los poderes públicos, a través de los cuales se ha ido construyendo el corpus normativo que sirve de marco legal a la caza. El objetivo final del proceso de elaboración normativa es (además de la asimilación de la literalidad de la norma) la aprehensión de su espíritu, la instauración de unos principios metabolizados por la praxis social y discursiva que quedan incorporados como impronta cultural que cristaliza en instituciones concretas. Es éste el modo en el que culmina la institucionalización (Santamarina, 2006).

La participación en este proceso ha sido diversa y no ha estado (ni está) exenta de reluctancias y antagonismos. Claro exponente del mismo es el intento de patrimonialización cultural de la caza. Por “patrimonialización cultural” de la caza entendemos el esfuerzo mediante el cual la caza es presentada como un “bien cultural” en sí misma, cuyo valor en el dominio de la cultura es objetivado y exaltado por el sector cinegético y por la administración medioambiental y usado como explicación y justificación de su estatus dentro de las políticas medioambientales tanto en el ámbito nacional, como autonómico y local. En la actualidad, dentro del sector cinegético surgen intentos de apropiación y de instrumentalización de un concepto de *cultura* que permita justificar la pervivencia, no ya de determinadas modalidades cinegéticas que son objeto de controversia jurídica, sino de la caza en sí misma. Pero este intento de distinguir la caza con la etiqueta dignificante de la cultura es un proceso dinámico y conflictivo, en el que la valoración que hacen de la actividad cinegética los distintos sectores de opinión es diversa e incluso antagónica.

En cualquier caso, no podemos olvidar que ese esfuerzo por presentar la caza como bien cultural protegible es un proceso que discurre indisolublemente ligado a éste otro de patrimonialización en el ámbito económico, que nace de una visión omnímoda de la propiedad arraigada fundamentalmente entre los propietarios de las grandes fincas de caza,

según la cual, el derecho de propiedad abarca a la tierra, es decir, a la finca, y a todo lo que hay dentro de ella. Es éste el argumento jurídico que se encuentra en la base de la concepción de la caza como negocio generador de recursos económicos (González López, 2013). Un interesante ejemplo de esta proyección puede ser el hecho de que determinadas modalidades cinegéticas se han ido convirtiendo en signos de una nueva forma de entender el poder económico y el prestigio social dentro de lo que se ha venido llamando “globalización neoliberal” (Petras y Veltmeyer, 2002). Ésta y otras formas de entender la caza en la actualidad ponen de manifiesto una práctica de poder que conduce a la regulación de la “naturaleza” mediante formas de mercantilización, es decir, reduciéndola a mercancía e insertándola en los circuitos del mercado global (Escobar, 1995).

Todas las significaciones culturales concretas con las que se reviste a la caza, se proyectan, a su vez, sobre el espacio físico constituido en territorio provocando una serie de fenómenos de reestructuración. Son procesos de territorialización, desterritorialización y reterritorialización que, a partir del último tercio de siglo XX, han adquirido una dimensión nueva. En el mundo de la caza el territorio es el sustrato espacial imprescindible para el desarrollo de la práctica venatoria. Su constitución se fundamenta en la actualidad en el derecho de propiedad de la tierra. Sobre el mismo, descansa la facultad jurídica de acotar, es decir, la potestad de constituir el aprovechamiento cinegético. Pero su ejercicio no está exento de controversia. La problemática estriba en que el acceso al territorio es permitido o bloqueado no ya directamente por las características físicas del mismo, sino, sobre todo, mediante una elaboración normativa en la que adquieren un papel relevante las relaciones de poder. En el Estado Español, estas relaciones, por lo que se refiere al territorio en la caza, generan un conflicto que se sustenta en la acción humana que se ejerce sobre porciones concretas de espacio físico, en concreto en la posibilidad o imposibilidad de cazar en un espacio determinado y, de contrario, la posibilidad o imposibilidad de acceder libremente a los espacios naturales en los que se ubican los cotos.

Desde el punto de vista cinegético, los espacios en los que no se puede cazar son espacios desterritorializados, en los que la noción de territorio se encabalga en una especie de movimiento de líneas de fuga que deslocaliza las prácticas y las representaciones de los actores (los cazadores, en este caso), puesto que esa desterritorialización supone la desarticulación del referente espacial fundamental para el sector cinegético, que no es otro que el territorio apropiado, como espacio común en el que se materializa la práctica

cinagética. Y este mismo planteamiento puede hacerse desde el punto de vista contrario, el del ecologismo y el de la ciudadanía que no puede hacer un uso libre del medio natural masivamente acaparado por la actividad cinagética. Es un conflicto avivado también por la implementación de políticas públicas que son impuestas por medio de los procesos normativos, es decir, políticos, que se desarrollan a distintas escalas territoriales (política europea, estatal y autonómica de protección de espacios naturales, de comarcalización cinagética, Red Natura 2000, etc.).

De esos procesos normativos emerge el territorio como un espacio reordenado. Pero el orden que se nos muestra en virtud de ellos, ese orden a partir del cual se construyen sentidos y significados asignando al territorio diversas catalogaciones jurídicas (coto de caza, parque nacional, zona de seguridad, refugio de caza, etc.), dista mucho de ser sólido y estable, antes bien, es lábil y confuso a causa de fenómenos o de reacciones secundarias que se producen tanto dentro como fuera del propio sistema y le confieren una apariencia caótica. De este modo, se activa una compleja combinación de fuerzas y de agencias que abocan a una controversia alimentada por una serie de derechos, a veces coincidentes y a veces contrapuestos (el derecho de propiedad y sus efectos, el derecho a cazar, el derecho a disfrutar de un medio ambiente adecuado para el desarrollo de la persona, el derecho a la participación pública en la toma de decisiones, etc.), reconocidos de manera más o menos explícita por distintas normas jurídicas (tengan éstas o no rango de ley). Es en este contexto en el que cobra sentido, respecto a la caza, hacer una distinción entre ley y norma en la acepción expresada por Foucault (2001). Para él, existe una diferencia entre la ley y la norma: la ley solo entra en juego cuando se produce una infracción, mientras que la norma actúa durante toda la vida; de manera que la ley debe ser conocida por todos los individuos, mientras que la norma solo es conocida por quienes la establecen a partir de un determinado saber.

Así entendidas, la ley y la norma, en el mundo de la caza, se interpenetran confiriendo inestabilidad a la estructura legal edificada. De tal modo que se da una preeminencia de la norma sobre la ley en el ámbito social. En la caza, esa norma (en sentido foucaultiano), como epítome del poder, penetra en los procesos de elaboración legislativa condicionándolos y restándoles la solidez y estabilidad que el principio de seguridad jurídica exige. El contexto jurídico de la caza es, pues, un ejemplo de esa forma de entender la ley que tiene Foucault, no como algo que delimita las esferas de lo legal y lo ilegal, sino como una vía para permitir o propiciar determinados privilegios de clase en forma de “ilegalismos”. Las leyes promulgadas

en las distintas Comunidades Autónomas y en el Estado español que afectan a la caza contienen espacios concretos en los que la propia ley puede ser transgredida e ignorada (como, por ejemplo, la cuestión de las medidas de excepción respecto a la conservación de las especies protegidas o el establecimiento de la certificación de calidad cinegética, que permite que determinadas prescripciones legales no sean aplicadas). Ello responde a ese aforismo que dice que “quien hizo la ley hizo la trampa”.

Ha de tenerse en cuenta que el Derecho, respecto a la caza, es una disciplina que analiza y regula su objeto de estudio desde el prisma de lo medioambiental. Pero en la realidad está pasando que, lejos de atenuarse los efectos de la acción del hombre sobre la naturaleza, estos se acentúan, como expresión de que los mecanismos de regulación son aún ineficaces y/o insuficientes para su solución. Si partimos de la base de que la ley pertenece al campo del “deber ser”, de la deontología jurídica, no es difícil interpretar lo que parece ocurrir actualmente en el ámbito jurídico del medio ambiente y de la caza como algo parecido a lo que refiere Ojeda (2000), cuando dice que nos encontramos ahora frente a una subespecie de Derecho que se objetiva no en lo que “debe ser”, sino en lo que “puede ser”, es decir, no el lo que la sociedad, la ciudadanía o incluso los poderes públicos desean que “sea” o consideran adecuado para la colectividad, sino en lo que quienes atentan contra los valores naturales pueden o quieren cumplir. Porque parece cada vez más claro que son éstos quienes moldean el Derecho positivo ambiental vigente, como un Derecho “a la carta” en el que quienes escogen las prácticas que son legitimadas son precisamente los agentes que mayor incidencia tienen el deterioro ambiental.

Los procesos de normación en torno a la caza que se dan en el Estado Español garantizan el *statu quo* de los espacios de poder a través de sus usos legales. Pero no de una manera cerrada, es decir, no impiden por completo la aparición de discursos y prácticas de repulsión y de protesta. Y, a modo de brecha en la muralla legal, es éste el resquicio por el que aflora la posibilidad de que la práctica de la hegemonía pueda contrarrestarse. Pero, el proceso de normación e institucionalización de la caza busca también desactivar los mecanismos subversivos que en sí mismo contiene. El control de los espacios jurídicos y discursivos (como consejos provinciales de medio ambiente o juntas rectoras de los espacios naturales protegidos) no solo consigue disimular las causas y el alcance real del impacto de la caza sobre el medio natural y social, sino que además desactiva y fagocita toda iniciativa de disidencia. En todo caso, es necesario preguntarse si el Derecho, como sustento de los

intereses de propiedad de la clase en el poder, puede ser capaz de dar solución a la problemática medioambiental que genera a caza, considerando que, en esencia es un Derecho político, que se sustenta, a su vez, en la ideología del poder.

Podemos afirmar que el entramado de relaciones sociales en el ámbito cinegético que el ejercicio del poder determina mediante la imposición del discurso hegemónico es cada vez más sólido y estable. Pero esa estabilidad no nace de un equilibrio de fuerzas entre los distintos grupos que pugnan en la arena política de la caza, sino que se trata de un estado desnivelado y completamente asimétrico. En concreto, la concepción de la caza como negocio y como actividad empresarial, cuya relevancia económica aumenta de manera progresiva, es el factor que está propiciando que el sistema se estabilice en una posición paulatinamente más sólida, de la que cada vez será más difícil salir. No obstante, parece claro que la evolución futura de la caza debe moverse por el sendero de la conciliación de los distintos intereses en juego. Intereses que hay que armonizar, teniendo en cuenta que no son homogéneos ni siquiera dentro del sector cinegético (los de los propietarios, los de los cazadores, los de los empresarios y los de las instituciones que, de un modo u otro, la regulan). Es una conciliación que ha de producirse en distintos planos, pero que debe tener como premisa esa otra armonización fundamental entre aprovechamiento cinegético y conservación medioambiental.

BIBLIOGRAFÍA

Aladró I. (1993) “Del aprovechamiento común a la gestión privada: el coto de caza de Buiza de Gordón (León)”. En Pascual Fernández, J. (coord.) *Procesos de apropiación y gestión de recursos comunales*, pp. 197-203, VI Congreso de Antropología, FAAEE, Asociación Canaria de Antropología, Tenerife.

Andión, P. (2003) *La Caza Racional*. Albacete: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

Bajo Cuadrado, F. (2005) *La caza en Asturias. Análisis geográfico del aprovechamiento de un recurso natural*. Tesis Doctoral: Universidad de Oviedo.

Ballesteros, S. (2011) “La importancia de un marco jurídico adecuado”. En *I Congreso Nacional de Caza y Desarrollo Rural*. Toledo.

Baticle, C. (2007) “Les pratiques de chasse comme affirmations politiques du principe d’autochtonie: dimensions territoriales des luttes cynégétiques”. En *Ruralia*, 2007-21.

Bernabeu Cañerte, R. (2002) *La caza en Castilla-La Mancha y sus estrategias de desarrollo*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

Bourdieu, P. (1990) *Sociología y Cultura*. México: Conaculta-Grijalbo.

- (1997) *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barceola: Anagrama.
- (2005) *Pensamiento y acción*. Libros El Zorzal
- Bozon, M., Chamboredon, J.C. (1980) “L’organisation sociale de la chasse en France et la signification de la pratique”. En *Ethnologie Française*, 1, X, pp. 65-88
- Coca, A. (2011) “Caza y turismo en el PN Los Alcornocales”. En J. Escalera Reyes (coord.) *Consumir naturaleza: productos turísticos y espacios protegidos en Andalucía*, pp. 175-206.
- Coca, A. y Zaya, R. (2008) “Protección ambiental, turismo cinegético y colectivos locales” en Beltran, O., Pascual, J. y Vaccaro, I. (Coord.). *Patrimonialización de la naturaleza. El marco social de las políticas ambientales*. 115-130. Donosti: Ankulegi.
- Dalla Bernardina, S. (1989) “L’invention du chasseur écologiste : Un exemple italien”. En *Terrain*, Numéro 13.
- (1996) *Il ritorno alla Natura. L’ utopia verde tra caccia ed ecología*. Mondadori Editore.
- (2000) “Una persona no completamente como las demás. El animal y su estatuto”. En *Gazeta de Antropología*, 16, Universidad de Granada.
- Escobar, A. (1995) “El desarrollo sostenible: Diálogo de discursos”. En *Ecología Política* nº 9. Págs. 7-27.
- Fabiani, J. L. (1988) “Les prédateurs éclairés. Remarques sur la rhétorique et les pratiques de la gestion rationnelle de la chasse en France”. En *La chasse hier et demain, Chalon-sur-Saône*, Atelier CRC.
- Fairclough, N. L. (1995) *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*. Longman. Harlow (England).
- Foucault, M. (2001a) *Vigilar y castigar, nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.
- (2001b) *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ginelli, L. (2004) *Des “chases de plumas” aux “cases de tous poils”*, Mémoire présenté en vue de l’obtention du Master Recherche, mention Sociologie, Université Victor Segalen, Bordeaux II.
- González López, A. (2013) “Procesos de patrimonialización en el mundo de la caza”. En *Revista de Antropología Experimental*, nº 13.
- Grande del Brío, R. (1982) *Socioecología de la caza*. Madrid: Ediciones Istmo.
- Hell, B. (1985) *Entre chien et loup. Faits et dits de chasse dans la France de l’Est*, París, Editions de la Maison des Sciences de l’Homme.
- (1994) *Le Sang Noir. Chasse et Mythe du sauvage en Europe*. París: Flammarion.
- (2001) “Cazadores Rabiosos. El dominio del salvajismo en el noroeste de Europa”. En Descola, P. y Pálsson, G. (cood.) *Naturaleza y Sociedad. Perspectiva antropológicas*, México, S. XXI editores, pp. 237-255 (1996)

- Herner, M. T. (2009) "Territorio, desterritorialización y reterritorialización: un abordaje teórico desde la perspectiva de Deleuze y Guattari". *Hueyas*, nº 13: 158-171.
- Jiménez de Madariaga, C. (1999a) "Aprovechamiento y gestión de recursos cinegéticos". En *Actas VIII Congreso de Antropología. Simposio VI: Antropología y Economía Política*, Santiago de Compostela, pp. 71-78.
- (1999b) 1999b "Monterías. Aproximación antropológica a la práctica de la caza mayor". En *Anuario Etnológico de Andalucía 1998-1999*, Junta de Andalucía, pp. 159-167
- (2005) "Ritos y mitos en torno a la caza" en Roque Alonso, M., López García, J., Jiménez de Madariaga, C., Tomé Martín, P., y Kavanagh, W., 2005 *Los animales del mito al rito*. Salamanca: Centro de Cultura Tradicional Ángel Carril, pp. 85-123
- Lemos, C. y Agrawal, A. (2006) "Environmental governance". *Annual Review of Anthropology*. Nº 31: 297-325.
- López Ontiveros, A. (1990a) "La geografía cinegética española en A.Chapman y W.J. Buck". En *Estudios geográficos*, nº 199-200, Madrid, pp. 507-522.
- (1990b) *Bibliografía Cinegética de España y Andalucía*. Sevilla: Instituto Andaluz de Reforma Agraria.
- . (1992) "La investigación sobre la actividad cinegética en España: estado de la cuestión". En *Actas Coloquio de Geografía Rural VI*, Madrid, pp. 145-188.
- (1993) "Caza, ecología y ética". En *Revista de Occidente*, nº 149, Madrid, pp. 90-108.
- López Ontiveros, A. y Mulero Mendigorri, A. (1997) "Recreación rural y caza en España". En *Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles: La investigación hispano-británica reciente en Geografía Rural, del campo tradicional a la transición postproductivista. Simposium de geógrafos rurales británicos y españoles*, nº extra, Madrid, pp. 215-227.
- Martínez Garrido, E. (1991) "Los cotos sociales de Castilla-La Mancha". En *Actas del VI coloquio de geografía rural*, pp. 205-220
- Mulero Mendigorri, A. (1991) "Ordenación cinegética y conservación de la naturaleza en la provincia de Córdoba". En *Actas del VI coloquio de geografía rural*, pp. 221-228
- Ojeda, R. (2000) *Derecho ambiental y desarrollo sustentable*. México: Editorial Laguna.
- Ortega y Gasset, J. (1999) *Sobre la caza, los toros y el toreo*. Madrid: Alianza Editorial, 1941
- Padiglione, V. (1994) *Il cinghiale cacciatore. Antropologia simbolica della caccia in Sardegna*. Armando Editore.
- Quintero, V. (2005) "El patrimonio intangible como instrumento para la diversidad cultural ¿una alternativa posible?". En Carrera, Gema y Dietz, Gunther (coord.), *Patrimonio Inmaterial y gestión de la diversidad*, Sevilla, IAPH, pp.68-84.
- Sánchez Garrido, R. (2006) "De caza y cazadores. Las construcciones teóricas sobre la actividad cinegética actual a partir de los discursos de sus actores". En *Gazeta de Antropología*, 22, Universidad de Granada.

- (2009) “La caza desde la antropología social y cultural: Una aproximación al estado de la cuestión”. En *Revista de Antropología Experimental*, 9. Texto 14. 2009. Universidad de Jaén.
 - (2010) *Caza, cazadores y medioambiente. Breve etnografía cinegética*. Alicante: Editorial Club Universitario.
- Santamarina, B. (2006) *Ecología y Poder. El discurso medioambiental como mercancía*. Madrid: Libros de la Catarata.
- (2008) “Antropología y medio ambiente. Revisión de una tradición y nuevas perspectivas de análisis en la problemática ecológica”. *AIBR* 3(2): 144-154.
 - (2009) “De Parques y Naturalezas. Enunciados, Cimientos, Dispositivos.” En *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. Vol. LXIV, nº 1: 237-2.
 - (2012) *Geopolíticas patrimoniales: de Culturas, Naturalezas e Inmaterialidades. Una mirada etnográfica*. Valencia: Editorial Germanías. Colección Antropològiques
- Segalen, M. (2005) *Ritos y rituales contemporáneos*. Madrid: Alianza Editorial (1998)
- Vincent, O. (1987) “Chasse et rituel”, *Terrain*, Numéro 8 - Rituels contemporains, pp. 63-70
- VV.AA. (1982) *Études rurales*, La chasse et la cueillette aujourd'hui. Nº 87-88 Editions Ehess.
- VV.AA. (1991) *Agricultura y Sociedad*, nº 58, “La caza en España”. Enero-Marzo 1991 Madrid. Cood. López Ontiveros.
- Zulaika, J. (1992) *Caza, símbolo y eros*. Madrid: Nerea.
- (2008) “Etnografía del deseo: bases teóricas”. En *Actas XI Congreso de Antropología: Retos teóricos y nuevas prácticas*, FAAEE-Ankulegi, separata, Donostia, pp. 247- 284.

CULTURA, BIODIVERSIDAD Y PÉRDIDA DE SUELOS: HACIA NUEVOS MODELOS DE GESTIÓN SOSTENIBLE

Edorta Camino Esturo
Universidad Pública de Navarra

1. Introducción

La cultura ha ido modificando el paisaje y éste se puede entender como una manifestación de la propia cultura, es decir, un lenguaje simbólico y comprensivo de las relaciones simbióticas entre la cultura y el paisaje (Ortega, 2010). El paisaje se sitúa en un proceso de socialización (Roger, 2008) y, por consiguiente, en un continuo cambio y transformación estética que se construye socialmente, cuyo producto es el “resultado de una transformación colectiva de la naturaleza” y de la “proyección cultural de una sociedad en un espacio determinado” (Nogué, 2009).

El trabajo se enmarca en la línea de investigación llevada a cabo desde la geografía cultural, principalmente los análisis de Vincent Berdoulay y la corriente francesa, cuyo precursor es Paul Claval. Estos autores consideran que la geografía cultural tiene que acentuar el “cambio epistemológico de las ciencias humanas y sociales, que sitúa el papel activo del sujeto en el centro de las preocupaciones” y que atañen a la “producción de territorios”.

La cultura tradicional de aprovechamiento de los recursos forestales con podas selectivas mediante la forma de “árboles trasmochos” ha dado paso a una práctica de la tala masiva de especies arbóreas de plantación, principalmente *Pinus radiata*, en las explotaciones forestales de la Comunidad Autónoma Vasca, que propicia una pérdida de suelos fértiles debido a la influencia de diferentes factores (relieve, vegetación, precipitación). Una técnica continua y prolongada que puede ocasionar graves problemas en el mantenimiento de los ecosistemas locales, en los cuales se reducen la capacidad productiva de estos suelos, presentando una escasez general de nutrientes.

2. Objetivos

1. Realizar una serie de simulaciones sobre los niveles de pérdida de suelos con diferentes manejos forestales (talas) en la cuenca del arroyo Mariaratz en Gipuzkoa (País Vasco).

2. Comparar estos datos simulados con los datos reales y potenciales de pérdida de suelos.
3. Conocer cuál sería la mejor estrategia de manejo para una gestión forestal sostenible.

3. Metodología

La elaboración del trabajo ha sido realizada mediante herramienta SIG (Sistemas de Información Geográfica), implementando en él información cuantitativa y cartográfica digital del área de estudio, dentro del ámbito autonómico (Gobierno Vasco), obteniendo una serie de bases de datos que permita analizar la cuenca del Mariaratz. La fuente principal utilizada ha sido el Servicio de Cartografía de la Infraestructura de Datos Espaciales (IDE de Euskadi), así como el Sistema de Información Geográfica Agrario (SIGA) del Ministerio de Agricultura, Alimentación y Medio Ambiente.

El cálculo de la USLE a nivel local se ha llevado a cabo basándose en los procedimientos de investigaciones anteriores en ámbitos de estudio de la Comunidad Autónoma Vasca, principalmente de la UPV/EHU (Edeso, 1995, 1997, 1998), mediante la aplicación de la Ecuación Universal de Pérdidas de Suelo (USLE). La forma simplificada de la USLE se resume en la siguiente expresión: $A = R \cdot K \cdot S \cdot L \cdot C \cdot P$, siendo cada sigla:

A la pérdida de suelo por unidad de superficie ($t \text{ ha}^{-1}$)

R es el factor lluvia o índice de erosión pluvial ($J \cdot m^{-2} \text{ cm hora}^{-1}$).

K es el factor erosionabilidad del suelo ($t \text{ m}^2 \cdot \text{hora/ha} \cdot J \cdot \text{cm}.$).

L es el factor longitud de pendiente.

S es la pendiente.

C es el factor cultivo y/o ordenación.

P es el factor prácticas de cultivo.

En el caso específico de la cuenca del Mariaratz, el procedimiento para calcular el factor R ha sido la recogida aleatoria de puntos utilizando estos valores ofrecidos por el SIGA según algunas variables espaciales (cabecera, río y ladera), estableciendo una media de estos registros para toda la cuenca. El factor K se ha obtenido de los datos aportados en investigaciones anteriores (Edeso et al., 1997) que establecen unos parámetros según los diferentes tipos de suelo existentes en función del tipo de manejo o tala, estableciendo diferentes simulaciones (K1, K2 y K3) en base a las situaciones de mayor o menor agresividad en el tipo de tala de las parcelas de *Pinus radiata*:

- K1: labores de acondicionamiento han sido particularmente agresivas, implicando corta a hecho, destocoado, decapado, apertura de pistas, retirada de la vegetación muerta y subsolado lineal con la consiguiente destrucción del suelo. Su nomenclatura es “TES”.
- K2: situaciones menos agresivas. Las labores de acondicionamiento/manejo implican corta a hecho, destocoado, apertura de pistas y destrucción parcial del suelo por tránsito de maquinaria pesada y durante las labores de decapado/retirada de la vegetación muerta. Su nomenclatura es “TE”.
- K3: manejos menos agresivos, es decir, aquellos que únicamente implican cortas a hecho, destocoado parcial y retirada parcial de la vegetación muerta y de los restos de tala. El suelo no se altera, conservando más o menos sus características originales. Su nomenclatura es “T”.

El factor topográfico LS y el factor C se han obtenido de los trabajos de Edeso et al. (1997).

El factor P de prácticas de conservación de suelos se aplica un valor de 1, ya que no se han observado prácticas de conservación en la cuenca (Edeso, 1997), como pueden ser bancales o terrazas.

Después del proceso de obtención de resultados de la USLE en la cuenca del Mariaratz, toda la cartografía resultante ha sido trasladada a un SIG (Arcview 3.1.) para acometer el análisis espacial y poder realizar la unión y tratamiento de las diferentes capas y bases de datos, así como el cálculo de las superficies y porcentajes de las áreas analizadas, volcándose en un Excel. Mediante esta herramienta ha sido posible la producción de nueva cartografía resultante de los datos obtenidos.

Por otro lado, se ha llevado a cabo un trabajo de campo cualitativo con visitas al área de estudio, permitiendo comprobar *in situ* los diferentes aspectos paisajísticos y de usos del suelo en la cuenca del Mariaratz.

4. Desarrollo y Análisis

4.1. La gestión ambiental de la Cuenca del Mariaratz.

El arroyo Mariaratz discurre por la comarca del Goierri (Gipuzkoa), recorriendo una distancia de 4138 metros de norte a sur desde su nacimiento en la ladera del monte Urresparatz (787 msnm) hasta su desembocadura en el río Oria, perteneciendo al sistema hidrológico de la vertiente cantábrica, según datos del SIGA. Por sus características, el arroyo Mariaratz es de

orden 2 y constituye un límite administrativo entre los municipios guipuzcoanos de Beasain y Ordizia, los cuales se distribuyen, respectivamente, la ladera Oeste y Este de la cuenca del Mariaratz (Camino, 2014). En este lugar, el paisaje ha sido modificado constantemente por la mano humana desde tiempos ancestrales. Los caseríos dispersos que se asientan en la cuenca, así como su cercanía a núcleos poblacionales altamente industrializados como son Beasain y Ordizia, han propiciado un paisaje altamente antropizado. La última de las acciones humanas en el cambio paisajístico y natural ha sido el Tren de Alta Velocidad y sus obras relacionadas que entrañan la construcción del puente sobre el arroyo Mariaratz, así como la habilitación de diferentes pistas y desmontes (Figura 1)

La cuenca del Mariaratz presenta una superficie aproximada de 470 Ha, de las cuales, el 84,46 % se dedica a uso forestal. El resto (15,56%) está destinado a la producción agrícola y ganadera, relacionada con la existencia de caseríos dispersos, concretamente en el barrio de Beasainmendi, perteneciente al municipio de Beasain (Tabla 1).

Figura 1. Panorámica de la cuenca del Mariaratz con sus diferentes elementos.



Fuente: autor

Tabla 1. Tabla resultante de la superficie ocupada las especies forestales en la cuenca

Especie	COUNT	ÁREA (m2)	Hectáreas	%Superficie
Arbustedo	70	731656,609	73,166	15,54
Abeto Douglas	31	253508,315	25,351	5,38
Alerce	28	367837,499	36,784	7,81
Árboles ripícolas	1	896,404	0,090	0,02
Bosque mixto atlántico	55	620928,394	62,093	13,18
Castaño	1	32377,342	3,238	0,69
Chameciparis	2	1790,559	0,179	0,04
Eucalipto globulus	1	5322,215	0,532	0,11
Haya	20	427011,463	42,701	9,07
Pino laricio	19	128148,643	12,815	2,72
Pino radiata	126	1887671,596	188,767	40,08
Pino silvestre	1	1534,057	0,153	0,03
Plantaciones de frondosas variadas	4	42458,318	4,246	0,90
Plátano	1	761,012	0,076	0,02
Roble americano	3	11712,215	1,171	0,25
Roble pedunculado	6	195973,333	19,597	4,16
Total	369	4709587,974	470,959	100

Fuente: Camino, 2014

Este estudio está relacionado con el preámbulo de la Ley de Conservación de la Naturaleza del País Vasco, el cual establece que “la conservación de la naturaleza se ha convertido en la sociedad actual en una preocupación de los ciudadanos y de los poderes públicos. Esta inquietud, tanto a nivel local como en general, tiene su fundamento en la explotación económica incontrolada de los recursos naturales, la desaparición de especies de flora y fauna y la degradación de espacios naturales en buen estado de conservación” (Gobierno Vasco, 1994: 1). Así pues, en la Comunidad Autónoma del País Vasco:

“a pesar de haber sufrido en su medio natural, como otras sociedades análogas, las consecuencias del desarrollo económico e industrial acelerado y falta de la adecuada planificación que hubiese recogido, con el grado de sensibilidad que nuestra sociedad ahora demanda, las necesarias previsiones que hubiesen evitado el importante y grave deterioro que ahora sufre, mantiene importantes espacios que, si no incólumes, sí reúnen elementos de alto valor naturalístico y paisajístico. [...] Para ello se considera necesario implicar a los sectores sociales y económicos de forma que el ordenado aprovechamiento de recursos naturales redunde en beneficio de las poblaciones integradas en los espacios naturales y, en definitiva, en nuestra Comunidad Autónoma” (Gobierno Vasco, 1994: 2).

En este trabajo, se quiere exponer y hacer especial hincapié en la importancia de la protección de los suelos para que esta conservación de la naturaleza y la biodiversidad pueda ser una realidad que repercuta, así mismo en los mejores objetivos económicos para el beneficio integral de toda la sociedad rural que habita la cuenca del Mariaratz (Figura 2).

Figura 2. Carteles indicativos en la confluencia del arroyo del Mariaratz con el Oria.

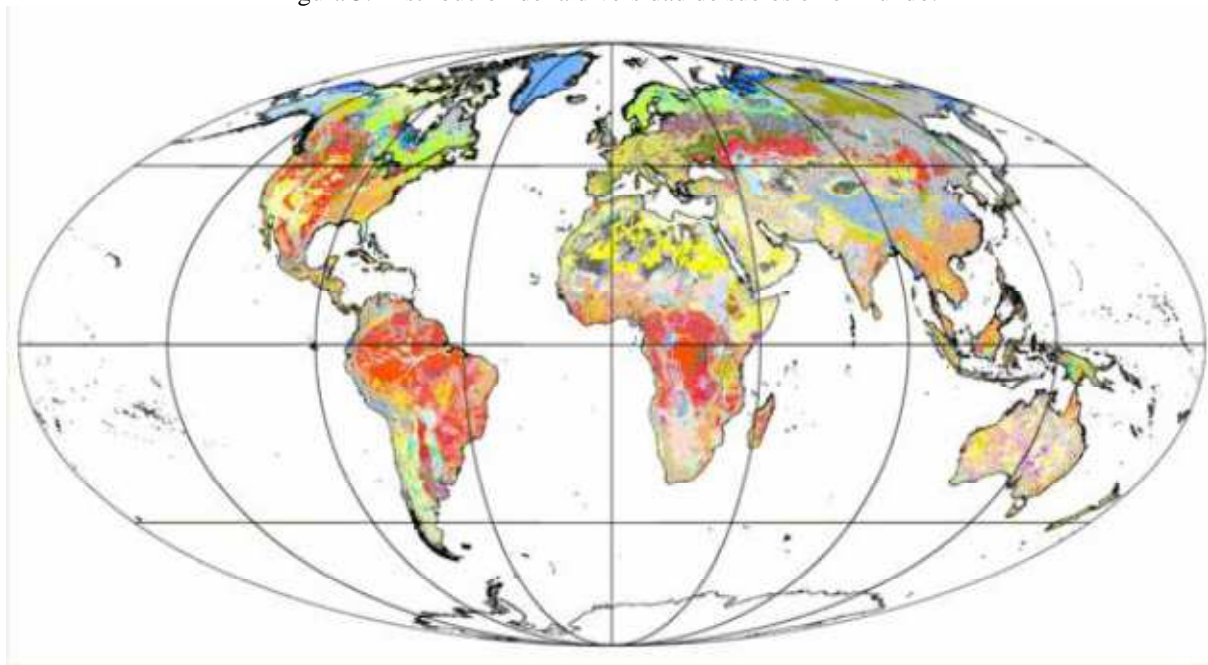


Fuente: autor

4.2. Análisis de la pérdida de suelos para la mejora de la biodiversidad.

El suelo es el sustrato de la biodiversidad, la base orgánica y mineral sobre (y en) la cual se asienta toda la vida natural. Una buena “salud” de los suelos posibilita que tanto las especies vegetales como las animales tengan más posibilidades de crecer y sobrevivir, posibilitando el mantenimiento de la biodiversidad. El estudio del suelo en la cuenca del Mariaratz es una experimentación a gran escala de las variables físicas y antropogénicas que intervienen en esa relación. Según la FAO, “el suelo debe considerarse como una entidad viva y de la importancia de la biodiversidad del suelo para los sistemas agrícolas y, en segundo lugar, catalizar la aprobación de mejores prácticas de ordenación y sistemas de producción con miras a aumentar la biodiversidad del suelo y su actividad biológica” (www.fao.org).

Figura 3. Distribución de la diversidad de suelos en el mundo.



Fuente: FAO

El análisis sobre la pérdida de suelo ha sido realizado en las parcelas de replantación de *Pinus radiata*, las cuales ocupan el 40% de la superficie de la cuenca. Se trata de la especie de repoblación forestal más representativa y con tradición histórica (Michel, 2006; Ainz, 2008). Esta acotación es debida a una función meramente práctica, ya que otras áreas de la cuenca con especies forestales menos dedicadas a la actividad extractiva de este recurso no precisarían un estudio de simulación tan individualizado por carecer, en principio, de este riesgo de pérdida de suelos por motivos antrópicos.

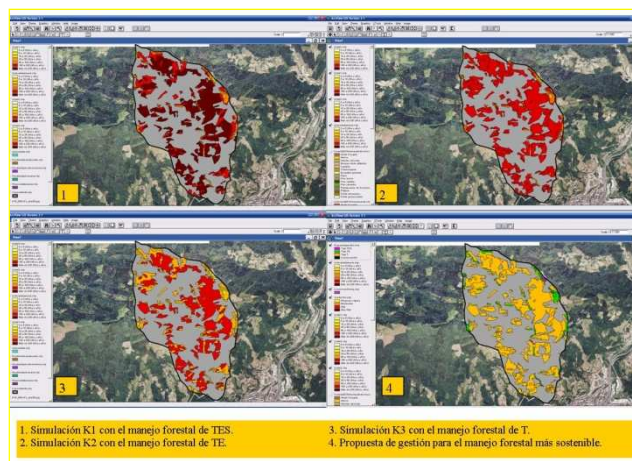
Los resultados de las pendientes, analizadas mediante herramienta SIG, ofrecen una visión de la realidad orográfica de la cuenca y de la distribución del *Pinus radiata* en la misma, con un 63% situado en pendientes entre 50-100%, muy pronunciadas.

Con el análisis de la cuenca del Mariaratz, se ha iniciado la aplicación de la USLE (Ecuación Universal de Pérdida de Suelo), la cual ha proporcionado una serie de resultados, tanto cartográficos como estadísticos, sobre la pérdida de suelos en diferentes situaciones de tala o manejo de la explotación forestal en las parcelas de *Pinus radiata* (Camino, 2014). Para la obtención de la fórmula $A=R*K*L*S*C*P$, se han calculado los diferentes factores, siendo catalogados como valores fijos y variables con el objetivo de simplificar el modelo de simulación, obteniendo una fórmula USLE resultante:

A (t/ha y año)	R	K1	K2	K3	LS	C	P
0-5	205,6	0,32	0,21	0,19	<3	0,168	1
5-10					0,3		
10-25					0,8		
25-50					1,7		
50-100					4		
100-200					8,05		
>200					12,97		
					23,31		

Fuente: Camino, 2014.

Estos datos de la USLE sobre pérdidas de suelo son zonificadas e interpretadas según las susceptibilidad al proceso erosivo y los niveles de pérdida de suelo y procesos erosivos tolerables o no (Edeso, 1997). Y mediante la elaboración de la USLE en la cuenca del Mariaratz, se establecen una serie de simulaciones de pérdida de suelos según los diferentes tipos de manejos forestales, elaborando una serie de mapas SIG:

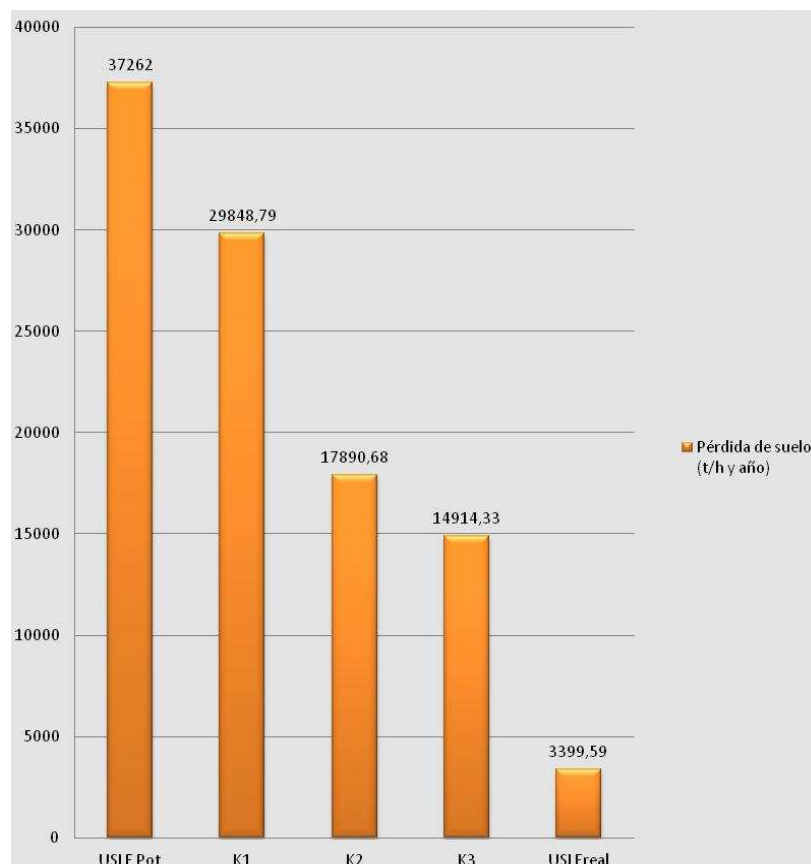


Fuente: Camino, 2014.

En el caso de aplicar una tala a toda la superficie de *Pinus radiata* mediante una técnica TES (Simulación k1), la pérdida total de suelos mínima de 158,12 t/ha y año. En el caso de la tala tipo TE (Simulación K2), la pérdida total de suelos mínima supondría una pérdida de 94,77 t/ha y año. En el supuesto de la tala tipo T (Simulación K3), la pérdida total de suelo mínima resulta una cantidad de 79,01 t/ha y año.

Estas simulaciones han sido comparadas con la USLE real, o la pérdida de suelos que se produce en la cuenca del Mariaratz durante un año sin haber una intervención humana, y con la USLE potencial, o la pérdida de suelos en ausencia total de vegetación, ambas elaboradas por el Gobierno Vasco. En datos totales para toda la cuenca ocupada por *Pinus radiata*, el supuesto de las talas tipo T y TE producirían unas pérdidas mínimas de suelo de 14914 y 17890 toneladas al año, respectivamente, situándose en unos valores que triplican la situación de la USLE real de 3399 toneladas al año (Figura 4). No obstante, las talas y manejos de esta población de *Pinus radiata* con un tipo TES provocarían unas pérdidas en torno a las 30000 toneladas al año, situación que se encontraría muy cerca de la USLE potencial.

Figura 4. Comparativa de las simulaciones de pérdida de suelos con la USLE real y potencial



Fuente: Camino, 2014.

Según la FAO, estos resultados de pérdida de suelos superiores a 200 t/ha y año, se situarían en un nivel de erosión Muy Alto, para lo cual habría que disminuir en lo posible los factores de riesgo y se deberían de aplicar estas indicaciones de la FAO mediante unas zonificaciones que permitan una planificación del suelo y un ordenamiento de las prácticas extractivas (Sánchez, 2003), asignando un tipo de tala o manejo máximo requerido (incluida la posibilidad de conservación) para las plantaciones de *Pinus radiata* analizadas que son susceptibles de erosión en la cuenca del Mariaratz.

5. Conclusiones

Las simulaciones que se han analizado establecen que, en condiciones de manejos agresivos, las pérdidas de suelo son aproximadamente 2/3 de la pérdida potencial de suelo con inexistencia total de vegetación. Esto refleja y demuestra la inconveniencia de este modelo (sobre)productivo y del uso de estas prácticas tan perjudiciales en la mayor parte de la superficie de la cuenca que afecta directamente al empobrecimiento del sustrato sobre el cual se asienta toda la biodiversidad del ecosistema.

Las pérdidas de suelo están condicionadas por varios factores físicos (precipitación, relieve, vegetación), pero el estudio ha proporcionado una cartografía de la importancia del “factor humano” como uno de los principales causantes de la erosión y del desequilibrio ecológico en la cuenca. Los bosques de plantación, concretamente de la especie *Pinus radiata*, están enfocados hacia el beneficio económico a corto plazo y las técnicas de tala y posterior manejo generan una pérdida de suelo para la propia viabilidad de la capacidad productiva y la calidad del suelo que puede perjudicar la sostenibilidad de la cuenca del Mariaratz.

BIBLIOGRAFÍA

Ainz Ibarrodo, M.J. (2008): “El monocultivo de pino radiata en el País Vasco: origen y claves de permanencia de un sistema de explotación contrario al desarrollo sostenible”. *Estudios Geográficos*, Vol 69, No 265, pp. 335-356.

Berdoulay, V. (2002): “Sujeto y acción en la geografía cultural: el cambio sin concluir”. *Boletín de la AGE*, nº 34, 51-61.

Claval, P. (1999). “Los fundamentos actuales de la geografía cultural”. *Anales Geográficos*, 25-40.

Camino Esturo, E. (2014): “Análisis y simulación de pérdida de suelos aplicados a la gestión forestal”. *Lurralde*, N. 37, pp 15-37.

Diputación Foral de Gipuzkoa (1991): *Geomorfología y Edafología de Guipúzcoa*. Dept. de Urbanismo, Arquitectura y Medio Ambiente. Diputación Foral de Guipúzcoa. San Sebastián.

Edeso, J.M.; González, M.J.; Merino, A.; Marauri, P.; Larrion, J.A. (1994): Primeros datos sobre las pérdidas de suelo en explotaciones forestales en la vertiente cantábrica del País Vasco. En: Efectos Geomorfológicos del abandono de tierras. J.M. García Ruiz & T. Lasanta, Eds. Sociedad Española de Geomorfología. Zaragoza., 21-30.

Edeso, J.M.; Marauri, P.; Merino, A. (1995): “Aplicaciones de los Sistemas de Información Geográfica en los estudios geomorfológicos y medioambientales: el mapa sintético de riesgos potenciales y el mapa de erosión”. *Lurralde*, N. 18, pp 257-291.

Edeso, J.M.; Marauri, P.; Merino, A.; González, M.J. (1997): “Determinación de la tasa de erosión hídrica en función del manejo forestal: la cuenca del río Santa Lucía (Gipuzkoa)”. *Lurralde*, 20, pp 67-104.

Edeso, J.M.; Merino, A.; González, M.J.; Marauri, P. (1998): “Manejo de explotaciones forestales y pérdida de suelos en zonas de elevada pendiente del País Vasco”. *Cuaternario y Geomorfología*, 12 (1-2), pp. 105-116.

Edeso, J.M. (2006): “Los datos en los SIG. Fuentes y recursos referidos a la Comunidad Autónoma Vasca”. *Lurralde*, N. 29.

- (2006): “Caracterización granulométrica, morfométrica, litológica y sedimentológica de las terrazas fluviales del valle del río Oiartzun (Gipuzkoa, País Vasco)”. *Lurralde*, N.29

Gaspari, F.J. (2005): “Ordenamiento Territorial de microcuencas en base al riesgo de erosión hídrica superficial a través de la aplicación SIG”. *Revista Electrónica de la REDLACH*, N.1, Año 2, pp. 16-23.

Gayoso, J.; Alarcón, D. (1999): *Guía de conservación de suelos forestales*. Universidad Austral de Chile, Valdivia (Chile). En red.

Gobierno Vasco (1994): *Ley 16/1994, de 30 de junio, de conservación de la naturaleza del País Vasco*. BOPV, N° 47.

Gobierno Vasco (2005): *Mapa de erosión de suelos de la Comunidad Autónoma de Euskadi*.

Michel, M. (2006): “El Pino radiata en la Historia Forestal Vasca: Análisis de un proceso de forestalismo intensivo”. *Munibe*, Suplemento 23. Donostia: Aranzadi Zientzi Elkarte, 2006.

Merino, A.; González, M.J.; Edeso, J.M.; Marauri, (1995): “Modificaciones en las características de los suelos de la vertiente cantábrica del País Vasco producidas por prácticas forestales”. *Lurralde*, N. 18, pp. 293-300.

Nogué, J (ed.) (2009). *La construcción social del paisaje*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Ortega, N. et al. (eds.) (2010). *Lenguajes y visiones del paisaje y del territorio*. Madrid: UAM

Roldán Soriano, M.; Gómez Sanz, V. (2003): “Aplicación de la RUSLE v1.06 en la evaluación de la pérdida de suelo en la Cuenca Alta del río Cega. Comparación de factores RUSLE-USLE”. *Edafología*, V. 10 (3), pp. 11-19.

Sánchez Díaz, J.; Añó Vidal, C.; Recatalá Boix, L.; Pascual Aguilar, J.A.; Antolín Tomás, C.; Carbó Valverde, E. (2003): “Importancia de los estudios de erosión en la planificación de

usos del suelo. Veinte años de estudios en la Comunidad Valenciana”. *Edafología*, Vol. 10 (3), pp. 227-234.

EXPLORACIÓN DE LAS REPRESENTACIONES Y ACTITUDES MEDIOAMBIENTALISTAS EN LA POBLACIÓN CATALANA

Elena Espeitx Bernat
eespeitx@unizar.es
Universidad de Zaragoza

Juanjo Cáceres Nevot
jjcaceres@uoc.edu
Universitat Oberta de Catalunya

1. Presentación

Con este trabajo se pretende presentar algunos de los resultados de dos estudios (*El papel de los sistemas audiovisuales en el aprendizaje y la sensibilización sobre problemas ambientales*, y *Jóvenes, medioambientalismo y participación*) realizados estos últimos años por los autores, en Cataluña. Ambos estudios abordan diferentes dimensiones del *medioambientalismo*, entendido éste como las representaciones, los discursos vehiculados por los diferentes actores sociales, las actitudes y los comportamientos, tanto individuales como colectivos, sobre cuestiones percibidas y categorizadas como relativas al medio ambiente.

2. Representaciones, actitudes y comportamientos medioambientalistas como objeto de estudio

En las últimas décadas, a medida que se ha ido haciendo cada vez más evidente la necesidad de corregir los efectos negativos del llamado desarrollo económico, se ha ido incrementando la consideración de que el deterioro del medio ambiente puede ser un problema de primer orden, al que debe prestarse atención. Desde esta perspectiva, las representaciones ambientales de los ciudadanos, las actitudes que se nutren de éstas, y los comportamientos en los que se concretan han empezado a considerarse como un factor a tener en cuenta, y se han convertido en objeto de estudio de diferentes disciplinas, como la sociología, la psicología social y también la antropología. Se ha llevado a cabo un número considerable de encuestas, sondeos de opinión y también estudios cualitativos centrados en las percepciones sociales relativas al medio ambiente. También empiezan a ser abundantes las investigaciones que, desde un enfoque psicosocial, intentan explicar las relaciones entre creencias, valores, actitudes y comportamientos proambientales. Entre aquellas encuestas que afectan a nuestro entorno destacan los Eurobarómetros, que recogen regularmente datos sobre conocimientos,

creencias y actitudes ambientales en el conjunto de países de la Unión Europea. En España encontramos las encuestas desarrolladas por el Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS) sobre el mismo tema, y los Ecobarómetros, implementados en diferentes comunidades autónomas, como Andalucía o el País Vasco. Desde la sociología se han llevado a cabo investigaciones sobre población general, mediante encuestas, como el estudio “El dilema de la supervivencia: los españoles ante el medio ambiente” (Díez, 2004) y otros centrados en determinados grupos de población, como “Los jóvenes españoles ante la energía y el medio ambiente (Pérez-Díaz y Rodríguez, 2005). Sin entrar en el detalle de cada una de estas encuestas, se pueden identificar algunas conclusiones comunes a todas ellas, algunos aspectos que se presentan como fundamentales, y que se pueden resumir en los puntos siguientes:

- a) La manifestación de interés y/o preocupación por las cuestiones ambientales es mayoritaria en la población.
- b) El estado del medio ambiente en general, y los problemas medioambientales más conocidos, son considerados asuntos graves o muy graves. La tendencia a minimizar la problemática ambiental parece ser minoritaria, como mínimo en el ámbito de las declaraciones.
- c) En general se declara un elevado grado de aceptación, aprobación y credibilidad al movimiento ecologista. Esto lo declara la mayor parte de la población, aunque también se identifica un segmento que se opone a éste.
- d) Se observan notables inconsistencias entre la preocupación declarada y las conductas efectivas. Esta es una observación recurrente en la mayor parte de estudios.
- e) También se observa, en general, que el nivel de conocimientos sobre estas cuestiones tiende a ser bajo, constatación siempre presente en las encuestas realizadas en España.

Conviene destacar que, a tenor de los resultados de las encuestas, la preocupación por el medio ambiente parecería ampliamente extendida, configurando lo que se ha dado en llamar “consenso ambientalista”. Este consenso ambientalista sería tan robusto que incluso se manifestaría cuando se contraponen protección del medio ambiente a crecimiento económico. Esto es lo que planteaba, por ejemplo, el sondeo Gallup, realizado en 22 países a raíz de la Cumbre de Río, que proporcionaba porcentajes elevados de preferencia por el medio ambiente ante crecimiento económico. También en España, en la encuesta realizada por el CIS *Actitudes y comportamientos hacia el medio ambiente en España (1999)* se concluía que la mayor parte de la gente estaría dispuesta a asumir los costes de la protección ambiental, incluso a anteponerla a un posible desarrollo económico, siempre que la cobertura de las necesidades básicas no se viera afectada (Gómez, Noya i Paniagua, 1999: 118). Además, este

“consenso ambientalista” sería transversal, sin que variables como la edad, el sexo, el nivel socioeconómico o de formación supusiera diferencias muy destacables. Ahora bien, junto con la extendida constatación de la exigencia de este llamado consenso ambientalista, la mayor parte de encuestas y estudios revelan la existencia de otro fenómeno igual de robusto: la muy débil correspondencia entre preocupación declarada por el medio ambiente y adopción de conductas congruentes con esta preocupación. Ambas constataciones, la de la existencia de una preocupación mayoritaria en la población por el medio ambiente, y la de la falta de congruencia entre preocupación manifestada y conducta realizada, exigen un análisis más atento.

Se han desarrollado diferentes propuestas teóricas para explicar ambos fenómenos (para una revisión ver García 2004), que no se van a presentar aquí por falta de espacio. Los estudios que hemos realizado, y de los que se presentan algunos resultados a continuación, pretenden contribuir a su comprensión.

3. Información y conocimiento sobre temas medioambientales

En el proyecto de investigación, *El papel de los sistemas audiovisuales en el aprendizaje y la sensibilización sobre los problemas medioambiental*, financiado por el Consell de l’Audiovisual de Catalunya (CAC) desarrollado a lo largo de los años 2007 y 2008 se analizó el papel de los medios audiovisuales como transmisores de información sobre el medio ambiente y como generadores de conocimientos en esta materia, con la finalidad de delimitar su papel con respecto a otros ámbitos de la comunicación (el hogar, los amigos, la escuela ...) y analizar el impacto en la generación de actitudes y comportamientos favorables a la preservación del medio ambiente. La metodología utilizada fue cualitativa, basada en entrevistas en profundidad y grupos de discusión.

3.1. Las cuestiones ambientales en los medios de comunicación

Un primer aspecto a considerar es el del espacio que ocupan las cuestiones ambientales en la programación habitual de la radio y la televisión, considerando tanto noticiarios como informativos no diarios. Puig (2007) analizó los informativos de TV3, TVE de Catalunya, BTV, Localia y CityTV, es decir, cadenas de ámbito regional o local. Sus resultados evidenciaron que todas, excepto una, seguían un mismo esquema en lo que se refiere a la trascendencia que otorgaban a los temas tratados. Había unos temas que siempre ocupaban el

primer plano de la agenda informativa de la televisión y, en cambio, otros que se quedaban sistemáticamente en segundo término: los contenidos sobre arte y cultura, crónica política, crónica internacional, deportes y sociedad, prevalecían claramente sobre otros como medios de comunicación, educación o ciencia y tecnología. Uno de los bloques analizados fue el bloque temático sobre medio ambiente, respecto al cual eran TV3 y Televisión de Cataluña los que le dedicaban un porcentaje más elevado de tiempo (3,9% y 4% respectivamente). El resto oscilaban entre un 3,4% i un 2,7%.

Globalmente, pues, puede decirse que el tiempo total ocupado por las cuestiones ambientales en los informativos es reducido, aunque la presencia de temas ambientales en televisión se mueve en diferentes categoría. Según el WRI (2003), una de las categorías fundamentales es la información diaria sobre la calidad del medio ambiente –por ejemplo, sobre la calidad del agua, del aire...-, lo que permitiría a la gente decidir sobre cuestiones como si deben beber agua del grifo o adquirir comportamientos dirigidos a disminuir los impactos ambientales en la salud. Otra categoría son las informaciones periódicas sobre las tendencias del medio ambiente, que propician que el público esté más concienciado y pueda relacionar sus acciones con las consecuencia ambientales, así como dar apoyo a políticas que reduzcan los daños sobre el medio o otorgar responsabilidades a los responsables políticos (DíazyLacárcel, 2007). En este sentido deben destacarse las campañas institucionales de sensibilización sobre cuestiones ambientales (gestión de residuos domésticos, ahorro de agua, prevención de incendios, etc.). No obstante, estas otras manifestaciones no desmienten el hecho de que la presencia de la cuestión en este medio siga siendo limitada. Ahora bien, ocasionalmente, el medio ambiente puede convertirse en el centro de la “crónica política”, como reveló por ejemplo el seguimiento de las deliberaciones de la Cumbre de Copenhague 2009, que se convirtió en un tema de “Sociedad” de primer orden en el año en el que se llevó a cabo el estudio, es decir, el año previo a la citada Cumbre. Así sucedía también con cuestiones con gran presencia mediática, por ejemplo, las consecuencias de la sequía en la disponibilidad hídrica y las medidas implementadas para paliarse, así como las consecuencias de ciertos fenómenos meteorológicos (inundaciones, ciclones, etc.).

También hay que tener en cuenta que además de noticias, se emite información en otros formatos, como es el caso de los programas de divulgación y debate o los de actualidad, que se emiten tanto por la radio como por la televisión. En ellos se pueden abordar temas de las agendas públicas y noticias de actualidad, que simultáneamente aparecen en los noticiarios,

pero también pueden abordar cuestiones que no son noticias pero que o bien son de interés general o bien son objeto de debate, la cual cosa incluye temas ambientales.

3.2. La información ambiental en Internet

El volumen de información disponible en Internet es enorme y se presenta de formas diversas. A grandes rasgos puede decirse que la información medioambiental en este medio se divide en los bloques siguientes:

a) La información que transmiten los medios de comunicación tradicionales en formato digital. Esta información sigue las mismas pautas de presencia, de selección de noticias y de tratamiento de aquellas que sus formatos tradicionales. La única diferencia existente estriba en la capacidad de los lectores para intervenir más directamente en la elección e interpretación de la noticia. Así, en los diarios digitales existe espacio para la participación y en ellos se plantean cuestiones muy diversas, que pueden conectarse con debates ambientales: desde las medidas a adoptar frente al cambio climático, hasta la necesidad de las centrales nucleares, pasando por muchas otras.

b) La información estructurada, presente en páginas webs más o menos especializadas en temas ambientales (institucionales de empresas, de asociaciones, de ecologistas). La información que se puede encontrar a estas webs es bastante diversa: mensajes de asociaciones ecologistas, mensajes institucionales, mensajes elaborados por fundaciones de empresas y entidades bancarias y un largo etcétera. Todos esos mensajes no van forzosamente en la misma dirección, bien pueden ir en sentidos del todo contrarios, y los contenidos no son, ni mucho menos equivalentes, ni interpelan a un mismo público. Como consecuencia de ello, los discursos sobre medio ambiente, en la red, son bastante más diversos en contenidos que los que emiten los medios de comunicación tradicionales, pero sobre todo, se dirigen a un público mucho más diversificado, mucho más atomizado. Los noticiarios televisivos emiten las mismas noticias para todo el mundo, pero las buscas por Internet pueden conducir a cada individuo por caminos diferentes, a mensajes y discursos diferentes.

c) La información específica-no estructurada, es decir, sobre temas específicos pero que se encuentra a partir de buscadores generalistas (definiciones en wikipèdia, artículos científicos, tesis, artículos de divulgación, anuncios, vídeos en youtube, etc.), y a los que se accede “saltando” de uno a otro. La no se presenta, por tanto, de manera estructurada, dentro de un discurso con un guión claro, sino que puede seguir líneas discursivas distintas, incluso contradictorias. De esta información dispersa hay que destacar la variedad de formas y

contenidos que presenta, ya que pueden coexistir documentos que cumplen con todos los requisitos de un trabajo científico o académico, con materiales difícilmente clasificables.

d) La información que surge de la interacción a chats, foros, blogs, redes sociales, etc. Esta información a menudo no goza de credibilidad, o como mínimo despierta reservas. Eso no quiere decir, sin embargo, que no circule de manera efectiva y contribuya a la construcción de las representaciones medioambientalistas. Una cosa es afirmar que se otorga credibilidad plena a aquello que alguien que no se conoce expresa en un foro y otra pensar que las opiniones ajenas no afectan a las propias en menor o mayor medida. De hecho, algunos de nuestros informantes han citado éstos fuentes como unas de las más importantes de sus prácticas informativas. Efectivamente, las posibilidades de participar en foros y chats internáuticos sobre cuestiones medioambientalistas son muy abundantes y, aunque entre nuestros informantes no haya sido una práctica habitual, son numerosos aquéllos que construyen sus representaciones sobre problemas medioambientales a través de este medio, al considerar que la información es más libre, menos manipulada y más completa, y que además, es posible el debate y el intercambio de opiniones

3.3. La atención prestada a los mensajes ambientales

Después de ver cuál es la "oferta" informativa interesa a la atención que se presta a los mensajes y las actitudes de los receptores -que en algunos casos también son generadores- de esta información. En primer lugar nos referiremos a la atención prestada a los mensajes con contenido ambientalista, y a continuación nos centraremos en las actitudes. Una característica previa que hay que señalar hace referencia al nivel de conocimiento autopercebido sobre temáticas ambientales, ya que presenta una característica a nuestro entender relevante. Por un lado, los individuos se consideran, en general, bien informados en torno a los temas ambientales genéricos. En nuestro estudio, un 81% se consideraba bastante o muy informado sobre el cambio climático, un 75% sobre los procedimientos de reciclaje de residuos y un 68% sobre las energías alternativas. En eso hay que añadir el hecho que el 75% se consideraban bastante o muy informados sobre los problemas ambientales. En cambio, cuando se trataba de temas más concretos, la evaluación se modificaba de manera significativa: sólo un 23% se consideraban bastante o muy informados. El cambio en la respuesta refleja al mismo tiempo una conciencia diferente según el grado de precisión de la pregunta a la hora de evaluar lo que realmente se sabe: en la medida en que las preguntas se vuelven más precisas, la conciencia de desconocimiento se incrementa ostensiblemente con

respecto a aquellas ocasiones en que no se va más allá de una valoración en términos genéricos (por ejemplo, “cambio climático”).

3.4. Selección de los mensajes ambientales y atención prestada a éstos

No todos los mensajes emitidos por los medios de comunicación se atienden, una buena parte se desatiende de una manera más o menos parcial o absoluta. La atención prestada depende ante todo de la relevancia atribuida al mensaje, que actúa como un criterio de selección de primer orden. También intervienen otros mecanismos, como el efecto saturación, el efecto conocimientos previos y el efecto reforzamiento de las ideas previas. Vamos a presentar cómo actúan todos ellos en la atención prestada a los mensajes sobre cuestiones medioambientales. Respecto a la relevancia personal y social atribuida, evidenciaremos con un ejemplo la importancia del criterio de relevancia personal a la hora de atender una noticia. En los grupos de discusión se presentaban, entre otras, toda una serie de noticias, emitidas en los noticiarios sobre la medida de reducción de la velocidad a 80 km/h en el Área Metropolitana de Barcelona. Entre los participantes en los grupos, aquéllos que se habían sentido afectados por la medida atendían las noticias con más atención que aquéllos que no y retenían con mayor precisión los diferentes mensajes transmitidos. Una pequeña parte de los informantes, que no conducía habitualmente, declaró no haberse enterado siquiera de que la medida existiera, aunque ésta fue tratada con una cierta intensidad en los telediarios que aseguraban mirar regularmente. Además, cuándo una noticia interpela directamente, no sólo se presta más atención a todos los mensajes a que se refieran, sino que hay una mayor disposición a buscar activamente más información. Se ha observado el mismo fenómeno con todas aquellas noticias que hacen referencia a una problemática local. Los que viven en el entorno a afectación de ésta han estado más atentos a las noticias que aquéllos que no vivían en la proximidad, como ya observamos claramente en un estudio anterior (Espeitx y Cáceres, 2008), en qué se prestó una atención particular en le problemáticas locales.

Por otra parte, la percepción de irrelevancia hace que se desatienda buena parte de la información que se recibe a través de los medios de comunicación de masas. La comunicación personal se evidencia más eficaz a la hora de evidenciar la relevancia que puede tener una determinada información. En el caso de los medios de comunicación de masas, el conocimiento previo es clave para relevancia a una noticia, y por lo tanto atenderla.

Otro fenómeno es el efecto saturación, que se produce cuando una cuestión determinada recibe un tratamiento muy intensivo por parte de los medios de comunicación:

"Ya no escucho cuándo hablan de la sequía, y de que si habrá restricciones, y que si cambio climático... Llega un momento que ya no haces caso, de tanto oírlo, te inmunizas. Si no, no vivirías, o vivirías siempre angustiado. ¡Si como mínimo dieran alguna buena noticia... ¡Entonces sí que escucharía!" (Mujer, 48 años)

En efecto, también los mensajes medioambientalistas están sometidos a los efectos de saturación, los efectos anestésicos, que resultan de la sucesión incesante de noticias importantes y impactantes. Los mismos informantes manifestaban sufrir los efectos, al quedar indiferentes ante noticias que, si se paraban a pensar, resultaban profundamente perturbadoras, pero que al emitirse brevemente y ser sustituida inmediatamente por otras, no llegaban a generar un efecto intenso. Por otro lado, cuando estas noticias son alarmantes, con fuertes connotaciones negativas, y por lo tanto pueden generar angustia, o cuando menos preocupación en el oyente, el efecto de saturación puede ser mucho más acusado, al añadirse el sentimiento de impotencia. En efecto, ante un mensaje preocupante emitido de manera continuada, que trata de una situación sobre la cual uno se siente impotente para actuar, la tendencia a la evitación parece elevada:

"Eso de los árboles ya lo sé, ya me lo han dicho muchas veces. Y no es que pase, en absoluto. Me importa, creo que es muy preocupante. Pero prefiero no ver documentales, programas o noticias a que me hablen del tema. No puedo hacer nada, y la única cosa que saco es charlarme más..." (Mujer, 23 años).

Si bien el efecto "impotencia" también puede actuar en el caso de la comunicación personal, en ésta existen toda una serie de refuerzos que hacen más difícil la evitación del mensaje, muy en particular si la comunicación personal es vertical (conferenciante/oyente; profesor/alumno; experto/desconocedor, etc.).

En cuanto a los conocimientos previos que se tienen de una cuestión, son también un factor clave a la hora de atender o no una noticia. La relevancia social atribuida puede depender estrechamente de este conocimiento previo. El conocimiento permite ubicar la información e interpretarla, y son también los conocimientos previos los que a menudo atribuyen relevancia. La facilidad relativa para ubicar e interpretar, así como la relevancia atribuida propician que se atienda la información y que se procese. Atención y procesamiento favorecerán el recuerdo. En cambio, la falta de familiaridad con un tópico puede hacer que se atienda el mensaje en un momento dado, sobre todo si el énfasis sobre su relevancia social es fuerte, pero el recuerdo será más débil. Los diferentes mensajes medioambientalistas que los

ciudadanos reciben, por diferentes vías, no se adicionan sino que interaccionan entre ellos; se atienden, se interpretan y se interiorizan en función de los conocimientos previos, de informaciones anteriormente recibidas. Aquellos mensajes que se pueden relacionar con conocimientos adquiridos pueden atraer más fácilmente que aquéllos que resultan más difíciles de ubicar. Eso hace que haya grandes diferencias entre unos individuos y otros al atender las noticias, aunque, aparentemente, tengan las mismas prácticas informativas. En el momento de hacer algunas dinámicas de grupo se estaba llevando a cabo la Cumbre de Bali sobre Cambio Climático, y en los medios de comunicación se hablaba diariamente. En torno a la mitad de los informantes afirmaban "no haber oído hablar" de ello. El resto, los que sí sabían que se estaba desarrollando esta cumbre, también eran aquéllos que mostraban una mayor familiaridad con las problemáticas medioambientales. Ahora bien, la mayor parte de los que estaban enterados tampoco podían dar demasiados detalles de su desarrollo, incluso aquéllos que manifestaban interés por la cuestión. En definitiva, la atención prestada a los mensajes al respecto era, en el mejor de los casos, superficial.

Otro efecto relevante es el efecto "moda/relativización". Cuando una cuestión aparece de manera recurrente en los medios de comunicación se puede acabar percibiendo como una "moda", hasta el punto que sus contenidos pueden ser sometidos a una cierta "relativización". En efecto, se detecta la percepción que los temas que reciben, en un momento dado, un tratamiento intensivo en los medios de comunicación están "de moda". La asociación de los problemas medioambientales a una moda es, en principio, poco deseable, ya que, como es sabido, las modas se caracterizan por ser pasajeras, efímeras, y no es precisamente ésta la imagen que se quiere o que conviene transmitir de los problemas ambientales. Esos mismos mecanismos pueden propiciar un efecto de invisibilización: de la misma manera que los medios de comunicación pueden dar visibilidad a un gran número de cuestiones, también las pueden hacer invisibles, por defecto. Si un determinado problema recibe una atención escasa o nula por parte de los medios, difícilmente es percibido como tal, como a mínimo para la mayoría no directamente implicada:

"Yo no creo que haya tanto problema de contaminación en Barcelona. No. Si fuera tan grave, ya habría salido una asociación de médicos por la "tele" avisando. Habrían salido diciendo que lleváramos mascarillas, o alguna cosa así. ¡No, no creo que sea tanto grave... si lo fuera, saldría en titulares"! (Mujer, 38 años).

Además, si de un problema se deja de hablar, después de haberlo tratado durante un cierto tiempo, se percibe como si hubiera dejado de existir:

“Hablaron unos días de que el agua de Barcelona era cancerígena. No recuerdo bien por qué, tenía una sustancia que decían que era cancerígena y tal. ¿Ahora ya no hablan... supongo que ya se ha arreglado, no?” (Hombre, 25 años).

En definitiva, la percepción de determinados problemas puede variar en función de sus apariciones o ausencias en los medios de comunicación, o de la intensidad del tratamiento que se da.

Además, a la multiplicidad de cuestiones de diferente orden que van apareciendo en los medios de comunicación, sustituyéndose las unas en las otras a gran velocidad, hace que la atención se encuentre dividida, tenga dificultades al centrarse en una cosa concreta. Una información sobre algún problema medioambiental de clara relevancia social y/o personal se puede ver fácilmente desbancada de la atención por la aparición de otra que, de hecho, resulte poco relevante para el oyente, por el simple hecho de haber sido pasado a continuación. A eso se añade la facilidad de pasar de una información a otra en cuestión de segundos, gracias a la práctica de zapping en la televisión o del cambio de frecuencia en la radio. Con todo, Internet es el medio que más favorece el paso rápido, incluso vertiginoso, de una información en otra presente en la red. Estas posibilidades facilitan el fenómeno de las lecturas parciales y de las lecturas fragmentadas, y contribuyen a la multiplicación de las interpretaciones erróneas.

Otro fenómeno semejante es el efecto "espectacularización". El uso de los medios de comunicación de masas tiene una dimensión de entretenimiento y de evasión indiscutible e ineludible. Si bien esta dimensión tiene un peso muy superior en los programas de entretenimiento y en las series de ficción que no en los programas informativos, no es del todo inexistente en éstos, ni mucho menos. Comportamientos como escuchar la radio, mirar la televisión, navegar sin rumbo por Internet tienen uno marcado componente de entretenimiento, que condiciona en cierta medida las actitudes ante los contenidos que se transmiten. Aquello que se ve y que se escucha a través de estos medios adquiere, hasta un cierto punto, un carácter de espectáculo que reduce el impacto y la consiguiente interiorización.

También se ha detectado el efecto afinidad. En un contexto de percepción generalizada de falta de competencias para dirimir sobre cuestiones medioambientales, sobre todo cuando éstas se plantean en forma de dilemas de difícil resolución, tanto la atención prestada a una noticia, como la actitud delante de ésta, como la forma como se interpreta se ve a menudo

condicionada por sentimiento de afinidad/rechazo hacia el emisor del mensaje. Otros factores, como el tipo de programa, modelan también la actitud ante el mensaje.

Finalmente, respecto al refuerzo de las ideas previas, recordar que goza de una amplia aceptación en las ciencias sociales, puesto que la consideración que la selección de los mensajes servía más para reforzar opiniones más que para cambiar las ya existentes fue desarrollada por Klapper, hace ya algunas décadas (1960). Según Klapper, las audiencias utilizaban tres estrategias psicológicas para distorsionar o para eliminar la información no deseada. En primer lugar, la audiencia muestra una exposición selectiva a los mensajes que le gustan: los individuos tienden a exponerse a determinados contenidos que coinciden con sus opiniones o puntos de vista. Sin embargo, los receptores evitan prestar atención a argumentos que no están en su misma línea de pensamiento. En segundo lugar, la audiencia practica la percepción selectiva: los receptores expuestos a un determinado mensaje tienden a interpretarlo de manera que coincida con sus propias ideas o puntos de vista. Así, la audiencia ve y escucha aquello que quiere ver y escuchar. En tercer lugar, la audiencia practica la retención selectiva: aunque comprendan el contenido del mensaje en su totalidad, el receptor sólo recuerda aquello que realmente quiere recordar. Sin embargo, las personas tienden a retener mejor aquellos mensajes que le gustan o aquéllos que coinciden con sus propias opiniones. (Lucas, A.; García, C.; Ruiz, YA, 1999: 218). Que estas tres estrategias parecen utilizarse es un hecho observable. En nuestro estudio se evidenció que, efectivamente, ante un mismo mensaje, los individuos podían hacer interpretaciones diferentes en función de su posicionamiento anterior. Ahora bien, sólo son parcialmente explicativas. En muchas ocasiones se presta atención a mensajes que no encajan o incluso que contradicen frontalmente las propias opiniones, si cumplen el criterio de relevancia. Más que sólo seleccionar los mensajes para reafirmar las propias opiniones, aquello que parece pasar es que los nuevos mensajes se integran en los esquemas previos, y, por poco que sea posible, se adaptan para acomodarse. Atender y procesar mensajes que no coincidan con los conocimientos previos y las opiniones que se basan pide un esfuerzo añadido, ya que supone modificar los esquemas preexistentes. En este sentido son muy reveladoras algunas reacciones de los entrevistados ante los mensajes emitidos por diferentes agentes, que se presentaban en el transcurso de los grupos de discusión. Se ha evidenciado que muy a menudo se centra la atención en los mensajes que encajan mejor en la propia percepción de la situación, mientras que se pueden obviar aquéllos que la ponen entredicho. No se trata de que se muestre

desacuerdo explícito y consciente hacia éstos, sino que parecen pasar desapercibidos, al no ser tan fácilmente procesables.

Otra cuestión primordial, con respecto a la atención y al posterior procesamiento de la información es que ésta se haya recibido o "se haya buscado activamente". La información que se recibe sin que se haya buscado es básicamente la que vehiculan los medios de comunicación de masas tradicionales, radio y muy en particular televisión, y la información que se busca activamente, básicamente por Internet. Un caso aparte es el de la prensa digital o la radio y televisión por Internet, ya que tiene elementos de la información buscada activamente y elementos de la información no buscada. Desde la perspectiva de la atención prestada a los mensajes, la diferencia entre una y otra es muy notable. De la información que se recibe sin haberse buscado se desatiende o se atiende muy parcialmente una parte significativa, la información que se busca activamente se atiende siempre, por definición, aunque el procesamiento posterior de la información pueda ser después débil.

En relación a la información sobre problemáticas medioambientales, la mayor parte de nuestros informantes declaran no buscar activamente, salvo una pequeña minoría que se declara muy interesada por estas cuestiones. En un estudio anterior, centrado en población joven (Espeitx y Cáceres, 2008), se observó que los informantes sabían que la posibilidad de encontrar información por Internet sobre estas cuestiones, en caso de necesitarlo, era elevada, y también aprovechaban las posibilidades que este medio proporciona de buscar alguna cosa concreta que los pudiera interesar en un momento dado, pero manifestaban no hacerlo de manera regular. Sólo una parte reducida de los informantes declaraba buscar activa y regularmente información medioambiental, si bien ésta minoritaria manifestaba un gran interés por estas cuestiones y era, por lo tanto, muy consumidora de esos mensajes. En la investigación que estamos comentando nos encontramos con la misma situación, sin que la edad parezca marcar diferencias significativas. Algunos de los informantes, que se declaraban buscadores activos de información por Internet, sobre cuestiones particularmente relevantes para ellas -por motivos académicos, laborales o personales- manifestaban no haber buscado nunca sobre temas medioambientales. Por lo tanto, se dibuja un escenario de acceso a la información medioambiental que ofrece la red muy diversificado, con una exposición a la información bastante destacada, por parte de los interesados, y baja, incluso nula, por parte de aquéllos que no muestran un interés particular por estas cuestiones. A diferencia de los medios de comunicación tradicionales, que ofrecen la misma información para todo el mundo

-aunque, como se ha dicho, el grado de atención y procesamiento pueda ser muy diferente- Internet favorece una exposición muy diferenciada entre los individuos a la información, que pueden acceder, atender y procesar mensajes del todo diferentes.

Como era previsible, se observa un uso mucho más intensivo como fuente de información en las personas directamente implicado en los movimientos ambientalistas. Ya en un estudio anterior (Espeitx y Cáceres, 2008) se constató que las personas con un cierto grado de implicación medioambientalista, que participaban en plataformas o asociaciones ecologistas, solían buscar información que les pudiera ser útil para sus acciones por Internet. Por lo tanto, para éstos, Internet ocupa un espacio creciente y preferente en la construcción de conocimientos y en la difusión de representaciones sobre estas cuestiones. Sin embargo, insistimos, eso es así para los interesados, para los previamente sensibilizados. Para el resto, el grueso de la población, no parece ser, hoy por hoy, la principal fuente de información, ya que la busca activa de información no parece tener un peso muy importante en este ámbito.

En definitiva, la mayor parte de nuestros informantes no habían buscado activamente información sobre temas medioambientales, pero les había "llegado" por diferentes vías - medios de comunicación de masas y comunicación personal. En el primer caso las posibilidades que la información se convierta en conocimiento son elevadas, mientras que en el segundo acabarán convirtiéndose en impresiones más o menos imprecisas, sobre todo si se considera los diferentes mecanismos que actúan en la selección de los mensajes que se reciben por los medios de comunicación, que hacen que éstos se desatendan totalmente, se atiendan parcialmente o se atiendan del todo. En definitiva, podemos concluir que una parte de la población, interesada por las cuestiones medioambientales, busca -y encuentra- activamente información, y por lo tanto lo atiende y la procesa, mientras que la mayoría sólo recibe, y por lo tanto lo atiende y la procesa en muy menor medida, pero se hace una cierta visión, basada en "impresiones", más o menos imprecisas en función de los conocimientos previos y de la relevancia atribuida.

Se retomarán estas cuestiones en el apartado final. A continuación se presentan algunas de los resultados del estudio *Jóvenes, medioambientalismo y participación*.

4. Jóvenes y medioambientalismo

En el estudio realizado el año 2010, *Jóvenes, medioambientalismo y participación* financiado por la Secretaría de Joventut (Generalitat de Catalunya) se analizó la cultura medioambientalista y los comportamientos, tanto individuales como colectivos que se relacionaban con ésta.

4.1. La multidimensionalidad de los comportamientos

Uno de los presupuestos de partida de este estudio era que, cuando se analizan los comportamientos relacionados con cuestiones medioambientales, debe tenerse en cuenta que la mayor parte de éstos no son sólo proambientales o no, sino que integran toda una serie de dimensiones, algunas de gran peso, que no pueden obviarse. Así, por ejemplo, la conducta de desplazarse en coche o en bicicleta puede ser interpretada en clave ambiental, pero integra muchas otras dimensiones (gestión del tiempo, coste económico, comodidad, deseo de realizar actividad física...) que pueden prevalecer, interferir u ocultar cualquier consideración medioambientalista. Con esto se quiere señalar que no resulta conveniente poner en un mismo saco analítico todas las conductas a las que se atribuye alguna connotación medioambientalista más o menos intensa y aplicar, en todos los casos, las mismas claves interpretativas. Las lógicas subyacentes a las conductas, algunas de las percepciones que las alimentan, los mecanismos que actúan sobre éstas, los obstáculos y los factores favorecedores de la adopción de los comportamientos, varían, tanto en función de la conducta de que se trate como de la intensidad con la que se perciba su dimensión ambiental. Debe destacarse que, de los diferentes comportamientos individuales considerados en el estudio (por ejemplo los relacionados con la movilidad) hay uno que destaca por ser considerado, de manera prácticamente unánime, como unidimensionalmente ambientalista, ya que se explica y se justifica de maneja casi exclusiva en estos términos: la clasificación y gestión doméstica de los residuos. Esto convierte la conducta frecuentemente designada como “reciclar”, en buena medida el paradigma de las conductas proambientales por parte de los jóvenes. Esto supone que se perciba como el comportamiento individual beneficioso por excelencia y también la medida del grado de concienciación sobre problemáticas medioambientales.

4.2. ¿Incongruencias ente valores y conductas?

Las “inconsistencias” observadas entre el llamado “consenso ambientalista” y las conductas que, de manera efectiva, se llevan a cabo, han sido, y son, objeto de estudio y de reflexión, y

se han elaborado diferentes propuestas teóricas para explicarlas. Las respuestas no son sencillas, ya que las relaciones entre representaciones, actitudes y comportamientos son complejas, nada mecánicas, y en ellas interfieren diferentes factores, entre los cuales el contexto estructural en el que se llevan a cabo las conductas. Una pregunta que siempre se plantea es: ¿por qué, si las personas manifiestan preocupación por los problemas medioambientales, muy a menudo adoptan comportamientos que se pueden tachar de perjudiciales, si se contemplan desde esta perspectiva? ¿Y por qué, si la situación del medio ambiente les parece un problema grave, los ciudadanos no adoptan las conductas percibidas como medioambientalmente deseables? Para interpretar las inconsistencias entre actitudes y comportamientos se han señalado (García 2004: 317) toda una serie de factores de fondo. Según García (2004) se pueden destacar como mínimo tres que actuarían como freno de los comportamientos percibidos como deseables: a) la tendencia a descontar la preocupación, b) el conflicto entre valores y normas de signo contradictorio y c) la inadecuación de las estructuras institucionales (ver García 2004). La presencia de estos factores quedó bien establecida también en nuestro estudio (Espeitx y Cáceres, 2010) En la literatura sobre el tema, se identifica también una serie de puntos que se considera clave:

- Las relaciones entre actitudes proambientalistas y comportamientos proambientalistas difieren según sea el ámbito en el que se sitúa el comportamiento concreto.
- La disposición a actuar es elevada cuando se trata de conductas domésticas.
- La disposición a actuar es elevada cuando el coste de adoptar la conducta es bajo, y disminuye en proporción inversa al incremento del coste.
- La disposición a actuar es baja cuando la conducta supone un coste personal importante.
- La disposición a actuar es inferior cuando se trata de un comportamiento colectivo que cuando se trata de un comportamiento individual.

Se puede decir que, en general, estas características de la disposición a actuar en términos proambientalistas se detectaron también en nuestro estudio. Muy en particular, el primer punto, relativo a las diferencias en la disposición a actuar en función del contexto de la conducta, se evidenció con fuerza. Ahora bien, identificar una tendencia no es lo mismo que explicarla, y lo que conviene es interpretar estas diferencias, no sólo señalarlas.

Por lo que respecta a los otros puntos, exigen algunas matizaciones, en absoluto irrelevantes. Que se pueda suscribir o no la segunda afirmación, relativa al hecho de que la disposición a actuar es elevada cuando se trata de conductas domésticas, depende en gran medida de la

conducta que se escoja como indicador. Y esta elección no es banal. Buena parte de los estudios sobre estas cuestiones escogen como indicador de las conductas domésticas la clasificación de los residuos. Pero esta conducta presenta unas características muy particulares, y, sobre todo, muy poco extensibles a otras conductas. En primer lugar, la asociación entre conducta y beneficios ambientales se percibe directa, ya que se justifica precisamente en estos términos. En segundo lugar, se trata de una conducta unidimensional, es decir, las motivaciones para adoptarla no entran en competencia con motivaciones relativas a otras dimensiones. En tercer lugar, supone un coste económico bajo o nulo, y un coste en esfuerzo personal moderado. Finalmente, aunque como cualquier conducta, dependen en parte del capital informacional, éste está cada vez más extendido en el conjunto de la población, gracias a las campañas informativas dirigidas a todos los públicos que se han ido realizando estos últimos años. Aunque persisten diferencias entre diferentes grupos de población, estas son menores que las relativas a otras cuestiones medioambientales, mucho más dependientes del nivel de formación.

Todas estas características de la clasificación doméstica de los residuos contribuyen a explicar por qué la disposición a adoptar la conducta es elevada, aunque no siempre se concrete en comportamientos reales. Ahora bien, si en lugar de esta conducta, se hubiera tomado como indicador de la disposición a adoptar comportamientos medioambientalistas domésticos otras conductas, las conclusiones podrían variar significativamente. Renunciar voluntariamente a encender la calefacción en invierno y el aire acondicionado en verano, o renunciar al uso de los aparatos electrónicos en el hogar, en pro del ahorro energético y de sus potenciales beneficios ambientales, serían comportamientos proambientales perfectamente congruentes con la actitud manifestada de defender el entorno. No es en absoluto evidente que la disposición a adoptar estas conductas fuera elevada –salvo por imperativos económicos– como mínimo para la mayoría, y, en nuestro estudio, no más elevada que la disposición a firmar una petición. Aunque esta última acción es colectiva, y se supone que la disposición actuar es menor en éstas que en las individuales y domésticas. Por otro lado, si bien el coste económico es, indiscutiblemente un freno para determinadas conductas, éste tiene un poder explicativo limitado. En primer lugar, porque reducir de manera significativa los niveles de consumo proporciona beneficios ambientales y económicos al mismo tiempo, y la disposición a hacerlo de manera voluntaria es escasa. En segundo lugar, porque comprar un determinado coche, por ejemplo, puede tener un coste económico elevado y un impacto ambiental negativo, y esto puede no suponer ningún freno a la hora de adquirirlo. Si se está dispuesto a pagar un precio

elevado por un coche, y no se está dispuesto a pagar un precio considerablemente menor por una lavadora de bajo consumo, la explicación no puede residir en el coste económico de ésta última, sino en la utilidad percibida, en el valor que se le concede y en los beneficios que se le atribuye, y ésta es otra cuestión, completamente distinta.

Por lo que respecta al coste personal, al esfuerzo que supone llevar a cabo una determinada acción, es cierto que, en términos generales, la disminución a actuar disminuye cuando éste se percibe elevado. Pero la clave está en el término “percibe”, como en el caso del coste económico. Que se perciba o no elevado no depende de algún tipo de valor preciso e inmutable asignado a cada conducta, si no del valor y el sentido que se atribuye a una acción en concreto y a sus potenciales consecuencias. Si se le otorga un valor muy elevado, el precio que se estará dispuesto a pagar también será elevado, y, por tanto, el coste percibido más asumible. Por poner un ejemplo, a un adolescente el coste en tiempo libre de participar en una manifestación le puede parecer elevado, por lo que puede decidir no ir, como han manifestado en algunos casos en nuestro estudio. Pero este mismo adolescente puede renunciar a muchas horas de ocio para encerrarse en su habitación o en una biblioteca para preparar sus exámenes de selectividad. Lo que varía entre ambas situaciones no es el “coste” en tiempo libre de la conducta, ni siquiera lo placentera que ésta se perciba, sino al valor que se atribuye a cada acción y a sus consecuencias. Asimismo, afirmar que se está más dispuesto a ahorrar agua en casa –conducta doméstica- que acudir a una manifestación contra el cambio climático –conducta colectiva- puede indicar sencillamente a actitud que se tiene, respectivamente, hacia el ahorro económico –no se puede olvidar que esta dimensión es clave en el ahorro energético y de agua- y hacia las manifestaciones –se puede dudar de su utilidad, por ejemplo-, sin que la elección exprese en ningún modo congruencia o incongruencia entre preocupaciones medioambientales y conducta. Del mismo modo que se puede estar en contra de la fiscalidad ecológica, por motivos completamente ajenos al medioambientalismo, y muy relacionados, en cambio, con la actitud que se tiene respecto al pago de impuestos.

En definitiva, a la hora de analizar las relaciones entre actitudes y comportamientos es preciso contemplar las diferentes dimensiones de los comportamientos, y las representaciones y actitudes relacionadas con cada una de estas dimensiones. Ya que, en definitiva, no existen comportamientos estrictamente proambientales –salvo escasas excepciones- sino que existen comportamientos que pueden tener alguna dimensión ambiental, entre otras. Con las que, además, la dimensión ambiental puede entrar en conflicto. Sin olvidar, además, que muy a

menudo esta dimensión ambiental ni tan sólo es percibida. No es esta una cuestión banal, nos referiremos a ella a continuación.

Además de las diferentes dimensiones de la conducta que, como se ha señalado, deben tenerse en cuenta, se detectan también toda una serie de elementos que pueden ser considerados clave para interpretar y explicar algunas de las tan pregonadas “inconsistencias”. Entre los jóvenes que participaron en nuestro estudio se identificaron las siguientes:

a) débil percepción de la conexión entre los fenómenos. En términos generales, y con la excepción del grupo de jóvenes más sensibilizados en cuestiones medioambientales (por ejemplo, miembros de asociaciones ecologistas), el establecimiento de conexiones entre diferentes fenómenos se evidenció escaso. Por ejemplo, la pérdida de biodiversidad se interpreta a menudo en términos de extinción de una especie, de manera aislada –que se puede lamentar o no-, sin tomarse en consideración el impacto de esta desaparición en el conjunto del ecosistema. Ni como la modificación de un ecosistema local puede afectar el clima global. Es decir, una parte importante de los jóvenes que participaron en nuestro estudio tendían a contemplar los fenómenos de manera aislada, por separado, más que a considerar sus múltiples interrelaciones. Aunque a estos jóvenes se les ha enseñado estas conexiones en el ámbito escolar, no está claro que las hayan aprendido. Verbalizan una cierta visión ecosistémica, pero a la hora de interpretar la realidad esta visión parece poco interiorizada.

b) percepción débil, o inexistente, de las conexiones entre conductas y sus efectos medioambientales. La conexión entre tirar una lata de cerveza o una colilla en la playa, y que la arena esté sucia, es una conexión percibida por todo –o casi- el mundo, .por lo tanto, si se lleva a cabo esta acción, y al mismo tiempo se proclama el deseo de mantener en perfecto estado la playa, se puede afirmar sin vacilación que la conducta es incongruente con el deseo. Esta incongruencia se puede explicar de diferentes maneras –influencia del grupo de amigos, pereza, rabia antisocial, etc.- pero, sea como sea, la falta de congruencia está perfectamente presente de todos modos. Pero no resulta tan obvio que se pueda tachar de incongruente una conducta, cuando no se es consciente de las relaciones entre ésta y sus efectos indeseados. Es decir, se pueden hacer grandes declaraciones proambientalistas y al mismo tiempo consumir regularmente un producto, en el proceso de producción del cual se generen graves daños ambientales –vertidos tóxicos en un río, por ejemplo- y esta sería una conducta intrínsecamente incongruente con las declaraciones. Pero si el vínculo entre prejuicio medio ambiental y consumo del producto no es conocido por la persona que adopta la conducta, no es preciso esforzarse en explicar la inconsistencia: si no es percibida, no existe. En este tipo

de situaciones, sumamente frecuentes en nuestra sociedad, más que preguntarse el porqué de la inconsistencia lo que convendría es hacer más evidentes las consecuencias de las conductas. Una de las jóvenes que participó en nuestro estudio lo expresaba así: “Esto es lo que le pasa a la sociedad, que contamina y no se da cuenta de que contamina.

c) Percepción débil o negativa de la eficacia de las conductas. Una parte significativa de los jóvenes que participaron en nuestro estudio, y entre estos algunos de los más sensibilizados sobre problemáticas medioambientales, manifestaron con insistencia la escasa eficacia de algunas de las conductas presentadas como proambientales. Incluso la clasificación doméstica de los residuos, que era a la que se atribuía de entrada más sentido, era puesta en entredicho cuando se pensaba en términos de eficacia real. Pero las conductas con dimensión medioambientalista que más reservas suscitaban, desde el punto de vista de su eficacia, eran acciones colectivas como recogidas de firmas o manifestaciones. .

d) Percepción muy intensa del dilema de la colaboración condicionada. Desde esta perspectiva, las propias acciones dependen de lo que hagan los otros: una conducta proambiental sólo tiene sentido si la adopta todo el mundo, si sólo la adopta uno mismo, no sirve para nada y se paga todo el coste de la acción. Por lo tanto, sólo tiene sentido adoptar la conducta si los otros ya lo han hecho, en caso contrario, es mejor no hacer nada. Buena parte de los participantes en nuestro estudio ha dado muestra de situarse en esta perspectiva a la hora de decidir si adoptar o no una determinada conducta. Esto supone un freno tanto para las acciones individuales como para las colectivas, si bien el efecto se reduce cuando el coste percibido de la conducta es bajo.

e) Desconfianza hacia los otros agentes. La desconfianza hacia los agentes se relaciona con el dilema de la colaboración condicionada, pero también va más allá. Se relaciona con éste en el sentido de que una parte del dilema se sustenta en la desconfianza de que los otros lleven a cabo realmente la conducta. Si no lo hacen, el propio esfuerzo no sirve para nada. Por lo tanto, desconfiar de la disposición real de los otros reducen la propia disposición. Pero el significado de la desconfianza generalizada hacia los otros agentes va más allá del papel que juega en el citado dilema. Tiene un papel crucial en determinadas conductas colectivas, de participación: la falta de confianza en los representantes políticos reduce la disposición a votar, la desconfianza hacia las organizaciones no gubernamentales o hacia las asociaciones ecologistas frena la disposición a asociarse o a colaborar con ellas, la desconfianza hacia los agentes implicados puede hacer que desatiendan sus mensajes, etc. En nuestro estudio se deyea con fuerza esta desconfianza, que en ocasiones es profunda y bien documentada. Es decir, “no te puedes fiar de nadie” es una interpretación de la vida social que forma parte de

los repertorios interpretativos disponibles, y que se puede adoptar sin más, de una manera superficial, pero también puede ser una conclusión a la que se haya llegado a través de la observación y de la experiencia, y que puede impregnar con fuerza las conductas. En nuestra sociedad se dan ambas formas, y si la primera puede ser inofensiva, la segunda tiene efectos devastadores en la disposición a actuar, tanto individual como colectivamente.

5. Reflexiones finales

Como se ha señalado anteriormente, las encuestas y sondeos ponen de relieve, por un lado, la existencia del “consenso ambientalista”, pero al mismo tiempo también señalan la falta de congruencia entre esta preocupación por el estado del medio ambiente y las conductas que los ciudadanos adoptan. En el caso de España, además, el consenso ambientalista coexistiría con un bajo nivel de conocimientos sobre las problemáticas medioambientales. Con los estudios que se acabamos de presentar hemos intentado contribuir a la explicación de estos fenómenos. Es preciso destacar que los medios de comunicación tienen que ser considerados a la fuerza cuando se analiza la construcción de las representaciones sobre medio ambiente a nuestra sociedad. El conocimiento bien interiorizado sobre cuestiones medioambientales alimenta actitudes robustas, que sirven de contrapeso a los diferentes condicionamientos coyunturales y estructurales, y orienta comportamientos coherentes con éstas. Pero, como muestran los resultados de nuestro primer estudio, todo aquello que se adquiere básicamente a través de los medios de comunicación de masas, muy en particular radio y televisión, son sólo impresiones, no conocimiento. Impresiones muy a menudo fragmentarias, descontextualizadas, a veces erróneas, a causa de las lógicas inherentes al funcionamiento de los medios de comunicación y a los efectos que generan antes mencionados.

Por otra parte, los informantes parecen manifestar una intensa conciencia de la brecha que se abre entre la información existente y disponible, en nuestra sociedad, y sus propios conocimientos. Las consecuencias de la percepción de este decalaje son diversas, como por ejemplo la tendencia a delegar la opinión en el dictamen “experto”, tendencia a evitar los mensajes sobre los cuales uno no se considera capaz de dirimir si son ciertos o falsos o la tendencia a basar las actitudes hacia un determinado mensaje más en función de las valoraciones en que se hace del emisor que del propio mensaje. Las carencias en la credibilidad atribuida a los medios de comunicación son percibidas como un factor agravante en todas estas consideraciones.

Sobre este terreno informativo precario adquieren mayor sentido algunos de los factores identificados en nuestro segundo estudio, como percepción débil, o inexistente, de las conexiones entre conductas y sus efectos medioambientales. Ahora bien, otros factores que también parecen actuar con fuerza, como la desconfianza hacia los agentes sociales o la baja eficacia atribuida a las acciones, las individuales, pero aún en mayor medida las colectivas, tienen que ver con otras dinámicas muy presentes en nuestra sociedad, que van más allá de las actitudes y representaciones concretas sobre medioambientalismo. Las actitudes y representaciones medioambientalistas no pueden aislarse de las actitudes y representaciones sobre otros ámbitos de la vida social. Los comportamientos medioambientalistas tampoco pueden ser analizados sin tener en cuenta, por un lado, el contexto institucional en el que se llevan a cabo, y, por el otro, las múltiples dimensiones que integran.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar, M., A., M., y García, J. (2005) "Influencia de las normas, los valores, las creencias proambientales y la conducta pasada sobre la intención de reciclar", *Medio Ambiente y Comportamiento Humano*, 1 (6): 23-36.
- Amérigo, M., Aragonés, J., Sevillano, V., y B., C. (2005) "La estructura de creencias sobre la problemática medio ambiental", *Psycothema*, 17 (2): 257-262.
- Aragonés, J., Sevillano, V., Cortés, B., y Amérigo, M. (2006) "Cuestiones ambientales que se perciben como problemas", *Medio Ambiente y Comportamiento Humano*, 7 (2): 1-19.
- Ariño, A. (1997) *Sociología de la cultura*. Madrid: Ariel.
- Cáceres, J. y Espeitx, E. (2005) *Societat i medi Ambient*. Informe Inédito.
- Castelló, E., y López, B. (2007) *Identitat cultural i societat a les sèries de ficció*. Barcelona: CAC.
- Castells, M. (1997) *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Vol.2 El poder de la identidad*. Madrid: Alianza.
- Castro, R. (2002) y Castro, R. (2002) "¿Estamos dispuestos a proteger nuestro ambiente? Intención de conducta y comportamiento proambiental", *Medio Ambiente y comportamiento Humano*, 3 (2): 107-118.
- Corral-Verdugo, V. (2000) "Bases sociodemográficas y psicológicas de la conducta de reutilización: un modelo estructural". *Medio Ambiente y Comportamiento Humano*, 1 (1): 9-29.

- Cortés, B., Aragonés, J., Sevillano, V., y Américo, M. (2004) "La construcción de problemas ambientales a través de la prensa española", a *Medio Ambiente y Comportamiento Humano* (5), 71-87.
- Díaz, J., y Lacárcel, M. (2007) *Televisions de proximitat, participació pública i governança ambiental en l'àmbit d'aplicació d'Agendes 21 Locals*. Barcelona: CAC.
- Díaz, P., y Rodríguez. (2005) *Los jóvenes españoles ante la energía y el medio ambiente*. Madrid: Fundación Gas Natural.
- Espeitx, E., y Cáceres, J. (2008) *Informació i coneixements sobre la seguretat alimentària entre els consumidors catalans*. Barcelona: Agència Catalana de la Seguretat Alimentària.
- Espeitx, E., y Cáceres, J. (2010) *Joves, mediambientalisme i participació*. Barcelona: Observatori Català de la Joventut.
- García, E. (2004) *Medio ambiente y sociedad*. Madrid: Alianza editorial.
- Gómez, Noya, y Paniagua. (1999) *Actitudes y comportamientos hacia el medio ambiente en España*. Madrid: CIS.
- Mateo Pérez, R., Bergés, L., y Sabater, M. (2007) *La producció informativa a la televisió*. Barcelona: CAC.
- Puig, C. (2007) "L'agenda telemàtica dels informatius a Catalunya", *Quaderns del CAC*, 6: 29-42.
- Ruiz, C., y Conde, E. (2002) "El uso del medio ambiente en la publicidad", *Medio Ambiente y Comportamiento Humano*, 3 (1): 89-101.
- Tubella, I. (2007) *La comunicació com a factor de canvi en la societat de la informació. Internet en el context audiovisual de Catalunya*. Barcelona: UOC.
- Zaragoza Ivars, F. J. y Corral-Verdugo, V.(2000) "Bases sociodemogràfiques y psicològiques de la conducta de reutilización: un modelo estructural", *Medio Ambiente y Comportamiento Humano* , 1 (1): 9-29.

ANTROPOLOGÍA AMBIENTAL DESDE EL GISAP: EXPERIENCIAS, ESTRATEGIAS Y RETOS FUTUROS

Francisco Javier Escalera Reyes
Agustín Coca Pérez
Esteban Ruiz Ballesteros
María Victoria Quintero Morón
María de los Ángeles Corbacho Gandullo
Antonio Luis Díaz Aguilar
Rafael Cáceres Feria
Macarena Hernández Ramírez
Alberto del Campo Tejedor
Isabel Martín Sánchez
Javier Moreno
Luis Berraquero Díaz
aldiaagu@upo.es

Grupo de Investigación y Acción Participativa (GISAP). Universidad Pablo de
Olavide

1. Introducción

Las relaciones humano-ambientales constituyen un campo de estudio clásico para las ciencias sociales. Sin embargo, la complejidad de las problemáticas ambientales que en la actualidad se derivan de dichas relaciones y la profundidad de la crisis socioecológica ha propiciado que devenga en un objeto de estudio específico para muchos/as antropólogos/as. La Antropología Ambiental inicia, retoma y actualiza una interesante discusión en torno a aspectos clave como la relación cultura-naturaleza, la producción de conocimientos y formas de organización legitimación de los mismos (local, indígena, campesino, agroecológico.../ experto, letrado, técnico-científico), las relaciones centro-periferia, la ampliación del propio sentido de lo ambiental a los contextos urbanos, los discursos generados en torno al medio ambiente...Nuestra contribución a este simposio se concreta en explicitar la trayectoria seguida por el Grupo de Investigación y Acción Participativa (GISAP) de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla. Nuestro propósito es exponer, por un lado, los ejes temáticos y/o conceptuales que de una u otra forma han centrado los debates del grupo en las últimas dos décadas (territorialización, socio-ecosistemas, patrimonialización, turismo y medio ambiente, representaciones y percepciones ambientales, resiliencia socio-ecológica, servicios de los ecosistemas). Por otra parte, analizaremos nuestras principales experiencias investigadoras, las estrategias metodológicas que venimos desarrollando y los resultados obtenidos, así como

los posibles retos futuros que se plantean en nuestro grupo y su relación con las grandes cuestiones a las que se enfrenta la Antropología Ambiental.

2. El Grupo de Investigación y Acción Participativa (GISAP): su origen y conformación

Nuestro grupo de investigación se constituyó en el Departamento de Antropología social de la Universidad de Sevilla en junio de 1995, contando en aquel momento con dos doctores y un total de 7 miembros. Ese mismo año consiguió su reconocimiento por parte de la Consejería de Educación y Ciencia de la Junta de Andalucía como grupo en proceso de consolidación, dentro del Plan Andaluz de Investigación PAI con el código SEJ218. En 2002 pasó a radicarse en la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, a la que, ya en aquél momento, pertenecía la mayoría de sus miembros y donde permanece. Hoy en día, como grupo plenamente consolidado, cuenta con 41 miembros, de los cuales 26 son doctores/as. La actividad del grupo se ha orientado fundamentalmente desde su constitución hacia el desarrollo de la investigación social aplicada. Sin abandonar ni desperdiciar en absoluto la investigación básica, asumimos el reto de que el conocimiento adquirido y el que podamos ir adquiriendo a través de nuestra investigación sobre los campos y problemas que centran la atención principal de nuestro trabajo, puedan revertir de la manera más directa y eficaz posible para apoyar y orientar procesos y actuaciones de desarrollo endógeno, tendentes al tratamiento y solución de esas problemáticas a partir de sus propios protagonistas y de sus recursos y capacidades, prioritariamente orientados hacia la realidad social andaluza e iberoamericana. Esta vocación aplicada de la investigación está orientada prioritariamente a la intervención basada en el marco de la Investigación-Acción Participativa (IAP) y a través del empleo las metodologías participativas. La vocación del grupo es, pues, eminentemente práctica, y aspira a culminar los proyectos de investigación con programas de asesoramiento y formación a todos aquellos sectores que puedan estar interesados.

En cuanto a los campos concretos en los que se viene desarrollando la labor del grupo se incluyen el de la Antropología Política: las relaciones de poder, la cultura política, las expresiones de sociabilidad, el asociacionismo y el voluntariado, la política local, las instituciones políticas, la participación ciudadana y la planificación estratégica participativa... Las identidades sociales y las identificaciones colectivas. La Antropología del Trabajo: el trabajo y los procesos productivos: las culturas del trabajo y de la empresa, la organización empresarial y las relaciones sociolaborales, la minería, las sociedades anónimas laborales, el

turismo, la pesca, los cambios socioculturales relacionados con las transformaciones socioeconómicas. La Antropología Simbólica: las fiestas, los rituales, las acciones simbólicas y las expresiones de la etnicidad andaluza. La Antropología Urbana: el urbanismo y los procesos de transformación de la ciudad. El patrimonio: el patrimonio cultural, y los procesos de patrimonialización; el flamenco; el patrimonio minero. La Antropología de la Alimentación: el patrimonio gastronómico, la cultura alimentaria y la ecogastronomía. Los procesos comunicativos; los aspectos socioculturales del deporte, la práctica deportiva, y la sociabilidad y el asociacionismo deportivos. Las relaciones de género y la diversidad sexual. La intervención social y los servicios sociales. Y la Antropología Ambiental: el medio ambiente y las relaciones seres humanos-naturaleza desde una perspectiva socioecológica; la resiliencia socioecológica; los servicios de los ecosistemas; el patrimonio ambiental, los espacios protegidos, el conocimiento ecológico local y el desarrollo sostenible.

3. De aquellos manantiales, estas aguas...

Antes de centrarnos en las temáticas y problemas ambientales que ocupan a buena parte de los miembros del GISAP, creemos pertinente hacer una mirada retrospectiva al pasado y analizar tanto los inicios de las preocupaciones ambientales, como de los ámbitos en los que estuvimos inmersos/as.

La antropología en Andalucía es una ciencia joven que vive en los años setenta y ochenta, principalmente en el seno de la Universidad de Sevilla, un resurgimiento. Comprometida con su tiempo, la mirada poliédrica y holística de la disciplina analiza como ninguna otra ciencia social, aspectos económicos, sociales, políticos, rituales, festivos ceremoniales, etc. de una sociedad ávida de reconocerse a sí misma. La primera remesa de antropólogos y antropólogas entran a analizar aspectos concretos del devenir de esta sociedad: la emigración, el secular tema de las luchas agrarias, el análisis de las fiestas andaluzas, las formas y expresiones de la sociabilidad andaluza, etc. Y es muy diversa, rigurosa y amplia la producción bibliográfica de la época sobre estas temáticas.

Entre los trabajos que se publican, queremos destacar uno, que por sus características situamos entre los que condensan las producciones ambientales del GISAP y que pasa por lo general inadvertido, si bien, encierra claves y preocupaciones de las que manarán reflexiones futuras. Nos referimos a la temprana obra de Javier Escalera y Antonio Villegas, titulada

“Molinos y Panaderías Tradicionales” (Escalera F.J y Villegas A., 1983). Este libro es el resultado de la investigación que sobre la molienda y la producción del pan en la Sierra de Cádiz, de las que la molinería es la que más interesa a los efectos de lo que nos preocupa. En él se concretan las transformaciones ocurridas en la molinería, se describe el contexto social y económico en el que se ubican los edificios, infraestructuras y maquinarias necesarias para transformar el trigo y se describen los cambios ocurridos desde sus orígenes andalusíes a la actualidad. Refiere con precisión los secretos ingenieriles y su evolución en el tiempo. Tiene la peculiaridad de presentarnos una tecnología, unos procesos de producción, unas sociedades, sólo entendibles desde su imbricación en el contexto ecológico del que forman parte. A lo largo de sus páginas la molienda y sus gentes se solapan con los ríos y arroyos, con sus riberas frondosas, lugares, donde los aspectos relativos a la organización económica, social y política forman parte del análisis para entender la gestión de lo que hoy denominamos entorno socioecológico complejo. Todo el entramado organizativo que precisan los turnos de agua, su ubicación y toponimia, los saberes que se asocian al oficio de la molienda...no son explicables sin ubicarlos en un sistema, en un entramado que necesariamente funde los aspectos sociales con los llamados ecológicos. La preocupación por este tipo de análisis contextual, por las relaciones humano- ambientales, esbozada en tiempos tempranos, permanece y se traslada a través de su autor al ámbito académico, desde el entendimiento de la realidad como un sistema complejo y diverso.

A mediados de los noventa se conforma el GISAP desde la búsqueda consciente de un nuevo ambiente de reflexión e investigación abierto y creativo, algunos/as miembros se orientan hacia temáticas ambientales que con posterioridad madurarán. Podíamos, incluso, distinguir tres grandes líneas de investigación: por un lado las que se centraron en el debate en torno al espacio, el territorio y el paisaje... y su relación con los procesos identitarios. En segundo lugar, e íntimamente relacionados con lo anterior aquellos trabajos que se dedican a reflexionar sobre los procesos de patrimonialización y sus consecuencias sobre los colectivos que vinculados a ellos. Aparecen interesantes trabajos en torno al análisis de los procesos de reordenación y puesta en valor de los cascos históricos de las ciudades andaluzas y los efectos y consecuencias de la aplicación de las políticas de protección ambiental que darían lugar a la red de espacios naturales protegidos andaluces. Por último las reflexiones que tuvieron como objetivo el análisis de la dimensión política de la sociabilidad y las identidades colectivas, desembocando en la gestión y la gobernanza ambiental. En definitiva, fueron los estudios sobre el territorio, sobre los procesos de patrimonialización y sobre la discusión de la

gobernanza y gestión ambiental desde la perspectiva de la Ecología Política, los que de una u otra forma y de manera convergente abrieron la preocupación por las diversas relaciones económicas, políticas, ideológicas, perceptivas, representativas, etc. de las sociedades y colectivos con un entorno complejo y diverso.

Los trabajos que arrancan la discusión en los años noventa podrían nuclearse en torno a las tesis doctorales de Esteban Ruiz Ballesteros “Minería y poder en Riotinto” (1995) y de José María Valcuende del Río “Fronteras, territorios e identificaciones colectivas” (1997). Sobre todo esta última analiza la importancia social y simbólica del espacio, anudando, a través de su estudio en la frontera ayamontina, problemáticas que luego serán temas de discusión y análisis en otras investigaciones. Los referentes espaciales y administrativos definidos desde instancias e instituciones estatales se replantean desde el estudio de las identificaciones colectivas en un espacio de frontera (luso- española). Además de contribuir al debate sobre la identidad, que siempre estuvo entre los preferidos de nuestra disciplina, entra a reposicionar a los colectivos en el espacio vivido, el social, con sus intereses y conflictos, con sus diferentes modelos de interpretación. Sitúa a las personas en un medio que siempre es un elemento activo, construido desde la intervención de los agentes que convoca (Valcuende J.M, 1998). Este trabajo, fruto de reflexiones con otros colegas y paralelo a producciones, como las de Rafael Cáceres y Victoria Quintero (Castaño, Á; Cáceres, R.; Hernandez, E. ; Quintero, V., 1999) sobre la cultura de frontera en la Raya de Portugal, plantean novedosamente el entorno como agente pluriforme y reinterpretable. Investigaciones que arrancan en el marco conceptual propio de las culturas del trabajo, tan en boga en la universidad hispalense, pronto convierten el entorno, de escenario en el que se desarrollan los temas protagónicos que se investigan, a elementos consustanciales y parte del propio objeto de estudio. Es lo que ocurre con los estudios que en la investigación sobre la minería llevarán a cabo Escalera, Ruiz y Valcuende (Escalera, Ruiz y Valcuende 1992, 1995) en la cuenca minera onubene. La tesis doctoral de éste último presentada en 1995 (Ruiz, E., 1998) explora la cultura minera de Riotinto y su vinculación con el sistema de poder que se articula en la comarca. Los aspectos perceptivos e interpretativos que sobre el paisaje minero tienen los diferentes colectivos locales, aportan una valiosa línea de trabajo que se consolida en torno a la percepción, interpretación del paisaje, discursos, etc....Los procesos de patrimonialización y puesta en valor del paisaje minero tienen su continuidad a lo largo de las siguientes décadas, con la incorporación de Macarena Hernández (Hernández, M. y Ruiz, E., 2005, 2006, 2008) que contribuye a anudar reflexiones. La hoy tan vanguardista línea de estudios que vincula la

importancia de la sacralidad de determinados espacios para algunos colectivos con la conservación ambiental, tuvo su auge en los años noventa con el análisis de determinados rituales festivos ceremoniales en la sierra onubense y desde esta lógica analítica. Junto a estas aportaciones hay que destacar una línea de trabajo que perdura hasta la actualidad en torno al agua. Aquí es importante citar los trabajos tan reconocidos en el campo de las significaciones rituales simbólicas ceremoniales (Cantero, P. 1991) o políticas (Escalera F.J, 1998).

Uno de las primeras referencias publicadas sobre los efectos de las políticas de protección ambiental, la encontramos en la obra colectiva editada por la Agencia del Medio Ambiente en 1993 “Parques naturales andaluces: Conservación y Cultura”. En ella, se reivindican (Escalera, 1993) los espacios naturales como espacios sociales. Se pone el énfasis en la contradicción de unas políticas ambientales que apenas tiene en cuenta los aspectos socioculturales a la hora de llevar la gestión ambiental, avisando de las consecuencias de mantener esta actitud. Se hace un llamamiento explícito a la corresponsabilidad en la gestión y toma de decisiones de las poblaciones locales para una adecuada gestión. A finales de los noventa, otros miembros del grupo se incorporan en el equipo de trabajo diseñado para la confección del diagnóstico previo a la elaboración del pionero Plan de Desarrollo Sostenible en el PN Los Alcornocales (Cádiz/Málaga). De forma explícita aparece en los informes, la contribución de estas poblaciones a la construcción de los espacios protegidos, así como su desagrado al verse marginadas de los centros de decisión, y se apuntan los discursos locales que tildan las medidas de gestión, como impuestas y contrarias a sus intereses (Consejería de Medio Ambiente, 2001).

La coordinación por parte de miembros del GISAP de los denominados Foros de Debate Local (Coca, 1999) donde se pone en discusión las conclusiones realizadas por los equipos redactores de los Planes de Desarrollo Sostenible del PN Los Alcornocales (Cádiz/Málaga) y el PN Sierra Mágina (Jaén) implica el manejo de distintas técnicas que luego serán usadas en otros procesos de discusión y/o en análisis participativos. La implicación de Antonio Luis Díaz Aguilar (2001), en la planificación del Lugar de Interés Etnológico que representaba la Huerta de Pegalajar, supuso un ingente trabajo de recopilación de información en la que, de forma participada, implicó a buena parte de la población local y supuso articular estrategias de participación para llevar a cabo su gestión.

La remodelación y puesta en valor desde nuevos parámetros urbanísticos en distintas ciudades andaluzas se convierten en otro centro de atención y de investigación para los miembros del grupo. Los trabajos de Ruiz (Chacón Holgado y Ruiz Ballesteros, 1996; Ruiz Ballesteros, 2000) ayudan a entender la configuración urbana desde las lógicas de poder que se establecen desde fuera y dentro del municipalismo. En Sevilla se analiza el proceso de descomposición que estaba viviendo en los años noventa la capital andaluza, fruto de la aplicación del modelo neocapitalista que derivaría en el proceso de gentrificación del casco histórico. Promovido por el Área de Participación Ciudadana, en el contexto de las múltiples actuaciones municipales articuladas en el Proyecto Urban de la Unión Europea “La ciudad silenciada” (Cantero, Escalera, Hernández, Villar, 1999), resume dos años largos de investigación en el que miembros del GISAP, analizan las formas diversas de apropiación de los espacios públicos, las expresiones de sociabilidad, los oficios y el imaginario y las representaciones de diversos colectivos de ciudadanos. En este trabajo se manifiesta su falta de participación en el diseño y planificación que lleva aparejado el nuevo proceso de reestructuración barrial, proponiendo una serie de medidas que atienden a las necesidades socioeconómicas de los colectivos implicados. El interés por el estudio de las consecuencias de esta basta transformación hará que se incida en el análisis del uso público de la ciudad, dando lugar a la investigación “Usos Sociales del Espacio Público. Procesos de Transformación en el Casco Histórico de Sevilla” en el que participaron buena parte de los miembros del GISAP. Estos temas de estudio, se repetirán con distinta perspectiva, pero mostrando el foco de interés en el proceso de cambio de uso en centros históricos como el de Málaga y Sevilla en la primera década de los 2000. En este ámbito de los estudios urbanos hemos de reseñar la investigación colectiva que se efectúa en la corona metropolitana sevillana. “Espacio y estigma en la corona metropolitana de Sevilla” (Ruiz, E., 2001) que se convierte en una reflexión sobre las distintas propuestas de modelos de intervención pública para transformar socialmente distintos barrios de la ciudad. Los informes elaborados a raíz de esta investigación, así como los artículos que incluye la obra mencionada tienen lazos ineludibles con los socioecosistemas urbanos en los que los procesos de estigma y marginación social encuentran su sentido.

Destacar las aportaciones al ámbito de la agroecología en la comarca extremeña de Tentudía (Díaz Aguilar y otros, 2001), los trabajos que llevan a cabo tanto María Angeles Corbacho (Corbacho, M.A., 2002, 2005) como Rafael Cáceres (Cáceres, R., 2002) en el contexto pesquero o sobre la agricultura y ganadería ecológica (Del Campo, 2000, 2001, 2002).

4. La Antropología Ambiental en la Universidad Pablo de Olavide

El nuevo siglo trae aparejada la consolidación del grupo de investigación en la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla y del Área de Antropología Social. Surge una nueva universidad que comienza a nutrirse de incorporaciones que llegan al área de antropología, aprovechando las distintas perspectivas teóricas que articulan las investigaciones a las que haremos referencia. Los nuevos miembros aportan sus capacidades y orientaciones teóricas metodológicas en una construcción sinérgica de miradas que pronto dará sus frutos.

En el ámbito docente se comienzan las clases en la Facultad de Ciencias Experimentales. Primero con la impartición de la asignatura Cultura, Patrimonio y Medio Ambiente, entre las alumnas de segundo curso, dirigiéndose también, distintos Proyectos Fin de Carrera que pronto se convertirán en el trampolín necesario para la continuación de los estudios de Tercer Ciclo y/o Master, hasta la conclusión de sus tesis doctorales y la incorporación al propio grupo de investigación. El análisis de las temáticas planteadas en la asignatura -que luego tendrá su continuidad en Cultura, Sociedad y Medio Ambiente e Intervención y Educación Ambiental, con los nuevos planes de estudios a los que constantemente está sometida la universidad- es un buen ejemplo de las preocupaciones del propio grupo: debate cultura/naturaleza; construcción cultural de la naturaleza; interpretación cultural de los recursos; patrimonio y medio ambiente; protección ambiental y espacios locales; la naturaleza como producto del mercado: los otros paisajes... Pero el paso definitivo para la consolidación de los estudios ambientales es el espacio de reflexión compartida que provoca en el ámbito estatal e internacional la vigencia que desde hace casi diez años ha tenido el Máster en Investigación Social Aplicada al Medio Ambiente.

El Máster de Investigación Social Aplicada al Medio Ambiente (ISAMA), surge en 2007 del anterior programa de Doctorado en Ciencias Sociales y Medio Ambiente (2005-2007) y ha supuesto para el GISAP no sólo la consolidación académica de la Antropología Ambiental en nuestra universidad, con la nutritiva aportación de su alumnado en la investigación, la reflexión y el debate, sino a su vez, nos ha permitido establecer un espacio de encuentro y de vinculación académica con algunas de los más importantes investigadores e investigadoras en el ámbito estatal e internacional, desde la vocación pluridisciplinar que siempre tuvo el GISAP.

En cuanto al alumnado han sido varias las tesis doctorales presentadas, algunas de las cuales de especial relevancia como la de José Antonio Cortes (2011), que desde la *National University of Ireland, Galway, School of Geography and Archaeology*, continúa con sus investigaciones en la antropología ambiental.

Desde el principio del ISAMA se configuró el Taller de Tesis donde los egresados tienen la oportunidad de continuar exponiendo sus preocupaciones, problemáticas, orientaciones...de sus tesis, no sólo ante su director sino ante el resto de compañeros y miembros del GISAP que hacen un análisis riguroso y crítico. En este momento hay un Taller de Tesis de Estudios Ambientales que permanece vigoroso y activo, reuniéndose con una periodicidad mensual, donde se anima además a la publicación de los resultados provisionales en distintas revistas de interés, así como a la colaboración en proyectos de investigación activos. El Máster y su continuidad en estos talleres se convierten en una buena cantera, utilizando la metáfora futbolística, de investigadoras futuras que necesariamente vigoriza el pensamiento y la reflexión conjunta.

En la actualidad la Universidad Pablo de Olavide mantiene el Doctorado en Medio Ambiente y Sociedad, en el que participan muchos de los miembros del grupo desde la tutorización de futuras tesis manteniéndose abierta la línea de investigación en antropología ambiental.

5. Presente y futuro: Discusiones, reflexiones y proyectos

Las discusiones y reflexiones han ido de la mano de las investigaciones efectuadas durante estos años. El turismo y su relación con el medio, las recreaciones ambientales, los discursos locales, la protección ambiental, las dehesas, la ecogastronomía...son ámbitos de investigación en los que se han desarrollado proyectos concretos, tanto en Andalucía como en otras regiones de Iberoamérica, que nos han hecho reflexionar sobre las complejas relaciones de las sociedades con el entorno. Pero más allá de las aportaciones concretas de cada investigación, queremos centrarnos en ámbitos que de una u otra forma, articulan, no sólo las preocupaciones científicas del GISAP, sino que abre el debate y orientan los nuevos pasos y las ideas frente a los retos futuros.

Los procesos de patrimonialización, como marco general que engloba los procesos de percepción y representación del entorno ha sido uno de los elementos nucleares que guiaron

diversas investigaciones. Los sempiternos debates sobre cultura/ naturaleza, nos llevaron a analizar las relaciones de las sociedades que estudiamos con su “entorno” como verdadera integración analítica. Los procesos de patrimonialización natural, la puesta en valor de determinadas ámbitos territoriales, contextos ciudadanos o bienes, y su acceso diferenciado se concretó en el estudio de los conflictos ambientales desde la consideración de los colectivos locales como responsables directos de la construcción del medio. Para analizar los procesos productivos, los saberes y conocimientos asociados, así como de las maneras de percibir y representar el entorno (Coca, 2008; Valcuende, Quintero y Cortés, 2011). Entre ellos en el ámbito internacional hemos de destacar el proyecto que en torno a las fronteras bolivianas, brasileña y peruana dio lugar a “Historia y Memoria de las Tres Fronteras” (Valcuende J.M., 2009).

Los ámbitos de estudio se centran en los estudios dedicados a los territorios afectados por alguna figura de protección natural o por los procesos patrimonializadores puestos en marcha en distintas ciudades andaluzas que acaban generando conflictos y formas diversas de vincular a colectivos y grupos de intereses con su entorno. De hecho la imposición de nuevos modelos de ciudad, de viejos lugares y territorios que acaban redefiniéndose en aras de su conservación, y el papel jugado en estos procesos por los colectivos locales centran las investigaciones. También sus propias cosmovisiones, sus culturas del trabajo, sus formas y modos de gestionar estos bienes, territorios, etc. y sus formas de percibirse y representarse

El análisis de las formas y modos de participar en las sociedades contemporáneas se convierte en un ámbito de estudio per se. Si esta preocupación la vinculamos a la importancia que tiene la activación de estos procesos a la hora de definir la gobernanza en contextos socioecológicos concretos estamos aproximándonos a otro de los ámbitos convergentes con las líneas de investigación y acción participativa en la que se han ido desarrollando distintos trabajos por parte del GISAP, tanto en el diseño de procesos participativos (II PDS de Doñana, Corredor Verde del Guadiamar) como otros trabajos. Los procesos participativos, vinculó, no sólo varios proyectos de investigación sino también recientes publicaciones que tratan de experiencias en las que se imbrican movimientos sociales y procesos participativos cara a la construcción de una nueva ciudadanía (Escalera y Coca, 2013).

La Casa del Pumarejo en el Centro Histórico de Sevilla se establece como objeto de estudio en sí para compañeros que como Salvador García imbrica su faceta científica desde el

compromiso social. Pero hay otras publicaciones que indagan sobre la articulación ciudadana y los procesos de patrimonialización (Quintero, 2009). O proyectos como *People Participating* (2011) donde se relacionan distintas experiencias participativas de ámbito europeo resultado de respuestas dadas por colectivos a procesos de puesta en valor de espacios urbanos. En la actualidad se ha comenzado la investigación “Movilidad sostenible en Andalucía: prácticas y discursos en el uso de la bicicleta”(2014-2015) que analiza y registra los diferentes usos y prácticas relativas a la movilidad sostenible en general, y al ciclismo utilitario en particular, en los espacios urbanos de Andalucía; recaba y analiza los discursos sociales de la bicicleta y buscará vías para la toma colectiva de acuerdos y creación de consensos comunitarios ante estas políticas llegándose a elaborar recomendaciones, fundamentadas en los resultados finales del proyecto.

El turismo, el patrimonio y el medio ambiente ha constituido y constituye un campo fértil en el que crecieron discusiones en torno a estas cuestiones y trabajos concretos que trataron de estructurar las nuevas realidades resultantes de estos procesos. Y son varios los proyectos que permitieron ahondar en nuevas realidades. En concreto en Andalucía hay que apuntar proyectos como “Las recreaciones medioambientales en relación al turismo cultural y de naturaleza en Andalucía: actores locales, agentes económicos, administración y turistas” (2004) donde se analizan los distintos procesos de recreación ambiental experimentados en Andalucía a partir de la actividad turística y las consecuencias sociales, políticas y ambientales de dichos procesos. Para ello se eligieron contextos diversos (centros históricos urbanos: Granada y Sevilla; Cuenca Minera de Riotinto en la provincia de Huelva; espacios costeros - Costa occidental onubense, la Costa del Atún en Cádiz y la costa de Cabo de Gata en Almería y contextos agro-ganaderos Alpujarras (Granada) y PN Los Alcornocales (Cádiz). Se trató de tener una visión global de los procesos de recreación del medio, y de su incidencia en diferentes sectores socio-económicos, que de una u otra forma se están viendo afectados por una actividad que ha supuesto importantes ajustes en estas zonas. Otro trabajo donde participaron mayoritariamente los miembros del GISAP fue “Turismo, recreaciones medioambientales y sostenibilidad en los espacios naturales protegidos andaluces: resiliencia socioecológica, participación social en identificaciones colectivas” (2007) que tuvo como finalidad seguir con el análisis de las afecciones sociales, políticas, identitarias, etc. de los procesos de recreación socioambiental pero tomando como unidades de análisis distintos espacios pertenecientes a la Red de Espacios Naturales Protegidos de Andalucía, en concreto el EN Doñana, el PN Sierra de Aracena, el PN Sierra de Alhama, Tejera y Almijara, el PN del

Estrecho, el PN Los Alcornocales y el PN Cabo de Gata y analizar sus consecuencias. “Consumir Naturaleza” (Escalera, 2011) fue una de las tantas publicaciones fruto de aquel trabajo colectivo.

En el ámbito internacional hay que destacar las interesantes experiencias investigadoras realizadas en Latinoamérica y que tuvieron como propósito indagar en las características del turismo de base local en distintos entornos socioambientales. El creciente impulso del Community-based tourism (CBT) como vía para un turismo sostenible y como estrategia para el desarrollo social nos obligó a profundizar en su comprensión como táctica teóricometodológica. Desde 2006 se desarrollaron en la república del Ecuador distintos trabajos en distintas comunidades indígenas que aportaron importantes debates dentro y fuera del grupo de investigación en torno a las estrategias turísticas comunitarias, aventurándose hipótesis que establecieron parámetros para entender la importancia de dicha actividad en sus contextos socioecológicos (Ruiz y Solis, 2007; Ruiz E. y Vintimilla, M.A., 2009;), incluyendo a las Islas Galápagos (2011). También en Perú se articula el proyecto “Estrategias socioculturales y económicas de las poblaciones locales en la implementación de actividades ecoturísticas en Madre de Dios (Perú)” (2010), y en Costa Rica y Nicaragua (Escalera, F.J., Cáceres R y Díaz, A.L., 2012, 2013) “Turismo sostenible, desarrollo local y cooperación internacional: resiliencia, socioecológica y articulación transfronteriza en el río San Juan (Costa Rica-Nicaragua) (2007- 2010). Hoy “Retóricas de la naturaleza y turismo de base local: estrategias de sostenibilidad” (2012/2015) analiza los discursos, el turismo de base local, la gobernanza y los flujos que de ella derivan en determinados espacios protegidos. Aquí convergen distintos espacios naturales andaluces, como otras experiencias en Perú, Galápagos y Nicaragua.

Si los procesos derivados de la patrimonialización ambiental, entendida desde sus poliédricas dimensiones, es uno de los cimientos sobre los que han pivotado distintas propuestas de investigación, el concepto de socioecosistema y el análisis de la resiliencia socioecológica, ha animado distintas discusiones y fértiles posicionamientos y líneas de investigación dentro del GISAP. La noción de socioecosistema (Escalera y Ruiz, 2011; Ruiz, E. 2011, 2013) se plantea como un medio que supere las fragmentaciones epistemológicas, ontológicas y analíticas de las ciencias sociales y que atienda la compleja articulación entre lo socio-cultural y lo biofísico de forma eficiente. El “socioecosistema es un sistema —comunidades humanas que ocupan y se relacionan con un territorio y viceversa— caracterizado por una densa red de

interrelaciones entre las dimensiones sociocultural y ecológica, auto-organizados, no lineales y sometidos a la incertidumbre (Folke et al., 2002; Holling, 2001). Desde esta perspectiva, los socioecosistemas son unidades de análisis elegidas por el investigador en virtud de un interés específico (Ostrom, 2009), deben entenderse como sistemas abiertos sólo comprensibles globalmente desde la metáfora de la panarquía (Holling, 2001), en una estructura anidada de sistema de sistemas, con afecciones múltiples a distintas escalas y velocidades (Holling, 2001) (...) esta consideración de los socioecosistemas nos lleva irremisiblemente a la idea de co-evolución (Noorgard, 1984), ya que es una encarnación concreta de la misma. En el seno de los sistemas socio-ecológicos debería asumirse el protagonismo humano, la difuminación de la dicotomía naturaleza-cultura (Ingold, 2000), y asimismo las relaciones de poder, la libertad, la dependencia y la autonomía de los grupos humanos.” (Escalera y Ruiz, 2011:113,). Este marco conceptual orienta la mirada de las investigaciones del GISAP en espacios naturales protegidos, en socioecosistemas urbanos, o en las dehesas mediterráneas. Por otra parte, pero íntimamente unido a al concepto de socioecosistema, la idea de resiliencia socioecológica se entiende “como la capacidad de un socioecosistema sujeto a algún tipo de stress —en el sentido más básico del término— o de cambio profundo —no necesariamente negativo— para regenerarse a sí mismo sin alterar sustancialmente su forma y funciones, en una especie de “conservación creativa” (Escalera y Ruiz 2011:111. Una propuesta interesante que posiciona al investigador en una perspectiva dinámica, procesual que limita la rigidez analítica y la perspectiva, muchas veces mecánica, rígida y quieta que han propiciado el análisis de las relaciones humano-ambientales desde las ciencias sociales. Por otra parte abarca cuestiones hasta ahora no ponderadas a la hora de establecer las dinámicas de los socioecosistemas y que tratan de establecer la identificación de elementos socio-culturales que generan y fortalecen la resiliencia de los socioecosistema.

La determinación de las estrategias de investigación apuntadas abre un fértil panorama y ámbitos de investigación futuras, planteadas en otros proyectos de investigación actualmente en curso. El análisis de las dehesas mediterráneas, la vinculación entre movimientos ecologistas y procesos de patrimonialización de “lo natural”, la inserción de minorías indígenas en contextos urbanos, la movilidad urbana o los múltiples trabajos que se están desarrollando por las generaciones más jóvenes en el marco del programa de doctorado en Medio Ambiente y Sociedad, constituyen líneas interesantes que marcarán la evolución del equipo de investigación los próximos años. Temáticas vinculadas a contextos y problemas como: la resiliencia de socioecosistemas concretos en distintas ciudades y pueblos, el análisis

de las consecuencias de la patrimonialización natural sobre colectivos diversos de mujeres o pequeños propietarios; el análisis sobre saberes locales, percepción y representación ambiental; de experiencias agroecológicas, turísticas, etc. Un ámbito investigador que se complementa con proyectos formativos en otras universidades, como el coordinado por Pedro Cantero en la Universidad de Cuenca, que define la vocación latinoamericana de este grupo, sin olvidar el contexto en el que se desarrolla y se enmarca su producción: Andalucía.

Tabla1

MIEMBROS DEL GRUPO DE INVESTIGACIÓN SOCIAL Y ACCIÓN PARTICIPATIVA 2014
FRANCISCO AIX GRACIA, ROCIO ALONSO LORENZO, LUIS BERRAQUERO DÍAZ, JUAN BLANCO LÓPEZ, RAFAEL CACERES FERIA, PEDRO ANTON CANTERO MARTIN, AGUSTIN COCA PEREZ, MARÍA ÁNGELES CORBACHO GANDULLO, GUADALUPE CORDERO MARTIN, NURIA CORDERO RAMOS, JOSÉ ANTONIO CORTÉS VÁZQUEZ, ALBERTO DEL CAMPO TEJEDOR, ANTONIO LUIS DIAZ AGUILAR, FRANCISCO JAVIER ESCALERA REYES, SHERMAN FARHAD, MANUEL FLORES SANCHEZ, MARÍA CRISTINA GÁLVEZ GARCÍA, REYES GARCIA DELVILLAR BALÓN, FRANCISCO ADOLFO GARCÍA JEREZ, SALVADOR GARCÍA GUERRERO, JORGE GARUFI AGLAMISIS, ANA MARIA GOMEZ PEREZ, VALENTIN GONZALEZ CALVO, AUXILIADORA GONZÁLEZ PORTILLO, MACARENA HERNANDEZ RAMIREZ, ELENA HUERTA RODRÍGUEZ-LÓPEZ, GERMÁN JARAÍZ ARROYO, ANGEL MARIO JORDI SANCHEZ, ISABEL MARTÍN SÁNCHEZ, ERNESTO MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, FRANCISCO JESÚS MAYA RODRÍGUEZ, MORENO, J., JUAN PORRAS BLANCO, VICTORIA QUINTERO MORÓN, ANGEL DEL RIO SANCHEZ, MONSERRAT ROSA CARO, ESTEBAN RUIZ BALLESTEROS, FERNANDO CARLOS RUIZ MORALES, OLGA SOTO PEÑA, EDILENY TOMÉ DA MATA, JOSE MARIA VALCUENDE DEL RIO.

BILBIOGRAFÍA

- Cáceres, R. (2002) *Mujeres, fábricas y charangas. El trabajo femenino en el sector conservero de Ayamonte (Huelva)*. Diputación Provincial de Huelva. Consejería de Educación.
- Cáceres R., Quintero, V. otras (1999) *Fiesta y frontera*. Consejería de Cultura. Junta de Andalucía. Sevilla
- Cantero, P (1991) “Los jarritos. Fiesta del Agua” en *El Folklore Andaluz* (7): 77-89
- Cantero, P.; Escalera, J.; García Del Villar, R. y Hernandez, M. (1999) *La Ciudad Silenciada. Vida social en los barrios del Casco Antiguo de Sevilla*. Ayuntamiento de Sevilla, Sevilla.
- Castaño, Á; Cáceres, R.; Hernandez, E.; Quintero, V. (1999) *Fiesta y Frontera. Transformaciones de las expresiones simbólicas en la franja fronteriza de Huelva*. Sevilla: Consejería de Cultura.
- Chacón J.M. y Ruiz, E. (1997) “Re-crear la ciudad. Centro Histórico y Patrimonio Cultural en Jerez”. *Revista de historia de Jerez*, Nº. 3, 1997, págs. 7-32
- Coca, A. (1999) “El estudio del Patrimonio Etnológico en la elaboración de los estudios preparatorios del Plan de Desarrollo Sostenible del Parque Natural Los Alcornocales”. *Actas del VIII Congreso de Antropología. Simposio VIII Antropología más allá de la Academia. Aplicaciones contribuciones, prácticas e intervención social*. Edita Asociación Galega de Antropología. Santiago de Compostela.

Coca, A. (2008) *Los Camperos. Territorios, usos sociales y percepciones en un “espacio natural” andaluz*. Sevilla, Fundación Blas Infante.

Consejería de Medio Ambiente (2001) *Plan de Desarrollo Sostenible Parque Natural Los Alcornocales*. Consejería de Medio Ambiente.

Corbacho, M.A. (2002) “Políticas pesqueras y recreaciones territoriales en torno al espacio marítimo” en *Actas del IX Congreso de Antropología Social*. FAAEE, Barcelona.

Corbacho, M.A. (2005) “El paisaje percibido. Modelos de representación de la Ensenada de Bolonia (Parque Natural del Estrecho)” en J. Pascual y Florido, D. (Coords.) *¿Protegiendo los Recursos? Áreas Protegidas, Poblaciones Locales y Sostenibilidad*. Fundación el Monte, Sevilla. Pp.157-176.

Del Campo, A. (2000) *Agricultores y Ganaderos Ecológicos en Andalucía. Despegue, consolidación y futuro de un sistema de producción y un modelo de desarrollo alternativo*. Consejería de Agricultura y Pesca de la Junta de Andalucía. Sevilla.

- (2002), “Navaleno: de pastos, carretas y pinares. Apuntes socio-históricos” en *Casos y Cosas de Soria, Tomo III*. Soria Edita, Soria: 131-137.

Del Campo, A. y Navarro, J. (2001), “Agricultura ecológica y cooperativismo en Andalucía. Una fórmula de desarrollo rural alternativa” en *Investigaciones Geográficas*, nº 26: 101-121.

Díaz, A.L. y otros (2001) *Memoria de la tierra, campos de la memoria. Los agroecosistemas tradicionales de la comarca de Tentudía*. Centro de Desarrollo Comarcal de Tentudía

Escalera F.J y Coca A. (Coord.) (2013) *Movimientos sociales, participación y ciudadanía en Andalucía*. Editorial Aconcagua. Sevilla.

Escalera F.J. y Villegas A. (1983) *Molinos y Panaderías Tradicionales*. Editora Nacional. Madrid.

Escalera Reyes, J. y Ruiz-Ballesteros, E. (2011) “Resiliencia Socioecológica: Aportaciones y retos desde la Antropología” en *Revista de Antropología Social* (20):109-135

Escalera Reyes, F. J.; Cáceres Feria, R.; Díaz Aguilar, A. L. (2013) “Las apariencias engañan. Conservación, sociedad local y relaciones de poder: el caso de Caño Negro (Costa Rica)” *AIBR* 8(3):369-394.

Escalera, F.J (1998) “Lucha por el agua e identificación colectiva. La defensa del patrimonio como movimiento social. El caso de Pegalajar”. *Demófilo: Revista de cultura tradicional*, Nº 27, 1998, págs. 157-166

Escalera, F.J. (1993) “Espacios Naturales-Espacios Sociales: Por un Tratamiento Integral del Patrimonio Ecológico-Cultural de Andalucía. El Caso del Parque Natural de la Sierra de Aracena y los Picos de Aroche (Huelva)”, en González Rumbo, I. (Coord.) *Parques Naturales Andaluces. Conservación y Cultura*. Junta de Andalucía, pp. 11-17.

Escalera, F.J. (Corrd.) (2010) *Consumir Naturaleza*. Edt. Aconcagua. Sevilla

Escalera, J., Ruiz, E. y Valcuende, J.M. (1992) “Enclave Económico y Sociedad Local: la Conformación de la Identidad Comarcal de la Cuenca Minera de Riotinto”. *Revista de Estudios Andaluces* (18): 137-159.

- (1995) *Poner fin a la historia. Desactivación de la minería y crisis social en la Cuenca minera de Riotinto*. Instituto de Desarrollo Regional. Colección Cuadernos del I.D.R nº 35. Sevilla.

Escalera-Reyes, F. J.; Cáceres-Feria, R.; Aguilar Díaz, A. L. (2012) “Patrimonio natural, patrimonio cultural y desarrollo sostenible en el Río San Juan (Nicaragua). El caso de El Castillo” en Santamarina Campos, B. (coord.) *Geopolíticas patrimoniales. De culturas, naturalezas e materialidades. Una mirada etnográfica*, Valencia: Editorial Germanía

Hernández, M. y Ruiz, E. (2005) “Apropiación patrimonial en contextos mineros de Andalucía”. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 60 (2):103-127.

Hernández, M. y Ruiz, E. (2006) “Intervenciones sobre el patrimonio minero en Andalucía: análisis de los procesos de patrimonialización”. *Anuario Etnológico de Andalucía 2002-2003*. Junta de Andalucía Pp. 241-25.

- (2008) El patrimonio como proceso social. Intervención, desarrollo y consumo minero en Andalucía en Participación ciudadana. *Patrimonio Cultural y Museos. Arrieta (E)*. Universidad del País Vasco, Donosti. Pp.129-147.

Quintero, M.V. (2009) *Los sentidos del patrimonio. Alianzas y conflictos en la construcción del patrimonio etnológico andaluz*. Fundación Blas Infante. Sevilla

Ruiz E. y Solis D. (2008) *Turismo comunitario en Ecuador*. Abya-Yala. Quito.

Ruiz E. y Vintimilla. M.A. (coord) (2009) *Cultura, comunidad y turismo*. Abya-Yala. Quito.

Ruiz, E (coord.) (2001) *Espacio y Estigma en la Corona Metropolitana de Sevilla*. Diputación de Sevilla y Universidad Pablo de Olavide. Sevilla.

Ruiz, E. (1998) *Minería y poder: antropología política en Riotinto*. Diputación de Huelva. Huelva

- (2000) *Construcción simbólica de la ciudad: política local y localismo*. Miño y Dávila. Madrid.

- (2011) “Patrimonialización, Sostenibilidad y Resiliencia Socioecológica”. F. Checa y A.M Nogués, *La cultura sentida. Homenaje a Salvador Rodríguez Becerra*. Signatura ediciones. Pp. 341-366.

- (2013) “Socioecosistemas y resiliencia socio-ecológica. Una aproximación compleja al medio ambiente”. En E. Ruiz y J.L. Solana (coords.) *Complejidad y Ciencias Sociales*. Universidad Internacional de Andalucía, Sevilla. Pp. 295-332.

Valcuende del Río J. M. (cood). (2009) *Historia y Memorias de las tres fronteras: Brasil, Perú y Bolivia*. Ed. Oscar Paredes (Cusco). Libro editado en Brasil por EDUC. Sao Paulo.

Valcuende del Río, J. M. (1998) *Fronteras, territorios e identificaciones colectivas. Interacción Social, discursos políticos y procesos identitarios en la frontera sur hispano portuguesa*. Ed. Blas Infante, Sevilla.

Valcuende, J.M.; Quintero, V. y Cortés, J.A. (2011) “Naturalezas discursivas en espacios protegidos”. *AIBR* 6 (1):27-56.



**ANTROPOLOGÍA,
INJUSTICIA Y
NUEVAS FORMAS
DE PROTESTA**

**Coordinado por
Paz Moreno Feliu,
Sílvia Bofill Poch,
Raúl Márquez Porras**

**PERIFERIAS, FRONTERAS Y DIÁLOGOS
XIII Congreso de Antropología de la FAAEE**

ANTROPOLOGÍA, INJUSTICIA Y NUEVAS FORMAS DE PROTESTA

Paz Moreno

Asociación Galega de Antropoloxía Social i Cultural

Universidad Nacional de Educación a Distancia

pmoreno@fsof.uned.es

Sílvia Bofill

Institut Català d'Antropologia

Universitat de Barcelona

bofill@ub.edu

Raúl Márquez

Institut Català d'Antropologia

Universitat de Barcelona raulmarquez@ub.edu

Nuestro interés por la injusticia y las nuevas formas de protesta parte de la inquietud por comprender los efectos de la crisis financiero-económica en el contexto actual, así como los fundamentos, no solo económicos sino también morales y culturales, de la reacción y movilización ciudadanas. La expresión de la protesta es amplia y compleja, y compromete a sus agentes de maneras diversas. El conjunto de comunicaciones que aquí se presenta nos va a permitir reflexionar sobre dicha complejidad, a través de la etnografía, la teoría antropológica y la historia.

1. Crisis y capitalismo: la crisis como contexto y como argumento

Diversos autores advierten de la necesidad de clarificar y desnaturalizar —problematizar, en definitiva— la noción de crisis. Autores como Harvey (2011) o Etxezarreta (2009) aluden al carácter estructural y recurrente de las crisis en el capitalismo, crisis que tienen

relación con las contradicciones inherentes a los procesos de acumulación del capital. Así, la crisis actual es una crisis sistémica. Se manifestó —según los países— a partir del 2006–2008, afectando primero al sector financiero. Pero debe entenderse, en realidad, como la culminación de una sucesión de crisis que empiezan en 1973, con la llamada «crisis del petróleo». Cuestiones como el endeudamiento masivo de la clase trabajadora, el boom de la especulación inmobiliaria o el neoliberalismo tienen su origen, o toman impulso, entonces (Harvey 2007).

En el Estado español hablamos igualmente de una crisis secular, vinculada en este caso a la dependencia de sectores como el turismo y de las importaciones del extranjero. Si bien la entrada en la Unión Europea supone el acceso a importantes fuentes de capital, impulsa al mismo tiempo la dinámica de creciente endeudamiento de las familias y las empresas, dinámica vinculada (aunque por razones y desde posiciones distintas) al desarrollo del negocio inmobiliario. Este será responsable destacado de la extensión del virus especulativo por toda la sociedad (Naredo 2006; Naredo y Montiel 2011).

A nivel global, y como señalábamos, el neoliberalismo es adoptado como respuesta económico-política a la crisis de los setenta. Se instaura un modelo que defiende, básicamente, la libertad absoluta de los mercados y la supresión de la intervención estatal, y que será encarnado en los ochenta por los gobiernos de Thatcher y Reagan —en Gran Bretaña y EE. UU., respectivamente— y de la Unión Europea a partir de los noventa. Gobiernos que se preocupan de garantizar la pregonada libertad de mercado y no la justicia social, que en la práctica proveen de nuevas oportunidades para el capital (la liberalización y privatización de sectores básicos de la economía) y protegen sus intereses, actuando por ello contra las clases trabajadoras: al desentenderse de la provisión de servicios básicos, la protección del trabajador o la distribución de la riqueza (Supiot 2011; Boltanski y Chiapello 2002; Sennett 2000). Un modelo, señalan diversos autores, que facilita la acumulación por desposesión y que vulnera el contrato social que aseguraba acceso a trabajo, consumo o crédito para la mayoría de la población (Harvey 2007; Supiot 2011; Etxezarreta 2009). La crisis económica será instrumentalizada —ya desde los años setenta— para imponer en todo el mundo políticas de austeridad, políticas de contención del gasto público. Para recortar lo que había sido definido como derechos básicos, junto con libertades políticas o posibilidades de protesta y resistencia (Etxezarreta 2009; Navarro *et alii* 2010). Los procesos de desposesión referidos vendrán acompañados, además, de discursos que naturalizan las desigualdades (Carmona *et alii* 2012),

criminalizan a los pobres —los «perdedores»— (Harvey 2007) o atribuyen una responsabilidad personal en el fracaso (Sennett 2000).

En el caso español, no obstante, tanto el ataque al estado de bienestar como la represión de las libertades políticas entroncan con una historia de largo recorrido y con el modelo defendido por ciertas élites (Navarro 2006; Carmona *et alii* 2012). Las políticas de austeridad recientes no harán sino reducir unos niveles de gasto social ya por debajo de la media europea. Al tiempo que principios como la no intromisión del Estado en los asuntos individuales o la defensa de la libertad de elección por encima de la igualdad de oportunidades —propios del neoliberalismo y neoconservadurismo de administraciones como la de Bush Jr.— encajarán con el ideario sostenido por esas élites tradicionales (Carmona *et alii* 2012). Élites que igualmente utilizan discursos que justifican las desigualdades y responsabilizan a quienes se encuentran desamparados en ese contexto de desprotección (véase el ejemplo de los endeudados por hipotecas).

2. Efectos y resistencias

Los efectos y las consecuencias sociales de la crisis son claros: precarización laboral, paro y recortes salariales, disminución de las prestaciones sociales, etc., impactando especialmente sobre las clases trabajadoras y su capacidad de reproducción. Para una gran mayoría el futuro implica miseria y hambre, incapacidad para reproducirse. Para la minoría restante (en que se ubican las clases medias europeas) supone la necesidad de hacerlo en entornos cada vez más mercantilizados y precarizados, que implican incertidumbre e incapacidad para realizar proyectos de vida dignos. S. Federici (2012: 55) se ha referido a las luchas y movilizaciones que surgen en este contexto como «luchas por la reproducción».

Pero en este contexto, y como otro de sus efectos, surgen resistencias de la mano de grupos, organizaciones, plataformas y movimientos sociales, y con ellos diversas propuestas transformadoras y cuestionamientos de ese marco normativo/moral hegemónico. Movimientos como el 15-M, V de Vivienda o la Plataforma de Afectados por la Hipoteca (PAH), por citar solo algunos de los más relevantes, expresan —junto con otras muchas formas de acción colectiva— un malestar social alimentado por

distintas situaciones de agravio o transgresión de principios morales considerados fundamentales (y directa o indirectamente vinculados con ese pacto social al que nos referimos). En su reclamo por empleo, control bancario, servicios públicos, derecho a la vivienda, fiscalidad justa o renovación del sistema político, tales movimientos emergen como «nuevos» sujetos políticos, agentes del cambio y la transformación social —en un proceso que M. Young calificaría de «asunción de responsabilidad» política por parte de la ciudadanía (2011).

3. Problematización

La emergencia de estos movimientos, que algunos autores llaman «novísimos» movimientos sociales (Juris *et alii* 2012) —a fin de subrayar la especificidad de dichos movimientos y de superar la dicotomía viejos/nuevos que tan útil fue para caracterizar los modos de acción colectiva surgidos entre mediados del siglo xix y finales del xx (Tarrow 1997) plantea retos teóricos y metodológicos significativos. Analizar dichas especificidades —históricas y culturales— y dilucidar las causas y la relevancia de estas formas de movilización ciudadana exige una mirada atenta al devenir cotidiano y dinámico de las mismas, atendiendo, si es necesario, a su carácter espontáneo y todavía no articulado (Scott 2004; Taifa 2013).

Urge, en este sentido, plantear el debate sobre la naturaleza de dichas acciones, su alcance teórico y relevancia política, dentro del debate mayor sobre las alternativas al sistema capitalista y sobre los cambios en el sujeto histórico de transformación social: más allá de su estricta posición en el proceso productivo, los sujetos de cambio —sostiene por ejemplo el Seminario de Economía Crítica Taifa (2013)— deben identificarse por su implicación en la dinámica de lucha por la transformación social.

Ello nos parece interesante hacerlo desde la noción de economía moral. La idea de economía moral remite en ciencias sociales, desde las obras de E. P. Thompson (1971) y B. Moore (1978), a la moralidad exigida en los procesos económicos, el acuerdo más o menos implícito sobre cómo deben darse esos procesos y, en concreto, el reparto de los recursos. Una moralidad (compartida en un tiempo y un espacio concretos) que define lo «bueno» y «justo», lo «malo» e «injusto», el comportamiento esperado (considerado «decente»), las obligaciones y responsabilidades. Se trataría de ver, en cada caso, qué principios de qué «economía moral» se han violentado, y hasta qué punto esa transgresión motiva la movilización de sectores concretos de la población.

4. Contribuciones

El conjunto de comunicaciones aquí recogidas —a través de análisis etnográficos concretos— muestran cómo en el contexto actual amplios sectores de la población se sienten efectivamente «indignados» —palabra sintomática usada para designar parte de esta movilización— por el ataque al estado de bienestar y a los principios de justicia social que anteriormente legitimaban su participación en el sistema: la compra de una vivienda mediante hipoteca, el trabajo asalariado, el incentivo al ahorro o la participación en la sociedad de consumo.

Varios autores describen cómo la satisfacción de ciertas necesidades consideradas básicas (vivienda, alimentación, seguridad...), justamente, integran una economía moral compartida por amplios sectores de la ciudadanía, que en el contexto de la crisis actual es violentada por los Estados, por el mercado y sus actores, generándose un sentimiento agudo y extendido de injusticia. Este sentimiento es el que impulsa, según demuestran estos autores, movimientos sociales amplios o movilizaciones locales y más limitadas pero que consiguen, igualmente, enterrar sentimientos de vergüenza y procesos de autculpabilización. Estas acciones colectivas modificarían, de hecho, la atribución de responsabilidades y el propio sentido de las necesidades, definiendo culpables que se vinculan al mercado y al Estado y cuestionando las bases de su funcionamiento (resultando, por ello, contrahegemónicos), al tiempo que intentarían solucionar, mediante mecanismos generalmente basados en la ayuda mutua y las redes sociales, los problemas específicos que motivan la protesta.

Irene Sabaté, analizando la Plataforma de Afectados por la Hipoteca, desvela justamente que la movilización de los hipotecados es, en gran medida, una reacción ante la injusticia sentida por la violación de ciertos principios de economía moral (los que antes ayudaban a legitimar la compra de vivienda y el endeudamiento): la justa compensación por el sacrificio (individual y familiar), el derecho de todo ciudadano a satisfacer una necesidad básica como la de vivienda (y el papel que compete en ello al Estado); la concesión de segundas oportunidades a quienes se equivocan... La Plataforma hará visible y canalizará ese malestar de los afectados, contrarrestando además el estigma que recae sobre muchos,

el aislamiento o las dinámicas de autoinculpación. Actúa como espacio de empoderamiento y ayuda mutua, de aprendizaje y lucha. Sabaté se interroga sobre el carácter de esta lucha —más allá de la meta concreta de detener los desahucios— concluyendo que resulta contrahegemónica al denunciar la violación de esos principios de economía moral, y con ello la incoherencia de reclamar el respeto por preceptos básicos para el sistema como la obligación de saldar las propias deudas o, en general, la ética del trabajo. La Plataforma señala como responsables del problema de los hipotecados a la banca y al Estado, además, contrarrestando así los discursos que sitúan la responsabilidad en los propios afectados. Como Sabaté se encarga también de mostrar, la opción por la compra y la hipoteca —como otras elecciones de consumo— estuvo estimulada por todo un contexto social, político y legal.

Agustín d’Onia, con el caso de la Xarxa d’Aliments del barrio de Gràcia (Barcelona) y los comedores sociales del Ayuntamiento, muestra cómo la satisfacción de otra ‘necesidad básica’ (la alimentación) es llevada a cabo a partir de distintas estrategias: una asistencialista, vinculada a entidades del Ayuntamiento (básicamente, los comedores sociales); y otra fundamentada en redes de reciprocidad vecinales —D’Onia analiza el caso de una que actúa en Gràcia. Ambas formas funcionan sobre bases diferentes y tienen efectos muy distintos. Por un lado, en la vía asistencial, la estigmatización y autorresponsabilización de los usuarios. Por otro, en la vía de la reciprocidad y la acción colectiva, el empoderamiento de los participantes o la responsabilización colectiva. Además, se desarrolla en esta última una crítica al sistema, una acción política y contrahegemónica (en el sentido ya indicado): se visibilizan los problemas y se dignifican prácticas como el reciclaje de alimentos, al tiempo que se intenta ajustar el reparto de alimentos a las necesidades particulares (algo no exento de problemas). Para D’Onia, movimientos como el de la Xarxa no solo proveen de alimentos sino de vínculos sociales y de un espacio donde surge y se desarrolla la crítica y la acción políticas.

Miguel Doñate utiliza su etnografía del movimiento 15-M en Cabrils (Maresme) — en el que participa además como militante— para relativizar el marco teórico-analítico habitual utilizado para explicar los movimientos sociales. En su análisis constata que las categorías «viejos», «nuevos» y «novísimos» movimientos sociales, aun adoptándolas como herramientas heurísticas, no permiten abordar el fenómeno del 15-M en toda su complejidad. Dicha complejidad nace de las múltiples heterogeneidades del movimiento, de su carácter dinámico e incluso difuso. Para abordar esta complejidad, Doñate se sirve,

justamente, del concepto de economía moral. Este nos ayudaría a entender el epicentro sobre el que se origina el 15-M, pues es la percepción compartida de agravio la que hace cristalizar la multitud. En el 15-M, según Doñate, hay una defensa colectiva de lo que se consideran principios fundamentales del estado de bienestar, junto con una denuncia de la desresponsabilización de las administraciones ante los excesos del «ultraliberalismo». Su análisis destaca también la importancia de seguir los desarrollos del movimiento, y aquí propone reconocer el 15-M como un espacio/movimiento en que confluyen procesos anteriores con nuevos procesos, intereses sectoriales con intereses globales..., o reconstruir la secuencia del agravio a la indefensión, de la reivindicación a la acción, como universo explicativo de las primeras fases del 15-M. Por otro lado, el estudio de caso que nos presenta subraya la importancia de comprender las múltiples heterogeneidades del 15-M en su localización, en su composición y en sus acciones.

En el contexto internacional, **Waltraud Müllauer** nos presenta el caso de la plataforma Salvemos Barranco de Lima (Perú), cuyo cometido podría definirse a partir de parámetros muy similares a los anteriores. Se trata en este caso de un trabajo de campo llevado a cabo en Barranco, un barrio histórico de Lima que en los primeros años del s. xx creció como zona de recreo y balnearia para las clases altas y como residencia de inmigrantes de origen europeo, las cuales coexistían con zonas deprimidas. Posteriormente, tras el abandono de los vecinos más pudientes a otros distritos atraería —como gentrificadores primarios— a una clase heterogénea, «bohemia», de artistas y escritores que comienzan a reivindicar la intervención municipal para mantener ciertas zonas —en peligro por los proyectos de «reconstrucción oficiales encaminados al turismo». El proyecto de construcción de una red de transporte (el Metropolitano) levantó la protesta de distintos grupos, cuyos primeros pasos informales no parecían indicar el auge de la protesta Salvemos Barranco. El análisis etnográfico recoge las distintas formas de lucha y los distintos niveles de participación. A partir de esas reivindicaciones se puede observar cómo ahora los habitantes más pobres del distrito han encontrado y han aprendido una forma de protesta organizada sobre los asuntos —canalización de aguas, usurpación de terrenos— que afectan a su vida cotidiana.

Los textos de **Elena Mamoulaki** y **Ángel del Río y Félix Talego** presentan análisis etnográficos sobre el papel de la memoria histórica en movimientos sociales reivindicativos, uno en Grecia y otro en Sevilla, si bien las situaciones y los usos de la memoria son bien distintos en ambos casos.

La carta de un anciano suicida que reivindica la necesidad de rebelarse abre el interesante análisis etnográfico de **Mamoulaki** centrado en los actos que en toda Grecia celebran el 28 de octubre: la negativa del dictador Metaxas a obedecer las demandas del eje Berlín-Roma se ha convertido en fiesta nacional. A lo largo de los años ha habido una relectura histórica de los sucesos, con una inversión de los protagonistas históricos de la resistencia (desaparecen los izquierdistas), reforzada durante la dictadura. Pero, desde el estallido de la crisis, las conmemoraciones han tomado un nuevo significado que Mamoulaki destaca en su análisis detallado de las Paradas de 2011, sobre todo las de Atenas, Salónica y Creta: los temas de protesta destacan tres términos, tanto en pancartas y eslóganes como en la prensa: honor, dignidad y vergüenza. La crisis y las reivindicaciones del presente han convertido en central esta conmemoración del pasado, en la medida que los distintos grupos sociales y la gente establecen una analogía de ese pasado con el modo de combatir la situación colectiva del presente. La crisis ha cambiado la percepción del tiempo en cuanto a la forma de recordar el pasado (cambios en la celebración, que ha pasado de ser oficial a popular) y el futuro se percibe como algo desconocido al margen de los contratos sociales: la desaparición de lo que los grupos sociales daban por hecho ha congelado el presente, con una sociedad de la que se piensa que no reacciona. Esta ausencia de reacción lleva a mirar al pasado resistente para dar sentido al presente, de forma que ese pasado se convierta también en un modelo para abordar un futuro en el que se vuelva a una economía moral. Situados en un contexto en el que se ha roto el sentido del presente y del futuro, la reivindicación del pasado se liga a la búsqueda de la economía moral, recurriendo a una lucha similar a la que se opuso al fascismo y al nazismo. Es decir, un pasado mítico (o con una reinterpretación de lo ocurrido), cuando los helenos resistieron al opresor (nazi), ofrece el modelo para resistir a los opresores del presente (troika).

En el análisis de **Del Río y Talego** el objeto de los movimientos de protesta es la memoria histórica; no la reivindicación del pasado como modelo, sino la lucha porque ese pasado salga del olvido político y se restituya la dignidad (¿y el honor?) de las víctimas del franquismo (como vemos, términos paralelos a los de las luchas griegas, pero en otra dirección). Los autores nos presentan el análisis etnográfico de dos acciones sociales en Sevilla, que hacen visibles quiénes eran las víctimas y quiénes los verdugos. Por un lado, el origen y mantenimiento periódico de las concentraciones en la plaza de Gávea con la exhibición de fotografías de los muertos o desaparecidos; la exhibición de iconografía republicana y la atracción por las «reliquias» laicas en torno a la desaparición de vidas

humanas. Por otro lado, una acción de mujeres de luto en la basílica de la Macarena, donde está enterrado Queipo de Llano, da pie a mostrar tanto la apología de la violencia que hacía Queipo como quiénes eran sus víctimas, mediante el recorrido procesional por donde habían vivido y sobre lo ocurrido. La etnografía de las dos acciones sevillanas muestra cómo los grupos sociales —por heterogéneos que sean— comparten una lucha por dotar a las víctimas de un espacio público donde se muestren los crímenes del pasado. El sentido de reivindicar la memoria del pasado es la petición de que se les haga justicia en el presente.

Ernesto García, desde su participación y experiencia personal como activista en el movimiento 15-M de Madrid, reflexiona sobre las implicaciones metodológicas y epistemológicas de una antropología militante comprometida con el estudio de lo que el autor llama «movimientos sociales emergentes». García problematiza las interacciones/tensiones —que él mismo trata de resolver— entre la participación y la reflexividad, entre el activismo y el análisis social. Para ello recupera y discute categorías bourdianas y weberianas como las de «ruptura epistemológica» o «neutralidad axiológica». Estas, y otras categorías como las de «subjetividad científica» u «obtivación dinámica» (de Fox Keller), referidas al impulso político como motor intelectual, desdibujan los límites de por sí difusos entre militancia y neutralidad científica. El activismo, concluye este autor, podría significar una seña de identidad de la investigación empírica sobre movimientos sociales. En un segundo plano, aborda el tema de las políticas etnográficas para plantearnos la pregunta: ¿a quién debe o puede servir la investigación? Desde lo que diversos analistas conceptualizan como antropología implicada o activista, García defiende la legitimidad de una antropología orientada a la transformación social. Y desde aquí invita a la reflexión a partir de algunas preguntas relevantes para la investigación de los movimientos sociales: ¿cómo se convierte el método etnográfico en una herramienta de crítica social?, ¿cómo conciliar motivaciones epistemológicas y compromisos políticos?, ¿cómo realizar análisis críticos en el seno de unos actores que valoran, necesitan y demandan de quienes participan en ellos «discursos morales»? Preguntas que, en mayor o menor medida, encuentran respuestas —parciales y situadas— en cada uno de los casos etnográficos presentados en este simposio.

Bibliografía

- Boltanski, L.; Chiapello, E. (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.
- Carmona, P. et alii (2012). *Spanish Neocon. La revuelta neoconservadora en la derecha española*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Etxezarreta, M. (2009). «De la crisis financiera a la crisis económica. La complejidad de la crisis y sus consecuencias». *Taifa. Informes de Economía Crítica*, 6: Apuntes teóricos para entender la crisis. Barcelona: Taifa.
- Etxezarreta, M.; Ribera, R. (2012). «Nuevos movimientos sociales en tiempos de crisis». *¡Sí se puede! Caminos al desarrollo con equidad*. México DF: Consejo Nacional de Universitarios (Análisis Estratégico para el Desarrollo, 16).
- Federici, S. (2012). «The Means of Reproduction. Interview with Silvia Federicci by Lisa Rudman and Marcy Rein». *Race, Poverty and the Environment*, 12 (2), 55–59.
- Harvey, D. (2007). *Breve historia del Neoliberalismo*. Madrid: Akal.
- (2011). *The Enigma of Capital and the Crises of Capitalism*. Londres: Profile.
- Juris, J.; Pereira, S.; Feixa, C. (2012). «La globalización alternativa y los “novísimos” movimientos sociales». *Revista del Centro de Investigación*, 10 (37): 23–39.
- Moore, B. (1978). *Injustice. The Social Bases of Obedience and Revolt*. Nueva York: Macmillan Press.
- Naredo, J. M. (2006). *Raíces económicas del deterioro ecológico y social: más allá de los dogmas*. Madrid: Siglo XXI.
- Naredo, J. M.; Montiel, A. (2011). *El modelo inmobiliario español (y su culminación en el caso valenciano)*. Barcelona: Icària.
- Navarro, V. (2006). *El subdesarrollo social de España. Causas y consecuencias*. Barcelona: Anagrama.
- Navarro, V.; Torres, J.; Garzón, A. (2010). *¿Están en peligro las pensiones públicas?*
- Attac. Scott, J. (2004). *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México DF: Era.

Sennett, R. (2000). *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama.

Supiot, A. (2011). *El espíritu de Filadelfia. La justicia social frente al mercado total*. Barcelona: Península.

Taifa. Seminario de Economía Crítica (2013). *Informes de Economía Crítica*, 9: Reflexionando sobre las alternativas. Barcelona: Taifa.

Tarrow, S. (1997). *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, Madrid: Alianza.

Thompson, E. P. (1971). «The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century». *Past and Present*, 50: 76–136.

Young, M. (2011). *Responsabilidad por la justicia*. Madrid: Morata.

IMPUGNANDO LA IMPUNIDAD. LAS VÍCTIMAS DEL FRANQUISMO FRENTE AL ESTADO

Ángel del Río Sánchez.

GISAP. Universidad Pablo de Olavide. andeslucia@hotmail.com

Félix Talego Vázquez.

GEISA. Universidad de Sevilla. ftalego@us.es

1. Introducción

La irrupción social del fenómeno denominado Recuperación de la Memoria Histórica (RMH), que hace referencia al descubrimiento de realidades históricas negadas y olvidadas y a la dignificación de las víctimas de la guerra civil y la represión franquista en todas sus dimensiones, ha supuesto un paso de gigante para la progresiva “desfranquistización” de un Estado y una sociedad con evidentes déficits democráticos por esta causa (Navarro, 2002). A la incuestionable conquista que supone que se haya destapado un pasado ominoso que, para buena parte de la ciudadanía, especialmente para amplios sectores de la juventud, parecía impensable que hubiera tenido lugar en su propio país, hay que sumar el creciente cuestionamiento —por primera vez de manera abierta— de una transición política que había sido sacralizada por la mayoría de fuerzas políticas y elevada a categoría de mito fundacional de la democracia española. La RMH ha posibilitado la creación de un novedoso movimiento social con una extraordinaria capacidad de movilización de colectivos muy heterogéneos: víctimas de la dictadura franquista, familiares de víctimas de distintas generaciones y gentes procedentes de los más diversos ámbitos de la ciencia, la política y la creación artística. El movimiento se ha canalizado a través de la elaboración de políticas de la memoria de los vencidos y de quienes resistieron al franquismo, todos ellos olvidados y, a veces, despreciados, por el Estado y carentes durante muchas décadas de representación en el espacio público (Sáez, 2013) La demanda social ha ido adquiriendo en estos años una dimensión tal que los gobiernos central y autonómico no han tenido más remedio que tomar medidas de carácter jurídico-administrativo con relación a la documentación y archivos, al reconocimiento de derechos profesionales, de la nacionalidad para los descendientes del exilio, de reconocimientos e indemnizaciones a determinados colectivos de víctimas, etc.

El fenómeno memorialista hace presencia en el Estado español para instalarse con el nuevo milenio y en apenas unos pocos años de existencia logra franquear los ámbitos de la política

oficial y del debate público de forma intensa y persistente, hasta el punto de que la propia expresión “memoria histórica”, hasta hace poco apenas utilizada en reducidos ámbitos profesionales, se ha extendido y popularizado de manera espectacular. Es cierto que la profusión del vocablo “memoria histórica”, hace que, en el sentido común, aluda a una concepción muy amplia y poco definida que abarca realidades muy heterogéneas. Aunque, también es cierto que hoy, mayoritariamente, la acepción está asociada a los términos república, guerra civil, dictadura franquista, víctimas, fosas comunes, justicia... Existen grandes recelos desde la Academia, sobre todo entre los historiadores, por considerar inadecuado el término memoria histórica, que enlaza dos nociones divergentes. Una, la memoria, que es una capacidad humana, subjetiva y personal; y otra, la historia, una disciplina científica que es, o pretende ser, objetiva y social. Sin querer entrar en estas conceptualizaciones, consideramos que la memoria histórica ha de entenderse en relación con un movimiento social que pretende rescatar y socializar la historia traumática y desconocida de los grupos subalternos —los vencidos de la guerra—, con fines de dignificación y justicia. En esta tarea ha sido esencial el rol que han asumido las asociaciones memorialistas que han proliferado durante la década de 2000 por todo el territorio andaluz y estatal.

Con la victoria electoral de José Luis Rodríguez Zapatero en marzo de 2004 se abría una etapa de esperanza en materia de políticas públicas de la memoria de las víctimas del franquismo que pronto quedó frustrada. El movimiento memorialista crecía en esos años en presencia y aceptación social al mismo tiempo que sus demandas de verdad, justicia y reparación. En un contexto de insatisfacción generalizada ante la falta de decisión del gobierno de Zapatero, que no lograba alcanzar las expectativas del movimiento —la prometida Ley de Memoria Histórica se demoraba una y otra vez—, el 14 de diciembre de 2006, veintidós asociaciones denuncian ante el Juez Garzón, titular del juzgado nº 5 de la Audiencia Nacional, las desapariciones forzadas, las ejecuciones extrajudiciales y la apropiación de niños que tuvo lugar durante la primera etapa del franquismo. En septiembre de 2008 la Plataforma de Víctimas de Desapariciones Forzadas por el Franquismo, que agrupa a numerosas entidades memorialistas, entrega al juez un listado con los nombres de más de 140.000 víctimas¹. A pesar de la oposición de la Fiscalía, el 16 de octubre de 2008 el juez Garzón se declara competente para investigar las desapariciones por considerar que es un delito que encaja en la categoría de crímenes contra la humanidad. El juez autoriza exhumaciones en 19 fosas, entre

¹ Hay que señalar que el listado fue depurado posteriormente y rebajada la cifra a 114.266 víctimas entre julio de 1936 y diciembre de 1951, aunque es una cifra incompleta dada la ausencia de investigaciones históricas sobre este asunto todavía en numerosas provincias españolas (Espinosa, 2011)

ellas la que se suponía que albergaba los restos del poeta García Lorca entre Víznar y Alfacar en Granada. Al día siguiente, la noticia copaba todos los noticieros e incendiaba las redes sociales. El diario “Público” abría a toda plana con el titular: “Franco y sus generales acusados de crímenes contra la humanidad”. “El País” lo hacía con el siguiente: “Garzón abre la primera causa de la historia contra el franquismo”. La iniciativa del juez provoca un enorme torbellino y de inmediato se activan todas redes políticas, judiciales y mediáticas de la derecha y de algunos sectores del PSOE y próximos² que se oponían acerbamente a la causa. La causa del Juez Garzón y su posterior deriva judicial contribuye de manera notable a la asunción de un nuevo actor social que venía emergiendo años atrás con el hacer del movimiento memorialista a través de sus acciones más espectaculares: las exhumaciones de las fosas comunes (Ferrándiz, 2013). Nos referimos a los desaparecidos, las víctimas del franquismo que reclaman de múltiples formas su presencia en la agenda política y la escena pública.

2. ¿Dónde están? Las concentraciones en la plaza de la Gavidia.

En este contexto de eclosión y visibilización mediática de las víctimas del franquismo, el sábado 25 de octubre de 2008, la Coordinadora de Asociaciones de Memoria Histórica de Andalucía³, convoca una concentración en la céntrica plaza sevillana de la Gavidia. El motivo es denunciar la pasividad de la Administración andaluza con el tema de las exhumaciones de las fosas de la represión franquista que se encontraban en una situación de absoluta paralización. Hacía ya varios meses –diciembre de 2007– que se aprobó la llamada Ley de Memoria Histórica⁴ que, aún siendo criticada por el movimiento memorialista por

² Líderes de opinión como Santos Juliá o Javier Prdera y políticos como Joaquín Leguina y Juan Carlos Rodríguez Ibarra armetieron con dureza contra Garzón por este asunto. Por otra parte, el magistrado del Tribunal Supremo José Antonio Martín Pallín acusó a la vicepresidenta del gobierno María Teresa Fernández de la Vega de orquestar el proceso contra Baltasar Garzón por pretender investigar los crímenes del franquismo (*Público*, 30-5-2011) <http://www.publico.es/espana/379062/pallin-ve-a-de-la-vega-tras-el-acoso-a-garzon>

³ La CAMHA se crea en el verano de 2008 con la participación de entidades memorialistas de Sevilla, Marchena (Sevilla), Aguilar de la Frontera (Córdoba), Almonte (Huelva), el colectivo de familiares de víctimas de La Puebla de Cazalla (Sevilla) y el grupo de trabajo Recuperando la Memoria de la Historia Social de Andalucía del sindicato CGT.A

⁴ La ley 52/2007, de 26 de diciembre, por la que se reconocen y amplían derechos y se establecen medidas a favor de quienes padecieron persecución o violencia durante la guerra civil y la dictadura, suscitó desde el principio una enorme polémica que llevó a que fuera retrasada varias veces hasta su aprobación en el parlamento de los diputados con los votos de PSOE, IU, PNV y BNG casi al final de la primera legislatura del gobierno de José Luis Rodríguez Zapatero. La ley fue rechazada tanto por la derecha que la veía innecesaria, como por parte de algunos sectores de la izquierda y las asociaciones memorialistas que la consideraban insuficiente porque no contemplaba algunas de su máximas reivindicaciones: que el Estado asumiera las exhumaciones de las fosas y no las delegara en las asociaciones y los familiares; que se anularan las sentencias del franquismo y que se

considerarla insuficiente, establecía ciertas disposiciones para que las administraciones públicas facilitaran a colectivos y familiares de las víctimas la recuperación e identificación de los restos enterrados en fosas comunes. Lejos de seguir estas recomendaciones la propia Junta de Andalucía había cerrado una fosa común en el cementerio de La Puebla de Cazalla (Sevilla), una vez que se habían agotado los fondos en marzo de 2008 aportados por el Ministerio de Presidencia, y con los cuales se pudieron exhumar solo 17 de los 160 cuerpos que se suponen que podría albergar. La Junta excusaba su inhibición en este asunto bajo el argumento de que no actuaría hasta estar completado el Mapa de Fosas que en esos momentos se estaba elaborando. Todo esto generaba malestar entre los familiares y las asociaciones memorialistas que no veían una implicación firme del gobierno andaluz en esta tarea considerada de máxima urgencia, por lo que se recurrió a una protesta civil y pública.

Era la primera vez que salían a la calle los familiares de las víctimas del franquismo portando los retratos de sus seres queridos a los que añadían palabras como “Desaparecido”, “Asesinado”, “¿Dónde están?” o “Nunca más”. La concentración que congregó a más de un centenar de personas venidas desde distintos puntos de Andalucía, fue valorada muy positivamente por las entidades organizadoras. Tuvo un indudable efecto catalizador en tanto que se decidió repetir la acción los últimos sábados de cada mes, haciendo del encuentro una acción de referencia del movimiento memorialista en sus demandas por la verdad, la justicia y la reparación y contra la impunidad del franquismo. Junto a los familiares de las víctimas, hijos e hijas, sobrinos y nietos especialmente, se suman a la concentración militantes del movimiento memorialista con destacada presencia de investigadores: historiadores, antropólogos, arqueólogos... que han participado de manera crucial en el esclarecimiento de los hechos y en el desvelamiento de la verdad.

procediera a la radical modificación del llamado Valle de los Caídos, convirtiéndolo en un memorial a las víctimas republicanas.



Primera concentración en la plaza de la Gavidia (25/10/2008). Foto: Pilar Acosta

La elección de la plaza de la Gavidia como lugar de concentración respondía a que allí se ubica el edificio de la Consejería de Gobernación y Justicia de la Junta de Andalucía, que era entonces la institución responsable de las políticas de la memoria del gobierno autonómico a través del Comisariado de la Memoria Histórica⁵. Pero de inmediato va a adquirir una nueva dimensión simbólica de la que no se era plenamente consciente en un primer momento. El edificio que alberga la actual Consejería de Justicia era en 1936 Capitanía, el cuartel general de División, comandado por el teniente general Gonzalo Queipo de Llano, uno de los próceres del movimiento golpista y responsable máximo, como Jefe del Ejército del Sur, del genocidio franquista perpetrado en Andalucía con cerca de 50.000 víctimas mortales documentadas⁶. Aquel cuartel fue un lugar clave para el desarrollo del golpe militar contra la legalidad

⁵ Con anterioridad esta tarea recaía en la Consejería de Presidencia. Con el nuevo gobierno bipartito (PSOE+IULV-CA) surgido tras las elecciones autonómicas de 2012, se crea la Dirección General de Memoria Democrática adscrita a la Consejería de Administración Local y Relaciones Institucionales en manos de IULV-CA.

⁶ El Proyecto Mapa de Fosas de Andalucía se presenta oficialmente en diciembre de 2010 con los siguientes datos: 614 fosas inventariadas 47.349 víctimas de la represión franquista. Este proyecto fue promovido y ejecutado por distintas asociaciones de recuperación de la memoria histórica, avalado por las universidades públicas andaluzas y financiado por la Junta de Andalucía.

republicana y centro desde donde Queipo firmaba los bandos de guerra que instaban al asesinato de opositores sin procedimiento judicial alguno. Además, desde el mismo edificio, Queipo de Llano, pronunciaba sus célebres charlas radiofónicas a través de Unión Radio Sevilla, donde con un lenguaje grosero arengaba a los suyos a cometer todo tipo de tropelías contra el enemigo “rojo”, mostrando en algunos de ellos una especial vesania contra las mujeres⁷ (Espinosa, 2005; García Márquez, 2012; Preston, 2014). También, en una esquina de la plaza, se ubica el edificio que ocupaba la antigua Jefatura de Policía, célebre por ser lugar de detención y tortura de la Brigada Político-Social a los militantes antifranquistas. De todo esto se hablaba en las concentraciones. Historiadores especializados en el golpe militar y la figura de Queipo y personas que habían sufrido vejaciones en la comisaría explicaban con detalle lo que suponían ambos edificios dotando al lugar con una nueva significación que evoca una realidad más amplia que la que directamente se percibe.

En el tiempo transcurrido desde el otoño de 2008 hasta la primavera de 2014, se han efectuado cerca de sesenta concentraciones los mediodías de los últimos sábados de mes en la plaza de la Gavidia, convirtiéndose, como hemos señalado, en el ritual de referencia del movimiento memorialista sevillano y de la Baja Andalucía. La mayor o menor asistencia a estas concentraciones está, en buena medida, determinada por diversas circunstancias. De este modo las acciones pueden reunir desde unas pocas decenas de individuos en el peor de los casos, casi siempre relacionados con períodos de menor intensidad de acción de las entidades convocantes, hasta varios centenares coincidiendo con momentos álgidos de reivindicación del movimiento memorialista. Así, por ejemplo, fueron muy masivas las concentraciones de la primavera de 2010 en las que se produjeron grandes movilizaciones en todo el Estado español de apoyo al juez Baltasar Garzón y contra la impunidad del franquismo⁸.

La iniciativa judicial de Garzón tuvo un efecto multiplicador en la extensión de la conciencia y sensibilidad ciudadana sobre la causa de las víctimas del franquismo y tuvo su inmediata

⁷ Como ejemplo reproducimos el siguiente discurso: “Nuestros valientes Legionarios y Regulares han demostrado a los rojos cobardes lo que significa ser hombres de verdad. Y, a la vez, a sus mujeres. Esto es totalmente justificado porque estas comunistas y anarquistas predicán el amor libre. Ahora por lo menos sabrán lo que son hombres de verdad y no milicianos maricones. No se van a librar por mucho que berreen y patalen”.

⁸ El 26 de mayo de 2009 el Tribunal Supremo admitió a trámite una querrela contra el juez interpuesta por los grupos ultraconservadores Manos Limpias y la Asociación Libertad e Identidad y al partido fascista Falange Española de las JONS, aunque este fue posteriormente retirado, por prevaricación al declararse competente para investigar los crímenes del franquismo. El juez Garzón, con otras causas abiertas, fue finalmente condenado y apartado de la judicatura por prevaricación en el denominado caso Gürtel, al autorizar unas escuchas en la cárcel entre imputados y sus abogados. A pesar de quedar absuelto en la causa que concernía a las investigaciones sobre el franquismo, la imagen más extendida, incluso fuera de nuestras fronteras, es la de que el juez fue perseguido con ensañamiento por atreverse a cuestionar la impunidad del franquismo. El poeta granadino Luis García Montero definía a Garzón como “la última víctima del franquismo”.

correspondencia en las concentraciones. La enorme proyección mediática del caso sirvió de catalizador para la visibilización de las víctimas, incluso para aquellas que hasta el momento habían permanecido en silencio o en un plano secundario. Como los represaliados del franquismo que sufrieron torturas en las comisarías y fueron perseguidos y encarcelados por el Tribunal de Orden Público, y algunos asesinados por las fuerzas de seguridad del Estado o grupos fascistas en la última década de la dictadura y los años de la llamada transición.

En un primer momento las concentraciones agrupaban a los familiares de las víctimas con mayor grado de concienciación. Nos referimos a los nietos y nietas de desaparecidos, mayoritariamente nacidos en las décadas de 1950 y 1960, que ya venían reclamando las exhumaciones a través de las entidades memorialistas de las que han sido parte esencial en su configuración y desarrollo (Del Río, 2013: 154). Y en menor proporción familiares de la generación posterior de las víctimas, hijos e hijas y sobrinos y sobrinas, nacidos en las décadas de 1920 y 1930, por lo tanto personas mayores con menor disponibilidad y capacidad organizativa, pero con un gran ascendiente moral ya que son los depositarios de la memoria viva de los desaparecidos a través de sus propios recuerdos, o de los transmitidos de primera mano por sus madres o personas testigas directas.



Primera concentración en la plaza de la Gavidia (28/10/2008). Foto: Pilar Acosta

La consolidación de la acción en el calendario ha provocado que la presencia de familiares descendientes de víctimas de primera y segunda generación haya aumentado significativamente. Incluso aparecen jóvenes pertenecientes a la tercera generación: los bisnietos y bisnietas nacidos en las décadas de 1980 y 1990 que poco a poco van tomando mayor visibilidad en las concentraciones.

El encuentro entre familiares de víctimas desaparecidas tiene un indudable efecto de catarsis colectiva. Los testimonios personales que habían permanecido ocultos en el ámbito familiar se hacen públicos. Toda persona que se va incorporando a las concentraciones cuenta con emoción su caso: el del ser querido, hombre o mujer republicana que fue vejado, fusilado o desaparecido y su anhelo por recuperarlo y darle digna sepultura o simplemente rehabilitarlo para la sociedad. Y lo cuentan ante una audiencia que empatiza con cada drama personal y lo hace suyo. En muchos casos, la plaza de la Gavidia se ha convertido en el lugar para la socialización de las memorias particulares tornándolas en una sola memoria colectiva. Los familiares toman conciencia de que su caso, tal como muchos habían creído, no es aislado, y afecta a decenas de miles de familias de toda España. Las demandas de verdad, justicia y reparación superan los casos personales y se extienden a todas las víctimas. Los medios de comunicación (televisión, radio y prensa escrita) que, en determinadas ocasiones, acuden a las concentraciones, se hacen eco de estos sentidos testimonios contribuyendo, de este modo, a la extensión de las reivindicaciones y a la restitución pública de los desaparecidos. Aquellas anónimas personas de las que apenas se había hablado incluso en el ámbito doméstico, aparecen por primera vez en los medios con su rostro, con el nombre y los apellidos, y con su trágica historia contada por su hijo o nieto. Es una manera de devolverlos al espacio público para reclamar la justicia que el Estado les ha negado sistemáticamente.

A todo ello contribuye la fuerza de la iconografía de estos actos con profusión de simbología republicana, izquierdista y andaluza y, sobre todo, con numerosos carteles que reproducen los rostros de las víctimas y que son depositados por sus familiares y activistas de las entidades convocantes bajo el monumento a Daoíz que preside la plaza, a veces con flores, otras con velas. Las imágenes de los desaparecidos causan un enorme impacto visual entre transeúntes y usuarios de la plaza que se acercan con sorpresa a contemplarlos. Como señala Francisco Ferrándiz, apoyándose en el escritor chileno Ariel Dorfman estos rostros recuperados “representan la respuesta más adecuada a las desapariciones, en cuanto que subvierten las políticas de invisibilización de las víctimas al exponerlas al espacio público. Y lo hacen, además, satisfaciendo las necesidades de los medios de comunicación contemporáneos con extrema eficacia y con una fuerza poética extraordinaria” (Ferrándiz, 2014: 256-57).



Concentración en la plaza de la Gavidia (29/04/2014). Reproducción a escala real de una fosa.

La plaza se convierte en cada concentración en un espacio para el intercambio de información, la formación y la deliberación. Es común que los investigadores ofrezcan datos precisos o contextuales a los familiares sobre sus desaparecidos o represaliados. En la plaza de la Gavidia hay familiares que se han enterado de la fecha y lugar de asesinato de un padre, tío o abuelo, o han obtenido directamente el expediente del consejo de guerra por el que fue condenado. En las concentraciones convertidas en una asamblea permanente, la gente delibera sobre los pasos a seguir del movimiento, se informa sobre las nuevas estrategias para combatir la impunidad como es el caso de la conocida “Querrela argentina”⁹, se informa de lo que va aconteciendo, de las acciones de las entidades, de los movimientos de las instituciones oficiales, de los actos programados en distintas localidades durante el mes próximo... A su vez, todo ello contribuye en la solidificación, en personas que antes no tenían una conciencia clara sobre estos asuntos, de unos principios básicos que suponen la columna vertebral del

⁹ Tras el mazazo que supuso la defenestración del juez Garzón, un grupo de familiares de víctimas interpuso el 14 de abril de 2010 una denuncia en el Juzgado Nacional en lo Criminal y Correccional Federal N° 1 de la República Argentina, en Buenos Aires. La jueza María Servini asume la “Causa 4591/10 por los delitos de genocidio y/o crímenes de lesa humanidad cometidos en España por la dictadura franquista entre el 17 de julio de 1936 y el 15 de junio de 1977” conocida como “Querrela argentina”. El proceso, el único abierto contra el franquismo, hace mención a 114000 víctimas y 30.000 niños robados durante la dictadura. A esta querrela se han ido sumando en los últimos años nuevos denunciados entre los que se encuentra un importante número de andaluces y ha contado con la adhesión del parlamento andaluz, diversos ayuntamientos y las organizaciones políticas de izquierda. Para los colectivos que han interpuesto la denuncia y todos aquellos que se han adherido, se abre nuevamente la esperanza que les fue negada con el proceso iniciado por Baltasar Garzón.

movimiento memorialista, como es el rechazo a la impunidad, el cuestionamiento a la transición como mito fundacional de la democracia y, en definitiva, la reivindicación de la tríada indisociable que supone el derecho a la verdad, la justicia y la reparación.

Sin duda, con estas acciones que nacieron como fórmula de protesta y acabaron en actos de reconocimiento y cohesión, las asociaciones y los familiares y colectivos de víctimas ponen en evidencia al Estado en su incapacidad para investigar los crímenes y reparar a las víctimas. No cabe duda, tal como argumenta Francisco Ferrándiz que determinadas categorías jurídicas y penales usuales en el derecho internacional sobre los derechos humanos y hasta entonces fuera del léxico y el discurso memorialista en el Estado español, han recobrado una nueva dimensión social. El concepto de desaparición forzada ha encontrado un sustrato social importante como categoría de acción política y simbólica con una enorme capacidad de movilización social y mediática (Ferrándiz, 2013).

3. Las mujeres no olvidamos. Acción contra Queipo de Llano.

El 24 de mayo de 2013, Día Internacional de las Mujeres por la Paz y el Desarme, un grupo conformado por unas 50 mujeres pertenecientes a diversos colectivos¹⁰ realizó una acción simbólica en memoria de las mujeres que sufrieron la represión tras el golpe fascista de 1936 y de señalamiento al principal responsable de las matanzas: el teniente general Queipo de Llano, enterrado en la Basílica de la Macarena desde su muerte en 1951¹¹.

¹⁰ Para el análisis de esta acción se ha entrevistado a dos de las mujeres que participaron en la acción desde su diseño hasta su ejecución: María y Ángela, de 45 y 35 años respectivamente, activistas sociales con estudios universitarios y con larga trayectoria en distintos movimientos sociales sevillanos. Un resumen de la acción puede verse en el siguiente enlace: <https://www.youtube.com/watch?v=syd8mVCyZJs>

¹¹ Tras una intensa polémica ciudadana sobre la presencia del golpista en la Basílica, la Hermandad macarena borró en 2009 de la lápida de la tumba de Queipo la fecha "18 de Julio de 1936" y la alusión a "Teniente General", sustituyéndolas por "Hermano Mayor Honorario". También dejó de sacar en el paso el fájín de este. Todo ello sin publicidad y para tratar de maquillar un hecho que genera consternación y perplejidad incluso entre miembros de la propia hermandad.



Acción “Las mujeres no olvidamos, 1936-2013”. Plaza del Pumarejo (24/05/2013)

El manifiesto que se repartía durante la acción reproducía una de las charlas radiofónicas de Queipo de Llano en el que incitaba a sus soldados a violar a las mujeres republicanas (ver nota 7), y apuntaba lo siguiente sobre el militar: “Fue responsable del asesinato de 14.038 personas en la provincia de Sevilla entre 1936 y 1943, con especial saña hacia las mujeres. Sus razones no eran exclusivamente ideológicas, castigó también la transgresión del modelo tradicional de mujer, persiguiendo a aquellas que participaban de manera activa en la cultura, economía o sociedad. (...) También fueron violadas siendo usadas como botín de guerra. El cuerpo femenino sirvió para evidenciar el poder patriarcal y militar. Prohibió el luto. Prohibió inscribir a los muertos y prohibió hacer fotografías en todo el territorio bajo control fascista. (...) Hasta el año 2008 Gonzalo Queipo de Llano fue hijo adoptivo de Sevilla. Hasta el 2009 la Virgen Macarena lucía su fajín. En 2012 Alberto Ruiz Gallardón, actual Ministro de Justicia, y el rey Juan Carlos I renovaron a su nieto el título de Marqués que Franco le otorgó en 1950. En la actualidad los restos de este criminal de guerra son protegidos y venerados en la basílica de la Macarena como Hermano Mayor Honorífico. Hoy 24 de Mayo, Día Internacional de las Mujeres por la Paz y el Desarme, queremos rendir homenaje a estas mujeres que sufrieron la represión fascista, y decir que nosotras como entonces ellas, seguiremos creando un mundo libre, igualitario y justo.”

La acción transcurrió en el popular barrio de la Macarena, sito en el sector Norte del casco histórico de Sevilla. El barrio elegido y el itinerario que siguen las activistas es seleccionado con toda consciencia y está cargado de simbolismos previos, pero que se enriquecen al ser hibridados por ellas en el contexto de la acción.

El sector Norte, a diferencia de la parte Sur donde se asentaron las clases hegemónicas, fue el territorio dentro del perímetro amurallado donde se establecieron los jornaleros, campesinos, pequeños comerciantes y artesanos, con preponderancia de patios y corrales de vecinos sobre otras edificaciones unifamiliares. Desde finales del Siglo XIX, con la implantación de numerosos centros fabriles, la zona adopta un cariz obrero y popular que le va a otorgar una personalidad diferenciada durante todo el siglo XX. En este tiempo las organizaciones obreras encontrarán el sustrato idóneo para su incardinación social. Si el Casco Norte, por su propia historia y configuración social, ya contaba con cierta tradición de lucha desde tiempos lejanos (Domínguez Ortiz, 1991), en el siglo XX estos barrios serán escenario de una conflictividad social sin precedentes con una población muy significada con posiciones políticas y sindicales de corte revolucionario: organizaciones libertarias, anarcosindicalistas y, más tarde, comunistas, pujarán por la hegemonía social logrando articular en torno a sus idearios y proyectos a buena parte del vecindario, hasta su violenta desactivación tras el golpe militar de julio de 1936.

El golpe provoca una masiva reacción entre el vecindario del barrio que se atrinchera en sus angostas calles resistiendo por unos días a las bien pertrechadas tropas del general Queipo de Llano en defensa de la República y contra el levantamiento fascista. La victoria de los sublevados da inicio a una terrible represión que se ceba en una población trabajadora muy significada con las opciones revolucionarias de la izquierda política y sindical. Los fusilados, torturados, encarcelados y represaliados se cuentan por miles (Espinosa, 1990; Ortiz, 1998; García Márquez, 2011). El barrio de la Macarena acentuó desde entonces el proceso de degradación que ha perdurado hasta prácticamente nuestros días. La persecución política y la desaparición física de la parte más activa y creativa del vecindario y el señalamiento y sometimiento del resto, contribuyeron, junto a otros factores, a la decadencia social y urbana de este emblemático barrio del casco antiguo sevillano. La represión fue desde siempre la respuesta de las autoridades civiles y militares a las acciones reivindicativas, pacíficas o violentas, programadas o espontáneas, de estas clases populares. La desactivación del movimiento obrero sevillano solo se pudo conseguir mediante el ejercicio de una violencia desmesurada. Si las huelgas de 1931, con la República recién instaurada, fueron respondidas gubernamentalmente con la destrucción, por fusilamiento, de la “Casa Cornelio”, centro de

reunión de anarquistas y comunistas, situado en el solar donde hoy se ubica la Basílica de la Macarena; en el verano de 1936 las nuevas autoridades franquistas hicieron una fuerte inversión en terror para intentar cortar de raíz cualquier germen de rebeldía. Un ejemplo ilustrativo es el caso de Isabel Atienza Lucio, la anciana madre de 72 años del líder obrero Saturnino Barneto, asesinada por no delatar el paradero de su hijo. Su cadáver permaneció un día entero expuesto al público en la Plaza del Pumarejo para escarmiento vecinal. Estas acciones y otras muchas han dejado una impronta en la memoria colectiva del vecindario que ha reforzado su identificación política al sentirse, y ser considerado por las autoridades y los adeptos al nuevo Estado, como vencidos de la guerra, o lo que es lo mismo, como “rojos”.

El abandono institucional de este barrio durante todo el franquismo hay que entenderlo como maniobra punitiva por la alineación de sus vecinos con las ideas y proyectos que subvertían y ponían en cuestión un secular *status quo* basado en relaciones asimétricas y desiguales.

El barrio se despuebla y sufre un acelerado proceso de marginación social que le lleva a convertirse en un espacio estigmatizado con elevada presencia de prostitución callejera, indigentes y la aparición y proliferación de algunas sustancias con alta y rápida capacidad de desestructuración personal y social como es la heroína (Cantero y otros, 1999). En la década de 1990 y, sobre todo, de 2000, el barrio se transforma de manera vertiginosa urbana y socialmente. Esto es fruto de la implementación de políticas públicas y privadas de rehabilitación que favorecen la especulación urbanística y la expulsión masiva del vecindario tradicional y su sustitución por otro de mayor nivel adquisitivo. A pesar del inevitable proceso de gentrificación el sustrato popular sigue siendo visible en el casco norte. En sus angostas calles y en sus emblemáticas plazas como la de la Alameda de Hércules, el Pumarejo o el Pelicano los tradicionales vecinos conviven con grupos de jóvenes okupas y estudiantes, bohemios, colectivos de gais y lesbianas, extranjeros... otorgando a la zona un cariz alternativo (Quintero y del Río, 2010). Hay que señalar la presencia de centros sociales como la Casa Pumarejo, la Huerta del Rey Moro, la Casa Cornelio (sede del SAT), la Casa de la Paz, entre otros, que suponen lugares de desarrollo de nuevos movimientos sociales urbanos y verdaderos enjambres de activismo ciudadano como el caso que vamos a relatar.

En la Plaza del Pumarejo, comenzó la acción simbólica de denuncia y desagravio que tratamos. Y concluyó bajo el Arco de la Macarena y en la puerta de la Basílica de la Macarena, lugar emblemático del mismo barrio, y de toda la ciudad. El Arco de la Macarena es una de las puertas de entrada de la antigua muralla y, además, colindante con la referida Basílica, que alberga la imagen de una de las vírgenes más populares de la ciudad, icono de referencia de las procesiones de Semana Santa y advocación de una de las cofradías

principales de la ciudad, la Hermandad de la Esperanza Macarena (Hermandad de Nuestro Padre Jesús de la Sentencia y María Santísima de la Esperanza Macarena)¹². Junto a estas imágenes católicas y de fuerte simbolismo para la sociedad civil que celebra la Semana Santa, la fiesta más participada e importante de Sevilla (Moreno, 2006), la Basílica alberga también los restos del militar Gonzalo Queipo de Llano. El caso de esta Basílica es ilustrativo e incluso emblemático del respaldo y legitimidad que la Iglesia Católica ofreció a los golpistas y a la dictadura, que sigue sin ser denunciado por el gobierno de la Iglesia hoy, como lo revela la cohabitación de iconos religiosos y tumbas de golpistas y responsables de desapariciones y torturas documentadas bajo el techo de la Basílica, cuya gestión, como templo católico, depende del arzobispado de Sevilla¹³. Pero más aún, los iconos religiosos que se custodian en la Basílica, especialmente la Virgen Macarena, concentran una polisemia simbólica que desborda de sobra su condición de representación figurada de la madre de Jesús para la cosmología católica: sin perder este registro significativo –no necesariamente el más importante–, esa imagen alcanza la condición de uno de los símbolos centrales en la fiesta de la Semana Santa, solo parangonable a otras dos imágenes, la Esperanza de Triana y el Jesús del Gran Poder. Ellas y algunas otras son referentes barriales, es decir, símbolos de identidad de los barrios históricos y sus diferencias sociales. Dado que las celebraciones de la Semana Santa en Sevilla, como es común en Andalucía, son fiestas no solo católicas, sino participadas y vividas por amplios sectores de la sociedad civil poco o nada católicos ni aun cristianos, podemos concluir que la Esperanza Macarena significa algo y vincula de algún modo a muchas personas que se sienten del barrio, e incluso, a mucha gente de la ciudad. Todo este amplio y heterogéneo espectro social, en tanto que no lo denuncia explícitamente, comulga con la cohabitación que en la Basílica continúa entre próceres golpistas e iconos cristianos y además barriales y civiles.

El comienzo de la acción fue, como queda dicho, en la Plaza, donde las participantes llevan a cabo una remembranza, o quizás una dramatización, o una invocación –analizaremos estos

¹² Las Hermandades o Cofradías son asociaciones civiles, constituidas por laicos –y en los últimos años también laicas– que se instituyen con el propósito formal de rendir culto a determinadas imágenes de la Pasión de Cristo. Algunas tienen orígenes remotos premodernos, pero su razón de ser en la actualidad es simultáneamente de culto y de asociacionismo civil. El gobierno de la Iglesia ejerce sobre ellas notable ascendencia, por la autoridad que reconocen al sacerdocio católico en aspectos relevantes del culto de la Hermandad, si bien no exento de tensiones e incluso algunos conflictos entre la sociedad civil organizada en su entorno y decisiones eclesiales (Moreno, 2006)

¹³ Esa cohabitación en la Basílica de la Macarena de imágenes del santoral y de los Evangelios junto a lápidas de militares golpistas, con ser emblemática para la ciudad de Sevilla, no es de ningún modo excepcional, ni en la ciudad ni en el conjunto del territorio español, sino casi la tónica general. Es llamativo la amplitud del espectro de figuras emblemáticas que la Iglesia Católica venera en sus templos: desde víctimas de torturas, como fueron los mártires del cristianismo de los primeros tiempos, a torturadores contemporáneos.

matices después, para el conjunto de la acción– del grito de rabia y dolor de Isabel Atienza, la anciana asesinada anteriormente referida: una de ellas, grita, mientras expresa rabia y desconsuelo, palabras que pone a Isabel ante su asesino:

“¡Qué puedes matar más de mí, si no han parado de matarme con cada uno de sus gritos, con los golpes que nos rompen los huesos, con las cabezas que nos rapan a jalones o con las enaguas manchadas de nuestros propios excrementos por el aceite de ricino que nos obligan a beber intentando mostrarnos sucias por haber parido hijos, hermanos, maridos o padres!” (Jorge, 2013).

El resto de mujeres se acercan a ella, la abrazan, la amparan, enjugan sus lagrimas y se cogen todas del brazo encaminándose hacia la Basílica por las calles del barrio, en lo que es el comienzo de la procesión. Este ampararse, abrazarse, cogerse del brazo es hecho con toda conciencia y es el resultado del proceso previo de maduración compartida y horizontal de la acción:

“Hubo una charla sobre qué significa la lucha y qué significa la resistencia, porque Mujeres de Negro decía que no se sentía identificada con la lucha, sino más con la resistencia; cuál es el papel de las mujeres dentro de los conflictos armaos; hasta qué punto el tema de la resistencia y de mantener los cuidados en una situación de emergencia es tan necesario... esas cosas iban surgiendo, y eso nos iba encantando, porque al venir de sitios diferentes, muchas no habíamos escuchao.”

Van en silencio, erguidas, cogidas del brazo, de riguroso luto, muchas de ellas con velo. Las expresiones no son de pesar o tribulación, sino de altiva solemnidad y determinación, como la de quienes han asumido con voluntad firme decir basta, rechazar la claudicación, hacer públicos crímenes largamente silenciados y señalar a los responsables.

El itinerario que siguieron desde la Plaza a la Basílica no fue recto, sino que recorrieron en procesión varias calles del barrio con el objeto de invocar la memoria de mujeres que fueron represaliadas o sufrieron de forma eminente las consecuencias de los actos de los golpistas y fascistas. Y lo hacían en las calles en las que habían vivido, por las que habían transitado. En cada una de las calles colocaron, sobre los rótulos de los nombres que ahora tienen, el nombre de cada mujer víctima y los hechos que sufrió.

Placa 1: Hermanas Ana y Teodora: “Teodora tocaba el arpa y defendía la República cuando asesinaron a su hermana Ana y encarcelaron a su marido. A la una la veló y al otro le llevó comida cada día a la cárcel. Cuando se le acabó el carbón con el que cocinar y el dinero para poderlo comprar, hizo astillas con los muebles de la casa. Comenzó por cortar las patas de las

sillas y terminó, habiendo pasado por mesas, armarios o alacenas, deshaciendo en astillas el arpa, la música. El marido hambriento, el silencio de su casa y el de todo un país acabaron matándola.”

Placa 2: Manuela Beltrán Gómez: “Manuela, natural de Sevilla, obrera de La Cartuja. Fue asesinada por aplicación de Bando de Guerra, dictado por Queipo de Llano, a la edad de veintitrés años en Sevilla, 1936.”

Placa 3: Ángeles García Palacios: Fue maestra durante la Segunda República y puso en práctica la enseñanza participativa, tolerante, laica y no doctrinal que había aprendido y defendido. En 1936, durante la sublevación fascista, fue “sumariamente expulsada del magisterio” por Queipo de Llano. En 1937, sometida a un proceso por la Comisión Depuradora del Magisterio Primario, y acusada de “mostrarse con indiferencia religiosa”, se quedó fuera de la enseñanza hasta que en 1977 se acogió a la Ley de Amnistía. Con 67 años de edad volvió a las aulas. Su único delito fue querer enseñar a pensar. Guadalcanal 20/03/1910 - Coria del río 21/04/2011

Placa 4: Mujeres represaliadas durante la sublevación fascista y el franquismo: Miles de Mujeres sufrieron el horror de una represión fascista y patriarcal atroz por su condición política y por ser mujeres. Querían cambiar el mundo y su lugar en él. Fueron hacinadas en prisiones y campos de concentración, vejadas, arrebatados sus bebés, asesinadas, torturadas, violadas. Fueron además silenciadas en la Historia con el consentimiento del poder Militar, Eclesiástico y Político. Ahora y siempre, nosotras no olvidamos.

Así llegaron a la Basílica de la Macarena, donde, según habían convenido, algunas de ellas entraron y dejaron una corona de flores blancas con un lazo rosa en el que se leía “las mujeres no olvidamos, 1936-2013”. Fueron unos minutos, porque, según nos relataron, su intención no era interferir la actividad cultural del templo, sino solo denunciar la figura del golpista y la presencia de su lápida en aquel lugar emblemático. El resto esperaba fuera, en el Arco de la Macarena, donde, sobre una réplica de la lápida de Queipo de Llano, dos de las mujeres zapatearon y bailaron una seguiriya, “el palo más triste y desgarrador del flamenco” concluyendo con la colocación de la corona con algunas fotos de mujeres y otros objetos personales. Antes de dispersarse, entre el arco y la puerta de la Basílica, las mujeres cantaron a coro una canción popular de tiempos de la Segunda República.

El complejo haz de significaciones, sentimientos e impugnaciones que se cruzan en esta acción requiere también que digamos algo sobre la identidad y trayectoria de las partícipes: se trata en la generalidad de los casos de mujeres de una larga trayectoria de activismo de izquierdas y libertarias, no solo y no necesariamente feminista, sino en entidades autónomas,

vecinales y apartidarias, y en luchas que van desde el rechazo de la especulación inmobiliaria a la recuperación de espacios verdes urbanos y huertos ecológicos para vecinos sin recursos, pasando por su decidida implicación en el ciclo del 15-M. Contactaron con Mujeres de Negro, que, como organización feminista asumió la acción y se sumó a ella, y también con integrantes de Mujeres Sobrevivientes, que integra a mujeres víctimas de violencia de género, algunas de las que se sumaron también. Pero, como nos aseguraron, la acción en sí no es patrimonio de ninguna entidad, sino de mujeres politizadas que se han encontrado para la ocasión:

“Lo más bonito fue encontrarnos mujeres que tenemos trayectorias diferentes, que venimos de movidas diferentes, que cada una hemos sido más o menos feministas, o más o menos antimilitaristas, o más o menos... y poner en común un discurso en el que todas nos sintiéramos identificadas”



Acción “Las mujeres no olvidamos, 1936-2013”. Arco de la Macarena (24/05/2013)

Como ellas mismas nos declararon en las entrevistas, concibieron la acción informalmente y se la transmitieron unas a otras sin que mediaran teléfonos o correos electrónicos, para evitar ser descubiertas, en un proceso horizontal que requirió de un esfuerzo de estudio y documentación sobre los hechos represivos de las fuerzas sublevadas. Y reconocieron que muchas de ellas, aunque veteranas activistas de la izquierda urbana, desconocían estos hechos,

el significado preciso del lugar en que se erige la Basílica en 1941 –en el mismo solar que ocupaba el centro obrero Casa Cornelio–, e incluso que Gonzalo Queipo de Llano estuviese ahí enterrado. De tal modo que la preparación de la acción simbólica o performance no supone para ellas solo una concienciación sino un sentimiento compartido y de emergencia de un lazo afectivo, un acercamiento en toda su densidad a las mujeres a quienes estaban conociendo. Como declaraba una de las entrevistadas: “cualquiera de nosotras podíamos haber sido una de ellas”. Nos parece muy revelador este proceso, que es a la vez de identificación ideológica (de izquierdas como nosotras), de género (mujeres como nosotras) y empático, que se nutre de lo anterior pero lo eleva a una cualidad diferente y ya entrañable: al final del proceso de preparación de la performance, justo antes de ejecutarla, muchas de estas mujeres han llegado a sentirse muy cerca, como haciéndolas presentes. Isabel Atienza, las hermanas Ana y Teodora, Manuela Beltrán, Ángeles García, cada una de las diecisiete rosas de Guillena asesinadas.... De alguna manera, en la procesión, entre las mujeres que van del brazo, muchas, las que más se han implicado en la preparación desde luego, quieren que vayan también aquellas que fueron víctimas de la represión fascista. A esto podemos llamarle propiamente un ejercicio de invocación, en el sentido de hacer presente la entidad personal de seres que ya no están:

“Tampoco es una cuestión de que tengamos que ser ellas, pero con un homenaje, entonces lo de vestirse de ellas (de época) formaba parte del homenaje, de traerlas a ellas.”

Es un ejercicio de recuperación del olvido, para restituirles a la condición de ausentes, que no es sino otro modo de presencia. Podemos entender ahora más justamente el empaque solemne que adoptaron las mujeres en la ejecución del acto.

Porque además, según palabras de las propias protagonistas, este acto de in-vocación (llamar aquí, traer) es concebido por algunas de las mujeres tras una pro-vocación (llamar para hacer salir, incitar) que sintieron algunas de ellas que, por circunstancias indirectas que no son al caso, estuvieron presentes en la exhumación de los restos mortales de las mujeres asesinadas en Guillena, que se conocen como las “17 Rosas de Guillena”¹⁴ (Fernández y Sosa, 2012).

¹⁴ Las conocidas como “las 17 rosas de Guillena” fueron mujeres de entre 20 y 70 años secuestradas, violadas, rapadas, encarceladas, intoxicadas con aceite de ricino y expuestas al escarnio de sus vecinos antes de ser asesinadas en noviembre de 1937 en el cementerio del vecino pueblo de Gerena. La mayoría de ellas no tenía actividad política y eran mujeres de huidos. En Guillena, familiares de estas mujeres se constituyen en asociación e impulsan la exhumación e identificación de los restos que se lleva a cabo durante 2011 y 2012. En diciembre de 2012 regresan a Guillena para ser enterradas en un panteón que alberga a todas ellas. Existe un documental sobre todo el proceso: Guillena, 1937 (Intermedia Producciones, 2013)

Había en todos los casos una conciencia política previa sobre el significado del fascismo y sus secuelas, pero faltaba el íntimo afectivo que despierta (es provocado) en el lugar de la exhumación, sumergidas en el silencio sobrecogido e indignado que anuda a todas las personas que están desenterrando a aquellas mujeres. Se teje entonces allí un lazo entre unas y otras mujeres que alimenta en las vivas la vocación necesaria para concebir, preparar con cuidado y respeto y ejecutar solemnemente el acto que hemos descrito de denuncia del crimen y señalamiento del criminal. “Las mujeres no olvidamos 1936-2013” significa eso: unas y otras abrazadas en un presente que une 1936 y 2013. Así nos lo decían las mujeres entrevistadas:

“La apertura de las fosas tocó mucho a muchas mujeres activistas libertarias de aquí... produce una identificación muy fuerte con las mujeres que están allí. Yo lo siento así, de que hay una identificación muy fuerte de nosotras con esas mujeres enterradas; el hecho de conocer sus historias, de ponerle cara, de ponerle vida, porque tú sabes que han matado a muchas mujeres, pero tú no sabes a lo mejor que las han matado porque no se hayan casado... porque, de hecho, muchas de estas mujeres, la mayoría tampoco eran activistas así... era más por el hecho de ser mujeres y de haberse comportado de una manera así... no establecía... Entonces eso, quieras que no, a nosotras, en el momento en que estamos, que es un momento de mucha conflictividad; mujeres que estamos politizadas, pues nos hace sentir una identificación con esas mujeres a través de sus familiares... Porque te remueve un montón la historia... La rabia que te entra es proporcional a la información que vas teniendo y a la empatía con las familiares de las mujeres, ¿no?”

Una de nuestras informantes, María, tenía el cometido profesional de recrear en dibujo el momento del fusilamiento para la producción del documental “Guillena, 1937” y nos decía:

“Yo tenía un bloqueo brutal, no lo podía dibujar... y pesadillas todas las noches... no lo pude dibujar.”

Debemos reseñar que estas mujeres organizaron un día de convivencia en Guillena con los familiares de las víctimas. En sus palabras “un hermanamiento con merendola” en el parque de Guillena, en el que las libertarias de Sevilla entregaron una placa de reconocimiento a los familiares en su empeño por rescatar la verdad y devolver los cuerpos de las 17 mujeres al cementerio de su pueblo.

4. Conclusiones

El análisis de algunos de los significados más relevantes que se ponen en juego en las dos acciones simbólicas descritas –el agravio de la figura del general Gonzálo Queipo de Llano por las mujeres activistas en la Macarena y la rememoranza de los represaliados por sus descendientes y por las asociaciones memorialistas en la Plaza de la Gavidia– pondrá de manifiesto que son ambos actos políticos de impugnación de la impunidad de la dictadura franquista y de denuncia de la transición al régimen democrático vigente. Su significación general es por tanto convergente, si bien algunos de los temas de ambas acciones son singulares y requieren una mirada más focal.

Ambas acciones constituyen procedimientos para invocar una categoría específica de antepasados, aquellos que fueron víctimas de la represión franquista. Este ejercicio de traer, de hacer presentes bajo la especie de ausentes a esas personas y rescatarlas así del olvido es seguramente el resorte que más contribuye a la fuerza impugnadora de las dos acciones, como de todas aquellas en las que se les hace presentes. Ellos son los testigos, el testimonio de crímenes sobre los que sigue pendiente la actuación de la Justicia, no tanto de la justicia positiva –que aquí y ahora tantas veces se les niega–, sino de la idea universal de Justicia que emana de las declaraciones de derechos de la modernidad y de la concepción universalista –monista en cierta forma– del ser humano como sujeto de dignidad inalienable.

Tanto en el acto periódico de la Gavidia como en el puntual –en principio– de la Macarena, hemos visto que vivos y muertos actualizan la comunidad de los que esperan Justicia y acusan a los verdugos. Pero podemos afirmar, más incisivamente, que son sobre todo las víctimas, a través de sus mediadores –familiares y activistas del memorialismo, el pacifismo y el feminismo de la resistencia y el cuidado– los que concentran la fuerza impugnadora. Porque sus espectros, materializados en reliquias, como nombres, fotos, objetos personales, murales, lugares de la memoria y, por supuesto, los propios deudos (el memorialismo ha desarrollado una etiqueta o norma de reliquias en las que no podemos detenernos aquí) son seres que expresan valor sagrado negativo o impuro, según el cosmos valorativo que encierra el Derecho Natural moderno sustanciado en las declaraciones y cartas de derechos. Esto es porque la dignidad inherente de las personas que son reconocidas y contadas como víctimas ha sido profanada; o se ha cometido con ellas un crimen nefando –si quieren evitarse términos que despierten suspicacia entre los que consideran que no es pertinente utilizar categorías religiosas en este contexto–. Por tanto, ha tenido lugar en ellas la vulneración de los fundamentos legítimos que inspiran las comunidades políticas modernas, de todo Estado que

se predique democrático y de derecho. Hay un desorden, un caos que ellas testimonian y que no puede resolverse más que purificándolas, restituyéndoles su dignidad inherente. Ello solo puede ocurrir con la celebración de un gran ceremonial expiatorio que asuma la comunidad a la que interpelan y que señale a las víctimas propiciatorias, los profanadores.

Este es el juicio que demanda el movimiento memorialista, que se erige en la voz de las víctimas. Los actos de denuncia descritos y otros del mismo tipo no son rituales, sino acciones simbólicas de las víctimas y sus portavoces por medio de las cuales interpelan a la comunidad exigiendo justicia, pidiendo lo que les pertenece, su dignidad. Mientras esa ceremonia expiatoria no tenga lugar no puede restituirse el orden sagrado en que se funda el derecho moderno por lo que continúa una ilegitimidad de origen, un baldón que se extiende sobre todo el corpus del derecho positivo y el orden legal.

En el caso del Estado español, esta ilegitimidad de origen que el memorialismo actualiza en sus actos en el espacio público o inter-nos se orienta necesariamente, más allá incluso de la conciencia de los actores memorialistas, a la denuncia de la transición a la democracia y del mismo régimen democrático vigente. Entender esto requiere recordar que nuestras comunidades políticas, los estados, como todas las comunidades humanas, las constituye un tipo específico de trama y transacción entre los vivos y los muertos, que es el vínculo moral. Los muertos pertenecen a la comunidad, pero a condición de que transiten el rito del duelo según el canon que en cada comunidad esté establecido. Ese canon define y prescribe el lugar que ocupan, las categorías distinguibles y el modo de comunicación con los otros integrantes de la comunidad, los vivos. Y los duelos, como todo ritual, son actos colectivos, en los que participa y sanciona desde luego toda la comunidad, directamente o a través de sus jefes institucionalmente autorizados. Esto no ha ocurrido con las víctimas que el memorialismo invoca, continúan irredentos, pendientes del duelo. Como queda dicho, los familiares y los activistas los están rescatando del olvido paciente y pertinazmente y nos los hacen presentes a todos en su condición de ausentes (muy otra a la de olvidados), exigiéndonos todos ellos que procedamos a ejecutar el duelo largamente postergado, para que ocupen el sitio que les corresponde entre todos los muertos reconocidos por la comunidad. Este pulso colectivo está suponiendo también, obviamente, un pulso por la redefinición de los valores sobre los que debe asentarse la comunidad y los fundamentos del derecho: el memorialismo representa una apuesta por la valorización de los principios de justicia y dignidad y soslayamiento de la dialéctica vencedores–vencidos. Porque el memorialismo no pide execrar o abominar a los torturadores y violadores, sino su relegación de los altares y frontispicios a la condición

común de muertos anónimos, para que puedan incorporarse las víctimas al panteón común en la condición igual de personas.

Son dos, pues, los rituales que tiene pendientes el régimen democrático español para hacer honor a los principios del derecho universal moderno: uno primero de expiación que señale a los profanadores e incorpore a las víctimas, y uno segundo que restituya a estos muertos al lugar que les corresponde. Adentrándonos más en las implicaciones de la expiación y duelo pendientes, observamos que la comunidad interpelada no es solo ni fundamentalmente la comunidad que se articula institucionalmente en el Estado y que constituye a sus integrantes en ciudadanía. Lo es, pero no solo: lo es también la comunidad humana universal, ese sujeto colectivo único y último que nos constituye a todos en personas, sujetos inalienables del derecho a la dignidad y a la integridad. El memorialismo se dirige a las dos y de las dos exige respuesta: una la representa el Estado y sus jerarcas, la otra se corporifica en ciertos organismos que entienden del derecho internacional y los tribunales nacionales o internacionales que entienden y reconocen los crímenes de lesa humanidad, es decir, los crímenes imprescriptibles, los crímenes profanadores, atentatorios de la condición esencial humana.

Bibliografía

Cantero, P.; Escalera, J.; García del Villar, R.; Hernández, M. (1999) *La ciudad silenciada. Vida social y Plan Urban en los barrios del Casco Antiguo de Sevilla*. Sevilla: Ayuntamiento de Sevilla.

Del Río, Ángel (2013) “Nuevos sentidos del pasado franquista. Las políticas de la memoria en Andalucía.” En Escalera, J. y Coca, A (Coords.). *Movimientos sociales, participación y ciudadanía en Andalucía*. Sevilla: Aconcagua Libros. pp. 143-187

Domínguez Ortiz, Antonio (1991) *Orto y ocase de Sevilla*. Sevilla: Universidad de Sevilla.

Espinosa, Francisco (2005) *La Justicia de Queipo: violencia selectiva y terror fascista en la II División en 1936*. Barcelona: Crítica.

Espinosa, Francisco. (1990) “Sevilla 1936: sublevación y represión”. En: Braojos, A.; Álvarez, L.; Espinosa, F. *Sevilla, 36: sublevación fascista y represión*. Brenes: Muñoz Montoya y Montravetta.

Fernández, Carmen; Sosa, Lucía (2012) *Memoria de Guillena. Tierra de rosas silenciadas*. Sevilla: Aconcagua

Ferrándiz, Francisco (2014) *El pasado bajo tierra. Exhumaciones contemporáneas de la Guerra Civil*. Madrid: Anthropos.

Ferrándiz, Francisco (2013) “De la memoria histórica a la impunidad del franquismo: el descubrimiento de las desapariciones forzadas en la España contemporánea”. En: Muga, J. L., Vega, S. (coords.) *Verdad, justicia y reparación. Actas del I Congreso de Víctimas del Franquismo*. Andalucía: Atrapasueños. pp. 57-76

García Márquez, José María (2012) *Las víctimas de la represión militar en la provincia de Sevilla (1936-1963)*. Sevilla: Aconcagua Libros

Jorge, Esperanza (2014) “las mujeres no olvidamos. 1936-2013. Sevilla”. En *El Topo*. Periódico sevillano bimestral [<http://eltopo.org/las-mujeres-no-olvidamos-1936-2013-sevilla/> Consultado el 15/04/2014]

Moreno, Isidoro (2006) *La Semana Santa de Sevilla. Conformación, mixtificación y significaciones*. Sevilla: Ayuntamiento de Sevilla; Instituto de la Cultura y las Artes.

Navarro, Vicenç. (2002) *Bienestar insuficiente, democracia incompleta. Sobre lo que no se habla en nuestro país*. Barcelona: Anagrama

Ortiz Villalba, Juan (1997) *Sevilla 1936: del golpe militar a la guerra viviel*. Córdoba: Vistalegre.

Preston, Paul (2014) “La forja de un asesino: el general Queipo de Llano”. En Anderson, P. y del Arco Balnco, M. A. (Eds.) *Lidiando con el pasado. Represión y memoria de la guerra civil y el franquismo*. Granada: Comares.

Quintero, V.; del Río, Á (2010) “Espacios de mezcolanza. Las redificaciones de la ciudad histórica. En Tapia Martín, C. (Coord.) *Hibridación y transculturalidad en los modos de habitación contemporánea. El territorio andaluz como matriz receptiva*. Sevilla: ETSA de la Universidad de Sevilla. pp. 280-342

Sáez Valcárcel, Ramón (2013) “Negación y desconocimiento de las víctimas del franquismo”. En: Muga, J. L., Vega, S. (coords.) *Verdad, justicia y reparación. Actas del I Congreso de Víctimas del Franquismo*. Andalucía: Atrapasueños. pp. 48-56

CRISIS, AGRAVIOS Y REIVINDICACIONES: ORIGEN(ES) Y DESARROLLO(S) DEL 15-M EN CABRILS

Miguel Doñate Sastre

mdsastre@hotmail.com

Grup d'Estudis sobre Reciprocitat, Universitat de Barcelona

Associació COPSAT

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)

“los grandes logros emancipadores de la libertad humana no han sido el resultado de procedimientos institucionales ordenados sino de la acción espontánea desordenada e impredecible que ha abierto una fractura en el orden social desde abajo”

J. C. Scott

1. La quimera de la textualidad para una realidad heterogénea y heteróclita: Una divagación a modo de introducción

Cuando en otoño del 2011 me disponía a escribir por primera vez sobre el 15-M (Doñate, 2013) constaté la dificultad que suponía trasladar al papel de forma precisa la realidad de “un fenómeno de rabiosa actualidad, altamente heterogéneo y en constante re-definición” (2013:205). No recuerdo si esperaba que en un futuro esa complejidad se redujera al avanzar en su proceso de consolidación pero hoy, tres años después, compruebo que las dificultades no amainan. La dificultad inicial de reconocer y acceder a las múltiples heterogeneidades derivadas de su variada composición – individual y colectiva-, de la combinación de sinergias deslocalizadoras y relocalizadoras, de la difuminación de los límites entre el espacio físico y virtual, de las diversas formas de acción, de intereses, etc. no sólo continua sino que se ha visto exponencialmente aumentada con el paso del tiempo al generar desarrollos y trayectorias colectivas diferenciadas que suponen que “a estas alturas, es ya casi imposible delimitar el espacio, por ejemplo del 15-M. ¿Qué es y que no es el 15-M?, ¿cuál es y cuál no una convocatoria del 15-M?” (Fernández, Sevilla y Urbán, 2012:9). Es decir,

ya no se trata sólo de la dificultad de aprehender el 15-M de la primavera del 2011 en toda su complejidad, sino continuar haciéndolo con el 15-M del invierno del 2011, el de la primavera del 2012 y así sucesivamente; más aún cuando la concatenación de acontecimientos nos lleva de una realidad heterogénea a una realidad heteróclita.

Pero no son en sí mismos los diversos desarrollos de los múltiples actores que componen el fenómeno del 15-M los que transforman ésta en una realidad heteróclita, sino la ausencia de un marco teórico-analítico plenamente satisfactorio para un fenómeno como el 15-M que parece resistirse a una sistematización mínimamente sólida. ¿Qué es el 15-M? es en última instancia la pregunta a la que tanto ésta como las numerosas investigaciones en curso prueban de dar respuesta. El lugar común de todas estas investigaciones se encuentra en la constatación de que el 15-M no responde -al igual que otros movimientos surgidos durante el siglo XXI- a la tradicional distinción entre “viejos” y “nuevos” movimientos sociales (Juris, Pereira y Feixa, 2012; Feixa y Nofre, 2013) que tan útil ha resultado para analizar los diversos modos de acción colectiva que han ido surgiendo en el periodo comprendido entre mediados del s. XIX y finales del s. XX (Tarrow, 1998). La alternativa parece construirse entorno a la nueva denominación de “nuevos nuevos” o “novísimos” movimientos sociales (Della Porta y Diani, 1999; Juris, Pereira y Feixa, 2012) que recoge (re)combinación por parte de estos movimientos del s. XXI de elementos característicos de las anteriores categorías junto con nuevos elementos característicos de la denominada “era de la información” (Castells, 2002) que gravitan entorno al mundo virtual que ha generado internet (Castells, 2001; Juris, 2004).

A priori, esta nueva propuesta de los “novísimos” movimientos sociales nos permite superar las notables limitaciones que, para el estudio de los movimientos sociales surgidos a partir de la última década del pasado siglo, suponía su consideración como “nuevos” movimientos sociales. Sin embargo, espero poder demostrar que esta nueva consideración enmascara en el caso del 15-M parte de su complejidad al construir una imagen fija que nos aparta tanto de su característica heterogeneidad como de su dinamismo y adaptabilidad. Constreñir el 15-M a la condición de “novísimo” movimiento social, implica marcar un inicio y un fin, establecer una ruptura en los desarrollos que éste ha tenido y tiene... En definitiva, sólo el 15-M de los primeros meses (o incluso quizás algún núcleo a día de hoy) responderá a este perfil. Por eso considero oportuno incorporar al marco teórico-analítico otros conceptos que, como herramientas heurísticas, aportan una mayor flexibilidad como el de “resistencia cotidiana” de Scott (2004), los “espacios intermedios” de Graeber (2008) o cuando Agamben (2005) nos habla de la “multitud” como una forma de

organización en transición, entre otros. La razón principal no es otra que asumir lo que tercamente nos muestra la realidad etnográfica, el 15-M no puede ser entendido exclusivamente en clave de movimiento social al uso; porque de hacerlo así, estaremos reproduciendo un relato en clave de desaparición y fracaso del 15-M al invisibilizar la diversidad de modos de resistencia, de preocupaciones y de respuestas, etc. que se observan. Aparece así mi propuesta de respuesta a qué es el 15-M: el 15-M es o fue un “novísimo” movimiento social pero también es o fue un espacio de creación y aprendizaje, de (re)construir identidades, de compartir perspectivas de presente y de futuro.

Concebir el fenómeno del 15-M desde esta perspectiva dualista redimensiona el plano de lo sólido y de lo difuso¹, permitiéndonos reinterpretar su característica heterogeneidad, comprender los desarrollos que éste ha tenido e incluso comprender fenómenos actuales aparentemente desvinculados. Es plantear la existencia del 15-M en parámetros de metamorfosis, por tanto, no seré yo quien anuncie la vida, muerte o resurrección del 15-M, pues es labor de quienes están por la construcción de una imagen estática, generalista, homogeneizadora, simplificada, estigmatizada o idealizada del 15-M. Simplemente me dispongo a analizar críticamente una realidad compleja, heterogénea y multimorfa y para ello no he encontrado mejor camino que acentuar la dimensión etnográfica, desgranar los orígenes y causas, reseguir los desarrollos... y todo ello a partir del estudio de un caso concreto –Cabrils– que me permita bascular entre la particularidad y la generalidad, la heterogeneidad y la homogeneidad.

2. Origen(es) del movimiento 15-M

Abordar la génesis del movimiento 15-M en Cabrils² impone tomar como punto de partida el análisis de la generalidad del 15-M, la de los ejemplos prototípicos, la de las grandes ciudades – Barcelona o Madrid–, comprender como eclosiona y se consolida el movimiento globalmente, como se organiza y actúa. La razón trasciende el simple hecho de que el 15-M en Cabrils no aparezca hasta el 21 de mayo ya que, como veremos, las dinámicas colectivas (e individuales) locales no pueden desvincularse de los procesos colectivos que se suceden a nivel general. Ahora bien, indagar sobre el origen del movimiento 15-M desde la globalidad no resulta una tarea mucho más sencilla,

¹ Me planteo el término difuso en relación a la resistencias siguiendo la estela de autores como Thompson (1971), los Comaroff (1991) o Scott (2004, 2013).

² Cabrils es un municipio de unos 7.100 habitantes de la comarca del Maresme. Situado a unos 28 kilómetros de Barcelona. Antiguo municipio agrícola que en los últimos 50 años ha sufrido una notable transformación; inicialmente como lugar de veraneo de las clases medias-altas barcelonesas, para pasar a convertirse en últimos 25 años en una exurbia para estas mismas clases que han encontrado en éste su espacio residencial anhelado.

pues el riesgo de derivar hacia visiones simplificadoras es constante si uno se aleja de una perspectiva diacrónica y contextualizadora y/o abraza acríticamente gran parte de los discursos que se generan tanto de las administraciones, mass media y otros adalides del orden dominante como de determinados sectores presentes en el movimiento en su búsqueda de elementos autolegitimadores.

2.1. Más allá de la manifestación

El punto de partida de mi análisis sobre el surgimiento del movimiento 15-M empieza por resituar el lugar que ocupa la manifestación multilocalizada³ del 15 de mayo del 2011 en las principales ciudades del estado español en la propia génesis del movimiento: la manifestación es la espoleta que activa la eclosión del movimiento del 15-M pero no es ni el movimiento en si mismo ni la primera acción colectiva de dicho movimiento. Que no es el movimiento en si resulta evidente si atendemos a que la convocatoria la realizan entre otros la plataforma Democracia Real YA (DRY) - que a penas dos meses antes se había constituido como grupo en el mundo virtual⁴- y, consecuentemente, la acción colectiva no puede achacarse a un movimiento que todavía no se ha constituido. En cambio, la manifestación deviene el reactivo que desencadena la constitución del movimiento porque es durante la misma acción de "*tomar la calle*"⁵ que la multitud cristaliza en un nuevo colectivo (heterogéneo) que desborda a la de los propios grupos convocantes. El éxito de la acción y, especialmente, la conformación de una nueva identidad colectiva generan inmediatamente en Madrid, ahora sí, la primera acción como movimiento: la acampada⁶ de la Plaza del Sol. Barcelona no será una excepción y al día siguiente también se ocupa el centro simbólico de la ciudad: la Plaça Catalunya. Cabrils tardará cinco días más, siendo la mañana del sábado 21 que se ocupará un espacio céntrico aunque desprovisto hasta ese día de un reconocimiento simbólico.

³ Resulta más preciso entender esta como una única manifestación que como múltiples manifestaciones simultáneas pues tanto el planteamiento global de la manifestación por parte de sus impulsores como las nuevas percepciones que se generan del espacio a partir de la irrupción del espacio virtual apuntan en esta dirección.

⁴ DRY ve oficialmente la luz un 11 de marzo de 2011 a través de la red social virtual Facebook y 5 días después en Twitter. Ahora bien resulta interesante reseguir su génesis ya que nos permite considerar a DRY como un escalón más en el proceso de unión de diferentes grupos, bloggers o plataformas como ADESORG, Juventud en Acción, Ponte en Pie, Estado de Malestar, No les votes, Anonymus... surgidos en los últimos tiempos en la red en lo que muchos denominan ciber-activismo que habían decidido unir sus fuerzas el 20 de febrero de 2011 como la Plataforma de coordinación de grupos pro-movilización de ciudadana.

⁵ Lema utilizado en la convocatoria que sintetiza la que aparecería como la acción colectiva prototípica de los movimientos sociales, presentando la calle, la plaza o cualquier espacio público como espacio intersticial o "intermedio" (Graeber, 2008) en el que cristalizaría la confrontación entre éstos y las autoridades. Resulta interesante en este punto aproximarse al concepto político de espacio público construido en la modernidad como "esfera de coexistencia pacífica y armoniosa de la sociedad heterogénea" (Delgado, 2011), una visión quimérica pues en realidad se comporta como un espacio generador de diferencias, estigmas, desigualdades... y por tanto, inevitablemente, es el escenario de la lucha contra éstas.

⁶ Retomaremos nuevamente la cuestión de las acampadas pues como veremos rápidamente devendrán algo más que simples acciones y por tanto merecedoras de un análisis más detallado.

El porqué de esta demora de la presencia del 15-M en Cabrils responde a lógicas globales, individuales y locales que abordaremos más adelante aunque podemos avanzar que los impulsores del movimiento en Cabrils, entre los que me encontraba yo mismo⁷, participábamos del movimiento desde el mismo día 15. Sin embargo, me interesa destacar ahora que esta cronología sincopada es una muestra de la heterogeneidad del movimiento en términos de tiempo y espacio. Pero también nos ayuda a poner en cuestión algunos de los elementos uniformizadores presentes en los discursos de los centros neurálgicos del 15-M como Barcelona o Madrid. En este caso, vemos como la descentralización del movimiento no se produce al cabo de unos meses ni desde del centro a la periferia como se relata, sino que se observa desde el inicio y en unas periferias con dinámicas propias.

En cualquier caso, avanzamos en la genealogía del movimiento 15-M en Cabrils, Barcelona o Madrid al considerar la manifestación del 15 de mayo como un espacio catártico más que como una acción. Una consideración que además trae a colación la imprecisión de interpretar el 15-M en clave de "estructura de oportunidad política" (Tilly, 1978; Brockett, 1991; Kriesi y otros, 1992; Tarrow, 1997; etc.) al convocarse la manifestación en plena campaña electoral. No pretendo negar la intencionalidad, simplemente redimensionar el papel que ésta juega en el movimiento 15-M que es relativamente menor al que ocupa entre los convocantes de la manifestación como puede comprobarse en la naturaleza de los manifiestos, documentos que fueron generando en el periodo inmediatamente anterior. En cualquier caso es bien cierto que, para unos y otros, la campaña electoral es el periodo propicio para mostrar el rechazo la deriva del sistema y a la clase política al tiempo que pensar e incluso mostrar a través de sus acciones – empezando por las propias asambleas- nuevas formas de entender y practicar la política⁸.

2.1. El 15-M como “economía moral”: Agravio, indefensión y reivindicación

Despojar la manifestación de la condición de elemento central en el análisis del origen del movimiento y otorgarle la condición de reactivo, nos conduce a centrar nuestro análisis en el caldo

⁷ El motivo de este escrito no es reflexionar sobre la investigación militante, la investigación acción, la investigación participada u otras formulas empleadas para abordar el posicionamiento del antropólogo respecto al grupo y la realidad estudiada. Pongamos que soy simultáneamente el Dr. Jekyll –militante- y Mr. Hyde –investigador- y así descargo de la incomodidad de ocultar mi presencia o hacerla visible durante todo el texto.

⁸ Un buen ejemplo de la importancia del elemento político en la Asamblea Oberta de Cabrils lo encontramos en el primer documento escrito que genera en el que en forma de manifiesto no sólo se plantea en términos políticos sino que además es entregado al cierre de la jornada electoral a los cabezas de lista de todos los partidos políticos.

de cultivo al que hace reaccionar. El contexto en que surge el movimiento del 15-M es sobradamente conocido (y padecido) por todos. Han pasado más de tres años desde que estallará la crisis financiera primero y económica inmediatamente después. Sus consecuencias se han venido sucediendo desde los inicios en un constante goteo, pero es en los últimos tiempos cuando su impacto sobre la cotidianidad de la población se ha hecho alarmantemente. A este contexto de vivencia generalizada de las consecuencias, se debe sumar la percepción y vivencia que una gran parte de la población tiene de determinadas respuestas ofrecidas desde instituciones públicas y privadas involucradas en estas crisis.

En este sentido considero que, más que la crisis en si misma o sus consecuencias, es este sentir y experimentar individualizado al tiempo que compartido, el elemento fundamental para comprender desde la perspectiva antropológica porqué ahora se ha generado esta respuesta colectiva. Por ello la propuesta de "economía moral" de E. P. Thompson (1971) aparece como elemento fundamental para explicar la génesis del 15-M. Aunque el propio Thompson (1991) advierte de los riesgos que su traslación conlleva a una realidad distinta a la de los motines de subsistencia de la Inglaterra del s. XVIII, sigo la estela de autores como Reddy (1984), Snell (1985) Charlesworth y Randall (1987) y, en cierta forma, del propio Thompson (1991) al abordar en clave de "economía moral" las interpretaciones que la población y el movimiento en su conjunto hacen de la realidad que les está tocando vivir. También desde la "economía moral" se pueden interpretar muchas de las respuestas, acciones, alternativas o incluso el propio discurso del movimiento. Porque si "la 'economía moral' nace como resistencia a la economía de 'mercado libre'" (Thompson, 2000:383), si los motines del s. XVIII son la respuesta al quebrantamiento de unas prácticas económicas morales comunes en pro de un beneficio individual acrecentado por la especulación y el abuso y justificado todo ello por el credo liberal, ¿qué impide ahora emplearlo cuando el origen mismo del movimiento 15-M se asienta sobre la crítica al modelo ultraliberal imperante y la defensa de un visión, puede que idealizada, de la sociedad del bienestar⁹? Pudiera argüirse que existe una gran diferencia ya que la

⁹ No puedo evitar releer la situación actual como una continuación de esa "gran transformación" de la que en 1944 brillantemente nos habla K. Polanyi (2007); un nuevo asalto entre los dos principios organizativos de los que nos habla con el "doble movimiento". El *statuts quo* impuesto con la defenestración del liberalismo económico como utopía hace ya casi un siglo, parece ahora peligrar ante la acometida de un renacido liberalismo que, despojado de todo envoltorio social, reivindicaría nuevamente su condición de ideología única y por tanto su voluntad de poner fin a toda resocialización de la economía que tiene en el estado del bienestar su máxima expresión. La tentación de hacer una lectura revanchista es grande, pues la embestida desocializadora no se detiene en el desmantelamiento del bienestar sino que apunta al propio sistema político -la democracia. El rescate del sistema financiero, las calificaciones, la deuda soberana o la intervención de los estados aparecen cual cargas de profundidad que apuntan directamente a los cimientos de la democracia. Porque al tiempo que vacía de contenidos, de valores o de poder al Estado, lo subyuga: "*Los políticos al servicio del Mercado*" se escucha en las plazas; creando así una brecha parece que insalvable entre la estructura del estado y la ciudadanía. Se impone la sensación de asistir a la economización

subida del precio del grano y de la harina en el s. XVIII ponía en riesgo evidente la supervivencia de la población más empobrecida y esto hoy aparentemente no pasa. Ahora bien, si se atiende al conjunto de la "multitud" de la que nos habla Thompson (1971) y al del propio movimiento del 15-M, se observa como los que reciben las consecuencias materiales más extremas son sólo una parte, mientras que el resto se enfrentarían a una reducción de sus condiciones de vida. Esto podría llevar a considerar que la idea de la "privación relativa" (Davies, 1962; Gurr, 1970) juega un papel fundamental en la consolidación del movimiento y sus acciones. Sin embargo, esta explicación no resulta del todo precisa ya que, sin pretender menoscabar la importancia de estas consecuencias materiales, lo que parece unir íntimamente al colectivo y guiar sus acciones desde el primer día son sentimientos compartidos como la indefensión, decepción, rabia, indignación... ya no sólo contra el sistema, que también, sino contra las personas que de una u otra manera se relacionan con la crisis. En los manifiestos, en las pancartas, en los gritos o en las canciones, el blanco de los ataques siempre son los mismos; banqueros, especuladores o grandes empresarios son obviamente objeto de crítica pero, las más hirientes, tienen a la clase política como objetivo. La razón es simple, la economía del mercado autorregulado y sus élites se comportarían a sus ojos previsible y coherentemente de acuerdo al principio del lucro o beneficio (individual) y de la lógica del todo es mercantizable¹⁰. No hay sorpresa en ello, aunque el nuevo alcance de esta lógica sí que parece vivirse intensamente como por ejemplo en la afirmación "*somos personas, no productos de mercado*" que recoge el manifiesto de DRY. En cambio, el sistema político y sus élites que en las últimas décadas venían siendo los responsables de limitar los excesos de mercantilizar la sociedad y sus consecuencias sobre la sociedad a través del estado del bienestar, no sólo cejan en sus obligaciones sino que incluso deciden socorrer al capital a costa de la sociedad acrecentando aún más la situación de indefensión de las personas. La indignación ante los hechos es mayúscula al percibirse como una doble injusticia: la de padecer los efectos directos de una crisis especulativa y la de los efectos colaterales de "rescatar" a los responsables de la propia crisis como recoge acertadamente el lema "*no es nuestra crisis, que la paguen los ricos*" incorporando también la paradoja de asistir a una sobrerresponsabilización en un momento en que los responsables se desresponsabilizan. Al mismo tiempo se vive como una "traición", al considerar que la clase política ha abandonado los valores y costumbres compartidos que anteponen la sociedad al individualismo del "laissez-faire". Nos encontramos así frente a una argumentación que se sumerge en el terreno de lo moral y la justicia donde las acciones, inaniciones y actitudes de los políticos son vistas como amorales e injustas al construirse sobre la percepción del agravio y donde las respuestas son

de la sociedad.

¹⁰ Sobre la cuestión de la mercantilización, ver Polany (2007) y también Moreno (2011).

plateadas también en términos de moralidad y reparación. Por tanto, no se tratará exclusivamente del choque entre formas diferentes de pensar y practicar la economía -la "del bienestar" y "la ultraliberal"- sino también de la confrontación entre las dos formas de pensar y practicar la democracia a las que se asocian estas economías. Se comprende así la popularidad del estribillo "*le llaman democracia y no lo es, le llaman democracia y no lo es, indignate tu también, indignate tu también, le llaman democracia y no lo es*" al condensar eficazmente un sentir generalizado de enfrentarse también a una crisis de la democracia; o del "*no nos representan*" que manifiesta un replanteamiento crítico de uno de los pilares básicos del sistema democrático -la representatividad-¹¹ a la vez que un ataque directo a uno de los argumentos recurrentes en el discurso político para justificar entre otras las políticas de recortes sociales. En este sentido, aparece como lógica e inevitable la transición por parte del movimiento de "*la indignación, a la acción*"¹², de una postura reflexiva¹³, de denuncia y reivindicación a una activa y directa en defensa de la sociedad del bienestar¹⁴.

2.2. Las continuidades como parte del origen del movimiento 15-M

El último de los elementos que nos permiten entender los múltiples orígenes del 15-M es el surgimiento de éste en relación a una serie de movilizaciones, procesos...¹⁵ que en los últimos y no tan últimos tiempos se han venido produciendo a nivel local y global¹⁶. Pero más que de hablar de

¹¹ Sobre la cuestión de la representatividad y algunas de las reflexiones que se han generado volveremos más adelante.

¹² Lema de las manifestaciones del 15 de octubre, si bien es cierto que la acción de tipo directa ya estaba presente desde los inicios. Precisamente, esta voluntad de actuar y transformar es uno de los principales motivos que llevan a la implantación del 15-M el 21 de mayo en Cabriels. Tal es así que, durante las asambleas del primer día, cuando surge la necesidad de "firmar" los primeros documentos, se genera un profundo debate sobre como autodenominarse. Unos defienden adoptar la denominación de "*indignados de Cabriels*" o alguna similar, mientras que otros rechazan esta denominación porque "*nos define de una manera pasiva que no recoge nuestra voluntad de luchar por la construcción de un mundo mejor*". Finalmente será esta segunda opción la que obtendrá el apoyo unánime de todos los miembros, reflejo de esta apuesta clara por la acción.

¹³ Es necesario señalar, aunque sea a pie de página, el ejercicio de autocritica que individual y colectivamente se ha generado dentro del movimiento 15-M al reconocerse por ejemplo la importancia de asumir un análisis crítico de los discursos generados desde los múltiples tentáculos del poder, abandonar posturas pasivas en el ámbito de lo político o replantearse valores y prácticas cotidianas propias que tras los últimos acontecimientos muestran abiertamente su vinculación con la espiral crematística que ha llevado a la crisis y la inherente desigualdad que encerraría este sistema.

¹⁴ Si bien es cierto que para el conjunto del movimiento del 15-M éste serie uno de sus principales objetivos, también lo es que parte de las personas, grupos y movimientos que lo componen ven en esta defensa un paso intermedio en su objetivo de cambiar el "Sistema".

¹⁵ Puede sorprender al lector al tratarse de unas continuidades invisibilizadas sistemáticamente tanto por unos mass medias interesados en proyectar la radical novedad como estrategia para conservar una cuota de mercado que se les escapa como por el propio movimiento que para enfatizar su carácter horizontal, transversal, abierto..., minimiza su vinculación a los modelos anteriores asociados a la izquierda.

¹⁶ Son muy pocas las continuidades o vinculaciones reconocidas como pudiera ser el caso de la Revolución de las Cazuellas en Islandia o de las Primaveras Árabes, especialmente con la de Egipto, otra cosa bien distinta es que exista dicha vinculación o continuidad más allá de un hermanamiento simbólico como por ejemplo entre la Plaza

este movimiento en el contexto por ejemplo de la Barcelona prolífica en movimientos sociales, movilizaciones y luchas sociales, lo que se pretende es apuntar unas más que probables conexiones de éste y otros movimientos y de cierta continuidad en la experimentación de nuevas formas de acción. Fechas relevantes y recientes serían la manifestación del 25 de septiembre culminada en la acción de la ocupación temporal del Banco Español de Crédito¹⁷ de manos del autodenominado "Moviment del 25" con el objetivo de preparar la huelga general del 29 de septiembre¹⁸. Hay otras acciones más o menos multitudinarias durante estos tres años que pueden relacionarse con el inicio del movimiento del 15-M como las manifestaciones y huelgas sectoriales de personal sanitario y educativo, las protestas universitarias que en su posicionamiento contra el "plan Bolonia" presentan nuevas formas¹⁹... e incluso, en clave exclusivamente catalana, la manifestación del 10 de julio de 2010. Estas y otras muchas manifiestan el creciente descrédito de las instituciones y un creciente empoderamiento de amplios sectores de la población. Una importancia que se acrecienta al interpretarlas como espacios de aprendizaje y experimentación donde las personas y los colectivos ensayan nuevas formas de actuar. Es aquí donde se observa indicios de esta vinculación entre movimientos y movilizaciones anteriores y el del 15-M que ahora sólo podemos apuntar como por ejemplo las acampadas. No importa que algunos se hayan afanado en presentarlas como novedosas, pues tenemos claros antecedentes en las producidas durante las movilizaciones del 2003 en contra de la guerra de Irak o en la del 0,7 cuando 1000 tiendas llegaron a ocupar la avenida Diagonal durante dos meses del otoño de 1994²⁰. Del mismo modo encontramos las acciones desarrolladas por la Plataforma de Afectados por la Hipoteca (2009-) como el impedimento de la ejecución de

Tahir de El Cairo y la Plaça Catalunya de Barcelona o la Puerta del Sol de Madrid.

¹⁷ Inmenso edificio abandonado en la misma Plaça Catalunya que en sí mismo refleja muchas de las grandes preocupaciones de esta crisis como el problema de la vivienda, la especulación inmobiliaria, la especulación financiera, etc.

¹⁸ La ocupación de este edificio fue llevada a cabo con el objetivo de convertirlo durante esos días en un "cuartel general" para la preparación de la huelga del 29 bajo el título de "*¿Cuál/Cómo es tu huelga?*" mostrando un claro distanciamiento de la convocada bajo el lema "*Así, no*" por los sindicatos (que como el resto de instituciones aumentan su descrédito entre la población), pero al mismo tiempo aparece como un primer espacio colectivo en el que pensar conjuntamente en soluciones a la crisis padecida, en el que compartir inquietudes... En definitiva, como se expone en uno de sus primeros comunicados en "abrir un espacio social y político en la ciudad [...] que permita construir un movimiento que vaya más allá de la huelga general". Sobre la ocupación de este edificio y su vinculación con la huelga general, ver Miró (2011).

¹⁹ Aunque es cierto que las movilizaciones de estudiantes universitarios han estado presentes "siempre" y que en los últimos 10 o 15 años ha habido cierta intensificación, es a partir de la oposición al denominado "plan Bolonia" que se moviliza conjuntamente toda la comunidad universitaria, especialmente tras la ocupación durante unos cuatro meses (entre finales del 2008 e inicios del 2009) de diferentes centros universitarios incluido el rectorado de la Universidad de Barcelona, recibiendo un notable apoyo popular ante el desalojo y la fuerte represión sobre el acto de rechazo del desalojo. También es interesante apuntar la introducción de dinámicas de autoorganización, propuestas alternativas al modelo criticado, puesta en práctica de algunas de estas propuestas, etc.

²⁰ La Plataforma 0'7 aún a personas y colectivos que reivindica que los países ricos destinen el 0,7% de su producto interior bruto (PIB) a la cooperación para el desarrollo.

Sobre el papel de las acampadas en la ciudad de Barcelona ver "[De memòria] Acampi qui pugui!" en <http://blocs.mesvilaweb.cat/node/view/id/198353> [consulta 8 de diciembre de 2011]

desahucios o V de Vivienda (2006-) con sus sentadas, manifestaciones, acciones informativas... para denunciar de una manera lúdico-reivindicativa el problema de la vivienda²¹. Aquí la conexión resulta más evidente al asumir desde el 15-M gran parte de las propuestas y movilizaciones que ésta contempla además de su propia inclusión en la composición heterogénea de movimientos y personas que es el movimiento del 15-M. Pero el rastreo de vinculaciones, precedentes... no se detiene con estos casos pues se entreven continuidades con otros movimientos, movilizaciones y de los propios protagonistas en éstos como por ejemplo los movimientos globales del cambio de milenio, los de insumisión y antimilitaristas de los años 80 y mediados de los 90 o, incluso, el amplio espectro de movimientos que canalizaron las luchas de los años 60, 70 y primeros de los 80. Con estos últimos, quizás la conexión con el movimiento del 15-M no parezca tan evidente más allá de los visibles "iaioflautas", si bien, como veremos a continuación para el caso de Cabrils, la presencia de algunos de sus miembros es un buen indicio de cierta conexión cuando menos a nivel individual. Sería el caso de una pareja que forma parte del movimiento en Cabrils cuando ellos mismos manifestaron en la primera asamblea que era su retorno al activismo "*desde nuestra militancia en la lucha estudiantil*" a mediados de los años 70.

3. Constitución y desarrollos del 15-M en Cabrils: La Asamblea Oberta de Cabrils

Rastrear satisfactoriamente los múltiples caminos iniciados desde el 15-M es una empresa titánica que requiere para su consecución de la delimitación previa del ámbito sobre el que fijar la perspectiva etnográfica. Por ello me propongo en este apartado a realizar un recorrido en dirección opuesta al anterior, partiendo de lo particular y local –Cabrils- en conexión con lo general (y global) como forma de profundizar en los casi tres años de 15-M.

La constitución del 15-M en Cabrils se produce la mañana del sábado 21 de mayo²², no como hecho fortuito, sino como parte de un proceso de propagación. Poco tienen que ver aquí los medios de comunicación convencionales o nuevas formas de comunicación virtuales -tan sobredimensionadas en determinados análisis del 15-M²³- al ser un grupo de vecinos y vecinas de Cabrils quienes,

²¹ La campaña "*No tendrás casa en la puta vida*" es buen reflejo del carácter lúdico-reivindicativo de sus acciones.

²² Resulta interesante distinguir entre la constitución formal y la irrupción del 15-M entre la población de Cabrils, pues su irrupción se produce desde el mismo 15-M a través de los medios de comunicación tradicionales y virtuales o incluso a través de la participación en los acontecimientos de Barcelona.

²³ Ya hemos apuntado el peso específico que tiene en la nuevas tecnologías y el denominado ciber-activismo en la consolidación de DRY. También podría reconocerse el papel que ocupan en la convocatoria de la propia manifestación del 15 de mayo u otras posteriores, siempre que no se invisibilice el papel de otros medios de comunicación como la masiva y omnipresente colocación de carteles, fliers, pegatinas que inundaban las ciudades antes de la celebración o la que para mi resulta más importante en base a su incidencia real, las redes de relaciones

habiendo participado en él desde sus inicios en Barcelona a nivel individual o inmersos en las dinámicas de otras redes de acción, lo trasladamos aquí. Es decir, la reproducción del movimiento se produce, al modo de la multiplicación vegetativa, a partir de su propia propagación²⁴. Pero ésta no es una división reductora, sino una expansión rizomática en la línea de Deleuze y Guattari (2004) en la que los nuevos núcleos generados expanden territorialmente el movimiento y pueden generar en sí mismos nuevos núcleos al mismo tiempo que aumentan la masa crítica del movimiento en su conjunto, que a su vez permite en caso de ruptura de la continuidad como bien demostraría el hecho que la disolución de núcleos centrales y referenciales como Barcelona o Madrid no afecta a la del resto.

Por qué se produce la multiplicación sería la pregunta a responder. En el caso de Cabriels es consecuencia de un proceso de reflexión de este grupo de personas –que al igual que en otros puntos podríamos tildar de militantes²⁵- en el que lo local juega un papel fundamental. No se trata tanto de una voluntad de implantar el movimiento en Cabriels, como de un reconocimiento casi intuitivo (pues estamos en una fase muy temprana del movimiento) de que la capacidad de transformación de éste va asociada a su propia propagación así como a la acción local. Es la tarde del viernes 20 cuando decidimos reunirnos para valorar conjuntamente nuestras experiencias y poner en común la necesidad de trascender los redes habituales de acción conscientes de que el momento y la oportunidad requiere de la creación de un espacio de proximidad donde, más allá de compartir ese sentir individual y generalizado de indignación, se potencie y materialice el creciente deseo de transformación que entendemos debe empezar por lo local. Ésta es la razón por la que se convoca a la ocupación de un espacio en la mañana del sábado 21 como acción primera y constituyente del movimiento 15-M en Cabriels. El espacio elegido marca ya una primera diferencia respecto de las ocupaciones de otros municipios y ciudades pues, a pesar de su ubicación privilegiada, no posee un carácter simbólico que subvertir. Estamos frente a un espacio carente de sentido en sí mismo, un espacio sin nombre que parece esperar una vida social que lo rescate de su

en las que las personas se encuentran inmersas.

²⁴ Conviene recordar nuevamente que nos encontramos ante varias vías de propagación, aunque normalmente se complementan: la que se genera a través de los medios y que puede desembocar en la concreción de nuevos núcleos; la que son los propios participantes que relocalizan su participación como el caso de Cabriels pero que también he podido observar en otros municipios del Maresme o del Vallès durante el mes de mayo y junio del 2011; o la que se promueve desde los núcleos centrales cuando optan (y/o asumen) su disgregación..

²⁵ Unidos como grupo a través de relaciones de amistad y la pertenencia a una cooperativa de consumo, las trayectorias vitales nos muestran a militantes vinculados con el asociacionismo, movimientos libertarios, okupación, ongs, activismo intelectual, proyectos de vida comunitarios... y también con procesos de acción anteriores como el No a la Guerra, el 0'7 o el movimiento insumiso.
Aprovecho para destacar que este grupo inicial se sitúa en una franja de edad comprendida entre los 40 y 50 algo que no es tan habitual en el conjunto del 15-M:

letargia, estamos ante un espacio que refleja la condición de exurbia del municipio agravado por el urbanismo disperso que lo caracteriza. Es la ocupación la que lo dotará de centralidad simbólica, la que le dará un nombre propio: el Àgora de Cabrils²⁶. Pero no se trata de un fin en si mismo sino simplemente una acción más con múltiples objetivos que van desde la necesidad de visualizar la implantación en Cabrils; pasando por dotarse de un espacio en el que encontrarse, compartir, crear y aprender; hasta reivindicar la necesidad de consolidar un espacio público en el municipio que permita vertebrar relaciones sociales hasta el momento prácticamente inexistentes. Este último aspecto explica (parcialmente²⁷) porque la acampada durará sólo dos días, la apropiación es voluntariamente parcial (durante las asambleas u otras acciones) ya que se espera que otros grupos doten de significado a este espacio como ha ido ocurriendo incluso por parte del propio ayuntamiento.

Nuevamente relativizamos la espontaneidad inicial de los acontecimientos y del movimiento, existe una planificación lo cual no significa que esta no se vea superada por la realidad. No es un plan ni cerrado ni particular, su objetivo principal es posibilitar la conformación de un colectivo - heterogéneo y en constante definición- sobre la base de dos elementos comunes: la vecindad y un sentir compartido frente a la situación presente, porque como dicen "*las situaciones nos afectan a todos, no importan los colores*"²⁸. La propia elección del día 21 para su inicio y no el mismo 20, así como la propia difusión de la convocatoria, es consecuencia de la voluntad explícita de trascender a "*los de siempre*"²⁹. Aún así, la difusión centrada fundamentalmente en el boca oreja –pues nos encontramos en un contexto social en las relaciones cara a cara y no el anonimato- empieza indefectiblemente por la redes de relaciones en que los convocantes están inmersos, si bien su influencia se proyecta fuera de éstas a través de la expansión por nuevas redes. Pero también se dirige hacia determinados colectivos como los jóvenes del Agrupament Escolta³⁰ o de la Asamblea

²⁶ La elección del nombre proviene por su condición de plaza pública (rodeada en dos de sus laterales por unas graderías de piedra), por ser el punto de encuentro de personas diversas con una misma inquietud y por ser el escenario de largas asambleas.

²⁷ Otros factores son las obligaciones laborales y familiares de los que acampan, la masa crítica de la que dispone el grupo que dificulta prolongar la acampana de forma "decente", etc.

²⁸ Lema de una de las diversas pancartas con las que se "humanizó" el Àgora de Cabrils el mismo día 21.

²⁹ No sólo me refiero al grupo inicial, sino también a las particulares dinámicas relacionales de Cabrils que acrecientan aún más la relativa e indeseada endogamia tan frecuentemente presente en los movimientos sociales, asociaciones, etc. que supone que sean muchas veces las mismas personas las que componen los núcleos activos de los diferentes movimientos, entidades, etc. No resulta extraño escuchar frases como "*los de siempre*" o "*somos los que somos*" para describir una vida vecinal en la que participa una parte minoritaria de la población. Se antojan muchas explicaciones, pero el urbanismo disperso, el rápido crecimiento demográfico o la condición de pueblo dormitorio de lujo para muchos de sus residentes parecen ser las más precisas.

³⁰ Estos son a su vez de los "diables", "timbalers", comisión de fiestas... Un reflejo claro del activismo comprometido pero también de la necesidad de practicar la endogamia para supervivencia de las entidades, asociaciones, movimientos, etc.

de Joves, conocedores de la sensibilidad de éstos y de la importancia de su presencia. Al mismo tiempo, se difunde a través de las nuevas tecnologías con la creación de perfiles en diferentes redes sociales y de un blog, difundiendo la convocatoria a través de webs locales de información... al ser conscientes de la importancia creciente de estos espacios comunicativos (destacadamente entre los más jóvenes) y de las limitaciones del boca oreja; pero también como el inicio de la creación de un espacio en la red, continuación virtual³¹ del Àgora.

Además, la propia dinámica de los acontecimientos se encargará de sobrepasar cualquier planteamiento inicial. Por el otro, la espontaneidad está presente en el grueso de los vecinos y vecinas que participaran a partir del sábado 21 en Cabrils. No sólo por no formar parte del grupo convocante o por su forma de integrarse en el colectivo (unos gracias a la convocatoria, otros por el simple hecho de pasar por allí o en el caso de 9 mujeres magrebís, como una forma de participar indirecta y simbólicamente en los procesos que se estaban produciendo en el norte de África) sino también porque una buena parte de las personas que se unen en los primeros días son neófitos en el mundo del activismo. Esta es una de las características fundamentales del movimiento 15-M y no siempre suficientemente destacada, al generar espacios en que personas tradicionalmente desvinculadas del activismo, pueden participar activamente en la ideación y construcción de alternativas al modelo actual.

Es en relación a los neófitos que el grupo inicial juega un papel fundamental más allá de la convocatoria de la jornada de acción. Este recorrido vital en el ámbito de las luchas sociales y la experiencia en múltiples formas de organización y acción supone su primera aportación relevante al movimiento 15-M en Cabrils al permitir catalizar las crecientes expectativas de muchas personas de iniciarse en el activismo y vertebrar en sus primeros pasos a un colectivo tan heterogéneo. Hecho que refuerza la tesis de interpretar el 15-M como un espacio de aprendizaje (y transmisión). Aún siendo conscientes de la importancia de compartir la experiencia acumulada, esta aportación es vivida con cierta incomodidad. Deseosos de mantener el anonimato como elemento distintivo del

³¹ La importancia de la virtualidad en el movimiento 15-M muestra perfectamente la que es una de las particularidades de los movimientos de los últimos quince años respecto de anteriores. El mundo virtual es más que un espacio de información y comunicación, es también un espacio de acción y de creación de comunidad. Pero no se trata de un mundo aislado, al menos en Cabrils, pues también se hallaría bajo el influjo de las relaciones de vecindad y del autoreconocimiento que se derivan. Y tampoco está exento de ciertas incoherencias e incomodidades pues para algunos se ha convertido en el único espacio de participación, reduciéndose a un "me gusta", a colgar enlaces... siendo visto por los que participan presencialmente como una caricatura de varios de los principios del movimiento en Cabrils.

También cabe destacar el papel central que desempeña la virtualidad a la hora de relacionarse con el resto del movimiento 15-M siendo ésta la principal vía de comunicación con el resto de asambleas del Maresme, con la de Barcelona... es decir, la consolidación y mantenimiento del movimiento en red.

movimiento en forma del sujeto-multitud³², conscientes de la dificultad que entraña mantenerlo en un contexto local en el que la forma de relación habitual es la del cara a cara, el rol de expertos que muchos les asignan es visto con preocupación. Preocupación por establecer diferencias tangibles en el seno del movimiento que es y pretende continuar siendo igualitario, que estas diferencias puedan acabar degenerando en jerarquía -antítesis de la horizontalidad que practica y promueve-, que afloren personalismos o simplemente que se genere una división de las responsabilidades en función de las aptitudes que limite el aprendizaje de los otros.

A los mecanismos habituales de los movimientos sociales horizontales³³, el movimiento en Cabrils apuesta por la supresión de las comisiones³⁴. Producto de intensos y largos debates esta supresión es vista como una forma de lucha contra la especialización, la acumulación de poder y la reducción del papel de la asamblea. Aunque nunca se ha llegado a constituir ninguna, la inercia a crear comisiones está presente por ser una característica de las asambleas referenciales y también por el interés de determinadas personas, especialmente algunos de los más jóvenes y personas que en su ámbito profesional están acostumbradas a trabajar en contextos estructurados, que confían este tipo de organización. Con esta medida se pretende reforzar la asamblea al punto de convertirla en el marco preferente de trabajo. Así la experiencia es necesariamente compartida y la ideación, elaboración... de cualquier acción implica a todo el colectivo. Pero tras esta medida se oculta también un rechazo explícito a valores propios del sistema detestado como la productividad³⁵, la eficiencia (en relación a la productividad) o la desresponsabilización y al mismo tiempo una materialización evidente de leyendas tan habituales en este movimiento como "*no tenemos prisa porque vamos lejos*".

Precisamente, es esta conciencia de proceso el principio que rige todos los desarrollos del 15-M. Puede que su explicitación haya dado pie a la confusión, el 15-M no está vacío de objetivos, su objetivo es la transformación. Puede parecer una propuesta etérea, sin embargo es radicalmente precisa. El 15-M nace contra el orden que impone el "sistema", contra una realidad que subyuga y aún más importante contra la perversión que presentan los agravios, las injusticias... como males

³² Sobre el desarrollo del concepto de multitud y de anonimato en el 15-M resulta interesante la aproximación de P. Romero (2013) o a un nivel más global los trabajos de M. Hardt y A. Negri (2005, 2006).

³³ Por ejemplo la propia dinámica asamblearia, la rotación de las responsabilidades, el acompañamiento en el aprendizaje, la autoinhibición...

³⁴ No conozco el caso de ninguna otra asamblea que haya optado por esta vía. Por supuesto, el tamaño del colectivo condiciona la viabilidad de esta solución por lo que cuesta imaginarse una asamblea como las de Barcelona o Madrid trabajar sin comisiones.

³⁵ No siempre ha estado así pues en determinados momentos la asamblea ha sufrido fiebres resultadistas que han hecho tambalear este rechazo a la productividad y de rebote el ensalzamiento del aprendizaje, la horizontalidad...

necesarios para la consecución de un mundo mejor. Medios y fines no pueden desvincularse, estaríamos ante una apuesta por una política teórica-práctica. Los riesgos son múltiples pues no siempre resulta fácil mantener el ir y venir entre el discurso teórico y la práctica y viceversa... quizás por ello la localidad emerge como el elemento que vincula a la práctica. Puede que el 15-M de Barcelona o Madrid tardaran en percatarse de que localidad resultaba el mejor motor para guiar el proceso, pero es bien cierto que en Cabrils como en otros núcleos menores fuera esta localidad la que ha guiado y guía el desarrollo del 15-M. Puede que esto ayude al lector a entender porque no he entrado en detalle sobre las múltiples acciones que se han realizado desde el 15-M de Cabrils y sólo me haya detenido en los medios –como se constituye, el papel de las asambleas, etc.- pero es que todas y cada una de las acciones persiguen la transformación de la realidad cotidiana. Desde la propia acampada y el manifiesto inicial entregado a los políticos; pasando por acciones de denuncia como la desarrollada en la oficina bancaria del pueblo o de colectivización del conocimiento de las que son una buena muestra los coloquios organizados; continuando por acciones radicalmente locales como el cuidado de bosques o la elaboración de un contra-POUM; hasta la participación en acciones generales del movimiento (manifestaciones, marchas...) o la difusión de modelos alternativos como por ejemplo el festival del don.

Insisto, si el 15-M es considerado un movimiento en los términos que nos plantea Agamben (2005) como “constitución de una potencia en cuanto potencia”, como un espacio de creación y aprendizaje, entenderemos que los desarrollos se articulen en base al propio proceso y que la localidad asociada indefectiblemente a la cotidianidad aparezca como motor de la acción. No en vano, al igual que los ingleses de los que nos habla Thompson (1971) o de los resistentes de los que nos habla Scott (2004), nuestras sociedades han entendido que las resistencias y luchas deben desarrollarse en la cotidianidad del día a día.

4. ¿Muerte o metamorfosis del 15-M?: un final inconcluso

Releo lo escrito hasta el momento y compruebo una vez más que mis expectativas iniciales no se han visto cumplidas. Las omisiones casi se cuentan por puñados pero lo fundamental ha quedado recogido. Mi análisis parte de relativizar el marco teórico-analítico habitual para explicar los movimientos sociales ante la constatación de que las categorías “viejos”, “nuevos” y “nuevísimos” movimientos sociales, aun adoptándolas como herramientas heurísticas, no permiten abordar el fenómeno del 15-M en toda su complejidad. Una complejidad que nace de las múltiples heterogeneidades del movimiento, de su carácter dinámico e incluso difuso y que para abordarla no

sólo me sirvo de la perspectiva etnográfica sino de algunos conceptos clave. Destaco la idea de “economía moral” de Thompson (1971) para explicar el epicentro sobre el que se origina el 15-M, pues es la percepción compartida de agravio la que permite la cristalización de la multitud. Hablar de economía moral es hacerlo de la defensa de los que son considerados un principios fundamentales del estado del bienestar, es hablar de reivindicación, también de desresponsabilización de las administraciones ante los excesos del “ultraliberalismo” y de traición al renunciar a la defensa de éstos en favor de unas minorías, así como de indefensión de la población ante la desocialización no sólo de la economía, sino también de la política y, puntualmente, de la justicia. También destaco la importancia de reseguir los desarrollos y aquí podemos incluir el reconocer el 15-M como un espacio/movimiento en que confluyen procesos anteriores con nuevos procesos, intereses sectoriales con intereses globales... o el reconstruir la secuencia del agravio a la indefensión, de la reivindicación a la acción como universo explicativo de las primeras fases del 15-M. Posteriormente nos hemos sumergido en el estudio de caso para reforzar la comprensión de las múltiples heterogeneidades del 15-M en su localización, en su composición, en sus acciones... como una vía para acercarnos tanto a su caracterización como movimiento así como para explicar aquello que une a esa multitud heterogénea: la crítica al modelo imperante y la defensa del modelo pretérito y no tanto un proyecto común de futuro. En definitiva he probado de dilucidar qué es el 15-M.

Pero no quiero acabar este escrito sin dejar abierta una nueva vía de reflexión que en algún momento puntual de mi escrito ya se dejaba entrever. Cual es la respuesta si nos preguntamos ¿qué es el 15-M hoy? Si partimos de la consideración del 15-M como un movimientos social en el sentido más académico, le denominemos novísimo o no, nos encontramos que la respuesta se dirige rápidamente a que estamos frente a un moribundo que produce sus últimos estertores. De moribundo pasamos a cadáver si consideramos que el 15-M los formaban los núcleos prototípicos como Barcelona o Madrid, pues muertas las cabezas, muertas las extremidades. Ahora bien si orientamos nuestro análisis en el sentido contrario e incluso defendiendo esta visión más académica, podemos fijarnos en los núcleos activos del 15-M por ejemplo Cabrils donde el pasado sábado 12 de abril de 2014 se celebró la en asamblea semanal o el 29 del mes pasado el tercer festival del don. Quizás el problema esta en que la descripción etnográfica nos mostrará un 15-M falto de salud: pocos miembros, escasas acciones (y cada vez con un menor esfuerzo en vincular lo local y lo global), agotamiento... O mejor aún, si abrazamos la idea del 15-M como espacio de creación y aprendizaje la perspectiva cambia. No es que de repente el 15-M goce de una magnifica salud sino que los desarrollos que ha tenido permiten ser reinterpretados en clave de éxito y no de fracaso.

Pongamos un pequeño ejemplo de Cabrils. Un joven asiste con relativa asiduidad pero pasados el primer año su presencia se limita a un hipotético seguimiento por las redes sociales virtuales y la asistencia a las acciones más representativas... parece un fracaso. Pero que pasa si vamos más allá de su presencia en este, pues que observamos como este joven ha formado con otros una cooperativa laboral de transformación a través de la educación... ¿éxito?

Este mismo análisis y razonamiento puede trasladarse al conjunto del 15-M, múltiples proyectos pongamos un ejemplo contradictorio como la formación de nuevos partidos como Partido X o plataformas como Frente cívico somos mayoría, movimientos que se han constituido a partir de o simplemente se han visto potenciados con el ejemplo paradigmático de la PAH. En definitiva, el 15-M se habría metamorfoseado...

Bibliografía

- Agamben, (2005) "Che que cos'è un movimento" <http://www.egs.edu/faculty/giorgio-agamben/articles/movimiento/>
- Brockett, C. D. (1991) "The Structure of Political Opportunities and Peasant Mobilization in Central America", *Comparative Politics*, 23.
- Castells, M. (2001) *La Galaxia Internet. Reflexiones sobre Internet, empresa y sociedad*. Madrid: Areté.
- Castells, M. (2002) *La Era de la Información. Vol. I: La Sociedad Red*. México: Siglo XXI.
- Charlesworth, A. y Randall, A. (1987) "Morals, Markets and the English Crowds", *Past and Present*, 114.
- Comaroff, J. y Comaroff, J. (1991) *Of Revelation and Revolution. 1. Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*. Chicago: ChUP.
- Davies, J. C. (1962) "Towards a Theory Revolution", *American Sociological Review*, 27.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2004). *Mil Mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- Delgado, M. (2011) "L'espai públic no existeix", *Barcelona Metropolis. Revista d'informació i pensaments urbans*, <http://www.barcelonametropolis.cat/ca/page.asp?id=21&ui=507>
- Della Porta, D. y Diani, M. (1999) *Social Movements: An Introduction*. Oxford: Blackwell.
- Doñate Sastre, M. (2013) "El movimiento 15-M en un pueblo del Marcéeme: la Asamblea Oberta de Cabrils". En Narotzky, S. (ed.), *Economías cotidianas, economías sociales, economías sostenibles*. Barcelona: Icaria/ICA.
- Feixa, C. y Nofre, J. (2013) *#GeneraciónIndignada. Topias y utopias del 15-M*. Lleida: Milenio.

- Fernández J., Sevilla C. y Urbán, M. (2012) "Introducción: ¡Indignados del mundo: uníos!". En *¡Ocupemos el mundo! Occupy the world!*. Barcelona: Icaria.
- Graeber, D. (2008) "Nunca ha existido Occidente o la democracia surge de los espacios intermedios". En Roca, B. (coord.), *Anarquismo y antropología. Reflexiones e influencias mutuas entre la antropología social y el pensamiento libertario*. Madrid: La Malatesta.
- Gurr, T. (1970) *Why men rebel*. Princeton: PUP.
- Hardt, M. y Negri, A. (2005) *Imperio*. Barcelona: Paidós.
- Hardt, M. y Negri, A. (2006) *La multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*. Barcelona: Debolsillo
- Juris, J. S. (2004) *Digital Age Activism: Anti-Corporate Globalization and the Cultural Politics of Transnational Networking*. Tesis de doctorado, Berkeley: UCLA.
- Juris, J. S.; Pereira, S. y Feixa, C. (2012) "La globalización alternativa y los "novísimos" movimientos sociales", *Revista del Centro de investigación*, 10, 37: 23-39.
- Kriesi, H. et al. (1992) "New Social Movement and political Opportunities in Western Europe", *European Journal of Political Research*, nº 22.
- Miró, I. (La ciutat invisible) (2011) "L'experiència del Banc Ocupat i la vaga general de setembre de 2010", *Espai en Blanc*, 9-10.
- Moreno Feliu, P. (2011) *El bosque de las Gracias y sus pasatiempos. Raíces de la antropología económica*. Madrid: Editorial Trotta.
- Polanyi, K. (2007) *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. México: FCE.
- Reddy, W. M. (1984) *The Rise of Market Culture: The Textile Trade and French Society, 1750-1900*. Cambridge: CUP.
- Scott, J. C. (2004) *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México: Era.
- Scott, J. C. (2013) *Elogio del Anarquismo*. Barcelona: Crítica.
- Romero Noguera, P. (2013) "Autonomía política y el 15-M: una reflexión sobre el movimiento desde Barcelona". En Narotzky, S. (ed.), *Economías cotidianas, economías sociales, economías sostenibles*. Barcelona: Icaria/ICA.
- Snell, K. D. M. (1985) *Annals of the Labouring Poor: Social Change and Agrarian England, 1660-1900*. Cambridge: CUP.
- Tarrow, S. (1998) *El poder en movimiento: los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid: Alianza.
- Thompson, E. P. (2000) *Costumbres en común*. Barcelona: Crítica.
- Tilly, C. (1978) *From Mobilization to Revolution*. Reading: Addison-Wesley

ASISTENCIALISMO Y RECIPROCIDAD.

ESTRATEGIAS DE PROVISIÓN DE ALIMENTOS EN EL BARRIO DE GRÀCIA.

Agustín D'Onia

agustindonia@yahoo.com

Universitat de Barcelona

1. Introducción

La progresiva retirada del gobierno de su rol de proveedor de bienestar es la contracara de su papel de garante para la obtención de ganancias individuales en detrimento de la población, dejando cada vez más en manos privadas la solución a los problemas provocados por las lógicas de acumulación capitalista. Estas obligaciones del Estado con su población tienden a desplazarse al ámbito de la voluntad filantrópica privada, eximida de la satisfacción exhaustiva de esas necesidades básicas (Sales i Campos, 2014; Terradas, 2011). Aunque los servicios y prestaciones ofrecidos por la administración no han desaparecido, se observa una delegación de sus funciones en estas formas de provisión de bienestar para las personas con menos recursos, ya sea mediante su terciarización en beneficio de empresas privadas (Sales, 2014:46-48) o mediante la organización espontánea de la población. En este sentido, algunas formas de asunción de estas responsabilidades por las propias personas, colectivos organizados a nivel local, movimientos sociales, asociaciones civiles e iniciativas privadas constituyen no solamente una respuesta a la incapacidad o falta de interés del Estado, sino también una propuesta de alternativa a la sociedad capitalista.

El de los hábitos alimentarios constituye un ámbito de gran significación en los procesos estructurales de cambio económico. Las estrategias de provisión adoptadas presentan una gran casuística, ligada no solamente a la disponibilidad y accesibilidad de alimentos, sino también a preferencias, gustos, hábitos, significados y valores. Los procesos de pauperización obligan

a alterar estas estrategias personales y grupales de provisión, resignificando sus valoraciones y las de las situaciones vinculadas a ella. En otras palabras, no cambia solamente aquello que se come, sino también la compañía en la que se come, la manera de proveerse, la forma de preparar la comida, los lugares y momentos en que se come. Considerar la alimentación como un hecho social total implica atender a todas estas cuestiones (De Garine, 2002).

Teniendo en cuenta lo anterior, nos aproximaremos a las estrategias de provisión de alimentos esgrimidas por los actores, así como a la valoración que hacen de las relaciones establecidas en los diferentes ámbitos en que consiguen recursos y a la percepción de los alimentos. Intentaremos una aproximación crítica y cualitativa al concepto de *alimentación adecuada* para aportar elementos a la interpretación del derecho a la alimentación.

2. Metodología¹

La primera etapa de este trabajo consistió en la realización de cinco entrevistas a usuarios de comedores sociales en el barrio de Gràcia. En febrero de 2014, por consejo de un informante, comencé a asistir a la Xarxa d'Aliments, un colectivo autogestionado de recuperación y distribución de alimentos, donde realicé observación participante durante tres meses. Asimismo, realicé otras dos entrevistas con miembros de las Xarxa que han asistido a comedores sociales. No cuento en mi material etnográfico con entrevistas a mujeres. Esto se debe a que, ante la dificultad de acceder a entrevistas con usuarios de comedores sociales por la vía institucional, recurrí a mis vínculos de vecindad con un grupo de personas con este perfil, todos ellos hombres. A pesar de mi interés por conocer a mujeres usuarias de comedores, esa búsqueda no dio resultados. En el ámbito de la Xarxa no he conocido a mujeres que asistan a comedores sociales.

3. La dejación de la responsabilidad estatal

Las obligaciones del Estado en relación a la alimentación de su población están recogidas en el artículo 25 de la Declaración Universal de Derechos Humanos y en el artículo 11 del Pacto Internacional de Derechos Económicos Sociales y Culturales. Más recientemente, el Relator Especial de Naciones Unidas define el derecho a la alimentación como

El derecho a tener acceso, de manera regular, permanente y libre, sea directamente, sea

¹ Este trabajo surge de mi participación como practicante en el Observatori DESC, entidad que junto a otras instituciones y entidades realiza un informe sobre el Derecho a la alimentación en Catalunya de próxima publicación.

mediante compra en dinero, a una alimentación cuantitativa y cualitativamente adecuada y suficiente, que corresponda a las tradiciones culturales de la población a que pertenece el consumidor y que garantice una vida psíquica y física, individual y colectiva, libre de angustias, satisfactoria y digna. (NNUU, 2010:3)

La estrecha vinculación entre el acceso a alimentación, trabajo y vivienda, entre otras necesidades, no se condice con la compartimentación con la que la expresión de los derechos pretende satisfacerlos. En este sentido, el Comité DESC expresa que se ha de garantizar “la accesibilidad de esos alimentos en formas que sean sostenibles y que no dificulten el goce de otros derechos humanos”, dando cuenta de esta interrelación (Saura, 2012:9). Es por ello que la satisfacción de cada uno de estos derechos ha de vincularse a la de su conjunto, y las estrategias para alcanzar este objetivo pasan por tener en cuenta tanto esta vinculación como la referencia a expresiones tales como “la autorrealización de las personas” o la dignidad en sentido más general (Pisarello, 2009; Saura: 2012:5).

Especial atención merece el concepto de *adecuación* en relación a los alimentos, relacionado con factores nutricionales, de inocuidad, medioambientales y de aceptabilidad cultural o religiosa (NNUU, 2010:4). Es, por tanto, un concepto problemático, cuya pretensión de universalidad choca con las realidades propias de los grupos humanos e individuos titulares de este derecho (Supiot, 2007:257-259). Es esta problemática la que justifica el recurso a un trabajo etnográfico para la indagación acerca de aquello que resulta *aceptable* o *adecuado* para las personas en relación a la alimentación en tanto hecho social total en un contexto determinado.

Abordar etnográficamente esta cuestión implica atender a las experiencias personales de esta dejación de responsabilidades por parte del Estado. Durante los últimos años, en España, el hito de las movilizaciones del 15M ha dado lugar a la expansión del sentimiento de agravio relacionado no solamente con las privaciones materiales respecto a necesidades consideradas básicas, sino con la sensación de indefensión frente al accionar de las élites económicas en connivencia con sectores de las clases gobernantes, que vulnera un conjunto de principios morales básicos, análogo a lo que Thompson llama “economía moral” (Doñate, 2013). Algunas de las reivindicaciones del 15M, que no eran nuevas aunque sí menos masivas que tras su eclosión, manifestaban una voluntad de construcción de una sociedad alternativa, y no una reforma de la existente. La descentralización de aquella movilización dio lugar a una participación creciente en asambleas barriales o a la creación de nuevas agrupaciones. A

medida que la situación económica se ha ido agravando, y que la sensación de injusticia se afianzó, diversos colectivos han puesto en marcha nuevas formas de satisfacer sus necesidades básicas. El caso de la Xarxa d'Aliments de la Vila de Gràcia, en Barcelona, ejemplifica este tipo de iniciativas, que de forma crítica al modelo político-económico busca el doble objetivo de satisfacer necesidades materiales y crear lazos de solidaridad entre vecinos como forma de transformar las relaciones sociales, promoviendo la horizontalidad y la reciprocidad como alternativas a la lógica de mercado (Xarxa d'Aliments, 2014; Taifa, 2013; Doñate, 2013).

Estas formas de reciprocidad pueden cobrar una mayor importancia, entre otras situaciones, cuando la provisión de bienestar se ve afectada por una merma en la función garantista del Estado (Contreras y Narotzky, 1997). Sahlins distingue entre las formas de reciprocidad “viceversa”, inmediatas, y las que, organizadas grupalmente, implican una concentración de bienes y su redistribución. En este último caso, la redistribución cumple una doble función: *material*, en tanto proveedora de bienes; e *instrumental*, al garantizar la cohesión del grupo (Sahlins, 2008:203-208). Terradas profundiza en la cuestión sosteniendo que la reciprocidad debe comprenderse dentro del marco de relaciones que le dota, en cada caso, de una especificidad difícilmente generalizable. Los vínculos de amistad, amor y equidad, entre otros, consituyen ámbitos en los que la reciprocidad está *incrustada* y en los que un imperativo moral de la generosidad actúa como cohesionador (2001:205-208). Esta interpretación nos permite retomar la idea de una economía moral contrapuesta a los valores mercantiles a los que estas iniciativas hacen frente. En este sentido, las relaciones de vecindad, parentesco y amistad que se establecen en los barrios son un espacio privilegiado para la observación de estos fenómenos de resistencia al capitalismo, vinculados a la satisfacción de necesidades mediante intercambios basados en lógicas de reciprocidad y ayuda mutua, y no en el cálculo² (Greenhouse en Terradas, 2011:68; Forrest, 2004:132-134). Estas relaciones favorecen, mediante la cooperación, lo que Young llama “acción colectiva” como forma de asunción compartida de la responsabilidad por los daños que las injusticias estructurales infieren a una parte de la población (2011:120-123), al tiempo que dan forma *aquí y ahora*, a la construcción de una sociedad alternativa en el seno de la preexistente (Taifa, 2009)

² A medida que el Estado abandona su responsabilidad en la provisión de bienestar, y ésta es asumida por la población, estos fenómenos pueden dar lugar a nuevas concepciones en torno a la definición de *ciudadanía*, basada en un revalorización de los ideales de participación. Esta tendencia no está exenta de contradicciones, y pueden observarse tanto visiones optimistas como pesimistas de este nuevo paradigma (Molyneux, 2000).

4. Las estrategias de provisión de alimentos

Las formas de provisión de alimentos de quienes se encuentran en situación de precariedad económica son variadas, tanto como las percepciones sociales que se puede tener de ellas y de quienes las practican. El recurso a comedores sociales y otros tipos de ayudas asistenciales públicas o privadas puede ser considerado denigrante en tanto muestra de la incapacidad personal de satisfacer sus necesidades básicas mediante el trabajo. A su vez, la creciente normativización del uso del espacio público limita las actividades de recuperación de alimentos desechados limitando estas posibilidades de aprovisionamiento, al tiempo que estigmatiza unas prácticas de supervivencia con el argumento de asegurar el orden (Goffman, 2008; Loaiza, 2013; Sales i Campos, 2014:16-17;70-72). Las formas de provisión basadas en lazos de reciprocidad abarcan tanto iniciativas individuales e interpersonales como grupales. Entre estas últimas se inscribe la Xarxa d'Aliments, un colectivo crítico con el modelo hegemónico de producción alimentaria que intenta proveer alimentos mediante los valores de la ayuda mutua y la solidaridad. En la medida en que este objetivo se cumple, este conjunto de prácticas y valores pueden entenderse como parte de una economía moral. Así, las formas de provisión y consumo, asociadas a determinados valores según el contexto social pueden ser fundadoras de identidades tanto individuales como colectivas (Fischler, 1995:27-60).

4.1. Asistencialismo: el caso de los comedores sociales

Jorge llegó a Barcelona en el año 2006 procedente de Argentina. Tiene 42 años. Está divorciado y tiene una hija que vive en Tarragona con su ex esposa. Hasta el año 2011 ha tenido trabajos esporádicos en una fábrica, empaquetando revistas. A comienzos de 2011, tras varios meses sin ningún ingreso, debió abandonar la habitación que alquilaba por un retraso de dos meses en el pago. Pasó tres meses durmiendo en una obra abandonada en el barrio de Sants, hasta que comenzó a percibir una prestación (PIRMI) y pudo volver a alquilar una habitación pagar sus gastos de comida y una parte de la cuota de manutención de su hija. Durante aquellos tres meses, afirma haber planteado su vida en términos de “supervivencia”. Sus hábitos alimentarios cambiaron drásticamente. La imposibilidad de almacenar, cocinar y conservar los alimentos le llevó a recurrir a nuevas y diferentes estrategias para alimentarse. Comenzó a asistir a comedores sociales, en ocasiones era invitado a comer por algún amigo y

recogía alimentos que encontraba en la calle. Recuerda el caso de una dependiente de un panadería que le vió recoger una bolsa con bocadillos que ella dejaba a diario en la basura. Comenta que la situación le generaba vergüenza: “Al principio, sí [le avergonzaba], como los comedores... que alguien me viera. Por ejemplo, yo veía una bolsa e iba a agarrarla, pero si pasaba alguien hacía como que seguía de largo...”

El recurso a los comedores sociales se encuentra entre las primeras estrategias comentadas por los entrevistados. La falta de medios o conocimiento para cocinar resulta un factor determinante del recurso a esta opción. En la ciudad de Barcelona, el acceso a estos centros, sean municipales o privados, está mediado por las autoridades municipales, por lo que la asignación de una plaza depende de la realización de un trámite. Frente a la necesidad urgente de alimentarse, Jorge decidió entonces acudir a un comedor social.

...no está mal decir que me daba un poco de vergüenza, al principio. Lo empecé a sentir en uno de los primeros comedores, unos de los que abría de noche. [...] Y ahí me enteré lo de las tres visitas. Porque fui a hablar de noche con un “chabón” [un tío] y me dijo: ¿es la primera vez que venís?” le conté mi situación, y me dice: “bueno: acá podés comer tres veces, y en cualquier comedor; y tenés que tramitar [el permiso en el Ajuntament]...” Ahí me dio como un poco de vergüenza, y también ahí vi que en general los trataban bastante mal a la peña que iba a comer ahí.

Julián nació en Galicia, tiene 52 años y reside en Barcelona desde hace once años. Recibe una prestación (PIRMI) que le permite alquilar una habitación en el barrio de Poblenou, aunque durante el día suele estar en Gràcia, su antiguo barrio. Sus formas de provisión de alimentos incluyen la asistencia a un comedor social y la percepción de un lote de alimentos, que obtiene en una parroquia cercana a su domicilio. Sobre su sensación al asistir por primera vez a un comedor social, expresa que:

Bueno, pues en principio... desubicado, descolocado, no sabía muy bien cómo iban las cosas... pero me sentí...”hay que hacerlo, hay que hacerlo. Toma, voy para allá. ¡Pum!” Al principio es aquello que dices “ay, qué vergüenza, no sé qué”, pero después, ya, al cabo de dos o tres días vas entendiendo que a la gente también le pasa lo mismo... pues que tampoco es que no me vean: yo los veo, ellos me ven, tampoco es ninguna vergüenza. Es una mala época de la vida.

Su resistencia a ser categorizado, en base a la asistencia a un comedor social, junto a personas cuyos atributos son valorados negativamente resulta común a otras personas entrevistadas. Con el pasar de los días, este sentimiento de vergüenza deja lugar a la construcción de relaciones de cierta confianza, a partir de las cuales se puede ir conformando una identidad con puntos en común. Julián hace referencia a su experiencia de socialización en el comedor:

Normalmente, cuando la gente come con otras personas, normalmente habla, y si estás

trabajando... hablas de tu trabajo, o de tus amistades, o de tus hijos. Pero cuando vas allí, como no tienes trabajo, hablas sobre lo que tú estás viviendo en ese momento. [...]es una relación... de conocidos, nada más... no de amigos. Amigos, amigos, imposible. Porque además estás en una situación que tampoco te apetece. Porque a ver: están lo otros como yo, ¿para qué voy a acercarme a otro que está peor? Estaré igual.

La cordialidad y la identificación de una problemática común no se traduce, en general, en vínculos de amistad. Jorge guarda buen recuerdo del grupo con el que compartió mesa. Los considera “colegas”, a los que visitó durante un tiempo luego de dejar de asistir al comedor. Lo expresa así: “Y después empezás con la misma dinámica del lugar, y empezás a hablar. Y yo me daba cuenta que había muchas cosas que yo no tenía nada en común con los tipos, pero con cierta gente en particular sí”

Àngel tiene 53 años, nació en Gràcia, está divorciado y tiene un hijo. Recibe una prestación de desempleo y vive en una habitación alquilada. Es miembro de la Xarxa d’Aliments de la Vila de Gràcia y complementa su alimentación mediante la compra de algunos productos o la donación que le hacen algunos propietarios de pequeños comercios del barrio. A comienzos de 2013, el día en que llevó sus pertenencias al piso en el que había alquilado una habitación, un grupo de conocidos de la persona que gestionaba las habitaciones le robó el dinero que llevaba y sus pertenencias. Le dieron una golpiza, por lo que decidió no regresar a recoger sus cosas. Luego de hacerse curas en un hospital, su asistente social le asignó un albergue en el que se alojó durante un mes.

Sólo tenía la muda de ropa que llevaba, que estaba llena de sangre. [En el albergue] me dieron ropa limpia y me quedé allí. Tuve la entrevista con la asistente social, y le dije: “Yo el día que cobre la paga, me voy, porque a mí no me gusta estar aquí” Y estuve un mes. Para mí era completamente desconocido el tema este de los sin techo, la gente que está en la calle, los vagabundos...

Àngel considera fortuito el haber tenido que asistir al albergue y al comedor. Es el único entrevistado que afirma haber hecho amigos en el ámbito del comedor, lo cual debe considerarse en el marco del albergue, en el que las personas comparten más tiempo que cuando asisten exclusivamente a la hora de las comidas. En referencia a otros comensales con los que compartía mesa, afirma que “...la gente está muy amargada porque está muy hecha polvo”, o que “la gente ahí está entregada”.

En relación a la gestión de las ayudas, los esfuerzos del Ajuntament se enfocan en la centralización de la información acerca de los solicitantes³. Si la solicitud es aceptada, se

³ No obstante, desde entidades civiles y desde el Ajuntament se reconoce, en Ciutat Vella, una descoordinación

asigna un centro asistencial gestionado por el Ajuntament o por entidades privadas, entre las que se incluyen ONG's e instituciones religiosas. De esta manera se intenta llevar un control de las personas que reciben prestaciones, sean estas monetarias y/o en especie. Mientras se toma la decisión de asignar un comedor, los solicitantes pueden asistir hasta tres veces a cada comedor social, acreditando el inicio del trámite⁴.

Tanto el proceso de asignación de un comedor como las relaciones allí establecidas entre usuarios y con el personal trabajador son percibidos, aunque con matices, como problemáticos. Comentaremos más adelante algunos controles de los que son objetos los usuarios. Según el testimonio de informantes, el criterio para la asignación de comedores es la cercanía con el domicilio de residencia. Para quienes no tienen vivienda esta situación resulta problemática. Jose es un hombre de 42 años nacido en Asturias y reside en Barcelona desde el 2006. Duerme en cajeros automáticos y no recibe ninguna prestación económica. Sus estrategias de alimentación incluyen la asistencia al comedor social de una orden religiosa, un de los pocos que no exige la realización de ningún trámite, la participación en la Xarxa d'Aliments, el pedido de alimentos en pequeños comercios y bares y, cuando cuenta con dinero, alguna compra en tiendas o bares⁵. Las dificultades de acceso a un comedor mediante los Servicios Sociales le llevaron a renunciar a esa posibilidad:

Pero paso de ir a esos sitios... Porque me irritan esos sitios, me siento incómodo porque a lo mejor, si tú estás viviendo, por decirte algo, en Diputació... te mandan a Navas. Coño, si tengo que ir de Diputació a Navas [...] Si no cobro nada, o tengo una PIRMI y me tengo que pagar una tarjeta verde que ha subido a 10 pavos y pico... ¿cómo pago la habitación?, ¿qué como?

Vivienda, transporte, alimentación. La estrecha relación entre estas y otras necesidades hacen insatisfactoria la respuesta ofrecida por la administración. Jose considera “indigno” aceptar las ayudas en estas circunstancias: “No puedo perder mi dignidad, no puedo perder lo poco que me queda. Si hago eso, ya me estaría uniendo al sistema, porque el sistema te está derrotando”

que obstaculiza esta tarea. Esta información surge de las entrevistas realizadas a trabajadores de entidades privadas y un miembro de la asociación de vecinos de Ciutat Vella.

⁴ Existen, sin embargo, entidades privadas en las que no se piden requisitos de acceso.

⁵ Cuando alguien le dona dinero:

...ya tengo para el café con leche, porque cuando te levantas por la mañana, lo primero no te creas que es lo del vino. Es tomarte un café con leche, calentito, meterte en un sitio con el frío que hace a las siete y media de la mañana... te metes en un bar, te pagas tu cafelico con leche... estás viendo la tele así, media hora, una horita... tienes baños, tienes algo.

Una vez conseguida la plaza, existen diversos controles, “contraprestaciones” y condiciones para mantenerla, que son objeto de resistencia por parte de algunos de los usuarios. En el caso de un comedor evangélico al que asistía Jorge, una oración previa a la comida despertaba la resistencia de algunos comensales

... a veces te hacían orar. No todos, pero algunos te hacían orar. Muchos se paraban, muchos nos quedábamos sentados. Yo siempre me quedaba sentado.[...] Había unos que hacían la charla super cortita... pero cuando algunos se alargaban, ya empezaban: “bueno, tío, ¡corta, ya, corta! ¡Que hemos venido a comer!”. Y esos, cada tanto, con algunos grupos, saltaban... Era gracioso. O la gente ya empezaba a hablar entre ellos, a mover sillas, a hacer ruido...

Por otra parte, el control en la asistencia a los comedores suele ser estricto según afirma Emilio, un hombre de unos 60 años, nacido en Paraguay, y emigrado a Barcelona hace doce años. Emilio comenta que la ausencia sin aviso previo durante tres días comporta la pérdida de la plaza en el comedor. La razón aducida es la de fomentar la responsabilidad y evitar el gasto innecesario: “...si no está tu firma al otro día te llaman por teléfono y te dicen “¿Qué le pasó? ¿Por qué no avisó?” Él lo vive como una forma de discriminación, al igual que el trato recibido por las trabajadoras del comedor, al que define como “...una suerte de paranoia en la que, como yo [la trabajadora] tengo trabajo soy diferente del que viene ahí a comer. Y los ven como un peligro a los que vienen a comer ahí. No sé si lo expreso bien, pero esta suerte de «yo no soy igual a ti»”. Y relata un enfrentamiento con una trabajadora: “Un día yo estaba leyendo, se me acercó y me dijo: «aquí no se viene a leer, se viene a comer». Me salió una furia... me levanté y le empecé a gritar. ¡Le dije que tenía que ir al gulag!” Cuenta que entre varios usuarios redactaron una carta de queja, por lo que la trabajadora fue apartada del comedor.

En otras ocasiones, la relación con el personal de los centros es cordial. Algunos usuarios manifiestan haber ofrecido colaboración con la ordenación del mobiliario al finalizar la comida, tareas de cocina o mediación en situaciones conflictivas. Esta colaboración puede ser recompensada de diferentes maneras que van desde una preferencia en el reparto de algún excedente alimentario, tales como frutas, hasta la posibilidad de asistir al comedor aunque se haya renunciado a la plaza. Jose comenta su colaboración con una entidad privada del barrio de Gràcia que ofrece desayunos, algunas comidas, servicio de duchas y lavado de ropa:

No es que des nada a cambio. Si tienes un poquito de dignidad, de coraje, de decir, jolines, “se que estás ocupado haciendo esto. Quieres que te de una mano doblando ropa?” o sea, no es que des nada a cambio. Hombre, que evidentemente si la chica te ve, te dice “hostia, este jersey pa’ ti, porque siempre sois los mismos los que estáis haciendo las cosas... qué menos que nosotros os demos algo a cambio a vosotros” Es

decir... no estás pidiendo nada. Entonces, para mí, eso me hace sentirme bien.

“Dignidad” es un término al que recurre Jose para referirse a la situación en la que deja de ser un receptor pasivo de la ayuda. Otra expresión relacionada es la de “sentirse útil”. En ocasiones, este reclamo es presentado como la solución a la situación que se está padeciendo. Tras un periodo de tres años en tratamiento por alcoholismo, Jose reclama: “¿Tú quieres que no beba” dame un trabajo. Tú quieres que sea un ser humano? Dame una cama. [...] ¿qué te tengo que dar? Tengo que estar tres años aquí para que me des un bote de colacao?”. Julián se queja también de la situación de dependencia en relación a los servicios asistenciales: “Lo que da rabia es que claro, si encontrara trabajo, no tendría que estar así. Porque no es un plato que guste a nadie estar así”. Y agrega: “Y claro, tienes una vida realmente triste... tristona”. Existe, por tanto, una coincidencia a la hora de reclamar trabajo u ocupación, y no asistencia.

Existe cierta ambigüedad en la percepción de los alimentos servidos en los comedores. Emilio afirma que en el comedor, la comida “...es una mierda. Es comida de hospital, sin sal. [...] La comida es muy mala, [aunque] sería injusto decir que no cumple con las calorías básicas del día. Yo creo que sí, que las cumple”. En otra ocasión afirmó que “...como, sí, para nutirme, pero no es que lo disfrute”. Ángel expresa que la comida: “... viene de catering. Viene un camión con la comida hecha y vete a saber cuándo la han hecho. Eso no es comida fresca. Mal no se come, pero bien tampoco”. Es significativo que tales alimentos cumplan con las exigencias sanitarias y nutricionales que permitirían una alimentación “adecuada”, según los parámetros a los obliga la normativa⁶. Más adelante tendremos ocasión de comparar estas percepciones con las de las personas, que en ocasiones son las mismas, que recurren a otras estrategias para la obtención de los alimentos.

4.2 Reciprocidad: la Xarxa d’Aliments de la Vila de Gràcia

Si bien compartir alimentos constituye una práctica común en las relaciones de amistad, parentesco y vecindad, puede también convertirse en una manera de garantizar el acceso a quienes carecen de medios para comprarlos. Nicolae, tiene 65 años, es rumano y residente en

⁶ El cumplimiento con la normativa sanitaria y el cuidado nutricional de la dieta me fue confirmado en una entrevista realizada al director de una de las empresas que realiza el servicio de *catering* a comedores sociales en el marco de la investigación sobre del derecho a la alimentación en Catalunya.

Barcelona desde hace ocho. Cobra una prestación con la que alquila una habitación. Tiempo atrás, solía repartir entre amigos y vecinos el pan que le donaba una panadería. Algunas veces me ha ofrecido pan, y ante mis muestras de agradecimiento, solía responderme que “las gracias, a Dios”, dotando al hecho de repartir el pan de un significado moral. He presenciado cómo una vecina a quien Nicolae ofrecía el pan le retribuía con un trozo de queso o embutido.

Además de asistir en los mediodías a un comedor social, Julián recoge un lote de alimentos en una parroquia que comparte con otra inquilina de su piso, quien los cocina:

... cuando varias personas están así, en precario [...]. Entre varios hacen lo que haría uno con dinero... Uno tiene necesidad. Y claro, se tienen que juntar varios para hacer el mismo efecto que uno que tuviera dinero o trabajo, claro. Y entonces nos vamos ayudando así, unos a los otros. Pero sí, no hay ningún problema. Tengo bastante suerte dentro de lo que cabe.

Estas formas inmediatas de reciprocidad no agotan las estrategias ni la complejidad de las maneras en que las personas cooperan para obtener alimentos. En febrero de 2014 comencé a participar en la Xarxa d’Aliments de la Vila de Gràcia, “un grup de persones que s’organitzen en Assemblea oberta” desde octubre de 2012 y que junto con otras redes forma la Xarxa de Suport Mutu de la Assemblea de la Vila de Gràcia, surgida tras la descentralización del movimiento 15M (Xarxa d’Aliments, 2013). Cada semana, los miembros de la Xarxa recogen excedentes alimentarios de comercios del barrio, los centralizan y los reparten entre todos durante la realización de la asamblea semanal, en la que se asignan los turnos de tareas para la siguiente semana. Estas tareas consisten en la recogida de alimentos y su centralización en el local, la limpieza del espacio de reunión, la dinamización de las asambleas y otras tareas logísticas. Entre los miembros de la Xarxa hay personas de muy diversa situación socioeconómica, cuya participación responde en diferentes grados a motivaciones políticas, sociales y económicas.

Un elemento que da sentido al accionar de la Xarxa es la crítica al sistema de producción capitalista mediante el consumo de alimentos descartados por su apariencia o por la superación de sus fechas de caducidad. En una conversación informal a la salida de una asamblea, realicé un comentario relativo al dinero que podría ahorrar una familia abasteciéndose con estos alimentos. Inmediatamente, una joven me remarcó que “lo más importante es que el pan no vaya a la basura”. En otra conversación, debatiendo la conveniencia de aceptar alimentos donados por supermercados que desgravan impuestos por esta práctica, otro miembro respondió “és igual si desgraven, lo important és que el menjar no es llenci”.

La recuperación de alimentos a punto de ser desechados por comerciantes no es una práctica exclusiva de la Xarxa, sino que está extendida en Barcelona y se ha intensificado desde el inicio de la crisis económica. Es realizada tanto por individuos como por pequeños grupos organizados de personas (Loaiza, 2013). En cuanto a la recuperación de comida de los contenedores de basura, resulta significativa la propuesta de algunos miembros de la Xarxa de realizar esta práctica a la luz del día, con la doble finalidad de aprovechar alimentos y otros bienes descartados, y de incidir en la desestigmatización de esta práctica, pasible de ser multada por parte del Ajuntament de Barcelona (Sales i Campos, 2014:70-72)⁷.

Desde la perspectiva de la Xarxa, un primer nivel de ayuda mutua se establece entre sus integrantes, quienes turnándose para visitar a los comercios colaboradores y centralizar los productos se abastecen semanalmente de una variedad de alimentos, asumiendo una sola tarea, o en ocasiones ninguna. La insistencia durante las asambleas en la realización voluntaria de tareas es recurrente, dando cuenta de la importancia que se da a la asunción de esta responsabilidad por parte de los miembros. Una noche, en la que algunas personas se apuntaban para realizar hasta tres tareas mientras otras no asumían ninguna, Pablo, miembro de la Xarxa desde sus orígenes, comentó que “la idea no es venir a llevarse la comida y ya, que está bien, pero no es solo eso”, destacando la importancia de la participación en el funcionamiento como una manera de estrechar los lazos en el ejercicio de la cooperación. Se evidencia así la doble función de la redistribución: la material y la instrumental, esta última dirigida a la manutención social del grupo mediante la “comunió ritual” (Sahlins, 2008:208)

Una vez que los alimentos se encuentran en el local, y con la asamblea en marcha, dos personas se encargan de distribuir los alimentos en cajas de acuerdo al número de personas que han manifestado, momento antes, su intención de llevarse comida ese día. Todas las personas que asisten a la asamblea, aunque lo hagan por primera vez, tienen derecho a proveerse de alimentos. Cada caja de plástico, de las utilizadas por las empresas distribuidoras de frutas y verduras, contendrá alimentos para dos personas que, una vez acabada la asamblea, se repartirán su contenido. Una tarde, Jose, quien duerme en un cajero, pidió expresamente una caja que contenga solamente frutas, debido a la imposibilidad de procesar otros alimentos⁸. La asamblea fue consultada e inmediatamente accedió a este pedido.

⁷ Mientras que desde el sector privado y el Ajuntament se intenta invisibilizar estas prácticas mediante la opacidad de los cristales de los comedores sociales, la propuesta de la Xarxa intenta desestigmatizar las prácticas en sí (Goffman, 2008)

⁸ Esta posibilidad de adecuarse a las necesidades de los miembros de la Xarxa se considera una ventaja frente a la organización de los Bancos de Alimentos, que ofrecen cajas cuyo contenido no sería adaptable según los

El del reparto es un momento de conversación y movimiento. Cada persona mete en una bolsa los alimentos que se llevará. Algunas personas cortan y desechan las partes no comestibles de los alimentos, otras realizan esta tarea en sus hogares. Es también un momento de negociaciones en función de los gustos, preferencias y necesidades de quienes comparten caja. Esta negociación suele darse en términos amables, y son visibles los intentos de equidad, e incluso de cesión, por parte de cada persona. Puede darse que a alguien no le agrade un determinado alimento, por lo que lo cederá a quien comparte la caja con ella. Como contrapartida, quien ha renunciado a un alimento suele escoger algún otro alimento de la caja.

Los restos de alimentos son puestos en un cubo de basura ubicado en el centro de la ronda que forma la asamblea. Varias personas están de pie o en cuclillas, repartiendo alimentos, y ofreciendo a otros aquellos que han descartado. A medida que la distribución finaliza, algunas personas recogen las cajas vacías y las llevan al cuarto donde permanecerán hasta la semana siguiente. Poco a poco la gente vuelve a sentarse, quedando el centro de la ronda cubierto de restos de comida, con el cubo de basura más o menos lleno y la gente conversando, haciendo bromas, riendo y comenzando a comer alguna fruta o pan.

Llega el momento del segundo reparto, en el que una persona distribuye alimentos de los cuales hay pocas unidades o que, por ser demasiado grandes, deben cortarse para ser compartidos. En varias reuniones se ha destacado esta situación como un momento en que “se aprende a ceder”, puesto que si hay dos frutas para repartir y son deseadas por más personas, algunas de ellas deben renunciar a su deseo, para que otra persona satisfaga el suyo. Puede suceder que cuando esto ocurre, la persona que realiza este reparto recompense esta actitud ofreciendo algún otro alimento a quien ha cedido. En ocasiones, tal recompensa se hace explícita mediante fórmulas como “le doy esta manzana a fulano, que antes pidió tomate y lo cedió a mengana”. La lógica de la reciprocidad y la distribución no guiada por el cálculo se manifiesta de estas maneras durante los repartos.

A poco se da por terminada la reunión y se pide dejar el espacio libre, para que quienes se han apuntado al turno de la limpieza puedan realizar ese trabajo. Entre cuatro personas se encargan de barrer y fregar el suelo del local, mientras el resto del grupo espera fuera. Es común que la jornada acabe en una plaza cercana compartiendo unas cervezas y conversando.

Un segundo nivel de ayuda mutua se da entre la Xarxa y los comercios, mediante el

criterios mencionados.

ofrecimiento de realización de tareas a cambio de los excedentes. Así sucede en el caso de dos comercios que venden productos de huertos propios ubicados en las afueras de la ciudad. Dos parejas de miembros de la Xarxa acuden semanalmente a realizar tareas propias de estas explotaciones. Estos pactos son especialmente valorados por algunos miembros de la Xarxa, por lo que ante el incumplimiento de uno de los turnos, Antonio, quien forma parte del grupo desde sus inicios, comentó: “[este tipo de pactos] és justament la idea de la Xarxa... Els hem de cuidar molt, no es tracta només de jalar”.

Más difícil resulta transmitir la idea de la ayuda mutua a otros comercios, que simplemente donan sus excedentes, hecho que los miembros de la asamblea atribuyen al desinterés o falta de necesidad. Este fragmento de diario de campo lo ilustra

“hi ha gent que ens dóna menjar i pensa que és pel banc d’Aliments”, comenta Pablo, resaltando las diferencias con iniciativas asistencialistas. “per això és important difondre la nostre idea de fer algo a canvi. Jalar gratis està bé, perquè tenim la nevera plena cada setmana, però no és la idea”.

Esta preocupación por distinguir la acción de los grupos que se reúnen en el Banc Expropiat de las medidas asistencialistas es recurrente en los discursos emitidos desde la Xarxa. Durante el mes de enero se realizó un debate sobre la valoración del asistencialismo, cuyas conclusiones dieron lugar a la publicación de un artículo en una revista de difusión de agrupaciones barriales, en el que se critica el accionar del Ajuntament, Cáritas, Cruz Roja y el Banc dels Aliments por no tener interés en “dar soluciones reales a los problemas sociales y económicos porque ellas mismas forman parte del engranaje que los genera y alimenta” (Banc Expropiat, 2014). En base a esta preocupación es que se promueve la necesidad de dar a conocer los valores en los que se basa la Xarxa, para extender los lazos a los comercios que participan de la iniciativa.

A su vez, los comentarios anteriores en relación a la asunción de tareas de los integrantes de la Xarxa dan cuenta de limitaciones a la hora de hacer coincidir dichas prácticas con las ideas a las que se las asocia, dificultad que evidencia la variedad de motivaciones individuales para la participación en este grupo. En este sentido, Emilio, quien había asistido a la Xarxa en sus comienzos, se queja de que “para llevarte una caja de verduras hay que escuchar un sermón de dos horas”. Àngel, miembro de la Xarxa, hace referencia a este tipo de situaciones:

Aquí profundizamos más, hablamos de más cosas, somos más políticos. Hablamos de los temas, lo que es el *malbaratament* de los alimentos, se piensa lo que se hace, lo que no se hace... uno da su opinión, otro da la otra, se discute, se debate... y claro, empezamos la reunión a las siete y media y acabamos a las diez. El que viene a buscar

comida, dice: “joder, tengo que estar aquí dos horas y media para que me den una caja de verduras, pues no vengo. Me voy a la esquina que me la dan directamente”.

Aunque las diferencias de las propuestas resultan evidentes, puede observarse cierta analogía con la reacción de los usuarios del comedor evangélico aludido por Jorge, en tanto el rezo previo y la asamblea pueden desmotivar a quien no busca más que el acceso a los alimentos.

Pocas semanas después de los comentarios acerca de la importancia de la colaboración en los huertos, Jose se ofreció para trabajar en uno de los terrenos que posee una tienda colaboradora en las afueras de la ciudad. En la siguiente asamblea Jose comentó que “ha ido de lujo. Me apunto para la semana que viene. Ese huerto me da la vida. Para mí, que duermo en un cajero, salir de la ciudad es ir al paraíso”. Efectivamente, se apuntó para el turno siguiente, y desde entonces ha asistido durante un mes, cada semana, a alguno de los huertos. En una entrevista hecha dos semanas después, y en referencia a su motivación, afirmó que

...me ví en la obligación, no en la obligación, sino...mi cuerpo me decía... Joder, [en la Xarxa] me están ayudando. De qué manera puedo yo llegar también a darles algo a cambio. Bueno, con un poquito de sudor, ¿no? Sudor no en el sentido de estar esclavizado ni por obligación... sino porque te ves... tu corazón o tu manera de ser te pide que ayudes... porque me siento identificado, porque me siento útil, porque me siento libre, de alguna manera ...

En el apartado anterior hemos hecho referencia a la valoración que Jose hacía de la posibilidad de colaborar con otra entidad de barrio que le prestaba ayuda. En este caso dice sentirse “identificado”, razón por la cual su “corazón” le lleva a colaborar. En otros momentos habla de su “integración” a la Xarxa y, por oposición, explica su rechazo de “la sociedad”

Te sientes un poquito dignificado, porque la sociedad te excluye. Es increíble. O sea, la misma sociedad te excluye... Cuando la sociedad, si vamos a cada una de las casas que hay aquí, no tiene una vida maravillosa y sencilla. Es lo que más me duele. Pero luego salen a la calle y te ven como si fueras, no sé... una mierda de perro.

Jose vuelve a utilizar la terminología de la *dignidad* para hablar de su participación en la Xarxa. En este contexto, la práctica sostenida de relaciones de reciprocidad, bajo la forma de la ayuda mutua, da lugar a relaciones de confianza que Àngel expresa en términos de amistad

... aquí es más una relación de apoyo. Es buena gente, se preocupan unos de los demás, no se preocupan por sí solos. Aquí es lo que decíamos del apoyo mutuo: yo te apoyo a ti, tu me apoyas a mí. No se trata de dar siempre y no recibir, ¿no? Llegas, ayudas, colaboras con lo que puedes. Siempre más que más moralmente. Cuando se te apoya en la moral, pues uno ... es más fácil tirar hacia delante, y no que se hundan en la

esquina... [...]

Lo que he encontrado aquí es una amistad que no tenía yo antes. La gente viene un poco abatida y “va, te invito una cerveza”, pin, pan. Hay más un tema de amistad. Aquí lo que se hace es otra historia. Hay muy buena gente.

En cuanto a la percepción de los alimentos repartidos en la Xarxa, cabe los momentos de reparto de las ocasiones especiales en que se realizan comidas populares en el barrio. El segundo día que asistí a la Xarxa compartí la caja de verduras con un joven a quien no he vuelto a ver. Mientras nos repartíamos los alimentos, que ese día fueron abundantes, hacía exclamaciones y se mostraba fascinado con la cantidad de verdura que le tocaba. Cuando llegó el momento del segundo reparto, cogió un caqui aparentemente “pasado” y, mostrándose entusiasmado, exclamó: “¡Hostia! ¡Qué bueno, tío! Cuánto hace que no como caquis”. El grupo de alrededor reía.

En ocasiones especiales, los miembros de la Xarxa organizan comidas populares que sirven para difundir la propia actividad, para estrechar vínculos con otros colectivos y para recaudar dinero destinado a cubrir el coste del tren para asistir a los huertos, la impresión de octavillas y otros gastos puntuales⁹. Estas comidas, cuyo pago es opcional y a voluntad, permiten observar tanto la preparación como las formas de comensalidad posteriores. Un domingo fue organizada una comida popular en el contexto de una feria trimestral de intercambio. Al mediodía, algunos miembros de la Xarxa se encontraban preparando los ingredientes para el menú: paella de verduras, pollo con salsa de champiñones y ensalada de frutas. En dos tablones largos, ocho personas cortaban las verduras que se habían reservado durante la última asamblea para esta ocasión, mientras conversaban y hacían bromas. Àngel dirigía al grupo, del cual la mitad eran personas que asisten también a algún comedor social. Camilo, quien duerme en un parque y tiene unos 45 años, me comentó que prefiere sumarse a las comidas en las plazas que ir al comedor, porque el ambiente allí no tiene “...nada que ver, tío. En el comedor la gente está toda triste”. Cuando algún colectivo del barrio organiza este tipo de comidas “...me apunto como pinche, voy y ayudo”.

Dany tiene unos 50 años y duerme en un cajero. Es cocinero y no tiene trabajo. Asiste al Banc Expropiat y, aunque no es miembro de la Xarxa, participa de la preparación de la comida. Con anterioridad ha tenido problemas con miembros del Banc, por lo que se le había prohibido temporalmente el ingreso al local. Jose se me acerca y comenta “¿lo has visto?, está muy sereno. El trabajo dignifica”, me dice con un dedo en alto. Dany se acerca un momento y le

⁹ Esta colaboración es “a la voluntad”, la comida no tiene un precio de venta.

dice a Jose cómo tiene que usar el cuchillo, apoyando la punta y haciendo fuerza hacia abajo con la parte trasera del cuchillo. Días después, Jose me comentará sobre esta situación:

Claro, [Dany] estaba tranquilo. Porque estaba haciendo lo que verdaderamente le gusta. Se ha sentido útil, se ha sentido dignificado, se ha sentido que nadie le estaba llamando la atención. Se ha sentido incluido, no excluido, [...] Se ha sentido que estaba disfrutando con lo que estaba haciendo [...] Esa es la ayuda que da este sitio. Eso es lo importante. Que alguien te ayude a motivarte...

La comida preparada es ofrecida a todas las personas que están en la plaza. A un lado de una larga mesa improvisada, cuatro miembros de la Xarxa servimos los alimentos a las personas que pasan con su plato en la mano. Mientras sirvo la ensalada, mucha gente agradece con una sonrisa. Un hombre da las gracias, y dice “no sabéis lo bien que hacéis, de verdad os lo digo”. Pasan algunos miembros de la Xarxa y algunas vecinas a las que no veía desde hacía tiempo. Jose se queja de que le han puesto poca comida, y le ofrecen un poco más de paella. La gente come en grupos. En un banco de plaza, detrás de la cocina improvisada, un grupo toca la guitarra y canta mientras dos chicas bailan. En las escaleras de la iglesia se ve gente comiendo con los platos amarillos de la Xarxa. Otros grupos se forman, de pie, en el centro de la plaza, cerca de las pocas mesas que quedan del mercado de intercambio. A medida que acaba de comer, la gente limpia sus platos en una fuente y los deja sobre las mesas. Àngel dice que han comido unas ciento cuarenta personas. Mientras acabamos de comer, alguien dice “esto es mejor que comer en un restaurante”. “No te pases”, le responden. Y agrega: “Es que es mejor comer en casa, a mi no me gustan los restaurantes”

5. Resultados

Las estrategias de provisión de alimentos dan muestra de la variedad de recursos y significados respecto a ellos. Hemos visto cómo la propia percepción de los alimentos se encuentra vinculada al hecho social en el que se desarrolla, obligando a considerar un aspecto como el de adecuación desde una perspectiva holística.

Las expresiones de vergüenza y estigmatización asociadas a ciertos comportamientos, así como el trato despectivo y la pasividad experimentados por las personas cuando recurren a ayudas asistenciales contrastan con expresiones como “dignidad” y “sentirse útil”, manifestadas en situaciones en que participan de las tareas de provisión. En este sentido, se observa cierta coincidencia en los reclamos en relación a la falta de trabajo asalariado, cuya

carencia deviene un factor determinante en la trayectoria vital de los individuos. Por otra parte, las acciones dirigidas a su desestigmatización son otra muestra de las intenciones de ciertos colectivos de incidir en los significados sociales de estas prácticas

El contraste entre las relaciones establecidas en los diferentes ámbitos resulta significativo. El espacio de los comedores no parece propiciar la creación de vínculos personales fuertes. Julián expresa que “están los otros como yo”, dando a entender que la situación que vive es penosa, por lo que no establece vínculos de amistad en ese espacio. Àngel explicita que el contraste entre la Xarxa y los comedores se debe a que en la primera “hay más un tema de amistad” que constituye un marco en el que tiene lugar las relaciones de reciprocidad. Por su parte, José valora su identificación con la Xarxa, el apoyo “en la moral” y la integración que siente al trabajar en los huertos. Otra vez, “dignidad” es el término escogido, coincidiendo con su explicación de la actitud de Dany durante la preparación de la comida popular.

Enmarcada en estas formas específicas de relación, la reciprocidad puede ser analizada de acuerdo a sus funciones. En este sentido, la lógica de la redistribución cumple con la función práctica de provisión de alimentos y con la función instrumental de integración del grupo, adoptando la forma de un “ritual de comunión”, como se observa en los diferentes momentos de repartos en las asambleas de la Xarxa y las expresiones de generosidad, como el “aprender a ceder” (Sahlins, 2008). Es significativo que esta “comunión” contrasta con la resistencia que genera la imposición de un rezo previo a la comida ofrecida en el comedor evangélico. En cuanto a la reciprocidad entre la Xarxa y los comercios, la continuidad del trabajo de campo permitiría abordar los motivos que llevan a estos últimos tanto a participar en la iniciativa de la Xarxa como a realizar donaciones de las que Àngel, por ejemplo, es beneficiario. Todos estos elementos forman parte de una economía moral, contrapuesta a la lógica de obtención de beneficio individual propia del mercado.

En este contexto, los fenómenos alimentarios comportan la incorporación de una serie de valores asociados a las formas de provisión que dan lugar a nuevas formas de identificación tanto individual como colectiva (Fischler, 1995:27-87) mediante la acción organizada. Estas “acciones colectivas” son parte de la asunción colectiva de responsabilidad frente a la injusticia que implica la dificultad de acceso a los alimentos cuando una injusticia estructural provoca un daño que no tiene compensación por parte de la propia estructura que lo provocó (2011:121-123).

Considerar los fenómenos alimentarios como hechos sociales totales implica tener en cuenta

todas estas dimensiones. En coincidencia con determinadas estrategias jurídicas para la garantía del derecho humano a la alimentación y los derechos sociales en general (Pisarello, 2009), esta investigación ha intentado aportar algunos elementos para su reconocimiento en sentido amplio, teniendo en cuenta la interrelación de los derechos humanos, la autorrealización de la persona y su dignidad.

Bibliografia

- Banc Expropiat de Gràcia (2014) “El Banc expropiat és suport mutu”. *La Metxa*, núm.1
- Contreras, J. y Narotzky, S. (1997) “L’ajut mutu com a previsió de la necessitat: continuïtats i canvis”. En: *Revista d’Etnologia de Catalunya*, 11:20-31.
- Doñate, M. (2013) “El movimiento 15M en un pueblo del maresme: la asamblea oberta” en Narotzky, S. (Ed.) *Economías cotidianas, economías solidarias, economías sostenibles*. Barcelona: Icària.
- Fischler, C (1995) “Lo incomedible, lo comestible y el orden culinario” en *El (H)omnívoro. El gusto, la cocina y el cuerpo*. Barcelona, Anagrama, pp27-60
- Forrest, Ray (2009) “Who cares about neighbourhoods?” *International Social Science Journal*. Vol.59, pp129-141.
- Garine, Igor de (2002) “Los aspectos socioculturales de la nutrición” en Contreras, J. (Ed.) *Alimentación y cultura. Necesidades, gustos y costumbres*. Barcelona, Edicions UB, pp129-169
- Goffman, E. (1995) *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Loaiza, Julián (2013) “Para poder vivir”. Prácticas y concepciones entorno a la recuperación de residuos alimentarios como estrategia de supervivencia. Trabajo final de grado. Universitat de Barcelona.
- Molyneux, M. (2000) “Ciudadanía y política social en perspectiva comparada” en *Política social. Vínculo entre Estado y sociedad*. Reuben Soto, S. (Ed.). San José: Universidad de Costa Rica
- NNUU. Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos en Ginebra (2010) *El derecho a la alimentación adecuada*. Ginebra: Naciones Unidas
- Pisarello, G. (Ed.) (2009) *Los derechos sociales como derechos justiciables: potencialidades y límites*. Albacete: Bomarzo.
- Sahlins, M. (1983) *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid, Akal.
- Saura Estapà, J. (2012) “El derecho humano a la alimentación y su exigibilidad jurídica” *Lex Social. Revista jurídica de los Derechos Sociales*. Vol.3 núm 1/2013.
- Supiot, A. (2007) *Homo juridicus: ensayo sobre la función antropológica del derecho*. Buenos Aires: Siglo XXI

- Taifa, Seminari d'Economia crítica (2013) “Los criterios fundamentales” en *Taifa. Informes de economía*. Núm. 13 págs. 16-23
- Terradas, I. (2011) “La antropología de la responsabilidad en tiempos del folclore neoliberal” en Terradas, I. (coord) *Antropología jurídica de la responsabilidad*. Santiago de Compostela: Andavira, pp.41-92
- Terradas, I. (2000) “La reciprocidad superada por la equidad, el amor y la amistad” *Éndoxa. Series filosóficas*. Núm.15 pp 205-249
- Xarxa d’Aliments de la Vila de Gràcia (2013) “Autogestió, solidaritat i suport mutu a través dels aliments”, *La Directa*, 329. 12 de septiembre de 2013.
- Xarxa d’Aliments de la Vila de Gràcia (2014) “La Xarxa no és un Banc d’aliments” *La Metxa*. Núm.1, pág.4.
- Young, I. M. (2011) *Responsabilidad por la justicia*. A Coruña: Morata

ENTRE LA PARTICIPACIÓN Y LA REFLEXIVIDAD: DESBORDES EPISTEMOLÓGICOS PARA UNA ANTROPOLOGÍA DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES EMERGENTES.

Ernesto García López

ernesto.gar.lopez@gmail.com

Universidad Autónoma de Madrid

Sabed que los problemas de la ciencia social, cuando se formulan adecuadamente, deben comprender inquietudes personales y cuestiones públicas, biografía e historia, y el ámbito de sus intrincadas relaciones. Dentro de ese ámbito ocurren la vida del individuo y la actividad de las sociedades; y dentro de ese ámbito tiene la imaginación sociológica su oportunidad para diferenciar la calidad de la vida humana en nuestro tiempo.

C. Wright Mills

1. El acontecimiento democrático.

En la Puerta del Sol. 21 de mayo de 2011. Medianoche. Rodeado de miles de personas. Las manos levantadas en señal de protesta. Cinta adhesiva en la boca. “Grito mudo”, lo llaman. “¡Ahora todos somos ilegales!” se escucha desde un lateral de la plaza. La Junta Electoral Central ha prohibido las concentraciones del 15-M durante la jornada de reflexión porque considera que puede influir en el voto, y eso vulnera en teoría la ley electoral. Ha solicitado la disolución de las protestas. Pero las 25.000 personas congregadas¹ permanecen y hacen caso omiso a la amenaza. Nadie viene a disolver la concentración. Tras el minuto de silencio que produce en muchos de los que seguimos una emocionada sensación de incredulidad, como si estuviéramos asistiendo a algo no experimentado anteriormente, estalla un sinfín de aplausos,

¹ Recuperado de enlace: http://elpais.com/diario/2011/05/21/madrid/1305977054_850215.html (Consultado el 13 de marzo de 2014).

lágrimas, abrazos y felicitaciones colectivas. “Sí se puede” empiezan a vocear varias personas. La frase acaba proyectándose por todo el espacio que se entreteje como si de un coro se tratara... Regreso a aquellos instantes. Recorro mentalmente lo vivido, lo observado, lo escuchado y me vuelve a atravesar el cuerpo una sensación de perplejidad. Desde aquellos días hasta hoy he continuado con mi participación (como etnógrafo y activista) en la movilización callejera, en algunas acciones de desobediencia civil, en ciertos “escraches” y “okupaciones”, en asambleas populares de barrio, en las llamadas “mareas ciudadanas”, en ciertos grupos de trabajo y comisiones temáticas, en redes de afinidad creadas expresamente para la asistencia a manifestaciones donde se preveía una respuesta policial, así como en numerosas reuniones y asambleas de coordinadoras, plataformas y colectivos que han aflorado por toda la ciudad al calor de las diferentes luchas sectoriales y el ciclo de acción colectiva que parece inaugurar el 15-M.

He utilizado con consciencia el término “perplejidad” porque fueron aquellos días los que me empujaron a realizar un desplazamiento biográfico. Pasar de una posición fundamentalmente activista a otra, no exclusivamente, analista. Como si lo autoetnográfico (Ruiz Trejo, 2013: 23) se transformara, de golpe, en un propulsor para la indagación científica. Las razones de ese desplazamiento debo encontrarlas, creo, en una preocupación intelectual que me asedió por entonces. ¿Eran (éramos) aquellas personas “los actores que podrían llegar a ser los vectores de la transformación social” (Keucheyan, 2013: 231) dentro de un país sumido en una profunda desafección política? ¿Constituía el 15-M esa “cadena de procesos” (Cruells e Ibarra, 2013: 7) desde donde impulsar nuevas agencias sociales, nuevas potencialidades de emancipación? ¿Era el 15-M el “acontecimiento democrático” (siguiendo la famosa sentencia de Jacques Rancière) capaz de galvanizar y articular “las regiones, las identidades, las funciones, las capacidades existentes en la configuración de la experiencia” (Keucheyan, 2013: 240) de muchos ciudadanos indignados con las políticas de austeridad anti-crisis impuestas por los diferentes aparatos institucionales? ¿O nos encontrábamos, tal vez, ante una modalidad más (aunque original) de protesta (Della Porta, 2011) en nuestra historia social?. En definitiva, ¿estábamos ante el nacimiento de un nuevo sujeto político? Y unido a todo ello, ¿qué papel podía jugar la antropología para la elucidación de esas preguntas?, ¿en qué medida para poder abordarlas se hacía necesario la toma de partido, la interacción entre la “crítica cultural” (Marcus y Fischer, 2000) y la acción política? ¿y, por último, qué implicaciones epistemológicas y metodológicas conllevaría tal decisión en caso afirmativo?

Tres años después, tras un estar permanentemente entre el trabajo de campo y la implicación directa como actor, esas supuestas fronteras (el “adentro” del activismo y el “afuera” del análisis social) siguen sumidas en un conjunto de problematizaciones, de tal modo que, parafraseando a María Isabel Casas Cortés, “en vez de una identidad cerrada, el antropólogo deviene una subjetividad atravesada por las realidades en que se sumerge, definida por ese habitar terrenos en lucha” (2009:166). En esta comunicación pretendo compartir tales cuestionamientos no resueltos con el fin de esbozar y, ojalá, someter a cierta reflexión algunas categorías asentadas en la literatura académica. Ahora bien, creo antes necesario responder a tres demandas que sugiere el propio título del texto.

En primer lugar, ¿por qué “entre la participación y la reflexividad”? Pues porque la tesis que voy a defender asume que la posición del antropólogo se haya atravesada por un doble desplazamiento. En el plano epistemológico, de construcción de conceptos para el conocimiento, su quehacer se sustenta en el distanciamiento y la ruptura epistemológica (planteada en los términos que Pierre Bourdieu señalara); mientras que en el plano de la investigación empírica, del trabajo de campo, sus métodos se proyectan hacia la inmersión total en el juego social. Es decir, metodológicamente, la antropología trabaja con la participación directa en los ámbitos sociales de tal suerte que sus posiciones, sus implicaciones, son constantes, contradictorias y, desde luego, imprescindibles. No hay ni puede haber ruptura en el plano de la investigación empírica porque el objeto mismo de la investigación etnográfica es la anulación de toda ruptura o distancia. Por ello el antropólogo, como todo actor social, es plural y esto le arrastra a un sinfín de conflictos y problemas. Esta diferenciación entre el plano epistemológico y el metodológico es necesario recuperarla a la hora de revisar ciertos enfoques de antropología denominada activista y/o comprometida con una fuerte presencia en el campo de estudio de los movimientos sociales. Ahora bien, este doble desplazamiento tiene sus límites. Desde mi punto de vista, en la interacción entre activismo y análisis social, “el oficio del sociólogo” (Bourdieu, Chamboredon, Passeron, 2002), codificado desde esta dimensión de ruptura, se manifiesta de un modo prístino sólo en un plano ideal, mientras que en el quehacer vital de la investigación emergen otras situaciones sociales donde no es tan clara la distinción y donde se complejiza enormemente.

En segundo lugar, ¿por qué hablar de “desbordes epistemológicos”? Pues porque más que contraponer certezas y argumentos frente a ciertos paradigmas y enfoques, mi deseo más bien se orienta, siguiendo al sociólogo francés Bernard Lahire, a “pensar a la vez con y contra (o, con más frecuencia, de otra forma que)” (2004: 18) ciertos autores. En este sentido, considero

necesario tanto dialogar con algunos maestros importantes como con perspectivas más recientes que, en el caso de los movimientos sociales, se hayan directamente conectadas con un modo de hacer antropología desde una apuesta política, militante y/o activista. No obstante, no albergó ninguna ambición de totalidad, no aspiró a resolver las contradicciones en las que habita mi quehacer investigador, y no persigo refutar planteamientos. Me conformo con hacer explícitas esas contradicciones y tomar conciencia, eso sí, de las implicaciones y veladuras intelectuales que comportan.

Y en tercer lugar, ¿por qué “para una antropología de los movimientos sociales emergentes”? Pues porque, como bien recomendara Pierre Bourdieu (2008), los problemas epistemológicos conviene encarnarlos en un objeto-sujeto específico de estudio. De lo contrario se evaporan y convierten en abstracciones difícilmente aprovechables en términos heurísticos. Esta recomendación se hace extensible a cualquier objeto. En el caso que nos ocupa ese anclaje lo constituyen los movimientos sociales y el ciclo de protestas “anti-austeridad” (Flesher Fominaya y Cox, 2013) surgidos en la ciudad de Madrid a partir de los acontecimientos del 15 de mayo de 2011 que dieron lugar al movimiento 15M y, en su seno, el foco de mis preocupaciones etnográficas se repliega hacia los procesos de construcción social de la subjetividad política y los “imaginarios sociales” sostenidos por sus activistas, es decir, “la concepción colectiva que hace posibles las prácticas comunes y un sentimiento ampliamente compartido de legitimidad” (Taylor, 2006: 37). En la idea de que esos procesos de subjetivación y fabricación de imaginarios constituyen realidades substantivas para la comprensión de los movimientos sociales. Es desde este “conocimiento situado” (Speed, 2006: 82), todos los conocimientos, de hecho, lo son, forjado en la participación, en el compromiso directo con esos mismos movimientos, en ese poner el cuerpo a diario dentro de la protesta social, desde donde lanzo mi mirada analítica y articulo las ideas recogidas en esta comunicación.

2. Partiendo de la “ruptura epistemológica” y la “neutralidad axiológica”.

Dos viñetas etnográficas para encuadrar esta sección. “¿Es útil la investigación social a los movimientos sociales?”. Esta pregunta quedó formulada el pasado 1 de marzo de 2014 en

unas jornadas cuyo título era “Procesos Urbanos en el Capitalismo Contemporáneo”². Habían sido organizadas por el Observatorio Metropolitano en colaboración con la Universidad Popular de Carabanchel (UPCA), un ámbito surgido al calor del movimiento 15-M. Este espacio, en su web, se identifica así mismo del siguiente modo:

“La Universidad Popular de Carabanchel nace como un proyecto de la Asamblea Popular de Carabanchel y del Espacio Sociocultural Liberado Autogestionado El Eko, para fomentar y aglutinar las actividades y talleres de aprendizaje, debate y reflexión que se propongan en la Asamblea, en el barrio... o más allá. Buscamos generar y compartir el conocimiento teórico y práctico, de una forma colectiva, horizontal y autogestionada, como medio para la transformación política y social de nuestro entorno.” (Recuperado de enlace: <http://eslaeko.net/proyectos-permanentes/universidad-popular-carabanchel/>. Consultado en 18 de marzo de 2014).

Segunda viñeta. Asamblea Popular del 15-M en Lavapiés. Finales de junio de 2012. Converso animadamente con una compañera tras la celebración de una de las asambleas semanales que dicho colectivo desarrolla en un solar “liberado”³ del barrio. Me pregunta por mi faceta de etnógrafo. Siente una cierta curiosidad. Hasta la fecha hemos compartido la cotidianeidad del activismo y en ningún momento yo me he acercado a la asamblea como etnógrafo. Más bien lo contrario, me he sumado como uno más. Trato de explicarle (con poca pericia por mi parte) lo que hace un antropólogo y aquello que, por aquel entonces, no era más que un embrión de tesis doctoral. Ella manifiesta una especie de perplejidad ante los muchos detalles que intento presentarla. No está demasiado familiarizada con la jerga académica. Y tras un rato de respetuoso silencio me espeta: “¿Y todo eso qué tiene que ver con nosotras? ¿Cómo vas a compaginar el hecho de ser compañero de viaje y, al mismo tiempo, estudioso “desde fuera” de algo que tiene voz propia, que tiene capacidad de generar su propia reflexión? Y lo que es peor aún, si hemos salido a las calles para exigir el derecho a ser protagonistas de nuestras vidas... ¿por qué razón vamos a necesitar ahora a gente como tú para pensar sobre nosotras mismas?”. Se hace el silencio. Me quedo mudo. Sus preguntas me devuelven mi propia inconsistencia. ¿Pero si yo no soy un “otro”, ni un extraño, ni un investigador contratado para estudiar la asamblea? ¿Por qué razón, al intentar explicar lo que hace un antropólogo yo mismo me he colocado en una situación de supuesta exterioridad, de “afuera”, de aparente objetivismo positivista?. No respondo. Busco una excusa amable para escapar. Llego a casa.

² Recuperado de enlace: <http://www.observatoriometropolitano.org/2014/02/24/jornadas-sobre-procesos-urbanos-en-el-capitalismo-contemporaneo/> (Consultado en 25 de marzo de 2014).

³ Recuperado de enlace: <http://lavapies.tomalosbarrios.net/category/solarpies-2/page/2/> (Consultado en 18 de marzo de 2014).

Anoto en mi cuaderno de campo algunas ideas y muchas interpelaciones. Y no obtengo respuesta. Sigo, desde entonces, volviendo a esas mismas cuestiones.

Si echamos un vistazo a la literatura académica más reciente sobre el campo de estudio que nos ocupa, nos encontramos algunas de estas demandas (que de un modo explícito han aparecido en sendas viñetas etnográficas) con asiduidad. Detrás de ellas parecen habitar las complicadas relaciones entre antropología teorizante y antropología militante, pero sobre todo, sobrevuela una interrogación que muchos etnógrafos interesados en el estudio de los movimientos sociales emergentes están tentados a formularse tarde o temprano: “¿Cómo se convierte el método etnográfico en una herramienta de crítica social y de creación de subjetividades rebeldes?” (Casas Cortés, 2008:165). Habrá quienes argumenten que esta pregunta presupone ya una toma de postura, y tienen razón, acepta que la investigación social tiene, entre sus efectos, una posible orientación política. Ahora bien, más allá del lugar que cada quién quiera ocupar, la problematización de la díada reflexión-participación en el ámbito de la etnografía de los movimientos madrileños post-15M requiere, a mi modo de ver, de ciertos desplazamientos. Por un lado resituar y restablecer la diferenciación entre los planos epistemológico y metodológico en antropología, para lo cual se hace necesario recuperar dos de los paradigmas que más influencia han tenido y mantienen aún hoy en día en las ciencias sociales (bajo cuyo tutelaje me eduqué sentimentalmente como antropólogo), a saber, la idea de “ruptura epistemológica” de Pierre Bourdieu y la llamada “neutralidad axiológica” de Max Weber. Por otro, considero necesario problematizar esta diferenciación epistemología-metodología en el marco de la pluralidad de posiciones epistemológicas que alimentan eso que podríamos denominar como “políticas etnográficas”, es decir, el conjunto de planteamientos derivados de la antropología comprometida que influyen tanto en la política del “hacer etnográfico” (el trabajo de campo, por ejemplo) como en la política del “escribir etnográfico” (la monografía como resultado privilegiado de la disciplina antropológica). Ambos desplazamientos nutren el corazón de esta comunicación.

Empecemos por el primero de ellos. Como muy acertadamente describía Loïc Wacquant (en Bourdieu, 2012: 28):

“[...] basado en una ontología social no cartesiana que rechaza la división entre objeto y sujeto, intención y causa, materialidad y representación simbólica, Bourdieu busca superar la reducción de la sociología ya sea a una física objetivista de las estructuras materiales o a una fenomenología constructivista de las formas cognitivas, mediante un estructuralismo genético capaz de incluir ambas. Lo hace por medio del desarrollo sistemático no tanto de una teoría *stricto sensu* como de un *método* sociológico que

consiste, básicamente, en una forma de plantear los problemas, un conjunto parsimonioso de herramientas conceptuales y procedimientos para construir objetos y transferir conocimiento recogido en un área de indagación a otra.”

Este método sociológico consistía en superar las antinomias que han dividido a la ciencia social desde su génesis, los modos de conocimiento subjetivistas y objetivistas, la separación del análisis de lo simbólico del de lo material y el sostenido divorcio entre investigación y teoría. Para ello su autoreflexividad exigente colocaba en el centro del análisis dos elementos medulares: el papel del propio “habitus científico”⁴ y la necesidad de rigor en la construcción del objeto de estudio. Es precisamente a partir de estas dos dimensiones que postuló su noción de “ruptura epistemológica” (Bourdieu, 2012: 308). El trabajo de construcción del objeto de investigación implicaría un distanciamiento crítico de las nociones de sentido común (lo que denomina “doxa”). Ahora bien, esta doxa tiene un carácter bifronte. Se trata, por un lado, del “sentido común de los legos” y por otro del “sentido común académico” (Bourdieu, 2012: 304). De este modo la aparentemente unívoca “ruptura epistemológica” se desdoblaría en dos rupturas simultáneas. La primera contra las llamadas prenociones, es decir, todo aquello preconstituido intelectualmente en todos nosotros sin anclaje empírico alguno (que no positivista). Y la segunda frente a la supuesta científicidad, o sea, la denominada “objetivación del sujeto objetivante” (Bourdieu, 2012: 69), la objetivación del analista social que pretende, con su labor investigadora, objetivar el mundo social. Para producir la primera ruptura el sociólogo francés aconsejaba el desarrollo de una historia social de los problemas, objetos e instrumentos de pensamiento, con el fin de dar cuenta de la historia del trabajo de construcción social de la realidad que lleva a cabo el mundo social. Pero ambas rupturas requerirían, y ese es precisamente el gran desafío al que se enfrentan los científicos sociales, una conversión de la mirada. La tarea principal sería producir, si no una “nueva persona”, sí al menos una “nueva mirada”, un ojo específicamente sociológico. Y esto no puede hacerse sin una genuina conversión, una “metanoia” o revolución mental (Bourdieu, 2012: 307), una transformación de la propia visión del mundo social en su totalidad.

Pues bien, de cara al tema que nos ocupa (reflexividad/participación) me parece relevante volver unos instantes al concepto de “objetivación del sujeto objetivante” porque creo que en

⁴ Recordemos, por poner un ejemplo de las muchas definiciones que ofreció de la noción de “habitus”, la siguiente: “Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen habitus, sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente «reguladas» y «regulares» sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas y, por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta.” (Bourdieu, 2008: 86).

él se ventilan algunos de los dilemas que atraviesan el tema de esta comunicación. Para Bourdieu el trabajo de investigación debe “(de)subjetivizar” y en eso consiste, precisamente, el quehacer analítico. Al mismo tiempo para el sociólogo francés el error del teórico (del analista) es querer irrumpir en la práctica con la teoría. Desde esta concepción la transformación social (volviendo a la pregunta que se hacía Casas Cortés) no se haría tanto en el plano de la teoría, sino en el de la praxis revolucionaria. La transformación no se produciría en la teoría, en la construcción de conceptos para el conocimiento, ni en las palabras del analista social, sino en la acción práctica, directa, de los actores sociales. Por eso la “objetivación participante” (no confundir con la “observación participante” clásica en antropología), o sea, ese difícil ejercicio que requiere de un quiebre con las “adherencias y adhesiones más profundas” (Bourdieu, 2012: 310-317) al mismo tiempo que con un estar en los procesos sociales para conocerlos en su significación objetiva y subjetiva, supone uno de los engranajes fundamentales de su pensamiento. Con este proceso de objetivación de la “distancia objetivante y las condiciones sociales que la hacen posible” (Bourdieu, 2012: 70) se adquiere la independencia por parte del intelectual respecto de los poderes y ahí radicaría, precisamente, el potencial político de las ciencias sociales, es decir, construir un nuevo modo de intervención (que él denomina “colectivo intelectual”) por medio del cual los “productores de conocimiento pueden influir en la política como sujetos autónomos proclamando primero su independencia como grupo” (Bourdieu, 2012: 89). En resumen, si queremos contribuir al cambio y a la transformación social, debemos entender primero que en el plano epistemológico, de producción de conceptos teóricos para el conocimiento, la ciencia social debe estar en posición de realizar una objetivación que no sea “la visión meramente parcial y reduccionista que uno puede adquirir, estando dentro del juego, del otro o los demás jugadores, sino más bien la visión abarcadora que se adquiere de un juego que es posible captar como tal por haberse retirado de él” (Bourdieu, 2012: 316). Se trataría de avivar una suerte de ascetismo y/o apartamiento en el plano epistemológico desde donde poder generar las condiciones para la ruptura epistemológica. Un lugar distanciado por igual tanto de la “teoría teoreticista” (Bourdieu, 2012: 58) estéril como del mero subjetivismo acrítico. Una autonomía comprometida pero sin caer en el sometimiento de la ortodoxia política. En sus propias palabras:

[...] hay un lugar, entre la resignación sociologicista y el voluntarismo utópico, para lo que yo llamaría un utopismo razonado, es decir, un uso racional y políticamente consciente de los límites de la libertad que trae consigo un verdadero conocimiento de las leyes sociales y especialmente de sus condiciones *históricas* de validez. La tarea política de la ciencia social es alzarse contra el voluntarismo irresponsable y el

cientifismo fatalista, ayudar a definir un utopismo racional utilizando el conocimiento de lo probable para hacer realidad lo posible. Este utopismo sociológico, es decir, realista, es muy infrecuente entre los intelectuales. Primero porque luce pequeño-burgués, no lo suficientemente radical. Los extremos son siempre más *chic*, y la dimensión estética de la conducta política importa mucho a los intelectuales. (Bourdieu, 2012: 245).

Si repasamos la historia de las ciencias sociales, en cierta medida esta posición estaba ya prefigurada en la obra de Durkheim y en la “neutralidad axiológica” proclamada por Max Weber. En “su distinción entre juicios orientados políticamente y neutralidad científica” (Christians, 2012: 289-292), que derivaba en una propuesta de “ciencia social no valorativa” (Weber, 2009). El político y el científico debían ser cosas distintas. Desde esta concepción el quehacer en las ciencias sociales, entendidas como “ciencias de la cultura” (Weber, 2009: 98), tenían que ir dirigidas a comprender la significación cultural y los motivos de un fenómeno y/o acción social en sus propios términos, es decir, el “significado subjetivo” (Weber, 2010: 69) que para un actor tiene su propia acción. Por eso la clave de toda explicación causal en ciencias sociales no sería subsumir un fenómeno bajo una ley general, sino comprender la realidad del fenómeno en su ser individual y concreto. La comprensión de los fenómenos culturales requeriría, por tanto, captar su individualidad y ésta se manifiesta en la medida en que conozcamos su contexto, es decir, el motivo que la origina y le da sentido. La ciencia puede responder a las preguntas de “qué es” algo, “por qué” ese algo es así, qué es posible y qué no es posible en la existencia de un fenómeno social, pero no puede responder a preguntas sobre lo que “debería ser” ese algo. Precisamente la labor del analista sucede ahí, generando un proceso metodológico riguroso que le permita acceder al conocimiento de ese significado subjetivo del actor, todo lo cual le lleva a postular la necesidad de una sociología de fuerte aliento cualitativo e histórico. Ahora bien, que la ciencia social necesite de una neutralidad axiológica en el plano epistemológico para producir conocimientos teóricos, no significa que no pueda estar orientada por finalidades políticas. El problema de la llamada ciencia positivista, o moderna, no es tanto que en su ejercicio persiga un conocimiento neutro, es decir, marcado por un problema metodológico o técnico que se plantea siempre que se quiere un conocimiento de la realidad liberado del punto de vista subjetivo (empezando por el uso de ciertas técnicas de investigación y análisis: cómo hacer una entrevista, cómo derivar de unos datos unas u otras consecuencias, cómo observar, cómo analizar, qué es sobreinterpretar, etc.), sino que esa misma ciencia moderna parece estar desorientada axiológicamente, porque nació y se consolidó al margen de cualquier proyecto filosófico, ético o político que le diera sentido, o peor aún, como si ella misma fuera quién diera sentido a la realidad. Precisamente

contra este supuesto positivismo plantea Bourdieu la necesidad de “objetivar al sujeto objetivante” (por eso hablamos de cientificismo, porque son los enunciados científicos-técnicos los que parecen querer orientar la vida, haciendo un uso de la ciencia como legitimadora de lo que existe, uno de cuyos ejemplos máximos lo encontramos en la disciplina económica, en sus versiones neoclásicas y neoliberales, cuya función acaba siendo de justificación de ciertos discursos ideológicos bajo un manto de supuesta científicidad neutral), con el fin de desvelar que también el científico social es un actor social y como tal debe ser reintegrado en el juego social. Evitar, en suma, la posición del “filósofo-rey”.

En mi opinión se ha malinterpretado esa neutralidad axiológica weberiana, como si la obra del sociólogo alemán estuviera completamente desconectada de las preocupaciones políticas del tiempo histórico que le tocó vivir. Una cosa es que en el plano epistemológico apostara por una neutralidad constitutiva del proceso de producción de conceptos teóricos para el conocimiento, y otra muy distinta que esa empresa intelectual no estuviera orientada por finalidades políticas. Como su propia biografía demuestra tuvo una activa participación en la vida pública alemana del periodo de entreguerras oponiéndose por igual a la revolución de 1918-1919 y a la firma del Tratado de Versalles. No en vano, su posición epistemológica convivía con una clara conciencia sobre las responsabilidades políticas que cada quién debía contraer en su vida social.

3. Algunos desbordes posibles.

Una primera forma, quizá, de ampliar y discutir estas categorías (reflexividad-participación, ruptura epistemológica, neutralidad axiológica) pasaría por repensarlas desde, por ejemplo, las aportaciones de Didier Fassin (2008) sobre la relación entre análisis crítico, interpretación antropológica y discursos morales o “evaluaciones morales”. Para el antropólogo francés una dimensión clave es tomar plena conciencia de nuestros propios presupuestos morales y certezas (en lugar de mantenerlos ocultos o emboscados), así como de “respetar los motivos epistemológicos y de preservar los compromisos políticos de nuestro trabajo científico” (2008: 338)⁵. Siguiendo este hilo argumentativo, emergen de inmediato varias preguntas clave en el campo de estudio que nos ocupa: ¿Cómo conciliar motivaciones epistemológicas y

⁵ Quisiera añadir la cita completa en inglés: “The more we are conscious and critical of our own moral presuppositions or certainties – instead of keeping them in the black box of selfcontentment – the more we are capable of respecting the epistemological grounds and of preserving the political engagements of our scientific work.” (Fassin, 2008: 338). Traducción del autor.

compromisos políticos dentro de los movimientos sociales? ¿Cómo realizar “análisis críticos” en el seno de unos actores que valoran, necesitan y demandan de quienes participan en ellos “discursos morales”? ¿Qué rol puede jugar la ruptura epistemológica en el marco de unos movimientos que, en sí mismos, son agentes “reflexivos” (Laraña y Díez, 2013) y desarrollan también procesos de construcción de conocimiento? ¿Cómo estudiar esos procesos endógenos de conocimiento, las herramientas que utilizan, quiénes serían en esos casos los sujetos cognoscentes, cómo se posicionan en tanto tales, en qué medida se produce en ellos esa “objetivación de la realidad social”? En suma, se desplegarían todo un conjunto de demandas que podrían hilar diferentes líneas de fuga para la investigación antropológica.

Una segunda forma de desborde podría lanzarse desde el recuerdo de la investigación etnográfica como una “experiencia necesariamente intersubjetiva”, donde “hay un impacto del etnógrafo en la realidad social estudiada, y ésta a su vez impacta en el propio antropólogo” (Ferrándiz, 2011: 95). Lejos de minimizar tales circunstancias considero más ajustado epistemológicamente activar en toda su complejidad la relación entre dichos impactos, asumiendo que esa dialéctica insoslayable puede constituir uno de los galvanizadores de la propia investigación. Al plantearlo en estos términos, el proceso de construcción del objeto-sujeto científico (en un proceso de ruptura epistemológica), el trabajo de campo (investigación empírica), el análisis y la labor final de escritura etnográfica no pueden producirse al margen de unas formas de conocimiento fuertemente situado y corporalizado, ni tampoco, como reclamaba Alberto Melucci (1989), fuera de las interacciones racional-emocionales que operan en el interior de todo movimiento social. Por ejemplo, en muchas asambleas barriales del 15-M en Madrid los principios metodológicos de funcionamiento político pasaban por un reclamo de inclusividad, horizontalidad y pensamiento colectivo que, a su vez, constituyen la retórica y el modo de relación entre los sujetos⁶. Para facilitar que estos principios se materializaran, se constituyeron comisiones de dinamización encargadas de conducir las asambleas y velar por el respeto de los principios metodológicos acordados. Teniendo en cuenta la posición privilegiada que estas comisiones tenían, como activista (en primer lugar) y como etnógrafo (en segundo lugar), de cara a la comprensión analítica del fenómeno “asamblea” así como de las subjetividades que se desplegaban en su interior, consideré pertinente desde un punto de vista heurístico ofrecerme voluntario para trabajar en

⁶ Respecto del funcionamiento interno de las asambleas recomiendo el estudio etnográfico presentado por Adriana Razquin Mangado en el Grupo de Trabajo sobre “Movimientos Sociales, Acción Colectiva y Cambio Social”, dentro del XI Congreso Español de Sociología (10-12 de julio de 2013), cuyo título fue “Aperturas y cierres en el movimiento 15M: ingresos y salidas del espacio asambleario. Un estudio de caso”.

una de esas comisiones. Además, había tomado la decisión política de contribuir al fortalecimiento de este movimiento⁷ ofreciendo alguno de los capitales simbólicos que como etnógrafo disponía, esto es, la capacidad de escucha, de mediación, de sistematización y la facilidad para la relación social. Durante más de un año participé directamente en la comisión de dinamización como activista. Puse el cuerpo, fui atravesado por las relaciones personales, emocionales, afectivas que en ese espacio se fueron vertebrando. Generé amistades, enemistades y jugué varios roles (moderación, facilitación, “turnero de palabras”, hacedor de actas) de acuerdo a los repartos colectivos asumidos. Todo lo experimentado impactó en mi conciencia y en mi capacidad, cada vez mayor, de comprensión subjetiva y objetiva de las dinámicas internas de funcionamiento, los imaginarios sociales allí desplegados, las subjetividades políticas cristalizadas, las “sociabilidades” (Simmel, 2012) que retroalimentaban la cotidianeidad activista, así como también los continuos conflictos que se producían. Pero al mismo tiempo, mi propia práctica (sumada a la del resto de activistas de ese grupo) impactaba en el devenir de la asamblea y en sus posicionamientos políticos. Teníamos capacidad de influencia y visibilidad. De tal suerte que, volviendo a las palabras de María Isabel Casas, mi identidad como activista y antropólogo fue transformándose paulatinamente en una subjetividad “atravesada” por las realidades en las que estaba sumergido, en el entendimiento que esas situaciones eran, a su vez, “terrenos en lucha”.

Siguiendo este hilo argumental, me parece especialmente pertinente recuperar la perspectiva feminista que Evelyn Fox Keller planteara sobre los aspectos subjetivos de la supuesta objetividad científica⁸, y que a mi modo de ver, nos ayudan a continuar problematizando las categorías bourdianas y weberianas. Para esta física del MIT⁹ la noción de “subjetividad científica” (1994: 143) es fundamental a la hora de comprender, en toda su complejidad, el propio proceso de conocimiento, puesto que muchos emprendimientos intelectuales surgen a partir de impulsos políticos. Sin ir más lejos,

“La teoría feminista es un emprendimiento intelectual que surgió de un impulso político. El impulso político tenía como propósito cuestionar las marcaciones de género y sus constricciones, como un sistema en el discurso. Y este impulso político condujo a un programa intelectual cuyo propósito u objetivo es comprender cómo opera el género” (1994, 144-45).

⁷ A través de mi implicación en la Asamblea Popular de Lavapiés.

⁸ Más aún cuando el tema de estudio que focaliza mis investigaciones se centra en la construcción social de la subjetividad política en el seno de los movimientos sociales emergentes.

⁹ Massachusetts Institute of Technology.

Tomando en consideración este hecho Fox Keller cuestiona la ciencia que niega el propio “self” del investigador, que trata de (de)subjetivizarlo, aislarlo, sacarlo fuera del escenario de juego, en pos de una supuesta objetividad. En la presunción de que la negación de las relaciones entre sujeto y objeto contribuye a formalizar un modelo de ciencia estática y patriarcal que ella denomina “objetividad estática” (1994: 147). Esta misma presunción la encontramos en autores como el antropólogo François Laplantine para quien las “relaciones de género afectan, y cómo, a la construcción del saber. Una ética del conocimiento que implique efectivamente al sujeto [...], supone una reconsideración crítica del modelo ideológico pseudomascuino con el que se ha formado el saber. Es un modelo guerrero, el de la conquista y el dominio del «objeto»” (2010: 86).

Es por ello que la apuesta de Fox Keller pasa, precisamente, por restablecer y reconocer la centralidad que merecen las relaciones entre el sujeto de conocimiento y el objeto-sujeto de estudio, en una nueva forma de “objetividad dinámica” que reincorpore la propia subjetividad del analista. Ahora bien, del mismo modo que avanzábamos que las nociones de “ruptura epistemológica” y “neutralidad axiológica” operan, fundamentalmente, en el plano epistemológico y no tanto en el metodológico, donde la antropología apuesta justo por la inmersión total en el juego social, Evelyn Fox Keller parece apostar por esa objetivación dinámica en el plano metodológico. De hecho, creo que podríamos repensar la tesis bourdiana de la “(de)subjetivación” epistemológica señalando que, quizá, la cuestión no sería tanto desprenderse de esas “adherencias” y “adhesiones profundas” de las que hablaba el sociólogo francés como de hacerlas explícitas y reconocer cómo influyen cuando se desea ir más allá del discurso moral (reclamado por la propia participación en los movimientos sociales), y realizar un “análisis crítico” (volviendo a Fassin). Me adscribo a esta visión del proceso de conocimiento. Considero necesario hacer visibles y explícitas todas las vinculaciones. A pesar de lo extenso de la cita, me parece adecuado que sea la propia Evelyn Fox Keller quien nos ofrezca los ejes de su tesis:

“Ciertamente, las ciencias que estudian las relaciones humanas requieren de nosotros una orientación hacia un modelo o ideal de *self* muy diferente, y una concepción diferente de la subjetividad. No una concepción que separe o desgarre la relación entre el *self* y el otro, o que se refiera a una relación desde la perspectiva de esta división, sino más bien que enraice el sentido del *self* precisamente en las relaciones. Esto quiere decir que primero se da la relación, y de ella deriva el *self* que se forma en el proceso de entrar y salir, de estar dentro y fuera de esa relación.

A este sentido del *self* lo llamo *autonomía dinámica*, y buena parte de mi trabajo lo he dedicado a interrogarme: ¿Cómo cambiaría, cómo se modificaría nuestra imagen científica del mundo si partiéramos desde esta perspectiva adaptada a un sentido de *self* enraizado en relaciones? ¿Cómo cambiaría nuestra imagen, cómo se codificaría si se desarrollara una objetividad dinámica y no estática?

En otras palabras, este concepto de *objetividad dinámica* tiene una obvia relación y parentesco con lo que hemos escuchado a lo largo de este encuentro, especialmente de parte del profesor Prigogine, a favor de restaurar las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza. Pero quisiera avanzar en este punto y plantear que, aquí, el objetivo no es sólo restaurar las relaciones entre objetos sino también entre nosotros como sujetos perceptuales y el objeto que buscamos estudiar.” (1994, 147-148).

Termino ya este apartado con una última sugerencia de desborde. Se trataría de recoger en el marco del estudio de los movimientos sociales la crítica al concepto de “habitus” bourdiano que la “teoría del actor plural” del sociólogo francés Bernard Lahire plantea, en la medida que esta crítica podría ayudarnos a recomponer algunas de las dimensiones problemáticas de la relación entre participación y reflexividad. Para este autor,

“La coherencia de los hábitos o esquemas de acción (esquemas sensomotrices, esquemas de percepción, apreciación, evaluación...) que puede haber interiorizado cada actor depende, pues, de la coherencia de los principios de socialización a los que se ha visto sometido. Desde el momento en que un actor ha sido colocado, simultánea o sucesivamente, en el seno de una pluralidad de mundos sociales no homogéneos, y a veces incluso contradictorios, o en el seno de universos sociales relativamente coherentes, pero que presentan contradicciones en algunos aspectos, nos encontramos con un actor con un *stock* de esquemas de acción o de hábitos no homogéneos, no unificados, y, en consecuencia, con prácticas heterogéneas (e incluso contradictorias) que varían según el contexto social en que se vea obligado a evolucionar. Se podría resumir diciendo que todo cuerpo (individual) inmerso en una pluralidad de mundos sociales está sometido a principios de socialización heterogéneos y, a veces, incluso contradictorios, que él incorpora. (Lahire, 2004: 46-47)

Es decir, que en todo actor social habita una pluralidad y simultaneidad de contextos sociales, unos repertorios de hábitos y una heterogeneidad de experiencias socializadoras que no siempre pueden ser organizadas en campos sociales estables. Por todo ello Lahire propone la hipótesis de la incorporación por parte del actor de una multiplicidad de esquemas de acción, de hábitos, que se organizan en tantos repertorios como contextos sociales sean pertinentes, y que dicho actor aprende a distinguir (a menudo, incluso, designar) a través del conjunto de sus experiencias socializadoras anteriores. Desde esta concepción, una socioantropología que quiera explicar (regresamos a Weber) la significación subjetiva de la acción social pasaría por reconstruir, precisamente, la heterogeneidad de los comportamientos del actor. Tomando en

cuenta esta visión, no es que el antropólogo-sujeto objetivante sea un sujeto plural, sino que es que un sujeto plural y entre otras cosas plurales es antropólogo, y por tanto se encuentra atravesado por las mismas contradicciones, tensiones y complejidades propias de su ontología plural. Los proyectos intelectuales pueden tener su origen en múltiples lugares, pero la decisión de convertir algo en objeto de estudio, es decir, de conocimiento teórico-conceptual, sólo puede operarse desde una ruptura epistemológica que trate de superar las veladuras del supuesto objetivismo o del subjetivismo. Otra cosa es que la motivación, la orientación, la finalidad, los usos y las dimensiones vitales y emocionales de ese estudio sean unas u otras. Otra cosa es que más allá del marco ideal en que se produce la ruptura la cotidianeidad de la propia investigación complejice esa misma ruptura. Romper conceptualmente para producir un tipo de conocimiento teórico de la realidad no significa que no se tenga ya ningún otro tipo de vínculo con esa realidad, o peor aún, que justifique una neutralidad respecto de la realidad misma. La investigación como empresa intelectual se orienta siempre axiológicamente porque ella no es la fuente de valor ni de sentido de lo real.

Es por ello que prefiero hablar de un continuum participación-reflexividad, en el entendimiento que “reflexividad” se adscribe al nivel epistemológico (de ruptura), mientras que la “participación” (en antropología) se vincula siempre con un nivel metodológico (de inmersión total y falta de distanciamiento respecto del juego social). En este sentido, en el estudio de los movimientos sociales, el activismo puede constituir una seña de identidad del trabajo de campo y de la investigación empírica.

4. Las políticas etnográficas en el estudio de los movimientos sociales.

Pero volvamos un instante a las preguntas que se formulaban Casas Cortés (“¿Cómo se convierte el método etnográfico en una herramienta de crítica social y de creación de subjetividades rebeldes?”) y la Universidad Popular de Carabanchel (“¿Es útil la investigación social a los movimientos sociales?”). Un rápido vistazo a algunos manuales de etnografía nos pone sobre la pista de la importancia de aquello que Hammersley y Atkinson denominaron la “política de la etnografía” (2009: 29-30), y que guarda una estrecha relación con las dos demandas apuntadas. Si asumimos, como ellos apuntan, las herencias que el marxismo, la teoría crítica y el feminismo plantearon en torno a la investigación social, esto es, el carácter abiertamente ideológico de la misma, hay que repensar la tesis por la cual la ciencia social proporciona no únicamente un conocimiento conceptual-teórico sino también

problematizaciones que pueden contribuir después a la acción de transformación del mundo. En otras palabras, la ciencia social bajo este punto de vista estaría casi siempre afectada por valores y tendría consecuencias políticas. No me estoy refiriendo a que toda empresa investigadora deba tener, sí o sí, como fin último la transformación social o que no se pueda reflexionar sobre los modos de neutralización de sesgos en la investigación, sino que su orientación axiológica no viene dada por sí misma, sino que es responsabilidad del analista, de sus valores, de sus compromisos y motivaciones políticas, a la hora de hacer un uso de sus hallazgos en la dirección que mejor crea conveniente. En suma, si bien la investigación etnográfica puede/debe tener una autonomía epistemológica no nos libera, como decía Weber, de nuestra responsabilidad personal de elección y defensa de los ideales con los que los seres humanos dan sentido a su vida. Por eso el uso o aplicación del conocimiento antropológico, para alinearse verdaderamente con procesos de transformación y emancipación, tiene que estar orientado también por valores y adhesiones políticas de los analistas en esa misma dirección. De lo contrario el saber antropológico podría convertirse, como así fue en otras ocasiones, en fuente de opresión y explotación. Así lo señalan Honorio Velasco y Ángel Díaz de Rada:

“A nuestro modo de ver, la etnografía —tal y como la hemos venido presentando— puede prestar un servicio notable a los investigadores interesados en la acción y la transformación social. En realidad, el interés aplicado ha acompañado a la etnografía desde sus orígenes, a pesar de la aureola de erudición de que goza la antropología debido —entre otras cosas— a la difusión de la imagen del proverbial explorador en busca de lo exótico. Paradójicamente, el conocimiento antropológico basado en la etnografía constituyó una fuente notable de información en los procesos de colonización del Tercer Mundo, para convertirse luego, y en parte también simultáneamente, en la base de proyectos de «desarrollo», acción y transformación.” (2009: 241-242)

Sin embargo, más allá de hablar en genérico, me parece más pertinente recoger algunas “políticas etnográficas” que vienen a seguir problematizando las categorías que estamos recorriendo. Lo considero importante porque, como he venido defendiendo a lo largo de esta comunicación, estas “políticas” se desarrollan en un marco de heterogeneidad epistemológica, de interacción continua entre reflexividad y participación, además de en lugares y localizaciones sociopolíticas distintas. Idea que, a mi juicio, se ve reforzada por los planteamientos de ciertos autores como Gupta y Ferguson, para quienes en un contexto de globalización y reconfiguración de la disciplina, se hace necesario “repensar el trabajo de campo sin abandonarlo” orientando el “sentido de la investigación” hacia “la interrelación y

simultaneidad entre múltiples sitios y lugares sociopolíticos de análisis”. (En Ferrándiz, 2011: 203).

Desde mi perspectiva hablar de “políticas etnográficas” implica continuar con el ejercicio de desborde que venimos proponiendo en esta comunicación, cuyo sentido se proyectaría hacia la re-conceptualización de la propia investigación antropológica. Este ejercicio se vería atravesado por varios desplazamientos que telegráficamente querría transitar ahora para acabar. Se trata de las denominadas etnografías colaborativas, disidentes, activistas, militantes y/o comprometidas críticamente. Cada uno de esos desplazamientos implica una dimensión específica en la desestabilización de la tradicional relación entre sujeto objetivante y sujeto objetivado. Lamentablemente no disponemos en esta comunicación de espacio suficiente para abordarlas en su debida complejidad, lo cual nos va a obligar a mezclar dimensiones epistemológicas, metodológicas, implicaciones éticas y políticas y de orientación general de la empresa de conocimiento que las atraviesan. Dejo para próximas reflexiones un abordaje más compacto y ordenado.

La “etnografía colaborativa” tiene en Luke Eric Lassiter (2005) y Joanne Rappaport (2007) dos de sus referentes fundamentales. Tomando en consideración los aspectos discutidos hasta el momento, la idea fuerza de este enfoque radica en repensar la tradicional relación entre el investigador y sus “informantes” (que bebería, así formulada, de la típica visión positivista de la ciencia). Cuando decimos repensar, a lo que nos estamos refiriendo es a la asunción como inherente en la propia práctica de investigación etnográfica (el “hacer”) de la implicación activa de los sujetos sociales. Inscribir en el corazón mismo del proceso analítico ese principio explícito de colaboración, de modo que los supuestos “informantes” pasen a convertirse en “consultores”, mediante un rol de cointerpretación cultural, todo lo cual se muestra especialmente necesario a la hora de leer los materiales discursivos recopilados en las fases de trabajo de campo (el “escribir”). Desde esta perspectiva los “consultores” pasarían a ser lectores, editores, co-productores, co-escritores, en un proceso de “doble mano” (Lassiter, 2005: 89) dirigido a potenciar la “reciprocidad entre compromiso político y descripción densa” (Rodrigues Ramalho, 2013). Rappaport, incluso, lo lleva más lejos, apostando directamente por una etnografía en colaboración orientada a la “co-teorización con los grupos que estudiamos” (2007: 201), transformando de forma radical nuestro modo de “hacer etnografía” (trabajo de campo). En este escenario los sujetos pasarían a erigirse en interlocutores, rebasando así las interacciones antropólogo/colaborador más allá de la mera

interpretación de los materiales textuales etnográficos (como, en cierta medida, parece sugerir Lassiter). Para esta antropóloga, la clave está en producir nuevas conceptualizaciones fruto de esa colaboración durante todas las fases de la investigación, a través de equipos mixtos (investigadores, actores sociales) que construyen teoría desde/para los intereses de esos mismos grupos sociales, en una dialéctica permanente entre los objetivos activistas (categorías de la práctica) y los objetivos intelectuales (categorías analíticas). Se trataría de una apuesta por el completo intercambio dialógico.

“Entiendo la co-teorización como la producción colectiva de vehículos conceptuales que retoman tanto a un cuerpo de teorías antropológicas como a los conceptos desarrollados por nuestros interlocutores. En esencia, esta empresa tiene el potencial de crear nuevas formas de teoría que la academia sólo contempla parcialmente por sus contenidos.” (Rappaport, 2007: 204).

Las “etnografías implicadas, activistas, militantes y/o comprometidas críticamente”, sin embargo, avanzan un paso más y colocan en el centro mismo de sus preocupaciones epistémicas “el compromiso explícito de trabajar en colaboración con los sujetos de estudio hacia objetivos políticos compartidos” (Speed, 2006: 80). Es ese posicionamiento claro, orientado a la transformación social, la que lo diferenciaría de los enfoques colaborativos que, aun manteniendo una fuerte filiación intelectual, permanecen aún más vinculados al ámbito de la pura investigación. Durante los últimos quince años esta clase de antropologías disidentes ha cobrado una renovada fuerza en el panorama académico y, en muchos casos, se ha visto fertilizada en el seno de los estudios de movimientos sociales. Sin ánimo alguno de fijar taxonomías, un repaso bibliográfico nos alerta de diferentes denominaciones a esta manera de entender la investigación social. Así, por un lado podríamos hablar de “engaged anthropology”¹⁰ (o antropología implicada) en autores como Maria Isabel Casas Cortés, Michael Osterweil, Dana E. Powell, Jeffrey S. Juris, Alex Khasnabish o David Graeber (2011). Por otro podemos encontrarnos con el término más directo de “activist ethnography” (etnografía activista) en antropólogos como Paul Routledge y sociólogos como Cristina Flesher Fominaya y Laurence Cox (2013)¹¹. También, recogiendo el testigo de la misma Shannon Speed, se podría hablar de “investigación activista y comprometida críticamente”,

¹⁰ Esta perspectiva tiene en el “Laboratory of Hope: The Social Movement Working Group at UNC-CH” de la Universidad de Carolina del Norte (Chapell Hill) uno de sus epicentros más significativos. Recuperado de enlace: <http://www.unc.edu/smwg/> (Consultado en 1 de abril de 2014).

¹¹ En este sentido me parece especialmente relevante reconocer el trabajo y la difusión de este enfoque por parte de la revista *Interface: a journal for and about social movements*. Recuperado de enlace: <http://www.interfacejournal.net/> (Consultado en 1 de abril de 2014).

muy en línea con las aportaciones de la llamada “investigación militante” que, en España por ejemplo, han impulsado personas y colectivos como Marta Malo de Molina, Precarias a la Deriva o la Fundación de los Comunes. Y por último, referenciado directamente al ámbito de estudio que nos ocupa en esta comunicación, podemos reconocer una “etnografía militante y de educación popular vinculada a los movimientos sociales” de la mano de Ramón Rodríguez Ramalho para quién el linaje epistémico fundamental habría que situarlo en la investigación-acción-participativa (IAP) y la “pedagogía del oprimido” que autores como Paulo Freire, Orlando Fals Borda, Davydd Greenwood, Stephen Kemmis y Robin Mc Taggart, o Tomás Rodríguez Villasante han venido impulsando y estudiando desde hace casi treinta años en Europa, EEUU y América Latina.

Si algo comparten todas estas políticas etnográficas es, como ya hemos señalado, la reconceptualización del hacer y el escribir etnográfico. Desde este punto de vista, las categorías de neutralidad axiológica y ruptura epistemológica, sumado a algunos de los presupuestos metodológicos de la investigación etnográfica, se verían ampliados y problematizados. Desde mi punto de vista, defender un continuum reflexión-participación en el estudio de los movimientos sociales; trazar los eslabonamientos entre antropologías teorizantes “sobre” los movimientos, antropologías militantes “desde” los movimientos sociales y antropologías aplicadas “para” los movimientos sociales (García López, 2013); aceptar las tensiones y dialécticas de un sujeto objetivante que es, en sí mismo, plural; entender que habitamos como investigadores diferentes situaciones epistémicas que nos animan a seleccionar estrategias metodológicas distintas y a posicionarnos, a veces, en lugares contradictorios a pesar de reconocer como elemento substantivo de la propia investigación la necesidad de una ruptura en el plano epistemológico, al mismo tiempo que una inmersión total en el plano de la investigación etnográfica; nos obliga, lo queramos o no, a establecer un diálogo directo con estos modos de hacer y escribir etnografía crítica. Y es más, en el estudio de las subjetividades políticas e imaginarios sociales dentro de los movimientos sociales estas etnografías disidentes constituyen, a mi juicio, un camino más de experimentación, desde la necesaria colaboración entre analistas y actores, para impulsar procesos de empoderamiento en el ámbito de la generación de conocimiento. Un saber que puede ser utilizado, si así se desea por parte de los grupos sociales, para las luchas sociopolíticas y las estrategias de disidencia.

4. Conclusión

Con este recorrido por diferentes aspectos epistemológicos del estudio etnográfico de los movimientos sociales he pretendido poner el acento en varias cuestiones. En primer lugar, la necesidad de autoreflexividad sobre las dimensiones epistemológicas que se derivan de ciertas apuestas políticas asumidas en el trabajo analítico. Esta labor autoreflexiva no se ha formulado en término de respuestas o certidumbres, sino más bien todo lo contrario, como el disparadero de preguntas y dudas que pueden, en sí mismas, ser también galvanizadoras del propio proceso investigador. En segundo lugar, se ha defendido la necesidad de apostar por una lectura crítica de algunas categorías bourdianas y weberianas que tienen un papel central en día en las ciencias sociales. Ahora bien, este desborde no se plantea en colisión total con las mismas, sino como un medio para establecer un diálogo problematizador, y acercarnos a otros modos de comprender el papel del propio analista en contextos de implicación directa en la acción social. En tercer lugar, se ha desgranado un conjunto de etnografías disidentes o políticas etnográficas que, precisamente, colocan en el centro de sus orientaciones epistemológicas la necesidad de hacer conscientes los objetivos políticos dentro del proceso investigador, con el consiguiente impacto a la hora de reconfigurar el trabajo de campo y la generación de productos analíticos.

Agradecimientos

Quisiera agradecer el resultado final de esta comunicación al profesor Álvaro Pazos-Garciandía por su revisión, corrección y crítica. También a Ainhoa Montoya por su generosidad y apoyo teórico sin el cual este texto no habría sido posible.

Bibliografía

- Bourdieu, P. (2008). *El sentido práctico*. Madrid: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (2012). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Bourdieu, P.; Chamboredon, J-P. y Passeron, J-C. (2002). *El oficio de sociólogo*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.
- Berger, P. y Luckmann, T. (2012). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Casas Cortés, M.I. (2008) “Etnografías made in USA: rastreando metodologías disidentes”. En Leizaola, A.; Hernández, J. (coords.) *Miradas, Encuentros y Críticas Antropológicas*. Actas del XI Congreso de Antropología de la FAAEE. Donostia: Ankulegi Antropologia Elkarte.
- Christians, C. G. (2012). “La ética y la política en la investigación cualitativa”. En Denzin, N. K. y Lincoln, Y. S. (Coords.) *El campo de la investigación cualitativa. Manual de investigación cualitativa. Vol. I*. Barcelona: Gedisa.
- Cruells, M. e Ibarra, P. (eds.) (2013). *La democracia del futuro. Del 15M a la emergencia de una sociedad civil viva*. Barcelona: Icaria.
- Fassin, D. (2008). “Beyond good and evil?: Questioning the anthropological discomfort with morals”, *Anthropological Theory* , 8: 333. Recuperado de enlace: <http://ant.sagepub.com/content/8/4/333> (Consultado en 13 de abril de 2014).
- Ferrándiz, F. (2011). *Etnografías contemporáneas. Anclajes, métodos y claves para el futuro*. Barcelona: Anthropos; México: UAM-Itzapalapa.
- Flesher Fominaya, C. y Cox, L. (eds.) (2013). *Understanding European Movements. New Social Movements, Global Justice Struggles, Anti-Austerity Protest*. London: Routledge.
- Fox Keller, E. (1994). “La paradoja de la subjetividad científica”. En Fried Schnitman (ed.) *Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividad*. Barcelona: Paidós.
- García López, E. (2013). “Antropología y movimientos sociales: reflexiones para una etnografía de los nuevos movimientos globales”, *Intersticios*, Vol. 7 (1): 83-113.
- Graeber, D. (2011). *Fragmentos de antropología anarquista*. Barcelona: Virus Editorial.
- Hammersley, M. y Atkinson, P. (2001). *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- Juris, J. y Khasnabish, A. (Eds.) (2013). *Insurgent encounters. Transnational Activism, Ethnography, & the Political*. Durham, London: Duke University Press.
- Keucheyan, R. (2013). *Hemisferio izquierda. Un mapa de los nuevos pensamientos críticos*. Madrid: Siglo XXI.

- Lahire, B. (2004). *El hombre plural. Los resortes de la acción*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Laplantine, F. (2010). *El sujeto, ensayo de antropología política*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Laraña, E. y Díez, R. (2013): “Las organizaciones reflexivas y el surgimiento de la sociedad civil en España”. XI Congreso Español de Sociología (Ponencia del Grupo Movimientos Sociales, Acción Colectiva y Cambio Social). Madrid (UCM), Julio 2013.
- Marcus, G. y Fischer, M. (2000). *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Melucci, A. (1989). *Nomads of the Present*. London: Hutchinson Radius.
- Passeron, J.C. (2011). *El razonamiento sociológico. El espacio comparativo de las pruebas históricas*. Madrid: Siglo XXI.
- Della Porta, D. y Diani, M. (2011). *Los Movimientos Sociales*. Madrid: Editorial Complutense y Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Rappaport, J. (2007). “Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración”, *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 43: 197-229.
- Rodrigues Ramalho, R. (2013). “Contribución a la propuesta de una etnografía militante”, comunicación presentada en las *X Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires*. 1 a 6 de julio de 2013. Mesa 67: Sociología del compromiso militante y del activismo político.
- Ruiz Trejo, M. (2013) “Reflexiones autoetnográficas. Luchas desde la diferencia crítica y luchas por lo común”, *Revista de Antropología Experimental*, 13: 23-40.
- Simmel, G. (2012). *Cuestiones fundamentales de sociología*. Barcelona: Gedisa.
- Speed, Sh. (2006) “Entre la antropología y los derechos humanos. Hacia una investigación activista y comprometida críticamente”, *Alteridades*, vol. 16, núm. 31: 73-85.
- Taylor, Ch. (2006). *Imagarios sociales modernos*. Barcelona: Paidós.
- Velasco, H. y Díaz de Rada, A. (2009). *La lógica de la investigación etnográfica*. Madrid: Editorial Trotta.
- Weber, M. (2010). *Conceptos sociológicos fundamentales*. Madrid: Alianza Editorial.
- Weber, M. (2009). *La “objetividad” del conocimiento en la ciencia social y en la política social*. Madrid: Alianza Editorial.
- Wright Mills, C. (1993). *La imaginación sociológica*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

**RECALLING THE PAST, VINDICATING THE PRESENT:
CONTESTED (AB)USES OF HISTORY AND PERCEPTIONS
OF CURRENT SOCIAL (IN)JUSTICE IN CONTEMPORARY
GREECE**

Elena Mamoulaki, PhD Social Anthropology
National and Kapodistrian University of Athens

Dra. Paz Moreno
pmfeliu@gmail.com

UNED

Introduction

On April 4th, 2012 - after more than four years of recession and authoritarian governance that violently deprived thousands of people in Greece from basic rights, Dimitris Christoulias, a 77 years old pharmacist, committed suicide by shooting himself on Syntagma Square, in the center of Athens. In the note he had with him at the time, he explains the reasons for his decision: ““The Tsolakoglou (The collaborationist occupation government established after the Nazi Germany invasion of Greece during WWII) government has annihilated all possibilities for my survival, which was based on a decent pension which I had paid for by myself (with no help from the state) for 35 years. Being elderly, I am unable to react dynamically (although if a fellow Greek were to grab a Kalashnikov, I would be right behind him). I see no other solution than this dignified end to my life, as I do not wish to end up fishing through garbage cans for my sustenance. I believe that young people with no future will one day take up arms and hang the traitors of this country at Syntagma square, just like the Italians did to Mussolini in 1945”.

This paper explores the interrelations between historical memory and current responses to ‘crisis’ as the appeared in the National Parade of October 28 in Greece. Through the analysis and the ethnographic context of the procession, new forms of perception and use of historical time/memory are exposed.

Parades had traditionally served as the pedagogic means for inculcating nationalistic consciousness among masses and promoting right-wing agendas. For this reason, most of the times the leftists were absent (indifferent or critical) from such events. In the context of this politically motivated orchestration of national parades, their transformation into massive anti-government anti-neoliberal massive protests all over the country suggests new ways of experiencing historical time and using it for vindicating social justice and political change.

In Greece, as in other countries of the European and global South, the great majority of middle- and working class people has suffered an abrupt forfeiture of social services and rights (work, housing, education, healthcare) together with a dramatic increase in unemployment (in Greece more than 28% overall, and 58% for 18 to 24 years olds) as well as of suicides (43% increase) and impoverishment (average income of 94,6% of households in Greece has suffered a decrease of 39,5%).

At the same time, following the TINA doctrine of the imposition of brutal neoliberal policies, the three Greek governments of the last four years have either denied or justified as “necessary sacrifices” the damage that their policies have caused to the suffering Greek people. They have provided no compensation of any kind. This situation of having suffered several offenses without any compensation, being deprived simultaneously of the capability of defense, has made many people feel that they have lost their honor, their dignity, and that they are humiliated and irreversibly offended because they cannot defend themselves. So, people feel that they have to achieve their defense, something which when postponed (due to their inability of replying the offense at the time it took place) often takes the form of revenge, given the chance.

Since the so called “economic crisis” began, more and more people in Greece try to make sense of, recover from and react to the damage caused by the current policies, by using concepts and making analogies drawn from the past - from political history. Finding themselves under the shock doctrine of everyday attacks against vested rights and standards of life, Greeks often talk about the absurdness of their present lives.

It is commonly accepted that memory is a selective process and is very much related to the current worries and interests of individuals that remember. We also know that collective memory is a strongly contested social issue shaped by the conflictive interests of the ruling and the ruled classes. As a result of this, grassroots memories are often repressed silenced if they do not find alternative ways to be expressed and vindicated in the present. Of particular note in this case is that grassroots memory is enacted in an official setting, that is, in the same setting/ceremony the government has traditionally used to promote its ideology and interests.

This case study helps make a broader argument: During the crisis, several ways of thinking – such as remembering the past or imagining the future and how they relate to social contracts and conceptions of time itself - have changed. Subsequently, the ways people commemorate history and plan their lives has changed. What they took for granted until recently has collapsed and people often say that they feel at a loss and frozen, unable to react. But then of course, independently of the frozen -mental and emotional - state they often say they are in, people react, sometimes in peaceful, creative and imaginative ways and others in dramatic, violent or even suicidal ways, as in the case of Mr. Christoulas.

However, what is common in many different reactions and discourses about the injustice occasioned by the so-called ‘crisis’ is that many people tend to ‘recall’ in a certain way some historical incidents/ periods in order to make sense of the current ‘absurd’ state in which they feel stuck. In this presentation, I will focus on one of the most discussed and elaborated in relation to the current crisis events/periods of the contemporary history of the Modern Greek State that is: the Axis Occupation of 1940-1945.

What I decided to do to attempt to understand why so many Greeks tend to turn to the past in order to make sense of the present and to face the future was to observe while participating in related events, to talk to many people of different groups (different age, social class, gender, etc) and to collect data from media about specific actions. In other words, I used ethnographic methodologies. Living in Athens I had the chance to actually go the parade of 2011 and then talk to people of different ages and backgrounds both in Athens and in Iraklio, the Cretan city where I stay for a couple of months during the summer.

Talking to people, I either asked them directly about their ideas in relation to the public discourse in relation to the historical past and its relevance in today's crisis, or I used a more open interview to glean their stances in relation to the experience of crisis and how this shapes their idea and actions regarding their memory and their life planning. I also attended public social events such as the parade I will be analyzing later, several anti-government protests, and other such public events. I have collected and critically analyzed several articles from the press and the mass media (TV, internet) and have followed artistic production related to the crisis as a re-enactment of the past: theatre, movies, literature, and so on.

Based on insights gleaned using these methodologies, in this talk I will try to highlight some dominant ways in which people recall the past to vindicate the present and to undertake specific projects and actions in relation to the future. In the final part of this talk I will introduce my preliminary hypothesis about the reasons and the significances of the practices/praxis of recalling the past and setting it as a premise for the future.

Memories of Occupation

Every year October 28th is celebrated in Greece commemorating the ostensible rejection by then Prime Minister of Greece, Dictator Metaxas of the ultimatum by Benito Mussolini asking the surrender of Greece to the Axis forces and allowing the armies of fascist Italy to invade the country. This important day in World War II history for Greece is memorialized as the "Ohi Day" in direct reference to the alleged 'No' of Metaxas to the Axis demands and thus celebrated as a day of 'national pride'.

It is important to note that although the majority of partisans were members of EAM (Ethniko Apeleftherotiko Metopo), the leftist National Liberation Front that was basically supervised by the communist party, the day of the Resistance is dominated by the name of General Metaxas the ardent anti-communist whose regime (1936-1940) was akin to that of Franco's in Spain. This rewriting of history is not a mere coincidence, since those leftist partisans who led the "ochi" were defeated in the subsequent Greek Civil War 1946-1949, and hence their role in and version of history was no longer dominant.

Especially since the Colonels' Junta of 1967-1974, there has been a standardization of the memorialization of this day with the same songs that glorified and animated the soldiers fighting in Albanian battlefields played by public and private Radio stations, films – dramas or melodramas - that venture historical reproductions of the period of the Occupation and the Resistance, theatrical shows performed in school festive by young students acting the soldiers of the National Army, reciting poems to glorify the anti-Nazi Resistance. In popular media people can watch documentaries with footage of the great famine in Athens and other crucial events, TV emissions with interviews of war veterans or politicians, archival material from the battlefields, and of course the stereotypical public statements by the government and other political official praising the Greek spirit of freedom and democracy, the resistance of the Greek people against any kind of tyranny, the value of the memory of those events for the shaping of the Greek identity of the youth today, and so on. In Greece (as in other countries that participated in the WWII) the unanimity against the "enemy" is very much stressed by the official authorities that have tried to overshadow the subsequent Greek civil war¹ whose roots are to be found in the class struggle and the political opposition among the Greek citizens. Superfluous in this particular context as I said: For many years there was a quite stable form of the celebrations. The only 'issue' that had been at stake lately were the

reactions by Greek “patriots” against students whose parents were immigrants in the country, especially students of Balkan, Asian or African origin. The mass media focused on this aspect of the celebration and TV shows hosted different opinions for or against the participation of non-Greek originⁱⁱ students to the national parade.

The actual experience for most of the Greek students was more of a holiday and banal formal commemoration of the ‘historical past’ often too much glorifying of the military forces and an idealized representation of the Greek resistant silencing the collaborators (some of them were the ones who got rich by the black market and were later members of the ruling economical and political elite) and the subsequent civil war of the period.

The setting, the symbols and the subversion

Let me focus on the public ceremony of the military and student parades. Every October 28th, in every single city, town and village of Greece students from primary and secondary schools together with other official authorities related to public security (from military to firemen and of course veterans of WWII) participate in a parade on the main avenues, streets or alleys depending on the scale of the settlement. The National Anthem, pompous parade music, is played by students’ and council bands flood in the public spaces all around the country. Parents go to watch their children and soldiers parade, people of all ages flapping the blue and white flag and applauding. The route of the procession takes place along predetermined streets every year. .

The student with the highest grade of the highest class holds the flag. At her sides are the students with the second and third grade of the same class, behind them the three students with the best grades from the second class and so on. After them are students from all classes that are put according to their height and body type in lines of five or six. There is a head of each parade unit (boys and girls) that is the model of the marching unit and is usually the tallest. In between the units of the boys and the girls we often find the drummers, who set the pace for the parade.

Another indispensable part of the ceremony is the special platform usually covered by a dark blue carpet and protected by a blue and white tent, where politicians, deputies, ministers and local high-ranking state officials, priests and army officials seat proudly and give speeches about the “bravery of the Greek people” and the “proud youth” that is the “carrier of such important and heavy legacy of patriotism and self-sacrifice”. Every group that parades in front of the episimous “officials” has to pay its respects to the military, political and religious leadership by turning its face towards them, whereas before it had to look only ahead.

This is one of the few chances when citizens can actually see ministers and high –ranking state officials and deputies (after the elections they disappear and are only seen in TV and photographs of the newspapers). Until 2011, with the exception of racist-based boo’s, everything rolled “normally” as always in the national parade. Detractors have traditionally been few.

Of course there have always been the cruisers of the parades who would not attend them and would categorize them as relics of the nationalistic, authoritarian and dictatorial precedents the Modern Greek political history.

Everything remained fairly unchanged, that is, until October 28,th 2011. The form of national pride and remembrance parades took an unprecedented turn – in essence, turning the ritual upside down. The traditionally commemorated “No” was expressed as a new No of defiance and resistance against the impoverishment measures, the looting of the TROIKA,

the bankers and the foreign lenders in collaboration with the national elites and political establishment.

The ritual of the procession changed dramatically that day, and since. Parades turned to massive and dynamic demonstrations in Patras, Volos, Rhodes, Trikala, Corfu, Veria, Kalamata, Iraklion, Kozani, Tripoli, Nafplio, Pyrgos, Livadia, Xanthi, Agios Nikolaos, Rethymno, Serres, Larissa, Piraeus, Athens and, in particular, Thessaloniki people who had lost their jobs and were desperate by the government policies expressed their indignation about the TROIKA plans. This self-designation as ‘indignants’ for what it represents not only in Greece but in all of the Mediterranean countries (Portugal, Spain, Italian) where values of honour, dignity and shame were so much discussed and vindicated in people’s protest. In Spain on March 22, hundreds of thousands of people demonstrated for “Dignity”. They did not protest only against the impoverishment that neoliberal policies drive a big part of the society, against the suicides and the right to health –care, education, housing and the like. Their many slogan was related to the moral value of dignity and this is something that makes perfectly sense in Greece as well. People feel that the attack is not just against their economic situation but against their whole life, their ideas of what to be a human being means and their sense of human dignity and honor.

So, in the parades of 2011, instead of happily proud parents who came to watch their children parade and applauding when the officials appeared, ordinary citizens of all ages jeered at, booed, swore and threw items like (the traditional Greek) yogurt, water, coffee, tomatoes and eggs at the officials. Anti-government chants and slogans became the dominant “March Song” of the parade. Although the police presence was extremely heavy especially in the big cities like Athens and Thessaloniki, and despite the tear-gas and the frays, the crowd of “indignant” citizens would not stand back until the “officials” were expelled. Among the most popular words the crowd yelled at the officials was “traitors”, “dosilogoi/ collaborators”, criminals and “thieves”, ‘you sold off our home, you sell out our children!’”. In some cases, the officials managed to escape with the help of their bodyguards and the police and their seats were taken over by veterans of the war and representatives of students demanding their right to education (the government had previously left the students without textbooks and enough professors due to the cuts in the budget for education). “These are the real fighters, these deserve our pride. The veterans and the rebellious youth not the buffoons that govern us, nor the boobs who watch them and applaud” said Nikos a 62 years old civil engineer from Iraklio. He added “if only I were younger, I would run after all those puppets”.

Some of these parades were cancelled whereas in other cases the parade took place normally and in the end the citizens joined the parade and turned it into an anti-government protest. In Xanthi, schoolchildren joining the demonstration held by the crowd were attacked and tear-gassed by the police.

In the cases that the police managed to push back the crowd there appeared other forms of protest performed mostly by the students. Some of them wore black armbands. “We ‘commemorate’ not only the fighters of WWII but also the hundreds of our compatriots that commit suicide daily. We cannot pretend nothing happens when we see underfed children at school and people dying from cold and starvation in the streets” said Margarita, 15 years old student from Iraklio. Others had black handkerchiefs bounded around their wrists and in front of the officials they raised their fist. “We mourn but we also fight. They shouldn’t feel sorry for us, they should be afraid of us” said Dimitris, 17-years-old student from

Thessaloniki. Others untucked their white shirts while parading and revealed their black t-shirts (some of them had specific slogans written) as in the case of the popular resistance group of Ierissos that was written “SOS Chalkidiki” against the creation of gold mine in their region. Upon arriving in front of the officials, sometimes drummers would stop playing the March Song. “This festival is not for them (meaning the officials), it is for the people” said Christina, a 12 year-old from Iraklio.

There were also cases of female students who decided to parade barefoot as a critical comment on the misery created by the dominant politics. “These girls really demeaned them. Admire, gentlemen, your proud barefoot youth!” said Marilena a 42 years old doctor from Athens.

In Athens the municipal band paraded –despite the threats of getting fired by the mayor, if they dared do such thing- with black bandanas around their musical instruments. In Livadia and in Patras, the council orchestra refused to play the traditional March Songs and instead played famous revolutionary songs composed by Mikis Theodorakis that are usually played in protests.

Upon arriving in front of the “episimi,” many student parades turned their faces away, and paid their respects to the crowd that was shouting insults against the officials. There were individual and group initiatives of students who gave the Greek all five-finger stretch gesture to the officials which in the Greek cultural context is called *moutza*: ⁱⁱⁱ

This gesture is the equivalent of swearing. “In electronic channels the image of the student with the *moutza* was also accompanied with the Greek expression “*Párte ta, na min sas ta chrostáme*” (=have the *moutzes*, so that we owe you nothing), which often follows the act of *moutzoma*. The expression nicely, even though indecorously, depicts the image of a broken social contract, the demise of a civilized relationship between rulers and ruled and its replacement with a variation of what anthropologists call “negative reciprocity” (“Receive my curse, which amounts to nothing, for I gave you my trust and you betrayed me-I owe you nothing!”). (Tzanelli, 2012)^{iv}

Some protesters carried banners with slogans such as "No to the selling out of the country," and "Merkel equals Hitler," “All the people together to through away the German-Nazis of our parliament”, “In 1940 the people said No to Occupation and to Germany. Today we say No to the sell-off and to the treason”, “NO to the new occupation. We threw out the tanks and we now have to throw away the banks. The struggle is not over yet”. A woman held a small banner saying “Children are hungry and have no books! Shame on you and your parades!” On the Acropolis groups of the Communist Party raised a banner saying: “NO 1940-2011”, “NO the new Occupation”, “Revolt, not Squalor”, “Ein Volk, Ein Reich, Ein Euro: Angela Merkel” “We don’t owe, we won’t sell, we won’t pay” “Bread, Education, Freedom: the Greek junta did not end in 1974”; “Now or never: time to revolt”; “Don’t let capitalism kill you”.

Focusing on the slogans we can see that people remember the Nazi period clearly as a period of injustice and in order to make sense of today’s brutal injustice they apply the rule of three: I we suffered hunger and deprivation of dignity and national sovereignty due to the Nazi and their collaborators now we face the same suffering so these politicians are the collaborators of what equals the then Nazi, TROIKA and their fanatic political ideology. And if what lead to liberation was the recovery of Democracy, this is what we need to get be liberated again.

It is meaningful to stress the reception of the events by the mainstream media, TV, radio and newspapers. Just to mention some of the dominant comments: “attack against democracy”. “Lawlessness and anomy”, “slide of the country into chaos”, “unsafe streets” and even the “opening of the gates of hell”, the minorities of some well-known “provocateurs” within the ranks of the Left. “This was a subversion of democratic institutions,” said the then government spokesman Elias Mossialos.

One of the most symbolic and unprecedented of such moments took place in Thessaloniki. In the second largest Greek city, the national military parade is traditionally held during the day. The President of the Greece is always present in Thessaloniki for the parade. But in 2011, more than thirty thousand citizens participated in an anti-government protest that made all the officials –including the President of Greece, Karolos Papoulias- flee. It was the first time in history that the biggest annual Armed Forces parade was cancelled and that the President of Greece was booed and called “traitor” after his signing of all the agreements of the Greek government with the Troika.

Markedly irate Papoulias said to the cameras after leaving the platform: “I was an antifascist partisan when I was 15. I don’t allow anybody to call me traitor”. Papoulias had been a close friend and favored minister of Andreas Papandreou -father of then Prime Minister George Papandreou. Until the 28th of October, 2011, he was not been so severely and openly criticized. But at that moment, he was identified as one of the traitors who were selling off the country to the new occupants on the backs of the Greek people.

Despite Papoulias’ outspoken rage against the protesters, it seems that there is a feedback property between grassroots reactions like this and the political agenda of many political parties in power, including the subsequent government and the agenda of Papoulias himself. In March, 2013, Papoulias received Joachim Gauck the President of Germany. The first issue that brought in the table of negotiations between the two countries was the Reparation that the German government owns to the Greek State as a result of the forced “loan” the Nazis received during their occupation of the Greek State.

In short: the empirical data collected throughout the past three years clearly demonstrates that there is plenty of evidence to support the argument that there are new forms of reaction and often protest against the new forms of injustice imposed in the name of Crisis and purge that are related to this new perception and re-appropriation/ usage of the past shaped by the ‘crisis’.

Broader context

My broader research on this topic contains detailed analysis of a number of incidents and events that are related to people’s uses of the past to make sense and vindicate justice in the context of the current crisis. I mention a few of them:

In 2011, there was an unexpected commercial success and media attention to a book called: ‘The recipes of the famine: Life in Athens during the Occupation’ by Eleni Nikolaidou. The writer collected recipes from people who had survived starvation during the early ‘40s and it seemed that many people were interested in getting to know ways of survival under such conditions.

More recently: In February, 2014, there was a public event dedicated to the “analogies” between the solidarity networks developed during the Axis Occupation by EAM and today’s

“social structures” that are grassroots institutions that try to help vulnerable groups of citizens who suffer in this context.

In March, 2014, an event organized by official authorities of the political and cultural spectrum was called “Greek-German Misunderstandings: the role of the Media and the Politics.” During it, politicians and journalists tried to convince the public that the two peoples had ‘misunderstood’ each other due to the dangerous stereotypes used by the media and the populist politicians.

Conclusions

After almost three years of severe recession, on Friday, October 28th, 2011, Greece experienced an original and genuine form of protest. The setting was provided by the annual celebrations of the National Resistance against the Nazi and Fascist invaders. In the majority of cities and towns spontaneous crowds got together and called for the start of a new Resistance movement against the new Occupier: Troika lenders and the Greek economical and political elites. High ranking government officials were forced to be escorted away under police protection.

It is not a coincidence that this movement appeared; it is part of the broader movement of indignation spreading all around Greece, formed by people of different political origins and aspirations. What united them was indignation against the “austerity” measures that in many cases pushed the social structure to its limits.

What is particularly interesting in the case of the parade-protest discussed here is the usage of such a conformist setting dominated by the rightist and the nationalistic ideology and aesthetics as a platform to express people’s ideas and will in relation to the ruling politicians and politics. Furthermore, the shift from the definition of the enemy as the outside “other” (the Nazi, the Germans, the Fascists, Mussolini, Merkel, Troika, US, NATO, etc) to the enemy as the Greek government itself is a dramatic twist of nationalistic ideology and propaganda.

Thus, in the context of the crisis people take initiatives to remember and re-appropriate aspects of the past which were not perceived, represented and experienced (at least not in the same way or at the same extend) before. Instead of Metaxas and his alleged “No”, people talked about the partisans (who most of them were later the persecuted, exiled and often executed Left-wings, the defeated of the post-WWII civil war). In this protest, then, we can see a new definition of history both in its content and in its form – i.e. aesthetics and goals.

In order to understand the originality of this protest, one has to keep in mind the previous extreme conformity of this extremely popular national celebration. These events shaped the form of the national parades from then on: now parades are not open to the public anymore, they are under a heavy custody by the police and the officials that used to contend for a place on the podium are now unwillingly and much less present for the ceremony. These events have also shaped the perception of the past – in particular, the historical period of the Axis Occupation of the country.

The parades were used as an opportunity to show the broken social contract, and the split between ordinary people from different backgrounds with the government that claims to represent them and to support their interests (Tzanelli 2012). The façade of nationalism and

patriotism that covered the broken social contract collapsed the day of the transformation of the national parade into popular protest. The crowd took over the celebrations and used them to express their rage at the Greek political elite.

At its broadest: In this presentation, I tried to address the perception of crisis not just as a period in time but also as a kind of time. The ‘crisis’ moment is a kind of time that strongly shapes our ideas and experiences of the past, the present as well as the future. ‘Crisis’ as a context shapes another experience of time not only in relation to the present and the future but also –as we saw here- in relation to the historical past. Crisis is not lived or perceived just as a period of time, but as a form of time - a certain perception and experience of time. People in Greece usually talk about their feelings of uncertainty and precariousness, about the way the crisis has shaped their ideas, plans, expectations, hopes and fears, in relation to the future. However in this presentation I focused on perceptions and practices related to the past. I try to show how the “crisis” as a particular experience of time has shaped people’s relationship with their past.

Regarded from a theological point of view, a crisis marks a schism, a chasm in time, in the time that had meaning before the catastrophe. Crisis marks the period of time between the catastrophe and the salvation. Crisis consists in that period which splits time into two periods, while being itself the period in-between. The Greek state and society as a whole has been systematically represented not only as bankrupt but as a hopeless case, an “all done with” way of life that should either be changed or be (self) destroyed. For this reason, Greek citizens should suffer (psychological and physical/ suicides, famine) pain, should endure violence (unemployment, deprivation of political rights, repression) and be grateful and obliged to their ‘rescuers’ for the economic packages they offer to the banks as long as Greeks show their willingness to collaborate for their purification and the necessary catharsis/purge that involves pains and sacrifices.

In this broader context of crisis implying destruction and a chasm in time, I focused on some of the ways ordinary people in Greece use memory to bridge the present with the past and the future. I have shown how people try to find continuities and possibilities for action using this new critical viewpoint on the past, this new experience of time.

ⁱ The Greek Civil War was the result of a highly polarized struggle between leftists and rightists and was related to the power vacuum that the German-Italian occupation during World War II had created. One of the first conflicts of the Cold War, according to some analysts it represents the first example of postwar North European and North American involvement in the internal politics of a foreign country.

ⁱⁱ People in Greece are not automatically given the Greek citizenship if they are born in Greece. It is a long and hard bureaucratic procedure that forces thousands of children who are born in Greece be citizens of no country.

ⁱⁱⁱ <http://www.opendemocracy.net/rodanthi-tzanelli/%E2%80%98take-five%E2%80%99-understanding-greek-manifestations-of-%E2%80%98disrespect%E2%80%99>.

<http://el.wikipedia.org/wiki/%CE%9C%CE%BF%CF%8D%CE%BD%CF%84%CE%B6%CE%B1>

EL PRECIO DEL PROGRESO... Y QUIÉN LO PAGA. PARTICIPACIÓN CIUDADANA Y TOMA DE DECISIÓN EN EL DISEÑO URBANO DEL ESPACIO PÚBLICO. EL CASO DEL METROPOLITANO, LIMA, PERÚ

Waltraud Müllauer-Seichter
wmullauer@fsof.uned.es

Departamento de Antropología Social y Cultural
UNED

1. El espectro de formas de participación de la ciudadanía: desde la protesta social al presupuesto participativo como herramienta de participación local

Como se puso de manifiesto en otra publicación (Müllauer-Seichter, 2013a), habrá que distinguir en el caso peruano entre dos formas muy distintas de participación. La primera cuenta con una experiencia aplicada de aproximadamente 30 años y se centra únicamente en erradicar la pobreza extrema, teniendo su terreno físico de acción en las barriadas que rodean la urbe; en toda discusión sobre la participación ciudadana que trata sobre cuestiones básicas de primera necesidad y tiene su escenario en las invasiones (AAHH).

En cambio, en relación al modelo de participación ciudadana en el sentido que promueve la Agenda 21 local (Müllauer-Seichter, 2007; 2013b), no hay alusión alguna sobre resultados de participación ciudadana en relación con la implicación activa de la población en las obras previstas por parte de la Municipalidad Metropolitana de Lima en los municipios tradicionales anteriormente habitados en su mayoría por las clases media-alta y alta.

El interés en el espacio público hasta hace muy poco tiempo “nunca ha sido un punto de importancia en las agendas de las municipalidades”¹, y tampoco en la población limeña, teniendo en cuenta el ranking de prioridades dentro de una sociedad claramente segmentada en niveles socioeconómicos y con discontinuidades territoriales graves. De este modo, en los otros escenarios de conflicto social observados en diferentes distritos tradicionales de la capital peruana se observa una alta homogeneidad entre los protagonistas de los respectivos movimientos sociales en relación con un nivel socioeconómico concreto.

Para esta comunicación he elegido el caso de Barranco sobre todo por lo específico del trazado, en el que se pudo observar por primera vez una suerte de alianza entre todos los niveles socioeconómicos (A, B, C, D, E), que parece “un momento histórico” en un contexto de segmentación socioeconómica tan fuerte como el que se observa en la situación de la capital del Perú. El caso forma parte de un estudio no acabado que se centra en varios casos de índole diferente de la “protesta social”, a los que se suma este sobre el Metropolitano; el objetivo principal será realizar el análisis global del marco legal peruano y de la relación entre los diferentes niveles de actuación de los grupos de movimientos sociales, así como proponer mecanismos para ampliar este espectro de participación ciudadana con la intención de generar ideas con las cuales se fortalezca este marco legal y el proceso de gestión del espacio público, que resulta ser factor integrador de las necesidades y deseos de los habitantes de la ciudad. Interesa analizar los diferentes casos mencionados, atendiendo a la composición social de sus actores, para saber si esta forma de participación, a escala menor y en un terreno menos complejo -como en el caso de los conos de la ciudad de Lima-, permite superar la segregación de las clases sociales para promover cambios cualitativos en un vecindario más heterogéneo, deseado o no por alguno en los distritos tradicionales de la ciudad.

Los objetivos de la investigación aquí presentada son observar y describir este reciente y nuevo nivel participativo, elaborar relatos de los casos de “protesta social” y crear de esta manera una unidad de estudio para la comparación a distintos niveles. La comparación, tanto de motivos, estrategias y redes con la participación ciudadana dentro de la Agenda 21 local en los países europeos, como la comparación de motivos, estrategias y redes con la participación ciudadana dentro del contexto participativo local (Lima, Perú). Se intenta mostrar los distintos escenarios de negociación en los niveles

¹ Declaraciones de la regidora metropolitana, Marisa Glave, en una entrevista sobre el tema de los espacios públicos, realizada en Lima (Barranco) el 20 de noviembre de 2009.

barrial, municipal y metropolitano. Y también elaborar un diagnóstico de la opinión pública sobre el avance positivo/negativo transversal: ciudadanos, nivel institucional (administración pública), nivel científico (CIAC: Centro de Investigación de la Arquitectura y la Ciudad); IEP (Instituto de Estudios Peruanos), CIDAP (Centro de Investigación, Documentación y Asesoría Poblacional). A través de los casos estudiados se hace un análisis de momentos o inicios de formación de los nuevos movimientos sociales (cambio de estilo de vida horizontal a vertical dentro de la clase media y media-alta; reclamo de espacios comunes o públicos puntuales; herramientas profesionales e intelectuales; profundidad de memoria, conciencia de reconquista del espacio, conciencia sobre el medioambiente).

En este estudio sobre la participación ciudadana limeña, como en casi todos los ámbitos de la vida sociopolítica, la segmentación es un hecho transversal también en lo que se refiere al espacio público; estamos hablando de espacios segmentados, física y socialmente. Un problema clave de la ciudad de Lima es que no hay continuidad de territorio. Trabajar sobre participación ciudadana en Lima significa, así, tomando en cuenta este hecho fundamental, abordar también los siguientes aspectos: que se aborda una problemática no solo más general sino también central a las grandes ciudades de América Latina, caracterizadas por niveles muy elevados de desigualdad. Significa la necesidad de ver cómo se acrecientan las tensiones provocadas por tal desigualdad debido a que son también ciudades en fuerte expansión, tanto horizontal como vertical, y teniendo en cuenta que el principal modo de acceso a la propiedad de los migrantes andinos y sus descendientes ha sido la invasión, y luego (en muchos casos) mediante títulos otorgados por los gobiernos de turno, ansiosos por lograr credibilidad y ganarse al electorado popular. En consecuencia, habrá que tener en cuenta el hecho de que, consolidadas ahora esas áreas antes marginales, nuevas reivindicaciones aparecen demandando la intervención reguladora y ordenadora del espacio por parte del Estado. De allí, que las formas de organización y los nuevos modos de participación de dichos sectores populares deben convivir, articularse, oponerse a aquellas de los sectores medios que también luchan por preservar la calidad de vida que tenían en barrios residenciales, antes de que la llegada masiva de inmigrantes andinos y la densificación de la ciudad los transformase en lugares contaminados, inseguros.

En relación con la descentralización en la toma de decisión, se ha implementado desde el gobierno del Perú desde el año 2004 un proceso modelo de “Presupuesto Participativo” (PP) de carácter obligatorio para todos los gobiernos subnacionales. Este presupuesto participativo se introduce como herramienta para democratizar y ofrecer más transparencia sobre el uso del presupuesto público “mediante la creación de canales formales de participación ciudadana que buscan promover la inclusión de sectores política y económicamente débiles de la sociedad en el proceso de la negociación de la asignación presupuestaria” (Banco Mundial, 2011:3, citado por Jaramillo y Alcázar, 2013:9).

El PP del Perú es respaldado por una norma constitucional; implementado a nivel regional, provincial y distrital, y discrecional en términos del monto² del gasto ejecutado mediante este mecanismo (Jaramillo y Alcázar, 2013:9).

El objetivo de la implementación de esta ley es establecer una herramienta que asigne recursos públicos de “manera justa, racional, eficiente, efectiva y transparente a fin de fortalecer la relación entre el Estado y la sociedad civil”, como dice la Ley Marco del Presupuesto Participativo.

Son cuatro las características del PP en el Perú: 1) está respaldado por una norma constitucional, 2) es obligatorio en todos los niveles gubernamentales subnacionales (regional y local), 3) es discrecional en términos de los asignados mediante este mecanismo y 4) debe orientarse a los gastos de inversión (Jaramillo y Alcázar, 2013:9).

Los diferentes pasos del proceso del presupuesto participativo se dividen en las fases de preparación, consulta, coordinación y formalización. Las fases se desarrollan dentro de un cronograma temporal que comunica, en el caso la ciudad de Lima, cada municipio en un documento oficial detalladamente.

La primera fase se desarrolla desde la municipalidad en campañas de información, comunicación y captación de grupos o personas para participar. En la fase de consulta se ofrece una serie de talleres a la sociedad civil para adquirir capacidad de diagnóstico, identificación y priorización que le debe ser de ayuda para formular proyectos de inversión. La ordenanza 388 de la Municipalidad de Barranco recoge los derechos, deberes y obligaciones de los agentes participantes así:

² Cantidad.

Participar del proceso del PP, en el marco de las disposiciones vigentes.
Contribuir al normal desarrollo del PP considerando los principios de participación.
Recoger y sustentar en las reuniones de trabajo las aspiraciones y necesidades de la sociedad y proponer alternativas de solución.
Intervenir de manera alturada³, responsable, democrática y objetiva durante las reuniones de trabajo.

Es obligatorio participar en los talleres para poder formular una propuesta (proyecto), aunque se ha pasado por este proceso en años anteriores, por lo menos en Barranco se interpreta de esta manera. Una vez cerrada esta etapa el equipo técnico clasifica los proyectos con una puntuación según la prioridad y el coste de aquellos y, después de un previo proceso de selección de propuestas, las presenta al alcalde para que este lo discuta con los agentes participantes. Una vez pasada esta etapa se elabora un Acta de compromisos y acuerdos y se constituye el Comité de Vigilancia. Es elegido por los agentes participantes. La función de este comité es vigilar el desenvolvimiento de las distintas etapas del proceso del PP según los principios establecidos. Debe velar por el cumplimiento de los acuerdos y vigilar que los recursos destinados a la programación del PP del ejercicio fiscal sean invertidos conforme a los acuerdos y compromisos. En general, los municipios manejan dos tipos de gastos públicos, gastos corrientes y gastos de inversión. Solo los últimos están sujetos al PP.

Un informe de Lima como vamos⁴ relata que en el año 2012 más de 20.184 personas se inscribieron y participaron del Presupuesto Participativo en todos los distritos de la capital. La cifra es el 36% mayor que la registrada en 2011, lo cual puede interpretarse como que la ley realmente ejerce como herramienta democratizadora en la cuestión de toma de decisión sobre los asuntos que importan al vecindario. Para el caso de Barranco se ve, según este informe, un ascenso de asignación de inversión pública; si en el año 2011 figuró un porcentaje del 2,4%, en el año 2012 (juntando Barranco con Punta Hermosa) se registra un porcentaje del 10,1% a pesar de que el distrito queda entre los 10 distritos que menos porcentaje destinaron para el Presupuesto Participativo. Por la naturaleza aquí indicada, el movimiento social Salvemos Barranco no puede utilizar esta herramienta para enfrentarse a la mala gestión del Proyecto Metropolitano, sino que

³ El adjetivo alturado es propio de algunas zonas de Hispanoamérica como Perú. Se refiere a cosas que tienen elevación y dignidad.

⁴ Lima como vamos es el nombre del observatorio ciudadano que existe desde el año 2010. Informe ¿Cómo vamos en participación ciudadana? En <http://www.limacomovamos.org/noticias/lima-como-vamos-presento-tercer-informe-evaluando-la-gestion-en-lima-al-2012/>

tuvo que ingeniar una estrategia distinta para conseguir -aunque solo en pequeña parte- sus metas.

2. Barranco (Lima): explotación turística *versus* identidad cultural

El número de habitantes de Lima aumentó en el período de 1961 a 1972 de 1.845.910 a 3.302.523 personas, de las que una cuarta parte vivía en las barriadas o, como se las denomina actualmente, en asentamientos humanos (AAHH) que rodean la ciudad cuadrada.

En ese mismo período, los distritos populares del centro de Lima experimentaron un fuerte proceso de hacinamiento, mientras que las clases media-alta y alta trasladaron su centro vital a los distritos del sur de la capital⁵, construyendo un nuevo eje de poder económico en los distritos que comprenden la Costa Verde. El informe de Pro Ciencia⁶ del año 2005 divide a la población de Lima en seis niveles (A-E)⁷:

Mientras que Lima ha crecido, los económicamente poderosos prácticamente no se han movido de su sitio. La denominada por Apoyo⁸ “Lima Moderna” acoge al 98,6% de la población del sector económico A. En realidad comprende cinco distritos: Surco, La Molina, San Isidro, San Borja y Miraflores. Ellos son por ese orden los distritos más exclusivos de Lima, a juzgar por la cantidad de gente adinerada que en ellos habita. Los demás están muy lejos.

En cambio, la clase media ha sufrido una fuerte transformación. Solo el 52,9% del sector socioeconómico B habita en Lima Moderna. La otra mitad está dispersa por todas partes; esto es, Lima Antigua y Lima Norte acogen cada una más o menos un 11%, y tanto el este como el sur se aproximan al 8,5% y al 7,3%, respectivamente.

⁵ Hay que añadir que la población de clase alta y media-alta ya residía en los distritos de San Isidro y Miraflores. Ese proceso se dio antes de las grandes transformaciones provocadas por la migración de provincianos a Lima. La expansión de distritos de La Molina, Monterrico, San Borja y en menor medida Surco se produce en los años 70-80 del siglo pasado. El “ensanchamiento” relativo de las clases media y media-alta es sin duda un componente importante de esta extensión territorial (W. Müllauer-Seichter, 2013b).

⁶ Pro Ciencia es un programa educativo que busca fomentar la apreciación y comprensión de la ciencia, a través del desarrollo del espíritu experimental utilizando el método científico, el razonamiento crítico y lógico, así como el afecto por la naturaleza y la sociedad, mediante la revolución en la enseñanza científica basada en una comprensión profunda de su importancia y utilidad para la sociedad.

⁷ Página web que depende de la Municipalidad Metropolitana de Lima. http://prociencia2005.pe.tripod.com/lima_metropolitana.htm, Consultado el 9.08.2011.

⁸ Apoyo es una consultora de marketing y comunicación que tiene como misión esclarecer el proceso de toma de decisiones operativas y estratégicas de sus clientes a través de información precisa, objetiva y pertinente, de conocimientos actualizados y de sabiduría sobre los medios en que actúa.

Distritos como San Juan de Lurigancho, San Juan de Miraflores, Los Olivos y Ate Vitarte se están convirtiendo poco a poco (pero decididamente) en reductos de la nueva clase media.

En general, en todas las zonas de Lima se encuentra algún barrio de nivel socio-económico B según señala el informe de Apoyo. Lo mismo puede afirmarse sobre la pobreza. Incluso en Lima Moderna es posible encontrar gente perteneciente al extremo más necesitado del escalafón, es decir, el nivel socioeconómico E. En ese sentido, la zona más deprimida es Lima Sur, seguida de cerca por Lima Norte, Villa María del Triunfo, Ventanilla, Puente Piedra, Ate y San Juan de Lurigancho, que albergan a casi el 50% de los pobres extremos de la ciudad (Pro Ciencia, 2007:1)⁹.

Destacando de este relato breve de composición poblacional socioeconómica la unidad de estudio, el distrito de Barranco, uno de los 45 distritos de la capital peruana, ubicado físicamente en lo que se subsuma en el conjunto de municipios llamados “Lima tradicional”, que contaba hasta hace muy poco tiempo con vecindario de “clase media”, “media baja” y hasta “baja”, distinguiendo entre la parte histórica monumental y otra, muy distinta, como veremos más adelante, que se extiende desde la barrera física de la Avenida Bolognesi hacia el distrito vecino de Surco. El distrito se ubica en la historia urbana limeña a partir del siglo XVII como el más pequeño de la urbe, siendo, junto a los lindantes distritos de Chorrillos y Surco, zona de pescadores por su ubicación playera. A principios del siglo XX Barranco se convierte en balneario de moda de las familias influyentes limeñas y, a su vez, atrae como residencia permanente a una nueva clase de vecinos que se compone de inmigrantes ingleses, italianos y alemanes, lo que lleva consigo un cambio de imagen del distrito pesquero. En la parte histórica -el Parque Municipal- se celebran, entre 1913 y 1958, bailes de carnaval y en la zona más humilde -Plaza Raimondi- los bailes populares a los que acuden los estratos pobres, en gran parte de descendencia afroperuana. Actualmente su espacio monumental ha aumentado al 80%¹⁰ de la superficie del distrito, entre los que destacan hitos como el Puente de los

⁹ Esta cita discrepa de la información recibida por parte de J. Herrera (Entrevista 6, 2012) que menciona para el año 2007 un porcentaje inferior al 1% de pobreza extrema de la población de Lima Metropolitana.

¹⁰ Miguel Rocca, videoreportero, relata (Willax Televisión) que se agruparon unos 50 mototaxistas delante de la Municipalidad de Barranco para recibir respuesta y ayuda respecto a cortes de su ingreso generado por la nueva ordenanza; desde el 3 de febrero de 2012 un nuevo decreto deniega a vehículos menores la circulación en distintas zonas del distrito de Barranco y Surco. Mientras que los taxistas se quejan, la resolución es completamente ilegal, se ha tomado en el mes de diciembre por aprobación por concejo a pesar de que existe una ordenanza de prestación de servicio. Walter Paredes, representante de Mototaxistas de Barranco: “Y nosotros, que somos dos instituciones que estamos prestando servicio, tenemos la autorización. De la noche a la mañana han declarado el 80% del territorio como zona protegida o prohibida” y se preguntan dónde van a trabajar (Mototaxis protestan en Barranco: https://www.youtube.com/watch?v=2mQ_P0HgzeY, 10.01.2014).

Suspiros, el Malecón, la Bajada a los Antiguos Baños y la Ermita, entre otros, considerado hoy el distrito más bohemio de Lima:

Se entiende por bohemio aquella persona libre, inconformista y no convencional, lo que Barranco albergaba para la década de los 60 (Tavera y Terrones, 2007).

A pesar de que Barranco como distrito ofrecía y ofrece -aunque cada vez menos- este paisaje de conjunto histórico, sigue siendo todavía en las últimas décadas domicilio de intelectuales y artistas: “muchos de ellos mantienen un discreto anonimato, a excepción de algunos que a través de sus galerías de arte y cafés buscan mantener rincones bohemios en el distrito, con un éxito aún muy limitado” (Tavera y Terrones, 2007:2). Esta acogida de un grupo atraído por los valores históricos y arquitectónicos del distrito revela el abandono de propietarios pudientes que se mudan a zonas más seguras y cómodas con servicios más atractivos como Miraflores, La Molina o Surco, lo que conlleva, por otro lado, el aumento de invasión de quintas con títulos de propiedad poco claros. Es lamentable el estado de muchos objetos mobiliarios, no es posible cualquier intento de reforma de propiedades pues están en litigio y el aumento, sobre todo en la parte más deprimente, la zona de Malambito, del asentamiento de sujetos que buscan su subsistencia en el microcomercio de la droga y la venta de objetos robados.

En este sentido, se puede identificar al grupo de intelectuales y artistas de Barranco como “gentrificadores pioneros” en el sentido que le da Jaume Franquesa sobre el caso de Sa Calatrava, describiendo a aquellos que buscan casa para rehabilitar y vivir en ella, sin formar parte del capital inmobiliario organizado. Franquesa se refiere del mismo modo a un perfil de personas de profesión liberal, a menudo relacionadas con la cultura y con una buena posición económica, que subrayan que no buscan un objeto de negocio sino que se inclinan en el deseo de vivir en un “lugar especial”. Esta comparación parece importante por dos motivos; por un lado, tanto como en el caso narrado por este autor, prefigura algunas características importantes del proceso de gentrificación que vemos recientemente en el distrito de Barranco, y, por otro, este grupo de gentrificadores pioneros alcanzaron -igual que en el caso de Sa Calatrava- posiciones importantes dentro del mundo vecinal del distrito. De hecho, son el motor de las diversas movilizaciones sociales para la causa común; en las últimas dos décadas integrantes de este grupo prestaron su voz contra la pérdida del acceso a los Baños de la playa, contra el cese del terreno del Parque de la Confraternidad para la instalación del

MAC¹¹, entre otros asuntos, con más o menos éxito. Si bien es cierto que de este potencial surge el nacimiento del movimiento social Salvemos Barranco, por la necesidad de buscar unión y fuerza en el caso del Metropolitano para afrontar una situación de lucha con dos fuerzas enfrentadas en este asunto: la Municipalidad de Barranco en un nivel local y la Municipalidad Metropolitana de Lima en un nivel superior. También hay que mencionar que todos los casos respaldados por este colectivo fueron asuntos que tuvieron que ver con temas que amenazaban la calidad de vida en el terreno de la zona monumental o histórica. Barranco, ya antes de una barrera física real, que iba a representar el Metropolitano en su trazado en la Avenida Bolognesi, nunca ha dejado de estar dividido en lo social y en lo económico; además, el flujo social solo iba en una dirección, desde la parte humilde hacia la monumental, para acceder a la infraestructura sanitaria, administrativa y al espacio de ocio. Justo en este espacio, que desde siempre ejercía de umbral simbólico entre dos mundos separados, iba a ser la primera vez que se buscaba un “Barranco de todos” y que se invitaba a los representantes de las juntas vecinales que quedan fuera de la zona histórica a las reuniones y convocatorias contra la implementación del proyecto.

3. El Metropolitano. Diseño y ejecución del proyecto. Información e implicación ciudadana y vecinal en la toma de decisión

El Sistema Metropolitano de Transporte o, como todo el mundo lo llama, el Metropolitano, es un sistema de autobuses de tránsito rápido que se diseñó, en cierto modo copiando el modelo del Transmilenio de Bogotá, para mejorar la red de transporte de la capital de Perú. Su diseño original fue propuesto y planificado ya en la época de gestión del ex alcalde Alberto Andrade Carmona (1996-2003). El proyecto tuvo un destino parecido al del Tren eléctrico o Metro, cuyos planes se remontan a los años 1972-1973. Durante el gobierno del presidente Alan García (1985-1990) se inician las obras de la línea 1 que atravesaba tres distritos periféricos, Villa El Salvador, Villa María del Triunfo y San Juan de Miraflores. El proyecto se estanca bajo el panorama de crisis económica y la sospecha de soborno. El Metropolitano como proyecto importante cobra de nuevo relevancia bajo la gestión edil de Luis Castañeda Lossio, en 2006 se

¹¹ MAC: Museo de Arte Contemporáneo.

inician las obras estructurales sin implicación de la opinión pública. En una publicación sobre el transporte urbano en Lima del Ministerio de Educación¹² se describe la vía troncal de una longitud de 38,8 km que se traza desde el Parque Sinchi Roca (Comas) hasta la Avda. Matellini (Chorrillos), o sea, del norte al sur de la capital peruana. Adicionalmente se prevén 47 km de rutas alimentadoras que se ejecutarán con vehículos de menor cantidad de pasajeros ya que su implementación será en las vías más estrechas de la red vial limeña. El objetivo del Metropolitano es mejorar la calidad vida de los usuarios a través de los siguientes beneficios: ahorro de tiempo de viaje, puntualidad en los horarios y servicios, mayor seguridad y mejor calidad en el servicio de transporte público como bajo nivel de contaminación del medio ambiente. El coste de este avance técnico se aplica en una tarifa integrada de \$ 2.00 cuando se utilicen las modalidades de Alimentador¹³ - Troncal¹⁴, Troncal, Troncal - Alimentador o Alimentador - Troncal - Alimentador.

Hasta aquí los datos técnicos que aporta la Municipalidad Metropolitana de Lima para la comprensión de la lógica administrativa que se contrapone a la realidad cotidiana que se sufre en el distrito mientras, y después, de las obras para el Metropolitano.

Aquí, la herramienta del Presupuesto Participativo, antes expuesta, no es de utilidad para la población afectada ya que supera las competencias locales por la magnitud del proyecto y los costes, donde generalmente se puede -en el caso positivo- desarrollar una implicación de opinión de vecinos sobre la calidad de vida, lógicas locales de itinerarios, etc. En este sentido, el caso se utiliza como vehículo útil para analizar el proceso, la formación y evolución del movimiento social Salvemos Barranco – Barranco como va – Decisión Ciudadana y las estrategias aplicadas a lo largo de su interacción como plataforma vecinal en la “protesta social” que desencadenó una serie de decisiones, tanto desde la Municipalidad Metropolitana de Lima como desde la Municipalidad de Barranco. Históricamente, el interés por el espacio público presenta una preocupación muy reciente; de hecho, nunca ha sido un punto de importancia en las agendas de las municipalidades y tampoco en la población limeña, teniendo en cuenta el ranking de prioridades dentro de una sociedad segmentada claramente en niveles socioeconómicos y con discontinuidades territoriales graves. De este modo, en los otros escenarios de conflicto social observados en diferentes distritos tradicionales de la

¹² Defensoría del Pueblo, Informe Defensorial Nro. 137, noviembre de 2008.

¹³ Alimentador: Autobuses que alimentan el tren original.

¹⁴ Troncal: Trazado del Metropolitano.

capital peruana se ve una alta homogeneidad entre los protagonistas de los respectivos movimientos sociales en relación con un nivel socioeconómico concreto. En el caso de Barranco, sobre todo por lo específico del trazado del Metropolitano, se puede observar por primera vez una suerte de alianza entre todos los niveles socioeconómicos en un distrito.

4. Del movimiento social Salvemos Barranco al grupo político Decisión Ciudadana

Aunque las preparaciones para el Metropolitano ya causaron problemas en el distrito durante los años 2007 y 2008, es durante la primera parte del año 2009 cuando comienzan las obras estructurales para el diseño de su recorrido, siendo el proyecto de transporte público más ambicioso en la historia de la ciudad¹⁵. En este semestre la rutina vital del distrito prácticamente colapsa a causa del masivo desvío de un sinfín de rutas de combis¹⁶ que, por razones de las obras en las grandes arterias viales, como la Avenida Bolognesi o la Avenida de San Martín, fueron reubicadas en las estrechas calles del distrito. Se trata de zonas donde se ha provocado un fuerte impacto en la calidad de vida de los vecinos de Barranco, que no se oponen al Metropolitano, pero advierten que el tránsito en el distrito colapsará al permitir que la vía Bolognesi sea destinada solo a los nuevos buses.

Es cuando un grupo de vecinos de la parte histórica del distrito comienza a organizarse, es el inicio de reuniones en casas empezando por redes amistosas, que cada vez aumenta de número, que organiza protestas espontáneas en sitios emblemáticos del distrito. Los componentes son personas que cuentan con una formación profesional elevada (ingenieros, arquitectos, gente de ciencias sociales) y el respeto de sus vecinos. Los fundadores dicen sobre Salvemos Barranco:

Cuando comenzábamos con este movimiento la gente no nos creía, no creía que había un líder detrás, alguien que estaba financiando, te juro, no lo creían. Esta desconfianza existe. Es parte del trabajo verbalizar eso. Entonces nos preguntábamos: ¿Queremos participar en el gobierno municipal? Y dijimos que sí. Pero sin abandonar el espíritu del movimiento de Salvemos Barranco que sale de los deseos de los vecinos (Entrevista 2, 9.11.2009)¹⁷.

¹⁵ <http://www.youtube.com/watch?v=r9fIZVoLUso> subido por Protransporte el 7.03.2009.

<http://www.protransporte.gob.pe>

¹⁶ Las combis representan hasta hoy la mayor parte de la oferta de transporte público en Lima.

¹⁷ En este momento hay que mencionar el material de propaganda recopilado en el trabajo de campo: folletos de Salvemos Barranco, folleto para el “Plantón del 6 de agosto” y del grupo de la PCUP, Facultad de Comunicaciones “Planifiquemos Barranco”.

El objetivo no era tomar posición contra el proyecto en sí, sino evitar impactos negativos tanto en el patrimonio histórico de Barranco como en la estructura socioeconómica del total de los habitantes del distrito. Durante las obras hubo un llamativo ascenso de accidentes de tráfico, atropellos mortales de niños y la creación de barreras físicas que encarecieron sobre todo la vida de los habitantes más precarios en la zona Malambo¹⁸. Un tramo del trazado era especialmente delicado, la zona donde la Avenida Bolognesi ejerce con la puesta en marcha del Metropolitano como barrera rígida entre el Barranco histórico y su parte apenas conocida, prioritariamente poblada por descendientes de afroperuanos de muy bajos ingresos y con trabajos ocasionales.

En las calles de la Avenida Manuel de la Fuente, Juan Pazos y Mariátegui, hasta el linde con el distrito Chorrillos, se encuentran por lo menos seis colegios, entre ellos el “José María Eguren” y el “Marcelino Menéndez y Pelayo” que acogen, aparte de alumnos de Barranco, niños de los distritos cercanos, lo que produce una avalancha de jóvenes que se dirigen por las mañanas en filas indias y con prisa sobre los peligrosos andenes del Metropolitano, que en ocasiones tienen una altura de más de 50 cm en relación con la pista. De este modo, cada empujón puede causar la caída y el atropello que cuesta a las madres muy malos momentos, aun si acompañan a los pequeños en sus idas y salidas.

En Barranco, por diferentes motivos, como el cese de territorio del Parque de la Fraternidad o la creación del MAC, la bajada a los baños de la Costa Verde junto al tema de la construcción ilegal de restaurantes y viviendas de lujo contó hace años con una “masa crítica” que intentó luchar en menor medida contra las decisiones corruptas de los alcaldes de turno. El movimiento social en Barranco consistió durante aquellos años en un grupo de personas de clase “media culta” que reside en la parte histórica, bohemia, del distrito y su reivindicación apuntaba igualmente a este valor histórico que atacaron las decisiones municipales.

La fundamentación de esta demanda reside en los efectos negativos que viene sufriendo el distrito de Barranco debido a la ejecución del controversial proyecto Metropolitano, una obra que ha incumplido fehacientemente obligaciones y normas ambientales, y que ha convertido a Barranco en una zona inaccesible y caótica. El Metropolitano atraviesa el

¹⁸ Malambo es la zona “invisible” de Barranco, que se extiende desde la Avenida Bolognesi hasta el distrito de Surco. La característica de este barrio de afroperuanos es que la mayoría de sus habitantes no cuenta con trabajo estable, sus estructuras de viviendas son precarias, no cuenta en gran parte con las normas de higiene mínima, cuenta con un alto porcentaje de delitos de violencia y de venta de droga. Existe una asimetría de circulación de habitantes: mientras los vecinos de Malambo frecuentan y necesitan la infraestructura cívica de la parte histórica del distrito, los vecinos de ésta no pisan y/o no conocen generalmente Malambo.

distrito de Barranco, dividiéndolo en dos sectores: este y oeste, interrumpiendo rutas y limitando el acceso a indispensables servicios públicos como comisarías, cuerpo de bomberos y postas médicas (Frente ciudadano de defensa de Barranco, 3.02.2010).

Es en el año 2008 cuando se muestran por primera vez las consecuencias nefastas de la obra del Metropolitano y se invita, también por primera vez, a la población que vive trans-Bolognesi a unirse a una campaña por un “Barranco unido” contra la estrategia de “no transparencia” ejecutada tanto por la municipalidad del distrito como por la Municipalidad Metropolitana de Lima. En el fondo eran dos primicias, por un lado el primer caso que tiene un valor, a primera vista, para todos los niveles socioeconómicos que merezca el esfuerzo de invertir tiempo y energía para la causa común. Y, por otro lado, es la primera vez que el movimiento social no solo tiene que encontrar estrategias contra la municipalidad, unidad ya conocida, sino también “bailar” con un gigante, la Municipalidad Metropolitana de Lima, unidad a enfrentar, que a la mayoría de los componentes causaba por lo menos respeto. En breves palabras, así es como se forma y transforma el cuerpo del movimiento social, llamándose en sus inicios Todos somos Barranco, luego Salvemos Barranco y Frente ciudadano de defensa de Barranco, para transformarse, finalmente, en una fracción política con el nombre Decisión Ciudadana formada por miembros con menos heterogeneidad socioeconómica.

J. A., ex presidente de la Asociación de Juntas de Vecinos de Barranco, indicó que se siente muy decepcionado ya que esto supone una postura prepotente de la Municipalidad de Lima. Tanto Alvarado, como J. R., miembro del movimiento Salvemos Barranco, consideraron que el inicio de las obras refleja la falta de voluntad del concejo limeño para continuar el diálogo. Coincidieron, además, en que los vecinos no se oponen al Metropolitano, pero advierten que el tránsito en el distrito colapsará al permitir que la vía Bolognesi sea destinada solo a los nuevos buses (*El Comercio*, 2010)¹⁹.

Si analizamos el material del trabajo de campo recogido sobre el caso del Metropolitano durante más de tres años (2008-2010), la información o sensibilización de la población afectada ha sido mínima, como reconoce el informe del Panel de Control del Banco Mundial más tarde:

La difusión de información y consulta con las personas afectadas en Barranco no cumplió con los requisitos de la Política del Banco, especialmente en las primeras fases del proyecto y durante una buena parte de la implementación del proyecto. Solamente cuando los residentes comenzaron a hacer oír sus preocupaciones de

¹⁹ “Tensión en Barranco por las obras del Metropolitano”, en: *El Comercio*, 10.02.2010.

una manera más organizada se las tomó en consideración y se adoptaron diversas acciones para escuchar sus puntos de vista y atender a sus inquietudes

El Panel hace notar que es probable que esta falta de consulta haya tenido importantes consecuencias en el actual caso. La falta de consultas adecuadas, en particular durante la fase crítica de diseño del proyecto, parece haber contribuido a la tensión y conflicto posterior con respecto a este importante proyecto para la ciudad de Lima (Informe y Recomendaciones de la Administración del BM, 2011:XXII).

El Metropolitano ha causado múltiples problemas en la topografía de Barranco (comenzando por la desaparición del Óvalo Balta, un hito referencial entre los habitantes), aunque se tiene que reconocer que quien sufre más las consecuencias es la parte de la población que vive en el territorio que linda con Surco, en general una población de ingresos muy bajos, y ahora también sumamente reducida en su acceso a los recursos infraestructurales que casi en su totalidad se hallan en la parte histórica, separada ahora por el trazado del Metropolitano, una apuesta que en este caso más bien separa en vez de unir o agilizar los movimientos cotidianos. En otras palabras, el coste tanto en dinero como en tiempo tiene su impacto mayor en esta parte de la población, ya que las personas que residen en la parte histórica apenas conocen o frecuentan esa zona del distrito por su connotación de peligrosa e insegura, y, de hecho, no pierden acceso a la infraestructura distrital. En las entrevistas se ha intentado averiguar el coste real que supone la barrera del Metropolitano en el presupuesto de viajes en combi y mototaxi y también el coste de mayor implicación temporal (acompañamiento -ida/vuelta- al colegio por miedo a que les pase algo a los niños). “Para los grupos sociales de menor ingreso el valor de la tarifa de transporte público urbano sigue constituyendo un factor importante en el presupuesto familiar, según se puede verificar por las manifestaciones populares” (Avellaneda, 2007:140). Aparte de que nunca se ha hecho una encuesta oficial sobre el tema, nuestros cálculos estiman que el gasto para viajes se ha duplicado, y la pérdida de tiempo se menciona en una hora y media diarias. Un esfuerzo más alto aún en una población donde el promedio no cuenta con trabajo regular y con continuidad de ingreso mensual. “La pobreza actúa como una condicionante a la movilidad” (Avellaneda, 2007:141).

Ahora, a tres años desde la inauguración, se demuestra que el Metropolitano no aporta mucho para la movilidad dentro de Barranco. M.J. sobre el tema de costes:

No resuelve ningún problema, imagínate si yo cojo el Metropolitano y me voy al mercado de Sol [se refiere a la Avenida Sol], me bajo en Balta y me cuesta

2soles²⁰. Si cojo una mototaxi me cuesta un sol. Y aquí no hago nada porque me queda mucho camino para andar. La mototaxi me lleva de mi casa al mercado y vuelvo con la compra por menos dinero... De alguna manera tienen que mantener las combis y también las mototaxis porque el Metropolitano solo te favorece si te vas al centro o a Comas... O los chicos. Van dos o tres en una mototaxi, en el Metropolitano cada uno paga.

En relación con una participación igualitaria dentro del movimiento existen visiones opuestas, aunque se parte generalmente de un derecho fundado en la adquisición de conocimientos sobre derechos, planos arquitectónicos y medioambientales, etc. Esto suponía un esfuerzo mayor para los componentes del movimiento que provienen de estratos más humildes ya que su formación no se corresponde con la de los agentes procedentes de clase media con formación profesional y universitaria. A este esfuerzo se añaden, en este caso, las consecuencias de abuso de poder por parte de la administración distrital que ejerció violencia física (acoso de los niños por la participación de los padres), cohecho, soborno y presión sobre los componentes más vulnerables del movimiento, por ejemplo, excluyendo a determinadas personas de la bolsa de trabajo, etc. Ocasionalmente estas estrategias causaron bajas en el movimiento social por miedo físico o económico que fueron interpretadas como desinterés o comportamiento vago por los que estuvieron más implicados y fueron más fuertes respecto al poder administrativo. Sobre el clima democrático dentro del movimiento, menciona M.J.:

Tú puedes ir, de repente conversas... tú ves tanta gente presente y quieres participar, pero... puedes ir, nadie te lo impide, pero nadie te pregunta quién eres, de qué sector vienes, cuál es tu problemática. No. Esta parte no está (Entrevista 3: M.J. R., 2.12.2009)²¹.

En este momento habrá que indagar en los factores antes mencionados como formas de desigualdades, aspiraciones, autodiscriminación y otros más que influyen en sociedades con alto grado de segregación socioeconómica.

Para finalizar, traemos a colación una observación inesperada y sumamente positiva: casi 2 años después de la puesta en marcha del Metropolitano (de la manera prevista), un hecho que podría hacer pensar que el movimiento Salvemos Barranco fracasó,

²⁰ El sol es la moneda de Perú.

²¹ En su obra *Nos habíamos choleado tanto. Psicoanálisis y racismo*, Jorge Bruce (2008) pone de manifiesto el interés del autor por explorar desde el psicoanálisis los vínculos sociales en la sociedad peruana.

notamos que ha aumentado la visibilidad de los componentes del movimiento con bajos ingresos en el escenario político, por ejemplo al proponer proyectos propios para subsanar las destruidas estructuras de agua potable y desagüe que caracterizan las quintas de la zona Malambito, o sea, por la insistencia en lograr las reparaciones que deben correr a costa del Banco Mundial. M.J. declara:

El Panel de Instrucción ha reconocido en un informe técnico que el distrito de Barranco ha quedado dañado por lo que ha generado esta construcción que no tuvo un estudio previo de impacto y recomienda su reparación, postes, veredas, etc. (Entrevista 3: M.J. R., 2.12.2009).

En el informe del Panel de Control del Banco Mundial se muestra el éxito que el movimiento social -aunque en este momento ya transformado en un partido político (Decisión Ciudadana)- puede lograr:

17. Condiciones del tráfico

La construcción de los carriles exclusivos para buses ha afectado seriamente la seguridad del tráfico y de los peatones en el Distrito de Barranco, por no realizarse un manejo adecuado del tráfico o planes de gestión ambiental, y los residentes no fueron informados acerca de los desarrollos relacionados con el proyecto. Como consecuencia, la calidad de vida de los residentes se ha visto afectada por el manejo del tráfico y un mayor riesgo de accidentes.

18. Impacto en el distrito histórico

El carácter residencial del Distrito de Barranco, su dinámica sociocultural y la conservación de su área histórica se han deteriorado a raíz del proyecto. El patrimonio arquitectónico del Distrito ha sufrido un daño “irreparable”.

19. Actividad económica

Se ha interrumpido el tradicional intercambio social y económico entre los Distritos de Barranco y Surco (Informe y Recomendaciones de la Administración del BM, 2011:52).

Las entrevistas realizadas muestran en este caso que se ha logrado “transformar” un asunto que se calificó en su inicio como simple “conflicto social”, llevado adelante por un grupo de individualistas, en el tema oficial de la cartera de participación ciudadana, rescatándolo de esa manera del “coto privado” en el territorio turbio de los que ejercen el poder administrativo puntualmente. Por otro lado, el caso muestra que el pensamiento segregado tiene aún un peso enorme, hasta tal punto que puede quebrar el movimiento aunque haya transversalidad en todos los estratos sociales sobre un problema en común.

En este caso concreto, la única herramienta en este nivel municipal para la participación activa de la población, el Presupuesto Participativo, no se mostró operativo por la magnitud del proyecto que superó la escala municipal incluyendo una serie de municipios, y siendo realmente un proyecto metropolitano. Los miembros del movimiento social optaron por la estrategia de abandonar su posición independentista transformándose en partido legal (Decisión Ciudadana) para conseguir voz y voto en las mesas de negociaciones con el Banco Mundial sobre el derecho a reparación de daños causados por el Metropolitano. También es cierto que, aunque el Banco Mundial ha reconocido oficialmente la peligrosidad de una serie de puntos del trazado por el distrito y el Panel de Control pronunció el derecho a reparaciones puntuales, hasta el día de hoy no se iniciaron obras para corregir estos “puntos negros”.

Bibliografía

Avellaneda García, Pau (2007) “Movilidad, pobreza y exclusión social. Un estudio de caso en la ciudad de Lima”. Tesis doctoral. Barcelona: Departament de Geografia, Universitat Autònoma de Barcelona.

Banco Mundial (2011) Informe y Recomendaciones de la Administración del BM en respuesta al Informe del Panel de Inspección, trabajado por la Administración del Banco Mundial frente a las irregularidades cometidas durante el proceso de implementación del Metropolitano en Barranco. En: <http://es.scribd.com/doc/58784626/Informe-Panel>.

Bruce, Jorge (2008) *Nos habíamos choleado tanto. Psicoanálisis y racismo*. Lima: Fondo Editorial Universidad San Martín de Porres.

Defensoría del Pueblo de Lima, Perú (2008) Informe Defensorial nro. 137: *El transporte urbano en Lima Metropolitana: Un desafío en defensa de la vida*. Lima.

Franquesa, Jaume (2013) *Urbanismo neoliberal, negocio inmobiliario y vida vecinal. El caso de Palma*. Barcelona: Icaria. Institut Català d'Antropologia.

Frente ciudadano de defensa de Barranco. 3.02.2010. En: <http://www.frentebarranco.blogspot.com>

Lima como vamos (2012) Informe *¿Cómo vamos en Participación Ciudadana?* En: <http://www.limacomovamos.org/noticias/lima-como-vamos-presento-tercer-informe-evaluando-la-gestion-en-lima-al-2012/>

Lima mala Lima (2009) En <http://limamalalima.wordpress.com/tag/segregacion-urbana/> 16.12.2009.

Jaramillo, Miguel y Alcázar, Lorena (2013) *¿Tiene el presupuesto participativo algún efecto a la calidad de los servicios públicos? El caso del sector del agua y saneamiento en el Perú*. Lima: GRADE, Documento de investigación.

Müllauer-Seichter, Waltraud (2007) “La intervención ciudadana en la transformación de los espacios públicos”. Madrid: *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LXII: 168-185.

Müllauer-Seichter, Waltraud (2013a) “Formas de participación ciudadana y niveles de desigualdad: El Verde Social de Lima. El caso Barranco”. Bilbao: *ZAINAK*, vol. 36.

Müllauer-Seichter, Waltraud (2013b) “Barreras invisibles. El cambio residencial como estrategia para aumentar la movilidad social vertical. Caso de estudio, Lima, Perú”. Madrid: *Anales del Museo Nacional de Antropología*, Tomo XV: 120-152.

Municipalidad de Lima. *Viene el progreso, viene el Metropolitano, Lima*. En: www.protransporte.gob.pe

Municipalidad Distrital de Barranco (2013) *Ordenanza Nro. 388 MDB*. 6.06.2013. Barranco, Lima.

Planifiquemos Barranco: planifiquemosbarranco@gmail.com (2009) Proyecto de un grupo de alumnas de la PUCP, Facultad de Comunicaciones..

Salvemos Barranco. www.salvemos_barranco.com (2009) Folletos informativos y convocatorias de reuniones vecinales. La mayoría se desarrolló en La Candelaria, Avda. Bolognesi, Lima.

Tavera, Jazmín y Terrones, H. (2007) “Barranco (Lima). Un destino turístico sin identidad cultural”. En: <http://www.eumed.net/eve/resum/07-07/jt.htm>.

Valdivia, N.; Benavides, M. y TORERO, M. (2007) “Exclusión, identidad étnica y políticas de inclusión social en el Perú: el caso de la población indígena y afrodescendiente”. Lima: GRADE, Investigación, Políticas y Desarrollo en el Perú.

Entrevistas

E 2: 09.11.2009. R. Bustamante, C. Vento y D. Olivares.

E 3: M. J. R., 2.12.2009.

E 4: Marisa Glave, regidora metropolitana, 20.11.2009.

E 6: J. Herrera, 2012.

DEL DESEO DE LA VIVIENDA EN PROPIEDAD A LA REACCIÓN CONTRA LOS DESAHUCIOS. RESPUESTAS SOCIALES A LA PERCEPCIÓN DE LA INJUSTICIA

Irene Sabaté Muriel
Universitat de Barcelona
sabate.irene@gmail.com

Palabras clave

Sobreendeudamiento - Ejecuciones hipotecarias - Provisión de vivienda - Vivienda de propiedad - Burbuja inmobiliaria - Economías domésticas - Crisis económica, financiera e inmobiliaria - Movimientos sociales - Economía moral – Justicia y legitimidad

Resumen

En España, durante la burbuja inmobiliaria reciente, la compra de una vivienda parecía la estrategia más ventajosa de aprovisionamiento habitacional, una percepción que iba acompañada de un consenso social acerca de la necesidad del endeudamiento hipotecario.

Pero ese consenso se ha resquebrajado con la crisis financiera e inmobiliaria. Los afectados por las ejecuciones hipotecarias han visto transgredidos principios morales como la justa compensación por el esfuerzo y el sacrificio, la priorización de la satisfacción de necesidades básicas sobre las obligaciones de tipo financiero, la posibilidad de una segunda oportunidad vital para los sobreendeudados, o la responsabilidad estatal de garantizar el sustento de los ciudadanos. Estos principios pueden entenderse como constituyentes de una economía moral.

Del malestar ante los desahucios ha emergido un movimiento social, la Plataforma de Afectados por la Hipoteca (PAH), que actúa en tres direcciones: como espacio de empoderamiento y ayuda mutua frente al aislamiento y el estigma social, como ámbito de circulación de conocimiento experto y como motor de cambios legislativos a través de la acción colectiva.

En vista de esto, nos preguntaremos en qué medida la ruptura de unos principios de economía moral, vinculada a la percepción del sobreendeudamiento y los desahucios como situaciones injustas, puede tener efectos sobre la legitimidad del sistema político-económico, en la medida en que este se perciba como capaz o incapaz de reparar esa injusticia.

1. La preferencia por la vivienda en propiedad

Durante la burbuja inmobiliaria experimentada recientemente en España, existía un considerable consenso social acerca de las ventajas de la vivienda de propiedad¹. En efecto, una multiplicidad de actores sociales percibían esta forma de tenencia como la que mejor podía responder a las necesidades y aspiraciones de las unidades domésticas, de cara a la consecución de una vivienda adecuada y al atesoramiento de un patrimonio familiar transmisible a las generaciones futuras. La accesibilidad de los préstamos hipotecarios y los incentivos fiscales reforzaban la tendencia creciente al endeudamiento, presentándolo como un sacrificio asumible y necesario, especialmente en las primeras etapas del ciclo doméstico. Este comportamiento de compra puede interpretarse, como vemos a continuación, en varios sentidos.

En primer lugar, la opción por la vivienda de propiedad puede entenderse como resultado de una “acción calculadora” (Appadurai 2012) por parte de los consumidores, guiada por unas expectativas de mejora de las condiciones de vida material. Tal cálculo, no obstante, no sólo tendría en cuenta datos fácilmente objetivables por parte de los encargados de evaluar la solvencia de los solicitantes del préstamo, como son los ingresos presentes y las perspectivas de ganancias futuras (asociadas al carácter permanente o eventual de los contratos laborales). Se incluyen también en el cálculo otras potenciales fuentes de soporte financiero, como el subalquiler que pudiera cobrarse por habitaciones, la remuneración del trabajo informal, la ayuda monetaria directa que circularía a través de redes de apoyo familiar, o, eventualmente, el ingreso que pudiera obtenerse de la venta del piso en caso de tener que abandonar la vivienda². Según los casos, podía variar el grado en que cada una de estas fuentes de ayuda financiera se entendía como un último recurso o ya de entrada como un apoyo imprescindible para el pago de la entrada o la devolución de las cuotas hipotecarias. Independientemente de ello, entendemos que dichas fuentes deben incluirse en el análisis para poder dar cuenta de forma más completa de las condiciones en que muchos grupos domésticos accedieron al estatus de deudores hipotecarios.

1 Esta preferencia se sitúa en línea con los discursos técnico-científicos que han legitimado la implementación de políticas neoliberales en el ámbito de la provisión habitacional (Saunders 1986, Warde 1990).

2 Ya sea por no poder continuar cumpliendo con las cuotas hipotecarias, ya sea porque la propia vivienda ya no satisface las necesidades cambiantes del grupo doméstico.

En ese mismo sentido consideramos que debe contemplarse otras circunstancias que rodeaban a la decisión de comprar por parte de los consumidores. Los contratos de préstamo hipotecario se firmaban en una situación de falta de transparencia y de asimetría en el acceso a información técnica y conocimiento experto (Bourdieu 2001, Contreras 2013a), por ejemplo en lo que respecta a los derechos y obligaciones legales de los compradores, a las implicaciones específicas de las cláusulas contractuales o a las variables macroeconómicas, como la evolución de los tipos de interés, que influyen directamente en el montante de las cuotas. Junto a esto, existía también una considerable falta de control sobre la evolución de la situación económica futura, por ejemplo en relación con la disponibilidad de empleo y, por tanto, la continuidad del nivel de ingresos. En ocasiones, a todo ello se añadía la ocultación activa de información relevante por parte del agente bancario o el mediador inmobiliario, a veces hasta el extremo del engaño. Así ocurría, por ejemplo, cuando se minimizaban las implicaciones de la condición de avalista, cuando se hacían falsas promesas de eliminar los avales en el futuro, cuando se acababa incluyendo a ciertas personas como copropietarias cuando de entrada sólo se habían ofrecido a ser avalistas, o cuando se incitaba a la práctica de los avales cruzados, en ocasiones entre desconocidos, bajo la apariencia de un trato favorable para todas las partes³.

El cálculo y la toma de decisiones, pues, se producían sobre la base de un conocimiento de “sentido común” o *folk*, más vinculado a la práctica inmediata que basadas en conocimientos técnicos, y que a menudo se veían fomentadas por los propios interlocutores expertos con los que los consumidores topaban en las oficinas bancarias y agencias inmobiliarias (Bourdieu 2001). En este contexto aparecía recurrentemente, por ejemplo, una comparación muy simplificada entre la condición de inquilino y la de propietario con una deuda hipotecaria, según la cual el pago de un alquiler resultaba desventajoso frente a la posibilidad de poder invertir supuestamente las mismas cantidades en acceder a la condición propietario de un patrimonio inmobiliario. También se fomentaba en estas interacciones entre agentes y potenciales clientes la creencia en la revalorización ilimitada de los inmuebles, y en la consiguiente facilidad para vender cuando se deseara. Entraban en juego, así, dos concepciones en buena medida contradictorias de las viviendas, en términos de valor de uso y

3 Tomamos todos estos ejemplos, como también los que ilustran las secciones siguientes, de los relatos que nos han brindado nuestros informantes, en gran parte miembros de la asamblea de la Plataforma de Afectados por la Hipoteca de una ciudad del área metropolitana de Barcelona, donde estamos realizando trabajo de campo etnográfico desde marzo de 2012.

de valor de cambio, de la mano de la tensión entre su interpretación como un recurso básico o como un objeto de inversión especulativa. Esto ocurría aún en el caso de la compra de una primera vivienda, que a menudo se presentaba y concebía como una inversión en términos capitalistas, cuando difícilmente podía responder a esa definición por estar ante todo al servicio de la satisfacción de una necesidad habitacional (Engels 1974).

Lo que acabamos de describir, la decisión de endeudarse contextualizada en el marco de unas relaciones de poder desiguales y de unas determinadas disposiciones de los actores, se traduce en el hecho de que los contratos de préstamo hipotecario acabaran firmándose bajo coacción (Bourdieu 2001). Esto contrasta con la acusación de irracionalidad arrojada contra los hogares hoy sobreendeudados o incapaces de satisfacer el pago de las cuotas (Contreras 2013b). Tal reproche, que contribuye al proyecto de legitimar y naturalizar los efectos de la actual crisis económica, implica una atribución de responsabilidad a los deudores en términos de culpa, obviando otra posible atribución, en términos de tarea (King 2006), a las autoridades públicas que en principio habrían de garantizar, independientemente de la coyuntura macroeconómica, el acceso a una vivienda adecuada por parte de la ciudadanía, tal y como se contempla en distintos textos legales (Oderzo 2001, Pisarello y Observatori DESC 2003), incluida la Constitución Española de 1978.

Este tipo de acusación de irracionalidad coexiste en la actualidad con otros argumentos afines. Así, por ejemplo, no es inusual que tanto los propios sobreendeudados se culpen hoy de “haber vivido por encima de sus posibilidades”, cuando en realidad su ingreso en la condición de deudores hipotecarios fue en sí mismo un objetivo de la industria financiera, para quien la creación de un mercado hipotecario *subprime* permitió incorporar a los más pobres a las dinámicas de acumulación del capital financiero de las que anteriormente habían estado excluidos (Rolnik 2013). En tiempos de burbuja inmobiliaria, el crédito se presentaba como un elemento clave asociado a la prosperidad, al crecimiento económico y a la expansión del consumo, aspiraciones todas ellas ampliamente compartidas dentro de la sociedad. En estas circunstancias de gran accesibilidad del crédito, el concepto de solvencia perdía relevancia, en buena medida debido a la transferencia de riesgos y responsabilidades entre las entidades bancarias de primera fila y el mercado financiero secundario donde las hipotecas se empaquetaban y comercializaban en forma de derivados (Nasarre 2012), y debido también a la competición feroz entre las entidades proveedoras de crédito. Unido a ello, los discursos dominantes representan a los actores económicos, en este caso los consumidores de vivienda,

como agentes libres e individuales que en su día se hallaron ante la posibilidad de escoger entre distintas opciones ofrecidas por el mercado. Con reflexiones como “nadie nos puso una pistola en la cabeza para firmar el préstamo”, frecuentemente evocadas en las conversaciones entre deudores hipotecarios que hoy se enfrentan a dificultades, se suscita la cuestión de la libre determinación del comportamiento económico y la atribución de responsabilidad individual, resultando en la ya mencionada culpabilización de las propias víctimas del proceso (King 2006). Tal conceptualización pasa por alto aspectos como la sujeción de las prácticas de consumo a las disposiciones de los actores, entendidas como dispositivos más o menos inconscientes que guían la acción económica en función de la posición relativa de los actores dentro de la estructura del capital (Bourdieu 1988), así como el papel de las prácticas de consumo en la generación de distinción y estratificación social. Los intereses financieros son un ejemplo paradigmático de ese tipo de determinaciones veladas. Junto a estos, también deberíamos tener en cuenta la presión hacia la productividad ejercida sobre los empleados de banca en tiempos de bonanza, la proliferación de intermediarios con intereses en el mercado inmobiliario, las experiencias previas de discriminación en el mercado del alquiler y las malas condiciones de habitación ofrecidas por este, los procesos de emulación dentro de y entre grupos sociales, las obligaciones mutuas impuestas por las relaciones de reciprocidad y los patrones de circulación informal de recursos, entre otros aspectos. En los tiempos de la burbuja, todos estos elementos empujaban al endeudamiento hipotecario, sin que ello entre en contradicción, como hemos sostenido, con la interpretación de la acción de endeudarse en términos de una cierta racionalidad, enmarcada, eso sí, en unas estrechas condiciones de posibilidad.

Las disquisiciones y juicios acerca de la racionalidad o irracionalidad del endeudamiento coexisten con otras explicaciones del predominio de la vivienda de propiedad que, en lugar de cargar las tintas sobre la acción individual y la elección, ponen todo el énfasis en variables de tipo cultural. Se presupone, según esto, que existe en el Estado español una “cultura de la propiedad” que predispone a los ciudadanos a preferir y optar por la compra de la vivienda frente a la opción del alquiler. Tales ideas se inscriben en un discurso hegemónico que naturaliza y des-historiza un fenómeno relativamente reciente. Con ese propósito se oscurecen las condiciones estructurales que han contribuido a popularizar esta forma de tenencia, presentes en varios países del Sur de Europa, pero que tienen su versión más exagerada en el

caso español (Allen et al 2004). Dejando de lado el hecho de que esta explicación cultural difícilmente daría cuenta de la incorporación masiva a la condición de deudores hipotecarios de los migrantes recientemente llegados al país, el argumento descuida, por un lado, las políticas explícitamente encaminadas, ya desde el franquismo, a la conversión de la mayoría social a la condición de propietarios, por ejemplo mediante la regulación del uso del suelo, los subsidios a la promoción y construcción residencial, la incentivación fiscal de la compra (López y Rodríguez 2010, Naredo y Montiel 2011), la desprotección legal de los arrendatarios, la desregulación del mercado financiero (Nasarre 2011), así como ciertos aspectos de los convenios migratorios internacionales que también han contribuido en esa dirección. Además de todas estas cuestiones, la explicación culturalista también pierde de vista el papel de las redes familiares que vehiculan la circulación de recursos e intervienen decisivamente en las trayectorias habitacionales de los grupos domésticos. Tal y como sugieren Allen et al (2004), la llamada “cultura de la propiedad” ha de verse más como resultado de unas condiciones objetivas, cuando estas se perpetúan en el tiempo, que como causa del predominio de ese tipo de tenencia en términos estadísticos. Eso no significa, por otro lado, que los factores de carácter material excluyan otros elementos de tipo simbólico que pueden redundar en la preferencia social por la vivienda de propiedad. Entre ellos podríamos encontrar la centralidad del patrimonio inmobiliario dentro de los proyectos domésticos, el papel de la propiedad como elemento de arraigo en una localidad, en especial para los migrantes, así como la inserción de esta forma de tenencia en el campo a la vez simbólico y material de las solidaridades familiares y sociales.

Así pues, en los años de la burbuja inmobiliaria, todo parecía contribuir a un compromiso tácito entre los distintos actores implicados (autoridades, expertos, entidades financieras, ciudadanos...) acerca de la estabilidad y deseabilidad de la condición de propietarios. Partimos, pues, de una aparente coincidencia entre las prescripciones derivadas de los modelos económicos hegemónicos y los principios de economía moral que guiaban las prácticas económicas cotidianas de amplias capas de la población. Tal coincidencia, según argumentaremos, se vería truncada en los años que siguieron.

2. Crisis económica y ruptura de una economía moral

El consenso social acerca de la deseabilidad de la vivienda de propiedad, con sus implicaciones en términos de endeudamiento, se fue viendo cuestionado a medida que los efectos de la crisis financiera e inmobiliaria iban haciéndose notar. Con la subida de los tipos de interés sumada al desempleo masivo, seguido después del agotamiento de prestaciones y subsidios, muchas unidades domésticas se vieron ante la imposibilidad de hacer frente a sus cuotas y, en consecuencia, ante la amenaza de la pérdida de la vivienda. Una pérdida que, según una peculiaridad de la legislación hipotecaria española (Colau y Alemany 2012), no obliga a dar por saldada la deuda, sino que puede perpetuar a los deudores en su condición, atribuyéndoles la cantidad de deuda no cubierta mediante la subasta de la vivienda. El endeudamiento se revela como especialmente insostenible en tales casos, aunque, de forma más velada, también pesa sobre aquellas economías domésticas que, mediante grandes esfuerzos, van logrando eludir la morosidad.

En estas circunstancias, sostenemos que los afectados por la morosidad hipotecaria, junto con los sobreendeudados en general y un importante sector social que se suma a su malestar, han visto transgredidos una serie principios que podemos entender como constituyentes de una economía moral (Thompson 1971). Nos basaremos en las narraciones recogidas entre los deudores hipotecarios para proponer un inventario no exhaustivo de tales principios.

Uno de estos principios se referiría a la compensación, en forma de bienestar material, por el esfuerzo y el sacrificio. Quizá algunas de las transgresiones más extremas de este principio sean las que se producen cuando los bancos reclaman las propiedades de los avaladores que ya habían acabado de pagar su vivienda, o bien cuando se embargan las nóminas de deudores y avaladores, acogiéndose a la condición contractual según la cual propietarios y garantes responden con sus “bienes presentes y futuros” por la deuda contraída. Frente a esto, el propio concepto de sueldo inembargable puede entenderse como un límite legal que señalaría un principio moral: la garantía universal de unos mínimos para vivir a pesar de las deudas.

Asimismo, en el momento en que una hipoteca entra en mora, el procedimiento de ejecución se desencadena independientemente de la situación y especificidades de los deudores, sin tenerse en cuenta los años que estos llevan devolviendo cuotas hipotecarias y el porcentaje de deuda que ya haya sido satisfecho hasta ese momento. En un sentido similar, los importes inferiores a una cuota completa que los deudores hayan podido ir transfiriendo al creditor no tienen ninguna repercusión de cara a una posible flexibilización de las condiciones de

devolución. En la mayoría de casos, en contra de lo que algunos deudores pudieran pensar *a priori*, el creditor no toma en cuenta esos pagos a cuenta siquiera como una muestra de buena fe que predisponga al establecimiento de una negociación fructífera para ambas partes. Cuando el impago es inminente o ya un hecho consumado, el creditor tiende a mostrarse indiferente ante toda la variabilidad de las situaciones de mora.

Los casos descritos hasta aquí tienen en común la suspensión de toda proporcionalidad entre lo dado y lo recibido, entre el esfuerzo y su compensación. Una proporcionalidad que sí parecían tener en mente los compradores al decidirse a contraer la deuda para, mediante un sacrificio proporcional a la cantidad prestada, acceder a la propiedad de una vivienda.

Otro principio de economía moral que parece haberse violentado tiene que ver con la priorización de la satisfacción de las necesidades básicas -como la alimentación o el vestido- sobre las obligaciones de tipo financiero -como la devolución de los préstamos. Esta idea emerge con especial vigor cuando pelagra el sustento de las personas dependientes, en particular de los hijos: esa sería la prioridad absoluta en términos de economía moral. En efecto, una vez se ha incurrido en el impago de la hipoteca, una situación que por lo general se ha intentado evitar por todos los medios, priorizando durante meses el pago de las cuotas sobre muchos otros gastos, incluso aquellos más claramente ligados a la subsistencia. Una vez en situación de mora, se observa en muchos casos cómo los deudores reorganizan la jerarquía de necesidades y obligaciones que han de ser atendidas, dejando muy relegadas, cuando no excluidas, las cuotas hipotecarias⁴. Al desvincularse de la satisfacción de la necesidad básica de cobijo, devolver el préstamo hipotecario pasa a entenderse como una obligación meramente financiera y por tanto legítimamente eludible, sobre todo en los casos en que ya se ha perdido la vivienda.

Por otra parte, la experiencia de los afectados por las ejecuciones hipotecarias está marcada por la negación de otro principio de economía moral: el derecho a una oportunidad de reencauzar el proyecto vital para quienes no han podido afrontar las consecuencias del sobreendeudamiento. En este sentido, la dación en pago, o la condonación de la deuda cuando ya se ha producido el lanzamiento de la vivienda, representarían esa segunda oportunidad,

4 Este tipo de situaciones pueden leerse, nuevamente, en términos de elección racional: se trata de una elección en un contexto de medios escasos y fines alternativos, que, no obstante, no tiene lugar en un marco de libertad de acción, sino en el de unas condiciones de posibilidad muy estrechas.

mientras que la perpetuación de la condición de moroso supondría la negación de la misma, tanto en términos meramente económicos -cuando el hecho de figurar en listas de morosos cierra el acceso a otra vivienda y a otros recursos- como en términos sociales -con la estigmatización e invisibilización de los morosos hipotecarios. Sin embargo, la regulación deficiente de estas figuras y supuestos en el marco legislativo (Nasarre 2011) hace que su concesión dependa de la voluntad del creditor en cada caso particular, con lo que sólo resultan accesibles para aquellos con más fortuna o audacia en la negociación individual.

Por último, en el contexto de una determinada representación de las funciones de los poderes públicos, como la vinculada a la versión hispana del Estado de bienestar, puede afirmarse que también se ha roto el principio de economía moral asociado a la atribución de ciertas responsabilidades públicas en relación con el sustento de los ciudadanos. Tal principio incluiría una priorización del bien común y del bienestar ciudadano por parte de las autoridades, por encima del apoyo a intereses empresariales particulares. En la coyuntura actual, con la multiplicación de medidas como los rescates y nacionalizaciones de la banca, la identificación de la clase política con las élites económicas se ha convertido en un lugar común para la opinión pública. En contraste con esto, cuando muchos desempleados agotan prestaciones y subsidios y se ven abocados por ello al impago de sus hipotecas, cunde entre ellos la sensación de abandono por parte de un Estado que parece haber sustituido su misión de garante del bienestar social por la de garante de un buen clima para los negocios.

3. La canalización del malestar

El sobreendeudamiento y las ejecuciones hipotecarias son percibidos en la actualidad como una injusticia por una capa de población cuya dimensión supera ampliamente la del colectivo de los propios afectados. No obstante, la movilización resultante de esa percepción de injusticia tiene como protagonistas absolutos a quienes se han visto directamente amenazados por los desahucios. Si bien el movimiento social al que vamos a referirnos, la Plataforma de Afectados por la Hipoteca (PAH), tuvo su génesis en un núcleo de activistas que aún hoy mantienen un considerable liderazgo, sostenemos que gran parte del éxito de su propagación se debe a la implicación directa de los propios deudores hipotecarios, personas que no necesariamente tenían experiencia previa de acción colectiva, en la creación y coordinación

de las asambleas locales⁵. Aunque su fundación se base en replicar el modelo original de la PAH de Barcelona, que sigue hoy cumpliendo su papel de proveedora de asesoramiento experto, protocolos, documentos y consignas organizativas, esa circunstancia no obsta para que estas nuevas asambleas logren arraigarse en la especificidad local con el fin de dar respuesta a las inquietudes y problemas de sus participantes⁶. A nuestro entender, esta articulación entre las prioridades locales y la coordinación entre asambleas puede verse como una debilidad -en la medida en que genera tensión y cierto grado de imposición y resistencia-, pero también una virtud. En este segundo sentido, vemos cómo el protagonismo de los deudores hipotecarios en la articulación de la protesta ante su propia situación, y en la búsqueda de soluciones para la misma, ha contrarrestado su invisibilidad y estigmatización anteriores, forzando su consideración como un nuevo sujeto político y, en cierta medida, un interlocutor a quien ha de tenerse en cuenta para la solución del problema del sobreendeudamiento doméstico y la falta de acceso a la vivienda.

Probablemente la cara más visible de la Plataforma sean sus convocatorias para detener los desahucios, mediante una práctica de desobediencia civil que impide físicamente la acción de policías y representantes judiciales en el momento y lugar del lanzamiento. No obstante, sus actividades son mucho más variadas (Mir et al 2013, Colau y Alemany 2012). Las reuniones periódicas de los grupos locales cumplen, en primer lugar, una función de apoyo mutuo, brindando a los afectados una oportunidad para expresar sus preocupaciones y superar su aislamiento, al tiempo que toman conciencia de la dimensión colectiva de su problema y en muchos casos revierten procesos de auto-inculpación, pasando a atribuir responsabilidades de diversos tipos a actores con los que los deudores mantienen una relación de poder desigual, como la banca o las autoridades públicas. Las asambleas devienen así un espacio de empoderamiento frente al aislamiento y el estigma social, y sirven también para la detección de necesidades tanto materiales como psicológicas en los participantes.

En segundo lugar, la PAH vehicula formas de asesoramiento colectivo que por lo general es ejercido por los miembros con más experiencia y, en algunos casos, por profesionales -sobre todo juristas- que prestan sus servicios de forma voluntaria. De este modo se pretende difundir

5 Desde su aparición en Barcelona en 2009, la PAH se ha extendido por todo el Estado con la fundación de más de 160 asambleas locales.

6 La configuración de las asambleas es muy variable en lo que se refiere a la presencia relativa de afectados y activistas. En la que frecuentamos en el marco de nuestra investigación etnográfica, la asistencia de personas no afectadas es meramente anecdótica y no suele tener continuidad en el tiempo, más allá, por ejemplo, de participaciones puntuales de representantes de la asamblea local del 15M de cara a colaboraciones concretas.

el conocimiento experto relevante para enfrentarse a cada situación particular, en función de si se está en la fase previa a dejar de pagar las cuotas hipotecarias, ya en situación de impago y ante la perspectiva del lanzamiento, o bien, tras la pérdida de la vivienda, en el trance de afrontar el peso del endeudamiento mientras se busca un alojamiento alternativo. La finalidad del asesoramiento colectivo es, en definitiva, promover la agencia de los afectados dotándoles de herramientas que palien en lo posible su desvalimiento ante unos interlocutores -como los agentes bancarios o los funcionarios públicos- que acaparan el conocimiento experto sobre las leyes, las finanzas y los resortes burocráticos de la asistencia social. Junto con estas prácticas de asesoramiento, los miembros con trayectoria más larga dentro de cada asamblea local acompañan a los deudores durante sus negociaciones con los bancos y otras instituciones implicadas.

En tercer lugar, la PAH promueve el compromiso político mediante la organización de luchas colectivas a distintas escalas. Forma parte de los objetivos de la Plataforma la promoción de cambios políticos y legislativos, mediante la influencia en la opinión pública y exigiendo la intervención de legisladores, jueces y otras autoridades públicas. Así, en 2013 se llevó al Congreso de los Diputados, mediante una Iniciativa Legislativa Popular (ILP), una propuesta de modificación legal que regulaba la dación en pago, la condonación de las deudas para las familias ya desahuciadas, y la provisión de viviendas de alquiler social (Alemany and Colau 2012). Durante el trámite parlamentario, además, se desarrolló una polémica campaña que pretendía persuadir a diputados específicos para que votaran a favor de la propuesta. En los llamados *escraches*, los políticos eran interpelados en los espacios públicos donde desarrollan sus actividades cotidianas extra-profesionales. Finalmente la ILP, apoyada por más de medio millón de firmas recogidas por todo el Estado, no logró su objetivo, pero sí que sirvió para visibilizar el enorme apoyo popular a este tipo de medidas. También en el ámbito legislativo, la PAH está promoviendo la aprobación de mociones municipales para la penalización económica de los pisos vacíos que se encuentran en manos de entidades bancarias. Junto a esto, se organizan también movilizaciones contra determinados bancos que tienen un especial protagonismo en la multiplicación de las ejecuciones hipotecarias. Esta presión ha dado cierto fruto en algunos casos: algunas entidades han accedido a negociar con la PAH una solución colectiva para todos sus clientes, si bien tal solución no ha sido alcanzada hasta la fecha. Asimismo, aunque este aspecto resulta menos visible, algunos bancos y cajas de ahorros han establecido protocolos de respuesta a las reivindicaciones de aquellos clientes que se

presentan con el apoyo de la PAH, haciéndoles concesiones como la oferta de lo que puede entenderse como una dación en pago de carácter parcial, aceptando que la entrega de la vivienda deje la deuda prácticamente saldada, a falta de una pequeña cantidad de dinero que sigue siendo adeudada. Este tipo de flexibilizaciones, según reconoce algún responsable de la banca, responde al temor de las entidades ante la mala imagen que la PAH está logrando atribuirles.

Por otro lado, además de todas estas movilizaciones encaminadas a solucionar el problema principal que lleva a las personas a acercarse a la PAH, el endeudamiento hipotecario propiamente dicho, los miembros de la Plataforma muestran también su disposición a movilizarse para la solución de otras dificultades de los afectados, como la imposibilidad de pagar las facturas de suministros o los impuestos que recaen sobre los propietario de las viviendas, así como otras necesidades económicas básicas, algunas tan urgentes como la alimentación o la provisión de materiales y textos escolares para los hijos. Si bien no es esta su función principal, es muy frecuente que estas demandas afloren y traten de resolverse en la escala local, ya sea mediante la circulación directa de recursos entre los miembros, mediante el llamamiento a los vecinos que no necesariamente participan en la PAH, o mediante la interlocución con los servicios sociales y entidades caritativas presentes en el municipio.

En cuarto y último lugar, la PAH también ha ideado un mecanismo de provisión habitacional directa para los grupos domésticos ya desahuciados. Para ello se valen de la práctica de la ocupación de viviendas o edificios enteros que se encuentran vacíos y en manos de los bancos. Tal estrategia no es exclusiva de la PAH, sino que también es practicada de manera individual por muchas familias desahuciadas, que vuelven a entrar ilegalmente en sus antiguas viviendas ante la ausencia de alternativas habitacionales. No obstante, en el caso de las ocupaciones colectiva promovidas desde las asambleas de la PAH, e institucionalizadas bajo la etiqueta *Obra Social de la PAH*⁷, la práctica adquiere un carácter reivindicativo que busca interpelar a las autoridades de cara a la priorización de la función social de la propiedad y al reconocimiento efectivo del derecho constitucional a una vivienda adecuada. Las más conocidas de estas ocupaciones, como la que se produjo en 2013 en un edificio de Salt (Girona), han sido más exitosas en este último sentido, el de visibilizar el problema y exigir una respuesta política, logrando incluso un pronunciamiento favorable del Tribunal de

7 El nombre alude irónicamente a la “obra social” que los bancos y en especial las cajas de ahorros vienen tradicionalmente presentando como la vertiente social de sus actividades.

Estrasburgo, que en el de proporcionar un alojamiento estable a las familias, dado que no logra evitarse el riesgo de desalojo.

4. ¿La legitimidad del sistema en cuestión?

Una vez consideradas las modalidades de acción colectiva promovidas por un movimiento social como la PAH, podemos señalar que tales acciones se caracterizan por el rechazo de la lógica mercantil y el énfasis en las solidaridades, y aspiran explícitamente a la transformación del sistema económico, político y jurídico. En efecto, desde su creación, la PAH ha ido cosechando victorias y fracasos en los que se revelan a un tiempo el potencial y las limitaciones de la acción colectiva ante unas relaciones de poder fuertemente establecidas. Las estrategias a medio plazo y a escala intermedia, por ejemplo perjudicando la imagen pública de bancos concretos, difundiendo sentencias judiciales que pueden sentar jurisprudencia o forzando la introducción de medidas políticas en el ámbito municipal, se han revelado como armas poderosas, según los propios destinatarios de la acción -responsables bancarios, juristas o representantes municipales- admiten. No obstante, queda pendiente la consecución de transformaciones de mayor alcance, como la que se pretendía con la Iniciativa Legislativa Popular. En efecto, de haberse aprobado una ley de esas características, las ansiedades e incertidumbres que aquejan a muchos deudores hipotecarios se habrían reducido considerablemente. Pero las tímidas regulaciones introducidas por el Gobierno con el fin declarado de paliar el problema de los desahucios no han ido más allá de lo cosmético⁸, dejando patente la poca disposición de las autoridades a regular de manera efectiva el impacto de los ciclos macroeconómicos sobre la obtención del sustento por parte de los ciudadanos. Sin embargo, más allá de los logros tangibles, hemos afirmado también que, gracias a la acción de la PAH, los “afectados por la hipoteca” se han convertido en un actor social y político que ha de ser tenido en cuenta al analizar la actual situación económica. Su presencia pública reconocible, tanto en las calles como en los medios de comunicación, no sólo les da fuerza a la hora de las negociaciones, sino que también ha contribuido decisivamente a

8 Quizá el caso más notable es el del llamado Decreto De Guindos, que se presentó como una regulación de la dación en pago pero no pasó en realidad de implicar una recomendación no vinculante de “buenas prácticas” a las entidades bancarias, que tuvo además el efecto de legitimar la no concesión de la dación a una inmensa mayoría de deudores que no cumplían los requisitos recogidos en el Decreto.

legitimar la lucha contra el sobreendeudamiento y los desahucios, que son percibidos cada vez más como situaciones injustas.

Así, la suya es una práctica de resistencia en varios sentidos que recogemos a continuación. De entrada, al aparecer públicamente como “afectados por la hipoteca”, estas personas avanzan en la superación de la fatalidad y el fatalismo de su situación, dando testimonio público de la continuidad de la vida más allá del impago de la hipoteca, una situación que deviene pensable para aquellos que se encuentran ante la amenaza de correr la misma suerte. La aspiración al respecto es la desestigmatizar la condición de deudor hipotecario. Además, en el marco de las asambleas y las movilizaciones, los afectados se empoderan mediante la identificación de un enemigo común y la definición de una estrategia con la que hacerle frente, al tiempo que circulan y se elaboran colectivamente herramientas para enfrentarse al problema. Todas estas prácticas se acompañan de un discurso contrahegemónico que, dando voz a un nuevo sujeto político, visibiliza el fenómeno, da idea de su dimensión, interpela directamente a autoridades, banqueros y expertos, al tiempo que recaba entre sectores sociales no directamente afectados.

Dadas estas circunstancias, sostenemos que, en la medida en que el actual sistema político-económico se revele como capaz de reparar la injusticia, podrá restaurarse una situación anterior en la que los principios de economía moral ampliamente compartidos por la población -como la compensación por el esfuerzo, la priorización de la satisfacción de las necesidades básicas, la concesión de segundas oportunidades y la asunción pública de responsabilidades sobre la provisión de sustento- aparecían como compatibles con otros principios -como la ética del trabajo o la obligación de saldar las deudas (Graeber 2011)- que están en la base de la perpetuación del capitalismo financiero. Todo dependerá, en buena medida, del grado en que el sistema logre presentarse como el mejor de los posibles para garantizar, aún en tiempos de crisis, el sustento y la reproducción social en condiciones de dignidad.

Bibliografía

- Allen, J.; Barlow, J.; Leal, J.; Maloutas, T. y Padovani, L. (2004) *Housing and Welfare in Southern Europe*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Appadurai, A. (2012) “The spirit of calculation”, *Cambridge Anthropology* 30(1):3-17.
- Bourdieu, P. (1988) *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- Bourdieu, P. (2001) *Las estructuras sociales de la economía*. Buenos Aires: Manantial.
- Colau, A. y Alemany, A. (2012) *Vides hipotecades. De la bombolla immobiliària al dret a l'habitatge*. Barcelona: Angle Editorial.
- Contreras, E. (2013a) “Cuando el lenguaje experto se erige en obstáculo para el entendimiento. La PAH como comunidad de aprendizaje”, ponencia presentada en el III Congreso Internacional de Etnografía y Educación, Simposio: “Aprendizaje de la ciudadanía y la participación”, Madrid, 3-5 de julio.
- Contreras, E. (2013b) “¿Locura o decisión 'racional' y económica?”, ponencia presentada en el XI Congreso Español de Sociología, Grupo de Trabajo 31: “Sociología Económica”, Madrid, 10-12 de julio.
- Engels, F. (1974) [1872] *El problema de la vivienda y las grandes ciudades*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Graeber, David (2011) *Debt, The first 5,000 years*. Nueva York: Melville House.
- King, P. (2006) “What do we mean by responsibility? The case of UK housing benefit reform”, *Journal of Housing and the Built Environment*, 21:111–125.
- López, I. y Rodríguez, E. (2010) *Fin de ciclo. Financiarización, territorio y sociedad de propietarios en la onda larga del capitalismo hispano (1959-2010)*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Mir, J.; França, J.; Macías, C. y Veciana, P. (2013) “Fundamentos de la Plataforma de Afectados por la Hipoteca: activismo, asesoramiento colectivo y desobediencia civil no violenta”, *Educación Social* 55:52-61.
- Naredo, J.M. y Montiel, A. (2011) *El modelo inmobiliario español*. Barcelona: Icaria.
- Nasarre, S. (2011) “Malas prácticas bancarias en la actividad hipotecaria”, *Revista Crítica de Derecho Inmobiliario*, 727:2665-2737.
- Oderzo, J-C. (2001) “Le droit au logement dans les Constitutions des États membres”, *Revue internationale de droit comparé* 53(4):913-926.

- Pisarello, G. y Observatori DESC (2003) *Vivienda para todos: un derecho en (de)construcción*. Barcelona: Icaria.
- Rolnik, R. (2013) "Late neoliberalism: the financialization of homeownership and housing rights", *International Journal of Urban and Regional Research*, 37(3):1058-1066.
- Saunders, P. (1986) *Social theory and the urban question*. Nueva York: Holmes & Meier.
- Thompson, E.P. (1971) "The moral economy of the English crowd in the eighteenth century", *Past and Present* 50:76-136.
- Warde, A. (1990) "Production, consumption and social change: reservations regarding Peter Saunders' sociology of consumption", *International Journal of Urban and Regional Research* 14:228-248.



**“SOSTENER LA
VIDA, SOSTENER LA
TIERRA, SOSTENER
EL CRECIMIENTO”:
CONTROVERSIAS
DE LAS ECONOMÍAS
AGRARIAS EN
LA ERA DE LA
GLOBALIZACIÓN**

**Coordinado por
Mariona Rosés Tubau,
Diana Sarkis Fernández,
Alicia Reigada Olaizola**

**PERIFERIAS, FRONTERAS Y DIÁLOGOS
XIII Congreso de Antropología de la FAAEE**

**«SOSTENER LA VIDA, SOSTENER LA TIERRA,
SOSTENER EL CRECIMIENTO»: CONTROVERSIAS DE
LAS ECONOMÍAS AGRARIAS EN LA ERA DE LA
GLOBALIZACIÓN**

Mariona Rosés

Institut Català d'Antropologia

Universitat de Barcelona

mionart@hotmail.com

Diana Sarkis

Institut Català d'Antropologia

Universitat de Barcelona

dianasafe@gmail.com

Alicia Reigada

Asociación Andaluza de Antropología

Universidad de Sevilla

aliciareigada@us.es

«“Sostener la vida, sostener la tierra, sostener el crecimiento”»: controversias de las economías agrarias en la era de la globalización». Este título nos invita a reflexionar sobre el objetivo y el sentido del presente simposio, preocupado por retomar una de las tradiciones de investigación ya ‘clásicas’ en el seno de nuestra disciplina, los estudios agrarios, a la luz de ciertas problemáticas de especial relevancia en el contexto actual.

Si comenzamos refiriéndonos al ‘sostenimiento de la vida’ es porque nos gustaría recordar que la antropología económica, en su empeño por comprender la dialéctica entre economía y cultura (Narotzky 2003), ha constatado la necesidad de estudiar los procesos económicos y de trabajo en el marco más amplio de reproducción de la vida social. Pensar en la vida social supone ir más allá de los análisis estadísticos o economicistas que se alejan de la perspectiva de los sujetos sociales, esto es, de ese conjunto de actores que encarna las relaciones y experiencias culturales que dan forma a la vida social. Implica, junto a ello, atender a los marcos institucionales y culturales en los que los procesos económicos y de trabajo se inscriben y adquieren sentido (Florido 2007). Y obliga, en tercer lugar, a examinar las relaciones entre la sostenibilidad de los procesos de crecimiento/acumulación y la sostenibilidad de los hogares y personas implicados en las economías agrarias cotidianas y de los propios ecosistemas agrarios y pesqueros.

Bajo esta mirada deben entenderse las preguntas en torno a las cuales se invita a reflexionar en el simposio, como aquellas relativas al tipo de relaciones de producción que sostienen estos regímenes agropecuarios y a las experiencias laborales que los posibilitan y son posibilitadas por estos.

En esta línea se inscribe el análisis de David Florido sobre las almadrabas del entorno del estrecho de Gibraltar, en un contexto caracterizado por la crisis que afecta a las pesquerías de atún rojo desde hace tres décadas, como consecuencia de la sobreexplotación. El texto se ocupa de estudiar las formas de adaptación de las almadrabas a todo tipo de factores (tanto ambientales como sociales), pero huyendo de análisis reduccionistas que se limitan a plantear este proceso a partir del enfrentamiento entre las almadrabas, como pesquería tradicional, y las nuevas modalidades más intensivas. Desde la perspectiva de la ecología política, el autor se aproxima a las transformaciones tecnológicas y económicas ligadas a la generalización de las modalidades pesqueras más intensivas, atendiendo a las nuevas dinámicas comerciales y productivas. Junto a ello, estudia los cambios que tienen lugar en el ámbito sociolaboral, donde sobresalen los efectos derivados de la política de cuotas, que entre otros aspectos ha modificado las formas de trabajo y ha impedido la reproducción de prácticas vernáculas de distribución del producto. Por otra parte, la aparición de las iniciativas de patrimonialización y el impacto de la política científica son otros de los fenómenos contemplados en el análisis que inciden en esta realidad social en el momento actual.

Situándose también en Andalucía, pero esta vez partiendo de un análisis comparado de dos contextos serranos (Parque Natural Sierra Norte de Sevilla y Parque Natural Los Alcornocales), Agustín Coca e Isabel Martín muestran las diversas circunstancias que hacen que la saca del corcho, además de reflejar la especificidad cultural de estas regiones, se halle en constante adaptación a las condiciones específicas que impone la evolución de estas dehesas. Su análisis parte de una perspectiva que considera que las dehesas mediterráneas no pueden entenderse al margen de las diversas formas de intervención y manejo de los distintos colectivos locales, esto es, se alejan de los planteamientos y las políticas de protección ambiental que ahondan en la naturalización de estos espacios. Desde este enfoque, el texto nos presenta la evolución de la actividad, las principales orientaciones productivas de estas dehesas, así como los distintos saberes locales, técnicas y procesos de organización del trabajo relacionados con el descorche.

De Andalucía a Cataluña, el análisis de Núria Morelló se centra en los efectos de la política de contratación en origen en las poblaciones de procedencia de los trabajadores y trabajadoras (Colombia) que se emplean en la agroindustria catalana. La autora dirige la atención hacia los programas de codesarrollo que se están aplicando en tales poblaciones y se aproxima a este Sistema de Trabajo Migratorio (siguiendo la conceptualización de Michael Burawoy) en relación con el mantenimiento y la reproducción de la vida. Para ello realiza una etnografía multisituada, en varios escenarios y localidades entre Colombia y Cataluña, a partir de la cual explora la conexión entre ámbitos productivos en destino y ámbito reproductivos de los grupos domésticos en origen. Esa relación es abordada a partir de los discursos, objetivos y prácticas de los distintos actores sociales: los programas estatales de migración y codesarrollo, los de la agencia reclutadora y las ONG intermediarias, las comunidades locales y grupos domésticos.

Este mismo programa de trabajadores agrícolas de temporada en la agricultura catalana es analizado por Olga Achón, esta vez desde la perspectiva de la región de destino de los trabajadores (Lleida). En su texto, la autora supera igualmente las concepciones economicistas del trabajo para comprender este programa, y las relaciones capital/trabajo sobre las que se sustenta, en su articulación con los modos de vida que se imponen a los temporeros agrícolas. De ahí que se apoye en el concepto de ‘institución total’ de Erving Goffman para mostrar la sujeción de estos a un régimen común de vida reglamentado. Por otra parte, la perspectiva histórica le permite rescatar las condiciones

socioeconómicas y normativas que favorecieron la aparición del sistema de reclutamiento y suministro de trabajadores en origen de Unión de Pagesos, y las causas que explican la adopción de una nueva estrategia para la obtención de mano de obra.

Tanto en el texto de Núria Morelló como en el de Olga Achón está muy presente el marco institucional en el que se inscribe este sistema de migración circular y temporal. Un marco regulado y tutelado por el Estado, en connivencia con los intereses y las prácticas de otras instituciones públicas, como los ayuntamientos y la Organización Internacional para las Migraciones (OIM), y en alianza con los agricultores y los sindicatos agrarios.

Al contemplar, en este simposio, la vida, la tierra y el crecimiento desde el prisma de la sostenibilidad —o insostenibilidad— de los regímenes agropecuarios, situamos la mirada en uno de los debates más acuciantes de las últimas décadas, tanto en el panorama académico como sociopolítico: aquel en el que se discuten las bases e implicaciones del modelo de reproducción social sobre el que se sostienen las economías agrarias en la era de la globalización. Sin dejar de ser un término ambiguo, al estar sujeto a distintos usos y acepciones, y al haberse extendido ampliamente en diferentes ámbitos de la sociedad (político, académico, mediático), empleamos el término ‘sostenibilidad’ para orientar el análisis hacia tales debates y hacerlo, además, desde una perspectiva crítica.

Precisamente, uno de los objetivos perseguidos en el simposio es el de reflexionar desde el conocimiento científico sobre la propia noción de sostenibilidad, sobre los diferentes usos y significados que adquiere. De ahí la invitación a abordar, como uno de los ejes de estudio, las diversas declinaciones históricas, nacionales y/o locales de la sostenibilidad en el ámbito agrario y pesquero (con sus conceptos asociados: sostenibilidad agrícola, desarrollo sostenible, protección medioambiental, crecimiento sostenible, seguridad alimentaria). Para ello, nos parecía importante articular la aproximación discursiva con el análisis de los contextos de poder locales-estatales-globales que son el marco y el objetivo de estos discursos, así como abordar los significados prácticos (relaciones y prácticas sociales) de cada una de las categorías en contextos etnográficos precisos.

Son múltiples las ramas de conocimiento (Antropología del Desarrollo, Antropología Económica, Antropología Ambiental) que se han interesado, desde nuestra disciplina, por la problemática de la sostenibilidad de las economías agrarias. Sin entrar en las diferentes temáticas, las líneas de investigación o los enfoques que han seguido, cuestión que desborda las pretensiones de la introducción que nos ocupa, sí nos gustaría destacar un

aspecto que comparten todas ellas: la importancia de no perder de vista esa mirada holística que pone en relación la sostenibilidad económica, social y medioambiental. Esta es otra de las claves fundamentales para pensar las economías agrarias en el marco de la reproducción de la vida social.

En su estudio sobre las explotaciones agropecuarias familiares productoras de leche en Galicia —concretamente en el interior de la provincia de La Coruña, y algunas de ellas dentro del Parque Natural Fragas do Eume—, Bibiana Martínez se centra en la manera en que definen y negocian determinados conceptos los diferentes actores implicados. Para ello se apoya en la noción de economía moral, que le sirve para plantear la centralidad de los valores morales en la definición de las prácticas económicas. Tres son los conceptos abordados en su estudio: el concepto de ‘precio justo’, definido por los ganaderos, el cual aparece de la mano del concepto de vida digna, concebida en relación con la posibilidad del mantenimiento/reproducción de la familia y de la propia explotación; la noción de ‘calidad’, que sería concebida de modo muy distinto por los actores implicados (industria láctea, distribución, ganaderos, etc.); y el concepto de ‘sostenibilidad’, que la lleva a interesarse por el modo en que los ganaderos definen el concepto en sí, en la línea de lo que se podría considerar como medio de vida sostenible y en relación, a su vez, con las ideas de cuidado del medio y de bien común. Como plantea la autora, en estas esferas la actividad económica es regulada por procedimientos que van más allá del precio.

A partir del trabajo de campo realizado en Goizueta (Navarra), Lidia Montesinos analiza las transformaciones de las formas de uso y apropiación de los recursos a lo largo de la historia a partir del estudio de los bienes comunales y de los conflictos en torno a su uso y definición. Para la mejor comprensión de las relaciones de propiedad, parte de una perspectiva holística atenta a aspectos de orden jurídico, económico, simbólico y político, a fin de comprender la configuración del orden social en su conjunto. Se sitúa, asimismo, en un enfoque de las relaciones de propiedad como relaciones entre personas, marcadas por la confrontación de intereses, relaciones de fuerza y antagonismos. Desde una crítica a los planteamientos evolucionistas, la autora considera el alcance global de las transformaciones económicas, del trabajo, del sustento cotidiano y de las formas de producción, pero teniendo en cuenta cómo se materializan en el contexto local concreto.

Como ya hemos adelantado en la presentación de alguno de los textos, la propuesta recogida en el mismo título del simposio de atender a la era de la globalización obliga a considerar las transformaciones que están teniendo lugar en las últimas décadas en las

economías agrarias. Si bien no entendemos la globalización como una etapa totalmente novedosa, sino como una nueva fase dentro de un proceso más amplio de interconexión a escala planetaria, no podemos minusvalorar los rasgos específicos que caracterizan a la fase de globalización, la forma que adquiere en el sector agroalimentario y los cambios de hondo calado que pueden observarse en diferentes niveles. Recordemos que es en la crisis internacional que a mediados de los años setenta afectó a los países capitalistas donde se sitúa el punto de inflexión que abrirá el camino a una nueva reestructuración del sistema agroalimentario en las décadas de los ochenta y noventa, a la que algunos autores se han referido con los términos de ‘nuevo régimen alimentario globalizado’ —siguiendo la noción de ‘régimen alimentario’ de Friedmann y McMichael (1989)—, ‘fase capitalista de acumulación flexible’ (Pugliese 1991), ‘agricultura flexible’ (Lara Flores 1998), ‘agricultura postfordista’ (Pedreño 1999) o ‘imperios alimentarios’ (Ploeg 2010). McMichael (1996) liga esta reestructuración a la nueva fase de globalización en la que se desafían las políticas agrícolas nacionales y sus planes de desarrollo y se reformula el espacio agrícola a través de procesos de especialización regional y concentración del capital.

La organización espacial de la producción, la división territorial del trabajo y las pautas de producción, la naturaleza de la mercancía, el modelo de distribución, los patrones de consumo, la organización social del trabajo, los procesos migratorios, la organización de los grupos domésticos, la construcción de las identidades culturales, el papel del Estado, los movimientos sociales y las organizaciones sindicales o las relaciones con el medioambiente, son algunas de las dimensiones que nos permiten observar tales cambios. Pero contextualizarlos en la era de la globalización no puede entenderse como un desplazamiento o abandono de la atención puesta en lo local. Por el contrario, la relación global-local resulta clave para comprender las características y el impacto de estas transformaciones en las experiencias empíricas. Es, precisamente, la dificultad de discernir las dimensiones locales y globales de los fenómenos que analizamos lo que ha llevado a algunos autores a defender el concepto de ‘glocal’ para expresar con mayor precisión la integración que se da entre ambas escalas, tal y como se recoge en alguno de los textos aquí presentados.

Los referentes empíricos abordados en el simposio y la etnografía nos aproximan a la forma específica en que se materializan las dinámicas de la globalización agroalimentaria en las realidades locales. Constituyen, a su vez, el camino para realizar análisis

comparados a partir de los cuales identificar posibles similitudes y diferencias entre los distintos estudios de caso.

Los textos de Núria Morelló y Olga Achón, centrados en la experiencia de las políticas de contratación en origen en la agricultura catalana, se adentran en muchas de las transformaciones que están teniendo lugar en la era de la globalización: las formas de circulación de capital y trabajo en las cadenas agrícolas transnacionales y los cambios en los sistemas de reclutamiento de fuerza de trabajo; la mercantilización del proceso, el crecimiento de una industria migratoria y la instauración de redes clientelares; las relaciones entre migración y desarrollo y la implementación de programas de codesarrollo; así como las transformaciones en las prácticas y discursos de los sindicatos agrarios (constituidos en prestadores de servicios para los empresarios agrícolas).

También Agustín Coca e Isabel Martín se aproximan al devenir de las dehesas en un contexto marcado por las profundas transformaciones que han experimentado estos socioecosistemas. Desde una mirada histórica, los autores consideran dos cambios importantes: el proceso de privatización de tierras públicas y recursos, que tiene lugar con la caída del Antiguo Régimen y las consecuencias de la generalización progresiva del capitalismo; y el proceso de intensificación de estas relaciones de producción capitalistas en el agro andaluz. La intensificación de la saca del corcho, ligada a su vez a la ordenación de otras actividades agrarias y a la transformación de los procesos de trabajo, la subida de los salarios, la tecnificación de la agricultura o su inclusión en la red de espacios naturales andaluces, son algunos de los cambios que han tenido consecuencias relevantes en la conformación de estos socioecosistemas mediterráneos.

Junto a las transformaciones, parece necesario ahondar en las controversias que derivan de este modelo. Aproximarse a la complejidad de unos procesos que, lejos de ser simples y unidireccionales, son el resultado de la convergencia de múltiples factores y de la coexistencia de elementos muchas veces contradictorios. Los textos aquí publicados, al interrogarse por las lógicas y discursos, las interacciones sociales, los efectos y consecuencias de las experiencias estudiadas, ayudan a ilustrar las complejidades y controversias. A ello contribuye, igualmente, el interés por incorporar el análisis de itinerarios contrahegemónicos en la definición y praxis de la sostenibilidad agraria, es decir, de las formulaciones alternativas de las relaciones agrarias que colectivos locales, movimientos sociales, estados periféricos, proyectan y practican, en un contexto marcado

por la emergencia de discursos y prácticas que evidencian fuertes desigualdades y tensiones sociales.

Al analizar el conjunto de prácticas y racionalidades implicadas en el sistema de retribución en las almadrabas, David Florido observa la extraordinaria complejidad del proceso, resultante de la coexistencia de sistemas que se rigen bajo lógicas diferentes: la del mercado (jornal, salario), la de la redistribución (regalías por pieza capturada, plus de capturas) y aquellas orientadas a la economía doméstica (harampa y “robar pescado”). Dicho sistema puede tomarse como ejemplo para ilustrar la articulación que se da en las almadrabas de prácticas que pudieran parecer contradictorias, aquellas que son más antiguas con las nuevas formas de organización laboral. Por otra parte, su estudio, además de centrarse en las transformaciones tecnológicas, económicas y sociolaborales que han experimentado las almadrabas en el último periodo, se detiene en los conflictos, paradojas y dinámicas contradictorias que acompañan a dichas transformaciones, en un marco configurado sobre la articulación de lógicas y procesos locales y globales.

Las contradicciones y paradojas aparecen igualmente recogidas en el análisis de Bibiana Martínez sobre las explotaciones agropecuarias familiares productoras de leche en Galicia. La autora se refiere a las tensiones que se dan entre los tres tipos de sostenibilidad generadas por el proceso de subordinación a las relaciones de producción capitalista: la sostenibilidad económica (o de mercado), la sostenibilidad social (como modo de vida o reproducción del grupo doméstico) y la sostenibilidad medioambiental. En este sentido, contempla la ambigüedad presente en las relaciones económicas, que produce determinadas contradicciones que dificultan el proceso productivo e incluso la propia supervivencia de la explotación. Los propios conceptos que analiza, como el de ‘sostenibilidad’ o el de ‘precio justo’, también expresan cierta contradicción. En el primer caso, a través de las divergencias que se dan entre los modos de explotación intensivo y extensivo; en el segundo, en torno al término ‘valor’, al tener en cuenta precisamente la tensión que se produciría entre lo que podría considerarse valor de mercado y valor social en el contexto estudiado. Siguiendo el análisis de Karl Polanyi, la autora observa cómo este precio justo sería visto no como un precio de mercado libre, sino como un precio de mercado administrado o controlado.

En esta misma línea, Lidia Montesinos constata las limitaciones del concepto de ‘sostenibilidad’, e ilustra la tensión explícita que existe entre la «sostenibilidad/reproducción» del capitalismo (del crecimiento, la acumulación) y la

sostenibilidad, «supervivencia sostenible» o reproducción social de pueblos y familias, especialmente aquellos que se dedican a trabajos agropecuarios. Observa, en este sentido, las contradicciones que aparecen entre sostenibilidad y crecimiento. Al mostrar la complejidad de fuerzas variables, a partir de las cuales se configura el espacio de lo político, la autora considera la perspectiva de las relaciones de propiedad con una potencialidad contrahegemónica o, siguiendo a Beasley-Murray, poshegemónica. Esto la lleva a mirar hacia las pequeñas alternativas, las iniciativas que se salen de la norma y las resistencias.

Bibliografía

Florido, D. (2007). «De Marx a Sahlins: algunas reflexiones para la conceptualización de los hechos económicos». En: Chic (dir.). *Economía de Prestigio Versus Economía de Mercado, II*. Sevilla: Padilla Libros Editores y Libreros, 39–58.

Friedmann, H.; McMichael, P. (1989). «Agriculture and the state system: the rise and decline of national agricultures, 1870 to the present». *Sociologia Ruralis*, 29 (2): 93–117.

Lara, S. (1998). *Nuevas experiencias productivas y nuevas formas de organización flexible del trabajo en la agricultura mexicana*. México D.F: Juan Pablos Editor.

McMichael, P. (1996). «Globalization: Myths and Realities». *Rural Sociology*, 61 (1): 25–55.

Narotzky, S. (2003). «Economía y cultura: la dialéctica de la antropología económica». *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 19: 133–143.

Pedreño, A. (1999). *Del jornalero agrícola al obrero de las factorías vegetales*. Madrid: Ministerio de Agricultura y Alimentación.

Ploeg, J. D. van der (2010). *Nuevos campesinos. Campesinos e imperios alimentarios*. Barcelona: Icaria.

Pugliese, E. (1991). «Agriculture and the new division of labor». En: Friedland et alii. *Towards a new political economy of agriculture*. Boulder: Westview Press, 137–150.

LA AGRICULTURA CATALANA Y LA EXPLOTACIÓN DEL TEMPORERO AGRÍCOLA. EL SISTEMA UP O EL PROGRAMA DE MIGRACIÓN LABORAL, CIRCULAR Y TEMPORAL DE TRABAJADORES DE CATALUÑA.

Olga Achón Rodríguez

olga_achon@yahoo.es

GRECS – Grupo de investigación sobre Exclusión y Control Social

Universidad de Barcelona

1.- Introducción.

La primera aproximación al contexto de la investigación se produjo gracias a la contratación de la autora como encargada de alojamiento de Unió de Pagesos en Montblanc (Tarragona, España) durante la campaña de la vendimia en el año 2003. Durante los dos meses en los que ésta se desarrollaba tuvimos la oportunidad de observar desde una posición privilegiada lo que allí acontecía. En su interior advertimos la sutil dominación que sobre los hombres se operaba por lo que nos dispusimos a la observación atenta del modo en que se instauraban las relaciones entre los que ejercitaban el poder del sindicato y los trabajadores. Nació de esta primera experiencia la inclinación por comprender las razones y el modo en que tal ejercicio se llevaba a cabo. Las características del espacio que obligaba a la realización de actividades en comunión con el resto de los que allí estaban presentes, la sujeción de los alojados a un régimen común de vida reglamentado, la presencia como personal encargado con capacidad para sancionar, nos condujo a la interpretación del mismo como emparentable con lo que Goffman (2007) había definido como institución total.

Así, durante el tiempo que dura la recolección de la fruta dulce en Lleida, de junio hasta septiembre, decidimos ese mismo año dar inicio a nuestro trabajo de campo que se desarrollaría anualmente cada campaña agrícola hasta 2008, época en la que se realizaron las últimas salidas a

terreno¹. Nuestro interés por el estudio del tipo de alojamientos “comunitarios”, distintos a aquéllos denominados por el sindicato como “particulares” –y que diferenciamos por no contar con personal encargado ni albergar un número significativo de trabajadores-, se debe a la especial dinámica que se produce al interior de los mismos. La caracterizan la supervisión y control de los trabajadores, necesaria a la transformación de los sujetos prestos a ser suministrados. Es por ello que decidimos realizar visitas a este tipo de alojamientos colectivos, ya fuesen de titularidad de empresas agroalimentarias, como de entes locales (generalmente ayuntamientos) que los ceden al conjunto de agricultores de su municipio que emplean trabajadores a través de Unió de Pagesos. De aquéllos la mayor parte se concentran en la comarca del Segrià, seguida de l’Urgell y el Plà d’Urgell, por lo que fue en estas demarcaciones que realizamos el trabajo de campo. Esta opción metodológica encuentra su fundamento en la mayor densidad de alojamientos colectivos en la comarca del Segrià.

El trabajo que se presenta a continuación da cuenta de parte de los resultados de nuestra investigación en lo relativo, específicamente, a condiciones socioeconómicas y normativas que favorecieron la aparición del sistema de reclutamiento y suministro de trabajadores en origen de Unió de Pagesos; así como en lo concerniente al establecimiento de alianzas institucionales que promovieron su consolidación.

2.- Razones para la emergencia del sistema UP.

El sistema de importación y suministro implementado por Unió de Pagesos emerge en el agro catalán toda vez el modelo de explotación agrícola familiar –basado en el trabajo directo del agricultor y su familia, así como también en estrategias de trabajo cooperativo entre agricultores

¹ Debemos mencionar aquí que las conclusiones a las que arribamos, luego del estudio sobre el sistema de contratación de Unió de Pagesos y sus establecimientos destinados al alojamiento de los trabajadores contratados, a nuestro parecer siguen vigentes. Después de finalizada nuestra investigación y a causa de seguir investigando otros aspectos relacionados con el objeto de estudio, hemos realizado más incursiones en el terreno constatando que lo que observamos años atrás sigue siendo hoy realidad. A pesar de la crisis económica que azota el país no parece que el sistema siga resultando eficiente en su tarea de suministrar trabajadores extranjeros, que si bien han descendido en número siguen residiendo en tales alojamientos sujetos a las mismas normas. A una conclusión similar llegan Torres Solé, Allepuz Capdevilla y Gordo Márquez en su artículo “La contratación de mano de obra temporal en la agricultura hortofrutícola española” (2013).

de explotaciones vecinas²– se hace inviable y es reemplazado por un modelo empresarial que requiere la contratación de mano de obra asalariada³. Este es un proceso lento que evidencia, por un lado, la mejora de las condiciones de trabajo y vida experimentada por los españoles en los últimos dos años de la década del setenta y durante toda la década del ochenta, y por otro, un cambio en el modelo de producción y comercialización del producto agrario, pasando de una economía que producía para un mercado interno poco competitivo, a una economía dirigida a la exportación⁴. Consecuencia de estos cambios es la obligada reconversión de la economía doméstica que rige el modo de explotación de la tierra⁵. Efecto de esta evolución fue la disminución paulatina de la población agraria catalana debido, esencialmente, al abandono del sector de aquellas economías que no fueron capaces de resistirla. Por el contrario, la superficie agraria cultivada continuó conservando su volumen. Esto informa de un proceso paralelo de concentración parcelaria, que permitió el aumento del tamaño de las explotaciones generando un nuevo escenario compuesto por un menor número de ellas. La transformación del agro catalán, su industrialización, y el éxodo de los parientes llamados a reemplazar a los agricultores que jubilan, dio como resultado un descenso abrupto de trabajadores disponibles.

Especialmente sensible a tal necesidad de mano de obra, es el sector frutícola debido a la difícil mecanización del proceso de recolección de la fruta. En los inicios de esta reconversión productiva, los agricultores contrataban principalmente trabajadores escasamente cualificados dispuestos a realizar el trabajo de recolección por uno de los salarios más bajos del mercado,

² Etxezarreta informa del declive de esta estrategia de cooperación entre agricultores vecinos durante las décadas de 1980 y 1990 (1994:140). Asimismo Martínez Veiga da cuenta del carácter familiar de la explotación agrícola de El Ejido la que, a medida que se transforma en un tipo de cultivo intensivo, ha requerido mayor cantidad de fuerza de trabajo asalariada (Martínez Veiga, 2004:120 y 126).

³ El modelo de la agricultura catalana tradicional basado en pequeñas unidades de explotación familiar de corte patriarcal, descrito por Ignasi Terradas en su estudio sobre el campesino catalán, comienza a manifestar rasgos de su desaparición progresiva desde mediados de los setenta del siglo XX (Terradas, 1973:93). Un estudio de corte más general sobre el problema de la descomposición del campesinado patriarcal se encuentra en la obra de Calva (1988:295-416). Un análisis histórico específico de la estructura agraria predominante en la zona de regadío del Segrià se encuentra en Bretón y Mateu González (2000:136-139) en el que se analiza la política agraria franquista como un aspecto principal generador de la crisis agrícola. Para mayor abundamiento de las políticas agrarias franquistas véase Bretón (1993:9-45; 2000).

⁴ Eric R. Wolf sintetiza esta evolución haciendo hincapié en la transformación del campesino en un productor especialista cuyos frutos dejan de integrar parte de su consumo propio y se insertan en un mercado más amplio que el meramente local (Wolf, 1982:52-53). Para un conocimiento de cómo se produce la mutación hacia la agricultura industrial en los casos español y catalán en los años 60 remitimos a Terradas (1973) y a la compilación de Douglass y Aceves (1976), más el ya clásico estudio de Pérez Díaz (1972).

⁵ Sería la aplicación de la tecnología de la revolución industrial a la producción intensificada de alimentos en granjas científicamente organizadas, servidas por obreros agrícolas, lo que representa una amenaza para el campesino y su sistema tradicional de producción (Wolf, 1982:23).

especialmente en épocas de inestabilidad laboral o pérdida de empleo. La baja cualificación, sumada a la alta temporalidad, produjo que determinados colectivos en situación de exclusión social, como es el caso de los gitanos, encontrasen en el sector frutícola un nicho laboral, llegando a especializarse en la recolección de la aceituna⁶. Para el caso de la recolección de la fruta podemos decir que la composición de la población temporera fue heterogénea llegándose a contratar desde trabajadores en paro, a estudiantes que aprovechaban el término de sus cursos escolares de bachillerato y universitario para efectuar este trabajo, pasando por la contratación de trabajadores llegados de comunidades autónomas más pobres. Es el caso de los andaluces, que organizados en cuadrillas, se movilizaban desarrollando un circuito de campañas agrícolas alrededor del país. La contratación de este tipo de trabajadores, sin embargo, no estaba exenta de complicaciones para el agricultor, pues constituyeron una mano de obra inestable. No obstante, cuando se producía, la contratación de estos trabajadores se caracterizaba por un alto grado de incumplimiento en los acuerdos y la nula formalización de los mismos. Situación que generaba un estado de indefensión del trabajador, al no poder hacer valer sus derechos ante la inexistencia de un contrato escrito. En consecuencia, y debido también a la débil actuación del Ministerio de Trabajo en materia de inspección, el agricultor se encontró facultado para el establecimiento de un tipo de sistema de trabajo basado en condiciones que vulneraban los derechos de los trabajadores. Remuneración por hora trabajada por debajo de lo especificado en convenio colectivo, inobservancia de las normas que rigen la duración de la jornada laboral, así como aquellas relativas al pago de horas extraordinarias o filiación a la Seguridad Social, constituyen ejemplos de estas condiciones que llegarán a caracterizar el trabajo agrícola como un trabajo de escasa consideración social. Bajo las mismas, la permanencia de los trabajadores en el sector se fue debilitando, a tal punto, que la única alternativa viable para la conclusión del período de recolección, consistió en la contratación de indigentes dedicados al vagabundeo⁷ y extranjeros, en

⁶ Algo similar observa Martínez Veiga al respecto del empleo de trabajadores de etnia gitana en El Ejido (Martínez Veiga, 2004:125). Por otra parte García, Liberal y Laparra (2003:273) confirman el uso de la mano de obra gitana en trabajos de recolección agrícola en Navarra dedicados esencialmente, y constituyendo la fuente principal de trabajo, a la vendimia.

⁷ Durante el tiempo que duró el trabajo de campo los españoles que se dirigían, en su búsqueda de empleo, al Servei de Contractació de Treballadors eran mayoritariamente pobres y con problemas derivados de su estado de indigencia. Sobre el mismo aspecto Martínez Veiga observó: “Debido a la escasez endémica de mano de obra también se da en la zona una fuerte inmigración de personas sin recursos que empiezan a trabajar como jornaleros” (Martínez Veiga, 2004:124-125).

su mayoría llegados de África del norte y subsahariana⁸ a los que la legislación cada vez más restrictiva oponía frenos a su empleo.

Una estrategia para la obtención de mano de obra distinta fue, entonces, concebida por el sindicato cimentada en base a una, inicialmente, exigua red de alojamientos y a la natural armonización de intereses diversos, tanto de agricultores, ayuntamientos, Estado y trabajadores extranjeros.

3.- Delegación estatal de representatividad legal empresarial. Condiciones para el establecimiento del sistema UP.

Prerrogativa principal para el establecimiento del negocio del suministro de mano de obra del sindicato es la representación legal empresarial⁹. Mediante esta institución el Estado inviste de poder al sindicato para la gestión de las ofertas de empleo en nombre de otros empresarios. De forma general, la representación legal se dispone con el fin de suplir la falta de capacidad de ciertas personas para el ejercicio de determinados actos jurídicos. Luego, es de suponer que gran cantidad de empresarios agrícolas no poseen la capacidad suficiente para gestionar las ofertas de empleo y las autorizaciones de trabajo (debido a lo complicado del proceso de gestión de ofertas) lo que proporciona al sindicato un volumen no despreciable de clientes. La razón para ello radica

⁸ Acerca del remplazo de trabajadores autóctonos por extranjeros para la realización de trabajos agrícolas de temporada señala José Díaz Diego lo siguiente: “Los trabajadores extranjeros ocupan hoy en los campos, la mayoría de forma temporal, el vacío que han generado las sinergias del abandono de la agricultura por parte de los trabajadores nacionales, redirigidos hacia otros sectores o industrias auxiliares con mejores condiciones sociolaborales” (2009:28).

Por otro lado, la situación en la que trabajan y viven los jornaleros extranjeros en el agro español es descrita por Jorge Riechmann del siguiente modo: “Ausencia de derechos básicos, incumplimiento de las normas laborales, bajos jornales y largas jornadas, indefensión, alojamiento y alimentación deficientes, exposición a agentes químicos peligrosos, hostilidad racista...” (Riechmann, 2003:448).

⁹Resolución de 26 de diciembre de 2008, de la Secretaría de Estado de Inmigración y Emigración, por la que se dispone la publicación del Acuerdo de Consejo de Ministros, de 19 de diciembre de 2008, por el que se regula el contingente de trabajadores extranjeros de régimen no comunitario en España para el año 2009. Apartado Segundo. Gestión de ofertas de empleo para trabajadores extranjeros. A) Disposiciones Generales, 1. Características de las ofertas de empleo, a) De temporada o campaña. “(...) Las ofertas podrán presentarse directamente por los empresarios o a través de las organizaciones empresariales que, en estos supuestos, tendrán atribuida la representación legal empresarial.”

<http://www.boe.es/boe/dias/2009/01/07/pdfs/BOE-A-2009-293.pdf>

en el objetivo estatal de menguar el número de los posibles solicitantes, de manera que la mayor porción de ofertas se gestionen a través de la menor cantidad de empresas. El Estado logra así la exclusión del trámite de la mayoría de empresarios agrícolas, imponiéndoles un modelo de gestión que requiere su sometimiento al suministro de trabajadores ejecutado por Unión de Pagesos. De tal forma, se da alcance al propósito de la ordenación y control eficiente del flujo migratorio, simplificando la vigilancia, destinada a hacer efectivas las responsabilidades de los demandantes de mano de obra, y favoreciendo la lucha contra la inmigración ilegal, en último término. El Estado presenta tal representación legal como el dispositivo idóneo dirigido a la capacitación de empresarios sin competencia necesaria para la presentación y gestión de sus ofertas. Sin embargo, la razón para su establecimiento no se debe sino a su voluntad de introducir agentes reclutadores e importadores de mano de obra, para su posterior suministro, en el procedimiento de gestión de ofertas. Las organizaciones empresariales ocupan, en el mismo, un lugar privilegiado. Inferimos que el sentido del otorgamiento de representatividad legal empresarial al sindicato no es otro sino la satisfacción de intereses, tanto del Estado como del sindicato. La fórmula del éxito consiste en la disminución del número de peticionarios, eficaz tanto al establecimiento y vigilancia del flujo de trabajadores, como al aumento del número de clientes.

La concesión de la representatividad legal empresarial está condicionada al cumplimiento de obligaciones relativas a alojamiento y organización de la movilización de trabajadores. Funcionales al negocio del suministro de mano de obra, por ellas se realiza la política de gestión de flujos migratorios a través del trabajo. El sindicato asume, de este modo, la responsabilidad de ejecutar dicha política, implicando graves consecuencias relativas a su legitimación para el cumplimiento de una tarea cuya naturaleza demanda la intervención de organismos públicos sujetos a controles constitucionales. Todo esto supone la delegación de función pública a una entidad no calificada como Organismo Público. En consecuencia, se establece un sistema útil a la provisión de garantías de seguridad en la ejecución de la política reguladora de flujos migratorios laborales, no sujeto a normativas concretas y formales de actuación, ni a control o fiscalización por parte de ningún organismo administrativo. A cambio del ejercicio de esta función pública, el sindicato recibe subsidios para el desarrollo de su negocio a través de subvenciones, específicamente creadas a tal efecto.

El vínculo entre sindicato y empresarios agrícolas tiene su origen, por tanto, en los problemas que suscita la contratación de trabajadores. Iniciándose el período de recolección, en el que aumenta la necesidad de mano de obra, los empresarios agrícolas deben resolver el dilema de la contratación concretando, entre otras cosas, el tipo de trabajador a emplear. La decisión que toma el empresario agrícola sobre el respecto, va a venir determinada por múltiples variables, tales como el precio de la mano de obra, la cantidad de trabajadores disponibles, el grueso de la producción que debe ser recolectada, etc. Sin embargo, de aquellas, las que generan mayor inquietud en el empresario se relacionan con la restricción legal del empleo de mano de obra extranjera no regularizada y el abandono del trabajo, que efectúan tanto trabajadores en situación irregular como trabajadores regularizados¹⁰. De todos aquellos inconvenientes, el abandono del trabajo suele ser el más determinante en la elección del trabajador a contratar. Comúnmente, el empresario agrícola, al que nos referimos, hace uso de la mano de obra extranjera en situación irregular, debido a la posibilidad de explotación laboral que le otorga la precariedad jurídica en la que estas personas se encuentran sumidas, o de aquella ya regularizada aunque limitada al ejercicio de una actividad determinada, en un ámbito geográfico específico. Esta situación es fruto de dos hechos. Por un lado, la extrema laboralización del extranjero, proceso por el cual Estado, a través de las legislaciones en materia de extranjería, condiciona el disfrute de derechos a la obtención de un trabajo. Y por otro, la aplicación de sanciones de expulsión, determinadas para aquellos extranjeros que incumplan la obligación de proveerse de una autorización inicial de residencia temporal y trabajo por cuenta ajena¹¹.

¹⁰ En términos similares Vanegas García y Reigada Olaizala expresan el mismo interés de los empresarios agrícolas por este tipo de contratación: “La posibilidad de cubrir el volumen de fuerza de trabajo que requiere este tipo de agriculturas intensivas y planificar con suficiente antelación las temporadas son las ventajas principales que los empresarios agrícolas encuentran en estos programas, sin los cuales hoy día sería inviable el sostenimiento y rentabilidad de las agriculturas canadiense y onubense. Junto al problema de la falta de mano de obra nacional, que rechaza un trabajo como el del campo -duro, mal remunerado, inestable y poco valorado socialmente- optando por buscar salida en otros sectores laborales, se deben considerar otros factores que han influido de manera decisiva en la apuesta por la contratación de mano de obra migrante a través de estos programas, entre ellos destacar la flexibilidad y disponibilidad que ésta ofrece para adaptarse a la inestabilidad y eventualidad propias del trabajo agrícola, así como la menor organización sindical y capacidad reivindicativa en comparación con la fuerza de trabajo nacional” (2010:162).

¹¹ Véase RD 2393/2004, de 30 de diciembre, por el que se aprueba el Reglamento de la Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social, Capítulo II Residencia temporal y trabajo. <http://www.boe.es/boe/dias/2005/01/07/pdfs/A00485-00539.pdf>

4.- UP y los acuerdos bilaterales.

Ante la escasez sentida de trabajadores disponibles por parte de los agricultores Unió de Pagesos inició procesos de reclutamiento de trabajadores en origen al alero del Protocolo Adicional al Convenio Marco de Colaboración para la Ordenación de la Migraciones Interiores en las Diversas Campañas Agrícolas de 1999. Con la importación de 35 trabajadores colombianos, para la realización de trabajos de temporada en la provincia de Lleida, se experimentó por primera vez el modelo de contratación en origen de temporeros. Unió de Pagesos fue el encargado de proceder a la apertura de este nuevo canal de reclutamiento, que se consolidó con la firma del Acuerdo bilateral de mano de obra con Colombia en 2001¹². Su firma supuso la creación de un marco de cooperación apropiado al logro de distintos objetivos propuestos por ambos países. En el caso de España, la lucha contra la inmigración ilegal, principalmente, y, de forma accesorio, la formalización del procedimiento de reclutamiento de mano de obra iniciado por el sindicato; y en el caso de Colombia, la atracción de ofertas de empresarios españoles que propiciase la contratación de colombianos y la consiguiente recepción de remesas.

La ejecución del acuerdo, no obstante, ha venido acompañada de críticas emanadas de distintos actores sociales. Tenemos de este modo que “las organizaciones de inmigrantes en España y las organizaciones sindicales españolas señalan la opacidad de los procesos de preselección por parte (...) del SENA y de selección y contratación en origen por parte de las autoridades o empresarios españoles (...) [y por otro lado], asociaciones de inmigrantes colombianos (...) apuntan sobre todo la falta de transparencia de los procesos de preselección y selección de los trabajadores

¹² La implementación de este convenio bilateral supuso la regulación de aspectos sobre la contratación de trabajadores extranjeros en origen. En todos estos Convenios se determinan las obligaciones y responsabilidades de las partes, y se promueve la participación de sindicatos y empresarios en la selección y canalización de los trabajadores extranjeros. El primer país con el que España suscribió un acuerdo de estas características fue con Colombia. Su objetivo principal es la regulación de las distintas fases del proceso de gestión de flujos migratorios. En el mismo se designaron las autoridades competentes y se establecieron los derechos y las condiciones laborales y sociales de los trabajadores. Por último, se indicaron disposiciones especiales sobre trabajadores de temporada. Las autoridades competentes para la ejecución del acuerdo en Colombia eran el Ministerio de Relaciones Exteriores, el Ministerio de Trabajo y Seguridad Social y el Departamento Administrativo de Seguridad (DAS), así como en España lo eran, en ese momento, los Ministerios de Asuntos Exteriores, del Interior y de Trabajo y Asuntos Sociales. El Servicio Nacional de Aprendizaje (SENA) fue el organismo designado por Colombia para el desarrollo y ejecución de campañas de distribución de información en el país, con el fin que el mayor número posible de colombianos conociese la posibilidad de trasladarse a España a trabajar.

migrantes, los cambios entre la oferta de empleo inicialmente presentada y el contrato de trabajo que se pasa a la firma del trabajador migrante, la falta de orientaciones a éstos sobre aspectos importantes de su vida en España, como es el alojamiento, y el incumplimiento de algunos aspectos recogidos en los convenios colectivos o en los contratos de trabajo. Se señalan también problemas de clientelismo y algún problema de corrupción en la gestión de estos flujos migratorios” (Geronimi, Cachón y Teixidó, 2004:64). Asimismo, la Confederación Española de Organizaciones Empresariales (CEOE) insiste en la “distinta situación de las pequeñas y de las grandes empresas. (...) las pequeñas empresas no tienen posibilidades reales de utilizar el contingente porque no tienen gestión, no pueden viajar para seleccionar y no son capaces de prever las necesidades con antelación” (Geronimi, Cachón y Teixidó, 2004:70). Situación que ha procurado al sindicato la posibilidad de desarrollo de un negocio dirigido a la prestación de servicios para la contratación de trabajadores en origen. La ausencia de convenios bilaterales no representó para el sindicato, por tanto, un obstáculo a la presentación de ofertas en otros países. Fundamentalmente, porque los textos normativos vigentes en la materia no obligan a presentar solicitudes exclusivamente en países con los que España tenga firmados acuerdos. Esto le ha procurado la libertad suficiente para explorar nuevos mercados internacionales de mano de obra, y abrir vías de contratación con países que otorgan las suficientes ventajas como para que se decidan a cambiar de proveedor de trabajadores. En este contexto de competencia, el sindicato detenta una cuota elevada de poder que le permite negociar condiciones que, a su vez, le otorgan seguridad de permanencia en el mercado de suministro¹³ de mano de obra en España.

Durante los años transcurridos desde esa primera experiencia piloto, y habiéndose establecido el marco legal propicio para este tipo de contratación, el sindicato ha tratado de perfeccionar su sistema propio de importación y suministro de mano de obra, que desarrolla a través de su Servicio de Contratación de Trabajadores. Objetivo del sistema es la dotación de un servicio al agricultor basado, principalmente, en la selección y reclutamiento de mano de obra en origen, la

¹³ Suministro que consideramos ilegítimo pues el sindicato no realiza funciones de contratación, no es el real empleador de los trabajadores, como sucede con la cesión de trabajadores en el caso de las Empresas de Trabajo Temporal. Para mayor información acerca de la configuración jurídica de este peculiar modo de suministrar temporeros en origen véase “Contratación de temporeros por la Unión de Pagesos: un sistema sorprendente y censurable” (Achón Rodríguez, 2011a).

organización de su movilización, a través de viajes y traslados, su concentración en alojamientos y la gestión de los mismos, y su suministro a los empresarios agrícolas¹⁴.

5.- La alianza estratégica para la consolidación del sistema: la Organización Internacional para las Migraciones (OIM) y Unió de Pagesos.

En el año 2004 un nuevo actor se involucró en el procedimiento de contratación en origen. Se trata de la Organización Internacional para las Migraciones (OIM). Como organismo operativo logístico se dedica a la promoción y asistencia de la gestión ordenada de la migración contribuyendo al desarrollo e implementación de programas, y su financiamiento, con países que acuerdan la regulación de flujos¹⁵. En observación de tales principios, viene apoyando desde entonces el modelo de gestión de la migración laboral, entre España y Colombia, asesorando y proveyendo de cooperación técnica y asistencia operativa a las distintas organizaciones involucradas en el mismo. Este modelo ha sido denominado por tal organización, Modelo de Migración Laboral, Temporal y Circular (MLTC)¹⁶. Su origen, según la OIM, se encuentra en la

¹⁴ En todo caso, lo que en verdad no parecen resolver tales acuerdos, es el empleo de extranjeros en condiciones dignas, en atención a la pérdida de libertades específicas que experimentan aquellos contratados por Unió de Pagesos al alero de los mismos. Más información sobre el cercenamiento de derechos de los trabajadores contratados en origen por el sindicato en oportunidad de su contratación y concentración en alojamientos gestionados por Unió de Pagesos en Achón (2011a, b, c; 2012).

¹⁵ Véase Organización Internacional para las Migraciones, A propósito de la OIM, Enunciado de Misión. http://www.iom.int/files/live/sites/iom/files/About-IOM/docs/iom_strategic_focus_es.pdf

¹⁶ La Migración, Laboral, Temporal y Circular la ha venido proyectando Unió de Pagesos a través de su Programa Integral de Flujos de Trabajadores de Temporada cuyos principales objetivos declarados por la organización son:

“(…) organizar todo el proceso de intermediación necesario con base en las demandas de los empresarios agrarios, y que incluye aspectos como la selección, contratación, autorizaciones, visados, logística de viajes y seguimiento laboral, para poder participar en las diferentes campañas agrarias de Cataluña” (OIM, 2009: 17).

Intermediación que, a nuestro parecer, no lo es, pues la relación que se establece entre el sindicato y los trabajadores no desaparece una vez realizado el encuentro de la oferta con la demanda. Por otro lado, Unió de Pagesos interviene en la gestión de los alojamientos y los norma (hace firmar al trabajador la normativa de alojamiento y la instituye como parte de las condiciones de trabajo). La esfera de la vida privada del trabajador, en consecuencia, se desarrolla bajo la supervisión del sindicato, pudiendo considerar su actividad como cesión ilegal de trabajadores. La acogida y el acompañamiento remite a la operación disciplinaria que acontece en el marco del alojamiento y que permite que éste acepte sin problemas su suministro constante a los empresarios agrícolas. El trabajador, por tanto no es un sujeto con la capacidad jurídica suficiente para elegir empleador o para rescindir unilateralmente un contrato de trabajo. Se trata, por tanto, de un trabajador cosificado adscrito a una cadena de suministro de mano de obra.

Un laudatorio artículo sobre la experiencia de aplicación del modelo de migración circular propuesto por la OIM en el municipio onubense de Cartaya se encuentra en Gordo Márquez y Felicidades García (2009:147-154).

contratación de trabajadores que efectuó Unió de Pagesos, en conjunción con su Fundació Pagesos Solidaris¹⁷, entre los años 1999 y 2002¹⁸. Aquello que resultó atractivo del modelo de contratación en origen, implementado por el sindicato a través de su sistema, fue la capacidad de vincular la regulación de los flujos y la ayuda para el desarrollo local en los países de origen, que

A mayor abundamiento, y continuando con la misma línea apologética, véase el informe completo sobre el proyecto “Migración Laboral, Temporal y Circular”, promovido tanto por la OIM como por la UE, en el que se encuentran los trabajos de Baca Vaughan, Gastelbondo Amaya y Medina, en el que se explicita que “la OIM decidió consolidar y replicar la excelente experiencia de la Unió de Pagesos (UP) de Cataluña” (OIM, 2009: 34); el de Zapata-Barrero, Faúndez y Sánchez- Montijano, en el que conciben la práctica de Pagesos, como un “modelo inspirador que aspira a contribuir al codesarrollo” (OIM, 2009: 52-53); y el de Mejía et al. en el que apuntan que “el modelo es replicable” (OIM, 2009: 128).

¹⁷ Véase: <http://www.pagesosolidaris.org>

Sobre la actividad de la Fundación Pagesos Solidaris:

“[Existen] dos actividades o ejes en que trabaja la UP: el área de necesidades-bolsa de empleo u observatorio de necesidades y el área de contratación, el cual tiene una contraparte en Colombia. Los otros dos ejes estratégicos son: el área de acogida y el de cooperación, que integra los programas de formación y desarrollo” (Khoudour–Castéras, 2009: 74).

Más información sobre estos proyectos se encuentra en la compilación “Migración Laboral, Temporal y Circular: Experiencias, Retos y Oportunidades” editada por la Organización Internacional para las Migraciones (2009).

Entre los programas de formación y desarrollo destacan los relacionados con la acogida de temporeros en destino y gestión de alojamientos, y el codesarrollo. Estos programas han sido ampliamente publicitados por el sindicato y su fundación como modelos ejemplares a seguir relativos a la gestión de la movilidad de los grupos de trabajadores y su alojamiento. No obstante, según lo observado durante el tiempo en que la autora trabajó como encargada de alojamiento, y posteriormente durante el tiempo que duró su trabajo de campo, estos programas solían quedar reducidos a formulaciones formales de proyectos que, o bien no se ejecutaban, o tan sólo se desarrollaban de forma puntual o anecdótica. En efecto, a los encargados de alojamiento se les pasa un dossier informativo acerca de las funciones que deben desarrollar, en el que aparece información relativa al proyecto de acogida. En el sé indica el modo en que debe realizarse la movilización y operarse el suministro de trabajadores, y las posibles actuaciones que pudieran tener que desarrollar en momentos puntuales, sea para acompañar al centro de salud a un trabajador o para mantener el orden al interior de los alojamientos. Lo que se denomina Bloque Introductorio es simplemente la redacción de los principios básicos a seguir por el personal encargado en el desempeño de su trabajo, a los que deben sumarse la normativa de alojamiento, que el sindicato concibe como parte de las condiciones de trabajo de los temporeros. Para el sindicato el Bloque Introductorio es un “programa” que debe implementarse para facilitar “la llegada de los temporeros, información y formación para una primera acogida (normativa laboral, acceso al sistema de salud, envío de remesas, nociones básicas del idioma, disponibilidad de recursos en la zona como bibliotecas, Internet, etc.)” (Khoudour–Castéras, 2009: 75). Sin embargo, en el período de estudio no se implementaron ni actividades de orientación ni formativas, y cuando se trataba de organizar grupos para el uso de equipamientos municipales o para la planificación de excursiones de ocio, o para la realización de talleres o cursos, las encargadas no solían contar con el apoyo de los trabajadores.

¹⁸ Véase OIM Colombia. Programas de Migración Laboral.

“El modelo tiene sus orígenes en el esquema implementado desde hace 10 años por la Unió de Pagesos (UP) y la Fundació Pagesos Solidaris (FPS) de Cataluña con el fin de hacer frente a la escasez de mano de obra para la recolección de frutas en esa región de España” (OIM, 2009: 42).

“El modelo de Migración Laboral, Temporal y Circular (MLTC) fue inicialmente implementado en el año 2000 por la Unió de Pagesos de Catalunya (UP) y su Fundación Agricultores Solidarios (FAS) para hacer frente a la escasez de mano de obra en la región de Cataluña (España)” (OIM, 2010:240).

<http://www.oim.org.mx/pdf/Buenas%20Practicas%20OIM%20II.pdf>

<http://www.oim.org.co/Programas/Relacionadosconmigracióninternacional/Programasdemigraciónlaboral/tabid/85/language/es-ES/Default.aspx>

denominaron “codesarrollo”¹⁹. El retorno a que obliga la normativa española en materia de extranjería del trabajador a su país, significó al sindicato la ocasión para la implementación de una política de legitimación basada en el planeamiento de acciones de ayuda al desarrollo en los municipios de origen de los temporeros reclutados. Ésta le proporciona, hasta el día de hoy, el reconocimiento social suficiente para el desarrollo de su sistema de reclutamiento, movilización, concentración y suministro de trabajadores. No podría ser de otro modo cuando todavía hoy el paradigma del codesarrollo sigue gozando de cierta respetabilidad, suponemos que debido a lo beneficioso que éste ha resultado para los países de destino de los flujos de trabajadores, como lo es España²⁰. El mantenimiento de la estructura agraria catalana y la externalización del control de los flujos migratorios son algunas de esas ventajas, aunque bien podríamos preguntarnos si lo que el sindicato realiza es codesarrollo, o si era esto, y no otra cosa, el codesarrollo²¹. Es decir, una

¹⁹ Remitimos aquí al lector al concepto interpretado por Sami Naïr de codesarrollo que resumimos como una propuesta que liga inmigración y desarrollo con el objetivo que ambos países, el de origen de los inmigrantes y el de destino, se beneficien del flujo que entre ellos se establece (1999). En sus palabras:

“La política de codesarrollo vinculada a los flujos migratorios no tiene como objetivo favorecer el “retorno” de los inmigrantes a su país de origen si no lo quieren. Al contrario, su presencia legal en Francia es precisamente la condición de la ayuda eficaz a los países de origen. Tampoco tiene como objetivo la llegada de nuevos inmigrantes, porque no predica en ningún caso la apertura general de las fronteras” (1997: 2).

Con tal objeto conviene a esta política elaborar convenios de codesarrollo entre los países implicados para el establecimiento de proyectos en origen, principalmente, de personas que regresan a sus países voluntariamente y las que se encuentran legalmente instalados en Francia. (1997: 15). El concepto de codesarrollo, no obstante, ya se había usado antes en la década de los '60, '70 y parte de los '80, en el contexto de los debates surgidos sobre los intereses subyacentes a las contribuciones europeas al desarrollo de los pueblos de América Latina, África en el contexto de los procesos de descolonización. Quedaban así expuestos las motivaciones y la falta de voluntad política de los países enriquecidos, sus gobiernos y oligarquías que, en última instancia, sirvieron al mantenimiento de lo que se aceptó en llamar el “desarrollo del subdesarrollo” (Carmelo García, 2012: 16-18).

Mayor información sobre el concepto de codesarrollo y su establecimiento como modelo en España véase Aubarell, Oliván Pena y Aragall (2003), Garrido Rodríguez (2012: 339 y ss.), Giménez Romero (2006), Herrero Muñoz-Cobo (2000), Iglesias (2010: 442-451), López y Alcalde (1999), Malgesini Rey (2007), Marcuello Servós y Marcuello Servós (2000) y Pacheco Medrano (2003).

²⁰ Sobre los beneficios de la implementación del programa de codesarrollo de la Fundación se cuentan, a juicio de las investigadoras Sánchez-Montijano y Faúndez García, las transferencias inmateriales o no productivas (capacitación y experiencia profesional adquirida en destino por los migrantes, transformaciones de tipo cultural y la forja de emprendedores) y las transferencias materiales (monetarias) o acciones productivas, las que para el caso de la sociedad de origen se concretan en el recibo de remesas de los trabajadores y la inversión en proyectos de carácter productivo, y para la sociedad de destino significan, en terminología de las autoras, aportes a la producción:

“El programa UP ha sido muy positivo para los empresarios involucrados. Principalmente, les ha permitido subsanar la falta de mano de obra de forma ordenada y estable en el tiempo, resolviendo algunos de los problemas que se generaban anteriormente con la migración ilegal e introduciendo un nivel de certidumbre al proceso productivo anual”; como también controlar el asentamiento definitivo de extranjeros para poder, así, ordenar y estabilizar el flujo de trabajadores (2011: 135).

²¹ Para una revisión crítica del modelo de codesarrollo véase Aboussi (2012). Destacamos las aportaciones de Juan Carmelo García, Joan Lacomba, Carlos Lubián Graña y Lorenzo Gabrielli, entre otros.

forma de legitimar las acciones de las organizaciones como Unió de Pagesos²², que sirven de solución a los problemas de legitimidad surgidos en cuanto establecen sistemas de reclutamiento y suministro de mano de obra como el aquí expuesto. La Fundació Pagesos Solidaris, *brazo filantrópico* del sindicato (Newland, Agunias y Terrazas, 2008: 8), sirve a estos efectos y, bajo la retórica del *doblo ganador* (Sánchez-Montijano y Faúndez García, 2011: 133), termina dinamizando²³ un, cuanto menos, controvertido proyecto de codesarrollo con trabajadores que deben obligatoriamente regresar a su país de origen²⁴. Entre las acciones que desarrolla el sindicato, con mayor o menor éxito²⁵, a través de su fundación, se encuentran la capacitación de

²² Sobre lo mismo apuntan Sánchez-Montijano y Faúndez García: “El enfoque del codesarrollo, base del discurso desde el que se legitima el Programa UP, supone la coordinación entre las políticas migratorias y las de cooperación al desarrollo (...)” (2011: 133).

²³ Queremos hacer notar aquí que si bien es la Fundació Pagesos Solidaris la encargada de implementar los proyectos de codesarrollo, como aquellos relativos a acompañamiento y atención de temporeros en origen (lo que para nosotros no es sino vigilancia del trabajador y gestión de su suministro por medio de las encargadas de alojamiento), en la realidad convenimos con Sánchez-Montijano y Faúndez García, que la Fundación no es sino una entidad *virtualmente ausente* en la ejecución del sistema de Unió de Pagesos (2011: 133).

²⁴ Se debe fundamentalmente a la obligatoriedad de retornar al país de origen, una vez vencido el tiempo de la visa, que no nos parece adecuado denominar al conjunto de acciones que desarrolla la Fundació Pagesos Solidaris como codesarrollo, como tampoco nos parece pertinente designar a estos temporeros como inmigrantes. Sobre el primer aspecto, según nuestro análisis del sistema de reclutamiento e importación de Unió de Pagesos, no nos parece positivo vincular a trabajadores contratados bajo condiciones laborales que merman sus derechos fundamentales a proyectos de codesarrollo. No se trata simplemente de interpretar, o no, el resultado de las acciones que implementa la Fundació Pagesos Solidaris como codesarrollo, sino, más allá, de cuestionar la pertinencia del empleo de estos trabajadores en beneficio de la legitimación del sistema y, por ende, de la organización que lo implementa. Por otro lado, y en atención al segundo aspecto, la voz “inmigrante” nos parece que remite a una problemática ajena al sujeto que habita los alojamientos, el cual, lejos de disfrutar las facultades que le son propias a un individuo que practica un movimiento autónomo, es objeto de desplazamientos heterónomos previstos por el sindicato.

²⁵ Una definición de Agente de Codesarrollo se encuentra en:

http://www.pagesosolidaris.org/archivos/es/puf_detall.php?id=66

Sobre las acciones señaladas, y en atención a lo observado durante el trabajo de campo, podemos decir que las actividades de formación se reducían a un conjunto de charlas sobre codesarrollo y proyección de iniciativas empresariales sobre las que los trabajadores comprendían más bien poco al estar débilmente familiarizados con la implementación de proyectos, nomenclatura, etc.

Según lo observado también por Mejía Ochoa:

“Los aprendizajes obtenidos en la práctica laboral o en la capacitación ofrecida, han resultado en general de escasa utilidad y en las pocas ocasiones en que ha habido aplicación, ha sido por azar y generalmente restringida al campo de proyectos individuales, pues, como se verá a continuación, la implementación de proyectos asociativos o comunitarios no ha tenido mucha extensión” (OIM, 2009: 124).

Sobre los proyectos implementados en Colombia y sus bajos niveles de éxito véase Méjía (2007).

En efecto, “los proyectos productivos en los cuales invierte el 45,9% de los temporeros son poco rentables o no sostenibles debido a la falta de acompañamiento en el momento de hacer la inversión o de capacitación en emprendimiento, y por la difícil situación económica local” (OIM, 2009: 119-120).

Sobre lo mismo apuntan Sánchez-Montijano y Faúndez García:

“(…) la mayoría de los proyectos son poco rentables, o no sostenibles, principalmente por dos motivos; uno es la falta de acompañamiento técnico a los proyectos, y dos, la inestable situación local. En cuanto a las acciones productivas de carácter comunitario, que podrían ser claves para el desarrollo de la comunidad por su mayor irradiación, éstas son infrecuentes. El motivo principal de ello parece ser la falta de apoyo local o institucional.

trabajadores que deseen realizar proyectos de desarrollo en sus países de origen y la asesoría técnica en la implementación de los mismos²⁶. En palabras de la OIM, “la iniciativa de codesarrollo ejecutada por la Unión de Pagesos en España y la OIM Colombia promueve la inversión de los ahorros de migrantes en las pequeñas empresas, vivienda, educación y atención de la salud para fomentar un efecto multiplicador de sus ingresos para sus familias y la comunidad de origen en general” (OIM, 2010:22).

Con el objeto de afianzar el establecimiento de estas prácticas, la OIM, determinó intervenir en la evolución del modelo iniciado por Unión de Pagesos, fortaleciéndolo mediante su asesoría y financiamiento, hasta su consolidación y replica en otros países con recursos aportados por el Programa AENEAS de la Unión Europea²⁷. De hecho, la línea de actuación más relevante que proyecta el Modelo de Migración Laboral, Temporal y Circular trata, justamente, tal consolidación y réplica “a través del desarrollo de políticas públicas y alianzas estratégicas”²⁸. La asociación de Unión de Pagesos con OIM significó, por tanto, la consagración de su sistema de suministro. Por la misma el sindicato logró formalizar uniones con otras organizaciones sociales que le sirvieron de plataforma para la instauración de nuevos programas de desarrollo local, así como de cantera para la importación de nuevos trabajadores a Catalunya. Asimismo, esta coalición le supuso participar de los recursos que OIM destina para la realización de distintos

Desde que el Programa se puso en marcha sólo se han iniciado 14 proyectos de carácter asociativo, y aún han de evaluarse” (2011: 135).

²⁶ Este tipo de acciones son las que se interpretan como *transferencias inmateriales* (Sánchez-Montijano y Faúndez García, 2011: 133) y se concretan en forma de cursos de formación de agentes de codesarrollo.

²⁷ A mayor información:

“Esta iniciativa recibió apoyo por parte de la Unión Europea, a través del Programa AENEAS, para que durante 2007 y mediados de 2009 se consolidara y replicara el modelo. Consolidar el modelo implicaba fortalecer la organización de los Pagesos en Colombia, creando la Fundación Agricultores Solidarios en Colombia como dependencia de la Fundació Pagesos Solidaris (FPS) de la UP en Cataluña” (OIM, 2009: 33).

“Un nuevo programa temático para la migración y el asilo dedicará 380 M€ en proyectos a lanzar entre 2007 y 2013. Su primera fase, prevista entre 2007 y 2010, contiene una iniciativa global y multiregional dotada de 28 M€(...) Sus prioridades están definidas en torno a la migración y el desarrollo, la migración laboral y la lucha contra el tráfico de personas” (Khoudour-Castéras, 2009: 65)

Sobre el programa europeo que busca financiar proyectos destinados a respaldar las iniciativas de terceros países para mejorar la gestión de los flujos migratorios y que prolonga las actividades del programa AENEAS en el marco de las perspectivas financieras 2007-2013, véase:

http://europa.eu/legislation_summaries/development/general_development_framework/114510_es.htm

²⁸ Véase OIM Colombia. Programas de Migración Laboral.

<http://www.oim.org.co/Programas/Relacionadosconmigracióninternacional/Programasdemigraciónlaboral/tabid/85/language/es-ES/Default.aspx>

proyectos²⁹, y por ende consolidarse como organización dedicada a la ejecución de las políticas estatales de regulación de flujos migratorios. Es de este modo que los estados miembros de la Organización financian las acciones dirigidas al establecimiento de nuevos flujos migratorios y, como a su vez, entidades como Unión de Pagesos, y las diversas organizaciones no gubernamentales que participan en los programas, se benefician indirectamente de tales flujos actuando como agencias privadas de colocación.

6.- Conclusiones.

La transformación de la estructura socio económica de la agricultura, acaecida durante toda la década de los 80 y los 90 del siglo pasado, significó un cambio profundo en la interpretación del quehacer campesino. Ésta se explica en cuanto la explotación familiar muta en una organización empresarial. En este contexto, los primeros sindicatos de campesinos resuelven constituirse en prestadores de servicios a los empresarios agrícolas. Entre los que se encuentra la gestión de la contratación de trabajadores extranjeros en origen. Unión de Pagesos, en esta coyuntura, resolvió ofertar servicios de reclutamiento y suministro de mano de obra que concentra en alojamientos por él gestionados. Para ello la creación de alianzas con organizaciones internacionales, fundamentalmente la OIM, se tornó imprescindible, y merced éstas se creó el Programa de Migración Laboral, Circular y Temporal. Podemos decir, que tal Programa es un instrumento previsto, fundamentalmente, a la asistencia de países que desean contratar trabajadores de estados con peor índice de desarrollo, con el objetivo de controlar los flujos migratorios y ordenarlos a través del trabajo. Esta asistencia se entrega a los gobiernos de los estados involucrados en la

²⁹ Esta organización ha realizado importantes inversiones en el desarrollo de la gestión ordenada de los flujos migratorios. Dirigimos al lector a los documentos de la organización que refieren a estos programas, en los que aparecen los proyectos en los que invierte y las cantidades anuales en dólares EE.UU. que a ellos destina:

www.iom.int/jahia/webdav/shared/shared/mainsite/about_iom/es/council/86/MC2117.pdf (2004)

www.oim.int/jahia/webdav/shared/shared/mainsite/about_iom/es/council/94/MC_2227.pdf (2008)

www.oim.int/jahia/webdav/shared/shared/mainsite/about_iom/es/council/96/MC2258.pdf (2009)

www.oim.int/jahia/webdav/shared/shared/mainsite/about_iom/es/council/98/MC_2281.pdf (2010)

www.oim.int/jahia/webdav/shared/shared/mainsite/about_iom/es/council/99/MC_2297.pdf (2011)

www.oim.int/jahia/webdav/shared/shared/mainsite/about_iom/es/council/100/MC_2317.pdf (2012)

http://www.iom.int/files/live/sites/iom/files/About-IOM/governing-bodies/es/council/101/MC_2349.pdf (2013)

https://www.iom.int/files/live/sites/iom/files/About-IOM/governing-bodies/es/council/103/MC_2380.pdf (2014).

contratación. La misma se traduce, principalmente, en actuaciones dirigidas a la asesoría técnica de los países para la implementación de los acuerdos bilaterales, de guía a los empresarios interesados en seleccionar y contratar trabajadores y de financiamiento de proyectos de desarrollo. La Unión Europea forma parte del grupo de organizaciones que cooperan financieramente con la OIM, debido a su especial interés en la lucha contra la migración clandestina y la regulación de los flujos. La legitimación de estos programas pasa por el establecimiento de proyectos de codesarrollo los que, en general, suelen tener escasos niveles de éxito. Un estudio en profundidad del establecimiento de estos proyectos pasa, sin duda, por el análisis de la instauración de redes clientelares en las comunidades de origen de los temporeros reclutados. Del otro lado, en la sociedad receptora de esta mano de obra, el sindicato ha erigido un sistema de suministro y concentración de trabajadores por el que se cercenan los derechos de los trabajadores. La creación de una corriente internacional de mano de obra cuyas libertades se encuentran limitadas es el objetivo principal tanto de los programas de Migración Laboral, Circular y Temporal, como de los sistemas de concentración y suministro de trabajadores

El poder que el sindicato agrícola Unió de Pagesos tiene atribuido sobre los trabajadores, se enmarca, por tanto, dentro del contexto de restricción de derechos y ausencia de mercado de trabajo. Sin posibilidad de vender su fuerza de trabajo, el trabajador, se encuentra, en adelante, supeditado al poder del sindicato. Éste, fundamentado en la atribución de función pública al sindicato por parte del Estado, debe concebirse como dinamizador del sistema por el cual se moviliza, concentra y suministra a los trabajadores. Tal poder no se instituye producto de la disociación de los poderes empresariales, sino que responde a la categoría de un poder delegado, que encuentra su legitimación en la consecución de un bien común superior al individuo sobre el que recae. Investido por el mismo, el sindicato queda convertido en un instrumento al servicio del Estado, consagrado a la generación de un vínculo de dependencia por el que se desarrolla la política de ordenación de los flujos migratorios.

6.- Bibliografía.

Achón Rodríguez, O. (2012) “El alojamiento previsto para temporeros gestionado por el sindicato agrícola Unió de Pagesos. Infraestructura para la disciplina y el suministro de trabajadores”; *Athenea Digital, Revista de Pensamiento e Investigación Social*, 12: 33-67.

<http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/view/Achon>

Achón Rodríguez, O. (2011a) “Contratación de temporeros por la Unió de Pagesos: un sistema sorprendente y censurable” *Revista Aranzadi Social, Publicación Española sobre Derecho del Trabajo y de la Seguridad Social. Estudios*, 4: 201-231.

Achón Rodríguez, O. (2011b) “Alojamientos para trabajadores agrícolas extranjeros contratados en origen y privación de libertades. El caso del sistema de alojamiento propuesto por el sindicato agrícola Unió de Pagesos en la comarca del Segriá (Lleida)”. En Fernández Avilés, J.A. y Moreno Vidal, M.N. (Dir.) Ortega Pérez, M.N., Guillén López, E., Durán Ruíz, F.J., Triguero Martínez, L.A. (Coords.) *Inmigración y crisis económica: retos políticos y de ordenación jurídica*. Granada: Editorial Comares.

Achón Rodríguez, O. (2011c) “Reterritorializando el flujo de mano de obra extranjera: el nacimiento de una institución total nueva en la agricultura catalana”, *Geopolítica(s). Revista de estudios sobre espacio y poder*, 2: 257-281.

Aubarell, G., Oliván Pena, H. y Aragall, X. (2003) “Inmigración y Codesarrollo en España”. En Aubarell, G. (Dir.) *Perspectivas de la inmigración en España: una aproximación desde el territorio*. Barcelona: Icaria.

Bretón, V. (1993) “Algunos aspectos de la coyuntura agraria de Catalunya bajo el primer franquismo: intervencionismo y mecanismos de acumulación en los regadíos leridanos durante los años cuarenta”, *Agricultura y Sociedad*, 67: 9-45.

Bretón, V. & Mateu González, J.J. (2000) “Propietarios, aparceros y expedientes judiciales. La lucha por la tierra en Lleida durante el primer franquismo”, *Estudios Agrosociales y Pesqueros*, 186: 129-158.

Böhning, W. R. (1972) *The Migration of Workers in the United Kingdom and the European Community*. Oxford: Oxford University Press for the Institute of Race Relations

Calva, J.L. (1988) *Los campesinos y su devenir en las economías de mercado*. México: Editorial Siglo XXI.

Carmelo García, J. (2012) “Para contribuir a reflexionar en torno del codesarrollo”. En Aboussi, Mourad (Coord.) *El codesarrollo a debate*. Granada: Comares.

De Vicente Pachés, F. (1998) *El derecho del trabajador al respeto de su intimidad*. Madrid: Consejo Económico y Social.

Díaz Diego, J. (2009) “Los campos que otros trabajan. Las campañas agrícolas españolas con mayor porcentaje de extranjeros”. En Gordo Márquez, M. y Felicidades García, J. (Eds.) *Explorando los contratos en origen en los campos españoles*. Huelva: Universidad de Huelva.

Douglass, W.A. & Aceves, J.B. (Ed.) (1976) *Los aspectos cambiantes de la España rural*, Barcelona. España: Barral.

Etxezarreta, M. (1994) “Trabajo y agricultura: los cambios del sistema de trabajo en una agricultura en transformación”, *Agricultura y Sociedad*, 72: 121-166.

Laparra, M. (Ed.) (2003) *Extranjeros en el purgatorio. Integración social de los inmigrantes en el espacio local*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

Garrido Rodríguez, P. (2012) *Inmigración y diversidad cultural en España. Un análisis histórico desde la perspectiva de los Derechos Humanos*. Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca.

Geronimi, E. (2004) “Acuerdos bilaterales de migración de mano de obra: Modo de empleo”, *Estudios sobre Migraciones Internacionales*, 65.

Geronimi, E.; Cachón, L., y Teixidó, E. (2004) “Acuerdos bilaterales de migración de mano de obra: Estudio de casos”, *Estudios sobre migraciones internacionales*, 66.

Giménez Romero, C. (2006) *El codesarrollo en España: protagonistas, discursos y experiencias*. Madrid: Ediciones Los Libros de la Catarata.

Goffman, E. (2007) *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires: Amorrortu.

Gordo Márquez, M. y Felicidades García, J. (Eds.) (2009) *Explorando los contratos en origen en los campos españoles*. Huelva: Universidad de Huelva.

Herrero Muñoz-Cobo, B. (2000) *Codesarrollo, alternativa para la gestión de migraciones y desarrollo. Apuntes para la reflexión y el debate*. Madrid: CIDEAL.

Iglesias, M. (2010) *Conflicto y cooperación entre España y Marruecos (1959-2008)*. Sevilla: Centro de Estudios Andaluces. Consejería de la Presidencia.

López, A. y Alcalde, R. (1999) *Relaciones de género y desarrollo: hacia la equidad de la cooperación*. Madrid: Ediciones Los Libros de la Catarata.

Khoudour–Castéras, D. (2009) *Migraciones Internacionales y Codesarrollo: Lecciones de la experiencia colombiana*. Bogotá: Organización Internacional de las Migraciones.

Malgesini Rey, G. (2007) *Guía Básica del codesarrollo: qué es y cómo participar en él*. Madrid: CIDEAL.

Marcuello Servós, C. y Marcuello Servós, C. (2000) “Las organizaciones no gubernamentales para el desarrollo (ONGD) en España”, *Revista Internacional de Sociología*, 25: 99-119.

Martin P. L. (2003) *Managing Labor Migration: Temporary Worker Programs for the 21st Century*. Geneva: International Institute for Labour Studies. International Labour Organization.

Martínez Veiga, U. (2004) *Trabajadores invisibles. Precariedad, rotación y pobreza de la inmigración en España*. Madrid: Los libros de la Catarata.

Mehrländer, U. (1994) “The Development of Post-War Migration and Refugee Policy”. En Spencer, S. (Ed.) *Immigration as an Economic Asset: The German Experience*. Staffordshire: Trentham Books.

Miller, M. y Martin, P. (1982) *Administering Foreign Worker Programs*. Lexington: Lexington Books.

Nair, S. (1997) *Informe del balance y orientación sobre la política de codesarrollo vinculada a los flujos migratorios*. (En línea) <http://www.cities-localgovernments.org/committees/fccd/Upload/library/informesamina%C3%AFr.pdf>

Newland, K.; Agunias, D. R. y Terrazas, A. (2008) “Learning by doing: experiences of circular migration”, *Insight, Program on migrants, migration and development*, septiembre, pp. 1-28.

Organización Internacional para las Migraciones (2010) *Políticas Públicas sobre Migración Laboral. Herramientas y buenas prácticas*. México: Ediciones La Caja. (En Línea) <http://www.oim.org.mx/pdf/Buenas%20Practicass%20OIM%20II.pdf>

Organización Internacional para las Migraciones (2009) *Migración Laboral, Temporal y Circular: Experiencias, Retos y Oportunidades*. Serie de Investigaciones en Migración, núm. 2 (En Línea) <http://americo.usal.es/iberoame/sites/default/files/VersionCastellano.pdf>

Pacheco Medrano, K. (2003) “El codesarrollo en España: posibilidades y desafíos”, *Migraciones*, 13: 185-207.

Pérez Díaz, V. (1972) *Pueblos y clases sociales en el campo español*. Madrid: Siglo XXI.

Riechmann, J. (2003) *Cuidar la tierra. Políticas agrarias y alimentarias sostenibles para entrar en el siglo XXI*. Barcelona: Icaria.

Sánchez-Montijano, E. y Faúndez García, R. (2011) “Migración laboral temporal y circular y codesarrollo: estudio de caso de una articulación posible”, *Migraciones*, 30: 43-70.

Sánchez-Montijano, E. y Faúndez García, R. (2011) “Nuevos actores en la cooperación al desarrollo: una iniciativa empresarial privada”, *RIPS*, 1: 127-142. (En Línea) http://dspace.usc.es/bitstream/10347/8413/1/pg_127-142_rips10_1.pdf

Sempere Navarro, A.V. (1982) *Nacionalsindicalismo y relación de trabajo. (La doctrina nacionalsindicalista de la “relación de trabajo” y sus bases ideológicas)*. Madrid: Akal Editor.

Terradas, I. (1973) *Antropología del campesino catalán. Del modo de producción feudal al capitalismo*. Barcelona: A. Redondo Editor.

Torres Solé, T., Allepuz Capdevila, R. y Gordo Márquez, M. (2013) “La contratación de mano de obra temporal en la agricultura hortofrutícola española”, *Revista de Estudios sobre Despoblación y Desarrollo Rural*, DOI 10.4422/ager.2013.03: 1-31.

Vanegas García, R.M. y Reigada Olaizala, A. (2010) “Cooperación bilateral y control de la migración en los programas de trabajadores/as agrícolas temporales en México y España”. En *VI Congreso sobre las Migraciones en España*. A Coruña: Universidade da Coruña.

Wolf, E.R. (1982) *Los campesinos*. Barcelona: Labor.

Zapata-Barrero, R.; Faúndez, R. y Sánchez-Montijano, E. (2009) *Migración Laboral, Temporal y Circular (MLTC) de trabajadores entre Colombia y España. Un modelo a consolidar y replicar*.

[En línea] http://www.upf.edu/gritim/pdf/INFORME_FINAL_IOM.pdf

EL CORCHO Y LAS DEHESAS ANDALUZAS: SABER HACER Y DIVERSIDAD SOCIOECOSISTÉMICA.

Dr. Agustín Coca Pérez.

Dña. Isabel Martín Sánchez

Grupo de Investigación y Acción Participativa (GISAP)

Universidad Pablo de Olavide

acocper@upo.es, imarsan@alumno.upo.es

Las dehesas mediterráneas conforman unos ecosistemas únicos cuya existencia no puede entenderse sin atender a las diversas formas de intervención y manejo de los distintos colectivos locales. La intensificación de la saca del corcho en los montes con alcornocal implicó la ordenación de otras actividades agrarias y la aparición de nuevos procesos de trabajo con múltiples consecuencias sobre estos socioecosistemas mediterráneos. La comparación entre dos contextos serranos andaluces (Parque Natural Sierra Norte de Sevilla y Parque Natural Los Alcornocales) nos servirá para dimensionar las diversas circunstancias que hacen que la saca del corcho, además de ser fiel reflejo de la especificidad cultural de estas regiones, se halle en constante reajuste y adaptación a las condiciones específicas que impone el devenir de estas dehesas. Las siguientes páginas, se aproximan a los distintos saberes, técnicas y procesos de organización del trabajo relacionados con el descorche. Con brevedad se atiende a la evolución de la actividad desde su implantación en el último tercio del siglo XIX, como la de mayor rentabilidad asociada a estos montes mediterráneos, hasta la actualidad. De forma paralela se analizan las principales orientaciones productivas de estas dehesas y algunas consecuencias de su inclusión en la red de espacios naturales andaluces.

Palabras claves: socioecosistema, dehesas, corcho, protección ambiental.

1. Dehesas andaluzas: a modo de introducción...

Las dehesas aparecen en los países ribereños del mar Mediterráneo y en Portugal y se caracterizan por compaginar en unos mismos territorios diversas actividades agro-silvo-

pastoriles. Hasta, al menos, mediados del siglo XX, estos aprovechamientos se adaptan a un mismo espacio y tienen una vocación de complementariedad, conformando distintos socioecosistemas¹. Hoy se asientan sobre suelos pobres y en grandes unidades de explotación. Mientras que los cultivos se vinculaban a los terrenos más fértiles, las actividades forestales aprovechaban el matorral y la arboleda. El ganado se disponía según sus cualidades palatables sobre diferentes ecotopos, buscando su asociación con otros usos agrarios. Se procuraba que las diversas pluriactividades se ejecutaran de tal forma que, no sólo fueran compatibles con otros usos, sino que a su vez ayudaran a mantener el conjunto de recursos.

El desarrollo de un conocimiento tecno-ecológico fue clave para sostener estas complejas formaciones. Eran necesarios unos saberes agrarios locales concretos y precisos sobre cada territorio. Que versara sobre las propiedades de los sistemas agrícolas forestales y ganaderos y los modos compatibles de gestionarlos. Sobre las diferentes propiedades de los suelos, el clima. Y sobre los momentos, periodos e intensidad... que permitiera ejecutar las labores concretas de la manera más óptima y así mantener la producción por un lado, y el sostenimiento de las posibilidades de regeneración de los recursos, por otra. Unos conocimientos que se basasen en la propia experiencia de los colectivos locales, y que incorporara, a la vez, técnicas e información procedente del exterior. Unos saberes que fueron al compás de los tiempos y las nuevas lógicas productivas.

En los dos últimos siglos, hubo grandes transformaciones sobre los socioecosistemas adhesados que, de manera sintética, podemos concretar en: a) el proceso de privatización de tierras públicas y recursos que se impone con la caída del antiguo régimen y las consecuencias de la generalización progresiva del capitalismo; y b) el proceso de intensificación de estas relaciones de producción capitalistas en el agro andaluz a mediados del siglo XX, que llega hasta nuestros días.

Hasta finales del XVIII y principios del XIX una gran parte de estas dehesas eran de propiedad pública, que mantuvieron de forma desigual este binomio producción-conservación a través de las regulaciones de uso público. Las ordenanzas y normativas

¹Entendemos con Escalera y Ruiz (2011) que: “la noción de socioecosistema es un medio para superar las fragmentaciones epistemológicas, ontológicas y analíticas que nos atenazan impidiendo una consideración sistémica compleja que articule lo socio-cultural y lo biofísico, de forma operativa. El socioecosistema es un sistema —comunidades humanas que ocupan y se relacionan con un territorio y viceversa— caracterizado por una densa red de interrelaciones entre las dimensiones sociocultural y ecológica, autoorganizados, no lineales y sometidos a la incertidumbre (Folke *et al.*, 2002; Holling, 2001).” (Escalera F.J. y Ruiz E., 2011: 113).

municipales determinan, entre otras cuestiones, cómo, cuándo y con qué intensidad acceder a los recursos agrarios comunales. La gratuidad de los mismos implicó una precisa y a veces milimétrica regulación. Contrariamente a la imagen proyectada de una sempiterna Andalucía de jornaleros y señoritos (Díaz., 1984; Martínez, J, 1968; Bernal, A.M. 1988; Talego, F. 2010) lo característico hasta entonces- al menos en una gran parte de la Sierra Morena, Bética y Penibética occidental andaluza- fue el acceso de las poblaciones a la tierra comunal, de forma diferenciada y regulada para aprovechar sus recursos ganaderos, agrícolas y forestales, a través de las condiciones expresadas en determinadas normativas (Cabral, A., 1995; Jiménez, 1996)².

El proceso desamortizador llevado a cabo desde finales del XVIII privatiza tierras y recursos. Las dehesas se mantienen ahora con una abundante mano de obra que pasa a depender de un misérrimo salario. De forma progresiva- y a pesar de la oposición de sus despojados usufructuarios comunales- se impone una nueva hegemonía que deriva en lo que algunos autores han denominado sistema socioeconómico latifundista (Talego, 1996). Los nuevos propietarios hacen avanzar los cultivos desmantelando gran parte de la superficie arbolada, lo que provoca una intensa deforestación, junto al ahucamiento de determinadas dehesas aprovechables agrícolamente. Las decisiones sobre las producciones de alejan progresivamente de los entornos locales.

La segunda gran transformación arranca a mediados del siglo XX, con el denominado proceso de intensificación capitalista del agro andaluz, que provoca la expulsión de la mayoría de la mano de obra, la maquinización de las tareas agrícolas, la introducción de insumos- a través de fertilizantes, piensos, subvenciones, etc.-, el abandono de actividades agrícolas y forestales que dejan de interesar o la introducción de ganaderías y determinadas especies de uso cinegético que buscan rentabilizar estos predios. El empleo fijo se reduce casi en exclusividad a mantener a uno o dos trabajadores por finca, y el eventual, o casi desaparece para las cuadrillas en el ámbito agrícola, o se mantiene para algunas tareas ganaderas y forestales. Lo que junto con casi la desaparición absoluta de los grupos familiares como unidades de producción- ranchos de carbón, algodón...- hace que la presencia femenina se reduzca de forma significativa

² Hoy los montes públicos en Alcalá de los Gazules o en otros municipios como Ronda, Tarifa, Cortes de la Frontera, Grazalema, Los Barrios... son una mínima parte de los que restaron, tras el proceso de expropiación vivido con el desmantelamiento del régimen señorial y la consideración de la tierra como una mercancía más. El régimen de propiedad y la composición social hoy de los pueblos del PNA delata la existencia de grandes fincas y una abundancia de trabajadores no propietarios. En concreto de las 169.419 has. que tiene el PNA, 98.420 has. corresponden a fincas de propiedad privada, perteneciendo éstas en un 98% a poco más de 200 propietarios (Coca, 2008)

(Coca, 2008). Este proceso de intensificación tiene diversas etapas en las que no nos vamos a detener implica que estos territorios intensifiquen su dependencia a las decisiones y lógicas externas que las separa del propio entramado socioecosistémico del que forman parte, con preocupantes consecuencias. Unas lógicas que se profundizarán cuando gran parte de estas dehesas se incorporen al proceso de patrimonialización natural que conlleva su declaración como espacios naturales protegidos.

2. Las dehesas con alcornoques y el corcho

El conjunto de las dehesas andaluzas, en las que predomina el alcornocal no quedan exentas de estas transformaciones. En ellas coincidieron determinadas circunstancias que ocasionaron por un lado la sistematización de la producción del nuevo aprovechamiento que representaba el corcho y por ende la aplicación de unas lógicas productivistas a la hora de determinar su gestión. Más tarde, estos bosques serán objeto de atención y de naturalización (Santamarina, 2006, 2008, 2009) a través de las políticas públicas de protección ambiental.

Los alcornoques andaluces se asientan sobre suelos pobres, en la zona meridional, por lo general silíceos, muy poco aptos para la agricultura. En el mundo tan sólo nueve estados- Portugal, España, Marruecos, Argelia, Túnez, Francia, Italia, Albania y Grecia- contienen la casi totalidad de estas dehesas (Díaz Fernández et al. 1995). En Andalucía³ se derraman por Sierra Morena, algunos puntos de la Contraviesa, los sistemas montañosos Béticos y Penibéticos. En monte abierto, en las zonas menos escarpadas o espeso, en las zonas más abruptas (Campos, 1991). Y se mezclan con otras especies arbóreas- encinas, quejigos, acebuches, pinos,...- definiendo distintos tipos de aprovechamientos. La mayoría de los alcornoques andaluces se encuentran hoy en espacios naturales protegidos.

La saca intensiva del corcho va de la mano de la demanda que provoca el desarrollo de la industria vitivinícola. Hasta el XIX, se usaba de forma artesanal (colmenas, cuencos, maceteros...) y será la industria taponera la que provoque la pela intensiva de estos árboles. En Andalucía, las primeras sacas ocurren a primeros del XIX. Antonio Serrano

³La superficie forestal andaluza se extiende a un total de 4'8 millones de hectáreas, esto supone un 55 % de la superficie total autonómica. Andalucía cuenta con unas 240.000 has. de alcornocal. Es la comunidad autónoma con mayor superficie y la primera en producción de corcho, con unas 35.000 toneladas al año. Esta cifra supone algo más de la mitad del corcho producido en España, exactamente el 56 % del total. (Junta de Andalucía, 2007).

(2009) localiza los primeros contratos de arrendamientos de fincas con alcornocal para estos menesteres en la Sierra Morena Sevillana en 1827 y si atendemos a los datos Felipa Sánchez (2006), ya en el segundo decenio del XIX se descorchaban las dehesas del Campo de Gibraltar. Son montes, que por lo general se ceden, por irrisorios precios, a comerciantes catalanes (Medir, 1953).

La adaptación de las técnicas corcheras catalanas y el escaso conocimiento de las cualidades de la arboleda andaluza (Coca, 2012), así como la avidez de éstos compradores, provocan serios deterioros en la arboleda (Cabral, 2002). A medida que se expande la producción, se racionaliza y ordena la recolección del corcho, a la que se adaptan otros aprovechamientos de la dehesa. Para ello, se siguen los parámetros rentabilistas del discurso deocrático decimonónico que se aplica con la ordenación de los alcornocales públicos en Andalucía (González y Ortega, 2000) alentados por el Cuerpo de Ingenieros de Montes que se funda a finales del XIX. Y se convierte en otra herramienta para imponer lógicas de producción foráneas derivadas de discursos científicos técnicos que apuntalan las políticas liberales del momento. Unos planes de ordenación, que facilita la protección de este árbol y alienta su expansión en aquellos lugares donde su cultivo es rentable (Zapata, 1986).⁴

A continuación nos acercamos a dos regiones andaluzas con alcornocales, localizadas en dos espacios naturales protegidos -Parque Natural Sierra Morena Sevillana (PNS) y el Parque Natural Los Alcornocales (PNA)- que presentan características distintas y en las que nos detendremos a comparar las técnicas asociadas a la saca del corcho. Se trata de ejemplificar cómo se han ido adaptando conocimientos concretos a las particularidades de cada socioecosistema. Para lo que se analizan los distintos saberes, las técnicas y los procesos de organización del trabajo relacionados con el descorche y las actividades asociadas a ésta singular actividad. Se trata en definitiva de subrayar la importancia que tienen para el mantenimiento de estos espacios naturales protegidos los propios saberes locales que construyen, también hoy, estos socioecosistemas de los que son indisociables. A pesar del proceso de “naturalización” llevado a cabo por las

⁴Las fincas privadas no ordenaron en Andalucía su arboleda (Roger, 1911, Medir, 1954,) hasta fechas muy recientes. Las razones hay que buscarlas en la incidencia sobre otras actividades, que contrariamente al corcho- sujeto a ciclos de cosechas cada nueve años-, generaba unas rentas que aunque escasas eran regulares.

políticas de protección natural, que implica la conversión del “monte” en “bosque”⁵. Presentemos las peculiaridades distintivas de estos territorios.

3. De la Sierra Morena sevillana a las sierras gaditano-malagueñas.

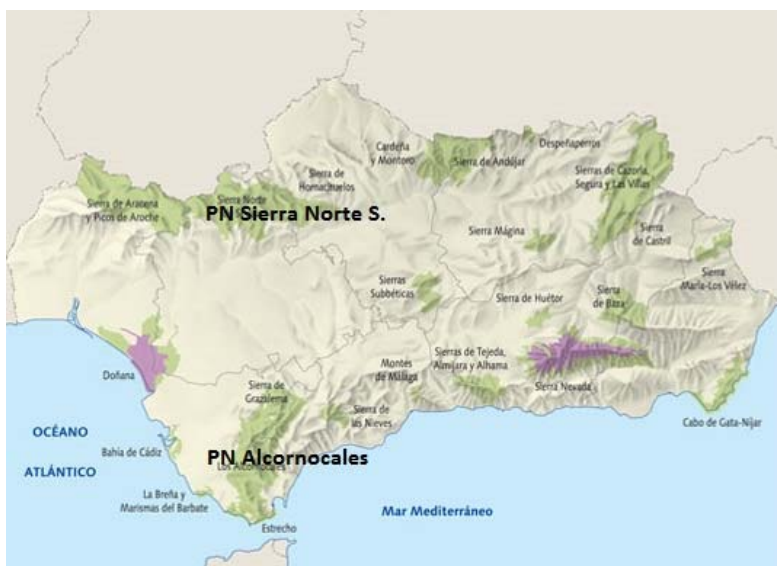
Los alcornoques⁶ que encontramos en el Parque Natural Sierra de Sevilla (PNS) pertenecen a la subregión meridional de la Sierra Morena Occidental y se mezclan fundamentalmente con encinas. Las del Parque Natural Los Alcornocales (PNA), entre Cádiz y Málaga, se encuentra en la llamada región del PNA y Sierras de Ronda, que varía tanto por la densidad y variedad de su arboleda, así como por compartir el espacio con una gran variedad del género *quercus*, donde la encina queda prácticamente proscrita⁷. Los suelos del sur son silíceos y se encabalgan sobre arcillas donde aparecen manchas de acebuches, mientras que los del norte combinan, entre otros materiales pizarras y tierras cuárcicas. La orografía también es dispar: en Sierra Morena los terrenos son alomados, con valles y pendientes poco abruptas y con escasa vocación agrícola, lo que permite diversos usos forestales y fundamentalmente ganaderos⁸. En las sierras sureñas los alcornocales se distribuyen en formaciones espesas y sobre pendientes con un denso sotobosque. Tan sólo en las campiñas se ahueca el monte y da paso a amplios pastizales.

⁵ El monte, o el campo, desde el émic de las poblaciones locales es el “lugar”, en el sentido que utiliza Marc Augé (2000). Un entorno relacional, que identifica y tiene historia. Por otra parte, el “bosque”, apela a la dualidad cultura naturaleza, subraya la condición natural, que el proceso de patrimonialización pretende (Santamarina, 2006).

⁶ El alcornoque es denominado en las sierras meridionales como chaparro, cuando esta denominación en Sierra Morena se le asigna a la encina.

⁷ En otras zonas, las más frescas puede aparecer el *quercus faginea*, el *canariensis* o la *pirenaica*. Atendemos a la clasificación efectuada por Díaz Fernández et al. (1995) que basándose en las características ecológicas y la distribución geográfica, que distingue nueve regiones en las que podemos encontrar semillas genéticamente diferentes.

⁸ El 7 de noviembre de 2002 fue declarada por la UNESCO la Reserva de la Biosfera “Dehesas de Sierra Morena”, de la cual forma parte este Parque Natural, se trata de la mayor Reserva de la Biosfera de la Península Ibérica.



La gran propiedad predomina en ambos lugares, si bien en la sierra sevillana aparecen muchos medianos y pequeños predios. La propiedad pública aparece con menor frecuencia y concentrada en tan sólo algunos municipios (Almadén de la Plata). Apenas el 7,8% del total de las fincas del PNS son públicas, mientras que en el PNA lo son casi el 35%, con una distribución más o menos homogénea por términos municipales (Consejería de Medio Ambiente, 2001, 2003).

En las dos regiones, y hasta mediados del siglo XX, los cultivos cerealísticos se alternaban con producciones vitivinícolas o aceiteras en zonas de albarizas; la arboleda y el matorral aportaban el alimento suficiente para el ganado vacuno, ovino y caprino, y las montañas mantenían hasta los años sesenta a una importante cabaña porcina. Estas zonas se convirtieron en suministradores de energía a través de la exportación de carbones a distintas agro-ciudades andaluzas y el aprovechamiento minero caracterizó también a la Sierra Norte, manteniéndose, en ambas, una variada industria local artesanal.

Los cambios que comparten a mediados del s. XX son los ya referidos para el resto de dehesas andaluzas: la subida de los salarios, la tecnificación de la agricultura-maquinización, aumentos de inputs, etc. Muchos de los grandes propietarios optan por dedicar a la ganadería las hasta entonces rentables fincas cerealísticas y las alambran evitando los costes laborales de otro tipo de manejos. Los contratos ganaderos no se renuevan. Las cabañas porcinas decaen por las pestes en los años sesenta, pero en el norte se recuperan en las dehesas mixtas de encinas y alcornoques, una vez se superan los brotes epidémicos. Lo que no ocurre en la zona meridional, desapareciendo prácticamente y hasta la actualidad este aprovechamiento ya partir de los años sesenta,

avanza el acotamiento cinegético. En cuanto a la cabra y a la oveja experimentan un retroceso brusco. Y en las sierras desaparece el carboneo en menos de dos décadas. La falta de ganado y de actividades forestales provoca la matorralización de la mayoría de las fincas que se encuentran en terrenos escarpados.

La pérdida poblacional es acusada en los últimos cincuenta años, y la población emigra a las grandes ciudades andaluzas y a Madrid, Cataluña, País Vasco, Valencia, Alemania, Francia, Suiza... desapareciendo los principales asentamientos dispersos en las sierras. Muchos de los pequeños propietarios o arrendatarios se proletarizan y sus fincas engrosan las cada vez más extensas explotaciones latifundistas. Las que restan, que no pueden afrontar los costes modernizadores, establecen diversas estrategias económicas que les permitirán una modesta existencia. Para ellos, la creación del PNA o del PNS- declarados en 1989- y la aplicación de las medidas relativas a la reducción de las producciones- Políticas Agrarias Comunitarias- supone un paso más en el camino del ahogo productivo de sus explotaciones en unos contextos donde la actividad turística no deja de ser marginal.

4. Trabajar el corcho en el sur o en el norte de Andalucía

El descorche y los trabajos asociados suponen una de las escasas actividades asalariadas que hoy demandan la contratación de cuadrillas especializadas en estos territorios. El alcornocal mediterráneo desde su diversidad cultural y el descorche como actividad, nos proporciona un espacio de encrucijada sin igual para analizar y ahondar en las realidades multiformes que conforman estos complejos y diversos socioecosistemas. También para evidenciar su importancia a la hora de entender unos espacios entendidos como naturales.

Al abordar las faenas relacionadas con los trabajos corcheros propiamente dichas, es importante acercarnos a las que se realizan previamente y sin las que difícilmente se podrá llevar a cabo de forma óptima la saca, y que son los consistentes en preparar el terreno para facilitar el acceso a la arboleda. Estas labores suponen abrir caminos para que los operarios y las bestias puedan acceder al árbol en las fincas matorralizadas, trazar veredas y rayas, así como “hacer los suelos”- denominación gaditana/malagueña- o “bigoterías”- sevillana- que consiste en el desbroce del área perimetral al fuste del árbol -unos dos metros- para favorecer la movilidad del operario. Estas actividades se realizan

en las estaciones precedentes a la saca del corcho e implican la contratación de una mano de obra no especializada.

El “descorche” (PNA) o la “saca” (PNS) es un trabajo estacional realizado en el periodo estival, durante los meses de junio a agosto. En uno y otro sitio la espera entre cosechas es de nueve años, cuando el árbol genera la corcha con el calibre suficiente para ser usada por la industria taponera.

La extracción del corcho en una y otra zona la protagonizan hombres que se forman en un trabajo que es considerado entre las tareas agrarias como especializado. Es decir, se requiere de un saber cualificado y por ende de un aprendizaje preciso, adquirido durante años, hasta que se reconozca es ejecutado con calidad. El buen corchero realiza incisiones en la capa suberosa para obtener panas de corcho con las dimensiones precisas y óptimamente aprovechables por la industria transformadora, ocasionando el menor daño en la superficie viva, o casca de reproducción que queda una vez recolectada la corcha del árbol. Y que en los siguientes nueve años generará la siguiente cosecha.

Las habilidades del corchero no son fáciles de adquirir: la vista que ha de tasmear cual sastre, la superficie suberosa, antes de cortarla; el buen pulso que ha de calibrar la potencia que rasgue la pana y no dañe la casca; el equilibrio en enormes alturas que venza el vértigo; la buena coordinación de movimientos con la collera o compañero que a compás han de desnudar el árbol sin dañarlo y sin dañarse entre ellos... Se trata de aptitudes que se desarrollan no de forma precipitada, sino algunas de ellas a lo largo del ciclo vital del operario. Muchas, en una etapa temprana de la vida. La destreza con el hacha tiene que ver con la familiaridad mantenida con las herramientas. Es un requisito previo sin el que difícilmente se puede llegar a estar cualificado. Hay también un acercamiento perceptivo, cognitivo y corporal al entorno- saber andar, mirar, relacionar el cuerpo con otros elementos físicos del monte, trepar con agilidad, e incluso tener la valentía- y la inconsciencia nos comentaba un corchero de Jimena de la Frontera- de subirse “como un mono” a enormes alturas... son cualidades que se desarrollan durante la infancia, cuando se relacionan con el medio a veces a través de juegos y tareas productivas propias de la edad. Es un proceso de socialización en el que se adquieren conocimientos imprescindibles para ajustar otras habilidades. Por ello, la separación de la gran mayoría de la población laboralmente de estos entornos, deriva en que este tipo de familiaridad se restrinja a determinados colectivos concretos (guardas de fincas, arrieros, ganaderos, etc.) que de una u otra forma mantienen esa relación directa con el

medio, además de las relaciones sociales pertinentes para acceder a estos ámbitos laborales.

Otras habilidades se adquirirán desde la praxis, desde el ajuste preciso, concreto esencial para llegar a ser considerados como especialista. Para ello hay un periodo de aprendizaje, que de manera informal comienza cuando ocupando categorías laborales no especialistas, se es aleccionado en estos saberes, la gran mayoría de las veces en los escasos descansos. Más tarde, el proceso se formaliza, y son reconocidos como novicios o aprendices, durante años, hasta llegar a la categoría de especialistas “corcheros”(PNA) o “descorchadores”(PNS). Es en esta fase, donde el maestro enseña al discípulo, donde la teoría se adquiere desde la práctica, y desde ella se hace teoría, para de nuevo hacerse práctica que moldea habilidades en un continuum de tutela, hasta conseguir desarrollar las propias habilidades de forma autónoma.

Como se infiere, el desprendimiento de las panas de corcho del alcornoque es un proceso que, hoy día, se realiza de forma manual y la herramienta principal que se usa para ejecutar la pela es el hacha corchera. Un útil que ha ido adaptándose a las propias características del entorno, por lo que presenta diferencias sustantivas derivadas de las diversas formas de ejecutar la saca en socioecosistemas dispares.

Hay otras diferencias en el proceso productivo. La buena accesibilidad provoca la entrada de medios mecánicos a pie de árbol para retirar el corcho: tractores, 4x4, *Land Rovers*, camiones... y otros medio motorizados que sustituyeron a los burros en la Sierra Morena sevillana. En el PNA la figura de los arrieros y la presencia de mulos es imprescindible para sacar el producto de la espesura del monte. Diferencias terminológicas, reflejan también matices funcionales entre las distintas categorías ocupacionales en uno y otro sitio. Como es el caso de los “arrecogedores”(PNA) “juntaores”(PNS). No es lo mismo recoger que juntar. Los “arrecogedores” realizan uno de los trabajos más duros, en lo que a esfuerzo físico se refiere, de todos los que se realizan dentro de la cuadrilla, ya que se encargan de apilar el corcho que ha de ser trasladado desde el pie del árbol, a veces en hondas barrancas, y hasta donde acceda el mulo. Los “juntaores” transportan el corcho en las vegas hasta el vehículo mecanizado.

Una vez las planchas han sido extraídas y transportadas hasta el “patio” se lleva a cabo una de las últimas labores que forman parte de este proceso productivo, su pesado. Los “pesadores” son las personas que están a cargo de la romana y el “fiel” es el encargado de ir apuntando las cantidades. La “romana”, sustituida por pesos electrónicos hoy en muchos lugares, pesa el “plato” o recipiente en el que se colocan la cosecha. La figura

del “guardapilas” es una figura desaparecida y que se encargaba, tanto para vigilar la pila durante las semanas que se quedaba el corcho en el monte hasta su recogida por el comprador. También indicaba a los arrieros la localización de los distintos montones que estaban desperdigados por el monte. Los “rajaores” se ayudan del “cuchillo rajaó” (PNS) con el que van a retirar cualquier defecto que pueda traer consigo la pana.⁹Otra figura que perdió presencia fue la del “esportneros”, que se encargaban de recoger los pedazos olvidados en el monte con sus espuestas y “harpiles”PNA–especie de redes en las que se transportaban los trozos. Las funciones del aguador se asumen hoy por el resto de miembros de la cuadrilla.

Los horarios de trabajo se adaptan a las normativas vigentes, predominando en uno y otro sitio las jornadas de 8 horas (desde el amanecer hasta las 2, 3 de la tarde). Son escasas las cuadrillas que mantienen el sistema de trabajo por quincenas, que al menos en la zona meridional andaluza organizó secularmente las tareas agrarias y hasta hace una década el descorche (Coca, 2012).

La generalización del destajo en las fincas privadas del PNA contrasta con las formas de ejecución de las tareas a jornal en el PNS. A jornal, es decir con la estipulación de un salario por tiempo trabajado, se realizan las labores donde el rendimiento de cada trabajador no es fácil de tasar. Y se dan a jornal los trabajos que requieran de cierta pericia o habilidad. Donde importe hacer bien la faena, la calidad ya que puede repercutir en otros aprovechamientos (bellotas, cosechas futuras, etc.). El destajo implica la aceleración del ritmo de trabajo. Se paga en proporción directa a la tarea efectuada y se empleaba, en aquellas actividades donde no importe o no se arriesgue la producción final con una menor calidad del trabajo. Que se emplee una u otra modalidad de ejecución de las labores, no está en relación al mayor o menor sufrimiento de la arboleda, sino a la conveniencia de unos propietarios- en las fincas privadas- que estimen que la relación entre rendimiento de los trabajadores – remuneración, sea lo más favorable posible (Coca, 2008).La producción de cada trabajador en las ahuecadas fincas de la Sierra Sevillana, permite asegurar una productividad determinada con unos ritmos, que por otra parte son los adecuados para llevar a cabo con la precisión y cuidado asegurándose aminorar las repercusiones sobre otros aprovechamientos del propio árbol. De otra forma, en el PNA, se aceleran la intensidad del trabajo a través de los ritmos

⁹ Nombre por el que se conoce al coleóptero *Coreabus undatus*, cuya larva construye galerías en el corcho.

destajistas en un entorno en el que se fijan los salarios en virtud de los quintales desprendidos, en fincas donde la presencia del cerdo es anecdótica. Con ello la propiedad vincula los costes salariales a las producciones obtenidas, que repercutirán escasamente en otras actividades productivas, desatendiendo en muchos casos la calidad de las faenas.¹⁰

La consideración de los ritmos adecuados para el mantenimiento de la arboleda en esta actividad del descorche no está entre las preferencias de las regulaciones y normativas que prevé la figura de Parque Natural. Es más la propia implementación de las políticas de protección ambiental y los procesos de territorialización que suponen, ahonda en la naturalización de estos espacios, obviando las relaciones socioecosistemas que explican la conformación de los mismos. De hecho como se ha demostrado en distintas ocasiones en el PNA Coca, (2008, 2010), hay un alejamiento entre los valores que se protegen y las actividades concretas, desatendiéndose a nuestro parecer elementos claves para el mantenimiento de estas realidades multiformes.¹¹

5. Para concluir.

En esta comunicación hemos definido a las dehesas y su importancia a la hora de establecer las siempre complejas relaciones humano ambientales. Se trata de sistemas agro-silvo-pastoriles que precisaron de un conocimiento local para llevar a cabo la siempre difícil relación propuesta entre conservación y producción. Analizamos a grandes rasgos las principales transformaciones acaecidas, desde la imposición del modelo capitalista de producción a lo largo del siglo XIX y hasta nuestros días. A la vez de subrayar las lógicas de uso que fueron claves para garantizar su viabilidad en el pasado. Se han analizado las diversas transformaciones a las que se han visto sometidos en la contemporaneidad, donde de una u otra forma las lógicas del mercado han ido penetrando hasta llegar al actual modelo neoliberal. Se puso como ejemplo las dehesas

¹⁰El quintal es la medida usada para pesar la corcha en el PNA... En la zona se usa el quintal castellano-46 Kg.- cuyos múltiplos son la arroba - 11,5 Kg.- y la libra - 460 g... Un quintal se compone de cuatro arrobas las cuales se compone, cada una, de 25 libras.

¹¹ En el PORN aprobado en 2004 se especifican como aprovechamientos forestales el corcho, las maderas y las leñas, las piñas, el brezo, la recolección de setas y la recolección de otros productos: espárragos, tagarninas, higos, etc. En algunos casos se concretan volúmenes de producciones, comercialización, etc. Se separa este tipo de aprovechamiento de los relacionados con las actuaciones silvícolas (rozas, cortas, acciones prioritarias contra incendios, etc.). Con respecto a los aspectos relativos a las normativas continúan o se amplían incluso las precisiones para practicar estas actividades.

con alcornocal ya que en paralelo al proceso de privatización de las políticas liberales del XIX, la producción de corcho, permite la entrada de racionalizaciones productivas aplicadas al ámbito agrícola en el forestal, con la pretensión de ordenar y maximizar la producción corchera en los montes andaluces.

Se ha planteado que hay una adaptabilidad de saberes, de formas concretas de organizar la producción, de técnicas, herramientas y maneras diversas de ejecutar la saca del corcho que tiene que ver con las características concretas de las dehesas. Con su diversidad basada en condiciones orográficas, composición y asociación del alcornoque con otras especies, diversas orientaciones productivas, complementariedad, etc. Y se comparó un mismo proceso productivo, la saca del corcho, en dos espacios naturales diferentes. El alcornocal mediterráneo desde su diversidad cultural y el descorchado como actividad, nos proporciona un espacio de encrucijada sin igual. Que nos sirve para ahondar en realidades multiformes, en socioecosistemas diversos, donde se establece una diversa relación de las personas con los entornos y difícilmente interpretables sin ellas. A pesar del agudo proceso de patrimonialización natural que desatienden estos aspectos y convierte, de forma, a nuestro parecer desatinada, estos montes, en bosques.

BIBLIOGRAFÍA

Augé, M. (1998) *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Ed. Gedisa. Barcelona

Bernal, A.M (1988) *Economía e Historia de los Latifundios*. Instituto de España Espasa Calpe. Madrid.

Cabral, A. (1995) *Propiedad Comunal y reparto de tierras en Cádiz (Siglos XV-XIX)*. Universidad de Cádiz. Cádiz.

Cabral, J (2002) “Notas para una historia de la gestión de los montes públicos de Cádiz” en *Encuentro de Educación Ambiental en el PN Los Alcornocales*. Algeciras, VI Escuela de Otoño Los Bosques.

Campos P. :(1991) “Notas sobre economía y conservación del alcornocal”. En *Subercultura*. Coord. P. Campos. Ministerio de Agricultura. Madrid.

Coca, A. (2008): *Los Camperos. Territorios, usos sociales y percepciones en un “espacio natural” andaluz*. Sevilla, Fundación Blas Infante.

Coca, A. (2012) “Descorchando el monte Mediterráneo. Trabajo, Patrimonio e Identidad en Cataluña y Andalucía” en *“Geopolíticas Patrimoniales. De culturas,*

- naturalezas e inmaterialidades. Una mirada Etnográfica*". Coord. Santamarina, B., Editorial Germanías. Valencia
- Consejería de Medio Ambiente (2001) *Plan de Desarrollo Sostenible del Parque Natural Los Alcornocales*. Consejería Medio Ambiente. Junta de Andalucía.
- Consejería de Medio Ambiente (2003) *Plan de Desarrollo Sostenible del Parque Natural de la Sierra Norte (Sevilla)*. Consejería Medio Ambiente. Junta de Andalucía.
- Díaz Fernández et al. (1995). *Regiones de procedencia de Quercus súber L. en España*. ICONA. Madrid.
- Escalera J. y Ruiz, E. (2011) "Resiliencia Socioecológica: Aportaciones y retos desde la Antropología" *Revista de Antropología Social* 20:109-135
- Díaz, J. (1984) *Historia de las agitaciones campesinas andaluzas*. Alianza Universidad. Madrid
- González M. y Ortega A. (2000) "Bienes comunes y conflictos por los recursos en las sociedades rurales, siglos XIX y XX" En *Historia social*, nº 38 págs. 95-116
- Jiménez, J.I. (1996) *Privatización y apropiación de tierras municipales en la Baja Andalucía. Jerez de la Frontera 1750-1995*. Ayuntamiento de Jerez de la Frontera. Jerez de la Frontera.
- Junta de Andalucía (2007): *Programa de Desarrollo Rural de Andalucía 2007- 2013*. En http://www.juntadeandalucia.es/agriculturaypesca/portal/export/sites/default/comun/galerias/galeriaDescargas/cap/la-consejeria/planes-y-politicas/programa-desarrollo-rural-de-la-agricultura/PDR_v.3_APROBADO_xPDRAndalucia_080220_3x.pdf Consulta 11/4/2014
- Medir. R. (1953) *Historia del Gremio corchero*. Alhambra, Madrid, 1953
- Martínez J. (1968) *La Estabilidad del Latifundismo*. Ruedo Ibérico. París.
- Roger ,M (1911): *Els Tipus Socials de la producció suro-taponera*. Tip. "L'Avanç". Barcelona.
- Sánchez F. (2006) "La redefinición de los derechos de propiedad. A propósito de los decretos sobre cercados de las Cortes de Cádiz (1810-1824)" en *Historia agraria* · n.º 39 · Agosto 2006 · pp. 207-240
- Santamarina, B. (2006) *Ecología y poder. El discurso medioambiental como mercancía*. Madrid: Libros de la Catarata.
- Santamarina, B. (2008). "Patrimonialización de la naturaleza en la comunidad valenciana. Espacios, ironías y contradicciones". En *Patrimonialización de la*

naturaleza. El marco social de las políticas ambientales. O. Beltrán, J. Pascual, y I. Vaccaro (Coord.) Donosti: Ankulegi.

Santamarina, B. (2009). *De parques y naturalezas. Enunciados, cimientos y dispositivos.* Revista Dialectología y Tradiciones, LXIV (1): 297-324.

Serrano A. (2009) “Mercado del corcho en la Sierra Morena de Sevilla/1827-1919”. En *Suredes i industria surera: avui, ahir i demà.* Ed. Santiago Zapata. Museo del Suro de Palafruguell.

Talego F. (1996) *Cultura Jornalera, Poder Popular y Liderazgo Mesiánico.* Fundación Blas Infante. Sevilla

Talego, F. (2010): “La memoria y la tierra en el imaginario de los jornaleros andaluces” en *Patrimonio cultural en la nueva ruralidad andaluza*, Coord. Soler, M., Guerrero M, Consejería de Cultura, pp. 62-79. °

Zapata, S.(1986)“El Alcornoque y el corcho en España.1850-1935”. En *Historia Agraria de la España Contemporánea.3. El fin de la agricultura tradicional. (1900-1960).*Ramón Garrabou y otros. Crítica .Barcelona.Pág.231-279

LA ALMADRABA AMENAZADA: CONFLICTOS Y PARADOJAS SOCIO-AMBIENTALES EN LA CRISIS DEL ATÚN ROJO¹

David Florido del Corral.

dflorido@us.es

Departamento de Antropología Social, Universidad de Sevilla

1. Introducción

La producción de atún rojo y otras especies accesorias, mediante almadrabas, ha constituido una constante histórica en la vertiente atlántica del litoral del Mediodía peninsular, al menos desde época fenicia. El ciclo biológico sobre el que se sustenta ha gozado de una casi imperturbable estabilidad, las migraciones estacionales de atunes rojos, que son gaméticas para ingresar desde el Atlántico al Mediterráneo y tróficas en sentido contrario, entre los meses de mayo y julio –si bien nuevas investigaciones ponen de manifiesto que una parte del stock ni entra en el mediterráneo ni sale de éste-. La industria y comercialización del atún se han llevado a cabo, durante toda su trayectoria histórica, a través de dos grandes sistemas técnicos –almadraba de tiro y almadraba fija-. La articulación del territorio, la fuerte estratificación socio-laboral, la segregación espacial y la producción para abastecer circuitos comerciales de gran alcance han sido características de esta pesquería, que constituía un paisaje social y cultural, a lo largo de todo su periplo histórico. Ello no obstante, la pesquería ha conocido sucesivas modificaciones, ya sea por transformaciones tecnológicas –el cambio más significativo en estas costas se produjo entre el tercer cuarto del s. XVIII y mediados del s. XIX, con la sustitución de los artes de vista o tiro playero por las almadrabas fijas o de anclas-, ya sea por las transformaciones de los diferentes contextos de economía política que han servido de marco a la actividad (Florido, 2005, 2006). Además, las almadrabas fijas significaron el desembarco de la mentalidad y las prácticas de negocio industrial, una estrategia relacionada con el incremento de la productividad y la reducción de costes laborales –aunque se incrementasen los de capital fijo-, de la mano de industriales, provenientes en su

¹ El material etnográfico que usamos para esta comunicación está tomado de una investigación realizada en el año 2010 sobre las almadrabas (“Las Almadrabas Suratlánticas Andaluzas: Historia, Tradición y Patrimonio”), financiada por la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, en su campaña de Actividades Etnográficas. A lo largo de esta investigación realizamos entrevistas en profundidad a distintos puestos técnicos y marineros, así como a responsables empresariales de las almadrabas, y observación participante en las distintas fases de la pesquería. Agradecemos la colaboración prestada por Luis Muñoz Villalón, tanto en la búsqueda documental para la actualización de datos y su representación gráfica, como en la revisión formal del texto aquí presentado.

mayoría del levante y de Italia, para protagonizar el proceso de industrialización moderna del atún, entre finales del s. XIX y principios del s. XX (Ríos, 2005).

Durante la pasada centuria se impuso un modelo de integración económica entre el sector extractivo y el conservero, y en el que se consolidaron los poblados-factoría, cuya vida, durante los meses de febrero a finales de verano, se organizaba para mantener en régimen de especialización intensiva a las familias de trabajadores, tanto hombres como mujeres. El conjunto almadraba-fábrica constituía la máxima representación de la racionalidad industrial y modernizadora que el Estado quería implantar en sus ramos de economía para incrementar la productividad. Coincidiendo con las postrimerías de la dictadura primorriverista, y siguiendo el patrón de otros sectores de actividad, los grandes empresarios del atún meridional quedaron integrados en un Consorcio Nacional Almadrabetario (CNA), con participación de capital estatal, entre 1929 y 1971. Sin embargo, el CNA no pudo superar dos hándicaps conectados entre sí: el aumento de los costes salariales, como consecuencia del incremento general del régimen de vida en el tardofranquismo; el mantenimiento de los costes fijos en las instalaciones y la crisis del recurso, que empezó a ser notable en los últimos sesenta en todos los puestos pesqueros. Además, la emergencia de nuevas posibilidades de negocio en los entornos litorales (construcción) movió a una parte de los accionistas del Consorcio a reorientar sus estrategias económicas.

2. La nueva ecología política del atún rojo

2.1. Transformaciones tecnológicas y económicas

Los stocks de atún rojo en el Atlántico Oriental y el Mediterráneo han sido históricamente pescados por modalidades artesanales, de un bajo impacto en su reproductibilidad: almadrabas (arte pasivo), líneas de mano (anzuelo), palangres artesanales o cebo vivo; sin embargo, la producción de atún en el entorno mediterráneo comenzó a verse seriamente transformada en los años ochenta del s. XX, con la generalización de dos modalidades pesqueras más intensivas respecto a sus precedentes tradicionales: el palangre de superficie, de origen japonés, y el cerco de grandes dimensiones, de origen estadounidense, que intensificaron su actividad en el Atlántico oriental y el Mediterráneo en la década de los noventa. A este conjunto de sistemas de pesca se ha unido con fuerza la pesca deportiva, a lo

largo de las últimas décadas. El resultado fue la ineluctable consecución de niveles de sobrepesca sobre el atún rojo.

Esta dinámica intensificadora continuará en la primera década del siglo XXI, extendiéndose geográficamente hacia el Mediterráneo Oriental (WWF, 2009: 13-14). La regresión en la mortalidad por pesca y, particularmente, la disminución del número de adultos reproductores así como del peso medio de los atunes capturados en almadrabas –que por su continuidad histórica se han convertido en una fiable fuente de tendencias de los stocks de atún rojo en el Atlántico Oriental y el Mediterráneo- son indicios manifiestos de la sobreexplotación. Desde 1995 se va a producir una innovación en el sistema de pesca del atún rojo que reforzará esta tendencia: buques de cerco capturan atunes jóvenes (flotas francesa, italiana y española), para trasladarlos a jaulas de engorde flotantes, instaladas en distintas zonas del mediterráneo (García del Hoyo y Jiménez Toribio, 2010; WWF, 2009). Allí son alimentados con arenques y otros pelágicos hasta que alcanzan el peso adecuado para ser vendidos. Las flotas de cerco incrementaron sus medios tecnológicos, y con el auxilio de aeroplanos, helicópteros (Forrestal et al, 2012) y sónares de última generación mejoraron la detección de bancos de atunes, especialmente en los meses de la freza, entre mayo y junio.

La sobremortalidad por pesca en estos grupos de atunes jóvenes impide que los especímenes jóvenes participen en la freza, rompiendo el ciclo biológico del atún. Además del impacto biológico, se dificulta la gestión del recurso: los datos de tallas, sobre distribución geográfica de capturas y sobre estimación del esfuerzo de las distintas pesquerías se hacen más opacos, sobre todo cuando, ya en la década de 2000, las capturas de las distintas artes de pesca se orientaron especialmente a los atunes de mayor talla, para seguir engrasándolos en las jaulas y obtener mejores precios en el mercado internacional (japonés). Además, las jaulas de engorde tienen negativas consecuencias ecosistémicas, al afectar a la cadena trófica en los hábitats donde se instalan y generar residuos (Forrestal et al, 2012).

Todo este proceso de intensificación pesquera se explica por la extensión reciente de redes de comercialización internacional. Muy recientemente hacia Rusia, como nuevo destino (especialmente para consumo al fresco como especialidad culinaria tipo sushi y sashimi); pero desde los años ochenta el gran factor de atracción de la producción atunera ha sido, sin duda, la demanda del mercado japonés, donde originariamente existían esas especializaciones culinarias. En el mercado japonés son los grandes operadores en el mercado de destino, destacando la compañía Mitsubishi, quienes estipulan los precios en cada anualidad en función de la oferta del año anterior, las expectativas de demanda del año corriente y los

stocks de atunes que se mantienen en cámaras frigoríficas, en un claro ejemplo de oligopolio de demanda (García del Hoyo y Jiménez Toribio, 2010). El 95% de las exportaciones de atún rojo de las almadrabas andaluzas son destinadas al mercado japonés para el período 1988-2010, aunque la importancia relativa de esta magnitud fluctúa en función de la presencia o no de otras producciones concurrentes. En todo caso, el precio ha descendido a la mitad a lo largo de toda la primera década del nuevo siglo (García del Hoyo y Jiménez Toribio, 2010). Ello se debe a que el mercado japonés no ha sido capaz de absorber las crecientes cantidades de atún ultracongelado que se almacenaba en las lonjas de destino, siendo el nodo principal la de Tokyo, desde donde se comercializa para el “sashimi” entre consumidores japoneses.

Figura 1. Círculo vicioso de las almadrabas andaluzas en la actualidad.



Fuente: Elaboración propia, a partir de García del Hoyo y Jiménez Toribio, 2010

2.2. Monitorización científica y aplicación a las pesquerías.

ICCAT² es una organización regional de pesca, centrada en el atún rojo y especies afines en el Atlántico y el Mediterráneo, que se puso en marcha en 1966 y cuenta en la actualidad con 47 miembros, al objeto de conseguir que las poblaciones de peces se mantengan en un nivel que

² International Commission for the Conservation of Atlantic Tunas.

permitan el máximo sostenible de capturas. Para ello, cuenta con el SCRS (Comité Permanente de Investigación y Estadísticas), que desarrolla un seguimiento estadístico minucioso para la evaluación de los stocks y distintas actividades de investigación, tanto a nivel nacional como internacional. Al hilo de la creciente presión pesquera sobre el atún rojo en las dos últimas décadas del siglo XX, la organización tomó las primeras decisiones para el establecimiento de una cuota en 1999, con poco resultado, pues la cuota sirvió para que las unidades productivas declarasen las toneladas permitidas, ajustando sus descargas a los umbrales definidos políticamente (ICCAT, 2007). La presión sobre los stocks de atún rojo en todo el entorno del Mediterráneo continuó hasta superar los límites de sustentabilidad, lo que obligó a la definición de un Plan de Recuperación del Atún Rojo (2006-2022),³ e incluso se planteó –desde otros ámbitos mediáticos, sociales y políticos- su inclusión en la lista de especies amenazadas en 2010.⁴

El Plan de Recuperación, además de las cuotas, incorpora una serie de medidas concernientes a tallas mínimas y vedas definidas para cada pesquería, informe de capturas y declaraciones de desembarco, etiquetado, selección de puertos de desembarque –que cuentan con inspectores-, instalación de cámaras en las unidades productivas, destacando, entre estas, el programa de observadores. Impone observadores ICCAT en el 100% de los buques de cerco y granjas de engorde, y observadores nacionales en el 100% en las almadrabas, el 20% en la flota de cebo vivo y del 30% de la flota de palangre y línea de mano. La sucesiva disminución de las cuotas de captura por la fijación del TAC para todo el stock, desde 2008, ha sido el gran caballo de batalla de la política científica, de modo que distintas tácticas de lobby se ponen en marcha, ya de las organizaciones ambientalistas y círculos científicos que presionan para que el límite permitido de capturas descienda aún más, ya desde los representantes de la industria y las administraciones nacionales, que presionan para subir progresivamente las cuotas.

El modus operandi consiste en una evaluación anual de las pesquerías por parte de la organización, a partir de la cual se traslada un conjunto de recomendaciones a los países miembros. En el caso de la Unión Europea, el Consejo aprueba un reglamento por el que se

³ Puede hacerse un seguimiento resumido en <http://www.magrama.gob.es/es/pesca/temas/planes-de-gestion-y-recuperacion-de-especies-pesqueras/plan-de-recuperacion-plurianual-para-el-atun-rojo-del-atlantico-este-y-mediterraneo/> [consultado en marzo de 2014]

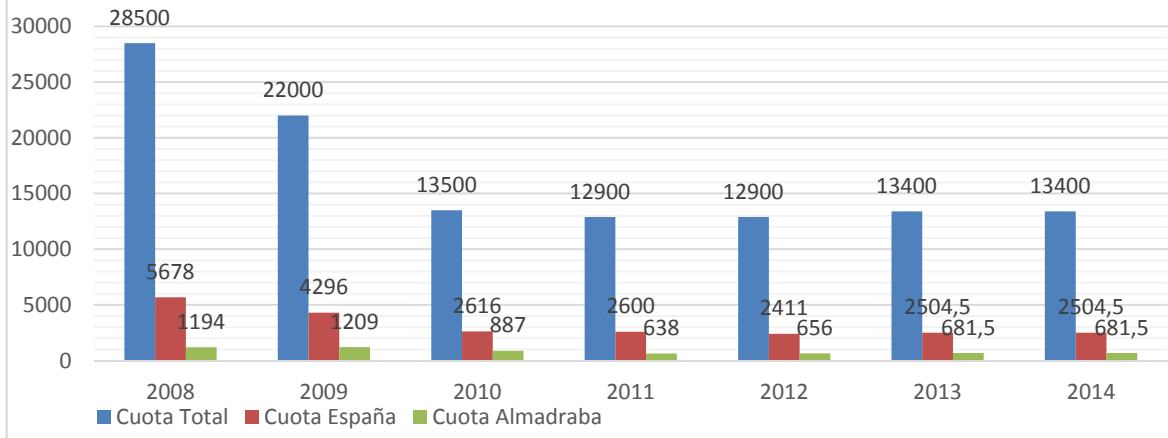
⁴ Lista de la Convención sobre el Comercio Internacional de Especies Amenazadas de Fauna y Flora Silvestres (CITES), a propuesta de Mónaco, en 2010. La inclusión en esta lista hubiese supuesto la prohibición del comercio internacional de la especie hasta que nuevas evaluaciones del stock permitiesen la reinauguración de la pesca comercial de la especie.

establece un plan de gestión, que es aplicado por las distintas administraciones estatales.⁵ Estas normativas ha sido anualmente modificadas, poniendo de manifiesto el control sistemático y flexible de las autoridades políticas, en función de las evaluaciones científicas anuales de las campañas de pesca sobre el atún rojo. Desde 2008, se estableció un sistema de cuotas muy restrictivo que obligó a contingentar la cuota entre las distintas pesquerías de atún rojo en todo el Mediterráneo y el Atlántico Oriental. En el caso de las costas españolas, esto afecta a un conjunto de flotas muy disímiles entre sí, tanto por su capacidad económica, como por su lógica social y su orientación económica. Por un lado, nos encontramos a las grandes flotas de racionalidad industrial del Mediterráneo, como el cerco para engorde y los palangres de altura, o las almadrabas; por otro, las modalidades más artesanales, como las flotas de cebo vivo del cantábrico, los buques cañeros de Canarias, o las flotas de cañas, palangres y líneas de mano del Estrecho y los palangres artesanales y líneas del Mediterráneo. Puesto que desde 2010 se establece una fracción de la cuota para integrar el denominado “fondo de maniobra”, mediante el que los empresarios pueden adquirir mediante contratos privados cuotas del propio y de otros segmentos, una primera resultante de la política de cuotas ha sido el predominio de las flotas más capitalizadas sobre las artesanales, las cuales, se han visto privadas de la posibilidad de realizar una pesquería estacional en los meses centrales del año, pues la asignación de cuota inicial era muy pequeña y los buques que las tenían concedida han transferido su cuota a las grandes empresas, como almadrabas o cerco. Además, desde 2008, pescar un atún incidentalmente suponía un problema, y “lo ponía a uno en una posición de criminal”, debido a la intensa política de vigilancia sobre las descarga del atún rojo en el marco de las herramientas de gestión implementadas.

Figura 2. Evolución cuotas atún rojo.

⁵ Reglamento (CE) 1559/2007, del Consejo, de 17 de diciembre de 2007, por el que se establece un Plan de recuperación plurianual para el atún rojo del Atlántico Oriental y el Mediterráneo; y la Orden ARM/1244/2008, de 29 de abril, por la que se regula la pesquería del atún rojo en el Atlántico Oriental y el Mediterráneo.

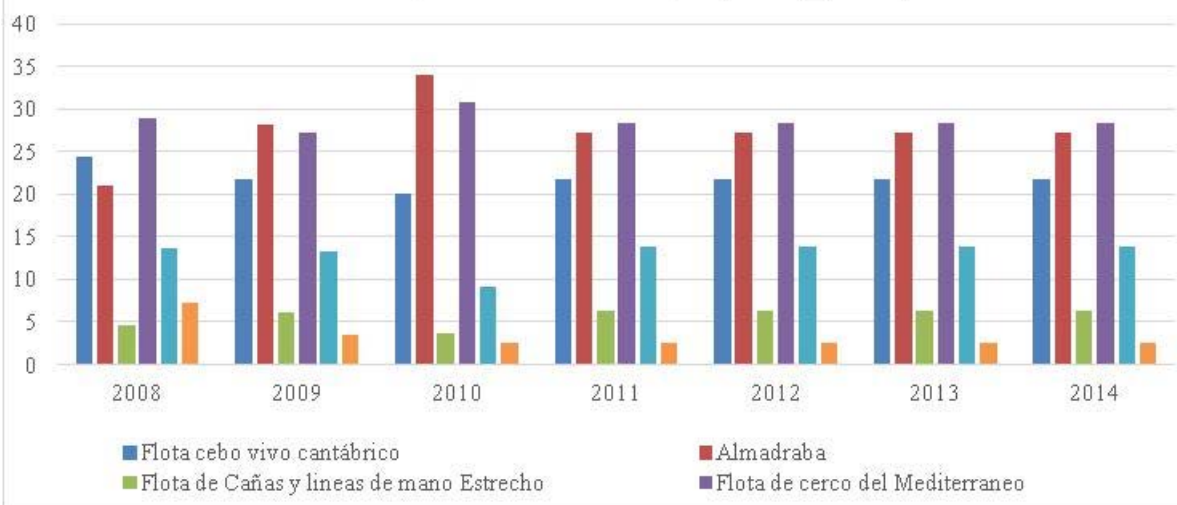
Capturas con Cuotas ICCAT (2008-2014)



Cuotas (Tm)/Año	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014
Flota cebo vivo cantábrico	1384,429	930,806	525,379	565,65	524,534	544,863	544,863
Almadraba	1194,255	1209,166	887,375	638	656,11	681,54	681,54
Flota de Cañas y líneas de mano Estrecho	265,821	265,305	96,078	164,03	152,113	158	158
Flota de cerco del Mediterraneo	1645,132	1166,69	803,56	737,1	683,52	209,13	209,13
Flotas de palangre y líneas de mano	775,74	572,845	236,831	359,74	333,56	346,52	346,52
Total Cuotas principales	5265,377	4144,812	2549,223	2464,52	2349,837	1940,053	1940,053
Resto	413,123	151,718	66,877	135,48	61,173	564,397	564,397
Cuota Total Adaptada	5678,5	4296,53	2616,1	2600	2411,01	2504,45	2504,45

Cuotas (Porcentaje)/Año	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014
Flota cebo vivo cantábrico	24,3801	21,666	20,08	21,7558	21,7558	21,7558	21,7558
Almadraba	21,0311	28,1463	33,9197	27,2134	27,2134	27,2134	27,2134
Flota de Cañas y líneas de mano Estrecho	4,6811	6,175	3,6725	6,3091	6,3091	6,3091	6,3091
Flota de cerco del Mediterraneo	28,9712	27,1575	30,716	28,3503	28,3503	28,3503	28,3503
Flotas de palangre y líneas de mano	13,66	13,33	9,0528	13,8365	13,8365	13,8365	13,8365
Total Cuotas principales	92,7235	96,4748	97,441	97,4651	97,4651	97,4651	97,4651
Resto	7,2765	3,5252	2,559	2,5349	2,5349	2,5349	2,5349

Porcentaje Cuota Atún Rojo (2008_2014)



Fuente: Elaboración propia a partir de MAGRAMA.

Así nos lo reconocía uno de los empresarios almadrabereros del Sur, para la temporada de 2010: “Nosotros le hemos comprado al palangre del mediterráneo, aquí del Estrecho también, a los del cebo vivo del cantábrico también le hemos comprado, a un montón de barcos, barcos con 2000, con 3000 kilos, barcos, con 700, con 800 kilos, 70 u 80 operaciones de intercambio. El grueso, cuarenta y tantas toneladas, ha sido del palangre de ahí de Carboneras” (DC, empresario almadrabetero, Barbate).

Los buques artesanales han de afrontar el problema de la rentabilidad comercial cuando las cuotas son pequeñas, como ha ocurrido con la flota de caña con cebo vivo del Cantábrico, que en 2012 y 2013 traspasó por completo su cuota, al considerar que de este modo conseguía un dinero “limpio”. Así nos lo hacía saber el patrón mayor de Carboneras (Almería): “los barcos nuestros [palangre artesanal] no pueden pescar el atún, por la poca cuota, porque un barco con cuatro o cinco mil kilos de atún no se costea... tienen que vender la cuota. Son los lobbies de Bruselas, la Mitsubishi que es la que tiene el 70% del atún del mundo”. Según denuncia, el reparto de cuotas a nivel del Estado español beneficia a las grandes compañías (6 cerqueros y almadrabas). “¿Cómo es posible, -se pregunta- que seis cerqueros se lleven más cuota que 40 barcos de palangre de superficie?”, y explica las diferencias entre la selectividad de las artes, el número de barcos y los marineros embarcados en una y en otra modalidad. La paradoja de esta situación consiste en que, por un lado, las transacciones de cuota entre stocks que ecológicamente no tienen relación entre sí (mar Cantábrico-Estrecho y Mediterráneo) no cumplen los objetivos de estabilización de los parámetros biológicos del atún. Y, por otro, las flotas menos capitalizadas sólo entienden posible el ejercicio de la pesca desde una rentabilidad monetaria que les conduce a ceder temporalmente su cuota, antes que a ejercer su pesca. Las protestas de las flotas más pequeñas y la toma de conciencia por parte de la Administración de los riesgos de concentración de cuotas y descapitalización de flotas artesanales ha motivado que la regulación sobre el fondo de maniobra y las cesiones de cuota sea mucho más prolija en 2013,⁶ con la intención de evitar procesos especulativos: prohíbe que un barco puede ceder y recibir cuotas al mismo tiempo, permite hacer cesiones parciales y no totales (como hasta ahora) o establece que la reiteración de cesiones de cuota equivale a la baja del buque del censo de unidades autorizadas.

El Plan de Recuperación del Atún Rojo ha sido complementado desde 2009 con un ambicioso “Programa de investigación del Atún rojo del Atlántico y Mediterráneo” (ICCAT-GBYP) (Di

⁶ Orden AAA/642/2013, de 18 de abril, por la que se regula la pesquería de atún rojo en el Atlántico Oriental y Mediterráneo.

Natale, 2013), que incluye prospecciones aéreas para identificar las zonas de poblamiento del atún, un programa de marcado para conocer el comportamiento migratorio de los atunes y un plan de recuperación de datos sobre series históricas y recientes de capturas. Un aspecto llamativo de esta programa es que está participado, tanto financieramente, como a través de medios humanos y materiales, por un amplio espectro de entidades: desde los firmantes de ICCAT (destacando sobremanera la Unión Europea, con una participación de en torno al 80% del presupuesto), como entidades conservacionistas (World Wild Life), científicas (Instituto Español de Oceanografía) y grandes grupos empresariales (Ricardo Fuentes e Hijos, Grupo Balfegó), entre otros. Como consecuencia de esta y otras medidas, podemos decir que las pesquerías de atún rojo están entre las pocas que, en la actualidad, cuentan con una monitorización científica sistemática. Las recomendaciones de este Comité se han convertido en instrumento de gestión para las pesquerías de esta especie –sin llegar al extremo que los expertos y ambientalistas considerarían necesario, y sin que ello signifique que persistan problemas en la fiabilidad de los datos.

3. Las almadrabas andaluzas

Las dinámicas comerciales y productivas referidas han causado la progresiva pérdida de importancia de las capturas de atún de almadraba, tanto en las costas atlánticas andaluzas como en el conjunto del mediterráneo. Así, desaparecieron prácticamente las que estaban caladas tanto en la costa levantina española⁷ (Oliver Narbona, 1982), como las sicilianas (Ravazza, 2000), quedando dos en Cerdeña (ICCAT, 2012). En la última década también ha estado operativa una almadraba en Portugal, en el Algarve (Dos Santos y García, 2006), mientras que en Marruecos el número fluctúa, conociendo un importante proceso de reducción desde 2009, debido a la puesta en marcha del Plan de Recuperación del Atún Rojo, desde 20 a 9 puntos de pesca (ICAAT, 2012).

3.1. Geografía almadrabra actual y transformaciones económicas.

En el caso de las costas andaluzas, la geografía actual de las almadrabas se ha estabilizado en cuatro sitios de pesca, en el entorno del Estrecho de Gibraltar: Conil de la Frontera, Barbate,

⁷ Queda una pequeña almadraba en Azohía (Mazarrón), de carácter familiar, que captura túnidos menores, y que no tiene cuota asignada de atún.

Zahara de los Atunes (Barbate) y Tarifa. Entre 1974 y 1994 también se caló una almadraba en La Línea de la Concepción, pero destinada a capturas accesorias y en la denominada “temporada de revés”, la que en términos generales, se ha vuelto inviable con el sistema de cuotas –sólo Barbate había estado calando esta almadraba para la migración trófica hasta finales de los años noventa-.⁸ La aportación de las almadrabas andaluzas a la mortalidad por pesca es poco significativa, y ha estado sometida a un constante proceso de disminución: 15.414 atunes/año entre 1929 y 1972 (producción de las almadrabas durante el Consorcio Nacional Almadrabeto); 2.495 atunes/año, entre 1974 y 2010; y 1550 atunes/año para los años en que se ha puesto en marcha el sistema de cuotas restrictivas (López y Ruiz, 2012).

El tránsito desde el modelo del CNA hacia el actual sistema hubo de resolver distintos desafíos: en primer lugar, definir qué modelo de negocio habría de ponerse en funcionamiento; en segundo lugar, cómo conseguir tanto los materiales –muy costosos-, como los técnicos y trabajadores, por su acusado grado de especialización. Respecto al modelo empresarial de explotación, la nueva etapa significó que las almadrabas se adjudicarían a empresas solicitantes, a cambio de un canon, como quedaba establecido en una normativa anterior al CNA,⁹ mediante subasta pública.

Las almadrabas que empiezan a calarse a partir de 1974 son resultado del empeño empresarial de dos casas industriales de la pesca y la industria salazonera-conservera¹⁰ –uno de ellos con experiencia en las almadrabas marroquíes, porque no formaba parte del CNA-, más otros dos que ya habían participado en el Consorcio.¹¹ Todos estos empresarios adquirieron a precios favorables los enseres del Consorcio –los Crespo se hicieron con los enseres de Sancti-Petri y Tarifa, mientras que los de Barbate lo adquirieron sus competidores-, así como algunas infraestructuras (reales de almadraba en Barbate y La Atunara). Tras superar algún episodio de conflicto entre los postulantes en 1974, las almadrabas van calándose paulatinamente mediante sociedades almadrabetas en las que participan distintos capitales, pero siempre capitaneados por los apellidos mencionados.¹² Barbate y Zahara de los Atunes se calan ininterrumpidamente desde 1975, Tarifa desde 1981 y Conil desde 1986.

⁸ Ha habido otras experiencias fallidas en el nuevo escenario almadrabeto andaluz, post-Consorcio: una almadraba en Nueva Umbría (Cartaya) en 1985 y 1986; una almadraba de revés, de pequeñas dimensiones, en Punta Chullera (Estepona), entre 1988-1990; o un experimento fallido, en 2003 y con capital coreano, en Bolonia (Tarifa).

⁹ Reglamento para la pesca con Arte de Almadraba de 1924, en el que se establecía que las concesiones de los sitios de almadraba se cedían durante un período de 20 años, a cambio de la satisfacción de un canon anual.

¹⁰ Diego Crespo y sus hermanos y Aniceto Ramírez Rey.

¹¹ Carranza y Ródenas.

¹² Cabo Plata es la sociedad que explota Zahara de los Atunes, bajo el dominio de la familia Crespo. Pesquerías de Almadraba explotaba la de Barbate, con el capital de Aniceto Ramírez, Carranza y Ródenas, hasta que en

Cuando en 1997 hubo una nueva licitación tras cumplirse el período de concesión, la economía almadrabera ya estaba instalada plenamente en el nuevo régimen, el representado por la producción ultracongelada con destino a las lonjas de Japón. Ello significó la aparición de nuevas iniciativas empresariales, o bien ligadas a la industria local, o bien relacionadas con los más importantes capitales de la nueva economía del atún, como es el caso de Ricardo Fuentes, aunque las nuevas concesiones mantuvieron el *statu quo*. Sin embargo, lo que Fuentes no consiguió en la licitación de 1997, lo obtuvo en 2007, mediante una empresa comercializadora de Conil, dando pie a nuevas técnicas productivas que comentamos más adelante.¹³

La segunda de las cuestiones a resolver era conseguir el personal técnico apropiado. Mientras que la almadraba de Barbate reclamó al técnico benidormí que ya había trabajado en estas aguas durante el CNA, la familia Crespo recurrió para sus almadrabas a los técnicos de Isla Cristina con los que ya habían trabajado en Marruecos. Así se recuperaba una tradición laboral que se había interrumpido precisamente con el CNA. Estos técnicos hubieron de hacerse a las condiciones de las almadrabas gaditanas, que no conocían, y fueron ellos quienes, aplicando los conocimientos adquiridos a nuevas condiciones ambientales, asentaron el predominio de los capitanes “higuereños” (de Isla Cristina), facilitando así que se mantuviese la corriente migratoria histórica de personal onubense como fuerza de trabajo especializada en las almadrabas del Estrecho. Sólo en la última década se han ido incorporando capitanes y técnicos procedentes de la marinería local, pues hasta entonces los técnicos onubenses han mantenido la incorporación de almadraberos “de Poniente” (Isla Cristina, Lepe, Cartaya, Ayamonte), como había ocurrido durante el siglo XX, por ser el de las almadrabas un mercado laboral poco atractivo y estigmatizado. Desde que la Junta de Andalucía va asumiendo competencias en la concesión de las almadrabas, se establece como

2007 el pesquero fue a manos de una empresa comercializadora de Conil de la Frontera, con el apoyo de Fuentes, la gran empresa de las piscinas de engorde en el Mediterráneo y con capital en las almadrabas de África. Almadraba Punta Atalaya explota la almadraba de Conil, y Almadrabas de España, la de Tarifa: ambas están participadas por capital de las diversas familias implicadas (Crespo, Aniceto Ramírez, Carranza, Ródenas, más otras familias de Cádiz, Badajoz y Sevilla). De este modo quedó configurado el mapa económico de las almadrabas gaditanas desde esas fechas a esta parte.

¹³ Entre los finales setenta y 2007 el marco administrativo de la pesca de almadraba se ha transformado notablemente. La Ley de Pesca Marítima 3/2001 y, sobre todo, el Real Decreto 1379/2002 significó la derogación del Reglamento de almadrabas de 1924. Puesto que la Junta de Andalucía asumió las competencias pesqueras en aguas interiores en los años ochenta, era la Administración licitadora de la actividad en todas las almadrabas, salvo en Conil, que se cala en mar territorial. El gobierno regional, sin embargo, se ha convertido en el agente clave para las licitaciones, mediante la Orden de 13 de junio de 2003, que regula el uso de la almadraba en aguas interiores y las condiciones socio-profesionales para acceder a la explotación, y mediante el nuevo Estatuto de Andalucía, en cuyo artículo 48.2. declara la competencia exclusiva en las almadrabas.

criterio positivo que las nuevas contrataciones recaigan en personal local, de los municipios donde se calan las almadrabas, de modo que las jubilaciones no se restituye con los descendientes de los trabajadores, como se hacía antaño.

Como consecuencia del nuevo marco de ecología política ha habido una acusada dinámica transformadora en la organización del trabajo. Si bien en los primeros años las almadrabas del Estrecho se orientaron a la conserva y la salazón, nutriendo sobre todo el mercado levantino español, desde los años ochenta es la producción extravertida al comercio japonés la estrategia dominante. Todo el sistema depende del rápido trasvase de los atunes matados en la levantá matutina a barcos congeladores que se acercan a los sitios almadrabereros en la temporada. Es el “barco japonés”, aunque tiene pabellón de Terceros Países no firmantes de los acuerdos internacionales de pesca y su tripulación suele ser ya coreana, vietnamita, etc.. Su silueta puede apreciarse en los sitios almadrabereros, y su gran innovación consiste en disponer de cámaras de ultracongelación (-60°C). Las lanchas de madera de la almadraba son remolcadas hasta los barcos congeladores después de la levantada; a bordo, sobre la cubierta, se puede distinguir el trabajo de despique de los atunes en lomos para su estiba en las bodegas de este buque. La mano de obra foránea se ayuda de sierras mecánicas para realizar la tarea de modo más eficiente y rápido, mientras que los “ronqueadores” locales, también sobre la cubierta del buque congelador, usan sus afilados cuchillos para desprender corazones, hígados y estómagos, huevas, carne de los espinazos..., que sí serán distribuidos en las redes comerciales locales y regionales. Una parte lo hará como producto de consumo cotidiano, otra como especialidad gourmet tras pasar por empresas especializadas en el tratamiento en conserva y salazón de los atunes, siguiendo tradiciones culinarias seculares que se combinan con nuevas fórmulas gastronómicas que aprovechan el atractivo simbólico de la almadraba como producto tradicional y artesanal. A este respecto, las empresas de procesamiento han transformado visiblemente tanto su modelo de organización del trabajo como la elaboración y presentación de sus productos, sustituyendo el modelo intensivo del fordismo característico del sistema industrial del atún del siglo XX (Florido, 2013) por otro que se rige por los parámetros de la “flexibilidad” en los ritmos de trabajo y por la búsqueda de nuevos consumidores, que son creados por las estrategias empresariales.

Esta división de tareas y mercados se inició en el mismo momento en que el atún de almadraba se reorientó al mercado nipón: “Y el desperdicio se lo comprábamos nosotros, a cuatro pesetas el kilo, lo que era la hueva, la cabeza..., todo eso baratísimo, a muy poco precio, y eso nosotros lo que hacíamos el hígado lo metíamos en un barrilito para medicina y

la hueva la salábamos por nuestra cuenta y las cabezas la vendíamos para la fábrica de guano en Tarifa” (RF, capitán de almadraba, Isla Cristina).

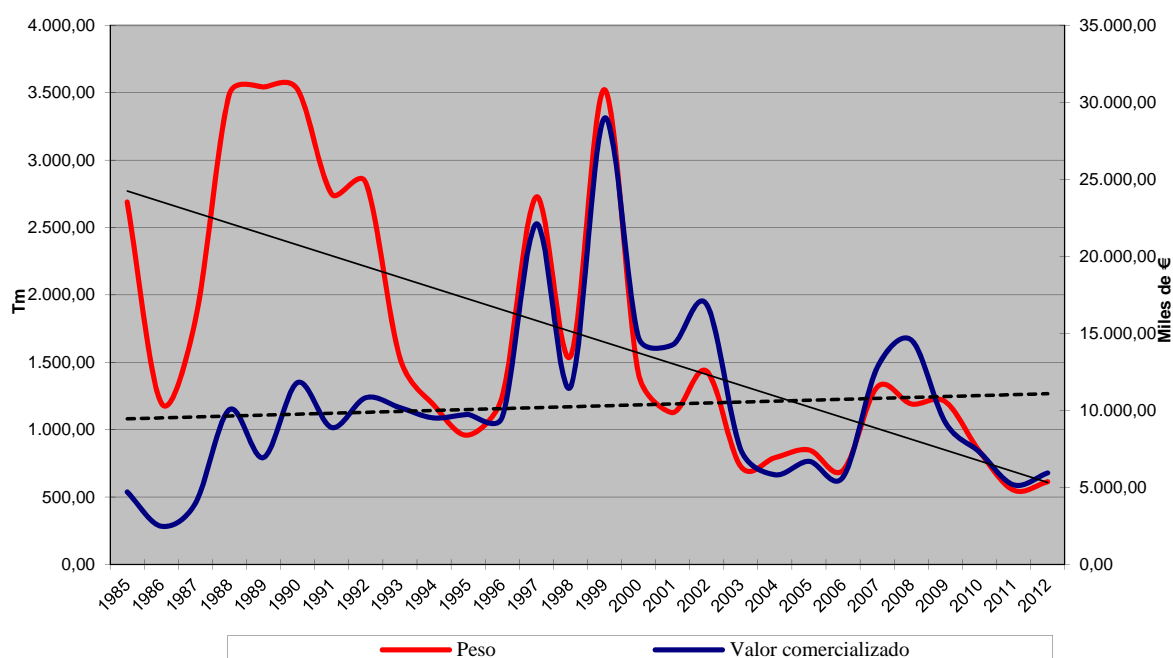
Figuras 3 y 4. Tareas de procesamiento del atún de almadraba en el barco japonés



Sin embargo, las empresas de procesamiento, con el paso del tiempo, han ido acaparando una parte de esta producción, especialmente las huevas, para dedicarlo a un segmento de mercado

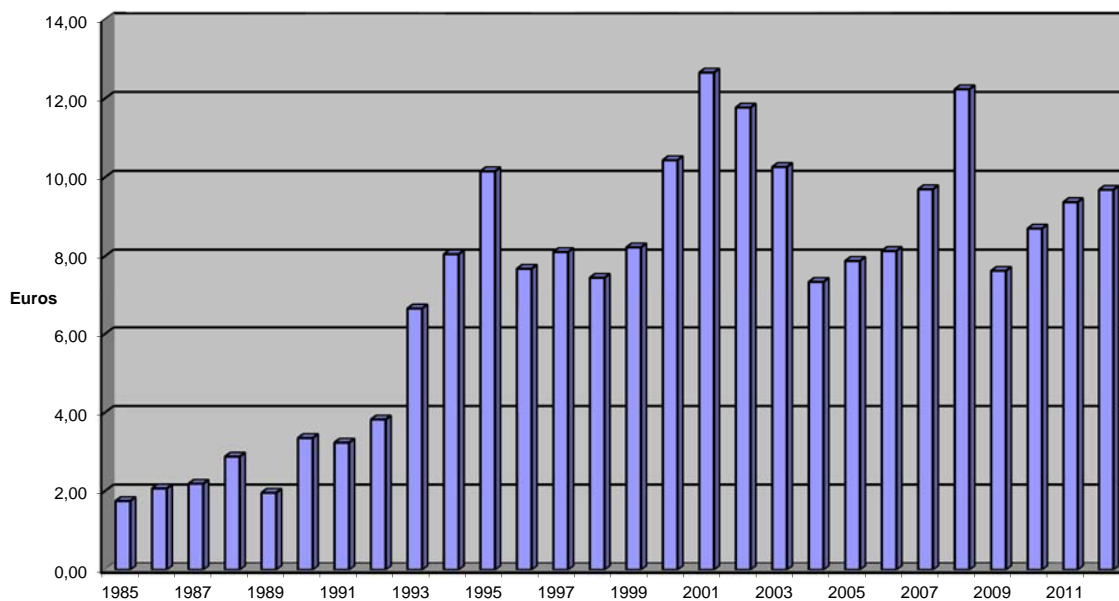
gourmet de muy alto precio.¹⁴ Por el contrario, de los atunes que se reparten entre los trabajadores, éstos han querido mantener la costumbre de quedarse con otros subproductos, como orejas y pellejo, para el consumo doméstico.¹⁵ Resulta cuando menos impactante la coexistencia de formas de trabajo tan disímiles, de herramientas de trabajo, significados y valores que pertenecen a mundos tan diferentes entre sí, no ya por la contraposición mercado de destino japonés/municipios almadraberos andaluces, sino por la propia complejidad que las nuevas estrategias empresariales locales, en el ámbito del consumo, están conformando, en un esquizofrénico juego entre tradición (como discurso) y modernidad.

Figuras 5 y 6. Evolución de la producción y del precio del atún de almadrabas andaluzas en origen (1985-2012)



¹⁴ Es Barbate la localidad donde más se concentra el modelo de nueva empresa de procesamiento, con marcas como Gadora, La Chanca (que cuenta con espacio-“museo”), Herpac (empresa tradicional que ha modificado las formas tradicionales de trabajo y ha renovado su carta de productos, y que también ofrece servicios de visitas y demostraciones). A esta oferta hay que sumar la permanencia de firmas más convencionales, tanto en el ámbito de las conservas (Rey de Oros, Barbate; Usisa en Isla Cristina; La Tarifeña y Piñero, en Tarifa), como en el de la salazón, siendo Isla Cristina el núcleo que más empresas mantiene, aunque sin conexión apenas con las almadrabas (La Higuera, Ficolomé, Martín Dorado, etc.).

¹⁵ Con las orejas, después de salarlas, todavía se hacen en Isla Cristina guisos a base de papas. Lo mismo se hace con la piel, gelatinosa, que tiene adheridos trozos de carne. Tanto unas como otro son muy apreciados entre los trabajadores de la almadraba de este municipio, que representan la tradición más prolongada de trabajo del atún, por haber sido la sucesión de padres a hijos la forma habitual de incorporarse al mercado de trabajo almadrabero, hasta finales del siglo XX.



Fuente: Elaboración propia, a partir de datos de la Dirección General de Pesca de la Junta de Andalucía.

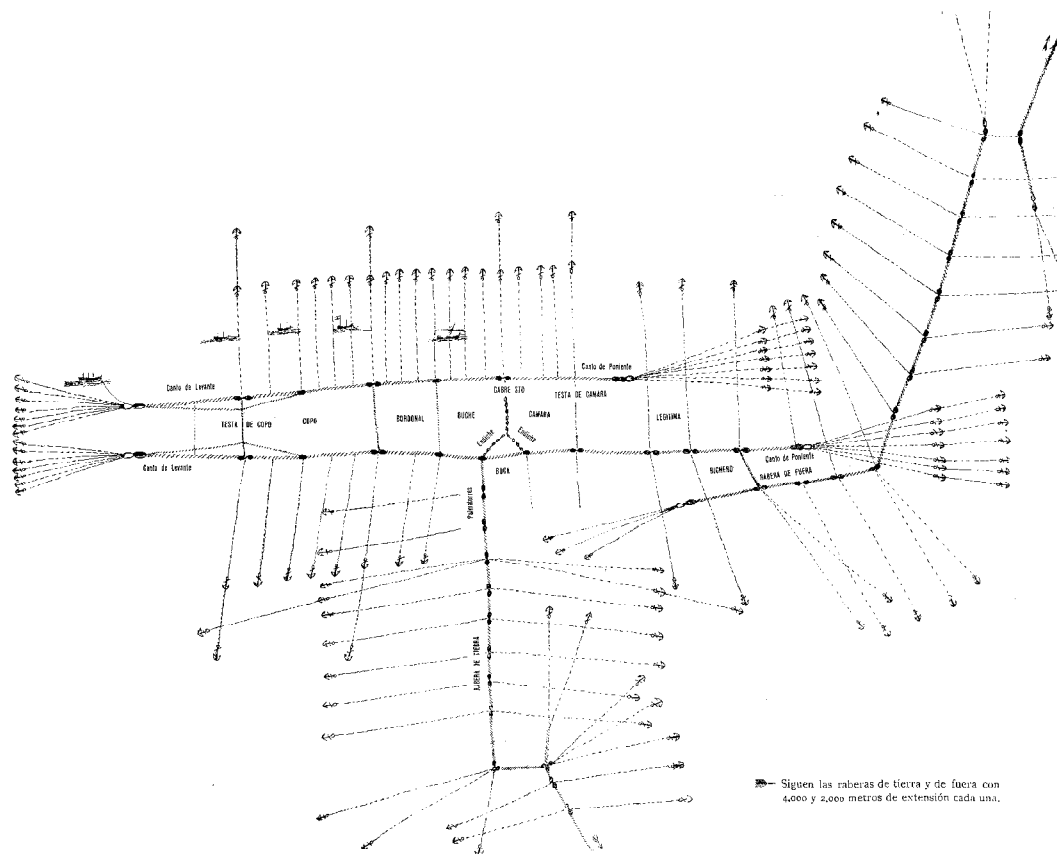
Desde que la política de cuotas restringidas se ha instalado, en el último lustro, conocemos un nuevo giro de tuerca en las transformaciones económicas del atún meridional. La dinámica que guía este marco es el ajuste flexible de la producción a la demanda, siendo ya un tópico la exigencia de los compradores japoneses que realizan análisis individualizados de los atunes antes de decidir su adquisición. Las empresas han respondido con diversas transformaciones, especialmente orientadas a cuidar el proceso de muerte del pescado o en cambiar algunos dispositivos técnicos de la almadraba para ajustarla al nuevo contexto. Respecto al primer aspecto, los atunes se capturan en la actualidad de modo que durante el acto de “copejeo” (es decir, de cobrar los atunes) los lomos no queden dañados. Ello supone un delicado proceso de selección de cada ejemplar, su tracción a las lanchas mediante medios mecánicos (frente al predominio del copeje manual de antaño, mediante la lucha de los marineros con los cimarrones moribundos), enganchados por los ojos, y la disminución de los atunes por levantada. Se sacan los especímenes a demanda, en función de la exigencia puntual del comprador. Por lo demás, se trata de optimizar al máximo la reducción del tiempo transcurrido entre la muerte del túnido y su proceso de ultra-congelación.

Además, las almadrabas están incorporando innovaciones técnicas. La primera de ellas ha sido la recuperación del bordonal en las almadrabas de mayor tamaño, como la de Conil. El

bordonal es una cámara con puerta de izada que permite estabular un número limitado de atunes al capitán, que realiza esta maniobra en función de las exigencias de demanda. Otra operación novedosa es el “sangrado de atunes”. Consiste en retirar del copo –devolviéndolos a los departamentos precedentes: buche bordonal- un número calculado de atunes, para pescar solamente aquellos que se exigen a demanda, lo que aumenta el trabajo de los marineros y el capitán sin que haya recompensa evidente por ello (v. infra).

Figura 7. Plano de la almadraba de Conil, según Rodríguez Santamaría (1923)

Tipo de almadraba de buche.



La última de las transformaciones ha sido el uso de piscinas en el entorno de la almadraba, para su retención. Desde 2010, la almadraba de Barbate, controlada por el gran empresario de las jaulas, Fuentes, ha instalado piscinas contiguas al ingenio almadrabero, para ir apartando los especímenes y dárles salida a demanda. La innovación ha sido imitada por la almadraba de Zahara en 2013, pero sin grandes resultados, pues las relaciones comerciales de las que dispone Fuentes no son comparables a la de los empresarios locales.

Otras iniciativas de carácter comercial han sido la denominación de una marca comercial – Atún Salvaje de Almadraba del Sur de España-, que se une a la ya existente de ‘mojama de atún’, y que garantiza la identificación del producto como mecanismo para aumentar su valor

comercial. Las empresas concesionarias han desarrollado diversas iniciativas que ponen de manifiesto su reacción ante los nuevos estímulos, sobre todo desde la creación de una Organización de Productores Pesqueros de Almadraba (OPP-51) en el año 2000. Esta entidad, que integra las empresas concesionarias de Conil, Zahara y Tarifa, posee, con el complemento financiero de los Fondos Estructurales de la Pesca, las instalaciones para la ultracongelación del atún (Frialba), para así no depender directamente de las grandes empresas comercializadoras japonesas en el primer tratamiento en frío de las capturas.

Por último, hemos de reseñar otra dinámica de transformación económica, tanto a nivel regional como local: las iniciativas de patrimonialización. De hecho, una de las conclusiones del último simposio ICCAT ha sido proponer la declaración de las almadrabas como Patrimonio de la Humanidad, por sus valores históricos, culturales, científicos y bio-económicos. Hay propuestas de terciarización de las actividades pesqueras relacionadas con el atún rojo, como las visitas turísticas organizadas a las piscinas de engorde por parte de la empresa catalana Balfegó. En la zona del Estrecho se ha puesto en marcha la Ruta Milenaria del Atún, desde 2012, que ofrece un conjunto de actividades de lo más heterogéneo, entre las que se incluye visitas a empresas conserveras, a las almadrabas, a edificios históricos –lo más destacable ha sido la remodelación del edificio de la canca de Conil-, demostraciones culinarias y otras que tienen que ver, sobre todo, con rutas gastronómicas, y que engloba a Conil, Barbate, Zahara de los Atunes, Tarifa y La Línea. Y todavía más, ya ha habido alguna propuesta de convertir a las almadrabas mediterráneas en observatorios científicos permanentes (Fontaine, 2012).

3.2. Transformaciones socio-laborales.

Un aspecto menos conocido del actual contexto de ecología política del atún es el socio-laboral. El factor de más incidencia es, sin duda, la política de cuotas, pues ha alterado las formas de trabajo y ha impedido la reproducción de prácticas vernáculas de distribución de producto, todo un conjunto de tradiciones que hunden su raíces en el modelo de trabajo pre-capitalista (algunas de ellas se documentan ya en el Antiguo Régimen) y que habían permitido a los trabajadores implementar rentas para su economía doméstica, más allá de las proporcionadas por su relación salarial con la empresa. Se trata de una dinámica que ya generó conflictividad durante el CNA (Florido, 2013), y que ahora ha vuelto a aflorar.

La primera propuesta de las empresas almadraberías tras la puesta en marcha del Plan de Recuperación del Atún Rojo fue concentrar la actividad productiva en uno o dos pesqueros, dejando sin calar el resto, mediante expedientes de regulación de empleo, reducción del tiempo de trabajo y alternancia de las almadrabas según los años. La Administración Central y Autonómica respondió, en primer lugar, flexibilizando las condiciones de transferencia de cuota de atún entre flotas de distintos segmentos y el uso del fondo de maniobra para adquirir cuota suplementaria. En segundo lugar, puesto que la actividad extractiva no puede recibir ayudas directas en el marco de la Política Común de Pesca, también se arbitró una ayuda indirecta mediante la puesta en marcha en las almadrabas de un Observatorio Científico –la llamada en el lugar “campana biológica”–, entre 2010 y 2012, dirigido por el Instituto Español de Oceanografía (De la Serna, 2012). Ello permitía mantener la almadraba calada hasta el fin de temporada, aunque el tope se haya alcanzando en los primeros días de pesca, con atunes en su interior. Ello generó para 2010 importantes protestas de la flota de cerco de Cataluña, pues los atunes retenidos, se argumentaba, en los meses de su freza, no podían desovar en el mediterráneo, lo que impedía el desenvolvimiento normal del ciclo biológico del atún.

El número de trabajadores que venía faenando parece excesivo, sobre todo con las innovaciones técnicas en los sistemas de halado: ya se utilizan en todas las almadrabas las maquinillas hidráulicas que elevan los atunes a las barcas, así como rastrillos que cumplimentan la subida del copo, en sus redes más espesas –matador–, y sustituyen la acción de alotar (elevar) la red de los marineros. Las tareas de entretenimiento del arte se han reducido por todas las innovaciones acaecidas durante el siglo XX, la más importante de las cuales fue la sustitución de las fibras naturales por las sintéticas. Así, desde una perspectiva estrictamente empresarial moderna se tiene la idea de que “sobra gente” –de hecho, en las dos últimas décadas se ha reducido el número de operarios de 400 a 295, entre las cuatro almadrabas–,¹⁶ en un colectivo que es el único, en el ámbito local y regional, que tiene garantizado un salario fijo vía convenio. En general, las pesquerías artesanales tienen establecido un sistema de aparcería, en el que los trabajadores participan de los beneficios de la empresa, pero arriesgan su virtual ganancia si no hay capturas. En el caso de las

¹⁶ No ha habido expedientes de regulación de empleo, pero sí un descenso continuo de trabajadores, porque las bajas por jubilación no se han ido cubriendo. Desde la perspectiva de las empresas, no es más que la consecuencia de las limitaciones progresivas a las capturas, los topes, que están haciendo cada vez más difícil la rentabilidad de la actividad. Con los precios actuales del atún, se estima que cada almadraba tiene que coger, para no trabajar en pérdidas, entre 900 y 1000 atunes.

almadrabas, subsisten un conjunto de prácticas antiguas que indican su carácter premoderno, y que resumimos en el siguiente cuadro:

Tabla 1. Síntesis de los sistemas de retribución en las almadrabas.

Tipo de retribución	Descripción	Lógica económica
Jornal, salario	Retribución de carácter fijo, en metálico, sujeta a revisiones del convenio laboral y con pluses aplicados a las distintas tareas desempeñadas.	Mercado. Los capitanes buscan favorecer a los marineros mediante empleo de horas extraordinarias, mejor remuneradas, jugando con las vicisitudes del calamento del arte.
Regalías por pieza capturada (incentivos), plus de capturas.	Retribuciones en metálico o en especie, en relación con la productividad, recogidas en convenio (por segmentos de 500 atunes), pero también sujetas a iniciativas discrecionales del capitán para estimular la trabajo. Antes y durante el CNA era habitual el reparto de despojos. En la nueva fase, se ha incorporado el regalo de atún, a propuesta del capitán. Copejeadores, buzos y marineros que se tiran al agua reciben un plus por pieza capturada. Son especialmente importantes la distribución del “pescado chico”: melvas, bonitos o sardas, voladores.	Redistribución, relaciones personales en un entramado jerárquico. El capitán calibra cuándo usarlas en función de la marcha de la temporada, y de si tiene información si se han cubierto gastos de la empresa.
Harampa (percances) y “robar pescado”	Aportación al trabajador por participar en las operaciones de pesca, que en las almadrabas se materializa en el reparto de capturas accesorias (de escualos, jureles, besugos, sargos, pargos, caballas y otras especies), en metálico y en especie. Un modo particular de esta retribución es la sisa o robo de “pescado menudo”, con el conocimiento del capitán.	Predominantemente doméstica. Se considera que es un derecho de “la gente” –trabajadores-, para su economía doméstica, y se reparte o bien en especie o bien metálico, tras la venta de las capturas. La práctica del robo se podría considerar como una forma de reciprocidad negativa, pues surge de la reclamación de los trabajadores por su colaboración en la empresa, y de la conciencia del derecho de percepción, aunque no esté contemplada contractualmente.
Otras aportaciones	Ropa de trabajo, vivienda (con suministros), para los trabajadores foráneos.	Redistribución.

Fuente: Elaboración propia

Si analizamos el conjunto de prácticas y racionalidades implicados en el sistema, se aprecia su extraordinaria complejidad, resultado de la incorporación de prácticas antiguas y su articulación con las nuevas formas de organización laboral. Podemos asumir que en la almadraba persiste, subsumida, una lógica económica premoderna, y que ha sido incluso cuestionada por otras empresas competidoras dedicadas al atún. Así, Balfegó, el grupo que

representa a los seis buques cerqueros, la racionalidad más industrial del atún, acusaba a la organización empresarial de las almadrabas –y subsidiariamente a las Administración, por admitirlo y respaldarlo- por no aplicar el sistema de retribución dominante en el conjunto de pesquerías: la distribución de partes al 50% entre marineros y armador, una vez deducidos los gastos de la explotación, pues el sistema mixto de salarios –bajos- y gratificaciones por productividad otorgaba una ventaja competitiva a las almadrabas andaluzas que no estaba justificada políticamente.¹⁷

En todo caso, lo que queremos subrayar es cómo el sistema se ha visto afectado por el nuevo marco de ecología política del atún, pues todas las retribuciones ligadas a la productividad, en especie o en metálico, han ido perdiendo importancia en los últimos años, hasta casi desaparecer, por mor de las cuotas. Las regalías según la cantidad de capturas es ya imposible, debido a que se están cogiendo un máximo de 1500 atunes por almadraba. Así mismo, la apropiación del “pescado chico” es cada vez más difícil, ya sea como regalía estipulada, ya como robo. Según algunos, “porque no se ve pescado chico”; según otros, porque el tope y las nuevas condiciones de producción a demanda del atún –se sacan de la almadraba mediante contingentes reducidos- hacen realmente difícil que puedan aguantarse las capturas accesorias en el copo, como resultado de las operaciones de sangrado. Toda esto era “alegría para el trabajador”, que es añorada en estos años últimos. Atrás han quedado las levantadas en las cuales, aun no habiendo atunes, sin embargo, sí había capturas accesorias, aunque la empresa no tuviera especial interés en éstas.

“El pescao chico se ha perdido. Después de que hay poco, al no hacer levantás de atún no se hacen levantás de pescao chico. Y se sangra todos los días, y el pescao chico no se aguanta con el atún. Y antes se cogía todo mixturado, atunes, melvas, sardas, pescao chico. Esos días que se cogía atunes y pescao chico se hartaban [de cogerlos los almadraberos], porque ¿yo iba a echarle cuenta al pescao chico habiendo atunes? El que cogía más cogía más, si tú ganabas cuatro o cinco mil pesetas pues las ganabas” (RF, Capitán de almadraba, Isla Cristina).

Pero, paradójicamente, la extrema intensificación de las pesquerías del atún, que ha conducido a la crisis del recurso por sobreexplotación del atún rojo en el Mediterráneo, ha propiciado que en los últimos años se vuelva a un sistema de reparto de atún en especie, siendo económicamente inviable, desde la posición de las empresas almadraberías, el reparto

¹⁷ <http://www.agrocope.com/noticias.php?id=112373&comu=&ztipo=&ini=0&ini2=0> [consultado en diciembre de 2010]. Esta acusación se realizaba en pleno debate sobre el reparto de las cuotas entre las distintas modalidades pesqueras, y la protesta respondía a una proposición no de ley presentada por el grupo socialista en la que se instaba a establecer una veda del atún rojo para la flota cerquera del mediterráneo, durante dos años, de modo que su cuota se trasladase a otras modalidades, como la almadraba.

monetario de regalías, pues no se puede coger el número suficiente de atunes para que entren en juego los incentivos más jugosos.

A ellos se une la práctica del sangrado de atunes, incomprensible para los trabajadores. “Estamos soltando más atunes de los que estamos cogiendo. Se han hecho levantás de 500 o 600 atunes, y a base de sangrar, dejarlos en 20. Ni se puede calcular ni nada. Qué va, eso es un hartón de trabajar. Es que es muy difícil calcular los que hay que dentro, y según la marea... Y la ganancia, porque mucho politiqueo, vamos a salvar la especie, pero ¿quién pierde?, nosotros. Porque yo, las primeras campañas que hice cogíamos 700, 800, y no había crisis, y ahora resulta que con 1500 ganamos menos” (JL, almadrabero copejeador, Isla Cristina).

Este conjunto de dinámicas ha creado en los últimos años cierta conflictividad laboral, con convocatorias de huelgas, huelgas efectivas de corta duración y protestas, debido a que los trabajadores entienden que están siendo perjudicados en determinados derechos. Para ello, hay que tener en cuenta que cada empresa concesionaria, más allá del convenio colectivo, pacta condiciones específicas por temporada, en las que se conjugan los intereses empresariales con las tradiciones laborales de la pesquería del lugar, como las formas de gratificación extra-salarial, las horas de trabajo en festivos y las horas extraordinarias, que no terminan de conocerse hasta que no se desarrolla el trabajo. En las almadrabas controladas por la familia Crespo, todavía hay cierto juego de negociación en relación con las prácticas tradicionales. Sin embargo, en la almadraba de Barbate, concesionada por empresarios foráneos y sin tradiciones relacionales en los sitios almadraberos, la mayor parte de ellas se han perdido. Las valoraciones de los trabajadores son elocuentes:

“Esto de la cuota..., porque estas dos temporadas han sido [2010 2011]..., fuera de lo normal, si hubieran sido libre. Se hubiera cogido 3000 o 4000 atunes, y Barbate, 10000 u 11000, porque es que han quitado el copo con un montón de atunes allí; han amanecido hasta atunes muertos solos, que han reventado. Estamos soltando más atunes que estamos cogiendo” (JA, patrón, Barbate).

4. Reflexiones finales

Las pesquerías de atún rojo han conocido un acusado proceso de crisis en los últimos treinta años, como consecuencia de la sobreexplotación. Ello ha afectado especialmente a las almadrabas, que han demostrado, por su continuidad histórica, su adaptabilidad a todo tipo de

factores, tanto ambientales como sociales (Di Natale & Idrisi, 2012). Las almadrabas cogen atunes con una edad promedio entre 7 y 10 años, y entre los 150 y 200 kilogramos de promedio por unidad (De la Serna et al. 2012), uno de los indicadores más referidos para mostrar su sostenibilidad –siendo los capturados en la almadraba de Tarifa los que suelen tener edades superiores y mayor peso-. Pero la lectura final de esta crisis no puede quedarse en enfrentar las almadrabas, como pesquería tradicional, y las nuevas modalidades más intensivas –un enfrentamiento que se lleva al terreno discursivo, representando el grupo Balfegó y Fuentes la innovación, a través del engorde, y las almadrabas la historia, el carácter artesanal y la sostenibilidad . El nuevo marco de ecología política ha generado un haz de dinámicas contradictorias y paradójicas, en la que los segmentos más artesanales de flota y los trabajadores de las almadrabas están en la situación más comprometida.

Esta heterogeneidad está subsumida en los objetivos mercantiles que dominan por completo en la actualidad la producción de atún, y ponen de manifiesto la articulación de lógicas y procesos locales y globales, siendo dominantes éstos últimos. Los atunes, en el nuevo marco, han acabado por viajar tanto muertos como lo habían hecho mientras estaban vivos. Esta oportunidad de negocio ha acabado convirtiéndose en su principal amenaza, por cuanto la apertura de los mercados orientales ha promovido la sobreexplotación del atún rojo en el Mediterráneo, poniendo de manifiesto la insostenibilidad del sistema alimentario del modelo capitalista (que ya no es occidental exclusivamente) y el proceso de alienación metabólica, en cuanto a la imbricación sociedad-ecosistema, al que somete a los sistemas productivos primarios (Longo, 2012). Los condicionantes bio-económicos han obligado a respuestas políticas para mantener la actividad, como las de sostener una almadraba “científica” sin posibilidad de seguir pescando.

A decir verdad, la extraversion comercial de la producción, acompañada de la precarización de las condiciones laborales y de vida de los trabajadores, ha sido una constante en la historia social y económica de las almadrabas. Se trata ahora de un nuevo modelo de ponerla en juego, con algunos ingredientes novedosos. De estos, destacamos la aparición de las iniciativas de patrimonialización y el impacto de una política científica que está generando resultados tangibles según las últimas evaluaciones de ICCAT (2012), pero que también provoca efectos socio-labores no intencionales negativos. Respecto a la patrimonialización, una de las recomendaciones del simposio ICCAT sobre almadrabas de 2011, celebrado en Tánger, fue promover la declaración de las almadrabas como Patrimonio de la Humanidad, y en Andalucía ya se ha incoado el expediente para su declaración como Bien de Interés

Etnológico. Respecto a la política científica, nos comentaba Antonio Di Natale, coordinador del programa de investigación de atún rojo (ICCAT-GBYP), en una jornada celebrada recientemente: el atún es una especie tan vigilada como lo ha sido el oso panda, de lo que podemos deducir que se ha convertido en un icono de conservacionismo. Aún más, como preconizan las teorías en boga de la gobernanza marina (Koiman et al, 2005), en la nueva política de gestión del atún rojo están colaborando, junto a las instituciones científicas, también financieramente, las administraciones estatales y grandes grupos empresariales del ramo, sin que ello haya significado la eliminación de las paradojas e incertidumbres de la socio-economía del atún rojo, como vemos al tener en cuenta sus efectos sobre segmentos artesanales y trabajadores. En todo caso, este escenario ha motivado, desde hace un lustro, que la labor más importante de la OPP-51 sea acudir a las reuniones de ICCAT para conocer las negociaciones sobre el tope de capturas y solicitar en este foro que las cuotas tengan un carácter plurianual para las almadrabas, por ser un arte pasivo y ser normales las oscilaciones entre años de sus capturas.

En el ámbito socio-laboral, hemos constadado las complejas, ambivalentes y paradójicas relaciones económicas que caracterizan a la economía del atún en la actualidad, y cómo pautas tradicionales de las culturas del trabajo subsisten, subordinadas a la lógica de mercado, para intentar compensar a los trabajadores mediante un sistema, el porciento o regalía en especie, que ya no convence a los trabajadores; mientras que otras, como la apropiación del pescado accesorio, se hace inviable por las nuevas condiciones de captura.

Referencias bibliográficas

De la Serna, M. et al. 2012. "Study on the Eastern Atlantic and Mediterranean Bluefin Tuna stock using the Spanish traps as scientific observatories". In Simposio ICCAT-GBYP sobre las pesquerías de almadraba del atún rojo, 2012. Collective Volume of Scientific Papers, Vol LXVII (3), International Commission for the Conservation of Atlantic Tunas, pp. 331-343.

Di Natale, A. & Idrissi, M. 2012. "Factors to be taken into account for a correct Reading of tuna trap catch series". In Collect. Vol. Sci. Pap, Vol LIX (2), pp. 242-262.

Di Natale, A. 2013. "La gestión internacional del atún rojo y el programa de investigación sobre el atún rojo del atlántico y mediterráneo (ICCAT-GBYP) 2010-2013". En *Las almadrabas y el atún rojo en un contexto de crisis*. Universidad de Sevilla, marzo de 2013. No impreso.

- Dos Santos, M.N & Garcia, A. 2006. "Observations on the catches of small tunas from a trap off the Algarve (Southern Portugal)". In Collect. Vol. Sci. Pap, Vol LIX (3), pp. 802-812.
- ICCAT, 2012. *Simposio ICCAT-GBYP sobre las pesquerías de almadraba del atún rojo, 2012*. Collective Volume of Scientific Papers, Vol LXVII, International Commission for the Conservation of Atlantic Tunas.
- Fontaine, A. 2012. "Mediterranean Traps in the 21th Century: research tools for the conservation of Bluefin Tuna". In Collect. Vol. Sci. Pap, Vol LXVII (3), International Commission for the Conservation of Atlantic Tunas, pp. 344-350.
- Florido, D. 2005. *Evolución Histórica y Cultural de las Almadrabas en el Litoral Atlántico Meridional (Siglos XVI-XX)*. Girona: Càtedra D'estudis Marítims.
- Florido, D. 2006. "Las almadrabas andaluzas: entre el prestigio y el mercado". En Chic, G. (dir.) *Economía de Prestigio Versus Economía de Mercado (I)*. Sevilla: Padilla Libros, pp. 193-214.
- Florido, D. 2013. "Las almadrabas andaluzas bajo el Consorcio Nacional Almadrabetario: aspectos socio-culturales y políticos", *Semata, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 25, pp. 1-35.
- Forrestal, F., Col, M., Die1, DJ., Christensen, V. 2012: "Ecosystem effects of bluefin tuna *Thunnus thynnus thynnus* aquaculture in the NW Mediterranean Sea", *Marine Ecology Progress Series*, 456, pp. 215–231
- García del Hoyo, JJ & Jiménez Toribio, R. 2010. "Artisanal fisheries and consequences of the international trade of bluefin tuna", *IIFET 2010 Montpellier Proceedings*, pp. 1-12
- Kooiman, J., Bavinck, M., Jentoft, S., & Pullin, R. (eds.) *Fish for Life. Interactive Governance for Fisheries*. Amsterdam University Press.
- Longo, SB. 2012. "Mediterranean Rift: Socio-Ecological Transformations in the Sicilian Bluefin Tuna Fishery", *Critical Sociology*, 38(3), pp. 417–436.
- López González, JA y Ruiz Acevedo, JM. 2012. "Series históricas de capturas del atún rojo en las almadrabas del Golfo de Cádiz". In Collect. Vol. Sci. Pap. ICCAT, LXVII (1), pp. 139-174.
- Oliver Narbona, M. 1982. *Almadrabas de la costa alicantina*. Alicante: Universidad de Alicante y Caja Provincial de Alicante.
- Peñaloza, A. et alii 2010: "Analysis of the overfishing and marine ecosystem degradation of Bluefin Tuna in the North Atlantic and Mediterranean Sea". *3rd International Seminar on*

Sustainable Technology Development. Barcelona: Technical University of Catalunya, Barcelona.

Ravazza, N. 2000. *L'ultima muciarà*, Trapani: Giuseppe Maurici Editori.

Ríos Jiménez, S. 2005. “Evolución de la gran empresa almadrabeto-conservera andaluza entre 1919 y 1936: génesis y primeros pasos del Consorcio Nacional Almadrabeto”. Comunicación al VIII Congreso de la Asociación de Historia Económica.

Rodríguez Santamaría, B. 1923. *Diccionario de artes de pesca de España y sus posesiones*. Madrid: Rivadeneyra.

WWF, 2009. *El atún rojo del Atlántico oriental y del Mediterráneo. Propuesta de WWF para un Santuario en el Mediterráneo occidental*. Madrid: WWF España.

CARACTERIZACIÓN DE ALGUNOS PUEBLOS HUERTEROS MEXICANOS: ORGANIZACIÓN SOCIAL, ALIMENTACIÓN, SALUD, ECOLOGÍA Y ORDENAMIENTO TERRITORIAL.

José de Jesús Hernández López
jdejesus@cieras.edu.mx

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
Guadalajara, Jalisco, México

Introducción

El artículo se divide en dos partes. En la primera de ellas se expone la categoría analítica de “pueblo huertero” y las discusiones en las que se inserta. En la segunda parte, se presentan tres casos en los cuales se encuentran las características expresadas en ese concepto. La información de los pueblos huerteros estudiados se obtuvo en trabajo de campo etnográfico realizado entre 2008 y 2014.

El objetivo es exponer las estrategias que los pequeños productores agrícolas u hortícolas han construido para garantizar la reproducción familiar y un modo de producción en medio de vulnerabilidades y amenazas naturales o de carácter antrópico. Interesa discutir cómo es que los huerteros logran sostener sus vidas, la de sus tierras y aguas, y cómo ello tiene impactos de mayor amplitud en la calidad de vida del resto de los pobladores e industrias establecidas en el perímetro urbano.

Además, se destaca la multifuncionalidad del patrimonio material de los pueblos huerteros, en concreto de las obras hidráulicas que imprimen características particulares a la traza urbana, la arquitectura habitacional y urbana.

1. ¿Huertos urbanos o pueblos huerteros?

En la actualidad hay un florecimiento mundial de la agricultura urbana. Sea por iniciativa gubernamental como en el caso de los organopónicos cubanos, como práctica cultural arraigada y estrategia de oposición a los mercados capitalistas o como una moda encabezada por movimientos sociales ambientalistas y orgánicos para promover otro tipo de prácticas individuales y colectivas, “alternas” que contribuyan a la mejor calidad de vida en las ciudades, por todas partes se habla de usar los espacios baldíos en las ciudades, de organizar mercados donde se intercambien hortalizas orgánicas cultivadas en casas, o de un acercamiento entre el agricultor y el consumidor.

De acuerdo con Morán y Hernández, “los momentos de mayor auge de la agricultura urbana están ligados a crisis económicas y energéticas, que obligan a recurrir a ella para asegurar el autoabastecimiento” (2011:1). Con la revolución industrial ese tipo de agricultura cumplió funciones como las de complemento de la economía doméstica, higiene y control social, es decir, hubo una fuerte intervención gubernamental e industrial a fin de ofrecer medidas que contribuyeran a la subsistencia de los obreros.

Durante las guerras mundiales, cultivar en las ciudades -incluso en los agujeros provocados por proyectiles- formó parte de las estrategias de subsistencia, así como de apoyo a la economía de guerra y reconstrucción. Será en el último tercio del siglo XX cuando la actividad urbana sea promovida por organizaciones comunitarias y ecologistas, no por el gobierno, como alternativa de desarrollo local, integración social y educación ambiental (Morán y Hernández, 2011:1).

El argumento que estos autores prueban de manera contundente sugiere que en contextos particulares –de crisis- lo mismo el gobierno que los particulares, echan mano de recursos disponibles y a su alcance para implementar una estrategia de desarrollo agrícola dentro de las ciudades a fin de salir de la crisis. Una de las alternativas para practicar la agricultura urbana es mediante el huerto, un sistema complejo que ha sido revitalizado en la actualidad en una versión light puesto que no requiere del sustrato clásico para su cultivo, ya que en pequeños recipientes, tuberías abandonadas o envases de plástico pueden cultivarse algunas hortalizas.

Lo anterior supone que desde que existen las ciudades, el campo pasó a ser su antítesis, un espacio existente desde el borde de una mancha urbana y hasta los confines de la siguiente. Este espacio vacío de urbanización fue conceptualizado como la zona de las actividades primarias, esto es, donde se producen los insumos y alimentos necesarios para proveer a las moles ciudadinas.

No obstante la veracidad de los argumentos expuestos por estos autores, otros estudios han demostrado cómo desde el neolítico y hasta el presente, es posible identificar otras estrategias adaptativas, en las cuales la agricultura en pequeña escala, también llamada horticultura, se desarrolló en las ciudades debido a la presión demográfica (Van der Veer, 2005); de hecho fue uno de los motivos de la gestación de éstas (Childe, 1954), les dio características e identidad, y en los casos en los cuales los espacios de cultivo no sucumbieron ante la plancha de concreto, todavía sigue cumpliendo una multiplicidad de funciones. Es decir, independientemente de las crisis económicas o energéticas, la actividad agrícola y hortícola formaba parte de los asentamientos urbanos y no era algo contextual, temporal o extraordinario. Suele pensarse en la ciudad como el espacio donde se realizan muchas actividades excepto las relativas a la producción de alimentos y, como ha apuntado Sánchez, ello ha llevado a que se piense sobre todo en los alimentos que ingresan desde las zonas rurales agrícolas y costeras a los centros urbanos, pero difícilmente de lo que adentro de las urbes se produce o desde ahí se exporta (Sánchez, comunicación personal).

El huerto o la huerta,¹ según sea el caso, es un sistema agrícola especializado, consistente en una porción de terreno que se integra al espacio que ocupa la vivienda, donde son las familias quienes lo cultivan. Un huerto tradicional combina en su estructura horizontal o perímetro diferentes estratos ecológicos, también conocidos como estructura vertical y se refiere a los niveles arbóreo, arbustivo y herbáceo, lo cual sugiere un manejo interesante de la biodiversidad, máxime cuando se incluyen los animales domésticos y aquéllos otros silvestres que debido a las características del huerto, lo convierten en su hábitat. Los recursos obtenidos del huerto, son utilizados de muchas maneras, principalmente para la subsistencia familiar. Por todo ello el huerto es un ecosistema particular, distinguible por la diversidad de biomasa domesticada y reunida en una pequeña superficie (Martínez y Juan, 2005:29 y González, 2011:27-28 y 53).

En el caso mesoamericano, Armillas y después Palerm (1972) encontraron que el sistema hortícola tuvo una destacada importancia económica a pesar de su pequeña extensión, inferior a media hectárea. El hecho de estar situada cerca de la casa, facilitaba la participación de todos los miembros del grupo familiar para realizar tareas como la del riego, poda de las plantas, deshierbe, o aplicación de las excretas humanas y demás desperdicios caseros como abonos. A diferencia de la milpa, cuyo desarrollo fue simultáneo al de la huerta, aquélla requería labores de cultivo sólo cierta temporada al año, mientras ésta implicaba intensificación de conocimientos y tareas durante prácticamente las cuatro estaciones. El mantenimiento constante evitaba el agotamiento de los suelos y así en las distintas temporadas podían cosecharse diferentes frutos, semillas y cereales, tubérculos, hojas y vegetales.

Además de ello, Palerm puso a prueba la hipótesis hidráulica Wittfogeliana y logró demostrar que el desarrollo de esos sistemas agrícolas, hartamente complejos a pesar de su apariencia de simplicidad, habían permitido el surgimiento del Estado, de la civilización mesoamericana, esto es de mayores densidades demográficas posibilitadas por la existencia de seguras y suficientes fuentes para la obtención de calorías, las cuales, como me interesaba enfatizar, formaban parte de los núcleos urbanos (González, 2011:45).

Boehm y Sánchez recuperaron el interés palermiano por estos sistemas distinguibles y complementarios de la agricultura en mayor escala (Sánchez, 2002). Sin embargo, su pretensión fue en otra dirección pues si bien se interesaron en mostrar cómo esos espacios sirvieron para estabilizar y hacer permanente la habitación de ciertos grupos humanos, también se preocuparon por entender cómo se manifestaría espacialmente ese tránsito hacia el sedentarismo. Ahí surgió el concepto de “pueblo huertero”, utilizado para referirse a determinadas ecologías culturales donde la casa habitación, lugar de residencia o reproducción se encuentra íntimamente vinculada con el espacio de producción de la totalidad o de una parte de los medios de subsistencia.

La metodología diseñada para identificar pueblos huerteros combinó el uso de información histórica con herramientas tecnológicas contemporáneas: 1) análisis de planos y mapas históricos, grabados y pinturas,

¹ Para fines de esta argumentación usamos ambos términos de manera indistinta.

2) reconstrucción cartográfica de crónicas de viajeros, informes coloniales redactados por religiosos, testamentos y otros expedientes judiciales integrados con datos estadísticos; 3) uso de fotografía satelital, ortofotomapas y 4) recorridos de superficie.

Con ello, Boehm y Sánchez tuvieron elementos para señalar algunas propiedades de esos pueblos donde lo mismo las casas estaban dentro del perímetro de las huertas que aquellos otros donde los espacios de cultivo eran internos (ubicados al centro de la casa, en traspatio o corral) a la edificación y formaban parte del diseño arquitectónico.

En un primer momento se pensó que se trataba de un patrón prehispánico, dado que la existencia de mayor biodiversidad ha coincidido con asentamientos indígenas. Además que investigaciones recientes dan cuenta de patrones arquitectónicos prehispánicos (Sánchez, 2011:213 y González, 2011:97) en los cuales los huertos así como las técnicas de cultivo estaban asociadas a la habitación, sea que ésta estuviera cerca de las riberas de los ríos (Good, 2005:111, González, 2011:220-223) o a una distancia considerable (Stark y Ossa, 2005:40) pero donde existía la posibilidad de combinar los cultivos de temporal con los de humedad, en lo que Star y Ossa denominan jardines-huertos (2005:47).² Sin embargo la presencia de cítricos originarios del mediterráneo, entre otros árboles frutales presentes en casi todos los huertos analizados, llevó a modificar la hipótesis para establecer que ya desde los primeros años de la época colonial, los huertos eran un híbrido de las tradiciones indígenas y europeas, (González, 2011:248-249) lo cual a su vez ponía en el camino de sostener que los pueblos huerteros podrían ser “americanos”.

Como ha mencionado Romero, no obstante a ser biodiversa la agricultura mesoamericana, basada en el maíz pero combinada con frijol, chile, calabaza y nopal, los huertos fueron el campo de experimentación por excelencia:

Las legumbres y las hortalizas traídas a estas tierras prosperaron en esos huertos. Lo que el indígena había visto en los conventos, en el pueblo vecino o cuando iba a trabajar a las tierras de su encomendero, acá lo sembró. Plantó las semillas, vio cuáles germinaban y cuáles no. Unas retoñaban fácilmente, otras no. Si tenía interés en aclimatar un cultivo, de las pocas plantas que progresaban escogía sus semillas y las volvía a sembrar al año siguiente y así al otro y al otro año, hasta que lograba su cometido. Probaba con qué cantidad de agua se daba mejor, o en qué tipo de suelo; su resistencia a las plagas; en fin muchas horas de experimentación que fueron distribuyéndose a lo largo de los años. Si consideramos la enorme cantidad de trabajo que había atrás de cada planta aclimatada a estas tierras, resulta entonces que, si en los valles o cerca de las ciudades los frailes fueron importantes en esta tarea, en las sierras, con su variedad de suelos y su

² González ha encontrado que además estos espacios servían como trampas para atraer animales, domesticarlos o cazarlos (González, 2011:98).

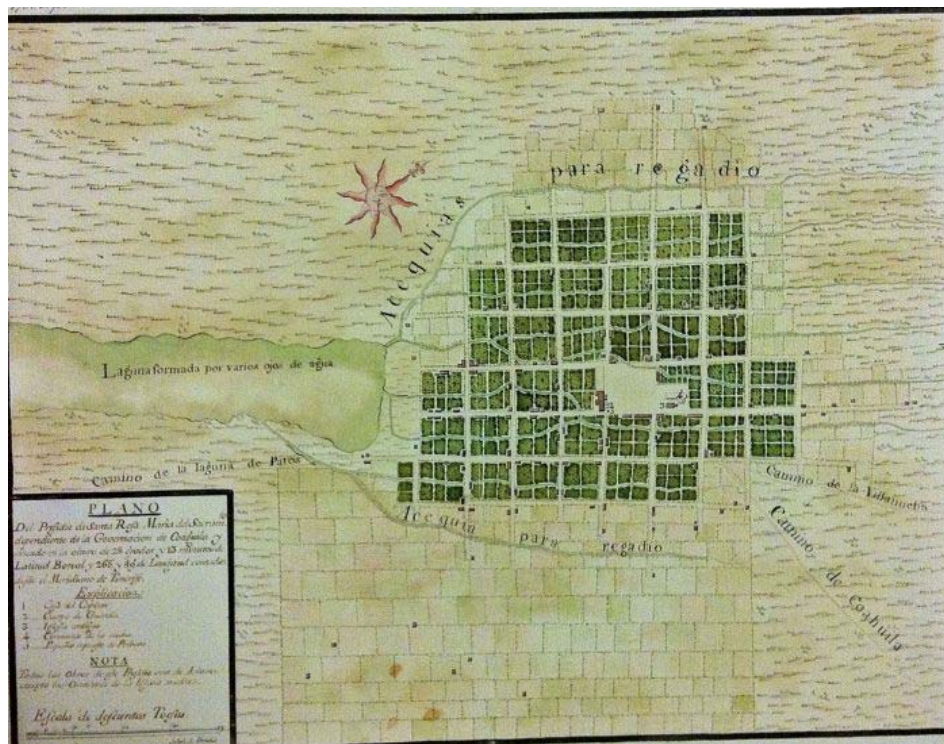
complejidad, fueron los indígenas los únicos que hicieron posible el trasplante de hortalizas y los árboles de España. Para 1580, en numerosas regiones de la Nueva España, ‘en las huertas y jardines de los indios’, como decían los españoles, ya se cultivaban lechugas, coles, pepinos, garbanzo, habas, rábanos, cebollas; plantas medicinales como la yerbabuena, la ruda y el estafiate; o condimentos, como el cilantro y el perejil. También nuevas flores y plantas de ornato. (Citado en Sánchez, 2011:207).

Serían las descripciones de religiosos y viajeros de los primeros siglos de la época colonial, en donde se comparaban los paisajes observados en América con los conocidos en Europa, lo mismo en París que en Flandes, que llevaron a establecer que se trata de un histórico patrón de asentamiento que en muchos lugares del mundo constituye la explicación de la estrategia adaptativa de distintos grupos humanos, la cual quedaba manifestada en la traza urbana, la arquitectura, la vocación productiva y/o comercial de muchas ciudades (Sánchez, 2011; Hernández, 2011; González, 2011:193).

De ahí entonces que Boehm y Sánchez propongan la categoría analítica de “pueblos huerteros”, sean o no americanos, para referirse a una cuestión de mayor complejidad que “pueblo con huertas” y por supuesto que a una “zona de producción hortícola cercana a un poblado”. Un pueblo huertero refiere a un patrón de asentamiento particular donde los espacios de producción están íntimamente relacionados con los espacios vitales. “Por tanto, las actividades económicas están ligadas a las sociales y políticas y ello se refleja en la arquitectura, en el patrón de asentamiento y en la traza urbana” (Hernández, 2011:33). Y no se trata de iniciativas individuales sino sociales que lo mismo han surgido históricamente como estrategias organizativas estatales, que en sociedades preestatales y en épocas más recientes por las propias comunidades con ideas de autogestión. Algunas de las características que comparten los pueblos huerteros son:

- Agua y Obras hidráulicas.

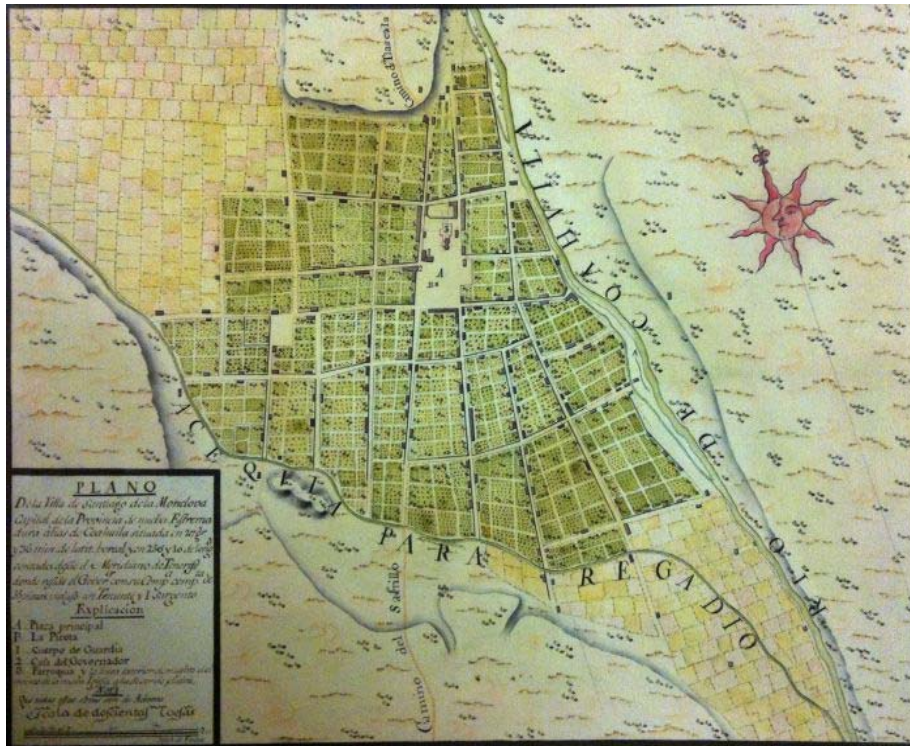
Aunque existen pueblos huerteros donde el riego no es un elemento nodal, los autores siguen la hipótesis Palermiana y Wittfogeliana relativa la importancia de fuentes de agua para irrigar, de obras hidráulicas cuya función principal pero no exclusiva fuera la distribución del agua, así como una organización social necesaria para controlar, administrar o manejar el riego y sancionar al infractor en caso de necesidad.



Plano cartográfico del presidio de Santa Rosa [de Múzquiz, Coahuila], 1765. Joseph de Urrutia. Dibujo sobre papel, coloreado a mano. British Library. Disponible en http://www.archivomonclova.org/historia/detalle_mapas.php?mp=1 Nótese cómo seis acequias atraviesan las manzanas del pueblo en dirección Suroeste-Noreste permitiendo el riego de todos los huertos (entre seis y nueve por manzana). La agricultura extensiva, periférica a la ciudad también utiliza dos “acequias para regadío”.

- Traza urbana.

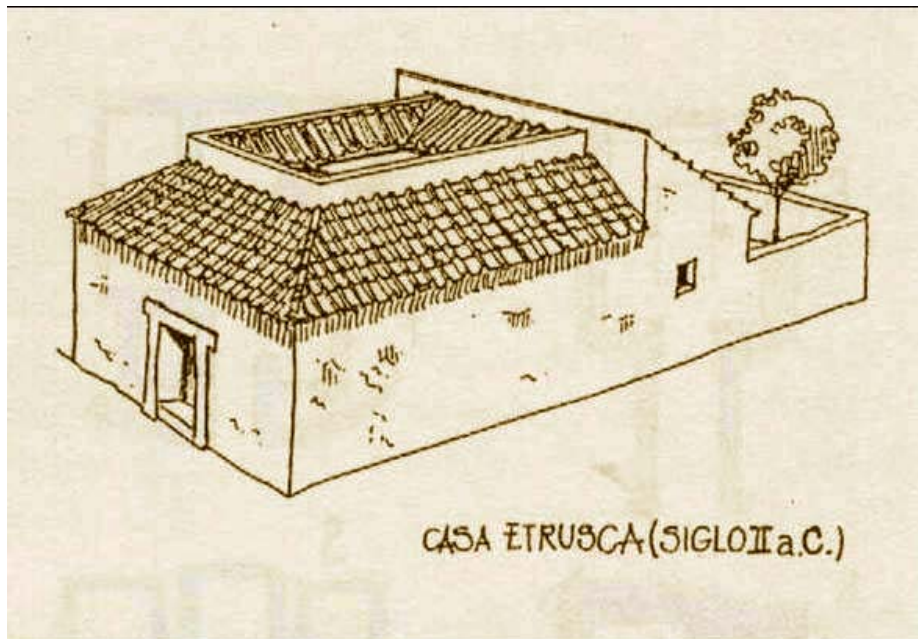
Además, las obras hidráulicas debían atravesar el poblado o en su defecto, bordearlo, de tal suerte que la traza urbana estuviera configurada *debido a* o *en torno a* las corrientes de agua. En otras palabras, la explicación de ese patrón de asentamiento peculiar obedece a las fuentes de agua, las obras hidráulicas y la organización social para el riego.



Plano cartográfico de la villa de Monclova [Coahuila], 1765. Joseph de Urrutia. Dibujo sobre papel, coloreado a mano. British Library. Disponible en http://www.archivomonclova.org/historia/detalle_mapas.php?mp=1 Nótese cómo el pueblo es abrazado por dos acequias que corren de Sur a Norte.

- Arquitectura.

Dado que el agua corría cerca de las casas o se introducía en ellas a través de las obras hidráulicas, era preciso que aquéllas contaran con un espacio para el huerto, así como para almacenar algún volumen de agua a ser utilizado en otros afanes lo cual se manifiesta en la forma de las construcciones arquitectónicas.



Casa etrusca. Disponible en <http://editorial.dca.ulpgc.es/estructuras/construccion/Fotos/Etruria/figura143.jpg>. Nótese cómo la arquitectura de la vivienda considera espacio para el huerto de traspatio.



Huerto maya. Disponible en http://www.prensaindigena.org.mx/userfiles/Milpa5_4.JPG. Nótese cómo en este caso el huerto rodea la casa, aportándole además un microclima.

- Organización social.

El funcionamiento de este sistema requiere una organización social entre los pobladores a fin de garantizar un manejo eficiente de los recursos comunes, principalmente el agua. Además, esta característica también comprende la organización familiar o división del trabajo correspondiente para el cultivo. Las mujeres y los niños ocupaban un lugar importante en el mantenimiento de los huertos. La participación de diferentes generaciones garantizaba la transmisión de conocimientos (Hernández, 2011:38).



Reunión de huerteros regantes en Atotonilco el Alto. Fotografía de JJHL, 2010.

Estas cuatro características contribuyeron al sedentarismo, a la conservación de biodiversidad, al abasto alimentario, al desarrollo de saberes, entre ellos la herbolaria, así como a la interdependencia o conciencia social. Al tener varios ejes articuladores en común, los cuales conferían identidad, el sentido de pertenencia a un grupo se actualizaba en la cotidianidad.

Así, mientras el planteamiento de Wittfogel (1963) se centraba en analizar el control de los recursos estratégicos y de las fuentes de energía como un medio crear poder y consolidar el ejercicio del mismo, el objetivo de Boehm (2002), Sánchez (2002) y también de Hernández (2011) ha sido entender las diferentes funciones cumplidas por esos cuatro artificios constitutivos de los pueblos huerteros.

Las investigaciones llevadas a cabo en México y en Chile, muestran cómo la multifuncionalidad ha sido una característica de los referidos componentes. Es decir, tanto las obras hidráulicas, la traza urbana como

la arquitectura de las casas respondía a una función principal como a otras concomitantes. Por ejemplo, los canales, componente del sistema de obras hidráulicas para el riego, servían para distribuir el agua a los huertos, pero además transportaban residuos orgánicos de los predios ubicados aguas arriba para descargarlos aguas abajo abonando así las tierras, impedían la pérdida de suelos erosionados al depositarlos en espacios construidos dentro de las mismas zanjas, controlaban inundaciones de las partes bajas, puesto que al ubicarse los principales canales construidos de manera paralela a las curvas de nivel, derivaban horizontalmente los escurrimientos de aguas torrenciales procedentes de las partes altas. Se trataba entonces de un sistema agrícola donde cada uno de los componentes era una manifestación de la monumentalidad de la obra debido a su multifuncionalidad y a la complejidad social requerida para el buen manejo.

Esa misma multifuncionalidad sirvió para explicar los usos y/o beneficios obtenidos de las plantas, arbustos y árboles de estos pequeños espacios productivos puesto que ofrecen:

- a) Alimentos frescos (frutas, hortalizas, tubérculos, especias y condimentos, carnes de animales de corral)
- b) Plantas utilizadas para remedios medicinales
- a) Plantas utilizadas con fines ornamentales y hasta como forma de distinción (Stark y Ossa, 2005:40).
- b) Plantas utilizadas en ceremonias cívicas o religiosas, con fines rituales
- c) Plantas utilizadas como repelentes de insectos
- d) Plantas utilizadas para la limpieza personal, de la cocina y de la ropa
- e) Arbustos y árboles utilizados por aves (como nidos, como dormitorio) o como sombra y lugar de esparcimiento
- f) Insumos para alimentos de animales (frutos que caen de los árboles, o ramas bajas que pueden comer los rumiantes).
- g) Insumos a aprovecharse como combustible
- h) Insumos aprovechables como materiales de construcción o como herramientas
- i) Insumos aprovechables como cercos protectores y divisorios de propiedades
- j) Espacio generador de microclima (proporciona sombra y refresca la zasa)
- k) Espacio que funge como reserva de plantas cultivadas (mantenimiento de agrobiodiversidad local y regional).
- l) En general funcionamiento como ecotecnia debido a su papel en la conservación de suelos y retención de humedad, así como al evitar y controlar procesos erosivos, el cual además se abonaba con el estercolado.

Así entonces, había elementos para repensar planteamientos lineales relativos a la incapacidad de las ciudades para albergar en su interior y de manera sostenida las actividades agrícolas, se abría además la puerta a un modelo de pensamiento multilineal: Así como hay sociedades donde llegado cierto punto la agricultura quedó relegada a las zonas rurales, y hay otros donde hay fenómenos de reincorporación de la agricultura a las ciudades, también hay casos donde la agricultura intensiva y en pequeña escala que aquí denominamos hortícola, ha sido el motivo del surgimiento de las ciudades y en algunos casos sigue conviviendo con éstas.

A continuación tres casos.

2. Tres pueblos huerteros

2.1. Aldama

Aldama es una pequeña localidad del Norte del país, ubicada a 27 kilómetros de la ciudad de Chihuahua, la capital del estado. En 2010 tenía una población que apenas rebasaba las 10 mil personas. La altitud sobre el nivel del mar es de 1262 m, con una pobre precipitación anual que oscila entre los 100 y los 300 mm. Es una zona prácticamente desértica, de suelos planos, franqueados por varias serranías de altura media (Navarrete, 2008:63). La principal corriente de agua es el río Conchos que atraviesa el municipio en dirección suroeste-noroeste; le sigue el río Chuvíscar proveniente de la ciudad de Chihuahua, el cual pasa por un costado del pueblo huertero de Aldama.

Los antecedentes de este asentamiento son coloniales. Una vez que los españoles lograron hacerse del agua que controlaban los indígenas de la zona, se repartió el área en sitios de ganado y se edificó un presidio de nombre San Carlos. Entre la segunda mitad del siglo XVII y la primera del XVIII, los franciscanos fundaron un pueblo misión denominándolo San Jerónimo, a partir de entonces comenzó a configurarse la traza urbana huertera de lo que a partir de 1826 pasaría a denominarse “Aldama”.

No obstante a ser zonas desérticas, la vulnerabilidad se debe a los modelos de desarrollo sobreexplotadores que han tenido impactos sociales y ecológicos mayores en las últimas décadas (Navarrete, 2008:35), de manera particular los problemas se incrementan al encontrarse aguas debajo de la ciudad de Chihuahua, con lo que ello representa. El escenario se complica aún más por la contaminación antropogénica del río Chuvíscar debido al procesamiento de minerales de uranio por una compañía transnacional (Navarrete, 2008:69).

Los principales cultivos que circundan la localidad de Aldama son el algodón, el trigo, sorgo, nogal, maíz y frijol. Pero en la mancha urbana los espacios hortícolas aportan manzanas, nueces, tomate, cebolla, membrillos, peras, higueras, uvas, naranjas, granadas, guayabas, limones, duraznos y algunas hortalizas

que lo mismo se emplean para autoconsumo que se venden afuera de las casas. El régimen de tenencia de la tierra es la propiedad privada.

- Agua y obras hidráulicas

Con respecto a este artificio Navarrete refiere la existencia de unas cuantas acequias que atravesaban el pueblo de Sur a Noreste, descomponiéndose en una red de canales de riego construidos hace al menos 200 años.

Tres acequias atraviesan la mancha urbana. La de enmedio se bifurca dentro del poblado. La que corre más al Sur es la más moderna y una de las que impiden que las otras dos tengan suficiente caudal para irrigar los pequeños espacios hortícolas todavía en funcionamiento.

Esas acequias mayores o principales corren el agua a lo largo del pueblo en dirección Sur-Noreste, después se integran en esa red las acequias secundarias con dirección Poniente-Oriente mismas que atraviesan varias manzanas hasta poner el agua al pie de las pequeñas zanjas.

Esas obras "... fueron utilizadas para el abastecimiento doméstico, incluyendo el consumo humano, y actualmente son útiles para usos domésticos y recreativos. Con el paso del tiempo, estos canales generaron ecosistemas en su entorno que se convirtieron en hábitat de especies silvestres, funcionando como corredores ecológicos, útiles para luchar contra los procesos de desertización del territorio" (Navarrete, 2008:9).

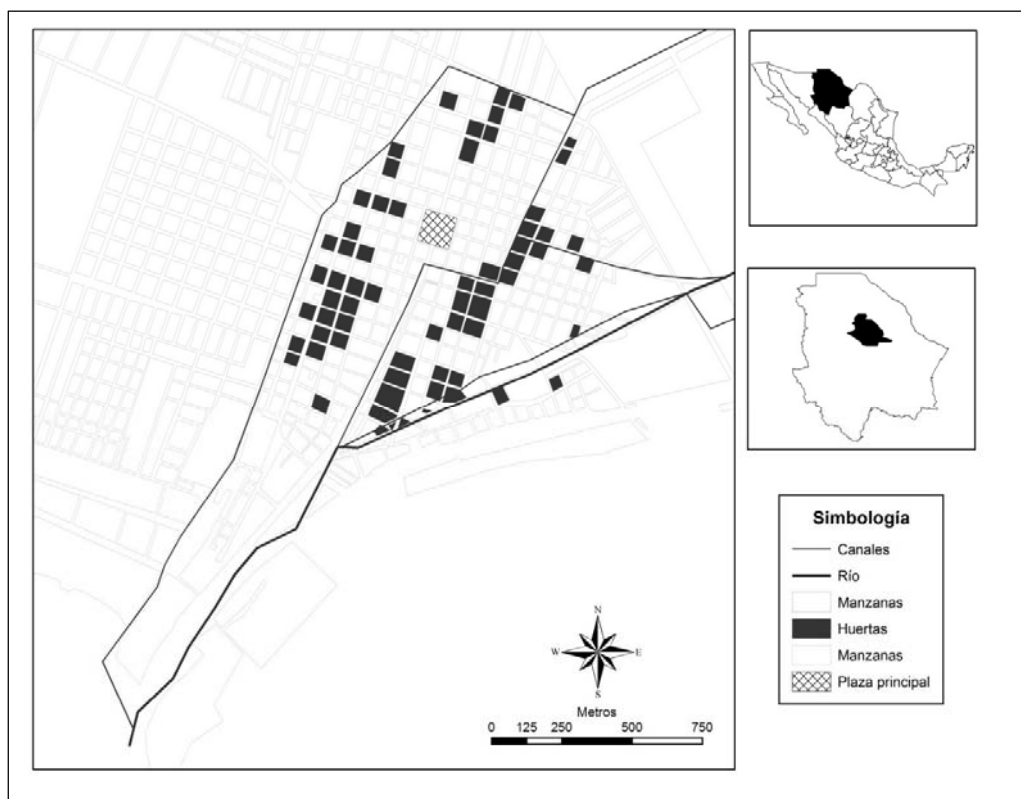


Dos acequias que atraviesan el pueblo de Aldama. Fotografía tomada cerca del repartidor de las aguas. Al fondo viviendas. JJHL, 2013.

Para el tiempo en que se realizó el trabajo de campo, la investigadora encontró que tanto en los espacios como en las costumbres y saberes de la gente, es decir, tanto en la cultura material como en la material, se conservaban y reflejaban los usos, tradiciones y formas de organización en torno al manejo del agua de muchas generaciones, no obstante la desaparición del trazado histórico, el deterioro de los canales y de las corrientes de agua que alguna vez caracterizaron la localidad (Navarrete, 2008:9).

- Traza urbana

A pesar de las transformaciones urbanas de las últimas décadas y de la conversión de Aldama en una zona de esparcimiento y casas de campo para cierto sector de la sociedad chihuahuense, la parte cercana al centro de la localidad sigue conservando una traza en forma de damero. Es en esta zona donde todavía se encuentran algunas huertas en la parte trasera de las viviendas y por las cuales sigue corriendo el agua conducida por alguna de las acequias madre. En otros casos, los espacios de huerta se conservan porque se han vuelto parte del solaz y esparcimiento de las fincas ahora transformadas en casas de campo, aunque las albercas y el césped son mantenidos con agua de pozos.



El mapa señala las manzanas del pueblo de Aldama en las cuales se han encontrado huertas en funcionamiento, sin que ello implique el uso de todo el perímetro con fines hortícolas. Elaboración propia, JJHL, 2014.

La simetría de las manzanas sugiere cierto grado de horizontalidad y una época de acceso equitativo al agua, pues al tratarse de perímetros iguales, la cantidad a distribuir por manzana también debía ser igual. De hecho, la actual inexistencia de continuidad entre las manzanas complejiza la forma en la cual debe distribuirse el riego, puesto que en algunos casos los pobladores ya no desean que esas aguas contaminadas sigan derivándose a la intemperie por sus fincas. Esto ha propiciado un rompimiento de la tradicional lógica de funcionamiento del sistema, obligando a los hortelanos a implementar accesos a otro tipo de aguas, propiciando con ello una mayor disponibilidad de las aguas del Chuvíscar para los empresarios cultivadores de nuez y manzana.

- Arquitectura

En este pueblo la ubicación de los huertos se encuentra en la parte trasera de las casas, éstas fueran construidas para alinear sus fachadas con las calles. La mayoría de las fincas siguen el patrón colonial, a saber, son casas de un solo piso, con techos altos, ventiladas e iluminadas.

Una característica más a destacar es que las acequias van acompañadas por hileras de álamos, fresnos, eucaliptos y ahuehuetes. Crecen en sus márgenes plantas herbáceas, sobre todo ornamentales, aunque también hay algunas medicinales y silvestres.



Acequia por el centro de una calle en Aldama. JJHL, 2013.

- Organización social

Una de las explicaciones ofrecidas por Navarrete con respecto al desinterés de los pobladores actuales por las obras hidráulicas que atraviesan la localidad tiene que ver con el desvío de los canales para beneficiar a unos cuantos productores en huertas de monocultivo ubicadas a las afueras de la localidad. Para la autora mientras las corrientes de agua fueron utilizadas por los pobladores para sus actividades cotidianas, el mantenimiento de las acequias, y la preocupación por el cuidado de la calidad del agua, fue mayor; sin embargo, cuando los usuarios con más cantidad de hectáreas y por tanto quienes requerían más volumen de agua lograron controlar el sistema de riego, “las maneras de concebir y utilizar el recurso” se modificaron, concibiendo las acequias como “lugares de depósito de desechos”, desinteresándose por la limpieza y el mantenimiento de las mismas o por la poda de los árboles, lo mismo los usuarios que las autoridades. Con la fragmentación de la organización social, el descuido de las obras, la disminución de la diversidad de flora y fauna, así como otros problemas, por ejemplo el derramamiento del caudal en la zona urbana, se hicieron presentes (Navarrete, 2008:95-96). El asunto es relevante puesto que aporta elementos para comprender la importancia de una organización social a fin de garantizar condiciones mínimas para el funcionamiento de un pueblo huertero.



Acequia que pasa al interior de una casa y de donde se derivan pequeñas zanjas para el riego de membrillos, nogales, parras, limones, manzanas, plantas ornamentales, medicinales y utilizadas para condimentar alimentos. JJHL, 2013.

Sin una organización efectiva, condiciones estructurales difíciles para resolver el problema del sustento mediante la producción hortícola y con una transformación del pueblo en *hinterland* campestre y lúdico de los ciudadanos chihuahuenses, el mantenimiento de las huertas transitó de ser una actividad social e identitaria, a otra de índole familiar o individual, la cual no obstante aporta un mínimo porcentaje a la economía doméstica. La nuez, el durazno, la manzana y el membrillo son cuatro frutos para los cuales hay demanda regional.

2.2. Tequila

Tequila es un pueblo resultado de la política colonial de congregación de indígenas chichimecas con otros que eran aliados y acompañantes de los españoles. La localidad tiene su asiento en uno de los valles que bordean el volcán del mismo nombre. Por su ubicación los suelos son ricos en minerales y algunos son pedregosos.

Las descripciones realizadas por los frailes durante La Colonia permiten imaginar esta comarca desde el volcán, los valles y hasta la barranca, densamente poblada de árboles. Las mismas fuentes señalan que una vez pacificada la zona los indígenas se dedicaron al cultivo de hortalizas, chile y frutales como la ciruela, guayaba y melones (Mota Padilla, 1742:58-59) lo mismo para autoconsumo que para intercambiarlas en los mercados regionales.

Tequila se ubica a una altura sobre el nivel del mar de 1200 metros, su clima es cálido. El río Atizcoa, formado por manantiales que brotan del volcán, atraviesa la localidad de Sur a Norte. A su paso, las aguas han sido aprovechadas desde el siglo XVI y hasta la fecha para el riego de huertas, usos domésticos y actualmente también los industriales.

Durante su esplendor colonial, en los espacios hortícolas se cultivaban ciruelas, mezquites, zapotes (*Diospyros digyna*), guamúchiles (*Pithecellobium dulce (Roxb.) Benth*), aguacates, guayabas, plátanos, mangos, naranjas, limas, limones, granadas, higos, membrillos, cidras (*Citrus medica*), hobos (*Spondias mombin L*), caña de azúcar, maíz y frijol. También se criaban gallinas y guajolotes con fines de alimentación así como para venderlos

Hoy abundan ciruelos, hobos y mangos, los cuales se consumen por las familias en las tardes, se utilizan como regalos intercambiables entre familiares y vecinos como un vehículo para fomentar cordiales relaciones y otra cantidad se comercializa en el mercado por las mañanas.

El éxito de la industria tequilera ha sido el factor decisivo en el confinamiento y desaparición de los últimos resquicios de lo que fuera un pueblo huertero.

- Agua y obras hidráulicas

En Tequila al igual que en los otros pueblos huerteros también son identificables las acequias madres como características de la mancha urbana. Las principales obras hidráulicas atravesaban la localidad de Sur a Norte (dos, una a cada lado del río) y de Suroeste a Sureste (una). La hipótesis de que el pueblo siguió una traza ajustada a esas obras para irrigación según han mostrado Boehm y Sánchez para los casos michoacanos (Boehm, 2002:59-60 y Sánchez, 2002:88 y 94), se sustenta en la tercera de las referidas acequias. Todavía entrado el siglo XX no hubo ningún asentamiento al Sur de la misma, ni lejos del alcance del límite de la obra distribuidora de agua. Es decir, esta obra además de conducir el agua para el riego de las huertas, cumplía la función de ser una de las fronteras cumplía también la función de ser una de las fronteras de la mancha urbana además de servir para el control de las aguas torrenciales que descendían desde las faldas del volcán de Tequila, ya que ésta era paralela a las curvas de nivel.

De esas acequias madres se desprendían otros hilos o regaderas menores trazadas perpendicularmente, las cuales atravesaban todo el asentamiento indígena hasta conectarse con y destinadas al riego de huertas, atravesando todo el asentamiento indígena.

- Traza urbana

Tequila, a diferencia de Aldama, muy pronto perdió la traza urbana en forma de damero, debido a conflictos por la propiedad de la tierra. No obstante, la existencia y funcionamiento de algunas de las antiguas acequias así como de unas cuantas huertas, además de algunos expedientes históricos que cuentan con planos de principios del siglo XX, aportan elementos para una reconstrucción histórica del pueblo huertero.

El trazo de los canales y las dimensiones de las huertas sugieren que al menos varias manzanas a la redonda del primer cuadro, sí seguían un patrón cuadrículado de tal forma que el riego fuera posible sin necesidad de mayores complicaciones para medir la cantidad de agua utilizable.

El cambio en la actividad productiva más importante, acontecido durante finales del siglo XIX, así como la concentración de la tierra en unos cuantos propietarios, explican la modificación de la imagen urbana.



Plano cartográfico que muestra el arroyo Atiscoa a su paso por el pueblo de Tequila y los aprovechamientos huerteros e industriales (para el tequila). Archivo Histórico del Agua, 1914.

- **Arquitectura**

Para la época colonial se cuenta con una descripción de la arquitectura de las casas indígenas. En ella, el fraile muestra cómo efectivamente las huertas formaban parte de un núcleo integrado también por casa, hortalizas y cultivos en pequeña escala: “[las casas tenían] cercados grandes y pequeños en que siembran como en jardines maíz y algunas flores y frutales; comúnmente tienen todos en sus patios algunos árboles frutales que sirven de sólo sombra en que se salen a sestear, tejer e hilar las mujeres y donde atan sus bestias de carga” (Mota y Escobar, 1940:51-52).

En la actualidad, las huertas han quedado como traspatio de las casas, y siguen siendo lugares donde se cultiva algunos árboles, se cría algún animalito así como lugares de solaz y esparcimiento.

- **Organización social**

Al ser la industria tequilera la principal empleadora de la localidad, y desde hace muchos años una de las principales consumidoras de agua para los procesos industriales, la organización para el mantenimiento del riego cedió ante la presencia de estos actores. Como se indicó antes, al menos desde la segunda mitad del siglo XIX han sido unas cuantas familias las que han controlado el acceso y la distribución del agua.

Hoy de hecho ya no existe una organización social para el riego y el mantenimiento de las huertas ha pasado a ser un asunto del orden familiar.

2.3. Atotonilco

Atotonilco el Alto, Jalisco, también es una localidad colonial, recordada en la historia jalisciense por su producción frutícola desde la época porfiriana (fines del siglo XIX) y más o menos hasta los años 1970, cuando las plagas que atacaron a los árboles frutales y la diversificación de actividades económicas de sus pobladores volvieron incosteable el cultivo de frutales para muchos de ellos.

Hoy, Atotonilco es una pujante ciudad comercial e industrial, con cerca de 35 mil personas residiendo en la cabecera municipal. También aquí, como en el caso anterior la producción de tequila tiene un prestigio considerable. Una particularidad del poblado es su ubicación pues se encuentra encañonado por la parte Norte y Este, siendo el inicio de un largo valle, a 1560 msnm.

En Atotonilco hay huertas urbanas, semiurbanas y rurales. Tan sólo en la mancha urbana más de 200 familias dependen de la prosperidad que se obtenga en las más de 600 hectáreas destinadas al cultivo de frutas. En algunos casos el 100% de los ingresos familiares depende de la huerta; de ahí se obtienen alimentos y el dinero. En otros casos esa actividad se complementa con giros comerciales y en otros más simplemente aporta un porcentaje cercano al 25% del gasto total de una familia. Hay familias donde todos los días se consume algo que se cosecha en la huerta: berros (*Nasturtium officinale*), verdolagas (*Portulaca oleracea*), quelites (*Amaranthus hybridus L.*), plátanos, naranjas, limas, maíz, frijol, aguacate, mango, alfalfa, guayaba, té de limón (*Cymbopogon Citratus Stapf*), además de proteína de origen animal obtenida de la crianza de aves en los corrales de la misma huerta.

Se distinguen huertas de riego y otras que son sólo de temporal, unas ubicadas en suelos planos y otras en relieve accidentado. El río Taretan es aprovechado para las actividades de irrigación, de abasto urbano y también para dotación de agua a las industrias tequileras y harineras, todo ello por gravedad debido a la altura a la cual se encuentran los manantiales.³

Las huertas ubicadas en el valle, cuentan con una ligera pendiente, ubicándose a una altura que va de los 1600 a los 1660 msnm; otras se localizan en las laderas de la meseta que rodea la localidad desde el Oriente hasta el Poniente por el costado Norte, dichas huertas van desde los 1661 hasta los 1960⁴ msnm y la calidad de los suelos es inferior a las otras en términos agronómicos. Las huertas de ladera son obras monumentales por tratarse de creaciones humanas, obras con demasiado trabajo incorporado y que tienen

³ Los manantiales afloran 90 m por encima del centro de la localidad aproximadamente a 1690 msnm.

⁴ Predominan entre los 1661 y los 1760 msnm altura más alta a la cual se puede conducir por gravedad el agua de los manantiales de Taretan.

la forma de terrazas o andenes.⁵ Éstas constantemente se están renovando con la materia orgánica sedimentada en las acequias.

Las huertas del valle están en suelos de aluvión arrastrado por el río de los Sabinos que cruza la mancha urbana de Oriente a Poniente. La calidad de esos suelos ricos en materia orgánica contrasta con los suelos de los andenes. Según su ubicación cada tipo de huerta requiere diferente cantidad de agua, por las características morfológicas del terreno, la calidad agronómica y el tipo de cultivos. La superficie de los predios hortícolas también es un asunto de consideración. Hay huertas de unos cuantos metros mientras otras miden varias hectáreas.



Panorámica de Atotonilco, vista Sur-Norte. JJHL, 2011.

⁵ A estos andenes localmente se les denomina galápagos por los retenes de piedra levantados verticalmente y rellenos de cascajo con mezcla de materia y basura orgánica, piedras, suelos erosionados provenientes de la meseta alteña

Los pequeños espacios tienden a ser de policultivo mientras las grandes extensiones son claramente huertas de monocultivo. En las primeras basta la mano de obra familiar para su mantenimiento, en las segundas es necesario contratar jornaleros. La diversidad de las pequeñas huertas se compone de flores y plantas de ornato, frutos (lima, limón, naranja, mandarina, guayaba, toronja, arrayán, mango, aguacate), cereales o granos, leguminosas, plantas aromáticas, plantas medicinales y utilizables en la cocina, vegetales, tubérculos y hortalizas, café, así como insumos proteínicos de origen animal: (huevos, leche, carne de pollo, res, cerdo, guajolote o conejo). Es decir, son espacios que se cultivan para resolver el abasto alimentario o complementar el gasto doméstico a través de una estrategia de producción de alimentos como una contribución económica. Los excedentes son almacenados, circulados en trueque entre los huerteros, o bien ofrecidos en el mercado local. Estas características están ausentes en las huertas de monocultivo, enteramente articuladas con los mercados extralocales a través de intermediarios, y donde la estrategia para obtener rendimientos económicos presiona para aumentar la superficie, por ello se encuentran entre las franjas semiurbanas con tendencia a expandirse hacia las zonas rurales.

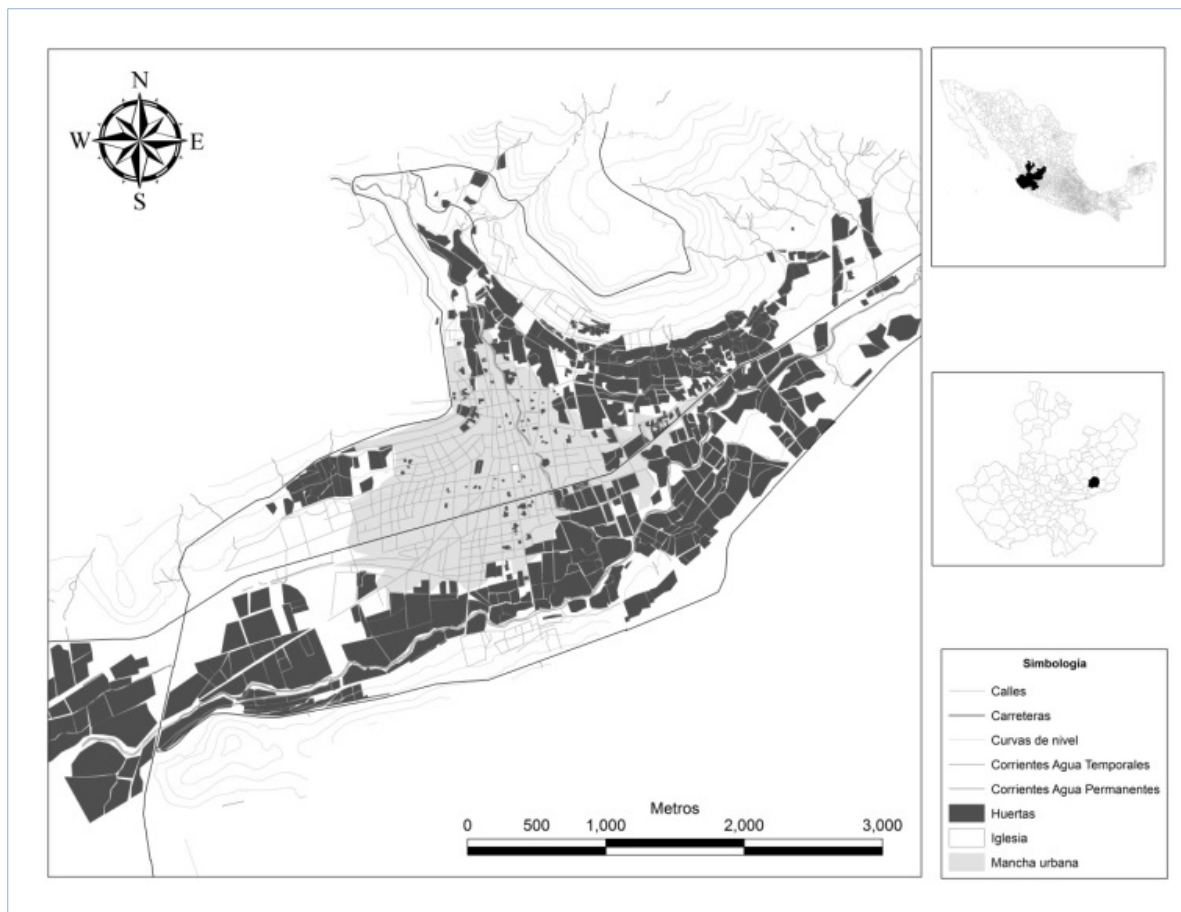
- Agua y obras hidráulicas

Las acequias se dividen en principales, secundarias y regaderas. Las principales son cuatro ramales que conducen las aguas del río Taretan, dos por cada ribera hacia obras secundarias, de menores dimensiones que distribuyen las aguas por los costados de la mancha urbana así como hacia el interno de la localidad. Durante el recorrido por los predios, las acequias van conectándose con las regaderas.

Las acequias cumplen varias funciones: Riego, complemento en tarea de fertilizar debido al transporte de sustancias y sólidos microscópicos y de tamaño medio que una vez en la huerta enriquecen los suelos. En algunos casos también se usan como obras de saneamiento, principalmente por algunos porcicultores ubicados aguas arriba de algunas acequias. Otras funciones importantes son la de control de inundaciones, ya que captan una considerable cantidad del agua de lluvia y evitan el descenso vertical desde la meseta hacia la población ubicada casi 200 m debajo de las acequias construidas a mayor altura, por último también recuperan los suelos erosionados.

- Traza urbana

La traza urbana de la localidad ha debido ajustarse a lo irregular del terreno puesto que se encuentra encañonada y sólo en la parte más baja la pendiente deja de ser considerable. No obstante la diversidad de formas y tamaños de manzanas y fincas, los ejes articuladores han sido los canales que se multiplican cubriendo la totalidad de la mancha urbana.



Elaboración propia con datos de campo. Atotonilco el Alto, 2011.

- Arquitectura

En Atotonilco es posible identificar huertos dentro de las casas, tanto en el tipo de casa andaluza, donde el patio central se convierte en huerto, como en el tipo etrusco donde es el corral o traspatio el lugar donde se ubican los árboles, arbustos y herbáceas.⁶ Pero también hay casas edificadas al centro de los huertos, y en algunos casos esas viviendas, como en Aldama, han sido construidas con el avance de la mancha urbana con la intención de convertirlas en casas de campo.

Dado que algunos canales siguen corriendo a la intemperie, las hileras de guamúchiles, mangos o guayabos le confieren un toque distintivo a la ciudad.

⁶ En algunos casos la ubicación de los huertos ha dependido de varios factores, entre ellos la necesidad de proteger los bienes más preciados, según la perspectiva cultural, por ejemplo, cuando el ganado es mejor mantenerlo dentro de la casa, las plantas pueden estropearse y es mejor que estén alrededor de la casa, aunque cuando hay amplitud de espacios, pueden convivir recintos para animales y otros jacales para diversas plantas dentro de la casa. Véase al respecto Greenfield, Fowler y van Schalkwyk, 2005.



Una huerta común en terrazas o andenes en Atotonilco el Alto. Al fondo la vivienda. En la foto se observa el aprovechamiento de varios estratos y el policultivo. JJHL, 2010.

- Organización social

A diferencia de los otros dos casos, debido a que en Atotonilco la actividad hortícola sigue siendo importante, la organización para el riego es fundamental. Existe una asociación de regantes-huerteros encargada del mantenimiento de las obras hidráulicas, del reparto del agua así como de mediar en los conflictos entre particulares y el Estado.

Las condiciones en las cuales se encuentren las obras hidráulicas necesarias para la conducción y reparto del agua, serán un parámetro para saber el estado de salud de la organización sí como la capacidad para darle vitalidad a un sistema con al menos 500 años de existencia.

La organización parte de la necesidad de ponerse de acuerdo para el uso y manejo de un recurso común como lo es el agua, pero de ahí se expande hacia otro tipo de beneficios comunes que son necesarios para el mejor funcionamiento del sistema de huertas, por ejemplo, la necesidad de estar conscientes todos los regantes de la existencia de otros sujetos usuarios de las aguas, ubicados en partes más altas o en partes más bajas y por ende, donde las acciones de uno repercuten en las de otro. El retraso en la conducción del agua o el acaparamiento de la misma aguas arriba impacta en los siguientes usuarios.

Lo mismo sucede con el manejo de las plagas. Si algunos de los huerteros aplican sustancias químicas agresivas con insectos y frutales, las consecuencias se evidenciarán más allá del perímetro donde se

efectuó la aplicación. De igual forma, el abandono de una huerta propicia la aparición de insectos y roedores que afectarán los cultivos de los predios aledaños.

Esa organización también alcanza para el intercambio de excedentes de producción de las huertas. Hay un intercambio constante de café por naranjas, aguacates, limones, hortalizas, flores y plantas medicinales, así como de remedios y brebajes curativos, practicado por las mujeres pero también por los hombres.

Así entonces, la fuerza de la organización social es visible en las obras materiales necesarias para la conducción del agua, el cerco sanitario o para el control de especies arbóreas introducidas en la localidad.



Trabajo comunitario de huerteros regantes de Atotonilco para reconstruir una de las acequias utilizando tubería. Estas actividades, como parte de la organización requerida, contribuyen a la permanencia del sistema agrícola de este pueblo huertero. JJHL, 2010.

Conclusión

En los casos señalados encontramos patrones similares, a saber, las obras hidráulicas están íntimamente relacionadas con la traza urbana, con la arquitectura y para su funcionamiento precisan de una organización social. Además, esas obras hidráulicas como elemento sustantivo de los pueblos huerteros, suelen ser multifuncionales: Sirven para distribuir el riego, controlar inundaciones, evitan erosión hídrica, crean o enriquecen los suelos, aumentan la humedad relativa de los poblados.

En los tres casos el uso y manejo del agua para el cultivo de huertos fue fundamental en la estrategia adaptativa de esos grupos humanos. El arraigo conseguido por esa forma de aprovechamiento de los recursos del entorno y la existencia de una organización social para el reparto de las aguas dio sentido al urbanismo, configuró una identidad y la prolongó en el tiempo hasta bien entrado el siglo XX.

En los tres casos, dos venidos a menos por diferentes factores y uno todavía pujante, existe un destacado manejo de recursos biológicos, físicos o abióticos (suelo, sol, agua, temperatura, relieve, heladas), de recursos sociales (organización social y división del trabajo) y culturales (gusto por el consumo de ciertos alimentos, los relacionados con los factores de identidad, el patrimonio inmaterial de los saberes y haceres, la importancia del cultivo de los propios alimentos).

Por todo ello, los pueblos huerteros han sido una estrategia vital de aprovechamiento de recursos en pequeños unidades de producción ligadas a la residencia, pero también de creación de recursos ya que por ejemplo en Atotonilco los huerteros constantemente están creando suelos y enriqueciéndolos aprovechando los sedimentos orgánicos y el material de arrastre que viaja por las acequias. Por ello, los pueblos huerteros constituyen una forma de vida y modo de producción para la subsistencia familiar y social, así como “espacios importantes para la conservación de la agrobiodiversidad de la región” (Martínez y Juan, 2005:25), -e insistimos- íntimamente ligados a la mancha urbana.

En los pueblos huerteros, la producción hortícola es funcional al aportar insumos para la alimentación o complementar los ingresos económicos. Además, las prácticas culturales de intercambio recíproco y trueque son mecanismos que lo mismo enriquecen la alimentación que dinamizan las relaciones sociales y se vuelven factores importantes en términos identitarios.

En los pueblos huerteros el componente económico juega un papel importante, sin embargo la relevancia se encuentra también en su aporte ecológico en cuanto a temas ambientales, de biodiversidad y en lo relativo a la construcción de distintos estratos. A ello se añaden los aportes territoriales, urbanos, sociales y culturales, al fomentar una identidad, requerir un mínimo de organización social, conciencia colectiva y poner en valor la importancia de producir sus propios alimentos.

Bibliografía

Boehm Schoendube, Brigitte. (2002). “El riego prehispánico en Michoacán”. En SÁNCHEZ, Martín (Coordinador). *Entre campos de esmeralda. La agricultura de riego en Michoacán*. El Colegio de Michoacán. Zamora. Pp. 47-75.

Childe, Vere Gordon. (1954). *Los orígenes de la civilización*. Fondo de Cultura Económica. México.

- Good Eshelman, Catharine. (2005). "Traditional gardening techniques among náhuatl indians: "Huertos de humedad" in the Balsas river valley, Mexico". En *Anales de antropología*. Volumen 39-I. Universidad Nacional Autónoma de México. México. Pp. 111-129.
- González Jácome, Alba. (2011). *Historias varias. Un viaje en el tiempo con los agricultores mexicanos*. Universidad Iberoamericana. México.
- Greenfield, Haskel J., Kent D. Fowler, Leonard O. van Schalkwyk. "Where are gardens? Early Iron Age horticulture in the Thukela river basin of South Africa". En *World archaeology*. Garden agriculture. Volume 37, number 2. Routledge. Taylor and Francis, Ltd. Pp. 307-328.
- Hernández López, José de Jesús. (2011). *Atotonilco, pueblo huertero. Patrimonio histórico cultural*. Universidad de Guadalajara, Consejo Estatal de Ciencia y Tecnología. Guadalajara, Jalisco.
- Martínez Bustamante, Raúl y José Isabel Juan Pérez. (2005). "Los huertos: Una estrategia para la subsistencia de las familias campesinas". En *Anales de antropología*. Volumen 39-I. Universidad Nacional Autónoma de México. México. Pp. 25-50.
- Morán Alonso N., y Aja Hernández A. (2011). "Historia de los huertos urbanos. De los huertos para pobres a los programas de agricultura urbana ecológica". Disponible en <http://oa.upm.es/12201/>
- Mota y Escobar, Alonso de la. (1940). *Descripción geográfica de los reinos de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León*. Pedro Robredo. México.
- Navarrete López, Susana Cristina. (2008). *Aldama, una reserva estratégica para el futuro: Agua, cultura y participación en la gestión urbana*. Tesis de licenciatura en Antropología. Escuela Nacional de Antropología e Historia, unidad Chihuahua. Inédita.
- Palerm, Ángel y Eric Wolf. 1992. *Agricultura y civilización en Mesoamérica*. Gernika. México.
- Sánchez Rodríguez, Martín (Coordinador). (2002). *Entre campos de esmeralda. La agricultura de riego en Michoacán*. El Colegio de Michoacán. Zamora.
- _____. (2011). "Los pueblos huerteros de la cuenca del Tepalcatepec". En Ortiz Escamilla, Juan (Coordinador). *La transformación de los paisajes culturales en la cuenca del Tepalcatepec*. El Colegio de Michoacán. México. Pp. 201-225.
- Stark, Barbara L. y Alanna Ossa. (2005). "Los asentamientos urbanos de jardines-huertos en la planicie costera de Veracruz". En *Anales de antropología*. Volumen 39-I. Universidad Nacional Autónoma de México. México. Pp. 39-49.
- Van der Veer, Marijke. (2005). "Gardens and fields: the intensity and scale of food production". En *World archaeology*. Garden agriculture. Volume 37, number 2. Routledge. Taylor and Francis, Ltd. Pp. 157-163.
- Wittfogel, Karl A. (1963). *Despotismo oriental. Estudio comparativo del poder totalitario*. Guadarrama. New Haven.

LAS IDEAS DE ‘PRECIO JUSTO’, ‘CALIDAD’ Y ‘SOSTENIBILIDAD’ EN LAS EXPLOTACIONES AGROPECUARIAS GALLEGAS

Bibiana Martínez Álvarez

Departamento de Antropología Cultural y de Historia de América y África.
Facultad de Geografía e Historia. Universidad de Barcelona

bibiana1205@gmail.com

1. Introducción

El trabajo que estoy llevando a cabo se centra en el estudio de explotaciones agropecuarias familiares productoras de leche en Galicia, concretamente en el interior de la provincia de Coruña, y algunas de ellas dentro del Parque Natural Fragas do Eume¹. Además, se tendrían en cuenta también otros actores relevantes en el contexto como la industria láctea, sindicatos agrarios, técnicos y distintos trabajadores de la gestión agroganadera y de la agroindustria entre otros.

Inicialmente el estudio se lleva a cabo con 6 granjas familiares consideradas de un tamaño pequeño-mediano, en las que el rango de cabezas de ganado iría de las 40 hasta casi las 100. Posteriormente se amplía a 3 granjas más para poder observar con mayor claridad los distintos modos de explotación presentes actualmente en el contexto: intensivo, extensivo, ecológico, y modos intermedios entre los dos primeros, que pueden acercarse en mayor o menor medida a uno u otro.

¹ Considerado como uno de los bosques atlánticos más importantes de Europa.

Sería importante destacar que una de estas granjas, pertenece a miembros de mi familia. Esto ha supuesto el casi continuo replanteamiento de mi rol en esta granja durante la investigación (antropóloga/familiar). Además surgieron determinadas consecuencias derivadas de esta situación que resultaron positivas más que negativas en la mayoría de los casos. Como podría ser una mayor facilidad de acceso a los informantes por conocer previamente el contexto.

Mi análisis iría de lo particular a lo general (o de lo micro a lo macro), porque comienzo a observar en las granjas que forman parte de este estudio, cierta ambigüedad presente en las relaciones económicas que genera determinadas contradicciones, las cuales dificultan el proceso productivo e incluso la propia supervivencia de la explotación. Estas contradicciones irían generándose a medida que se produce un proceso de subordinación a las relaciones de producción capitalista. Dicho proceso de subordinación generaría además una importante tensión entre los tres tipos de sostenibilidad presentes en el contexto estudiado: la sostenibilidad económica (o de mercado), la sostenibilidad social (como modo de vida o reproducción del grupo doméstico), y la sostenibilidad medioambiental. Esta sería a grosso modo la hipótesis de mi trabajo.

De este particular se iría a lo general como comentaba anteriormente, porque a medida que voy analizando estas cuestiones en el contexto estudiado, me hago cada vez más consciente del rol estratégico que ocupan la agricultura y la ganadería en la construcción de la economía de mercado y la política mundial. Y que la sostenibilidad es también un concepto fundamental en las políticas económicas tanto europeas como mundiales.

Para llegar a estas observaciones sería clave también la perspectiva histórica y el análisis realizado a varias escalas (local, regional, nacional y europea). La perspectiva histórica que planteo aquí comienza con el periodo de autarquía del régimen franquista, y finaliza con el momento actual, caracterizado por el protagonismo de la tecno-bío-agricultura liberal y el elevado descenso de este tipo de explotaciones familiares que se enfrentan a enormes dificultades como la incapacidad incluso de cubrir los costes de producción. Entre ambos periodos destacarían determinados hitos históricos o momentos clave, como el paso de un policultivo de subsistencia a la especialización de la producción², o la entrada en la Unión Europea, que implica un gran número de cambios en el proceso productivo o en la regulación de los precios entre otras cuestiones.

² En el caso de las explotaciones estudiadas sería una especialización basada en la producción de leche de vaca.

2. Economía moral: los conceptos de precio justo, calidad y sostenibilidad

Una cuestión central en este trabajo es el concepto de economía moral, que me sirve para plantear las ideas clave desde el punto de vista de los valores morales como centrales en la definición de las prácticas económicas. Es decir, mi interés principal estaría en la manera en que definen y negocian determinados conceptos los actores implicados en el contexto estudiado. Destacan aquí las ideas de James Scott (1976) en torno a la economía moral, como la de ética de subsistencia, que sirve para analizar la valoración que los informantes hacen de su situación como productores. Se trataría de un principio moral cuya idea central se basa en el derecho a la subsistencia. Este principio constituye la norma estándar mediante la cual los reclamos dirigidos a los campesinos, efectuados tanto por parte de terratenientes como del Estado, son evaluados.

Serían tres los conceptos utilizados para este análisis: precio justo, calidad y sostenibilidad.

2.1 El precio justo

Este concepto sería una importante reivindicación de los ganaderos y los agricultores ante la aspiración de continuar siendo productores. En el contexto estudiado se materializa en la reivindicación de los ganaderos del pago de un precio justo por la leche que producen, frente a la dependencia que consideran que generan las ayudas de la Política Agraria Común. Argumentan la preferencia de la estipulación de unas tarifas fijas con un precio justo mediante el que poder vivir dignamente sin tener la necesidad de recurrir a estas ayudas de la PAC. Cuando los ganaderos definen este concepto, utilizan otro que surge de manera continuada en sus conversaciones: el concepto de vida digna. Para ellos, un precio justo sería aquel que les permitiese llevar una vida digna. Es decir, no se trataría de la búsqueda de grandes beneficios, sino de la posibilidad del mantenimiento/reproducción de la familia y de la propia explotación; además de la posibilidad de cubrir su propio trabajo con los ingresos obtenidos,

así como tener cierta calidad de vida, que normalmente asocian con el disfrute de tiempo libre.

Mediante el concepto de precio justo se expresa también cierta contradicción en torno al término valor, al tener en cuenta precisamente la tensión que se produciría entre lo que podría considerarse valor de mercado y valor social en el contexto estudiado. Por un lado se muestra la dependencia del valor en términos de mercado, y por otro se apunta a la necesidad que tienen esos ingresos (obtenidos vía mercado) de cubrir la reproducción de la familia como se apuntaba anteriormente, o el cuidado del medio. Por lo que la justicia o equidad del precio obtenido en el mercado, no se establecería con respecto al propio mercado, sino respecto a otro ámbito social, que sería en este caso el grupo doméstico. Este precio justo sería visto por lo tanto en el contexto, no como un precio de mercado libre, sino como un precio de mercado administrado o controlado como apunta Polanyi (1976). Este autor habla del comercio desde un punto de vista cataláctico, es decir, que cubriría todos los fenómenos del mercado. El hombre, se presenta, como actuando preocupado a la vez por cuestiones materiales e ideales, ya que en las escalas de valores efectivos ambas estarían entremezcladas.

2.2 La calidad

Este segundo concepto sería definido de modo muy distinto por los diferentes actores implicados (industria láctea, distribución, ganaderos, etc.). En el contexto estudiado, se trataría de la calidad de la leche producida en las explotaciones familiares, y como afirman Luc Boltanski y Laurent Thévenot (1991), la calidad sería también una de las esferas en las que la actividad económica es regulada por procedimientos que van más allá del precio. Este concepto estaría aquí además, ligado al uso de biotecnologías para la mejora genética del ganado, articulándose un discurso en el que estas técnicas se plantean como garantes de una mayor calidad y productividad. La aplicación de esta tecnología supondría también la aparición de relaciones de poder y nuevos modos de dependencia económica. De hecho, autores como Otero y Peachlaner (2008) consideran tanto la reorganización del sector agrario en base a regulaciones impuestas por acuerdos supranacionales y de libre mercado, como el importante auge de la biotecnología en este mismo sector (además de la relación que se establece entre ambas cuestiones) algunos de los rasgos principales del nuevo régimen

alimentario. En el contexto estudiado, la implementación de estas tecnologías coincide prácticamente con la entrada en la Unión Europea, momento en el que se crea un plan integral de mejora genética (PIMX). Este plan surge de un convenio entre el gobiernos autonómico, y varios organismos reconocidos por la Comisión Europea de Agricultura que desarrollan programas orientados a la mejora y selección genética del ganado³. Estos organismos llevan a cabo una serie de actuaciones (como el Control Lechero), que supondrán para los ganaderos que se acojan a ellas, la posibilidad de obtener puntos para las subvenciones otorgadas por la UE, o mayores posibilidades de que la industria láctea aumente las primas por calidad; además de otras cuestiones como el prestigio social y profesional.

Para todas estas cuestiones relativas a la calidad, y a la aplicación de la biotecnología en la mejora genética del ganado sería relevante también la perspectiva de la teoría Actor-Red. En ésta, se rechazarían las explicaciones que hacen referencia al dualismo naturaleza-sociedad, presentes de manera importante en la producción de alimentos. Las entidades naturales y sociales, según esta perspectiva, se entrelazarían unas con otras mediante redes heterogéneas en el sector alimentario. Redes, que se construyen mediante relaciones o asociaciones en las que serían los enlaces entre los componentes los que compondrían la agencia (en la que las actividades de los no-humanos tendrían tanta relevancia como las de los humanos). Podríamos decir que en este contexto entrarían en juego en torno al concepto de calidad redes heterogéneas en las que estas características híbridas de los alimentos serían puestas de manifiesto. Destacarían por un lado un conjunto de concepciones en las que se destaca como relevante el aspecto “natural” en la producción de alimentos, y al mismo tiempo también la tecnología y el “know how” se plantean como elementos necesarios y determinantes para la obtención de esta calidad. Desde este prisma por lo tanto, la biotecnología podría verse como una práctica en la que las redes agroalimentarias son modificadas y reinterpretadas.

2.3 La sostenibilidad

Para este último concepto, además del análisis de la tensión que se produce en los tres tipos de sostenibilidad (económica, social y medioambiental), me interesa también como los

³ En concreto del ganado de raza Frisona (o Holstein), considerado el más apto para la producción láctea.

ganaderos definen el concepto en sí, en la línea de lo que se podría considerar como “medio de vida sostenible”. Aquí el foco de atención se mueve hacia lo que los actores relevantes en el contexto hacen para proteger su medio de vida. Para abordar esta cuestión, me centro principalmente en indagar en la visión que los ganaderos tienen de su trabajo en relación con la naturaleza, y que implica un análisis de cuestiones que tienen que ver con el cuidado. En el contexto estudiado, existe cierta visión en la que los ganaderos son representados como cuidadores del medio (de la naturaleza y de los animales), y que estaría además relacionada con la idea del bien común.

Esta cuestión se complejiza y adquiere mayor importancia en este contexto, debido a que el área en la que se encuentran un importante número de las granjas estudiadas, pertenece como se comentaba anteriormente, a un parque natural. Esta situación ha generado una serie de conflictos entre los ganaderos y otros actores relevantes (como autoridades políticas o grupos ecologistas) debido precisamente a diferencias en la definición de conceptos como el de sostenibilidad.

A medida que se desarrolla el trabajo de campo, se hace patente otro foco de tensión entre estos tres tipos de sostenibilidad y de las divergencias en el propio concepto. Éste se encarnaría en los dos modos de explotación agropecuaria que se pueden observar en el contexto y que supondrían una lógica de producción considerablemente opuesta: el modo intensivo, y el extensivo. El primero, enmarcado en una lógica ciertamente productivista, tiene su origen en los años de la implantación de la Revolución Verde en Galicia (alrededor de la década de los 60 y los 70). Periodo en el que se hace un considerable esfuerzo por parte de instituciones y entidades relacionadas con la agroindustria por implantar (tanto material como ideológicamente) esta doctrina entre los ganaderos y agricultores, cuya idea central sería la de que para producir más litros de leche y crecer era necesario hacerlo dentro de esta lógica intensiva. Para ello se ponen en práctica medidas para obtener un elevado número de ganado, de maquinaria y otro tipo de tecnología e infraestructuras. Además de pasar a tener una elevada dependencia de la alimentación animal externa, es decir de piensos y forrajes adquiridos en el mercado en lugar de obtenerlos mediante producción propia. El segundo modo de explotación agropecuaria sería el extensivo, y sería una tendencia creciente en los últimos años, aunque incorpora elementos de la agricultura y ganadería tradicional, o anterior al periodo de Revolución Verde. Supondría un menor número de ganado y mayor número de hectáreas, ya que la práctica central sería el pastoreo para evitar todo lo posible la dependencia de la alimentación animal externa.

Esta tensión en torno al concepto de sostenibilidad que se pone de manifiesto a través de las divergencias en ambos modos de explotación, se hace patente a través de las ideas expresadas por los actores del contexto de ambos sistemas. Parece que tanto sostenibilidad ambiental como social serían identificadas con el modo extensivo, mientras que la sostenibilidad económica se identificaría por algunos actores con el modo intensivo. Concretamente por ganaderos que producen en el modo intensivo o semi-intensivo, o por actores (no ganaderos) presentes en el contexto de las explotaciones de este tipo (como agentes de la agroindustria, de la industria láctea, o de entidades relacionadas con la mejora genética del ganado). Sin embargo los informantes que se encuentran en la órbita del extensivo nunca asocian la sostenibilidad económica con la producción intensiva, al contrario, la asocian a su propio modo argumentando precisamente esa menor dependencia de alimentación externa que se señalaba anteriormente. Uno de los informantes consultados, gestor agroganadero especializado en gestionar la desintensificación de las explotaciones, considera que también dentro del modo extensivo (incluyendo el ecológico) existen tanto perspectivas más comerciales en las que el fin estaría más enfocado a la obtención de beneficios, como otras en las que el foco estaría en la posibilidad de vivir dignamente de su producción y con una preocupación real por el medioambiente y por obtener una mayor calidad de vida. Ambas perspectivas podrían aplicarse también a modos intensivos o semi-intensivos, dado que considera que hay productores que estarían ubicados en este sistema por convencimiento (preocupados por el prestigio y reconocimiento social, la pertenencia a determinados grupos o colectivos de este contexto, así como por llegar a ser extremadamente productivistas) y otros porque se sienten incapaces de salir de este modo de producción a pesar de manifestar cierta conciencia de las problemáticas que este sistema conlleva.

Esta sensación de incapacidad de salir del modo intensivo manifestada por algunos ganaderos se haría patente a través de una de las problemáticas centrales en este contexto. Sería la cuestión de la tierra, el problema del acceso por parte de los productores y la ordenación del territorio en general. Los ganaderos argumentan que para poder hacer este paso al modo de producción extensivo, y poder tener una menor dependencia de la alimentación externa es necesaria la posibilidad de un mayor acceso a la tierra. Algo complejo en un contexto como el gallego, en el que el minifundio es el protagonista. Los distintos actores lo plantean como una problemática de difícil solución, en la que se considera que los medios existentes hasta la fecha como la *Lei de mobilidade de terras* o el Banco de Terras de Galicia⁴ no son suficientes.

⁴ Instrumento que surge con la pretensión de regular el uso y aprovechamiento de las fincas con vocación agraria, para evitar su abandono y ponerlas a disposición de las personas que necesiten tierra para uso agrícola o

3. Conclusión

Finalmente sería importante señalar que es entonces a través de estos conceptos clave como el precio justo, la calidad, o la propia sostenibilidad (de cómo son definidos y negociados por los actores relevantes en este análisis), y siguiendo la secuencia histórica señalada, que se intenta describir el modo en que se produce esta subordinación a las relaciones de producción capitalista. Este proceso de subordinación sería, como se ha señalado anteriormente la causa de la progresiva aparición de determinadas contradicciones y dificultades en el proceso productivo, además de la tensión presente entre los tres modos de sostenibilidad analizados en el contexto estudiado.

Por lo tanto, es en el análisis del discurso y las prácticas de sostenibilidad (y de los otros conceptos clave citados) que se producen en este contexto, donde podríamos observar las problemáticas más relevantes, como la propia viabilidad de las explotaciones (la estructura organizativa de las mismas y sus relaciones, modos de producción, etc.), las formas de trabajo, o la organización política.

Como se puede observar, el concepto de precio justo tiene un papel central, del que además derivan otros conceptos que tienen también gran importancia en el contexto estudiado (vida digna, valor, etc), además de estar también vinculado con los otros dos conceptos principales: calidad y sostenibilidad. Se podría decir que la tensión presente tanto en los tres tipos de sostenibilidad, como en torno a las distintas definiciones del concepto de calidad es desvelada a través de la cuestión del precio justo. Por un lado, el precio pagado por el producto (la leche en este caso), está directamente relacionado con la calidad obtenida. Por otro, los productores consideran central el pago de un precio justo que les permita continuar siendo productores y por lo tanto tener la posibilidad de seguir cuidando del medio y mantener así la sostenibilidad medioambiental. Además de tener la posibilidad de obtener unos beneficios económicos que les permitan continuar la reproducción del grupo doméstico y de su modo de vida (sostenibilidad social y económica).

ganadero. Tendría un papel dinamizador y mediador.

Bibliografía

Boltanski, Luc y Thévenot Laurent (1991) *De la justification: Les économies de la grandeur*. Paris: Gallimard.

Fernández de Rota y Monter, J.A. y Irimia Fernández, M.P. (1998) *Los Protagonistas de la Economía Básica: La Vanguardia Ganadera y la Casa en el Este de la Provincia de A Coruña*. A Coruña: Diputación Provincial de A Coruña.

Otero, Gerardo y Pechlaner, Gabriela (2008) “The Third Food Regime: Neoliberal Globalism and Agricultural Biotechnology in North America”, *Sociología Ruralis*, 48(4): 351-371

Polanyi, Karl, Arensberg, Conrad M., Pearson, Harry W. y (1976) *Comercio y mercado en los imperios antiguos*. Barcelona: Labor

Scott, James C. (1976) *The Moral Economy of the Peasant. Rebellion and subsistence in Southeast Asia*. New Heaven and London: Yale University Press

Villares, Ramón (1982) *La propiedad de la tierra en Galicia*. Madrid: Siglo XXI Editores

REFLEXIONES EN TORNO A LOS ESTUDIOS AGRARIOS DESDE UNA PERSPECTIVA CONTRA-HEGEMÓNICA.

Lidia Montesinos Llinares

lidiamontesinos@gmail.com

Universitat de Barcelona

Para este simposio “Sostener la vida, sostener la tierra, sostener el crecimiento: controversias de las economías agrarias en la era de la globalización”, me gustaría compartir algunas reflexiones a partir de varios fragmentos de mi tesis doctoral¹. La investigación que he llevado a cabo puede enmarcarse dentro de los estudios agrarios y los estudios sobre bienes comunales que se centran en el análisis de las relaciones de propiedad y de las regulaciones sobre el uso de los recursos. El estudio de las relaciones de propiedad como relaciones complejas entre personas “respecto a cosas” o en relación a derechos diferenciados es una perspectiva teórico-metodológica clásica (cf. Maine [1861] 1977; Malinowski [1935] 1977) que ha sido renovada y revitalizada en los últimos años (cf. Hann 1998, 2000; Benda Beckman 1999; Márquez 2010) y que trata de comprender y relacionar aspectos de orden jurídico, económico, simbólico y político para la mejor comprensión de las relaciones de propiedad -relaciones de fuerza y de dominación, relaciones políticas en último término- teniendo en cuenta su importancia en la configuración del orden social en su conjunto. De esta forma, a partir del trabajo de campo realizado en Goizueta -un pueblo de la montaña navarra de unos 700 habitantes- el eje central de la investigación han sido las

1 *IRALIKU'K: La Confrontación de los comunales. Etnografía e historia de las relaciones de propiedad en Goizueta* se puede consultar en <http://www.tdx.cat/handle/10803/132603> o <http://diposit.ub.edu/dspace/handle/2445/53187>.

transformaciones de las formas de uso y apropiación de los recursos a lo largo de la historia a partir del estudio de los bienes comunales y de los conflictos en torno a su uso y definición.

1. La perspectiva de las relaciones de propiedad: la complejidad de “lo común”, el retorno del debate político.

La perspectiva de las relaciones de propiedad como relaciones entre personas y no como relaciones entre personas y objetos es, de alguna manera, la que llevó a Gluckman (1944) a decir que cualquier forma de propiedad podía considerarse una propiedad comunal o colectiva, en el sentido de que su ordenación debía contar con el respeto y la aprobación del conjunto de la sociedad. Esta perspectiva devuelve al centro del debate una cuestión política, al poner en evidencia que los conflictos por las propiedades no son un asunto exclusivamente privado o psicológico, sino que afectan e implican a todos los miembros de la comunidad. Las relaciones de propiedad ordenan, definen y articulan un determinado orden social y jurídico, pero siempre a partir de la confrontación de intereses, de las relaciones de fuerza, configurándose así el espacio de lo político; del conflicto, la discusión, la negociación, el diálogo; pero también de la imposición de una visión o resolución hegemónica, o de los intentos de homogeneizar las relaciones de propiedad imponiendo generalmente el criterio de la propiedad individual absoluta.

Esta forma de abordar y describir las relaciones de propiedad y las relaciones sociales en general desvela un escenario de confrontaciones en el que diferentes criterios e intereses aparecen en constante pugna -generando, en términos de Laclau y Mouffe (1987), relaciones de antagonismo-. Es mostrando esta complejidad de fuerzas variables que podemos elaborar una perspectiva contra-hegemónica en contra de las miradas institucionales o de la administración que van buscando precisamente una solución o un planteamiento hegemónico que disuelva los antagonismos. Podría tratarse también de lo que Beasley-Murray (2010) ha denominado perspectiva post-hegemónica, en el sentido de que no pretendemos desde los estudios agrarios construir una nueva hegemonía -o bloque hegemónico tal y como lo entendía Gramsci- que pueda

suplantar al paradigma liberal o neo-liberal² sino que pretendemos dibujar un campo de fuerzas en permanente tensión que configura el espacio de lo común, de lo político, del antagonismo, sin tener como objetivo dar una respuesta certera o unitaria sobre cómo debería ser el orden social o cómo debería organizarse cada comunidad. Es en este sentido que consideramos la perspectiva de las relaciones de propiedad con una potencialidad contra-hegemónica, pues ilumina la dimensión política de la propiedad y, al mismo tiempo, desvela el carácter conflictivo y negociado de las relaciones que todo orden social, que toda comunidad -más todavía si se presume democrática-, debe afrontar sin reducir su complejidad y sus antagonismos intrínsecos.

2. La persistencia del evolucionismo progresista

Al investigar sobre las transformaciones de las relaciones de propiedad me vi obligada a describir también las transformaciones del trabajo y de las formas de producción, y para ello me serví de la clasificación de estos procesos de cambio a partir de tres modelos económicos tal y como señaló Fernández de Larrinoa para el caso vasco: “...a lo largo del siglo XX tres modelos de relaciones económicas destacan en el agro vasco, que son: las de autosuficiencia; las de mercado; y las de capitalismo tardío. Se observa que cada modelo de relación económica se caracteriza por promover redes y tejidos sociales singulares” (Fernández de Larrinoa, 2007:87-88).

1. El primero modelo es el de las economías domésticas artesanas, de autoabastecimiento o subsistencia que en el lugar de estudio tienen que ver con la economía agro-pecuaria del *baserri* (caserío vasco). Actualmente y desde los años 60, la economía del *baserri* se

2 Aunque esta es una cuestión a debatir, pues sigue habiendo dentro y fuera de las ciencias sociales movimientos, propuestas y prácticas antagonistas o contra-hegemónicas que trabajan por la construcción de nuevos planteamientos hegemónicos desde la agroecología, el socialismo, el comunitarismo o la defensa de la soberanía alimentaria. En el lugar de estudio, desde hace unos años, se ha abierto el debate y la experimentación con formas de organización comunitarias que se inspiran en instituciones tradicionales de gestión comunal como el *batzarre* (junta o asamblea vecinal) o el *auzolan* (trabajo vecinal o comunitario). (cf. Santos y Madina 2012; Nabarralde 2010; Mitxeltoarena 2011; Sastre, p. 2013)

presenta siempre enfrentando obstáculos y dificultades diversas que obligan al grupo doméstico a acomodarse, a adaptarse o a resistir ante presiones y amenazas a su continuidad. A pesar de esta crisis continuada, ciertas prácticas y deseos de permanencia han contribuido a que no desaparezca del todo el *baserri* como unidad económica ni las formas de vida asociadas con él.

2. El segundo modelo es el industrial y de mercado, que se instala a partir de las grandes transformaciones económicas que marcaron los procesos de industrialización acaecidos durante los siglos XIX y XX (con antecedentes comerciales desde el siglo XVI); que suponen la irrupción del capitalismo industrial internacional y el abandono parcial o paulatino de las economías campesinas por parte de muchas familias.
3. El tercer modelo define la deriva más reciente de la economía global hacia lo que se ha llamado el tercer estadio del capitalismo o capitalismo tardío, que insta un modelo de sociedad postindustrial y de servicios³.

Así, en un artículo publicado recientemente en un libro colectivo (cf. Montesinos 2013), expuse de forma general cómo funcionaba la economía de subsistencia agro-ganadera del *baserri* (caserío), cómo fue el proceso de industrialización en esa zona, marcado principalmente por el advenimiento de la industria papelera y la plantación masiva de arbolado; para introducir después el giro postindustrial con la aparición de las subvenciones y ayudas europeas a entornos rurales

3 Desde principios de la década de los 70 asistimos a un proceso de transformación radical en los modos de producción capitalista que está imbricado con las transformaciones de la organización del trabajo (pasaje del fordismo al posfordismo). Este tercer estadio del capitalismo también llamado turbocapitalismo está vinculado con la irrupción de las nuevas tecnologías, la informatización del conocimiento y los procesos productivos, la mercantilización del saber, la acumulación flexible, la cualificación del trabajo cognitivo y la subsunción real de todos los aspectos de la vida en los procesos de valorización y circulación del capital. Este proceso de transformación estructural del capitalismo condujo a las crisis económicas y políticas de los años 80 que marcaron el inicio de una nueva etapa económica de carácter transnacional que ha transformado el rol soberano de los Estados-nación en su relación con los ciclos productivos; una etapa en la que tienden a integrarse todas las regiones y que se puso en escena globalmente con la caída del comunismo, la extensión de los tratados de libre comercio y la creación de organismos económico-políticos internacionales y transnacionales. (cf. Fernández de Larrinoa 2007; Martínez Montoya 1996; Godelier 1987; Hart y Hann 2009, 2011; Comaroff y Comaroff 2011).

(Política Agraria Común), medidas de fomento del turismo (Agenda 21 y proyectos Leader), la protección de la biodiversidad o la patrimonialización de bienes culturales y naturales.

Estas transformaciones económicas, del trabajo, del sustento cotidiano y de las formas de producción han tenido y tienen un alcance global -esa sería una de sus principales características-, pero debemos tener en cuenta y destacar que han tenido y tienen un desarrollo y materialización particular en cada ámbito local y estatal. Aunque esta observación puede parecer de sentido común, es preciso recalcar las diferencias y las relaciones antagónicas que se dan en cada lugar a partir de la implementación de proyectos de desarrollo o modelos de gestión institucional homogeneizadores integrados en procesos macro-económicos, para no ceder así ante el determinismo evolucionista implícito en estas políticas. Por eso, la segunda reflexión que quiero plantear es la necesidad de insistir y cuestionar, en nuestras investigaciones, cualquier planteamiento político, económico o jurídico basado en una concepción lineal y progresista, no sólo de la historia, sino también y más concretamente de la economía. Las políticas de desarrollo, -sean de la CEE, las Naciones Unidas, el FMI y el BM, o de ONGs- siguen reproduciendo la mayoría de las veces planteamientos evolucionistas de progreso lineal para justificar la implantación de paquetes de medidas económicas e inversiones de capital en infinidad de poblaciones con contextos y realidades muy diferenciadas.

Voy a poner un ejemplo que trabajo en mi tesis doctoral para ilustrar mejor esta cuestión. Tomemos las *Teorías del cambio social* (cf. Arensberg y Niehoff 1971) elaboradas principalmente por la antropología y la sociología americana y anglosajona de los años 70 y 80 en sus estudios sobre comunidades rurales de la “Europa subdesarrollada” (Italia, España, Grecia y Portugal). En estos trabajos vemos claramente cómo los procesos de “modernización” que se estaban dando en estos países ya desde los años 60, se analizaban como procesos necesarios e irreversibles hacia un modelo de sociedad “democrática”, “avanzada”, capitalista e industrial que encajaba con las políticas de fomento económico y colonización norteamericanas (Plan Marshall primero y deslocalización neoliberal después) que no sólo despreciaban la posibilidad de otros procesos económicos y políticos acordes al contexto local o europeo, sino que intentaban justificar los procesos de radical transformación económica que se estaban viviendo como un camino de progreso y mejora social; un fin que hacía comprensible que las poblaciones eligieran

“libremente” abandonar su forma de vida para integrarse en el capitalismo “democrático” global. Bajo esta perspectiva que hegemonizaba los estudios etnográficos, antropólogos norteamericanos como Ruth Behar, Stanley Brandes o para el caso vasco Davyd Greenwood, William Douglass o Joseba Zulaika estudiaron y describieron -no sin cierta tristeza y romanticismo algunos de ellos-, los procesos de transición económica y de progresiva desaparición de las formas de vida campesina y organización comunitaria en distintos pueblos de la península ibérica. De alguna forma, influidos por las teorías del cambio social, estos autores aceptaron que la crisis de la economía campesina era un síntoma de su pronta desaparición, dando por hecho que estaban estudiando sociedades en un proceso irreversible de extinción.

Sin embargo, este “cambio social” que de algún modo ya aconteció, no ha traído el desenlace previsto por los profetas del progreso, y podemos verlo hoy más que nunca cuando estos mismos países se enfrentan al fracaso de aquellas políticas económicas que han desembocado en una crisis económica y financiera. Pero además, las formas de vida ligadas al campo no han desaparecido del todo y contradicen estas teorías del cambio social. De alguna forma, es como si las transformaciones que Douglass (1977), Greenwood (1996), Etxezarreta (1977) o Zulaika (1990) describieron hace más de 20 años en Euskal Herria y que auguraban la desaparición del *baserri*, continuaran presentes y en discusión, sin que el cambio social “definitivo” haya concluido todavía. En Goizueta, además de las personas que crían ganado por costumbre y afición, y quienes combinan el trabajo industrial con el mantenimiento de pequeñas explotaciones ganaderas, también hay familias e individuos que han reinventado el trabajo en el *baserri* en función de sus conocimientos, deseos y necesidades; se han adaptado a las ayudas económicas europeas y de alguna forma también a las exigencias de una economía competitiva de mercado, pero sin abandonar del todo ciertas prácticas y formas de vida.

Sin negar las evidencias de las grandes transformaciones vividas, debemos pensar en todo caso que se trata de un proceso lento y paulatino, que deja lugar a pequeñas resistencias, a giros inesperados, a las alternativas e incluso a la reapropiación de los recursos por parte de las familias campesinas, las comunidades indígenas y los pueblos en clave neoliberal o capitalista (cf. Comaroff y Comaroff 2011). Los procesos de cambio no siguen una dirección necesaria y finalista, sino que aceptan contradicciones, resistencias, modulaciones e incluso “pasos atrás”,

como el que ha supuesto la llegada de las subvenciones europeas a la ganadería, o por ejemplo, el retorno de jóvenes “urbanitas” al modo de vida campesino.

Lo que quiero plantear es que esta misma situación respecto al evolucionismo progresista subyacente en los estudios antropológicos de los años 70 y 80 parece repetirse hoy en día respecto a las políticas neoliberales que se desarrollan e impulsan desde Europa (y no sólo) y respecto a ese afán de crecimiento que ahora pone su horizonte en la innovación, el desarrollo del turismo y la patrimonialización, la diversificación y liberalización de nuevos mercados, el fomento de un mercado verde, sostenible y glocal que permita abrir nuevos nichos de crecimiento... El llamado tercer estadio del capitalismo se configura así como una nueva fase evolutiva por la que necesariamente todos los pueblos deben pasar y que las instituciones -desde los ámbitos regionales hasta trans-nacionales- se encargan de promover, dirigir y subvencionar. Al mismo tiempo, los estudios etnográficos y antropológicos dirigen su mirada también sobre estos procesos participando muchas veces de su implementación como hoja de ruta preestablecida ante las dificultades de subsistencia que atraviesan estos pueblos.

Sin embargo, la realidad entraña siempre una mayor complejidad que aquella que postulan las perspectivas evolucionistas o neo-evolucionistas del “cambio social” con una mirada unidireccional y totalizante sobre la historia y las sociedades. Por eso conviene recordar y reivindicar esta perspectiva anti-evolucionista, anti-desarrollista y anti-progresista de tanta importancia para la propia disciplina antropológica, mediante la cual podemos mantener una postura crítica -antagónica, contra-hegemónica- respecto a esa mirada unidireccional que plantean las instituciones y que se transforma en un dogma para las políticas públicas. De esta forma, contribuimos además -como proponía el simposio- a la descolonización de las relaciones académicas y políticas entre países y continentes, cuestionando los discursos hegemónicos, etnocéntricos, tanto de la Antropología imperialista norteamericana (por ejemplo en la Europa de los años 70 como acabo de exponer) como de las Antropologías europeas en otros continentes (especialmente en las antiguas y “neo” colonias) y en el suyo propio sobre las poblaciones rurales “deprimidas”. La crítica al evolucionismo y al “necesario” desarrollo progresista reivindica la existencia de otras formas de afrontar y adaptarse a los cambios económicos globales, otras

transformaciones posibles, el mantenimiento de prácticas y discursos antagonistas; y reivindica también la complejidad de la realidad frente al reduccionismo economicista.

3. Las limitaciones y contradicciones del concepto de sostenibilidad.

En el artículo ya citado (Montesinos 2013) mostré cómo las “grandes transformaciones” económicas mencionadas han provocado tensiones y han puesto en crisis las formas de vida ligadas al trabajo agro-pecuario en Goizueta. También expuse de qué forma el pueblo estudiado en su conjunto y algunas familias en particular se esfuerzan hoy por reinventarse, salir adelante y encontrar alternativas a la crisis de las economías de subsistencia, agravada por la crisis financiera actual.

Voy a detenerme ahora en hacer algunas reflexiones teóricas a partir de mi experiencia investigadora respecto al estudio de realidades “rurales” o “agrarias” en crisis, que son objeto de planificación y financiación en la dirección ya mencionada (turismo, conservación del paisaje, producción ecológica...). Concretamente, me referiré al caso estudiado para ilustrar las tensiones entre los conceptos de sostenibilidad propuestos en el simposio: entre “la sostenibilidad (reproducción) de los procesos de crecimiento/acumulación y la sostenibilidad (reproducción) de los hogares y personas implicadas en las economías agrarias”. De alguna forma, adelantando ya la idea central del texto, existe una tensión y una contradicción explícita entre la “sostenibilidad”/reproducción del capitalismo (del crecimiento, la acumulación) y la “supervivencia sostenible” (Montesinos 2013) o reproducción social de pueblos y familias, especialmente aquellos que se dedican a trabajos agro-pecuarios artesanales. A partir de fragmentos de entrevistas respecto a las formas de sustento en el lugar de estudio⁴ explicaré cómo

⁴ Aunque la mayoría de vecinos de Goizueta trabajan fuera del pueblo (y se desplazan cada día en coche a sus puestos de trabajo), o bien trabajan dando cobertura a los servicios básicos del pueblo y en pequeñas empresas locales, vamos a centrar la mirada en el ámbito ganadero -que sigue teniendo importancia aunque vaya disminuyendo- porque es donde se observan más claramente las contradicciones mencionadas.

se materializan estas contradicciones y cuáles son las problemáticas que quedan ocultas tras el concepto de sostenibilidad.

3.1. “Un ganadero tendría que tener la posibilidad de sacarse la vida con 30 vacas, y ya está, y además sacarse la vida dignamente.”

Juan es un ganadero jubilado que trabajó para la cámara agraria de Navarra y ha sido concejal del ayuntamiento de su pueblo. Sus conocimientos sobre la forma de vida del *baserri* se complementan con su experiencia de trabajo, lo que le permite elaborar un discurso crítico sobre la difícil situación que atraviesa actualmente la dedicación ganadera en esta zona. Su relato sobre la profundidad de los cambios sociales mencionados en relación a los modelos económicos globales va a mostrar las aristas del problema que hace de la ganadería un oficio “insostenible” y los va a poner en relación además con la dimensión ecológica que supuestamente subyace en los nuevos modelos productivos. Voy a reproducir su relato en primera persona uniendo distintos fragmentos de conversaciones con él:

“Los ganaderos cada vez tienen menos recursos. Hace 40 años una familia con cinco vacas se sacaba la vida perfectamente, a los hijos se les daban estudios y se sacaba la familia adelante. Hoy en día con cinco vacas no tienes ni para cacahuetes, no tienes para nada. Y esto tiene que ver con quién compra y quién vende, claro. La comercialización es cada vez más competitiva, te traen carne de Argentina, de Uruguay, traen de Polonia... y entonces si son países donde se produce con más facilidad que aquí y de forma más barata, pues la carne de aquí difícilmente puede competir con esa carne. Cada vez es más difícil la competencia y entonces la forma de competir es bajar los precios de la venta, pero claro, si bajas los precios vas restando rentabilidad, y ese es el tema... Ahora ha llegado la época esta de crisis, ha aumentado el precio de los piensos y tal... Entonces aquí en Navarra hay una auténtica crisis y en los últimos días se han dado de baja varias explotaciones; 50 o 60 explotaciones se han cerrado en pocos días.

Ahora dicen que hay que hacer explotaciones más grandes, para que sean rentables, pero yo creo que eso es una especie de suicidio; hacer explotaciones como por ejemplo una que hay

en Albiza que tiene mil vacas. Después el dueño suele estar siempre lamentándose de que no le dejan vivir: que si están los de medio ambiente, que si los guardas, que si le meten multas... Pero no se da cuenta de que él, a su vez, no deja vivir al resto de las personas y a los animales; cada dos por tres está el río Larraun totalmente contaminado, claro, lleno de purines todo alrededor de la granja. ¡Es una salvajada! y esos purines acaban en el río Larraun, y cualquier día vas y hay miles de truchas patas arriba, muertas ahí. El hecho de concentrar tantos animales en un punto es una salvajada, una salvajada que debería estar prohibida, pero de momento se autoriza y están ahí. Claro, ese era el prototipo de explotación hasta hace pocos años, los ITGs (Instituto Técnico y de Gestión Ganadera)⁵ y toda esta gentuza pues no hacían más que apoyar ese tipo de salvajadas ¡las grandes, había que concentrar! Pero claro, las explotaciones pequeñas de 10 vacas no contaminan nada, andan las vacas ahí en el monte, comen, hacen su estiércol y ese estiércol es abono para el campo; son el sistema más sostenible. Pero si metes esas 10 junto con 900 vacas más, pues aquello es mortal, lo que producen es una bomba ecológicamente hablando. (...) La producción de carne tiene la ventaja de que las vacas andan sueltas, aunque en invierno tienes que reunir las, recogerlas y eso tiene su impacto también, pero no se puede comparar con lo de la leche. Las vacas de carne producen un estiércol sólido, sin purines, que incluso lo puedes almacenar; con el tiempo se va reduciendo y puedes emplearlo para abonar los montes, pastizales o lo que quieras. Sin embargo, el purín no lo puedes almacenar, lo tienes que sacar. La vaca está encima de una especie de filtro por donde los líquidos se van filtrando a un depósito, y en ese depósito se van acumulando los purines (todas las orinas y la mierda, los medicamentos que se usan con la vacas, productos de limpieza...). Entonces aquello se convierte en un líquido viscoso y cada 8 o 10 días tienes que sacarlo a donde sea, haga buen tiempo o malo, y aquello produce estragos. Esa es la mayor preocupación de estos ganaderos. Ahí, para mí, se ha llevado una política totalmente equivocada. Es como pasa con el turismo, el turismo cuando se masifica es como una plaga; agotan todas las existencias de agua, más encima llenan de mierda todo, de basura... Pues lo mismo pasa con el ganado, si masificas el ganado lo conviertes en una plaga, es lo más impactante y lo más antiecológico que existe. La gente lo hace para poder sobrevivir; antes se podía con cinco vacas, después fueron diez, después con diez tampoco se llegaba... Bueno, pues entonces 30, 40, 50 y hasta mil. Y claro, mil vacas aquí es una salvajada.”

Como expone Juan -quien compara la sin razón de la ganadería extensiva con la masificación del turismo-, frente al modelo industrial de grandes explotaciones, las pequeñas explotaciones aparecen como una garantía de mantenimiento de un cierto equilibrio con el ecosistema, como una práctica más ecológica y sostenible; aunque insostenible económicamente para el ganadero.

5 A partir del 1 de octubre de 2011 las empresas públicas S.A.U. Instituto Técnico y de Gestión Ganadera, Instituto Técnico y de Gestión Agrícola, Riegos del Canal de Navarra, Riegos de Navarra y el Instituto de Calidad Agroalimentaria han procedido a fusionarse quedando integradas en una sola, con la denominación Instituto Navarro de Tecnologías e Infraestructuras Agroalimentarias, S.A.

Además del ciclo ecológico de la ganadería que integra el uso del helecho y la hierba con el aprovechamiento de los excrementos animales para el abono de los propios campos; para muchos ganaderos, que el ganado pade en los montes es una garantía para que éstos permanezcan limpios y protegidos contra los incendios, una cuestión que ha ido adquiriendo cada vez más importancia ante el abandono de las zonas rurales:

“El ganado sirve para conservar el monte, mantiene el equilibrio. Si los montes los dejas sin ganado, automáticamente aquello se vuelve gasolina ¿entiendes? Se llena todo de matas y todo lo que se produce es combustible, y no hace falta más que una cerilla para que arda media Navarra. Sin embargo, con esos animales en el monte se mantiene el equilibrio, se mantiene la naturaleza. Porque algunas veces los ecologistas dicen que hay que conservar las matas y que hay que hacer mayor defensa contra la caza, por los animales silvestres y tal, pero si viene un incendio se lleva todo, los animales y toda la naturaleza, todo.”

De hecho, muchos vecinos conservan sólo unos pocos animales que utilizan simplemente para mantener limpios los prados, conservando un paisaje que estiman y que consideran fruto del trabajo prolongado durante generaciones. José Ramón, otro vecino del pueblo, me hablaba también sobre la labor de limpieza y conservación del monte que hacían sus *betizuak* (vacas autóctonas pirenaicas en peligro de extinción):

“Yo creo que se tiene que reconocer lo que hacemos, proteger un animal que además ayuda a mantener el monte, porque estas vacas andan por las zonas más empinadas e inaccesibles y lo limpian todo mejor que cualquier máquina e impiden que el monte se llene de maleza que luego es propensa a los incendios.”

En algunas zonas del Estado español ha empezado a reconocerse esta labor y se compensa a los pastores por pastar en cortafuegos o zonas de riesgo de incendios, lo que alivia un poco la economía de quienes se dedican a estos oficios. Sin embargo, se trata sólo de políticas puntuales.

En resumen, hemos visto como Juan relaciona de manera sencilla los cambios económicos globales con las dificultades que atraviesan las pequeñas explotaciones ganaderas, y como además, él considera un grave error que esas dificultades se afronten ampliando la cabaña ganadera a costa de contaminar el medio ambiente. Las contradicciones que aparecen entre sostenibilidad ecológica y crecimiento económico son flagrantes. En primer lugar, las políticas de

crecimiento que menciona Juan son impulsadas por organismos públicos o semi-públicos que dicen basarse en la idea de sostenibilidad (cf. nota 5). En segundo lugar, el problema que plantea Juan es que una explotación sostenible ecológicamente, con 30, 40 o 50 vacas, no permite subsistir al ganadero en una economía global competitiva; en cambio, la explotación de 1000 vacas, insostenible ecológicamente y condenada socialmente, sí permite a su propietario sacar los recursos necesarios para vivir. Así, el análisis de este caso pone en evidencia como el concepto de sostenibilidad opera enmascarando la realidad; instalando una retórica hegemónica y falaz según la cual se está priorizando el cuidado del medioambiente mientras se está haciendo justamente lo contrario. De esta forma, la sostenibilidad aparece como un concepto vacío de contenido real que permite relanzar criterios de explotación indiscriminada de los recursos.

La propuesta de Juan para evitar estas contradicciones nos da la clave del problema de fondo, que es en definitiva un problema político:

“Aquí antes había unas 80 explotaciones para leche, explotaciones medianas, y ahora solamente quedan tres, que son pequeñas, de unas 50 vacas o así. Yo creo que incluso 50 vacas son demasiadas vacas; un ganadero tendría que tener la posibilidad de sacarse la vida con 30 vacas, y ya está, y además sacarse la vida dignamente. Pero para eso hace falta, pues qué sé yo, llevar una política de precios, de ayudas y de lo que haga falta; pero que con 30 vacas, para carne o para leche, pudiera sacarse la vida dignamente; esa sería la política adecuada.”

La forma de superar esas contradicciones parte de un posicionamiento político cuya prioridad sea garantizar unas condiciones de vida digna a las personas dedicadas a la ganadería y evitar así la creación de estas grandes explotaciones totalmente anti-ecológicas. Para Juan, esto significaría seguir una política de regulación de precios, o unas medidas protectoras o proteccionistas del trabajo ganadero y la producción local, es decir, medidas que van en contra del paradigma capitalista neoliberal de libre mercado. Según Juan, con mejores ayudas y una protección frente a la competencia extranjera se permitiría una vida digna a los pastores con un número razonable de vacas.

Las contradicciones que plantea este caso son sencillas pero capitales y han sido constantemente apuntadas por los movimientos ecologistas, campesinos y anti-capitalistas, poniendo en evidencia que la idea o el concepto de sostenibilidad, aunque definido y ampliamente debatido a nivel

teórico, aparece difuso, ambigüo, en su materialización o aplicación práctica⁶ (Alli 2002, 2006; Naredo 2011).

Además, sigue siendo objeto de discusión cuál de sus facetas -sostenibilidad social, económica y ecológica- es prioritaria, y al desvelarse una vez más la primacía del crecimiento económico sobre cualquier factor social o ecológico el concepto de sostenibilidad aparece como un concepto clave en la articulación de nuevas políticas hegemónicas sobre los espacios agrarios, sirviendo de vector para las políticas públicas -especialmente tecnocráticas y subvencionadas-, sin que forme parte de un programa económico con miras al sostenimiento de la población y sus ecosistemas. El lenguaje de la sostenibilidad que impregna los proyectos de desarrollo local suele ser un velo que oculta otras problemáticas, generalmente políticas, que tienen que ver con la toma de decisiones, la participación y el choque de intereses, generando un lenguaje supuestamente común que viene a imponer un cierto consenso. Es por esto que abundan las críticas al concepto y a las falacias que encubre y genera, pues ha servido precisamente para desarticular las luchas y reivindicaciones del ecologismo, el movimiento por el decrecimiento o el anti-desarrolismo.

Como he planteado al principio, la descripción de estas contradicciones y de las relaciones de poder en los ámbitos locales, regionales, estatales, europeos y globales puede ser parte de una perspectiva contra-hegemónica que más que asumir el consenso en torno a la sostenibilidad persiga la deconstrucción de este concepto para instalar discursos y prácticas antagónicas a la imposición fáctica de un concepto de sostenibilidad dentro de la lógica neoliberal.

⁶ Se ha teorizado por ejemplo la diferencia entre una “sostenibilidad débil” y otra “fuerte”, distinción elaborada por Norton, B. G. (1992) “Sustainability, Human Welfare and Ecosystem Health”, en *Ecological Economics*, vol. 14, n° 2, pp. 113-127; y que recojo de Alli (2006) y Naredo (2011). La “sostenibilidad débil” es la que formula la racionalidad de la economía estándar, la que promueven las instituciones bajo hegemonía neoliberal y permite rentabilizar capitales. La “sostenibilidad fuerte” es aquella formulada desde la racionalidad de la economía de la física, la termodinámica, la economía de la naturaleza y la ecología, que se preocupa por la salud de los ecosistemas en los que se inserta la vida y la economía humana sin ignorar la incidencia de los razonamientos monetarios sobre el mundo físico.

3.2. “El impacto de entrar en Europa ha supuesto todo un cambio en la manera de vivir, en la subsistencia económica: de vender tus productos aquí o allá, a sobrevivir porque tienes una subvención.”

La segunda contradicción o cuestión importante a destacar respecto al concepto de sostenibilidad y su uso o aplicación en los planes de desarrollo para las zonas rurales tiene que ver con su vinculación y dependencia hacia las subvenciones. En el caso que estamos viendo, a partir del ingreso del Estado español en la Comunidad Económica Europea (1986), éste participa en la Política Agraria Común (PAC) y en el Espacio Rural Europeo. A partir de este momento, los vecinos de Goizueta y de infinidad de pueblos, empezaron a tener acceso a subvenciones para la dedicación ganadera (y también para trabajos forestales y de conservación de especies en peligro de extinción⁷).

Las subvenciones de la PAC al mundo rural han suscitado todo tipo de debates y críticas, pues: acaparan el 40% del presupuesto europeo en beneficio principalmente de grandes explotaciones, impiden el desarrollo de los países más pobres, generan pocos beneficios y no evitan el aumento de precio de los productos de consumo (Naredo 2011). Quienes defienden estas políticas argumentan que contribuyen a mantener las economías rurales y que se conceden principalmente

7 La conservación y cría de animales en peligro de extinción es una labor poco reconocida más allá de las subvenciones económicas de la PAC. Aunque las *betizu* (vaca pirenaica) o las *sasi-ardi* (oveja de zarzal) reciben mayores ayudas que otras especies que no están en peligro, la cría de estos animales acarrea dificultades y exige controles genéticos estrictos que la hacen farragosa. Además, la comercialización de su carne es mucho más difícil, lo que convierte a los ganaderos en cuidadores de animales cuya vida no tiene un objetivo muy claro más allá del cobro de las ayudas. La venta de la carne de especies en peligro de extinción puede resultar algo contradictorio con el fin de su conservación (como ocurre con la cría y conservación del ganado de lidia destinado a las corridas de toros) pero el planteamiento alternativo sería la creación de reservas de ganado autóctono o en peligro de extinción con mayores recursos económicos, o quizá, abiertas a un público interesado dentro de los circuitos turísticos. Respecto a las plantaciones de arbolado donde también mandan las subvenciones europeas, el equilibrio entre la productividad y la conservación del paisaje adopta también distintas variables y enfrenta concepciones diferentes sobre la biodiversidad, las necesidades locales y la protección del ecosistema que no podemos exponer aquí (cf. Frigolé 2012).

a zonas deprimidas económicamente, en el caso de Goizueta “zonas desfavorecidas de montaña”, para que diversifiquen su actividad económica⁸.

Aunque estas ayudas han contribuido indudablemente al mantenimiento de algunas explotaciones ganaderas en los *baserriak*, éstas últimas se han vuelto absolutamente dependientes de estos ingresos anuales y, de todas formas, esto no ha puesto freno al abandono progresivo de las explotaciones familiares o la emigración⁹ y la gran mayoría de la población trabaja en la industria, en la construcción o en el tercer sector, dedicándose sólo por afición a la ganadería. Los precios de los piensos, de la hierba para el ganado, la poca salida comercial de los productos del *baserri* y la competencia con otros países, hacen poco rentable la explotación artesanal, incluso recibiendo subvenciones, pues las ayudas están orientadas a mantener la rentabilidad de grandes explotaciones y no tanto a ayudar al pequeño agricultor o ganadero. En este sentido, aparece otra contradicción o limitación en relación a la sostenibilidad de estas explotaciones: su sostenibilidad depende de la inyección de capital externo, su crecimiento depende también de las subvenciones.

Así, hay quienes han construido o adaptado sus explotaciones ganaderas gracias a estas subvenciones y sobreviven a través de economías mixtas, contando con apoyo familiar, con el aprovechamiento de los bienes comunales, del patrimonio heredado, o de la combinación con pensiones del estado (especialmente jubilados). No obstante, la mayoría de vecinos de Goizueta afronta su economía cotidiana con el dinero de las subvenciones y no lo han invertido en un proyecto económico a largo plazo que pueda asegurarles un sustento al margen de las ayudas. Las subvenciones se acogen como un medio de subsistencia manteniendo la forma de vida tradicional y en muy pocas ocasiones se toman como un capital para invertir en una explotación

⁸ “La Unión Europea, organización transnacional que ha aprobado unas líneas de intervención social, económica y cultural en los espacios agrícolas de los países asociados. Entre sus objetivos está paliar la marginación económica y política de las zonas agrícolas y ganaderas de montaña, hacer frente al declive demográfico y la degradación medioambiental, además de evitar la homogeneización cultural que impulsan los modelos urbanos. Así, la Unión Europea promueve medidas y subvenciones encaminadas a que las actividades económicas rurales se diversifiquen.” (Fernández de Larrinoa 2007:85-86)

⁹ Evolución de la población de Goizueta en número de habitantes:

1897	1900	1910	1920	1930	1940	1950	1960	1970	1981	1991	2001	2010	2013
1037	1104	1281	1400	1407	1362	1312	1416	1423	1186	1034	886	778	763

que sea rentable en el futuro sin necesidad de subvenciones¹⁰. Veamos nuevamente a través del relato de Juan las contradicciones que plantean las políticas europeas (de crecimiento diversificado y sostenible) y el papel de las subvenciones en el capitalismo tardío.

Como trabajador de la Cámara Agraria, Juan se encargó durante algunos años de asesorar y tramitar la PAC en su zona. Con el tiempo, las entidades bancarias asumieron esta labor interesadas en manejar el dinero de las subvenciones:

“En esto de la PAC ahora me limito a resolver las dudas que tiene la gente, pero ya no hago la tramitación, porque hace unos tres o cuatro años nos dijeron los propios jefes de Pamplona que las entidades financieras andaban detrás de las subvenciones. Ya sabes, aquí la pasta es la que manda; los bancos donde haya pasta van allí directos. Entonces claro, el banco que hacía el trámite se quedaba con el depósito de esas subvenciones. Y aunque había quienes gastaban en seguida, había otros que no gastaban en todo el año, y aquel dinero lo guardaba el banco para sus inversiones y para sus historias. En la mayoría de los casos [no para los pequeños ganaderos de Goizueta] el ganadero tiene su financiación y su plan económico enfocado de manera independiente a lo que percibe de ayudas oficiales, entonces esa ayuda oficial una vez que ingresa en la cuenta de cada uno la mayoría de las veces se queda allí. Entonces ¿qué pasa? que es un dinero barato para la entidad financiera, un dinero por el que tiene que pagar muy poco o no paga nada; en una cuenta corriente ¿qué te pagan de intereses? prácticamente cero. Entonces las entidades financieras se ofrecieron para hacer ese trámite y pasaron a ser entidades colaboradoras con el Gobierno de Navarra.”

Como bien apunta Juan, las entidades bancarias van siguiendo intereses financieros y en el caso de las ayudas PAC las cantidades que se mueven son desorbitadas, pues debemos tener en cuenta no sólo a los pequeños ganaderos de Goizueta, sino a las grandes explotaciones agrícolas y ganaderas de todo el territorio del Estado y a los grandes capitales que se invierten en toda Europa. Este traspaso de responsabilidades en la tramitación de las ayudas tiene la ventaja para Juan de que los bancos le ahorran trabajo y responsabilidad, liberándolo de problemas o posibles reclamaciones, pero ha supuesto también que personas mayores o que viven aisladas en el monte pierdan las ayudas porque nadie acude a asesorarles como solía hacer Juan, que conoce bien la realidad de su zona y de su gente.

10 Cuestión que ha dado pie a un discurso según el cual la mala gestión del dinero recibido (pues debía ser invertido y no consumido) justifica el endeudamiento de los países que han sido beneficiarios de la PAC.

Un joven ganadero de Goizueta también veía inconvenientes en el trato con los bancos, pero se veía obligado a tramitar las ayudas con ellos :

“La PAC la pedimos en el banco, que por supuesto se queda una comisión, esos siempre tienen que sacar algo, igual cuatro euros o así. El sindicato EHNE¹¹ empezó a hacer los trámites también, cobrando, pero bueno, al menos el dinero iba para el sindicato y no para los bancos, que te cobran y sacan la pela por todo. Pero había que ir a Pamplona para que te lo hicieran y al final lo acabo haciendo en la Caja de Navarra de aquí del pueblo.”

Por otra parte, las consecuencias económicas de la Política Agraria Comunitaria han sido desastrosas para las pequeñas explotaciones, que no han podido soportar el alza de los precios y se han vuelto totalmente dependientes de las subvenciones. Actualmente la dependencia de la ganadería de Goizueta de las subvenciones europeas es total, aunque algunos vecinos traten de liberarse de esta dependencia buscando alternativas de comercialización para sus productos animales o se integren en redes de distribución alternativa. Juan me explicaba con claridad cómo había sido este cambio:

“La entrada en Europa supuso un cambio muy importante y yo creo que fue un poco traumático, porque claro, los precios de venta prácticamente no han subido nada desde entonces y sin embargo han subido los costes de los piensos, los seguros, los vehículos, la maquinaria, todo ha subido incluso por encima del IPC y en contra de lo que se mantuvo entonces. Porque entonces se dijo que los precios de lo que se producía se iban a reducir o se iban a quedar estancados, pero que se iban a reducir también los precios de los piensos y los costes de las explotaciones, y eso no ha sido así, los piensos han subido de forma exagerada en los últimos años. En aquel momento, cuando se entró en Europa y se anunciaron las medidas hubo algunas protestas; los sindicatos y otros colectivos protestaron algo, pero había unas expectativas muy buenas, muy positivas, y a raíz de aquellas expectativas la gente se paró bastante y se aceptaron las medidas. Al principio hubo rechazo [en relación al control del ganado] y luego poco a poco la gente fue adaptándose y ahora hay una dependencia absoluta, cada vez mayor, a esas ayudas.

El impacto de entrar en Europa ha supuesto todo un cambio en la manera de vivir, en la subsistencia económica: de vender tus productos aquí o allá, de vender la leche, etc., a sobrevivir porque tienes una subvención. Ahora quedas un poco sometido a lo que vayan a dar oficialmente y si te cortan ese grifo pues te quedas cielo arriba y suelo abajo. A mi un ganadero de Ozcoz me estaba sacando el otro día una factura de hace veinte años de unos gorrines [cerdos], a 5.000 pesetas ¡5.000 pesetas de hace veinte años, fíjate lo que serían

11 Euskal Herriko Nekazarien Elkartasuna – Asociación de campesinos/agricultores de Euskal Herria.

ahora! Pues bueno, veinte años más tarde cuando el pienso lo están pagando a cuatro veces más, esos gorrines están sin poder alcanzar ese precio. Y lo que ha pasado con los gorrines ha pasado con el resto del ganado también; ha cambiado totalmente y ha sido un cambio traumático, traumático, pero bueno, las cosas están así...”

De esta forma, Juan me contaba los grandes cambios que había supuesto la entrada en Europa y como la dependencia hacia las subvenciones de la PAC provocaba una sensación permanente de incertidumbre ante las futuras reformas de la política comunitaria:

“Ha habido diversos tratados posteriores a la aprobación de la PAC; ha habido cambios y reformas constantes. Hubo una hace tres o cuatro años y va a haber otra en el 2013. En los últimos años han entrado doce países nuevos a la Unión Europea, hemos pasado de quince a veintisiete, y esos países la mayoría son más pobres que España; entonces claro, ¿las ayudas para quién tienen que ser? pues para los más necesitados; teóricamente hay que ayudar a quien lo necesite, ¿no?. Entonces, es lógico que mayor proporción de ayudas vaya a esos países antes que a España. Pero claro, los ganaderos de aquí sin subvenciones no sobrevivirían. Todo ese ganado ovino que hay en los montes de Goizueta y de Leitza se reduciría a la mitad o a menos de la mitad automáticamente. En 2013, con la nueva reforma, se dice que quitarán las ayudas, se viene diciendo desde hace mucho tiempo, pero yo creo que algo darán o que crearán otras ayudas. La gente tiende a ser pesimista ¡y con razón además! a la vista de lo que se ha ido viendo; pero yo estoy seguro de que no van a quitar. Sí que va a haber modificaciones y éstas no van a ir precisamente para subir las ayudas sino al revés. Pero lo que sí van a dar son ayudas para diversificar la actividad; por ejemplo, para que en lugar de dedicarte únicamente a vacas de carne, pues te dediques también a otras especies. O para que en lugar de dedicarte solamente a la producción, pues te dediques también a la comercialización.”

Como vemos, a partir de la consolidación de las ayudas PAC y las subvenciones comunitarias la ganadería Navarra se ha vuelto dependiente de ellas (cf. Porcal Gonzalo 2002), siendo en algunos casos el único motivo por el que se sustentan las explotaciones. Muchos ganaderos y ganaderas de la zona afirman que si no recibieran subvenciones no podrían mantener el ganado y tendrían que venderlo y dejar ese oficio. Otros, yendo algo más lejos, me decían que si tenían ganado era sólo y exclusivamente por las subvenciones.

4. Para concluir

Hemos constatado las contradicciones y las limitaciones que plantea el concepto de sostenibilidad para el análisis de las realidades rurales, así como la importancia del ámbito de lo político -y de las relaciones de antagonismo que de él se desprenden- en la definición del orden social y de su reconfiguración en un momento de transición económica (cf. Godelier 1987). Las alternativas económicas que proponen las políticas postindustriales (promoción del turismo, producción ecológica, conservación del paisaje...) son todavía muy incipientes en el lugar de estudio (a pesar de llevar varias décadas en los programas y políticas europeas) y no consiguen de momento ser una opción real para el sustento de poblaciones como Goizueta, alejadas de los centros económicos e industriales. Además, estas medidas son insuficientes incluso estando subvencionadas por organismos europeos y políticas de revitalización y diversificación económica.

Por otra parte, el paradigma de la sostenibilidad depende también de esta “nueva” economía que no arranca, que parece que siempre recién empieza y que necesita de las subvenciones para mantenerse. Pero además, el uso del concepto de sostenibilidad no implica que haya una apuesta clara y decidida por sustituir la producción basada en el crecimiento ilimitado por otras formas de producción más sostenibles; se utiliza el concepto de forma estéril sin atacar las bases del verdadero problema económico y ecológico: la búsqueda de crecimiento a costa de intolerables cuotas de desigualdad social y de la destrucción de los ecosistemas.

Es por esto que he querido destacar también la persistencia de una visión evolucionista y progresista que dirige estos planteamientos y que mantiene su hegemonía a pesar del contrasentido que representa respecto a la realidad social y ecológica. Los discursos de la sostenibilidad y el patrimonio, del cuidado del medio ambiente y del fomento de la cultura autóctona y el turismo, plantean así una contradicción tan flagrante como la que expresa Naredo (2011): “...los intervencionismos marcadamente autoritarios se tildan de “(neo)liberales”, acciones militares tremendamente destructivas se dicen “humanitarias” o productos y prácticas

agrarias, industriales o constructivas (...) se califican de “naturales” y “ecológicas”” (2011:369). De esta forma, a pesar de la preeminencia del concepto de sostenibilidad y de las retóricas de protección del medio ambiente en las prácticas discursivas de las instituciones públicas y de los órganos de gobierno, el paradigma ecológico sigue topando con los límites de una economía de mercado que fija sus objetivos en términos de beneficio económico y rentabilidad.

Bajo el paradigma de “la innovación”, obligados a competir y a ser emprendedores, pocos vecinos de Goizueta piensan en recuperar las economías tradicionales -no como reclamo turístico, sino como alternativa de subsistencia- y más bien se abocan a buscar esa rentabilidad prometida pero difusa que promueven los planes y proyectos de la tecnocracia pública o semi-pública, que de momento generan beneficios solamente a sus gestores. Como cada vez es más difícil encontrar un sustento en el pueblo y reinventarse en el mercado global, pueblos y familias se acogen de forma generalizada a las políticas hegemónicas, que hasta el momento no ofrecen demasiadas alternativas: salir adelante mediante formas de producción diversificada, servicios al turismo, gestión de espacios protegidos o producción de energías renovables.

Ante este panorama, sin embargo, la etnografía realizada y la perspectiva de las relaciones de propiedad desvelan un panorama de complejidades e indefiniciones en el que el conflicto, la pugna y la negociación entre los distintos actores y sus intereses en relación al uso de los recursos comunes va configurando un espacio de lo político plagado de antagonismos. Aunque es cierto que las líneas de actuación del ayuntamiento y de algunos vecinos van en general más acordes con las directrices europeas y la inyección de capitales externos que con iniciativas locales que recogan elementos de las prácticas agro-pecuarias consuetudinarias, debemos resaltar que también existen otras prácticas y planteamientos que mantienen una relación de oposición y tensión respecto a éstas. Adoptar una perspectiva contra-hegemónica nos obliga a describir ese campo de fuerzas complejo y poner atención en las pequeñas alternativas, en las iniciativas que se salen de la norma, en las resistencias, las contradicciones e incluso en los ilegalismos y los actos de boicot hacia estos modelos hegemónicos y quienes los impulsan, pues ponen en evidencia la necesidad de un espacio de crítica, cuestionamiento y debate sobre esta deriva económica neoliberal. Así, una perspectiva contra-hegemónica persigue, en primer término, abrir el debate político y exponer la “guerra de posiciones” en la cual se enfrentan distintos actores; en

segundo lugar, reivindicar la apertura de ese espacio de lo político como el verdadero espacio de lo común.

5. Bibliografía.

Alli Aranguren, J.C. (2006) “Del Desarrollo sostenible a la sostenibilidad. Pensar globalmente y actuar localmente”, *Revista de Derecho Urbanístico y Medio Ambiente*, n. 226, Junio, Año XI, Madrid, pp. 137-211.

—(2002) “El medio ambiente como nuevo paradigma”. En VV.AA. *Panorama Jurídico de las Administraciones Públicas en el siglo XXI, Libro-homenaje al Prof. D. Eduardo Roca Roca*, Madrid, pp. 49-75.

Arensberg, C. M. y Niehoff, A. H. (1971) *Introducing Social Change: A Manual for Community Development*. Chicago: Aldine and Atherton.

Beasley-Murray, J. (2010) *Posthegemonía. Teoría política y América Latina*. Buenos Aires: Paidós.

Benda-Beckmann, F. y Benda-Beckmann, K. (1999) “A Functional Analysis of Property Rights, with Special Reference to Indonesia”. En Van Meijl, T. y Benda-Beckmann, F. (eds.) *Property rights and Economic Development. Land and natural resources in Southeast Asia and Oceania*. London: Kegan Paul International, pp. 15-56.

Comaroff, J. y Comaroff, J.L. (2011) *Etnicidad S.A.*. España: Katz.

Douglass, W.A. (1977) *Echalar y Murélagas: oportunidad y éxodo rural en dos aldeas vascas*. San Sebastián: Auñamendi Argitaletza; 2 vol.

Etxezarreta, M. (1977) *El caserío vasco?*. Bilbao: Fundación “C. de Iturriaga y M. Dañobeitia”.

- Frigolé, J. (2012) “Cosmologías, patrimonialización y eco-símbolos en el Pirineo catalán en un contexto global”, *Revista de Antropología Social* nº 21, pp. 173-196.
- Gluckman, M. (1944) “Studies in African Land Tenure”, *African Studies*, 3(1): pp. 14-21.
- (1969) “Property Rights and Status in African Traditional Law”. En Gluckman, M. (ed.) *Ideas and Procedures in African Customary Law*. London: Oxford University Press, pp. 252-265.
- Godelier, M. (1987) “Introducción: el análisis de los procesos de transición”, *Revista Internacional de Ciencias Sociales (Los procesos de Transición Estudios de casos Antropológicos)*, UNESCO, XXXIX, 114, pp. 3-15.
- Greenwood, D. J. (1996) “Adiós al caserío”, *biTARTE Revista cuatrimestral de Humanidades* nº8, año 4, Donostia, pp. 5-21.
- Hann, C.M. (1998) “Introduction: the embeddedness of property” en Hann, C.M. (Ed.) *Property relations. Renewing the anthropological tradition*. Canterbury: Cambridge University Press.
- (2000) “The Tragedy of the Privates? Postsocialist Property Relations in Anthropological Perspective”, *Max Planck Institute for Social Anthropology Working Papers*, Halle /Saale.
- Hart, K. y Hann, C. (eds.) (2009) *Market and Society: The Great Transformation today*. Cambridge University Press.
- (2011): *Economic Anthropology: History, ethnography, critique*. Cambridge: Polity Press.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (1987) *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI.
- Maine, H. [1861] (1977) *Ancient Law*. London: Everyman's Library.
- (1893) *El derecho antiguo considerado en sus relaciones con la historia de la sociedad primitiva y con las ideas modernas*. Madrid: Escuela tipográfica del Hospicio.
- Malinowski, B. [1935] (1977) *El cultivo de la tierra y los ritos agrícolas en las Islas Trobriand. Los jardines de coral y su magia*. Barcelona: Labor.

- Márquez, R. (2010) *Los creadores de propiedad. Concuerrencia de derechos y culturas jurídicas en una ocupación de Salvador de Bahía*. Universitat de Barcelona. [Tesis doctoral inédita]
- Martínez Montoya, J. (1996) *Pueblos, ritos y montañas. Prácticas vecinales y religiosas en el tiempo y en el espacio de la comunidad rural (Valle de Arana -Alava- Euskal Herria) Ensayo antropológico*. Bilbao: Desclée De Brouwer.
- Mitxelorena Ozkaritz, J. (2011) *Auzolanaren kultura. Iraganaren ondarea, orainaren lanabesa, etorkizunaren giltza*. Tafalla: Txalaparta.
- Montesinos Llinares, L. (2013) “Apoyo mutuo, economías solitarias y supervivencia sostenible”. En Narotzky, S. (ed.) *Economías cotidianas, economías sociales, economías cotidianas*. Barcelona: Icaria - Institut Català d'Antropologia, pp. 105 - 251.
- Nabarralde (2010) “Auzolan”, revista *Haria* nº 27.
- Naredo, J.M. (2011) “Sobre el origen, el uso y el contenido del término «sostenible»”, *Revista Espai en Blanc 9-10-11, El impasse de lo político*. Barcelona: Espai en Blanc - Ediciones Bellaterra, pp. 369-381.
- Porcal Gonzalo, M^a C. (2002) “*Transformaciones recientes en las explotaciones agrícolas y ganaderas de Navarra: balance de una década y contrastes espaciales*”. En *Libro Blanco de la Agricultura y del Desarrollo Rural*. Jornada Autonómica de Navarra. [en línea]
www.libroblancoagricultura.com/libroblanco/jautonomica/navarra/comunicaciones.asp
- Santos Vera, S. y Madina Elguezabal, I. (2012) *Comunidades sin Estado en la Montaña Vasca*. Nafarroa: Editorial Hagin.
- Sastre, P. (2013) *Batzarra, gure gobernua*. Donostia: Elkar.
- Zulaika, J. (1990) *Violencia vasca: Metáfora y Sacramento*. Madrid: Nerea.

**LO SOSTENIBLE, LO COTIDIANO Y LO INACEPTABLE.
VISIONES Y EXPERIENCIAS EN LA IMPLEMENTACIÓN DE
PROGRAMAS DE CODESARROLLO Y DESARROLLO
RURAL SOSTENIBLE EN EL SUROCCIDENTE
COLOMBIANO**

Núria Morelló Calafell

nuriamorello@gmail.com

GER (Grup d'Estudis sobre la Reciprocitat), Departament d'Antropologia Social
i Cultural i Història d'Amèrica i Àfrica. Facultat de Geografia i Història,
Universitat de Barcelona

Palabras clave: migraciones laborales, codesarrollo, sostenibilidad, economías campesinas, resistencias

La presente ponencia forma parte del proyecto de tesis: Entre la oportunidad y el deseo. Contratación en origen, codesarrollo y grupos domésticos migrantes en el mundo rural. El caso Catalunya-Colombia¹ y se corresponde a una etnografía para entrever los efectos de la política de contratación en origen en las poblaciones de procedencia de los trabajadores y trabajadoras que se emplean en la agroindustria catalana. Se trata de una política de contratación regulada y tutelada por el Estado, que forma parte de un conjunto de políticas migratorias que toman como objetivo controlar los flujos migratorios y la movilidad de las personas, así como ejercer un control sobre el trabajo. Michael Burawoy lo conceptualizó en su momento como Sistemas de Trabajo Migratorio (Burawoy, 1976).

¹ El proyecto de tesis está financiado por la beca predoctoral FPU (Formación de Profesorado Universitario) del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. En la ponencia se expondrán algunos aspectos y reflexiones que emergen del trabajo de campo etnográfico realizado en Colombia entre mayo del 2012 y julio del 2013, y financiado por la convocatoria de Estancias Breves en el extranjero en el seno del mismo programa.

En la tesis se explora la particularidad en la aplicación de esta modalidad de contratación: la implementación de programas de codesarrollo con las poblaciones y comunidades que son reclutadas para trabajar en Europa, bajo la consideración de que se debe conseguir un beneficio mutuo con la migración, que los países de envío no pierdan capacidades y capital humano y que se gestionen programas para frenar la pobreza y las causas de la migración (Nair, 1997).

Para este simposio pretendemos problematizar la aplicación del codesarrollo por parte de un sindicato agrario que gestiona un programa de contratación en origen: la Unió de Pagesos. Su particular aplicación se basa en la fusión del reclutamiento de mano de obra con programas de desarrollo rural sostenible. En este caso, analizaremos de un modo etnográfico la experiencia colombiana y las poblaciones del mundo rural participantes en el proceso, las cuales pertenecen a asociaciones y movimientos campesinos y afrodescendientes.

Nos centraremos en 2 zonas de contratación y dos ejemplos de poblaciones participantes en el programa: el de los campesinos productores de patata en Nariño pertenecientes a la ACNO (Asociación Campesina Nacional de Obando) y el de la Finca tradicional afrocolombiana del Norte del Cauca. En la comunicación nos detendremos en un aspecto de nuestro proyecto de tesis: los discursos y los objetivos de los programas estatales de migración y codesarrollo; los de la agencia reclutadora y las ONG intermediarias, y los intereses particulares que les subyacen. Nuestro objetivo pasa por contraponerlas a las prácticas cotidianas y las visiones de los sujetos y agentes locales que participan en dichos programas².

² Con la intención de preservar el anonimato de las personas, agentes sociales y organizaciones estudiadas, en el texto vamos a nombrarlas con nombres ficticios. No obstante, las zonas, Estados de Colombia y el agente reclutador principal sí aparecerán bajo su nombre real.

1) Tema y marco teórico:

Uno de los objetivos de la etnografía en curso es entrever los efectos de la política de contratación en origen en las poblaciones de procedencia de los trabajadores y trabajadoras que se emplean en la agroindustria catalana.

Como punto de partida nos ubicamos en los procesos de circulación de capital y trabajo en las cadenas transnacionales de contratación de mano de obra. En éstas, la movilización de trabajo para el sistema productivo de los países industrializados y los procesos de integración de nuevas regiones, mercados y poblaciones en el capitalismo mundial generan cadenas de circulación de personas y, en un sentido opuesto, de inversión de capitales. (Castles y Miller, 1993; Duran y Massey, 2003, y Sassen, 2003).

En el seno de este fenómeno, el papel de los Estados será fundamental para regular y controlar los movimientos de mano de obra –acceder, discriminar o bloquear la entrada a los mercados de trabajo-, así como para la aplicación de políticas migratorias. Un ejemplo de ello lo encontramos en los programas estatales de contratación de mano de obra inmigrante, los cuales tienen un carácter histórico en el desarrollo del capitalismo. Des del siglo XIX, varios sectores económicos se han abastecido de mano de obra inmigrante promovida por agencias de reclutamiento. Autores como Romero (2010), ponen como ejemplo las políticas de reclutamiento sistemático de migración italiana y polaca en las minas del Ruhr en el siglo XIX, la migración hacia Suiza o Francia a principios del siglo XX o los programas de trabajador invitado, el *Gasterbeiter*, que varios estado europeos implementaron para suministrarse de mano de obra en plena reconstrucción de la IIª Guerra Mundial. Otros autores, como Michael Burawoy (1976), teorizaron este tipo de programas bajo el concepto de sistemas de trabajo migratorio, tomando el ejemplo del *apartheid* surafricano y la experiencia de sucesión de oleadas de trabajadores en la agricultura californiana y su corolario: el programa *bracero* entre el Estado mexicano y el de EUA. Este concepto se caracteriza por: 1) una separación geográfica entre los procesos de mantenimiento de la fuerza de trabajo –sustento diario- y los de su renovación –reproducción, cuidado, educación-, 2) una externalización de los costes de renovación hacia los países de procedencia 3) una regulación de la movilidad mediante agencias oficiales, 4) una limitación de los permisos de residencia y una restricción de la movilidad laboral y 5) por la negación de los derechos políticos y civiles a la población inmigrante (Narotzky, 2004). Des de nuestro punto de vista, se erige como

elemento fundamental para analizar los impedimentos a la formación de clase en los mercados de las sociedades industrializadas, así como la fragmentación y etnificación de los colectivos de trabajadores, definidos en términos de diferenciación jurídica.

A la luz de este concepto podemos analizar este tipo de programas de reclutamiento de mano de obra y vislumbrar la conexión entre las sociedades de destinación y envío, así como explorar la relación entre ámbitos productivos en destinación y reproductivos en los grupos domésticos en origen. También, permite que nos adentremos en la apertura de canales transnacionales de circulación de recursos en los movimientos migratorios actuales.

Para el caso que nos ocupa, el proyecto de tesis estudia un sistema de trabajo migratorio en concreto, el cual emerge en el seno de la política estatal de contratación en origen del Estado Español. Su ubicación en estos circuitos globales nos hace analizarlo en la cadenas de intermediaciones que conectan la necesidad de mano de obra, su reclutamiento y el papel extraterritorial de los agentes reclutadores.

Esta modalidad de contratación está inserta en una política de gestión migratoria, implementada mediante el Plan GRECO (2001-2004), según el cual se regulan, canalizan y controlan los flujos migratorios a través de convenios bilaterales de intercambio de mano de obra con terceros países. En éstos, la persona contratada firma el contrato en su país de procedencia, llega al de destinación para trabajar y, una vez finalizado el contrato, regresa al país de origen. Al repetirse dicho movimiento cada año, se habla de migraciones circulares, las cuales deben producirse en condiciones de legalidad jurídica, regulación estatal y al margen de redes de tráfico de personas.

Nuestra investigación se ubica en el sector agrario y en el papel del trabajo migrante en las agriculturas intensivas mediterráneas (Achón, 2011; Giménez Romero, 1992 y 1994; Gordo, 2008; Martín, Melis, Sanz, 2001; Martínez Veiga, 2001 y 2004; Pedreño, 2001, 2003 y 2007 y Reigada, 2009). Concretamente, analizamos un programa que se tomó como referente en el Estado Español: el efectuado por el sindicato agrario catalán Unió de Pagesos con municipios rurales colombianos, en el cual se mezclan reclutamiento de mano de obra e intervenciones en origen, mediante iniciativas de codesarrollo aplicadas a programas de Desarrollo Rural Sostenible³.

³ El antecedente de la investigación lo encontramos en una tesis de máster que se realizó en 2010, en la cual se estudió el mercado de trabajo en la agricultura de Lleida y la introducción de distintas oleadas de mano de obra migrante. Durante ésta pudimos documentar el desplazamiento de colectivos de trabajadores bajo discursos

De este modo, nos centramos en un agente intermediario, su papel fundamental en la extensión de la contratación en origen y su presencia extraterritorial como agente reclutador de mano de obra. La irrupción de un agente de estas características nos remite a la noción de institucionalización de la migración (Goss y Lindquist, 1995 y Durand y Massey, 2003) cuando se refieren a las instituciones para migrantes que constituyen un complemento a las redes migratorias y que aplicamos a los procesos de selección, contratación y codesarrollo realizados en la experiencia estudiada.

Por otro lado, partimos de una singularidad: analizar la experiencia de reclutamiento de mano de obra en términos de programa que pretende relacionar de un modo positivo migración y desarrollo en el mundo rural. Es decir, nos centramos en los discursos y objetivos de una política pública –en este caso migratoria- y las prácticas reales de los sujetos y agentes beneficiarios.

2) Metodología de la investigación y aproximación al objeto de estudio

En la investigación también se pretende pensar el problema migratorio des de los países de origen, mediante una experiencia concreta que conecta dos localidades: la del mercado de trabajo de la agricultura en Lleida (Catalunya) y la de los municipios rurales que han suministrado mano de obra des de Colombia, entre los años 1999 y 2013.

Al centrarse en los agentes intermediarios extraterritoriales, los grupos domésticos y los efectos/conflictos locales, planteamos como objeto de estudio el sistema contratación en origen y las políticas de codesarrollo aplicadas por la Unió de Pagesos –sindicato agrario catalán-, des del punto vista de los proyectos de vida de los grupos domésticos, las organizaciones sociales locales y los agentes intermediarios participantes en los programas de reclutamiento de mano de obra.

culturalistas y como consecuencia de la implementación de la contratación en origen. Esta nueva fórmula de contratación supuso una modificación sustancial en las relaciones laborales y las reivindicaciones de mejora de la situación del trabajo asalariado en el campo español. En definitiva, ha permitido la sostenibilidad de la agricultura de pequeña y mediana explotación, en el sentido de reproducción del sistema de explotación: mantener devaluado el precio del trabajo mediante la configuración de un mercado de trabajo fragmentado en categorías diferenciadas de trabajadores y trabajadoras.

Nuestra investigación intenta contestar algunos interrogantes relacionados con qué es lo que sucede en las redes de parentesco, reciprocidad y cooperación de comunidades y grupos domésticos donde hay contratación en origen; qué relación establecen con los agentes intermediarios y en qué medida se aplica el codesarrollo en los términos planteados por la agencia de contratación. De este modo, dos de las hipótesis que planteamos se refieren a la cuestión de los discursos del programa y las prácticas cotidianas, así como la transformación de las relaciones locales consecuencia de la experiencia migratoria y llegada de nuevos agentes y recursos económicos y sociales. Varios de los fenómenos que expondremos en el texto forman parte del grueso de algunos de los datos etnográficos empleados en el proceso de contrastación. Como hipótesis planteamos:

2.1) Si las motivaciones, las experiencias migratorias, las laborales y las estrategias económicas de los grupos domésticos beneficiarios concuerdan con los discursos y los objetivos de los organismos reclutadores: implementar una política de codesarrollo orientada a generar desarrollo rural sostenible en origen, para disminuir la necesidad de migrar e implementar medidas para conseguir un beneficio mutuo y recíproco entre países proveedores de mano de obra y receptores.

2.2) Si se modifican las estructuras sociales y locales hacia una mayor diferenciación social, desigualdad y competencia entre grupos domésticos, por la capitalización de remesas en manos de determinados grupos, o si se produce un aumento generalizado del bienestar mediante la redistribución de los recursos hacia servicios públicos (educación, cooperativas, proyectos productivos comunitarios) o según redes sociales extensas de ayuda mutua.

Para realizar el proceso de contrastación se ha llevado a cabo una inmersión etnográfica en el suroccidente colombiano que ha contado con dos fases. Una primera, de abril/mayo a octubre del 2012, en la cual se hizo una primera prospección en varias experiencias de contratación y proyectos de codesarrollo aplicados por personas contratadas en origen. Y una segunda fase, en la cual se tomó la decisión metodológica de comparar dos experiencias locales de contratación como dos estudios de caso. De este modo, se hizo una estancia en el Norte del Cauca durante 5 meses (varias visitas entre noviembre 2012 y marzo del 2013) y otra en Nariño/Putumayo de dos meses y medio, de abril a junio de 2013.

Como técnicas para la recolección de datos hicimos observación participante en los hogares con miembros migrantes y en las actividades de las organizaciones y del organismo reclutador; genealogías familiares y trayectorias laborales de sus miembros (proyectos de vida

e historia del grupo en relación al significado de la migración y la historia de la región): 5; Observación de proyectos productivos de codesarrollo: 11 (3 Norte del Cauca, 6 Nariño y 2 Valle del Cauca); y entrevistas a agentes sociales, poder local, asociaciones campesinas, ONGs y temporeros: 40.

La etnografía es de tipo multisituada, ya que se ha llevado a cabo de una forma itinerante y en varios escenarios y localidades entre Colombia y Catalunya. También, tiene una parte de etnografía institucional, en el sentido de que se ha estudiado la intervención de una política pública, acompañando en todo momento a los agentes intermediarios, observando momentos de intervención y seguimientos técnicos con las poblaciones y registrando su discurso y visión del programa. En el momento presente, se está en la fase de trabajo y clasificación de los datos, la cual nos da lugar a una tímida y preliminar contrastación. El objetivo de esta comunicación recae en presentar de forma hipotética fenómenos que estamos empezando a detectar en el transcurso de nuestro trabajo, y que orientan la realización futura del proyecto de tesis.

3) Contratación en origen y codesarrollo. La experiencia colombiana

Nuestro estudio de caso se sitúa entre el fenómeno del reclutamiento de mano de obra y el programa de intervención en cooperación al desarrollo. Es decir, en el vínculo entre migración y desarrollo, bajo programas estatales no sólo de contratación, sino de intervención con las sociedades que proporcionan mano de obra. Se trata de una experiencia fuertemente vinculada con las líneas directrices de la política migratoria formulada en las leyes de extranjería LOE 4/2000 y 8/2000, las cuales incluían intervención en origen y el Tercer Sector (Plan GRECO 2001-2004). En éstas se establecía 1) la ordenación mediante convenios de contratación de mano de obra y la regulación des de los países de origen, estableciendo mecanismos que permitieran la selección y, en su caso, la formación de los trabajadores extranjeros en los países de origen. Para ello se contemplaba contar con la aportación de los agentes sociales y organizaciones no gubernamentales; y 2) la implementación de programas de codesarrollo en los países de origen y tránsito de los migrantes para: 2.1) formar inmigrantes que pudieran ser agentes de desarrollo a su vuelta al país de origen; 2.2) ayudar a su reinserción en los países de origen; 2.3) Orientar su ahorro hacia inversiones productivas en los países de origen, mediante la concesión de microcréditos y asistencia técnica.

El discurso que engloba estas intervenciones toma su referencia en la propuesta del eurodiputado Sami Nair, al definir el codesarrollo bajo la consideración de que se debe conseguir un beneficio mutuo con la migración, que los países de envío no pierdan capacidades y capital humano y que se gestionaran programas para frenar la pobreza y las causas de la migración (Nair, 1997). De este modo, los y las migrantes serían formados como agentes de codesarrollo para promover iniciativas en sus comunidades de origen, bajo la rúbrica del “emprendedor económico” o la “emprededuría social”.

Des de un plano estatal, esta nueva fórmula se plasmó en varios documentos. El primero que destacamos es el Documento de consenso “Aportaciones al debate sobre migraciones y desarrollo” del Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación (2007) en el que se define codesarrollo en relación a desarrollo sostenible. Así, el objeto del codesarrollo será “potenciar el desarrollo humano sostenible y sustentable y la integración en un contexto de bienestar”. La hoja de ruta fundamenta en 4 pilares básicos: 1) Una fusión de las políticas de cooperación para el desarrollo y las migratorias; 2) la concepción del espacio transnacional como escenario (en la relación entre zonas de origen y destino, y países intermedios); 3) el flujo de intercambios bidireccional (personas, capitales, bienes, servicios e intangibles (conocimientos, experiencia, formación, cualificaciones, valores, enfoque de género, espíritu emprendedor) y 4) una multiplicidad de actores (migrantes, familias, ONG, administración pública), trabajando en redes y coordinación.

Un segundo documento que destacamos perfila las “Principales Líneas de actuación en cooperación y desarrollo”, por parte del Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación en 2008. Éste tomaba como objetivos abordar estrategias de desarrollo amplias para incidir en las causas de los flujos migratorios mediante políticas públicas migratorias, el despliegue de acciones humanitarias y programas de codesarrollo que impliquen a las diásporas y permitan a las poblaciones el acceso a una vida digna y sostenible⁴.

⁴ Debemos situar como en el caso español el codesarrollo irrumpió con fuerza no sólo en las políticas migratorias, sino que se tomó como línea de intervención des de ayuntamientos y Comunidades Autónomas con poblaciones y asociaciones de inmigrantes en la primera década del presente siglo. Existen una multiplicidad de estudios e iniciativas, en las cuales se intenta establecer un marco lógico de intervención, así como generar unas bases comunes sobre experiencias prácticas muy diferentes entre sí (Giménez Romero, 2007 y Cortés, 2008). No obstante, son varias las autoras que señalan como la aplicación de dicha política fue concomitante a la implementación de políticas restrictivas y represivas hacia la migración indocumentada (Fernández Bessa, 2008). En este sentido, varios estudios demuestran el vínculo entre los convenios bilaterales de intercambio de mano de obra, la cooperación internacional y la entrada de capitales y empresas extranjeras en los países que proporcionan mano de obra, como señala Romero (2008) con el Plan África del Partido Socialista. Otras autoras, como Hernández y Suárez (2004) advirtieron del peligro de que el codesarrollo “muriera de éxito” por ser otra tendencia más, o una moda, en las agendas de cooperación internacional al desarrollo.

Nuestro objeto de estudio constituye un ejemplo de intervención concreta bajo estos supuestos. El inicio de la contratación en origen en Lleida data del año 1999 y la implementación de las primeras formaciones como “agentes de codesarrollo” del año 2000. De este modo, el programa de la Unió de Pagesos movilizó unas 4000 personas desde el año 1999 hasta el 2011, de las cuales 1400 eran procedentes de Colombia y el resto de Europa del Este. El país latinoamericano fue el que gozó de más intervenciones en programas de codesarrollo. Según un informe de la Fundación Agricultores Solidaris, en el año 2009-2010 se estaban realizando 93 proyectos en 9 estados diferentes del país, en su mayoría en el sector agropecuario⁵.

En el ámbito de los discursos del agente reclutador, vemos dicha concepción de la migración en términos de beneficio mutuo entre dos países, así como una concepción legalista de la regulación de flujos y la mejora de las garantías laborales en destinación. En los informes de la Fundació Pagesos Solidaris, se plantea como un programa de gestión de mano de obra y de la remesa de los trabajadores definido en términos de corresponsabilidad en aplicar la metodología de las “migraciones conscientes” desde la legalidad. El objetivo sería brindar apoyo a las iniciativas de los trabajadores, para que cuando éstos lleguen a su país generen el fortalecimiento de “iniciativas sostenibles para atacar la pobreza y las causas de la migración” (Pagesos Solidaris, 2009: 4).

Por otro lado, las “migraciones conscientes” se definen como Migración Laboral Temporal y Circular o modelo MLTC el cual incluye una dimensión económica: el suministro de mano de obra contratada en origen y residente a los agricultores mediante la gestión de las contrataciones; y una dimensión social: la gestión alojamientos, la intermediación laboral (empresa-trabajador), las formaciones laborales y el codesarrollo (formación de agentes de codesarrollo y el fomento de iniciativas de empresarización en el mundo rural).

En efecto, en las entrevistas realizadas durante el trabajo de campo, las promotoras del programa lo definen como un proyecto social que iba más allá del reclutamiento de personas, en el cual el objetivo era orientar a las personas para realizar una inversión de la remesa que tuviera repercusión en sus proyectos de vida y en sus comunidades:

⁵ Memorias FAS 2009-2010, inédito. La Fundación *Pagesos Solidaris* es la estructura social del sindicato agrario que se dedica a la implementación y gestión de la parte formativa y de acogida en destinación y de cooperación al desarrollo en origen. A la vez, trabaja con socios locales en los pueblos donde se efectúan las contrataciones. El homólogo en Colombia es la Fundación Agricultores Solidarios.

“Desde aquí se tuvo una visión de que no fuera una bolsa de empleos o sea una agencia de empleos, contratar, darles un trabajo y ya. Sino que desde aquí teníamos una visión muy social. Entonces empezamos a vincular y a articular de qué manera hacer esa propuesta. Hicimos el programa de temporeros campesinos en España. Le pusimos ese nombre con un sentido social” (Amanda, reclutadora y gestora de la ONG intermediaria Colombia Solidaria, Bogotá, 2013).

La pregunta fundamental que nos sugiere el modelo, y que guio el principio de nuestra investigación, era cómo se llevaba a cabo este proceso. Un rasgo particular y fundamental que caracteriza el programa de reclutamiento de personal trabajador era la pertenencia a organizaciones y asociaciones campesinas. Es decir, era un requisito para participar en el proceso de selección. Asimismo, se fomentó la contratación de personas con perfil de líder, con cierta implicación social o con responsabilidades en sus lugares de origen.

La particularidad del de la UP la encontramos en que se creó una cadena de intermediarios para gestionar el proceso. Primero se creó la figura de los “operadores” que gestionan la contratación –procesos de selección, contratos y suministro a la Unió de Pagesos hacia Catalunya-, que eran empresas particulares. En un segundo lugar, se creó una ONG encargada de implementar las formaciones en codesarrollo con las asociaciones que participan en la contratación. Éstos operadores eran los socios con los que trabaja la Unió de Pagesos.

La creación de una estructura de empresas que gestionaran la contratación y el codesarrollo nos hace analizar este fenómeno en términos de industria migratoria. Según Goss and Lindquist (1995), paralelamente a la proliferación de las redes migratorias como canales impulsores y facilitadores de la migración, existen instituciones para migrantes que las complementan. De este modo, la migración sería posible gracias a la articulación de agentes con intereses particulares que ejercen papeles específicos dentro de un entorno institucional (manejo de reglas y regulaciones) para acceder a los recursos. Serían instituciones con ánimo de lucro, ya sean de reclutamiento, ya sean de proporción de servicios al migrante. Estos autores también señalan como los reclutadores se convierten en una nueva forma de capital social para acceder a mercados laborales extranjeros.

En este sentido, la experiencia estudiada nos deja entrever una intermediación que se vende como servicio al mediar entre el sector empresarial (reclutar mano de obra) para implementar programas de responsabilidad social corporativa a través del tercer sector (ONGD). Como consecuencia de nuestro proceso de contrastación de los datos, empezamos a intuir una

motivación económica, que eclipsa la social y que toma la forma de mercantilización de la solidaridad y la cooperación. Además, intuimos un objetivo oculto: la búsqueda del perfil de trabajador idóneo (persona implicada en la comunidad para garantizar el retorno y sustentar un sistema de suministro de mano de obra, basado en la circulación constante de trabajadores/as).

Para acotar más este fenómeno, hacer una breve historia del reclutamiento y la selección nos permite perfilar las prácticas reales de los agentes protagonistas del fenómeno, y nos ayudará a comprender qué se quiere decir con industria migratoria.

Las zonas de contratación fueron, en un primer momento, las del alcance personal de estos intermediarios. Como emerge de las entrevistas con personas promotoras del programa, la idea surgió por parte de una red de amigos miembros del sindicato y la experiencia piloto se llevó a cabo en el pueblo de una de las personas reclutadoras:

“Incluso nadie quería ir porque aquí estaba todo el tema del narcotráfico, que fueran de mulas como se dice aquí, llevando drogas. La gente era muy desconfiada (...) las demás personas propusieron que si iba un hermano mío, ellos iban y si no nadie iba, porqué creían que los íbamos a mandar con droga, o los íbamos a meter en problemas o los íbamos a mandar como venta de tráfico de personas” (Amanda, reclutadora y gestora de la ONG intermediaria Colombia Solidaria, Bogotá, 2013).

Los procesos de selección de mano de obra se realizaron conjuntamente con el estado colombiano y las organizaciones campesinas en Cundinamarca, Santander, Córdoba y Nariño. La característica principal fue que se concentraron las contrataciones en pocos municipios y que hubo mucho protagonismo e influencia por parte de los miembros esta ONG vinculada a la red. El fomento de la realización de cooperativas y proyectos productivos fue uno de los principales objetivos y discursos esgrimidos por los reclutadores, los cuales se inspiraron en el modelo de cooperativas agrarias catalanas de tipo comercial e intentaron importarlo en los municipios colombianos.

Posteriormente, a partir del año 2007 el proceso se institucionalizó y reguló. A partir de entonces el Estado colombiano fue promotor de algunas de las zonas y se incluyeron otras instituciones como la OIM (Organización Internacional de las Migraciones) y las alcaldías. Así, se firmaban convenios de colaboración entre estas instituciones y las asociaciones locales. Como consecuencia del papel de algunos técnicos en cooperación que trabajaban en

los proyectos y del papel que el codesarrollo tenía como línea maestra en las intervenciones del aparato de cooperación española, se ampliaron las zonas de contratación hacia zonas de conflicto armado, o zonas con problemáticas sociales particulares. De este modo, se amplió hacia el César, Valle del Cauca, Cauca, Chocó, Huila y Nariño, siendo el año 2007 el de más contratación en origen colombiana hacia el sector agrario español. Además, se involucró la estructura de la cooperación española en el programa, al proponer zonas prioritarias de intervención como zonas de contratación.

Una característica de ese momento la encontramos en el hecho de que, a la luz de los convenios a nivel local, el proceso se mercantilizó, ya que proporcionar mano de obra hacia las empresas catalanas era un servicio que se cobraba y participar en el programa (beneficiarse del acceso a cupos y de las posibilidades de creación de proyectos de codesarrollo), fue también un producto social de carácter mercantilizado. El realizar procesos de formación antes de las salidas hacia España y el mismo seguimiento de los proyectos eran actividades que se subcontrataban a las alcaldías. Por otro lado, varias de las personas entrevistadas nos afirman que las alcaldías tenían que realizar un pago por el acceso a los cupos y que, en muchos casos este pago recayó sobre las personas que querían viajar.

En 2010, varias personas denunciaron en España este hecho y se evidenció que en el seno de la conexión entre distintas alcaldías, instituciones y personas intermediarias hubo casos de fraudes y pagos por los viajes, los cuales implican diversas esferas. De este modo, se pone en tela de juicio la consecución del beneficio mutuo y solidaridad, pilares básicos que definen este tipo de intervención promovida por el Estado.

No obstante, como consecuencia del incremento del paro en el Estado Español a partir del 2008, se cerraron los procesos de reclutamiento. Para el 2012, tan sólo pudimos trabajar con personas que pertenecían al cupo de 500 trabajadores que seguían siendo contratadas anualmente para las cosechas y los almacenes. Por lo tanto, no pudimos observar ningún proceso de selección.

La singular gestión de la información y de los recursos asociados a estos procesos de selección, contratación e implementación de proyectos pudo ser profundizada gracias a la inmersión en dos zonas diferentes de contratación, ambas con historias locales particulares entorno a la penetración del capitalismo y los fenómenos migratorios internacionales.

En éstas podemos observar con mayor detalle la implementación del programa, su discurso, sus objetivos y las prácticas cotidianas de las poblaciones locales en relación a la experiencia migratoria hacia el sector agrícola catalán.

4) Prácticas locales de codesarrollo: ONG's, asociaciones y organización doméstica campesina

Uno de los municipios donde realizamos la observación es el municipio de Obando. Éste es un pueblo andino del sur de Colombia, colindante con la frontera de Ecuador, de economía campesina minifundista y culturalmente mestizo. Según nuestros informantes la experiencia de contratación se inició como consecuencia de un llamado de las autoridades del pueblo a la cooperación internacional debido al temor de la extensión de cultivos ilícitos –amapola- y la llegada de actores armados en la zona. En el 2002 iniciaron los contactos para participar en el programa de contratación en origen a través de una asociación campesina muy influyente a nivel nacional: la Asociación Campesina Nacional de Obando (ACNO) con la intención de generar oportunidades económicas en el pueblo. Des del primer viaje, en el cual salieron los miembros de la asociación, se vivió un boom en la zona. Si en la primera experiencia viajaron 12 personas, en 10 años viajaron unas 200, no sólo del pueblo, si no de los municipios vecinos.

Consideramos este ejemplo como representativo de la primera época de la contratación, en la cual se concentraban las contrataciones en los pueblos y el organismo reclutador y la ONG que lo acompañaba trabajaban de un modo muy personal y paternalista con las asociaciones participantes.

La intermediación la hizo el operador de la UP y la ONG Colombia Solidaria y el programa mediante el cual se canalizó la intervención se caracterizó por ser un convenio entre la ONG y la alcaldía. Así, mediante la realización de una formación con los miembros de las asociaciones participantes, se hacía una primera selección de líderes comunitarios que tuvieran el perfil de agente de codesarrollo. El curso se llamó Escuela de formación empresarial “Desarrollo sostenible, convivencia y paz en Colombia” para el programa “Campesinos temporeros en España”. Éste perseguía el objetivo de consolidar organizaciones

comunitarias productivas, a través de la capacitación de líderes y la creación de cadenas de productivas. De este modo, se seleccionaría a los líderes para viajar a España, con el objetivo de la retribución de sus ganancias a la comunidad mediante la realización de proyectos.

Según los planteamientos de este convenio se perseguía varios puntos: 1) contribuir a la generación de empleo; 2) apoyar la consolidación de organizaciones comunitarias productivas; 3) contribuir al desarrollo sostenible de la región a través de la capacitación y la formación de las personas seleccionadas; 4) contribuir al mejoramiento de las condiciones de vida de la población campesina y otras agrupadas en asociaciones comunitarias; 5) desarrollar cadenas productivas; 6) contribuir al desarrollo humano a nivel regional y 7) fomentar el desarrollo cultural y el rescate de la identidad regional y nacional.

La intervención se consolidó en la zona y para el 2008, se generó otro proyecto nombrado “Productos que unen”. En éste se continuaba con la línea económica del fortalecimiento organizativo y empresarial de las organizaciones productoras campesinas e indígenas (17), bajo la implementación de un modelo empresarial de economía campesina, enfocado hacia la comercialización y el desarrollo sostenible con identidad.

En relación a las prácticas reales y cotidianas que se esconden detrás del proyecto y que detectamos con nuestra estancia de campo, la intervención de este programa, así como la migración hacia Catalunya, generó cambios en las relaciones sociales locales. Se trata de un aspecto que relaciona la migración con el poder local, a saber: la activación de las redes reciprocidad y redistribución bajo formas clientelares.

Lo que nos interesa resaltar aquí son 3 fenómenos: 1) Al ser un requisito estar asociado para ser seleccionado, creció exponencialmente el número de socios en la ACNO (de 12 a 200 en dos años) así como el número de asociaciones de productores en el pueblo y la provincia; 2) Se generó una red de intercambio de información y gestión de los viajes hacia España, donde los líderes locales ejercían control sobre la intermediación y organizaban los procesos de selección; 3) la organización principal gozó de un espacio político de primer orden y se usó la gestión del programa para acceder al poder local.

Durante nuestra estancia pudimos observar cómo se había activado una red clientelar, de intercambios entre grupos de afinidad y familias. Es decir, un mecanismo social en el mediante al cual las personas con interés en ser reclutadas rendían fidelidad y trabajo a las organizaciones. Además, se intensificó el intercambio de favores, apoyos políticos y, a veces,

dinero, alrededor de los líderes locales. Éstos permanecían en contacto constante con el organismo reclutador y la ONG que gestionaba el codesarrollo. A cuánta más afinidad o cercanía familiar, más posibilidades de viajar. Por eso, un buen número de personas entrevistadas comentaban que “todo el mundo quería poner a los suyos” y la experiencia se caracteriza por la conflictividad entorno a los cupos. Sobre todo por las disputas entorno a su pago.

En relación a esto, cabe destacar que, durante nuestras visitas en otras zonas, hemos podido constatar la repetición del fenómeno: usos del programa, de la gestión de los cupos y del codesarrollo como elemento político que da prestigio y permite crear grupos de apoyo para mantenerse y acceder al poder local. No obstante, proponemos de analizar dicho fenómeno bajo la noción de “otras” prácticas de redistribución desigual y clientelar de los recursos presentes en el mundo andino, cuando se trata de fenómenos locales preexistentes en el contexto estudiado. Así, pretendemos usar la palabra corrupción para prácticas en instancias más institucionalizadas y oficiales, las cuales están en proceso de contrastación en el momento actual. Observamos, pues, que en la red de contratación estudiada se producen fenómenos de intercambio desigual y jerarquizado, y de un modo mercantilizado.

Otro aspecto de prácticas cotidianas y visiones del programa tiene que ver con el fomento de la empresarización migrante y la vida asociativa en la región, lo cual nos remonta hacia la producción campesina, las organizaciones locales y el modelo económico de liberalización comercial de la agricultura.

Varios de los grupos domésticos estudiados dedican los usos de la remesa económica en la explotación campesina: su sustento, mantenimiento o ampliación, así como para proyectos de mejora de la vida del grupo. De este modo, existen muchas familias que han tenido o tienen experiencia migratoria y que ésta ha constituido la continuidad de una práctica que en muchos casos ya venían realizando: la de la migración temporal interna y asalariada como braceros en otras partes del país. El trabajo asalariado, para posteriormente ser usado para la compra de tierras o la actividad agrícola, es una actividad que hemos documentado como habitual en la zona andina. En este sentido, muchos de los temporeros y temporeras usaron la remesa para la reproducción de la explotación campesina.

No obstante, en plena inmersión etnográfica pudimos observar una serie de sucesos relacionados con la viabilidad, uso y concepción local de estos proyectos: las reivindicaciones de productores campesinos de Nariño. Como consecuencia de la implementación del TLC

(Tratado de Libre comercio con EUA y la UE), se produjeron meses de movilizaciones en todo el país culminando en el Paro agrario colombiano en julio-agosto del 2013.

En Nariño las organizaciones de productores patata y leche de Obando beneficiarias de la migración hacia Catalunya participaron en el movimiento de “dignidades” (Dignidad papera y lechera). En éste se reivindicaron unos precios de sustentación para la producción agrícola – subvención para los productores, para que los costes de producción y el bajo precio con que les pagan los intermediarios, no los obliguen a abandonar la actividad-. A nivel local y en las conversaciones con los campesinos se hablaba en términos de sostenibilidad de los precios. Estos productores la entienden como precio justo y controlado frente la apertura comercial y la entrada de empresas agroalimentarias extranjeras que pone en peligro la continuidad de la actividad. Como estrategia local de estos productores, vimos que se realizaban agremiaciones que se dedican a la producción, acopio, transformación y comercialización con el objetivo asegurar la sostenibilidad de su asociación, sus proveedores y sus proyectos de vida en la explotación campesina. En definitiva, detectamos un uso del programa y de la migración para el mantenimiento de la economía campesina, al modo de migración asalariada externa de la explotación; un tipo de actividad económica profundamente amenazado por el modelo económico neoliberal de los Tratados de Libre Comercio.

La otra experiencia en la que ahondamos en el proyecto de tesis es la del Norte del Cauca, en el suroccidente colombiano. Nuestra observación se concentró en varios municipios afrodescendientes de una zona rural muy cercana a la ciudad de Cali. Se trata de una región en dónde el desempleo, trabajo informal y los sistemas de reciprocidad local siguen siendo los principales fenómenos económicos, al constituirse como zona expulsora de mano de obra rural hacia trabajos asalariados en el sector de la caña de azúcar, y hacia la emigración internacional. El proceso histórico que la caracteriza es el de la expansión del monocultivo de los ingenios azucareros–propiedad de la élite caleña de descendencia española-, y de la desarticulación de las economías campesinas de pequeños productores afrodescendientes (Taussig, 1979; Mina, 1976; Hurtado y Urrea, 2004). En comparación con la zona andina nariñense, esta región presenta un antecedente de luchas sociales por la tierra y está muy cercana de la zona de influencia de la guerrilla de las FARC en el Cauca. Inmersa en el conflicto armado, ésta se ha convertido en una región dónde los procesos migratorios internacionales y los movimientos de personas llevan más de 20 años.

Particularmente, el programa de contratación en origen se implementó en 2008 y fue emblemático como consolidación del codesarrollo y fusión con las intervenciones en cooperación internacional española. Éste se gestionó e institucionalizó como proceso mediante la firma de convenios entre las alcaldías, las organizaciones locales y la OIM (Organización Internacional de las Migraciones), y se contrató mediante un proceso diluido y fragmentado en varios pueblos en dónde, desde las bases, fueron las mismas asociaciones de productores las que presentaban los candidatos al proceso de selección. Cabe destacar, además, que la selección se llevó a cabo bajo sorteo.

A nivel de codesarrollo se incidió notablemente hacia los proyectos de tipo comunitario, enfocados hacia la preservación de la finca tradicional afrocolombiana y la inserción del programa de contratación en programas específicos previos de Desarrollo y paz del Estado Colombiano (zona prioritaria AECID y USAID).

El intermediario ha sido la asociación Paz Campesina, la cual fue socia local de la contratación en origen de 2007 a 2013 y presenta como objetivos de intervención en la zona: 1) Promover la paz a través del desarrollo humano y socioeconómico de los pequeños agricultores y comunidades más afectadas por el conflicto armado; 2) Restaurar el capital social –organización social, confianza y redes- para restaurar la paz; 3) Construir infraestructura para alcanzar altos niveles de productividad y competitividad, y crear redes para vender en el mercado sin intermediarios. De este modo, en el discurso de los técnicos se hablaba siempre de “encajar a los pequeños productores en la economía de mercado” (técnico en la Fundació Pagesos Solidaris, diario campo, Cali, mayo del 2012).

En una dimensión social más concreta, se toma la preservación de la finca afrocolombiana como la punta de lanza de la intervención sobre poblaciones amenazadas en pleno conflicto, para promover su mantenimiento en el territorio. Así, Paz Campesina utilizó la migración hacia España y los programas de codesarrollo como financiamiento de estos proyectos previos que ya tenía. Una muestra de ello la tenemos en los viajes de los técnicos de la organización en Lleida, para formarse y aplicar los proyectos comunitarios de codesarrollo.

La experiencia en esta zona es representativa de cómo se hicieron los procesos de selección a partir del 2007 (momento de más contratación en Colombia y procedimiento institucionalizado mediante los convenios entre las alcaldías, las organizaciones y la OIM), en los cuáles sólo se concedían cupos de 30 personas por cada municipio. Durante esta fase hubo una gran publicidad pero, como el caso del Cauca nos muestra, posteriormente hubo un

abandono paulatino de la contratación, así como un claro deterioro en la llegada de recursos. Por este motivo, el proceso no ha podido madurar, ni se han implementado los proyectos planificados, pero sí se han generado expectativas –aunque no cumplidas- en las comunidades.

En el ámbito de los proyectos migratorios de los grupos domésticos, hemos tenido la ocasión de observar unos usos de la migración en el seno de la lógica de la finca campesina afrocaucana (trabajo con 3 grupos domésticos), en la cual los sistemas de reciprocidad entre grupos de familias extensas perduran a pesar del proceso de asalarización que viven estos pueblos. En este sentido, vimos como la lógica de la reproducción ampliada de la vida (Coraggio, 2004) y la intención de mejorar, o “progresar”, se impone en las experiencias estudiadas. Las personas contratadas en origen, así como sus familias, ven la migración hacia España en términos de oportunidad y ascenso social. Además, todos y todas las seleccionadas pertenecían previamente a organizaciones de productores. Éstas toman como estrategia de obtención de recursos aliarse con las ONG que realizan intervenciones en zona de conflicto, así como estrategia de protección y de permanencia en el territorio. Fruto de la intervención de Paz Campesina estos pequeños productores se aglutinaron entorno a una organización segundo grado: Cauca Rural, con sede en Puerto Tejada (Norte del Cauca), en dónde se ha construido un centro de acopio para comercializar el cacao, el banano y las frutas directamente con los centros comerciales. La estrategia de agremiarse es la misma que en Nariño: controlar los precios y la comercialización al margen de los intermediarios.

No obstante, la intervención de la ONG en un contexto de conflicto armado, lucha estatal contrainsurgente y luchas campesinas por el acceso a la tierra, nos induce a pensar en ciertos objetivos ocultos y en el papel de la cooptación de los movimientos de base debido a dos fenómenos: 1) la creación de la ONG por parte de la élite política de Cali y 2) la escasa politización que observamos durante nuestra estancia. De este modo, vimos como los proyectos de codesarrollo comunitarios –fomento de centros de acopio y cultivos entre varias fincas- vienen definidos a nivel técnico por la ONG y se entienden en términos de agricultura limpia y de seguridad alimentaria, y no bajo los términos de soberanía alimentaria y agroecología –ideológicamente ubicados en el prisma de la lucha social y la resistencia al TLC-.

Conclusiones

En relación a los casos expuestos, podemos vislumbrar como los discursos y objetivos del programa de migración y codesarrollo estudiado aparecen en relación directa con la formulación de propuestas institucionales que emergen de las agendas y los programas de intervención de organismos multilaterales. Es decir, se trata del fomento de iniciativas de política pública en dónde el codesarrollo se aplica a los pilares discursivos del desarrollo sostenible. A pesar del cariz de intercambio y beneficio mutuo, o las intenciones de minimizar o “reparar daños” en los procesos globales de movilización y explotación de mano de obra, la realidad que atraviesa estos proyectos se basa en relaciones de desigualdad y jerarquización en las cadenas migratorias, así como una reapropiación de los usos y las significaciones a nivel local. A nuestro modo de ver, el ámbito cotidiano de los proyectos migratorios de los grupos domésticos, así como el discurrir de los agentes locales y ONG, tiene más que ver con la lógica de la reproducción de la vida y los sistemas económicos que la sustentan, así como las visiones del programa y la migración en términos de oportunidad y recurso.

Para estudiar todo este intercambio de trabajo y recursos en una red global, proponemos analizarlo bajo una escala de intereses que se configura a nivel glocal, en términos de Swyngedouw (2004). Por un lado, el punto de partida de nuestra investigación se ubica en la sostenibilidad de la agricultura y en el reclutamiento de mano de obra barata que permite la reproducción de unas relaciones capital/trabajo en la agricultura intensiva mediterránea, gracias a mantener el control del factor trabajo y perpetuar su precio devaluado. Se trata de la subsistencia de las pequeñas explotaciones en peligro de desaparición por la internacionalización y la entrada de España a la UE en los años 80, así como la posibilidad de acumulación de las empresas agrícolas asociadas.

De la economía al Estado, vemos como un sistema de migración circular y temporal le permite a este último controlar los movimientos de personas así como disminuir el costo de renovación y mantenimiento de la fuerza de trabajo, externalizando los costes de la reproducción de la fuerza del trabajo hacia terceros países, mediante intervenciones con el tercer sector. También, esquivando los costos de asentamiento de las poblaciones inmigrantes y trabajadoras.

En la conexión entre destinación y origen, se genera una red transnacional de intercambio de personas y capitales, y el crecimiento de una industria migratoria derivada de los servicios de gestión de la mano de obra y gestión de las subvenciones en codesarrollo. Siendo conscientes de que existen una multiplicidad de experiencias y zonas de contratación, hemos expuesto como el codesarrollo y el cupo de trabajo se convirtió en varias zonas en un producto a vender a las alcaldías y organizaciones, generándose un intercambio desigual en el proceso migratorio, ya que muchas personas tenían que pagar por viajar. Por lo tanto, una de las conclusiones que podemos adelantar en el proyecto de tesis se refiere a la mercantilización del proceso. En generar beneficio a través de este servicio: movimiento de capitales entre países y su conexión con esferas económicas basadas en la informalidad.

Como efectos y usos cotidianos locales del programa, los procesos de selección activaron una red y unos procesos clientelares que presentan una relación directa con el manejo y la redistribución de recursos derivados de la migración en fenómenos políticos de tipo local. Por su parte, la esfera de los grupos domésticos, resulta una parte fundamental en nuestra investigación, pero hemos considerado pertinente no ahondar en ella en esta comunicación por falta de espacio. No obstante, estamos contrastando si la mayoría de hogares utiliza la remesa en gastos de consumo, mejoramiento de la vivienda y educación, o si la invierte en negocios productivos y realiza un cálculo para capitalizar. En una primera revisión intuitiva nos atrevemos a adelantar que fruto de las formaciones, un 6'6% de personas sobre el total realizó el curso de agente de codesarrollo e implementó un proyecto entre 2007 y 2010. A tenor de un informe de la Fundació Pagesos Solidaris, en el período 2009-2010 se ejecutaron 93 proyectos de codesarrollo, de un total de 1400 personas contratadas. Por lo tanto, la emprendeduría ha sido más bien minoritaria.

Asimismo, existen distintos usos de los recursos derivados de la migración por parte de las organizaciones y los grupos domésticos, enfocados en la reproducción del sistema de producción campesino, ya sea como estrategias de permanencia en el territorio o como proyectos de mejora familiar, que se proyectan –en muchos casos- bajo el telón de fondo el sueño europeo y el ascenso social.

Finalmente, consideramos que estos programas, a pesar de las declaraciones de buenas intenciones con los que fueron diseñados, se muestran incongruentes con la implementación de los Tratados de Libre Comercio (TLC), los cuales amenazan con destruir el modo de vida campesino colombiano y desprotege la vida de la gente frente la liberalización comercial.

Ante los pronósticos de desaparición, lo inaceptable por parte de algunas de las poblaciones estudiadas se proyecta contra la puesta en marcha de estos tratados comerciales internacionales, que suponen una penetración agresiva y destructora del capital agroindustrial global. Se trata de las relaciones capital/trabajo en las cadenas globales de suministro de mano de obra y aprovisionamiento de alimentos, las cuales proponemos de analizar, en términos de Friedmann (1987) y McMichael (2009), como regímenes alimentarios globales.

Bibliografía

Achón, O. (2011) *Importando miseria. La alternativa a la provisión de mano de obra agrícola*, Madrid: Ed. Catarata.

Burawoy, M. (1976) "The functions and the reproduction of a migrant labor: Comparative Material from Southern Africa and the United States" a *American Journal of sociology*, Vol.81, Nº 5, p.1050.

Castels, S. y Miller M.J. (1993) *The age of migration: international population movements in the modern world*. London: Macmillan.

Coraggio, J.L. (2004) "Economía del Trabajo". En Cattani A. D. (ed.) *La otra economía* (p. 151-163). Buenos Aires: Editorial Altamira.

Cortés Maisonave, A. (2005) "Codesarrollo y Migración: una lógica transnacional. Reflexiones desde el caso español" en *Puntos de Vista. Cuadernos del observatorio de las Migraciones y la Convivencia de Intercultural de la ciudad de Madrid*. Madrid: Observatorio de las Migraciones y la Convivencia de Intercultural de la ciudad de Madrid.

Durand, J. Massey, D. (2003). "Enfoques teóricos: una síntesis." *Clandestinos Migración México-Estados Unidos en los albores del siglo XXI*, Colección América Latina y el Nuevo Orden Mundial. México: Miguel Ángel Porrúa. Colección Migración y Desarrollo en www.migracionydesarrollo.org/publicaciones/libros

Fernández Bessa, C. (2008) "El estado español como punta de lanza del control y exclusión de la migración en Europa" en *Frontera Sur. Nuevas políticas de gestión y externalización del control de la inmigración en Europa*, Barcelona: Virus.

Friedmman, H. (1987), "Internacional regimes of food and agriculture since 1870" en T.Shanin (ed) *Peasants and peasants societies*. Oxford: Basil Blackwell, pp.258-76.

Fundació Pagesos Solidaris (2009) *Buenas prácticas en codesarrollo'09*, Agencia Catalana de Cooperació al Desenvolupament, www.pagesossolidaris.org.

Giménez Romero, C.:

- (1992) "Trabajadores extranjeros en la agricultura española: enclaves e implicaciones" en *Estudios Regionales* Nº 31, pp.127-147.

- (1994) “Regadíos, mano de obra y migración en España. Consideraciones sobre la problemática social de la agricultura intensiva” a Viquera Landa (coord.) *Sistemas hidráulicos, modernización de la agricultura y migración*, Ed. Colegio Mexiquense, Universidad Iberoamericana. Zinacantepec, México.

Giménez, C., Martínez J., Fernández M. Y Cortés, A. (2006) *El Codesarrollo en España. Protagonistas, discursos y experiencias*. Madrid: Editorial Catarata.

Gordo Márquez, M. (2008) “La contratación en origen de rumanos para actividades agrícolas de temporada en España” en *Cuadernos de Geografía*, nº84, València, pp. 237-262.

Goss J. y Lindquist, B. (1995) “Conceptualizing International Labor Migration: A Structuration Perspective”, *International Migration Review*, 29, 2.

Hernández, A., Suárez Navás, L. (2004) “Las fronteras y la panacea del desarrollo en México y España. Reflexiones desde los feminismes poscoloniales” en *Liminar*, Año II, Vol.2. México: CESMECA-UNICAH.

Hurtado, T. Urrea, F. (2004) “Políticas y movimiento social negro agrario en el Norte del Cauca”, en Barbary, O., Urrea, F. (eds) *Gente Negra en Colombia. Dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico*, Cali: Ed. Lealón, CIDSE-Univalle.

Martínez Veiga, U.:

- (2001), *El Ejido. Discriminación, exclusión social y racismo*, Madrid: Ed. Catarata,

- (2004), *Trabajadores invisibles. Precariedad, rotación y pobreza de la inmigración en España*, Madrid. Ed. Libros de la Catarata,

Martín Díaz, E., Melis Mayor, A., Sanz Cases, G., 2001, *Mercados de trabajo e inmigración extracomunitaria en la agricultura Mediterránea*, Sevilla: Consejería de Asuntos Sociales.

McMichael, Ph., (2009), “A food regime genealogy” en *Journal of Peasants Studies*, 36: 1, p-139-169.

Mina, M. (1975) *Esclavitud y libertad en el Valle del Río Cauca*, Bogotá: Fundación Rosca de Investigación y Acción Social.

Nair, S. (1997) "Rapport de bilan et d'orientation sur la politique de codéveloppement liée aux flux migratoires" entregado al Primer Ministro Francés, diciembre de 1997.

Narotzky, S. (2004) *Antropología Económica. Nuevas Tendencias*. Barcelona: Editorial Melusina.

Pedreño, A.:

- (2001) "Gitanos, magrebíes, ecuatorianos: una segmentación étnica del mercado de trabajo en el campo murciano (España) a *Ecuador Debate*, nº54, Quito.

- (2003) "Trabajadores inmigrantes y agriculturaintensiva: porque vinieron a recolectar frutas y hortalizas a los campos del Mediterraneo español y cómo fueron convertidos en fuerza de trabajo vulnerable y disponible" en Tornos cubillos, A., (eds): *Los inmigrantes y el mundo del Trabajo*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas.

- (2007), "Proletarizados y etnificados: la inmigración ecuatoriana en la agricultura intensiva de la Región de Murcia", a Bretón, V., García, F., Jové, A., Vilalta, Mª J. (2007) *Ciudadanía y exclusión: Ecuador y España frente al espejo*, Madrid: Editorial Los libros de la Catarata.

Reigada, A. (2009) *Las nuevas temporeras de la fresa en Huelva. Flexibilidad productiva, contratación en origen y feminización del trabajo en una agricultura globalizada*. Tesis Doctoral Inédita, Universidad de Sevilla.

Romero, E.:


- (2008) "El plan África, la política migratoria española de "nueva generación" y la guerra contra los pobres" en VV.AA. *Frontera Sur. Nuevas políticas de gestión y externalización del control de la inmigración en Europa*, Barcelona: Virus.

- (2010) *Un deseo apasionado de trabajo más barato y servicial*, Oviedo: Cambalache.

Sassen, S., (2003) *Contrageografías globalización: género y ciudadanía en circuitos transfronterizos*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Swyngedouw E., (2004), "Globalization or "Glocalization"? Networks, Territorios and Rescaling" en *Cambridge Review of International Affairs*, Volume 17, Number 1, April 2004.

Taussig, M. (1980) *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Suramérica*, México: Nueva Imagen.



**ANTROPOLOGÍA Y
DESCOLONIALIDAD.
DESAFÍOS
ETNOGRÁFICOS Y
DESCOLONIZACIÓN
DE LAS
METODOLOGÍAS**

**Coordinado por
Juan Carlos Gimeno Martín,
Ángeles Castaño Madroñal**

**PERIFERIAS, FRONTERAS Y DIÁLOGOS
XIII Congreso de Antropología de la FAAEE**

ANTROPOLOGÍA Y DESCOLONIALIDAD. DESAFÍOS ETNOGRÁFICOS Y DESCOLONIZACIÓN DE LAS METODOLOGÍAS

Juan Carlos Gimeno Martín
Instituto Madrileño de Antropología
Universidad Autónoma de Madrid
juan.gimeno@uam.es

Ángeles Castaño Madroñal
Asociación Andaluza de Antropología
Universidad de Sevilla
acastamad@us.es

Animados por las expectativas del XIII Congreso de Antropología de la FAAEE, nos planteamos el interés de hacer una propuesta encaminada a: 1) visibilizar la tendencia creciente del abordaje descolonial en las prácticas etnográficas y la Antropología Social, y 2) promover el debate y la reflexión colectiva acerca de las mismas. Consideramos la oportunidad de establecer y brindar un foro en el que presentar los planteamientos metodológicos de las etnografías de co-labor y abrir un debate sobre los desafíos, y dificultades, que conllevan estas transformaciones en/de la disciplina. Ofrecer un marco para el fortalecimiento de redes de colaboración entre investigadores en esta perspectiva formaba parte de nuestro interés al realizar esta propuesta.

Partimos de una serie de ideas que tratan de recoger las vibraciones e inquietudes de una serie de prácticas etnográficas que cuestionan la clásica interacción entre sujetos investigadores y sujetos/objetos etnografiados, provocando transformaciones epistemológicas en la Antropología. A modo de síntesis, retomamos las cuestiones que lanzamos en nuestra invitación.

En primer lugar, nos preguntábamos sobre las agendas que pueden compartir lxs antropólogxs y la gente, y las posibilidades de practicar la *phronesis*, más allá de la

episteme y la *techné*, como forma de conocimiento (Giménez 2012). Las fuentes de la *phronesis* son espacios co-laborativos para el desarrollo del conocimiento, dentro de los cuales el saber profesional de lxs investigadores se combina con el de lxs interesadxs locales para definir un problema a enfrentar.

Si reconocemos que la Antropología y sus metodologías son productos coloniales, reforzados por los criterios de neutralidad y objetividad, nos preguntamos cómo serán las metodologías descolonizadas, y por las agendas que se proponen para la producción de un conocimiento otro. ¿Quiénes son los sujetos del conocimiento? ¿Cuál es la naturaleza de dicho conocimiento? ¿Qué criterios de valoración se darán de este conocimiento?

Hay al menos tres ámbitos a considerar en la valoración del trabajo intelectual y de investigación. El primero, el valor instrumental con sus criterios de objetividad y la neutralidad. Aquí la ciencia, separada del mundo, «descubre» con sus conceptos, teorías y métodos el mundo exterior. El segundo criterio es el reconocimiento de la existencia de los «otros» en el mundo, un reconocimiento donde practicamos la convivencia, y donde se hace posible el ejercicio de la empatía y el ejercicio de aprender de otros.

El tercer criterio de valoración de las investigaciones científicas es el de la reflexión crítica y la acción que contribuye a la transformación, junto a otros, del mundo. La realidad se nos revela con toda claridad cuando tratamos de cambiarla. Y aquí la solidaridad aparece como un valor en sí misma.

En los últimos años los movimientos sociales se han convertido en el eje de un importante desarrollo de la Antropología. En la movilización social, lxs integrantes de los movimientos, aprendiendo en el curso de la propia acción, avanzan, no sin contratiempos, en la tensión entre subversión del orden y la invención de algo nuevo. Se trata de lo que Rossana Reguillo (2008) llama «espacio intermedio», un espacio abierto por la irrupción de un acontecimiento que genera sus propias coordenadas espacio-temporales y en el que se expresa la tensión política entre la transformación o la preservación de las categorías para pensar el mundo.

Tanto en la experiencia cercana del 15-M, como en las movilizaciones en torno al zapatismo, como en #YoSoy132, movimientos desde los que Reguillo reflexiona, en su devenir y acontecimiento estos movimientos lograron generar ese «espacio otro» de interpelaciones subjetivas y producir imágenes emocionales que, rompiendo las costuras de los discursos políticos tradicionales, removieron los cimientos de un orden

hegemónico que se autoasume como el único posible. Para Reguillo, hay imágenes emocionales que pueden remover las bases más estables de la «normalidad» de los Estados nacionales. Un conjunto diverso y disperso de actores sociales se reconocen, de pronto, en una imagen, en un ritual, en una performance espontánea o intencional. Aquí debemos abogar por un mayor compromiso con una Antropología de la performance (Alexander 2013). La Antropología de la performance se enfoca sobre las actuaciones que importan a la gente, donde los observadores pasivos se convierten en actores animados. La magia de la actuación evoca una política vivida, nuevas demandas de justicia social, y las posibilidades de otras formas de ser. El etnodrama (Tedlock 2000) y diversas formas de teatro, en la línea del teatro del oprimido de Boal (Tewolde Serrano 2011), que conforman un teatro político desde abajo (indigenista y/o popular) y aparecen como oportunidades de abordar cuestiones sociales por parte de las mismas comunidades en formas que les son útiles, más que para las agendas académicas o de intervención externa.

También se precisa de una Antropología de las emociones (Reguillo 2008). En los espacios intermedios provocados por estas movilizaciones, se lograron catalizar emociones y deseos, de los que puede surgir una imaginación disidente. El empoderamiento como una emoción clave para la acción. De la desesperanza y la tristeza se pasa a la rabia, a la indignación. De la indignación al compromiso. El compromiso nace de otra emoción: la solidaridad, de sentir con otros, de imaginar un bien común para y con otros. Como señala Reguillo, «las emociones son fundamentales para entender no el porqué, sino el cómo las personas en el tiempo imposible siendo lo son anuncian lo que seremos, lo que podemos ser».

El valor de reconocimiento, de aprendizaje y de solidaridad son alternativas al privilegio epistémico que es promovido institucionalmente de la racionalidad instrumental. El conocimiento que producimos es siempre dialógico. La prueba fatal para toda Antropología descolonizadora no es conocer al otro, sino «tomárselo en serio» en su diferencia.

En segundo lugar, planteamos unas consideraciones sobre la co-laboración en las praxis etnográficas descoloniales. Xóchitl Leyva, Araceli Burguete Cal y Mayor y Shannon Speed (2008) entienden la investigación de co-labor como un trabajo en conjunto entre investigadores y grupos sociales organizados en lucha. Ello tiene implicaciones para todo el proceso etnográfico. Implica cambios al trazar los objetivos de la investigación y

realizar la sistematización de la información en común. Conlleva un trabajo de co-teorización, y explorar prácticas de co-escritura y co-autoría. Distinguimos co-escritura y co-autoría porque la escritura es en sí misma problemática, puesto que también constituye un artefacto colonial, dada la primacía de la lectoescritura sobre la oralidad; la co-autoría se canaliza mejor y logra una mejor expresión con el uso de otras formas de representación, entre ellas con el uso de las lenguas vernáculas y otros soportes, como la producción de videos.

Un caso ejemplar es el realizado en Chiapas por la Red de Artistas, Comunicadores Comunitarios y Antropólog@s de Chiapas (RACCACH 2011). En la presentación del trabajo de la red, Xochitl Leyva Solano, investigadora del CIESAS-Sureste, muestra el proceso de tejido de los saberes, historias y luchas de los y las miembros de la red y, a la par, produciendo una investigación «sentipensada desde la raíz, la co-razón y el corazón». En la estrategia de producción/comunicación, el trabajo co-laborativo exige ser visibilizado entretejidamente. La video-autorrepresentación surge entonces como el medio adecuado, puesto que la producción de videos indígenas reta la tiranía colonial en tres niveles: la escritura al reivindicar la oralidad de la comunicación comunitaria; el monopolio de las lenguas coloniales imperiales (el español, el inglés, el francés, etcétera) al grabarse en las lenguas propias de sus realizadores mayas; y, por último, cuestiona radicalmente la heterorrepresentación al promover que «el Otro» hable por sí mismo, al trabajar a favor de la autorrepresentación.

Co-teorización y co-autoría conllevan el reconocimiento político de los sujetos etnográficos, del derecho a la producción y desarrollo de un conocimiento desde una propia agenda. En términos académicos, este tipo de co-laboración está contribuyendo a lo que Santos denomina una «ecología de saberes» (Santos 2005 y 2010) que integra tanto saberes tradicionales como los construidos por activistas y académicas. La ecología de saberes se basa en el reconocimiento de la pluralidad de conocimientos heterogéneos y la idea de que el conocimiento es interconocimiento (Santos 2010: 32), y precisa de la consolidación de una solidaridad epistémica y con frecuencia un trabajo entre pares creativos como el que representa el trabajo de José Alfredo Jiménez Pérez y Axel Köhler (escrito a dos manos en su texto de 2012).

En tercer lugar, planteamos un conjunto de consideraciones y preguntas que tienen que ver con la identificación y el debate acerca de las tensiones que se dan en estos «diálogos etnográficos».

La importancia y las dificultades de la traducción en los encuentros o diálogos etnográficos y los trabajos de co-laboración han sido destacadas. Nosotros, para avanzar en nuestra discusión aquí, queremos proponer distinguir la conversación del diálogo.

La conversación, como sostiene Haber (2011), no es meramente lingüística ni se da meramente entre diversas racionalidades humanas, sino que constituye un fluir de sentidos, muchas veces contrapuestos y amarrados (enraizados) en realidades epistémicas diferentes, que hay que reconocer en su diferencia. De ahí que Leyva señale la naturaleza «sentipensada desde la raíz, la co-razón y el corazón» de la investigación.

Lo que exige la conversación es una actitud de apertura de las personas que conversan, y por lo tanto la posibilidad de ser transformados en ella.

De aquí se deducen corolarios importantes. Primero, el objetivo de la conversación no es ponerse de acuerdo; por el contrario, la conversación se basa en la comprensión mutua de que las condiciones de la conversación están urdidas en la diferencia. En la conversación «devienen» o se producen, los participantes. Y también en su diferencia, y desde ella, pueden convenir hacer algo juntos, producir algún cambio. Asimismo, sostenemos que en las conversaciones etnográficas (que no en los diálogos de la Antropología posmoderna) nos «convertimos», no en el sentido de que nos convertimos en el otro de la conversación, sino que ambos devenimos versiones de nosotros mismos producidas en la conversación.

En términos descoloniales, las conversaciones etnográficas que se toman en serio a los «otros» precisan considerar, y abrirse a la herida que lo colonial/hegemónico produce en nosotros. Esa apertura vuelve la herida insoportablemente presente, y puede provocar una mudanza de la investigación a otros territorios epistémicos.

La apertura de la que hablamos puede ir acompañada de la indignación y la ira. Para Audre Lorde, la ira constituye una disposición fundamental de los sujetos que están sometidos a la explotación y el dominio. Nace como reacción a la opresión, pero contiene al mismo tiempo la posibilidad de contraponer algo al dominio, un enfrentarse cara a cara a otros sujetos con un saber que perturba el orden dominante y que saca a la luz una diferencia a la que puede aplicarse la acción común.

La indignación lleva también a la «desestabilización» de la mirada (Reguillo 2008). Recordemos que la vista es la metáfora metodológica preferida de la ciencia positivista

(Haraway 1995), que vuelve objeto, o cosa, todo lo que mira, y convierte a lxs antropólogxs en meros espectadores. Aprender a mirar de otros modos contribuye a descolonizar la mirada. De nuevo, el reclamo de la apertura de los sentidos nos conduce a considerar la necesidad de practicar una Antropología de las emociones, que desborde la racionalidad del pensamiento y la metodología de la visión.

Para cerrar el círculo, planteamos que la etnografía surgió como una práctica central en la institucionalización de la Antropología, insertándose en la producción/reproducción institucional académica. Como consecuencia, nos preguntamos: en la incorporación de una práctica descolonial etnográfica, ¿qué tensiones se producen en dicha producción/reproducción institucional? Si consideramos la Antropología, más allá de una disciplina científica con sus teorías y métodos, un entramado de instituciones mediadoras (con sus clasificaciones y sus jerarquías) y una praxis, ¿de qué manera una perspectiva descolonial incide en ellas, las cuestiona, las subvierte, las reconstruye, y qué otras prácticas académicas e institucionales provoca? ¿Qué mundo lleno de mundos surge de ellas? Y en esas prácticas, ¿qué tensiones se producen entre las distintas versiones de antropologías, pugnando unas junto a otras, pero también unas frente a otras, al constituirse a sí mismas y a veces en su contribución a conformar un mejor mundo?

Por tensiones entendemos aquí, en sentido amplio, estados de oposición latente que pueden presentarse entre personas, grupos, clases, razas, naciones, etcétera. La capacidad indagatoria (heurística) de las tensiones tiene una larga tradición en la acción política y en las ciencias sociales, tanto en el marxismo (en el sentido de contradicciones estructurales- al referirse a la «lucha de clases como el motor de la historia), o en el feminismo transnacional y transcultural basado en el diálogo y la diferencia (Del Valle 2005; Maquieira 2008), donde se reconoce que, a nivel epistemológico, las diferencias y fricciones son precisamente los escenarios que abren nuevas puertas. Terminaremos esta introducción al simposio Antropología y Descolonialidad planteando esta cuestión.

Las comunicaciones presentadas comparten, de alguna manera, alguna de las versiones de una «Antropología comprometida», en el sentido que a este término le da Charley Hale: no comprometida con un partido político o una ideología determinada sino «comprometida con la vida de la gente», algo que se refiere a un compromiso con proyectos descolonizadores de la vida, que el capitalismo y sus actores amenaza o destruye. Esta Antropología tiene una historia más larga, con un punto significativo en torno a 1968. Hoy como entonces buena parte de las ciencias sociales están alineadas con

posiciones críticas. Como sugiere Burawoy (2005), en una reflexión que sirve para la Antropología, en las últimas décadas el mundo se ha movido tanto hacia posiciones conservadoras que las posiciones de las ciencias sociales han quedado situadas en la «izquierda», en el compromiso. Las comunicaciones presentadas en este congreso nos llevan a una pluralidad de perspectivas con relación al núcleo de nuestra propuesta. La pluralidad es de partida una riqueza, pero también plantea dificultades añadidas en la práctica de las ciencias sociales y la(s) Antropología(s), puesto que hay una diversidad de formas de practicar este compromiso y no siempre se entienden.

La gestión de la diversidad es siempre complicada, pero dado que la Antropología, por su propia definición, ha estado siempre vinculada a ella, no debiera darnos mucho miedo enfrentarla. Hale (2011) hace una distinción sobre la diversidad de prácticas que pueden sernos útiles aquí:

1) El intelectual público comprometido. Su propósito es la «creación y la diseminación del conocimiento experto», capacidad que adquiere en su condición de profesional de la Antropología; es decir, una persona formada en instituciones académicas y reconocida por ello. El intelectual público, nos dice Hale, «no tiene mayor interés en las metodologías alternativas, por una razón básica: el énfasis en el conocimiento experto dota a sus resultados de un carácter de rigurosidad que muchas veces amplía la eficacia de los mismos; por la misma razón, un diálogo horizontal con los ‘sujetos’ pondría en duda su postura de ‘experto’».

2) La investigación descolonizada. Contrapunto de la práctica de los intelectuales públicos. Tal investigación realiza una deconstrucción sistemática de lo que conocemos como «ciencia», para revelar su complicidad con la dominación occidental y colonial. El objetivo central de este tipo de investigación buscaría una transformación de nuestras mentes, de nuestras categorías de conocimiento, para desprenderlas del impacto profundo del poder colonial en ellas.

3) La investigación activista, que Hale distingue de la anterior, la investigación descolonizada, para iluminar a la vez sus diferencias y complementariedad. Hale explica que la investigación activista propone «establecer relaciones de colaboración entre investigadores pertenecientes al mundo académico e intelectuales asociados con un grupo organizado en lucha». Si bien esta alineación se puede entender como un gesto de descolonización, por su valoración de los saberes de los que están en lucha, su énfasis

principal es otro. En vez de una descolonización prioritaria de nuestras categorías de análisis, se propone poner esas categorías y herramientas investigativas al servicio de las luchas subalternas, propiciando un diálogo con los otros saberes y sujetando ambos a una crítica mutua. El trabajo de los grupos en los que participaron Joanne Rapaport (2007), de Xóтчil Leyva (2010), de Rosalva Aída Hernández, María Teresa Sierra y Rachel Sieder (2009), entre muchxs otrxs, son magníficos exponentes de ella.

4) La investigación militante, por último, toma elementos de las tres anteriores. Sin embargo, se centra en las relaciones cotidianas y en la participación directa en el proceso de lucha como condición que hace posible la investigación. La apuesta epistemológica de esta posición se ubica claramente en el proceso mismo de lucha: al organizarse, analizar las condiciones opresivas y, sobre todo, luchar en contra de esas condiciones y reflexionar sobre la experiencia misma, se genera una comprensión empírica y teórica de la realidad social que ningún académico convencional podría lograr. Por ende, los que defienden esta posición tienden a entender su papel no como actores que producen conocimiento, sino como promotores y escribanos: documentan saberes ya bien formulados y, a veces asumen también la tarea de traducirlos a lenguajes reconocidos por la academia. Los trabajos de colaboración de Luis Guillermo Vasco Uribe, especialmente con los guambianos, como solidario específicamente (con capacidades de antropólogxs), ejemplifican esta orientación (Dagua Hurtado, Vasco Uribe y Aranda 1998).

Hale insiste en definir la investigación militante como una militancia por la «vida». Walter Mignolo, por su parte, señala que la investigación activista y los proyectos descolonizadores tienen en común la toma del poder epistémico frente a la dominancia epistémica que milita en pro de las ganancias y de la acumulación individual (de personas, países o corporaciones), pero es necesario entender las diferencias en las agendas de los distintos actores que se involucran en estos procesos investigativos colaborativos. Para Linda Smith (2012), intelectual maorí que promueve metodologías de investigación descolonizadoras consistentes en prácticas culturalmente desarrolladas en el mundo maorí conducentes a su autodeterminación, para Cumes (2008), antropóloga maya, o para Gloria Anzaldúa (1999), una crítica cultural chicana, respectivamente, la investigación hace necesaria una inversión de la relación canónica entre disciplina y conocimiento, entre academia y activismo. Mientras que para lxs antropólogxs el esfuerzo se centra en reformular la Antropología y despojarla de su herencia imperial/colonial (esto es, descolonizar la Antropología), para la antropóloga maya o la intelectual maorí el

problema central no estaría en la Antropología sino en la situación y la posición de los mayas y los maoríes en el mundo. Para Cumes y Smith, su rol como antropólogas consistiría en aplicar sus conocimientos y competencias en desenredar ese nudo; la Antropología sería aquí un simple instrumento. Para ellas el problema central estaría en otra parte, y la Antropología es solo una forma de acceder a él y resolverlo. La respuesta aquí a la tensión entre academia y activismo queda resuelta en favor de la segunda. ¿Es esta la única alternativa? Para Hale, la respuesta a esta pregunta no es unívoca: depende.

Desde el reconocimiento de que las fronteras entre estas posturas son borrosas, y que muchos esfuerzos de investigación comprometida abarcan más de una de ellas, Hale argumenta que una taxonomía como esta puede ayudarnos a enfrentar la fragmentación actual de «investigación comprometida», que nos debilita frente a nuestros adversarios comunes. Las diferencias entre ellas son reales y a menudo profundas. Los argumentos de fondo de la investigación descolonizada van directamente en contra del intelectual público, desconstruyen su compromiso, considerándolo como una cortina de humo para cubrir métodos que siguen cargando el «fardo colonial», y que si bien sirven para reconocer académicamente su trabajo, dejan en la sombra las problemáticas de injusticia y desigualdad que subyacen a dicha realidad. Gredhill (2000) da cuenta de la capacidad de muchos profesionales de hacer una carrera académica con estos problemas. Hale reconoce que él mismo, desde posturas de Antropología activista, ha criticado corrientes más moderadas de la posición descolonizadora, que ponen el énfasis primordial en la producción de nuevos paradigmas epistemológicos y poco en las relaciones de investigación, lo cual se puede convertir con facilidad en un ejercicio tan elitista como el de la academia tradicional, cuyo resultado es la promoción individual y académica. Los que postulan la eficacia de la investigación para avanzar en la justicia social suelen expresar impaciencia respecto a la investigación militante, arguyendo que su énfasis en el proceso minusvalora la posibilidad de alcanzar los resultados y beneficios concretos de una investigación «bien formulada». Los partidarios de la investigación militante critican a su vez la investigación activista por defender ideales igualitarios que contradicen las jerarquías persistentes entre los «académicos» y los intelectuales orgánicos. A veces, estas posiciones se defienden con un radicalismo que deja poco espacio para el diálogo y las críticas mutuas duelen más porque pertenecemos, en última instancia, al mismo bando.

Ante esta situación, Hale nos propone, como antropólogos, abogar por un entendimiento pluralista de la investigación comprometida que abarque estas cuatro posiciones. No

tenemos por qué elegir una u otra, al menos no para siempre. En cada ocasión podemos hacer uso de alguna de ellas, en función del contexto en el que se produzca nuestra investigación, y en función de los socios que tengamos en ella.

Como colectivo de antropólogos, gestionar este pluralismo de antropologías comprometidas pasaría en primer lugar por enfrentar preguntas como estas: ¿Cuáles son los principios que pretendemos defender en relación con las condiciones contundentes de sufrimiento social y desigualdades múltiples en nuestro medio?; ¿Cómo ponemos en práctica estos principios —desde el postulado de abrir nuestras instituciones a miembros de los grupos marginados hasta el de asegurar que los resultados de la investigación sean bien utilizados—? En otras palabras: asignarle un nombre y apellido al adjetivo ‘comprometido’.

Hale, además, nos lanza una reflexión incómoda. Si, como antropólogos, no somos capaces de identificar, externalizar y aprender de las contradicciones que existen en el interior de la Antropología comprometida que practicamos —sin importar cuál de las cuatro posturas sea o si es una combinación de ellas—, entonces nuestro propio «compromiso» (con la «vida», no con la academia) es poco defendible.

La afirmación anterior tiene una importancia pragmática, puesto que constituye una invitación al diálogo, a la conversación. Hale nos está llamando a convivir con las diferencias entre antropologías y convertirlas en un factor de enriquecimiento y de fuerza colectiva. Las contradicciones son inherentes a cualquier proceso de investigación comprometida (empezando por la contradicción que existe entre nuestro compromiso con un mundo mejor y los claros privilegios —de formación, de raza o etnicidad, de género, de condiciones materiales— de los que gozamos los investigadores) y que surgen inevitablemente de la diferencia entre la investigación en sí y el activismo (Leyva 2011).

Creemos que esta reflexión puede complementarse con otras de Boaventura de Sousa Santos (2008), cuando se enfrenta a las dificultades para construir desde posiciones políticas comprometidas en el contexto actual. Uno de los problemas que se arrastran es el de enfrentar la situación de pluralidades polarizadas. Él hace un llamado para invertir la idea de que politizar las diferencias equivale a polarizarlas. Dentro de las posiciones comprometidas (con la «izquierda»), propone que la politización se venga a dar por la vía de la despolarización. Esto es, dar una prioridad a la construcción de coaliciones y articulaciones en torno a prácticas colectivas concretas, discutiendo las diferencias en el

ámbito de esa construcción. Esto facilitaría que las acciones colectivas no se desestimaran ni boicotearan por causa de las diferencias, creando un contexto de debate (conversación, diríamos nosotros) que facilitara la unidad de acción. Dando prioridad a la participación en acciones colectivas concretas, no desperdiciando ninguna experiencia social de resistencia por parte de oprimidxs, explotadxs o excludxs; planteando las disputas teóricas y las diferencias en el contexto de las acciones y siempre con el objeto de hacerlas más visibles y fortalecerlas. Y, por último, pero no menos importante: siempre que un sujeto/colectivo dado cuestione el objetivo y abandone la acción colectiva, debe hacerlo de manera que debilite lo mínimo posible la posición de los sujetos que permanecen comprometidos con la acción.

Bibliografía

Alexander, B. K. (2013). «Etnografía performativa. La representación y la incitación de la cultura». En: Denzin, N. K.; Lincoln, Y. S. (coords.). *Manual de Investigación Cualitativa*. Vol. iii. Las estrategias de investigación cualitativa. Barcelona: Gedisa, 94–153.

Anzaldúa, G. (1999). *Borderlands/La frontera: the new mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.

Boal, A. (2009). *El teatro del oprimido*. Buenos Aires: Alba Editorial.

Burawoy, M. (2005). «Por una sociología pública». *Política y Sociedad*, 42 (1): 197–225.

Cumes, A. (2008). «La presencia subalterna en la investigación social: reflexiones a partir de una experiencia de trabajo». En: Bastos, S. (comp.). *Multiculturalismo y futuro en Guatemala*. Guatemala: Flacso, Oxfam-Gran Bretaña.

Dagua Hurtado, A.; Vasco Uribe, L. V.; Aranda, M. (1998). *Guambianos: hijos del aroiris y del agua*. CEREC / Los Cuatro Elementos / Fundación Alejandro Ángel Escobar / Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular.

Giménez, C. (2012). «Teoría y práctica en la historia de las ideas. Implicaciones para la antropología aplicada». *Gazeta de Antropología*, 28 (3).

Gredhill, J. (2000). *El poder y sus disfraces*. Barcelona: Bellaterra.

- Haber, A. (2011). «Nometodología Payanesa: Notas de metodología indisciplinada». *Revista de Antropología*, 23 (1.er semestre, Catamarca, Chile): 9–49.
- Hale, Ch. (2011). «Entre el mapeo participativo y la «geopiratería»: las contradicciones (a veces constructivas) de la antropología comprometida». En: Leyva et alii. *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado* (tomo ii). Chiapas, Ciudad de México, Ciudad de Guatemala y Lima: CIESAS, UNICACH, PDTG-UNMSM, 482–512.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Valencia: Cátedra.
- Hernández, R. A.; Sierra, M. T.; Sieder, R. (2009). «Reivindicaciones étnicas, género y justicia». *Desacatos*, 31 (septiembre–diciembre).
- Jiménez Pérez, J. A.; Köhler, A. (2012). «Producción videográfica y escrita en co-labor. Un camino donde se encuentran y comparten conocimientos». En: Kummels, I. (ed.). *Espacios mediáticos: Cultura y Representación en México*. Berlín: Editorial Tranvía.
- Leyva Solano, X. (2010). «Caminando y haciendo o acerca de prácticas decoloniales». En: Köhler, A. et alii. *Sjalel kibeltik. Sts'isjel ja kechtiki'. Tejiendo nuestras raíces*. México D.F: RACCACH, Cesmeca-Unicach, CIESAS, PUMCUNAM, IWGIA, Orê y Xenix Filmdistribution, 351–359.
- (2011). «¿Academia versus Activismo? Repensarnos desde y para la práctica-teórico política». En: Leyva, X. et alii. *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. Chiapas, México D.F., Lima y Ciudad de Guatemala: CIESAS, PDTG-USM, UNICACH, pp. s/n.
- (2012). «Cine, video indígena y comunicación comunitaria desde el Abya Yala y Chiapas, para el mundo». *Ichan Tecolotl*, 267 (año 23, noviembre): 3–7.
- Leyva Solano, X.; Burguete Cal y Mayor, A.; Speed, Sh. (comps.) (2008). *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina: hacia la investigación de co-labor*. México D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Lorde, A. (2003). *La hermana, la extranjera*. Madrid: Editorial Horas y Horas.

- Maquieira, V. (2008). «Tensiones creativas en el estudio de los derechos humanos en la era global». En: Jabardo, M.; Monreal, P.; Palenzuela, P. (coords.). *Antropología de orientación pública: Visibilización y compromiso de la antropología*. FAAEE, 61–64.
- Mignolo, W. (2011). «El problema del siglo xxi es el de la línea epistémica». En: Leyva et alii. *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado* (tomo ii). Chiapas, Ciudad de México, Ciudad de Guatemala y Lima: CIESAS, UNICACH, PDTG-UNMSM: 816–840.
- RACCACH (2011). «Tejiendo nuestras raíces de cara a las múltiples crisis». En: Vargas, V.; Daza, M.; Hoetmer, R. (eds). *Cuerpos, territorios e imaginarios. Entre las crisis y los otros mundos posibles*. Lima: Programa Democracia y Transformación Global.
- Rapaport, J. (2007). «Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración». *Revista Colombiana de Antropología*, 43 (enero-diciembre): 197–229.
- Reguillo, R. (2008). «Subjetividad sitiada. Hacia una antropología de las pasiones contemporáneas». En: Miranda Guerrero, R.; Mantilla Gutiérrez, L. (coords.). *Espacio público y sociabilidad*. México: Universidad de Guadalajara.
- Santos, B. de S. (2005). «Sobre el postmodernismo de oposición». En: *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid: Trotta, 97–113.
- (2008). «Pluralidades despolarizadas: una izquierda con futuro». En: Chavez, D.; Rodríguez Garavito, C.; Barrett, P. (eds.). *La nueva izquierda en América Latina*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- (2010). *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO & Prometeo Libros.
- Smith, L. T. (2012). «Caminando sobre terreno resbaladizo. La investigación de los pueblos nativos en la era de la incertidumbre». En: Denzin, N. K.; Lincoln, Y. S. *Manual de investigación cualitativa I*. Vol. 1: El campo de la investigación cualitativa. Barcelona: Gedisa, 190–230.
- Tedlock, B. (2000). «Ethnography and ethnographic representation». En: Denzin, N. K.; Lincoln, Y. S. (comps.). *Handbook of Qualitative Research*. California: Thousand Oaks, Sage, 2.^a edición, 455–484.

Tewolde Serrano, M. (2011). *El uso del teatro del oprimido como herramienta de empoderamiento para hombres y mujeres migrantes en Tapachula*. Chiapas: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica.

Valle, T. del (2005). «El potencial de la tensión y su aportación a la antropología desde la crítica feminista: fuentes, procesos y tipologías». En: Maquieira, V. et alii (eds.). *Democracia, feminismo y universidad en el siglo xxi*. Madrid: Instituto Universitario de Estudios de la Mujer, Universidad Autónoma de Madrid.

ETNOGRAFÍA COLABORATIVA: COORDENADAS DESDE UN PROYECTO EN CURSO (INTERSABERES)...

Aurora Álvarez Veinguer
Departamento de Antropología Social,
Universidad de Granada
auroraav@ugr.es

Gunther Dietz
Instituto de Investigaciones en Educación,
Universidad Veracruzana
guntherdietz@gmail.com

Es muy importante entonces hacer este cambio, de una epistemología basada solamente en una forma de conocimiento a otra de ecología. Cuando hay una ecología de saberes, la ignorancia no es necesariamente un punto de partida, puede ser un punto de llegada (Santos 2006: 45).

“Lo que mantiene unida una inteligencia colectiva no es la posesión de conocimientos, que es relativamente estática, sino el proceso social de adquisición del conocimiento, que es dinámico y participativo, comprobando y reafirmando continuamente los lazos sociales del grupo” (Jenkins, 2008:62)

1. Introducción

Desde los años setenta y ochenta, especialmente desde los espacios feministas y postcoloniales, se está reivindicando la necesidad de superar las múltiples dicotomías y jerarquías inscritas en las formas de construir conocimiento. La herencia positivista, sustentada en una epistemología cartesiana, ha ido consolidando escenarios de dualismos múltiples que han jugado un papel central en los modos de investigar, en las metodologías utilizadas, y en definitiva, en la producción del conocimiento de los siglos pasados. Sujeto-objeto, objetividad-subjetividad, ciencia-ideología, teoría-práctica, verdad-espiritualidad, racional-emocional, tradición-modernidad, civilización-salvaje, materia-cuerpo, etc. todos ellos binomios jerarquizados que han ido marcando y

condicionando los modos de comprender, interpretar, y consecuentemente, construir sentido del mundo que nos rodea. La investigación-acción lleva décadas proponiendo y construyendo metodologías participativas que tratan de desbordar dichos escenarios unidireccionales en la interpretación, y en las ciencias sociales, hace varias décadas que el debate de las metodologías participativas está instalado (Villasante 2007). Fals Borda (1986), Frantz Fanon (1963), Paolo Freire (1970), Rodolfo Stavenhagen (1971) han escrito desde hace tiempo, sobre la necesidad de incorporar los conocimientos populares en el conocimiento académico y trabajar por una metodología que sea capaz de producir conocimientos desde abajo.

2. Etnografía y colaboración

De un tiempo a esta parte, venimos observando que a nivel transatlántico, reaparecen las metodologías participativas como herramientas plausibles en el heredado monopolio del conocimiento experto y sustentado en la individualidad del investigador/a, y distanciado de la construcción colectiva basada en múltiples saberes. Numerosos son los trabajos que desde diferentes contextos y espacios reivindican la necesidad de descolonizar las ciencias sociales (Smith 1999, Santos 2006, Castro-Gómez y Grosfoguel 2007, Leyva, Burguete y Speed (2008).

En estas páginas presentaremos algunas reflexiones sobre lo que entendemos por etnografías colaborativas y esbozaremos algunos posibles andamiajes para descolonizar la investigación etnográfica. En la segunda parte de la comunicación, recurriremos a un ejemplo de un estudio de caso, dentro de una recién creada institución nominalmente intercultural, la Universidad Veracruzana Intercultural (UVI).

Partimos de la premisa de que la investigación etnográfica, ante todo, trata de decirnos cosas de las situaciones (Velasco y Díaz de Rada 2006:222); situaciones que necesariamente tienen que ser localizadas y encarnadas. Desde los espacios feministas, se ha trabajado mucho en visibilizar y subrayar la importancia del lugar de enunciación de cada investigador/a, al reivindicar el papel condicionante de nuestras propias subjetividades, atravesadas por nuestras experiencias y trayectorias, en el ejercicio de la construcción de conocimientos. Como diversas autoras han señalado, la centralidad de los “saberes situados” (Haraway 1991), entendiendo la enunciación en sí misma como “política de la localización” (Rich 1986), o el “incardinamiento como posicionalidad”

(Braidotti 2004), son determinantes en la práctica de la construcción de conocimientos. Porque “la política de localización significa que el pensamiento, el proceso teórico no es abstracto, universalizado, objetivo ni indiferente, sino que está situado en la contingencia de la propia experiencia y, como tal, es un ejercicio necesariamente parcial” (Braidotti, 2004: 15). El ejercicio de aceptar nuestra parcialidad, tan ajeno tradicionalmente al hacer científico - por considerarse subjetivo y poco neutro - es un punto de partida necesario para situar y localizar a los sujetos. Superar la herencia epistemológica cartesiana implica en gran medida no dejar de preguntarnos en todos los momentos de la investigación: quién habla, desde qué cuerpo está hablando y desde qué espacio epistémico se habla (Mignolo 2003).

Sin embargo, no solo es necesario enunciar y repensar el lugar de enunciaci3n de los/as denominados/as investigadores/as, sino igualmente ser capaces de reconocer el lugar de enunciaci3n de todos los sujetos que participan en el proceso de investigaci3n. Porque si algo hemos aprendido, es que la epistemolog3a euroc3ntrica (Grosfoguel 2007), se ha caracterizado no solamente por privilegiar un canon de pensamiento occidental, sino tambi3n, por estudiar al “otro” como objeto y no como sujeto.

Al igual que la met3fora dial3gica sustituy3 la met3fora de lo textual en la antropolog3a interpretativa, la met3fora colaborativa sustituy3 lo dial3gico en la antropolog3a cr3tica. Sin embargo, como se3ala Marcus, el tropo de la colaboraci3n que surgi3 en los a3os ochenta no termin3 de reemplazar el resto de los tropos (Marcus 2001:159), y en cierto modo, el problema radica en que los/as antrop3logos/as m3s cr3ticos/as se comprometieron con la colaboraci3n tan s3lo en t3rminos metaf3ricos (Lassiter 2005:160). Porque a pesar de su 3xito y de su importancia en la investigaci3n antropol3gica, el enfoque interpretativo y etnogr3fico todav3a refleja un evidente sesgo hermen3utico occidental, que con frecuencia sobre-enfatiza el papel de la/el hermeneuta, del/de la int3rprete e infravalora la capacidad auto-reflexiva de los sujetos protagonistas de la interpretaci3n, negando el potencial de su activa implicaci3n en el acto de la interpretaci3n. Consolidando y reproduciendo en dichas pr3cticas, una clara jerarquizaci3n sobre qui3nes son los actores “leg3timos” para producir conocimiento “v3lido”. Entendemos que la etnograf3a construye una narraci3n-interpretaci3n a partir de las narraciones de las situaciones vividas por todas las personas implicadas en el proceso de investigaci3n. Desde este punto de partida, todo proceso de investigaci3n etnogr3fica siempre, en mayor o menor medida, lleva impl3cito en s3 mismo el despliegue de la colaboraci3n. Lassiter insiste en que la etnograf3a por definici3n es

colaborativa (Lassiter 2005:16). Es cierto que siempre la práctica etnográfica incluye hasta cierto punto un nivel de colaboración. Más aun, como subraya Reddy, interminablemente estamos atrapados en la colaboración (Reddy 2008:76). Sin embargo, las personas que en la última década están realizando una mayor defensa de la etnografía colaborativa apuestan por un mayor intento de sistematización de la colaboración a todos los niveles en la investigación etnográfica, para no asumir solamente la presencia y la naturaleza colaborativa desde un punto de vista genérico. Por ejemplo, Lassiter (2005), Rappaport (2008) y Campbell & Lassiter (2010) apuestan fuertemente por sistematizar la colaboración en todo el proceso de trabajo de campo y escritura. La co-interpretación, la co-teorización y la co-autoría son dimensiones centrales que reivindican estos/as autoras/es que defienden el uso de la etnografía colaborativa (Lassiter 2005, Rappaport 2008).

Desde la década de los años setenta, la antropología interpretativa ha tenido por objetivo tratar de describir e interpretar aquello que se consideraba tenía sentido para lo que se denominaba “nativos” de un contexto, y portadores de una “cultura”. Enunciado de una forma esquemática, las/os interpretativistas entendían que se producía una conversación por medio del “diálogo” entre las/os nativas, la/el antropóloga/o y las/os lectoras/es, surgiendo en ese diálogo un entendimiento “transcultural”. ¿Pero quién es realmente la protagonista de dicho diálogo?... ¿Desde dónde se orquesta, dispone y organiza dicho diálogo?... ¿Qué papel han jugado las/os investigadoras/es y las/os tradicionalmente denominadas/os “informantes” en dicho proceso de investigación?

En los años ochenta se produce un giro reflexivo en todas las ciencias sociales, que puede ser sintetizado por dos “compases” que marcarán una clara transformación en los “ritmos” antropológicos: i) la incorporación de los procesos de subjetivación de las personas que investigan (reflexividad autorreferencial) y ii) un proceso de subjetivación de los sujetos que participan en la investigación. En este último contexto se inscriben las etnografías colaborativas a las que queremos dedicar especial atención en estas páginas (Álvarez Veinguer 2011).

Generalmente, cuando se habla de reflexividad ésta se suele asociar con el carácter autorreferencial del/de la investigador/a, es decir, la reflexividad se asocia al proceso por medio del cual la persona que investiga se piensa a sí misma dentro del proceso de investigación. Se analizan e incorporan sus reflexiones al trabajo etnográfico. Pero frecuentemente se corre el peligro de entrar en un círculo vicioso (Callejo 1999) porque en el carácter autorreferencial de la reflexividad, el foco de atención y la mirada sigue

estando puesto en la/el “observador/a-investigador/a”, y las/os “participantes” permanecen silenciadas/os y en cierto modo invisibilizadas/os en dicha dinámica de autorreferencialidad (Álvarez Veinguer 2011).

En el segundo “compás”, la reflexividad se comienza a concebir como un proceso que debe traspasar de forma transversal toda la investigación, desde las relaciones con las personas investigadas, las propias presencias/ausencias del/de la investigador/a, las técnicas y herramientas a utilizar así como el contexto de la investigación. Como hemos subrayado, en este contexto se inscriben las etnografías colaborativas. En las etnografías colaborativas, el encuentro es entendido como ese escenario en el cual los roles y papeles tradicionales (investigador/a-investigado/a) pueden desdibujarse y la clara demarcación, por ejemplo entre investigador/a /investigado/a, pasa a un plano más insignificante al activarse procesos de co-investigación, donde todas las partes contribuyen activamente a interpretar y construir sentido de lo que sucede en el grupo. (Propuesta, que no niega, la existencia de las relaciones de poder, de las dinámicas de conflicto y tensiones que surgen y se generan como en cualquier otro espacio de interacciones).

La noción de “colaboración” no escapa fácilmente a su carácter polifónico, y según donde miremos, podemos encontrar diferentes usos del término. Hay autores/as que entienden por colaboración la escritura colectiva entre investigadores/as (Kennedy 1995), autores/as para quienes es un proceso por medio del cual los datos se “recogen” de un modo compartido (Moreno-Black y Homchampa 2008:92), y autores/as para quienes remite a una escritura colectiva (Wyatt, Gale, Gannon, y Davies 2010). Tradicionalmente en antropología hay dos maneras de pensar la colaboración, como colaboración entre investigadores/as, o como colaboración entre investigadores/as y personas investigadas (Keltly 2009), nosotros queremos dedicar atención a la segunda forma de colaboración. Desde estas páginas no queremos entrar en analizar lo operativo o no del término, pero sí insistir que cuando hablamos de colaboración, estamos mirando en la dirección que apunta a la búsqueda de una etnografía que nos permita co-investigar, transitando, en la medida de lo posible según las circunstancias concretas y específicas de cada contexto de investigación, por la co-conceptualización, co-producción de datos, co-análisis, co-escritura, co-autoría, etc...

Leyva, Burguete y Speed (2008) por ejemplo nos hablan de la investigación de co-labor porque entienden que la propia definición de co-labor: “trabajar con otra u otras personas en la realización de una obra” (2008:66), corresponde de manera adecuada al

objetivo de promover otras formas de producir conocimientos y dotar de reconocimiento a los actores indígenas reiteradamente invisibilizados en los procesos de investigación tradicionales, evitando el paternalismo y asistencialismo exotizante.

Encontramos propuestas que en ciertos contextos prefieren hablar en términos de una perspectiva articuladora más que colaborativa (Callén, Balash, Guarderas, Gutierrez, León, Montenegro, Montenegro y Pujol 2007), porque en su experiencia de investigación se transitó desde una aproximación a la co-investigación hasta una perspectiva epistémica articuladora, donde los sujetos realmente no querían implicarse en un proceso de co-investigación y el proceso de investigación se entendía como un ejercicio de difracción basada en una perspectiva etnográfica performativa (ibid.). “Por eso, a diferencia de la coinvestigación, no creemos que desde una perspectiva articuladora sea necesario que la demanda, el deseo o la necesidad inicial de investigación parta del propio colectivo o proceso "investigado". Sino que, por el contrario, sin invisibilizar las diferencias en cada posicionamiento, asumimos que no nos interesan tanto los puntos de partida como la forma y las conexiones particulares que en el transcurso de la investigación hacen posible la modificación de estas posiciones iniciales para la producción de conocimiento” (Ibid:8). En ese caso, los sujetos junto a los que se trabajaba no estaban interesados en la co-investigación, pero se compartía y habitaba un espacio común.¹

Queremos subrayar que no pretendemos presentar a la etnografía colaborativa como una meta-narrativa del buen hacer etnográfico, sino proponemos pensarla como un experimento y como una tentativa, incluso, como diría Villasante (2006) de “desborde reversivo/creativo” para comenzar a sistematizar, ordenar y problematizar sobre nuestras formas concretas de producir investigaciones etnográficas.

Si queremos adentrarnos en un intento de descolonizar las formas hegemónicas de producir conocimiento dentro de la Antropología social, pasa por preguntarnos: ¿Cómo construimos sentido colectivamente? ¿Cómo descolonizamos nuestra forma de producir conocimiento? ¿Cómo para descolonizar nuestras formas de producir conocimiento, descolonizamos el ser, o como dice Ibañez, *aprendemos a desaprender lo aprendido*? Más aun: ¿Se pueden producir diálogos entre saberes promovidos desde el contexto

¹ Para más información ver el artículo completo (Callén, Balash, Guarderas, Gutierrez, León, Montenegro, Montenegro y Pujol 2007).

académico dadas nuestras propias socializaciones en las universidades occidentalizadas?².....

3. Retos de partida para descolonizar la investigación etnográfica

#

La colaboración, el P2P, Web 2.0, los proyectos Copyleft, el open source, los proyectos de distinta naturaleza sustentados en el crowdfunding, etc... son propuestas de total actualidad que ponen de manifiesto un evidente cambio social hacia prácticas abiertas y compartidas, donde lo común y colectivo surfea las hegemonías individualistas propias de épocas pasadas. Los contadores de historias conciben hoy la narración como creación de espacios para la participación del consumidor (Jenkins, 2008:175), y los consumidores a través de internet, expresan colectivamente sus voluntades (ibid.). Como bien subraya Jenkins, “por todas partes y en todos los niveles, el término “participación” ha surgido como un concepto rector, aunque rodeado de expectativas encontradas” (Jenkins, 2008: 175). Para Jenkins, los cambios se detectan de forma sustancial en las comunidades de consumidores porque se ha dado un paso del consumo mediático individualizado y personalizado al consumo como una práctica en red (Jenkins, 2008:243). En gran medida, la propuesta de la etnografía colaborativa supone un distanciamiento de las lógicas narcistas sustentadas en un sujeto-investigador/a protagonista del proceso, para tratar de buscar formas colectivas de producir saberes-haceres. Precisamente la acción de “encontrarse” de “mezclarse y combinarse” con otros y otras en un marco común de acción generándose un espacio de interacción y de afectación recíproca, de encuentro (Galcerán 2011:95), genera composiciones nuevas y transformaciones en todas las partes implicadas en la interacción. Utilizando la metáfora de Galcerán, “ovillos de múltiples hebras” (Galcerán 2011:96) que “no tiene que ver con el arte de gobernar a otros/as, sino con la fuerza para construir espacios de convivencia” (ibid:97). En estos términos la etnografía es un encuentro epistemológico (Kelty 2009: 196) así como un diálogo de saberes, donde diferentes formas colectivas de pensar y representar, narrar, estructurar y organizar, se ponen en conversación generando unas sinergias que devienen en un resultado que es diferente a la mera suma de las partes. Una “ecología de saberes” que remite a diálogos entre conocimientos científicos, así como a otras formas de saberes, que han sido subalterizados e

² Nuestro objetivo no es responder a estas preguntas en esta comunicación, pero sí tomarlas como hilo conductor.

invisibilizados durante mucho tiempo. En gran medida, pensamos en términos de investigaciones encarnadas, entendidas como procesos colectivos y no como productos individuales. Desde nuestra experiencia, el ejercicio de descolonizar la investigación etnográfica, se traduce en un intento de comprender y habitar la etnografía como múltiples escenarios-dinámicas de diálogos y pluriversos de sentidos.

Fals Borda (2008) insiste que en los años setenta las IAP identificaban tres tensiones estratégicas en su quehacer: 1) entre la teoría y la práctica; 2) entre el sujeto y el objeto de las investigaciones; y 3) la que se deduce de la participación como filosofía de vida y la búsqueda de conocimientos válidos para el cambio social. Tensiones que han estado muy presentes en los debates sobre IAP.

En esta comunicación, hemos querido agrupar algunos de los principales retos de la etnografía colaborativa en torno a *cuatro andamiajes* que nos permitirán caminar hacia la descolonización de la investigación etnográfica:

1. Abandonar las dialécticas sujeto-objeto: *diálogo entre saberes*
2. Habitar el performance: aprender de las propuestas de la intervención socioeducativa
3. Profundizar en el proceso y no en el producto
4. Reformular la gramática etnográfica: *¿Para quién y cómo contamos nuestras investigaciones?*

3.1 Abandonar las dialécticas sujeto-objeto: diálogo entre saberes

Las pretensiones de objetividad y universalidad que han caracterizado a la ciencia, nunca dejaron de ser polémicas, más aun, numerosos han sido los cuestionamientos que han subrayado que dicho modelo de conocimiento sistemáticamente ha rechazado la validez de los saberes del otro, de todos los otros (Lander 2008:249). Porque han dejado poco espacio para incorporar y reconocer de forma activa, y desde el inicio, otras cosmovisiones generalmente silenciadas en los espacios académicos en cuanto a su legitimidad para producir saberes y sentidos. Quedando atrapadas de este modo, en el “provincialismo metropolitano” (Chakrabarty 2000), un reduccionismo epistémico y metódico que no sólo es frecuente en metodologías monológicas y academicistas, que reduce los generadores y portadores de otros saberes no académicos a objetos de estudio o a lo sumo a meros/as informantes, sino también se reproduce en investigaciones militantes que tienden a instrumentalizar al “otro” como nueva “vanguardia” de un

proceso de transformación social unidireccional y exógena (Dietz 2012b). La propuesta metodológica que aquí tratamos de articular pretende dar forma y materializar los “diálogos entre saberes” (Dietz 2012a) que se traduce en interseccionar a nivel metodológico las categorías de saberes, poderes y haceres.

En el contexto de una defensa de las metodologías dialógicas y participativas, que surgen ante las carencias detectadas de las metodologías basadas en una representación dicotómica y bien diferenciada entre investigador / objeto investigado, se comienza a repensar las formas de involucrar y hacer participar de forma activa a los sujetos de la investigación en todo el proceso etnográfico. En cierto modo, la búsqueda de enunciar y visibilizar los procesos de agenciamiento de los sujetos se convierte en un objetivo para muchos trabajos etnográficos que en los años 80 y 90 rechazan la idea de sujetos pasivos, sumisos y de-subjetivados. Pero el salto “transductivo” no pasa exclusivamente por dotar de agencia a los sujetos previamente victimizados y subalternizados, sino en superar la dialéctica sujeto-objeto (en todas sus dimensiones), y pensar en claves colectivas, donde la individualidad y centralidad del investigador/a, deviene en un reconocimiento del grupo. Lo que supone una rotura con la centralidad otorgada previamente al individuo-investigador/a, para dotar de protagonismo al colectivo y grupo involucrado en el proceso etnográfico.

3.2 Habitar el performance: aprender desde las propuestas de las intervenciones socioeducativas

“¿Cómo pudo suceder que un grupo de jóvenes aprendieran sin que nadie les explicara? ¿Qué sentido tiene entonces la explicación? De improviso y en un instante, Jacotot comprendió la radicalidad de estas preguntas, su capacidad para develar hasta qué punto la sociedad se erige sobre un «orden explicador», basado en la ficción de la incapacidad de aquel a quien hay que explicar. Quien es explicado aprende... que él no puede aprender sin explicación. De ahí que toda explicación constituya un hecho de atontamiento” (El taller del maestro ignorante)³

Cuando hablamos de habitar el performance, queremos reconocer que la investigación y la realidad se coproducen mutuamente, y el performance, es entendido como la combinación de la teoría y la práctica (Madison 2005:12). Cuyo resultado deviene en

³ http://www.nodo50.org/colectivosituaciones/otro_cuaderno_01_introduccion.htm

algo diferente a la mera yuxtaposición entre ambas. Las partes ya no son susceptibles de separarse, y es en la propia articulación entre la teoría y práctica donde se construye el conocimiento, a partir de los diálogos emergentes. Diálogos emergentes a partir de las experiencias encarnadas que permiten desestabilizar y cuestionar todo aquello que se pensaba, y nos posibilita rastrear los pluriversos de sentidos que se van creando en los procesos de investigación-interacción. Siguiendo a Callén, Balash, Guarderas, Gutierrez, León, Montenegro, Montenegro y Pujol (2007), la noción de “performance” trata de “incidir en la centralidad de la acción y las prácticas como generadoras de condiciones de posibilidad para la articulación creativa de nuevas comprensiones corporeizadas y situadas, al facilitar espacios-tiempos comunes para el encuentro productivo entre heterogeneidad de posiciones, cuerpos, experiencias y estructuras” (2007:12).

Por ejemplo la intervención socioeducativa nos aporta múltiples herramientas que deberían servirnos de inspiración y orientación para trabajar y construir vínculos de confianza dentro de los grupos por medio de la teatralización, la provocación y el performance, lo que nos permite tratar de recodificar nuestras claves de socialización. A través de la auto-crítica, el juego, las dinámicas de confianza y cuidados dentro del grupo, producidos a través de diferentes recursos didácticos, atravesados por fuertes dosis de humor y mucha voluntad de escucha, nos permitirán repensar y cuestionar esos roles que habitamos, produciéndose así un juego de aprendizaje- aprendizaje y nunca de enseñanza-aprendizaje,⁴ porque aprender es una actividad, mientras que enseñar es propagar una pasividad (Ibáñez 1985:30). Como nos subraya la Asociación Alquería en su propuesta metodológica, es importante tratar de abordar las intervenciones más allá de la lógica del aprender a aprender, (o preguntar a la respuesta), intentando operar en otra dimensión que responde más a la lógica de aprender a aprender a aprender, (o preguntar a la pregunta). Es un intento de ir más allá en los procesos de deconstrucción del conocimiento, posicionándonos en lugares extraños, ajenos, desde donde divisar nuevos posibles esquemas para llegar a operar dentro de esta dimensión, protagonizada por la pregunta, utilizando técnicas de creatividad, y enfatizando la búsqueda de preguntas, que nos dibujen mapas de lugares donde nunca antes estuvimos (Asociación Alquería, 2011:89).

⁴ Mirar: www.asociacionalqueria.org

3.3 Profundizar en el proceso y no en el producto

De forma frecuente, cuando revisamos numerosos trabajos etnográficos, encontramos fuertes ausencias en la descripción del proceso de investigación, convirtiéndose en muchos casos, en meras constataciones y celebraciones del producto final, siempre como un ente bien ordenado y coherente que deja poca constancia del proceso en sí. Seguir trabajando en las herramientas que nos permitan sistematizar y recoger de manera continuada la forma en cómo se han producido las investigaciones, incluyendo sus tensiones, sus incoherencias y frustraciones, parece un ejercicio imprescindible, si queremos romper las propuestas metodológicas unidimensionales donde el producto final bien acabado se antepone al desorden del camino.

Escaso es todavía el material capaz de explicar e introducir a los/as estudiantes que desean realizar una investigación etnográfica, sobre las múltiples y complejas encrucijadas. Registrar el proceso, supone hacer visible las vulnerabilidades así como los tropiezos y desaciertos, reconocer las cuestiones que tienen que cambiarse y mejorarse. En definitiva, generar herramientas de trabajo que permitan de forma honesta (y consecuentemente dialógica) rastrear el proceso de investigación y abandonar la narrativa testimonial basada en un aceptado “secreto etnográfico” que evitamos socializar y compartir. Si entendemos la etnografía como un pluriverso de sentidos, la reflexividad en torno al propio proceso de producir la investigación, debería colocarse en el centro del análisis y el debate.

3.4 Reformular la gramática etnográfica

En gran medida, los andamiajes que venimos proponiendo en estas páginas, remiten a un intento de descolonizar la forma en cómo hemos producido el conocimiento en las ciencias sociales, y nos invita a pensar en nuevas gramáticas para producir, organizar y expresar las investigaciones, es decir, reformular la gramática etnográfica. Para ello dos tareas parecen ejercicios necesarios: i) producir nuevas narrativas y ii) atrevernos a incorporar al lector como un sujeto activo del proceso que permita establecer diálogos entre lectores.

3.4.1 Producir nuevas narrativas que puedan llegar a múltiples actores

Cuando en cualquier contexto de interacción cotidiano hablamos de los temas que solemos investigar, desde hace años, venimos observando que las temáticas generan mucho interés así como aprobación por parte de muchos interlocutores ajenos al mundo académico. Los temas suelen interesar y despiertan un interés espontáneo, sin embargo, las investigaciones que hacemos no se leen. ¿Por qué acaban la mayoría de las veces convirtiéndose en un producto de autoconsumo que leemos entre los y las colegas, miembros de la “comunidad” y la “familia académica”? Si preguntamos a cualquier persona fuera de la antropología, cuántos estudios o investigaciones etnográficas han leído, encontraremos vacíos y silencios, muchas veces incómodos. ¿Por qué ocurre eso?... En gran medida porque las narrativas no son atractivas, no hablan en el lenguaje de las personas, no interesan en muchos casos a la gente, no seducen y no llega la forma en cómo se dice. Existe un evidente cortocircuito entre los canales de comunicación, y las narrativas no resultan atractivas, y son vividas como narraciones extrañas porque no hablan de las vidas de las personas en los términos que les interesa, ni de las cosas que la gente hace en el día a día. En demasiadas ocasiones, resultan oscuras, aburridas, tediosas, enredadas y confusas... Un sinfín de lógicas y claves en los que hemos sido socializados y seguimos reproduciendo en la gramática académica. Realidad que dificulta y erosiona el diálogo entre saberes, porque las formas no responden a los intereses y claves de los sujetos con quienes trabajamos. En numerosos casos, habitamos todavía los monólogos que no basculan hacia los diálogos.

La estrategia dialógica aquí propuesta concibe a la etnografía y a su sistemático oscilar entre una visión “*emic* y *etic*” – “interna y externa” - de la diversidad como un quehacer reflexivo que desde dentro recupera el discurso de las personas partícipes, a la vez que desde fuera lo contrasta con la respectiva praxis habitualizada intra-grupal así como con sus interacciones inter-grupales involucradas. Concatenando las diferentes dimensiones inter-culturales, inter-lingües e inter-actorales reflexiva, se contrastan las visiones *emic* y *etic* de los principales actores mediante *foros-talleres*.

3.4.2 Incorporar al lector como agente activo del proceso

El objetivo es dejar de reproducir recetarios cerrados y terminados, para intentar presentar diálogos con las personas lectoras.

En 1968 Roland Barthes en el ensayo “La muerte del autor” planteó que escribir es, ante todo, una forma de hacer, producir distintas realidades porque el texto pertenece a la cultura general y al lector. En la propuesta de Barthes, el/la protagonista ya no es el autor/a, sino el “lector/a” porque al leer, el texto se hace realidad como experiencia de quien lee dicho texto. En este sentido, nos parece crucial rescatar la idea principal: las palabras producen una subjetividad, es decir una forma concreta de ser consciente y de entender el mundo. ¿Cómo podemos activar procesos para que las/los lectores tomen más protagonismo y se pueda articular un diálogo real entre lectores/as? ¿Y entre lectores/as y autores/as?... En cierto modo, si aceptamos la naturaleza performativa del texto y tratamos de escapar de la concepción del texto lineal, las actuales herramientas pertenecientes a la web 2.0 nos brindan una oportunidad única para el trabajo colaborativo mediante wikis, blogs y foros entre las/los lectores y los/as participantes del proyecto que permitiría explorar e inventar trabajos conjuntos abiertos y expuestos al cambio, (claro está, en aquellos lugares donde existe acceso a las herramientas mencionadas). Dicha naturaleza colaborativa, supondría la erosión (por superación), de las dialécticas sujetos- objetos, teoría- práctica, y conocimiento académico- saber no académico.

Los cuatro andamiajes propuestos, i) abandonar las dialécticas sujeto-objeto, ii) habitar el performance, iii) profundizar en el proceso y no en el producto y iv) reformular la gramática etnográfica, son propuestas que entendemos nos pueden ayudar a “aprender a aprender” y tratar de “surfear” los esquemas cognitivos de la colonialidad, y comenzar a caminar hacia un intento de descolonizar el saber y descolonizar el ser. Qué duda cabe que, a modo de collage, tendremos que ir incorporando otros andamiajes que nos permitan construir nuevas gramáticas de investigación, aquí no acaba la propuesta.

4. Algunas coordenadas desde un proyecto en curso: *InterSaberes*

Inspirados en principios de la investigación colaborativa-interpretativa, estamos realizando una etnografía dialógica, como estudio de caso dentro de una recién creada institución nominalmente intercultural, la Universidad Veracruzana Intercultural

(UVI)⁵.

El proyecto tiene el objetivo de analizar cómo las/os participantes autóctonas/os, gente indígena y no-indígena, mestiza y docentes procedentes de la antropología así como de otros contextos disciplinarios dentro de las ciencias sociales, dan forma al todavía reciente movimiento hacia el reconocimiento social, político e incluso jurídico de la diversidad dentro de las universidades públicas. A través de sus programas académicos destinados a estudiantes sobre todo indígenas y no indígenas que viven en zonas marginales y en comunidades rurales, la UVI está tratando de diversificar el conocimiento universal y académico. El objetivo consiste en relacionarlo con conocimientos locales, con “etnociencias” subalternas y con saberes alternativos - sobre sistemas de producción, el medio ambiente, el cuidado de la salud etc. - que en su confluencia se hibridizan mutuamente, construyendo nuevos cánones diversificados, “enredados” y “glocalizados” de conocimiento (Mignolo 2003, Escobar 2004).

Como se ilustrará, este incipiente “diálogo de saberes” (Mato 2000, Santos 2006), que involucra dimensiones “inter-culturales”, “inter-lingües” e “inter-actorales”, a su vez, obliga a la antropología académica a replantearse tanto sus conceptos teóricos básicos, como sus prácticas metodológicas, que siguen siendo demasiado monológicas y monolingües.

La creación en la década pasada de lo que en México se ha dado en llamar “universidades interculturales” constituye un esfuerzo histórico de descolonizar el sistema universitario, de diversificarlo en términos lingüísticos, culturales y étnicos, de descentralizarlo y de regionalizarlo. A diferencia de la tradición occidental, urbano-céntrica y de fuertes sesgos clasistas que arrastra la universidad pública en México hasta la fecha, las ya más de diez universidades interculturales existentes en el país se crean en el seno de las regiones indígenas, en contextos rurales caracterizados por altísimos índices de marginación económica e infraestructural. Aunque estas universidades son creadas “desde arriba” por los gobiernos estatales, se establecen en regiones indígenas y a partir de iniciativas locales o regionales de los propios pueblos originarios, a partir de las demandas de organizaciones indígenas de contar con una oferta educativa apropiada. Las universidades interculturales reflejan por tanto una “concesión” del Estado después de los Acuerdos de San Andrés y de la negativa oficial de cumplir estos acuerdos. Hay

⁵ El proyecto “Diálogo de saberes, haceres y poderes entre actores educativos y comunitarios: una etnografía reflexiva de la educación superior intercultural en Veracruz” (*InterSaberes*) es patrocinado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT, convocatoria Ciencia Básica 2009), México, D.F.

universidades interculturales en las que participan de forma más continua las organizaciones indígenas, pero en su mayoría se trata de instituciones que una vez creadas ya no dependen de los pueblos originarios, sino del Estado. Paradójicamente, en el caso mexicano vemos que mientras los pueblos reclaman autonomía, el Estado concede interculturalidad: el enfoque intercultural se concibe como una forma de mediación e intermediación entre los pueblos originarios, la sociedad mestiza y el estado-nación. En cada caso el tipo de intermediación dependerá de la fuerza organizativa y el tejido asociativo de cada región indígena en relación a estos actores externos.

Reflejando el compromiso con las mencionadas reivindicaciones de los pueblos originarios y sus organizaciones, estas universidades públicas de nuevo cuño ofrecen carreras – de licenciatura y de posgrado, aparte de cursos y diplomados de formación continua – pensadas desde y para las regiones indígenas y rurales. El objetivo consiste en contribuir a generar alternativas locales y regionales para la juventud, tan presionada a emigrar como “mano de obra no cualificada”. Se trata de profesionalizar a estos y estas jóvenes de tal forma que puedan contribuir a impulsar iniciativas socioculturales, asociativas, micro-empresariales y ambientales desde sus propias comunidades y regiones, sin imponer “desde afuera” o “desde arriba” soluciones desarrollistas o asistencialistas, sino acudiendo a un continuo ir y venir entre los saberes comunitarios y los conocimientos académicos. Los/as estudiantes “aprenden haciendo” combinando clases áulicas convencionales, pero fuertemente inspiradas por el constructivismo pedagógico y el trabajo en grupo y por proyectos, por un lado, y experiencias extra-áulicas en las comunidades sede de las universidades interculturales, por otro lado, donde realizan diagnósticos locales y regionales, implementaciones de proyectos, evaluaciones participativas etc. En el ámbito de la salud intercultural, por ejemplo, se enlazan los conocimientos médicos occidentales y escolarizados con los saberes de los médicos tradicionales y de las parteras a partir de talleres, encuentros e intercambios.

Con el propósito de generar un sistema educativo que se adapta mejor a las realidades culturales y las necesidades de la población indígena y marginalizada en zonas rurales, los esfuerzos por descentralizar las instituciones de enseñanza superior han ido acompañados por programas de diversificación curricular tanto a nivel de contenido como a nivel metodológico. Con este objetivo, en 2005 la Universidad Veracruzana (UV), una institución autónoma de educación superior, decide abrir su propio “Programa Intercultural”.

Originalmente, la UVI es impulsada sobre todo desde el ámbito antropológico-académico, cuando profesoras/es e investigadoras/es formadas/os en las corrientes predominantemente europeas de los “Estudios Interculturales” (Gundara 2001, Aguado Odina 2003) generan nuevos espacios de investigación y docencia dentro de la Universidad Veracruzana (Ávila Pardo & Mateos Cortés 2008). Fuertemente influenciado por las antropologías de la etnicidad y de la educación contemporánea, el equipo promotor del proyecto opta por un enfoque no focalizado en las minorías, enfoque convencionalmente perseguido desde la interculturalidad (Dietz 2012b). Se hace especial hincapié en la generación de nuevas “competencias interculturales”, entendidas como futuras competencias para los/as estudiantes para mediar y traducir entre diferentes tradiciones lingüísticas y culturales, como intérpretes en el sistema judicial mexicano, como mediadoras/es entre curanderas/os tradicionales y el sistema público de salud, como traductoras/es entre campesinos/as cultivadores/as de maíz e ingenieros/as agrónomos/as, etc. – todo ello con el propósito de preparar a las/os estudiantes para futuras interacciones en una sociedad cada vez más compleja y diversa. Sin embargo, rápidamente este equipo de promotoras/es occidentalizadas/os entablaría relaciones estrechas y fructíferas de intercambio con profesionales, etnolingüistas y activistas indígenas, para quienes la interculturalidad ha de entenderse más bien como una estrategia de empoderamiento étnico en contextos de diferencia cultural o étnica y frente a la discriminación racista como los que persisten en las regiones interculturales de México y de Veracruz. Por último, el intercambio de estos dos tipos de actores – académico-urbanos e indígena-activistas – se profundiza a partir de la colaboración estrecha con ONGs y movimientos sociales y/o ecologistas también presentes en las regiones indígenas (Mateos Cortés 2011, Mateos Cortés & Dietz 2014). Sus protagonistas hacen especial énfasis en la necesidad de entablar relaciones más sustentables con el medio ambiente y de recuperar saberes locales, campesinos y/o indígenas en torno al manejo de los recursos naturales, pero también culturales para enfrentar las asimetrías de poder entre el capitalismo depredador y los ecosistemas indígenas. Como resultado, se hace un mayor énfasis en los procesos de negociación, intermediación y transferencia de saberes y conocimientos heterogéneos entre los diversos grupos – académicos, profesionales, agentes de desarrollo, “expertos locales” – que participan en la UVI.

Desde 2007 un equipo multidisciplinario llevamos acompañando este programa de universidad intercultural, recopilando y contrastando los diversos conocimientos que

confluyen en las prácticas docentes, áulicas tanto como extra-áulicas, de la UV Intercultural. Se trata de saberes formales e informales, generados en contextos tanto urbanos como rurales, articulados por actores identificados como mestizos e indígenas. Estos saberes son intercambiados en el marco académico de la UV Intercultural, pero cuentan asimismo con una estrecha relación con actores extra-académicos. Actualmente, el proyecto *InterSaberes* está analizando y evaluando críticamente, de forma etnográfica y colaborativa, cómo a partir de la inserción regional de la UVI se construyen, gestionan, enlazan, intercambian y fertilizan mutuamente diversos saberes y conocimientos entre los propios actores académicos – docentes y estudiantes – y los actores comunitarios – autoridades locales civiles, agrarias y religiosas, grupos productivos, especialistas y “sabedoras/es” comunitarias/os así como organizaciones no gubernamentales (Dietz, 2012a). Participan por tanto en esta resultante “ecología de saberes” (Santos, 2006) docentes, investigadoras/es, estudiantes y vecinas/os de las comunidades y regiones anfitrionas de las sedes de la UVI.

En *InterSaberes* esta colaboración se lleva a cabo con profesores/as indígenas y no indígenas, con estudiantes y con miembros de las comunidades en las que se crea la UVI y en las que se imparte la mencionada “Licenciatura en Gestión Intercultural para el Desarrollo”. Se trata de un programa oficial y formalmente reconocido de licenciatura que se subdivide en ocho semestres; los y las estudiantes eligen no asignaturas clásicas, sino “experiencias educativas”, i.e. materias agrupadas por áreas de formación (básica-propedeútica, disciplinaria, terminal y de elección libre) y por modalidad (presencial, semipresencial y virtual); este programa académico sirve como un “tronco común”, que es impartido con orientaciones sobre “Sustentabilidad”, “Comunicación”, “Lenguas”, “Derechos” y “Salud”.

Sea cual sea la orientación elegida, los estudios que cursan los y las alumnos en la UVI se caracterizan por una muy temprana y continua inmersión en actividades de vinculación comunitaria, de gestión de proyectos y de investigación-acción. Partiendo de un eje metodológico impartido por módulos, y que incluye metodologías de diagnóstico comunitario y regional, de gestión de saberes y de proyectos, de planeación y de evaluación participativa, desde el primer semestre el alumnado ya comienza a realizar actividades gestoras y/o investigadoras en su comunidad de origen, recurriendo para ello tanto a sus lenguas maternas como al castellano⁶. A lo largo del proyecto,

⁶ Las principales lenguas indígenas habladas por las y los estudiantes son el náhuatl, el tachiwín tutunaku (totonaco), el núnthah+’yi (zoque-popoluca), el diidzaj (zapoteco), el ñahñü (otomí), el teenek

hemos acompañado etnográficamente a las y los estudiantes y docentes así como a las y los egresadas/os de las primeras dos generaciones de la UVI. Como resultado, se hace un mayor énfasis en los procesos de negociación, intermediación y transferencia de saberes y conocimientos heterogéneos entre los diversos grupos – académicos, profesionistas, agentes de desarrollo, “expertos locales” – que participan en la UVI. Actualmente en nuestro proyecto nos encontramos contrastando las visiones *emic* y de los actores partícipes mediante cíclicos foros-talleres de inter-aprendizaje (Bertely, 2007) que retroalimentan las fases más etnográficas. Con ello, perseguimos objetivos tanto clásicamente “empoderadores” de los (futuros) profesionistas indígenas y de sus formadoras/es como objetivos “transversalizadores” de competencias-claves que éstas/os requerirán para su desempeño profesional y organizacional.

4.1 Gestión intercultural del pluralismo jurídico

En el norte del estado de Veracruz, en la Sede Huasteca y en estrecha colaboración con la Orientación de Derechos de la UVI, estamos analizando los diálogos que se dan entre la UVI y los actores locales y regionales en el ámbito del pluralismo jurídico. Estudiamos cómo en las comunidades de Puyecaco (Nahua), San Pedro Tziltzacuapan (Tepehua) y El Zapote (Otomí) las/os estudiantes y docentes de la UVI vinculan junto a las autoridades locales y los jueces de paz los “usos y costumbres” locales con la procuración “oficial” de justicia.

4.2 Mediaciones interculturales en el sistema de salud

En la Sede Totonacapan, junto con la Orientación de Salud de la UVI hemos analizado los saberes-haceres medicinales y curativos que se practican entre los/as totonakú así como en las comunidades mestizas de Filomeno Mata, Macedonio Alonso y Morgadal, a partir de su forma de articulación con las actividades de las/os gestoras/es interculturales de salud que forma la UVI y su papel de mediación frente al sistema público estatal de salud.

(huasteco), el hamasipijni (tepehua) y el tsa jujmí (chinanteco). En la UVI, las clases se imparten en castellano; en determinadas experiencias educativas, también se incluyen actividades realizadas en alguna de las lenguas indígenas mayoritarias en la región: en náhuatl (en las sedes Huasteca, Grandes Montañas y Selvas), en totonaco (en la sede Totonacapan) y últimamente también en zoque-popoluca (en la sede Selvas) y en otomí (en la sede Huasteca).

4.3 Promoción cultural en contextos de emigración y retorno

En la sede Grandes Montañas, trabajando en colaboración con la Orientación de Comunicación de la UVI, nuestra etnografía se centra en el diálogo que las/os estudiantes, docentes y egresadas/os de la UVI están manteniendo con actores comunitarios, así como con organizaciones de migrantes y/o retornados en la comunidad nahua de Tehuipango en relación a la gestión de proyectos de promoción del patrimonio cultural y actividades colectivas de empoderamiento. Las actividades culturales de promoción realizadas conjuntamente con las/os estudiantes y ex-alumnas/os de la UVI enfatizan a menudo las relaciones conflictivas entre las instituciones escolares, las autoridades de la comunidad, las asociaciones de padres y madres y las redes de migrantes y retornados/as.

4.4 Gestión de saberes ambientales

En la sede Selvas el análisis se ha basado en nuestra trayectoria de cooperación con la Orientación de Sustentabilidad de la UVI y se ha centrado, en el intercambio de saberes-haceres agroecológicos y ambientales que dicha Orientación está llevando a cabo junto con organizaciones de productoras/es, consejos municipales de desarrollo regional sustentable (COMUDERS) y unidades de manejo ambiental de las comunidades nahuas de Huazuntlán, Pajapan, Tatahuicapan y en la comunidad popoluca de Soteapan.

Estos cuatro tipos de espacios han sido elegidos porque son ámbitos regionalmente relevantes en los cuales los/as gestores/as interculturales comienzan a desempeñarse profesionalmente. Son espacios interseccionales en la medida en que no subsumen saberes etnoculturales y etnocientíficos bajo la tradición monológica de la universidad occidental, sino que institucionalizan en su propio seno la diversidad. De ahí que se estudian particularmente aquellas prácticas de co-génesis y co-gestión de conocimientos académicos y extra-académicos que están surgiendo en los proyectos de investigación-acción comunitaria de cada una de las mencionadas sedes de la UVI.

En la actualidad se ha iniciado una nueva fase de maduración y consolidación en la aún joven trayectoria de la UVI. Actualmente estamos retomando los resultados de este proyecto así como los diagnósticos que las y los propios docentes y egresados han

realizado a través de foros de reflexión y análisis, para revisar el currículum de la Licenciatura en Gestión Intercultural para el Desarrollo, para seguir adecuándolo a las necesidades formativas que los propios gestores y gestoras interculturales detectan. Un aprendizaje decisivo que hemos obtenido del trabajo colaborativo con docentes, estudiantes y egresadas/os es que el programa educativo, caracterizado por la integración en novedosos “nódulos” (unidades de aprendizaje que integran actividades áulicas y extra-áulicas, aspectos docentes, investigadores y vinculadores), aún requiere de mayor flexibilidad y adaptabilidad local. Dado que la universidad intercultural no enseña de forma unidireccional un determinado tipo de saber, sino que al contrario enlaza saberes académicos y comunitarios a partir de proyectos e iniciativas que desarrollan las y los propios estudiantes, el resultante programa educativo no ha de concebirse desde una oferta a menudo estática, sino a partir de una demanda de soluciones a las múltiples problemáticas de los pueblos originarios y sus comunidades. Así, por ejemplo, en la región de la Huasteca, una asociación de jóvenes egresados nahuas, llamada “Defensores de la Huasteca, A.C.”, ofrece talleres de formación en derechos humanos para las autoridades agrarias, comunales y civiles de sus comunidades, quiénes así logran enlazar y “traducir” entre el discurso oficial y occidental de los derechos humanos, por un lado, y los usos y costumbres de los sistemas normativos propios de las comunidades nahuas, por otro lado⁷.

En otra iniciativa, un grupo de docentes, estudiantes y egresadas/os de la UVI Totonacapan ha creado su propia “moneda comunitaria” para fortalecer la economía local frente a la excesiva dependencia de recursos monetarios externos. El resultado es el túmin (“dinero”, en tutunakú), un medio de intercambio que promueve no solamente una economía alternativa y solidaria, sino asimismo la confianza mutua y el tejido asociativo local y regional.

5. Conclusión

Esta comunicación surge como una colaboración entre diferentes experiencias transatlánticas que ha tratado de ilustrar cómo entendemos y pensamos la entografía colaborativa, para en un segundo momento, ilustrar con el ejemplo de un estudio de

⁷ Cfr. el video que surge de esta iniciativa: TEUANTIN/NOSOTROS. Construyendo justicia y autonomía desde abajo. Daniel Montañez Pico & Adrián Gómez Menéndez: http://www.youtube.com/watch?v=B078_a3IZro.

caso, una investigación en curso.

Para finalizar estas páginas, quisieramos retomar el título del simposio: “Antropología y descolonialidad. Desafíos etnográficos y descolonización de las metodologías”, para poder recapitular e incidir en una idea que venimos señalando en esta comunicación y que consideramos uno de los posibles puntos de partida: la necesidad de desaprender lo aprendido (descolonización del ser), y aprender a aprender a aprender. Ser capaces de reiniciarnos y surfear en el “reloaded”. Porque entendemos que la investigación etnográfica tiene que salir de sí, dejar de hablar hacia el interior de la disciplina, y abandonar su autoreferencialidad para atravesar sus propias prácticas aprendidas e instauradas. Vivir e interpretar desde otros lugares, otros lenguajes que nos permitan incorporar nuevas gramáticas que puedan responder a los problemas reales que habitamos y que nos atraviesan en el día a día. Claves y códigos que puedan desbordarnos y nos fuercen a rastrear más allá de las evidencias provincialistas-universalistas. Bucear en la creatividad social, entendida no solo como forma, canal y contenido, sino más bien, como un habitar que nos permita construir herramientas para producir “saberes-haceres”.

Referencias bibliográficas

Aguado Odina, T. (2003) *Pedagogía Intercultural*. Madrid: Mc-Graw Hill

Álvarez Veinguer, A. (2011) Multiplicando saberes: de la doble reflexividad a la etnografía colaborativa. Ponencia en el *XII Congreso de Antropología de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español*, León.

Asociación Alqueria, (2011) “(Des)dibujando cuerpos”, En Villalba C. y Álvarez, N. (coord.) *Cuerpos políticos y agencia. Reflexiones feministas sobre cuerpo, trabajo y colonialidad*. Periferia: Universidad de Granada

Ávila Pardo, A.y Mateos Cortés, L. (2008) “Configuración de actores y discursos híbridos en la creación de la Universidad Veracruzana Intercultural”, *TRACE. Travaux et recherches dans les Amériques du Centre* 53: 64-82

Bertely Busquets, M. (2007) *Conflicto intercultural, educación y democracia activa en México: ciudadanía y derechos indígenas en el movimiento pedagógico intercultural bilingüe en Los Altos, la Región Norte y la Selva Lacandona de Chiapas*. México & Lima: CIESAS & Pontificia Universidad Católica del Perú

- Borda, F. (1986) *Conocimiento y poder popular, lecciones con campesinos de Nicaragua, México y Bogotá*. Siglo XXI : Colombia
- Borda, F. (2008) La investigación acción en convergencias disciplinares <http://historiaactualdos.blogspot.com.es/2008/11/la-investigacin-accin-en-convergencias.html>
- Braidotti, R. (2004). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Barcelona: Gedisa.
- Callejo, J.(1999) La reflexividad empírica: notas para un proyecto. En: R. Ramos & F. García (eds.): *Globalización, riesgo, reflexividad. Tres temas de la teoría social contemporánea*, pp. 449-482. Madrid: CIS
- Callen, B. Balasch M., Guarderas, P., Gutierrez P., León, A., Montenegro, M., Montenegro K., y Pujol, J. (2007) “Reireta.net: Apuntes epistemo-políticos desde una etnografía tecnoactivista”, *Forum: Qualitative Social Resarch* Vol. 8. N° 3 Art. 1. <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/276>
- Campbell, E. & Lassiter, L. (2010) From Collaborative Ethnography to Collaborative Pedagogy: Reflections on the Other Side of Middletown Project and Community–University Research Partnerships. *Anthropology & Education Quarterly* 41(4): 370–385
- Castro-Gómez S., y Grosfoguel, R. (2007) (eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Universidad Central – IESCO, Pontificia Universidad Javeriana – Instituto Pensar y – Siglo del Hombre: Bogotá.
- Chakrabarty, D. (2000) *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*. Princeton: Princeton University Press
- Dietz, G. (2012a) “Diversity Regimes Beyond Multiculturalism? A reflexive ethnography of intercultural higher education in Veracruz, Mexico”, *Latin American and Caribbean Ethnic Studies (LACES)* 7(2): 173-200
- Dietz, G. (2012b) *Multiculturalismo, interculturalidad y diversidad en educación: una aproximación antropológica*. México: FCE
- Escobar, A. (2004) “Worlds and Knowledges Otherwise: the Latin American Modernity / Coloniality Research Program”, *Cuadernos del CEDLA* 16: 31-67
- Fanon, F. (1963) *The Wretched of the Earth*. Grove Weidenfield. Nueva York.
- Freire, P. (1970) *Pedagogía de los oprimidos*. Siglo XXI: México

- Galcerán Hugueta, M. (2011) La Dimensión democrática radical del feminismo pág. 79-98 En Calle Collado, Ángel (ed.) (2011) *Democracia radical. Entre vínculos y utopías*. Barcelona: Icaria
- Grosfoguel, R. (2007) “Los dilemas de los estudios étnicos estadounidenses: multiculturalismo identitario, colonización disciplinaria y epistemologías decoloniales”, *Universitas Humanística* N° 63 pág. 35-47
- Gundara, J. (2001) *Interculturalism, Education and Inclusion*. London: Paul Chapman Educational Publishing
- Haraway, D. (1991). *Simians, Cyborgs and Women*. New York: Routledge.
- Ibáñez, J. (1985) *Del algoritmo al sujeto. Perspectiva de la investigación social*. Madrid: Siglo Veintiuno.
- Kelty, C. (2009) Collaboration, Coordination and Composition. Fieldwork after the Internet. En: James Faubion & George E. Marcus (eds.): *Fieldwork Is Not What It Used to Be: Learning Anthropology's Method in a Time of Transition*. Ithaca, NY: Cornell University Press
- Kennedy, E. (1995) “In Pursuit Connection: Reflections on Collaborative Work”, *American Anthropologist* 97(1): 26-33
- Jenkins, H. (2008) *Convergence Culture. La cultura de la convergencia de los medios de comunicación*. Barcelona: Paidós
- Lander, E. (2008) “La ciencia neoliberal”, *Tabula Rasa*. N° 9. Pp. 247-283
<http://www.revistatabularasa.org/numero-9/12lander.pdf>
- Lassiter, L. (2005) *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*. Chicago, IL: Chicago University Press
- Leyva, X., Burguete, A., & Speed, S. (coords., 2008) *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina: hacia la investigación de co-labor*. Guatemala, Quito & México: FLACSO & CIESAS
- Madison, S. (2005) *Critical Ethnography. Method, Ethnics and Performance*. London: SAGE.
- Marcus, G. (2001) “From Rapport Under Erasure to Theaters of Complicit Reflexivity”, *Qualitative Inquiry* 7: 519-528
- Mateos Cortés, L. (2011) *La migración transnacional del discurso intercultural: su incorporación, apropiación y resignificación por actores educativos en Veracruz, México*. Quito: Abya Yala

- Mateos Cortés, L., & Dietz, G. (2014) “Resignificaciones locales de los discursos transnacionales de educación superior intercultural en Veracruz”, *Revista Mexicana de Investigación Educativa* (RMIE) 60: 45-71
- Mato, D. (2000) “Not “Studying the Subaltern”, but Studying *with* “Subaltern” Social Groups, or, at least, Studying the Hegemonic Articulations of Power”, *Nepantla: Views from the South* 3 no. 3: 479-502
- Mignolo, W. (2003) *Historias locales / diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Ediciones Akal
- Moreno-Black, G. & Homchampa, P. (2008) “Collaboration, cooperation and working together: anthropologist creating space for research and academic partnership”, *Napa Bulletin* 29(1): 87-98
- Rappaport, J. (2008) “Beyond Participant Observation: Collaborative Ethnography as Theoretical Innovation”, *Collaborative Anthropologies* 1: 1-31. http://http://muse.jhu.edu/journals/collaborative_anthropologies/v001/1.rappaport.html (consultado el 20/03/2014)
- Reddy, D. (2008) Caught in Collaboration. *Collaborative Anthropologies* 1: 51-80.http://muse.jhu.edu/journals/collaborative_anthropologies/v001/1.reddy.html (consultado el 14/03/2014)
- Rich, A. (1986) *Blood, Bread and Poetry. Selected Prose 1979-1985*. London: Virago
- Santos, B. de S.(2006) La Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias: para una ecología de saberes. En: B. de S. Santos: *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. Buenos Aires: CLACSO
- Smith, L. (1999) *Decolonizing Methodologies*. University of Otago Press: Nueva Zelanda
- Stavenhagen, R. (1971) Decolonizing applied social sciences, *Human Organization*, 30 (4), pp.33-44
- Velasco, H. & Díaz, A. (2006) *La lógica de la Investigación Etnográfica: un modelo de trabajo para etnógrafos de escuela*. Madrid: Trotta
- Villasante, T. (2006) *Desbordes Creativos: estilos y estrategias para la transformación social*. Madrid: La Catarata
- Villasante, T. (2007) Una articulación metodológica: desde textos del Socio-análisis, I(A)P, F. Praxis, Evelyn F. Keller, Boaventura S. Santos, etc. *Política y Sociedad*, Vol. 44. N° 1, pp. 141-157

Wyatt, J., K en Galke, S. & Bronwyn D. (2010) “Deleuzian Thought and Collaborative Writing: A Play in Four Acts”. *Qualitative Inquiry* 16(9): 730– 741

DESCOLONIALIDAD Y DESARROLLO: APORTACIONES ETNOGRÁFICAS DESDE EL ECUADOR

Víctor Bretón
breton@hahs.udl.cat
Universitat de Lleida
Pablo Palenzuela
ppalenzuela@us.es
Universidad de Sevilla

De 1990 en adelante, los discursos y las prácticas del desarrollo han recibido, desde el elenco de los autores que conforman las llamadas posturas posestructuralistas, algunas de las críticas más mordaces y profundas. A diferencia del tiempo de las teorías de la dependencia, en el que la reflexión cuestionaba sobre todo los aspectos económicos y estructurales del desarrollismo hegemónico¹, con los posestructuralistas la crítica ha ido abarcando todo lo relacionado con el ámbito discursivo del desarrollo, poniendo de manifiesto cómo éste se traducía en una serie de prácticas inducidas que, de manera directa, incidían sobre la realidad, reafirmando y consolidando así la geopolítica establecida por el propio discurso del desarrollo. Uno de los elementos más remarcables de esos planteamientos fue, precisamente, la denuncia de la colonialidad del conocimiento científico², aliado estratégico durante décadas del complejo desarrollista.

Partiendo de una visión crítica de los postulados epistémicos sobre los que descansa la práctica del desarrollo (primera parte), en esta comunicación se pretende mostrar de qué manera ese énfasis posestructuralista en los aspectos discursivos fue alejando la metodología de los investigadores del análisis etnográfico de las realidades concretas y substantivas, contribuyendo implícitamente a la construcción de unas imágenes estereotipadas de los actores sociales muy alejada de lo que una mirada desde abajo y desde adentro parece sugerir (segunda parte).

A partir del análisis crítico de la ejecución de algunas iniciativas emblemáticas en materia de proyectos de desarrollo en los Andes ecuatorianos y de la contrastación de discursos, presuntamente alternativos –como el del *Buen Vivir* o el del desarrollo con identidad– que en teoría

1 Ver Wallerstein (2004 [1972]), Gunder Frank (2005 [1966]), Furtado (1986 [1974]) o Cardoso (1972), entre otros.

2 Aníbal Quijano (2000), autor pionero desde 1992 del análisis de la modernidad como patrón de dominación/explotación/conflicto, constata que la colonialidad del saber es parte de la matriz colonial del poder, un patrón de dominación eurocéntrico que, articulado al capitalismo, se configura como el instrumento universal de clasificación social básica de toda la población del planeta.

están hoy día amparando la intervención sobre el mundo indígena de los conocidos como gobiernos progresistas en la región y de las instituciones del complejo desarrollista (tercera y cuarta parte), nos proponemos contraponer esas imágenes esencializadas del universo indígena-campesino con la que brinda una aproximación a esos sectores sociales desde una perspectiva etnográfica anclada en la Historia y en la Economía Política³.

1. Discurso del desarrollo y colonialidad del conocimiento

Es una idea reiterada por todos los analistas que, si hubiera que fijar una fecha icónica para marcar el inicio, sin reservas, de la “era del desarrollo contemporáneo”, esa sería el 20 de enero de 1949. Fue ese día cuando, en su *Discurso sobre el estado de la Unión*, el entonces presidente Harry Truman hizo alusión, además de a tres puntos clave de su política exterior – apoyo a Naciones Unidas, continuidad de la reconstrucción europea vía Plan Marshall e intención de crear una organización militar común de defensa (OTAN) para neutralizar la amenaza soviética– al imperativo que los Estados Unidos tenían de ayudar a salir de la pobreza a las “regiones insuficientemente desarrolladas”. Es el conocido como Punto IV, y con él dio comienzo un tiempo nuevo en el que el desarrollo, verdadero discurso civilizatorio de la segunda mitad del siglo XX, devino en una utopía de una fuerza arrolladora, legitimadora de la creación de un vasto elenco de instituciones orientadas a materializarlo y objeto de estudio de nuevas disciplinas –la Economía del Desarrollo entre ellas– centradas en desvelar las leyes y los modelos que habrían de permitir planificar el tránsito de los subdesarrollados al Primer Mundo⁴.

³ Compartimos esta triple perspectiva disciplinar para la producción de conocimiento sobre el desarrollo con nuestro colega Pierre Beaucage cuando propone: “para entender este mundo y lograr alguna incidencia en él, hace falta combinar las herramientas de la antropología, de la economía política y de la historia. La economía política permite analizar las fuerzas y corrientes que le dan rumbo al proceso actual de reorganización del mundo en torno a un único polo de poder y ayuda a evaluar en esta perspectiva las posibilidades de éxito de los varios movimientos de oposición: campesina, sindical, indígena, de jóvenes, de mujeres. La historia ayuda a situar estas fuerzas en las tendencias de media y larga duración. La antropología puede descifrar el componente simbólico-cultural de la estrategia mundial del capital en la que reside mucho de su eficacia. Y también apreciar en qué forma los varios movimientos de oposición logran oponerle contrapropuestas políticas y simbólicas susceptibles de ser, y de aparecer, como verdaderas alternativas”. Beaucage, (2005: 78).

⁴ Como se ve, asumimos en este texto la acepción del desarrollo como un una praxis asociada discurso y a él, siguiendo los planteamientos de autores (posestructuralistas por más señas) como Ferguson (1990), Escobar (1998, 1999) o Rist (2002). Nos hallamos, en cierto sentido, ante una creencia *quasi* religiosa (Rist *dixit*); ante “un modelo de construcción conceptual sacralizada” (Palenzuela 2009: 129): el dogma de que todos pueden llegar a ser como los presuntos desarrollados; una creencia traducida en un conjunto de prácticas –a menudo contrapuestas las unas con las otras– orientadas a alcanzar tan quimérica meta (quimérica por insostenible e inasumible).

La entronización a escala planetaria de ese discurso y de sus correspondientes prácticas ha tenido unas consecuencias trascendentales sobre la dinámica de las relaciones entre pueblos, países y regiones. Ha convertido, en primer lugar, a la *solidaridad* en un imperativo moral (los desarrollados tienen la obligación ética y moral de ayudar a los subdesarrollados a desarrollarse), justificando la intromisión hasta el punto de naturalizarla en nombre del fomento del desarrollo, de unos países hegemónicos en los procesos sociales y económicos de otros *periféricos*. Ha generado un gigantesco mercado de la solidaridad –o de la compasión, como en su día planteara David Sogge (1998 y 2004)– cuyos *clientes* (los beneficiarios) son los subdesarrollados, tradicionales, atrasados o emergentes del Sur que deben (y quieren y anhelan) desarrollarse y modernizarse. Ha conseguido colonizar, pues, los imaginarios colectivos de su objeto de intervención (las poblaciones *desarrollables*). Ha permitido articular, finalmente, un complejo entramado institucional (el aparato del desarrollo) que genera modelos teóricos y líneas de intervención, canalizando, financiando y evaluando el proceso dialéctico de acción-reacción-cambio por él mismo estimulado.

Sesenta años después, sin embargo, a pesar de todo el elenco de agencias implicadas (desde los grandes organismos multilaterales hasta los millares de ONG's comprometidas con la cooperación internacional) y de los cuantiosos recursos invertidos, los objetivos fundacionales de esta estrategia parecen inalcanzables: baste con comprobar el desfase existente entre el primero de los publicitados Objetivos de Desarrollo del Milenio –reducir a la mitad la incidencia de la subnutrición en el horizonte de 2015– y las cifras reconocidas por la FAO⁵ en sus últimos informes anuales sobre la prevalencia de la inseguridad alimentaria en el mundo (2013)⁶. En cualquier caso, si tras décadas de intervenciones millonarias en pos del desarrollo la situación es la que dejan entrever las estadísticas de las mismas instituciones implicadas en su consecución⁷, es deducible que algo falla en los diagnósticos y en las medidas implementadas.

Tal vez una de las raíces del problema sea su misma conceptualización, puesto que se ha solido identificar el subdesarrollo como una suerte de estado patológico en la senda *natural* que ha de conducir a las naciones por las etapas del crecimiento recorridas exitosamente por los países ya desarrollados (Rostow 1961). Lo más innovador del discurso del desarrollo, con

5 Acrónimo en inglés de la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación.

6 Sin menoscabo del lenguaje triunfalista que utiliza la FAO al constatar los “avances” conquistados a escala planetaria en 2013, con un total de 842 millones de personas –alrededor de una de cada ocho en el mundo– aquejadas de hambre crónica, en relación a los 868 millones contabilizados en 2010-2012 (FAO 2013). Cabe subrayar, por otra parte, la manera edulcorada en que la FAO procede metodológicamente a contabilizar los límites de lo que considera “subnutrición” (Bretón 2009).

⁷ Entre otras fuentes estadísticas, el Informe sobre Desarrollo Humano que publica anualmente el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).

todo, fue el argumentar que el rasgo esencial del Tercer Mundo era su pobreza, prescindiendo de la etiología de ésta, y que la solución radicaba en el crecimiento económico convencionalmente entendido, convirtiendo así al mismo desarrollo en una verdad evidente, universal y necesaria. Como apostilla Rist, “definiendo el subdesarrollo como un simple estado de carencia, el economicismo imponía su orden” Rist (2002, 95). Este fue el fundamento epistemológico, de hecho, de una instrumentalización del conocimiento científico –por parte de la Economía del Desarrollo, desde luego, pero también de disciplinas vinculadas con el aparato desarrollista, como la Antropología Aplicada o la Sociología Rural, entre otras– al servicio de la construcción de una “verdad” –una manera presuntamente universal y unívoca de ver el mundo– que ha devenido en una suerte de sentido común articulador de un discurso de corte hegemónico a escala planetaria. Eso es lo que, desde el conocido enfoque como posestructuralismo, ha sido definido como la colonialidad del poder y del saber (Quijano 2000; Mignolo 2000; Lander 2005). Un patrón de dominación que consigue, mediante la colonialidad de las subjetividades, que el modelo hegemónico de desarrollo sea aceptado como condición de la modernización.

2. Miradas alternativas sobre los discursos y las prácticas del desarrollo

Los reiterados y rotundos fracasos del desarrollo y los límites de los intentos por encontrar vías o modelos de *desarrollo alternativo*, condujeron a algunos investigadores y analistas (como los ya citados Escobar, Rist y Ferguson), a proponer una lectura en clave foucaultiana de tal constructo histórico que apuntara a una salida posdesarrollista de ese atolladero conceptual y práctico. No debe tratarse ya –nos dirán– de ensayar más formas fallidas (por imposibles) de *desarrollos alternativos*, sino de buscar verdaderas *alternativas al desarrollo* como principios organizadores de nuestra visión, posicionamiento e intervención sobre la realidad. Las palabras no son asépticas y por ello, nos recuerda Gustavo Esteva, hay que ser cautos con el lenguaje que utilizamos:

“El desarrollo no se puede desvincular de las palabras con que se formó –crecimiento, evolución, maduración–. De manera similar, aquellos que hoy utilizan el vocablo no pueden librarse de una maraña de significados que confieren una ceguera específica a su lenguaje, su pensamiento y su acción. No importa el contexto en que se emplee ni la connotación específica que le quiere dar la persona que lo usa, la expresión resulta calificada y coloreada con significados tal vez no deseados. La palabra siempre implica un cambio favorable, un paso de lo simple a lo complejo, de lo inferior a lo superior, de lo peor a lo mejor. La palabra indica que uno lo está haciendo bien porque está avanzando

hacia una meta deseada en el sentido de una ley universal necesaria, ineluctable. (...) Pero, para dos tercios de la población terrestre, este significado positivo de la palabra ‘desarrollo’ –profundamente arraigado tras dos centurias de construcción social– es un recordatorio de *lo que no son*. Es un recordatorio de una condición indeseable e indigna. Para escapar de ella, necesitan que las experiencias y sueños de otros los esclavicen” Esteva (2000: 75).

Las propuestas enmarcadas dentro de los espaciosos y difusos límites del posestructuralismo atañen a una gran variedad de aspectos y temáticas, yendo desde la apuesta por cambios en los valores y en las formas de mirar y aprehender la realidad, hasta la militancia con prácticas del día a día abiertamente anti-capitalistas, anti-consumistas o alternativas al *modus operandi* del *homo aeconomicus* supuestamente universal publicitado por la teoría económica dominante⁸. Trascender el desarrollo sólo será factible a través de un rearme de la sociedad civil capaz de “poner controles políticos a la esfera económica”. Esteva (2000: 97). Una tarea clave en este sentido sería la denuncia del capitalocentrismo implícito en los discursos recientes sobre la globalización. En ellos, en efecto, el capitalismo asoma como una verdad inmutable, imbatible e inevitable, dotada de un dominio y una hegemonía tal que ha llegado a imposibilitar repensar la realidad social de otro modo, por no hablar de lo quimérico que incluso hoy día parece para muchos hablar de su supresión. Hasta tal punto es así que las demás realidades –las economías de subsistencia, las formas de resistencia del Tercer Mundo, las iniciativas cooperativas, no por menores desdeñables– son vistas como subordinadas o complementarias al capitalismo, pero nunca como fuentes de diferencias económicas con significación propia. De ahí la necesidad de descolonizar los imaginarios a fin de concebir una realidad alternativa y, para ello, la indispensabilidad de focalizar la mirada y la acción en los márgenes del sistema, en las prácticas locales, en las culturas substantivas realmente existentes e invisibilizadas por el meta-discurso desarrollista. Semejante actitud lleva a estos autores a abogar por una suerte de diálogo de saberes (Leff 2006); un cuestionamiento en toda regla de la ciencia, de la colonialidad del conocimiento científico y, en general, de toda *episteme* occidental. En este sentido, si el discurso del desarrollo es una práctica con condiciones, reglas y transformaciones históricas y no una mera “expresión del pensamiento”, *ergo* cambiemos el discurso para

8 Realmente es difícil definir al posestructuralismo como una “escuela” en el sentido paradigmático convencional. El mínimo denominador común de los autores calificados como posestructuralistas “no fue tanto el proponer otra versión del desarrollo”, como en el caso de las teorías dependencistas precedentes, “sino el cuestionar precisamente los modos en que Asia, África y Latinoamérica llegaron a ser definidas como *subdesarrolladas* y, por consiguiente, necesitadas de desarrollo” Escobar (2005: 18). Ahí cabe una extraordinaria pluralidad de enfoques y perspectivas ancladas tanto en su rechazo a las teorías clásicas de la *modernización* como en su alejamiento –más o menos radical, según el caso– de los planteamientos de matriz marxista. Entre ellos, el énfasis en la deconstrucción del desarrollo (Escobar 1998); la denuncia de la colonialidad del saber y del poder a él asociado (Quijano 2000; Mignolo 2010); la apuesta por el decrecimiento convivencial (Latouche 2008); o la atención al papel de las culturas, los conocimientos y los imaginarios locales en la construcción de un futuro ajeno a la noción de desarrollo (Escobar 2005b y 2010b).

cambiar la praxis. Escobar (1998: 405). En cualquier caso, lo cierto es que este tipo de análisis ha abierto nuevos espacios sobre los que construir aproximaciones más eclécticas e imaginativas que antaño, dando pábulo, también, a una visión en muchos sentidos esencializada del sentido y el potencial cultural de los sectores subalternos, como veremos.

3. ¿Era de cambios o cambio de era?

Hace pocos años, Arturo Escobar (2010) se interpeló sobre la naturaleza de algunos de los procesos sociales y políticos que están teniendo lugar en Ecuador y Bolivia desde mediada la primera década del siglo XXI. Pudiera parecer, de hecho, que es en esa región del mundo donde se estaban materializando experiencias contra-hegemónicas a nivel estatal⁹. Prestando atención a la dirección de la acción de gobierno de los regímenes de Rafael Correa y de Evo Morales (en ambos casos con la elaboración, aprobación parlamentaria y sanción popular de sendas constituciones –2008 en Ecuador y 2009 en Bolivia– en cierto sentido *refundadoras* del Estado), Escobar se preguntaba si “constituyen tales transformaciones formas alternativas de modernización, o [si] puede decirse que tienden a transformaciones sociales más radicales”, esto es, “hacia opciones postcapitalistas, postliberales y postestatalistas, que podrían definirse como alternativas a la modernidad”. Particularmente, el argumentario esgrimido giraba alrededor de la sustentabilidad –o no– de estos cambios; sobre hasta qué punto los estados “pueden mantener sus políticas redistributivas y anti-neoliberales a la vez que se abren más decididamente a las exigencias autónomas de los movimientos sociales”. Escobar (2010: 17). Tomemos el ejemplo de las oportunidades que parecía abrir la inclusión en esas constituciones de los preceptos del “Buen Vivir”, provenientes en principio de las categorías indígenas *Sumak Kawsay* (en quichua) y *Suma Qamaña* (en aymara)¹⁰. En opinión de Alberto Acosta, ex-Presidente de la Asamblea Constituyente del Ecuador,

“El Buen Vivir como principio estructurador de la nueva Constitución implica el reconocimiento de las concepciones de sustentabilidad y respeto a la naturaleza promovidos

⁹ Así lo constata también Aníbal Quijano: “América Latina fue el espacio original y el momento inicial de formación del capitalismo colonial/moderno. Hoy es, por fin, el centro mismo de la resistencia mundial y de la producción de alternativas contra ese patrón de poder”. Quijano, 2007:4)

¹⁰ La Constitución ecuatoriana de 2008 reconoce “el derecho de la población a vivir en un ambiente sano y ecológicamente equilibrado, que garantice la sostenibilidad y el buen vivir, *sumak kawsay*” (Artículo 14). Por su parte, la Constitución boliviana de 2009 dice que “el Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: *ama qhilla, ama llulla, ama suwa* (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), *suma qamaña* (vivir bien), *ñandereko* (vida armoniosa), *teko kavi* (vida buena), *ivi maraei* (tierra sin mal) y *qhapaj ñan* (camino o vida noble)” (Artículo 8.i).

por las sociedades indígenas. Más que una declaración constitucional es una oportunidad para construir colectivamente un nuevo régimen de desarrollo basado en una economía solidaria. Esto significa alejarse de una economía sobredeterminada por las relaciones mercantiles, impulsando una relación dinámica y constructiva entre mercado, Estado y sociedad. El Buen Vivir es utopía de un proyecto de vida en común a ser ejecutada por la acción de la ciudadanía” Acosta (2008: 33).

Este no es un asunto menor, desde luego, pues implicaba el reconocimiento por parte del Estado de una serie de obligaciones y derechos –nos recuerda José María Tortosa– procedentes “del vocabulario de pueblos otrora totalmente marginados, excluidos de la respetabilidad y cuya lengua era considerada inferior, inculta, incapaz de pensamiento abstracto, primitiva”. Tortosa (2009b: 3)¹¹. Tal reconocimiento, además, se enmarca en un proyecto mucho más amplio de reconstitución de los poderes públicos, de renacionalización (al menos en parte) de las políticas económicas y de replanteamiento del equilibrio de fuerzas sociales al ínterin de cada país. Es precisamente en ese escenario complejo en el que Escobar indagaba sobre los límites del Estado en la implementación de políticas radicales –radicales en el sentido de trascender al propio Estado y de poner las bases de formas de funcionar postdesarrollistas y postestatalistas– y sobre el peso que las propias inercias históricas imponen a los nuevos gobiernos de izquierda, por muy progresistas y solidarios que estos sean.

Las contradicciones constatables entre las declaraciones de principios constitucionales del tipo “Buen Vivir” y la praxis neo-desarrollista y neo-estatalista de las políticas públicas impulsadas tanto en Ecuador como en Bolivia, empero, ya están siendo subrayadas por diferentes analistas (Tortosa 2009; Gascón 2010; Viola 2011; Martínez Novo 2013), poniendo de manifiesto la presencia del espíritu desarrollista en la gestión del día a día y en la planificación de las políticas públicas en ambos países¹². Con todo, el cambio de tendencia es perceptible, según Escobar, en el hecho de que los movimientos sociales que sustentan a esos gobiernos (o que les han apoyado) sí mantienen una agenda *post* en muchos sentidos. En esta

11 En esta línea argumental, para Eduardo Gudynas (2009) los derechos de la naturaleza –la manida *Pachamama*–, sancionados en la Constitución ecuatoriana (Capítulo séptimo, Arts. 71-74), representaban un *giro biocéntrico* en consonancia con las cosmovisiones de los grupos étnicos y los principios de la ecología contemporánea. De manera similar, Catherine Walsh (2009) argumentaba que el Buen Vivir, presente en las filosofías y las prácticas de los pueblos indígenas y afrodescendientes durante siglos, parecía recuperarse en la refundación de los estados boliviano y ecuatoriano.

12 La cuestión de la deriva extractivista de las políticas económicas de Ecuador y Bolivia ha sido analizada en diversos estudios y resultan de enorme interés las reflexiones de Gudynas (2010) y la extensa compilación de Bebbington (2013) sobre el conjunto de la región andina. En la medida en que la inversión social de los regímenes progresistas depende de la expansión del extractivismo, advierten Moore y Velásquez (2013: 216-217), las iniciativas en esa dirección “en asociación con el capital multinacional pueden menoscabar los derechos de los pueblos indígenas y no indígenas históricamente marginados”. Y todo ello, paradójicamente, en nombre de la izquierda, la soberanía nacional y el *Sumak Kawsay*. No menos inquietante es la estigmatización de la protesta anti-extractivista constatable en escenarios políticos tan aparentemente antagónicos como Ecuador y Bolivia por un lado y Perú por otro. Bebbington (2013, 35-40).

línea argumental, se esfuerza por ver en las propuestas y en los diagnósticos que intelectuales afines y/o pertenecientes a esas plataformas organizativas vierten en el sentido de que, en efecto, el posdesarrollo y todo un hato de propuestas firmes de alternativas a la modernidad están ahí, quizás anunciando un verdadero cambio de era. Es importante remarcar aquí el papel de autores filo indianistas como Javier Medina (2010) o Atawallpa Oviedo (2012) que, desde Bolivia y Ecuador respectivamente, han desplegado todo un esfuerzo por construir una imagen arquetípica, descontextualizada y mística de una suerte de “civilización andina” portadora de unas ontologías vitalistas y relacionales que, de manera misteriosa –en cualquier caso nunca explicada por los autores– han permanecido incontaminadas por la cultura occidental, como preservadas en frascos de formol. Es en esos espacios de resistencia donde se encontraría la verdadera esencia del *Sumak Kawsay* / *Suma Qamaña*, bastardeada y devaluada a su juicio por los discursos y prácticas oficialistas que, por igual en el Ecuador de Correa y en la Bolivia de Morales, tratan de encauzar las demandas de los pueblos originarios en andariveles neo-desarrollistas¹³. De ahí el reto y el desafío (las “amenazas” al “genuino” *Sumak Kawsay*), pues al plantear “una cosmovisión diferente a la occidental al surgir de raíces comunitarias no capitalistas”, rompe por igual “con las lógicas antropocéntricas del capitalismo en tanto civilización dominante y también de los diversos socialismos realmente existentes hasta ahora”. Acosta (2011: 51). Sirvan como ejemplo algunas afirmaciones bien contundentes de este argumentario, irónicamente calificado como *pachamamista* desde visiones anti-esencialistas (Stefanoni 2010; Sánchez-Parga 2011):

“Por eso decimos que el Buen Vivir posmoderno de los socialistas del siglo XXI es sólo una variación del Buen Vivir aristotélico, pero que no tiene casi nada del *Sumak Kawsay* andino. Y como este caso, la mayoría de lo que hemos leído hasta ahora sobre *Sumak Kawsay* o *Suma Qamaña*, como Buen Vivir-Vivir Bien, tiene muy poco o casi nada de los principios y postulados ancestrales andinos (cosmoconciencia), que es desde la única fuente que se puede entender a este sistema de vida y de conciencia, y no solamente político o económico. (...) El Buen Vivir en la Constitución Política del Ecuador y el Vivir Bien en la Constitución Política de Bolivia, es una mezcla o un ‘champús’ como la que gusta actualmente a la posmodernidad para hacer un ‘mejunje’ de todo un poco. Es una combinación del Buen Vivir platónico, con ciertos postulados cristianos y humanistas, algunos conceptos de los paradigmas ecologistas, étnicos, socialistas, y finalmente añadiendo ciertos principios generales del *Sumak Kawsay*, y a todo lo cual le llaman el Buen Vivir o *Sumak Kawsay*: de esta manera, consumando el irrespeto y desvalorización a la sabia y milenaria tradición andina”. Oviedo (2012: 203-204).

13 Valga de muestra el hecho de que Oviedo es impulsor del Movimiento Sumak, “que es una organización holística que impulsa el *Sumak Kawsay* o Arte de Vivir, para que se reinstaure nuevamente en todos los rincones de la Madre Tierra, el ancestral y natural Sistema Armónico (Vitalismo) que ya fuera experimentado por más de 10.000 años por todos los pueblos solares y lunares del mundo entero. El vitalismo como una alter-nativa al capitalismo / socialismo”. Oviedo (2012: 12).

En cualquier caso, la mirada de Escobar es sugerente y provocativa, pues induce a observar la realidad desde el prisma de unos puntos de vista que quieren vincular la praxis de los actores sociales subalternos con la concreción cotidiana de prácticas que van más allá de los imaginarios del Estado y del desarrollo. El debate vendrá, sin duda, por el lado de la necesaria contrastación empírica de esos supuestos: el hecho de que remarcados líderes, lideresas e intelectuales orgánicos de los movimientos sociales afirmen el mayor o menor radicalismo epistémico de sus luchas y propuestas, puede en realidad coincidir mucho, poco o nada con las profundas razones prácticas que mueven a las gentes de a pie a movilizarse a favor de la reforma agraria, en contra de la privatización del agua, por la estatalización de los hidrocarburos o, por qué no, en demanda de más fondos para proyectos de desarrollo. Habría que ver, en suma, qué hay tras las “comunidades de base” y las presuntas formas de economía “no-capitalista” que a decir de sus defensores se ubican tras las luchas subalternas: no vaya a ser que, una vez etnografiadas las prácticas cotidianas de los actores sociales, los discursos de esos intelectuales-activistas resulten demasiado alejados de la realidad y representen más un brindis al sol que una agenda política realmente asumida desde abajo.

4. ¿Vinos viejos en odres nuevos?

Los riesgos de una asunción acrítica, esencializada y descontextualizada de este tipo de propuestas han sido puestos de relieve por Viola (2011), quien señala de qué manera modas intelectuales ajenas a los pueblos indígenas y los países andinos –modas primermundistas, por más señas– pueden ejercer una fuerte influencia sobre las políticas de desarrollo en la región, habida cuenta la receptibilidad de las agencias de cooperación internacional (y de los gobiernos) a ese tipo de imágenes estereotipadas que se proyectan sobre determinados grupos (especialmente si son indígenas, como en Ecuador y Bolivia). En definitiva, parece que el Sumak Kawsay esté generando “una imagen que ha proporcionado a los llamados gobiernos posneoliberales un barniz de alternatividad discursiva que encubre unas prácticas económicas y un tratamiento real de la diversidad cultural que recuerdan mucho, por paradójico que parezca, a determinados aspectos de los regímenes nacionalistas y tecnocráticos de la década de los setenta”. Breton (2013 :73).

Para el caso del movimiento indígena ecuatoriano, los autores de este artículo tuvimos ocasión de constatar, mediante nuestras experiencias etnográficas en los Andes ecuatorianos, la distancia oceánica que se fue generando entre los discursos etnificados de las élites y las con-

diciones de vida y las expectativas de las bases a lo largo de toda la década de los noventa; proceso que condujo a la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) a una aguda crisis de representatividad a partir de su paso por el gobierno nacional en 2003 (Báez y Bretón 2006; Bretón 2009) y la focalización de su actividad en la opción electoralista de Pachacutik. Vale la pena señalar en este sentido las curiosas reverberaciones que proyecta la imagen de las contradicciones entre los discursos esencializados y la praxis política de la actual Revolución Ciudadana, bien representada en esa acepción *naïf* del *Sumak Kawsay*, en relación a lo que fue la práctica del multiculturalismo neoliberal de la década de los noventa y los primeros años de este siglo XXI.

Como es bien sabido, la respuesta del *establishment* neoliberal (con Naciones Unidas y el Banco Mundial a la cabeza¹⁴) a la fortaleza de las plataformas étnicas en América Latina – bien manifestada, por ejemplo, en la emergencia de los neozapatistas chiapanecos (Dietz 2004; Nash 2006), el surgimiento de los discursos pan-mayas en Guatemala (Hale 2002; Lembke 2006), los levantamientos de la CONAIE en Ecuador (Zamosc 1994 y 2004; Guerrero y Ospina 2003) o las marchas de los coccaleros bolivianos (Viola 2001; Albó 2002; Botazzi y Rist 2012)– fue la de la puesta en funcionamiento de todo un sofisticado entramado de políticas de reconocimiento. Willem Assies (2001) señaló, en esta línea, de qué manera el neoliberalismo iba más allá de las políticas económicas y de la reforma del Estado, incluyendo todo un proyecto cultural propio que se tradujo en la legalización de algunos derechos culturales de las *minorías* étnicas –los que no ponían en entredicho el patrón de acumulación– y en el rechazo tajante (pero sibilino) del resto. De hecho, la inclinación del Banco Mundial de 1993 en adelante hacia las *virtudes* de las culturas indígenas¹⁵ tenía que ver con el talón de Aquiles que las demandas étnicas presentaban en su combate desigual contra el neoliberalismo periférico: su susceptibilidad de ser esencializadas, desvinculadas de los componentes puramente clasistas y, una vez segregadas de éstos, impulsadas y catapultadas –a través de la asunción de

14 Sobre todo tras la proclamación del *Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas* (1995-2004) por la Asamblea General de Naciones Unidas en su resolución 48/163, de 21 de diciembre de 1993, dándole como meta principal “el fortalecimiento de la cooperación internacional para la solución de los problemas con que se enfrentan los pueblos indígenas en esferas tales como los derechos humanos, el medio ambiente, el desarrollo, la educación y la salud”. (<http://www2.ohchr.org/spanish/issues/indigenous/decade.htm>, lectura de 20 de enero de 2014).

15 Más de diez años después de la declaración del *Decenio Internacional*, el Banco Mundial seguía insistiendo en que trabajaba “para *promover la participación y la inclusión de los pueblos indígenas de la región de América Latina y el Caribe en un proceso de desarrollo sostenible* cuyos principales objetivos son: reducir la pobreza y promover el desarrollo sostenible; formar capacidades para el autodesarrollo entre los pueblos indígenas; fortalecer y mejorar los marcos institucionales y normativos; demostrar el importante papel que desempeñan los pueblos indígenas en el manejo de ecosistemas frágiles y en la conservación de la biodiversidad; difundir la experiencia adquirida. Estos objetivos se persiguen garantizando a la vez que el proceso de desarrollo fomente el respeto pleno a la dignidad, los derechos humanos y la cultura de los pueblos indígenas” (resaltado en el original) (<http://Inweb18.worldbank.org>, lectura realizada el 1 de junio de 2005).

algunos aspectos de la *ciudadanía étnica*— como herramienta funcional y maleable en el desarrollo del propio neoliberalismo en un escenario en el que éste se considera *de facto* inevitable. De este modo, la proliferación de discursos y corrientes oficialistas de talante *etnopopulista* estaba en la base del ascenso —a menudo a través de la cooptación de líderes e intelectuales— de una praxis política *sui generis* para la que, como apuntara Héctor Díaz-Polanco (2005: 62), “el problema de la discriminación y exclusión desplaza el problema de la explotación y la desigualdad socioeconómica o la coloca en un plano muy secundario”. De ahí el éxito del afianzamiento de un nuevo entramado interventor que, ideado en buena parte en el Banco Mundial, fomentó, parafraseando a Víctor Toledo (2005:73), el surgimiento de *policy-makers* indigenistas, promoviendo meta-retóricas pseudocientíficas sobre el desarrollo —del “capital social” al “empoderamiento”, pasando por el “etnodesarrollo” o “desarrollo con identidad”, el “enfoque de género” y la “gobernanza”, por citar sólo algunos de los más trillados— que desvirtuaron y adulteraron el discurso de los derechos indígenas.¹⁶

Todo ello condujo a la consolidación de lo que algunos autores han calificado como regímenes de *multiculturalismo neoliberal* (Hale 2002 y 2004; Díaz-Polanco 2006; Martínez Novo 2006; Bretón 2008; o Boccara y Bolados 2010); una estrategia política y económica que ha discurrido en una triple dirección: a) asumir y apoyar —incluso a través de modificaciones constitucionales— determinadas demandas de carácter cultural (derechos de los pueblos y nacionalidades al reconocimiento y visualización de su diferencia); b) dejar en un segundo plano (o simplemente obviar) aquellos planteamientos alternativos que pusieran en entredicho la lógica del modelo de acumulación dominante; y c) profundizar, en paralelo, la vía asistencialista (proyectista) de intervención sobre las comunidades. Esa vía proyectista presenta la virtud aparente de amortiguar el costo social del modelo neoliberal, al tiempo que, convenientemente manejada, ha permitido encauzar las expectativas de las dirigencias étnicas (y de sus bases) hacia el único espacio *posible* de negociación: el número y monto de los proyectos a implementar.

Ecuador fue un país pionero en el ensayo de ese tipo de patrones multiculturales. No es casual que fuera en allí precisamente donde el Banco Mundial experimentó las virtudes del “etnodesarrollo” y el “capital social” a través del Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador (PRODEPINE): entre 1998 y 2004, éste constituyó el pilar de las políti-

¹⁶ “Términos como «etnodesarrollo», inventados para referirse a modelos indígenas de desarrollo o a modelos alternativos que respetarían los valores y culturas locales, son paradójicos. Aunque indudablemente reflejan legítimas aspiraciones, se localizan en la línea, fina y contradictoria, de aceptar el desarrollo como una categoría universal.” Ribeiro (2007:185)

cas públicas sobre esos colectivos¹⁷. PRODEPINE puede ser considerado como muestra paradigmática del tipo de intervención inducida desde el multiculturalismo neoliberal, tanto por sus resultados inocuos como medida paliativa de la pobreza como por sus efectos sobre la cooptación de líderes y por su naturaleza de correa de transmisión del proyectismo. Como sugerimos en un trabajo anterior,

“La gran novedad de PRODEPINE estribó en su orientación autogestionaria, limitándose a financiar y asesorar a las OSG para que controlasen y supervisasen las actuaciones sobre el territorio. Se perseguía que esas plataformas fueran capaces de priorizar las necesidades de sus comunidades filiales, de establecer perfiles de acción e incluso de contratar al personal técnico, siempre con el asesoramiento de la infraestructura burocrático-administrativa del Proyecto; infraestructura constituida con la finalidad de poner al alcance de esas OSG los recursos necesarios para materializar unos planes de desarrollo local (210 en total, habitualmente de ámbito parroquial) emanados a su vez de diagnósticos participativos preliminares (...). Esto significó en los Andes la activación de 379 sub-proyectos específicos ejecutados a través de 121 organizaciones indígenas. Más allá de las grandes cifras, sin embargo, el análisis pormenorizado de la forma en que se canalizaron las inversiones permite delinear cuatro líneas de interpretación del significado real de PRODEPINE: que tuvo mucho más de continuista que de innovador, visto desde la praxis del día a día; que sus gestores y evaluadores nunca se interpellaron sobre la calidad del capital social inducido; que su ejecución contribuyó a profundizar la división y la fragmentación del campesinado andino en base a criterios identitarios; y por último, que ha demostrado ser una eficaz correa de transmisión del proyectismo, con las limitaciones y las sombras que ello comporta en términos sociales y políticos” (Bretón 2009: 100-101).

Con algunos matices en su *modus operandi*, pero fiel al mismo espíritu, fue también ejecutado en el altiplano ecuatoriano el Proyecto de Desarrollo Rural de Cotopaxi (PRODECO), operativo entre 2002 y 2007 y financiado por la Unión Europea. Dicho proyecto, hábilmente arropado por la retórica discursiva del “desarrollo sostenible con identidad”, pero estructurado desde un modelo jerárquico de control de las decisiones por parte de instancias tecnocráticas exógenas, supuso, más allá de los beneficios puntuales de la ejecución de obras en las comunidades indígenas seleccionadas, una clara operación política, compartida por la UE y el gobierno ecuatoriano, de debilitamiento de las bases sociales de apoyo al MICC (Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi) y una clara interiorización por la población indígena del

17 La elección de Ecuador como laboratorio vino determinada en buena parte por la presencia en el país de uno de los movimientos indígenas más fuertes de la región, compuesto por diferentes pisos organizativos: organizaciones de base, de segundo grado (OSG), de tercer y cuarto grado (provinciales y regionales, respectivamente), hasta llegar a las grandes federaciones de la Costa, la Sierra y la Amazonía que componen la columna vertebral de la CONAIE. De hecho, a partir de la puesta en funcionamiento de PRODEPINE, ya se comenzaron a replicar –bien que a pequeña escala– iniciativas similares en Perú, Argentina, Guatemala y Bolivia. PRODEPINE, por lo tanto, nació con voluntad de reproducirse en otros escenarios caracterizados por la presencia de importantes contingentes de población indígena y/o de plataformas consolidadas de representación étnica

utilitarismo proyectista, vengan los proyectos de donde vengan y los traiga quien los traiga. En definitiva, una manifestación más de lo que Aníbal Quijano identifica como colonialidad de las subjetividades que consigue que los legítimos actores del proceso de transformación social naturalicen la injerencia de agentes externos en el diseño y el control de su cotidianidad.

Con anterioridad a nuestra etnografía *post-facto* de PRODECO, ya habíamos apuntado esa imbricación del desarrollo con la colonialidad.:

“Si el desarrollo puede interpretarse desde el marco teórico de la colonialidad, no es únicamente porque haya funcionado como nuevo mecanismo de penetración de los valores y principios de la modernidad eurocéntrica, normativizando un modelo de vida, sino porque, su discurso etnocéntrico, legitima, como ya lo hizo en el colonialismo de los siglos precedentes, las intervenciones de actores externos como elemento natural e incuestionable que, en muchos casos, no necesitan imponerse explícitamente, sino que son consentidas desde la internalización de los esquemas ideológicos que proponen una superioridad incuestionable de lo que viene de fuera”. Palenzuela (2009:136).

En ambas experiencias desarrollistas nos hallamos ante una acepción del etnodesarrollo que bastardea el contenido emancipador con el que fue planteado en la célebre *Declaración de San José sobre etnodesarrollo y etnocidio en América Latina* (1981). Especialmente en la expropiación del control político de las decisiones que debiera basarse en “el ejercicio de la capacidad social de un pueblo para construir su futuro aprovechando para ello las enseñanzas de su experiencia histórica y los recursos reales y potenciales de , de acuerdo con un proyecto que se defina según sus propios valores y aspiraciones”. Bonfil (1982:131).

En este punto, vale la pena reflexionar sobre la manera en que ese multiculturalismo neoliberal fundamentó su praxis en una mirada, insistimos en ello, esencializada y estática de las culturas indígenas. Es como si, de pronto, las peculiaridades de “lo andino” (representado de manera unívoca y recurrente en la asunción de un “comunitarismo” inmanente a la misma condición andina) fueran aval suficiente, a los ojos de las agencias de desarrollo, de cara a garantizar la implementación de proyectos “empoderativos” de “desarrollo con identidad” (Andolina, Laurie y Radcliffe 2009). En la medida, pues, en que esa manera folklorizante de entender la identidad étnica se convirtió en un formidable polo para atraer recursos de las agencias de desarrollo, devino así en un instrumento etnófago de cooptación en sintonía con los encuadramientos de las políticas neoliberales de reconocimiento. El acceso potencial a proyectos de diferente cuantía, orientación y naturaleza, fue el único campo de lucha en el que el modelo hegemónico terminó circunscribiendo, en los Andes equinocciales, a una población

indígena cada vez más pauperizada, subproletarizada y con unas plataformas organizativas que fueron apartadas del control de la agenda del desarrollo y aceptaron sumisamente su rol como simples veedores del proceso.

Ese fue el soporte sobre el que se construyó en Ecuador la arquitectura (Constitución de 2008) y la praxis del régimen de la Revolución Ciudadana, un tiempo nuevo (¿qué tan nuevo?) en el que, al parecer, se volteó la mirada hacia las llamadas culturas “ancestrales” en la búsqueda de un paradigma –el *Sumak Kawsay*– capaz de orientar el tránsito hacia una forma cualitativamente distinta de entender el desarrollo. En la construcción de esa imagen de ancestrabilidad contrahegemónica, el papel de las miradas posestructuralistas fue, de manera directa e indirecta, muy importante. De manera directa en los momentos fundacionales del régimen, cuando en los debates que se articularon alrededor de la nueva Constitución se convirtieron en adalides del cambio que parecía llegar. De manera indirecta, dando cobertura intelectual y académica, aun distanciándose de los andariveles por donde transcurre hoy la acción política, a una mirada sobre el mundo indígena y afrodescendiente muy alejada de la etnografía y del espíritu substantivista que nunca debiera haber abandonado la Antropología crítica.

5. ¿Qué hacer desde una antropología crítica y comprometida?

En primera instancia, recuperar el clásico axioma del análisis concreto de la realidad concreta, siempre desde una triple perspectiva: procesual, conflictual y contextual. Lo que significa, como sugiere A. Escobar, “volver a los lugares” y desplegar en ellos una estrategia investigadora sustentada en la articulación interdisciplinar de la Historia, la Economía Política y la Antropología Social para “sacar a la luz los marcos locales de producción de culturas y de identidades, de prácticas económicas y ecológicas¹⁸ que no cesan de emerger en comunidades de todo el mundo”. Escobar (1997:504).

Una antropología crítica del y sobre el desarrollo debe contribuir a la deconstrucción de los discursos hegemónicos que han impregnado las subjetividades de los actores desde la colonialidad del saber y del ser y han conseguido naturalizar la universalidad de un conocimiento euro/etnocéntrico. Pero esa tarea no puede circunscribirse, como nos sugiere el posmodernismo diletante, al mero ejercicio de esgrima dialéctica entre posiciones teóricas contrastables en el campo académico. Porque “en primer lugar es necesaria la decolonización epistemológica para dar paso luego a una nueva comunicación intercultural, a un intercambio de experiencias

¹⁸ Por ello, A. Escobar valora también las aportaciones de la Ecología Política

y significaciones como la base de otra racionalidad”. Quijano(1992:447)

Estamos convencidos de que una etnografía densa, con un marco conceptual y un proceso epistemológico adecuados, podrá visualizar, en los proyectos de desarrollo, la asimetría en las relaciones de poder, los espacios de la confrontación, real/material y real/simbólica, de lógicas culturales y la emergencia de experiencias de emancipación que surgen en los intersticios del sistema y se convertirá, siempre que sea apropiada cultural y políticamente por los legítimos destinatarios del derecho a decidir, en un aporte decisivo para descolonización del desarrollo. En esa misma línea, Gustavo Lins Ribeiro nos recomienda que

“deben ser promovidas perspectivas mucho más abiertas, visiones sensibles a diferentes contextos culturales y políticos. Concomitantemente con la distribución de poder en el interior del campo del desarrollo, es necesario diseminar diferentes principios y sensibilidades así como reformar radicalmente las cosmologías e idiomas del desarrollo. «Desarrollo» no puede insistir en suponer que el Occidente es universal. «Cooperación técnica» no puede continuar usando una lengua contaminada con metáforas de desigualdad y jerarquía. Si las poblaciones e instituciones locales no se percibieran como sujetos activos del desarrollo, la apropiación de los proyectos por parte de las poblaciones locales continuará siendo un problema y la cooperación técnica continuará reforzando las desigualdades estructurales entre Estado-naciones”. Ribeiro (2007: 190)

Si estamos convencidos de la necesidad urgente del proceso de descolonialidad es necesario pasar de la resistencia a la alternativa y ello conlleva el compromiso del antropólogo con la producción de

“nuestras propias formas de existencia social, liberadas de la dominación racista/eticista/sexista, produciendo nuevas formas de comunidad, como nuestra principal forma de autoridad política; produciendo libertad y autonomía para cada individuo, como expresión de la diversidad social y de la solidaridad; decidiendo democráticamente lo que necesitamos y queremos producir; acudiendo a y usando los máximos niveles de la tecnología para producir los bienes y valores que necesitamos; expandiendo la reciprocidad en la distribución del trabajo, de productos, de servicios; produciendo desde ese piso social la ética social alternativa a la del mercado y del lucro colonial/capitalista. Eso es lo que significa la producción democrática de una sociedad democrática”. Quijano (2007:4)

En definitiva, “apostamos por una antropología crítica y comprometida, que pretenda ‘no tanto el conocimiento por el conocimiento, sino el conocimiento para la acción o la intervención’ (Sabelli 1973:77), que incorpore las condiciones sociales de la producción de los datos y de su utilización en la toma de decisiones, contribuyendo con ello al proceso de descolonización intelectual desde la interculturalidad bien entendida”. Palenzuela (2009:139).

BIBLIOGRAFIA

- Acosta, A. (2009) 'El Buen Vivir, una oportunidad por construir', *Ecuador Debate* 75, pp. 33-48.
- Acosta, A. (2011) 'Riesgos y amenazas para el Buen Vivir', *Ecuador Debate* 84, pp. 51-56.
- Albó, X. (2002):, "Bolivia: From Indian and Campesino Leaders to Councillors and Parliamentary Deputies", SIEDER, Rachel [Ed.]: *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy..* London: Palgrave, pp. 74-102.
- Andolina, R.; Laurie, N.; Radcliffe, S. (2009) *Indigenous Development in the Andes. Culture, Power and Transnationalism*. Durham: Duke University Press.
- Assies, W. (2000) 'Indigenous peoples and reform of the State in Latin America'. In: Willem Assies, Gemma van der Haar, André J. Hoekema (eds.) *The Challenge of Diversity. Indigenous Peoples and Reform of the State in Latin America*. Amsterdam: Thela Thesis, pp. 3-21.
- Báez, S.; Víctor B. (2006) 'El enigma del voto étnico o las tribulaciones del movimiento indígena: Reflexiones sobre los resultados de la primera vuelta electoral (2006) en las provincias de la Sierra', *Ecuador Debate* 69, pp. 19-36.
- Beaucage, P. (2005), "Del desarrollo a la globalización: el antropólogo crítico y los actores sociales", en Gimeno, Juan Carlos y Palenzuela, Pablo (coords), *Culturas y desarrollo en la globalización capitalista*. Sevilla. FAAEE/Fundación El Monte.
- Bebbington, A. (2013), *Industrias extractivas, Conflicto social y dinámicas institucionales en la región andina*. Lima: IEP/CEPES/Grupo Propuesta Ciudadana.
- Bocara, G.; Paola B. (2010) '¿Qué es el multiculturalismo? La nueva cuestión étnica en el Chile neoliberal', *Revista de Indias* LXX (250), pp. 651-690.
- Bonfil, G. (1982), "El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización", en Francisco Rojas (ed.), *Etnodesarrollo y etnocidio en América Latina*, San José de Costa Rica, CLACSO, pp. 131-145
- Bottazzi, P. y Rist, G. (2012) "Changing Land Rights Means, Changing Society: The Sociopolitical Effects of Agrarian Reforms under the Government of Evo Morales", *Journal of Agrarian Change* 12(4), pp. 528-551.
- Bretón, V. (1997), *Capitalismo, reforma agraria y organización comunal en los Andes. Una introducción al caso ecuatoriano*. Lleida: Universitat de Lleida.
- Bretón, V. (2001) *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos. Ensayos sobre indigenismo, desarrollo rural y neoindigenismo*. Quito: FLACSO.

- Bretón, V. (2005) *Capital social y etnodesarrollo en los Andes: la experiencia PRODEPINE*. Quito: Centro Andino de Acción Popular.
- Bretón, V. (2008) 'From Agrarian Reform to Ethnodevelopment in the Highlands of Ecuador', *Journal of Agrarian Change*, 8, pp. 583-617.
- Bretón, V. (2009) : "La deriva identitaria del movimiento indígena en los Andes ecuatorianos o los límites de la etnofagia", MARTÍNEZ NOVO, Carmen [Ed.]: *Repensando los movimientos indígenas*. Quito: FLACSO, pp. 69-121.
- Bretón, V. (2009b): "¿Continuarán muriendo de hambre millones de personas en el siglo XXI?", *Revista Española de Estudios Agrosociales y Pesqueros* 224, pp. 69-109.
- Bretón, V. (2012) *Toacazo. En los Andes equinocciales tras la Reforma Agraria*. Quito: FLACSO / Abya-Yala.
- Bretón, V. (2013), "Etnicidad, desarrollo y "buen vivir": reflexiones críticas en perspectiva histórica", *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, 95: 71-95.
- Bretón, V., Cortez, D. y García, F. (2014) , "En busca del Sumak Kawsay", *ICONOS*, 48: 9-24.
- Cardoso, F. H. (1972) "Dependency and Underdevelopment in Latin America", *New Left Review* 74, pp. 83-95.
- Díaz-Polanco, H. (2005) "Los dilemas del pluralismo", Dávalos, Pablo [Ed.]: *Pueblos indígenas, Estado y democracia*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 43-66.
- (2006) *Elogio de la diversidad. Globalización multiculturalismo y etnofagia*. México: Siglo XXI.
- Dietz, G. (2004) "From *Indigenismo* to *Zapatismo*: The Struggle for an Multi-ethnic Mexican Society", Grey Postero, Nancy; Zamosc, León [Eds]: *The Struggle for Indigenous Rights in Latin America*. Portland: Sussex Academic Press, pp. 32-80.
- Escobar, A. (1998) *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, Bogotá, Grupo Editorial Norma.
- Escobar, A. (1999) "The Invention of Development", *Current History* 98(631), pp. 382-387.
- Escobar, A. (2000), "El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: globalización o posdesarrollo", Viola, Andreu [Ed.]: *Antropología del Desarrollo. Teorías y estudios etnográficos en América Latina*. Barcelona: Paidós, pp. 169-216.
- Escobar, A. (2005) El 'postdesarrollo' como concepto y práctica social", Mato, Daniel [Ed.]: *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, pp. 17-31.
- Escobar, A. (2010) Escobar, A. (2010) 'América Latina en una encrucijada: ¿modernizaciones

- alternativas, posliberalismo o posdesarrollo?’ En: Víctor Bretón (ed.) *Saturno devora a sus hijos. Miradas críticas sobre el desarrollo y sus promesas*. Barcelona: Icaria, pp. 33-85.
- Esteva, Gustavo (2000), “Desarrollo”, VIOLA, Andreu [Ed.]: *Antropología del Desarrollo. Teorías y estudios etnográficos en América Latina*. Barcelona: Paidós, pp. 67-101.
- FAO (2013), *El estado de la inseguridad alimentaria en el mundo 2013*. Roma, FAO.
- Ferguson, J. (1990): *The Anti-politics Machine. Development, Depoliticization and Breaucratic Power in Lesotho*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frank, A. G.(2005 [1966]): “El desarrollo del subdesarrollo”, *El nuevo rostro del capitalismo. Monthly Review Selecciones en castellano* 4, pp. 144-157.
- Furtado, C. (1986 [1974]): *El desarrollo económico: un mito*. México: Siglo XX.
- Gascón, J. (2010) “¿Del paradigma de la industrialización al de la Soberanía Alimentaria? Una comparación entre los gobiernos nacionalistas latinoamericanos del siglo XX y los pos-neoliberales a partir de sus políticas agrarias”, Gascón, Jordi; Montagut, Xavier [Eds.]: *Estado, movimientos sociales campesinos y soberanía alimentaria en América Latina*. Barcelona: Icaria, pp. 215-259.
- Guerrero, F.; Ospina, P. (2003): *El poder de la comunidad. Ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes ecuatorianos*. Buenos Aires: CLACSO.
- Gudynas, E. (2009) ‘La ecología política del giro biocéntrico en la nueva Constitución de Ecuador’, *Revista de Estudios Sociales* 32, pp. 34-47.
- Gudynas, E. (2010) ‘Si eres tan progresista, ¿por qué destruyes la naturaleza?’, *Ecuador Debate* 79, pp. 61-82.
- Gunder F.A, (1996), “El desarrollo del subdesarrollo”, *Monthly Review*, septiembre.
- Hale, C. (2002) ‘Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala’, *Journal of Latin American Studies* 34, pp. 485-524.
- Hale, C. (2004) ‘Rethinking Indigenous Politics in the Era of the *Indio Permitido*’, *NACLA Report on the Americas* 38(2), pp. 16-22.
- Lander, E. [Ed.] (2005): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Latouche, S. (2008): *La apuesta por el decrecimiento. ¿Cómo salir del imaginario dominante?* Barcelona: Icaria.
- Leef, E. (2006): “Complejidad, racionalidad ambiental y diálogo de saberes”. Ponencia presentada en el *I Congreso internacional interdisciplinar de participación, animación e intervención socioeducativa*, celebrado en Barcelona en noviembre de 2005.
- Lembke M. (2006): *In the Land of Oligarchs: Ethno-Politics and Struggle for Social*

- Justice in the Indigenous-Peasant Movements of Guatemala and Ecuador*. Doctoral Dissertation. Stockholm: Stockholm University.
- Martínez Novo, C. (2006) *Who Defines Indigenous?. Identities, Development, Intellectuals and the State in Northern Mexico*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Martínez Novo, C. (2013) “The Backlash against Indigenous Rights in Ecuador’s Citizen Revolution”, Einsenstadt, Todd A. Danieldon, Michael S.; Bailon, Moisés Jaime; Sorroza, Carlos [Eds.]: *Latin America’s Multicultural Movements*. New York: Oxford University Press, pp. 111-131.
- Medina, J. (2010), *Mirar con los dos ojos. Insumos para profundizar el proceso de cambio como un diálogo de matrices civilizatorias*. La Paz. La Mirada Salvaje.
- Mignolo, W. (2000) “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”, Lander, Edgardo [Ed.]: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 55-85.
- Mignolo, W. (2003), *Historias locales/Diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid: Akal.
- Mignolo, W. (2010) *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Nash, J. C. (2006) *Visiones mayas. El problema de la autonomía en la era de la globalización*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.
- Oviedo, A. (2012), *¿Qué es el sumak kawsay?*. La Paz. Sumak Editores
- Palenzuela, P. (2009), “Mitificación del desarrollo y mixtificación de la cultura: el etnodesarrollo como alternativa”. *ICONOS, Revista de Ciencias Sociales*. 33, Quito, pp. 127-140
- Palenzuela, P. (2011) ‘Discursos y prácticas del desarrollismo en los Andes ecuatorianos: el proyecto PRODECO en Cotopaxi’. En: Pablo Palenzuela, Alessandra Olivi (eds.) *Desarrollo y etnicidad en los Andes*. Sevilla: Universidad de Sevilla, pp. 53-82.
- Quijano, A. (1992), “Colonialidad y modernización/racionalidad”, Héctor Bonilla (comp.), *Los conquistados de 1492 y la población indígena de las Américas*. Quito. Libri Mundi/Tercer Mundo
- Palenzuela, P. (2000), “El fantasma del desarrollo en América Latina”, en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 2: 73-91
- Palenzuela, P. (2000b) “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, Lander, Edgardo [Ed.]: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 201-246.

- Palenzuela, P. (2007) “Des/colonialidad del poder: el horizonte alternativo” Observatorio Latinoamericano de Geopolítica. Lima
- Ribeiro, G. L. (2007), “Poder, redes e ideología en el campo del desarrollo”, en *Tabula rasa*, Bogotá, 6: 173-193
- Rist, G. (2002), *El desarrollo: historia de una creencia occidental*. Madrid. Instituto Universitario de Desarrollo y Cooperación/UCM/ Los Libros de la Catarata.
- Rostow, W. W. (1961), *Las etapas del crecimiento económico: un manifiesto no comunista*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Sabelli, F. (1993), *Recherche anthropologique et développement*, Maison des Sciences de l’Homme, París.
- Sánchez-Parga, J. (2011) ‘Discursos retrorevolucionarios: sumak kawsay, derechos de la naturaleza y otros pachamamismos’, *Ecuador Debate* 84, pp. 51-56.
- Sogge, D. (1998) *Compasión y cálculo. Un análisis crítico de la cooperación no gubernamental al desarrollo*. Barcelona: Icaria.
- Sogge, D. (2004) *Dar y tomar. ¿Qué sucede con la ayuda internacional?* Barcelona: Icaria.
- Stefannoni, P. (2010): “¿A dónde nos lleva el pachamamismo?”, *Debate ordenado sobre el Pachamamismo*, <http://es.scribd.com/doc/33675955/Debate-Ordenado-Sobre-El-Pachamamismo>.
- Toledo, V. (2005) “Políticas indígenas y derechos territoriales en América Latina: 1990-2004. ¿Las fronteras de la globalización?”, Dávalos, Pablo [Ed.]: *Pueblos indígenas, Estado y democracia*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 67-102.
- Tortosa, J. M. (2009) “El futuro del maldesarrollo”, *Revista Obets* 4, pp. 67-83.
- Tortosa, J. M. (2009b) “Sumak Kawsay, Suma Qamaña, Buen Vivir”, Madrid: Fundación Carolina, <http://www.fundacioncarolina.es/es-ES/nombrespropios/Documentos>
- Viola, A. (2001) *¡Viva la coca, mueran los gringos! Movilizaciones campesinas y etnicidad en el Chapare (Bolivia)*. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- Viola, A. (2010), ‘Desarrollo, bienestar e identidad cultural: del desarrollismo etnocida al *Sumaq Kawsay* en los Andes’. Pablo Palenzuela, Alessandra Olivi (eds.) *Desarrollo y etnicidad en los Andes*. Sevilla: Universidad de Sevilla, pp. 255-302.
- Viola, A. (2013), “Discursos pachamamistas versus políticas desarrollistas: el debate sobre el sumak kawsay en los Andes”, *ICONOS*, 48:55-72
- Walsh, C. (2009), *Interculturalidad, Estado, sociedad: luchas (de) coloniales de nuestra época*, Quito: UASB/Abya-Yala.
- Wallerstein, I. (2004) “El ascenso y futura decadencia del sistema-mundo capitalista:

conceptos para un análisis comparativo”, WALLERSTEIN, Immanuel: *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos*. Madrid: Akal, pp. 85-114.

EPISTEMOLOGÍAS AFRICANAS EN LA LISBOA DEL SIGLO XXI: EL ETERNO RETORNO DE LA COLONIZACIÓN

Edorta Camino Esturo
edortagune@hotmail.com
Universidad Pública de Navarra

1. Introducción.

El presente trabajo es el resultado de una investigación realizada en Lisboa durante los años 2012 y 2013, tomando varias instituciones universitarias como ámbito de estudio. La elección de este campo experimental fue debida al gran número de estudiantes provenientes de otros países de la Comunidad de Países de Lengua Portuguesa (CPLP) y también de los Países Africanos de Lengua Oficial Portuguesa (PALOP) que prosiguen sus estudios universitarios en esta “ciudad global”. Las ayudas de movilidad para la formación motivan a salir de su lugar de origen con el objetivo de recibir una enseñanza superior complementaria.

El trabajo de campo se realizó principalmente mediante la observación participante y una serie de entrevistas con preguntas abiertas a diferentes estudiantes y trabajadores/as de origen no europeo (principalmente africano) en relación al posible conflicto entre los conocimientos adquiridos en sus lugares de origen con los conocimientos que puedan recibir en el ámbito europeo, supuestamente ex-colonial.

En un contexto postcapitalista y postoccidental, de reflexión creativa, donde “los diagnósticos dependen mucho de la posición política que uno tenga y también de la región del mundo en la que uno viva”, la epistemología del sur supone “dar voz a otros conocimientos ancestrales, otras costumbres, raíces, maneras de gobernar, otras formas de democracia, de interculturalidad, de etnia, de nacionalidad, etc” (Santos) que ofrezca la posibilidad de reconstruir, formular y legitimar otras alternativas.

Y en este espacio universitario concreto, ¿se puede encontrar algún atisbo de teoría postcolonial, de epistemología del sur entre la comunidad universitaria? Las primeras interpretaciones sostienen que son difundidas lentamente en el ámbito académico institucional, a través de diferentes revistas. La “negritud” crea un ambiente epistemológico africano apreciada en la estética estudiantil. No obstante, la mayoría tiende a seguir unos patrones occidentalizados, con una pérdida de la identidad africana y una aculturación hacia

posiciones hegemónicas occidentales. En algunos casos, las entrevistas revelan el objetivo inicial de volver a sus lugares de origen para ayudar al “desarrollo” de su país. En otros, la búsqueda de una proyección profesional y vital en Europa.

2. Algunas claves para la comprensión de la presencia estudiantil africana en Lisboa.

2.1. La construcción de la comunidad lusófona imaginada: las consecuencias de la colonización.

En el año 1996, se constituye oficialmente la Comunidad de Países de Lengua Portuguesa (CPLP) como una forma de “agilizar la circulación entre los Estados Miembros de la CPLP y en el ejercicio de los derechos de Ciudadanía en sus aspiraciones crecientemente manifestadas por los ciudadanos”, según transfiere José Leitão en el Estudio sobre Ciudadanía e circulação no espaço da CPLP difundido desde la página oficial www.cplp.org.

Para Melo Alves, este hecho constituye el comienzo de una segunda fase en el proceso de creación de la CPLP:

La segunda fase que causó fuerte impacto y tuvo gran visibilidad, se inició, a pesar de sucesivos retrasos y de las variadas opiniones al respecto, en el momento de creación de la Comunidad el 17 de Julio de 1996 en Lisboa. Su Declaración Constitutiva partió del mandato de alcanzar una identidad propia basada en un idioma común para prometer el refuerzo de los lazos de solidaridad y de cooperación en la cual la Lengua Portuguesa es considerada como vínculo, patrimonio, espacio y fundamento de un proyecto común, en diálogo, con otras lenguas nacionales. El momento fundacional proclamado como un acto de fidelidad a la vocación y a la voluntad de sus pueblos, y en el respeto por la igualdad soberana de los estados, constituir, a partir de hoy, la Comunidad de Países de Lengua Portuguesa. (Melo, 2006: 381)

El primer paso en el proceso de creación de la CPLP fue dado en São Luís do Maranhão, en Noviembre de 1989, en ocasión de la realización del primer encuentro de Jefes de Estado y de Gobierno de los países de Lengua Portuguesa, Angola, Brasil, Cabo Verde, Guiena-Bissau, Mozambique, Portugal y Santo Tomé y Príncipe, a invitación del Presidente brasileño, José Sarney. En aquella reunión, se decidió crear un Instituto Internacional de Lengua Portuguesa (IILP), que se ocupa de la promoción y difusión del idioma común de la Comunidad. La idea de creación de una Comunidad reuniendo a los países de lengua portuguesa, “naciones

emanadas por una herencia histórica, por un idioma común y por una visión compartida de desarrollo y democracia” (www.cplp.org).

En este sentido de un idioma común, el lenguaje se presenta como una construcción simbólica humana donde unos determinados sonidos reproducen y expresan conceptos que se pueden comprender e interpretar. El conocimiento de ese lenguaje oral se presenta como una de las formas para fomentar las relaciones humanas. La diversidad de lenguas, es decir, de tipos de manifestar los conceptos, hace más complejas las relaciones en un mundo globalizado, pero, a su vez, fomenta una diversidad cultural por encima de la uniformidad cultural globalizadora.

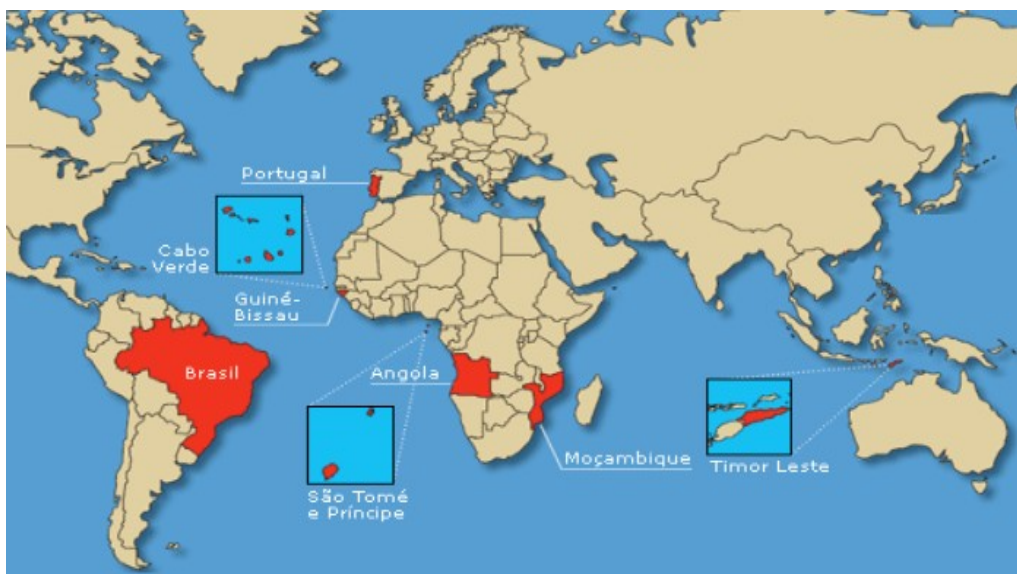


Figura 1. Mapa de la CPLP. (Fuente: www.cplp.org)

Una de esas miles de lenguas que han aparecido en la superficie terrestre es el portugués, una lengua romance originada del latín que ha derivado en una lengua propia. El idioma portugués se formó al oeste de la Península Ibérica y fue tomando relevancia como idioma diferenciado de otros idiomas vecinos, como es el caso del castellano.

2.2. La identidad lusófona en el inconsciente colectivo.

Según Fernanda Melo Alves, la palabra lusofonía proviene del patronímico Lusitania, una de las tres provincias romanas de la Hispania, cuyos habitantes eran los lusitanos, lusos o portugueses. En los siglos XV y XVI, la expansión de la Corona portuguesa dio origen a colonias en diversas partes del mundo donde los colonos y los misioneros portugueses llevaron su idioma y cultura que influyeron los pueblos con los cuales establecieron contacto.

En los siglos posteriores, cambios de distinto carácter permitieron el diseño de la actual política geográfica del mundo, en la cual se ubican las comunidades y los países lusófonos. Desde este enfoque, resulta obvio que lusofonía designa, estrictu sensu, la comunidad lingüística formada por todos los individuos que tienen en común la Lengua Portuguesa y que comparten aspectos culturales e históricos. (Melo, 2006: 341)

Según Moisés de Lemos Martins, la lusofonía se puede entender como un espacio de cultura, en el cual se encuentra un indicador de humanización que es el “territorio imaginario de los paisajes, tradiciones y la lengua que se reclama de la lusofonía” en donde se dan dos arquetipos culturales:

- un “inconsciente colectivo” lusófono.
- un “mundo mítico que se alimenta de sueños”.

Este autor se apoya en los trabajos elaborados por Gilbert Durand (1986) y Eduardo Lourenço (1978) para hablar sobre el imaginario luso-brasileño como “dos semánticas que se oponen, pero se funden y redimen por el mestizaje”, es decir, por la “adopción recíproca de valores y comportamientos de pueblos en contacto”.

Con esta aproximación a la lusofonía y a su difusión, el espacio lusófono en la actualidad se presenta distribuido espacialmente por una variedad de regiones, países y ciudades que se difuminan de manera discontinua por toda la superficie terrestre. Hay que recordar que esta difusión temporal de la lengua y la cultura lusófona es la explicación necesaria para entender la manifestación espacial de un fenómeno social y cultural como es la lusofonía en la actualidad.

Los procesos colonizadores y las luchas de emancipación e independencia, si es que se han producido realmente, han generado unas islas culturales y lingüísticas como se ha mostrado en la Figura 1.

Previamente, debemos decir que ese espacio lusófono no está constituido por una sola identidad, la identidad lusófona, sino que en cada región, país o ciudad existe una complejidad cultural y lingüística y, ni mucho menos, se puede caer en un “neopanlusitanismo” expansionista. En cada espacio lusófono, existe una diversidad lingüística y cultural que habría que analizar detenida y particularmente, en donde la lusofonía es una característica de sus habitantes como generadora de identidad diferenciada de otras regiones, países o ciudades, pero no necesariamente caracterizada como identidad única.

Como expone Moisés de Lemos, en estas representaciones de un espacio supranacional de la lengua y la cultura, existe un equívoco lusocéntrico: la afirmación de un área cultural de influencia, basada en una lengua común, pero reconociendo el espacio lusófono con una serie

de “realidades radicalmente distintas unas de otras”, muy desiguales y afectadas por desequilibrios demográficos, culturales y económicos evidentes (Lemos, 2004).

En el aspecto más específico, la lusofonía como generadora de identidad propia, Víctor Barros expone que la identidad lusófona más allá de constituir “una matriz etimológica que le devuelve el significado semántico”, promueven también nociones que le confieren una “dimensión afectiva por anclarse en un discurso que celebra la existencia de lazos afectivos entre Portugal y sus ex-colonias, fundamentalmente, basado en la idea de una lengua común”. A pesar de pretenderse transmitir una realidad susceptible de ser concebida como una comunidad lingüística con una identidad común, el discurso de la lusofonía proclama, en algún sentido, una dimensión sentimental que permite transmitir la idea de una “comunidad de afectos”.

Según este autor, las sociedades que pertenecen a esta comunidad tienden a ser consideradas de forma real y simbólica como espacios de afectos y, en este caso, la representación de la lusofonía como comunidad lingüística no podía evitar la posibilidad de incluir estos afectos como complemento capaz de cimentar sentimientos de identificación y pertenencia.

Para Lurdes Macedo, la comunidad lusófona imaginada configura una idea que puede ser abordada desde varios puntos de vista. Se trata de un “proyecto con un pasado de cinco siglos, basado en el denominador común constituida por la lengua portuguesa” y, simultáneamente, un proyecto disperso por varios espacios en todos los continentes del globo (véase Mapa 2), en los cuales habitan ciudadanos de diversas etnias y con diferentes culturas.

A partir de esta idea, la autora realiza una reflexión sobre la complejidad de la construcción de la comunidad lusófona contemporánea teniendo en cuenta que el pasado reciente fue marcado por la Historia de un “espacio lusófono post-colonial, despedazado y reconfigurado en un conjunto de naciones independientes y geográficamente distantes entre si”. Y quizá por este motivo, la lengua portuguesa se encuentre sujeta a un “conjunto de contradicciones para consolidar la consciencia colectiva de una comunidad lusófona”.

Según esta investigadora, la lusofonía también ha sido tradicionalmente entendida como “un conjunto de dimensiones que se figuran cada vez más reductoras”, se refiere a la dimensión geográfica que reúne los ocho países de la Comunidad de Países de Lengua Portuguesa (CPLP) -la cual abordaremos más tarde desde el punto de vista de la institucionalización de esa comunidad lusófona a nivel internacional-; la dimensión política que se consagra como el conjunto de las comunidades de lengua portuguesa distribuidas por el mundo; y la dimensión cultural relacionada con el legado portugués en varios puntos del globo durante la expansión marítima del imperio colonial.

Por su parte, Lemons Martins (2004) expone que “el sueño de la lusofonía” es un sueño de cualquier portugués como “un refugio imaginario, como un espacio de una nostalgia imperial que le ayude a sentirse menos solo y más visible en los siete continentes, ahora que se encuentra definitivamente encerrado en el ciclo de su efectiva epopeya imperial.”

3. El aporte de la teoría postcolonial, la epistemología del sur y la ecología de saberes sobre la emancipación de las colonias.

Varios son los autores que han ido trazando una imagen del colonizador, de su discurso narrativo y su experiencia vital en torno a toda una estructura de divulgación que ha trascendido las fronteras de la edición en papel. Santos afirma que el colonialismo es “una gramática social muy vasta que atraviesa la sociabilidad, el espacio público y el espacio privado, la cultura, las mentalidades y las subjetividades” (Santos, 2011: 24). Sobre estos testigos impresos, se aprecia el adoctrinamiento ideológico que se llevó a cabo durante los últimos años del imperio postcolonial portugués. Estas doctrinas no son exclusivas de Portugal y su colonialismo, sino que pueden ser extrapolables a otros imperios coloniales europeos (Vega, 2003).

En palabras de Castro-Gómez:

las humanidades y las ciencias sociales modernas crearon un imaginario sobre el mundo social del «subalterno» (el oriental, el negro, el indio, el campesino) que no solo sirvió para legitimar el poder imperial en un nivel económico y político sino que también contribuyó a crear los paradigmas epistemológicos de estas ciencias y a generar las identidades (personales y colectivas) de colonizadores y colonizados. (Castro-Gómez, 2005: 20)

Según Castro-Gómez, lo que Said exponía como una de las características del poder imperial en la modernidad era que “el dominio (Herrschaft) no se consigue tan solo matando y sometiendo al otro por la fuerza sino que requiere de un elemento ideológico o «representacional»; es decir, sin la construcción de un discurso sobre el «otro» y sin la incorporación de ese discurso en el habitus de dominadores y dominados el poder económico y político de Europa sobre sus colonias hubiera resultado imposible” (Castro-Gómez, 2005: 21).

Por otro lado, Albert Memmi pinta el retrato del colonizador lejos de la imagen ideal, inocente y bucólica de la bonhomía, de un noble aventurero o pionero, como si fuera “un hombre alto, tostado por el sol, con botas de media caña, apoyado en una pala –porque no

tiene reparos en echar una mano en el trabajo-, abarcando con su mirada el horizonte de sus tierras” o cuidando a las personas enfermas y difundiendo la cultura en la colonia (Memmi, 1966: 55).

Son éstos los comienzos de la teoría postcolonial, la cual reside en una toma de conciencia del colonizado frente a la práctica de asimilación del colonizador, así como una liberación no sólo cultural o política, sino también sentimental o psicológica, cuando el colonizado descubre que “su vida, su respiración, los latidos de su corazón son los mismos que los del colono” y que su “piel de colono no vale más que una piel de indígena” (Fanon, 1999: 35). El postcolonialismo como teoría crítica es la autoconciencia epistemológica del colonizado con respecto al imperialismo cultural occidental. Estos conceptos postcoloniales son, en cierta medida, contruidos por intelectuales que, aunque su origen sea el de un país colonizado, surgen también del mismo orden colonial y de unas estructuras educativas y mentales que han sido generadas a través de un largo proceso colonizador, donde “el ser colonial se distribuye en el cuerpo del colonizado” (de Otto, en Mignolo, 2009: 44). Así y todo, surge una epistemología de la subalternidad, de los márgenes. En este aspecto, la aproximación postcolonial con la epistemología presenta una alta correlación debido a los factores históricos y sociales del proceso colonizador sobre una forma de abordar el estudio del conocimiento nativo (o epistemología nativa). Comienza a oírse la voz del colonizado, del indígena, de los desheredados, los cuales han sido excluidos y marginados por la modernidad occidental, es decir, por las repetidas intenciones de expansión de los modelos y artefactos de los países europeos durante la época colonial (Esposito, 2008).

Los investigadores occidentales Patrick Chabal y Boaventura de Sousa Santos teorizan sobre la epistemología nativa o “epistemología del Sur” (Santos, 2011). En este sentido, Chabal aproxima las teorías postcoloniales a la práctica de la epistemología que refleja algunas cuestiones sobre la cosmovisión de cada cultura. Chabal expone que las ciencias sociales deben de explicar el mundo contemporáneo y, especialmente, la condición de Europa en relación con África y en general con el denominado “no-occidente”. Según este autor, la predominancia de la racionalidad occidental y sus epistemologías están basadas en la asunción de su superioridad, pero Chabal observa que Europa se encuentra en un momento de incertidumbre en el proceso de globalización con el aumento de ese “no-occidente” como una fuente de poder e influencia (Chabal, 2012).

Santos entiende la epistemología del Sur como “la búsqueda de conocimientos y de criterios de validez del conocimiento que otorguen visibilidad y credibilidad a las prácticas cognitivas

de las clases, de los pueblos y de los grupos sociales que han sido históricamente victimados, explotados y oprimidos, por el colonialismo y el capitalismo globales” (Santos, 2006 :12)

Según Boaventura de Sousa Santos, el colonialismo portugués estaba caracterizado por una “especificidad” que tenía dos vertientes, una situada desde la práctica colonial y otra, desde el discurso colonial. En palabras de Santos:

To formulate the characterization of Portuguese colonialism as "specificity" implies the relations of hierarchy among the different European colonialisms. Specificity states a deviation in relation to a general norm. In this case, the norm is British colonialism, in relation to which the contours of Portuguese colonialism get defined as a subaltern colonialism. The subalternity of Portuguese colonialism is twofold: it occurs both at the level of colonial practices and at the level of discourses. (Santos, 2002: 11)

Estas teorías están relacionadas con la posición de Bateson (1998), el cual investiga, desde un punto de vista interdisciplinar, cómo interactúan las ideas. Se pregunta si existe algún tipo de selección natural que determina la supervivencia de algunas ideas y la extinción o muerte de otras, además de intentar demostrar cuáles son las condiciones necesarias para la estabilidad (o supervivencia) de un sistema o subsistema.

Vemos que pueblos diferentes del mundo tienen ideologías diferentes, epistemologías diferentes, ideas diferentes acerca de la relación entre el hombre y la naturaleza, ideas diferentes sobre la naturaleza del propio hombre, la naturaleza de su conocimiento, sus sentimientos y su voluntad. Pero si hubiera una verdad respecto a estos asuntos, entonces sólo aquellos grupos sociales que pensarán conforme a esa verdad podrían razonablemente ser estables. Y si ninguna cultura del mundo piensa de acuerdo con esa verdad, entonces no habría ninguna cultura estable (Bateson, 1998: 513)

Es una ecología porque está basada en el reconocimiento de la pluralidad de conocimientos heterogéneos (uno de ellos es la ciencia moderna) y en las interconexiones continuas y dinámicas entre ellos sin comprometer su autonomía. La ecología de saberes se fundamenta en la idea de que el conocimiento es interconocimiento.

3.1. La epistemología africana como epistemología del sur: unas breves notas.

Según Bakari (1997), la epistemología africana está relacionada con el concepto de afrocentrismo, basado en la experiencia proveniente de la antigua África. África se convierte en el objeto de estudio y adquiere importancia predominante en el lugar que ocupa ese

afrocentrismo en cuanto a la realidad, la cultura y el comportamiento de aquella África. Ese concepto de afrocentrismo fue introducido en 1970 desde el movimiento académico afroamericano que impulsó diferentes estudios para la reconstrucción de la identidad afroamericana.

“African Americans, through the system of chattel slavery, had been physically separated, culturally obliterated, and spiritually disassociated from all that was familiar. The prohibition of relating to anything African was much more destructive than the physical inhumanity Africans suffered under the system of chattel slavery. Afrocentricity is an attempt to recapture and reconstruct the cultural, social, economical, political, and spiritual well-being of African American people. Afrocentricity is a critical reconstruction that dares to restore missing and hidden parts of the African American historical self-formation. Particularly, Afrocentricity seeks to restore the African identity of African people” (Bakari, 1997: 2)

Bakari expone que las investigaciones sobre las antiguas civilizaciones africanas sugieren que los y las africanas percibían el mundo diferente a la forma de ver de los europeos, con una fuerte relación interpersonal con los demás, así como una pacífica armonía con la naturaleza y la comunidad. Lo que también definía a la epistemología africana era la espiritualidad (Bakari, 1997:3) y el desconocimiento del mundo fue tratado desde esa espiritualidad y mediante el uso de la imagería simbólica, con la cual creaban una racionalidad y, a través de esos símbolos, fueron produciendo objetividad de la subjetividad aparente.

Al igual que Bakari, otros autores defienden la existencia de una epistemología africana anterior al nacimiento de la civilización griega como estandarte de la cultura europea. Según Quijano:

En verdad, a estas alturas de la investigación histórica sería casi ridículo atribuir a las altas culturas no-europeas una mentalidad místico-mágica como rasgo definitorio, por ejemplo, en oposición a la racionalidad y a la ciencia como características de Europa, pues aparte de los posibles o más bien conjeturados contenidos simbólicos, las ciudades, los templos y palacios, las pirámides, o las ciudades monumentales, sea Machu Pichu o Boro Budur, las irrigaciones, las grandes vías de transporte, las tecnologías metalíferas, agropecuarias, las matemáticas, los calendarios, la escritura, la filosofía, las historias, las armas y las guerras, dan cuenta del desarrollo científico y tecnológico en cada una de tales altas culturas, desde mucho antes de la formación de Europa como nueva identidad. Lo más que realmente puede decirse es que, en el actual período, se ha ido más lejos en el desarrollo científico-tecnológico y se han hecho mayores descubrimientos y realizaciones, con el papel hegemónico de Europa y, en general, de Occidente. (Quijano, 2000: 7)

5. Lisboa como destino de la movilidad estudiantil lusoaficana.

Lisboa se lusotropicaliza. Su pasado colonial le dota de un reconocimiento emocional e histórico para todo el ámbito lusófono mundial. En la antigua metrópoli, las Epistemologías del Sur africanas interactúan en sus calles y plazas, observadas por el rictus simbólico y el imaginario de las grandes esculturas coloniales. La ciudad se “africaniza” con la globalización de sus excolonias en un efecto boomerang postcolonial y la inclusión-exclusión de una gran masa social y cultural en sus vidas cotidianas. Como cada curso, continuas remesas de estudiantes emigran de sus países africanos para ampliar su formación universitaria en Lisboa durante algunos años. Esta movilidad estudiantil produce una Ecología de Saberes en el ámbito académico y social, no exenta de prejuicios racistas, reproducción educativa y conflicto cultural.

En esta ciudad global saskiana, la epistemología africana se presenta socialmente en muchas de sus calles y plazas, contrapuesta a la simbología e imaginario de las grandes esculturas coloniales. El estatismo de estas esculturas contrasta con el dinamismo social y cultural africano. La ciudad se “africaniza” desde la globalización de sus colonias, de su pasado histórico. El rictus del estatuario local comienza a ser un espectador de la transformación global de Lisboa, la inclusión de una gran masa social y cultural que invade sus calles en un boomerang postcolonial.

En este espacio universitario, las políticas de ayudas al estudio para estudiantes de fuera de Portugal y del EEES ha incrementado la movilidad estudiantil intercontinental a las universidades lisboetas. Concretamente, en la Universidade Lusofona de Humanidades y Tecnologia (ULHT) de Lisboa, la cifra de estudiantes extracomunitarios (no europeos) se encuentra en torno al 50%. Esta situación de amplia movilidad en la ULHT está sustentada en tres supuestos: identidad, lengua y desarrollo. Una identidad basada en la lusofonía, en la construcción de la Comunidad de Paises de Lingua Portuguesa (CPLP), sobre la cual, a la entrada de la Universidade Lusofona, un letrado reza significativamente que “A Lusofonia é uma realidade e um desejo. A lusofonia constrói-s com o empenho de todos aqueles que acreditam no futuro de uma comunidade de países, povos e cidadãos que partilham entre si os mais profundos e duradouros dos laços”. Y en su página web, explica la propia expresión de “Lusofonía” como “o espaço cultural e linguístico comum demarcado pelo uso da língua Portuguesa. A Universidade Lusófona assume-se com a instituição responsável pelo desenvolvimento científico, cultural, social e económico deste espaço geográfico e linguístico

com mais de 200 milhões de habitantes.” Una lengua portuguesa como ligazón cultural y simbólica de esa CPLP basado en un pasado común imperial. Y un desarrollo entendido como desarrollo economicista y neoliberal, en el sentido de ofrecer una “relación entre la universidad y el sector capitalista privado en cuanto consumidor o destinatario de los servicios prestados por la universidad” (Santos, 2005: 62), tal como se interpreta con la reciente desaparición de los grados en ciencias sociales y humanidades.

Las entrevistas grabadas a diferentes estudiantes de la ULHT, con diversas preguntas abiertas, ofrecieron una visión epistemológica africana y una serie de historias de vida que, una vez analizadas y transcritas, produjeron unos resultados generales que fueron categorizados en sus percepciones personales anteriores a la movilidad académica, relacionadas con los procesos emancipatorios de cada ex-colonia, y sus percepciones durante la movilidad en Lisboa, relacionadas con el proceso de “postcolonización” de la ex-metrópolis.

4. Conclusiones.

Este estudio genera, sobre todo, una serie de cuestiones, desde el punto de vista postcolonial, en relación al posible conflicto entre los conocimientos adquiridos en sus lugares de origen con los conocimientos que puedan recibir estos estudiantes en el ámbito europeo, supuestamente ex-colonial. Cabría preguntarse si el consiguiente retorno de los estudiantes a sus países de origen con esos conocimientos aprendidos en la antigua metrópoli supone una continuidad de la lógica colonial en los países subalternos, tal como expone Mignolo (2009). Por otro lado, la investigación de las epistemologías del sur fuera de los países subalternos africanos establece que, generalmente, las entrevistas sean realizadas a estudiantes con una percepción propia de status social alto o muy alto y cuya perspectiva cultural, sociopolítica y formativa haya de ser tenida en consideración por poder presentar una supuesta tendencia elitista y sesgada de los resultados.

De estas entrevistas, se extraen algunas percepciones de la situación de los y las estudiantes que se movilizan hacia la antigua metrópoli:

Percepciones negativas	Percepciones positivas
. Paternalismo colonial	. Formación académica
. Discriminación racial	. Desarrollo de su país

<p>. Odio inicial a la metrópoli</p> <p>. Invisibilidad de las lenguas nacionales</p>	<p>. Nuevas oportunidades</p> <p>. Lengua portuguesa: movilidad estudiantil global</p>
---	--

5. Referencias bibliográficas.

- Barros, V. (2009): "A lusofonía como espellismo dunha casa miticamente común". Tempo exterior nº 19, Vol. X (I). pp. 7-21. http://www.igadi.org/te/pdf/te_se19/te19_007_victorbarros.pdf
- Bauman, Z. (2003): Comunidad: en busca de seguridad en un mundo hostil. Madrid: Ed. Siglo XXI.
- Bakari, R. S. (1997): "Epistemology from an Afrocentric Perspective: Enhancing Black Students' Consciousness through an Afrocentric Way of Knowing". Different Perspectives on Majority Rules (1997). Paper 20. <http://digitalcommons.unl.edu/pocpwi2/20Heimann>.
- Bateson, G. (1997): Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre. Buenos Aires: Lohlé-Lumen
- Castro-Gómez, S. (2005): La postcolonialidad explicada a los niños. Popayán: Universidad del Cauca.
- Calvet, L.J. (2001): Identidades y Plurilingüismo. <http://red.pucp.edu.pe/ridei/buscador/files/080913.pdf>
- Castells, M. (2007): "El poder de la identidad", El País, 18 de Febrero. <http://red.pucp.edu.pe/ridei/buscador/files/081219.pdf>.
- Chabal, P. (2012): The end of conceit: Western rationality after Postcolonialism. London: Zed books.
- Costa, A. B. y Faria M. L. (Org.) (2012): Formação superior e desenvolvimento. Estudantes universitarios africanos em Portugal. Coimbra: Almedina.
- Esposito, R. H. y Holas, S. (2009): "Rodolfo Kusch: hacia una condición postcolonial pensada desde categorías epistemológicas situadas". Dissidences: Vol. 3: Iss. 5, Article 6. Available at: <http://digitalcommons.bowdoin.edu/dissidences/vol3/iss5/6>
- Fanon, F. (1999): Los condenados de la tierra. Tafalla: Txalaparta.
- Foucault, M. (1978). Microfísica del poder. Madrid, España: La Piqueta.
- Ledo, J. (2004): El posmodernismo en Antropología. Revista de Ciencias Sociales, N° 11.

Lemos Martins, M. (2004): Lusofonia e luso-tropicalismo. Equívocos e possibilidades de dois conceitos hiper-identitários. Conferencia inaugural del X Congresso Brasileiro de Língua Portuguesa, Pontificia Universidade Católica, Sao Paulo (Brasil). (www.cecs.uminho.pt)

Macedo, L. (2010): "Identidade e diversidade no mundo virtual". Revista Pessoa, en formato digital <http://www.revistapessoa.com/artigo.php?id=65>

Melo Alves, F.M. (2006): Articulación y complementariedad de las políticas de la lengua portuguesa, de cooperación y de información en los países lusófonos: guía metodológica para la implantación de la Biblioteca Digital Lusófona (BDL), Tesis defendida en la Universidad Carlos III, Madrid. En línea.

Mignolo, W. (2009): La teoría política en la encrucijada descolonial. Buenos Aires: E. del Signo.

Mignolo, W. (2005): El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto. En línea www.tristestropicos.org

Nadal, J.M. (2007): Las 1001 lenguas. Barcelona: Ed. Aresta.

Quijano, A. (2000): "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En libro: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>

Rovira, L. C. (2008): "La relación entre el idioma y la identidad". REMHU - Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana, año XVI, n° 31, 2008, pp. 63-81. En línea http://www.csem.org.br/artigos_esp_artigos08.html

Santos, B.S. (2005): La universidad en el siglo XXI: para una reforma democrática y emancipatoria de la universidad. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Santos, B. S. (2006): Conocer desde el Sur: para una política emancipatoria. Lima: UNMSM. www.boaventuradesousasantos.pt

Santos, B. S. (2010): Descolonizar el saber, reinventar el poder. Montevideo: Trilce.

Santos, B. S. (2011): Introducción: epistemologías del sur. Edición on-line: http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/INTRODUCCION_BSS.pdf

Santos Neves, F. (2005): Sobre a lusofonia, a CPLP e a Língua Portuguesa. Entrevista realizada por Ida Rebelo. En línea <http://www.ciberduvidas.com/lusofonias.php?rid=1812>.

Sassen, S. (1997): La ciudad global. Nueva York, Londres, Tokio. Buenos Aires: Eudeba.

Sen, A. (2007): Identidad y violencia: la ilusión del destino. Madrid: Ed Katz.

Soja, E.W. (2008): Postmetrópolis. Estudios críticos sobre las ciudades y las regiones. Madrid: Traficantes de sueños.

Vega, M. J. (2003). Imperios de papel. Introducción a la crítica postcolonial. Barcelona: Crítica.

TEJIENDO VOCES. REFLEXIÓN METODOLÓGICA SOBRE EXPERIENCIAS DE ETNOGRAFÍA COLABORATIVA CON MUJERES: COMUNICADORAS MAPUCHE (CHILE) Y MUJERES DE LOS MEDIOS DE SUD KIVU (RDCONGO)

Elisa García-Mingo
elisagmingo@gmail.com
CU Villanueva (Universidad Complutense de Madrid)

En las últimas décadas, los medios de comunicación alternativos se han convertido en una herramienta eficaz de empoderamiento de grupos sociales vulnerables. Este es el caso de los Pueblos Indígenas y de múltiples organizaciones de mujeres que, a nivel mundial, han comenzado a utilizar estrategias mediáticas con el fin de incluir sus reivindicaciones en las agendas políticas (inter)nacionales. Tales son los casos que aquí se presentan: por un lado, los Mapuche, el mayor pueblo indígena de Chile; y por otro, las mujeres del este de la República Democrática del Congo; ambos han usado, con su peculiar y específica manera, el activismo mediático/cultural para reivindicar derechos. En este artículo se recoge una reflexión metodológica y ética que ha existido como telón de fondo en las dos investigaciones conducidas por la autora en torno a temas similares en escenarios diferentes que han conducido a la plausible comparación que aquí se expone. Se detallan en ambos casos los entresijos de las condiciones de producción, circulación y recepción. En el caso de las mujeres Mapuche (2012-2013), ha sido posible desarrollar estrategias colaborativas mientras que en el otro –el trabajo con las mujeres de los medios de Sud Kivu (2008-2011)- la autora no fue capaz de imaginar a un “otro” de forma horizontal y colaborativa. Ambas reflexiones se cierran con una disertación final sobre los desafíos existentes hoy en día para desarrollar etnografía colaborativa.

Palabras clave: Generización de la etnografía, etnografías de medios, antropología militante, etnografía colaborativa

1. ¿Para quién escribimos? Pistas para reflexionar sobre etnografías colaborativas de medios de comunicación alternativos

“...el teatro es capaz de desencadenar una acción inmediata y posible, generadora de alivio y empuje...” Brecht (2004: 29)

En los últimos años, la antropología ha dejado de ser una mera “empresa extractiva de datos” para comenzar a ser una empresa de transformación social. Gracias a prácticas como la “etnografía colaborativa” descrita por Lassiter (2005a), la antropología logra en cierta forma generar alivio y empuje -como el teatro de Brecht-, puesto que transforma los mundos vitales de estudio y ayuda a los actores del campo a convertirse en agentes de su propia voluntad. Este giro viene a acabar con la tendencia de la antropología, que hasta hace relativamente poco, hablaba por los otros convirtiéndolos en seres incapaces de hablar por sí mismos Clifford (1986: 10). En el polo contrario, la “etnografía colaborativa” Lassiter (2005a) reivindica las voces de nuestros sujetos de estudio y considera su “expertise” cultural tan valiosa como nuestras competencias profesionales. Las investigaciones hechas con esta lente permiten ofrecer explicaciones más completas y complejas, dejando así una herencia etnográfica más rica a las siguientes generaciones de investigadores Fluehr-Lobban (2008:176). En este simposio, hemos venido a dar una “vuelta de tuerca” a la idea de reflexividad en la etnografía, la cual, según Katzer y Semprón, es un trabajo que “se articula con la vida privada en una especie de inter-subjetividad, consolidándose a través de la experiencia propia y la de los interlocutores” (2012:60). Precisamente el leit motiv del congreso “Periferias, fronteras y diálogos” nos invita a hablar sobre los dilemas éticos relacionados con la producción, circulación y recepción de las etnografías y a reflexionar sobre si estamos “generando alivio y empuje” en nuestros sujetos de estudio o contribuyendo a aumentar, de maneras diversas, nuestro beneficio profesional.

Nuevos objetos de estudio, nuevos sujetos de estudio, nuevos enfoques de estudio...

Caplan nos plantea que “la etnografía es una práctica situada en la frontera de dos sistemas de significado”, lo cual le lleva a formular la siguiente pregunta: ¿cómo se puede traducir otra

cultura a través del vehículo del lenguaje propio? (2008:8). Durante mucho tiempo los esfuerzos de la disciplina han ido encaminados a responder a esta pregunta Geertz (1989), sin embargo, sólo desde finales del siglo XX se han hecho propuestas que han desplazado la opinión autoritaria del etnógrafo e incorporado las voces originales del campo. Este tipo de alternativas han permitido la creación de textos etnográficos polifónicos con más capacidad para generar crítica Clifford (1986: 138), como es el caso de la etnografía feminista. De hecho, no es casualidad que la etnografía feminista haya contribuido a transformar la redacción etnográfica llevándola más y más cerca del texto autobiográfico Lincoln y Denzin (2003:18).

La respuesta a la pregunta de Caplan puede ser: sí, se puede traducir otra cultura a la mía solamente incorporando varias voces, las suyas y las nuestras. Sin embargo, creo que hoy ha dejado de importar la respuesta a esta pregunta porque ha dejado de ser tanto operativa como relevante puesto que es muy difícil afirmar que existen “dos sistemas de significado” aislados y homogéneos en el Mundo globalizado en el que estamos inmersos. Así, la respuesta que se propone desde el enfoque de la etnografía colaborativa es: si acaso se puede traducir otra cultura a la mía será generando una voz conjunta que explique tanto mi cultura como la “otra” cultura. Esta comunicación pretende dar cuenta precisamente de la problemática incorporación del nuevo enfoque de producción de conocimiento que es la “etnografía colaborativa” cuando se trabaja con sujetos en espacios con marcadas heridas coloniales y agravios poscoloniales. En mi caso, la elección de trabajar con el enfoque de la “etnografía colaborativa” ha venido dada por las exigencias de las investigaciones en las que he participado, ya que los estrictos márgenes de la antropología clásica no hacían sino profundizar las prácticas narrativas abusivas que ya venían padeciendo “mis” sujetos de estudio: mujeres víctimas de violación, mujeres activistas centroafricanas, mujeres indígenas...

Nuevos sujetos, nuevos enfoques...

La activista mapuche Carileo Celeste ilustra perfectamente el tipo de “sujetos de estudio” sobre/con las que he trabajado y que motivan esta reflexión: "me gusta pensar en las hermanas que cantan hip-hop en mapuzungun, que tocan rock en nuestra lengua materna, esas personas que chatean en Internet en mapuzungun sin ningún complejo... es tan poderoso" (2008).

Carileo se refiere a esas mujeres atrapadas en imágenes estereotipadas, homogeneizadas y folclorizadas que circulan en la historiografía, en el acervo de las ciencias sociales y en la cultura popular. De esta manera, uno de los objetivos de mis etnografías es contribuir a descolonizar los discursos que circulan acerca de estos colectivos de mujeres. El esfuerzo por acabar con esta forma de “violencia de la representación” está siendo una de las grandes luchas de todas las mujeres activistas a nivel global, como se puede deducir de la aparición de iniciativas de medios hechos por mujeres.

De manera paralela, se están desarrollando estudios que intentan poner fin a la "invisibilidad analítica" de (entre otras) las mujeres indígenas Quilaleo Rapiman (2008) y de las mujeres centroafricanas en lo que ha venido a llamarse: “generización del conocimiento” Caplan (2008:8). De esta manera, uno de los principales objetivos de mi trabajo etnográfico ha sido el de acompañar teóricamente las mujeres indígenas/mujeres centroafricanas que han suspendido la idea de "género" con el fin de encontrar una idea más apropiada y culturalmente específica de género que pueda ser operativa para luchar contra las violencias. Esto se ha logrado parcialmente gracias a la transformación de las políticas de recogida de datos y de narración etnográfica; así, la etnografía feminista ha traído consigo una nueva manera de escribir que incluye de modo protagónico las voces de las informantes, siendo ellas ahora las narradoras, usando sus propias palabras e interpretaciones a su existencia, lo que convierte al “objeto de estudio” en agente y no esclavo del amo que cierra el diálogo con su agencia única y su autoría de un conocimiento “objetivo” Haraway (1988:592).

Nuevos objetos, nuevos enfoques...

En las últimas dos décadas se ha dado un aumento en el interés del estudio de los medios de comunicación Spitulnik (1993:293) debido a que muchos antropólogos de renombre como Ulf Hannerz o Faye Ginsburg han superado los viejos prejuicios que despreciaban los medios como fenómeno a estudiar por los antropólogos. Según Ginsburg, los medios eran casi un tema tabú para los antropólogos ya que tenían ciertos efluvios a modernidad occidental para un campo tan identificado con lo no occidental (2002:3). La antropología de los medios ha sido admitida como un subcampo legítimo dentro de la antropología y se ha dedicado a generar una crítica antropológica sobre cómo los medios son empleados para representar y construir las culturas Askew (2002:1). El antropólogo puede estudiar el fenómeno de los

medios de comunicación desde muchos ángulos: como instituciones, como lugares de trabajo, como prácticas comunicativas, como productos culturales, como actividades sociales, como formas estéticas y como desarrollos históricos Spitulnik (1993:293). Mis estudios de caso se centran en estudiar los medios como lugar de trabajo -espacio de convivencia y empoderamiento de colectivos vulnerables- y como herramienta de acción social y política – de recuperación de derechos- con el objetivo a medio plazo de contribuir a crear una teoría que ayude a remapear la presencia de formas mediáticas Ginsburg (2002: 10) que proponen formas más liberadoras de ejercer el periodismo. Estudiar medios y “analizar” las vidas de periodistas exigen un tipo de trabajo etnográfico que les considere como iguales, que capitalice su conocimiento, que asuma sus inquietudes y que se haga cargo de sus limitaciones, por lo que la etnografía colaborativa se revela como la única opción metodológica viable cuando se trata de estudiar nuevos escenarios mediáticos y nuevos sujetos de estudio, antes inexistentes -por haber sido subalternizado- tales como las “periodistas congoleñas” o las “periodistas indígenas”.

2. ¿Tejiendo voces? Una reflexión metodológica de dos estudios de caso: desde la seducción etnográfica a la colaboración etnográfica

Podemos entender “las etnografías como actos de poder” Katzer (2009a) en las cuales la capacidad de ejercer el poder ha estado clásicamente del lado del etnógrafo y no de los sujetos de estudio. La “etnografía colaborativa” nos propone un compromiso ético que acaba con este ejercicio de poder abusivo mediante la incorporación de la colaboración con los sujetos de estudio como principio de responsabilidad. Según Lassiter (2005:83), este compromiso tiene que darse en todos los momentos del proceso y en todas las dimensiones y consiste en: preocupación por los informantes, creación de vínculos duraderos con la comunidad estudiada con el fin de colaborar con la transformación social; transparencia metodológica; responsabilidad hacia la comunidad en los momentos de narración y circulación de contenidos sobre ésta. En mi caso, el hecho de hacer una “etnografía colaborativa” ha venido impuesto por la comprensión propuesta por las académicas feministas de que en la lucha contra el patriarcado “se disuelven las fronteras: entre disciplinas, entre lo público y lo privado, entre la teoría y la práctica, entre las expertos y las no expertas” Caplan (2008:10). Hay sujetos que no nos dejan “más opción” que la de tener en cuenta sus voces porque entienden lúcidamente el impacto que ha tenido en sus vidas la “violencia epistémica” Belausteguioitia (2001).

Trabajando en escenarios poscoloniales: del Kivu Congoleño al Wall Mapu

Katzer y Semprón (2012:59-62) identifican diferentes momentos en la actuación de la etnógrafa: el campo, la redacción, la disseminación y la recepción de materiales etnográficos. En este trabajo se abordan todos estos momentos con el fin de hacer un recorrido completo al trabajo etnográfico. Antes de comenzar a detallarlas, describiré en qué campo han tenido lugar estas etnografías, con el fin de clarificar cuál ha sido el entramado político que ha dado forma al proceso etnográfico (no) colaborativo.

El primer caso que presento, la Asociación de Mujeres de los Medios de Sud Kivu (AFEM-SK) fue el estudio de caso de mi tesis doctoral (2008- 2011) y sigo trabajando con ellas gracias a mi participación en el proyecto *Femme au Phone*¹. AFEM-SK es una asociación de mujeres de los medios que trabaja desde 2003 el fin de promover los derechos de la mujer y de la infancia en su provincia. A caballo entre la investigación, la formación y el activismo mediático, es un ejemplo del activismo local contra la violencia sexual hecho a través de la radio y otras herramientas de acción política. Ahora, ¿en qué escenario trabaja AFEM-SK?

La provincia del Sud Kivu es una zona fronteriza, desgarrada por la guerra, rica en recursos naturales estratégicos y paradigma de la economía informal de la supervivencia a través de maneras creativas típicas del Congo de Mobutu (2002: 519). En Sud Kivu se superponen cuatro crisis regionales Newbury (1996: 573-576): la confrontación interétnica/tribal heredada de la política de Mobutu basada en el uso político de la etnicidad; los abusos cometidos por otros países como Ruanda, Uganda y Burundi; el colapso del estado Congoleño, incapaz de proveer a sus ciudadanos de acceso a los derechos fundamentales; y, una crisis humanitaria que comenzó en 1994 y se perpetúa debido a la incapacidad del gobierno, la presencia de armas y la aparición de grupos armados alimentados por la explotación ilegal de recursos minerales. La confluencia de tensiones políticas y del interés por la explotación de recursos estratégicos ha producido una economización del conflicto, tanto para quienes viven de la economía de la guerra como para quienes viven de la economía de la paz, traducida en millones de dólares dedicados de la Ayuda Internacional. La existencia de intereses extranjeros en la región ha transformado la provincia, desgarrando el tejido social con la proliferación de prácticas como la violencia sistemática cometida contra mujeres, la aparición

¹ El colectivo Worldcom Lola Mora conduce un proyecto de denuncia de la violencia en colaboración con radios locales en RDC. El proyecto (2013-2015) usa parcialmente los resultados del trabajo de la tesis doctoral

de grupos armados ilegales, el reclutamiento de niños en las milicias, el desplazamiento y otros muchos tipos de abusos cometidos contra la población civil.

En 2012, dando por acabado el proceso de redacción de la etnografía sobre AFEM-SK hice un viraje en mis estudios y comencé a buscar otro ejemplo de caso de uso estratégico de medios hechos por mujeres. La dificultad del acceso al campo en el caso del este del Congo me motivó a buscar un caso más “accesible”, por lo que acabé entrando, por casualidad en contacto con la Radio Kimche Mapu, la única estación mapuche de Chile. Los Mapuche son el pueblo originario más populoso de Chile y también uno de los sectores más pobres y discriminados en un país muy segregado. En los últimos años, se ha organizado en un movimiento social motivado por falta de reconocimiento de los derechos indígenas, por la aplicación de políticas asimilacionistas y por la persecución política de líderes y activistas al amparo de una obsoleta, restrictiva y violenta Ley Antiterrorista. El movimiento mapuche reclama la recuperación de tierras ancestrales, el acceso a los beneficios económicos resultantes de la explotación de recursos y el reconocimiento de la identidad cultural.

En esta larga pugna, el “activismo a través de los medios” ha destacado como una de sus estrategias fundamentales, como explica Jeannette Paillán, documentalista mapuche: *...en el pasado nuestros padres, nuestros abuelos, nuestros bisabuelos, nuestros tatarabuelos también tuvieron que pelear por nuestras tierras como hoy día se hace. En el pasado se hicieron de otras formas y hoy día estamos nosotros... poh... ¡hasta con una cámara peleando!* La Radio Kimche Mapu, una pequeña estación levantada por las comunidades de una zona rural del sur de Chile ilustra cómo el movimiento indígena global ha incluido el activismo mediático con el fin de ofrecer una visión alternativa de sí mismos. Sin embargo, esta radio, para continuar existiendo se enfrenta a una gran precariedad económica y a un marco legal muy restrictivo que no permite radiodifundir sin licencia.

Condiciones performáticas de la producción... ¿quién ser en el campo?

[Fragmento de Diario de Campo. Bukavu, Septiembre de 2009] *Oigo las voces de un grupo de jóvenes que me gritan “¡Mzungu!” mientras que voy subiendo la cuesta hacia la estación de moto-taxis. Voy despacio porque tengo que sortear los agujeros con las sandalias de tacón que me ha prestado Augustine y una falda larga y estrecha. Miro entre la polvareda y veo que hay muchos chicos cortando un árbol enorme que queda en el camino. A medida que me voy acercando los gritos se van intensificando. Cuando llego a su altura les grito: “Siko mzungu! Mimi niko mushikazi²!”. Oigo una riada de carcajadas mientras sigo subiendo sin detenerme. Le he pedido a Yoyo que me enseñe a*

² No soy blanca, soy una mujer de los bashi

decir en suajili que no soy "blanca" sino que soy una mushikazi, una mujer shi... cuanto menos les despierta unas buenas carcajadas y los chicos de la cuesta me dejan tranquila.

El trabajo de campo nos exige que usemos todos los recursos que tenemos para tejer relaciones, como se muestra en esta pequeña viñeta. Antes, durante y después del campo se explicitan las diferencias identitarias de todo tipo cuando entran en contacto la etnógrafa y sus interlocutores, lo que evidentemente va a mediar la relación que surge entre los dos. En el primer caso, veremos una relación de seducción en la que la investigadora perdió buena parte del control de la “situación; en el segundo caso, vemos un proceso de construcción de relaciones más horizontales y duraderas que han resultado más empoderadoras para ambas partes, Para ello, examinaré los momentos relevantes en la etnografía: 1) la presentación del investigador y de la investigación; 2) la selección de interlocutores y construcción del vínculo; 3) la consolidación de relaciones colaborativas Kater y Semprón (2012:60-63)

CASO 1: Etnografía de AFEM-SK

Presentación del investigador y de la investigación: *de Elisa a Da Elisa*

[Fragmento de Diario de Campo. Bukavu, Julio de 2009] *Al principio las diarreas, las pesadillas y las pequeñas obsesiones nocturnas no me dejaban dormir. Después de dos semanas, acorralada por la histeria, decidí hablar con mi anfitriona y directora de la ONG. Al fin me atreví a decirle que pasaba mucho miedo durmiendo en el cuarto con vistas al lago y que no podía dormir. Se rió con cierta sorna de mis miedos, pero luego me propuso amablemente que me instalara en una cama junto a su hermana menor y a los sobrinos. Al día siguiente, cuando me metí en la gran cama en la que dormían los menores de la familia me relajé y me sentí tranquila por primera vez en semanas.*

El primer paso de la performance etnográfica que tiene que ver con la producción de conocimiento en el terreno, consiste en la presentación y en este caso, las primeras semanas en terreno estuvieron mediadas por la persistencia del miedo. El trabajo de campo en un lugar como el este del Congo está atravesado por una intermitente sensación de peligro; Feldman define esta sensación como una distorsión narrativa y sensorial, donde las deformaciones y las particularidades surrealistas son producto de los espacios y de las disposiciones disciplinarias del propio etnógrafo (1995:228). Evaluando mi actuación en el campo, me di cuenta de que mi “presentación” en el campo había estado marcada por este episodio; tenía miedo y Zakia, mi informante clave, lo sabía. El miedo me convirtió, desde su punto de vista en una

“hermana menor”, una incompetente aceptable, que era capaz de gestionar el miedo sólo con su ayuda. El hecho de ser mujer y soltera y de que me hubiera instalado en la habitación de los niños reforzó la idea de que yo era una dada, es decir, una hermana, una mujer no casada. Poco a poco, me di cuenta de que sólo los niños de la casa me llamaban Mama Elisa, los demás miembros de la familia me llamaban Da Elisa. Mi complicidad con las hermanas jóvenes de la familia fue conformando mi presencia en terreno y Zakia trasladó esta consideración de *dada* a la sala de redacción de AFEM-SK. Este hecho no extrañó a nadie porque la mayor parte de las mujeres de AFEM-SK tenían entre 22 y 32 años y las menores eran solteras. Este hecho habría de marcar mi presencia en el campo y después de ella, yo era blanca, sí, pero no representaba a ninguna gran organización, era una blanca bajo su amparo.

Selección de interlocutores y construcción del vínculo: *¿incompetente aceptable, mzungu perfecta?*

[Fragmento de Diario de Campo. Bukavu, Agosto de 2009] *Las noches son más largas desde que duermo en el cuarto con las hermanas de la casa.. Comienzo a conocer la ciudad y las maneras de moverme. He decidido ir a pie y en moto-taxi, a pesar de que soy la única blanca que lo hace y las chicas de AFEM me riñen por hacerlo. Las chicas de la redacción de AFEM-SK y todo van tomando agradable aire de cotidianidad, a pesar de la tensa calma del conflicto. El hecho de vivir en familia con congoleños, a diferencia de todos los extranjeros que he conocido hasta ahora y de trabajar con una organización local me facilita una rápida integración... Voy adaptándome a la manera que tienen de comportarse las dadas de AFEM y las dadas de la casa, con el fin de encajar mejor, a pesar de que sé que ellas me verán siempre como una mzungu...*

El hecho de ser mujer supuso una clara ventaja en el campo, para trabajar con las mujeres de los medios de Sud Kivu, para abordar el trabajo con víctimas de violencia sexual y para acceder a espacios varios a los cuales hubiera sido imposible acceder sin levantar suspicacias. A pesar de que para muchas cosas el hecho de ser mujer en Congo parecía una clara desventaja, el sexismo que atravesaba las relaciones me convertía en un “sujeto no peligroso”, sin intenciones ni capacidad de acción, reforzado por el hecho de que no había ninguna gran ONG que me amparase en terreno. El trabajo de campo en un contexto de "circo humanitario" está profundamente condicionado por las luchas de poder de los activistas pro-derechos humanos, técnicos de proyectos y líderes de la sociedad civil local. Para los locales está más que claro que los extranjeros están en Congo por dos motivos: o son religiosos o han venido a hacer dinero. Cooperantes, humanitarios, trabajadores de compañías mineras y militares encajan en la categoría del lucro y es difícil explicar que una no es lo uno ni lo otro. Mi caso

les resultaba llamativo. Iba a pie y vestía en ocasiones ropa de pagne, así que muchos pensaban que era una religiosa y otros veían sencillamente una mzungu más. Por otro lado, era española, una nacionalidad exenta de connotaciones evidentes -bien diferente sería ser belga, británica o estadounidense-. Como mujer, española, colaboradora de una ONG local y mugeni de una familia congoleña, resultaba un ser que producía mucha más ternura y simpatía, lo cual convergía en el rol que me había dejado como dada, lo que habría de seguir contribuyendo a que no pudiésemos construir una relación horizontal con las líderes del movimiento de AFEM-SK.

Consolidación de relaciones (no tan) colaborativas: *elle est un journaliste espagnole...*

[Fragmento de Diario de Campo. Bukavu, Septiembre de 2009] *Hoy ha venido a casa y a la redacción una mujer de la BBC. Zakia la ha invitado a cenar a casa y me ha comentado que me quede a cenar con ellas, que habrá una comida especial, que imagino que cocinará Da Augustine. Zakia me dice que como yo hablo inglés, que me quede a explicarle cosas sobre AFEM-SK, y yo me doy cuenta de que le agrada en extremo que yo hable del trabajo que hacen en su lucha contra la violencia sexual... últimamente me doy cuenta de que les encanta presentarme como su becaria en AFEM-SK y explicarle a los blancos que vienen a la oficina que soy su colaboradora y que soy como su hermanita menor...*

El aspecto que mejor contribuyó a mi inmersión en el mundo vital de AFEM-SK, y que posteriormente me ha ayudado en mi trabajo con Kimche Mapu, fue el hecho de que antes de formarme en Antropología yo me había formado y había ejercido como periodista esporádicamente. Cuando acompañaba a las periodistas a hacer su ronda de trabajo, ellas siempre me presentaban como una periodista española, una colega. Sin embargo, nunca hice periodismo con AFEM-SK, debido al idioma, principalmente, pero también debido a que me consideraban incapaz de contribuir a sus proyectos directamente. Las directoras de AFEM-SK decidieron que yo aprovechara mi estancia redactando y traduciendo proyectos, puesto que hablaba francés e inglés. No era infrecuente que visitaran la oficina donantes, corresponsales y técnicos de ONGs; las directoras siempre me presentaban como la estudiante en prácticas³. En estos momentos adiviné que estaba inmersa, para algunas de ellas, en una transacción en la cual yo aumentaba su prestigio y ellas me daban asistencia para que yo llevara a cabo “mi

³ Fui a terreno bajo el amparo de una pequeña ONG estadounidense con el fin de desarrollar un pequeño proyecto, por lo que la directora de AFEM-SK me consideró como becaria, lo que conformó la relación con ella y las demás chicas.

proyecto”. Analizando después, me percaté de que Zakia veía orgullosa, por una cuestión de estatus y visibilidad de la organización, hasta hace poco una pequeña organización de mujeres, que yo estuviera allí como becaria. Las periodistas de AFEM-SK sentían con mi presencia la autocomplacencia que describía Gans en su obra sobre periodistas estadounidenses: estaban satisfechos con la atención que prestaba a su trabajo (1979:75), ya que pese a ser un trabajo muy público nadie es consciente de lo tedioso y agotador que puede ser el trabajo periodístico.

CASO 2: Etnografía de Radio Kimche Mapu

Presentación del investigador y de la investigación: *¿por qué estás en el valle de Pukiñe?*

[Fragmento de Diario de Campo. Valle de Pukiñe, comunidad de Katricura. Agosto de 2012] *Llegué ayer al valle y Maite quiere que conozca las comunidades y los habitantes cuanto antes. Me ha llevado a conocer a sus padres, habitantes del valle y pertenecientes al Lof Kilche, como se llama este terreno ancestral mapuche. Ayer por la noche Rubén, el marido de Maite, me llevó a la radio, que queda al lado de la casa, e interrumpió la programación para hacer un programa especial. Abrió los micrófonos para que me presentase a las comunidades del valle, ya que llevaban varios días avisando de mi llegada... una española colaboradora de la radio Kimche Mapu. Me invitó a participar en los programas de la radio durante mi estancia y me pidió que explicara qué había hecho en el pasado, por qué había venido al Valle de Pukiñe y por qué estaba aquí...*

En esta ocasión accedí al campo, a las comunidades mapuche del Valle de Pukiñe, como actor individual, profesora de una universidad española, pero recomendada por AMARC, la asociación mundial de radios comunitarias, con la que yo había colaborado en Santiago, y que me habían propuesto ir a ayudar a la Radio Kimche Mapu. En este caso, acudí como antropóloga y experta en medios, con una experiencia previa en acompañamiento de radios comunitarias. Esta presentación hizo que “mi personaje” en terreno tuviera un tinte diferente y se alejara de esa *dada* incapaz de plantear un proyecto conjunto de generación de conocimiento.

Uno de los productos resultantes de la etnografía de AFEM-SK fue la toma de conciencia respecto al trabajo como etnógrafa. Tenía claro que no quería producir y difundir conocimiento sobre otros sin su consentimiento y sin darles capacidad de respuesta, por lo que quería aplicar una política de transparencia total. La etnografía colaborativa es una opción

de reducción de la violencia epistémica y un enfoque que sirve como guía para dirigir el trabajo de campo con responsabilidad hacia los sujetos del campo. Sabía el tipo de trabajo que quería hacer y el tipo de presencia en campo que exigía la propuesta de la etnografía colaborativa, pero no tenía la certeza de que fuera posible. Como afirman Katzer y Semprón “tanto las posiciones, expectativas, recursos materiales y simbólicos como las experiencias y relaciones previas de los actores partícipes de la interacción” (2012:64) van a marcar las relaciones del etnógrafo y los etnografiados. En este caso, de nuevo, había muchas cosas que no estaba teniendo en consideración, principalmente, el hecho de ser española en una comunidad mapuche, de la experiencia previa de las comunidades con antropólogos, de la falta de formación de los periodistas de la radio y de los vínculos de los miembros de la radio con el resto de la comunidad.

Selección de interlocutores y construcción del vínculo: *¿Cómo llegar a ser chentu?*

[Fragmento de Diario de Campo. Valle de Pukiñe, comunidad de Katricura. Finales de Agosto de 2012] *Por casualidades de la vida, he venido a parar a las comunidades mapuche de Pukiñe-Lumaco, donde vive la poetisa que conocí en Villarrica, que ha resultado ser prima de Maite. En un principio no entendía las reservas de Maite cuando le hablaba de ella, pero poco a poco he ido entendiendo los detalles de la comunidad y me he dado cuenta de la profunda división que existe dentro de los mapuche, entre los que hay mapuche politizados y otros, evangelistas y más “asimilados”. La Radio Kimche Mapu se ha enfrentado a muchos problemas, no sólo con el cacique de Lanco que les ha denunciado y boicoteado, sino también dentro de la propia comunidad. La radio recibe muchas presiones, por parte de los evangelistas, para tener un espacio de apostolado y por parte de los “mapuche”, que practican la religión mapuche y conservan las prácticas ancestrales, que creen que darle espacio a la religión es un error...*

Desde el enfoque de la etnografía colaborativa el "informante" pasa a ser concebido como consultor Lassiter (2005), co-teorizador Rapapport (2005) y socio epistémico Marcus (2008). Por este motivo, la selección del informante clave, actor fundamental en el acceso a otros informantes, es más que relevante en una etnografía colaborativa. Para Katzer y Semprón, la consolidación del vínculo entre los informantes clave y el etnógrafo es mutuamente selectiva (2012:64), ahora, ¿cómo se selecciona a un informante que favorezca este tipo de relaciones? ¿cómo se construye una relación horizontal, colaborativa y transparente?

Veremos más adelante que es en este punto de consolidación de vínculo donde los desafíos de la desigualdad pueden suponer un problema si la antropóloga no sabe maniobrar adecuadamente. El principal problema fue el hecho de ser española en una comunidad mapuche, una comunidad en parte muy politizada y en parte muy asimilada. En este caso, llegué a la comunidad de mano de Maite Melipangi, que no era solamente directora de la Radio Kimche Mapu, sino también lideresa de la comunidad de Katricura, apoderada de la Escuela de Pukiñe-Lumako, madre del Jardín Infantil Ruka Kimun, miembro de una de las familias de referencia en el Lof Kilche y pariente del pastor evangélico. Maite tenía múltiples conexiones con varios miembros de la comunidad y estaba a medio camino entre los dos colectivos, aunque no se identificaba plenamente con ninguno. Este hecho me dio acceso a los diferentes actores clave de la comunidad.

El hecho de ser española podía haber supuesto para mí un gran problema, pero ella sirvió de parachoques con los miembros de la comunidad más comprometidos con el Movimiento Mapuche, que tienen un discurso fuertemente antiespañolista en el que entremezclan un odio histórico hacia el español y un rechazo hacia lo chileno no indígena, a lo que llaman “lo español”. De hecho, se dio un episodio muy incómodo en el que Maite tuvo que interceder por mí. Fuimos invitadas a una ceremonia de aniversario del Jardín Infantil y se celebraba con una rogativa mapuche que incluía un acto sagrado de la tradición mapuche, un Llellipun. El celebrante, un anciano de la comunidad, se sintió incómodo ante mi presencia y la posibilidad de que llevara cámara o trabajase para la policía. Maite, en privado, como supe después por casualidad, dijo que respondía por mí, que era su invitada y de total confianza. Dada la situación de persecución policial arbitraria en la que viven las comunidades mapuche actualmente, no es de extrañar que los líderes o sujetos más significados culturalmente vivan con una actitud de constante temor y recelo.

Poco a poco y gracias a la recepción que tuve en la familia Melipangi y con los colaboradores de la radio, tuve acceso a diferentes contextos de la vida en la comunidad, cayendo en una categoría existente en la cultura mapuche, lo que Manuel Manquilef describió en su célebre obra como “chentu”, allegado, en mapudungun, “quien se vuelve gente” Manquilef (1911). El allegado, o la allegada son, dentro de la tradición mapuche figuras próximas privilegiadas, que tienen un vínculo cercano/distante Luongo (2012:186) caracterizado por conocer, respetar y amar la Mapu -Madre Tierra- como lo hace la gente -che-. Esta figura da un marco para las relaciones horizontales y colaborativas pero además permite tejer relaciones con miembros de la cultura mapuche desde su propia lógica cultural y da buena cuenta de su cosmovisión. Esta figura de chentu, es decir, wingka a los que llaman peñi (hermano) o lamieng (hermana) es

propia de estos tiempos de promoción internacional del Movimiento Mapuche en los que hay muchos no mapuche que colaboran con la causa de recuperación de derechos de este pueblo milenario.

Consolidación de relaciones colaborativas: ...con M de Mujer Mapuche

[Fragmento de Cuaderno de Campo. Valle de Pukiñe, comunidad de Katricura. 2 de Septiembre de 2012] *Maite y yo estamos discutiendo sobre la participación de las mujeres en la radio. El caso de Maite, que yo había considerado erróneamente como representativo, es más bien único. Hemos diseñado una estrategia para aumentar las voces de las mujeres de la comunidad en la radio, ya que ahora lo único que hacen es conducir el programa evangélico. Hemos convocado una reunión en la radio para todas las mujeres de la comunidad, vamos a hacer técnicas participativas de diagnóstico para saber por qué no participan. Por otro lado, Maite se quiere lanzar a tener un programa propio que vamos a diseñar juntas: “Con M de Mujer Mapuche” y queremos hacer un programa especial por el Día de la Mujer Indígena, que es el 5 de Septiembre*

De nuevo, dos puntos clave sobre los que pivotó la consolidación de las relaciones colaborativas con Maite, las demás mujeres de la comunidad y la radio Kimche Mapu fue mi compromiso con la lucha por la igualdad de género. Las mujeres mapuche sufren una triple discriminación: por ser mujeres, por ser indígenas y por ser pobres. Sin embargo, las cosas están cambiando debido a varios factores como son: la emigración de las mujeres a las ciudades, su nuevo rol económico como proveedoras, la inserción de los mapuche en las redes internacionales, la colaboración con ONGs y la incorporación en programas institucionales, que ha alterado el orden tradicional, por lo que muchas jóvenes mapuche están reclamando un nuevo papel dentro de la sociedad mapuche. Sin embargo, en muchas ocasiones, se sienten en la encrucijada de reivindicar sus derechos sin abandonar los intereses colectivos de su pueblo. Maite y otras mujeres de la comunidad tenían una cierta sensibilidad hacia esta cuestión ya que muchas eran madres solteras y/o cabezas de hogar y que abundaban en la comunidad problemas como el incesto y la violencia intrafamiliar.

Por otro lado, mis conocimientos de los medios me permitieron no sólo incorporarme al trabajo de la radio como redactora y locutora, sino también colaborar durante la estancia en campo y después con Maite y otros miembros de la radio en materia de libertad de prensa, formación de periodistas, producción de contenidos alternativos, inclusión transversal de la dimensión de género y de pacifismo. Sin embargo, en esta ocasión, debido al conocimiento previo de otros antropólogos y de nuestra tarea, gocé de mucha comprensión sobre la tarea de análisis que podía realizar. Uno de los resultados más alentadores del trabajo etnográfico

conjugado con la acción política de un grupo de periodistas mapuche ha sido el de la incorporación de la cuestión de la creación de medios indígenas en las políticas de la Conferación Nacional de Asuntos Indígenas, que se comprometió en 2013 a dar fondos para crear y apoyar radios indígenas en Chile.

Condiciones performáticas de la circulación... ¿pornografía de la violencia?

[Fragmento de Cuaderno de Campo. Bukavu, Septiembre de 2009] *Comemos en el centro de tránsito de víctimas⁴ de Kanyola bajo un gran árbol mientras esperamos que vengan las mujeres de sus programas de reinserción y atención psicosocial. Me siento junto a Ride, y los periodistas de la BBC charlan con el responsable del proyecto y preparan sus entrevistas. Cuando llegan las mujeres, armando barullo y riéndose muy alto, se sorprenden al vernos y extienden la mano y hacen gestos de pedir comida y tener hambre. Me acerco a ellas y les doy una palmada en la mano como "chocando los cinco", lo que les produce mucha risa. Les digo la frase de presentación en kishi que me han enseñado las chicas de AFEM-SK y a ellas les da la risa. Junto a las mujeres hay una niña que tendrá cuatro o cinco años; tiene la cara sucia y lleva un vestido rosa que le queda enorme, lo que le da un cierto aspecto cómico, a pesar de que su expresión es muy triste. Me pregunto de quién es hija, porque todas la agarran y ninguna la abraza. Intento hablar con ella, pero no me contesta. Después de unas cuantas horas de encuentros, desencuentros, atropellos, risas, testimonios y recogida de información para futuros reportajes, los periodistas dan por finalizada la misión en el centro de tránsito de Kanyola. Casi todo el grupo de mujeres, que no habían perdido detalle de mi cuerpo y de mi ropa (ni de los periodistas británicos), nos acompañan hasta la entrada del recinto y cuando me estoy despidiendo, señalan a la pequeña niña y dicen en francés: Elle victime aussi. Elle victime. Por eso no canta. Por eso no habla. No he contestado, he hecho una pequeña sonrisa de despedida y me he marchado con el resto del grupo.*

Me quedé muda ante esa revelación aterradora. Analizándola más tarde me di cuenta de que no quería usar aquella información tan estremecedora que hubiera hecho las delicias de los corresponsales extranjeros. No estaba dispuesta a colaborar con la construcción de aquel circo de víctimas motivado por periodistas y ONGs, no quería más explicaciones... aquel rostro infantil había sido suficientemente elocuente. Este ejemplo invita a la reflexión sobre la importancia que tienen las políticas de la representación y cómo impactan en las vidas de las personas representadas. En el primer caso, el caso congoleño, vemos que muchos actores han capitalizado la violencia sexual contra mujeres con el fin de avanzar en “su lucha”, por lo que ha cobrado especial importancia la crudeza del mensaje, el horror del relato y el impacto de la imagen. De esta manera, la imagen de las mujeres víctima es la metonimia de Congo en el

⁴ Instituciones de atención a víctimas de violencia sexual

imaginario colectivo global. Consecuentemente, la difusión de imágenes de los cuerpos mutilados y violados, no sólo en medios sino también en textos académicos ha contribuido a fomentar los discursos afropesimistas.

El otro caso, el del pueblo mapuche, nos ofrece una oportunidad única de poner a circular una versión alternativa sobre los “pueblos indígenas” y el pueblo mapuche en concreto. Documentar los “medios indígenas” y los mensajes producidos por poblaciones indígenas Spitulnik (1993: 304) en los que éstos se representan a sí mismos, nos permite contribuir a acabar con la paradoja de que proliferen los símbolos indígenas en la cultura popular mientras que los pueblos indígenas no tienen canales para representar sus propias culturas McSherry (1999: 109-110).

Ambos casos nos recuerdan que “ver, escuchar, tocar y grabar pueden ser, si hechos con cuidado y sensibilidad, actos de solidaridad” Scheper-Hughes (1995: 419). Ahora, ¿qué hacemos con lo visto, lo escuchado, lo grabado? Es importante que nos paremos a preguntarnos sobre los dilemas que surgen al meter “sus” vidas en “nuestras” obras. Lo que antes obsesionara a los antropólogos por la dificultad técnica que entrañaba, ha pasado a ser un asunto moral, política y epistemológicamente delicado Geertz (1989:140). La pregunta realmente pertinente en este punto es ¿para quién escribimos nuestras etnografías? Caplan (2008:10). Si escribimos con un fin de empoderamiento de los sujetos de estudio, tenemos que tener un protocolo de circulación de contenidos, de la misma manera que hemos tenido una política de producción de los mismos. Es decir, comentaremos de antemano con nuestros colaboradores qué vamos a publicar y dónde, les dejaremos revisarlo de antemano y corregirlo si fuera necesario y respetaremos su voluntad de no publicación si así lo expresaran.

Condiciones performáticas de la recepción... *juntas ante el CERD*

[Declaración de Maite Melipangi, lideresa mapuche, ante el CERD (Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial). Palacio Wilson, Naciones Unidas, Ginebra. 13 de Agosto de 2013] *Mari mari kompuche. Mi nombre es Maite Melipangi. Soy mujer y mapuche. Vengo del Lof Kilche Mapu, en la comuna de Lanco, Chile. La Radio a la que represento, la Radio Kimche Mapu, nació en 2011 ante la necesidad de tener un medio de comunicación en el cual se tratasen los temas locales que a nosotros nos interesaban. Los medios que llegaban allá no nos representaban. Para levantar nuestra radio lo primero que hicimos fue lograr el apoyo de nuestra comunidad, conseguir los equipos y levantar la antena. Salimos al aire el 5 de Febrero de 2011 y el impacto que tuvo en la comunidad fue enorme desde el principio. Después de un mes de comenzar las emisiones comenzó una campaña de acoso. Desde una radio comercial local comenzó a decirse que nuestra radio no debía existir, y el propietario de esta radio,*

junto al subsecretario de Telecomunicaciones de la región, hizo una denuncia formal ante los tribunales de justicia regionales. En ese periodo nosotros ya habíamos solicitado a la subsecretaría de telecomunicaciones la licencia de radiodifusión, pero ellos respondieron que no iba a haber concesiones radiofónica hasta 2014. Ante esa situación nosotros no podíamos esperar, queríamos tener un medio que nos mantuviera informados y nos permitiera estar comunicados...

Maite Melipangi logró en 2013, con la ayuda de varias organizaciones internacionales que defienden la libertad de prensa, acudir a declarar ante el CERD contra el estado chileno. Se puso en contacto conmigo comunicándome que venía a Europa y planteándome colaborar con ella en la preparación de la denuncia ante las Naciones Unidas. Como nos dicen Katzer y Semprón (2012:65), una vez más, “construir una etnografía colaborativa implica colaborar en la medida de lo posible con aquello que nuestros interlocutores nos demandan, más allá de los fines estrictamente académicos”, por lo que, a mi entender, la propuesta de Maite era una oportunidad para mejorar la vida de la comunidad estudiada.

Fui a Ginebra y allí preparamos su presentación ante el CERD, acudimos a las sesiones, tuvimos reuniones privadas con los expertos del comité, visitamos organizaciones que trabajaban con pueblos indígenas y nos citamos con los representantes de la Confederación Nacional de Asuntos Indígenas chilena. Este episodio ilustra lo que plantean Katzer y Morales (2009) al decir que en coyunturas de movilización política intensa, como es el caso de los pueblos indígenas, el posicionamiento político del etnógrafo tiene que ser claro y que condiciona todas las posibilidades de colaboración con nuestros informantes. Este ejemplo muestra que es posible que nuestras producciones tengan una dimensión para-etnográfica cuando las ponemos al servicio de nuestros informantes. Me refiero a que Maite había leído muchos de mis textos sobre su trabajo, usaba el diagnóstico sobre participación de mujeres que habíamos hecho conjuntamente y utilizaba mis análisis para elaborar sus argumentarios y sus discursos de denuncia.

Esta experiencia me hizo reflexionar sobre la recepción de nuestros trabajos: ¿cómo llega lo producido a nuestros sujetos de estudio? Creo que de muchas maneras, es decir, dependiendo de qué informante o qué miembro de la comunidad según su nivel de formación, su conocimiento de la cuestión de estudio, su implicación en la causa y su relación con el etnógrafo. Para favorecer que se reciban los contenidos que hemos producido y puesto a circular, también deberíamos tener un protocolo de recepción, que pasa, desde mi punto de vista, por tener una política de producción de textos que contemple la realidad y las necesidades de la comunidad e incluya una política de traducción de producciones. En el caso de mi estudio de Radio Kimche Mapu los tipos de textos que he producido con el fin de que

llegaran a la comunidad son muy variados: artículos de prensa, artículos de boletines, proyectos para la asociación, trípticos sobre la radio, argumentarios para los proyectos, guiones de programas de radio, diagnósticos...

Concluyendo... ¿es posible hacer etnografía colaborativa? Desgranando los desafíos...

[Fragmento de Cuaderno de Campo. Valle de Pukiñe, comunidad de Katricura. Agosto de 2012] *Cuando llegamos a casa de la madre de Maite, Esperanza, una pequeña cabaña de madera pintada de amarillo, ésta nos invita a pasar. Maite, al ver las cazuelas humeantes en la cocina de leña, le pregunta a su madre si me invita a comer. Tarda unos segundos en aceptar, lo que refleja cierto inconveniente. Al cabo de unos minutos, llegan los otros miembros de la familia que vienen de trabajar en el campo y comenzamos a comer. El padre de Maite me hace preguntas como ¿quién soy? ¿qué hace una antropóloga?... Cuando los hombres se marchan nos quedamos, tomando mate y tortilla de rescoldos con dulce de mosqueto. Más relajada, Esperanza me confiesa que tenía nervios antes la posibilidad de que comiese en su casa porque había preparado una comida de mapuche. ¿¡Cómo iba yo a comer mote con arvejas!?*

He ido exponiendo en qué medida los aspectos subjetivos y relativos en la interacción en el campo pueden ir boicoteando nuestros intentos de construir relaciones colaborativas, sin embargo, hay otros obstáculos que tienen que ver con cuestiones macrosociales que también pueden obstaculizar nuestro trabajo y que conviene tener en buena cuenta.

El primer desafío, el “**desafío de la desigualdad**” tiene que ver con la necesidad que tenemos de reconocer que el contexto social es el entramado en el que reposan muchos de los condicionamientos que intervienen en el trabajo de campo. Las diferencias culturales y sociales predisponen de una u otra manera la comunicación con los informantes. Desde mi punto de vista, las principales desigualdades que aparecen en campo y que pueden llegar a boicotear el trabajo de campo son las relativas a la desigualdad de género y la desigualdad de clase. Ya he ido apuntando qué significaba ser mujer en cada situación, pero es quizá la desigualdad de clase la que más pone en entredicho la voluntad de construir relaciones colaborativas, cristalizada en preguntas como ¿a ti por qué te interesa estar aquí? ¿qué sacas tú de nuestra comunidad? En el trabajo con pueblos indígenas, en el marco de sociedades muy racista, ser no indígena significa pertenecer a una clase más alta, como se refleja en la viñeta etnográfica. Sin embargo, los aspectos que justifican simbólicamente la pertenencia de clase son muy variables y están codificados culturalmente, por lo que no es posible dar una solución única a este obstáculo. Una de las cosas que más llamó mi atención en el trabajo en

Pukiñe fue que las mujeres mapuche no me consideraban “tan cuica”⁵ aunque tuviera “cara de cuica y nombre de cuica” porque no les trataba con desprecio y sobre todo, porque tenía sobrepeso, problema que padecen las personas de clase baja en Chile y un problema muy habitual entre los mapuche.

El segundo desafío, el **“desafío de la poscolonialidad”** tiene que ver con las dificultades que surgen al hacer trabajo en terrenos marcados por las relaciones (pos)coloniales, como es el caso de Bukavu y de las comunidades indígenas en Chile. En el primer caso, las relaciones poscoloniales fueron un desafío constante, puesto que Sud Kivu es un espacio con cicatrices de la era colonial que conviven con otro régimen perverso y complejo de dilucidar que es el del régimen poscolonial de la industria de la Ayuda Internacional Escobar (1995). En el segundo caso, vemos como al “encuentro entre el etnógrafo y la gente indígena preexiste, coexiste y prevalece un contexto histórico global marcado por la dominación del blanco sobre los no blancos, que encuadra las relaciones establecidas” Katzer y Semprón (2012:60). El caso mapuche es un caso muy particular, por tratarse de un pueblo indígena nunca sometido por la Corona Española, por vivir un régimen de opresión por parte del estado chileno, el cual ha reproducido las relaciones de los tiempos de la colonia español y por estar padeciendo una neocolonización española por parte de las multinacionales que para hacer megaproyectos extractivos y de servicios violan los derechos indígenas reiteradamente. Estos casos son evidentes, pero no debemos olvidar que existen este tipo de relaciones en múltiples contextos de forma menos explícita.

El tercer desafío, el **“desafío de la producción académica”** se refiere al hecho de que somos profesionales con una (de)formación profesional que conlleva una serie de ideas preconcebidas y de prácticas muy estructuradas. Dice Geertz que “el Estar Allí es una experiencia de postal turística, pero el Estar Aquí es lo que hace que la antropología se lea, se publique, se reseñe, se cite, se enseñe” (1989: 140). Ese “estar aquí”, esas lógicas de producción científica actuales, que pasan por la obligación de escribir en una sola lengua – creando un universo de conocimiento monolingüe e inaccesible para muchos- con un formato prácticamente incomprensible para muchos de los grupos humanos estudiados, ha desembocado en una violencia epistémica que tiene que ver con poner a circular productos intelectuales que varían desde la violencia de la representación hasta formatos incomprensibles o productos inútiles de los que no trasciende nada más que la ganancia réditos para el investigador. Según Ana Bacigalupo, referencia en el estudio del pueblo

⁵ “Pija” en el argot chileno

mapuche, “muchos indígenas siguen creyendo que los discursos académicos son colonialistas, equivocados y en conflicto con su autodeterminación” (2003: 34). De este modo, vemos que el gran desafío de las etnografías colaborativas sigue residiendo en el polo de la circulación y la recepción, ya que en muchas ocasiones tejemos relaciones colaborativas en el campo pero fallamos a la hora de hacer textos de manera conjunta y de utilidad para el colectivo con el que trabajamos.

Entonces... ¿se pueden tejer las voces?

“Pueblo mío buscamos tu libertad/Respirar el aire sagrado/Sin que las armas acallen el latido de tu corazón/Mari chi wew vive siempre. Pueblo mío buscamos tu libertad/Que crezcan libres nuestras flores/Que vuelen libres nuestras aves/Somos un solo pensamiento”.

[*Libertad*. María Lara Millapán]

Como hemos visto, en ambos casos, el trabajo ha estado dirigido a acompañar a activistas de la lucha pro derechos humanos que proponen formas pacíficas de resistir a la violencia. Sin embargo, estas colaboraciones no están exentas de violencia, si no prestamos mucho cuidado a todo el proceso de producción de conocimiento etnográfico. Para Belausteguigoitia representación es sinónimo de poder, tener el poder significa poder representarse, por lo que si nosotros facilitamos el acceso que tenemos a los canales de representación a nuestros socios estaremos contribuyendo a la transformación social. No sólo evitar la violencia, sino ejercer el respeto por su voz es lo que permite que nuestras voces sean hilos con los que tejer un tapiz transformador.

Entonces, ¿se pueden tejer las voces? Desde mi punto de vista, sí se puede, pero hay que hacer un ejercicio intenso de reflexividad con el fin de evaluar certeramente las condiciones de acceso a terreno. Mientras pongo punto final a este texto reflexivo, miro a mi hija recién nacida, la cual me ha ayudado a entender los malabarismos que hemos hecho muchas veces en terreno mis informantes y yo para ir a las reuniones, a la radio, a las manifestaciones... miro mi cuenta de Facebook y veo que a propósito de mi maternidad me han hecho varios comentarios. Parpadean las palabras que me ha dejado Maite, conectada con las siete horas de desfase que hay entre Madrid y Pukiñe. Sonríe y pienso que sí es posible tejer voces. El comentario dice: “Te queremos, hermana”

Bibliografía

- Askew, K. y Wilks, R. (2002) *The Anthropology of the Media. A Reader*. Londres: Blackwell.
- Bacigalupo, A.M. (2003) "Rethinking Identity and Feminism: Contributions of Mapuche Women and Machi from Southern Chile", *Hypatia*, 18 (2): 32-57
- Belausteguigoitia, M. (2001) "Descarados y deslenguadas: el cuerpo y la lengua india en los umbrales de la nación", *Debate Feminista*, 24 (12).
- Brecht, B. (2004) *Escritos sobre teatro*. Barcelona: Artes Escénicas.
- Caplan, P. (2008 [1988]) Engendering Knowledge: The Politics of Ethnography, Part 1. *Anthropology Today*, 6(4): 14-17
- Clifford, J. (1986) *Writing Culture. The Poetics and the Politics of Ethnography*. Los Angeles: University Of California Press.
- Escobar, A. (1995) *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.
- Feldman, A. (1991) *Formations of Violence: The narrative of the body and political terror in Northern Ireland*. Chicago: University of Chicago Press.
- Fluehr-Lobban, C. (2008) "Anthropology and ethics in America's declining imperial age", *Anthropology Today*, 24 (4): 18–22
- Gans, H. (1979) *Deciding what's news*. Nueva York: Pantheon Books.
- Geertz, C. (1989) *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.
- Ginsburg, F. (2002) *Media Worlds. Anthropology on a new terrain*. Los Angeles: University of California Press.
- Haraway, D. (1998) "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the privilege of Partial Perspective". *Feminist Studies*, 14 (3): 575-599.
- Katzer, L. (2009a). "El mestizaje como dispositivo biopolítico". En Tamagno, M. (2009) *Pueblos Indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política*. La Plata: Biblos.
- Katzer, L. y Morales, G. (2009) "Situaciones de comunicación: reflexiones en torno a experiencias de campo". *Oficios Terrestres*, 24: 151-161.
- Katzer, L. y Samprón, A. (2012) "El trabajo de campo como proceso. La 'etnografía colaborativa' como perspectiva analítica". *Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social*. 2(1):59-70.
- Lassiter, E. (2005) *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*. Chicago: University of Chicago Press.

- Lincoln, Y. y Denzin, N (2003) *Turning points in Qualitative Research: Tying Knots in a Handkerchief*. Los Angeles: Rowman&Littlefield.
- Luongo, G. (2012) "Memoria y revuelta en poetas mujeres mapuche: intimidación/lazo social". *Aisthesis*, 51:185-201
- Marcus, G. (2008) "El o los fines de la etnografía: del desorden de lo experimental al desorden barroco." *Revista de Antropología Social* n°17. Pp 27-48.
- Manquilef, M. (1911) *Comentarios del pueblo araucano: la faz social*. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes.
- Marcus, G. (1995) "Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography". *Annual review of anthropology*, 24: 95-117.
- McSherry, C. (1999) "Todas las voces: indigenous language radio, state culturalism and everyday forms of public sphere formation". *Journal of Iberian and Latin American Studies*, 5 (2): 99-132.
- Newbury, D. (1996) "Convergent Catastrophes in Central Africa". *Review of African Political Economy*, 23 (70): 573-576.
- Quilaqueo Rapiman, F. (2008) *¿Dónde está la Mujer Mapuche en las Estadísticas Chilenas?* Temuco: Universidad Autónoma de Temuco.
- Spitulnik, D. (1993) "Anthropology and Mass Media". *Annual Review of Anthropology*, 22: 293-315.

ENTRE LO POSTCOLONIAL Y LO DESCOLONIAL: NUEVAS FORMAS DE CONOCIMIENTO PARA ESPACIOS- PROBLEMA NO RECONOCIDOS

Francisco Javier González Herrero
fran_rio8@hotmail.com
Centro de Interpretación Etnológico Matilde Gallardo

Resumen

Antes de la llegada del consistorio británico a Riotinto (Huelva) en 1873, la aldea de La Mina, era la más próxima a la explotación minera, posteriormente y debido al avance de los trabajos de extracción, desaparecería. Si la empresa británica empezó la destrucción del primigenio pueblo de Riotinto, también inicio la construcción del que actualmente es: Minas de Riotinto. El entorno cuenta desde el año 2012 con la categoría de protección de Zona Patrimonial, tal denominación se concede a aquellos lugares de amplitud territorial y diacrónica de elementos significativos. La etapa británica ha sido clave en la consecución de citada categoría patrimonial, fue en esta etapa cuando se empezó a tener en cuenta el registro arqueológico a partir del cual se conocen los 5000 años de historia de minería, también fue en esta etapa cuando tuvieron lugar los conflictos laborales de mayor trascendencia para la historia social, siendo también cuando se aplicaron las principales innovaciones en técnicas de explotación geológicas y de ingeniería, así mismo, fue en esta etapa cuando la Rio Tinto Company Limited se convirtió en la mayor productora de cobre a nivel internacional. El reconocido legado británico de Riotinto es eso, británico, su arquitectura, métodos de explotación, mejoras sociales y comunicaciones, entre los aspectos arriba citados, son los que hoy han convertido a los términos municipales de El Campillo, Minas de Riotinto y Nerva en Zona Patrimonial. Ni los trabajos realizados desde la antropología, cuanto menos los de otras disciplinas, han elaborado lecturas de la realidad social local desde la otredad, parece como si la comunidad minera no fuera más que eso, minera. Las lecturas desde la antropología se enmarcan en metodologías neocoloniales como la identidad minera, la transformación del territorio debido a la explotación minera, los conflictos entre patronal y minero o el

sufrimiento del trabajo del minero. El sobredimensionamiento de un único signo de identidad ha reducido la riqueza cultural de toda una comunidad a lo que la modernidad definió a partir del individualismo, formalismo, capitalismo e industrialismo. El Centro de Interpretación Etnológico Matilde Gallardo y la Asociación Matilde para la Protección e Interpretación de Patrimonio Glocal presentados públicamente en abril de 2013, han nacido al amparo de una visión descolonial que cuestiona la construcción patrimonial realizada por olvidar, invisibilizar y negar una parte fundamental de la historia de una colectividad al no tener en cuenta sus creaciones: más allá del individuo, con el modo de producción doméstico; más allá de la economía formal, en el marco de la producción informal y sumergida; más allá del capitalismo, por sus necesarias estrategias de autosuficiencia; más allá de lo industrial, por el uso de métodos tradicionales. El cuestionamiento de la visión patrimonial imperante se torna aún más relevante cuando, a pesar de representar la herencia colonial -o precisamente por eso- no la engloba en su totalidad al dejar fuera aquellos modos de relación con las clases subalternas que articulan la sobreexplotación del trabajador, al prolongarla más allá de su jornada laboral.

1. Introducción

El patrimonio puede ser reconocido o no, el reconocido es conocido aunque no en todos los casos activado, el no reconocido difícilmente es conocido, mucho menos activado. En un lugar como la Zona Patrimonial de El Campillo, Minas de Riotinto y Nerva (Huelva) la mayor parte del patrimonio se encuentra en la primera de las situaciones descritas, no obstante, en las periferias de este espacio patrimonial podemos encontrar las otras tipologías. Así mismo, existen lugares fronterizos dentro del ámbito patrimonial definido que -dados los significados atribuidos- se encuentran en los márgenes del reconocimiento y, por tanto, lejos de su activación. Con lo poco que hemos dicho, tenemos bastante para iniciar una serie de reflexiones que serán las que nos introduzcan nuestro planteamiento teórico metodológico. Para ello nos desplazaremos desde el centro a la periferia pasando por aquellos lugares fronterizos que se encuentran en los márgenes del reconocimiento patrimonial. El patrimonio activado del entorno minero de Riotinto se sitúa en el epicentro del enfoque neocolonial. Si fue la empresa británica y su colonia la que en los ochenta años que estuvo en Riotinto dejó la huella de la revolución industrial, cuando en 1954 vendió las minas al Estado español, la senda a seguir estaría tan presente que una vez aquella etapa -industrial minera- se cerrara,

tendría asegurada su continuidad, ahora, en la industria del turismo, mostrando lo que otros hicieron, un “otro” definido desde el “nosotros” eurocéntrico. Así, el patrimonio que hasta el momento se ha investigado, conocido, difundido y protegido en Riotinto y su entorno es aquel vinculado a lo que la Compañía británica realizó –o inició-, sus minas, edificios, costumbres, casas, métodos de explotación, descubrimientos arqueológicos, desarrollos en comunicaciones e historia. Si el reconocimiento patrimonial es neocolonial, su activación es elitecéntrica. La visión neocolonialista implica dejar fuera de la activación patrimonial a la sociedad local, cuanto más, a los sectores más desfavorecidos de la misma. Ahora sí estamos hablando de los márgenes, de aquellos elementos que teniendo el reconocimiento, no cuentan con el apoyo institucional -público o privado- ni tan siquiera popular para revertir unos términos socioculturales que se presentan desigualitarios. ¿Cómo los mismos orígenes históricos hablan de diferentes destinos socioculturales? Cuestiones como estas formuladas a modo de reflexión, nos ayudaran a entender las asimetrías de los ámbitos reconocidos. Por último, tenemos el grupo de elementos que aun teniendo características para el reconocimiento patrimonial, no cuentan con él. Si en el centro tenemos las creaciones británicas para la comunidad británica, en las fronteras a las creaciones británicas para la comunidad obrera, más allá de los márgenes -en el ámbito de exclusión- están las creaciones populares para la comunidad obrera. Nos referimos a aquellas elaboraciones propiamente populares, surgidas de la necesidad económica y social, y alentadas desde la distancia por quienes ostentan el poder. El patrimonio es el legado de nuestro pasado, entonces, no podemos –al menos no debemos- quedarnos sólo con aquella parte del pasado que representa a la ideología dominante. La colonización capitalista que se desarrolló en Riotinto ha dejado algo más que un paisaje cultural único e innumerables elementos patrimoniales, significó la implantación de un sistema ideológico que ha permeado en la sociedad local hasta el punto de no reconocerse más allá de la herencia británica, como si las influencias ejercidas por ésta anulasen toda referencia previa y/o ajena a aquella. En este diálogo en torno a lo que debe o no ser preservado, son las instituciones de poder las definitorias, entre ellas, la academia juega un papel fundamental. Quizás porque lo alterizado estaba por definir o quizás porque son tantos y difusos “los otros”, que las propuestas metodológicas desarrolladas se han centrado en el otro definido desde el nosotros de la modernidad. Este es el punto de partida, el estudio de un otro estructurado en torno a una referencia polarizada: directivos-obreros. La mirada antropológica en Riotinto se ha centrado en el obrero y su relación con la patronal, en las dimensiones de la modernidad que giran en torno a lo individual –el obrero- y sus adscripciones como el género y la edad –hombre en edad de trabajar-, la economía formal –el

trabajo regulado-, capitalista –asalariado- e industrial –y su modo de conocimiento científico-. Los enfoques teórico-metodológicos desarrollados en este contexto neocolonial han sido presos de la versión más conservadora de la disciplina. Por todo ello, lo que presentamos en el presente texto es, en primer lugar, una visión decolonial superadora de las elaboraciones identitarias propuestas hasta el momento al representar un nuevo enfoque que enriquece y fideliza a la comunidad local al desentrañar las diferentes dimensiones de su mundo sociocultural. En segundo lugar, se define desde una metodología descolonizada por el hecho de que la producción científica escrita –como el presente texto- es un elemento más de difusión y conocimiento -ni el principal, ni el primero- que se presenta a partir de un proyecto sociocultural creado y desarrollado desde alteridades “desconocidas”, postulándose por tanto, como una propuesta emancipadora.

2. Desarrollo

2.1. El contexto patrimonial

La crisis de la minería de los años 80 llevo al cierre –hasta hoy definitivo- de la mina en Riotinto y a la creación de alternativas económicas que pudiesen litigar el agravio que ocasionaría tal situación. En los años noventa se inicia una diversificación económica con proyección industrial en ámbitos tan dispares como el agrícola, creación de empresas de suministros, polígonos industriales y el turismo, en el marco del patrimonio cultural, concretamente, el patrimonio industrial minero. A partir de este momento, se inicia una de las fases más trascendentales del proceso de construcción patrimonial que empezaría a definirse hacía 100 años atrás, en tiempos de la colonia británica. Cuando en torno a 1990 se pone en marcha dicha activación patrimonial, se hace algo más que crear una infraestructura que contribuya al desarrollo económico de la comarca –siendo en la actualidad uno de los motores económicos de la zona y con tendencia a consolidarse como tal-, es a partir de ese momento cuando se institucionalizan los cimientos de una determinada lectura de la realidad social, cultural e histórica, una interpretación de corte hegemónico que llevaría a que en el año 2012 se decretará a gran parte del entorno como Zona Patrimonial. La figura de protección de Zona Patrimonial se introduce en la ley de 2007 del Patrimonio Histórico de Andalucía, es una categoría de protección innovadora que define “aquellos territorios o espacios que constituyen un conjunto patrimonial, diverso y complementario, integrado por bienes diacrónicos representativos de la evolución humana, que poseen un valor de uso y disfrute para la

colectividad y, en su caso, valores paisajísticos y ambientales”. Por el momento, son sólo dos las Zonas Patrimoniales que hay en Andalucía, una de ellas es la de El Campillo, Riotinto y Nerva, sin embargo, y como veremos a lo largo del presente texto, encontramos que existen graves desajustes entre la definición de lo que es zona patrimonial y la demarcación temática y territorial dada a la misma en la Cuenca Minera de Riotinto. Esta tipología de bienes inmuebles engloba a muchas de las otras figuras clasificatorias, así, la zona patrimonial incluye monumentos, conjuntos históricos, sitios históricos, zonas arqueológicas y lugares de interés industrial principalmente, y aunque varias de estas tipologías aluden a los valores etnológicos, lo definido dentro de la zona patrimonial onubense está lejos de referir lo que podría ser un lugar de interés etnológico, así como, a creaciones propiamente populares, entendidas estas como expresiones culturales.

2.2. La herida colonial

Este contexto nos aproxima a las herencias coloniales, si bien, es en la herida colonial (Mignolo, 2007:35) donde se gestan las visiones otras, esas visiones que dan cuenta de la diversidad y complementariedad de elementos sin los que no es posible acceder al entendimiento de cómo se ha producido la evolución humana de una sociedad en un área cultural determinada. Es a partir de la institucionalización del proceso patrimonial -con la creación de las entidades encargadas de gestionar el patrimonio en Riotinto- cuando la ideología moderna se hace eco de la polisemia de significados que implica su instauración. Por ello, nos vemos en la obligación científica de revisar la historia –más que de las formas de vida- de los conceptos a través de los cuales se construyen dichas historias (Scott, 1994). El “espacio-problema” que nos ocupa, no puede ser algo estático, centrado en un momento histórico determinado, en el pasado, más bien, tiene que ver con el presente y con esa elaboración de conceptos e ideas que se introdujeron en un momento determinado y que siguen teniendo influencia. Este enfoque nos sitúa en la órbita de lo simbólico, de las elaboraciones y reconstrucciones ideológicas que las comunidades hacen de sí mismas. De las cosas que tienen valor y las que no lo tienen, y sobre todo, de los procesos que hacen que lo tengan o lo dejen de tener. Patrimonio e identidad son re-elaboraciones ideológicas y conceptuales, en el caso que nos ocupa, podemos yuxtaponer comunidades, conocimientos, formas de hacer, y sobre todo, ideas. Comunidad británica y comunidad local, conocimiento científico y conocimiento local, trabajo en la mina y trabajo en el campo, así como, ideas que

tienen que ver con quien tiene poder y quien no, y ello, inevitablemente, incidirá decisivamente en el modo, no sólo de construir la identidad y el patrimonio, sino de construir ideologías a partir de elementos que resultan dominantes entre los ámbitos yuxtapuestos. ¿Por qué existen elementos dominantes que contribuyen a una configuración determinada de las jerarquías de los capitales culturales? En este sentido, el poder colonial no es más que una expresión del poder moderno.

“La construcción de la idea de la modernidad conectada a la expansión europea, y también forjada por los intelectuales europeos, fue lo suficientemente poderosa para durar casi quinientos años. Los discursos y las teorías postcoloniales comenzaron a desafiar directamente esa hegemonía, un desafío que era impensable (y tal vez inesperado) por aquellos que construyeron y supusieron de antemano la idea de la modernidad como un período histórico e implícitamente como el locus de enunciación. Un locus de enunciación que en el nombre de la racionalidad, la ciencia y la filosofía afirmó su propio privilegio sobre otras formas de racionalidad o sobre formas de pensamiento que, desde la perspectiva de la razón moderna, fueran racionales. Por consiguiente, propondría que los discursos y las teorías postcoloniales están construyendo una razón postcolonial como un locus de enunciación diferencial“.

Mignolo (2005:11)

El locus de enunciación diferencial de Mignolo nos introduce en el marco del postcolonialismo, lo que significa un desplazamiento de los conceptos y las prácticas de las nociones del conocimiento y también de las formas de entendimiento articuladas durante el período moderno. Tales conceptualizaciones se presentan inevitablemente necesarias para poder elaborar un análisis holístico de una realidad social, ecológica, económica y cultural y un discurso decolonial emancipador. En este sentido, los análisis contruidos a partir de aportaciones de las teorías postcoloniales y/o decoloniales nos ayudaran a repensar la realidad sociocultural investigada desde un enfoque que integre aquellos elementos presentes en la misma, los cuales, bajo las orientaciones epistemológicas actuales, no es que hayan estado erróneamente o infra-representados, es que siquiera lo han estado. ¿De qué modo la modernidad se inserto en las prácticas, modalidades y proyectos de los colonizados de manera que las vidas de estos fueron modificadas irreversiblemente? La legitimación de la doctrina colonial se produce fundamentalmente por la instauración de un dogma: La modernidad. Como paradigma del desarrollo erigido por una forma sutil de poder que asienta sus principios en un proceso intensivo de desarrollo tecnológico (y su modo conocimiento), en la industria (y su modo de relaciones laborales) y en las ideas de progreso (y su modo de establecer jerarquías), reordenados por la lógica del Mercado (como modo legítimo de intercambio hoy bajo la denominada globalización) que no es más que un eslabón más de la cadena de lo que ha venido a denominarse mundialización (Moreno, 2004:498), proceso que

hace eco de diferentes lógicas superpuestas entre las que se encuentra la de la razón moderna. Señala Mignolo (2005) que el poscolonialismo tiene contribuciones para hacer en el análisis de las realidades sociales, culturales y políticas de cualquier parte del mundo, especialmente cuando el tópico es asimetrías de poder. Para Scott (1994), la pregunta es ¿cómo este poder colonial remodeló o reorganizó las condiciones conceptuales e institucionales de la posibilidad de la acción social como tal? Entendiendo que, lo importante para este presente poscolonial es una interrogación crítica de las prácticas, modalidades y proyectos a través de los cuales la modernidad se insertó en las vidas de los colonizados y las modificó.

2.3. La mirada periférica

“El Alto de la Mesa fue el primer barrio que la Compañía británica comenzó a construir en Riotinto, iniciándose cuatro años antes que Bellavista –barrio Inglés creado para albergar a los directivos británicos- o El Valle –barriada obrera que junto a El Alto de la Mesa conforman hoy día el actual pueblo de Riotinto-, su construcción se inició sólo cinco años después de la llegada de la Compañía británica a Riotinto. El hecho de ser el barrio más antiguo del municipio no le da ningún privilegio, como tampoco se lo da el que en él estuviese ubicado por más de 20 años el Ayuntamiento, como tampoco se lo da el tener una monumentalidad única desde el punto de vista geológico, como tampoco se lo da el haber sido el mayor de todos los poblados, como tampoco se lo da el haber sido el único testigo directo que desde su posición pudo observar como el antiguo pueblo de La mina desaparecía, como tampoco se lo da el haber albergado la escuela principal, como, como, como... siendo BIC, sigue sintiéndose carboncillo. Más que carboncillo era carbón lo que permitía cocinar en sus casas, literalmente en sus casas, ya que estas minúsculas viviendas no contaban más que con lo que se conoce como un anafe ubicado en una de las dependencias que hacía las veces de salón cuando no cubría múltiples funciones. Era un carbón que cocinaba austeros, pero sanos platos andaluces, un carbón que se producía en los andaluces hornos de boliche que vestían campos y huertos andaluces, huertos que además brindaban la posibilidad de poder echar algo al fuego. Tanto se ha echado al fuego de la ignorancia, tanto se ha echado al fuego del silencio que al final terminó gritando, el mismo silencio no puede soportar un instante más no romper consigo mismo porque hasta el silencio mismo se cansa de estar callado, ahora, ya es hora de hablar. Hablar alto, muy alto, ¡Alto, Alto, Alto! A qué suena un golpe en lo alto de la mesa, es como un golpe de rabia, también de fuerza, de tesón, de enfado, es un golpe que quiere hacerse sonar, ganarse el respeto, es necesario dar ese golpe en El Alto de la Mesa para que de una vez por todas se le dé el lugar que se merece, su lugar en la historia. Hoy, El Alto de La Mesa sigue estando en el margen, cuando fue el centro; hoy El Alto de la Mesa es un BIC que no pinta nada, cuando en él garabatea la cultura popular; El Alto de la Mesa por una vez más, quedó al margen, marginado, excluido, descategorizado ¿o no? categoría sí que tiene, es cierto, tiene la suerte de tener la categoría de ser Zona con Necesidades de Transformación Social. Así es, es un lugar al que la administración le ha dado esta categoría que indica que se debe de actuar para transformarlo. Transformar una situación social que cuenta con elevados índices de desempleo, población envejecida, grupos sociales desfavorecidos, minorías

étnicas e inmigrantes y un deterioro urbanístico creciente, entre otras problemáticas. Paradójica doble zonificación con que cuenta el barrio, la de ser Bien de Interés Cultural incluido dentro de la Zona Patrimonial y ser Zona con Necesidades de Transformación Social. El Alto de la Mesa es como un poblado fantasma, un espectro que se siente pero no está presente, un barrio que viene a representar la intersección entre lo integrado y lo excluido. Desde el margen en que se encuentra es capaz de vislumbrar el porqué de su integración a partir de una trama urbana británicamente definida y de su exclusión a partir de unas formas de vida andaluzamente vividas. El Alto de la Mesa es un lugar privilegiado, por ello, el Centro de Interpretación Etnológico Matilde Gallardo lo ha elegido para empezar a contar desde allí la historia de la gente a la que le fue robada.” (Texto inédito. Centro de Interpretación Etnológico Matilde Gallardo)

Este texto nos acerca a la realidad social y cultural de un barrio históricamente obrero como es el popular barrio de El Alto de la Mesa de Minas de Riotinto. Desde la posición periférica en que se encuentra nos da la posibilidad de aproximarnos a lecturas complejas, globales, críticas y emancipadoras de la realidad sociocultural presente. Su definición de histórico barrio obrero, nos ayuda a configurar el mapa de la estructura socio-económica y su posición en la misma; su categoría de popular nos introduce en la forma de vida y elementos definitorios de la cultura popular y; sus adscripciones administrativas nos dan pistas del polimorfismo de las asimetrías de poder, manifiestas en términos culturales -a través del patrimonio-, sociales -a través de las desigualdades- e ideológicos -desde la aceptación de unos modos de pensamiento y el desprecio de otros-. Ese “vislumbrar el porqué de su integración a partir de una trama urbana británicamente definida” da cuenta de qué es lo significado: su trazado urbanístico. Proyectado por la dirección de la Compañía en lo que se denomina como “cuarteladas”¹. El resto de particularidades del barrio, desde las propiamente británicas -como podrían ser las tipologías de viviendas construidas- a otros muchos elementos diferenciadores, no han sido significadas. Esas particularidades no destacadas cuentan cosas de la comunidad obrera, así, para conocer la organización y estructura familiar, los espacios sociales, la economía doméstica y división del trabajo debemos saber cómo son sus casas, los casinos, el mercado de abastos, la posada, el economato, etc., así como, aquellos aspectos de la comunidad local que nos descubren como se articula la desigualdad social y cultural y las consecuencias que ello tiene tanto en la generación de relaciones de dependencia como en el silenciamiento de las epistemologías otras, expresadas en gran medida en las necesarias estrategias complementarias de subsistencia entre otras cuestiones. El análisis etnohistórico de la forma de vida de la comunidad obrera durante el periodo colonial más allá de la jornada laboral del obrero-minero, es decir, más allá de la aprehensión de la comunidad

¹ Disposición urbanística rectilínea, de paralelas y perpendiculares, con una estructura y orden determinado, diferente por completo a las características de los poblados andaluces de la comarca.

minera a partir esa adscripción de hombre-adulto-asalariado-trabajador no cualificado - categoría sobre la que se ha construido la identidad colectiva en la Cuenca Minera de Riotinto y a partir de la cual se excluyen todas aquellas aportaciones no inscritas en el proceso civilizatorio la modernidad-, nos conduce hacia esas otras cuestiones que incluyen a todos los colectivos presentes como son mujeres, menores, mayores, inmigrantes, etc.; los diferentes papeles que han desarrollado desde el punto de vista de la organización y función socio-económica y cultural y; los modos de vida complementarios, necesarios y representativos que formando parte de la cultura minera no han sido reconocidos y, por tanto, pasan a formar parte del mundo de lo desconocido, con todas las implicaciones que ello tiene, principalmente, para la legitimación de ideologías. La mirada hacia lo desconocido no hubiera sido posible sin un contacto natural con la forma de vida de la comunidad local, el cual emana, casi irremediamente, de la herida colonial. Por tanto, esa mirada -en un contexto como el del entorno patrimonial de Riotinto- ha tenido que forjarse en el punto de vista nativo, basada en la inmersión plena, naturalizada, experimentada y vivida y el diálogo intersubjetivo con la teoría antropológica. Si definimos la comunidad obrera como una colectividad que ha subsistido, se hace necesario conocer todos los elementos diacrónicos y sincrónicos que han hecho posible dicha permanencia a pesar de sus transformaciones. De hecho, son las transformaciones las que crean la posibilidad de permanencia y, por tanto, en ellas está gran parte de la explicación del presente histórico de la comunidad. La dificultad de comprender al sujeto-objeto de estudio estriba en dos cuestiones que pasan por la comprensión diacrónica de las dinámicas socioculturales. Por un lado, el presente neocolonial dificulta la manifestación del problema desplazándolo a un estado latente-permanente que lo arrincona en una situación de no definición. Por otro lado, tenemos un pasado que a pesar de no ser reconocido históricamente, cuenta con los suficientes registros materiales e inmateriales como para justificar su importancia en términos etnohistóricos y etnoecológicos principalmente. Por tanto, la aproximación al sujeto-objeto de estudio no podía elaborarse desde el presente neocolonial al ser portador de aquellas constricciones institucionalizadas en el ámbito del paternalismo empresarial, de modo que, la perspectiva decolonial a partir del uso de una metodología etnohistórica –en la recopilación de datos- y una propuesta de carácter emancipador-en la devolución del conocimiento- es la única capaz de elaborar una definición del problema, ahora sí, redefinido desde lo postcolonial y mediante procedimientos descolonizados.

“descolonizar la actividad antropológica de su asimetría metódica entre sujeto etnógrafo y objeto etnografiado, partiendo de la “cohesión orgánica” existente entre el

antropólogo miembro- de-una-minoría y la minoría-sujeto-objeto de estudio” (Dietz, 2011:11)

Los enfoques teórico-metodológicos desarrollados hasta el momento han demostrado ser insuficientes en el contexto que nos encontramos, por ello, la aplicación de una metodología descolonizada ha de empezar por la transgresión en: las formas de acceso al campo, la observación participante –orientándola hacia la participación total (Hamersley, 2004:122)- y en la relación con informantes y porteros, e incluso, en el modo de devolver la información a la comunidad local y científica, hecho que implica la aplicación de un marco teórico definido desde lo decolonial pero por encima de todo, tener muy presente la dimensión epistemológica y crítica de la disciplina. La actitud investigadora en antropología lleva implícitos una serie de conceptos y, aunque no es nuestra intención detenernos en ellos, si vemos oportuno presentar algunos en tanto que fraguan el por qué de nuestra propuesta metodológica.

2.4. Extrañamiento, centrismos, intertextualidad y reflexividad

“... la percepción de anomalías es el motor de arranque de toda forma de investigación científica”. (Velasco y Díaz de Rada, 2003:215) El extrañamiento es un concepto clave en la aplicación de la metodología etnográfica no pudiendo ser menos en un caso como el que nos ocupa ya que, aunque es en la fundamentación teórica donde argumenta sus posibilidades científicas, sin la puesta en práctica de esta herramienta metodológica –además de otra serie de cuestiones- difícilmente podríamos haber despertado el interés hacia el objeto de estudio que da sentido a nuestra investigación. En nuestro caso, la anomalía se produce porque colinda con la declarada zona patrimonial de Riotinto un entorno etno-ecológico que mantiene el aspecto que tomo en época colonial –sumado al progresivo abandono en muchos casos- por el hecho de estar en el limbo jurídico heredado de la crisis de la minería de finales de los años 80 del pasado siglo. Todo el territorio que perteneció a la empresa minera sufrió transformaciones pero no todas las transformaciones están incluidas en la zona patrimonial, sólo aquellas expresamente británicas o industriales, éste hecho, es el que llevo a extrañarnos acerca del por qué no forma parte de la zona patrimonial un entorno etno-ecológico que contribuyó a la subsistencia de la comunidad minera y, por ende, contribuiría a explicar no sólo su historia, sino la de la minería en general. El extrañamiento nos permite sorprendernos de cómo otros interpretan un mundo sociocultural, la peculiaridad de la realidad que abordamos en nuestra investigación es que es lo extraño lo no extraño y ello es precisamente

lo que hace que nos interese por aquellos aspectos de la vida sociocultural que siendo “familiares” son extraños para una definición fragmentaria del patrimonio cultural. Es lo victoriano, su arquitectura, su forma de vida y sus ideas sobre el mundo lo que en Riotinto se ha definido como patrimonio, es el otro que encarna unos ideales modernos el elegido para ser venerado y protegido, es este otro el que hizo que a la Cuenca Minera de Riotinto llegasen miles de personas –y sus familias- para trabajar en su explotación industrial, no obstante, esos otros, que representan a una colectividad heterogénea que confluye en un mismo lugar no han sido aún reconocidos, ni ella, a través del conocimiento de su forma de vida, ni mucho menos sus creaciones. En la Cuenca Minera confrontaron dos mundos, el de el otro y el de los otros, el mundo otro ha venido a configurarse como la razón de ser de la comunidad local, abandonando, abandonándose, en la reivindicación de su propia idiosincrasia. Lo extraño no es lo británico, es lo exótico pero a la vez moderno, es minoría a la vez engrandecida, es la razón que ha llevado a declarar la zona como patrimonial y que reifica la grandeza de sus creaciones y la irrelevancia de las que hicieron los otros. En una realidad sociocultural como esta, las creaciones de los otros son las que despertaron nuestro extrañamiento, más aún, si se encuentran enredadas en las conflictivas -a la vez que sutiles- relaciones con la clase dominante. Extrañarnos de algo es darnos cuenta, pero darnos cuenta de una cuestión tan invisible no es fácil -más aún cuando los hechos socioculturales se desvanecieron en el pasado y sólo es posible abordarlos desde el registro material y el enfoque etnohistórico-, de modo que, de no ser por el hecho de haber formado parte de esa historia, difícilmente podríamos hoy extrañarnos de algo como lo que estamos planteando. Al analizar la construcción del patrimonio minero de Riotinto queremos destacar dos lecturas contrapuestas de las producciones vernáculas, primero, si hoy hay algo que represente el origen de la comunidad local y que este dentro de la zona patrimonial es el desaparecido pueblo de La Mina, con todas las aseveraciones interpretativas que ello implica, ya que, entre otras razones, lo único que está presente –además del contenido documental, gráfico y cartográfico- son sus representaciones, historias, mitos y leyendas. Segundo, existen números elementos, construcciones, saberes, prácticas y creencias que aun siendo creaciones de ese grupo social mayoritario que vino a Riotinto a trabajar a la mina, no han tenido reconocimiento patrimonial. En un contexto sociocultural como el que estamos abordando resulta interesante, cuanto menos necesario, reflexionar sobre el etnocentrismo y sus consecuencias. En nuestro caso de estudio, el enfoque etnocéntrico se consolida, por un lado, al otorgar la categoría

patrimonial con que cuenta la comarca, única y exclusivamente, a las aportaciones que una comunidad –la británica- realizó² y por otro lado, al excluir o no considerar las creaciones que los sectores populares realizaron por sí solos, para sí mismo pero en beneficio de todos, incluida La Compañía. Destacar hoy por encima de cualquier otra cuestión lo que la empresa británica hizo en Riotinto supone destacar un modelo de sociedad que sería considerada superior tanto por ella misma como por la comunidad local, resulta un tanto desconcertante esta idea sociocéntrica en un contexto local donde es una minoría extranjera y culturalmente distinta la que impone el dominio, podemos reflexionar acerca de las posibles explicaciones del porque de este fenómeno, pero lo que es insoslayable es que esa minoría era una élite con el suficiente poder como para, además de transformar el medio físico y social para la consecución de sus fines, modificar para siempre –o al menos por mucho tiempo- los referentes ideológicos y las aspiraciones de la población de la zona aproximándolos hacia un modelo social que no sería otra cosa que la plasmación en la Andalucía de finales del s.XIX y principios del s. XX de la concepción occidental del mundo. A tenor de estas lecturas, no es de extrañar que los huertos del entorno minero de Riotinto estén ajenos a la zona patrimonial - a pesar de su proximidad cultural y geográfica- porque, entre otras razones, no representan la vida de la élite afincada en la zona ni de la sociedad moderna que, con el transcurso del tiempo, se impondría como aspiración.

“En 1961 se entregaron “las casas nuevas”, tan sólo siete años después de que la empresa británica vendiera las minas al Estado español. Este hecho implicó el abandono definitivo de la ocupación masiva de los huertos que hasta entonces habían sido habitados como vivienda (*informante*)”.

Muchas de las familias mineras vivían en huertos, ello implicaba que “el padre de familia” tuviera que ir a trabajar a la mina mientras el resto de la familia se quedaba en el huerto y/o iban a realizar las actividades que correspondiesen, bien en núcleo urbano o bien en el campo. La visión holística obliga a tratar la realidad cultural como un todo, de lo contrario, nuestra comprensión de la realidad social estudiada sería segmentada y, por tanto, estaríamos produciendo un conocimiento científico de cuestionable rigor. La intertextualidad de la cultura plasma los desplazamientos que los agentes realizan cotidianamente entre las diferentes parcelas de su realidad (Velasco y Díaz de Rada, 2003:226) y ello contribuye a la aprehensión holística de mundo social que estudiamos. En este sentido, el concepto de intertextualidad nos ayuda a construir un conocimiento no fragmentado del objeto que

² De hecho, la destrucción del pueblo de La Mina para ampliar los trabajos de explotación minera no viene más que a sobrerrepresentar las creaciones británicas al hacer de lo que deshicieron un hecho y un mito, pieza preciada para todo museo que se preste.

estamos estudiando y superar esa visión reduccionista de la construcción patrimonial que hasta el momento se ha elaborado en Ríotinto -sumida en el paradigma de la tradición científica moderna- donde la especialización del objeto ha llevado a definir una zona patrimonial en base a los presupuestos ideológicos de la modernidad eurocéntrica. Producir conocimiento es y ha de ser el fin último de toda investigación, esa producción de conocimiento se ha asociado en muchos casos tanto al establecimiento como a la ruptura del statu quo, teniendo por tanto, impacto sobre la política o la práctica. Es inevitable que tanto la presencia del investigador como sus acciones produzcan algún tipo de consecuencia tanto en los sujetos investigados como en la realidad investigada, de hecho, el investigador o investigadora son el instrumento de investigación por excelencia (Hamersley y Atkinson, 2003:34) y como tal, está dentro de del mundo social que estudia, influyendo y siendo influido por este. La cuestión de la reflexividad ha de ayudarnos a definir nuestra posición en este sentido, de modo que, siendo lo fundamental para toda investigación social la producción de conocimiento, éste implica acogerse, por un lado, a un marco teórico, que no es más que la fundamentación epistemológica de nuestras argumentaciones y, por otro lado, a unos principios éticos, que tienen que ver tanto con los procedimientos como con los fines de la investigación, y ello, nos introduce irremediabilmente en la dimensión crítica del conocimiento antropológico.

Lo importante de la intertextualidad no es únicamente que nos lleve a reconocer las parcelas de la realidad social de una comunidad, en el caso que nos ocupa, al aproximarnos al conocimiento del modo de vida de la gente que vivía o tenía huertos, estamos plasmando la diversidad cultural, recogiendo la experiencia de un colectivo y haciéndolo ininteligible, hecho que nos revela la importancia de todos los aspectos de la realidad social, y sobre todo, de aquellos que, a pesar de ser fundamentales, aún no han sido tenidos en cuenta. La negación de esta cuestión puede ser comprensible considerando las transformaciones que se han producido en el sistema de valores de la comunidad local con el paso del tiempo, no obstante, los hechos están ahí y ellos no entienden de ideología. Una sociedad educada en el paternalismo empresarial como el que La Compañía impulsó en la comarca, crece y se desarrolla con la creencia de que todo pertenece a la empresa, así, unos terrenos que eran de la empresa y fueron alquilados a sus trabajadores a fin de que estos crearan allí lo necesario para -en muchos casos- sobrevivir, seguirían por siempre siendo de la empresa, independientemente de lo que en ellos haya tenido lugar. La cuestión es esa, cuando en estos lugares se ha puesto en práctica -por necesidad- saberes campesinos y, además, estos son fruto de una forma de vida y de una herencia consuetudinaria que viene a hibridarse -al ser

expresión de modos de hacer de personas de diferentes procedencias- en este contexto, ni podemos ni debemos -por cuestiones de responsabilidad ética- obviar lo acontecido convirtiendo este lugar en un no-lugar que es lo que hasta el momento ha sido. Si la zona patrimonial se ha definido a partir de lo que la empresa minera tenía y transformó, es importante por su contribución a la verosimilitud histórica, no dejar al margen -de este tener y transformar- ciertas demarcaciones territoriales, ya que -entre otras cosas- significa excluir a los colectivos que las representan y -como dijimos anteriormente- su bagaje cultural, además del no reconocimiento de una desigualdad social heredada y engendrada en los entresijos de un modelo político-económico de capitalismo colonial. Llegados a este punto, nos vemos en la obligación de reivindicar que “la etnografía es un procedimiento especialmente útil para aportar nuevas lecturas e interpretaciones a problemas predefinidos por procedimientos monológicos” (Velasco y Diaz de Rada, 2003:249), en este sentido -y como ya dijimos- la zona patrimonial ha sido definida desde la modernidad eurocéntrica. Tomemos el ejemplo de la transformación del territorio, siendo el entorno de los huertos igualmente fruto de la transformación que en su día impulsó la colonia británica, no es la evidencia industrial la que lo representa, ya que, el verde predominante y su orografía, se contraponen a los tonos rojizos, ocres y vacíos de la zona de explotación industrial, esta cuestión no es baladí en tanto que prima un tipo de transformaciones -las directamente industriales- sobre otras -las estrictamente³ populares-.

2.5. Diálogos: El camino inverso

El Centro de Interpretación Etnológico Matilde Gallardo se presenta como un espacio de interpretación y difusión de la cultura popular desde una marginalidad multidimensional que viene a representar la palabra sitiada, el inicio del diálogo intercultural y/o una lectura nueva y divergente de la realidad social, cultural, patrimonial y metodológica. En perspectiva territorial y social, su posición fronteriza nos brinda la posibilidad de difundir y generar un conocimiento que se encuentra lejos de las posiciones hegemónicas cuya intención es promover una “estrategia de empoderamiento, de fortalecimiento de grupos subalternos, marginados o simplemente culturalmente diferenciados para acelerar su proceso de “descolonización” (Dietz, 2011:12)”. El ubicarse en El Alto de la Mesa le convierte en agente

³ Incluso esto es discutible ya que, a pesar de ser la comunidad obrera la responsable última de qué, cómo y dónde construir los huertos y sus usos, el cuándo y por qué seguiría dependiendo en gran parte de los deseos de la Compañía.

transformador al contextualizar territorialmente el discurso, es un transmitir conocimiento intencional e interesadamente, distanciado de las metodologías que fijan en la objetividad y neutralidad sus pretensiones -que en gran parte son ficticias-, así, la propuesta nos aproxima al análisis de la distribución desigual del poder existente (Dietz, 2011:12). De una parte, respecto el interior del grupo destinatario, podemos realizar un análisis en términos de autoestima y auto-reconocimiento ya que, determinadas expresiones de la cultura popular como las relacionadas con los huertos y/o con aquellas que acontecieron en el poblado, son desplazadas del discurso popular por representar el salvajismo y/o el atraso de la sociedad, esta percepción la han hecho suya los colectivos subalternos, de modo que han interiorizado la legitimación de la desigualdad al no dar valor alguno a sus aportaciones. De otro lado, respecto el grupo destinatario y la sociedad circundante, donde la visión imperante y hegemónica -heredera del colonialismo- se ha hecho fuerte en los grupos que la han acogido como entidades, colectivos e instituciones que de uno u otro modo se encuentran implicados en la cuestión patrimonial, hecho que genera desigualdades de carácter simbólico e identitario y, por ende, sociales, al significar determinadas zonas y/o comportamientos y olvidar otros. Finalmente, tenemos la cuestión de la distribución desigual del poder en relación al grupo destinatario de la investigación y la figura del investigador, aspecto que trataremos al abordar la cuestión metodológica. Pieza clave en el proceso de empoderamiento es la asociación Matilde para la protección e interpretación del patrimonio glocal, con sede en el centro de interpretación, nace de la necesidad de canalizar el movimiento social emergente. La asociación es acción en si misma e implica algo más que buscar el reconocimiento de un patrimonio, al contravenir la visión patrimonial hegemónica ya que cuestiona la construcción patrimonial realizada hasta el momento, por tanto, es más que una reivindicación de patrimonios materiales e inmateriales pues habla de deslegitimar una visión histórica y su ideología asociada: la modernidad. Desde una óptica cultural, el centro de interpretación nos aproxima a los aspectos que hacen singular un barrio como El Alto de la Mesa –que siendo el primer poblado minero que empezó a edificarse sigue existiendo aún cuando muchos otros, de posterior construcción, ya han desaparecido- a partir de un hilo argumental trazado desde las lógicas de la cultura popular en base a variables que ponen en relación a la comunidad y el territorio, todo ello, bajo un discurso que va de lo colectivo a lo individual, de lo abstracto a lo concreto y de lo presente a lo ausente. Así, es el conocimiento de la forma de vida de la comunidad minera el que nos aproxima a aquellos lugares que siendo fundamentales para la misma -y por tanto para el equilibrio del sistema cultural-, han quedado excluidos del análisis y explicación de la cultura minera. Nos referimos al territorio donde se encuentran ubicados

los huertos del entorno minero de Ríotinto, huertos creados en su dimensión material por familias mineras - con las implicaciones que ello tiene, ya que son estas las que construyen desde lo necesario para cultivar (muros, bancales, pozos y albercas), guardar el ganado (zahúrdas, gallineros, corrales y cuadras) y vivir (la casa)-, y usados en lo que desde una óptica inmaterial podemos enunciar a partir de la aplicación de saberes, prácticas y creencias asociados al conocimiento local⁴. Ello nos ha dejado una herencia que narra el lugar donde duerme la herida colonial, expresadas en un patrimonio de carácter etnológico del que hoy nos queda una arquitectura vernácula que coexistió y es coetánea con lo que en la comarca aconteció en época colonial, y una memoria histórica -recuperada en gran parte a través de fuentes orales- que de no ser tenidas en cuenta, terminarían desapareciendo y con ellas, una parte fundamental de la historia local y un aspecto esencial en la explicación de cómo se produjo la transición hacia la sociedad moderna.

El centro de interpretación se ubica en la que fue una vivienda obrera construida por la empresa británica a finales del s. XIX, el continente se torna contenido y la casa y quien la habitó, Matilde, a modo de sinécdoque, nos presentan la parte por el todo. Nos aproximan a la comunidad desde la inversión de un discurso que ahora va de lo individual a lo colectivo -con el uso del relato autobiográfico y sus potencialidades en tal sentido (Ferrarotti, 1981)-, de lo personal a lo abstracto -al superar la impersonalidad que aporta la uniforme estructura urbanística del poblado- y de lo ausente a lo presente -a partir de la narración desde la posición concreta de género-, lecturas que empiezan a definir la identidad minera a partir de ópticas que van más allá de la simplificación a la que hasta hoy han estado sujetas. Ceñido al ámbito del patrimonio, el diálogo que se inicia con la propuesta de tal proyecto cultural se nos presenta como un camino inverso que encuentra, en primer término, el reto de de-construir la visión patrimonial imperante por ser una narración de corte neocolonial que instituye herencias histórico-identitarias presas del etnocentrismo europeo moderno/colonial y, en segundo término, la necesidad de re-construir aquellas aportaciones que surgen de la cultura popular y que estuvieron muy presentes en época colonial, pasaron a ser negadas, eliminadas y/o despreciadas durante el periodo de descolonización y hoy son infra-valorizadas y/o invisibilizadas al no estar representadas en el actual proceso de patrimonialización. “La solución propuesta frecuentemente desde la propia metodología participativa a esta persistente

⁴ Al margen de todo debate en torno a si utilizar el vocablo tradicional, indígena o campesino para aludir al tipo de conocimiento que pone en relación medio ambiente y comunidades locales, nos quedaremos con el concepto de *conocimiento local* ya que así evitaremos toda controversia ideológico-terminológica. Berkes (1999) lo definió como “un cuerpo acumulativo de conocimientos, prácticas y creencias, que evoluciona a través de procesos adaptativos y es comunicado por transmisión cultural durante generaciones, acerca de la relación de los seres vivos, incluidos los seres humanos, de uno con el otro y con su medio ambiente”.

situación colonial consiste en sustituir al antropólogo externo por un antropólogo originario del mismo grupo (Dietz, 2011:11)”. No basta con que quien lleve a cabo la investigación sea oriundo de la zona, debe de pertenecer al grupo social o colectivo sobre el que versa la cuestión que estamos abordando, ello nos sitúa en una posición de marginalidad dual. Por un lado, tal planteamiento anda la senda de la descolonización metodológica al definirse desde un enfoque antropológico que se contrapone a todos los desarrollados hasta el momento en el contexto al que nos estamos refiriendo y, por otro lado, porque además de presentarse como una metodología de carácter participativo, emana de la herida colonial al gestarse y desarrollarse en el seno de la misma por el hecho de que en el investigador reside esa alteridad desconocida. De no ser por la confluencia del rol de investigador y rol de portador del problema (en el sentido de haber tenido contacto temprano y cercano con esa realidad) difícilmente podríamos habernos aproximado al fenómeno que estamos estudiando y su definición como objeto de estudio, con lo que, para esta investigación, la cuestión de una antropología nativa o hecha en casa se convertía, más que en una opción, en un requisito desde el primer momento. Siendo ella, la que nos da la oportunidad de construir nuevos conocimientos -entendidos en términos patrimoniales- y nuevos modos de conocimiento, a partir del conocimiento local y los sujetos cognoscentes que lo portan. Otra de las cuestiones que define el planteamiento metodológico desde una posición descolonial es el modo en que se presenta el conocimiento. El Centro de Interpretación Etnológico Matilde Gallardo es una propuesta cultural creada para difundir y proteger un patrimonio elaborada desde una triple descolonialidad: en primer lugar, por posición descrita en el párrafo anterior, en segundo lugar, porque el Centro de Interpretación se presenta como un espacio de comunicación y difusión de los resultados de un proceso de investigación, es un modo diferente de transmitir los resultados de una investigación, de modo que rompe con los convencionalismos de, por un lado, publicar artículos en revistas científicas -haciendo de la academia el primer ámbito de generación de conocimiento- y, por otro lado, crear este tipo de espacios una vez existe una producción científica -entendida en el sentido comentado-, lo que no quiere decir que esto no esté presente, simplemente, que invierte el modo de comunicar los resultados de la investigación a fin de hacerlos más inteligibles, en primera instancia, a la población local y/o portadora del problema, priorizando como estrategia de difusión la realidad local, cercana y directa y, a partir de este formato diferente de presentar el conocimiento generado, iniciar un proceso de difusión generalizado que abarque entre otros ámbitos, el científico y académico. En tercer lugar, la puesta en marcha del Centro de Interpretación -que incluye la recuperación y gestión de uno de estos huertos históricos- se presenta como un espacio de

profesionalización de la disciplina independiente y relativamente ajeno a la academia, creando así nuevas oportunidades y desarrollos para una disciplina como es la antropología, tradicionalmente arraigada al ámbito universitario, docente e investigador.

3. Conclusiones

El potencial explicativo de los huertos del entorno minero de Riotinto radica principalmente en el papel que juegan a la hora de hacernos entender los procesos de cambio, de modernización, de transformación social que se produjeron en un contexto de capitalismo colonial de finales del s.XIX y principios del s. XX pero que sigue teniendo consecuencias en la realidad local y global. Tenerlos presentes nos ayuda a entender dos cuestiones fundamentalmente, por un lado, el análisis etnohistórico nos desvela las diferentes funciones que cumplieron y su importancia desde el punto de vista identitario y cultural, por otro lado, su histórica ausencia da pistas de cuestiones tan fundamentales como el por qué de su invisibilización, hecho que hace de la modernidad, por encima de todo, un sistema ideológico. No es hasta el año 1961 del pasado siglo cuando se abandona el uso de huertos como lugar de ocupación -poco más de un lustro después de que la empresa británica vendiera las minas a la Compañía Española de Minas de Río Tinto-, hasta ese momento y mientras los huertos pertenecieron a la Compañía británica, vivieron una realidad bien diferente –como muestra el trabajo etnográfico⁵-, no sólo estaban todos ocupados sino que la propia Compañía potencia su uso ya que, formaban parte de la estrategia empresarial al cubrir una serie de funciones para la empresa como “tener a gran parte de los obreros ocupados en otras tareas y así evitar el asociacionismo (Fernández Villarino, 2010); produciendo para sí -un complemento necesario- y para el resto de la comunidad -al vender el excedente-, construyendo infraestructuras que aportarían a la empresa servicios (alojamiento, agua, abastecimiento de alimentos), bienes (verduras, hortalizas, carnes, leche, etc.), además de la renta del arriendo”⁶. Al producirse el necesario uso de estos huertos –que además era controlado⁷-, su existencia y lo que en ellos aconteció nos hablan de cuestiones tan importantes como: el modo de producción que en ellos se daba, caracterizado por una división del trabajo doméstico donde todos los miembros de la familia tenían tareas asignadas; las diferentes estrategias de

⁵ Además de mostrarse en el Centro de Interpretación Etnológico Matilde Gallardo, quedó recogido en el Trabajo de Investigación Fin de Máster de Patrimonio Histórico de la Universidad de Huelva. Actualmente se está realizando Tesis Doctoral en la línea de investigación de Patrimonio Histórico de la Universidad de Huelva.

⁶ Fuente: Centro de Interpretación Etnológico Matilde Gallardo.

⁷ Además de haber un contrato de arrendamiento, la Guardia Civil realizaba lo que se llamaba “el recorrido”.

subsistencia vinculadas al aprovechamiento de los recursos naturales; la producción de carácter informal y sumergida y; de los métodos de trabajo que se aplicaban que eran de carácter tradicional. Es la existencia del contrato de arrendamiento la que crea una relación de control y dependencia entre la Compañía y, no sólo el obrero-arrendatario, sino toda su familia. Es ahí, donde la modernidad y su modo de producción industrial, se apoya en la tradición y sus modos de producción basados en el conocimiento local para conseguir sus fines y lo que es más importante, es ahí donde empieza la relación de sobre-explotación entre la Compañía y el obrero-arrendatario al verse obligado a necesitar un complemento salarial en ese marco de estrategias económicas informales, sumergidas y, por tanto, invisibles.

Sacar del discurso patrimonial esos elementos materiales e inmateriales que nos hablan de la forma de vida de la comunidad minera durante el periodo colonial tiene una serie de implicaciones desde un punto de vista histórico, identitario, económico, político, ecológico y sobre todo ético e ideológico. Es decir, si no se valoran estas ausencias en términos de pérdida de riqueza y diversidad cultural, estamos permitiendo que hechos similares sigan produciéndose actualmente en el mundo en nombre del proceso civilizador y, lo que es más trascendental, instituyendo y legitimando la desigualdad social. En tanto que espacio-problema no reconocido hasta bien entrado el s. XXI, es la metodología decolonial la que nos permitió aproximarnos al mismo y el giro decolonial el que nos permite definirlo y abordarlo.

4. Bibliografía

Berkes, F. (1999) *Sacred Ecology. Traditional Ecological Knowledge and Resource Management*. Philadelphia and London: Taylor & Francis.

Dietz, H. (2011) “Hacia una etnografía doblemente reflexiva: una propuesta desde la antropología de la interculturalidad”, *AIBR. Revista de antropología Iberoamericana*, 6, 1: 3-26.

Fernández Villarino, R. (2010) “La gestión de la propiedad de la tierra por la “Riotinto Company Limited”: Retribución en especie o la implantación del modelo británico del s.XVIII para controlar el asociacionismo de la clase trabajadora”. En Romero Macias, E. *Una apuesta por el desarrollo local sostenible*. Huelva: Universidad de Huelva.

Ferrarotti, F. (1981) *Storia e storie di vita*, Roma-Bari: Lazeta.

- Hammersley, M.; Atkinson, P. (2003) *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Mignolo, W. (2007) “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura”. En Santiago Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre editores.
- Mignolo, W. (2005) “La razón postcolonial: Herencias coloniales y teorías postcoloniales”. *AdVersus: Revista de Semiótica*, 4.
- Moreno Navarro, I. (2004) “Globalización, mercado, cultura e identidad”. En Moreno Feliu, P. *Entre las gracias y el molino satánico: Lecturas de antropología económica*. Madrid: UNED.
- Scott, D. (1994) *Formations of Ritual: Colonial and Anthropological Discourses on the Sinhala Yaktovil*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Velasco, H.; Díaz de Rada, A. (2003) *La lógica de la investigación etnográfica: un modelo de trabajo para etnógrafos de escuela*. Madrid: Editorial Trotta.

DESAFÍOS DESDE LA ETNOGRAFÍA FEMINISTA EN SU CONTRIBUCIÓN A LA DESCOLONIZACIÓN DE LAS METODOLOGÍAS

Carmen Gregorio Gil
carmengg@ugr.es
Universidad de Granada

Comienzo la escritura de este texto con la ansiedad que me produce leer el título de mi propuesta de comunicación “Desafíos desde la etnografía feminista en su contribución a la descolonización de las metodologías” que reconozco escribí urgida porque se me pasaba en plazo para hacerlo, sin haberme detenido en pensar los hilos argumentales desde los que construiría el texto y sabiendo que desde lo que proponía, como mi posible aportación, la etnografía feminista me sigue planteando muchos interrogantes¹. Si bien, haciendo propias las palabras de Abu-Lughod (1990) sigo pensando que sigue siendo necesaria una reflexión sobre las muchas maneras en las que podría construirse esa etnografía feminista². Me gustó asumir este reto desde un simposio en el que se nos invitaba a compartir reflexiones epistemológicas sobre nuestras formas de construir un conocimiento y quise ver en esta invitación la construcción de un espacio fructífero, mediante el que poner en diálogo conocimientos producidos desde perspectivas feministas, con los conocimientos propuestos desde la llamada perspectiva descolonial, con los que he de reconocer que estoy menos familiarizada, aunque encuentro bastante proximidad entre los objetivos que ambas perspectivas proponen.

A la luz de lo planteado en la primera página de la interesante propuesta de Juan Carlos Gimeno y Ángeles Castaño: “La perspectiva descolonial parte de la evidencia de la producción histórica de una diferencia colonial cuyo objeto es desempoderar formas de vida

¹ Véase por ejemplo Abu-Lughod (1990) Stacey (1988) Visweswaran (1997).

² Lila Abu-Lughod se pregunta en su trabajo “Can there be feminist ethnography?” sobre la posibilidad de existencia de una etnografía feminista. La autora discute cómo la antropología feminista se ha centrado más en teorizar sobre las políticas de representación que en teorizar sobre la práctica etnográfica desde el feminismo y concluye su texto respondiendo a su pregunta que da título a su trabajo planteando “es tiempo de empezar una reflexión sobre las muchas maneras en las que podría ser” (1990:27) Reflexión en la que me sitúo en los diferentes proyectos de docencia e investigación en los que vengo trabajando, en este momento y al que debo la posibilidad de asistir a este congreso el proyecto “P10-HUM5709. La arquitectura en Andalucía desde una perspectiva de género: estudio de casos, prácticas y realidades construidas” dirigido por la profesora de Historia del Arte de la Universidad de Granada Elena Díez Jorge, en el que venimos manteniendo una discusión metodológica sobre cómo acercarnos etnográficamente desde una perspectiva feminista a las formas en las que la arquitectura produce género-poder (corporalidades, deseos, identidades, subjetividades, ciudadanía), entendida ésta como espacio vivido y resignificado cotidianamente (arquitectura vivida).

diferentes, invisibilizar su existencia, y sus formas de conocimiento y cosmovivencias, así como subalternizarlas, aparece como una potente propuesta de renovación epistémica de las ciencias sociales” me pareció ver que las críticas epistemológicas que se vienen haciendo desde los años 70 al androcentrismo en su imbricación con el heterosexismo y el racismo en la disciplina van en una dirección similar, suponiendo igualmente una importante renovación epistémica en las Ciencias Sociales. Ante la permanente crisis que parece definir a las Ciencias Sociales en sí mismas y a la antropología social en particular con respecto a su papel en la contribución al cambio social, como señala Del Valle (2000) será precisamente la conexión con el feminismo, en tanto movimiento político de transformación social lo que “contribuirá al carácter novedoso y dinámico de la disciplina y, aun más importante, le otorgará credibilidad social” (2000:10).

Y si nos fijamos en nuestras formas de hacer, en nuestras metodologías, son numerosas las críticas que se han venido planteando por parte de diferentes antropólogas, precisamente al silenciamiento, invisibilización y subalterización mediante la que se ha representado a las mujeres en las etnografías. Por ejemplo Scheper-Hughes (1983) nos recuerda como Ardener (1975) criticó a Evans-Pritchard porque trató a las mujeres con la misma tosquedad que trató al ganado, esto es “omnipresentes pero mudas con respecto a su habilidad para mostrarnos los significados de la cultura y las relaciones sociales suyas” (1983:110). Otras autoras como Provansal (1999:55) han mostrado cómo la incidencia de las mujeres en la vida social se oculta en “la mente del etnógrafo” para quién la iniciativa y trasgresión femenina es una posibilidad remota. Como ya señalaron Mukhopadhyay & Higgins en su trabajo del año 1988, la perspectiva feminista en la teoría antropológica y su institucionalización “afectó a la antropología desafiando principios y teorías, así como los métodos de la etnografía tradicional” (1988:461).

Sin duda, la crítica a la producción de alteridad apoyada en la naturalización de las diferencias sexo-género, cuestionó fuertemente el peso de la diferencia cultural y de las diferenciaciones en las que se constituyó el conocimiento antropológico –“sociedades simples”/“complejas”, “primitivos”/“civilizados”, “Occidente y el resto”- alimentando la crítica postcolonial desde los años 70 y evidenciando el carácter parcial y situado del conocimiento antropológico. Mediante la identificación del androcentrismo y heterosexismo en la literatura antropológica se ponían de manifiesto los modelos de dominación de género de los marcos interpretativos del contexto sociocultural del que formaban parte las y los antropólogos, entrando de lleno en el debate antropológico acerca de la alteridad y las relaciones de dominación que implica el proceso de dar cuenta de la diversidad, de “lo otro”, a partir del nosotros mismos.

El giro descolonial en la producción etnográfica, dirán Gimeno y Castaño, implica que “las epistemologías se alejan del conocimiento neutral y objetivo...” “pretende poner este conocimiento local al servicio de las luchas (justas) y alejarla de los intereses hegemónicos que están detrás del conocimiento moderno/colonial”, lo que igualmente entronca con la perspectiva feminista, desde la que se viene cuestionando la supuesta “objetividad” del conocimiento científico y se propone construir un conocimiento útil en su contribución a la transformación de las desigualdades. Considero que podríamos encontrar un acuerdo unánime al presentar la epistemología feminista desde el cuestionamiento que opera a la separación sujeto y objeto, sujeto conocedor y objeto de conocimiento, así como entre pensamiento y sentimiento y entre lo político (y teórico) y lo personal.

Observando, por tanto, la existencia de tales vínculos, al menos en sus enunciados, me propongo traer aquí algunas de las aportaciones realizadas desde la crítica feminista al objeto de reflexionar sobre su potencial descolonizador, pero igualmente con el objeto de restituir saberes acumulados desde los años 30 del siglo pasado por mujeres antropólogas, conocimientos también subalterizados desde las tramas de prestigio y poder androcéntrico y sexista de la academia. Como he planteado en otro lugar (Gregorio Gil 2006) desde perspectivas feministas a pesar de su desconsideración por la etnografía postmoderna se han realizado contribuciones relevantes en el desenmascaramiento de las relaciones de poder implicadas en el método etnográfico, planteando fructíferos interrogantes e innovadoras propuestas de reflexividad y escritura etnográfica.

Me centraré en lo que considero podrían ser los desafíos que se plantean desde esta perspectiva en su cuestionamiento a la objetividad y al desenmascaramiento de las relaciones de poder, compartiendo algunos interrogantes y dilemas enfrentados en mi propio quehacer etnográfico.

1. El desafío a la objetividad y el desenmascaramiento de las relaciones de poder

Mostrar cómo el género/sexo del antropólogo/a influía en la visión que se daba de una determinada sociedad desafió la supuesta objetividad que presidía el conocimiento etnográfico, al tiempo que se desenmascaraban las relaciones de poder en la representación del ‘otro’, de las ‘mujeres’³. La pretendida neutralidad del conocimiento antropológico se cuestionará al evidenciar las manifestaciones particulares de dominación -androcentrismo y

³ Véase Rohrlich-Leavitt et al. (1979), Leacock (1979), Schrijvers (1979).

heterosexismo- que son transferidas en las prácticas de investigación. Desde la crítica feminista –en donde tendrán un papel protagonista las epistemólogas de las ciencias naturales⁴- se señalará que el saber científico se construye en un espacio y tiempo determinado y, como consecuencia de su legitimidad para conceptualizar de forma universal la verdad y lo significativo, contribuye a justificar relaciones de poder. Los cuestionamientos de la epistemología feminista, al mostrar que el conocimiento de diferentes experiencias da lugar a distintos conocimientos, propugnan la relativización de la razón, resaltando el carácter parcial, histórico y no universal del conocimiento e incluso de la misma razón⁵. Al cuestionar supuestos dados por sentados acerca de la verdad, el poder, el individuo o el lenguaje se desvela, cómo el saber científico puede convertirse en un instrumento de legitimación del poder de la cultura occidental.

Al quebrarse los principios de verdad, universalidad y objetividad desde el feminismo se considerará “mala ciencia” aquella que legitima biológicamente la desigualdad sexual (Laslett, Gregory, Longino & Hammonds 1996:2). La relación esencial entre cuerpo y género en su papel legitimador de desigualdades quedará disuelta al observar en la ciencia su papel prioritario en la creación de subjetividades, identidades y sexualidades inmutables⁶. Pero la deconstrucción operada en la categoría analítica de género afectará igualmente a la noción de “identidad de género” con las que se venía teorizando el proceso etnográfico, desviando la atención del sujeto mujer antropóloga⁷ hacia la relación dialógica y discursiva en la construcción de las diferentes representaciones (Flax 1987). La necesidad de producir un conocimiento “situado” nos llevará a hablar de “objetividades encarnadas” (Haraway 1988, en Gregorio 2006) reconociendo las dimensiones subjetivas implicadas en el proceso etnográfico.

Las perspectivas feministas al interpretar el propio acto de categorizar como una expresión de poder proponen una nueva etnografía que opere deconstruyendo las categorías fijas e inmutables asignadas a los sujetos. Sus planteamientos hacen estallar la noción de identidad de género como entidad fija que actúa en el campo, para proponer la noción de persona que experimenta y se transforma, en las relaciones con los otros (Strathern 1988). De esta forma trasciende la noción de persona unitaria dualizada, fijada como mujer o hombre. Desde esta

⁴ Juliano (2000:31) situará a partir de las obras de las epistemólogas de las Ciencias Naturales Hilary Rose (1983, 1987) y Evelyn Fox Keller (1983, 1989, 1991) un giro en la concepción de la ciencia.

⁵ Véase Flax (1987), Haraway (1991) Harding & O’Barr (1987), Keller (1985), Laslett (1990), Merchant (1980)

⁶ Véase en esta dirección los trabajos de Martín (1991) y Rapp (1999).

⁷ Véase por ejemplo el libro editado por Peggy Golde (1970) “Women un the Field” en el que se recogen las diferentes experiencias de diferentes mujeres antropólogas en el campo “...to the encounter between the woman as a stranger and a foreign cultura (1970:4).

perspectiva la identidad es contextualizada en el proceso de interacción etnográfica como múltiple, contestada al tiempo que contradictoria (de Lauretis 1986) planteando con ello la disolución entre sujeto –conocedor- y objeto -de conocimiento-, entre el yo y el otro para tomar un camino dialógico e intersubjetivo desde posiciones políticas situadas. Plantea la comprensión de las múltiples formas de estar en la realidad (di Leonardo, 1991) y cuestiona el concepto de género en tanto que susceptible de convertirse en un concepto ahistórico y acrítico configurador de identidades esencialistas. Ante el reconocimiento de la inexistencia de la neutralidad del “antropólogo como autor” se plantea la necesidad de contextualizar los datos que se producen durante la observación participante ofreciendo información sobre quién los produce –posición dentro de la estructura social- y con qué propósitos, así como la intersubjetividad y el diálogo en la construcción del “otro” como forma de compromiso político y ético.

Desde estos presupuestos se señala la importancia de llevar a cabo un análisis reflexivo, como un proceso de comprensión de nuestras identidades generizadas, de las complejidades codificadas de nuestro ser en el proceso de interacción en el campo. Como señala Callaway (1992) dado que las formas en que se define nuestra identidad se imbrican en la recolección de datos e interpretaciones de otras sociedades “Un proyecto de ‘conocimiento generizado’ (Caplan 1988) requiere que el estudio de otras sociedades, incluyendo sus relaciones de género e ideologías, sea llevado con un examen escrupuloso de nosotros mismos como identidades generizadas (1992:30)”

La reflexividad planteada desde la crítica feminista considera al antropólogo/a en la dimensión política imbricada en las interacciones sociales en el trabajo de campo y obliga a llevar un proceso de autoconciencia en el que el género toma un lugar central. En un contexto cada vez más interconectado y desigual Callaway propondrá una crítica ontológica de nosotros mismos como sujetos generizados” (1992:45)

2. Escribir desde las vivencias de racialización y sexualización en la práctica etnográfica

Desde mi preocupación por la teorización de las articulaciones entre las diferenciaciones sociohistóricas de género, raza, sexualidad e inmigración en la construcción de la desigualdad, traeré algunas reflexiones sobre los significados inscritos en mi cuerpo durante mi práctica

etnográfica⁸, con objeto de poner en valor el saber vivencial y corporizado reivindicado desde perspectivas feministas, aun desde su desconsideración por algunas corrientes etnográficas⁹.

Durante mi trabajo de campo tomé conciencia de la racialización y sexualización de mi cuerpo, en tanto contenedor de significados decoloniales¹⁰, situación que me interpelaba constantemente sobre la reproducción de las relaciones de poder en la práctica etnográfica. En las “zonas de contacto” (Pratt 1992¹¹) que habité en mi etnografía mi contexto de procedencia no era un lugar ajeno para las personas con las que me relacioné, sino un lugar que en el orden económico y geopolítico internacional, de oportunidades, de emigración para encontrar una vida mejor, en definitiva un lugar “rico” y “deseable”. El deseo de acceder a mi capital social y económico y a mi cuerpo, me situó en una relación incómoda, desde la que trataba de vigilar constantemente mi práctica etnográfica, en un intento de no reproducir nuevas relaciones de poder.

Traeré aquí algunas de las experiencias vividas durante mi trabajo de campo, para convertirlas en objeto de indagación, de teorización, entendiendo con Okely (1975, 1992) que lo personal no sólo es político, como bien se ha encargado de aclamar el feminismo, sino también teórico (Gregorio 2006:32). Siguiendo a Jone Miren Hernández intento “habitar” en mi propia etnografía para entenderla “...como experiencia de la antropóloga relacionada con actitudes culturales presentes en la sociedad y no como expresión ‘del conocimiento’ abstracto, impersonal, descontextualizado” (Hernández 2012: 1) y en este sentido lo hago con la

⁸ Comencé mi investigación etnográfica en el marco de la realización de mi tesis doctoral a comienzo de los años 90, preguntándome sobre cómo las diferenciaciones de género afectaban a las migraciones internacionales, y en particular, sobre cómo las relaciones de género estaban estructurando la emigración que se dio a finales de los años 80 desde comunidades rurales del Suroeste de República Dominicana a la comunidad de Madrid. Llegué al Suroeste de República Dominicana siguiendo a las mujeres que emigraron desde esta región a finales de los ochenta a Madrid para trabajar en el servicio doméstico, en la mayor parte de los casos como internas y a quienes conocí en un barrio de Madrid (Aravaca) cuando comencé mi trabajo de campo etnográfico para la realización de mi tesis doctoral. Mi convivencia con ellas transcurrió entre diferentes lugares donde se reunían y trabajaban en Madrid y sus diferentes localidades de origen. Más información al respecto puede consultarse en Gregorio Gil (1996, 1998)

⁹ Para la discusión acerca de cómo lo autobiográfico ha sido desconsiderado por las corrientes teóricas dominantes en antropología véase Gordon (1988) Laslett (1990) Callaway (1992) Okely (1992) Gregorio (2006). Una vez más nos enfrentamos a la separación entre lo relevante y lo irrelevante a partir del establecimiento de las dicotomías personal versus teórico, emocional versus racional, mujeres antropólogas versus hombres antropólogos.

¹⁰ Utilizo el término decolonial, “en tanto que propuesta teórica formulada desde América Latina (Castro Gómez y Grosfoguel 2007; Mignolo 2000; Quijano 1997) que denuncia el proceso colonial moderno como algo inconcluso. De esta forma, retomamos las críticas que ha recibido la calificación de postcolonial aplicada a las relaciones actuales de dominación que mantiene los antiguos países colonialistas con las excolonias. Esta crítica se refiere, sobre todo, a la existencia misma del prefijo “post”, en tanto que prefijo que presentaría las relaciones coloniales como algo superado (Sohat 2008)” (Gregorio y Álcazar, en prensa).

¹¹ Pratt (1992) denomina “zonas de contacto” a los “espacios sociales donde culturas dispares se encuentran, chocan y se enfrentan, a menudo dentro de relaciones altamente asimétricas de dominación y subordinación, tales como el colonialismo, la esclavitud, o sus consecuencias como se viven en el mundo de hoy” (1992: 31)

intención de restituir el valor del conocimiento desde mi propio cuerpo como sujeto de acción que experimenta, siente, se emociona.

Conocedora del pasado colonial de República Dominicana y de la ideología racista de la “pureza de sangre” (Stolcke 1992) mantenedora de un sistema esclavista de Plantación hasta finales del s. XIX, sin embargo no podía imaginar cómo mi relación con las personas durante mi trabajo de campo estaría atravesada por la racialización y sexualización de mi cuerpo. Experimenté un “yo” a partir del “otro” desde la inscripción en mi cuerpo de diferenciaciones de raza, sexualidad, género e historia colonial como pasará a relatar.

En República Dominicana el color de piel constituye un criterio de diferenciación social, las personas en sus documentos de identidad son clasificadas en función de diferentes tonalidades de su piel (india clara, trigueña, prieta, mulata, negra, etc.), la raza como categoría social impregna la estructura fuertemente estratificada de la sociedad dominicana. No hay que ser muy aguda para observar, cómo a pesar de la diversidad de tonalidades de piel de la población dominicana, en las regiones del país más empobrecidas o en los suburbios de las ciudades, la población es mayoritariamente de piel oscura. Una de las expresiones más extremas de racismo, hacia el haitiano, que en R. Dominicana se emplea como sinónimo de ‘negro’, son los lugares denominados bateyes¹² en los que se explota la caña de azúcar en un régimen calificado de esclavitud por diferentes organizaciones de Derechos Humanos. La piel negra en su asociación con lo “afrodescendiente” y lo “haitiano” es motivo de desvalorización, rechazo y repulsa que se expresa, tanto en las relaciones cotidianas, como en las políticas eugenésicas, en mayor o menor grado, que han venido practicando los diferentes gobiernos en la época contemporánea. Desde las políticas denominadas de “blanqueamiento de la raza” durante la dictadura de Trujillo, hasta la reciente actuación de Tribunal constitucional dominicano denunciada por la Corte Interamericana de Derechos Humanos mediante la que se despoja de su nacionalidad a decenas de miles de dominicanos y dominicanas hijos o descendientes de ciudadanos haitianos, a pesar de haber nacido en el territorio nacional antes de la entrada en vigencia de la Constitución del año 2010¹³.

El rechazo hacia lo ‘negro’ y en oposición la hipervaloración de lo ‘blanco’ fue algo que observaba en mis relaciones cotidianas en las comunidades de la región suroeste, mayoritariamente ‘negra’, donde realicé mi trabajo de campo. Para describir lo bello la gama

¹² Palabra de origen taíno para denominar los lugares en los que viven los y las trabajadoras en las explotaciones agrícolas de caña de azúcar (ingenios).

¹³ Véase esta polémica actuación del gobierno dominicano calificada como “genocidio civil” en <http://www.noticiassin.com/2013/09/el-constitucional-ignora-la-corte-interamericana/>

de colores que la gente utilizaba siempre era blanca, clara... por el contrario para mostrar disgusto o fealdad se utilizaba el término “prieto”, “negro” y “haitiano”. Observé en diferentes situaciones el rechazo en el país a las gentes del suroeste de R. Dominicana por su asociación con lo negro, haitiano y ruralidad. Aun recuerdo con gran desagrado el comentario del taxista a quien pregunté en mi último viaje a R. Dominicana en agosto del año 2010 dónde podría coger los autobuses que llegaban a Vicente Noble: trató de convencerme para que fuese él quién me llevase en su taxi por un precio que acordásemos, para no ir me dijo: “en esos transportes llenos de haitianos que hieden mal”. Mi ‘blanquitud’ la experimenté a partir de los diferentes significados que iba cobrando mi cuerpo en las más diversas situaciones en las que nos coloca la metodología etnográfica.

Estaba familiarizada, al tiempo que indignada, con los relatos de discriminación que me compartían las mujeres dominicanas en Madrid cuando me hablaban del trato que recibían de sus empleadores o de los pequeños a quiénes cuidaban, así como de los y las vecinas de Aravaca¹⁴. El componente racial siempre aparecía en sus relatos sobre sus vivencias de discriminación. Mi convivencia con ellas hacía que me sintiese “española” dada mi posición de ciudadana con derechos plenos, aunque que yo para ellas era una “española diferente” como oía con frecuencia “Carmen no parece española”. Sin embargo, nunca me sentí “blanca”, como me sentiría meses después cuando viajé a sus comunidades de origen en R. Dominicana y viviría en mi propia piel los significados que pueden atribuírsele al color de la piel.

Durante mi trabajo de campo en R. Dominicana, nunca llegué a pasar desapercibida, sentía que en mi relación con los ‘otros’ ocupaba una posición de deseabilidad difícil de obviar. Cuando paseaba por las calles los hombres se quedaban mirándome haciendo alusiones continuas a mi ‘belleza’, sin mostrar ninguna contención a la hora de proponerme relaciones sexuales. Yo trataba de masculinizar mi cuerpo utilizando ropas anchas y no llevando maquillaje, no tanto para pasar desapercibida como antropóloga sino como ‘mujer deseable’, pero aún así no conseguía disminuir las invitaciones sexuales y la incomodidad que sentía con ello como ‘mujer’ aunque fue disminuyendo nunca llegó a desaparecer. Fui comprendiendo, a medida que fui relacionándome con las personas y en un contexto amplio de situaciones, que

¹⁴ Aravaca se convirtió en lugar de encuentro para la población dominicana, especialmente la procedente de la Región Suroeste. Este lugar fue conocido en la prensa española por los altercados que provocó la concentración de mujeres dominicanas los jueves y domingos –días para las trabajadoras en el servicio doméstico en régimen de internamiento- y por el lamentable asesinato de una mujer originaria de Vicente Noble, Lucrecia, en una de las viviendas desocupadas de este barrio. Pueden consultarse algunas de las noticias aparecidas en la prensa en el trabajo de Calvo Buezas (1993) “El crimen racista de Aravaca. Crónica de una muerte anunciada”. El conflicto social que se dio en este lugar también fue objeto de interés para las antropólogas Nieto y Franzé (1997).

la atracción la producía una combinación de significados de “blancura” y “españolidad” y por su puesto el hecho de caminar por la calle en un contexto en el que el “hombre es de la calle y la mujer de la casa” (Gregorio 1998) por lo que una mujer que camina sola por la calle es considerada una “mujer pública” en el sentido de disponible sexualmente. Por ejemplo viví los intentos de restringir y controlar mis movimientos con objeto de velar por mi supuesta ‘virginidad’ por parte del esposo de una de las mujeres emigrantes en cuya casa estuve viviendo durante mi estancia en Vicente Noble y no estaba del todo falto de razones a la luz de una mala experiencia que viví en una de mis salidas a una comunidad, pero no precisamente con los hombres de su entorno inmediato de los que el trataba de protegerme, sino con un hombre mayor que yo a quién había conocido en la capital junto con su esposa, profesional de la clase media-alta dominicana, amigo de mis amigas dominicanas de la capital y que vino a visitarme a Vicente Noble con un cura español, a quién también conocía, para invitarme a viajar con ellos a una feria en un pueblo de al lado. En Aravaca, la plaza pública en la que venía realizando mi trabajo de campo en Madrid por la que también caminaba sola o acompañada de otras mujeres dominicanas no viví la sexualización y racialización de mi cuerpo, aunque como digo sí viví la condición de españolidad. En el contexto altamente feminizado de esta plaza los hombres dominicanos o estaban con sus esposas, lo que les impediría cortejar a otras mujeres al menos delante de ellas, o se dedicaban a actividades dentro de la economía sumergida, por lo que mi identificación como mujer española, les causaba más desconfianza que cualquier otra cosa.

Desde la cercanía que establecí con algunos hombres y mujeres pude saber que mi cuerpo no respondía precisamente a su prototipo de belleza sexual y la atracción la producía la blancura de mi piel. Las mujeres y hombres españoles parecíamos a los y las dominicanas “fríos” sexualmente, por contraste ellos y ellas se definían como “calientes”. En algunas de mis conversaciones los hombres hablaban con lascivia de los cuerpos voluminosos de las mujeres, asociándose sin embargo la delgadez a enfermedad o mala alimentación, yo les habría de parecer enferma porque para entonces estaba bastante delgada y aunque hacía mis pinitos cuando bailaba merengue y bachata desde luego mis movimientos de caderas se aproximaban poco a los de las mujeres dominicanas. Por tanto, todo parecía indicar que era mi piel “blanca” la que ejercía tal atracción. Me sentía una ‘mujer blanca’ cuando los hombres me piroleaban, pero también cuando las más pequeñas me acariciaban el cabello, fascinadas, mientras decían, “¡Que pelo bueno tiene Carmen!” Pero, ¿por qué me decís eso? les preguntaba. A mí me encanta vuestro pelo siempre he querido tener el pelo rizado como vosotras, a lo que ellas me respondían, ¡no! el nuestro es “malo”, “duro”. Los moñitos con

los que siempre iban peinadas las niñas dejaron de parecerme tan simpáticos, en cuanto reparé en el ejercicio de doma y castigo del cuerpo de las mujeres y negación de la negritud¹⁵.

En mi trabajo de campo experimenté los privilegios de ser blanca, algo a lo que trataba de resistirme, aunque quizás sirviese de poco, cuando me encontraba tan interiorizado el orden racial, fruto de una historia de colonización y esclavismo, el biopoder (Foucault 1978) inscrito en los cuerpos. Aunque obviamente encontré resistencias estas vinieron de las clases intelectuales urbanas de izquierdas. Por ejemplo, el comentario de una mujer dominicana asentada en Madrid e investigadora de clase media-alta y con la que compartí unos días de estancia en la capital de República Dominicana (Santo Domingo) me revelaba la carga de denuncia y rabia con la que se expresaba: “Vosotras las blanquitas podéis vestir como queráis, nadie os va a impedir la entrada a ningún lugar por ello”. Efectivamente, así lo experimenté, ser blanca y añadiría española, era una “carta blanca” para relacionarme y participar en diferentes espacios en República Dominicana que están vetados a la gente de piel negra y a las mujeres dominicanas, pero también lo viví como una fuente de sufrimiento y rebeldía. Sentí por ejemplo, la instrumentación de mi cuerpo como cuerpo reproductor por la posibilidad que ofrecía de “blanquear la raza” o de proveer recursos y me dolía el desprecio que algunas mujeres y niñas se infligían hacia sus propios cuerpos.

Así de orgullosa me mostraba Nona a su nieto de piel clara, “mira éste es el españolito’.



"Nona en el patio de su casa en Vicente Noble con sus nietas, hijos de las hijas que habían emigrado a España"
Foto: Carmen Gregorio Gil, enero 1995

¹⁵ Es interesante traer aquí el trabajo de Ginetta Candelario (2007) en el que desde sus observaciones en un salón de belleza en Washington Heights (New York) nos pone de manifiesto los significados que tiene el cabello de las mujeres como un marcador etnoracial, más importante que el color de piel, en la construcción de la identidad indohispana dominicana. En mi trabajo de campo en Aravaca las peluquerías también constituyeron uno de los espacios de observación de la producción del cuerpo a la luz de marcadores de género, raza y etnicidad (Gregorio Gil 1996).

El color de mi piel también era significado en relación a la sexualidad, percibía que mi sexualidad era imaginada diferente, como lo “blanco” se asociase a pureza, virginidad. La sexualidad en las conversaciones con las personas con las que me relacioné en mi trabajo de campo en República Dominicana estaba muy presente o al menos más de lo que para mí era habitual fuera de los espacios de intimidad. Tampoco parecía tener edad, tan pronto a un niño de meses, no niña, se le ponía a hacer “piquetes” como a una anciana se recreaba y hacia movimientos lascivos imaginándose el acto sexual mientras cocinaba. Como me decía una anciana en una ocasión, ninguna mujer se va de este mundo virgen o sin haber tenido relaciones sexuales, si eso ocurre en el cielo se le echará un burro con un enorme pene erecto. En una ocasión, cuando estábamos un grupo de mujeres bañándonos desnudas en el canal en Vicente Noble¹⁶, una mujer exclamó: “¡Mírala si parece una virgencita!”. La visión de mi piel desnuda y más blanca en los lugares donde no me había dado el sol parecía asociarse con virginidad, aunque la creencia acerca de mi virginidad podía estar reforzada por no haber tenido hijos a la edad de 28 años, lo que en este contexto en el que no existe prácticamente separación entre la sexualidad y la procreación y donde un número elevado de mujeres comienzan su ciclo reproductivo a los 14 y 15 años, para ellas yo ya tenía una edad en la que debería haber tenido hijos.

Escuché en muchas ocasiones hablar a las mujeres dominicanas de su sexualidad como un impulso que está casi siempre presente y que es fundamental, puesto que toda mujer ha de experimentar su sexualidad con un hombre, por el contrario, la sexualidad de “las blancas” se representa como menos voraz y pecaminosa. Esta sexualidad, por otro lado, se significa como un poder de las “negras/dominicanas” frente a las “blancas/españolas”, en cuanto a su capacidad de seducir a los hombres españoles, poder que remite a una sexualidad más activa y a una mayor predisposición a realizar ciertas prácticas sexuales para satisfacer a los hombres¹⁷. Un día conversando con una mujer inmigrante, acerca de las infidelidades de su marido mientras ella estaba en España, me explicó que las mujeres de otros campos más pobres están viniendo a Vicente Noble para buscar a los hombres ahora que estaban sus mujeres en España, ellas les hacen de todo y los enamoran, señalando a continuación que era lo mismo que estaba ocurriendo con las dominicanas en España, que enamoraban a los hombres españoles.

¹⁶ El canal de riego que atravesaba esta población era utilizado por la población para bañarse, dado que muchas viviendas carecían de agua corriente y eran frecuentes las restricciones de agua, como consecuencia de los cortes de luz. Las mujeres nos bañábamos en un lugar y los hombres en otro y normalmente en momentos distintos.

¹⁷ Casi siempre se referían a la felación.

A la blancura se unían otros significados de españolidad, incluso de añoranza por la “madre patria” que me situaban en una posición privilegiada y que no hacía sino hablarme de la dominación colonial largamente ejercida en este país. Mi manera de hablar se describía como “fina”, “biensonante”, frente a la suya que era “dura”.

Mi procedencia española y europea estuvo siempre presente en mi relación con los “otros”, sentía, que ello me situaba frente a los demás, como persona deseada en tanto que podía posibilitar la movilidad social ascendente, bien dentro del propio país o facilitando la salida del mismo. Mi cuerpo representaba ese país del que llegaban las remesas de las emigrantes (España) y al que en ese momento casi todo el mundo deseaba ir y ese país del que procedían los turistas con euros y capital social y donde residían gran cantidad de compatriotas que, en sus visitas a sus países de origen, ejemplificaban el deseado ascenso social.

Una mujer joven, blanca y española paseando sola por las calles de Vicente Noble, Tamayo o Azua en República Dominicana era algo poco común, además el que proviniese del lugar del que llegaban las remesas me convertía en alguien deseable y para los hombres en una posible candidata a seducir, pero sobre todo, en un posible contacto para posibilitar la emigración a España o proporcionar algunos dólares siempre bienvenidos en una economía rural de subsistencia que ofrece pocas posibilidades para acumular capital y poseer los bienes de una sociedad de consumo.

En una de las poblaciones en donde realicé el trabajo de campo, un día conversando con una mujer me compartió que se rumoreaba que yo era la española que la mujer inmigrante en cuya casa me alojaba había enviado para que me casase con su hijo. Me quedé estupefacta, él tenía entonces 15 años, lo consideraba como mi hermano, pues su madre y su padre a mi me consideraban como su hija, pero es cierto que su deseo de ir a España estaba siempre presente en sus conversaciones conmigo, quería que su madre lo llevase a España, pero no logré imaginar hasta ese momento que a pesar de ser menor de edad pensaba en mí como la mujer que habría de facilitar la salida del país mediante mi matrimonio con él.

El impacto de la emigración a España en las comunidades donde realicé el trabajo de campo era tal que el sólo hecho de mi presencia se relacionaba automáticamente con la “madre patria” ahora convertida en receptora de mujeres inmigrantes. Recuerdo que uno de mis primeros días en el pueblo de Tamayo, cuando paseaba por la calle, una mujer que iba montada en una bicicleta me gritó sin bajarse de la bici y sin que yo cruzase ni una sola palabra con ella “Yo fui dos veces a España y me devolvieron”. Hechos como estos se repetían con frecuencia. Mi presencia, simbolizaba el nexo de unión entre las personas migrantes y sus familiares. Así, por ejemplo, un día, mientras conversaba con un grupo de

personas comenzaron a hablar de un hombre que tenía a varios familiares en España para criticarle: “¡Estando tú aquí y no han venido ni a preguntar por ellas!”. Veinte años más tarde, mientras cogía el autobús que me llevaría a Vicente Noble en Santo Domingo, uno de los vendedores que entraban en los autobuses nada más verme empezó a decirme ‘tía, joder’, imitaba un argot que rápidamente identifiqué como madrileño.

En una economía de subsistencia, donde las remesas no siempre llegaban a los más necesitados, en la que las relaciones de reciprocidad son muy importantes para la reproducción de los hogares y por tanto en la que cada día había que invocar a los dioses, como hacía Santica, para que apareciese algo que comer, las peticiones de dinero hacía mí, “a la española”, eran constantes. Las demandas se expresaban en la cotidianidad compartida, mi presencia podía aligerar las cargas económicas derivadas de la alimentación, vestido, saneamiento y salud del grupo doméstico, pero también permitían a hombres y mujeres disfrutar de cierta movilidad, si yo me hacía cargo del pago del transporte o de pasar un buen rato compartiendo un trago de ron o cerveza. Yo solía hacer mis contribuciones, pues al fin y al cabo, no dejaba de tener presente que me estaban acompañando para que yo realizase mi trabajo de campo, por lo que lo vivía como una forma de reciprocidad. Si bien, cuidaba de no contribuir a reforzar la imagen de la ‘española rica’ como sentía que todo el mundo parecía verme a pesar de haber viajado con mi precario sueldo de becaria de investigación. Para ello trataba de evitar, quizás demasiado ingenuamente, alimentar relaciones basadas únicamente en la aportación económica de mi parte, por ejemplo para mí no era lo mismo mi aportación económica con quiénes compartía mi cotidianidad, que con quiénes no la había o aportar dinero para la comida que para comprar ron, o pagar el lavado de mi ropa después de que me lo pidiesen y yo tratase de resistirme explicando que yo debía ser quién la lavase. Me debatía continuamente tratando de valorar para qué, en qué momento, que cantidad y a quién. El corazón se me sigue encogiendo cuando recuerdo como Santica, con su enajenación mental consecuencia de haber sufrido varios ictus cerebrales, las primeras palabras que pronunció al verme veinte años después, como si hubiese sido una aparición divina, me miró fijamente a los ojos y me dijo “no tengo medicinas”, sus nietos y biznietos sorprendidos de que me hablase le preguntaron “¿pero la conoce mae?”, a lo que ella respondió pausadamente “¡Y claro Carmen, la española!”

Mi origen no era un lugar ajeno para las personas con las que me relacioné durante el trabajo de campo en R. Dominicana, sino un lugar, que en el orden económico y geopolítico internacional, es representado como un lugar de deseo, de oportunidades, de emigración para encontrar una vida mejor. Ello me colocó en una posición de deseabilidad, ¿de poder?, frente

a quienes demandaban mi capital simbólico, social y económico e hizo que me interrogase constantemente sobre mis prácticas de investigación en un desesperado intento de no reproducir el orden decolonial, de no reforzar la idea de un orden civilizatorio o cultural superior, pero en ocasiones también de vulnerabilidad al sentir el carácter instrumental e interesado de las relaciones. Yo podría tener un poder simbólico que además trataba de desmontarlo, pero en un contexto desconocido en el que no manejaba los códigos culturales, en el que era una extranjera me sentía vulnerable, claro que podía salir huyendo, pero necesitaba realizar mi investigación y entendía que mis relaciones requerían ir siendo negociadas. Acaso ¿no son interesadas de una forma o de otra todas las relaciones? Yo también tenía intereses por llevar a buen término mi investigación y siempre declaré mis intenciones, todo el mundo sabía que yo estaba realizando una investigación desde las autoridades locales a las personas con las que conversaba día a día. Mi incomodidad entonces no derivaba tanto del sentimiento de vulnerabilidad o del carácter instrumental de las relaciones, sino del peso ineludible de mi responsabilidad para con los otros, como sujetos históricos, al tiempo que el deseo, pero también el sentimiento de frustración en mis intentos de contribuir a construir órdenes de relaciones más igualitarios.

3. Hacia una ética del cuidado en el trabajo de campo

Como etnógrafa heterosexual y feminista no he dejado de preguntarme desde un punto de vista ético sobre la supuesta posición de poder que tenemos como investigadoras y de cómo hemos de manejar las relaciones sexuales en el campo. El primero es un tema más trabajado desde la investigación feminista (Duelli Klein, 1983; Du Bois, 1983; Mies, 1983; Stacey 1988, Stanley y Wise, 1983), el segundo, sin embargo, sigue siendo un tema tabú que queda en el silencio como vienen planteando autoras como Bolton (1996), Dubisch (2001) o Kulik (1995). Jill Dubisch (2001) se pregunta ¿por qué cuando compartimos cualquier aspecto de la vida en el campo hemos, sin embargo, de practicar la abstinencia sexual? Recordemos lo que se dice acerca de que, Evans Pritchard, recomendaba a sus discípulos que antes de ir al campo tomaran quinina y no se acercasen a las mujeres (Thurén 1993:12). Las advertencias hacia las mujeres etnógrafas pareciera que tuviesen que ver más con la evitación de un posible casamiento y embarazo (Gregorio Gil 2002) incluso con los riesgos de ser violadas (Golde 1970). Estos tabús, reflejo, por otro lado, de concepciones heteronormativas y heteropatriarcales que construyen de forma diferenciada la sexualidad y el género del

etnógrafo y de la etnógrafa y por su puesto la de los 'sujetos', por suerte están siendo cuestionados por una etnografía reflexiva, que reconoce el valor de la experiencia y la intersubjetividad y aboga por una relación más dialógica con las personas que forman parte de nuestras investigaciones cuestionando las fronteras entre el yo y el otro.

Mientras he estado realizando trabajo de campo he aplicado en mis relaciones con las personas, por decirlo de alguna manera, la misma ética por la que trato de conducirme en mi vida diaria, una ética sustentada en el respeto, el diálogo, la honestidad, la confianza mutua y la generosidad, una ética que me gusta llamar del cuidado. Una ética en la que las emociones han ocupado un lugar importante, conjurando la "mancha subjetiva" (Bell 1993) con la que eras proscrita desde los dogmas científicos hegemónicos. Como he planteado en otro lugar (Gregorio 2006) lo emocional y lo personal no pueden ser separados de lo conceptual, como indica Okely (1975) no sólo lo personal es político, también "lo personal es teórico".

Y con ello quiero terminar mis reflexiones trayendo aquí lo recogido por Díaz Seijas (2010) del libro de Victoria Camps "El gobierno de las emociones". Victoria Camps nos plantea que "la ética no puede prescindir de la parte afectiva o emotiva del ser humano, porque una de sus tareas es, precisamente, poner orden, organizar y dotar de sentido a los afectos o las emociones. La ética no ignora la sensibilidad ni se empeña en reprimirla, lo que pretende es encauzarla en la dirección adecuada para aprender a vivir de la mejor manera posible" (2010:2) ¿Para qué? Para aprender a vivir y a convivir mejor. El componente emocional, dirá, no sólo se precisa para la acción individual sino que es imprescindible para la acción política. Para Camps las emociones no serán buenas o malas, sino adecuadas o inadecuadas. Adecuadas para conseguir los objetivos que la ética se propone: la justicia, que los derechos humanos sean garantizados, la felicidad, el florecimiento de la humanidad (Díaz Seijas, 2010:9)

Me pregunto, si cómo etnógrafas y etnógrafos que abogamos por una etnografía reflexiva y experiencial que disuelve la distancia entre sujeto-objeto ¿deberíamos aplicar otros principios éticos en nuestras relaciones en el campo diferentes a los expuestos? ¿La formulación de unos principios éticos específicos aplicables a nuestras relaciones en el trabajo de campo con los "otros" no se seguiría sosteniendo en la distancia que establecemos cuando convertimos a las personas en "sujetos de investigación"?

Bibliografía

- Abu-Lughod, L. (1990) "Can There Be a Feminist Ethnography?", *Women and Performance*, 5 (1): 7-27.
- Bolton, R. (1995) "Tricks, Friends and Lovers. Erotic encounters in the field". En Kulick, Don & Willson, M. (eds.) *Taboo: Sex, identity and erotic subjectivity in anthropological fieldwork*. London, Routledge:140-167
- Callaway, H. (1992) "Ethnography and experience. Gender implications in fieldwork and texts". En Okely, Judith & Callaway, Helen (ed) (1992) *Anthropology & Autobiography*. London. Routledge:29-48
- Calvo Buezas, T. (1993) *El crimen racista de Aravaca. Crónica de una muerte anunciada*. Madrid, Editorial Popular.
- De Lauretis, T. (1986) *Feminist Studies/Critical Studies: Issues, Terms, and Contexts*. En Lauretis, T. de (ed.) *Feminist Studies/Critical Studies*. Bloomington. Indiana University Press.
- Del Valle Murga, T. (2000) "Introducción". En Del Valle Murga, Teresa (ed.) *Perspectivas Feministas desde la antropología social*. Barcelona. Ariel:9-24
- Díaz Seijas, R. (2010) "Sobre el gobierno de las emociones de Victoria Camps" *Τε!λος, Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, Vol. XVII (2): 229-250.
- Di Leonardo, M. "Introduction: Gender, Culture, and Political Economy. Feminist Anthropology in Historical Perspective". En Di Leonardo, Micaela (ed.) (1991). *Gender at the crossroads of Knowledge. Feminist Anthropology in the Postmodern Era*. Berkeley, Los Angeles, Oxford. University of California Press:1-48
- Dubisch, J. (2001) "Lovers in the Field: Sex, Dominance, and the Female Anthropologist". En Bryman, Alan. *Ethnography. Volume II*. London: SAGE Publications: 189-207.
- Du Bois, B. (1983) "Passionate scholarship: Notes on values, knowing and method in feminist social science". En Bowles, Gloria and Duelli Klein, Renate (Eds) *Theories of Women's Studies* Routledge and Kegan Paul, London:105-116
- Duelli Klein, R. (1983) How to do what we want to do: Thoughts about feminist methodology. En Bowles, Gloria and Duelli Klein, Renate (eds.) *Theories of Women's Studies*. Routledge and Kegan Paul, London: 48-64
- Flax, Jane (1987) Postmodernism and gender. Relation in Feminist Theory. *Signs*, 12 (4):621-643
- Foucault, M. (1978) *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Madrid: Siglo XXI.

- Candelario, Ginetta E.B (2007) *Black behind the Ears: Dominican Racial Identity from Museums to Beauty Shops*. Durham and London: Duke University Press.
- Golde, P. (1970) *Women in the Field. Anthropological experiences*. Berkeley and Los Angeles: University California Press
- Gordon, D. (1988) "Writting culture, writing feminism: the poetics and politics of experimental ethnography". *Inscriptions*, nº 3/4: 7-24
- Gregorio Gil, C. (1996) *Sistemas de género y Migración internacional. La emigración dominicana a la Comunidad de Madrid*. Madrid, Universidad Autónoma de Madrid.
- Gregorio Gil, C. (1998) *Migración femenina. Impacto de las migraciones en las relaciones de género*. Madrid. Narcea.
- Gregorio Gil, C. (2002) "Mujer, española, blanca, rica...: trabajo de campo en inmigración y relaciones de género". En Checa, Francisco (ed.) *Las migraciones a debate. De las teorías a las prácticas sociales*. Barcelona, Icaria: 315-345
- Gregorio Gil, C. (2006) Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: Representación y relaciones de poder, *AIBR*, 1 (1):22-39
- Gregorio Gil, C. & Alcazar Campos, A. (en prensa) Trabajo de campo en contextos racializados y sexualizados: cuando la decolonialidad se inscribe en nuestros cuerpos, *Gazeta de Antropología*
- Haraway, D. (1988) "Situated Knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial perspective". *Feminist Studies*, 14 (3):575-599 [Traducción al castellano
- Haraway, D. (1991) "Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial", en *Ciencia, cyborgs y mujeres*. Madrid. Cátedra Feminismos.]
- Haraway, D. (1991) *Ciencia, cyborgs y mujeres*. Madrid. Cátedra Feminismos.
- Harding, S. & O'Barr, J. (1987) *Sex and Scientific Inquiry*. Chicago. University of Chicago Press.
- Hernández, J. M. (2012) "La autoetnografía como habitáculo. Espacios para vivir y compartir". Texto inédito presentado en el seminario organizado en el marco del proyecto *Etnografiando prácticas de Resistencia. Escenarios, Eventos y Narrativas en la Construcción de la Ciudadanía* (FEM2009-10982), diciembre 2012.
- Juliano, M^a D. (2000) "Elaboraciones feministas y subcultura de las mujeres". En Del Valle (ed) *Perspectivas feministas desde la antropología social*. Barcelona. Ariel:25-44

- Keller, Evelyn Fox (1989) *Reflexiones sobre género y ciencia*. Valencia. Alfons el Magnànim. [1985. *Reflections on Gender and Science*. New Haven, Conn. Yale University Press].
- Kulick, D. "Introduction. The Sexual Life of Anthropologists: Erotic Subjectivity and Ethnographic work. En Kulick, Don & Willson, Margaret (eds.). *Taboo. Sex, Identity, and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*. Routledge. London, New York:140-167.
- Laslett, B. (1990) "Unfeeling Knowledge: Emotion and Objectivity in the History of Sociology", *Sociological Forum*, 5:413-33
- Laslett, B.; Gregory K, S.; Longino, H. & Hammonds, E. (Eds.) (1996) "Introduction" En *Gender and Scientific Authority*. Chicago. The University Chicago Press
- Leacock, E. B. (1979) "Women, Development, and Anthropological Facts and Fictions". En Huizer, Gerrit & Mannheim, Bruce (eds.) *The Politics of Anthropology: From Colonialism and Sexism Toward a View from Below*. The Hague. Mouton:131-144.
- Martin, E. (1991) "The egg and the Sperm: How Science has Constructed a Romance Based on Stereotypical Male-Female Roles", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 16 (3):485-501
- Merchat, C. (1980) *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. San Francisco: Harper & Row.
- Mies, M. (1983) "Towards a methodology for feminist research. En Bowles, Gloria & Duelli Klein, Renate (eds) *Theories of Women's Studies*. Routledge and Kegan Paul, London
- Mukhopadhyay, Carol C. & Higgins Patricia, J. (1988) "Anthropological studies of women's revisited: 1977-1987", *Annual Review of Anthropology*, 17:461-495.
- Nieto, G. y Franzé, A. (1997) "The Projection of Social Conflict Through Urban Space: The Plaza de la Corona Boreal", *Current Anthropology*, 38 (3):461-466.
- Okely, J. (1975) "The Self and Scientism". *Journal of the Anthropology Society of Oxford*, 6 (3):171-88.
- Okely, J. (1992) "Anthropology and autobiography: participatory experience and embodied knowledge". En Okely, Judith & Callaway, Helen (eds.) *Anthropology and Autobiography*. London, Routledge: 1-28
- Pratt, M. L.(1992) *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. México DF, Fondo de Cultura Económica.
- Provansal, D. (1999) "la construcción del 'nosotras' o cómo las mujeres magrebíes se piensan y se representan a sí mismas". En Díez Mintegui, Carmen y Esteban, Mari Luz (coord.) *Actas*

del VIII Congreso de Antropología. Antropología del género. Santiago de Compostela: FAAEE y Asociación Galega de Antropoloxía.

Rapp, Rayna, R. (1999) "The Power of "Positive" Diagnosis: Medical and maternal Discourses on Amniocentesis" En Hesse-Biber, Sharlene, Gilmartin, Christina & Lydenberg Robin (eds.) *Feminist approaches to theory and methodology: an interdisciplinary reader.* New York. Oxford University Press.

Rohrlich-Leavitt, R; Sykes, B. y Weatherford, E. (1975). "Aboriginal women: Male and Female Anthropological Perspectives". En Rapp, Rayna Reiter (ed.) *Toward an Anthropology of Women.* New York. Monthly Review Press

Scheper-Hughes, N. (1983) "The Problem of Bias in Androcentric and Feminist Anthropology". *Women's Studies*, 10:109-116

Schirijvers, J. (1979) "Viricentrismo and Anthropology". En Huizer & Mannheim (eds.) *The Politics of Anthropology: From Colonialism and Sexism Toward a View from Below.* The Hague. Mouton:97-116

Stanley, L. and Wise, S. (1983) *Breaking Out: Feminist Consciousness and Feminist Research.* Routledge and Kegan Paul; London

Stacey, J. (1988) "Can There be a Feminist Ethnography?" *Women Studies*, 11 (1):21-27

Stolcke, V. (1992) *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial.* Madrid, Alianza Editorial.

Strathern, M. (1998) "Fuera de contexto. Las ficciones persuasivas de la antropología" En Reynoso, C. (comp.) (1998) *C. Geertz, J. Clifford y otros. El surgimiento de la antropología posmoderna.* Barcelona: Gedisa Editorial. [1987 "Out of context: the persuasive fictions of anthropology" *Current Anthropology*, 28 (3) 1-77.]

Thurén, B.-M. (1993) *El poder generizado. El desarrollo de la antropología feminista.* Madrid, Instituto de Investigaciones feministas: Universidad Complutense de Madrid y Dirección General de la Mujer.

Visweswaran, K. (1997) Histories of feminist ethnography, *Annual Review of Anthropology*, 26:591-62.

EL PROYECTO “EL TIEMPO DE LA SOBADA. PRÁCTICAS Y SABERES DEL PARTO EN YUCATÁN.” UNA EXPERIENCIA DE CO-CONSTRUCCIÓN Y CO-LABOR ENTRE ACADEMIA Y POBLACIÓN.

Miguel Antonio Güémez Pineda
[gpineda@uady.mx]
Centro de Investigaciones Regionales “Hideyo Noguchi”
Universidad Autónoma de Yucatán (México)

Patrizia Quattrocchi
[patriziaquattrocchi@uniud.it]
Dipartimento di Scienze Umane
Università degli studi di Udine (Italia)

1. Introducción

Esta ponencia forma parte del proyecto de cooperación México-Italia¹ *El tiempo de la sobada: prácticas y conocimientos sobre el parto en un pueblo maya de Yucatán*, con acciones realizadas en Yucatán (Kaua y Mérida) con personal de salud, parteras y mujeres mayas y en las ciudades de Italia (Trieste y Udine) con operadores sanitarios y pacientes italianos e inmigrantes. Se trata de una propuesta de investigación-acción en el ámbito de la salud materna y la asistencia del

¹ El proyecto ha sido apoyado por cuatro instituciones mexicanas situadas en Mérida: la Unidad de Ciencias Sociales (UCS) del Centro de Investigaciones Regionales “Dr. Hideyo Noguchi” de la Universidad Autónoma de Yucatán (UADY); el Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales (CEPHCIS) de la Universidad Autónoma de México (UNAM); el Instituto para el Desarrollo de la Cultura Maya del Estado de Yucatán (Indemaya); la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) Delegación Yucatán; así como 11 instituciones italianas: Associazione di Ricerche Etno-Antropologiche e Sociali (AREAS), Videomante onlus, IRCSS Burlo Garofolo, Corso di Laurea Specialistica in Medicina e Chirurgia dell’Università di Trieste, Corso di Laurea in Ostetricia dell’Università di Trieste, Collegio Ostetriche Professioniste di Udine e Pordenone, Associazione Culturale Togunà, Trieste, Istituto Superiore di Sanità, Roma, Scuola Elementale di Arte Ostetrica, Firenze, Centro Studi Americanistici “Circolo Amerindiano”, Perugia, Istituto di Sociologia dell’Università di Urbino con el apoyo del Gobierno de la Región Friuli Venezia Giulia.

parto que inició en Diciembre de 2005 y concluyó a fines de 2010.

Partimos de la idea de antropología como una disciplina que tiene en sí misma la característica de producir cambios en la realidad en la cual opera –incluso con la sola presencia del investigador durante el trabajo de campo– y que de por sí se configura como una disciplina “aplicada”. Sin embargo, reivindicamos la particularidad *intencional* de nuestro trabajo que radica en la voluntad de traducir el lenguaje académico en el lenguaje de los tomadores de decisiones, es decir en un lenguaje que, como objetivo primario, intente ofrecer soluciones a problemas específicos como, por ejemplo, apoyar acciones tendientes a mejorar la comunicación entre personal de salud, parteras y mujeres en edad reproductiva mediante estrategias educativas y formativas de contenido innovador y propiciar un debate sobre los temas del embarazo y el parto desde el enfoque intercultural basado en el diálogo, el respeto y la complementariedad.

El eje *intercultural*, que atraviesa el proyecto, lo definimos como un proceso de acercamiento – conceptual y operativo– entre representaciones y prácticas que distintos grupos sociales elaboran con respecto al proceso salud-enfermedad-atención. Se trata de un enfoque que contempla distintas dimensiones: por un lado tiene que ver con el tema de la comunicación social –en el cual se enfoca nuestro proyecto–; por el otro, se perfila como una perspectiva política basada en la búsqueda de una relación de horizontalidad y complementariedad entre los distintos saberes y los distintos actores sociales, así como en la equidad y democratización en el acceso a la salud.

La finalidad de este trabajo es, entonces, compartir una experiencia de investigación *aplicada* realizada durante más de cuatro años de trabajo en Yucatán e Italia. En este sentido, entendemos la *aplicación* como algo que va más allá de las características ontológicas de la disciplina: es decir, el hacer un esfuerzo conjunto para que la crítica constructiva a la realidad, que caracteriza la antropología contemporánea, se transforme en un instrumento concreto de intervención para su mejoramiento. Como luego veremos, este proceso es posible, desde nuestro punto de vista, sólo cuando la idea de “aplicación” se concibe como extensión natural del proceso de co-construcción de objetivos compartidos entre los actores sociales involucrados.

Para comprender la propuesta es importante conocer los antecedentes del proyecto *El tiempo de la sobada*, que consistió en tres fases:

1.1. Primera fase: los proyectos de investigación

En esta etapa se realizaron dos proyectos de tesis doctoral (en Kaua y en Tzucacab, localidades ubicadas al Oriente y al Sur del estado respectivamente) sobre prácticas y conocimientos del embarazo y el parto. Ambas zonas del estado de Yucatán son consideradas de alta concentración de población maya hablante (92% y 70%, respectivamente).² En ambas poblaciones, la oferta terapéutica es de tipo plural: coexisten unidades médicas del Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS); diversos terapeutas indígenas y la existencia de farmacias que expenden medicamentos de patente.

En el primer proyecto de investigación³ se analiza la práctica de la *sobada*, terapéutica ampliamente difundida en Yucatán durante el proceso reproductivo y el embarazo. Aunque en un primer momento podría parecer una simple técnica de masaje, la sobada representa una manipulación física y simbólica del cuerpo que, en el contexto de la creciente medicalización del parto, ha asumido significados inéditos. Alrededor de la sobada se entrelazan distintos discursos en torno a la reproducción, la percepción del cuerpo, el control y el manejo del cuerpo femenino; así como la relación entre biomedicina y medicina maya y sobre el intento de las parteras de defender sus saberes. Este último aspecto, que marca la sobada como práctica de “resistencia” local frente a saberes médicos cada vez más globalizados, se ha analizado a partir de la idea de las mujeres del municipio de Kaua que “la sobada evita la cesárea”.

El segundo proyecto⁴ analiza el sistema de representaciones y prácticas sociales ante los procesos de embarazo, parto y periodo puerperal y las complicaciones asociadas en la localidad de Tzucacab. Paralelamente se analiza la trayectoria de atención médica adoptada ante dichos procesos, es decir, los mecanismos de interacción de los servicios alopáticos de salud –oficiales, privados y/o corporativos–, representados por los médicos y el personal paramédico, y los populares o tradicionales, integrados por parteras o comadronas, curanderos y sobadoras.

En ambos proyectos se concluyó que el principal obstáculo para un adecuado acceso de la población indígena a los servicios oficiales de salud es la deficiente comunicación existente entre

² *XII Censo General de Población y Vivienda 2000*, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), 2010, México.

³ A cargo de Patrizia Quattrocchi (2005), titulada “Mujeres y salud reproductiva en un pueblo maya de Yucatán: el caso de la sobada” se presentó como tesis doctoral en Etno-Antropología en la Universidad de Roma La Sapienza (Quattrocchi 2006).

⁴ A cargo de Miguel Güémez Pineda y se titula “Representaciones y prácticas sociales ante las complicaciones del ciclo reproductivo en una comunidad del sur de Yucatán.”

el personal médico, las parteras y las usuarias. Numerosas mujeres, por ejemplo, rechazan el parto hospitalario debido a que el personal médico no conoce ni respeta las prácticas pre y postnatales de la población indígena: prácticas alimenticias y del comportamiento, sobadas durante el embarazo, disposición de la placenta, cuidados y masajes postnatales, entre otros. Asimismo, los médicos no consideran la opinión de las parteras ni de las mujeres usuarias de los servicios de salud sobre determinadas prácticas médicas e intervenciones quirúrgicas: cesáreas, episiotomías, inserciones de dispositivos intrauterinos (DIU), ligaduras de trompas (OTB) y administración de fármacos, entre otros. Embarazadas y parturientas se sienten incómodas cuando son atendidas por médicos varones. Además, las mujeres maya-monolingües prefieren que los médicos y las enfermeras les hablen en maya; y se sienten incómodas de dar a la luz en la mesa del parto, en vez de hacerlo en la hamaca (Güémez Pineda 2007).

Estos aspectos refieren a la creciente y excesiva medicalización del proceso reproductivo, al concebir y tratar cada vez más a la parturienta como si fuera una “paciente” y al embarazo como si tratara de una “enfermedad”. “Medicalizar” significa justamente transformar un evento perteneciente a la esfera cotidiana en un “evento médico”, interpretables y manejables dentro del paradigma biomédico-científico; con todas las consecuencias prácticas que esto conlleva: desde la separación de la persona de su espacio cotidiano (casa/hospital) o de su red social (esposo/familia/partera), hasta la intervención de profesionales, al uso de medicamentos y de tecnologías. Y sin olvidar las consecuencias ideológicas: eso es, la incorporación dentro del campo biomédico, hegemónico en su autoridad científica y simbólica (Menéndez 2003, Davis-Floyd 1992, 1997); hecho que significa de por sí la exclusión o la deslegitimización de otras alternativas diagnóstico-terapéuticas.

No obstante, este proceso parece no tener perfecta correspondencia con respecto a las exigencias y expectativas de las mujeres mayas. Ellas, en cambio, todavía hacen referencia a una idea del parto y del nacimiento como a algo relacionado a la esfera privada/familiar y no a la esfera pública/hospitalaria; en donde los tiempos de los partos corresponden a los tiempos de la mujer y no sólo de su cuerpo. “Esperar la hora del parto” es justamente uno de los dictámenes de las parteras, y es presentado en sus discursos en oposición a los tiempos clínicos de instituciones de salud la mayoría de las veces saturadas o inadecuadas.

2. Segunda fase: la elaboración de materiales

Como parte del proyecto se produjeron distintos materiales didácticos: un libro con resultados de investigaciones, un video-documental y una exposición fotográfica, entre otros, para ser empleados en talleres de sensibilización y seminarios dirigidos a trabajadores de la salud (médicos, pasantes, enfermeras y trabajadores sociales), parteras y curanderos. En los que procuramos utilizar un lenguaje sencillo (español y maya) para facilitar la comprensión de algunos elementos antropológicos que sustentan la así llamada “salud intercultural” (Aguirre Beltrán 1980; Oyarce y Ibacache 1996; Organización Panamericana de la Salud 1988; Zolla y otros 1988; Secretaría de Salud 2003a, 2003b, Lerín Piñón 2004; Fernández Juárez 2006; Campos Navarro 2007, Menéndez 2006-2008). Se hicieron también pensando en que pudieran ser de utilidad a estudiantes de otras disciplinas: ciencias de la salud y ciencias antropológicas:

a) En el libro *Salud reproductiva e interculturalidad en el Yucatán de hoy* (Quattrocchi y Güémez Pineda 2007) se hacen algunas aportaciones teóricas y metodológicas básicas sobre el enfoque intercultural y antropológico en el terreno de la salud en general y en la salud reproductiva, en particular. Contiene materiales surgidos de cuatro investigaciones recientes que incorporan datos de campo sobre el papel de los terapeutas de la medicina tradicional y su relación con los médicos alópatas; la concepción indígena del cuerpo y su funcionamiento y los distintos tipos de sobadas, entre otros temas que, en conjunto, nos dan una idea del pluralismo médico existente hoy día y de la práctica de la partería a nivel regional. Procuramos emplear un lenguaje sencillo, sin complejos tecnicismos para acercar a los lectores no especialistas a una perspectiva distinta de la epidemiológica-biomédica tradicional.

b) Paralelamente a la redacción del Libro se realizó el video-documental *Sobada: el don de las parteras mayas* con parteras de Kaua en el 2006, dirigido por la socióloga visual Erica Barbiani y la antropóloga Vera Elena Tomasin y fue editado en español-maya e italiano. En el video se muestra cómo la sobada es una práctica reivindicada por las parteras, tanto como estrategia para defender su papel frente la medicalización del parto, así como expresión de una manipulación del cuerpo que conlleva a un parto natural. Sobre estos aspectos tan dinámicos se enfoca el documental y que, a través de los testimonios de parteras y de las mujeres, pretende dar cuenta de la visión crítica que la población maya tiene de los servicios institucionales de salud.

c) La exposición fotográfica: *La casa y la cura: las experiencias de las parteras de Kaua* (2007) se diseñó como material complementario; incluye 25 fotografías con textos en español, maya e italiano. La idea es que los espectadores reflexionen con las imágenes y los contenidos de los textos que, entre otros temas, incluye el ambiente doméstico y salud; el cuerpo, movilidad y equilibrio; el reposicionamiento del *cirro*; las sobadas prenatales y postnatales, y la preparación de medicamentos herbolarios. La inauguración de la exposición se realizó en Perugia, Italia. Posteriormente se montó en 10 clínicas rurales del estado de Yucatán; así como en diversos congresos y eventos realizados en Yucatán, Campeche, Chiapas e Italia.

3. Tercera fase: los cursos y talleres de actualización y sensibilización

Durante esta etapa se diseñó y realizó el curso “Hacia un enfoque intercultural de atención a la salud reproductiva” (2008). Para ello, partimos de la base de que en la actualidad muchas poblaciones rurales e indígenas mayas yucatecas aún conservan sus propios sistemas de atención a la salud con los que interpretan y tratan la enfermedad y mitigan o eliminan el dolor; sistemas que muchas veces interactúan con los servicios alopáticos de salud. En el ciclo reproductivo, por ejemplo, se sintetizan un conjunto articulado de conocimientos y prácticas (alopáticos y populares) para entender y atender el embarazo y parto, prevenir complicaciones y restituir el equilibrio corporal. Proceso que debe ser entendido y tratado tanto en sus aspectos fisiológicos como en sus dimensiones sociales, psicológicas y culturales para que la eficacia terapéutica sea integral.

Cabe mencionar que sin la intervención y convocatoria de los Servicios de Salud de Yucatán (SSY), creemos que no hubiera sido posible lograr reunir al personal de salud (médicos y enfermeras) para asistir a los cursos. Y de la CDI- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas del INDEMAYA-Instituto para el Desarrollo de la Cultura maya de Yucatán para convocar y apoyar con el traslado, alimentación y hospedaje a los médicos tradicionales y parteras. En otras palabras, para llevar a cabo proyectos de carácter aplicado casi siempre estamos supeditados al interés y voluntad de las instituciones gubernamentales. No obstante, cabe destacar que en esta ocasión dichas instituciones han creído y participado de manera colectiva en el proyecto.

El personal convocado a los cursos labora en instituciones del sector salud (médicos, enfermeras y pasantes de las carreras de medicina y enfermería) en comunidades mayas. Asimismo se convocó a terapeutas indígenas (parteras, sobadoras y curanderos) activos en sus comunidades. En la convocatoria se invita a la reflexión crítica y a la integración de diversas experiencias para impulsar acciones que beneficien a los usuario/as de los servicios de salud.

Objetivos del curso:

Contribuir a sentar las bases conceptuales y prácticas para el ejercicio de una interculturalidad adecuada en el campo de la salud reproductiva, basada en el diálogo, para construir los espacios de intercambio con solidaridad y respeto a las formas culturales de la población rural e indígena. En otras palabras, el curso pretende sensibilizar al personal de salud respecto de la existencia de otros sistemas curativos como el curanderismo y la partería que son reconocidos, aceptados y articulados por los propios usuarios en su trayectoria de atención. Asimismo busca promover la adecuación de la gestión de los servicios de salud para mejorar la calidad sociocultural de la atención médica.

Metodología:

El curso se dividía en tres módulos impartidos durante un fin de semana: jueves, viernes y sábado, con un total de 20 horas. La dinámica consistía en conformar grupos mixtos de discusión; buscando entrelazar una metodología de transmisión de la información más formal (exposición por parte de los docentes) con una metodología de trabajo más participativa (lectura compartida de textos, relatos de experiencias tanto por parte del personal de salud como de las parteras). Debemos destacar el espacio que tuvieron las parteras y los curanderos, que pudieron interactuar con profesionales de la salud, contestando preguntas sobre sus trabajos, incluso haciendo demostraciones prácticas de sobadas y del uso de plantas medicinales; entre otras cuestiones.

4. Resultados y consideraciones finales

En total, entre 2007 y 2009, se impartieron 13 cursos, cubriendo todas las jurisdicciones sanitarias del Estado de Yucatán: Mérida-Kanasín; Valladolid-Tizimín y Peto-Ticul. En cada curso participaban en promedio 30 trabajadores de la salud y 5 médicos tradicionales. También se

dieron tres cursos a alumnos de ciencias de la salud (dos a pasantes de enfermería y uno a estudiantes de medicina). Cabe subrayar el impacto que ha tenido el proyecto a distintos ámbitos: En el *ámbito académico* se generó un material de investigación producto del trabajo interdisciplinario sobre temas relacionados con la salud reproductiva; material que ha sido difundido en distintas ocasiones tanto en México como en otros países de Norte y Suramérica (Estados Unidos, Colombia, Argentina, Guatemala, Bolivia, Venezuela) y de Europa (Italia, España).

En el *ámbito educativo/formativo* se editó un libro que ha intentado traducir los resultados de las investigaciones teóricas a un lenguaje comprensible, manejable y utilizable por el personal de salud y los estudiantes de ciencias de la salud, sin necesidad de un conocimiento especializado de la teoría antropológica.

En el *ámbito de política pública* se tradujo la investigación científica en propuestas y/o sugerencias para ofrecer ideas innovadoras entre los tomadores de decisiones. La experiencia del curso y el interés demostrado por funcionarios de la Secretaría de Salud –que de beneficiario pasivo se ha vuelto sujeto activo en la planeación y realización de la trayectoria educativa– ha demostrado que el diálogo entre academia y políticas públicas puede darse de una manera efectiva, cuando se comparten los mismos objetivos (en este caso mejorar la calidad de la oferta de salud) y se busca un diálogo respetuoso del papel de cada uno.

A *nivel de sociedad civil* se elaboró un video que es utilizado por un público heterogéneo y su proyección en los diversos escenarios ha fomentado la discusión y el debate sobre la relación entre población indígena y población no-indígena y entre biomedicina y medicina maya. Eso es, tanto a nivel de especialistas (académicos, médicos, antropólogos) como a nivel de sociedad civil. En estos años, tanto en México como en Italia han sido numerosas las ocasiones de presentación del documental y de la exposición fotográfica en eventos públicos, en donde mujeres y hombres de distintas edades y profesiones han podido debatir y conocer más sobre estos temas. El hecho es que el video presenta contenidos que podríamos definir como “transculturales” (concepción del embarazo, control individual y colectivo sobre el cuerpo), es decir, temas que pueden interesar a personas de diferente extracción social y experiencia. Por ejemplo, las mujeres italianas,⁵ cuando vieron por vez primera las imágenes –que muestran un modo de vida tan

⁵ También en Italia se han realizado cursos y eventos sobre la perspectiva intercultural a la salud reproductiva, a partir de la experiencia en Yucatán y utilizando el video y la exposición fotográfica sobre la sobada. En particular se han realizado tres talleres con estudiantes de obstetricia y con obstetras profesionales, médicos y personal de salud;

diferente como el de las mujeres mayas– les produjo un “choque cultural”, pero luego se olvidaron de estos aspectos y los aspectos más “folklóricos o exóticos” que el video produce para luego escuchar los testimonios de las protagonistas. Se dan cuenta de que las críticas a las modalidades de manejo del proceso del parto, por parte de las instituciones de salud, conllevan elementos que, como italianas, comparten, y que tienen que ver con su propia experiencia como mujeres (sin importar si se es maya, italiana o francesa). Esta capacidad del videodocumental de conectar sentimientos y emociones, más allá de la pertenencia cultural de cada uno, nos parece un gran potencial del video.

Además, se ha dado una fuerte apropiación de los materiales por parte de las parteras y de las mujeres involucradas en el proyecto. El video, por ejemplo, se ha difundido “de forma privada” mucho más de lo que habíamos planeado y ha sido proyectado en talleres de y con parteras, en reuniones con amigos, familiares, etcétera. Las mismas parteras han tenido ocasiones de presentar el video por su propia cuenta: un ejemplo podría ser la participación de dos de las protagonistas del video en el “Foro de Parteras del Consejo de Médicos y Parteras Indígenas del Estado de Chiapas”⁶ realizado en agosto de 2007, donde respondieron preguntas y dudas acerca del videodocumental y explicaron a sus compañeras parteras de Oaxaca y Chiapas la exposición fotográfica que muestra aspectos de su trabajo.

La apropiación por parte de los actores sociales de los materiales producidos por el proyecto es un punto importante. “Apropiación” significa la capacidad, la posibilidad y la voluntad de los actores sociales, de utilizar los materiales producidos también por su cuenta (o sea, sin la coordinación o supervisión o intervención de los coordinadores del proyecto); en otras palabras de “sentirlos y manejarlos como propios y pertenecientes a ellos mismos” durante y después de la vigencia del proyecto.

En el caso de este proyecto, la apropiación se ha dado también por parte del SSY que –como hemos señalado– decidió reproducir el video-documental y re-imprimir el libro *Salud reproductiva e interculturalidad...* para que formen parte de los materiales que emplean en la capacitación regular institucional. Y se ha dado en parte también a nivel académico, con profesores que, tanto en México como en Italia, han decidido utilizar el video en sus clases de

varios eventos públicos y el Simposio “*Desde Yucatán hacia la Región Friuli Venezia Giulia. Comparando experiencias sobre salud reproductiva*”, llevado a cabo en Trieste en el año 2006.

⁶ Foro de Parteras del Consejo de Médicos y Parteras Indígenas del Estado de Chiapas (COMPITCH) “Por nuestro derecho a ejercer la salud indígena comunitaria” realizado del 8 al 10 de agosto de 2007 en San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

antropología, enfermería y medicina. Para concluir, pensamos que esto ha sido posible por dos elementos principales, sin duda interrelacionados:

1. El proceso de co-construcción del proyecto.
2. El tipo de los materiales producidos.

Con relación al primer punto, cabe destacar que episodios como la utilización del video, por parte de las parteras, la apropiación por parte del sector salud y de los académicos no representa simplemente un “regreso de los resultados de una investigación” o una especie de “retroalimentación”, sino son producto de un proceso de *co-construcción* del mismo proyecto. La co-construcción es un enfoque y, al mismo tiempo, una metodología de trabajo, cada vez más importante empleada en la antropología y en la antropología aplicada. En nuestro caso se refiere al haber podido delinear objetivos y acciones del proyecto a partir de una relación de muchos años, previa a su formulación, tanto con las parteras como con las instituciones (académicas y de salud) y las mujeres. En este sentido, las exigencias de éstos han sido retomadas desde el principio y conducida por nuestra parte en un proyecto institucional, dentro del cual, más que coordinadores, hemos tenido el papel de facilitadores, entre las exigencias de las mujeres y las exigencias de las instituciones de salud. Se ha tratado, entonces, de un mecanismo circular en el cual nosotros, como investigadores, hemos sido actores, informantes, beneficiarios, tal y como los demás actores sociales. Cada uno con su papel (la partera no puede sustituir al académico y viceversa) podríamos afirmar que todos los actores sociales han contribuido a retroalimentar de manera continua el proyecto durante, y no después, el desarrollo de éste, contribuyendo a definir nuevas acciones/metodologías/reflexiones las cuales no habíamos pensado con anterioridad.

El resultado de este proceso continuo de co-construcción ha sido, desde nuestro punto de vista, uno de los elementos que ha permitido la apropiación por parte de los distintos actores de los productos del proyecto.

El segundo elemento tiene que ver con el tipo de los materiales producidos. Tanto el video, el libro como la exposición fotográfica son materiales reproducibles fácilmente y sin necesidad de muchos gastos. Esto significa que todos los actores sociales involucrados en el proyecto (personal de salud, académicos, parteras, instituciones, mujeres y docentes) han tenido y tienen la posibilidad de manejar y reproducir los materiales (siempre y cuándo se utilicen para fines didácticos) para que sean cada vez más difundidos y utilizados. En este sentido, los materiales son altamente sustentables, o sea que pueden obtener “vida propia” aun después del cierre oficial

del proyecto. De hecho, esto es lo que ha sucedido, pues los materiales se siguen utilizando y reproduciendo tanto en México, como en otros países de América Latina y Europa.

Referencias

- Aguirre Beltrán, G. (1980) *Programas de salud en la situación intercultural*. Ciudad de México: Instituto Mexicano del Seguro Social.
- Barbiani, E. y Tomasin E. V. (2007) Video-documental *Sobada: El don de las parteras mayas*. Italia: Videomante Onlus.
- Campos Navarro, R. (2007) “Interculturalidad, la medicina tradicional y los trabajadores de la salud.” En Quattrocchi, P. y Güémez Pineda, M. *Salud reproductiva e interculturalidad en el Yucatán de hoy*. Mérida: AREAS, UCS-CIR-UADY, CEPHCIS-UNAM, INDEMAYA, CDI.
- Davis-Floyd, R. (1992) *Birth as an American Rite of Passage*. Berkeley: University of California Press.
- Davis-Floyd, R. y Sargent C. (1997) *Childbirth and Authoritative Knowledge. Cross-Cultural Perspectives*, Barkley: University of California Press.
- Escobar, A. (1995) *Encountering Development: the Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press,
- Fernández Juárez, G. (2006) *Salud e interculturalidad en América Latina. Antropología de la salud y crítica intercultural*. Quito: Ediciones Abya-Yala, AECI, Universidad de Castilha-La Mancha, Fundación para la Cooperación y Salud Internacional Carlos III Madrid.
- Güémez Pineda, M. (2007) “Partería y medicina alopática en Yucatán: Hacia un modelo intercultural de atención a la salud reproductiva”, en Quattrocchi, P. Güémez Pineda, M. *Salud Reproductiva e Interculturalidad en el Yucatán de Hoy*. Mérida: AREAS, UCS-CIR-UADY, CEPHCIS-UNAM, INDEMAYA, CDI.
- Lerín Piñón, S. (2004) “Antropología y salud intercultural: desafío de una propuesta” *Desacatos*, 15-16: 111-125.
- Menéndez Spina, E. L. 2003 “Modelos de atención de los padecimientos: de exclusiones teóricas y articulaciones prácticas”, *Ciencia & Saúde Coletiva*, 8 (1): 185-207.
- Menéndez Spina, E. L. (2006-2008) “Interculturalità e processi di salute/malattia/cura. Aspetti metodologici” *AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica*, 21-26, pp. 25-52.

Organización Panamericana de la Salud (1998) *Incorporación del enfoque intercultural de la salud en la formación y desarrollo de recursos humanos*. Washington: Organización Panamericana de la Salud

Oyarce, A. M. y Ibacache, J. (1996) “Reflexiones para una política intercultural en la salud”, Chile: Primer Encuentro Nacional de Salud y Pueblos Indígenas.

Quattrocchi, P. y Güémez Pineda, M. (2007) *Salud reproductiva e interculturalidad en el Yucatán de hoy*. Mérida: areas, ucs-cir-uady, cephcis-unam, INDEMAYA, CDI.

Quattrocchi, P. (2006) “¿Qué es la sobada? Elementos para conocer y entender una práctica terapéutica en Yucatán”, *Península*, 1 (2) México: Unidad académica de ciencias sociales y humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Secretaría de Salud (2003a) *El enfoque intercultural: herramienta para apoyar la calidad de los servicios de salud*. Ciudad de México: Dirección General de Planeación y Desarrollo en Salud/Dirección General Adjunta de Implantación en Sistemas de Salud/ Dirección de Medicina Tradicional y Desarrollo Intercultural/ Secretaría de Salud.

Secretaría de Salud (2003b) *Lineamientos sobre salud intercultural*. Secretaría de Salud/ Dirección General de Planeación y Desarrollo en Salud/ Dirección General Adjunta de Implantación en Sistemas de Salud/ Dirección de Medicina Tradicional y Desarrollo Intercultural/ Secretaría de Salud. Ciudad de México.

Zolla, C., Del Bosque, S., Tascón, A., Mellado, V., Maqueo, C. (1988) *Medicina tradicional y enfermedad*. México: Centro Interamericanos de Estudios de Seguridad Social.

LA GEOPOLÍTICA DEL CONOCIMIENTO DE LA UNESCO Y LA SEMÁNTICA DE INTERCULTURALIDAD EN LAS POLITICAS LOCALES DEL PATRIMONIO CULTURAL.

Elodia Hernández León
eherleo@upo.es
Universidad Pablo de Olavide
Ángeles Castaño Madroñal
acastamad@us.es
Universidad de Sevilla

Resumen.

En esta comunicación planteamos el debate sobre la colonialidad de las políticas internacionales del patrimonio y su correlato en los discursos y representaciones de la diversidad estado-nacional. El debate de la materialidad vs. inmaterialidad dominante en las representaciones de Occidente y Oriente, como manifestación a su vez de la redefinición de los centros y las periferias geopolíticas, abren la puerta a la reflexión de si realmente estamos ante un cambio en las tendencias tradicionales de las políticas del patrimonio o ante una lucha de colonialidades opuestas. Las polémicas político-técnicas son una evidencia de los enfrentamientos por llegar a tener una posición relevante en el sistema global de la tutela del patrimonio. Frente a estas tendencias estructurales, planteamos mediante dos casos ilustrativos, cómo las tensiones entre lecturas hegemónicas y contra-hegemónicas depositadas sobre el Patrimonio Mundial, se manifiestan a partir de la emergencia de interpretaciones elaboradas por colectivos sociales que apuntan a un posible proceso de interculturalidad del patrimonio. En el otro caso, analizamos la reactivación de las herencias dormidas de patrimonios degradados como un rasgo de especificidad para la dinamización económica local, pero partiendo de interpretaciones y representaciones complementarias no excluyentes. Lo analizamos desde una perspectiva descolonial de los procesos de patrimonialización que se elaboran como representaciones discursivas desde abajo.

Introducción.

¿Porqué consideramos pertinente enfocar el patrimonio cultural con la lente de la perspectiva descolonial? No se trata de dar una justificación, sino de hacer explícito lo que permite revelar las tendencias descoloniales. El patrimonio está siendo tratado desde aportaciones postcoloniales y descoloniales haciendo patente su naturaleza interpretable y versátil, en relación a su potencialidad para vehicular diversas narrativas que permiten mostrar las divergencias entre las lecturas y las representaciones. Esta diversidad cultural puede materializarse en un mismo elemento cultural, y sin embargo, su construcción patrimonial institucionalizada tiende a presentarlo con la monótona sinfonía monocorde de la colonialidad. La pedagogía de la identidad que se manifiesta en los patrimonios culturales institucionalizados deja así de resultar un reflejo de la interculturalidad del patrimonio, para reflejar la pedagogía de los discursos civilizatorios, sean estos occidentalizantes u orientalizantes. El eurocentrismo y asiacentrismo de las representaciones hegemónicas del patrimonio institucionalizado no eliminan, a pesar de todo, las interpretaciones resistentes; antes bien, se encuentran implícitas en la propia declaración. En clave bajtiniana, estamos ante discursos que nos hablan desde otros discursos, ante depósitos yuxtapuestos e intertextuales de representación y contra-representación, de discursos y contra-discursos, de enunciados estéticos que responden a otros enunciados. Las visibilidades e invisibilidades del patrimonio son un contenido unitario para una completa interpretación antropológica.

Las políticas de patrimonialización, la gobernanza sobre el patrimonio cultural a nivel internacional, estatal y local, no pueden evitar que habiendo hecho del patrimonio un lugar común de la geopolítica del saber/poder, lo sea también en el encuentro con las subalternidades y sus representaciones. La jerarquización e invisibilización de la diversidad en el conflicto de la patrimonialización, no deja de resultar procesos que desencadenan respuestas colectivas a todos los niveles. Y por tanto, una lucha de intersubjetividades que tratan de situar sus narrativas históricas en el mismo lugar y junto a las legitimadas. Las propuestas poscoloniales y descoloniales sobre estos procesos legitimadores (Winter, 2014) o sobre los casos concretos de la danza hindú o el arte y la estética china (Fernández del Campo, 2012; Ceballos, 2012; Fernández, 2012) arrojan innovaciones propositivas que podrían permitir reformular y transformar las formas tradicionales del patrimonialismo y la patrimonialización, o lo que es lo mismo, las formas de construir y las formas de gobernanza y legitimación.

El patrimonio inmaterial es expresión de la apertura de estos debates sobre las diferencias entre Este/Oeste, y por tanto, de la tensión entre Occidentalidad y Orientalidad en las tendencias de la colonialidad global. Se manifiesta que mientras Occidente ha procedido a la patrimonialización partiendo de una epistemología centrada en la materialidad, en Asia la centralidad es ocupada por lo intangible y lo percedero (Winter, 2014:125). Todo este debate nos conduce a las quiebras de la modernidad patrimonialista y las emergencias descoloniales frente a la colonialidad, en una trama multinivel desde la UNESCO al propio contexto local. En los casos andaluces que planteamos, a partir de un seguimiento y documentación actual, ilustramos las cuestiones principales planteadas en este documento.

1. La evolución del concepto de patrimonio cultural en la geopolítica mundial.

El patrimonio cultural, lejos de conformarse como un fenómeno acotado y abordable, a través de un esquema clasificatorio de racimos tipológicos, a la manera decimonónica con la que se expandió lo patrimonial, conforma un ámbito poliédrico y complejo de realidades construidas, narrativas políticas, intervenciones jurídico administrativas, resistencias étnicas, mediaciones técnicas...esto es un campo complejo en el que se teje un entramado de urdimbres políticas, económicas, y sociales.

De hecho esta complejidad, aunque frecuentemente la identifiquemos con las transformaciones en el campo de la gestión patrimonial y la propia evolución del concepto de patrimonio, es consustancial a la naturaleza de este fenómeno social. Ciertamente es que, en las últimas décadas del siglo XX¹, se produce un giro histórico en la definición del patrimonio y en la pluralidad de agentes implicados en su identificación. A poco que nos acerquemos a la interpretación de los distintos textos, académicos o jurídicos, podremos rastrear estos cambios que sintetizamos en los siguientes ejes o despliegues²: desde los objetos-monumentos al valor-bien cultural, desde lo material a lo inmaterial, desde lo antiguo en peligro de extinción a los tesoros vivos necesitados de salvaguardia...Transformaciones que suponen un entendimiento diferente de la naturaleza del concepto y en la práctica, en el terreno de la tutela del patrimonio, una amplitud en el universo de elementos susceptibles de ser

¹ En la década de los años 60 Severo Giannini y la Comisión Franceschini del parlamento italiano desarrolla el concepto de Bien Cultural sobre la centralidad del valor cultural (Agudo, 2003:20; Hernández y Quintero, 1999:32).

² Son numerosos los autores que dan cuenta de la evolución del concepto de patrimonio. Atendiendo al contexto español citaremos a Agudo (1999), Prat (1997), Ariño (2002) y a una extensa producción posterior.

considerados patrimonio cultural³ y, lo que podría ser más inquietante, una variabilidad de agentes que aparecen en escena para desencadenar procesos de patrimonialización más allá de los procedimientos político-administrativos. Los encargados de “descubrir” estos nuevos patrimonios trascienden a los gobiernos estatales, ganando peso los organismos internacionales, y se fragmentan hacia dentro con el mayor protagonismo de grupos y patrimonios locales, como no podría ser de otra forma, teniendo en cuenta el proceso de globalización y el carácter marcadamente político y conflictivo del campo patrimonialista.

Así en las últimas décadas del siglo XX queda explícitamente asumido que el argumento delimitador, en la definición de qué es patrimonio, es el identitario. La identidad es ahora, reconocida como llave para la definición de esa parte de la cultura que será seleccionada y llamada a la protección, conservación y salvaguardia. Dicho de otro modo, en un mundo global proliferan las políticas de la identidad como refugio y a través de la patrimonialización se acude a la memoria para ponerla al servicio de la identidad colectiva.

Sin embargo, el más actual surgimiento de narrativas explícitas, que a partir de la relevancia de la identidad, inciden en el proceso de patrimonialización, en su carácter de construcción social, obviamente no supone que en el inicio de la expansión del patrimonio se encontrara aislado en el campo del arte y de la gestión cultural, careciendo de razón política o identitaria, antes al contrario, tuvo su razón de ser en la construcción de las identidades nacionales europeas. Podemos decir que el impulso de lo patrimonial responde a su papel relevante en las construcciones de los estados-nación europeos. La proliferación de museos, de legislaciones y de expertos de lo patrimonial tiene un claro origen y sello europeo y una evidente función en la necesidad de construcción de las comunidades imaginadas (Anderson, 2000) sobre una supuesta homogeneidad cultural que legitima al Estado y a sus fronteras.

De esta forma la evolución del concepto patrimonio no se entiende sin atender a las dinámicas geopolíticas mundiales. El despliegue de los monumentos y museos sujetos a los paradigmas científicos coloniales decimonónicos y su desembarco en realidades extraeuropeas se han de adaptar a las nuevas condiciones para no quebrar su hegemonía frente a las resistencias locales emergentes. En el contexto poscolonial, los textos, instituciones y expertos patrimoniales de ascendencia europea, impulsarán los giros y despliegues en el ámbito artístico hiperinstitucionalizado, que es lo patrimonial, como modo de sostenerse tanto a nivel global como local. De ahí que el proceso histórico de expansión del patrimonio, más que una

³ De hecho los noventa en el campo patrimonial son años en que los especialistas de las diferentes disciplinas, incluso la antropológica, miran con cierto pavor y desasosiego la expansión inclusiva del proceso de patrimonialización de la cultura (Limón, 1999; Carretero, 1999; García, 1998).

ruptura, a pesar de la quiebra que suponen para los sistemas de gestión del patrimonio, se nos antoja un adaptación para el mantenimiento, con las transformaciones necesarias en algunos de los significados y usos, de unas políticas que en absoluto promueven una inversión en los ordenes dominantes sino, antes al contrario, mantenerlos, reproducirlos. La construcción de los programas de Patrimonio de la Humanidad de 1972 es, como veremos, expresión de estas dinámicas, de intentos de superar el etnocentrismo construyendo jerarquizaciones que pretenden “organizar las diferencias, clasificar los objetos y los lugares, intervenir en su difusión e interpretación” (García Canclini, 2010:66). Son algunos los éxitos, y muchos los fracasos, del despliegue de este proceso de construcción de un patrimonio universal.

Así como veremos más adelante, las transformaciones en las narrativas patrimoniales, la amplitud del desarrollo del concepto patrimonio y el aterrizaje de lo inmaterial, corren paralelos a la construcción de un orden global sobre unos esquemas socioeconómicos liberales, y en el plano de las políticas culturales, en la búsqueda desesperada de homogeneidades culturales transnacionales y translocales. La búsqueda de equilibrios explicará las inclusiones de nuevos patrimonios que reconocen la evidencia de la diversidad cultural, paradójicamente para no quebrar las hegemonías de las versiones identitarias que sostienen los distintos proyectos políticos. ¿Cómo si no explicaremos que la interculturalidad, en el terreno de lo patrimonial, aflore sólo en el reconocimiento de la diversidad cultural de otros estados y no en las presencias de minorías asociadas a la inmigración?.

2. El juego de opuestos en la patrimonialización institucional de los organismos internacionales.

La evolución del patrimonio y su expansión eufórica se han puesto de manifiesto, cómo venimos señalando, tanto en la producción intelectual y en la jurídica como en la confección de listas de bienes patrimoniales nacionales o universales. En todas estas dimensiones se manifiesta la quiebra de una definición del patrimonio centrada en el valor del objeto, en su singularidad y en su distinguida estética.

Para el análisis de este proceso de traslación de significados en lo patrimonial se acude al estudio de las políticas culturales en torno al patrimonio, señalando los distintos momentos en los que son institucionalizadas estas transformaciones, a partir de su reconocimiento legal y su esperable desarrollo en los procesos de patrimonialización de los agentes globales, estatales o locales. Sin embargo, antes de aproximarnos a su recorrido, queremos señalar cómo esta

evolución en el ámbito de lo patrimonial trasciende con mucho este campo. Es decir, siendo importantes el tratamiento del papel de los profesionales técnicos y científicos, de las administraciones e instituciones culturales de corte patrimonial y por ende de los documentos jurídicos que la avalan, el campo de lo patrimonial dista mucho de ser un campo autónomo (Bourdieu, 1987) y aislado. Nos referimos no sólo a los usos políticos, al ámbito de las políticas de la identidad y a las jerarquizaciones, disimetrías y resistencias que hemos apuntado más arriba, sino también a los usos económicos, a la mercantilización y a la espectacularización mediática y turística, y más acá, al encuentro con el mundo del arte y la estética que quizás hayamos olvidado los antropólogos al concentrarnos principalmente en la vinculación patrimonio e identidad. Así por ejemplo, no tendría sentido que ahora cuando se concibe la obra de arte como un proceso que termina en el espectador y se han superado las visiones idealistas que la consideraban objetos singulares y originales producidos por el genio de su creador, siguiéramos teniendo la misma concepción reduccionista de lo patrimonial⁴.

En cualquier caso en las últimas décadas la UNESCO es uno de los agentes más destacados en la configuración del patrimonio. Desde la mitad del siglo pasado los organismos internacionales van sentando las bases mediante la producción de textos y cartas (carácter más técnico) y las convenciones y recomendaciones (más políticos) de la gestión global del patrimonio, no sin contradicciones ni ambigüedades (Morente, 2004:51). Con independencia del carácter obligatorio de aplicación (sólo en el caso de las convenciones para los firmantes) los conceptos, clasificaciones y prescripciones técnicas de estos textos dirigen las políticas de intervención sobre el patrimonio. Es decir, los avances y definiciones desencadenan rápidamente cambios y producción de nuevas legislaciones vinculantes en los estados, sobre todo en los europeos. Y a partir de la creación del programa de “patrimonio de la humanidad” en 1972 se generarán no sólo las directrices y recomendaciones para los estados firmantes sino que se intervendrá directamente en la identificación y construcción de un patrimonio de supuesto valor universal.

La Convención de París “17ª Conferencia General sobre la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural”, que promueve las listas de Patrimonio Mundial, se considera además un punto de inflexión importante porque nace un concepto más integrador del

⁴ De hecho entre los artistas, como entre los patrimonialistas, se impone la preocupación por los procesos de creación y patrimonialización más que por el producto y el resultado. De la misma forma que los artistas se preguntan no sobre qué es arte sino qué puede hacer, en el patrimonio la pregunta más pertinente sería no qué es patrimonio si no cuándo hay patrimonio (García Canclini, 2010: 69).

patrimonio. Es el fin de la historia y el inicio de la consolidación del término patrimonio cultural (Morente, 2004:55) y la equiparación de éste último con el natural⁵.

La cuna de la inclusión de estos nuevos enfoques será Europa y Occidente, de hecho, a pesar de las intencionalidades recogidas en los textos e informes producidos por los expertos de los organismos internacionales, muy diversos autores, y concretamente los antropólogos, denuncian el carácter eurocéntrico de la colección de sitios incluidos en la lista de patrimonio de la humanidad por la concentración en la distribución (aproximadamente la mitad están localizados en Euroamérica y la otra parte en el resto del mundo)⁶. Además se va a producir una suerte de eurocentrismo, esta vez indirecto, en las preferencias por las excolonias europeas, como India, Argelia y México y por modelos urbanos europeos⁷ (García Canclini, 2010:72) resultando en definitiva, una patrimonialización del reflejo del espejo.

Las disimetrías en las políticas patrimoniales mundiales son manifiestamente observables y dan lugar a debates en el propio contexto de la gestión del patrimonio mundial. En las sucesivas reuniones celebradas en las dos décadas siguientes a la Convención de 1972 para la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural, se aboga por una noción de patrimonio más amplia que evite estos sesgos. Así, iniciados los noventa se impulsa la creación de una Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo que en 1996 difunde el informe “Nuestra Diversidad Creativa” en el que se apuesta por el patrimonio inmaterial para evitar el sesgo de la citada convención, demasiado centrada en el patrimonio inmueble -muy valorado en países desarrollados, pero que “no es apropiado para el tipo de patrimonio más frecuente en regiones donde las energías culturales se han concentrado en otras formas de expresión cómo artefactos, danzas o tradiciones orales” (Brugman, 2005:599)⁸.

De esta forma, aunque pudieran interpretarse estas trasformaciones en los significados y alcances de la noción de patrimonio como una evolución, consecuente con el desarrollo lógico de un concepto más antropológico de la cultura (Carrera, 2005:18), el cambio hacia la amplitud y hacia conceptos menos categóricos y flexibles, parece más bien alumbrado por un

⁵ Aunque la separación entre patrimonio y cultura será rápidamente cuestionada (Agudo, 2003:21)

⁶ El 48% de los sitios patrimonios de la humanidad están ubicados en Europa. Y esta proporción aumenta si nos centramos en la tipología de clasificación, así Europa y América del Norte tiene 393 de los 745 culturales, invirtiéndose la relación si nos referimos a los categorizados como naturales en la que Europa y América del Norte cuenta tan sólo con 59 de un total de 188. <http://whc.unesco.org/en/list>. consultado el 2 de Abril de 2014.

⁷ Los originales (Viena, Brujas, Toledo, Salamanca, Cáceres, París, Florencia...) y sus reproducciones en América Latina (los centros históricos de La Habana, México, Oaxaca, Puebla, Morelia, Zacatecas, Lima, Santo domingo y Colonia)

⁸ En el mismo sentido en 1989 se había producido la Recomendación sobre la salvaguarda de la Cultura Tradicional y Popular reconocida como “el primer instrumento normativo para la salvaguardia del patrimonio inmaterial” (Santamarina, 2013:272).

impulso compensatorio cargado de estrategia política. De hecho en la década de los 90, antesala de la proclamada “Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial en el 2003”, asistimos a un creciente protagonismo de los países asiáticos en los organismos y actuaciones relacionadas con el patrimonio mundial inmaterial. Encontramos una visible representación de altos cargos de origen nipón, una presencia importante en el apoyo simbólico y financiero al desarrollo de las actuaciones con respecto al patrimonio cultural inmaterial, pero también en la producción de documentos que cuestionan los valores asociados a lo patrimonial de carácter occidental principalmente por su fuerte arraigo en lo material.

Hay que tener en cuenta que el panorama global de las instituciones de conservación se ha construido sobre la reproducción de las históricas asimetrías. De hecho en la geopolítica patrimonial el saber/poder experto tienen un origen europeo, de aquí proceden las principales directrices y presupuestos científicos que modelan los valores universales de la tutela.

Incluso podemos establecer un paralelismo con el mundo de la moda. Si éste tiene las capitales que marcan tendencias (Milán, París, Londres y Nueva York) también las tiene el mundo de la conservación como lo muestran las sedes de las instituciones internacionales (Paris (UNESCO, ICOM and ICOMOS), Roma (ICCROM, ISCR), Los Ángeles (GCI) y New York (WMF) (Winter, 2014:133).

La construcción del patrimonio mundial se mueve en una arena conflictiva, entre situaciones e intereses contrapuestos, al igual que los procesos de patrimonialización a otras escalas. Las polémicas político-técnicas son buen botón de muestra de los enfrentamientos por llegar a tener una posición relevante en el sistema global de la tutela del patrimonio. Por ejemplo, se han lanzado críticas sobre las intervenciones de restauración, que son consideradas más bien demolición y reconstrucción de los Hutongs, o barrios tradicionales, de China en Beijing; o la famosa, por criticada, transformación completa del barrio de Qianmen enmascarada como “obras de restauración”. Igualmente polémica fue la "reconstrucción" de la puerta Yongdingmen, en preparación para los Juegos Olímpicos de 2008. O en Camboya el tratamiento y la reconstrucción a gran escala del templo parcialmente en ruinas de Ta Prohm en Angkor por el Servicio Arqueológico de la India que ha sido el centro de un intenso debate en la comunidad conservacionista internacional. Y más allá de estos ejemplos, en otros lugares de Asia - en la India, Sri Lanka, Tailandia, Indonesia y Japón - la conservación del patrimonio material y la preservación continúa siendo un tema de discusión siendo una característica definitoria de este debate el surgimiento de una postura, en gran parte

procedente de los países asiáticos, que afirma que la conservación, prácticas y paradigmas importados de fuera de la región no son idóneos para su contexto (Winter, 2014:125).

Se defiende desde estas posiciones la necesidad de relativizar los conceptos, supuestamente universales, que argumentan y construyen el saber experto de lo patrimonial desde Occidente. Así en la Carta de Nara (Japón 1996) se apuesta por una flexibilidad y ampliación del concepto de autenticidad.

Desde esta carta, en la primera década del presente siglo, se van a suceder otras desde los centros asiáticos más pujantes. Estamos asistiendo a un proceso de construcción/legitimación de un lenguaje y prácticas específicas de actuación en el patrimonio en Oriente. La argumentación de esta reclamación se hace señalando las diferencias y especificidades culturales orientales sobre la base de los sentidos particulares que adquieren los conceptos de la comunidad, la espiritualidad, la intangibilidad y la autenticidad. En este sentido Winter (2014) evidencia que nos encontramos con un proceso de negociación y resistencia a prácticas y metodologías concretas de conservación procedentes de un lugar geográfico, y sin embargo proclamadas como universales. La cuestión es que estamos asistiendo a la construcción de una dicotomía Oeste/Este que no es ajena a las construcciones esencialistas de "cultura" en torno a las ideas reificadas propias de la "espiritualidad" oriental: mutabilidad, renovación y renacimiento frente a la inmutabilidad, permanencia y el tiempo lineal de la cultura occidental. Ésta tampoco es ajena a la consideración de que todas las acciones y metodologías realizadas por especialistas extranjeros pueden ser automáticamente categorizadas como metodologías Occidentales. Y sin embargo, como retomaremos más adelante, Winter (2014:131) concluye que no existe un enfoque o perspectiva propia sobre el patrimonio en Asia, sino que Asia ha formado parte de la tendencia global. Se ha optado por un esquema de construcción dicotómico, repleto de ideas abstractas que no rompe con las lógicas imperantes, ni toma en cuenta, con mayor profundidad, los sentidos diversos y de gran riqueza sobre el arte y el patrimonio en los países asiáticos. Como ponen en evidencia los estudiosos del *Ars Contextualis* en Asia Oriental al señalar que el sentido de la experiencia estética es diferente y así por ejemplo, la pintura "no pretende inmortalizar las apariencias externas –algo por lo que podría ser devaluada-, sino fundirse con el ritmo vital interior de lo representado a partir de la armonización del artista con el *fluir vital* que atraviesa los objetos" (Fernández, 2012:123).

La observación del mapa de localización de los bienes reconocidos como Patrimonio Cultural Inmaterial por la Unesco no hace sino reafirmar este dualismo. Frente al protagonismo de

Occidente en lo material, la concentración de PCI⁹ en Asia y el resto del mundo. Si observáramos las imágenes de los mapas de un caso y otro, percibiríamos como imágenes inversas. Como bien analiza Santamarina (2013:277) son mecanismos parecidos los que han intervenido en las confecciones de ambas Listas produciendo sin embargo resultados dispares. Como expone la citada autora, China y Japón, concentran el 20% de las inclusiones y si le sumamos el resto de países orientales sobrepasan el 50%. Expresándose claramente la estrategia compensatoria a la que aludíamos más arriba: a la criticada preponderancia europea se ha respondido con una concentración del patrimonio inmaterial en los centros más pujantes ahora ubicados en Oriente.

Si atendemos además a las tipologías son mayoritarios los espectáculos y rituales, casi un 70% del total (Santamarina, 2013:280). Estos tipos, frente a las expresiones orales o los conocimientos, son más tangibles en tanto que se pueden “ver” y más fácilmente espectacularizables, por tanto se consideran de mayor relevancia siguiendo una lógica que se aproxima a la de la *jet set* del patrimonio cultural: lo monumental y las Bellas Artes. Por tanto, lejos de ser un proceso de ataque a las disimetrías, a las lógicas eurocéntricas, lo es de reproducción y por tanto consolidación de éstas. Con la aplicación de estos mismos instrumentos y estrategias “se nos devuelve a una realidad fragmentada. China sigue siendo exótica, Kenia seguirá siendo salvaje e Italia siempre será Cultura” (Santamarina, 2013:281).

3. Patrimonio e interculturalidad.

La interculturalidad brilla por su ausencia en los procesos de patrimonialización institucional, incluso está desatendida o poco explicitada en la producción científica. Como ya se señaló la diversidad cultural es exotizada como características de los otros. Analizar el patrimonio desde la interculturalidad supone abordar en primer lugar el origen del concepto.

Interculturalidad es uno de esos conceptos resbaladizos que tienen la habilidad de mostrar múltiples caras, todas ellas resultado de su adaptación contextual a las confrontaciones y reivindicaciones identitarias de minorías étnicas, y a la ingeniería política de intervención social sobre la diversidad, sea ésta inmigrada o autóctona. Dicho esto, la labor de desentrañar sus sentidos en los procesos de construcción, es decir, analizar la interculturalidad desde el plano teórico a la concreción práctica de la gobernanza en múltiples ámbitos y niveles de lo social y en diversos contextos localizados, requiere indudablemente de una rigurosa

⁹ Patrimonio Cultural Inmaterial.

contextualización que ayude a visualizar las varianzas, así que como qué semánticas encierra en su expresión social. Dada la importancia de su aterrizaje en muchos entornos de la mano de los movimientos sociales y de las organizaciones civiles y/o del tercer sector, la encontramos en ocasiones hilada a través de una disparidad de corrientes y referentes teóricos que abanderan o asumen estas organizaciones en sus praxis y sus culturas organizacionales específicas. Un tratamiento metodológico hipercontextualizado y microsocioal permite hacer aflorar las varianzas adaptativas, tal y como Hall (2010) plantea para el abordaje del racismo. En otros contextos es la ingeniería política la que construye su circulación, presentando la monocromía plana que suele caracterizar el discurso eufemístico de la tecnocracia. Aparece entonces enhebrada en una interculturalidad “científica”. La interculturalidad que asienta su semántica heredera de los discursos del multiculturalismo (Dietz, 2012). La intertextualidad con el depósito eurocéntrico de la multiculturalidad y el multiculturalismo se hace insoslayable en esta interculturalidad “científica” que vuelve a rescatar en sus sentidos la relación con las presencias inmigradas o minorizadas, el intervencionismo social, el conflicto social, la mediación, la comunicación regulada y el objeto político (Giménez, 1997; Banks & Banks, 2004; entre otros muchos).

En estas turbulencias de la interculturalidad que concretan desde su elaboración política su apariencia polimorfa, atender a la semántica discursiva es una forma de abordaje para desentrañar qué se está queriendo decir cuando se dice intercultural/-idad, desde arriba o desde abajo. Iluminar la interculturalidad desde la semántica permite desvelar los entresijos de su ligazón a las tensiones entre narrativas identitarias hegemónicas y emergentes, y su naturaleza pragmática en las praxis intervencionistas sobre la diversidad, o su naturaleza en la gobernanza. Este abordaje permite aclarar y contextualizar los sentidos conceptuales que adopta, en su articulación en los procesos de etnogénesis y de reivindicaciones de etnicidades emergentes frente a las narrativas estado-nacionales. Por otro lado, atender a la genealogía conceptual y su articulación en las tecnopolíticas (supra-)estatales sobre la diversidad ilumina su incardinación en la colonialidad y las geopolíticas del poder/saber, merced a sus translocaciones en las políticas transnacionales. Antolínez (2011) señala la trayectoria de la interculturalidad rastreando en el ámbito de la educación en Latinoamérica, desde el emparentamiento en los ejes de la multiculturalidad de la producción anglosajona en USA e Inglaterra desde los años 20 a los 70 y su implementación en las políticas de la UE en los 90. Señala la autora el debate que establece su génesis en las elaboraciones de los movimientos indigenistas frente a los que consideran una traslación de las elaboraciones anglosajonas, lo que en perspectiva descolonial incardinaría las construcciones hegemónicas latinoamericanas

en las geopolíticas del poder/saber eurocéntrico. Su análisis nos parece de interés, pero más allá de él, y a la luz de nuestro abordaje desde las políticas sobre la diversidad inmigrada en Andalucía (Castaño y Martínez, 2013) podemos decir que una atención a la semántica de interculturalidad en la escuela, desde la intertextualidad política transnacional a la local, permite enfocar la trama discursiva que sitúa sus sentidos en los ejes de la (re-)construcción de la europeidad y la reinención de nuevas semánticas de cohesión supraestatal en la UE. Así como su proyección en Andalucía con un arrastre de sentidos procedente del aluvión transnacional del multiculturalismo y el asimilacionismo centro y nordeuropeo, bastante ajeno hasta su registro indefinible en las políticas integrales para la inmigración que aterrizan en el 2001 (los sucesivos I PIPIA 2001/2004 y II PIPIA 2006/2009)¹⁰. El cientificismo que resume el discurso eufemístico de estas políticas es ilustrativo de la retroalimentación entre los discursos y elaboraciones académicas y políticas, distorsionando su interpretación incluso a los especialistas entrenados en estos temas. Una disección y explotación multinivel de las semánticas implícitas en las transnacionalidades políticas para la intervención con la diversidad, puede ser de interés para hallar las tramas de la colonialidad y sus políticas raciocráticas (Hesse, 2013) máxime cuando estas transnacionalidades tejen puentes discursivos entre países-centro de la UE y las políticas que se ejecutan en Latinoamérica¹¹ y África¹². Desde una perspectiva intercultural, todo apunta precisamente a la dialéctica y dialógica de estas etnicidades por situar su narrativa junto a los lugares comunes de las narrativas estado-nacionales, y a su vez al conflicto inherente y explícito con las dinámicas deslegitimadoras hegemónicas de la colonialidad estatal. La perspectiva descolonial abre un abanico de posibilidades a la hora de abordar estos cruces, entresijos y encrucijadas de la globalización, pero también hace necesaria la elaboración de metodologías al objeto de su interés.

¹⁰ Un desarrollo de este análisis de la semántica en los PIPIA se encuentra en Castaño y Martínez (2010).

¹¹ Es el caso de la política del plurilingüismo y bilingüismo en la educación en Ecuador desde el avance indigenista a su posterior inmersión en la semántica transnacional europea desde finales de los 90, y con una evidente regresión respecto a los planteamientos indigenistas en el segundo mandato de Correa. El caso de la política de interculturalidad en la educación en Ecuador muestra la contraposición entre los diferentes significados de la interculturalidad estatales frente a las emergencias indigenistas.

¹² Se puede ilustrar a través de las políticas de control de flujos migratorios y su implantación en los territorios fronterizos del Mediterráneo, considerando desde su origen a los acuerdos bilaterales interestatales a partir de 2004, que regularon el retorno y la devoluciones forzadas, así como su evolución actual en la cooperación transfronteriza con Marruecos en Ceuta y Melilla. Otro ejemplo son los sentidos vertidos en las políticas de cooperación al desarrollo, en la que ligado a las migraciones, aparece el neologismo del codesarrollo y la articulación del factor género en las mismas. La intertextualidad transnacional muestra las semánticas de la interculturalidad tecnocrática en el codesarrollo, y el valor y el lugar de la diversidad cultural y las migraciones, que desde Maastricht y Schengen se religaron al riesgo y la seguridad internacional.

Es este un ejercicio que consideramos necesario en las ciencias sociales, y en la antropología de manera particular. Resultan reveladores e innovadores los planteamientos metodológicos de las etnografías participativas descoloniales, que dan voz en la arena “científica”, es decir, lugar epistemológico a la creatividad indígena, no como traducción del etnógrafo occidental, sino en equiparación de su trabajo con el de los sujetos participantes en el estudio (Köhler, 2010). Es decir, no desde la interpretación del hacer colonial, sino desde la co-elaboración descolonial.

Si bien la interculturalidad ha sido abordada de manera preferente en el ámbito de la educación y las políticas del conflicto y la intervención profesionalizada, y especialmente en España tomando el todo de la interculturalidad por la pequeña parte de la presencia inmigrada, nosotros señalamos la estrecha relación que existe entre el patrimonio cultural, la pedagogía de la identidad y la interculturalidad. La política patrimonialista en los contextos autonómicos españoles experimenta una serie de giros semánticos en función de las narrativas nacionales de identidad. Dicho esto, la política andaluza ha tendido a una regulación en la asepsia de las narrativas nacionalistas, con una presencia insignificante del patrimonio andaluz y ni mucho menos local, en la pedagogía de la identidad escolarizada. Ruíz incluso plantea en el desarrollo de estas políticas de educación del período democrático el logro de una “conciencia silenciada” (Ruíz, 2003). La capacidad vehicular del patrimonio respecto a la identidad hacen del mismo un elemento educativo de primer orden, sobre el que los discursos de cohesión, inclusión y exclusión toman una capacidad comunicacional afectivo-sensorial que difícilmente logra otros exponentes en la comunicación pedagógica. En este sentido se torna relevante el papel agente de la UNESCO en la gobernanza mundial del patrimonio, en cuanto espacio y lugar en el que poder ver/no poder ver, hacer ver/no hacer ver y dejar ver/no dejar ver elaboraciones culturales que representan existencias e identidades. Y en cuanto agente constructor del patrimonio y validador de los principios universales que lo regulan. Así mismo el modo y forma que toman las representaciones en las Listas del Patrimonio son parte, tanto de las dialécticas patrimoniales mundiales, estatales, nacionales y colectivas, como de las semánticas que las construye y la pedagogía global que las transmite y difunde.

Santamarina apunta a la persistencia esencialista y eurocéntrica en las representaciones de los patrimonios mundiales en la UNESCO, que se perpetúa en la trascendencia geopolítica del patrimonio eurocéntrico, y en la exotización de la inmaterialidad patrimonial del Sur y Asia (Santamarina, 2013). Compartiendo en parte sus planteamientos, hacemos hincapié en otras tramas, que más allá de la semántica de la materialidad Occidental respecto a otras lógicas y tradiciones epistémicas hasta ahora muy mal representadas y con un legítimo deseo de

prestigio en la gobernanza mundial del patrimonio, apuntan a la quiebra dialéctica que la pedagogía de la identidad patrimonial encierra. Tensiones que afloran en el ámbito de lo simbólico y lo plástico, lo patrimonial y lo artístico, que siendo palenques de modernidad se tornan encrucijadas de descolonialidad (Mignolo y Palermo, 2009) y desde las que se reformulan nuevos quiebros discursivos legibles en los patrimonios globales de pretensión neutral pretendiendo la dilución de los depósitos identitarios específicos en lo genérico compartido. Los patrimonios globales son representados a través de las selecciones patrimoniales insertos en las tramas discursivas de lo “trans-”, emergiendo un nuevo aporte patrimonial que sólo las agencias estatales y corporativas transnacionales pueden construir en el contexto del neoliberalismo global. Estamos ante los patrimonios transnacionales de las reservas medioambientales transcontinentales, o fluideces del tipo de la dieta mediterránea. Un poco de todos, un poco de nadie, y un poco de nada, pero con un potencial de evidente interés económico. Las emergencias identitarias descoloniales que se hacen ver a través de las Listas del Patrimonio, aun exotizadas en la inmaterialidad reconocida por la UNESCO que apunta Santamarina (2013) consideramos que son depositarias de una serie de contenidos de resistencia glocal que hacen patente la dialéctica contra-hegemónica en la que se enmarcan y contextualizan. En estas narrativas patrimoniales frente a las lecturas/representaciones “trans-” se vislumbra el quiebro de la globalización en la encrucijada descolonial de las emergencias subalternizadas. El patrimonio inmaterial frente al patrimonio “trans-” es la ilustración palpable de discursos institucionales que nos hablan desde otros discursos, y de discursos subalternos que nos hablan en dialéctica ante enunciados hegemónicos.

Si reconocemos la dimensión y el valor pedagógico del patrimonio, cabe preguntarnos ¿hay un lugar para la pedagogía del valor de la interculturalidad desde él?; ¿hay un lugar para la interculturalidad en el patrimonio?; ¿el patrimonio mundial puede vehicular la pedagogía del valor de la diversidad y de la interculturalidad?. Tomamos como ilustración para tratar de dar respuestas un par de ejemplos, que nos parece que permiten mostrar las construcciones y su articulación en la gobernanza del patrimonio desde arriba y desde abajo: la Catedral de Córdoba y las Jornadas Islámicas de Almonaster la Real en Huelva. Un Patrimonio Mundial de la Humanidad marcado por narrativas en conflicto, y unas jornadas culturales que retoman y visualizan el valor de la herencia islámica como recurso cultural y económico desde la especificidad local. Catolicismo vs. interculturalidad en la pedagogía de identidad del patrimonio andaluz.

3.1 La Catedral de Córdoba vs. la Mezquita-Catedral.

Un movimiento ciudadano que se presenta “Plataforma Ciudadana en Defensa de su Declaración como Patrimonio de la Humanidad” reivindica mediante recogida de firmas desde febrero de 2014 la propiedad pública de la Mezquita-Catedral de Córdoba, reclamando un posicionamiento y una declaración en este sentido por parte del gobierno de la Junta de Andalucía. Como dato de la movilización hay que señalar que desde el 11 de febrero al 13 de abril habían firmado 207.803 personas en esta plataforma. En breve se organiza la contra-plataforma en apoyo de la propiedad eclesiástica de la Catedral en redes de hermandades y asociaciones católicas, que en la misma fecha tenían 317 firmas en el listado change.org y 99.808 en hazteoir.org. El movimiento en defensa de la titularidad pública se desencadena en colectivos organizados del ámbito universitario y de la enseñanza, a través de líderes reconocidos del andalucismo y los movimientos ligados al activismo social pro-inmigrantes y pro-derechos humanos en Córdoba. Con una serie de documentos en los que se articula un discurso apoyado por un lado, en el análisis del proceso genealógico y del devenir histórico de la Mezquita de Córdoba y sus modificaciones como Catedral hasta la actualidad¹³; y por otro, un análisis jurídico del proceso legislativo-gubernamental que ha derivado de la toma de posesión en el XIII, repasando los avatares como Patrimonio Mundial desde 1972, a la apropiación merced a disposiciones legislativas de los últimos años que ha permitido su inmatriculación como propiedad de la Iglesia en 2006.¹⁴

El caso de la Mezquita-Catedral en protesta ciudadana contra lo que ha sido interpretado como una “apropiación indebida” por parte de la Iglesia por una mayoría social (según los datos cuantitativos que lo confirman) permite ilustrar lo que venimos desarrollando en relación a la noción de interculturalidad, y su divergencia semántica en la construcción por parte de los colectivos ciudadanos desde abajo respecto a su construcción desde las instituciones. Frente al discurso institucional eclesiástico que basa en un sentido particularista y exclusivo de uso y credo, el significado cultural y patrimonial de la “Catedral”, encontramos el discurso ciudadano que trata de hacer valer la semántica positiva de la diversidad implícito en el discurso de su valor ecuménico y del diálogo interreligioso de la declaración como

¹³ Se trata del texto “La Mezquita de Córdoba: no sólo es Catedral y es mucho más que una Mezquita” escrito por Santiago Losada en 2013. Y “Segundo Documento. Proceso Privatizador de la Mezquita por parte del Obispo y del Cabildo de la Catedral” también escrito por Santiago en 2013.

¹⁴ Desarrollado en el documento “Apuntes jurídicos sobre la titularidad pública de la Mezquita-Catedral de Córdoba” escrito por Rodríguez Ramos, y expuesto en su conferencia “Mezquita-Catedral de Córdoba: un paradigma en peligro” en la Cátedra Al-Andalus de la Fundación Tres Culturas del Mediterráneo el 30 de enero de 2014.

Patrimonio Mundial por la UNESCO en 1972. Si bien, a su vez, dotado de un nuevo significado intercultural que hacen de la “Mezquita-Catedral” un legado histórico en el que toma valor la herencia islámica históricamente negada o degradada para el pasado de Andalucía, junto a los contenidos interculturales que adopta en el contexto contemporáneo, como patrimonio paradigmático del valor de la diversidad cultural de la Humanidad. Reproducimos a continuación un extracto que recoge el sentido intercultural que reivindica la plataforma ciudadana por la titularidad pública:

“El que la Iglesia católica siga utilizando el edificio como templo en el que se encuentra la Catedral de Córdoba, no debe ser óbice para que a la Mezquita de Córdoba o Mezquita-Catedral se le niegue dos cualidades que la hacen única en el marco de la interculturalidad: pertenecer al patrimonio de toda la humanidad y ser, por su esencia histórica, encuentro de civilizaciones que profesan diferentes credos. Durante veinte siglos en este espacio han realizado sus cultos con seguridad los bético-romanos, los hispano-visigodos (cristianos unitarios y posteriormente trinitarios), los musulmanes-andalusíes y los cristianos. Este hecho cultural y religioso debe llevarnos a los cristianos a preguntarnos ¿Por qué no recuperar el espíritu ecumenista e interreligioso del Concilio Vaticano II? Juan XXIII, dijo aquello de abramos las puertas para que entre aire fresco en la Iglesia. ¿Por qué no abrir las puertas para que nuestra Mezquita, donde reside la sede del obispo de Córdoba, sea también ecuménica e interreligiosa? Este paso eminentemente conciliar daría una proyección internacional para que Córdoba sea considerada ciudad de la interculturalidad universal, ciudad de la paz.

Son muchos los autores que elogian la diversidad que ha supuesto una convivencia entre las tres culturas de la Córdoba de Al-Andalus a la sociedad actual. Una corriente de pensamiento que habla del Paradigma de Córdoba para referirse a la máxima actualidad a la hora de destacar la aceptación de la diversidad, la pluralidad confesional y la lucha contra los fanatismos y racismos. Sobre todo, en estos históricos momentos en los que la crisis económica doblega a la política a no velar por los derechos humanos y la justicia social, respondiendo a unos criterios neoliberales que son el caldo de cultivo de una xenofobia etnocéntrica que culpa a los más empobrecidos y excluidos de las estrecheces que venimos atravesando.” (Santiago, 2013)

Como se puede ver la semántica de interculturalidad se articula en un discurso del antirracismo con sentido universalista y enmarcado a su vez en la propia experiencia contextual socio-histórica de la crisis financiera, con una proyección que articula procesos macro-estructurales globales y su influencia en Andalucía. Su valor en una perspectiva descolonial de los discursos de los movimientos ciudadanos contemporáneos es indudable, y en cuanto emergencia de una interculturalidad que bascula del legado histórico que marca su especificidad cultural a los depósitos epistémicos que permiten vehicular un posible diálogo inter-epistemológico.

En respuesta a esta construcción que interpreta la Mezquita-Catedral como paradigma de interculturalidad, la contra-plataforma católica responde desde una narrativa que interpreta la

toma de posesión y el usufructo histórico como indudable prueba de la propiedad titular eclesiástica del monumento. Este contra-discurso se elabora sobre el sentido de “acoso a los cristianos” que para el colectivo católico supone la actividad desarrollada por los “aparentes demócratas” de la Plataforma de la Mezquita-Catedral, que quieren “robar”, “expropiar” y “apropiarse de las catedrales”, cuando “desde mediados del siglo VI la Catedral de Córdoba ha pertenecido a la Iglesia y a los creyentes que la conforman. Y tan solo la fuerza de las armas ha cercenado sus derechos sobre el templo. Ahora quieren volver a usurparlos con argucias y mentiras”. El devenir histórico que se construye desde el imaginario de los “invasores musulmanes”, del “contingente armado que invadió la Península”, elabora un sentido histórico de victoriosa cruzada contra el Islam, completamente contrapuesta al sentido del “paradigma de interculturalidad”¹⁵.

Independientemente de cual sea el corolario de este litigio abierto entre plataformas ciudadanas, Arzobispado de la Catedral de Córdoba y Junta de Andalucía, a partir de los efectos sociales y sobre el patrimonio cultural por las inmatriculaciones de la Iglesia en 2006, nos permite ilustrar lo que venimos planteando en nuestra ponencia: cómo el proceso patrimonialista institucional que tiende a seguir siendo ejemplo de la capacidad de agencia gubernamental de los aparatos (supra-)estatales, a su vez no puede evitar la emergencia de discursos subalternizados sobre los mismos patrimonios que sustentan el imaginario hegemónico, ni la capacidad de agencia de colectivos ciudadanos que interpretan los mismos bienes en claves semánticas divergentes y de resistencia cultural.

3.2 El valor de lo específico como recurso.

En el caso de las Jornadas Islámicas de Almonaster la Real, en la Sierra de Aracena, nos encontramos otro caso paradigmático de los sentidos de interculturalidad patrimonial: cómo un patrimonio histórico prácticamente desactivado por su contenido islámico es activado desde la política cultural municipal como una especificidad que ha llegado a suponer no sólo un signo de distinción local en la Comarca, sino un atractivo turístico y un recurso económico. Se trata de la consolidación, incluso en años de serias dificultades por la crisis financiera en Andalucía, de unas Jornadas Islámicas que cada octubre recrea durante una semana el imaginario del pasado andalusí de Almonaster, que se transforma en un zoco árabe, una mezquita en activo con celebración de la Dihkra y Salat por la Comunidad Islámica de

¹⁵ Extractos del texto de la web a favor de la titularidad eclesiástica, disponible en <http://www.hazteoir.org/alerta/56781-no-expropiacion-catedral-cordoba>, acceso el 13 de abril de 2014.

Andalucía y unas Jornadas científicas que cada año desde 1999 elabora una temática sobre “El Saber en Al-Andalus” dirigidas por Fátima Roldán del Departamento de Filologías Integradas de la Universidad de Sevilla. En estos años las Jornadas han ido consolidándose como un activo patrimonial y económico que moviliza alrededor de una población de no más de 600 habitantes¹⁶ una afluencia de visitantes que quintuplica su población. Y aunque la interpretación sobre las Jornadas por parte de las Hermandades de la Cruz del Llano y la de la Fuente, inciden en la centralidad de la Fiesta de la Cruces como patrimonio identitario de la población, a su vez las Jornadas son consideradas como una “actividad cultural” que retoma una parte de su herencia histórica.

En este caso, las Jornadas no pueden entenderse sin el papel de agencia y construcción realizada por el equipo consistorial en estos años, que ha tenido en su alcalde un firme defensor de dicha herencia y patrimonio, promoviendo y facilitando la activación, articulando un evento académico que atrae especialistas y estudiosos de Al-andalus, con el diálogo interreligioso de los distintos legados del patrimonio local, activando el uso religioso de la Mezquita del siglo X durante la semana de las Jornadas, y con el potencial económico y turístico del zoco. Pero a su vez, no se puede explicar el éxito de las Jornadas sin el valor que tienen como activo identitario para la Comunidad Islámica de Andalucía, que son los protagonistas de los actos litúrgicos y los encuentros comunitarios islámicos. Junto a una red de pequeños comerciantes ambulantes que destacan el valor económico del zoco y su capacidad atractiva para los visitantes turistas consumidores ocasionales.

En este otro proceso de patrimonialización la herencia histórica se vertebra en una yuxtaposición discursiva que distintos colectivos enhebran sobre un mismo legado, y desde sus lógicas divergentes y sus distintas construcciones epistémicas e identitarias, pero sin pretender desplazar unas a otras, sino desde las ventajas o beneficios compartidos y desde los distintos usos de los espacios construidos por cada colectivo durante las Jornadas de Almonaster.

Volviendo a las preguntas plateadas anteriormente, y respondiendo desde los casos expuestos, nos parece que más allá de los debates sobre los valores materiales del patrimonialismo eurocéntrico vs. la inmaterialidad orientalista en la gobernanza patrimonial de la UNESCO, así como la tan traída exotización que el patrimonio inmaterial contiene, mantenemos que los procesos de construcción y resemantización del patrimonio, son manifiestamente complejos, sujetos tanto a la dialéctica social como a respuestas locales que adaptan sus contenidos y

¹⁶ Almonaster tiene una población total de 1849 habitantes distribuidos entre la población cabecera (600 habitantes) y una veintena de aldeas en un término municipal de 322 km².

narrativas al contexto experiencial colectivo. Contemplado así, la yuxtaposición e intertextualidad de las narrativas e interpretaciones aparece no sólo dinámico y cambiante, sino un proceso constante de apropiación y representación, de emergencias y permanencias, de subalternidades y hegemonías, que hacen de estos elementos culturales un depósito intercultural tanto de lo visible como de lo invisibilizado, de lo explícito como de lo implícito, en cuanto la dimensión plástica de su contenido comunicacional y su dimensión pedagógica puede ser reelaborado.

Conclusiones

Hemos mostrado la pertinencia de la perspectiva descolonial para el análisis de la relación entre patrimonio e interculturalidad. Una relación escasamente planteada en los estudios sobre interculturalidad.

Hemos analizado la evolución de los discursos y estrategias de los organismos internacionales en el proceso de construcción del patrimonio mundial, para argumentar la respuesta a la pregunta de si la interculturalidad se construye e integra en éstos, es decir, si es posible a través de la patrimonialización mundial visibilizar la diversidad cultural en un sistema en el que las jerarquías tradicionales quedaran cuestionadas como se apunta en los textos internacionales.

Desgraciadamente, la respuesta no puede ser tan optimista, si realizamos un análisis de los discursos y prácticas más allá de una lectura superficial de las correcciones y ampliaciones en la evolución del concepto de patrimonio. De hecho como hemos visto, la entrada en el escenario de los cuestionamientos acerca de las jerarquías de valores usados para la selección del patrimonio, ha utilizado las mismas lógicas para producir una dinámica inversa, pero sin las rupturas de las bases y orientaciones del conocimiento/saber-experto eurocéntricos, de ahí los reduccionismos y exotismos con los que se integran a los otros patrimonios que venimos relatando. Sin el cuestionamiento de las lógicas dicotómicas de objetividad/subjetividad, mente/cuerpo, razón/sensibilidad, la aproximación a otras estéticas artísticas y patrimoniales es infructuosa, como así se demuestra en el caso del análisis del concepto de paisaje cultural (Hernández, 2012). Aunque la inercia en estos procesos era esperable dada la expansión, siempre creciente, de las lógicas del neoliberalismo global.

En relación con ello es importante que cuestionemos las nociones de una división reduccionista y esencialista Este/Oeste-Occidente/Oriente que enmascaran la complejidad de

las dinámicas conflictivas en los procesos transnacionales de selección y constitución del patrimonio. La intervención de diferentes agentes y dinámicas multidireccionales en las redefiniciones de los centros y las periferias componen un panorama multidimensional complejo que es necesario analizar en profundidad.

Finalmente como hemos apuntado, la negación de una ruptura a nivel de las patrimonializaciones institucionales mundiales no niega la potencialidad del encuentro de la interculturalidad con el patrimonio. Consideramos que la entrada exuberante del localismo en las inmaterialidades de la UNESCO, ha supuesto en sus sentidos implícitos un exceso de diversidad subalternizada. El proceso de inclusión de las periferias como “lo exótico” en las últimas décadas llega, sin embargo, a cuestionar el eurocentrismo hegemónico e institucional, en cuanto a su potencial narrativo de resistencias identitarias. Es por ello, que entendemos que las inclusiones de los patrimonios transcontinentales de la UNESCO, potenciadas como elaboraciones articuladas con las políticas macroeconómicas globales, vienen a contestar aquellos discursos identitarios de resistencias locales. Como discurso hegemónico que debe ser desentrañado en relación a su depósito de otros discursos. El valor que tiene desde la perspectiva descolonial en cuanto giro semántico sobre el patrimonio, como forma de amortiguar las dinámicas emergentes resistentes al colonialismo de la UNESCO nos parece ejemplar. Nos remite a la constante paradoja de la institucionalización y la dialéctica de los movimientos de resistencia y sus potencialidades transformativas.

BIBLIOGRAFÍA

- Agudo, J. (1997) “Patrimonio Etnológicos. Problemática en torno a su definición y objetivos” *PH Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico n° 18*: 97-108.
- Agudo, J. (2003) “Patrimonio y Derechos Colectivos” en Elodia Hernández y Victoria Quintero (eds.), *Antropología y Patrimonio: investigación, documentación y difusión*. Granada. Consejería de Cultura, Junta de Andalucía.12-29.
- Anderson, B. (2000): *Comunidades Imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.
- Antolínez, I. (2011) “Contextualización del significado de la educación intercultural a través de una mirada comparativa: Estados Unidos, Europa y América Latina.”, en *Papeles del CEIC*, vol. 2011/2, no 73, CEIC (Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva),

Universidad del País Vasco, Donosti. Disponible en <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/73.pdf>. Acceso 02/04/2012

Ariño, A. (2002) "La expansión del patrimonio cultural" en *Revista de Occidente*, 250:129-150.

Banks, J. A. & Banks, Ch. (ed.). 2004. *Handbook fo Research on Multicultural Education*. San Francisco. Jossey-Bass a Wiley Imprint. 110-126.

Bourdieu, P. (1987) *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid. Taurus.

Brugman, F. (2005) "La Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial" en *Patrimonio inmaterial y gestión de la diversidad*. PH cuadernos. Junta de Andalucía. Cádiz. 55-67.

Carrera, G. (2005) "La evolución del patrimonio (inter) cultural: políticas culturales para la diversidad" en *Patrimonio inmaterial y gestión de la diversidad* PH cuadernos 17. Junta de Andalucía. Cádiz 14-29.

Carretero, A. (1999) "Patrimonio Etnográfico, teórico y práctico" en *Anuario Etnológico de Andalucía 1995-1997*. Sevilla. Consejería de Cultura. Junta de Andalucía. 273-280.

Castaño, A. y Martínez, F. (2013) "The meaning of interculturality in public schools in Andalusia (Spain): discourses and practices", *The International Journal of Diversity in education* Vol.12, Illinois, Common Ground.

Castaño, A. y Martínez, F. (2010). "Critical analysis of the immigration policy withing the comprehensive plans of the autonomous goverment of Andalusia". Disponible en http://www.ces.uc.pt/proyectos/tolerance/media/WP2/WorkingPapers%202_Spain-Andalusia.pdf. Acceso 15/04/2014.

Ceballos, A. (2012) "Bailando el pasado, coreografiando el futuro. El caso del Bharata Nātyam" en Rosa Fernández, Luís Puelles y Eva Fernández del Campo (eds.) *Estética e Interculturaldiad: relaciones entre el arte y la vida; Contrastes. Revista internacional de Filosofía*, Suplemento 17, Málaga.

Dietz, G. (2012) *Multiculturalismo, Interculturalidad y Diversidad en Educación. Una aproximación antropológica*. México, D. F. Fondo de Cultura Económica.

Fernández, R. (2012) "La estética de los cotidiano y el *ars contextualis* en Asia Oriental" en Rosa Fernández, Luís Puelles y Eva Fernández del Campo (eds.) *Estética e Interculturaldiad: relaciones entre el arte y la vida; Contrastes. Revista internacional de Filosofía*, Suplemento 17, Málaga.

Fernández del Campo, E. (2012) "Raíces aéreas y topografías inestables. El arte en la época de las grandes migraciones" en Rosa Fernández, Luís Puelles y Eva Fernández del Campo

(eds.) *Estética e Interculturalidad: relaciones entre el arte y la vida; Contrastes. Revista internacional de Filosofía*, Suplemento 17, Málaga.

García, J.L. (1998) “De la cultura como patrimonio al patrimonio cultural” en *Política y Sociedad* n°27. 9-29.

García Canclini, N. (2010) *La sociedad sin relato. Antropología y estética de inminencia*. Madrid. Katz Editores.

Gimenez, C. y Malgesini, G. (1997) *Guía de conceptos sobre migraciones racismo e interculturalidad*. Madrid, La Cueva del Oso. 253-259

Hernández, E. y Quintero, V. (1999) “La documentación del patrimonio etnológico: reflexiones a partir de una experiencia”, en *Patrimonio cultural y museología. Significados y contenido*, VIII Congreso Nacional de Antropología Vol 7. Santiago de Compostela. Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español (FAAEE) y Asociación Galega de Antropología. 31-38.

Hernández, E. (2012) “Visiones del paisaje. Del entendimiento a las implicaciones en las praxis” en Beatriz Santamarina (coord.) *Geopolíticas patrimoniales. De culturas, naturalezas e inmaterialidades. Una mirada etnográfica*. Alzira, Edit. Germania.131-147

Hall, S. (2010) *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en Estudios Culturales*. Popayán, Colombia. Instituto de estudios sociales y culturales Pensar, Universidad Javeriana, Instituto de estudios Peruanos, Universidad Andina Simón Bolívar (sede Ecuador), Enviñón Editores. Disponible en http://perio.unlp.edu.ar/catedras/system/files/stuart_hall_-_sin_garantias.pdf, Acceso: 12/02/2012.

Hesse, B. (2013) “Lineages of raciocracry” Conferencia en International Conference: Knowledge of racism: coloniality, globalization and power. Ángeles Castaño (dra.), Universidad de Sevilla, 22/02/2013. Disponible en <http://tv.us.es/lineages-de-raceocracy-jornadas-internacionales-conocimiento-del-racismo/>. Acceso: 14/04/2014

Köhler, A. et alt. (2010) *Sjalel Kiberltik. Sts'isjel Ja Kechtiki'.Tejiendo Nuestras Raíces*. México. Red de Artistas, Comunicadores Comunitarios y Antropólog@s de Chiapas (RACCACH). Disponible en <http://www.jkopkutik.org/sjalelkibeltik/> . Acceso: 12/10/2013.

Limón, A. (1999) “Patrimonio ¿de quién?” en *Patrimonio Etnológico. Nuevas Perspectivas de estudio*. Granada. Cuadernos del IAPH: Comares. 8-15.

Mignolo, W. y Palermo, Z. (comp.) (2009) *Arte y estética en la encrucijada descolonial*. Buenos Aires, Ediciones del Signo.

- Morente, M. (2004): “Navegando por las cartas y documentos internacionales” en *Repertorio de Textos Internacionales del Patrimonio Cultural*. Cuadernos. Granada Junta de Andalucía. Comares. 48-63.
- Prats, Ll. (1997) *Antropología y patrimonio*. Barcelona. Ariel Antropología.
- Quintero, V. (2005) “El patrimonio intangible como instrumento para la diversidad cultural ¿una alternativa posible?” *Patrimonio inmaterial y gestión de la diversidad..* Cádiz. PH Cuadernos en Junta de Andalucía. 69-83.
- Rioja, C. (1996) “Reflexiones en torno a la cultura inmaterial y su gestión patrimonial en la Comunidad Autónoma Andaluza” en *PH Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico nº 16*. Cádiz. Junta de Andalucía. 79-16.
- Ruíz, F.C. (2003) *Andalucía en la escuela. La conciencia silenciada*. Sevilla, Mergablum.
- Santamarina, B. (2013) “Los mapas geopolíticos de la Unesco: entre la distinción y la diferencia están las asimetrías. El éxito (exótico) del patrimonio inmaterial”. *Revista de Antropología Social* 2013, 263-286.
- Santiago, M. (2013) “La Mezquita de Córdoba: no sólo es Catedral y es mucho más que una Mezquita” en SecretOlivo Revista de Cultura Andaluza Contemporánea, julio de 2013. Disponible en <http://www.secretolivo.com/index.php/2013/07/04/la-mezquita-de-cordoba-no-solo-es-catedral-y-es-mucho-mas-que-una-mezquita/>. Acceso: 12/04/2014.
- Winter, T. (2014) “Beyond Eurocentrism? Heritage conservation and the politics of difference”, *International Journal of Heritage Studies* 20:2, 123-137.

DECOLONIALIDAD E INTERNET. LA *DEVENTANIZACIÓN DE LAS RELACIONES* CIBERNÉTICAS.

Fernando Martínez Cabezudo

fmarcab@gmail.com

Rafael Rodríguez Prieto

rrodpri@upo.es

Universidad Pablo de Olavide

*“Viste la luz por primera vez tal y cual día
y ahora estás boca arriba en la oscuridad”
Samuel Beckett, Compañía.*

1. Introducción.

En la novela “Compañía”, el dramaturgo irlandés Samuel Beckett reflexiona en torno a nuestra singularidad y el todo que nos rodea y los hace a su manera, desde la dialéctica y las contradicciones de nuestra presencia en el mundo y las relaciones que establecemos con otras voces.

Internet es un espacio para el respeto y el encuentro entre las personas, para compartir e intercambiar. Pero también para el colonialismo. Este colonialismo puede manifestarse de maneras diversas. La mercantilización de Internet o fetichización de relaciones cibernéticas implica una colonialidad de facto que se desarrolla en la propia concepción de la Red. Es una colonialidad en sí, de Internet, más compleja y sutil. Otro tipo de colonialidad es más obvia y expresa. Nos referimos a la colonialidad que se deriva de la ocupación de espacios cibernéticos por parte de grandes empresas de Internet y por un idioma –el inglés- o por una sola forma de entender el mundo –la visión anglosajona neoliberal. Estos dos tipos de colonialidades están vinculadas al desarrollo de Internet y limitan el libre y común intercambio de ideas, conocimientos y formas de ver y comprender el mundo. A estos procesos de transformación social los denominamos

windowization o ventanización¹. Los procesos contrarios que implicarían tendencias favorecedoras de lo diverso y decolonial, serían procesos de *dewindowization* o deventanización.

El cibercolonialismo no es explícito y quizá sea más difícil de estudiar y, por tanto, prevenir o combatir. Implica límites del acceso y ventanas a la red que desarrollan el imaginario colonial. Internet es definido y presentado a la opinión pública como un espacio libre y abierto sólo limitado por la imaginación. Pero en ese espacio se pueden encontrar vectores y tendencias que implica la imposición ideológica de unos aspectos de las relaciones humanas sobre otros.

Pierre Levy entendía Internet como un espacio cognitivo universal no totalizante. Sin embargo, podemos advertir que bajo las formas de participación se esconden vectores de fuerza que implican la superioridad de determinadas ideas sobre otras, lo que nos indica un marcado carácter de colonialidad. Una estrategia importante para combatir este tipo de exclusión sustentada en la geopolítica del conocimiento es la aplicación de ideas decoloniales. La equivalencia de la decoloniality cuando estamos en Internet es la desventanización o "*dewindowization*". Ello significa que las formas en las que se produce comunicación son altamente mercantilizadas y generadas desde una concepción del mundo anclada en lo colonial. Este tipo de exclusión implícito precisa de una transformación en la forma en que reflexionamos sobre la propia red y la significación e interrelación entre las formas de exclusión que consolidan el neocolonialismo y la fetichización de las relaciones cibernéticas.

En esta comunicación desarrollaremos estas categorías vinculadas a las relaciones de cibercolonización en la Red y estableceremos una guía de resistencia mediante lo que denominamos *dewindowization*. Es necesario un esfuerzo epistémico en este campo a causa de la mayor presencia de la Red en nuestras vidas y el proceso cada vez más profundo de mercantilización de un espacio concebido como común y liberador. La construcción de una perspectiva fuertemente decolonial en el ámbito de Internet es una tarea que nos proponemos abordar en este trabajo.

¹ Usamos el concepto de ventana "window" en referencia a Microsoft y su sistema operativo que representa como pocos la concentración y las tendencias monopolísticas y homogeneizadoras del sector. La carga simbólica de Window como gran uniformizador global de nuestra relación con las computadoras y la conexión a Internet es muy relevante, lo que no quiere decir que no existan otras empresas tan cibercolonialistas o más que Internet –por ejemplo Google o Facebook.

2. Relaciones cibercoloniales. Fundamentar la dewindowization.

La fetichización de las relaciones cibernéticas implica que al tratar las relaciones cibernéticas como mercancía y materia prima de una pujante industria –perfilamiento de datos, redes sociales, publicidad- es otra forma de encauzar el modelo de producción social capitalista en un espacio que nació con claras posibilidades emancipatorias. Al sustituir el valor de la Red, como cauce para compartir el conocimiento y desarrollar el común, por la visión de Internet como una plataforma comercial se produce una subsunción de las potencialidades de Internet en el aparato cultural y socioeconómico del capitalismo.

De esta manera, la forma en que nos relacionamos con Internet está mediada por compañías privadas como Microsoft, Apple (safari, Explorer), Twitter, Facebook. Estas compañías son parte de un imaginario y un proceso cultural específico. No somos partidarios de prohibirlas o reducir sus posibilidades de dar un servicio que comunica a las personas. Lo que consideramos necesario es la ampliación del número de ventanas y de las posibilidades de elección. Debemos repensar la propia herramienta -Internet- y entender que es algo demasiado valioso como para mantener una empobrecida y reduccionista concepción de la misma. Como señalaba Bourdieu, el proceso de reflexión nos permite volver sobre algo que ya conocemos, pero sobre lo que debemos interrogarnos. Nuevas ventanas que posibiliten la deventanización aludida, no sólo benefician a aquellos cuyas voces son levemente escuchadas o su que comprensión de mundo es invisibilizada, sino a los que siendo partícipes de un proceso cultural y concepción del mundo que se siente representado por la Red, desea aprender, enriquecerse con otras experiencias o con otros diseños y concepciones de cómo hacer las cosas. Esto incluye desde la forma de producir un servicio en la Red hasta como diseñar una web.

Facebook es una herramienta cuyo espacio puede ser utilizado para la movilización social. El papel relevante de Facebook y Twitter en los hechos que precedieron a los cambios de gobierno en estados del norte de África se ha convertido en un lugar común. También es verdad que las redes sociales fueron un punto de partida que precisaba del esfuerzo de miles de personas en las calles. No se puede ni magnificar su influencia, ni despreciarla. No obstante ambos productos, como otros, son concebidos de acuerdo a

los alineamientos y convenciones de un proceso cultural, una regulación y un imaginario concreto. Incluso para aquellos que pueden estar más identificados con el mundo anglosajón, resultan peculiares o difíciles de entender enfoques que nos privan del control de las fotos que subamos o que impongan una identificación obligatoria.

Existe otra cara de estas herramientas sociales que es oscurecida por la propaganda favorable a las mismas. Nos referimos a una moderna explotación de los datos que se compilan en estas redes sociales en todas las áreas geográficas del planeta. Compañías como Facebook, Google o Twitter obtienen beneficio de la manipulación y venta del perfilamiento de datos. Estos datos son cedidos de manera gratuita por todos los sujetos del planeta. Estas nuevas plataformas se centran en la extracción una plusvalía en red – netsurplus- de las relaciones sociales y las experiencias vitales. Esta forma de entender la Red reduce la misma a la explotación mercantil de cualquier material cultural.

Cuando pensamos la deventanización o decolonización de Internet no sólo hablamos de redes sociales distintas a las concebidas en Europa o EE.UU. sino también de comprensiones distintas de Internet y los productos o servicios. También es imprescindible tener en cuenta la absoluta necesidad de que Internet pueda ser un vehículo al que realmente pueda acceder la mayoría de la población mundial. Esta brecha, distorsiona la propia herramienta y limita y reduce las posibilidades de los contenidos.

Hay que construir una visión de Internet que integre su dimensión material en la comprensión de ésta. No podemos entender o definir las interacciones que se dan en el mundo electrónico, como algo evanescente que sucede en las nubes, el medio electrónico se basa en componentes físicos. Las interacciones a las que nos referimos suceden entre cables submarinos, en servidores que pertenecen a compañías privadas o entidades públicas o en la onda satélite. A toda esta infraestructura física necesaria para que la Red funcione la denominamos cuerpo físico de Internet. Si analizamos Internet desde esta dimensión observamos que la presencia de este cuerpo físico en los territorios empobrecidos es casi inexistente. Si queremos expandir las potencialidades emancipadoras de Internet la primera tarea es desarrollar el cuerpo físico para que la Red tenga presencia en la cotidianidad de las personas. La brecha entre territorios con o sin acceso a Internet es una de las primigenias expresiones del colonialismo. La segunda es la homogenización en el seno de la Red, capaz de uniformar y proyectar una idea unitaria y, por tanto destructora de los humanos.

Maillard² (Maillard, 1998) comienza un interesante artículo sobre la concepción tradicional del espacio en la India, describiéndonos cómo se organiza el tráfico en sus calles. A su juicio, en la India la circulación es totalmente diferente a Occidente. No existe la obediencia a normas externas ni a un orden impuesto por ellas. La norma no es externa, sino interna. El tráfico se regula desde la intuición de cada uno, que es un saber certero que proviene de los sensores del cuerpo, entre los que el sonido es un elemento destacado. “Cada uno siente el movimiento de los otros y anticipa su trayectoria”. Dicha trayectoria forma parte de todo un engranaje circulatorio que es, en definitiva, un acto comunitario. Los cuerpos trazan en el espacio la red denominada lugar por esta autora. La palabra en sánscrito es *loka*, que también significa mundo. “Todo gesto elaborado en común abre un lugar, configura un mundo, es decir, una red cuyos núcleos nos proporcionan el reconocimiento y que son a la vez puntos de llegada y puntos de partida, instantes, notas: choques que permiten, mediante la resonancia, el largo intervalo sonoro de las trayectorias” (Maillard, 1998: 79). Las nociones espaciales son diferentes en un punto y otro del mundo. Los procesos culturales son diversos, aunque con elementos comunes. ¿No sería Internet una herramienta perfecta para ampliar cada una de las particulares visiones del mundo? ¿No podría ser algo más que una plataforma que exaltara un universo propio y particularista o la diferencia por la diferencia?

Internet podría ser el canal –el mayor nunca conocido- decolonizador, pero al mismo tiempo capaz de poner en común ideas, enfoques y mundos que se mezclaran entre sí y constituyen nuevos espacios híbridos y realmente libres. No defendemos por tanto, una decolonialidad en la Red que exalte las diferencias. Si para algo puede servir una “dewindowization” de Internet es para generar el intercambio y la mutua “contaminación”. Es cierto que lo primero es resistir esta homogeneización brutal, para la que Internet también sirve. Pero tan importante como ello es desarrollar un ejercicio de inter-cambio –en todos los sentidos la idea de cambio- que nos transforme y nos oriente hacia la impureza y la diversidad. Las necesidades diarias básicas (comida, vestido, vivienda, accesos a la salud y a la educación, posibilidades de usar transportes eficientes y no contaminantes) de los hindúes y los europeos no dejan de ser bastante similares. Un enfoque decolonial de la Red apuesta por concebir esta riqueza como una vía para la mutua interacción y el entendimiento, en vez de percibirla como una barrera

² En esta parte del texto reproducimos parte de los argumentos contenidos en un capítulo sobre interculturalidad del libro de Rafael Rodríguez Prieto, *Construyendo democracia. Una propuesta para el debate* (Rodríguez, 2005).

infranqueable para el desarrollo humano y que las necesidades que todas las personas compartimos son la base para dicha comprensión de problemas mutuos.

Vivimos en tiempos de homogeneización, y a la vez de feroces particularismos. No se trata de una paradoja. Es un proceso plenamente coherente con la subsunción real de la sociedad en el capital. Con el proceso de acumulación capitalista en el que nos encontramos todas las áreas de la vida son configuradas de acuerdo a su disciplina, incluso aquellos sectores que hacen de la exaltación de la diferencia su razón de ser en el mundo. En demasiadas ocasiones se entiende lo cultural como un mero agregado de particularidades en el marco de un megamercado global. El mercado capitalista se ha convertido en el sacro central de nuestro tiempo, desplazando de tal posición al Estado, la historia y la religión (Moreno, 2002). Por un lado, el proceso de mundialización o globalización en curso está suponiendo la sublimación de uno de los elementos claves de la modernidad: la imposición de determinados valores culturales o esquema de pensamiento propios de un proceso cultural determinado, que en este caso es el establecido en la Europa anglosajona³. Por otro lado, se quiere negar esta imposición imperial, cerrando herméticamente a cualquier tipo de influencia externa a aquellas culturas que se encuentran en franca desventaja, en el proceso de uniformización general que precisa este proceso neocolonial al que hacemos referencia. Esta circunstancia suele ser aprovechada por élites que esencializan determinados valores funcionales a la reproducción de sus relaciones de dominación⁴.

Internet es el campo en el que se tratan de dirimir tales conflictos. Por un lado tenemos una colonialidad, ora sutil, ora más evidente e implacable, que configura la Red como si se tratara de un vehículo de propaganda universal no solo nos referimos a una lengua abrumadoramente mayoritaria o a un listado de webs concebidas desde las coordenadas de un proceso cultural semejante o análogo, sino a elementos que van más allá del idioma o de los sitios con más visitas y favorecidos por la jerarquía que establece Google.

Ambas colonialidades cercenan las posibilidades de la Red. Limitan las posibilidades de

³ Schumacher identifica varias ideas que han pasado del siglo XIX al XX y de este al XXI, entre ellas destaca la idea de progreso, competencia y selección natural o la idea de “motor histórico” (Schumacher, 1978: 74-78).

⁴ No es difícil vislumbrar la lucha de dos esencialismos en el mundo actual: el del mercado capitalista, y el de los intereses de las élites dirigentes, que aprovechan el primero, para perpetuar su poder. En este sentido vid. Barber, B., *Jihad versus McWorld*, Times Books, New York, 1995; o la aportación de Tariq Ali, que considera que asistimos al choque de un fundamentalismo imperialista frente a otro religioso, ambos con los mismos símbolos sacros y con semejante carga de anacronismo (Alí, 2002).

los usuarios. Muda sus estatus de activos participantes en la Red a meros receptores y finalmente a consumidores. El auge de los teléfonos inteligentes nos está conduciendo a que mucha gente sacrifique sus relaciones interpersonales directas en beneficio de fijar su atención constante sobre una reducida pantalla de la que surgen ventanas aún más reducidas si cabe. Limitado y empujado en todos los sentidos. No sólo en el del tamaño, sino también en la significación de la experiencia o en riqueza y diversidad de la misma. Podría llegar a suponer aceptar una especie de prisión del intelecto en el que los barros se difuminan cuando la batería se termina. Pero, tranquilos, ya están en estudio baterías capaces de durar horas y horas.

Este hecho nos sitúa ante un desafío de evidentes proporciones. No sólo nos podemos estar perdiendo el mundo que nos rodea; al mismo tiempo podemos estar siendo partícipes de un “mundo” donde todo está tasado y limitado de acuerdo con una visión particularista y reduccionista del mundo en la que lo diferente, lo extraño no tiene cabida. Donde todo es perfectamente previsible y los parámetros mercantilizadores crecen en influencia. Todo ello nos conduce a la cuestión de la resistencia y la construcción de vías decoloniales que posibiliten una transformación de Internet.

3. La *dewindowization* como resistencia.

Internet es un medio, que desde su origen, ha canalizado la comunicación e intercambio de ideas y conocimientos vinculado a la libertad y apertura. A la luz de los procesos coloniales apuntados, tal vez podríamos hacernos la pregunta de qué ha sido de esta idea de Internet que compartían sus pioneros y por qué están teniendo lugar procesos, cuya lógica es contraria a la propia idea que animó la Red desde su inicio.

En un libro que finalizamos hace unos meses distinguíamos dos modelos ideales antagónicos sobre la configuración de Internet⁵. Estos tipos ideales se agrupan en dos haces de tendencias. Por un lado, tenemos aquellas que se corresponden con un conjunto de "síntomas" que constituyen lo que denominamos censura digital. Este tipo de censura está constituida por una serie de restricciones de contenidos que a su vez

⁵ Reproducimos uno de los argumentos centrales de una monografía que acabamos de terminar. En ella llevamos a cabo un análisis de Internet, de su historia, procesos, desarrollo y desafíos. Nuestro objetivo es realizar un análisis integral de Internet de una perspectiva compleja y crítica. DN y FN ha sido publicado en el artículo de Rafael Rodríguez Prieto *Contra la mitificación de Internet. Una aproximación a la tensión entre un imaginario mercantil y un imaginario compartido en Internet* (Rodríguez, 2012).

generan una serie de tendencias que constituyen Dictanet. Las restricciones podrían resumirse en el siguiente cuadro:

R1: Restricción a la libertad de acceso.

R2: Restricción a libertad de intercambio y comunicación.

R3: Restricción a la tutela judicial efectiva.

R4: Restricción a la creatividad político, social y económica.

Estas restricciones de contenidos se resumen en dos tendencias fundamentales que conforman el marco de análisis que proponemos con el nombre de Dictanet -DN:

T1: Tendencia al control sobre el acceso a la información y sobre los contenidos.

Esta tendencia englobaría el conjunto de las restricciones a las que hemos hecho referencia:

T2: Tendencia a la construcción de un universo simbólico monocultural.

Esta tendencia se ocuparía de la construcción del imaginario simbólico de DN centrado en la privatización y en la mercantilización de contenidos y acciones. Antes de proseguir es imprescindible realizar una precisión de orden metodológico: DN no existe. DN es un proceso más que una realidad consolidada. Es un conjunto de tendencias interaccionadas que, ya sea de forma concertada o no, limitan, reducen o liquidan la construcción de espacios de intercambio comunes, democráticos y cooperativos.

La interacción entre estas tendencias implica un proceso al que denominamos DN, cuyo fundamento filosófico se sustenta en un proceso de cosificación y mercantilización de Internet. Este enfoque filosófico de la red está gobernado por un conjunto de valores que actúan de tal forma que reproducen en Internet la hegemonía vigente en el resto de áreas de la realidad. Uno de las tensiones que más relevancia alcanza en la Red es la dirección ideológica y cultural. Yochai Benkler considera que Internet es hoy en día lo que es gracias a un conjunto de personas y colectivos que generaron información sin derechos de propiedad; sin ellos, que eligieron compartir libremente sus creaciones, la revolución en marcha hubiera sido imposible.

En contraste con este imaginario se encuentra Free(share)net-FN. El software libre, movimientos de preservación de la neutralidad en la Red o actividades de participación radical en Internet son manifestaciones de dicho imaginario de lo compartido que desafía a lo privativo o mercantil. Éstos son síntomas de un conjunto de tendencias que constituyen lo que denominamos apertura digital. Este tipo de apertura esta integrada por una serie de desarrollos de contenidos que a su vez generan una serie de tendencias

que constituyen FN. Los desarrollos podrían resumirse en el siguiente cuadro:

R1: Desarrollo de la libertad de acceso.

R2: Desarrollo de la libertad de intercambio y comunicación.

R3: Desarrollo de la tutela judicial efectiva.

R4: Desarrollo de la creatividad político, social y económica.

Tales desarrollos de contenidos se resumen en dos tendencias fundamentales que conforman el marco de análisis que proponemos con el nombre de FN:

T1: Tendencia a la apertura en el acceso común a la información y sobre los contenidos.

T2: Tendencia a la construcción de un universo simbólico diverso y cooperativo.

Ambas tendencias se encuentran interconectadas entre sí y son el producto de los desarrollos de contenidos aludidos. No es posible estudiarlas aisladas. El proceso de FN es una para-realidad en construcción que colisiona con las relaciones de dominio sociopolíticas, económicas y culturales del mundo no cibernético y nutre la lucha de fuerzas hegemónicas críticas al orden geopolítico y socioeconómico que niegan lo común. FN es alimentado por estas fuerzas y a su vez las potencia y fortalece porque Internet continúa siendo un territorio en disputa; un campo de lucha en que las fuerzas de uno y otro sentido están colisionando. La idea que preside el método que aquí presentamos es que en el estudio de Internet es posible encontrar trazos de un modelo y del otro, no existiendo ninguna configuración *per sé*. Lo importante para poder analizar la Red en un contexto determinado será la observación de las tensiones y luchas que acercan la situación a un polo o a otro.

Nuestra propuesta decolonial y de resistencia pasa por impulsar FN. Esto implica que los movimientos y colectivos sociales pueden centrarse en impulsar todos aquellos procesos que suponen un desafío a las tendencias encuadradas en DN y que suponen la instauración de un universo monocultural. El cibercolonialismo es una tendencia que como se ha señalado se materializa de formas distintas; ya sea desde la conformación del propio cuerpo físico hasta la lógica de la mercantilización, pasando por el biopoder de empresas y Estados. Pero frente a ello no podemos perder de vista los otros actores y que la hegemonía en Internet está en disputa. Existen batallas a diario, conflictos y tensiones. Internet es un gran campo de batalla. Nuestra gran arma en esta guerra de posiciones es lo común, que nos une en lo diverso y que nos hace fuertes, además de la propia lógica cooperativa de la Red. Es por ello que sea urgente que se consolide un

bloque histórico, usando la grandiosa tradición grasciana, que impulse FN. Somos conscientes de sus dificultades, pero también de que la propia Red puede ser nuestra aliada con iniciativas que refuerzan lo común en todos los niveles, desde la apertura del propio cuerpo físico y la libertad de acceso, hasta las experiencias valiosas de hacktivismo. Las resistencias son más verdad que nunca; más reales que en otras ocasiones y la lucha es ahora mismo.

La Red es la plataforma por la que se pueden universalizar los comportamientos democráticos, que en el núcleo de procedimientos diferenciados va a asegurar la adecuación entre procedimiento y usos culturales. De tal manera que con la producción global de tales prácticas se consolide una posición legítima de ejercicio del autogobierno. La Red es horizontalidad y democracia. Que no la secuestren.

Conclusiones.

Retomemos, para terminar, lo que decíamos sobre la India. Según Maillard, los lugares, desde este punto de vista, no se poseen, se hacen. “Y los hacen todos entre todos, con su movimiento, acompañando los cuerpos” (Maillard, 1998: 84-88). Es desde esta perspectiva, de donde se pueden pensar las prácticas de resistencia que desafíen visiones idealistas y monoculturales. Internet debería ser pensado como algo, sobre todo, material y con consecuencias brutalmente reales. Internet es una oportunidad para desarrollar procesos de mestizaje abiertos a la interacción y cooperación colectiva.

Como hemos señalado en estas páginas, el colonialismo, lejos de ser algo muerto, puede tener un momento de expansión impresionante en los próximos años. Si las tendencias que identificamos como DN consiguen reproducir el biopoder las consecuencias sobre la diversidad y, especialmente, las conexiones entre diferentes singularidades esenciales para promover los cambios, pueden verse fuertemente comprometidas.

Por el contrario, si FN y sus procesos incrementan su fortaleza y reproducen su dinámica cooperativa y abierta, las posibilidades decoloniales son magníficas, quizá como nunca antes en la historia de la humanidad. Somos consciente de las dificultades y de las relaciones de dominación, pero también estamos plenamente convencidos de que la Red y la propia lógica sobre la que se montó implica un poderoso elemento decolonial, cuya dimensión aún no ha sido profundamente desarrollada. Es por ello que las expectativas son altas si somos conscientes de nuestras fortalezas, pero también de nuestras debilidades.

Bibliografía Referenciada.

- Alí, T. (2002): *El choque de los fundamentalismos*, Alianza, Madrid.
- Maillard, C. (1998): “Lugares sagrados: el espacio sonoro de la India”, en *Archipiélago. Cuadernos de Crítica de la Cultura*, nº 34-35, invierno, pp. 78-86.
- Moreno, I. (2002): Religión, Estado y Mercado. Los sacros de nuestro tiempo, en Zambrano, C. V. (ed.), *Confesionalidad y Política. Confrontaciones multiculturales por el monopolio religioso*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, pp. 46-47.
- Rodríguez Prieto, R. (2005): *Construyendo democracia. Una propuesta para el debate*, Aconcagua, Sevilla.
- Rodríguez Prieto, R. (2012): “Contra la mitificación de Internet. Una aproximación a la tensión entre un imaginario mercantil y un imaginario compartido en Internet”, en *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 7.
- Schumacher, E.F.(1978): *Lo pequeño es hermoso*, Blume, Madrid.

ANTROPOLOGIA COMUNITARIA E A CONSTRUÇÃO DO SUJEITO EPISTEMOLÓGICO PLURAL: CONSTRUINDO CONHECIMENTO NO BAIRRO DOS POVOS INDIGENAS, MANAUS – BRASIL

Adan Martins
kikobarroccol@yahoo.com.br
Universidade Federal do Amazonas
Priscila da Silva Nascimento
pr18silva@ig.com.br
Universidade do Estado do Amazonas

Introdução

Pequenas casas de madeiras cobertas por lonas azuis em um terreno acidentado de um antigo buritizal¹ anunciam a chegada ao *Bairro dos Povos Indígenas*, localizado no Bairro do Tarumã na zona oeste da cidade de Manaus, capital do Estado do Amazonas, situada na região norte do Brasil no coração da floresta amazônica. O nome do bairro foi atribuído pelos próprios indígenas que residem no local que foi ocupado em 19 abril de 2011, dia do índio, por cerca de 35 famílias de diferentes grupos étnicos - miranhas, muras, kokamas, apurinãs, tukanos e saterés-maués - que se encontravam reunidas em outro espaço de terra da qual foram expulsas pelas forças repressivas do governo do Estado do Amazonas.

Chegamos ao bairro por meio de um convite feito por uma das lideranças locais para participar de um grupo de trabalho cujo objetivo era pesquisar e sistematizar os conhecimentos tradicionais indígenas sobre o uso de plantas medicinais. O grupo tinha sido criado há algum tempo pelos moradores do bairro com o intuito de resgatar a memória histórica dos grupos étnicos no que diz respeito à utilização de suas medicinas tradicionais. Contava com a participação de muitos moradores e estava aberto para que outros, inclusive não indígenas, pudessem participar. Nosso papel seria o de ajudar na sistematização das informações e na elaboração dos documentos.

O grupo havia criado uma metodologia própria, que espelhava a forma de organização comunitária do bairro. O processo de trabalho consistia na adoção dos seguintes

¹ Palmeira da família das arecáceas muito comum na região amazônica e cerrado brasileiro.

procedimentos: primeiramente, levantavam-se algumas informações sobre o uso de plantas medicinais, sobretudo, junto aos mais idosos. Depois, discutia-se em coletivo sobre as informações recolhidas e cada um dava a sua opinião sobre cada uma delas. No terceiro momento, procurava-se por outras informações, inclusive bibliográficas, que ajudassem a complementar aquelas que tinham sido recolhidas anteriormente. Por fim, as informações eram discutidas em coletivo para se chegar a um consenso sobre quais iriam ser descritas nos documentos. A última etapa era a submissão dos resultados em assembleia geral, de forma que todos os moradores pudessem opinar sobre o assunto.

O procedimento de pesquisa adotado pelos indígenas nos chamou muito a atenção. Ainda não tínhamos visto nada parecido. Indagamos os envolvidos no trabalho sobre o que ele significava. Obtivemos como resposta que foi a maneira que encontraram para fazer com que todos os moradores participassem do processo.

Como pudemos perceber posteriormente, o método utilizado pelo grupo era o mesmo utilizado nas assembleias gerais que aconteciam regularmente no bairro quando era preciso discutir questões relevantes para os moradores e tomar decisões importantes.

Neste texto, apresentamos algumas reflexões teóricas sobre a significação da metodologia criada pelos moradores do Bairro dos Povos Indígenas e sobre nossa participação no grupo de trabalho sobre plantas medicinais durante todo o ano de 2012.

Luta indígena na cidade e a organização coletiva da vida

A presença de indígenas nas áreas periféricas da cidade de Manaus tem se tornado um dado cada vez mais significativo. Algumas estimativas apontam para a existência de um grande número de indivíduos de diferentes grupos étnicos vivendo nas áreas periféricas da cidade. Segundo os últimos dados do Censo 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), existiriam atualmente cerca de 7 mil indivíduos que se autodeclararam indígenas vivendo em Manaus. Contudo, contrariando os dados oficiais, a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) estima que vivam hoje na cidade aproximadamente 18 mil indígenas.

Os motivos da presença de indígenas em Manaus são variados. Influem no processo fatores de ordem político-econômica, mas também fatores culturais. A título de exemplo, citamos alguns que consideramos os mais relevantes: desagregação das comunidades de aldeia devido à perda de territórios; conflitos com fazendeiros, madeireiros, grandes mineradoras e projetos governamentais; processo de escolarização e assimilação à cultura nacional; a atração que

exerce a vida na cidade grande; busca de melhores condições de vida a partir da inserção no mercado de trabalho local, entre outros.

O crescente movimento de migração de índios para a cidade não é uma característica apenas do Brasil. Dados da Organização das Nações Unidas (ONU) indicam que alguns países como Austrália, Canadá, Estados Unidos e Chile a maior parte da população indígena vive em cidades. Em 2000 a população indígena na América Latina era de 30 milhões de pessoas, sendo que 12 milhões viviam em áreas urbanas.

Conforme argumenta Baines (2001: 2):

(...) com histórias diversas de contato interétnico, desde situações em que índios foram expulsos das suas terras até outras situações em que índios optaram pela vida na cidade, em decorrência da falta de oportunidades de educação e atendimento adequado de saúde nas aldeias.

Neste sentido, a ideia usual de que boa parte da população indígena vive em áreas rurais distantes ou lugares remotos no interior das florestas não corresponde à realidade.

No que diz respeito à vida nos grandes centros urbanos, os indígenas encontram muitas dificuldades para se estabelecerem de maneira adequada. Problemas como moradia, trabalho, mobilidade, educação e saúde, que afligem boa parte dos habitantes não indígenas, são os principais fatores que impedem que eles tenham uma vida digna. Contudo, esta situação é por eles modificada a partir da criação de diferentes formas de resistência. Esta se expressa em diferentes planos da vida cotidiana: música, trabalho, festas, língua, entre outros. Neste sentido, a resistência se converte na identidade básica destes grupos.

A resistência indígena na cidade acontece em um espaço de relações sociais muito mais amplo que o da comunidade étnica “isolada”, o que a coloca em choque com as relações sociais características do capitalismo, mais especificamente o individualismo. E a resistência neste contexto só é possível porque organizada de maneira coletiva e ativa através da criação de diferentes formas de convivência coletiva.

A convivência comunitária representa o fundamento epistêmico da organização sociopolítica da grande maioria dos povos indígenas. Isto pode ser percebido mesmo no contexto dos grandes centros urbanos, com o surgimento de diversas associações, assentamentos intercomunitários, aldeias “urbanas”, entre outros. Estas experiências e projetos de resistência cultural e política orientam-se para a noção de ação coletiva. “La comunalidad es una forma de nombrar y entender al colectivismo índio”, argumenta o pensador mexicano Juan José Rendón Monzón (2003: 6).

O conceito de “comunalidade”, construído na interação de diferentes etnias mexicanas no contexto de suas lutas de resistência e que tem como maiores porta-vozes as figuras de Floriberto Díaz Gómez² e Jaime Martínez Luna³ é de grande importância para o entendimento da questão do coletivismo indígena, pois o coloca em termos de exercício da atividade política, organizado sob quatro eixos centrais (poder comunal, território comunal, festa e trabalho comunais) que seriam interligados pelos demais elementos da cultura (língua, cosmovisão, conhecimento, religiosidade, entre outros). Boa parte das atividades cotidianas estaria organizada para lograr objetivos coletivos tendo como suas características básicas a reciprocidade e a participação, que se manifestariam através da doação de trabalho; “trabajo en el ejercicio del poder, trabajo en la vida económica, trabajo en la cimentación festiva y ritual de la identidad” (RENDON MONZÓN, 2003: 6)

O coletivismo inerente aos processos de luta indígena é facilmente percebido, uma vez que voltamos nossa atenção para a forma organizativa em que eles ocorrem. Acreditamos na necessidade de se levar em conta as formas organizativas, muito mais do que as reivindicações por eles formuladas, pois, como demonstra o cientista político português João Bernardo (1991: 316)

Reivindicações similares podem ter sido formuladas em sistemas organizativos muito diferentes, e a pressão que de imediato resulta da apresentação de reivindicações (...), pode ser posta em prática de acordo com formas de organização muito variadas (...) por vezes mesmo antagônicas.

Em qualquer luta importa mais a forma como se organizam os participantes do que o conteúdo inicial expresso em suas reivindicações. Isto porque a aprendizagem reivindicativa se dá através da possibilidade que cada um dos participantes tem em colaborar ativamente na condução prática da luta, não se limitando apenas a ouvir o que os mais “experientes” têm a ensinar. As práticas organizativas levadas a cabo no interior das lutas pressupõe um verdadeiro ambiente de aprendizagem, onde os participantes reúnem-se em um organismo único, de modo que elas “não tem como referencia cada um dos participantes, mas sim a globalidade dos que nela estão empenhados” (BERNARDO, 1991: 318).

No contexto das comunidades indígenas urbanas em luta, a instância que permite esta participação ativa é a assembleia comunitária, entendida como espaço por excelência da

² Floriberto Díaz Gómez (1951-1995) foi um dos intelectuais indígenas mexicanos mais influentes de sua geração. Nascido em Santa Maria Tlahuitoltepec e pertencendo à etnia mixe, foi simultaneamente um intelectual orgânico, gestor social, político, promotor de desenvolvimento e educador. Estritamente vinculado com a vida e aspirações de sua comunidade, sistematizou suas práticas organizativas e visão de mundo difundindo-as através de múltiplos escritos e conferencias.

³ Jaime Martínez Luna é indígena da etnia zapoteca e nasceu na cidade de Guelatao de Juárez no México. Atualmente atua como pesquisador e ativista em causas indígenas no estado de Oaxaca

manifestação do político, “poder comunal”, pois é aí onde os assuntos que dizem respeito a todos são discutidos e decididos, mantendo a assembleia o controle sobre a execução das decisões tomadas através da observação atenta das autoridades encarregadas de sua realização; Não seria este o sentido daquilo que Clastres (2003) denominava “sociedade contra o Estado”? Contrariamente, a passividade na observância da atuação das autoridades, tornando possível a emergência do “poder” no sentido clássico do termo, como coerção, não seria a própria emergência do princípio de organização estatal?

Acreditamos estar no processo de decisão e gestão das decisões tomadas a vivência da dimensão política em um processo de luta e é a partir do princípio coletivo de organização, as assembleias, que se articulam os diferentes aspectos da resistência, tais como a linguística e a cultural.

Entendemos por político a capacidade dos grupos de tomar decisões, apoiados no sentimento de pertencimento “a uma comunidade que não seja apenas decorrente de um ou mais aspectos isolados de nossas práticas, mas de um conjunto integrado, ainda que contraditoriamente, de aspectos de práticas compartilhados” (BRUNO, 2009: 3).

Sobre o caráter político das assembleias, vale a pena recordar a afirmação do antropólogo indígena mexicano Floriberto Díaz Gómez a propósito de uma reflexão sobre os princípios que organizam o modo de vida de seu povo: “las autoridades de una comunidad no ostentan el poder (...) sino porque son seleccionadas y aceptadas en asambleas comunitarias (...) que tiene la facultad de encargar el poder” (2004: 65).

É na assembleia que se assenta o poder político, pois ela é a única capaz de delegar o seu exercício nas mãos das autoridades eleitas através do consenso comunitário e é a única capaz de destituí-lo, se assim for necessário. A prática da assembleia comunitária manifesta uma dada forma de organização do poder, que faz com que ele se apresente em sua face positiva, permanecendo o mesmo como um atributo exclusivo da sociedade sem que nenhuma instituição ou grupo social o monopolize.

Conforme argumenta, ainda, o antropólogo indígena Jaime Martínez (2004) Luna acerca da força reguladora da assembleia geral de sua comunidade:

La instancia que lo permite y fortalece es la asamblea general; en ella participan todos, directa o indirectamente. De esta asamblea se deriva la estructura ejecutiva de las decisiones. Lo asambleario garantiza la relación directa entre poder Ejecutivo y población. En este sentido el cargo de representación adquiere un factor de calidad, distinto al carácter de cantidad que se reproduce por medio de la democracia representativa nacional. (2004: 349)

O significado do poder em uma comunidade indígena é muito diferente do significado do poder predominante na maioria das sociedades organizadas a partir de relações sociais capitalistas. Em nossa participação em algumas assembleias comunitárias, e nos trabalhos do grupo sobre plantas medicinais, pudemos perceber a relação direta que vincula a coletividade com suas lideranças políticas e que torna o exercício do poder nada mais do que um serviço, pois está centrado na execução das decisões tomadas pela assembleia, através de um processo político que podemos denominar de consenso. As autoridades da comunidade exercem o poder por que são selecionadas e aceitas em assembleias comunitárias⁴.

Conforme argumenta o antropólogo anarquista estadunidense David Graeber (2011)

En el proceso de consenso, todo el mundo se pone de acuerdo desde el inicio en una serie de principios amplios de unidad asumidos como necesarios para la cohesión del grupo; pero, más allá de esto, se acepta como una obviedad que nadie va a convertir a nadie completamente a sus puntos de vista y que es mejor que no lo intente; y que, por tanto, la discusión se debe centrar en el tema concreto de la acción y en trazar un plan aceptado por todos y que nadie pueda sentir como una violación de sus principios. (2011: 14)

Consideramos que a característica central da ideia de consenso radica no fato de que neste processo ninguém deve tentar convencer os outros de aderirem ao seu ponto de vista, pois o que se busca é que o grupo chegue a um acordo comum sobre quais os melhores procedimentos a serem adotados para a resolução de determinadas situações. Em lugar de votar propostas, estas são discutidas varias vezes, avaliadas e reformuladas de maneira tal que a proposta possa ser assumida por todos os participantes.

A estratégia do consenso é a mesma que presidia os trabalhos no grupo de pesquisa. Boa parte de seus procedimentos tinham sido adotados como metodologia de trabalho o que indica que o coletivismo é a matriz que organiza todos os elementos da vida cotidiana dos moradores do bairro.

Antropologia comunitária.

A ideia de “antropologia comunitária” foi sugerida por um dos indígenas integrantes do grupo de trabalho sobre plantas medicinais para demarcar algumas diferenças em relação à maneira como outros pesquisadores, sobretudo antropólogos, realizam suas pesquisas. Para ele a

⁴ As autoridades de que falamos diferem bastante da figura clássica da “chefia indígena” descrita por Clastres (2003), Balandier (1968), entre outros. No contexto atual quando falamos de autoridade indígena estamos falando de professores, estudantes, agentes de saúde, ou outra pessoa com maior grau de instrução escolar, que acabam por tornarem-se as “lideranças” do grupo.

grande diferença estava no fato de que os pesquisadores acadêmicos elaboravam suas pesquisas objetivando maior status social enquanto para eles o mais importante era fornecer subsídios para o fortalecimento de sua luta de resistência.

Fomos chamados para auxiliar na sistematização e elaboração dos documentos. Nosso apoio seria apenas técnico. Chegamos sem saber ao certo como isto iria ocorrer e nos deparamos com uma metodologia criada pelos próprios indígenas para a realização dos objetivos propostos no grupo de trabalho. Tivemos que nos adequar a metodologia proposta e durante o decorrer dos trabalhos pudemos percebermos sua importância para a construção do conhecimento entre os moradores.

O método consistia nos seguintes passos:

- 1- Colher informações junto aos moradores do bairro (por meio de conversas com os moradores os pesquisadores recolhiam informações sobre o uso de plantas medicinais)
- 2- Debater as informações em coletivo para se chegar ao consenso sobre aquelas que seriam mais corretas
- 3- Colher informações complementares que ajudassem a confirmar a validade das informações escolhidas (ex: bibliografia científica)
- 4- Debater novamente, primeiras informações e informações complementares, para se chegar a um consenso sobre que tipo de informação iria para o documento.

Após isto, o documento seguia para apreciação na assembleia geral.

Esta metodologia foi a maneira encontrada pelos moradores para se adequar à dinâmica de organização coletiva do bairro. Para nós, ela evidenciou a transformação da investigação em um processo de autoconsciência e sistematização da própria subjetividade do sujeito local em torno de um tema específico.

Nosso papel como investigadores externos era o de observar, participar do diálogo e anotar no papel o resultado desse processo. Os indígenas do bairro eram os sujeitos ativos. Nossas intervenções restringiam-se a orientá-los quanto a procedimentos técnicos de classificação de plantas e usos. Fora isto, anotávamos somente aquilo que era decidido por meio do consenso do grupo. Era a decisão dos moradores o que realmente valia.

Desta forma, o sujeito local já não é somente “conhecido” a partir de fora pelos pesquisadores institucionais, mas se abre em um processo de compartilhamento das informações entre os vizinhos para o fortalecimento de sua identidade, cosmovisão e autonomia. Assim, os indígenas do *Bairro dos Povos Indígenas* realizam seu autoconhecimento grupal e o

investigador institucional tem acesso aos resultados auxiliando em sua transcrição e sistematização.

Isso nos fez lembrar um texto polemica do físico e filósofo austríaco Paul Feyerabend (2010) intitulado sarcasticamente *Adeus à razão*, onde observa faz algumas observações sobre a postura do pesquisador diante de seu objeto de investigação. Em tom de manifesto político afirmava:

“é hora de parar de raciocinar sobre a vida de pessoas que nunca vimos [...] abandonar a crença de que a “humanidade” (que generalização pretensiosa!) pode ser salva por grupos de pessoas conversando e escrevendo em escritórios bem aquecidos. É hora de sermos mais modestos e nos aproximarmos daqueles que supostamente irão lucrar com nossas ideias como se fossemos ignorantes precisando de instrução [...] e não como os maiores presentes que o céu enviou para os Pobres, Enfermos e Ignorantes”. (2010: 2)

Antes de chegarmos ao bairro não tínhamos ideia da transformação que ocorreria sobre nossas praticas de pesquisas. Estávamos acostumados a aproximarmos de um tema e impor nossas próprias metodologias. Este aprendizado serviu para nos mostrar o quanto nossa postura refletia todo um sistema de dominação que imperou sobre os povos indígenas durante séculos. Contudo, os indígenas agora têm suas próprias formas de resistência.

A título de conclusão, gostaríamos de salientar a importância dos conhecimentos criados pelos povos indígenas na construção de novas formas de conhecimento em âmbito acadêmico. Acreditamos que os indígenas têm muito a nos ensinar sobre maneiras de se proceder a um projeto de investigação.

BIBLIOGRAFIA:

Baines, S. G. (2001) “As chamadas “aldeias urbanas” ou índios na cidade”, *Revista Brasil Indígena*, 1: 7.

Balandier, G. (1969) *Antropologia Política*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro.

Bernardo, J. (2005) “A autogestão da sociedade se prepara na autogestão das lutas”, *Piá Piou!*, n. 3.

Bernardo, J. (1991) *Economia dos conflitos sociais*. São Paulo: Cortez.

Bruno, L. (2009) *Poder Político e Sociedade: qual sujeito, qual objeto?* En <http://www.usp.br/prolam/downloads/nespi_023ok.pdf>.

Clastres, P. (2003) *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify.

Díaz Gomes, F. (2003) Comunidad y comunalidad. En RENDON, J. J. R. *La comunalidad: modo de vida de los pueblos indígenas*, Tomo I. México: Consejo Nacional Para la Cultura y las Artes.

Feyerabend, P. (2010) *Adeus à razão*. Trad. Vera Joscelyne. São Paulo: Editora Unesp.

Graeber, D. (2011) *Fragmentos de antropología anarquista*. Barcelona: Vírus editorial.

- Ibge.(2012) *Censo Demográfico 2010 Características gerais dos indígenas Resultados do universo*, Rio de Janeiro: IBGE.
- Luna, J. M. (2004) “Comunalidad y desarrollo”. *Revista Diálogos en la acción*, Primera etapa, Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, 2004.
- Rendón Monzón. J.J. *La comunalidad*. (2003) Modo de vida en los pueblos índios. Tomo 1. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

LOS DEMAGOGICOS VERICUETOS DE LA DECOLONIALIDAD DEL SABER : EL CASO DE LA UNIVERSIDAD DE LAS ARTES DE ECUADOR

Lourdes Méndez
lourdes.mendez@ehu.es
Euskal Herriko Unibersitatea

Tomando como referente empírico la Universidad de las Artes de Ecuador (UNIARTES), una de las cuatro universidades “emblemáticas” pergeñadas por el gobierno de la revolución ciudadana presidido desde 2007 por el economista Rafael Correa, voy a esbozar una aproximación a cómo, gracias al uso retórico de nociones como “decolonialidad”, “interculturalidad”, “epistemologías del sur”, “Sumak Kawsay” (o “Buen Vivir”) (Bretón, Cortes, García, 2014), se enmascara un neocolonialismo académico¹ y, en lo que concierne a la UNIARTES, una apuesta por desarrollar industrias creativas² en el marco de una economía neoliberal de la cultura. Para elaborar esa aproximación he recurrido a observaciones y entrevistas realizadas durante mis estancias en Ecuador³, a informaciones que me han ido enviando por correo electrónico algunos “informantes”, a la lectura de documentos institucionales que reflejan la apuesta por la “revolución cultural” que Correa hizo emerger en el programa con el que se presentó a las elecciones del 17 de febrero de 2013, y a vídeos que recogen la presentación pública hecha por el también economista René Ramírez⁴ de las cuatro futuras Universidades emblemáticas de Ecuador, y la intervención del Presidente de

1 Utilizo el término para referirme a la masiva contratación de “Ph.D” (parte de ellos procedentes del Estado español) iniciada en Ecuador en el 2012. La iniciativa se enmarca en el proceso de reestructuración universitaria y sus repercusiones van más allá de lo académico.

2 La noción de “industrias creativas” acuñada en los ochenta del siglo XX es más amplia que la de “industrias culturales” propuesta por Adorno y Horkheimer pero ambas industrias forman parte de la economía de la cultura. Con fuertes dimensiones de desarrollistas, el incremento de industrias creativas es parte de una estrategia política destinada a ampliar mercados y fomentar la “inclusión social” y el “desarrollo sostenible”. Dichas industrias incluyen, la lista no es exhaustiva, formas de expresión artística y/o cultural, artesanía, diseño, patrimonio cultural, turismo cultural, etc.

3 La práctica etnográfica en la que se basa esta comunicación tuvo lugar del 10 de octubre al 15 de diciembre de 2012, y durante noviembre de 2013. Se llevó a cabo en el marco del Proyecto I+D+i “Impactos del reconocimiento de la interculturalidad y la plurinacionalidad en los sistemas educativo, cultural y de salud de Ecuador” dirigido por el Dr. Isidoro Moreno de la Universidad de Sevilla.

4 Presidente del Consejo de Educación Superior (CES) y de la Secretaría Nacional de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación (SENESCYT).

Ecuador en la inauguración de la UNIARTES. Antes de examinar qué uso se está haciendo desde diferentes instancias políticas y universitarias (ecuatorianas o no) de proyectos epistemológicos que como el de la decolonización del poder, del saber y del ser empezaron a diseñarse a principios de la década de los noventa del siglo XX, mencionaré algunas preocupaciones que conciernen, al menos parcialmente, a las complejas problemáticas que este simposio propone abordar.

No sé si el denominado “giro epistémico de-colonial” (Mignolo 2008) incide sobre la práctica etnográfica pero es más que probable que así sea ya que cualquier giro con intenciones epistémicas interpela a la o las disciplinas sometidas a escrutinio y a quienes desde ellas investigan. Lo que sí he podido constatar es que, de forma creciente, quienes investigamos desde la antropología tendemos a reducir la “práctica etnográfica” al conjunto de actividades “técnicas” (entrevistar, fotografiar, observar, filmar, recopilar, etc.) utilizadas durante lo que seguimos etiquetando -no sé si por inercia o por falta de reflexión crítica- como “trabajo de campo”. Que no se me malinterprete. No se trata de resucitar el ideal malinowskiano, pero sí de plantearnos colectivamente si es posible -y cómo lo es- elaborar conocimientos antropológicos, “de-coloniales” o de cualquier otro tipo, haciendo “como sí” nuestras prácticas etnográficas todavía estuvieran insertadas en trabajos de campo que hacen posible una interacción relativamente prolongada con los sujetos que habitan “la herida colonial” (Anzaldúa 1987). Aproximarse a dichos sujetos -internamente heterogéneos y que ocupan en sus contextos locales desiguales y jerárquicas posiciones de poder/saber producto de una dialéctica colonialismo-colonialidad (Quijano 1992)- exige llevar a cabo un trabajo de campo de una duración mucho mayor de la que nos permite el actual sistema universitario español a quienes aunamos docencia e investigación. Si bien es cierto que la de-colonización de las metodologías no se resolvería simplemente realizando trabajos de campo prolongados, recuperar esa temporalidad nos permitiría enfrentarnos, desde una práctica etnográfica consecuente, con los retos teórico-metodológicos que conlleva construir conocimiento antropológico, en vez de autolimitarnos a producir informes más o menos pertinentes, impresionistas y descriptivos más próximos al quehacer de un periodismo “de investigación” que al de la antropología. Recuperar esa temporalidad también permitiría ahondar en los retos intelectuales, políticos y económicos que en cada contexto local conlleva el objetivo, que no todos los sujetos que habitan la herida colonial comparten, de de-colonizar el saber.

Expuestas estas preocupaciones que retomaré brevemente al final de esta comunicación, y pensando sobre la reestructuración del sistema universitario ecuatoriano y la hipotética “de-colonización del saber” que, si nos creemos ciertos discursos, debería reflejarse en ella, podemos hacernos varias preguntas. ¿Quién la propugna ? ¿Desde dónde lo hace? ¿Con qué contenidos? ¿Con qué objetivos? ¿A quién o a quiénes beneficia en un Estado que se autoproclama “intercultural” y “plurinacional”? Esas preguntas son básicas para no olvidar -o minimizar- el hecho de que las posiciones estructurales de los sujetos que habitan la herida colonial son el heterogéneo producto de un proceso histórico de dominación-explotación: el colonialismo. Y producto también de una “colonialidad del poder” (Quijano 2000) entendida como un patrón que al hilo del colonialismo y tras racializarlos, jerarquiza a los sujetos estableciendo vínculos que delimitan y condicionan sus posibilidades de actuación y producción sea cual sea el campo (local o global) en el que éstos desean intervenir: el económico, político, el del conocimiento, el de la educación o el del arte. Desde esta perspectiva se plantea que la colonialidad, es decir, la “lógica cultural” del colonialismo, persiste reproduciéndose socio-lógicamente en los estados-nación post-coloniales. Para Quijano es la “instrumentalización de la razón por el poder colonial, en primer lugar, la que produjo paradigmas distorsionados de conocimiento y malogró las promesas liberadoras de la modernidad. La alternativa en consecuencia, es clara: la destrucción de la colonialidad del poder mundial” (Quijano, 1992: 437). Incido sobre esta cuestión porque la noción de colonialidad es central en un proyecto, el de Modernidad/Colonialidad⁵, desde el que diferentes autores y autoras latinoamericanos piensan la herencia colonial de las Américas atendiendo a tres ejes estructurales: el del poder, el del saber y el del ser. Tan central como la de que hay que decolonizar la epistemología “para dar paso a una nueva comunicación intercultural, a un intercambio de experiencias y de significaciones, como la base de otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, a alguna universalidad” (Quijano, 1992: 447). Complejo programa muy arraigado en el campo de los estudios culturales en el que ha producido una abundante (y a menudo críptica) literatura, y que en el de la antropología ha alcanzado muy desiguales resultados (Ramos, 2011). Antes de proseguir quiero recordar

⁵ El proyecto se desarrolló a partir de 1998 y en él participaron, entre otros, Aníbal Quijano, Arturo Escobar, Enrique Dussel, Walter Dignolo, Edgardo Lander y Ramón Grosfoguel. Aunque la actividad del colectivo decayó a partir de 2008, el Proyecto ya había encontrado un espacio de arraigo académico en el Doctorado de Estudios Culturales dirigido por la pedagoga Catherine Walsh (Universidad Andina Simón Bolívar (UASB), que se incorporó a él en 2001.

aquí que a lo largo de su historia la antropología social y cultural, a pesar de sus errores y patinazos, de sus sesgos etnocéntricos y androcéntricos, siempre ha construido conocimiento desde, a través de, y con, lo cosechado a lo largo de prácticas etnográficas durante las que, con mayor o menor éxito, quien investiga interactúa, empatiza y comunica, al hilo de encuentros y desencuentros, con la multiplicidad de “sujetos enunciantes” (Mignolo, 2008) minorizados por la colonialidad del poder, del saber y del ser.

Juegos de poder-saber-ser: las universidades que desaparecen, las que se mantienen y las “emblemáticas”

Inaugurada el 11 de febrero de 2014 la Universidad de las Artes es una de las cuatro universidades “emblemáticas” que están en proceso de creación en Ecuador. Como ya he indicado su caso permite vislumbrar cómo el gobierno de la revolución ciudadana de Ecuador presidido por Rafael Correa, y el Presidente del CES y del SENESCYT, René Ramírez, uno de los ideólogos de dicho gobierno, hacen un uso retórico-estratégico de las nociones de “de-colonialidad”, “Sumak Kawsay” (o Buen Vivir)⁶, e “interculturalidad”. Uso del que puede rendirse cuenta gracias a las intervenciones públicas de ambos mandatarios. Ampliamente difundidas a través de la prensa local y de diversos canales televisivos, a menudo “subidas” a Youtube desde los organismos institucionales de un gobierno que maneja los canales comunicativos saturándolos con mensajes e imágenes a mayor gloria de Rafael Correa y, en lo que aquí interesa, de su proyecto claramente neoliberal de renovar las universidades ecuatorianas adecuándolas a requisitos internacionales de calidad y competitividad. Un proyecto que, me decía hace más de un año un informante ecuatoriano profesor universitario, “es un plan

⁶ En el *Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013*, René Ramírez define el Buen Vivir como “la satisfacción de las necesidades, la consecución de una calidad de vida y muerte dignas, el amar y ser amado, y el florecimiento saludable de todos y todas, en paz y armonía con la naturaleza y la prolongación indefinida de las culturas humanas. El Buen Vivir supone tener tiempo libre para la contemplación y la emancipación, y que las libertades, oportunidades, capacidades y potencialidades reales de los individuos se amplíen y florezcan de modo que permitan lograr simultáneamente aquello que la sociedad, los territorios, las diversas identidades colectivas y cada uno -visto como un ser humano universal y particular a la vez- valora como objetivo de vida deseable (tanto material como subjetivamente, y sin producir ningún tipo de dominación a un otro). Nuestro concepto de Buen Vivir nos obliga a reconstruir lo público para reconocernos, comprendernos y valorarnos unos a otros -entre diversos pero iguales- a fin de que prospere la posibilidad de reciprocidad y mutuo reconocimiento, y con ello posibilitar la autorrealización y la construcción de un porvenir social compartido”.

Bolonia a ritmo de revolución ciudadana... ¡ imagínate lo que puede salir de ahí ¡”. Un ritmo muy rápido y que consistió en volver a someter a evaluación⁷ a las veintiséis universidades (públicas y privadas) que un informe de 2009 había considerado que no cumplían los parámetros de calidad requeridos. Catorce de ellas fueron eliminadas tres años después por seguir estando en la peor de las categorías posible: la E. Así mismo el 4 de noviembre de 2013, tras un año de prórroga para ver si lograba cumplir los requisitos exigidos por el CES, fue eliminada la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y los Pueblos Indígenas Amawtay Wasi⁸, creada por la Confederación Nacional Indígena de Ecuador (CONAIE) y a cuya existencia se refería un Aníbal Quijano que la entendía como una materialización de los logros del movimiento indígena en Ecuador. Materialización que se concretaba en un momento en el que se estaba produciendo “una profunda revolución en el terreno del conocimiento y del pensamiento a nivel mundial, y América Latina es uno de sus centros”⁹. También celebraron su creación quienes impulsaban el proyecto Modernidad/Colonialidad desde universidades como la Andina Simón Bolívar (UASB). Desde una apuesta por los estudios culturales, la inter-trans disciplinariedad, y la necesidad de pensar los problemas sociales para intervenir en ellos, algunos de quienes se adscribían a dicho proyecto sostuvieron que en Ecuador la crisis subyacente al estudio del “otro” y de la “cultura” desde la antropología se relacionaba con “la clara iniciativa histórica del movimiento indígena como actor y sujeto social y político. [...] Además, a partir de sus propias iniciativas académicas, incluyendo dentro de ellas la recientemente formada Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas, también ponen en cuestión y crisis la futura función y validez de los departamentos de antropología” (Walsh, 2003: 20). Al parecer nada similar ocurrió con unos estudios culturales, novedoso crisol de opciones inter-trans-disciplinares, que se abrían camino en el campo

7 La evaluación llevada a cabo por el Consejo de Evaluación, Acreditación y Aseguramiento de la Calidad de la Educación Superior (CEAACES). Para mayor información puede descargarse el Pdf del Manifiesto « El modelo de evaluación de las universidades ecuatoriana. Apuntes críticos para un debate » de 7 de abril 2014, firmado por docentes de diversas universidades públicas y privadas de Ecuador.

8 Según El Comercio.com, esa Universidad había obtenido una calificación global de 26,9 sobre 100 y el proceso de evaluación fue diseñado específicamente para ese centro. Según el CEAACES en él participaron “profesionales de diversas ramas de las ciencias sociales, incluso de las nacionalidades kichwa y shuar, que pidieron aplicar criterios de interculturalidad. [...] Hubo 50 indicadores, 11 fueron particularmente diseñados para una institución intercultural de educación superior.
<file:///Users/Murr/Desktop/Universidad%20Intercultural%20Amawtay%20Wasi%20no%20paso%CC%81%20la%20evaluacio%CC%81n.html>.

9 Entrevista a A. Quijano, Universidad de Santiago de Compostela, junio de 2004. <http://firgoa.usc.es>

de las ciencias sociales y humanas como una alternativa epistemológica “crítica” ante disciplinas teórica y metodológicamente encorsetadas por superados parámetros de objetividad y científicidad.

Pocos años después, desde postulados ya declaradamente “de-coloniales” perfilados en reuniones de académicos en universidades como la de Duke-Carolina del Norte, la UASB o la de Berkeley, se considerará que la Amawtay Wasi “forjó su currículo y objetivos de enseñanza superior en el Tawantinsuyu y en el Kichua, aunque también se “use” el castellano, mientras que la universidad estatal continúa la reproducción de la universidad napoleónica, encerrada en los legados del griego, el latín y las seis lenguas imperiales europeas modernas, y en este caso, el castellano, con total desmedro y olvido del kichua” (Mignolo, 2008: 259). Desconozco si este autor, significativa figura de la propuesta decolonial que no olvida firmar este artículo como “Ph.D. Profesor y Director del Center for Global Studies and Humanities de Duke University”, cayó en la cuenta de que designaba un único espacio, el de la Amawtay Wasi, como lugar de posibilidad de una decolonización del saber, y aludía a una única lengua, el kichua, olvidando el “imperio” de ésta sobre otras lenguas como, por ejemplo, el shuar. Fuera como fuera este artículo condensa el ideario¹⁰, y el tipo de lenguaje crítico que parece ejercer un efecto de fascinación en el globalizado mundo académico, de una propuesta de-colonial. Por eso reproduciré un extracto relativamente largo del mismo resaltando en negrita algunas afirmaciones. “Quizás la primera opción que el pensamiento de-colonial ofrece es la de desligarse de la lastra de dualidades (sujeto-objeto, mente-cuerpo, teoría-praxis, naturaleza-cultura), etc. **Para la opción de-colonial los llamados «movimientos sociales» producen su propia teoría, mientras que la producción de**

¹⁰ Explica Mignolo que el empleo de de-colonial, en vez de des-colonial (con o sin guión), lo propuso Catherine Walsh como manera de distinguir entre la propuesta de-colonial del proyecto modernidad/colonialidad, por un lado, del concepto de «descolonización» en el uso que se le dio durante la Guerra Fría, y, por otro, de la variedad de usos del concepto de «post-colonialidad». **Presupongo que el pensamiento de-colonial es crítico de por sí**, pero crítico en un sentido distinto al que le dio Immanuel Kant a la palabra y, en esa tradición, la retomó Max Horkheimer a través del legado marxista. «Des-colonial» es el concepto que toma el lugar, en otra genealogía de pensamiento que es uno de los objetivos de este artículo del concepto «crítico» en el pensamiento moderno de diseño en Europa. Esta distinción que motivó precisamente el encuentro en Duke al que aludiré enseguida se verá más claramente en el resto del argumento. El proyecto des-colonial difiere también del proyecto post-colonial, aunque como con el primero mantiene buenas relaciones de vecindario. La teoría post-colonial o los estudios post-coloniales están a caballo entre la teoría crítica en Europa (Foucault, Lacan y Derrida), sobre cuyo pensamiento se construyó la teoría postcolonial y/o estudios postcoloniales, y las experiencias de la elite intelectual en las ex colonias inglesas en Asia y África del Norte. (Nota 3, p. 246). Las negritas son mías.

conocimientos de-coloniales en las universidades conlleva su propia práctica. [...] Así, la opción de-colonial [...], es opción frente a dos grandes esferas del conocer/entender: 1) la esfera de las ciencias (sociales, naturales y humanas), incluyendo tanto las variaciones y variedades «posts» de las últimas décadas (post-estructuralismo, post-modernismo, post-colonialismo) como las configuraciones académicas que crean y celebran «nuevos objetos de estudio» (e.g., los estudios culturales, [...]); y 2) la esfera de las opciones políticas controladas, en el mundo/moderno colonial, por la hegemonía/dominación de los macrorelatos de la teología cristiana (católica y protestante), la ego-logía (el desplazamiento secular de la teo-logía a partir de René Descartes) conservadora y liberal, y la ego-logía socialista-marxista. **La opción de-colonial presupone desprenderse de las reglas del juego cognitivo-interpretativo (epistémico-hermenéutico), de los espejismos de la «ciencia» y del control del conocimiento (mediante categorías, instituciones, normas disciplinarias) que hace posible la presunción de objetos, eventos y realidades.** [...] **La opción de-colonial se vuelca hacia el sujeto enunciante;** se desprende de la fe en que el conocimiento válido es aquel que se sujeta a las normas disciplinarias, esto es, al conocimiento por gestión empresarial mediante las reglas impuestas por el grupo de seres humanos que aceptan jugar ese juego (Mignolo, 2008: 246-7).

Todo un programa liberador, como puede observarse, que afirma que para la opción de-colonial los movimientos sociales elaboran “su propia teoría” y que “la producción de conocimientos de-coloniales en las universidades conlleva su propia práctica”, sin explicar en qué consiste dicha práctica aunque puede deducirse que ésta conduce al abandono de las “reglas del juego cognitivo-interpretativo [...], de los espejismos de la “ciencia” y del control del conocimiento”. Abandono al parecer necesario para poder volcarse “hacia el sujeto enunciante”. Me temo que en el Ecuador de la revolución ciudadana, y también cultural¹¹, ese programa que sólo en apariencia es crítico esté resultando extraordinariamente útil, no para revolucionar el conocimiento, las epistemes, o lo que sea, sino para alimentar los focos institucionales desde los que se difunde el hoy políticamente correcto discurso sobre la decolonización del poder-saber-ser, y la forma en el que éste se inscribe al hilo de una reestructuración del sistema

¹¹ Ver: *Políticas para una Revolución Cultural*. Ministerio de Cultura. Quito 2011; y la propuesta 21: ¡ La Patria de la diversidad ¡ que el *Programa de Gobierno 2013-2017* dedica a dicha Revolución.

universitario ecuatoriano que, “en ausencia de sólidos puntos de anclaje alrededor de los cuales articular los cambios necesarios está conduciendo a trasplantar, sin criterios de pertinencia, modelos y esquemas [...] que nos están conduciendo a una suerte de neocolonialismo académico” (Villavicencio 2013: sp). Una reestructuración de la que estará ausente la Amawtay Wasi¹² cerrada según Luís Fernando Sarango, su Rector¹³ desde que su fundación, por “la actitud racista de un gobierno que lo único que ha hecho es eliminar todos nuestros espacios ganados a lo largo del tiempo y que en vez de progresar en la conquista de nuestros derechos ha fomentado un efecto regresivo. Tal como dice Catherine Walsh, entonces ¿debemos pensar ahora si las experiencias de educación alternativa deben seguir llamándose Universidad?”¹⁴. Sería importante saber, pero el Rector no ofrece información, (y que yo sepa la pedagoga de la UASB a la que éste alude tampoco) qué tipo de “educación alternativa” han recibido los trescientos estudiantes (podemos deducir por lo que dice que fundamentalmente indígenas) que se han formado en ella enmarcados por “un sistema diferente” en el que no existían “facultades y escuelas”, carente de “infraestructura propia” y funcionando en “espacios prestados por las comunidades”¹⁵. Sólo la cuestión de la lengua vehicular, el kichua, y el énfasis en la interculturalidad, son explícitamente mencionadas por el Rector. Elementos que también retiene ese Proyecto de la Revolución Cultural que es la Universidad de las Artes¹⁶, proyecto arropado por el discurso sobre el Sumak Kawsay y la decolonialidad, inscrito en el “espacio geopolítico epistémico del Sur” y destinado a promover “la

12 La página web de la Amawtay Wasi publicita el curso de treinta créditos y dos meses y medio de duración que oferta la Universidad Carlos III de Madrid, con el apoyo de la UII, del Fondo Indígena, y de... dirigido a « profesionales y líderes indígenas y otras personas interesadas por... ». Cursar esos créditos, ofertados en español, te permite acceder al título de « Experto en Pueblos Indígenas, Derechos Humanos y Cooperación Internacional ». Ver: <http://portaluc3m.es>. Si lo indico es por que remite a la posible creación de « élites » indígenas formadas, en español, desde opciones que dudo sean “de coloniales”.

13 Puede verse en www.facebook.com/universidadintercultural.amawtaywasi el vídeo de una entrevista realizada al Rector tras conocerse el cierre.

14 El extracto es parte de la carta de agradecimiento de Fernando Sarango por los apoyos recibidos tras el cierre de la Universidad. 5.11.2013 en : www.amawtaywasi.edu.ec. Actualmente dicha institución se autodesigna “Universidad Comunitaria Intercultural Amawtay Wasi”.

15 Lo entrecomillado remite a: <file:///Users/Murr/Desktop/Universidad%20Intercultural%20Amawtay%20Wasi%20no%20paso%CC%81%20la%20evaluacio%CC%81n.html>.

16 *Universidad de las Artes del Ecuador. Un proyecto de la Revolución Cultural. Resumen Ejecutivo del Proyecto* (2013). Este documento de una veintena de páginas lleva el logotipo de dicha Universidad. Aunque es anónimo, al final puede leerse que: “los criterios [...] son de responsabilidad exclusiva de sus autores, y no necesariamente reflejan la opinión del Ministerio de Cultura sobre los distintos temas abordados”. Hasta que se indique lo contrario, todos los entrecomillados remiten a este documento.

deconstrucción del arquetipo ideológico heredado de los procesos coloniales”. Según afirma el documento que estoy citando el proyecto surge dada la ausencia de “un sistema integral de educación y formación artística, producto del abandono histórico del Estado en el campo de las artes y las culturas [...] lo que ha propiciado una oferta académica en artes caracterizada por la inequidad social, étnica y de género; la masificación de las universidades públicas; su baja calidad; la ausencia de orientación hacia la producción de conocimientos; una desarticulación de las necesidades de desarrollo del país”.

Sólo mencionaré aquí, para mantener el hilo argumental de esta comunicación, que la propuesta académica de esta Universidad emblemática se basa en “un marco conceptual que emerge en un contexto histórico particular, en el que confluyen la interpelación socio-cultural profunda de los procesos de colonialismo y neocolonialismo y la construcción de un modelo alternativo al desarrollo [...] (guiándose) por seis grandes ejes: 1) decolonialidad, 2) interculturalidad, 3) derechos culturales, 4) transdisciplinariedad, 5) soberanía, 6) interaprendizaje”. El contenido de este documento hay que escudriñarlo a la luz lo ya expuesto sobre la opción de-colonial, y a la de lo que de dicha opción retienen retóricamente “los llamados príncipes del pensamiento correista. Situados estratégicamente en sectores que tienen que ver con el desarrollo del conocimiento, la investigación y la ciencia [...] que se expresan en exuberantes documentos publicados por sus correspondientes ministerios y el IAEN”¹⁷. Presentadas por René Ramírez el 14 de agosto de 2013, las cuatro universidades emblemáticas¹⁸ son el “pretexto simbólico para un pacto nacional para la construcción de la sociedad del conocimiento, creatividad y de la excelencia”. La UNIARTES es designada como “proyecto insignia en el país del arte y la cultura” cuya apertura esperan “miles de ecuatorianos para la profesionalización en [...] una gama amplia de carreras relacionadas con las industrias culturales como la cinematografía y las artes, como las plásticas, las escénicas o las musicales”. Como puede constatarse las industrias culturales son el horizonte de posibilidad de ese proyecto insignia que acaba de abrir sus

¹⁷ Ecuador: análisis de coyuntura y nuevos escenarios políticos en el horizonte. Por Decio Machado 26.02.2014. <http://www.deciomachado.blogspot.com>. El IAEN es el Instituto de Altos Estudios Nacionales, Universidad de Postgrado del Estado de Ecuador (ver: iaen.edu.ec).

¹⁸ Cabe señalar que cada una depende de un Ministerio u organismo diferente. La UNIARTES del Ministerio de Cultura, la UNAE (Pedagogía) del de Educación, la IKIAM (Ciencias de la Tierra y de la vida) del Coordinador del Conocimiento y del Talento Humano, y la YACHAY (ciudad del conocimiento), del SENESCYT. Hasta que no se indique lo contrario todos los entrecomillados remiten a 14.08.2013: <http://www.educacionsuperior.gob.ec>

puertas aunque ya el *I Encuentro Sur-Sur. Geopolíticas, artes y creatividades. Para el Buen Vivir y la Transformación Social*¹⁹ anticipaba dicho horizonte.

Oportunismo político: la inauguración de la Universidad de las Artes

“Lourdes : ¡ He aquí el acontecimiento que tanto esperabas tú ¡ Al fin se inaugura la universidad que fusionará (en esta época de fusiones) las artes literarias interculturales con el Sumak Kausay. Aunque con temor veo que los encargados de inaugurarla son « los mismos (actores) de siempre » [...]”. Cuando el 11 de febrero de 2014 recibí este correo, acompañado de una fotografía del lugar inaugurado y del artículo de prensa que se hacía eco del evento, mi primera reacción fue la estupefacción. Quien me lo envió fue, utilizando un término consagrado por nuestra disciplina, uno de mis informantes cuando durante el último trimestre de 2012 realicé mi primera estancia de investigación en Ecuador centrándome en lo que allí estaba sucediendo, tras la aprobación de la Constitución de 2008, en el campo de la política cultural. Un informante especialmente cualificado, pensé en su día, para hablar con él sobre el campo del arte y de la cultura del Ecuador -dado que es un poeta reconocido y premiado-; sobre la política cultural de su país, puesto que ha publicado textos sobre esa cuestión; y sobre las reformas que afectan a las universidades de Ecuador puesto que también es un docente universitario. Si me sorprendió la información que me enviaba fue porque a mediados de noviembre de 2013, durante mi breve estancia en Guayaquil, lo único que encontré en el edificio de la Gobernación de Guayas, una de las futuras sedes de la Universidad de las Artes, fue una enorme banderola en la que podía leerse: “Aquí será el campus inicial de la Universidad de las Artes; unos pocos obreros trabajando; varios guardias de seguridad; media docena de jóvenes pintando bajo una carpa auspiciada por el Municipio; y un folio pegado en una de las puertas del edificio que indicaba “Universidad de las Artes. Ubicados: Museo Nahim Isaias-Oficina de Turismo. Horario de atención: Lunes a

¹⁹ Organizado por la Subsecretaría de artes y creatividad del Ministerio de Cultura y doctoranda en el programa de Estudios Culturales de la UASB, el Encuentro se celebró del 28 al 30 de enero de 2013. Su objetivo era “promover la construcción de políticas públicas para las artes y las creatividades **a través de una metodología participativa y de diálogo intercultural, a fin de consolidar el desarrollo de los estudios culturales**, la formación, la promoción, la libre promoción de las prácticas artísticas y manifestaciones culturales y creativas”. En una entrevista concedida al periódico El Telégrafo el 21 de enero la Subsecretaría señalaba que esperaban contar con Fander Falconí, en la época Secretario Nacional de Planificación y Desarrollo de Ecuador, “pues queremos que haga el ejercicio de traducir estos procesos de pensar la planificación del país, también en **clave de prácticas que puedan sostener el ámbito de las artes pensando en economías creativas**”. Las negritas son mías.

Viernes 9:30-12:00 y 14:00-16:00”. Cuando siguiendo las indicaciones me dirigí a la Oficina de Turismo la persona que me atendió, tras ensalzar las iniciativas del gobierno de la revolución ciudadana, me informó de que no todas las especialidades de la Universidad de las Artes se iniciarían el mismo curso y de que no podía proporcionarme la malla curricular (plan de estudios) porque todavía no estaban elaborados: “vaya usted mirando en la página web de la Universidad seguro que cuando los tengan figurarán”. Diré de paso que a fecha de hoy, 14 de abril de 2014, todavía no figuran en ella. También me regaló folletos sobre Guayaquil señalándome las zonas turísticas que debería visitar, me pidió que inscribiera mi nombre, apellidos y número de pasaporte en el libro de visitantes y, cuando tras preguntarme mi profesión le dije que daba clases en la Universidad del País Vasco, me animó a que postulara a un puesto de trabajo en la futura Universidad de las Artes ya que ella sabía que andaban “reclutando maestros cualificados” y que el Presidente Correa había dicho en televisión que “todos serían bienvenidos”. Lo que quizás pueda percibirse como anécdota entrelaza dos espinosas cuestiones: la de un estratégico oportunismo político, y la de la red de interacciones que liga entre sí a agentes institucionales, académicos y artísticos. Sólo analizando detalladamente la especificidad de cada uno de ellos podría desentrañarse la complejidad de una connivencia, habitualmente implícita, que articula a los citados agentes en un proceso de “reflexividad institucional” (Méndez 2005) en el que cada uno pretende lograr objetivos políticos, académicos o artísticos que, aunque enmarcados por diversas políticas públicas, a veces pueden divergir. Como, a mi entender, para poder llevar a cabo un análisis de esas características se requiere de una práctica etnográfica anclada en un sólido trabajo de campo que, personalmente, no he realizado, lo que a continuación sigue debe leerse reteniendo ese hecho.

El correo electrónico que he transcrito parcialmente me intrigó tanto que, como hacemos cada vez con mayor frecuencia quienes tenemos acceso a las para algunos/as no ya tan nuevas tecnologías internáuticas fue adentrarme en Youtube a sabiendas de la importancia que la imagen tiene para el gobierno de la revolución ciudadana, y a sabiendas también del control que éste ejerce sobre los diferentes medios de comunicación. Dos saberes que, ellos, los adquirí durante mis breves estancias de investigación en Ecuador gracias a informantes como el que me envió el citado correo. Como era previsible no tuve la menor dificultad en encontrar, “colgado” por instancias gubernamentales, el vídeo que daba cuenta de la inauguración. Tras verlo, varias cosas me llamaron la atención: 1) la cámara nunca enfoca a un público que se supone que está

ahí, dados los aplausos con los que acogen las palabras del Presidente Correa, 2) el vídeo sólo muestra la fachada del edificio de la Gobernación, la maqueta del proyecto global que si se lleva a cabo en su totalidad renovará urbanísticamente el centro de Guayaquil, y un aula en la que pueden verse varios ordenadores. Esas imágenes, difundidas por diversos canales televisivos, no pueden leerse en meros términos publicitarios sino que remiten al “uso creciente [...] de imágenes, cine, tv, vídeo, etc., para la producción industrial de un imaginario de terror y mistificación de la experiencia, de modo de legitimar la ‘fundamentalización’ de las ideologías y la violencia represiva” (Quijano, 2011: 83). Para este autor esa tendencia sería una de las diez centrales en el proceso en el que estamos inmersos de “completa reconfiguración de la Colonialidad Global del Poder, del patrón de poder hegemónico en el planeta” (:83). En este caso es el aspecto de mistificación de la experiencia, y de legitimación de las ideologías, el que convendría destacar ya que vídeos proponiendo una visita virtual de la UNIARTES circulan desde octubre de 2012.

Si he designado como oportunismo político la inauguración²⁰ de la UNIARTES es porque ésta tuvo lugar pocos días antes de las elecciones seccionales (municipales) del 23 de febrero de 2014, lo que no evitó que Alianza País, y con ella el correísmo, perdiera ciudades importantes como la capital del Estado, Quito, y también Manta, Portoviejo, Loja o Cuenca, entre otras. A la vacuidad de los comentarios del Ministro de Cultura mientras mostraba la maqueta del proyecto ante las cámaras, hay que sumarle la de un Rafael Correa que había memorizado datos estadísticos sobre las provincias, las edades y el sexo de los/as 224 estudiantes inscritos en los tres programas que se iniciarán en septiembre de 2014. Con su habitual entusiasmo, el Presidente ecuatoriano anunció, provocando los aplausos del un público que el vídeo no muestra, que se procedería a la titulación, “por experiencia y por trayectoria, de muchos artistas ecuatorianos a los que se reconocerá con un título de tercer nivel. [...] A partir de ahora nuestros artistas consagrados accederán no sólo a un título académico sino a derechos y posibilidades de empleo y seguro de jubilación”. También insistió en que “hoy inauguramos la Universidad de las Artes y la economía social del conocimiento”, y recordó que se habían gastado más de “mil millones de dólares en la creación de cuatro nuevas universidades de vanguardia de nivel mundial”.

20 Presidente Correa inaugura la Universidad de las Artes. Video subido a Youtube.com por la Gobernación del Guayas. 12.02.2014. Duración: 6' 59”

Inaugurada quedó y esperemos que su página web²¹ proporcione, antes de que el alumnado finalice el “curso de nivelación emblemática” que les permitirá iniciar sus estudios, la malla curricular que plasme los ejes prometidos en los programas que, como el de Artes Literarias Interculturales, se iniciará en septiembre de 2014. Si me atengo a lo poco que ha dicho Alicia Ortega, Ph.D por la U. de Pittsburg, profesora de la UASB vinculada al programa de doctorado en Estudios Culturales, y asesora del citado programa, el objetivo de éste sería “formar investigadores de literatura nacional y regional. **Se les capacitará en técnicas de recopilación, estudio de campo** y edición literaria. La idea es **que sistematicen y documenten la literatura oral urbana y rural** del Ecuador y Latinoamérica. En la carrera, que toma 4 años, **los alumnos estudiarán quichua y shuar**”²². Si esta es la síntesis del programa las negritas, que son más, me ahorran comentarla. Ah, casi lo olvido: cualquier estudiante interesado por la UNIARTES que disponga de conexión a internet puede descargarse el folleto de esa Universidad emblemática, a todo color, y bilingüe español/inglés.

A vuelta con las preocupaciones

He iniciado esta comunicación exponiendo algunas preocupaciones sobre la práctica etnográfica y el trabajo de campo sobre las que sería deseable que ahondásemos colectivamente. Al menos si deseamos, y estoy convencida de que así es, seguir construyendo conocimiento antropológico con un rigor metodológico que, a mi entender, lejos de ir en detrimento de la reflexión crítica la hace posible. Para nuestra disciplina, esa denostada “hija del imperialismo occidental” (Gough, 1968) -que tuvo más y bastante más peligrosas-, renunciar a una práctica etnográfica enmarcada en un serio trabajo de campo equivaldría a caer en lecturas de sentido común del complejo mundo en el que vivimos y en el que las desigualdades sociales, políticas y económicas no cesan de incrementarse. Ya he señalado que el contenido de esta comunicación se nutre de dos estancias de investigación en Ecuador, y no del trabajo de campo que sería necesario llevar a cabo para profundizar en la complejidad del entramado expuesto. De ahí mi inquietud por la breve temporalidad del binomio práctica etnográfica/trabajo de

21 <http://www.uartes.edu.ec>

22 *El Reto Académico de la Universidad de las Artes*, El Comercio.com (06.01.2014)

campo. Sea cual sea la metodología por la que optemos, sea cual sea el “giro” al que deseemos adherir, sea cual sea la opción teórica que nos parezca la más adecuada, si no la confrontamos con lo empírico para ver qué resultados obtenemos tras aplicarla, nos arriesgamos a caer en ese sueño de la razón que produce monstruos.

Referencias bibliográficas

Anzaldúa, G., (1987) *Borderlans/La Frontera. The New Mestiza*, San Francisco: Aunt Lute Books.

Bretón, V., Cortez, D., García, F., (2014) “En busca del Sumak Kawsay. Presentación del dossier”, *Iconos*, 48: 9-24.

Gough, K., (1975) [1968]: “Des propositions nouvelles pour les anthropologues”, en Copans, J. (ed.), *Anthropologie et impérialisme*, Paris: Maspero

Mignolo, W. (2008) “La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso”, *Tabula Rasa*, 8: 243-281.

Méndez, L. (2005) “Una connivencia implícita: ‘perspectiva de género’, ‘empoderamiento’ y feminismo institucional”, en Andrieu, R., Mozo, C., (coords.) *Antropología feminista y/o del Género. Legitimidad, poder y usos políticos*, Sevilla, El Monte, FAAEE, AAA.

Quijano, A. (1992) “Colonialidad y modernidad/racionalidad”, en H. Bonilla (comp.) *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Quito: Libri Mundi

Quijano, A. (2000) “Colonialidad del poder y clasificación social”, *Journal of World-System Research*, vol XI, 2: 342-386.

Quijano, A. (2011) “ ‘ Bien vivir’: entre el ‘desarrollo’ y la des/colonialidad del poder”, *Ecuador Debate*, 84: 77-88.

Villavicencio, A. (2013) “¿Hacia dónde va el proyecto universitario de la revolución ciudadana?”, *lalineadefuego* (1.05.2013).

Walsh, C. (2003) “¿Qué saber, qué hacer y cómo ver? Los desafíos y predicamentos disciplinares, políticos y éticos de los estudios (inter) culturales desde América andina”, en Walsh, C., (ed.) *Estudios culturales latinoamericanos. Retos desde y sobre la Región Andina*, Quito: UASB/ Abya Yala.

EL TRABAJO DE CAMPO EN COLABORACIÓN: UNA EXPERIENCIA DE CO-AUTORÍA EN EL ALTIPLANO GUATEMALTECO.

Ana Clarice Mendonça Oliveira
ana.clarice@hotmail.com
Universidad de Sevilla

Introducción:

Frente a la oportunidad de desarrollar un proyecto de investigación en Guatemala, vislumbraba la posibilidad de acercarme a un contexto de América Latina tan diverso y lejano al que me siento habituada. Un continente plural en el cual se comparten experiencias de relaciones globalizadas marcadas por desequilibrios en el acceso al poder político, la injusticia social y las desigualdades entre grupos de poderes adquisitivos y de identidades étnicas diferenciadas.

Buscaba vivir una experiencia etnográfica inspirada por lo que se entiende, desde la perspectiva descolonial, como “la apertura del conocimiento a la multiplicidad epistemológica”. No se trataba simplemente de acercarme a un nuevo contexto y sacar de allí evidencias conclusivas que reiterasen un razonamiento previamente delimitado, sino de hacer antropología en el campo, pensar el trabajo etnográfico y la construcción de lógicas explicativas en conjunto con los actores sociales que participaran dialógicamente en el desarrollo de la investigación. Al coincidir con sus reflexiones respecto al proceso de investigación, trato de poner en práctica algunos de los direccionamientos de Rappaport, entendiendo que:

"(...) lo que ocurre en el campo es crucial para la manera en que se conducen los trabajos en colaboración: mucho más que la recolección de datos, en el espacio del campo se está desplegando un proceso de interpretación colectiva." Rappaport (2007:203)

Previamente a mí llegada a Guatemala y al contexto específico donde se desarrollaría esta investigación, centré mis atenciones en una problemática particular: las relaciones existentes entre la etnicidad y los sistemas de educación formal, entendidos como elementos

constitutivos de la esfera política y del poder. Considerando que los mecanismos y procesos de construcción y fortalecimiento de las identidades étnicas, las dinámicas de delimitaciones de fronteras¹ las instituciones que dan cabida y legitiman la existencia del Estado-nación, son elementos que componen el complejo de las interacciones político-culturales. Sin embargo, adentrarnos en la observación de un entorno singular nos hace percibir que nada de esto se entiende sin considerar la búsqueda por concentrar recursos y riquezas, lo que compone las relaciones políticas y económicas a nivel local y global. En este caso las temáticas relativas a los condicionamientos económicos, los intereses políticos o los procesos de cambios históricos a nivel local, fueron introducidas, en su mayoría, por los interlocutores que posibilitaron la realización de este trabajo. Lo que se hizo posible debido al carácter poco estructurado de las entrevistas, que tenía por objetivo reducir los direccionamientos unilaterales ocasionados por mis intereses previos de investigación. Esta experiencia condujo, además, a una serie de apreciaciones reflexivas acerca de las aplicaciones prácticas y el potencial analítico de las categorías y expresiones del saber local, trasladadas a este estudio como herramientas conceptuales privilegiadas.

El carácter colaborativo se complementa con la clara priorización de los trabajos desarrollados por investigadores guatemaltecos y de otros autores que trabajan en el contexto latino americano. Las aportaciones de estos investigadores han sido cruciales ya que, coincidiendo con las reflexiones aportadas en este simposio, la descolonización de las metodologías antropológicas emerge como un “parte aguas en el desarrollo de la Antropología al proponer para la disciplina una apuesta global por la resignificación epistémica a partir de una descolonización de la misma, y la puesta en valor de la pluralidad teórica, epistémica y metodológica de las ‘Antropologías del Mundo’.”²

Objetivos:

Las pautas metodológicas presentadas aquí parten de un ensayo antropológico acerca de las relaciones existentes entre la Educación Bilingüe e Intercultural (EBI), la(s) identidad(es) indígena(s) y las esferas socioeconómicas y políticas que se instituyen en el seno de los Estados nacionales, en el marco de las interacciones globalizadas. Son consideradas, así, las

¹ En el sentido propuesto por Barth, 1976.

² Texto de divulgación de este simposio, intitulado: “Antropología y Descolonialidad”, coordinado por Gimeno Martín y Castaño Madroñal, Ángeles.

interacciones que se construyen a nivel local, las expectativas y los análisis críticos³ de los actores sociales directamente involucrados en los contextos sociales en los cuales se inscribe el sistema de educación formal, tomando por base la estructuración de relaciones de desigualdad (interétnicas) en el ámbito del Estado guatemalteco y algunas referencias en el ámbito del derecho internacional.⁴

Sin pretender exponer los resultados de este estudio, hago referencia a algunas reflexiones y conclusiones parciales acerca del proceso de investigación en sí mismo, entendido como un marco de interacciones socio-culturales que se profundizan a la medida en que se (re)conoce la pluralidad de saberes y perspectivas que le constituyen. El objetivo de esta comunicación es, entonces, puntuar algunos de los aspectos metodológicos que, de modo más significativo, caracterizan el estudio desarrollado en San Juan Comalapa, en el altiplano guatemalteco.

Consciente del carácter asimétrico inherente a la relación entre el investigador y sus interlocutores, que se expresa, por ejemplo, en la elección de los términos y formas que componen la escritura del trabajo que es, al fin y al cabo, monográfico, quisiera no limitarme a la tan mencionada “utopía de la autoría plural”⁵. Trato entonces de reducir la estructuración previa del diálogo y reconocer un carácter conceptual⁶ a las categorías analíticas utilizadas en los discursos cotidianos de los interlocutores de las reflexiones que dieron origen a este estudio. Planteo también algunas dudas en lo que concierne a la descolonización de los resultados de la investigación y de sus usos políticamente direccionados, en diálogo con la “estrategia metodológica necesariamente híbrida”, propuesta por Dietz (2003:140). Por lo cual, divido esta reflexión entre tres temáticas específicas: la entrevista, los conceptos y el seguimiento del trabajo.

En lo que se refiere a la primera temática, busco discutir la centralidad de la entrevista como herramienta metodológica, con vistas a cuestionar su estructuración excesiva y su acercamiento a los patrones de cuantificación típicos de las encuestas. Más que estructurarla y delimitarla, trato de percibirla como un elemento que potencialmente favorezca el contacto fluido y dinámico entre interlocutores. Más allá de las clásicas referencias a los conceptos teóricos formulados por profesionales de las ciencias sociales, en el segundo apartado doy mayor centralidad a los conceptos locales, resaltando la importancia de las categorías

³ En referencia a las motivaciones y a la racionalización de la acción, siendo esta entendida como “una ‘comprensión teórica’ continua sobre los fundamentos de su actividad”, Giddens, 1995.

⁴ “Con arreglo a la noción de la dualidad de estructura, las propiedades estructurales de sistemas sociales son tanto un medio como un resultado de las prácticas que ellas organizan de manera recursiva.” Giddens, 1995.

⁵ Dietz, 2003: 133, en referencia a Clifford, 1983.

⁶ Entendidos como conceptos de “orden segundo”, de acuerdo a las categorías propuestas por Giddens, 1995: 310, a las que hace referencia Dietz, 2003: 141.

analíticas propuestas por los interlocutores, que posibilitaron arrojar luz a las reflexiones acerca de un contexto socioeconómico y cultural específico. En el último apartado analizo las posibilidades y desafíos del seguimiento del trabajo antropológico. Planteo, así, dudas e inquietudes que apuntan a vías que puedan favorecer el resarcimiento de algunas de las deudas del investigador hacia aquellos que han hecho posible el desarrollo del trabajo etnográfico.

La Entrevista: Una construcción dialógica

Más que dar seguimiento a los razonamientos especulativos de una primera etapa de la investigación, más o menos solitaria, el trabajo de campo se caracteriza por una serie de encuentros creativos y dinámicos, dando cabida a reflexiones compartidas acerca de un contexto sociocultural y económico específico y de las “diferencias internas, la pluralidad, diversidad y heterogeneidad constitutivas de todos los grupos humanos”. Cruces (2003:167).

Apuesto entonces por una estructuración previa mínima del diálogo, ya que de esto se trata, de que ambas partes contribuyan activamente al direccionamiento de una conversación que estimula la curiosidad y despierta el interés por algunos aspectos especialmente relevantes, que caracterizan el contexto sociocultural sobre el cual reflexionamos a lo largo del trabajo de campo. Dando cabida al reconocimiento y a la “recuperación del papel del agente (individual y colectivo) en la construcción de la cultura, de la cual los seres humanos no son vehículos pasivos.” Cruces (2003:167).

La elaboración de entrevistas semiestructuradas es un importante instrumento que posibilita dar un direccionamiento a estos diálogos, para que estén más acordes a objetivos previamente establecidos por el investigador. No obstante, entiendo que esta estructuración mínima debe desarrollarse mayoritariamente en el campo, dando cabida al reconocimiento del “carácter intersubjetivo de la producción de conocimiento social” Gimeno (2011), tratando de favorecer un mayor intercambio entre la agenda previa de investigación y las agendas compuestas por las cuestiones apuntadas de forma más recurrente por los interlocutores. Entre los desafíos de la investigación, destaco el primer acercamiento al contexto de estudio; momento de confluencia entre los intereses previos del investigador por cuestiones específicas y las temáticas que fluyen a partir del diálogo. Considero que es este el momento idóneo para plantearse cuáles serán las cuestiones básicas que estarán presentes de forma sistemática en las entrevistas subsecuentes.

Lo que me permitió acercarme al contexto político, geográfico e histórico del país, sobretodo de la población indígena, anteriormente a la realización de entrevistas, fue contar con el apoyo institucional y la amable colaboración de investigadores del Instituto de Estudios Interétnicos (IDEI), en Ciudad de Guatemala⁷, por haber sido colaboradora del programa de cooperación al desarrollo de la Universidad de Sevilla. Estos profesionales me facilitaron alojamiento y acceso al material bibliográfico en el referido instituto, donde pude disfrutar de los consejos y la experiencia de investigación del historiador Edgar Esquit y las antropólogas Teresa Mosquera y Claudia Dary, entre otros, lo que permitió acercarme al contexto político, geográfico e histórico del país, sobretodo de la población indígena.

En esta etapa delimité los objetivos más específicos del estudio que empezaba a desarrollar: identificar el marco histórico institucional y legal en el que se inscribe la EBI en Latinoamérica; identificar y analizar la estructura institucional que caracteriza la educación formal en Guatemala; identificar el contexto socio-histórico en el cual se institucionaliza la EBI en Guatemala; verificar, en el contexto de educación formal en el que se inscribe la EBI, las deficiencias y expectativas respecto a las instituciones educativas y a la enseñanza del idioma indígena local, a partir de la consideración de las perspectivas de los actores directamente involucrados a estas instituciones, definidos como usuarios y profesionales del ámbito de educación formal.

Apoyándome en las indicaciones de los investigadores del IDEI me desplazé a San Juan Comalapa. La elección del pueblo se dio en virtudes de razones epistemológicas y prácticas: la relativa cercanía a la capital, la presencia de una población mayoritariamente indígena⁸, la posibilidad de contar con la red de contactos de los investigadores del IDEI para disponer de una habitación donde alojarme y los testimonios orales y escritos que describían a esta localidad como un referente en materia de valorización de la educación formal y de la profesionalización. Esquit (2007) y Chirix (2010).

A toda esta combinación de factores mi inserción en el campo se vio todavía más favorecida al haberme instalado en la casa de una familia comalapense compuesta de una profesional de la educación, Adelina Nicho, y el antropólogo y activista por los derechos de los pueblos indígenas, Germán Curruchiche. Su colaboración se dio desde las largas e interesantes conversaciones informales hasta la facilitación de contactos en la secretaria de educación del

⁷ En este entonces ya se celebraban trabajos conjuntos entre la universidad de San Carlos y la Universidad de Sevilla, con destaque a la coordinación de investigaciones entre las antropólogas Teresa Mosquera y Emma Martín.

⁸ Característica de gran parte del altiplano guatemalteco.

municipio, lo que posibilitó mi acceso a las instituciones de educación formal para la realización de entrevistas con los profesionales de las escuelas locales.

Para llevar a cabo las entrevistas, en primera instancia, elegí una escuela en el centro del municipio de Comalapa. Durante los primeros días en la localidad, asistí a algunas actividades allí realizadas⁹, dando cabida a conversaciones informales con algunos maestros. A partir de lo cual, articulé una serie de preguntas orientativas a ser tratadas en las entrevistas formales. Más allá de las contribuciones de los colegas investigadores y de la bibliografía consultada, fueron los padres y madres de los alumnos de las escuelas locales, los maestros, directores y otros profesionales de la educación, quienes al añadir cuestionamientos y ponderaciones, en el transcurso de la entrevista, condujeron este trabajo a una perspectiva diacrónica y compleja. A través de diálogos abiertos e informales, fueron estos actores quienes apuntaron, por ejemplo, hacia la importancia de las experiencias de vida de generaciones anteriores a las de los actuales estudiantes, de las limitaciones y expectativas de participación política y económica de una generación de padres, madres y profesionales de la educación marcados por trayectorias de conflictos, la violencia de la guerra civil y la discriminación hacia las poblaciones indígenas, pero también de superación y valorización positiva de la educación formal.¹⁰

Estos datos forman parte de la historia oficial de Guatemala, pero es sobre todo su fuerte presencia en el discurso de esta población lo que le da la relevancia y la centralidad que se le dedica en este estudio. Dos aspectos componen esta discusión, en primer lugar estaría la importancia del trabajo en colaboración, que puede tener cabida con simplemente tener una actitud abierta hacia la experiencia de campo, lo que puede traducirse, por ejemplo, con una estructuración mínima de las entrevistas. Igualmente, hay un segundo aspecto que quisiera tratar con mayor detenimiento en otra ocasión: a través de la expresión y de la fuerte presencia en el discurso y en las experiencias de vida de los interlocutores, podemos percibir como se forjan las alternativas, se establecen las lecturas y se generan implicaciones locales de eventos y coyunturas que tienen un carácter más amplio, formando parte de la historia del

⁹ Con destaque a las conmemoraciones cívicas al día de la independencia, que se celebraron, por ejemplo, con desfiles de carácter militar y actividades deportivas, con la marcada presencia de la bandera y del himno nacional.

¹⁰ Para la discusión acerca de los conflictos, las discriminaciones y la violencia en Guatemala remito a diversos trabajos de historiadores y demás científicos sociales como CNEM Y CRS (2012); COJTI (2007); DUQUE ARELLANO (1999); ESQUIT (2007 Y 2010); LÓPEZ (2009); LÓPEZ Y KÜPER (1999); MENDOZA (2001); PINTO SORIA (2003); VILLARREAL MONTOYA (2001). Para la discusión acerca de la idea de superación y la valorización de la educación formal en San Juan Comalapa, remito espialmente a ESQUIT (2007 y 2010)

país o incluso de esferas internacionales o globales, configurando lo que se entiende desde la antropología como glocalización. Moreno (1999).

Más que la activa participación de entrevistados, la colaboración dialógica favorece una reflexión conjunta acerca de las temáticas que emergen a lo largo de conversaciones y/o entrevistas. Claudia Dary destaca un aspecto significativo de la investigación etnográfica: “El análisis crítico del discurso permite un acercamiento socialmente contextualizado de los diferentes discursos que se integran en un contexto sociocultural.” Dary (2008:66). Considero, además, que el trabajo de campo en sí mismo es un espacio privilegiado para el desarrollo de análisis conjuntos. La entrevista es un momento clave en la aportación de ideas, interpretaciones o críticas acerca de determinados aspectos de la realidad social, puestas en cuestión por colaboradores en diálogo. Más allá de la labor interpretativa hecha únicamente desde la perspectiva del investigador, considero las aportaciones creativas de los interlocutores como elementos básicos en la construcción de un discurso complejo acerca de un determinado contexto sociocultural, político y económico¹¹. En el caso del trabajo realizado en San Juan Comalapa, los aspectos más claramente históricos o intergeneracionales, las limitaciones o desafíos de orden económicas o las barreras políticas, destacadas con más o menos énfasis de acuerdo a la experiencia de vida y la apreciación reflexiva de todo y cada colaborador, son elementos clave en la construcción de las múltiples vías analíticas apuntadas en este estudio.

Más que reflexionar sobre la praxis de la entrevista como herramienta metodológica, considerando algunas de sus peculiaridades prácticas, destaco su carácter dialógico y el esfuerzo interpretativo conjunto, ya que las aportaciones de los interlocutores son resultados de esfuerzos analíticos acerca de la realidad sociocultural en la cual están inmersos. Así que no deben ser reducidos a simple datos a ser interpretados unidireccionalmente. En concordancia con la investigación heurística propuesta por Kleining (2000), priorizo la apertura del investigador a los conceptos aportados por los interlocutores del estudio a lo largo del trabajo de campo. Y entiendo que esta apertura coincide con los posibles cambios en los tópicos y perspectivas de análisis previamente propuestos por el investigador.¹²

¹¹ En los términos de la crítica propuesta por Cruces, esta supuesta labor interpretativa se caracterizaría como una “traducción intercultural”: “una operación en la que el antropólogo interpreta, como mediador entre dos lenguajes, la relación de semejanza postulable entre ambos, estableciendo puentes de sentido mediante parecidos de familia entre fenómenos y regiones de la experiencia cultural que permitan acercarlos, hacerlos mutuamente inteligibles.” Cruces, 2003: 164.

¹² La relación intersubjetiva y dialéctica entre el sujeto investigador y el actor-sujeto investigador es discutida por Dietz, 2003, en referencia a las aportaciones de Kleining, 1982. También remito a Kleining, 2000, en lo que concierne a las “reglas de la investigación heurística”.

Con base a los análisis conjuntos con los interlocutores de este estudio, dando cabida a los conceptos y a los análisis propuestos, sistematicé el trabajo escrito desde una perspectiva procesual, como forma de percibir una periodización generacional en el municipio, en la cual se buscan rescatar momentos significativos que marcaron la juventud, y el período de escolarización de los entrevistados. Partiendo de la perspectiva diacrónica apuntada por estos colaboradores, se formulan cuestionamientos respecto a los vínculos que se establecen entre las experiencias de vida de estos actores y sus expectativas y tomas de decisión relativas a la educación de sus hijos e hijas y/o a su actuación como profesionales de la educación. No se trataba de establecer simples relaciones de causa y efecto, sino apuntar hacia algunas pistas de los muchos factores que inciden en la configuración del presente y en las expectativas de futuro de los indígenas kaqchikeles de Comalapa. En diálogo con las teorías sociales entendemos que para arrojar luz sobre el contexto sociocultural y económico en cuestión, es necesario centrarnos en las prácticas sociales en sí mismas, y en las lecturas que de ellas hacen los propios actores. Como indica Giddens:

“El dominio primario de estudio de las ciencias sociales, para la teoría de la estructuración, no es ni la vivencia del actor individual ni la existencia de alguna forma de totalidad societaria, sino prácticas sociales ordenadas en un espacio y un tiempo. Las actividades sociales humanas son prácticas recursivas, es decir, que actores sociales no les dan nacimiento sino que las recrean de continuo a través de los mismos medios por las cuales ellos se expresan *en tanto* actores. En sus actividades, y por ellas, los agentes reproducen las condiciones que hacen posibles esas actividades. Es la forma específicamente reflexiva del entendimiento de agentes humanos la que interviene a mayor profundidad en el ordenamiento recursivo de prácticas sociales.”
Giddens (1995)

Al reflexionar sobre las prácticas sociales y su reproducción, se hacen evidentes condicionantes relativos a la esfera económica o a las diversas relaciones de desigualdad que se establecen socialmente entre los colectivos diferenciados a partir del orden de las identidades, que componen y articulan la diversidad étnica y la construcción de desequilibrios y desigualdades socioeconómicas y políticas en el seno del Estado guatemalteco; y, además, se apunta hacia las desigualdades entre hombres y mujeres o entre las familias que sean “de muchos o pocos recursos”. Estos elementos claves para el análisis del contexto sociocultural se deben a las reflexiones compartidas y, en muchas ocasiones, direccionadas por los propios interlocutores, con especial destaque al análisis inter-generacional.

Expresiones del cotidiano kaqchiquel

La centralidad dada a los conceptos utilizados en la vida cotidiana de los interlocutores de este estudio no se debe únicamente a una apuesta por la descolonización de las metodologías antropológicas sino que, sobretodo, se debe a su importancia como categorías analíticas.

En el contexto de investigaciones desarrolladas en el municipio de Comalapa, Edgar Esquit (2007 y 2010) se remonta a principios del siglo XX, haciendo un análisis histórico de las relaciones interétnicas entre ladinos¹³ e indígenas. El autor apunta hacia los procesos de búsqueda por el control del poder político, de los espacios públicos, de las actividades económicas, y de acceso a la educación formal. Reflexionando respecto a las construcciones de ideas dominantes sobre la diversidad cultural, el autor considera toda una multiplicidad de elementos, del orden de las subjetividades y de factores estructurales, que definen o influyen en la configuración de estas perspectivas sociales.

"De esta manera, las lógicas que siguen los discursos y prácticas políticas de los diversos sectores en Guatemala no son lineales, sino que presentan fuertes contradicciones y acomodamientos. Las posiciones, estilos, recursos y discursos que adoptan los sectores dominantes, así como las que asumen los excluidos están bastante interrelacionadas dando lugar a situaciones sociales de múltiples dimensiones." Esquit (2007: 238)

Una de las contribuciones de Esquit, presente de forma transversal a lo largo de este estudio, se refiere al carácter relacional y a la diversidad de perspectivas que emergen en la elaboración de discursos y prácticas asociadas a las identidades y a la educación formal. Este trabajo se construye a partir de las categorías discursivas más recurrentemente utilizadas por los interlocutores, en las entrevistas y conversaciones informales, no limitándose a los elementos que lleven a la construcción de un tipo ideal homogéneo, que sea representativo del posicionamiento de la referida población frente al modelo educativo implementado en Guatemala. Estando también de acuerdo a la crítica apuntada por Susana Piñacué Achicué, lo que intento plasmar son "(...) los conflictos, las negociaciones y las posiciones ambivalentes dentro de la esfera indígena" Rappaport (2007: 218).

Además de evidenciar las divergencias en los razonamientos y posicionamientos prácticos de los actores sociales que se convierten en mis interlocutores, el referido ensayo antropológico está enfocado en la dirección de "(...) una nueva epistemología del trabajo de campo, en la que

¹³ Considerando el carácter relacional de la definición de las fronteras étnicas, hago referencia a la población ladina como parte de la población guatemalteca "mestiza", o de origen europea, que se identifica y es identificada como no indígena.

el campo opera como lugar para crear conceptualizaciones, en contraste con la idea de campo como espacio de recolección de datos" Rappaport (2007: 207)

La relevancia de tales categorías como elementos significativos en la comprensión de los contextos sociales en los que se encuentran involucrados estos actores, en el marco del municipio de Comalapa, fue discutida con algunos de ellos. Considerando las limitaciones de este estudio, estas discusiones se han dado conjuntamente con mi esfuerzo por construir un ambiente de informalidad en el transcurso de estas conversaciones, no estando inmersa, por supuesto, en un contexto que favoreciera largos debates, dedicándole la merecida profundidad.¹⁴ La opción por desarrollar análisis conjuntos, respecto a las categorías utilizadas por los propios actores, se hizo posible de acuerdo a las condiciones en que se daban las entrevistas, o sea, si teníamos un margen de tiempo más amplio y si el propio interlocutor demostraba mayor interés en profundizar en determinadas cuestiones. En estas ocasiones, discutimos las posibilidades interpretativas y los contextos de utilización de determinadas categorías, que traigo a colación aquí. Por lo tanto, siguiendo los planteamientos de Rappaport:

"Entiendo la co-teorización como la producción colectiva de vehículos conceptuales que retoman tanto a un cuerpo de teorías antropológicas como a los conceptos desarrollados por nuestros interlocutores" Rappaport (2007:204).

Con vistas a plasmar una diversidad de percepciones, opiniones y expectativas que emerge en el cotidiano de la población indígena kaqchikel de Comalapa, y sin pretender abarcarlas en su totalidad, tengo siempre presente los conceptos elaborados desde las experiencias de los actores sociales más directamente involucrados en las temáticas tratadas. Siguiendo a los planteamientos de Rappaport respecto a la co-teorización, las categorías conceptuales aportadas por los interlocutores de este estudio ocupan un lugar de destaque, a lo largo del trabajo de campo y en la composición del texto.

La importancia de los conceptos y expresiones locales se hizo evidente por su recurrencia en el habla de los interlocutores y por su singularidad como categorías analíticas muy fuertemente arraigadas al contexto sociocultural y económico local, visto desde una perspectiva relacional sorprendente. El ejemplo más llamativo sería la utilización del término "recurso" para clasificar a la población local de acuerdo a sus posibilidades económicas, demostrando una clara oposición al uso del concepto de "pobreza".¹⁵ No limitándose a la

¹⁴ Como lo indicado en la experiencia desarrollada por Rappaport (2007) y su equipo de investigación.

¹⁵ La palabra "pobreza" prácticamente no fue mencionada a lo largo del trabajo de campo, mientras que las referencias a "las familias de poco o de muchos recursos" fueron bastante recurrentes.

clasificación de un individuo o colectivo como estando intrínsecamente asociado a niveles de consumo específicos, el concepto de “recursos” utilizado por la población de San Juan Comalapa y sus aldeas apunta hacia el acceso a las riquezas materiales y su historicidad, directamente asociada a la distribución de las tierras a lo largo de los años.

Las "familias de escasos recursos". Esta categoría se concibe en el contexto indígena comalapense de forma bastante diferenciada, o divergente, respecto al concepto de pobreza utilizado por los organismos internacionales, como la propia ONU. De acuerdo al informe del PNUD para el año de 2011, destacando el contexto nacional guatemalteco, se indica que:

"En 2006, año de la última estimación de la pobreza en Guatemala, poco más de la mitad (51%) de la población vivía en condiciones de pobreza y 15% en condiciones de extrema pobreza. La definición de pobreza utilizada se basa en el consumo agregado de los hogares en comparación con el costo de una canasta básica de alimentos para la pobreza extrema, o una canasta de bienes y servicios básicos, para la pobreza en general." PNUD (2011)

De acuerdo al referido organismo internacional, la definición de pobreza está directamente asociada al consumo. Definir a una persona o comunidad como siendo pobres no da cabida a las posibilidades de auto sostenimiento, íntimamente imbricado, por ejemplo, al acceso a la tierra y a sus recursos productivos. Sin restarle importancia a las limitaciones en el acceso al mercado laboral y de consumo a nivel global, o a las condiciones de hambre a las que esta sometido un porcentaje significativo de la población, también asociadas a las discriminaciones, al racismo y a la posición estructural del país, y de las poblaciones indígena; son destacados los condicionamientos estructurales que llevan a estas poblaciones a ocupar posiciones subalternas en el mercado internacional, condicionando su subsistencia al cultivo de productos agrícolas o primarios destinados al abastecimiento de otros países.

Considero entonces más efectivo el concepto utilizado por estas mismas poblaciones indígenas, que se direcciona al centro de las problemáticas relacionadas al hambre y a la exclusión, que están íntimamente relacionadas (o condicionadas) a la (im)posibilidad de acceso a los recursos productivos, concentrados en manos de unos pocos, y a la subvalorización de los productos agrícolas en el mercado internacional. Estas estructuras¹⁶ afectan directamente a las condiciones de vida de los campesinos, sean estos indígenas o no, que están más directamente asociados a la imposición de limitaciones al desarrollo de los medios de vida y de la transmisión de sus conocimientos y cosmovisiones, especialmente en lo que se refiere a las relaciones con la tierra y el auto sostenimiento de productos

¹⁶ En el sentido de dualidad de la teoría de la estructuración propuesta por Giddens, 1995.

alimenticios básicos, con especial relevancia de las actividades agrícolas practicadas y enseñadas en el seno de las relaciones familiares y comunitarias.

En el contexto indígena kaqchikel, designar a uno o designarse como alguien o, generalmente, una familia de escasos recursos implica, por ejemplo, el poco o nulo acceso a la tierra y a la producción agrícola, sobre todo en las zonas rurales. Diferenciándose enormemente del concepto de pobreza manejado por las instituciones internacionales, que tratan de clasificar a las poblaciones a través de índices que apuntan al acceso al mercado consumidor, a través del poder adquisitivo, casi siempre calculado en dólares.

Hay que considerar además la correspondencia entre la idea de obtención de recursos y la formación profesional, ya que la inclusión en el mercado laboral especializado también puede ser vista como una vía de obtención de recursos económicos y de mejoría de las condiciones de vida. Este aspecto también supone una diversidad de perspectivas en el seno de la población local, ya que la mayor o menor valoración de la educación formal, como vía de acceso a los recursos económicos, está íntimamente relacionada a la importancia concedida a la profesionalización, en el ámbito de las relaciones familiares y/o comunitarias.

Se define entonces como uno de los objetivos más directos de la investigación plasmar algunas de las lógicas que marcan el actuar cotidiano de parte de la población kaqchikel del municipio de Comalapa y sus aldeas, en lo que dice respecto al ámbito de la educación formal y, en especial, a los usos y formas de aprendizaje de idiomas, considerando un contexto socioeconómico y un momento histórico específicos. Los condicionamientos o posibilidades económicas y las desigualdades de acceso al sistema educativo en el Estado guatemalteco están presentes en el transcurso de la discusión planteada, sin perder de vistas la relevancia de las desigualdades entre hombres y mujeres, y sus reflejos, por ejemplo, en el acceso diferenciado a la educación formal.¹⁷

Desafíos presentes: hacia el trabajo en colaboración

Las consideraciones acerca del trabajo en colaboración, los diálogos y el potencial analítico de los conceptos forjados en el ámbito local nos llevan a reflexionar sobre los resultados prácticos de la investigación y el seguimiento del trabajo de campo, con los cuestionamientos y dudas acerca de cómo darles respuestas a nuestros colaboradores, siendo este un reto

¹⁷ Estos factores son entendidos aquí considerando la interdependencia entre los agentes y la constitución estructuras propuesta por Giddens, 1995.

todavía más complejo cuando se trata de un investigador en vías de profesionalización, que no cuente con vínculos institucionales sólidos.

No quisiera discutir en esta ocasión las posibilidades y aportaciones de la Antropología aplicada, la reflexión a la que apunto aquí es de un orden mucho más sencillo, resultado del sentimiento de deuda hacia los colaboradores e interlocutores de trabajo. En el marco de un proyecto de cooperación internacional, el tiempo durante el cual conté con algún apoyo logístico e institucional estuvo bastante limitado, sin haberse considerado la importancia de dedicarle horas al seguimiento sistemático del trabajo, más allá del tiempo ya dedicado al campo y a la elaboración de una breve exposición escrita.¹⁸

En este contexto, me pregunto: ¿Cómo dar continuidad al diálogo en la construcción de vías que lleven a cambios sociales que correspondan a las aspiraciones de la población local? O sea, ¿cómo forjar nuevas vías de diálogo que favorezcan un direccionamiento político de la investigación por parte de la población local?

El cuestionamiento de fondo sería entonces si estas preguntas solamente ganan sentido bajo las condiciones específicas a las que apunto, o si forman parte de la trayectoria de todo y cualquier investigador.

Ciertas reflexiones de orden ética apuntan hacia la importancia de la “devolución” del trabajo escrito (Gimeno, 2011). Quisiera dedicar este último apartado a plantear algunas de mis inquietudes relativas a esta etapa del trabajo, ya que la búsqueda de vías de retorno ha sido una de las cuestiones no resueltas en mi corta trayectoria de investigación.

Durante el trabajo de campo, siguiendo algunos procedimientos mínimos de formalidad, con el apoyo del antropólogo German Curruchiche, fui amablemente recibida en la secretaría de educación del municipio y pude realizar una breve entrevista con uno de los secretarios. Solicité entonces autorización para acceder a las instituciones de educación formal y realizar entrevistas con los maestros y demás profesionales de las escuelas del pueblo y sus aldeas. Me fue facilitada una autorización por escrito, que debería presentar en cada institución a ser visitada, además de una lista de todas las escuelas públicas y particulares de la zona. Ya en esta ocasión, respondiendo a la solicitud del secretario, me comprometí a enviarle una copia o resumen del trabajo desarrollado en el pueblo. Desde entonces busco las vías y la forma adecuada de remitirle una respuesta. Esta tarea se me hace bastante difícil por dos cuestiones básicas: la primera se refiere a la dificultad de dar una respuesta a “la ilusión de objetividad y neutralidad de los análisis de los científicos sociales, que a su vez produce la ilusión de la

¹⁸ En el marco del Máster en Gestión de la Diversidad Cultural, el Patrimonio y el Desarrollo, en la Universidad de Sevilla.

legitimidad del valor de verdad de los mismos”. Gimeno (2011:157); la segunda está directamente asociada a los usos políticamente direccionados que se pueda hacer de las discusiones y resultados del trabajo.

Las dos cuestiones están directamente asociadas y hacen referencia a la posición asimétrica del investigador con respecto a la población local, en lo que se refiere a la autoría del trabajo escrito y sus resultados. La espera de resultados cargados de objetividad que pueda convertirse en un manual práctico para decisiones políticamente orientadas es una de las problemáticas en cuestión.

El carácter intersubjetivo de las relaciones que se construyen a lo largo de la investigación tiene continuidad en el proceso de devolución. En esta etapa, no basta con que seamos “conscientes que los relatos que escribimos no son versiones definitivas de nada”. Gimeno (2011:157). Debemos, además, encontrar vías por las cuales, al reconocer la importancia del diálogo y de la construcción de entendimientos complejos, de carácter científico, posamos extender nuestra perspectiva crítica acerca del “carácter situado del investigador”. Gimeno (2011:157). Hay que conferirle la importancia debida al diálogo en sí mismo, al esfuerzo por construir análisis críticos y complejos acerca de una realidad social y su contexto, a la creación de nuevos espacios que favorezcan el diálogo inclusivo en el ámbito local y global, dando cabida a la multiplicidad de perspectivas que componen el marco de las interacciones humanas en contextos socioculturales, políticos y económicos marcados por la pluralidad.

Considerando el esfuerzo por realizar el trabajo de campo con base al reconocimiento de la intersubjetividad, de reflexiones hechas en compañía con moradores locales, me pregunto: ¿Cómo lidiar con los riesgos de que tales análisis se utilicen en beneficio de unos pocos o, incluso, formen parte de disputas electorales? En otras palabras, ¿cómo evitar que algún tipo de cambio o decisión institucional pueda perjudicar, personal o profesionalmente, a los interlocutores de un estudio que haya pretendido hacerse en colaboración?

En lo que se refiere a las particularidades del estudio desarrollado en San Juan Comalapa, destaco que las instituciones con las cuales estuve en contacto en el seno del pueblo no se concibieron como mis interlocutores por excelencia, sino más bien como vías de acceso a mis interlocutores privilegiados, con los cuales quisiera mantener vínculos más fuertes y duraderos. Reconozco la importancia de los organismos locales, sean ellos gubernamentales o no. Sin embargo, todavía no traté de establecer vías institucionales, con ONGs o asociaciones locales, que pudieran facilitar la continuidad del diálogo. Y fue precisamente la necesidad de dar respuestas a la población local lo que me hizo percibir la importancia de establecer tales contactos y relacionarme de forma más comprometida con las organizaciones locales.

Estas reflexiones quizás apunten hacia posibles respuestas a las preguntas anteriores. Considerando la imposibilidad de evitar que se produzcan interpretaciones y usos indeseados de cualquier tipo de estudio, es importante reconocer además el carácter asimétrico de las relaciones que establecemos en el campo, concentrando en nuestras manos el poder de sistematizar un trabajo escrito, resultando este, supuestamente, de las reflexiones compartidas en el campo (Gimeno, 2011). Del mismo modo que nuestros interlocutores asumen los riesgos de ser mal interpretados, juzgados o de que se hagan usos controvertidos de las informaciones producidas por la investigación, debemos asumir que la etapa de devolución conlleva los mismos riesgos. La elección de instituciones locales adecuadas, aunque no sea una garantía, puede ser una vía de gran importancia para tratar tales problemáticas y favorecer la prolongación del diálogo. Una tarea que todavía no pude realizar plenamente.

Más allá del “trabajo de campo urbano”, en la búsqueda por fortalecer el carácter dialógico de la investigación etnográfica, a kilómetros de distancia, más que reconocer y dar espacio a la “heteroglosia” es igualmente importante reconocer la comunicación de puntos de vista en diálogo y las vinculaciones éticas del discurso científico con procesos sociales concretos, con las posibles “consecuencias extracientíficas” del trabajo etnográfico.¹⁹

Bibliografía

Barth, F. (1976) *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México D.F: Editorial FEC.

Chirix, E. y Grupo de Mujeres Mayas Kaqla (2003) *Alas y raíces: afectividad de las mujeres mayas*. Guatemala: Grupo de Mujeres Mayas Kaqla.

Chirix, E. (2010) *Los deseos de nuestro cuerpo*. Guatemala: Ediciones del pensamiento.

CNEM y CRS (2012) *Proyecto: Mis Derechos son Importantes*. Resumen Ejecutivo del Estudio. Guatemala.

Cojti, D. (2007) “El proceso de mayanización y el papel de la educación escolar”. En Santiago, B. y Cumes, A. (coord.) *Mayanización y Vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*. Vol. 2: Los estudios de caso. Guatemala: FLACSO CIRMA Editorial Cholsamaj.

Cruces, F. (2003) “Etnografías sin final feliz. Sobre las condiciones de posibilidad del trabajo de campo urbano en contextos globalizados”. En *RDTP*, LVIII, 2: 161-178

¹⁹ En referencia a Cruces 2003: 175 y sus reflexiones acerca de la antropología urbana.

- Dary, C.(2008) “¿Poqomames, Xinkas o Mestizos?: hacia la búsqueda y reconstrucción de las identidades étnico-culturales en Jalapa: un análisis del discurso”. En *Lógicas culturales y políticas: Un laborioso tejido en la Guatemala plural*. Guatemala: Sacayón y Quiñónez editores. Instituto de Estudios Interétnicos. USAC. Revista Estudios Interétnicos, 21: 61-95.
- Dietz, G. (2003) *Multiculturalismo, Interculturalidad y Educación: Una aproximación antropológica*. Granada: Editorial Universidad de Granada.
- Duque Arellano, V. (1999) *Forjando educación para un nuevo milenio: Desafíos educativos en países multiculturales*. Guatemala: Ediciones Fundación Rigoberta Menchú Tum: 107-121.
- Esquit, E. (2007) “Debates en torno a la identidad y el cambio social en Comalapa, una localidad del altiplano guatemalteco”. En Santiago, B. y Cumes, A. (coord.) *Mayanización y Vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*. Vol. 2: Los estudios de caso. Guatemala: FLACSO CIRMA Editorial Cholsamaj.
- Esquit, E. (2010) *La superación del indígena, la política de la modernización entre las elites indígenas de Comalapa*. Guatemala: siglo XX, Instituto de Estudios Interétnicos.
- Giddens, A. (1995) “La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración”. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Gimeno, J. C. (2011) “Poniendo la Antropología en valor”, en *Revista Nuevas Tendencias en Antropología*, 2: 147-179
- López, Luis Enrique (2009) “Criterios de Calidad desde la diversidad: reflexiones desde la práctica y la experiencia acumulada”. En *Revista Guatemalteca de Educación*, 1: 59-93. Guatemala.
- López, L. E. y Küper, W. (1999) “La Educación Intercultural Bilingüe en América latina: balance y perspectivas”. En *OEI Revista Iberoamericana de Educación*, 20: 17-85.
- Mendoza, C. (2001) “Guatemala: más allá de los acuerdos de paz, la democracia en un país multicultural”. En *Democracia, multiculturalidad y educación*. Guatemala: Ministerio de Educación.
- Moreno, I. (1999) “Globalización, Identidades colectivas y Antropología”. En *VVAA.: Las identidades y las tensiones culturales de la Modernidad*. VIII Congreso de Antropología, Santiago de Compostela: 95 – 137.
- Pinto Soria, J. C. (2003) “El debate sobre la cuestión étnica en Guatemala (1944-1970)”. En *Cuadernos Pedagógicos*, 27. Guatemala: Ministerio de Educación.
- PNUD (2011) *Cifras para el desarrollo humano*. Guatemala: Informe Nacional de Desarrollo Humano.

Rappaport, Joanne (2007) “Más allá de la escritura: La epistemología de la etnografía en colaboración”. En *Revista colombiana de antropología*. 43: 197-229.

Rappaport, Joanne (2003) “El espacio del diálogo pluralista: historia del Programa de Educación Bilingüe del Consejo Indígena del Cauca”. En Mato, Daniel (coord.): *Políticas de Identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización*. Caracas: FACES-UCV: 257-281.

Villarreal Montoya, Beatriz (2001) “Democracia, ciudadanía y educación”. En *Democracia, multiculturalidad y educación*. Guatemala: Ministerio de Educación.

Kleining y Witt (2000) “The Qualitative Heuristic Approach: A Methodology for Discovery in Psychology and the Social Sciences. Rediscovering the Method of Introspection as an Example.” En <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1123/2495>

LA GESTIÓN DE RECURSOS NATURALES, AGROSILVOPASTORILES Y PESQUEROS EN LA SIERRA DE SANTA MARTA EN VERACRUZ (MÉXICO). UN EJEMPLO DE ALIANZA ESTRATÉGICA DE SABERES LOCALES Y CONOCIMIENTOS EXPERTOS PARA LA SUSTENTABILIDAD

Jesús Moreno Arriba
jmorenoarriba@hotmail.com
Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)

1. Tema, objetivos, pregunta, métodos y técnicas de la investigación

1.1. Tema de estudio

Este trabajo de investigación, que aquí se sintetiza, se centra en el estudio de los procesos de manejo y gestión de recursos naturales, agrosilvopastoriles, pesqueros e, incluso, ecoturísticos que se vienen generando a partir de la década de los noventa del pasado siglo XX en la Sierra de Santa Marta en Veracruz (México) como posible modelo sustentable.

Estos procesos de manejo y gestión integral y alternativa de diversos recursos locales por parte de las comunidades indígena-campesinas de nahuas y popolucas de la Sierra de Santa Marta en Veracruz (México) podrían ser uno de los pilares en los que cimentarse la sustentabilidad¹, tanto de los territorios como de las poblaciones que los habitan, y contribuir a la mejora de la precaria realidad medioambiental, demográfica y socioeconómica de estas comunidades indígenas y/o campesinas mesoamericanas.

¹ Siguiendo a Jiménez (2000:109) en este trabajo por sustentabilidad se entiende: “Un compromiso efectivo de contribuir a la conformación de una nueva etapa civilizatoria, basada en el conocimiento, que armonice la vida de los seres humanos consigo mismos y entre sí, que promueve el desarrollo socioeconómico con equidad y practique una actitud respetuosa del medio ambiente para conservar en el largo plazo la vitalidad y diversidad de nuestro planeta [...] como un conjunto de relaciones entre sistemas (naturales y sociales), dinámica de procesos (energía, materia e información) y escalas de valores (ideas, ética, etc.)”.

1.2. Objetivos de la investigación

De la manera anterior, este trabajo de investigación tiene como principal objetivo:

1) Identificar, analizar y etnografiar las diferentes experiencias de manejo y gestión sustentable de recursos naturales, agrosilvopastoriles, pesqueros e, incluso, ecoturísticos en los municipios que configuran la Sierra de Santa Marta en Veracruz (México) como posibles modelos ecológicos, económicos, sociales y culturales alternativos para contribuir a la mejora de la actual situación, tanto territorial como demográfica de las comunidades indígeno-campesinas de la Sierra de Santa Marta en Veracruz (México) en cuanto se refiere al desarrollo humano y la sustentabilidad integral.

De acuerdo al referido al argumento temático en el que se centra esta investigación y derivados del objetivo principal anterior, este trabajo se plantea como objetivos específicos:

1) Estudiar, analizar y mostrar los numerosos y diversos aspectos relacionados con los beneficios ecológicos, económicos, sociales y culturales derivados de las actividades de manejo integral sustentable alternativo de recursos naturales, agrosilvopastoriles, pesqueros e, incluso, ecoturísticos en las comunidades indígeno-campesinas de nahuas y popolucas de la Sierra de Santa Marta en Veracruz (México).

Para ello, entre otras cuestiones, debemos:

2) Confirmar la conveniencia de la alianza estratégica de saberes locales y conocimientos tecno-científicos o expertos para poder contrarrestar la seria y grave amenaza para las poblaciones que habitan el trópico húmedo mesoamericano de la pobreza, la vulnerabilidad y el cambio climático, entre otras múltiples y diversas afecciones ecológicas y socioeconómicas.

1.3. Pregunta de investigación

Tal y como se desprende de lo expuesto con anterioridad, esta investigación se cuestiona:

1) Podría en nuestros días la alianza estratégica de saberes locales y conocimientos científicos-técnicos o expertos representar un papel esencial en el camino de la revitalización de los territorios rurales y del campesinado en general, y de las comunidades indígenas en particular.

2) A partir de estos procesos de hibridación estratégica de saberes locales indígeno-campesinos y científico-técnicos o expertos se podría luchar más eficientemente contra

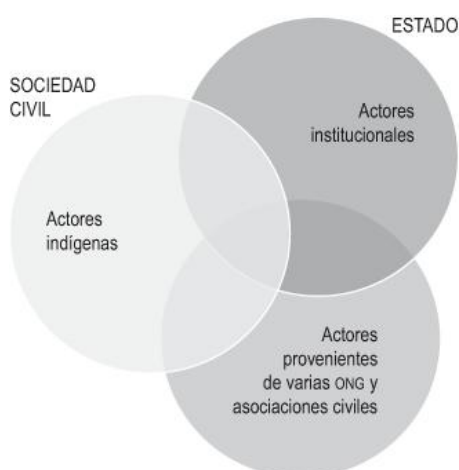
problemas tan acuciantes como la pobreza, la deforestación, la vulnerabilidad y/o el cambio climático que azotan especialmente a las regiones rurales del trópico húmedo mexicano.

1.4. Métodos y técnicas de la investigación

Para los propósitos anteriores, a partir de la aplicación de técnicas de investigación cualitativa como son las entrevistas abiertas o no estructuradas a los distintos actores sociales sujetos de estudio (figura 1) las bases metodológicas de este trabajo tratan de combinar los principios de la antropología activista desarrollada por Hale (2008) y Speed (2006)² con una etnografía doblemente reflexiva (Dietz, 2009:110); sin embargo, durante el proceso de investigación, especialmente durante la fase de trabajo de campo han ido surgiendo nuevas opciones metodológicas que “pueden retroalimentar, rejuvenecer y descolonizar la clásica etnografía antropológica” (Dietz y Mateos, 2010:9). A su vez, según Dietz y Mateos (2010:9)

“se están generando cauces innovadores para diversificar el conocimiento universal y académico, para relacionarlo con conocimientos locales, etnociencias subalternas y saberes alternativos, que en su confluencia se hibridizan mutuamente construyendo nuevos cánones diversificados, enredados y glocalizados de conocimiento. Como se ilustrará, este incipiente diálogo de saberes, que involucra dimensiones inter-culturales, inter-lingües e inter-actorales, a su vez, obliga a la antropología académica a replantearse sus conceptos teóricos básicos tanto como sus prácticas metodológicas, aún demasiado monológicas y monolingües”

Figura 1
Identificación y agrupación de actores sujetos de estudio



Fuente: Ávila, A. y Mateos, L. (2008) “Configuración de actores y discursos híbridos en la creación de la Universidad Veracruzana Intercultural”, *Trace*, 53, <http://trace.revues.org/393> [24 de octubre de 2013].

² Estos autores apuestan por una investigación descolonizada, caracterizada como un “hacer-conocimiento” y ejercida en beneficio de una lucha o un movimiento social, en contraposición a la investigación de corte hegemónico: colonialista y eurocéntrica. Además, pretenden poner este conocimiento local al servicio de las luchas (justas) y alejarla de los intereses hegemónicos que están detrás del conocimiento moderno/colonial.

Conjuntamente, es mi propósito poder contribuir en alguna medida a una “antropología descolonizante y descolonizada” (Harrison, 1991), por lo que la praxis de este trabajo considera que “es indispensable partir del reconocimiento explícito de las relaciones asimétricas y dialécticas que existen a diferentes niveles” (Dietz, 2009:109-110) dentro del proceso de investigación etnográfica.

Esta transferencia metodológica no se reduce a un acto de concienciación, sino que constituye un intercambio entre dos formas de conocimiento: entre el conocimiento generado por los expertos de su propio mundo de vida, por un lado, y el conocimiento antropológico generado por el experto académico, por otro lado. Para ello, considero que ha resultado esencial mi doble perspectiva como antropólogo y persona estrechamente vinculada familiar y emocionalmente al mundo rural agrario.

2. El área objeto de estudio: la Sierra de Santa Marta en Veracruz (México)

2.1. La Sierra de Santa Marta

La Sierra de Santa Marta es uno de los dos macizos volcánicos (mapa 2) que conforman la región de Los Tuxtlas en el sureste del Estado de Veracruz (mapa 1).

Mapa 1

Localización geográfica del Estado de Veracruz de Ignacio de la Llave dentro de México y en los contextos zonal y regional del Golfo de México y Mesoamérica

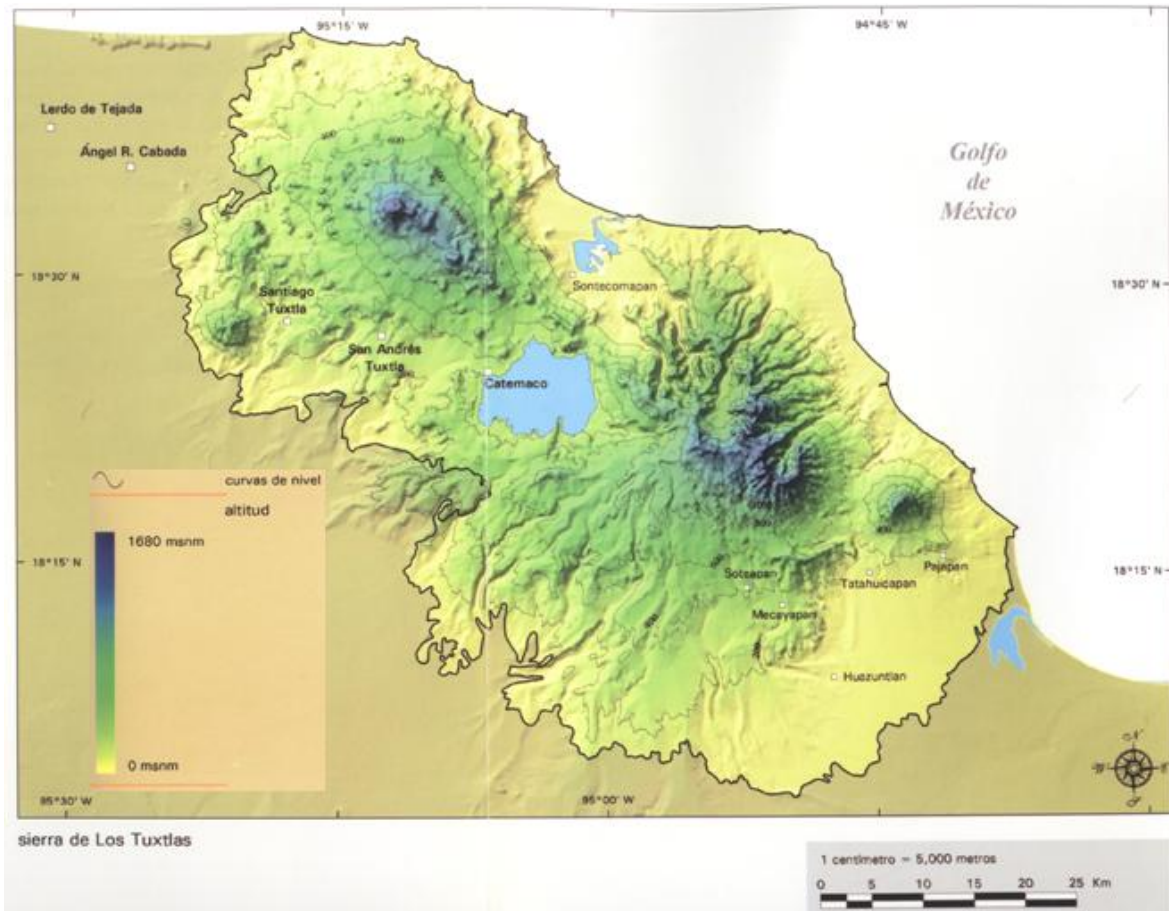


Fuente: Geoatlas, 2012.

Ambos macizos están separados por una depresión en la que se encuentran el Lago de Catemaco y la Laguna de Sontecomapan. El macizo sureste que corresponde a la Sierra de Santa Marta o de Soteapan, lo integran el volcán San Martín Pajapan (1.270 msnm.) y el volcán Santa Marta (1.550 msnm.), situados sobre el litoral veracruzano entre Catemaco y Coatzacoalcos, limitando con el Golfo de México al noroeste y con la Laguna del Ostión al sureste, y la serranía Yahualtajapan-Bastonal (mapa 2).

Mapa 2

Disposición orográfica de la Sierra de Santa Marta dentro de la Reserva Especial de la Biosfera de Los Tuxtla en el SE del Estado de Veracruz



Fuente: Guevara, S. et. al. (2004) *Los Tuxtlas: El paisaje de la sierra*. México: INECOL.

Los 1.500 km² que conforman la Sierra de Santa Marta corresponden a seis municipios en los que predomina la población indígena de las etnias nahua y popoluca. En esta región, como lo atestiguan diversos vestigios arqueológicos, se asentaron grupos olmecas y posteriormente zoque-popolucas y nahuas, descendientes directos de la cultura olmeca con influencias de las culturas teotihuacana, totonaca y maya, que “supieron adaptarse a las condiciones de la selva tropical para practicar la agricultura y aprovechar los recursos que les ofrecían las selvas y

bosques de la montaña” (Blom y Lafarge, 1926:33).

Una gran diversidad de ecosistemas y tipos de vegetación, así como un rango altitudinal que va desde el nivel del mar hasta los 1.750 msnm., le confiere a la región un rango importante desde el punto de vista de la biodiversidad. Sin embargo, no se han tomado todas las medidas oficiales que serían necesarias para detener la constante destrucción de las zonas forestales de la región, la degradación de los suelos y un aprovechamiento no sustentable de los recursos naturales. Es más, durante las últimas décadas ha prevalecido un proceso al que Buckles y Chevalier (1995:126) denominan “subdesarrollo sostenido”. Esta noción ha sido producto de las políticas económicas gubernamentales para la región que han acelerado este proceso, básicamente mediante el apoyo a programas de desarrollo ganadero y a programas asistencialistas que dependen de insumos externos; además de la pérdida paulatina de conocimientos y costumbres locales, y del desplazamiento de la comunidad en la elección de sus gobernantes y las decisiones sobre su futuro.

Así, actualmente existe un modelo de producción primaria que se ha caracterizado por la sobreexplotación de algunos recursos, sin ningún tipo de plan de regeneración de los mismos, y en otros casos por la subutilización de las posibilidades de producción en un medio rural rico en recursos endógenos, pero pobre en el manejo que de ellos se hace. Los resultados más dramáticos han sido la destrucción de 51.770 hectáreas de selvas y bosques entre 1967 y 1990 y la pérdida de la autosuficiencia alimentaria a través del maíz (cuadro 2).

Cuadro 2
Evolución de las superficies maiceras en el municipio de Pajapan (1950-1999)

Municipio	1950 (has.)	1960 (has.)	1970 (has.)	1985 (has.)	1999 (has.)
Pajapan	6.668	5.566	6.690	1.305	2.720

Fuente: Censos Agropecuarios de 1950, 1960 y 1970 e INEGI (Instituto Nacional de Estadística y Geografía) 1985 y 1999.

Dentro de la Sierra de Santa Marta los datos censales evidencian que en todos los ayuntamientos existe un alto predominio de la población indígena respecto del total demográfico (cuadro 3). Asimismo, cabe indicar que mientras en Mecayapan, Pajapan y Tatahuicapan de Juárez la etnia predominante es la Nahuatl, en Soteapan, Hueyapan de Ocampo y Catemaco es la Zoque-Popoluca.

En cuanto a los procesos demográficos más notables en la región se deben mencionar el crecimiento demográfico sostenido y la densificación de la población (sobrepoblación). Por ello, la emigración-expulsión es un fenómeno que recientemente se intensifica y tiende a ser muy importante. Para el año 2005, los municipios de la Sierra de Santa Marta son los que

presentaron las más altas tasas de crecimiento en la región de Los Tuxtlas, con una tasa promedio de 1.21% (cuadro 4), mientras que la tasa promedio regional fue de 1.08 %.

Cuadro 3
Población de la Sierra de Santa Marta hablante de lengua indígena (2000)

Municipio	Población total (miles de habitantes)	Población indígena (miles de habitantes)	Pob. +5 años hablantes de lengua indígena	
			Población total (<5 años)	%
Catemaco	45.383	39.868	392	0,86
Hueyapan de Ocampo	39.795	34.902	7.676	19,28
Mecayapan	15.210	13.046	10.442	68,66
Pajapan	14.071	12.239	8.517	60,52
Soteapan	27.486	23.143	19.841	72,18
Tatahuicapan de Juárez	12.488	10.518	52.026	62,48
Total	154.433	133.716	98.894	57

Fuente: Elaboración propia a partir de datos tomados del INEGI, 2001.

Cuadro 4
Población y tasas de crecimiento (%) en la región de la Sierra de Santa Marta (2001)

Municipio	Población total (1986)	Población total (1990)	Población total (2000)	Superficie (Has.)	Tasa de crecimiento (media anual) 1980-2000)	Densidad de población (Hab./km ²)
Catemaco	44.321	40.585	45.383	71.067	1.13	64,54
Hueyapan de Ocampo	40.396	38.272	39.795	82.418	0.39	48,28
Mecayapan	22.764	19.357	15.210	52.396	NA ³	29
Pajapan	13.073	11.432	14.071	30.598	2.11	45,98
Soteapan	28.888	23.181	27.486	52.807	NA	52,04
Tatahuicapan de Juárez ⁴	-	-	12.488	24.000	ND ⁵	60,21
Total	149.442	132.827	154.433	289.286	1.21	48

Fuente: Elaboración propia a partir de datos tomados del INEGI, 1991, 1996 y 2000.

Sin embargo, conforme a la CONANP-SEMARNAT (2006:52), hacia el último quinquenio de la década de los noventa, como producto de la cancelación de más de 60.000 empleos en las ciudades del sur del Estado de Veracruz, derivado de la crisis que afectó al sector industrial petroquímico mexicano, se registró un proceso de retorno de varios miles de personas hacia la Sierra de Santa Marta.

³ NA: No Aplica, debido a que la superficie del municipio no es comparable entre 1990 y 2000, por la creación del municipio de Tatahuicapan de Juárez.

⁴ El municipio de Tatahuicapan de Juárez fue creado en el año de 1997, tomando territorio de los municipios de Soteapan y Mecayapan. Por esta razón, la población de esos dos municipios citados disminuyó en el conteo total entre 1986 y 1990.

⁵ ND: No disponible, debido a que el municipio fue creado en 1997 (decreto estatal del 20-03-2007).

De esta forma, las tres más importantes válvulas de escape, que permitían cubrir los déficits de alimentos y tierras se han cerrado. Estas eran: la migración a las ciudades del corredor industrial petroquímico Jáltilpan-Coatzacoalcos, el cultivo y comercialización del café, y el uso comunal de tierras ejidales. Actualmente, el desempleo en las diferentes industrias del sur de Veracruz está provocando un regreso al campo, donde la situación tampoco es favorable (precio ínfimo del café en el mercado internacional, baja productividad del maíz, carencia de apoyos para desarrollar otros cultivos o actividades económicas). La ganadería tampoco está en su mejor momento pues se ha tenido que vender a precios menores de lo que se compró el ganado, lo que ha provocado un desesperante problema de carteras vencidas⁶.

Un fenómeno reciente del cual no existe un conocimiento cuantitativo detallado, es el de la emigración y/o migración-expulsión hacia el norte del país (campos de Sinaloa y Baja California)⁷ o a Estados Unidos. En las ciudades grandes de la región se han instalado oficinas reclutadoras de migrantes, que ofrecen empleos en diferentes lugares. Aunque no existen datos precisos, al menos un camión sale cada semana con gente de la Sierra (jóvenes en su gran mayoría), en busca de mejores oportunidades de empleo. De esta manera, la migración temporal y permanente forma parte integral de los sistemas productivos de algunas comunidades, dada la escasez estacional, la falta de oportunidades productivas o simplemente como complemento a la economía familiar durante las temporadas sin actividad agrícola.

De esta manera, existe una importante migración temporal proveniente de los seis municipios que conforman la Sierra de Santa Marta, donde sobresalen las comunidades del municipio de Soteapan, de mayoría étnica popoluca, que en 1995 llegaban a aportar “el 52 % del total de emigrantes regionales” (PSSM⁸, 1996).

Por su parte, en el vecino municipio de Mecayapan, de mayoría nahua, debido a la falta de empleo y oportunidades al interior del municipio, presenta un grado de emigración muy elevado; aunque el fenómeno es principalmente de gente joven, no deja de impactar a los demás estratos de la sociedad. Se estima que “entre 4.000 y 5.000 personas del municipio emigran al año, de ellas, el 10 % de forma definitiva” (SEMARNAP, 1997). Así, en la localidad de Huazuntlán (Mecayapan) existe una “agencia de viajes” que promociona paquetes hacia los estados de Chihuahua y Baja California.

⁶ Se entiende por “cartera vencida” el monto total de créditos otorgado por una persona física o moral y que se convierte en un activo de riesgo al tener los créditos en mora, es decir, cuando el adeudado llega a su vencimiento del plazo acordado y el deudor incumple su obligación de pagar.

⁷ Para un desarrollo más detallado de este fenómeno migratorio véase la reciente publicación Velázquez-Hernández, E. (2013) “Migración interna indígena desde el Istmo veracruzano: nuevas articulaciones regionales”. *Liminar: Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. XI, 2: 128-148.

⁸ Información facilitada oralmente por personal del Proyecto Sierra de Santa Marta A.C. (PSSM).

Si del municipio de Soteapan, se estima que alrededor de 4.500 personas emigran al año; tan sólo de la comunidad de San Pedro de Soteapan se calcula que “salen 1.200 personas anualmente; de ellas el 10 % emigran definitivamente” (SEMARNAP, 1997). En temporada alta de emigración, salen hasta tres camiones diarios. Una forma especial de emigración es el enlistado al ejército de los jóvenes que terminan la secundaria, lo cual ha traído como consecuencia que las mujeres, niños y población de la tercera edad se vean afectados en sus niveles de vida, especialmente los menores y ancianos que tradicionalmente dependen económicamente del jefe de familia.

Este proceso emigratorio de, preferentemente, los estratos poblacionales considerados como jóvenes y jóvenes-adultos, ha traído como secuela que la población de la tercera edad incremente su vulnerabilidad y disminuya aún más su calidad de vida, ya que tradicionalmente dependen del apoyo que les pueda brindar la familia, con la emigración este grupo está quedando desamparado. El fenómeno arriba descrito para Mecayapan y Soteapan, es bastante similar para los municipios de Pajapan y Tatahuicapan de Juárez. Si bien, todavía no existen datos oficiales actualizados, la región de la Sierra de Santa Marta se está convirtiendo en un importante centro de mano de obra a nivel nacional.

Todo lo anterior permite concluir que la región de Los Tuxtlas en general y la Sierra de Santa Marta en particular es una región densamente habitada, cuya población está desigualmente distribuida, es mayoritariamente de características rurales y en la que, si bien aún existen amplios espacios relativamente sin población, también están sometidos a algún grado de humanización. La Sierra de Santa Marta se encuentra sometida a una intensa presión derivada de la gran cantidad de habitantes en la región y que requiere de la puesta en valor de los recursos que la zona ofrece.

Dentro de los límites de la Sierra viven 154.433 habitantes, arrojando la relación población total territorio una cifra de 48 habitantes por kilómetro cuadrado (cuadro 4), cantidades que hablan de la intensa presión ejercida sobre los recursos naturales. Pero también tal cifra da idea del tamaño del reto que implica demostrar la viabilidad de vincular los objetivos de protección y conservación de los recursos, con los del desarrollo de una población muy marginada, que requiere satisfacer amplias necesidades relacionadas con el desarrollo humano, la justicia social y la sustentabilidad.

Por otra parte, en varios ejidos del occidente de la Sierra, donde todavía se mantiene el acceso comunal a las tierras, se está luchando por parcelar el ejido y dejar sin posibilidades de sembrar a los vecindados e hijos de ejidatarios. Todo esto repercutirá nuevamente en una mayor presión sobre los recursos naturales, lo que, una vez más, hace urgente la búsqueda de

modelos alternativos de desarrollo.

3. Marco teórico

En el ámbito planetario vienen surgiendo movimientos que, entre otras cuestiones, crean una atmósfera de respaldo a los modelos alternativos. Son conceptos que señalan algunas prácticas, pero que no se constituyen como verdaderos modelos de desarrollo. Entre ellos se encuentran el etnodesarrollo (Bonfil, 1982), la participación (Rahnema y Bawtree, 1996 y Rahnema, 2012) o el empoderamiento.

3.1. Algunos posibles modelos de desarrollo alternativos

El cambio de milenio ha traído una revalorización de la relación entre cultura y desarrollo y, por ende, de la diversidad cultural, es decir, la consideración de la dimensión cultural del desarrollo como una variable esencial de cualquier proyecto, tan relevantes como los factores económicos y tecnológicos. Partiendo de la constatación de que una de las principales causas del fracaso de tantos y tantos proyectos de desarrollo en el Tercer Mundo fue su escasa adecuación al marco cultural de las poblaciones destinatarias, surge la propuesta alternativa del etnodesarrollo, entendiendo por tal el “ejercicio de la capacidad social de un pueblo para construir su futuro, aprovechando para ello las enseñanzas de su experiencia histórica y recursos reales y potenciales de su cultura, de acuerdo con un proyecto que se defina según sus propios valores y aspiraciones” (Bonfil, 1982:133).

Desde el enfoque del desarrollo participativo, Rahnema (2012:187-207) y Rahnema y Bawtree (1996:194-215) perciben la participación como un instrumento de mayor eficacia, así como una nueva fuente de inversión: los procesos participativos suministran a los proyectos de desarrollo lo que más necesitan para evitar las trampas y fracasos del pasado, a saber: a) un conocimiento cercano de las realidades en el terreno con el que no cuentan los técnicos extranjeros y los burócratas estatales; b) redes de relaciones que son esenciales tanto para el éxito de los proyectos en curso como para las inversiones a largo plazo en las áreas rurales, y c) la cooperación, a nivel local, de organizaciones capaces de llevar a cabo las actividades de desarrollo.

Por otra parte, el enfoque del empoderamiento, conforme a la entrada del Diccionario de Acción Humanitaria y Cooperación al Desarrollo (Clara Murguialday, Karlos Pérez de

Armiño y Marlen Izaguirre), se define como el “proceso por el cual las personas fortalecen sus capacidades, confianza, visión y protagonismo como grupo social para impulsar cambios positivos de las situaciones que viven”. En este sentido, Friedman (1992:32-34) señala que

“el empoderamiento está relacionado con el acceso y control de tres tipos de poderes: a) el social, entendido como el acceso a la base de riqueza productiva; b) el político, o acceso de los individuos al proceso de toma de decisiones, sobre todo aquellas que afectan a su propio futuro; y c) el psicológico, entendido en el sentido de potencialidad y capacidad individual.”

3.2. La emergente ecología política: una ideología global y transformadora

Conjuntamente, la ecología política como ideología que aporta una visión crítica, transformadora y global que vincula permanentemente los aspectos ecológicos y sociales.

La ecología política se establece en el encuentro, confrontación e hibridación de racionalidades desemejantes y heterogéneas de relación y apropiación de la naturaleza⁹. Más allá de pensar estas racionalidades como opuestos dialécticos, la ecología política es el campo en el cual se están construyendo, en una historia ambiental cuyos orígenes se remontan a una historia de resistencias anticolonialistas y antiimperialistas, nuevas identidades culturales en torno a la defensa de las naturalezas culturalmente significadas y a estrategias novedosas de “aprovechamiento sustentable de los recursos”, de los cuales basta citar la invención de la identidad del seringueiro y de sus reservas extractivistas en la amazonía brasileña, y más recientemente el proceso de las comunidades negras del Pacífico de Colombia. Estas identidades se han configurado a través luchas de resistencia, afirmación y reconstrucción del ser cultural frente a las estrategias de apropiación y transformación de la naturaleza que promueve e impone la globalización económica. Porto-Gonçalves (2001) ha caracterizado a estos procesos culturales como “movimientos de re-existencia”.

Como describe Haraway (1995), la posmodernidad está marcada por el fin de los universalismos y los esencialismos; por la emergencia de entes híbridos hechos de organismo, símbolos y tecnología; por la imbricación de lo tradicional y lo moderno. Por consiguiente, el problema a resolver por la ecología política no es sólo el dejar atrás el esencialismo de la ontología occidental, sino el principio de universalidad de la ciencia moderna.

⁹ Dan cuenta de ello los recientes estudios de la nueva antropología ecológica (Descola y Pálsson 2001) y de la geografía ambiental (Gonçalves 2001), que muestran que la naturaleza es producto no de una evolución biológica, sino de una coevolución de la naturaleza y las culturas que la han habitado. Son estas “naturalezas orgánicas” (Escobar, 1999 y 2006), las que han entrado en competencia y conflicto con la naturaleza capitalizada y tecnologizada por una cultura globalizada que hoy en día impone su imperio hegemónico y homogeneizante bajo el dominio de la tecnología y el signo unitario del mercado.

3.3. Globalización, erosión de la memoria biocultural y agroecología

Toledo y Barrera-Bassols (2008:189) señalan que “el desarrollo civilizatorio del ser humano estuvo basado en el reconocimiento, aprovechamiento y creación de diversidad, lo cual puede interpretarse como un actuar en concordancia, no en conflicto, con las leyes naturales”. Por ende, “la memoria biocultural representa, para la especie humana, una expresión de la diversidad alcanzada y resulta de un enorme valor para la cabal comprensión del presente, y la configuración de un futuro alternativo al que se construye bajo los impulsos e inercias actuales” (Toledo y Barrera-Bassols, 2008:190).

El mundo contemporáneo se encuentra en el fondo de una severa crisis de diversidad natural y cultural. Al destruir la diversidad biológica silvestre, la variedad genética de las especies domesticadas de plantas y animales, y las miles de culturas identificadas por los genes o la lengua y, en consecuencia, la experiencia acumulada en forma de sabidurías locales o tradicionales, la civilización industrial está acabando con los principales componentes del complejo biocultural de la especie humana. Conforme este proceso de destrucción avanza, “al extenderse los mecanismos de la modernización industrial, la especie humana incrementa lenta e inexorablemente su amnesia al suprimir áreas o sectores claves de su propia memoria, de su conciencia histórica” (Toledo y Barrera-Bassols, 2008:191).

Sin embargo, ubicada en franca contraposición a la agricultura industrializada, la agroecología busca construir los fundamentos y métodos científicos de una “agricultura alternativa” (Altieri, 1995). La agroecología contempla también el reconocimiento y la valoración de las experiencias de los productores locales y especialmente de aquellos con una larga presencia histórica. Por lo anterior, y a diferencia de lo que ocurre con la propuesta agroindustrial, donde los productores son considerados recipientes pasivos de los conocimientos provenientes de la ciencia moderna (la agronomía), la agroecología reconoce en la investigación participativa un principio fundamental. El diálogo de saberes se vuelve entonces un objetivo fundamental de la investigación agroecológica.

3.4. Conocimiento, tradición y modernidad: ¿Hacia un diálogo de saberes?

Argueta (2011:11) plantea la idea de “tender puentes entre diversas disciplinas que usualmente no se comunican mucho entre sí, al enfocarse en temas en apariencia distantes”.

Más aún, el citado autor, propone no sólo contribuir en la construcción de un diálogo interdisciplinario sino abrir también las posibilidades de un nuevo diálogo transdisciplinario. No se trata sin embargo de una coincidencia sencilla, sin diferencias, pues justamente en esa articulación comienzan nuevas preguntas sobre las posibilidades del diálogo intercultural entre académicos y actores sociales, entre actores sociales y sectores gubernamentales o entre éstos y los académicos.

Como advierte Escobar (2000:25-26) “no existe, naturalmente, ninguna solución mágica o paradigma alternativo que pueda ofrecer una solución definitiva a los evidentes fracasos del desarrollismo capitalista”. Por lo tanto, es necesaria mucha experimentación, que de hecho se está llevando a cabo en muchos lugares, por lo que se refiere a buscar combinaciones de conocimiento y de poder, de veracidad y de práctica, que incorporen a los grupos locales como productores activos de conocimiento (hacedores de conocimiento).

Para ello resulta ineludible, un cuestionamiento en toda regla de la ciencia, de la colonialidad del conocimiento científico y, en general, de toda episteme occidental. En este sentido, si el discurso del desarrollo es “una práctica con condiciones, reglas y transformaciones históricas y no una mera expresión del pensamiento, ergo es necesario cambiar el discurso para cambiar la praxis” (Dietz, 2012)¹⁰. De ahí la necesidad de “descolonizar los imaginarios a fin de concebir una realidad alternativa y, para ello, la indispensabilidad de fijar la atención en los márgenes del sistema, en las prácticas locales, en las culturas substantivas realmente existentes e invisibilizadas por el meta-discurso desarrollista” (Escobar, 2000:13). Semejante actitud lleva a estos autores a abogar por una suerte de diálogo de saberes:

“Se trata, a fin de cuentas, de interrelacionar y con ello de descolonizar diversos saberes legos, populares, tradicionales, urbanos, campesinos, provincianos, de culturas no occidentales (indígenas, de origen africano, oriental etc.) que circulan en la sociedad” (Santos, 2005:69).

En el contexto de América Latina son, sobre todo, los saberes ecológicos y ambientales tanto de los pueblos indígenas como de otros grupos campesinos los que se comienzan a estudiar, sistematizar y entrelazar mutuamente (Leff, 2003; Santos, 2006). Ello implica una pluralización de perspectivas de saberes más allá del saber científico y del sistema experto institucionalizado.

Es en este contexto asimétrico en el que varios autores latinoamericanos han desarrollado, en

¹⁰ Siguiendo la teoría y la praxis del proyecto encabezado por el Dr. Gunther Dietz y su equipo de colaboradores(as) en el Instituto de Investigaciones en Educación (IIE) de la Universidad Veracruzana (UV): Diálogo de saberes, haceres y poderes entre actores educativos y comunitarios: una etnografía reflexiva de la educación superior intercultural en Veracruz (Proyecto Intersaberes).

los últimos años, una propuesta conceptual y metodológica, frecuentemente recurriendo a la ya mencionada noción de diálogo de saberes o diálogo intercultural. Se parte de la colonialidad del saber y del desafío de generar cauces innovadores para diversificar dicho conocimiento, para relacionarlo con conocimientos indígenas, locales, etnociencias subalternas y saberes alternativos, que en su confluencia pueden y deben hibridarse y fertilizarse mutuamente, construyendo así nuevos cánones diversificados, “enredados y glocalizados” de conocimiento (Mignolo, 2005; Walsh, 2003; Escobar, 2007). Por consiguiente, la propuesta teórica y metodológica pretende lograr una “construcción intercultural del saber” (García Canclini, 2004) que se basa en la larga tradición latinoamericana de colaboración estrecha entre movimientos sociales y grupos de base, por un lado, e intelectuales y académicos activistas, por otro lado.

Por su parte, Boaventura de Sousa Santos reclama la necesidad de ampliar los llamados diálogos interculturales, a menudo limitados de forma esencializante a intercambios epistémicos entre “representantes” de determinadas culturas, religiones o civilizaciones, hacia una “ecología de saberes” (Santos, 2006). Esta mirada más integral y ecológica incluiría todo el “conjunto de prácticas que promueven una nueva convivencia activa de saberes con el supuesto de que todos ellos, incluido el saber científico, se pueden enriquecer en este diálogo” (Santos, 2005:70). Ello explica que como cada conocimiento sólo existe dentro de una pluralidad de conocimientos, no se puede comprender a sí mismo sin hacer referencia a otros conocimientos. La ecología de saberes también asevera que: los límites y las posibilidades de cada conocimiento residen en la existencia de otros conocimientos y, por tanto, sólo pueden ser explorados y valorizados en comparación con otros conocimientos.

4. Resultados de la discusión de los datos, evidencias y materiales empíricos

Considerando todo lo expuesto hasta aquí durante esta comunicación, los datos, evidencias y/o materiales empíricos que se presentan a continuación reflejan una serie de características convergentes con los planteamientos de modelos alternativos de desarrollo como el etnodesarrollo, la participación o el empoderamiento y de enfoques emergentes como la ecología política y la agroecología. Ello los convierte en diferentes de los que, desde las políticas públicas del estado mexicano, marcadamente de corte asistencialista y/o paternalista, se venían dando en la región de la Sierra de Santa Marta en Veracruz (México) hasta la década de los noventa del siglo XX. Asimismo, los enfoques de estos novedosos proyectos de

manejo y gestión de recursos naturales en el área de estudio se muestran en la línea de la noción de sustentabilidad adoptada en esta investigación.

Por lo tanto, que las referidas nociones teóricas no son sólo una presunción del marco teórico y conceptual de este trabajo y de los ideas teóricas de los autores asumidos por el mismo, sino que puede deducirse de los discursos y las prácticas de algunos movimientos sociales, de intelectuales próximos a tales movimientos y, sobre todo, apropiados por los actores locales de la Sierra de Santa Marta, es lo que se intenta demostrar en el siguiente epígrafe, desde un enfoque metodológico propio y definitorio de la antropología como es la etnografía.

4.1. Algunas experiencias recientes de gestión integral, sustentable e intercultural de recursos naturales en la Sierra de Santa Marta

El análisis se centra en las experiencias de gestión y manejo integral, sustentable e intercultural de los recursos endógenos naturales, agrosilvopastoriles, pesqueros e incluso ecoturísticas desarrolladas en interacción directa entre la población indígena-campesina local, técnicos / promotores campesinos de la región y científicos expertos tanto locales como foráneos. Así, dentro del contexto del sureste veracruzano, varias organizaciones (Proyecto Sierra de Santa Marta A.C. –PSSM-, Desarrollo Comunitario de Los Tuxtlas A.C. –DECOTUX-, Comité de Cooperativas Agroforestales de la Cuenca Texizapa-Huazuntlán, Espacios Naturales y Desarrollo Sustentable A.C. –ENDESU- o la Universidad Veracruzana Intercultural -UVI- Las Selvas) desarrollan en la Sierra de Santa Marta diversas alternativas de manejo que pretenden frenar la curva ascendente de destrucción de recursos y sentar las bases para transitar a un modelo de desarrollo humano, justicia social y sustentabilidad:

“La gente busca compra árboles para su casita y ya no hay. Ya nadie te quiere vender porque la gente mismo acabo con todo; acabamos, porque yo también me incluyo. Acabamos con todo para milpa, para potreros, incluso para el café también tuvimos que tumbar muchos árboles. Entonces ahorita estamos lamentándolo porque no tenemos ni para hacer una casa. La gente aquí se dedicó durante muchos años a la tala clandestina de madera y acabaron con todo. En mí predio antes de entrarle a los proyectos de DECOTUX y ENDESU ya prácticamente no había arbolitos. Esa agua llevo a bajar así, mire, completa, y la gente buscaba cangrejitos y pescaditos porque estaba muy bajito. Ahorita, con la reforestación, este año nunca se bajo el agua, ni está ni aquella nunca se bajo y va a crecer más cuando haya más árboles. Por eso decidimos meterle más árboles de aquel lado, para que de los dos lados ya tenga mucho árbol” (campesino indígena nahua, agosto de 2012).

Para que este modelo pueda llevarse a cabo bajo un enfoque de manejo, gestión y conservación de recursos naturales integral, sustentable, e inteligente, la restauración ambiental y ecológica constituye una fuente de ocupación laboral e ingresos económicos de las comunidades indígena-campesinas y tiene un triple impacto: el social, en tanto que contribuye al fortalecimiento del tejido social con una perspectiva ambiental; el económico en la medida en que el trabajo de restauración y/o conservación ambiental es adecuadamente retribuido; y el ambiental en el sentido en que se conservan o recuperan áreas forestadas y ecosistemas con un enfoque de reciprocidad con la naturaleza y destinado a combatir la pobreza rural:

“Hace tres años yo quería vender mi parcela porque que necesitaba una lana. Me daban 400.000 mil [pesos mexicanos] por las 15 hectáreas. Yo consulté con mi esposa si era viable vender o no y ella me dijo: aguántate tantito, lo mismo viene algún proyectito por ahí y hay para comer. Nos aguantamos un año, cuando llegó lo de la reforestación y la restauración ambiental. Ahorita le digo al Ingeniero que una señora de Minatitlán me ofrece 2 millones de pesos por mi parcela. Ahorita lo que pasa es que la gente, mucha gente, me ha preguntado que como esta el proyecto que si sale para comprar el maíz y yo les he dicho que si que es una ventaja para mi que tres años que estoy con lo de la reforestación con eso mismo de mi salario compro el maíz para mi familia. Mis hijos, mi esposa y yo trabajamos aquí y entonces ganamos una parte de ese recurso para comprar la comida y comprar el maíz” (campesino indígena nahua, septiembre de 2012).

Otros esfuerzos buscan y experimentan los caminos para modificar las formas de usar y manejar los recursos naturales: mejoramiento ganadero mediante sistemas agrosilvopastoriles, talleres para conservación de suelos, producción de miel para conservar y recuperar acahuales, carpinteros que usan madera certificada internacionalmente, grupos que ofrecen al turista humanidad y belleza paisajística, entre otros múltiples y diversos aspectos:

“Pues aquí yo he platicado con el Ingeniero y mi intención más grande es meterle a mis parcelas lo que es venado, tejon, chango, los animales salvajes que se puedan meter en mis predios por que esto ya es otra vez una selva, hay mucha selva. Ya le soltamos iguanas. Sí, hay bastante iguanita ya. Pues entonces ese es mi anhelo pues, llegar y buscarle un proyecto para poder meter el venado, que le gusta en zona montañosa, entonces que estamos chambeando, le seguimos echando muchas ganas y yo les agradezco a todos los que nos han apoyado a los ingenieros, a los técnicos y a todos los compañeros del proyecto, porque la verdad que ellos fueron los que nos dieron la primera idea, de todo, de cómo hacer los manantiales, porque para mi lo más importante son los manantiales” (campesino indígena nahua, octubre de 2012).

Esto se esta tratando de llevar a cabo, mediante procesos de aprovechamiento de especies autóctonas, principalmente de flora local, a partir de la articulación de los saberes tradicionales locales y el conocimiento técnico-científico o experto:

“El vivero forestal es algo así como el corazón del proyecto. La experiencia que se ha vivido aquí con el vivero y con los viveristas es realmente fantástica y verdaderamente interétnica e intercultural. Parece que verdaderamente se ha logrado trabajar conjuntamente y mano a mano con popolucas y con nahuas, que es bien difícil porque incluso dentro de las propias comunidades de popolucas y nahuas los conflictos intraétnicos que existen hacen culturalmente bastante complicado ponerse de acuerdo entre ellos. Entonces aquí Camilo, que es de Ocotál Grande, habla Nahuált y Elías, que es de Mazumiapan Chico, habla Popoluca. Entonces desde que se empezó el proyecto, allá por el año 2007, ellos han sido los viveristas. Entonces todos, viveristas locales y técnicos hemos acumulado un montón de experiencias e intercambiado conocimientos. Entonces, todo este cerro de papeles que está aquí en la mesa es toda la documentación que han creado ellos desde clima, temperatura y con todo lo que miden y registran con la estación de clima. Ellos tienen una estación climática que lo que nos da es el punto de rocío, la velocidad de viento, esta la humedad relativa y otros datos más que se toman del clima e incluso ellos con sus saberes ancestrales, heredados de sus abuelos y de sus papás, ya con mirar hacia arriba al cerro ya sabían si iba a llover o no, pero, digámosle científicamente, con los datos que llevan levantados, con los registros pueden saber cuando va a llover, pero más aún con su propia experiencia tradicional heredada de sus padres y abuelos que van levantando dicen órale va a llover, o va a ser nublado o va a ser soleado”(técnico/promotor campesino mestizo, agosto de 2012).

Por lo tanto, si “sabemos que nuestra forma de vida actual no tiene ningún futuro y que la economía se encuentra más allá de la esfera de la reciprocidad y la cooperación voluntaria” (Bosquet, 1979:12-19), se trata justamente de cambiar de forma de vida y de que la economía se centre en el campo de la reciprocidad y la cooperación voluntaria en un contexto en el que el problema fundamental no es la gestión de un recurso aislado sino la gestión de un ecosistema. Así pues, la idea de cooperación se muestra como un concepto mucho más sugestivo que el concepto de competencia para su aplicación más importante en el contexto mundial contemporáneo, su relevancia para el desarrollo. En este sentido, podemos contemplar a nuestro planeta tierra como un mega-ecosistema o un conjunto de sistemas interrelacionados, cuya gestión sostenible sólo se puede llevar a cabo mediante la consecución de acuerdos globales para aplicar unos determinados principios, basados en el respeto escrupuloso de las peculiaridades agroecológicas y, por supuesto, culturales, de cada región:

“Mire, de este lado de la Sierra de Santa Marta, la verdad es que la plantación y producción de pimienta es incipiente el asunto y lo que hacemos es ir rescatando especies que son útiles para la zona, útiles para el productor, con esos criterios de selección que recuerdo ahorita que alguien en una ocasión alguien me preguntaba: y cuáles son tus criterios de selección?: y yo le contesté no, pues miré, mis criterios de selección son los que el productor quiere, porque de pronto nosotros podemos imponer, pero no es el caso, o sea, podemos traer cosas de fuera e imponerlas acá, pero hay cosas en la región que son muy valiosas y son las que debemos respetar, valorar e impulsar” (ingeniero agrónomo popoluca de los proyectos PSSM A.C. y ENDESU A.C., octubre de 2012).

Asimismo, el trabajo intercultural cercano y sistemático entre todos los actores locales de base de la Sierra de Santa Marta, a partir de la metodología de la investigación participativa es fundamental para negociar que las comunidades que aún conservan extensas áreas de monte bien conservadas, permitan a otras comunidades y/o ejidos sin este recurso, recolectar en ellas semillas o plántulas para establecer sus viveros y plantaciones de recursos forestales. De esta forma, en los últimos lustros se ha logrado, gracias a las iniciativas generadas de estas organizaciones inter-comunitarias e interculturales, cierta suficiencia basada en la utilización de los diversos recursos naturales de que disponen. Ello, en absoluto significa que sean unas comunidades encerradas en sí mismas. Por el contrario, la autosuficiencia se da gracias a la conservación y utilización de recursos de la selva mediante su incorporación a los mercados local, regional, nacional e, incluso, internacional.

“El ingeniero está sembrando muchas plantas. Esta es, quizá, seguramente muchos lo conocen, es la pimienta, la pimienta gorda. Esta la seleccionamos porque él tiene el vivero y nos reparte plantas a nosotros mismos, y ya tenemos muchas plantas sembradas de pimienta esta es la pimienta gorda que ahorita está a diez pesos el kilogramo. Esto la agente lo siembra mucho aquí. Porque en agosto todo el pueblo indígena sufre una crisis que no hay maíz y con esto van, cortar su producto, lo venden y comprar el maíz necesario para llenar el estómago, porque en el tiempo de agosto es cuando da la producción esta pimienta. Yo principalmente ahorita vendí como media tonelada de pimienta aquí mismo. Acá ahorita hay muchos compradores que vienen a comprar hasta acá desde Puebla, de Orizaba, viene de aquí de Xalapa, la pimienta la pelean mucho. Yo puedo vender 10, 20 o 30 kilos de semilla de pimienta y con ello ya tengo un recurso con lo que puedo comprar mi maíz y los víveres para mi familia para toda la temporada” (campesino indígena nahua, marzo de 2013).

Conjuntamente, conforme a lo expuesto con anterioridad, estas experiencias de manejo y gestión de recursos naturales, agrosilvopastoriles y pesqueros de la Sierra de Santa Marta resultarían ser un ejemplo de cómo algunos de los recursos de la selva han permitido a varios poblados, ejidos y/o comunidades locales en condiciones bastante adversas para la producción agropecuaria, evitar en alguna medida tener que abandonar temporal o definitivamente sus comunidades para trabajar como peones en ranchos ganaderos cercanos o emigrar masivamente hacia los estados agrarios del Norte del país como Sinaloa o Baja California, con toda la compleja problemática, infelizmente por todos conocida, que ello conlleva:

“En la comunidad de Venustiano Carranza llevamos dos años hay, trabajando con los modelos agrosilvopastoriles y, afortunadamente, ya le hemos avanzado bastante y hasta empleo se generó. Por ejemplo, un cuate que andaba trabajando como emigrante en los campos de plástico Sinaloa, en la frontera con los Estados Unidos, ahora anda por acá en la Sierra ordeñando. Me acaba de hablar porque ordenaba como 30 litros y ahora con el nuevo manejo agrosilvopastoril en sus predios ordeña diariamente como 80 litros” (ingeniero agrónomo popoluca de PSSM A.C. y ENDESU A.C., octubre de 2012).

Además, estas incipientes experiencias alternativas de gestión de recursos naturales en la Sierra de Santa Marta trascienden la incapacidad del desarrollo realmente habido durante la expansión de la posguerra para incorporar a las mujeres al ideal emancipatorio y empoderador del mismo, y para avanzar en una mayor equidad de género, uno de los principales problemas planteados a principios de los años setenta por los críticos del “desarrollo”:

“Yo cuento con un terrenito de 9 hectáreas. Entonces tengo 7 hectáreas de empastado donde andan 11 animalitos y en 2 hectáreas yo tengo sembrado café. Primero reforesté. Tengo un manantial. Sembré plantas y todo y ahora le metí café y otras plantas muy productivas que me dio el Ingeniero. Ahora en mi parcela hay agua, madera, leña, proteínas y mis animales (ganado de ahorro) en 9 hectáreas. Sí, tengo todo eso y, además, unos árboles maderables que sembré, que por o cierto se han desarrollado mucho en un año, lo cual, la verdad hasta me asusta, porque yo le digo al Ingeniero que igual son carnívoros y me van a comer cualquier rato. Además, también tengo mis arbolitos, mis plantitas de café, mi cafetal, donde yo espero que produzca mi café y yo espero venderlo molido. Tengo 20 divisiones en la parcela para el pastoreo. Se rota el ganado cada tercer día. Solo puro ganado. Puro ganado. Cada tres días cambio de pasto y así los voy cambiando y no se me acaba. Me da tiempo, Cuando comienzo con el primero ya el último esta bueno para meter el ganado y, sí, me aguanta bien. El año pasado como yo todavía apenas entre en el programa, entonces este si se me murieron once animales por la sequía, porque yo no tenía pastos, porque yo no estaba en el programa. Entonces él [el Ingeniero] me invito a entrar en el programa y a mí me gusto la idea, porque yo no estaba en el programa éste. Pues yo le dije sí, a mí me gusta trabajar nada más que lo que me falta a mí es el dinero, no tengo. Entonces pues yo soy sola con mis dos hijos, mi esposo ya falleció, entonces yo trabajo sola solamente me acompaña al campo mi Papá de 92 años, que es el que va conmigo al campo y a veces una señora, una amiga que es la que va conmigo al campo. Entonces puedo decir gracias al proyecto del Ingeniero mi parcela y mi vida va mejorado mucho. Demasiado!. Demasiado!. Yo le dije a él [al Ingeniero]: mi parcela tiene que ser la número uno, no porque sea yo mujer, pero yo les voy a ganar a esos señores que entraron junto conmigo al proyecto. Yo les digo: yo les voy a ganar e a esos hombres que entraron igual que yo a trabajar. Yo les voy a poner el ejemplo y según me dijo el Ingeniero, sí, mi parcela es la número uno, o sea ya les gane!” (campesina indígena popoluca, octubre de 2012).

En suma y en base a los fragmentos de datos empíricos expuestos, se puede afirmar que, lejos de la noción de “maldesarrollo” (Unceta, 2012), que cuestiona abiertamente la capacidad del crecimiento económico para superar el “subdesarrollo” y generar verdadero desarrollo, entendido este como un incremento en el bienestar de las personas, los proyectos de gestión de recursos naturales, agrosilvopastoriles, pesqueros e incluso ecoturísticos que en los últimos lustros se están llevando en la Sierra de Santa Marta en Veracruz (México) arrojan unos

resultados bastante más conformes a la noción de sustentabilidad integral asumida en este trabajo¹¹.

5. Conclusiones

En conclusión, en estos proyectos alternativos de gestión integral, sustentable e intercultural de recursos naturales, agrosilvopastoiles, pesqueros y ecoturísticos en la Sierra de Santa Marta en Veracruz (México) se observa cierta capacidad de conservar el trabajo y mejorar la existencia de las personas que se encuentran en situación de resto o redundancia respecto a las necesidades del sistema económico capitalista hegemónico, “evitando, en buena medida, tener que recurrir a la emigración” (Moreno-Arriba, 2013:210) hacia los estados del norte de México como Baja California, Chihuahua y Sinaloa o a cruzar la frontera con los Estados Unidos con la grave y compleja problemática que ello conlleva para los migrantes y sus familias tanto en los lugares de partida como de llegada. Se trataría así de evitar en la medida de lo posible lo que Castells (2002) ha definido como la “Sociedad 20:80”, en virtud de la cual una quinta parte de la población planetaria, el 20 por ciento, vivirá en la opulencia, en tanto las cuartas quintas partes restantes se verán condenadas a una lucha feroz por sobrevivir. Por otra parte, estas experiencias evidencian el hecho de que a pesar de la existencia de un marco legal en la región (Reserva Especial de la Biosfera de Los Tuxtlas) los mayores éxitos para detener el deterioro de los recursos naturales surgen cuando la propia población local está involucrada directamente en la gestión del medio ambiente. La combinación de extrema pobreza y una creciente sobrepoblación favorece la destrucción ecológica de los recursos naturales endógenos porque la población local se ve abocada simple y legítimamente a sobrevivir. Por ello, una solución integral sustentable pasa por mejorar la calidad de vida de las comunidades indígena-campesinas, para que ellas mismas formen parte directa y decisiva de los esfuerzos por proteger y conservar la Naturaleza.

Entonces, a partir de las enseñanzas de las experiencias positivas en marcha como de aquellas otras que no funcionaron deben replantearse y surgir nuevas entidades o instituciones sociales con una perspectiva más amplia sobre el proceso de desarrollo que se quiere impulsar desde las propias comunidades indígena-campesinas, basadas en una utilización endógena de los recursos locales más eficiente y cuidadosa y dentro de un marco de equidad social y de género, así como en la consolidación de organizaciones ecoproductivas regionales de base con

¹¹ Al respecto véase nota a pie de página 1.

una nueva visión ético-social y capaces de impulsar sus propias propuestas de desarrollo humano, justicia y bienestar social y sustentabilidad integral.

Asimismo, se demuestra cómo, desde una “ecología de los saberes” (Santos, 2006), la gestión integral, sustentable, intercultural e inteligente de los recursos de las selvas tropicales del sureste veracruzano ha permitido sobrevivir dignamente a diferentes comunidades campesinas e/o indígenas en condiciones estructurales globales desfavorables. En consecuencia, se coincide plenamente con Santos (2009) en el convencimiento de que forjar credibilidad para el conocimiento no científico no supone desacreditar el conocimiento científico. Simplemente implica su utilización contrahegemónica. Consiste, por una parte, en explorar prácticas científicas alternativas que se han hecho visibles a través de las epistemologías plurales de las prácticas científicas y, por otra, en promover la interdependencia entre los conocimientos científicos y no científicos, siempre considerando que la utopía del interconocimiento es aprender y dialogar con otros conocimientos sin olvidar el propio. Todo ello, sin apelar a la supremacía colonialista de la cultura occidental, sino al diálogo intercultural.

6. Bibliografía

- Altieri, M.A. (1995) *Agroecology: the science of sustainable agriculture*. Boulder-USA: Westview Press.
- Argueta, A. (2011) “Introducción”. En Argueta, A., Corona-M., E. y Hersch, P. *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*. México: UNAM.
- Blom, F. y Lafarge, O. (1926) *Tribus y templos*. México: INI.
- Bonfil, G. (1982) *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio*. Costa Rica: FLACSO.
- Bosquet, M. (1979) *Ecología y libertad: Técnica, técnicos y lucha de clases*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili.
- Buckles, D. y Chevalier, J. (1995) *Land without Gods: Process Theory. Maldevelopment, and the Mexican Nahuas*. Londres: Zed Books.
- Castells, M. (2002) *La Era de la Información*. México: Siglo XXI.
- Conanp-Semarnat, (2006) Programa de Conservación y Manejo Reserva de la Biosfera Los Tuxtlas (México). México: CONANP-SEMARNAT.
- Dietz, G. (2009) *Multiculturalism, Interculturality and Diversity in Education: An Anthropological Approach*. Nueva York: Waxmann.

- Dietz, G. y Mateos L.S. (2010) “La etnografía reflexiva en el acompañamiento de procesos de interculturalidad educativa. Un ejemplo veracruzano”. *Cuicuilco*, 48: 107-131.
- Escobar, A. (1999). *El Final del Salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá: CEREC - ICAN.
- Escobar, A. (2000) “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: globalización o posdesarrollo”. En Viola, A. *Antropología del Desarrollo. Teorías y Estudios Etnográficos en América Latina*. Barcelona: Paidós.
- Escobar, A. (2006) “An Ecology of Difference: Equality and Conflict in a Glocalized World”. *Focaal*, 47: 120–37.
- Escobar, A. (2007) “Worlds and Knowledges Otherwise: the Latin American modernity/Coloniality Research Program”. *Cultural Studies*, 21: 179-210.
- Friedman, J. (1992) *Empowerment. The Politics of Alternative Development*. Massachusetts: Blackwell Ed.
- García-Canclini, N. (2004) “Sociedades del conocimiento: la construcción intercultural del saber”. En García-Canclini, N. *Diferentes, desiguales y desconectados: mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Gedisa.
- Hale, C.R. (2008) “Introduction”. En Hale, Ch.R. *Engaging Contradictions: Theory, Politics and Methods of Activist Scholarship*. Berkeley: University of California Press.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Harrison, F.V. (1991) “Anthropology as an agent of transformation: introductory comments and queries”. En Harrison F.V. *Decolonizing Anthropology: moving further toward and anthropology*
- Jiménez, L.M. (2000) *Desarrollo sostenible. Transición hacia la coevolución global*. Madrid: Ediciones Pirámide.
- Leff, E. (2003) “Racionalidad ambiental y diálogo de saberes: sentidos y senderos de un futuro sustentable”. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 7: 13-40.
- Mignolo, W. (2005) “La colonialidad a lo largo y ancho: el hemisferio horizontal en el horizonte colonial de la modernidad”. En Lander, E. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencia sociales: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Moreno-Arriba, J. (2013) “La gestión comunitaria de recursos naturales, agrosilvopastoriles y pesqueros en la Sierra de Santa Marta en Veracruz (México): ¿una alternativa posible al discurso desarrollista y a la globalización capitalista?”. *Universitas Humanística*, 75: 189-217.

- Pérez de Armiño, K. (2000) *Diccionario de Acción Humanitaria y Cooperación al Desarrollo*. Icaria – Hegoa.
- Porto-Gonçalves, C.W.P. (2001) *Geo-grafías. Movimientos Sociales, Nuevas Territorialidades y Sustentabilidad*. México: Siglo XXI.
- Rahnema, M. (2012). "La participación". En Pérez, B. *Antropología y desarrollo: discurso, prácticas y actores*. Madrid: Libros de la Catarata.
- Rahnema, M. y Bawtree, V. (1996) *The post-development reader*. Londres: Zed Books.
- Semarnap, (1997). *Diagnóstico y Propuesta del Plan de Desarrollo Comunitario de Venustiano Carranza, Municipio de Tatahuicapan de Juárez, Veracruz, México*. México: SEMARNAP - Centro Regional Universitario Oriente - Universidad Autónoma Chapingo - Proyecto Sierra de Santa Marta, A.C.
- Santos, B. (2005) *La universidad en el siglo XXI para una reforma democrática y emancipadora de la universidad*. México DF.: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- Santos, B. (2006) "La Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias: para una ecología de saberes". En Santos, B. *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*. Buenos Aires: CLACSO.
- Santos, B. (2009) *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: CLACSO - Siglo XXI.
- Speed, S. (2006) "Entre la antropología y los derechos humanos: hacia una investigación activista y críticamente comprometida". *Alteridades*, 31(16): 73-85.
- Toledo, V.M. y Barrera-Bassols, N. (2008) *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Barcelona: Icaria.
- Unceta, K. (2012) "Desarrollo, subdesarrollo, maldesarrollo y posdesarrollo. Una mirada transdisciplinar sobre el debate y sus implicaciones". En Pérez, B. (2012) *Antropología y desarrollo: discurso, prácticas y actores*. Madrid: Libros de la Catarata.
- Walsh, C. (2003) *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

PERSISTENCIAS Y TRANSFORMACIONES DISCURSIVAS SOBRE LA RAZA Y EL RACISMO EN SEVILLA. UN ESTUDIO SOBRE LA SEMÁNTICA DE LA INTEGRACIÓN LABORAL DE LOS/LAS INMIGRANTES EN PERSPECTIVA DESCOLONIAL

Iván Perriáñez Bolaño
ivanperibola@gmail.com
Universidad de Sevilla

1. Introducción¹

En el conjunto de las entrevistas, grupos de discusión, y talleres participativos llevados a cabo con los agentes sociales² que trabajan diseñando políticas e implementando programas en el campo de la inserción laboral con personas inmigrantes en la ciudad de Sevilla (de los que se obtuvieron parte de los datos explotados para este artículo), aparecía, expresada de forma similar, la siguiente afirmación: “existe el racismo pero no las razas”. La proposición, contradictoria en los términos en los que está formulada, admite la existencia de ideologías, actitudes y comportamientos racistas, no así la categoría (raza) que les da sentido y permite nombrarlas.

Si observamos la historicidad intra-europea reciente podemos inferir algunas de las dificultades que encontraron nuestros agentes para poder conectar ambos términos, toda vez que la raza como elemento de análisis es apartada del discurso científico, político y técnico, tras las sucesivas declaraciones de la UNESCO a partir de 1949³, y de forma paralela se entendió el racismo erradicado de los llamados Estados democráticos tras la caída del régimen nazi y el fin del Holocausto. Más concretamente, estos obstáculos ideo-lógicos partirían de admitir la correspondencia entre nazi y racista, situando el

¹ Este estudio se realizó en la ciudad de Sevilla durante el período 2010-2013, y se integra en el marco del proyecto “The semantics of Tolerance and (anti)racism in Europe: public bodies and civil society on a comparative perspective” (TOLERACE), financiado por el 7º Programa Marco de la Unión Europea (2010-2013) para la excelencia investigadora.

² Durante este periodo, llevamos a cabo un total de 33 entrevistas, dos talleres participativos y dos grupos de discusión con los representantes pertenecientes a las Administraciones Públicas regionales y locales, Sindicatos, Confederación de Empresarios de Sevilla, Organizaciones No Gubernamentales, Hospitales, Asociaciones de Vecinos y Congregaciones religiosas.

³ Es así cómo podemos entender los ensayos “Raza y sociedad” (1955) y “Raza y cultura” (1972) elaborados por el antropólogo belga Lévi-Strauss a petición de la UNESCO.

Holocausto como paradigma para pensar el racismo; aceptar la pérdida de cientificidad del término raza en el contexto europeo como categoría de análisis (frente a etnia) para pensar la diversidad cultural, obviando su orígenes y formación colonial, así como sus metamorfosis y particularidades locales; y suponer que en la actualidad el racismo se encuentra ligado fundamentalmente a factores económicos en relación a las dinámicas migratorias. Un “racismo(s) sin raza(s)” (Goldberg, 2009) que desde las instancias políticas y de poder/saber se da por erradicado en las sociedades europeas, o en todo caso, señaladas como excepciones individuales muy localizadas o atribuibles a grupos minoritarios.

En este sentido, los análisis locales que han tratado del racismo como fenómeno (ligado a los procesos migratorios y a expresiones de los grupos minorizados) han puesto la atención en las prácticas políticas, jurídicas, policiales u organizacionales, sin entrar a analizar las semánticas de los discursos. A su vez, la noción de raza es ajena al discurso político y científico andaluz, casi nunca puesto en relación con la identidad nacional y criticada en la mayor parte de los casos por entenderse un concepto estático, y connotado por el imaginario franquista y el Holocausto. De esta forma, la existencia del racismo institucional y social no forma parte relevante del debate académico, político, y de las asociaciones civiles, o en el caso de que este análisis se produzca por parte de algunas organizaciones y actores, queda fuera del campo de la difusión científica e informativa.

Estas cuestiones, lejos de estar cerradas, están planteando desde las epistemologías críticas con las narrativas de la modernidad/colonialidad (Quijano, 2000) de qué manera debemos afrontar análisis y perspectivas “otras”, toda vez que estos discursos hegemónicos se sitúan como “ideas-pantalla” (Taguieff, 1995) que dificultan a los agentes políticos y sociales (anti-)racistas la visibilización de las persistencias y transformaciones producidas en las formas de nombrar la raza y el racismo en las sociedades postindustriales.

Desde aquí, se propone ampliar el estudio de estos aspectos rastreando las constantes ideológicas en las representaciones sobre la raza, el racismo y el (anti)racismo, visibilizando en los discursos actuales cómo se han ido transformando las representaciones sobre la diversidad cultural en relación con los imaginarios de la identidad nacional, la europeidad (Hesse, 2013), y las dinámicas neoliberales. Así mismo, un análisis del racismo y su semántica, queda desde aquí articulado a una

perspectiva contextualizada (situada) que nos permita entender los sentidos que adquiere en su concreción local y las claves de su eficacia y persistencias (Hall, 2010).

2. Narrativas locales de integración laboral: las representaciones-pantalla del (anti)racismo.

La posición dependiente y periférica de Sevilla respecto a las políticas sociales y económicas del Estado español y la Unión Europea (UE) muestra un mercado de trabajo especializado en el sector servicios con altas proporciones de empleo precario y sumergido, y un tejido económico fragmentado, etnizado, y sexuado, que le hace estar sometido con mayor virulencia a las situaciones coyunturales de crisis social o “recesión” económica, afectando sobremanera a los colectivos y personas más vulnerables, y a los discursos y representaciones que sobre los mismos se instalan en el debate público y social. La ausencia de impacto real de las políticas y medidas (anti)racistas, agravado por las consecuencias del estallido de la “burbuja” inmobiliaria en 2008, y el desempleo estructural de la ciudad, ha provocado que los discursos de los agentes se desplacen y acentúen hacia la dificultad de enfocar de manera integral la inserción laboral de ciertos colectivos racializados.

Muchas de las propuestas discursivas (anti)racistas quedan así reducidas a tres posibles elementos explicativos de episodios de racismo, discriminación e intolerancia en la esfera del empleo local: bien presentando la diversidad cultural como un problema resultado de las percepciones que la visibilización de ciertos marcadores culturales provoca en buena parte de la población autóctona al compartir espacio laboral con aquellos colectivos étnicos señalados como inintegrables, de manera que los elementos biológicos condensan la estigmatización de los “Otros” mediante la visualización de signos identificativos y su posterior ubicación dentro del imaginario del grupo mayoritario (es más fácil ubicar a un inmigrante marroquí moreno que a uno rubio, o realmente complejo apreciar un negro musulmán de otro que no lo sea, si bien su color de piel lo ubica como inmigrante a priori aunque haya podido nacer en Sevilla, y es más fácil ubicar a una negra musulmana si lleva pañuelo, pues el estigma cultural la separa de la autóctona). O bien se plantea que las tasas más altas de desempleo y la ubicación en entornos laborales precarios es consecuencia de su escasa formación, experiencia, incapacidad (que a veces puede llegar a tomar connotaciones biológicas en el discurso).

O debido al desconocimiento de los valores culturales que definen al grupo mayoritario; aspecto éste, que además, responsabiliza a las personas inmigradas (y exime a las autóctonas) señalando que “son ellos los que no se quieren integrar”⁴.

La relevancia de estas representaciones acerca de la diversidad cultural, la inmigración y los procesos de inserción laboral, resulta de su configuración en un sistema complejo compuesto por objetos, cosas, y procesos (explícitos e implícitos) articulados coherentemente en función del contexto en el que se desenvuelven y adquieren significado. “Son las representaciones las que conectan el sentido al lenguaje y a la cultura, a las formas de ver el mundo” (Hall, 1997:2) mediante conexiones semánticas complejas que operan desde la yuxtaposición de discursos globales y locales. Es de esta manera que el lenguaje(s) convertido en discurso(s) de saber/poder personifica e identifica a los sujetos, las categorías y las cosas, a través de atributos que se le suponen (a la categoría inmigrante le corresponderían atributos del tipo, ilegal, irregular, delincuente, intolerante, extremista, patriarcal, inintegrable. A su vez, inmigrante se articula junto a otras como raza, etnia, cultura, identidad, nación, religión, multiculturalidad, ciudadanía –cada una con sus respectivos atributos-), estableciendo relaciones de sentido para poder pensar y nombrar nuestro mundo.

Estos elementos dispersos fueron recogidos en torno a cuatro ejes discursivos desde los que se expresaron y asentaron las representaciones de los agentes locales. Todos ellos se encuentran articulados y suelen aparecer juntos en los discursos, por lo que su separación responde a un ejercicio de estrategia analítica que nos permita visibilizar y comprender qué elementos y qué percepciones se sitúan como ideas-fuerza al hablar de raza, racismo, inmigración, e inserción sociolaboral; y que fueron, 1. integrar es adaptar a la norma, 2. la inmigración representa un problema, ese problema es económico y supone la causa principal del racismo, 3. ellxs no se quieren integrar, y 4. las razas no existen, el racismo sí.

2.1. El discurso tecnocrático de la posracialidad: “integrar es adaptar a la norma”

En el caso andaluz, el marco de referencia de las políticas migratorias locales lo constituyen los Planes Integrales para la Inmigración en Andalucía (PIPIA). Estos

⁴ Presidente de la Asociación de Vecinos “El Cerezo”, 2010

Planes han de entenderse dentro del contexto político y social en el que surgieron, sobre todo a partir de los sucesos racistas acontecidos en la localidad almeriense de El Ejido (Castaño, 2008) a principios de febrero del año 2000. Los hechos fueron de tal magnitud y gravedad que incluso el Estado español modifica la Ley de Extranjería ese mismo año (LOEX 4/2000) incluyendo en la misma la creación del Observatorio Español del Racismo y la Xenofobia (OBERAXE)⁵. Al mismo tiempo, elabora el Plan Global de la Extranjería y la Inmigración en España (Plan GRECO), consistente en la firma de acuerdos bilaterales con países de especial incidencia en el proceso migratorio y en la creación de Agencias de Cooperación al Desarrollo estatales y regionales ligadas, en uno u otro sentido, a las políticas de control y movimiento de personas no comunitarias.

Será a partir de este momento cuando el Gobierno de la Junta de Andalucía, a través de la recién creada Dirección General de Coordinación de Políticas Migratorias (DGCPM)⁶, diseñe e implemente el Primer Plan Integral (2001-2004), definido por la tecnopolítica andaluza como “integral” en tanto que consigue articular los distintos dispositivos públicos mediante la coordinación de aquellas Consejerías con competencias en materia de inmigración. Más recientemente, el II PIPIA (2006-2009) promocionó la “normalización”⁷ como el “mayor logro de las políticas andaluzas en materia de integración”⁸, “el elemento central de la intervención”⁹ para procurar la inserción sociolaboral de las personas migradas:

“La integración es posible si se sustenta en el principio de normalización. No se trata de establecer dispositivos especiales para la acogida de los inmigrantes, cualquiera que sea su situación administrativa. Se trata por el contrario, de utilizar los servicios ordinarios [...]”¹⁰

Desde que comienza a implementarse el segundo Plan la normalización se convierte en el elemento transversal de las políticas andaluzas y de los programas ejecutados por las entidades del tercer sector, de manera que los discursos procedentes de los mismos para referir a la integración quedan sujetos, en último término, a la posibilidad de que las

⁵ Artículo 7.1 de la Ley de Extranjería 4/2000, en el cual se establecen, además, las funciones de estudio y análisis, capacidad para elevar propuestas de intervención, y ser interlocutor con los distintos organismos y entidades europeas en materia de Racismo y Xenofobia. En paralelo ha de entenderse la creación del Observatorio Permanente Andaluz de las Migraciones, contempladas en los dos PIPIA.

⁶ Desde su creación en el año 2000, la DGCPM ha estado integrada en distintas Consejerías de la Junta de Andalucía: Consejería de Gobernación, de Empleo, y desde el año 2012 en la Consejería de Justicia e Interior.

⁷ I PIPIA, p. 66, II PIPIA, p. 106

⁸ Jefa de Servicios Migratorios de la Consejería para la Igualdad y el Bienestar Social, 2011

⁹ Secretaria de Igualdad, Unión General de Trabajadores (UGT), 2010

¹⁰ II PIPIA, p. 10

personas migrantes puedan acceder a los servicios normalizados de empleo y cobertura social.

De esta manera, las voces de nuestros informantes expresaron la no necesidad de llevar a cabo “una política o actuaciones a favor de los inmigrantes”¹¹, sino que por el contrario, entendieron que la normalización constituye el mecanismo correcto para “contener y absorber las diferencias”¹² según “las necesidades del mercado de trabajo, e independientemente del colectivo al que pertenezcan”¹³. La semántica dominante de la normalización, por tanto, huye de la necesidad de medidas específicas, o de discriminación positiva para el tratamiento y la gestión de la diversidad cultural en el ámbito del empleo. Normalizar, así expresado, significaría adaptar y/o invisibilizar aquellos elementos que identifican a las personas inmigrantes respecto a las del grupo hegemónico como condición a priori para poder insertarse en el mercado de trabajo local.

El asunto es, que normalizar, cuyos significados según una institución de saber/poder como la Real Academia Española refiere única y exclusivamente a “poner en orden lo que no lo estaba; hacer que algo se establezca en la normalidad; y, ajustar a un tipo o norma”¹⁴, no entendería tanto de integración como de absorción de las diferencias raciales, culturales, y de sexo-género, en relación a las necesidades del mercado laboral definidas por las políticas neoliberales y la ley de extranjería.

Cómo es posible así entender la normalización como integración, cuando la separación ontológica entre quienes son y quienes no son (“porque en teoría no existen”¹⁵), establece que ser europeo conlleva la adquisición de derechos sociales, civiles y económicos, mientras los miembros de los colectivos minorizados quedan desprotegidos ante las continuas contingencias que deben soportar. La diferencia, así, se establece conforme a derecho, es simbólica y queda articulada en la práctica a situaciones y expresiones que no son fáciles de conciliar en los entornos laborales debido a la visibilización de “ciertas costumbres o una religión que es imposible llevar a cabo en una jornada laboral”¹⁶.

¹¹ Responsable de Políticas Sociales e Inmigración-Sevilla. Comisiones Obreras, 2011

¹² Servicio de Programas de Empleo de la Delegación de Economía y Empleo del Ayuntamiento de Sevilla, 2010

¹³ Responsable de Políticas Sociales e Inmigración-Sevilla. Comisiones Obreras, 2011

¹⁴ Real Academia Española (RAE). www.rae.es

¹⁵ Coordinador del Área de Inserción y Empleo de CARITAS, 2010

¹⁶ Coordinadora de Proyectos de la Confederación de Empresarios de Sevilla (CES), 2011

Lo interesante, desde el plano de las representaciones, nos llevaría a buscar qué lógicas subyacen en este principio y de qué manera se articulan en los discursos políticos la homogeneidad de la norma con la diversidad cultural.

La cuestión es que la normalización se configura como una herramienta para aplicar eficientemente la correcta gestión de los movimientos poblacionales, esto es, bajo este principio rector de las políticas andaluzas subyace la lógica economicista neoliberal que regula para el mercado y considera a las personas no comunitarias como “brazos económicos”, mano de obra barata que “realiza aquellos trabajos que nosotros no queremos”¹⁷. De manera explícita, los dos PIPIA señalan a priori cuáles son los nichos laborales en los que se han de emplear los y las trabajadoras inmigrantes, estableciendo, además, una nítida separación entre “extranjeros comunitarios” y “extranjeros no comunitarios” al adscribir ciertos empleos a la condición de la nacionalidad:

“los extranjeros y extranjeras de países comunitarios son residentes atraídos por las posibilidades de descanso que ofrece el clima, aunque también realizan actividades empresariales. En el caso de los extranjeros y extranjeras de nacionalidades no comunitarias, su actividad se centra en el sector servicios, en concreto en la hostelería y servicio doméstico, aunque también en la construcción”¹⁸

Bajo este discurso subyace una representación productivista de la diversidad cultural tras la que se esconde la ordenación de la “división internacional del trabajo y una reasignación de la especialización de las producciones a escala mundial”¹⁹, donde la posición geopolítica y económica de Andalucía y Sevilla las sitúa como destino turístico o de negocios para los ciudadanos de la Unión Europea, mientras para las personas no comunitarias se destinan aquellos empleos caracterizados por su precariedad, carente, en la mayor parte de los casos, de protección social y cobertura legal.

Además, la responsabilidad de estar abocados a estos empleos no recae en las políticas del grupo mayoritario, sino explícitamente en las personas inmigrantes en tanto que categorizados como población específica a priori carente de “formación, habilidades sociales, e incluso físicas”²⁰ y “por el escaso nivel de las cualificaciones profesionales adquiridas anteriormente en el mercado laboral”²¹.

La orientación instrumentalista y economicista con que se contempla a las personas inmigrantes, relacionando “necesidades del mercado laboral” con “inmigrantes” de forma reiterada en el discurso sobre el empleo, contribuye a la fijación de un imaginario

¹⁷ Gerente de la Comisión Española para la Ayuda al Refugiado en Andalucía, CEAR, 2010

¹⁸ I PIPIA, p. 21

¹⁹ II PIPIA, p. 9

²⁰ Coordinadora de Proyectos de la Confederación de Empresarios de Sevilla (CES), 2011

²¹ I PIPIA, p.88

que permite construir una idea de los procesos migratorios en función de los intereses hegemónicos del mercado. Este sentido mercantilista sobre las personas y los cuerpos, en el binomio profundamente naturalizado inmigrante/mercado, ha dejado su impronta en toda una serie de representaciones y prácticas en el mercado laboral local: como veremos para los casos del servicio doméstico y la población de religión musulmana.

La lógica instrumentalista y mercantil en torno a los “recursos inmigrantes” y sus cuerpos, naturaliza también el binomio “inmigrante/mercado” para cargar el sentido positivo de la inmigración en su valor económico como una de las bases del razonamiento antirracista para promover la tolerancia de la multiculturalidad derivada de su presencia. En este universalismo de la intervención social, se pretende que la desigualdad por razones de etnia, raza, sexo-género, clase, diferencia física o psicomotora (referida cotidianamente como discapacidad), no requieren tratamientos específicos sino una intervención común para la igualdad: la normalización. Este sentido de discriminación universal invisibiliza el racismo y los factores de discriminación racista dificultando el acceso al empleo en igualdad de condiciones. Este discurso dominante también dificulta atender y visibilizar, en la interacción en el ámbito laboral, los factores selectivos por motivos étnicos-raciales y de sexo género, que son invisibilizados, atenuados o desplazados en los discursos para señalar que el racismo se debe casi exclusivamente a factores de carácter económico.

2.2. “la inmigración representa un problema, ese problema es económico, y es la causa principal del racismo”

Los discursos analizados expresaron la integración sociolaboral de personas inmigrantes en la ciudad en torno a problemas y situaciones conflictivas que necesitan de dinámicas y respuestas rápidas para paliar las contingencias aparejadas a la falta de empleo. En este sentido, entendieron que el racismo es consecuencia de la actual coyuntura económica y “no de las políticas que se están llevando a cabo”²², desplazando las responsabilidades de las instituciones públicas y del tercer sector hacia comportamientos, actitudes y discursos individuales, y apartando del debate el análisis de los factores estructurales, históricos, e ideológicos, que entran en juego en el campo de la inmigración, la inserción laboral y la diversidad cultural.

²² Responsable Autonómico de Empleo de la Cruz Roja, 2012

La precariedad laboral, las altas cotas de desempleo, y las continuas restricciones de los derechos sociales, fueron los factores aludidos por los agentes para señalar la aparición de discursos racistas, debido a que las personas inmigrantes son percibidas como competencia para acceder a las escasas ofertas de trabajo y a los mermados dispositivos de protección social. La situación ha provocado, incluso, que los nichos laborales con mayor presencia de población inmigrante sean demandados ahora por la población autóctona en los distintos dispositivos de empleo “como si fueran de su propiedad, como si por el hecho de ser locales les concediese supremacía respecto a los anteriores”²³.

De la misma manera, los representantes de las entidades (anti)racistas expresaron los problemas que está suponiendo atender a “toda esa población flotante -irregular- que se ha quedado”, ya que a la hora de activar procesos de inserción laboral en la que intervienen también población autóctona se encuentran en la disyuntiva de si “posibilitarles un empleo antes que a un trabajador español que tiene más derechos”²⁴. En este sentido, se apuntó la existencia de un “racismo oculto que estaba justificando en las intervenciones quiénes tienen derechos y quiénes no los tienen”²⁵ “en relación sobre todo al trabajo”²⁶. De modo que, en muchos de los procesos de selección para entrar a formar parte del mercado laboral o para acceder a cursos de formación, “suele preferirse a un español a un inmigrante porque el inmigrante siempre puede irse a su país”²⁷.

Así, la semántica discursiva de la tecnopolítica local invisibiliza el racismo sin raza de la contemporaneidad, sentando las bases del discurso de la desigualdad “aceptable”. Resemantizando el código discursivo del racismo se reformulan las claves de la diferencia naturalizada sobre el fenómeno global/glocal de las culturas migradas. Y que ahora rebrota y es perceptible no sólo en las conversaciones de la vida cotidiana, sino también en las políticas de recortes sociales. Silencia, además, no sólo la realidad social y económica de los países desde los que estas personas emigran, sino que, y bajo la consideración de “ilegales”, “irregulares”, “indocumentados” o “sin papeles”, comprende la inevitabilidad de medidas paliativas que dejan de atender a las causas del fenómeno migratorio y a la pluralidad de colectivos e individuos implicados.

²³ Defensor del Pueblo Andaluz, 2011

²⁴ Coordinadora de Acción Social de Unión Sindical Obrera (USO), 2010

²⁵ Responsable del Área de Voluntariado del Hospital Virgen Macarena, 2012

²⁶ Coordinadora de Acción Social de Unión Sindical Obrera (USO), 2010

²⁷ Directora del Taller de Empleo “Tablada-Norte” del Ayuntamiento de Sevilla, 2010

Estas representaciones alimentan “el racismo estructural/institucional” (Walsh, 2009) al manifestar la pasividad, la imposibilidad, y/o la falta de respuesta a la hora de afrontar sucesos de discriminación racial en la cotidianidad de la atención a la diversidad cultural y el empleo, expresada en la dificultad de algunos técnicos locales a la hora de atender este tipo de situaciones:

“claro cuando tú trabajas con una población que está peleando día a día por tener algún derecho social, que además actualmente están perdiendo, pues saca uñas y dientes. Tú, como profesional que te estás enfrentando a esa realidad, ¿qué le dices? ¿qué le dices al sevillano que va y te dice: <¿oiga, cómo no me atiende a mí si ha atendido usted antes a tres colombianos?>, ¿qué le contestas?”²⁸.

Estas percepciones sobre la inmigración naturalizan a los otros culturales señalándolos como el principal problema para la salvaguarda de los derechos sociales y económicos de la población autóctona, asentando en el imaginario del grupo hegemónico la percepción de que “son muchos, colapsan los servicios sociales, los dispositivos de salud, las escuelas, y aparecen los problemas en el empleo”²⁹. De igual manera, representan un problema para los valores de la identidad nacional y europea que “está poniendo en peligro el estado de bienestar”³⁰.

Así, la activación de discursos racistas sobre la base del baluarte nacional tiene en la inmigración uno de sus leitmotiv más operativo, el núcleo de representaciones ideológicas que dinamiza el ideal de cohesión estado-nacional en el contexto de fracturas del actual proceso de mundialización. Esto legitima la posición del grupo para defenderse de la “intrusión del Otro”, a la vez que promueve un imaginario implícito con gran fuerza colectiva que construye el fenómeno como invasión y problema, e hilan el discurso ideológico reactivo ante la inmigración al discurso de la necesidad de la ley de extranjería como mal menor frente a riesgos exteriores “para controlar a los inmigrantes –económicos- que han llegado y llegan a España”³¹, “para que la gente que venga, venga como tiene que venir, con contrato de trabajo, permiso de residencia, y para regular quién entra y sale de este país”³².

²⁸ Directora de la Zona de Trabajo Social Macarena-Norte, 2012

²⁹ Jefe del Servicio de Programas de Empleo de la Delegación de Economía y Empleo del Ayuntamiento de Sevilla, 2010

³⁰ Director General de la Dirección General de Coordinación de Políticas Migratorias, 2011

³¹ Vicepresidente de la Asociación de Vecinos El Cerezo, 2010

³² Director General de la Dirección General de Coordinación de Políticas Migratorias, 2011

2.3. “ellos no se quieren integrar”. Racismo invertido e irreductibilidad cultural

De esta manera, las diferencias establecidas a priori según la nacionalidad y el lugar de procedencia están asentando en los discursos las representaciones de ciertos grupos culturales señalados como inintegrables. Estos discursos suelen completar una representación esencialista y mistificada de la identidad nacional que se supone en peligro al entrar en contacto con ciertos colectivos minorizados, expresando la mayor de las veces que la discriminación en los entornos laborales hacia aquellos no descansa en elementos raciales sino en consideraciones nacionales, identitarias, culturales, y legales. Además, la naturalización de la diferencia como irreductibilidad cultural responsabiliza de su situación a aquellos otros diferentes, provocando la aparición en los discursos de un racismo invertido que traslada las posibilidades de integración a las personas inmigradas, e invisibiliza “el racismo discursivo de las élites políticas” (Van Dijk, 2009; Zapata, 2008) y de los representantes de las entidades y organizaciones de orientación (anti)racista.

En estas situaciones, los discursos locales sobre la otredad señalan a la población marroquí y las personas de religión musulmana como paradigma de irreductibilidad e inintegrabilidad: persistente en las representaciones de la (re-)conquista castellana de Al-Andalus y el colonialismo español en el norte de África, y actualmente adscritos a situaciones de terrorismo e integrismo religioso tras los sucesos de las Torres Gemelas (2001) y los Trenes de Madrid (2004). Además, se apuntan referencias a la “negritud” (Moreno, 1997) como una de las marcas visibles que subyacen y persisten en el imaginario sevillano, hoy tristemente observable en las continuas detenciones y tratos racistas que sufren senegaleses, nigerianos, cameruneses, angoleños, y otros, que suelen ocupar puestos de economía informal relacionada sobre todo con la venta ambulante.

Al respecto, los discursos expresaron, en primer lugar, que “ellos por sus costumbres no están integrados”³³. Para algunos agentes, los distintos tipos de discriminación se verían atenuados a través de la participación en la vida social y cultural de la ciudad, en actividades donde interactúan y se pone en juego la identidad colectiva del grupo mayoritario mediante formas ritualizadas, caso de “la Semana Santa”³⁴ o el encuentro

³³ Presidente de la Asociación de Vecinos “Guadalquivir”, 2011

³⁴ Vicepresidente de la Asociación de Vecinos “El Cerezo”, 2010

“Betis-Sevilla”³⁵. Estas percepciones homogenizan la diversidad entre los colectivos migrantes en relación a una sociedad sevillana también esencializada y homogeneizada, mediante una serie de acontecimientos descontextualizados de su ser particular e histórico, y de su sentido de representación/reproducción simbólica, social y cultural. La supuesta ausencia de ciertos grupos étnicos en dinámicas y rituales autóctonos es considerado por buena parte de nuestros informantes una constatación de la irreductibilidad “entre nuestras formas de ser y ver el mundo”³⁶ respecto de ciertos colectivos señalados como inasimilables.

Otra cuestión relevante para poder activar procesos de inserción laboral entendería de la atenuación y/o invisibilización de ciertos marcadores culturales y elementos identificativos que señalan la otredad en el imaginario local, entre los que se referenciaron “rezar en horario laboral”³⁷, “llevar sus ropas, hablar alto”³⁸, “no hablar el idioma”³⁹, “no comer cerdo”⁴⁰. Estas representaciones sobre la diversidad cultural se articulan en los discursos a través de la construcción de límites y diferencias estáticas e insalvables. Las asociaciones discursivas de este tipo se asientan en pre-juicios y estereotipos relacionados siempre con los “Otros”, a los que se categoriza y homogeniza.

En relación, la explicitación de los sentidos peyorativos que toma la especificidad cultural de los colectivos inmigrados, más específicamente respecto a los musulmanes, si es admitido, relega el racismo a la esfera de las actitudes individuales excluyendo cualquier debate sobre las estructuras políticas y legales. Es más, en algunos casos, los discursos se desplazaron hacia una presunta naturaleza recíproca de prejuicios y actitudes entre las partes implicadas en los procesos de inserción laboral, atenuando de esta manera las relaciones de poder entre miembros del endogrupo y el exogrupo. En otros, nos encontramos con un racismo invertido expresado de la siguiente manera, nosotros no los discriminamos se discriminan ellos entre sí: “el problema se produce más entre colectivos de inmigrantes”⁴¹, “la discriminación la pueden tener más ellos entre sí, en sitios específicos donde conviven distintas razas”⁴², “son un colectivo débil

³⁵ *Ibíd.*

³⁶ Directora del Taller de Empleo “Tablada-Norte” del Ayuntamiento de Sevilla, 2010

³⁷ Coordinadora de Proyectos de la Confederación de Empresarios de Sevilla, 2011

³⁸ Coordinadora de Acción Social del sindicato U.S.O., 2010

³⁹ Trabajadora social de la Congregación Religiosas de María Inmaculada, 2011

⁴⁰ *Ibíd.*

⁴¹ Gerente de la Comisión Española para la Ayuda al Refugiado en Andalucía, CEAR, 2010

⁴² Coordinadora de Proyectos de la Confederación de Empresarios de Sevilla, 2011

que se ha entretenido más en las rencillas”⁴³.

Como hemos señalado, la presencia de elementos descontextualizados, estereotipados y cosificados, posicionados de forma continuada en los discursos analizados, construyen lo que Sayyid y Hesse (2006) denominan el “imaginario del inmigrante”. En Sevilla, las personas marroquíes y musulmanas representan el paradigma de la otredad establecido mediante vínculos asociativos entre el Islam y sus referentes simbólicos (Corán, mezquita, o relacionados con la indumentaria –chilabas- y la alimentación –desangrar la carne, por señalar los más repetidos, y que llevarían implícitos otros como Imán, integrista, antidemocrático o patriarcal).

Representativo es el uso explícito del binomio “marroquí/mezquita”⁴⁴, a través del cual la semántica de los discursos sobre estos espacios de culto ubicados en barrios multiculturales se distingue respecto a otros espacios sociales con similares valores de uso. El vocablo mezquita, además, no se identifica en el imaginario del grupo autóctono únicamente como el lugar de oración de las personas que profesan el Islam, sino que es el Islam mismo, es decir, se trata de un espacio físico (y espiritual) construido simbólicamente como referente unívoco de identificación y visibilidad de la alteridad religiosa (cultural y étnica) que representa el Otro musulmán. La mezquita es su templo, es donde se reúne en comunidad, es donde se lee el Corán, es, en definitiva, el lugar que ordena y recoge otros elementos que de otra manera serían más complejos de identificar por el endogrupo. Las mezquitas son un elemento recurrente para potenciar el miedo social sobre el grupo estigmatizado, a la vez que invisibiliza la pluralidad interna de los colectivos marroquíes y musulmanes.

Estos elementos discursivos aglutinan y movilizan la confrontación identitaria, de honda raigambre cultural en Andalucía y Sevilla, representando uno de los símbolos movilizados de las retóricas islamóforas, que entre otras impiden o suponen barreras de difícil superación para acceder al mercado laboral sevillano, o en su defecto, problematiza muchas de las relaciones que se dan en el entorno laboral al proyectar una sociedad musulmana homogénea dominada por atavismos que impiden su evolución (Said, 2010) y su integración en la sociedad sevillana.

Por último, otro elemento a destacar señala cómo el tejido asociativo empresarial local entiende que la mejor manera de conciliar las especificidades culturales, étnicas y

⁴³ Jefa de Servicios Migratorios de la Consejería para la Igualdad y el Bienestar Social, 2011

⁴⁴ Directora de Relaciones Institucionales del Ayuntamiento de Sevilla, 2011. Responsable del Área de Inclusión Social de CARITAS, 2010

raciales, con la posibilidad de entrada en el mercado laboral de la ciudad, consiste en “autoemplearse”: sólo así “pueden poner las normas que ellos quieran”⁴⁵. Los enclaves étnicos, por tanto, serían los espacios donde se pueden expresar aquellas particularidades inintegrables, en relación a las dificultades que se encuentran las personas migradas que trabajan por cuenta ajena. Curiosamente, estos datos se refuerzan con los ofrecidos por el Servicio Andaluz de Empleo (SAE) para el periodo 2008-2012, donde únicamente creció la afiliación de personas migrantes a la seguridad social en el régimen de autónomos (3,42%), y en el servicio doméstico (7,02%)⁴⁶. En el caso de éste último, aún tratándose de un entorno laboral fuertemente desregulado e invisibilizado.

2.4. “las razas no existen, el racismo sí”. El caso de las empleadas del hogar

En el II Plan Integral para la Inmigración en Andalucía (2006-2009) se recogía que:

“La Unión Europea ha rechazado, y continúa rechazando, las teorías que tratan de establecer la existencia de las razas humanas. Por tanto, el hecho de que en el presente documento aparezca esporádicamente el término «origen racial» no implica el reconocimiento de dichas teorías”⁴⁷

Como expresamos al inicio de esta comunicación, la legitimidad que confieren los textos-verdad (LOEX, PIPIA, directivas e informes comunitarios) emanados desde los distintos lugares de poder/saber son admitidos en último término por los agentes locales. Expresamos, además, que las concepciones hegemónicas sobre la raza y el racismo dificultaban/dificultan la visibilización de las transformaciones y persistencias en las formas de nombrar la diversidad cultural en el actual sistema-mundo, mediante la aceptación de ideas-fuerza que se sitúan en los discursos a modo de obstáculos ideológicos. Estas ideas referían principalmente a la aceptación de la invalidez científica del término raza como categoría de análisis, y de entender el racismo adscrito casi única y exclusivamente al nazismo, el Holocausto, y para los casos andaluz y español, al imaginario franquista de la “hispanidad” con base en lo castizo.

Estas representaciones, como hemos venido recogiendo, se habrían visto desplazadas, tras el final de la II Guerra, por un “racismo de las diferencias” definido por la incompatibilidad e irreductibilidad entre grupos culturalmente homogéneos y

⁴⁵ Coordinadora de Proyectos de la Confederación de Empresarios de Sevilla, 2011

⁴⁶ Datos obtenidos del Servicio Andaluz de Empleo. Observatorio Argos.

⁴⁷ II PIPIA, p. 173

localizados. Así, la tan denostada verbalización de los términos raza-racismo ha sido sustituida por una concepción “relativista-culturalista” que puede volverse un nuevo racismo, por ejemplo, dando al desconsiderado racismo biologizante una vestimenta retórica que lo vuelve aceptable” (Taguieff, 1995:172). Así, etnia sería el eufemismo de raza, y xenofobia, de racismo.

Este desplazamiento discursivo de raza a etnia y de racismo a xenofobia es el resultado de naturalizar, esencializar, y deshistorizar las diferencias raciales (de igual modo lo podríamos expresar para las relaciones de sexo, género y sexualidad), de “confundir lo que es histórico y cultural con lo que es natural, biológico y genético” (Hall, 2003). Lo racial, por tanto, entendería de la marca que clasifica y categoriza a priori diversos grupos y colectivos señalados como inferiores en relación a elementos sociohistóricos, culturales, y también biológicos. De manera más clara, “la idea de raza es una construcción mental de la modernidad que expresa la experiencia básica de la dominación colonial mediante la clasificación mundial de las poblaciones humanas” (Quijano, 2000:201).

Estas pantallas ideologizantes dificultarían a los agentes locales nombrar “ese tipo de racismo porque se ha relacionado más con la raza”⁴⁸ (biológica). En eso radica la “dominación colonial racializada” (Walsh, 2009), en invisibilizar su formación colonial y situar la fundación de la raza y el racismo en procesos históricos y coyunturales posteriores a la conquista de Al-Ándalus y Las Américas. Sin conocer su origen histórico, político e ideológico, es de entender que surjan dificultades a la hora de visibilizar y nombrar las persistencias y transformaciones acontecidas desde su fundación a finales del siglo XV en la “España” moderna (Grosfoguel, 2012). Y en visibilizar la vigencia de las razas en tanto que categoría válida, hoy día, para pensar, y analizar la diversidad cultural.

Para situar estas consideraciones hemos tomado los discursos y representaciones acerca de los procesos de inserción laboral de mujeres inmigrantes en el empleo doméstico, ya que en estos casos la posibilidad de acceso al mercado de trabajo se pone en relación con las dos relaciones sociales estructurales básicas de dominación y categorización de la otredad en el mercado de trabajo para personas inmigrantes en Sevilla: la raza (como la hemos definido) y el sexo-género. Nos permite, además, apreciar de manera explícita cómo raza y racismo quedan incardinados a las transformaciones y persistencias

⁴⁸ Responsable Federación Autonómica Agroalimentaria CCOO, 2012

ideológicas comentadas, y su relación con la división racial-sexual del trabajo mundial en su articulación local, respecto a las representaciones naturalizadas a priori de ciertos colectivos: como es el caso de las mujeres magrebíes-marroquíes y negras.

Un primer elemento de la racialización y feminización del empleo doméstico refiere a la selección de “mujeres inmigrantes a la carta”⁴⁹, lo que supone ciertas capacidades laborales y de comportamiento adscritas a elementos culturales y de sexo-género representados como inamovibles. Mediante la solicitud por parte de los empleadores “de un perfil específico”⁵⁰ se selecciona “una inmigrante tipo”⁵¹, ya que la parte contratante “no quiere determinadas personas, determinadas nacionalidades”⁵². Es así como se expresa el racismo sin razas en la posracialidad, a través de la identidad nacional como correlato de lo étnico y sustitutivo de la raza, estableciéndose una vinculación directa entre “país de procedencia y carácter prototípico”⁵³, que en algunos casos aparece de manera explícita en los discursos:

“la gente de Marruecos que si son muy sucias, que si la religión, y que son muy exigentes, o me dicen que no les mande negras”⁵⁴

De esta manera, la capacitación para el desempeño del empleo doméstico no se pone en relación con una formación específica o un conocimiento del entorno, sino que se imbrica a la naturalización de ciertas aptitudes y conductas inseparables de ser mujer o de pertenecer a unos colectivos racializados concretos como criterios de diferenciación y desigualdad. Estos criterios referirían a “pautas culturales”⁵⁵ que identificarían a priori “distinciones entre los comportamientos y actitudes de las personas y sus características culturales”⁵⁶ para decidir la idoneidad o no de poder acceder al puesto de trabajo solicitado.

“hay chicas de Marruecos que se niegan a cocinar carne, en otros casos el problema se da porque la empleada cocina sus propios alimentos pues se niega a comer carne de cerdo y eso resulta un problema, o que sólo puede comer carne desangrada. Entonces las señoras dicen que no les mande negras: mándamela sudamericana que no me pone problemas. Entonces a las sudamericanas las ven más parecidas a nosotros y las aceptan mejor, que a lo mejor nacionalidades como gente de color o de Marruecos, que hay mucho mas rechazo”.⁵⁷

⁴⁹ Defensor del Pueblo Andaluz, 2011. Responsable del Departamento jurídico de USO, 2012.

⁵⁰ Trabajadora social de la Congregación Religiosas de María Inmaculada, 2011

⁵¹ Responsable del Departamento Jurídico de USO, 2012

⁵² Responsable Área de Inserción y Empleo de CARITAS, 2010

⁵³ Trabajadora social de la Congregación Religiosas de María Inmaculada, 2011

⁵⁴ *Ibíd.*

⁵⁵ Jefe del Servicio de Programas de Empleo de la Delegación de Economía y Empleo del Ayuntamiento de Sevilla, 2010

⁵⁶ Responsable Área de Inserción y Empleo de CARITAS, 2010

⁵⁷ Trabajadora social de la Congregación Religiosas de María Inmaculada, 2011

En el imaginario local, andaluz y español, la centralidad de los colectivos marroquíes, magrebíes, musulmanes y negros, acaba por diluir la diversidad étnica de las personas latinoamericanas en el magma del imaginario de la europeidad, la proximidad religiosa del cristianismo, y lingüística, como presupuestos de una occidentalidad compartida. Además, en los extraños y forzados giros discursivos, plagados de implícitos, que dirigen a la especificidad cultural de los inmigrantes las dificultades de la integración, se puede apreciar el racismo estructural que naturaliza el blanqueamiento de estos determinados entornos laborales.

Estos discursos ubican socioeconómica y racialmente de manera “natural” a las mujeres de los colectivos minorizados. En un entorno donde el implícito de la desregulación, la precariedad, e irregularidad laboral también se relaciona con la construcción de las inmigrantes como sujetos dependientes y vulnerables necesitados de una política de sesgo asistencialista sujeta a la visibilización de carencias y desprovistos de habilidades sociales, capacidades laborales y formación. En consecuencia, se promocionan actividades para el desarrollo de destrezas que permitan el acceso al empleo mediante el trabajo de la autorepresentatividad social del sujeto en claves hegemónicas. La mirada y la acción se vuelven de nuevo sobre la transformación de los cuerpos.

"Yo les puedo aconsejar, mira: es que si vas con una chilaba que te tapa de cabeza a pies, la gente le parece raro y no le gusta porque no es lo acostumbrado aquí... intenta poner un poco pues si estás aquí en España tienes que sobrevivir, y la forma de sobrevivir es adaptándote un poco a la cultura, y a lo mejor el ir en babucha te está impidiendo porque a una señora le puede dar mala impresión"⁵⁸

Las relaciones cuerpo/no cuerpo en la perspectiva eurocéntrica pone en relación la raza y el género. Ambas se articulan en tanto que relaciones sociales de dominación que representa a las razas inferiores como cuerpos inferiores, cuyas marcas ("las señoras ya me marcan lo que no quieren –negras, marroquíes y musulmanas-")⁵⁹ son visibles en relación a la naturalización de las diferencias que permiten la dominación-control de los cuerpos. Situando en la misma cadena semántica, tipificaciones, estigmatizaciones y estereotipos relacionados con déficits que construyen diferencias estáticas y esencializadas:

"las variables sexo, idioma y cultura son determinantes a la hora de establecer el contacto entre empleador y empleada, ya que por ejemplo, normalmente la mujer árabe es más limpia porque la cultura le ha llevado a ser una mujer de la casa, y las africanas desconocen los recursos que pueden utilizar aquí porque no los hay en sus respectivos países"⁶⁰

⁵⁸ *Ibíd.*

⁵⁹ *Ibíd.*

⁶⁰ Gerente CEAR, 2010

En el discurso ideal de las relaciones sociales entre autóctonos empleadores y mujeres migrantes en busca de empleo, éstas tienen que adquirir actitudes tolerantes permitiendo el sentido implícito de naturaleza pasiva en la interacción de los sujetos/colectivos tolerados. Suelen, además, aparecer en los discursos adscritos a carencias que requieren de la intervención (expresada como ayuda) de técnicos pertenecientes al endogrupo:

“se les da charlitas sobre valores para que se hagan una idea de cómo funcionan aquí las cosas. Se trata las condiciones higiénicas, de tratar de usted, cosas muy básicas pero que hace falta que alguien se los diga para que ellas sean consientes un poquito por donde tienen que tirar. Siempre en función de las carencias”

Además, un mercado mal regulado en el que se producen bastantes situaciones de explotación y economía sumergida, provoca la invisibilización en el discurso de estas personas como sujetos sociales al ser una esfera poco controlada por los poderes públicos:

“está estipulado por ley, pero claro lo que beneficia a la empleada perjudica al empleador, porque si tú planteas unas exigencias demasiado elevadas pues llega el momento en que la gente en vez de hacerlo por lo legal, pues intenta hacerlo por economía sumergida, porque tampoco se pueden hacer leyes y decretos que beneficien mucho a la empleada de hogar, y perjudiquen mucho al empleador, porque lo que a pasar es que no se va a cumplir”⁶¹

Las cadenas semánticas que potencian la clasificación racial se ponen en juego incluso para justificar manifestaciones claramente racistas por parte de miembros del grupo mayoritario, de modo que se justifican ciertas decisiones respecto a los otros diferentes. La naturalización de la diferencia como irreductibilidad cultural justifica mucho de estos discursos y comportamientos:

“las razones que da un empleador para no contratar a personas inmigrantes se basa en la experiencia, yo creo que no es tanto porque sean racistas, sino por experiencia. Es decir, las razones siempre son: es que tuve una chica inmigrante y me robó; es que tuve un chica inmigrante y le pegaba a mis hijos; o mi padre es que es muy mayor y no quiere personas de color”⁶²

La experiencia compartida en estos casos se adscribe al sentido común, a la ideología y las representaciones que activan las categorizaciones de los otros diferentes e inintegrables, a través de cierta visibilización que lo que impide es visibilizar la construcción ideo-lógica de las diferencias, y que por el contrario actúa homogenizando y adscribiendo cierto tipos de comportamientos naturalizados a los miembros de los colectivos señalados como inasimilables.

⁶¹ Trabajadora social de la Congregación Religiosas de María Inmaculada, 2011

⁶² Asesora Laboral de Movimiento Por la Paz-Andalucía, 2010

Así, el silenciamiento, la invisibilización, y el tratamiento de manifestaciones, expresiones, o hechos discriminatorios y racistas cometidos por miembros del endogrupo, son presentados como aislados y no como derivados de una sociedad racista.

"una vez que la chica entra en la casa a trabajar ya no existe racismo, pues la han aceptado desde un primer momento. Así que si esa chica ha sido elegida por esa señora, el racismo pues ya no está ahí, ya luego puede ser que la traten mal, pero ya no consideraría yo que eso fuera racismo. Y luego racismo contra el color y contra la cultura, yo ya no sé si lo llamaría racismo o xenofobia, porque lo que le da a la mayoría es miedo"⁶³

3. Sobre las persistencias y transformaciones. Algunas consideraciones

Primera:

Los discursos emanados de los textos políticos sitúan a las personas no comunitarias en los sectores productivos no competitivos con condiciones de empleabilidad precarios y de baja cualificación. Estas situaciones representan la instrumentalización de los recursos humanos-personas, percibidos con el “antiguo” sentido moderno colonial de recursos-fuerza y de claro sentido biológico y degradante, de manera explícita en muchas de las ocasiones, e implícito y persistente en los sentidos que adquieren en el actual contexto del neoliberalismo hegemónico: considerados “mano de obra”/ “servicio doméstico”, o para el ámbito agrícola y de la construcción expresiones naturalizadas del tipo “mulas de carga”/”mozos de carga”. También, y de esta manera, los discursos dirigidos sobre los cuerpos femeninos y masculinos quedan construidos en función de los ámbitos de empleo preferente como criterios de diferenciación y desigualdad.

Estos nichos laborales, denominados “sin cualificación” e invisibilizados en muchas de las ocasiones respecto al mercado y la población autóctona, impide el empoderamiento y la representación propia, y/o el acceso a los entornos de toma de decisiones en la esfera de la inserción laboral, quedando en último término relegadas a las perspectivas y dispositivos diseñados por las grandes fuerzas empresariales, las organizaciones sindicales mayoritarias, y las distintas administraciones públicas.

Se podría deducir, por tanto, que las personas sujetas a la consideración de “inmigrantes”, “migrantes”, o “extracomunitarios”, no son percibidas como ciudadanos. Significativo es, al respecto, que el borrador del III Plan Integral para la Inmigración en Andalucía, que debería haber sido aprobado y sacado a la luz en el curso 2009-2010, promoció y promueve el “retorno voluntario” como una oportunidad para las

⁶³ Trabajadora social de la Congregación Religiosas de María Inmaculada, 2011

personas no comunitarias, situando en el imaginario colectivo y en el debate social la representación utilitarista “del inmigrante”: “fuera cuando sobras”, “fuera cuando ya no eres necesario”, “fuera cuando ya no sirves”.

Así, el discurso tecnopolítico de la integración queda sujeto a las directrices hegemónicas neoliberales, de modo que las políticas regulan para el mercado (“control de flujos”) en lugar de integrar. La noción discursiva que queda implícita es la de extraño, inintegrable, de asepsia frente a un alógeno que infecta y corrompe el demos depositario del ideal etno-nacional.

Segunda:

El autoempleo inmigrante es en el entorno empresarial lo que el gueto en la urbe: el locus del irreductible. Este es el sentido que adquiere el multiculturalismo en la esfera del trabajo, la racialización y la segmentación, situando a los enclaves étnicos en el lugar extremo en el que se puede expresar la “Otreidad”. Este es el sector de los diferentes no asimilables. Este es el sentido que adquiere el multiculturalismo en el entorno laboral: “juntos pero no revueltos”, “aquí pero aparte”.

Tercera:

El racismo de la élite política construye sobre el proceso migratorio el problema(s) que hay que gestionar y sobre los que habrá que intervenir. Con él construye y retroalimenta su existencia-poder, a la vez que le confiere legitimidad como garante de la seguridad de los valores económicos, culturales, ideológicos y políticos del grupo hegemónico.

Al igual que en la modernidad la “raza” encarnaba el sacro a salvaguardar por los occidentales, en el neoliberalismo global/local la inmigración se configura como uno de los mayores riesgos en “la sociedad de los riesgos”: el peligro que atraviesa nuestras fronteras, que viene de más allá, los desestabilizadores del estado de bienestar y los valores hegemónicos occidentales.

Cuarta:

Si las dinámicas económicas y políticas justifican la regulación de la inmigración como mal menor necesario, el factor económico justifica igualmente el rechazo y la expulsión, asociando crisis a desempleo y ambas a racismo. En estos casos, la deshumanización es consustancial a todo recurso para el capital, la deshumanización es la base del racismo histórico y sus manifestaciones (esclavitud, genocidio, etnocidio), de ahí que se trate o perciba como un problema casi exclusivamente ligado a factores de índole económico. Supone, además, bajo la lógica de la colonialidad, que unos seres, grupos y colectivos son inferiores y por tanto “explotables” en el entorno laboral.

Quinta:

Las persistencias del racismo moderno son visibles en las marcas culturales sobre los cuerpos a los que clasifica y categoriza como los “Otros”: “las mujeres marroquíes no comen cerdo y desangran la carne”, “las latinoamericanas son más limpias y dóciles que las africanas”, “las africanas son más sucias”. Aspectos que toman una especial relevancia en el ámbito del empleo doméstico, donde se activan con mayor fuerza los imaginarios de la pulcritud blanca frente a la suciedad, lo oscuro, lo negro, al suponer un espacio de estrecho contacto que suele producirse en la esfera privada e invisibilizada la mayor de las veces: el *domus*- expresaría así los límites entre los cuerpos y sobre lo físico. Esta mirada sobre la cultura como deficiencia que hay que subsanar y sobre los cuerpos de los colectivos minorizados se plasma también en una selección de sexo-género y racial, en función de las necesidades de los empleadores. La naturalización sobre ambos constructos de diversidad y desigualdad invisibiliza el racismo explícito en las prácticas y discursos en el empleo. Y a los sentidos de los racismos en relación a la raza, a su formación moderno/colonial y a sus transformaciones coyunturales y sociohistóricas.

Sexta:

El inintegrable racista. Los racistas son “Ellos” no “Nosotros”. El racismo es negado desde prácticamente todas las esferas políticas, del tercer sector, los medios de comunicación de masas, y la sociedad civil. El punto de partida es claro, “ellos no se integran”, y no sólo, también “nos rechazan”. Este racismo invertido es fundamental en la posracialidad, ya que permite fundamentar la idea de que no se integran porque no quieren, porque rechazan nuestras formas de vida. Este discurso, lejos de ser cuestionado, refuerza la marginación, exclusión, y el racismo, responsabilizando a los “Otros”, y exonerando de toda responsabilidad a los miembros de las élites autóctonas.

Séptima:

La normalización como principio rector de las políticas de integración vendría a significar la adaptación (no la integración) a la norma; es adaptar a la norma. Siendo así que en el discurso de la política (anti)racista la normalización se constituye en un principio de asimilación. La normalización/normalidad como sinónimo o paralela a procesos de integración se convierte en la dupla que sostiene el lenguaje legislativo y normativo de adaptación al sentido colectivo, regulado, normativizado, consensuado, y por todo ello, legitimado.

Y además, sus sentidos y significados impregnan la semántica de aquellos entornos hacia los que se orienta la intervención: el trabajo-empleo, la educación, y la sanidad, como espacios aún de titularidad y competencia pública. Este discurso dificulta la visibilización del rechazo de la diversidad cultural, de su negación. Impide, por otro lado, reconocer el discurso excluyente que construye y sobre el que se construye la desigualdad.

Referencias bibliográficas

Castaño Madroñal, A. (2008) “La residencialidad como resultado del proceso de inserción social de los inmigrantes en Andalucía. Los casos de Almería y Sevilla”. En García Roca, J. y Lacomba, J. (coord.) *La inmigración en la sociedad española. Una radiografía multidisciplinar*. Barcelona: Bellaterra.

Primer Plan Integral para la Inmigración en Andalucía (2001-2004). Consejería de Gobernación, Dirección General de Coordinación de Políticas Migratorias Sevilla: Junta de Andalucía.

Segundo Plan Integral para la Inmigración en Andalucía (2006-2009). Consejería de Gobernación, Dirección General de Coordinación de Políticas Migratorias Sevilla: Junta de Andalucía

Goldberg, D. (2006) “Racial Europeanization”, *Ethnic and Racial Studies*, 29 (2): 331-364.

Goldberg, D. (2009) “Precipitating evaporation (On Racial Europeanization)”. En *The Threat of Race, Reflections on Racial Neoliberalism*. Oxford: Wiley-Blackwell.

Grosfoguel, R. (2012) “El concepto de <<racismo>> en Michele Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser y del no-ser?”, *Tabula Rasa*, 16: 79-102. Disponible en, <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39624572006>. [Consulta: 14/03/2014].

Hall, S. (1997) “El trabajo de la representación”. En Hall, S. (ed.), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Sage Publications. Disponible en, http://metamentaldoc.com/14_El_trabajo_de_la_representacion_Stuart_Hall.pdf [Consulta: 04/03/2014].

Hall, S. (2003) “¿Qué es lo negro en la cultura popular negra? Disponible en <http://www.biblioteca.org.ar/libros/1899.pdf>. [Consulta: 14/03/2014].

- Hall, S. (2010) *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. En Restrepo, E.; Walsh, C.; Vich, V. (eds.). Quito: Envi3n editores.
- Hesse, (2013) "Lineages of Raceocracy". En Casta3o, Angeles (dra.) *Knowledge of racism: coloniality, globalization and power*. Sevilla: Universidad de Sevilla. Disponible en <http://tv.us.es/lineages-de-raceocracy-jornadas-internacionales-conocimiento-del-racismo/>. [Consulta: 11/02/2014].
- Mignolo, W. (2003) *Historias locales, dise3os globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Moreno, I. (1997) *La Antigua Hermandad de los Negros de Sevilla: Etnicidad, Poder y Sociedad en 600 A3os de Historia*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Quijano, A. (2000) "Colonialidad del poder, eurocentrismo y Am3rica Latina". En, Lander, Edgardo (ed.) *Colonialidad del saber y eurocentrismo*. Buenos Aires: CLACSO.
- Said, E. W. (2010) *Orientalismo*. Madrid: De Bolsillo.
- Sayyid, S. y Hesse, B. (2006) "Narrating the postcolonial political and the immigrant imaginary". En Ali, N., Karla, V.S. y Sayyid, S. (eds.) *A postcolonial people. South Asians in Britain*. Londres: Hurst.
- Walsh, C. (2009) *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra 3poca*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Van Dijk, (2009) *Dominaci3n 3tnica y racismo discursivo en Espa3a y Am3rica Latina. Prejuicios e ideolog3a racistas en Iberoam3rica hoy en d3a*. Barcelona: Gedisa.
- Zapata, R. (2008) "Fundamentos de las pol3ticas del discurso sobre la inmigraci3n". En Ba33n, A. M.; Fornelles, J. (eds.) *Manual sobre comunicaci3n e inmigraci3n*. San Sebasti3n: Gakoa.

EL SOLIPSISMO EN EL LENGUAJE BIOMÉDICO Y LOS SÍMBOLOS DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS-

MS.C. M.D. Yaroslava Robles Bykbaev
zobeidaroblesb@gmail.com

zobeidayaroslava.robles@estudiants.urv.cat

Universitat Rovira i Virgili

“Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo”..., locución epistemológica sobre la construcción del conocimiento y el lenguaje, denominada solipsismo. Este último, determina el carácter hermético de la lógica bajo la que opera el lenguaje biomédico; más allá de dicha lógica no existe ningún otro símbolo posible. Personifica el discurso de poder de una ideología dominante y excluyente respecto a otros significados simbólicos de posibles lenguajes. Al mismo tiempo, estos últimos son integrados en un espacio marginal, ello establece y reproduce relaciones de dependencia entre los lenguajes no occidentales de grupos sociales hacia un lenguaje biomédico occidental, mal llamado universal. Las culturas que usen un lenguaje no estandarizado por parámetros occidentales de fiabilidad tal como el lenguaje biomédico, son objeto del poder del solipsismo occidental.

El lenguaje biomédico descontextualiza los escenarios de construcción simbólica, consecuentemente reduce e imposibilita la comprensión y comunicación entre grupos sociales. Dicho lenguaje está atravesado por el biopoder, y se legitima a través de las normas culturales y sociales tanto constitutivas como regulativas para la construcción social del lenguaje y comunicación mediados por el interaccionismo simbólico.

Un ejemplo de esta problemática se evidencia en la imposición del lenguaje universalista biomédico utilizado en la implementación de programas de salud a través de políticas públicas en países donde se ha abierto el espacio geopolítico para el biopoder de la hegemonía biomédica. Por ejemplo en Ecuador, donde la lógica simbólica del mencionado lenguaje descontextualiza a aquella perteneciente a la Cosmo-visión Andina de los Pueblos Originarios, cuyos conceptos de los objetos del mundo sobre el que se desarrollan sus hechos sociales¹- sentir e interpretar la realidad-, son sustituidos artificialmente por los de una lógica formal solipsista, casi tautológica que se traduce en imposibilidad de comprender el mencionado

¹Hechos Sociales: Se emplea de ordinario para designar más o menos a todos los fenómenos que se desarrollan en el interior de la sociedad, siempre que presenten, con cierta generalización, algún interés social (Durkheim 2001: 38-42).

lenguaje. Todo ello enmarcado en el intento de traducir el orden simbólico de la cosmo-visión a un lenguaje estandarizado.

El pensamiento biomédico se funda sobre procesos abstractos donde el principalismo y el casuismo estandarizan los procesos de salud-enfermedad –así como cualquier otro proceso relacionado a la vida humana- que no se pueden simplemente plegar como una doble hélice a las “formas de ver e interpretar el mundo” de la Cosmo-visión Andina, en la cual se perciben y comprenden los procesos del mundo y de los contextos de la vida a través de un orden simbólico que aspira la armonía, primero a través de la armonía interna del sujeto, seguida de la armonía de los otros, luego con la naturaleza y finalmente con el cosmos, sin dicotomizar en categorías de producción de procesos salud-enfermedad.

Pretendemos identificar y comprender las representaciones del lenguaje biomédico que deconstruyen y anulan los sentidos connotativos de la lógica simbólica o lenguaje de los Pueblos Originarios del Ecuador, en el marco de la inconmensurabilidad de paradigmas construida artificiosamente por el lenguaje biomédico solipsista.

Este ensayo a manera de reflexión teórica tiene una base antropológico-fenomenológica y otra fenomenológico-filosófica, ambas conectadas en torno a la normalización y semiosis del lenguaje biomédico y la hegemonía del solipsismo sobre el que se construye la realidad del proceso salud-enfermedad y las implicaciones y limitaciones que conlleva.

1 El lenguaje como instrumento del biopoder a través del discurso biomédico

La naturaleza heterogénea del lenguaje simbólico cumple el rol fundamental que permite la comunicación en las múltiples dimensiones sociales del ser humano, así como el de ser el mediador para los hechos sociales, ambos comprendidos desde la multiculturalidad y los contextos humanos particulares. Sin embargo, en la sociedad moderna, los hechos sociales y la comunicación de los contextos culturales dados en virtud de las numerosas formas en las que se expresa culturalmente el lenguaje, se encuentran trastocados por la presencia de la lógica solipsista² del lenguaje biomédico, como una forma hegemónica de control social. Esta última impone límites a la realidad donde coexisten diversos lenguajes y formas de comunicación, ya que edifica una realidad basada en una lógica universalizadora y descontextualizadora,

²Solipsismo: (del latín “solus”: único; “ipse”: mismo). Teoría idealista subjetiva según la cual sólo existen el hombre y su conciencia, de modo que el mundo objetivo, incluidos los seres humanos, existe únicamente en la conciencia del individuo. El punto de vista solipsista priva de todo sentido a la actividad humana y a la ciencia. b) Epistemológico: la creencia de que yo soy el único que está en posesión de todas las verdades Rosental (2005: 428-429); Bunge (2001: 202).

producto innegable del paradigma occidental, de tal manera que la realidad sobre la que se impone debe adaptarse a ésta lógica y lenguaje para coexistir.

Bajo aquella imposición, sucede que todo contenido semiótico simbólico de cualquier lenguaje que no sea el biomédico, se extirpa de dicho contexto, pues dicho modelo versa sobre una lógica mediada por las restricciones de su contexto histórico, fuera del cual no existe nada más que sea posible de concebirse; consecuentemente, acomete en la dinámica de los hechos sociales, ya que la explicación tanto de la construcción así como de la explicación de la realidad, relega los demás espacios de comunicación. Es decir, el contenido semiótico de la biomedicina es restrictivo frente a los demás lenguajes y la comunicación, y además edifica una realidad arbitraria donde sólo pueden existir objetos estructurados bajo su racionalidad.

El lenguaje como proceso intermediario para los hechos sociales ha sido instrumentalizado, pues nace un conflicto del orden de la hegemonía médica administrativa, proceso en el cual la materialidad como mecanismo de traducción del lenguaje simbólico sucumbe en un fracaso completo, ya que dicha materialidad no llega al plano de la significancia en esencia, no se produce una real asociación perceptiva entre las formas (signos) propias de las culturas. Por ejemplo, el caso de los Pueblos Originarios de América Latina con respecto de los conceptos o contenidos (sentidos connotativos) de los objetos del mundo sobre el que se desarrollan sus sujetos sociales, quienes se ven obligados, dentro de su cosmovisión particular, a adaptarse a la coacción del discurso³ biomédico, pretendiendo de alguna manera salir a flote y adaptarse a este proceso continuo que viene sucediéndose durante siglos, y que aún se mantiene bajo el occidentalismo a través del cual se intentan traducir fenómenos de salud-enfermedad, tanto desde la óptica de la Cosmovisión de los Pueblos Originarios hacia el lenguaje biomédico, o viceversa.

La biomedicina occidentalizadora y universalizadora pretende transcribir prácticamente de manera literal o inclusive de forma artificial y arbitraria el conjunto de símbolos del lenguaje propio de las culturas de los Pueblos Originarios –que por obvias razones ya no se encuentran en estado puro, sino más bien sincréticos o en proceso de hibridación, claro, bajo condiciones no equitativas, donde el poder occidental somete a quienes no pertenecen a dicho paradigma– propios, de un sistema de cosmovisión particular y único, tal como el de las culturas andinas, mediante la interpretación y traducción hacia el paradigma occidental. De igual forma la biomedicina occidental pretende transcribir objetos hacia la Cosmovisión Andina bajo la falacia de los “puntos ciegos”.

³Discurso (sistema de poder): sistema de significados lingüísticos o semióticos situado históricamente y fuera del cual el significado no existe Lyall (2010: 21).

Se constituyen en errores epistémicos profundamente inconsistentes y que conllevan al fracaso, ya que se produce la imposibilidad de encuentro entre paradigmas en primer lugar inconmensurables (el paradigma de la medicina hegemónica occidental y el de la medicina tradicional o alternativa), y en segundo lugar por la lógica solipsista del modelo biomédico. La primera se origina a partir de parámetros estructuralistas y excluyentes, que conforman un modelo lógico explicativo, existente en la realidad como una visión en tubo y hermético con respecto al sistema tradicional de medicina indígena y mestiza, pues relega cualquier objeto físico o abstracto que no sea parte de su lógica. Por tanto, es inviable pretender una traducción simbólica desde la lógica biomédica hacia la de las cosmovisiones o viceversa, ya que es una forma de reduccionismo estéril, en donde se pierde la verdadera inscripción del sentido que existe en los objetos del mundo, que es explicado en las cosmovisiones u otros lenguajes. El modelo biomédico, además está estrictamente basado en la enfermedad biologista y el causalismo-efecto, lo que rechaza la construcción subjetiva de la enfermedad como parte de un fenómeno u hecho social en un contexto cultural particular.

La enfermedad en primera instancia es un término occidental, una construcción desde el modelo biomédico, y que es probable que no exista con su connotación como tal en las culturas donde prima la Cosmovisión Andina. En las culturas del Altiplano Andino de Latinoamérica -hibridadas y sincréticas, adaptadas a la lógica biomédica- más que como un objeto restrictivo denominado enfermedad, lo que denominamos en Occidente como enfermedad, vendrían a ser acontecimientos que se corresponden a procesos sociales de malestar o de sensación desagradable tanto en el cuerpo orgánico, individual, así como social, y que dependen de la construcción social e intersubjetiva, y autoconstruida de la experiencia del mencionado acontecimiento, como un proceso complejo que supera los aspectos deterministas y aislados o reducidos de los elementos simbólicos que la deconstruyen durante el proceso de diagnóstico, hasta denominarla un objeto yermo, como lo es el de enfermedad, pues sus contenidos culturales y significaciones simbólicas han sido extirpados.

El modelo explicativo de la biomedicina sitúa a la enfermedad en un contexto externo a la cultura y lo mapea dentro del cuerpo humano como una forma de geo-referenciación espacial, de manera que el sujeto social y el acontecimiento que representa el malestar es invisibilizado y rechazado, también es reducido a un proceso particular y carente de importancia, pues carece de valor desde el punto de vista del positivismo lógico.

Normalmente en los paradigmas no occidentales los contenidos semióticos del acontecimiento social que describimos anteriormente, operan dentro de la realidad del contexto social cultural mediados por el lenguaje, pero al situarlos frente al modelo biomédico, dejan de existir, pues

se hallan fuera de éste. Esta situación se explica ya que los significados semióticos biomédicos operan dentro del sistema y no dentro del mundo, tal como se podría pensar erróneamente, pues en todo caso el lenguaje biomédico es un constructo abstracto a manera de discurso de poder donde se gestan los procesos de significación para la comunicación insertos en la racionalidad del modelo explicativo. En otros términos, el discurso de poder que ejerce el modelo hegemónico se ejerce sobre otros lenguajes y realidades: “La fuerza del discurso se hace legible en la acción que ejerce sobre otras acciones posibles”. Britos(2003: 9).

“El lenguaje contribuye al proceso de construcción de realidades sociales, al resaltar que los discursos poseen efectos de verdad” Fernández(2004: 35), y es que en el caso del discurso del colectivo biomédico, al intentar sistematizar su lenguaje con la finalidad de traducir de manera universal los objetos de la realidad de la lógica biomédica hacia la Cosmovisión Andina, o por el contrario, desde la cosmovisión de Pueblos Originarios como el Shuar (ubicado en la amazonia ecuatoriana) hacia el sistema dominante tanto del contenido del discurso como del continente, se constituye en el uso prácticamente tautológico del lenguaje y la semiosis, tal como citamos en el siguiente ejemplo:

- Wakan es hombre o espíritu,
- No es espíritu,
- Por tanto es hombre.

¿Nos preguntamos, dónde queda la connotación o la semiosis construida por la nacionalidad Shuar acerca del espíritu que puede significar “Wakan” y, peor aún, el contexto de esta entidad social?

Sin duda si se pretende traducir de ésta manera tautológica -para el contenido y el continente-, como se viene haciendo por parte de los programas verticalistas de la Organización Mundial de la Salud y de los organismos de salud en países como el Ecuador, con la finalidad de implantar sus programas en salud, podría errarse en el ejercicio hegemónico del discurso de poder y perder el verdadero sentido inscrito en el lenguaje utilizado en los contextos humanos particulares.

En la práctica del modelo biomédico se percibe hoy en día que intentar traducir los símbolos hacia un medio no occidental, o viceversa, descontextualiza y expropia al lenguaje no occidental de su contexto histórico, a través de la normalización⁴.

⁴Normalización: “puede ser entendida como un sistema de orden impuesto” Velasco (2013: 239).

2 El problema actual del paradigma y permanente de su hegemonía

El paradigma occidental biomédico, desde hace mucho tiempo se encuentra en una situación de crisis originada primordialmente por el biopoder que genera el solipsismo de su lenguaje, y lo enmarca como estructuralista, dados los serios conflictos y fracasos que genera a través de la aplicación de su modelo explicativo sobre las realidades no universalizables (contextos humanos particulares). La comunidad científica biomédica pragmatiza un paradigma que se ha versado en un “esquema de pensamiento aceptado de forma general Pérez (2010: 134)”, y naturalmente basado en un modelo explicativo y de pensamiento positivista, y arraigado en un lenguaje técnico.

La crisis paradigmática de la biomedicina no consigue cumplir uno de los aspectos fundamentales de la teoría kuhniana, “el de la autorregulación de problemas de los paradigmas mediante procesos propios que permitan su resolución” Kuhn (2004: 260-263); es por ello que el problema se prolonga de manera permanente, al no conseguir ser resuelta por herramientas y procesos propios de este esquema de razonamiento. Como consecuencia, se conduce a un trance latente e indefinido que le impide experimentar una verdadera revolución científica.

Pero, ¿cuáles son estas anomalías a las que nos referimos y por qué suceden? Bien podrían ser consideradas entre las más destacadas para nuestro interés la hegemonía del discurso biomédico; es decir, el poder derivado del solipsismo que utiliza para construir una realidad arbitraria y artificial –esta última como una manifestación representativa de control social sobre contextos culturales particulares no occidentales, así como occidentales, y, por qué no, occidentalizados-; que es la base universalizadora de los procesos de salud-enfermedad –o en términos no occidentales como acontecimientos sociales que habíamos explicitado en el apartado inicial-. Esta lógica para universalizar el funcionamiento del cuerpo humano y social, surge a raíz del criterio objetivador que descontextualiza las locaciones particulares desde el punto de vista histórico y cultural, en la medida en la que se va imponiendo mediante la intervención de un lenguaje de naturaleza solipsista. Decimos esto último, ya que todo aquello que no pueda tener cabida dentro de dicho lenguaje, no podría ser considerado como existente por éste. Es decir, el lenguaje descrito determina los límites para el mundo construido por él mismo y por la biomedicina.

De esta manera, los lenguajes cuya semiótica sea incompatible con la del solipsismo biomédico, quedan automáticamente segregados a un grupo subordinado; consecuentemente se prolonga un proceso de relaciones de dependencia, ya que el solipsismo al estar cimentado bajo el

preponderante criterio de fiabilidad y científicismo, resulta en un sistema de pensamiento infalible. Efectivamente la lógica biomédica funciona a través de este lenguaje y también mantiene una infalibilidad y científicidad no refutables. En otros términos, los criterios de fiabilidad y validez científica son por norma la base para los procesos biomédicos; por ello se sobreentiende, o mejor dicho está normalizado que el lenguaje biomédico no tiene lugar para las falencias. Aunque esto no sea algo que se reflexione, se encuentra en el consciente de los contextos humanos donde éste prevalece.

El mentado solipsismo no sólo surge del discurso propio de la hegemonía biomédica, surge desde el paradigma occidental como tal, a partir de la premisa de la percepción de la realidad por parte de los contextos humanos; cosa opuesta a lo que sucede con las mal llamadas “medicinas alternativas” de los Pueblos Originarios, cuyas formas de mirar, comprender, percibir y sentir el mundo dependen de una forma distinta de ver el mundo. Por ejemplo, en el de la “Cosmovisión Andina” esta última se fundamenta en una perspectiva holística e integral del ser humano en su entorno, superando la visión etnocentrista de occidente; lamentablemente esta cosmovisión ha sido relegada y reducida por el discurso antropológico occidental a una visión romántica del mundo -cosa que no compartimos, pues esto únicamente se constituye en un intento por justificar la ausencia de un posicionamiento menos etnocentrista así como la falta de profundización sobre la teoría de estos mundos andinos y su evolución histórico-cultural-.

La Cosmovisión Andina según destaca Van Kessel (1992: 4), es aquella donde “...el mundo es un todo vivo, un mundo-animal, que le exige respeto y cariño. Su trabajo es cultivar la vida del mundo en la chacra, el ganado, la casa. La tierra, llamada Pachamama, es divina y es la madre universal de la vida. Ella es su madre. Concretamente, la chacra es fuente de vida divina y sus frutos son vivos. La chacra y todo lo que ella representa, desde la semilla y la planta hasta la cosecha, merecen un trato de respeto y cariño y exigen una dedicación responsable”. Esta perspectiva para ver el mundo difiere profundamente de la forma en la que se percibe desde una postura occidental, en la que “las leyes científicas no son sino aprioris lógico-lingüísticos: formas lógicas que posibilitan estructurar un lenguaje científico positivo, con sentido, que describa concretamente el mundo y sus hechos; no interesa hablar del mundo, sino que posibilitan su descripción planificada, reticular y sistemática” Wittgenstein (2012: 39).

Sin embargo, dentro de la antropología, la fenomenología cuyo enfoque en la interpretación y entendimiento de los fenómenos sociales y culturales impide que se pierda de vista el contexto en que estos se manifiestan, y así se acerca un poco más a la esencia de dichos fenómenos, sin reducirlos como lo hace la biomedicina. En el caso de la fenomenología a más de explicar los fenómenos sociales dentro de su contexto, lo hace sin perder de vista el sentido reflexivo de la

percepción de estos últimos; es decir que “la forma más cercana de interpretar la esencia de los fenómenos humanos en su contexto implica necesariamente la reflexión de estos”. Tal como lo explica Xolocotzi mediante texto de Husserl, el padre de la fenomenología,(2004: 69-71), cuando se refiere “a la reflexión como la manera propia en la que deben ser tratados los fenómenos”, no así, agotarse en la verificación de los mismos. El autor indica que una vivencia llega a ser objeto mediante la reflexión, no se refiere a ninguna cosificación, sino al hecho de que sólo así puede la vivencia llegar a ser un objeto intencional. Únicamente así es vista, está ahí, es dada, y este darse pertenece necesariamente a la actitud teórica.

Esto difiere notablemente en la manera en la que la medicina occidental reduce a meros síntomas, como actos intencionales de conciencia, por parte del médico, los fenómenos o percepciones manifestados por el paciente. Consideramos importante resaltar la cosificación de la que son objeto estos últimos durante el acceso de quien sufre algún mal del sistema biomédico. Más aún, es diferente la forma en que la percepción de un hecho referente a la salud de los pobladores de Pueblos Originarios es considerada dentro de la Cosmovisión Andina, pues no funciona en base a un modelo explicativo objetivante del discurso o manifestaciones físicas de la dolencia de ser humano, sino subjetivo en el sentido amplio en que rescata sus vivencias durante este padecimiento, sin dejar de lado el contexto social y cultural donde sucede.

Dentro de la mencionada cosmovisión la medicina tradicional al mantener “características propias en cada grupo también poseen rasgos comunes que se mantienen a lo largo del territorio de los Andes, no sólo como hechos culturales destinados al control de la salud, sino como parte de un patrimonio cultural que de manera insospechada brinda respuestas a problemas muy actuales tales como los del cuidado del medio ambiente” Velasco (2010: 10). Por ello no se funda, conforme dijimos anteriormente, en un estándar de razonamiento que trata de verificar de manera objetivante tanto las manifestaciones físicas como orales de los pacientes mediante el criterio universalizador de la semiología, es decir, cosificar una expresión simbólica dotada de sentido cultural y propia de un contexto social; en otros términos, “naturalizar una expresión oral y/o física del paciente y enfocarse mediante ello en la enfermedad y no así en quien la padece” Martínez(1998: 647).

¿Por qué consideramos que existe esta diferencia en la forma de reflexionar respecto de los fenómenos o percepciones entre el paradigma de la biomedicina y el de la Cosmovisión Andina? Dado que la percepción bajo la lógica del modelo hegemónico es reducida a un objeto para ser medido en términos cuantitativos, es decir, es cosificada en un signo físico como objeto universalizador de un hecho; en tanto que el discurso del paciente es limitado a un elemento no

objetivo, sino subjetivo y por tanto falto de sentido científico o empírico. A saber, los signos o señales observables por parte del médico pueden asignarse como fenómenos objetivos, todo aquello que es posible de refutarse y medirse para su posterior comprobación y demostración, en tanto que lo percibido como tal, o el fenómeno en sí que siente el paciente, es proscrito a un mero discurso carente de criterios científicos –por su puesto, pues no es posible de ser observado y además porque la biomedicina aún no cuenta con las herramientas necesarias para transformarlo en un objeto concreto como los signos-.

No obstante, a más de la importancia que reviste la interpretación sobre la construcción conceptual de los signos y síntomas, nos concierne referirnos al razonamiento idiomático que el modelo hegemónico usa desde su lógica para erigir esa objetividad arbitraria. Decíamos que el discurso del paciente –entendiendo como tal su lenguaje y el contenido de sus mensajes- es resuelto como un elemento desprovisto de valor para la lógica positivista de la hegemonía biomédica, dada la imposibilidad de que los contenidos semióticos del lenguaje del paciente participen dentro del lenguaje solipsista de esta lógica, condicionalmente al no ser concebibles como objetos lógicos, tampoco podrían ser pensados; por tanto, “lo que no podemos pensar, no podemos pensar; por consiguiente, tampoco podemos decir lo que podemos pensar” Wittgenstein (2012: 123). Dicho de otra manera: no pueden existir.

En referencia a esto último, Wittgenstein sostiene que la expresión lingüística adquiere prácticamente el valor de una figura geométrica, pues “compara ésta última a la proyección en geometría, donde la figura geométrica puede ser proyectada de varias maneras: cada una de éstas corresponde a un lenguaje diferente, pero las propiedades de proyección de la figura original permanecen inmutables, cualquiera que sea el modo de proyección que adopte” Wittgenstein (2012 :152-153).

Podríamos decir que esta premisa del autor funciona prácticamente como uno de los fundamentos más fuertes de la práctica del modelo hegemónico de salud, donde los profesionales no consideran como objetos a los hechos sociales manifestados por el paciente, al no ajustarse a un estándar. Este pragmatismo sucede por la naturalización de la que es objeto el modelo de razonamiento de la colectividad científica biomédica, probablemente por los hábitos de pensamiento que adquieren los miembros de dicha colectividad dada la especialización y restricción de contenido de pensamiento de ésta última. Es decir, “cuanto más especializado, cuanto más restringido en su contenido es un colectivo de pensamiento, más fuerte es el vínculo de pensamiento entre los miembros. Cuando los colectivos de pensamiento llegan a este «estado de desarrollo, los hábitos de pensamiento y las normas se perciben como naturales, como lo único posible, como aquello sobre lo que no se puede reflexionar más»”

Pérez (2010: 137).

Se puede observar que a pesar de desestimar el discurso del paciente aunque no sea un proceso reflexionado mediante una intencionalidad de conciencia por parte de los profesionales biomédicos, sin embargo está presente de manera consciente durante su práctica.

Lo expuesto nos conduce a pensar que las manifestaciones orales de los pacientes se tornan en elementos de descarte durante la construcción del diagnóstico médico, al no considerarse como elementos valiosos para el lenguaje biomédico, observamos que se explica por la ausencia de un verdadero proceso de semiosis⁵ o proceso de significar, pues el que procede de la lógica biomédica es de naturaleza artificial. “La semiosis o el mecanismo de significación, como el acto que vincula el significante y el significado, y que genera el signo, ambos términos y relación al mismo tiempo, tal semiosis es una actividad social, donde factores subjetivos están relacionados en cada acto individual de semiosis” Paláu (2002: 19; Colina 2002: 20); Chandler (1999: 24), bajo el juicio de la lógica biomédica, aunque no tenga lugar mediante un proceso de reflexión, sí que está presente como un proceso mental y cognitivo que se evidencia de manera consciente en la práctica de los profesionales del modelo biomédico, y se constituye como un “sistema arbitrario, conformado por signos que no se crean por contrato sino por decisión unilateral” Colina (2002: 20).

Es interesante analizar que no sólo son relegadas y consideradas como carentes de valor científico las expresiones orales del paciente, lo son de igual forma aquellas que no necesariamente siendo lingüísticas vienen a ser un para-lenguaje, o sea, los conjuntos de signos que no tienen una gramática formalizada, pero significan. Dichas expresiones pueden constituirse en: “los gestos, las posturas, la entonación de la voz, la gesticulación, la postura corporal, la mímica y todas las formas de expresión corporal consciente o inconsciente” Paláu (2002: 28); Velasco (2013: 238), y que llevan insertos significados simbólicos y culturales como elementos que se expresan de otra manera constitutiva en el acontecimiento social que intentamos describir como aquel fenómeno del malestar -y evitando de alguna manera titularlo occidentalmente como enfermedad-.

Con este precedente podemos ver cómo el solipsismo de la lógica biomédica no sólo construye la semiosis o la significación arbitrariamente y/o de manera unilateral, relegando las expresiones subjetivas del paciente, sino que descontextualiza los componentes personales y sociales relativos al orden de la moral como hábito y a la ética dentro de los atributos positivos

⁵ Semiosis: “La significación o semiosis es el acto que une el significante con el significado, pero esta unión no concluye el acto semántico, sino que el signo sigue existiendo mientras esa unión configura una entidad indispensable” Paláu (2002: 19).

y negativos de un sistema de valores culturales. Este mecanismo normalizado de construcción de la significación yace sobre la dicotomización de la que es objeto el ser humano como discurso y como expresión corporal de los signos, cuando tiene un malestar, pues “el lenguaje descriptivo permite elaborar un <<modelo>> o una<<imagen>> (Bildliche Darstellung), de forma que represente de una manera significativa los fenómenos del mundo, pero no sirve para decir las cuestiones relativas a la ética, los valores y la significación de la vida, las cuales son susceptibles de comunicación o poética” Garagalza (2002: 46).

Por ello, los valores culturales de los hechos que podrían manifestarse a través de la expresión del paciente quedarían anulados durante la consulta médica. Esto nos lleva a entender que sin una adecuada y profunda comprensión de los procesos sociales y culturales de quien atraviesa un malestar, no será posible evitar los fracasos a los que está expuesta la construcción vertical de muchos programas biomédicos de medicina social, encaminados a la prevención de enfermedades enfocadas desde la perspectiva de los determinantes aislados en salud y que descontextualizan las trayectorias de vida de los pacientes.

Desde el punto de vista de la antropología no es posible considerar que todos los objetos o hechos del mundo, por ejemplo hechos sociales relativos a la salud, tales como una dolencia sean universalizados, pues “la visión de la enfermedad y de la salud, según las sociedades, es interpretada de manera diferente; pueden considerarse, en realidad, como construcciones culturales sujetas al espacio y al tiempo” Bouché (2001:64). De esta manera, podemos comprender que el proceso de percepción, así como la construcción epistémica de las significaciones de los malestares y estados opuestos a ellos, se encuentran íntimamente arraigados en un contexto socio-cultural e histórico; un complejo multidimensional que va más allá de la unilateralidad que determina el modelo hegemónico y que define a la enfermedad como respuesta al causalismo, y cuyo proceso cognitivo da lugar a una semiosis entre signos físicos y el significado arbitrario tanto para ellos, así como para la entidad nosológica a la que corresponden, constituyéndose de esta manera la “enfermedad”, según el interés del colectivo científico.

Este proceso de profunda inconsistencia en el esquema y lógica de pensamiento occidental no sólo da lugar a conflictos internos e inestabilidades profundas, sino que también hace imposible percibir o entender la realidad construida a partir de un lenguaje no biomédico dentro del propio mundo occidental, ni se diga dentro del mundo referente a la cosmovisión.

Bajo la visión occidental de la biomedicina se edifica una realidad versada principalmente en la construcción de enfermedades a partir de un hecho biológico, pero también mediada por la patologización de los procesos normales orgánicos –recuérdese por ejemplo que se

estigmatizan como anormales a estados propios de cuerpo humano, tales como el brillo de la piel dado por el nivel de oleosidad, marcas de la piel propias de la edad, etc.-.

Esta problemática se manifiesta cuando se erige una realidad superpuesta a la del mundo de una cosmovisión, por ejemplo la andina, inhabilitando o anulando el valor de los fenómenos sociales mediados por un lenguaje no biomédico, situación que conduce a una anomia forzada y arbitraria del lenguaje semiótico de la cultura andina. Así, esta última desde su cosmovisión debe adaptarse forzosamente a un lenguaje técnico para permitirle ubicarse simultáneamente dentro de su propio cosmos y dentro del universo occidental. Vemos que esta medida de adaptación de la cosmovisión andina para sobrellevar la imposición occidental no solo cumple la función de principio existencial en el cosmos del mundo andino como tal, también refleja un acto intencional de conciencia, ya que por la misma premisa de que la percepción de la realidad es una forma de mentar el mundo a través el acto del lenguaje semiótico, esta semiosis de los contenidos y continentes de los objetos propios a la realidad de la cosmovisión se reflejan en un mecanismo que aunque no sea reflexivo, pero que sí es consciente por parte de los pobladores de los Pueblos Originarios.

Esta intencionalidad de conciencia reviste importancia, pues permite al ser humano del paradigma no occidental tener sentido de existencia dentro de su propio universo, no sólo para sobrellevar de alguna manera la inconmensurabilidad de paradigmas, sino lo hace también como respuesta frente a circunstancias históricas, como la imposición de pensamientos hegemónicos, pues además por “el carácter histórico de la Cosmovisión Andina, se insiste en la pertenencia de la cosmovisión a un todo social que se transforma permanentemente, una entidad social en un tiempo histórico que comprende el universo como un núcleo duro” López (1995 : 215); García (2010: 51).

Cuando nos referimos a los pensamientos hegemónicos quisiéramos hacer hincapié en el rol que mantiene el discurso biomédico sobre el comportamiento del cuerpo individual, biológico, así como el cuerpo social de los grupos humanos expuestos a este ejercicio de poder; concretamente el de los Pueblos Originarios, cuya forma de mirar el mundo está obligada y mediada por el sincretismo entre su cosmogonía y el paradigma occidental, al aceptar la semiosis de los objetos físicos y abstractos impuestos por la lógica de la medicina occidental para poder mantenerse, sin desaparecer.

Es asimismo vital reconocer que la Cosmovisión Andina difiere del paradigma occidental, especialmente desde el punto de vista epistémico, dado que la Cosmogonía Andina dentro de la mencionada cosmovisión hace alusión a la formación del universo o cosmos sobre el que se

establece el orden entre los objetos que constituyen su mundo, por ejemplo el de la Cultura Kañari, perteneciente a uno de los Pueblos Originarios del Ecuador, ubicado en el altiplano andino (al sur de la Cordillera de los Andes); cuya mitología Kañari (antes “Cañari”): “se trata de un mundo mitológico con un rico contenido cosmogónico, más que ético, teogónico o escatológico. Es igualmente naturalista en notable grado, porque se aprecia una marcada personificación de los fenómenos de la naturaleza” Robles (2004: 31).

Bajo esta perspectiva de la cosmogonía en la Cultura Kañari podemos entrever que la Cosmovisión Andina mantiene una idea del ser humano como parte de un todo integral donde no existe en principio una dicotomización entre ser humano y todo lo que no lo sea; por el contrario, se fundamenta en la idea del ser humano, no como una excepción, sino como una parte de un todo integral donde éste no es el centro sobre el que se construyen los procesos de la vida. Este todo integral depende de la presencia de un cosmos donde el ser humano se posiciona para concretar su existencia con relación a él y a todo lo que le rodea. Mientras que en el paradigma occidental, el principio sobre el que se funda su lógica de razonamiento es que el ser humano es el epicentro sobre el que se asientan todos los procesos de la vida y lo eleva por encima de todo lo demás, y por ello mismo es que la biomedicina concreta los procesos de salud-enfermedad en un cuerpo orgánico, individual y social.

La Cosmovisión Andina al parecer no tiene en primera instancia la noción epistémica de la construcción social del objeto “enfermedad”, pues aunque habiendo procesos que pudieren afectar al cuerpo orgánico, social e individual produciendo alguna forma de malestar o sensación de desagrado, no son concebidas bajo la imagen mental y/o simbólica de enfermedad, sino más bien como procesos que se atribuyen a hechos dados entre el cosmos y todos sus componentes, entre ellos el ser humano y la Pachamama, así como a las relaciones que se establecen entre ellos. Recordando que ésta última es la madre de toda la vida y la que puede responder a las causas de los procesos de malestar mencionados anteriormente.

Hemos pretendido no hacer uso del término enfermedad, como una forma alterna para poder explicar cómo tiene lugar la inconsistencia que existe cuando se pretende traducir una imagen o idea mental desde un paradigma hacia una cosmovisión, donde el mismo proceso puede existir, pero jamás podría tener la misma significación, y esto se produce pues, como dijimos, anteriormente en la biomedicina de manera arbitraria unilateral y de forma artificial, entre un signo físico del cuerpo del paciente y la connotación que a éste se le da. En tanto que en la cosmovisión andina la semiosis por la que se construye un contenido mental para un objeto referente a los procesos de malestar que explicamos, depende de otra episteme. Una episteme donde están insertos valores simbólicos y culturales, que además responden a un

posicionamiento distinto del ser humano en el mundo, no sólo como una parte más de éste, sino como un componente de un todo integral. En estas condiciones el proceso tiene lugar por multiplicidad de situaciones y razones, no por un mero causalismo biológico.

En términos actuales es interesante que retomemos el sentido de la antropología médica respecto a la importancia que reviste la explicación de la enfermedad tanto en el paradigma occidental biomédico como en el de la Cosmovisión Andina, pues el interés es poder explicar fundamentadamente, que desde ésta última el “malestar o sensación de desagrado” –términos que preferimos utilizar- pueden ser atribuidos a una multicausalidad y multidimensionalidad, en contraste con la biomedicina donde es unilateral y unicausal, en general.

En la Cosmovisión Andina se atribuye el malestar o el “mal” a la multiplicidad de elementos que se encuentran en el cosmos y el ser humano, y en las relaciones que se establecen entre ellos, por tanto, cualquier desajuste o falta que tenga lugar frente a la Pachamama o a nivel de las dichas relaciones entre el ser humano y todos los elementos del cosmos genera el mencionado malestar. Consecuentemente no responde a un origen absoluto de naturaleza biológica u orgánica como en la biomedicina, y no se explica como una reproducción de un fallo en la “maquinaria” humana, como un objeto de la bioingeniería, sino que representa más bien un evento social o colectivo, así como individual, con un profundo contenido simbólico que está expresado en el discurso del paciente.

De hecho “en la concepción andina prácticamente todas las enfermedades del hombre no son solamente atribuidas a los agentes patógenos o a las influencias negativas del entorno material-biológico, sino que a la vez expresan un desequilibrio resultante de un encuentro entre la vida espiritual del hombre y la del resto del mundo: muchas personas se enferman (sustjasita) cuando pasan por "wayra utas" (lugares de vientos malos), "mik'ayas" (algunos lugares con vertientes de agua o desérticos) o "sanjo" que son lugares donde cae el rayo. Otras causas de las enfermedades se hallan en la vida social, donde en base a un determinado tipo de rituales: la envidia, la venganza o las peleas de una persona pueden ser traducidas en la enfermedad de la persona a la cual se dirigen estos sentimientos negativos” Rist(1996:32-34). De esta manera es entendible que no es viable reducir en primer lugar la episteme de la Cosmogonía Andina en la construcción de los malestares a un término fundamentalmente estructural como el de la “enfermedad”, pues se extirpan todos los contenidos vitales referentes a su existencia dentro del cosmos sobre el que se desarrolla la vida y se establecen las relaciones sociales y vitales. Reduccionismo que responde al solipsismo biomédico.

Conclusiones

El solipsismo del lenguaje biomédico del paradigma occidental relega cualquier posible contenido semiótico simbólico de los contextos sociales donde se utilizan otros lenguajes que no precisamente son los de la biomedicina. Es decir, a través del discurso solipsista del mencionado lenguaje se mantiene una lógica fundada en restricciones en cuanto al contexto histórico. Ya que fuera del contexto histórico particular donde se desenvuelve ésta última, no existe nada más que sea posible de concebirse por un lenguaje no hegemónico; consecuentemente, acomete sobre la dinámica de los hechos sociales, ya que bajo esta lógica de explicación de la realidad se relegan los demás espacios de comunicación, es decir los demás lenguajes.

Recordemos que la realidad se construye a partir de un conjunto semiótico a su vez concebido bajo una modalidad para edificar un conocimiento, de acuerdo al contexto particular. Frente a ello, el lenguaje biomédico construye una realidad arbitraria donde los hechos sociales a los que da paso quedan expuestos a un contextualismo simbólico de tipo determinista. Es decir, los hechos sociales mediados por el lenguaje como medida de comunicación, se expresan como fenómenos subyugados a una semiótica positivista y de individuación epistémica, donde se construye un saber empírico no universal, sino universalizador y limitado a una posición donde no se concibe ningún otro posible lenguaje que ancle en esta realidad para poder explicarla.

En otros términos, relega cualquier otro lenguaje, así como los símbolos y significaciones que median el lenguaje, consecuentemente es una realidad, mundo o paradigma positivista que invisibiliza otras realidades, otras maneras de percibir el mundo, por ejemplo el de los Pueblos Originarios de los Andes.

Dicho de otra forma, no es posible traducir lenguas no occidentales basándose en una técnica que caiga en el uso de tautologías; por otra parte no existen aún, de manera clara, puntos de encuentro entre paradigmas inconmensurables, y el fallo del sistema biomédico occidental es inevitable. La pobreza de un “discurso” (sistema de poder) fundado en el ejercicio del poder se transcribe en la incompatibilidad de mundos.

Referencias Bibliográficas

Bouché, H. (2001) *La Salud en las Culturas*. Madrid: Educación XX1.

- Bunge, M.(2001) Diccionario de Filosofía. Argentina: Siglo XXI.
- Britos, M. (2003) Michel Foucault: Del orden del discurso a una pragmática de lo múltiple. Tópicos 11: 9.
- Chandler, D. 1999 Semiótica para Principiantes. Quito: Abya Yala.
- Colina, C. (2002) El Lenguaje de la Red: Hipertexto y posmodernidad. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- Durkheim, E. (2001) Las Reglas del Método Sociológico. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fernández, G. (2004) Salud e Interculturalidad en América Latina: perspectivas antropológicas. Quito: Abya Yala.
- Garagalza, L. (2002)Introducción a la Hermenéutica Contemporánea: Cultura, simbolismo y sociedad. Barcelona: Anthropos Editorial.
- García, C. (2010) Cosmovisión Inca: Nuevos enfoques y viejos problemas. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Kuhn, T. (2004) La Estructura de las Revoluciones Científicas.México: Fondo de Cultura Económica.
- López, A. (1995) Tras de un Método de Estudio Comparativo Entre las Cosmovisiones Mesoamericana y Andina a Partir de sus Mitologías. Anales de Antropología.1: 215.
- Lyall, A. (2010) Los Usos de la Memoria: Poder y resistencia en Cayambe. Quito: Abya Yala.
- Martínez, A. (1998)Antropología *Versus* Psiquiatría: El síntoma y sus interpretaciones. Madrid: CSIC-UV.
- Paláu, M. (2002)Introducción a la Semiótica de la Arquitectura. San Luís Potosí: Editorial Universitaria Potosina.
- Pérez, M. (2010) Ludwik FLeck: Precursor del Pensamiento de Thomas Kuhn. Eidos 13: 134, 137.
- Rist, S. (1996)Diálogo en la Diversidad de Sistemas de Conocimiento. Revista del Sur 55: 32-34.
- Robles, M. (2004) Mitología y Filosofía en el Mundo Andino. Cañar: CCE “Benjamín Carrión.
- Rosentall, M y Ludin, P(2005) Diccionario de Filosofía. Eds. Colombia: Atenea Ltda.
- Van Kessel, J yCondori, D (1992) Criar la Vida: Trabajo y tecnología en el mundo andino. Chile: Vivarium.
- Velasco, H(2013)Hablar y Pensar, Tareas Culturales: Temas de antropología lingüística y antropología cognitiva. Madrid: Editorial UNED.
- Velasco, O. (2010)“Aún Nos Cuidamos con Nuestra Medicina”. Informe de consultoría:

Inventario sistematizado de las prácticas sanitarias tradicionales existentes en las poblaciones originarias de los países andinos. Perú: Cellgraf S.A.C

Wittgenstein, L. (2012) Tractatus Lógico-Philosophicus. España: Alianza Editorial.

Xolocotzi., A (2004) Fenomenología de la Vida Fáctica: Heidegger y su camino a Ser y tiempo. México: Universidad Iberoamericana.

¿CÓMO MOSTRAR A LOS OTROS CUANDO ESTÁN ENTRE NOSOTROS? DE LOS MUSEOS COLONIALES A LOS MUSEOS DE DIVERSIDAD CULTURAL¹

Xavier Roigé, Fabien Van Geert, Iñaki Arrieta Urtizberea
roige@ub.edu, fabien.vangeert@gmail.com, i.arrieta@ehu.edu
Universitat de Barcelona, Universitat de Barcelona, Euskal Herriko
Unibersitatea/Universidad del País Vasco

Hoy en día, la evolución de los museos etnográficos es paradójica. En el contexto de los años setenta y ochenta, los museos más importantes de antropología entraron en una profunda crisis, con una pérdida del interés del público y de las autoridades culturales. Los debates sobre el papel de la cultura han afectado también a estos museos (Simpson, 2001), especialmente a los museos etnográficos creados durante la edad de oro del colonialismo (sobre todo a finales del XIX y en los años cincuenta). Dedicados a la presentación de las culturas "exóticas" y herederos de la interacción entre la antropología y el colonialismo, muchos de estos museos no han sido capaces de adaptarse a unas sociedades cada vez más multiculturales, en las que esos "otros" ya no son lejanos, sino "otros" que están entre "nosotros". En muchos casos, incapaces de renovar sus contenidos, los museos han envejecido en sus contradicciones y su falta de propuestas para crear nuevo discurso.

Sin embargo, desde la década de los 80 y 90, muchas de estas instituciones tradicionales intentan proponer nuevos discursos sobre la diversidad cultural, crear nuevos contenidos y nuevos modelos de museos. Aunque los modelos adoptados son muy variados (Mauzé y Rostkowski, 2007:87), en general se observa una transición desde los museos coloniales a museos que buscan borrar ese pasado en el contexto del multiculturalismo. Esta evolución genera numerosos interrogantes que vamos a tratar en las páginas siguientes. En primer lugar, vamos a repasar algunos de los problemas fundamentales de estos museos, centrándonos sobre todo en el problema del discurso ante las dificultades de renovación de su pasado

¹ Este artículo se ha realizado en el marco del proyecto CSO2011-29413, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad. Xavier Roigé y Fabien Van Geert pertenecen al grupo consolidado GRAPP (Generalitat de Catalunya). Iñaki Arrieta Urtizberea pertenece al grupo consolidado IT-403-10 (Gobierno Vasco).

colonial, el cual ha condicionado la creación de sus colecciones y sus discursos. Y, en segundo lugar, analizaremos algunas de las estrategias que están siguiendo estos museos para adaptar sus contenidos y responder a los retos del multiculturalismo.

Como acabamos de decir, en el fondo de todos estos debates, se sitúa la relación de los museos con su pasado colonial y la relación de la antropología con estos museos. En el contexto de una sociedad poscolonial, la evolución de los museos antropológicos muestra desafíos importantes. Por un lado, se enfrenta al reto de cambiar un discurso con unas mismas colecciones. Por otro, nos interroga acerca del rol de los objetos y de su capacidad, o no, para mostrar una cultura. ¿Es posible que los museos antropológicos nacidos del colonialismo puedan reconvertirse en instituciones al servicio de la reivindicación de la diversidad cultural? ¿O, más bien, estos cambios suponen sólo una renovación formal y estos museos de “los otros” siguen mostrando unas sociedades lejanas y “exóticas”, ahora en el contexto del poscolonialismo?

1 ¿Qué hacer con los antiguos museos coloniales?

Se ha señalado muchas veces que la Antropología nació del colonialismo. Pero tal vez se insiste menos en que la Antropología se desarrolló paralelamente a la creación de los grandes museos antropológicos que recogían los resultados de las investigaciones y que, como la propia disciplina, servían para dar una cobertura científica al colonialismo. Como consecuencia de ello, se crearon un gran número de museos a finales del XIX y en los años cincuenta del siglo XX. A partir de los años sesenta y setenta, coincidiendo con el cambio de modelo colonial, estos museos fueron envejeciendo sin saber qué decir, qué mostrar y, aún peor, sin interés por parte de muchos antropólogos.

1.1 Los museos antropológicos como coartada científica del colonialismo

Antes de ver los cambios recientes en los museos, nos parece interesante recordar el contexto en el que surgieron todos estos museos y cómo se crearon. Los museos antropológicos fueron en cierta manera el campo de estudio de los antropólogos para desarrollar sus teorías físicas y evolutivas de las poblaciones humanas a través del coleccionismo de objetos heterogéneos de todos los continentes (Sherman, 2004:675). Museos como el Trocadéro de París o el Pitt Rivers en Oxford se organizaron mediante clasificaciones tipológicas de los objetos

materiales de sus culturas, presentando los objetos de las sociedades "primitivas" como si fueran similares a los especímenes de historia natural. En una primera etapa, coincidiendo con la primacía del evolucionismo, las colecciones debían mostrar la evolución humana y los avances de las diversas sociedades. Los antropólogos estaban interesados sólo en los objetos y las culturas que no estaban en contacto con Europa, como muestra de unas sociedades desconocidas. De hecho, la antropología y la museología trabajaron juntas para organizar y clasificar las "desorganizadas sociedades salvajes" (Siegel, 2011:119). Esos primeros museos etnológicos ofrecían a los visitantes el marco conceptual de las grandes exposiciones universales, un "viaje al corazón de la barbarie" (Dias, 1991). Desde 1870 hasta 1940, las tribus "salvajes" fueron presentadas al público incluso en su "entorno natural" en el contexto de las exposiciones universales y coloniales en honor del Occidente industrial (Hinsley 1991: 345), en los llamados "zoos humanos". El público, fascinado, contemplaba –como afirmaba Topinard Pablo, una de las figuras científicas de reconocido prestigio del mundo científico francés de la época- las exposiciones de "razas salvajes" como "los últimos testigos de un era en peligro de extinción y que tal vez nuestros hijos y nietos ya no podrán contemplar" (citado en Tennier, 2011a:8). Debían traerse a Europa vestigios de unas culturas condenadas a desaparecer ante el avance de la civilización. De esta manera, los "espectáculos de la diferencia" generaron la "invención científica del salvaje".

Más adelante, en una segunda etapa colonial, entre los años cincuenta y sesenta, los museos sirvieron para campañas de sensibilización destinadas a obtener una mejor comprensión de las poblaciones colonizadas en un contexto nacionalista de competencia por la adquisición de las mejores posesiones materiales (Somé, 2003:41). Los museos, algunos ya en los propios territorios colonizados, debían servir para un mejor conocimiento de las personas que vivían en las colonias, poniéndose al servicio de las necesidades de la administración colonial. Para algunos autores, el rol de los museos al servicio del colonialismo debe matizarse. Aunque la antropología ayudó a hacer de la expansión colonial un proceso inteligible y controlable, también supuso un avance científico en pro de la diversidad cultural. En este sentido, Dias (1991) afirma que la relación entre los museos etnológicos y el poder colonial es compleja y que los museos no siempre fueron la expresión ideológica de la dominación colonial.

En todo caso, desde los años sesenta y setenta esos museos nacidos en el colonialismo y que habían fascinado a diversas generaciones, se volvieron obsoletos y sin interés para el público y para la ciencia. Muchos se plantearon su necesaria desaparición por su discurso colonialista

y algunos llegaron incluso a cerrarse. Los problemas son, sobre todo, de dos tipos de razones: cuestiones de carácter museológico y cuestiones de carácter político. Veamos.

1.2 ¿Necesita la antropología los museos etnológicos?

Las primeras dificultades de los museos etnológicos para reinventarse se encuentran en las dificultades de los objetos etnológicos para explicar una cultura (Kishenblatt-Gimblett, 1991) y en el rol de estos museos dentro de la disciplina antropológica. En general, los museos se basan en objetos (una obra de arte, un objeto arqueológico o etnológico, o incluso un animal de peluche), pero la relación con el objeto es singularmente diferente en los museos etnográficos, porque la antropología tiene a la cultura como objeto de estudio y no a los objetos, en sí mismos, como objeto de estudio. La historia de los museos antropológicos se ha construido, en gran parte, a partir de la tensión acerca de la posibilidad, o no, del objeto para explicar los hechos sociales. Este viejo debate estaba presente ya en Boas (1858-1942), cuando insistió en el valor de los objetos como representación de las culturas, utilizando los objetos para explicar la cultura. La cultura material tiene unas limitaciones para comunicar en la exposición los conceptos generados en la investigación, mostrando un conflicto entre la escritura y el lenguaje visual, porque los objetos son elementos de la cultura, pero no son los únicos elementos de la cultura. Como se preguntan Turgeon y Dubuc (2002:8), unas fotografías que muestren el uso de los objetos en su contexto original, ¿no serían más evocadores que los propios objetos? Entonces, ¿por qué coleccionar los objetos? ¿por qué conservarlos?

Por otra parte, está la cuestión del carácter de los museos etnográficos. Normalmente, éstos nos hablan del pasado de sociedades del pasado, de lo que “fueron los otros”. Los museos nos hablan de los sistemas de organización de las sociedades tribales, de los sistemas económicos y de sus religiones ancestrales, pero muy poco de los cambios y de los problemas de estas culturas en el presente. Estas cuestiones ya se discutieron en los años sesenta en la creación en 1964 del Museo Nacional de Antropología, en la ciudad de México. El museo tenía un objetivo político claro, como dijo el presidente mexicano Adolfo López en su inauguración: “el pueblo mexicano construyó este monumento en honor de las maravillosas culturas que florecieron en la época precolombina en áreas que ahora son el territorio de la República. El México de hoy rinde un homenaje al México indígena”. Pero, como dice Bartra (2010:332), los nativos son presentados en el discurso del museo “para alimentar el mito de la unidad

nacional (...), como un mundo indígena intemporal, eterno, guardián esencial de la tradición, no contaminado, descontextualizado”. Se nos presentan unas poderosas y ricas sociedades indígenas del pasado, pero se hacen pocas referencias a la terrible catástrofe que ha devastado las sociedades indígenas desde el siglo XVI y sobre todo se renuncia a “una etnografía de la modernidad” en la que se expliquen los problemas económicos, sociales y políticos de estas sociedades (Bartra, 2010:347) .

Este mismo problema está presente en la mayoría de los museos etnográficos, no sólo por razones políticas, sino también por la concepción académica de la antropología descriptiva sincrónica. Los museos nos representan, por ejemplo, la vida y las tradiciones de los masai, pero muy pocas veces los problemas tribales de la Kenia de hoy; o se nos muestra el folclore de los mapuches, pero casi nunca sus reivindicaciones en el Estado chileno actual. ¿Qué debe mostrar, por ejemplo, un museo etnológico en la España de hoy: las sociedades tribales americanas o la situación de los inmigrantes latinoamericanos en España? ¿Debemos hablar del nomadismo bereber o de la fuerte presencia amazigh en Europa? ¿Están preparados los museos etnográficos para presentar la expresión cultural de las minorías en las poblaciones de acogida?

1.3 ¿Cómo transformar los museos coloniales en museos sobre el multiculturalismo?

Las razones más importantes de esta crisis de los museos etnográficos son de carácter político, ante la necesidad de superar el regusto colonial que estos museos han tenido durante muchas décadas (y siguen teniendo en muchos casos). Los antiguos museos coloniales no sólo han envejecido, sino que se han convertido en muchos casos en “políticamente incorrectos”, en símbolos de un viejo colonialismo a superar. ¿Qué se puede hacer con estos museos, hijos del colonialismo? ¿Cómo reconvertirlos?

Algunos autores e instituciones internacionales llegaron a cuestionar la necesidad de estas instituciones. El Comité Internacional para Museos y Colecciones de Etnografía (ICME) se preguntó si tal vez era mejor abolir esta institución (Guzin Lukić, 2002:191), mientras que en 1990 Hudson declaró su preocupación porque “los días del Museo etnográficos están contados” (citado en Karp y Lavine 1991:458). En un nuevo contexto de las relaciones entre las culturas, la relación con el “otro” no puede ser establecida en términos de exotismo o de relación colonial, sino de relaciones interculturales, en el contexto de una sociedad

globalizada. Los “otros”, sobre los que hablan los museos etnológicos, ya no son sociedades lejanas, sino personas próximas, incluso vecinos. En un mundo poscolonial, ya no es posible representar a unos “otros” remotos, sino a unos otros que forman parte de ese conjunto de ciudadanos multiculturales que habitan en los países y ciudades occidentales (Roigé, Fernández de Paz y Arrieta, 2008).

Poco a poco, los distintos museos comenzaron a replantearse su futuro. La apuesta por el multiculturalismo parecía lógica, siguiendo en cierta manera la apuesta de la misma disciplina antropológica. Pero la adopción de una perspectiva multicultural no siempre es fácil en la renovación de estos museos, puesto que los museos están expuestos a los límites de la tolerancia de los grupos mayoritarios y de los poderes políticos (Turgeon y Dubuc, 2002:13).

Para muchos museos etnográficos resulta difícil encontrar un discurso político multicultural que el Estado pueda aceptar (Karp y Lavine, 1991). Así, en España, el Museo de América en Madrid, renovado en 1992 bajo la idea de un “encuentro cultural”, es un buen ejemplo de estos límites. Como dice Delgado (1995:86), el Museo ofrece un discurso de la colonización como “un espejismo en el que no hay lugar para la descripción de los horrores de la conquista, los mártires, las ansiedades, o la desgracia de millones de personas que tuvieron el triste privilegio de ser descubiertos por Europa”. Los conquistadores se presentan como exploradores, casi como los científicos. Se muestra la diversidad de formas sociales, políticas, religiosas y estéticas, pero sin informar apenas de los cinco siglos de colonización, de la aniquilación de buena parte de esta diversidad, ni por supuesto del genocidio que la conquista implicó para América.

La situación no es la misma en todos los países. En algunos casos, los museos se han convertido en instrumentos de reconciliación con las sociedades indígenas. En Canadá, el boicot de los Crees a la exposición “The Spirit Sings” en el Museo Glenbow en Calgary, (en ocasión de los Juegos Olímpicos de Invierno en 1989), tuvo una repercusión internacional y obligó al gobierno de Canadá a convocar un grupo de trabajo compuesto por miembros de la Asamblea de las Primeras Naciones y de la Asociación de Museos de Canadá (Turgeon y Dubuc, 2002:8). El informe consiguió crear un nuevo consenso y una responsabilidad compartida de las colecciones nativas entre los autóctonos y los euro-canadienses (Dubuc, 2002), lo que permitió reparar algunos daños del colonialismo, a la vez que los propios autóctonos podían crear sus propios museos. De este modo, se intentaba reequilibrar las relaciones de poder con los blancos (Halpin y Ames, 1999; Mauzé, 1999).

Las políticas de los museos, de todas formas, están fuertemente interrelacionadas con las políticas de diversidad cultural. Los debates sobre la diversidad son uno de los grandes debates públicos y políticos con relación al control de la inmigración, a los cambios en las identidades nacionales y al desarrollo de las políticas de integración multicultural. La diversidad cultural es vista como un bien a proteger, pero lamentablemente el discurso xenófobo tiene una importante presencia pública. De aquí las dificultades que tienen los museos etnográficos para convertirse en instituciones al servicio de sociedades multiculturales. Desde los años 1990-2000, la integración del discurso multicultural en la agenda política de muchos países tiene un doble impacto en los museos de carácter antropológico. Por una parte, los hace más atractivos, más útiles para las políticas de diversidad cultural. Pero, por otra parte, si los museos etnográficos se ocupan de cuestiones y temas que están en el centro de los debates políticos, los gobiernos tienden a controlar mucho más sus discursos y sus acciones.

2 Estrategias de renovación

Las soluciones adoptadas para responder a estos retos son muy diferentes. En muchos casos, la falta de medios y las dificultades para renovar sus antiguas colecciones generan que muchos museos continúen con sus viejos discursos de regusto colonial. En otros casos, por el contrario, los museos antropológicos han llevado a cabo un gran esfuerzo para renovar sus discursos y los contenidos de sus exposiciones. A diferencia de los museos de Bellas Artes, en los que el criterio estético sigue dominando, las posibles opciones y estrategias de los museos etnográficos son muy diversas. Como ha dicho Martine Segalen (2005:237), sus colecciones se prestan a diversas interpretaciones, las opciones de cambio de apariencia son diversas, y los museos pueden presentar de forma muy diversas la escenografía de las culturas.

A riesgo de simplificar demasiado, se podría decir que los museos han seguido cuatro estrategias principales de actualización: (a) la perspectiva estética, que implica considerar los objetos etnológicos como obras de arte, revalorizando su valor artístico y considerando poco su valor social; (b) la perspectiva deconstructivista, que consiste en utilizar las antiguas colecciones coloniales para darles otro sentido, esencialmente crítico; (c) la perspectiva multicultural, que pretende convertir al museo en una institución al servicio de las nuevas sociedades multiculturales; (d) y la perspectiva autóctona, en países con población indígena

propia, en la que los museos intentan convertirse en un instrumento de reconciliación con esas sociedades.

A pesar de las diferencias de cada una de estas estrategias, todas tienen en común el intento de superar los viejos discursos coloniales, buscando deconstruir la representación de la diversidad humana, reconvirtiendo unos museos creados para la justificación científica de la colonización en museos poscoloniales. Pero además de ello, según Davallon (2007), estas nuevas instituciones introducen un nuevo tipo de uso para los objetos patrimoniales, que pasan a ser utilizados como “formas culturales”. Se trata de una apropiación simbólica de estos objetos, no porque los consideramos como parte de “nuestra cultura”, sino porque creemos que somos deudores de la cultura que los produjo.

Veamos, de todas formas, estas distintas estrategias y qué implicaciones tienen en los museos, en la visión de las “otras culturas” y en la propia antropología.

2.1 La perspectiva estética

La primera estrategia consiste en centrarse en las cualidades formales de los objetos (Watremez y Davallon, 2011: 11), convirtiendo al museo etnológico en un museo de Bellas Artes (De L’Estoile, 2007), “estetizando” los objetos etnológicos coloniales para resaltar, en una visión kantiana, un supuesto valor estético universal (Amselle, 2004). Ya en 1982, la reapertura de la colección Rockefeller del Metropolitan Museum of Art iniciaba esta perspectiva, que posteriormente ha sido seguida por muchas instituciones etnológicas, llegando incluso a ser mayoritaria en Occidente (Dias, 2001), por lo que “la amenaza de la estética planea sobre la mayoría de los principales museos etnológicos” (Wastiau, 2002:105). La presentación de los objetos en su “aura” estética permite, sin duda, un menor coste político al no obligar al museo a reformular el discurso de su pasado colonial.

Esta es la opción adoptada por el Musée Quai Branly, inaugurado en París en el 2006 a partir de los fondos del legendario Musée de l’Homme, creado en 1937 por Paul Rivet. Ese museo había sido un centro de referencia a nivel internacional, pero en los años ochenta su exposición y sus contenidos se habían vuelto completamente obsoletos. Jacques Chirac, a su llegada a la presidencia de la República Francesa en 1995, propuso la apertura en el Louvre de una nueva sala dedicada a las “artes primeras”, desafiando tanto la oposición de los conservadores del Musée de l’Homme, que no querían perder sus tesoros, como los del Louvre, resistentes a que este tipo de arte entrara en su “palacio”. Esta nueva galería

pretendía, según Pomian (2000:80) “la determinación política para afirmar simbólicamente la fuerza e igualdad de las culturas, reconociéndose esta igualdad en Francia en su más prestigiosa institución”. Esta galería prefiguró el proyecto del Musée du Quai Branly.

A medida que el proyecto fue tomando forma, surgieron numerosas críticas. En 1999, una huelga de los trabajadores del Musée de l’Homme protestó por el transporte de las colecciones etnológicas al Branly y por la primacía de la visión artística del nuevo museo. Muchos antropólogos estaban furiosos. Clifford (2007) describió el museo como “ahistórico” y Price (2009) escribió un libro con el explícito título de *Primitive Paris* (“París primitivo”). Muchos antropólogos denunciaron que el museo estaba guiado sólo por la estética y que su discurso no mostraba la funcionalidad de los objetos de las culturas. Y aún mucho más: que su discurso ni tan sólo mencionaba el colonialismo, ni cómo éste había afectado a esas culturas expuestas ni a la formación de las colecciones. Incluso se criticó su oscura estética a la que se calificaba como un símbolo de “un sentido de camino espiritual: en medio de las sombras surgen destellos de luz, mostrándonos la magnificencia del arte no-occidental, donde lo único que se pide a la población es dejarse llevar por sus emociones” (López y Torres, 2007). Otras muchas críticas se centraron en la naturaleza eurocéntrica del enfoque estético. Según Price (2007), el museo no había alcanzado su objetivo poscolonial, buscado por el presidente francés, ya que en la división del arte europeo y no europeo, el museo permaneció en una lógica eurocéntrica. En el mismo sentido, y entre muchos otros comentarios Hainard, declaró que :

"Cuando vi en Francia el traslado de los objetos del Musée de l’Homme hacia el Louvre, con el argumento de que se expondrían más de 120 obras maestras, les dije a mis colegas: "Es increíble, el colonialismo ha dado un giro completo, porque son ustedes los conservadores quienes deciden cuáles son las obras maestras de otras culturas" (Hainard, 2007:4).

Para los diseñadores del museo, que abrió sus puertas en el año 2006, la visión era bien distinta. Según Viatte (2006:29), los objetos se exponen como “todas las obras, ni más ni menos”, dentro de un nuevo punto de vista en relación con el placer de ver, pretendiendo la formulación de preguntas en lugar de declaraciones. La dimensión estética de los objetos expuestos permite estimular la imaginación y el deseo de conocimiento del visitante, pero también sirve para expresar una diversidad cultural condensada (Taylor, 2008). Según el presidente Jacques Chirac, iniciador del proyecto, el nuevo museo pretendía “un diálogo entre culturas (...) para volver a reinventar una nueva relación entre Francia y sus antiguas colonias” (Desveaux, 2002). Basándose en el valor universal de la belleza, el nuevo museo

quería ser un museo poscolonial basándose en la apreciación de la dimensión estética de los artefactos.

La verdad es que, como dice Martin (2007) quienes “se opusieron al museo y criticaron que las obras se presentasen sobre todo desde su perspectiva estética han perdido la partida”, ya que el público ha respondido de manera extraordinaria hasta convertirse en el cuarto museo parisino más visitado. Y, tal vez por este éxito de público, la opción Branly se ha seguido en otros proyectos, lo que nos llevan a un cambio de significado de los objetos etnográficos, que pasan a considerarse como piezas de arte, más que como simples documentos científicos (Davallon 2002:180). En Barcelona, el proyecto del Museu de les Cultures del Món -que se inaugurará en 2015 en la antigua sede del Museo Barbier Muller, cerrado en Barcelona en el 2002- es otro buen ejemplo de esta tendencia hacia el predominio de lo estético: las obras elegidas por criterios fundamentalmente estético serán clasificadas por continentes, con el agravante de que el nuevo museo pretende realizar “un viaje por el mundo” a través de unas pocas obras. Según el proyecto, esta nueva institución municipal desea exponer la calidad estética y artística de las colecciones de las culturas de Asia, África, América y Oceanía.

2.2 La perspectiva reflexiva y deconstructivista

Frente a la idea de que el poscolonialismo en los museos se consigue revalorizando el valor estético de la colección, otras opciones sostienen una perspectiva crítica y deconstructiva. Se trata de darle la vuelta a la colección y utilizar los objetos obtenidos en el pasado colonial como elementos para reflexionar críticamente sobre el conflicto, la dominación y la alteridad (Bhabha, 1992). Este enfoque aborda específicamente el colonialismo como origen de las colecciones y trata de romper los estereotipos y las imágenes de los “otros” en aspectos como el racismo y las identidades poscoloniales y multiculturales.

El caso más paradigmático es el Museo de Etnografía de Neuchâtel (MEN), un antiguo museo etnográfico inaugurado en 1904, pero que cambió su orientación hacia una propuesta muy innovadora y crítica de la mano de su director entre 1980 y 2006, Jacques Hainard, y continuada por Marc-Olivier Gonseth. El museo ofrece enfoques y problemas temáticos cuyo objetivo consiste en deconstruir los prejuicios de los demás y de nosotros mismos. Hainard, en lo que él define como “museología de la ruptura”, sostiene que los objetos deben adoptar un papel secundario, creando exposiciones provocativas sobre temas de actualidad, con el objetivo de deconstruir la cultura y tratando de entender cómo la hemos construido (Hainard,

2007:5). El museo pretende, sobre todo, la deconstrucción de los prejuicios respecto a los “otros” y a nosotros mismos (Roigé, 2007). Hainard define la práctica del museo “como una antropología de sí mismo” que refleja “no a los otros, sino a nosotros mismos”, un museo que “debe deconstruir y cuestionar el conocimiento” (Hainard, 2007:5).

Según Gonseth (2005a:377), las exposiciones celebradas en este museo pueden dividirse en tres grandes tipos: exposiciones temáticas sobre la deconstrucción de las categorías culturales y sociales; exposiciones sobre la desconstrucción teórica de los procesos sociales y las dinámicas socio-culturales que afectan a nuestra vida cotidiana; y exposiciones metadiscursos sobre la deconstrucción del enfoque del museo. Dentro de esta última categoría se incluye la que ha sido tal vez la más célebre de sus exposiciones, “Le musée cannibale” (2002), que partía de la hipótesis de trabajo de que los museos etnológicos son ejemplos de nuestro canibalismo cultural y de nuestro afán de consumo de la cultura de los otros e incluso de nuestra propia cultura (GHK, 2002:13).

Este enfoque crítico es poco frecuente en la perspectiva general de un museo (Shelton, 2001), pero ha estado presente en muchas exposiciones de museos muy tan diferentes como el Museo de Brighton, el Museo de Arte Africano de Nueva York o el Tropenmuseum en Ámsterdam.

2.3 Museos multiculturales

En la estrategia que denominamos como de revitalización multicultural incluimos toda una serie de museos que han decidido valerse de sus colecciones para reflexionar sobre la diversidad cultural (Van Geert, 2010) y para promover el “multiculturalismo” en el ámbito nacional e internacional. Este es el caso, por ejemplo, del Tropenmuseum en Ámsterdam, un museo con una larga historia, denominado originalmente como el Museo Colonial (1864). Aunque su visión colonialista comenzó a transformarse después de los años setenta, fue a partir del nuevo milenio cuando el museo cambió de rumbo, centrándose en los intercambios culturales y en el estilo de vida de otras culturas, incluyendo las cuestiones multiculturales en la sociedad holandesa. Una parte importante del museo es el Tropenmuseum Junior, dedicado a los niños, que quiere convertirse también en un espacio de encuentro multicultural. El Museo de las Culturas del Mundo, en Gotemburgo (Suecia), es otro excelente ejemplo de cómo un museo ha cambiado radicalmente sus objetivos, mediante exposiciones que explican la diversidad cultural con reflexiones no sobre “los otros lejanos”, sino sobre los “otros” que

están entre nosotros”, que son una parte de nuestras propias ciudades y con quienes compartimos nuestras vidas. Así, el museo realiza exposiciones sobre los conflictos culturales, sobre el deporte como un elemento de identidad entre los inmigrantes, sobre Bollywood o el vudú, y al mismo tiempo organiza actividades como combates de boxeo femenino, un elemento de identidad entre muchas jóvenes musulmanes .

Presente en numerosos museos, el discurso multicultural constituye una de las bases más importantes para la renovación de los museos etnológicos. Es el caso de museos o proyectos como el Museo Municipal de Milán, en un nuevo edificio que según Chipperfield, su arquitecto, será “la metáfora arquitectónica del encuentro, un lugar abierto, multiétnico, símbolo de la pluralidad y la participación”. El Museo de Amberes MAS (Museo aan de Stroom) –que abrió sus puertas en 2011 como parte de la propuesta de desarrollo de la zona portuaria de la ciudad- se plantea como un sitio de reunión e intercambio (Heylen, 2011:4). En una misma línea, el Museo de las Culturas del Mundo de Colonia abrió sus puertas en 2010 con una exposición permanente (“Los hombres en sus mundos”) que trata de ilustrar cómo se viven unos mismos hechos en diferentes partes del mundo. Así, mientras en la primera sala de la exposición, el visitante se encuentra con una imagen en movimiento de personas de diferentes culturas del mundo que están saludando, en la última sala de la exposición las mismas personas le indican al visitante que todos ellos viven en Colonia.

En Barcelona, el Museo Etnológico de Barcelona (Museu Etnològic de Barcelona) también han renovó durante unos años sus planteamientos en esta línea, convirtiéndose en “un museo de la gente” (Fornés, 2007). Para ello abrió sus puertas a todos los residentes de la capital catalana para que pudiesen realizar actividades que tuviesen algún significado para ellos. Así, se instalaron con la colaboración de las comunidades mexicanas en la ciudad, altares para la celebración de los difuntos, conciertos de música en el marco de la presentación de la exposición del Carnaval de Barranquilla (Patrimonio Mundial de la UNESCO) y otras muchas actividades (Van Geert, 2014). El museo cerró sus puertas en el 2011 para una renovación, pero la nueva política municipal no parece que vaya en esta misma línea.

Dentro de estas nuevas instituciones, la inmigración se ha convertido en una parte importante del discurso presentado en el museo, apareciendo en la mayoría de los casos como un telón de fondo para la presentación de exposiciones. A través de la presentación de “las culturas del mundo”, los visitantes aprenderán acerca de la forma de vida de las personas, esos “otros”, que ahora viven con ellos en sus ciudades. Como hemos señalado en otra parte (Arrieta, Fernández de Paz y Roigé, 2008:11), “en un mundo poscolonial ya no es posible representar a

un otro remoto, sino a un conjunto de ciudadanos multiculturales que habitan en las ciudades”.

En esta línea se encuentran los museos de inmigración que pretenden generalmente dos grandes objetivos (Jelen, 2005): la integración de los inmigrantes y sus descendientes en la historia nacional a través del conocimiento de sus raíces, y proporcionar información a los inmigrantes de las poblaciones de receptoras animando a la gente a desarrollar una representación más positiva y menos estereotipada de estas comunidades para luchar contra la xenofobia, la promoción de la cohesión social y el diálogo cultural. Los museos etnográficos contribuyen en muchos casos a este diálogo, como el ya citado Tropenmuseum en Ámsterdam. Esta institución ha realizado exposiciones con sugestivos títulos como “Mucha gente vive en los Países Bajos” (1981-82) o “Home and Away” (1983-1985), que trata de los nuevos holandeses procedentes de Turquía, Surinam o Marruecos, o “La hora del dragón” (1985-86) sobre la presencia asiática los Países Bajos.

Uno de los retos de esta perspectiva consiste en conseguir que los museos se conviertan en instrumentos de diálogo. Clifford (1997) habla de la necesidad de crear “zonas de contacto” en los museos, lugares en que los pueblos geográfica e históricamente separados puedan ponerse en contacto entre sí para establecer relaciones que normalmente, las condiciones coercitivas, la desigualdad radical y los conflictos no permiten. Este concepto será utilizado en los museos etnológicos en sus esfuerzos de descolonización para ilustrar un contacto o colaboración con grupos culturalmente diversos para ofrecer una reinterpretación de las colecciones coloniales históricas o las relaciones de poder (Edwards y Mead, 2013: 63). El término se utiliza a menudo como sinónimo de museo participativo (Crooke, 2007), aplicado a la población inmigrante. El Museo Horniman en Londres, por ejemplo, desarrolló este enfoque incluyendo opiniones sobre los objetos de las de mismas “comunidades de origen”, debajo de los carteles escritos por los profesionales que explican las exposiciones. El museo pretendía crear un museo a varias voces. Esta práctica también fue establecida en el Musée Royal de Tervuren (Bélgica), que incluye una importante colección sobre África creada durante el colonialismo. En su proyecto de reforma previsto para el 2015, el Museo involucra a las comunidades africanas en Bélgica en las actividades de toma de decisiones. En una línea similar, el Tropenmuseum ha realizado exposiciones temporales como el “Islam Urbano” (2003-2004), en la que ha implicado grupos de discusión compuestos por los musulmanes que viven en los Países Bajos para determinar lo que les gustaría mostrar a los visitantes su religión. Este es también el caso del Museu Etnològic de Barcelona, que en el 2008 preparó la

exposición “Áfricas” a través del testimonio y préstamo de algunos de sus objetos por parte de residentes de origen mauritano.

2.4 La perspectiva autóctona

En los países que cuentan con importantes comunidades indígenas o autóctonas, las perspectivas de los museos son bien distintas. En países como Canadá, Quebec, Nueva Zelanda, Australia, Estados Unidos o México, el patrimonio cultural se ha utilizado como un elemento clave para el restablecimiento de la dignidad de las culturas que habían sufrido un fuerte proceso de marginación. Nuevos museos fueron creados con el objetivo de reparar las injusticias, resultado de la relación entre los grupos dominantes y los pueblos indígenas generalmente marginales (Halpin y Hames, 1999).

Esta perspectiva implica dos estrategias: dar un nuevo sentido a sus colecciones con el fin de construir una nueva relación con estas sociedades, y la propuesta de promoción de nuevas prácticas para promover la participación de las comunidades indígenas (Dubuc, 2002). Algunos ejemplos de estos museos pueden encontrarse en Canadá (el Canadian Museum of Civilizations, en Ottawa; el Royal Ontario Museum, en Victoria o el British Columbia Anthropology Museum, en Vancouver) y Quebec (Musée de la Civilisation, en Quebec), en los Estados Unidos (National American Indian Museum, en Washington), Nueva Zelanda (Te Papa Tongarewa Museum), y Australia (National Museum of Australia, en Canberra).

Todos estos museos son generalmente el resultado de las políticas de integración. En Nueva Zelanda, la política de integración del Museo Nacional de Papa Tongarewa (1992) se basa en la idea de una nación compuesta por dos culturas: los maorís y no maorís. El museo no sólo habla de los maorís como una sociedad autóctona, sino también de los contextos urbanos del arte y del estilo de vida de los maorís. En Australia, el Museo Nacional de Australia (2003) también presenta la historia de los aborígenes. Estos dos últimos museos nacionales cumplen un papel fundamental en la reconciliación política entre las diversas culturas antiguas y los descendientes de los antiguos colonos europeos que viven ahora en estos territorios (Roigé, 2007). En cualquier caso, la creación de todos estos museos estuvo acompañada de numerosas controversias sobre la restitución de las culturas indígenas y sobre la reconciliación política de estas culturas (Simpson, 2001).

Es importante señalar que estos museos no sólo tienen como innovación el hecho de haberse creado con un espíritu de reconciliación con los aborígenes. También representan un nuevo paradigma de museo: el museo de sociedad o de civilización. Dos son las características

principales de este modelo: la superación de las denominaciones tradicionales de “museos de antropología” o de “museos etnográficos”, para llamarse “museos de civilización” o incluso “museos de historia”; y la superación del modelo de exposición permanente para basarse en una idea de exposiciones temporales o semipermanentes, lo cual permite una reactualización constante de los contenidos y de los temas abordados. Generalmente, estos museos interdisciplinarios están definidos a partir de cuestiones de interés (las sociedades, las culturas, la civilización) y no a partir una orientación disciplinaria específica, y como función principal el interés en el diálogo intercultural (Roigé, 2007).

3 Conclusiones

Los museos, como hemos visto, buscan nuevas justificaciones de su existencia. A raíz de las reflexiones que hemos realizado sobre el papel de los museos etnológicos en las sociedades multiculturales, resulta interesante preguntarnos para terminar dos grandes cuestiones: 1) ¿cuál es el lugar de la antropología en estos museos renovados?; 2) ¿cómo pueden ayudar estos museos a las reflexiones, debates y políticas sobre la multiculturalidad? A lo largo de las páginas anteriores hemos observado cómo en el tránsito de los antiguos museos coloniales a los renovados museos poscoloniales hay estrategias y puntos de vista distintos, con numerosas opciones no exentas de polémicas.

3.1 ¿Cuál es el lugar para la antropología en estos nuevos museos etnológicos?

Parece que la Antropología y sus museos se han distanciado al generalizarse el discurso interdisciplinario en muchos de los museos renovados. Incluso, el número de los profesionales formados en antropología tiende a disminuir (Bergeron, 2002:48; Dupaigne y Gutwirth, 2008; Schiele y Landry, 2013 y Jamin, 1998) ante el incremento de profesionales de comunicación, economía y relaciones públicas en los museos. Esta falta de antropólogos lleva a Sturtevant (1969) a preguntarse si sigue siendo necesario el museo de antropología y si en la sociedad actual los museos etnológicos necesitan aún de la Antropología. Jamin (1998) en la inauguración del Museo Quai Branly se preguntó de forma provocadora si “¿deben quemarse los museos etnológicos?”. La interrelación entre los museos y antropología resulta paradójica porque, a pesar de una cierta prevención académica por los museos, el trabajo en estas

instituciones es uno de las principales ocupaciones de los antropólogos y antropólogas, según el Bureau of Labour Statistics de Estados Unidos². Por ello, aunque la relación entre los museos antropológicos y su disciplina parecen ser menos frecuentes que en otras épocas, no parecen haber desaparecido por completo.

Según Chevalier (2008:636), “la tarea básica del museo etnológico consiste en comprender mejor los términos de la producción de las culturas, centrándose en el cambio de las relaciones entre el tiempo y el espacio, puesto que el museo no puede contentarse con una restitución del objeto como expresión de una relación a un sitio o territorio único”. En este sentido, como afirma De L’Estoile (2008:666-670), los antropólogos deben “reinvertir el museo”, ya que éste proporciona desde una perspectiva antropológica un campo privilegiado para el estudio de las representaciones occidentales del mundo, así como la forma en que hemos gestionado la herencia colonial”, al mismo tiempo que el museo es uno de los sitios donde “se juega la comprensión del mundo contemporáneo en su complejidad”.

De entrada, debemos señalar que el trabajo en relación al multiculturalismo no es exclusivo de los museos antropológicos ni de nuestra disciplina. Existen muchas otras instituciones que tienen la diversidad cultural como eje de sus políticas culturales, con muchas más facilidades que los museos etnológicos, que debido a su pasado colonial deben superar muchos problemas conceptuales. Por ello, debemos preguntarnos si la antropología todavía puede jugar un papel importante en la renovación de las viejas instituciones etnológicas, cada vez más multidisciplinarias. Resulta pertinente que nos preguntemos si las renovaciones de las instituciones museísticas y su potencial en las sociedades multiculturales se han ganado realmente su legitimidad. De hecho, y como la ola de las reformas ha llegado a todo el continente europeo, es muy posible que hayamos perdido muchas posibilidades durante estas renovaciones, y que la antropología como disciplina no haya jugado a fondo en sus posibilidades y perspectivas.

3.2 ¿Cómo pueden ayudar los museos etnológicos a los retos de las sociedades multiculturales?

Como hemos visto, los antiguos museos antropológicos se están reinventando rápidamente en sus funciones, contenidos y exposiciones. Las opciones son distintas, pero en la mayoría de

² <http://www.bls.gov/home.htm>. Datos de 2012.

los casos estas renovaciones han vuelto a situar a los adormecidos museos coloniales en el centro de los intereses políticos y del público. Una vez redefinidos sus objetivos, todos estos museos pueden convertirse en uno de los museos con más oportunidades en el futuro, ya que pueden dar respuesta a muchas preguntas acerca de la sociedad actual. Se trata de un cambio completo en sus perspectivas y objetivos, y habrá que ver si los conservadores, los antropólogos y los dirigentes políticos están dispuestos a aceptar estos cambios. Estamos asistiendo a una auténtica revolución de estas instituciones, que al tratar de los temas candentes de nuestra sociedad nos permiten construir nuevos discursos y llegar a nuevos públicos. Los museos etnográficos pueden y deben dar respuesta a los retos de la multiculturalidad, para convertirse en lugares donde debemos atrevernos a avanzar en el diálogo entre culturas.

4 Referencias bibliográficas

- Alcalde, G., Boya, J.; Roigé, X. (2011) (eds.). *Museus d'avui. Els nous museus de societat*. Girona: Institut Català de Recerca en Patrimoni Cultural.
- Amselle, J-L. (2004) “Patrimoine immatériel et art contemporain africain”, *Museum International*, 205: 84-90.
- Arrieta, I., Fernández de Paz, E.; Roigé, X. (2008) *El futuro de los museos etnológicos*. XI Congreso de Antropología: retos teóricos y nuevas prácticas. Donostia: Ankulegi Antropologia Elkartea
- Bartra, R. (2010) “Sonata etnográfica en no bemol”, *El Museo Nacional de Antropología. 40 Aniversario*, Mexico : Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/El Equilibrista/Turner.
- Bergeron, Y. (2002) “Le 'complexe' des musées d'ethnographie et d'ethnologie au Québec: 1967-2002”, *Ethnologies*, 24/2: 47-77.
- Bhabha, H. (1992) “Double visión”, *Art Forum*, 30: 85-89.
- Bhabha, H. (1992) “Postcolonial Authority and Postmodern Guilt”, Grossberg, L. et al. (eds.) *Cultural Studies*, New York et Londres:Routledge, pp. 56-66.
- Chevalier, D. (2008) “Collecter, exposer le contemporain au MUCEM”, *Ethnologie française*, 4/38: 631-637.
- Clifford, J. (1988) *In the predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*. Cambridge: Harvard University Press.

- Clifford, J. (1997) *Routes. Travel and Translation in the late twentieth century*. Cambridge: Harvard University Press.
- Clifford, J. (2007) “Le Quai Branly en construction”, *Le Débat*, núm. 147, p. 29-39, 2007/5
- Crooke, E. (2006) “Museums & Communities”, Macdonald, S. (ed.). *A companion to Museum Studies* Malden et Oxford:Blackwell, pp.170-185.
- Crooke, E. (2007) *Museums and Communities*. Oxon:Routledge.
- Davallon J. (2029 “Les objets ethnologiques peuvent-ils devenir des objets du patrimoine?”, Gonseth, M.O. et al., *Le musée cannibale*, Neuchâtel:Musée d’ethnographie, pp. 169-188.
- Davallon, J. (2007) “Exposer le patrimoine: approche communicationnelle ou anthropologique?”, Benkirane, R.; Deuben, E. (dirs). *Culture & Cultures. Les chantiers de l’ethno* Genève:Musée d’ethnographie, pp. 225-244.
- De l’Estoile, B. (2007) *Le goût des autres. De l’exposition coloniale aux Arts Premiers*. Paris: Flammarion.
- De l’Estoile, B. (2008) “L’Anthropologie après les musées?”, *Ethnologie française*, 4:665-670.
- Delgado, M. (1995) “L’Amérique virtual. El Museu d’Amèrica de Madrid”, *Revista d’Etnologia de Catalunya*, núm. 7, pp. 78-86.
- Desveaux, E. (2002) “Le Musée du Quai Branly au miroir de ses prédécesseurs”, *Ethnologues:Musées/Museums*, 24/2: 219-227.
- Dias, N. (2000) “Musées et colonialisme: entre passé et présent”, Taffin, D. (ed.) *Du musée colonial au musée des cultures du monde*. Actes du colloque organisé par le Musée national des Arts d’Afrique et d’Océanie et le Centre Pompidou, 3-6 juin 1998 (15-33). Paris: Maisonneuve et Larose.
- Dias, N. (2001) “Does Anthropology need Museums? Teaching Ethnographic Museology in Portugal Thirty Years Later”, Bouquet, M. (ed.). *Academic Anthropology and the Museums. Back to the future* New York et Oxford: Berghahn Books, pp.76-91.
- Dubuc, É. (2002) “Entre l’art et l’autre, l’émergence du sujet”, Gonseth, M-O. ; Hainard, J.; Kaehr, R. (dirs.) *Le Musée cannibale*, Neuchâtel:Musée d’ethnographie, pp. 31-58.
- Dupaigne, B.; Gutwirth, J. (2008) “Quel rôle pour l’ethnologue dans nos musées”, *Ethnologie française*, 4/38: 627-630.
- Edwards, E. et Mead, M. (2013) “Absent Histories and Absent Images: Photographs, Museums and the Colonial Past”, *Museum & Society*, 11/1:19-38.

- Fornés J. (2007) "El Museu de la gent", *Mnemòsine. Revista catalana de Museologia*, 4: 151-167.
- GHK (2002) "Le musée cannibale", Gonseth, M.O., Hainard, J. et Kaehr, R. (eds). *Le Musée Cannibale*. Neuchâtel: Musée d'Ethnographie, pp. 9-15
- Gonseth, M-O. (2005) "Un atelier expographique", Gonseth, M.O., Hainard, J. et Kaehr, R. (eds) *Cent ans d'ethnographie sur la colline de Saint-Nicolas, 1904-2004* Neuchâtel: Musée d'Ethnographie, pp. 375-394.
- Guzin Lukin, N. (2002) "Identité, diversité et nation dans les musées d'ethnographie en Croatie", *Ethnologies*, 24/2 : 191-210
- Hainard, J. (2007) "L'expologie bien tempérée". *Quaderns-e*. Institut Català d'Antropologia, 09. Accessible: <http://www.antropologia.cat/antiga/quaderns-e/09/Hainard.htm> (consulta marzo 2014).
- Hall, S (1993). *Culture, Community, Nation. Cultural Studies*, 7/3: 349-363.
- Halpin, M.; Ames, M. (1999) "Musées et "Premières Nations au Canada", *Ethnologie française*, núm. 29, pp. 431-436.
- Heylen, P. (2011) "Avant-propos", Thys, M. (coord.). MAS, *Le guide* (4-5). Anvers: MAS (Museum aan de stroom).
- Jamin, J. (1998) "Faut-il brûler les musées d'ethnographie?", *Gradhiva*, 24: 65-69.
- Jelen, B. (2005) "Leur histoire est notre histoire: Immigrant in France between visibility and invisibility", *French Politics, Culture and Society*, 23: 101-125.
- Karp, I.; Lavine, S. D. (ed.) (1991) *Exhibiting Cultures. The Poetics and Politics of Museum Displays*, Washington : Smithsonian Institution Press.
- Kishenblatt-Gimblett, B. (1991) "Objects of Ethnography", Karp, I.; Lavine, S. D. (ed.), *Exhibiting Cultures. The Poetics and Politics of Museum Displays*, Washington : Smithsonian Institution Press, pp. 386-443
- Le Tennier, P. (2011) "Quand le sauvage effrayait et fascinait. L'invention du sauvage", *Exhibitions*. Paris: Musée du Quai Branly, pp. 6-9
- López, P.; Torres, G. (2007) "La "alteridad escogida" del Museo del Quai Branly", *Ciencias*, abril-mayo, pp. 62-65.
- Martin, S. (entrevista) (2007) "Un musée pas comme les autres", *Le débat*, núm. 147, novembre-décembre, p. 5-22.
- Mauzé, M. ; RotsKowski, J. (2007) "La fin des musées d'ethnographie? Peuples autochtones et nouvelles perspectives muséales", *Le débat*, núm. 147, pp. 80-90.

- Mauzé, M. (1999) “Un patrimoine, deux musées : la restitution de la Potlatch Collection”, *Ethnologie française*, núm. 29, pp. 419-430.
- Pomian, K. (2000) “Un musée pour les arts exotiques:entretien avec Germain Viatte”, *Le Débat*, 108: 75-84.
- Price, S. (2007), *Paris Primitive: Jacques Chirac's Museum on the Quai Branly*. Chicago : The University Chicago Press.
- Rincon, L. (2005) “Visiteurs d’origine immigrée et réinterprétation des collections au Världskulturmuseet de Göteborg”, *Culture et Musées*, 6: 111-131.
- Roigé, X. (2007) “La reinención del museo etnológico”, Arrieta, I. (ed.). *Patrimonios culturales y museos:mas allá de la historia y del arte* (19-41). Bilbao: Euskal Herriko Unibertsitatea.
- Roigé, X., Boya, J., Alcalde, G. (2010) “Els nous museus de societat:redefinint models, redefinint identitats”, Alcalde, G., Boya, J., Roigé, X. (eds). *Museus d’avui. Els nous museus de societat*. Girona:Institut Català de Recerca en Patrimoni Cultural, pp.155-195.
- Roigé, X.; Fernández de Paz, E.; Arrieta, I. (2008) *El futuro de los museos etnológicos*. Donostia:Ankulegi.
- Roigé, X.. (2007) “Museos etnológicos: entre la crisis y la redefinición”, *Quaderns-e*, núm. 9/a, <http://www.antropologia.cat/quaderns-e-16>.
- Schiele, B. et Landry, A. (2013) “L'impermanence du musée”, *Communication & langages*, 175, 27-46.
- Segalen, M. (2005) *Vie d'un musée, 1937-2005*. Paris : Éditions Stock.
- Shelton, A. A. (2001) “Museums and Anthropologies:Practices and Narratives”, Macdonald, S. (ed.), *A Companion to Museum Studies*, Chichester : Wiley-Blackwell, pp. 64-80.
- Sherman, D.J. (2004) “Peoples Ethnographic : objects, museums and the Colonial Inheritance of French Ethnology”, *French Historical Studies*, 27/3, pp. 669-703
- Siegel, J. (2011) *Objects and Objections of Ethnography*. New York: Fordham University Press.
- Simpson, M. G. (2001) *Making representations. Museums in the post-colonial era*. Londres : Routledge.
- Some, R. (2003) *Le Musée à l'ère de la mondialisation. Pour une anthropologie de l'altérité*. Paris : L'Harmattan.
- Sturtevant, W. (1969) “Does Anthropology need museums?”, *Proceedings of the Biological Society of Washington*, 82: 619-650.

- Taylor, A-C. (2008) “Au Musée du Quai Branly: la place de l'ethnologie”, *Ethnologie française*, 4/2008, Vol. 38, pp. 679-684
- Turgeon, L.; Dubuc, É. (2002) “Musées d'ethnologie. Nouveaux défis, nouveaux terrains”, *Ethnologues*, Vol. 24, núm. 2, 2002, pp. 5-18.
- Van Geert, F. (2014) “The Recognition of Migrations in the Construction of Catalan National Identity”, Gourievidis, L. (ed.). *Museums and Migration: History, Memory and Politics* (202-215). Londres: Routledge.
- Van Geert, Fabien (2010) *Museos e inmigración. Diagnóstico de las acciones de los museos catalanes como parte de las políticas de integración*. Trabajo final de Master. Barcelona : Universitat de Barcelona, <http://diposit.ub.edu>.
- Wastiau, B. (2002) “La reconversion du musée glouton”. Gonseth, M.O.; Hainard, J. et Kaehr, R. (eds). *Le Musée Cannibale*. Neuchâtel: Musée d'Ethnologie, pp. 85-109.
- Watremez, A. et Davallon, J. (2011) “Quels musées de civilisation(s) au 21e siècle?” *Premières rencontres scientifiques internationales du MUCEM*, Marseille, 24, 25 et 26 mars 2011.

ANTROPOLOGIA E POLÍTICA: A PRODUÇÃO ETNOGRÁFICA DOS LAUDOS ANTROPOLÓGICOS DOS QUILOMBOS DE GOIÁS – BRASIL

Prof. Dr. José Luís Solazzi
Universidade Federal de Goiás – Regional Catalão.
zezosolazzi@uol.com.br

“Eu sou um Africano!!

E vim para o Brasil contra a vontade!

Trabalhar na escravidão!

De dia e de noite!

Sem poder ter liberdade!”

Grupo de Congada Vilão II, Cidade de Catalão, Goiás, Brasil.

1. Resumo

Esta comunicação aborda as questões políticas e metodológicas vinculadas à produção de cinco (5) laudos antropológicos para a realização de processo administrativo de titularização de terras para as Comunidades Quilombolas de Cedro e Buracão (município de Mineiros), de Almeida (município de Silvânia), de João Borges Vieira (município de Uruaçu) e de Nossa Senhora Aparecida (município de Cromínia), todas no Estado de Goiás, região centro-oeste do Brasil.

2. A Historicidade Quilombola

Desde a instituição política do escravismo, no início do século XVI, as populações ameríndias e africanas têm sofrido as mais diferentes formas de sujeição resultantes da associação entre os interesses da expansão religiosa eclesiástica e do domínio estatal europeu.

Da efetivação do domínio europeu sobre as demais regiões do planeta, o escravismo mercantil foi o fundamento econômico tanto da importação do contingente africano para as regiões da

América portuguesa para a sua ocupação com o trabalho escravizado, quanto da produção monocultora de cana-de-açúcar realizada em grandes propriedades de terra.

A invasão holandesa (1634-1644), ao causar uma desarticulação geral do escravismo mercantil português produtor de cana no Nordeste, permitiu o reconhecimento e registro históricos de formas de resistência ao escravismo mercantil existentes na América portuguesa. O registro mais conhecido refere-se ao centenário “Quilombo de Palmares”, combatido por forças militares holandesas e portuguesas, que efetiva o reconhecimento de que diversas resistências históricas fundam a nossa História política na luta contra a dominação escravista. A Revolta dos Malês, em 1835, reafirma os registros históricos dessa permanente resistência antiescravista.

Na primeira metade do século XIX, os registros da constituição da Nação brasileira independente apontavam a imensa preocupação dos governantes com o contingente africano que determinava a formação da população imperial.

Num verdadeiro racismo de Estado, estabeleceu-se a política de embranquecimento da população africana brasileira através da importação de contingente europeu das regiões ocidentais, principalmente italianos e alemães desprovidos de ocupações industriais próprias à lógica do capital industrial europeu.

Diagnosticamos, pois, um princípio racista nas formas de governo desde a formação da Nação brasileira – o que só se ampliou ao longo dos oitocentos.

A preocupação com a “onda negra” que destruiria a civilização branca luso-brasileira é a emergência de uma vontade de poder e de controle permanente da população africana importada pelo escravismo mercantil.

A permanência do escravismo mercantil até fins do século XIX demonstra-nos a profundidade e relevância do racismo de Estado no Brasil, bem como as formas políticas e suas estratégias de controle da população africana.

Mesmo a proibição legal do escravismo, em 1888, não fez arrefecer preconceitos, atemorizações e perseguições sobre a população agora tida como “livre”.

A emergência das leis contra a vagabundagem e contra a mendicância estabeleceu uma reordenação das políticas de Estado contra os estratos sociais outrora perseguidos pelos riscos de revolta que poderiam oferecer à sociabilidade escravista, tornando-os alvos de práticas criminalizadoras.

Nas novas práticas de exploração do trabalho, os ex-escravizados deveriam ter, de maneira imediata, uma pulsão descomedida para o trabalho “livre”.

Expulsos das senzalas, deveriam se dirigir aos espaços urbanos não mais para seu homízio e

refúgio, mas para tornarem-se trabalhadores da indústria incipiente ou seu exército de reserva. Compelidos para a vinculação necessária frente à nova sociedade do trabalho, agora como escravos assalariados, deveriam efetivar um novo regime de contenção dos “perigosos”, agora dados pela persecução penal a vagabundos, ociosos, desempregados e marginais em geral.

A emergência republicana significou uma nova forma de controle social da população africana brasileira. Das senzalas passamos às prisões como forma política do Estado lidar com os pobres e necessitados.

Inicialmente o regime de prisão com trabalho compeliu a população africana às novas práticas disciplinares próprias ao trabalho livre e, ao longo do século XX, novas e eficientes estratégias de persecução desta população foram estabelecidas, como as afirmações científicas acerca de uma supremacia racial ariana.

Apenas na Constituição Federal de 1988 a população afrodescendente, em particular as comunidades quilombolas, teve seus direitos sociais estabelecidos:

“Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. (Artigo 68 do “Ato das Disposições Constitucionais Transitórias” da Constituição Federal de 1988).

É preciso, portanto, efetivar o direito à propriedade definitiva das terras aos remanescentes das comunidades de quilombos, com a emissão de títulos, conforme prevê a Constituição da República.

Na estrutura do Estado brasileiro, o espaço institucional dessa titularização é o Instituto de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e os Laudos Antropológicos no início referidos são parte fundamental do processo estabelecido para esse intento.

3. O Processo Administrativo de Titularização de Terras Quilombolas

Em nossa pesquisa sempre trabalhamos com as “Associações Quilombolas” reconhecidas pela Fundação Cultural Palmares (FCP), instituição pública vinculada ao Ministério da Cultura, fundada em 1988 e que tem como atribuição institucional a promoção e a preservação da arte e da cultura afro-brasileira.

É competência do Departamento de Proteção ao Patrimônio AfroBrasileiro da FCP a instrução de “processos para fins de registro ou tombamento das comunidades remanescentes dos quilombos” atribuição conferida pela lei nº 7.668, de 22.08.88, em seu artigo segundo, inciso III: “realizar a identificação dos remanescentes das comunidades dos quilombos, proceder ao

reconhecimento, à delimitação e à demarcação das terras por eles ocupadas e conferir-lhes a correspondente titularização”.

Possuidoras do título administrativo que lhes assegura a procedência quilombola, as Associações podem solicitar a abertura de processo administrativo junto ao Instituto de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) para que, ao final, recebam suas terras tradicionais ou estabeleçam um procedimento de recomposição de parte destas terras, consoante as indicações e disposições da comunidade quilombola representada pela Associação reconhecida como sua legítima representante.

O Instituto de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) é um órgão vinculado ao Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), subordinado à Presidência da República, responsável pela política de ordenamento da estrutura fundiária no Brasil que deve “implementar a política de reforma agrária e realizar o ordenamento fundiário nacional, contribuindo para o desenvolvimento rural sustentável”.

A titularização das terras quilombolas é tarefa exclusiva do INCRA e se realiza por meio de Processo Administrativo estabelecido pelo artigo terceiro Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003:

“Compete ao Ministério do Desenvolvimento Agrário, por meio do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA, a identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titularização das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sem prejuízo da competência concorrente dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios.

§ 1º - O INCRA deverá regulamentar os procedimentos administrativos para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titularização das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, dentro de sessenta dias da publicação deste Decreto.

§ 2º - Para os fins deste Decreto, o INCRA poderá estabelecer convênios, contratos, acordos e instrumentos similares com órgãos da administração pública federal, estadual, municipal, do Distrito Federal, organizações não-governamentais e entidades privadas, observada a legislação pertinente.”

A titularização das terras para os quilombolas acontece, então, a partir de processo administrativo em trâmite perante o órgão público federal e se efetiva através do “Relatório Técnico de Identificação e Delimitação” (RTID), cujos objetos de investigação e análise estão estabelecidos pela Instrução Normativa n. 57, de 20 de outubro de 2009.

O RTID deve ser “fundamentado em elementos objetivos, abordando informações cartográficas, fundiárias, agronômicas, ecológicas, geográficas, sócio-econômicas, históricas, etnográficas e antropológicas, obtidas em campo e junto a instituições públicas e privadas, abrangerá, necessariamente, além de outras informações consideradas relevantes” (Artigo 2º).

Esses elementos e informações são colhidos e processados a partir de Laudos Antropológicos elaborados em relação a cada comunidade quilombola e que consistem em perícia técnica realizada por mestres e/ou doutores em Antropologia contendo “caracterização histórica, econômica, ambiental e sociocultural da área quilombola identificada.”

Percebe-se, assim, que o documento fundamental do RTID é o Laudo Antropológico.

A estrutura do Laudo Antropológico abrange um rol de abordagens que devem permitir todo o exercício de territorialização¹ do órgão administrativo, dadas as declarações da Associação quilombola e seus integrantes acerca de sua historicidade, espacialidade, pertencimento histórico-geográfico, dimensões ambientais e geopolíticas, bem como sua complexidade, assentamento, mobilidade, heterogeneidade e plasticidade, com suas configurações locais e dinâmica migratória que o constituem como “novo sujeito coletivo” (Bartolomé, 2006: 43 e Oliveira, 1998: 51-53).

Tendo em vista que é uma perícia antropológica construída em âmbito administrativo é possível imaginar um vasto corpo técnico institucional para a realização de centenas de laudos antropológicos, mas há apenas uma Antropóloga vinculada ao INCRA e a quilombos em todo o Estado de Goiás.

Sendo a Universidade Federal de Goiás (UFG) instituição da administração pública federal foi possível estabelecer um “Termo de Cooperação Técnica” com o INCRA em que nós da UFG, interessados nas questões sociais e técnicas relacionadas ao nosso campo de estudos, apresentamo-nos para executar, inicialmente, cinco (5) laudos antropológicos.

Efetivamente, trata-se de construir reflexões, metodologias e ações antropológicas que permitam a realização de “políticas públicas em contextos multiculturais” através do entendimento e diagnóstico da relação entre a etnogênese² (processos de atualização

1 João Pacheco de Oliveira assim define: “processo de territorialização é, justamente, o movimento pelo qual um objeto político administrativo – nas colônias francesas seria a “etnia”, na América espanhola as “reducciones” e “resguardos”, no Brasil as “comunidades indígenas” - vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso). (...) As afinidades culturais ou linguísticas, bem como os vínculos afetivos e históricos porventura existentes entre os membros dessa unidade político-administrativa (arbitrária e circunstancial), serão retrabalhados pelos próprios sujeitos em um contexto histórico determinado e contrastados com características atribuídas aos membros de outras unidades, deflagrando um processo de reorganização sociocultural de amplas proporções” (Oliveira, 1998: 56). No Brasil, há uma clara comunicação das práticas e processos administrativos de reconhecimento e titularização das terras indígenas, realizadas no âmbito da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), órgão administrativo vinculado ao Ministério da Justiça, para o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), vinculado ao Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA).

2 Segundo Miguel Alberto Bartolomé, etnogênese é “o desenvolvimento, ao longo da história, das coletividades humanas que nomeamos grupos étnicos, na medida em que se percebem e são percebidas como formações sociais distintas de outros agrupamentos por possuírem um patrimônio linguístico, social ou cultural que consideram ou é considerado exclusivo, ou seja, o conceito foi cunhado para dar conta do processo histórico de

identitária) e os “processos de revitalização étnica” possíveis pelas “ideologias de afloramento” (Bartolomé 2006: 50-53).

4. Estratégias Metodológicas de Investigação

As estratégias metodológicas de produção do “Laudo Antropológico” das Comunidades quilombolas envolvidas compreendem diversas atividades que configuram o processo de diagnóstico cultural, simbólico, etnográfico, de parentesco, econômico e documental.

A primeira etapa consiste na formação e capacitação da equipe de trabalho, composta por 20 pessoas (pesquisadores docentes, pesquisadores discentes e técnico administrativo). Abrange a seleção dos pesquisadores bolsistas, discentes da UFG, através da abertura de editais e a aproximação de toda a equipe com os temas da etnicidade e da História Quilombola, bem como, com as questões técnicas relacionadas à produção dos laudos buscando a adequação da percepção dos investigadores às metas, objetivos, perspectivas, estratégias, práticas e escritura.

Deve-se também construir uma Pesquisa Histórica e Documental sobre o campo de estudos da etnicidade e das técnicas antropológicas e sócio-históricas para reconhecimento de terras quilombolas, analisando-se exemplos concretos de produção de Laudos Antropológicos. Também será abordado o campo de estudos da Antropologia e as suas técnicas de pesquisa, formas de interação em pesquisa e aproximação com a comunidade envolvente.

Concomitantemente, os pesquisadores docentes devem empreender as primeiras viagens etnográficas para uma aproximação inicial com as comunidades quilombolas.

Essa etapa conclui-se com a realização de seminários metodológicos em pesquisa, trabalho etnográfico e produção de relatórios técnicos em Antropologia e com a apresentação da proposta de abordagem para conhecimento e consideração da comunidade quilombola envolvida.

Serão realizadas dez (10) sessões técnicas para a primeira etapa/estratégia e serão utilizadas vinte (20) diárias para a realização de visitas técnicas e de apresentação e primeiros contatos com a comunidade quilombola.

As etapas seguintes compreendem a produção dos Laudos Antropológicos relacionados a cada um dos cinco quilombos envolvidos. O conjunto de ações que se passa a descrever será tentado em relação a cada comunidade e tem por objetivo diagnosticar os elementos que

migrações, invasões, conquistas, fissões ou fusões” (Bartolomé, 1998: 39).

demonstram a “trajetória histórica própria”, com “relações territoriais específicas” e “presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”, consoante estipula o artigo segundo do Decreto-Lei 4.887, apresentando tanto os aspectos econômicos da comunidade (economia comunitária/lógica da coletiva de reprodução de bens), como a análise etnográfica dos ritos e tradições culturais (inclusive mudanças ocorridas sobre elas), os fatores socioambientais, a sua organização sociopolítica (grupos de parentesco, lideranças políticas, etc.) e a ocupação territorial da região pela comunidade (marco inicial da ocupação, limites espaciais da ocupação atual e da história).

O Relatório Antropológico de Organização Social e de produção da Existência consiste na pesquisa etno-histórica, na pesquisa etnográfica e na elaboração do banco de dados para que se configurem as primeiras dimensões sociais, econômicas e de ocupação do espaço físico pela comunidade quilombola abordada.

A Pesquisa Etnográfica tem como campos de pesquisa os temas “Memória”, Práticas Culturais” e “Etno-Botânica” iniciando-se a interlocução com a comunidade e a seleção de informantes, bem como, a apuração de informações acerca da organização social da comunidade quilombola e produção da existência e o diagnóstico e registro do patrimônio cultural e seus significados e relevância comunitários.

A estratégia seguinte também aborda questões e metodologias etnográficas mas voltadas para o campo de investigação da “Cultura material” e do “Patrimônio cultural”, através de pesquisa documental sobre a História de ocupação do espaço físico, visando a produção de mapeamentos e referenciamentos através de pesquisa etno-geográfica.

A próxima ação volta-se para a sistematização geral dos dados pesquisados, com a elaboração do Laudo Técnico, sua apresentação à comunidade para conhecimento e crítica e, finalmente, com a produção literária e gráfica do Laudo Antropológico.

Os Laudos Antropológicos conterão os diagnósticos acerca da contextualização das condições de trabalho de campo e de elaboração do laudo, explicitação dos conceitos essenciais trabalhados, informações gerais sobre o grupo auto-identificado como remanescente das comunidades dos quilombos, com sua denominação, localização e formas de acesso, disposição espacial, aspectos demográficos, sociais e de infraestrutura, caracterização do município e região, histórico da ocupação, com levantamento territorial a partir da memória do grupo envolvido e depoimentos de eventuais informantes externos, levantamento e análise de eventuais fontes documentais e bibliográficas existentes sobre a história do grupo e seu território e contextualização do histórico regional em sua relação com a história da comunidade, com os sítios espaços de reminiscências históricas dos antigos quilombos assim

como de outros sítios considerados relevantes pelo grupo.

Deve-se também documentar, indicar e analisar o patrimônio cultural da comunidade, constituído de seus bens materiais e imateriais com relevância na construção de sua identidade e memória, sua forma peculiar de organização social, identificando e caracterizando a identidade étnico-racial do grupo e análise das formas de construção e critérios do pertencimento e fronteiras sociais do grupo, suas categorias de parentesco, formas de sucessão e herança e seu estabelecimento na apropriação do território, mapeando redes de reciprocidade, como os aspectos cosmológicos, religiosos, festividades, atividades lúdico-recreativas em sua relação com o território, os recursos naturais, as atividades produtivas e seu calendário e as formas de representação política do grupo.

Quanto aos mapeamentos do espaço físico quilombola, resultarão do levantamento e da análise das categorias de territorialidade e ambiente e sua lógica na configuração e apropriação do território, com suas formas de apropriação do espaço físico através do espaço etno-botânico e etno-geográfico, que viabilizarão a identificação e diagnóstico das formas de ocupação tradicional, evidenciando as unidades de paisagem disponíveis no presente ou no plano da memória, bem como seus usos e práticas produtivas necessárias à reprodução da complexa existência concreta do coletivo humano quilombola.

A conclusão consistirá na apresentação de proposta de delimitação do território tendo como base os critérios e argumentos do grupo, com a descrição sintética do território identificado, relacionando seus diferentes marcos ambientais e geográficos, espaços e paisagens, usos, percursos, caminhos e recursos naturais existentes, tendo em vista a reprodução física, social e cultural do grupo segundo seus usos, costumes e tradições.

Apresentará, ainda, a planta do território proposto contendo as informações e a indicação cartográfica de localização dos elementos da existência quilombola, facultando-se ao responsável pela identificação do território quilombola a proposição de itens adicionais, sobre aspectos específicos relacionados ao território e ao grupo auto-identificado como remanescentes das comunidades dos quilombos.

A participação dos Pesquisadores da UFG CAC se completa com a apresentação e debate dos laudos junto às comunidades quilombolas envolvidas, a elaboração em conjunto com o Profissional Técnico do INCRA da planta e memorial da titularização do território proposto e apresentação da redação final dos Laudos Antropológicos devidamente assinados, com cópia em meio digital, à Superintendência Regional do INCRA no Estado de Goiás.

A equipe da UFG também atuará em conjunto com a equipe técnica da Superintendência Regional do INCRA no Estado de Goiás na elaboração do Parecer Conclusivo do Relatório

Técnico de Identificação e Delimitação referente a cada uma das comunidades e de Pareceres acerca de eventuais contestações, mediante solicitação.

Observe-se que a coordenação do projeto poderá agregar profissionais de outras áreas, em conformidade com o entendimento do Grupo Técnico Interdisciplinar do INCRA, já que para a sua realização são necessárias estratégias de trabalho coletivo e transdisciplinar. Nesse sentido, já foram firmadas parcerias com o NIESC – Núcleo Interdisciplinar de Estudos Culturais e com o CLIS - Núcleo de Pesquisa em Cultura, Linguagens e Subjetividade da Universidade Federal de Goiás/Regional Catalão, que contam com pesquisadores nestas áreas de conhecimento.

Os trabalhos foram iniciados em setembro de 2013 e estima-se o prazo de 18 meses para a sua conclusão.

5. Singularidades Quilombolas e suas Dinâmicas Etno-Políticas

O estado de Goiás situa-se na região centro-oeste do Brasil e tem um grave e violento histórico de expropriação de terras indígenas dos goyazes e kayapós que habitavam a região do Mato Grosso de Goiás desde tempos imemoriais.

O ataque permanente que levou a centenas de etnocídios indígenas “abriu” estes sertões do Cerrado goiano para a lavra de ouro, para a pecuária extensiva, para o apossamento de terras públicas por pequenos agricultores, para a grilagem de terras e, nas últimas décadas, de seu quase extermínio ambiental pelo agronegócio³.

O debate sobre a história de ocupação do bioma do Cerrado tem afirmado a importância das dimensões políticas da luta pela terra na “arena sócio-política do capital”.

Neste sentido, tem-se afirmado que o objeto do capital é a “exploração imobiliária da terra”, estabelecida como “uma das opções de ganho no processo agrícola” e temos a associação entre latifúndio e especulação financeiro-imobiliária da terra:

“A posição positiva do latifúndio em relação ao capital, esta assegurada a partir do momento que a sua principal fonte de renda é a condição da terra como um capital fictício. O objetivo principal é a exploração da capacidade que a terra tem de gerar uma renda futura, o principal interesse do proprietário da terra passa a ser o próprio investimento tecnológico no bem, capaz de melhorar a sua condição frente às condições de mercado.” (Maia, 2013: 13)

3 “É o segundo maior bioma brasileiro em extensão e estende-se por cerca de 2 milhões de km², ocupando 22% do território nacional. Ocupa o território do Distrito Federal e se espalha por mais nove estados brasileiros: São Paulo, Minas Gerais, Goiás, Tocantins, Bahia, Maranhão, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Piauí.” (Lima & Chaveiro, 2010: 06).

Neste sentido, a titularização de terras indígenas e quilombolas retiraria do capital estas terras objeto de apropriação por corporações vinculadas ao agronegócio que já não poderiam transformar-las em objeto deste processo financeiro, imobiliário e especulativo.

Assim, a luta pelas titulações de terras indígenas e quilombolas enfrenta dificuldades institucionais, políticas e administrativas dado que enfrenta a especulação imobiliária, a expropriação de pequenos agricultores e a completa destruição do bioma do Cerrado.

Esta situação de expropriação da terra é evidente em todos os espaços sociais e territorialidades quilombolas que temos trabalhado nas várias regiões do estado de Goiás.

E é isso que se trata de descrever.

Em Mineiros⁴, trabalhamos junto a duas Comunidades Quilombolas: Buracão e Cedro.

Há nesta região oeste do estado de Goiás uma particularidade: dois ancestrais quilombolas que se tornaram proprietários de terras. No caso da Comunidade Quilombola do Cedro, temos o patriarca “Chico Moleque”, africano que vindo ao Brasil na metade do século XIX, tornou-se grande proprietário de rebanhos bovinos e de terras para o seu pastoreio.

Em nossa pesquisa documental, nas abordagens acerca das relações de parentesco, nas conversações etnográficas e nas viagens etno-geográficas foi possível estabelecer, ainda que inicialmente, as dimensões das propriedades e domínios possuídos desde a passagem do século XIX para o século XX.

No caso da Comunidade Quilombola do Cedro, em Mineiros, há um processo artesanal de construção da “Farmácia do Cerrado” que produz e vende ao conjunto da população rural e urbana substratos e compostos de produtos naturais que tem grande aceitação e eficácia.

Mas a produção dos remédios do cerrado tem sido limitada devido à expansão urbana para as áreas preservadas e tombadas pertencentes ou requisitadas pela comunidade.

Neste sentido, atuamos para que se evite a derrubada do bioma do Cerrado para a construção de condomínios, chácaras de lazer particulares e abertura de ruas, por exemplo, que resultam da especulação imobiliária realizada por grupos econômicos e políticos regionais.

A dificuldade institucional de devolução das terras tradicionais à comunidade também encontra dificuldades por causa do histórico de grilagem de terras coletivas e/ou de terras

4 “A penetração do território deu-se em 1873, pela família Carrijo de Rezende e outras, procedentes de Araxá – MG, atraídos pelas notícias de ricas jazidas de diamante nas margens do Rio Verde. Mais tarde, numerosas famílias, vindas especialmente da Bahia, estabeleceram-se nas imediações do garimpo, construíram casas e iniciaram plantação e criação de gado. Com rápido crescimento do núcleo populacional, o Coronel Carrijo fez doações de parte de sua fazenda para a formação do patrimônio, construindo escola e a primeira capela para a prática do culto religioso. A sede da povoação desenvolveu-se a 6 quilômetros do Rio Verde, às margens do Córrego Mineiros, nome que se estendeu também ao povoado nascente, em homenagem às famílias dos “mineiros”, primitivos habitantes e desbravadores da região.” (Fonte: <http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/dtbs/goias/mineiros.pdf>)

públicas. Há diversos estudos acerca da expansão para o oeste, num verdadeiro processo de colonização interna que resultou na expansão geral do agronegócio exportador de produtos agrícolas, principalmente soja e milho, utilizando a expropriação das posses territoriais indígenas e das posses agrícolas quilombolas.

Na Comunidade Quilombola do Buracão, também em Mineiros, encontramos documentos judiciais que assinalam que Romão Gonçalves da Silva possuía 589 alqueires de terra, isto é, 2.850 hectares de terras, 28.507.600 m² e mais de 1.000 cabeças de boi, na passagem do século XIX para o século XX.

Mas o depoimento de um de seus descendentes, Sr. Otalécio, assinala que a área abrangia 1.200 alqueires, 5.808 hectares, 58.080.000 m².

Nesta comunidade, há a dispersão dos descendentes que passaram a ocupar a “cidade baixa”, área mais pobre da cidade de Mineiros, e a cidade vizinha de Portelândia.

Este espaçamento físico dos descendentes dificulta a organização da associação e a participação de todos os integrantes, pois a distância entre a região do Buracão e a cidade de Mineiros chega a 60 quilômetros.

Em Cromínia⁵, a Associação Quilombola Nossa Senhora de Aparecida iniciou-se com atividades culturais religiosas que, a partir da influência eclesiástica, formou a “Pastoral do Negro”, o que fez emergir uma associação entre as tradições culturais afrobrasileiras e os ritos religiosos católicos.

Esta associação chegou ao fim quando o novo cura proibiu o tocar de tambores na missa, o que levou a um distanciamento entre a Associação comunitária e o espaço sagrado católico.

Há, em Cromínia, uma permanente busca de terras emprestadas, cedidas ou alugadas para o plantio de produtos agrícolas como arroz, mandioca, milho e feijão. Ingredientes que são fundamentais na dieta destas populações rurais brasileiras.

Boas colheitas ensejam tanto a distribuição comunitária dos produtos como a entrega de parte da produção às instâncias governamentais de apoio aos pequenos produtores familiares que cedem sementes e insumos agrícolas em troca de uma parte do resultado da produção.

Se, em Mineiros, a Comunidade Quilombola do Cedro observa seus espaços sociais serem

⁵ “A cidade de Cromínia teve início em 1938, quando, para a construção de um campo de futebol moradores das redondezas escolheram um local, que ficou conhecido por Planura Verde. Ali, em caso de barro socado, já residia Francisco da Cruz. Com o movimento de pessoas aos domingos, para as partidas de futebol e, também, para rezar o terço ao pé de uma Cruz, surgiram as primeiras casas. Em seguida, a capela. Antônio Alves de Siqueira, considerado seu fundador, e membros da família Cruz, ali radicados, deram início à construção do campo de futebol, ponto de origem do Povoado. A doação do terreno para o patrimônio assinalou o marco de progresso da localidade. Em 1943, recebeu o nome de Cromínia, em virtude da exploração do minério de cromita, na serra Paraíso, próxima à Cidade. (Fonte: <http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/dtbs/goias/crominia.pdf>)

invadidos, a História social de Cromínia assinala formas de trabalho equivalentes à escravidão nos anos 50 do século XX.

Em entrevistas realizadas com diversos anciãos, os mesmos afirmaram receber dois litros de manteiga (gordura de porco), ou cinco quilos de arroz por um dia de trabalho no roçado e na derrubada de florestas.

Estes depoimentos nos levam a construção de uma hipótese acerca da formação agrícola na região de Cromínia: as condições de exploração do trabalho na abertura de novas áreas agrícolas determinam o aviltamento do trabalho assalariado e a sua redução a formas contemporâneas de escravismo?

Em Silvânia⁶, temos a Comunidade Quilombola dos Almeida, ainda que parte do grupo prefira a nomeação São João da Garganta. A comunidade ocupa uma pequena área de 2.000 m² entre fazendas de leite de pequeno porte e extensão limitada. Há, nesta área, um conjunto de 12 a 15 casas de descendentes que foram sendo cercadas por estes pequenos estabelecimentos agrícolas.

Nossas entrevistas indicam que a ocupação se iniciou na virada do século XIX. A configuração espacial da região pode significar um espaço de refúgio de escravizados fugidos, dado que a “Garganta” pode ter desempenhado um importante papel devido a fácil vigilância dos caminhos, associados à dificuldade de acesso e a possibilidade de obtenção de várias linhas de fuga.

A dispersão dos descendentes da comunidade é flagrante. Encontramos grande contingente de descendentes dispersos por várias cidades da região, que se encontram em fins de semana ou em dias de festa.

Em Uruaçu⁷, a Comunidade Quilombola José Borges Vieira tem construído importantes ações

6 “Registros históricos apontam que a descoberta das primeiras minas de ouro no Arraial do Bonfim datam de 1774, quando chegaram ao local aventureiros originários de Santa Luzia, hoje Luziânia. Ao mesmo tempo em que se iniciava a exploração do metal precioso, desenvolvia-se a agricultura de subsistência. Em 1782, foi edificada a primeira igreja, sobre o próprio veio do ouro, na qual foi colocada a imagem de Nosso Senhor do Bonfim, trazida da Bahia. Provavelmente por ter iniciado a exploração mais tarde que outras localidades da província, permaneceu-se não como atividade econômica fundamental, pelo menos relevante, até as primeiras décadas do século XIX. Outros fatores contribuíram para o desenvolvimento da futura Silvânia. Além do ouro, a agricultura também se firmava como uma das principais fontes de receita. No século XX, o município tornou-se polo de ensino com a construção do Ginásio Diocesano Anchieta e do Colégio Nossa Senhora Maria Auxiliadora. O arraial foi elevado à categoria de vila em 1833 e de distrito em 1836. O município foi instalado em 5 de outubro de 1857. Em 31 de dezembro de 1943, a designação de Bonfim foi substituída por Silvânia em homenagem a Vicente Miguel da Silva.” (Fonte: <http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/dtbs/goias/silvania.pdf>)

7 A origem do povoamento desta região foi a fazenda Passa Três, adquirida pela família Fernandes, em 1910, e situada no interior do Município de Pilar de Goiás, à margem da estrada real de tropeiros e comerciantes procedentes do sul. Por sua localização, atraiu rapidamente numerosas famílias das regiões vizinhas, e, em 1913, o Cel. Gaspar iniciou a construção da Capela de Sant’Ana e doou-lhe área de terras, para formação do Povoado que, também denominou-se Sant’Ana, em homenagem à Santa de devoção da família do fundador. A

para a interação das famílias de descendentes. Sob a liderança de Domingas Gouvêa de Sá, tem conseguido apoios diversos para seus diversos projetos como a produção de bonecas negras artesanais, a produção de pescado nas águas da represa Serra da Mesa e a obtenção de financiamento público para a reforma das casas do bairro de São Vicente de Paula, onde mora a maioria dos descendentes.

Em nossas entrevistas, podemos perceber as diversas formas de expropriação que os pequenos agricultores e bovinocultores extensivos sofreram ao longo do século XX por autoridades locais e regionais que através da grilagem de terras expropriaram centenas de pequenos proprietários.

Em nossas andanças com José Borges Vieira, foi possível constatar a rotina de fraudes de documentos, de expulsão de terras públicas ocupadas por agricultores familiares, de utilização das forças militares públicas e privadas para a retirada de pessoas e expropriação das terras detidas de modo legítimo.

Em seus relatos sobre o vivido, é impressionante perceber a existência de uma política de ocupação do espaço físico baseada na boa vizinhança e na existência de um mundo desprovido de cercas.

Os vizinhos demarcavam suas fronteiras com marcos de aroeira e a criação de gado extensiva permitia que perambulasse pelo vasto cerrado à procura de pasto.

O dono do plantel se interessava por saber onde o gado estava quando deveria lhe oferecer sal. Fora isso, o gado circulava livremente entre as divisas de aroeira.

Em um de nossas expedições, o Sr. José Borges Vieira nos indicou onde ficava um dos vários marcos divisores. Durante mais de 6 horas, visitamos seus amigos de infância, alguns com quase 100 anos de idade, seus descendentes e grupos familiares próximos.

Assim que chegava todos vinham cumprimentá-lo.

Depois de mais de 20 anos, perambulava, à vontade e livremente, pelos caminhos afetivos de sua memória.

inauguração da Capela deu-se em 1922, e, dois anos depois, o povoado de Sant'Ana adquiriu categoria de Distrito. Instalando-se no mesmo ano. Em 1931, Sant'Ana alcançou emancipação político-administrativa e, a partir de 1953, recebeu denominação de Uruaçu, que em tupi-guarani significa pássaro grande. Nos últimos anos da década em 1950, Uruaçu teve desenvolvimento em todos os setores, em consequência da inauguração da Rodovia Belém-Brasília, BR-153, em cujas margens a cidade se localiza. (Fonte: <http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/dtbs/goias/uruacu.pdf>)

6. Políticas de Interação: As Reservas Agro-Ecológicas Quilombolas

O trabalho etnográfico junto a dezenas de informantes nos permite apresentar ideias e proposições teóricas e analíticas sobre um padrão de sociabilidade presente nas Comunidades Quilombolas estudadas até aqui.

Os problemas coletivos apresentados pelos grupos sócio-culturais estudados remetem à uma mesma questão: a dificuldade de grupos sociais de pequenos proprietários manterem seu acesso à propriedade da terra num momento de interiorização do capital e de busca de novas terras produtivas numa sociedade em que o latifúndio e a especulação imobiliária são eixos estruturantes da História política.

Especialmente, em uma região, o centro-oeste brasileiro, para a qual foi transplantada a nova capital da República na segunda metade do século passado, com a criação de eixos rodoviários para a conexão de todos os polos econômicos e esferas de poder político regionais com uma nova referência administrativa.

O que há de comum entre estas cinco (5) comunidades é que o seu envolvimento no processo de interiorização da estrutura administrativa nacional, com a construção de Brasília, o que abriu as fronteiras econômicas da região centro-oeste para a grilagem, a expropriação, a valorização das terras ermas e a consequente especulação imobiliária do bioma do Cerrado.

De norte a sul, de leste a oeste, por todo o estado de Goiás verificamos o mesmo processo de apropriação de terras. Vejamos esse relato:

“Em 27 de janeiro de 1957, o jornal O Popular reproduziu em suas páginas uma matéria publicada anteriormente no jornal O Estado de Tocantins e que revelava a ação de um grupo de pessoas numa pequena paróquia do norte do estado de Goiás, sob o título “Estranha caravana em ação no norte do estado de Goiás. (O Popular, 27/01/1957, p.1) Segundo a matéria, a referida caravana era formada por Alfredo Mello Rosa, advogado de Anápolis, João Inácio, serventário da justiça do Fórum de Porangatu, Osvaldo Barroso, solicitador, e um outro sujeito que se apresentou pela alcunha de “Boa” e dizia ser engenheiro civil. Os quatro teriam se dirigido à Vila do Carmo e se apresentado como funcionários do “Ministério de Coisas Velhas do País”. Esses homens, então, vasculharam o cartório nos processos antigos e se dirigiram à Paróquia da mesma Vila, onde “arrancaram cerca de 50 folhas que continham assinaturas do antigo sacerdote, tiraram inúmeras cópias e regressaram de lá satisfeitíssimos”. (O Popular, 27/01/1957, p. 1) Após este breve relato, a matéria se encerra com o seguinte aviso: “Pobre Carmo! Brevemente estará pertencendo a diversos, breve aparecerão registros paroquiais, cartas de sesmarias, e quejandos para diversos! Cuidado com os grileiros! É desta forma que eles querem se apoderar de grandes glebas do norte.” (Maia, 2008: 140)

Podemos perceber que a interiorização da capital federal, com a construção da capital federal Brasília representou uma forma de colonialismo interno, através do qual especuladores,

falsários e expropriadores usaram de múltiplos recursos para “inventar” títulos de uso e ou de propriedade da terra.

José Borges Vieira relata que nesta mesma época, anos 50 do século XX, vários interessados se apresentavam em fazer parcerias com os pequenos agricultores da região norte do estado de Goiás. Um deles recolheu assinaturas de vários agricultores (analfabetos) que se interessaram em assinar contratos para um regime de trabalho agrícola denominado de meação⁸. Decorridos alguns meses, um comando policial exigiu a saída de todos os ocupantes das terras que haviam assinado, na realidade, contratos de doação de suas posses e propriedades.

São fortes e violentas as cores da narrativa realizada por José Borges Vieira. Vários vizinhos agredidos pediram socorro naquela ocasião, pois foram expulsos sumariamente de suas casas queimadas junto com suas criações e grãos colhidos, sendo o tudo sobrou jogado sobre caminhões e levado para os arredores da cidade mais próxima. Relata ter ido, no dia seguinte, até a terra de seus vizinhos e tudo encontrava-se destruído pelo aparato policial do estado de Goiás.

Produzir os laudos antropológicos de comunidades tão marcadas pela violência pública e privada é dar espaço científico e político às cristalizações culturais que emergem destes grupos culturais afrobrasileiros.

Entendemos existir uma singularidade comum às pessoas e às instituições comunitárias com as quais trabalhamos: em todas as Associações Quilombolas o pertencimento ao mundo agrícola é facilmente percebido.

Ao adentrar a varanda de José Borges Vieira, podemos observar vários sacos de arroz à espera de um chão...

Na varanda da casa de nossos informantes, sempre observamos vagens de feijão e feixes de arroz fixadas nas colunas de madeira dos telhados próximas às porta da casa. São simpatias que ambicionam, através deste singelo ritual, a esperança de viver em abundância.

Por onde andamos, conhecemos histórias de vida de agricultores expropriados, de tralhadores agrícolas sem o insumo básico para sua atividade: a terra.

Temos avançado em propostas de construção de espaços coletivos agro-extratvistas por meio dos quais as comunidades quilombolas possam construir sua reinserção no mundo da

8 “Este fenômeno ('pecuarização da lavoura') ocorria porque a lavoura estava relacionada nestas regiões co a abertura de fazendas, isto principalmente na lavoura de arroz. (...) O caráter temporário da cultura do arroz, a alta demanda pelo produto e sua boa produtividade em terras novas animou grandes fazendeiros a utilizá-la na abertura de fazendas. A terra a ser desmatada era entregue aos parceiros no sistema de empreitada pelo qual pagava-se uma remuneração em dinheiro. Após este trabalho, o fazendeiro entregava as terras aos mesmo parceiros no sistema de meigem, em que o trabalhador assumia todo o ônus da preparação da terra, plantação e colheita, tendo, com isso, direito de ficar com metade da produção, ficando a outra metade com o fazendeiro que ainda tinha a preferência na compra da parte do trabalhador.” (Maia, 2008: 57)

produção agrícola sem agrotóxicos conjugada com a preservação da fauna e da flora do bioma Cerrado. Uma propriedade coletiva que permita o bem viver, a justiça social e a abundância com preservação ambiental.

A partir da “etnificação (constitucional) e administrativa” vemos os mais pobres entre os mais pobres brasileiros afirmarem a sua coletividade distintiva por meio da construtividade cultural com suas singularidades e ressignificações. Neste sentido, podemos afirmar:

“Na verdade, a etnogênese foi e é um processo histórico constante que reflete a dinâmica cultural e política das sociedades anteriores ou exteriores ao desenvolvimento dos Estados nacionais da atualidade. É o processo básico de configuração e estruturação da diversidade cultural humana. Suas raízes fundem-se nos milênios e projetam-se até o presente. Há centenas de milhares de anos, quando alguns dos membros de uma tradição caçadora, falantes de uma língua comum, migravam buscando novos horizontes, separavam-se tanto cultural quanto linguisticamente do grupo inicial a que pertenciam, dando lugar ao desenvolvimento de um novo tipo de coletividade social, linguística e cultural. Em muitas ocasiões, os novos âmbitos ecológicos a que chegavam condicionavam suas respostas culturais ao meio ambiente, levando a maiores especializações e, conseqüentemente, a diferenciações. (...) Trata-se, pois, da construção cultural de distintas experiências sociais e dos diversos sistemas simbólicos que as animam o que se vincula tanto com a antropologia da evolução quanto com a ecologia cultural ou as antropologias econômicas e políticas. Neste sentido, todas as culturas humanas resultam de processos de hibridação, já que a própria noção de cultura deve ser considerada um sistema dinâmico, cuja existência se deve tanto à criação interna quanto à relação externa.”(Bartolomé, 2006: 41)

A Antropologia é um instrumento de luta!

Bibliografia

- Ação Demarcatória da Fazenda “Salto”, lugar “Buracão”. Mineiros, Poder Judiciário, 1954,
Ação de Subdivisão de um quinhão da Fazenda das “Flores” num lugar denominado “Cedro”.
Mineiros, Poder Judiciário, 1920.
- Bartolomé. M. A. (2006) “As Etnogêneses: Velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político”, *Mana*, 12 (1): 39-68.
- Constituição Federal de 1988.
- Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003.
- Instrução Normativa nº 57, de 20 de outubro de 2009.
- Lei nº 7.668, de 22 de agosto de 1988.
- Oliveira, J. P. (2012) “Mensurando Alteridades, Estabelecendo Direitos: Práticas e Saberes Governamentais na Criação de Fronteiras Étnicas”, *Dados – Revista de Ciências Sociais*, vol. 55, n. 4, 1055-1088.

Oliveira, J. P. (1998) “Uma Etnologia dos “Índios Misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais, *Mana* 4 (1), 47-77.

Maia, C. L. (2008) *Os Donos da Terra: A disputa pela propriedade da terra e pelo destino da fronteira – A luta dos posseiros em Trombas e Formoso 1950/1960*. Tese de Doutorado, PPG em História, UFG.

Maia, C. L. (2013) “Terra e Capital Financeiro: as novas configurações do capital no século XXI, Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas de Marx e do Marxismo. In www.uff.br/niepmarxmarxismo/MM2013/Trabalhos/Amc121.pdf



**TRANSNACIONALISMO,
INTERCONEXIONES
GEOGRÁFICAS Y
FRONTERAS EN
TIEMPOS DE CRISIS**

**Coordinado por
Albert Moncusí Ferré,
Jesús Sanz Abad,
Aitzpea Leizaola Egaña**

**PERIFERIAS, FRONTERAS Y DIÁLOGOS
XIII Congreso de Antropología de la FAAEE**

TRANSNACIONALISMO, INTERCONEXIONES GEOGRÁFICAS Y FRONTERAS EN TIEMPOS DE CRISIS

Aitzpea Leizaola Egaña

ANKULEGI, Asociación Vasca de Antropología

Universidad del País Vasco aitzpea.leizaola@ehu.es

Albert Moncusí Ferré

Associació Valenciana d'Antropologia

Universitat de València

moncusi@uv.es

Jesús Sanz Abad

Instituto Madrileño de Antropología

Universidad Complutense de Madrid

jesusanz@cps.ucm.es

Puesto que la creación y señalación de las fronteras forma parte de nuestra vida cotidiana, el estudio de este fenómeno simbólico que consideramos «natural» se inserta en el meollo del quehacer antropológico (William Kavanagh, 1994)

Hasta finales del siglo xx, las antropólogas y antropólogos hemos venido practicando el estudio de sociedades y culturas de sujetos que habitaban lugares. Nuestro quehacer se ha visto orientado a la producción simbólica del sentido de habitar y construir espacios. Así lo mostró nuestro recientemente fallecido colega Bill Kavanagh, con sus trabajos sobre la interacción entre fronteras simbólicas y fronteras territoriales entre Galicia y Portugal y que no hubiera faltado a la cita de este congreso. Durante decenios hemos estado

estudiando esa cuestión viendo como la tríada identidades, territorios y fronteras tenían un sentido complejo y marcadamente local, desarrollando una mirada atenta a la alteridad y la periferia social.

Hoy, sin embargo, esa tríada se ha convertido en una configuración escurridiza que caracteriza un paisaje global entretejido —como sugirió Appadurai (2001)— de imágenes, ideas, tecnología, personas, objetos y capital financiero que transitan entre las fronteras territoriales de los Estados nación. Los lugares están interconectados, las fronteras están difuminándose, reforzándose o desplazándose y las identidades adoptan de forma creciente caracteres múltiples y en ocasiones están fuertemente desterritorializadas (Hall 1996; Hannerz 1998). Así, aumentan las oportunidades de tener contacto con la alteridad y las periferias del sistema mundial adquieren centralidad. El escenario actual invita a explorar las manifestaciones de las nuevas configuraciones sociales y culturales que caracterizan la experiencia humana hoy, y eso es lo que nos hemos propuesto en el marco de este simposio del XIII Congreso de Antropología.

Cuando en su día decidimos organizar este simposio, estábamos convencidos de que resultaba pertinente. La acogida de nuestra propuesta lo demuestra: recibimos 54 trabajos, aunque la labor de selección y la retirada de algunas propuestas han dejado esas aportaciones en 21. Agradecemos a todos/as su participación, más aún teniendo en cuenta que no fue fácil (ni agradable) realizar la selección. El formato del congreso ha condicionado la capacidad de participación en forma de comunicaciones. No obstante, este es un espacio de debate, pero no el único marco para esas contribuciones, que en muchos casos esperamos que tengan un recorrido más largo.

En conjunto, las contribuciones se centran en la importancia de los vínculos transnacionales, tal como lo han definido autores como Glick Schiller, Basch y Blanc-Szanton (1992) o Vertovec (2006). En primer lugar, muchos textos consideran la bifocalidad que enlaza prácticas, proyectos, conocimientos, creencias y valores de sujetos entre diferentes marcos territoriales y sociales. En segundo lugar, se reflexiona sobre las consecuencias de formas de ciudadanía que trascienden los Estados nación. Por último, se abordan prácticas de organización social y económica con impacto en contextos territoriales geográficamente distantes. El resultado que deriva de las propuestas que vamos a discutir conlleva que nos centremos en tres grandes ejes: partiendo de la tríada entre territorios, fronteras e identidades, hablaremos de controles fronterizos y conexiones

transfronterizas, movilidades de personas y representaciones y conexiones y redes transnacionales.

1. Fronteras y territorios: entre formas de control y conexiones transfronterizas

Como primer eje, proponemos un espacio para el debate en torno a la noción de frontera y a la realidad de zonas de frontera donde se construyen interconexiones y discontinuidades, invitando en particular a aquellos trabajos que aborden cuestiones relacionadas con las interconexiones, resignificaciones o reforzamientos que se han producido en torno a la frontera, a raíz de la actual situación de crisis.

¿Cómo pensar hoy la relación entre fronteras y territorios en contextos atravesados por movilidades diversas a la vez que sujetos a mecanismos de control que se reterritorializan? Mercedes Jiménez analiza en detalle las implicaciones del régimen fronterizo como instrumento y mecanismo de control de los movimientos migratorios para los Estados de la UE, lo que le permite detenerse en la manera en la que los procesos de gubernamentalidad en el campo migratorio se transnacionalizan a la vez que se deslocalizan, siguiendo procesos simultáneos pero no siempre concomitantes. Estos procesos intervienen en la construcción de la Europa fortaleza, a través de la capilarización del control de la movilidad, y el despliegue de mecanismos y tecnologías de control en países colindantes con la UE, lo que tal y como muestra la autora se refleja en la puesta en marcha de procesos fronterizos deslocalizados.

El estudio de las migraciones otavaleña y zapoteca de Andrea Ruiz nos muestra cómo en determinados contextos la reproducción identitaria no está necesariamente ligada a una lógica territorial sino que, por el contrario, esta puede estar ligada a una lógica de movilidad que entra en tensión con las lógicas territorializadas del Estado nación. Igualmente, en su trabajo, muestra cómo las políticas migratorias tienen en el control de fronteras su mejor exponente.

En este mismo sentido, las formas de vida transnacionales de la comunidad británica en Andorra estudiadas por Isabel de la Parte permiten ahondar en la importancia de la frontera, omnipresente en este micro-Estado pirenaico. El caso de estos ‘nuevos’

ciudadanos transeuropeos revela la importancia del conocimiento del funcionamiento administrativo y jurídico de diferentes países en los que se trata de ‘vivir entre o mientras’, simultaneando residencia y/o actividad económica en distintos países, resultando incluso en la adquisición de la doble nacionalidad. Estas formas de movilidad permiten hablar de la creación de un campo social transnacional, en el que la presencia de la frontera es central en tanto que marco del mismo, a la vez que cuestionan viejos debates sobre la hibridación, la cosmopolitización y lo que podríamos considerar como nuevas formas de nomadismo.

Las fronteras no son única y exclusivamente políticas. Tal y como los *border studies* han puesto de manifiesto hace ya varias décadas (Kearney 1991; Álvarez 1995; Vila 1999), estas se acompañan a menudo de la construcción o de la redefinición de fronteras simbólicas. Partiendo de una etnografía multisituada sobre las bandas de gaitas en el norte de Portugal y los grupos de baile flamenco en el Bajo Alentejo, Dulce Simões aborda desde una perspectiva comparativa las prácticas musicales y performativas que participan en la resignificación de la frontera hispano-portuguesa en términos simbólicos, en tanto en cuanto son elementos de ‘reinención transnacional’, como también materiales para reflexionar sobre la evolución de las relaciones de vecindad en contextos transfronterizos contemporáneos.

Joan J. Pujadas y Patrícia Olivé presentan una lectura original de la crisis económica europea en clave de representaciones simbólicas y construcción de fronteras al tiempo que hacen hincapié en la necesidad de una reflexión crítica al respecto. Tomando como marco de referencia la obra de Rappaport y apoyándose en el principio de analogía —los cerdos de los tsembaga y los PIGS de la UE—, los autores analizan la construcción de una racionalidad etnicista, que se alimenta de estereotipos culturalmente enraizados de los que la Antropología no está exenta —en particular, la Antropología del Mediterráneo. Su análisis pone de manifiesto los procesos de construcción de fronteras simbólicas (en este caso, también coincidentes en gran medida con fronteras internacionales), así como su impacto a medio y largo plazo en los ámbitos económico y político.

2. Movilidades de personas y representaciones

El segundo eje de reflexión que surge a raíz de las propuestas recibidas tiene que ver con múltiples formas de circulación y movilidad tanto de personas como de objetos y representaciones. Si la migración ha sido entendida hasta tiempo reciente desde el punto de vista de desplazamientos hasta destinos considerados permanentes, hoy, para comprenderla, es preciso atender a circulaciones y estancias temporales, voluntarias o forzadas (Faist 2008). La movilidad en sí misma cobra importancia gracias a los viajes, las prácticas, los discursos y los objetos de quienes los protagonizan, pero también debido a las prácticas y discursos de quienes no se desplazan físicamente (Sørensen y Guarnizo 2007). En esta línea, se incide sobre la importancia de las múltiples formas de movilidad existentes en torno a las migraciones internacionales como los movimientos circulares, las remigraciones o migraciones a terceros países; las diferentes formas de retorno existentes, más si cabe en el contexto de crisis económica por la que están pasando numerosos países de lo que ha sido considerado el «mundo desarrollado»; e incluso en examinar el rol que juegan las inmovilidades transnacionales.

Frente al amplio estudio de las movilidades de carácter transnacional, Diana Mata nos plantea una temática muy pertinente y poco trabajada dentro de la literatura migratoria: el papel que juegan los familiares que permanecen en el país de origen. Frente al papel pasivo e invisibilizador que frecuentemente se ha dado a las personas que permanecen en el territorio en los trabajos sobre migraciones, Mata presenta algunas aportaciones interesantes que muestran el papel fundamental que estas juegan en la reproducción social de las familias transnacionales y en la consecución del éxito de la aventura migratoria.

Adriana Jarrín nos acerca a otra temática relativamente poco trabajada en el ámbito de los estudios sobre migraciones: el estudio de los procesos de retorno forzoso y el proceso de readaptación en la sociedad de origen que va aparejado a este. En su trabajo, Jarrín nos muestra la necesidad de integrar, dentro de un mismo eje de análisis, el estudio de las políticas migratorias y de la aparición de las familias transnacionales, dado que ambas realidades guardan una estrecha vinculación entre sí, puesto que el contexto normativo tiene un papel fundamental en la dinámica migratoria y en los procesos de reagrupación familiar.

También centrándose en el análisis de las políticas, el trabajo de Núria Morelló presenta los efectos de las políticas migratorias europeas a escala transnacional, partiendo del análisis etnográfico de la implementación de las políticas de contratación en origen y su efecto tanto en las sociedades de origen como en las de llegada. La autora arranca del estudio de programas de contratación entre Colombia y Cataluña para analizar el papel de los Estados, el envío de remesas a nivel local y su imbricación con el clientelismo político, así como el impacto que dichas políticas tienen en la puesta en marcha de redes e instituciones intermediarias, dando lugar a una industria migratoria transnacional.

Un ejemplo claro de esta industria migratoria lo vemos en el estudio de caso de Rosa Lázaro, quien, a partir de una etnografía sobre la migración circular femenina entre México y Canadá, muestra la importancia de estas dinámicas en ambas sociedades. Como señala la autora, esta migración circular presenta un alto grado de institucionalización (a través de contratos, empresas y redes participantes), a la vez que reposa sobre un nivel elevado de incertidumbre (sobre la continuidad de los contratos) y una competencia entre grupos migratorios compitiendo entre sí por ofrecer un mejor rendimiento por un menor salario, lo que a su vez asegura la permanencia del propio sistema.

En contraste, Rocío Pérez Gañán estudia la ‘fuga de cerebros’ española hacia Ecuador en el contexto actual de crisis económica y precarización del empleo en el Estado español. La movilidad de personas cualificadas ha sido tradicionalmente menos abordada en los estudios migratorios. La nacionalidad aparece en estos casos como un capital importante que permite a estos trabajadores acceder a espacios negados a personas locales del mismo nivel de formación. La movilidad migratoria se convierte así en una oportunidad de acceso al estatus de élite en la sociedad de acogida, de desarrollo personal y profesional.

Cliford Apuh Ntongwe se centra en el estudio de la configuración del espacio social transnacional de los inmigrantes subsaharianos que se dedican al comercio, así como al estudio de sus procesos de inserción sociolaboral. En su trabajo, Apuh muestra la relación existente entre el mantenimiento y reproducción de los vínculos sociales y las formas de inserción que se dan en el contexto de destino. El estudio de las formas de inserción, pero en este caso centrándose en el estudio de las zonas rurales, es la temática que nos presentan Yolanda Bodoque y Montserrat Soronellas. Frente a la hipervisibilidad que se ha producido en los estudios sobre migraciones de las zonas urbanas, al mostrar las particularidades que se dan en las formas de inserción en el contexto rural estas autoras

nos acercan a una temática poco trabajada dentro de la literatura sobre migraciones existente en España.

Tomando como objeto de estudio la presencia de estudiantes Erasmus en Lisboa, Daniel Malet realiza una aportación de especial interés como es la aplicación del concepto de ‘capital de movilidad’, es decir, el resultado de transformar otros capitales (social, cultural, económico, simbólico) mediante la experiencia de la movilidad. El autor muestra también cómo el desplazamiento de Erasmus contribuye a procesos de gentrificación urbana como efecto local de esta forma de movilidad.

La movilidad de las personas se acompaña asimismo de otras de orden material y simbólico que corresponde analizar también en detalle: objetos, ideas y representaciones circulan y se desplazan al hilo de los desplazamientos de las personas. Así, el trabajo de Natalia Alonso aborda la cuestión de la movilidad de objetos como representación simbólica del desplazamiento migratorio. La autora reflexiona a partir de un original objeto de estudio como son las cosas que los migrantes llevan en sus maletas: la selección de objetos y, en ocasiones, su camuflaje y protección remiten a la planificación del cruce de fronteras, a la asunción del viaje y la migración con los riesgos que entraña. La maleta plasma proyectos y contiene la pertenencia como aspiración y deseo, perseguido mediante conexiones entre personas y relaciones. En este trabajo se propone, además, sustituir el concepto de identidad por el de pertenencia, por considerar que este resulta mucho más certero a la hora de asumir teórica y epistemológicamente el desplazamiento de los migrantes y lo que conlleva.

Por su parte, Gemma Celigueta realiza una breve reflexión a partir del caso de la campaña de reconstrucción de los portales de la plaza de San Juan Sacatepéquez (Guatemala) que promovió el cónsul español Francisco Delgado después del terremoto que asoló Guatemala en 1976. Es un ejemplo de movilidad de símbolos y representaciones que incluyó el traslado de una reproducción de la virgen de Montserrat, catalana. Es un ejemplo de cómo este tipo de moviidades afectan de un modo particular a autoridades políticas e instituciones tradicionales locales.

Finalmente, el texto de Carmen Núñez-Borja y Christiane Stallaert enfoca la introducción en Europa de un paradigma epistemológico trasladado por migrantes andinos (y en particular quienes se reconocen como indígenas) en Bruselas. Estos llevan consigo visiones del tiempo, el espacio y las relaciones, distintas de aquellas que son consideradas

parte de la cosmovisión occidental. Las autoras trabajan desde una etnografía multisituada con entrevistas donde son fundamentales nociones como Pachamama (Madre Tierra) o Sumak Kawsay o Sumak Qamaña (buen vivir). Se constituye así una forma de conexión transnacional, ya que los migrantes andinos se movilizan inspirados por esta posición, conjuntamente con no migrantes de movimientos como el ecologista. La movilidad favorece una decolonialidad de la mano de una conexión transnacional con el «sur».

3. Redes y vínculos transnacionales

En un trabajo pionero sobre transnacionalismo, Glick Schiller, Basch y Blanc-Szanton (1992) caracterizaron a este por la definición de campos sociales que cruzaban fronteras geográficas, culturales y políticas, vinculando sociedades distintas. Las relaciones y vínculos transnacionales que establecen quienes protagonizan esos cruces conllevan lazos, imágenes y expectativas (Faist 2000). Vínculos y relaciones generan esos campos con consecuencias locales, a partir de proyectos individuales y familiares, y también por planes, políticas, iniciativas y proyectos comunitarios de cooperación transfronteriza y cooperación al desarrollo y codesarrollo. Este último eje entra en los vínculos, redes y conexiones, materia prima del transnacionalismo, y en las reconfiguraciones que suponen.

Los roles de género pueden ser reconfigurados a partir de relaciones y redes transnacionales. Es lo que muestra Beatriz Ródenas en su trabajo sobre migrantes senegalesas en Valencia. En este caso se refleja el distinto destino de remesas y expectativas y obligaciones que en ocasiones suponen competencia conyugal. Por otra parte, a pesar de que suele hablarse del liderazgo asociativo en los países de destino por parte de quienes han tenido posiciones de dificultad y han buscado, por ello, más apoyo de redes femeninas, la autora apunta al reconocimiento que reciben en origen mujeres que se han centrado en sus obligaciones conyugales. Así, la agencia de estas mujeres adquiere un vector transnacional.

El original trabajo de Gregory Dallemagne se centra en las estrategias de reproducción social de las mujeres indígenas ecuatorianas y, más concretamente, en la forma en que son negociados y resignificados por las mujeres los roles y las representaciones de género

en el contexto migratorio respecto a las imágenes predominantes existentes en origen. Igualmente, este trabajo muestra el papel que pueden jugar las redes sociales transnacionales como forma de control, analizando, en su caso, las diferentes relaciones establecidas entre las mujeres migrantes y sus familiares.

Miranda Lubbers y José Luis Molina realizan un análisis exhaustivo de redes transnacionales individuales. Llama la atención la apelación a la adopción de una perspectiva que aborde las migraciones y las relaciones transnacionales no como resultado o atributo de comunidades, sino como consecuencia de decisiones y prácticas individuales. Para Lubbers y Molina, el interés debe desplazarse de la unidad de análisis comunitaria a la de las trayectorias y relaciones entre individuos, biografías y formas de pertenecer orientadas bifocalmente (allí/aquí). Su texto es un exponente de la adopción de esa posición. En su aplicación, los autores concluyen que, si bien podría esperarse que a más tiempo en un país como emigrante se produce una mayor «integración» (interpretándola como una mayor densidad de relaciones interindividuales), las rupturas, los ciclos y las temporadas marcan intermitencias que dan cuerpo a relaciones que sostienen pertenencias mucho más fluidas de lo que se podría prever.

Dentro del estudio de los vínculos transnacionales, María del Carmen Peñaranda nos acerca a un tema que ha sido ampliamente trabajado dentro de los estudios sobre migraciones: las formas de maternidad transnacional y los procesos de cuidado y afecto a distancia. En su trabajo, esta autora se centra fundamentalmente en el importante papel que las tecnologías de la información y la comunicación juegan con relación al cuidado en la distancia, así como en las formas en que las TIC moldean y mediatizan a este último.

Finalmente, apoyándose en una investigación de gran envergadura sobre el asociacionismo migrante, la comunicación de Joan Lacomba, Massimo Alessandra, Alexis Cloquell y Fernanda Villacres aborda la participación de los migrantes en el desarrollo de los países de origen desde la óptica transnacional. Partiendo de la idea de que no todos los colectivos migrantes adoptan un comportamiento transnacional, esta perspectiva permite hacer visibles los campos sociales que se generan en el contexto de las nuevas migraciones, al tiempo que posibilita entender la incidencia de estas movi­lidades en el ámbito local de las sociedades de origen. Para ello, los autores aportan dos ejemplos etnográficos, de una asociación ecuatoriana y otra marroquí, que permiten entender el alcance de la diáspora asociativa como motor de desarrollo, a la vez que

aprehender su importancia en la transformación de dinámicas sociales en las sociedades de origen.

4. Últimos apuntes

Como se puede observar, las comunicaciones incluidas en este simposio recogen una pluralidad de temáticas sumamente interesantes. En ellas se puede observar cómo, en un contexto globalizado, estamos asistiendo a una reconfiguración y resignificación de nociones como frontera, territorio e identidad, a la vez que se han intensificado y complejizado las formas de movilidad y las redes y vínculos existentes que van más allá del Estado nación.

En cuanto a la noción de frontera, los textos aquí recogidos nos muestran cómo, más allá de su expresión territorial, este concepto es sometido a continuas redefiniciones y reconstrucciones a nivel simbólico. De la misma forma, diversas comunicaciones nos muestran la capacidad de agencia de los sujetos a la hora de realizar prácticas o recrear identidades que cuestionan las lógicas territorializadas de los Estados nación.

También hay que reseñar la gran cantidad de aportaciones que se han realizado centradas en el análisis de diferentes formas de movilidad y la diversidad de formas que esta puede presentar. Así, junto a algunas temáticas más clásicas ampliamente trabajadas —como las formas de inserción de los migrantes en los contextos de destinos—, queremos destacar aquellos trabajos que nos introducen en cuestiones más novedosas como el retorno forzoso, la migración circular o las características de la movilidad de universitarios o la encuadrada dentro de la «fuga de cerebros». Con ello, el conjunto de comunicaciones recogidas en este eje nos ayuda a mostrar cómo las formas de movilidad en el mundo de hoy son diversas, complejas y van mucho más allá de los fenómenos y estudios que se han realizado tradicionalmente sobre las migraciones internacionales.

Estas formas de movilidad, además, se ven favorecidas por la constitución de redes y el mantenimiento de proyectos que enlazan realidades geográficamente distantes, pero entre las cuales se acaba construyendo una cercanía social. En este sentido, la perspectiva transnacional ha ayudado a prestar más atención a las múltiples conexiones de todo tipo que se forjan más allá de las fronteras, basadas —entre otras— en vínculos y

responsabilidades familiares, redes personales de todo tipo, negocios transnacionales o formas de organización asociativa.

Finalmente, queremos hacer un último apunte relacionado con la llamada a comunicaciones que hacíamos para este simposio. Inicialmente, lanzamos una invitación a presentar reflexiones de carácter teórico-metodológico sobre cómo abordar el estudio de las conexiones transnacionales y las diferentes formas de movilidad. Más allá de las reflexiones realizadas ya hace años por Marcus (1995) sobre la denominada etnografía multisituada, no son muchos los trabajos que han ahondado sobre este tipo de cuestiones, por lo que considerábamos pertinente complementar la presentación de trabajos de corte etnográfico con otros que abordasen cuestiones teórico-metodológicas. Ese tipo de propuestas no han sido presentadas, si bien algunas comunicaciones recogen reflexiones sustanciales desde el punto de vista teórico y/o metodológico.

Sea como sea, más allá de esta cuestión, queremos concluir señalando que estamos sumamente satisfechos con la calidad y la riqueza temática de los trabajos aquí recogidos, por lo que solo nos queda agradecer a todos los autores y autoras por sus interesantes contribuciones, agradecimiento que también hacemos extensivo a quienes por distintas razones no han formado parte de la selección de trabajos que presentamos.

Bibliografía

Alvarez, Jr., R. R. (1995). «The Mexican-US Border: The Making of an Anthropology of Borderlands». *Annual Review of Anthropology*, 24: 447–470.

Appadurai, A. (2001). *La modernidad desbordada*. Buenos Aires: FCE.

Faist, T. (2000). «Transnationalization in International Migration: Implications for the Study of Citizenship and Culture». *Ethnic and Racial Studies*, 23 (2): 189–222.

— (2008). «Migrants as Transnational Development Agents: An Inquiry into the Newest Round of the Migration-Development Nexus». *Population, Space and Place*, 14: 21–42.

Glick Schiller, N.; Basch, L.; Blanc-Szanton, C. (1992). «Towards Definition of Transnationalism. Introductory Remarks and Research Questions». *Annals of the New York Academy of Sciences*, 645: ix–xiv.

- Hall, S. (1996). «Introducción. ¿Quién necesita 'identidad'?». En: Hall, S.; Gay, P. du (comps.). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, 13–39.
- Hannerz, U. (1998). *Conexiones transnacionales: cultura, gente, lugares*. Madrid: Cátedra.
- Kavanagh, W. (1994). «La naturaleza de las fronteras». *Historia y Fuente Oral*, 12 (2): 7–9.
- Kearney, M. (1991). «Borders and Boundaries of State and Self at the End of Empire». *Journal of Historical Sociology*, 4 (1): 52–74.
- Marcus, G. E. (1995). «Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-sited Ethnography». *Annual Anthropological Review*, 24: 96–117. Traducido en: (2001). «Etnografía en/del sistema mundo. La emergencia de una etnografía multisituada». *Alteridades*, 11: 111–127 (disponible en: <http://iidypca.homestead.com/FundamentosAntropologia/Marcus_-_Etnograf_as_endel_sistema_mundo.pdf>).
- Sørensen, N. N.; Guarnizo, L. E. (2007). «La vida de la familia transnacional a través del Atlántico: La experiencia de la población colombiana y dominicana migrante en Europa», *Puntos de Vista*, 9: 7–28.
- Vertovec, S. (2006). «Transnacionalismo migrante y modos de transformación». En: Portes, A.; De Wind, J. (coords.). *Repensando las migraciones. Nuevas perspectivas teóricas y empíricas*. México: Secretaría de Gobernación, Instituto Nacional de Migración, 157–190.
- Vila, P. (1999). «El debat sobre la multiculturalitat als Estats Units: el cas dels border studies/border theory». *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 15: 58–71.

UNA MIRADA A LAS MIGRACIONES TRANSNACIONALES DESDE LA CULTURA MATERIAL : LAS COSAS DE LA MALETA.

Natalia Alonso Rey

natalia.alonso.rey@gmail.com

Universitat Rovira i Virgili

Introducción

¿Qué pone una persona en su maleta a la hora de migrar? Cuando hice esta pregunta por primera vez a un uruguayo que llevaba diez años viviendo en Barcelona me contestó que nada, que no recordaba, que lo material le da igual...A medida que la charla fue desarrollándose, me contó que cuando era adolescente él tenía una banda de hard rock, y se había traído cintas de cassette de las grabaciones de su banda. ¿Y aún los tienes? pregunté yo, y él respondió que claro, así como también la camiseta de un equipo de fútbol...No de Peñarol, no de Nacional (los equipos más populares del país), no de Uruguay; pero de la calle del barrio donde vivía en Montevideo, me aclaró.

Más adelante entrevisté a Abdou, que había venido en cayuco desde Senegal. La pregunta ya no podía ser la misma, no había maleta, el viaje migratorio había sido más largo y riesgoso de lo que yo podía imaginar. ¿Había traído algo? Sí, su madre le había dado agua bendecida para que su viaje fuera más “leve”. Y además, había traído su fe, que se veía en sus ojos, en su cara, fe en Alá que permitió que todos aquellos que venían en el cayuco llegaran a salvo a Canarias y posteriormente permitió que él llegara a Cataluña.

Yolanda me contó que desde Perú trajo consigo -entre otras cosas- una biblia y una agenda. La biblia tiene subrayados algunos pasajes, entre ellos, aquellos que hay que leer para quienes están “lejos de casa”. También tiene inscripciones que hizo su hija cuando era pequeña. La agenda que me enseñó es aquella del año en que armó su viaje, viajó y se estableció primero en la provincia de Girona y luego Barcelona, por lo cual contiene anotaciones en Perú y en Cataluña. Pasando las páginas de la agenda, uno puede moverse desde los preparativos del viaje a los primeros momentos de establecerse en Cataluña, cuando aparecen un sinnúmero de

números de teléfono de contactos y direcciones apuntadas. El carácter casi transicional de la agenda me recordó a una uruguaya que me explicaba que ante la imposibilidad de traer muchas fotos en su maleta, se trajo una cámara descartable con la cual hizo fotografías en Uruguay y otras durante su viaje, guardando la última para retratar el momento cuando entró al piso compartido en Barcelona donde viviría.

Los objetos sobre los que se centra mi estudio son aquellos que son importantes para mis interlocutores e interlocutoras, dejando llenar algo tan amplio como “qué cosas importantes te trajiste” con las materialidades e historias que quieran. Preguntarme porqué son esas cosas y no otras, cómo y cuándo importan, qué producen y qué nos puede explicar todo esto sobre las migraciones ya pasa a ser parte de mi tarea¹.

Esta comunicación recoge datos y reflexiones de investigaciones que he ido desarrollando desde el año 2011. En primer lugar, una investigación como tesina de maestría donde trabajé con migrantes procedentes de Uruguay residiendo en Barcelona y Tarragona; otra investigación financiada por el IPEC sobre migrantes de diversas procedencias residiendo en Barcelona, que sirvió de puntapié inicial para mi investigación de doctorado que se encuentra en curso. La metodología que he seguido se basa en entrevistas en profundidad y observaciones, así como el uso de la fotografía. Son las personas entrevistadas a quienes les pido que realicen las fotografías, momento que sirve también para promover la interacción con los objetos.

Hasta ahora, aun habiendo entrevistado personas que han migrado treinta años atrás, no he encontrado a nadie que no recordase qué transportó consigo, lo cual nos habla de la importancia no solamente del viaje migratorio sino de los objetos que son parte constitutiva y activa en las historias migratorias.

1. Historias con – y sin - maletas

¹ Para conceptualizar el tipo de objetos sobre el que me centro utilizo las discusiones de Hoskins sobre objetos biográficos y posesiones (Hoskins, 1998), life-story objects (Otto y Pedersen, 1998) así como las reflexiones de Daniel Miller (1998) y David Parkin sobre los objetos en desplazamientos (1999). El punto central es el tipo de relación establecida entre sujetos y objetos que vuelve a éstos últimos importantes, imbuidos en procesos de identificación, relacionados a la historia de vida y en muchos casos, inalienables.

Mirar las materialidades de los mundos migrantes implica pensar en diversos tipos de migraciones (Basu y Coleman, 2008), a pesar de que tipologizarlas no sea tarea sencilla, e implica asimismo pensar en las diversas maneras de migrar en cuanto a medios de transporte y circunstancias administrativas (pensar, en definitiva, en regímenes de movilidad como señalan Glick Schiller y Salazar, 2013).

Si hablamos de maletas, tanto el objeto como la palabra nos sitúa en escena en torno a movi­lidades y migraciones (Burrell, 2008). Podemos interesarnos en las maletas como conjunto material, o como señala Burrell (haciéndose eco de Warnier), como objetos “contenedores”, un tipo de objeto que según ésta autora tiene una jerarquía importante entre otros por su capacidad de contener y de distinguir entre el adentro y el afuera (Warnier en Burrell, 2008). Mirar a las maletas como objetos capaces de contener (transportar, escon­der, alojar) a otros objetos así como el conjunto material que pueden conformar, es relevante para entender cómo se producen las migraciones. Las maletas provocan una restricción física, dimensiones y pesos donde debe caber aquello que se quiere transportar (entre otros dos “espacios contenedores” como son los que configuran las fronteras nacionales, nos recuerda también Burrell), y que obliga frecuentemente a hacer selecciones. Centrarnos en el momento de la preparación del viaje migratorio, en el momento de “armar las maletas”, nos puede ayudar a entender las aspiraciones, sueños y motivaciones de los proyectos migratorios, las emociones que implican, las condiciones administrativas que se hacen presentes, así como también la manera de participar de quienes no migran.

1.1 Seleccionando, priorizando, imaginando

“Son 28 años de tu vida que tenes que poner en cajas”. Así me describía Andrea el momento de hacer las maletas para irse a una provincia del Estado Español desde Montevideo, donde se encontraría con quien sería posteriormente su marido a finales de la década del 2000. Ella explica que la selección de cosas para llevarse fue especial en su caso, porque sabía que se iba para no volver, para conformar una familia en destino. Su relato no contemplaba la incertidumbre que apareció en los relatos de otras personas que explican que migraron “para probar”, y/o que durante un período de tiempo dudaron acerca de si permanecer o no en

destino. Ella estaba decidida que se quedaría en España, porque allí formaría su familia. Por lo tanto, armaba sus maletas para no volver: se llevó cosas, regaló otras, y dejó preparadas algunas en cajas para posteriores viajes o envíos. Este tipo de disposición de los objetos es la tónica general de la inmensa mayoría de las personas que he entrevistado hasta ahora: guardar, dar, transportar y descartar. Por lo tanto el primer proceso que debemos detenernos a observar es el de selección.

Armar maletas implica seleccionar, entre las cosas, entre recuerdos, entre historias. En estos momentos pareciera que se suspende la invisibilidad de las cosas a la que se refiere Daniel Miller cuando habla de la “humildad de las cosas” (Miller, 1987). El antropólogo se refiere con esta expresión al papel casi silencioso que tiene el entorno material que predispone o diagrama nuestros comportamientos, orientaciones, significados. Miller se refiere a cómo la interacción de los sujetos con el medio material puede predisponer a maneras de entender el mundo. En esta socialización los objetos tienen un importante papel pero sin que reparamos en ellos, casi invisibles a pesar del papel activo que desempeñan en nuestra manera de vivir y entender el mundo. Ahora bien, este papel silencioso o invisible de los objetos pareciera suspenderse cuando se debe elegirlos y transportarlos.

Los procesos de selección y armado de las maletas, como dijimos, están enlazados con las maneras en que se produce la migración y con los proyectos migratorios, que comienzan a diagramarse junto a los objetos.

Jean Sebastien Marcoux (2001) señala en su análisis sobre mudanzas en Montreal, algunos elementos en cuanto al proceso de selección que me parecen relevantes aquí. Seleccionar implica ir entre las cosas y priorizar, tanto los objetos como las memorias que se construyen con ellos, lo cual lleva al autor a afirmar que se trata de un proceso que construye la memoria en movimiento. Podríamos pensar que el movimiento, el cambio, son buenos alicientes para la memoria: al haber de seleccionar, mirar, revolver, se entra en contacto con objetos que obligan a recordar, a elegirlos, a dejarlos o descartarlos.

En este proceso los objetos cotidianos adquieren una nueva importancia, los objetos que “siempre han estado allí” pueden pasar a un primer plano. También es un momento que

permite realizar balance, entre lo que se ha hecho y lo que se hará. Máxime cuando la migración es interpretada como un nuevo comienzo, una nueva vida que se abre paso (ver al respecto Prat, 2007). Los migrantes llevan consigo aquellas cosas indispensables para mantener una continuidad entre quienes han sido y anticipar quiénes serán o cómo será el futuro.

Así, Ahmed hablaba de aquello que no dudaba que debía llevarse para su nueva vida en Cataluña, y que aún hoy conserva:

Mi documentación académica... hasta algunas asignaturas las he traído. Y diplomas y nada más. Esta documentación sí que sentía que tenía un gran valor, que no la podía dejar ahí y que me tenían que acompañar a donde vaya. Y realmente efectivamente esto es lo que hice, la traje conmigo [...] Asignaturas de la facultad..El temario...¡hasta el temario! [ríe] [...] pasaron muchos años. Lo único que me queda en la cabeza es esto de asignaturas apuntes de la facultad, temario, certificados académicos. Me acuerdo de eso, porque para mí era interesante e importante traerlo [...] Quería terminar los estudios, claro. Porque yo no tenía la idea solamente de trabajar, quería trabajar y al mismo tiempo acabar mi carrera (Ahmed, Marruecos, 40 años, 2002²).

...I he passat gairebé dos mesos quan sabia que havia de marxar dos mesos fent una selecció, arreglant...dos mesos ¿eh? No és una cosa que...[...] Dos mesos que he estat fent les caixes. Es l'única cosa que he preparat de viatge, no roba ni altres. Però sí que dos mesos he dit, he de fer aquesta selecció de què puc portar i què no puc portar [...] és com tornar a reveure la pel·lícula de la teva vida. Estic passant a una altre etapa i vull desfer-me d'aquesta part... (Mamadou, Senegal, 47 años, 1998).

Para entender porqué ciertos objetos son seleccionados frente a otros debemos reparar en sus biografías y en sus materialidades. El proceso que vuelve a ciertos objetos importantes (en el sentido que le da Miller y que nos acerca a nuestros interlocutores en lugar de a categorías previamente establecidas por los científicos sociales³) tiene que ver con las biografías, tanto de objetos como de los sujetos, y la interrelación que los transforman a ambos⁴. Muchos de

² Indico al final de cada cita la siguiente información: seudónimo, país de origen, edad en el momento de realizar la entrevista y año en que se produjo la migración.

³ “The term “matter”, by contrast, tends to a more diffused, almost sentimental association that is more likely to lead us to the concerns of those being studied than those doing the studying. It puts the burden of mattering clearly on evidence of concern to those being discussed” (Miller, 1998: 10-11).

⁴ Maruska Svasek (2012) propone las etapas de “transit”, “transition” y “transformation” para entender la relación entre sujetos y objetos en movimiento. Estos procesos se encuentran interrelacionados; el primero se refiere al movimiento en tiempo y espacio de los objetos, el segundo a cambios en valor, significado y eficacia emocional de los objetos, y el tercero un cambio temporal o permanente relacionado a status, identidad y

los objetos que vienen dentro de las maletas han surgido en momentos importantes y/o transicionales para las personas (aquí puede ser objetos relacionados con una etapa de la vida, así como “los primeros” : mi primer boli, mi primera muñeca, etc.), objetos regalados por personas importantes, objetos “que siempre han estado”, que formarían parte de cierto patrimonio familiar, y objetos que son valorados porque permiten la continuidad de ciertas prácticas, por ejemplo religiosas.

...mi calculadora esta calculadora me la regaló mi tío [...] siempre la he utilizado, en cada trabajo, desde que voy al liceo [...] este anillo que tengo desde que cobré mi primer sueldo. Y viene conmigo. No lo tenía puesto en ese momento, tenía otro. Pero este vino...porque es especial porque me lo compré con mi primer sueldo (Andrea, 30 años, Uruguay, 2008)

[Vaig portar] Petits objectes que representaven una persona, cada un una persona Tariq, 26 años, Pakistan, 2007)

...es un adorno que pertenecía a mi abuelo, que es una burbuja de vidrio con una rosa adentro, con agua, que ese adorno siempre estuvo en la mesa del living de la casa de mi abuelo paterno. El que vivía en el mismo barrio donde yo nací. O sea, es una bola de cristal que siempre estuvo en el mismo lugar hasta ahora, en la misma familia y en el mismo barrio (Federico, 37 años, Uruguay, 2008).

...especialmente yo siempre tengo un peluche y lo tengo aquí conmigo, porque eso sí me lo traje [...] El peluche era importante porque yo me desprendí de los lados de mi madre cuando tenía cinco años. Y yo tenía un perrito que era muy parecido al peluche. Entonces a mi perrito me lo mataron. Entonces yo le agarré amor a los peluches [...] Entonces cuando yo vi el peluche, que era parecido al perrito, le pedí a mi tía que me lo compre, pero mi tía no me lo quería comprar, y siempre que pasaba por la tiendita lo veía. Total que al final fui reuniendo, reuniendo y me compré mi peluchito que me recordaba a mi perro, con la diferencia que yo con la poca edad que tenía yo razonaba que ese perrito nadie me lo iba a quitar, nadie me lo iba a matar, porque al otro ya me lo habían matado, y yo quería un perrito que nadie me lo quiten. Entonces me aferré al peluchito [...] todavía lo tengo [...] a la vista, lo tengo alrededor de mi cama (Florencia, 46 años, Ecuador, 2002).

...nosotros estamos mucho con la iglesia, pero yo siempre llevo los libros de iglesia conmigo. Como esta cosa que llevo, no sé si lo has visto [me enseña un colgante con la cruz ortodoxa en madera en un cordón negro que lleva al cuello] Y tengo y de oro pero cuando vi que esto de oro, me pongo esto[...] siempre llevo [...] Y estamos muy con la iglesia, y aquí también voy a la iglesia y que me cuidan en todo. Es que allá te compras muchas cosas ¿sabes? Y claro para, bueno para

viajar tan lejos y con la niña he cogido una [...] Para cuidarme siempre, sabes? [La cogimos] un poco antes, claro que antes [de viajar] (Irina, Rusia, 27 años, 2010).

El papel de estos objetos para hilvanar la propia historia de vida y construir un sentido de pertenencia es claro. No pertenencia como la adscripción cerrada y definitiva a una identidad esencial, sino la pertenencia como un proceso de aspiración o deseo de ser, de conexión o enlace. El concepto de pertenencia parece ser adecuado para describir este proceso dinámico, de devenir y de aspiraciones. Como señala Fortier siguiendo a Probyn, el concepto de pertenencia ante el de identidad permite ciertas ventajas en tanto “the latter term captures more accurately the desire for some sort of attachment, be it to other people, places, or modes of being, and the ways in which individuals and groups are caught within wanting to belong, wanting to become, a process that is fuelled by yearning rather than the positing of identity as a stable state” (Probyn en Fortier, 2000: 2).

La reconstrucción realizada a través de los relatos de las personas sobre sus momentos de selección y los objetos transportados permite observar momentos de “fijación” o “sutura” en estos procesos dinámicos de querer pertenecer, o querer estar enlazado. Los objetos ayudan a materializar, objetificar, aquello que las personas consideran importantes en sus dimensiones biográficas, emocionales y sensoriales, que permiten incorporar a la narrativa biográfica (donde se incluyen no solamente los avatares individuales sino una narrativa familiar, social, grupal, y también espacial y espiritual). Siguiendo el concepto de pertenencia y de movimiento, podemos afirmar que la dinámica de estos procesos no implica la desaparición de puntos de intersección, de materialización y/o objetificación del enlace, de la conexión. En este sentido, encuentro la propuesta de Fortier pertinente, al concebir las pertenencias migratorias (“migrant belongings”) como constituidas a la vez por el movimiento y el enlace o sutura, como posicionamiento momentáneo: “The phrase *migrant belongings*, in this respect, is meant to capture the productive tension that results from the articulation of movement and attachment, suture and departure, outside and inside, in identity formation” (Fortier, 2000: 2, énfasis en el original). El momento de selección y armado de la maleta, podría verse entonces como un momento de sutura, de fijación, dentro de un devenir que como tal no se detiene, y que continúa una vez se arriba al país de destino. Pero la trayectoria de los migrantes y sus objetos no se divide en el país de origen y el de destino, sino que es un continuo que también atraviesa un momento intersticial, un “umbral” importante que es el

paso por las fronteras. Y estas se hacen tanto más presentes en los casos de personas cuya circulación estaba limitada por las disposiciones legales fronterizas. El análisis del paso por las fronteras es relevante también porque nos ayuda a ver cómo las mismas pueden extenderse más allá de su localización física.

2. Pasando fronteras

A la hora de armar las maletas y elegir qué llevarse se comienza a construir, imaginar, sentir la migración, así como también se comienza a vivir la experiencia de traspasar fronteras y pasar a estar sujeto a regulaciones de extranjería. La selección de los objetos se relaciona con el proyecto migratorio y las condiciones administrativas que se hacen presentes. Al observar los objetos que se transportan, los procesos de selección y la narración de esta experiencia no podemos dejar de considerar los regímenes de movilidad que hacen que ciertas movilidades sean posibles y no otras, que ciertas personas puedan circular libremente y otras no (Glick Schiller y Salazar, 2013). Es importante realizar estas consideraciones ya que no solamente estamos hablando de una restricción física del espacio de la maleta para la selección de objetos que obliga a realizar ciertas priorizaciones, sino que también en algunos casos la migración se produjo en circunstancias administrativas irregulares que forzaron a “camuflar” las intenciones migratorias (algo que implica también a los objetos seleccionados y la disposición de los mismos) o realizar viajes largos y peligrosos, en medios de transporte por demás precarios, donde se arriesga la propia vida.

Al entrevistar a Julie el contraste fue claro. Como ciudadana francesa y con una situación socioeconómica privilegiada, había residido en varias oportunidades en algunos países europeos para estudiar, trabajar, hasta que decidió fijar su residencia en Barcelona. Preguntarle qué había traído en su maleta resultaba un tanto difícil, en parte por su dificultad para fijar un momento de partida y de llegada (que sí es más claro en la trayectoria de las otras personas que he entrevistado). Su posición socioeconómica más la posibilidad de circular sin restricciones en el espacio europeo generaron condiciones que acompañan a su alta movilidad, junto con sus deseos personales de obtener nuevas experiencias personales, educativas, profesionales. Sus -pocas- cosas importantes fueron llegando a Barcelona cuando decidió que esa sería su nueva residencia por un tiempo, y procedían fundamentalmente del hogar familiar

en Francia, así como de otros lugares donde había residido.

Algo similar me explicaron Juan y Estela, una pareja de uruguayos que reside en Cataluña. Ambos me contaron que llevaron pocas cosas consigo a la hora de migrar. Siempre han tenido claro que su migración era “algo transitorio” a pesar de que cuando los entrevisté llevaba extendiéndose varios años y ya pensaban que para volver no todo momento sería idóneo, especialmente habiendo tenido una niña nacida en territorio español. Dejaron muchos objetos en Uruguay, y no solamente porque pensaban en volver, sino porque tenían donde: una casa propia que aún hoy mantienen en Montevideo. Como prueba fehaciente de que hasta los objetos más queridos siguen allí me mencionaron el álbum de bodas. Decirme que “hasta eso” está en Uruguay, era una manera de aseverar que lo más importante de ellos aún está allí, a pesar de que fueron enumerando objetos que trajeron desde el principio o han ido trayendo a Cataluña. Otra prueba de la importancia de esa casa propia es que a pesar de que el padre de Estela residía en ella desde hacía un año en el momento de entrevistarles, no había sido hasta momentos recientes que se animó a “ocupar” el dormitorio principal y poner algunas cosas a su gusto, “respetando” un espacio donde Juan y Estela estaban a pesar de no estar.

Ya mencionamos cómo para Andrea su manera de concebir su migración “por amor” (Roca, Soronellas y Bodoque, 2012) como una migración definitiva se hizo presente su selección de objetos, llevando lo más importante y dejando al cuidado de su madre la tarea de enviarle y conservar otros. También Tariq, quien viajaba reagrupado por su padre desde Pakistán, se llevó con él un volumen importante de cosas, una por cada persona importante, según me explicó, ayudado también por la posibilidad de transportar un gran volumen de equipaje.

Algunos de mis interlocutores/as señalaron que armaron la maleta cuidando y anticipando el posible control en la frontera. Como señala Burrell, el estudio del paso por las fronteras ha estado bastante ausente de la literatura sobre migraciones, a pesar de ser un momento pivotal importante, emocionalmente intenso, y que de acuerdo a Andrijasevic 2003 (citado en Burrell 2008), es frecuentemente recordado y narrado en las entrevistas cuando implican dificultades. El miedo a un posible interrogatorio, a que se revisara el equipaje y ser negado el ingreso estuvo muy presente en algunas narraciones de mis informantes:

Y unas recetas me traje, en un papelito chiquitiiiitoo, porque yo la pensaba toda, que el hombre de la aduana me iba a revisar y me iban a leer las cosas y yo me iba a traer las recetas. Entonces me hice en una hoja, en un papelito chiquito me hice las recetas pero era...son cuatro o cinco pero en dos renglones, o sea imagínate cómo me las hice chiquititas que las tengo ahí que es un papiro porque está hecho. y me las hice así para no traerme el cuaderno, siempre me quedé con que me dejé el cuaderno allá con las recetas ¿viste? Porque para qué iba a traerlas, si vengo a pasear 15 días para qué voy a traer unas recetas (Susana, 50 años, Uruguay, 2008).

El momento de atravesar la frontera y la posibilidad de que las intenciones migratorias fueran descubiertas, hicieron que se configuraran unas maletas que escondían en su interior aquellos objetos que se querían transportar, como una manera de resistir a una frontera que diagramaba qué objetos se podían pasar y cuáles no, de acuerdo a disposiciones que deciden quiénes pueden circular libremente y quiénes no.

La maleta como contenedor ofrece los recovecos necesarios para camuflar objetos, y nos recuerda la importancia de observar dónde son transportados los objetos. Algunos en la maleta de mano, otros en la maleta en bodega, algunos dentro de otros objetos, algunos sobre el propio cuerpo. La misma Susana que citamos anteriormente, me explicó que para poder esconder sus fotos, las colocó dentro de una biblia, ya que mucha gente pone fotos dentro de las biblias, y podía ser visto como “un descuido”.

En el relato de Abdou quien migró desde Senegal, podemos leer la precariedad y peligrosidad de su viaje, lo cual fue acompañado por la protección (in)material y poderosa de aquello que transportó con él:

...en Senegal, la cultura afro de creer en la magia africana [...] siendo el único varón de la familia fue difícil afrontar en aquel momento con mi madre, porque me tenía que informar de mi situación y circunstancia que mi idea es salirme de aquí entonces ella un día antes ...fue a un brujo para poder decirle que mi hijo tiene la idea de marcharse de aquí y quiero que hagas algo para protegerle. Entonces me tenía que dar una botella de un litro que tenía agua...quizás espiritual [...] tenía que ducharme allí con esa agua y rezo y la llevé en el bolso para tomar algunas veces, limpio la cara y las manos y para que mi viaje sea leve [...] Pero igualmente yo soy musulmán, soy de la religión musulmana y creo en Alá y tengo la fe. Quizás mi madre lo hizo por amor, por su hijo, pero yo creí también que Alá estaba conmigo; en cada momento estaba conmigo. Porque nosotros éramos 162 personas en un cayuco de madera que no tiene techo ni nada, pululando en alta mar y por eso me ha ayudado Alá me ha ayudado también [...]

cada circunstancia necesita apoyo y Alá seguro que había asegurado el cayuco, hemos llegado los 162 sanos y salvos [...] mi fe se me veía aquí en mi cara, mis ojos...(Abdou, 34 años, Senegal, 2006).

Esta cita creo que sintetiza varios elementos importantes para pensar en la relación de objetos y sujetos en la migración. El relato de Abdou además está cargado de la materialidad y recuerdo sensorial y emocional de la experiencia del viaje migratorio, de la propia materialidad del medio en que viajaba. Un “cayuco de madera sin techo, pululando en alta mar” es una descripción no solamente de las condiciones materiales del transporte sino de la experiencia más encarnada que éste implicaba, que nos permite acercarnos a los vaivenes de una trayectoria marcada por la precariedad, la deriva y la peligrosidad. Materialmente, su madre le dio agua, algo que no es menor en tanto un viaje precario fue acompañado por un elemento de poder que fue consumido, perecedero. Y por último, la fe como elemento no material pero que se hace presente y visible en sus ojos, en su cara; permitiéndonos reflexionar sobre la delgada línea entre materialidad e inmaterialidad (Meyer, 2012) y sobre lo que las personas migrantes transportan consigo en su recuerdo, en su mente, y que puede dar lugar a futuras objetificaciones en destino (Parkin, 1999).

También es de señalar que haya sido la madre de Abdou quien le preparara el agua bendecida, así como quien se encargó de prepararle comida y enviarle fotos medio año después de su llegada a Barcelona. Entre los objetos que transportan las personas migrantes hay un lugar para aquellos que fueron regalados por las personas cercanas. Debemos distinguir entre dos tipos de regalos: aquellos que son motivados por la migración, y aquellos regalos recibidos anteriormente en algún momento de la vida. La diferencia es quién los escoge: mientras que los primeros son escogidos por los seres queridos de quien migra para acompañarle, los segundos son elegidos por quien migra frecuentemente como una manera de llevarse a quien efectuó el regalo.

En cuanto a estos últimos, llevarse un regalo es una manera de llevarse a quien realizó el regalo, de mantener el vínculo, recordar y hacer presente a quien realizó ese don (recordando a Mauss y su “espíritu” del don) (Mauss, 1991).

La segunda manera, los regalos motivados por la migración, equipan al migrante con aquellas

cosas que quien regala quiere que éste conserve. Es una manera también de reafirmar el vínculo y permite observar cómo quienes no migran entienden el proceso migratorio. Aquí también importa cómo se produjo la migración, en tanto quienes migraron sin que su círculo más íntimo aceptara este camino, no recibirá regalos “de despedida” como algunas de las personas que he entrevistado. Entre las personas que sí recibieron regalos y atravesaron una o varias despedidas (en el aeropuerto, con familiares, con amigos, etc), encontramos diversos tipos de regalos. Preliminarmente, me atrevería a decir que hay dos elementos que frecuentemente aparecen: por un lado, los regalos son modificados o manufacturados por quien regala, no hay regalos que no tengan una “traza material” de quien lo realiza. Por el otro, es más frecuente encontrar elementos relacionados con la identidad nacional y/o una identidad “étnica” o “cultural” entre estos.

Al preguntarle a Andrés si alguien le había regalado alguna cosa para transportar con él, en un primer momento me dijo que no, hasta que se dio cuenta que lleva la misma cartera que su padre le dio en el aeropuerto. La cartera contiene un carnet de afiliación de su padre, una credencial suya caduca y dos estampas de vírgenes de parroquias de la zona de Guayaquil. La cartera, de cuero y que en su momento era nueva, hoy lleva más de diez años en sus bolsillos:

Ah sí sí, es cierto, mis hermanas me regalaron una estampita que todavía tengo aquí, espérate y mi papá me regaló aquí la tengo acá. Mira, esto es [...] es esta cuando vine. Esa es de mi papá, estaba con la foto de mi papá pero...toma para que te acuerdes de mí, estaba la foto pero se ha borrado, debe haberse salido [...] fue cuando iba al aeropuerto, en la despedida en la casa y siempre lo guardo [...] Más no solo tengo eso. Y la billetera que eso sí me dio mi papá me dio “toma hijo, está nuevecita te lo regalo” (Andrés, 47 años, Ecuador, 2000).

En un primer momento Andrés no me había mencionado estos objetos, hasta que reparó en ellos y en que los había llevado consigo desde entonces, y me comentó que a veces saca las estampitas para rezar. Son parte de él, de sus cosas personales, casi de su cuerpo, incorporadas de tal manera que necesitó un momento para reparar en ellas, para redescubrirlas⁵.

⁵ En el trabajo de campo realizado hasta ahora este “redescubrimiento” es frecuente; muchas personas no recuerdan en un primer momento los objetos y van apareciendo de a poco, a medida que la charla avanza, o en sucesivos encuentros, o en el momento de presentarme algunos objetos y recordar así otros, algo que sin duda nos hace recordar el carácter humilde de las cosas que señala Miller.

La cartera llevó a Andrés a asociarla a otro objeto que no proviene de su primer viaje sino de uno sucesivo: una camisa de su padre, que trajo cuando éste falleció. Este hecho ha cambiado el valor de la cartera, pues ésta, el carnet y la camisa, son las únicas cosas que conserva de su padre, una manera por lo tanto de hacer presente a alguien ausente (Meyer, 2012). Este tipo de transformaciones, los cambios y continuidades que se producen con los objetos una vez en destino, es lo que trataremos en el siguiente apartado.

3. Entre continuidades y discontinuidades. Los objetos en destino.

Una vez en destino, ¿qué es de los objetos que se transportaron? La importancia del lugar donde se ubican los objetos ya la hemos ido señalando. Este tipo de objetos ayudan a construir un sentido de pertenencia, a convertir espacios en lugares habitados, propios. Por eso no sorprende que algunos de ellos hayan permanecido en las maletas hasta que se llegó a un lugar que se sentía más propio o definitivo, donde podían colocarse.

Para Irene, sus cosas más importantes permanecieron en una maleta pequeña hasta el momento que decidió que ya no debía “moverse” más, que había encontrado estabilidad, un lugar:

...si me tengo que volver, porque siempre los primeros años fue más o menos así, las cosas importantes que sé que quiero así como se vinieron quiero que se vuelvan conmigo , siguen estando ahí. [...] Eran pocas cosas pero sí, estaban ahí. Esas eran como...como mi identidad, fuera para donde fuera esa maletita iba a estar con eso y me mudara para donde me mudara nunca se iba a olvidar (Irene, 35 años, Uruguay, 2002).

Al preguntarle si recordaba exactamente cómo y cuándo había sido ese momento, Irene me contestó que sí:

Sí, me acuerdo, fue la primer mudanza que hice a un lugar donde yo ya pagaba mi alquiler. No una habitación, me había ido a vivir con mi pareja, habíamos alquilado un piso [...] Y era como que ya estaba en mi ropero, en mi casa, y que estas cosas tenían su propio lugar. No tenían un huequito, tenían su propio lugar. [...] O sea cuando ya decidí que era algo que no había que moverse más, que ya había encontrado una estabilidad en ese sentido, fue cuando decidí que esa maletita ya se podía vaciar, ya tenía su lugar (Irene, 35 años, Uruguay, 2002).

Como vemos, sus objetos biográficos, importantes, merecían también un lugar importante, no “provisional”. Por tanto, permanecieron en una maleta, en un estado de “tránsito”, hasta que se les pudo otorgar un espacio propio. De manera metafórica, Mamadou utiliza la misma expresión con respecto a sus cosas. Él sí tenía un lugar propio, una casa donde quedarse desde un inicio de su migración ya que fue a vivir con su pareja. Pero en su caso no fue hasta poco más de un año después, luego de regresar de su primera visita a Senegal, que decidió que era momento de “desembarcar”:

... de plantejar-me aquí estic però és per molt, ha passat més d'un any [...] quan em vaig anar de vacances i he tornat a venir. Ha passat gairebe un any i viut mesos abans d'anar, de fer el primer viatge de tornada [...] va ser important perquè quan vaig tornar vaig decidir, realment que aquí m'he de posar, que la meua maleta no és tal maleta, el que tinc l'he de posar tot a l'armari perquè la meua maleta ja no és tal, perquè ja no tornaré [...] metafòricament, ja no tenia res en la maleta però és el moment que m'he dit que he de treure tot de la maleta i posar tot a l'armari, començar a posar...començar a fer meua la casa (Mamadou, Senegal, 47 años, 1998).

Quiero señalar la importancia de la última frase “comenzar a hacer mía la casa”, y lo que esto implica en cuanto a pertenencia y lugar. Ya señalaba anteriormente que no considero menor el hecho de que nadie aún me haya dicho que no recuerda qué se trajo, aunque a veces el recordar no sea instantáneo sino que necesita cierto tiempo. Pero también considero importante destacar que nadie aún me ha dicho que no sabe dónde se encuentran estos objetos. Parte del trabajo de campo que realizo consiste en pedir a las personas que me enseñen sus objetos, y en estos momentos he comprobado que no se encuentran “en cualquier sitio” ni “perdidos”. Son objetos que están localizables, algunos visibles, exhibidos y otros guardados, casi escondidos (y por supuesto que otros ya no están, como veremos).

La importancia de la ubicación también nos obliga a pensar en la materialidad de los objetos. Dónde están implica también qué tipo de relación podemos tener con ellos: si pueden verse, tocarse, escucharse, olerse, o nos obligan a recordarlos o imaginarlos. Aquí hay un papel importante para la dimensión emocional y la dimensión sensorial. Hay objetos que necesitan ser sentidos contra el cuerpo, formar parte del mismo (entre los que encontramos varios de los objetos religiosos, por ejemplo estampas o colgantes con crucifijos que se llevan sobre el cuerpo). Otros son colocados en lugares con los cuales se tiene una permanente interacción (veremos un ejemplo a continuación), y otros están escondidos y es el recuerdo de ellos, la

imagen mental con la que se interacciona, pero no con el objeto directamente. Entender esta relación implica atribuir poder al objeto (pero no voluntad) (Dudley 2010): al interaccionar con ellos, se producen emociones, sensaciones. Es por esto que Mariano me explicaba que si bien no quiere ver las cartas que trajo con él y las tiene casi escondidas, tampoco las tiraría ya que sería como “arrancar una parte de mí”.

Junto a los objetos es posible hilvanar la vida antes y después de la migración, no solamente en cuanto a la propia historia sino también en cuanto a los lugares. Los objetos permiten imaginar, junto a ellos, la continuidad de espacios dispersos geográficamente. Florencia describe este proceso de manera excepcional, al hablar de un cuadro que pidió que le guardaran y le trajeran desde Venezuela (donde residía antes de migrar), que ha estado en su casa familiar desde hace años y ahora está en la de su hijo en Barcelona. Nótese cómo la imaginación junto con la materialidad y la percepción sensorial (en este caso fundamentalmente visual, pero implicando a los otros sentidos también) permiten que Venezuela y Barcelona sean un continuo, y la historia familiar también; como una manera de romper la tan mentada dicotomía migratoria entre el “allá” y el “aquí”:

...y ese cuadro es un cuadro que tú lo ves y tiene unas piedritas un chico en una cocina y una señora. Pero a mí ese cuadro me gusta. Y fue una de las cosas que le pedí a mi hija [...] que me lo traiga. Entonces está aquí conmigo. Pero está en casa de mi hijo en la cocina. Entonces cada vez que lo veo me recuerda a mi casa de Venezuela, lo feliz que fui en Venezuela porque tenía ese cuadro en la cocina y lo observaba el cuadro, la playa, porque vivía frente la playa, y me ponía en la cocina y miraba el cuadro... miraba la playa, y me daba ternura mirar ese cuadro [su voz acompaña el sentimiento de ternura]. Y ese cuadro me hace sentir cuando voy a casa de mi hijo... algo más familiar, como que no se han acabado esos momentos. Que el cuadro está allí y..que seguimos nosotros aquí.(Florencia, 46 años, Ecuador, 2002).

¿Cuál es el allí y el aquí que menciona Florencia? No parece estar oponiendo el allí y el aquí en tanto país de origen y país de destino, sino un “allí-cuadro-espacio familiar” y un “aquí-nosotros- familia”, que va más allá de las fronteras geográficas y que sirven para entender cuál es el hogar familiar. Florencia y su cuadro construyen una manera de enlazar espacios, de construir una vida más allá de las fronteras, un espacio social transnacional que implica prácticas, redes personales y elementos simbólicos (Levitt y Glick Schiller, 2004). Y encuentro interesante este ejemplo en tanto no fue ni siquiera Florencia quien lo trajo, sino

que encargó a su hija que lo hiciera ya que ella arribó a Barcelona con una maleta pequeña como si fuese a quedarse unas semanas como turista pero se encargó de dar instrucciones para que el cuadro llegase a Barcelona. Éste se encuentra en la casa donde antes residía Florencia pero ahora reside su hijo con su familia, en tanto ella se ha trasladado a un piso pequeño. El cuadro es parte, entonces, del mobiliario familiar, de la historia familiar que se ha desarrollado en más de un país. A pesar de la importancia que tiene para Florencia, ha decidido dejarlo en la casa familiar de su hijo, donde se producen movimientos e historias similares a aquellas producidas en Venezuela anteriormente.

Vemos que una vez en destino estos objetos pueden producir emociones diferentes a las que producían en origen en tanto permiten transportarse a otras épocas y otros lugares geográficos, unir espacios, y hacer presente la ausencia y la distancia que se inscribe en ellos. Parrott hace hincapié en los efectos emocionales “no esperados” de los objetos (Parrott, 2012). La autora nos recuerda que considerar las dimensiones sensoriales y emocionales de los objetos nos ayuda a concebirlos de una manera más compleja que como elementos de transporte de identidades, y ayuda a reparar no solamente en continuidades sino en los posibles efectos no deseados o discontinuidades que se pueden producir.

Al preguntar por los objetos que se trajeron para luego preguntar dónde están ahora, las discontinuidades, pérdidas, rupturas y efectos “no deseados” aparecen, lo cual es posible al seguir las biografías de los objetos intentando una mirada diacrónica de los mismos y de las migraciones como proceso. Hay objetos que ya no están, u objetos que están próximos a no estar más y objetos que ganan importancia, y es relevante tanto preguntar los motivos que llevan a que esto sea así como también es interesante observar la manera en que se dispone el fin de estos objetos como importantes.

Andrés me explicó que trajo consigo música desde Ecuador, del estilo denominado “pasillo”. Esta música, una vez en Barcelona, producía unos efectos en él que eran desgarradores, y optó por deshacerse de ella:

La música de recuerdo, la música que recordaba mi país, el pasillo todo esto, para recordarme acá traje pero ya me he dado cuenta que ...el pasillo ecuatoriano es cosa triste, y al llegar aquí estas cosas mejor hay que desecharlas porque más me

voy a recordar cosas tristes si estoy aquí con mis hijos y estamos en un mundo nuevo, hay que estar alegre [...] Lo escuché al principio pero después deseché, los boté [...] Porque no valía la pena. La canción “esta pena mía, tal tal tal” o “cuando dejé triste” o “madre prepara mis cosas que me voy”...para qué, yo ya estaba aquí, comenzamos con alegría (Andrés, 47 años, Ecuador, 2000).

Los efectos emocionales que producía esta música no eran algo que acompañaran la alegría que Andrés entendía que debía sentir ante un nuevo futuro que se abría en Barcelona, por lo cual una manera de acabar con esto era desecharlos.

Esta capacidad de los objetos de apelar a las emociones y a los sentidos, no radica en su capacidad simbólica únicamente, sino en su dimensión material. Al concebir a los objetos únicamente como depositarios de significados que nada tienen que ver con el soporte material, estamos olvidando que han sido junto a ellos y no otros con quienes se han construido estos significados, y que la interacción multisensorial y emocional ocurre junto a ellos, entre objetos y sujetos (Edwards, 2012; Keane, 2005; Miller, 1998). Por lo tanto, entender la interacción con los objetos, nos obliga no solamente a observar las biografías de los sujetos ni solamente las biografías de los objetos, sino la dimensión material de estos últimos.

4. Conservar el cambio y hacer presente lo ausente. Algunas reflexiones finales.

¿Por qué se eligen unas cosas y no otras a la hora de migrar? Como hemos visto, algunas de estas cosas son importantes porque lo eran antes de migrar o porque devienen tales una vez en destino. Sirven para conectar espacios, para formar vínculos sociales, para actualizar otros, y para entenderse a uno mismo, quién se ha sido y especialmente quién se quiere ser. Los objetos no son en este proceso un reflejo ni una parte pasiva, y si bien no tienen intenciones propias, no podemos restarles poder en dichos procesos (Dudley, 2010). En los últimos años la literatura antropológica ha revisado la manera de concebir a las cosas, y han sido “reivindicadas” de diversas maneras, como parte constitutiva de nuestras maneras de ser y ver el mundo, derrocando la primacía de los sujetos como los únicos capaces de crear significado y sentido, y desplazando en muchos casos la pregunta de qué significan los objetos, por

aquella de qué hacen, qué producen, conectan y cómo importan (Miller, 1998, 2005; Tilley et al, 2006, Edwards, 2012). Cuando mirar una foto, tocar una estampa religiosa, escuchar una canción u oler cierto perfume nos provoca un aluvión de sensaciones y recuerdos, no podemos negarle algún papel a las cosas en la conformación de nuestras maneras de sentirlo, entenderlo, explicarlo. Es pertinente, por tanto, indagar las maneras de relacionarse con las cosas, de concebirlas. Cuando nos encontramos ante personas que nos cuentan que han pasado meses seleccionando, que han escondido cosas, que llevan las mismas desde hace años, o que han quemado o tirado otras, ¿de qué cosas hablan? ¿Qué son? ¿Qué permiten hacer junto a ellas?

Vincular estas preguntas a las migraciones nos permite incorporar la dimensión de movilidad en estas relaciones, y analizar cómo la experiencia migratoria es elaborada, incorporada, a la biografía de las personas en su relación con los objetos, y a la biografía de las cosas en su relación con los sujetos, donde no solamente la movilidad sino la inmovilidad o enlace, son importantes. Debemos indagar cómo, junto a las cosas, se puede lograr cierta unión de espacios y de la propia vida o historia familiar, se pueden generar maneras de pertenecer transnacionales y también cómo se pueden materializar rupturas, pérdidas, ausencias que son asimismo parte de la experiencia migratoria. Podemos ver los esfuerzos que se pueden realizar en mantener relaciones y prácticas junto a estos objetos, y entender cómo movilidad y “asentamiento” son elaborados junto a las personas, los espacios y las cosas.

La migración puede comenzar a ser una experiencia vivida ya en el momento de hacer las maletas, cuando al seleccionar se hace presente la inminente lejanía o ausencia, y cuando se puede comenzar a visionar (tanto por quien migra como por su entorno) los posibles efectos de esto y quizá maneras de revertirlos o cambiarlos. Los objetos que acompañan también se transforman junto a los sujetos (Svasek 2012), en tanto el cambio de contexto, de territorio, y el movimiento en el espacio deja huellas en sus trayectorias y da pie a nuevos caminos en sus biografías que inclusive puede llegar al descarte de los mismos. En estos procesos los objetos no son el reflejo sino parte activa que ayudan también a crear la experiencia migratoria.

Bibliografía

- Basu, P y Coleman, S (2008) "Introduction. Migrant worlds, material cultures", *Mobilities*, 3 (3): 313-330.
- Burrell, Kathy (2008) "Materialising the Border: Spaces of Mobility and Material Culture in Migration from Post-Socialist Poland" *Mobilities* 3 (3): 353-373.
- Dudley, S. (ed) (2010) *Museum Materialities: Objects, Engagements, Interpretations*. London: Routledge.
- Edwards, Elizabeth (2012). "Objects of affect: Photography beyond the image". En: *Annual Review of Anthropology*, vol 41. Annual Reviews.
- Fortier, A.M. (2000) *Migrant Belongings: Memory, Space, Identity*. Oxford: Berg.
- Glick Schiller, Nina y Salazar, Noel B. (2013) "Regimes of Mobility Across the Globe", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 39 (2): 183-200.
- Hoskins, J. (1998) *Biographical objects: how things tell the stories of people's lives*. New York: Routledge.
- Keane, Webb (2005). "Signs are not the garb of meaning: On the social analysis of material things" En: Miller, Daniel (ed) *Materiality*. London: Duke University Press.
- Kopytoff, I. (2009) [1986] "The cultural biography of things: commoditization as process". En: Arjun Appadurai (ed) *The social life of things. Commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press. Pp. 64-91.
- Levitt, P. y Glick Schiller, N. (2004) "Perspectivas internacionales sobre migración: conceptualizar la simultaneidad" *Migración y desarrollo*, 3, Red internacional migración y desarrollo. Pp. 60-91. Disponible en: <http://www.migracionydesarrollo.org>
- Marcoux, J. (2001) "The refurbishment of memory". En: Daniel Miller (ed) *Home possessions. Material Culture behind closed doors*. New York: Berg. Pp. 69-86.
- Mauss, Marcel (1991) [1950] "Sobre los dones que se ofrecen y sobre la obligación de devolverlos (Polinesia)". *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnón. Pp. 163-176.
- Meyer, M. (2012) "Placing and tracing absence: A material culture of the immaterial" *Journal of Material Culture*, 17:103-110.
- Miller, D. (ed) (2005). *Materiality*. London: Duke University Press.
- Miller, D. (ed) (1998) *Material Cultures: Why some things matter?* London: UCL Press.
- Miller, D. (1987) *Material culture and mass consumption*. Cambridge: Basil Blackwell.

- Morin, V. (1969) "L'objet biographique". En: *Communications*, 13 :131-139.
- Otto, L. y Pedersen, L. (1998) "Collecting oneself : Life stories and objects of memory", *Ethnologia Scandinavica*, 28:77-92.
- Parrott, F (2012) "Materiality, Memories and Emotions: A View on Migration from a Street in South London". En Svasek, M (ed)*Moving subjects, Moving objects. Transnationalism, Cultural Production and Emotions*. Oxford: Berghahn
- Prat i Carós, J. (2007), "En busca del paraíso: historias de vida y migración", *Revista de dialectología y tradiciones populares*, LXII, nº2, pp,21-61
- Roca, J; Soronellas, M; Bodoque, Y (2012) "Migraciones por amor: diversidad y complejidad de las migraciones de mujeres". *Papers: Revista de Sociologia*, 97(3): 685-707.
- Svasek, Maruska (2012) *Moving subjects, Moving objects. Transnationalism, Cultural Production and Emotions*. Oxford: Berghahn
- Tilley, C.; Keane, W.; Küchler, S.; Rowlands, M. y Spyer, P. (2006) *Handbook of Material Culture*. London: Sage.

TRANSNACIONALIDAD Y LOCALIDAD DE LAS MUJERES INMIGRADAS A LAS ZONAS RURALES

Yolanda Bodoque Puerta
Universitat Rovira i Virgili
yolanda.bodoque@urv.cat

Montserrat Soronellas Masdeu
Universitat Rovira i Virgili
mariamontserrat.soronellas@urv.cat

1. Introducción

Esta comunicación parte de una investigación finalizada en 2011¹ sobre el impacto de las migraciones femeninas en el medio rural, teniendo en cuenta las transformaciones que en las últimas décadas han repercutido negativamente en la reproducción de los pueblos (envejecimiento, soltería masculina, marginalidad económica y despoblación, entre otros). Demostramos que la llegada de población inmigrada configura un nuevo marco para la reproducción social de las comunidades en un momento en que las políticas de desarrollo local han aportado recursos económicos y de dinamización social que favorecen la terciarización de la economía rural, la fijación de sus activos demográficos y la incorporación de nuevos pobladores. La población inmigrada actualiza los activos demográficos de los pueblos y es garantía para el despliegue de programas de desarrollo local. En concreto las mujeres extranjeras se ocupan en el sector terciario de los pueblos, en actividades económicas relacionadas con el turismo rural y el comercio y también en atender las situaciones de dependencia generadas por el progresivo envejecimiento de la población de las zonas rurales.

En dicha investigación también nos ocupamos de analizar las condiciones de incorporación social de las mujeres a los pueblos, las cuales reflejaron singularidades que debemos relacionar con las características que identifican los pequeños municipios. Entre ellas, destacamos, en primer lugar, la mayor visibilidad de las cadenas y las redes migratorias transnacionales y la intensidad del control que éstas ejercen sobre las mujeres; también, la facilidad para ser conocidas y conocer, lo que simplifica el acceso a las redes locales

¹ La investigación, *La migración de mujeres extranjeras al medio rural catalán en el contexto de la transformación económica y social de las comunidades locales*, fue financiada por la AGAUR (ARAF1 00047) y coordinada por Montserrat Soronellas (URV), con la participación de los siguientes investigadores: Yolanda Bodoque, Gemma Casal y Ramona Torrens, del Departamento de Antropología, Filosofía y Trabajo Social de la Universitat Rovira y Virgili; y por Jordi Blay y Santiago Roquer, del Departamento de Geografía de la misma universidad. Contamos también con la colaboración de Carla Aguilar y Mercedes González.

proveedoras de recursos, especialmente laborales; y, por último, la creación de vínculos fuertes de dichas mujeres con los pueblos y con los territorios supralocales (comarcales) más amplios que constituyen las áreas de su mercado laboral (Soronellas, Bodoque y Torrens, 2013; Soronellas *et al.*, 2014).

En esta comunicación nos proponemos contribuir al debate del papel de la localidad y de la fijación de anclajes locales de los migrantes, en el contexto de la movilidad y la fluidez transnacional (Glick Schiller, 2008). Vamos a exponer cómo estas mujeres inmigrantes, por la estrechez de los lugares a donde inmigraron (municipios de menos de 2.000 habitantes), transitan entre el establecimiento de vínculos con sus redes transnacionales y, por otro lado, la participación en redes del territorio local y supralocal donde hallan la posibilidad de mantener, aumentar y diversificar sus recursos laborales. Unos y otros espacios se retroalimentan mutuamente poniendo en juego con más o menos intensidad las identidades, las necesidades, las agencias y las estructuras. Las redes personales les aportan ayuda, información, capital social, recursos económicos entre otros aspectos que trascienden a las redes laborales locales y supralocales (que incluyen contratadores y otros agentes proveedores de recursos. El pueblo es vivido como un eje que articula un circuito de movilidad laboral acotado al entorno territorial, generalmente, la comarca. Las redes de relación personal, social y laboral desbordan los municipios conectando pueblos vecinos en un área territorial por la que se mueven las mujeres inmigradas en busca de trabajo.

En definitiva, con los datos recogidos en dicha investigación², analizamos las condiciones de incorporación de las mujeres que han inmigrado a los pueblos; la fijación de anclajes

² Realizamos un análisis demográfico de la población rural catalana (con datos procedentes del Padrón de habitantes correspondiente a 1 de enero de 2010) así como una tipología de municipios rurales catalanes de menos de dos mil habitantes, que nos permitió definir las características a partir de las cuales seleccionamos doce pueblos donde realizamos el trabajo de campo y la recogida de datos (que tuvo lugar de julio de 2010 a febrero de 2011) a partir de la utilización de técnicas como la observación participante y entrevistas en profundidad. La tipología de áreas rurales se construyó a partir de las características de la estructura económica local con la que se obtuvieron siete categorías de municipios: tres con una dedicación agraria importante y el resto con actividad agraria menor (de servicios-turísticos, industriales, periurbanos-dormitorio y diversificados). A partir de aquí seleccionamos doce pueblos con realidades significativas, que no representativas, de la diversidad que podemos encontrar hoy en zonas rurales de Cataluña: que el porcentaje de la población inmigrada fuese superior al 10% y con una importante presencia de mujeres; que esta población tuviese diversos orígenes; que los municipios tuvieran diferentes tamaños (entre cien y dos mil habitantes); y, finalmente, que su ubicación geográfica fuese diversa: entornos de montaña y llano, proximidad de las cabeceras de comarca o de grandes ciudades, fronterizos, etc. Estos fueron: Les, Organyà, Vila-rodona, Freginals, Menàrguens, Guimerà, Prat de Compte, Llavorsí, Benissanet, Prades, La Morera de Montsant y Vilanova de Bellpuig. Se realizaron entrevistas guiadas o semi-dirigidas en profundidad a tres tipos de informantes: mujeres extranjeras, contratadores, agentes locales (técnicos de inmigración, alcaldes, concejales de los ayuntamientos, maestros de la escuela y otras personas con quienes mantuvimos conversaciones informales y resultaron ser buenos informadores). En total se realizaron 78 entrevistas con las que hemos intentado cubrir todas las situaciones y perfiles posibles hasta que llegamos a la saturación informativa teniendo en cuenta los objetivos que nos habíamos propuesto. La

dinámicos entre origen y en destino; las relaciones transnacionales que mantienen con sus países de origen; y el establecimiento de vínculos estratégicos de estas mujeres con el lugar donde residen.

2. Proyectos migratorios: ir para volver

Entendemos los proyectos migratorios como proyectos de vida en los que la circunstancia migratoria se convierte en el principal factor que articula la toma de decisiones personales y familiares. Por consiguiente, los proyectos migratorios son abiertos, dinámicos, totalmente flexibles y van reconfigurándose con las sucesivas y cotidianas tomas de decisiones personales, del mismo modo que cualquier proyecto vital que no esté enmarcado en una migración (Sanz, 2009 y 2010). La migración desde un inicio es proyectada como un viaje circular, un viaje con retorno. Todas nuestras informantes, especialmente las que lideraron su propio proyecto migratorio, relatan su migración como un proyecto familiar de mejora económica, que había de durar el tiempo justo para ahorrar el dinero suficiente para invertir en un negocio en origen o en comprar una casa. Es el caso de Diana, contable de profesión, que llegó en 2002 a una zona rural catalana procedente de una ciudad rumana dispuesta a trabajar para ahorrar y regresar lo antes posible.

“Perdí el trabajo porque tenía muchos créditos en los bancos (en Rumanía) y alguien me dijo que aquí en España se ganaban 50 euros y yo hice mis cuentas y pensé, si trabajo también sábados y domingos, pues con lo que gane allí, en poco tiempo podré cerrar los créditos de aquí. Pero no fue así.” (Diana, Rumanía-Guimerà).

El retorno en un periodo corto de tiempo está siempre presente en el relato y su programación actúa como un factor tranquilizante que proporciona sosiego en el momento de la toma de decisiones, especialmente en el caso de las mujeres, las cuales están más sometidas al control familiar (Pedone, 2003 y 2006; Fresneda, 2001) y para quines es muy importante poder justificar la migración como algo temporal, una circunstancia que sólo alterará por un tiempo el ritmo y las dinámicas domésticas y familiares que están bajo su responsabilidad (Parella, 2006).

La migración es entendida como circular incluso para la mayoría de las mujeres que migraron con los hijos, siguiendo a sus maridos, con proyectos planificados de reagrupación familiar. El reencuentro de la familia en destino implica la planificación de un ciclo de retorno más

observación participante se llevó a cabo tanto en espacios públicos de los municipios como en privados y se recogieron datos a través de cartas de parentesco y diagramas y croquis de los escenarios y de las cadenas migratorias de las mujeres entrevistadas.

dilatado en el tiempo, aún así, la mayoría de las mujeres reagrupadas por los maridos, al llegar, siguen pensando en el regreso. Fadiya es una mujer marroquí que llegó a Benissanet en 2003 reagrupada, junto con sus hijos, por su marido que llevaba años realizando migraciones temporales a España donde se acabó instalando en el 2000. El marido nos contaba los motivos de la migración y de la reagrupación:

“La primera vez sólo pensaba en el trabajo. La primera vez pensaba coger un poco de dinero y volver a casa. Pero después aquí, pensé para traer a ellas. (...) Cuando ellas están solas, yo digo, mejor traerlas aquí. Mejor todos juntos que unos aquí y otros allá”. (Fadiya, Marruecos-Benissanet)

A pesar de la idea inicial de retorno a corto plazo, los proyectos migratorios se reconducen para adaptarse a las circunstancias. Todas las informantes verbalizan que se equivocaron al plantear un regreso temprano, en la mayor parte de ocasiones porque no tuvieron en cuenta la situación que se encontrarían en destino: las dificultades de acceso al mercado de trabajo; los costes del nivel de vida; la dificultad de ahorrar; la construcción de apegos en la sociedad destino; la variabilidad de las circunstancias familiares; los cambios personales; entre otros. La narración de la migración es la explicación, incluso podríamos decir, la justificación de cómo y porqué ha ido reconduciéndose la situación.

“Cuando vinimos no teníamos planes de quedarnos tanto tiempo. Pensábamos venir un año a trabajar, porque no podíamos estar tanto tiempo separados de la familia y esto. Pero ahora ya lo veo de otra manera. Ahora ya no marcharía. Qué tengo que hacer allí con mi suegro que es paralítico y le dan algunos dineros del Estado? Pedirlos a ellos? Somos bastante grandes para pedir dinero a mi suegro y mi suegra. Es muy difícil encontrar un trabajo en el pueblo donde estamos nosotros (en Rumanía) (...) Pues un sueldo normal llega a los 300 euros o así y el alquiler vale 150 o 200 euros, depende de la ciudad y de cómo es. Además que la vida me parece más cara que aquí” (Bibiana, Rumanía-Benissanet).

La reconfiguración constante de los proyectos migratorios de nuestras informantes ha ocupado prácticamente el contenido de las entrevistas realizadas. El relato de la migración consiste precisamente en eso, en la narración de los cambios que acontecen en la vida de las personas que migran. Los factores de transformación del proyecto son los mismos que motivan la decisión migratoria: en primer lugar, debemos citar los factores económicos, **es decir**, trabajar en destino para encontrar nuevas oportunidades con que mejorar la situación social y económica de las familias de las personas migrantes; en segundo lugar, factores personales, ya que nos hemos encontrado que entre las mujeres es muy importante la voluntad de emancipación de entornos familiares conflictivos u opresores; y, en tercer lugar las

situaciones familiares, puesto que las transformaciones ocasionadas por el fluir de las etapas del ciclo familiar incide sobre las decisiones migratorias.

3. La llegada y la primera incorporación a los pueblos

Las migraciones internacionales tienen mayoritariamente como lugar de destino las áreas urbanas porque las ciudades son los espacios donde se espera encontrar el modelo de vida anhelado y los recursos necesarios para llevarlo a cabo. A pesar de ser urbano el imaginario migrante mayoritario, la observación de la realidad nos dice que la intensificación de la llegada a España de personas extranjeras durante la primera década del siglo XXI, acabó llevando también algunas personas y familias migrantes a los territorios rurales (Roquer y Blay, 2005; Morén-Alegret y Solana, 2006). Al inicio del texto ya nos referimos a la importancia que ha tenido la llegada de nuevos pobladores a unos pueblos que también se han convertido en contextos de oportunidad para las mujeres migrantes. Nos interesa plantear ahora, siguiendo con la idea del proyecto migratorio, su reconfiguración y la construcción de los anclajes locales, cómo se produjo la elección del destino rural, cómo sintieron su llegada a las pequeñas comunidades locales y cómo plantearon su incorporación.

En pocas ocasiones las mujeres tenían plena conciencia de llegar a un pequeño municipio. De entrada la migración había sido planificada con destino a una ciudad y, de hecho, muchas mujeres, o sus maridos, llegaron a los entornos urbanos. El recurso rural se plantea en los proyectos migratorios porque aparece una oportunidad laboral: en el sector agrario, en el caso de los hombres (que migran en familia o que reagrupan más tarde); y en el sector de los servicios en el caso de las mujeres (comercio, hostelería y, a menudo servicio doméstico y de atenciones personales). Por tanto, la llegada al pueblo es ya una primera, y a menudo temprana aunque no siempre, modificación importante del proyecto migratorio. Este es el caso de Dana, una mujer que llegó a Madrid junto con su marido en 1999, procedente de una ciudad de Bulgaria donde habían dejado a sus hijas a las cuales reagruparon más tarde. La ciudad no les ofreció oportunidades laborales y las encontraron en el campo, en Castilla, primero y después en Cataluña, en la Morera de Montsant:

“Mi hermano ya llevaba catorce años aquí. Fuimos primero a su casa en Madrid, estábamos buscando trabajo pero era difícil porque no sabíamos el idioma, no hablábamos nada y estuvimos seis meses en casa de mi hermano y después nos ofrecieron (trabajo) en dos fincas. (...) Estuvimos once meses, nos prometió hacernos los papeles y todo y no nos hizo nada (...) Un día apareció el señor P. que tenía la bodega en Escala Dei y que necesitaba una familia para trabajar. Le contó que era en

Cataluña, que estaba muy lejos y que es un pueblo muy pequeño.” (Dana, Bulgaria-La Morera de Montsant).

La mayoría de mujeres, excepto algunas marroquíes y rumanas (no todas) habían nacido y vivido en ciudades, incluso en grandes urbes como Buenos Aires o Bogotá, razón por lo cual la llegada al pueblo supuso un choque personal muy importante. Las sensaciones que nos transmiten de su aterrizaje a las ruralidades son de desagrado, de disgusto por tener que vivir en comunidades donde, aún habiendo trabajo, las condiciones de vida son, desde su punto de vista, difíciles y radicalmente distintas a las que habían tenido en origen. La dificultad de acceder a viviendas en condiciones, la estrechez del lugar, el uso indiscutible del catalán como lengua vehicular de las relaciones con la sociedad local, el aislamiento, la falta de actividad comercial y de ocio, la escasez de oportunidades para utilizar tecnologías de información y comunicación, son algunos de los aspectos negativos relatados por nuestras informantes.

“Primero vino mi marido, yo me quedé en Argentina porque él vino por tres meses solamente, pero le ofrecieron un contrato de trabajo aquí en Prades y se quedó. Pero yo me quedé embarazada y tuve los niños allá. (...) Y me vine para acá, directo a Prades. (...) Y me tuve que insertar acá, en un pueblo súper chiquito. Primero no sabía que hablaban catalán (...) entonces fue un poco chocante. Y después la gente, claro, en el pueblo son un poco más cerrados, les cuesta más aceptarte, tenés que ir saliendo todos los días, que te vean que vas y venís, vas y venís... y están todo el día mirando, y miran por dónde vas y de dónde venís...” (Ana, Argentina-Prades)

A pesar del choque personal inicial, después de un tiempo de acomodación a la vida local, y superada la primera impresión de proximidad social excesiva, las mujeres relatan incorporaciones más o menos de éxito, facilitadas, en opinión de ellas mismas, por el hecho de tratarse de entornos locales pequeños donde resulta fácil conocer y establecer vínculos que faciliten el aprendizaje de la lengua o la inserción en las dinámicas locales, entre las más importantes, acceder a los circuitos de reciprocidad comunitarios. Ana, la misma informante argentina a la cual resultó tan “chocante” la llegada a Prades y que no ha abandonado la idea de retorno, también reconoció algunas ventajas de vivir en un pueblo:

“...pero luego no. Me han ayudado un montón. Siempre han estado viendo si necesitaba algo, si me hacía falta algo, siempre han estado muy bien conmigo. No me puedo quejar. (...) La gente es muy linda, en general es muy tranquilo, podés estar con los nenes acá, que puede salir pro todos lados solos. Al ser un pueblo chiquito la gente te conoce y todo, pues dejás que los nenes salgan y sabes que los niños están bien cuidados porque todo el mundo puede decirte si están bien o mal.” (Ana, Argentina-Prades).

El vecindario, la escuela, los comercios, los empleadores, la iglesia, la administración local, entre otros, son de intensa proximidad y facilitan la incorporación social de las mujeres migrantes a las redes locales. Entendemos aquí la incorporación como una forma de participación en la cual es la sociedad local la que fija estrictamente a la persona migrante las reglas y los límites de la participación. No estamos hablando necesariamente de integración, al contrario, resulta fácil acceder a las redes, pero la comunidad local dificulta la pertenencia (Soronellas y otros, 2014). Diana, que ha vivido desde 2002 en distintos pueblos de la comarca del Urgell trabajando en la hostelería y en el servicio doméstico y de atención a ancianos, nos contaba que la han ayudado mucho, que la conocen y confían en ella como trabajadora, pero que la siguen viendo como una extranjera que ha venido a trabajar y que no se puede medir con la gente del pueblo, ni esperar estar al mismo nivel:

“...Y me llevó con el coche a su casa, me dio sábanas y mantas y fundas, cojines, de todo, de todo me ha dado la Rosita. Sí que tengo gente que son de mi alma, y siempre les doy las gracias. Pero también tengo gente que no les puedo ver, antipáticos y todo. Y qué me duele más? Me duele que hay gente que siempre te mira como un extranjero. (...) Y siempre me dicen: para ser una extranjera estás bien. Y yo digo: no, porque tu estás mejor. Yo nunca miro abajo, siempre miro arriba, y yo quiero estar como tú. Yo quiero trabajar como tu y quiero tener una casa como tu. Pero ellos dicen: porque soy extranjera me tengo que estar aquí. No me dejan subir, no me dejan”. (Diana, Rumanía-Guimerá).

Esta cita ilustra muy bien las dificultades de la incorporación a los pueblos de emigración. Resulta fácil entrar a formar parte de los circuitos de reciprocidad, de ayuda y solidaridad, pero la reciprocidad deviene en redistribución desigual de recursos y en una forma de clasismo que deja a las mujeres migrantes fuera de los sistemas de pertenencia a la comunidad. Con los datos y argumentos de esta comunicación sostenemos que los pequeños municipios, y los territorios rurales, dotados de redes sociales (familiares) densas y muy delimitadas, donde a las mujeres les resulta fácil conocer, ser conocidas y obtener recursos, configuran pertenencias débiles pero anclajes firmes en las comunidades o territorios de destino.

4. Los anclajes locales del espacio transnacional

Para explicar los factores que intervienen en la reconsideración del proyecto migratorio nos referiremos a los anclajes locales, incluso territoriales, de unas migraciones que entendemos como transnacionales, por tanto deslocalizadas. No es una contradicción referirse al vivir transnacional como un contexto donde se producen resignificaciones de las pertenencias aquí y allí (Levitt y Glick-Schiller, 2004; Glick-Schiller, 2008). Desde la perspectiva

transnacional, entendemos que las personas migrantes mantienen campos sociales deslocalizados (Ribas, 2003) que se convierten en puentes que unen (más que separan) origen y destino, y desde los cuales los migrantes construyen las nuevas formas de estar y de pertenecer a las comunidades de origen y destino (Levitt y Glick-Schiller, 2004; Levitt, 2010). En esta comunicación sostenemos que las mujeres migrantes viven transnacionalmente y que es la transnacionalidad, la transformación constante, los flujos, lo que explica la forma como van resituando sus anclajes en origen y en destino.

Hemos visto que el proyecto migratorio inicial de la mayoría de mujeres entrevistadas fue diseñado para durar poco tiempo, lo justo para reunir dinero suficiente y volver a sus países para empezar allí de nuevo. No obstante estos proyectos en la mayor parte de los casos se dilatan porque las condiciones de vida que han iniciado han creado, con el tiempo, anclajes que las atan indistintamente al destino y al origen y que contribuyen a justificar la prolongación del proyecto de retorno. Veamos con un poco más de atención cuáles son, en el contexto de la transnacionalidad, los factores de anclaje que actúan fortaleciendo los vínculos tanto en las comunidades de origen como con las de destino. En primer lugar, claro está, encontramos el trabajo y las condiciones laborales, las cuales son valoradas por nuestras informantes como la causa principal de la emigración y como el motivo más importante para permanecer en destino. El trabajo en todos los casos es utilizado como el argumento migratorio por excelencia (a pesar de haber también otras motivaciones destacadas), es la justificación social de la emigración y de la permanencia en las comunidades de llegada. La capacidad de ahorro para invertir, pagar deudas o mejorar las condiciones de vida de los miembros de la familia depende de la inserción laboral. La posibilidad de obtener un trabajo es lo que ha llevado a las mujeres entrevistadas a residir en los pequeños pueblos que, a pesar de la crisis de reproducción de que adolecen las comunidades rurales, se han convertido en contextos de oportunidad laboral para las mujeres extranjeras. El trabajo ancla en destino, cuando lo hay y puede invitar al regreso cuando falta.

“Sí quiero volver porque es mi país. Ahora hay que saber que la vida está muy mal, no hay trabajo y hay problemas. Cuando tienes dinero y tienes vacaciones ir allá está bien porque tienes dinero, pero cuando se acaba el dinero quieres volver (...) yo me veo diez años más aquí, seguro.” (Tatiana, Ucrania-Manàrguens)

“¿Volver? Nadie quiere ir a peor.” (Marta, Rumanía-Menàrguens)

“Yo ahora siento que estamos bien y nos vamos alejando de la idea, porque tienes papeles o un buen trabajo” (Deisy, Honduras-Freginals)

Otro anclaje importante tanto en origen es la familia, de manera muy especial los hijos y la pareja. No hemos entrevistado a ninguna mujer que hubiera emigrado con los hijos, tan sólo en los casos de mujeres que habían llegado reagrupadas por sus maridos. La valoración de las dificultades de la migración y de la primera incorporación al país de llegada acostumbra a dejar a los hijos al margen del desplazamiento migratorio, especialmente en la primera etapa de la migración. Cuando la migración se plantea como una circunstancia transitoria, temporal, las mujeres no contemplan desplazar a los hijos sino que asumen la emigración como una etapa de separación (Parella, 2007; Pedone, 2006). Durante la deslocalización familiar, las mujeres viven la transnacionalidad mirando a la sociedad de origen puesto que sus esfuerzos económicos se concentran en mantener a la parte del grupo doméstico que no emigró.

“Mira, al comienzo, cuando recién vine, no salía para nada. Solamente salía para llamar a mi madre, ver como estaban mis hijos y nada más. Enviaba dinero para mis hijos, no? Esto para este y esto para el otro. A mi no me quedaba nada. Me he venido a comprar ropa en el mercadillo, creo que al año porque todo era para devolver y para enviar para allá. Es duro. Se pasa mal, pero se pasa todo”. (Patri, Perú-Organyà)

Cuando ya se ha producido la reagrupación del grupo doméstico, las personas migrantes relatan que los anclajes se resitúan y se intensifican en la sociedad de destino. Los hijos construyen sus pertenencias en las pequeñas comunidades y a los padres se les hace más difícil la planificación del retorno.

“Volver no sé, lo pensamos pero no sé. Él prefiere quedarse, sobre todo por las hijas.” (Malika, Marruecos-La Morera de Montsant)

“Ellas dos (las hijas) no se van, allá no tienen amigos, los han perdido después de tantos años. No volverán” (Laura, Bulgaria-La Morera de Montsant)

“Porque mira, mi familia ya está aquí. Estamos en familia... mi madre va viniendo. Yo ya me he acostumbrado a vivir lejos de ella y los niños aquí (...) ¿Cuál es la prisa de ir a Colombia?” (Berta, Colombia-Prades)

La última cita se refiere a la familia extensa. Los hijos, cuando los hay, son los que articulan y justifican las dinámicas del proyecto migratorio, pero también la pareja, como veremos, o la familia extensa, los padres, hermanos, pueden llegar a condicionar, aunque con menor intensidad, las decisiones de la migración. Otros autores (Le Gall, 2010; Mendiguren, 2010) han analizado la trascendencia que adquieren en los campos sociales transnacionales las relaciones y obligaciones que las personas inmigradas mantienen con la familia extensa que reside en el país de origen. El cuidado de los padres ancianos es una de las principales preocupaciones de las mujeres que asumen como una obligación personal esa tarea; la

posibilidad de visitarlos y tener hermanas que puedan ocuparse de ellos son factores que tranquilizan a las migrantes:

“Yo pienso mucho de mis padres, que ya son mayores (...) Yo quiero verlos a ellos, quiero verlos y ahora ya está, los veo y ya está. (...) En invierno iremos, cada año vamos. Además, ahora quieren ver al niño. Pero yo tampoco puedo estar sin verlos a mis padres. Siempre están enfermos (...) Pero aún así me gusta estar aquí y ya estoy bien aquí. Cuando ellos conmigo aquí no pensaría en volver.” (Sanae, Marruecos-Prades).

En cuanto a la pareja, en todos los casos analizados ha sido habitual que, si la había, viajara simultáneamente con la mujer (en el caso de la migración de mujeres rumanas o búlgaras) o unos años antes que ella (marroquíes) o inmediatamente después (latinoamericanas y marroquíes). Hemos entrevistado también a mujeres que llegaron sin pareja (solteras, separadas o viudas) y que iniciaron en destino una nueva relación con un hombre español con el que formaron, o desean formar una familia. En estas situaciones, el proyecto migratorio se reorienta hacia una formación de familia en destino, por lo que los anclajes se sitúan aún de manera más intensa en la comunidad de residencia (Bodoque y Soronellas, 2010).

“Yo no me siento inmigrante aquí. ¿Yo no sé por qué? Pero yo tengo un novio catalán y yo salgo con todos, todos mis amigos son catalanes” (Blanca, Paraguay-Organyà)

Nos hemos referido al trabajo y a la familia como potentes factores de anclaje presentes en el vivir transnacional. El idioma es otro factor tenido en cuenta por nuestras informantes cuando explican sus anclajes en la sociedad de origen y que les dificultan la vida en destino. La mayor parte de mujeres habla el castellano e incluso el catalán, pero había algunas excepciones, como el de la ucraniana Cassandra, quien vive y trabaja en Vilanova de Bellpuig, junto a su marido pero que mantiene a sus hijas y al resto de su familia en Ucrania. La necesidad de aprender el idioma, más allá de lo estrictamente necesario para poder vivir y trabajar, es mínima. No pasa lo mismo con algunas de las parejas de otras de nuestras informantes que no dominan el idioma porque, en general, trabajan en los lugares donde sólo hablan con otros connacionales (familiares y compatriotas). Son los casos de Laura (Bulgaria), de Bibiana (Rumanía) y de Alice que reflexiona así el hecho de que su marido después de diez años viva solamente en inglés:

(Cuando estás con otros ingleses) “...siempre vives un poco... en inglés se llama como en una burbuja... no sé, es como en un entorno cerrado (...) Viviendo solo en inglés te sientes un poco aparte de la sociedad y de la manera en que vive la gente de aquí. Así, no puedes existir de la manera de aquí.” (Alice, Inglaterra-Vila-rodona)

Entendemos que no aprender el idioma del país de destino, o hablarlo con dificultad para mínimamente sobrevivir, es una manifestación de la voluntad de retorno y de proyectar la migración como algo estrictamente circunstancial y temporal (Spector-Bitan, 2007).

El último de los factores de anclaje al que vamos a referirnos es menos concreto pero no por ello menos importante, puesto que ha estado muy presente en los relatos de las mujeres. Nos referimos a un conjunto de factores que tienen que ver con la independencia personal, con la seguridad, la comodidad, la valoración de las garantías del estado del bienestar (salud y educación), el estilo de vida y los afectos.

“La gente de allí tiene otra mentalidad porque ellos están contentos con lo que ganan allí porque tienen para mantenerse y ya está (...) Ellos se dejan dominar por la familia que tienen allí. Pero nosotros no nos hemos dejado dominar por nadie y no hemos visto un futuro en la agricultura. (...) Claro, porque ellos tienen otras ideas, no piensan lo mismo que nosotros.” (Bibiana, Rumanía-Benissanet)

“... Una ya es otra... Esto es otro mundo, es otra vida. ¿Qué voy a hacer allá? Ya no tengo casa porque no he comprado ni casa ni nada.” (Patri, Perú-Organyà)

Cuando la expresión de independencia actúa como detonante de la migración, los proyectos migratorios de las mujeres pueden no contemplar el retorno. Berta (Colombia-Prades), por ejemplo, llegó con su familia huyendo de una situación de violencia e inseguridad en su país de origen lo cual como un catalizador para afianzarse en la sociedad de destino; Natalia (Nicaragua-Guimerà), por su parte, nos explicó que se marchó porque la situación familiar era insostenible para ella. Su madre había emigrado a Estados Unidos cuando ella tenía nueve años, dejándola con sus hermanos al cuidado de un padre que, en cuanto pudo, delegó las responsabilidades domésticas en ella. Sabiendo que su madre ya no volvería, decidió marcharse sin, de momento, intención de volver.

Es muy frecuente que este conjunto de factores (búsqueda de independencia, seguridad, estilo de vida...) hayan actuado como impulso a la emigración y que, una vez aquí, anclen a las mujeres en la sociedad de destino, pero en otras, las menos, puede canalizar también el deseo de regreso. Es el caso de Ana, que después de cinco años de acompañar a su marido, junto con los hijos, a una migración para la que ella no estaba motivada, expresaba con contundencia su deseo de regresar:

“La familia tira. La familia y tu tierra, y las calles, y la gente, y la manera de hacer de la gente... y el cariño.” (Ana, Argentina-Prades)

Este es también el caso de otras informantes, ancladas en las comunidades de origen porque emigraron a regañadientes. Es el caso Diana (Rumanía-Guimerà), una mujer rumana que decidió una migración forzada por la situación política y económica en la que se encuentra su país tras el cambio de régimen y que se muestra indignada por tener que trabajar y vivir en condiciones precarias y por no poder regresar. Tras más de diez años en España, sigue anclada a su país.

5. Cadenas y reagrupaciones. Cómo llegan y a quiénes traen.

Respecto a las cadenas que siguieron nuestras informantes hasta llegar e instalarse en los pueblos nos encontramos con dos tendencias³: por un lado, cadenas muy familiares que siguen mayoritariamente las mujeres que proceden del países del Este europeo (las cuales viajan junto con toda la unidad doméstica) y de Marruecos (una migración en la que como pauta general suelen venir primero los hombres para, meses o años más tarde, reagrupar al resto de la familia); por otro están aquellas cadenas más individualizadas que siguen principalmente las mujeres latinoamericanas (que llegaron a través de alguna familiar o amiga instalada anteriormente en el pueblo). No obstante no pretendemos generalizar estas tendencias ya que también nos hemos encontrado con una mujer marroquí soltera que decidió proyectar su migración individualmente o mujeres latinoamericanas que lo han hecho conjuntamente con su unidad doméstica o son ellas quienes viajan primero y luego reagrupan al resto de su familia. Solamente unas pocas mujeres procedentes de países del Este han llegado por una oferta de trabajo concreta, es decir, a través de cadenas fundamentalmente laborales que son iniciadas por los propios contratadores que buscan trabajadores/as en origen (Pajares, 2007).

Algunas de las que llegaron sin hijos/as han pospuesto la decisión de reagruparlos⁴. Teresa (República Checa) o Cassandra (Ucrania) representan dos caras de una misma moneda. Las dos tienen hijos e hijas adolescentes que viven en su país de origen con sus respectivos abuelos/as. No obstante, mientras que el hijo de Caterina, de 14 años, ha tomado la firme decisión de no dejar la vida que lleva allí, las hijas de Cassandra, más niñas, disfrutaban de las vacaciones con sus padres en Vilanova de Bellpuig y expresan su voluntad de quedarse. Los padres so ocupan de contener el deseo de las niñas puesto que les dificultaría el anhelado

³ Sobre cómo los diversos proyectos migratorios son sustentados por cadenas y redes migratorias ver, entre otros, los trabajos de: Pedone, 2003; Gregorio, 1998; Luken, Solana y Pascual, 2011; Suárez y Crespo, 2007; Martínez y otros, 2001.

⁴ No nos ocupamos aquí de la importancia de tener en cuenta las políticas migratorias en el estudio de las reagrupaciones, en este sentido recomendamos leer a Pedone y Gil, 2008 y a Gil, 2010)

retorno. Tanto una como otra tienen posibilidades de ver con relativa asiduidad sus respectivos hijos e hijas. No pasa lo mismo con los hijos de Deisy (Honduras-Freginals) a los que ésta no ve desde que se marchó y que permanecen en Honduras a la espera de que su madre considere que ha conseguido suficiente estabilidad económica.

Las que llegaron más tarde que su pareja, reagrupadas por ésta, crean su espacio transnacional de manera diferenciada a como lo hacen las que lideran su migración. Las reagrupaciones, en las mujeres entrevistadas, eran vividas desde posiciones tan diferenciadas como el rechazo (el caso de Anita de Argentina) o la resignación que nos mostraron las mujeres marroquíes (“Yo, si mi marido está aquí, yo estaré aquí” nos dijo Malika). Creemos que en algunas de las reagrupaciones, las personas son mandadas traer, es decir, esposas, hijos/as, padres o madres se ven obligados a acompañar a quien emigra y ese componente de obligación moldea el contenido de los espacios transnacionales de los migrantes accidentales (especialmente las parejas) suelen estar anclados a la sociedad y a la vida que se dejó atrás y poco dispuestos a incorporarse en la sociedad local de destino

Finalmente, otras mujeres llegaron solas, siguiendo una cadena poco densa que en muchos casos no tiene continuidad. Este tipo de migración tan individualizada, sobre todo para el caso de las mujeres latinoamericanas, se puede deber a lo difícil y costoso que resulta hacer una migración simultánea, debido a la considerable distancia que separa las sociedades de origen y destino, por lo que se aplaza la reagrupación de otros familiares. Así, primero llegó Pilar (Bolivia-Les) y luego el resto de su familia y compatriotas; primero llegó Carol (El Salvador-Prat de Compte) y luego sus hijos y hermanos; primero llegó Patri (Perú-Organyà) y luego sus hijos y así sucesivamente. Sin embargo ni Joana (Brasil-Llavorsí), ni Deisy (Honduras-Freginals), ni Natalia (Nicaragua-Guimerà) han reagrupado a nadie, a pesar de que incluso las dos primeras tienen hijos/as en destino. Las razones podemos hallarlas en el tipo de trabajo que algunas de ellas realizan en destino (viviendo allí donde trabajan, sea como camareras de hoteles o internas en casas particulares cuidando personas mayores dependientes) que al tiempo que les permite ahorrar, les impide poder sostener una vida en familia. De hecho la mayor parte de las mujeres que hemos mencionado han reagrupado cuando las condiciones de vida, laborales y legales en destino así lo han permitido.

6. Las redes migratorias y las redes de recursos

Entendemos las redes migratorias como el conjunto de relaciones interpersonales que teje la persona en su trayecto migratorio (Colectivo IOE, 2006; Pedone, 2005). La red es dinámica y

se transforma, en forma y en contenido, a lo largo del itinerario de la migración (El Bekkari, 2011) y está mucho más integrada por familiares y connacionales en la etapa inicial, cuando la persona que emigra necesita apoyos logísticos para reforzar la migración (contactos en destino, recursos...), para, una vez en destino, adoptar nuevas formas y composiciones e integrar personas de los contextos de llegada (locales o de los colectivos migrantes) que van a ser esenciales en la consecución de recursos laborales, de obtención de vivienda y de conocimiento del idioma y de la sociedad y cultura, de destino. La red realiza una labor esencial de acompañamiento de la persona que emigra en su itinerario, vincula origen y destino y está siempre presente, incluso en su dimensión más perversa: la de ser un instrumento de control social de las migrantes.

Al inicio de la comunicación nos referimos a la visibilidad de las redes de connacionales como una de las singularidades de la inmigración extranjera a la ruralidad. En cada uno de los pueblos donde hemos realizado trabajo de campo había un colectivo nacional más numeroso que los demás y donde nos resultaba fácil reconstruir el proceso de formación de la red de parientes-connacionales. Habitualmente los grupos no superan el medio centenar de personas, pero en algunas ocasiones hallamos redes de tamaño mayor, son los casos de Bernarda (Portugal-Vila-rodona), Pilar (Bolivia-Les) o Tatiana (Ucrania-Freginals) las cuales han conseguido agrupar una cantidad importante de connacionales, casi todos parientes o entparentados (pariente de parientes) con los cuales mantienen estrechas relaciones.

“...nos vinimos todos por saber que hay alguien que te espera, que te da la comida.”
(Tatiana, Ucrania-Freginals)

Este hecho influye sobremanera en las formas de estar de estas mujeres en los pueblos: por un lado la incorporación a la sociedad de destino es muy visible, por la propia visibilidad de las redes en el espacio público; por otro lado las relaciones sociales suelen ser más endogámicas, es decir, poco abiertas a otros miembros de la sociedad local; y, finalmente, contribuyen al anclar a las migrantes en la comunidad de destino porque a pesar de alimentar una idea añorada del lugar del que vinieron, ya no contemplan claramente el retorno, no suelen enviar remesas (sus familiares están aquí) y viajan menos.

Las mujeres marroquíes expresan con contundencia la necesidad de tener cerca la red familiar extensa, por lo que sus comunidades se han ido desplazando desde los pueblos pequeños a los municipios cabecera donde han reconstruido redes familiares y de connacionales. Entrevistamos algunas mujeres que siguen residiendo en municipios muy pequeños que

expresaban su deseo intenso de cambiar la residencia. Nos lo relataba Nagima, que vivía en un núcleo de 40 habitantes donde estaba sola durante el día, hasta la llegada de las hijas, escolarizadas en otro municipio. Nos contaba que los fines de semana se desplazan a Reus, la ciudad más cercana, donde viven los miembros de su red familiar extensa y donde ella desearía poder fijar la residencia de su familia, si el trabajo del marido lo permitiera.

La red de paisanaje no parental juega un papel relativo en los espacios transnacionales de nuestras informantes puesto que suele ocurrir que los connacionales sean de regiones diferentes o alejadas a las suyas (incluso a veces cultural, lingüística e históricamente confrontadas). En algunos casos se evita la relación con los connacionales:

“Los rumanos no son tan cercanos entre ellos (...) los rumanos no somos una comunidad en Benissanet” (Nadia, Rumanía-Benissanet)

(Fuimos a una fiesta) “... y a pesar de que todos éramos colombianos y bailamos... no eran..., ya no era el ambiente nuestro. Escuchas gritos, la bulla, todo eso, la bandera... mal ambiente. No necesito integrarme ni buscar a la gente colombiana” (Berta, Colombia-Prades)

Y en otros casos se buscan las relaciones por la necesidad de vivir o relacionarse con personas con quienes compartir intereses, problemas o vivencias:

“...Hablamos, nos llevamos bien, tomamos mate... nos juntamos un poco (...) nos buscamos para charlar así un poco en confianza porque claro, a ver... el hecho que ya tenemos un código, sabemos de dónde venimos, cómo somos, entonces nos soltamos un poco más (...) En general los argentinos cuando se encuentran ya el hecho de ser argentino ya es como que tenés un código. Y bueno, normal, supongo. (Ana, Argentina-Prades)

En las migraciones de mujeres es relevante considerar el control social que ejercen las redes sobre ellas (Pedone, 2005; Fresneda, 2001). Los miembros de la red familiar o de paisanaje que, recordemos, conecta origen y destino, activan mecanismos de vigilancia y de supervisión de las actividades y la conducta de las mujeres migrantes. Algunas informantes relataron que es habitual el control y que la red es un circuito por donde circulan rumores que contribuyen a dibujar los límites de las conductas individuales permitidas. La voluntad de evitar estas dinámicas puede debilitar la red.

“Yo cuando viene la gente aquí de Marruecos siempre les saludo y voy a su casa para conocerlos. Pero cuando los necesito, mi hijo se enferma o me pasa algo no vienen. En cambio, los vecinos en Marruecos es como si fuéramos familia y aquí no. Aquí siempre me preguntan si trabajo... de mí hablan mal porque trabajo.” (Zaida, Marruecos-Vila-rodona)

“...Me relaciono poco con brasileros (...) cada uno tiene su vida (...) por más que estemos reunidos busco mantenerme al margen para evitar discusiones, peleas...”
(Joana, Brasil-Llavorsí)

Lejos de sorprendernos por esta constatación, afirmamos que la comunidad de paisanaje en las comunidades rurales, desde el inicio de la migración ya no es pensada por las mujeres migrantes como necesaria para alimentar las redes laborales, ya que éstas se fortalecen a través del capital social que les proporciona su condición de trabajadoras en el contexto local. Ya nos hemos referido a la facilidad y rapidez con que las migrantes relatan que se incorporaron a las redes locales proveedoras de recursos. Esta es, sin duda, una de las singularidades de los contextos rurales que las mujeres inmigradas valoran como una oportunidad y que las ancla en destino, no sólo al municipio donde residen, sino al territorio más amplio (la comarca) por donde se extienden las redes locales que les proveen, fundamentalmente de trabajo. El caso de Diana (Rumanía-Guimerà) es paradigmático en este sentido, llegó a Guimerà (332 habitantes) con la dirección postal del párroco en el bolsillo; a pesar de haber tenido muchas dificultades al inicio, Diana relata un periplo de desplazamientos por seis pequeños municipios de la comarca en los cuales ha construido red y donde ha encontrado trabajo como camarera o como empleada doméstica y cuidadora de ancianos desde que llegó, en 2002. Ha salido adelante aceptando condiciones laborales y de vida muy duras que la han llevado a ganarse la confianza laboral de la población local.

7. Remesas, contactos y viajes. El fluir transnacional

No todas las informantes envían remesas, lo hacen aquellas que conservan en sus países de origen a sus familiares más directos: hijos/as, padres, madres, suegros/as. Quienes solamente conservan hermanos o familiares de segundo grado no suelen hacerlo. Las remesas tiene que ver siempre con la gestión de la transnacionalidad familiar. Aunque no indagamos en el contenido de la remesas, las informantes nos relataron que éstas generalmente eran en dinero pero que también podían tomar la forma de ayudas puntuales o regalos. Fundamentalmente entre las mujeres procedentes de países del Este europeo y latinoamericanas una buena parte del dinero ahorrado se invertía en una casa en el lugar de origen (compra, mantenimiento o construcción) o, simplemente, se ahorraba con vistas a un posible retorno. La construcción o reparación de una vivienda en origen se sitúa entre las motivaciones que las informantes concretan cuando relatan su migración y está también muy presente en su proyecto de retorno.

“... gracias a Dios tenemos un terrenito con una casa que tiene dos habitaciones y su cocina (...) Y le digo ‘allá tenemos esto, ya nos podemos ir’, y dice, ‘no, para poder sobrevivir tienes que tener algo de dinero’.” (Pilar, Bolivia-Les)

“Con el dinero que ganamos nos hacemos la casa y ya veremos, de momento no estamos decididos de marcharnos (...) lo que gano yo pues nos mantenemos aquí y lo que gana él lo invertimos allá para arreglarnos la casa allí.” (Bibiana, Rumanía-Benissanet)

En cambio en el resto de entrevistadas manifestaron que destinaban el producto del ahorro a enviar remesas en dinero a los familiares que no habían emigrado: padres, madres, hijos/as... La reagrupación del grupo doméstico conlleva la reducción del envío de remesas pero no su extinción puesto que es totalmente habitual contribuir económicamente al sostenimiento de los padres mientras viven. Tan sólo tres mujeres manifestaron que sus familias no necesitaban las ayudas.

Además del lazo que supone el envío de remesas, el contacto con los familiares y amigos que se quedaron es fundamental para mantener los envites de la migración (Sanz, 2009 y 2010). Estos contactos se realizan a través de llamadas o de envío de mensajes, pero también, para las más afortunadas, mediante los viajes que puntualmente pueden realizar. Las llamadas son especialmente intensas los primeros meses y años de la migración pero su frecuencia descende si los familiares más próximos se han reagrupado. Estas llamadas están condicionadas por el gasto que suponen:

“(Primero muy añorada pero después) te vas acostumbrando, tienes el internet que te empiezas a ver, también por teléfono... pero gastaba muchísimo, unos 300 euros, llamaba a mi madre... más que a mi novio. Al final a él lo dejé. Ya no llamo más (ella tiene un marido español, ahora y a su madre reagrupada)” (Sonia, Moldavia - Les)

(Durante los seis meses que estuvo aquí sola antes de que viniera el resto de la familia) “Llamaba mucho, aunque tenía que ahorrar. Cada tres días hablaba con él (hijo) aunque como era tan pequeño tampoco se enteraba.” (Pilar, Bolivia-Les)

Y también por la limitación que supone vivir en un pequeño pueblo donde las conexiones o el acceso a las nuevas tecnologías no siempre son óptimas:

“Todavía lloro cuando extraño a mi familia, los abrazos de mis hijos, lo extraño. A los hijos los llamo cada ocho días porque a veces esta cabina no funciona y tenemos que buscar locutorios porque el móvil nos cuesta muy caro y que nos llamen también para ellos, entonces esperamos siempre a estar en Amposta con los ordenadores.” (Deisy, Honduras-Freginals)

Es cierto que los contactos con los familiares más próximos son fundamentales para sostener el espacio transnacional, pero las mujeres relativizan, dependiendo de los condicionamientos

de su migración, la necesidad de un contacto más intenso argumentando que la distancia no solamente no es sinónimo de olvido, sino que pude incluso acercar e intensificar las relaciones:

“...nosotros al habernos alejado tanto, ellos también se alejaron. Sí, muchos mensajes de cómo estás y ahora al haber ido, al haber estado compartir un mes con ellos, vivir todos juntos en la misma casa, eso como que nos apegó más. Nos hemos apegado mucho a ello. Yo cada día llamo a mi suegra cosa que no hacía antes no hacía, la llamaba cada mes, cada quince días, pero ahora ya me llama ella o la llamo yo, por Hotmail, messenger o faceboock. Esta vida nos ha acercado más. Tantos años sin vernos... como que hace falta la familia. Hemos decidido volver cada dos o tres años.” (Berta, Colombia-Prades)

Y respecto a los viajes, en vacaciones o por alguna circunstancia, son más usuales cuanto más cercanos los países de origen y destino. Los países del Este europeo y Marruecos son visitados al menos una vez al año por nuestras informantes, las cuales también reciben la visita de algún familiar. En cambio entre las mujeres latinoamericanas los viajes no son tan constantes, entre otras razones porque son caros y porque a menudo el trabajo que desempeñan (especialmente la atención a ancianos) no les permite disponer de suficientes días libres para realizarlo. Pocas son las que han decidido/podido volver de vacaciones y aquellas que lo han hecho han tardado algún tiempo (dos veces en siete años, una vez en ocho años, una vez en nueve años...). Los viajes les refuerzan la sensación de vivir en un espacio transnacional:

(Una vez allí) “...luego ya te da esa cosita de querer volver, ya te acostumbraste aquí y allí lo sientes todo distinto.” (Pilar, Bolivia-Les)

8. Conclusiones

Las zonas rurales catalanas han sido receptoras de población inmigrada, muy especialmente desde la primera década del siglo XXI. Las migraciones femeninas a los pueblos deben ser explicadas en el contexto del proceso de transformación de las economías rurales, desagrarizadas y terciarizadas. El sector terciario rural ha sido un contexto de oportunidad laboral y de vida para unas mujeres extranjeras que se han ocupado fundamentalmente en dos sectores ocupacionales: el turismo rural y el servicio doméstico y de atención a las situaciones de dependencia. Las mujeres inmigradas son pues un apoyo muy importante a las condiciones difíciles de reproducción social de las comunidades rurales.

Los proyectos migratorios de las mujeres migrantes son abiertos y están preparados para adaptarse a las condiciones del momento en que viven en las sociedades de llegada. La mayor parte de las mujeres que hemos entrevistado, especialmente las que lideraron su proyecto migratorio, no emigraron a un pequeño pueblo, su destino era una ciudad de referencia, a menudo Barcelona o Madrid, desde donde más adelante, persiguiendo alguna oportunidad laboral, se desplazaron a las zonas rurales. Todas las mujeres relatan el impacto que les causó su llegada a los pueblos: la constatación de la pequeñez, de las dificultades para encontrar vivienda, del control social. La primera incorporación fue difícil, no obstante, constatamos que acabaron encontrando valores positivos a sus contextos de llegada, muy especialmente, la facilidad con que ellas han podido acceder a las redes locales de recursos, entre los más importantes, el trabajo. Nos referimos a ello como: la facilidad para ser conocidas en el entorno local, lo que las sitúa directamente en el punto de mira de los posibles empleadores; y la facilidad para conocer, es decir, para controlar ellas mismas la información sobre qué personas, en el contexto local o supralocal, les pueden proporcionar recursos.

El sistema de relaciones sociales-locales densas, fácilmente accesibles para las mujeres inmigradas, se incorpora a su red transnacional y, la parte local de la red deviene un componente esencial en sus vidas. Participar en las redes o formar parte de ellas no asegura la consolidación de pertenencias fuertes en las comunidades; precisamente es la comunidad la que fija los límites de la pertenencia y las mujeres, en extremo ajenas a la comunidad, sienten las dificultades de ser aceptadas como miembros de ella más allá de ser conocidas, reconocidas y valoradas como buenas trabajadoras.

Las localidades de origen y de destino, están muy presentes en los campos sociales transnacionales de las mujeres. Hemos delimitado lo que hemos denominado factores de anclaje en las comunidades locales, nos referimos a ellos como factores que explican la manera como las migrantes sienten y viven sus desplazamientos entre los dos puntos que unen el puente de su vivir transnacional: la localidad de origen y la de destino. El trabajo, la familia, el conocimiento del idioma y un conjunto de factores que tienen que ver con la independencia personal, con la seguridad, la comodidad, la valoración de las garantías del estado del bienestar (salud y educación) y el estilo de vida; todos ellos condicionan la manera como las mujeres fijan sus anclajes en origen o en destino y son argumentados para justificar los cambios en los proyectos migratorios y en la idea inicial de retorno o en la posterior de permanencia.

Del vivir transnacional nos hemos referido a los anclajes locales, pero también a las fluencias y a las movilidades, dado que las mujeres mantienen relaciones cotidianas de transnacionalidad familiar, con las que unen los dos puntos en los que se anclan. Localidad y transnacionalidad forman parte de la vida de las mujeres que migran a los pequeños municipios y en sus dinámicas debemos encontrar las lógicas para interpretar sus proyectos, sus desafíos y sus trayectorias de migración.

9. Bibliografía

Bodoque, Y. y Soronellas, M. (2010) "Parejas en el espacio transnacional. Los proyectos de mujeres que emigran por motivos conyugales", *Migraciones Internacionales*, 5 (3): 143-175.

Colectivo IOÉ (1996) *Procesos de inserción y exclusión social de las mujeres migrantes no comunitarias*. Informe de investigación. Instituto de la Mujer. Disponible en: http://www.colectivoioe.org/ficheros_externos/Procesos%20de%20insercion%20y%20exclusion%20social%20de%20las%20mujeres%20inmigrantes%20no%20comunitarias_Procesos-insercion-exclusion-muj-ext.pdf

El Bekkari, A. (2011) "La família i l'ètnia en les xarxes socials personals dels migrants: el cas de migrants sirians a Barcelona", *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 11: 179-185.

Fresneda, J. (2001) "Redefinición de las relaciones familiares en el proceso migratorio peruano en España", *Migraciones Internacionales*, 1 (1): 135-144.

Gregorio, C. (1998) *Migración femenina. Su impacto en las relaciones de género*. Madrid: Narcea.

Le Gall, J. (2010) "La ayuda a distancia: el caso de la mujeres libanesas musulmanas en Montreal". En Soronellas, M. (dir.) *Familias en la migración. Emociones, solidaridades y obligaciones en el espacio transnacional*. Barcelona: Icaria.

Gil, S. (2010) "Políticas migratorias, género y vida familiar. Un estudio exploratorio del caso español". En GIIM (coord.) *Familias, niños, niñas y jóvenes migrantes. Rompiendo estereotipos*. Madrid: La Casa Encendida.

Glick-Schiller, N. (2008) "Nuevas y viejas cuestiones sobre localidad: teorizar la migración transnacional en n mundo neoliberal". En Solé, C. Parella, S y Cavalcanti, L (coord.). *Nuevos retos del transnacionalismo en el estudio de las migraciones*. Madrid: Ministerio de Trabajo e Inmigración.

Levitt, P. (2010) "Los desafíos de la vida familiar transnacional". En GIIM (coord.) *Familias, niños, niñas y jóvenes migrantes. Rompiendo estereotipos*. Madrid: La Casa Encendida.

Levitt, P. y Glick-Schiller, N. (2004) "Perspectivas internacionales sobre migración: conceptualizar la simultaneidad", *Migración y Desarrollo*, 3: 60-91.

Luken, V., Solana, M y Pascual, A, (2011) "La trayectoria migratoria internacional de la población inmigrada en España: la incidencia de las redes familiares y otras características

sociodemográficas”, *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, (XV) 357.

Martínez y otros, (2001) “Una tipología analítica de las redes de apoyo social en inmigrantes africanos en Andalucía”, *Reis*, 95 (01): 99-125

Mendiguren, B. (2010) “Migración, parentesco y solidaridad entre los soninké o donde el espejismo de la unión familiar contribuye al codesarrollo”. En Soronellas, M. (dir.) *Familias en la migración. Emociones, solidaridades y obligaciones en el espacio transnacional*. Barcelona: Icaria.

Morén-Alegret, R. y Solana, M. (2006) “La immigració en àrees rurals i petites ciutats d’Espanya. Un estat de la qüestió”, *Documents d’Anàlisi Geogràfica*, 47:141-155

Pajares, M. (2007) *Inmigrantes del Este. Procesos migratorios de los rumanos*. Barcelona: Icaria.

Parella, S. (2006) “La "vulnerabilidad social" de las mujeres inmigrantes no comunitarias a partir del estudio de sus pautas de inserción laboral en España”. Disponible en: <http://www.grupohasa.com/cuidador/lecturas/pdf/25.pdf>

Parella, S. (2007) “Los vínculos afectivos en las familias transnacionales. Migrantes ecuatorianos y peruanos en España”, *Migraciones Internacionales*, 4 (2): 151-188.

Pedone, C. (2003) *Estrategias migratorias y poder. ‘Tú siempre jalás a los tuyos’*. Quito: Abya Yala PMCD.

Pedone, C. (2006) “Los cambios familiares y educativos en los actuales contextos migratorios ecuatorianos: una perspectiva transatlántica”, *Atenea Digital*, 10: 154-171

Pedone, C. (2005) “Diversificación de las cadenas migratorias ecuatorianas hacia el mercado de trabajo agrícola de Murcia, España”. En Pedreño, A y Hernández, M. (Coords.) *La condición inmigrante: exploraciones e investigaciones desde la región de Murcia*. Murcia: Universidad de Murcia.

Pedone, C y Gil, S. (2007) “Maternidades transnacionales entre América Latina y el caso español. El impacto de las políticas migratorias en las estrategias de reagrupación familiar”. En Solé, C. Parella, S y Cavalcanti, L. *Nuevos retos del transnacionalismo en el estudio de las migraciones*. Madrid: Ministerio de Trabajo e Inmigración.

Ribas, N. (2003) “Redes y espacios. Formación de redes sociales en la movilidad”. En G. Aubarell (dir.) *Perspectivas de la inmigración en España. Una aproximación desde el territorio*. Barcelona: Icaria.

Roquer, S. y Blay, J. (2008) “Del éxodo rural a la inmigración extranjera: el papel de la población extranjera en la recuperación demográfica de las zonas rurales españolas (1996-2006)”, *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, XII, 270.

Sampedro, R (2009) “Escuchando la voz de las mujeres. Los nuevos discursos del arraigo femenino rural”, *Agricultura Familiar de España*. 92:102.

Sanz, J. (2009) *Entre ‘cumplir’ y ‘hacer cosas’*. *Estrategias económicas y simbolismo en el*

uso de las remesas de la migración ecuatoriana en España. Tesis Doctoral. Tarragona: Universitat Rovira i Virgili.

Sanz, J. (2010) "Remesas, migración y desarrollo: elementos para el análisis desde una perspectiva crítica". En VV.AA. *Migraciones y desarrollo. El codesarrollo: del discurso a la práctica*. Barcelona: Anthropos.

Soronellas, M., Bodoque, Y. y Torrens, R. (2013) "Las mujeres extranjeras en las nuevas ruralidades", *Gazeta de Antropología*. 29 (2).

Soronellas, M. y otros (2014) "Inmigrar a la Cataluña rural. Contextos de ruralidad e itinerarios migratorios de mujeres extranjeras residentes en pequeños municipios", *Ager. Revista de Estudios sobre Despoblación y Desarrollo Rural*. 16.

Spector-Bitan, G. (2007) "El exilio del lenguaje. Identidad e inmigración", *DeSignis*, 13.

Suárez, L. y Crespo, P. (2007) "Familias en movimiento. El caso de las mujeres rumanas en España", *Migraciones*, 21:235-257.

DE LA MARE DE DÉU DE MONTSERRAT A LA “VIRGEN CATALUÑA”. IMÁGENES TRANSNACIONALES EN GUATEMALA.

Gemma Celigueta Comerma

gceligueta@ub.edu

Universidad de Barcelona.

Después del trágico terremoto que sacudió a Guatemala en 1976 dejando más de 20.000 muertos y un millón de personas sin hogar (Pérez Brignoli 1994: 142), el Cónsul de Guatemala en Barcelona, Francisco Delgado, organizó una campaña para financiar la reconstrucción de los portales de la plaza de San Juan Sacatepéquez, un pueblo cercano a la capital (32 km). La campaña se acompañó con diferentes actos en Cataluña y Guatemala entre ellos, la donación de una Virgen de Montserrat al pueblo de San Juan Sacatepéquez. La descripción y análisis de los hechos que acompañaron la llegada de la imagen religiosa es el tema principal de esta ponencia.

Más allá del interés que puedan presentar los hechos en sí mismos, me interesa profundizar, por un lado, en el papel de las imágenes religiosas en la política local guatemalteca y por el otro, en los significados que pueden condensar estas imágenes. En efecto, iremos viendo como a medida que nos adentramos en el relato de la “Virgen Cataluña”, también nos vamos acercando a San Juan: su historia, sus instituciones e incluso sus conflictos. La versión catalana de los hechos la encontramos sobretudo en el libro *Cataluña en Guatemala*, publicado por el Consulado en 1987, a raíz de la inauguración de la plaza Cataluña de San Juan, el 25 de noviembre de 1984. Las voces sanjuaneras nos llegan a través de las actas municipales de San Juan de 1976 a 1984 y de un pequeño trabajo de campo realizado en el pueblo durante el mes de noviembre del 2009.

Comenzamos pues nuestro relato en la Barcelona de 1976, cuando inicia la campaña para la reconstrucción de los portales de San Juan. El Cónsul y sus colaboradores intentaron motivar los donativos de la sociedad catalana, bautizando a la futura plaza con el nombre de Plaza Cataluña e incorporándole símbolos tan conocidos como una

réplica de la fuente de Canaletas, las farolas del Paseo de Gracia, los bancos de Gaudí y una capilla dedicada a la Virgen de Montserrat. En medio de la campaña, Francisco Delgado decide entregar una imagen bendecida de la *Moreneta* a los Sanjuaneros como símbolo de Cataluña y de las relaciones que acaban de iniciar.

Como la Iglesia -y el resto de edificios de la plaza- había desaparecido con el terremoto, la imagen es confiada a unos indígenas para que la cuiden hasta que se reconstruya la Iglesia. Aquí desaparece la Virgen de Montserrat y comienza la historia de la Virgen Cataluña. En efecto, la versión catalana de los hechos afirma que cuando finalmente se inauguró la plaza en 1984, los indígenas “de muy rudimentarios conocimientos” (Manegat 1987: 83-84) se negaron a entregar la imagen y el Cónsul se vio obligado a regalar una nueva réplica que finalmente fue entronizada en la nueva Iglesia de San Juan, el día de la inauguración de la Plaza.

De la misma manera que podemos escuchar a Francisco Delgado a través de los libros editados por el consulado o mediante su hijo, se trata ahora de escuchar la versión Sanjuanera de los hechos a través de los libros de actas municipales de San Juan y los recuerdos de unas pocas personas que los vivieron. La voz de los sanjuaneros nos permite ver las lógicas locales de reconstrucción del pueblo y el papel de la Virgen en esta reconstrucción.

Tanto las fuentes como los recuerdos de los sanjuaneros describen el descalabro social que una catástrofe de la magnitud del terremoto de 1976 significó para San Juan que perdió en un solo día 1500 vidas y el 90% de sus construcciones. Los estudios sobre catástrofes explican además como estos momentos son especialmente sensibles al cambio social (Oliver-Smith 1996) y San Juan no fue la excepción puesto que la reconstrucción del pueblo también significó una recomposición de las fuerzas sociales y políticas. Actores e instituciones locales tuvieron que situarse en un contexto de reconstrucción en donde la ayuda nacional o internacional se convirtió en un poderoso recurso.

En el acta municipal del 5 de marzo de 1977, se explica como la Virgen de Montserrat fue trasladada a la embajada de España y de allá a San Juan donde fue depositada en casa de Alberto Chajón, alcalde indígena, para que la guardara mientras se (re)construía

la iglesia. Alberto Chajón era conocido en el pueblo por practicar la *costumbre* (rituales relacionados con el culto indígena a las imágenes religiosas) y por ser *principal*, es decir una persona de prestigio (a menudo de cierta edad) que participa o ha participado en la alcaldía indígena y que aconseja sobre la realización de la *costumbre* y otros temas de interés general para este sector de la población. Además, su familia, los Chajones, son bastantes conocidos en San Juan por tener dinero y apadrinar mucho. Descendientes de Caciques durante la época colonial, todavía existe una comunidad con este nombre en el municipio (Caserío Los Chajones dentro de la aldea Montúfar).

Su hijo Luciano recuerda como el día que le entregaron la imagen, Alberto Chajón y sus acompañantes fueron a buscarla a la entrada del pueblo y la trajeron en procesión hasta su casa con una banda de música que acompañaba el trayecto. Después dieron una fiesta a la que asistieron representantes del gobierno, la municipalidad y el consulado. Un miembro de la alcaldía indígena del 2009 – también pariente de Alberto Chajón- recuerda como cada 19 de febrero (el día de la entrega) de los tres o cuatro años siguientes a la llegada de la imagen, Alberto le hizo *costumbre*. Es decir, que la llevaba y la traía en procesión desde la Iglesia y le organizaba una gran fiesta en su hogar. Después dejaron de hacerle fiestas y la imagen se integró al culto privado y familiar, atendida con su porción de flores, candelas e incienso. A la muerte de Alberto, una hija heredó la imagen y cuando ésta murió, la Virgen Cataluña pasó a ser propiedad de su marido. Cuando la encontré en el 2009, la Virgen seguía integrada en el altar doméstico de la familia y poca gente parecía saber de su existencia (es muy probable también que no me contaran ante la sospecha de que me la quería llevar de vuelta a Barcelona). ¿Porqué dejaron de hacerle *costumbre* a la imagen?

Mi hipótesis sería que a medida que el Consulado pierde protagonismo en la reconstrucción de la plaza, también lo hace la Virgen Cataluña y que en cuanto éste lo recupera -en el momento de la inauguración de la Plaza Cataluña y de la reanudación de las relaciones diplomáticas entre España y Guatemala- Alberto Chajón ya no quiso devolverla.

En acta del 12 de marzo de 1977, el alcalde explica a los concejales que la cantidad recaudada en Cataluña no es suficiente para la reconstrucción completa de la plaza. El comité pro-reconstrucción, gestor del dinero, debe buscar a partir de entonces más

ayudas y fondos, la más importante de las cuales sería proporcionada por el Coronel Hugo Tulio Búcaro¹, ministro de finanzas de 1978 a 1980, durante el gobierno del general Romeo Lucas García (1978-1982). El Coronel Búcaro se hace omnipresente en la reconstrucción del pueblo a partir de 1979. En acta del 12 de abril de 1980, el alcalde informaba de que, por instrucciones del Ministro, el 7 de abril se había retirado del banco la cantidad recaudada para ser entregada al Estado Mayor Presidencial², la institución encargada a partir de entonces de gestionar la obra.

Si la carencia de fondos para financiar la totalidad del proyecto y la militarización del país habían desbancado al consulado dejándolo en una posición secundaria; la quema de la embajada de España a manos del ejército el 31 de enero de 1980 (que concluyó con la muerte de 37 personas) y la consecuente rotura de las relaciones diplomáticas entre los dos países, significó la retirada definitiva del mismo. El consulado no volvería a aparecer en esta historia hasta la inauguración oficial de la plaza el 25 de noviembre de 1984, dos meses después de la reanudación de las relaciones diplomáticas entre los dos países. De hecho, casi todas las noticias que hemos encontrado en los diarios guatemaltecos y catalanes fueron escritas con motivo de esta inauguración. Y esta cobertura mediática no se debe a la importancia social y arquitectónica de la obra o a la campaña del Cónsul y sus colaboradores, sino a su significado político como primer acto oficial tras la reanudación de las relaciones diplomáticas entre España y Guatemala. Es en este contexto que el consulado retoma el protagonismo que el contexto militar le había quitado y resurge la catalanidad de la plaza. Quizás por eso, el Coronel Búcaro no asistió a la inauguración y sí lo hizo, en cambio, una delegación catalana compuesta por regidores del ayuntamiento de Barcelona, diputados del parlamento de Cataluña y el vicepresidente del Instituto Catalán de Cooperación con

¹ El Coronel Búcaro es un personaje controvertido en San Juan Sacatepéquez. Nacido en el pueblo y nombrado hijo predilecto del mismo, fue acusado en los años 90 de formar parte de una red del crimen organizado integrada por ex-militares que se dedicaban al robo de vehículos, contrabando y secuestros. Su nombre también figura en las dos listas de documentos con los nombres de los militares vinculados a las actividades de contrainsurgencia, desclasificados por los EEUU en el año 2000 a raíz de la firma de los Acuerdos de paz y el establecimiento de una comisión de la verdad para investigar el periodo de la guerra interna guatemalteca.

² Entenderemos mejor el significado real de esta acción si conocemos qué representaba esta institución en la Guatemala de los años 70 y 80. El Estado Mayor Presidencial (EMP) era una estructura del ejército teóricamente encargada de la seguridad del Presidente de la República. Sin embargo, fue el organismo de inteligencia militar que asumió el rol protagonista en la ejecución de la política contrainsurgente. El EMP es responsable, según los informes de la Comisión del Esclarecimiento Histórico y del proyecto de Recuperación de la Memoria Histórica de la Iglesia Católica de numerosos crímenes contra los derechos humanos, entre otros las masacres perpetradas de 1978 a 1983 en varias comunidades rurales del país.

Iberoamérica. La imagen de la Virgen de Montserrat que está en la iglesia de San Juan trae una inscripción (hoy en mal estado) que hace referencia a estos hechos³.

Encontramos por lo tanto que el silencio alrededor de la primera imagen de Montserrat comienza con la pérdida de protagonismo del Consulado en la reconstrucción del pueblo y que este silencio se agudiza con el conflicto por la posesión de la imagen cuando éste lo recupera. Observamos también en esta interpretación una relación entre las imágenes religiosas y la política en la que querríamos continuar profundizando. Y para ello, es necesario conocer algo más sobre la institución de la alcaldía indígena y el papel que juegan las imágenes religiosas en ella.

La alcaldía indígena es una institución colonial que en San Juan ha perdurado hasta la actualidad aunque de forma muy erosionada. Perdura concentrada en sus actividades religiosas asociadas a las imágenes de dos Cristos que despiertan mucha devoción en el pueblo. De hecho, en palabras del cuarto alcalde indígena del año 2009: “los dos Cristos son el corazón de la alcaldía indígena y si no fuera por esta devoción, la institución ya no existiría”. En la actualidad, las autoridades de la alcaldía indígena de San Juan son 40: cuatro alcaldes indígenas, cuatro síndicos, cuatro regidores de turno y 28 regidores simples. El primer alcalde indígena es el que cuida a los Cristos en su hogar durante el año que ejerce su cargo. Antes de una serie de reformas legales, las autoridades indígenas ejercían como jueces de paz pero desde hace unos 10 años, su única función civil es notificar a la municipalidad las defunciones que ocurren en las casas.

Otro ejemplo de la importancia política de estas imágenes es el relato que hizo el mismo cuarto alcalde indígena del año 2009 sobre el origen del Cristo que se encuentra en el altar de la iglesia parroquial de San Juan, llamado “Preciosa sangre de cristo”. Esta antigua y venerada imagen pertenece a una hermandad ladina (es decir formada por no indígenas) sin embargo, según este alcalde, la imagen había sido antes el tercer

³ La inscripción dice: “Virgen de Montserrat, patrona de Cataluña, venida de España con su mensaje de fe, amor y esperanza por cuya mediación fue posible la reconstrucción de los portales destruidos por el terremoto que en 1976 asoló Guatemala. Año de la inauguración de la plaza de Cataluña en San Juan Sacatepéquez y de la reanudación de las relaciones diplomáticas entre España y Guatemala. 25 de noviembre de 1984. Donada por el Hble. Señor Francisco Delgado Soriano, Cónsul de Guatemala en Barcelona, España. Virgen de Montserrat bendice a San Juan Sacatepéquez”.

Cristo de la alcaldía indígena. No es necesario decir que los ladinos no están de acuerdo con esta interpretación y que más bien consideran que alguien trajo la imagen desde la ciudad colonial de Antigua. ¿Autoridad heredada de los españoles o autoridad robada a los indígenas? Este relato ejemplifica en todo caso la importancia de las imágenes en la política local. Imágenes que pueden contener en sí mismas el significado de dichas identificaciones. No puedo dejar de llamar la atención sobre el hecho de que a pesar de que el Cónsul no entendiera la lógica indígena de una autoridad desdoblada entre ellos y los ladinos, la Virgen Cataluña sí lo hizo. La Virgen oficial, la de la Iglesia, llegó ocho años más tarde y aunque la mayoría cree que es la original, no es así.

Intentemos finalmente imaginarnos la alcaldía indígena en tiempos de Alberto Chajón. Es decir, en un momento en donde, según estos relatos, la autoridad del primer alcalde indígena -aunque en decadencia- era más reverenciada que en la actualidad, no sólo por la sociedad indígena sino también por las autoridades municipales (¿porqué sino le habrían entregado a él la imagen?) y en donde las imágenes religiosas eran un componente importante de esta autoridad; pero también en un momento en donde las fuerzas políticas se recomponían a la vez que se reconstruía el pueblo. En esta coyuntura y con esta lógica indígena de fondo; quedarse con la imagen extranjera no fue un acto de superstición o de devoción como parecía creer el Cónsul sino un acto político.

Bibliografía:

- Manegat, J. (1987) *Cataluña en Guatemala. Historia de una plaza hermana*. Barcelona: Salvat.
- Oliver-Smith, A. (1996) "Anthropological research on hazards and disasters". *Annual Review of Anthropology*, vol. 25: 303-328.
- Pérez Brignoli, H. (1994) *Historia General de Centroamérica: de la posguerra a la crisis (1945-1979)*. Costa Rica: FLACSO.
- Suñe, B. (2003) "El culto doméstico en Guatemala". En Álvarez, C. Buxó, M^aJ. Y Rodríguez, S. *La religiosidad popular II. Vida y muerte: la imaginación religiosa*. Barcelona: Anthropos, pp. 593-603.

**“MUJERES CONTROLANDO A MUJERES.
ESTRATEGIAS DE REPRODUCCIÓN DE FAMILIAS
TRANSNACIONALES”**

Gregory Dallemagne

gregory.dallemagne@gmail.com

Universidad Autónoma de Madrid (UAM)

Instituto Madrileño de Antropología (IMA)

Libertaria

“Qué mujer tan bella tan bella puede ser
una que se juega la vida por la libertad
una karishina o noble señora
con su rostro color de arcilla
¿o de mazapán será?
ella tiene el talante firme para la pelea
y una flauta de vestales del sol.
Ella es bella como la furia de un volcán,
porque la memoria es posibilidad
y la palabra resta fuerzas a la realidad. Regresará
con su talante firme para la pelea
y una flauta de vestales del sol, volverá”.

Hugo Idrovo (músico Ecuatoriano)

Según las científicas sociales Bryceson and Vuorela (2002) el concepto de familias transnacionales pone en cuestión algunas de las bases del parentesco “clásico”; la propia naturaleza de dichas familias supone su redefinición constante según un sentido práctico en relación con lo espacial y las necesidades materiales y emocionales¹. Siendo pioneras en la elaboración del concepto de familias transnacionales, Bryceson y Vuorela lo definieron como familias cuyos miembros viven en diferentes sitios, pero comparten un sentimiento de bienestar colectivo y sobre todo de unidad, lo que las autoras llaman “familyhood”². Partiendo de dicha definición de familias transnacionales, el objetivo principal de mi tesis doctoral³ es analizar cómo se han ido reconfigurando el parentesco y las estrategias de reproducción (herencia y filiación; matrimonio, alianza y residencia; responsabilidades y derechos; cuidado; etc.) dentro de diferentes familias provenientes de una Comuna⁴ indígena de Quito (Llano Grande) y que tienen miembros establecidos en Madrid. Más específicamente, me propongo abordar el tipo de relación que mantienen las estrategias de reproducción de estas familias transnacionales con los cambios constantes a nivel del género. Se pretende así ofrecer respuestas a las siguientes preguntas: ¿La evolución de estrategias de reproducción ha ido en disonancia/concordancia con la evolución de las prácticas de género? ¿Cuáles son los proyectos/aspiraciones que tienen padres/madres para las futuras generaciones y cómo desarrollan estrategias para lograrlos/as de acuerdo con ciertos patrones de género?

Basada en datos obtenidos a partir de un trabajo de campo de tres años en Madrid y Quito entre familias de Llano Grande, mi investigación muestra que los cambios en la organización social del colectivo que tuvieron lugar en la mitad del siglo XX afectaron fuertemente a los patrones de parentesco. Además, los cambios a nivel de género que fueron surgiendo al mismo tiempo influyeron en la temprana migración hacia España a partir de la década de 1970. Estos cambios de parentesco y género caracterizaron el contexto de la feminización de la migración y permitieron el empoderamiento de ciertas mujeres dentro de sus familias. De otro lado, la socialización en las normas del “buen vivir” (Cortez, 2011) y el mantenimiento

1 Quisiera agradecer a las personas que participaron a la conferencia “Family Life in the Age of Migration and Mobility: Theory, Policy and Practice” en Norrköping en septiembre 2013, por sus comentarios sobre mi investigación en torno al concepto de familias transnacionales. De otro lado, agradezco a Ainhoa Montoya por sus numerosos comentarios que me permitieron mejorar considerablemente el texto de esta comunicación.

2 Bryceson y Vuorela lo definieron de dicha forma: "families that live some or most of the time separated from each other, yet hold together and create something that can be seen as a feeling of collective welfare and unity, namely 'familyhood', even across national borders" (2002: 3).

3 Para esta investigación recibí una “Ayuda para formación de personal investigador FPI-UAM 2009-2013”.

4 En Ecuador, la Comuna es la división político-territorial de menor rango y depende de una Parroquia, en este caso la Parroquia rural de Calderón que pertenece al Distrito Metropolitano de Quito.

de ciertas identidades de género hicieron que la creciente emancipación de las mujeres de la Comuna esté imbuida de contradicciones y tensiones⁵. Al mismo tiempo, los/as migrantes han ido proyectando ambiciones muy elevadas en lo que se refiere a la educación de sus hijos/as, sobre todo de sus hijas. En relación con ello, debido a la construcción de fuertes redes familiares transnacionales, los controles morales y sociales sobre las jóvenes han constreñido sus decisiones personales; como lo mostró Pedone (en prensa) en el caso de jóvenes migrantes latinoamericanos/as en Barcelona, estos controles pueden llevar a la reproducción o incluso al deterioro de las asimetrías de género.

Esta comunicación se enmarca dentro de esta investigación doctoral y se trata de un trabajo en curso en el que pretendo vislumbrar diferentes aspectos en torno a las cuestiones de género en redes familiares transnacionales. Más específicamente, abordaré el papel de las mujeres en el control de otras mujeres y de las preocupaciones, sentimientos y deseos que entran en juego en dichos procesos, dado el papel crucial que desempeñan en la conformación de los sujetos y sus prácticas y estrategias. Mi punto de partida es que el control social ejercido sobre las mujeres dentro del ámbito familiar tiene mucho que ver con la reproducción social del colectivo de Llano Grande⁶. Considero dicho control como una dimensión fundamental de los procesos de construcción de los sujetos: bajo ciertas reglas, con ciertas normas elaboradas dentro del contexto socio-histórico del colectivo.

En mi trabajo de campo, sentí mucha resistencia por parte de las personas del colectivo a la hora de entrevistar a mujeres casadas. Tardé casi dos años antes de conseguir momentos en los que pude tener la intimidad necesaria para conversar sobre su condición. Sin embargo, nunca tuve problemas para quedar con hombres. No es el propósito de este texto hacer un análisis reflexivo de mi trabajo de campo, pero remarca el control que sentí a la hora de acercarme a las mujeres de la Comuna. En esta comunicación hablaré en primer lugar de cómo la

5 La expresión “buen vivir” en Ecuador viene del kichwa “sumak kawsay” y como lo explica David Cortez “forma parte del legado conceptual y vital de pueblos andinos originarios [...] En general, su contenido da cuenta de una forma “armónica” de conducción de la vida entre los seres humanos y la naturaleza” (2011: 2). Sin elaborar mucho más, es importante mencionar que ciertas normas del “buen vivir” impiden cambios en estructuras de dominación entre los sexos y mantienen especialmente las mujeres en un rol de subordinación que fue construido durante la conquista Inca y durante la colonización española en base a la complementariedad sexual que existía en los pueblos originarios. Como lo explica Silverblatt (1990), poco quedó de la estructura igualitaria de dicha complementariedad preincaica. Ver SILVERBLATT, I. 1990. *Luna, sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*, Cusco, Centro de estudios regionales andinos "Bartolomé de las Casas" e Irene Silverblatt.

6 Antes de seguir quisiera aclarar que cuando hablo del colectivo de la Comuna y de las familias transnacionales, me refiero tanto a personas viviendo en Llano Grande como a migrantes. Si quiero hacer una diferencia entre personas viviendo en Llano Grande y las que viven “fuera”, lo mencionaré de forma explícita.

construcción del género aparece en la familia nuclear, entre madre e hija, para más adelante ofrecer unas primeras pinceladas sobre el control entre mujeres adultas: la cuestión del control entre suegra-nuera, el control sobre mujeres madres-esposas dentro de las redes familiares transnacionales, y por fin, un tema de control de la sexualidad de una mujer con menopausia.

1. Mi hija no es una “karishina”

En el colectivo de la Comuna, este control empieza temprano, desde la infancia, y se dispone de un término que simbólicamente denota tanto las cuestiones de la “buena madre-esposa” como las de la “mujer no-promiscua”. Estas cuestiones están muy vinculadas con el matrimonio, con el parentesco en tanto que organización de la reproducción biológica y social. Dicha forma de construcción del sujeto mujer en la Comuna se remonta a varias décadas; según fuentes orales, por lo menos hasta la primera parte del siglo XX. Este término es “karishina”, cuyo origen etimológico encuentra sus raíces en los vocablos kichwa “kari”/hombre y “shina”/como (como hombre).

Las formas de matrimonio han evolucionado mucho a lo largo del siglo XX. En grandes líneas, hoy en día las personas “se casan por amor” y algunas personas pueden también decidir no casarse⁷. Hace unos cuarenta años, sin embargo, se mezclaban las cuestiones de amor y las obligaciones de casarse con su primera pareja sexual; y hace setenta, las familias podían elegir, o el Varayuk⁸ lo hacía por ellas. Menciono fugazmente estos datos porque las cuestiones de matrimonio guardan una estrecha relación con el género: uno se casa con un tipo de mujer, una se casa con un cierto tipo de hombre, y mientras fueron cambiando las cuestiones de matrimonio, cambiaron los tipos ideales de esposos/esposas. En esta comunicación me centraré en las esposas, y en esta primera sección me focalizaré en cómo cuestiones de género afectan a las relaciones entre madre e hija.

Una entrevista mantenida en Llano Grande en julio 2012 me permite arrojar luz sobre los criterios que las familias tomaban en cuenta hasta la mitad del siglo XX para elegir una

⁷ Las personas que no se casan están sujetas a un estigma de persona soltera muy parecido al estigma que existen en las sociedades occidentales pero exacerbado por las concepciones indígenas de la construcción de las personas, jamás “enteras” si no se casan. El estigma es aún más fuerte cuando se trata de una mujer soltera y muchas veces se la asociará a la figura de una “karishina”: no quiere cocinar y por eso no encuentra marido. En futuros trabajos abordaré esas cuestiones pero las dejo de lado por el momento.

⁸ Figura de poder local indígena. En Llano Grande dicha figura desapareció alrededor de los años 1920 con la presión de la Iglesia y la llegada de una misión evangélica (datos personales obtenidos a partir de fuentes orales, diferentes entrevistas realizadas en Llano Grande en julio 2012).

esposa para un hijo. Se trata de una conversación con Marta,⁹ una mujer de Llano Grande de unos ochenta años, que se casó en la década de los cuarenta:

Grégory: ¿pero en ese momento se casaba, había gente que se casaba por amor? ¿O era siempre la familia la que decidía con quién se casaba?

Marta: la familia decidía que se casaba. La familia, los padres, los tíos, escogían a cuál mujer, o cuál chica como para esposa. Cuál chica merece o no merece. La familia escogía.

Grégory: ¿y según qué criterios decían que merece o no merece?

Marta: el criterio que... si son honradas, que no son alocadas, que no son “karishinas”, decían. Si no pobre que, me iba al lunes al trabajo, venía viernes de tarde, sábado a acarrear agua del río, y regresar a lavar la ropa en el río, dejar lavando la ropa de mi mamá. Domingo a ir a buscar la leña en el bosque, y lunes al trabajo. No tuve, nunca he sido amigaera, no me gusta... será porque he criado sola, no he tenido ni amigas, ¡nada! Teniendo amigas, por lo menos me hubieran hecho "así se enamora, así se porta con enamorados [golpea la mesa]". No, nada nada.

Grégory: ¿o sea que usted no era una “karishina” tampoco?

Marta: no [risas].

No es el propósito de esta comunicación alargarme sobre el tema del matrimonio, pero sí me permite tomar el criterio principal de “selección” de las esposas (el hecho de no ser “karishina”), tal y como se venía practicando en Llano Grande durante la primera mitad del siglo XX, para examinar a continuación cómo entra en juego en las familias transnacionales.

Son escasas las investigaciones que han abordado la noción de “karishina” en los Andes. Un trabajo pionero sobre el tema es la investigación que la antropóloga Blanca Muratorio (2000) realizó con mujeres en la cuenca amazónica del Ecuador, analizando el conflicto intergeneracional “como una disputa entre mujeres sobre las prácticas e imágenes de la feminidad”. Según la autora, dicho conflicto “ofrece un escenario privilegiado para alcanzar una mejor comprensión de los discursos dominantes que están siendo pronunciados sobre el proceso de reproducción cultural indígena, principalmente por los hombres [...]” (2000: 238).

Otro trabajo que profundiza sobre la noción de “karishina” es el de la antropóloga Adriana Carolina Borda Niño (2010), analiza la construcción – a través de la educación escolar en la Amazonía ecuatoriana – de un agente étnica, genérica y generacionalmente situado. El trabajo de Niño se centra en la regulación corporal y en las prácticas transgresoras de las niñas. Asimismo, Niño hace un análisis de la construcción del sujeto a través del género y de las prácticas corporales vinculadas a las políticas de género de diversas instituciones. Explora cómo se afrontan diferentes concepciones del sujeto en regiones donde el Estado va incluyendo la “[...] construcción de un sujeto moderno, un sujeto para el proyecto de Estado

9 Todos los nombres han sido reemplazados con pseudónimos con el fin de preservar la confidencialidad de las personas que han participado en la investigación.

Nación moderno. Hombres y mujeres en igualdad de condiciones a nivel de principios, formalmente, pero claramente jerarquizados en la práctica” (Niño 2010: 52). En este marco, “Los juegos de poder en los que se enmarcan los discursos (palabras y actos políticos) de este tipo [...], producen cuerpos, y en esta medida agentes.” (Niño 2010: 55).

Además, en lo que se refiere a la reconstrucción histórica del uso de la noción de “karishina”, es interesante mencionar que según la profesora de la Flacso-Ecuador Ivette Vallejo “el término fue usado primeramente por las monjas de las misiones religiosas josefinas en la zona [del Napo] desde el s. XVIII, para estigmatizar a las mujeres Kichwas que persistían en usar métodos anticonceptivos naturales y por tanto se negaban a reproducirse numerosamente, necesidad de las misiones en su expansión política y económica” (Vallejo, s.f.: 29 citado en Niño 2010: 133). El término es entonces ante todo usado como un intento de disciplinar a las mujeres para que acepten un rol de reproductoras. De su lado, Niño (2010: 133-134) menciona en su estudio que el término es usado para referirse a “una mujer descontrolada, es como una de esas mujeres, decían los niños, que ‘andan con otros hombres además del esposo’”, además de referirse a una mujer perezosa, mujer descontrolada (sexualmente), que no guarda el pudor y, por último, mujer producto de un incesto (“dañada”) y libidinalmente excesiva.

En las familias transnacionales de Llano Grande, el término “karishina” se usa de manera muy similar a la descrita por Niño. Comparten connotaciones como “ser líder,” “gritar” y otras cualidades mencionadas por Niño, además de mantener una relación entre este término y la sexualidad, en concreto la provocación sexual. En nuestro caso, en el imaginario social del colectivo de la Comuna, la “karishina” es “una mujer que se comporta como un hombre y que realiza las actividades normalmente reservadas a los hombres”. De otro lado, puede ser también relacionado con la imagen de la “fishfikas”, que se dice para una mujer a quien le gustan los hombres y tiene prácticas promiscuas. A una mujer “karishina” también se le dice “wairapamushka”, que significa “hija del viento”, una hija que no se sabe de dónde viene, que “llega como una semilla que viene con el viento” y representa la vergüenza de un padre que tiene una hija mal educada¹⁰.

Para educar bien a una hija, y evitar que sea una “karishina”, algunas madres/padres recurren a ciertas prácticas de control social, además de castigos físicos cuando es “necesario”. Lisa es una de las jóvenes “hijas de la migración”¹¹ con quien he realizado mi trabajo de campo en

¹⁰ Esa última acepción recuerda la calificación en la cuenca amazónica de mujer dañada (Niño 2010: 134), producto de un incesto.

¹¹ Uso aquí el concepto de “hijo/a de la migración” para referirme a jóvenes que han nacido en Ecuador y han migrado durante la niñez hacia España. Un trabajo que vuelve sobre este concepto y estudia cuestiones de género

Madrid. Tiene veintiséis años. Lleva un poco más de quince años viviendo en España, junto con gran parte de su familia, al norte de Madrid. Ella y varias de sus primas/os han crecido los primeros años de sus vidas en el pueblo de Llano Grande, en Ecuador, junto con sus abuelos/as. Al migrar, Lisa ha tenido que aprender a vivir con sus padres biológicos y tiene una relación complicada con su madre. Una de las cuestiones que más le preocupa es el tipo de mujer que su madre quiere que sea, y cómo ello repercute en el control al que está sometida, control que incluye coerción/violencia física. Hace unos nueve años, cuando ella tenía diecisiete, circularon rumores de que Lisa había estado en casa de un chico:

[...] le habían dicho que yo he estado en casa, en casa de alguien bebiendo y con un chico. Mira por ejemplo, mi madre, ahí... y eso lo dijo, eso se lo inventó la madre de Mayra, o sea mi propia tía. Y Mayra se lo inventó también. [...] Y Mayra me llamó a decir "que sepas que tu madre y mi madre han discutido en el restaurante" [...] Bueno pues llegó la noche, vino, me pegó, me pegó hasta decir basta...

Grégory: ¿ah sí?

Lisa: y mi padre igual. Mi madre me cogió y dijo "¡ponte los zapatos!" Estaba yo en pijama, "¡que te vistas!" Y me llevó a casa de Mayra. Y en casa de Mayra estaban todas las que supuestamente habíamos estado en esa casa, mis amigas, mis mejores amigas, y mi madre. Me bañó en sangre adelante de todas mis amigas. [...] hasta que mi tío Germán le dijo "para Claudia, ya no, ya no. Ya, ya la has pegado". [...] [al volver a casa] me fui a la habitación, me puse a llorar, te sientes mal. Y claro, en todas esas veces que tú dices, aquí me pega, mi madre me está pegando, no me cree... o muchas veces, hasta el día de hoy, mi madre me saca en cara esto, me dice que soy muy vaga... muchas veces me dice que no puedo hacer esto, que no sé qué, que si soy esto, que si soy lo otro. Me cogió una rabia... Y le dije que, le dije que le odio, le odio a su madre, o sea a mi abuela. Le dije "es que le odio a tu madre, le odio". Y desde ahí ella me perdona eso. Porque es que de la rabia que tenía Grégory... de si todo lo que me está pasando ahora, mi madre lo podía evitar al llevarme otra vez con ella¹².

El control sobre el cuerpo de las jóvenes hijas de la migración es recurrente en casi todas las entrevistas que realicé. Madres y abuelas explican que quieren que sus hijas/nietas tengan otra vida a la que ellas no accedieron, que se formen en la universidad, que sean autónomas, y eviten novios demasiado temprano. Les parece lo más adecuado para que no se queden embarazadas y tengan que dejar sus estudios. De otro lado, Pedone (2008) argumentó que la concepción de la maternidad y de la paternidad en América latina ha sido configurada a lo

con jóvenes hijos/as de la migración en Barcelona es el de PEDONE, C. 2010. "Lo de migrar me lo tomaría con calma": representaciones sociales de jóvenes en torno al proyecto migratorio familiar. In: GARCÍA GARCÍA, A. A., GADEA MONTESINOS, M. E. & PEDREÑO CÁNOVAS, A. (eds.) *Tránsitos migratorios: contextos transnacionales y proyectos familiares en las migraciones actuales*. Universidad de Murcia.

¹² Es interesante notar que Lisa, quien en el momento de la entrevista llevaba más de trece años en España, aún sigue considerando a su abuela como "su" madre. En dos frases seguidas, se refiere a su abuela biológica como "tu madre" cuando habla con su madre biológica (Ego = madre de Lisa), y como "mi madre" cuando se habla de sí misma (Ego = Lisa). Entrevista realizada en junio 2011 en Madrid.

largo de los siglos por la Iglesia Católica, el Estado, la familia “en tanto constructora y reproductora de pautas y valores sociales” y a través de ello “se ha cristalizado el estereotipo de la madre como aquella mujer que debe asegurar la reproducción y transmitir los valores culturales y del padre como aquel varón que funda su autoridad en el núcleo familiar a partir de constituirse en el principal sostén económico de la familia”. Como lo expliqué en un artículo anterior (Dallemagne, 2012), explica, en parte, el control social ejercido sobre el cuerpo de las jóvenes hijas de la migración en Madrid, para proteger valores “puritanos” que las hijas transmitirán en cuanto sean madres, caso que nos recuerda el de jóvenes en familias de origen filipino en EE.UU. (Espiritu, 2001).

Las mujeres “jefas de hogar” (Oso, 2000) han trasgredido este imaginario y se han transformado en el principal sostén económico de sus familias, hecho acompañado de una alarma social sobre el supuesto abandono del que se hace culpables a las madres al irse a trabajar a otros países dejando sus hijos/as en el país del que son originarias con miembros de su familia (Pedone, 2008). Esas madres “que abandonan” son las que controlan ahora a sus hijas. Algunas madres y padres me comentaron que se sienten culpables haber dejado a sus hijos/as en Llano Grande y quieren demostrar que no son malas madres/padres. De pronto la razón principal de su migración (mejorar las condiciones de vida de sus hijos/as) se ve cuestionada por el comportamiento de sus hijos/as. Si alguno/a se queda embarazada/o demasiado joven y no puede seguir estudios universitarios, consideran que no han logrado cumplir su meta. Estas preocupaciones están influenciadas (entre otras cosas) por los proyectos migratorios, y con cómo las familias transnacionales se van configurando, las estrategias que deciden tomar en función de ciertos factores de ciclos vitales y de ciclos “migratorios” como el sentir haber “cumplido” en España, pero sobre todo con cuestiones de reproducción social, de ascensión social, ligados a patrones de género como son los roles que se proyectan sobre los y las familiares según su sexo/género.

De otro lado, he mostrado (Dallemagne, 2012) cómo este control lleva a algunas jóvenes migrantes a desarrollar estrategias para negociar las prácticas aceptadas por sus padres/madres. Estas estrategias de transgresión y de resistencia permiten evitar el conflicto directo con el mundo adulto. Esto lleva a las jóvenes a buscar escapatorias para proteger prácticas que ellas consideran “tener el derecho” a mantener, como tener amigos hombres (a veces novios) y estar con ellos en espacios privados sin la presencia de adultos. Como lo argumenté en dicho artículo, en esa decisión de transgresión se entremezclan imaginarios sobre las españolas, así como sobre la condición de las “llanograndeñas” (por ejemplo sus primas que nunca migraron). Según mi lectura, las jóvenes migrantes están de esta forma

construyendo una identidad que se sitúa el intersticio entre dos lugares de subjetividades femeninas; transgreden el modelo que sus padres/madres les proponen, y de otro lado lo reproducen, muchas veces para no entrar en conflicto, pero también para distinguirse de las jóvenes españolas.

Por lo tanto, las hijas de la migración como Lisa participan en el proceso de reproducción social, no se dejan controlar sin reaccionar, aunque a veces sus posibilidades de acción están reducidas. En sus discursos y sus prácticas reflejan su forma de interpretar dicho control (o mejor dicho, las cuestiones de género que conforman la base del control) y se posicionan de manera activa frente a lo que ellas consideran como una forma “conservadora” de “ser mujer”; desarrollan estrategias para esquivar el control pero también se enfrentan a las formas que ellas no consideran deseables para ellas, y haciendo eso se implican activamente en la reproducción social, en concreto en lo que es “ser mujer”. Al preguntarle sobre la “karishina”, me comenta Lisa que su madre la llama así cuando hace mal las cosas, porque, según Lisa, su madre quiere que sea como ella:

Grégory: ¿ah sí? ¿Tu madre te ha llamado “karishina”?

Lisa: sí. Por ejemplo dicen que cuando... estás picando la zanahoria y picas súper mal, muy grande o muy pequeña, ya eso es “karishina”, según ellos. Lo que pasa que... lo que pasa que también pienso que mi madre quiere que sea como ella, como ella ha sido y como ella es. Pero nunca una hija puede ser igual que su madre, ¡aparte que yo no quiero ser como mi madre! Yo no quisiera ser como mi madre.

Grégory: ¿cómo quieres ser?

Lisa: o sea, ser yo misma, o sea que a mí nadie me mande, ni que yo esté mandando a nadie, ni que cuando una persona... te pida la comida "¡dame ahora mismo la comida!" No. Si quiero te lo doy ahora, y si no lo coges tú, que también tienes manos, y no, yo no. Por ejemplo cuando mi padre viene bebido, mi madre le saca los zapatos, le tumba, le tapa. A tanto a tanto yo no llegaría. Si llega, ha llegado, ¿yo le he mandado beber? Yo no le he mandado beber. Entonces mira, todo eso rozamos yo y mi madre. Porque digo "yo no, ¿cómo le voy a estar sacando los zapatos?"

De este modo, a la imagen de Muratorio (2000), lo que me interesa es ver cómo las jóvenes, en sus narrativas, interpretan los significados sociales de los elementos culturales con los cuales las mujeres de la Comuna construyen sus identidades como mujeres.

2. Mujeres controlando a mujeres

Entre las familias de Llano Grande, el proceso de formación de las subjetividades acerca de la feminidad está relacionado con cuestiones de matrimonio y desde la infancia se construye el sujeto “madre-esposa”, sobre todo a través de la relación entre madre e hija. En las familias transnacionales que se formaron a lo largo de los últimos veinte años del siglo pasado,

persistió esa noción. Se puede decir que se transnacionalizó el control social, dado que las personas que están involucradas en la reproducción de este control están viviendo en diferentes países. Lo que resulta interesante, como he mostrado en la sección anterior, es que en estas prácticas de control social transnacionalizadas se entremezclan diferentes nociones de género que pueden entrar en conflicto a la hora de “negociar” las pautas de conformación del sujeto mujer entre madres e hijas. De esta forma, integran una red de control que constituye un elemento más del circuito de cuidados que, según las sociólogas Baldassar and Merla (2014) circula de manera recíproca, aunque asimétrica, y conforma la base del sentimiento de pertenencia y del “hacer familia” de las familias transnacionales¹³. Dada la negociación descrita de los controles sociales en contextos transnacionales, a continuación introduciré tres ejemplos de control sobre mujeres adultas con el fin de analizar cómo la migración puede conducir a la reconfiguración de ciertas pautas de control y de los procesos de conformación del sujeto mujer.

2.1 Matrimonio y control de la nuera

Aunque no servirá para ampliar mi argumento, quiero al menos mencionar un tipo de control directamente relacionado con las cuestiones de matrimonio y las relaciones de parentesco, el control que la madre del esposo ejerce sobre su nuera. Algunos estudios en antropología del parentesco han analizado la organización de la reproducción social poniendo énfasis en las condiciones de género. El estudio de Marilyn Strathern (1972) es central en estas cuestiones, ya que analiza la condición de las mujeres de una sociedad en particular (la sociedad de Mount Hagen en Nueva Guinea, en los años 1960) poniendo especial atención en el sistema de parentesco y de matrimonio. Uno de los argumentos de Strathern es que cuando las mujeres suelen ir a vivir bajo el mismo techo que su suegra, la autoridad de esta última hace que se agudice la dominación de la primera, dominación que se refleja en un sistema simbólico que reproduce la condición de inferioridad de la nuera a través de la “enseñanza” de la suegra. Strathern explica que esta dominación encuentra su origen en una serie de condiciones estructurales, condiciones que son mantenidas a través de un sistema simbólico que las legitima.

13 Baldassar & Merla explican que la circulación de los cuidados transnacionales “binds members together in intergenerational networks of reciprocity and obligation, love and trust, that are simultaneously fraught with tension, contest and relations of unequal power” (2014: 6).

Entonces, si partimos del hecho de que el grado de autoridad dentro del hogar es una forma de evaluar la dominación de un sexo sobre el otro, podemos argumentar que un factor que influye de manera importante sobre la construcción de las relaciones de género entre una pareja es la residencia postmarital. Cada sociedad prescribe cierta residencia, y en Llano Grande los patrones de parentesco suelen privilegiar la residencia virilocal (construir la casa en un terreno de la familia del novio). Es más, si la nueva pareja no tiene medios económicos suficientes para construir su propia casa, suele convivir con la unidad familiar del novio (Dallemagne 2012: 219)¹⁴.

En el caso de familias migrantes, la negociación para elegir la construcción de la casa (¡en Llano Grande!) se hace dentro de la pareja con menos influencia de sus respectivos padres ya que muchas veces están en la distancia (esto no quiere decir tampoco que no ejercen influencia, pero el peso suele ser menor). Un factor importante es la posibilidad de poder (haber podido) disponer de dinero más fácilmente que las parejas que viven en Llano Grande. Cuando migraron, muchas parejas han podido trabajar intensamente (años 90) y acumular más o menos rápidamente una cantidad de dinero suficiente para comprar un terreno y no esperar la repartición del terreno familiar. Como lo vemos en este ejemplo, la relación conflictiva que tenía Rebecca con su suegra ha sido un factor determinante en la negociación con su marido sobre el “dónde” iban a construir su casa. Rebecca y su marido se casaron en Llano Grande justo antes de migrar, y tomaron la decisión de construir su casa en Llano Grande tras haber vivido varios años en Madrid. La cuestión era: ¿en qué sitio de Llano Grande construir la casa? ¿en algún terreno familiar como se suele hacer?

Grégory: ¿Y entonces por qué razón entonces no tenían terreno, me decías?

Rebecca: mi abuela tiene sus terrenos y ella les ha dado a todos sus hijos incluyéndole a mi madre y claro mi madre tiene eso. Igual mi suegra también tiene lo suyo pero era un problema, mira por ejemplo yo cuando me iba a hacer la casa mi marido que haga donde su madre y yo no quería porque digo si yo me llevo así de mal y hago allí pues el día que se enfade me va a mandar de aquí y no. Y luego mi madre si quieres hazte allí donde mí. Entonces era un ir y venir, y digo mira para no tener problemas ni con tu madre ni con la mía mejor vamos a hacernos en otro sitio y así evitamos y dijo que vale. Entonces nos compramos un terreno más abajo en Llano Grande, en Redín, allí nos compramos y allí empezamos a hacer la casa, o sea que eso es nuestro de los dos, lo que hemos comprado, pero no porque a lo mejor nuestros padres no nos hayan querido dar o nos hayan dado sino por evitar problemas, que su madre que yo sí tengo donde darle y

14 Hoy en día existen numerosas excepciones a esta tendencia, ya que los factores de elección de la residencia han tendido a multiplicarse en Llano Grande y (ya) no guardan tanta relación con prácticas culturales de parentesco, sino que entran en juego factores económicos, otras cuestiones pragmáticas como puede ser la proximidad a carreteras, etc.

bueno mi madre no era así pero decía si quieres hazte donde nosotros, y un tiempo mi marido dijo que sí, que vamos a hacernos en tu sitio, y mi suegra dice cómo le va ir a pedir a su suegra que yo sí tengo y un lío. Entonces le digo para evitarnos mejor hacemos así y así mejor la fiesta en paz y eso es lo que hicimos.

Como explica la antropóloga alemana Julia Pauli (2002) en un estudio sobre patrones de residencia postmarital en comunidades rurales de México con una migración elevada hacia EE.UU., las mujeres que se casan privilegian la residencia neolocal (cuando se lo pueden permitir), especialmente por temas de independencia, pero también por cuestiones de toma de decisión dentro de la unidad familiar entre la pareja. Dejo aquí esta reflexión y sigo ahora con el segundo tipo de control.

2.2 Hay que controlar a las mujeres liberales

Hoy es sábado, he sido invitado a la comunión de una de las niñas de las familias con quienes estoy trabajando para mi tesis. Como en muchas ocasiones de este tipo, he sido invitado para tomar las fotos del evento, pero me tratan como si fuese un invitado más y durante la fiesta me sientan con la familia del padre, Diego, una familia muy extensa de más de 80 miembros repartidos en cuatro generaciones que descienden de un mismo patriarca.

Hoy deben estar presentes unos 30 familiares de Diego. Casi todos residen en la zona de Alcobendas, una ciudad del noreste de Madrid. Ahora estamos bailando “musical nacional” en un restaurante. Un primo de Diego, Alberto, ha venido con su mujer Carolina y también ha venido Amanda, hermana de Alberto.

Llevamos varias horas bailando y ya es de noche. Alberto ha bebido demasiado y casi no puede mantenerse en pie. Carolina quiere volver a casa, al Sur de Madrid, porque sabe que si se quedan a dormir en casa de Diego o de su tío René, lo más probable es que empiecen a tomar temprano en la mañana siguiente y se queden todo el fin de semana en Alcobendas. Como he venido en coche, les propongo llevarles a casa, y de paso podemos dejar a Amanda en alguna estación de tren o de bus para que pueda volver a Villalba, una ciudad al noroeste de Madrid. Conseguimos montar a Alberto en el asiento trasero y Carolina se sube a su lado; Amanda se sienta a mi lado. Algunas personas salen a saludarnos mientras arranco el coche. Dejo a Amanda en una estación de bus y sigo hacia Aluche donde dejo a Alberto y Carolina.

Unos días después, vuelvo a quedar con Amanda, Alberto y Carolina, y me comenta Amanda que después de que la dejase en Moncloa recibió una llamada telefónica de una tía, preocupada de cómo había vuelto casa, si en bus o si la había llevado yo solo hasta ahí. Al parecer, a la hora de irnos, varios familiares demostraron preocupación haciendo comentarios a la tía de Amanda; les parecía poco aceptable que Amanda y yo nos quedásemos a solas en el coche. Amanda tiene unos cincuenta años y esta casada, no debería pasar tiempo a solas con otro hombre. Me explica Amanda que las mujeres del colectivo le suelen preguntar lo que hace, con quién va, etc.

Esa viñeta etnográfica da pie para introducir la cuestión del control social sobre las mujeres, el cual se hizo evidente en mi interacción con Amanda. El control se ejerce de diferentes

maneras, y muchas mujeres de la Comuna tratan de no llamar la atención, o de no meterse en situaciones donde otras personas tengan que “darles un toque”. Amanda vino sola a la fiesta, y no dudó un segundo en montarse en el coche conmigo, asumiendo una posición delicada que la mayoría de las mujeres de la Comuna evitarían. Ella es la segunda mujer en haber migrado de la Comuna hacia España, y no es casualidad que se haya encontrado en esa situación evidente de control. ¿Por qué no es casualidad? Porque Amanda es considerada por las mujeres de su Comuna como una mujer demasiado liberal dado que migró con catorce años a España y se ha criado en un país donde las normas de género no son las mismas que en Ecuador. Para ilustrar mejor ese punto, quisiera traer aquí a otro evento.

Pude seguir durante el verano 2012 la evolución de una situación tensa en la familia de Alberto y Amanda que tuvo lugar tras la decisión de divorciarse que tomó su hermana Sara. En un lapso de pocos meses, varios familiares entraron en las cuestiones de cuidado, pero también en el apoyo moral y emocional, o al revés, en una desaprobación abierta de la decisión y del comportamiento de Sara. Amanda y su madre son las únicas personas que apoyan a Sara, y el resto de la familia critica severamente su decisión y sobre todo ven de muy mal ojo la nueva relación que mantiene con un hombre joven; los familiares que están en Llano Grande tratan de mantener a la última hija de Sara lejos de ella y muchas noches su hija duerme en casa del hermano de Sara. No puedo elaborar más en detalle la situación, pero lo interesante es que en algunas conversaciones las dos cuñadas de Amanda y Sara (esposas de sus hermanos) me comentaron que Amanda apoyaba a su hermana porque era una mujer liberal dado que había vivido muchos años de su vida en España: por ser liberal defendía la decisión de divorciar de su hermana, y la apoyaba en su nueva relación cuando debería Sara dedicarse a la educación de sus hijos/as.

Para encaminar la reflexión, me parecía interesante recordar a Kate Millett (1969), quien explicaba que el patriarcado “tras oponer durante largo tiempo a la prostituta y a la matrona, afecta en la actualidad a la mujer con profesión y al ama de casa. La primera envidia la “seguridad” y el prestigio de la segunda, mientras que ésta, desde su posición respetable, anhela la libertad, la aventura y el contacto con el gran mundo que vislumbra en la otra” (1969: 91).

2.3 Mi hermana tiene que hacer el amor con su marido

El último caso de control está de nuevo directamente relacionado con el matrimonio. Tras un evento cultural en el que participé otra vez con la familia de Diego, me quedé tomando cervezas en una plaza de Alcobendas con Diego y sus tías y tíos paternos. Al rato, una de sus tías mencionó que la hermana mayor de ella ya no quería hacer el amor con su marido. La razón que mencionó fue que la mujer había llegado a la menopausia y ya no tenía ganas. Tras una breve discusión sobre los deberes que tenía que cumplir una esposa, llegaron a la conclusión de que alguien tenía que hablar con la hermana mayor, la situación tenía que arreglarse y tendría que forzarse: aunque no tenga ganas, tenía que acostarse con su marido. Las hermanas y hermanos habían tomado una decisión y tendrían que hablar con ella para hacerla entrar en razón; no se puede dejar de hacer el amor con el marido.

El último ejemplo pone en primer plano el tema de la sexualidad, pero aquí ya no para evitar una relación de promiscuidad, si no al revés, para establecer el deber de una mujer a mantener relaciones sexuales con su marido. Lo que se controla en este caso es de manera evidente la sexualidad, pero también la “feminidad” en tanto en cuanto que se define lo que se espera de una buena esposa. La construcción del “sujeto mujer” en la Comuna se hace también a través del control de su sexualidad y de su capacidad de ofrecer los “servicios” (y cumplir con los deberes) sociosexuales que se espera de ella en tanto que esposa.

Conclusiones

A través de estos ejemplos, he mostrado el carácter subjetivo de la reproducción social en tanto como, retomando palabras de Willis (1981), situada en la familia: gobernada por relaciones patriarcales y diferencias, y enfocada en procesos colectivos de relaciones físicas en grupos de pares. Se trata de reproducir sujetos concretos, sexuados, con una cierta edad, con un cierto género y raza, "warm bodies" (Willis, 1981: 51), en definitiva, cuerpos específicos con características concretas. Al principio del texto hablé de la madre, quien es responsable de la educación de su hija y de llevarla por el buen camino para que no sea una “karishina”; para poder ser una buena esposa no puede acabar siendo “como un hombre”, tiene que aprender a cocinar, a no ser vaga, a no ser promiscua, y a cumplir con sus deberes de esposa. Postura que diseña entonces la feminidad en relación con el matrimonio. Las tres formas siguientes de control son de mujeres sobre otras mujeres adultas. En la primera, la suegra se encarga de que su nuera sea una buena esposa para su marido. En la segunda, las

cuñadas y las tías se preocupan del comportamiento de una mujer considerada demasiado liberal. Por fin, las hermanas y hermanos de una mujer con menopausia se encargan de recordarle sus deberes sexuales con su marido.

Si decido mencionar el trabajo de reproducción social ubicado en la familia, no pretendo por lo tanto situarlo en un plano “privado” si no, al contrario, exponer lo político que se esconde detrás de ello. Como lo recordó Hartmann (1996 [1979]), “decir que “lo personal es político” no es [...] un canto a la subjetividad, al sentimiento: es una reivindicación de que se reconozca el poder del hombre y la subordinación de la mujer como realidad social y política.” (p.10). Los artificios de dicha reproducción social producen cualidades de los sujetos, como pueden ser los valores, los signos y los significados, y delimitan cuadros (maleables) de imaginarios en los que se insertarán las interacciones con otras personas.

Como sujetos, las mujeres de la Comuna saben muy bien dónde y cómo se espera de ellas que se “coloquen”. Ese aprendizaje comienza desde la infancia, y está en gran parte mediado por las dos principales imágenes que siempre se colocan detrás de la palabra “mujer” en Ecuador: la mujer-esposa y la mujer-madre (Pedone, 2008). De la mujer-esposa-madre, se exige que sepa cuidar tanto de su marido como de sus hijos/as, y que tenga un comportamiento adecuado en cuanto a la dedicación a dichas tareas, incluso en lo que concierne sus deberes sexuales (Millett, 1969).

Escapa al alcance de esta comunicación, pero quería mencionar que, frente a estas situaciones de control los sujetos desarrollan estrategias que están actualmente transformando patrones de parentesco como las normas de elección preferencial de pareja o la residencia dentro de la Comuna; temas que trabajé en trabajos anteriores (Dallempagne, 2012). Sin embargo, aunque la condición de las mujeres de la Comuna ha ido cambiando a lo largo del siglo XX, persisten (aunque de manera diferente) normas de control sobre las mujeres que mantienen y exacerbando las desigualdades entre hombres y mujeres de la Comuna.

Bibliografía

- BALDASSAR, L. & MERLA, L. (eds.) 2014. *Transnational families, migration and the circulation of care: understanding mobility and absence in family life*, London: Routledge.
- BRYCESON, D. & VUORELA, U. 2002. Transnational Families in the Twenty First Century. In: BRYCESON, D. & VUORELA, U. (eds.) *The Transnational Family: New European Frontiers and Global Networks*,. New York: Berg.
- CORTEZ, D. 2011. La construcción social del “Buen Vivir” (Sumak Kawsay) en Ecuador. Genealogía del diseño y gestión política de la vida. *Aportes Andinos*, 28, 1-23.
- DALLEMAGNE, G. 2012. Familias transnacionales atravesando Ecuador y España. La construcción del parentesco y la reproducción de una comuna indígena de Quito. *Revista de Ciencias Sociales (CI)*, 28, 203-226.
- ESPIRITU, Y. L. 2001. " We Don't Sleep Around Like White Girls Do": Family, Culture, and Gender in Filipina American Lives. *Signs*, 26 (2), 415-440.
- HARTMANN, H. I. 1996 [1979]. Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo. *Fundació Rafael Campalans*.
- MILLETT, K. 1969. *Sexual politics*, New York, Doubleday.
- MURATORIO, B. 2000. Identidades de mujeres indígenas y política de reproducción cultural en la Amazonía ecuatoriana. In: GUERRERO, A. (ed.) *Etnicidades*. Quito: FLACSO-Ecuador.
- NIÑO, A. C. B. 2010. *Haciendo-nos mi cuerpo: etnicidad, género y generación en un grupo napo kichwa*, FLACSO-Ecuador.
- OSO, L. 2000. L'immigration en Espagne des femmes chefs de famille. *Les cahiers du CEDREF*. 28 august 2009 ed.
- PAULI, J. 2002. Residencia posmarital y migración: un estudio de caso en grupos domésticos en el Valle de Solis, estado de México. *Papeles de Población*, 8 (34), 191-219.
- PEDONE, C. 2008. “Varones aventureros” vs. “madres que abandonan”: reconstrucción de las relaciones familiares a partir de la migración ecuatoriana. *REMHU. Revista Interdisciplinaria da Mobilidade Humana*, 16 (30), 45-64.
- PEDONE, C. 2010. "Lo de migrar me lo tomaría con calma": representaciones sociales de jóvenes en torno al proyecto migratorio familiar. In: GARCÍA GARCÍA, A. A., GADEA MONTESINOS, M. E. & PEDREÑO CÁNOVAS, A. (eds.) *Tránsitos migratorios: contextos transnacionales y proyectos familiares en las migraciones actuales*. Universidad de Murcia.
- PEDONE, C. en prensa. Rupturas y continuidades en las relaciones de género en hijos e hijas reagrupadas en Cataluña: la migración ecuatoriana como caso de estudio. In: OSO CASAS, L. & TORRES, A. (eds.) *Migración y Desarrollo en Ecuador*. Quito: FLACSO-Ecuador.
- SILVERBLATT, I. 1990. *Luna, sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*, Cusco, Centro de estudios regionales andinos "Bartolomé de las Casas" e Irene Silverblatt.
- STRATHERN, M. 1972. *Women in between: Female roles in a male world: Mount Hagen, New Guinea*, London and New York, Seminar Press.
- WILLIS, P. 1981. Cultural production is different from cultural reproduction is different from social reproduction is different from reproduction. *Interchange*, 12, 48-67.

ANDORRA, FORMAS DE VIDA TRANSNACIONALES EN UN PAÍS DE FRONTERA. EL CASO DE LOS BRITÁNICOS.

Isabel de la Parte

Isabel_delaparte@govern.ad

Archivo de etnografía. Patrimonio Cultural del Gobierno de Andorra

Andorra es un microestado pirenaico que durante la segunda mitad del siglo XX experimenta importantes y significativos cambios económicos, sociales, políticos y culturales. Es un país de frontera, que vive de la frontera, y es un país de inmigración, en el que los movimientos migratorios han sido clave para hacer posible el crecimiento económico y la transformación urbanística que lo han convertido en un enclave financiero moderno. La llegada de extranjeros de procedencias distintas, en situaciones y en momentos diferentes, ha configurado una sociedad diversa y compleja, cosmopolita, pero en la que existen desigualdades significativas en función del origen y las circunstancias sociales y económicas (Comas d'Argemir y Pujadas, 1997).

En los años 50, Andorra se convierte en un destino sobre todo para la emigración española procedente en su mayoría de zonas rurales. Primero llegan de las comarcas catalanas vecinas, pero también de Aragón, Galicia, Andalucía o con menor intensidad de los Pirineos Centrales y otras regiones francesas. Poco más de una década después, las profundas transformaciones que vive el país ofrecen nuevas oportunidades, surgen más necesidades y llegan extranjeros de Portugal, Gran Bretaña, Holanda, Bélgica, Italia, Suiza, Filipinas, Marruecos, India, Argentina, Chile, Uruguay, EEUU o Australia. Durante los primeros años el flujo migratorio es intenso y provoca un crecimiento demográfico vertiginoso. En 1957 la población extranjera censada representa el 53% del total de población y a principios de los años 90 la proporción de extranjeros crece hasta el 30%. Durante más de cincuenta años la población autóctona ha sido claramente minoritaria respecto a la población extranjera, en parte como consecuencia de una legislación muy restrictiva en materia de ciudadanía. En 1995 la tendencia cambia y el número de nacionales tiende a equiparse con el de la población extranjera como consecuencia de la disminución del crecimiento migratorio y la aplicación de un nuevo marco legal que amplía y flexibiliza el acceso a la nacionalidad y reconoce a los nacidos en el país como andorranos.

1 ¿Quién vive en Andorra? Una sociedad mayoritariamente extranjera.

En 2013 Andorra cuenta con una población de 76.098 habitantes, después de experimentar una disminución significativa durante los últimos cinco años como consecuencia de la crisis actual. El 54% de la población residente es extranjera. Hablar de inmigración en Andorra significa hablar de trabajadores y residentes de procedencia mayoritariamente europea, personas llegadas en diferentes momentos y desde diferentes lugares, primero de los estados vecinos como España y Francia, y más tarde desde Portugal, Gran Bretaña, Alemania, Bélgica, Filipinas, Marruecos, India, Argentina, Chile y hasta de ochenta estados más. El 26,4% de la población es de nacionalidad española, el 14,2% portuguesa, el 4,9% francesa, el 1,3% británica, el 1,8% comunitaria y el 5,4% restante aglutina otras nacionalidades. Así, la población inmigrada suma poco más de la mitad de la población residente, con mayor proporción de europeos y composición más heterogénea de lo que podría parecer. En el contexto de Europea, Andorra es un país tercero, con un acuerdo de Unión Aduanera que comporta un trato aduanero y comercial específico, y con un tejido de tratados y acuerdos internacionales que marcan los derechos de circulación de bienes y personas en función de su procedencia dentro de la Unión Europea. Todos los extranjeros necesitan un permiso de trabajo para obtener la residencia, o una autorización de residencia pasiva para aquellos que no necesiten trabajar pero que quieran vivir en el país. El concepto de residente aglutina situaciones de temporalidad y de permanencia, y se caracteriza por la diversidad de procedencias y de procesos de inserción en los que los nacionales españoles, franceses y portugueses tienen una consideración específica de acuerdo con los tratados internacionales.

En este recorrido histórico, los residentes extranjeros han tendido a mantener vínculos con sus lugares de procedencia. Los relatos de personas que residen o han residido en Andorra permiten observar las redes migratorias que se han tejido durante años y han facilitado que se hayan trasladado familias enteras, grupos de amigos y vecinos de un mismo pueblo de determinadas regiones como Andalucía y Galicia, Trás-os-Montes e Alto Douro (Portugal) o, más recientemente, Río Negro (Argentina). Los primeros en establecerse crean una red de allegados que generan y facilitan la dinámica migratoria. Y a pesar de que actualmente el país no ofrece las mismas oportunidades, continúan llegando personas a través de familiares y amigos que funcionan como un canal de información y de apoyo sobre el que se sustenta el

proyecto migratorio (Martínez Veiga, 1997). Pero los movimientos migratorios conocen nuevos significados en las conexiones y la movilidad.

Con respecto a la situación de los extranjeros que llegan a Andorra desde las comarcas vecinas, la proximidad les ha facilitado mantener una estrecha relación con familiares y amigos, conservar sus propiedades, así como participar en actividades sociales, culturales, económicas y políticas en sus lugares de origen. Pero también entre aquéllos que llegan desde más lejos, la tendencia ha sido mantener una vinculación e incluso establecer nuevas vinculaciones allende las fronteras andorranas. Las dimensiones territoriales y poblacionales y las características económicas, sociales y políticas de un pequeño estado comportan una actividad transfronteriza. Un pequeño estado como Andorra no posibilita la prestación de determinados servicios en ciertos sectores (educación, sanidad...) que los residentes se encargan de buscar fuera. Las características del mercado de trabajo también contribuyen a esta dinámica, ya que se asienta en una economía de mercado libre desregulada, donde las relaciones informales tienen un peso significativo. Es importante destacar como característica diferenciada en relación al entorno europeo que el país no tiene mecanismos como el subsidio de desempleo o programas de rentas mínimas de inserción (Batalla, Casals y Micó, 2003). Estas circunstancias favorecen el mantenimiento de los vínculos fuera de las fronteras, por lo que muchas de estas actividades que pudieran etiquetarse de transfronterizas han adquirido una dimensión y una frecuencia significativas, se han multiplicado e intensificado hasta el punto que se plantean formas de vida que simultanean residencias y actividades económicas.

En los últimos años, se han realizado estudios diversos sobre los movimientos migratorios en Andorra desde el ámbito de la economía, la antropología y la geografía. Los trabajos de Bricall (2001), Comas d'Argemir (2002) y Xuelles (2004) analizan la transición demográfica que convierte el país en un centro de atracción para personas de otros países después de haber padecido un período emigratorio. La llegada de extranjeros responde a las necesidades crecientes del mercado laboral, inducidas por el crecimiento económico y el desarrollo comercial y turístico que experimenta la sociedad rural de montaña durante la segunda mitad del siglo XX. Diversos estudios realizados desde el Centro de investigaciones sociológicas de Andorra (2003, 2004) son clave para conocer la situación de los inmigrantes en el mercado de trabajo y conocer las condiciones de acceso a la nacionalidad andorrana. El estudio sobre la identidad andorrana realizado por Pujadas (1998) analiza los movimientos migratorios, las

fronteras internas y la diversidad social y la difícil construcción del sentimiento comunitario y la identidad nacional. Pero la mayor parte de los trabajos sobre inmigración parten de aproximaciones teóricas que conciben los movimientos migratorios desde planteamientos unidireccionales y analizan las migraciones haciendo énfasis en aspectos concretos y prestando especial atención a los efectos en la sociedad receptora y en la identidad nacional. El inconveniente de este enfoque es que obvia un escenario migratorio complejo y un tipo de migración que plantea motivaciones diversas y muestra abiertamente como se desarrollan redes, actividades, estilos de vida e ideologías que engloban las sociedades de origen y de destino.

En el mapa geográfico de la contemporaneidad, la movilidad favorece vivir entre aquí y allá, y se convierte en una estrategia personal, familiar, social y económica tal como revelan las trayectorias de los migrantes. Las distancias se han reducido y las conexiones transnacionales se han intensificado, multiplicado y multidireccionado. Las motivaciones que llevan a los residentes extranjeros a mantener relaciones con sus lugares de procedencia u otros destinos, y sobre todo la naturaleza y la intensidad que adquieren estas relaciones invitan a repensar procesos migratorios.

2 Repensando los proyectos migratorios, trazando vidas transnacionales.

En una economía de frontera, donde las fronteras y el movimiento de capital y de bienes han posibilitado su crecimiento y modernización, una parte importante de residentes muestran un alto índice de movilidad y tienden a vivir entre países diferentes hasta crear nuevos espacios de relación, nuevas formas de sociabilidad y construcciones identitarias más complejas que no se explican en la lógica de un único estado (Portes, Guarnizo y Landolt, 2003; Levitt y Glick-Shiller, 2004). En un mundo interconectado y con un alto índice de movilidad, emergen redes de actividad, estilos de vida e ideologías que se desarrollan entre más de una sociedad. Británicos, franceses, españoles, portugueses, alemanes, belgas, indios argentinos, marroquíes, filipinos, australianos o rusos entre otras ciudadanía han llegado en momentos y en circunstancias diferentes, y son muchas las personas y las familias que mantienen relaciones económicas, sociales, culturales, religiosas y políticas con sus lugares de origen. Estas prácticas transnacionales también comportan lealtades más complejas, favorecen las ciudadanía dobles y múltiples, y posibilita el surgimiento de identidades híbridas que se arraigan en el hecho de vivir entre dos o más países simultáneamente.

El marco conceptual transnacional nos ofrece una mirada sobre las nuevas pautas que muestran los movimientos migratorios en Andorra y la posibilidad de reflexionar sobre la construcción de identidades contemporáneas, donde la localidad es parte y consecuencia de las transformaciones urbanas locales y globales. La adopción de la mirada transnacional nos permite observar cómo se simultanea la vida en un campo social que supera la frontera local y nacional, y cómo se construyen las relaciones contemporáneas en espacios multigeográficos.

En el 2007 desde el Archivo de Etnografía se lleva a cabo un estudio sobre migraciones, ciudadanía y diversidad cultural que analiza las redes migratorias intentando superar aproximaciones teóricas convencionales y planteamientos unidireccionales¹. Las trayectorias y los relatos de las personas extranjeras entrevistadas revelan estrategias de vidas que se plantean en un nuevo escenario transnacional. No se trata de venir de y quedarse en, se trata de vivir entre o mientras, lo que comporta interactuar entre más de una sociedad. Con ello, no pretendemos decir que todos los inmigrantes son transnacionales, pero sí que algunos son más transnacionales que otros (Portes, Guarnizo y Landolt 2003).

En las líneas que siguen a continuación, reflexionaremos sobre las prácticas transnacionales de los residentes británicos, haciendo especial énfasis en aquellos que llegan atraídos por la montaña y la práctica del esquí. El análisis de sus proyectos migratorios no contempla el retorno al lugar de origen ni un único destino. La búsqueda de un entorno paisajístico que permita desarrollar ciertas actividades es uno de los motivos esgrimidos por los británicos que residen en Andorra. Son ciudadanos europeos que si bien llegan atraídos por las posibilidades y las ventajas económicas del país, también buscan otros alicientes. Se trata de una migración emergente, escasamente considerada ya que es menos relevante en términos estadísticos, pero con un peso en la configuración de ciertos lugares como destinos migratorios. Son los denominados por la Comisión Europea los nuevos europeos o los ciudadanos transeuropeos porque simultanean la residencia o la actividad económica en otros países de la comunidad o, como en el caso de Andorra, en un país tercero. Veremos en qué circunstancias llegan al país, cómo son los procesos de inserción y las relaciones que

¹ El estudio se enmarca en el proyecto de investigación realizado en la Universidad Rovira y Virgili sobre *Trayectorias transnacionales y procesos locales: familia, red social y formas de mediación* coordinado por Joan Josep Pujadas y realizado entre 2006 y 2009.

establecen en los lugares donde residen, actores y escenarios concretos entendidos como productores y productos de las interconexiones transnacionales.

3 Ciudadanos británicos en Andorra.

¿Por qué fijar nuestra mirada en los residentes británicos? Posiblemente porque en el momento en que se instalan en Andorra representan una forma de migración que desarrolla una serie de actividades que les permite vivir intermitentemente entre varios países. Su huella es fácilmente perceptible en algunos núcleos de población, similar a la que puedan dejar en núcleos de otros países. En este sentido, a pesar de centrarnos en el paso de las migraciones británicas por Andorra, lo cierto es que nos basamos en sus trayectorias de vida que se extienden en diferentes escenarios sociales que hemos podido observar para conocer el porqué de estos movimientos e insistir en la manera en que conciben y se relacionan en estos espacios multi-locales. Hablaremos de británicos, pero sus motivaciones y sus estrategias son compartidas por otros grupos sociales y nacionales en circunstancias y con inquietudes similares.

Mis padres habían vivido en Irán, Japón, EEUU..., y en la última época (profesional) estaban en Inglaterra. Ellos eligieron Andorra como sitio beneficioso pero también un sitio donde en los años 60 habían pasado, cuando el puerto del Pas de la Casa era un camino... Y les encantó. Vinieron de visita, compraron una casa y se trasladaron. “ (Mujer, británica, 44 años, La Massana)

Las montañas, el clima, la tranquilidad, la práctica del esquí y el ocio, sin olvidar las ventajas económicas que ofrece del país, parecen haber motivado la presencia creciente de residentes británicos que se instalan temporal o permanentemente. En pleno desarrollo turístico y de las estaciones de esquí, agencias y promotores británicos descubren Andorra en los años 70, un paraje de montaña y un destino potencial que ofrece una combinación de riqueza natural, tranquilidad, servicios, fiscalidad ventajosa y situación estratégica. Es el inicio de un goteo constante de turistas y residentes que participan en la transformación del paisaje y la consolidación de un destino turístico y residencial de algunas poblaciones andorranas.

El año 1983 los ciudadanos británicos censados son 522, y representan el 1.2% de la población. Aunque la mayoría son ingleses, también hay irlandeses, escoceses y galeses. En el año 1993 asciende a 1.092, el 1.6% del total, y el año 2010, la cifra se eleva a 1.117 que significa el 1.3%. El último censo poblacional realizado en el 2013 contabiliza 963, el 1.2%

de una población de 76.098. La disminución de residentes británicos se debe a factores múltiples y habrá que ver cómo evoluciona. A pesar de la incertidumbre ante el posible nuevo escenario, la presencia de la comunidad británica es significativa y representativa de las nuevas migraciones.

Los residentes británicos argumentan motivaciones similares en la manera que llegan y se establecen en Andorra, pero sus circunstancias revelan diversidad de situaciones y estrategias. Los ciudadanos británicos de más edad o con una buena situación económica llegan atraídos por las ventajas fiscales y por unos parajes naturales, saludables y confortables para establecer una residencia que, a menudo, se alterna con la residencia del lugar de procedencia o de otras zonas, como la costa mediterránea. Se instalan allí donde pueden adquirir un terreno o una casa con jardín como hicieron en algunos pueblos de La Massana, y prolongan así su estilo de vida. Los itinerarios de muchos de estos ciudadanos muestran una significativa movilidad ya que han vivido en diferentes lugares del mundo, y en el momento de retirarse profesionalmente buscan lugares con unas características determinadas que les garantice una calidad de vida y un bienestar.

“Cuando mis padres dijeron vamos a venir a Andorra, tuve que ir a una tienda a comprar un mapa para ver dónde estaba Andorra... Y llegamos a casa de mis padres, que ahora está asfaltado, pero que en aquella época era un camino de tierra, era de noche... Al día siguiente cuando abrí la ventana era espectacular, increíble... Y una de las cosas más increíbles es que vivimos en un sitio pequeño, tipo pueblo, y sin embargo hay un buen hospital y puedes encontrar todo lo necesario y más de consumir. Y es una ciudad hipermoderna. Esta combinación es importante... (Mujer, británica, 36 años, La Massana)

“Al principio era gente de todos sitios, que no habían vivido en Inglaterra desde hacía años, que habían trabajado en Medio Oriente en campos de petróleo. Había también unos cuantos que era exmilitares jubilados. Gente más bien mayor. El nivel económico bueno, muy bueno tampoco... La mayoría de los que se han instalado aquí era autosuficientes, pero no la gran riqueza. Los años 70 la vida aquí era una vida muy sencilla, muy simple. Era un paraíso para un pequeño sector de la comunidad británica. Los que querían pasar dos meses en Canes o en Niza no... era al revés de la gente que venía por aquí. Las Baleares siempre han sido... y es otra vida cultural. Mallorca siempre ha sido muy importante, mucho más grande, mucho más cosmopolita... En la época, casi la totalidad de la comunidad nos reuníamos (...) todos estaban enamorados de nosotros y nosotros de Andorra... la gente estaba contenta con el paisaje, con la vida sencilla”. (Hombre, 69 años, británico, La Massana)

La mayoría de estos residentes pasivos forman parte de la denominada Migración Internacional de Retiro (MIR) y guarda similitudes con la emigración británica hacia el sur

de Francia o la costa Mediterránea, entre otros lugares. Estudios como el realizado por King, Allan, Warnes y Williams (2000) muestran cómo la mejora y el abaratamiento de las comunicaciones facilita este tipo de movilidad y de cambio residencial. Los británicos que llegan al país buscan el beneficio fiscal, y el paisaje y la seguridad que les ofrece son su gran atractivo. Lo que resulta más revelador es que muchos de estos residentes han vivido en lugares y países diferentes, y en el momento de la jubilación no hay un retorno claro al lugar de origen con las mismas garantías de bienestar. La oferta de retirarse en un país como Andorra les permite mantener su nivel de vida, una circunstancia que su país de origen no les asegura, y al mismo tiempo viven una nueva experiencia cultural. Sus trayectorias de vida son el fruto de la dinámica de la globalización económica que les ha llevado a una movilidad en un escenario transnacional.

En los años 80 llegan también jóvenes ciudadanos británicos atraídos por las montañas, la práctica del esquí y por las posibilidades económicas del país en pleno crecimiento. Las oportunidades de desarrollar actividades en el ámbito deportivo y turístico posibilitaron que muchos de aquellos jóvenes se quedasen o decidiesen volver con el inicio de cada temporada de esquí, y al mismo tiempo colaborasen en incentivar un turismo británico a través de agencias y promotoras inmobiliarias, sobre todo en las estaciones invernales de Arinsal, Soldeu y Pas de la Casa.

“Los 70 va ser el principio de la inmigración británica. El turismo británico no comenzó hasta el año 80, el 1982. Y ahora, ya se sabe, hay gente para el esquí cada fin de semana (...) La gente abría un negocio, un pub...Construíamos pisos y los vendíamos y mucha gente los compraba... Primero los alquilábamos por temporadas y esta gente buscaba una especie de inversión.” (Hombre, británico, 67 años, La Massana)

Hoy, la comunidad británica en Andorra comparte muchos aspectos en su forma de vida, pero sus circunstancias profesionales y económicas y las relaciones que establecen en el país varían. Están los ciudadanos británicos con una residencia pasiva que gozan de una buena situación económica y buscan el bienestar que ofrece el país. Y están los residentes activos, con permiso de trabajo, que viven en poblaciones cercanas a las estaciones de esquí y desarrollan actividades turísticas y deportivas. Entre estos últimos, están los que llegan para hacer la temporada y después marchan hacia otros destinos turísticos o regresan a su lugar de procedencia, pero con la intención de volver a Andorra para el inicio de la nueva temporada de esquí.

“Vine a España a trabajar en la playa con unas amigas, del sur de Londres, y fui a Lloret de Mar a trabajar...21 años. Y trabajando ahí nos dijeron de venir a Andorra. Yo

nunca pensé en esquiar. Pensaba que esquiar era para los ricos. Entonces ahí hemos encontrado un apartamento y trabajo para el invierno. Y he encontrado un monitor de esquí inglés y hemos quedado aquí tres inviernos y tres veranos.” (Mujer, británica, 43 años, Soldeu)

La actividad estacional convierte estas poblaciones en espacios de tránsito para los trabajadores de temporada, donde la práctica del deporte, el ocio y las relaciones con sus conciudadanos son una parte fundamental de su forma de vida. Muchos de estos jóvenes regresan durante varias temporadas, y son muchos los que inicialmente se plantean vivir estacionalmente. Sea cual sea el planteamiento, la movilidad está presente. Hay quien decide establecerse e invertir en el sector de la hotelería y la restauración, el sector inmobiliario, el comercio y otros servicios, a menudo orientados al turismo británico. Algunos de estos empresarios han abierto negocios similares en otros lugares turísticos con presencia británica que favorece las formas de vida y las prácticas económicas transnacionales. La decisión de quedarse o marchar responde a factores de tipo personal, familiar y económico.

“Mi padre era monitor de esquí. Entonces al ser monitor de esquí, hablando la lengua inglesa decidieron que viniera él a hacer de monitor y empezar a hacer esto. Se integró aquí a la época, no sé si decirte en el 1973... Los primeros ingleses en llegar aquí (Soldeu) Ellos vivían la vida tal y como iba.” (Hombre, británico, 37 años, Soldeu).

“Entonces (años 80) en La Massana había pocos edificios. El hotel Folch... era el baile del pueblo, que eso era divertidísimo. El hotel Naudi estaba ahí, poco más... Y casa Nono...en la Aldosa... Y íbamos con cadenas y pinchos en las ruedas (por la nieve). Todos estos chavales, monitores, tenían Wolsvagen... Después de dos temporadas aquí nos fuimos al sur de España y allí tuve mi primer hotelito... y tuve otro restaurante en la playa. Y luego un invierno, volvimos aquí... porque habíamos estado bien.” (Mujer, británica, 51 años, Arinsal)

Muchos de los residentes o los trabajadores de temporada británicos viven en los núcleos de Arinsal y Soldeu, con estaciones de esquí. Estas poblaciones son destinos turísticos y sus calles y sus negocios testimonian la presencia británica. El paso de las estaciones marca el ritmo de vida en estas poblaciones que concentran gran parte de su actividad en la temporada de invierno. Durante los cuatro o cinco meses que abren las estaciones de esquí, el trabajo es intenso y la afluencia turística masiva. El trasiego invernal contrasta con la quietud estival. Los turistas buscan otros destinos y los trabajadores del sector otras posibilidades en escenarios diversos. Son múltiples las circunstancias que confluyen en el momento de decidir si quedarse o marcharse. Entre los profesionales del esquí son muchos quienes optan por continuar la actividad en el hemisferio sur, en las estaciones de Chile y Argentina, e incluso de Australia. De hecho, existe un circuito por el cual transiten muchos de estos profesionales

que han entretejido una red migratoria transhemisférica que comporta un estilo de vida nómada, estacional. En sus discursos, la importancia de la práctica deportiva siempre está presente. También hay quien decide quedarse y desarrollar otras actividades en el ámbito turístico del país o quien se encamina hacia los destinos de playa en la costa mediterránea. El vínculo que se establece entre estos lugares no responde únicamente a la oportunidad de trabajar, el componente relacional es muy importante. La complementariedad de los diferentes destinos y las actividades estacionales han creado espacios transnacionales por donde transitan los jóvenes británicos que buscan desarrollar ocupaciones que combinan la actividad deportiva y el ocio. Muchos han forjado un estilo de vida itinerante donde sus trayectorias individuales y familiares se vertebran en diferentes lugares y países.

Este tránsito por un campo migratorio entre emplazamientos turísticos requiere un análisis profundo de las motivaciones estructurales de este, relativamente nuevo, tipo de movilidad que implica una forma de vida que atrae a las personas más jóvenes o con un planteamiento de vida más individualista ya que son complejas de conciliar con cargas familiares, aunque también hay casos de familias que se han organizado en base a esta movilidad. El atractivo de este planteamiento de vida está motivado por una cierta inquietud, adaptarse requiere mantener estrechas relaciones en los diferentes lugares donde se vivirá durante el año, y adoptar estrategias individuales y familiares que implican simultanear residencias y actividades.

“Mucha gente se ha ido, pero mucha se ha quedado. Supongo que era gente como yo, que llegaron aquí y pensaron que era el lugar donde querías vivir. Si tienes la facilidad que te puedes organizar de manera que puedes estar aquí en invierno y en verano marchas, es el lugar ideal. Trabajar unos meses y el resto, pues, conocer mundo. Conocer otros países y otras culturas.” (Mujer, británica, 40 años, Soldeu)

“Los monitores cada año dicen que marchan y que no van a volver. Hay gente que dicen cada año que no van a volver y siempre vuelven.” (Mujer, británica, 36 años, Soldeu)

Los residentes británicos han tendido a proyectar un estilo de vida propio que se observa en los lugares donde se han establecido. En Soldeu y Arinsal, si bien el ritmo cotidiano está marcado por la estacionalidad de las actividades y la presencia de visitantes de procedencia diversa, se observa una segmentación social y lingüística en los lugares de encuentro y de ocio, lugares pensados para atraer clientela turística pero también residentes de la misma procedencia. De hecho, muchos de los que llegaron como turistas se convirtieron en

inmigrantes y, cuando las circunstancias lo han posibilitado, en empresarios. Las circunstancias que favorecen esta movilidad y estos cambios deben abordarse desde la situación y la perspectiva local-global. La globalización produce nuevas territorialidades que atraviesa fronteras donde las personas organizan su vida y crean vínculos personales, profesionales y económicos. Los británicos, como ciudadanos europeos, se acogen a los acuerdos con la Unión Europea para poder trabajar, residir y abrir empresas en el país que, con ciertos constreñimientos que comportan las fronteras andorranas, no son un impedimento para que formen parte de las nuevas territorialidades que se están generando en la Unión Europea. De hecho, el campo migratorio de muchos de estos residentes británicos se extiende no sólo a la costa mediterránea, sino que también se desplazan hacia destinos de nieve en otros continentes, y esta forma de vida transnacional es compartida por otros ciudadanos de otras procedencias.

Durante los años 80 llegan a Andorra los primeros argentinos atraídos por las posibilidades que ofrecen las pistas de esquí en pleno desarrollo. La mayoría proceden de la zona de San Carlos de Bariloche de la Región de Río Negro y una de las ciudades más pobladas de los Andes Patagónicos, una ciudad turística que ha crecido alrededor de las actividades de montaña y la práctica del esquí. Son jóvenes profesionales del esquí y de la montaña que, con la mejora y el abaratamiento de las comunicaciones, han visto la posibilidad de combinar la temporada invernal andina que se desarrolla entre junio y octubre, con la europea que se inicia en diciembre y acaba en abril aproximadamente. Durante los años 90 la presencia de argentinos en las pistas de esquí se vuelve habitual pero se intensifica con la crisis que atraviesa el país a finales de la década y los lugares de procedencia se diversifican. Los argentinos han encontrado la posibilidad de trabajar en Andorra durante una o varias temporadas durante cinco o seis meses. Muchos de ellos tienen más de una nacionalidad (española, italiana...) y son ciudadanos transfronterizos (Glick Schiller, 2005) que se incorporan con los derechos de los ciudadanos comunitarios. Como en el caso de los jóvenes británicos, los jóvenes argentinos abocados a la práctica del esquí crean itinerarios de vida entre aquí y allá y entre todos tejen una red de contactos multidireccional a la que se suman jóvenes de otras procedencias nacionales.

Las estaciones de esquí andorranas se han convertido en lugares de confluencia de personas de procedencias diversas. Por ocio, por trabajo o por ambas cosas, británicos, argentinos, españoles, chilenos, franceses, rusos... participan de un tipo de migración que entreteje

campos transnacionales entre localidades turísticas entre las zonas de montaña, la montaña y la costa, y entre el hemisferio sur y el hemisferio norte.

4 Identidad(es) en transición.

Los relatos de los británicos que residen habitualmente o por temporadas en Andorra muestran la imbricación entre los destinos turísticos y determinados tipos de migraciones, que no pueden explicarse desde razones meramente economicistas. Los lugares descritos atraen residentes, turistas y trabajadores extranjeros y la actividad estacional que los caracteriza los convierte en realidades cambiantes y espacios de tránsito, en los que surgen formas de vida que se articulan en la movilidad y crean un campo social transnacional. De hecho, se puede entender como traslocalidad, ya que a menudo la movilidad se articula entre localidades. Lugares como Soldeu y Arinsal revelan una movilidad poblacional significativa y se convierten en sociedades en movimiento con una composición social que varía con el paso de las estaciones y donde hibridan las identidades.

La significativa movilidad de los británicos y los diferentes tipos de migración que protagonizan, sobre todo dentro de las fronteras europeas muestra claramente la tendencia de muchos nacionales a habitar en países que no son sus originarios y que simultanean la residencia y la actividad económica entre dos o más países creando vínculos transnacionales. La acentuación de estos vínculos tiene un carácter social y económico, ya que quien dispone de mejores niveles de renta tiene acceso a las tecnologías más innovadoras y facilidad para establecerse en lugares diferentes y emprender actividades económicas diversas. Así, a través de los relatos de vida de los británicos, vemos cómo y por qué se crean estos vínculos entre más de una sociedad y cómo se establecen interconexiones de manera bidireccional o multidireccional hasta el punto que engloba a otros grupos sociales y nacionales con intereses similares.

Este tipo de migración transnacional también construye identidades que surgen de procesos de individualización, cosmopolitización e hibridación. Los migrantes construyen su identidad a partir de las relaciones que establecen en los lugares de origen y de residencia. Si bien los vínculos con el país de origen son fuertes, también lo puede ser la implicación con el lugar de residencia. Son lealtades, motivaciones e implicaciones diferentes, pero también

convergentes en la forma de vida transnacional que replantean el valor de la ciudadanía y la identidad nacional.

En el caso de Andorra resulta paradigmático ya que desde la aprobación de la Constitución de 1993 es un estado de derecho que afronta un horizonte de construcción nacional y su encaje en la Europa Comunitaria, con un recorrido histórico en el que las fronteras han posibilitado su crecimiento en una economía globalizada. Éste es un escenario que se está perfilando actualmente e implica afrontar la libre circulación de trabajadores, un principio fundamental establecido en el artículo 45 del Tratado de Funcionamiento de la Unión Europea, una de las cuestiones que más preocupa a los andorranos ya que se percibe como una pérdida de soberanía. Y en este escenario de negociaciones y de incertidumbre resulta interesante entender las estrategias de los extranjeros que viven en el país, sobre todo de los denominados transeuropeos, atendiendo a las interconexiones que establecen fuera de éste.

En el contexto europeo de unas fronteras estatales permeables, en este microestado se plantean dudas y se habla del riesgo que puede suponer para la jurisdicción territorial y la identidad nacional el incremento de las ciudadaníaes dobles o múltiples. En Andorra la valoración de optar a la nacionalidad por parte de los extranjeros, sobre todo de los ciudadanos comunitarios, también se entiende en la lógica transnacional. El valor de un pasaporte comunitario radica en que otorga derechos ante los estados miembros de la Unión Europea y las instituciones comunitarias. Por tanto, el planteamiento de acceder a la nacionalidad andorrana radica en el hecho de no perder la nacionalidad de origen, aunque el marco legal andorrano no contempla la doble nacionalidad. Así pues, los motivos para solicitar la nacionalidad andorrana no se entiende en la lógica de un único estado, sino en relación a la legislación y los valores de la nacionalidad o las nacionalidades que se posean, la expectativa de movilidad y los vínculos transnacionales. En el contexto comunitario el acceso a la nacionalidad varía en función de las políticas estatales y por tanto se generan desigualdades y exclusiones en el campo social europeo.

En este mismo sentido, Andorra afronta con incertidumbre la falta de cohesión social y basa la ciudadanía en la lealtad, prohibiendo la doble nacionalidad. El articulado 7 de la Constitución andorrana exige la pérdida de la nacionalidad andorrana en el caso de posesión de doble o múltiple nacionalidad, estableciendo la obligación de elegir libremente. Este hecho comporta una situación contradictoria ya que, en algunos países como España, Francia

o Gran Bretaña es posible tener doble y múltiple nacionalidad. Es el caso de los ciudadanos británicos quienes pueden renunciar a la ciudadanía de origen para obtener la andorrana y recuperarla tras un trámite burocrático. Lo cierto es que en el maremágnun internacional de las políticas sobre nacionalidad, la lealtad responde más a la oportunidad que a la voluntad: la doble o múltiple nacionalidad es un hecho frecuente para aquellos que proceden de otros países donde sí se permite. Cifrar el número de personas con más de una nacionalidad en Andorra no es posible oficialmente, pero la estimación es que la práctica está muy extendida si la nacionalidad o nacionalidad de origen o de filiación lo posibilita. Finalmente, el debate sobre la doble nacionalidad en un escenario transnacional invita a la reflexión sobre hasta qué punto la prohibición de la doble nacionalidad afronta las necesidades y las posibilidades de los ciudadanos y no crea nuevas desigualdades. Andorra es un caso paradigmático del aumento de ciudadanos con vínculos transnacionales e identidades múltiples, como consecuencia de las características de los movimientos migratorios. La perspectiva transnacional sin duda puede ayudar a identificar y conocer nuevas formas de vida y de relaciones de los migrantes en un campo social cada día más amplio y replantear las políticas de inmigración o conceptos como la ciudadanía ante las nuevas identidades múltiples.

Bibliografía

Alvarez, P.; Micó, J. y Rafanelli, C. (2008) *Els treballadors argentins temporals a Andorra*. Andorra: Institut d'Estudis Andorrans.

Batalla, J; Casals, M. y Micó, J. (2003) *Anàlisi de la situació laboral a Andorra*. Andorra: Institut d'Estudis Andorrans.

Casals, M. y Micó, J. (2004) *La immigració a Andorra*. Andorra: Institut d'Estudis Andorrans.

Bauböck, R. (2003) "Towards a political theory of migrant transnationalism", *International Migration Review*, 37 (3), 700–23.

Bauböck, R y Faist, R. (Ed.) (2010) *Diaspora and Transnationalism. Concepts, Theories and Methods*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Bauman, Z. (2006) *Tiempos líquidos*. Ed. Tusquets, Barcelona.

Bricall, J.M. (2001) *L'economia andorrana en el canvi de segle*. Andorra. Fundació Julià Reig.

Comas d'Argemir, D. (2002) *Andorra, una economia de frontera*. Lleida: Pagès Editors, Lleida.

Comas d'Argemir, D. y Pujadas, J.J. (1997) *Andorra, un país de frontera. Estudi etnogràfic dels canvis econòmics, socials i culturals*. Barcelona: Alta Fulla y Gobierno de Andorra.

De la Parte, I. (2004) "L'Andorra diversa: una societat multicultural?", *Ciudadans*, 1: 2-9.

De la Parte, I (2008) "Xarxes migratòries i vides transnacionals a Andorra", *Ciudadans*, 4:3-10.

De la Parte, I. (2012) "Soldeu by night. Migració, turisme i vides transnacionals", *Ciudadans*, 9:4-11.

Garcia Canclini, N. (1999) *La globalización imaginada*. Barcelona: Paidós.

Glick Schiller, N., Basch, L. I Blanc-Szanton, Cr. (1992) *Towards a Transnational Perspective on Migration. Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered*. New York: New York Academy of Sciences.

Glick Schiller, N. (2005) "Transnational social fields and imperialism: bringing a theory of power to transnational studies", *Anthropological Theory* 5, 4, 439-461.

Hannerz, U. (1998) *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*. Madrid: Càtedra.

Holert, T. y Terkessidis, M. (2009) *La fuerza centrífuga. Sociedad en movimiento: migración y turismo*. Barcelona: Carena.

King,R.; Allan A.M.; Warnes, T. Y Williams, M. (2000) *British Retirement Migration to the Mediterranean* . Londres: Bloomsbury Academic.

Levitt, P. I y Glick Schiller, N. (2004) "Perspectivas internacionales sobre migración: conceptualizar la simultaneidad". En *Migración y desarrollo. Perspectivas internacionales sobre migración*. 3:60-91.

Lluelles, M.J. (2004) *El segle XX. La modernització d'Andorra*. Lérida: Pagès y Cambra de Comerç, Indústria i Serveis d'Andorra.

Lluelles, M.J. (2010) *Impacte de la immigració a Andorra*. Andorra: Govern d'Andorra.

Martinez, U. (1997) "La inmigración, algunos elementos para su análisis", *Cuadernos de relaciones laborales*, 10: 17-47

Portes, A.; Guarnizo, L. y Landolt, P. (2003) "El estudio del transnacionalismo: peligros latentes y promesas de un campo de investigación emergente". En *La globalización desde abajo- Transnacionalismo inmigrante y desarrollo*. México: FLACSO.

Pujadas, J.J. (1998) *La identitat andorrana* (Informe), Arxiu d'etnografia d'Andorra.

Solé, C. (dir) (2006) *Inmigración comunitaria: ¿discriminación inversa?*, Barcelona: Anthropos.

Solé, C.; Parella, S. y Calvanti, L. (2008) *Nuevos retos del transnacionalismo en el estudio de las migraciones*. Madrid: Ministerio de Trabajo e Inmigración.

“EN CASA... LEJOS DE CASA”
PROCESOS DE RETORNO FORZOSO Y REINTEGRACIÓN
EN ORIGEN DE LOS MIGRANTES BOLIVIANOS Y
ECUATORIANOS EXPULSADOS DE ESPAÑA

Adriana Jarrín Morán

adrianajarrinmoran@gmail.com

Universidad Autónoma de Barcelona

Introducción

El documento que se presenta a continuación es producto de los avances realizados en la investigación para la tesis doctoral en Antropología Social y Cultural de la Universidad Autónoma de Barcelona. El tema aborda los procesos de retorno forzoso y reintegración en origen de los migrantes bolivianos y ecuatorianos expulsados de España. El interés por este estudio surgió como resultado de las interrogantes generadas a partir de la investigación etnográfica sobre "La persona en el limbo jurídico: aproximación a la situación de los inmigrantes en los Centros de Internamiento para Extranjeros" realizada para el trabajo final del Master en Investigación Etnográfica, Relaciones Interculturales y Teoría Antropológica cursado en 2009 – 2010.

Los objetivos de la investigación son: analizar la forma en que las políticas migratorias intervienen en la vida de los migrantes y sus familias, profundizar en el estudio de los retornos forzosos de España hacia países andinos, analizar las estrategias desarrolladas por las familias ecuatorianas y bolivianas para afrontar los retornos forzosos y el papel de las redes y cadenas migratorias en el proceso de re-adaptación en origen de la o el migrante expulsado. Los ejes conceptuales que vertebrarán el estudio están relacionados con: políticas migratorias, retornos forzosos (expulsiones) y familias transnacionales.

Las políticas migratorias y las familias transnacionales han constituido temas prioritarios en

los estudios en torno a los movimientos migratorios, sin embargo, ha existido una tendencia a abordar ambos aspectos por separado pese a su estrecha vinculación que se refleja en la vida cotidiana de los migrantes. En la práctica, las políticas migratorias no transcurren ajenas a la vida de las familias migrantes, por el contrario éstas operan como “marcos estructurantes de su accionar” (Herrera, 2008, p.71).

El estudio de los retornos forzosos ejecutados por el Estado español permite analizar la forma en que las políticas migratorias intervienen, de manera real y concreta, en la vida de los migrantes y sus familias. Es decir, “estudiar el poder allí donde su intención – si existe – está investida en prácticas reales y efectivas, en su cara extrema, allí donde está en la relación directa e inmediata con aquello que podríamos llamar, provisionalmente, su objeto, su blanco, su campo de aplicación, es decir, allí donde se implanta y produce sus efectos concretos” (Foucault, 1996, p.31). Los retornos forzosos o expulsiones es un aspecto sobre el cual se ha explorado escasamente, tanto en sus mecanismos de funcionamiento como en sus consecuencias en la vida de las personas y familias afectadas, pese a que son un procedimiento regular y estructural en el control de los flujos migratorios europeos y españoles.

Para la investigación se seleccionó el estudio etnográfico de los colectivos ecuatorianos y bolivianos con la finalidad de alcanzar una dimensión andina sobre el impacto de las políticas migratorias españolas de retorno forzoso en esta región. La condición de movilidad y situación multi-localizada de las familias de las y los migrantes expulsados de España hacia Ecuador y Bolivia determinó que la investigación adquiriera una dimensión transatlántica y transnacional en la medida que aborda temas que atañen tanto a la sociedad de origen como a la de destino.

El trabajo etnográfico en España hasta el momento se ha llevado a cabo en el Centro de Internamiento de Extranjeros (CIE) de la Zona Franca de Barcelona realizando entrevistas a los internos pendientes de expulsión, acompañando a los familiares en la gestión de los trámites legales con diversas entidades, participando en las visitas que las autoridades consulares de Ecuador realizan a sus connacionales en el CIE. En el ámbito de trabajo transnacional en Ecuador se han realizado entrevistas a: migrantes retornados forzosamente al país y a sus familias, migrantes retornados voluntariamente y a representantes de entidades

gubernamentales y no gubernamentales que brindan atención a la población migrante.

1. **Migraciones de Ecuador y Bolivia a España: contexto**

Las migraciones son una de las estrategias que históricamente han desarrollado las poblaciones de la región andina para afrontar las condiciones de precariedad y pobreza (producto del impacto de la economía global en sus economías locales) y de la inestabilidad política y social. “De forma sintética, se puede sostener que las políticas neoliberales aplicadas en los países de América Latina han promovido el crecimiento de la deuda externa, el recorte de los gastos sociales, la precarización del empleo, la extensión de la economía informal, el aumento de la pobreza, más concentración económica y la profundización de las desigualdades” (Gil Araujo, 2008 p.193).

Durante las décadas de los sesenta y setenta las migraciones internas del campo a la ciudad fueron las protagonistas de la transformación y redefinición de la composición de las sociedades andinas (Castillo y Herrera, 2007). Paulatinamente, los movimientos migratorios se hicieron extensivos al ámbito regional, manteniendo un permanente flujo transfronterizo entre los países vecinos; posteriormente, alcanzaron una escala internacional, teniendo como país de destino común a Estados Unidos.

A partir de la década de 1990 la emigración desde los países andinos presenta un crecimiento exponencial caracterizado por la multiplicación de destinos, la diversificación de los perfiles migratorios y la importancia de las remesas en las economías locales (Ramírez, 2011; Araujo y Eguiguren, 2009). Los emigrantes andinos encuentran en Europa un nuevo destino, estableciéndose principalmente en Italia y España que actualmente alberga al 76% de la población latinoamericana asentada en territorio europeo (Ramírez, 2011).

El direccionamiento de la emigración andina hacia España respondió a que éste país abrió las puertas a la población procedente de los países del sur como una alternativa temporal para cubrir las necesidades del mercado laboral en sectores no cualificados como la agricultura, el servicio doméstico y la construcción, que contaban con plazas vacantes debido a la precariedad salarial, a la profesionalización de la población europea y al crecimiento de las urbes, respectivamente, así como a los vínculos históricos entre España y los países

sudamericanos (Gil Araujo, 2008). Los inmigrantes fueron acogidos como mano de obra barata y con derechos laborales restringidos (De Lucas, 1994). El creciente demanda de trabajadoras domésticas favoreció la emigración de mujeres, hecho que generó una feminización de las corrientes migratorias andinas, tradicionalmente masculinizadas. En el caso boliviano, por ejemplo, el 59,3% de la población empadronada en España son mujeres entre 25 y 39 años de edad (Parella y Cavalcanti, 2010, p.99).

En este sentido, existe una vinculación directa entre los factores estructurales de funcionamiento económico, político y social a nivel global que motivan la emigración y que fomentan la inmigración (Nygber Sorensen, 2002, p.8-9) de los países andinos hacia España. La correlación de fuerzas provocadas por el mercado determinó las condiciones, temporales y espaciales, para la existencia de un excedente de población forzada a salir de sus países de origen y a la recepción de esa población en un mercado laboral precarizado (Gil Araujo, 2006, p.384).

Ecuador es uno de los países con mayores tasas de emigración de la región andina. De acuerdo a un estudio llevado a cabo por la Comisión Especial Interinstitucional de Estadísticas de Migración en Ecuador (CEIEME) aproximadamente el 10% de la población se encuentra residiendo fuera del país (CEIEME, 2008, p.3). Entre 1999 y 2001, debido a la profunda crisis económica que atravesaba el país como consecuencia de la dolarización de la economía, se produce la primera emigración masiva hacia territorio español. En la última década, fruto de la consolidación de redes y cadenas migratorias, el flujo de entrada de ecuatorianos a España mantuvo un ritmo continuo, hasta convertirse en la segunda nacionalidad extracomunitaria con mayor presencia en el país con aproximadamente 450.000 nacionales (Idescat, 2010).

Los inmigrantes procedentes del Ecuador desarrollaron estrategias encaminadas a conseguir una estabilidad social, laboral y jurídica en España a través de la obtención del permiso de residencia, ya sea por trabajo, por re-agrupaciones familiares o matrimonio, estrategias que han permitido la regularización de la mayor parte de sus connacionales (Pedone, 2010). Pese a la estabilidad alcanzada la inmigración ecuatoriana aún cuenta con cifras de retornados forzosamente al país, de acuerdo a los datos proporcionados por la Secretaría del Migrante del Ecuador SENAMI - Litoral desde 2008 hasta junio de 2011 habían arribado sólo al aeropuerto

de Guayaquil 176 ecuatorianos deportados de España sin contar aquellos que llegaron al aeropuerto de la capital, Quito.

Lamentablemente no existen cifras precisas sobre la cantidad de inmigrantes expulsados desde España que arriban a los aeropuertos internacionales ecuatorianos debido a que el gobierno español ha firmado acuerdos con compañías aéreas privadas para agenciar las expulsiones operando solapadamente como vuelos comerciales. Este hecho está siendo ampliamente denunciado y difundido a través de medios de comunicación alternativos y las redes sociales. El 14 de abril 2014, por ejemplo, el Diario Diagonal de Barcelona publicó la noticia sobre la deportación de 40 ecuatorianos en un vuelo operado por AirEuropa que arribó al Aeropuerto Internacional Mariscal Sucre de Quito el jueves 10 de abril de 2014 (León, 2014).

Respecto a Bolivia tenemos que la emigración hacia España se produce tardíamente en relación al resto de países andinos. Es en el año 2006 cuando se registra un aumento significativo de la presencia de nacionales bolivianos en territorio español. De acuerdo a las estadísticas de 8.422 empadronados en 2001 se incrementan a 140.740 en 2006. Las principales causas de esta emigración fueron el impacto de las medidas económicas incorporadas por el Fondo Monetario Internacional (FMI) que impulsaban la privatización de las industrias; el recorte del presupuesto nacional; las precarias condiciones laborales existentes en el país (Parella y Cavalcanti, 2010); y el contexto de crisis económica en Argentina, destino histórico primordial de la emigración boliviana (Gil Araujo, 2008).

El incremento de la inmigración boliviana en España coincidió con el recrudecimiento de las políticas migratorias europeas y el inicio de la crisis económica. La escasez de oferta laboral como consecuencia del retraimiento de la economía, las dificultades para acceder a un permiso de trabajo y residencia debido a que el último proceso de regularización por parte del gobierno español fue en 2005 y la falta de redes migratorias suficientemente sedimentadas que faciliten canales alternativos para la regularización, han provocado que un porcentaje elevado de inmigrantes bolivianos se encuentren indocumentados convirtiéndose en un blanco importante de las redadas migratorias, las detenciones y los retornos forzosos. De 238.205 registrados en 2008 en el padrón municipal únicamente 57.852 tenían alta laboral en la Seguridad Social (SIMA, 2008).

Respecto a las políticas migratorias aplicadas concretamente a los países de la región andina tenemos la imposición de visas para el ingreso en el espacio Schengen. Esta medida entró en vigencia desde 2003 para la población procedente de Ecuador, teniendo como resultado una reducción significativa del flujo de entrada de aproximadamente 90.000 registradas por año de 2000 a 2003 a 11.936 entradas en 2004 (SIMA, 2008). Sin embargo, este descenso no se reflejó en la cantidad de las expulsiones ya que éstas se mantuvieron en los años posteriores a 2003. Para el caso de Bolivia la imposición de visas entró en vigencia en 2007, este hecho aceleró la emigración boliviana hacia España en 2006 ante el inminente cierre de fronteras (Parella y Cavalcanti, 2010, p.99).

En 2008 ante el estallido de la crisis económica, que ha resentido significativamente la economía española, el retorno voluntario a los países de origen supuso una alternativa que generó expectativas tanto en los gobiernos de los países andinos como en el gobierno español que a través de acuerdos bilaterales implementaron programas para promoverlo.

El Plan de Retorno promovido por el gobierno español desde 2008 está dirigido a inmigrantes que han estado residiendo legalmente en territorio español y que por motivos económicos desean volver al país de origen. El Plan ofrece la devolución de la cuantía acumulada durante los años de aportaciones a la Seguridad Social y la posibilidad de retornar a España en situación regular y reservar el tiempo de residencia acumulado. Como contrapartida las personas que se acogen a este Plan tienen la prohibición de entrada a España por un periodo de 10 años.

El gobierno ecuatoriano en 2009 en el marco del Plan de Desarrollo Humano para las Migraciones creó el programa Bienvenid@ a Casa dirigido a inmigrantes que deciden retornar al país. Este programa buscaba recuperar el capital social y cultural de los inmigrantes retornados a través de incentivos económicos para el emprendimiento de iniciativas productivas (Moncayo, 2011a). En lo que concierne al gobierno boliviano aún no ha impulsado programas de retorno para sus connacionales residentes en el extranjero (Moncayo, 2011b).

Tanto el Plan de Retorno español como el programa ecuatoriano Bienvenid@ a Casa estaban

dirigidos a los migrantes que retornan voluntariamente al país y que cuentan con capital social y económico. En ambos casos las y los inmigrantes susceptibles de ser expulsados por encontrarse en situación irregular o que han sido efectivamente expulsados al no cumplir con los requerimientos y garantías necesarias están exentos de participar de los planes y programas de retorno, por tanto, cuentan con menos facilidades para una reintegración positiva en sus lugares de origen. De esta manera, de acuerdo a las condiciones del retorno – voluntario o forzoso - se refuerza la dicotomía entre “migrantes exitosos” y “migrantes fracasados” (Cassarino, 2004) y por extensión la dicotomía entre “inmigrantes legales” e “inmigrantes ilegales”, produciéndose una doble exclusión: la expulsión de destino y la dificultad para la re-adaptación plena en origen.

2. Políticas migratorias y procedimientos de expulsión

La integración de la Unión Europea (UE) modificó el mapa geopolítico mundial, estableciendo un nuevo orden tanto en las relaciones internas entre los estados miembros como en las relaciones con el resto de países. En materia de migraciones, en el año 1999, los representantes de los gobiernos de los países miembros acuerdan la creación de una legislación común para la regulación de la inmigración. A partir de esta fecha, el Parlamento Europeo ha formulado Directivas concernientes a: Reunificación familiar (2003), Residencia de larga duración (2003), Residencia de trabajo (2003), Estancia por estudios e investigación (2003), Directiva del Retorno (2008). De acuerdo al Informe de la Comisión Europea (2004) estas Directivas están basadas en las necesidades económicas y en la capacidad de la UE para asimilar nuevos inmigrantes, estableciéndose, de esta manera, una clara diferencia de derechos, jerarquía y estatus entre la población comunitaria y extracomunitaria.

Esta dicotomía en la categorización de la población entre comunitarios y no comunitarios “es el resultado histórico de la imposición de determinada forma de visión y división que promueve un tipo de políticas, que mientras restringen y problematizan ciertos movimientos de población, facilitan y normalizan otros” (Gil Araujo, 2006, p.381). De hecho, el término inmigración engendra en sí mismo una clasificación que alude específicamente a la población extranjera con derechos reducidos, mientras que los extranjeros procedentes de países “desarrollados” o en condiciones económicas privilegiadas son denominados por la opinión pública como extranjeros, sin más, estableciéndose un evidente tratamiento diferencial, “la

noción de inmigrante se revela entonces como útil para operar una discriminación semántica” (Delgado, 2002, p.18).

Los Estados a través de las leyes, del aparato administrativo y del discurso político que problematiza a la inmigración institucionalizan esta clasificación, naturalizándola (Bourdieu, 2007) y de este modo posibilitan la vulneración de los derechos humanos de los inmigrantes. Las Constituciones de los países europeos han otorgado el predominio de los derechos fundamentales sobre los derechos humanos (Ferrajoli, 2000; De Lucas, 1994). Los derechos fundamentales son “los derechos humanos concretados espacial y temporalmente en un Estado”¹, por lo tanto, están garantizados únicamente para quienes el Estado reconoce legítimamente dentro de la jurisdicción de su territorio, es decir, a los ciudadanos. De esta manera los inmigrantes, especialmente quienes se encuentran en situación irregular, están excluidos de todo derecho. “Los ‘derechos humanos’, apuntaba Burke, son una abstracción, y los seres humanos difícilmente puedan esperar que esos ‘derechos’ los protejan, a menos que la abstracción se concrete en los derechos efectivos de un inglés o de un francés” (en Bauman, 2009, p.165).

La Directiva europea relativa a normas y procedimientos comunes en los Estados miembros para el retorno de los nacionales de terceros países en situación irregular (Directiva del Retorno) se elaboró desde una noción de securitización del territorio europeo y como el instrumento para viabilizar la lucha contra la inmigración ilegal maximizando el control de fronteras a través del fortalecimiento de las instituciones y los sistemas integrados de control de ingreso y expulsión de inmigración. Para la implementación y funcionamiento de esta Directiva se ha puesto en marcha una plataforma de control de fronteras en el que participan, de manera coordinada, el Sistema de Información Schengen, la Agencia Europea para la Gestión de la Cooperación Operativa en las Fronteras Exteriores FRONTEX², la EUROPOL - que tiene como objetivo la lucha contra formas graves de delincuencia y terrorismo internacional-, y la Escuela Europea de Policía para la Cooperación Transfronteriza CEPOL.

¹ Enciclopedia-jurídica-biz14.

² Creada en 2004 esta entidad promueve y coordina acciones conjuntas entre los estados miembros para: 1) la creación de patrullas de guardias de frontera, encargadas de interceptar las pateras en alta mar, por ejemplo, 2) formar personal especializado en control de fronteras externas, 3) organizar operaciones conjuntas de retorno, 4) investigar y dar seguimiento sobre la eficiencia del control de fronteras. <http://www.frontex.europa.eu>

La creación de los sistemas de control de fronteras europeos además de un esfuerzo político importante han supuesto la inversión de ingentes cantidades de dinero para su creación y mantenimiento. En el caso español, por ejemplo, en 2011 el Estado destinó aproximadamente 25 millones de euros para el mantenimiento de los CIE, centros que funcionan bajo el amparo de la Directiva Europea del Retorno (Jarrín, Rodríguez, De Lucas, 2012, p. 38)

2.1 Procedimientos de expulsión

De acuerdo a la Ley de Extranjería española, suscrita bajo la Directiva del Retorno, la población migrada en situación irregular con riesgo de ser expulsada es aquella que ha entrado clandestinamente en el país, la que ha ingresado de forma regular y ha sobrepasado los tiempos de estancia permitidos, o la que por diversos motivos se encuentra en situación de irregularidad sobrevenida debido a que no ha podido renovar su permiso de residencia. Sin embargo, la inmigración irregular no es un hecho improvisado, ni tan sólo una consecuencia, sino que la producción de la “ilegalidad” constituye un factor histórico y estructural de los procesos de precarización laboral que buscan reducir los costes de producción a través de la contratación de mano de obra económica y con derechos restringidos (Arango, Calavita y Torres en Gil Araujo, 2008, p.197)

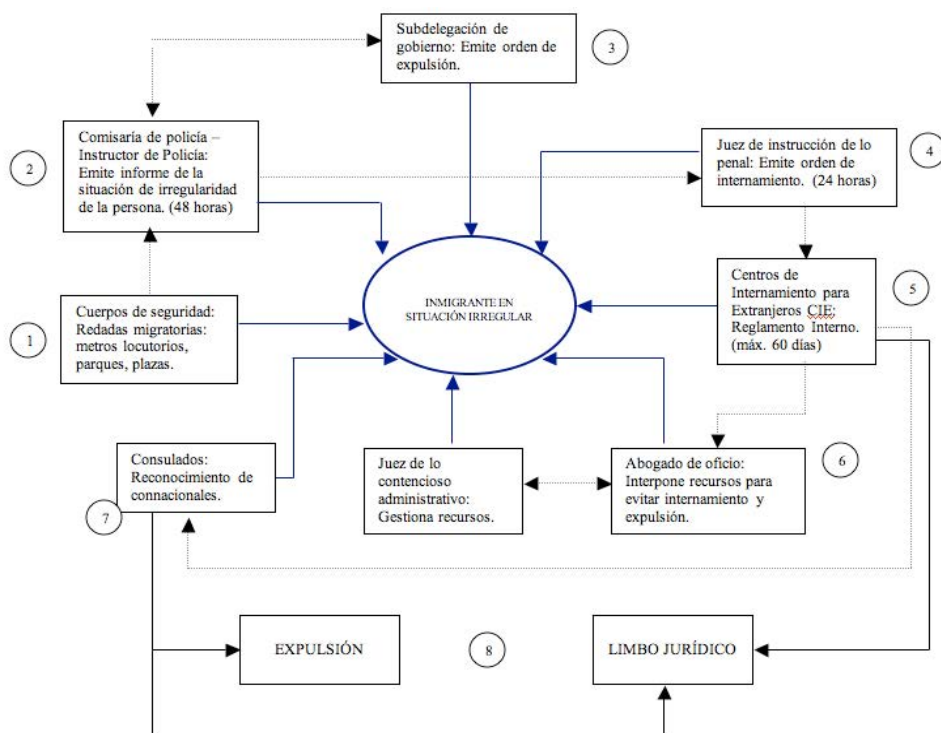
En la práctica los inmigrantes en situación irregular participan cotidianamente en el entramado productivo de la sociedad a través del mercado informal y del trabajo ilegal; sin derechos laborales que los amparen, están sujetos a la explotación y la inestabilidad laboral. El trabajo ilegal está sometido a las fluctuaciones del mercado y marcado por una exigua compensación salarial, que tiene como consecuencia la paulatina reducción del coste de la mano de obra en el sistema productivo (De Lucas, 1997).

En este contexto, los retornos forzosos (expulsiones) son un engranaje más del sistema de control del flujo de la migración, que operan como depuradores del excedente de inmigrantes en situación irregular. Las expulsiones tienen un lógica de funcionamiento que no apela a circunstancias extraordinarias, por el contrario, responden a sistemas organizados y jerarquizados de control de los estados receptores que diseñan políticas, leyes y procedimientos que clasifican y gestionan el retorno de la población migrada no deseada de

acuerdo a los intereses económicos y necesidades del mercado laboral de cada país (Moncayo, 2011a).

Los procedimientos de expulsión de los inmigrantes en situación irregular siguen una trama fragmentada en la que intervienen distintas entidades policiales, judiciales y administrativas que “actúan de forma desarticulada y sin criterios comunes de aplicación” (Pallés, 2010)³. La complejidad del procedimiento posibilita las irregularidades, arbitrariedad y vacíos en la aplicación de la normativa, sin que exista una responsabilidad institucional sobre los efectos de este entramado legal y administrativo. Las piezas de este rompecabezas únicamente se articulan en el inmigrante imputado que es el destinatario de cada una de las decisiones que condicionan y determinan sus circunstancias de vida.

Fig. 1 Diagrama de los procesos de expulsión y las entidades administrativas y policiales que participan. Elaboración propia, 2012.



La policía detiene a los/as inmigrantes en situación irregular en las redadas migratorias que se realizan en plazas, metros, locutorios, etc., las personas son detenidas y se las traslada a la Comisaría. El Instructor de Policía emite un informe al Juez de Instrucción (figura del sistema penal), que es quien dispone sobre la pertinencia de la detención del inmigrante en el CIE. A

³ Entrevista a Arlet Pallés, jurista especializada en temas migratorios en Barcelona (22/10/2010)

la persona se le asigna un abogado de oficio para que presente las pruebas y recursos para evitar el internamiento en un plazo de 24 horas. Si el migrante cuenta con los requisitos necesarios para gestionar su regularización presentará un recurso ante el Juez de lo Contencioso Administrativo (figura del sistema civil) para archivar la orden de expulsión. De lo contrario será trasladado al CIE y permanecerá detenido hasta un plazo máximo de 60 días durante el tiempo que se gestiona su expulsión.

Para ejecutar la expulsión los Consulados deben reconocer a la persona como connacional. Según el modelo de los Acuerdos de Readmisión establecido por la Unión Europea: “Cada país signatario debe readmitir en su territorio, sin ninguna formalidad previa, a toda persona que posea su nacionalidad y se encuentre en situación ilegal en otro país o haya cruzado sus fronteras ilegalmente” (C/4UE, 1996). En los casos que se ha concluido la orden de expulsión, la persona es acompañada por la Policía de Migración para abordar el medio de transporte (terrestre, marítimo o aéreo) para ser expulsada del país. Las personas que no son expulsadas debido a que han existido irregularidades en el proceso de expulsión son liberadas del CIE quedando en un “limbo jurídico”⁴.

Los inmigrantes que son detenidos y llevados a los CIEs son expulsados abruptamente de España, no cuentan con un tiempo de planificación para el retorno lo que provoca una ruptura drástica en el proyecto migratorio, tanto de la persona expulsada como de la familia, en origen y en destino. Las expectativas de ingresar nuevamente a España son muy reducidas puesto que la expulsión de acuerdo a la Ley de Extranjería española supone la prohibición de entrada al país por un periodo de tres a cinco años. Esta medida impacta especialmente a la inmigración andina que para ingresar al país precisa transitar por los aeropuertos que tienen sistemas de control de frontera infranqueables.

En el informe de 2011 de Pueblos Unidos sobre los CIEs se exponía que en el CIE de Aluche de Madrid la población procedente de América Latina representaba al 44% de los internos pendientes de expulsión, la nacionalidad con mayor presencia era la boliviana y la ecuatoriana

⁴ El “limbo jurídico” es una paradoja de la Ley de Extranjería que en el art. 62.3 señala que: “las personas que no han podido ser expulsadas por motivos jurídicos o por otras consideraciones deberán ser puestas en libertad” - sin especificar el estatus de la persona una vez liberada -. Por otra parte el art. 58 de la misma Ley sostiene que: “La expulsión conllevará, en todo caso, la extinción de cualquier autorización para permanecer legalmente en España, así como el archivo de cualquier procedimiento que tuviera por objeto la autorización para residir o trabajar en España del extranjero expulsado. De esta manera los inmigrantes liberados del CIE no son ni expulsables ni regularizables.

ocupaba un tercer lugar después de Senegal (Pueblos Unidos, 2011, p.6); en el Informe de 2014 se expone que, en lo que respecta a la inmigración sudamericana, los inmigrantes procedentes de Ecuador y Colombia son los que actualmente tienen mayor presencia en los CIEs de Barcelona y Madrid (Pueblos Unidos, 2014, p.8). Por otra parte el informe de 2014 expone que únicamente el 23% de los inmigrantes retenidos en estos CIEs eran recién llegados, el resto, la mayoría, llevaban años residiendo en el país con amplias redes familiares, sociales y laborales que serán interrumpidas con la expulsión (Pueblos Unidos, 2014, p.8).

Las consecuencias psicosociales que conlleva la detención en los CIEs lastiman profundamente la autoestima de los inmigrantes retenidos, teniendo en cuenta que la persona ha sido privada de su libertad por una falta administrativa y no por un delito. Pese a que los CIEs, de acuerdo a la legislación española, no son centros penitenciarios funcionan como tales y esto supone un estigma para los migrantes que son detenidos (Pérez-Sales, 2009; Pueblos Unidos, 2011). Durante la investigación realizada en el CIE de la Zona Franca de Barcelona en 2009 – 2010 frases como “yo no he cometido un delito”, “yo no soy un criminal”, “yo no le he hecho mal a nadie” eran recurrentes entre los internos visitados (Jarrín, 2010).

La ambigüedad en la elaboración y aplicación de la Ley y en los procedimientos administrativos de control y expulsión de la inmigración cristalizan el papel del Estado como productor de “ilegalidad”. Paradójicamente, la existencia de “los sin papeles” justifica la creación de medidas de control social extraordinarias: establecimiento de sistemas de control de frontera, aprobación de normativas y leyes migratorias, redadas policiales, la creación de instituciones como los CIEs y los retornos forzosos. En este sentido, las Directivas Europeas y las Leyes de Extranjería ponen de manifiesto lo que Foucault denominó como la “inscripción jurídica” que consiste en la utilización del derecho como instrumento del poder que “transmite y hace funcionar relaciones que no son de soberanía sino de dominación” (Foucault, 1996, p.30).

3. Retornos forzosos y re-adaptación en origen

Los estudios sobre retorno abrieron un nuevo horizonte de análisis de los movimientos migratorios ampliándolos hacia una dimensión más integral que incorpora al retorno como

una constante – una posibilidad - que acompaña permanentemente, en mayor o menor medida, a las personas que protagonizan los movimientos migratorios. Sin embargo, se mantuvo la tendencia a abordar las dinámicas migratorias como recorridos lineales, es decir, se asumió el retorno como una emigración a la inversa (Cavalcanti y Boggie, 2004, p.2). Esta unilinealidad llevó al desarrollo del denominado “mito del retorno” o “ilusión del retorno” que evade las transformaciones temporales y espaciales que la experiencia migratoria imprime tanto en el migrante como en el resto de personas que participan del proyecto migratorio, en origen y en destino, así como a las transformaciones del entorno en el lugar de origen (King, 1986; Cavalcanti y Boggie, 2004).

Actualmente, en el marco de la transnacionalización de las migraciones, los estudios sobre retorno se abordan con una perspectiva más dinámica respecto a la movilización de la población migrante que no se limita a la relación origen – destino - origen, sino que supera las barreras geográficas y fijan el interés en el estudio de los espacios de intercambio que pueden involucrar una multiplicidad de lugares de origen y destino. En este contexto se ha desarrollado la denominada migración circular que pone de manifiesto la permanente movilidad de los migrantes entre origen y uno o más destinos (King, 1986; Moncayo, 2011a).

En lo que concierne a los estudios sobre retorno entre España y los países andinos se han centrado en el retorno voluntario, especialmente en los últimos años, debido a su incremento como consecuencia de la crisis económica que atraviesa Europa y que ha afectado de manera especial a los migrantes radicados en España. Pese a ser una consecuencia de la crisis el retorno voluntario tiende a ser organizado y planificado, tiene un tiempo de programación y acomodación. Generalmente, las familias de manera coordinada entre origen y destino deciden quién, en qué momento y en qué condiciones ha de retornar (Pedone, 2010). En muchos casos el retorno voluntario es una medida “temporal” y no definitiva, es decir, sigue formando parte de la estrategia migratoria y existe la disposición de crear una dinámica continua de ida y vuelta entre destino y origen (Moncayo, 2011a).

Los retornos forzosos – expulsiones -, por el contrario, provocan una fragmentación abrupta del proyecto migratorio y de vida de las familias andinas radicadas en España. Las personas expulsadas retornan físicamente al país, sin embargo, su ideario y expectativas de vida están proyectadas en el lugar de destino, por este motivo, se genera una tensión permanente en las

relaciones con la comunidad de origen hecho que condiciona y dificulta su reintegración. En cierto sentido existe un desplazamiento de la noción de origen hacia el país de destino y el denominado “mito del retorno” opera a la inversa, es decir, se genera una nostalgia y añoranza del lugar de destino puesto que responde a las expectativas y elecciones de vida del migrante expulsado. “En estas situaciones, los inmigrantes están en el país, pero en efecto no son de él, y prefieren verse así mismo como pertenecientes a otro país tanto social como económicamente” (Portes, 2003, p.380). Al respecto, en las entrevistas realizadas en el marco de la investigación se recogieron los siguientes testimonios:

“¿Sabe qué? Me siento mal, no me siento aquí. Toda mi juventud no la pasé aquí la pasé allí casi desde los 19 años, viví casi diez años y medio allá (...) Pensaba siempre en regresar para allá, decía yo apenas llegue aquí me voy para allá, sino que tenía un poco de miedo porque en el papel que me dieron de migración ponía que no podía entrar en diez años allá” Oswaldo

“...uno tiene que acostumbrarse a las leyes de acá pero viene acostumbrado a las de allá, o sea todo estricto, todo en orden, todo puntual, pero aquí no es así, aquí la gente vive de la viveza criolla que le llaman, entonces no puedo competir, no se competir bien porque tengo otra cultura (...) Vengo aquí y quiero hacer todo recto pero no puedo porque viene el de alado y hace todo chueco y olvídase, entonces no puedo se me hace difícil”. Pablo

Las condiciones de vulnerabilidad psicosocial y económica de los inmigrantes expulsados los ubica dentro del grupo denominado como “retornados fracasados” (Cerase 1974 en Moncayo, 2011a) puesto que no han cumplido los objetivos propuestos en el proyecto migratorio y tampoco se ajustan a las expectativas construidas en origen respecto al “emigrante exitoso”. En los casos de retorno forzoso – expulsión - esta asignación de “migrantes fracasados” se sostiene en dos aspectos: en primer lugar, en la destrucción de la narrativa que el migrante ha elaborado para construir un escenario que justifique (para sí mismo, para la familia y el entorno social) su ausencia de origen para el desarrollo de su proyecto migratorio. Esta narrativa es interrumpida abruptamente el momento que el migrante es detenido inesperadamente y llevado al Centro de Internamiento para Extranjeros, para finalmente ser retornado al país en condiciones precarias (sin un tiempo de planificación, sustraído de sus redes sociales en destino, con la ropa con la que permaneció durante el tiempo de detención, sin dinero en efectivo, sin sus pertenencias, etc.). Esta pérdida de continuidad narrativa provoca un quiebre en su identidad migratoria: “en la figura del emigrante inciden ciertas representaciones relacionadas con la imagen del héroe: persona que conquista y que, por tanto, es digna de elogio” (Cavalcanti y Boggie, 2004, p.7)

Una vez retornada forzosamente la persona debe encontrar mecanismos para reinsertarse a la comunidad de origen debido a que la dinámica de las relaciones, tanto familiares como económicas y sociales, se han modificado como consecuencia lógica del proyecto migratorio. Esta situación cristaliza “la permanente reacomodación” que atraviesan las familias transnacionales que están sujetas a los vaivenes de las políticas migratorias (Parella y Cavalcanti, 2010, p.93). En este sentido, en el marco del estudio sobre los retornos forzoso – expulsiones – resulta importante analizar la transformación de las relaciones transnacionales como resultado de la intervención de las políticas migratorias que interrumpen el flujo de intercambio de las familias afectadas y modifican su modo de funcionamiento.

El papel de las cadenas y redes migratorias cobran nuevamente relevancia en la re-adaptación del migrante en origen y en la estabilización de la familia en destino afectada por la ausencia de uno o varios miembros de la unidad familiar. En este contexto, las cadenas y redes migratorias constituyen una estructura fundamental que permite la producción, reproducción y mantenimiento de las relaciones multi-localizadas. Asimismo, la familia transnacional se presenta como el núcleo del que emergen y al que convergen estas relaciones y a través de la cual se materializan la diversidad y multiplicidad de espacios de intercambio social, económico, político y cultural (Pedone, 2006).

La reincorporación del o la migrante expulsada en la sociedad de origen supone la re-asignación de roles tanto de la familia en origen como de destino. Las decisiones sobre la eventual reunificación o disgregación de la familia estarán nuevamente a expensas de las posibilidades y limitaciones derivadas de las políticas emanadas y dispuesta por los gobiernos del estado de establecimiento, España, así como por las transformaciones derivadas de la experiencia migratoria:

“Yo cuando hablo con mi familia les digo que no vuelvan, que se queden, si yo tuviera papeles yo si que me fuera, sólo vendría de visita acá a mi tierra, a Chunchi (Ecuador) y ya, aquí no me va a pasar anda, no me roban, no me maltratan, no hay ningún problema, pero si tuviera la oportunidad de irme con papeles me iría allá” Pablo.

El inmigrante expulsado tiene que afrontar la reorientación del proyecto de vida individual y familiar, especialmente en los casos en que parte de los miembros del núcleo familiar se

quedan en destino, hecho que conlleva que se han de tomar decisiones y emprender acciones que configuren un nuevo proyecto colectivo. Hablamos de “situaciones parentales transnacionales” o “multi-localizadas”, caracterizadas por la separación, dispersión y eventual reunificación de diferentes miembros de la unidad familiar y la transformación o reconfiguración de las estrategias y roles familiares (Rodríguez García, 2010b, p.126-127).

La transformación de las dinámicas familiares conlleva consecuentemente la afectación de las relaciones de género. En este sentido es importante señalar que los retornos forzosos aplicados por el gobierno español están dirigidos especialmente a hombres, de acuerdo a la Memoria de la Fiscalía General del Estado de 2010 (Conde-Pumpido, 2010, p.889), el 90,66% de los internos pendientes de expulsión en los Centros de Internamiento de Extranjeros fueron varones. En efecto, en el CIE de la Zona Franca de Barcelona con una capacidad de 216 plazas únicamente se mantienen detenidos a hombres.

Este contexto re-sitúa el papel de las mujeres como agentes del proyecto migratorio puesto que, en primer lugar, son quienes gestionan los trámites legales y administrativos para evitar la expulsión de la pareja o hijos internos en el CIE. En segundo lugar, en los casos en los que la expulsión se concreta son las mujeres las que, nuevamente, asumen el mantenimiento del proyecto migratorio en destino tanto en el aspecto económico como en el soporte psicosocial de la familia. En este sentido, la feminización de las migraciones latinoamericanas hacia España no se refiere únicamente a aspectos cuantitativos o a su papel como pioneras de las cadenas migratorias, sino sobre todo a su intervención crucial como gestoras del proyecto migratorio en corto, mediano y largo plazo.

Respecto a las consecuencias económicas de los retornos forzosos tenemos, por una parte, la afectación de las familias al tener que prescindir de las remesas enviadas desde España, que en el caso de Ecuador y Bolivia representan aproximadamente al 10% del PIB (Ramírez, 2011). Por otra parte, los efectos económicos no recaen únicamente en la recesión de las remesas, la clave no está en cuánto dinero posee el migrante una vez ha retornado al país (King, 1986, p.18-19) sino en la gestión del capital que da cuenta sobre la proyección del migrante para el emprendimiento de un nuevo proyecto de vida en origen. Esta situación se manifiesta en los siguientes testimonios:

“He pasado en la borrachera nada más, no he hecho nada más (...) Mira lo que le pasa al 90% de la gente que regresan, regresan con dinero, aquí el costo de la vida es muy accesible especialmente en los pueblos pequeños, entonces vienes con dinero y una comparación de gastos por ejemplo tu sales a un bar es relativamente bien para lo que se gasta allá, entonces, vienes pasas el tiempo y cuando menos te das cuenta se te acabó lo que ganaste el tiempo que viviste en el exterior”. Pablo

“Lo que más me ha golpeado es que yo allá todos los días trabajaba, sólo descansaba el sábado y el domingo, a veces solo descansaba el domingo, siempre trabajaba y trabajaba, todas las semanas, me daban un cheque bien. La diferencia es que aquí no se hace nada, la angustia, estar en la calle de arriba abajo, usted se ve con alguna gente y le hacen sentir mal, ese sin trabajar sin nada, esa es la manera en la que me hace sentir mal”. Oswaldo.

En conclusión, la distorsión provocada por la irrupción del proyecto migratorio como consecuencia del retorno forzoso marca la subjetividad del persona forzándola a transitar por “una identidad diferente de la que él esperaba le fuera concedida” (Dal Lago, 1999, p.140). La disposición para la readaptación/reintegración del migrante expulsado en su lugar de origen dependerá de la “conciencia de diáspora” marcada por los apegos descentrados y simultáneos entre la sociedad de origen y de destino, aquella noción de “en casa... lejos de casa” (Basch, Glick Schiller y Szanton-Blanc, 1994; Vertovec, 2003).

Bibliografía citada

- ARANGO, Joaquín, (2000), “Becoming a Country of Immigration at the End of the Twentieth Century: The Case of Spain”, en King, R., Lazaridis, G., Tsardanidis, C., (eds.), *Eldorado o Fortress? Migration in Southern Europe*, Londres: Palgrave Macmillan, p. 253-276.
- ARAUJO, Lorena, EGUIGUREN, M^a Mercedes, (2009), “La gestión de la migración en los países andinos: entre la securitización y los vínculos diaspóricos”, en *Boletín Andina Migrante N° 3*, Quito: FLACSO, p. 2-10.
- BASCH, Linda, GLICK SHILLER, Nina, SZANTON BLANC, Cristina, (1994), “Transnational Projects: A New Perspective”, en Basch, L., Glick Shiller, N., Santzon Blanc, C., *Nations Unbound: Transnational projects, postcolonial predicaments and deterritorialized nation-states*, Ámsterdam: Gordon and Breach Science Publishers, p.1-20.
- BAUMAN, Zygmunt, (2009 [2003]), *Amor líquido: A cerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- BOURDIEU, Pierre, (2007 [1997]), “Espíritus de Estado: génesis y estructura”, en *Razones Prácticas*, Barcelona: Anagrama, p. 91-125.
- CALAVITA, Kitty. *Immigrants at the Margins: Law, Race and Exclusion in Southern Europe*, New York: Cambridge University Press, 2005.
- CASSARINO, Jean-Pierre, (2004), “Theorising Return Migration: The Conceptual Approach to Return Migrants Revisited”, en *International Journal on Multicultural Societies. Vol. 6, No. 2*, p. 253-279.
- CASTILLO, Isabel, HERRERA, Gioconda, (2007), *Nuevas migraciones latinoamericanas a Europa: Balances y desafíos*, Quito: FLACSO.
- CAVALCANTI, Leonardo, BOGGIE, Karina, (2004), “Una presencia ausente en espacios transnacionales: Un análisis sobre la cuestión del retorno, a partir del cotidiano de uruguayos y brasileños en España”, ponencia presentada en el IV Congreso sobre inmigración en España, Girona, del 10 al 13 de noviembre de 2004.
- CONDE - PUMPIDO, Cándido, (2010), *Memoria del Fiscal General del Estado, Volúmenes I y II*, Madrid, p. 846-1068.
- DAL LAGO, Alessandro, (2002 [1999]), “Personas y no personas”, en Silveira Gorski, (ed.), *Identidades Comunitarias y Democracia*, Madrid: Trotta, p.127-144.

- DE LUCAS, Javier, (1994), *El Desafío de las Fronteras*, Madrid: Ensayo.
- DE LUCAS, Javier, (1997), “La desaparición del extranjero y su sustitución por el inmigrante: Estrategias de legitimación en la Unión Europea Hoy”, en Delgado, M., *Ciutat i Immigració*, Barcelona: Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona CCCB, p.189-208.
- DELGADO, Manel, (2002), “¿Quién puede ser inmigrante en la ciudad?”, en VV.AA., *Exclusión social y diversidad cultural*, San Sebastián: Gakoa, p. 9-24.
- FERRAJOLI, (2000 [1999]), “De los derechos del ciudadano a los derechos de la persona”, en Silveira Gorski, (ed.), *Identidades Comunitarias y Democracia*, Madrid: Trotta, p. 235 – 250.
- FOUCAULT, Michel, (1996 [1976]), *Genealogía del racismo*, La Plata: Altamira.
- GIL ARAUJO, (2006), *Las Argucias de la Integración: Construcción nacional y gobierno social a través de las políticas de integración de Inmigrantes*, (Tesis doctoral), Madrid: Universidad Complutense de Madrid, p. 103 – 402.
- GIL ARAUJO, Sandra, (2008), “Migraciones Latinoamericanas hacia el Estado Español: La reactivación del Sistema migratorio transatlántico”, en Rodríguez, I., Martínez, J., (eds.), *Postcolonialidades históricas: In/visibilidades hispanoamericanas / colonialismos ibéricos*, Barcelona: Anthropos, p.189 - 220
- HERRERA, Gioconda, (2008), “Políticas migratorias y familias transnacionales: migración ecuatoriana en España y Estados Unidos”, en Herrera, G., (ed.), *América Latina migrante, Estado, familias, identidades*, Quito: FLACSO, p.71-86.
- JARRÍN, Adriana, (2010), *La persona en el limbo jurídico: aproximación a la situación de los inmigrantes de los centros de internamiento para extranjeros*, (Trabajo final de investigación del Master en investigación etnográfica, teoría antropológica y relaciones interculturales), Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.
- JARRIN, A.; Rodríguez García, D; de Lucas, J, (2012), *Los Centros de Internamiento de Extranjeros en España: Origen, funcionamiento e implicaciones jurídico-sociales*. Documentos CIDOB Migraciones, 26. Barcelona: CIDOB ISSN: 1697-7734, e-ISSN: 1697-8145.
- KING, Russell, (1986), “Return migration and regional economic development: an overview”, en King, R., (ed.), *Return migration and regional economic problems*, Londres: Croom Helm, p. 1- 37.
- LEÓN, Edu, (2014 en prensa), “Los vuelos de deportación a Ecuador, vistos del otro lado”, *Diario Diagonal*, Barcelona 14/04/2014.

MONCAYO, María Isabel, (2011a), “Migración y Retorno en el Ecuador: entre el discurso político y la política de Estado”, ponencia presentada en el IV Congreso de la RIDM “*Crisis global y estrategias migratorias: hacia la redefinición de las políticas de movilidad*”, Quito: FLACSO.

MONCAYO, María Isabel, (2011,b) “Políticas de retorno en América Latina: Miradas cruzadas”, en *Boletín Andina Migrante N° 10*, Quito: FLACSO, p. 2 -10.

NYBERG SORENSEN, Nina, FOG OLWIN, Karen, (2002), “Mobile livelihoods: Making a living in the World”, en Nyberg Sorensen, N., Fog Olwin, K., (eds.), *Work and Migration: Life and livelihoods in a globalizing World*, New York: Routledge, p. 1 – 19.

PARELLA, Sònia, CAVALCANTI, Leonardo, (2010), “Dinámicas familiares y transnacionales y migración femenina: una exploración del contexto migratorio boliviano en España”, en GIIM, (eds.), *Familias, niños, niñas y jóvenes migrantes: rompiendo estereotipos*, Madrid: Iepala, p. 93-103.

PEDONE, Claudia, (2006), *De l’Ecuador a Catalunya: El paper de la família i les xarxes migratòries*, Barcelona: Mediterránea.

PEDONE, Claudia, (2010), “Cadenas y redes migratorias, propuesta metodológica para el análisis diacrónico – temporal de los procesos migratorios”, en *Empiria: Revista de Metodología de Ciencias Sociales N°19 enero – junio 2010*.

PEREZ – SALES, (2009) *Situación de los Centros de Internamiento para extranjeros en España*, Madrid: Comisión Española de Ayuda al Refugiado (CEAR).

PORTES, Alejandro, (2003), “Hacia un nuevo mundo. Los orígenes y efectos de las actividades transnacionales”, en Portes, A., Guarnizo, L., Landolt, P., (eds.), *La Globalización desde abajo: transnacionalismo inmigrante y desarrollo*, México DF: FLACSO, p. 377 – 397

PUEBLOS UNIDOS, (2011), “*Miradas tras las rejas: Informe Sobre el CIE de Aluche*”, Madrid: Centro Pueblos Unidos.

PUEBLOS UNIDOS, (2011), “*CIE Informe 2013: Criminalizados, internados, expulsados*”, Madrid: Centro Pueblos Unidos.

RAMÍREZ, Jacques, (2011), *Con o sin pasaporte: análisis socio-antropológico sobre la migración ecuatoriana*, Quito: IAEN.

RODRÍGUEZ GARCÍA, Dan, (2010), “Parentesco transnacional: intersecciones entre las teorías sobre migración y el ámbito procreativo”, en Fons, V., Piella, A., Valdés, M., *Procreación, crianza y género: Aproximaciones antropológicas a la parentalidad*, Barcelona: PPU, p. 117-140.

Otras fuentes consultadas:

Declaración Universal de los Derechos Humanos, (1958).

Directiva de la Unión Europea relativa a normas y procedimientos comunes en los Estados miembros para el retorno de los nacionales de terceros países en situación irregular, (2008).

Ley Orgánica 4/2000 sobre los derechos y libertades de los Extranjeros en España y su integración, (2009), Boletín Oficial del Estado.

Reglamento Interno de funcionamiento de los Centros de Internamiento en España.

Sistema de Información Andino de Migraciones SIMA, FLACSO – Ecuador.

Comisión Especial Interinstitucional de Estadísticas de Migración en Ecuador CEEIME, 2008.

Encuesta de Población Activa EPA: <http://www.ine.es>

Instituto de estadística de Catalunya IDESCAT: <http://www.idescat.cat/es/>

TRANSNACIONALISMO Y REGIMEN FRONTERIZO: DE LO JURIDICO, PROCEDIMENTAL, INSTITUCIONAL Y CONCEPTUAL¹

Mercedes G. Jiménez Álvarez.

Investigadora postdoctoral CIEO.

Universidad del Algarve. Faro (Portugal) y profesora invitada Universidad
“Abdelmalek Essadi”. Tánger (Marruecos)

1. Introducción:

En la madrugada del 6 de febrero de 2014 un grupo principalmente de hombres cameruneses, senegaleses, costamarfileños y togoleses intentaron cruzar el perímetro fronterizo en la frontera del Tarahal en Ceuta. En este grupo de unas 300 personas, había también algunas mujeres y algunos menores de edad. En septiembre de 2013, unas 90 personas habían conseguido por primera vez cruzar por esa misma frontera – frontera nada habitual para este tipo de cruces, siendo la frontera de Benzú con Bellyounes el espacio más frecuentado para el cruce-. Para evitar que de nuevo un grupo de personas consiguiera llegar a nado a la playa, la Guardia Civil desplegó un improvisado dispositivo de urgencia y comenzaron a disparar pelotas de goma, gases lacrimógenos y también balas de fogueo. La desproporcionada violencia de la Guardia Civil provocó la mayor tragedia que recordamos en esta frontera: 15 personas murieron ahogadas por los golpes de las pelotas de goma, el humo y las balas de fogueo. Además, las personas que

¹ Una parte de esta comunicación se inscribe en mi trabajo doctoral (tesis doctoral “Intrusos en la Fortaleza”. Menores marroquíes migrantes en la Frontera Sur de Europa”) y en dos proyectos de investigación postdoctoral: HAR2012-34053. «Revueltas populares del Mediterráneo a Asia Central: Genealogía histórica, fracturas de poder y factores identitarios » del Ministerio de Economía y Competitividad y “Para uma leitura transnacional das relações transfronteiriças: análise entre o Sul de Portugal, Andaluzia e o Norte de Marrocos”, en el marco del CIEO de la Universidad del Algarve en Faro (Portugal).

llegaron a la playa no recibieron el debido derecho de socorro y fueron expulsadas automáticamente por la misma frontera, vulnerando así el derecho a solicitar asilo de los potenciales demandantes y la tutela judicial efectiva recogida en nuestra legislación. Durante los 90 días posteriores a esta tragedia, la cuestión fronteriza, las vallas de Ceuta y Melilla, las relaciones con Marruecos y la cuestión de la migración irregular ocuparon la primera escena de la vida política del estado español y la narrativa de los medios de comunicación.

Según el FRONTEX, el número de personas que cruzan las frontera por puestos no habilitados en esta parte de la Frontera Sur de Europa (costas de Andalucía, Ceuta y Melilla) en 2010 fueron de 5.003, en 2011 fueron 8.448 y 2012 fueron 6.397. Es por lo tanto una de las fronteras más impermeables de la UE, especialmente en relación a la frontera Este de la Unión Europea, por donde anualmente cruza una media de 30.000 personas de forma irregular o a los aeropuertos de los países del Sur de Europa (España, Portugal, Italia y Francia) que son las principales puertas de acceso. Por la frontera del Tarahal cruzan al día aproximadamente 20.000 personas como parte de una economía transfronteriza de la que depende tanto la Ciudad Autónoma de Ceuta, como aproximadamente un 10% de la economía de la región de Yebala. A lo largo de estos 90 días hemos constatado los parámetros por los que transcurren los discursos fronterizos. Este debate y el sobredimensionamiento vehiculado por los medios de comunicación se han movido entre la criminalización y el victimismo, tanto de los migrantes como de las organizaciones de derechos humanos que están presentes en las regiones fronterizas. Algo más hemos constatado en estos meses: la ausencia de un discurso articulado sobre los procesos fronterizos en esta región del Mediterráneo.

Pensar sobre una teoría política de la frontera en esta parte del Mediterráneo y hacerlo desde una perspectiva transnacional, estos son los dos principales objetivos de esta comunicación. Cruzamos la teórica política fronteriza con el transnacionalismo para analizar la capilaridad del poder y cómo sus formas de gobierno controlan las distintas formas de movilidad. Partiendo del transnacionalismo (Basch, Glick-Schiller y Blanc-Szanton, 1994; Levitt y Glick-Schiller, 2008; Portes, 2005; Portes y De Wind, 2008; Waldinger y Fitzgerald, 2004) y desde el concepto de campo migratorio transnacional (Faist, 2005; Goldring, 1999; Levitt y Schiller, 2004; Pries, 2008; Ráphaël, 2010; Sayad, 1999), entendiéndolo como una metáfora analítica (Suárez, 2007), formulamos una

lectura de la frontera desde cuatro aspectos: jurídico, procedimental, institucional y conceptual. Estos cuatro aspectos van a ser analizados en dos procesos, por un lado en el proceso de creación de la Europa Fortaleza (De Lucas, 1996, 2002a y 2009; Van Houtum y Ferrer-Gallardo, 2010; Barbé, 2005) y por otro lado en el proceso de externalización al Sur del Mediterráneo (Pisarello y Aparicio, 2006). También a modo de apunte final es importante una necesaria reflexión sobre cómo las revueltas y revoluciones en el mundo árabe iniciadas en diciembre de 2010 han puesto en crisis la externalización fronteriza europea y ha puesto en primera línea de reflexión una reformulación de la PEV para pensar la movilidad en el Mediterráneo y los DD.HH

2. Del transnacionalismo y del campo social transnacional

En el marco de los últimos estudios migratorios transnacionales Levitt y Glick-Schiller (2008:193) recuerdan la madurez actual del transnacionalismo al haberse ido afinando conceptos y mejorando las formulaciones previas gracias a las investigaciones y estudios realizados por distintos investigadores en los últimos años, a pesar de voces críticas como las de Waldinger y Fitzgerald (2004), también son necesarias y constructivas. La síntesis de los estudios académicos realizados hasta el momento podría resumirse según estas autoras en cuatro distintas tradiciones. La primera es la inaugurada por antropólogos y sociólogos estadounidenses centrados en la crítica al paradigma asimilacionista, el trabajo sobre redes y los vínculos transnacionales (Basch, Glick-Schiller y Blanc-Szanton, 1994; Portes, 2005). La segunda sería la sostenida por los estudios realizados por el Oxford Transnacional Community Programme, que parte de una definición más amplia de lo transnacional, más allá de los procesos migratorios en sí y examinados bajo el término “comunidad”. Una tercera tradición sería la compartida por investigadores de ambos continentes y se centraría en la reconceptualización del parentesco transnacional (Ballard, 2002; citado en Levitt y Glick-Schiller, 2008) y en las redes familiares. Por último, un cuarto grupo utiliza la aproximación transnacional de la migración para cuestionar la teoría social (Levitt y Glick-Schiller, 2008) y en este sentido distintos autores (Faist, 2000) hablarán de espacios sociales transnacionales para conceptualizar las relaciones sociales que atraviesan fronteras.

Esta comunicación parte de entender el transnacionalismo como una “lente teórica” útil a la hora de analizar cualquier proceso social, de tal forma que constituiría una nueva perspectiva analítica y no un fenómeno novedoso (Portes, 2005; 2008). El transnacionalismo está siendo usado para repensar y reformular un concepto de sociedad y poner en cuestión las fronteras del Estado-nación, no sólo en su aplicación al estudio de las migraciones, sino a la sociedad en general (Levitt y Glick-Schiller, 2008). Estas autoras a las que nos referimos hacen especial hincapié en cómo el nacionalismo epistemológico y metodológico ha distorsionado muchos de los conceptos básicos de la ciencia social. Esto ocurre al pensar en el Estado-nación como contenedor “natural” de los procesos sociales. Como correctivo, tomamos en concepto “campo social”. Las denominaciones que se usan son varias. A saber, campo social transnacional (Levitt y Schiller, 2004), espacio social transnacional (Faist, 2000) o campo migratorio transnacional (Suárez, 2007). Para un debate en profundidad sobre el concepto remitimos a Basch, Glick-Schiller y Blanc-Szanton (1994); Goldring (1999); Faist (2005), Levitt y Glick-Schiller (2008) y Pries, (2008). Siguiendo la formulación de Suárez (2007), en esta comunicación, parto de entender que el campo social transnacional se refiere más que a un contexto espacial a un instrumento analítico, es decir: “El campo social transnacional no se limita a un espacio contenedor de redes sociales, sino un conjunto de dinámicas que emanan del impacto de los procesos de globalización en el mercado laboral y en la gobernabilidad de las poblaciones, cada vez menos arraigadas a un único territorio (Suárez 2007: 15)”. Es decir, me interesa rescatar los procesos de gubernamentalidad en el campo migratorio y cómo estos se transnacionalizan, se deslocalizan y son interpelados. Es desde esta óptica que pensaré en esta comunicación la teoría fronteriza.

Una reflexión sobre lo que podamos entender por gubernamentalidad² nos remite a Foucault y a la reflexión sobre el poder y el modo en que éste se ejerce. El filósofo centrará su reflexión sobre las formas en que esta gubernamentalidad se despliega, entendiéndola como una microfísica del poder asociada a toda una serie de tecnologías que traducen formas de control y disciplinamiento y que nos remiten al biopoder o la intervención sobre la propia vida de las poblaciones y a las resistencias que se ponen en marcha (Foucault, 1999[1978]; 2009[2004]; Le Blanc, 2006; Restrepo, 2008). En esta

² Me refiero a la palabra francesa *gouvernementalité*, traducida como gubernamentalidad, gubernamentalidad o gobernabilidad o gobernanza.

comunicación me detendré en el análisis de las formas de gobierno relacionadas con la cuestión fronteriza y analizaré por un lado, el régimen europeo de migración que enmarca el proceso de creación y consolidación de la llamada “Fortaleza Europea” y por otro lado, el proceso de externalización de la frontera al Sur de Europa. Para poder aprehender y delimitar estas formas de gobierno, analizaremos estas desde cuatro aspectos: el jurídico, el procedimental, el institucional y el conceptual (Vacchiano y Jiménez, 2010). El aspecto legislativo se refiere a los aparatos normativos. El aspecto procedimental se refiere al modo en que se pone en marcha la aplicación de este ámbito legislativo. El aspecto institucional se refiere a los mecanismos materiales que implementan estos procesos y por último, el aspecto conceptual se refiere a los procesos de categorización o a las “prácticas divisorias” (Foucault, 1999[1978]; 2008; 2009) o lo que Inda denomina la creación de sujetos de gobierno (Inda, 2005: 10).

3. Europa Fortaleza

La política de inmigración, la política de asilo y la gestión de las fronteras son los tres elementos que forman parte de los asuntos de Justicia e Interior (JAI) en la Unión Europea, también llamados en la jerga comunitaria “tercer pilar”. En la actualidad el texto fundamental que consolida la política de inmigración de la UE es el Tratado de Funcionamiento de la Unión Europea o Tratado de Lisboa. Este texto es el punto de llegada, pero es interesante analizar cuál fue de punto de partida y analizar cómo se ha ido desarrollando este “espacio”. El punto de partida de este proceso es la entrada en vigor a finales de 1985 del Tratado de Schengen, que prevé la creación de un espacio de libertad, seguridad y justicia suprimiendo las fronteras interiores y reforzando las exteriores. En su momento fue ratificado solo por cinco países: Francia, Alemania, Bélgica, Holanda y Luxemburgo. En 1990 fue reemplazado por el Convenio de aplicación del Acuerdo de Schengen que entró en vigor en 1995. Se crea así un espacio de circulación cuya defensa y control va a suponer todo un despliegue de medios por parte de la UE. Actualmente son 28 países los que lo forman, algunos no pertenecen a la UE, del mismo modo que no todos los estados de la Unión forman parte del espacio Schengen.

El Tratado que comenzó a promover una visión comunitaria de la política de extranjería fue el Tratado de Ámsterdam, celebrado en 1999 y que sustituye al Tratado de Maastricht. El Tratado de Ámsterdam incorpora por primera vez como objetivo de la Unión Europea las cuestiones de seguridad y justicia. En este momento el espacio Schengen se incorpora al marco jurídico e institucional de la UE y se instituye el “acervo Schengen” o conjunto de actos que resumen las claves de la cooperación dentro del espacio Schengen. Señala Bendel (2005) que el Tratado de Ámsterdam sentó las bases para que todas las regulaciones europeas conformaran una política comunitaria de asilo e inmigración, previendo por primera vez una dimensión comunitaria de las cuestiones relacionadas con la migración. Ese mismo año, en una sesión especial celebrada en Tampere, el Consejo Europeo establece cuatro elementos principales para una política comunitaria: i) La importancia de poner en marcha una política común en las cuestiones de asilo y migraciones; ii) El fortalecimiento de un espacio de justicia; iii) La cuestión de la lucha contra la delincuencia y iv) La consolidación de la acción exterior. Son los Programas de Tampere (1999-2004), el Programa de La Haya (2004-2009) y el Programa de Estocolmo (2010-2014) los que irán concretando estas cuestiones de libertad, seguridad y justicia, donde se incluye la política de migración.

El análisis de estos textos de la política de migraciones europea nos remite a algo bien sabido: cómo las cuestiones de seguridad y lucha contra el terrorismo están legitimando el uso de férreos instrumentos de control sobre la migración irregular que frecuentemente vulneran los derechos fundamentales de las personas. Así lo han subrayado diversos autores, como por ejemplo Inda (2006). Numerosas entidades que trabajan en la defensa de los derechos de los migrantes y refugiados han llamado la atención sobre estas cuestiones: Amnistía Internacional, CIMADE, Migreurop, SOS RACISMO o las distintas asociaciones de Derechos Humanos centradas en cuestiones migratorias, como Human Rights Watch.

De la misma forma, el argumento de la lucha contra las redes mafiosas de tráfico y trata de personas también está permitiendo todo un despliegue de formas de control y de actuaciones desproporcionadamente violentas y vulneradoras de derechos. Es habitual que las cuestiones sobre la prevención de la migración irregular se legislen junto a las cuestiones de la lucha contra la trata de seres humanos; sin embargo, la cuestión de la trata es frecuentemente “instrumentalizada” para permitir formas de control más

exhaustivas y selectivas, ya que no existe una coherencia entre el exceso de celo en legislar el control de las “mafias”, por un lado, y el escaso ímpetu en la protección a las víctimas de la trata una vez dentro del territorio de la Unión Europea, por otro.

A la luz de lo expuesto, el análisis de De Lucas (2008) sobre la política de inmigración de la Unión Europea refleja bien la “razón de gobierno” de la Unión Europea en relación a las cuestiones migratorias,

[Esta política] ahonda en una perspectiva progresivamente reductiva, instrumental y miope, bajo el prejuicio doblemente dogmático del control unilateral de los movimientos migratorios, obsesivamente centrado en la lucha contra la inmigración irregular (...) y en asegurar al máximo las expulsiones —eufemísticamente denominadas retornos o repatriaciones—, a las que se destinan más recursos económicos y más iniciativas administrativas, jurídicas y políticas que al resto de objetivos juntos.

La construcción de lo que hemos denominado “Europa Fortaleza” ha movilizado en estos últimos veinte años un conjunto de mecanismos, procedimientos, recursos económicos e instrumentos. Queremos detenernos en describir parte de este entramado que se despliega para ejecutar la orientación securitaria de las políticas migratorias europeas.

El primer elemento en el que nos vamos a centrar, es en el ámbito legislativo:

1) Al hablar del ámbito legislativo me refiero al conjunto de tratados, reglamentos, directivas, convenios de aplicación, acuerdos con terceros estados, etcétera; es decir, al régimen europeo de migración. Hago referencia en definitiva a los aparatos “normativos” que regulan e impulsan la política de migración de la Unión Europea. Por un lado estaría el derecho comunitario, por otro el Derecho Internacional y finalmente las legislaciones de extranjería de cada país, que también hay que tenerlas en cuenta. Señala Andrés (2008) que existe una contradicción entre el Derecho Internacional —el régimen internacional de los derechos humanos— y la política migratoria europea. La política europea migratoria parte de la restricción de derechos de las personas y entra en contradicción con los tratados internacionales que recogen la tradición universalista de

los derechos humanos. Por otro lado, no podemos olvidar que principalmente son los Estados miembros de la UE los que tienen competencias en la gestión de la política migratoria de cada país. Por este motivo, dentro de este ámbito jurídico, no sólo es importante el derecho comunitario sino también el derecho de extranjería de cada Estado y el modo en que las políticas y orientaciones de la UE en cuestiones de migración se van plasmando. Nos interesa analizar el modo en que estos tres “conjuntos jurídicos” interactúan entre sí, a veces confrontándose, a veces complementándose.

2) El ámbito procedimental se ocupa de las formas y los procedimientos que se ponen en marcha para aplicar el ámbito legislativo y las decisiones políticas. Algunos instrumentos que podemos destacar son los Planes de Acción, los Programas, los Grupos de trabajo, los Grupos de Alto Nivel, etcétera; y, por otro lado, las medidas de financiación específicas de estas decisiones ejecutivas y normativas. Un ejemplo de estas medidas de financiación sería el programa AENEAS de asistencia financiera y técnica a terceros países en ámbitos de migración y asilo. Estuvo vigente de 2004 a 2008 y fue dotado de 250 millones de euros. AENEAS ha sido el marco de financiación de varios proyectos centrados en la repatriación de menores migrantes a Marruecos y Senegal desde España. La implementación de estos proyectos ha servido para transnacionalizar formas de control sobre los menores migrantes a sus países de salida y ha puesto en marcha una serie de mecanismos de “disuasión” de la migración a través de la figura atemorizante de la “expulsión” (nombrada como repatriación pero ejecutada como expulsión) y del vago concepto de “prevención de la migración”. También, en relación con este aspecto procedimental y específicamente financiero, podríamos señalar los distintos fondos creados por la UE, como el Fondo para las Fronteras Exteriores, el Fondo para la Integración, el Fondo Europeo para el Retorno y el Fondo Europeo para los Refugiados.

3) El tercer ámbito en el que me quiero detener es el institucional. Me refiero en este apartado a los mecanismos materiales que implementan estos procesos ya citados y que Inda (2006) denomina technology of border policing (tecnologías para el control fronterizo). Para vigilar y blindar las fronteras exteriores se han creado y desplegado toda una serie de “instrumentos” que clasificamos en cuatro grupos: 3.1 Instrumentos tecnológicos; 3.2. Personal especializado; 3.3. Sistemas de información y 3.4 Agencias.

3.1.) Los instrumentos tecnológicos. Se recogen en este apartado las formas de control físico de la movilidad de las personas. De este modo, en las fronteras se construyen alambradas y vallas cada vez más tecnologizadas, con un sistema de sensores electrónicos de ruido y movimiento, luces de alta intensidad y videocámaras, como ocurre en torno a las ciudades de Ceuta y Melilla. Además se despliegan toda una serie de instrumentos para su vigilancia, como radares, cámaras térmicas, cámaras infrarrojas, detectores de CO₂ (para poder localizar a través de la respiración a las personas que se esconden, por ejemplo, en los camiones que transportan mercancías) y detectores de latido cardíaco (para localizarlas por el latido del corazón). También las fronteras son vigiladas mediante satélites, patrulleras, helicópteros, submarinos y aviones que trabajan de forma conjunta.

3.2.) El personal especializado que se ha creado para desempeñar estas labores. Nos referimos, por ejemplo, a las unidades RABIT (Rapid Border Intervention Team)³. Es un cuerpo especial de agentes fronterizos europeos constituidos en patrullas de rápida intervención. Pensamos también en las patrullas fronterizas conjuntas entre un país de la UE y un país tercero, que se pusieron en funcionamiento en 2006 a lo largo de la costa atlántica de Marruecos, Sáhara Occidental, Mauritania y Senegal. La progresiva participación de los cuerpos y fuerzas de seguridad de los países europeos y de los países terceros en la vigilancia de la frontera ha ido consolidando una progresiva militarización de éstas y, a la par, también se han incrementado los abusos y violaciones de derechos de los migrantes. El eminente carácter policial de estos cuerpos queda puesto de manifiesto al señalar que los dos organismos principales que participan en su formación son la red de Escuelas Europeas de Policía (CEPOL) y la Oficina de Policía Criminal Intergubernamental Europea (EUROPOL).

3.3. El conjunto de sistemas de datos e información creados para la vigilancia de las fronteras. Esto alude al sistema de control de las fronteras SIS (Sistema de Información Schengen), que es una base de datos de todas las personas que acceden al espacio Schengen y que actualmente está siendo sustituida por un SIS

³ Las unidades RABIT están reguladas en la (EC) N° 863/2007, de 11 de julio de 2007, del Parlamento Europeo.

II (segunda generación) que “mejorará” la anterior, posibilitando a los funcionarios de aduanas y fuerzas policiales el control aún más exhaustivo de personas y mercancías.

También incluiríamos aquí el sistema de informatización de visado (VIS), que articula todo el sistema de visados para acceder a la UE, y el sistema electrónico dactiloscópico (EURODAC), que crea un sistema de impresiones dactilares. Se aplica este sistema a los solicitantes de asilo y a toda persona que haya intentando acceder al espacio europeo por zonas no habilitadas. El interés de esta ingente base de datos en relación a los solicitantes de asilo se debe a la aplicación del Reglamento de Dublín II, que determina qué Estado es responsable del examen de una solicitud de asilo, tomando como referencia el primer estado de la Unión Europea donde el asilo fue solicitado. Por este motivo, en el campamento conocido como “La Jungla”, en Calais, algunos solicitantes de asilo llegaron a quemarse las yemas de los dedos para no ser identificados y poder así pedir asilo en otros estados que ofrecían más garantías, visto el maltrato sufrido en el primer país al que llegaron⁴.

3.4. El conjunto de agencias creadas específicamente para poner en marcha la política europea de migración. Estas agencias “gobiernan las fronteras” y también el campo de acción de los que las cruzan (Inda, 2005: 117). La más sobresaliente es la Agencia Europea para la Gestión de la Cooperación Operativa en las Fronteras Exteriores (FRONTEX), creada por el reglamento 2007/2004 y que comenzó su labor el 3 de octubre de 2005. Entre sus misiones está la vigilancia de las fronteras exteriores, la formación de los que las vigilan y la coordinación de las operaciones conjuntas de expulsión de personas en situación administrativa irregular. En sus cinco primeros años de funcionamiento ha sido la agencia más reforzada de la UE tanto en lo que respecta a las competencias (en consonancia con el Tratado de Lisboa y con el Programa de Estocolmo) como presupuestariamente: en el año 2009, el presupuesto fue de 88,3 millones de euros, un 25% más que respecto a 2008 y un 360% más que en 2005. Según su informe anual, en el año 2009 se realizaron 1.622 vuelos de expulsión de

⁴ “Una tercera parte de los demandantes de asilo detenidos en Calais se cortaron los dedos para “borrar” así su identidad de las huellas digitales del sistema Eurodac” *Le Monde Diplomatique*, 26 de septiembre 2009.

personas y 32 operaciones conjuntas. También en ese mismo año 106.200 personas fueron detenidas en el cruce irregular de las fronteras exteriores. FRONTEX es además la agencia que articula y ejecuta el proceso de deslocalización de las fronteras de Europa al sur y al Este del Mediterráneo, especialmente a través de sus operaciones conjuntas con terceros países, pero también mediante los acuerdos de readmisión con estos. La agencia actúa a través de programas, siendo los más importantes en el 2009: el Programa EPN (creación del centro de coordinación de la Red Europea de Patrullas); el programa Poseidón (gestión de las fronteras marítimas y terrestres sudorientales); el Programa Focal Points (creación de plataformas de coordinación regionales y locales para las cuestiones de la migración irregular); el Programa Intellops (coordinación del propio FRONTEX); el Programa Blue Print (aplicación de las TIC); el Programa de desarrollo de controles fronterizos y el Programa de desarrollo de Vigilancia de Fronteras.

Otras agencias completan la acción del FRONTEX, como AIRPOL (para el control fronterizo en aeropuertos), TISPOL (para el control en las carreteras europeas), AQUAPOL (para el control en la navegación) y RAILPOL (para el control en el sistema ferroviario).

Destacamos además el Sistema Integrado de Vigilancia en Exterior (SIVE) implantando en la Frontera Sur de la UE, específicamente en la costa andaluza (Algeciras, Cádiz, Málaga y Granada); en las Islas Canarias (Fuerteventura) y en Ceuta.

4) El cuarto ámbito al que me voy a referir es el ámbito conceptual o cómo los procesos fronterizos generan formas de categorización que legitiman modos de segregación. En este sentido, los mecanismos fronterizos también crean una forma de clasificación a través de categorías (“indocumentado”, “extra-comunitario”, “comunitario”, “menor no acompañado”) que separan y segregan. Señala De Lucas (2008) que “el Derecho extranjeriza a los inmigrantes y mina su estatus jurídico y político y los somete a una lógica jurídica que, como ha sostenido D. Lochak, es la del estado de sitio frente a la del Estado de Derecho”. Se convierten así los migrantes en infrasujetos y se legitiman procedimientos que contribuyen a crear al inmigrante “como otro [ocurriendo que] se

hace de la inmigración un objeto de regulación, de control y dominación, como parte de un proceso de taxonomía (de teogonía) social, en un contexto muy preciso, el de la fragmentación y precarización del vínculo social, del que es emblema la degradación a escala global del estatuto del trabajador”. Lo más grave, como señala De Lucas (2008), es que “cuando el Estado de Derecho se deteriora, lo hace para todos”.

4. Externalización del régimen fronterizo europeo al Sur del Mediterráneo

Poseidón, Nautilus y Hera han sido los nombres que el FRONTEX dio a tres de sus operaciones en las fronteras externas de la Unión Europea. Poseidón se centró en las fronteras greco-turcas y en el Mar Egeo; Nautilus se llevó a cabo en Malta; y Hera en las aguas de las Islas Canarias para desviar las embarcaciones que salían desde Senegal hasta Marruecos, pero con influencia en Cabo Verde y la costa de Gambia a Guinea. Este sería un mapa aproximado de las operaciones más significativas llevadas a cabo en sus cinco años de funcionamiento.

El mapa sobre las operaciones del FRONTEX podría ser también la cartografía del proceso de externalización de las fronteras europeas. Según Pisarello y Aparicio (2006) “externalizar significa involucrar, responsabilizar a terceros países en las acciones que los Estados miembros y la UE han venido desarrollando en su propio territorio, dentro de sus propias fronteras”. El proceso de deslocalización del control de las fronteras ha estado presente en toda la gestación de la política europea de migración mediante la involucración progresiva de terceros países.

Pisarello y Aparicio (2006:2) señalan que la externalización se articula alrededor de cuatro grandes ejes: a) el rechazo a la entrada de personas; b) el refuerzo del control en los países de tránsito, c) la intercepción antes de la llegada —en el mar—; y d) los acuerdos de readmisión. En el análisis de nuestro campo social transnacional nos centramos en cómo los procesos fronterizos se han deslocalizado, pues entendemos que existe una continuidad entre la Europa Fortaleza, su deslocalización y el modo en que es gobernada la movilidad. El citado proceso de externalización se produce en todas las fronteras de la UE, tanto hacia el Este como hacia el Sur. Me voy a centrar

específicamente en cómo Europa se deslocaliza al Sur. Este proceso también va a ser analizado desde cuatro ámbitos: legislativo, procedimental, institucional y conceptual.

1 En relación al aspecto legislativo de los procesos de deslocalización de la frontera Sur europea tenemos que destacar cómo los países del Magreb han ido promulgando leyes de extranjería, algunas más estrictas que las propias leyes europeas y con un marcado talante penal y policial (GADEM, 2008, 2009a).

En el caso de Marruecos, la ley 02/03 “Sobre la entrada y la residencia de extranjeros en Marruecos, la inmigración y la emigración clandestina” entró en vigor en noviembre de 2003⁵. En Argelia la ley es de 2008, Ley n° 08-11, de 25 de junio, “Ley relativa a las condiciones de entrada, estancia y circulación de los extranjeros en Argelia”. El Código Penal, modificado en el 2009, también penaliza la migración irregular, penándose con penas de entre dos y seis meses de prisión. En Túnez, la ley es de 2004 (Ley 2004/6 de 3 de febrero) que modifica y completa la Ley 75/40 de 14 de mayo de 1975.

Estas leyes promovidas o reactivadas por Europa, han sido puestas en marcha para controlar la migración irregular, pero también el corte restrictivo de derechos de estas leyes se justifica en el discurso de la lucha contra la criminalidad transnacional y contra el terrorismo. En concreto, como señala GADEM (2008) la ley marroquí 02-03 entró en vigor en noviembre del 2003, justo tras los atentados de Casablanca del 16 de mayo de ese año y fue legislada a la vez que la ley antiterrorista 03-03. Frecuentemente el discurso antiterrorista es utilizado para legitimar un control más restrictivo de la migración irregular.

Estas leyes son restrictivas de derechos en el marco de estados de derecho “frágiles” que persiguen y criminalizan la migración entendida como “irregular” para la Unión Europea, creando así, un cinturón securitario a las puertas de Europa. También Mauritania (Decreto del 16 de abril de 2008 sobre condiciones de empleo de mano de obra extranjera y permiso de trabajo para trabajadores extranjeros) y Libia (Ordenanza 125-1373 relativa a la entrada, la estancia y la salida de los extranjeros) forman parte de

⁵ Ley promulgada por el *dahir* n° 1-03-196, de 16 de ramadán de 1424 (11 de noviembre de 2003).

este “cinturón de seguridad”. Para un análisis en profundidad de las legislaciones de Marruecos, Túnez y Argelia, remitimos al trabajo de Sempere (2011).

Este cinturón securitario formado por Marruecos, Argelia, Túnez, Mauritania y Libia actúa en tres sentidos: i) controlando la movilidad de los nacionales de cada país, tanto en la emigración como en la inmigración; ii) controlando la movilidad de los nacionales de los países vecinos del Magreb; y iii) controlando la movilidad de los países del Sub-Sáhara⁶.

1.- Controlando la movilidad de los nacionales de cada país. Como ya hemos señalado, estas leyes de extranjería son de corte restrictivo y penalizan tanto la emigración como la inmigración irregular. Se aplican a las personas autóctonas de cada país, no sólo a la población extranjera, de tal modo que criminalizan toda forma de migración irregular y a cualquier persona que entre o salga de forma irregular del país, como ocurre en Marruecos, aunque cada una tiene una serie de especificidades (Sempere, 2011). Por otro lado, quizás podría pensarse que estos países, algunos disfrutando de un Estatuto Avanzado con la UE —como Marruecos— y reubicados en la política exterior de la Unión Europea como guardianes del control migratorio de ésta, podrían negociar una mejora en el trato de sus “nacionales” en Europa a cambio de llevar a cabo esta labor. Sin embargo tampoco es del todo así. Estos países negocian tan solo un trato adecuado para las élites de su país, como queda de manifiesto en el plan operativo de la Política Europea de Vecindad con Marruecos, que veremos en el capítulo siguiente.

2.- Controlando la movilidad de los nacionales de los países vecinos del Magreb. Estas leyes de extranjería, aplicadas con una falta de seguridad jurídica debido a la ausencia de procedimientos claros y de formas de recurrir las decisiones administrativas, criminalizan también la migración de sus propios “súbditos” y de los “súbditos vecinos”. Libia, Marruecos, Argelia y Túnez encarcelan unos a otros sus respectivas poblaciones que intentan migrar desde estos países de forma irregular.

⁶ Compartimos la aclaración que realiza Hein de Haas en torno al uso del término África Subsahariana. Como señala De Haas (2006:64), “la cortante distinción entre el Norte de África y África Subsahariana, no solo es históricamente incorrecta por dejar de lado el hecho que el Sáhara, por sí mismo, es un enorme zona de transición entre dos nociones sub-continentales, sino que también ello se ve contradicho por una importante migración que atraviesa el Sáhara”.

Las condiciones en las que son detenidas estas personas son penosas y tampoco existen garantías suficientes en la detención ni la vigilancia judicial. Especialmente duras son las condiciones de la población marroquí y argelina detenida en las prisiones de Túnez y de Libia. El diario argelino *Al Watan* recoge que en marzo del 2008, la Ligue de Defense des Droits del Homme (LADDH)⁷ denuncia las condiciones en las que se encuentran un millar de jóvenes argelinos detenidos en las cárceles tunecinas. También, el diario *Al Watan*⁸ denunció en enero del 2011 que cerca de 500 argelinos y argelinas fueron detenidos durante el año 2010 y permanecen aún en las cárceles marroquíes por atravesar de forma irregular la frontera marroquí-argelina. Estas personas cruzan a pie la frontera para llegar hasta Nador y luego cruzar a Melilla, donde piden ser acogidos en el Centro de Estancia Temporal para Inmigrantes (CETI) de la ciudad.

3. Controlando la movilidad de las personas procedentes de los países del Sub-Sáhara. Marruecos, Argelia y Túnez son al mismo tiempo países emisores y países de “tránsito” y circulación de personas. El Magreb es una zona de movilidad regional Sur-Sur. En el momento contemporáneo es resemantizada por el mandato del control que llega desde el Norte. Como veremos en el apartado siguiente, el tradicional dinamismo entre el Magreb y el Sub-Sáhara, especialmente de procesos migratorios Sur-Sur, se ha visto condicionado por el sistema europeo de migración y por este proceso de deslocalización al Sur, que ha capilarizado el control de la movilidad. Ocurre que los países del norte de África (Marruecos, Argelia, Túnez, Mauritania y Libia) asumen un papel que algunos autores han llamado de “gendarme de Europa” (Belguendouz, 2000, 2002, 2003, 2005, 2006a y 2006b), no sólo en relación a sus nacionales sino en relación a la migración que llega a estos países de toda la zona del Sub-Sáhara. También, países de África del Oeste, como Mauritania, Senegal y Malí, asumen este papel policial, por ejemplo, a través de la aplicación de los acuerdos de readmisión o de la práctica de aceptar en sus fronteras terrestres a los migrantes subsaharianos devueltos, sin procurarles la asistencia jurídica o humanitaria necesarias. Malí acepta así a los migrantes subsaharianos expulsados por Argelia (algunos de los cuales han sido expulsados por Marruecos a Argelia, previamente) y

⁷ *El Watan* (Argelia), 4.3.2008.

⁸ *El Watan* (Argelia), edición digital. Puede consultarse en http://www.elwatan.com/actualite/pres-de-500-algeriens-detenus-au-maroc-20-01-2011-108006_109.php

Senegal y Malí hacen lo mismo aceptando a los migrantes subsaharianos expulsados de Mauritania. Remitimos a los informes de Amnistía Internacional sobre Mauritania y las expulsiones que efectúa a Senegal (2008) y al informe de Migreurop y APDH (2008) sobre las expulsiones de Mauritania a Malí.

El Observatorio de migraciones Fortress Europe ha denunciado la detención y el maltrato de etíopes que atraviesan el país para poder embarcar hacia Italia. Estas personas son intercambiadas, compradas y vendidas entre la policía y las propias redes de pasantes. El documental *Come un uomo sulla terra* (Riccardo Biadene, Andrea Segre y Dagmawi Yimer, 2008) narra el trato de las autoridades libias reconstruido desde los recuerdos de un grupo de refugiados etíopes ya en Italia y cómo Italia y la UE apoyan este trato dado por Libia a los migrantes que intentan llegar a Europa.

Existen por lo tanto varios niveles de control, según las alianzas y acuerdos de la UE con los países terceros. Cada país pone en marcha estos acuerdos conforme a sus propios intereses. Observamos de esta manera el despliegue de una “cadena transnacional de control” vehiculada por los intereses de la UE y de cada país del Norte de África y de África del Oeste.

En relación al trato que reciben las personas refugiadas o demandantes de asilo en este entramado de control, estos países adolecen de una política activa y diligente que respete sus derechos. En Marruecos no se reconoce el estatuto otorgado por el Alto Comisionado para los Refugiados. Los refugiados y demandantes son maltratados institucionalmente y, aunque sean titulares del estatuto de refugiado, éste es “inoperativo” para las autoridades del país, siendo prácticamente imposible una vida “normalizada”, como la escolarización de los niños, la asistencia médica o el acceso a un permiso de residencia necesario para ser contratado legalmente o para alquilar una vivienda. Las personas en redes de tráfico y trata tampoco encuentran la protección necesaria en su situación de explotación.

Maleno (2010) señala que “se externalizan aquellas acciones que los estados europeos no son capaces de realizar”. Efectivamente, el maltrato, la violación sistemática de derechos, la ausencia de garantías jurídicas, la inexistencia de procedimientos y la

imposibilidad de defensa jurídica son acciones que practicadas en Europa no caerían en la impunidad total, pudiendo darse algunas formas posibles de denuncia y judicialización, mientras que practicadas en los países del Magreb o de África del Oeste pasan de forma desapercibida y son muy difíciles de juzgar y perseguir. En este sentido estos países se convierten en “guardianes de la Europa Fortaleza”.

2) En el ámbito procedimental, es especialmente a través de la Política Europea de Vecindad como la UE está vehiculando sus intereses relacionados con el blindaje de las fronteras, el control de la migración “irregular” y la ampliación de su radio securitario a los países vecinos con los que comparte frontera terrestre o marítima al Sur y el Este. Esta política implementa los objetivos de la Estrategia Europea de Seguridad. Uno de los objetivos centrales en los acuerdos bilaterales (el modo en el que se articula la PEV) son las cuestiones centradas en la prevención de la migración irregular y la puesta en marcha de procesos selectivos de mano de obra, como se señala en los Planes de Acción Bilateral de Marruecos o Túnez.

También, destacamos entre los procedimientos la forma en que la cooperación al desarrollo está siendo utilizada como la “cara amable” de las políticas de control de fronteras, a pesar de que esta cuestión no un asunto del que deba ocuparse la cooperación al desarrollo, según los criterios del Comité de Ayuda al Desarrollo de la OCDE (Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico). Sin embargo, en el año 2005, la Agencia Española de Cooperación para el Desarrollo y la FIIAPP (Fundación Internacional y para Iberoamérica de Administración y Políticas Públicas) apoyaron varios proyectos europeos específicos sobre control de fronteras con Marruecos, como señala la memoria de actividades del la FIIAPP del 2005. Uno de ellos se centraba en la cuestión de la emigración llamada “irregular” a través del apoyo institucional para la mejora de la gestión de controles fronterizos a través de cuatro ejes: refuerzo institucional, equipamientos, formación y sensibilización. El proyecto era de una cuantía de 40 millones de euros, de los cuales 38 estaban dedicados a la compra de vehículos, radares, centros de análisis de datos y unidades móviles en la detección de los movimientos en frontera. La AECID aportó 350.000 euros y la Comisión Europea 2.235.000 euros. En proyecto también participaba CIVIPOL. En el marco del mismo estaba previsto que a través de la FIIAPP la Guardia Civil española llevara a cabo un programa de formación de las Fuerzas Auxiliares de Marruecos.

El Plan África (2009-2012) de la Agencia Española de Cooperación al desarrollo es también prueba de cómo a través de la cooperación al desarrollo se promueve la mejora de los intereses económicos españoles en África del Oeste, más que la cooperación al desarrollo libre de intereses comerciales y políticos. No podemos olvidar que la gestación del primer plan África (2006-2008) se promovió por España a raíz de la llamada “Crisis de las Vallas” en las fronteras de Ceuta y Melilla y tras la llegada a las Islas Canarias de cerca de veinte mil personas en cayucos durante el año 2006.

3) El ámbito institucional refleja cómo estas “technology of border policing” se trasladan también a los países del radio externo de la UE para la misión encomendada de control fronterizo “compartido”.

Los acuerdos de readmisión entre la UE y los países terceros forman parte de otro pilar del proceso de deslocalización, junto con las cuestiones de externalización del asilo (Pisarello y Aparicio, 2006). En el conjunto de acuerdos hay que diferenciar los firmados de forma bilateral entre un Estado miembro de la UE con países terceros (como los que mantiene el Estado español con Marruecos, Gambia, Mauritania o Guinea) y los acuerdos de readmisión entre la UE y los países terceros, que permiten acciones conjuntas de expulsión de personas.

La Unión Europea canaliza a través de estos acuerdos la expulsión de personas procedentes de terceros países, pero también la de personas que, sin ser nacionales de estos, hubiesen transitado por ellos para entrar en la Unión Europea. Esta era ya la lógica de algunos acuerdos bilaterales de readmisión, como el suscrito entre España y Marruecos en 1992⁹. Dicho acuerdo de readmisión nunca se había aplicado desde el momento de su ratificación a personas procedentes de terceros estados. Fue durante la llamada “Crisis de las Vallas”, en 2005 (en concreto, el 6 de octubre de ese año), cuando se aplicó por primera vez a 73 subsaharianos que habían llegado a Melilla. Distintas organizaciones de derechos humanos, así como el Consejo General de la Abogacía

⁹ En el artículo 1 del Acuerdo bilateral entre el Reino de España y el Reino de Marruecos relativo a la circulación de personas, el tránsito y la readmisión de extranjeros entrados ilegalmente, firmado en Madrid el 13 de febrero de 1992, (BOE núm. 100/1992, de 25 de abril de 1992), se señala: “Las autoridades fronterizas del Estado requerido readmitirán en su territorio, a petición formal de las autoridades fronterizas del Estado requirente, a los nacionales de países terceros que hubieren entrado ilegalmente en el territorio de este último procedentes del Estado requerido.”

Española, denunciaron y recurrieron esta actuación. Se practicó una devolución, aplicando dicho acuerdo, sin garantías jurídicas. Seis de estas personas habían realizado una petición de asilo en Melilla y siete de ellos tenía reconocido el asilo en Marruecos, circunstancias que hacían que la devolución practicada fuera contraria a la ley, según los términos recogidos en el propio Acuerdo. El 23 de octubre de 2005, Marruecos deportó desde la base militar de Kenitra a Malí a 49 de las 73 personas devueltas desde Melilla, tras estar retenidos en Tánger y comenzar una huelga de hambre como forma de protesta. Dos de ellos eran demandantes de asilo en Marruecos.

Los instrumentos tecnológicos que queremos destacar son las medidas que acompañan a estos países del Norte de África para reforzarlos institucional y presupuestariamente en la aplicación de las leyes de extranjería recién estrenadas. Así, en el caso de Marruecos, al mismo tiempo que se aprobó la ley 02/03, se movilizaron en torno a 4.500 personas de las distintas fuerzas de seguridad para la vigilancia de las fronteras, se creó un Observatorio de las Migraciones y en el Ministerio del Interior se constituyó una Dirección de Migración y Vigilancia de Fronteras.

Destacamos entre estas nuevas “tecnologías del control” la creación de las patrullas mixtas para vigilar las fronteras, como las que se pusieron en marcha durante el 2006 entre la Guardia Civil del Estado español y Marruecos, Senegal y Mauritania.

Otra tecnología de control que merece la pena destacar es el sistema de visados. Los consulados en el extranjero de los países de la UE refuerzan sus sistemas de visados, mejoran sus sistemas de datos y dificultan hasta el exceso la consecución de un visado por vía consular mediante un listado de requisitos especialmente “infranqueables” (para el caso de los visados de estudiante) o activando “el citado sistema de exclusas” que selecciona a los grupos sociales con mayor poder adquisitivo para acceder a los visados turísticos.

Los visados de trabajo se dirigen principalmente a sistemas de cupos o a la contratación en origen de mano de obra. Uno de los criterios de contratación es que se pueda garantizar la vuelta, como en el caso de las mujeres marroquíes contratadas como

temporeras en la campaña de la fresa de Huelva¹⁰. Actualmente la situación económica en Europa ha provocado el estrangulamiento de los visados de trabajo concedidos de esta forma (como ocurre en España a través del catálogo de los puestos llamados “de difícil cobertura”).

Todo este “aparataje tecnologizado” de visados refuerza el control y debilita los derechos y su defensa. En el caso de las denegaciones de visados en los Consulados existe una gran desinformación sobre cómo recurrir estas decisiones consulares (especialmente las relacionadas con reagrupaciones familiares), con lo que, aunque a veces no estén motivadas o sea denegado el visado sin fundamentos jurídicos suficientes, no existe ninguna forma de fiscalización de oficio de estas decisiones. Lo mismo ocurre en la denegación de visados por el llamado “riesgo migratorio”, categoría ambigua que se usa de forma corriente en los Consulados y deja una puerta abierta a la arbitrariedad.

Como señala Hein de Hass (2008), no existe una proporcionalidad entre los instrumentos puestos en marcha para controlar estas fronteras y el número de personas que por ellas transitan. La entrada a Europa de personas con una situación administrativa irregular se lleva a cabo principalmente a través de los aeropuertos y no por vía marítima, como señala el FRONTEX en su informe anual del 2009. Sin embargo, el número de personas que mueren en el intento de llegar a Europa, tanto atravesando el mar o el desierto, es cada vez mayor. El observatorio Fortress Europe nos recuerda que son 15.556 personas las que han muerto desde 1998 intentando “entrar” en Europa. Del Grande (2008, 2010) ha recogido de primera mano los testimonios de familiares y amigos de lo que ha denominado “el exterminio de inmigrantes en el Mediterráneo”.

¹⁰ Nos referimos, por ejemplo, a los procesos de contratación de mano de obra extranjera en origen. El Ayuntamiento de Cartaya (Huelva), en el marco del Programa de la UE AENEAS ha sido financiado para mejorar la forma de contratación de las 20.000 mujeres procedentes de zonas rurales que llegan desde Marruecos para trabajar en el cultivo de la fresa y en su recolección. Según el Ayuntamiento de Cartaya, el requisito exigido para ser contratadas es tener hijos menores de 2 años, de este modo el Ayuntamiento sostiene que se garantiza la vuelta a Marruecos tras los seis meses de contratación. Debido a la crisis económica en España, durante 2010 el número de personas contratadas en origen se redujo a 1000. Remitimos al artículo “Victimas del oro rojo”, de Jerónimo Andreu y Lidia Jiménez. *El País*, 13.6.10.

Este despliegue de tecnologías del control ha provocado todo tipo de violaciones de derechos de los migrantes y ha puesto de manifiesto la falta de seguridad jurídica ante una actuación desproporcionadamente violenta e institucional de las fuerzas de seguridad de los países que son subcontratados en esta labor de control de fronteras. La violación sistemática de los derechos fundamentales de los migrantes en los países llamados “terceros” ha sido denunciada por organismos internacionales y expertos independientes, especialmente en estos últimos cinco años.

4) Finalmente me gustaría resaltar el ámbito conceptual en estos procesos fronterizos deslocalizados. Me refiero a cómo las categorías usadas en el marco del régimen migratorio europeo se transnacionalizan y se deslocalizan en los llamados países “terceros”.

Las citadas leyes de extranjería legisladas en el Magreb que forman parte del citado “cinturón securitario” son más restrictivas de derechos que las legislaciones de extranjería europeas. De este modo contribuyen a la criminalización de la migración, dándole una regulación penal en vez de administrativa. De este modo lo que ocurre es que se externaliza cada vez más una visión punitiva y criminalizadora de la migración.

Otra cuestión es cómo los medios de comunicación europeos han creado una alarma social sobre la migración irregular que llega a Europa a través del Magreb cruzando el mar o el desierto. El drama de las personas que mueren en el mar es la imagen prototípica de la migración irregular. Una de las últimas muestras de cómo se vehicula la imagen de la “avalancha” e “invasión” la encontramos en las declaraciones, en febrero de 2011, del ministro de Interior Italiano, Roberto Maroni, ante la llegada de 5.000 tunecinos en una semana a las costas de Lampedusa. El ministro afirmó: “È un esodo biblico come non se ne sono mai visti”¹¹.

El tono apocalíptico y alarmante fue duramente criticado por organizaciones de derechos humanos. Una misión FRONTEX se activo en pocos días para controlar las aguas italianas y tunecinas.

¹¹ “Es un éxodo bíblico como no se ha visto jamás” (traducción libre de Mercedes Jiménez), declaraciones del ministro de Interior Italiano, Roberto Maroni, el 11 de febrero de 2011. Puede consultarse en <http://www.tg1.rai.it/dl/tg1/2010/articoli/ContentItem-3954ee3f-b933-41fd-813a-aba50e7c06d5.html?p=0>

Y para terminar esta comunicación me gustaría remitirme a la llamada “Primavera Árabe”. Nos sorprendió a todos y todas. A finales del 2010, el campamento Gadem Ikiz en el Aayoun y el comerciante Mohamed Bouazizi en Sidi Bouzid comenzarían a escribir una nueva página en la historia de las revueltas y revoluciones post-independencia en el mundo árabe. Las revoluciones y revueltas iniciadas en el mundo árabe a finales del 2010, no sólo están modificando el mapa político en el Sur del Mediterráneo, sino que están afectando de lleno y poniendo en crisis políticas europeas, como la Política Europea de Vecindad (PEV) y la política de control migratoria desplegada por la UE y externalizada a estos países. La geopolítica de todo el Mediterráneo se ha transformado en estos dos últimos años y este proceso seguirá su curso en los años venideros.

BIBLIOGRAFÍA

- Andrés Moreno, Gerardo (2008) La Unión Europea y la inmigración irregular en el contexto del Derecho Internacional. Tesis Doctoral. Universidad de Valencia: Servicio de Publicaciones, Valencia.
- Basch, Linda; Glick Schiller, Nina y Szanton Blanc, Cristina (Eds) (1994) Nations Unbound. Transnational Projects, Postcolonial predicaments and Desterritorialized Nations-States. Pennsylvania: Gordon and Breach Science Publishers.
- Del Grande, Gabrielle,
 - a. (2008) Mamadou va a morir. El exterminio de inmigrantes en el Mediterráneo. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
 - b. (2010) Il mare di mezzo. Al tempo dei respingimenti. Infinito Edizioni.
- De Lucas, Javier
 - a. (1996) Puertas que se cierran. Europa como fortaleza. Barcelona: Icaria.

- b. (2002b) *Blade Runner: el Derecho, guardián de la diferencia*. Barcelona: Tirant lo Blanch.
 - c. (2009) *La igualdad en los derechos: claves de la integración* (J de Lucas y A Solanes, eds.), Dykinson, Madrid.
- De Haas, Hein (2008) *Migration irregulier d’Afrique Occidentale en Afrique du Nord et en Union européenne: une vue d’ensemble des tendances générales*. Serie Migration Research. Ginebra: OIM.
- Faist, Thomas (2005) “Espacio social transnacional y desarrollo: una exploración de la relación entre comunidad, Estado y mercado”. *Revista Migración y Desarrollo*, nº 5, Universidad Autónoma de Zacatecas. Zacatecas, México.
- Foucault, Michel
 - a. (1999 [1978]) “La Gubernamentalidad”. En *Estética, Ética y Hermenéutica*. Obras Esenciales: Vol. III. Paidós. pp 175-197, Barcelona.
 - b. (2009 [2004]) *Nacimiento de la biopolítica*. Curso del Collège de France (1978-1979) (Horacio Pons, trad). Akal, Madrid.
- GADEM (Groupe Antiraciste d’accompagnement et de défense des étrangers et migrants):
 - a. (2007) *La chasse aux migrants aux frontières sud de L’Europe. Conséquences des politiques migratoires européennes. Les refoulements de décembre 2006 au Maroc*. Junio de 2007.
 - b. (2008) *Le cadre juridique relatif á la condition des étrangers au regard de l’interpretation du juge judiciaire et de l’aplication du pouvoir executif*. Diciembre de 2008.

- c. (2009a) Rapport relatif á L'Aplication par la Maroc de la Convention Internacional sur la Protecci3n des Droits de tous les Travailleurs migrants et les membres de leur famille. Febrero de 2009.
 - d. (2009b) Les droits humains des migrants africains: Maroc. Noviembre de 2009.
- Inda, Jonathan Xavier
 - a. (ed) (2005) Antropologies of Modernity. Foucault, Governmentality and Life Politics. Blackwell, Oxford (Reino Unido).
 - b. (2006) "Border Prophylaxis. Technology, Illegality, and the Government of Immigration". En Cultural Dynamics, 2006. 18:115.
- Jiménez, Mercedes y Vacchiano, Francesco (2010) "Forteresses délocalisées. Nouvelles catégories de la migration au Maroc", Ponencia presentada en el World Congress for Middle Eastern Studies, 19-24 de Julio 2010, Barcelona.
- Levitt, Peggy y Glick- Schiller, Nina (2008) "Conceptualizing simultaneity. A Transnational Social Field Perspective on Society" En Rethinking Migration. New Theoretical and Empirical Perspectives. Portes, Alejandro y DeWind Josh (eds). Nueva York: Berghahn Books.
- Le Blanc, Guillaume (2008) El pensamiento de Foucault. Buenos Aires (Argentina): Amorrort
- Maleno, Helena (2010) "Tel3n de fondo de las pol3ticas migratorias. Rompamos el silencio" en <http://www.rompamoselsilencio.net/2010/?Telon-de-fondo-de-las-politicas> (3ltima visualizaci3n 24 de mayo 2010).

- Portes, Alejandro (2005) “Convergencias teóricas y evidencias empíricas en el estudio del transnacionalismo de los inmigrantes”. En *Migración y Desarrollo*, Primer Semestre, pp. 2-19.
- Portes, Alejandro y DeWind, Josh (2008) “A Cross-Atlantic Dialogue. The Progress of Research and Theory in the Study of International Migration”. En *Rethinking Migration. New Theoretical and Empirical Perspectives*. Portes, Alejandro y DeWind Josh (eds). Nueva York (EE.UU.): Berghahn Books.
- Pisarello, Gerardo y Aparicio, Marco (2006) “Multiplicar las fronteras, externalizar el control”, *Revista Viento Sur*, número 89,
- Ráphaël, Lutz (2010) "La théorie du champ social et le fait migratoire". En *Actualité de la pensée d'Abdelmalek Sayad. Actes du colloque international*. Association des Amis d'Abdelmalek Sayad. París (Francia): La Fenec.
- Restrepo, Eduardo (2008) “Multiculturalismo, gubernamentalidad, resistencia”. En *Almario, Óscar y Ruíz, Miguel (eds.): El giro hermenéutico de las ciencias sociales y humanas*. Pp 34-48. Universidad Nacional. Medellín (Colombia).
- Sayad, Abdelmalek (2010 [1999]) *La doble ausencia. De las ilusiones del emigrado a los padecimientos del inmigrado*. Barcelona: Anthropos.
- Suárez-Navaz, Liliana (2007) *La perspectiva transnacional en los estudios migratorios. Génesis, derroteros y surcos metodológicos*. En *Lacomba, Joan et al. Migraciones en España. Una panorámica actual*.
- Van Houtum, Henk y Ferrer-Gallardo, Xavier (2010) “Las vallas fronterizas de la UE”. *El País*. Puede consultarse en: http://www.elpais.com/articulo/opinion/vallas/fronterizas/UE/elpepiopi/20101012elp_eppiopi_11/Tes (Última visualización: 12.10.2010).

ASOCIACIONISMO MIGRANTE Y TRANSNACIONALISMO EN EL DESARROLLO DE LOS PAÍSES DE ORIGEN¹

Joan Lacomba (Universidad de Valencia) joan.lacomba@uv.es

Massimo Alessandra (Universidad de Valencia) maxalessandra@gmail.com

Alexis Cloquell (Universidad Católica de Valencia) alcloquell@yahoo.com

Fernanda Villacres (Universidad de Valencia) mayfer28@hotmail.com

Resumen:

En el Estado español se asientan un buen número de asociaciones de inmigrantes que canalizan sus acciones hacia los países de origen de sus miembros. La dinámica generada en los últimos años en este ámbito, que en ocasiones ha recibido el nombre de codesarrollo, es abordada en este trabajo desde la óptica del transnacionalismo. Nuestro objetivo es tratar de mostrar los perfiles de estas organizaciones que crean nuevos campos de acción que vinculan el país de origen y destino, así como la tipología de acciones que llevan a cabo de modo tanto formal como informal. La principal hipótesis en la que se sostiene este trabajo es que las características de cada colectivo en términos de antigüedad, oriundez o comunitarismo dan pie a perfiles asociativos diferenciados y a una mayor incidencia de las acciones dirigidas al desarrollo de las sociedades de origen. El material empírico que empleamos con este fin procede del proyecto de investigación I+D+I en curso titulado “Diásporas y codesarrollo desde España. El papel de los inmigrantes y sus asociaciones en el desarrollo de los países de origen”, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación (CSO2011-22686).

1. Introducción

La cuestión de la participación de los migrantes en acciones de desarrollo ha adquirido un creciente protagonismo en el ámbito de los estudios migratorios. En paralelo con el

¹ Esta comunicación está basada en los resultados del proyecto de investigación I+D+I titulado “Diásporas y codesarrollo desde España. El papel de los inmigrantes y sus asociaciones en el desarrollo de los países de origen”, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación (CSO2011-22686).

interés de instituciones nacionales e internacionales por promover la implicación de los migrantes en el desarrollo de los países de origen, la investigación social ha comenzado a interrogarse por la dimensión del fenómeno (sociedad civil migrante o transnacional), el carácter de las organizaciones que impulsan dichas acciones (organizaciones transnacionales) o el alcance de estas últimas (desarrollo transnacional). Buena parte de los estudios a los que luego nos referiremos han visto en las organizaciones de migrantes un nuevo actor emergente en el campo transnacional, cuando no un actor que da forma al mismo. En el marco de los debates sobre el transnacionalismo el estudio de las organizaciones de migrantes, junto a otros como las remesas, ha permitido visibilizar uno de los elementos que sirven para dar base al mismo paradigma transnacional. Tomando como evidencia del transnacionalismo el papel de las organizaciones de migrantes en el desarrollo de sus sociedades de origen, en ocasiones se ha corrido el riesgo de magnificar la dimensión del fenómeno para contrarrestar las debilidades analíticas que pueden acompañar a la propia perspectiva transnacional. La consolidación del transnacionalismo como nueva forma de abordar el estudio de la migración –y este es quizás uno de sus principales méritos– ha aportado una visión que permite ver en mayor medida a los migrantes como agentes. Sin embargo, la agencia de los migrantes sigue enfrentándose a numerosos obstáculos, entre ellos los que imponen los Estados en cuanto a la movilidad internacional y las dificultades que afrontan dentro de los mismos para lograr una integración positiva. En este contexto, la revisión crítica del papel de los migrantes como agentes transnacionales de desarrollo toma especial relevancia, en tanto que su debilidad organizativa contrasta frecuentemente con la función que se les atribuye desde los países de asentamiento, especialmente en aquellos cuyos gobiernos apuestan por la reducción de las contribuciones públicas al desarrollo al tiempo que transfieren esta responsabilidad a los propios migrantes.

Teniendo en cuenta todos estos elementos, lo que nosotros nos preguntamos en esta comunicación es hasta qué punto las acciones emprendidas por los migrantes, así como las organizaciones que las sustentan, pueden recibir de modo genérico el calificativo de transnacionales. Al mismo tiempo, pretendemos arrojar luz sobre las diferencias existentes entre unos y otros colectivos, más allá de la tendencia a presentar a los migrantes como un cuerpo homogéneo en sus comportamientos. La existencia de pautas organizativas diferenciadas y los factores que pueden explicar esas diferencias y el tipo de acciones que se llevan a cabo, constituyen el objetivo principal de nuestras indagaciones. Nuestra hipótesis es que no todos los colectivos de migrantes adoptan

necesariamente un comportamiento realmente transnacional, dependiendo de factores como el carácter del propio flujo, las condiciones de inserción en destino, los contextos sociopolíticos de origen, la existencia de políticas dirigidas a su implicación, así como el tejido asociativo que han logrado crear, a menudo a partir de lógicas organizativas diferenciadas en las que juegan un importante papel los compromisos de solidaridad y los vínculos étnicos y culturales con las comunidades de origen.

Con tal fin, en la primera parte de la comunicación presentamos resultados panorámicos de una encuesta a 210 asociaciones de inmigrantes de ocho países (Argelia, Bulgaria, Colombia, Ecuador, Mali, Marruecos, Rumanía y Senegal) asentadas en distintas comunidades autónomas del Estado español, mientras que en la segunda parte de la comunicación profundizamos en dos casos que nos permiten mostrar, con un enfoque etnográfico, las dinámicas transnacionales de determinadas asociaciones de inmigrantes.

2. El campo de los estudios sobre los migrantes y las organizaciones transnacionales

El volumen de los estudios sobre las organizaciones transnacionales de migrantes y sobre el papel de éstas en el desarrollo de los países de origen se ha ampliado considerablemente en los últimos años. Al calor muchas veces de iniciativas como el Foro Global sobre Migración y Desarrollo, o el renovado interés mostrado por diferentes organismos nacionales e internacionales, los estudios sobre las organizaciones transnacionales de migrantes han tomado un relativo impulso, al tiempo que se han vinculado en la mayor parte de los casos a los envíos de remesas y sus impactos en el desarrollo. No obstante, siguen siendo escasos los estudios que focalizan su atención en la forma que toman dichas organizaciones y en las lógicas que se hallan tras su creación y mantenimiento en el tiempo. Del mismo modo, la pauta más habitual viene marcada por los estudios de caso², siendo mucho menos frecuentes los estudios de carácter comparativo entre países y/o nacionalidades. Sin poder hacer aquí referencia a todos los trabajos publicados, sí destacamos aquellos que tienen un carácter panorámico o presentan compilaciones de estudios en diferentes países, mostrando cuáles han sido sus aportes más significativos.

² La cuestión de la participación de los migrantes en el desarrollo de sus comunidades de origen ha sido abordada por diferentes autores con estudios focalizados en diversos países con una importante incidencia de la migración internacional.

Quizás el año 2006 constituye un buen referente para hacer un breve recorrido por algunos de los estudios que han contribuido especialmente a dibujar nuestro campo de investigación. Ese año la Organización Internacional para las Migraciones publicó el informe *Incorporación de la migración en las agendas de políticas de desarrollo*. En dicha publicación la OIM advertía que, pese a que la cooperación con las diásporas se había convertido en un tema de interés general, en Europa no se habían realizado hasta la fecha investigaciones de entidad sobre la materia, algo que se consideraba imprescindible a la hora de fomentar la participación de las comunidades de migrantes³. Sin embargo, el mismo año 2006, pero al otro lado del Atlántico, Portes, Escobar y Walton publicaban el artículo “Organizaciones transnacionales de inmigrantes y desarrollo: un estudio comparativo”, fruto de la investigación llevada a cabo en años previos sobre organizaciones de migrantes colombianos, dominicanos y mexicanos en Estados Unidos. En dicho trabajo, convertido posteriormente en un referente en la materia, los tres autores destacaron que la investigación en este campo se hallaba todavía “en su infancia”⁴, y mostraron cómo los contextos de salida y llegada de los migrantes podían marcar notables diferencias en las formas que tomaban las organizaciones transnacionales de migrantes y sus propias acciones. Con el trasfondo de la idea de que asimilación y transnacionalismo no son incompatibles, se llegaba a la conclusión de que había diferentes patrones en las formas de transnacionalismo adoptadas por los migrantes de cada uno de los tres países, influenciadas por el capital humano respectivo, pero también por las políticas cada vez más activas de los gobiernos de origen y destino.

Como muestra igualmente del interés creciente por la cuestión, el siguiente año 2007, la Organización Internacional para las Migraciones, auspició un estudio que trataba de cubrir el vacío detectado previamente por la misma institución. El trabajo colectivo, coordinado por Ninna Nyberg Sorensen, llevó por título «Living across worlds: diaspora, development and transnational engagement», y en el mismo se abordaba la

³ No obstante habría que citar trabajos anteriores como el que realizó la OCDE a comienzos de los años noventa, titulado "La contribución de los inmigrantes al desarrollo de su país de origen" y publicado por Libercier y Schneider en 1996 (en dicha investigación se estudiaban simultáneamente un total de seis comunidades de inmigrantes: caboverdianos en los Países Bajos, haitianos en Canadá, italianos en Suiza, malienses en Francia, tunecinos en Italia y zaireños en Bélgica). Igualmente, habría que referirse a los trabajos de Christophe Daum (Typologie des organisations de solidarité internationales issues de l'immigration, 2000) y de Elodie Millet (La place des associations de migrants dans la solidarité internationale, 2005), que detectaron la existencia en Francia de más de un millar de asociaciones de inmigrantes orientadas hacia la solidaridad internacional.

⁴ Portes y sus colaboradores destacaron que hasta la fecha se habían realizado muy pocos estudios sistemáticos sobre las organizaciones transnacionales de migrantes, con la excepción del caso mexicano.

participación de los migrantes en el desarrollo de República Dominicana, México, Burundi, Nicaragua, Somalia y Perú. Tomando la experiencia tanto de migrantes individuales como organizados de esos seis países en Estados Unidos y Europa, aunque con un enfoque más político, la publicación ponía de relieve las diferencias internas que atravesaban los mismos colectivos de migrantes, así como las dificultades a las que se enfrentaban para lograr su implicación en actividades de desarrollo en los países de origen (falta de recursos sociales y financieros, pero también falta de reconocimiento por parte de los estados de origen y de recepción). A su vez, las contribuciones al estudio mostraban la conjunción de numerosas variables que proyectaban una considerable diversidad en el comportamiento de los colectivos (variables políticas, económicas, culturales o familiares que incidían en la orientación de los distintos comportamientos transnacionales).

En una línea similar, aunque más orientado a los efectos de la filantropía diaspórica que a la naturaleza de las diásporas políticas, Barbara J. Merz, Lincoln C. Chen y Peter F. Geithner editaban en 2007 el libro “Diasporas and development”, donde recogían las colaboraciones de diferentes autores que abordan el papel de las diásporas en el desarrollo de diferentes regiones del mundo (Asia, África, Caribe y América Central), dando cuenta una vez más de la importancia que ha tomado el tema en los últimos años en la literatura científica y la investigación internacionales. Merz y sus colaboradores mostraban tanto los impactos positivos como negativos que la participación de los migrantes podía tener en sus sociedades de origen, en un contexto de muy diversos intereses y acciones heterogéneas protagonizadas por los mismos.

Por último, otro de los libros publicados con un propósito similar y de carácter panorámico y elementos comparativos, es el volumen editado en 2008 por Ton van Naersen, Ernst Spaan y Annelies Zoomers. En él se recoge una serie de artículos en torno al impacto de las remesas familiares, los proyectos de las organizaciones diaspóricas o las transferencias de conocimientos en el desarrollo de una larga serie de países (Marruecos, Indonesia, Bolivia, Somalia, México, Filipinas, Ghana, las islas del Caribe, Surinam, Senegal, Líbano, Corea del Sur, China o India). Por encima de las diferencias existentes entre unos y otros casos, el libro incide en la importancia de las dimensiones sociales y de género para el desarrollo de las sociedades de origen, más allá de los ya constatados efectos económicos. Asimismo, destaca cómo el impacto de la migración internacional en el desarrollo varía en función de numerosos factores, entre

ellos la estructura socioeconómica de las regiones de origen, las políticas de los países de origen y recepción, así como las características y la historia de las diásporas.

3. Estudio descriptivo de las asociaciones de inmigrantes

Nuestra investigación sobre las asociaciones de inmigrantes en España y su participación en acciones de desarrollo en el país de origen parte de una primera identificación de las mismas en el conjunto del Estado. Esta primera tarea, basada en la explotación de los registros oficiales (nacionales y autonómicos) y su complementación con diferentes directorios, arrojó un total de 852 asociaciones de los ocho países seleccionados para el estudio. Por países el que mayor número de asociaciones presenta en España es Ecuador, con un total de 223 asociaciones, seguido de Rumanía con 177, Colombia con 124, Senegal con 111, Marruecos con 95, Bulgaria con 57, Argelia con 36 y Mali con 29. Esta labor de identificación de las asociaciones y su mapeo en el territorio español nos permitió, en primer lugar, observar las diferencias en cuanto al grado de asociacionismo de los diferentes colectivos en relación con el número de inmigrantes de cada uno de los países y, en segundo lugar, visibilizar la desigual distribución territorial de las asociaciones en función básicamente de la ubicación espacial de los mismos inmigrantes. Respecto a las tasas de asociacionismo por países hemos podido ver cómo las mayores dinámicas asociativas recaen en Senegal y Mali, con 17.4 y 12.2 asociaciones por cada 10.000 inmigrantes respectivamente, mientras que las tasas de asociacionismo más bajas corresponden a Marruecos y Rumanía, con una tasa de 1.2 y 2 asociaciones por cada 10.000 inmigrantes de cada nacionalidad (la media del conjunto de los ocho países se sitúa en 3.9 asociaciones).

Respecto a su distribución territorial, por Comunidades Autónomas las asociaciones se concentran en Madrid, Comunidad Valenciana y Cataluña por este orden. Si hablamos de países, las asociaciones de Argelia se concentran especialmente en Comunidad Valenciana, Aragón y País Vasco; las asociaciones de Bulgaria lo hacen en la Comunidad Valenciana y Madrid; las asociaciones de Colombia destacan especialmente en Madrid, así como en la Comunidad Valencia; las asociaciones de Ecuador en Madrid, pero también en la Comunidad Valenciana, Cataluña y Murcia; las asociaciones de Mali se concentran en Madrid y Cataluña; las asociaciones de Marruecos están presentes sobre todo en Madrid, Andalucía, Cataluña y la Comunidad Valenciana; las

asociaciones de Rumanía tienen su epicentro en Madrid y en la Comunidad Valenciana; y las asociaciones de Senegal se concentran con mucha diferencia en Cataluña, seguida de la Comunidad Valenciana

Tras trazar este mapa de las asociaciones, en un segundo momento procedimos a contactar a todas las asociaciones identificadas inicialmente, con el fin de aplicar un cuestionario que nos permitiera conocer sus principales características y actividades (el cuestionario se transmitió primero vía electrónica a través de la página web del proyecto, y más tarde también por vía telefónica y postal). Tras múltiples dificultades relacionadas con la ausencia de datos de contacto, la existencia de datos erróneos en sus direcciones postales, electrónicas y números telefónicos, o la desaparición e inactividad de bastantes asociaciones, obtuvimos un total de 206 respuestas válidas al cuestionario, lo que representa una muestra del 24% respecto al universo total.

De entre los datos obtenidos del proceso de encuesta destacamos aquí aquellos que tienen una mayor correlación con la dimensión transnacional de las asociaciones y sus acciones. En primer lugar, nos referiremos a las asociaciones que manifestaron contar con actividades en el país de origen (108 de las 206 que respondieron al cuestionario, es decir, un poco más de la mitad de las asociaciones –el 52% de ellas– sí inciden de algún modo en sus sociedades de origen), pero con diferencias notables por nacionalidades. Las asociaciones que con mayor intensidad dirigen sus acciones hacia el país de origen son las de Mali y Marruecos (es de destacar el caso de Mali con un 75% de asociaciones con actividades en origen); por el contrario, hay que reseñar que la incidencia más baja en acciones en origen corresponde a Rumanía, con un 39% de las asociaciones, mientras que el resto de países se sitúan entre el 43% de Argelia y el 58% de Colombia. En segundo lugar, tenemos aquellas asociaciones cuyas acciones en origen se centran en el ámbito del desarrollo (un 45% del total), entre las que destacan nuevamente las asociaciones de Mali (75%) y Marruecos (65%), y donde el mayor diferencial entre actividades en origen y actividades de desarrollo se da entre las asociaciones de Rumanía (de un 39% a un 22%). En tercer lugar, podemos ver cuáles son las asociaciones que dijeron contar específicamente con actividades o proyectos definidos como codesarrollo (un 29% del total de las encuestadas). Estas últimas, en un número de sesenta, son las asociaciones que hemos tomado en una segunda fase de la investigación para profundizar sobre las características y dimensión de las acciones desarrolladas en los países de origen a partir de la entrevista dirigida y la sistematización de datos obtenidos de sus proyectos. Por países, las asociaciones que

más destacan en el ámbito del codesarrollo serían las de Mali (un 56%), seguidas de las de Colombia, Marruecos y Senegal (las tres por encima del 40%), mientras que en el otro extremo tenemos a las asociaciones de Bulgaria, Rumanía y Argelia (este último país sin ningún caso) y en una posición intermedia a Ecuador (18% de las asociaciones). A la vista de los datos obtenidos en la fase de encuesta, cruzados con algunas de las informaciones que nos proporcionaron las entrevistas, podemos avanzar que las asociaciones con mayor incidencia en origen (tanto con actividades genéricas, como con actividades de desarrollo y actividades definidas como codesarrollo) son aquellas con poblaciones que han mantenido en mayor medida vínculos transnacionales con sus comunidades de origen (Mali, Marruecos, Senegal o Colombia), mientras que en los casos de Bulgaria, Rumanía o Argelia el contacto con las comunidades de origen se ha interrumpido en muchos casos o resulta mucho más puntual (envíos de remesas individuales, pero no proyecto colectivos). Otro caso diferente sería el de Ecuador, donde pese al apreciable porcentaje de asociaciones con acciones en origen (un 45%), el porcentaje se reduce al 36% cuando hablamos de acciones de desarrollo, y a la mitad (18%) cuando se trata de acciones definidas como propias del ámbito del codesarrollo, lo que seguramente pone en evidencia el peso de las acciones de carácter informal o no institucionalizadas. El caso de Ecuador resulta en este sentido especialmente interesante, pues pese a la existencia de importantes vínculos transnacionales, entre el colectivo ecuatoriano hemos podido detectar la resistencia a calificar algunas de las acciones como codesarrollo, bien por tratarse de acciones que no habían contado con financiación pública a través de convocatorias específicas, bien por tratarse de acciones que responden a compromisos con las comunidades de origen y que no llegan a formalizarse como proyectos institucionalizados. Esta tendencia se ilustra con el estudio de las asociaciones ecuatorianas que presentaremos a continuación, en contraposición con la asociación marroquí que seleccionamos y que, en su caso, dotó a sus acciones de un mayor grado de formalización pero restó sostenibilidad a las mismas.

4. Dos casos de estudio en profundidad: diáspora asociativa, transnacionalismo y etnografía multisituada

El estudio de las migraciones desde la óptica del transnacionalismo cuenta con una reciente trayectoria, entre la que el abordaje de las organizaciones de migrantes como

objeto de análisis aún resulta más incipiente (muchos estudios han tomado a las asociaciones de inmigrantes en destino, y algunos menos en origen, pero son muy pocos los que analizan las conexiones entre origen y destino o las sitúan dentro del campo transnacional). Sin embargo, el empleo de la *lente transnacional* supone un avance en la comprensión de fenómenos que superan los límites de las fronteras estatales, aunque los mismos no constituyan estrictamente una novedad. Una de las principales bondades de la perspectiva transnacional reside en la posibilidad de hacer visibles, a través de la investigación, los campos sociales que se generan en el contexto de las nuevas migraciones. La creación de redes sólidas que conectan unos lugares y unas vidas con otros a miles de kilómetros de distancia, así como las prácticas que se desarrollan en su interior, son quizás el principal atractivo para el empleo de la perspectiva transnacional en la investigación empírica. La perspectiva transnacional nos permite ver en muchos casos lo que antes ya estaba ahí, pero ocupaba un lugar marginal en función de las dificultades para su conceptualización, o bien lo que resulta más novedoso en función de la facilidad con que la que actualmente se pueden crear y mantener todo tipo de redes y conexiones.

Tal como ya apuntaron algunos de los pioneros en la materia, como Portes, Guarnizo y Landolt los movimientos migratorios y las actividades transnacionales que los acompañan no constituyen hechos novedosos en la historia de la humanidad, sin embargo, el transnacionalismo –como ellos mismos apuntan– ha adquirido hasta hace poco la masa crítica y la complejidad para hablar de un campo de investigación social emergente. En este sentido, para Portes y sus colaboradores, el carácter distintivo que presenta el transnacionalismo en términos históricos comparativos, está justificado por la elevada intensidad de los intercambios, los nuevos modos de transacción y la multiplicación de actividades que requieren de contactos continuos y regulares en el tiempo a través de las fronteras nacionales (1999: 217-219). Hoy en día, los estudios en teoría social en el ámbito de las migraciones plantean una reflexión cuyo alcance, según Levitt y Glick Schiller (2004), va más allá de concebir el Estado-nación como contenedor, y en donde la vida social de los migrantes no está confinada a las fronteras territoriales. Desde esta perspectiva, el transnacionalismo permite analizar cómo los migrantes construyen y reconstruyen sus vidas de forma simultánea en varias sociedades. A diferencia de las migraciones de antaño, donde el migrante estaba en un lugar al haber dejado de estarlo en otro, y donde las posibilidades de desvincularse de la sociedad de origen eran mucho mayores, en la actualidad se puede estar prácticamente

en dos o más lugares a un mismo tiempo, mientras que resulta mucho más sencillo permanecer vinculado a los diferentes espacios de pertenencia.

Basch, Glick y Szanton (1994), definieron originalmente el transnacionalismo como “el proceso por el que los migrantes forjan y sostienen relaciones sociales multi-trenzadas que ligan a sus sociedades de origen y de destino. Llamamos a este proceso transnacionalismo para enfatizar que muchos migrantes construyen hoy campos sociales que van más allá de los límites geográficos, culturales y fronteras políticas. A los inmigrantes que desarrollan y mantienen relaciones múltiples –familiares, económicas, sociales, de organización, religiosas, y políticas– que traspasan las fronteras, los llamamos transmigrantes. Un elemento esencial del transnacionalismo es la multiplicidad de vínculos que los transmigrantes sostienen entre la sociedad de origen y la sociedad de acogida”. No obstante el mismo concepto de espacio transnacional no ha sido siempre empleado con el mismo rigor en el ámbito de la investigación, entendido como conjunto de múltiples redes enlazadas de relaciones sociales, a través de las cuales se intercambian, organizan y transforman de manera desigual las ideas, las prácticas y los recursos⁵. De hecho, Portes, Guarnizo y Landolt (1999) limitan el alcance del término únicamente a aquellas actividades que requieren de contactos sociales regulares y sostenidos en el tiempo a través de las fronteras nacionales. En su esfuerzo por operativizar la investigación sobre el transnacionalismo, Portes y sus colaboradores establecen tres condicionantes a la hora de identificar y delimitar el fenómeno: a) si existe un porcentaje significativo de inmigrantes implicados en el proceso; b) si las actividades que realizan persisten en el tiempo; y c) si los conceptos existentes no logran explicar el contenido de estas actividades (1999: 219). Como indica Blanco, el hecho de que se envíen remesas a las familias o que se realicen viajes al lugar de origen no constituye, en sí mismo un rasgo distintivo del transnacionalismo; se requiere una cierta regularidad y mantenimiento en el tiempo de las actividades transnacionales para que éstas tengan efectos reales sobre los sujetos migrantes y sus comunidades de origen y destino (2008: 272).

El caso de las organizaciones que surgen en la distancia a raíz de la migración y que inciden en el contexto de origen a pesar de la misma, constituyen un buen ejemplo de una de las realidades que dan entidad al campo social transnacional. Su origen, su

⁵ Entendemos el transnacionalismo de una forma más sintética como el conjunto de procesos por los cuales los inmigrantes crean y mantienen relaciones sociales multidimensionales que vinculan las sociedades de origen y las de destino (Suárez, L., 2010, 189).

permanencia y su capacidad de estructurar redes y nuevas relaciones deslocalizadas las convierten en un sujeto transnacional. Dichas entidades (las que Portes denominara como “organizaciones transnacionales de migrantes”) se sitúan en realidad en un nivel intermedio entre el transnacionalismo “desde arriba” impulsado por los Estados y las grandes corporaciones, y el transnacionalismo “desde abajo” impulsado por los propios migrantes a nivel individual o familiar. Es por ello que Smith (2006) habla de un transnacionalismo “desde el medio”, que indica la existencia de prácticas transnacionales llevadas a cabo por actores que interactúan entre los que se sitúan arriba y abajo, y entre los que se encuentran las organizaciones de la sociedad civil, incluyendo a las propias asociaciones de migrantes.

En la investigación que aquí presentamos, el enfoque transnacional –o el propósito de abordar el estudio de las asociaciones de migrantes en sus conexiones transnacionales– se combina con los planteamientos metodológicos de la etnografía multilocal sugerida por Marcus, al poner énfasis en el abordaje de “un objeto con planos discontinuos entre localidades”. Tal como escribe Marcus, la etnografía multilocal o multisituada, es una emergente modalidad de investigación etnográfica que “sale de los lugares y situaciones locales de la investigación etnográfica convencional al examinar la circulación de significados, objetos e identidades culturales en un tiempo–espacio difuso” (2001: 111). La etnografía multilocal se centra en el estudio de grupos localizados en diferentes partes del sistema mundo, intentando comprender y encontrar conexiones, identidades y experiencias que se desplazan, pero que continúan interconectadas en distintos lugares. Los planteamientos de la etnografía multilocal enlazan pues con la perspectiva transnacional y la vinculación del migrante con dos sociedades y culturas generalmente distantes y diferentes, pero a la vez conectadas. En su trabajo, Marcus destaca precisamente el encaje de la etnografía multilocal en los estudios migratorios y de las diásporas (seguir a las personas) al abordar sujetos en movimiento que generan nuevos campos y espacios deslocalizados. Desde la óptica de Marcus, se trata de “plantear preguntas a un objeto de estudio emergente, cuyos contornos, sitios y relaciones no son conocidos de antemano. El objeto de estudio es en última instancia móvil y múltiplemente situado” (2001: 115).

En los dos casos de estudio que a continuación veremos, a través de los cuales tratamos de entrever la acción transnacional de asociaciones de inmigrantes que operan en origen y destino, la metodología de trabajo se basa en una investigación etnográfica multilocal, desarrollada aquí y allí. Nuestro enfoque es fundamentalmente cualitativo, ya que

hablamos de personas que se integran en comunidades y de actividades que forman parte de una lógica que impulsa procesos de desarrollo humano. A través del estudio empírico de campo intentamos describir y comprender el trabajo que realizan las asociaciones de migrantes desde la distancia y su incidencia en la realidad local, pero también cómo con su acción contribuyen a estructurar campos transnacionales que se superponen al aquí o el allí.

4.1. El caso de las asociaciones de inmigrantes ecuatorianos de Alcobendas

En este apartado presentamos un breve estudio etnográfico de las asociaciones de inmigrantes ecuatorianos en Alcobendas (España) y sus actividades en Llano Grande (Ecuador). Para el trabajo de campo se seleccionaron tres asociaciones que realizaron actividades en la comuna de Llano Grande (norte de Quito) y que geográficamente tienen su sede en el municipio de Alcobendas (norte de Madrid). El trabajo de campo desarrollado por María Fernanda Villacres consta de dos partes: en la primera parte se ha visitado a la Asociación Deportiva y Cultural Estudiantes de la Plata, la Asociación Social, Cultural y Deportiva Hispanoamericana en Alcobendas y la Asociación Esperanza Nueva para Llano Grande, a las que se realizaron entrevistas en profundidad para conocer los proyectos y actividades llevados a cabo en Ecuador⁶; la segunda parte del trabajo de campo se desarrolló en Ecuador en la comuna de Llano Grande, durante el mes de agosto y septiembre de 2013, utilizando como herramientas metodológicas la observación participante y la entrevista en profundidad a los dirigentes de la comuna, así como las reuniones con los comuneros, con el fin de profundizar en el conocimiento de la comunidad y obtener información de primera mano sobre las actividades realizadas por las diásporas organizadas⁷.

La asociación Deportiva y Cultural Estudiantes de la Plata se creó en el año 2003 jurídicamente, pero vienen trabajando desde 1999 (la Asociación Estudiantes de la Plata realiza todas las actividades conjuntamente con la Asociación Liga

⁶ En las entrevistas en destino contamos con la colaboración del Sr. René Loachamín, Presidente de la Asociación Deportivas y Cultural Estudiantes de la Plata y del Sr. Luis Sanguña, Presidente de la Asociación Esperanza Nueva para Llano Grande. Los dos dirigentes también forman parte de la directiva de la Asociación Social, Cultural y Deportiva Hispanoamericana en Alcobendas.

⁷ A través de las entrevistas en origen no solo buscamos información sobre las actividades, sino intentamos entender los significados, conexiones y el discurso de los comuneros sobre el valor que supone allí las actividades realizadas por migrantes en España.

Hispanoamericana en Alcobendas, y comparten presidencia y locales, aunque esta última se ocupa de las actividades relacionadas con las ligas deportivas). La asociación fue creada por oriundos inmigrantes de la comuna de Llano Grande en Ecuador que viven en Alcobendas (Madrid), aunque actualmente tienen socios de distintos países. Su objetivo principal es, trabajar por sus socios en España y realizar actividades en origen para mejorar la vida de la comuna. La asociación está presidida por René Loachamín, que llegó a España en el año 1995, hace 19 años, y que no contaba con experiencia asociativa previa. La asociación cuenta aproximadamente con 100 miembros. La mayoría de sus miembros se encuentran en situación de desempleo dada la grave crisis económica que atraviesa España y tienen un nivel de estudios básico (segundo y tercer curso). A lo largo de su trayectoria la asociación ha experimentado los siguientes cambios: disminución de las actividades por falta de fondos y reducción del número de socios.

En España sus actividades se centran en el ámbito deportivo, ya que forman una de las ligas más grandes de Madrid (fútbol de diferentes categorías femenina, niños, senior y máster). En el país de origen sus actividades principales son construcción y equipamiento de la casa comunal en conjunto con otras asociaciones, arreglo de la casa de la policía y actualmente buscan fondos para la construcción del centro médico. Su zona de actuación en origen se caracteriza por ser una zona rural con problemas de infraestructuras y de donde emigraron un gran número de comuneros hacia España e Italia. Los siguientes elementos como la comunicación permanente entre la asociación y los dirigentes de la comuna, las actividades en origen y en destino estrechamente relacionadas, así como la existencia en Llano Grande de otra “asociación espejo” de Estudiantes de la Plata, hacen de ésta una organización transnacional.

En cuanto a la asociación “Esperanza Nueva para Llano Grande”, esta se creó en el año 2009. Su origen es el siguiente, se formó por oriundos de Llano Grande y en inicio todos eran familiares. Su objetivo principal es trabajar por sus socios en España y colaborar en origen por el desarrollo de su comunidad. La asociación está presidida por Humberto Sanguña, que llegó a España en el año 1996, hace 18 años, y que sí contaba con experiencia asociativa previa. La asociación cuenta aproximadamente con 70 miembros. La mayoría de sus miembros no tienen trabajo y tienen un nivel de estudios básico (segundo y tercer curso). En estos últimos años la asociación ha experimentado los efectos de la crisis con la que consecuente disminución del número de socios y actividades que pueden realizar (en este momento se encuentran estancados por falta de

fondos). En España sus actividades se centran en el ámbito deportivo y cultural. En el país de origen sus actividades principales han sido la construcción de la casa comunal en conjunto con otras asociaciones, la compra de ordenadores y equipamiento para la casa comunal, el arreglo de la casa de la policía y actualmente trabajan para la construcción del centro médico de la comuna. Su zona de actuación en origen se caracteriza por ser una zona rural con una alta tasa de emigración. Elementos como la constante comunicación con los dirigentes de la comuna, la colaboración en la realización de actividades en origen y en destino hacen de la asociación una organización transnacional, aunque los principales límites a su acción transnacional también proceden de los obstáculos encontrados en su relación con los dirigentes de la misma comuna de Llano Grande o las divergencias en torno a los proyectos entre la población local.

El principal rasgo distintivo de las tres asociaciones, y también el de principal interés para nuestra investigación, reside en la oriundez de sus dirigentes y de buena parte de sus miembros, lo que les habría impulsado a trabajar desde Alcobendas por el desarrollo de su comunidad intentando mejorar la calidad de vida de sus moradores. Las tres asociaciones estudiadas comparten fuertes vínculos con sus comunidades de origen, de modo que sus directivos son comuneros, así como parte de los socios de las asociaciones, teniendo como base en su formación la oriundez o el paisanaje, al tratarse de personas del mismo pueblo o de la misma región que se han reagrupado en Madrid a partir de los mecanismos de redes migratorias (en la actualidad existe una diversidad de nacionalidades dentro de sus asociaciones, ya que entre las principales actividades que realizan en destino se encuentran los campeonatos de fútbol) (Villacrés, M., 2013:88). De hecho, al preguntarles a los dirigentes de las asociaciones por qué se decidió intervenir en Llano Grande y no en otra zona, la respuesta fue la siguiente: “Fácil, porque yo soy nativo de ahí; yo quiero mucho a mi tierra y antes, antiguamente, tenía muchísimas necesidades, pero yo creo que ahora pocas, aunque sigue teniendo” (René Loachamín. Presidente de Asociación).



Reunión con los representantes de los barrios y de las asociaciones de la comuna.

Fuente: Trabajo de Campo Septiembre 2013.

A través de las entrevistas realizadas pudimos determinar la realización de los siguientes proyectos en la comuna de Llano Grande a lo largo de la existencia de las asociaciones: terminación de la casa de la policía; construcción de la casa comunal en colaboración con otras asociaciones como la Asociación de Llanograndenses de España y Europa; compra de ordenadores y sillas como equipamiento de la casa comunal. Los proyectos descritos se realizaron en una época de expansión económica, pero la recesión económica y financiera en España ha traído consigo altas tasas de paro entre la población inmigrante; a pesar de ello, las asociaciones continúan trabajando por su comunidad con los pocos recursos con que cuentan (las asociaciones trabajan en este momento para ampliar el Centro Médico de la comuna, ya que el mismo no funciona actualmente y los comuneros deben trasladarse a Calderón o Quito para recibir atención).



Casa de la Policía.

Fuente: Trabajo de Campo, Septiembre 2013.

Casa Comunal

Fuente: Trabajo de Campo,
Septiembre 2013

Los proyectos desarrollados en Llano Grande, centrados en la construcción y dotación de infraestructuras comunales, nacen de la iniciativa y necesidad de la comunidad en origen, quienes se ponen en contacto con los comuneros que emigraron para solicitar ayuda. De esta manera las asociaciones de inmigrantes en España inician el trabajo para recaudar el dinero necesario a través de diferentes actividades como bailes y rifas⁸, ya que sólo utilizan fondos propios y no recurren a las convocatorias públicas (una de los elementos encontrados en las entrevistas es que las asociaciones no consideran que realicen codesarrollo, pues este término lo asocian con la financiación estatal). Sin embargo, en época de bonanza existieron grupos que tomaron el nombre de la comunidad investigada para recaudar fondos que nunca se enviaron, lo que ha generado la desconfianza de los comuneros en destino y la falta de participación en actividades destinadas al desarrollo en origen.

En general, son los dirigentes nativos de la comuna quienes impulsan las actividades desde destino, en su mayoría con la colaboración de otros compatriotas no oriundos de la zona. Las mujeres participan en destino y en origen de las actividades, pero no en la gestión o dirección de las asociaciones; en cambio, en la comuna las mujeres son las que impulsan el desarrollo de los barrios.

Respecto a la aportación de la migración a la comunidad de origen existen diferentes visiones, aunque se incide en que los aportes son más visibles de manera individual que colectiva. A pesar de la incidencia de las organizaciones de migrantes en el desarrollo local, la percepción de la comunidad es que éstas no hacen todo lo que podrían hacer. Esta presión desde la comunidad de origen hacia sus miembros en el exterior habría llevado a las asociaciones a experimentar un cambio en su estrategia, planteándose por vez primera la búsqueda de financiación a través de convocatorias públicas, con el fin de abordar proyectos más ambiciosos como la construcción de un nuevo centro de salud.

⁸ Se realizó un evento en un local cedido por el Ayuntamiento de Alcobendas, “El Gran Prix”, con gastronomía ecuatoriana y donde se presentaron varios artistas. En este evento se recaudaron fondos para las actividades en origen.



Centro Médico de Llano Grande

Fuente: Trabajo de Campo Septiembre 2013

4.2. El caso de la asociación de inmigrantes marroquíes ASIMT

En línea con el enfoque metodológico descrito presentamos en primer lugar una aproximación etnográfica a la asociación de inmigrantes marroquíes ASIMT de Ontinyent (España) y sus actividades en Tendirara (Marruecos). El trabajo de campo que nos permite reconstruir la dinámica de la asociación se realizó en España y en Marruecos entre los años 2009 y 2011, y los datos que se obtuvieron se han reelaborado en el marco del proyecto de investigación “Diásporas y codesarrollo desde España. El papel de los inmigrantes y sus asociaciones en el desarrollo de los países de origen”. Dicho trabajo de campo consta de tres partes: en primer lugar, entre 2009 y 2011 durante la participación activa de Massimo Alessandra en los proyectos promovidos por ASIMT como cooperante expatriado y cómo técnico en la sede en Nador de la Asociación Valenciana de Ayuda al Refugiado (AVAR), ONGD impulsora de los proyectos ejecutados por ASIMT (los datos proceden del diario de campo elaborado en esta fase y de una primera visita de seguimiento sobre el terreno a Tendirara en mayo de 2007); en segundo lugar, mediante la realización de entrevistas estructuradas y reuniones grupales con representantes de la Asociación ASIMT, así como entrevistas semiestructuradas con beneficiarios y beneficiarias y autoridades locales en Marruecos en el año 2010⁹; en tercer lugar, con la organización de diferentes reuniones, mesas de

⁹ Para las entrevistas en destino contamos con la colaboración de Boubker El Yamani, Presidente de la Asociación ASIMT, con Ahmed Choukri y con Fatiha Haida, miembros de la junta de ASIMT y técnicos de los proyectos en Tendirara, Marruecos.

trabajo y congresos con representantes de AVAR y de ASIMT en España entre los años 2010 y 2012¹⁰.

La asociación ASIMT (Asociación Este de Inmigrantes Marroquíes de Tendirara) se creó en el año 2004¹¹. Su origen radica en la voluntad de representar los intereses de las personas de Tendirara, tanto de aquellas que han emigrado a España como de las que permanecen en su zona de origen. Su objetivo principal es actuar de manera global en relación a la tasa de desempleo, la falta de oportunidades, tanto formativas como laborales, la ausencia de un tejido empresarial consistente y con capacidad para crear empleo, la falta de información sobre alternativas productivas existentes en Tendirara, la inexistencia de estructuras fiables y transparentes de canalización de remesas de las personas migrantes, la escasez de proyectos empresariales atractivos para ofrecer alternativas reales y atractivas en origen, así como para evitar la emigración juvenil indocumentada e involucrar a la persona emigrante en los procesos de desarrollo. La asociación está presidida por Boubker El Yamani, que llegó a España en los años 80 y que contaba con experiencia asociativa previa en el país de origen. La asociación cuenta aproximadamente con 20 miembros (la mayoría de sus miembros trabajan en el sector terciario, de los servicios y en la construcción, y tienen un nivel de estudios medio y universitario).

Las actividades de ASIMT en España se han centrado en la sensibilización, integración y asesoramiento a nuevos inmigrantes, aunque su actividad principal ha sido la cooperación internacional. En el país de origen sus actividades principales han estado relacionadas con proyectos de cooperación al desarrollo y codesarrollo vinculados con el fomento de la inserción escolar y de la formación e inserción socio-laboral, el fomento de actividades productivas y la creación y acompañamiento de cooperativas, así como actividades con menores no acompañados.

Su zona de actuación en origen, Tendirara y Maatarka, se caracteriza por ser una zona pobre y marginalizada, olvidada por el gobierno central de Marruecos; una de las zonas con mayores tasas de emigración dentro de la Región Oriental, y que históricamente ha sido la región de Marruecos que ha sufrido la mayor diáspora hacia el extranjero.

¹⁰ Con las entrevistas y la participación en mesas de trabajo y reuniones en España se ha buscado analizar el discurso oficial y el discurso más personal de los representantes de ASIMT. Se ha procurado tener un conocimiento completo acerca de las actividades y sus significados para los miembros residentes en Europa.

¹¹ Esta entidad tiene una doble constitución, ya que se encuentra registrada como asociación tanto en España como en Marruecos. La sede de ASIMT en España está ubicada en la localidad valenciana de Ontinyent, mientras que la sede en Marruecos está en Tendirara, donde la asociación se constituyó en 1994, es decir, diez años antes que en España.

La elección de la Asociación Este de Inmigrantes Marroquíes de Tendirara (ASIMT) obedece a su dimensión transnacional, uno de cuyos indicadores es la presencia de una sede en la localidad de Ontinyent en la Comunidad Valenciana y una sede que lleva el mismo nombre en Tendirara, Provincia de Figuiç, Marruecos. Sus directivos son marroquíes que actualmente residen en España principalmente –habiendo vivido por un largo periodo de tiempo en Ontinyent (Valencia) y Cartagena (Murcia)–, pero también en Noruega, Francia y Marruecos, y todos tienen en común su procedencia de la comuna de Tendirara (Marruecos). Así, podemos destacar como uno de los rasgos más característicos de la asociación su oriundez y el paisanaje que une a sus miembros (muchos de ellos no sólo mantienen vínculos comunitarios sino también vínculos familiares). Sin duda, la pertenencia a una misma localidad ha facilitado que el trabajo de ASIMT España se orientara hacia el desarrollo de su comunidad de origen. Igualmente, su concentración en España en la localidad de Ontinyent y el contacto regular que mantienen con la red de sus paisanos en otros países, es otro factor fundamental que ha permitido direccionar su trabajo. Desde la misma asociación los dirigentes han explicado su compromiso con la comunidad de origen y su interés por desarrollar diferentes proyectos centrados en la comuna de Tendirara, con el fin de atender los problemas de la pobreza o la falta de salidas laborales que afectan a los jóvenes (en su discurso Tendirara experimentaría las consecuencias del abandono por parte del Estado marroquí). Igualmente, los miembros de la asociación afirman seguir perteneciendo y sintiéndose parte de Tendirara aunque hayan emigrado hace tiempo, porque como ellos dicen allí crecieron, allí siguen teniendo parte de su familia (familia directa o en el sentido extenso) y allí suelen volver en las vacaciones todos los años para visitar y mantener el contacto con su lugar de origen.



Reunión del fondo escolar con los representantes del cuerpo docente, de las AMPAS, de ASIMT y de AVAR en Tendirara. Fuente: Trabajo de Campo 2009/2010.

Entre 2004 y 2011 la asociación ASIMT conoció un crecimiento constante y ejecutó varios proyectos por año, financiados por la Generalitat Valenciana, la AECID, el Síndic de Greuges, la Fundación Bancaja, el Ayuntamiento de Ontinyent, Ayuntamiento de Sagunto, Ayuntamiento de Alaquás, Ayuntamiento de Torrent y Caixa Popular. Durante sus años de existencia la asociación ASIMT ha realizado en origen, en colaboración con la ONGD española AVAR, los siguientes proyectos: Proyecto de inserción socio-laboral de aprendices (2005); Creación y mantenimiento de una biblioteca pública (2006); Creación de cuatro cooperativas (2006-2007); Prevención de la inmigración juvenil indocumentada (2006-2007, 2007-2008, 2008-2009, 2009-2010); Apoyo al retorno de migrantes y a la creación de inversiones económicas de los mismos (2010-2011); Implantación del sistema educativo mujer y codesarrollo en la zona de Tendirara (2011)¹².

¹² Hay que reseñar que muchos de los proyectos de la asociación ASIMT están vinculados a la promoción de las mujeres en Tendirara, y es de destacar la participación de las mismas en las actividades en origen, también en roles de gestión y coordinación; en cambio, es escasa la participación de las mujeres en destino, aunque su número sea mucho más reducido que el de los hombres migrantes.



Taller de costura para mujeres.

Fuente: Trabajo de Campo 2009/2010.



Cooperativa artesanal de mujeres.

Fuente: Trabajo de Campo 2009/2010.

Los proyectos ejecutados en Tendirara durante todo este tiempo nacen a través de un diagnóstico participativo en el que intervienen los potenciales beneficiarios, las autoridades locales, ASIMT Tendirara y ASIMT Ontinyent, a los que se suman la ONGD española AVAR, entidad esta última que lideró los proyectos en todas sus convocatorias. A partir de 2010 ha empezado una espiral de pérdida de confianza hacia la cooperación internacional generada por la interrupción anticipada de un proyecto de la Generalitat Valenciana por una situación de insolvencia de la entidad que coordinaba los proyectos y gestionaba su presupuesto (AVAR entró en marzo de 2012 en concurso voluntario de acreedores). La interrupción anticipada de un primer proyecto en 2010, y de otro en diciembre de 2011, situó a ASIMT en una situación difícil de cara a los beneficiarios y a las autoridades locales.

Esta situación crítica ha perjudicado negativamente la confianza, el prestigio y el estatus de ASIMT y de sus miembros en la comuna de Tendirara. Dado que la totalidad de proyectos fueron liderados por la ONGD AVAR (Asociación Valenciana de Ayuda al Refugiado) y ejecutados por ASIMT en Marruecos, el cierre de AVAR, junto con la incipiente crisis internacional a principios de 2012, han supuesto una drástica reducción de fondos en los proyectos y actividades de cooperación internacional y codesarrollo, que constituían el área de trabajo más importante de esta entidad. Desde 2012, ASIMT en España intenta superar la crisis, aunque tiene la mayoría de actividades congeladas y buena parte de los miembros de su junta han emigrado a otros países europeos, han intentado migraciones internas en España o han regresado a Marruecos. En cambio, en Marruecos se mantienen servicios de asesoramiento básicos a la juventud, actividades deportivas y se sigue prestando el servicio de biblioteca.

Como venimos diciendo, la asociación ASIMT ha dependido en un alto grado de los proyectos en colaboración con la ONGD AVAR y no ha podido encontrar otras formas alternativas de financiación debido a la coyuntura nacional e internacional, lo que ha puesto en riesgo la existencia de la misma asociación en España. Una de las principales características encontradas es que la asociación se había especializado y había adquirido una importante experiencia y conocimientos en el ámbito de la cooperación para el desarrollo, a través de financiaciones públicas y en parte privadas, pero en cambio no habría logrado diversificar suficientemente las fuentes de financiación y los partenariados estratégicos que garantizaran su continuidad al margen de sus patrocinadores (la eclosión de proyectos entre 2004 y 2011 no se acompañó con una diversificación de las fuentes de financiación y de las alianzas). Además, no se aprovecharon suficientemente estos años para consolidar un departamento de cooperación internacional y codesarrollo propio, desvinculado de la ONGD española AVAR.

Desde un enfoque transnacional la asociación ASIMT ha contado con importantes fortalezas, como su doble ubicación (España-Marruecos), los fuertes lazos con la comunidad de origen (Tendrara), la participación y amplia experiencia en proyectos de codesarrollo y de cooperación internacional, el objetivo de la asociación de trabajar por la mejora de las condiciones de la comuna de Tendrara y de ofrecer alternativas reales y atractivas en origen para evitar la emigración juvenil, al tiempo que involucrar a la emigrantes en los procesos de desarrollo. Sin embargo, la asociación también ha mostrado sus debilidades y límites a una acción transnacional, como la dispersión de los miembros de la junta a causa de la crisis laboral española, la falta de un partenariado sustitutivo al partenariado con AVAR o la falta de capacitación técnica en el diseño, formulación y presentación de proyectos de cooperación internacional en convocatorias públicas.

Haciendo un balance de la acción de la asociación desde una perspectiva transnacional podemos concluir que la asociación ASIMT acumuló un bagaje importante y adquirió determinadas capacidades en la identificación, ejecución y justificación de proyectos de cooperación internacional, pero los condicionantes internacionales (crisis económica en Europa, debilitamiento la red migrante en el exterior y desaparición de su contraparte en España) han puesto en riesgo su acción local, y cuestionado la credibilidad y la relación de confianza entre los beneficiarios y la asociación. La acción de la asociación no pudo mantenerse suficientemente en el tiempo como para consolidarse y asegurar su

sostenibilidad, impidiendo que la organización madurase como organización transnacional.



Distribución de material escolar por el fondo escolar.

Fuente: Trabajo de Campo 2009/2010.



Formación para jóvenes aprendices.

Fuente: Trabajo de Campo 2009/2010.

5. Conclusiones

La cuestión de la participación de los migrantes en acciones de desarrollo ha adquirido un creciente protagonismo en el ámbito de los estudios migratorios. En paralelo con el interés de instituciones nacionales e internacionales por promover la implicación de los migrantes en el desarrollo de los países de origen, la investigación social ha comenzado a interrogarse por la dimensión del fenómeno (sociedad civil migrante o transnacional), el carácter de las organizaciones que impulsan dichas acciones (organizaciones transnacionales) o el alcance de estas últimas (desarrollo transnacional). Buena parte de los estudios han visto en las organizaciones de migrantes un nuevo actor emergente en el campo transnacional, cuando no un actor que da forma al mismo. A partir de nuestra propia investigación, en esta comunicación nos preguntamos acerca de las características y las prácticas de las organizaciones de migrantes que tienen como objetivo el desarrollo de las sociedades de origen de los mismos, así como sus implicaciones para el debate sobre el transnacionalismo en el estudio de las migraciones.

La acción que las organizaciones de migrantes desarrollan en el campo transnacional – entendido por nuestra parte como el nuevo espacio físico y simbólico que se construye a partir de las múltiples interconexiones que se establecen entre los lugares y los universos con los que se establecen vínculos a través de la migración– adquiere un significado relevante para la investigación social. Sin embargo, el impacto de dichas acciones no siempre adquiere una dimensión que las haga merecedoras de tal calificación. Puede que las asociaciones que las impulsen presenten características que las sitúan en el ámbito del transnacionalismo (en nuestro caso los rasgos de oriundez y concentración espacial en origen y destino, así como la permanente conexión entre los de aquí y los de allí), pero la debilidad organizativa y, en ocasiones, dependencia externa de sus acciones, hacen que debamos hablar más bien de organizaciones deslocalizadas territorialmente más que de organizaciones transnacionales como tales.

En el caso de ASIMT, su relación de colaboración con la ONG AVAR no le ha permitido adquirir la autonomía y las capacidades necesarias para poder actuar de un modo independiente. Los problemas internos (económicos y directivos) padecidos por la ONG AVAR afectaron a los numerosos proyectos iniciados en Marruecos, sin que la asociación ASIMT poseyese la capacidad de darles continuidad. Tras varios años de trabajo en la comunidad de origen, la asociación ASIMT prácticamente desapareció al dejar de recibir el apoyo financiero a sus proyectos por parte de AVAR, al tiempo que sus líderes tuvieron que reemigrar a otros países como consecuencia de la crisis económica en España.

En el caso de las asociaciones de Llano Grande en Madrid, la ausencia de una contraparte que les prestase apoyo desde España y su independencia económica les habría permitido sobrevivir a la crisis económica y de las organizaciones sociales, aunque a costa de mantener un número reducido de proyectos que se desarrollan más bien en el ámbito de la informalidad. Igualmente, la inexistencia de una contraparte ha dificultado la capacitación técnica de los líderes asociativos, quienes se ven limitados a la hora de formular proyectos y concurrir a las vías formales de financiación.

Sin embargo, en ambas asociaciones los vínculos étnicos y comunitarios juegan un importante papel, lo que constituye una de sus principales fortalezas en el espacio transnacional. En el caso de las asociaciones de Llano Grande casi todos sus miembros comparten un mismo origen étnico, se asientan en municipios muy concretos de la Comunidad de Madrid (Alcobendas) y sus proyectos se concentran en comunidades muy localizadas de Ecuador (comuna de Llano Grande), mientras que en el caso de

ASIMT sus miembros son de etnia árabe, se asientan en su gran mayoría en el municipio de Ontinyent, en la Comunidad Valenciana, y sus proyectos se concentran en un radio muy limitado alrededor de la localidad de Tendirra (región oriental de Marruecos).

En ambos casos, la transformación de los lugares donde se producen las actividades vinculadas a las experiencias migratorias hace necesario comprender de mejor manera este proceso a través del análisis detallado del lugar donde nace la iniciativa o proyecto y dónde es llevado a cabo. La investigación entrelazada sobre los contextos de origen y llegada resulta imprescindible para reconstruir los vínculos transnacionales. Igualmente, el estudio de las asociaciones en su configuración y construcción organizativa nos da una de las claves para entender las dinámicas transnacionales. La pregunta que habría que responder en próximos trabajos es, por un lado, en qué medida la migración ayudó a construir una nueva realidad organizativa que se mantiene estrechamente vinculada a la primera y, por otro lado, cómo esa nueva realidad organizativa transformó las dinámicas internas de las comunidades de origen especialmente, pero también de las extensiones de dichas comunidades en el exterior a través de la diáspora asociativa.

Bibliografía

Basch L.; Glick Schiller, N. y Szanton Blanc, C. (1994) Nations unbound: transnational projects, postcolonial predicaments and the deterritorialized Nation-State. New York: Gordon & Breach.

Blanco, C. (2008) “Procesos migratorios contemporáneos y su incidencia en los tradicionales paradigmas de integración”. En García Roca, J. y Lacomba Vázquez, J. La inmigración en la sociedad española: una radiografía multidisciplinar. Barcelona: Bellaterra: 267-288.

Daum, C. (2000) Typologie des organisations de solidarité internationale issues de l'immigration. París: Institut Panos.

Faist, T. (2005) “Espacio social transnacional y desarrollo: una exploración de la relación entre comunidad, Estado y mercado”, Migración y Desarrollo, 5: 2-34.

Levitt, P.; Glick Schiller, N. (2004) “Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society”, International Migration Review, vol. 38 (145): 595-629.

- Libercier, M. H.; Schneider, H. (1996) *Les migrants. Partenaires pour le développement*. París: OCDE.
- Marcus, G. (2001) “Etnografía en/del sistema mundo. La emergencia de una etnografía multisituada”, *Alteridades*, nº 11:111-127.
- Merz, B. J. et al. (2007) *Diasporas and development*. Harvard: Harvard University Press.
- Mollet, E. (2005) *La place des associations de migrants dans la solidarité internationale*, París: Informe de investigación.
- OIM (2006) *Incorporación de la migración en las agendas de políticas de desarrollo*. Diálogo internacional sobre la migración, nº 8. Geneva: IOM.
- Portes, A.; Guarnizo, L. E.; Landolt, P. (1999) “The study of transnationalism: pitfalls and promise of an emergent research field”, *Ethnic and Racial Studies*, vol. 22, Iss. 2: 217-237.
- Portes, A.; Escobar, C.; Walton, A. (2006) “Organizaciones transnacionales de inmigrantes y desarrollo: un estudio comparativo”, *Migración y Desarrollo*, 6: 3-44.
- Roberts, B. R.; Reanne, F. y Lozano-Ascencio, F. (1999) “Transnational migrant communities and Mexican migration to the US”, *Ethnic and Racial Studies*, 22:2: 238-266.
- Schuttler, K. (2008) “The contribution of migrants organisations to income-generating activities in their countries of origin”, Working Paper (50), Geneva: International Labour Office.
- Smith, R. (2006) “México en Nueva York. Vidas transnacionales de los migrantes mexicanos entre Puebla y Nueva York”. En Porrúa M. A. México, Universidad Autónoma de Zacatecas.
- Sorensen, N. N. (2007) *Living across worlds: diaspora, development and transnational engagement*. Geneve: IOM.
- Suárez, L. (2010) “La perspectiva transnacional en los estudios migratorios. Génesis, derroteros y surcos metodológicos”. En García Roca, J. y Lacomba, J. (eds.) *La inmigración en la sociedad española. Una radiografía multidisciplinar*. Barcelona: Bellaterra.
- Van Naersen, T. et al. (2008) *Global migration and development*. New York: Routledge.

Villacrés, M. F. (2013): Estudio del Asociacionismo migrante en España, los casos de Ecuador, Malí, Marruecos y Rumanía. TFM Máster de Cooperación al Desarrollo. Especialidad Codesarrollo y Movimientos Migratorios. Universidad de Valencia.

MIGRACION CIRCULAR FEMENINA MÉXICO-CANADÁ: ¿ALTERNATIVA DE EMPLEO AL CIERRE DE FRONTERAS?

Rosa Lázaro Castellanos. rosylc2@yahoo.com.mx

Antropología Social- Universitat de Barcelona.

Introducción

En el contexto de la sociedad postindustrial los flujos migratorios, clandestinos o no, se valoran negativamente y sancionan culturalmente. El sujeto migrante es construido como *el otro distinto* y deshumanizado, por ello, ocupa posiciones desventajosas en las sociedades de acogida o exclusión social. El protagonismo de las personas de origen inmigrante es secundario, o sólo se cuantifica en términos productivos.

La migración circular retoma nuevo auge con la globalización, porque es una movilidad con doble resultado: responde a la demanda del mercado laboral internacional y al control fronterizo. Es decir, cubre la oferta de empleo internacional y, al mismo tiempo, impide el asentamiento de la población inmigrada. Lo anterior, se logra a través de la firma de acuerdos bilaterales entre Estados, donde, un país se compromete a enviar mano de obra y el otro a recibir “trabajadores huéspedes”. Por tanto, la movilidad circular es eminentemente económica, de ida y vuelta y documentada.

La ponencia se centra en trabajadoras mexicanas, con baja calificación, que laboran en granjas agrícolas canadienses. Mujeres que ven en estos Programas una alternativa a la precarización de sus condiciones de vida, por el abandono de políticas en las áreas rurales por parte del Estado mexicano. El texto está estructurado en tres partes. El primer apartado presenta un resumen del concepto migración circular y la forma cómo la academia concibe esta vertiente de la migración transnacional. El segundo punto contextualiza la migración mexicana a Canadá, presenta la normativa del Programa y algunas estadísticas de las y los *trabajadores huéspedes*. En la tercera parte se exponen las percepciones de las mujeres con relación a la organización del proyecto migratorio y el empleo internacional, con la idea de mostrar como la circularidad se convierte en un

fenómeno integral que afecta el espacio receptor y el emisor, los conecta y al hacerlo trastoca la estructura social y personal.

1. Las Nuevas Migraciones circulares: Terreno en debate para el Transnacionalismo.

En la investigación transnacional mexicana, persiste un desdén por la modalidad circular, prevalece el estudio de la migración que se define como “permanente” y se centra en la vida transnacional que establecen las personas entre dos países. El transnacionalismo ha sido criticado por Tarrus (2000) y Riaño y Richter (2008) porque desestiman teóricamente la existencia de trayectorias de individuos que pueden incluir distintos países, poseer una temporalidad o ser pendulares. Por tanto, la movilidad internacional no necesariamente es un proceso definitivo, cuyo objetivo es residir en un país extranjero, sino que puede ser entendido como un proceso de ida y vuelta, que permita a las personas mejorar sus recursos materiales o sus condiciones de vida.

Existe una amplia variedad de modalidades migratorias en el mundo, pero la vertiente circular que nos interesa, es aquella que se entiende como la movilidad que implica estancias regulares, una o más veces al año, entre uno o varios países de acogida. Es una migración económica estrechamente vinculada al mercado de mano de obra internacional, responde a la lógica de competencia global y a la producción flexible (Addiechi, 2005; Fergues, 2008; Gordo, 2008; Alaminos *et. al*, 2009; López, 2012; Gualda, 2012).

La persona que participa de esta migración es un/a “trabajador/a internacional temporal”, con permiso laboral. La contratación de mano de obra es en origen y se lleva a cabo por acuerdos internacionales bilaterales con uno o varios países. El régimen, incluye un estricto control en la calidad y temporalidad, donde *el trabajador huésped* no puede cambiar de sector productivo, ni tiene libre movilidad territorial (Gordo, 2008).

Bustamante (2004), sostiene que el concepto *migración circular* presenta teóricamente dos implicaciones: la primera tiene que ver con la definición “trabajador migrante”¹. En el mundo global, la mano de obra ya no depende más de una ubicación geográfica. La persona deja de ser residente permanente en su lugar de origen, para adquire la

¹ La definición tradicional del “inmigrante” incluye la condición de cruzar una frontera internacional, salir de su país de origen para entrar a otro país del que no es nacional, por un período determinado.

condición de *trabajador migrante* desde el momento en que abandona su hogar con la intención de obtener empleo en el extranjero. Desde esta perspectiva todas las personas son potencialmente mano de obra mundial.

Desde la perspectiva marxista, el trabajo se entiende como un insumo de la cadena productiva que el capital necesita, y que el Estado provee. Pero en los modelos de producción Postfordista pasa a ser un insumo desechable, porque al orden social postindustrial no le importa más la integración del extranjero económico. Por otra parte, “el trabajador huésped”, dada la continua circularidad, no se asume o identifica como clase de un sector laboral, situación que evita la organización para negociar políticas laborales y sociales para el colectivo de trabajadores internacionales.

La segunda implicación es que si la migración de las personas comienza cuando se incorporan al ciclo migratorio –independientemente de si ha cruzado o no la frontera–; entonces, el análisis debe incluir el espacio geográfico entre la última residencia permanente y el lugar o lugares de destino. Y debe cuantificarse e incluirse a todas las personas involucradas indirectamente en la circularidad. Bajo esta óptica, la migración deja de ser individual y se vuelve colectiva (Bustamante, 2004).

Al transnacionalismo, se le cuestiona que no siempre se interese por contrastar las adaptaciones, restricciones y aspectos de las personas que se quedan y las que se van, por tanto, la dimensión cotidiana recibe poca atención. En la circularidad necesariamente debe revisarse las implicaciones, y efectos de la movilidad en el espacio entre las comunidades de origen y destinos, porque las personas siguen ligadas a lugares donde mantienen relaciones vitales.

En la literatura mexicana, la clasificación *migrante temporal internacional* alude a personas que no cambian su lugar de residencia en México; por ello, se identifica la circularidad como “patrón migratorio” y no como *etapa de un proceso*. La alternancia entre el aquí y el allá, no omite las siguientes combinaciones: que en el futuro la persona elija residir en el país de origen o en el de destino, omita la circularidad cuando las leyes ya no le favorezcan o se jubile y decida establecerse en algún lugar.

El concepto *migrante temporal* se vuelve categoría de análisis en la medida que es visto como parte del proceso de la globalización, pero no existe un marco político adecuado para el/la trabajador/a internacional, ni en Europa ni en Norteamérica. Por ejemplo, la

Unión Europea promueve leyes para facilitar el movimiento rápido de la mano de obra entre los países, pero no los visibiliza como colectivo. Esta ausencia del trabajador en la legislación favorece la violación de sus derechos sociales y laborales. En opinión de Zapata-Barrero *et., al*, (2012), la mano de obra circular debe ser definida y reconocida dentro de los marcos jurídicos, políticos y sociales, que vayan más allá de la gestión “transitoria”.

La migración transnacional debe incluir la dimensión espacial de los desplazamientos migratorios, romper con divisiones ficticias y administrativas que separan las modalidades migratorias, para detectar a sus participantes y obtener un registro preciso de los desplazamientos realizados (Mendoza, 2005). En esta vertiente migratoria no se ha podido determinar la frecuencia con la que se concede autorizaciones de empleo a la misma persona por periodos del tiempo. Con lo cual, las posibilidades de conocer la incidencia y las características de la migración circular desde los países de origen hacia los de destino se ven considerablemente limitadas.

En el caso de México, los censos de población han logrado captar el flujo de personas que ingresan al país y permanecen por un periodo de tiempo, y se refieren a ellos como ingresos de temporalidad. El censo, muestra limitaciones en el tema del espacio, pues este se reduce al lugar de nacimiento, nacionalidad y residencia anterior al momento del registro del dato. Con lo cual, no se captan otros desplazamientos, ni detectar a la persona migrante, ni los múltiples desplazamientos de ida y vuelta (Mendoza, 2005). Es decir, la circularidad solo se puede medir a posteriori, cuando el regreso se ha producido o cuando la movilidad ha terminado (Fargues, 2008).

Siguiendo con el/la trabajador/a temporal internacional, la restricción de sus derechos se debe a los vacíos legales que la invisibilizan y definen la circularidad como un tránsito y no como una condición. Por ejemplo, las organizaciones internacionales definen al "inmigrante" como el individuo que se muda a otro país para trabajar, planea realizar su vida personal o familiar allí, por tanto, está en *proceso de movimiento* de su país a otro (Zapata-Barrero *et., al*, 2012). Para la OIM, la condición de *inmigrante* la otorga el país de acogida y es quién garantiza su reconocimiento o protección legal.

En los Estados modernos trabajo y residencia legal otorgan *derechos* sociales a las personas. En teoría la o el inmigrante circular cumple ambos requisitos, pero, paradójicamente, las personas permanecen fuera de los parámetros legales, sus derechos

son estrictamente seleccionados o parciales, en contraste con los nativos e inmigrantes permanentes. El trabajador temporal no se beneficia de políticas o programas dirigidos a la comunidad inmigrante, porque no son parte de ella. Incluso a nivel de la sociedad civil, no participan en asociaciones de inmigrantes o de sindicatos, como lo demuestran las distintas investigaciones realizadas por Fargues (2008); Gordo (2008); Achon (2010); López (2012); Gualda (2012); Zapata-Barrero et., al, (2012). La omisión de derechos en la escena legal, convierte a la mano de obra *huésped* en una *multitud* que puede ser requerida según las necesidades económicas.

Lo distintivo de la actual migración circular es su tendencia a la repetición salida y regreso, es decir, las personas se convierten en trabajadoras temporales “permanentes” al ser contratados nuevamente por la misma empresa. Las causas que motivan la migración circular, está ligada a aspectos económicos y es considerada estrategia de sobrevivencia. Por tanto, es una movilidad que no suele sustentarse en las redes sociales, asociadas al transnacionalismo, lo cual, no suprime que la mano de obra internacional realice prácticas transnacionales.

Circularidad y transnacionalismo son fenómenos viejos porque la mano de obra extranjera, históricamente, ha sido insumo del capitalismo. En Europa encontramos el “gastarbeiter”, programa para trabajadores temporales en la moderna Europa² Occidental, formado tras la Segunda Guerra Mundial, operó en países como Suiza, Alemania y Australia. Un programa que impedía la residencia definitiva del “inmigrante”, pero fue abandonado porque abrió las puertas a la migración permanente (Riaño y Richter, 2008).

En el caso del Norte de América, Estados Unidos implementó el *Mexican Farm Labor Program*, informalmente conocido como *Programa Bracero* (1942-1964). Convenio que importó más de 4.6 millones de trabajadores mexicanos, 230, 000 se realizaban anualmente (Canales, 2001). Durante la duración del Programa la mano de obra mantuvo la circularidad laboral y legal. Por la cercanía de los países y la extensa frontera compartida, no precisaba que el trabajador mexicano se instalara en Estados

² Aragonés (1994), resume la tendencia migratoria en la Europa de los setenta, de la siguiente manera: de la totalidad de la población activa migrante de ocho países europeos –Austria, Bélgica, Alemania Federal, Francia, Reino Unido, Holanda, Suecia y Suiza– más de la mitad procedían de Grecia, Italia, Portugal, España, Turquía y Yugoslavia; un tercio de Argelia y Marruecos. Fue una migración de corta o mediana estancia, en su mayoría formada por mano de obra no especializada o semiespecializada, y con una elevada proporción de hombres jóvenes.

Unidos. A diferencia de lo que ocurrió en Europa, donde gran parte de las y los trabajadores se convirtieron en permanentes³.

Ha sido documentado ampliamente que el pasó de la *migración legal* a una progresivamente clandestina y de asentamiento, llega con la supresión del Programa Bracero, y con la Ley de Amnistía de 1986. Las restricciones llevaron a más de dos millones de mexicanos/as a legalizar su residencia y reagrupar la familia. Cambios que crearon los vínculos transnacionales, y fuente de múltiples artículos, tesis y libros.

En retrospectiva histórica, hoy el número de países receptores de inmigración es mayor que en la década de los setenta, pero ninguno muestra la capacidad de acogida que caracterizó la migración del periodo moderno. En el mundo global la libre circulación de personas es la excepción. Como sostiene Arango (2007), para emigrar no bastan los motivos o querer hacerlo, hace falta poder hacerlo. La legislación europea, en materia migratoria, se aplica de manera diferenciada para ciudadanos de estados miembros o de terceros países. Para los comunitarios rige una ley permisiva de movilidad; para los segundos las leyes se endurecen. Por lo anterior, indicamos que restricción y control han devuelto a las migraciones circulares su protagonismo, incluso, está presente en la agenda internacional de los denominados *países desarrollados*.

Organismos internacionales como la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico, la Organización Internacional para las Migraciones (OIM) y la Unión Europea⁴ promueven esta vertiente migratoria como “innovadora” y viable para regular la inmigración y, al mismo tiempo, alimentar el mercado de trabajo flexible (OIM, 2010).

Los Estados son consientes que hay líneas de producción y sectores –como la agricultura comercial, los servicios y el turismo– que requieren forzosamente del trabajo humano, de lo contrario se condiciona la productividad y competitividad empresarial. Las empresa que recurre al trabajador/a internacional emplea el modelo de producción

³ Según las estadísticas de Canales (2001), por cada mexicano que decidía quedarse habían otros 10 que volvían a México. Durante la vigencia del Programa, la población mexicana residente en Estados Unidos era inferior a 23 000.

⁴ Estos programas están presentes en Alemania, los Países Bajos, Noruega, Irlanda, Bélgica, Suecia, Grecia, Italia, España y el Reino Unido. Desde su implementación, en cada país, crece el número de trabajadores internacionales con visado laboral. Por ejemplo, Reino Unido e Irlanda han ampliado el número de cupos para trabajadores foráneos (Arango, 2007).

flexible *just in time*⁵ para minimizar costes productivos y maximizar ganancias. La demanda se realiza cuando el coste de su importación y suministro se lo permiten.

Los acuerdos bilaterales de movilidad laboral crean la ficción de que el trabajador internacional, el país receptor y el de expulsión se benefician. De las supuestas ventajas de la mano de obra circular, tenemos que su situación jurídica se encuentra regularizada, cuenta con autorización de residencia y trabajo. Además, se deduce que la circularidad permite a las personas mantener lazos afectivos y emocionales con sus familias. (Gordo, 2008; Alaminos *et. al*, 2009; López, 2012). Entre las restricciones, se documenta la falta de libertad de las personas, no puede desistir del empleo sin ser sancionada. La renuncia significaría no renovar contrato para la siguiente temporada, tampoco cuenta con autonomía contractual (Gordo, 2008; Achon, 2010; López, 2012; Gualda, 2012).

La aceptación del trabajador/a huésped es mercantil, se garantiza la legalidad, sí, pero marginal, pues las y los trabajadores no tienen ningún valor más que como *cuerpo de trabajo*. Y los únicos derechos que se les reconoce son los estipulados en el contrato que, desde luego, no incluyen residencia o ciudadanía, asilo político o reunificación familiar (Arango, 2007). Según los Convenios, la circularidad mantiene la cohesión de la sociedad receptora y reduce las “tensiones culturales” (Fargues, 2008).

Los programas bilaterales, promovidos por los países europeos incluyen el codesarrollo, se oferta con el pretexto de impedir la pérdida de recursos humanos del país emisor, producto de la emigración. Se promueve entre las y los trabajadores cursos de formación laboral, y entre las comunidades de origen financiación, ahorro y servicios sociales, para fomentar el desarrollo familiar, local y regional (Red Europea de Migraciones –EMN–, 2010). Se busca que la migración circular tenga un rostro de *agente de desarrollo*, que genera efectos multiplicadores en origen. Sin embargo, para Achon (2010), el trasfondo es la expansión comercial y financiera. Por parangón, los convenios que ha suscrito España con Marruecos, Ecuador, Polonia, Rumania, Republica Dominicana, Colombia, van acompañados de tratados comerciales. Por tanto,

⁵ La competitividad requiere de una estructura, que baje los costos de producción, eleve la productividad y la calidad de los productos, para lograrlo, se recurre al “toyotismo”, organización que rompe con los principios fordistas de segmentación de tareas, puestos fijos de trabajo, separación entre ejecución-concepción, entre producción y mantenimiento, entre control de calidad y producción (Aragónés, 1994).

es una alianza que canjea trabajadores/as y remesas⁶, por privilegios comerciales y ganancias económicas.

La circularidad migratoria la encontramos en los países del Golfo, el Medio Oriente y Asia (Aragonés, 1994; Arango, 2007); en América del Sur, mujeres peruanas que se emplean en Chile (Mora, 2009). Y en el Norte de América, México, por ejemplo, mantiene Programas de empleo en las fronteras Norte y Sur. En el Sur con Guatemala y en el Norte con Estados Unidos y Canadá.

Otra característica del actual movimiento migratorio es su heterogeneidad y la inclusión de las mujeres, una migración invisibilizada cuando no ignorada en casi todo el siglo pasado. Las mujeres representan casi la mitad de la población migrante, según la OIM, razón por la cual, se afirma que las migraciones se *feminizaron*. Hoy ellas emigran de manera independiente o como responsables de la familia, eliminándose así la imagen de *dependientas familiares* o acompañantes de la pareja.

2. Datos generales del Programa de Trabajadores Agrícolas Temporales (PTAT) México-Canadá.

Canadá tiene una caída en el crecimiento de la población, que produce un déficit de mano de obra estimada en 350,000, en sectores como la hostelería, turismo y agricultura. Los empresarios canadienses no suelen contratar personas fuera del país, salvo en sectores deficitarios en mano de obra, que buscan personas que califican para ofertas de empleos y que además tengan visado.

El Programa de trabajadores agrícolas temporales México – Canadá (PTAT) se inició en 1974 con la firma de un Memorando de Entendimiento. Un convenio que permite la importación de mano de obra mexicana. Cada año Canadá decide la cifra de personas necesarias, que satisface su demanda de mano de obra en el sector agrícola.

Este PTAT se inauguró con la participación de 203 trabajadores, cifra que fue ascendiendo hasta alcanzar la cantidad de 261, 301 personas enviadas en la temporada 2013 (ver cuadro 1). Nueve provincias canadienses participan en el Programa: Alberta,

⁶ El Fondo Monetario Internacional señala que en el 2007 América Latina se convirtió en la región que recibió más remesas, con 61 mil millones de dólares, seguida por Asia Oriental y el Pacífico, donde alcanzaron 58 mil millones.

Columbia Británica, Isla del Príncipe Eduardo, Manitoba, Nuevo Brunswick, Nueva Escocia, Ontario, Quebec y Saskatchewan (Zapata, Suárez y Flores, 2010).

Cuadro 1. Cifra de Trabajadoras/es enviados a Canadá

Año	N° Trabajadoras/es huéspedes
1974	203
1980	698
1990	5,143
2000	9,175
2005	11,720
2013	18,499
Total de trabajadoras/es	261, 301

Fuente: Consulmex, 2014.

La movilidad circular mexicana, al igual que la global, es protagonizada por personas con bajos niveles educativos, predominan los hombres sobre las mujeres, el PTAT para el 2012 reporta 40 mil mujeres mexicanas dentro del Programa. Las edades de la mano de obra oscilan entre los 18 y 45 años, las personas suelen ser de comunidades rurales, urbanas en situación de pobreza o de regiones vulnerables. Las y los trabajadores/as pasan de 6 semanas a 8 meses empleadas en empresas canadienses, realizan actividades destinadas principalmente a la producción agrícola. Al término del trabajo, retornan a México, sin ninguna posibilidad de quedarse en Canadá. Cabe señalar que cada provincia tiene su propia legislación y, por tanto, determina el estatus del migrante temporal.

El Estado mexicano ve la circularidad como una opción para las personas que cuenten con amplia experiencia en la siembra y cosecha de diversos productos del campo, y que están con predisposición para emigrar a Canadá, ya sea que por sus condiciones de pobreza, la poca o nula producción de sus unidades de producción o la falta de empleo dentro del sector agrícola.

El gobierno mexicano, entiende que su papel se reduce agilizar los trámites migratorios y supervisar la infraestructura de vivienda en Canadá. Por tanto, relega el proceso de selección, movilización, traslado y reparto de mano de obra a la Secretaría del Trabajo

y Previsión Social (STyPS) y a la Secretaria de Relaciones Exteriores (SER), instituciones que realizan los procedimientos administrativos.

Existe una coordinación y comunicación entre las administraciones del Programa en México y el Consulado de México en Toronto, este colabora con la asociación de granjeros (FARMS) y sus agremiados, con la agencia de viajes y el Ministerio de Recursos Humanos de Canadá (HRSDC). En teoría, la coordinación tiene como objetivo dar solución a los diversos asuntos relacionados con el envío y recepción de trabajadoras/es, transferencia de trabajadoras/es entre granjas, repatriación, pago de seguridad social o accidentes no laborales. De hecho, la Coordinación de la STyPS, indica que la representación Consular realiza visitas periódicas a los centros de trabajo con el fin de disminuir los conflictos entre empleadores y trabajadoras/es, o *resolver* las necesidades de las y los trabajadores. Incluso el Programa ha llegado a vetar algunas granjas por incumplimiento de las condiciones de trabajo establecidas en el contrato.

Como aspecto negativo, debemos señalar que, si bien, el acuerdo binacional establece el compromiso del gobierno canadiense de brindar a la mano de obra mexicana un tratamiento igual al recibido por los canadienses que realicen el mismo tipo de trabajo. Sin embargo, Canadá no lo respeta y la autoridad mexicana no reclama el incumplimiento.

Las personas que aspiran al empleo temporal internacional deben cumplir con los siguientes requisitos: tener la nacionalidad mexicana; conocer el trabajo agrícola o campesino; tener de 22 a 40 años de edad; no tener problemas de salud o limitaciones físicas; tener pareja o ser casado/a; tener dependientes económicos, preferentemente tener hijos; escolaridad mínima tercer año de primaria y como máximo, primero de preparatoria; radicar en zona rural; no tener a la pareja en el PTAT; no contar con antecedentes penales en México Estados Unidos y/o Canadá; y proporcionar información verídica al Programa, cuando se solicite (Consulmex, 2014).

El PTAT operativamente lleva 40 años, y está presente en todos estados de la Republica mexicana, pero es hasta temporada 1999 que incluyó al primer contingente femenino, inclusión acorde con los cambios en la composición por género de los movimientos migratorios globales. Después de 14 años, de que el Programa lanzara las visas de trabajo para mujeres y lo considere *exitoso*, el PTAT tiene ampliamente restringido el acceso de mujeres con pareja estable.

El Estado mexicano omite a las mujeres con pareja, porque considera que el grupo de las que dirigen hogares presentan mayor riesgo de exclusión social, sin embargo, consideramos que también es porque, el Estado, hace uso de dos principios estructurales de la desigualdad femenina. La primera tiene que ver con la conceptualización del término “migrante”, por décadas se consideró que únicamente emigraban los hombres, por tanto, las investigaciones, el desarrollo de indicadores y de políticas se enfocaron hacia la experiencia masculina.

La segunda razón está asociada al significado social de la dirección del hogar, la cual, es definida según el sexo de quien la sustenta. Definición que, en el contexto mexicano, tiene como fondo la idea hetero-patriarcal de familia⁷, donde el varón es el proveedor principal del grupo. Socialmente es aceptada la emigración masculina hombres y el ejercicio de su paternidad a distancia. Esta, es una explicación que lleva al colectivo masculino a ser el principal beneficiario de los contratos temporales en México.

El PTAT mantiene las razones descritas, en el párrafo anterior, pese a que la parentalidad ha sido erosionada por la emergencia de nuevas familias, como la monoparental u otras. Tampoco está vigente el modelo de un solo sustentador, hay dobles o varios sueldos en los hogares mexicanos. Aun así, el orden binario está presente en los convenios bilaterales, cuando el Estado otorga visas temporales a mujeres responsables económicas de la familia o madres sin pareja. En el caso mexicano la monoparentalidad, casi siempre, ocurre por abandono y no por elección, las madres suelen venir de clases bajas, por ello, el PTAT acepta la movilidad femenina cuando sustenta el rol de proveedora principal.

Si bien, el bienestar familiar es el eje de referencia común, en hombres y mujeres, que da pauta a la movilidad internacional, la literatura feminista sobre migración, sostienen que el sistema sexo-género influye en el destino de la migración. Si la movilidad se hace a ciudades lejanas cuyo desplazamiento requiere de mayor inversión económica, y el retorno se dificulta; o se prefiere un país de la región donde el costo de movimiento y cercanía posibilitan la mantención del vínculo presencial del grupo familiar (Mora, 2008). Como sería el caso de las mujeres mexicanas que son parte del PTAT.

⁷ Mientras que la parentalidad masculina remite a un hogar-nuclear con una pareja dependiente económicamente y presente en el hogar; la parentalidad femenina se asocia al grupo familiar de una mujer sin pareja masculina, como ocurre en los grupos de mujeres que son viudas, divorciadas, separadas o madres solteras (Acosta, 2001).

Las pesquisas centradas en las mujeres con migración circular, pone en evidencia lo ya dicho por la academia feminista, que el género funciona como *principio organizador, ordenador y clasificador* del mercado laboral internacional. El mercado no sólo hace uso del sexo-género, también del origen étnico y la clase social.

3. El Empleo Femenino en las *farm* canadienses

Este apartado se apoya en mi investigación de tesis doctoral, que se llevo a cabo en la ciudad de México. La información general que se presente corresponde a los datos arrojados por una entrevista aplicada a ocho trabajadoras temporales de distintos estados de la Republica mexicana, mujeres que dirigen hogares y cada temporada dejan hijos e hijas a cargo de otras mujeres. Sin duda, un número reducido de casos, sin embargo, la forma en cómo las personas estructuran los discursos no es sólo una cuestión personal, es el espejo de las condiciones sociales comunes a todas las personas, y este es el valor más importante del testimonio.

Las mujeres que viajan a Canadá llegan entre los meses de marzo a julio y permanecen, en promedio de dos a seis meses como máximo, regresan cada año, al terminar el invierno. En todos los casos estudiados, se han vuelto *trabajadoras temporales permanentes* porque, casi siempre, son requeridas por los mismos empleadores.

Las mujeres con migración circular a Canadá, señalan haber cocinado el proyecto migratorio en el hogar, porque ahí es el espacio donde no sólo se recrean los vínculos emocionales, sino donde se acepta o restringe la movilidad femenina. En las mujeres de esta vertiente migratoria, es la familia extensa la que permite que la circularidad se realice, son las madres, hermanas o hijas las que dan soporte al cuidado de dependientes. Por ello, encontramos que los hogares monoparentales, son organizaciones flexibles y cambiantes, que se transforman constantemente por la dinámica de ida y vuelta femenina. Sin duda, un espacio no exento de conflictos y negociaciones.

Las tensiones que se encontramos tienen que ver básicamente con las relaciones de poder que se generan entre las personas a cargo del cuidado y niñas y niños, por las divergencias de edad y la posición jerárquica que ocupan las personas adultas en la

estructura del hogar. El niño o la niña presentan desajustes emocionales con el vaivén de la madre-trabajadora, los primeros días pueden presentar cambios de conducta como bajar de calificaciones, mostrar apatía o rebeldía, para posteriormente estabilizarse, nos explicaron las madres y las cuidadoras.

Las trabajadoras temporales, son consientes que el proyecto migratorio es una decisión en pos de la utilidad colectiva, por ello, mantienen una comunicación permanente con sus respectivos hijos e hijas y con las personas cuidadoras, a través de las llamadas telefónicas constantes.

Como ya hemos señalado, la mayoría de mujeres insertas en el PTAT presenta condiciones de pobreza y exclusión, por tanto, las mujeres con migración circular presentan nulo impedimento para su desplazamiento porque en ellas se deposita la expectativa de que las remesas enviadas cubrirán las carencias del hogar. Las personas cuidadoras valoran positivamente la emigración femenina y, poco a poco, en las percepciones se va diluyendo la idea de que las mujeres son responsables directas de los cuidados

Más que en origen, los principales conflictos de las mujeres con migración circular los encontramos en la organización de la vivienda en Canadá. Entre los factores que dificultan la convivencia encontramos el hacinamiento en el cual viven las trabajadoras, las mujeres indican que han concentrado hasta 40 mujeres, los escasos aparatos electrodomésticos no siempre cubren las necesidades de las inquilinas, generándose fricciones dentro de los espacios comunes de la vivienda. Emergen problemas con la limpieza, el horario para cocinar, para ducharse o para lavar la ropa; el uso de la nevera o abuso en la despensa.

La vivienda, al igual que las empresas agrícolas, funciona como espacios de control de la vida privada y de la vida pública de la población jornalera, debido a las amplias distancias hasta los centros urbanos, las trabajadoras viven dispersión, aislamiento, desconfianza y fragmentación étnica. Las trabajadoras mexicanas encuentran dificultades, ya no digamos para la integración, sino para la interacción sociocultural con la población nativa.

Dentro de los factores que segregan a las mujeres se señalan el desconocimiento del idioma inglés, la inexistencia de sólidas redes sociales o políticas, el desconocimiento del sistema sociopolítico canadiense. La fragmentación tiene que ver con el nulo contacto con la sociedad nativa y porque, las trabajadoras, desarrollan actividades con mujeres de la misma comunidad de origen nacional o crean subgrupos por comunidad de origen, y que escasas veces interactúan entre sí.

Con la fragmentación y el aislamiento llegan los estereotipos, se le atribuye a las jornaleras no querer interactuar con la población nativa; de no querer hacer el esfuerzo por aprender el idioma local; o de no identificarse como clase trabajadora y organizarse para exigir derechos laborales dignos ¿Puede haber integración cuando sólo preocupa al gobierno canadiense la explotación de la mano de obra temporal? o cuando el aislamiento hace invisible las desigualdades –económicas, laborales y sociales– a las que se somete a esta población.

La discriminación hacia los grupos por origen nacional los limita en su desarrollo individual y grupal, así lo demuestran las limitadas oportunidades que las mujeres para dejar de ser jornaleras huésped poco cualificadas; el bajo sueldo por el mismo trabajo desarrollado por las y los canadienses; las tareas asignadas en la cadena de producción y el abuso del empleador. Más que el sexo-género, es la alteridad definida cultural y legalmente como antagónica la que resulta crucial para establecer relaciones laborales internacionales asimétricas.

Es evidente que en las empresas agrícolas canadienses existe una marcada división sexual del trabajo, porque el colectivo femenino realiza trabajos distintos al de sus pares masculinos, también, porque las empresas suelen limitar los cupos de las mujeres a ciertos tipos de trabajo. No queremos, sin embargo, centrarnos en el sexo-género como principal categoría de análisis, sino problematizarla en su intersección con otras categorías sociales, para vislumbrar los distintos tipos de opresión experimentados por las mujeres.

El trabajo que llevan a cabo las trabajadoras “huéspedes” se concentra en la cosecha y empaque de distintas frutas y hortalizas. Si bien, México ocupa el primer lugar como proveedor de mano de obra femenina, países como Jamaica, Trinidad y Tobago y

Guatemala. La fuerza de trabajo de estos países suele ser vista, por las mexicanas, como una *competencia* directa dentro de la empresa. Nada más eficaz para el patriarcado y el capitalismo que dividir la mano de obra y, a través, de la competencia incubar la idea de la desidentificación de clase trabajadora. Mexicanas, jamaicanas y guatemaltecas compiten para ver quien trabaja más por menos salario, competición que garantiza docilidad y precariedad laboral.

Elegir recursos humanos de cualquier origen nacional, forma parte de la diversidad de elección del sistema postindustrial, porque la desocupación de la condición económica se endurece hasta el punto que cualquier empleo resulta preferible al estatus de desempleada/o. Por ello, las empresas agrícolas canadienses, hacen uso de las características raciales o de origen nacional, para jerarquizar la mano de obra internacional.

El protagonismo femenino, como mano de mano de obra flexible se reduce a su bajo rango social, pero alto valor económico y las sitúa como insumo (sustituible) de la cadena de producción y distribución *just time*. El discurso sexista del empleador canadiense es que el colectivo extranjero presenta docilidad, y mejores capacidades laborales, elementos que justifican su contratación. Pero este argumento se caerá cuando los altos índices de paro de la economía local, lleven a las personas nativas a presentar interés por este tipo de empleo, que hasta hoy no lo hacen porque las personas nativas pueden acogerse a otras opciones que ofrecen los diversos programas sociales de Canadá.

Así, mientras la población nativa no tenga voluntad de aceptar trabajos poco “atractivos”, será la mano de obra extranjera la que llene las vacantes de empleo en “malas” condiciones. Por ello, la “eficiencia del mercado” postfordista, radica en su incapacidad para absorber mano de obra, convirtiendo a las personas en disponibles, reemplazables y adaptables a las transformaciones del mercado.

La migración circular fortalece el control político de los movimientos internacionales, para ser contratadas, las trabajadoras mexicanas deben demostrar que tienen la intención de volver a sus comunidades de origen, una vez finalizado el trabajo, o al vencerse el tiempo permitido en el visado. Por ello, las cifras oficiales del PTAT señalan que el

índice de deserción “es muy bajo”, la mayoría de trabajadoras muestra interés por volver la siguiente temporada a Canadá, pero desechan la idea de obtener una residencia, por lo que el PTAT se considera un convenio exitoso para la cancillería.

Históricamente la emigración forma parte de la vida cotidiana entre las comunidades mexicanas, y constituye una alternativa de empleo. Ciertamente es que la llegada de remesas económicas beneficia positivamente los hogares con salarios bajos, pero también los vuelve dependientes. Porque las remesas no expanden, casi nunca, el mercado de trabajo interno, por ello, las mujeres con migración circular, presentan limitaciones para conseguir un empleo durante los meses que permanecen en su región de origen.

El grupo de mujeres con migración circular, indico transitar entre la *ocupación* y la *desocupación*, ésta entendida no como ausencia de trabajo, porque en los meses que pasan en México despliegan cualquier tipo de actividades productivas tendientes a generar ingresos económicos que les permita la subsistencia del hogar. Los hogares de estas mujeres se vuelven espacios de trabajo y no-trabajo, de producción y reproducción, de intersección entre las distintas esferas.

Los pocos ahorros que llegan a generar las mujeres como trabajadoras temporales, los invierten en la compra del billete de avión para la siguiente temporada, en la educación, vivienda y compra de materiales para construcción. Son hogares con ahorros precarios. Por ello, pese a que las mujeres saben que son explotadas, no quieren perder el empleo en Canadá.

Bibliografía

Achon, O. (2010) *Contratación en origen e institución social. Estudio sobre el sistema de alojamiento de trabajadores agrícolas extranjeros en el Segriá (Lleida)*. Universitat de Barcelona. Facultat de Geografia i Historia. Departament d'Antropologia Social.

Acosta, F. (2001) “Jefatura de hogar femenina y bienestar familiar: resultados de la investigación empírica”, *Papeles de población*, abril-junio, número 28. Universidad Autónoma del Estado de México. Toluca, México.

Addiechi, F. (2005) *Las fronteras reales de la migración. Estados Unidos ante la migración latinoamericana*. México, UACM.

Alaminos, A.; López C.; López B.; Perea I.; y Santacreu O. (2009) “El retorno de las migraciones circulares: las regulaciones de las migraciones profesionales”. *Revista Obets* 3.

Arango, Vila-Belda J. (2007) “Las migraciones internacionales en un mundo globalizado”, *Vanguardia dossier*, ISSN 1579-3370, N°. 22, Ejemplar dedicado a: Inmigrantes, el continente móvil, pp. 6-15.

Aragonés, A. M. (1994) “La migración internacional de trabajadores en el marco de la globalización económica”; en Dabat, A. (Coord) *México y la globalización*. México: CRIM-UNAM.

Bustamante, J. (2004) *Los contextos histórico, político y teórico de la migración mexicana a Estados Unidos*. Talleres de impresos gráficos de Tijuana. México.

Canales, A. (2001) “Factores demográficos del asentamiento y la circularidad en la migración México-Estados Unidos”, *Papeles de Población*. Publicación trimestral n° 27, enero-marzo. México.

Consulado de México en Toronto (2014).

<http://consulmex.sre.gob.mx/toronto/index.php/es/programa-de-trabajadores-agricolas>

Fargues P. (2008) Circular Migration: Is it relevant for the South and East of the Mediterranean? CARIM Analytic and Synthetic Notes 2008/40. *Circular Migration Series. Co-financed by the European University Institute and the European Union (AENEAS Programme)*.

Gordo, M. (2008) “La contratación en origen de rumanos para actividades agrícolas de temporada en España”, *Cuadernos de Geografía*, 48. Valencia.

Gualda, E. (2012) “Migración circular en tiempos de crisis. Mujeres de Europa del Este y africanas en la agricultura de Huelva”, *Revista Papers*, 97/3. Pp. 613-640.

López, A. M. (2012) “Donde el Sur confluye con el Norte. Movimientos migratorios, dinámica económica y seguridad en las relaciones bilaterales entre España y Marruecos”, *Documentos CIDOB, migraciones* 24, julio.

Mendoza, C. (2005) *Sociodemografía y migración transnacional México-Estados Unidos: aportes para una reflexión teórica*, VII Reunión de Investigación Demográfica, Organización Internacional de las Migraciones. (2010). Informe sobre las migraciones, en el mundo. El futuro de la migración: creación de capacidades para el cambio.

Red Europea de Migraciones 2010. *Migración Temporal y Circular: evidencia empírica, políticas actuales y opciones futuras en España*. Gobierno de España, Ministerio de Trabajo e Inmigración. España.

Riaño, Y. y Ritcher, M. (2008) “Cuáles podrían ser enfoques conceptuales apropiados para el estudio de las prácticas transnacionales”. El potencial de las perspectivas de “espacio social transnacional” y de la interseccionalidad de clase, etnicidad y género,

Ponencia presentada en el Simposio Internacional *Nuevos Retos del Transnacionalismo en el Estudio de las Migraciones*, Barcelona, 14-15 de Febrero.

Tarrius, A (2000) “Las circulaciones migratorias: conveniencia de la noción de “territorio circulatorio”. Los nuevos hábitos de la identidad, en: *Leer, describir, interpretar*. Relaciones 83, Vol. XXI. México.

Zapata, E.; Suarez, B. y Flores, A. (2010). *Se van muchos y regresan pocos*. Economía política feminista, acercamiento a la migración, México, INDESOL, Colegio de Postgraduados, GIMTRAP.

Zapata-Barrero, R.; Faúndez, R. y Sánchez-Montijano, E. (2012) “Circular Temporary Labour Migration: Reassessing Established Public Policies”, *International Journal of Population Research*, Volume 2012.

REALIDADES ENREDADAS: LA NEGOCIACIÓN DE IDENTIDADES Y EL SENTIDO DE PERTENENCIA DENTRO DE UN CONTEXTO TRANSNACIONAL

Miranda J. Lubbers
mirandajessica.lubbers@uab.cat
Departamento de Antropología Social y Cultural
Universidad Autónoma de Barcelona

José Luis Molina
jose Luis.molina@uab.cat
Departamento de Antropología Social y Cultural
Universidad Autónoma de Barcelona

Resumen

Investigadores en el campo del transnacionalismo argumentan que cuando los migrantes participan en actividades transnacionales crean "campos sociales transnacionales", los cuales unen su país de origen con su nuevo país de residencia. A pesar de la validez teórica de este argumento, esta realidad es metodológicamente difícil de abordar. A partir de la definición de Glick Schiller y Fouron (1999) de un campo social como "un terreno ilimitado de redes interconectadas egocéntricas", Molina, Petermann y Herz (2012) proponen estudiar estos campos sociales visualizando las redes personales de una comunidad de migrantes, es decir, el conjunto de relaciones sociales en el que cada uno de estos migrantes participa. En esta comunicación, seguimos una línea de razonamiento similar para contestar las siguientes preguntas empíricas: ¿El transnacionalismo relacional es una realidad vivida por los migrantes? ¿Qué formas toma? ¿Cómo se entrelazan las relaciones locales y transnacionales en la negociación y construcción de la identidad étnica y los sentimientos de pertenencia?

Durante un período de 8 años, hemos entrevistado a más de 300 informantes que han emigrado a la provincia de Barcelona y hemos seguido a 100 de ellos a lo largo del tiempo. Los informantes provienen de seis países de origen: Argentina, la República Dominicana, Marruecos, Perú, Senegal y Gambia. Se realizaron entrevistas semiestructuradas para entender las trayectorias de migración, los procesos de negociación de identidad étnica y el sentido de pertenencia. Con la ayuda del software EgoNet, hemos visualizado sus redes de relaciones

personales y estas visualizaciones forman el punto de partida para contextualizar, junto con los informantes, sus narrativas de la identidad étnica y el sentido de pertenencia.

Nuestro análisis muestra cómo el sentido de pertenencia y la identidad pueden ser entendidos dentro de los contextos transnacionales en los que se forman. En su vida cotidiana, los informantes están influidos tanto por las relaciones transnacionales como por las locales que componen sus mundos sociales. "Aquí" y "allí" tienden a ser aspectos complementarios de un único espacio de experiencia. Para la mayoría de los informantes, el transnacionalismo relacional es una realidad continua, aunque toma formas muy diversas. Nuestros resultados señalan la naturaleza intrínsecamente dinámica de los campos sociales e ilustra cómo para muchos informantes, los campos sociales abarcan no solamente el origen y destino, sino también a otros países donde han vivido previamente o donde viven sus familiares o amigos actualmente.

Palabras clave:

Transnacionalismo, migrantes, redes personales, identidad étnica, sentido de pertenencia.

1. Introducción

Durante años, la investigación en la identidad étnica de migrantes ha estado caracterizada por lo que se ha llamado posteriormente el *nacionalismo metodológico*, es decir “la suposición de que la nación/el estado/la sociedad es la forma social natural del mundo moderno” (Wimmer & Glick Schiller, 2002). Esta suposición implica que los fenómenos sociales se suelen estudiar dentro de las fronteras de un estado-nación. El fenómeno de la emigración, en tanto que fenómeno obviamente transnacional, se veía dentro un marco bipolar (Rouse, 1995): El migrante se mueve de un país a otro y una vez en el nuevo país de residencia, o bien se adapta gradualmente al nuevo país o se orienta a la re-emigración. En estos estudios, la participación social en el país de origen se considera como opuesta a la integración en el país de residencia. Rouse señaló que la suposición de bipolaridad también se refleja en las teorías sobre la identidad. Se suponía que la identidad se construye y obtiene sentido en relación con el contexto de un único territorio o lugar, y por lo tanto hay dos posibilidades: o bien la identidad se adapta gradualmente al contexto del nuevo país o la identidad previa se mantiene. No cabía la posibilidad de que las personas se identificasen en la práctica con ambos países en un grado similar, o con ambos países en diversos grados dependiendo del contexto específico.

Con el desarrollo de las tecnologías de la comunicación y la emergencia de líneas aéreas de bajo coste, se han intensificado las prácticas transnacionales. A partir de ello, los investigadores en el área del transnacionalismo han postulado que la realidad vivida por los migrantes no se puede entender por completo si se limita a estudiar solamente el contexto del país de residencia. A pesar de que los migrantes están arraigados en un cierto tiempo lugar, éstos construyen sus vidas y participan socialmente en ambos lugares. Sus actitudes, sentimientos y decisiones pueden estar influidos tanto por el “aquí” como por el “allí”. Ni la incorporación en el país de residencia ni la participación social en el país de origen son procesos lineales ni opuestos en esta línea de argumentación, sino que pueden cambiar dependiendo del contexto (Levitt & Glick Schiller, 2007).

Para abordar la realidad vivida por los migrantes transnacionales, los proponentes del transnacionalismo usan el concepto del “campo social transnacional”, definido como “el conjunto de múltiples redes interconectadas de relaciones sociales por las cuales se intercambian de forma desigual, se organizan y se transforman ideas, prácticas y recursos” (Levitt & Glick Schiller, 2004). Estos campos unen al lugar de origen y el nuevo lugar de residencia. Las redes sociales forman un elemento central en esta definición; podemos decir

que forman la infra-estructura para los flujos transnacionales de ideas, prácticas y recursos. Como indica Mazzucato (2009), “Transnational flows of people, goods, ideas and money do not occur in a vacuum but rather need trans-border networks along which to travel”.

A pesar de la validez teórica del concepto del transnacionalismo, es complejo abordar metodológicamente el estudio de esta realidad. Varios estudios de migración internacional han aplicado la etnografía multisituada (Marcus, 1995; Hannerz, 2003), basándose la selección de casos y sitios en las redes sociales que interconectan el lugar de origen y el lugar de residencia (e.g., Smith, 2006; Fog Olwig, 2007). No obstante, en la mayoría de los estudios, las redes mismas no son objetos de un análisis detallado.

Basándose en la definición del concepto de campo social propuesta por Glick Schiller y Fouron (1999) como “un terreno ilimitado de redes interconectadas egocéntricas”, Molina, Petermann y Herz (2012) proponen estudiar los campos sociales transnacionales de migrantes analizando el conjunto de las redes personales de una muestra de una comunidad de migrantes, es decir, el conjunto de relaciones sociales en el que los migrantes en una muestra participan. Para describir las dimensiones geográficas del campo social transnacional creado por los migrantes, es esencial conocer la geolocalidad de cada uno de los miembros de red (Molina et al., 2012). Estos autores no especifican a priori una estrategia para la selección de casos o el muestreo, argumentando que éste se debe justificar en cada caso. Mazzucato (2009) y Mouw et al. (2014), en cambio, proponen una metodología de muestras conectadas y una metodología para trazar lazos (“link-tracing design”), respectivamente, para capturar a informantes tanto entre los migrantes en una sociedad de residencia como entre los que han dejado atrás en la sociedad de origen. Particularmente el diseño para trazar lazos permite conectar las redes personales de cada informante para construir una red completa que integre a todos los informantes. Esta aproximación se acerca más a la descripción de “una red de redes” y de “redes interconectadas” aplicada por Levitt y Glick Schiller (2004).

Ahora bien, mientras que el concepto del campo social transnacional tiene validez a nivel macro, no necesariamente la tiene a nivel individual. Si un inmigrante no conoce a otro compatriota en el país de residencia, la red de este compatriota no tiene sentido ni consecuencias para él o ella. Por lo tanto, argumentamos que no es la “red de redes” que tiene un significado para los individuos, ni el conjunto de redes personales que existe en una comunidad, sino en primer lugar su propia red – y en segundo lugar las redes de las personas que conocen (denominadas la “segunda zona” de la red, según Barnes, 1969). La crítica a la operacionalización del campo social transnacional que expresamos es parecida a lo que se

conoce en la estadística como una “falacia ecológica”, es decir un error en la argumentación basado en la inferencia de aspectos de la naturaleza de individuos a partir de las estadísticas agregadas del grupo al que dichos individuos pertenecen. El hecho de que al nivel agregado, hay muchas relaciones sociales entre individuos de una sociedad de origen y una sociedad de residencia no implica que un migrante individual de esta comunidad tenga necesariamente relaciones sociales con la comunidad de origen. Por lo tanto, para entender el efecto que tiene el campo transnacional a cuestiones a nivel individual como el sentido de pertenencia o la construcción de identidades, proponemos que en lugar de agregar las redes antes de analizarlas, es más pertinente analizar las redes personales de los migrantes a nivel individual y luego sacar conclusiones más generales sobre el conjunto de estos análisis. Según Glick Schiller, este tipo de análisis trata de redes, no de campos transnacionales (redes de redes). No obstante, la red personal indica lo que en el análisis de redes sociales se llama la “vecindad directa” de la persona en el campo transnacional, o sea las relaciones directas o “la primera zona” de una persona en la red más amplia (la red de redes). La propuesta de focalizarnos en las redes personales también está en línea con críticas de Nowicka & Cieslik (2014), que en base a la literatura, propusieron centrar la investigación en individuos en lugar de comunidades étnicas para evitar esencializar la noción de comunidad étnica.

En esta comunicación, seguimos esta línea de razonamiento para contestar a las siguientes preguntas empíricas. ¿El transnacionalismo relacional es una realidad para los migrantes? ¿Qué formas toma?

2. “Formas de Ser” y “Formas de Pertenercer”

Glick Schiller (2003; 2004) indicó la importancia de distinguir entre “formas de ser” en campos sociales transnacionales y “formas de pertenecer”. “Formas de ser” se refiere a las relaciones sociales y las prácticas que individuos emplean, tales como las redes y los patrones de comunicación que describimos anteriormente. “Formas de pertenecer” por otra parte se refiere a las prácticas que señalan o promulgan una identidad que demuestra una conexión consciente con un cierto grupo. Como sostuvo Glick Schiller, formas de ser y formas de pertenecer no van necesariamente de la mano, aunque por supuesto están relacionadas.

Como han indicado varios autores, el transnacionalismo intensificado en términos de los “formas de ser” puede haber alterado fundamentalmente la naturaleza de la realidad vivida por los migrantes. En ese sentido, cabe mencionar el surgimiento de “un marco dual de

referencia” (Guarnizo, 1997) o “bifocalidad” (Rouse, 1992; cf. Vertovec, 2007 para una revisión de literatura) en los ritmos y rutinas diarias (y no tan diarias) de los migrantes. Con estos dos conceptos se refiere a la conciencia continua de los migrantes de lo que ocurre en la otra parte de su mundo. En un estudio de mujeres marroquíes en Italia, Salih (2003) ilustró cómo “aquí” y “allí” se ven como aspectos complementarios en la vida diaria de las mujeres, aunque también existe una cierta tensión entre ambos lugares. Salih describió como las mujeres utilizan ambos lugares en la optimización económica de recursos. Un ejemplo es la estrategia de esperar a las vacaciones de verano en Marruecos para ir al dentista, a veces incluso para ir a la peluquería, o para tomar clases en una autoescuela, servicios que son más baratos en Marruecos que en Italia. También construyen su identidad y su hogar en base de ambos lugares. Salih mostró que entre las mujeres hay un proceso constante de comparación entre los dos lugares, tal y como Guarnizo (1997) y Rouse (1992) ya habían indicado.

Las orientaciones bifocales pueden tener un impacto sustancial en la construcción de identidades y el sentido de pertenencia individual y colectiva (Vertovec, 2007), o en palabras de Glick Schiller, en las “formas de pertenecer”. Así, la identidad se refiere a la relación que el individuo tiene con colectivos sociales (étnicos, religiosos, de género etc.) más amplios. Las identidades son fluidas y contingentes. La construcción y la negociación de la identidad es un proceso continuo en el que lo individual y lo social están inextricablemente relacionados (e.g., Barth, 1976). Por un lado las identidades se construyen y se negocian en interacciones con otros individuos. Por otro lado, es la persona misma la que da sentido a este proceso siendo el resultado muy personal.

El sentido de pertenencia es un concepto relacionado, que se vincula más al *lugar* que al grupo de referencia. Así por ejemplo Fog Olwig (2007) al ilustrar la relación entre la red transnacional y los sentimientos de pertenencia observa en su estudio que se confiere sentido a los lugares involucrados en la trayectoria migratoria mediante las relaciones sociales que la persona mantiene con éstos. Un lugar será importante para el sentido de pertenencia en la medida que los migrantes mantengan contacto con personas en ese sitio y la identificación será más abstracta si el centro de las relaciones sociales cambia. En este sentido, la geolocalización de las relaciones sociales de los individuos es un elemento importante para la construcción tanto de las identidades étnicas como del sentido de pertenencia.

El segundo objetivo de nuestra comunicación es responder a la siguiente pregunta: ¿Cómo se entrelazan las relaciones locales y transnacionales en la construcción de la identidad étnica y los sentimientos de pertenencia?

3. Trabajo de campo

Durante un período de 8 años, hemos entrevistado a más de 300 personas que han emigrado transnacionalmente a la provincia de Barcelona y hemos seguido aproximadamente 100 de ellas a lo largo del tiempo. La primera oleada de las entrevistas se realizó entre el 2004 y el 2006 en el marco del proyecto financiado por la NSF¹, “Development of a social network measure of acculturation and its application to immigrant populations in South Florida and Northeastern Spain”. El muestreo se realizó mediante la técnica de bola de nieve en diferentes colectivos de migrantes. A continuación, en el marco del proyecto ECRP² “Dynamics of actors and networks across levels: individuals, groups, organizations and social settings”, se seleccionaron 77 informantes de la primera oleada para realizar una segunda entrevista en el 2007/2008 y en aquella oleada se añadieron 35 nuevos informantes peruanos para la tesis doctoral de Javier Ávila Molero. La tercera oleada se realizó en el 2012/2013 en base del proyecto Ramón y Cajal de la primera autora, asociado al proyecto ECRP³ “Social Influence in Dynamic Networks”. Se seleccionaron 50 informantes de las oleadas anteriores para realizar de nuevo una entrevista. Con 25 de ellos se han podido realizar las tres entrevistas; con otros se han realizado las entrevistas de la primera y la tercera oleada, o la segunda y la tercera oleada.

Los informantes provenían de seis países de origen: Argentina, la República Dominicana, Marruecos, Perú (para la tesis doctoral de Javier Ávila Molero) y Senegal y Gambia. Las entrevistas con personas procedentes de Argentina y de Perú se han realizado en la ciudad de Barcelona, Vic y otras localidades cercanas a Vic. Las entrevistas con personas de la República Dominicana, de Senegal y Gambia (Diola, Mandinga, Wolof y Bambara) y de Marruecos (Amazigh) se han realizado respectivamente en Hospitalet, en Mataró y en Vic y localidades próximas. El colectivo de migrantes marroquíes es el más numeroso y antiguo de los investigados. La migración de los senegaleses y gambianos empezó en los años setenta y es mayoritariamente masculina. En cambio, la emigración dominicana es mayoritariamente

¹ *National Science Foundation*, award nº BCS-0417429, dirigido por Christopher McCarty (Universidad de Florida) en los Estados Unidos y José Luis Molina en España.

² El *European Collaborative Research Project (ECRP)* financiado por la *European Science Foundation* y el Ministerio de Ciencia y Tecnología (SEJ2005-25683-E, SEJ2007-29468-E, 05_ECRP_FP026), dirigido por Tom Snijders (Universidad de Oxford); el sub-proyecto español fue dirigido por José Luis Molina.

³ El *European Collaborative Research Project (ECRP)* financiado por la *European Science Foundation* (10-ECRP-044), dirigido por Anuska Ferligoj (Universidad de Ljubljana); el subproyecto español se dirige por Miranda Lubbers.

femenina. Los colectivos mencionados suelen insertarse en los segmentos bajos del mercado laboral. Los argentinos llegaron a Cataluña en los años setenta y en oleadas posteriores debido a la crisis económica en Argentina disponiendo de una distribución numérica equilibrada de hombres y mujeres y ocupando empleos mucho más diversos en términos de estatus laboral. Para los peruanos en nuestra muestra observamos un perfil semejante.

La metodología para el proyecto era mixta. Por un lado, con la ayuda del software EgoNet, se analizaron y visualizaron las redes de relaciones personales de los informantes, incluyendo las relaciones tanto en el país de origen como en el país de residencia y otros países. Por otro lado, se realizaron entrevistas semi-estructuradas con los mismos informantes para entender las trayectorias de migración, los procesos de negociación de identidad étnica y el sentido de pertenencia. En esta segunda parte, las visualizaciones de las redes formaron el punto de partida para contextualizar, junto con los informantes, sus narrativas de la identidad étnica y el sentido de pertenencia.

Para visualizar las redes personales se realizó una entrevista estructurada con cuatro módulos, en el siguiente orden: (1) preguntas sobre el informante; (2) una pregunta para generar una lista de nombres de personas que son importantes de algún modo; (3) preguntas sobre cada uno de aquellas personas, para determinar la composición de la red y (4) una pregunta repetida para cada pareja de miembros sobre la existencia de un lazo entre ellos, para determinar la estructura de la red. Los datos de esta parte de la entrevista se recogieron de forma asistida por ordenador con el software Egonet⁴ y la grabación del audio de la entrevista. Una vez finalizada esta parte, se realizaba una entrevista semi-estructurada sobre la trayectoria migratoria y los procesos de identidad y de sentido de pertenencia, entre otros. Por último, se presentaba al informante la visualización de su red con el objetivo de interpretarla y contextualizar las narrativas de construcción de identidad.

Para delinear la red personal, el/la entrevistador(a) le pidió al informante una lista de 45 contactos activos mediante una pregunta abierta (módulo 2):

“Por favor, escriba una lista de 45 personas que Usted conozca por su nombre y viceversa. Puede ser cualquier persona. Intente incluir gente que sea próxima e importante para Usted. También puede incluir personas que pueden no ser tan cercanas pero que acostumbra a ver mucho. Puede ayudarle pensar en diferentes grupos de personas en diferentes lugares. Escriba el nombre y el apellido de forma abreviada para que solamente Usted pueda reconocer a las personas. Es importante que no abrevie

⁴ La última versión de EgoNet está disponible libremente en Sourceforge <http://sourceforge.net/projects/egonet/>.

demasiado para poder reconocerlas más tarde. Por ejemplo: Mig Cervan por "Miguel de Cervantes"”.

La práctica de pedir un número alto de personas permite capturar una parte más amplia del contexto social de un informante, incluyendo no solamente a los contactos más cercanos del informante (la pareja, los familiares), sino también a personas que el informante suele ver mucho o en cambio, a personas que tienen importancia incluso si apenas tienen contacto con ellos. Además, la utilización de un número elevado motiva la inclusión por parte de los informantes de personas procedentes de diferentes contextos sociales (e.g., familia, barrio, empleo, iglesia, Facebook) y geográficos. Para una justificación de la metodología y una discusión de los sesgos cognitivos ver McCarty (2002), McCarty et al. (2007) y Molina et al. (2007).

En la segunda y la tercera oleada (cf. Lubbers et al., 2010), una vez generada una lista de nombres, el entrevistador y el informante compararon conjuntamente esta lista con la(s) lista(s) de miembros de red recogida(s) en la(s) oleada(s) anteriores con el fin de identificar cuáles habían sido repetidos. Esta práctica nos permite distinguir entre lazos persistentes (aquéllos que han sido nombrados en varias oleadas), lazos discontinuos (nombrados en la primera oleada pero no en la segunda) y lazos nuevos (que han surgido por primera vez en la segunda o tercera oleada). En consecuencia, este análisis nos permite investigar el cambio en la red, no solamente al nivel de la red en su conjunto, sino también al nivel de las relaciones. También preguntamos sobre la duración de cada relación social en años. Si la duración del lazo superó el intervalo de tiempo entre las dos oleadas, entendemos que el miembro fue conocido por el informante en la primera oleada. Así podemos distinguir entre lazos nuevos (lazos que se han iniciado después de la entrevista anterior) y lazos renovados (lazos con personas que no se han nombrado en la entrevista anterior pero sí existían en aquel momento).

Para cada miembro de la red, preguntamos sobre el país de origen y el país de residencia así como el tipo de relación mantenida con el informante (módulo 3). Además, preguntamos al informante que nos dijese la frecuencia de contacto con cada miembro de la red, en una escala de 1 (una vez al año) a 7 (cada día) y la proximidad emocional sentida con cada miembro de la red en una escala de 1 (nada próximo) a 5 (muy próximo).

En el cuarto módulo se preguntó por las relaciones que los miembros de red tuviesen entre ellos, independientemente del informante. Las preguntas en esta parte son bastante mecánicas, pero permiten visualizar la estructura de la red. Los informantes no son muy conscientes de

cómo sus relaciones están interconectadas entre sí, como se observa cuando comparamos las visualizaciones de las redes con dibujos que los informantes hacen de su red de forma libre (McCarty et al., 2007). Por lo tanto, cuando visualizamos su red basada en estas series de preguntas estructuradas, suelen descubrir nuevos aspectos sobre su mundo social de los que no eran conscientes.

Con la información de la parte estructurada se podía visualizar la red delante del informante, como en las Figuras 1 y 2. Estas visualizaciones se utilizaron en la parte semi-estructurada de la entrevista, que consistió en primer lugar de preguntas sobre la red visualizada. Se pregunta acerca de *ciertas personas* (“¿Cómo conociste a X?”, “¿Por qué ya no mantienes relación con Y?”, “¿Cómo es que Z [que vive en el país de origen del informante] conoce a tus compañeros/as de trabajo aquí?”), sobre *grupos de personas* (“Cuéntame más sobre estas cuatro personas que se conocen entre sí: ¿Quiénes son? ¿Cómo es la relación con estas personas?”) y sobre la *red completa* (“Veo que no has nombrado a ninguna persona de origen español. ¿Por qué?”). Estas preguntas nos permiten validar e interpretar la información recogida en la parte estructurada. En segundo lugar, entre otras se hicieron preguntas sobre la trayectoria migratoria, el contacto con origen, procesos de identificación y de sentido de pertenencia, refiriendo de vez en cuando a la red.

4. Transnacionalismo en las redes sociales: ¿Una realidad?

Algunos investigadores han puesto signos de interrogación a la idea que el transnacionalismo es una actividad generalizada. Por ejemplo, Portes et al. (2002) y Guarnizo et al. (2003) observaron que en realidad sólo una minoría de los migrantes (10-15%) muestra un transnacionalismo regular y sostenido en el ámbito político o económico. No obstante, no se ha estudiado apenas el transnacionalismo en términos sociales o relacionales de forma sistemática.

Si nos fijamos en las redes de nuestros informantes podemos observar que son altamente transnacionales. Para una mayoría de los informantes, más de la mitad de los miembros de la red que nominaron viven en otro país que España. La mayoría de ellos vive en el país de origen del informante, a menudo incluyendo fuertes lazos familiares y amistades para toda la vida. Algunos miembros de la red también viven en otros países - generalmente compatriotas que han emigrado a otros lugares o personas que nuestros informantes han conocido cuando ellos mismos vivían en otros países. Una mujer marroquí explicó por ejemplo “Mi hermana

vive en Holanda. Mis tíos en Marruecos y el resto en Holanda y Francia. Cada año nos encontramos en Marruecos. Mi hermana va un año si y un año no, porque tienen que ir en avión, pero llamamos cada semana. Y nos vinieron a visitar el verano pasado”. En algunos casos, se trata de informantes con empleos creativos o intelectuales que viajan mucho, y que conocen a muchas personas que también son muy móviles. Estas personas tienen redes personales altamente transnacionales. En resumen, las redes personales de la inmensa mayoría de nuestros informantes tienden a abarcar al menos dos (pero a menudo más) países.

Este transnacionalismo en las redes no es de naturaleza transitoria. Para los informantes que seguimos con el tiempo, podemos observar que la composición de las redes cambia considerablemente con el tiempo, como es habitual para las redes personales. En los primeros años después de la migración, estos cambios implican a menudo la desaparición de los lazos débiles en el país de origen, puesto que es difícil mantener estos lazos en la ausencia de contacto cara-a-cara. Aunque los medios de comunicación sociales ayudan a mantener el contacto, el contacto cara a cara periódico es necesario para mantener relaciones significativas. Después de este período inicial, sin embargo, en general *no* podemos observar que el centro de las relaciones sociales siga desplazándose gradualmente hacia el país de residencia. Esto sucede para algunos informantes, pero para muchos otros no sucede. En cambio, podemos observar que las grandes rupturas en la vida (matrimonio, divorcio, parto) así como el efecto de eventos cíclicos más pequeños (como las visitas al país de origen) afectan al hecho que ciertas relaciones se activan en una cierta etapa o se hacen más importantes. Por ejemplo, el divorcio de un cónyuge español tiende a ir acompañado de una pérdida de contactos españoles, mientras que la puesta en marcha de un negocio familiar y el parto estrechan los lazos con familiares (especialmente los que residen cerca). Por otro lado, las visitas al país de origen, a menudo implicando la participación en fiestas y rituales, reintegran a los informantes en el contexto local y reactivan los lazos sociales en el lugar de origen - aunque a veces también marcan las diferencias que existen con las personas que viven en el país de origen. En consecuencia, observamos muchos cambios en las redes y fluctuaciones temporales en las características agregadas de las redes, pero no hay ninguna tendencia clara lineal o no lineal hacia una mayor “integración social” en el país de residencia o hacia una mayor “disociación” del país de origen, después de un período inicial. Esto implica que mientras que la red de migrantes de primera generación es muy fluida, tiende a ser permanentemente transnacional.

En este sentido también es interesante notar que el país de origen no sólo es un contexto en el que se mantienen relaciones sociales con el tiempo, sino también un contexto donde emergen nuevas relaciones. Durante las visitas al país de origen, los informantes conocen a nuevas personas, a menudo a través de sus familiares y amigos, con quienes pueden desarrollar gradualmente una relación más personal, aunque no necesariamente con mucha profundidad. Otro aspecto que demuestra la fluidez de la red transnacional es el hecho de que los miembros de la red también emigran, re-emigran o circulan, desde el país de origen del informante a España u otro país, desde España al país de origen o a otro país, o de otro país a España, el país de origen o cualquier otro país. En algunos grupos, estos movimientos son bastante sustanciales y afectan a los informantes de diversas maneras.

Si nos fijamos en las prácticas transnacionales que viajan a través de estas redes, observamos que muchos migrantes tienen contacto al menos semanal con su país de origen, en particular con familiares cercanos. Como era de esperar, los medios de comunicación social (Skype, Facebook etc.) a menudo ayudan a la gente a mantenerse conectados con familiares y amigos en origen. Viajes al país de origen por otro lado son más común en algunos colectivos (por ejemplo, los marroquíes) que en otros (por ejemplo, los senegaleses), debido, entre otros, a la distancia geográfica con el país de origen y a las circunstancias económicas. Algunas personas no han visitado ni una vez a su país de origen desde la migración, mientras que otros visitan a su país de origen por lo menos anualmente.

Mientras que la literatura sobre el transnacionalismo tiende a centrarse principalmente en campos sociales definidos por residencia, si estamos interesados en los procesos de identidad y pertenencia, también debemos prestar atención a los países de origen de los miembros de la red. De nuestra investigación se desprende que la mayoría de los miembros de la red que residen en España son compatriotas, aunque el número varía bastante entre informantes. Algunos informantes (especialmente entre argentinos) deciden no relacionarse demasiado con compatriotas, o simplemente no conocen a muchos compatriotas, y por ejemplo pueden tener más acceso a los migrantes de otros países de América del Sur o a los españoles. Sin embargo, la mayoría de los informantes conocen a más compatriotas que a nativos españoles. Factores contextuales juegan un papel muy importante en este aspecto: la posibilidad de formar relaciones significativas con españoles depende no sólo de las habilidades sociales y lingüísticas de una persona, sino también de similitud cultural, de (la ausencia de) discriminación, la oportunidad de conocer a españoles en el empleo y el barrio, etc..

Obviamente es no sólo el país de residencia, sino también el país de origen de residentes locales integrantes de la red que afecta los procesos de identificación y pertenencia.

Un elemento esencial de una red personal es su estructura. En términos de las dimensiones transnacionales, nos podemos preguntar: ¿los miembros de la red se conocen entre sí a pesar de que viven en diferentes países, o no? En el primer caso, el migrante efectivamente está rodeado por un campo social transnacional, mientras que en el segundo caso, él o ella forma un puente entre dos mundos separados. Esta estructura puede tener efectos importantes sobre los informantes. Por ejemplo, se supone que el apoyo social se moviliza con más facilidad (Lin, 1999) si la red está más conectada y se pueden expresar expectativas similares para el apoyo transnacional. Por otro lado, tener relaciones sociales con gente de contextos muy diversos, inconexos entre sí, da acceso a una amplia variedad de información, que puede ser útil por ejemplo para la búsqueda de un empleo o vivienda (Granovetter, 1985), y también da más libertad para identificarse con diferentes grupos (McFarland & Pals, 2005).

Ilustramos la estructura de dos redes personales en las Figuras 1 y 2. Los nodos de los grafos representan a los 45 miembros de la red que un informante ha nombrado. Los colores de los nodos representan los diferentes países de origen y residencia; el tamaño del nodo representa la proximidad emocional que el informante siente hacia el miembro de red (de tal manera que los nodos más grandes son los más cercanos). Los lazos entre los nodos representan la presencia de una relación entre ambas personas. Si dos nodos están conectados con un lazo, significa que según el informante, ellos se conocen entre sí y pueden ponerse en contacto independientemente del informante. El informante mismo no está representado en el grafo, puesto que por defecto se relaciona con todos los demás - recordamos que el informante mencionó a estas personas como miembros de su red. Por lo tanto, la presencia del informante en el grafo sólo oscurecería la estructura de red y no aportaría ninguna información novedosa.

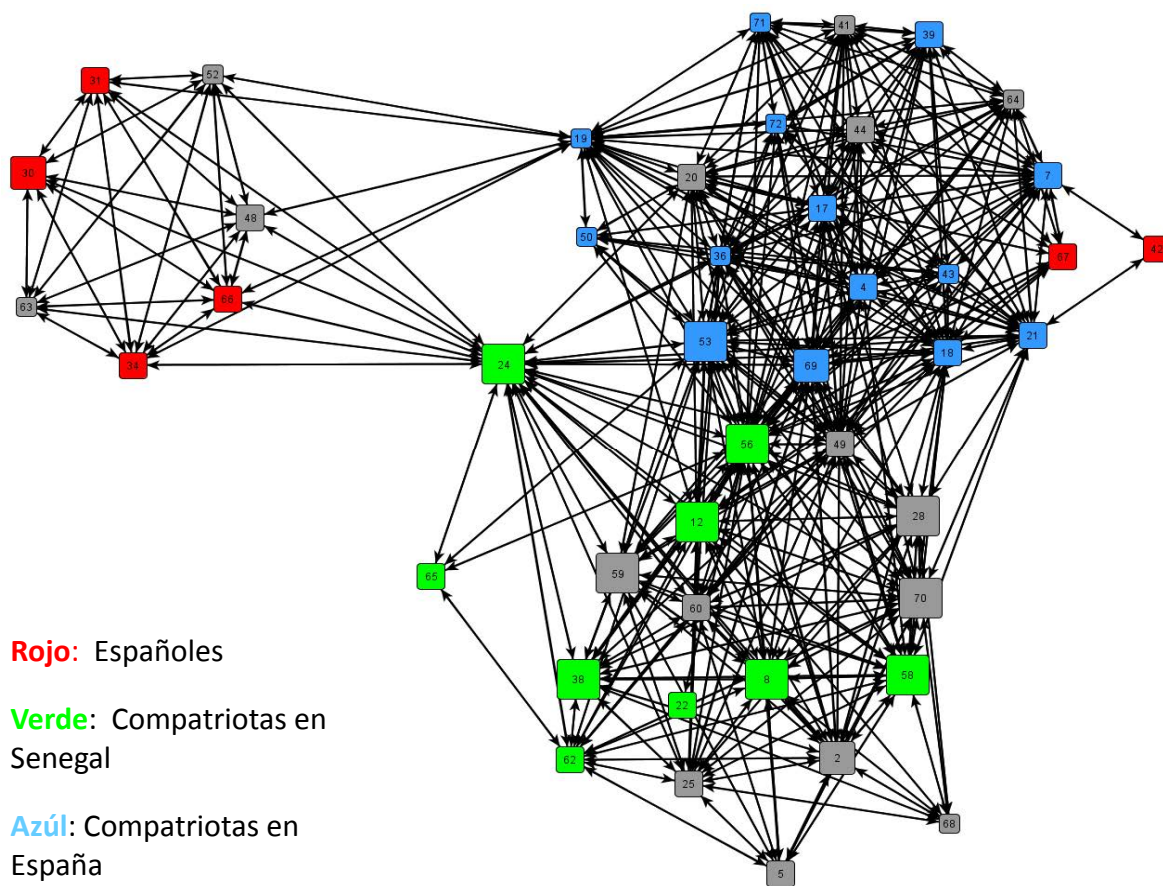
En la Figura 1, se visualiza la red de un hombre senegalés. Podemos ver que la red se compone aproximadamente de tres grupos: senegaleses que no viven en España sino en Senegal (verde) o en otros países (gris la parte inferior, derecha); senegaleses (en azul) y otros africanos (en gris) que viven en España - además de dos mujeres españolas que son las novias de dos amigos (la parte superior, derecha); y un grupo de compañeros de trabajo viviendo en España, tanto españoles (en rojo) y de otras nacionalidades (en gris; parte izquierda). Lo interesante en este caso, es que los contactos en el país de origen y en el país de residencia están estrechamente vinculados. Senegaleses que viven en Senegal, España y en otros países y algunos otros africanos viviendo en España tienden a formar un campo transnacional.

Independientemente de su lugar de residencia, mantienen a algún tipo de contacto entre ellos. En cambio, es en España donde podemos observar dos mundos apenas conectados (en este caso, la esfera laboral y la esfera privada) - sólo el informante mismo y un miembro de la red senegalés que trabaja en la misma empresa que el informante actúan como puentes entre estos dos mundos.

Entre los informantes senegaleses en nuestra investigación, observamos muchas redes más o menos similares a la parte derecha de la Figura 1, en otras palabras, un conglomerado densamente conectado y en su mayoría compuesto por miembros de la familia y otros compatriotas viviendo en Senegal, España y otros países. Dichas redes que podemos llamar “diaspóricas” evocan a las redes familiares transnacionales de los somalíes (Glick Schiller, Nieswand, Schlee, Darieva, Yalcin-Heckmann & Fosztó, 2004).

No obstante, no todos los informantes muestran tantas conexiones entre la gente viviendo en el país de origen de un informante y la gente que vive en España. La Figura 2 muestra un ejemplo de una red en la que el informante actúa como puente entre los dos mundos. Es la red personal de un hombre dominicano de mediana edad que trabaja en el sector de la construcción. Tiene muchas relaciones significativas en España, sobre todo con otros dominicanos con quien se ve al menos semanalmente en un club de deportivo dominicano, pero también tiene relaciones significativas con algunos de los españoles en su trabajo. Sin embargo, la mayoría de sus relaciones más cercanas está viviendo en la República Dominicana. Como muestra la figura, los dos mundos también son puenteados por algunos otros dominicanos viviendo en España, pero su mundo social en la República Dominicana está apenas conectado con su mundo social en España.

Hemos presentado sólo dos ejemplos de redes. Otros tipos de redes incluyen el modelo centro-periferia, donde un núcleo de miembros (como la pareja, el mejor amigo, un hijo ya adulto) conocen a todos los otros grupos de personas en la red, pero estos otros grupos no tienen ninguna relación entre ellos. También hay redes escasas, donde la socialización se está llevando a cabo mayoritariamente en forma bilateral o en pequeños grupos. Estos grupos más pequeños pueden o no pueden incluir lazos que crucen las fronteras nacionales.



Rojo: Españoles

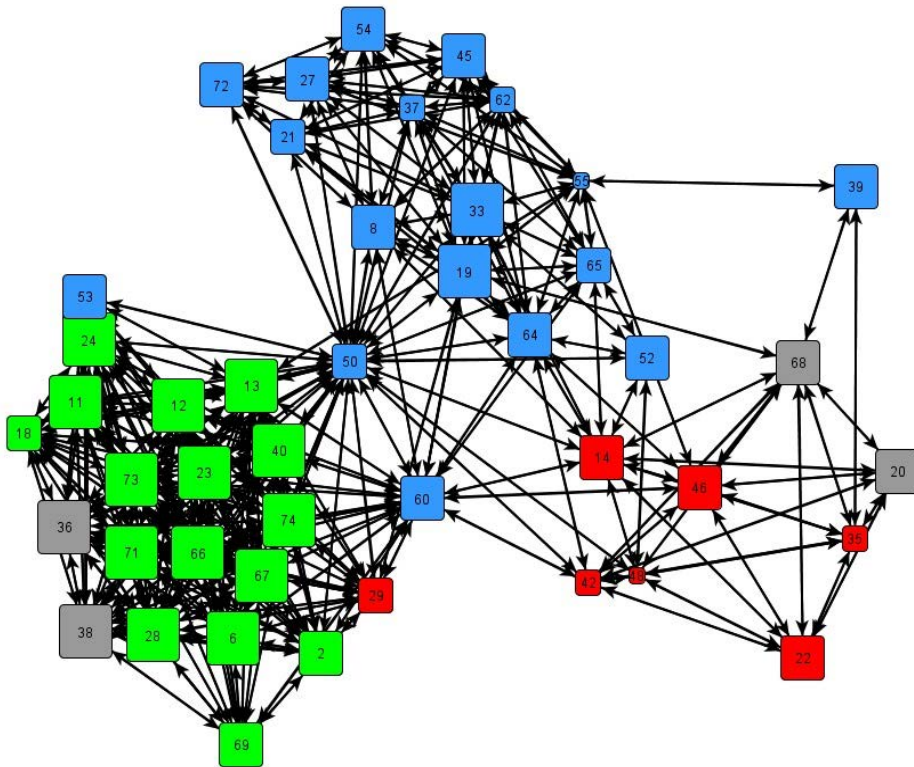
Verde: Compatriotas en Senegal

Azúl: Compatriotas en España

Gris: Otros

TAMAÑO: Cercanía (1-5)

Figura 1. La red personal de un hombre senegalés



Rojo: Españoles

Verde: Compatriotas en RD

Azúl: Compatriotas en España

Gris: Otros

TAMAÑO: Cercanía (1-5) ombre dominicano.

5. Transnacionalismo, identidad étnica y sentido de pertenencia

Quizás se debe a la interconexión entre los contactos sociales en el país de origen y España que las relaciones sociales en los dos países forman para muchos un único espacio de experiencia. Con este término no queremos decir que los informantes no sean conscientes de las fronteras nacionales que atraviesan su red, sino que en sus vidas diarias es el conjunto de las relaciones sociales lo que afecta a sus sentimientos de pertenencia y a su construcción identitaria. Lo que pasa en el país de origen influye en lo que pasa aquí. Por ejemplo, cuando los padres que viven en el lugar de origen se hacen mayores, los hijos pueden sentirse más atraídos hacia el lugar de origen para poder cuidar de ellos. Una informante argentina, hablando sobre sus viajes a Argentina, dice al respecto “Cada vez que veo más grande a mi

mama, me cuesta dejarla”. En el mismo sentido, la muerte de los padres a veces significa una distanciaci3n del pa3s de origen, por un lado por haber perdido a un lazo emocional muy fuerte con el pa3s, por otro lado porque a menudo los padres son mediadores que mantienen a otros familiares conectados (“kinkeepers”), por lo que son un factor de importancia para migrantes para mantener el contacto con otras personas en origen. En consecuencia, cuando los padres fallecen, estos contactos pueden hacerse m3s d3biles y el centro de las relaciones sociales se desplaza.

En el mismo sentido observamos que la migraci3n de un miembro de red a otro pa3s abre nuevas posibilidades para los informantes. Un hombre dominicano cuenta que su hermano ha migrado a Estados Unidos, que le ha contado que no es tan dif3cil obtener trabajo all3 y por lo tanto est3 contemplando irse all3. La presencia de personas en otros pa3ses que origen y destino hace que los informantes tengan m3s referencias de comparaci3n.

Otro ejemplo de c3mo el aqu3 y el all3 est3n conectados se ilustra en el caso de un hombre senegal3s. El describi3 que la presi3n social que sent3a desde las personas viviendo en el pa3s de origen caus3 que sent3a m3s distanciaci3n de ellos, y m3s arraigo aqu3. Contaba “Hay gente que no sab3a que estaba aqu3. Ten3amos contacto en Senegal, pero no tanto, pero ahora contactan conmigo para pedir ayuda” e indica que “Hay que ir con cuidado cuando vuelves porque la gente se piensa que tienes un mont3n de dinero. Todav3a no he regresado a Senegal”. En su situaci3n tambi3n, observamos que las relaciones en origen le hacen consciente de las diferencias entre 3l y los que no han tenido la experiencia de migraci3n, afectando a su identidad.

Los eventos en la vida diaria de los familiares, amigos y conocidos en el pa3s de origen tambi3n forman a menudo una fuente de conversaci3n entre compatriotas de aquel pa3s viviendo en Espa3a que conocen a las mismas personas. As3 pueden reforzar v3nculos sociales en Espa3a. Especialmente en el colectivo dominicano ve3mos que los informantes segu3an los sucesos en origen con mucho detalle.

Los ejemplos anteriores muestran algunas de las muchas maneras en las que las relaciones transnacionales afectan a los sentimientos de los informantes. Ni el tipo de relaciones que mantienen en ambos lugares ni sus consecuencias para los informantes son comparables, pero ambos tienen su importancia para los informantes. Si ahora nos fijamos en las caracter3sticas generales de la red personal, observamos que la configuraci3n de las redes parece estar relacionada con la identidad que la gente construye y con el sentido de hogar y pertenencia,

confirmando la idea de que la construcción de la identidad y del sentido de pertenencia son procesos relacionales. Por ejemplo, personas con redes densas de compatriotas (el modelo que observamos mucho, pero no exclusivamente, entre los senegaleses) tendían a identificarse más a menudo exclusivamente con su etnicidad de origen, mientras que los informantes que tenían también contactos locales con migrantes de otros orígenes a menudo tienen identidades más generales, por ejemplo, explicaron que se sentían africanos en lugar de senegaleses. Por otro lado, personas que tenían más españoles nativos en sus redes tendían a identificarse más a menudo de forma dual - e.g., como marroquíes y españoles, aunque casi nunca exclusivamente como españoles.

Es particularmente interesante investigar cómo los cambios o fluctuaciones temporales en la configuración de las redes están relacionados con la fluidez en la identidad y el sentido de pertenencia. Estas co-variaciones en el tiempo posiblemente nos informan sobre los mecanismos causales que explican dicha relación. En los casos de nuestros informantes, el sentido de pertenencia a menudo se alineó con la red de relaciones y en menor medida también lo hizo la identidad. Por ejemplo, las personas que con el tiempo habían formado más relaciones con españoles y con compatriotas en España solían indicar que se sentían más a gusto en España que en una entrevista anterior. En general, el sentido de pertenencia cambia con más facilidad que la identidad, pero esta última también se adapta, e.g. “Me siento argentina pero con costumbres de aquí”.

Los que vuelven a tener más relación con las personas en el país de origen con el tiempo, por fluctuaciones temporales (e.g., viajes recientes) o no, solían mostrar un cambio en el sentido de pertenencia hacia el país de origen. Observamos que este cambio en la red se asocia con un mayor sentido de pertenencia al país de origen pero no necesariamente con una menor pertenencia en la sociedad española, aunque “los sentimientos no son comparables”.

Aquellos cuyas redes representaron una mayor concentración de compatriotas en España en el tiempo, a costa de españoles, a menudo refieren a una sociedad dual en sus narrativas. Algunos mostraron una doble pertenencia y otros indicaron que no se sentían ni de aquí ni de allá. El sentimiento de exclusión social que algunos sintieron de parte de los españoles dificulta un sentido de pertenencia positiva.

En todo caso, es importante subrayar que aunque la red está asociada de forma importante con la identidad y el sentido de pertenencia, no es el único factor. El contexto interpersonal más amplio y el contexto situacional también influyen directamente y en interacción con las redes

a la identidad y pertenencia. Los informantes por ejemplo refirieron a veces a cómo las identidades socialmente asignadas (Bauman, 2005) afectaban su auto-identificación y sentido de pertenencia. No son necesariamente las personas en la red que asignan estas identidades, ya que se trata a menudo de relaciones positivas para el informante. Por ejemplo, una mujer joven marroquí explicó “Hay gente que no te dejan que te sientas catalana. A mí nunca me han dicho nada pero sabes que hablan mal de los marroquíes. O de la cultura. Y yo soy marroquí. Y me sabe mal, sabes?”. En este caso no es tanto la red que afecta a la identidad sino el contexto interpersonal más amplio. Ejemplos de aspectos del contexto situacional que influyen en la identidad y en la pertenencia son obtener un empleo, obtener “los papeles”, poder acreditar un título, etc.

6. Conclusión

En esta comunicación hemos utilizado el método de las redes personales para investigar los campos sociales transnacionales desde una perspectiva individual y su relación con la identidad étnica y el sentido de pertenencia. El enfoque de redes personales nos permite representar el contexto social de los individuos, incluyendo a sus dimensiones espaciales y (con un diseño longitudinal) temporales. El análisis ha destacado varios aspectos del contexto social que son más difíciles de capturar en entrevistas no estructuradas, complementando así nuestro conocimiento de los campos transnacionales.

Para la mayoría de los informantes, el transnacionalismo relacional es una realidad continua, aunque toma formas muy diversas. Nuestros resultados señalan la naturaleza intrínsecamente dinámica de los campos sociales e ilustra cómo para muchos informantes, los campos sociales abarcan no solamente el origen y destino, sino también a otros países donde por ejemplo han vivido previamente o donde viven sus familiares o amigos actualmente. Estos otros países forman también modelos de referencia para los informantes.

Además, nuestro análisis muestra cómo el sentido de pertenencia y la identidad pueden ser entendidos dentro de los contextos transnacionales en los que se forman. En su vida cotidiana, los informantes están influidos tanto por las relaciones transnacionales como por las locales que componen sus mundos sociales de forma bastante compleja. “Aquí” y “allí” tienden a ser aspectos complementarios de sus espacios de experiencia.

Para hacer un análisis más profundo de la dinámica en las redes personales y su relación con procesos de la negociación de identidad y el sentido de pertenencia, es importante investigar con más profundidad los diferentes conceptos de tiempo y temporalidad en el proceso migratorio. Nuestro análisis ha destacado que la trayectoria post-migratoria no solamente consiste en un paso de tiempo lineal, sino que también hay rupturas (como las asociadas con un divorcio), ciclos (como las vacaciones anuales en el país de origen), temporadas en las que los procesos se aceleran o deceleran, etc. y que varios procesos temporales pueden ocurrir simultáneamente. Para obtener una mejor comprensión de los mecanismos causales que relacionan las redes sociales con la identidad y el sentido de pertenencia dentro de un contexto social y situacional más amplio, sería útil desenredar los diferentes procesos temporales.

Agradecimiento

La investigación ha sido financiada por la Fundación Nacional de Ciencia de EEUU (BCS-0417429) y la Fundación Europea de Ciencia (05_ECRP_FP026/10-ECRP-044). La primera autora disfruta de una beca Ramón y Cajal por el Ministerio de Economía y Competitividad (RYC-2010-06081).

Bibliografía

- Barnes, J. A. (1969). Networks and political processes. En Mitchell, J. C. (Ed.), *Social Networks in Urban Situations*. Manchester: Manchester University Press.
- Fog-Olwig, K. (2007). *Caribbean Journeys. An Ethnography of Migration and Home in Three Family Networks*. Duke University Press.
- Glick Schiller, N. y G. E. Fouron (1999). Terrains of blood and nation: Haitian transnational social fields. *Ethnic and Racial Studies*, 22 (2), 340-366.
- Glick Schiller, N. (2003). The centrality of ethnography in the study of transnational migration: Seeing the wetland instead of the swamp. En Foner, N. (Ed.), *American Arrivals*. Santa Fe, NM: School of American Research.
- Glick Schiller, N. (2004). Transnational theory and beyond. In Nugent, D., y Vincent, J. (Eds.), *A companion to the anthropology of politics*. Malden MA: Blackwell.
- Glick Schiller, N., Nieswand, B., Schlee, G., Darieva, T., Yalcin-Heckmann, L. y Fosztó, L. (2004). Pathways of migrant incorporation in Germany. *Transit 1 (1)*. <https://escholarship.org/uc/item/90b8w0dh>
- Granovetter, M. (1973). The strength of weak ties. *American Journal of Sociology*, 78, 1360-1380.
- Guarnizo, L. E. (1997). The emergence of a transnational social formation and the mirage of return migration among Dominican transmigrants. *Identities*, 4 (2), 281-322.
- Guarnizo, L., Portes, A. y Haller, W. (2003). Assimilation and transnationalism: Determinants of transnational political action among contemporary migrants. *American Journal of Sociology*, 108 (6), 1211-1248.
- Hannerz, U. (2003). Being there... and there... and there! Reflections on multi-site ethnography. *Ethnography*, 4 (2), 201-216.
- Levitt, P. y Glick Schiller, N. (2007). Conceptualizing Simultaneity: A transnational social field perspective on society. In Portes, A. y De Wind, J. (Eds.), *Rethinking Migration: New Theoretical and Empirical Perspectives*. Berghahn Books.
- Lin, N. (1999). Building a network theory of social capital. *Connections*, 22, 28-51.

- Lubbers M.J., Molina, J. L., Lerner, J., Brandes, U., McCarty, C. y Ávila, J. (2010). Longitudinal analysis of personal networks. The case of Argentinean migrants in Spain. *Social Networks*, 32, 91-104.
- Lubbers, M. J., Molina, J. L. y McCarty, C. (2007). Personal Networks and Ethnic Identifications: The Case of Migrants in Spain. *International Sociology*, Vol. 22 (6), 720-740.
- Marcus, G. E. (1995). Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-sited Ethnography. *Annual Anthropological Review*, 24, pp. 96-117.
- Mazzucato, V. (2009). Bridging boundaries with a transnational research approach: A simultaneous matched sample methodology. In: Falzon, M. A. (Ed.), *Multisited Ethnography. Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research*. Burlington: Ashgate.
- McCarty, C. (2002). Structure in Personal Networks. *Journal of Social Structure*. <<http://www.library.cmu.edu:7850/JoSS/McCarty/McCarty.htm>>
- McCarty, C., Molina, J. L., Aguilar, C. y L. Rota (2007). A Comparison of Social Network Mapping and Personal Network Visualization. *Field Methods*, Vol. 19 (2), 145-162.
- McFarland, D., y Pals, H. (2005). Motives and contexts of identity change: A case for network effects. *Social Psychology Quarterly*, 68, 289-315.
- Molina, J. L., C. McCarty, C. Aguilar y Rota, L. (2007): "La estructura social de la memoria", en Lozares, C. (Ed.) *Interacción, Redes Sociales y Ciencias Cognitivas*, Barcelona: La Razón Áurea .
- Molina, J.L., S. Petermann y A. Herz (2012). *Defining and measuring transnational social structures*. Max Planck Gesellschaft Working Papers, 16.
- Mouw, T., Chavez, S., Edelblute, H. y Verdery, A. (2014). Binational Social Networks and Assimilation: A Test of the Importance of Transnationalism. *Social Problems* (en prensa).
- Portes, A., Guarnizo, L. E. y Haller, W. J. (2002). Transnational entrepreneurs: An alternative form of immigrant economic adaptation. *American Sociological Review*, 67 (2), 278-298.
- Rouse, R. (1992). Making sense of settlement: Class transformation, cultural struggle, and transnationalism among Mexican migrants in the United States. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 645, 25-52.
- Rouse, R. (1995). Questions of Identity. Personhood and collectivity in transnational migration to the United States. *Critique of Anthropology*, 15(4), 351-380.

Salih, R. (2003). *Gender in Transnationalism: Home, Longing and Belonging among Moroccan migrant women*. Psychology Press.

Smith, R. C. (2006). *Mexican New York. Transnational Lives of New Immigrants*. University of California Press.

Vertovec, S. (2007). Migrant transnationalism and modes of transformation. In Portes, A. y De Wind, J. (Eds.), *Rethinking Migration: New Theoretical and Empirical Perspectives*. Berghahn Books.

Wimmer, A. y N. Glick Schiller (2002). Methodological nationalism and beyond: Nation-state building, migration and the social sciences. *Global Networks*, 2 (4), 301-334.

LOS ESTUDIANTES ERASMUS EN LISBOA: ESTRATEGIAS TRANSNACIONALES DE DISTINCIÓN

Daniel Malet Calvo

daniel.malet@iscte.pt

CIES (Centro de Investigação e Estudos de Sociologia)

ISCTE-IUL (Instituto Universitário de Lisboa)

1. Breve panorama sobre la mercantilización de la enseñanza

El 30 y 31 de enero de 2012 fueron celebrados en Bruselas la longitud y el éxito del programa de movilidad estudiantil más popular del ámbito europeo. Bajo el lema: “*Erasmus- Changing lives, opening minds for 25 years*”, la comisaria europea de Educación, Cultura, Multilingüismo y Juventud, Androulla Vassiliou, pronunciaba un discurso dirigido a presentar el programa como un instrumento contra el desempleo juvenil. Ante la comisaria y los funcionarios europeos presentes, 66 “*erasmus ambassadors*” -2 por cada uno de los 33 países participantes- escenificaban el éxito, la competitividad y la innovación en una amplia variedad de campos profesionales.

En el tono pragmático que se espera de todo un alto representante europeo, Durão Barroso añadía: “El impacto de Erasmus ha sido enorme, no solo a título personal para los estudiantes, sino también para el conjunto de la economía europea (...) con unos vínculos más estrechos entre el mundo académico y el empresarial (...)“. Katja Krohn, *erasmus ambassador* por Alemania y vice-presidenta de la *Erasmus Student Network* (ESN) recuperaba la candidez entusiasta del europeísmo más *naïf* apelando a la pertinencia del eslogan del acto: “casi 3 millones de personas han compartido esta experiencia y han abierto sus mentes y sus corazones, haciendo de las fronteras en Europa algo menos prominente, algo casi inexistente”. Después de la proyección de un vídeo con algunas “historias de movilidad y éxito de los erasmus a través de las generaciones”, los *erasmus ambassadors* tuvieron la ocasión de conocer al nuevo Presidente del Parlamento Europeo, Martin Schulz, que empezó su charla con lo que pudiera parecer una amenaza: “*You can negotiate with me about everything, but not about Erasmus.*”

En octubre de ese mismo 2012 la Comisión Europea declaraba un déficit de 90 millones de euros (un 30% de las becas Erasmus que quedaban por pagar hasta final de año), que debería ser cubierto por parte de los diferentes Estados hasta su reembolso por parte de la Comisión. Paralelamente transcurría en Bruselas la negociación para ampliar los presupuestos generales

de la Unión Europea, donde el caso de las becas Erasmus fue instrumentalizado para ejercer presión sobre los Estados Miembro. A partir de 2014 todos los programas Europeos de ayudas en educación, formación, juventud y deporte (Erasmus, Leonardo da Vinci, Comenius, Grundtvig, Erasmus Mundus, Tempus, Alfa, Edulink) quedan englobados bajo la marca “Erasmus Plus” (con un aumento del 40% de presupuesto), tomando el nombre del más exitoso, conocido y querido de los programas de la Unión Europea. Sea como sea, el ensalzamiento y la defensa del programa por parte de las instituciones públicas y privadas dedicadas a la enseñanza y a la formación es unánime: no existen dudas, fisuras ni vacilaciones al proclamar su incontestable éxito y la necesidad de su continuidad, aunque paralelamente el acceso universal a la educación superior sea constantemente asaltado por estas mismas instituciones.

Todo esto no es nada extraño si consideramos el programa Erasmus en el marco de las políticas de internacionalización de la educación superior mediante las cuales diferentes actores globales tratan de satisfacer la demanda mundial (Teichler, 2009). Los estudios universitarios se han convertido en un mercado de rentabilidad creciente durante las últimas décadas, empujando a las instituciones de educación superior a una aceleración sin precedentes en la oferta de programas, y sobre todo en su internacionalización (Kehm y Teichler, 2007): franquicias, campus deslocalizados, educación a distancia, *branding* universitario, generalización del inglés como lengua académica, programas de intercambio, *summer schools*. La comercialización de la educación superior en las instituciones públicas nacionales ha acompañado el crecimiento del sector privado educativo en una peligrosa carrera para el dominio de las cuotas de mercado (Bienefeld y Almqvist, 2004; Altbach y Knight, 2007).

La movilidad estudiantil transnacional representa solamente una pequeñísima porción de este volumen de negocio en los estudios superiores: un 2% del total de población estudiantil mundial, una proporción estable a pesar del extraordinario crecimiento del sector, que ha pasado de 1.9 millones en el año 2000 a 3 millones en el 2007. Si atendemos a los destinos preferidos, la movilidad estudiantil dibuja una clara polarización regional: USA (20%), Reino Unido (12%), Alemania (9%) y Francia (8%) atraen nada menos que a la mitad de la movilidad estudiantil mundial. Por lo que respecta a los países de origen, el 50% sale de Asia, el 25% de Europa y el 10% de África, de donde provienen las clases medias y altas de estos continentes, deseosas de graduarse o de doctorarse en las universidades más prestigiosas, o bien de alcanzar un título en una universidad regional de consideración (Endrizzi, 2010). Como es obvio, podemos considerar la generalidad de los estudiantes internacionales como

actores sociales pertenecientes a una cierta élite en sus países de origen (Waters y Brooks, 2011): No solamente han conseguido alcanzar la educación superior, sino que se disponen a cursar sus estudios o a complementarlos en otro país, en ocasiones con un alto coste económico para sus familias. Sin embargo, de todo este negocio, la movilidad estudiantil intra-Europea promovida por el programa Erasmus es una ínfima parte de la ínfima parte que representa la movilidad estudiantil mundial.

En el continente europeo podemos encontrar intentos puntuales para la elaboración de políticas comunes y de colaboraciones académicas desde el fin de la Segunda Guerra Mundial (Pépin, 2007), aunque es durante las últimas 4 décadas que estos intentos han dado su fruto con las equivalencias académicas y la generalización de los programas de movilidad (Teichler, 2009). Hace tiempo ya que se viene cerniendo sobre el panorama de la educación la sombra del beneficio económico (Altbach y Knight, 2007), un proceso que ha sido objeto de una inversión extraordinaria tanto por parte del capital privado como por parte de los diferentes Estados de la Unión. La Comisión Europea hace ya décadas que subsume la educación en el conjunto de los bienes económicos, en el marco de una estrategia que intenta convertir la Unión Europea en la principal economía mundial basada en el conocimiento (Kuhn, 2012). Los nuevos énfasis del capitalismo en las “competencias transversales”, las “experiencias de aprendizaje”, las “nuevas visiones sobre los recursos humanos” o las “*soft skills*” han ido desdibujando las fronteras entre educación, *training* y trabajo (Pinho, 2002). Así, la educación ha sido contemplada progresivamente como un bien consumible, y su resultado como un beneficio mercantil, tanto desde la perspectiva de los proveedores como de sus usuarios, desterrando – a una velocidad de vértigo- la vieja concepción del derecho universal a la educación. Incluso la UNESCO ha adoptado una aproximación de la educación como bien económico (Bienefeld y Almqvist, 2004).

La última fase de este proceso en Europa, la llamada *Lisbon Strategy* (2000-2010), ha sido la que se ha impuesto de forma más agresiva y autoritaria sobre la concepción universalista del derecho a la educación (privatización, aumento de tasas, elitización del acceso a la universidad, mercantilización de la enseñanza) y sobre la soberanía nacional de los estados de la Unión Europea: mediante una política de incentivos financieros directos a los actores subnacionales (Instituciones de Educación Superior: Universidades y Politécnicos) la Comisión Europea se ha asegurado su fidelidad ante los Estados-Nación, donde han ejercido una influencia decisiva en forma de *lobby* para la aprobación de las reformas nacionales necesarias para la implementación del Plan Bolonia. Esta estrategia de “Cavallo de Troia”, definida abiertamente como “coercitiva” no se encuentra desarrollada en un panfleto de

estudiantes anti-Bolonia, sino publicada por reputados especialistas en una revista de Gobernanza y Ciencias Políticas (Batory y Lindstrom, 2011).

2. Los estudiantes Internacionales: entre turismo, trabajo y migración

El interés de los agentes políticos y económicos europeos por estimular el programa y comprender sus resultados, explica que la mayor parte de estudios y de artículos académicos consagrados al Programa Erasmus estén directa o indirectamente financiados por las instituciones europeas dedicadas a los estudios superiores, y que se centren básicamente en dos cuestiones instrumentales. La primera trata de hacer un balance de la movilidad estudiantil en tanto que estrategia de internacionalización emprendida por las Instituciones de Educación Superior Europeas (Teichler, 2009) en un panorama internacional de alta competitividad (Altbach y Knight, 2007). La segunda trata de medir la influencia de las políticas de movilidad sobre los estudiantes que se han acogido a ella, que podemos dividir en 3 grupos: 1) la adquisición de competencias profesionales y lingüísticas (Maiworm y Teichler, 1996); 2) la ulterior integración laboral de los estudiantes (Teichler y Janson, 2007); c) la generación de una identidad europea entre los alumnos de intercambio (Streitwieser, 2011), un tema sobre el que volveremos más adelante.

Sin embargo, los estudiantes Erasmus aparecen en estas investigaciones como objetos pasivos atravesados por políticas institucionales de las que son un instrumento de medida: sus vidas se convierten en meros indicadores sobre el éxito o el fracaso de las iniciativas internacionalizadoras en la educación superior. Por el contrario, más allá de la perspectiva institucionalista y las metodologías cuantitativistas que rigen la literatura sobre los Erasmus, aquí consideraremos a estos estudiantes: 1) agentes sociales protagonistas de un movimiento transnacional que se encuentra entre la migración y el turismo; 2) actores pertenecientes a la(s) cultura(s) de la movilidad juvenil insertos en contextos urbanos europeos; 3) productores, distribuidores y consumidores de determinadas modalidades de distinción y subjetividad dentro de estos contextos; y 4) participantes activos en los procesos urbanos concomitantes al desarrollo capitalista de las ciudades europeas.

En tanto que agentes sociales participantes de un episodio de movilidad transnacional, los estudiantes internacionales han sido ampliamente tratados por las disciplinas geográficas bajo las categorías de “movilidad estudiantil” o “migración estudiantil” (Raghuram, 2013). Las experiencias subjetivas vinculadas al desplazamiento (decisión de partida, llegada a un nuevo espacio, reconocimiento progresivo del contexto lingüístico y cultural, establecimiento de

nuevas relaciones sociales, adaptaciones y negociaciones variadas en el destino) convierten en efecto a los estudiantes en un tipo de “extranjero”, siempre basculando entre distintas tipologías de la migración tradicional (Murphy-Lejeune, 2002). Es en esta literatura que se reflexiona por primera vez sobre un fenómeno particular: si bien la migración estudiantil detentaba en exclusiva hasta hace bien poco la relación entre desplazamiento geográfico y aprendizaje (estudios, habilidades, lenguas), en los últimos tiempos estas categorías se han vuelto centrales para todas las modalidades de migración, en el contexto global de la economía del conocimiento (Findlay, 2010). Al mismo tiempo las actividades y los estilos de vida de los estudiantes en su destino presentan una complejidad creciente, desdibujando las fronteras entre estudio y trabajo, migración y turismo, producción y consumo (Rice, 2010). La multiplicidad de las identidades y las trayectorias biográficas de estos estudiantes en movimiento introducen todavía elementos como la militancia política transnacional, el emprendimiento económico, o la búsqueda de un arraigo definitivo (familia, trabajo) sea de vuelta a sus países de origen, sea intentando establecerse en otro destino.

A propósito de las causas de la movilidad estudiantil, la literatura geográfica ha aplicado el marco teórico de los llamados “*Pull & Push factors*” para explicar las constricciones y las motivaciones que conducen a estos actores al desplazamiento transnacional. Desde esta perspectiva se enfatizan frecuentemente las razones económicas, subsumidas en los beneficios del aprendizaje profesional en el destino (Rodríguez González et al., 2010), aunque no son extraños estudios más comprensivos, que tratan de retratar la complejidad y la multiplicidad de factores y de trayectorias vitales constitutivas de las biografías de los estudiantes (Geddie, 2013; Barnick, 2010; Mosneaga y Winther, 2013; Kondakci, 2011). En este sentido, la dimensión migratoria se cruza con una cierta demanda de experiencias subjetivas por parte de los estudiantes, invocando modelos de desplazamiento y de consumo presentes en la industria turística y del viaje. Así, la literatura del “*educational travel*” (Van't Klooster et al., 2008) introduce una mayor comprensión de los factores motivacionales, situándolos más allá de la esfera económica en el “turismo académico” (Rodríguez, et al., 2012) y hasta declarando la preeminencia de la actividad y la motivación turística en la movilidad estudiantil (Llewellyn-Smith y McCabe, 2008). Si bien los modelos migratorios de los estudiantes representan una gran heterogeneidad de trayectorias de movilidad transnacional (King y Raghuram, 2013), la movilidad estudiantil intra-Europea (representada básicamente por el programa Erasmus) presenta un gran equilibrio entre las dimensiones migratoria y turística, motivaciones articuladas a través de la dimensión “juvenil” de la movilidad. Su desplazamiento contiene un cóctel de elementos motivacionales compuesto por una mezcla de educación, ocio, viaje,

experiencia y escapismo que va mucho más allá de la mera dimensión económica (King y Ruiz-Gelices, 2003; Van Mol, 2013).

3. Los estudiantes Erasmus: élite migratoria y capital de la movilidad.

Los estudiantes Erasmus presentan una movilidad estudiantil de media duración (entre 5 y 12 meses), altamente regulada por un sistema de créditos (según los programas Erasmus), que tiene lugar en una etapa formativa superior (grados y másteres), por parte de actores sociales “jóvenes-adultos” (entre 20 y 30 años) que se desplazan por un área cultural relativamente homogénea (la de los 28 Estados Miembros más la antigua Yugoslavia, República de Macedonia, Islandia, Liechtenstein, Noruega, Suiza y Turquía). En suma: los Erasmus son estudiantes de educación superior que realizan una estadía (de uno o dos semestres) en una universidad extranjera diferente de la propia mediante un acuerdo bilateral entre facultades que tiene como telón de fondo y soporte un programa de equivalencias de créditos y de ayudas financieras de la Comisión Europea. Esta considerable facilidad para emprender desplazamientos estudiantiles intra-Europeos (un sistema de intercambio académico y de equivalencias consolidado, la “libre” circulación y residencia de personas, una relativa proximidad y buena comunicación entre países) genera una cierta impresión sobre el programa Erasmus, al que siempre se presenta como una política pública de acceso libre y universal, al alcance de todos los estudiantes europeos de educación superior. Ahora bien, lo que aquí nos preguntamos es: ¿qué posición socioeconómica detentan los estudiantes Erasmus en sus países de origen?, ¿por qué algunos estudiantes europeos realizan estadías en el extranjero y otros no?, ¿qué perfiles arrojan las preferencias de origen y de destino? En suma: ¿favorece el programa Erasmus la circulación de los estudiantes de educación superior por Europa sin incurrir en distinciones ni desigualdades?

Para responder a estas preguntas es necesario regresar a la llamada literatura “motivacional” (en los términos de la antropología del turismo) o a los “*Pull & Push factors*” (desde los estudios sobre las migraciones) que han tratado sobre el perfil de los estudiantes Erasmus. Las motivaciones individuales para estudiar en el extranjero -siempre declaradas a través de formularios estadísticos muy alejados de la complejidad subjetiva humana- redundan invariablemente en un catálogo de virtudes bastante abstractas: el “aprendizaje cultural”, el “conocimiento de otro país”, la “adquisición de experiencia vital”, el “perfeccionamiento de otra lengua europea”, la posibilidad de estudiar en “ambientes académicos de alta calidad”, la “mejora de la perspectiva profesional” (Teichler, 2004). Ahora bien, si tomamos las variables que ayudan a describir el ambiente de procedencia de los estudiantes Erasmus, obtendremos

un perfil aproximado de su origen socioeconómico: la ocupación y nivel educativo de los progenitores, los ingresos familiares que se deducen de lo anterior, o el historial de movilidad previo al disfrute de la estadia en el extranjero, arrojan un perfil de cierto privilegio.

Si bien algunos estudios intentan negar la desigualdad de acceso al programa mostrando la irrelevancia estadística de estas variables (Di Pietro y Page, 2008) parece demostrado que la subsistencia en el extranjero no es posible sin un fuerte compromiso económico familiar o personal. Como es bien conocido, las becas que cobran los Erasmus son muy variables dependiendo del país de origen, algunas veces se cobran tarde y, en todo caso, son casi siempre insuficientes incluso para llevar una vida austera en la ciudad de llegada, especialmente para los alumnos procedentes de países más pobres. Claro que existen muchas circunstancias que conducen a una cierta autonomía de los estudiantes respecto a la ayuda familiar directa: ahorros propios después de un período de trabajo, acogida de familiares con residencia en la ciudad de destino, proximidad transfronteriza en ciertas regiones, diferencia positiva entre el precio de la vida en el país de origen y en el de destino, ayudas del estado según países (Bienefeld y Almqvist, 2004). Además, la contribución económica familiar a la movilidad de los estudiantes no tiene porqué provenir de una situación privilegiada, puede perfectamente significar una “inversión” parental en educación realizada con un gran esfuerzo. En un estudio sobre el contexto familiar de los estudiantes Erasmus, Souto-Otero (2008) da cuenta de la gran variabilidad de perfiles que configura la movilidad Erasmus, describiendo un hecho bastante contra-intuitivo: se hallan mayores índices de estudiantes procedentes de clases sociales por encima de la media en los países ricos que en los países pobres, donde sería de esperar que solamente los más privilegiados pudieran acceder al programa. Ello conduce al autor a la hipótesis de la existencia de dos modelos de movilidad estudiantil: en los países ricos (y con universidades suficientemente prestigiosas, añadiríamos) las clases privilegiadas realizan una movilidad basada más en el “consumo de la experiencia” mientras que en los países menos ricos la movilidad sería una “inversión” para el ascenso social de las clases medias.

Sea como sea, y si existe esta variabilidad de acceso al programa, ¿por qué nos empeñamos en considerar la existencia de un cierto sesgo de clase en el acceso al Erasmus? Dejando de lado la salvedad que el acceso mismo a la educación superior en los países de origen supone ya un relativo privilegio para las capas más desfavorecidas de la sociedad (sobre todo a partir de la progresiva privatización de las universidades, el aumento de las tasas, etc.) podríamos aceptar que el programa ostenta mecanismos suficientes para corregir la desigualdad de acceso (entre los estudiantes de educación superior). Ahora bien, quizás la clave para comprender las

funciones del programa y el perfil de los estudiantes no radica solamente en el capital económico de las familias, sino en el patrimonio educativo y el estilo de vida transmitido en los contextos de origen a los estudiantes.

En efecto, si bien los Erasmus siguen representando a una población ligeramente más rica que la media de sus países (aunque sea una tendencia que ha ido a la baja) lo que sí mantiene una fuerte correspondencia como factor recurrente es la existencia de cursos de educación superior entre los padres del alumno (Rodríguez González et al., 2010). Si para una familia humilde la entrada de sus hijos en la universidad puede ser vista como un ascenso social suficiente, para los padres que sí han cursado estudios superiores sus hijos deberán hacer “algo más”, lo que en muchos casos los padres ya han hecho. En efecto, los estudios advierten de la presencia, entre los Erasmus, de un número significativo de lo que podríamos llamar “familias cosmopolitas”, con un perfil internacional por encima de la media: padres que han estudiado o trabajado en otro país, dobles nacionalidades o padres con nacionalidades distintas, una alta tasa de experiencia internacional previa del alumno (muchos viajes, otras estadías en el extranjero), o el conocimiento de una o más lenguas extranjeras en la familia (King y Ruiz-Gelices, 2003; Davis et al., 2009).

Este tipo de perfil ha llevado a los investigadores a elaborar el concepto de “capital de movilidad” (Murphy-Lejeune, 2002) como aquel capital procedente de la transformación de otros capitales (social, cultural, económico, simbólico) mediante la experiencia de la movilidad. Por supuesto que las principales características de este capital -como del resto de capitales- incluye la transmisión de sus recursos por vía familiar y educativa, a medida que se incorpora como una disposición en el *habitus* del individuo (Bourdieu, 2001), en este caso mediante los procesos sociales y las experiencias vitales ligadas al movimiento transnacional (Carlson, 2013). Su resultado arroja un individuo con “gusto para viajar”, capacidad de adaptarse y asimilar “nuevas culturas” y, en definitiva, aquel perfil de individuo acostumbrado a la movilidad transnacional que corresponde al concepto clásico de “cosmopolita”: disposición a la abertura y a la tolerancia poseída por las élites viajeras mundiales en su capacidad de consumir diferencia cultural allí donde fueran (Hannerz, 1990). Ahora bien, recientemente el término “cosmopolitismo” se reconoce en la variedad de estrategias y recursos culturales que los actores sociales protagonistas de la movilidad destinan a la reconfiguración de sus posiciones, sea cual fuera su rango de movilidad (emigrante laboral, viajero de negocios, estudiante de intercambio) o clase social (Werbner, 2006). Así, la “sociabilidad cosmopolita” (Glick Schiller, Darieva y Gruner-Domic, 2011) se caracteriza por la capacidad de los sujetos en movimiento por compaginar sus prácticas, redes y relaciones de

arraigo cultural (étnicas, religiosas, lingüísticas, identitarias) simultáneamente con sus aptitudes de comunicación y apertura ante nuevos contextos y relaciones sociales. Nosotros ciertamente hablamos de otra cosa: si el “cosmopolitismo” no se puede usar ya como un concepto analítico de clase, el “capital de movilidad” puede ser un buen sustituto, especialmente para interpretar la movilidad intra-Europea, donde la transnacionalidad sigue siendo estadísticamente irrelevante (Gaspar y Ampudia de Haro, 2011).

Así, leer la movilidad como capital en términos de clase nos ayuda a comprender las “inversiones” en movilidad por parte de las clases medias y medias-bajas (Barnick, 2010) y sobre todo los mecanismos de formación y reproducción de clase, muy bien representados por el llamado “amor intra-Europeo” (Gaspar, 2012): relaciones de pareja forjadas en el marco de circulación y en los estilos de vida que propician los programas de intercambio entre jóvenes europeos altamente cualificados. Otro elemento que nos ayuda a comprender la relación intrínseca entre capital, clase y movilidad es el fenómeno de los “*no-movers*”: la inhibición de la movilidad entre la juventud europea sería consecuencia de un ambiente familiar marcado por unos vínculos emocionales fuertes y dependientes, que “enseña” a los jóvenes a no viajar (Cairns y Growiec, 2009). Desafortunadamente en estas interpretaciones encontramos versiones de las teorías del “capital social” como las de James Coleman o de Robert Putnam, reduccionistas y totalmente despolitizadoras (Portes, 1998; Fine 2001): ¿qué hay de los condicionamientos económicos en estas familias?, ¿no será mejor estrategia para estas unidades domésticas la permanencia? Al fin y al cabo, si todos los jóvenes europeos realizaran una estadía transnacional, ¿cuál sería el valor del capital de movilidad? De hecho, según Adrian Favell (2008) una condición imprescindible para la generación de capital de movilidad es el carácter minoritario de su posesión, sin el cual la experiencia intra-Europea sería progresivamente desvalorizada. Es decir -y la Comisión Europea lo sabe muy bien- el Erasmus está destinado, en una sociedad capitalista y altamente desigual, a ser un *training* para clases más o menos acomodadas, o bien una posibilidad para las clases medias de destacarse forjando un perfil internacional que les procure un mayor acceso a los mercados laborales.

Así, el programa Erasmus es consumido por una cierta élite migratoria, seducida por los incentivos que la economía global introduce tanto en el imaginario de las instancias de socialización como en las demandas reales del mercado laboral, encauzado por la “Marca Erasmus”: la importancia del desarrollo de las biografías profesionales y vitales de los individuos a través de la movilidad, el contacto intercultural, el conocimiento de otros países y el estímulo de la identificación con Europa. A continuación, exploraremos la expresión real

sobre las vidas de los estudiantes de dos grandes pilares sobre los que se justifican institucional y discursivamente las bondades de la “experiencia Erasmus”: el aprendizaje intercultural (conocimiento del país de destino y convivencia con estudiantes de otros países) y el fortalecimiento de la identidad europea.

4. Afinidades e identidad común: más allá de la ideología Erasmus

Existe una amplia literatura sobre las pautas de agrupamiento y las redes de amistad entre estudiantes internacionales, centrada sobre todo en la “*contact culture theory*”, las teorías de comunicación intercultural y los modelos de adaptación (teoría de la curva U, etc.). La mayoría de estas teorías exhiben una visión de la “cultura” instrumental, simplista y reificada, sin embargo los hallazgos resultantes sirven para establecer un retrato general de los fenómenos de socialización entre los estudiantes en el extranjero. Es de sobras conocido que los estudiantes internacionales interactúan y se agrupan principalmente con otros estudiantes internacionales (Sigalas, 2010), una tendencia facilitada por los servicios de apoyo de las universidades, las entidades dedicadas a los estudiantes extranjeros y la propia inercia que genera la condición intersticial de la extranjería (Murphy-Lejeune, 2002). La permanencia en ámbitos habitacionales para extranjeros (residencias de estudiantes, pisos de una sola nacionalidad) retrasa, dificulta y, en última instancia, imposibilita el contacto con los locales (Bochner et al., 1985), que en muchos casos será casi inexistente al final de la estadía. Otra pauta de hábitat y socialización muy extendida es la convivencia por unidades lingüísticas, ya sea de los co-nacionales que se agrupan (brasileños, españoles, italianos), ya sea a través del inglés como lengua franca, una dinámica especialmente confinante para los hablantes nativos del inglés (Waters y Brooks, 2011). Estos modelos de agrupamiento y amistad son generalizados, a pesar de existir una clara correlación entre los índices de satisfacción y adaptación al nuevo contexto, y la existencia de relaciones con los locales -desde contactos superficiales más o menos cotidianos, hasta relaciones de amistad (Hendrickson et al., 2011). Pero, ¿qué sucede con los Erasmus? A pesar de los grandes enunciados y las proclamaciones del Programa sobre la “oportunidad de conocer otras culturas” y la necesidad de “abrir las mentes”, los estudiantes Erasmus parecen seguir las mismas pautas de socialización. En un estudio de Kristine Mitchell (2012), los estudiantes Erasmus en 5 ciudades de diferentes países declaran haberse socializado principalmente con: otras nacionalidades (78%), sus propios co-nacionales (13%) y los locales (10%). En este mismo estudio vemos la preeminencia del inglés como lengua para la socialización de los Erasmus fuera de las clases: Solamente el 40% declaran hablar la lengua del país de acogida, lo que sumado al 15% que

declaran hablar su propia lengua nativa, arroja un 45% de inglés. Ahora bien, las tasas de respuesta en las preguntas sobre socializar con co-nacionales (13%) y hablar la propia lengua (15%) aparecen sin duda desviadas a la baja, en reacción a una cierta vergüenza por reconocer esta reclusión social, tan lejana del ideal Erasmus. En mis entrevistas con los estudiantes siempre aparecen comentarios negativos sobre aquellos que conviven con sus compatriotas y hablan su idioma nativo, asumiendo el discurso institucional como propio. Ahora bien, un mínimo trabajo de campo corrige claramente estos porcentajes tan bajos: es cierto que la convivencia con otros estudiantes internacionales es muy alta (al fin y al cabo comparten contextos de interacción educativos, festivos y residenciales pensados para ello), pero la socialización con los co-nacionales (o en la misma lengua nativa) tiene una incidencia muy alta y, en determinados contextos de intimidad, predominante.

Ahora bien, estos grupos formados por los Erasmus (a los que podríamos llamar “culturas erasmus”), son un “nosotros” circunstancial, un nicho provisional de afinidad donde reafirmar la propia identidad, y que se construye cotidianamente como identificación relacional urbana más allá de los límites de las identidades nacionales, religiosas, políticas o étnicas (Glick Schiller et al., 2006). Además, en este contexto internacional las miradas externas y cruzadas de los otros extranjeros y de los locales transgreden (a veces sin querer) las categorías e identificaciones: los estudiantes del sur suelen ignorar las diferencias entre los países escandinavos, forzando en ocasiones la asunción de la misma identidad regional delante de los otros en determinadas situaciones sociales. Asimismo, algunos catalanes, vascos o gallegos, por ejemplo, suelen ser forzados a reconocerse en el Estado Español a través de la visión de los otros, mientras algunos de ellos aprovechan para acogerse de buen grado a esta inclusión, sometiendo a revisión sus identidades de partida. Este relajamiento de las categorías identitarias suaviza las posiciones y los discursos de los Erasmus, que se encuentran relacionándose con quienes jamás se habrían planteado en su contexto de origen. Sin embargo, como hemos dicho, es muy frecuente encontrar grupos (o situaciones) donde la socialización viene sustentada por la pertenencia a un mismo Estado-Nación o área cultural, por el habla nativa de una lengua determinada o por unos mismos hábitos de consumo y distinción. Si bien estos grupos mantienen una accesibilidad dinámica y unos contornos permeables, no deja de ser cierto que entre los Erasmus predominan las sociabilidades identitarias y de clase.

Por otro lado, los Erasmus desarrollan una muy clara conciencia de grupo: la visión sobre sí mismos como sujeto colectivo tiene su origen en el marco institucional común que les da amparo, en el peso de “Marca” que arrastra la experiencia Erasmus como narrativa sobre la

juventud, y en la intensa trayectoria emocional de los alumnos extranjeros, que pasa por las mismas prácticas, experiencias y dificultades de inclusión urbana (orientarse en una ciudad extraña, buscar piso, hacer amistades desde cero, conocer gente en la Facultad). Además, esta posición inicial se ve reforzada por la pauta de crecimiento de sus redes de amigos y conocidos, bastante determinada -véase mi propio trabajo para ciertos casos en el sentido contrario (Malet Calvo, 2013)- por una serie de entidades que organizan eventos en la ciudad, de naturaleza sobre todo festiva y casi exclusivamente orientados para un público joven internacional. Se trata de lo que Vassiliki Papatsiba (2006) ha llamado “*Erasmus Cocoon*” (o capullo Erasmus). Así, los Erasmus suelen reconocer en los estudiantes locales al gran “otro”, al menos frente al resto de estudiantes extranjeros, dejándoles fuera casi siempre del grupo reconocible del que (casi) todos reconocen participar: los “Erasmus”. Este extremo -ampliamente documentado en mis propias entrevistas y trabajos etnográficos- no deja de ser llamativo en el contexto de la movilidad estudiantil Europea, donde los jóvenes estudiantes extranjeros -a diferencia de los inmigrantes laborales o los turistas en el mismo contexto de extranjería- comparten un status socioeconómico similar y unos intereses comunes con los estudiantes locales (Sigalas, 2009).

Ante esto, ¿qué sucede con la identidad Europea? Hemos visto que los estudiantes Erasmus se mezclan más bien poco o nada con los estudiantes locales de las universidades que visitan, y tenemos serias dudas -fundamentadas sobre el terreno- sobre la baja incidencia que los Erasmus declaran mantener con sus compatriotas (o hablantes de la misma lengua) en el extranjero. Existe una extensa literatura sobre la influencia de la “experiencia Erasmus” en los sentimientos “europeístas” de los estudiantes, tradicionalmente muy optimista respecto a su capacidad para despertar una conciencia pro-europea (King y Ruiz-Gelices, 2003; Streitwieser, 2011). Las condiciones de partida parecen proporcionar todos los componentes necesarios para un contacto intercultural entre estudiantes que pudiera favorecer una mayor identificación con el proyecto europeo: status similar e intereses comunes, el soporte de las mismas instituciones europeas, una antigua cultura universitaria de trasfondo, y sobre todo una edad intermedia en que los ideales y la buena disposición se encuentran con más abundancia que en la edad adulta, y con más criterio que en la juventud.

Lo cierto es que los estudiantes Erasmus muestran altos niveles de identificación con Europa, sus instituciones y los otros países de la Unión, al menos si comparados con los estudiantes Europeos que no han vivido una experiencia de movilidad intra-Europea. Ahora bien, lo que sucesivos investigadores han ido desvelando es que la realización de la “experiencia Erasmus” no sería una causa para el sentimiento “europeísta”, sino su consecuencia. Es decir:

los estudios longitudinales muestran como los Erasmus ya son pro-europeos antes de realizar su estadia (Sigalas, 2009 y 2010; Wilson, 2011; Van Mol, 2013). Ante estos estudios, algunos mantienen el optimismo europeísta que ve en estas estadias un germen muy positivo para la comunicación intercultural entre países europeos (Mitchell, 2012), mientras otros advierten de la necesidad de atacar otros frentes: los estudiantes de las clases bajas (que no llegan a los estudios superiores) serían más susceptibles de reclutar para el europeísmo, si fueran enviados -bien jóvenes y quizás fuera del ámbito educativo- en una estadia intra-Europea. (Kuhn, 2012).

En definitiva, las identidades adoptadas por los estudiantes Erasmus son formas de inscripción contextual, aunque fuertemente marcadas por una identidad común “Erasmus” y por el mantenimiento bastante generalizado de grupos de afinidades nacionales, lingüísticas y de consumo, casi siempre totalmente aislados del contacto socializador con elementos humanos locales. Por desgracia, en mi propia experiencia con los Erasmus en Lisboa -incluso con aquellos que sí tienen un contacto más o menos cotidiano con los portugueses- la forma de construir el “otro” local es generalmente mediante el recurso a los estereotipos nacionales, que en el caso de los portugueses significa contemplarlos como gente desconfiada, conservadora, cerrada, desorganizada y perezosa. Tristemente, con las otras nacionalidades acontece lo mismo: pocos son los Erasmus entrevistados que declaran haber visto subvertido su pre-juicio sobre los españoles, los italianos o los alemanes (incluso -y precisamente- teniendo contacto con ellos).

Si la consecuencia de las estadias Erasmus es una relación en gran parte mediada por estereotipos (tanto sobre los locales como sobre las otras nacionalidades) por parte de estudiantes que se sienten ya más pro-Europeos que sus colegas no-móviles, parece que el programa no cumple con los objetivos que parece promover, a menos en lo que a valores interculturales se refiere. El énfasis del programa siempre fue expresado por lemas como “*open your mind*”, “*change your life*” pero, ¿y si no fueran las subjetividades de los estudiantes lo que este consenso institucional generalizado busca transformar? Solamente retornando sobre el terreno podremos hallar la clave de su inserción: ¿qué incidencia tiene su presencia en las economías locales donde se asienta temporalmente?

5. Los Erasmus en Lisboa: distinción y generación de valor urbano

Los protagonistas de los procesos de movilidad transnacional son elementos activos y estructurantes de las realidades locales y micro-locales donde vienen a insertarse, actores que

se ven envueltos en las dinámicas de producción y de reproducción de la identidad del lugar, e incluso agentes estratégicos para el desarrollo de la economía local. En este sentido, esbozaremos brevemente el papel de los estudiantes Erasmus en tres sectores considerados clave para el desarrollo de una “ciudad del conocimiento”. Asimismo, veremos cómo las pautas de consumo y las estrategias de distinción mediante las cuales los estudiantes construyen sus subjetividades en el espacio urbano, corresponden con un cierto valor para la transformación de la ciudad.

Por un lado, quizás el más evidente, los estudiantes constituyen la materia primera de producción de valor para el mercado educativo de los estudios superiores: son los consumidores matriculados de los grados, másteres y doctorados, y además juegan un papel productivo cada vez mayor en la nueva economía del conocimiento, donde el triángulo dorado capitalista de la educación, las nuevas tecnologías y el emprendimiento cuenta con una temible centralidad. En este panorama, los estudiantes internacionales son un elemento estratégico clave para los centros educativos, puesto que aportan un perfil de internacionalización mayor, y pagan más tasas. Aunque los becados mediante el programa Erasmus pagan como si estuvieran matriculados en su país de origen, siguen resultando muy atractivos puesto que en algunas ocasiones vuelven para seguir cursando un Máster o un Doctorado en el mismo centro. Al mismo tiempo, las incubadoras empresariales de las mismas universidades y politécnicos tratan de atraer (especialmente en carreras técnicas y científicas, pero también en diseño y artes plásticas) los jóvenes talentos internacionales que pasan por sus facultades. En el caso de Lisboa, los últimos años se ha dado una centralidad extraordinaria a estos procesos de captación de capitales productivos centrados en el conocimiento y el emprendimiento.

Por otro lado los estudiantes Erasmus representan un impacto creciente en las transformaciones urbanas, de las que participan directamente en tanto que clases “gentrificadoras” en ciertos barrios de la ciudad donde ya se están llevando a cabo ciertas dinámicas de revalorización y mercantilización del espacio (Rérat y Less, 2011). En otras ciudades europeas (especialmente en el Reino Unido) los centros urbanos estudiantiles merecieron el alumbramiento del concepto de “*studentification*” que hace referencia a las dinámicas de sustitución de población en zonas marcadas por la presencia significativa de estudiantes de educación superior (Smith, 2005). En este sentido es bien pertinente preguntarnos donde viven los Erasmus y qué clase de pautas de consumo desarrollan en Lisboa. Pues bien, es posible establecer un patrón de preferencias según la nacionalidad: españoles e italianos (que juntos representan aproximadamente el 70% de los Erasmus en

Lisboa) prefieren los barrios antiguos del centro, o bien las céntricas y baratas (aunque degradadas) viviendas que hay a lo largo del eje Almirante Reis, mientras que los centroeuropeos (alemanes y polacos sobre todo) prefieren vivir cerca de sus facultades, en residencias o en casas renovadas, aunque sean un poco más caras. A estas preferencias les corresponde un sesgo en el poder adquisitivo, pero también un cierto tipo de exigencia en el hábitat y el entorno residencial que se forja como proceso de distinción, y que va más allá de nacionalidades y de capacidad económica. La elección de los barrios para vivir y donde consumir es clave para los Erasmus en la construcción de su experiencia, expresando una estrecha relación entre demanda del suelo y vivencia subjetiva, entre capitalización socio-espacial y consumo del lugar.

Así, en Lisboa podríamos distinguir varios modelos de estudiantes en función de cómo construyen su experiencia de la movilidad como un período donde “espacializar” sus expectativas, deseos y cotidianidad (Caulfield, 1989): la apropiación emocional del lugar, la necesidad de hacer corresponder sus biografías y subjetividades móviles al espacio habitado y consumido, es una motivación principal para los estudiantes en su inserción sobre el terreno. Por un lado están los Erasmus *mainstream* que exaltan el ocio nocturno y la multiplicación exponencial de amigos y conocidos en una socialización masiva con otros estudiantes internacionales. Generalmente guiados por alguna de las entidades de Erasmus que organizan diariamente un cóctel de eventos, cenas, fiestas, descuentos, viajes y actividades para sus asociados, estos Erasmus centran su ocio en la vida nocturna que ofrecen las varias áreas festivas de la ciudad: Bairro Alto, Cais do Sodré, Santos y Docas. Por otro lado están los Erasmus “alternativos”, que intervienen en la ciudad mediante procesos más sutiles y menos masivos de transformación urbana -aunque quizás incluso más significativos- como un grupo de Erasmus con quien tuve la ocasión de hacer etnografía en el barrio de Alfama (Malet Calvo, 2013). Éstos rechazaban las dinámicas de fiesta y socialización masificada ligadas a la vida Erasmus *mainstream*, considerándolas como “vulgares”, y contraponiendo a éstas unas pautas de consumo con gustos neo-bohemios (danzas, cafeterías, exposiciones, contemplación), un proceso más selectivo para con las amistades, y una proximidad mayor con la población local, puesto que apreciaban su estadía como una oportunidad para descubrir e interactuar con la “Lisboa real”. Existen además de forma creciente los Erasmus con un perfil politizado, que frecuentan espacios locales de militancia, cooperativas de consumo, movimientos sociales y asambleas locales, participando también de manifestaciones, protestas y actos de soporte a las luchas en sus países. Finalmente, siguiendo con esta lógica algo esencialista –pero que nos sirve para explicitar los contextos de consumo y distinción urbanos

por donde los Erasmus transitan- estarían los estudiantes más aplicados al estudio, amantes de los viajes, los museos y el recogimiento doméstico, pobladores de buenas residencias o de pisos tranquilos.

Sea como sea (residiendo o frecuentando un lugar, consumiendo intensivamente un sector o transitando por organizaciones locales) los Erasmus intervienen estacionalmente en las estructuras económicas y relacionales de la ciudad, favoreciendo variadas transformaciones urbanas: la aparición de negocios o servicios de pequeña escala, sobre todo relacionados con el consumo juvenil y especialmente con la vida nocturna; la subida de los alquileres resultante de la división de una casa en cuartos para estudiantes; la revalorización de zonas enteras de la ciudad sea por una planificación institucional programada sea por la progresiva ocupación por los estudiantes, etc. Además suele ocurrir que jóvenes emprendedores (normalmente actores micro-locales muy en contacto con los extranjeros del lugar) identifican y explotan nuevos recursos turísticos a partir del usufructo innovador que los Erasmus o turistas “alternativos” hacen de las potencialidades del lugar. Se trata de un proceso de pre-patrimonialización, de pre-gentrificación que renueva el sentido del lugar a partir de nuevas tendencias de consumo (o de resistencia a este), que viene marcado normalmente por las “vanguardias del gusto”, entre las que se encuentran los estudiantes Erasmus. Por otro lado, incluso estos estudiantes “alternativos” se acaban convirtiendo en agentes promotores del turismo estandarizado de masas cuando reciben visitas de amigos y familiares, a los que admiten conducir por los circuitos habituales y según las imágenes turísticas generales del destino.

La *Câmara Municipal de Lisboa* (el gobierno consistorial) sabe muy bien que los Erasmus, en tanto que población flotante, tienen un potencial económico ineludible para el desarrollo de la ciudad y para la competitividad de la “Marca Lisboa” en el mercado internacional de ciudades: sector educativo, sector turístico, sector habitacional. Por eso acaban de lanzar una plataforma llamada “Study in Lisbon” que intenta unir esfuerzos para convertir la ciudad en un *hub* global de economía, conocimiento e innovación. En ella colaboran las *start-ups* (incubadoras empresariales) de las universidades locales, las organizaciones de estudiantes Erasmus, las promotoras de turismo y *shopping* de la ciudad, una red de promoción para la inversión en Lisboa, y la fundación Europea GaragErasmus, cuyo lema reza: “*The Erasmus Generation Professional Network*”, una plataforma de encuentro para emprendedores, donde encontrar trabajo y buscar colaboraciones empresariales. Además, se está promoviendo la construcción de residencias universitarias por toda la ciudad, con un protagonismo especial en la céntrica Mouraria, un punto de la ciudad marcado por la intervención prioritaria por parte del consistorio, que quiere revertir la marginalidad de la zona convirtiéndola en un lugar

atractivo para un cierto turismo “alternativo”. En suma, los Erasmus -como otros nuevos sujetos globales transnacionales- se han convertido en agentes sociales activos y significativos en las dinámicas de revalorización y mercantilización del espacio, así como en la nueva economía del conocimiento. Sus formas de inclusión socio-espacial y de identificación en el contexto urbano –mediante estrategias de distinción variadas- contribuyen a las transformaciones espaciales en curso, señalando además nuevos territorios de intervención, nuevas potencialidades que otros actores sociales (instituciones, Gran Capital, emprendedores) aprovechan para generar valor urbano.

Bibliografía

- Altbach, P.G. y Knight, J. (2007) “The Internationalization of Higher Education: Motivations and Realities”, *Journal of Studies in International Education*, 11(3/4), 290-305.
- Barnick, H. (2010) “Managing time and making space: Canadian students’ motivations for study in Australia”, *Anthropology in Action*, 17 (1): 19-29.
- Batory, A. y Lindstrom, N. (2011) “The Power of the Purse: Supranational Entrepreneurship, Financial Incentives, and European Higher Education Policy”, *Governance: An International Journal of Policy, Administration, and Institutions*, Vol. 24, No. 2, 311–329.
- Bienefeld, S. y Almqvist, J. (2004) “Student life and the roles of students in Europe”, *European Journal of Education*, 39 (4): 429-441.
- Bochner, S.; Hutnik, N.; Furnham, A. (1985) “The Friendship Patterns of Overseas and Host Students in an Oxford Student Residence”, *The Journal of Social Psychology*, 125:6, 689-694.
- Bourdieu, P. (2001) *Poder, Derecho y Clases Sociales*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Cairns, D. y Growiec, K. (2009) “Learning insularity? Social capital, social learning and staying at home among European youth” Lisboa: CIES e-Working Paper n.º 81 / 2009, <<http://www.cies.iscte.pt/destaques/documents/CIES-WP81CairnseGrowiec.pdf>>
- Carlson, S. (2013): “Becoming a Mobile Student—a Processual Perspective on German Degree Student Mobility”, *Population, Space and Place*, 19, 168–180.
- Caulfield, J. (1989) “‘Gentrification’ and desire”, *Canadian Review of Sociology*, 26(4), 617-632.
- Davis, H.; Kowalska, M.; Baket, S. (2009) “Educational and other encounters: narratives of mobility and the biographical significance of international study and training in Europe”, Session: *Euroidentities. The Evolution of European Identity: Using biographical methods to study the development of European identity*, The 9th ESA Conference (Lisboa, Portugal).

- Di Pietro, G. y Page, L. (2008) "Who Studies Abroad? Evidence from France and Italy", *European Journal of Education*, Vol. 43, No. 3, 389-398.
- Endrizzi, L. (2010) "Student mobility: between myth and reality", *Veille et Analyses. Dossier d'actualité*, 51. Institut Français de l'Éducation. École Normale Supérieure de Lyon. http://ife.ens-lyon.fr/vst/LettreVST/english/51-february-2010_en.php.
- Favell, A (2008) *Eurostars and Eurocities: Free Movement and Mobility in an Integrating Europe*. Oxford: Blackwell
- Findlay, A.M. (2010) "An assessment of supply and demand-side theorizations of international student mobility", *International Migration*, 49(2): 162–190.
- Fine, B. (2001) *Social Capital versus Social Theory: Political Economy and Social Science at the Turn of the Millennium*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Gaspar, S. (2012) "Patterns of bi-national couples across five EU countries", *Sociologia, Problemas e Práticas*, n.º 70, 71-89.
- Gaspar, S. y Ampudia de Haro, F. (2011) "Reflexões e paradoxos sobre a identidade e a mobilidade europeias", *Revista Migrações (ACIDI)*, n.º 8, 9-26.
- Geddie, K. (2013) "The Transnational Ties that Bind: Relationship Considerations for Graduating International Science and Engineering Research Students", *Population, Space and Place*, 19, 196–208.
- Glick Schiller, N.; Darieva, T.; Gruner-Domic, S. (2011) "Defining cosmopolitan sociability in a transnational age. An introduction", *Ethnic and Racial Studies*, 34:3, 399-418.
- Glick Schiller, N.; Çaglar, A.; Guldbrandsen, T. (2006) "Beyond the ethnic lens: Locality, globality, and born-again incorporation", *American Ethnologist*, Vol. 33, No. 4, pp. 612–633.
- Hannerz, U. (1990) "Cosmopolitans and locals in world culture", *Theory, Culture, and Society*, 7(2/3): 237-251.
- Hendrickson, B.; Rosen, D.; Aunelwinska, R.K. (2011) "An analysis of friendship networks, social connectedness, homesickness, and satisfaction levels of international students", *International Journal of Intercultural Relations*, 35(3): 281-295.
- Kehm, B.M. y Teichler, U. (2007) "Research on Internationalisation in Higher Education", *Journal of Studies in International Education*, Vol. 11 (3/4), 260-273.
- King, R. y Raghuram, P. (2013) "International Student Migration: Mapping the Field and New Research Agendas", *Population, Space and Place*, 19, 127–137.
- King, R. y Ruiz-Gelices, E. (2003) "International Student Migration and the European 'Year Abroad': Effects on European Identity and Subsequent Migration Behaviour", *International Journal of Population Geography*, 9 (3), 229-252.

- Kondakci, Y. (2011) "Student mobility reviewed: attraction and satisfaction of international students in Turkey", *Higher Education*, 62 (5): 573-592
- Kuhn, T. (2012) "Why Educational Exchange Programmes Miss Their Mark: Cross-Border Mobility, Education and European Identity", *JCMS- Journal of Common Market Studies*, Volume 50, Number 6, 994–1010.
- Llewellyn-Smith, C. y McCabe, V.S. (2008) "What is the attraction for exchange students: the host destination or host university? Empirical evidence from a study of an Australian university", *International Journal of Tourism Research*, 10 (6): 593-607.
- Maiworm, F. y Teichler, U. (1996) "Study Abroad and Early Career. Experiences of Former Erasmus Students" *Erasmus Monograph*, 21 (Jessica Kingsley Publishers Ltd).
- Malet Calvo, D. (2013) "Procesos de revalorización patrimonial en el barrio de Alfama: el papel de los estudiantes Erasmus en la tematización de la ciudad", *Etnográfica*, vol. 17 (1), 31-50.
- Mitchell, K. (2012) "Student mobility and European Identity: Erasmus Study as a civic experience?", *Journal of Contemporary European Research*, 8 (4), 490-518.
- Mosneaga, A. y Winther, L. (2013) "Emerging Talents? International Students Before and After Their Career Start in Denmark", *Population, Space and Place*, 19, 181–195.
- Murphy-Lejeune, E. (2002) *Student Mobility and Narrative in Europe. The new strangers*. London & New York: Routledge Studies in Anthropology (Taylor & Francis).
- Papatsiba, V. (2006) "Study Abroad and Experiences of Cultural Distance and Proximity: French Erasmus Students", en: Byram, M. y Weng, A. (eds.) *Languages for Intercultural Communication and Education, 12: Living and Studying Abroad*, Research and Practice (pp. 108-133). Clevedon: Multilingual Matters Ltd.
- Pépin, L. (2007) "The History of EU Cooperation in the Field of Education and Training: how lifelong learning became a strategic objective", *European Journal of Education*, Vol. 42, No. 1, 121-132.
- Pinho, M.F. (2002) *Mobilidade Transnacional e Competências Profissionais: Um Estudo de Caso com Alunos Envolvidos no Programa SocratesErasmus*, Lisboa: Universidade Nova de Lisboa (tese de mestrado).
- Portes, A. (1998) "Social capital: its origins and applications in modern sociology", *Annual Review of Sociology*, 24: 1-24.
- Raghuram, P. (2013) "Theorising the Spaces of Student Migration", *Population, Space and Place*, 19, 138–154.

- Rérat, P. y Less, L. (2011) “Spatial Capital, Gentrification and Mobility: evidence from Swiss Core Cities” *Transactions of the Institute of British Geographers*, Volume 36, Issue 1, 126–142.
- Rice, K. (2010) “‘Working on holiday’: relationships between tourism and work among young Canadians in Edinburgh”, *Anthropology in Action*, 17 (1): 30-40.
- Rodríguez, X.A.; Martínez-Roget, F.; Pawlowska, E. (2012) “Academic tourism demand in Galicia, Spain”, *Tourism Management*, 33, 1583-1590.
- Rodríguez González, C.; Bustillo Mesanza, R.; Mariel, P. (2010) The determinants of international student mobility flows: an empirical study on the Erasmus programme”, *Higher Education*, 62:413–430.
- Sigalas, E. (2010) “The Role of Personal Benefits in Public Support for the EU: Learning from the Erasmus Students”, *West European Politics*, 33:6, 1341-1361.
- Sigalas, E. (2009) “Does Erasmus Student Mobility promote a European Identity?”, *Constitutionalism Web-Papers*, ConWEB No. 2/2009.
- Smith, D.P. (2005) “‘Studentification’: the gentrification factory?”, en Atkinson, R. y Bridge, G. (orgs.), *Gentrification in a Global Context: The New Urban Colonialism*. Londres y Nueva York: Routledge, 72-89.
- Souto-Otero, M. (2008) “The socio-economic background of Erasmus students: a trend towards wider inclusion?”, *International Review of Education*, 54 (2): 135-154.
- Streitwieser, B. (2011) “Erasmus mobility students and conceptions of national, regional and global citizenship identity”, The Roberta Buffett Center for International and Comparative Studies, Center for Global Engagement Working Paper Series, n.º 11-001, <http://www.cics.northwestern.edu/documents/workingpapers/CGE_11-001_Streitwieser.pdf>
- Teichler, U. (2004) “Temporary study abroad: the life of Erasmus students”, *European Journal of Education*, 39 (4): 395-408.
- Teichler, U. (2009) “Internationalisation of higher education: European experiences”, *Asia Pacific Education Review*, 10 (1): 93-106.
- Teichler, U. y Janson, K. (2007) “The professional value of temporary study in another European country: employment and work of former Erasmus students”, *Journal of Studies in International Education*, 11 (3-4): 486-495.
- Van't Klooster, E.; Van Wijk, J.; GO, F.; Van Rekom, J. (2008) “Educational travel: the overseas internship”, *Annals of Tourism Research*, 35 (3): 690-711.

- Van Mol, C. (2013) “Intra-European Student Mobility and European Identity: A Successful Marriage?”, *Population, Space and Place*, 19, 209–222.
- Waters, J. y Brooks, R. (2011) ““Vive la Différence?”: The ‘International’ Experiences of UK Students Overseas”, *Population, Space and Place*, 17, 567–578.
- Werbner, P. (2006) “Vernacular Cosmopolitanism”, *Theory, Culture & Society*, 23(2–3).
- Wilson, I. (2011) “What Should We Expect of ‘Erasmus Generations’?”, *JCMS- Journal of Common Market Studies*, Volume 49, Number 5, 1113–1140.

INMOVILIDAD TRANSNACIONAL

Diana Mata Codesal*

CRIM-Universidad Nacional Autónoma de México

dmcbilbao@yahoo.es

1. Introducción

Desde la terraza de la casa se ve la garganta que forma el río Santa Bárbara encajonado entre las estribaciones orientales de los Andes ecuatorianos. Este año la época de lluvias ha sido muy larga y todo está especialmente verde. Ayudo a la señora Imelda a recoger las mazorcas secas que están extendidas por el suelo. “Dicen que en la yoni solo comen puro frisado, ¿será verdad? Ahí mismo compran donde los mexicanos cualquier número hay... hasta choclo, pero que no es igual. Lo más comida chatarra... todos gordotes y sucos cuando vuelven...” Ambas estallamos en una carcajada. En ese momento la señora Imelda nunca había estado en la *yoni* que es la manera en la que se refieren en el sur de Ecuador a Nueva York, y sin embargo podía describir de una manera increíblemente detallada el día a día de su familia allí.

En la aldea ecuatoriana de la señora Imelda la migración, sobre todo masculina e irregular a Estados Unidos está tan generalizada que en 2009 cuando llevé a cabo mi investigación sobre remesas apenas encontré hogares que no tuvieran algún familiar en Estados Unidos. La investigación actual en cierta manera surge y continúa esa investigación sobre envíos materiales y sociales en los Andes del sur de Ecuador (Mata-Codesal, 2011). Por un lado es evidente que para que existan remesas alguien tiene que migrar a la vez que alguien tiene que permanecer. Menos evidente es el papel central que desempeñan las personas que permanecen no solo en la gestión de las remesas, sino en otro tipo de tareas productivas y reproductivas.

El mundo actual se presenta en ocasiones como fluido, hiper-móvil, con ideas, personas, objetos y culturas en constante movimiento. Sin embargo como nos recuerdan los principales

* Investigadora del Programa Postdoctoral de Perfeccionamiento del Gobierno Vasco y adscrita al Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinares de la Universidad Autónoma de México y el Instituto de Derechos Humanos de la Universidad de Deusto. Este documento presenta desarrollos iniciales de un proyecto de investigación en curso. Debe tomarse por tanto como documento de trabajo, en ningún caso como un texto terminado.

ideólogos del Nuevo Paradigma de la Movilidad, “no existen incrementos en fluidez sin la presencia de extensos sistemas de inmovilidad” (Hannam, Sheller y Urry, 2006: 6). Los campos sociales transnacionales son habitados simultáneamente por personas migrantes y no migrantes que se encuentran interconectadas. A nivel micro esto significa que en los proyectos familiares transnacionales conviven situaciones de movilidad física e inmovilidad. Sin embargo hasta la fecha las situaciones de inmovilidad o permanencia no han recibido apenas atención académica.

Esta comunicación pretende trascender tal desequilibrio centrándose en las inmovilidades humanas y construyendo a quienes permanecen o no migran en objeto de estudio. Para ello parte de un marco conceptual que concibe la movilidad y la inmovilidad como recíprocamente constituyentes y no como pares binarios opuestos con el fin de analizar cómo ambas situaciones se articulan en el caso concreto de las migraciones transnacionales. El concepto de inmovilidad transnacional nos permite por tanto analizar cómo se articula la movilidad y la inmovilidad en un contexto de migraciones transnacionales.

En la siguiente sección se presentan los desarrollos teóricos. El marco teórico hace las veces de revisión bibliográfica dada la poca literatura sobre el tema. La tercera sección ofrece una disección de la terminología que habitualmente se utiliza para nombrar a las personas que no migran. La sección metodológica se sustituye por una breve nota metodológica. En la siguiente sección se presenta una manera concreta de permanecer, la de aquellas personas que forman parte de familias transnacionales. Para concluir se presentan algunas consideraciones finales.

2. La inmovilidad en un mundo hiper-móvil

La atención relativa prestada a los distintos tipos de movilidad humana en el espacio ha cambiado drásticamente a lo largo del tiempo: de las migraciones internas en los países periféricos que eran un tema de estudio candente en la primera mitad del siglo XX, el interés pasó con fuerza a las migraciones internacionales sobre todo a partir de la década de 1970. En el s.XXI los intentos se centran en ampliar el rango de movimientos humanos susceptibles de ser analizados.

La inclusión como objeto de estudio pertinente de más formas de movilidad humana ha generado que en ciertos entornos se prefiera hablar de Estudios de Movilidad Humana en lugar de Estudios sobre Migraciones. Nos encontramos con que se han expandido los tipos de movilidad humana susceptibles de ser estudiados y la manera de enfocarlos, bajo un posible cambio paradigmático en lo que ciertos autores implicados gustan denominar el “Nuevo Paradigma de las Movilidades” (Sheller y Urry, 2006). Para estos autores, en su mayoría en la órbita del sociólogo Jonh Urry de la universidad británica de Lancaster, el mundo actual es hiper-móvil, con ideas, personas, objetos y culturas en continuo flujo. La movilidad es para estos autores el hecho central y definitorio del mundo postmoderno (Cresswell, 2011: 551). Independientemente de que nos encontremos ante un cambio de paradigma o no, dentro de esta corriente algunos autores han comenzado a incorporar la inmovilidad, la fijeza, la quietud o la estasis en sus investigaciones sobre movilidad (Bissell y Fuller, 2011; Cresswell, 2012; Hannam, Sheller y Urry, 2006), y dada la ausencia casi absoluta de trabajos teóricos sobre inmovilidad humana sus (hasta la fecha limitadas) aportaciones son vitales para los análisis de la inmovilidad.

Peter Adey en su artículo “If Mobility is Everything Then it is Nothing: Towards a Relational Politics of (Im)mobilities” (2006), parte de la imposibilidad de la inmovilidad humana física absoluta y desarrolla un enfoque relacional. Para este autor perteneciente al núcleo central del Nuevo Paradigma de las Movilidades y para quienes prácticamente todo es móvil, aquello que se etiqueta como inmóvil es en realidad comparativamente menos móvil debido a diferencias en velocidad (Adey, 2006: 76). El análisis relacional de Adey tiene de novedoso que trata la movilidad y la inmovilidad como un mismo objeto de estudio y abre el camino para superar la división analítica entre migrar o no, una llamada también hecha por otros autores (Jónsson, 2008: 10). Sin embargo el enfoque de Adey no enfatiza lo suficiente el hecho de que tanto la movilidad como la inmovilidad (más allá de su constitución interna y su relación con el movimiento o la ausencia de éste) son construcciones socio-culturales. Como tal son contextuales, tanto en el tiempo como en el espacio, y tienen consecuencias sociales que merecen escrutinio.

Las personas que no migran aparecen en la literatura de manera secundaria a través de los efectos que la migración de sus familiares tiene en ellas. Son habituales los estudios acerca de las consecuencias económicas, en términos de empoderamiento, logros y continuidad

educativa, edad de acceso al trabajo, efectos psicológicos, estigma o el tema de los cuidados entre otros sobre todo en mujeres, personas ancianas, jóvenes, niños y niñas familiares de migrantes. En raras ocasiones estas personas son consideradas actores clave en los proyectos migratorios de sus familiares, lo que les otorga condiciones de pasividad y victimismo. Resulta esclarecedor el análisis de la terminología que se utiliza habitualmente en los estudios sobre migraciones y movilidad humana para nombrar a las personas que no migran que aparece en la siguiente sección.

3. ¿Personas inmóviles, sedentarias o no migrantes? Análisis terminológico

La terminología en uso no es neutral sino que tiene connotaciones y en ocasiones cargas ideológicas que por obvias nos pasan desapercibidas y la elección de uno u otro término tiene adscripciones que necesitan, cuanto menos, ser tenidas en cuenta.

En un convincente artículo Gunvor Jónsson analiza tres pares de términos que se utilizan habitualmente en los estudios sobre migraciones para denotar la ausencia de éstas: sedentarismo/inmovilidad, *left behind* (en español quienes quedan o literalmente traducido “quienes son dejados atrás”) y no-migración/inmovilidad (Jónsson, 2011).

Al oponer inmovilidad a sedentarismo (el primer par analizado por Jónsson) aparecen los marcos normativos subyacentes bajo ambos términos. Denominar a una persona sedentaria o inmóvil, y aunque en ambos casos de lo que se trata es de denominar a quien no migra, tiene connotaciones muy distintas: “from a sedentarist perspective, the absence of migration is the norm and the ideal. In contrast, construing the absence of migration in terms of immobility may imply a different normativity, whereby migration is considered normal and desirable in this perspective, the absence of migration is an undesirable condition” (Jónsson, 2011: 5). Toda investigación que derive de marcos normativos sedentaristas o nomadistas (es decir, que tomen la ausencia de movimiento como la norma o la excepción respectivamente) generará resultados sesgados consecuencia de aplicar a priori lentes cóncavas o convexas que deforman la realidad a analizar. El término sedentario no cumple por tanto las condiciones mínimas de neutralidad para ser utilizado.

El segundo término del segundo bloque analizado por Jónsson es el más fácilmente diseccionable. Denominar a alguien “*left behind*” (dejado atrás) o el término que se utiliza en

ocasiones en castellano, “los que (se) quedan” es abiertamente despectivo por cuanto proyecta una imagen de pasividad e inhabilidad para moverse. No es casual que la mayor parte de los estudios sobre los “*left behind*” hagan referencia a los hijos menores de edad, esposas o padres ancianos de las personas migrantes (como ejemplo se puede citar Cortés, 2007; de la Garza, 2010; King y Vullnetari, 2006). Es así como empezamos a vislumbrar que ciertas inmovilidades se construyen culturalmente asociadas a ciertas características grupales, como son la edad (se tiende a considerar inmóviles a los niños pequeños y los ancianos, en oposición a los adultos jóvenes en edad de trabajar) o el género (las inmovilidades femeninas son a menudo construidas como más “naturales” o menos problemáticas que las masculinas). La lectura inicial sobre los “*left behind*” puede complicarse si pensamos como sugiere Jónsson (2011: 6) que “quienes quedan” dependiendo del prisma que apliquemos etiqueta a quienes permanecen para que otros migren pero también alude al hecho de que otros migran para que ellos puedan permanecer. Como alternativa propongo utilizar el concepto de “inmovilidad transnacional” para denominar a estas personas ya que este término no presupone nada acerca de sus grados de agencia o empoderamiento y simplemente las sitúa en un contexto en el que personas cercanas (bien por razones de parentesco o cercanía física o social) migran.

En el tercer par, no migración/inmovilidad, el término inmovilidad tiene un recorrido conceptual más amplio que el de “no migración” por cuanto alude a distintas formas de movimiento, en escalas geográficas distintas pero también a movimientos no espaciales, en especial con referencia a procesos de movilidad social (Jónsson, 2011: 7). A este beneficio conceptual del término inmovilidad sobre “no migración” se une una cuestión estilística (una palabra frente a dos palabras) que lleva a que en esta investigación se privilegie el uso del término inmovilidad sobre la expresión “no migración”.

Me gustaría aquí expandir el análisis de Jónsson con una visión etimológica de las palabras de las que derivan ambos conceptos, migración y movilidad, que nos da pistas útiles en este proceso de disección terminológica. Aunque ambas palabras llegan al castellano del latín, si nos remontamos un poco más encontramos que las raíces indoeuropeas de ambas palabras, aunque gráficamente similares, aportan connotaciones diferentes y muy significativas para este estudio. *Migrare* en latín viene de la raíz *mei-* que conlleva la idea de movimiento pero también mutación (el verbo *mutar* proviene de la misma raíz). Así pues, migrar es moverse, pero un movimiento con consecuencias. Implica mutación, cambio en, por o a través del

movimiento. La raíz de *mobilis, meure-*, carece de esa connotación de cambio y alude únicamente al movimiento. De ahí podemos inferir por qué migración aparece normalmente asociada a procesos de migración internacional ya que siempre dentro de la lógica del estado-nación moderno que subyace a mucha de la producción académica y que toma las fronteras nacionales como delimitando las unidades de análisis relevantes, sería el cruce de éstas lo que tendría mayor impacto en la vida de las personas. Movilidad tendría un sentido más amplio y permitiría capturar mejor el rango de movimientos poblacionales en el espacio y en el tiempo.

De todo lo anterior parece claro que el término inmovilidad es el más operativo en relación a los términos que se utilizan habitualmente para nombrar la ausencia de migraciones. No hay que perder de vista sin embargo que como nos recuerda Franquesa al menos de manera apriorística en la actualidad la inmovilidad aparece en ocasiones asociada con la pasividad (Franquesa, 2011: 1024). Cuando Cohen en su estudio, por otro lado magistral, analiza los hogares no migrantes de Oaxaca se ve en la necesidad de remarcar que “immobility is perhaps not the best term to describe the ways in which “stay-at-homes” and nonmigrating households respond to their situations [...] they are *active* households” (Cohen, 2004: 137, el énfasis es mío). Si el término inmovilidad pretende generar nuevos objetos de estudios de manera no sesgada existe la necesidad de romper su asociación con la pasividad. Para tal fin en esta investigación se utilizará el término inmovilidades asociado al de permanencias, con el fin de que las connotaciones positivas del segundo neutralicen las posibles connotaciones negativas del primero.

En vista del anterior análisis, la caja de herramientas terminológicas más adecuada estaría compuesta por los términos inmovilidad y movilidad con los adjetivos pertinentes en cada caso, tanto en relación a escalas geográficas (interna, internacional, etc.) como social o cultural. Inmovilidad será sinónimo de permanencia y como tal los trataré de aquí en adelante. Por cuestiones de estilo utilizaré el adjetivo inmóvil en lugar de la expresión “las personas que permanecen”.

4. Breve nota metodológica

En los cuatro meses que viví en el 2009 con la señora Imelda en Ecuador ésta compartió conmigo su vida y la de sus familiares en Estados Unidos a través de las historias que me contaba de ellos. Al año siguiente fui muy afortunada por poder viajar a Nueva York y

conocer a su esposo, hijos e hijas. Esto implica por un lado una punzante desigualdad en la distribución de los derechos a viajar legalmente, a los que yo como ciudadana de la Unión Europea tenía acceso y la señora Imelda como ecuatoriana no. Ese viaje me permitió comprobar cuan exactas habían sido las historias que la señora Imelda me había contado sobre su familia.

La señora Imelda en realidad existe pero no existe. Si es cierto que durante mi tiempo en el pueblo viví con ella y que no solo fue mi mejor informante sino hasta mi madre ecuatoriana adoptiva. Volvimos a vernos en mi segunda visita a la aldea y cinco años después aún mantenemos el contacto por teléfono. Así que sí, es una persona concreta de carne y hueso, aunque con el nombre cambiado por cuestiones de respeto a su anonimato. Sin embargo las experiencias narradas en este artículo no son específicas de la señora Imelda, sino que la señora Imelda se convierte en la voz de muchas otras señoras imeldas que tienen sus familias en Estados Unidos, con quienes han reconstruido y siguen haciéndolo una vida en familia en la que manejar la separación física requiere de constante valentía, tesón y creatividad.

5. Inmovilidad transnacional

La señora Imelda no sabe quien es el alcalde de Nueva York, tampoco sabe una sola palabra de inglés, ni puede leer el mapa de Estados Unidos. Puede describir sin embargo con todo lujo de detalles el parking de la estación de tren donde cada mañana antes de que amanezca un número cada vez mayor de hombres, incluido su marido, hacen cola esperando que pase alguien y les contrate para algún trabajo en construcción. Sabe el precio exacto de un lavado en la lavandería a la que su hija más joven va cada semana en su día libre del trabajo a hacer la colada. Igualmente sabe cual es el restaurante y el plato mexicano favorito de su hijo mayor. Las historias de la señora Imelda sobre las vidas de su marido, sus dos hijos, sus tres hijas y sus tres nietos en Estados Unidos suenan casi como de otro planeta mientras me las cuenta en esta pequeña aldea andina rodeada de empinadas montañas a más de 2500 metros sobre el nivel del mar. Pronto se hizo evidente que la señora Imelda en realidad habita junto a sus familiares en Estados Unidos un mismo espacio que desborda fronteras nacionales a la vez que une dos localidades geográficamente separadas. Es un espacio social transnacional sin continuidad física, translocal. Un campo social transnacional ha sido definido como el conjunto de múltiples redes de relaciones sociales entrelazadas que no se encuentran limitadas

necesariamente por fronteras nacionales (Levitt y Glick Schiller, 2004: 1009). Las rutinas diarias de la señora Imelda en la aldea ecuatoriana y las de sus familiares en Nueva York se encuentran entrelazadas en un mismo espacio social transnacional. La mayor parte de las investigaciones sobre Transnacionalismo se han centrado en las personas migrantes y los lugares de destino, pasando a menudo por alto el papel de las personas no migrantes en el establecimiento y desarrollo de los espacios sociales transnacionales. Como nos recuerda Carling, “la migración también afecta a quienes permanecen en los lugares de origen pero participan en campos sociales transnacionales” (Carling, 2002: 7). La señora Imelda habita un rincón diferente del mismo espacio transnacional en el que también viven su esposo y sus hijos e hijas. Muchas investigaciones se han centrado en los migrantes transnacionales como los hijos e hijas de la señora Imelda y no se ha prestado suficiente atención a las personas inmóviles transnacionales como la propia señora Imelda. Tampoco han recibido la atención adecuada las interacciones entre las dos situaciones de movilidad e inmovilidad.

Aunque la variedad de inmovilidades no se limita a las inmovilidades transnacionales, baste pensar en las inmovilidades involuntarias (Carling, 2002), las migrantes (Díaz y Kuhner, 2007; Suter, 2013) o secundarias (Østbo, 2012), este texto se limita a presentar este caso en concreto.

5.1 Inmovilidad que facilita movilidades

Los estudios sobre familias transnacionales apuntan, aunque no lo definan como tal, a la existencia e importancia de las inmovilidades transnacionales: gracias a la permanencia de ciertas personas en un hogar se facilita o permite la migración de otras dentro del mismo hogar.

Al cuidar de las tareas productivas y reproductivas en la aldea la inmovilidad de la señora Imelda ha permitido la movilidad de otros parientes. Cuando su marido se fue a Estados Unidos por primera vez (actualmente es su segunda vez en el país) la señora Imelda quedó como única persona al cargo de sus cinco hijos. En ese momento su hija pequeña aún estudiaba en la escuela primaria. Años después cuando el marido de su hija mayor en Estados Unidos “la mandó a llamar”, ésta dejó a su cuidado a su hijo de pocos años. Desde entonces la señora Imelda ha hecho malabares para pagar todos los meses los gastos de su nieto (incluyendo aquellos meses que sus padres no envían dinero), ha acudido a todas las

reuniones de la escuela primero y del instituto de su nieto, y ha gestionado el día a día habitual de un niño que se convirtió en adolescente y que actualmente va a la universidad. El caso de las abuelas maternas al cuidado de sus nietos cuando sus hijas migran aparece recogido en la literatura asociado a distintos corredores migratorios, sobre todo cuando estos implican migración irregular (Bastia, 2009; Pantea, 2012). Sin las tareas reproductivas asumidas por estas madres subrogadas muchas personas verían mucho más complicado, incluso imposible en muchos casos, emprender un proyecto migratorio.

Junto a estas tareas reproductivas esenciales, la señora Imelda también lleva a cabo tareas productivas necesarias para el mantenimiento de su familia de entre las que destaca el manejo de las remesas recibidas. Este manejo está cruzado por lógicas de poder e imbuido de significados y negociaciones que se desarrollan muy influenciadas por variables como el género o la relación familiar (Mata-Codesal, 2011). Es preciso remarcar que en el caso de la migración en la aldea de la señora Imelda, así como en muchos otros lugares, ésta se hace de manera irregular, lo que implica además de riesgos físicos y mentales para las personas migrantes el pago de altos precios por el viaje. Se ha pasado de una migración laboral a una migración de endeudamiento (Stoll, 2010). A diferencia de lo que normalmente se supone el envío de remesas no ocurre de manera automática cuando el familiar migrante sale del hogar. La persona migrante ha de llegar a su destino en Estados Unidos, algo que no siempre ocurre, encontrar un trabajo y pagar la deuda del viaje antes de poder empezar a enviar dinero con regularidad a sus familiares en Ecuador. Durante los casi dos años que en el 2009 se tardaba en pagar la deuda del viaje y los intereses devengados, y en especial en los primeros meses, la precariedad de las personas que permanecen alcanza cotas muy altas. A la incertidumbre de saber qué pasaría con las propiedades puestas como aval para conseguir el dinero para el viaje si los familiares migrantes no consiguen hacer frente a la deuda se une el estrés inicial de aprender a vivir vidas familiares separadas físicamente.

La situación mejora cuando comienzan a llegar los envíos de dinero de manera periódica. Sin embargo la señora Imelda no se transforma en una persona pasiva esperando a recibir todos los meses las remesas, sino que su aportación sigue siendo importante ya que gran parte del éxito del proyecto migratorio de sus familiares depende de lo buena que sea la gestión conjunta de los recursos enviados. Los proyectos migratorios más exitosos coinciden con las familias que han sabido manejar la distancia y que mantienen claros objetivos comunes. Las

familias más unidas son también las que presentan mayor éxito económico (Mata-Codesal, 2011: 229; Pribilsky, 2004).

Queda claro pues como la supuesta pasividad de las personas que permanecen no es tal y que urge reconocer el papel necesario que desempeñan las personas no migrantes en los proyectos migratorios de sus familiares. Para que algunas personas puedan moverse, otras han de permanecer.

Por último mencionar que las inmovilidades transnacionales tienen una clara lectura en clave de género. He analizado en otro lado las asociaciones entre la imagen de la inmovilidad y el género en la figura de Penélope, la esposa que esperaba pacientemente el regreso de Ulises (Mata-Codesal, en revisión).

6. Apuntes finales

La inmovilidad es tan compleja como la movilidad. Así como la categoría migrante agrupa realidades muy dispares, la etiqueta inmóvil se impone sobre situaciones que presentan una gran disparidad interna. Existen maneras concretas de permanecer por lo que hay que mirar a las expresiones determinadas y particulares de hacerlo. El género es una variable clave a la hora de estudiar situaciones de inmovilidad y permanencia y las construcciones sociales e imaginarios asociados. Este texto se ha centrado en una de esas maneras de permanecer, la de aquellas personas que no migran pero forman parte de núcleos familiares en los que existen simultáneamente personas migrantes y no migrantes. Se propone el concepto de inmovilidad transnacional para nombrar estas situaciones. El rol de estas personas inmóviles transnacionales no ha sido suficientemente estudiado, en parte consecuencia de la utilización por nuestra parte como investigadores/as sociales de etiquetas que implícitamente transmiten ideas de pasividad y falta de agencia.

El concepto de inmovilidad transnacional no se puede aplicar acríticamente a todas y cada una de las familias con miembros migrantes ya que existen familias que no viven vidas familiares transnacionales, bien por falta de recursos o porque el hecho de migrar rompió las relaciones familiares. Igualmente han de evitarse visiones celebratorias de la vida de estas personas inmóviles transnacionales. Vivir de manera transnacional implica vivir vidas separadas físicamente lo que en ciertos entornos genera estigmas y situaciones complejas que no pueden ser pasadas por alto. Estas dos recomendaciones van en línea con las críticas recientes que

comienzan a hacerse al enfoque transnacional de las migraciones. Por un lado el porcentaje total de personas migrantes que no viven vidas transnacionales es relevante en comparación con el de quienes si las viven. El paradigma transnacional oscurece la presencia de estas personas. Por otro lado se cuestiona el carácter festivo del transnacionalismo al poner de manifiesto como este vivir transnacional, a caballo entre dos estados nación, en muchas ocasiones no es una situación elegida por las personas migrantes sino consecuencia del estatus legal irregular que se les ha impuesto y que les impide desarrollar una vida familiar cómo y con quién les gustaría.

En 2013 tras más de diez años sin ver a su marido la señora Imelda ha viajado por fin a la *Yoni*. Después de años intentándolo su única hija con residencia legal en Estados Unidos ha conseguido un visado de turista para que pueda viajar. Su hija pequeña no puede contener la emoción cuando me cuenta que después de cinco años podrá volver a abrazar a su mamá. Aunque el hecho de que la señora Imelda pueda viajar a Estados Unidos mejora radicalmente su vida familiar esto no implica que las situaciones de movilidad e inmovilidad en esta familia desaparezcan. El nieto mayor de la señora Imelda sigue sin poder viajar de manera legal a los Estados Unidos dada la falta de permiso de residencia de sus padres en ese país y a que la ley de inmigración de Estados Unidos no reconoce a su tía como pariente con potestad ante las autoridades para tramitar un visado de turista para un pariente de segundo grado. El hijo mayor de la señora Imelda tampoco podrá volver a entrar legalmente en Estados Unidos después de regresar a Ecuador y quedar su nombre en los registros de inmigración. Las articulaciones entre movilidad e inmovilidad perduran por tanto en esta familia solo que han sido reconfiguradas. La señora Imelda tendrá que re-adaptar su vida a esta nueva reconfiguración específica entre familiares migrantes y no migrantes y sus diferentes conjuntos de derechos a la movilidad legal.

Bibliografía

- Adey, P. (2006). If Mobility is Everything Then it is Nothing: Towards a Relational Politics of (Im)mobilities. *Mobilities*, 1(1), 75-94.
- Bastia, T. (2009). Women's migration and the crisis of care: grandmothers caring for grandchildren in urban Bolivia. *Gender and Development*, 17(1), 389-401.
- Bissell, D., & Fuller, G. (Eds.). (2011). *Stillness in a Mobile World*. London: Routledge.

- Carling, J. (2002). Migration in the Age of Involuntary Immobility: Theoretical Reflections and Cape Verdean Experiences. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 28(1), 5-42.
- Cohen, J. H. (2004). *The culture of migration in Southern Mexico*. Austin: University of Texas Press.
- Cortés, R. (2007). Remittances and children's rights: an overview of academic and policy literature. UNICEF Working Paper.
- Cresswell, T. (2011). Mobilities I: Catching Up. *Progress in Human Geography*, 35(4), 550-558.
- Cresswell, T. (2012). Mobilities II: Still. *Progress in Human Geography*, 36(5), 645-653.
- de la Garza, R. (2010). Migration, development and children left behind. A multidimensional perspective *Social and economic policy working paper*. New York: UNICEF.
- Diaz, G., & Kuhner, G. (2007). Women Migrants in Transit and Detention in Mexico. *Migration Information Source, Feature Story* (March), online.
- Franquesa, J. (2011). 'We've lost our bearings': tourism, place, and the limits of the mobility turn. *Antipode. A Radical Journal of Geography*, 43(4), 1012-1033.
- Hannam, K., Sheller, M., & Urry, J. (2006). Editorial: Mobilities, Immobilities and Moorings. *Mobilities*, 1(1), 1-22.
- Jónsson, G. (2008). Migration Aspirations and Immobility in a Malian Soninke Village *Working Papers 2008/10*. Oxford: International Migration Institute, University of Oxford.
- Jónsson, G. (2011). *Non-migrant, sedentary, immobile, or 'left behind'? Reflections on the absence of migration*. Oxford: International Migration Institute Working Papers 39.
- King, R., & Vullnetari, J. (2006). Orphan pensioners and migrating grandparents: the impact of mass migration on older people in rural Albania. *Ageing & Society*, 26, 783-816.
- Levitt, P., & Glick Schiller, N. (2004). Conceptualizing simultaneity. A transnational social field perspective on society. *International Migration Review*, 38(3), 1002-1039.
- Mata-Codesal, D. (2011). *Material and Social Remittances in Highland Ecuador*. Tesis de Doctorado en Estudios sobre Migraciones. Universidad de Sussex.
- Mata-Codesal, D. (en revisión). Las imágenes de la inmovilidad en el México del siglo XXI.
- Østbø, H. (2012). Nigerians in China: A Second State of Immobility. *International Migration*, 50(2), 65-80.
- Pantea, M.-C. (2012). Grandmothers as main caregivers in the context of parental migration. *European Journal of Social Work*, 15(1), 63-80.

- Pribilsky, J. (2004). 'Aprendemos A Convivir': Conjugal Relations, Co-parenting, and Family Life Among Ecuadorian Transnational Migrants in New York and The Ecuadorian Andes. *Global Networks*, 4(3), 313-334.
- Sheller, M., & Urry, J. (2006). The new mobilities paradigm. *Environment and Planning A*, 38(2), 207-226.
- Stoll, D. (2010). From Wage Migration to Debt Migration?: Easy Credit, Failure in El Norte, and Foreclosure in a Bubble Economy of the Western Guatemalan Highlands. *Latin American Perspectives*, 37(1), 123-142.
- Suter, B. (2013). Untangling immobility in transit: Sub-saharan migrants in Istanbul. In A. Triulzi & R. L. McKenzie (Eds.), *Long Journeys. African Migrants on the Road* (pp. 93-112). Leiden: Koninklijke Brill NV.

AL FILO DE LA OPORTUNIDAD. INTERMEDIARIOS, PODER LOCAL Y PROYECTOS DE VIDA EN LOS PROGRAMAS DE CONTRATACIÓN EN ORIGEN Y CODESARROLLO ENTRE COLOMBIA Y CATALUNYA

Núria Morelló Calafell

nuriamorello@gmail.com

GER (Grup d'Estudis sobre la Reciprocitat), Departament d'Antropologia Social
i Cultural i Història d'Amèrica i Àfrica. Facultat de Geografia i Història,
Universitat de Barcelona

Palabras clave: migraciones laborales, codesarrollo, clientelismo, economías domésticas, remesa tangible e intangible

INTRODUCCIÓN

Esta ponencia pretende discutir sobre algunos aspectos fundamentales que se están trabajando en el proyecto de tesis doctoral titulado: *Entre la oportunidad y el deseo. Contratación en origen, codesarrollo y grupos domésticos migrantes en el mundo rural. El caso Catalunya-Colombia*¹.

Para ello, debemos centrarnos en el ámbito de los efectos locales de las políticas migratorias europeas en los países de origen de los y las trabajadoras migrantes. Concretamente, nos

¹ El proyecto de tesis está financiado por la beca predoctoral FPU (Formación de Profesorado Universitario) del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. En la ponencia se expondrán algunos resultados del trabajo de campo etnográfico realizado en Colombia entre mayo del 2012 y julio del 2013, y financiado por la convocatoria de Estancias Breves en el extranjero en el seno del mismo programa.

referimos a la implementación de una política de contratación establecida en el Estado Español desde el año 2000 con la LOE 4/2000: la contratación en origen. Para el caso que nos ocupa, nos situamos en la transferencia de recursos en las cadenas globales (Sassen, 2010) en donde se producen fenómenos de aprovisionamiento de mano de obra (migración laboral), producción de alimentos (sistemas agroalimentarios) y cooperación al desarrollo.

El proyecto de tesis analiza el programa de contratación en origen y codesarrollo del sindicato *agrario Unió de Pagesos* implementado en Colombia, desde el punto de vista de los proyectos de vida de los grupos domésticos, las organizaciones sociales locales y los agentes intermediarios participantes en reclutamiento de mano de obra. De este modo, se hace hincapié en las visiones, las experiencias laborales, las interacciones, los conflictos y las dinámicas cotidianas a nivel local en dos zonas de contratación del suroccidente colombiano (Valle del Cauca-Norte del Cauca, y Nariño).

Desde la óptica de la antropología económica, expondremos para este simposio cuestiones que emergen del trabajo etnográfico con los agentes intermediarios (sindicales, ONG y movimientos campesinos) y los grupos domésticos con miembros participantes en esta modalidad de contratación.

La primera trata sobre la interacción de la política y el clientelismo local en el mundo rural colombiano con los fenómenos económicos de reclutamiento, selección de mano de obra y ascenso social en las comunidades. La segunda se ubica en el ámbito de las economías domésticas y cotidianas e incide en el papel de la organización de las estrategias del grupo en relación a la migración y en la gestión de las remesas (capitalización familiar versus socialización en redes redistributivas).

Para concluir, intentaremos vislumbrar la relación de intereses con conexión en distintas lógicas (formales e informales) y escalas de análisis (local, nacional y global). En el seno de los proyectos migratorios y de las intervenciones en un codesarrollo diseñado desde los países receptores de mano de obra, pretendemos reflexionar sobre las oportunidades, las expectativas y los imaginarios locales que se activan por la presencia de nuevos agentes sociales en comunidades rurales colombianas con alcance transnacional².

² Con la intención de preservar el anonimato de las personas, agentes sociales y organizaciones estudiadas, en el texto vamos a nombrarlas con nombres ficticios. No obstante, las zonas y Estados de Colombia sí aparecerán bajo su nombre real.

1) Tema y marco teórico:

Uno de los objetivos de la etnografía en curso es entrever los efectos de la política de contratación en origen en las poblaciones de procedencia de los trabajadores y trabajadoras que se emplean en la agroindustria catalana.

Como punto de partida nos ubicamos en los procesos de circulación de capital y trabajo en las cadenas transnacionales de contratación de mano de obra. Dicho fenómeno ha sido ampliamente tratado por una parte de los estudios migratorios, los cuales enfatizan las causas económicas de las migraciones internacionales y las ubican en el desarrollo capitalista global, ya sea en la demanda de mano de obra para los mercados laborales de las sociedades industrializadas (Piore, 1979; Castels y Kosack, 1973) o en las necesidades económicas de las personas que migran –como postulan las teorías de la elección racional aplicadas a la migración-. De este modo, necesidades de mano de obra para el sistema productivo y procesos de integración de nuevas regiones, mercados y poblaciones en el capitalismo mundial generan cadenas de circulación de personas y, en un sentido opuesto, de inversión de capitales. (Castles y Miller, 1993; Duran y Massey, 2003, y Sassen, 2003).

En el seno de este fenómeno, el papel de los Estados será fundamental para regular y controlar los movimientos de mano de obra –acceder, discriminar o bloquear la entrada a los mercados de trabajo-, así como para la aplicación de políticas migratorias. Un ejemplo de ello lo encontramos en los programas estatales de contratación de mano de obra inmigrante, los cuales tienen un carácter histórico en el desarrollo del capitalismo. Des del siglo XIX, varios sectores económicos se han abastecido de mano de obra inmigrante promovida por agencias de reclutamiento. Autores como Romero (2010), ponen como ejemplo las políticas de reclutamiento sistemático de migración italiana y polaca en las minas del Ruhr en el siglo XIX, la migración hacia Suiza o Francia a principios del siglo XX o los programas de trabajador invitado, el *Gasterbeiter*, que varios estado europeos implementaron para suministrarse de mano de obra en plena reconstrucción de la IIª Guerra Mundial. Otros autores, como Michael Burawoy (1976), teorizaron este tipo de programas bajo el concepto de sistemas de trabajo migratorio, tomando el ejemplo del apartheid surafricano y la experiencia de sucesión de oleadas de trabajadores en la agricultura californiana y su corolario: el programa bracero entre el Estado mexicano y el de EUA. Este concepto se

caracteriza por: 1) una separación geográfica entre los procesos de mantenimiento de la fuerza de trabajo –sustento diario- y los de su renovación –reproducción, cuidado, educación-, 2) una externalización de los costes de renovación hacia los países de procedencia 3) una regulación de la movilidad mediante agencias oficiales, 4) una limitación de los permisos de residencia y una restricción de la movilidad laboral y 5) por la negación de los derechos políticos y civiles a la población inmigrante (Narotzky, 2004). Des de nuestro punto de vista, se erige como elemento fundamental para analizar los impedimentos a la formación de clase en los mercados de las sociedades industrializadas, así como la fragmentación y etnificación de los colectivos de trabajadores, definidos en términos de diferenciación jurídica.

A la luz de este concepto podemos analizar este tipo de programas de reclutamiento de mano de obra y vislumbrar la conexión entre las sociedades de destinación y envío, así como explorar la relación entre ámbitos productivos en destinación y reproductivos en los grupos domésticos en origen. También, permite que nos adentremos en la apertura de canales transnacionales de circulación de recursos en los movimientos migratorios actuales.

En plena reconfiguración del proceso de expansión capitalista, se produce una eclosión de lo que se ha denominado como “nuevos movimientos migratorios” (Castles y Miller, 1993), en ésta se producen nuevas demandas de mano de obra a nivel mundial y hacia nuevas zonas de recepción y de suministro. Como muy bien indica Saskia Sassen (2003) se trata de un proceso de terciarización posindustrial y formación de mercados globales donde surgen nuevos territorios, prácticas y movilidades en forma de redes alternativas que no son parte del aparato formal. De este modo “la formación de nuevos circuitos globales se asienta sobre la existencia de un sistema económico global y el paralelo desarrollo de diferentes soportes institucionales para los flujos monetarios y para los mercados transfronterizos” (Sassen, 2003:37).

En ejemplo de este fenómeno se encuentra en las cadenas globales en las cuales se producen migraciones transfronterizas –tomando un gran protagonismo en las últimas décadas la migración femenina-. Éstas, indocumentadas o no, son rentables y generan beneficios. Sassen (2003) pone como ejemplo la generalización de programas de contratación estatales para reclutar mujeres hacia el sector doméstico, de limpieza, de cuidadoras o hacia la industria del espectáculo en los grandes centros financieros y las ciudades globales.

La autora nos señala el beneficio que genera el movimiento de personas, ya sea para el trabajo en el mercado formal o informal, o las mismas migraciones, las cuales devienen una fuente de divisas para los gobiernos de los países emisores. Estos circuitos singulares aparecen

imbricados en las dinámicas constitutivas de la globalización –mercados globales, redes transnacionales y tecnologías de la comunicación-, con la economía regular, la economía sumergida, la producción de rentabilidad y la obtención de divisas. Es decir, resalta la conexión entre lo formal y lo informal en los circuitos globales.

Para el caso que nos ocupa, el proyecto de tesis estudia un sistema de trabajo migratorio en concreto, el cual emerge en el seno de la política estatal de contratación en origen del Estado Español.

Esta modalidad de contratación está inserta en una política de gestión migratoria, implementada mediante el Plan GRECO (2001-2004), según el cual se regulan, canalizan y controlan los flujos migratorios a través de convenios bilaterales de intercambio de mano de obra con terceros países. En éstos, la persona contratada firma el contrato en su país de procedencia, llega al de destinación para trabajar y, una vez finalizado el contrato, regresa al país de origen. Al repetirse dicho movimiento cada año, se habla de migraciones circulares, las cuales deben producirse en condiciones de legalidad jurídica, regulación estatal y al margen de redes de tráfico de personas.

Nuestra investigación se ubica en el sector agrario y en el papel del trabajo migrante en las agriculturas intensivas mediterráneas (Achón, 2011; Giménez Romero, 1992 y 1994; Gordo, 2008; Martín, E., Melis, A., Sanz, G., 2001; Martínez Veiga, 2001 y 2004; Pedreño, 2001, 2003 y 2007 y Reigada, 2009). Concretamente, analizamos un programa que se tomó como referente en el Estado Español: el efectuado por el sindicato agrario catalán *Unió de Pagesos* con municipios rurales colombianos, en el cual se mezclan reclutamiento de mano de obra e intervenciones en origen, mediante iniciativas de codesarrollo aplicadas a programas de Desarrollo Rural Sostenible³.

De este modo, nos centramos en un agente intermediario, su papel fundamental en la extensión de la contratación en origen y su presencia extraterritorial como agente reclutador de mano de obra. La irrupción de un agente de estas características nos remite a la noción de

³ El antecedente de la investigación lo encontramos en una tesis de máster que se realizó en 2010, en la cual se estudió el mercado de trabajo en la agricultura de Lleida y la introducción de distintas oleadas de mano de obra migrante. Durante ésta pudimos documentar el desplazamiento de colectivos de trabajadores bajo discursos culturalistas y como consecuencia de la implementación de la contratación en origen. Esta nueva fórmula de contratación supuso una modificación sustancial en las relaciones laborales y las reivindicaciones de mejora de la situación del trabajo asalariado en el campo español. En definitiva, ha permitido la sostenibilidad de la agricultura de pequeña y mediana explotación, en el sentido de reproducción del sistema de explotación: mantener devaluado el precio del trabajo mediante la configuración de un mercado de trabajo fragmentado en categorías diferenciadas de trabajadores y trabajadoras.

institucionalización de la migración (Goss y Lindquist, 1995 y Durand y Massey, 2003) cuando se refieren a las instituciones para migrantes que constituyen un complemento a las redes migratorias y que aplicamos a los procesos de selección, contratación y codesarrollo realizados en la experiencia estudiada. Por otro lado, incidimos en la cuestión del cálculo racional en los proyectos migratorios y la remesa económica y simbólica en los grupos domésticos con experiencia migratoria.

2) Metodología de la investigación y aproximación al objeto de estudio

En la investigación también se pretende pensar el problema migratorio desde los países de origen, mediante una experiencia concreta que conecta dos localidades: la del mercado de trabajo de la agricultura en Lleida (Catalunya) y la de los municipios rurales que han suministrado mano de obra desde Colombia, entre los años 1999 y 2013.

Al centrarse en los agentes intermediarios extraterritoriales, los grupos domésticos y los efectos/conflictos locales, planteamos como objeto de estudio el sistema de contratación en origen y las políticas de codesarrollo aplicadas por la Unió de Pagesos –sindicato agrario catalán-, desde el punto de vista de los proyectos de vida de los grupos domésticos, las organizaciones sociales locales y los agentes intermediarios participantes en los programas de reclutamiento de mano de obra.

Nuestra investigación intenta contestar algunos interrogantes relacionados con qué es lo que sucede en las redes de parentesco, reciprocidad y cooperación de comunidades y grupos domésticos donde hay contratación en origen; qué relación establecen con los agentes intermediarios y en qué medida se aplica el codesarrollo en los términos planteados por la agencia de contratación. De este modo, algunas de las hipótesis que planteamos se refieren a la transformación de las relaciones locales consecuencia de la experiencia migratoria y llegada de nuevos agentes y recursos económicos y sociales. Varios de los fenómenos que expondremos en el texto forman parte del grueso de algunos de los datos etnográficos empleados en el proceso de contrastación. Como hipótesis a contrastar planteamos:

2.1) Si las motivaciones, las experiencias migratorias, las laborales y las estrategias económicas de los grupos domésticos beneficiarios concuerdan con los discursos y los

objetivos de los organismos reclutadores: implementar una política de codesarrollo orientada a generar desarrollo rural sostenible en origen, para disminuir la necesidad de migrar e implementar medidas para conseguir un beneficio mutuo y recíproco entre países proveedores de mano de obra y receptores.

2.2) Si se modifican las estructuras sociales y locales hacia una mayor diferenciación social, desigualdad y competencia entre grupos domésticos, por la capitalización de remesas en manos de determinados grupos, o si se produce un aumento generalizado del bienestar mediante la redistribución de los recursos hacia servicios públicos (educación, cooperativas, proyectos productivos comunitarios) o según redes sociales extensas de ayuda mutua.

2.3) Si incrementan los deseos de migrar en el imaginario local y se generan expectativas para las personas que no participan en el programa o que no tienen posibilidades de realizar un proyecto migratorio o, si por el contrario, gracias a la efectividad del programa, se generan propuestas económicas de desarrollo local alternativas a la migración.

Para realizar el proceso de contrastación se ha llevado a cabo una inmersión etnográfica en el suroccidente colombiano que ha contado con dos fases. Una primera, de abril a octubre del 2012, en la cual se hizo una primera prospección en varias experiencias de contratación y proyectos de codesarrollo aplicados por personas contratadas en origen. Y una segunda fase, en la cual se tomó la decisión metodológica de comparar dos experiencias locales de contratación como dos estudios de caso. De este modo, se hizo una estancia en el Norte del Cauca durante 5 meses (varias visitas entre noviembre 2012 y marzo del 2013) y otra en Nariño/Putumayo de dos meses y medio, de abril a junio de 2013.

Como técnicas para la recolección de datos hicimos observación participante en los hogares con miembros migrantes y en las actividades de las organizaciones y del organismo reclutador; genealogías familiares y trayectorias laborales de sus miembros (proyectos de vida e historia del grupo en relación al significado de la migración y la historia de la región): 5; Observación de proyectos productivos de codesarrollo: 11 (3 Norte del Cauca, 6 Nariño y 2 Valle del Cauca); y entrevistas a agentes sociales, poder local, asociaciones campesinas, ONGs y temporeros: 40.

La etnografía es de tipo multisituada, ya que se ha llevado a cabo de una forma itinerante y en varios escenarios y localidades entre Colombia y Catalunya. También, tiene una parte de etnografía institucional, en el sentido de que se ha estudiado la intervención de una política

pública, acompañando en todo momento a los agentes intermediarios, observando momentos de intervención y seguimientos técnicos con las poblaciones y registrando su discurso y visión del programa. En el momento presente, se está en la fase de trabajo y clasificación de los datos, la cual nos da lugar a una tímida y preliminar contrastación. El objetivo de esta comunicación recae en presentar de forma hipotética fenómenos que estamos empezando a detectar en el transcurso de nuestro trabajo y que orientan la realización futura de la tesis.

3) Descripción del programa de contratación y la experiencia colombiana.

Nuestro estudio de caso se sitúa entre el fenómeno del reclutamiento de mano de obra y el programa de intervención en cooperación al desarrollo. Es decir, en el vínculo entre migración y desarrollo, bajo programas estatales no sólo de contratación, sino de intervención con las sociedades que proporcionan mano de obra. Se trata de una experiencia fuertemente vinculada con las líneas directrices de la política migratoria formulada en las leyes de extranjería LOE 4/2000 y 8/2000, las cuales incluían intervención en origen y el Tercer Sector (Plan GRECO 2001-2004). En éstas se establecía 1) la Ordenación mediante convenios de contratación de mano de obra y la regulación des de los países de origen, estableciendo mecanismos que permitieran la selección y, en su caso, la formación de los trabajadores extranjeros en los países de origen. Para ello se contemplaba contar con la aportación de los agentes sociales y organizaciones no gubernamentales; y 2) la implementación de programas de codesarrollo en los países de origen y tránsito de los migrantes para: 2.1) formar inmigrantes que pudieran ser agentes de desarrollo a su vuelta al país de origen; 2.2) ayudar a su reinserción en los países de origen; 2.3) Orientar su ahorro hacia inversiones productivas en los países de origen, mediante la concesión de microcréditos y asistencia técnica.

El discurso que englobaba estas intervenciones toma su referencia en la propuesta del eurodiputado Sami Naïr, al definir el codesarrollo bajo la consideración de que se debe conseguir un beneficio mutuo con la migración, que los países de envío no perdieran capacidades y capital humano y que se gestionaran programas para frenar la pobreza y las causas de la migración (Naïr, 1997). De este modo, los y las migrantes serían formados como

agentes de codesarrollo para promover iniciativas en sus comunidades de origen, bajo la rúbrica del “emprendedor económico” o la “emprededuría social”.⁴

Respecto a nuestro objeto de estudio, el inicio de la contratación en origen en Lleida, data del año 1999 y la implementación de las primeras formaciones como “agentes de codesarrollo” del año 2000. De este modo, el programa de la *Unió de Pagesos* movilizó unas 4000 personas desde el año 1999 hasta el 2011, de las cuales 1400 eran procedentes de Colombia y el resto de Europa del Este. El país latinoamericano fue el que gozó de más intervenciones en programas de codesarrollo. Según un informe de la *Fundación Agricultores Solidaris*, en el año 2009-2010 se estaban realizando 93 proyectos en 9 estados diferentes del país, en su mayoría en el sector agropecuario⁵.

En las entrevistas realizadas durante el trabajo de campo, las promotoras del programa lo definen como un proyecto social que iba más allá del reclutamiento de personas, y que el objetivo era orientar a las personas para realizar una inversión de la remesa que tuviera repercusión en sus proyectos de vida y en sus comunidades.

Según los informes de la *Fundació Pagesos Solidaris* se plantea como un programa de gestión de mano de obra y de la remesa de los trabajadores definido en términos de corresponsabilidad en aplicar la metodología de las “migraciones conscientes” desde la legalidad, con el objetivo de brindar apoyo a las iniciativas de los trabajadores, para que cuando éstos lleguen a su país generen el fortalecimiento de “iniciativas sostenibles para atacar la pobreza y las causas de la migración” (Pagesos Solidaris, 2009: 4).

El requisito fundamental que se pedía a las personas en los procesos de selección era su pertenencia a organizaciones y asociaciones campesinas. Se fomentó la contratación de

⁴ Debemos situar como en el caso español el Codesarrollo irrumpió con fuerza no sólo en las políticas migratorias, sino que se tomó como línea de intervención desde ayuntamientos y Comunidades Autónomas con poblaciones y asociaciones de inmigrantes en la primera década del presente siglo. Existen una multiplicidad de estudios e iniciativas, en las cuales se intenta establecer un marco lógico de intervención, así como generar unas bases comunes sobre experiencias prácticas muy diferentes entre sí (Giménez Romero, 2007 y Cortés, 2008). No obstante, son varias las autoras que señalan como la aplicación de dicha política fue concomitante a la implementación de políticas restrictivas y represivas hacia la migración indocumentada (Fernández Bessa, 2008). En este sentido, varios estudios demuestran el vínculo entre los convenios bilaterales de intercambio de mano de obra, la cooperación internacional y la entrada de capitales y empresas extranjeras en los países que proporcionan mano de obra, como señala Romero (2008) con el Plan África del Partido Socialista. Otras autoras, como Hernández y Suárez (2004) advirtieron del peligro de que el codesarrollo “muriera de éxito” por ser otra tendencia más, o una moda, en las agendas de cooperación internacional al desarrollo.

⁵ Memorias FAS 2009-2010, inédito. La Fundación Pagesos Solidaris es la estructura social del sindicato agrario que se dedica a la implementación y gestión de la parte formativa y de acogida en destinación y de cooperación al desarrollo en origen. A la vez, trabaja con socios locales en los pueblos donde se efectúan las contrataciones. El homólogo en Colombia es la Fundación Agricultores Solidarios.

personas con perfil de líder, con cierta implicación social o con responsabilidades en sus lugares de origen.

La particularidad del de la UP la encontramos en que se creó una cadena de intermediarios para gestionar el proceso. Primero se creó la figura de los “Operadores” que gestionan la contratación –procesos de selección, contratos y suministro a la Unió de Pagesos en Catalunya-, que eran empresas particulares. En un segundo lugar, se creó una ONG encargada de implementar las formaciones en codesarrollo con las asociaciones que participan en la contratación. Éstos operadores eran los socios con los que trabaja la *Unió de Pagesos*.

La creación de una estructura de empresas que gestionaran la contratación y el codesarrollo nos hace analizar este fenómeno en términos de industria migratoria. Según Goss and Lindquist (1995) manifiestan como, paralelamente a la proliferación de las redes migratorias como canales impulsores y facilitadores de la migración, existen instituciones para migrantes que las complementan. De este modo, la migración sería posible gracias a la articulación de agentes con intereses particulares que ejercen papeles específicos dentro de un entorno institucional (manejo de reglas y regulaciones) para acceder a los recursos. Serían instituciones con ánimo de lucro, ya sean de reclutamiento, ya sean de proporción de servicios al migrante. Estos autores también señalan como los reclutadores se convierten en una nueva forma de capital social para acceder a mercados laborales extranjeros.

En este sentido, la experiencia estudiada nos deja entrever una intermediación que se vende como servicio al mediar entre el sector empresarial (reclutar mano de obra) para implementar programas de responsabilidad social corporativa a través del tercer sector (ONGD). Como consecuencia de nuestro proceso de contrastación de los datos, empezamos a intuir una motivación económica, que eclipsa la social y que toma la forma de mercantilización de la solidaridad y la cooperación. Además, intuimos un objetivo oculto: la búsqueda del perfil de trabajador idóneo (persona implicada en la comunidad para garantizar el retorno y sustentar un sistema de suministro de mano de obra, basado en la circulación constante de trabajadores/as).

Para acotar más este fenómeno, hacer una breve historia del reclutamiento y la selección nos ayudará a comprender qué se quiere decir con industria migratoria y nos permitirá perfilar algunos de los efectos de la presencia extraterritorial del sindicato agrario.

Las zonas de contratación fueron, en un primer momento, las del alcance personal de estos intermediarios. Como emerge de las entrevistas con personas promotoras del programa: la idea surgió por parte de una red de amigos miembros del sindicato y la experiencia piloto se llevó a cabo en el pueblo de una persona de esta red.

Los procesos de selección de mano de obra se realizaron conjuntamente con el estado colombiano y las organizaciones campesinas en Cundinamarca, Santander, Córdoba y Nariño y la característica principal fue que se concentraron las contrataciones en pocos municipios y que hubo mucho protagonismo e influencia por parte de los miembros de la ONG vinculada a la red, sobre todo en fomentar la realización de cooperativas y proyectos.

Posteriormente, a partir del año 2007 el proceso se institucionalizó y reguló. A partir de entonces el Estado colombiano fue promotor de algunas de las zonas y se incluyeron otras instituciones como la OIM (Organización Internacional de las Migraciones) y las alcaldías. Así, se firmaban convenios de colaboración entre estas instituciones y las asociaciones locales. Como consecuencia del papel de algunos técnicos en cooperación que trabajaban en los proyectos y del papel que el codesarrollo tenía como línea maestra en las intervenciones del aparato de cooperación española, se ampliaron las zonas de contratación hacia zona de conflicto armado o zonas con problemáticas sociales particulares. De este modo, se amplió hacia el César, Valle del Cauca, Cauca, Chocó, Huila y Nariño, siendo el año 2007 el de más contratación en origen colombiana hacia el sector agrario español. Además, se involucró la estructura de la cooperación española en el programa, al proponer zonas prioritarias de intervención como zonas de contratación.

Una característica de ese momento la encontramos en el hecho de que, a la luz de los convenios a nivel local, el proceso se mercantilizó, ya que proporcionar mano de obra hacia las empresas catalanas era un servicio que se cobraba y participar en el programa (beneficiarse del acceso a cupos y de las posibilidades de creación de proyectos de codesarrollo), fue también un producto social de carácter mercantilizado. El realizar procesos de formación antes de las salidas hacia España y el mismo seguimiento de los proyectos eran actividades que se subcontrataban a las alcaldías. Por otro lado, varias de las personas entrevistadas nos afirman que las alcaldías tenían que realizar un pago por el acceso a los cupos y que, en muchos casos este pago recayó sobre las personas que querían viajar.

En 2010, varias personas denunciaron en España este hecho y se evidenció que en el seno de la conexión entre distintas alcaldías, instituciones y personas intermediarias hubo casos de

fraudes y pagos por los viajes, los cuales implican diversas esferas. De este modo, se pone en tela de juicio la consecución del beneficio mutuo y solidaridad, pilares básicos que definen este tipo de intervención promovida por el Estado.

No obstante, como consecuencia del incremento del paro en el Estado Español a partir del 2008, se cerraron los procesos de selección. Para el 2012, tan sólo pudimos trabajar con personas que pertenecían al cupo de 500 trabajadores que seguían siendo contratadas anualmente para las cosechas y, por lo tanto, no pudimos observar ningún proceso de selección.

La singular gestión de la información y de los recursos asociados a estos procesos de selección, contratación e implementación de proyectos pudo ser profundizada gracias a la inmersión en dos zonas diferentes de contratación, ambas con historias locales particulares entorno a la penetración del capitalismo y los fenómenos migratorios. Fruto de ésta pudimos observar la importancia de los procesos políticos locales y la modificación de las relaciones sociales como consecuencia del impacto de la migración hacia España.

4) Reclutamiento y clientelismo

A continuación vamos a exponer algunos de los ejemplos de caso que, a nuestro modo de ver, ilustran la interacción entre la política y el clientelismo local del mundo rural colombiano con los fenómenos económicos de reclutamiento y selección de mano de obra.

Uno de los municipios donde realizamos la observación es el municipio de Obando. Éste es un pueblo andino del sur de Colombia, colindante con la frontera de Ecuador, de economía campesina minifundista y culturalmente mestizo. Según nuestros informantes la experiencia de contratación se inició como consecuencia de un llamado de las autoridades del pueblo a la cooperación internacional debido al temor de la extensión de cultivos ilícitos –amapola- y llegada de actores armados en la zona. En el 2002 iniciaron los contactos para participar en el programa de contratación en origen a través de una asociación campesina muy influyente a nivel nacional: la Asociación Campesina Nacional de Obando (ACNO) con la intención de generar oportunidades económicas en el pueblo. Des del primer viaje, en el cual salieron los miembros de la asociación, se vivió un *boom* en la zona. Si en la primera experiencia viajaron

12 personas, en 10 años viajaron unas 200, no sólo del pueblo, si no de los municipios vecinos.

Consideramos este ejemplo como representativo de la primera época de la contratación, en la cual se concentraban las contrataciones en los pueblos y el organismo reclutador y la ONG que lo acompañaba trabajaban de un modo muy personal y paternalista con las asociaciones participantes.

Lo que nos interesa resaltar aquí son 3 fenómenos: 1) Al ser un requisito estar asociado para ser seleccionado, creció exponencialmente el número de socios en la ACNO (de 12 a 200 en dos años) así como el número de asociaciones de productores en el pueblo y la provincia; 2) Se generó una red de intercambio de información y gestión de los viajes hacia España, donde los líderes locales ejercían control sobre la intermediación y organizaban los procesos de selección; 3) la organización principal gozó de un espacio político de primer orden y se usó la gestión del programa para acceder al poder local.

Durante nuestra estancia pudimos observar cómo se había activado una red clientelar, de intercambios entre grupos de afinidad y familias. Es decir, un mecanismo social en el mediante al cual las personas con interés en ser reclutadas rendían fidelidad y trabajo a las organizaciones. Además, se intensificó el intercambio de favores, apoyos políticos y, a veces, dinero, alrededor de los líderes locales. Éstos permanecían en contacto constante con el organismo reclutador y la ONG que gestionaba el codesarrollo. A cuánta más afinidad o cercanía familiar, más posibilidades de viajar. Por eso, un buen número de personas entrevistadas comentaban que “todo el mundo quería poner a los suyos” y la experiencia se caracteriza por la conflictividad entorno a los cupos. Sobre todo por las disputas entorno a su pago.

Pudimos observar también como participar en un programa de este tipo causa un efecto a nivel local ya que significa que lleguen recursos económicos, no sólo como remesa para las familias, si no recursos en proyectos sociales para invertir en el pueblo. Además significa la entrada en el aparato de desarrollo. A nivel de alcaldías u organizaciones, es altamente importante y se puede sacar rédito político de ser la persona que ha llevado a la gente de su pueblo a cumplir el sueño europeo. En este sentido, muchos contratos en mano, generan un grupo de apoyo político.

El boom en este pueblo se caracterizó por el crecimiento de la asociación, pero también por su ruptura interna como consecuencia del choque de intereses entre líderes locales, los cuales utilizaron la experiencia del contacto con Europa –que puede entenderse en términos de capital social y cultural- para generar otro tipo de proyectos de etnodesarrollo y entrar en competencia con las mismas alcaldías por los recursos que llegan en el pueblo.

Durante esta misma estancia de campo, tuvimos la ocasión de conocer otra experiencia de contratación en el Estado vecino del Putumayo, con poblaciones indígenas pertenecientes a un cabildo de un grupo étnico en concreto. El contacto e información para participar en el programa de reclutamiento era de corte personal entre un líder del sindicato y un líder indígena. De este modo, viajaron personas vinculadas a nivel familiar con el líder y, paulatinamente, se fue ampliando el proceso, hasta llegar hacia municipios vecinos y consolidarse convenios con las alcaldías. No obstante, fruto de las entrevistas pudimos corroborar como, debido a un fenómeno de control de la información por parte de los líderes, se generó un manejo clientelar sobre los viajes y los proyectos de codesarrollo que realizaban algunas temporeras, y esto se fue utilizado por determinados grupos para mantenerse en el sistema de cargos del cabildo indígena.

En relación a estos casos, de otras entrevistas pudimos constatar la repetición de fenómenos parecidos en otros municipios y estados de Colombia (Santander, Chocó y de un modo muy incipiente en el Cauca), en donde las personas más cercanas a los reclutadores, o familiares de los mismos, gestionaban el programa, generaban un red de afinidades y apoyos políticos e intentaban acceder al poder local.

La breve exposición de estos casos etnográficos nos permite contrastar incipientemente la segunda hipótesis, en el sentido de que la diferenciación y la desigualdad no son solo fruto de las remesas enviadas por los temporeros, si no que se genera una redistribución de los recursos sociales y económicos por parte de agentes sociales y políticos. Se activan formas clientelares y no formales –basadas en la reciprocidad, las obligaciones y los favores entre grupos de parentesco y afinidad-, que van más allá de ser analizadas en términos de corrupción o ilegalidad, y que tienen un origen histórico y colonial en el mundo andino.

5) Economías domésticas, remesas y proyectos migratorios

Otro efecto de los programas de contratación en origen tiene lugar en el seno de los proyectos de vida de las personas participantes en el programa. De este modo, nos ubicamos en el ámbito de las economías domésticas, en las cuales se ha realizado parte de la observación etnográfica, para analizar qué tipo de cálculos económicos se dan en los proyectos migratorios, el papel de la remesa y su significado.

Cuando hablamos de cálculo migratorio nos remitimos al que se realiza a nivel doméstico o individual en el momento de emprender el proyecto migratorio y durante éste. Detenernos en este punto, nos permite además incidir en un aspecto destacado del programa: la tarea del agente de codesarrollo o emprendedor que debe realizar proyectos productivos en su comunidad. Es decir, la persona que empresariza o capitaliza la remesa para iniciar un negocio.

Alejándonos de las teorías de la elección racional aplicadas a la migración (*homo economicus* aplicado al migrante que calcula costes/beneficios o peligros/ventajas en el proceso migratorio), en el proyecto de tesis nos declinamos más por incidir en el papel de los grupos en el cálculo doméstico o las mismas comunidades en las decisiones migratorias. De este modo, trascendemos la deriva individual de éstas primeras teorías y podemos vislumbrar otro tipo de expectativas y racionalidades económicas que motivan los proyectos migratorios.

Como indicaron en su momento Massey, Alarcón, Durand y González (1987), los migrantes no emprenden sus proyectos solos, sino que se trata de varios grupos en relación en una misma localidad. Estos autores entienden que existe una competencia entre grupos domésticos debido a la llegada de recursos externos. Los que no reciben recursos deben anivelarse con los que sí, por la subida del nivel de vida, y éste constituye un factor motivador e impulsor de la migración.⁶

Paralelamente, hablar de cálculo en varios grupos domésticos relacionados entre sí, nos obliga a hablar de las transferencias materiales e inmateriales que circulan en estos procesos de

⁶ Según estos autores a más red migratoria, más personas tienen acceso a la información y a minimizar peligros y obstáculos, también a optimizar éxitos en la llegada en el país de destinación. Por lo tanto, a más red, más migración, más remesa y más consumo en origen. Señalan también que con el paso de los años existen familias que capitalizan la agricultura, ya que obtienen más ingresos de los miembros migrantes.

migración laboral. Es decir, de las remesas. Para ello tomamos como punto de referencia las aportaciones que trascienden en analizarlas en su valor material, para incidir en los usos intangibles y simbólicos por parte de los grupos domésticos y su efecto en las comunidades locales. De este modo, no solo entran en juego los elementos monetarios –dinero y divisas-, los productos, las tecnologías que adquieren las personas migrantes o los negocios productivos que puedan emprender. Des de los años 90 varios autores hicieron hincapié en el significado que tiene cambiar los consumos, en los aprendizajes adquiridos en el extranjero, en como los inmigrantes se hacen presentes en la comunidad o como se reconfiguran identidades y estatus social a partir de la transferencia de recursos de un país a otro. Se trata de la remesa social y simbólica (Sorensen, 2004; Giménez, Martínez, Fernández y Cortés, 2007 y Goldring, 2002).

En relación al fomento institucionalizado de las prácticas de inversión de la remesa o, dicho de otro modo, la implementación del codesarrollo, observamos que en la mayoría de hogares con experiencia migratoria de contratación en origen, existe un tipo de cálculo que no se corresponde al de emprendedor (éste calcula pensando en invertir para realizar un negocio y obtener beneficios bajo un modelo más empresarial y formalizado). Esto nos suscita la siguiente pregunta: ¿Hasta qué punto una persona migrante que calcula para minimizar costos, para obtener una ganancia con el trabajo en Europa y que ahorra o invierte en la mejora de la calidad de vida es una emprendedora? En muchos de los casos hemos detectado que se trata más bien de una lógica de la reproducción ampliada de la vida, no para formar una empresa, sino para reproducir y mejorar la vida (Coraggio, 2004).

Un pequeño negocio familiar como tener una tienda local en el hogar mismo o la compra de ganado (dos vacas para producir leche de un modo asociado con otros productores) se corresponden más bien a economías de tipo doméstico dónde existen otros factores más basados en el sustento de la vida y el vínculo entre producción y reproducción: favores, préstamos, obligaciones, cuidados y elementos afectivos en las elecciones económicas y las decisiones migratorias de las personas. Expresiones como: “Abrir un negocio que me dé para vivir”, “Y el sancocho –sopa- que no falte” o “compré la motocicleta como regalo para mi padre, ya que gracias a él pude migrar a España” (diario de campo, Colombia, 2012) serían un ejemplo de estas conductas.

Inicialmente, muy pocas personas entrevistadas habían realizado un cálculo para capitalizar y los principales usos de la remesa no se corresponden a una inversión en términos formales.

Más bien la remesa se emplea en construir la casa, en consumo básico, consumo de electrodomésticos y educación de la descendencia. No obstante, algunos de los casos nos muestran que, con el paso de los años y la circulación más estable y duradera de ingresos, existen grupos que sí capitalizan sus negocios familiares (dos familias estudiadas en Nariño, las cuales tienen miembros que se han quedado trabajando en Catalunya y envían remesa económica constantemente). Por ejemplo, adquiriendo tierras e iniciando negocios de ganadería. En este sentido se generan otro tipo de relaciones, puesto que se pasa a ser patrón en un negocio y surgen nuevas relaciones laborales y de afinidad entre grupos domésticos: el nuevo patronazgo.

Finalmente, pudimos documentar ciertas experiencias con un cálculo empresarial, el cual se corresponde al aplicado por las personas que decidieron participar en las formaciones como agentes de codesarrollo en el sitio de destinación laboral, para ser emprendedores e iniciar negocios productivos (comunitarios o familiares) gracias al acceso a formación como pequeños empresarios en Lleida (contabilidad, estrategias en economía solidaria).

Siguiendo los primeros indicios de los datos etnográficos, muy pocos participantes aplican este tipo de cálculo. Del informe de *Pagesos Solidaris* 2010 se desprendía lo siguiente: en el período de 2009-2010, se ejecutaron 93 proyectos. Si tenemos en cuenta que la ejecución de proyectos se realiza dos años después de su formulación podemos calcular aproximadamente que de 1400 personas contratadas en 2007, se realizaron 93 proyectos en 2009-10. Serían un 6'6% de personas sobre el total que ha realizado el curso de codesarrollo y ha implementado un proyecto (entre 2007 y 2010). Y en su gran mayoría eran familiares, de mejora de vivienda o de adquisición de una o dos cabezas de ganado. También existen otras personas que ya tenían un proyecto productivo previo, una pequeña empresa y que aprovecharon las experiencias laborales en Lleida, la participación en las formaciones y la formulación de proyectos de codesarrollo para conseguir fondos. Finalmente, algunas personas interiorizaron la idea de emprendedor. Por ejemplo, las personas más comprometidas con las organizaciones locales –líderes o personas muy implicadas-. A nuestro parecer, este aspecto debe ser tomado en cuenta como remesa social y debe ser relacionado con los fenómenos de clientelismo y poder local antes expuestos. Nos referimos a que existe un tercer tipo de cálculo: la capacidad de movilizar recursos a nivel social en el país de origen aprovechando la información y los recursos derivados de pertenecer a la red de contratación. Las experiencias expuestas nos muestran un perfil de emprendedor gestionando recursos sociales relacionados con los viajes, los cursos formativos y la creación de asociaciones. Entonces, nos aparece un cálculo: el de la

optimización de recursos sociales en un contexto de escasez. En la tesis optamos por tratar dicho fenómeno como el efecto de las intervenciones extranjeras y los programas gubernamentales, en el sentido de que se incrementan la lucha y competencia por los recursos y se activan formas locales e históricas de clientelismo y jerarquía social.

Incipientemente, ubicamos estos resultados preliminares en cómo se generan disparidades sociales y principios de desigualdad en las comunidades como consecuencia de los procesos migratorios, así como en el debate sobre el uso productivo o improductivo de las remesas. En este sentido, queremos enfatizar el sentido simbólico en las trasferencias de recursos: se trata de la significación de la mejora de la vida, materializada en el acceso a cierto tipo de consumos que antes no se tenían, que son propios de las clases medias populares y considerados suntuosos o irracionales –por ejemplo irse de vacaciones o acceder a nuevas tecnologías-. Éstos conllevan como telón de fondo el ascenso social y salir del estigma de la pobreza. De este modo, la mejora de la economía doméstica va asociada a vivir la experiencia laboral en España en términos de oportunidad, pero también genera competencias y desventajas comparativas entre grupos domésticos en una misma localidad. La frase de una trabajadora temporera cuando se construía la casa, ilustra las frivolidades y la envidias entre parientes: “Es que no quieren que una progrese” (diario de campo, 2012, Colombia).

Conclusiones. Distintas escalas de intereses en un mismo fenómeno

Para concluir, consideramos indicado ahondar en dos aspectos: el primero hace referencia a la conexión entre distintas lógicas y escalas de análisis en el fenómeno que venimos estudiando. El segundo pretende invitar a reflexionar entono a las oportunidades, las expectativas e imaginarios locales que se activan por la presencia de nuevos agentes sociales en comunidades rurales colombianas con alcance transnacional.

Para huir de los análisis dicotómicos entre lo local y lo global, o entre lo legal y lo ilegal, proponemos conectar distintas lógicas e intereses que permiten situar a los agentes estudiados en distintas posiciones y jerarquías sociales en los campos sociales transnacionales, des de los procesos de glocalización (Glick Shiller, 2005, Glick Shiller y Çaglar, 2007, y Swyngedouw, 2004). Según los primeros indicios que se derivan de los datos, contratación en origen y codesarrollo suponen un cambio de modelo. Este proceso es visto en términos de oportunidad por varios actores, ya que se han generado nuevas formas de obtención de beneficios en

distintas escalas de intereses. Una primera oportunidad la encontramos en que se suministra mano de obra barata (sin derechos de movilidad y sin margen de realizar demandas laborales) bajo control estatal y empresarial. Ésta permite sustentar el sistema de explotación y las relaciones capital/trabajo en el sistema de agricultura intensiva del mediterráneo catalán, gracias a la devaluación del precio del trabajo. Al Estado le permite un mayor control de las entradas y salidas de los movimientos migratorios, protege los mercados laborales y externaliza los costes de renovación de la mano de obra, así como los costes de asentamiento de las personas migrantes, hacia los países de procedencia.

Otra oportunidad la encontramos en el fenómeno de la institucionalización de la migración. Se genera una industria migratoria transnacional entorno a la contratación y la implementación de los proyectos de codesarrollo, ya que el proceso de reclutamiento de mano de obra y selección se plantea como un programa social para orientar la inversión de la remesa y a, la par, como un negocio. Hemos expuesto que el requisito de selección recae en formar parte de una organización campesina o una asociación de productores, y se produce una coincidencia entre las poblaciones a seleccionar y poblaciones beneficiarias de programas estatales y de la cooperación internacional.

En una escala más local, la nueva experiencia conlleva efectos en las comunidades y los grupos domésticos derivada de la llegada de recursos procedentes del proceso migratorio: remesas y cooperación internacional, dónde existe un papel clave de los agentes intermediarios (españoles y ONG locales) y de los agentes de poder local (las alcaldías y los grupos de afinidad y parentesco locales). Éstos ven en capitanear dichos procesos una forma de carrera política y de expansión de su influencia. Así, se mezclan el reclutamiento y la movilización de mano de obra en las cadenas globales con los procesos políticos locales; se generan procesos informales de acceso a los cupos y se activan redes translocales que van más allá de la legalidad. Vemos, además, nuevas estrategias de acceso al poder y como se alimentan viejas formas paternalistas de redistribuir los recursos. Es decir, se activa la diferenciación social, el clientelismo y el patronazgo andino.

A nivel de grupos domésticos y efectos locales sobre la población, crece la expectativa de viajar a trabajar a Europa. En este sentido, rescatamos las propuestas de Massey y Durand (1997) cuando nos hablan de que cada hecho migratorio desencadena nuevas decisiones migratorias. De nuestro estudio etnográfico se desprende que, una vez se ha abierto la oportunidad de realizar procesos migratorios que antes eran impensables. Debemos recordar

que se trata de una migración inducida mediante programas de selección de los reclutadores, ya que en muchas de las regiones no había experiencias migratorias internacionales mediante redes de parentesco o paisanaje. Por este mismo motivo, se hace viable y accesible el imaginario de emigrar hacia Europa.

Con el objetivo de la mejora de la vida y la consecución del sueño europeo, muchas personas aceptan el sistema de explotación al cual se insertan en destino, considerando su experiencia como una gran oportunidad de mejora y ascenso social.

Bibliografía

Achón, O. (2011) *Importando miseria. La alternativa a la provisión de mano de obra agrícola*, Madrid: Ed. Catarata.

Burawoy, M. (1976) "The functions and the reproduction of a migrant labor: Comparative Material from Southern Africa and the United States" a *American Journal of sociology*, Vol.81, N° 5, p.1050.

Castels, S., Kosack, G. (1973 [1984]) *Los trabajadores inmigrantes y la estructura de clases en la Europa Occidental*, Fondo de Cultura Económica, México.

Castels, S. y Miller M.J. (1993) *The age of migration: international population movements in the modern world*. London: Macmillan.

Coraggio, J.L. (2004) "Economía del Trabajo". En Cattani A. D. (ed.) *La otra economía* (p. 151-163). Buenos Aires: Editorial Altamira.

Cortés Maisonave, A. (2005) "Codesarrollo y Migración: una lógica transnacional. Reflexiones desde el caso español" en *Puntos de Vista. Cuadernos del observatorio de las Migraciones y la Convivencia de Intercultural de la ciudad de Madrid*. Madrid: Observatorio de las Migraciones y la Convivencia de Intercultural de la ciudad de Madrid.

Durand, J. Massey, D. (2003). "Enfoques teóricos: una síntesis." *Clandestinos Migración México-Estados Unidos en los albores del siglo XXI*, Colección América Latina y el Nuevo Orden Mundial. México: Miguel Ángel Porrúa. Colección Migración y Desarrollo en www.migracionydesarrollo.org/publicaciones/libros

Fernández Bessa, C. (2008) “El estado español como punta de lanza del control y exclusión de la migración en Europa” en *Frontera Sur. Nuevas políticas de gestión y externalización del control de la inmigración en Europa*, Barcelona: Virus.

Fundació Pagesos Solidaris (2009) *Buenas prácticas en codesarrollo'09*, Agencia Catalana de Cooperació al Desenvolupament, www.pagesossolidaris.org.

Giménez Romero, C.:

- (1992) “Trabajadores extranjeros en la agricultura española: enclaves e implicaciones” en *Estudios Regionales* Nº 31, pp.127-147.

- (1994) “Regadíos, mano de obra y migración en España. Consideraciones sobre la problemática social de la agricultura intensiva” a Viquera Landa (coord.) *Sistemas hidráulicos, modernización de la agricultura y migración*, Ed. Colegio Mexiquense, Universidad iberoamericana. Zinacantepec, México.

Giménez, C., Martínez J., Fernández M. Y Cortés, A. (2006) *El Codesarrollo en España. Protagonistas, discursos y experiencias*. Madrid: Editorial Catarata.

Glick Schiller, N., Basch L., Blanc-Szanton, C. (Eds), (1992) *Towards a Transnational Perspective on Migration(Preface and Part. I)*, Vols. 645. New York: The New York Academy of Sciences. vii-23 pp.

Glick Shiller, N., Çağlar, A. (2007) “Migrant incorporation and city scale: towards a theory of locality in migration studies” en *Willy Brandt Series of Working Papers in International Migration and Ethnic Relations*, nº2/07, Malmö: Malmö Institute for studies of Migration.

Goldrin, L. (2002) “The Mexican State and Transmigrant Organizations: Negotiating the Boundaries of Membership and Participation”, *Latin American Research Review* 37, p.55-99.

Gordo Márquez, M. (2008) “La contratación en origen de rumanos para actividades agrícolas de temporada en Espanya” en *Cuadernos de Geografía*, nº84, València, pp. 237-262.

Goss J. y Lindquist, B. (1995) “Conceptualizing Internacional Labor Migration: A Structuration Perspective”, *Internacional Migration Rewiev*, 29, 2.

Hernández, A., Suárez Navás, L. (2004) “Las fronteras y la panacea del desarrollo en México y España. Reflexiones des de los feminismes Poscoloniales” en *Liminar*, Año II, Vol.2. México: CESMECA-UNICAH.

Martínez Veiga, U.:

- (2001), *El Ejido. Discriminación, exclusión social y racismo*, Madrid: Ed Catarata,

- (2004), *Trabajadores invisibles. Precariedad, rotación y pobreza de la inmigración en España*, Madrid. Ed. Libros de la Catarata,

Martín Díaz, E., Melis Mayor, A., Sanz Cases, G., 2001, *Mercados de trabajo e inmigración extracomunitaria en la agricultura Mediterránea*, Sevilla: Consejería de Asuntos Sociales.

Nair, S. (1997) “Rapport de bilan et d’orientation sur la politique de codéveloppement liée aux flux migratoires” entregado al Primer Ministro Francés, diciembre de 1997.

Narotzky, S. (2004) *Antropología Económica. Nuevas Tendencias*. Barcelona: Editorial Melusina.

Massey, Alarcón, Durand y González (1987) *Return to Aztlan*, Berkeley: University of California Press.

Pedreño, A.:

- (2001) “Gitanos, magrebíes, ecuatorianos: una segmentación ètnica del mercado de trabajo en el campo murciano (España) en *Ecuador Debate*, nº54, Quito.

- (2003) “Trabajadores inmigrantes y agriculturaintensiva: porque vinieron a recolectar frutas y hortalizas a los campos del Mediterraneo español y cómo fueron convertidos en fuerza de trabajo vulnerable y disponible” en Tornos cubillos, A., (eds): *Los inmigrantes y el mundo del Trabajo*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas.

- (2007), “Proletarizados y etnificados: la inmigración ecuatoriana en la agricultura intensiva de la Región de Murcia”, en Bretón, V., García, F., Jové, A., Vilalta, M^a J. (2007) *Ciudadanía y exclusión: Ecuador y España frente al espejo*, Madrid: Editorial Los libros de la Catarata.

Piore, M.J.; Doeringer (1971) “Internal Labor Markets and Manpower Adjustment”. *New York*: D.C. Heath and Company.

Reigada, Alicia, (2009) *Las nuevas temporeras de la fresa en Huelva. Flexibilidad productiva, contratación en origen y feminización del trabajo en una agricultura globalizada*. Tesis Doctoral Inédita, Universidad de Sevilla.

Romero, E.,

- (2008) “El plan África, la política migratoria española de “nueva generación” y la guerra contra los pobres” en VV.AA. *Frontera Sur. Nuevas políticas de gestión y externalización del control de la inmigración en Europa*, Barcelona: Virus.

- (2010) *Un deseo apasionado de trabajo más barato y servicial*, Oviedo: Cambalache.

Sorensen, N (2004): “Migrant transfers as development tool: the case of Morocco”, *Danish Institute of International Studies*, Copenhagen.

Sassen, S., 2003, *Contra geografías globalización: género y ciudadanía en circuitos transfronterizos*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Swyngedouw E., (2004), “Globalization or “Glocalization”? Networks, Territorios and Rescaling” en *Cambridge Review of International Affairs*, Volume 17, Number 1, April 2004.

EL COMERCIO DE LOS INMIGRANTES SUBSAHARIANOS EN TARRAGONA; ESTRATEGIA EFICAZ PARA LA CONSECUCCIÓN DE ÉXITO EN EL PROYECTO DE MIGRACIÓN.

Cliford Apuh Ntongwe,
ntongwe.clifford@estudiants.urv.cat
Universitat Rovira i Virgili

Resumen

Este trabajo refleja los resultados de un estudio que ha analizado las características de las principales actividades económicas de los inmigrantes subsaharianos y el lugar que ocupa el comercio en el marco de sus proyectos migratorios. Se constata el valor inestimable del comercio en el inicio del proceso de inserción socio-laboral, y como se vitaliza a lo largo de los años, no solo como una actividad que permite hacer frente a las dificultades socioeconómicas y la situación laboral-ocupacional, sino también por ser el mejor adaptada a las iniciativas del colectivo en la esfera transnacional y también el mejor instrumento para conseguir éxito en el proyecto de migración. Se toma en cuenta, de una parte, la poca representación de dichos negocios en el ámbito de la comarca del Tarragonès pero por otra parte, se observa, mediante técnicas de investigación etnográfica, el papel significativo que ocupa en la valoración del grado de logro de éxito según la clasificación socio-laboral entre comerciantes y trabajadores asalariados.

Palabras Clave: Subsaharianos, éxito, comerciantes, asalariados.

Introducción:

Las actividades y prácticas comerciales del colectivo subsahariano en Tarragona y la comarca del Tarragonès.

El objetivo principal de este trabajo reside en analizar las condiciones de integración de los africanos subsaharianos¹ en Tarragona y la comarca del Tarragonès, tomando en consideración la actividad económica de los migrantes, sea ésta una actividad dedicada al comercio (ambulante o fijo) o a un trabajo asalariado. Las variables que se han tomado en consideración son las siguientes: comportamientos residenciales, las condiciones de sus viviendas, sus conocimientos del territorio, sus vínculos transnacionales y las características familiares con especial énfasis en el análisis de las prácticas matrimoniales (existencia de matrimonios mixtos). En cuanto a la definición de los subgrupos que van a ser comparados: tenemos, por un lado, los “comerciantes” una categoría con la que definimos tanto a los propietarios de negocios fijos (tiendas de productos básicos o locutorios) como a los vendedores ambulantes; por otro lado, contemplamos al grupo de “trabajadores asalariados”, es decir, inmigrantes subsaharianos que trabajan por cuenta ajena (pescadores, trabajadores agrarios y de la construcción, principalmente).

Partimos de la hipótesis que los comerciantes demuestran cotas más importantes tanto en la integración social como en el mantenimiento de vínculos transnacionales con los países de origen, dado que el ejercicio de su actividad, por un lado, facilita el establecimiento de vínculos con la población local lo que desemboca en la mejora de sus capacidades lingüísticas y su conocimiento del territorio; y, por el otro, la actividad comercial les mantiene muy vinculados al espacio transnacional porque requiere visitas y desplazamientos constantes hacia los países de origen de los productos que comercializan.

La investigación que ha aportado los datos para esta comunicación, ha utilizado técnicas de investigación etnográfica. En concreto, se han llevado a cabo ocho entrevistas en profundidad² y se han mantenido conversaciones informales con 30 inmigrantes

¹Entendemos por- africano subsahariano a las personas procedentes de los países del sur del Sáhara en el continente africano. Fuera de esta categoría quedan, por lo tanto, los africanos provenientes de Egipto y el Magreb: Marruecos, Túnez, Argelia, Libia y Mauritania. Se excluyen asimismo los del Sáhara Occidental.

² Tres informantes procedentes de Nigeria, dos hombres de 40 y 48 años y una mujer de 40 años; tres informantes hombres procedentes de Senegal, de 25, 28 y 50 años; un informante hombre procedente de Guinea Ecuatorial, de 44 años; y, finalmente, un informante, hombre, camerunés de 41 años.

subsaharianos (16 del subgrupo “comerciantes” y 14 del subgrupo “trabajadores asalariados”) y, también, con cinco expertos en materia de las migraciones de los servicios técnicos de las administraciones locales. Los expertos provienen de las administraciones públicas consultadas con competencias territoriales variadas entre los servicios territoriales de la Generalitat de Catalunya en Tarragona, el Consell Comacal del Tarragonès, y el Ayuntamiento de Tarragona. También se han consultado datos estadísticos en las páginas oficiales de los ayuntamientos de los municipios de la comarca. Se han consultado también datos procedentes del INE y de IDESCAT. Hemos procedido también a la exploración bibliográfica de algunos estudios relevantes cuyos datos han contribuido enormemente al análisis. Las observaciones realizadas en el campo también han sido una buena fuente de información; se realizaron fotografías de mercancías y productos, centros de negocios y otros aspectos relacionados. La observación fue realizada en cuatro de los 21 municipios de la comarca. Son los cuatro municipios de la zona sur de la comarca más poblados y los que presentan una más alta concentración de personas del colectivo subsahariano: Tarragona, Salou, Vila Seca y Constanti.

Más allá del planteamiento clásico que defiende que los inmigrantes tienen en el comercio, y particularmente en la venta ambulante, su principal recurso económico y de relaciones sociales, (Sow, 2004: 13), la participación en el comercio de este colectivo en Tarragona se revela como la principal estrategia para hacer frente a las situaciones de adversidad socioeconómica y, también, el factor configurador de un estatus social digno. Los inmigrantes subsaharianos van más allá de lo que es estrictamente la satisfacción de sus objetivos migratorios primarios: la necesidad de tener trabajo. El fuerte apego que manifestaron a sus actividades comerciales muestra que el comercio ocupa un lugar importante en las vidas de este colectivo migrante. Uno de nuestros informantes expresó su deseo de salir para vender productos de forma ambulante incluso en momentos en que dispone de empleo asalariado.

“Cuando salgo del trabajo y no estoy muy cansado, a veces salgo con mis productos para vender....siempre vuelvo a la venta en el verano cuando se me acaba el contrato de trabajo”. (Dialo, 28 años. Senegal -Tarragona)

Dicha declaración explica un comportamiento muy común entre el colectivo subsahariano: la reorientación de la actividad económica hacia el comercio tan pronto se presenta la eventualidad del desempleo. Por lo tanto, muchos miembros del grupo, como

es el caso con este informante, mantienen trayectorias laborales que oscilan entre el trabajo como asalariados y su dedicación a la actividad comercial.

Existe una alta participación de este colectivo en la venta ambulante³. Los participantes ofrecen servicios de estética, como trenzar el pelo, y, en la mayoría de los casos, venden productos relacionados principalmente con el entretenimiento y el vestido: CDs, perfumes, gafas, ropa y joyas entre otros. La venta se realiza en las calles y espacios públicos de los municipios de la comarca y ocupa a un número muy importante de miembros de este colectivo pese a su naturaleza informal y a no estar regulada jurídicamente.

Según las observaciones y las declaraciones de nuestros informantes, los objetivos fundamentales del proyecto de migración son: la integración social, laboral y cultural, el mantenimiento de vínculos transnacionales con la familia que se haya quedado en África, la formación de familia y el establecimiento de una situación socioeconómica estable. Basándonos en las declaraciones de los protagonistas analizamos el significado de estas actividades comerciales para los individuos del colectivo, tomando siempre en consideración el marco de la consecución de dichos objetivos. Nos ocupamos en primer lugar del papel del comercio en la integración social del grupo; y, en segundo lugar, analizamos su papel como facilitador de la consecución de los objetivos fundamentales del proyecto de migración en el espacio transnacional.

1. La integración social: objetivo primario de los inmigrantes subsaharianos.

Según varios estudios pertinentes sobre este tema (Domínguez et al, 2010); Garcés, 2006; Arjona, y Checa, 2005; Gonzáles, 2006), el conocimiento del entorno territorial, las

³ La venta ambulante informal/ilegal se refiere a la actividad de una persona no autorizada proponer y vender productos a los usuarios de los espacios públicos en sitios no establecidos y no dedicado a este fin. Se diferencia con la venta ambulante formal/legal que es actividad comercial no afincada territorialmente en un lugar determinado. Se considera venta ambulante o no sedentaria la realizada por comerciantes, fuera de un establecimiento comercial permanente. Corresponde a los Ayuntamientos otorgar las autorizaciones para el ejercicio de la venta ambulante en sus respectivos términos municipales, de acuerdo con sus normas específicas y las contenidas en la legislación vigente. (Art. 53-Ley 7/1996, de 15 de enero, de Ordenación del Comercio Minorista.

pautas residenciales, la utilización de los espacios públicos, la práctica de la lengua y participación en la vida sociocultural de la sociedad de llegada, se pueden considerar factores de integración social de un grupo en una sociedad específica. Integrarse en el mercado laboral, compartir espacios públicos con la población local son indicadores de una buena integración en la sociedad de destino. Por tanto, dichos indicadores nos resultan apropiados para estimar el grado de integración de esta población y de la valoración del éxito de su proyecto migratorio.

Procedemos a realizar un análisis comparativo de los dos subgrupos de estudio (comerciantes y trabajadores asalariados) aplicando diferentes variables con el objetivo de destacar el subgrupo con mayores indicadores de integración socio-laboral y cultural. Las variables analizadas son: el comportamiento residencial, el nivel de establecimiento de matrimonios exogámicos (mixtos), el conocimiento del entorno; las habilidades lingüísticas; y, por último, sus vínculos y relaciones sociales y personales. Procedemos al desarrollo analítico de cada una de estas variables sin olvidar que el objetivo no es demostrar la integración en sí misma sino usar dichas variables como indicadores de éxito en la integración socio-laboral y en el proyecto general de migración de este colectivo. Recordemos que hemos establecido que, entre otras cosas, la integración sociolaboral es el objetivo primario del proyecto de migración.

1.1. Sobre el comportamiento residencial del grupo

Según González (2006; 22), la formación de guetos étnicos tiene efectos negativos sobre las oportunidades de integración sociolaboral de los inmigrantes y esto, a su vez, afecta al bienestar de la sociedad en general. Es decir, la concentración de las personas que configuran un grupo en unas zonas determinadas de la ciudad (barrios o distritos), se considera como la expresión espacial de su falta de integración, especialmente cuando nos referimos a un grupo desfavorecido como es el caso del colectivo migrante que tiende a ocupar las zonas residenciales más económicas y, por tanto, más marginalizadas de las ciudades. El contacto con los autóctonos y otros grupos queda reducido al ámbito laboral y a veces ni a eso cuando los inmigrantes trabajan en el ámbito de los negocios étnicos⁴,

⁴ El concepto del empresario étnico, negocio o comercio étnico se refiere a una forma de contratación de empresas para la prestación de servicios o bienes con el objetivo principal de satisfacer a un grupo étnico en particular que suele tener la misma procedencia que el empresario o una minoría cultural o nacional como señalan Portes y Jensen, (1989: 53) Esto se realiza sistemáticamente por la participación del empresario en la producción de servicios y bienes que pueden ser necesitados por el resto del público pero

o sea, para el propio grupo. Los autores remarcan que, a largo plazo, la consecuencia más grave puede producirse sobre los hijos de los inmigrantes puesto que en el contexto del gueto, el sistema educativo pierde su función integradora y de socialización de las segundas generaciones junto con la población autóctona (González 2006: 22). Como se observa, muchos estudios (Domínguez et al. 2010; Garcés, 2006; Arjona et al. 2005) se refieren al índice de aislamiento y el índice de absoluta centralización como aspectos que no sólo reflejan la distribución espacial de las poblaciones, sino también las posibilidades de contacto o interacción entre los miembros de los grupos mayoritarios y minoritarios. Todo lo cual tiene incidencia en la proximidad que existe entre minorías y mayorías, y entre grupos de las periferias y grupos situados en el centro de las áreas urbanas. Cómo podemos ver en el mapa desarrollado según los datos de la Dirección General para la Inmigración de la Generalitat de Cataluña e IDESCAT⁵, en el año en que se inició este estudio (2012), la población subsahariana de la comarca del Tarragonès contaba unos 3.819 personas que con los datos actuales (enero 2013) se ha reducido a 3.679. Dicha población se concentra al sur de la comarca, en los cuatro grandes municipios: Tarragona, con 1.762 personas residentes de procedencia subsahariana; Salou con 1.429; Vilaseca con 340 y Constante con 58 migrantes subsaharianos empadronados). Esta concentración es evidente a primera vista, pero focalizando en los municipios, hemos observado algunas singularidades en la distribución residencial de este grupo por barrios y distritos. Constatamos una mayor concentración en el caso de los trabajadores asalariados y una mayor dispersión espacial-residencial del subgrupo comerciante. A pesar de que los africanos residen, como hemos visto en varios municipios, en este estudio se revela que tanto los vendedores ambulantes como los emprendedores con negocios fijos se distribuyen mejor dentro de los municipios que los trabajadores asalariados. Los comerciantes viven en distritos y barrios que no tienen grandes concentraciones del grupo principal de subsaharianos. Los propietarios de negocios fijos se distribuyen aún mejor dado que, en todos los casos observados, el centro de negocio se sitúa en un barrio diferente y relativamente alejado de sus hogares.

Al contrario, entre los asalariados, sea en el sector pesquero (el que mantiene índices de concentración residencial más elevados) o en la jardinería, la construcción o los servicios,

son concebidos a priori para el destino concreto de un grupo étnico que puede tener ese producto como un elemento de la costumbre o de su cultura.

⁵ Institut d'Estadística de Catalunya

se revela que los trabajadores asalariados suelen vivir en condiciones de mayor concentración.

Trabajamos como ejemplo el municipio de Tarragona donde a partir de datos proporcionados por el Consell Comarcal e IDESCAT, constatamos la concentración puesto que 1.463 de las 1.762 personas de procedencia subsahariana de la ciudad residen en tres de los nueve distritos censales de Tarragona⁶, siempre en zonas próximas a sus lugares de trabajo. En el distrito VIII viven casi la mitad, es decir, 793 subsaharianos de los 1762 que viven en este municipio. Forman este distrito los barrios de Bonavista, Torreforta, Campclar y Riu Clar, barrios obreros y periféricos de la ciudad de Tarragona, próximos a los polígonos industriales-Entrevies, Francoli i Riu Clar respectivamente. El distrito VII, formado por los barrios también periféricos de Sant Salvador, Sant Ramon y Sant Pere i Sant Pau, cuenta con 336 subsaharianos, presumiblemente por sus cercanías al Polígono Industrial de Constanti. El Distrito VI (el Serrallo, barrio pesquero y portuario) tiene 334 subsaharianos la mayoría de los cuales se ocupan en labores pesqueras. El resto de la población (unos 300 subsaharianos se reparte entre el resto de distritos (seis). Varios municipios altamente activos económicamente también notan la concentración de los subsaharianos. Entre estos, destacamos el municipio turístico de Salou donde la concentración se ha producido por el efecto llamada de las redes informales de acogida de los recién llegados que a lo largo de los años han transformado el municipio que hoy tiene una alta concentración de subsaharianos (Informante- Anna⁷).

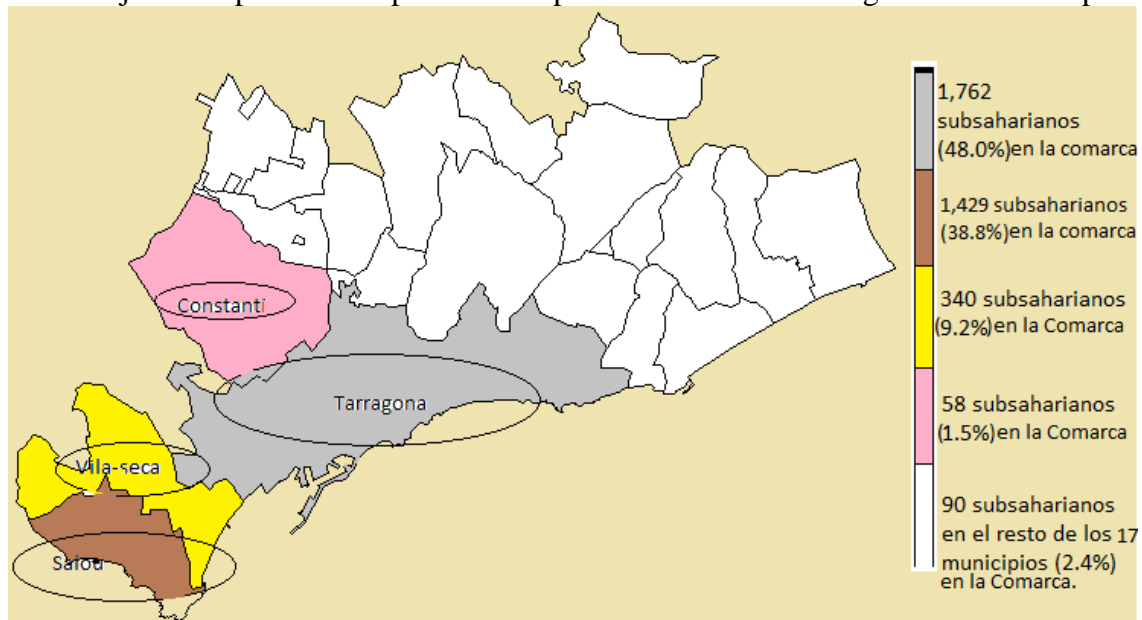
En definitiva, observamos una concentración de los subsaharianos en los cuatro grandes municipios pero dentro de los cuales los trabajadores demuestran una mayor concentración agrupándose en barrios específicos. De hecho todos los informantes trabajadores en la industria pesquera viven en los barrios portuarios (como El Serrallo de Tarragona), los obreros se concentran en los barrios y municipios con localización cercana a los polígonos industriales mientras, al contrario, los comerciantes se distribuyen en casi todos los municipios y localizándose indistintamente en cualquier zona de la ciudad. La inferencia de esta análisis supone un razonamiento inductivo que, al mejor distribución en el territorio, mejor las oportunidades de integración socio-laboral y pues, también, mejor las posibilidades de logro de los objetivos del proyecto migratorio. Lo que

⁶ Un distrito corresponde a una suma de secciones censales sinceras y puede agrupar varios barrios (zonas cercanas) de la ciudad (IDESCAT). Consúltense <http://www.icc.cat/vissir3/index.html?mNzt5PltO>

⁷ Técnica de migraciones, Área territorial de Tarragona, Dirección General para la Inmigración; Generalitat de Catalunya.

lleva a confirmar los comerciantes como relativamente mejores integrados y quizás mejores en el logro de éxito en el proyecto entre los subsaharianos en Tarragona.

Mapa (1): Distribución de la población subsahariana en la comarca del Tarragonés: Porcentaje de población por municipio en los cuatro grandes municipios.



Fuente: Elaboración propia basado en datos de IDESCAT 2013

1.2. Sobre el comportamiento matrimonial

La inmigración africana subsahariana se caracteriza por estar fuertemente masculinizada, consecuencia del hecho que los proyectos migratorios están más a menudo liderados por hombres (Buena García, 2010; y Ramírez, 1996). También, notamos en el discurso de nuestros informantes que la celebración de un matrimonio o la formación de una familia constan como objetivos de sus proyectos migratorios y, también, que el proyecto familiar guarda mucha relación con el prestigio personal y con el capital simbólico que puede acumular el migrante. Uno de nuestros informantes afirmó:

“Es una vergüenza no estar casado cuando todos tus amigos ya están casados y tienen hijos. La gente no te respeta si te vienes al país y no te ven casado con hijos...tu padre no se siente muy orgulloso” (Nnai, 40 años. Nigeria-Tarragona)

Teniendo todo lo anterior en cuenta y dado que esta población está constituida mayoritariamente por hombres, podríamos esperar la proliferación de matrimonios

mixtos (con parejas-mujeres proviniendo de fuera del grupo). No obstante, hemos observado que los subsaharianos tienen un nivel de exogamia muy bajo -entre las más bajas de todos los colectivos inmigrantes en España (Buena García, 2010:173). Las causas del bajo nivel de matrimonios exogámicos en el colectivo son variadas y tienen que ver con las diferencias culturales y con las dificultades económicas de muchas de las personas que conforman el colectivo subsahariano. Ramírez también menciona el apego de los africanos a sus culturas y la sociedad de origen (1996:178).

Contra estos factores que dificultan el establecimiento de matrimonios mixtos entre la población subsahariana, y pese a la escasez de dichos matrimonios en nuestra zona de estudio, observamos una mayor tendencia hacia la contracción de matrimonios exogámicos en el subgrupo de comerciantes. De todas las personas a quienes entrevistamos o con quienes mantuvimos conversaciones informales, pudimos localizar 8 matrimonios mixtos. De los 8 casos de personas subsaharianas casadas con personas españolas o del resto de Europa, cuatro eran comerciantes-hombres: dos nigerianos, uno de Guinea Ecuatorial y un senegalés, siendo, los dos últimos, propietarios de establecimientos comerciales en los núcleos urbanos. Dos informantes de nacionalidad congoleña y camerunesa casados con mujeres españolas eran del subgrupo trabajador. Los demás eran mujeres subsaharianas trabajadoras casadas con hombres españoles. Esto nos deja inferir que los comerciantes con establecimientos fijos manifiestan más facilidad para establecer matrimonios mixtos. Esta situación se hace más evidente si tenemos en cuenta que el subgrupo de asalariados es, cuantitativamente, más numeroso que el de comerciantes.

A partir de esta presentación, aceptando los matrimonios con la población autóctona (u otros grupos de inmigrados) como prueba de acercamiento y contacto con los demás grupos y así mismo, un elemento indicador de la integración social, se puede decir que los comerciantes son el subgrupo migrante (dentro del colectivo subsahariano) que detenta mejores niveles de integración en la sociedad de residencia.

1.3. Los conocimientos geoestratégicos

El conocimiento y la capacidad para manejarse en el entorno, la capacidad para interactuar con la población local haciendo uso de la(s) lengua(s) de la sociedad y, también, la capacidad de tomar iniciativas e implicarse en la vida social local, son factores

indicadores de la integración social de un grupo. En la entrevista mantenida con la técnica en migraciones, ésta se refirió al alto conocimiento del entorno geográfico y social de los migrantes subsaharianos dedicados al comercio, una afirmación que quedó confirmada con el relato de los vendedores ambulantes entrevistados. La técnica en migraciones refirió una anécdota de un vendedor ambulante subsahariano perseguido por un agente de la policía municipal; en dicha persecución, el vendedor que era totalmente conocedor de los límites territoriales del término municipal y de los límites administrativos/legales del agente de la policía, dejó de correr después de haber cruzado una calle situada precisamente en el límite del término municipal. Era una demostración del conocimiento del hecho de que el agente de la policía ya no podía perseguirle fuera de su jurisdicción legal. Una vez el chico en el otro lado de la calle (otro municipio), se dio la vuelta y se rió del agente de la policía. Esta anécdota confirma que los vendedores ambulantes tienen un conocimiento preciso del territorio y algunos aspectos administrativos/legales de los espacios donde realizan sus prácticas comerciales. Varios informantes practicantes de la venta ambulante informal confirmaron que su actividad, que comporta un desplazamiento constante en el territorio, facilita el aprendizaje preciso de los límites territoriales y de la configuración de los espacios urbanos. Los desplazamientos también ponen en evidencia el establecimiento de relaciones que configuran ricas y complejas redes sociales informales, que se extienden más allá de diversos municipios (Sow, 2004:13) y que contribuyen a la integración social de los subsaharianos. Varios informantes nos relataron su dominio de su campo de acción comercial y de los límites territoriales de los municipios; también su conocimiento de las costumbres de los barrios y las fechas de las fiestas locales; la ubicación de centros de ocio y de atracción de turistas; del trazado de los caminos que se pueden utilizar a pie (atajos); y un buen conocimiento de los circuitos y recorridos de los medios de transporte público urbano e interurbano. Estos conocimientos acumulados son propios de una persona con varios años de residencia en el ámbito geográfico y son para el colectivo de vendedores ambulantes un recurso estratégico absolutamente necesario para la práctica de una actividad que obliga a recorrer largas distancias, conocer límites territoriales e impedimentos administrativo-legales en toda la zona.

En el proceso del desarrollo de la actividad de venta, los comerciantes hacen uso de los idiomas locales para comunicar la información sobre sus productos a sus clientes potenciales. Ello les permite una adquisición rápida de capacidades lingüísticas

aceptables. Al contrario, entre el subgrupo de los asalariados, como en el caso de los inmigrantes subsaharianos ocupados en el sector pesquero y en la construcción, tienen un dominio mucho más limitado de los idiomas locales ya que para sus tareas diarias no requieren tan sólo una práctica limitada de los idiomas locales. Todo ello nos lleva a plantear que el subgrupo comerciante está en una mejor posición en la carrera hacia la integración sociocultural, dado que tener habilidades lingüísticas, igual que el conocimiento del entorno geográfico, resulta imprescindible también para afrontar la vida social en destino, fuera de la esfera económico-laboral.

Los datos expuestos nos conducen a pensar que ejercer una actividad comercial puede proporcionar mejores cotas de integración y que las actividades comerciales proporcionan mejores condiciones para lograr este objetivo. Si bien plantearse la integración como objetivo es imprescindible para un buen inicio de la vida de los inmigrantes en destino, lograrlo significa el comienzo de otra etapa de retos.

2. La reproducción social y las relaciones transnacionales: objetivo intrínseco y trascendental en el proyecto de migración.

Este capítulo emerge del mismo hilo como el anterior dedicándose a hacer una presentación de la situación socio-económica de los subsaharianos pero que esta vez, el análisis parte de la teoría de la reproducción social en relación con el proyecto de migración de este colectivo. El interés es seguir con los dos subgrupos para otra vez, a través del análisis comparativo, valorar la significación del comercio en la consecución de los objetivos del proyecto de migración.

Conviene hacer una presentación breve para arrojar luz sobre el concepto de la reproducción social. Según Christopher B. Doob, se refiere al énfasis puesto en las estructuras y actividades que transmiten la desigualdad social de una generación a la otra Doob, (2013). Según este sociólogo y tal como señala Guzmán (2005:25), se refiere a los aspectos que componen los diferentes recursos responsables para la existencia y pervivencia de una sociedad o los distintos grupos y clases sociales. Se trata del conjunto de procesos y capitales biológicos, económicos (capital financiero), culturales, demográficos (capital humano) y sociales. En otra consideración más antigua y muy

propicia para este análisis, se trata de la acumulación de habilidades socio-económicas, culturales y personales potenciadoras del poder de dominación en una sociedad o de una familia en particular asegurando su transmisión a generaciones futuras. Según Pierre Bourdieu, todo lo anterior hace alusión a los modos de dominación que implica acumulación de dichos valores y sus reconfiguración en capital simbólico (una posición/estima social) que produce relaciones de dependencia. Las palabras de Pierre Bourdieu suman todo lo anterior además de ser muy precisas y explicativas; se trata, según él, de:

“la representación que los agentes se hacen de su propia posición y de la posición de los demás en el espacio social (así como la representación que ofrecen de ella, consciente o inconscientemente, mediante sus prácticas o sus propiedades) ... Es la forma exaltada que revisten unas realidades tan llanamente objetivas como las que registra la física social, castillos o tierras, títulos de propiedad, de nobleza o de universidad, cuando son transfiguradas por la percepción encantada, mistificada y cómplice que define propiamente al esnobismo (o, en otro nivel, la pretensión pequeño-burguesa)”. Bourdieu (1991: 234-235).

Esta cita alude precisamente a los factores tomados en cuenta en el análisis de los aspectos económicos y socioculturales que según nuestras observaciones se enmarcan como objetivos inherentes al proyecto de migración de los subsaharianos. Como se precisa en la explicación del concepto y trasladándolo a nuestro caso, se refiere a la ganancia social simbólica y al prestigio que uno logra para sí mismo y para los suyos, a través de la visibilización de su situación en términos de recursos acumulados tales como bienes, redes sociales y conocimientos. Se trata de adquirir prestigio y el respeto de los demás mediante el acopio de bienes y recursos socioculturales. Los bienes materiales tienen una importancia relevante para nuestros informantes, los cuales, en todas las entrevistas hacen mención a su intención de “Construir una casa para mis padres”, “pagar la escolarización de mis hermanos y mis familiares”, “participar en los proyectos familiares”, “pagar la dote y hacer una buena celebración de matrimonio” “hacer una buena celebración de duelo y entierro” etc. Mencionando estos últimos como conductas sociales a través las cuales una persona asegura su posición social y gana respeto y prestigio en la sociedad. Esta sería también el objetivo principal de la inmigración y por consecuencia la capacidad de los migrantes para emprender negocios comerciales, especialmente cuando la

actividad comercial se convierte en una actividad de refugio para tiempos difíciles por la pérdida de un trabajo por cuenta ajena⁸. Uno de los informantes nos planteó:

“Quiero mandar ayuda a mi familia para que ellos vivan bien y que sean respetada por la gente; porque si una persona va en las calles que no tiene familiares y va mendigando, no se considera como alguien importante en la sociedad y no se le respeta nadie”. (Kameni, 30 años.Salou-Senegal)

Pues así, respeto a nuestro estudio, dichas consideraciones llevan a estimar sus condiciones de vivienda en Tarragona y sus acciones en el espacio transnacional que tienden a la consecución de este objetivo, sobretodo relacionadas con sus familiares en el país de origen. La intención es demostrar hasta donde puede garantizar su reproducción social, el inmigrante subsahariano, según su actividad económica entre comerciante y trabajador. Este informe, basándose en los análisis y las declaraciones de los informantes nos deja, otra vez, pruebas deslumbrantes sugiriendo que la implicación en el comercio (formal) garantiza mejor dichos objetivos.

2.1. Evaluación de la situación de vivienda de los subsaharianos en Tarragona relativo al concepto de la reproducción social.

Según el concepto de la reproducción social, las condiciones de vivienda y los bienes materiales, son reconfigurados en prestigio social y respeto Bourdieu, (1991). Por ello vamos a evaluar las condiciones de las viviendas de los inmigrantes subsaharianos en la comarca. Partiendo del concepto de residencia digna (Checa et al, 2006: 84) como vector de dicho prestigio, veremos entre otros aspectos, la estabilidad (el régimen de tenencia de vivienda), la adecuación (la superficie del inmueble y el aspecto del número de personas que conforma el hogar), la habitabilidad (dotación de servicios mínimos como la luminosidad y la ventilación) y la accesibilidad (que supone una ocupación y uso con gastos adecuados-no excesivos). Nuestras observaciones van a basarse en estos indicadores que, por otro lado, ya han sido utilizados en otros estudios (Checa et al, 2006;

⁸ Consiste en trabajar bajo la contratación y directrices de un empresario. Según el Instituto Nacional de Estadística (INE): Son personas que durante la semana de referencia hayan trabajado, incluso de forma esporádica u ocasional, al menos una hora a cambio de un sueldo, salario u otra forma de retribución conexas, en metálico o en especie. También, personas que, habiendo ya trabajado en su empleo actual, estén ausentes del mismo durante la semana de referencia y mantengan un estrecho vínculo con él.

e INE⁹- Encuesta Nacional de Inmigrantes de 2007). Constatamos que los datos y resultados de los dos estudios son perfectamente extrapolables a la comarca del Tarragonès, por lo que se han aplicado los indicadores mencionados.

El primer indicador (el régimen de tenencia de vivienda) revela que la población subsahariana en particular y del África en general en España es la que tiene la mayor situaciones de precariedad (Checa et al, 2006:93). En Almería, tan solo un 9% de esta población tiene vivienda en propiedad mientras un 91% alquila sus viviendas. Partiendo de otro estudio a nivel nacional, la población africana en España en general se sitúa en las peores condiciones de propiedad de vivienda en comparación con otros grupos de inmigrantes. En la análisis de Mújica et al (2010) de los datos del Censo de población y viviendas de 2001 y la Encuesta Nacional de Inmigrantes de 2007, los inmigrantes procedentes del África ocupan la última posición en cuanto a la propiedad (un 16,3%); mientras que el 70,2% está en régimen de alquiler, el 10,3% en régimen de cesión y el 1,1% viven internos en los domicilios de trabajo. Estos datos son similares a los de los inmigrantes procedentes del Sudamérica, mientras los europeos, los asiáticos y los norteamericanos dominan la escala con mayores porcentajes de propiedad.

En el ámbito comarcal del Tarragonés, los datos que hemos obtenido en la investigación no son concluyentes sobre este tema, dado que, a pesar de ser una muestra muy pequeña, no hemos alcanzado datos oficiales sobre el tema a nivel local y tampoco hemos podido realizar un estudio en profundidad sobre lo mismo. Pero, sin necesariamente descartar este criterio, hemos observado que tan sólo uno de los entrevistados, tiene vivienda en propiedad; se trata precisamente de Nnai, un comerciante con establecimiento comercial fijo.

El segundo criterio relacionado con la valoración de las condiciones de la vivienda es la superficie de la misma en relación con el número de personas que conforman el hogar. El estudio de Mújica et al (2010: 78) revela que el colectivo africano en España es el que tiene menos disponibilidad de espacio residencial por individuo (17,8 m²). En lo que corresponde a Tarragona, nos encontramos con varias situaciones de viviendas ocupadas por grupos de 5 a 8 personas (todos hombres mayores de edad) compartiendo viviendas

⁹ INE (Instituto Nacional de Estadística) de España.

de tres habitaciones; es decir, viviendas supuestamente concebidas para tres o cuatro ocupantes. La prevalencia de esta densidad de ocupación es muy elevada en el grupo de los vendedores ambulantes y en el caso de los trabajadores, especialmente cuando se ocupan en trabajos temporales. El caso de esta densidad se replica en los barrios y zonas que hemos visto con alta concentración de esta población. La zona del barrio del Serrallo en Tarragona es un ejemplo donde se encuentra concentraciones de trabajadores asalariados en las industrias pesqueras. Lo mismo ocurre en los distritos que agrupan los barrios cercanos a polígonos industriales, como se ha mencionado previamente. También se confirma en las estadísticas nacionales que sitúan la población africana en la situación de mayor precariedad (población con peor disponibilidad de superficie; con un 24,5% de su población viviendo en hogares con 5 o más personas (INE 2012). El alto porcentaje de hogares con 5 o más miembros en la población africana nos lleva a considerar un cierto nivel de precariedad residencial lo cual prevalece más en el subgrupo de los asalariados y lo contrario para comerciantes formales. Todo ello indica una situación de vivienda menos digna para los asalariados, lo que redonda en una mayor situación de desprestigio, según corresponde al concepto de reproducción social.

Por último, el estado general del inmueble se refiere a las condiciones que hacen posible el buen uso, la prevención de riesgos y el respeto a otras normas de higiene y de salubridad. En general, estos se refieren a la accesibilidad, la luminosidad, la ventilación y al estado de envejecimiento y dilapidación del edificio. Según Checa et al, (2006:92), se refieren a las condiciones de una vivienda vetada (prohibidas, en algunos casos) cuando “las condiciones y características de las viviendas las definen como indignas”. La habitabilidad de las viviendas es el factor por excelencia para la definición de una residencia digna. De la calidad de la construcción depende la seguridad de los ciudadanos, de tal forma que una vivienda que tenga condiciones deficientes en cubierta, paredes o suelo pone en grave peligro la vida de los habitantes. De forma parecida, la mala ventilación o la humedad definen la habitabilidad residencial. Según el censo de la vivienda de 2001 en concordancia con el de 2007, solo 6% de las viviendas ocupadas por españolas presentaban algunas de estas deficiencias. Mientras, un 21% de las viviendas ocupadas por africanos los presentaban (INE 2007).

Por las observaciones realizadas en Tarragona y el Tarragonès, podemos avanzar que tanto los trabajadores como los vendedores ambulantes residen en viviendas con pocas

condiciones de habitabilidad con variaciones según las temporadas. Los aspectos que determinan las condiciones de habitabilidad según la INE son tanto la dotación de servicios mínimos como el gas, la electricidad, el agua potable, el agua caliente y el sistema de calefacción. Nos resulta difícil distinguir estos datos debido al hecho que la mayoría de los vendedores oscilan en el grupo de los trabajadores puesto que al terminar sus contratos de trabajo que suelen ser temporales, se convierten en vendedores ambulantes, una estrategia para no quedarse sin recursos económicos ante la situación de desempleo o al acabar la temporada de su actividad principal. Por lo tanto, para determinar quienes se encuentran en condiciones de vulnerabilidad residencial según este criterio, establecemos la comparación entre los comerciantes de negocios fijos y los que tienen contratos fijos. No hemos observado en ninguno de los dos subgrupos, viviendas sin servicios adecuados.

Sin embargo, con todo lo visto según indicadores analizados, los comerciantes se revelan más estables en su situación de vivienda, lo que nos conduce a suponer que ellos disfrutaban también de mejores condiciones para asegurar el prestigio o el respeto social y la satisfacción personal que puede aportar la situación de vivienda como elemento material de la reproducción social.

2.2. Las perspectivas transnacionales relativas a la reproducción social

Las migraciones se pueden analizar desde la perspectiva de la reproducción social en el espacio transnacional dado que las familias y/o las unidades domésticas de las personas migrantes, aún cuando no participan en las migraciones directamente, gozan y disponen estratégicamente de las remesas transnacionales para garantizar el bienestar y el prestigio de la familia. La situación ha sido descrita por algunos autores como el “Vivir transnacional” (Sanz Abad, 2008: 3; Checa, 2009: 9), una expresión que tiene en cuenta la complementariedad entre la emigración y la estrategia familiar de supervivencia (Checa et al, 2009: 95) así como con el papel que juegan las remesas en el mantenimiento de vínculos transnacionales duraderos. Por todo ello, se hace relevante aclarar las iniciativas de los subsaharianos en el espacio transnacional en lo relativo a conseguir la mejora de las condiciones de vida de sus familias. Dichas relaciones se hacen evidentes

tanto en la actividad comercial como en muchas de las actividades que les vinculan fuertemente a sus países de origen. Los flujos de materiales, recursos financieros y humanos, la información y los productos mismos cruzan constantemente las fronteras de los estados-nación (origen y destino, entre Europa y África). Podemos distinguir tres grandes tipos de transnacionalismo: el transnacionalismo político, económico y el sociocultural (Checa F. 2009; 10). A gran escala, estos flujos se consideran un factor importante de fortalecimiento de las economías de los países puesto que las remesas impactan en el PIB¹⁰ (Sanz Abad, 2008: 4). En este sentido, las iniciativas de los inmigrantes en la esfera transnacional inciden en las condiciones de reproducción social en su dimensión estatal y en su dimensión familiar vía los beneficios de las remesas económicas y de las denominadas remesas sociales (Checa et al 2009).

Cabe señalar que para valorar la capacidad de este colectivo para potenciar el capital simbólico (la reproducción social) vía sus iniciativas en la esfera transnacional según su actividad económica, se hace fundamental comparar los dos subgrupos: comerciantes y trabajadores asalariados. Para ello, evaluamos el conjunto de sus iniciativas así como la ayuda que ellos prestan a sus familiares en origen para medrar o fortalecer el prestigio. Analizamos la capacidad del migrante para mejorar la situación de su familia en función del análisis de los siguientes indicadores: la nupcialidad, los vínculos que el migrante mantiene con la familia; la posibilidad de reagrupar; la frecuencia de las visitas y la posibilidad de mejorar las condiciones socioeconómicas -el volumen y la regularidad en el envío de ayudas económicas o la participación en proyectos de su familia y su sociedad.

2.2.1. La potencia de mejorar el estatuto familiar en el espacio transnacional

La nupcialidad y situación familiar son aspectos importantes de la reproducción social del colectivo. Según los informantes y de acuerdo con la cultura africana (Good, 1963; Silverstein, 1984; y Mendiguren, 2010), el hombre debe reunir recursos suficientes para

¹⁰ El PIB (Producto Interno Bruto) es una medida macroeconómica que expresa el valor monetario de la producción de bienes y servicios de demanda final de un país (o una región) durante un período determinado de tiempo (normalmente un año). Es un indicador representativo que ayuda a medir el crecimiento o decrecimiento de la producción de bienes y servicios de las empresas de cada país, únicamente dentro de su territorio. Este indicador es un reflejo de la competitividad de las empresas. (http://www.economia.com.mx/producto_interno_bruto.htm) Visitada el 24/03/2014.

la dote cuando desea contraer un matrimonio. La celebración de un matrimonio digno y el pago de la dote constituyen una fuente de prestigio en la sociedad tradicional dado que simboliza la capacidad de multiplicar o reducir los recursos humanos de la familia. Por lo tanto, uno de los objetivos de los proyectos migratorios de los migrantes subsaharianos es la consecución de recursos para favorecer este proceso. Analizamos el nivel de éxito en este campo, comparando de nuevo a los dos subgrupos (comerciantes y trabajadores asalariados).

En el subgrupo de comerciantes, se observa que los vendedores ambulantes tienen menos posibilidades de contraer matrimonio. Se constata que los vendedores ambulantes, de promedio, son los más jóvenes y sólo uno contaba con la presencia de su pareja en Tarragona. Al contrario, todos los propietarios de negocios fijos están casados y tienen la familia en Tarragona. En la categoría de los trabajadores se observa que a mayor edad, mayor presencia de matrimonios. Todos los trabajadores con contrato fijo constan con sus familias en Tarragona. Según los relatos de los informantes, la clave en la formación de pareja es la estabilidad económica:

“No estoy casado, tengo un hijo de 8 años con una chica con la que quería casarme pero desde que vine aquí cuando mi hijo nació, no he podido reunir dinero para volver y casarme...si las cosas cambian por lo mejor volveré a mi país y me casaré con ella” (Bovy, 29 años. Camerun-Tarragona)

La interpretación de este informante en cuanto a que se debe lograr éxito económico antes de pensar en contraer matrimonio confirma los resultados publicados por Xiana Bueno (2010) en el cual los informantes africanos afirmaban haber venido a buscarse la vida y no a involucrarse en relaciones y que su primer objetivo era trabajar, algo que debía ser previo a contraer matrimonio.

Con lo dicho, se puede llegar a suponer que los trabajadores tienen más posibilidades de contraer un matrimonio pero debemos hacer otras consideraciones importantes. La actividad de la venta ambulante no presenta muchas posibilidades de reunir suficientes recursos e influye negativamente en la tasa de matrimonio del subgrupo comerciantes; los emprendedores con negocios fijos tienen mejores posibilidades en esta materia. Constatamos que en el espacio transnacional, ellos disponen de mejores posibilidades de contraer matrimonio por dos motivos: primero, porque ellos disponen de una mejor

situación económica; y, segundo porque viajan a menudo África por motivos comerciales por lo que tienen ocasión de buscar pareja en origen o aquí.

Respecto a la proximidad con la familia, debemos referirnos a las posibilidades de acercamiento por reagrupación de los miembros y la frecuencia de visitas al país para verlos. En cuanto a las posibilidades de reagrupación, las condiciones administrativas-legales para la reagrupación familiar exigen una cierta estabilidad financiera y condiciones de vivienda digna y apropiada. También esto favorece a los comerciantes. En términos de la ley vigente, el reagrupante deberá acreditar, en los términos que se establezcan legalmente, que dispone de vivienda adecuada y de medios económicos suficientes para sufragar sus necesidades y las de su familia una vez reagrupada (Artículo 18(2), Ley Orgánica 4/2000)¹¹. Como se ha justificado previamente, los migrantes que realizan actividades comerciales (con negocios fijos) cumplen mejor estos requisitos y por lo tanto, podemos deducir que ellos tendrían mejores posibilidades de reagrupar. De igual manera, son los que realizan más visitas a sus familiares.

“Depende de cómo va el negocio, hago tres o cuatro viajes a África al año para negociar los productos durante los cuales provecho para ver a mis familiares y amigos”. (Nnai, 40 años. Nigeria-Tarragona)

Lo cual es prácticamente diferente en el subgrupo de asalariados quienes dependen de permisos y vacaciones para poder realizar visitas similares que pueden realizarse con una frecuencia de varios años por visita, como declara un chico jardinero.

“yo llevo 8 años aquí pero no he podido viajar en todos los momentos que me hubieran gustado ir por que debo esperar las vacaciones o pedir a mi jefe permitirme y también debo guardar mucho dinero para el viaje de manera que no se puede hacer cada año” (Alino, 40 años. Camerun-Tarragona)

¹¹ Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social. Consúltense: <https://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-2000-544>

2.2.2. La potencia de mejora de las condiciones socioeconómicas – volumen y firmeza en asistencia económica al resto de la familia

Según dicen los informantes, los proyectos de migración de más miembros de la familia, la educación de los jóvenes, la salud, la construcción o reforma de las casas familiares e individuales, la instalación de electricidad o de agua potable, resumen las prioridades de los inmigrantes, las cuales tienen como fin: la mejora del bienestar de sus familiares en el país de origen. El análisis de las declaraciones de los informantes revela que el envío de remesas (materiales, sociales y económicas) varía comparativamente en los dos subgrupos (comerciantes y asalariados). La asistencia económica hacia el resto de la familia es mucho más regular y estable entre los asalariados y los comerciantes con negocios fijos. Estos últimos se encargan de la educación, la salud y otros aspectos de bienestar de sus familiares de forma regular y estable. Al contrario, los vendedores ambulantes lo hacen con menor regularidad y, en consecuencia, no toman a cargo proyectos de gran trascendencia económica, como la educación de sus familiares. Un vendedor ambulante nos confirmó añadiendo que ni los envíos de dinero en pequeñas cantidades son regulares: “Mando dinero solo cuando puedo, a veces cincuenta euros para mis hermanos”. Pero no puedo pagar su escuela ni ayudar en cosas que necesitan mucho dinero” (Dialo, 28 años. Senegal -Tarragona)

La situación que nos explica este informante nos deja intuir una posible inestabilidad económica de los vendedores ambulantes, pero si dejamos de lado los vendedores ambulantes para situar la comparación entre los comerciantes de comercio fijo y los asalariados, veremos que la situación se revela casi igualada dado que tanto unos como otros afirman realizar envíos de dinero y objetos con regularidad. Aunque nos ha sido imposible conocer la cantidad, la frecuencia con la que mandan la remesa varía respecto a eventos importantes y proyectos actuales en el seno de la familia. Según declaran, tienen familiares que dependen de ellos para su formación académica, por motivos de enfermedad u otras situaciones. Un repartidor nos comentaba:

“Mando un poco de dinero a mis hermanos y a mi madre cuando es el momento de pagar la escuela, o cuando alguien está enferma o a veces para que se compran algunas cosas que les gustan.” (Amee, 35 años. Guinea Ecuatorial-Tarragona)

La declaración de Nnai concuerda con nuestra afirmación anterior de la mejor posición socioeconómica de los comerciantes y deja la impresión que pueden proporcionar más ayuda a sus familiares que los asalariados, tanto en volumen como en la firmeza y en términos de la oportunidad de la ayuda. Él repitió casi lo mismo que el trabajador agrícola añadiendo que:

“Cuando voy de viaje al África para comprar mis productos, nunca llego con las manos vacías, siempre compro algo para mis familiares pero mando dinero regularmente cuando estoy aquí también”. (Nnai, 40 años. Nigeria-Tarragona)

Lo cual mejora la posición de los comerciantes en cuanto a la oportunidad de sus intervenciones y la regularidad de sus visitas, e indica que los comerciantes, y la actividad comercial en general, sitúa a los inmigrantes subsaharianos en mejores condiciones en las sociedades de llegada y, también, mediante los vínculos transnacionales, en sus sociedades de origen.

Discusión final

Esta comunicación concluye que los objetivos primarios de integración sociolaboral de los inmigrantes en la sociedad de acogida son importantes. También subraya el hecho de que, en el fundamento de los proyectos migratorios, desde la decisión de emprender las migraciones hasta las situaciones vitales de la trayectoria migratoria de los subsaharianos en Tarragona, reside la intención firme de que la migración contribuya al desarrollo de las sociedades de origen. Sin embargo, se revela que la consecución del éxito en este proyecto, es decir, el cumplimiento individual de estos objetivos, varía según la actividad económica, siendo los comerciantes los que presentan mejores condiciones de integración social en las sociedades de llegada y en las de origen, frente a los trabajadores asalariados.

El prestigio es uno de los rasgos definidores de la reproducción social y es muy tenido en cuenta por los migrantes subsaharianos. Vivir en condiciones precarias, de poca dignidad, provoca situaciones de desprestigio dentro de la propia comunidad y los inmigrantes

buscan mejorar constantemente para ellos mismos, aquí, y para los suyos, allá, mediante los flujos del espacio transnacional. Se constatan como indicadores de integración, los conocimientos geoestratégicos, las buenas situaciones residenciales y la práctica de los idiomas de la sociedad de destino. Dichos factores de integración sirven a modo de trampolín para la consecución de los objetivos más profundos y fundamentales enmarcados en la reproducción social. Por lo tanto, asegurar el bienestar sería insuficiente, la acumulación de materiales y capitales diversos deviene fundamental para, además, tener prestigio.

El estudio queda abierto por lo que respecta al análisis de otros aspectos tales como las dificultades para el desarrollo de las actividades económicas, y la posibilidad de incorporar otro tipo de actividades que se revelan de gran significancia entre el colectivo subsahariano. Nos referimos a las actividades que han visto cambios recientes en tendencias y dinámicas de género como la incorporación de las mujeres y sus formas ambulantes de ofrecer los servicios de peluquería. La importancia del comercio entre el colectivo migrante subsahariano hace emerger nuevos ámbitos de negocio, también la desaparición de otros sectores donde participaban, y, al mismo tiempo, la transformación de los negocios ambulantes en tiendas fijas y vice-versa. Son aspectos que tenemos interés en abordar próximamente.

Bibliografía.

Arjona, Ángeles (2006), Los colores del escaparate. Emprendedores inmigrados en Almería. Icaria, Barcelona.

Bourdieu Pierre; (1991) “El Sentido práctico” (versión castellana de Álvaro Pazos revisada por Marie-José Devillard). Madrid: Taurus, DL. (Versión original- Le Sense Pratique (1980). Les editions de Minuit. Paris.

Bueno García, Xiana. (2010) Los comportamientos demográficos diferenciales en la formación de la familia de la población inmigrada en España. Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Barcelona.

Capel, H. (1997) Los inmigrantes en la ciudad. Crecimiento económico, innovación y conflicto social Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales. Universidad de Barcelona [ISSN 1138-9788] N° 3, 1 de mayo de 1997

Checa Olmos, F. (2009), “Migraciones y Transnacionalismo” en Francisco Checa y Olmos, Ángeles Arjona Garrido y Juan Carlos Checa Olmos (2009) Globalizacion y

movimientos Transnacionales (Las migraciones y sus fronteras) Universidad de Almería, Almería (9-15)

Checa Olmos, F.; Garrido Á. A. y Checa Olmos, J.C. (2009) Globalización y movimientos Transnacionales (Las migraciones y sus fronteras) Editorial Universidad de Almería, Almería

Checa Olmos, J, C y Arjona Garrido, A (2006): “Segregación y condiciones residenciales de los inmigrantes africanos en Almería (España)” *Migraciones Internacionales*, Vol. 3, Núm. 3, Enero-Junio (81-106)

Consell Comarcal del Tarragonès (2011) Observatorio poblacional de la comarca del tarragonès: Pla Comarcal per a la Inclusió i la Cohesió Social del tarragonès.

Domínguez Mujica, J; Parreño Castellano J. M; Díaz Hernandez, R. (2010) “Inmigración y cuidad en España: segregación versus integración socio-territoriales”. *Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, vol. XIV, núm. 331 (50). Universidad de Barcelona.

Doob, Christopher Bates (2013) *Social Inequalities and Social Stratifications in US Society*..Upper Saddle River, N.J.; Pearsons.

González Enríquez, C. y Álvarez-Miranda, B. (2006) *Inmigrantes en el barrio. Un estudio cualitativo de opinión pública*. Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, Subdirección General de Información Administrativa y Publicaciones, Madrid.

Good, William J. (1963) "Changing Family Patterns: Sub-Saharan Africa," in *World Revolution and Family Patterns*. (New York: The Free Press). 164-202.

Guzmán, Elsa (2005): *Resistencia, permanencia y cambio. Estrategias campesinas de vida en el poniente de Morelos*. Plaza Y Valdés, Barcelona.

Mendiguren. B. (2010) “Migración, parentesco y solidaridad entre los soninké o donde el espejismo de la unión familiar contribuye al codesarrollo”. En: Soronellas, M. *Familias en la migración. Emociones, solidaridades y obligaciones en el espacio transnacional*. Barcelona. Icaria. Desarrollo Rural. Pág. 57-95.

Portes, Alejandro y Leif, Jensen (1989), “The enclave and the entrants: patterns of ethnic enterprise in Miami before and after Mariel.” *American Sociological Review*, 54 (6): 929-949.

Ramírez Goicoechea, E (1996) *Inmigrantes en España: vidas y experiencias*. Madrid. CIS. Colección “Monografías” Núm. 147

Sanz Abad, J, (2008) “Remesas, Migraciones y Desarrollo; Algunas relaciones existentes”. *Universitat Rovira i Virgili, Tarragona*

Silverstein, S. B. (1984). "Igbo Kinship and Modern Entrepreneurial Organization: The Transportation and Spare Parts Business." *Studies in Third World Societies* 28:191–209.

Sow, Papa. (2004), “Prácticas comerciales transnacionales y espacios de acción de los senegaleses en España”. En: A. Escrivá y N. Ribas. “Migración y desarrollo. Estudio

sobre remesas y otras prácticas transnacionales en España”. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Córdoba. (235-254)

<http://www.idescat.cat/poblacioestrangera/?b=8&res=d36&nac=c9&lang=es>

<http://www.icc.cat/vissir3/index.html?mNzt5PltO>

<http://www.ine.es/jaxi/menu.do?type=pcaxis&path=/t20/p319/a2007&file=pcaxis&L=0>

Carmen Núñez-Borja, doctoranda, becaria IRO
Universidad de Lovaina- Bélgica
Universidad de Amberes- Bélgica
carmenalicianunezborja@yahoo.com

Christiane Stallaert, profesora principal
Universidad de Amberes- Bélgica
Universidad de Lovaina- Bélgica
christiane.stallaert@uantwerpen.be

Pachamama: Epistemología del Sur en Bruselas

Esta ponencia analiza, desde el campo de la Antropología, prácticas de migrantes andinos en Europa, específicamente Bruselas como centro de poder occidental, teniendo en cuenta la circulación de saberes desde una “epistemología del sur” y la etnografía multi-situada. Se analiza cómo las memorias, imágenes, representaciones y expectativas de migrantes andinos en función a su cosmovisión se conjugan y manifiestan en espacios geográfica y culturalmente distintos a los de su lugar de origen. Se sugiere que estas prácticas centradas en torno a su cosmovisión particular sobre la Pachamama constituyen una actitud de-colonial en el centro del poder occidental.

Palabras clave: Epistemología del sur, Pachamama, Bruselas, migrantes andinos

1. Introducción

De Sousa Santos nos explica que la experiencia de los movimientos indígenas en los últimos años en países de la región Andina ha permitido explorar “alternativas epistemológicas y teóricas que proveerán eventualmente una salida de la calle ciega en la que la tradición crítica occidente-céntrica aparece atrapada” (2011:18). Desde fines del siglo pasado, específicamente a raíz del aniversario 1492-1992, los movimientos indígenas han luchado de manera organizada por la re-valorización de su cosmovisión y, como poblaciones minorizadas, por el reconocimiento de sus derechos. Al centro de sus reivindicaciones sociales, culturales y económicas se identifica de manera recurrente la necesidad de reconstituir el equilibrio, la armonía y plenitud de la Madre Tierra o Pachamama (Huanacuni 2010: Introducción). Estos movimientos indígenas han logrado cambios importantes en el primer decenio de este siglo, sus luchas han sido retomadas por otros movimientos sociales en América del Sur e incluso han dado pie a cambios en las constituciones políticas de países

de la región andina, como Ecuador y Bolivia que incluyen esta cosmovisión a través del reconocimiento expreso de la Pachamama en sus textos (Preámbulo Constitución Boliviana), sus derechos (Constitución Ecuador artículo 71) y de principios vinculados al Buen Vivir o Sumac Kawsay o Sumac Qamaña. Hechos como estos han llevado a afirmar que en el mundo actual se están haciendo presentes nuevos procesos de producción y valoración de diferentes tipos de conocimiento a partir de grupos sociales que han sido relegados al margen como consecuencia del colonialismo y que deben ser entendidos como una “epistemología de Sur” (De Sousa Santos 2011:35). En esta “epistemología del Sur” la comprensión del mundo es más amplia y diversa que la comprensión occidental del mundo, la concepción del tiempo es cíclica y no lineal, y entre otros, la relación entre seres humanos y con la naturaleza, la relación con el pasado y el presente, y los modos de ser, pensar y sentir no se basan en concepciones occidentales. Asimismo, el Sur global no es un concepto limitado geográficamente, sino más bien una metáfora del sufrimiento humano causado por las inequidades sociales y económicas y de las resistencias para superarlo, por ello este Sur es posible encontrarlo en el Norte global representado en las poblaciones excluidas, silenciadas y marginadas como lo son los desempleados, las minorías étnicas y religiosas, los inmigrantes sin papeles, o las víctimas de sexismo, homofobia y racismo (2011:35).

En esta ponencia sugerimos que esta “epistemología del sur” a la que hace alusión De Sousa está presente en los distintos lugares habitados por migrantes andinos incluyendo Europa. La información etnográfica presentada aquí, que forma parte de una investigación más amplia sobre migración andina de origen peruano en Bélgica, se centra en el trabajo de campo realizado entre 2010-2014 en Bélgica y Perú, en el que se hizo observación participativa en diversas actividades culturales, sociales, y religiosas, con participación de y organizadas por migrantes peruanos. Se pudo entrevistar a 35 migrantes Peruanos, 27 mujeres y 8 hombres; 3 migrantes Colombianos; 3 migrantes ecuatorianas; y 2 migrantes bolivianos. Los datos aquí analizados se limitan a la participación de migrantes andinos de origen peruano, ecuatoriano, boliviano y colombiano en un curso de idioma Quechua, un encuentro ecologista, una emisión de radio, una ceremonia ritual y una manifestación, todos en la ciudad de Bruselas. Nos centraremos en el análisis del uso del vocablo Pachamama¹ del idioma Quechua por estos migrantes andinos, quechua-hablantes y no quechua-hablantes, y del significado e interpretaciones que le atribuyen, y la relevancia que adquiere en el contexto migratorio.

¹ Dios totémico representado por el planeta tierra; huaca femenina que representa la tierra fecunda; madre tierra; el origen de todo.

Se ha utilizado el método de etnografía multi-situada (Falzon 2009, Marcus 1995, Weiskoppel 2009) para acceder a los distintos lugares físicos dispersos, pero también a los diversos espacios que producen significados culturales distintos y en donde los migrantes experimentan sus vivencias migratorias: asociaciones culturales, grupos religiosos católicos y protestantes, festividades religiosas y nacionales, conferencias, reuniones privadas, manifestaciones, comercios ‘étnicos’, transporte público y una oficina consular. La investigación se ha situado en los distritos de Ixelles, Schaerbeek, Saint Gilles, Anderlecht y Bruselas Centro en Bruselas. Asimismo, se ha puesto particular énfasis en usar el método de etnografía multi-situada para poder identificar la circulación de saberes que se originan en cosmovisiones distintas a la occidental, y relacionar estas prácticas dentro del sistema moderno/colonial. Al transcurrir la investigación entre distintos sistemas de conocimiento y prácticas culturales, se ha llevado a la práctica de manera consciente el hecho de pensar y reflexionar desde el borde o frontera del conocimiento occidental pero a la vez asumiendo la responsabilidad de reconocer este posicionamiento.

En la primera parte de la ponencia se desarrolla el concepto de “colonialidad del poder” formulado por Aníbal Quijano, necesario para comprender el contexto del sistema moderno/colonial en el cual se hace presente la llamada epistemología del Sur aquí descrita. Luego pasaremos a la presentación de los datos etnográficos vinculados a las memorias, imágenes, representaciones y expectativas de migrantes andinos en Bruselas, en función a su cosmovisión andina, manifestada en el uso y significaciones atribuidas al vocablo Pachamama. Finalmente presentamos algunas conclusiones desde una perspectiva de-colonial.

2. Colonialidad del poder, sistema moderno/colonial y crisis occidente-céntrica

La “colonialidad del poder”, concepto planteado por Aníbal Quijano, se refiere a la manera en que las relaciones de poder global hoy en día continúan organizándose y son condicionadas por siglos de expansión colonial europea (2007:168). Se entiende como el patrón de poder que emerge con la constitución de “América”, produciendo identidades sociales y geoculturales específicas con la categoría social de raza como elemento clave de dominación colonial, y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial incluyendo el eurocentrismo (2000:201). Con la expansión del colonialismo europeo las ideas de inferioridad/superioridad surgidas de la experiencia colonial entre dominados y

dominantes fueron a través de los siglos naturalizadas respecto a las diferencias culturales, producción del conocimiento, modos de conocer, e impuestas en todo el mundo. Los extremos de esa relación de poder, considerados como superior e inferior, fueron asociados no sólo a sus poblaciones sino a las diferencias culturales dando paso a la idea de la existencia de un conocimiento superior euro-centrado moderno racional, en oposición a un conocimiento inferior no occidental tradicional irracional (2000:211). Pese a que el colonialismo como orden político explícito ha sido eliminado, la colonialidad del poder persiste en las relaciones actuales entre Europa occidental-Norte América y el resto del mundo no-Europeo, al punto que la modernidad occidental se erige como punto de llegada o modelo a seguir de todo el planeta (Mignolo 2011:xiv). Sin embargo, el posicionamiento de esa modernidad entendida como occidental sólo ha sido posible debido a la experiencia colonial de Europa con el resto del mundo. Dicha modernidad ha sido construida sobre las bases de un lado oculto u oscuro, el de la colonialidad del poder. Por ello la pertinencia de referirse al sistema de las relaciones de poder global actual como el sistema moderno/colonial (2011:xxi,xxvi). La civilización occidental se ha construido en la narrativa de la modernidad celebrando sus logros, pero al mismo tiempo esconde su lado oscuro, aquel de la colonialidad. Por ello hoy no se puede hablar de “modernidades globales” sin referirse a “colonialidades globales” (2011:2-3).

Sin embargo, la creencia en un sólo sistema de conocimiento que a la vez sólo sirve a un pequeño grupo que se beneficia de esta misma creencia, es pernicioso para el bienestar del planeta (Mignolo 2011:xii) en tanto ha generado contextos de crisis financiera y cambio climático global (Quijano 2009:2), crisis del modelo desarrollista (Gudynas 2011:442), crisis ética (Arnold 2009:66), y crisis del logos eurocéntrico, que abarcan su hegemonía, a la humanidad y a la naturaleza (De Sousa 2011:17). Esta crisis ha sido denunciada desde inicios del presente siglo por movimientos sociales como el Foro Social Mundial (FSM 2001), y a decir de algunos analistas es “rebasable desde otra episteme histórico-cultural que reconozca la relación ecosistema del hombre en el conjunto de la diversidad existencial de los seres vivos que pueblan este planeta” (De Sousa 2011:17), es decir desde opciones (Mignolo 2009) o alternativas (Gudynas 2011, Quijano 2012) que surgen de filosofías y cosmovisiones no occidentales.

Esta otra epistemología que tiene su génesis en la Teoría Crítica y se recrea en América Latina, desde el Sur, se asume desde la praxis de un logos emancipador que fractura los límites hegemónicos del “capitalismo sin fin” y del “colonialismo sin fin”,

ya que hace posible recuperar desde la “sociología de las emergencias”, la presencia de los pueblos milenarios que han logrado la recreación de su habitat a través de una relación simbiótica directa, con los ciclos o procesos de génesis y muerte de la Madre Tierra (Pachamama). La sabiduría ancestral que porta el pensamiento de estos pueblos originarios, expresados por sus tradiciones, ritos, magias, hasta sus representaciones antropomórficas de la realidad, son síntomas de que el ocaso de la civilización, no muere con Occidente, sino que renace desde el Sur con el “Sumak Kawsay”. (De Sousa 2011:17)

Teniendo en cuenta el contexto descrito en los párrafos precedentes es que se propone analizar las prácticas de migrantes andinos y el uso que hacen del vocablo Pachamama estando en Bélgica, específicamente en Bruselas que representa el centro de poder occidental al ser la sede de la Unión Europea. Se intenta poner de relieve cómo es que los significados atribuidos a la Pachamama se hacen presentes en sus discursos, acciones y prácticas.

3. Pachamama en el Norte global

La presencia de migrantes de América del Sur en Bélgica se remonta a fines de 1960, pero el grueso de migrantes procedentes de países de la región Andina se da principalmente a fines de 1980 y comienzos del presente siglo (Sáenz y Salazar 2007:174), a través de diversas cadenas migratorias cuyo eje es generalmente una mujer migrante (Van Broeck 1995, Núñez-Borja y Stallaert 2013). En el caso de la migración peruana en Bélgica ésta es producto de un continuum de prácticas migratorias, en el caso específico de los participantes de esta investigación muchos de ellos si bien proceden de Lima, sus padres o abuelos migraron desde otras regiones generalmente de la sierra del Perú hacia la capital costeña, la misma que hoy en día debido a esos flujos migratorios es considerada un espacio andino (Matos Mar 2004:79,117). A nivel político e institucional la región andina comprende Bolivia, Ecuador, Perú y Colombia.² Asimismo, Bolivia, Perú y Ecuador compartieron una historia común durante parte de la colonia al pertenecer al virreinato de Lima, e incluso antes al Tawantinsuyu que abarcaba la parte norte del actual Chile y la parte meridional de la actual Colombia (Albó 2009: 497). Sin embargo en cada estado la configuración de identidades ha estado marcada por los distintos contextos históricos en su formación como repúblicas (Albó 2009). Aquí, el uso de las palabras Andina o Andino para ciertos flujos migratorios no debe ser considerado como una noción esencialista, por el contrario es más bien un uso en el

² Acuerdo de Cartagena, Decisión 563 del 26 de mayo de 1969 por el cual se crea la Comunidad Andina. En octubre de 1976 Chile se retiró del acuerdo para sumarse nuevamente en setiembre del 2006 como país miembro asociado. En febrero de 1973 Venezuela se adhirió al acuerdo y lo denunció en abril del 2006 retirándose de la Comunidad Andina.

contexto contemporáneo de cambios y adaptaciones, producto de un incontenible proceso de fusión cultural derivado de migraciones internas (Méndez 1996) y de estrategias de re-contextualización y reinención de repertorios culturales (Cánepa 2008). En la investigación doctoral dentro de la cual esta ponencia se enmarca, se hace uso de la noción Andino/a como una herramienta de análisis para referirse a la manera en que ciertas especificidades de origen andino aparecen de forma dinámica en identidades y estrategias socio-culturales.

A continuación los datos etnográficos que se describen se refieren a la participación de migrantes andinos de origen peruano y boliviano en un módulo del curso de idioma Quechua organizado en el primer semestre del 2012 por un asociación cultural del origen peruano, migrantes andinos de origen peruano y colombiano en un encuentro ecologista, y migrantes de origen peruano, boliviano, y ecuatoriano en una emisión de radio, y migrantes peruanos en una ceremonia ritual y una manifestación. Todas estas actividades se llevaron a cabo en la ciudad de Bruselas entre 2012 y 2013, y se ha preferido presentar los datos etnográficos en función a las actividades descritas para respetar el contexto en que las menciones y discursos relativos a la Pachamama se efectuaron, en lugar de organizar los datos etnográficos en función a los diversos significados atribuidos a la Pachamama que se dieron en estos contextos. Como Tedlock y Mannheim nos recuerdan, la cultura compartida surge de la interacción, no sólo de la suma de las acciones de participantes individuales, es un proceso dialógico (1995:2). En esta interacción de naturaleza dialógica, el lenguaje permite a los hablantes ubicarse dentro de un mundo social y articular aún de manera ininterrumpida una serie de voces opuestas. Así mismo, los mundos compartidos que emergen de los diálogos están en continua creación, re-creación, negociación y re-negociación (1995:3).

3.1. Curso de Quechua

El curso de idioma Quechua ha sido presentado por sus promotores como un curso de iniciación a la cultura andina y al idioma Quechua. En el folleto de presentación del curso se describe como un idioma marginalizado al igual que sus millones de hablantes desde la colonia, pero que en vista de los recientes movimientos sociales y políticos en América del Sur hay un re-surgimiento de la conciencia colectiva para restaurar la identidad de las poblaciones indígenas. El dictado del módulo aquí descrito contó con la participación de 20 estudiantes, 7 de ellos Belgas y el resto migrantes andinos de origen peruano y boliviano, la gran mayoría mujeres. Durante las clases dictadas por una profesora quechua-hablante se invitó a un ponente también quechua-hablante; ambos se refirieron al idioma Quechua como una forma de vida, relacionado con la naturaleza y una cosmovisión particular vinculada a la

Pachamama. El ponente también hizo referencia a los movimientos sociales en América del Sur, a un contexto de crisis en el mundo materialista y la importancia de activar la Pachamama con los sentidos en situaciones de crisis personal.

“El Quechua es una forma de vida...el Quechua o Runasimi es el idioma de las personas, no sólo un idioma, un idioma que lo prohibieron para que desaparezca, pero como es una cultura viva, la lengua y las personas están aún vivas...es la expresión de una cultura que no quiere morir, es una cultura persistente...es una lengua que permite subir montañas, traspasar, además es un lenguaje muy tierno, que expresa ternura con su entorno, con los niños, los abuelos...es un idioma dulce, inclusivo con su entorno, muy sentido ...” (Profesora 28/4/2012)

“...El Quechua es mucho más que un idioma, es una energía, una clave de cómo vivir con uno mismo y porqué no, con el todo. Es un movimiento social universal cósmico biológico, porque sentimos que en este mundo hemos llegado a un mundo de fin egoísta materialista. Esta cultura propone una armonía con la vida, todo es vida, las piedras, los cerros, Runasimi, ser runa es algo muy profundo, es ser un ser humano, recordar lo que uno es...En el Perú la depresión no se puede sentir, con un abrazo, un ¿cómo estás? se activa el cuerpo, aquí no, yo lo veo así están activando la Pachamama, su cuerpo es una Madre Tierra...invocando a los apus, son centros de energía, el cuerpo se educa y el cuerpo empieza a hablar, a través de la sensación... Hay importancia de la espiritualidad en los procesos sociales, importancia de agradecer, no se trata de entender el mundo sólo como una cosmovisión sino de practicar de saludar de abrazar, es importante entenderlo en los movimientos sociales...El idioma Quechua tiene que ver con la Pachamama, con los apus es más que un idioma.” (Ponente 24/3/2012)

3.2. Ceremonia ritual

Coincidiendo con el curso de Quechua, algunos de participantes asistieron a una ceremonia ritual en Abril de 2012 ante la visita de un sacerdote andino o Paqo a Bruselas. Él se encontraba de gira, o como él mismo lo describió, de “peregrinación” en Europa, pues tenía la tarea de difundir un mensaje desde los Andes, ya que en su comunidad habían visto “cambios en el viento y las nubes”, porque la Tierra se estaba desorganizando. Primero se dirigió al grupo en Quechua pero como los presentes no dominaban el idioma les habló luego en castellano. Se presentó vestido con poncho, chullo, chuspa y ojotas a la usanza de los habitantes indígenas del Cusco. Antes de comenzar con su mensaje a la audiencia compuesta de 17 personas, el Paqo procedió a una breve ceremonia ritual de agradecimiento a la Pachamama. Entregó a cada uno de los presentes una hoja de coca seca que tomó de su chuspa, luego cogió tres hojas de coca en su mano, les dio un soplido y las puso sobre una lliklla en el piso. Luego tomó un sorbo de un vaso de agua y vertió el resto al piso, le dio de

beber a la Pachamama. El Paqo explicó que las hojas de coca y el agua en el piso eran para reconocer la presencia de la Madre Tierra entre nosotros. Mencionó que no importaba cuáles eran nuestras creencias pero que era siempre muy importante reconocer la presencia de la Naturaleza entre nosotros pues el Planeta Tierra era nuestra casa.

“No importa donde estemos, pero si estamos reunidos mismo si estas solo, siempre acuérdate de la Pachamama, no importa en lo que crees, quizás hasta no crees, es muy importante, tienes que reconocer su presencia, es la Naturaleza, es nuestra casa, este es nuestro planeta, no hay otra Tierra, es nuestro Planeta Tierra, por eso hacemos esto, por la Pachamama.” (Paqo, 29/04/2012)

Luego explicó a los presentes que tenía la misión de afectar “la conciencia colectiva de la gente” y pasó a explicar el porqué.

“...la ceremonia es para dar valor, para que la persona le de valor y mande energía, el poder decir a la tierra ‘Madre’ con el soplido de la hoja de coca, te permite vivir de frente a la Tierra, por lo menos diez segundos, es como si la miro esta copa empieza a existir para mí, por eso es importante reconocer la presencia de la Pachamama (...) la Tierra es nuestro cuerpo y somos el espíritu de la Tierra...cuando reconocemos a la Tierra reconocemos el espíritu que estas cuidando y tu condición de espíritu (...) en la Tierra nos hemos desorganizado, cada quien defiende lo que quiere...pero es posible desaprender lo que hemos aprendido...si a la Tierra le pasa algo a nosotros también nos pasa algo... los chamanes lo que queremos es que reconozcan a la Tierra como su cuerpo y como su casa...hagamos con conciencia, sepamos que es nuestro cuerpo, si perforamos nos estamos perforando una parte de nosotros (...) que sean felices pero por favor den a la Tierra, la Tierra te pide la conciencia de compartir...habrá el regreso de la conciencia de la Tierra ...en el Ayni somos cuerpo y compartimos, es la determinación de vivir, solo hay vida cuando se puede dar a otra vida algo...” (Paqo, 29/04/2012)

3.3. Emisión de radio

En Abril de 2013 un pequeño grupo de alumnos del curso de Quechua iniciaron la emisión de un programa de radio bi-mensual en castellano a través de una radio belga. A continuación se presentan pasajes de una transcripción del programa de radio dedicado a la Pachamama y que fue emitido con motivo del día de la madre en el mes de mayo del 2013. La emisión estuvo dirigida por 4 locutores y locutoras, migrantes andinos residentes en Bruselas, dos de ellos de origen peruano, y las otras dos de origen ecuatoriano y boliviana. Se trata de migrantes que llegaron a Bélgica muy jóvenes pero que han mantenido contacto con sus países de origen y e interesados en temáticas vinculadas a éstos.

En esta emisión, al igual que en las charlas del curso de Quechua, se aprecia una vinculación de la Pachamama con los movimientos sociales indígenas y nociones del Buen Vivir, y se

resalta la importancia de aplicarlas hoy en día en un contexto de “crisis occidental” referida más que nada a los paradigmas de modernidad, desarrollo, consumo, entre otros. La emisión se anunció con la siguiente presentación:

“Para los pueblos andinos la tierra es nuestra madre y la llamamos Pachamama. Una divinidad que está en el centro de la cosmología tradicional como Madre Universal, protectora, proveedora de vida y alimentos. En esta emisión daremos una mirada a esta Pachamama, una unidad de la que formamos parte plantas, animales, elementos naturales, seres humanos”.

Luego de las presentaciones de los locutores y de comentarios intercalados con la emisión de canciones, se dio paso a una conversación sobre la Pachamama. Aquí algunos extractos del intercambio emitido:

“Locutora 1: la emisión está dedicada al mundo andino... descubriremos qué grande es nuestra cultura y que enseñanzas nos puede traer para aplicarlas en el mundo actual la emisión de hoy está dedicada a la Pachamama madre tierra y a todas las madres del mundo. También tenemos como es habitual la noticia de actualidad la elección de un nuevo presidente de la organización de movimientos indígenas en el Ecuador y no faltara nuestra agenda cultural, también tendremos una poesía bilingüe dedicada a la Pachamama.

Locutor 1: Tenemos una pequeña información que les interesa a los amigos del Ecuador y a toda América Latina, la elección de un nuevo presidente en Ecuatorunari la organización indígena de los andinos del Ecuador de los kichwas (...) eligió a Carlos Pérez como nuevo presidente (...) reconocido defensor de la naturaleza, del medio ambiente, de los derechos individuales y colectivos de las comunidades campesinas, indígenas, originarias del Ecuador (...) que se oponen en realidad a los grandes proyectos mineros (...) que intentan instalar actividades mineras sin el consentimiento de las comunidades campesinas o indígenas como es su derecho entonces es un momento muy importante en el movimiento indígena ecuatoriano puesto que se renueva la dirigencia, se renuevan las propuestas, y en realidad lo que se intenta hacer es profundizar el trabajo para defender a nuestra madre, a nuestra madre Pachamama.

Locutora 2: para nosotros los pueblos andinos la Tierra es nuestra madre y la llamamos Pachamama, es una divinidad importantísima que está en el centro de la cosmología tradicional como madre universal protectora y proveedora de vida y de alimentos y realmente la Pachamama es la fuente de sustento de toda la humanidad, ella cobija a los hombres y favorece la fertilidad, la Pachamama no es solo la tierra geológica como tampoco sólo la naturaleza es todo eso en su conjunto, los animales, las plantas, los elementos naturales, los humanos todos formamos una unidad.

Locutor 2: así es en realidad los seres humanos necesitan mucho de la Tierra, de la Pachamama, nosotros no tendríamos porqué estar perjudicando la salud de nuestra Tierra nuestra Pachamama, es por esta razón que en el mundo andino la Pachamama es una divinidad, (...).

Locutora 2: es porque la relación que los andinos tienen con la Pachamama obedece a una lógica cósmica espiritual y no a una lógica mercantil, nosotros no vemos a la naturaleza como algo exterior a nosotros sino como una parte integrante de nuestro ser, además la Pachamama es también nuestra casa y en este hogar convivimos todos los seres humanos, los animales, las plantas, todos en realidad todos estamos íntimamente relacionados con el aire, el agua, el suelo, los vientos, las montañas, es decir con todas las fuerzas de la naturaleza que componen el medio ambiente y como acabas de decirlo (...) los ancianos andinos dicen que hasta las piedras tenemos que respetarlas porque ellas nos sirven del testigos del paso por esta vida y esta percepción tan linda, tan respetuosa que tienen los pueblos andinos impide que se explote la tierra como lo está haciendo la sociedad capitalista antropocéntrica y moderna.

Locutor 2: (...) nos trae al alma, desde el alma Pacha significa justamente el tiempo y el espacio, (...) es el sentido divino que le da el mundo andino que le da la gente andina a su existencia el tiempo, el espacio, el cosmos, forma parte de esta cosmovisión y nosotros estamos siempre en esa, con esa intención de agradecer ante todo nuestra existencia, y poder disfrutar de la tierra como nuestro hogar, con mucho respeto, por esa razón en nuestra cultura nosotros realizamos ofrendas que han tenido, han persistido, y han tenido mucha repercusión en la gente actual, la corpachada por ejemplo, la challada o el pago a la tierra como se le conoce.

Locutora 2: Si para completar tu explicación es verdad que nosotros los pueblos andinos tenemos una relación muy íntima y de reciprocidad también con la Pachamama, y por eso como acabas de decirlo hacemos ancestralmente ofrendas en su honor, porque como los mortales que cobija la Pachamama también siente hambre y sed, y a cambio de su protección y generosidad hay que ofrendar parte de lo que uno recibe. Así es que la corpachada es un ritual que permite devolverle simbólicamente algo.... es en realidad una forma de pago a la Pachamama por todo el bienestar que ella nos ofrece (...). Por eso los andinos en cualquier momento del año antes de tomar cualquier líquido se inclina el vaso para convidar a la tierra, para convidar el primer trago y entre los campesinos del sur de los andes la expresión más común y familiar es simplemente dar de comer y beber a la Tierra.

Locutor 1: (...) son tareas importantes de hacer estas ceremonias ya que se hacen en momentos específicos del año, y se hacen para celebrar el hecho de tomar algo de la tierra y antes de tomarlo lo agradecemos, es el acto simple y sencillo que toda la gente debería practicar, el hecho de sentir que la tierra como tal, como un ente viviente y agradecerle diciéndole sírvete Madre, sírvete Padre (...).

Locutora 2: (...) el colonialismo, se atacó directamente a la Pachamama y a su culto, eso fue algo muy grave más que un desposeimiento, fue una ofensa a una nuestra divinidad sagrada, y un dolor muy grande que nuestro pueblo ha sufrido. Pero seamos optimistas y constatemos que a pesar de la empresa de destrucción de la cultura y la espiritualidad indígena, el culto de la Pachamama sigue vigente gracias a un fenómeno de sincretismo, puesto que el arquetipo de la madre, la madre divina, la madre universal, existe también en otras religiones como en el cristianismo y ahora la Pachamama está relacionada con el culto de la virgen (...).

(...)

Locutor 1: (...) quizás nos puedas decir algo de la Pachamama en relación con el Sumac Kawsay.

Locutor 2: El Sumac Kawsay es si lo traducimos estaríamos diciendo el Buen Vivir o el Vivir Bien, tiene mucha relación con la Pachamama porque en la cosmovisión andina nosotros tomamos en cuenta a la Tierra como esencial, entonces en ese sentido el hecho de tener una serie de formas de vida de respeto de cuidados a la tierra nos lleva a una manera de vivir y el Sumac Kawsay quiere reflejar esta filosofía de vida porque eso es, es una filosofía de vida.

Locutora 2: Es una filosofía, pues que tal vez pueda servir de ejemplo a nuestra civilización enferma de tanto consumir, de tanto explotar, como dices (...) el Sumac Kawsay es un nuevo paradigma que puede ayudarnos a salir de esta crisis mundial que conocemos, es más que una crisis económica, es una crisis medio ambiental, social y espiritual que demuestra el fracaso del modelo de desarrollo capitalista, lo que los pueblos andinos queremos proponer al mundo es el Sumac Kawsay, como dijiste, donde una filosofía donde la naturaleza deja de ser un objeto, una mercancía y donde es un sujeto de derecho, donde hay un equilibrio entre cultura y naturaleza, y donde se puede convivir en armonía con ella, eso me parece que es el Vivir Bien.

Locutor 2: (...) bien y no es por nada que en Latino América se están manifestando muchos movimientos indígenas (...) y nuestros países están siendo observados por la comunidad internacional justamente a raíz de estas prácticas ancestrales y naturales en las que nosotros siempre hemos sabido vivir.

Locutora 2: Ojalá los gobiernos europeos y occidentales hagan caso y escuchen el mensaje de nuestros pueblos andinos (...) nosotros humanos dependemos de la Pachamama, de la Tierra, en cambio ella no nos necesita para vivir, lo que demuestra una realidad, mucha sabiduría y humildad también de la parte de los andinos y como dijiste deberíamos tener nosotros acá esa misma sabiduría y esa misma humildad hacia la Pachamama.

(...)

Locutor 1: Muy pertinente coincido plenamente ...desde los movimientos indígenas, movimientos sociales, originarios del continente se están desarrollando, gestando nuevas propuestas como el Sumac kawsay y que efectivamente en el mundo entero se sigue de cerca estas propuestas (...).” (Emisión de radio 12/05/2013)

Como apreciamos de este extracto, los temas tratados en torno a la Pachamama estuvieron vinculados con diversos significados pero siempre en función al origen de la vida, la vida misma, y a la Tierra. Los locutores/as se refirieron también a la necesidad de agradecer a la Pachamama a través de pagos a la tierra considerando estas relaciones de reciprocidad que existen entre humanos y la naturaleza. Al mismo tiempo se hicieron referencias a la historia del colonialismo y sus consecuencias, el desposeimiento de conocimiento y el dolor y sufrimiento causado, pero al mismo tiempo hicieron referencias de supervivencia de una cultura a través del sincretismo. Finalmente se vinculó a la Pachamama con el Buen Vivir,

reconociendo que el respeto y cuidado que la Tierra merece están al centro de una manera de vivir en armonía y equilibrio. Una manera que al decir de los locutores, ante la crisis “medio ambiental, social y espiritual que demuestra el fracaso del modelo de desarrollo capitalista”, se presenta como una propuesta desde los pueblos andinos hacia los “gobiernos europeos y occidentales” para salir de dicha crisis.

3.4. Manifestación y encuentro ecologista

Estas ideas vinculadas de diversa manera al significado de Pachamama pero cuyo eje se encuentran en torno al respeto a la Madre Tierra y a las relaciones que surgen entre ésta y las personas, y entre las personas mismas, son reflejadas también a nivel de la participación política de algunos de los participantes entrevistados en esta etnografía. Las reivindicaciones vinculadas a la Pachamama en este contexto no sólo se refieren a las ideas de reciprocidad, solidaridad, o complementariedad. También se refieren a aquellas de ciudadanía universal e igualdad de condiciones, a la mejora del entorno inmediato pero también al respeto de la naturaleza en general y de los modos de vida que dependen directamente de ella. En los siguientes párrafos se describe la participación de migrantes andinos en una manifestación a favor del medio ambiente y en un encuentro ecologista.

En junio de 2012 se organizó una acción de protesta frente a la sede del Consejo Europeo en Bruselas por una coalición de organizaciones no gubernamentales belgas y asociaciones de migrantes peruanas y de migrantes de América Latina en Bélgica. La protesta se hizo con el propósito de manifestar el apoyo a la población de la región de Cajamarca en Perú que venía desde hace varios meses oponiéndose a un megaproyecto de extracción minera en su región que requería el trasvase de 4 lagunas naturales, las mismas que abastecían de agua a la población y eran usadas para la agricultura de la región. La protesta se llevó a cabo en el mismo momento en que el presidente Peruano se reunía en Bruselas con el Presidente de Consejo Europeo en la sede de la Unión Europea. La reunión de ambas autoridades estaba destinada al apoyo de la ratificación de los acuerdos comerciales entre la UE y Perú y Colombia. Mientras la reunión se efectuaba a puerta cerrada, los manifestantes que se encontraban en el exterior del edificio, migrantes de origen peruano y latinoamericano y belgas, sostenían pancartas y cantaban los lemas iguales a los que se habían utilizado en las manifestaciones en Perú: “Agua si, Oro no”. El comunicado circulado convocando la protesta hace referencia a la necesidad de proteger la “Vida” y el equilibrio ecológico, el medioambiente, el territorio y el agua.

“Respaldamos al pueblo de Cajamarca en su lucha contra el megaproyecto Minas Conga (...) destruiría lagunas, cabeceras de cuenca y pondría en riesgo el equilibrio ecológico de la región, equilibrio indispensable para la conservación de la Vida y el desarrollo de las comunidades directamente afectadas. Denunciamos que dicho megaproyecto viola en Convenio 169 de la Organización del Trabajo, ya que no respeta el derecho de las comunidades y rondas campesinas a decidir de sus propias formas de desarrollo. Estas comunidades han manifestado reiteradamente su decisión de optar principalmente por actividades agrícolas y ganaderas, en mayor acorde con su principios de organización social y económica (...). Rechazamos enérgicamente la persecución que el Estado peruano viene ejerciendo en contra de los líderes de las comunidades y rondas campesinas, líderes ambientalistas, y autoridades locales que han decidido escuchar la voz del pueblo y defender el medioambiente, el territorio, el agua, la Vida. No más criminalización de la protesta social. Por último, rechazamos la actual orientación de su gobierno que no hace más que profundizar el modelo neoliberal, extractivista y primario-exportador que ha imperado en el Perú desde el periodo colonial (...)”. (Comunicado 12/06/2012)

Así mismo, en agosto de 2013 en el marco de un encuentro ecologista en Bélgica, participantes de origen andino fueron invitados a presentar la temática: “Las alternativas al capitalismo en América Latina: El paradigma del Buen Vivir”. Las tres exposiciones presentadas versaron sobre el paradigma del Buen Vivir, el Neo-extractivismo, y los movimientos sociales en la Región Andina y su vinculación con las reivindicaciones del Convenio OIT 169. Estas presentaciones fueron hechas en francés y dirigidas mayoritariamente al público belga que participaba del encuentro ecologista. Una de ellas fue presentada de la siguiente manera:

“(…) Como ya lo han notado el francés no es mi idioma materno ni el idioma en que trabajo pues en el trabajo hablo inglés. Me disculpo por esta dificultad técnica. Sin embargo en este mundo global un hecho que es cada vez más evidente es que no hay diferencia de idioma ni de cultura posible de separarnos cuando hay intereses, objetivos y preocupaciones sinceras por el futuro de nuestro planeta. Más allá del capitalismo como modelo de vida es posible otros modelos de vida, otras formas de considerar nuestra relación con la tierra que nosotros habitamos, otras epistemologías, que hacen posible el sueño de vivir juntos y en armonía con nuestra Madre Tierra. Es también una lucha diaria para algunos pueblos como lo demuestran los tres proyectos que explicamos hoy día”. (Encuentro ecologista, ponencia 2, La Terre-Mère, modèle extractiviste et conflits sociaux aux Andes, 30/03/2013). Traducción propia³.

³ “Comme vous avez déjà note le français n’est pas ma langue maternelle ni ma langue de travail car je parle au travail en anglais, Alors je m’excuse pour cette technicality. Pourtant dans cette monde globale en fait que c’est évident de plus en plus est que il n’y a pas de différence de langue ni de culture possible de nous séparer quand il y a des intérêts, des objectives et préoccupations sincères pour l’avenir de notre planète. Au-delà du capitalisme comme modèle de vie, il est possible des autres modèles de vie, des autres façons de considérer notre relation avec la terre que nous habitons, des autres épistémologies, qui font possible le rêve de vivre ensemble et en harmonie avec notre mère Terre. C’est aussi un combat jour après jour pour certains peuples comme le montre les trois projets que je vous explique aujourd’hui ».

La participación de los migrantes de origen andino en dicho encuentro ecológico se dio en el contexto de apertura de un partido político belga de centro-izquierda hacia los ciudadanos belgas de origen inmigrante. En entrevista con uno de sus militantes de origen andino, expresó lo siguiente:

“...me parece importante-urgente una escuela verde, continuar con lo empezado, para que intercambiamos ideas, nos fortalezcamos con reflexiones y argumentos latinos, Pachamama, buen-vivir, solidaridad norte-sur, economía social, ciudadanía universal...Bruselas verde e intercultural...” (Hombre, 47 años, residente en Bélgica por 15 años, militante partido centro-izquierda, 25/03/2014)

Esta preocupación se manifestó en el marco de la aceptación de las candidaturas de 4 militantes de origen andino para participar en la lista electoral de dicho partido en las elecciones regionales de mayo de 2014. Uno de los candidatos de origen andino, al comunicar su candidatura para las elecciones regionales en Bruselas envió un mensaje en francés que reivindicaba los valores expresados en el paradigma del Buen Vivir.

“(...) ante todo soy un ciudadano surgido de la migración andina, actualmente deseoso de participar en la política para defender las ideas y valores de (...) la solidaridad, la reciprocidad, la complementariedad y la igualdad (...) estoy convencido que la construcción de una sociedad post-productivista, post-consumista y post-extractivista es el asunto de todos y cada uno (...) es indispensable re-pensar los vínculos entre los individuos de una parte y entre los individuos y el medio ambiente de otra parte. Los límites de nuestro planeta y de nuestras diversas crisis ecológicas, económicas, financieras, bancarias y sociales a las que nos confrontamos hoy en día nos lo imponen(...) al participar en política me comprometo a combatir este estado de las cosas, para que Bruselas se convierta en una región donde el Buen Vivir no sea sólo un ideal pero una realidad (...)”(Hombre, 35 años, residente en Bélgica por más de 20 años, candidato partido centro-izquierda, 07/04/2014). Traducción propia.⁴

Los datos etnográficos descritos en esta última parte nos muestran que los discursos y significados relativos a la Pachamama, a la Madre Tierra, al Buen Vivir y a la Naturaleza, ya no son más del exclusivo dominio de poblaciones que habitan físicamente en el llamado Sur, en este caso la región Andina, ni tampoco limitados a espacios culturales o espacios privados, sino que han pasado a ocupar el espacio público en el llamado Norte. Los migrantes de origen

⁴ “(...) je suis avant tout un citoyen issu de la migration andine (...) désireux à présent de m’engager en politique pour défendre les idées et valeurs (...) la solidarité, la réciprocité, la complémentarité et l’égalité (...) je suis convaincu que la construction d’une société post productiviste, post-consumériste et post-extractiviste est l’affaire de tout un chacun (...) il est indispensable repenser les liens entre les individus entre eux d’une part, et entre les individus et leurs environnement d’autre part. Les limites de notre planète et les diverses crises écologiques, économiques, financières, bancaires et sociales auxquelles nous sommes aujourd’hui confrontés nous l’imposent (...) en m’engageant en politique je m’engage donc à combattre cet état de choses, pour que Bruxelles devienne une région au le Bien Vivre, ne soit plus un idéal mais une réalité (...)”.

andino han hecho uso de los mecanismos formales propios del contexto actual en el que viven en Bruselas, para transmitir sus propuestas partiendo de sus vivencias y cosmovisión, alimentadas tanto por sus lugares de origen como por el lugar donde actualmente residen. De esta manera están participando activamente y contribuyendo en su sociedad actual, proponiendo desde su visión de la Pachamama, otras posibilidades de pensar y sentir en el mundo occidental.

4. Algunas conclusiones

La presente ponencia ha intentado poner de relieve las contribuciones que migrantes de origen andino en Bruselas ofrecen desde otra cosmovisión distinta a la occidental. Al centrarnos en el uso del vocablo Pachamama en los distintos contextos aquí descritos, y en el significado e interpretaciones que le otorgan y las vinculaciones que de ella se desprenden, como los son los valores y principios del Buen Vivir, hemos confrontado cómo es que en Bruselas se produce una circulación de saberes desde el Sur hacia pleno centro de poder y conocimiento occidental.

Las ideas expresadas en los discursos presentados aquí cuestionan la colonialidad existente en las relaciones binarias hombre/naturaleza al poner al centro de ellas la Pachamama o Madre Tierra. Nos invitan a reflexionar hasta qué punto es que se está dando inicio al despertar de la conciencia de Europa, como lo señalaba el Paqo andino, en función a una “epistemología del Sur” (De Sousa Santos 2011). En todo caso, sugerimos que la presencia de la Pachamama en cada uno de esos discursos, deben ser entendidos como una “actitud de-colonial” en el espacio transnacional, llamada a cambiar el balance de poder del sistema moderno/colonial que ha denegado la existencia de poblaciones y conocimiento no Europeos, y permita de esta manera entrar en un diálogo que reconozca la heterogeneidad para un intercambio de experiencias y saberes (Quijano 2007:177). En otras palabras, para que se abra paso a una “interculturalidad crítica” como proceso, proyecto y estrategia para reconstruir las relaciones de saber, ser, poder y de vida radicalmente distintas (Walsh 2010:91).

BIBLIOGRAFÍA

Albó, Xavier (2009) “Etnicidad y política en Bolivia, Perú y Ecuador”. En Pablo Sandoval, *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos IEP.

Arnold, Simón Pedro (2009) “Interculturalidad: oportunidad para un nuevo discurso ético”. En Luis Enrique Rivera, *La Interculturalidad como principio ético para el desarrollo de nuestros pueblos*. Arequipa: Instituto Andino de Ciencia y Ética INACET.

Cánepa, Gisela (2008) “The Fluidity of Ethnic Identities in Peru”, CRISE Working Paper 46, Department of International Development, Oxford: University of Oxford.

De Sousa Santos, Boaventura (2011) “Epistemologías del Sur”, *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16(54): 17-39. Maracaibo, Venezuela: Universidad del Zulia.

Falzon, Mark-Anthony (2009) *Multi-sited Ethnography: Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research*. Surrey: Ashgate.

Gudynas, Eduardo (2011) “Buen Vivir: Today’s tomorrow”, *Development*, 54(4):441-447.

Huanacuni, Fernando (2010) *Buen Vivir/Vivir Bien: Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Lima: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas CAOI.

Marcus, George (1995) “Ethnography in/of the world system: The emergence of multi-sited ethnography”, *Annual Review of Anthropology*, 24:95-117.

Matos Mar, Jose (2004) *Desborde popular y crisis del Estado. Veinte años después*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Méndez, Cecilia (1996) “Incas Si, Indios No: Notes on Peruvian Creole Nationalism and its Contemporary Crisis”, *Journal of Latin American Studies*, 28(1):197–225.

Mignolo, Walter (2009) “Epistemic Disobedience, Independent Thought and Decolonial Freedom”, *Theory, Culture & Society*, 26 (7-8):159-181.

Mignolo, Walter (2011) *The Darker side of Western Modernity: Global futures, decolonial options*. Durham and London: Duke University Press

Núñez-Borja, Carmen y Stallaert, Christiane (2013) “Mujeres migrantes andinas en Bruselas: género y colonialidad del poder”, *Anuario Americanista Europeo*, Sección Tema Central, 11: 31-50.

Quijano, Aníbal (1991) “Colonialidad y Modernidad/Racionalidad”, *Perú Indígena*, 13 (29): 11-21.

Quijano, Aníbal (2000) “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En Edgardo Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

Quijano, Aníbal (2007) “Coloniality and Modernity/Rationality”, *Cultural Studies*, 21 (2-3): 168-178.

Quijano, Aníbal (2009) “Otro horizonte de sentido histórico”, *América Latina en Movimiento*, 441: 2-5.

Quijano, Aníbal (2012) “Bien Vivir?: Entre el “desarrollo” y la des/colonialidad del poder”, *Contextualizaciones Latinoamericanas*, 4(6): 1-6.

Sáenz, Rocío y Salazar, Iván (2007) “Realidad y sueño latinoamericano en Bélgica”. En Gioconda Herrera and Isabel Yopez, *Nuevas migraciones latinoamericanas a Europa, Balances y Desafíos*. Quito: Flacso.

Tedlock, Dennis y Mannheim, Bruce (1995) (eds.) “Introduction”, *The Dialogic Emergence of Culture*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

Van Broeck, Anne-Marie (1995) “Les immigrés Latino-américains sans documents”. En Johan Leman (ed.), *Sans documents: Les immigrés de l'ombre, Latino-américains, polonais et nigériens clandestins*. Bruxelles: De Boeck Université.

Walsh, Catherine (2010) “Interculturalidad crítica y educación intercultural”. En Jorge Viaña, Luis Tapia, y Catherine Walsh, *Construyendo Interculturalidad Crítica*. La Paz: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello.

Weisskoppel, Cordula (2009) “Traversing Cultural Sites: Doing Ethnography among Sudanese Migrants in Germany”. En Mark-Anthony Falzon (ed.), *Multi-sited Ethnography: Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research*. Surrey: Ashgate

MATERNIDAD TRANSNACIONAL: CUIDADOS Y AFECTOS MEDIADOS POR LAS TECNOLOGÍAS DE LA INFORMACIÓN Y LA COMUNICACIÓN

María del Carmen Peñaranda-Cólera
MariaCarmen.Penaranda@uab.cat
Departament de Psicologia Social
Universitat Autònoma de Barcelona

1. Migrando en tiempos de globalización

El final del siglo pasado y los inicios del siglo XXI se han caracterizado por un incremento en la intensidad de los movimientos migratorios internacionales, hecho que ha comportado una serie de cambios en las pautas de residencia y trabajo de miles de personas a través de las fronteras de los Estados nación, en un contexto de globalización y de rápida proliferación y utilización de las nuevas tecnologías de la información y del transporte (Beck, 1998). Las actuales movilidades migratorias se pueden enmarcar, por lo tanto, en la llamada época postmoderna y, en concreto, en el contexto globalizador, contexto insertado en las dinámicas propias del predominio de los flujos y la multiplicación de las interconexiones que caracteriza a la sociedad de la información (Castells, 1997).

Uno de los principales protagonistas de este proceso globalizador han sido los avances en materia de tecnologías del transporte y tecnologías de la información y comunicación (a partir de ahora, TIC). El desarrollo de estas innovaciones tecnológicas ha supuesto un hecho diferencial, marcando claramente un “antes” y un “después” en la configuración de las redes y conexiones transnacionales lo que, a su vez, le ha conferido unas características específicas a los procesos migratorios. Este incremento significativo de las interconexiones ha sido también recogido por Castles y Miller (2004), quienes apuntan que dicha intensidad ha transformado la propia naturaleza del *migrar*. A pesar del papel transformador de estas nuevas tecnologías de la comunicación y del transporte, hay cierto acuerdo respecto a que más allá de las propias tecnologías, son las prácticas que posibilitan las que han generado diferencias en la configuración de las migraciones internacionales y, por ende, en el vivir del migrante, permitiendo que se puedan mantener vínculos significativos y continuos en su vida familiar, social y política, tanto en el país de llegada como en su comunidad de origen (Smith, 1999),

así como en los espacios transnacionales que permiten vincular distintas sociedades (Glick Schiller, Basch y Blanc-Szanton, 1992).

La multiplicación de las opciones de comunicación y desplazamiento y el incremento de las interconexiones a nivel global han generado un contexto sociohistórico en el que tiene cabida hablar de una “nueva era de la migración” (Castles y Miller, 2004). Esta “nueva” era de la migración se caracterizaría, no tanto por la emergencia de prácticas nuevas, sino más bien por la adaptación de prácticas ya existentes a nuevas formas y temporalidades de mano de las TIC: las antiguas divisas corren ahora veloces de mano de las transferencias de dinero; las cartas, a través de las cuales narrar las experiencias vividas en la distancia, toman forma de email; las llamadas telefónicas ocasionales se convierten en cotidianas gracias al acceso telefónico a través de los locutorios, de las tarjetas telefónicas de prepago, de las tarifas internacionales económicas disponibles en los teléfonos móviles o de las llamadas a través de Skype; y, los detalles del día a día (ya sea en forma de foto o de mensaje instantáneo) son compartidos por WhatsApp o Facebook.

En esta línea, el discurso del transnacionalismo insiste en que son los avances en el campo de las tecnologías del transporte y las TIC lo que imprime un carácter de novedad a las redes y las conexiones propias de los procesos migratorios. Novedad porque esas conexiones, movilidades, vínculos y redes establecidas por migrantes entre origen y destino no son consideradas en sí mismas como algo insólito, aunque sí se considera novedosa su densidad y magnitud¹. Se habla de una densidad y magnitud tal, que pareciera que no sólo estamos ante un cambio cuantitativo (es decir, un cambio relativo a la cantidad de vínculos establecidos), sino que más bien nos encontramos frente un cambio cualitativo; es decir, una transformación relativa a la calidad, centralidad e importancia de las conexiones y las redes que caracterizan y definen los procesos migratorios y la vivencia de la experiencia migratoria. En este sentido, partimos de la idea de que las actuales movilidades migratorias están afectadas por los procesos de interconexión generados por los flujos de información y comunicación, de manera que se están produciendo cambios sustanciales en las formas y significados de los movimientos de las personas alrededor del mundo.

En los últimos años, los flujos migratorios procedentes de América Latina hacia España han

¹ Las nuevas tecnologías impregnan de velocidad e instantaneidad a las comunicaciones, multiplicando de este modo la posibilidad de contactos y de relaciones transnacionales posibles.

experimentado un proceso de aceleración y feminización². La feminización de la migración, que hace referencia tanto a la gran cantidad de mujeres que han iniciado procesos migratorios internacionales, como a la salida de éstas como primer eslabón de la cadena migratoria, ha producido una ruptura ideológica así como la activación de complejos procesos de adaptación en torno a la concepción y el ejercicio de la maternidad transnacional (Pedone, 2008), tanto en los países de origen como en los países de destino. Estas migrantes han llegado a ocupar un nicho laboral emergente en los países de destino como resultado de la incorporación de la mujer en el mercado de trabajo que, unido a la desigualdad de género en la reproducción social y a la ausencia de servicios públicos que cubran estas necesidades de cuidados, ha visto incrementado la demanda de trabajadoras inmigrantes para cubrir la transferencia del trabajo de cuidados (generándose lo que se conoce por *care drain* o fuga de cuidados). Es por esta razón que cada vez resulta más común ver a mujeres migrantes trabajando en el área del trabajo doméstico y del cuidado.

Como apunta Cristina Vega (2009: 113), “el rostro de quienes cuidan asalariadamente es con frecuencia un rostro femenino y migrante, habitualmente latinoamericano”. Paradójicamente, el cuidado que ejercen como parte de su trabajo en el país destino, es al que renuncian en origen, ya que muchas de estas mujeres dejan a sus hijos e hijas a cargo de sus madres, hermanas u otras cuidadoras. En este sentido, además de participar en estos procesos de transferencia del trabajo de cuidado que las lleva con frecuencia a desempeñar productivamente un trabajo reproductivo, tienen que hacer frente al propio ejercicio de ser madre en/desde la distancia. Es lo que se conoce como las cadenas globales de cuidado³, que son cadenas de dimensiones transnacionales que se conforman con el objetivo de sostener cotidianamente la vida, y en la que los hogares se transfieren trabajos de cuidados de unos a otros a base de ejes de poder, entre los que destaca el género, la etnia, la clase social y el lugar de procedencia (Pérez Orozco, 2007).

Estas mujeres, al contrario de lo que se dice, no abandonan a sus hijos e hijas con la migración sino que, como veremos a continuación, desarrollan “maternidades intensivas” (Parreñas, 2005): no solo siguen manteniendo relaciones afectivas con sus hijos e hijas y

² En las últimas décadas, el Estado Español se ha convertido en el segundo lugar de destino, después de Estados Unidos, de los flujos migratorios latinoamericanos. Asimismo, se ha producido un incremento significativo de mujeres procedentes de América Latina que migran hacia Europa, especialmente España e Italia (Herrera, 2011)

³ Como apunta Amaia Pérez Orozco (2007), la conformación de las cadenas globales de cuidado es uno de los fenómenos más paradigmáticos del actual proceso de feminización de las migraciones en el contexto de la globalización y la transformación de los Estados del bienestar.

asumiendo su rol reproductivo proporcionando cuidados desde lejos, sino que también asumen el rol productivo, propio del proveedor masculino, a partir del envío de remesas económicas. Con independencia de los conflictos que sugiere el hecho de estar cuidando de los hijos e hijas de otros/as, y no tanto por el cuidado dispensado a éstos/as, que se hace bien y con cariño, sino por no tener la posibilidad de cuidar de los hijos e hijas propios, estas madres buscan fórmulas y estrategias que les permitan seguir ejerciendo este cuidado, en este caso, desde la distancia.

Es aquí donde las TIC, entendidas como artefactos para la relación, adquieren un papel fundamental. Esta forma de *hacer y ser* madre desde la distancia es lo que se conoce como maternidad transnacional, que es una variación en el ejercicio de la maternidad que responde a una reorganización que busca la acomodación a una separación física y temporal entre una madre y sus hijos (Hondagneu-Sotelo y Avila, 1997). Es decir, frente a la distancia física, se ponen en juego una serie de prácticas que pretenden mantener la relación entre madre e hijo/a y la reproducción de los procesos de cuidado y de trabajo afectivo familiar.

El objetivo de este trabajo, basándonos en entrevistas biográficas en profundidad realizadas a mujeres migrantes latinoamericanas en Barcelona, es dar cuenta de estas nuevas formas de *ser y vivir juntos* a pesar de la distancia. Específicamente, queremos mostrar cómo estas madres transnacionales “mantienen el contacto” con sus hijos e hijas y continúan desarrollando su rol gracias al uso de las TIC. Este uso de las tecnologías permite el desarrollo de prácticas virtualizadas en el cuidado y el trabajo afectivo. Sin embargo, estas prácticas (o la ausencia de ellas) también generan tensión en estas madres en la distancia. Estas mujeres migrantes se enfrentan con frecuencia a discursos estigmatizantes y culpabilizadores derivados de su decisión, tanto en los países de origen como en los de destino, siendo acusadas de ser unas desnaturalizadas por abandonar a sus hijos. En este sentido, en el presente trabajo tenemos como objetivo dar cuenta de las posibilidades del ejercicio del trabajo afectivo y del cuidado transnacional y de las tensiones que genera la práctica de la maternidad desde la distancia.

2. El papel de las tecnologías en el vivir migrante

Las TIC se han convertido en parte imprescindible de las lecturas que se elaboran sobre nuestra sociedad, así como de los diagnósticos y prospectivas que se realizan sobre las formas

y características presentes y futuras del trabajo, la comunicación, la salud, la educación, la política o el ocio. De hecho, y como apunta Vitores (2003), las TIC “han devenido sinécdoque de sociedades o culturas enteras, convirtiéndose en algo casi obvio afirmar que vivimos en la "era" o la "sociedad de la información" o en la sociedad digital”⁴. Siendo que las TIC están presentes en casi cualquier esfera de la vida social, no nos resulta extraño identificar su papel e importancia en los procesos de movilidad.

Partimos de una comprensión de las tecnologías como contenedoras de *formas de vida*, es decir, de formas racionalizadas de entender los procesos sociales, de enfatizar ciertos aspectos o ámbitos de la vida cotidiana y de un tipo de relaciones en detrimento de otras (Peñaranda, 2010, 2011). Es decir, a medida que incorporamos en nuestras vidas las tecnologías, incorporamos también formas de ver, de pensar, de relacionarnos y de actuar (Winner, 1986). En este sentido, las innovaciones tecnológicas no solo conllevan un uso instrumental sino que, a partir de este uso, se generan transformaciones en nuestras formas de funcionar, de actuar y de relacionarnos con los otros. Utilizar estas tecnologías implica desarrollar actividades inscritas en concepciones del tiempo, del espacio y de las relaciones distintas. Y no solo eso. Las relaciones sociales que se generan de estos usos también participan en la reconfiguración de la naturaleza de las tecnologías. Por lo tanto, el uso y definición de las TIC también depende del contexto y de las comunidades que las utilizan. Será este tipo de enfoque que atiende a los usos de las TIC en las relaciones sociales y a los efectos de éstas en la configuración de las primeras, el que mejor nos permita comprender la presencia y articulación de las tecnologías en los procesos migratorios transnacionales (Karim 2003; Smith 1998; Vertovec 2004).

Hemos apuntado al inicio de este artículo que el desarrollo de las TIC, así como los avances en los transportes, han venido a facilitar los vínculos que establecen los/as migrantes con sus lugares de origen. Siguiendo esta línea, han sido numerosas las investigaciones y estudios que se han llevado a cabo en los últimos años y que pretender dan cuenta de las formas, características y sentidos del migrar contemporáneo que nos remiten a preguntarnos por las TIC. Entre los factores que, de forma sistemática, se señalan como centrales en la relativización de esas distancias físicas generadas por los movimientos migratorios,

⁴ En este sentido, en las ciencias sociales se utilizan conceptos como "mundo digital" (Negroponte 1995), "era electrónica" (McLuhan 1989), "sociedad informacional" (Castells 1997) o "sociedad digital" (Terceiro 1996) para nombrar esta nueva sociedad donde se han implantado, de manera fulgurante, las tecnologías de la información y la comunicación.

encontramos básicamente los siguientes (Peñaranda, 2011): el aumento del acceso al teléfono, tanto en destino (por ejemplo, gracias a la aparición de comercios como los locutorios) como en origen; el descenso considerable del costo de las llamadas internacionales, facilitado en parte por la emergencia de las tarjetas telefónicas de prepago y de la aparición de sistemas de telefonía por Internet o voz IP (VoIP); el auge del acceso al teléfono móvil por parte de la población en general y la población migrante en concreto; la emergencia y consolidación de Internet, que posibilita no sólo el envío de e-mails, sino también la consulta de información (diarios, radios, televisiones) del país de origen, así como el acceso a webs diaspóricas⁵; la aparición y difusión de diversos software de comunicación (como el chat, Skype, etc.) que agiliza la comunicación sincrónica y posibilita la comunicación virtual "cara a cara"; y la consolidación de redes sociales como Facebook, que permiten la comunicación y el contacto con familiares y amigos, así como compartir fotografías, videos, etc.

Esta multiplicidad de factores han ido transformando, especialmente en los últimos diez años, las formas de vivir en la distancia y los efectos de ésta en la experiencia migratoria al posibilitar que los contactos, aunque "virtuales", puedan ser frecuentes y que las fronteras y distancias físicas parezcan, en cierto sentido, más franqueables. El desarraigo y la tensión emocional que podía significar la migración al "desconectarse" del lugar de origen queda ahora, en cierto modo, diluidos gracias al contacto constante con la familia y a la posibilidad de seguir participando en la comunidad de origen. Desde estos trabajos, las TIC se erigen como nuevas formas de soportar las distancias, de relativizar las añoranzas y de compartir, a pesar de la distancia, las vidas y quehaceres cotidianos. Y es en este sentido que podríamos hablar de las TIC como generadoras y responsables de ciertos cambios en las prácticas cotidianas de los/as migrantes usuarios/as de tecnologías. Principalmente porque, como apuntábamos previamente, la comunicación con el "allá" deja de ser algo intermitente y excepcional, y pasa a convertirse en algo contante y cotidiano.

La frecuencia y cotidianeidad de esos contactos han conducido a muchas/os investigadores/as a preguntarse no sólo por los efectos lineales de los mismos, sino también a indagar en cómo se hace y se dice esa distancia, esa separación que ahora está atravesada por una comunicación más frecuente y habitual. Dicho de forma breve, lo interesante no es sólo examinar si más contacto implica menos "sensación" de distancia, sino interrogarse también

⁵ Hablamos de dispositivos que se consideran importantes no sólo por su rol informativo, sino por su centralidad en la conformación de espacios comunitarios simbólicos donde las identidades son construidas y afirmadas.

por las formas novedosas de *hacer, sentir y decir* la distancia y la relación que se da cuando entran en escena estos dispositivos de comunicación.

En este sentido, conceptos como presencia conectada, (Diminescu 2007; Licoppe y Smoreda 2005), "co-presencia virtual" (Baldassar 2008), "telepresencia" (Nedelcu 2009), "intimidades virtuales" (Wilding 2006) o "intimidades a larga distancia" (Parreñas 2005), ejercicio del "cuidado desde la distancia" (Baldassar 2007a, 2007b; Baldassar, Baldock y Wilding 2007), "familias flexibles" (Waters 2002), "hogar astronauta" (Waters 2002, 2003), "madres a distancia" (Parreñas 2001), "niños satélite" (Waters 2002, 2003), "migrante online" (Nedelcu 2009) o "migrante conectado" (Diminescu 2008), tratan de dar sentido a estas formas de *hacer, decir y sentir* los vínculos sociales en la distancia.

El/la migrante es conceptualizado como un sujeto móvil y conectado aquí y allá y en otros lugares, participando de forma continua en un universo geográficamente distante (Diminescu 2008; Nedelcu 2009). El/la migrante puede "estar" de manera simultánea en el país anfitrión y el país de origen, manteniendo conexiones transnacionales que posibilitan el desarrollo de actividades diarias, rutinas y vinculaciones con personas, grupos e instituciones que pueden estar localizadas en los países de destino y en los países de origen, así como transnacionalmente (Levitt y Glick Schiller, 2004). La distancia ya no se vive como ruptura, sino como continuidad y ahora, irse de un lugar, no significar irse del todo, o dejar de participar en la vida pública y en la vida doméstica o familiar del lugar del que uno/a se va. La necesidad de tener que compartir un mismo espacio físico como fundamento de toda relación (siendo éste, como apunta Licoppe (2004) uno de los supuestos más arraigados de nuestra representación sobre la sociabilidad), queda ahora relativizada: las TIC compensan las distancias y las relaciones son ahora posibles por encima de éstas.

Es este cambio en las redes y conexiones, entendido como un fenómeno no meramente cuantitativo, lo que hace inteligibles consideraciones como la de Dana Diminescu (2008), cuando afirma que los/as migrantes son actores de una cultura de los. Circulación, movilidad y conectividad serían elementos consustanciales a la definición de migrante en nuestro siglo. La ruptura o suspensión de los valores, normas culturales e incluso de las raíces, siempre posible en el hecho migratorio, se convertiría hoy en circulación y mantenimiento del contacto. Es por ello que, como apunta Diminescu (2010) podríamos incluso hablar de la "edad del migrante conectado".

3. Haciendo familia desde la distancia: el ejercicio de la maternidad transnacional de mano de las TIC

Entre las nuevas formas de *hacer y estar juntos* en los contextos migratorios transnacionales, donde las TIC hacen de mediadoras, emerge con fuerza la familia transnacional⁶. Bajo el concepto familia transnacional nos referimos a aquella institución cuyos miembros viven una parte, o la mayor parte del tiempo, separados a través de fronteras nacionales, siendo capaces de crear vínculos, a pesar de la distancia, que hacen que sus integrantes se sientan parte de una unidad y perciban su bienestar desde una dimensión colectiva (Bryceson y Vuorela 2002). Si la ruptura de las relaciones familiares como consecuencia de los procesos migratorios era un hecho nombrado como doloroso y difícil, la posibilidad de seguir manteniendo este tipo de vínculos afectivos y familiares gracias a las tecnologías es uno de los aspectos que más positivamente se valora cuando se pregunta por el uso y los beneficios de las TIC. Además de usuario de TIC, el/la migrante puede seguir siendo padre, madre, hijo, abuelo, tío, etc. con independencia de la distancia geográfica. Y no sólo. El/la migrante, de mano de las TIC, también es amigo/a, compatriota, miembro de una iglesia, vecino/a, activista político, miembro de un movimiento social, participante en una comunidad virtual diaspórica, etc. Todo ello nos muestra cómo existe, efectivamente, otra cara de la migración.

Las familias transnacionales no responden a estructuras fijas, sino que existen diferentes dimensiones (económicas, relacionales, generacionales, de reproducción social, etc.) que hacen que éstas se articulen de una manera u otra. Es decir, no podemos hablar de una única tipología de familia transnacional, sino que ésta dependerá de los roles que se desarrollen así como de las estrategias para la gestión de la vida cotidiana en contextos transnacionales que cada familia implemente, de acuerdo con las negociaciones y vínculos que se deseen mantener (Vertovec, 2004).

La continuidad en las relaciones que posibilita el uso de las TIC es especialmente significativa en la institución familiar, ya que ésta puede seguir ejerciendo como tal, a pesar de las distancias geográficas que dispersan a sus miembros por diferentes latitudes (Levitt, 2010; Pedone, 2006; Peñaranda, 2010). Estas familias transnacionales, o “de larga distancia”, hacen un uso intensivo y extensivo de las TIC, de manera que comparten la cotidianeidad familiar,

⁶ La organización familiar se ha erigido históricamente como base fundamental de la organización social del migrar, tanto en la organización y planificación del proyecto migratorio, como durante el transcurso del mismo.

el apoyo económico y afectivo, el vínculo social, la toma de decisiones, la gestión de los ingresos familiares, entre otros, a través de las llamadas telefónicas, del envío de mails y/o sms, de la posibilidad de verse a través de la webcam o de las fotografías adjuntadas en los correos electrónicos (Camarero, 2010; Carrillo, 2008; Herrera, 2010; Horst, 2006; Lim, 2009; Ramírez, 2007; Soronellas, 2010). De este modo, su participación en diferentes actividades transnacionales de manera frecuente permite que puedan seguir *siendo y haciendo* familia, a pesar de no compartir una misma localización física, una proximidad y unas relaciones cara a cara. Este tipo de contactos y de actividades compartidas transnacionalmente contribuyen a su vez a aligerar el coste emocional que supone la separación y a crear múltiples formas de *presencia conectada* que van más allá de la presencia física inmediata que caracterizaba su vida familiar previamente al movimiento migratorio.

De acuerdo con el propósito de nuestro artículo, pasaremos a continuación a centrarnos en cómo se performa la maternidad transnacional, siendo ésta una de las ilustraciones posibles del *ser y hacer* familia en la distancia. Como hemos visto al inicio del texto, el incremento de la movilidad migrante femenina ha generado una situación paradigmática en el sistema de cuidados global. El deseo de seguir siendo y haciendo de madre aún estando separada de los/as hijos/as, supone un reto para estas madres transnacionales. Además de las remesas económicas que son enviadas por éstas para contribuir al sostenimiento de la familia y, especialmente, a la educación y crianza de los/as hijos/as, estas madres dedican también una gran cantidad de esfuerzos a construir una *presencia conectada* o *co-presencia virtual* con sus familiares como forma de “estar en contacto”. Si los contactos con la pareja y/o los padres son nombrados como importantes, la referencia a la relación con los/as hijos/as que quedaron en origen marca, de manera significativa, el relato y la propia vida de estas madres transnacionales. Este “estar en contacto” no solo hace referencia a la aspiración de mantener canales abiertos de comunicación, sino también a que se produzca una conexión emocional, de manera recíproca, a partir del uso de las TIC. Es lo que se conoce como trabajo afectivo (Baldassar 2007, 2008; Baldassar, Baldock y Wilding, 2007; Wilding, 2006) y/o trabajo familiar (o *kinwork*⁷, en palabras de di Leonardo, 1987).

Estas madres en la distancia desarrollan rutinas diarias (a través de llamadas telefónicas, de videoconferencias, de sms o de intercambio de emails) que son prioritarias sobre cualquier

⁷ El *kinwork* hace referencia a la concepción, mantenimiento y celebración ritual de los lazos de parentesco que atraviesan los hogares (di Leonardo, 1987)

otra actividad, gestionándose su gasto minuciosamente, aunque implique renunciar a otros gastos posibles. Como apuntaba una de las madres entrevistadas: *“No, no, no. El dinero que tú gastas llamando a sus hijos, eso no, eso no tiene, el valor. No es que "ay, tengo que comprar esto" y no llamo. No, primero la llamada a los muchachos y ya”*. Estas rutinas pasan por llamar a los/as hijos/as para darles los “buenos días”, o supervisar telefónicamente las tareas escolares o cómo fue la visita al doctor. Estas madres reconocen que en estas conversaciones se priorizan los relatos de los/as niños/as, para que cuenten y expliquen cómo se sienten, sus aprendizajes en la escuela⁸, sus descubrimientos, sus deseos, etc., aunque a veces se acompañan también por relatos de las madres, que cuentan sus propias experiencias en el país de destino (aunque siempre, reconocen, un poco “maquilladas” para evitar preocupaciones). Son conversaciones sobre los acontecimientos del día a día (*“no excepcionales”*, señalan) pero que permiten a estas madres formar parte de la cotidianidad de sus hijos/as, saber de ellos/as (conocerles, a pesar de no estar ahí) y hacerse cargo, de una u otra forma, de su crianza.

Lejos de ser contactos esporádicos y breves, estas comunicaciones se articulan como flujos de información de deseos y dificultades, de afectos y responsabilidades, de dudas y alegrías, de temores y anhelos, etc., configurando todo ello la propia existencia que, de mano de las TIC, puede ser compartida. Como apuntaba una de las madres entrevistadas: *“Sí, siempre, claro. Porque hay que estar constante hablando con ellos, para no, ¿si? que no que no vayan a decir "No, es que mi mamá se olvidó de nosotros". Entonces siempre todos los días hay que llamarlos. Sí, todos los días hay que llamarlos, estar ahí pendiente, que si te dicen las tareas, que si esto. Sí, siempre hay que estar constantemente. No dejarlos de lado, porque no se puede. Sí, claro. Me preocupa todo, todo, todo. En qué están, como no estoy ahí viendo qué están haciendo”*. Evitar que los/as hijos/as piensen que no son queridos/as o han sido olvidados/as atraviesa la voluntad de estas madres de dejar constancia, día a día, de que la separación es solo física pero no afectiva.

Estas comunicaciones que expresan la añoranza, que muestran cariño, que reiteran el amor por los hijos y que atienden a sus necesidades, forman parte del quehacer diario, de la forma de ejercer el cuidado transnacional, de compartir una cotidianeidad que, a su vez, dota de

⁸ Algunas madres reconocen no solo hablar con los/as hijos/as y sus cuidadoras (abuelas, tías, etc.), sino que también se ponen en contacto con los responsables de la escuela para poder detectar problemas y/o malestares en los/as niños/as, que no son capaces de expresar y/o compartir, o comprobar desarrollos académicos satisfactorios.

grosor a la experiencia de la maternidad en la distancia. Estas prácticas son nombradas como formas de compensar la ausencia en un doble sentido: de cara a los/as hijos/as, para que se sientan acompañados en su desarrollo, para que no se sientan abandonados, para que mantengan “viva” la presencia de la madre, para que se sepan recordados; y de cara a ellas mismas, para “contrarrestar” la sensación (que duele e inmoviliza) de estar perdiéndose los mejores años de sus hijos/as.

El ejercicio de este cuidado y/o trabajo afectivo no solo se sustenta en las conversaciones telefónicas y/o videoconferencias, sino que también se materializa en otras prácticas como el compartir fotografías (que permiten hacer partícipe al otro de las experiencias propias, o tener una imagen real del crecimiento de los/as hijos/as) y dibujos (con los que se comparten los aprendizajes), el envío de cartas y emails (donde se deja por escrito, aunque sea escuetamente, lo que uno siente o piensa), el envío de vídeos (de cumpleaños, bautizos, comuniones, festividades de la comunidad de origen, que permiten transportarse por un momento al lugar de origen y a las celebraciones familiares), y el envío de regalos (que suelen responder más bien a las demandas de los propios/as niños/as), etc. Más allá del propio objeto y de la importancia que la tangibilidad del mismo pueda tener para quien lo recibe (ya que se pueden tocar, oler, agarrar, poner, etc.), es especialmente significativo su valor como forma de materializar el afecto y el cariño⁹, de hacerse presente en la vida del otro, de compartir las experiencias, usos y hábitos de cada país, así como de acercar vivencias y acontecimientos, de compartir intereses y descubrimientos. Estas proximidades y cercanías que se generan a través del uso de las TIC, nos ilustran esas otras formas de hacer y estar juntos en la distancia, donde las TIC animan a la articulación de nuevas formas de vida y sociabilidad, a partir de la generación de sensaciones de proximidad que motivan la cercanía respecto al otro (Peñaranda, 2010).

4. “Lo que debería *ser madre*”: dificultades en el ejercicio de la maternidad transnacional.

Hemos visto cómo las tecnologías participan como mediadoras en los procesos de relación y vinculación transnacional, permitiendo que las familias puedan mantener contactos

⁹ El propio ejercicio de decidir el regalo a enviar, ya resulta una forma de pensar en el otro y, el mismo envío, una forma de compartir los usos, hábitos, costumbres y experiencias del nuevo contexto de vida. Por lo tanto, el envío de un regalo no solo significa el obsequio hacia el otro, sino también una forma de dar cuenta de cómo es la realidad en la que uno transita.

cotidianos, y que las madres puedan seguir *haciendo de madres* a pesar de la distancia. Pero en estos relatos sobre cómo se performa y significa la maternidad transnacional, también aparecen contradicciones y malestares que hay que abordar como parte de este ejercicio de maternidad en la distancia. A cuestiones comunes como el malestar que genera la no posibilidad de participar en la crianza de los hijos e hijas (estrechamente relacionado con la sensación de pérdida de los mejores años de la vida de éstos/as) y la preocupación por una posible pérdida de autoridad (autoridad que es transferida al padre, a los abuelos o a quien ejerce de cuidador/a principal durante la ausencia de la madre), habría que añadir aquellas contradicciones que tienen como objeto las dificultades asociadas al propio ejercicio del cuidado y del trabajo afectivo.

Una de las primeras contradicciones es aquella que da cuenta de las dificultades que encuentran algunas madres en la comunicación con sus hijos e hijas. A pesar de que los contactos son nombrados como cotidianos y accesibles, el deseo por la comunicación no siempre está presente. En este sentido, algunas madres explican cómo conforme pasa el tiempo, encuentran más dificultad para poder mantener rutinas diarias de comunicación dado el rechazo que algunos hijos e hijas manifiestan. La naturalidad con la que se da una conversación en la casa, se ve dificultada cuando la presencia física no es posible. Es entonces cuando hay que dedicar un tiempo a mantener una comunicación, cuyo deseo no siempre es recíproco. Como una de las madres entrevistadas apuntaba: *“Sí. Pero ahora los noto para nada como al principio, ya van cambiando. No sé por dónde van, no sé si es la edad, o... que van creciendo, pero... más fríos los noto. Cuando hablo con ellos igual a lo mejor como que no me dan importancia. Quiero hablar con uno y ya el otro "ok, te lo paso". O sea, lo noto como diciendo "bueno, yo ya no quiero hablar, hable con el otro", y así. O sea, rápido. Antes, ellos sentían falta si no llamaba y ahora ya... si llamo, si no llamo un día, y da igual”*.

Mientras que algunas madres reciben reproches por parte de sus hijos/as por *no estar*, otras mencionan percibir indiferencia o falta de interés. Respuestas monosilábicas o conversaciones breves pueden generar la sensación de que el cariño y la atención no son recíprocos. *“Yo también necesito que cuiden de mí”*, explicaba una madre que, después de varios años, se encontraba con negativas por parte de sus hijos/as para hablar con ella. O llamadas que no llegan en días señalados como el día de la madre o cumpleaños. O *“solo hablan conmigo*

cuando quieren pedirme que les envíe algo"¹⁰, son algunas de las quejas formuladas por algunas madres que ven cómo la distancia, a pesar del contacto constante, sí que tiene efectos en la construcción de vínculos afectivos fuertes con sus hijos/as. El hecho de encontrarse ante la disyuntiva de tener que renunciar al único espacio de contacto con los hijos e hijas y de ejercicio del cuidado, implica en algunos casos el tener que enfrentarse al hecho de no poder seguir *siendo* madre.

La segunda contradicción que se desprende del ejercicio de la maternidad transnacional pone en evidencia la disonancia que se genera por el ejercicio de un rol de madre y cuidadora que no se corresponde con la idea previa que se tiene del cuidar, educar y criar. El ser madre y el cuidar están estrechamente vinculados a la idea de compartir un espacio, de una presencia física. Una maternidad en la distancia de larga duración, o un cuidado en el que no es posible tocar al otro, rompe con la idea socialmente compartida de lo que significan este tipo de actividades: *"Tú no sientes que estás cuidando porque no ves, porque no puedes tocar"*, afirmaba una de las entrevistadas. En este sentido, hay madres que tienen dudas o que incluso no reconocen aquello que hacen como cuidado. *"No. Tengo comunicación con ellos, pero el que está realmente al lado de ellos es su padre. No, no estoy yo ahí cuidándoles. Estoy, sí, comunicándome con ellos, estoy al pendiente de algunas cosas, pero no estoy al cuidado de ellos. Yo no cuido de ellos. Me comunico con ellos"*, apuntaba otra de las madres entrevistadas. Como podemos ver, la comunicación es entendida en sentido estricto, sin reconocer que ésta participa en la construcción de relaciones y, por lo tanto, en el intercambio de afectos y cuidados.

En este sentido, aquello que se realiza desde la distancia no es reconocido como cuidado, lo que a su vez alimenta sentimientos de culpabilidad. Estos sentimientos de culpabilidad surgen no solo por el reconocimiento de *"no estar haciendo de madre como se debería"*¹¹, sino por la fuerte estigmatización que sufren estas mujeres al ser tachadas de *"desnaturalizadas"* por el abandono de sus hijos. Mientras que el hombre ha sido considerado un *varón viajero y aventurero* cuya partida tenía como objetivo asegurar el bienestar de sus familias, a las mujeres se les ha tachado de *madres que abandonan*, ya que no sólo han generado con su

¹⁰ La petición y demanda de regalos puede ocasionar, como se ha apuntado en la literatura sobre el tema, malestar en los padres y madres, que entienden e interpretan que obsequiar a sus hijos/as (ya sea enviándoles regalos, ya sea enviándoles dinero) les convierte en padres y madres "cheque".

¹¹ Los roles de madre y cuidadora están altamente regulados social y culturalmente, tanto en los países de origen como en los países de destino. Esto comporta, a su vez, una moralización de lo que es ser madre, existiendo múltiples expectativas y presiones sobre lo que es ser *"buena madre"*.

partida un reacomodamiento de las relaciones de género y generacionales en el interior del grupo doméstico, sino que también han confrontado a las sociedades con transformaciones estructurales familiares, sociales y culturales producto de los procesos migratorios¹² (Pedone, 2008).

En este sentido, la maternidad transnacional contradice tanto los modelos de maternidad de clase media de los países receptores así como las nociones ideológicas de la maternidad en América Latina (Hondgneu-Sotelo y Ávila, 1997; Parreñas, 2005). Dada la alta regulación de los roles femeninos que generan un conjunto de expectativas sobre lo que es ser una “buena madre”, estas mujeres sienten malestar respecto a sus formas actuales de ejercer la maternidad en la distancia, ya que no se corresponden con esa forma naturalizada y socialmente reconocida de ser madre que ellas mismas han interiorizado (Peñaranda, 2010). El rol tradicional de la madre como responsable de la reproducción social del grupo doméstico y de la transmisión de valores (que responde a ciertas representaciones de la maternidad con procesos biológicos como el embarazo, el parto, la lactancia, etc., y con una serie de prácticas de cuidado como la atención a la salud, la alimentación, la higiene, el afecto, entre otras), genera, por su “incumplimiento” a causa de la distancia, sentimientos de culpabilidad por la separación o por demorar el retorno.

A pesar que las tecnologías amplían las formas de *estar* y *hacer* juntos/as (cuidado, cotidianidad, cercanía, etc.), algunas de las personas que participan de estas nuevas formas de *estar* y *hacer* juntos pueden experimentar malestar al confrontar sus formas "tradicionales" de hacer familia, ser madre y ejercer el cuidado, con las nuevas formas impuestas por el contexto estructural y las nuevas condiciones de vida derivadas de su proceso migratorio. Es decir, mientras que el cuidado se vincula con la idea de estar, con la presencia física, las nuevas formas virtuales y tecnologizadas de ejercer ese cuidado son, simplemente, significadas de otro modo y consideradas “no suficientes” en relación a lo que se considera *ser madre* y *cuidar*. Esto ilustra de algún modo las tensiones que emergen entre las lógicas de la presencialidad y la virtualidad en el propio ejercicio y las dificultades de ser madre en la distancia.

¹² A partir de la feminización de los flujos migratorios hacia Europa, se disparó la alarma social y los discursos sociales, políticos y educativos en torno a la desintegración familiar y el abandono de los hijos resultado de estos movimientos de mujeres.#

En tercer lugar, haremos referencia a cómo el trabajo afectivo que se desarrolla en estas maternidades intensivas es significado, en algunos casos, como agotador. Como nos recuerda Hochschild (2008), el cuidado suele requerir de un desempeño tan personal, tan imbuido de sentimientos, que nos cuesta imaginarlo o nombrarlo como un trabajo. Sin embargo, no es una tarea "natural" o exenta de esfuerzos: en el cuidado ponemos tiempo, actos, pensamientos y sentimientos. En el caso de ese cuidado a distancia, estamos ante un cuidado que requiere una gran elaboración y trabajo emocional. Así, la definición de la situación de quién se "ha ido", su encuadre y la percepción que hace de esa distancia y de las tecnologías para "vulnerarla", hacen visibles determinadas "reglas del sentimiento" que en otros contextos no se las piensa o aparecen latentes. El supuesto tiempo de estar simplemente con los tuyos, hacer familia, dar cariño, que se implementa de forma natural al llegar a casa en las relaciones presenciales, se transmuta para las madres migrantes en un tiempo de trabajo afectivo y emocional, que requiere de un tiempo a planificar, para el que sacar horas, recursos y agenda. Un tiempo al que dedicarse, en el que sentir y gestionar emociones, trabajarlas, expresarlas con intensidad, y que explicaría esa sensación de agotamiento y desbordamiento percibida en muchas de las entrevistas llevadas a cabo.

Para acabar, y aunque este aspecto no solo afecta a las madres transnacionales, sino que es un lugar común en las relaciones familiares transnacionales, se ha podido observar cómo el propio incremento de la capacidad de comunicación que ha posibilitado las TIC, ha generado a su vez un incremento de las expectativas de contacto y relación. La misma posibilidad de establecer contactos cotidianos ha generado a su vez una moralización de las relaciones (en el sentido de una regulación de los roles ejercidos en la distancia, tal y como hemos visto con las madres transnacionales), así como también se ha instituido cierta obligación en el contacto. Los aspectos positivos de la conexión del migrante con su lugar de origen que hemos señalado respecto a la generación de sentimientos de co-presencia y proximidad, también podrían tener la contrapartida al contribuir a ser localizado, controlado y vigilado desde lejos (Baldassar, Baldock y Wilding, 2007). Nuestras comunicaciones y contactos responden a nuestros deseos y necesidades, pero también a aquello que se considera que debe hacerse o no, a lo que es significado como ser buen hijo/a o buen padre/madre, al intento de restar preocupación al/a la otro/a así como proporcionarle seguridad, o evitar reclamos ante una falta de comunicación, etc. En este sentido, las nuevas tecnologías no solo se articulan como una posibilidad de contacto cotidiano y de aniquilamiento de las distancias físicas, sino también como un posible mecanismo de control de las acciones y movimientos del/de la otro/a:

hijos/as que controlan a sus madres para comprobar que no se dedican a la prostitución (en respuesta a uno de los estereotipos presentes en los lugares de origen respecto a las mujeres que migran), o parejas que controlan posibles salidas nocturnas de sus compañeras para “descubrir” infidelidades, son solo algunos ejemplos del tipo de control que se puede ejercer a través de las TIC y a pesar de la distancia.

Esta presencia conectada en el seno del núcleo familiar, "continua pero desde la distancia" que posibilitan las TIC, puede contribuir y favorecer un mayor control familiar de la persona en tránsito; control que, por sus efectos de sujeción y de regulación de las prácticas y dinámicas cotidianas, podría no ser del todo positivo. Como apunta Wilding (2006), algunos migrantes deciden no utilizar estas tecnologías de la relativización de las distancias (a pesar de los riesgos que comporta sobre la identidad, al ser tachado de "mal hijo" por ello) ya que el incremento de la capacidad de conectarse con el hogar familiar genera a su vez la aparición de sentimientos de dominación familiar, de restricciones, de dificultades, de tener la obligación de dar cuenta de todo lo que se hace. En este contexto, creemos importante considerar que el acceso de las nuevas tecnologías de comunicación no sólo facilitan el contacto: también incrementan el deseo y la obligación del contacto regular (Baldassar 2008). Hacer y decir las relaciones es algo que hacemos cotidianamente, con placer, seguro, pero también con ansiedad.

5. Conclusiones

Como hemos podido apreciar a lo largo de este artículo, las tecnologías de la información y la comunicación están posibilitando el desarrollo de una serie de prácticas y actividades que permiten dotar de continuidad a la experiencia migratoria y, específicamente, al ejercicio de la maternidad o al ser familia en la distancia. La posibilidad de mantener comunicaciones frecuentes y cotidianas, así como la velocidad y rapidez con la que circulan hoy en día las informaciones, noticias y materiales audiovisuales (como las fotografías y vídeos), son aspectos valorados positivamente por las participantes en nuestra investigación. La posibilidad de poder compartir casi de manera inmediata aquello que nos pasa, aquello que sentimos, que nos preocupa o nos hace felices, está cambiando la propia experiencia de vivir en sociedad y, en el caso de las familias migrantes, de vivir en la distancia. Esta sensación de estar en conexión con el/la otro/a, de crear proximidades o de ejercer un cuidado transnacional son solo algunas de las posibilidades que abren estas nuevas formas de

comunicación y que, por lo tanto, posibilitan también, y tal y como hemos visto, nuevas formas de *estar juntos*.

Las TIC, junto a las tecnologías del transporte, han estado siempre íntimamente vinculadas al concepto de distancia geográfica. De hecho, su principal objetivo ha sido vulnerar la distancia, con el fin de generar formas de relación, de hacerse presente, de compartir la vida y de estar juntos a pesar de la distancia. Pero las TIC no sólo anulan las distancias, o las hacen más pequeñas y/o abarcables, sino que también han incorporado en su ser la distancia geográfica, visibilizándola, convirtiéndola en tema sobre el que trabajar y pensar, problematizando su existencia así como buscando soluciones a la misma. Incorporar las TIC en el pensar sobre la distancia física resignifica ciertos aspectos de ésta, como el *estar juntos*, el significado de la separación, de la paternidad y la maternidad, del ser familia en la distancia, del ejercicio del cuidado, de los propios afectos y de la forma de relacionarse y construir y mantener vínculos en la contemporaneidad. En este sentido, nuestro objetivo al incorporar las TIC en el estudio sobre el vivir transnacional ha sido construir un marco de sentido donde no solo se diera cuenta del uso de TIC, o de cómo están presentes en la vida de los/as migrantes, sino también resignificar la distancia y lo que significa vivir en ella.

Centrarnos en cómo las madres migrantes mantienen sus relaciones con el origen y, específicamente, cómo cuidan y desarrollan un trabajo afectivo transnacional con sus hijos e hijas, nos ha permitido no solo develar qué tipo de prácticas tecnologizadas llevan a cabo con este objetivo, sino también ver cómo manejan y significan sus identidades (como migrantes, como mujeres, como madres), así como el resto de sus formas de *hacer*, *sentir* y *decir* la distancia y las relaciones en contextos transnacionales. En definitiva, atender al uso que las madres migrantes hacen de las tecnologías no es más que una ilustración y/o expresión de las formas de hacer y decir las relaciones y los afectos en la sociedad contemporánea (Peñaranda, 2010).

La experiencia de ser madre en la distancia, especialmente por las tensiones y contradicciones que genera, pone en evidencia la necesidad de resignificar estas nuevas *formas de hacer* y *estar* contemporáneas. Y no nos referimos únicamente al ejercicio de la maternidad en la distancia, sino al propio ejercicio de ser madre. Como apuntan Pedone y Gil-Araújo (2008), el concepto de maternidad no es algo predeterminado, sino que se trata de una construcción histórica, social y cultural. Por ello, se hace necesario, desafiar los roles tradicionales sobre la

maternidad y reivindicar esas otras formas de ser madre y ejercer el cuidado que, de acuerdo con los nuevos tiempos, se están originando.

En la línea de lo que apunta Gregorio Gil (2010, 2012), se hace imprescindible elaborar un ejercicio de politización de la maternidad, ubicándola y comprendiéndola en el entramado específico de relaciones de poder en el que se inscriben sus prácticas, significados, imágenes y sentimientos. Es por ello que no podemos obviar cuales son las condiciones estructurales (condiciones laborales de desigualdad y, en muchos casos, de explotación), de extranjería (muchas de estas mujeres tienen limitado su derecho a la movilidad por estar en situación irregular), identitarias (con una alta regulación y moralización de lo que son, tanto en origen como en destino), así como sociales y raciales/étnicas (que las construye como otras distintas), que reproducen la noción hegemónica de maternidad, pero también desde la que resisten y se imaginan de otro modo.

Ser madre transnacional significa más que ser madre de unos/as hijos/as criados/as en otro país: significa abandonar las creencias profundamente instauradas e interiorizadas de que las madres biológicas deben cuidar de sus hijos y sustituir estas creencias por las nuevas definiciones de maternidad (Hondagneu Sotelo y Ávila, 1997). Creemos, por lo tanto, que además de atender a los significados de las nuevas movilidades contemporáneas, debemos seguir trabajando en la línea de problematizar estas movilidades, de manera que nos permitan abordar estos contextos móviles contemporáneos de acuerdo con construcciones y categorías igualmente móviles. Construcciones y categorías móviles que, a su vez, nos permitan resignificar y dar nuevos sentidos a estas nuevas formas de *ser* y *hacer* de los/as migrantes.

Referencias bibliográficas

Baldassar, L. (2008) "Missing Kin and Longing to be Together: Emotions and the Construction of Co-presence in Transnational Relationships", *Journal of Intercultural Studies*, 29, 3: 247-266.

Baldassar, L.; Baldock, C.V. y Wilding, R. (2007) *Families Caring Across Borders. Migration, Ageing and Transnational Caregiving*. New York: Palgrave MacMillan.

Baldassar, L. (2007a) "Transnational Families and the Provision of Moral and Emotional Support: the Relationship between Truth and Distance", *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 14: 385-409.

Baldassar, L. (2007b) "Transnational Families and Aged Care: The Mobility of Care and the Migrancy of Ageing", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 33, 2: 275-297.

Beck, U. (1998) *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona: Paidós.

Bryceson, D.F. y Vuorela, U. (2002) "Transnational Families in the Twenty-first Century". En D.F. Bryceson, y U. Vuorela (Eds.), *The transnational Family. New European Frontiers and Global Networks*. Oxford: Berg.

Camarero, L. (2010) "Familias transnacionales y hogares inmigrantes". En García, A.; Gadea, M.E. y Pedreño A. (Eds.), *Tránsitos migratorios: contextos transnacionales y proyectos familiares en las migraciones actuales*. Murcia: Ediciones de la Universidad de Murcia.

Carrillo, M.C. (2008) "Foto de familia. Los usos privados de las fotografías entre familias transnacionales ecuatorianas. El caso de la migración hacia España". En Herrera G y Ramírez, J. (Eds.), *América Latina Migrante: Estado, familias, identidades*. Quito: FLACSO.

Castells, M. (1997) *La era de la información. Vol. I. La sociedad red*. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

Castles S. y Miller, M.J. (2004) *La era de la migración. Movimientos internacionales de población en el mundo moderno*. México: Editorial Porrúa.

Di Leonardo, M. (1987) "The Female World of Cards and Holidays: Women, Families and the Work of Kinship", *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, 12, 3: 440-453.

Diminescu, D. (2007) "Le migrant connecté. Pour un manifeste épistémologique", *Migrations/Société*, 17 : 275-292.

Diminescu, D. (2008) "The connected migrant: an epistemological manifesto", *Social Science Information*, 47: 565-579.

Diminescu, D. (2010) "Présentation", *Réseaux*, 159: 9-13.

Glick Schiller, N.; Basch, L. y Szanton Blanc, C. (1992) "Transnationalism: A new analytic Framework for understanding migration". En Basch, L., Blanc-Szanton, C. y Glick Schiller, L. (Comps.), *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Clase, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered*. Nueva York: New York Academy of Sciences.

Gregorio Gil, C. (2010) "Debates feministas en el análisis de la inmigración no comunitaria en el Estado Español. Reflexiones desde la Etnografía y la Antropología Social", *Relaciones Internacionales*, 14: 93-115.

Gregorio Gil, C. (2012) "Tensiones conceptuales en la relación entre género y migraciones. Reflexiones desde la etnografía y la crítica feminista", *Papers*, 97/3: 569-590.

Herrera, G. (2010). Políticas migratorias y familias transnacionales: migración ecuatoriana en España y Estados Unidos. En A. García, M.E. Gadea y A. Pedreño (Eds.). *Tránsitos migratorios: contextos transnacionales y proyectos familiares en las migraciones actuales* (pp.85-100). Murcia: edit.um. Ediciones de la Universidad de Murcia.

- Herrera, G. (2011) Cuidados globalizados y desigualdad social. Reflexiones sobre la feminización de la migración andina, *Nueva Sociedad*, 233; 87-97.
- Hochschild, A.R. (2008) “La cultura de la política. Los ideales de cuidado: tradicional, posmoderno, moderno-frío y moderno-cálido”. En Hochschild, A.R. *La mercantilización de la vida íntima. Apuntes de la casa y el trabajo*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Hondagenu-Sotelo, P. y Avila, E. (1997) ““I'm here, but I'm there". The meanings of Latina Transnational Motherhood”, *Gender and Society*, 11, 5: 548-571.
- Horst, H.A. (2006) “The blessings and burdens of communication: cell phones in Jamaican transnational social fields”, *Global Networks*, 6, 2: 143-159.
- Karim, K.H. (2003) *The Media of Diaspora: Mapping the Global*. London: Routledge.
- Levitt, P. (2010) “Los desafíos de la vida familiar transnacional”. En Grupo Interdisciplinar de Investigador@s Migrantes (Coord.), *Familias, niños, niñas y jóvenes migrantes*. Madrid: Iepala Editorial.
- Levitt, P. y Glick Schiller, N. (2004) “Conceptualizing Simultaneity: A transnational social Field Perspective in Society”, *International Migration Review*, 38, 3: 1002-1039.
- Licoppe, C. (2004) ““Connected presence": the emergence of a new repertoire for managing social relationships in a changing Communications technoscape”, *Environment and Planning D: Society and Space*, 22, 1: 135-156.
- Licoppe, C. y Smoreda, Z. (2005) “Are social networks technologically embedded? How networks are changing today with changes in communication technology”, *Social Networks*, 27: 317-335.
- Lim, S.L. (2009) “Loss of Connections Is Death: Transnational Family Ties Among Sudanese Refugee Families Resettling in the United States”, *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 40: 1028-1040.
- McLuhan, M. (1996) *La aldea global*. Barcelona: Gedisa.
- Nedelcu, M. (2009) “A l'ère du migrante online”, *Terra Cognita*, 15: 68-70.
- Negroponte, N. (1995) *El mundo digital*. Barcelona: Ediciones B.
- Parreñas, R. (2005) “Long distance intimacy: class, gender and intergenerational relations between mothers and children in Filipino transnational families”, *Global Networks*, 5, 4: 317-336.
- Pedone, C. (2008) ““Varones aventureros" vs. "Madres que abandonan": Reconstrucción de las relaciones familiares a partir de la migración ecuatoriana”, *REMHU. Revista interdisciplinaria da Mobilidade Humana*, 30: 45-64.
- Pedone, C. y Gil Araújo, S. (2008) “Maternidades transnacionales entre América Latina y el Estado Español. El impacto de las políticas migratorias en las estructuras de reagrupación

familiar”. En Solé, C., Parella, S. y Cavalcanti, L. (Coords.), *Nuevos retos epistemológicos del transnacionalismo en el estado de las migraciones*. Madrid: Ministerio de Trabajo e Inmigración. Observatorio Permanente de la Inmigración.

Peñaranda, M.C. (2010) “*Te escuchas aquí al lado*”. *Usos de tecnologías de la información y la comunicación en contextos migratorios transnacionales*. Tesis Doctoral no publicada. Programa de Doctorado en Psicología Social. Departamento de Psicología Social. Universidad Autónoma de Barcelona.

Peñaranda-Cólera, M.C. (2011) “Migrando en tiempos de globalización: usos de tecnologías de la información y la comunicación en contextos migratorios transnacionales”. En García Castaño, F.J. y Kressova, N. (Coords.) *Actas del I Congreso Internacional sobre Migraciones en Andalucía*. Granada: Instituto de Migraciones.

Pérez Orozco, A. (2007) *Cadena globales de cuidado. Documento de trabajo N°2*. República Dominicana: INSTRAW, ONU Mujeres.

Ramírez, J.P. (2007) “Aunque se fue tan lejos nos vemos todos los días”: migración transnacional y uso de nuevas tecnologías de comunicación”. En Albornoz, C., Cabrera, V., Palacios, K., Ramírez, J.P. y Villafuerte, D., *Los Usos de Internet: Comunicación y Sociedad. Tomo 2*. Quito: FLACSO.

Smith, R.C. (1998) “Transnational Localities: Community, Technology and the Politics of Membership within the Context of Mexico and US Migration”, *Comparative Urban and Community Research (Transnationalism from Below)*, 6: 196-238.

Smith, R.C. (1999) “Reflexiones sobre migración, el estado y la construcción, durabilidad y novedad de la vida transnacional”. En Mummert, G. (Ed.). *Fronteras Fragmentadas*. México: Colegio de Michoacán-CIDEM.

Soronellas, M. (Coord.) (2010) *Familias en la migración. Emociones, solidaridades y obligaciones en el espacio transnacional*. Barcelona: Icaria Editorial.

Terceiro, J.B. (1996) *Sociedad Digital. Del homo sapiens al homo digitalis*. Madrid: Alianza Editorial.

Vega, C. (2009) *Culturas del cuidado en transición. Espacios, sujetos e imaginarios en una sociedad de migración*. Barcelona: Editorial UOC.

Vertovec, S. (2004) “Cheap calls: the social glue if migrant transnationalism”, *Global Networks*, 4, 2: 219-224.

Vitores, A. (2003) *La configuración socio-técnica del control social a través del análisis de la monitorización electrónica penitenciaria*. Trabajo de investigación presentado en el marco del Programa de Doctorado en Psicología Social. Departamento de Psicología Social. Universidad Autónoma de Barcelona.

Waters, J.L. (2002) “Flexible families? “Astronaut” households and the experiences of lone mothers in Vancouver, British Columbia”, *Social and cultural Geography*, 3, 2: 117-134.

Waters, J.L. (2003) "Flexible citizens? Transnationalism and citizenship amongst economic, immigrants in Vancouver", *Canadian Geographer*, 47: 219-234.

Wilding, R. (2006) "'Virtual intimacies?' Families communicating across transnational contexts", *Global Networks*, 6, 2: 125-142.

Winner, L. (1986) *La ballena y el reactor. Una búsqueda de los límites en la era de la alta tecnología*. Barcelona: Gedisa.

DE UNA FUGA DE OBREROS HACIA ALEMANIA A UNA FUGA DE CEREBROS AL ECUADOR. REDEFINIENDO LOS FLUJOS DE LA MEMORIA MIGRATORIA ESPAÑOLA.

Rocío Pérez Gañán
maria.perez@ucuenca.edu.ec
Proyecto VLIR Mig-Dev
Universidad de Cuenca (Ecuador)

Resumen

Esta investigación trata de acercarse a los actuales flujos migratorios y circularidades de migración cualificada que se están produciendo desde España en el actual contexto de crisis hacia América Latina, –particularmente hacia el país ecuatoriano–, centrándose en el análisis de la relación entre los factores de expulsión y atracción (*push-pull*), la inserción social y laboral de las y los migrantes y sus expectativas de permanencia o retorno del país de destino. La intencionalidad de este análisis responde a varias necesidades: por una parte, existe una necesidad de visibilizar la importancia de la influencia de los diferentes factores de expulsión y/o atracción en la toma de decisiones del proyecto migratorio; por otra parte, se observa la necesidad de conocer cuál es la situación de estas y estos migrantes en el país de destino –las estrategias de inserción socio-laboral que desarrollan– y de analizar las representaciones y expectativas de permanencia y/o retorno desde el país ecuatoriano. A través de la consulta y análisis de fuentes bibliográficas, de un amplio levantamiento de información y sistematización de datos estadísticos, de un extenso trabajo de observación y de la profundización en las historias de vida de las personas implicadas se tratará de visibilizar si las representaciones de las y los migrantes presentan continuidades o discontinuidades con la consideración de la migración como un elemento central del proyecto “modernizador” personal y de cada sistema de gobierno partícipe (origen y destino), profundizando en los imaginarios y las interacciones no exentas de conflicto que surgen durante toda la trayectoria migratoria.

Palabras clave

Migración asistida; migración programada; factores push-pull; estrategias de inserción; perspectivas de retorno.

1. Contextualización

El acercamiento al análisis de los diferentes flujos migratorios que se han originado en el estado español se enfrenta, desde su inicio, a varias limitaciones difíciles de solventar. En primer lugar, derivada de la propia idiosincrasia de los grupos de estudio seleccionados, la investigación queda condicionada por las dimensiones que este proceso migratorio específico protagonice, invisibilizando, la mayor parte de las veces, dinámicas que no impacten en los volúmenes globales de migrantes como es el caso de la migración entre los años 50 y los años 70 a Alemania y la migración actual cualificada de españoles/as. Asimismo, la ausencia de cifras homogéneas oficiales en virtud de una amalgama de estadísticas no coincidentes¹ dificulta la comprensión total de la realidad y origina controversias sobre las dimensiones e impactos de las dinámicas que se producen². Finalmente, en raras ocasiones se dispone de una cuantificación de las circularidades ni los retornos a España de ese capital humano que se marchó, con lo que resulta complejo analizar qué ocurrió realmente con la diáspora y con su impacto en el país de origen y en el país de destino.

En este contexto, este avance de investigación pretende profundizar, en un flujo migratorio específico que se está perfilando cada vez más relevante en la historia contemporánea del estado español³ -mediante el análisis de fuentes bibliográficas, el levantamiento y sistematización de información estadística, trabajo de observación y la realización de cincuenta entrevistas en profundidad⁴ a diferentes españoles/as cualificados/as que se

¹ La consulta de datos migratorios del histórico Instituto Español de Emigración (IEE), del Instituto Nacional del Estadística (INE), del Censo electoral de residentes ausentes (CERA) y del Padrón de Españoles Residentes en el Extranjero (PERE) en España y el Instituto Nacional de Estadística y Censos de Ecuador (INEC) muestran cifras muy diferentes de la marcha y la recepción de las y los migrantes españoles.

² A nivel de flujos, no se dispone de mediciones realizadas a nivel central ni en el momento de la salida ni en el momento de la llegada. A nivel de “stocks”, no existe tampoco ningún instrumento encargado de medir los volúmenes de profesionales cualificados en el exterior. A diferencia de los que sucede en otros países, tampoco existen registros centrales que den cuentan de los científicos o investigadores españoles trabajando para organismos o centros de investigación extranjeros.

³ La migración laboral *obrero* entre España y Alemania entre 1962 y 1977, y la migración laboral cualificada entre España y Ecuador a partir del año 2008.

⁴ Tanto el trabajo de observación como las entrevistas se han llevado a cabo en la ciudad de Cuenca, en Ecuador. Sin embargo, las y los españoles migrantes participantes no viven todos en esta ciudad, sino que se

encuentran en Ecuador-, para conocer las interacciones de estas y estos migrantes con las políticas migratorias más o menos asistida⁵ o programada⁶ entre el país de origen y de destino así como aportar información útil que ayude a la reflexión sobre las formas de inserción y circularidades que se generan. De este modo, se profundizará en las estrategias migratorias laborales/familiares, sus trayectorias y sus expectativas de inserción y/o retorno.

2. Del Nuevo Mundo a la vieja Europa y de la vieja Europa, una vez más, al nuevo mundo. Caracterización del flujo migratorio España-Ecuador.

A partir de la década de los 60 del siglo XX la corriente migratoria española que había estado dirigida hacia países latinoamericanos -desde principios de este mismo siglo-, comienza a cambiar de destino incrementando notablemente su volumen de desplazamientos hacia Europa (Garmendia, 1981). Este cambio se produjo, entre otros procesos, por el inicio de unas políticas de migración asistida entre el gobierno español y varios países europeos (Alemania especialmente) que vieron en estas propuestas la posibilidad de una mejora sustancial de su situación económica “amparada” legalmente (aunque las cifras migratorias de este periodo reflejan datos muy diferentes a esta “creencia de migración legal y asistida⁷) y con menos riesgos durante el proceso, en términos generales. Cincuenta años después de la migración hacia Europa, cuando este flujo de

desplazaban eventualmente por trabajo u otras razones. Gracias a las redes compartían los espacios que utilizaban los españoles de la ciudad.

⁵ La OIM define la migración asistida como el “movimiento de migrantes realizado con la asistencia de uno o varios gobiernos o de una organización internacional, distinta a la migración espontánea y sin ayuda” (OIM, 2006).

⁶ Denominaremos migración programada a aquella que se encuentra entre una migración asistida y una migración espontánea, ya que, a pesar de que las políticas de gobierno tienen un gran peso en su desarrollo, no se han originado a partir de esta ni se mantienen por esta exclusividad.

⁷ Según las cifras oficiales del Instituto Español de Emigración (IEE) entre 1959 y 1973 emigraron a Europa más de un millón de personas (1.066.440). Esta migración, a diferencia de épocas anteriores, tiene la peculiaridad de ser un proceso de carácter rotativo (generalmente) en el que la mayoría de las y los migrantes van a otros países con un contrato de trabajo establecido previamente entre el Instituto Español de Emigración y las autoridades de los países receptores por un periodo inicial de un año para luego retornar a su país de origen. En la práctica, las estrategias laborales fueron mucho más diversas y, en muchas ocasiones sin mediación gubernamental (Calvo, Fernández Vicente y Kreienbrink, 2009).

caracterización obrera comienza a diluirse en la memoria, un nuevo flujo comienza a surgir, obrero también, aunque esta vez son obreros y obreras de escritorio, un migración llamada migración cualificada.

Aunque la migración actual española no comparte demasiados aspectos con las características de los flujos migratorios anteriores participa, no obstante, de una intencionalidad y una expectativa común que trata de mejorar una situación laboral precaria a través de una oportunidad de desarrollo que se presenta desde el exterior (Abella, 2006). En ambos casos hablamos de una migración laboral en cuyo origen y desarrollo tanto los factores de expulsión como los factores de atracción (*push-pull*) se perfilan como condicionantes clave de la decisión y el proceso migratorio. Sin embargo, el nuevo flujo migratorio que comienza a darse desde los años 2008/2009 –como efecto general del impacto de la crisis financiera y económica y como consecuencia común de un mercado de trabajo insuficiente para absorber la mano de obra cualificada producida en el país, entre otras cosas– posee unas particularidades propias.

A pesar de que, como se ha señalado con anterioridad, no existen cifras precisas⁸, el exhaustivo levantamiento de datos recogidos en diferentes instituciones y organismos oficiales muestran indicios que corroboran la creciente migración cualificada⁹ de

⁸ Las cifras del INE ofrecen para el periodo comprendido entre 2008-2013 una salida de españoles/as de 262.081 personas (sin distinguir entre nacidos/as o con nacionalidad). Algunas autoras como González Ferrer (2013) aporta datos de una migración mucho mayor para este mismo periodo, situando las cifras en 700.000 españoles/as, sin embargo, otras autoras como González Enríquez (2012) señala que la cifra real de migrantes nacidos/as (sin considerar a aquellas personas que han obtenido la nacionalidad) en España no supera los 40.000. En el caso concreto de Ecuador, el INE recoge unos datos de salida de españoles y españolas nacidas en España desde el 2008-primer semestre de 2013 de 8.112 personas. El PERE presenta unos datos de población española residente en Ecuador (nacida en España) de 2.185 personas en 2008, 2.761 personas en 2009, 3.548 personas en 2010, 4.542 personas en 2011 y 6.634 personas en 2012. El CERA ofrece datos de la población española en Ecuador en el año 2010 (5.283), 2011 (7.236), 2012 (10.532) y 2013 (18.396) con un incremento de los españoles/as censados entre 2008 y 2013 de un 422,91%. El INEC en su Anuario de estadísticas de entradas y salidas internacionales en 2012 muestra que de 70.166 españoles/as que entraron en Ecuador en ese año, 70.166 señalaban como motivo de viaje turismo, 1.578 negocios, 6.987 eventos y 60 estudios (categorías existentes en la papeleta andina que es necesario rellenar al entrar al país), sin embargo, en el registro de datos por categoría migratoria (visado a la entrada al país), señala que de estos 70.166 españoles/as que entraron en el año 2012, 60.513 lo hicieron como turistas, 1.159 con la categoría de oficial, 93 como intercambio cultural (estas tres categorías conforman los/as no migrantes), mientras que 2.342 lo hacían con residencia permanente y 1.546 con residencia temporal (categorías migrantes) (Vega, Gómez Martín y Pérez Gañán, 2014).

⁹ El Manual de Canberra (1995), recoge -como acuerdo internacional- la definición de “profesional cualificado”, categorizándolo como a “aquel o aquella que ha adquirido un conocimiento que le habilite para trabajar en la generación, el avance, la difusión y la aplicación del conocimiento científico y técnico a través de la formación académica o de la experiencia ganada en el trabajo” (Díaz Gil, 2012:13”).

Espanoles/as, flujos protagonizados, principalmente, por profesionales de alta cualificación en áreas como ciencia, ingeniería, salud y educación que llegan al país a través de unos mecanismos concretos que, aunque no exclusivos, definen mayoritariamente la migración (programa Prometeo, Universidad UNAE, proyecto Yachay, programa atracción de profesorado en educación básica y bachiller). Existen, asimismo, flujos de españoles/as cualificados que no se acogen a estos programas definidos y que llegan a través de los programas de cooperación internacional al desarrollo o por el “efecto llamada”, aunque este flujo no es el de mayor envergadura aún.

3. Factores que estimulan o desincentivan el proyecto migratorio de España hacia Ecuador

Siguiendo la clasificación de Ana Díaz Gil, observamos que existen varios factores que pueden incentivar (*pull*) o desincentivar (*push*) el impulso migratorio que la autora engloba en “factores individuales, privados, públicos o colectivos” (Díaz Gil, 2012:23). Partiendo de la importancia de considerar las subjetividades individuales y el desigual impacto de estos factores en cada sujeto, en el caso de la migración cualificada ente España y Ecuador podemos considerar como factores incentivadores¹⁰ “de tipo individual” la condición de desempleado/a, una larga búsqueda de empleo, una cualificación y un carácter emprendedor a la hora de tomar la decisión de migrar y llevar a cabo el proyecto migratorio.

En principio vinimos con una beca del máster que hicimos, hicimos una maestría de cooperación internacional [...] finalmente, cuando acabamos la maestría se nos presenta la oportunidad de venir a realizar las prácticas, una pasantía con la ONG española IPADE y... una vez que se acabó está formación de tres meses ya decidimos

¹⁰ Además de esta agrupación, existen otros factores considerados de una “relevancia menor” como pueden ser “la densidad de población, la insularidad, el área territorial del país de origen o la identidad lingüística con el país de destino [...] estabilidad política y social, unas condiciones de seguridad y paz social” (Díaz Gil, 2012:27).

quedarnos porque el futuro en España era un poco... precario [...] Yo, antes del máster, estaba trabajando... pero como becario, entonces, todavía no tengo ni un euro cotizado... así que bueno, trabajaba en Portugal, además, con una beca y ya me volví a España a hacer el máster y en cuanto presentamos los exámenes nos vinimos aquí (Miguel, ingeniero agrónomo, investigador de la Universidad de Cuenca).

La mayor parte de las personas entrevistadas comentan una búsqueda activa de trabajo y de formación (especialmente esta última ante la precariedad de la primera) y una movilidad previa fuera de España que confirma este carácter emprendedor de las personas migrantes, alejándose de los estereotipos más comúnmente aceptados de migrantes pobres, sin formación ni recursos (Abella, 2006).

En relación a los “factores de tipo privado” podemos encuadrar las expectativas (económicas) de desarrollo profesional, en relación a conseguir un mejor empleo y mejor retribuido, de acuerdo con los imaginarios proyectados desde el país de destino, que el que se tenía en España: “sobre todo, sobre todo, es por la oferta es por el proyecto en el que estoy, si no hubiera sido por este proyecto, seguramente no hubiera tomado esta decisión” (Alberto, analista de GIS. Trabajador en un centro de investigación en Guayaquil). En este caso, la percepción del grado de desarrollo de las instituciones, la posibilidad de mejorar el nivel y la calidad de vida y la convicción de un desarrollo de la carrera profesional en el ámbito de la propia formación articulan la lógica del proyecto migratorio hacia Ecuador.

En los factores que Díaz Gil denomina como “públicos” se engloban las “circunstancias relacionadas con cómo los ciudadanos perciben la “cosa pública”, cómo funcionan las instituciones y en qué medida los bienes y servicios son suministrados y provistos por el Estado” (Díaz Gil, 2012:25). En el caso de Ecuador, su política del “Buen Vivir” y su programa de inversión en lo público (especialmente educación, sanidad e investigación) son referentes entre las y los españoles a través de las relaciones entre los dos países (medios, academia, redes, boca a boca), su continuado análisis en la academia y en los medios de comunicación y, a partir de su difusión mediante su principal embajador, el presidente Rafael Correa. Las y los españoles ven en Ecuador, un espacio, donde hay, actualmente capacidad para poder hacer cosas, proponer y participar, asumir responsabilidades, colaborar, etc. No es solo la posibilidad de tener un trabajo en relación a la formación cursada y pagado adecuadamente, sino que permite un desarrollo en lo profesional que se

refleja, al final, en la propia persona: “oye, lo que yo puedo hacer aquí, hace mucho tiempo que no lo podía hacer en España y eso... uff... eso llena, te sientes bien, te sientes valorada, no como te hacen sentir en España, como... donde de un día para otro te echan, tras diez años en tu puesto de trabajo y lo has perdido todo, porque no hay manera de volver a empezar...” (Lucía, arquitecta, investigadora/profesora del programa Prometeo). La sensación generalmente manifestada es una satisfacción de las necesidades básicas (derivadas de un satisfactorio ámbito laboral) que permite tener una mayor calidad de vida: “esto es el Buen Vivir, ¿no?... y yo realmente vivo mejor, porque aquí, puedo vivir con lo mío de lo mío, algo que ya no podía hacer en España” (Sonia, española trabajadora de la municipalidad de Cuenca).

Los sistemas económicos, políticos y sociales de los gobiernos condicionan (sin determinar) los procesos migratorios, especialmente, cuando desarrollan, por un lado, políticas específicas de atracción de profesionales como son el Programa Prometeo, la Universidad Nacional de Educadores (UNAE), el proyecto Yachay¹¹, ciudad del conocimiento, y la conformación de numerosos centros de investigación en todo el país; e implementan, por otro, políticas que facilitan la inserción de las y los migrantes donde podemos citar como ejemplo el convenio de seguridad social firmado entre España y Ecuador en el que las y los nacionales de ambos países podrán solicitar la jubilación o invalidez -sumando las aportaciones realizadas durante el tiempo trabajado en cualquiera de los dos países-, y que les ofrece ciertas coberturas en salud y maternidad¹².

¹¹ El programa “Prometeo” es una iniciativa del gobierno de Rafael Correa dentro de su plan de reestructuración de la universidad que financia estancias entre cuatro meses y un año (renovables una vez) a expertos investigadores/as y profesores/as residentes en el exterior, para su dedicación a actividades científicas y académicas en Ecuador. La Universidad Nacional Ecuatoriana (UNAE), es una universidad para formar a formadores/as que nace con la idea de articular un espacio con profesionales de todo el mundo para contribuir a la formación de talento humano. La ciudad del conocimiento Yachay, se configura como un espacio planificado donde se implementará y vinculará la Primera Universidad de Investigación de Tecnología Experimental con los institutos públicos y privados de investigación, los centros de transferencia tecnológica, las empresas de alta tecnología y la comunidad agrícola y agroindustrial del Ecuador. Para mayor información puede consultarse la página web del SENESCYT <http://www.educacionsuperior.gob.ec>

¹² Algunos de los beneficios señalados en el convenio son: “-Los trabajadores españoles o ecuatorianos con derecho a prestaciones económicas de la Seguridad Social (de España o Ecuador), las percibirán íntegramente durante el tiempo que dure la residencia en el otro país [...] -Los trabajadores ecuatorianos o españoles con derecho a asistencia médica en uno de los dos Estados, la seguirá recibiendo en el otro país durante su estancia temporal en el mismo, cualquiera sea el motivo de su traslado” [...] -Asistencia Médica de Urgencia para asegurados (de Ecuador o España) que se encuentren en el otro país”. (Convenio de Seguridad Social

En este sentido, las políticas de Ecuador resultan atractivas para las y los profesionales cualificados, quienes con su llegada contribuirán, en definitiva, al crecimiento y avance del país de destino en detrimento del país de origen, que pierde no solo una inversión de capital en formación sino una fuerza motor de emprendimiento y transformación. Un desarrollo que no “se mide exclusivamente en función de la riqueza o de la renta nacional sino también en atención a la existencia de unas condiciones que garanticen el mejor gobierno de la cosa pública y la calidad de la vida” (González Díaz: 2012:25).

Finalmente, en los factores incentivadores (*pull*) intervienen los factores de “tipo social”, articulándose en dos principales que son, por un lado, “la existencia de una red de contactos personales en el país o ciudad de destino” y, por otro, un “conjunto de elementos que inciden en la decisión de migrar y que apelan a la percepción de un cierto apoyo social o buena consideración pública del migrante” (González Díaz: 2012:26).

(En Ecuador) ya había estado, ahí hay un plus, más facilidad de venirte a trabajar a Ecuador, a un lugar que ya conoces, ¿no? Yo estuve en el 2011 haciendo... trabajando en un programa de cooperación internacional con FELCODE, fondo extremeño de educación -si no recuerdo mal-, y desarrollo y trabajé en la AME, una municipalidad ecuatoriana en Quito y ya conocía el país, más o menos. Estuve poco tiempo (...) y aunque no conoces el país en sí, esa barrera de un país nuevo, ya la has superado, ya tienes tres o cuatro contactos ahí que... y te resulta más sencillo venir y Ecuador” (Alberto, analista de GIS. Trabajador en un centro de investigación en Guayaquil).

Surgió la oportunidad que Marta encontró un trabajo (en Ecuador) porque le dijeron unas amigas y entonces lo consiguió y ya era como algo fijo para establecernos y detrás vine yo. Yo soy economista y tengo un máster hecho en Comercio exterior [...] de hecho en España no he trabajado, apenas unas prácticas que hice recién terminada la universidad y, de hecho, no he vuelto a trabajar en España, siempre he estado en Londres, vaya. (Roberto, economista retornado a España)

En este caso, las redes de contacto resultan fundamentales a la hora de intercambiar información sobre las realidades locales y a la hora de facilitar la inserción en el lugar de destino (Gascón, 2009). Asimismo, la consideración en Ecuador de las y los españoles como profesionales bien preparados, les proporciona como migrantes una cierta

entre el Reino de España y la República del Ecuador, de 4 de diciembre de 2009 (en vigor desde el 1 de enero de 2011))

“consideración social” en los espacios cotidianos donde se insertan: “aquí al que tiene formación, se le valora y trabaja, no como en España, que puedes morirte de hambre y dormir bajo un puente tapándote con tus títulos” (Marga, doctoranda, investigadora de la Universidad de Cuenca).

En relación con los factores desincentivadores (*push*) del proceso migratorio, González Díaz los agrupa en: factores de tipo privado y factores de tipo público (González Díaz, 2012:26). En los factores de tipo privado, la existencia de una familia se constituye como uno de los principales desincentivadores del proceso migratorio. La mayor parte de los flujos migratorios que experimenta España están protagonizados por un o una profesional joven y/o de mediana edad, frecuentemente sin dependencias familiares directas. Estando, en este caso la expectativa tanto de permanencia como de retorno, muy condicionada a la existencia de una familia en el país de origen¹³: “no es lo mismo, estar solo, que tener, a lo mejor, hijos a tu cargo... pues yo creo que también, te limita más, ¿no? Y te da más miedo, llamémoslo así, el salir fuera” (María, cooperante internacional, trabajadora del Gobierno Provincial del Azuay). No obstante, tanto los trabajos cualificados (y sus remuneraciones acordes) como las políticas favorables a una migración de amparo o reunificación familiar en el país de destino, como es el caso de Ecuador, equilibra este factor desincentivador.

En el marco de los factores de tipo “público”, se presentan tres elementos desincentivadores de gran peso: “la satisfacción de las necesidades, la creación de confianza y la incertidumbre sobre la evolución del país de residencia” (González Díaz, 2012:27). Si las condiciones en origen son satisfactorias –condiciones que debería garantizar el Estado-, estos tres elementos generarían los contextos óptimos para que no se dé el proyecto migratorio. En el caso estudiado entre España-Ecuador, estos dos primeros factores están severamente dañados entre la opinión pública.

Uff... mal... la veo muy mal (España). Mira, veo que volvería, estaría con mis amigos, me tomaría una cerveza con ellos, estaría con mi familia y volvería. Creo que si vuelvo a España, al cabo de un mes diría “¿pero qué hago yo aquí?” [...] porque veo una España sin oportunidades... veo una España sin oportunidades, veo una España políticamente destrozada, veo una España en la que no hay una cohesión del

¹³ Permanencia en relación a la solicitud de amparo o reagrupación familiar y retorno en el caso de no haber solicitado dicha reagrupación.

pueblo español que diga “eso va a cambiar”, y no veo futuro laboral (...) entonces yo, que tengo estudios, una FP2 de administración y también tengo una diplomatura de trabajo social y estoy estudiando Psicología... realmente no creo que de eso pueda trabajar allí”. (Rodrigo, trabajador social, buscando trabajo en Ecuador)

Las y los migrantes españoles manifiestan venir de un ambiente en el que, ahora, es muy difícil hacer prácticamente nada en España, especialmente en el ámbito universitario: “No hay sitio, no hay dinero, no hay movimiento, aunque paradójicamente hay más carga lectiva, más carga investigativa y es necesario tener que buscar algo complementario para poder continuar con tu carrera universitaria y para poder llegar a fin de mes” (Marina, geógrafa, entrevista concedida a EL País en abril de 2014). Asimismo, plantean que no es solo una cuestión laboral, sino que se suma:

la impotencia, el pesimismo, la resignación, la indignación [...] de que nos mienten, nos engañan, nos aseguran que no se puede hacer otra cosa... tenemos que dar gracias por tener trabajos con sueldos que no sirven ni para cubrir la canasta básica del país... [...] La gente sale a la calle, protesta, hace marchas multitudinarias como las del 22 de marzo, plantea alternativas... y no pasa nada, todo sigue casi igual [...] No voy a volver en poco tiempo porque sinceramente me cansé de luchar por tener un espacio en un país gobernado por una clase dirigente a la que no le importa nadie. (Marina, geógrafa, entrevista concedida a EL País en abril de 2014)

En relación al tercer factor desincentivador (la incertidumbre sobre el país de destino), observamos que Ecuador, lejos de provocar un imaginario negativo, goza de una imagen hacia el exterior que genera seguridad¹⁴ (en comparación con otros países de Latinoamérica, como sostienen las y los entrevistados), confianza y oportunidad, debido, en gran parte, a la imagen que el gobierno de Rafael Correa proyecta en el escenario internacional, de un atrayente desarrollo alternativo y *buen vivir*: “Yo de Ecuador antes no conocía nada, nada más que lo que había visto en las noticias, de Correa y de cómo hablaba del cambio de su país... y hablaba bien, esa forma de hablar, es un presidente carismático, es un tío que tiene... y donde ha llevado a Ecuador, eso es... eso es lo único que sabía de Ecuador antes de venir” (Lucas, trabajador social, investigador de la universidad de Cuenca).

¹⁴ Entre las personas entrevistadas, la percepción de inseguridad previa a la llegada al país estaba relacionada con las dos ciudades más grandes de Ecuador, Quito y Guayaquil.

De este modo, los factores desincentivadores no tienen mucho peso en la toma de decisión para el inicio del proyecto migratorio hacia Ecuador. No obstante, aunque los factores incentivadores muestran la migración como una opción apropiada y ventajosa, una vez iniciado el proyecto migratorio, las realidades que viven las personas migrantes, en muchas ocasiones “conflictualizan” con la imagen inicial ofrecida por los factores incentivadores (individuales, privados, públicos y sociales) que no dejan de ser un imaginario (re)creado.

4. Estrategias de inserción social y laboral de las y los migrantes cualificados españoles en Ecuador

Este imaginario homogéneo del país de destino, choca, en la práctica, con realidades locales heterogéneas que dificultan la inserción y ponen en cuestionamiento el proyecto migratorio

Yo ahí, no me quedo ni loca. Tú no sabes lo que es eso. No poder salir a andar tranquila, y de noche ni pensarlo... ir en taxi a todos lados... con decirte que allí la frase que dicen es “tú sabes cuando sales pero no sabes si regresas”... en Guayaquil es muy complicado vivir, yo, pedí el cambio con el Prometeo aquí a Cuenca y si no me lo hubieran dado, me hubiera vuelto a España. (Lucía, arquitecta, investigadora/profesora del programa Prometeo)

Bueno, yo aquí, en esta ciudad ahora, en Cuenca, realmente estoy muy bien, no tiene nada que ver con donde estaba yo antes, en Jipijapa, un pueblo de la costa de Manabí. Es muy duro vivir allí. Aquí es fácil vivir, hay seguridad, hay cosas que hacer... allí yo solo trabajaba, trabajaba muchas horas [...] mi pareja se viene ahora a Cuenca, pero si yo me hubiera quedado en Jipijapa, nunca le hubiera dicho que viniera. (Luis, geógrafo, investigador/profesor del programa Prometeo)

Es interesante ver, como cuando el inicio de la trayectoria en el país de destino no resulta cercano a lo esperado, la población española intenta negociar su traslado a lugares (una vez conocen mejor el país) que consideran más apropiados o que se ajustan mejor a sus formas de vida y prácticas habituales. De igual manera, si se presentan obstáculos que pongan en peligro el proceso migratorio, se activan las redes sociales en el país (entre españoles/as especialmente) y se desarrollan estrategias que permitan su continuidad:

[...] Nosotros vivíamos antes en Jipijapa... pero la universidad fue intervenida y nos echaron a todos. Como Luis había venido aquí nos dijo que viniéramos a probar y hablar con la universidad y hemos hablado ayer y nos han dado varias clases en economía. Para nosotros está muy bien, trabajo a media jornada, porque queremos hacer un doctorado y de otra manera, se junta todo y es imposible... se está bien aquí en Cuenca. (Diego, economista, profesor de la universidad de Cuenca)

Yo era profesor en la Universidad en Guaranda... bueno... allí éramos tres extranjeros, pero uff, macho, no había nada que hacer... a las nueve de la noche no había ya nadie por las calles [...] peligroso... no era peligroso, pero estaba muerto, uno no tenía nada que hacer más que trabajar, y eso a la larga... uff... acaba contigo... pero pedí el cambio a la universidad aquí, en Cuenca y esto es otro mundo. (Mateo, geólogo, profesor de la universidad de Cuenca)

Estas estrategias desarrolladas parecen apoyarse, por un lado, en la creencia de que la cualificación que las y los españoles poseen es valorada en el proyecto de transformación de la universidad que está llevando a cabo Ecuador (Ramírez, 2010) y, por otro en que la nacionalidad española juega un cierto tipo de baza a su favor: “[...] la forma en que se nos considera aquí, tanto por tener una titulación como por ser ciudadano europeo, es mucho... supera cualquiera de nuestras expectativas” (Pedro, cooperante internacional, trabajador de la Universidad de Cuenca). Aquí, se percibe cierta colonialidad (Mignolo, 2002) que parece impregnar una parte de las interacciones que se generan en los espacios sociales y laborales¹⁵. Sin embargo, esta colonialidad se interrelaciona con un sentimiento de agradecimiento: “los trabajos que podemos hacer aquí nunca jamás los podríamos hacer en España, allí no hay sitio... no tienes sitio” (Miguel, ingeniero agrónomo, trabajador en la Universidad de Cuenca), y de desarrollo profesional y personal que españolas y españoles expresan, a menudo, en las conversaciones: “[...] yo te repito que... que es una sensación... que aquí tú puedes proponer, puedes hacer cosas... y eso para una es... es una sensación... te sientes bien... y esto hacía mucho tiempo que no lo sentías en España” (Lucía, arquitecta, investigadora/profesora del programa Prometeo).

¹⁵ Durante el periodo de observación pudieron recogerse ciertos discursos y ciertas prácticas habituales de las y los españoles en relación a las personas ecuatorianas donde las interacciones entre españoles/as y ecuatorianos/as quedaban bien definidas estando las de estos últimos, muchas veces, supeditadas a las de los primeros.

El trabajo de campo reveló como esta consideración de los españoles les permitía estar en espacios que por estatus no estaba permitido para personas locales de un mismo nivel de estudios o empleo, sin perder dicha consideración de “españoles/as cualificados”. De esta forma, la inserción social en diferentes ámbitos resulta mucho más sencilla ya que, por ejemplo, conseguir un piso es más fácil si eres extranjero –se te presupone mejor pagador/a que la gente local-, acudes con invitación a los eventos de la universidad y de otras instituciones de prestigio, puedes criticar, ser rudo/a y puedes emborracharte en la fiesta más popular de barrio y amanecer dormido en la acera de tu portal sin que tu estatus se vea afectado. Es una inserción que no plantea, a pesar de las diferencias, dificultades prácticas, a nivel de idioma, de tecnología cotidiana, o de espacios (re)conocidos: “nos hemos adecuado muy bien, ósea... diferente es diferente, pero tampoco es una cosa que tú digas... uff... me he ido de un extremo al otro... ¿no?... ni mucho menos” (Paloma, ingeniera, investigadora de la Universidad de Loja), ni genera un choque cultural determinante: “bueno, quizás sí vas de un extremo a otro, realmente es muy diferente, pero dentro de las diferencias se puede vivir igual en los dos sitios” (Mónica, ingeniera, investigadora de la universidad de Loja)

Es una inserción sencilla pero, a la vez, superficial, ya que esta inserción se realiza desde “fuera de”, desde “el otro”, implicando una “españolidad”, una cualificación, una colonialidad y una extranjería a la que casi todo, está permitido. De este modo es fácil ver a las y los españoles compartiendo su tiempo libre tanto con personas ecuatorianas como con personas españolas en los espacios más diversos, aunque, según van llegando más españoles/as, los grupos exclusivos se van haciendo más abundantes: “mis amigos aquí... son todos españoles sí, y esto no está bien, no, pero... es así [...] salimos a comer y a beber principalmente, y a hablar, que es lo que más hacemos aquí” (Luis, geógrafo, investigador/profesor del programa Prometeo).

5. Expectativas de permanencia o retorno

No obstante, a pesar de manifestar no tener, apenas, dificultades de inserción social y estar satisfechos/as en su inserción laboral, las y los españoles tienen la idea de retorno presente

en su proyecto migratorio: “en España está la cosa muy fea, con lo que es difícil porque los puestos que te pueden ofrecer, a lo mejor, se quedan como algo muy precario o... contratos con un tiempo muy limitado entonces es difícil que tú puedas ponerte un horizonte a corto plazo... pero, ¿volver? Claro que vuelvo” (Miguel, ingeniero agrónomo, investigador de la Universidad de Cuenca). Algunos fijan el regreso a corto plazo: “me voy fijando periodos de regreso cada seis meses... digo, voy a estar seis meses más, y seis, y seis... ahora ya, no tengo nada que hacer en España” (Marcelo, cooperante internacional, trabajador en Quito) y otros/as con unas expectativas más largas:

Yo trabajaba en algunos proyectos de investigación en el departamento... pero cada vez menos... cada vez hay menos dinero para investigación y los proyectos son más escasos... tuve mucha suerte, yo no era profesor en la universidad, soy investigador... eché los papeles para el Prometeo y me cogieron [...] he pedido el máximo tiempo, un año, y voy a solicitar el segundo año [...] ahora en abril vuelvo a España a casarme con mi novia y a volver juntos para solicitar el visado de amparo. Ella es abogada, pero trabaja en una tienda, quizás pueda trabajar aquí (Ecuador), de lo suyo [...] pero yo quiero volver a España... me doy un plazo, como mucho, de cuatro años más para regresar. No sé si estaré los cuatro años en Ecuador, quizás me vaya a Europa, pero en cuatro años, me vuelvo a España. (Luis, geógrafo, profesor/investigador del programa Prometeo)

Aunque la compleja situación en origen –muy conocida por las y los españoles migrantes–, y condiciona ampliamente la expectativa de retorno: “te da un poco de *cosa* decir aquí (Ecuador) hay oportunidades, entonces me voy a España a que me mantengan, a no tener experiencia laboral... entonces, como que te echa un poco para atrás, aunque quieras irte mucho, no sé... quiero pero no puedo... no debo regresar” (Laura, psicóloga, trabajadora en un centro de atención juvenil en Quito), casi la totalidad de las y los entrevistados manifiesta un deseo de regresar a su país de origen. La idea de la buena calidad de vida existente en España es reiterada por las y los migrantes en las conversaciones, que muestran su indignación por la situación existente y la incapacidad de salir de las problemáticas que conforman: “Yo he viajado por muchos países y, la verdad, es que como en España no se vive en ningún sitio... no es porque yo sea de allí... es que la vida allí... es que se vive muy bien” (Joaquín, economista, buscando trabajo en Ecuador).

Asimismo, las y los españoles expresan un interés en continuar sus carreras universitarias en su país de origen donde la mayoría ha tenido un vínculo laboral o de investigación

previo: “yo ahora regreso un mes a España y voy a acreditar a la ANECA¹⁶, he impartido tres asignaturas en año pasado, y hacerlo en el extranjero vale mucho, con suerte, podré tener opciones de presentarme a una plaza de ayudante doctor” (Luis, geógrafo, profesor/investigador del programa Prometeo). Ante la imposibilidad de impartir docencia en España, poder hacerlo en Ecuador les facilita el proceso de presentarse a una plaza de las diferentes modalidades de profesorado de las universidades españolas: “a mí no me dejaron presentarme, no había podido dar clase... diez años trabajando en investigación y en patrimonio y no servía de nada sin haber dado clases... y como quieren que tenga experiencia dando clase si no me dejan dar ni una...” (Lucía, arquitecta, investigadora/profesora del programa Prometeo).

Tan solo algunos de las y los entrevistados manifiesta tener deseos de quedarse en Ecuador, ya que es un país que cubre sus expectativas y sus necesidades:

Mira, yo, la verdad, es que estoy muy bien aquí. Me gusta mi trabajo, me gusta la ciudad, me gusta la gente, ahora, además es un poco como si estuviera viviendo en España porque cada vez llegan más españoles, yo no tengo nada por lo que volver, aquí vivo muy bien, voy a intentar quedarme lo más posible... incluso me han avisado hace unos días de una plaza que ha salido para profesor de arte en la universidad de C., pero que pena, he dicho que no. (Javier, licenciado en bellas artes. Investigador/profesor del programa Prometeo)

Esto... esto es un lujo... yo estoy enamorado de este país, del Ecuador... aquí no se complican tanto la vida... bueno... están los papeles... pero aquí no tienes que pensar cada día donde vas a encontrar un trabajo de mierda... aquí trabajas y estás a gusto... cuentan contigo, te llaman, a veces se pasan sí, y te dan demasiado curro, pero como uno ha pasado tanta necesidad no puede decir que no y dice “venga, que sí, que vamos con esto también” (risas) [...] ¿para qué voy a volver? yo fui el último mono en entrar a mi universidad y el primero al que han echado... no tengo mujer, no tengo hijos, no tengo ni perro... así que, ¿qué pinto yo en España? Ya me he pasado año y medio buscando algo... algo desesperado, me han salido hasta canas, estoy cansado de tanta basura y de tanto... todo [...] Llegar a Ecuador ha sido una suerte y lo mejor que me ha pasado en mucho tiempo y no tengo intención de soltarlo. (Agustín, ingeniero, investigador del programa Prometeo)

¹⁶ La Agencia Nacional de Evaluación de la Calidad y Acreditación de España

6. Resumen

Este avance de investigación ha tratado de aproximarse a los actuales flujos y circularidades migratorias cualificadas que se están produciendo desde España hacia Ecuador, enfocándose en analizar la relación entre los factores de expulsión y atracción (push-pull), la inserción social y laboral de las y los migrantes y sus expectativas de permanencia o retorno. Conocer las trayectorias migratorias de estas y estos migrantes resulta imprescindible –dadas las líneas de tendencia actuales y el contexto donde se producen–, primero, para visibilizar un flujo humano, no estadístico, con sus historias particulares de vida y, segundo, para proporcionar un cuerpo de conocimiento útil que promueva la elaboración de políticas públicas tanto en el país de origen como de destino, dirigidas a facilitar la inserción y/o retorno de estas y estos migrantes españoles cualificados.

En el marco de los últimos datos obtenidos, la migración cualificada presenta una línea en constante ascenso. La continuidad de la situación precaria en España y las políticas implementadas por Ecuador –especialmente en su reforma educativa que solicitan profesionales preparados/as–, cada vez son más conocidas entre las y los españoles gracias a las redes y los medios de comunicación. Este escenario sugiere un aumento sostenido de migrantes cualificados/as hacia el país ecuatoriano y una inserción socio-laboral que es necesario definir y gestionar adecuadamente actuar para la convivencia entre ambos países.

Bibliografía

Abella, M. (2006) “Competencia global por trabajadores cualificados”, en Blanco, C. (ed.), *Migraciones, nuevas movilidades en un mundo en movimiento*, Barcelona: Anthropos.

Alaminos, A.; Sancreu, O. y Albert, M. (2010) “La movilidad social de inmigrantes españoles en Europa”, *REIS*, 129: 13-35.

Alaminos, A. y Santacreu, O. (2010) “La emigración cualificada española en Francia y Alemania”, *Papers*, 95/1: 201-211.

Camacho, G. y Hernández, K. (ed.) (2009) *Miradas transnacionales. Visiones de la migración ecuatoriana desde España y Ecuador*. Quito: CEPLAES-SENAMI.

Cornelius, A; Espenshade, T. y Alehyan, I. (eds.), (2001) *The International Migration of the Highly Skilled. Demand, Supply, and Development Consequences in Sending and Receiving Countries*. San Diego: University of California

Faist, T. (2005) “Espacio social transnacional y desarrollo: una exploración de la relación entre comunidad, estado y mercado”. *Migración y Desarrollo*, 2-34. Disponible en www.migracionydesarrollo.org

Garmendia, J. (1981) *La migración española en la encrucijada. Marco general de la migración de retorno*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS).

Gascón, P. (2009) “El sentido de las redes”. En Didou Aupetit, S. y Gérard, E. (eds.) *Fuga de cerebros, movilidad académica, redes científicas*. México: IESALC-CINVESTAV- IRD.

González Díaz, A. (2012) *La emigración de profesionales cualificados: una reflexión sobre las oportunidades del desarrollo*. Madrid: Ministerio de empleo y seguridad social y Secretaría general de migración e inmigración

González Enríquez, C. (2013) “¿Emigran los españoles?” *ARI*, 39: 1-8. Madrid: Real Instituto Elcano.

Disponible en: http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano/contenido?WCM_GLOBAL_CONTEXT=/elcano/elcano_es/zonas_es/ari39-2013-gonzalez-enriquez-emigran-los-espanoles

González Ferrer, A. (2013) “La nueva emigración española. Lo que sabemos y lo que no”. *Zoom Político* 18: 1-18. Madrid: Fundación alternativas.

Disponible en: http://www.stecyl.es/informes/Emigracion_espanola_2013.htm

Herrera G.; Moncayo M. I. y Escobar A. (2012) *Perfil migratorio del Ecuador 2011*, Quito: Organización Internacional para las Migraciones (OIM).

Mignolo, W. (2002) *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.

Pellegrino, A. (2001) “¿Drenaje o éxodo?: Reflexiones sobre la migración calificada”. Documento del Rectorado, marzo, 12: 3-63. Montevideo: Universidad de la República de Uruguay

Disponible en: http://www.rau.edu.uy/sui/publicaciones/algunosTemas/doc_tr12.pdf

Ramírez, R. (coord.) (2010) *Transformar la Universidad para transformar la sociedad*. Quito: Secretaría Nacional de Planificación y desarrollo.

SENAMI, (2007) *Plan Nacional de Desarrollo Humano para las Migraciones 2007-2010*. Quito: Secretaría Nacional del Migrante.

Vega, C., Gómez Martín, C. y Pérez Gañán, R. (2014). “Circularidad migratoria de población cualificada entre Ecuador y España. Educación superior, inserción laboral y nuevos patrones de movilidad”. (Investigación en curso). Quito: FLACSO

PIGS for the ancestors? Una aproximación a la crisis económica europea leída desde los preconceptos luterano-calvinistas de la Troika

Joan J. Pujadas
joanjosep.pujadas@urv.cat
Universitat Rovira i Virgili

Patricia Olivé
patricia.olive@urv.cat
Universitat Rovira i Virgili

La referencia a la monografía clásica de Roy A. Rappaport (1987) es algo más que un caso de homonimia por lo que respecta a nuestro objeto de estudio. Existe un paralelismo estructural entre los rituales del grupo *tsembaga* en honor a sus antepasados y la narrativa de la crisis europea lanzada desde los países de tradición luterano-calvinista (vía *Financial Times*) sobre la manera ineficaz e irresponsable como los PIGS mediterráneo-europeos han gestionado la economía y las políticas públicas de bienestar en el seno de la Unión europea.

Para Rappaport, un *sistema ecológico* se mantiene a partir de la existencia de fuerzas reguladoras. En el caso de los *tsembaga*, la fuerza reguladora consistía en el ritual de *sacrificio de cerdos* como estrategia para limitar la guerra entre los diferentes grupos de lengua maring. Este ritual era llevado a cabo por los miembros de cada grupo local para liberarse de las deudas mantenidas con las *fuerzas sobrenaturales*. Manadas de cerdos eran criadas y engordadas hasta que el trabajo requerido superaba los límites de la capacidad de carga y arreo de la tribu¹, en cuyo caso la matanza ritualizada de los cerdos comenzaba.

“(…) la función reguladora del ritual entre los *tsembaga* y otros *maring* ayuda a conservar un medio ambiente no degradado, limita los conflictos bélicos a frecuencias que no ponen en peligro la existencia de la población de la región, ajusta las relaciones hombre-tierra, facilita el comercio, distribuye los excedentes locales de cerdos en forma de carne entre

¹ Hay que señalar que los *tsembaga*, como el resto del pueblo *Maring*, constituyen comunidades horticultoras itinerantes que utilizaban un sistema de roturación cíclico de la selva, dejando en barbecho las parcelas usadas previamente. Las pugnas bélicas entre vecinos *maring* constituían una confrontación por el control territorial de dichas parcelas.

toda la población y garantiza a la población humana una proteína de alta calidad cuando más la necesita” (Rappaport, 1987: 243).

Si sustituimos sistema ecológico por sistema económico, a los *Maring* por la Troika y a las fuerzas sobrenaturales por los intereses de la gran banca europea, el sacrificio de las economías de los PIGS (Portugal, Italia, Grecia y España) puede ser leído como un sacrificio necesario para garantizar el equilibrio y la viabilidad del sistema económico de la Unión. El ajuste ecológico que supone la matanza periódica de cerdos posee un valor estructuralmente similar a las políticas de ajuste económico del déficit público en el seno de los países periféricos de la UE. El dogma religioso que inspira los rituales de sacrificio del pueblo *Maring* es paralelo al dogma económico neoliberal de los gurús de la Troika, para quienes la contención del déficit público es substancial para el equilibrio del sistema, a costa de continuos recortes salariales y de prestaciones sociales, que son generadores del descenso del consumo interno y, por ello, de la destrucción de millones de pequeñas empresas y de puestos de trabajo.

1. El artículo de *Financial Times*: *PIGS in muck*

El uno de septiembre de 2008 el periódico *Financial Times*, la llamada Biblia de la prensa económica, publica un artículo titulado *PIGS in muck*². El término PIGS es un acrónimo elaborado con las iniciales en inglés de Portugal, Italia, Grecia y España³.

Sin embargo, ¿Qué relación existe entre los cerdos y los países del Sur de Europa? ¿Cómo es posible que uno de los periódicos más importantes de un país aliado y miembro también de la UE utilice una denominación claramente denigratoria para un

² *Financial Times*, September 1, 2008. Edición electrónica: <http://www.ft.com/cms/s/0/388a3e90-77bd-11dd-be24-0000779fd18c.html>

³ La utilización de acrónimos con un significado propio resulta frecuente en la prensa económica anglosajona y es comúnmente aceptada como una prueba de ingenio de los periodistas dedicados a la materia. Tal es el caso de los **BRIC** (Brasil, Rusia, India, China), acrónimo que agrupa a las principales economías emergentes y que a su vez significa ladrillo. Por tanto, un término que se asocia con solidez y estabilidad. Otras denominaciones, no necesariamente acrónimos, se han utilizado para denominar a grupos de países con determinadas características socio-económicas como los **tigres o dragones asiáticos** (Hong Kong, Singapur, Corea del Sur y Taiwan). En este caso, la denominación, además de la vinculación geográfica de los animales con el territorio (el tigre es un animal que sólo vive en Asia y el dragón está asociado a la mitología oriental) nos sugieren la agresividad y la fortaleza de economías con un fuerte crecimiento.

grupo de países como los citados? Los PIGS no sólo son cerdos, sino que, además, se revuelcan en el estiércol (pues tal es la traducción de *muck*). ¿Se trata tan sólo de un análisis económico o esconde (aunque realmente no parece esconder mucho) una profunda carga de desprecio etnocéntrico desde la Europa central hacia la otra Europa? Y, más aún ¿Emborrona ese etnocentrismo el análisis económico o constituye en sí mismo un mensaje para el público de FT sobre cómo tratar a los PIGS?

Según los autores del artículo “*Es un apodo peyorativo, aunque refleja en gran medida la realidad*”¹. En realidad el artículo alerta sobre el elevado déficit comercial de este conjunto de países. La balanza comercial de un Estado se define como la diferencia entre el total de las exportaciones (ventas de bienes y servicios al extranjero) y las importaciones (bienes y servicios adquiridos por sus ciudadanos, empresas o gobierno). Un país con déficit comercial es aquel que importa más de lo que exporta. Dado que la adquisición de bienes y servicios en el exterior (importaciones) debe ser financiada con capital exterior, un elevado déficit comercial es sinónimo del flujo de capitales extranjeros hacia ese país concreto. Para los economistas un elevado déficit comercial es un síntoma de economías que pueden tener problemas financieros en el futuro, dado que esos déficits deben ser financiados. Y esa es precisamente la debilidad que los autores del artículo señalaban en los PIGS.

Sin embargo, llama poderosamente la atención el hecho de que el artículo sitúa en el mismo grupo a países como Grecia con un déficit por cuenta corriente de un 14%, España y Portugal con un 10% e Italia con un 3%. Realmente un 3% no es un déficit elevado, entonces ¿Por qué meter a Italia en el mismo saco que el resto? ¿Existen otros elementos estructurales que lo justifican y el artículo no cita? ¿O se trata simplemente de que Italia encaja en el grupo de los PIGS, independientemente de los datos? ¿No será que la existencia de los PIGS es independiente de la crisis o de los datos sobre déficit comercial. Por otro lado resulta curiosa la nula mención al déficit público, ampliamente tratado con posterioridad, y que en aquel año 2007 arrojaba para España un saldo positivo de un 2,2% mientras que el promedio para la Europa a 27 y para la Zona Euro era de -0,7%⁴.

⁴ Según el Eurostat los datos de déficit público de los PIGS para el año 2007 fueron el ya citado +2,2 % para España, un -1,6% para Italia, un -3,1% para Portugal y -6,5% para Grecia. Países como Alemania arrojaban un +0,2% y el Reino Unido un -2,8%. Por tanto no parece que los datos de déficit público

Un segundo elemento que resulta también muy significativo del artículo es su convicción de que la condición de PIGS se tiene o no se tiene y, si se tiene, tarde o temprano saldrá a la luz.

“Hace ocho años, los *cerdos* llegaron a volar realmente alto. Sus economías renacieron después de unirse a la eurozona. Los tipos de interés cayeron a mínimos históricos y con frecuencia eran negativos en términos reales. Acto seguido, de la noche a la mañana, se produjo el boom crediticio. Los salarios crecieron, y los niveles de deuda se inflaron, al igual que los precios de la vivienda y el consumo. Ahora los *cerdos* vuelven de nuevo a tierra” (F.T.)

En resumen, puede que los cerdos vuelen pero no dejan de ser cerdos y tarde o temprano volverán al estiércol que es su lugar natural. La carga peyorativa y etnocéntrica del artículo resulta innegable.

El artículo del FT finaliza con esta cuestión: “*Algunos se preguntan ahora si los cerdos, como parte del euro, se arriesgan a convertirse en beicon*”. Casi seis años después de la publicación del artículo puede responderse que quizás sí, nos hemos convertido todos en beicon sin darnos demasiada cuenta.

Sin embargo, esta comunicación no tiene por finalidad discutir si el análisis económico del FT se ajustaba o no a la realidad, pues ya sabemos que en economía los modelos teóricos y la ideología van siempre por delante. Nuestro propósito es analizar cómo los estereotipos y el sesgo etnocéntrico que ha caracterizado la imagen que los países de la Europa sin adjetivos tienen de la Europa mediterránea continúan influyendo y formando parte de un discurso legitimador del poder económico y político en un proyecto, el de la Unión europea, tan moderno e igualitario en la teoría.

2. El Norte y el Sur leído desde la política

El 18 de mayo de 2011 en un acto electoral de la CDU Angela Merkel lanza la propuesta de que se unifiquen los períodos de vacaciones y la edad de jubilación en todos los países de la UE. Esta propuesta surge de la necesidad de que los países del Sur se ajusten al rigor laboral de los países del Norte como la propia Alemania:

permitiesen considerar a los PIGS un grupo homogéneo en contraste con el resto de Europa (<http://epp.eurostat.ec.europa.eu/tgm/table.do?tab=table&plugin=1&language=en&pcode=teina200>).

“No se trata sólo de no incurrir en más deudas, sino que también es importante que en países como Grecia, España o Portugal los trabajadores no puedan jubilarse antes que en Alemania”. (*ABC Digital*, 18/5/2011).

En el mencionado acto, la lideresa alemana insistió en la idea de la existencia de una desigualdad de condiciones laborales claramente beneficiosa para los países del Sur:

“A pesar de que los países comparten una moneda común, unos disfrutan de muchas vacaciones y otros de muy pocas. A la larga esto no funciona”. (*ABC Digital*, 18/5/2011).

Otra de las ideas fuerza del discurso de Merkel fue que la factura de la solidaridad interna europea que estaba pagando Alemania debía tener una compensación y esa compensación consistía en la adopción de medidas correctoras de la desidia y la falta de esfuerzo de los países del Sur, en este caso citando explícitamente a Grecia:

“No podemos ser simplemente solidarios y decir que esos países pueden seguir actuando como hasta ahora. Sí, Alemania ayuda, pero Alemania sólo ayuda si los demás se esfuerzan. Y eso hay que demostrarlo”. (*ABC Digital*, 18/5/2011).

En los días posteriores numerosos periódicos españoles se esforzaron por demostrar, datos en mano, que la menor dedicación laboral (en horas de trabajo anuales, incluyendo las vacaciones) o el retiro anticipado de los españoles no eran ciertos. Sin embargo, los alemanes que escucharon a Merkel en Meschede, pensando en su voto en las futuras elecciones, sólo tuvieron una versión de la historia que, simplificando, nos dice que los laboriosos países del Norte deben financiar las deudas que los irresponsables y vagos países del Sur han generado.

En un artículo muy reciente de V. Navarro (2014), titulado *Las consecuencias de la alemanización de la Unión europea*, se defiende la tesis de que la bonanza de la economía alemana de los últimos años, tras su aguda crisis de los años 90, no se basa tanto en las denominadas *reformas Hertz*, basadas en la “moderación salarial” como en la apertura del mercado de los países del Este de Europa, tras la caída del muro de Berlín, que ha permitido incrementar sus exportaciones. Junto a esto, la deslocalización de la industria alemana hacia estos mismos países, con rentas salariales muy bajas, explica una moderación salarial del conjunto de la industria, lo que no supone un decrecimiento real de las rentas del trabajo en la misma Alemania, al menos por lo que respecta a la gran industria tecnológica de exportación.

Navarro cita un trabajo de revisión crítica de las políticas económicas alemanas (Dustmann, Fitzenberger, Schönberg y Spits-Oener, 2014). En él se destacan otros dos elementos cruciales para entender las peculiaridades del modelo alemán, más allá de los mensajes ideológicos “de los medios de información y persuasión”. Por un lado, existe la cogestión de los trabajadores en las empresas de más de 50 trabajadores en un porcentaje superior al 90%. Esto supone un freno a las tentaciones de mejorar la competitividad a base de despidos o de recortes salariales. Sin embargo, en las empresas de menos de 50 trabajadores esta cogestión no llega al 20%, lo que se correlaciona con la precarización de las condiciones de trabajo de los trabajadores alemanes en amplios sectores económicos. Con ello, puede explicarse perfectamente el segundo factor de la realidad alemana, la extraordinaria polarización de las rentas, que acaba por no ser tan distinta a la de los demás países de la Unión, empresarios y gestores con salarios altísimos y rentas cada vez más bajas para el resto de asalariados, autónomos y empresarios subcontratados.

Como en un juego de espejos las acusaciones de vagancia encuentran también su reflejo en la política interna española. El 8 de octubre de 2011 el político nacionalista catalán Josep A. Durán Lleida, democristiano igual que la señora Merkel, afirmaba:

“Nuestro payés (el catalán) no puede recoger la fruta porque no hay dinero, mientras que en otros sitios de España, con lo que hacemos nosotros, reciben el PER por pasar toda la jornada en el bar de su pueblo”. (*La Vanguardia*, 8/10/2011)

Pocos meses después, en unas declaraciones a una emisora de radio catalana, Durán insistía en la misma idea, calcada nuevamente de las expresiones etnocéntricas de su correligionaria alemana, cuando afirmaba:

"Si a mí me permitiesen en este momento dirigir la política económica del Estado, también diría que en determinados sitios de España no se toman las cosas en serio, están siempre de fiesta mayor y esto debe acabarse de una vez por todas" (*El Mundo*, 30/5/2012).

La historia y las acusaciones se repiten. El riguroso y trabajador Norte (sea de Europa, sea de España) con su sacrificio y esfuerzo subsidia a un Sur parasitario y vago que tiene demasiadas vacaciones, se jubila antes, se pasa el día en el bar, o simplemente está siempre de fiesta. Un discurso político que, como vemos, encuentra su base en un estereotipo cultural, fuertemente despectivo, que se ha construido a lo largo de la historia y del que participan tanto los propios ciudadanos del Norte y Centro de Europa

como los ciudadanos del Sur. Pues estos últimos, sin duda, han incorporado estos supuestos atributos como propios, consolidando así una identidad auto-estigmatizadora.

Pero si la polaridad norte-sur divide no sólo a la UE sino a los nortes y sures de algunos países miembros, como España o Italia⁵, esta misma lógica, ampliada hasta el paroxismo, se hace presente en relación a los trabajadores inmigrantes, todos ellos provenientes del Sur. El auge de los partidos fascistas y ultranacionalistas, que defienden consignas xenófobas y la expatriación de los extranjeros a sus países de origen, se extiende de manera rápida y alarmante por toda Europa, incluido el sur: Amanecer Dorado (Χρυσή Αυγή) en Grecia, Liga Norte (Lega Nord) en Italia, Front National en Francia, Partido Nacional Renovador en Portugal y, en el caso de España, destaca Plataforma per Catalunya que, con 67 concejales en las elecciones municipales de 2011, es el partido de extrema derecha más implantado en España y, junto a él, la plataforma España en Marcha, que agrupa a varios grupos falangistas, ultranacionalistas y católicos españoles. Sin embargo, el verdadero impacto de los partidos de ideología neonazi y xenófoba en la vida parlamentaria europea se registra en países del centro, norte y este europeo. En países como Dinamarca, Noruega, Rusia, Finlandia, Polonia, Hungría, Austria, Holanda y, sobre todo, en Suiza su peso electoral se sitúa entre el 10% y el 27% (Longás, 2013).

En el caso de Alemania, como sucede en España o Gran Bretaña, la extrema derecha no consigue demasiados adeptos ya que los partidos de derecha tradicional les suplantán claramente con discurso xenófobo que se instala en la cotidianidad. Una expresión de este hecho nos remite nuevamente a la canciller democristiana alemana, Angela Merkel, quien en un acto realizado en Postdam con la juventudes de su partido CDU, proclamó el fracaso del proyecto de una Alemania multicultural:

"A principios de los años sesenta nuestro país convocaba a los trabajadores extranjeros para venir a trabajar a Alemania y ahora viven en nuestro país (...) Nos hemos engañado a nosotros mismos. Dijimos: 'No se van a quedar, en algún momento se irán'. Pero esto no es así". "Y, por supuesto, esta perspectiva de una [sociedad] multicultural, de vivir juntos y disfrutar del otro (...) ha fracasado, fracasado totalmente" (*El País*, 17/10/2010).

Señala la misma fuente que Merkel soporta presiones en su partido para endurecer su posición respecto a los inmigrantes que no muestran voluntad de adaptarse a la sociedad

⁵ Recordemos el caso de la LN (*Lega Nord per l'Indipendenza della Padania*) italiana, fundada en 1991 por Umberto Bossi, socio de gobierno de S. Berlusconi en varias legislaturas.

alemana. En el mismo acto aludió a las recientes declaraciones del presidente Christian Wulff, quien dijo que el Islam forma "parte de Alemania" como el cristianismo o el judaísmo. Merkel admitió que así es, pero agregó que los inmigrantes deben hacer más para integrarse. "Quien no aprenda inmediatamente alemán, no será bienvenido", dijo.

Sin embargo, no es el discurso de los exabruptos extremistas neo-nazis, ultranacionalistas o fascistas lo más preocupante en este juego de polarización simbólica y deshumanizadora. El problema son los mensajes aparentemente moderados que naturalizan y convierten estereotipos zafios en persuasivas imágenes, que tienden a generalizar y a tipificar "a los del Sur" como el reflejo en negativo del propio ser colectivo. Los defectos del Sur se tornan virtudes del Norte: ante holgazanería, laboriosidad, ante desidia, esfuerzo, ante despilfarro, austeridad y ante la irresponsabilidad, responsabilidad. El ideal centroeuropeo refuerza su posición moral y se atrinchera para poder exigir los conocidos "sacrificios" a los países del Sur.

Sin embargo, los habitantes de Centroeuropa no son los únicos destinatarios del mensaje. Como destaca Herzfeld (1984), los estereotipos son tan consumidos por la cultura dominante como por la dominada. Refuerzan y legitiman los roles asumidos. La asunción de la propia inferioridad imposibilita la contestación y la presentación de realidades alternativas. En este sentido, Herzfeld plantea diversos ejemplos sobre cómo la conciencia de la inferioridad moral, basada en el estereotipo, se extiende de los propios nacionales, griegos en este caso, al conjunto del Mediterráneo (italianos). Según el testimonio recibido de sus propios informantes griegos (de una pequeña población de la Isla de Rodas) ocupados durante la 2ª. Guerra Mundial por tropas italianas, los soldados italianos a pesar de que las similitudes culturales permitían una mayor comunicación, eran claramente inferiores a los alemanes. "existía también un estereotipo que presentaba a los italianos como inferiores en eficiencia y auto-control sexual en relación a los alemanes, que parecían más típicamente europeos" (Herzfeld, 1984: 441).

En el caso español el discurso, tanto político como experto, en los primeros años de la crisis insistía en esta visión de culpabilidad nacional. La expresión que hizo más fortuna, repetida hasta la saciedad, por los creadores de opinión fue: *hemos vivido por encima de nuestras posibilidades*. De este sintético mensaje se deducen las claves

analíticas que nos permiten comprobar tanto la vigencia del estereotipo cultural nacional, como la narrativa neoliberal que consagra tanto un discurso de clase polarizador como sumiso a los intereses hegemónicos de la “verdadera Europa”.

Por un lado, refuerza la idea de que España ha vivido un espejismo, más allá de la realidad. La prosperidad, las bajas tasas de paro y el incipiente Estado del Bienestar fueron un sueño que no volverá. Hay que adaptarse para vivir, de nuevo, de acuerdo con nuestras posibilidades. En palabras del Financial Times, somos como esos cerdos que volaron pero que ya volvieron a su lugar, al estiércol. Existe una segunda premisa: la socialización de la culpa. Todos, sin distinción de clase, hemos actuado irresponsablemente, pretendiendo vivir por encima de nuestras posibilidades. La culpa colectiva exonera a cualquier sector específico: financiero, empresarial, político, a nivel nacional o transnacional. Y, por último, este relato hegemónico de la crisis constituye una pieza retórica simple, persuasiva y comprensible, compatible con ese oráculo doméstico de la Troika, Mariano Rajoy: “hemos gastado lo que no teníamos”.

3. Norte y sur desde las narrativas intelectuales, incluyendo la Antropología del Mediterráneo

A pesar de los paralelismos y de las similitudes de la crisis, por ejemplo entre España y EUA, donde a la crisis financiera se sumaba la hipertrofia del mercado inmobiliario, los discursos explicativos y la búsqueda de responsabilidades se organizan de una manera muy distinta. Si para la prensa y opinión pública norteamericanas fueron la mala praxis de entidades como Goldman Sachs las culpables de la explosión de la burbuja, en España se opta por una explicación en términos etno-culturales que tildan de irresponsabilidad, no tanto a los entramados financieros nacionales y europeos, o a las empresas constructoras, sino al pueblo llano⁶. Claramente, la construcción de esta racionalidad etnicista es deudora de aquellos estereotipos de largo aliento de los que se hacía eco la cancillera alemana y que analizamos previamente.

⁶ Como botón de muestra, cabe señalar cómo Luís de Guindos, Director ejecutivo para España y Portugal de Lehman Brothers, hasta que estalló la crisis de 2008 y quebró la entidad, no solamente no ha tenido que dar cuenta ante los tribunales sobre su corresponsabilidad en la mala praxis bancaria, sino que fue premiado por Mariano Rajoy, al nombrarle Ministro de Economía y Competitividad, lugar gubernamental clave para “sacar a España de la crisis”.

Esta constatación nos lleva a formular la hipótesis de que, a propósito de la crisis económica europea y de las narrativas que pretenden explicarla, ha resurgido (si es que alguna vez llegó a desaparecer) una mirada exotizante del “Otro” europeo, que divide el espacio continental en Norte y Sur, marcando una frontera que coincide *grosso modo* con la frontera de la Reforma y de la Contrarreforma religiosa y política del siglo XVI. Esta mirada exotizante del Norte hacia el Sur tiene tres características: (1) Es una mirada similar a la que se construyó en el campo del orientalismo, (2) Reactiva toda una tradición de pensamiento y de representación sobre el exotismo mediterráneo que se remonta, como mínimo al siglo XIX, a la tradición británica del *grand tour*, a los viajes de los artistas románticos y a las experiencias de viajeros, naturalistas y vendedores de biblias. (Bernal, 1985; Guerrero, 1990; Krauel, 1990) y (3) Los “otros” mediterráneos participan, en general, de ese juego de estereotipos, que están internalizados, como parte de una identidad cultural auto-estigmatizadora y que explica las relaciones de colonialismo interno que existen dentro de las fronteras interiores europeas.

En relación a este último aspecto, Herzfeld plantea la paradoja de la circularidad de los estereotipos. Una vez definidos y popularizados, son consumidos también por los propios ciudadanos estereotipados que, a su vez, al actuar como informantes del etnógrafo, trasladan esa visión estereotipada sobre ellos mismos:

El informante puede por su parte hacerse eco de la ideología dominante a la que, bajo circunstancias adecuadas y una audiencia apropiada, todos los miembros de la comunidad pueden adscribirse (Herzfeld, 1984: 441)

Sin duda, el etnógrafo convive con esos estereotipos construidos, incluidos los que transmiten los propios informantes sobre sí mismos, pero raramente reconocerá que él mismo, en sus notas de campo, los reproduce y que, incluso en los ensayos publicados éstos siguen filtrándose a menudo, aunque disimulados bajo formas retóricas que no consiguen romper su reproducción (Herzfeld, 1984).

Edward Said en su libro *Orientalismo* describió como la construcción en el imaginario colectivo de una determinada imagen del Otro, sea ese otro Oriente o cualquier otra cultura, es el resultado de la interacción constante entre política, ciencia y cultura. Las relaciones de poder (que podemos denominar, simplemente, Política), los estudios con

pretensiones de objetividad universal (que denominamos Ciencia, en este caso Ciencias Sociales) y los productos ficcionales, sean novelas como en los S. XVIII y XX estudiados por Said, o productos audiovisuales o artefactos culturales que circulan por las redes sociales, se retroalimentan generando una determinada visión estereotipada y simplificada de la realidad que la legitima e impide su cuestionamiento y, por tanto, su crítica o transformación.

Oriente es casi una invención europea y, desde la antigüedad, había sido escenario de romances, seres exóticos, recuerdos y paisajes inolvidables y experiencias extraordinarias (...) lo principal para el visitante europeo era la representación que Europa tenía de Oriente y de su destino inmediato. (Saïd, 1990: 19).

Los científicos sociales que, con un pretendido objetivismo, abordan el estudio de los culturalmente Otros, llevan consigo la pesada carga de un conocimiento subyacente heredado y lleno de presupuestos incorporados acríticamente y de sesgos etnocéntricos muy difíciles de soslayar. Sin embargo, eso no les convierte necesariamente y de manera generalizada, como alguna vez se ha pretendido (y, quizás, como el propio Said de a entender), en mercenarios dispuestos a legitimar el poder a toda costa.

Lo que resulta indiscutible es que la producción de imágenes y de retóricas artísticas, periodísticas o socio-antropológicas no es ajena a los contextos geoestratégicos y a las relaciones de poder y de intereses económicos que les sirven de marco. Además, Europa (como parte de Occidente) es vecina del Islam (como parte esencial de la construcción social que es Oriente):

Oriente no es sólo el vecino inmediato de Europa, es también la región en la que Europa ha creado sus colonias más grandes, ricas y antiguas, es la fuente de sus civilizaciones y de sus lenguas, su contrincante cultural y una de sus imágenes más profundas y repetidas de Lo Otro. Además, Oriente ha servido para que Europa (u Occidente) se defina en contraposición a su imagen, su idea, su personalidad y su experiencia. (Saïd, 1990: 19-20).

Said destaca el carácter colonial del discurso orientalista. Si bien hay que reconocer que su juicio es acertado en lo esencial, no podemos dejar de lado el carácter sumamente heterogéneo del inmenso corpus artístico, literario, sociológico, etnológico, jurídico, periodístico y politológico que lo constituye. Dentro de esta diversidad se esconden voluntades, motivos, perspectivas e ideologías contrastadas que hacen del Orientalismo una realidad polifónica y no un discurso monocorde. No obstante, debemos reconocer que existe algo así como una “mirada” indiscutiblemente europea y, por tanto,

“colonial”, si enmarcamos toda esta producción intelectual y simbólica en el marco de las relaciones de poder entre Europa y el Islam en los últimos dos siglos y medio.

Ahora bien, las relaciones entre Europa y el Islam se remontan históricamente al siglo VIII de nuestra era, cuando empieza el expansionismo árabe-islámico, que se asienta en la Península Ibérica, en Provenza, en Sicilia o en Malta. Y esta historia del expansionismo militar y estratégico de Oriente se prolonga hasta finales del siglo XVII, cuando en 1683 se produce el último asedio de Viena por parte del Imperio Otomano. Existe, por tanto, una larga y densa relación de rivalidad y de confrontación militar que precede a los dos últimos siglos.

Esa constante amenaza para la civilización cristiana acabó por incorporarse al tejido mismo de la vida cultural de Occidente, y no es de extrañar que, en contrapartida, el pensamiento occidental haya tratado, estos dos últimos siglos, de “digerir” simbólicamente, de domesticar gracias a su avance científico, ese miedo secular; estudiar el mundo árabe, comprenderlo, explicarlo, ocupar su mismo lugar (hablar en su lugar) con el fin de nunca más temerle. Tal ha sido el objetivo de la “ciencia” orientalista (Ramonet, 1981: 75).

En este juego de rivalidades entre el Cristianismo y el Islam, entre Europa y los países del Magreb y Próximo Oriente, los países de la ribera mediterránea de Europa juegan, alternativamente, un papel de muro o de puente, separador o de enlace, entre las dos grandes áreas culturales y geográficas (Douglass, 1994). El *Mare Nostrum* une y separa a la vez, como señaló de manera irrefutable Ferdinand Braudel (1987). Y, posiblemente, sea su rol estratégico de “guardadores de la frontera meridional” lo que ha ido generando la ambigüedad y la reversibilidad de las imágenes y etiquetas exotizantes que desde el norte de Europa se tiene de los europeos meridionales, que aunque separados por el mar Mediterráneo, también se encuentran indisolublemente unidos a los pueblos del Magreb, de Próximo Oriente, del Islam. Aquí lo oriental y lo meridional, unidos por el mar Mediterráneo, se funden en una peligrosa amalgama civilizatoria circunmediterránea que, aunque negada por la fuerte implantación de la religión católica cristiana en la región fronteriza de los PIGS, tendría su substanciación en una serie de “rasgos culturales” (las relaciones de patronazgo, los valores de vergüenza y de honor, entre ellos), que han constituido el gran eje argumental en el que se ha sustentado la antropología del Mediterráneo, de filiación eminentemente británica, pero acompañada de algunas significativas contribuciones norteamericanas.

De todos modos, la irrupción de esta antropología mediterraneista tiene amplios antecedentes intelectuales, que se remontan como mínimo al siglo XIX:

De hecho, es fácil demostrar que la mayoría de los temas culturales de la llamada área mediterránea aparecieron hace mucho tiempo (por lo menos a principios del siglo XIX) en los discursos de novelistas, viajeros, estudiosos, etc., tanto locales como extranjeros. Por otra parte, la creación del Mediterráneo como área cultural se ha debido en gran medida a necesidades de los departamentos antropológicos anglosajones. Los intentos de justificar el Mediterráneo como una unidad son poco convincentes por muchas razones, pero principalmente porque los llamados rasgos típicos de la región (el dualismo agrario de escala, las relaciones patrón-cliente, y el síndrome del honor y de la vergüenza) están lejos de materializarse de manera generalizada. (Llobera, 1986: 30).

Más allá, pues, de la tradición multicientenaria de la literatura sobre el Mediterráneo, que ha contribuido, sin duda, a la reificación de la idea de cultura mediterránea, así como a la creación de mitos (como la Carmen de Merimée y de Bizet) y de los cuantiosos estereotipos, supuestamente generalizados en toda la cuenca, la pregunta es cuál ha sido el papel de la Antropología sociocultural en la difusión y/o legitimación de este conjunto de prejuicios del Norte hacia el Sur de Europa. Nos parece bien interesante lo que señalan Bromberger y Durand (2001) en un texto de síntesis del Coloquio *Anthropologie de la Méditerranée* convocado por la Maison des Sciences de l'Homme:

Varios autores (Henk Driessen, Michael Herzfeld, Bernard Lortat-Jacob...) critican la naturaleza simplista de los estereotipos que organizan el concepto de mundo mediterráneo (...) y temen que los etnólogos estén desempeñando un papel ambiguo en esta construcción fantasmagórica. Una versión radical de este punto de vista señala a la antropología como la principal responsable de la invención y difusión de las (falsas) ideas generalizadas acerca del Mediterráneo. Al exotizar a los habitantes de las regiones estudiadas, las cristalizaría en una radical alteridad, las alejaría del mundo europeo y alimentaría por tanto un proyecto neocolonialista, como hizo el "orientalismo", según Edward Said. No estamos seguros de que la antropología posea tal poder y que sea el caballo de Troya ideológico de tales proyectos ocultos. (Bromberger, 2001 : 733-734).

Autores destacados en el estudio de comunidades mediterráneas, como Julian Pitt-Rivers niegan haber querido contribuir a la reducción del Mediterráneo a un área cultural: "Nunca me he planteado presentar el mediterráneo como un 'área cultural'" (1986:6). Por su parte, J. Pina-Cabral (2010) exonera también a J. Campbell de cualquier responsabilidad en lo que se refiere a la simplificación de los rasgos definidores del Mediterráneo o a la posible reificación de su cultura. ¿Cómo separar esta exotización de lo mediterráneo, en términos de otredad, de la noción de primitivismo que constituye el telón de fondo de la tradición antropológica? El mismo Pina-Cabral, citando a Fabian (1983), invoca su concepto de "negación de la contemporaneidad, para

referirse a la construcción de la experiencia humana que han ido registrando los antropólogos en las sociedades de pequeña escala. ¿Qué sucede cuando, la antropología sociocultural reorienta su foco de interés hacia el estudio de sociedades complejas, entre ellas la mediterránea, tras la Segunda Guerra Mundial?⁷ Más allá de la teoría o de posibles reflejos etnocéntricos subsiste una cuestión de método y de escala en el abordaje de las unidades de análisis:

El primitivismo metodológico como un supuesto basado en la tradición ha llegado hasta nuestros días, y es por ello que la antropología del Mediterráneo ha sido considerada como una modalidad menor dentro de la disciplina. (Pina-Cabral, 2010: 70).

Lo que está en cuestión aquí es la propia identidad de la disciplina, el valor totémico e iniciático otorgado a la etnografía, entendida como observación participante en pequeñas comunidades. Un énfasis de los autores mediterraneistas, pero también de los estudiosos de otras áreas europeas, que se ha centrado casi exclusivamente en el estudio del mundo rural, especialmente de las zonas más remotas. Con ello se nos devuelven unas imágenes, tal vez reales, pero muy parciales de la contemporaneidad de las sociedades en estudio, que subrayan más las reminiscencias de un pasado más o menos remoto, que las contradicciones y dinámicas del presente etnográfico. El debate se centra, pues, en la validez de la visión atomística que han tenido los estudios de comunidad, en la ausencia más o menos justificada de una perspectiva histórica y en la utilidad de la acumulación de estudios de caso para el abordaje de un trabajo comparativo (Llobera, 1986: 26-27).

4. Atravesados por múltiples fronteras

Fue el mismo Pitt-Rivers (1963: 10) quien señaló que “las comunidades mediterráneas poseen muchas más similitudes entre los diferentes países y mucha más diversidad dentro de sus fronteras nacionales de lo que los postulados modernos del nacionalismo

⁷ Una serie de distinguidos antropólogos norteamericanos, con larga trayectoria en investigación etnográfica en Europa, se reunieron en 1994 en un seminario para debatir el significado y los retos que ha supuesto para la Antropología socio-cultural esta reorientación del objeto de estudio, cuya significación viene avalada por la creación en 1986 de la *Society for the Anthropology of Europe*, como sección de la *American Anthropological Association*. Se hace en este trabajo colectivo una valoración crítica de las dificultades para superar un enfoque localista, ahistórico y reduccionista y, al mismo tiempo, se otorga a las aportaciones de la antropología en este nuevo escenario una capacidad para producir nueva teoría socio-cultural.

quieren hacernos creer”. Las fronteras son, por supuesto, arbitrarias, sometidas a las circunstancias políticas y estratégicas y a los vaivenes de la historia. Las fronteras no tienen nada de natural; sin embargo, una vez constituidas, las unidades políticas (Estados nacionales) orientan sus políticas públicas y toda su capacidad coercitiva para conseguir homogeneizar culturalmente a la ciudadanía incluida en cada unidad. La frontera es la que construye a la nación, al grupo, a la comunidad (local o imaginada). El establecimiento de la frontera es anterior al proceso de construcción nacional (Pujadas, 2011).

Sin embargo, la frontera que nos ocupa, toda ella de carácter transnacional, sí posee unas ciertas características culturales, que no se corresponden con una única unidad política. Los PIGS, en efecto, son cuatro estados nacionales que, más allá de su cohesión, conflictos y diferencias internas, han sido construidos históricamente como una región liminal, de transición, entre Europa y el Oriente. No hay duda de que “no están todos los que son”. Francia, con más de 500 km de costa mediterránea hace tiempo que forma parte del distinguido club de los países del centro-norte europeo, incluso a pesar de la prevalencia de la religión católica y a pesar de la tradición indiscutiblemente mediterránea de la cultura provenzal.

Con sus continuidades y discontinuidades, existe sin duda una doble frontera por parte de los PIGS, hacia el Norte y hacia el Sur. La frontera meridional constituye una frontera civilizatoria, muy bien marcada, de carácter intercontinental, que separa Europa de Africa, el Cristianismo del Islam (Pujadas, en prensa). La otra frontera, que separa a los PIGS de sus vecinos europeos, es una frontera menos marcada, imprecisa, desactivada en ocasiones, activa y beligerante en otros momentos. Es una frontera climática, cultural, que separa centro y periferia o, mejor, semi-periferia.

Más allá de los componentes etnocéntricos y estigmatizadores que explican esa construcción cultural del Sur mediterráneo por parte del Norte, hay que señalar que existen poderosas razones, desde el Sur, que explican la asunción de lo “típicamente mediterráneo” por parte de los mismos sureños. No existe ninguna duda que para los cuatro PIGS la explotación de “lo mediterráneo como marca” ha sido esencial en el proceso de transición desde unas economías fuertemente campesinizadas a unas economías preponderantemente terciarias, en las que el turismo ha jugado un papel central. El Mediterráneo, como marca, ya no constituye una categoría de exclusión o

estigmatización, sino un producto con un alto valor añadido en el mercado del ocio transnacional. El clima y la gastronomía constituyen algunos de los activos más preciados de la explotación mercantil de un territorio y de una identidad que, sin dejar de ser del todo europeos, constituyen una realidad diferenciada y con perfiles propios.

Sin embargo, a la imagen idílica del Mediterráneo que transmiten los folletos publicitarios a menudo se superpone la imagen de hombres, mujeres y niños desesperados que tratan de atravesar sus aguas para llegar a las costas de la ansiada Europa. Los pueblos de la ribera norte del Mediterráneo, en su papel de policía de frontera son los encargados de repeler las oleadas migratorias procedentes de África y del Oriente Próximo. Y a menudo, lo hacen con métodos más que cuestionables como nos recuerdan a diario las alambradas y concertinas en Ceuta o Melilla o el tristísimo y aún no esclarecido episodio de las pelotas de goma contra náufragos inmigrantes. Paradójicamente (o quizás lógicamente) es también la propia Europa la que hace de nuevo evidente la frontera invisible que separa a Europeos ricos de Europeos pobres al tratar de instaurar de nuevo fronteras reales en el interior de la UE⁸. A pesar de que la Unión Europea nació con el objetivo de abolir las fronteras (recordemos la libertad de circulación de bienes y personas), parece que estas se niegan a desaparecer y renacen de la mano del nacionalismo más xenófobo. Los discursos y los relatos que consolidan estereotipos constituyen un instrumento enormemente eficiente para amparar las actitudes políticas de los partidos dominantes pero son también un poderoso combustible que alimenta los discursos xenófobos y facilita el éxito democrático de la derecha más extrema y antieuropea.

⁸ A pesar de las reacciones hipócritas de la Unión Europea por el Referendum suizo para establecer cuotas que limiten la presencia de trabajadores europeos, países como Gran Bretaña ha instaurado también cuotas para la población rumana residente. Últimamente la prensa recoge noticias como la expulsión en 2013 por parte de Bélgica 4.812 inmigrantes de otros países de la UE (291 de ellos procedentes de España) por considerar que las cargas asistenciales que suponían era excesiva. Alemania, por su parte está estudiando limitar el acceso de los inmigrantes europeos a las prestaciones sociales y restringirá los permisos de residencia en el país mientras se busca empleo con el objetivo de evitar el fraude, ante el temor de que aumente de forma importante la "inmigración de la pobreza", esto es, la llegada de ciudadanos rumanos y búlgaros.

Bibliografía

Agencias (2010), “Merkel asegura que la Alemania multicultural ha fracasado”, *El País*, 17/10/2010. En línea: [Merkel.Fi multiculturalisme.El País17102010.htm](#).

Agencia EFE (2011), “Merkel pide que se unifique la jubilación y los días de vacaciones en la UE”, *ABC, Edición Digital*, 18/5/2011. En línea: [abci-merkel-vacaciones-jubilacion-201105180808.htm](#).

Agencia EFE (2011), “Durán acusa a los campesinos andaluces de pasar el día en el bar”, *La Vanguardia Digital*, 8/10/2011. En línea: [duran-acusa-a-los-campesinos-andaluces-de-pasar-el-dia-en-el-bar.htm](#).

Agencia EFE (2012), “Durán denuncia que algunos sitios de España ‘están siempre de fiesta mayor’”, *El Mundo Digital*, 30/5/2012. En línea: [Duran. fiesta mayor.htm](#).

Albera, D. (1999), “The Mediterranean as an anthropological laboratory”, *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, núm. 16, pp. 215-232.

Albera, D.; Tozy, M. (Comps.) (2005), *La Méditerranée des anthropologues. Fractures, filiations, contigüités*. Marsella, Maisonneuve & Larose - MMSH.

Asad, T.; Fernandez, J.; Herzfeld, M.; Lass, A.; Rogers, S.; Schneider, J.; Verdery, K. (1997), “Provocations of European Ethnology”, *American Anthropologist*, vol. 99, núm. 4, pp. 713-730.

Bernal Rodríguez, M. (1985), *La Andalucía de los Libros de Viajes del Siglo XIX*. Sevilla, Editoriales Andaluzas Unidas.

Blok, A.; Bromberger, C.; Albera, D. (Comps.) (2001), *L’Anthropologie de la Méditerranée*. Marsella, Maisonneuve & Larose – MMSH.

Braudel, F. (1987), *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, México, FCE.

Bromberger, C.; Durand, J- Y. (2001), “Faut-il jeter la Méditerranée avec l’eau du bain?”, en Blok, A.; Bromberger, C.; Albera, D. (Comps.) (2001), *L’Anthropologie de la Méditerranée*. Marsella, Maisonneuve & Larose – MMSH, pp. 733-756.

Cantizano, B. (2001), « Viajeros británicos del siglo XIX ante la Fiesta Nacional », *Odisea*, vol. 1, pp. 73-79.

Carbonell, E. (2010), “‘Exactly what I had been looking for’. The Anthropology of the Mediterranean, 1950-1970”, *Contextos*, núm. 4, pp. 5-22.

Douglass, W. R. (1994): “Las fronteras: ¿muros o puentes?”, *Historia y Fuente Oral*, vol.12, pp.43-50.

- Dustmann, Ch.; Fitzenberger, B.; Schönberg, U.; Spits-Oener, A. (2014), "From sick man of Europe to economic superstar: Germany's resurgent economy", *Journal of Economic Perspectives*, vol. 28, núm. 1, pp. 167-188.
- Fabian, J. (1983), *Time and the other: how anthropology makes its object*. Nueva York, Free Press.
- Ford, R. (1988), *Manual para viajeros por España y lectores en casa: observaciones generales*. Madrid, Turner.
- Guerrero, A. C. 1990. *Viajeros Británicos en la España del Siglo XVIII*. Madrid, Aguilar.
- Herzfeld, M. (1984), "The Horns of the Mediterraneanist Dilemma", *American Ethnologist*, Vol. 11 núm. 3, pp. 439-454
- Krauel Heredia, B. 1990. *Viajeros Británicos en Andalucía de Christopher Hervey a Richard Ford (1760-1845)*. Málaga: Servicio de Publicaciones de la Universidad.
- Longás, H. (2013), "El poder de la extrema derecha en Europa", *El País*, 27/10/2013. En línea: http://elpais.com/elpais/2013/10/25/media/1382735448_681483.html
- Navarro, V. (2014), "Las consecuencias de la alemanización de la Unión Europea", *Público*, 6/3/2014. Columna "Dominio Público". En línea: <http://www.vnavarro.org/?p=10514>.
- Pina-Cabral, J. de (2010), "Observing Europe with John Campbell: a late view on the Mediterranean tradition", *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, Vol. II, num. 1-2, pp. 66-73.
- Pitt-Rivers, J. (1963), *Mediterranean countrymen: essays in the social anthropology of the Mediterranean*. The Hague-Paris, Mouton.
- Pitt-Rivers, J. (1986), "Anthropologie méditerranéenne", en Kayser, B. (Comp.), *Les sociétés rurales de la Méditerranée*. Aix-en-Provence, Edisud, p. 5-22.
- Pitt-Rivers, J. (1989), *Un pueblo de la Sierra: Grazalema*. Madrid, Alianza Universidad.
- Pujadas, J.J. (2011), "Los claroscuros de la etnicidad. El culturalismo evaluado desde la óptica de la cohesión social y la ciudadanía", en Palenzuela, P.; Olivi, A. (Comps.), *Etnicidad y desarrollo en los Andes*. Sevilla, Universidad de Sevilla, pp. 25-51.
- Ramonet, I. (1981), "El Orientalismo. Una creación occidental", *Triunfo Digital*, núm. 5, año XXXV, 1 marzo 1981, pp. 74-77.
- Rappaport, R. A. (1987), *Cerdos para los antepasados: el ritual en la ecología de un pueblo en Nueva Guinea*. Madrid, Siglo XXI de España Eds.
- Said, E. (1990), *Orientalismo*. Madrid, Eds. Libertarias-Prohufi.

Anexo

Artículo de Financial Times (1/9/2008)

Países emocionantes consiguen siglas emocionantes, al menos en los círculos financieros. Países con rápido crecimiento como Brasil, Rusia, India y China, por ejemplo, son llamados Brics, las mismas iniciales que implican un crecimiento sólido. Otros países son menos afortunados. Tomemos el caso de Portugal, Italia, Grecia y España, a veces descrito como los cerdos. Es un apodo peyorativo pero tiene mucho de verdad.

Hace ocho años, los cerdos realmente volaron. Sus economías se dispararon después de unirse a la eurozona. Las tasas de interés cayeron a mínimos históricos - y eran a menudo negativas en términos reales. Un auge del crédito siguió, al igual que la noche sigue al día. Los salarios subieron, los niveles de deuda se dispararon, al igual que los precios de las casas y el consumo. Ahora los cerdos están cayendo de nuevo a la tierra. Hasta dónde podían caer puede verse en sus cifras de comercio. Mientras que la zona euro está ampliamente en equilibrio, a finales de 2007 España y Portugal tenían déficits en cuenta corriente equivalente al 10 por ciento del PIB. Grecia, por su parte, tenía la friolera de 14 por ciento, mientras que el déficit de Italia era relativamente respetable en torno al 3 por ciento.

La respuesta habitual a un déficit en cuenta corriente es una devaluación. Pero los cerdos son miembros del euro, por lo que la ruta está cortada.

La siguiente alternativa es simplemente seguir adelante y de alguna manera financiar el déficit. Pero eso es cada vez más difícil de hacer en estos tiempos de crédito castigado. De hecho, España puede tener un problema particular. En el pasado, los bancos - en particular las cajas, ajenas a la bolsa - han utilizado activos de baja calidad, respaldados colateralmente para recaudar fondos baratos del Banco Central Europeo. Pero el BCE planea reforzar sus normas de préstamo.

Eso deja a la última y más dolorosa solución. La competitividad puede ser restaurada a través de una caída de los salarios reales. En otras palabras, una profunda recesión. El signo más dramático de esto se puede ver en España, donde la tasa de desempleo aumentó en casi un punto porcentual entero en el segundo trimestre.

Gran Bretaña, que se enfrentó a problemas similares a principios de 1990 cuando se vio ligada por el mecanismo de cambio europeo, retiró la libra esterlina de la ERM y la devaluación salvó su salchicha. Algunos ahora se preguntan si los cerdos, como parte del euro, corren el riesgo de convertirse en tocino.

(Traducción de los autores)

LA CONSTRUCCIÓN IDENTITARIA DE LA MASCULINIDAD Y LA FEMINIDAD EN CONTEXTO TRANSNACIONAL: GÉNERO Y AGENCIA ENTRE SENEGAL Y VALENCIA

Beatriz Ródenas Cerezo

rodenasb@hotmail.com

Universidad Miguel Hernández

La construcción identitaria de la masculinidad y la feminidad entre los y las migrantes senegalesas se configura a partir de ideologías de género y de prácticas de relaciones de género que entran en contacto entre sí y se performan continuamente. Además, teniendo en cuenta la migración transnacional de la que forman parte, se ponen en relación ideologías, discursos y prácticas entre sociedades de origen y de destino, obteniendo diferentes resultados según sea la posición que se ocupa en las redes transnacionales. Estos actos performativos de la identidad (Butler, 1998) reconfigurados de forma transnacional, explican las diferentes lógicas que mujeres y hombres utilizan para definirse y presentarse, a la vez que nos ayudan a entender los comportamientos, la acción y la agencia de las y los migrantes senegaleses. De esta manera podemos vislumbrar qué consecuencias tienen estos discursos y prácticas en el diferente reconocimiento público y comunitario que hombres y mujeres mantienen, al poner en relación la construcción identitaria de género con la presencia pública en las redes.

1. Discursos de género en África

¿Qué lugar se espera que ocupen hombres y mujeres en las sociedades africanas? Margaret Strobel (1984) subraya que las ideas, valores y creencias sobre los hombres y las mujeres son expresadas a través de una ideología, esto es, "a coherent set of values and beliefs held by

members of a particular society" (*Ibid.*, p.88). Pero advierte de que ninguna creencia o ideología secular ha creado el género, sino que éstas son, más bien, la expresión de las ideas sobre género que envuelven la organización política, económica y social de una sociedad particular.

Partiendo desde esta perspectiva, podemos poner de manifiesto cómo los discursos sobre género en África han seguido diferentes caminos. Cornwall (2005) señala que las narrativas sobre feminidad en África han oscilado desde un pasado pre-colonial, con una representación de mujeres líderes y con autoridad legítima, hacia un periodo colonial donde la imposición de categorías, valores e ideologías occidentales perjudicó el anterior status que disfrutaban las mujeres africanas. Sin embargo, Cornwall denuncia que estas representaciones son, ante todo, el reflejo de las preocupaciones y mitos de las feministas occidentales.

Numerosos estudios han subrayado cómo la imposición colonial trajo consigo nuevas ideologías sobre roles de género que entraron en contradicción con las diferentes creencias y valores sobre masculinidad y feminidad que predominaban en África (Burke, 2005; Gaitskell, 2005; Lindsay, 2005; 2007; Strobel, 1984). Gaitskell (2005) señala que los misioneros cristianos llegaron a Sudáfrica enfatizando el papel de la mujer como ama de casa y cuidadora de niños, intentando incorporarlas a la domesticidad y al patriarcado que suponía la vida familiar cristiana. Frente a esta visión del papel que debía jugar la mujer, los misioneros coloniales contemplaban a las sudafricanas como "beast of burden, slaves working at their husbands behest" (*Ibid.*, p.179) debido al rol predominante que ejercían en la producción agrícola. También Burke (2005) subraya que la misión civilizadora del colonialismo en Sudáfrica supuestamente liberaba a las mujeres de un patriarcado indígena y las ubicaba dentro del hogar, espacio considerado por la ideología colonial como esfera feminizada. Por esta razón se identificó a las mujeres como sujeto principal para la transformación modernizadora, intentando potenciar sus roles de madres y esposas.

Por su parte, Lindsay (2005, 2007) analiza la situación de los trabajadores nigerianos en el ferrocarril durante el periodo colonial, poniendo de manifiesto cómo los ideales de masculinidad nigerianos entraban en conflicto con las ideologías europeas sobre lo que significa ser un hombre: "Officials conceptualized men's duties to their families primarily in terms economic contributions, but railway workers in southern Nigeria conformed at least partially to indigenous models stressing the expenditure of time as well as money" (Lindsay, 2005:143). Involucrarse en los asuntos domésticos de sus hogares implicaba también proveer

de cuidado médico y afectivo, realizar frecuentes visitas a conocidos y familiares y participar en ceremonias y rituales religiosos y/o comunitarios (*Ibid.*). Lindsay muestra cómo la tensión entre los dos tipos diferentes de ideologías de género no impidió, por otra parte, coincidir en determinados discursos compartidos sobre la importancia primaria de la contribución económica del hombre al hogar, sobre todo a partir del interés que despertaron las demandas que comenzaban a establecerse desde los sindicatos, estableciendo al hombre como cabeza de familia (*breadwinner*), legitimando la desigualdad salarial entre sexos y limitando la promoción económica y las posibilidades de empleo de las mujeres (Lindsay, 2005, 2007). Sin embargo, la noción del hombre proveedor que sostiene a sus mujeres e hijos a través de un salario, nunca fue o ha sido la masculinidad hegemónica en el suroeste de Nigeria, sino que "the ideal of the 'big man' who distributes resources and patronage through networks including but extending far beyond wives and children has been and remains the most dominant male aspiration in southwestern Nigeria" (Lindsay, 2007:248).

Pero si queremos entender mejor los discursos sobre género y su relación con el particular sistema de prácticas de relaciones de género que se establece, debemos articular ambos niveles de análisis, esto es, las ideologías de género y la organización sexual del trabajo, ya que "the construction of the social meaning of masculinity and feminity at the level of ideology (gender) would depend on the social organization of reproduction and production" (Stichter y Parpart, 1988:11).

2. La construcción identitaria de género y la división sexual del trabajo

Los patrones de división sexual del trabajo que asignan diferentes tareas a hombres y mujeres tanto fuera como dentro del hogar, varían de una cultura a otra, de un periodo histórico a otro, e incluso por razones de clase social o edad (Harris, 1986; Moore, 1991). En el caso de las y los migrantes senegaleses, y para el asunto que aquí nos ocupa, vamos a subrayar algunas de las obligaciones asignadas en función de esta división sexual del trabajo, que nos ayudarán a comprender las lógicas y los comportamientos de los y las senegalesas. Para este propósito, podemos contemplar las remesas -tanto materiales y monetarias, como las remesas sociales (Levitt, 1998)- como indicadoras de los códigos sobre normas y valores culturales, y de los

caminos que siguen las relaciones sociales (Wong, 2006), ya que los patrones de envío y recibo de remesas siguen pautas que desvelan algunas de las obligaciones asignadas en base al género.

Los patrones de envío y recepción de remesas encontrados entre los casos etnográficos registrados en Valencia y Senegal, se recogen en el siguiente cuadro:

Cuadro 1. Patrones de envío-recibo de remesas

	HOMBRES	MUJERES
REMESAS ENVIADAS	<ul style="list-style-type: none"> • madre/padre • hermanos/as • esposa/s e hijos/as • familiares con algún tipo de vínculo especial • respuesta a demandas: amigos y parientes lejanos 	<ul style="list-style-type: none"> • familia de orientación, sobre todo cuando cuidan a sus hijos/as (madre y hermanas) • respuesta a demandas de la familia política (principalmente cuñadas)
	Remesas especiales y generalizadas en: <ul style="list-style-type: none"> • ceremonias, fiestas • viajes a Senegal 	
REMESAS RECIBIDAS	<ul style="list-style-type: none"> • Regularmente, de otros/as emigrantes • En momentos de situación crítica, también de la familia en Senegal 	

Fuente: Elaboración propia

A partir del análisis de estos patrones de intercambio podemos establecer varias pautas con la intención de determinar algunas de las obligaciones asignadas en la división social del trabajo en base al género: Primero, la responsabilidad fluye en la dirección del propio linaje: la familia de orientación es receptora de remesas tanto por parte de hombres emigrantes como de mujeres emigrantes. Segundo, la presencia o no de una familia conyugal propia marca la dirección de las remesas, sobre todo en el caso de los hombres. Tercero, la existencia o no de hijos/as y la residencia geográfica de éstos, también afecta a la intensidad y dirección de los intercambios. Y cuarto, los y las emigrantes, sobre todo los hombres, ven aumentadas sus obligaciones de reciprocidad en los intercambios, ya que deben responder a más demandas de más participantes (remesas enviadas en ceremonias y fiestas, demandas de amigos, parientes lejanos y del linaje político, remesas a otros emigrantes, etc.).

De esta manera, en el caso de las mujeres, se deduce una responsabilidad hacia su propia familia de orientación y hacia el segmento social donde estén residiendo sus hijos (si los tiene)¹ que se completa con la obligación de participar en otros intercambios transnacionales que incluyen el trabajo doméstico, las labores de cuidado y el trabajo parental (Alicea, 1997). Y en el caso de los hombres, la responsabilidad hacia su familia de orientación y hacia su propia familia conyugal, se completa con la obligación de participar también en el llamado trabajo parental (ver *supra*, Lindsay, 2005; 2007) y en el cuidado de vínculos comunitarios extensos.

Además debemos relacionar estas diferentes obligaciones que mantienen hombres y mujeres, con la diferente colaboración conyugal que pueda darse o no dentro de la familia de procreación. Tanto hombres como mujeres deben coordinar sus obligaciones hacia la familia conyugal con sus responsabilidades en las redes externas al hogar de procreación (familia de orientación, lugares de residencia de hijos, intercambios en las redes familiares extensas o en las redes comunitarias...), lo que en ocasiones puede traducirse en conflictos y rupturas, dependiendo cómo sea el tipo de colaboración conyugal que se dé entre marido y mujer.

Veamos cómo se traducen estas normas culturales y obligaciones asignadas sobre género, en un caso etnográfico concreto.

3. Lógicas y agencias. La ruptura matrimonial de Rama y el punto de vista de Dauda.

En contexto transnacional, las labores asignadas en base al género adquieren relevancia por las expectativas que levanta la migración. Tanto hombres como mujeres deben hacer frente a sus obligaciones en las redes extensas, a la vez que cumplen con sus responsabilidades en el hogar conyugal. Las dificultades y los conflictos aparecen, y se traducen de forma diferentes según sea la posición de género que se mantiene en las redes.

¹ Aunque en las ideologías de género los hijos pertenecen al linaje del padre, las tareas propias de la crianza son parte del trabajo doméstico que deben realizar las mujeres, por lo que en la práctica los casos donde las mujeres crían a sus hijos en sus propias redes domésticas son mayoritarios.

Rama se casó con Tamsir mientras él estaba emigrado en España, y Rama siempre le pedía a Tamsir ir a Valencia con él. Llegó reagrupada a la ciudad en 1994, una de las primeras senegalesas de Valencia. Rama relata que al principio, les fue muy bien, tenían dos tiendas y dos pisos, y tuvieron tres niños más aquí, en total dos chicas y dos chicos, "era muy feliz con mi marido". Pero cuenta que con el tiempo, la madre de Tamsir comenzó a quejarse de que pasaba más tiempo con Rama en Valencia, que en Senegal, "estuvo hasta tres años sin volver, y entonces, si cogía otra mujer, pasaría más tiempo en Senegal. Él decía que no quería más mujeres... Se casó con otra y no me dijo nada... me enteré por mi hermano. Luego se casó con otra y la trajo, y tampoco me lo dijo... Llevaba dos días en casa de Aixa cuando me enteré... casi le tiro la comida a la cabeza... (ríe). Salí de casa para ir a la policía, pero mi hermana me detuvo... Cogí las cosas de Tamsir y las metí en una bolsa, y las dejé en la puerta. Y luego cogió otra mujer más. Discutíamos mucho, chillábamos, y los vecinos pegaban golpes en la pared para que nos calláramos. Estuve dos veces a punto de llamar a la policía, pero tenía miedo... Yo no tenía miedo de él, él no me pegaba, Tamsir no sabe pegar, ni a los niños... pero siempre me decía cosas que me dolían..., yo no le tenía miedo a él... pero la gente habla, paisanos, hablan muy mal... y si nos separamos yo tenía la culpa, mis paisanos creerían que la mala soy yo... no puedes llamar a la policía...".

Rama expone que Tamsir siguió ganando mucho dinero en las tiendas, y tuvo hasta cinco chicos contratados. Susurra que hacía negocios con "las marcas", y que ella vendía "marcas" en el puesto de los mercados. Pero los negocios comenzaron a flojear, y Tamsir empezó a tener más gastos que ingresos, explica Rama que tenía a muchos chicos que dependían de él... Y además tuvo que hacer frente a varias multas por vender falsificaciones, y cambiar de nombre los negocios que regentaba. Y al final decidió que era momento de volver.

Pero Rama, repite, que ella no podía volver, "yo, por mis hijos, para que sigan estudiando, me quería quedar... él se fue, yo me quedé por mis hijos... cada uno su suerte... ". Y Rama cuenta que la otra mujer tampoco quiso volver, "ahora el malo sí es él, se separó de nosotras... ha dejado a dos familias y con hijos...". Cuando Tamsir se fue, lo vendió todo, los pisos y las tiendas. Desde que Tamsir regresó a Senegal, Rama sabe muy poco de él, "no quiere saber nada de sus hijos, llama y sólo quiere hablar conmigo. Los hombres senegaleses no quieren saber nada de los niños hasta que no están con trabajo y bien..."

La separación de Rama y Tamsir no ha dejado indiferente a nadie. Todo el mundo quiere opinar sobre la situación. En el caso de los hombres con los que hablo, critican a las mujeres de Tamsir, ninguno alcanza a entender por qué Rama se ha quedado en Valencia. Quien mejor me explica la contradicción que sienten los hombres ante la situación de divorcio de Tamsir, es Dauda. Hablamos durante el trayecto a su pueblo, en Senegal. Un trayecto que realizamos en un viejo coche, un "sept places", donde hemos comprado dos plazas. El camino es muy largo y cansado, y hace calor. Mucho calor y mucho polvo. El resto de los pasajeros dormitan o escuchan los cascos: música, noticias en la radio, oraciones de algún morabito. Pero este

contexto no evita que Dauda me hable en alto, en castellano, y poniendo pasión en sus palabras. Es muy amigo de Tamsir.

"Yo conocía muy bien a Tamsir, el marido de Rama, y no sé cómo sus mujeres han podido hacer eso... Tamsir era, y es, muy rico. Tenía tiendas, mercados, almacenes, pisos... Cuando las cosas empezaron a ir mal, vendió todo y se vino a Senegal. Aquí (en Senegal) ahora tiene mucho dinero... y Rama no quiso venir con él, cómo alguien que tiene dinero no quiere volver a su país..."

"...Bueno Dauda", -intervengo yo- "es por sus hijos..."

"...Sus hijos ya son mayores... pueden quedarse allí si quieren... ¿y la otra? la otra también... Tamsir la trajo a Valencia y le puso un locutorio para que trabajara, fue en la época que yo trabajaba en el locutorio, y le ayudé, hablé con mi jefe para que le consiguiera una franquicia a Tamsir. Pero estas mujeres siempre estaban peleando. Las mujeres, cuando son varias, siempre tienen algo de celos dentro...". Dauda continúa, "es que Tamsir quería que una de las dos volviera a Dakar a cuidar a su madre en uno de los pisos que él tiene en Dakar, no en Touba (donde vive), y ninguna de las dos quería venir... Y Tamsir es la mejor persona que yo he conocido nunca en mi vida, de verdad... te lo digo de corazón... ha ayudado a todos los chavales de Valencia. Cuando llegaban, les daba dinero, mercancías, les alquilaba pisos... le deberán más de cien mil euros, pero nunca te pide el dinero. Yo le dejaba dinero para que me lo guardara, cinco mil euros... Una vez compró el billete a un hombre que tenía cáncer, que le dijeron que volviera a su país porque iba a morir. Murió en Canarias, en la escala del vuelo. Tamsir fue a por el cuerpo, y lo llevó a Senegal. Ha hecho muchas cosas por mucha gente... él fue quien le vendió el piso a mi tío, en Dakar, el piso donde están ahora, y se lo pagó poco a poco... sin ningún problema..."

4. Estableciendo una relación entre el género y las diferentes presencias públicas en las redes sociales

Mientras la colaboración conyugal en materia económica funciona, los roles jugados por el marido y la esposa en el hogar pueden cumplir sus respectivas labores asignadas en base al género. Sin embargo, los conflictos conyugales a raíz de la poliginia y de la falta de colaboración conyugal económica, pueden acabar en rupturas matrimoniales, con diferentes consecuencias para hombres y mujeres.

Tamsir cumplió con sus responsabilidades asignadas en base al género, cuidando vínculos comunitarios y familia de orientación, lo que le llevó a desarrollar una posición reconocida en

las redes extensas. Sin embargo, los conflictos en sus familias conyugales se desataron cuando sus co-esposas decidieron no seguirlo a Senegal, ya que debían poder hacer frente ellas también a sus obligaciones asignadas.

Rama perdió la colaboración conyugal, tanto emotiva como económica, con la llegada de las siguientes co-esposas, pero tuvo que hacer frente igual a sus obligaciones hacia su familia de orientación y hacia sus hijos, como hacía hasta entonces. Hacer frente a estas responsabilidades significaba seguir trabajando y viviendo en Valencia, en lugar de regresar a Senegal, donde carecía de ingresos propios y además se la requería para cuidar a la madre de su esposo, lo que hubiera significado dejar de participar tan intensamente en los intercambios de trabajo doméstico, de trabajo parental y de cuidados que realizaba en su propia red doméstica transnacional. Sin embargo, a diferencia de Tamsir, Rama no mantenía fuertes vínculos comunitarios que respaldaran su decisión de quedarse, por lo que su posición se vio debilitada con el divorcio. Para reforzar su status, Rama comenzó a mantener una presencia pública importante en las redes femeninas de solidaridad que se habían desarrollado en Valencia, a través de su participación en asociaciones femeninas y mixtas, civiles y religiosas, lo que reforzó su posición e intensificó su presencia en las redes comunitarias extensas. Presencia que mantuvo hasta que reconstruyó su hogar de procreación y recuperó la colaboración conyugal, cuando se volvió a casar con un emigrante senegalés viudo que también vivía en Valencia. Y de nuevo Rama desapareció de las redes sociales comunitarias, centrándose en el cuidado de los vínculos que forman parte de sus propias redes domésticas transnacionales.

5. A modo de conclusión: género y agencia en contexto transnacional

La presencia de las mujeres senegalesas en las diferentes redes sociales -redes femeninas o comunitarias, redes transnacionales o no, redes de su propia familia de orientación, o redes conyugales-, varía con el relativo bienestar económico, jurídico y emocional que mantengan. Y ese bienestar está muy relacionado con la existencia o no de una colaboración conyugal, que refuerce su posición económica y les permite desarrollar sus propias estrategias para afrontar las diferentes labores asignadas en base al género.

Rokhaya es una mujer separada. Tiene 29 años y dos hijas que viven con su madre en Senegal. Su ex-marido llevaba 17 años emigrado en Italia cuando se separaron. Rokhaya me cuenta un día... "a mí no me gusta el dinero..., no, mentira, me gusta el dinero, pero no es lo más importante, no te hace feliz. Es mejor que el hombre te quiera de verdad. En Senegal tengo una amiga que está casada con un millonario, tiene mucho dinero, pero no la quiere. No come en casa, se va por ahí por la noche, está con mujeres... Se come él solo el dinero... Pero los padres de él sí la quieren, por eso no se separa de ella. Y ella sola, su padre murió, su madre murió, con cuatro hijos... ¿qué va a hacer? Aguantar... por sus hijos... Luego tengo otra amiga, su marido no tiene mucho dinero, trabaja liberando móviles... pero se come el dinero con su mujer. La quiere..."

De esta manera, las mujeres que se encuentran en posiciones de relativa dificultad, son las que más comúnmente han frecuentado las redes de solidaridad femenina desarrolladas en Valencia, con la intención de buscar recursos de reconocimiento social y de capital social que refuercen su posición económica y social. Por tanto han sido estas mujeres las que han desarrollado un liderazgo en asociaciones mixtas y, sobre todo, femeninas, lo que ha tenido como consecuencia la visibilización de su persona ante la sociedad de acogida en general, y ante otras asociaciones e instituciones sociales en particular, con las que se han relacionado a través de este liderazgo ejercido en sus propias asociaciones. Y por otra parte, las mujeres que se han encontrado en posiciones de relativo bienestar en sus hogares conyugales, no han mantenido una presencia pública tan marcada en las redes femeninas ni comunitarias, sino que han desplegado sus estrategias hacia sus propias familias transnacionales, a través del cumplimiento de sus labores de género asignadas, lo que les ha permitido desarrollar un cierto reconocimiento social transnacional, que, al contrario de las primeras, no se ha visibilizado en la sociedad de destino. En consecuencia, en las sociedades de destino se ha asociado el liderazgo femenino a las posiciones de las mujeres que espolean las asociaciones femeninas y las redes comunitarias y femeninas, ya que son las que se relacionan con distintos segmentos sociales y quedan visibilizadas, mientras las mujeres que desarrollan su agencia en las redes conyugales o en sus redes domésticas transnacionales, quedan asociadas a posiciones de pasividad o de dependencia hacia sus hombres. Sin embargo, si queremos entender mejor el concepto de agencia y ubicar a las mujeres senegalesas como interlocutoras válidas y en sus propios términos frente a los postulados de los feminismos hegemónicos, debemos evitar identificar la agencia únicamente con las situaciones donde las mujeres senegalesas han desarrollado el liderazgo, ya que decantarse por mantener su presencia en el hogar conyugal en lugar de en las redes de solidaridad femeninas o comunitarias, responde a la lógica de que la colaboración en el hogar conyugal puede permitir a las mujeres desarrollar un

reconocimiento transnacional en sus lugares de origen. Y esta decisión también implica agencia.

Bibliografía

Alicea, Marixsa (1997) "'A Chambered Nautilus'. The contradictory nature of Puerto Rican women's role in the social construction of a transnational community", *Gender and Society*, 11(5), p.597-626

Azoulay, M. y Quiminal, C. (2002) "Reconstruction des rapports de genre en situation migratoire. Femme 'réveillées', hommes menacés en milieu soninké", *VEI Enjeux*, n.128, pp.87-101

Burke, Timothy (2005) " 'Fork up and smile': marketing, colonial knowledge and female subject in Zimbabwe" en Cornwall, A. (ed.) *Readings in gender in Africa*, Bloomington: Indiana University Press; Oxford: James Curray, pp. 64-71 (Original 1997)

Butler, Judith (1998) "Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista", *Debate feminista*, n°18, pp. 296-314

Cornwall, Andrea (2005) "Introduction: Perspectives on gender in Africa" en Cornwall, A. (ed.) *Readings in gender in Africa*, Bloomington: Indiana University Press; Oxford: James Curray, pp. 1-19

Gaitskell, Deborah (2005) "Devout domesticity? A century of african women's christianity in South Africa" en Cornwall, A. (ed.) *Readings in gender in Africa*, Bloomington: Indiana University Press; Oxford: James Curray, pp.177-187 (Original 1990)

Harris, Olivia (1986) "La unidad doméstica como unidad natural", *Nueva Antropología*, vol. VIII, n.30, pp. 199-222

Jabardo Velasco, Mercedes (2005) "Migraciones y género. Cuando el continente africano se hace pequeño", *Revista Española de Desarrollo y Cooperación*, n. 16, pp. 81-98

Levitt, Peggy (1998) "Social remittances: migration driven local-level forms of cultural diffusion", *International Migration Review*, 32(4), pp. 926-948

Lindsay, Lisa A. (2005) "Shunting between masculine ideals: nigerian railwaymen in the Colonial Era" in Cornwall A. (ed.) *Readings in gender in Africa*, Bloomington: Indiana University Press; Oxford: James Currey, pp.141-147

____ (2007) "Working with gender: the emergence of the "male breadwinner" in colonial southwestern Nigeria" en Cole, C.M.; Manuh, T.; Miescher, S.F. (eds.) *Africa After Gender?*, Bloomington: Indiana University Press, pp.241-252

Moore, Henrietta L. (1991) *Antropología y feminismo*, Madrid: Cátedra

Pérez Ruíz, Bibian (2011) *Otra manera de sentir: feminismos negros, género y estudios literarios en el África Subsahariana*, En prensa

Ródenas Cerezo, Beatriz (2014) *Redes, matrimonio y agencia. Mujeres transnacionales entre Valencia y Senegal* (Tesis doctoral) Elche: Universidad Miguel Hernández

Stichter, S.B. y Parpart, J.L. (1988) "Introduction: towards a materialist perspective on african women" en Ibíd. (eds.) *Patriarchy and Class. African women in the home and the workforce*, Boulder, Colorado: Westview Press, pp.1-26

Strobel, Margaret (1984) "Women in religion and in secular ideology" en Hay, M.J. y Stichter, S. (eds.) *African women south of the Sahara*, London and New York: Longman, pp.87-101

Wong, Madeleine (2006) "The gendered politics of remittances in ghanaian transnational families", *Economic Geography*, 82(4), pp. 355-381

LAS MIGRACIONES INDIGENAS CONTEMPORANEAS COMO FENOMENO ATRAPADO ENTRE LA LOGICA TRANSNACIONAL Y LA LOGICA ESTATAL

Andrea Ruiz Balzola

andrearuizbalzola@gmail.com

Instituto de Derechos Humanos, Universidad de Deusto

1. Introducción

Los estudios de los movimientos migratorios transnacionales constituyen a día de hoy un ámbito privilegiado para el análisis de las transformaciones que en el contexto de la globalización actual se suceden. En particular, la reorganización de la experiencia temporal y espacial (Harvey, 1998; Giddens, 1990) y la desterritorialización de la cultura (Xabier y Rosaldo, 2000) han provocado que se empiece a considerar el componente espacial como constitutivo del orden cultural y que se redefinan los vínculos entre las relaciones sociales y el territorio.

En este contexto, y a partir de la peculiar inserción de dos poblaciones indígenas en el sistema global capitalista, trataré de mostrar en el presente artículo cómo estos movimientos apuntan a unos procesos de construcción de territorios de movilidad, cambiantes, y con límites ajenos a los creados por el Estado-nación, en el que los vínculos sociales, parentales y étnicos configuran un espacio social continuo, por mucho que físicamente discontinuo. En esta peculiar territorialidad de los migrantes indígenas aparecen y se construyen nuevas identidades. Es cierto que el lugar de origen sigue siendo una referencia fundamental, pero junto a él aparecen otras localidades e itinerarios, que ya no son aquellos lugares propicios a la lenta integración que son pensados por las instituciones del Estado-nación (Tarrus, 2007).

Así, a través de la especificación de los casos de las migraciones de los zapotecos de Oaxaca (México) y los kichwa-otavalo del Ecuador, propongo precisamente en lo que sigue examinar las tensiones que se generan entre la movilidad de estos grupos y las lógicas territorializadas del Estado-nación. Son estas tensiones las que abren una serie

de interrogantes que plantearé al final del artículo: ¿qué significan estas movilidades y estos procesos de desterritorialización para las comunidades indígenas? ¿Cómo afecta el quiebre de la relación unívoca entre territorio, identidad y cultura a los derechos, individuales y colectivos, de unas poblaciones que en última instancia fundamentan tales derechos en aquella relación?

2. Identidades y textiles

La ciudad de Rosarito, en Baja California Norte, se extiende a lo largo de la costa y constituye un centro turístico para el público estadounidense y mexicano. Sin duda, fue el turismo el que hizo que Manuel, indígena zapoteco de Teotitlán de Valle¹, se trasladase, con parte de su familia, desde la cercana ciudad fronteriza de Tijuana a esta ciudad costera y se instalase con su puesto en el mercado de artesanías. También este es el motivo por el que Rodrigo y Clara, indígenas kichwa otavalo del norte de la Sierra ecuatoriana, se decidieron a abrir un local sobre la avenida principal de esta ciudad, el Boulevard Benito Juárez, con el nombre de “Arte Oaxaca”. Tanto Manuel como Rodrigo y Clara proceden de familias de tejedores, y ahora se dedican a la venta de diferentes y variadas artesanías tanto de Oaxaca como de otros lugares de la república mexicana.

Manuel forma parte de las familias teotitecas que desde finales de los setenta se desplazaron a las ciudades fronterizas del Norte. En un contexto de expansión de la producción y comercialización de la venta de tapetes, estas familias instalaron en Tijuana talleres de producción de tapetes o los “subían” desde Teotitlán del Valle para venderlos en los mercados de “curious” a un numeroso público estadounidense. Manuel llegó a Tijuana con 12 años, llevado por sus tíos para los que trabajó como empleado en su local de venta de artesanías. Hoy en día, es propietario de un local de artesanías en el mercado de artesanías de Rosarito, y desde el año pasado está viajando a Teotitlán cada dos meses para participar en las fiestas y visitar familiares y amigos.

Manuel también tiene familiares del otro lado de la línea, en Santa Ana (California). Estos familiares trabajan sobre todo en el sector servicios y, en el caso de las mujeres, en el servicio doméstico. Además de en Santa Ana, estas familias teotitecas se asientan

¹ Teotitlán del Valle se localiza en el Distrito de Tlacolula, al este del Valle de Oaxaca, uno de los tres brazos que forman la región de los Valles Centrales (los otros dos se extienden hacia el sur a Ocotlán y al norte hacia Etla).

en lugares como Ventura, Oxnard, Moorpark, Santa María, Nipomo y la ciudad de Los Angeles. El origen de estos movimientos parece ser la legalización de alrededor de 25 personas en Colorado una vez finalizado el Programa Bracero. Algunas de estas personas se mudaron a California, estableciéndose en Santa Ana, siendo que a partir de la década de los ochenta comenzó a llegar gente de Teotitlán de manera sistemática (López y Runsten 2004). Este flujo desde Teotitlán forma parte de los movimientos de personas zapotecas que desde el distrito de Tlacolula, y a mediados de los años cincuenta, comienzan a desplazarse al área de Los Angeles. A diferencia de otros grupos indígenas oaxaqueños, como los mixtecos, los zapotecos no han seguido las pautas y rutas que a través de la agricultura llevaban a muchos migrantes a los estados norteros y desde ahí a los EEUU. Además, es característico de los zapotecos del distrito de Tlacolula el estar concentrados en el sector servicios y, de manera destacada, en los restaurantes.

Los tapetes que vende Manuel en el mercado de Rosarito y que han sido elaborados por las familias tejedoras de Teotitlán pueden encontrarse también en tiendas de artesanía indígena en Flagstaff y Hoolbrok (Arizona); galerías de arte de Santa Fe y Taos (Nuevo México) o tiendas de Colorado. En efecto, son varios los importadores estadounidenses que a través de intermediarios mexicanos o directamente con familias de Teotitlán, compran, exportan y comercializan estos tapetes en áreas que con el incremento del turismo nacional en la década de los ochenta necesitaron crear artesanías “indígenas” o “nativas” (Wood 2008). En la actualidad, ciudades como Santa Fe y Taos se han convertido en dos centros importantes en el mercado internacional de artesanías; un mercado en el que participan la población nativa estadounidense pero también los indígenas zapotecos de la lejana comunidad de Teotitlán del Valle.

En el centro de Taos, en una de estas galerías, Alice y su marido Roger, llevan trabajando con esta comunidad oaxaqueña desde hace 30 años y han creado una línea de venta específica que cuida especialmente la calidad del hilo, el proceso de tintado y el respeto por los diseños tradicionales que combinan con nuevas influencias andinas, asiáticas y de grupos nativos norteamericanos como los Navajo o los Hopi. Para ellos esta línea de trabajo constituye un proyecto de arte particular en el que los diseños de los tapetes llegan a cobrar vida. Pedro, a quien Alice ha visto crecer en sus visitas anuales a Teotitlán desde que comenzó a trabajar con su padre, es quien en la actualidad se encarga como administrador de un grupo de alrededor de 10 familias: dirige y

controla la correcta ejecución de los diseños, los plazos de entrega y los envíos a Taos desde la ciudad de Oaxaca.

Además de estas tiendas y galerías, se realizan tanto en Taos como en Santa Fe festivales o ferias de arte indígena que forman parte de las rutas que los artesanos de Teotitlán siguen para exhibir su trabajo en el telar, vender en el momento o por encargo futuros tapetes, y establecer posibles contactos. En una de estas ferias de artesanía indígena, uno de los tejedores de Teotitlán me cuenta cómo conoció a tejedores kichwa otavalo. El uso de la coleta, rasgo típico de los hombres otavalos, les hace fácilmente reconocibles.

Rodrigo y Clara son de San Rafael, una comunidad indígena cercana a la ciudad de Otavalo en la sierra norte del Ecuador². Ambos han viajado por países como Colombia, Chile, Venezuela o México vendiendo sus artesanías indígenas en diferentes ferias y mercados. Decidieron establecerse en Rosarito tras un breve viaje en el que comprobaron que la venta en el lugar era buena. Llevan ya alrededor de seis años en este municipio, donde ha nacido la segunda de sus hijas. El próximo septiembre Rodrigo tiene previsto viajar a Burgos (España) donde vive uno de sus primos. En San Rafael tienen su casa en la que ahora viven los hermanos de Clara. La historia de Rodrigo y Clara forma parte del incipiente proceso de modernización que comenzó en la década de los cuarenta y cincuenta en el área de Otavalo, un proceso imparable y que a la larga llevó a una impresionante expansión del comercio textil otavaleño no sólo por el continente americano sino también por Europa e incluso Asia. A día de hoy, son muy variadas y numerosas las rutas que establecen los comerciantes otavalos en el mapa, además de las colonias que se han ido formando en ciudades como Bogotá, Madrid, Barcelona, Amsterdam, Bruselas, etc.

Tanto los textiles de los zapotecos como los de los kichwa otavalo muestran más de una similitud en la inspiración y el origen de los mismos. Los dibujos de M. C Escher³ o ciertos motivos de origen navajo u oriental pueden verse en todos ellos. Estas similitudes en los tejidos encierran dos historias en las que se pueden encontrar importantes paralelismos. El control, más parcial en el caso de los zapotecos, sobre la

² La ciudad de Otavalo, rodeada de parroquias rurales como San Rafael, Miguel Egas Cabezas (Peguche) o San Juan de Ilumán, pertenece a la provincia de Imbabura que forma parte de la región de la Sierra.

³ Artista holandés conocido por sus litografías y grabados sobre figuras imposibles, ciclos, metamorfosis, etc.

producción y comercialización de textiles, el boom turístico, la extensión de los contactos comerciales, etc. son procesos que estas comunidades han compartido. En términos generales, los dos casos ejemplifican la flexibilidad y la capacidad de adaptación a distintas épocas y periodos, lo que contrarresta la imagen más clásica y conservadora de las poblaciones indígenas como entidades fijas en el tiempo y atadas a la tierra.

Esta habilidad se presenta para los dos grupos asociada a una estrategia de capitalización de la diferencia, de manera que su identidad cultural se muestra como un aspecto dominante de su inserción en los mercados nacionales e internacionales. Tal y como señala Stephen (1991) la producción de artesanías indígenas para el turismo y mercados extranjeros depende de la comercialización de la identidad indígena. Lo llamativo del caso zapoteco y otavalo es que, contrariamente a lo que en un principio pudiese pensarse, este proceso ha llevado a un refuerzo considerable de su identidad como grupo indígena.

No es menos cierto que este proceso ha supuesto la aparición de importantes diferencias y fracturas socioeconómicas en los dos grupos. En un mercado basado principalmente en el turismo y los compradores extranjeros ha aparecido una clase privilegiada, los llamados “acaparadores” en Teotitlán y los empresarios transnacionales en Otavalo, que sustentan su privilegio, sobre todo, en el control de la información. Las tensiones o conflictos de clase que se han generado en un contexto cada vez más competitivo no han llegado, sin embargo, a estallar. En el caso Otavalo se han conjugado diferentes procesos para actuar como válvula de escape; entre ellos el traslado de la elite comercial a diferentes ciudades americanas y europeas, y la incorporación de productos de otros grupos indígenas y mestizos como una alternativa para expandir la producción (Kyle 2000). Para los zapotecos, Stephen (1991) ha señalado que estas tensiones han sido redirigidas por un sistema de reproducción social sustentado en la reciprocidad y la cooperación. La autora menciona también que esta dinámica propia de los tejedores zapotecos ha hecho que no entren a formar parte de la masa de migrantes agrícolas o urbanos. Sin embargo, ya hemos mencionado la importante población teotitlteca que reside en el área de Los Angeles. Creemos más bien que, al igual que en el caso otavalo, el incremento de esta migración encuentra explicación, entre otros factores, en la aparición de esta emergente clase de comerciantes que acapara y controla el mercado. De hecho, desde Oxnard, María y su esposo comentan cómo: “La gente que llega a

Teotitlán piensa que son todos iguales, pero no es así. Nos dicen que cómo no nos vamos a vivir allá si está más bonito que aquí, pero de qué vamos a vivir. Del tapete no se puede”. Las migraciones al Norte no han sido la única manera de dar salida a las tensiones que se producen en la comunidad; en este sentido la puesta en marcha de cooperativas o el instalar talleres en lugares de expansión turística, como en su día lo fueron Tijuana y Rosarito y en la actualidad las Bahías de Huatulco, han sido estrategias desarrolladas para hacer frente al control de los comerciantes y los intermediarios.

Pero aun con todo, la identidad étnica de estos grupos se ha fortalecido. Los teotitecos han re construido y re convertido la etnicidad indígena mexicana en un bien escaso para aquellos que vivimos en un mundo de objetos industriales. En este proceso, la elite teotiteca se apropia de conceptos e ideas que se construyeron históricamente por el Estado mexicano pos revolucionario y, más tarde, por los empresarios mexicanos y estadounidenses. En el caso otavalo, su etnicidad deriva también de un proceso histórico postcolonial que adquirió especiales matices para este grupo indígena al que las mismas élites blanco-mestizas definieron como la excepción a la regla general del atraso indígena. También deriva de la habilidad paralela que las elites de tejedores y comerciantes tuvieron para, en esta situación, vehicular y articular su identidad dentro de la lógica del comercio transnacional.

El caso otavalo como el zapoteco son representativos de lo que García Canclini llama una: “reelaboración heterodoxa –pero auto sugestiva- de las tradiciones” (2001: 222). Creo que estos procesos de venta de “artesanías auténticamente inauténticas” (Kyle, 2002) no debe contemplarse en términos de pérdida de costumbres y tradiciones, más bien al contrario. Así, estamos de acuerdo en que el capitalismo global ha generado: “una maquila internacional de artesanías típicas que ha desembocado en una apropiación comercial de identidades culturales como la producción de tapetes de modelos indios estadounidenses en telares de Oaxaca...” (Novelo 2004: 13). Pero no creemos que este proceso suponga, en términos de identidad, ningún problema para los otavalos y zapotecos. Sobre todo, porque esta identidad externa, aparente, con la que son identificados en mercados y ferias de América o Europa, es para ellos una herramienta o instrumento en el contexto de su principal actividad. Al respecto Comaroff y Comaroff han mostrado como la comercialización o mercantilización de la identidad étnica puede suponer una re creación de la identidad que: “(re) anima la

subjetividad cultural, (re) carga la conciencia colectiva de sí trazando nuevos perfiles de socialidad, inscriptos todos en el mercado” (2011: 49).

Con lo dicho no estoy sugiriendo que estos grupos carezcan de identidad real ni tampoco me estoy adhiriendo a las tesis o visiones más instrumentalistas acerca de la etnicidad. Estoy de acuerdo con los Comaroff (2011) en que no se trata de realizar un ejercicio de tipificación de la identidad sino de mostrar su doble cara. Con objeto de mostrar esta doble faz con la que creo es vivida la identidad por sus propios sujetos, “como un inalienable precipitado de esencia cultural (...) por el otro lado, como una función de la autocreación voluntaria” (2011: 68), es que hablo de una dimensión doble, externa e interna, de la identidad étnica kichwa otavala y zapoteca. Así, junto a esta dimensión externa de la identidad indígena zapoteca y otavala ligada a la comercialización de los tejidos y artesanías, convive una dimensión interna de la identidad, menos exhibida al público, que en ningún caso constituye una entidad monolítica sino que es móvil, fluctuante y contestada. Precisamente estos rasgos se muestran a partir de las transformaciones que ha sufrido la identidad en relación al territorio como consecuencia de los movimientos migratorios del pasado y presente siglo.

3. Movilidades, transformaciones y continuidades

3.1 Prácticas ciudadanas transnacionales: los teotitecos

Una de las frases que más escuché en Teotitlán fue: “Aquí no entran los partidos políticos. Aquí tenemos usos y costumbres”. En efecto, los municipios indígenas oaxaqueños se rigen por un sistema que implica la elección de las autoridades por medio de una asamblea general entre una serie de candidatos que han de cumplir con una serie de requisitos que se inscriben en el sistema de cargos de la comunidad. Así, los potenciales candidatos han de ser ciudadanos, de la comunidad, y para obtener tal estatus han de haber desempeñado cierto número de cargos, haber cumplido con los tequios (trabajo comunitario), haber aportado las cooperaciones y haber cumplido con una mayordomía. La tenencia de la tierra es comunal y su uso y explotación está reservado a los miembros de la comunidad que han cumplido con sus obligaciones tal y como lo establece la costumbre. Por tanto, tal y como señala Hernández-Díaz (2007),

lo que la legislación oaxaqueña⁴ denomina formas consuetudinarias evoca conceptualmente lo que la antropología ha denominado sistema de cargos.

El sistema de cargos supone el servicio en diferentes y numerosos cargos públicos que abarcan dimensiones sociales, políticas, económicas y religiosas. El dar servicio, la participación en este sistema, es un requisito para ser considerado miembro de la comunidad, para, en palabras de los teotitecos, ser ciudadano. La obligación de prestar servicio comienza cuando un joven varón adulto se convierte en jefe de familia. A partir de este nuevo estatus tanto el jefe de familia como el resto de miembros de la misma entran al sistema de cargos. Se trata de un sistema jerárquico, con lo que el nuevo ciudadano irá rotando por los diferentes cargos dando servicio y adquiriendo cada vez mayor responsabilidad y prestigio⁵. La rotación y el cumplimiento de los cargos, no remunerados, abarcan muchos años y finaliza cuando la persona termina de cumplir con la comunidad. Hay que señalar la flexibilidad del sistema en la medida en que son habituales las negociaciones y los arreglos para conciliar el cumplimiento de un cargo con las circunstancias vitales de la persona. Lo que no se permite en ningún caso es que la persona no cumpla con sus obligaciones como ciudadano.

Estamos entonces ante una estructura en la que las personas fundan y asumen su filiación comunitaria y mediante la que se reconoce a los integrantes de una unidad política. Por tanto y en la práctica, con el reconocimiento legal de los usos y costumbres de Oaxaca se procede al reconocimiento no sólo de una serie de mecanismos de elección sino de: “una serie de prácticas y un conjunto de principios que se originan en una matriz cultural distinta a la de la sociedad nacional” (Anaya 2007: 19). Tal y como dice una de las jóvenes que trabaja en el cabildo de la localidad: “los usos y costumbres son como estatus morales más que leyes. Es más como una conciencia que se va inculcando desde la casa. De percibir lo que nos rodea”.

Lo que nos interesa señalar en esta peculiar construcción de la ciudadanía es que el criterio para definirla no va a quedar anclado al territorio. Quienes migran a la zona fronteriza o a California y se allí se asientan no quedan exentos de sus responsabilidades comunitarias y deben cumplir con ellas. Esta situación, ha supuesto

⁴ Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca, promulgada el 19 de junio de 1998.

⁵ También existen en la actualidad cargos que desempeñan las mujeres y que adquieren carácter obligatorio en el caso de las madres solteras que forman su propio hogar. Estos cargos están relacionados con los roles tradicionales de género asignados (salud, educación, secretaria).

modificaciones en el sistema de usos y costumbres. Por un lado, la ausencia de los jefes de familia ha provocado una mayor representación y participación de las mujeres en las asambleas del pueblo, un espacio tradicionalmente masculino, supliendo a sus maridos ausentes. Por otra parte, los migrantes han desarrollado la práctica de pagar a otras personas que quedan en origen para que desempeñen el cargo que les corresponde a ellos. Otros migrantes, en la medida de sus posibilidades, aprovechan el regreso a Teotitlán para cumplir con sus responsabilidades y servicios. Incluso se combinan las dos cosas tal y como Manuel cuenta desde Rosarito: “Mi cuñado recibió una carga de la iglesia el año pasado”, dice, “se fueron desde octubre hasta allá para bautizar a la niña y para el Día de Muertos. El bautizo fue en diciembre, cuando se escogen los cargos para el año siguiente. A mi cuñado le mandaron el requerimiento allí y le dieron el cargo. Él lo tuvo mientras estaba ahí, luego al volver dejó a alguien encargado pagando”.

Al preguntar a uno de los informantes por sus relaciones con los del Norte me cuenta cómo las casas de los migrantes las suelen cuidar y vigilar quienes se quedan. Cuando regresan, dice Pedro, los paisanos se benefician de los servicios del pueblo: “luego han de prestar servicio y poner dinero para el Comité del Templo Católico. Si no lo hacen ya pierden sus raíces, se desarraigan”. Encontramos este mismo argumento en las palabras de Miguel que, recién llegado de Oxnard, dice: “los migrantes dejan sus casas y es el pueblo quien cuida de ellas. Además, cuando regresan se benefician de los servicios de agua, drenaje... gozan de todos los derechos”.

Desde hace dos años se ha creado en Santa Ana un comité de enlace. Este comité, formado por jefes de familia, surgió a raíz del proyecto de recaudar dinero entre los paisanos del Norte para mejorar la biblioteca de Teotitlán y crear un centro cultural. En el desarrollo del proyecto hace ya cuatro años, me cuenta Manuel, “...vinieron primeramente cuando recorrieron esta zona el presidente municipal, dos del cabildo y el secretario. Vinieron para las cuotas, los servicios, para atender a la gente de acá. Vinieron para proponer un proyecto de renovación del museo”. A pesar de que la cooperación que se realizó entre las familias no fue la esperada, sí se pudo colaborar al proyecto con una importante suma. Cierta presión parece necesaria, pero no es menos cierto que hay personas que espontáneamente colaboran para, como dicen desde Teotitlán, “seguir vigente entre la gente”.

Las relaciones entre los miembros del actual cabildo y el comité de enlace no han sido fáciles. Al parecer, los del comité llegaron al pueblo y de buena voluntad se ofrecieron para cumplir servicios. Los del cabildo, cuenta Pedro, lo tomaron al pie de la letra y les dieron cargos, y “no era justo porque ya estaban con el proyecto de la biblioteca y el museo. No se entendieron”. Por otra parte Miguel, al comentar las obligaciones de los paisanos del Norte con la comunidad relata como ahora que estuvo en Oxnard andaban discutiendo del tema. Desde Oxnard argumentaban que como miembros de la comunidad ponían o daban a ésta unos 200 dólares anuales. Pero, razona Miguel, cuando pagan a alguien por cumplir con un servicio que a ellos les corresponde pueden llegar a pagar a una persona hasta 150 pesos al día durante dos años, lo que da una cifra mucho mayor (saca la calculadora y echa cuentas). “Hay algo que falla. Entiendo que no pueden venir a cumplir porque tienen que regresar al trabajo, la familia. Pero precisamente por ello tenemos que reunirnos los de allí y los de acá, para hablar de este tema. Claro que no va a ser fácil...”.

Estas relaciones, a veces tensas, entre los ciudadanos de un Teotitlán que se dibuja a través de sus prácticas nos muestran, por una parte, un proceso constante de desterritorialización y reterritorialización en el que la comunidad va dibujando sus límites y fronteras. Por otra, las tensiones mencionadas revelan diferentes sentidos de comunidad que se oponen o enfrentan y que muestran que la comunidad no es algo dado, sino que está en permanente construcción (Besserer 2010: 324).

Podemos decir que Teotitlán se desterritorializa en la medida en que los migrantes están ejercitando una práctica ciudadana en una localidad del territorio mexicano que incluye la participación en actividades comunitarias y en puesto de gobierno municipal. Tal y como establecen Oliver y Torres (2012) para el caso de las comunidades mixtecas, la ciudadanía comunitaria se ha convertido en algo móvil, portable, dado que se construye en parte sobre relaciones de participación y desde luego no exclusivamente sobre la relación de los individuos con el territorio. El sistema de cargos está sufriendo un proceso de transnacionalización y, junto a la ciudadanía formal, aparecen ciudadanía políticas que se despliegan no en el diálogo con el Estado-nación sino con la comunidad indígena (Castro Neira 2006). Estamos por tanto, como señala Varese, ante: “una ciudadanía indígena específica con derechos y deberes comunales no concretos, imprescriptibles y obligatorios” (2002: 160). La identidad étnica viene dada por la membrecía ciudadana comunal. Secundariamente, esta identidad étnica se ve ampliada

a la región étnica e incluso a la condición de indígena tal y como lo muestra el fenómeno organizativo de indígenas oaxaqueños en el exterior.

3.2 El carácter en tránsito de los kichwa otavalo

Desde las exitosas décadas de los ochenta y noventa, los movimientos y el comercio de los kichwa otavalo han experimentado varias transformaciones, lo que permite ver la heterogeneidad de un grupo que suele ser presentado en la literatura en términos de éxito y poder⁶. Los cambios que aquí interesa subrayar devienen de la modificación operada en la legislación española en el 2003 y que supuso para el ciudadano ecuatoriano la necesidad de visa para entrar a España.

Esta reforma ha tenido un impacto directo en uno de los rasgos clave de la historia de estos tejedores y comerciantes: la movilidad. De nuevo, frente a una visión clásica y no exenta de cierto romanticismo que contempla a las poblaciones indígenas como “atadas” a la tierra, el viajar se ha convertido en una particularidad propia de la identidad otavala. El sujeto otavalo es un sujeto móvil, no solo por los numerosos circuitos que han ido estableciendo en el mapa y por los que transitan continuamente, sino porque de algún modo la movilidad se ha convertido en un valor (Maldonado, 2004). Viajar por el mundo se ha convertido en el principal referente de identidad étnica y cultural para los otavalo con independencia de si salieron al extranjero o nunca fueron más allá de la ciudad de Otavalo. De hecho, las mujeres y hombres otavalos que he conocido en Europa se denominan a sí mismos como viajeros o comerciantes y, a día de hoy, nunca les he escuchado referirse a ellos mismos como migrantes.

Sin embargo, la imposición de visado y el endurecimiento de las políticas de control en las fronteras europeas han llevado a que muchas familias migrantes se hayan visto “atrapadas” en una nueva coyuntura legal. Los impactos económicos y políticos de la última década han supuesto la sedentarización parcial de muchas familias en localidades como Orduña (País Vasco). Tal y como dice Luis: “La dolarización hizo muchísimo daño. Yo aquí estoy por cuestión de dolarización. Si no igual no iba a estar aquí. También por cuestión de visado. Más que todo el visado, porque la gente trabajaba, salía del país, trabajaba....estaba más tranquilo, contentos, así, venía a Holanda, a Suiza...”.

⁶ Sobre esta cuestión véase el trabajo de Torres (2004), Atienza de Frutos (2009) y Ruiz Balzola (2006)

Este asentamiento, más o menos permanente, de Luis, su esposa, hermanos y cuñadas, ha provocado la interacción de estas personas con las instituciones locales. Este proceso ha generado una visibilización de los kichwa otavalo en la sociedad autóctona, lo cual sugiere una problemática interesante: mientras más visible se hace el Otro, más necesario es encuadrarlo en una lógica codificable a través de las agencias del Estado. Los administradores y trabajadores autóctonos conciben la movilidad y actividad peculiar de este grupo como una anomalía que quedará subsanada en las siguientes generaciones. No es de extrañar que a la pregunta de si las familias otavallas se quedarán definitivamente en la localidad se conteste, desde el ayuntamiento y otras instituciones, afirmativamente. Sin embargo, esta apresurada respuesta, motivada más por una expectativa institucional que por una tendencia derivada de los hechos, es parte de una visión unilateral que tan sólo contempla el aquí o el allá como posibilidad de existencia. Podemos ver así, tal y como advierte Suárez Navaz (2007), que las continuas referencias a los “nuevos ciudadanos” o a los “nuevos vecinos” que aparecen en múltiples instancias manejan y consideran implícitamente la residencia en territorio nacional como elemento esencial en la construcción de la ciudadanía.

Las tensiones que se derivan del carácter en tránsito de los otavalo y las formas dominantes de la subjetividad moderna, el sedentarismo y el arraigo, han llevado al desarrollo de nuevas estrategias para recuperar la movilidad perdida. En la primavera del 2008, la esposa de Luis, Rosa, me mostraba contenta su recién adquirido Documento Nacional de Identidad español. Al cabo de unas semanas, Rosa (y siempre algo de mercadería) partía con su nacionalidad española a Chicago para visitar a un pariente y comprobar in situ cómo estaba la venta allí. Además, la posesión de la ciudadanía española suponía para esta mujer y su marido poder retomar pautas de movimiento del pasado, cuando sin la necesidad de visado partían a comienzos del verano a Europa y regresaban en febrero a su comunidad para la celebración del carnaval. Además, pasadas las celebraciones, siempre pueden ahora contemplar algún viaje a los Estados Unidos eximidos, por su nueva y complementaria condición de nacionales españoles, de la necesaria visa. A la larga, las expectativas de esta familia con la obtención de la ciudadanía se han cumplido y, desde aquel pequeño pueblo vasco, son varias las familias que comienzan a plantearse y desarrollar la misma estrategia.

Por tanto, la obtención de la nacionalidad española se presenta como un instrumento para poder atravesar de nuevo las fronteras con fluidez y escapar, hasta cierto punto, a la situación estática que les había impuesto la imposición del visado para entrar en Europa. No deja de ser paradójico que sea, precisamente, la recuperación de la movilidad la que parece estar detrás del interés en obtener una ciudadanía. Porque la obtención de la ciudadanía se ha presentado tradicionalmente como un proceso jurídico a través del cual el sujeto se naturaliza, siendo que uno de los elementos clave que se da por supuesto en tal proceso es la residencia y permanencia estables dentro de los límites del Estado-nación. Mientras que, en el caso de los kichwa otavalo, la naturalización es sólo una estrategia para ampliar la movilidad. En otras palabras, la movilidad otavala entra en conflicto con la lógica territorializada de la ciudadanía clásica y este conflicto genera nuevas estrategias para conservar aquel rasgo.

4. Los límites del Derecho y el cierre territorial de la identidad

Una de las problemáticas que estos procesos de movilidad y de construcción de territorios presentan es que ya no son comprensibles, o lo son malamente, a través de las categorías del Estado-nación. Si la lógica de los Estados es tan fuerte, tan dura, es precisamente por la capacidad que tiene de sobrecodificar y reorganizar los territorios transformando los espacios naturales en partes intrínsecas de una estructura jurídica más amplia. En tanto que la lógica del estado define una superficie, una estructura, y una burocracia que se organizan y reparten en figuras cerradas o limitadas (como las identidades), el espacio desterritorializado descodifica lo formado y lo resignifica.

Otra característica de este espacio es que está habitado por multiplicidades, no por sujetos pre constituidos, es decir, que el propio espacio afecta a la conformación de subjetividades e identidades. Es así, como en el caso de los zapotecos, la identidad generalmente asociada a la comunidad de origen se ve ampliada en la experiencia migratoria a la región étnica e incluso a la condición de indígena tal y como lo muestra el fenómeno organizativo de los indígenas oaxaqueños en los Estados Unidos. El hecho de entrar al proceso de migración transnacional no significa que uno entra sin una identidad previa, sino que al entrar en él la identidad se ve de construida tanto por la propia praxis del viaje como también por las exigencias de negociación y de adaptación a las circunstancias más locales. Desde una perspectiva de oposición tradicional *versus* modernidad, pudiese pensarse que para las poblaciones indígenas esto va a suponer una

pérdida de lo que precisamente les constituye como indígenas. Esta idea pasará por la cabeza de no pocas personas al contemplar a un joven kichwa otavalo que vestido con zapatillas Nike, bermudas y una camiseta de alguna estrella del fútbol europeo vende en alguna feria bufandas del Athletic Club Bilbao o juguetes de obvia facturación asiática. Incluso puede causar rechazo la visión de un grupo de jóvenes otavalos que, ataviados con plumas y mocasines según nuestro imaginario del indio norteamericano, versionean con instrumentos andinos la BSO del Último Mohicano. Sin embargo, la identidad kichwa otavala en estos procesos de deconstrucción y re significación, aparece muy clara para los propios sujetos: su trabajo como comerciantes y músicos que se aventuran y descubren mercados cada vez más lejanos se convierte en un elemento – a la vez prescriptivo y per formativo – que configura y define esa misma identidad.

Son procesos como estos los que nos imponen una reconsideración de la clásica relación que se estableció entre identidad y territorio, siendo que esta reflexión es de especial relevancia para las poblaciones indígenas en la medida en que el discurso sobre los derechos de los pueblos indígenas está pensado y concentrado en la idea de una población localizada y con una identidad fija, anclada en un territorio que se considera ancestral. Sin embargo, tanto el caso de los kichwa otavalo como el de los zapotecos de Teotitlán, muestran lo limitado de esta perspectiva para tratar con poblaciones que se viven y construyen en un espacio social, político, económico y cultural que atraviesan las fronteras geográficas. Así, señala Martínez de Bringas cómo los procesos migratorios plantean: “...la necesidad de pensar y fundamentar estos derechos de manera flexible, desarraigados de sus fundamentos originarios, con una dimensión suficientemente móvil...” (2010: 100).

En efecto, los derechos personales y colectivos de estas comunidades se piensan y elaboran desde uno de los principios que constituyen al Estado-nación: el principio de territorialidad. Sin embargo, es precisamente este anclaje y sujeción de los derechos a un territorio en el que está siendo puesto en cuestión por estos procesos. La problemática es compleja en la medida en que las propuestas de emancipación y de lucha por la autonomía de las poblaciones indígenas se enmarcan, tal y como señala Hoffmann (2007), en una lógica, la de la modernidad, que vincula la legitimidad del poder al territorio, según el esquema del estado moderno nacido en Westfalia y que luego se refuerza al convertirse en estado nacional a partir de la Revolución Francesa.

Precisamente, tal y como señalan Gupta y Ferguson (1992) es esta lógica la que actualmente se ha visto desbordada y con la que tradicionalmente se han construido dos naturalismos: el que vincula naturalmente a un grupo con una cultura y un territorio; y aquel que asocia a los ciudadanos con los territorios del Estado-nación. Sin embargo, argumenta Hoffman, es precisamente la asociación entre espacio/territorio y cultura la que permite fundamentar las reivindicaciones de autonomía de las poblaciones indígenas. Desde aquí, se plantea la autora si la lucha por el reconocimiento y la autonomía de estos pueblos está necesariamente abocada a acudir por motivos estratégicos a un esencialismo que no se sostiene. Y es que pareciese, en palabras de Sayad, que son precisamente estos pueblos excluidos de la conformación de los Estados-nación “los que están hoy en día obligados, para realizar su identidad, a inventarse del principio a fin la tierra, la sangre, la lengua, la etnia o la cultura, etc., todos los criterios objetivos que puedan servir de pruebas a la identidad y de motivos para la reivindicación de esa identidad” (2010: 361).

Pero la pregunta clave que en este texto nos convoca es: ¿cómo se van a garantizar los derechos específicos de las personas indígenas en contextos migratorios?

Para abordar esta cuestión es necesario mencionar los dos instrumentos jurídicos internacionales clave en la materia: el Convenio sobre pueblos indígenas y tribales, 1998 (núm. 169) de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas del 2007. La ratificación del Convenio núm. 169 vincula a los Estados en relación a las poblaciones indígenas que vivan en su territorio. Pero se da la circunstancia de que hay países, como España y los Países Bajos, que ratifican el Convenio núm. 169 sin pensar en principio en la posibilidad de contar con población indígena en sus respectivos territorios nacionales. Pero el hecho de que tanto España como los Países Bajos cuenten con población indígena migrante en sus respectivos territorios cambia el escenario; más aún si tenemos en cuenta que parte de la población indígena que reside en ellos posee, desde hace tiempo, la ciudadanía nacional de estos países⁷.

⁷ A pesar de su invisibilidad nuestro país es escenario de desplazamientos de población indígena desde hace ya varias décadas. Así lo muestra Cruz (2010) en un trabajo sobre la migración transnacional de indígenas procedentes del Ecuador a España en el que detecta la presencia de los siguientes grupos: kichwa otavalo, kichwa cañari, kichwa Saraguro, kichwa salasaca, y shuar.

En este contexto, la pregunta es obvia: ¿podría aplicarse el Convenio núm. 169 a la población indígena migrante o nacional española que reside en territorio español? En sentido afirmativo se ha pronunciado el jurista Berraondo (2009) en un somero análisis de las implicaciones que la ratificación del Convenio núm. 169 tiene para el Estado español. Plantea el autor, en primer lugar, que si tomamos el artículo 1 del Convenio en el que se describe a los pueblos indígenas, éstos no pierden su condición de tales por desplazarse dentro del territorio nacional o más allá de las fronteras estatales. En segundo lugar, el artículo 4 del Convenio insta la obligación de adoptar una serie de medidas especiales para la salvaguarda de los pueblos indígenas compatibles con los derechos generales de ciudadanía. Por último, argumenta Berraondo, el artículo 34 del Convenio introduce un criterio de flexibilidad en su aplicación que permitiría la aplicación del mismo en España. Sin embargo, matiza el autor, no todos los derechos garantizados por el Convenio serían de aplicación a la población indígena migrante, en concreto aquellos cuyo ejercicio está vinculado al territorio considerado ancestral, pero sí tendrían cabida los derechos educativos, culturales y laborales. Otra cuestión importante que subraya el autor en este contexto es la dificultad que algunos de estos derechos tendrían en su aplicación en la medida en que se trata de derechos colectivos. En un marco jurídico en el que prima una percepción individualista de los derechos humanos y en el que el reconocimiento de derechos colectivos está sujeto a un importante cuestionamiento y debate, este particular reconocimiento sería, cuando menos, bastante complicado.

A pesar de que el Convenio núm. 169 abre sin duda una puerta para la protección específica de estas poblaciones migrantes en aquellos Estados nacionales que lo hayan ratificado, hay toda una serie de cuestiones que no quedan resueltas. Obviamente, se presenta la problemática de las poblaciones indígenas que viven en países que no han ratificado el Convenio, como es el caso de los Estados Unidos donde, además de la población zapoteca, residen importantes grupos indígenas como los mixtecos o triquis. Por otra parte, si los derechos garantizados por el Convenio núm. 169 son de carácter educativo, laboral y cultural podría argumentarse que este tipo de derechos ya están garantizados por el Estado en tanto que sujetos migrantes. El hecho de reconocer estos derechos también sobre la condición de ser indígenas podría plantear un conflicto de dualidades entre unas migraciones y otras. Además, reclamar la aplicación del Convenio núm. 169 por la población indígena residente en España o en los Países Bajos

requeriría la auto adscripción y organización política de estas poblaciones. Pero por el momento, más allá de la creación de ciertas asociaciones de carácter cultural que promueven diferentes actividades de corte étnico-folklórico, no encontramos organizaciones que vayan más allá en sus demandas.

Además, hay una serie de derechos cuyo ejercicio está vinculado a la residencia en el territorio originario como, por ejemplo, los derechos asociados al desarrollo de los sistemas de justicia propios. Es decir, que la problemática que supone el anclaje y sujeción de los derechos a un territorio definido y delimitado por el Estado-nación sigue viéndose cuestionado por estos procesos de movilidades transnacionales. Sin duda, el caso particular de las poblaciones indígenas, forma parte de una problemática mayor, esto es, uno de los problemas clave de los procesos migratorios contemporáneos: el quiebre del modelo nacional de ciudadanía, un modelo anclado en nociones territorializadas de pertenencia cultural.

Desde la toma en consideración de esta problemática, parece oportuno tratar de ir más allá de los instrumentos jurídicos internacionales que inevitablemente siguen teniendo como telón de fondo una sujeción territorial en el marco de los Estados-nación. En esta disyuntiva, propongo retomar algunas de las propuestas que en su día realizó el pensador austromarxista Bauer. En su obra “La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia” este pensador define a la nación como el conjunto de los seres humanos vinculados por una comunidad de destino en una comunidad de carácter. No voy a entrar al análisis de esta definición y el desarrollo que de la misma hace Bauer, aunque sí diré que es mucho más compleja y elaborada de lo que a primera vista parece. Lo que aquí, y en relación a nuestra temática, nos interesa es que el territorio no forma parte de la definición de nación de Bauer.

Bauer se enfrentaba a la disgregación nacionalista y a las reivindicaciones de tipo nacionalista en un Estado en el que las comunidades nacionales estaban entremezcladas sin un asiento territorial definido. Precisamente para mantener el Imperio Austro-húngaro sin que se fraccionase en naciones es por lo que intentó prescindir del territorio como elemento esencial del concepto de nación. El territorio, la separación espacial, no impide per se la existencia de una comunidad de cultura, y sólo en el caso en el que el lugar común sea condición de la comunidad de cultura, lo será de la nación. Un caso, este último, que para Bauer es cada vez menos frecuente por el efecto de la impresión

de libros, del correo y del telégrafo, de los ferrocarriles y los barcos de vapor. Imaginemos lo que este pensador diría sobre esta cuestión bajo la actual economía global fruto, en gran medida, de la revolución tecnológica de la información.

La propuesta de Bauer implica volver a algo que parecía superado en el estado moderno, el reconocimiento del estatuto personal en la aplicación del Derecho, como principio opuesto al estatuto territorial. Este reconocimiento a comunidades culturales, étnicas o religiosas caracterizó precisamente al sistema jurídico de origen germánico que prevaleció en Europa en la Edad Media. En la actualidad, el que existan estas comunidades transnacionales reclama el romper con esa especie de cierre forzoso que ha caracterizado al Estado-nación entre territorio e identidad. Se trata de superar este cierre y de admitir la posibilidad de estatutos personales a comunidades que en sus particulares procesos de inserción al capitalismo global están construyendo nuevos territorios y re significando su sentido de pertenencia. Esto no significa en ningún caso negar la importancia del territorio “original” en la medida en que continúa siendo un punto de referencia vital y simbólico para la comunidad indígena, pero junto a él aparecen diferentes localidades insertadas en trayectorias e itinerarios a través de los que la comunidad está en permanente proceso de construcción.

Se trataría, por tanto, de una organización política en la que junto a una ciudadanía común estatal existiría un estatuto jurídico particular en determinadas cuestiones derivadas de la adscripción cultural del individuo a un grupo o comunidad nacional. Es así como podrían hacerse compatibles: “la codeterminación de la ciudadanía, culturalmente plural, que fundamenta la organización y distribución territorial de los poderes públicos, con la autodeterminación cultural que se basa en la identidad de las personas y no de los territorios donde residen” (Caminal Badia 1998). Y es que, como ha señalado Besserer (1999) a partir del estudio de la migración transnacional de los mixtecos, la condición transnacional de estos grupos requiere de una ciudadanía que incluya su situación de translocalidad, de tal manera que los transmigrantes puedan ser ciudadanos de primera y puedan ejercer sus derechos en los múltiples países y localidades por donde se extiende su comunidad. La ciudadanía ha de ir más allá de los márgenes territoriales y situarse en el complejo espacio de la vida transnacional.

Bibliografía:

Anaya, a. (2006) *Autonomía indígena, gobernabilidad y legitimidad en México. La legalización de usos y costumbres electorales en Oaxaca*, México: UIA: Plaza&Valdés.

Atienza de Frutos, D. (2009) *Viaje e Identidad. La génesis de la élite kichwa-otavaleña en Madrid, España*, Quito-Ecuador: Abya-Yala.

Bauer, O. (1979) *Las cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia*, México: Siglo XXI.

Berraondo, M. (2009) *La ratificación del Convenio N° 169 por España. Reflexiones en torno a sus implicaciones*, Madrid: AECID.

Besserer, F. (2010) “Luchas transculturales y conocimiento práctico” En Ariza, M. y Portes, A. *El país transnacional. Migración mexicana y cambio social a través de la frontera*, México: UNAM/IIS, pp. 323-349.

_____ (1999) “Lugares paradójicos de la Mixteca”, *Alteridades* 9 (17): 29-42.

Caminal Badia, M. (1998) “Autodeterminaciones: de Bauer a Gellner”, *El País*.

Castro Neira, Y. (2006) “La mayoría invisible. Ciudadanía y crisis en la migración indígena”, *Alteridades* 16 (31): 61-72.

Colloredo-Mansfeld, R. (1998) “The Handicraft Archipelago: consumption, migration, and the social organization of a transnational Andean ethnic group”, *Research in Economic Anthropology* 19: 31-67.

Comaroff, J. y Comaroff, J. (2011) *Etnicidad S.A.*, Madrid: Katz.

Cruz Zuñiga, P. (2010) “Pueblos indígenas, migración transnacional e identidades. Retos y desafíos en la migración de los pueblos indígenas de Ecuador hacia España”, *Rev. Inter. Mob. Hum.*, Año XVIII, n° 34, pp. 81-98.

Giddens, A. (1990): *The Consequences of Modernity*, Stanford C. A: Stanford University Press [Versión en español: (1995) *Consecuencias de la Modernidad*, Madrid: Alianza].

Gupta, A. y Ferguson, J. (2008) “Más allá de la cultura: espacio, identidad y las políticas de la diferencia”, *Antípoda, Revista de Antropología y Arqueología*, Núm. 7, julio-diciembre, pp. 233-356.

Harvey, D. (1998) *La condición de la posmodernidad*, Buenos Aires-Madrid: Amorrortu.

Hernández-Díaz, J. (2007) “Dilemas en la construcción de ciudadanías diferenciadas en un espacio multicultural: el caso de Oaxaca” En Hernández-Díaz (coord.) *Ciudadanías Diferenciadas en un estado Multicultural: los Usos y Costumbres en Oaxaca*, México: Siglo XXI: Universidad Autónoma Benito Juárez Oaxaca, pp. 35-87.

Inda, J. X y Rosaldo, R. (eds.) (2002) *The Anthropology of Globalization*, Inglaterra: Blackwell Publishers.

Kyle, D. (2000) *Transnational Peasant Migration, Networks and Ethnicity in Andean Ecuador*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Lentz, C. (1997) *Migración e identidad étnica*, Quito: Abya-Yala.

López, F. H. y Runsten, D. (2004) “El trabajo de los mixtecos y los zapotecos en California: experiencia rural y urbana” En Fox, J. y Rivera-Salgado, G. *Indígenas mexicanos migrantes en los estados Unidos*, México: Universidad de California-Santa Cruz/LIX legislatura de la H. Cámara de Diputados/ Universidad Autónoma de Zacatecas/Porrúa, pp. 277-311.

Maldonado, G. (2004) *Comerciantes y viajeros*, Quito: FLACSO-Ecuador.

Martínez de Bringas, A. (2012) “Pueblos indígenas migrantes. Un análisis del impacto de los procesos migratorios sobre los derechos a la identidad y a la cultura indígena” En Sánchez Rubio, D. y Cruz Zuñiga, P. *Pueblos indígenas: identidades y derechos en contextos migratorios*, Barcelona: Icaria, pp. 61-105.

Novelo, V. (2004) “La fuerza de trabajo artesanal en la industria mexicana”, Simposio “La historia económica en la perspectiva arqueológico-industrial”, *II Congreso Nacional de Historia Económica. La Historia Económica hoy, entre la Economía y la Historia*. Ciudad de México.

Oliver, D. y Torres, C. (2012) *Excluidos y ciudadanos. Las dimensiones del poder en una comunidad transnacional mixteca*, México: UAM-Iztapalapa.

Ruiz Balzola, A. (2006) “Espacios de poder transnacional: diferencias en la migración kichwa otavalo” En Santibañez, R. y Maiztegui, C. (eds.) *Inmigración: Miradas y Reflejos*, Bilbao: Universidad de Deusto.

Sassen, S. (2001) *¿Perdiendo el control? La soberanía en la época de la globalización*, Barcelona: Bellaterra.

Sayad, A. (2010) *La doble ausencia*, Madrid: Anthropos.

Stephen, L. (1991) “Culture as a resource: four cases of self-managed indigenous craft production in Latin America”, *Economic Development and Cultural Change*, 40: 1, pp. 101-130.

Suárez-Navaz, L. (2007) “Identitat, territory Iciutadanes en el camp migratory transnacional”, *Revista d' etnologia de Catalunya*, 30: 45-69.

Torres, A. (2004) “El espejismo de la igualación: comunidad, clase y etnia en la emigración de los kichwa otavalo”, *IV Congreso sobre la Inmigración en España*, Mesa 6. Girona.

Varese, S. (2002) “Oaxacalifornia: migración indígena transnacional, diáspora, identidades y derechos colectivos” En Morin, F. y Santana, R., *Lo Transnacional. Instrumento y desafío para los pueblos indígenas*, Quito: Abya-Yala, pp. 147-169.

PRÁTICAS MUSICAIS E PERFORMATIVAS NA FRONTEIRA LUSO-ESPANHOLA: CONEXÕES TRANSNACIONAIS E RESIGNIFICAÇÕES LOCAIS

Dulce Simões

maria.simoes@fcsh.unl.pt

Faculdade de Ciências Sociais e Humanas

Universidade Nova de Lisboa

1. INTRODUÇÃO

Nesta comunicação pretendo discutir as conexões geográficas e as tendências transnacionais e transfronteiriças, em torno de práticas musicais e performativas que propiciam a resignificação da fronteira luso-espanhola em termos simbólicos. Como objectos empíricos trago ao debate dois estudos de caso desenvolvidos em projectos de investigação em curso: as bandas de gaitas no norte de Portugal, e os grupos de baile flamenco no Baixo Alentejo¹. Ao longo do processo histórico, a fronteira galaico-portuguesa foi transcendida pelas redes sociais que serviam de sustentação às “culturas de orla” (Godinho, 2011). A agricultura foi complementada pelo contrabando, e a passagem de pessoas uniu os dois lados numa cultura

¹ “O celtismo e as suas repercussões na música, na Galiza e no norte de Portugal”, financiado pela FCT (Ref. PTDC/EAT-MMU/114263/2009): http://www.fcsh.unl.pt/media/reportagens/o-celtismo-e-as-suas-repercussoes-na-musica-na-galiza-e-no-norte-de-portugal_3

“Cooperación Transfronteriza y (Des)Fronterización: Actores y Discursos Geopolíticos Transnacionales en la Frontera Hispano-Portuguesa”, financiado pelo Ministerio de Ciencia e Innovación de España (Ref. CO2012-34677).

“A cultura expressiva na fronteira luso-espanhola: continuidade histórica e processos de transformação socioculturais, agentes e repertórios na construção de identidades”, bolsa pós doutoral financiada pela FCT (SFRH/BPD/89108/2012): <https://www.facebook.com/ACulturaExpressivaNaFronteiraLusoEspanhola>

de resistência aos estados centrais (Scott, 2009). Na raia do Baixo Alentejo, as populações partilharam realidades políticas, socioeconómicas e culturais com os vizinhos da Extremadura e da Andaluzia, num tempo em que a fronteira marcava a diferença entre a vida e a morte nestas zonas de refúgio (Scott, 2009), nomeadamente durante e após a guerra civil de Espanha (Simões, 2013). Com o novo espaço político e económico europeu, a abertura das fronteiras remete para a fluidez de ideias, de pessoas e bens, integrados no sistema de “europeinization” (Borneman & Fowler 1997: 487). Todavia, Orvar Löfgren comprova que o potencial das regiões transfronteiriças não é a integração na homogeneidade, mas a manutenção dum conjunto de diferenças (Löfgren, 2008: 207). Com o processo de *europaização* e redefinição de fronteiras assiste-se a um conjunto de perdas simbólicas e culturais na vida das populações raianas que exige a resignificação do local. O local, “ao ser imaginado, recompôs saberes e poderes, com a atomização do conhecimento e a sua multiplicação” (Godinho, 2012: 233).

Ao calendário de festividades associadas aos ciclos agrícolas, acrescem festejos e comemorações inventadas, baseadas em produtos e atributos que evocam o lugar da fronteira². Na atualidade, as zonas fronteiriças são lugares de reencontro e criatividade (Simonett 2001, cit. em Stokes 2004: 48), reiterando, em momentos festivos, profundas e duradouras continuidades culturais. Não se trata de uma “fronteira útil” dar lugar a uma “fronteira fútil”, ou festiva, mas de atender às estratégias de continuidade das “relações de vizinhança” encetadas pelos agentes locais (Godinho, 2012). O “conhecimento local” (Geertz, 1983) é essencial ao entendimento destas realidades, e ao papel dos agentes e “regionautas” na criação e reconstrução de redes sociais. Estes mediadores movimentam-se num mapa imaginário que procura estabelecer as diferenças na cultura expressiva dos dois países, realçando o que podemos designar de “logística cultural” (Löfgren, 2008: 196-197).

O surgimento das bandas de gaitas articula a “reinvenção transnacional” da prática da gaita-de-foles em Portugal (Moreno, 2009), com as identificações locais de coletivos e agentes culturais. A invenção das bandas está pautada pela dinâmica cultural em torno da gaita galega, e pelo interesse dos agentes em práticas musicais que estabeleçam a continuidade das relações de vizinhança. Entre 1998 e 2003 criaram-se bandas de gaitas em contextos rurais e fronteiriços, como Pitões das Júnias (Montalegre) e Lebução (Chaves), e em contextos urbanos como Viana do Castelo e Aveiro, que estabeleceram interconexões com os vizinhos

² Na fronteira sul destaca-se a “ExpoBarrancos – a grande feira da raia”, em Barrancos, a FATOR - Feira de Artes e Ofícios da Raia, em Vila Verde de Ficalho, Feira Transfronteiriça em Vale do Poço, em Santana de Cambas (Baixo Alentejo) e Feria Gastronómica Transfronteriza del Gurumelo, em Paymogo (Huelva).

galegos. Na fronteira do Baixo Alentejo, os grupos de baile flamenco não são apenas uma manifestação popular da Andaluzia, nem um mero elemento étnico localizado, mas “una manifestación artística musical transcultural” (Steingress, 2002: 49), que restabelece simbolicamente a identificação cultural com os vizinhos andaluzes. Entre 2000 e 2013 criaram-se grupos de baile nas povoações raianas de Amareleja, Mourão, Póvoa de São Miguel, Serpa e Santo Aleixo da Restauração, impulsionados pela dinâmica da Escola Municipal de Baile de Barrancos.

Nestes processos intervieram agentes locais que construíram redes de ensino com professores de gaita e percussão, e de flamenco, com artesãos de instrumentos e indumentárias, em função dos seus “horizontes de expectativa” (Koselleck, 1993). Em ambos os casos, a ação dos “regionautas” assume particular relevância, ao ampliarem o campo de ação a partir de uma rede local, segundo padrões de interação objetivados por novas possibilidades e interesses gerados por diferenças a vários níveis (Löfgren, 2008: 201). Neste contexto, estamos perante grupos informais e indivíduos que interagem em ambos os lados da fronteira, participando em competições e festivais, para além de criarem novas festas e eventos que dinamizam as comunidades locais. Para a compreensão desta problemática aceitei o desafio da etnografia multi-situada (Marcus, 1995), não apenas no sentido de uma “etnografia móvel”, de “seguir as pessoas”, mas seguindo conexões e redes que surgiam nos terrenos. Ao longo do trabalho construí relações com diversos grupos e pessoas, acompanhando-as em ensaios, em atuações locais, translocais e internacionais. A etnografia conduziu a lugares conectados entre Portugal e Espanha, mediados por correlações entre músicos, bailarinas e agentes culturais. A técnica de “seguir as pessoas” foi a maneira mais óbvia de materializar uma etnografia multi-local, com uma estratégia que consistiu em acompanhar os grupos nas suas atividades musicais e performativas, observando e falando com os sujeitos. As entrevistas e conversas informais foram realizadas nestes contextos, de forma descontínua entre 2011 e 2013. O registo audiovisual, a pesquisa documental em revistas, jornais e fontes internet complementaram e ajudaram a explicar os dados recolhidos no terreno. As redes sociais, nomeadamente o Facebook, permitiram estabelecer a continuidade de relações sociais previamente existentes (Castells 2001). A internet afigurou-se como terreno complementar, ao permitir articular a pesquisa em blogs e páginas dos grupos, nas quais divulgam atividades e constroem modelos de representação, com uma participação efetiva nas redes sociais.

2. AS BANDAS DE GAITAS: DA GALIZA AO NORTE DE PORTUGAL

Na Galiza, a gaita-de-foles converteu-se num ícone da música tradicional, deixando de representar o modelo de folclore rural do passado para liderar um estilo musical urbano, símbolo da cultura galega (*cf.* De Toro, 2002; Campos Calvo-Sotelo 2007). Para o fenómeno gaitístico contribuiu a padronização do instrumento, envolvendo artesãos e executantes, e a integração de grupos e músicos galegos no mercado internacional da *World Music*³. Na década de 80, a institucionalização do ensino da gaita impulsionou a criação de escolas em associações e centro culturais, para além do ensino oficial. O trabalho desenvolvido contribuiu para a formação de bandas de gaitas (*cf.* Carro Garrote, 1992; Garrido, 2001; Fernández Fernández, 2011) associadas a coletivos que “produzem localidades” (Appadurai 1995), num fenómeno de folclorização “de baixo para cima”, encetado por agentes culturais urbanos que reivindicam valores populares (Martí 1996, Castelo-Branco & Branco 2003). As bandas emergem por toda a Galiza, entrelaçando tradição e modernidade, como paradigmas essenciais às políticas dos agentes, na construção de um futuro coerente.

Nas festividades locais “era frequente, por toda a fronteira, recorrer-se aos dotes dos gaiteiros galegos para animar os festejos” (Godinho 2011: 461), que hoje são substituídos pelas bandas de gaitas. Em Pitões das Júnias (Montalegre), povoação rural e fronteira com 191 habitantes (Censos 2011), nasceu em 1998 uma banda de gaiteiros na escola de gaita e percussão da Associação Cultural e Recreativa “O Fiadeiro de Pitões”. A escola e a banda, concebidas pelo Presidente da Junta de Freguesia, serviram para abrilhantar uma agenda cultural e política de revitalização das relações galaico-portuguesas, num tempo de desertificação rural, em que a abertura da fronteira transformou as dinâmicas socioeconómicas das povoações raianas⁴. Tratou-se de um projeto musical alicerçado na experiência e tradição dos gaiteiros locais, dirigido por José Manuel Mojón, professor da Escola de Ourense e gaiteiro da Real Banda, contratado pessoalmente pelo presidente da Junta⁵. A partir de 2001 a banda participa no Campeonato da Liga Galega de Bandas de Gaitas, servindo os propósitos políticos do seu mentor, ao colocar Pitões das Júnias na “aldeia global” (McLuhan, 1962 *pasin*).

³ Os grupos “Milladoiro” e “Luar na Lubre”, e o exímio gaitista Carlos Nuñez são referências incontornáveis na internacionalização da música galega.

⁴ Destacamos da agenda de atividades culturais locais o Festival CeltiRock, os Encontros culturais luso-galaicos e as Rotas do Contrabando: <http://www.pitoesdasjunias.com/galeria/o-mosteiro/114-encontro-luso-galaico.html>

⁵ Entrevista realizada a José Manuel Mojón, a 11 de Agosto de 2012, na Associação Recreativa Cultural e de Melhoramentos de Lebução.

Na aldeia de Lebução (Chaves) com 562 habitantes (Censos 2011), a presença dos gaiteiros nas festas e bailes, associadas aos ciclos agrários, remete para o passado de uma ruralidade perdida. Para recuperar a tradição, os dirigentes da Associação Recreativa Cultural e de Melhoramentos de Lebução convidaram José Manuel Mojón a organizar uma escola de gaiteiros, e a resgatar temas do gaiteiro local para o repertório da banda. Para trás ficava a experiência musical e performativa do grupo de Cabeçudos, com o qual animaram as festas locais, acompanhando os gaiteiros da região. Manuela Almeida, coordenadora da banda, salientou as expectativas do grupo e dos membros da comunidade, e o apoio financeiro de um conterrâneo (emigrante nos Estados Unidos), para a compra dos instrumentos musicais e do guarda-roupa da banda⁶. Em 2003, a banda apresentou-se publicamente com uma formação de trinta elementos, composta por familiares e amigos, de diferentes grupos etários, interpretando um repertório de música tradicional galaico/portuguesa, num compromisso estético (visual e musical) com o “modelo tradicional” galego, adaptado à tradição local. Em Agosto de 2012 acompanhei os Gaiteiros de Lebução durante os ensaios e participação na procissão em honra de Nossa Senhora dos Remédios, festividade que se realizava em Setembro, recalendarizada em Agosto para coincidir com as férias dos emigrantes⁷. Os convites, para atuarem em festividades e eventos no concelho, na região de Trás-os-Montes e noutros locais do País, superaram as expectativas do grupo e constituem motivo de orgulho e prestígio para os seus conterrâneos, por representarem a comunidade.

Na cidade de Viana do Castelo (região do Minho) a banda de Gaiteiros foi criada em 2000 na Fundação Maestro José Pedro, escola de música municipal, por iniciativa do presidente da Câmara. Fernando Baganha, administrador executivo e filho do falecido maestro, caracterizou a Fundação como “uma escola de afectos”, direccionada para a formação de músicos e para a organização de práticas musicais e performativas que dinamizam as festividades e a agenda cultural da cidade⁸. Para Fernando Baganha a gaita-de-foles foi o instrumento popular mais significativo da região minhota, e “a Fundação, com a sua banda de Gaiteiros, pretendeu trazer para o presente e transportar para o futuro uma tradição ainda não de todo esquecida”⁹.

⁶ Entrevista realizada a Manuela Almeida, a 11 de Agosto de 2012, na Associação Recreativa Cultural e de Melhoramentos de Lebução.

⁷ Ver excerto da atuação dos Gaiteiros de Lebução: <http://www.youtube.com/watch?v=fsevENQT-tc>

⁸ Ver site da Fundação Maestro José Pedro: <http://fundacaomjosepedro.no.sapo.pt/>

⁹ Entrevista realizada a Fernando Baganha, a 15 de Junho de 2012, na Fundação Maestro José Pedro, Viana do Castelo.

Para a concretização do projeto contratou o professor/maestro Fernando Caballero Fernández, gaiteiro na orquestra de Vigo (Pontevedra), encomendou as gaitas galegas ao Obreroiro Seivane, e escolheu para a indumentária, ornamentada com “bordados de Viana”, as cores da Fundação (preto, amarelo e branco), num compromisso entre tradição e modernidade. O repertório da banda versa música tradicional da região minhota, e galega, e a primeira atuação ocorreu a 27 de Novembro de 2000, na celebração dos 25 anos da Fundação. A dependência institucional exige dos jovens gaiteiros o cumprimento de uma agenda política e festiva, como a que observámos a 15 de Junho de 2012, ao acompanhar a banda num evento oficial durante a tarde, e no desfile da Feira Medieval durante a noite¹⁰. Na manhã do primeiro domingo de cada mês podemos ouvir a sonoridade das gaitas na Praça da República, e acompanhar a banda a desfilar pelas ruas, representando o “horizonte de expectativa” (Koselleck, 1993) de uma escola com uma experiência musical consolidada¹¹. Para Fernando Baganha, a banda “transformou-se num dos novos agentes de animação mais procurados, com participações em numerosos eventos, em Portugal e no estrangeiro”, como *ex-libris* da cidade.

No universo das bandas de gaitas do norte de Portugal evidenciam-se, pelas interconexões transfronteiriças com professores, músicos e agentes culturais galegos, as bandas de São Bernardo de Aveiro e de São Tiago de Cardielos (Viana do Castelo). Os projetos musicais, influenciados pelo “modelo tradicional” e pelo “modelo celta” galegos, obedeceram às lógicas e expectativas de coletivos locais. José Fernandes caracterizou a Banda de Gaitas São Bernardo como “uma formação galega, da Escola Provincial da Diputación de Ourense”¹², inventada em 2003 pela Associação Musical e Cultural São Bernardo¹³. O interesse pelas bandas de gaitas surgiu em 2000, quando Angelino Fernandes, presidente da Associação,

¹⁰ Ver excerto da atuação da banda: https://www.youtube.com/watch?v=8vMo_-mOsBo&feature=youtu.be

¹¹ Página da Fundação no Facebook: <https://www.facebook.com/pages/Funda%C3%A7%C3%A3o-Maestro-Jos%C3%A9-Pedro/513373068673036>

¹² José Fernandes (Aveiro, 1976) é agente da Polícia de Segurança Pública (PSP), músico e ensaiador da banda. Entrevista realizada a 18 de Novembro de 2011, na Associação Musical e Cultural São Bernardo, em Aveiro.

¹³ A Associação foi fundada em 1976 pelos jovens da Rua de Castela, que anos antes formaram uma “banda do faz-de-conta”, simulando os instrumentos musicais com as cepas contorcidas de uma vinha que fora arrancada na vizinhança. A ideia partiu da família dos "Grelos", dos irmãos António, Angelino, João, José e Paulo, e teve a adesão de mais jovens, ajuda do vizinho David Ratola e o apoio dos pais. A iniciativa despertou a atenção do pároco, que incentivou a criação da Fanfarra, cedendo-lhes as instalações do Centro Paroquial de São Bernardo. A Fanfarra é constituída pelos membros fundadores, familiares e amigos, que ao longo do tempo encontraram apoios para criar uma escola de música e uma orquestra ligeira, para atrair os mais jovens. Entrevista realizada a Angelino Fernandes (Aveiro, 1957) funcionário do Pelouro da Cultura da Câmara Municipal de Aveiro, presidente da Associação e diretor da banda, a 19 de Novembro de 2011, na Associação Musical e Cultural São Bernardo, em Aveiro.

descobriu o Campeonato Nacional de Bandas de Gaitas na TV Galícia. Em 2001 organizou o Encontro de Bandas e Fanfarras em Aveiro e convidou duas bandas finalistas do Campeonato, dando início a uma rede de relações musicais com a Escola Provincial de Ourense, formalizadas por um protocolo de ensino. Jhonathan Ferreira, professor/maestro e músico na Real Banda de Gaitas de Ourense, formou o primeiro grupo de jovens gaiteiros, que José Fernandes dirige atualmente¹⁴. A banda de São Bernardo apresentou-se publicamente a 27 de Abril de 2003, e em Julho estreou-se no Campeonato da Liga Galega, em Manzaneda (Ourense), participando nas competições até 2009¹⁵. O repertório da banda integra hinos, marchas, peças religiosas e tradicionais, adequados às atuações na Galiza e em Portugal. A banda mantém a farda azul da Fanfarra, com a qual o grupo se identifica, e obedece à estética visual e performativa de “banda marcial”. Em 2005 e 2009 a Associação de São Bernardo, em parceria com a Federación Galega de Bandas de Gaitas organizou duas fases do Campeonato da Liga Galega com o apoio da Câmara Municipal de Aveiro. Em 2009 a banda de Aveiro abandonou o Campeonato da Liga Galega, num gesto de solidariedade com a Escola de Ourense, participando no novo Campeonato Celtibérico de Bandas de Gaitas de Manzaneda (Ourense)¹⁶. Em 2010 José Fernandes e Ana Carvalho são integrados na Real Banda de Gaitas de Ourense, após participações noutras bandas galegas dirigidas por Jhonathan Ferreira, dando continuidade às relações de amizade e intercâmbio musical.

Em Julho de 2012 acompanhei o grupo de Aveiro ao “III Certamen Celtibérico. Memorial Gabino García”, em Manzaneda (Ourense) que constitui uma das principais motivações dos jovens gaiteiros, por mostrarem as suas capacidades musicais a agrupamentos galegos e a um público particularmente exigente¹⁷. A participação anual neste evento obedece a um conjunto de procedimentos, em que colaboram familiares e amigos. Na noite anterior José Fernandes ensaiou a banda, perante o olhar atento e entusiasta dos membros da Associação e dos vizinhos. Após o ensaio, os jovens aprimoraram os instrumentos e o guarda-roupa,

¹⁴ José Fernandes (Aveiro, 1976) é agente da Polícia de Segurança Pública (PSP), músico e ensaiador da banda. Entrevista realizada a 18 de Novembro de 2011, na Associação Musical e Cultural São Bernardo, em Aveiro.

¹⁵ Página da banda no Facebook: <https://www.facebook.com/pages/Banda-de-Gaitas-S%C3%A3o-Bernardo-AMCSB/221628447863321>

¹⁶ Em consequência da eleição de Hipólito Cabezas para a direção da Federación de Bandas de Gaitas, que resultou no corte de relações e na perda de hegemonia da Escola de Ourense nesta organização.

¹⁷ Excerto da atuação da banda no III Certamen Celtibérico - Memorial Gabino García, Manzaneda, a 29 de Julho de 2012: <http://www.youtube.com/watch?v=MDZkMIdBSIg>

examinados por Angelino Fernandes e emalados para a viagem. Na manhã seguinte, os músicos e familiares apresentaram-se com camisolas iguais, manifestando simbolicamente a coesão do grupo. A viagem de Aveiro a Ourense, em autocarro, obedeceu a um itinerário rigoroso, com tempos para comensalidade, confraternização e ensaios. Angelino Fernandes demonstrou uma liderança inquestionável, pautada pela austeridade e o carinho, registando na câmara fotográfica todos os acontecimentos. Os laços familiares que unem o grupo proporcionou um espaço de convívio e de afetos, que transcendeu largamente o âmbito competitivo do certame de Manzaneda. No Facebook publicaram as fotos do evento, num álbum familiar que representa a banda de São Bernardo¹⁸.

Em Cardielos (Viana do Castelo) povoação minhota com 1.309 habitantes (Censos 2011), o passado musical está vinculado ao Grupo Folclórico das Bordadeiras de Cardielos e à memória do gaiteiro que animava as festas e romarias¹⁹. João Afonso pretendeu estabelecer a continuidade desta prática musical, ao criar a banda de Gaitas de São Tiago de Cardielos, enquadrando-a no presente e perspetivando-a para o futuro²⁰. A ideia configurou-se em 2003, com o apoio de amigos e membros da Casa do Povo, reunindo os filhos, familiares e vizinhos. Segundo João Afonso, o investimento inicial de 40.000€ deveu-se ao apoio dos elementos da Casa do Povo de Cardielos (pais dos jovens gaiteiros), e de ajudas da Câmara Municipal de Viana do Castelo. Através da rede de amigos galegos contratou o professor/maestro José Manuel Caballero Fernández, pela experiência no Campeonato da Liga Galega²¹. Ao grupo juntou-se Ramón Corral, professor de percussão, descendente de uma conceituada família de músicos e artesãos de gaitas galegos. O guarda-roupa da banda foi confeccionado pelas bordadeiras de Cardielos, em negro e grená, inspiradas no traje de cerimónia do folclore minhoto. As gaitas foram encomendadas ao Obreroiro Alfonso Castro, e a percussão (tambor e caixas) foi adquirida a construtores da região minhota. Em 2006, a Banda de Gaitas de São Tiago de Cardielos participa pela primeira vez no Campeonato da Liga Galega, representando

¹⁸ Foto: https://scontent-a-ams.xx.fbcdn.net/hphotos-prn1/t1.0-9/538964_512272055465624_307865586_n.jpg

¹⁹ Site da Junta de Freguesia de Cardielos: <http://cardielos.no.sapo.pt/cardielos.html>

²⁰ João Afonso Oliveira (Cardielos 1963) é contabilista de profissão, empresário de metalomecânica, proprietário rural e membro da Casa do Povo. Não executa nenhum instrumento, mas, em criança, acompanhava com tanto entusiasmo o gaiteiro de Cardielos, que ganhou a alcunha do “Gaitas”. Entrevista realizada a 9 de Julho de 2011, na Casa do Povo de Cardielos.

²¹ José Manuel Caballero Fernández (Salceda de Caselas/Tui, 1974) começou a tocar gaita aos 6 anos de idade com o avô, frequentou os conservatórios de Tui e de Vigo é gaiteiro na Banda de Música Cultural de Salceda e dirige três bandas de gaitas galegas. Ao longo da nossa conversa afirmou: “Hoy, no hay cosa má moderna que una banda de gaitas”. Entrevista realizada a 9 de Julho de 2011, na Casa do Povo de Cardielos.

Cardielos, Viana do Castelo, o Minho e Portugal²². A 26 de Maio de 2007 a banda apresentou-se na Casa do Povo de Cardielos, perante entidades oficiais, locais e regionais, e bandas portuguesas e galegas. Em 2008, João Afonso organizou, em parceria com a Federación Galega de Bandas de Gaitas, com o apoio da Câmara Municipal e da empresa Viana Festas, a 1ª Fase da XIX Liga Galega em Viana do Castelo.

Em Julho de 2011 estabeleci o primeiro contacto com o grupo, constituído por vinte e sete jovens, estudantes, de ambos os sexos. A banda era economicamente sustentável, devido às inúmeras atuações em procissões, espetáculos de palco e festas particulares, como o casamento que registei em Julho de 2011²³. No repertório reunia temas tradicionais galegos e do folclore minhoto, como o emblemático “Havemos de ir a Viana”, popularizado na voz de Amália Rodrigues. Quando entrevistei João Afonso, a banda conquistara a subida ao 1º Grau do Campeonato da Liga Galega e o horizonte de expectativa alargava-se, com a criação de uma Escola de Gaitas e Percussão em Cardielos, e uma banda galaico-portuguesa de cinquenta músicos. Em Março de 2012 acompanhei a banda à 1ª fase do XXII Campeonato da Liga Galega, em Santiago de Compostela, e observei um grupo de jovens motivados pela competição, aos quais se juntaram seis gaiteiros galegos de Tui. Durante a viagem de autocarro, de Cardielos a Santiago de Compostela, afinavam-se gaitas e trocavam-se experiências entre alunos e professores. Os familiares dos jovens galegos acompanharam o grupo em transporte próprio, juntando-se para assistirem ao ensaio e partilhar a comensalidade. A integração dos gaiteiros galegos na banda de Cardielos não causava constrangimentos, ao partilharem expectativas comuns. No auditório do Palácio de Congressos, sobrelotado por um público de fervorosos apoiantes, o espírito de competição embaraçava a convivência com músicos de outras bandas. Cardielos conquistou o 6º lugar, e a alegria de João Afonso era evidente, no modo como incentivava e acarinhava os jovens gaiteiros.

Em Março de 2013, fui convidada a acompanhar o grupo à 1ª fase do XXIII do Campeonato da Liga Galega, e fui surpreendida por uma formação musical que superava as expectativas²⁴.

²² Ver resultados da participação da banda no Campeonato da Liga Galega (2006-2013): <http://gaitascardielos.com/index.php?view=article&catid=2:noticias&id=3:curriculum&format=pdf>

²³ Ver atuação da banda num casamento na Quinta do All Got, Leicar, a 8 de Julho de 2011: <https://www.youtube.com/watch?v=0klFx8Mqly0>

²⁴ Ver atuação da banda na 1ª fase do XXIII Campeonato da Liga Galega, em Santiago de Compostela, a 23 de Março de 2013: <https://www.youtube.com/watch?v=bGIU7MELIBo>

A imprensa galega divulgava uma banda de 50 elementos, “nascida pelas mãos de um português e três professores espanhóis”, que “quiseram fazer algo diferente com os alunos, e presentear o público com uma orquestra distinta e elegante”. João Afonso lia a notícia no *Faro de Vigo* com orgulho, frente ao Conservatório de Tui, enquanto esperávamos pelo grupo de gaiteiros galegos. O *Faro de Vigo* apresentava a banda como “una sinfónica transfronteiriça”, ou “la primera banda sinfónica de gaitas creada en Tui”²⁵. A banda interpretou uma composição original, intitulada “Gaiteiros do Minho”, que segundo o autor transmite os referentes identitários galaico-portugueses²⁶:

Os referentes que tratei de transmitir foron unhas pinceladas que retrataran a música de ambos lados do Minho, aínda que non poidemos utilizar moitas referencias portuguesas, por estar atados polas normas do certame a certos ritmos galegos predeterminados. Aínda así, conseguimos que a polca final tivera unha introducción portuguesa, co ritmo de “malhao” da raia. O referente máis interesante para min é a alborada, onde o propio ritmo implica un amencer, un nacemento (Ernesto Campos)²⁷.

A música representa “a chave da identidade” de um trabalho experimental, que engloba não apenas o processo social de interação entre portugueses e galegos, mas também o processo estético (Frith 1996: 110). A música serve para criar, imaginar e construir uma identidade galaico-portuguesa, através da experiência coletiva estabelecida pela performance. As bandas, na sua diversidade e particularidade estabelecem interconexões geográficas entre grupos e comunidades da Galiza e do norte de Portugal, metamorfoseando as relações de interdependência económica do passado em interdependências musicais para o futuro.

²⁵ Ver artigo de Eva González: “Una sinfónica transfronteriza. Profesores de Tui y Portugal crean una formación pionera con sus propios alumnos que debuta hoy en la Liga de Bandas de Gaitas, en Santiago de Compostela”: <http://www.farodevigo.es/comarcas/2013/03/23/sinfonica-transfronteriza/778794.html>

²⁶ A composição obedeceu aos seguintes requisitos de atuação no 1º Grau: “Interpretará obrigatoriamente un alalá (entendendo como tal un tema de ritmo lento), alborada, xota (ou variante) e muiñeira (ou variante), sen prexuízo de ser interpretadas outras melodías que se consideren oportunas dentro do tempo establecido. Na súa interpretación será obrigatorio os seguintes recursos: Modo menor, (harmónico ou natural), interpretación a unísono e voces. Tempo máximo permitido: 9””. Ver Regulamento do Campionato, Art.º 33, p.6: <http://www.federaciongalegabandasdegaitas.com/gfx/Descargas/Regulamento/Regulamento%2015.pdf>

²⁷ Ernesto Campos (Vigo, 1966) músico e compositor galego dos grupos “Crema de Gaita”, “Pelica de Can”, colaborador de Moxenas Musical Galego, Escola de Gaitas de Ortigueira, Manxadoira de Bueu e Banda de Gaitas de São Tiago de Cardielos.

3. OS GRUPOS DE BAILE NA RAIA DO BAIXO ALENTEJO

A partir da década de 90 assistimos a contínuas inflexões na difusão, reconhecimento e internacionalização do flamenco, com sucessivas modas, estilismos e tendências, que se incluem nas designadas “músicas étnicas”, ou na *World Music* (Cruces Roldán, 2012: 262). O estudo do flamenco consolida-se na academia, e adquire representatividade nas indústrias discográficas e cinematográficas, nas artes do espetáculo, em festivais, na moda e em publicações. Nas últimas décadas, os recursos públicos converteram-se em canais de divulgação comercial e institucional, com subvenções à investigação, à patrimonialização e ao ensino oficial. Neste contexto, as escolas de flamenco, de iniciativa oficial ou particular, emergem, como afirmação de uma cultura identitária andaluza, autenticada como Património Imaterial da Humanidade em 2010 (cf. Steingress, 2002; Cruces Roldán, 2012). O flamenco está presente, mesclado com outros tipos de formas mais folclóricas, em múltiplas festas populares da Andaluzia, em festividades religiosas, feiras de gado e romarias, lugares de encontro de música e baile, como referente identitário da Andaluzia (Agudo & Isidoro, 2012). No Baixo Alentejo, as populações raianas partilharam ao longo do tempo as sonoridades e a estética performativa do baile de sevilhanas, presentes nas romarias da Virgen de Flores (Encinasola), Saint Isidro-el Labrador (Rosal de la Frontera), ou em espaços de sociabilidade e encontros familiares. Nas festas de Barrancos, vila raiana com 1 834 habitantes (Censos 2011), as sonoridades andaluzas mesclaram-se com o cante alentejano, género emblemático do Baixo Alentejo. Na atualidade, os grupos de baile flamenco ganham expressão, pelo interesse suscitado nas gerações mais jovens. A Escola Municipal de Baile de Barrancos nasceu em 2000, devido ao empenho de um grupo de estudantes, do género feminino, com idades compreendidas entre os 14 e os 15 anos, que tinham iniciado a aprendizagem com uma professora de Educação Física, na Escola Básica Integrada de Barrancos. O grupo era inicialmente composto por 10 elementos, que demonstravam particular entusiasmo pela prática do baile de sevilhanas. Para assegurarem a continuidade da aprendizagem, as jovens solicitaram o apoio da vereadora da cultura, que juntamente com o presidente da Câmara de Barrancos moveram esforços para contratar uma professora de flamenco. Neste contexto, nasceu a Escola de Baile Municipal, transformando a atividade de um grupo informal numa prática performativa institucionalizada a nível local. Para professora contratam a bailarina de

flamenco Ana Castilla, que dirigia a Escuela de Baile de Ana Castilla de Cortegana, e um grupo de baile na povoação vizinha de Aroche²⁸.

O primeiro grupo de baile recebeu o nome de “Alma Raiana”, e foi apadrinhado pela vereadora da cultura, Isabel Sabino. A atuação pública teve lugar em 2001, na festa mais importante da vila, a *Fêra* de Agosto. A 14 de Maio de 2004 as jovens formaram uma associação, para divulgar a arte da dança em Portugal e inclusive em Espanha²⁹. Em Dezembro de 2004 é formado um novo grupo de baile, constituído por 16 jovens com idades compreendidas entre os 4 e os 14 anos de idade, que se estreiam na *Fêra* de Agosto de 2005, como Escola Municipal de Baile Infantil de Barrancos, recebendo em 2006 o nome de “Zapatito de Tacón“. Em 2009 nasce um novo grupo de baile, “Rumbo Flamenco“, constituído por seis elementos (cinco do género feminino e um do género masculino), com idades compreendidas entre os 13 e os 15 anos, que iniciaram a sua aprendizagem em 2008. Para além das atuações em festividades locais, como a ExpoBarrancos e a *Fêra* de Agosto, os grupos são muito solicitados para festas populares em ambos os lados da fronteira, partilhando um repertório de sevilhanas, rumbas, boleras, alegrias e pasodobles³⁰. Os jovens recebem apoio financeiro da Câmara Municipal de Barrancos e da Junta de Freguesia de Barrancos para o ensino, guarda-roupa e transporte para as deslocações. No âmbito da divulgação do trabalho da escola organizam anualmente, desde 2010, a “Noche Flamenca”, com a participação de outros grupos de baile dirigidos pela professora Ana Castilla.

O trabalho desenvolvido por Ana Castilla em Barrancos suscitou o interesse de associações e grupos informais nas localidades raianas de Mourão, Amareleja, Moura, Póvoa de São Miguel Serpa e S^o Aleixo da Restauração, abrangendo numa extensa rede de ensino e de relações entre jovens bailarinas alentejanas e andaluzas. O grupo de baile “Pasión Flamenca” foi criado a 2 de Fevereiro de 2013, na Amareleja, recuperando a paixão pela arte flamenca que os seus elementos persistem em partilhar. O grupo é formado por treze jovens (doze do género feminino e um do género masculino) naturais da Amareleja, com idades compreendidas entre os 10 e os 25 anos de idade, na sua maioria estudantes. Alguns dos

²⁸ Ana Castilla González nasceu em Cortegana (Huelva) em 1972, descobriu o flamenco aos 11 anos de idade, e formou-se como professora de danças espanholas em academias de Cádiz e Huelva.

²⁹ Ver blog “O cantinho das «Alma Raiana»”: <http://almaraiana.blogspot.pt/>

³⁰ Ver excerto do vídeo da *Fêra* de Barrancos de 2008, realizado no âmbito da tese de doutoramento: https://www.facebook.com/photo.php?v=175420439284448&set=vb.170506499775842&type=3&video_source=pages_video_set

elementos participaram, em crianças, no primeiro grupo de baile que Ana Castilla dirigiu na Amareleja, dependente da Junta de Freguesia. A reabilitação da atividade deve-se à ação de um grupo informal, “patrocinado” por familiares e amigos, com o apoio logístico da Associação Cultural e Artística - 4 Esquinas e da Junta de Freguesia de Amareleja. A continuidade do grupo está fundamentada na relação de afeto e amizade que nutrem pela professora, que lhes proporcionou a apresentação pública no “Festival da Juventude de Amareleja”. Em Agosto de 2013 assisti à primeira “Noche Flamenca”, organizada pelo grupo da Amareleja, na qual participaram os grupos de baile de Barrancos, de Póvoa de São Miguel (Moura), da Musibéria (Serpa) e de Los Romeros (Huelva). O público era composto, maioritariamente, pelos familiares que acompanham os grupos e pelos habitantes locais, transformando o evento num espaço de sociabilidades³¹.

Na Póvoa de São Miguel (Moura) nasceu o grupo de baile “A Mi Manera”, em Fevereiro de 2013, por iniciativa de Isa Caeiro e Sara Rodrigues que encontraram o apoio de amigas e familiares. Ana Castilla foi a professora escolhida para diretora artística, pela experiência, dinâmica e trabalho desenvolvido com os grupos de baile vizinhos. O investimento em guarda-roupa e ensino é suportado pelos elementos do grupo, com o apoio da Junta de Freguesia para o transporte da professora que reside em Cortegana (Huelva). O grupo é composto por vinte e oito jovens (vinte e sete do género feminino e um do género masculino), com idades compreendidas entre os 6 e os 34 anos de idade. Na sua maioria são estudantes, e naturais de Póvoa de São Miguel. Em 2013 o grupo estreou-se na “Noche Flamenca” de Barrancos, participou na “Noche Flamenca” da Amareleja³², e organizou a primeira “Noche Flamenca” em Póvoa de S. Miguel, a 6 de Setembro.

Ana Castilla é uma “regionauta” na fronteira luso-espanhola do Baixo Alentejo, que se desloca a partir da sua escola em Cortegana, para dinamizar uma rede de ensino na qual investiu e através da qual ampliou a sua influência. Os caminhos desta “regionauta” disseminam-se entre a tradição do flamenco e as oportunidades de ensino, numa logística cultural de cruzamento da fronteira atrativa e familiar, promovendo iniciativas de fruição local, envolvendo alunos, familiares e membros das comunidades. As interconexões

³¹ Excerto da atuação do grupo “Pasión Flamenca”, na “Noche Flamenca” que organizaram na Amareleja em 2013: <https://www.facebook.com/photo.php?v=207982359361589&set=vb.170506499775842&type=3&theater>

³² Excerto da atuação do grupo “A Mi Manera”, na “Noche Flamenca”, Amareleja, a 24 de Agosto de 2013: <https://www.facebook.com/photo.php?v=207724292720729&set=vb.170506499775842&type=3&theater>

geográficas traçadas pelos grupos de baile apontam para dinâmicas locais, que reconstróem identidades e estabelecem a continuidade das relações de vizinhança.

4. ALGUMAS REFLEXÕES

As práticas musicais e performativas na fronteira luso-espanhola entrelaçam a dimensão micro das relações de vizinhança com a dimensão macro da sociedade globalizada, permeável à criatividade dos movimentos musicais transnacionais (Stokes, 2007). Ao construírem interconexões musicais com a Galiza e a Andaluzia, os agentes locais reativam as relações transfronteiriças, num tempo de fluxos migratórios e desertificação do espaço rural, que desarticulou as relações de vizinhança (Godinho, 2011).

As bandas de gaitas no norte de Portugal articulam o fenómeno de revitalização da gaita-de-foles com o interesse de agentes culturais locais em novos produtos musicais. A invenção das bandas é justificada pela recuperação da gaita como património identitário galaico-português, sobretudo na região do Minho e Trás-os-Montes. Porém, o método de ensino por pauta, os instrumentos e a performance musical obedecem a modelos galegos, apesar de interpretarem um ideal pessoal ou coletivo, porque “fazer música não é apenas um meio de expressar ideias, é um meio de vivê-las” (Frith 1996: 111). Para os agentes culturais, as bandas são produtos musicais inovadores, rentáveis e prestigiantes, para os músicos, são terrenos experimentais de criação, de “fantasia imaginativa” e “prática corpórea” (Firth 1996: 124). A instrumentalização das bandas pelo poder político, como contrapartida do apoio institucional, permite-lhes uma maior ou menor liberdade criativa, fundamental à continuidade dos grupos.

As bandas de gaitas, pela sua grandiosidade, sonora e visual, conquistaram espaços e públicos muito diferenciados, justificando a criação de novos espetáculos. Em Setembro de 2013, Angelino Fernandes organizou o I Festival Céltibérico de Bandas de Gaitas em Aveiro, em parceria com a Aveiro-Expo, e com o apoio da Câmara Municipal. O Festival serviu para promover a cidade de Aveiro, segundo uma agenda cultural de objetivação, mas também para estabelecer conexões geográficas transfronteiriças e transnacionais ao reunir a Banda de Gaitas de S. Bernardo, os Gaiteiros da Fundação Maestro José Pedro com as bandas de Ourense, Pontevedra, Zamora, León e Astúrias.

Em Abril de 2014, o programa musical de abertura da “ExpoBarrancos - a grande festa da raia”, anunciava os grupos de baile flamenco da Escola Municipal de Baile e o grupo “Pasi3n Flamenca” da Amareleja. O baile, como express3o bailada ao som do cante e da guitarra,

resignificava simbolicamente a fronteira, como lugar de encontro de uma identidade cultural partilhada com os vizinhos da Andaluzia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

Agudo, Juan & Moreno, Isidoro (2012) *Expresiones Culturales Andaluzas*, Sevilla: Aconcagua Libros.

Appadurai, Arjun (1995) “The Production of Locality”, in Richard Fardon (ed.) *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge*. London/New York: Routledge, 204-225.

Bohlman, Philip (2004) *The Music of European Nationalism: Cultural Identity and Modern History*. Santa Barbara, CA: Abc-Clio Ltd

Borneman, John & Fowler, Nick (1997) “Europeanization”. *Annual Review of Anthropology*, 26: 487-514.

Bourdieu, Pierre (2001) *O Poder Simbólico*. Lisboa: Difel.

Campos Calvo-Sotelo, Javier (2007) *Fiesta, Identidad y Contracultura. Contribuciones al estudio histórico de la gaita en Galicia*. Pontevedra: Diputación Provincial de Pontevedra.

Carro Garrote, Xavier (1992) “Concepto de Banda de Gaitas Galega”. *Anuário da Gaita*, 7: 54.

Castelo-Branco, Salwa e Branco, Jorge F. (2003) *Vozes do Povo A Folclorização em Portugal*. Oeiras: Celta.

Castells, Manuel (2001) *The Internet Galaxy, Reflections on the Internet, Business and Society*. Oxford, Oxford University Press.

Cruces Roldán, Cristina (2012) “El Flamenco”, in Agudo, Juan & Moreno, Isidoro (coord.) *Expresiones Culturales Andaluzas*. Sevilla: Aconcagua Libros, 219-281.

De Toro, Xelís (2002) “Bagpipes and Digital Music: The Remixing of Galician Identity”. In *Constructing Identity in Twentieth-Century Spain: Theoretical Debates and Cultural Practice*, Oxford, UK, Oxford University Press, 237-254.

Frith, Simon (1996) "Music and Identity". In S. Hall & P. Gay (eds.). *Questions of Cultural Identity*. London, Sage Publications, 108-127.

Fernández Fernández, Xurxo (2011) "Xarabal", A historia segue viva. Aproximación á historia das bandas de gaitas galegas a través de Xarabal. *Diapente* (1): 19-23.

Garrido Rodríguez, Manuel (2001) "Bandas de Gaitas o Rexurdimento do século. XXI", *Anuário da Gaita*, 16: 69.

Geertz, Clifford, (1983) *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.

Godinho, Paula (coord.) (2012) *Usos da Memória e Práticas do Património*. Lisboa: Edições Colibri

Godinho, Paula (2011) *Oír o Galo cantar Dúas Veces*. Ourense: Deputación Provincial de Ourense.

Hobsbawm, Eric & Ranger Terence (ed.) (1983) *The Invention of the Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Koselleck. Reinhart (1993) *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.

Löfgren, O. (2008) "Regionauts: The transformation of cross-border regions in Scandinavia". *European Urban and Regional Studies*, 15 (3), 195-209.

McLuhan, Marshall (1962) *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*. University of Toronto Press.

Marcus, George (1995) "Ethnography in/of the World System: The Emergent of Multi-sited Ethnography". *Annual Anthropological Review*, 24: 96-117.

Marcus, G. (2008) "El o los fines de la etnografía: del desorden de lo experimental al desorden de lo barroco". *Revista de Antropología Social*, 17: 27-48.

Martí i Pérez, Josep (1996) *El Folklorismo: Uso y abuso de la Tradición*. Barcelona: Editorial Ronsel.

Medeiros, António (2006) *Dois lados de um Rio: Nacionalismo e Etnografias em Portugal e na Galiza*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais do ICS.

Moreno Fernández, Susana (2009) “De Galicia a Lisboa. Una reinvenção transnacional de la práctica de la gaita-de-foles”. *Revista de Musicología*, vol. XXXII, 1: 335-352.

Scott, James C. (2009) *The Art of Not Being Governed*, New Haven and London: Yale University Press.

Simões, Dulce (2013) *Frontera y Guerra Civil de España. Dominación, resistencia y usos de la memoria*. Badajoz, Departamento de Publicaciones da Diputación Provincial de Badajoz.

Steingress, Gerhard (2002) “El flamenco como patrimonio cultural o una construcción artificial más de la identidad andaluza”, *Anduli: Revista Andaluza de Ciencias Sociales* 1: 43-64.

Stokes, Martin, & Bohlman, Philip Vilas (2003) *Celtic modern: music at the global fringe*. Lanham, Md: Scarecrow Press.

Stokes, Martin (2004) “Music and the Global Order”. *The Annual Review of Anthropology*, 33: 47–72.

Williams, Raymond (1977) *Marxism and Literature*. Oxford: University Press.



**LAS FRONTERAS
DEL CUERPO:
SALUD Y RIESGO**

**Coordinado por
Eva Zafra Aparici,
Cristina Larrea Killinger**

**PERIFERIAS, FRONTERAS Y DIÁLOGOS
XIII Congreso de Antropología de la FAAEE**

LAS FRONTERAS DEL CUERPO: SALUD Y RIESGO

Eva Zafra Aparici

L'ITA: Associació d'Antropologia

Universitat Rovira i Virgili

eva.zafra@urv.cat

Cristina Larrea Killinger

Institut Català d'Antropologia

Universitat de Barcelona

larrea@ub.edu

A lo largo de las dos últimas décadas, el incremento constante de incertidumbres y «amenazas» en la salud y el medio ambiente ha implicado que disciplinas como la Antropología y la Sociología hayan elaborado diversos enfoques teóricos sobre el concepto de riesgo.

Tres grandes perspectivas sobre este concepto parten de la tesis de que la naturaleza social, cultural y política está socialmente construida (Lupton 1999). La primera, conocida como «sociedad del riesgo» (Beck 1996, 2002; Giddens 1994; Bauman 1998, 2001), considera que la construcción del riesgo tiene que ver con los efectos negativos de la modernización y de la industrialización intensiva en su afán de manipular la naturaleza, centrándose para ello en los aspectos macroestructurales de la organización política y económica de las sociedades modernas tardías y en la manera como estos influyen en las actitudes y los comportamientos de la población. La segunda, conocida como «teoría cultural» (Douglas y Wildavsky 1982), centra su interés en el proceso y los significados que los propios sujetos desarrollan en la construcción y representación del riesgo y en la manera como la propia cultura influye en ellos. La tercera, que parte del concepto de 'governmentality' de Foucault (1977, 1984), define el riesgo como un fenómeno políticamente construido para dirigir y controlar a la población (representado, por ejemplo, a través de términos como 'biopolítica' o 'biopoder').

En el tema específico de la construcción social del riesgo en salud, la Antropología se ha interesado en analizar cómo la sociedad elabora diversos discursos y prácticas en relación con las experiencias de contaminación, alteración ambiental y cambio climático, así como en estudiar los estilos de vida relacionados con la alimentación, la maternidad, la sexualidad, el alcohol, las drogas, etc., y los cuidados médicos, la biología humana, entre otros. En todos estos ámbitos, el cuerpo está emergiendo como centro generador de símbolos de clasificación de los riesgos (Douglas 1998), a la vez que se produce un proceso de encarnación de los mismos conocido como embodied risk (Larrea y Mascaró 2013).

Con el objetivo de crear un espacio para «romper fronteras» y dialogar sobre estos nuevos escenarios y categorías sobre corporalidad, riesgo y salud, abrimos una reflexión bastante amplia en este simposio que invita a repensar el riesgo en nuestra sociedad.

Las comunicaciones presentadas han sido ricas y diversas. Por eso hemos optado por organizarlas en determinados bloques temáticos, aunque somos plenamente conscientes de que muchos de los contenidos atraviesan distintas cuestiones planteadas en otros bloques.

En primer lugar, en este simposio se recogen propuestas que reflexionan sobre el riesgo a partir de la medicalización de los procesos de salud-enfermedad-atención, la autogestión del malestar emocional, la salud mental y la biopolítica. En un segundo bloque se revisan las construcciones del riesgo en grupos de exclusión social como las trabajadoras sexuales y los jóvenes consumidores de alcohol y drogas. En tercer lugar, hay varias comunicaciones que profundizan sobre las dimensiones políticas y de salud en el campo de la contaminación ambiental y alimentaria. En un cuarto bloque se aborda la medicalización y la desmedicalización del proceso reproductivo, los riesgos y miedos que encarnan las mujeres con relación al embarazo y el parto, así como las resistencias y acciones que muchas de ellas llevan a cabo para empoderarse y «des- incorporarse» de dichos temores. Finalmente, en un último bloque se discuten nuevas perspectivas, conceptualizaciones y retos con respecto a la salud y el riesgo. Con ello contribuyen a resolver algunas de las tensiones que existen entre «biología» y «cultura», y entre las diferentes perspectivas teóricas y disciplinas que abordan los fenómenos biológicos y sociales en torno a la salud y el riesgo.

Con respecto al primer bloque, contamos con diversas comunicaciones que tratan sobre el biopoder y la medicalización de los riesgos construidos sobre los procesos de salud-enfermedad-atención, centrándose para ello en problemáticas de salud mental, padecimientos y malestares emocionales de diversos tipos (esquizofrenia, depresión, ansiedad, trastorno límite de personalidad, etc.). La mayoría de los trabajos apelan a la necesidad de desmedicalizar dichos procesos, deconstruyendo las nociones de riesgo y peligro para comprender los sentidos y significados del padecimiento.

Martínez Hernández, en su texto «La cerebralización de la aflicción. Neuronarrativas de los consumidores de antidepresivos en Cataluña», nos propone un nuevo concepto: las «neuro- narrativas», relatos incorporados desde el discurso médico hegemónico por los propios sujetos afectados por depresión que explican la aflicción en términos de disfunciones neuroquímicas y que encubren las causas sociales del sufrimiento. El autor nos muestra, de este modo, el poder de la biomedicina y la medicalización a través de estos relatos que vislumbran lo cerebral como estructura y lo relegan a lo social como un mero acontecimiento.

Fernández también presenta una comunicación sobre la medicalización de algunos malestares emocionales como el trastorno de ánimo, la depresión y la ansiedad a partir del análisis de los procesos de diagnóstico y tratamiento. En «Coerción y consenso en torno al malestar emocional», la autora muestra la complejidad biopsicosocial de estas problemáticas, denunciando a su vez el reduccionismo y la unicausalidad con la que a menudo se explican y se presentan.

Asimismo, Alegre, en «Cuerpo y enfermedad mental: Cuando el verbo se hace carne», reflexiona sobre la esquizofrenia como «dolor crónico». A través de la fenomenología y diversas historias de vida, la autora intenta desmedicalizar y despatologizar la enfermedad mostrando las dolencias y los malestares de las protagonistas desde una concepción holística de cuerpo que «percibe», «comprende» y «actúa» contra el «riesgo incorporado» y el estigma que ha construido la sociedad sobre este sujeto que se supone «contaminante».

También con la intención de replantear los sentidos y significados otorgados a las nociones de riesgo y peligro en la práctica clínica, Mariano, Conde y Cipriano presentan un estudio sobre los «Pacientes peligrosos en un mundo amenazador. Relatos sobre el riesgo en el Trastorno Límite de Personalidad». A través del relato de una persona

afectada por esta enfermedad y bajo los paradigmas que ofrece la «Narrative Based Medicine», los autores plantean la necesidad de deconstruir las nociones de riesgo y peligro del discurso médico hegemónico para conseguir una práctica clínica que pueda comprender realmente los sentidos del padecimiento.

Por su parte, Offenhenden, en «Cuerpos para el trabajo. Una mirada sobre las formas de atención de los padecimientos de las trabajadoras domésticas migrantes», presenta los resultados preliminares de su investigación doctoral sobre la experiencia de la enfermedad durante la migración para el caso de las mujeres migrantes latinoamericanas empleadas en el trabajo doméstico y residentes en Cataluña. Desde una perspectiva fenomenológica, la autora analiza los padecimientos de las trabajadoras y cómo la experiencia de enfermedad condiciona su proyecto migratorio.

Finalmente, Anta, en «Corazones re-hechos. Biopolítica, riesgo y dispositivo en una unidad de hemodinámica», realiza un interesante ensayo biopolítico sobre las unidades de hemodiálisis en las que estudia los significados sociales y culturales del corazón y los problemas relacionados con su funcionamiento, demostrando cómo la razón médica considera los problemas y riesgos del corazón como estrictamente técnicos y, por lo tanto, su atención terapéutica es básicamente mecánica.

En el segundo bloque, contamos con dos comunicaciones que analizan cómo se construyen las percepciones en torno al riesgo y los peligros en grupos sociales excluidos socialmente como son las trabajadoras sexuales y los jóvenes consumidores de drogas y alcohol. Ambas tratan cuestiones como la problematización de determinadas prácticas sociales con relación a la salud y las relaciones entre experiencias corporales, las normas morales e institucionales como formas de control social de los cuerpos que se suponen «contaminados» y «contaminantes», así como las dinámicas políticas y sociales en las que el cuerpo participa en la construcción del riesgo como categoría sociocultural.

En este sentido, Motterle, en «¿Cuerpos que amenazan o cuerpos amenazados? Cómo sigue funcionando la fenomenología del miedo en la atribución sociocultural del riesgo a las trabajadoras sexuales en Barcelona», reflexiona fenomenológicamente a través de lo que ella denomina «cuerpo-grafías fronterizas» sobre cómo el sistema médico hegemónico ha influido en la problematización y la visión que la sociedad en general tiene sobre los cuerpos de las trabajadoras sexuales como portadoras de riesgo y transmisoras de infecciones.

Pallarés, en su estudio antropológico sobre «Percepciones sobre el riesgo entre adolescentes y jóvenes consumidores de alcohol y otras drogas», también muestra cómo se han problematizado las drogas en nuestra sociedad a partir del prohibicionismo. Asimismo, explica cómo se ha construido una aproximación a la enfermedad desde el riesgo y la desviación sin tener en cuenta el contexto en el cual se producen los consumos ni las características de los consumidores. Según el autor, el acercamiento a las drogas parte de las percepciones que los mismos jóvenes tienen sobre los riesgos de estas; unas percepciones que han sido construidas a partir de sus experiencias grupales y personales en los contextos concretos de consumo.

En el tercer bloque incluimos dos textos que tratan sobre el riesgo de la contaminación química en el medio ambiente y la producción y consumo alimentario. En el primero de ellos, «Nuestro aire se torna impuro. El caso de la incineración de residuos en cementeras en El Bierzo, León», Montes presenta un estudio antropológico sobre la protesta social contra el proyecto de incineración de residuos en la fábrica cementera de la localidad de Toral de los Vados, en la comarca del Bierzo, León. La investigación analiza cómo se construye el significado de pureza con relación al aire y cómo este se convierte en un elemento de profundo significado simbólico dentro de la comunidad sometido a las tensiones de los distintos discursos (el de la ciencia, el del poder institucional, el empresarial, el agroindustrial y el ambientalista).

A continuación, Muñoz, Larrea, Zafra y Beguería, en «Las responsabilidades sobre las sustancias químicas y los Compuestos Tóxicos Persistentes (CTP): Una perspectiva antropológica sobre los riesgos», analizan las responsabilidades atribuidas a las instituciones públicas, a las industrias, a las instituciones científicas, al individuo y a la ciudadanía sobre los peligros y riesgos con relación a las sustancias y compuestos químicos presentes en el medio ambiente y en los alimentos. La investigación, al igual que la de Montes, también deja ver las tensiones y contradicciones entre los diferentes discursos en torno a la contaminación, así como entre las ideas sobre las responsabilidades, las cuales se conforman a partir de las relaciones que se establecen entre los individuos, los colectivos y las instituciones, y se negocian según los diferentes contextos y roles sociales.

En el cuarto bloque hemos situado las comunicaciones que tratan sobre la medicalización del proceso reproductivo. En ellas se muestra cómo el riesgo es encarnado (embodied) por las mujeres y cuál es el papel que la biomedicina ha tenido y continúa jugando en este

proceso. Asimismo, se habla de cómo las propias mujeres autogestionan estos riesgos para, en algunos casos, intentar «desencarnarse» de ellos, empoderarse y adquirir un mayor protagonismo ante su embarazo y parto.

En este sentido, Brigidi, en «Observaciones audiovisuales referentes a los significados de prevención, seguridad, riesgo y (re)presión en el embarazo y parto», permite comprender el papel que juega el discurso de los medios de comunicación audiovisuales en la construcción y medicalización de las situaciones de seguridad, riesgo, prevención y (re)presión en el proceso de embarazo y parto. Finalmente, la autora plantea una relectura de los determinantes de «riesgo» establecidos.

Quattrocchi también presenta un texto sobre «Riesgo y seguridad durante el embarazo y el parto: Desde la visión biomédica hacia la visión de las mujeres que optan por un parto domiciliario». Se trata de un proyecto de investigación antropológica sobre políticas y prácticas del parto domiciliario y en casas de parto. Desarrollado en Italia y en España, el estudio explora el concepto de riesgo y seguridad desde el punto de vista de comadronas independientes, comadronas hospitalarias, médicos ginecólogos y mujeres españolas e italianas. Los resultados de la investigación ponen en evidencia que muchas mujeres que piden y ofrecen un parto no hospitalario asocian el concepto de seguridad a factores sociales, culturales, psicológicos y éticos que resultan sobreestimados o desvalorados desde la mirada biomédica.

Lázare, en «La concepción de la violencia obstétrica en Barcelona: Un ejemplo etnográfico de cómo los riesgos pueden derivar en un peligro colectivo contra la salud», analiza etnográficamente en Barcelona la influencia del proceso de medicalización en la concepción sobre los riesgos del embarazo y el parto. En este sentido, muestra cómo muchas mujeres sienten que «no se las deja dar a luz» sin intervenciones, incluso cuando las condiciones del parto son óptimas. Demuestra, además, que a menudo un intervencionismo médico injustificada desemboca, precisamente, en aquello que el propio modelo hegemónico pretende evitar: «violencia obstétrica».

Finalmente, Cardús, en «Miedo a parir. ¿Miedo a morir?», pone en relación un marco teórico sobre la construcción del miedo y el imaginario social sobre el parto, a partir de una serie de entrevistas a mujeres de varias generaciones. La intención de la autora es entender y comprender cómo influyen los relatos de las madres y abuelas de las

informantes en las imágenes que estas acaban preconociendo sobre su futuro parto y el posible miedo hacia el mismo.

En el último bloque contamos con tres comunicaciones que proponen nuevas perspectivas, conceptualizaciones y retos con respecto a la salud y el riesgo. Blázquez y Cornejo, por ejemplo, en «¿Nuevas perspectivas con respecto al riesgo? La promoción de la salud y el bienestar desde la salud holística» proponen una visión corporal holística como una nueva perspectiva a través de la cual entender el riesgo. Esta perspectiva se situaría en oposición a las concepciones de «enfermedad» y «riesgo» y se basaría en la promoción de la salud. Partiría, asimismo, de las posibilidades y potencialidades de acción de los sujetos para gestionar su propio bienestar a través del autocuidado.

García y Uribe proponen, en su comunicación «Riesgo en menores. Para una conceptualización sociosanitaria», una reconfiguración del marco sociosanitario de atención a la infancia. La intención es romper las fronteras que existen entre las diferentes disciplinas e instituciones que se ocupan de la atención y el cuidado del menor en riesgo. Ponen énfasis en la necesidad de interrelacionar los diferentes sistemas de atención y en la reorganización conceptual y de itinerarios de prácticas científicas y legales a través del diagnóstico social-sanitario, entendido desde una perspectiva holística e integral.

Finalmente, Ramírez nos hace una propuesta muy sugerente a través de su comunicación titulada «Cuerpos sin fronteras, más allá y más acá del cuerpo. Economías políticas y material-simbólicas del riesgo, la salud y el bienestar», en la que trata de imbricar teóricamente las relaciones entre biología y cultura a través de la epigenética. El texto se enmarca dentro de una antropología biosocial/biocultural que comprende a los seres humanos como personas, organismos biopsicosocioculturales e histórico-políticos. A partir de diversos estudios epidemiológicos sobre incidencia del síndrome metabólico en población afroamericana en EE. UU., la autora explica los mecanismos de la articulación biopsicosociocultural y política en el cuerpo como incorporación de prácticas de poder gestadas más allá del mismo y de cómo se pueden perpetuar las diferencias de clase y las estructuras de poder basadas en la secular desigualdad y periferia social de ciertos colectivos a lo largo de las generaciones.

A modo de conclusión, nos gustaría agradecer a todas las personas que, con su interés y su contribución científica, han participado y han hecho posible la realización de este simposio. Un simposio que pensamos que es de interés para investigadores y estudiantes

de Antropología en la medida que abre las puertas a nuevos debates y líneas de investigación sobre las estrechas relaciones que existen entre salud, cuerpo y riesgo.

Bibliografía

Bauman, Z. (1998). *Freedom*. Londres: Open University Press.

— (2001). *La postmodernidad y sus descontentos*. Madrid: Akal.

Beck, U. (1996). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.

— (2002). *La sociedad del riesgo global*. Madrid: Siglo XXI.

Douglas, M. (1998). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI.

Douglas, M.; Wildavsky, A. (1982). *Risk and culture: an essay on the selection of technical and environmental dangers*. Berkeley: University of California Press.

Foucault, M. (1992) [1977]. *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo XXI.

— (1984). «Truth and power». En: Rabinow, P. (ed.). *The Foucault Reader*. Nueva York: Pantheon.

Giddens, A. (1994). *Les conséquences de la modernité*. París: L'Harmattan.

Larrea, C.; Mascaró, J. (2013). «Introducció al dossier cossos en risc». *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, 18 (2): 143-144.

Lupton, D. (ed.) (1999). *Risk and sociocultural theory: new directions and perspectives*. Cambridge, Nueva York: Cambridge University Press.

CUERPO Y SALUD MENTAL: CUANDO EL VERBO SE HACE CARNE

Elisa Alegre Agís
elisa.alegre@estudiants.urv.cat
Universitat Rovira i Virgili

1. Del verbo corporalizado

Dice el Evangelio según San Juan:

En el principio era el Verbo, y el Verbo era con Dios, y el verbo era Dios. (1) Y el Verbo se hizo carne, y habitó entre nosotros [...] (1:14)

Hacía tiempo que estos versículos llamaban mi atención, quizá porque mi madre había usado la idea para conformar parte de su obra poética. A pesar de las posibles interpretaciones de estos fragmentos, de pequeña mi madre me explicaba que Dios es en todos y en todo lo que hacemos, es omnipotente porque está en cada una de nuestras acciones y por eso podía escuchar todas mis oraciones. Así, mi madre me convirtió el verbo en carne, y la carne, en verbo; haciéndome comprender que mi cuerpo y yo éramos las acciones que cometíamos.

Esto había quedando aparcado durante años y volví a recordarlo en las clases de fenomenología, en las que yo intentaba bajar a mi cotidianidad las explicaciones que se daban.

Posteriormente, preparando una comunicación para otro congreso acerca del cuerpo etnógrafo en el campo, me di cuenta que me encontraba en ese lugar en el que mi madre me había ubicado como ser humano en relación a Dios (el verbo), donde había ubicado mi cuerpo y mi acción.

En “Rethinking auto-ethnography: The subjective relationship in ethnographic method”¹ expliqué por qué mi experiencia “embodied” (Csordas 2002 2004) como

¹ En ocasión del Congreso MAYS (Medical Anthropology Young Scholars) 4th “Annual Meeting: impediments” and Catalysts. EASA (European Association of Social Anthropologists) y Universidad Rovira i Virgili, en Universidad Rovira i Virgili, Tarragona, España.

familiar se conectaba con el “feeling-thinking”, un concepto que DiGiacomo (1995) recupera de la etnoepistemología que recoge Unni Wikkan de los balineses, y que se entiende como procesar analíticamente la propia experiencia como “conocimiento sedimentado en el cuerpo” para la creación de conocimiento científico. Descubrimos bajo ese fragmento anterior a la objetivación para trabajar desde lo que Carel (2011) denominó como “arco intencional”, reflexionando y analizando como investigadores el nuestro propio.

Tras esta comunicación teórica y autoetnográfica, al comenzar el trabajo de campo de mi tesis de máster con personas diagnosticadas de Trastorno Mental Severo (TMS) y familiares afectados, me pregunté si aquellas cosas que yo había reflexionado como pre-objetivas también sucedían en otras personas afectadas. Reflexionando las posibilidades del cuerpo-antropólogo como instrumento metodológico, recaía en la idea de que la diferencia la marcaba la acción en el campo. Mi investigación se centra en la cotidianidad de las personas afectadas y en sus problemas relacionales en el espacio doméstico. Sin quererlo, a lo largo del trabajo de campo topé con narrativas que problematizaban la enfermedad mental desde el cuerpo, en el cuerpo, y con el cuerpo.

Algunas cuestiones se explicaban desde una “lógica” corporal, emocional o sentimental y no mental, como el sufrimiento y los padecimientos devenidos del “estigma”, la idea de “sujeto contaminante” (Correa-Urquiza et al. 2006) y el riesgo percibido por la sociedad. “No se trata sólo de sensaciones mentales”, decía Antonella,² poniendo en evidencia un cuerpo que percibe, comprende y actúa. Un cuerpo receptor de sensaciones relacionadas con la enfermedad, ya sean delirios, alucinaciones, paranoias, la medicación y sus efectos secundarios, como las consecuencias sociales.

Veremos algunas narrativas que explican diferentes formas de “corporalizar” la enfermedad mental, y de significar lo que el cuerpo percibe. Partiremos de dos experiencias individuales, y por último, una experiencia colectiva en la que se traslada la experiencia corporal individual a la experiencia corporal grupal.

2. Cronicidad y cuerpo enfermo total

La división cartesiana de mente-cuerpo está muy presente en nuestro imaginario cultural, aunque en muchas cotidianidades entendamos estas entidades como conectadas

² Informante, Barcelona, Enero de 2014.

en tanto se alteran mutuamente. Escuchamos frases que explican que cuando uno no se siente bien físicamente es difícil que la mente funcione adecuadamente. Los malestares “físicos” suelen extenderse de alguna manera a “sensaciones” entendidas como propias de la mente en tanto fenómeno inmaterial encargado de las funciones cognitivas. Si estamos resfriados, pensamos que por ello tenemos dificultad en concentrarnos, dormir bien, estudiar o no poder ser especialmente reflexivos. Cuestiones que se asocian desde el imaginario cultural a un bienestar o equilibrio mental.

Empero, cuando hablamos de “enfermedades mentales” da la sensación de que la mente supeditara al cuerpo. Cuando hablamos de “trastornos del comportamiento alimentario” pensamos que consisten en un problema de falta de control (auto-control) o de exceso de control sobre la “acción innata” de comer (Gracia y Comelles 2007). Suponemos que la mente tiene poder sobre el comportamiento y el cuerpo. De hecho, desde la psicoterapia se querrían corregir conductas del diagnosticado ya que se considera la “recuperación” como un proceso personal de cambio de actitudes, valores y objetivos propios. De alguna manera, una especie de reminiscencia del “tratamiento moral” que individualiza la enfermedad a partir de fenómenos que suceden a la persona diagnosticada; ideas de doble filo que descargan sobre el paciente la responsabilidad del mal que lo aqueja y que además le impide comprender la gama de tratamientos posibles, apartándolo implícitamente de todo tratamiento, y dando por sentado que la cura depende de la capacidad de amor propio del paciente, explicaba Sontag (1980). En el caso de las personas diagnosticadas de un TMS

[...] su espacio, a partir de la “sentencia” que de alguna manera impone el diagnóstico psiquiátrico como una suerte de “etiqueta irrefutable”, es el de estigmatizado, es de la enfermedad, es el no-espacio, el de la no-opinión, el de la no-persona, si pensamos al individuo en tanto resultado del vínculo social. Así, en la mayoría de los casos se trasladan socialmente sin un arraigo identitario, sin un rol, sin una identidad que vaya más allá de la patología. [...] Y es precisamente en esta realidad que el estigma se transforma en una vivencia cotidiana que a la vez causa y consecuencia de una gran parte del mal-estar (Correa-Urquiza 2005).

Por eso debemos preguntarnos desde dónde se están construyendo las subjetividades de las personas diagnosticadas y en qué medida surge la necesidad de actuar desde el “agency” gramsciano y las posibilidades que este puede desprender (Pizza 2005).³

³ El concepto “agency” recalca la necesidad de tener en cuenta la “capacidad de actuar” de las personas en la investigación de los procesos socioculturales.

Para poderlo hacer, creo necesario situar la enfermedad mental en otro lado, des-ubicarla de su condición crónica en tanto “algo que no se cura” y trasladarla a la idea de dolor crónico que propone Good (1994) en tanto el sufrimiento va más allá de lo meramente físico, siendo experiencial, sensación y emoción simultáneamente. Concebimos así el dolor como pre-objetivo, como explica Jackson (2004) y como agente (que tiene agencia) que al mismo tiempo se presenta en un tránsito constante entre el “everyday life-world” y el “pain-full world” de Schutz (1967) en tanto “el dolor crónico se convierte en un lenguaje en sí mismo que compite con el mundo cotidiano” (Jackson 2004: 220). Ir más allá de la categoría de enfermo crónico puede suponer actuar con ese dolor desde otros espacios fuera de la Medicina, tal como propone la categoría de cronicidad de Masana, que incluye enfermedades y malestares que perduran en el tiempo, sean biomédicamente diagnosticadas o no (Masana 2013), permitiendo que no sólo el dolor goce de “agency” en tanto forma parte del mundo de vida, sino que el cuerpo “enfermo” se apropie para esa acción⁴.

Los pacientes etiquetados como TMS devienen en “enfermos totales” (Correa-Urquiza 2009) puesto que el trastorno y sus significaciones impregnan su tejido vital. El sujeto deviene así en una suerte de enfermo absoluto que no sólo está, sino que lo es en todas las instancias de su yo cotidiano (2009) y al que se le aplica un “tratamiento total” desde la idea de “enfermedad ubicua” que expresa la atribución al trastorno mental de toda conducta o acción realizadas por el sujeto (Martínez-Hernández 2009).

Por eso interesa des-situar la patología entendida desde los paradigmas psiquiátricos krapelinianos. Suspender y poner en “stand-by” la categoría de enfermo o des-enfermar (Correa-Urquiza 2009) al sujeto para desarrollar la idea de “cuerpo actuante”. Un cuerpo que necesita desarrollar el “agency” para resignificarse y poner en interacción dialéctica el cuerpo individual, social y político que proponían Sheper Hughes y Lock (1987) con el que podemos cuestionar y negociar desde la acción la “invasión” del cuerpo por parte de los sistemas expertos.

Estos niveles del cuerpo que las autoras utilizan para definir su “mindful body” los tomaré “prestados” sólo como conceptos analíticos para parte de la exposición, ya que, “lo que encuentro a faltar en el ambicioso “prolegómeno a la futura tarea de la antropología médica” es precisamente una mayor definición del marco en el que se fundamenta su concepto” (DiGiacomo 2013).

⁴ Veremos como el cuerpo y sus experiencias pueden apropiarse desde lo individual y desde lo colectivo.

De todas formas, resulta interesante cuestionar de qué modo concebimos el cuerpo en el caso de los TMS y poner en relación dialéctica los cuerpos individual, social y político para hacerlos dinámicos, superpuestos, mezclados y quitarlos de la categoría de niveles para verlos como un todo, aunque no creo que resulten suficientes para explicar la relación del cuerpo con el ser en el mundo, por ello usaré estas entidades como parte del desarrollo de la exposición, sin por ello pretender una teoría del cuerpo a partir del paradigma del “mindful body”.

Mi intención es poner de relieve algunas cuestiones que surgieron a lo largo del trabajo de campo que motiva la reflexión desde mi experiencia personal y profesional con la salud mental y rescatar el carácter individual y colectivo de la acción como productora de resignificaciones y nuevas formas de vivir el trastorno mental.

Poner en relación dialéctica estos tres “niveles” del cuerpo, en tanto experiencia, nos permite ver como éste puede salirse de la apropiación experta y ser apropiado desde lo pre-objetivo y desde otras significaciones más allá de como se haya simbolizado desde lo social y desde la institución social de la medicina; estas entidades forman parte de la intersubjetividad de la persona diagnosticada y por tanto ésta puede generar una subjetividad de “enfermo total”. Apoderarse del cuerpo no supondría “empoderar”, un concepto que me resulta viciado por el uso que se le ha dado, en el que muchas veces alguien tiene la función de empoderar a otro y corre el riesgo de trazar la forma y los límites de dicho poder. Hacer propios los cuerpos que habitamos, somos y hacen, puede ser el matiz que permite que el “enfermo” pueda actuar desde otras significaciones culturales del diagnóstico.

3. Riesgo y manifestaciones: “pain behaviour”

La locura no se entiende como una enfermedad que pueda curarse desde el Médico Hegemónico (Menéndez 1984), aunque se considere que se pueden recuperar “partes” de la persona anteriores a este cambio de estado, y restablecer la vida social o relacional que el sujeto tenía antes del diagnóstico. Aun teniendo eso en cuenta no está claro que la esquizofrenia sea una enfermedad crónica. Algunos psiquiatras como Jordi Marfà⁵ consideran que los síntomas pueden “remitir” y que de alguna manera podrían “curar” o “salvarse” (Correa-Urquiza 2009).

⁵ Informante, Barcelona, enero de 2014.

Durante los dos últimos siglos, la tendencia de la Psiquiatría ha sido considerar una parte sustancial de trastornos psiquiátricos como enfermedades crónicas. Esto fue un artefacto de las condiciones de observación de pacientes internados en manicomios (Lantéri-Laura 1972) y se proyectó sobre la sociedad. Sustituyó así por una categoría clínica la concepción popular de la locura como exceso que fuera hegemónica antaño. La locura y el loco -que no la enfermedad y el enfermo mental-, era un estado imprevisible, desconcertante, pero reconocible culturalmente y aceptable. La peligrosidad del individuo era percibida más contra él mismo que contra la sociedad e incluso la respuesta social fue más el producto de la misericordia que del miedo en determinados contextos culturales e históricos (Comelles 2013). Fue la necesaria judicialización de la locura por el constitucionalismo moderno la que plantea el debate sobre la peligrosidad en términos jurídicos por las contradicciones que plantea en el sistema (Gauchet & Swain 1980).

La evolución de la doctrina psiquiátrica y muy especialmente la biologización de la causalidad a partir del degeneracionismo del XIX y sus efectos (Huertas Garcia-Alejo; 2012), así como la hegemonía de la idea de su cronicidad van a proyectar sobre la cultura occidental la idea de un “cuerpo esquizofrénico” y enfermo cuya máxima representación visual sería el cuerpo catatónico o la forma clínica de la hebefrenia.

El efecto cultural tiene que ver con una nueva idea de riesgo y de peligro (Lupton 1999) que altera las formas en que la sociedad se relaciona con él y en la que el loco se relaciona con el mundo. El enfoque de riesgo que el loco supone, descarga sobre éste una serie de preceptos morales en relación a sus estilos de vida, sus cuidados e higiene personal, el conseguir o conservar un trabajo, el dormir excesivamente, el no tener ganas de hacer nada, el no realizar actividades, no ayudar en las labores domésticas; cuestiones de las que suelen quejarse y recriminar los familiares sobre el diagnosticado. Sobre su comportamiento con los demás, el riesgo que se genera entraría en la definición de probabilidades de que se produzca un potencial daño o consecuencias indeseables (Lupton 1993), pero resultando especialmente individualizado en la figura del loco, en gran parte por la concepción popular que se ha creado por la proyección manicomial y por el tratamiento que vienen haciendo los medios de comunicación de masas, reproduciendo una figura esquizofrénica peligrosa y convirtiéndola en una minoría estigmatizada.

Esta percepción social lleva a que los diagnosticados se recluyan o encierren sin querer salir de la casa o la habitación. Al tratarse estas conductas, según los clínicos, de

síntomas negativos de la esquizofrenia, la situación de aislamiento se complejiza y agudiza. Este miedo “recíproco” lleva a los diagnosticados a no comunicarse libremente, a no decir lo que piensan al vecino o a sus compañeros de trabajo y a cortar con algunas relaciones personales por vergüenza. Casi todos mis informantes afirman que el lugar donde se sienten más cómodos es en su habitación personal, un lugar seguro, que les pertenece; donde pueden hacer lo que quieren, están tranquilos, no sienten que tengan que cumplir con nadie, pueden evitar la palabra y el encuentro con los otros y no se sienten juzgados o cuestionados por la mirada ajena. Si el espacio se significa a partir del estigma y de estas ideas de riesgo, acontece el “pain behaviour” (Jackson 2004), un intento de comunicar la experiencia misma del dolor o los afectos, el sufrimiento, moralización u otras ideas relacionadas con la experiencia del dolor. Si la habitación personal funciona como muro con el afuera como espacio que alberga un enfermo total de alguna manera podría también convertirse en un “espacio total” en términos de Goffman (1961).

Esta relación con el espacio, que surge de las ideas de riesgo con el afuera, pero también de la idea de riesgo que el afuera tiene con el “enfermo”, altera y modifica las relaciones personales en la arena doméstica, generando conflictos que acaban en sufrimientos y que se manifiestan a partir de comportamientos, por parte del diagnosticado y de los convivientes. Es por ello que quise hablar de dolor crónico, porque cuando hay una persona diagnosticada en casa el estigma se extiende al espacio doméstico (Goffman 1963). El “pain behaviour” que en principio podría pensarse como propio del afectado, se extiende también a la familia o convivientes. La idea de dolor crónico nos permite contemplar ese dolor de todos los implicados, incluso el manifiesto en el espacio a través de las significaciones y usos que se hace de estos. El espacio no es un mero albergue de cosas y personas, sino estructura de poder, política y está significado (Léfèbvre 1976), por tanto puede convertirse en “total” si aquello que contiene son relaciones “totales” por las ideas de enfermo total y tratamiento total. Al no poder desubicar a la persona diagnosticada de esta categoría, los cuerpos interactúan desde la idea de cronicidad, de miedo, de riesgo, generando comportamientos que no sólo son una manifestación del sufrimiento, sino que al mismo tiempo, generan más sufrimiento por las condiciones ambientales que aquellos suscitan.

Algunos familiares expresan que es mejor vivir en un chalet que un departamento, ya que éste permite intimidad a la familia, y “se puede gritar y discutir a tus anchas sin que se tenga que enterar todo el mundo que tienes un esquizofrénico en casa”, explica una

mujer que es hija y madre de diagnosticadas. Otra madre comentaba que su hijo adolescente comenzó con los síntomas de la “esquizofrenia” como una depresión, y que le llamaba la atención cuando los amigos venían a buscar a su hijo a casa y éste le decía: mamá sal tú y diles que estoy castigado, no quiero ir. Estas formas de encierro se dan por una reciprocidad de miedos. Suelen cerrar el diagnóstico a la familia de más confianza y unas pocas amistades, limitando en algunos casos su red social, resultando improductivo, dado que el colchón y el soporte de la red social es vital para la contención y la descarga de algunas labores que estresan particularmente a los implicados.

El “pain behaviour” es el resultado de la idea de riesgo que se genera mutuamente en un mundo de vida que es inevitablemente compartido. El miedo que da el loco, y el miedo que el loco tiene a un exterior que no le comprende y que le juzga por sus comportamientos extravagantes y fuera de la norma, los relega a lo “obs-ceno”, espacio fuera de escena (Martínez-Hernández 2013), un estar fuera del escenario que se convierte en una cotidianidad de embudo hacia “pain-full world”, dejando muy poco espacio al “everyday life-world”; un “backstage” inmerso en la ubicuidad de la enfermedad.

4. El cuerpo como espacio hermenéutico: interpretación, significación y traducción

“que tu cuerpo sea siempre un amando espacio de revelaciones”
(Pizarnik: 1965)

4.1 Antonella

Antonella, de 25 años y diagnosticada de Trastorno Esquizofreniforme, explica que en su segundo brote estaba en un mundo muy feliz, como en una realidad poética de introspección y creación artística. Una noche, se sentó en la ventana del balcón de su casa:

Yo estaba sentada en el suelo en el balcón en casa, en una ventana corrediza y tenía la mitad del cuerpo dentro y la mitad afuera... y sentía un montón de cosas de la mitad de la casa, un montón, en mi cabeza, en mi cuerpo, en todo, y un montón de cosas en la otra mitad... ese día dije, Antonella, algo está pasando, cómo puede ser que estés sintiendo dos cosas completamente distintas, diferentes,

en el mismo momento, en tu mismo cuerpo, en tu misma cabeza [...] eran cosas que me llegaban de un lado y del otro y que no tenían relación entre ellas, eran diferentes[...] Cuando me asuste tomé consciencia, o sea, cuando me di cuenta de lo que pasaba me asuste, hasta el momento sólo era la percepción [...] Sentía como que mi cuerpo y mi mente hubieran hecho un corto circuito [...] yo creo que desde entonces ha sido irreparable [...] Hay días en los que aparece un poco la Antonella de antes, pero en general no.⁶

Antonella tuvo sensaciones diferentes vinculadas a su relación con el espacio, y que devinieron en una ruptura que no le permitió volver a ser la misma; un antes y un después, una Antonella que se fue y que aparece a veces, como por fragmentos.

Mientras ella experimentaba estas sensaciones diferenciadas no tuvo miedo, hasta que “tomó consciencia”. Cuando se dio cuenta de lo que estaba experimentando, cuando “objetivó” y simbolizó la experiencia como algo “anormal”, entonces, interpretó en sus sensaciones pre-objetivas que algo andaba mal, que necesitaba pedir ayuda y fue cuando tuvo miedo.

Había momentos en que yo entraba en un lugar, y me entraban dolores en la barriga fuertísimos... salía de ese lugar, pasaba de esa habitación y ya no me pasaba más. Estaba en un aeropuerto cerca de alguien y estaba bien, me alejaba y me faltaba la respiración, no podía respirar, eran cosas físicas [...] no son puramente mentales, que va, son cosas que te pasan en el cuerpo tía.⁷

Era una hipersensibilidad a todo...me hacía listas para hacer cosas con mi hermano pequeño. Cuando salí del hospital me las encontraba y eran todas, ir al parque con Pau, hacer juegos con Pau. Entonces salía todo el día a la calle y no oía, pero sentía que Pau me decía, Antonella vuelve a casa, y yo sentía la carencia de él, que me necesitaba...algo como súper humano.⁸

No sólo tiene una gran capacidad para describir y explicar lo que experimenta su cuerpo, sino también de interpretarlo y traducirlo en acción a partir de significaciones propias. Lee lo pre-cultural y actúa, a veces desde lo pre-objetivo, cuando se deja llevar por su realidad poética, otras actúa de acuerdo a la simbolización y significación que ella da a esas sensaciones, y también de acuerdo a la significación construida desde los sistemas expertos.

Pasa por el cuerpo la información que experimenta y la lleva al mundo de vida, desde su cuerpo y con su cuerpo. Percibe, siente, y se da cuenta cuando se está “descompensando”; esto es algo común en algunas personas diagnosticadas, pero ella considera que esas sensaciones son avisos del cuerpo de que necesita un descanso, que

⁶ Antonella, Barcelona, enero 2014.

⁷ Antonella, Barcelona, enero 2014.

⁸ Antonella, Barcelona, enero 2014.

tiene que parar o detenerse para oxigenarse. Por el contrario, muchas narrativas al respecto de detectar las descompensaciones versan sobre la intuición de que algunas cosas que suceden son “síntomas” propios de la enfermedad, como lo hace el sistema experto. Antonella sabe perfectamente que hacer, subir un poco la medicación, alejarse o suspender algunas actividades, avisar a los allegados que está “algo rallada” y que necesita un momento de ruptura; incluso manifiesta que el sistema en el que vivimos no nos permite tener momentos de introspección y aislamiento para explorarnos a nosotros mismos.

Antonella habla de cuestiones que suceden y las describe como “físicas”, no las inserta sólo en la mente, sino que suceden en ella; al preguntarle si ubicaba las sensaciones en un lugar concreto, respondió que no había pasado ni en su mente, ni en su cuerpo, sino en su alma.

Al mismo tiempo, la experiencia de las sensaciones y los dolores “físicos” resultan pre-objetivos ya que ella no sabe explicar por qué le pasan, de dónde provienen, sino que simplemente pasa, y suele estar ligado a lo que le rodea, personas o espacios. Su cuerpo se extiende a su habitación:

Estaba mi creatividad, ahí por todas partes, en las paredes, en la mesa, en la cama, en el suelo, estaba parte de mí ahí... es eso de que es la prolongación de la persona, en lo que crea también, en lo que produce, en lo que es capaz de reflejar a través del arte o de la música, otros de yo que sé, de lo que sea.⁹

También entiende el teatro como una prolongación de sí misma que extiende al exterior a través de su creación (acción). Las sensaciones que ha aprendido a interpretar, y que ha significado, le sirven para ponerse en movimiento, para actuar de un modo diferente, sentirse mejor, dice, haciendo caso de lo que el cuerpo le trasmite, y no sólo de los síntomas que el psiquiatra le ayuda a detectar, interpretar y por tanto actuar desde un modelo experto. Ella se ha apropiado de su cuerpo y se deja llevar por sus sensaciones. Encuentra formas de bienestar que se conectan con el “feeling-thinking”, sentir y pensar simultáneamente lo que experimenta y poner en interacción dos entidades que solemos concebir por separado. Antonella se comunica e interacciona con el mundo de vida desde ese arco intencional que explicaba Carel, ese fragmento anterior a la objetivación y la simbolización. Piensa sus sensaciones actuando y actúa sensaciones, traduciendo al afuera a través de la acción. Recoge desde el “feeling-thinking” para actuar desde el arco, se agencia de aquello y simboliza desde un lugar que no es desde la identidad de

⁹ Antonella, Barcelona, febrero 2014.

enferma. Cuando pedí que describiera lo que le pasa en los brotes o cuando no se siente bien, me interpeló aclarando que no es algo que pasa, sino que siempre es algo que pasó. Al acabar esos periodos, a pesar de que ya no es la misma desde aquel cortocircuito, Antonella sale del cuerpo enfermo para capturarlo y hacerlo propio.

4.2 Irene

Irene tiene 35 años, es ingeniera química, tiene pareja, una vida social muy activa y una familia que la sostiene y ayuda a gestionar su cotidianidad. Muy adepta al psiquiatra, la medicación y las citas le suelen resultar suficientes para no “ponerse mala”. Sin embargo, a pesar de ser muy fiel a las indicaciones de su médico, Irene ha significado algunas cosas que siente fuera del modelo Médico y recurre a terapias alternativas que le hacen muy bien pero que debe esconder a su terapeuta.

La primera cuestión que me comentaba como algo que ella había descubierto es:

Lo que pasa es que si hago régimen me pongo mala, si lo hago muy heavy, estoy más débil y entonces me suele pasar eso, que tengo pensamientos malos... tu físico está más débil, y tú te quedas más vulnerable y es como que te vienen los malos pensamientos recurrentes, de estos que tengo yo... porque la mente está débil también [...] Si, porque estás más decaída y tal, y entonces te pueden aparecer los síntomas de la esquizofrenia, las paranoias te atacan en ese momento.

Si bien parece haber una relación entre la falta de alimentación y los delirios o las alucinaciones -como en casos de cuaresmas o ayunos y la aparente relación con el éxtasis y la alteración de la percepción- Irene no le había comentado esta experiencia al psiquiatra ya que recurre a una dietista naturista y a sesiones de hipnosis para adelgazar. Irene pone la mente y el físico en consonancia, ya que ambos experimentan vulnerabilidad y debilidad a partir de la dieta y ha representado estos atributos como negativos porque provocan que reaparezcan los pensamientos “malos”, los cuáles están previamente simbolizados como los síntomas de la esquizofrenia. La dieta pasa a ser reconocida y reflexionada como un fenómeno que va más allá y que se proyecta al mundo de las “causalidades”, siendo no sólo un proceso por el cual perder peso, sino formando parte del complejo sistema de relaciones entre ella y las alucinaciones y los delirios. Tal y como lo describe, parecería que estos “pensamientos malos” fueran un agente externo que la acecha, esperando a que baje la guardia para atacarla. Ella explica que tiene una enfermedad pero que no es una enferma; podríamos decir que parece

concebir los síntomas de la esquizofrenia como algo que es ajeno a ella, que no es producto del cerebro o de la mente, sino que viene desde un afuera. Comparándolo con la concepción de Jackson del dolor como ente con agencia propia, Irene parece significar de un modo similar sus síntomas o “pensamientos raros” que ejercen con independencia a partir de una condición dada como la dieta y expresa que lo que más la aqueja de la enfermedad mental son las imposibilidades:

Pues los momentos de mucho estrés, pues sé que no puedo, no puedo, no valgo, no valgo... necesito dormir mis ocho horitas, tener una vida tranquila, no puedo hacer excesos, ni acostarme a la seis de la mañana [...] no puedo beber alcohol, y a mí me encanta beberme una cervecita con alcohol, pero no puedo, ya lo tengo asumido.

Parece que los síntomas de la esquizofrenia no sean el problema más importante, aunque, como la mayoría de los informantes, expresa que estos le causan mucho dolor y sufrimiento. Mientras que los síntomas parecen ajenos a sí hasta que “le vienen”, otras consecuencias parecen ser vividas como algo que la toca mucho más de lleno y que le provoca un malestar personal y social:

Sin esto yo hubiera llegado más lejos... hubiera seguido estudiando, hecho un máster. Estoy bien donde estoy, pero sé que hubiera sido mucho más sin esta enfermedad.

Son las consecuencias “físicas” y sociales las que más han mermado su capacidad de hacer y su mundo de posibilidades. No se trata sólo del cuerpo de Irene, sino de lo que el cuerpo de Irene puede o no hacer, según las limitaciones que ella ha encontrado a partir de su problemática, en su entorno, su ambiente o mundo de vida; es la limitación que la acción de Irene sufre cuando ésta intenta extenderse. Como el de Antonella, el cuerpo de Irene no acaba en lo cutáneo, sino que se extiende al afuera, a lo que la rodea, y ese ambiente es lo que merma las condiciones de posibilidad de acción. Las complicaciones que le trae a Irene el estrés está condicionado por el sistema educativo y laboral; las limitaciones en sus momentos de ocio, devienen también por las costumbres propias de nuestra cultura. El malestar se genera por la tensión que entre el exterior y el interior Irene. Ella quiere, pero su enfermedad no; el exterior exige unas cosas que ella no puede darle, como 12 horas de trabajo, lo que la obliga a interrumpir su jornada para escaparse a hacer mini siestas en su coche. Una estrategia si se quiere, que podemos ubicar en la categoría de autoatención (Menéndez 1984) dado que es un cuidado que hace de sí misma fuera del Modelo Médico Hegemónico, e incluso, fuera

del sistema de normas de su trabajo. Acude a terapias alternativas que la relajan y la hacen sentir bien emocionalmente. Aunque es muy disciplinada con su tratamiento psiquiátrico, se ha apoderado de algunas cosas, y ha hecho suyas las cuestiones relacionadas con la dieta y el manejo del estrés.

Aun así, Irene tiene un escenario de posibilidades más amplio del que solemos encontrar en diagnosticados de esquizofrenia, sabe valorarlo y qué debe hacer para conservarlo. Ahora tiene el control y ha pedido a la dietista regímenes más lentos y si tiene sensaciones raras lo arregla comiendo, actuando desde una objetivación propia de sus sensaciones. Ha capturado algunas experiencias corporales y actúa de forma “clandestina” al modelo hegemónico encontrando un mejor estar.

4.5 Nikosia: cuerpo colectivo actuante

Nikosia es una de las primeras emisoras realizadas por personas que han sido diagnosticadas de problemas de salud mental. Es una experiencia que intenta una mirada lateral sobre la locura y busca vías alternativas –y alterativas- en el área para deconstruir el estigma. Nikosia es un umbral, una plaza íntima, un nuevo territorio de escucha y participación social para y con personas afectadas. Su base es la utilización de la radio –y otros medios de comunicación- como medios de expresión, intervención y visualización social, pero a la vez explora otras vías como la del arte, la poesía, la literatura en general en tanto formas de decir y actuar socialmente.¹⁰

A Nikosia la describe uno de sus coordinadores, Martín Correa-Urquiza (2009) como un umbral en el que acontece la liminalidad en tanto suspensión de los nombramientos relativos a la semántica opresora vinculada a la patología, una geografía para el desarrollo de un cierto des-enfermar las identidades.

Sus ocupantes han significado el espacio de la radio desde una resignificación de la locura y por tanto, sus cuerpos y el cuerpo nikosiano emerge ente indivisible que se configura como un todo que actúa al unísono.

La articulación espontánea entre los cuerpos reconfigura un cuerpo individual, social y político colectivo que pone en interacción dialéctica estas entidades, haciéndolas simultáneas, superponiendo y aunando los cuerpos subjetivos con el colectivo. Se dislocan estas entidades para generar nuevas desde otro lugar; el cuerpo nikosiano se pertenece. Desde mi experiencia, he de decir que no me había encontrado nunca tan incluida, incorporada, licuada en un colectivo.

¹⁰ Extracto de la página Web <http://radionikosia.org/>

En Nikosia sucede una inercia que lleva a la construcción de una identidad de grupo que se proyecta en las personas que la integran. La acción colectiva resuena en las individualidades en tanto cuerpo nikosiano que se siente propio porque las moléculas subjetivas se superponen; hace que el hacer sea desde el yo y desde el nosotros; que el cuerpo accione también desde lo pre-objetivo, desde el conocimiento sedimentado en el cuerpo, esa experiencia “embodied” que permite otros modos de comunicación, de relación. Descoyuntar una voz deslegitimada por el estigma para legitimarse desde nuevas identidades, pero también desde el impulso del cuerpo, de la expresión y la creación.

Desde Nikosia la intención es que cada uno, más allá de saberse perteneciente a un determinado grupo, desarrolle un tipo de identidad que le permita reconstruir su estar en el mundo desde ese nuevo lugar, que se promueva la regeneración de una suerte de utilidad, de función, de rol social dentro de la comunidad, que finalmente re-construya en tanto ser social y activo. (Correa-Urquiza 2005: 180)

Si bien Nikosia se dedica principalmente a la comunicación radiofónica, la comunicación verbal, no es la única utilizada. La palabra es viva voz, pero también los abrazos, el cariño, una mirada tranquilizadora, una sonrisa de alegría de alguien que hace tiempo que no te ve, un alarido de felicidad cuando algo bueno sucede al grupo como colectivo, o cuando algo bueno sucede a un miembro del cuerpo. Se permite expresar las emociones de diferentes maneras, desde el barullo por la excitación y la alegría; el espanto porque un tema toca de lleno; posiblemente un llanto o un silencio deprimido cuando algo afecta a uno, y de alguna manera, también al grupo.

No pretendo hacer una representación idealista y alejar cualquier problemática o conflicto de este espacio; las cosas no siempre fluyen con la armonía deseada. En Nikosia también se enfrentan subjetividades, opiniones, pensamientos, sentimientos, emociones, puntos de vistas. Pero el hecho de solventar los conflictos como grupo, llevarlos a una asamblea y dar sostén individual tomando en cuenta la heterogeneidad y la casuística, hace que cada uno pueda exponer la subjetividad sin tapujos, sin sentirse objetivado o significado a partir de preceptos sociales, morales o médicos. Supone que el sujeto, a pesar de la heterogeneidad y la diferencia puede actuar en colectivo, como ente único que camina y se sostiene a base del respeto de las subjetividades.

Sucedan cosas simultáneas en ese espacio. Mientras se hace radio en sala de emisión, llena de ideas y de experiencias que esperan a salir por los micrófonos, el pasillo, adornado con diversos panfletos y pósters activistas, se llena de otros cuerpos con voces

que pululan, que se acercan y que de apoco generan vínculos. Algunos se sostienen más distendidos y armoniosos, y otras veces se quiebran. En la sala principal, con ventana y vista directa a las palmeras de la Plaza Real de Barcelona, se generan conversaciones en paralelo; a veces en torno al tema del programa de ese día, de otras actividades pasadas o futuras, cuestiones personales o invitaciones a compartir o discutir cosas. Todo sucede al mismo tiempo, en un espacio dividido físicamente, pero que forma parte de una misma experiencia. Los cuerpos van y vienen; entran en la sala de emisión, salen, interrumpen el camino con una charla en el pasillo, y llegan hasta al comedor para oxigenar y recibir un poco el aire o fumar unos cuantos cigarros, un elemento que a primera vista puede carecer de importancia, pero que forma parte de esas permisividades de Nikosia.

A veces surgen escenas conflictivas, donde “toca poner el cuerpo”, como explica Corre-Urquiza (2009). El simple hecho de permanecer en el espacio, de quedarse y hacer “el aguante” cuando un compañero se descompensa, supone formar parte de lo que sucede, es también interactuar, es comunicar que aunque en silencio, se está. Este tipo de escenas no sólo son vividas como la alteración de un sujeto, sino que es la alteración del espacio y de aquellos que lo ocupan. Bien podría uno levantarse y abandonar; pero la gente se queda, permanece ahí, se hace visible, se queda “en escena”. Esta estancia a pesar de los conflictos, supone un hacer grupal; cuando las cosas van en armonía, la armonía es para el grupo y para el individuo, y cuando algo se rompe, se rompe en todos, se comparten las escisiones y se regeneran de la mejor manera posible, también entre todos.

Cuando algo aqueja a uno de los nikosianos el grupo se preocupa, pregunta, llama, consuela. A veces es necesario sentarse en la mesa de la cocina, el espacio más alejado y privado de la radio que permite cierta intimidad a la conversación, para dar una contención individual que posibilita seguir haciendo en colectivo.

Lograr este espacio de posibilidad compartida, de superposición de experiencias y acciones no sólo es difícil, sino que en otros grupos donde también existe un eje común no siempre sucede.

Los preceptos y los prejuicios, lo objetivado y reflexionado puede ser desarticulado en Nikosia, y entonces surgir desde otros lados, desde otras ópticas y eso es lo que enriquece y alimenta al grupo.

El enfrentamiento existe en algún momento, pero éste es en si mismo parte de la acción de grupo. La discusión o alguna palabra desafortunada se convierte en acción grupal en

tanto el sujeto cuida del grupo, y el grupo del sujeto. Podemos pensar que allí donde uno se enfrenta es donde puede reconocerse y desarrollar la subjetividad y otras identidades (Basaglia 1972). Quizá, es mientras existen discusiones o peleas, que hay una subjetividad otra que permite diferenciarse y actuar aparte de la identidad que se ha desarrollado supeditada a la de enfermo.

Cuando esto sucede la gente se hace cargo, interviene, sostiene la subjetividad de uno, del otro, y del otro. Es de esta manera que se logra mantener la identidad subjetiva actuante del colectivo, como colectivo y simultáneamente la del sujeto.

En Nikosia la locura es un espacio posible, es una parte del todo dice Correa-Urquiza (2005), pero es desde la re-significación de la locura que la persona se siente integrada, acogida, un salir de la identidad de loco, pero a la vez ser loco desde las propias significaciones, dando una vuelta de 180° y convirtiéndose en un poder hacer y un poder ser.

Los cuerpos individuales van formando una rueda que gira y acciona produciendo discursos que se materializan en la emisión de los miércoles por Radio Contrabanda 91,4 fm, en la asamblea de los lunes donde se trabaja desde el consenso o la discusión, y en sus talleres de pintura, cocina, yoga, teatro o percusión. Nikosia es una rueda de manos agarradas; de tanto en tanto alguno se suelta porque lo necesita la persona o el grupo, pero el hueco queda para la vuelta, el lugar que cada uno ocupa es importante, está legitimado.

Los sentimientos y las emociones tienen cabida porque han sido significados desde la interacción dialéctica del cuerpo individual, social y político como grupo, pero también del dialogo que acontece en el cuerpo de cada uno de ellos. Estando en Nikosia se hace un “feeling-thinking” de lo que la locura supone, de lo que el cuerpo es simbólicamente en el mundo (cuerpo social), a la vez que se es un militante que lucha por derribar el estigma, ese muro simbólico que atraviesan de un lado al otro (cuerpo político), y al mismo tiempo, también, se puede simplemente ser y estar (cuerpo individual).

El espacio Nikosia es una utopía en proceso que pone de manifiesto lo humano, lo sensible, lo permeable del cuerpo, comprendiendo el amasijo de órganos que lo integran también como emocionales, desde el corazón que en su carácter simbólico nos traslada a los sentimientos, hasta el hígado o el estómago. Los músculos se permiten mostrarse emocionales, activos y recrear dicha acción como cuerpo individual, social y político, como cuerpo colectivo actuante. En Nikosia se va desnudo, a piel descubierta para curtirla; se permite el roce, el cariño y se es rizoma mismo del cuerpo nikosiano.

Cada tanto reina el caos que renace en creatividad o en un mal rollo, pero son esas acciones las que mantienen con vida hace más de diez años a Nikosia.

No vale ir a mirar a Nikosia sin accionar, hay que participar dice Martín Correa-Urquiza junto con los nikosianos, y cada uno participa desde esa expresión de la subjetividad, desde su cuerpo; se te está permitido exponer, exhibir y practicar, y eso se siente en el momento en que ser nikosiano supone actuar, y convertirlo en carne.

5. Conclusiones

Tanto Antonella como Irene son muy activas, tienen vida social, trabajan o han trabajado, son muy autónomas y no viven con su familia. Pero, hay unas pocas diferencias entre ellas, sobre todo, en relación a la exposición y formas de relacionarse con la enfermedad en relación a los otros. Antonella forma parte de Nikosia y es mucho más crítica con el sistema médico; me comenta que a pesar de haber vivido limitaciones por su diagnóstico, principalmente a nivel social, estos ya no le importa porque ha ganado otras cosas; ya no se avergüenza de su diagnóstico, porque ya “no está sola”. El sentido colectivo, el poder actuar desde la resignificación de la locura, me dice, la ha hecho ser mucho más tolerante y comprensiva con las personas, aceptar la heterogeneidad con más facilidad, y valorar las pequeñas cosas de la vida. Ha pasado a ver su problema como algo que no es sólo de ella sino que también lo tienen los demás, “es problema suyo si no entienden tu realidad” me decía en una ocasión. El sentirse parte de un colectivo que actúa en conjunto le permite sobrepasar el estigma (aunque cree que aún queda mucho por hacer) comprendiendo que ella es mucho más que un diagnóstico. Ya no teme decir su problema, porque éste lo tiene también el afuera, con lo que genera relaciones en las que el problema es compartido y toca poner desde ambas partes para la interacción o la relación, y no sólo ella intentando encajar. Lo que más le preocupa ahora es la maternidad, porque su temor es que la mediación haya perjudicado su cuerpo; sus miedos han cambiado.

En el otro lado tenemos a Irene, una mujer con una gran autonomía y capacidad de acción pero que aún sigue escondiendo su diagnóstico porque “no puedes decirle a nadie lo que tienes, sólo a las personas más allegadas”. Irene se entiende como alguien que tiene una enfermedad, que es normal, pero sigue encontrando una serie de limitaciones que podrían, probablemente, borrarse o reducirse si encontrara un cuerpo

colectivo que la acoja y donde pudiera desarrollarse como en su casa, por ejemplo, donde pregunta a su madre si los pensamientos que tiene son reales o no, porque la “ayuda a razonar que cosas son de la realidad y que cosas no”. Esto la tranquiliza, es una práctica habitual en Irene, incluso estando en el trabajo ha llamado a su madre, como dice ella, “para razonar juntas la paranoia”. Sin embargo, ni en sus salidas con amigas, ni en el trabajo, ni en las clases de cocina, o en el curso de Inglés Irene puede preguntarle a la gente si los pensamientos que le vienen son reales. Es consciente de las limitaciones que aún soporta y le genera un gran malestar y no ha encontrado un espacio en el que poder desplegar su subjetividad o poder ser sincera en relación a las cosas que siente y percibe vinculadas a la sintomatología de la esquizofrenia o los malestares emocionales y sociales que esta le provoca. Se siente cómoda con su madre y el psiquiatra para hablar del tema, nadie más. Esto genera unos niveles de estrés en la madre que a veces es muy difícil de gestionar por la carga de responsabilidad que conlleva, y genera conflictos en las relaciones de todo el núcleo familiar.

Antonella e Irene han hecho propios sus cuerpos, viviendo el dolor de formas diferentes, pero muy suyas y particulares. El caso es que el problema no radicaría sólo en la capacidad de cada uno de hacer propias las experiencias del cuerpo, sino que simultáneamente el mundo de vida sea también agenciado en tanto no escapa a las experiencias corporales, sino que forma parte de ésta. Para hacer propio el mundo de vida, formar parte de un cuerpo colectivo puede resultar productor de “agency” y sobre todo, productor de espacios de posibilidad para desarrollarlo.

La enfermedad se experimenta a través del cuerpo, y éste no es simplemente un objeto físico, sino una parte esencial del yo (Good 1994). Cuando la “enfermedad mental” sucede no sólo cambian cosas en el sujeto sino que cambia el mundo de vida, las relaciones, la cotidianidad. Cuando me refería al dolor crónico como modo de comprender la enfermedad mental, quería poner de relieve como la experiencia de la enfermedad se extiende a las diferentes facetas y roles de la vida. Al mismo tiempo, el sufrimiento que desencadenan los síntomas de la patología así como sus consecuencias relaciones y sociales afectan también a las personas de alrededor. De alguna manera, la intención era mostrar que el cuerpo es ocupado por el sistema experto, e incluso, muchas veces la propia experiencia del afectado.

La identidad de enfermo y las imposibilidades que ésta presenta, es construida también de por esa distinción popular entre el mundo de la realidad objetiva y el de la experiencia subjetiva que provoca estragos en el tratamiento del dolor en el “cuerpo

social” y en el “cuerpo político”, como explica Good (1994), cuando el sujeto se ve inmerso en un mundo que ha cambiado y que no le presta las mismas oportunidades que a los no diagnosticados.

Las narrativas escogidas muestran cómo el dolor es vivido en el cuerpo y cómo esas sensaciones que entendemos como pre-culturales pueden ser resignificadas desde otros lugares cuando el sujeto las hace propias. El trastorno mental suele adherirse a la geografía mental y pocas veces pensamos las consecuencias “corporales” en tanto son y construyen el yo.

A veces la apropiación del cuerpo y su experiencia se da desde el sujeto mismo, prolongándose y extendiéndose a la acción, como es el caso de Antonella y su creación artística. Otras veces, se está a caballo entre la apropiación de la experiencia del cuerpo, pero no poder accionar siempre desde la subjetividad, y tener que esconderse o limitarse por el estigma. Secuestrar la enfermedad para resignificarla puede originarse desde lo colectivo, como es el caso de Nikosia, que posibilita casi una regeneración molecular “gramsciana”, ya que, desde la acción de legitimar la voz y crear un espacio de posibilidad otra, el sujeto adquiere nuevas formas y puede relacionarse con el afuera desde otras identidades.

La acción del sujeto puede cambiar y transformar el espacio, y por tanto lo que puede acontecer en él; otras veces, es el espacio y lo que en éste acontece lo que transforma las posibilidades de acción del sujeto.

El dolor crónico es crónico porque permanece y el sufrimiento de los afectados no culmina en el paliativo de la medicación, o en un programa de reinserción laboral; las aflicciones se perpetúan en las relaciones afectivas, en las posibilidades anuladas o mermadas, en la ausencia de comprensión, o en el sentirse fuera de lo social. El hecho de poder ser sin preceptos morales o sociales, ya sea en casa o en un espacio colectivo o en el afuera, renueva, y estos cambios se hacen manifiestos en la acción que el sujeto puede cometer. Se abre el abanico de la capacidad de acción y se reconstruye un “agency” que habría sido acuartelado por el diagnóstico. Cuando el mundo de vida entra en el laberinto del “pain-full world”, surge la necesidad de detectar el “pain behaviour” para poder trabajarlo y construir terapéuticas que muevan el eje, que dinamicen el estatismo y el estancamiento en la identidad de enfermo que es experimentada desde el diagnosticado y desde aquellos que acompañan a éste en lo cotidiano. Experimentar el dolor del rechazo, la incompreensión y el estigma, es vivido en carne propia pero también en carne amada. Resignificar para la nueva acción o

accionar para resignificar supone un nuevo cambio en el mundo de vida de los afectados. Por ello, la etnografía de la experiencia que proponen Kleinman y Kleinman (1991) es de fundamental importancia en nuestra labor como antropólogos, sobre todo, cuando entendemos la etnografía como dialógica, ya que por su marco epistémico puede resultar como instrumento para la creación de políticas interculturales de promoción para la salud a partir de fundamentos de este método de conocimiento como la reflexividad, el relativismo metodológico y la relación dialógica entre saberes expertos y profanos (Martínez-Hernández 2010). “Cuando el sufrimiento no se alivia, tampoco el relato adquiere autoridad, y el yo se ve amenazado de disolución” (Good 1994: 223). Prestar nuestra metodología que permite un espacio de posibilidad horizontal de escucha y diálogo, puede resultar terapéutico en tanto podría calmar aquellos sufrimientos devenidos de la deslegitimación de las voces afectadas.

Bibliografía

Basaglia, F. (1972) *La Institución Negada: Informe de un Hospital Psiquiátrico*. Buenos Aires: Ed. Corregidor.

Carel, H. (2011) “Phenomenology and its application in medicine”, *Theor Med Bioeth*, 32: 33-46.

Comelles Esteban, J. M. (2013) “De la locura como exceso a la locura como enfermedad”. En AA VV Razón, Locura y Sociedad. Una Mirada a la Historia del Siglo XXI. Madrid: Asociación Española de Neuropsiquiatría/ 51.

Correa-Urquiza, M. (2005) “Radio Nicosia: Propuestas para una inclusión real que derive en eje de nuevos caminos terapéuticos”. En *Primer Congreso La Salud Mental es Cosa de Todos. El reto de la Atención Comunitaria de la Persona con Trastorno Mental Grave desde los Servicios Sociales*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, Secretaria de Estado de Servicios Sociales, Familias y discapacidad, Instituto de Mayores y Servicios Sociales.

Correa Urquiza, M; Silva, T.; Belloc, M; Martínez Hernández, A. (2006) “La evidencia social del sufrimiento. Salud mental, políticas globales y narrativas locales”, *Revista Quaderns*, 22: 47-69.

Correa Urquiza, M. (2009) *Radio Nikosia: La Rebelión de los Saberes Profanos. (Otras Prácticas, Otros Territorios para la Locura*. Tesis Doctoral. Departament

d'Antropologia, Filosofia i Treball Social. Universitat Rovira i Virgili. Disponible online en Tesis Doctorals en Xarxa, TDX:

<http://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/8437/Tesi.pdf?sequence=1> Depósito legal: T-643-2010

Csordas, T. J. (2002) "Body/Meaning/Healing". En Csordas, T. J., *Embodiment as a Paradigm for Anthropology*. New York: Palgrave Macmillan.

Csordas, T. J. (2004) *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*. New York: Cambridge University Press.

DiGiacomo, S. M. (1995) "A Narrative Deconstruction of 'Diagnostic Delay'", *Second Opinion*, 4, 20: 21-39.

DiGiacomo, S. M. (2013) "La Metáfora como Enfermedad: Dilemas Postmodernos en torno a la Representación del Cuerpo, la Mente y el Padecimiento". En Martínez Hernández, Á., Masana, L. y DiGiacomo, S., *Evidencias y Narrativas en la Atención Sanitaria. Una Perspectiva Antropológica*. Tarragona/Porto Alegre: URV Publicaciones y Rede Unida.

Gauchet, M. y Swain, G. (1980) *La Pratique de l'Esprit Humain: L'Institution Asilaire et la Révolution Démocratique*. Paris: Gallimard.

Good, B. J. (2003) [1994] *Medicina, racionalidad y experiencia: Una perspectiva antropológica*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

Goffman, E. (1961) *Asylums: Essays in the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*. Garden City: Doubleday.

Goffman, E. (2008) [1963] *Estigma: La Identidad Deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.

Gracia Arnaiz M. y Comelles Esteban J. M. (eds.) (2007) *No comerás. Narrativas sobre comida, cuerpo y género en el nuevo milenio*. Barcelona: Icaria.

Huertas Garcia-Alejo (2012) *Historia Cultural de la Psiquiatría: (re)pensar la locura*. Madrid: Catarata.

Jackson, J. (2004) "Chronic pain and the tension between the body as subject and object". En: Csordas, T. J *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*. New York: Cambridge University Press.

Kleinman, A. y Kleinman, J. (1991) "Suffering and its Professional Transformation: Toward and Ethnography of Interpersonal Experience". *Culture, Medicine and Psychiatry, Good, B.J. Ed.*, 15, 3: 275-301.

- Lantéri-Laura, Georges (1972) “La chronicité dans la psychiatrie française moderne. Note d'histoire théorique et sociale”. *Annales E.S.C.*, 27, 3:548-568.
- Léfèbvre, H. (1976) *Espacio y política*. Barcelona: Ediciones Península.
- Lupton D. (ed.) (1999) *Risk and sociocultural theory: new directions and perspectives*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Lupton, D. (1993) “Risk as Moral Danger: The Social and Political Functions of Risk Discourse in Public Health”. *International Journal of Health Services*, 23: 425-35.
- Martínez-Hernández, À. (2009) “Más Allá de la Rehabilitación Psicosocial”, *Cadernos Brasileiros de Saúde Mental*, 1, 1.
- Martínez Hernández, À. (2010) “La Etnografía como Dialógica: Hacia un Modelo Intercultural en la Políticas Sanitarias”. En: Checa y Olmos, F., Arjona Garrido, Á. Y Checa Olmos J. C. (eds.) *Transitar por Espacios Comunes. Inmigración, Salud y Ocio*. Barcelona: Icaria Antrasyt.
- Masana, Lina (2013) *El temps del mal. L'experiència i la gestió de la cronicitat en adults*. Tesis Doctoral. Departament d'Antropologia, Filosofia i Treball Social (DAFITS), Universitat Rovira i Virgili (URV). Disponible online a Tesis Doctorals en Xarxa, TDX: <http://www.tdx.cat/handle/10803/119547>.
- Menéndez, E. L. (1984) “El Modelo Hegemónico: Transacciones y Alternativas Hacia una Fundamentación Teórica del Modelo de Autoatención en Salud”. *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 3: 83-121
- Pizarnik, A. (1965) *Los Trabajos y las Noches*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Pizza, G. (2005) “Antonio Gramsci y la antropología médica contemporánea. Hegemonía, “capacidad de actuar” (agency) y transformaciones de la persona”. *Revista de Antropología Social*, 14: 14-32.
- Schutz, A. (1967) *The Phenomenology of the Social World*, G. Walsh and F. Lehnert, transo Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Scheper-Hughes, N. y Lock, M. (1987) “The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology.” *Medical Anthropology Quarterly*, 1, 1: 6-41.
- Sontag, S. (1980) *La Enfermedad y sus Metáforas*. Barcelona: Muchnik.

CORAZONES RE-HECHOS: BIOPOLÍTICA, RIESGO Y DISPOSITIVO EN UNA UNIDAD DE HEMODINÁMICA

José-Luis Anta

jlanta@ujaen.es

Universidad de Jaén

“La filosofía define el mundo mediante las imágenes de las palabras; debe surgir del corazón para poder describir el mundo fielmente, puesto que ese sutil órgano es el que percibe las correspondencias entre las sutilezas de la conciencia y los niveles de existencia”. (Hillman 1999: 20)

“Tiene más vida ese mapa de oscuros contornos que el corazón que bombea, apresurado, una sangre que ya no es suya”. (*La sombra de la curva*, Macky Corbalán 2007)

1. Cuando entendemos el mundo desde un espacio llamado razón tendemos, a lo Blaise Pascal, a pensar que el corazón tiene sus razones y que la razón desconoce. Estas razones del corazón, que el propio Pascal entendía como una suerte de instinto intelectual, no pueden ser otras que aquellas que se proponen desde lo que ese músculo simboliza en el imaginario colectivo: el amor y sus maneras, más o menos físicas, de entender la representación de las formas *humanas*. Pero si como metáfora del amor en el mundo contemporáneo el corazón ha tornado su fuerte en una forma, más o menos imprecisa y desubicada, pero en última instancia como una representación no tanto de un órgano corporal sino como un elemento ajeno y diferenciado, en la medida que es realmente autónomo y más cercano a la idea de reliquia, al estilo de esas iconografías tan cursis como desgarradoras del "Corazón de Jesús", que dé el músculo con el que trabaja la medicina. Sea como fuere, la fuerza de la representación del corazón, como aparataje del supuesto sentimiento del amor, es una clave básica de un Occidente que ve en las partes del cuerpo, en sus órganos y "trozos", una gran metáfora de lo social y sus formas de inscribirse y mostrarse. Esta importancia de la representación del corazón, sólo equiparable en otros niveles a los pechos de las mujeres y, sobre todo, el pene, tiene una suerte de corolario: no sólo representa los conceptos del amor romántico y todos sus mitos y fetichizaciones, sino que por extensión es la idea básica del lugar donde se expresa la vida humana. Consecuentemente el corazón es por encima de cualquier otra idea un elemento icónico que tiene la capacidad de tomar una fuerza especial como representación del amor, en

primera instancia y, por extensión, de toda vida. Como símbolo de la vida nos da a entender que tiene la capacidad de fundar una serie de narrativas concretas sobre la manera como la sociedad Occidental entiende la vida y los lugares en que se concentra, dando lugar a una interesante simbología que tiene toda la riqueza de un texto interpretable y que podemos desarrollar genealógicamente, dando lugar a un mapa más o menos preciso de las formas de identificar la corporalidad y su identidad.

Es esta representación del corazón como centro, como forma concreta de la vida, con su permanente mirada desde lo propio, desde un ejercicio simbólico histórico-local, lo que significa que existe toda una multiplicidad de culturas que han dado a este órgano algún tipo de significado, generalmente porque lo ponen en el centro del discurso vital, de una manera simplista, pero simbólicamente muy compleja, porque representa la potencia de la acción humana, incluso porque es el objeto que más veces ha *soportado* las virtudes humanas. De la misma manera el corazón –en cuanto objeto representado– tiende a presentar una cierta autonomía que le aleja, no sólo de una primera mirada biomédica, sino que lo propone como parte de un discurso que tiene algo de universal y parece, sin duda, concentrar en cada sujeto una serie de elementos generales. No hay comunidad tras la idea de que el corazón es un órgano vital que bombea la sangre de muchos de los seres vivos de este planeta, la capacidad para obviar esta realidad es parte de toda una mitología al respecto de como socialmente el corazón es visible y virtualmente un cúmulo de virtudes socialmente visibles. Pero el corazón, el órgano con el que trabaja la medicina parece una paradoja del anti-romanticismo social: no visible, repetible, manejable, sustituible, vulnerable, muscular, aparentemente irregular y “autopoiético”. Todo un mundo de características que lo alejan de ese corazón de fresa y amapola que se representa en las “poppy-cards”. Este doble juego de realidades frente a lo específico del corazón permite llegar a una serie de conclusiones que tienen que ver, por un lado, con las formas visuales e imaginativas con las que las sociedades representan elementos conceptuales complejos (Høystad 2007), el amor, pongamos por caso, y, por otro, con la construcción de un cuerpo donde se suman sinérgicamente una serie de órganos (funciones), procesos y dinámicas que mecanizan la idea básica de la vida, y del cual la medicina construye en forma de trama bioquímica.

Las invocaciones al amor en el mundo contemporáneo sólo tienen parangón si lo hacemos con su otra cara, la economía, de manera que el corazón, en cuanto forma de representación de esa cita constante al amor, es sin duda el elemento clave de nuestro *logro* como sociedad. De hecho sólo el elemento triangular femenino/feminista o las manos estiradas (asociadas al fascismo) o el comunista y reivindicativo puño han llegado a tener en ciertos momentos tanta

fuerza como la representación del corazón, definitivamente asumido como parte central del discurso social con respecto a, primero, el amor, luego a las virtudes y valores sociales y, por último, a la centralidad de la vida. Esta enorme proliferación de formas visuales en torno al corazón no es sólo parte de un discurso que funda una cierta política organicista y mecánica de cómo funcionamos, en la medida que aunamos cuerpo e idea en una misma corporalidad, sino que además da lugar a tener un sistema de representaciones que permiten una rápida y efectiva manera de representar todo un mundo de enormes complejidades en torno a los sentimientos, los valores y las prácticas sociales. William Harvey, el descubridor de la circulación mayor en el siglo XVII, dio con algunas de las claves que escondía este órgano y las “capacidades” que proponía la medicina en consecuencia: sacó del corazón las formas concretas que lo relacionaban con los sentimientos y lo situó en el centro del cuerpo utilizando analogías de carácter natural (aristotélicas), concretamente con el sol como fuente de vida y las políticas regias, como centro y control del mundo social (Laín 1976). Una mirada muy natural, política y corporal que hacía del médico y su razón un fiel “policía”.

2. De la misma manera, el quirófano (en esta unidad, la sala de hemodinámica) es entendido como un enorme campo de batalla, esta vez no tanto contra un grupo de sujetos zombis que hacen mecánicamente lo que se les dice y actúan en consocia, sino de un todos contra todos, donde tras la evidencia de un cardiólogo haciendo una intervención y luchando contra una enfermedad se encuentra un sistema que libra una guerra política y económica en relación a unos recursos muy sustanciales, codiciados y prestigiosos. La unidad de hemodinámica es un espacio particularmente visible a muchos niveles, no sólo porque se trata de una manera aparentemente nueva una serie de dolencias, sino porque el alto nivel de especialización, tecnificación en los procedimientos y respuesta a un sistema ambulatorio la hacen parte de un modelo nuevo de entender la asistencia sanitaria, donde es más fácil controlar el gasto y contener la medicina de alto impacto. Así pues, la unidad de hemodinámica es un espacio altamente visualizado por parte de las economías políticas que permiten, además, por su especial manera de trabajar, una suerte de maridaje entre las empresas de tecnología sanitaria, los profesionales, con sus múltiples visiones y sensibilidades (Escaned 2007, 2008), y los “nuevos” gestores políticos.

El síntoma es, en la medicina actual, el resultado de una larga discusión sobre la capacidad de sentir, de manifestación, comparación y observación de los sujetos, y que definitivamente hace referencia a la expresión subjetiva que da un enfermo de su estado corporal, que reconoce por medio de la percepción, el cambio o anomalía de sí mismo (*self*) y causado por

un estado patológico o enfermedad. El síntoma es un aviso útil de que la salud puede estar amenazada, sea por algo psíquico, físico, social o por una combinación de las mismas. En la medicina occidental se entiende por signo clínico cualquier manifestación objetivable consecuente a una enfermedad o alteración de la salud, y que se hace evidente en la biología del enfermo. La semiología clínica es la disciplina de la que se vale el médico para indagar, mediante el examen psicofísico del paciente, sobre los diferentes signos que puede presentar. Un signo clínico es un elemento clave que el médico puede percibir en un examen físico, en contraposición a los síntomas que son los elementos subjetivos, percibidos sólo por el paciente, útil de que la salud puede estar amenazada sea por algo psíquico, físico, social o combinación de las mismas. Toda una estructura lógica que centra sobre el cuerpo toda una voluntad ideológica de entenderlo como una unidad repetitiva, incapaz de crear sinergias y alejado de los principios históricos y culturales que lo animan, interpretan y significan. El cuerpo es en esta mirada un espacio somático donde la enfermedad es sólo una razón dentro de categorías cerradas y estancas, tanto sobre el cuerpo, tanto más sobre su interpretación.

En realidad toda esta medicina está proponiendo la ruptura, o más bien el abandono, de la idea básica de que el paciente tiene una enfermedad, alejando la relación entre lo que la enfermedad construye en el paciente y su posible solución. Es decir, lo que nos plantea la razón médica es que no hace falta experiencia en torno a lo que ocurre con el corazón. Entonces, lo primero es que niega la experiencia de la enfermedad, esto es, el vínculo que establece la enfermedad como mediación entre el paciente y la sociedad, y, segundo, se rompe con la idea de que el médico tenga cualquier tipo de experiencia con el paciente, el cual es una suerte de mecánico que simplemente está ante una máquina que se puede sin duda arreglar. Este enfermo no es un otro, es una suerte de integrado en la estatalización de los cuerpos, en la delegación de lo propio en función de un bien superior, un igualitarismo. Todo al final es un plegamiento a un doble ejercicio, por un lado aquel que convierte el sistema sanitario en una enorme maquinaria comercial y, por otro, un adelgazamiento del propio sistema estatal-sanitario, que absorbe la idea del cuidado. Por eso mismo el Estado ya no cuida, es sólo un gestor de un sentimiento enfermo en la práctica médica y que sirve para justificar la disciplina y control de los cuerpos. Así, la nueva metáfora del corazón no es tanto que sea un órgano para la vida, sino un lugar para la mecánica comercial, estatal y biopolítica.

Y lo que hace la angioplastia, el “stent”, es en cierta medida una construcción muy interesante de la moderna tecnología médica contemporánea, permite una aplicación e intervención rápida y eficaz, reduce la idea del hospital tradicional lleno de camas ocupadas por gente en observación y permite un juego entre lo más moderno, más tecnológico, casi de medicina

espacial, con materiales, técnicas y protocolos altamente técnicos y especializados, que en cierta medida benefician a las empresas que fabrican el material, de la misma manera la alta especialización permite la reducción del costo de formación del médico generalista, con un alto beneficio político, ya que pone las estadísticas de coste-beneficio, dando la efectividad de la unidad, en números altísimos. En efecto, la lógica médica que se desarrolla en la unidad de hemodinámica produce una cirugía de bajo impacto en dos sentidos: en uno porque reduce costos y los que produce están más concentrados y son más reconocibles y, en otros porque reduce el costo de personal, los tiempos de hospitalización, los gastos hospitalarios de sistemas auxiliares y de apoyo, así, como de servicios especiales (quirófanos, post-operatorios y las unidades de cuidados intensivos). Todo esto crea una cierta idea, por un lado de que existe una medicina mayor, dedicada a salvar vidas de manera efectiva y rápida, económica, social y políticamente justificable, y una medicina menor, dedicada a la prevención. Estas dos medicinas son, en definitiva, una cristalización de dos elementos claros: una individualización del paciente y del médico, donde cada uno es responsable de sus propios actos, y por otro lado en un cuerpo social que ve en la medicina un proceso técnico sobre la corporalidad de manera experta, concreta, cerrada, y aséptica, un alejamiento de todo aquello que tiene que ver con la promoción de los saberes populares, y que tienen un reconocimiento explícito de lo que la gente hace bien. Una suerte de amalgama donde la medicina se entiende no sólo desde lo sanitario, sino, también y sobre todo, desde lo político, visualizándose como una parte determinante de las actuales biopolíticas postcapitalistas sobre los cuerpos y sus riesgos.

De hecho, la enfermedad, o más bien el enfermar, es una imposición de un código externo a la experiencia del sujeto. Una idea que sólo existe en nuestra civilización occidental, pues en otros lugares/tiempos o no hay concepto para llamarla, o bien, es sólo el resultado de una transgresión del sujeto hacia su entorno, una suerte de desequilibrio que puede re-establecerse cuando el sujeto toma conciencia y repara la transgresión. Sin embargo, en el sistema de la razón médica, tan técnico como experto, se instala en la dinámica de observar el cuerpo de sujeto, no como el primer hábitat, sino como un lugar donde se pueden producir anomalías, alteraciones, todas posiblemente tratables por otro, el médico, que tiene el poder-saber para hacerlo dentro de una lógica de la razón. En cierta medida es una negación de “la enfermedad como camino” (Dethlefsen & Dahlke 2009), en que habría que dejar de victimizar al sujeto que enferma y proponerlo como un sujeto activo que escoge un camino, acaso que está en un proceso. Pero también la razón médica atenta con la metáfora de Susan Sontag (1996), en la que el sujeto recibe un pasaporte para transitar por un nuevo país, el país de los enfermos, una vez que ha sido reconocido como “ciudadano enfermo”. En efecto, la medicina niega al sujeto

la posibilidad de una relación comprensiva y activa –interiorizante y de la responsabilidad– con su propio corazón, que tiene que mirar, una vez pasa por la intervención, como una parte que se le vuelve extraña, enferma y ajena, que sólo responde a los tratamientos externos. Un órgano, ya sólo un objeto, que al reconocerse como enfermo se construye desde esa imagen de ser la parte corrupta del sistema, en virtud de lo cual ha de acudir a la razón política sanitaria, policial, para que retorne a la normalidad “legal”. Por otra parte, está el médico, el cardiólogo, que por la presión de un sistema externo, al que debe entregar, devolver, la unidad que el sujeto enfermo en correcto funcionamiento, para reingresarlo al sistema productivo, rompe la relación médico-paciente y lo convierte en un objeto padeciente, consiguiendo una unidad “arreglable”. En cualquier caso, la relación causa-efecto, hábitos de vida-enfermedad, tal cual lo entiende la razón médica rompe la idea de experiencia de cualquier tipo al anular la posibilidad de que los sujetos pacientes no pasen de ser objetos padecientes, no puedan, en definitiva, reincorporar la acción activa (tener un hábito, hacer algo, comer o beber) que les llevo mecánicamente a estar enfermos de su, nuevo, estado pasivo y victimizado donde son reducidos a la dependencia absoluta del sistema biomédico.

3. Pero hay un segundo sentido tras todo esta manera de hacer: se produce un bajo impacto en la corporalidad, al no proponer directamente una relación entre lo que se cura y lo que lo produce. Y generalmente el paciente minimiza el impacto de la intervención porque sólo lo vive como un pinchazo. Podría afirmarse que el “stent” propone una forma paliativa de sanidad que no hace que el cuerpo se haga presente, no deja una marca, no deja una secuela y evita la idea de que exista una relación entre los diferentes órganos del cuerpo. Pero, a su vez, el “stent” es el inicio de un mundo nuevo: un mundo de especialistas, de enfermedades y técnicas únicas, de una medicina a la carta, pero que a su vez puede masificarse con “stent” de calidad media-baja, y que globaliza un tratamiento sobre otros órganos basados en otras especialidades. El cuerpo ya no es ni una tumba, ni mucho menos un templo, sino un complejo entramado de realidades biológicas, técnicas y miradas sociales. El cuerpo, vía “stent”, es sólo un vehículo de una forma de vida supeditada a la gestión del riesgo. La enfermedad ya no es un mal, sino la consecuencia de un riesgo mal gestionado. Se inaugura, así, pues, la idea un mundo posthumano lleno de gente cateterizada, con un buen número de chips de control y de disciplinamiento bioquímico de carácter farmacológico. En definitiva, es la culminación de una biopolítica que empezó con la nueva medicina de las prótesis y las ideas de cuerpos que ya no sólo son Atlas, sino sobre todo partes mecánicas. Consecuentemente todo esto no sólo es una vida “cyborg” es, ante todo, la verdadera vida del

“cyborg”. El “stent” es uno de los dispositivos más pequeños y que más vida dan, claro que es una vida nanotecnológica, una vida que no tiene más sentido que lo proporcionado en la física del cuerpo. El “stent” y el marcapasos dan vida, pero no dan experiencia, ni textura, ni contenido a la vida. Además, es una vida supeditada y sin posibilidad de acceder a tener una experiencia y pone, digamos, en un razonamiento extremo, al paciente en un lugar en el que ya no es libre de morir, en una carencia de una ética de la vida. Todo el sujeto es al final un producto de la ética médica, donde el corazón es sólo una máquina, altamente precisa y predecible.

Cuando se rompe el acuerdo que existe entre la narrativa y la performatividad es cuando aparece el síntoma, que trata el experto por medio de sus pruebas para determinar la ruptura y evidenciar los signos clínicos. Lo que establece un doble juego narrativo: por un lado la posible vivencia de la enfermedad y por otro la narrativa experta, ajena, externa, interesada y desvinculadora. Para toda una nueva mirada de científicos post-racionalistas, neo-funcionalistas y positivistas, en clara sintonía con un grupo de políticos tecnócratas, el cuerpo humano es una nueva oportunidad, un nicho –es decir, un dispositivo más que un paradigma–, donde imponer más miradas, más ideologías, más normalidades, más enfermedades y más mercado. Y, así, el proceso por el cual un paciente, definitivamente un objeto pasivo del sistema, es diagnosticado y se decide intervenir tiene una gran carga de mecánica, donde los engranajes tienden más a funcionar por una fuerza ajena que por una voluntad de las partes por colaborar. A la unidad se llega, fundamentalmente, de dos maneras: o como paciente programado –como antes describimos– o por una urgencia, que según el protocolo funciona intentando resolver un problema no valorado anteriormente, donde se trabaja sobre el cuerpo en función de la inmediatez. El tiempo es, en este sentido, el vehiculador de la mecánica y el paciente es reducido a una objetualización sobre la que se trabaja en función únicamente de un resultado directo. Las urgencias son, obviamente, un espacio donde lo imperioso es la conservación de la vida y casi todo se ve reducido al restablecimiento de un cierto criterio vital, no se trabaja en la recuperación de un equilibrio, aunque a posteriori pueda ser así, sino más bien en la consecución de ese fin: que se den los mínimos para que la vida del paciente tenga continuidad. El acuerdo de protocolo está cerrado en realidad con el corazón. En última instancia para esta nueva mirada el cuerpo ya no es un soporte, ni mucho menos un generador y contenedor de vida, sino una oportunidad para entender ideas que son ajenas al cuerpo y que, sin embargo, lo vinculan con una realidad de expertos dedicados a crear o a aprovechar dispositivos que son tanto conceptuales como físicos y que centran la atención sólo sobre la idea de los objetos que funcionan en el mercado. Este nuevo cuerpo como oportunidad (de

mercado), centrado en la idea de la mirada científica, médica, económica y política regresa a la idea de que la gestión de la corporalidad es un asunto social de primer orden. Y cuando se ve en el sistema que hace funcionar una unidad de hemodinámica es indudable que las enfermedades del corazón e, incluso, su funcionamiento anormal, no puede ser entendida sino como parte de un tratamiento: la intervención con la incorporación de un aparato técnico sobre una arteria, que tiene un beneficio directo e incuestionable para las empresas que suministran todos los elementos técnicos y materiales que hay en la unidad.

En una operación quirúrgica clásica la agresividad del tratamiento, la invasión y el abandono absoluto y rotundo del paciente hacen que todo parezca delegar la idea de humanidad a un saber, el médico, que operará en ese cuerpo con una visión muy real y global de múltiples órganos y sistemas de funcionamiento. Sin embargo en el sistema de la angioplastia el paciente está consciente y puede observar lo que se le hace, sin embargo no ve nada, el saber está tan tecno-fichado y concentrado, tan especializado, tan fuera de un marco de contexto global, que no puede tener una idea experiencial, transformadora de su realidad. Se mantiene, en este sentido, una suerte de circulación tautológica, donde explicación y síntoma están en manos del experto, de la razón médica, y el sujeto no puede integrar y ni establecer ninguna experiencia de lo que le ocurre. En efecto, en la unidad de hemodinámica la maniobra tecnológica-social de lo que allí se produce no es sino la representación teatral de un procedimiento que opera sobre las categorías médicas, dando lugar a una suerte de doble mirada, por un lado, la de que estamos ante una práctica donde el sistema de acercamiento, la angioplastia, crea la categoría médica asociada a las arterias obstruidas y, segundo, que no establece una cura, sino un sistema de incorporación mecánica que da apariencia de normalidad a lo que ya sólo es una corporalidad medicalizada. El cuerpo es, en este sentido, una parte de una vida prestada, acaso de una vida "mal vivida", de una vida que desde el riesgo humanizado ha puesto en entredicho el código racional de todas esas categorías, biologizadas y posthumanas. La vida ya no es una delegación a lo social, a lo cultural, a lo político, cuanto más una vida mecanizada por categorías técnicas. En la unidad de hemodinámica se escenifica, así, la vida en una sociedad post-humana, donde el control y adjetivación de los cuerpos se hace desde la imposibilidad de sentir la experiencia de ser operado como un enfermo, sino en la medida que se está en una situación de riesgo. Se niega, así, lo que es la vida y el lugar donde podría estar en el peligro de ser transformada y sentirla como parte de una identidad subjetiva.

4. El corazón ha tenido, en su breve camino como objeto médico, un devenir íntimamente asociado, por un lado, a las implementaciones tecnológicas y por otro a su visualización, cada vez más, como un mecanismo autónomo, mecánico y diferenciado. Todo ello ha dado lugar a ver el corazón más que como un hecho, como la capacidad que tiene de ser una bomba del sistema sanguíneo, como un espacio particular asociado a la idea de enfermedad. De ahí que gran parte de la creación de la categoría médica con respecto al corazón tengan como principal mirada las posibilidades de intervenir sobre él. Hasta el punto de que una de las enfermedades asociadas al propio corazón, el infarto de miocardio sea, en gran medida, el elemento médico definitorio del siglo XX (Escaned 2009: 28-29), tanto porque en este siglo se ha desarrollado todo un mundo de técnicas para intervenir, cuanto que es el siglo que ha visto cómo esta enfermedad se ha convertido en el eje central de un discurso médico y sanitario. Incluso se puede afirmar que ha sido el órgano al que se le atribuye el número más grande de mortalidad no natural. Pero a esta razón se ha de sumar que es sin duda el lugar donde la tecnología médica ha puesto un énfasis y es obvio que al día de hoy ya no sabemos si fue antes la enfermedad o el producto comercial dedicado a paliar, curar o intervenir. La frontera que separa a la construcción de la enfermedad por parte de los desarrolladores comerciales de “stent” es tan débil como para sospechar que la enfermedad es parte de este entramado de condiciones biomédicas que son causa y efecto en el mismo momento. Y aunque el dispositivo médico haga parecer que la secuencia es primero la enfermedad y luego el tratamiento, ya que así se aplica sobre el paciente, la realidad es que las enfermedades coronarias son condiciones médicas asociadas a tratamientos técnicos “ad hoc”. Incluso entre los mismos expertos médicos la discusión es permanente, nada relaciona la bondad del sistema de apertura de las arterias y las moralidades asociadas al colesterol. Cualquier acercamiento desde este punto de vista, sin embargo, está cerrado a la discusión fuera de la razón médica que blindo el sistema tras imaginarios expertos y grandes dosis de datos de una supuesta dificultad técnica (Martín y Cruz 2009). El saber médico, cerrado sobre sí mismo, no es sino un mundo de fuerzas, de metáforas bélicas, que congela en su capacidad de operar desde las físicas y químicas sobre el cuerpo como una unidad biomecánica.

En este sentido el corazón deja de ser una metáfora social que representa la vida, el amor o la fuerza, para empezar a ser un espacio de la intervención y la conceptualización de la razón médica. Y es en este saber, ya concretado sobre la universalización de lo humano y su delegación en donde la medicina opera. Opera en su doble sentido, como espacio semántico de su práctica y como lugar donde se interviene para realizar procesos técnicos con los que paliar, solucionar o intercambiar partes o totalidades del corazón como órgano. El corazón de

la razón médica, fundado sobre una categoría propia y exclusiva, la cardiología, fue un largo descubrir, describir y relacionar que durante algo más de dos siglos saco a la luz, localizando de manera autónoma, un órgano que de alguna manera vivía en el misterio del interior del cuerpo. Pero este darle luz no ha sido un camino de iluminación, sino un camino de razones, ante todo, técnicas. El corazón de la razón médica es un órgano objetual asociado a unas prácticas concretas que no sólo le describen, sino ante todo lo intervenían en su relación a los riesgos que produce en la vida global su funcionamiento incorrecto. Este corazón ya no es un órgano con razones propias, sino que por el contrario es un espacio cargado de razones que lo explican y lo reconocen. Cuando en los primeros años 30 del siglo XX se toma conciencia de las enfermedades asociadas al corazón y, poco después, se significa la capacidad de intervenir con una cirugía intervencionista y violenta, a corazón abierto, se cierra un círculo donde la descripción y reconocimiento del órgano no dejaba ningún espacio a la experiencia de la vida, la enfermedad y el acuerdo ético. Desde que en el cambio del siglo XVIII al XIX se había propuesto que el corazón tenía una serie de ritmos, impulsos y frecuencias particulares y que de manera objetiva podrán ser reconocidos por el médico utilizando un nuevo objeto, el estetoscopio, el órgano ya no correspondía a la metáfora de la vida, sino a esa misma razón que le daba sentido, la medicina y sus atlas corporal. El corazón, más allá de la sangre que lo habita es el lugar nuevo de la experimentación médica, un objeto que parece tenerlo todo, desde vida propia a enfermedades localizadas. Consecuentemente, la lógica médica lo tomó como el centro de todo un discurso claramente mecanicista, preocupado de las movi­lidades y especialmente experimental (González Recio 1995). En esta temprana fase, antes de que la cirugía se haga la dueña del órgano, antes de que todo este mundo sea cerrado en la idea de la especialidad cardiovascular, la enfermedad está en relación a partes del cuerpo específicas, se nominaliza el órgano y su dolencia en una relación de exacta coincidencia, lo que daba lugar a un atlas de anatomía en relación a las enfermedades que se le asocian. El corazón ya no era más que el lugar donde la enfermedad coronaria tenía espacio para desarrollarse.

5. El corazón, una vez dentro de la razón médica, dentro de la ideas propias de la cardiología, vivió una historia curiosa, en una fase de ensayo, poco antes de la Segunda Guerra Mundial, donde la cirugía define y ensaya las mecánicas expertas, “valvular”, coser y cerrar. En definitiva, aprende a enfrentarse con la complejidad del órgano, hasta llegar en la década de los 50 del anterior siglo con la plena normalización de las técnicas de cirugía a “corazón abierto”. Todo lo cual significaba el abandono de toda esencialidad cultural y el pleno dominio del concepto médico, que cristalizó en las lógicas que habrían de llevar a comprender

este órgano como algo autónomo y mecánico. Y a su vez se pusieron las bases para crear la idea de quirófano, ese lugar privilegiado de la supremacía de la medicina, el lugar donde todo milagro era sólo cuestión de pericia y saber, un espacio utópico que trabaja sobre el cuerpo como el lugar de la delegación total de la vida al saber experto. Es en este espacio donde se da la segunda gran revolución, la capacidad de hacer trasplantes dando a los órganos una idea de biotecnología y donde la vida, lejos de estar alojada en el cuerpo de los humanos sólo era una representación de su intercambiabilidad. Por último, el momento donde la razón médica toma la supremacía desde la sobre-dimensionalidad de los equipos técnicos, que terminan por reducir la vida, el corazón, a los elementos más sencillos y menos invasivos, dando lugar a una corporalidad post-humana, donde ya no se delega la vida al saber médico, sino al entramado que conforma junto con la industria farmacológica, las empresas de tecnología médica y las nuevas vocaciones socio-sanitarias que sólo se mueven bajo el estricto marco del mercado y las constantes del consumo. El corazón, según esta lógica, que técnicamente se puede recomponer desde el interior, afirmando la propia mecanización y tecnificación experta, no es más que un objeto sobre el que las economías postcapitalistas han encontrado, en la convivencia con la razón médica, un espacio para el consumo, un nicho de mercado. Y en este sentido la unidad de hemodinámica es el resultado de un camino que empieza en las disciplinas del cuerpo, pasando por las tecno-narrativas del quirófano y resulta en la construcción de las nuevas vidas post-humanas. Un espacio para soñar en nuevas formas de vida, donde la mecánica corporal es reducida a las formas técnicas propuestas en un control permanente de los sujetos.

Los pacientes viven sus enfermedades desde la subjetividad de saberse rotos, frágiles, vulnerables, pero a la vez con la idea de que todo el sistema médico es una poderosa respuesta a su crisis. Pero también una subjetividad que genera todo un mundo de voluntades y sistemas de resistencia al control que ejerce la medicina sobre sus vidas. De hecho, un buen número de personas intervenidas no sólo siguen fumando, comiendo alimentos no “recomendados”, acudiendo a los tratamientos de orden religioso y mágico y siguiendo un itinerario sanitario fuera de toda razón médica. Un tira y afloja entre fuerzas opuestas, en el que la idea de vivir es un enorme y complejo entramado de voluntades, de formas de poder y deseos, que son puestos en un espacio, el de una intervención, en la introducción de una prótesis, que crea un imaginario a su vez nuevo y diferente de aquella producida únicamente por esta razón médica disciplinar. Así, esta nueva medicina ya no aspira sólo al dominio de los cuerpos, al disciplinamiento, a la experiencia del control de la vida, a la creación de una biopolítica que justifica las formas de la familia, las prácticas de género y la reproducción según el código

heteronormativo, blanco y occidental. También aspira al dominio de los órganos como parte de un mundo técnico, donde la vida es una forma de control y gestión de la tecnología bioquímica propuesta en el concreto espacio del hospital, ese nuevo entramado de la utopía mercantil. Esta compleja ética médica, donde se pone al servicio del ejercicio de poder, no sólo porque lo ejerce, que también, sino porque no conoce otra manera de operar, le lleva a chocar con las complejas morales particulares de los pacientes, que alejadas de todo principio jurídico y delegado se empeñan en hacer del corazón una metáfora. Por lo que en la unidad de hemodinámica se deja claro que no importa lo que ocurra en torno al paciente, sino que el corazón enfermo sea mecanizado y controlado.

El paciente, como el médico que interviene dentro de la arteria coronaria, es dueño de una suerte individual que se aleja del bien común, de la idea de que la enfermedad, el corazón, la sanidad son principios socio-comunitarios. Una individualidad que lleva generalmente a un imaginario sanitario donde nada ha de cambiar, acaso la alimentación, acaso los hábitos con el tabaquismo, pero que no establece la vida en forma de riesgo, sino de una razón donde el control sobre el cuerpo se establece desde la gestión del riesgo de morir. La enfermedad individualiza en el sujeto es un riesgo lejos de ser un hecho inevitable, es una parte más de las mecánicas del cuerpo y como tal es tratado. Además, al hacer recaer todo el sistema de causas-efecto sobre la individualidad del sujeto se consigue que la enfermedad tenga una relación exclusivamente con el que la padece, suprimiendo todo referente a vidas en sociedad o en común. Pero además se consigue que el riesgo que produce la enfermedad, o lo que la provoca, o la operación, o el consiguiente tratamiento, o la constante ausencia de una supervisión, recaigan en formas sociales de cuerpos mecanizados e individualizados, lo que termina por recrear extrañas subjetividades que focalizan imaginarios de personas enfermas y solas. El riesgo –ya incorporado como parte del sistema– se convierte, en una narrativa social, en una suerte de espada justiciera, en un creador de una política del castigo individual, a la vez que a un redentorismo y paternalismo institucional que reduce todo a lo puramente económico comercial, en la misma medida que los sujetos sociales viven en un constante estado de enfermedad, ya sea latente, ya sea diagnosticada.

6. La unidad de hemodinámica tiene múltiples realidades paralelas, casi todas transversal ideadas por el corazón del paciente a tratar. Pero hay una de esas realidades que queda fuera del espacio físico y temporal que supone la unidad hospitalaria y que, sin embargo, es una de sus grandes variables dependientes: las empresas de suministros que, como en el caso de todo lo referido con el corazón, son de una gran especialización y parte de su labor es que sus

productos sean usados bajo una resistencia médica y política, y a la postre económica, mínima; para lo cual no sólo financian de antemano las investigaciones que han de convencer a los cirujanos de la virtud de su producto sino sobre todo de lo imprescindible del protocolo que lo aplica. La clave es que el médico intervencionista que coloca de manera precisa y mecánica un “stent” en la arteria de un paciente lo hace porque el proveedor del producto le ha dicho el cómo, el dónde y, sobre todo, el por qué. Incluso la propia técnica médica es recreada para que se cristalice lo que hace con las nuevas voluntades políticas de ahorrar en la factura médica, no tanto de gasto empresarial, sino de aquello que serviría a los intereses del usuario del sistema sanitario. El ahorro no proviene del gasto en material médico, sino del ahorro en personal y en gasto de la estancia del paciente en observación.

La unidad de hemodinámica es, por decirlo rápido, el lugar privilegiado y ejemplar del dispositivo médico, mecánico, neoliberal, post-racionalista, que no sólo trabaja en connivencia para el mercado, sino haciendo un uso furibundo de tecnologías, piezas y maquinarias ajenas al sistema. De hecho los médicos/cirujanos son los verdaderos usuarios, de la misma manera que el cuerpo del paciente es sólo un espacio de intervención y práctica, pero que no pueden, por lo menos en las unidades españolas, de una manera radical relacionarse con la investigación, desarrollo y comercialización de todo el equipo que usan. Las investigaciones al respecto se centran, por lo tanto, no en el desarrollo de la tecnología, sino en su eficacia, su implementación y su uso metodológico. Pero se les niega la búsqueda de sistemas alternativos, de crear nuevos dispositivos o de describir realidades paralelas. En este sentido el cuerpo sobre el que aplican sus técnicas es un estándar de la industria que ha determinado el malestar, la dolencia y su correcta mecanización. El cirujano, en última instancia, sólo opera con las herramientas que tiene sobre aquellas partes que constituyen el centro de su saber. Es como si la unidad de hemodinámica sólo fuera posible en una dirección, donde el discurso está en relación con el folleto publicitario, en el que se anuncia y vende el sistema “vasodilator” que se está poniendo dentro de una arteria. Pero, a su vez hay un correlato social que soporta también un cierto imaginario popular sobre el enfermo: el corazón se relaciona con enfermedades de ricos, entre comillas, y de hecho el infarto de corazón, que a todos democratiza es visto como una enfermedad de clase, representado en los medios de comunicación de masas y las formas de entretenimiento como algo característico de alguien que lleva corbata, asociado directamente con el “stress”. De la misma manera que las enfermedades propias de las clases populares provocan daños en el corazón debido a una alimentación deficitaria y la falta de auto-cuidado corporales. Obviamente todas estas representaciones crean imágenes que son muy eficaces políticamente.

7. En la unidad lo que se hace no es tanto concentrar la idea de que la gente pueda tener una enfermedad –un hecho que hace que su cuerpo esté roto, desequilibrado o herido y por lo tanto que no esté funcionando correctamente– si no cuanto más que la enfermedad es un hecho médico, no es una experiencia del individuo, sino algo que el médico entiende como parte de su propia realidad. No hablamos de que exista, como propone cierta antropología médica, una interpretación cultural de la enfermedad, sino que hay un hecho que está dentro de la lógica médica occidental y que como tal ha de ser tratada. Cuando algo no se puede explicar por el sujeto como parte de lo que espera de su realidad corporal aparece, podemos decir, un síntoma, en definitiva, un malestar, una ruptura, que permite la subjetivación de que ocurre algo que no está funcionando. Una causa-efecto simultánea que permite y se crea en el esquema narrativo experto, en este caso, de la medicina que de alguna manera interviene sobre los mecanismos. Todo ello da lugar a esa enorme narrativa médica, pero también, comercial, política y cultural, que se concentra en el recorrido terapéutico. La narrativa sintomatológica muestra la ruptura que provoca la intromisión de la explicación causa-efecto con que trabaja la razón médica, que se introduce en la dinámica explicativa del sujeto y le coarta la posibilidad de integrar la experiencia de enfermar y, a su vez, de sanar, al corregir la causa, pues el poder de la intervención externa del médico, como único capaz de reconocer, diagnosticar y corregir, que además instala, somáticamente en la narrativa del paciente, una única explicación y su única sanación. Toda una tecnología social que determina la práctica global de sentir, experimentar y explicar.

En “El cuerpo y la sociedad”, Peter Brown (1993), nos plantea, vía Foucault, que la relación entre el cuerpo y el sujeto está mediado por el criterio social, que con sus normas, disciplinas y controles instituciones crea una práctica corporal, pero también un soporte de lo que se espera tanto del cuerpo, como de éste en relación con la sociedad. Se establece un complejo sistema de disciplinas. Lo curioso del corazón, en cuanto órgano, es que es determinante para la vida tal cual la conocemos y establece nuestra relación con el cuerpo como soporte. Sin embargo, no es menos cierto que somos sólo conscientes de él porque establece una serie de movimientos automatizados que podemos reconocer en forma de latidos, una forma moderna y médica de “saberlo”, que lo aleja de las viejas interpretaciones de reconocerlo como algo generador de vida. Pero lejos de esto la “conciencia” de que existen órganos internos está muy limitada y obviamente nadie está lo suficientemente educado en anatomía como para reconocer qué es lo que ocurre al interior de su cuerpo. Esta paradoja, la de no poder desarrollar con claridad un síntoma que lleve a determinar una posible dolencia de corazón

complica mucho la realidad del paciente, que se ve claramente condicionado por el discurso experto de la medicina y poniéndose en manos de un saber que no puede ser otra cosa que algo ajeno y lejano que, a la postre, le hace dependiente y sometido. Un juego de discursos y prácticas expertas que terminan por determinar el contenido de los cuerpos enfermos como espacios colonizados donde se establece un contenido semiótico de orden bélico.

¿Es todo este saber experto una parte de un discurso científico y racionalizador del cuerpo, acaso de la vida o incluso de todo aquello que parece centrar un mito en torno al corazón como espacio de la fuerza y la afectividad humana? ¿No es todo este discurso de juegos triangulares, entre los que uno siente de sí mismo, lo que el médico ve con el ojo de su experiencia y los resultados de las pruebas hechas ad hoc, una muestra de que nos encontramos ante un discurso generado para establecer una práctica, por encima de el intento de generar un conocimiento racional y coherente de la realidad biocorporal? Es obvio, una unidad de hemodinámica es un espacio de gestión de un saber/poder que reconoce de manera neo-liberal, economicista, la existencia de una gestión de las corporalidades y su enfermedades; en función de intereses que representan tanto la imagen de como son los sujetos contemporáneos sanos, con el consiguiente castigo a todos aquellos que se apartan de las normas de conductas socialmente correctas (fumadores, bebedores, drogadictos y los genéticamente no bien predispuestos), cuanto más los sistemas de administración de procedimientos comerciales que alargan las formas vitales según los deseos, gustos y necesidades propios y, casualmente, también los sociales y públicos.

8. Plantea Foucault (1983), en “El nacimiento de la clínica”, que la construcción de la razón médica no sólo es más reciente de lo que aparenta, escasamente 200 años, sino que se fundamenta tanto en lo que niega, las esencias del cuerpo como algo social, cuanto en lo que afirma, la idea de que todo cuerpo es un espacio mecanizado y lineal. La medicina nació discutiendo su propia razón jurídica, su propia razón estatutaria, y la idea de la clínica como un espacio propio donde operar su razón al margen de lo social, pero no en contra, es la clave: operar sobre el cuerpo ahora enfermo, ahora patológico, luego degenerado. Un espacio concentrado de razones que tratan, describen y operan sobre el cuerpo, enfundando su vida en principios bioquímicos y con una clara voluntad de vencer a la muerte. Foucault nos recuerda que fuera de toda razón la idea médica se fundamenta, así pues, en esta batalla contra la muerte, no es tanto que opere sobre la vida amenazada por la enfermedad, sino que su operación racional se fundamenta sobre sí misma, la idea de que su verdad es clara: ganar la batalla sobre ese enemigo que ella misma se ha fabricado, la muerte como realidad, como

final, como imposible, como lugar cerrado y contranatural. En la razón médica, en la clínica que inaugura, el cuerpo enfermo es una epistemología, que establece un saber disciplinario, un saber plegado a sus categorías. Por eso sorprende la unidad de hemodinámica, que sólo en las urgencias, como si hubiera una cierta idea de una medicina antigua, básica, fundamental, el cardiólogo lucha mano a mano con la muerte por el dominio del cuerpo vivo, en el resto de las intervenciones cotidianas y programadas hay otra medicina, más comercial, pagada con el dinero de los laboratorios, de los proveedores, donde el criterio ya no es la “verdad”, sino la categoría de lo que crea el mercado, la investigación, las asociaciones de cardiólogos, el criterio neoliberal de los hospitales o las medidas de los políticos, como novedosos elementos determinantes de la razón médica. En cada “stent” que se pone hay un trozo pequeño de esa moderna lucha de la medicina contra la muerte y, también, un mucho de la realidad comercial que inaugura.

Curiosamente, la unidad de hemodinámica es un espacio donde todo parece una respuesta sustantiva, no hay preguntas, no hay un caos de ideas bullendo, todo el mundo sabe que tiene que hacer, todos los sujetos asumen que están en una posición de la cadena “taylorista” y que tienen que cumplir eficientemente lo que de ellos se espera, desde el paciente, ahora un usuario de un servicio de salud, que es tal en la medida que ha renunciado a saber qué se le hace, por qué o a costa de qué. Hasta el médico, que desde su saber experto cardiológico introduce tubos y alambres en los lugares que se le han dicho y como se le han dicho, sin que pueda cuestionarse tampoco los porqué. Y pasando por los familiares, enfermeras o administrativos que tampoco pueden ver el completo, sino un trozo del entramado. El hospital es, así, con sus unidades, con sus aplicaciones, con sus intervenciones, un espacio donde el resultado final, el paciente dado de alta, es la consecución de una enorme cantidad de saberes, ideologías y formas en cadena, donde cada segmento realmente no llega nunca a ver el proceso, el resultado o los motivos. El “stent”, el alambre que terminará por alojarse de por vida en las arterias coronarias del paciente, o las válvulas o los “bypass”, de diseño, ya no permite una decisión por parte de nadie, ni de nada: una unidad ajena a esta los compra a determinado proveedor. El médico que lo pone y que decide bajo mil presiones de todo tipo la marca comercial, con sus éticas médicas y sus acuerdos protocolarios entre la calidad y la constante mejora y actualización del saber experto. La enfermera que retira los catéteres y tubos. Los administrativos de hacer el seguimiento del historial, aquellos otros encargados de los cobros, pagos. Los múltiples jefes de servicio, de unidad. El comité de empresa y el de bioética. Las unidades docentes y los equipos de rotación. Los familiares que quieren saber qué medicinas se han de tomar y su, ahora nuevo, papel como cuidadores. El propio paciente,

ahora ya de por vida intervenido, medicalizado, controlado, vigilado y estigmatizado como un ser en riesgo. Todos ellos y otros mil por encima y por debajo, todos ellos con su capacidad narrativa, con su verdad, con sus intereses y maquinarias de justificación, todos y sin excepción son una cadena de producción que no tiene capacidad de ver todo el sistema y todos, aun reconociendo partes en el resultado final, no son capaces de ver realmente el total. ¿Y, a la vista de todo esto, cuál es el resultado final? Pues eso mismo, la propia máquina, el mantenimiento de este sistema de producción, el resultado es la totalización de una tecnología que opera en un doble sentido y a la vez: produce sistema y usa el sistema. Todo es la tecnología, primero de disciplinamiento, luego de control, sobre los cuerpo que son un objeto del, para y por el consumo, en este contexto nuevo y delicado que es la sociedad postcapitalista. Este mismo trabajo que yo elaboro tiene muchas de esas coordenadas y si plantea una cierta intuición y subjetividad es en la medida que el sistema tecnológico no me dejará asumir todas las partes como reales, acaso como verdaderas. Donna Haraway (1995) nos alertó que la vida de los humanos sólo puede tener un sentido en la interpretación de lo biológico: el cyborg. Sujeto que nos aleja de la idea de naturaleza y nos propone una relación social más allá del paraíso, prometiendo, en confabulación y a su vez resistiendo con el más íntimo deseo del capitalismo, la inmortalidad. Al desligar la biología de la naturaleza Haraway nos permite ver la ciencia no tanto como un espacio para la racionalidad, cuanto más como un lugar concreto para la ideología.

Esta ciencia, aplicada al cuerpo, a la vida, a la búsqueda de un conocimiento experto ya no es otra cosa que un espacio de la verdad, del saber situado y de lo político. Y, consecuentemente, la medicina, cuando opera como una ciencia sólo puede ser una ideología. Dudas más profundas que meter un alambre sofisticado y bello en un corazón no creo que podamos encontrar, y esto no puede ser entendido si no es en el pacto disciplinar de unos pacientes que observan atónitos como parte de un recorrido, el de sus miedos y deseos, no es tenido en cuenta como parte central de un discurso panhumano. Un miedo este de los pacientes que es traducido en forma de paradoja, al mismo tiempo que temen la intervención a la vez el discurso del poder medico instala la idea de que protegen, cuidan, de la salud, del cuerpo del sujeto. Entonces, se puede afirmar desde el sentido común que esta razón médica que cuida el corazón es la una actividad social, cultural y técnica que también vulnera el corazón. Ya no puede ser el sujeto, el paciente, quien por sus propios medios se haga cargo del significado de su cuerpo, de su corazón, una vez que has sido intervenido, queda a merced del sistema de control, disciplinar y policial que hará de su práctica un medio para asegurar la salud del sujeto –más nunca su bienestar–, ahora ya reducido a ser un paciente de por vida. Es aquí,

consecuentemente, donde la medicina toma la apariencia y la responsabilidad sólo de ser un saber técnico. Razonablemente, hay una institucionalización de la práctica médica, que tiene como corolario el cómo se efectúa, cómo se crea ese momento médico, cómo se formaliza la idea de que el paciente es sólo un órgano, a lo más un cuerpo para el consumo postcapitalista. Y pienso que no muy en el fondo todo esto tiene un resumen, acaso una conclusión: si podemos entender que hay un nacimiento de la clínica aquí, en la unidad de hemodinámica, somos testigos de su muerte. El corazón, ya desvelado, ya sólo una parte del cuerpo, sin esencia de ningún tipo deja paso para que la paradoja retorne en una suerte de poética a otro órgano, a otro espacio. Ahora el reto es otro, aunque la paradoja de Pascal sea la misma, ahora el nuevo lugar de la pasión es el cerebro, como el lugar de la razón del corazón, la nueva frontera de la medicina, de la industria y las políticas de salud, en definitiva el nuevo espacio para las miras de estas lógicas post-humanistas llenas de verdades mercantilistas, normalizadoras y controladoras.

Bibliografía

- Braidotti, R. (2000) *Sujetos nómades*. Barcelona: Paidós.
- Brown, P. (1993) *El cuerpo y la sociedad*. Barcelona: Muchnik.
- Corbalán, M. (2007) *Como mil flores*. Rosario: Hipólita Ediciones.
- Dethlefsen, T.; Dahlke, R. (2009) *La enfermedad como camino*. Barcelona: Debolsillo.
- Escaned, J. (2009) “Breve historia del corazón y de los conocimientos cardiológicos”. En López Farré, A. y Macaya, C. (Coords) *Libro de la salud cardiovascular del Hospital Clínico San Carlos y la Fundación BBVA*: 23-34. Bilbao: Fundación BBVA.
- Escaned, J. y otros (2007) “Tendencias y contextos en la práctica de la cardiología en los próximos 15 años”. *Revista Española de Cardiología*, 60, 3: 294-298.
- Escaned, J. y otros (2008) “Ámbito de actuación de la cardiología en los nuevos escenarios clínicos”. *Revista Española de Cardiología*, 61, 2: 161-169.
- Esteban, M.L. (2004) *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Bellaterra.
- Fernández Dueñas, Á. (2008) “Antropología del corazón. El corazón a través de la Historia de la Medicina”. *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes*, 154: 305-322.
- Foucault, M. (1983) *El nacimiento de la clínica*. Madrid: Siglo XXI.
- Gil, M. y Cáceres, J. (Coords.) (2008) *Cuerpos que hablan. Géneros, identidades y representaciones sociales*. Madrid: Montesinos.

- González Recio, J.L. (1995) "La paradoja Harvey-Descartes y el proyecto de una biología geométrica". En Arana, J. (Edit.) *La filosofía de los científicos*: 62-82. Sevilla: Universidad de Sevilla, Fundación El Monte.
- Haraway, D. (1995) *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Hillman, J. (1999) *El pensamiento del corazón*. Madrid: Siruela.
- Høystad, O. M. (2007) *Historia del corazón. Desde la antigüedad hasta hoy*. Madrid: Lengua de trapo.
- Laín Entralgo, P. (1976) "La obra de William Harvey y sus consecuencias". En Laín Entralgo, P. (Edit.). *Historia universal de la medicina*. IV: 235-249. Barcelona: Salvat.
- Martín Moreiras, J. y Cruz González, I. (Coords.) (2009) *Manual de hemodinámica e intervencionismo coronario*. Barcelona: Pulso.
- Sontag, S. (1996) *La enfermedad y sus metáforas*. Madrid: Taurus.

¿NUEVAS PERSPECTIVAS CON RESPECTO AL RIESGO? LA PROMOCIÓN DE LA SALUD Y EL BIENESTAR DESDE LA SALUD HOLÍSTICA

Maribel Blázquez Rodríguez

Mónica Cornejo Valle

miblazquez@cps.ucm.es

Universidad Complutense de Madrid

Las formas de gestionar los cuerpos no solo se derivan de un conjunto de recursos disponibles en cada contexto para cada grupo –lo que respondería a los diferentes niveles de atención, tal y como ha planteado Jesús Armando Haro (2000) –, sino también de un repertorio de representaciones, valores y experiencias que establecen, entre otras cuestiones, las posibles respuestas. Dichas respuestas, como afirma Mark Nitcher (2006), se mueven, por un lado, entre el riesgo y la vulnerabilidad con su correlato en la reducción de daños y la prevención de la(s) enfermedad(es) y, por otro, con respecto a la promoción de la salud. Ambas posiciones están indisolublemente unidas, se retroalimentan; sin embargo, conforman enfoques distintos desde los que ubicarse en este campo de la gestión de la atención a los cuerpos. De modo que, frente a las tres grandes perspectivas sobre el concepto de “riesgo”, sugeridas en este simposio: la primera conocida como “sociedad del riesgo” (Beck 1996, 2002; Giddens 1994 y Bauman 1998, 2001); la segunda correspondiente a la “teoría cultural” (Douglas y Wildavsky 1982) y la tercera, proveniente del concepto de “governabilidad” de Foucault (1977, 1984); proponemos una cuarta que, a partir de la promoción de la salud, contra las enfermedades y los riesgos, ofrece una visión holística de la salud y del cuerpo. Esta perspectiva toma en cuenta las características sociales y culturales que desarrollan las otras teorías del riesgo en las sociedades contemporáneas ya mencionadas; aunque creemos que reúne una serie de particularidades y especificidades que le otorgan una entidad propia.

La perspectiva “salubrista” y “holística”, de la que nos ocuparemos en estas líneas, ha orientado una investigación etnográfica, concretamente en el ámbito de la Comunidad de Madrid, basada en la observación y en entrevistas a la población usuaria de lo que están siendo llamadas “terapias alternativas y complementarias”. Nuestra muestra poblacional la constituyen mujeres y hombres de entre 35 y 55 años; si bien sobre todo mujeres,

principalmente con estudios universitarios, de clase media, con ocupaciones diversas (trabajo social, enfermería, medicina, administración, comercio, peluquería, fisioterapia, gerencia, documentación o maestro Reiki, por citar algunas). Quienes participan en dicha encuesta pueden incluirse en lo que hemos denominado “ambiente holístico” (2013a), en la medida en que comparten ciertas creencias y prácticas terapéuticas tales como: reiki, gemoterapia, meditación corporal, homeopatía, acupuntura, kinesioterapia, sonidoterapia, consumo de ayahuasca, diagnóstico por medios esotéricos (astrología, tarot, runas), dietas, terapias naturales y técnicas de limpieza ambientales, entre otras. En las entrevistas y el seguimiento que hacemos de esta muestra poblacional se muestra que sus modos de vida están centrados en el cuidado y atención al cuerpo. Vinculadas a estas prácticas, consideramos que se manifiestan creencias y valores diferenciales con respecto a la salud, a la búsqueda del bienestar, la felicidad y el autocuidado, como conceptos fetiche, en oposición al riesgo, el peligro y la vulnerabilidad.

Nuestro objetivo en este trabajo es explorar cuáles son las ideas que sustentan esta perspectiva de la salud, además de observar la forma particular que tiene de entender la gestión de la vida, la salud y el cuerpo, al margen del riesgo que podría amenazarla. Para ello, en el primer apartado abordamos el surgimiento de la noción de salud a partir de la Organización Mundial de la Salud (de aquí en adelante OMS), que supone uno de los antecedentes claros para este cambio de perspectiva en la gestión de los cuerpos. En un segundo apartado, daremos cuenta de la salud holística como concepción fundamental para dicha perspectiva, deteniéndonos en su visión integral del cuerpo. Por último, en el tercer apartado, señalamos algunos elementos de las biopolíticas postfocaultianas, que permiten entender cómo se ha dado este paso de situar los cuerpos y su gestión en la salud en lugar de en el riesgo.

Sin duda, el debate que nos proponemos abordar es complejo, pues se articula con cambios que se están produciendo en la actualidad, tales como el concepto de individualidad, la secularización social, las nuevas políticas sanitarias o biomédicas, entendiéndose además que la atención a la salud se ha desarrollado dentro de un sistema médico concreto: la biomedicina (Menéndez 1978); pueden encontrarse algunos factores en (Cornejo y Blázquez 2013a). Por otra parte, y debido a la escasez de estudios en nuestra lengua sobre la salud holística, consideramos que es prioritario establecer una discusión teórica sobre esta perspectiva que, con posterioridad, sirva de base para orientar convenientemente el trabajo de campo y su posterior análisis; razón por la que hemos optado por postergar para otro momento la exposición de las narrativas y experiencias de nuestras informantes.

1. El surgimiento de la perspectiva salubrista desde las instituciones oficiales biomédicas

A partir de los años 50 del siglo XX, se establece la Salud Pública, la disciplina o el área de la medicina, heredera de la Higiene Pública, recogiendo las aportaciones que epidemiólogos como Johann Peter Frank, John Snow o Rudolf Virchow, venían haciendo desde el siglo XIX acerca de que entre las causas de las enfermedades se encuentran factores sociales, económicos y políticos, son tomadas en cuenta a la hora de pensar en la salud. Como plantea Didier Fassin, podemos precisar el concepto de “salud pública” a partir de la definición que recoge del médico Charles Edward Winslow en los años 20: “es la ciencia y el arte de prevenir las enfermedades, prolongar la vida y promover la salud y la eficacia física a través de los esfuerzos coordinados de la comunidad por la evaluación del ambiente, el control de las infecciones en las poblaciones, la educación del individuo en los principios de la higiene personal, la organización de los servicios médicos y de enfermería para el diagnóstico precoz y el tratamiento preventivo de las enfermedades, el desarrollo de los dispositivos sociales que aseguran a cada uno un nivel de vida adecuado para la mantención de la salud” (Winslow, en Fassin 2008:5).

Ya Michel Foucault (1976:152) apuntaba que, en los años 40, cuando se desarrolla en Inglaterra el modelo de organización de la atención a la salud que posteriormente servirá de base a otros países, uno de los cambios importantes consistió en la consolidación del derecho a la salud, que debía ser proveído por los estados a las poblaciones. De esta manera, la salud adquiere una entidad propia al margen de la enfermedad; una nueva consideración que se trasluce notoriamente en la definición que establece la OMS: “La salud es un estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades”. Esta formulación que fue adoptada en 1946 (aunque no entró en vigor hasta 1948) no ha sido modificada desde entonces y constituye la definición más reseñada y usada internacionalmente; y ello a pesar de las diversas críticas que ha suscitado, particularmente su visión utópica (manifestada en el término “completo”) y estática (en el de “estado”) de la salud. Más allá de las posibles críticas o correcciones, lo que nos parece de mayor interés es apuntar algunas de las implicaciones que conlleva esta conceptualización del derecho a la salud:

i) se produce un desplazamiento de la medicina (y de las intervenciones de los sistemas biomédicos) de la enfermedad a la salud; con su consiguiente correlato en orientar parte de su

quehacer en la transmisión y endoculturación de las poblaciones hacia esta manera de atender y entender la salud;

ii) se inicia el cuestionamiento de las posiciones antitéticas entre salud y enfermedad, de sus límites y del paso de una a otra posición, planteándose lo deble de estas fronteras al considerar sus gradaciones y, por tanto, admitiendo que la enfermedad y la salud, el malestar y el bienestar puedan coexistir;

iii) se da entrada al desarrollo de nociones positivas de salud, objetivada en el término “bienestar”; es decir, por un lado no centradas en la enfermedad, en la evitación de riesgos o daños, y, por otro lado, dirigidas a crear un corpus de acciones que se consideran productoras de ese bienestar;

iv) se recoge el principio subjetivo del “well-being”, bien-estar y del “sentirse bien” como referente para aproximarse a la salud;

v) se concibe la salud de una forma integral, que se concreta en tres dimensiones: física, mental y social; lo que permitirá a su vez la concurrencia de saberes alternativos a la biomedicina convencional y de otros grupos en la construcción del conocimiento y de la atención a la salud, que atiendan a campos (el mental y el social) así como a la consecución del bienestar. Y, por último,

vi) se forja la idea de que la salud posee entidad propia, como la enfermedad, que cabe delimitarse aunque sin aclararse su relación con el cuerpo, y que constituye el continente que puede dar cuenta del contenido de esta definición (el bienestar). De acuerdo a ello se presenta la salud como una noción personal, con consecuencias que veremos más adelante respecto del individuo y de la sociedad, a resultas de lo cual, como menciona Foucault, el cuerpo se introduce por segunda vez en el mercado, ahora mediante la salud, habiendo sido introducido antes por medio el trabajo asalariado; en sus palabras: “Por consiguiente el cuerpo humano entra de nuevo en un mercado económico en cuanto es susceptible a las enfermedades y a la salud, al bienestar o al malestar, a la alegría o al sufrimiento, en la medida en que es objeto de sensaciones, deseos, etc.” (1976:166).

Durante la década de los setenta, a partir de la Conferencia Internacional de Alma-Ata del año 1978, organizada por la OMS y UNICEF con la participación de 134 países, en que se adopta esta definición, se redefinen los modelos de organización de la atención a la salud y se diseña el nivel de “Atención Primaria”, cuya actividad será desarrollada en los centros de salud como estrategia para permitir el mayor acceso posible a la promoción de la salud de toda la población. Los discursos de esta conferencia ampliarán esta concepción al incorporar los siguientes elementos: i) el establecimiento de la promoción de la salud como estrategia –

individual, grupal y comunitaria— esencial para un desarrollo económico y social sustentable, la calidad de vida, la reducción de la violencia y la obtención de la paz mundial; ii) el derecho y el deber de la ciudadanía a participar, tanto colectiva como individualmente, en el planeamiento e implementación del cuidado de la salud; iii) la consideración de ésta como objetivo de la educación tanto para su promoción como para la prevención y control de ciertos problemas; iv) el llamamiento a la participación y coordinación de otros sectores, además del sanitario, para el trabajo por y para la salud de las comunidades.

Posteriormente, también auspiciadas por la OMS y con una representación internacional numerosa, se realizan ocho conferencias de promoción de la salud en las que se enuncian algunas ideas que tratan de ir desarrollando esta perspectiva salubrista; de ellas convendría recordar sus aportaciones con respecto a la participación de la población en acciones de salud, el desarrollo de acciones de educación en este tema, el empoderamiento de ciertos colectivos en el ámbito sanitario y la necesidad de trabajar para desarrollar aptitudes personales como el autocuidado¹

Aun cuando ahora no podemos profundizar en el contenido de estas conferencias y sus declaraciones, es preciso remarcar que han sido los escenarios en los que se han generado discursos y valores sobre la salud dentro del sistema biomédico, que en cada contexto local han tenido su propia historia, y constituyen los antecedentes de ciertas alternativas sanitarias, como la perspectiva que estamos planteando. A este respecto, consideramos que sería necesario hacer una revisión acerca de cómo fue gestado este innovador enfoque de la salud en nuestra sociedad, prestando atención a los nuevos conceptos que aparecieron en el campo de los procesos de salud/enfermedad y atención; cuáles fueron las vías de entrada, quiénes fueron los participantes de nuestro estado; así como las resistencias que supuso el inicio de este nuevo paradigma. A tal intento de comprensión obedece la investigación que ya hemos empezado a esbozar (2013a,b).

En este punto, creemos que es conveniente explicitar algunas de las condiciones socioculturales que abrieron la posibilidad a esta perspectiva salubrista. La década de los sesenta, que tendría su prolongación en los años siguientes, marca el surgimiento de los grandes movimientos sociales; los cuales, entre otras cuestiones, reclaman un mayor protagonismo de la ciudadanía en las políticas frente a los estados-naciones. De entre estos movimientos hay tres que, sin duda, muestran importantes conexiones con una visión diferente de la salud: el feminista, el ecologista y el humanista. En nuestro país habrá que

¹ Una revisión más exhaustiva de estas conferencias puede consultarse en la página web de la OMS y, en castellano, de la Organización Panamericana de la Salud (OPS).

esperar a finales de los setenta y, particularmente, a los ochenta para que se produzca su reconocimiento público; cuya importancia se constata en determinados aspectos que mencionaremos someramente.

El movimiento feminista será clave para reforzar esta nueva visión de la salud y ha contribuido especialmente a su difusión. En otro lugar hemos desarrollado con más amplitud sus conexiones (Blázquez y Cornejo 2013b), apuntando como a partir de los años setenta se fueron desarrollando los grupos de autoconciencia de mujeres herederos del “self-help” del Feminismo Radical, los cuales, según nuestra hipótesis, introdujeron en nuestra sociedad ciertos discursos y prácticas que crearon el caldo de cultivo para esta concepción salubrista. Estos grupos de autoconciencia se basan en el proceso de exploración y análisis del conocimiento de sí mismo, que incluye tanto la indagación en las propias experiencias como en los valores interiorizados que conducen a las mujeres a actuar, decidir, pensar y sentir de una determinada manera y de los que se espera que conduzcan a una vida de bienestar y salud. En el trabajo de estos grupos feministas aparecerán rasgos esenciales de la salubridad: i) la sinonimia entre salud, bienestar y felicidad: de manera que el bienestar incluido en la definición de salud planteada por la OMS, se vincula a conceptos como calidad de vida, felicidad, satisfacción; ii) el holismo para entender el cuerpo y la salud, que incluirá al menos estas tres esferas: biológica, emocional o psicológica y social; iii) el trabajo con el cuerpo como la base sobre la que se inscriben todas las experiencias del sujeto y, por ello, la centralidad del cuerpo y de su escucha en estos procesos de autoconocimiento. Constatamos que, a partir de entonces y hasta nuestros días, estas prácticas e ideas no han hecho sino desarrollarse y han permitido profundizar en sus conexiones con el concepto de salud que venimos mostrando.

La relación de la salud con el movimiento ecologista requiere un desarrollo teórico que esperamos poder realizar más adelante con más detalle; ahora podemos señalar algunos hechos que indican cómo se están estableciendo numerosos lazos. Así, en 1978 comienza la publicación de la revista “Integral, Salud y Vida Natural”, que actualmente se ha convertido en la publicación comercial de mayor tirada sobre temas ecológicos y que dispone de una sección fija sobre salud, aromaterapia y alimentación saludable. Esta vinculación entre salud-naturaleza y medicinas alternativas y otras terapias no convencionales se encuentra asimismo en otras revistas como “Mente sana”, dirigida por Jorge Bucay, que adopta un enfoque de psicología positivista, y donde curiosamente participan también profesionales de la salud que han trabajado en grupos de conciencia feminista. Por otra parte, el movimiento ecologista ha

venido defendiendo y promoviendo un retorno a una vida más “natural” en conexión con los ecosistemas y con todos los seres que los habitan.

Además, el movimiento feminista y el ecologista han sido dos de los impulsores del movimiento del parto natural, que se desarrolla en los años setenta en los Estados Unidos y más tardíamente en nuestro país; su práctica se ha extendido en el ámbito sanitario hasta ser una de las modalidades contempladas en la práctica actual, aprobada en 2007, que defiende una visión fisiológica o natural del parto y por extensión, de los cuerpos de las mujeres (Blázquez 2010).

Por otra parte, y dentro de la corriente espiritual humanista, hemos de destacar el Movimiento del Potencial Humano que nace en California, en la década de los sesenta del siglo xx, próximo a la contracultura y bajo la orientación de los psicólogos Abraham Maslow y Carl Rogers. Como hemos apuntado (2013a:18), este movimiento ha sido decisivo en el desarrollo de una espiritualidad “psicologizada” que remite a la conciencia y las emociones y que, por ende, ha venido a incluirse en el ámbito de la “salud mental”, tal y como fue establecida por la OMS. De manera que el desarrollo personal en dichas áreas se ha convertido en un elemento imprescindible para alcanzar la salud y el bienestar; una prueba de ello es que se ofertan y realizan diversos cursos de meditación, mindfulness o desarrollo de la conciencia, por parte de diferentes organizaciones y colegios sanitarios (enfermería, medicina, trabajo social y psicología), impartidos incluso por estos profesionales en la medida que han incorporado la necesidad de ocuparse de la dimensión psicológica. Un ejemplo de estos vínculos lo tenemos en la conferencia sobre "Meditación y Salud" dada por Swami Rameshwarananda Giri Maharaj, maestro y monje de la orden monástica de los Swamis (hinduista) y fundador en España de la asociación Ashram Varanasi de Yoga Vedanta, celebrada en el Colegio Oficial de Médicos de Valencia el 26/02/2012. Otro evento más reciente ha sido la sesión de “Mindfulness, meditación y salud” celebrada el 5 de abril de 2014 en el Colegio de Enfermería de Bizkaia.

Como hemos venido mostrando, las acciones dentro de la Salud Pública en la planificación de los sistemas de atención sanitaria y también la de organizaciones internacionales como la OMS (con sus conferencias) han ido dotando de un nuevo corpus a la salud y han ido configurando un paradigma que hemos denominado “salubrista” en la gestión de los cuerpos, si bien, huelga decirlo, estas visiones proceden del sistema biomédico, el principal agente endoculturador y organizador de la gestión de los cuerpos en los últimos años. Nos parece de gran interés, como señala Enrique Perdiguero, que sean revisadas las teorías que han sido tradicionalmente empleadas para justificar las respuestas sociales y culturales ante la salud y

la enfermedad, pues: “la mayoría de los modelos se han centrado, sobre todo, en el estudio del uso de una de las alternativas terapéuticas: la dominante medicina científico-occidental. Parece como si esta fuese la única medicina vigente en el mundo, y no un producto histórico, surgido como hoy lo conocemos en la Europa del XVIII y XIX” (2006:33). Esto muestra que no debemos olvidar que existen otros sistemas y recursos para la gestión de los cuerpos, más en concreto, que es oportuno el diálogo de la concepción salubrista biomédica con otras visiones particulares de la salud, como se contempla en el caso de la salud holística, cuya exposición abordamos seguidamente.

2. De la definición de la OMS a la salud holística

A partir de los setenta, encontramos las primeras publicaciones científicas acerca de la salud holística. Esta producción proviene principalmente de los Estados Unidos, donde se ha estudiado con amplitud este fenómeno. Aquí no podemos detenernos en sus pormenores; pero habría que ubicar algunas de las características de la sociedad americana de esa época y siguientes que explican su aparición, tales como un nivel de desarrollo social medio-alto, una democracia establecida y un pluralismo de creencias consolidado. Asimismo se desarrollaron los movimientos anteriormente mencionados, que ocuparon un lugar destacado en la crítica al sistema biomédico. El contexto sociocultural que referimos es relevante pues, desde nuestro punto de vista y por poner un ejemplo, aunque en el Estado español en esa misma época se dieron contactos de algunas personas y grupos que apoyaban estas concepciones, su desarrollo resulta imposible dada nuestra coyuntura histórica: se estaba saliendo de una dictadura y apenas se empezaba a conformar, de una forma elemental, un estado de bienestar democrático que impulsaba la creación de un nuevo sistema sanitario; en consecuencia, no existían las condiciones para que otras visiones más críticas acerca de la salud pudieran participar en el establecimiento de dicho sistema. Según nuestra hipótesis, solo por la transformación de ciertas condiciones sociales y culturales en nuestro país han tenido cabida otras creencias y prácticas de la salud; estas únicamente se hicieron visibles a partir de los ochenta, pero emergen de una manera más intensa y clara con el nuevo siglo, el XXI, cuando nuestra sociedad ha alcanzado un mayor grado de madurez y bienestar, la mayoría de la población ha mejorado su nivel educativo y económico, y se ha producido un debilitamiento si no abandono de las creencias tradicionales (judeocristianas): factores todos ellos que permiten formular un discurso crítico con la biomedicina y pensar la salud desde nuevos marcos. En

otro texto (2013a) hemos tratado de dar cuenta de las dificultades teóricas y metodológicas a la hora de abordar este fenómeno en nuestro contexto, aunque continuamos en su análisis y seguiremos todavía trabajando en ello.

La revisión del tema que nos proponemos no es una tarea fácil, entre otras cosas debido a que los textos que abordan la salud holística, aunque numerosos, proceden de sus propios terapeutas o partidarios, quienes no contemplan su propia crítica. Es preciso, por tanto, recurrir a trabajos de disciplinas como la antropología y las ciencias sociales para encontrar una visión panorámica y crítica de este fenómeno. De entre ellos hemos de destacar la aportación del antropólogo Hans A. Baer (2003); su revisión nos ofrece claves para comprender las características de este modelo, así como para advertirnos de cómo algunos de sus desarrollos nos obligan a poner en suspenso su carácter alternativo o transformador con respecto a la biomedicina. A la luz de los escasos estudios con cierta profundidad que se han centrado en entender la relación de este fenómeno con la atención a la salud, resulta obligado tomar como referencia a la sociedad americana –y ello a pesar de las divergencias existentes con respecto a la española–, pues solo en ella cabe evaluar los resultados de esta experiencia, en todo caso extrapolables a nuestras posibilidades aquí y ahora.

Para comprender su génesis y evolución, es preciso señalar que la “salud holística” se inicia en los años setenta, vinculado al movimiento New Age; sus momentos álgidos –de expansión y reconocimiento– sucederán en las décadas siguientes, en que se va desarrollando, además de en los Estados Unidos, también en Canadá, Gran Bretaña, Alemania, Holanda, países escandinavos y Australia (véase Cant and Sharma 1996, Kelner et al. 2000; Schepers y Hermans 1999, y Sahrma 1992 en Baer, 2003:234). Tal desarrollo asume rasgos propios en cada una de estas sociedades en la medida en que asume sus particulares especificaciones culturales y unas relaciones distintas con la biomedicina, además de la heterogeneidad debida a la diversidad de practicantes tanto de medicinas alternativas como tradicionales u otras procedentes de diversos contextos (por ejemplo, la medicina china o ayurvédica), las cuales también proponen filosofías divergentes. Cabe destacar de este proceso la creación en 1978 de la Sociedad Médica Americana Holística y posteriormente la de Medicina Alternativa e Integral. Estudios acerca de estos grupos, como el Robbie Davis-Floyd y Gloria St. John (1998), resaltan su carácter contestatario frente al modelo médico hegemónico, rasgo que consideran un factor decisivo en su emergencia.

Siguiendo a Herbert Arthur Otto y James William Knight (1979 en Lowenberg y Davis, 1994), la salud holística surge en los Estados Unidos como respuesta a la primera crisis del modelo biomédico (convendría recordar que en este país dicho sistema se desarrolla a partir

de los cincuenta y que ya en esos años aparecen numerosas críticas por la medicalización, los efectos negativos de su atención y su incapacidad para promover la salud en su población). Estos autores plantean que la concepción holística se basa en dos premisas fundamentales: i) entender que la salud depende de múltiples niveles, desde el molecular el cósmico; y ii) integrar la conciencia y el desarrollo personal en los procesos de atención a la salud.

Según June S. Lowenberg y Fred Davis (1994:596), la salud holística sería no únicamente un paradigma sanitario alternativo, sino también un movimiento heterogéneo promovido por profesionales y participantes diversos que comparten creencias, significados y valores. Esta “filosofía” común reuniría un conjunto de siete elementos que podrían caracterizarlo: i) el holismo, ii) la promoción de la salud, iii) el significado de la enfermedad como una invitación al cambio, iv) la responsabilidad individual en la salud, v) las relaciones igualitarias entre profesional y usuario, vi) una diversidad de prácticas de sanación (incluyendo medicinas alternativas y complementarias) y vii) una constelación de valores y significados comprometidos con una visión alternativa del mundo o con la consciencia.

Baer (2003:235) propone que entre los postulados compartidos por las “corrientes” de la salud holística estarían: la reducción del estrés, la dependencia de las terapias naturales, el eclecticismo terapéutico, la figura del sanador como maestro más que como autoridad, la creencia en que el cuerpo está constituido por energía, la creencia en el vitalismo y la responsabilidad del individuo en su propia salud. Este antropólogo también menciona a Melton, Clark y Kelly, para quienes el principio unificador de todo este movimiento es la convicción de que la persona es responsable de su propia salud y que la búsqueda de la misma implica una transformación personal con el fin de alcanzar un mejor nivel de calidad de vida (1991:169).

En la entrada de “Alternative Health Care” de la Enciclopedia Sage de Antropología, Baer junto a Robbie Davis-Floyd (2005), otra antropóloga que ha estudiado en profundidad el movimiento de parto natural y humanístico, definen la salud holística como aquella que conlleva entender y manejar el cuerpo, mente y espíritu de una manera integrada, así como entender que el cuerpo está compuesto de energía en relación a otras energías que lo rodean.

Baer revisa las posiciones de dos de las figuras más representativas del movimiento New Age que han elaborado una definición de salud holística: Andrew Weil y Deepak Chopra. Según dice, Weil identifica la salud como integridad y equilibrio, una capacidad de resistencia interna que permite al individuo satisfacer las demandas de la vida sin sentirse abrumado; tal comprensión de la salud se sustenta en diez principios: la perfecta salud no es alcanzable; es correcto estar enfermo (lo que propone la idea de que es necesario aceptar todas las

circunstancias de la vida, incluida la enfermedad); el cuerpo tiene habilidades innatas de sanación; los agentes de la enfermedad no son las causas; toda enfermedad es psicósomática; las manifestaciones menores de la enfermedad avisan de las mayores; cada cuerpo es diferente; todo cuerpo tiene un punto débil o vulnerable; la sangre es el principal canal de la energía sanadora; la respiración adecuada es la llave para la buena salud (Weil 1995 en Baer, 2003:238). A su vez, para Chopra la salud perfecta es un estado en cada persona caracterizado por encontrarse libre de enfermedades, incluso de dolor, estado que cada persona elige. Este autor plantea el término “quantum” o salto cuántico para designar el impulso o la fuerza de cambio de un determinado nivel de funcionamiento a otro superior; así, cuando la persona siente que va a curarse, se produce un salto en el nivel de conciencia, de modo que la curación se ejerce a través del punto de encaje entre la materia y la mente, lugar donde la conciencia logra actuar eficazmente. Entre las acciones que curan al cuerpo se destacan la energía, la información y la meditación. Como vemos, las propuestas de ambos autores estarían en consonancia con las descripciones anteriormente expuestas de salud holística (Chopra 1991 en Baer 2003:239).

Ahora bien, el estudio de Baer (2003:242-244) no solo presenta este modelo holista de salud, sino que bosqueja sus limitaciones. Su aportación crítica se centra en las ideas de Weil y Chopra; sin embargo, nosotras consideramos que esas reservas podrían generalizarse a otros autores defensores también del modelo; o, cuando menos, que deberían tenerse en cuenta en las indagaciones que se realicen en este campo. Entre sus limitaciones estaría que la insistencia en la individualización de la atención a la salud, entendida desde la responsabilidad individual o la implicación de cada persona en su sanación, desatiende la influencia de otros factores en la capacidad de acción del individuo (por ejemplo, son mencionados los medioambientales); como también hay que considerar los de etnia, edad y otras variables relativas a la estratificación social. Por otra parte, es patente el carácter marcadamente comercial y empresarial del movimiento New Age, el cual se oferta a través de publicaciones, actos, cursos y otras acciones que han permitido el enriquecimiento de sus mentores. Desde nuestro punto de vista, esto incide en que la salud se convierta en objeto de venta y consumo, produciéndose lo que Ángel Martínez denomina su “mercantilización” (2006); proceso que se produce en una sociedad ya de por sí consumista como es la estadounidense. Por último, y no menos relevante, habría que señalar las limitaciones del movimiento para abordar los problemas de la mayoría de la población para acceder a la atención sanitaria en Estados Unidos; por un lado porque quienes recurren a la medicina holista son personas blancas de clase media, urbanas, preocupadas por su ascenso social y no

alienadas y por otro lado, como indica Danfort (1989 en Baer, 2003:242) al hacer creer que solo con el crecimiento personal y la transformación del yo llegará a producirse un cambio en las políticas públicas y en las instituciones sociales que beneficien a toda la población, sin tener en cuenta los aspectos opresivos que sufren gran parte de esta y que son, en muchos casos, las causas de sus problemas de salud.

Como defensores del modelo, Berliner y Salomon (1980:538) apuntan que su promoción por parte de las instituciones sanitarias presenta ventajas, pues resulta más económico que las intervenciones médicas, y porque va en consonancia con las concepciones salubristas de prevención del estrés y mantenimiento de la salud. En esta línea, la Oficina de Medicinas Alternativas, creada en los Estados Unidos en 1992, ha tratado de mostrar la eficacia de la terapia holista practicada de acuerdo con los criterios de las investigaciones biomédicas, esto ha llevado a legitimar el conocimiento biomédico como el saber capaz de ofrecer la validez de la atención a la salud; resultando, a la inversa, que el movimiento holista ha sido biomedicalizado e institucionalizado². Baer (245) recoge en su estudio las propuestas de los trabajos de Berliner y Salmon (1979), Freund (1982) y Lyng (1990) que argumentan que la medicina holística tiene una fuerte potencial emancipatorio para la transformación tanto de las estructuras capitalistas como de la biomedicina, principalmente de la mano de la promoción de la salud desde uno mismo.

A partir de estas concepciones, creemos que se va desarrollando una definición del cuerpo del holismo y se va creando una ontología particular, que merece que revisemos algunas de sus características primordiales:

- i) optan por situar directamente la salud en el cuerpo y no como si esta tuviera una entidad propia; ahora la autonomía la tiene el cuerpo, que es el que “habla” acerca de la salud;
- ii) sostienen una visión integrada del cuerpo, es decir, lo consideran formado por distintos niveles o elementos; si bien, estos no siempre son concretados y sobre los que tampoco existe consenso; pues, mientras algunos planteamientos adoptan o desarrollan los tres establecidos por la definición de salud de la OMS, otros incluyen los niveles molecular o espiritual, lo que también permite la entrada a grupos con visiones bastantes heterogéneas del cuerpo (así, por ejemplo, la de los siete cuerpos procedentes de ciertas tradiciones espirituales como la Gnosis, para la que el organismo no está limitado, no acaba en la piel, postulando la existencia de un aura capaz de conectar a unos cuerpos con otros y de multiplicar sus vínculos y las posibilidades de influencia en él de todo lo exterior);

² Ya había visto George Engel (1977) que la biomedicina presenta un fuerte reduccionismo biológico que coopta estos enfoques y los obliga a acomodarse a sus propios parámetros.

- iii) conciben que existe una continuidad e interacción entre los planos, superando así los dualismos: físico-mental, cuerpo-espíritu (presentes tanto en la medicina convencional como en el cristianismo), dado que existe entre ellos una interdependencia que, aparentemente, eliminaría toda jerarquía; si bien, todavía en algunas propuestas como la del desarrollo del nivel de conciencia esta tendría una mayor relevancia, como veremos más adelante;
- iv) consideran que existe un elemento conector de estos planos, que se formula en ocasiones con el término de energía, o también como espíritus o fuerzas del Universo y la Naturaleza (designados en singular como una entidad única);
- v) poseen una preocupación o énfasis por la armonización o equilibrio entre los diversos niveles, una situación que vendría dada por la conexión íntima de todos ellos ligada a ese concepto de energía. De modo que, por un lado, “todo está conectado” (si bien habría unos principios de causa y efectos diferentes); y, por otro, como apunta Grossinger (1990 en Baer, 2003:235), se busca crear una cultura que reúna los valores de tranquilidad, bienestar, armonía, unidad, realización del yo y logro de un mayor nivel de conciencia.

Finalmente se opta por el término “holístico”, también traducido como “integral”, para agrupar este dispar conjunto de visiones. Ese concepto unitario, aunque no permite advertir los imaginarios que subyacen a cada uno de ellos y que los distinguen, se emplea en pro de articular una etiqueta común que contraste con la visión biomédica, propuesta contraria para la que el plano biológico seguiría siendo el primordial y al que supeditan los otros. Paul Heelas y Linda Woodhead (2008:26) señalan que las ideas características de este holismo se pueden rastrear en lo que han llamado el “lenguaje holístico”, que incluiría palabras clave como: armonía, equilibrio, energía, fluir, integral, estar conectado, crecer, ir más allá de las barreras, superar los bloqueos (principalmente emocionales), cambiar tu “karma” (pautas, hábitos), sanarse uno mismo, yo interior, verdadero yo, etc. Podríamos decir que la filosofía del holismo en la New Age es en cierto modo el resultado de la amalgama de todas estas palabras fundamentales.

Esta sintética presentación de la salud holística pensamos que puede arrojar luz para el estudio de la genealogía particular de dichas tendencias en nuestro estado. Junto a ello, es preciso considerar el hecho de que el sistema biomédico, que es hegemónico, ha ido cooptando ciertas tradiciones terapéuticas que le eran ajenas; así sucedió con el curanderismo popular y, en los últimos diez años, con otros sistemas como la homeopatía, la acupuntura, el Reiki y otros. Varias de estas corrientes se han profesionalizado; bien integrándose en las sociedades médicas existentes, o creando otras sociedades o asociaciones profesionales como un mecanismo regulador que las legitime. En esta reciente historia, consideramos que ha sido

clave el papel de ciertos grupos y profesionales de la salud, quienes han participado tanto en la organización y desarrollo de los centros de salud en nuestro estado como de los programas de promoción y prevención de la salud, siguiendo las directrices establecidas a nivel internacional por la OMS. Justamente, nuestro trabajo empírico nos ha llevado a formular la hipótesis de que se debe a estos profesionales el impulso a la salud holística, incorporando en el corpus salubrista biomédico algunas características de su modelo. Prosiguiendo esta investigación, nos interesa estudiar no solo las adaptaciones que se hicieron de los anteriores enfoques (OMS y New Age), sino también las cosmovisiones que propusieron (creencias y concepciones sobre el cuerpo, la salud, el bienestar y a su vez, de la enfermedad y del malestar) así como los valores (conciencia, bienestar, desarrollo personal, autoconocimiento y autoayuda) que han adoptado y que permiten entender las terapias que se han desarrollado en los últimos años y las relaciones entre las mismas.

3. La salud holística como otra perspectiva en el control social de los cuerpos

Consideramos que el análisis de la perspectiva salubrista vinculada a la salud holística pese a que no pueda considerarse concluido, ya permite establecer que esta perspectiva médica es producto de unas condiciones políticas, económicas y socioculturales concretas; creemos que se trata de una opción que, en medio de la “sociedad del riesgo” (Beck 1996), puede ofrecer una respuesta que ayude a explicar, entender y dar sentido a la incertidumbre, los peligros y la crisis que la vida posmoderna conlleva. Dicha opción no plantea en ningún momento el concepto de riesgo: en las definiciones de la OMS, en las declaraciones internacionales sobre la salud así como en la salud holística, se evita sistemáticamente mencionarlo. Si consideramos que aquello que no se nombra pareciera que no existe, hemos de preguntarnos a qué responde este silenciamiento. ¿En el desplazamiento de la mirada y la atención de la enfermedad a la salud, donde ha quedado obliterada la posibilidad del infortunio, del desorden, de la alteración, del riesgo? ¿Sólo se advierte el riesgo en la perspectiva de la enfermedad? ¿Dónde quedan las situaciones que no se corresponden con los descriptores biomédicos de enfermedad, pero que conllevan estas cualidades de malestar? ¿Acaso se está sugiriendo que las enfermedades y la posibilidad de la muerte han quedado relegadas en nuestras sociedades liberales y, de ahí, este desliz discursivo? ¿O lo que se está tratando de aludir es a que el malestar, el riesgo, la enfermedad o la muerte constituyen sólo una parte de

los procesos que acechan la vida contemporánea, mientras que en oposición a ellos se encontrarían el bienestar, la potencialidad, la salud y la vida, sobre los cuales también se puede proponer la mirada?

En todo caso, es imprescindible considerar las dificultades para elucidar las complejas relaciones entre las concepciones salubristas y las biomédicas. Por un lado, porque ofrecen dos modelos en cierta medida antagónicos; por otro, porque han tratado de buscar una cierta articulación desde el momento en que la OMS, con su definición de salud y el impulso a otras prácticas médicas nuevas, trató de orientar la medicina biomédica hacia la promoción de la salud, creando así un espacio propicio para la visión salubrista, que vio reconocido su estatus y pudo desarrollarse y difundir sus planteamientos. A la vez, la OMS propició que la biomedicina se abriera a otros saberes, y que muchos grupos profesionales acogieran e hicieran suya una propuesta que contemplaba otras dimensiones corporales más allá de la biología, en la que no tenían pericia. A resultas de todo esto, vemos que la perspectiva salubrista ha ido creciendo y planteando (y forma parte) de unas determinadas políticas de lo viviente y de la vida, siguiendo los términos mencionados por Didier Fassin (2004); si bien, los interrogantes que quedan pendientes hacen ver la necesidad de una profundización crítica en dicho modelo.

Antes de ello, señalaremos que parte de la complejidad que entraña este abordaje de la salud procede de que bajo el mismo término se agrupan cuestiones bien distintas, lo que puede dar lugar a confusiones. Para evitarlas, Fassin (2004:293) propone distinguir tres conceptos: i) “Salus”: expresa el buen estado físico y moral, sería la dimensión que se encuentra entre lo físico (el cuerpo) y lo cívico, entre el bien y el derecho; ii) “Sanitas”: el buen estado del cuerpo y del espíritu, pero que puede significar, así mismo, la razón, el buen sentido, el buen gusto, entre lo patológico y la norma, entre la racionalidad y el valor; iii) “Salubritas”: añade a la noción de buen estado de salud la idea de los medios que permiten conservarlo; entre lo individual y lo colectivo, entre lo técnico y lo político. Pudiera parecer que las descripciones de la perspectiva salubrista se ubicarían dentro del término “salus”; no obstante, sus propuestas van más allá de las dimensiones físicas y establecen formas normativas sobre la salud (lo que nos acercaría más a “sanitas”), convirtiéndose la salud en una máxima de la propia vida. Lo desarrollamos a continuación con más detalle.

La perspectiva salubrista, con independencia de sus procedencias (OMS, medicina convencional, New Age, movimiento feminista u otros), se caracterizaría esencialmente por situar a la salud en el centro de la consideración de la vida; ahora bien, entendiendo la vida ante todo como una realidad física, corporal, centrada en su subsistencia y permanencia, y

considerando la salud como lo que es preciso atender para su óptimo mantenimiento. Esto se correspondería con las políticas de lo viviente, según Fassin (2004); en consecuencia, el sujeto se convierte en alguien interesado y preocupado por su dimensión corporal, que se plantea en términos de salud, conforme a los términos adoptados y facilitados en gran medida por estos discursos salubristas y holísticos, y que lo ayudan a posicionarse, entender e intervenir en su forma de estar, pensar, sentir y actuar ante la vida según esos principios. Estas lógicas se ponen de manifiesto a través de algunas de las premisas enunciadas anteriormente como la autonomía de la salud con respecto a la enfermedad, la determinación del individuo en la gestión de su cuerpo y su vida, el carácter primordial de la propia conciencia, la multidimensionalidad del cuerpo y su conexión con otros elementos.

Pues bien, como aportación al análisis de este modelo sanitario, queremos realizar tres consideraciones globales.

En primer lugar, vemos que, aunque la salud holística se fija sobre todo en ciertas dimensiones de la vida (la corporal y la médica o sanitaria), en detrimento de otras como las jurídicas, morales, políticas y tecnológicas, que también la atraviesan, no se olvidan las relaciones de los aspectos físicos de la vida con el ámbito social y político. Sin embargo, el primado del concepto de salud con lo orgánico conlleva un mayor reconocimiento de la integridad del cuerpo que de la persona; o, dicho de otra manera, que el reconocimiento de la persona pasa por el reconocimiento de un cuerpo; y en este sentido podríamos hablar de la biogentilidad, de la teoría que acaba estableciendo que es el cuerpo el que dota de reconocimiento y entidad a la persona (Fassin 2004:303).

En síntesis, aquí la salud supone el baluarte que permite que la vida se convierta en un derecho y en un valor. No obstante, no es cualquier concepción de la vida la que debe ser defendida, pues estas políticas se ciñen a una determinada visión que podemos denominar “vitalista”, tal y como propone Nikolas Rose (2007), se trata de políticas que constituyen formas de gobierno hiper-productivas (Haidar 2009:12), es decir, formas que dirigen o gobiernan las conductas humanas en nombre de la “calidad de vida” y de la “felicidad”, lo que conduce a la biomedicina a una tarea de reingeniería biológica de la vitalidad. En palabras de este sociólogo británico: “Las tecnologías médicas contemporáneas [...] no buscan sólo curar los daños orgánicos o la enfermedad [...] sino cambiar lo que sea el organismo biológico, haciendo posible la reconfiguración –o la expectativa de reconfigurar– de los procesos vitales en sí mismo en miras a maximizar su funcionamiento [...]. Su principal característica es su visión hacia adelante: estas tecnologías de la vida buscan remodelar el futuro vital a través de la acción en el presente vital” (2007:17-18). Aquí, virtudes expuestas en la salud holística

como el autocontrol, la autodisciplina, la voluntad, la conciencia, el autocuidado, el bienestar ocupan un lugar central en la configuración de la vida del individuo posmoderno.

En segundo lugar, nos parece que deberíamos seguir los postulados sobre cómo se ha ido gestando el yo contemporáneo, anunciados por Rose en “El Gobierno del Alma. La formación del yo privado” (1989). Inspirado en la arqueología de Foucault, Rose propone una genealogía de la subjetividad, según la cual, el ser humano se construye alrededor de la idea de un yo como una entidad con vida interior (a la que ha llamado “psique”, alma, espíritu, mente), que forma parte del propio cuerpo. Sobre este yo actúan diferentes instituciones y técnicas que promueven capacidades y establecen normas y hábitos (así también la psicología, que el autor analiza), las cuales van configurando las aspiraciones de los sujetos. Nosotras consideramos que de igual manera actúan la perspectiva salubrista y ciertas instituciones y grupos que trabajan en salud, desde el momento en que han ido construyendo una subjetividad muy concreta, nucleada en torno a la salud y al cuerpo holístico.

En consecuencia, como examina Rose, en este proceso se ha ido configurando una determinada idea del sujeto, concebido como un ser autónomo, racional y agente de sus acciones (es intencional y responsable de sus actos). Como hemos comprobado, algunas informantes de nuestras encuestas comparten esta visión de la capacidad inequívoca de la persona para elegir. De manera que, incluso ante las condiciones más adversas o ante la enfermedad, creen que puede tomar decisiones sobre su vida y dar un sentido a lo que le sucede. Esto es particularmente llamativo aun cuando mantengan una visión de las enfermedades semejante a la mantenida por Weil y Chopra, que hemos presentado antes, así como las que presenta el libro “La enfermedad como camino” de Thorwald Dethlefsen (2009), estudioso del ocultismo y la astrología, quien en los años setenta realizó experimentos con hipnosis y desarrolló formas de terapia que contemplaban la reencarnación. Este mismo autor afirma que las enfermedades son síntomas o mensajes del ámbito espiritual, y que su adecuada interpretación (y comprensión) será la clave para obtener la curación. Tesis en la cual no podemos dejar de subrayar, al menos, su vinculación con la psicología positivista y con el desarrollo de una cultura de la terapia y la autoayuda, tal como analiza Eva Illouz (2010).

En tercer lugar, estas formas de gobierno o dirección de los sujetos –y aquí siguiendo a Foucault–, se dan desde el interior de ellos mismos. Ciertamente, la salud ha terminado por considerarse un derecho que deben promover y garantizar las instituciones, como quedó establecido dentro del contrato social de los estados-nación a través de los sistemas nacionales de salud, establecidos desde el modelo de la biomedicina. Sin embargo, la garantía del

disfrute de este derecho y de la conservación y maximización de la vida ya no recae sobre las instancias políticas, tampoco en instituciones como la sanitaria, sino que sus responsables son ahora los individuos (Rose, 2007:63-64). La invitación y apuesta por la participación de personas y grupos en la planificación de la sanidad (algo que fue dictaminándose en las conferencias de promoción de la salud), así como la facilidad de acceso a la información y la comunicación sobre las dinámicas y los factores que influyen en los procesos de salud y enfermedad, han reforzado aún más esta responsabilización de los sujetos. De manera que podríamos afirmar que los procesos de educación y participación para la salud han sido una de las vías de disciplinamiento de los cuerpos; pues, animando e impulsando el poder de cada un@ para intervenir sobre sí, se ha extendido la convicción de que ya no es sólo el experto o el poder externo quien se encargue de vigilar, corregir y optimizar esa vida.

A nuestro juicio, se plantean aún dos cuestiones problemáticas sobre las que habría que profundizar. La primera es la ilusión individualista que se desprende de estas visiones y que supone la ausencia del sentido de lo social, algo que puede constatarse en diversos aspectos: la visión del sujeto como alguien autónomo, que se sustrae a las relaciones con otros sujetos, la desatención a los factores sociales y culturales que posibilitan sus formas de pensar y actuar y, por último, la creencia en su capacidad irrestricta de determinación. Un ejemplo sobresaliente de los problemas que presenta este individualismo lo ofrecen textos de psicología positivistas como el de Eckhart Toller en “El poder del ahora” (2007), que ha vendido más de tres millones de ejemplares en nuestro país, donde afirma: “para lograr el cambio sólo tenemos que llegar a comprender que la causa de nuestros problemas no son los demás, ni ‘el mundo de allá afuera’, sino nuestra propia mente, aparentemente incapaz de concentrarse en el ahora por estar siempre pensando en el pasado y preocupándose por el futuro”. Lo llamativo es que su propuesta, que encajaría con algunas premisas de la salud holística, viene a responder a ciertas necesidades reales que tendría el sujeto posmoderno y que otras perspectivas no satisfacen, y lo hace afirmando las posibilidades de acción de los propios sujetos, subrayando la potencialidad de cada persona para “sentirse bien”.

La segunda cuestión es el carácter de “doxa” que han adoptado estas visiones, lo que dificulta enormemente su análisis. La legitimidad y aprobación que tiene la salud holística descansa en que se ha asumido como una visión “natural” del cuerpo, máxime cuando entronca con terapias y corrientes filosóficas y espirituales tradicionales. De modo que las personas que la siguen son incapaces de someterla a un examen racional riguroso que permita verla objetivamente, sino que se sitúa ante ella y la practican como creyentes. A su vez, esa seguridad acrítica en el carácter natural de la doctrina holística que siguen se convierte para

esas personas en una visión totalizadora de sí mismos y de la realidad que constituye para ellas una forma de vida espiritual.

En conclusión, la perspectiva salubrista y holística aunque no se apoya en el riesgo, reconoce la existencia de la enfermedad, las crisis, la incertidumbre y el malestar en la vida. No obstante, no quiere que estos elementos vertebren su concepción de la vida y apuesta por la promoción de la salud, la potencialidad y la capacidad de cambio de cada individuo. Su visión la teje tomando referentes de la definición de salud de la OMS y de la promoción de la salud biomédica, pero también del movimiento New Age, feminismo y ecologismo junto con la Psicología Positivista.

Bibliografía

Bauman, Z. (1998) *Freedom*. Londres: Open University Press.

Bauman, Z. (2001) *La postmodernidad y sus descontentos*. Madrid: Akal.

Baer, H. A. (2003) "The work of Andrew Weil and Deepak Chopra-two holistic health/New Age gurus: a critique of the holistic health/New Age movements", *Medical Anthropological Quarterly* Jun;17(2):233-250.

Baer, H.A. y Davis-Floyd, R. (2005) "Alternative Health Care". En *Sage Encyclopedia of Anthropology*. Sage Publications. Disponible en: <http://davis-floyd.com/alternative-health-care/>

Berliner, H. S. y Salmon, W. (1980) "The Holistic Alternative to Scientific Medicine: History and Analysis" *International Journal of Health Services*, Volume 10, Number 1, pp. 133-147.

Beck, U. (1996) *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.

Beck, U. (2002) *La sociedad del riesgo global*. Madrid: Siglo XXI.

Blázquez-Rodríguez, M.I. (2010) "Del enfoque de riesgo al enfoque fisiológico en la atención al embarazo, parto y puerperio. Aportaciones desde una etnografía feminista". En Esteban, M.L.; Comelles, J.M. Comelles y Díez-Mintegui, C. *Antropología, género, salud y atención*, Barcelona, Bellaterra, pp. 209-231.

Esteban, M.L.; y Cornejo Valle, M. (2013b) "Empoderamiento de género en las medicinas alternativas y complementarias (MAC) de influencia New Age ¿es el holismo feminista?" Congreso www.fes-web.org/uploads/files/modules/congress/11/papers/1131.docx

Chopra, D. (1991). *Quantum Healing*. Nueva York: Bantam Books.

- Cornejo Valle, M., y Blázquez Rodríguez, M. (2013) “La convergencia de salud y espiritualidad en la sociedad postsecular. Las terapias alternativas y la constitución del ‘ambiente holístico’”. *Revista de Antropología Experimental*, n.º 13, Texto 2: 11-30. Enlace con: <http://www.ujaen.es/huesped/rae/articulos2013/02cornejo13.pdf>
- Davis-Floyd, R., y John, G. St. (1998) *From Doctor to Healer: The Transformative Journey*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Fassin, D. (2004) “Entre las políticas de lo viviente y las políticas de la vida. Hacia una antropología de la salud”. *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 40, pp. 283-318. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105015262010>
- Fassin, D. (2008) “El hacer de la salud pública”. París: Éditions de l’École des Hautes. Études en Santé.
- Engel, G. (1977) “The need for a new medical model: a Challenge for biomedicine”. *Science*, 196:129-136.
- Douglas, M. y Wildavsky, A. (1982) *Risk and culture: an essay on the selection of technical and environmental dangers*. Berkeley: University of California Press.
- Foucault, M. (1976) “Crisis de la medicina o de la antimedicina”. *Educación médica y salud*, vol. 10, n.º 2, pp. 152-170. En: <http://hist.library.paho.org/Spanish/EMS/4451.pdf>
- Foucault, M. (1992) [1977] *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1984) “Truth and power”, en P. Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*. Nueva York: Pantheon.
- Giddens, A. (1994) *Les consequences de la modernité*. París: LâHarmattan.
- Haro, J.A. (2000) “Cuidados profanos: una dimensión ambigua en los cuidados de salud”, en Perdiguero, Enrique y Comelles, Josep M., *Medicina y cultura. Estudios entre la antropología y la medicina*, Barcelona: Bellaterra, 101-161.
- Heelas, P., y Woodhead, L. (2008) *The Spiritual Revolution. Why religion is giving way to spirituality?* Oxford: Blackwell.
- Illouz, E. (2010) *La salvación del alma moderna. Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda*. Barcelona, Katz.
- Lowenberg, J., y Davis, F. (1994) “Beyond medicalisation-demmedicalisation: the case of holistic health”. *Sociology of Health & Illness*, vol. 16, n.º 5 Disponible en: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1467-9566.ep11348024/pdf>
- Martínez, A. (2006) “La mercantilización de los estados de ánimo. El consumo de antidepresivos y las nuevas biopolíticas de las aflicciones”. *Revista Política y sociedad*, 43 (3): 43-56. <http://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/view/POSO0606330043A/22446>

- Menéndez, E.L. (1978) “El modelo médico y la salud de los trabajadores”. En Basaglia F. *et al.*, *La salud de los trabajadores. Aportes para una política de la salud*. México: Editorial Nueva Imagen, pp. 11-53
- Menéndez, E.L. (1982) “La crisis del modelo médico y las alternativas autogestionarias en salud”. *Cuadernos Médico Sociales* n.º 21, pp. 1-13.
- Nichter, M. (2006) “Reducción del daño: una preocupación central para la antropología médica”. *Revista Desacatos*, n.º 20, 109-132. Enlace con: http://www.ciesas.edu.mx/desacatos/20%20Indexado/saberes_4.pdf
- Perdiguero, E. (2006) “Una reflexión sobre el pluralismo médico”. En: Fernández-Juárez, G. (coord.), *Salud e interculturalidad en América Latina. Antropología de la Salud y crítica intercultural*. Quito: Abya-Yala - Universidad de Castilla La Mancha, 33-49.
- Rabinow, P, y Rose, N. (2003) *Thoughts on the concept of biopower today*. Disponible en: <http://caosmosis.acracia.net/wp-content/uploads/2009/04/rabinow-yrose-biopowertoday-1.pdf>. Fecha de acceso: 21/08/2007
- Rose, N. (1989) *El gobierno del alma. La formación del yo privado*.
- Rose, N. (2007) *The Politics of life itself. Biomedicine, power and subjectivity in the twenty-first century*. New Jersey: Princeton University Press.
- Weil, A. (1995) *Spontaneous Healing: How to Discover and Embrace Your Body's Natural Ability to Maintain and Heal Itself*. New York: Mass Market Paperback.

OBSERVACIONES AUDIOVISUALES REFERENTES A LOS SIGNIFICADOS DE PREVENCIÓN, SEGURIDAD, RIESGO Y (RE)PRESIÓN EN EL EMBARAZO Y PARTO

Serena Brigidi
serenabrigidi@gmail.com
EUI Gimbernat (UAB)

1.Introducción

Un análisis atento de los recursos audiovisuales¹ en referencia a un específico tema de salud, en el caso concreto, el proceso de Embarazo, Parto y Crianza, representa una estrategia de conocimiento de los mecanismos de reproducción y gestión del conocimiento biomédico. Dichos recursos permiten explorar diversas dimensiones etnográficas que puede contribuir a situar críticamente el modelo médico hegemónico, sin subestimar su potencialidad como material didáctico ya que representan un documento abierto al análisis hermenéutico (Comelles y Brigidi 2012). Como señalan también diversos autores, nuestro modelo médico monopoliza el cuerpo, al mismo que representa un sistema de socialización “prepotente” en referencia a la forma en la que pensamos, entendemos y nos acercamos a la realidad. Más aún, plasma y redefine la cultura popular (Martin 1987, Imaz 2009) algo que los medios audiovisuales reflejan perfectamente.

Aunque el proceso de embarazo no se describe por parte de la Biomedicina como un acontecimiento patológico, representa un momento de intenso control por parte del Modelo Médico Hegemónico. Así las formas de transmisión de las informaciones tanto a la mujer que desea un hijo como a la gestante y su familia, y la gestión y la observación continua del proceso de desarrollo embrionario y fetal, por ejemplo, representan pruebas para confirmar la “idoneidad” del cuerpo, es decir, del trabajo corporal, de la mujer (Imaz 2010).

En la mayoría de los recursos audiovisuales analizados, la maternidad está imaginada como el producto (es decir, tener un hijo, convertirse en madre) y no el arduo proceso que representa a lo largo de la vida de una persona. Se opta por presentarla con un carácter “universal” y se usa como una estrategia cinematográfica cuando se quiere emocionar. Si en el imaginario

¹ Entiendo con recursos audiovisuales los videos presentes en canales como You Tube/Vimeo, los documentales, las películas, los anuncios, las serie TV y las imagines publicitarias.

colectivo dichas ideas han contribuido a crear el “ideal type” de madre, quiero decir, cómo ella debería actuar y qué valor tendría la maternidad en nuestra sociedad, han también plasmado y reformulado los significados de prevención, seguridad y riesgo durante el embarazo y el parto. Esto significa que es posible comprender cómo el uso del discurso mediático en referencia a la maternidad está realizado desde el sistema biomédico con el fin de establecer, mantener y/o aumentar la hegemonía y la medicalización sobre dicho proceso.

Ahora bien, además de consolidar el análisis del material audiovisual como una posible elaboración de la metodología multi(víscual)vocal² (Ogawa y Malen 1991) dotada tanto de rigor como de posibilidades de generalizaciones de los resultados, el objetivo del presente trabajo consiste en visualizar la construcción de la situación de seguridad, beneficios y riesgo, asimismo de educación, concientización, prevención y (re)presión, dentro del proceso de embarazo y parto. ¿Cómo se integran estos conceptos? ¿Cuáles son los mecanismos mediante los cuales se reproducen? ¿Qué repercusiones pueden tener?

2. Maternidades vislumbradas

La maternidad consiste en un proceso complejo de la vida humana. Esta es una de las razones por lo que, muy a menudo, los investigadores la fragmentan en sistemas y/o fases temporales: el embarazo, el parto, el puerperio, el destete, etc., para simplificar el análisis y garantizar una transmisión constante y cómoda de la información. Cada fase corresponde a un momento en concreto o una edad, un peso, una forma diversa de involucrarse, de establecer límites, de posibilidades y de esta forma resulta fácilmente reproducible tanto por operadores biomédicos como por los usuarios. Al final, tanto unos como los otros, traducen y convierten situaciones experienciales en modelos o fases de desarrollos. Obviamente, es simple equivocarse y limitar la maternidad a un solo y central momento: el nacimiento de un hijo (a veces, sólo con la presencia de un feto) y la consecuente asunción del papel social de madre.³

Sin embargo, la maternidad supera la relación entre madres e hijos porque incluye, entre otras cosas, un sistema biomédico que define, separa y pauta los tiempos de este amor (el parto, el destete, incluso la lactancia, por ejemplo), un sistema mediático que devuelve una y otra vez el “ideal type” de madre utilizando la imagen de mujeres guapas y felices, con cuerpos sin

² En este contexto he preferido excluir un apartado sobre metodología audiovisual para dar más espacio a la análisis del material.

³ Una adquisición que vacila más que nunca hoy en día frente a las numerosas posibilidades existentes de ser m(p)adres: alquiler, donaciones, trasplantes, inseminaciones, adopciones. Acciones que evidencian los límites (o la ausencia de confines, según el punto de vista) de la biología. Pienso en la lactancia materna con bebe adoptados, por ejemplo.

historias ni memoria, con cuerpos que se engañan y se dejan engañar (Álvarez-Errecalde 2010, 2013) y un sistema social que concreta, pretende, solicita la omnipresencia de la mujer en todas las esferas de la vida (Brigidi 2014). La maternidad evidencia las ausencias de la sociedad, del estado, del sistema educativo y sanitario en el proyecto de hacer crecer unos hijos y trans-formarse como personas. La maternidad vuelve a cuestionar la estructura familiar tradicional con la que nos hemos formado y que tenemos aún insistentemente frente a los ojos (y en el imaginario colectivo), el significado de las presencias y, en consecuencia, de las ausencias de los padres y del sistema escolar en el proceso de crianza, el sentido de poder y del querer. La maternidad es vinculada con el transcurrir del tiempo, en este caso, con el personal proceso de envejecer, donde la edad y la experiencia es ocultada a partir del cumplimiento de los años y de las etapas de desarrollo cognitivo de los hijos. Asimismo, tiene que ver con el agotamiento de energías, deseos abandonados, reprimidos y culpas. Algo que la industria cinematográfica representa perfectamente. Por lo cual se renuncia a la brillante carrera profesional en “Marley&Me” (2008) de David Frankel; a la tesis doctoral en “Un feliz acontecimiento/Un heureux événement” (2011) de Rémi Bezançon, no tanto porque se quiera representar una verdad (es decir, la conciliación es casi imposible, sin hacer mención de la corresponsabilidad), sino para resaltar que la renuncia y el sacrificio son valores encarnados y representados por las madres (Murgia 2010).

Por esto y más, la maternidad debería ser estudiada, analizada y cuestionada también dentro de la pantalla. Porque los recursos audiovisuales se nutren y alimentan en un proceso continuo de formación y transformación la cultura.

Como ya analizado en precedentes estudios, en los recursos audiovisuales la maternidad está descrita como algo maravilloso, un momento resolutivo que responde al significado ontológico y escatológico del ser mujer (Brigidi 2013, 2014). De consecuencia es una situación que, a pesar de todo, genera felicidad, representa un cambio social positivo (adquirir el estatus de madre) y permite un nivel de satisfacción, agrado y complacencia. Los problemas vislumbrados, como el miedo, la soledad, la violencia obstétrica, y la poca o nula capacidad de decisión, son superados por un tradicional “happy end” en el cual la renuncia es la clave de la felicidad. Así que superadas las dificultades, la filosofía positiva, resalta los súper-poderes que la maternidad conlleva, las habilidades “multitasking” y la capacidad creativa, pero sumisa y sacrificada de las madres. Un ejemplo para todos: *Motherhood/Una mamá en apuros* (2009) una película de Katherine Dieckmann.

En definitiva, estas “mass visual images” construyen, difunden, refuerzan las ideas en referencia a “ser madre” (ecológica, “Tiger”, alternativa), “mujer” (esposa, presente, *sexy*,

etc.) y “profesional” (puntal, elegante, eficiente.), además de perpetuar una única -patriarcal, heterosexual- representación referente a la “familia”a y la “relación de pareja” y con la”prole”.

3. “No soy enferma (o tal vez sí)”. El “makeover” de embarazo y parto

Antes todos, quiero hacer una pequeña premisa. Nuestra sociedad ha transformado completamente el concepto de “privacy” en “reality show” permitiendo a cualquier persona exhibir así como exponer (o imponer) su vida en las redes sociales en “streaming”, o sea, una lectura en continuo, o en directa o diferida. Facebook garantiza también un “year in review”, un video resumen de tus veinte acontecimientos más importante del año (establecido según un criterio mediático de: publicaciones con más éxito, “likes”, y en la que te han etiquetado tus amigos). A pesar de vivir (ser y estar) online 24/24, nuestra sociedad no evidencia un cambio del individualismo que la caracteriza, sólo imponemos nuestro yo a los Otros (dando por hecho que los Otros nos están mirando/escuchando/leyendo o, mejor dicho, siguiendo). Somos una “selfie society” donde el significado de acompañar y simpatizar (συμπάθεια) se encierra en el éxito que detiene una publicación. Y cuando dicho tiene una fuerte implicación con el concepto de salud, atención y enfermedad. También el embarazo y el parto (a pesar de las repetidas censuras de las redes, en particular Facebook es alérgico a los pezones desnudos) se han convertido en momentos de intercambios virtuales. Así que las “stars” cuales Demi Moore, Cindy Crawford, Madonna, Julia Roberts, Sarah Jessica Parker, Monica Bellucci, Claudia Schiffer, Britney Spears, Christina Aguilera, Rosario, Shakira, Mariah Carey, Gianna Nannini, Jessica Simpson, Gwyneth Paltrow, Eva Herzigova, sólo para citar algunas (la mayoría ha repetido la experiencia –“par condicio”- con el segundo embarazo), han elegido posar desnuda o en íntimo por las principales portadas de revistas. Guapas, “sexy”, provocativas (Britney incluso come un “Chupa Chups”) también con el barrigón. Si sumamos a estas imágenes la noticia que las “stars” no superan las treinta ocho semanas de embarazo (no debido a que sean embarazos múltiples), sino para evitar el excesiva adquisición de grasa de las últimas semanas y lo hacen por cesáreas programadas (lo que se llama: un parto a la carta, véase el parto de Shakira) con en anexo una abdominoplastia y una liposucción. Así que tenemos necesariamente que redefinir la idea de seguridad y riesgo en el embarazo y parto, sobre todo, en función del cuerpo, mejor dicho, de las funciones que encarna el cuerpo de la mujer en nuestra sociedad.

El parto también ha entrado en las actividades del “share button”, más por cuestiones reivindicativas que “glamour”: se comparten partos donde la violencia obstétrica es evidente, al mismo, partos respetados sin auxilio de profesionales, o partos en casas. En este contexto me interesa analizar más el embarazo glamurizado y erotizado: los (auto)retratos de cuerpos embarazados. Ya que el cuerpo embarazado “glamur” y “sexy” no es otra forma de control de las mujeres, una exigencia de cumplir con los modelos hegemónicos. No un proceso de empoderamiento. Ahora bien, esta erotización ya se había observado con la lactancia materna. La dificultad y la distorsión de comprender una teta como elemento de nutrición ha generado numerosos tópicos en la cultura popular (sobre el tamaño y su relación con la cantidad o la posibilidad de amamantar, por ejemplo) diversas censuras sociales (un escote es socialmente aceptado dentro de un museo o centro comercial, pero el acto de amamantar, en los mismos lugares, genera una expulsión inmediata de madre y hijo) acabadas con tetadas colectivas de protesta, y, en última instancia, películas con una connotaciones mística-sexual, como la de Bigas Luna (2009) y Louis Malle (1975) de las cuales hablaremos en la conclusión. Lo que me preocupa es la distorsión del cuerpo embarazo y tras el parto que la industria y la producción bio(fármaco)médico están transmitiendo: el “mommy makeover” (<http://www.amommymakeover.com/>). Lo que se está asistiendo es la transformación del único proceso de salud presente en el sistema biomédico, el embarazo, en un proceso de enfermedad, con riesgos medios severos por el cuerpo estético, por ende, físico y psíquico de la mujer (su hijo, su familia). Es una realidad que se están ofreciendo operaciones para reparar (¡makeover!) los efectos colaterales, es decir, fisiológicos, de embarazo, parto y lactancia: breast procedures como “breast lift”, “breast reduction”, “breast augmentation”, “breast revision” o las “body procedures”: “liposuction”, “Tummy Tuck”, “Skin rejuvenation”. En la ventana de “real patient, photos&stories” del Hospital Marina del Rey de Santa Monica (CA) se pueden leer los casos de dieciséis pacientes. La palabra más utilizada es “unhappy” para describir su estado de ánimo en referencia al cuerpo “post baby”, que se transforma en “happy” tras el reset quirúrgico: “she loves her new body and is happy to have pre baby body back”. También en España tenemos el Mommy Makeover: el equipo de cirugía plástica de la Clínica de La Luz que trabaja también el Hospital Gregorio Marañón de Madrid propone reducir el pezón tras la lactancia (en el 100% de los casos) (<http://www.clinicalaluz.es/informacion/una-novedosa-tecnica-consigue-reducir-con-exito-el-pezon-tras-la-lactancia-en-el-100-de->). En la página Web de la clínica madrileña se observa que las incomodidades debidas a la alteración de forma y tamaño del pezón tras la lactancia materna corresponden a una merma de la calidad de vida. Diez años de investigación, 43 pacientes tratadas, para individuar la técnica

“de los tres colgajos” y restituir a las mujeres (también algún hombre en el estudio) las dimensiones ideales del pezón: no más de 10 milímetros con una altura no superior a los 9. ¡Makeover!

4. The guest star: la biomedicina

El análisis audiovisual del proceso de embarazo evidencia como este sea considerado un proceso meramente biomédico en el cual el paso del tiempo se sucede con visitas, ecografías, hospital y parto (rigorosamente en posición de litotomía). Lo que quiero decir es que, si tenemos que representar un embarazo y un parto en nuestra cultura, recurriremos a procedimientos y prácticas que hacen de ellos eventos gestionados por el sistema biomédico, donde tanto ella como él, ya no son los protagonistas, sino los meros espectadores del proceso. De hecho en la película *Plan B/ The Back up Plan* (2010) de Alan Poul hay una representación de un parto natural en bañera descrito por los protagonistas como una locura. Dicho de otra manera, lo que se quiere enseñar es un embarazo y un parto “impotente” (Imaz 2001). Sobre todo a la hora de representar el parto: normalmente los recursos audiovisuales nos enseñan partos instrumentales con inoculación de oxitocina y de epidural, práctica de episiotomía y de cesárea, uso de fórceps y ventosas, falta de respecto por los tiempos y los deseos de las parturientas como del recién nacido. El parto Rachel (Jennifer Aniston) en la serie TV *Friends* (1994-2004) de David Crane y Marta Kauffman, adviene en posición ginecológica (8x24) lo mismo que el parto de Meredith (Ellen Pompeo) en *Anatomía de Grey/ Grey’s Anatomy* (9x23,24), o en el parto de Veronica Quaife (Geena Davis) en *La mosca/ The Fly* (1986) de David Cronenberg. Curiosamente la mayoría de películas actuales y series TV representan el parto de esta forma, pensar como ejemplo *Madre de alquiler/ The Surrogacy Trap* (2013) de Adrian Wills o la ya citada *Un feliz acontecimiento/ Un heureux événement* (2011). En esta última, Bárbara (Louise Bourgoïn) es regañada repetidamente y de forma muy paternalista por la matrona, por no haber acudido «a todas» sus clases de preparación al parto. La comadrona mantiene una actitud arrogante y poco empática con las solicitudes de la paciente: «no se tense que le voy a examinar el cuello del útero» le comenta. «No me tenso –contesta ella– es que me duele», «pues, no vea lo que le espera» le dice casi desafiándola. «¿No le han enseñado trucos para el manejo del dolor?», «No. Me han enseñado a manejar las mujeres agresivas» concluye ella. Exactamente como ocurre en el reality emitido por *La Sexta* desde la Maternidad de O’Donnell de Madrid, *Baby Boom*:

monitorización continua, posturas forzadas, pujos dirigidos («(...) venga a empujar...» comenta el ginecólogo a Bárbara), ninguna alternativas a la analgesia epidural, episiotomías por rutina («venga, empezamos de nuevo -el médico a Bárbara, y con un tono de voz más bajo y destacado, probablemente dirigido a la matrona voy hacerle una episiotomía»), separación de la madre y del bebé tras el nacimiento o poco después, regaños a las parturientas, falta de empatía y uso de lenguaje paternalista, infantil y obsoleto («venga ¡concéntrate! hay que sacar ya al bebe: dale, dale (...) agárrate a las correas, llénate los pulmones (...))», no se ofrece toda la información debida ni se tiene en cuenta el consentimiento informado. En el parto encarnado por Bárbara se puede entender cómo, debido al tecnicismo biomédico, la mujer de sujeto activo, protagonista del parto, se convierte en objeto pasivo: «yo sólo sentía espasmos y convulsiones –comenta Bárbara- había perdido la noción del tiempo, no sabía qué pasaba a mi alrededor ni por qué estaba ahí (...)» y cuando el parto finaliza añade: «en el parto te desgarran por dentro y luego te cosen con hilo y aguja».

5. A modo de conclusión

No hay duda alguna que el material audiovisual juega un papel central en el proceso de divulgación y popularización de los saberes y prácticas m(p)aternales (en general, de la medicina, de la ciencia y de la técnica (Taberner 2011)). A la vez que la construcción de las situaciones de seguridad y riesgo, incluso, de concientización, prevención y (re)presión, dentro del proceso de embarazo y parto, pasan por la reproducción audiovisual. Concretamente, en un doble proceso que permite a los recursos audiovisuales de nutrirse de la medicalización para representar el acontecimiento del embarazo y del parto así como alimentar la concientización sobre dicho proceso.

Ahora bien, los videos y las imágenes publicitarias analizadas sobre embarazo y parto tienen esencialmente tres finalidades implícitas, pero de un importante contenido axiológicos para los objetivos del trabajo. Estos son el valor informativo, emulativo y normalizador. Veamos el por qué. En primer lugar, la transmisión de información de carácter pseudocientífico (el uso de estudios/libros que extrapolados de sus contextos y métodos científicos son empleados sólo a partir de los resultados. Estos esta interpretados como universales, repetibles y, sobre todo, verdaderos). El poder de la televisión y de la red en la transmisión de información no respeta ni la diacronicidad ni la sincronicidad de los hechos. Su supremacía es aún inmensa y jamás se debería subestimarla. En esto sentido el material audiovideo analizado propone continuos

consejos en referencia a la nutrición materna e infantil, ocultando, en la mayoría de las veces, la lactancia materna, y centrándose en el destete o las fases de desarrollo motor y cognitivo del bebe. En segundo lugar, ofrecen un peligroso efecto de emulación, en el sentido que la población puede, de forma automática, copiar y asumir como único lenguaje corporal existente lo que propone el video o la imagen. Por ejemplo, la posición del parto en litotomía. Normalmente un parto, como ya dicho, en los recursos audiovisuales observados, se lleva a cabo con la mujer tumbada en una camilla, en posición ginecológica, con diversos profesionales sanitarios (no siempre de fácil identificación) que dirigen paternalmente el trabajo de parto. Tanto la transmisión de la información como el efecto de emulación evidencian el peso que los medios tienen en el proceso de socialización. Por esto podemos analizar también la relación de pareja, la ausencia de corresponsabilidad en el cuidado o los sentimientos que se desempeñan durante el embarazo en la madre y en el padre. Estos son comprendidos y explicados a partir de situaciones que se han transformados como definitorias (por ejemplo, la madre se ocupa de los hijos, el padre trabaja). No es importante si la situación personal no corresponde con la representada (porque es ella que trabaja y él ha pedido una excedencia por cuidado de hijos menores) pero encuentra confort y sostén en las situaciones familiares pasadas o de amigos. De ahí, “Kramer VS. Kramer” (1979) de Robert Benton ha sido todo un éxito ya que ha roto con las clásicas estructuras familiares. Aunque no ha sabido resolver, si existe una posibilidad de solución, los papeles predeterminados y esperados a nivel socio-cultural. De hecho, él desempeña un papel más bien materno, hace lo que las madres trabajadoras, se supone (nos enseñaron), deberían hacer: sentirse culpables, correr de un lugar a otro, cocinar, apoyarse a las amigas para la gestión del hijo, renunciar al trabajo, sacrificarse. Incluso el mundo laboral le asigna el mismo tratamiento reservado normalmente a la mujer, madre trabajadora: reducción de sueldo hasta el despido. Las causas de la rescisión contractual: la falta de concentración, el calo de prestación y las repetidas ausencias. Pues bien, volviendo al último punto, los medios tienen un efecto de normalización: si lo veo de forma repetida significa que es así que se hace, por lo tanto, la mujer (y su familia y los profesionales) no se cuestiona si el parto realmente duele (se lo da por hecho), si la mujer está cómoda tumbada con las piernas enganchada y levantadas, o si mejora su dilatación si se mueve, si desea o no ser acompañada, porque es así que el parto está representado. Una y otra vez.

La normalización pasa evidentemente por una (re)elaboración de los conceptos de riesgos y beneficios. Observamos como anécdota la lactancia materna. En muy pocas

representaciones audiovisuales⁴ está presente. Pongo como ejemplo “Venuti al mondo/Volver a nacer” (2012) de Sergio Castellitto, “Un heureux événement/Un feliz acontecimiento” (2011) de Rémi Bezançon y *Savoir* (1998) de Predrag Antonijevic.⁵ Más a menudo, la lactancia puede estar nombrada, pero no visualizada (no hay imágenes, como en el caso del dibujo animado de autor **Gake no ue no Ponyo/ Ponyo en el acantilado (2008) de Hayao Miyazaki** o “What to expect when you’re expecting/Qué esperar cuando estás esperando” (2012) de Kirk Jones. Con más frecuencia está representada a partir de connotaciones sexuales (y místicas en el estilo de cuadro: “**Lactatio Bernardi**), La teta y la luna” (1994) de Bigas Luna, ironicas en “Me, Myself & Irene/**Yo, yo mismo e Irene**” (2000) de los hermanos Farrelly, “**The Hangover/Resacón en Las Vegas**” (2009) película dirigida por Todd Phillips y, sin duda alguna, ambiguas como “Black Moon” (1975) directo por Luis Malle. Como observan Concepción de Alba Romero y Carmen Rosa Pallás “la lactancia materna es la norma” (59: 2012)⁶. Por lo tanto las investigaciones que se llevan a cabo debería incluir los niños amamantado en el grupo de control, y no en lo de estudio. Es decir, una transformación de visión. De la misma manera, las autoras enfatizan como los estudios sobre la lactancia hablan más de beneficios de la materna que de los riesgos de la leche artificial (de Alba Romero y Pallás 2012). Lo que se está exigiendo es un cambio de paradigma. El uso del binomio riesgo/beneficios (a veces el termino beneficio es substituido por seguridad) en el proceso de embarazo, parto y crianza es utilizado demasiada veces de forma contradictora, manipuladora. Concretamente pienso en el colecho o cosleeping en la relación entre el numero de cesarías y la posibilidad de parir vaginalmente, en situaciones de riesgo como la preeclampsia, diabetes gestacional o herpes (Brigidi 2013). Cuidado, no estamos planteando una vuelta atrás, sino una re-lectura de los determinantes de riesgo que se puedan adaptar a la situación, al contexto y la fisiología de cada mujer/embarazo/feto. Una atención precisa y rigurosa así como

⁴ Como ya definido, el análisis se ha centrado en películas, videos, serie TV, anuncios, etc. es decir, un material elaborado no con la finalidad de informar, explicar o analizar el embarazo, el parto y la lactancia. Evidentemente existe muchos más recursos sobre la lactancia materna desarrollado y producido de asociaciones, hospitales, pero no ha sido el objetivo del trabajo.

⁵ Existe más material que visualiza la lactancia materna. Aunque no mucho más. He elegido estas películas por sus características: *Savoir*, película norteamericana sobre la guerra de Bosnia, habla de un embarazo debido a un abuso sexual y de cómo la lactancia materna representa un pequeña, pero significativo paso hacía el bebe (hijo de la violencia, de la vergüenza y de repudio social). *Un heureux événement* es, por muchos aspectos, una obra maestra (véase González de Dios, J et al. 2013; Brigidi 2014). Nos enseña las dificultades, el peso social, los contrastos de la lactancia materna. Finalmente, *Venuti al mondo* trata un tema absolutamente actual: la lactancia materna (el deseo de) en la maternidad subrogada.

⁶ Aquí las autoras no van de lo políticamente correcto y no usan el condicional: deberían ser la norma. Pienso que daría lugar a muchas reflexiones.

personalizada. Observando el proceso de embarazo y parto se ha como la impresión que los datos de mortalidad y morbilidad materno infantil sean interpretados de forma parcial (ya que muchas veces excluyen el contexto, la estructura sanitaria, la educación materna, etc) y que su forma epistemológica se sustenta en el tentativo de garantizar el ámbito del embarazo y de los partos fisiológicos a la ginecología. Cuando es campo de las matronas. La reformulación del paradigma de riesgo llevaría las investigaciones científicas a cambiar su representación de problemas, es decir, no adoptar la norma, la costumbre, la cantidad, como factores verticidad y cualidad, sino plantearse realmente los beneficios de un parto vaginal tras una(s) cesaría(s), por ejemplo, o los beneficios de un parto en casa.

Finalizando, parece más que nunca idónea la definición de riesgo ofrecida por Giddens: “un medio de asegurar los resultados, una manera de colonizar el futuro” (1995: 171).

6. Bibliografía

Alvarez-Errecalde, A. (2010) *Cesáreas: más allá de la herida*. Madrid: Ob Stare

Alvarez-Errecalde, A. (2013) “Cesarean beyond the wound other life images Ana Alvarez-Errecalde, Nudity-childbirth”, en *Elephant Journal*:

<http://www.elephantjournal.com/2013/02/cesarean-beyond-the-wound-other-life-images-ana-alvarez-errecalde-nudity-childbirth/>

Badinter E. “¿Existe el instinto maternal?” *Historia del amor maternal. Siglo XVII al XX*. Barcelona: Ediciones Paidós America; 1991.

Brigidi S. “Medicalización del antes, durante y después del embarazo. Experiencias de vulnerabilidad frente al sistema biomédico”, M. Boladeras, (ed.) *Bioética: justicia y vulnerabilidad*. Editorial Proteus, España, pp. 383-394. Code: ISBN: 978-84-15549-95-6.

Comelles, J. M., & Brigidi, S. (2012) *Doctors and nurses in TV Shows. Ethnography and media representations in three countries* (pp. 1–14). MAAH Meeting Driebergen.

Giddens, A. (1995) *Modernidad e identidad del yo. El yo en la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Península.

González de Dios, J. Martínez, C y Ruiz, P.J. (2013) “Embarazo y parto en el cine I: emociones y reflexiones”. *Revista de Pediatría Atención Primaria* 15: 375 pp- 177-188.

Imaz E. (2001) “Mujeres gestantes, madres en gestación. Metáforas de un cuerpo fronterizo”. *Política y Sociedad* 36: 97-111

- Martin, E. (1987), *The Woman in the Body. A Cultural Analysis of Reproduction*,
- Murgia M. (2010) *Ave Mary. E la Chiesa inventò la donna*. Torino: Einaudi.
- Ogawa, R.T. Y Malen, B. (1991) "Towards rigor in reviews of multivocal literature: Applying the exploratory case study methodology". *Review of Educational Research*, 61(3), 265-286
- Taberner, C. (2011) "The shared experience of disease: Public health and cinema". *Journal of Medicine and Movies* 7(2): 41-43.

MIEDO A PARIR ¿MIEDO A MORIR?

Laura Cardús i Font

lauracardus@gmail.com

Universitat de Barcelona (UB)

I would rather go through three wars than through a single childbirth (Kierkegaard 1932: 157)

El hecho de parir, el parto y lo que conlleva, está rodeado en nuestra cultura de un halo de incertidumbre que se suele revestir de valores negativos asociados al dolor y al riesgo. Las mujeres occidentales se enfrentan por primera vez a este acto biológico y cultural con una información obtenida a través de varias fuentes. A saber, por los discursos religiosos, médicos y científicos con los que han estado en contacto a lo largo de su vida; por los datos y puntos de vista emitidos por los medios de comunicación (cine, televisión, publicidad y redes sociales) y, finalmente, por los relatos y consejos que les llegan a través de las personas significativas de su entorno y, más centralmente, por sus parientes cercanas y amigas.

Las varias fuentes información sirven para construir una suerte de imaginario colectivo en relación al parto que se asocia, con excepciones, al miedo por considerarse un evento arriesgado, aún en una sociedad científica y tecnológica como la actual, en la que los riesgos objetivos del parto se traducen en una mortalidad bajísima en nuestro entorno (Catalunya, primera década del siglo XXI)¹. Así y todo, el parto es y ha sido percibido históricamente como un evento peligroso y que conlleva riesgos. Mary Douglas (1996) aporta luz en relación a los riesgos aceptables en la sociedad occidental actual analizando los eventos más frecuentes y los más infrecuentes que son los que se perciben como menos riesgosos. Ésta sería una de las razones por las cuales el parto (un evento poco frecuente pero probable en la vida de una mujer) sí se percibe como arriesgado y temible en comparación con otros eventos más potencialmente mortíferos como la conducción de vehículos a motor (altamente frecuente) y los tsunamis (muy improbables).

¹ Según datos de la Generalitat de Catalunya (IDESCAT y Departament de Salut), las probabilidades actuales de muerte materna en el parto son por debajo de 7 entre 100.000 y de muerte perinatal del bebé son de 4-5 fallecidos en el parto o horas después por cada 1.000 nacidos. Según la Sociedad Española de Ginecología y Obstetricia, los datos para 2013 son de 4,7 mujeres muertas por cada 100.000 partos y 8,3 bebés fallecidos por cada 1.000. Sin datos de morbilidad materna y perinatal.

Los humanos, a diferencia de otros primates, requieren asistencia externa al parto (Trevathan 1997 lo llamó “obligate midwifery”) por cuestiones biológicas y sociales. A saber: la mayoría de bebés nacen en occipucio anterior, es decir, con las vías aéreas mirando a la espalda de la madre, lo que dificulta que esta pueda fácilmente liberarlas y desenrollar el cordón umbilical en caso necesario (lo que no es imposible en según qué posturas adopte la parturienta). También, las crías humanas nacen altamente dependientes y una ayuda a una madre cansada luego del trabajo de parto puede ser clave para tener la suficiente atención para cubrir las necesidades vitales del bebé. Finalmente, las emociones de la madre (tensión, ansiedad, alegría) también pueden haber hecho, según las aportaciones de esta autora, que las parturientas busquen acompañamiento y que sean muy pocas las sociedades humanas que hayan idealizado el parto en solitario, en vista de las ventajas comparativas de la asistencia al parto, especialmente en el parto de madres primerizas.

El parto humano se puede definir, pues, como un acto claramente social en el que se han organizado de varias maneras las intervenciones culturales sobre el mismo. En relación a la organización en torno al acto de parir, las investigaciones transculturales ponen en evidencia que las mujeres han parido a lo largo de la historia acompañadas de mujeres de su entorno directo y confianza, y en posiciones verticales, con posibilidad de movimiento (Davis-Floyd en Selin y Stone, 2009: 15). No es hasta la industrialización cuando podemos hablar de un entorno especializado, masculino y científico (que se superpuso sobre el conocimiento experiencial de las comadronas) que ha puesto la seguridad como eje central del acto de parir y, en la otra cara de la moneda, el miedo a resultados indeseados.

Algunas mujeres describen el trance del parto como una experiencia muy intensa y potente, con más o menos miedo o dolor, pero en un punto explican como deben abandonarse al destino de su cuerpo, morir un poco para dar vida y nacer ellas mismas. Esta tarea es ardua en nuestra cultura, en la que la existencia está controlada científicamente y nuestra mente racional es altamente valorada como el centro de nuestro ser, y se tiene que encargar de mantenernos en vida. Como nos describe Coll-Planas refiriéndose a la aportación de Bauman, en nuestra sociedad, el miedo a la muerte se maneja mediante una gran preocupación por la salud y la higiene personales, haciendo más soportable un evento inevitable –la muerte- a través del desarrollo de mini-tareas concretas asumibles (2012: 17-8). Este control de la propia vida para desafiar la propia mortalidad se traduce también en un culto a la estética corporal y una negación o rechazo al dolor o a la deterioración del cuerpo.

Cabe no olvidar la mortalidad en el parto de los inicios de la era industrial, momento en que todas las mujeres conocían, según nos relata Judith W. Leavitt (1986), al menos una mujer

muerta en el parto, igual que uno de cada diecisiete hombres tenía en su familia una madre o hermana fallecida al dar a luz (según las estadísticas recogidas por esta autora, una mujer de cada treinta moriría de parto a principio del siglo XX en Occidente). También, las secuelas de los partos en forma de lesiones y disfunciones uro-genitales entre las mujeres de los países industrializados eran terribles y temidas. No en vano, el miedo al parto era prevalente y aumentaba en los consiguientes partos². Aún hoy el miedo a desenlaces fatales al dar a luz es frecuente en entornos menos seguros por cuestiones de higiene y salud, como algunos países en desarrollo (Callister y Khalaf, en Selin y Stone 2009: 35).

Ir a parir como a la guerra

Hoy en día y en nuestro contexto, cuando afortunadamente la mortalidad materna y neonatal ha bajado drásticamente, aún es frecuente que las revistas y páginas web para embarazadas incluyan con normalidad artículos y consejos sobre el miedo al parto y como superarlo. Podríamos decir que el miedo al parto es un miedo “normalizado”. Mary Douglas lo menciona como un acto objetivamente peligroso cuando nos describe en “La aceptabilidad del riesgo según las Ciencias Sociales” que “el alumbramiento y la batalla son peligros reales” (en oposición a otros peligros que nos podemos inventar para luego atribuir o asumir responsabilidades) (1996: 95).

Esta equiparación que nos brinda Douglas entre el ir a parir e ir a guerrear no es baladí. La cultura occidental (en la literatura y los textos religiosos por ejemplo) está llena de mandatos que insuflan miedo (y coraje) a los hombres para ir a guerrear y a las mujeres para ir al matrimonio y, por ende, acabar reproduciéndose, lo que implica pasar por un parto. Loraux (1981) recoge como en la tradición espartana, las únicas personas que merecían tener su nombre inscrito en su lápida eran los caídos en batalla y las mujeres muertas de parto. También, en la antigua Atenas, los relieves que acompañaban los sitios funerarios no mencionaban la causa de la muerte, con las mismas excepciones.

Actualmente, cuando pocas mujeres en nuestro entorno mueren de parto y las secuelas indeseadas de accidentes en el parto o mala praxis obstétrica son poco visibles oficialmente, la vía por la cual las mujeres acceden a una visión trágica del mismo son, eminentemente, los relatos por parte de mujeres próximas y por parte de los profesionales de la salud.

² A diferencia de la actualidad y, según rebelan los resultados de las entrevistas de esta investigación: las madres primerizas tienen más miedo al parto que las multíparas, a excepción de aquellas con primeras experiencias de parto traumáticas.

Los relatos de los propios partos son, según lo recogido por la investigación transnacional de Callister (2004) un continuo en diferentes culturas: todas las mujeres responden con descripciones más o menos extensas pero con voluntad de compartir la experiencia siempre que son interrogadas sobre el nacimiento de sus hijos e hijas, indiferentemente de cuán terrible o poético hubiese sido el parto. Esta autora numera los beneficios de compartir estas narraciones como vía de integrar este proceso como parte del relato normal de vida, también como una ocasión para discutir los miedos, preocupaciones, ausencias o sentimientos de decepción con la experiencia de parto, y finalmente como una oportunidad para lograr la comprensión de sus propias fuerzas y competencias. Según Zwellig (citada en Staton 2006: 17), el deseo de las madres y embarazadas de compartir sus historias responde a la expresión de una necesidad universal de explicar lo desconocido para así disminuir el miedo y conseguir cierto sentido de control sobre el alumbramiento. Podríamos establecer una burda analogía entre las narraciones de los partos de las madres y las “batallitas” contadas por los hombres que han vivido la guerra o, más recientemente en nuestro contexto, aquellos que tuvieron que pasar, con más pena o más gloria, por el servicio militar obligatorio.

Pero, ¿qué sentido tiene este paralelismo? ¿Por qué las mujeres, que han sido hasta tiempos muy recientes apartadas del campo de batalla, también son insufladas de miedo y terror asociados a este evento que garantiza la continuidad de la especie y que, por ahora, es inevitable? Según Caillois ambos hechos (el parto y la guerra) están relacionados directamente con los impulsos viscerales y las hondonadas más oscuras de la humanidad, que son difícilmente racionalizables o controlables (1951: 129). Y cada miembro de la colectividad, como parte del contrato social, tiene que pagar su pequeña cuota de sufrimiento (Suleyman 1985: 134). Isabella, una de las mujeres entrevistadas para esta investigación, declaraba: “Si tu construyes una historia de dolor y miedo que tú has superado, te pones a ti misma como súper-heroica, pero le estás construyendo a la otra un miedo absoluto, porque estás diciendo: “Es terrible, pero yo lo he superado. Pero claro, si yo no lo he superado todavía lo único que me queda es que es terrible!”.

Explorando un poco más este enfoque, nos encontramos también la visión del parto como el ritual de paso según el cual las chicas se convierten en mujeres, igual que los hombres devendrían adultos mediante su paso por el campo de batalla. La comadrona y antropóloga Rachel Reed adapta el esquema del rito de pasaje de Van Gennep a los diferentes estadios del parto (y lo utiliza para analizar el papel de las matronas y sugerir propuestas de acompañamiento más consecuentes con las necesidades del actor social que está transitando el ritual: la madre en ciernes). Según Reed la parturienta se separa del mundo externo al

empezar los pródromos, se centra en su propio mundo y en su proceso corporal en la fase liminal y, finalmente, se reintegra después de alumbrar en el mundo de nuevo con un nuevo estatus. Extendiendo este paralelismo, los relatos de parto compartidos harían la suerte de canal de transmisión de un conocimiento por “haber estado ahí” de las madres que ya han transitado hacia ese estado a través del trance del parto.

Metodología de una investigación en curso

Teniendo todo esto en cuenta, ¿cómo enfrentan las mujeres en la actualidad occidental el hecho de parir? ¿Cuáles son los valores o atributos que perciben sobre el parto y cómo les son transmitidos? ¿El hecho de no haber pasado por este ritual les infunde miedo? ¿El acceso a la información por varias vías les sirve como medio para afrontar la incertidumbre? ¿Cómo se inscribe este miedo, si lo hay, en sus cuerpos? Y, al fin y al cabo ¿Qué sentido tiene el miedo al parto en la sociedad de la información y del control experto de la salud? ¿Por qué se percibe el parto como un acto arriesgado?

Con estos cuestionamientos en mente inicio una exploración con varias mujeres de diferentes estatus socioeconómicos y edades. Algunas de ellas son ya madres de uno o más hijos. Otras no lo son y desean, o no, serlo. Otras apenas se han planteado el tema. Todas ellas son preguntadas por su propia historia personal en relación al nacimiento y al parto, y sobre los relatos existentes en su familia sobre estos eventos. En concreto, se ha interrogado en entrevistas semi-dirigidas a 12 mujeres³ nacidas en Europa (principalmente catalanas y españolas pero algunas de ellas son inmigrantes –y no tienen a su familia de origen en Catalunya-). Algunas han sido entrevistadas en varias ocasiones para captar sus opiniones y vivencias en varios momentos del embarazo o posparto. También estando solas y después siendo acompañadas de una o más mujeres significativas para ellas (amigas o familiares).

De entre las entrevistadas, aproximadamente una tercera parte no son madres ni están embarazadas. Un tercio del total tienen entre 25 y 30 años, una cuarta parte se encuentra en la primera mitad de la treintena y otra cuarta parte en la segunda mitad. Finalmente, dos de ellas son mayores de 40 años. Todas tienen estudios básicos, medios y algunas universitarios y se pueden ubicar en la clase media, aunque con diferencias significativas en su estatus socio-económico y situación familiar.

³ Este es el dato para el momento de escritura de este artículo (abril 2014), en el que la investigación está en fase exploratoria y se prevé ampliar el nombre de informantes hasta por lo menos el doble. El contacto con la mayoría de potenciales entrevistadas ya se ha iniciado mediante el método de “bola de nieve”. Los nombres de las entrevistadas han sido modificados en este artículo para preservar su anonimato.

Con estas entrevistas personales y en pequeño grupo pretendo captar los discursos sobre las vivencias relacionados con el parto que han tenido estas mujeres. Los discursos están vinculados a las acciones y actividades que rodean un fenómeno y, a su vez, se retroalimentan mutuamente (Lupton 1994: 18). Sus relatos de nacimiento, sus ideaciones e imaginación sobre el embarazo, el parto y el posparto, las experiencias que han tenido con la obstetricia y la ginecología, sus sentimientos y sensaciones después de parir... son puestos en relación con el eje del miedo como idea fuerte que se asocia hegemónicamente al parto. Entre las informantes que han declarado haber tenido algún tipo de miedo antes de embarazarse o parir o durante esos procesos, he intentado determinar las raíces de tales miedos a partir de sus relatos, y también los contornos de los mismos, ya que a menudo el miedo está asociado al dolor propio, al descontrol corporal o al sufrimiento del bebé, pero no es igual para todo el mundo. Entre las que afirman no tener miedo (la minoría), también indago cuales han sido los relatos que han sido significativos para ellas y qué valores se les asocian.

Cuando estas mujeres son interrogadas sobre qué les serviría para no tener miedo (que, consensuan, es algo que desearían evitar o haber evitado), están de acuerdo en que la información que recibieron antes de tener a su primer bebé era insuficiente o sesgada. A la mayoría no les gustó cómo se les explicó que era el parto, les faltaban datos y vivencias descritas con detalle, algunas piensan que sería necesario un apoyo psicológico mayor y previo para afrontar un proceso que es nuevo para ellas y puede ser vivido como empoderador o devastador. Por lo general, reciben opiniones y consejos no deseados del parto como un evento agónico y sangriento que las mujeres debemos superar para poder ser madres. Leyendo los relatos de las informantes vemos que por un lado se moviliza el estereotipo de la madre abnegada y estoica que se afronta al parto obedeciendo y aguantando y, por el otro, el estereotipo de la madre moderna y lista que mediante la epidural evita todo sufrimiento asociado al proceso. Las informantes por lo general afirman que los relatos que les llegan son los más sufridos (normalmente asociados a algún problema con el bebé, no con la madre) y aún sin muchos detalles. Los partos gozosos no son narrados o, si lo son, de forma escueta, y se transmite la idea de un “parto bueno” como aquel que es corto y poco sentido físicamente por la madre. Así, el parto se entiende como un proceso cargado de riesgos que es solamente posible gracias al control médico que es, a su vez, lo que lo hace soportable para las parturientas.

Mediante las conversaciones con las informantes en las cuales yo he fungido como entrevistadora pero también me he situado como madre y persona que tiene su propio relato y discurso sobre el parto, se han puesto en valor sus percepciones como sustrato básico de

sentimientos (en concreto, el miedo) que afectan a su experiencia de parto y a su vida posterior. Esto, con la finalidad de ubicar estos datos en relación con la literatura antropológica existente y también de desencadenar una discursividad que a menudo queda relegada al ámbito privado y ha sido tradicionalmente invisibilizada. Las propias informantes afirman que el compartir con otras iguales (o leer o visionar en internet sobretodo) relatos detallados de partos de todo tipo es una de las herramientas más eficientes para conseguir esta información completa que, apuntan, sería uno de los antídotos del miedo. Esta investigación pretende justamente contribuir a esta circulación de discursos no solamente entre iguales sino también en diálogo con el conocimiento antropológico sobre esta cuestión, que se comparte⁴ con las informantes tanto en el marco de las entrevistas como se hará potencialmente con las conclusiones.

Miedo a parir en las mujeres occidentales y las narraciones de parto

Los relatos de parto son narraciones transmitidas en el entorno familiar entre las varias generaciones y también horizontalmente entre los grupos de amigas, vecinas o parientes de la misma cohorte. Además, en la última década, se recogen y difunden en algunos ambientes de las redes sociales especializadas, tanto en foros sobre maternidad en general como en plataformas relacionadas con el movimiento internacional pro-“parto natural”.

En todos los casos, las mujeres entrevistadas para esta investigación han recibido información sobre sus propios nacimientos por parte de su madre, principalmente, u otros familiares. La mayoría también tienen conocimiento sobre las historias de otros nacimientos significativos de la familia, o eventos trágicos relacionados con ello, como las pérdidas gestacionales o muertes neonatales, en su propia generación o en anteriores. En los círculos de amistades cercanas estos hechos funestos suelen compartirse y tienen un alto impacto entre las mujeres que serán madres en un futuro próximo (estando ya embarazadas o no), generando incluso miedos en relación al desarrollo de la propia capacidad para concebir, gestar o parir. Algunas relatan sueños recurrentes o pesadillas relacionadas con el parto de un ser deforme o semi-animal, especialmente al tratarse de madres primerizas: “Tuve pesadillas que paría y no salía un bebé normal, salía un pequeño monstruo. Mi hermana soñó en su primer embarazo que paría un lagarto.” (Marta).

⁴ Mi doble o triple identidad como antropóloga, madre y activista pro-parto respetado procuro conciliarla mediante metodologías que sean colaborativas (con transparencia y poniendo en común objetivos con las informantes) (Ginsburg y Rapp 1995: 10) y exponiendo mi subjetividad a las informantes mediante el relato de mis propios partos cuando es solicitado.

Generalmente, los partos que se desarrollan sin mayor problema (o que no se perciben como tales) no se cuentan con detalle. En cambio, en algunas familias circulan narraciones épicas de partos especialmente significativos por complejos o curiosos (nacimientos gemelares previos a la detección fetal ecográfica o nacimientos de bebés de gestaciones prolongadas o de alto peso) generalmente bañados en la estoicidad de la madre parturienta: “Mi abuela materna parió el hijo mayor en un parto horroroso en casa. La otra abuela un parto muy bueno y luego gemelos. Partos naturales sin intervenciones, no había medios, no se sabía...” (Pilar); “El dolor de parto había oído toda la vida que era horrible y parece que te mueras, pero una vez ha nacido el bebé se te pasa esta angustia y el dolor y eres muy feliz.” (Jessica); “Tienes que ser una súper-mujer para hacer esta empresa!” (Isabella). Muchas informantes afirman no haberse sentido atraídas por conocer más sobre los nacimientos hasta que se quedaron embarazadas, pero antes normalmente eran las madres que se lo explicaban aunque ellas no quisieran (como un discurso que la madre insistía en compartir pero que no era recibido normalmente con entusiasmo por parte de la hija en cuestión).

El hecho de que todas las informantes tengan presente su propio nacimiento, a menudo relatado en momentos señalados como los cumpleaños, se percibe como algo que influye de forma proporcional o inversamente proporcional a como las mujeres se enfrentan al momento de ser madres ellas mismas. Es decir, se traduce en la expresión de un deseo de parir de una forma diferente a como lo hizo su madre (por haber tenido dificultades o sufrido un mal trato o tener un parto excesivamente medicalizado o aséptico) o, por el contrario, en la profecía de parir como las mujeres lo han hecho siempre en su familia (con mucho sufrimiento, estoicismo o facilidad). Este tipo de relaciones son prevalentes en varios de los testimonios: “Tiene fotos del momento del parto y a mí me horrorizan esas fotos, mi madre toda de verde, llena de yodo, en una mesa (...) y ella está encantada, porque no se enteró de nada. (...) Cuando me empecé a plantear (...) y las veía decía ‘Yo no quiero esto’.” (Sandra); “Yo no quiero ser mi mamá”, “Si algún día puedo parir espero sanar esa herida.” (Alma); “En mi familia las mujeres tienen caderas anchas, piernas fuertes, no sé, creo que por eso tienen buenos partos.” (Silvia). Algunas afirman haber cumplido perfectamente la profecía: “Después lo pienso y digo: ‘¿Cómo tenía que ser mi parto si siempre había escuchado historias así?’ (...) Siempre decían ‘Duele mucho, es un dolor terrible, te hacen, te hacen, te hacen... Te cogen, te cortan’... Luego todo el mundo me felicitaba por haber aguantado.” (Jessica).

A pesar de esta relación directa entre los relatos maternos y familiares y la forma propia de parir, la mayoría de las entrevistadas se sienten alejadas de la realidad obstétrica de sus

madres y abuelas en el momento de parir: aún reconociendo estar influenciadas por su propio modo de nacer, tienen claro que el modelo actual de atención al parto del momento afectará o afectó la manera en que transcurren sus partos.

El modelo occidental de atención al parto vigente que ha sido definido como tecno-científico por Robbie Davis-Floyd, en oposición a otros modelos alternativos, estaba consolidándose cuando la mayoría de las antecesoras de estas informantes dieron a luz. Este paradigma (basado en valores patriarcales y capitalistas) tiene mucho sentido culturalmente en Occidente. Según lo define David-Floyd, este modelo hegemónico se caracteriza por la separación conceptual de cuerpo y mente, la visión del cuerpo como una máquina, la consideración del paciente como un objeto que debe ser curado (reparado) desde fuera para dentro por parte del profesional sanitario, un ente totalmente separado del paciente como individuo y con una relación jerárquica entre ellos. Este modelo pone en el centro de su práctica la ciencia y la tecnología para controlar los desafíos de la naturaleza, con el objetivo de obtener unos resultados a corto plazo, combatir la muerte y conseguir un rendimiento. Más importante aún, este paradigma sitúa el conocimiento, la autoridad y la responsabilidad terapéutica en el médico, no en el paciente como individuo inmerso en una red social y en una cultura (2001). Emily Martin en su obra “The Woman in the Body” ahonda en la idea de la visión del cuerpo materno como máquina, recogiendo la aportación de David Noble (1984) según la cual las tareas del parto se tienden a subdividir entre varios procesos aislados desarrollados por diferentes personas o máquinas (introduciendo tecnologías que reemplazan hasta el olvido las técnicas manuales conocidas por las comadronas históricamente⁵) hasta conseguir enajenar el cuerpo y a la madre bajo el control del jefe de producción: el obstetra o, últimamente, las corporaciones sanitarias que incluso enajenan a los propios profesionales en favor de unos resultados productivos estandarizados.

Un efecto de todo ello sería que, desde los años 1940s, las rutinas hospitalarias dejan cada vez menos tiempo para el desarrollo de los diferentes estadios del parto, reafirmando la idea de productividad del útero como máquina que tiene que ser eficiente para generar beneficio para la institución y la sociedad (Martin 1987: 141). Cuanto más cortos se espera que sean los tiempos del parto, más probabilidades tienen las madres de ser evaluadas como “demasiado lentas” en relación a los tiempos previstos por los manuales obstétricos y los protocolos hospitalarios y, por ende, más necesario será introducir elementos exógenos para acelerar el

⁵ Un ejemplo sería la posibilidad de la versión manual externa de bebés en posición podálica o de nalgas para facilitar un parto vaginal o la precisión de la posición fetal en las últimas semanas de gestación mediante la palpación manual externa. También esta sustitución relega el conocimiento intuitivo o por observación directa y paciente de las comadronas sobre las parturientas.

proceso para cubrir los estándares (es decir, acelerar el parto mediante la infusión de oxitocina sintética por vena, la rotura artificial de la bolsa amniótica o acelerar el expulsivo con pujos dirigidos por el personal médico, maniobras externas como la de Kristeller –empujar el fondo del útero en dirección al suelo pélvico- o la episiotomía, incluso la instrumentación –ventosas, palas, fórceps- hasta la aplicación de la operación cesárea por “no progresión del parto”).

También, el producto resultante, el bebé, se acaba viendo como un resultado del trabajo del médico y de la institución, en lugar de ser una emanación del cuerpo y del esfuerzo de la madre. Esta visión del cuerpo materno como disgregado y el parto como algo que ocurre a la mujer, que es el contenedor y el canal de la nueva vida, se transmiten a las mismas madres mediante la literatura y las clases preparto dónde se generalizan los procesos sexuales femeninos (la menstruación, las contracciones uterinas, la menopausia) como algo que el cuerpo hace a la mujer, sin que ella los protagonice como eventos intrínsecamente propios de su ser (Martin 1987: 87). Este modelo estaba en auge en los años 1970s y 1980s, cuando la mayoría de las informantes nacieron, principalmente en partos altamente intervenidos médicamente. En el otro extremo, los relatos de sus abuelas o parientes de la anterior generación, están cargados de anécdotas relacionadas con la ausencia de medicación y con múltiples partos domésticos con más o menos dolor y secuelas físicas y con primeros partos en clínicas pero sin el uso de anestésicos (aunque sí de fórceps, postura ginecológica, etc.).

Bajo este paradigma es comprensible que el parto se viva como responsabilidad última del obstetra (y de la institución sanitaria, por extensión) y la madre sea un elemento pasivo del proceso que debe acatar la autoridad médica sin cuestionarla. Algunas madres entrevistadas lamentan la falta de apoyo y de empatía por parte del obstetra que las atendió durante el parto, que omitió discutir sobre el tratamiento de este a lo largo del embarazo y, a la hora de la verdad, desoyó los deseos previos de la parturienta, a favor de una atención más eficiente pero mayormente medicalizada: “El médico era un manazas” (Àngels); “Una experiencia con un ginecólogo cuando era adolescente me hizo sentir poco cuidada e inferior. (...) Cuando me imagino pariendo me veo en un hospital y pasándolo mal.” (Silvia) “...Hubo un momento en el que las cuatro o cinco personas que había a mi alrededor se separaron y me dijeron: ‘Bueno, si lo que quieres es irte a tu casa levántate y vete’. Yo me sentí como que me estaban castigando, haciendo una reprimenda. Me callé. Llamaron al ginecólogo y echaron a mi pareja.” (Jessica)

Algunas de las entrevistadas, sobretudo las que nacieron cuando sus madres eran jóvenes, afirman haberse acercado a sus propias madres principalmente (aunque también a amigas, parientes) cuando pasaron por su primer embarazo, en búsqueda de conocimiento y consejos:

When you are pregnant for the first time, you suddenly see other woman you know in a different light. My mother began to tell stories about her pregnancies, and I loved seeing her often as she reminisced about how exquisite it was to hold an infant. My mother-in-law seemed remarkable for having had seven children. I asked my sister about her experience of giving birth alone in India. She said she had never read a book on the subject and had no idea of what was going on. My friends with children began to seem more important. I felt I was crossing a threshold I hadn't noticed before. (Abu-Lughod 1995: 347)

Una vez superado para ellas este primer “ritual de paso” que es el parto y ya como parte del colectivo de las que son madres biológicas, relatan a otras (y a la etnógrafa) su experiencia con más o menos detalle, pero ahondando en hechos traumáticos: “Cada contracción era como pánico (...) Dudaba en ese momento si lo superaría. Pensaba en ese momento que me podía volver loca. Me angustiaba mucho.” (Marta); “A mí se me removi6 todo el cuerpo, no sabía lo que pasaba en ese momento. Estaba totalmente descontrolada. (...) La situación me super6 a nivel de dolor y malestar. Sabía que estaba pariendo, pero era un descontrol de mi cuerpo...” (Ángels); “Todas las fotos que tengo del día del parto salgo con toda la cara roja, con venitas rotas de gritar ‘Que me mueroooo!’ y del sufrimiento (...) Yo me quería ir, huir.” (Jessica).

El dolor y la información

Al hablar de los miedos con ellas⁶, las que han sido madres en relación a sus impresiones previas al primer parto, y las que no sobre sus pensamientos referentes a un posible futuro parto, salta a la vista que el miedo más frecuente está asociado al dolor y el sufrimiento. El dolor en el parto es un tema controvertido sobre el que se ha generado mucha literatura científica y para-científica, y que se ha utilizado como caballo de batalla en los movimientos tanto a favor de la medicalización del parto como en contra de su abuso.

La comadrona Consuelo Ruíz, pionera en España en cuestionar el sufrimiento en el parto y educada en el modelo Lamaze o psicoprofiláctico de preparación al parto (García Carrascosa 2010: 9), instruía ya en los años 50 a las mujeres para afrontar sus partos sin miedo al dolor:

La que está preparada espera y sabe lo que va a pasar y lo que tiene que hacer en cada etapa de su embarazo y de su parto. Cuando el momento llega, obra con arreglo a sus conocimientos, ayuda a su organismo y da a luz felizmente y sin dolor. La no preparada

⁶ Cabe subrayar que la *tocofobia* (miedo irracional al parto, según fue descrito por Hofberg y Brockington en 2000) solo afecta, según estudios (Waldenström et. Al. 2006), alrededor de un 6-11% de mujeres y que este fenómeno no es el que quiere tocar esta investigación. Sin embargo, casi todas las mismas variables que influenciarían en la fobia descrita, serían también claves para la concepción del parto como un acto temible -por ejemplo: la experiencia de un parto difícil previo o de violencia obstétrica (Lázare 2014), vivido en primera persona o por parte de un ser querido, añadiría yo-.

no sabe exactamente lo que pasa en su organismo cree que su vida y su salud están en peligro, se asusta y el miedo crea un desequilibrio cerebral que provoca el dolor. Todos le dan consejos a cual más disparatado, porque nadie sabe nada, y así, en vez de ayudar a su parto, es ella misma, por su ignorancia, la que lo perturba y dificulta, dando a veces ocasión al sufrimiento fetal, al nacimiento de niños asfícticos y a intervenciones obstétricas. (1955: 6)

Según ésta perspectiva, vigente aún en los movimientos a favor del “parto natural” y de baja intervención, la información equivaldría a poder en el caso de las parturientas. La lógica sería: cuanta más y mejor preparación y consciencia del proceso por el que la persona pasa a lo largo de la dilatación del cuello del útero y de la expulsión del feto y de la placenta por el canal vaginal, mejor experiencia para la mujer y más salud en general ya que el desconocimiento conduce al miedo y éste al dolor. Y en esta perspectiva se basan también la mayoría de espacios de “Preparación al parto”, clases, talleres y cursos a las que muchas mujeres embarazadas asisten previo a su primer parto. Sin embargo, nos encontramos elementos que podrían poner en duda esta lógica. Por un lado, el hecho de que las mismas clases sirvan para aleccionar a las mujeres encintas a ser unas pacientes adecuadas para el sistema obstétrico, es decir, que estén preparadas para actuar como se espera de ellas en el entorno hospitalario, cumpliendo las normas: “Estás ahí en la clase de pre-parto y te dicen ‘Venga, ahora nos ponemos así y las piernas para arriba’ y yo pensando: ‘No, es que yo no quiero parir con las piernas para arriba! No me hagas hacer esto porque yo no pariré así!’”(Joana). Este tipo de “Cursos de preparación al parto” que son promovidos por algunos –no todos- centros de salud, no ponen su acento en aportar información sobre el proceso fisiológico de parto sino más bien en aportar información sobre las rutinas médicas por las que la mujer pasará en su tránsito por la institución sanitaria.

Por otro lado, ésta información que, tradicionalmente, se habría aprendido por transmisión oral entre las mujeres de la comunidad y ahora mediante la transmisión experta en libros y cursos específicos, puede tener efectos contrarios a los deseados. Como nos relata Staton (2006), en el modelo medicalizado de nacimiento, cuanta más información tienen las madres previa al primer parto, más deseo de protagonizar un proceso con poca intervención médica y, al mismo tiempo, más ansiedad relacionada con la posibilidad de no conseguirlo. Este miedo a las intervenciones y a la cesión de la jurisdicción sobre el propio cuerpo a desconocidos es uno de los miedos actuales de las madres modernas, especialmente aquellas más informadas, que vendría a sustituir el miedo al dolor y a la muerte de antaño en un colectivo importante de mujeres.

El control de la madre y de su cuerpo en riesgo

Los cuerpos de las madres gestantes y de parto que ingresan en el sistema sanitario para ser vigilados y controlados en favor de su bienestar y del del feto, pueden ser vistos como el último sitio de control ideológico foucaultiano, el lugar que incorpora las formas de vigilancia y regulación del Estado a través de la educación de las mujeres. Los controles durante el embarazo (análisis, ecografías, pruebas, mediciones y cursillos) sirven para medir el desarrollo del embarazo y del feto en relación a unos estándares de normalidad deseables.

Los fallos de diagnóstico o las desviaciones de la normalidad devienen fuentes de angustia frecuentes entre las madres y las familias expectantes, por el hecho de poder constituir una patología y un potencial peligro para la mujer o el bebé. No es raro oír testimonios hablando de embarazos y partos pasados en los cuales, en algún momento del proceso, un doctor les transmitió con una mala noticia (una interpretación de un dato que resultó no tener consecuencias o ser relativizada en una segunda opinión), hecho que causó una situación angustiante hasta que se desentrañó la situación real: “En el octavo mes de embarazo en una de las pruebas salió el líquido amniótico demasiado alto y eso podía tener consecuencias para la bebé, no nos lo explicaron muy bien. Estuvimos muy preocupados y tristes hasta que nos lo desmintió otra doctora unas semanas después” (Marta). Por lo tanto, el uso de la tecnología para controlar el desarrollo favorable del embarazo y el parto pueden generar falsos positivos que no solamente pueden generar malestar en la madre gestante y en la familia sino también desencadenar intervenciones que luego se revelen innecesarias, acentuando la percepción del cuerpo de la embarazada como cuerpo en riesgo. Otro efecto del uso del control tecnológico sobre el cuerpo materno es lo que entre los movimientos a favor del embarazo y parto respetado (o parto “natural”, o parto “humanizado”), se conoce como “Enseñar la carta del niño muerto”, es decir, el uso por parte de los profesionales sanitarios de argumentos de dudoso apoyo científico para convencer a las embarazadas o parturientas menos obedientes de someterse a ciertas rutinas médicas mediante la exposición de todos los riesgos de no hacerlo, por remotos que estos sean. Y hacer decidir a las madres, por lo tanto, en base al miedo⁷.

Para el mismo Foucault (Lupton 1994: 23), el encuentro médico-paciente es el ejemplo supremo de la vigilancia, ya que el doctor investiga, toca la carne expuesta del paciente

⁷ Ejemplos de ello serían: querer tener un parto vaginal después de un parto por cesárea (PVDC), querer tener un bebé colocado de nalgas (presentación podálica) por vía vaginal, desear tener un embarazo que llegue a su propio término rechazando una inducción del parto por sospecha de macrosomía (bebé de peso alto), por gestación prolongada (más allá de las 41 o 42 semanas), rechazar la episiotomía (corte realizado en el periné de la mujer durante la fase expulsiva del parto), entre otros.

mientras que el/la paciente asiente y confiesa, con poco conocimiento de los detalles de los procedimientos a los que se le somete, o de sus razones. En el caso de la embarazada o la parturienta, se hace evidente que se espera que deje la propia jurisdicción sobre su cuerpo a las manos del personal sanitario. De hecho, pocas madres son conscientes de la Ley de la Autonomía del Paciente y de la posibilidad de discutir o rechazar los tratamientos médicos, incluso en el transcurso del parto. Aún conociendo estas opciones, la situación en la que una mujer embarazada o de parto se encuentra dentro de la institución sanitaria es de clara inferioridad de condiciones en cuanto a información sobre los procesos y opciones alternativas.

El otro principal temor de las mujeres en relación con el parto es el miedo a la pérdida de control. Perder el control sobre si mismas y sobre su cuerpo, se prevé como una experiencia indeseable en un contexto hostil, un contexto dónde serán observadas y vigiladas por ojos desconocidos que, aunque trabajen para garantizar su salud y su vida, van a medir sus reacciones y avances con raseros estandarizados. Las críticas feministas del movimiento de hospitalización generalizada del parto (siguiendo el paradigma tecno-científico ya descrito), subrayan que este hecho pone el acento en el embarazo y el parto como experiencias patológicas, centradas en el peligro, y que, además, las mujeres son situadas en un sistema de atención masiva que tiene poco que ver con sus necesidades y deseos individuales. Aún con la mayoría de partos siendo eutócicos, sin mayor complicación, la mayoría de las mujeres sanas serán monitorizadas, pinchadas y coadyuvadas para parir (mediante cortes, presiones, introducción de objetos y extremidades por su vagina, entre otras rutinas). Por lo tanto, se les exige que se sitúen en una postura cómplice con las instrucciones de la autoridad sanitaria, delegando el control y la responsabilidad al médico, antes, durante y después del nacimiento (Lupton 1994: 148-9). Llama la atención como en tantos otros ámbitos la agencia y capacidad de decisión de las mujeres se han enfatizado y considerado un avance incuestionable para el desarrollo de la sociedad, y en el entorno del embarazo y el parto el conocimiento autorizado todavía tiene un papel paternal sobre las mujeres que son a menudo infantilizadas, reprendidas y silenciadas en momentos muy vulnerables de su vida y de gran impacto posterior, si escuchamos cómo ellas los relatan: “Yo no quise la epidural y me sentí ridiculizada por no quererla.” (Jessica); “(...) yo también creo que juegan en el momento del parto (...) tu tienes una cosa en la cabeza pero en ese momento no funciona nada, tu cabeza no está funcionando, tu cuerpo va solo (...) y entonces te dejas hacer para no pelearte en ese momento.” (Sandra).

El miedo en el parto y el efecto no-cebo

¿Cuál es el efecto en la salud de que las mujeres se enfrenten a parir con miedo?

Según las investigaciones hechas con mujeres tocofóbicas, a mayor nivel de miedo y ansiedad, peores resultados perinatales (mayor intervención médica –más nacimientos por cesárea- y menos satisfacción materna) (Waldenström et al. 2006: 645). El miedo a consecuencias negativas durante y después del parto (muerte o daños –físicos o psíquicos- para la madre o para el bebé) puede inhibir la emisión de hormonas necesarias para que el proceso de parto se desarrolle con normalidad, las hormonas que generan las contracciones uterinas y que permiten que la madre se relaje y pueda ayudar mediante su oxigenación y actitud al proceso del feto para su trance a la vida exterior y aérea (con un papel protagonista de la oxitocina). Las hormonas que son segregadas en situaciones de miedo, estrés y falta de intimidad y de seguridad (como las que se dan en entornos fríos, hostiles y desconocidos) son las hormonas que facilitan que los vasos sanguíneos se constriñan, que la mayor parte de la circulación sanguínea se centre en las extremidades inferiores para huir (con especial participación de la adrenalina). Como nos explica la bioquímica Laura García Carrascosa, el efecto de la adrenalina, que es una hormona antagonista de la oxitocina, está relacionado con una mayor sensación de dolor relacionado con las contracciones del útero, menos oxigenado y más acidificado (2010: 6).

La combinación de las hormonas adecuadas para el desarrollo normal del parto es delicada y sensible y se puede ver afectada fácilmente por intervenciones externas. Así, a pesar de ser las madres humanas seres eminentemente culturales, aquello ordenado culturalmente como peligroso (una herramienta que puede cortar o un tono de voz despectivo o humillante) puede generar en las mujeres una reacción similar a la que generan los depredadores en el resto de mamíferas parturientas: el cese de las contracciones para prepararse para la huida y la evitación del dolor.

¿Parir y sufrir?

Después del auge del paradigma tecno-científico en los años 1980s, se están cuestionando desde varias posturas académicas y activistas los beneficios de este enfoque y su apoyo científico. Muchas rutinas hospitalarias tienen poca evidencia científica que las justifique y han sido desarrolladas porque tenían un gran sentido cultural (Davis-Floyd 2001).

En los últimos años se ha estado desarrollando un movimiento que reclama la recuperación del control de estos procesos por parte de las mujeres en relación de igualdad con profesionales sanitarios no autoritarios, las comadronas mayormente. Este movimiento (Lázare 2014) que se concreta de varias formas en diferentes países occidentales, se centra en evitar las consecuencias negativas del paradigma tecno-científico llevado a su extremo (demasiada intervención médica que no lleva a mejores resultados en forma de salud materna e infantil, y que genera secuelas físicas y mentales en forma de un claro desapoderamiento de las mujeres). De hecho, este mismo paradigma se centra en el miedo y la concepción del cuerpo de la embarazada y madre parturienta como potencialmente dañino para sí misma y para el bebé⁸. En oposición, esta nueva mirada se basa en la capacidad innata de las mujeres para parir con la asistencia adecuada y justamente necesaria, que permite que el posible dolor del trance de parto no se traduzca necesariamente en sufrimiento. Este nuevo paradigma, hijo de los enfoques de preparación al parto psicoprofilácticos de mediados de la década de los 1950, pone en el centro la información objetiva para las mujeres (que sepan cómo se puede desarrollar realmente un parto y cómo es el espacio y las personas que participan en él) y también la asunción de la responsabilidad sobre su propia salud en las madres como adultas conscientes y dueñas de su cuerpo. Aterrizando este cambio de paradigma a la experiencia de las narraciones de las informantes, vemos como las mujeres nacidas en los 1970s y 1980s en muchos casos ven necesario compensar el extremo al cual fueron llevadas sus madres a la hora de alumbrarlas y se aprecia un movimiento pendular hacia el lado contrario: hacia partos no medicalizados⁹, vividos con un papel activo de la madre, pero igualmente sintonizados con la idea de la seguridad y de la minimización de los riesgos.

En la transmisión de información tienen un peso específico los relatos de varios tipos de partos, a veces diferentes de los que los medios de comunicación o los cursos de preparación al parto nos presentan como normales: partos vaginales de gemelos o bebés en posición podálica, partos domiciliarios, embarazos que se prolongan más de quince días más tarde de cuando la madre “sale de cuentas”.... Partos, al fin y al cabo, que en el contexto tecno-científico se considerarían patológicos o peligrosos y que, atendidos con las técnicas y el

⁸ Cuanto más miedo al parto, mayor es la intervención médica, como recogen varios estudios como los elaborados en China por Harvey y Buckley (en Selin y Stone 2009: 61) sin que esto se traduzca necesariamente en mejores resultados obstétricos.

⁹ Siendo el extremo de este fenómeno el movimiento por los partos voluntariamente inasistidos, es decir sin presencia de personal médico preparado para eventualidades. Este movimiento, en auge en algunos sectores sociales ideológicos o religiosos de los EUA, es analizado como una consecuencia de la extrema medicalización y deshumanización del parto en ese país que está expulsando a ciertos colectivos del sistema, y sitúa el parto como un evento completamente natural por el cual la mujer por sí sola puede transitar sin control médico.

acompañamiento adecuados, tienen unos resultados sanitarios óptimos. La función de los relatos compartidos verbalmente o mediante textos e incluso vídeos en internet es claramente normalizadora de diversidad de partos posibles, contribuyendo a construir una imaginación social dónde el parto aparece como un evento normal, a veces incluso gozoso.

Conclusión

Las imágenes y relatos que recibimos sobre un tema nos ayudan a elaborar imaginarios que alimentan la capacidad de pensar escenarios futuribles deseables o indeseables sobre esa cuestión. La falta de experiencia vivida en primera persona por parte de las madres primerizas o las mujeres en general facilita que la anticipación sobre un eventual parto esté elaborada sobre ideas preconcebidas que surgen de fuentes varias, como hemos descrito. Cuando la televisión, la escuela, las vecinas y los médicos nos dicen que parir es equivalente a sufrir terribles dolores que solamente pueden ser soportados con la ayuda de medicamentos, es fácil pensar que la única manera en la cual podemos parir sea en un hospital bajo el control de la mirada médica y sus intervenciones (García Carrascosa 2010: 7). La posibilidad de que el parto sea un evento no peligroso abre una ventana a una vivencia saludable y no temida del embarazo y del parto en perspectiva.

El hecho de que el parto humano sea necesariamente acompañado no implica que este evento tenga que ser mortífero o temido. De hecho el cuerpo de las mujeres, aún siendo bípedas, occidentales y de más edad que nuestras bisabuelas cuando fueron madres, sigue estando preparado para gestar y parir, teniendo los mecanismos físicos y bioquímicos adecuados para llevar a cabo esta empresa con éxito y seguridad. A la mujer de parto que pone en las manos de otros su acompañamiento puede serle expropiado este proceso en nombre de la seguridad y la salud. Pero también se la puede acompañar desde una visión de sí misma como capaz y competente y con una perspectiva del parto como un trance respetable por incierto pero eminentemente seguro.

Las mujeres entrevistadas tienen conciencia de su propio nacimiento y de varios mandatos familiares en relación al parto (mujeres buenas parteras, mujeres de partos difíciles, mujeres pasivas en el parto, mujeres estoicas...). Estas narraciones son transmitidas en las familias como relatos íntimos pero aglutinantes del sentido de pertenencia colectivo. En muchos casos los mismos relatos no generan empoderamiento en las futuras madres sino al contrario, generan una expectativa sobre su propia capacidad de actuación que será controlada y

evaluada por la familia¹⁰ y por los profesionales sanitarios y el consecuente miedo por la incertidumbre sobre la propia actuación. De las madres que declaran no tener miedo, algunas están en absoluta armonía y confianza con el sistema médico y, de hecho, viven partos altamente medicalizados con tranquilidad y satisfacción. Otras que afirman no tener miedo y querer parir sin ayuda de los medios hospitalarios (en casa, acompañadas de comadronas, sin anestesia), reciben opiniones del estilo: “Es que no sabes lo que dices, no sabes de qué dolor estamos hablando” o son incluso tildadas de egoístas, para minar así su seguridad, como si fuera una osadía pretender atravesar ese estadio sin sufrir ni un rasguño.

Nuestras abuelas luchaban por salir vivas y relativamente indemnes del parto de sus hijos. Nuestras madres, que ya pudieron elegir si quedarse embarazadas o no, consiguieron pasar por sus experiencias de parto ahorrándose en muchos casos el dolor físico de las intervenciones a las que eran sometidas en su mayoría. Muchas de las mujeres en edad reproductiva en la actualidad pretenden, además, no temer al parto, protagonizarlo y gozarlo. Las fuentes de información de las mujeres que están siendo madres en el siglo XXI en Occidente ya son muy diversas como para dar un peso específico a los relatos de parto vividos en el entorno cercano. Sin embargo, los relatos de parto de las redes sociales o la divulgación científica se están convirtiendo en las nuevas fuentes entre las cuales las madres intentan controlar el mandato del miedo y la visión de sus cuerpos como riesgosos: “Somos embarazadas, no enfermas”, exclaman.

Las relaciones de poder que se pueden extraer de cómo las mujeres se han afrontado al parto en las últimas décadas del siglo XX y las primeras del XXI (el papel del Estado, de las instituciones médicas, de la ciencia, de la familia patriarcal y del individuo) pueden entrecruzarse cuando escuchamos a las mujeres hablar de sus partos, reales o imaginarios. El acto reproductivo es central en la producción de la cultura (Ginsburg y Rapp 1995: 2) y las narraciones de las mujeres altamente significativas de cómo es la reproducción y de cómo es, por lo tanto, nuestra cultura.

Bibliografía

Abu-Lughod, L. (1995) “A tale of two pregnancies”. En Behar, R. y Gordon, D. (Eds.) *Women Writing Culture*. Los Angeles: University of California Press.

Bauman, Z. (1992) *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*. Cambridge: Polity Press

¹⁰ En algunas sociedades no occidentales las decisiones sobre el parto no las toma tampoco la misma madre ni el personal médico sino el marido o la suegra (Selin y Stone 2009: xvi).

- Caillois, R. (1951) “Le vertige de la guerre”. En *Quatre essais de sociologie contemporaine*. Paris: Olivier Perrin.
- Callister, L. C. (2004) “Making Meaning: Women’s Birth Narratives” *Journal of Obstetric, Gynecologic, and Neonatal Nursing*. 33.4: 508–18.
- Coll-Planas, G. (2012) *La carn i la metàfora. Una reflexió sobre el cos a la teoria queer*. Barcelona: Editorial UOC.
- Davis-Floyd, R. (2001) “The Technocratic, Humanistic, and Holistic Paradigms of Childbirth”, *International Journal of Gynecology and Obstetrics, Vol 75, Supplement No. 1*: 5-23.
- Douglas, M. (1996) *La aceptabilidad del riesgo según las Ciencias Sociales*. Barcelona: Paidós.
- García Carrascosa, L. (2010) *El miedo al dolor en el parto y como afecta a su desarrollo. Importancia del parto natural*. [Inédito, consultado en línea en http://www.sarajort.es/imagenes/upload/File/el_miedo_y_dolor_en_el_parto.pdf]
- Ginsburg, F. y Rapp, R. (Eds.) (1995) *Conceiving the New World Order. The Global Politics of Reproduction*. Berkeley: University of California Press.
- Hofberg, K. y Brockington, I. F. (2000) “Tokophobia: an unreasoning dread of childbirth”. *The British Journal of Psychiatry* **176**: 83-85.
- Huston, N. (1985) “The Matrix of War: Mothers and Heroes”. En Rubin Suleyman, Susan (Ed.) *The Female Body in Western Culture. Contemporary Perspectives*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kierkegaard, Sören (1932) *The diary of a seducer*. NY: The Dragon Press
- Lázare Boix, S. (2014) "Crítica a la medicalización del embarazo y el parto. Reivindicación del parto natural y el nacimiento humanizado como solución a la violencia obstétrica". En *Cultura, parentesco y parentalidad*. México: UNAM [En prensa]
- Leavitt, J. W. (1986) “Under the Shadow of Maternity: American Women’s Responses to Death and Debility Fears in Nineteenth-Century Childbirth” *Feminist Studies* 12.1: 129–54.
- Loraux, N. (1981) “Le lit, la guerre”, *L’Homme*, XXI: 1 37-67
- Lupton, D. (1994) *Medicine as Culture: Illness, Disease and the Body in Western Societies*. London: Sage
- Martin, E. (1987) *The Woman in the Body. A Cultural Analysis of Reproduction*. Boston: Beacon Press
- Noble, D. (1984) *The Forces of Production*. New York: Knof

- Reed, R. (2013) *Midwifery practice, rites of passage and rites of protection*. Tesis doctoral. Queensland: University of the Sunshine Coast
- Ruíz Vélez-Frías, C. (1955) *Parto sin dolor, método de preparación psicoprofiláctico*. Madrid: Ed. Enciclopédica
- Selin, H. y Stone, P. K. (Eds.) (2009) *Childbirth Across Cultures. Ideas and Practices of Pregnancy, Childbirth and the Postpartum*. New York: Springer
- Staton Savage, J. (2006) “The Lived Experience of Knowing in Childbirth”. *The Journal of Perinatal Education*, Vol 15, Núm. 3: 10-24
- Trevathan, W. (1997) “An Evolutionary Perspective on Authoritative Knowledge About Birth”. En Davis-Floyd, R. y Sargent, C. (Eds.) *Childbirth and Authoritative Knowledge*. Berkeley: University of California Press,
- Waldenström, U.; Hildingsson, I. y Ryding, E. (2006) “Antenatal fear of childbirth and its association with subsequent caesarean section and experience of childbirth”, *BJOG An International Journal of Obstetrics and Gynaecology*, RCOG 2006: 638-646
- Zwelling, E. (2000) “The pregnancy experience” En Nichols, F. y Humenick, S. (Eds.) *Childbirth education: Practice, theory, and research*. St. Louis, MO: W. B. Saunders Company.

COERCIÓN Y CONSENSO

EN TORNO AL MALESTAR EMOCIONAL

Marta Fernández Vázquez
martafernandezvazquez@gmail.com
Universidad Complutense de Madrid-
Universidad Antonio de Nebrija

1. Introducción

“Non si tratta di ‘spiegare il sano con il malato’: un tentativo del genere sarebbe già malattia. Si tratta piuttosto di comprendere il sano nella sua completezza, cioè nel suo farsi sano oltre il rischio dell’ammalarsi”.

La fine del mondo, Ernesto de Martino.

Hablar de los trastornos del estado de ánimo es hablar del grupo de padecimientos con el que son diagnosticadas millones de personas en la actualidad. Una tendencia de más de dos décadas de crecimiento constante. Pero además, referirnos a este tipo de trastornos es hacerlo a un tipo de nosologías que por su laxitud conceptual puede ser pensada en constante “construcción”. Un proceso de patologización y medicalización creciente en torno a la salud de las emociones humanas en el que acaban por determinarse, biomédicamente, cuáles son los comportamientos normales y cuáles no lo son. Un proceso que ha convertido los trastornos del estado de ánimo, depresión y ansiedad entre los más conocidos, en la cuarta enfermedad con mayor prevalencia mundial. Trastornos que se convierten en categorías formadas dentro de complejas interacciones que vinculan los síntomas de la persona. Es una gran espiral social que articula sufrimiento, lenguaje, tecnologías de diagnóstico y tratamiento. Una problemática que no puede tener, en ningún caso, una respuesta unicausal como puede ser el actual contexto de crisis económica, sino todo lo contrario: se trata de un “complejo ensamblaje biopolítico, improvisación de los flujos globales de organismos, fármacos, discursos y tecnologías de todo tipo” (Nguyen 2005: 125, traducción propia).

Asumimos pues que no entendemos los trastornos del estado de ánimo como nosologías preexistentes, sino como un emergente. El optar por el concepto “emergentes” conlleva que admitamos que el desarrollo cotidiano de la relación terapéutica venga pensado, por lo tanto, como un “campo” en el que las relaciones hegemónicas acaban por conformar el propio

trastorno. Buscamos por lo tanto el espacio en el que, etnográficamente, pueda darse cuenta de este proceso y privilegiamos el espacio de la consulta de atención primaria y las relaciones sociales que en ella se desarrollan. Entendiendo siempre las relaciones desde una perspectiva “transaccional” (Menéndez 1988), hecho que nos da alguna pista del por qué del título de la comunicación.

Este estudio nos permite combinar teoría y práctica etnográfica de una manera singular y además nos invita a aplicar al campo de la antropología de la salud y en concreto en el espacio de la atención primaria, las teorías Gramscianas sobre el concepto de hegemonía.

La presente comunicación puede entenderse como un conjunto de reflexiones teóricas procedentes del desarrollo de la tesis doctoral con la que, etnográficamente, se trata de dar cuenta de todo un proceso de diagnóstico y tratamiento de los trastornos ya mencionados. Discurremos, por lo tanto, más por un marco de innovación, aún en proceso, que por caminos y resultados que ya gozan del consenso académico y científico necesario. Nos mueve la percepción objetiva de una realidad emergente que merece una respuesta arriesgada en su creatividad y flexibilidad.

Si nos detenemos a observar los sucesivos informes realizados por la Organización Mundial de la Salud, veremos cómo los llamados “trastornos del estado de ánimo”, a los que la biomedicina define como aquellos “estados psíquicos que expresan matices afectivos” (DSM-IV), son del grupo de mayor prevalencia en términos mundiales. Un posicionamiento que dura ya tres décadas y que, además, coincide temporalmente con la incursión en el mercado a finales de los años ochenta, de los nuevos medicamentos llamados ISRS y ISRN¹, (Helgason 2004). Estos son los hechos que han motivado expresiones coloquiales como “la era de la depresión” tan conocidas en nuestra cotidianidad y términos como “Epidemia neoliberal” (Lakoff 2003) o “Ciudadanía terapéutica” (Nguyen 2005, traducción propia) para los autores más críticos.

Parece interesante introducir en este punto la referencia al actual contexto de crisis económica en el que nos encontramos. No podemos eludir la tendencia que relaciona dicha crisis con el aumento del diagnóstico de depresiones y ansiedades por ejemplo. Basta con revisar la prensa para localizar, sin mucho esfuerzo, argumentos cómo que “la crisis económica es la responsable del aumento de las personas en tratamiento con antidepresivos o que la actual crisis económica está provocando un aumento de los trastornos emocionales y, en concreto,

¹ ISRS (Inhibidores Selectivos de la Recaptación de Serotonina) e ISRN (Inhibidores Selectivos de la Recaptación de Noradrenalina).

de ansiedad y estrés”². No obstante, lo que aquí parece necesario detallar es que, independiente del incremento de los diagnósticos a partir de los años 2007-2008, la tendencia del crecimiento viene ya de una década atrás, hecho que no es posible eludir y que, por tanto no cabe que sea la crisis su explicación unicausal. Pues bien, hacemos evidente la necesidad de pensar sobre el papel que la crisis esté teniendo, no sobre el aumento del consumo, que también, sino sobre el conjunto de un proceso mucho más extenso, extenso en tiempo y en complejidad.

Dicho todo lo anterior parece relevante también preguntarse, cómo se lleva a cabo el diagnóstico. La delimitación de la patología se viene realizando, independientemente del dispositivo profesional, a través del llamado “Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales”, (*DSM*) de la Asociación Americana de Psiquiatría en el que encontramos una clasificación de todos los trastornos mentales que reconoce la ciencia biomédica. Un documento que define estos trastornos como “estados psíquicos que expresan matices afectivos”, una definición de la que rápidamente podemos destacar su falta de concreción, su laxitud incluso. Pero además, el trabajo de campo ya realizado, fundamentalmente entrevistas a profesionales del ámbito de la atención primaria, nos habla de dicha laxitud en términos de apertura a la interpretación e incluso a las categorías morales de aquello que entendemos por la “normalidad” emocional de los sujetos. Estas tesis sumadas al hecho de que para los trastornos que aquí presentamos no se disponga de tecnología médica que permita revelar disfunciones mediante pruebas diagnósticas y sí de la observación por parte del profesional de signos físicos y sobre todo de la interpretación de las expresiones del paciente, hacen necesario, y casi urgente, sumergirse en los distintos contextos locales y aprender de sus culturas médicas locales para saber cómo se está produciendo el diagnóstico, qué categorías y que negociaciones se están poniendo en juego.

Para ello nos situamos en aquello que autores como Didier Fassin denominan “antropología política de la salud”. Una denominación que propone una distinción fundamental entre lo viviente y lo vivo, en tanto que la salud no constituye un problema ideológico, sino que integra una lógica social más amplia y todo con el fin de ser capaces, a través del concepto salud, de dar cuenta de la heterogeneidad de las formas de poder presentes en los procesos sociales vinculados a la salud. Dicha heterogeneidad viene expresada, en términos del autor,

² Véase como ejemplo:

Matey, P. (2011, 11 de febrero). La crisis aumenta el consumo de antidepresivos. *El Mundo*. Disponible en: <http://www.elmundo.es/elmundosalud/2011/02/10/neurociencia/1297352100.html>

G. A. (2011, 11 de octubre). La crisis económica eleva los casos de ansiedad y estrés. *Público*. Disponible en: <http://www.publico.es/espana/400935/la-crisis-economica-eleva-los-casos-de-ansiedad-y-estres>

como “realidades triviales” y son ellas las que propone agrupar dentro del concepto “salud” para así poder definirlo como “la relación del ser físico y psíquico, por un lado, y del mundo social y político, por otro. (...) Históricamente construida, es objeto de competencias y luchas entre agentes que se esfuerzan por imponer visiones diferentes sobre lo que concierne a la salud, es decir, lo que hace falta social y políticamente tratar como un problema de salud. A su vez, esta relación, determina también las prácticas ordinarias y especializadas, las formas institucionales e ideológicas del tratamiento de los desórdenes del cuerpo y la mente” (Fassin 2004: 286).

En este sentido, la investigación en desarrollo que aquí se presenta trata de dar cuenta de una de esas “realidades triviales” porque como bien dice el autor, hay que buscar objetos concretos en los cuales se realiza la relación. Para Fassin hacer antropología política de la salud ha de tener en cuenta tres elementos fundamentales: “el control sobre la vida, la incorporación de la desigualdad y el poder de curar” (Fassin 2004: 294). Nos convence dicha propuesta y por ello, la presente comunicación se ha tratado de articular a partir de los ya mencionados elementos, convirtiéndose éstos en los capítulos que deben guiar al lector igual que guían la reflexión de la presente investigación. A través de “el control sobre la vida” veremos cómo vamos a entender el concepto de “enfermedad”, la importancia de lo “colectivo” y la repercusión que ello tiene a la hora de determinar cuál es nuestro objeto de estudio. “La incorporación de la desigualdad” trata de dar cuenta de la inscripción del orden social en los cuerpos. Por último, en “el poder de curar”, mostraremos de qué manera relacionamos la legitimidad del espacio terapéutico y de las tecnologías médicas en torno al concepto de hegemonía estudiado a partir de la observación de los trastornos de estado de ánimo en el marco de la atención primaria.

Del mismo modo parece necesario también destacar el trabajo de Sjaak Van der Geest y su manera de entender los medicamentos desde una perspectiva biográfica, su “social life” lo que enfatiza, entre otras cosas, el no entenderlos como sustancias estáticas, sino como tecnologías dinámicas, elementos intrínsecos de procesos mucho más complejos. Recogemos esa perspectiva para justificar que en este caso los trastornos del estado del ánimo vienen pensados como emergentes de una negociación social. Trastornos que por la indefinición de sus límites pueden ser negociados en los distintos contextos y realidades locales. Así del mismo modo que un medicamento puede “vivir” en un contexto determinado, sostenemos que los trastornos pueden configurarse del mismo modo.

2. El control sobre la vida

Como todo estudio antropológico interesado en las formas narrativas del sufrimiento parece necesario mencionar al clásico paradigma hermenéutico introducido por A. Kleinman y B. Good. Ambos autores a través de obras como “Culture and depression. Studies in the Anthropology and cross-cultural psychiatry of affect and disorder” (1985), tuvieron como principal objetivo el eliminar de la definición de enfermedad la cuestión de “objetividad natural”, poniendo el interés en la dimensión cultural de la experiencia individual del malestar por encima de la realidad social, de la profundidad histórica e incluso de los procesos sociopolíticos presentes, cómo no, en los procesos de salud/enfermedad/atención.

Evitar ese riesgo, sin ánimo de hacer crítica a las aproximaciones de corte hermenéutico, es lo que nos empuja a no optar por realizar un estudio en relación a una categoría biomédica concreta. Es precisamente por ello por lo que aquí se propone un estudio en función de un conjunto de trastornos, que por supuesto responden a una denominación biomédica, pero que por ser un conjunto de “enfermedades” nos aportan una mayor complejidad. Como ya hemos comentado, nos centraremos en un concepto biomédico con el que nadie es diagnosticado, es decir, tomaremos como objeto el conjunto de trastornos y no uno en concreto porque de ese modo resulta más fácil dar cuenta de la negociación social que precede a un diagnóstico de este tipo, de la que, además, los propios profesionales parecen ser conscientes.

Asumimos por lo tanto que en ningún caso podemos ocultar los modos en los que las relaciones sociales y de poder se inscriben en el cuerpo de los pacientes, modelando las formas mismas de la enfermedad y activando las estrategias narrativas. En este sentido, debemos citar el trabajo realizado por el antropólogo A. Young, “The harmony of illusion: Inventing Post Traumatic Stress Disorder” (1995), en el que demostró cómo un síndrome, en concreto el síndrome post-traumático, fue identificado e institucionalizado a través del “Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales”. Al mismo tiempo que el trabajo del autor muestra cómo dicho síndrome llega a convertirse en eje de comprensión de una experiencia como la guerra, Young trató de dar cuenta de cómo se elaboran y se intercambian los instrumentos intelectuales, los manuales de psiquiatría por ejemplo, y cómo la oposición entre lo normal y lo patológico puede llegar a ser instituida a partir de su publicación y aceptación académica dentro de una dinámica social mucho más amplia. Es precisamente por esta razón por la que la reciente publicación del Manual (DSM-V) no puede pasarse por alto. En las sucesivas ediciones vemos cómo se comienza a “etiquetar como enfermedad toda una serie de episodios vitales que son parte de los comportamientos de la

vida cotidiana de los individuos, y que pasan a ser explicados y tratados como enfermedades cuando previamente sólo eran incidencias en la vida de cualquier ciudadano” (Menéndez 2010: 97). Parece tratarse del mismo proceso “institucionalizador” del que Young nos hablaba décadas antes y que ahora constatamos con la aparición de nuevos trastornos como por ejemplo el “trastorno mixto de depresión y ansiedad”, presente en la edición DSM-V publicada en mayo de 2013, pero no en la IV versión a la espera de observar cómo se maneja dicha novedad en los dispositivos de atención primaria.

Lo que se nos está proponiendo, y es lo que nosotros aquí rescatamos, es ir mucho más allá de la crítica al objetivismo biomédico, se trata de construir puentes analíticos, interpretativos y al mismo tiempo operativos que conecten la experiencia del bienestar y del malestar, eso que nos parece tan íntimo, con el contexto social y económico. En tal sentido la oposición salud/enfermedad se entiende como una “dialéctica problemática y el concepto de enfermedad asume, además de un significado cultural, la fisionomía de un proceso sociopolítico” (Pizza 2011: 80, traducción propia). Este hecho es el que nos lleva a asumir lo que autores como A. Martínez-Hernández han denominado la crítica del “neomarxismo periférico”. En concreto rescatamos los estudios realizados por la antropología médica italiana y concretamente los del Centro Sperimentale di Educazione Sanitaria di Perugia de manos de autores como Sepilli, Bartoli o Pizza, al que este estudio tiene la pretensión de inscribirse, al menos ideológicamente, por considerar que su enfoque nos permite combinar teoría y práctica etnográfica de una manera singular. Puede decirse que ninguna de sus aportaciones hubiese sido posible sin el antecedente de E. de Martino, quien durante tres décadas consecutivas aplicó al campo de la antropología las teorías Gramscianas sobre la hegemonía. En obras tan relevantes como “El mundo mágico” ([1948] 2004), a partir de la investigación etnográfica, de Martino llega a problematizar las propias nociones de realidad, locura y de normalidad. De Martino nos advierte de que nuestra propia elección de categorías será la que guiará nuestra observación. En definitiva lo que nos propone es dar un paso más y “demoler” la distinción salud/enfermedad, porque el uso, aunque sea crítico, de tal dicotomía deja a la antropología en una posición subalterna de la visión biologicista que la creó, constriñendo la investigación a deformaciones e interpretaciones erróneas. En cierto sentido, nos movemos en la misma línea que apuntaban autores ya citados, como A. Young, pero ofreciendo, con el apoyo de la teoría gramsciana, “una síntesis oportuna, aunque poco conocida en el ámbito anglosajón, para entender las problemáticas de la antropología médica: la enfermedad como significado versus la enfermedad como producto de la dominación, la enfermedad como experiencia versus la enfermedad como proceso económico-político, etc.” (Martínez-Hernández 2008: 166).

Admitimos que no vamos a prescindir de los conceptos salud/enfermedad porque sí consideramos que son un buen instrumento conceptual. Eso sí, tomamos la advertencia de De Martino y con el fin de evitar “deformaciones” e incluso nuestra propia subalternidad, nos reiteramos en aglutinar “la anormalidad de ánimo” en torno a un conjunto de trastornos. Asumimos que uno de nuestros objetivos es el de observar críticamente su definición de manera constante, siendo conscientes de que en ella aparecen “formas de objetivación de la experiencia incorporada, así como procesos de incorporación de la realidad histórica” (Pizza 2011: 83, traducción propia).

Por todo lo anterior, asumimos que tomaremos el concepto de “trastorno del estado de ánimo” liberado del reduccionismo biológico que lo considera una realidad objetivamente inscrita en el cuerpo y mente del paciente. Al contrario, nuestra investigación es capaz de demostrar que los trastornos del estado de ánimo son una realidad emergente capaz mostrar que “el orden social está presente en el orden corporal” (Pizza 2011: 91, traducción propia).

3. La incorporación de la desigualdad

A la hora de tratar la incorporación de la desigualdad vamos a volver a rescatar, ahora en profundidad, el trabajo realizado por A. Lakoff sobre la venta de antidepresivos en Argentina, “Las ansiedades de la globalización: venta de antidepresivos y crisis económica en la Argentina” (2003). El foco de atención del autor es interesante para nosotros porque pone en relación el diagnóstico y la prescripción médica con un orden social muy concreto, el de la crisis económica argentina de los años 2001 y 2002. Su estudio nos habla directamente de “producción” ilegítima de la enfermedad que pretenden tratar” (Lakoff 2003: 36). Es evidente que la elección de términos como “producción ilegítima” por parte del autor nos anuncia que en su trabajo aparece de manera intrínseca una fuerte crítica a la industria farmacéutica, pero también, y esto es importante, a la complicidad de los profesionales biomédicos. Como podemos ver en la siguiente cita, “el caso argentino indica que no sólo las prácticas de mercado sino también las demandas regulatorias y las culturas profesionales desempeñan un rol clave en el crecimiento de identidades diagnósticas flexibles tales como la depresión” (Lakoff 2003: 36). El estudio se centra en la complejidad de los elementos que entran en juego en las “identidades diagnosticas flexibles”. Un concepto que, por transmitir la ambigüedad necesaria, se convierte en una de las principales aportaciones para sumergirnos en los procesos de incorporación en un marco de definición de la normalidad y la patología y

de cómo dicha flexibilidad puede llegar a significar que la prescripción de un determinado fármaco genera la enfermedad.

El segundo elemento interesante de la obra de Lakoff es el hecho de trabajar en Argentina en un contexto de crisis económica. Este hecho es indudablemente una cuestión que no debemos dejar de lado sobre todo si somos conscientes del contexto en el que nos encontramos en nuestro país y por lo tanto el momento en el que este estudio se está llevando a cabo. No obstante, al igual que hace Lakoff, no podemos admitir que el aumento del diagnóstico y posterior tratamiento se deba automáticamente a la crisis, sino todo lo contrario, es necesariamente más complejo. El consumo viene creciendo desde comienzos de los años noventa y a pesar de la intensificación de dicha tendencia en los últimos años, no parece que tampoco en nuestro contexto podamos considerar válida la explicación unicausal. Ahora bien, esto no significa que no debemos preguntarnos de qué manera pueda “incorporarse” el contexto de crisis económica en el proceso salud/enfermedad/atención. La perspectiva que maneja la prensa es en muchos casos la de responsabilizar directamente a la crisis del aumento de personas en tratamiento sin hacer mención explícita a la década de crecimiento anterior, un hecho que puede llegar a hacernos pensar que la propia crisis esté siendo materializada desde ese prisma. Lo que la investigación comienza a mostrarnos es que la crisis puede estar convirtiéndose en un auténtico “eje de comprensión”, como diría Young, de un proceso de biomedicalización mucho más complejo. Es imprescindible preguntarse por lo tanto por este orden social tan particular, por lo “sentidos que porta y por los signos que representa” (Fassin 2004: 293).

En la misma línea crítica aparece el trabajo que A. Martínez-Hernández viene desarrollando en nuestro país, “La mercantilización de los estados de ánimo. El consumo de antidepresivos y las nuevas políticas de las aflicciones” (2006). Un trabajo en el que vuelve a aparecer la referencia al interés de la industria farmacéutica del mismo modo que lo hace Lakoff, pero ahora se añaden referencias explícitas “al papel naturalizador de las adversidades humanas introducido por los paradigmas biomédicos y las nuevas imágenes culturales de la modernidad incorporadas por los consumidores” (Martínez-Hernández 2006: 43). Es decir, vuelve a explicarse el aumento del diagnóstico y consumo a partir de los intereses de la industria farmacéutica, pero sumándole aquello que el autor denomina “las contradicciones de la modernidad”. Con el mismo talante crítico que ya señalábamos de Lakoff, en este caso Martínez-Hernández, quiere dar cuenta, denunciar para ser más precisos, “el abuso de la nosología y de la prescripción ante emociones y estados comunes como la tristeza, el abatimiento, el duelo, el estrés e incluso el cansancio, que no deberían ser medicalizados, pues

simplemente no son enfermedades, y que si son tratados como tales es en gran medida por los intereses de la industria farmacéutica, por la organización burocrática de los sistemas de atención en salud y en salud mental y por las necesidades construidas por las expectativas culturales de la modernidad y de la sociedad del consumo” (Martínez-Hernández 2006: 50).

Como ya hemos dicho, de ambos autores rescatamos el interés por analizar el papel de la crisis económica de uno y de aquello denominado por el otro como las “incertidumbres” que han generado los procesos de transformación social como la globalización. Sin embargo, lo que nuestra investigación está tratando de hacer quizá ir un paso más allá y no tratar de entender la “incorporación” como sinónimo de subordinación. El concepto de “incorporación”, *embodiment*, es una de las nociones que consideramos básicas para el estudio antropológico y para un enfoque como el que aquí proponemos. Se trata de un concepto imprescindible para dar cuenta de cómo las estructuras de poder tienden a influir, condicionar o dominar la capacidad de los sujetos y de cómo éstos actúan y son capaces de influir y modificar las estructuras sociales y políticas. Coerción sí, por supuesto, pero también consenso.

En esta línea es necesario, casi obligatorio, citar el trabajo realizado por N. Scheper-Hughes, “La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil” ([1992] 1997). Su trabajo es un estudio sobre la categoría “nervoso” que en este caso nos servirá para mostrar el interés del estudio del proceso de incorporación, una vez más, de la desigualdad. Para la autora se trata de una forma de incorporar el sufrimiento social en el que los sujetos no relacionan necesariamente sus condiciones económicas con su estado físico, buscando, por el contrario, medicalizar su malestar como un modo de legitimarlo como enfermedad. No obstante, más que de enfermedad como protesta o como perdición, también la autora nos habla de cómo “la gente puede llegar no sólo a consentir sino también a participar en su propia perdición” (Scheper-Hughes, 1997: 172).

Lo que aquí defendemos es que cualquier reflexión sobre el tema de “cuerpo” ha de fundarse sobre la noción de incorporación y cómo ésta se refiere nada menos que a la condición existencial del ser humano. Tomando ahora directamente el trabajo de G. Pizza diremos que estamos en el mundo habitándolo con nuestro propio cuerpo. “La propia historia del hombre está fundada sobre la “presencia” del cuerpo en el mundo y sobre la “presencia” del mundo en los cuerpos, dado que incorporamos constantemente las fuerzas externas y al mismo tiempo las experiencias pasadas en un proceso vital en continuo devenir. Actuamos creativamente en el mundo transformándolo con nuestra “presencia” (Pizza 2011: 37, traducción propia). Existe

pues una capacidad de acción y de transformación del mundo y en el mundo, lo que nos lleva a pensar el término de incorporación con carácter procesual y dinámico.

En este caso es G. Pizza quien nos dice que a través del concepto de “habitus” de P. Bourdieu somos capaces de dar cuenta de la dialéctica continua que se establece en los seres humanos entre el orden social y el orden corporal, en una continua relación entre la “interiorizar la exterioridad y exteriorizar la interioridad” (Pizza 2011: 41, traducción propia). No se trata ahora de presentar los trabajos más relevantes en torno al estudio de las relaciones de poder ejercitadas sobre el cuerpo y a través de él, pero sí hacer explícito que la forma de incorporar el “orden social” no es necesariamente un acto de mera subordinación y eso es lo que constatamos en los dispositivos de atención primaria en los que investigamos. Es, en todo caso una “interacción de dominio y consenso” como nos dice M. Minelli en “Self-control and administrative-grotesque in psychiatric practice” (2009). Un proceso cultural que produce múltiples acciones cotidianas de práctica hegemónica en los que la aproximación etnográfica se vuelve necesaria. Es por ello que la investigación que se está llevando a cabo no se hace en torno a las instituciones médicas, ni a la industria farmacéutica y tampoco en torno a las narrativas de los sujetos, sino que se lleva a cabo en torno a la consulta en atención primaria por ser ésta la “oficina antropológica” idónea para un estudio como este. El Estado actúa como una “oficina antropológica” nos dice G. Pizza para expresar que a la acción coercitiva y al consenso naturalizado “espontáneamente” hay que añadirle la capacidad de transformación ejercitada a través de la “capacidad crítica de desnaturalizar, a partir del propio cuerpo, la acción modelante del Estado, enfocando por tanto las complicidades dialécticas entre el Estado y la intimidad de los sujetos” (Pizza 2005: 21). De ese juego hegemónico emergen los trastornos del estado del ánimo y en ese mismo juego emerge “el poder de curar” de los diversos dispositivos y tecnologías médicas como veremos a continuación.

4. El poder de curar

Recogemos en este punto, y con mayor profundidad, la invitación que Pizza nos hace en su trabajo, “Antonio Gramsci y la antropología médica contemporánea. Hegemonía, “capacidad de actuar” (agency) y transformaciones de la persona” (2005), para realizar una lectura directa y crítica de la obra de Gramsci y sobre todo porque éste “vivió” su propio cuerpo, un cuerpo enfermo y privado de libertad lo que, para Pizza, “le hizo capaz de mostrar una atención participante (...) a las microfísicas de la transformación social, a la hegemonía del Estado y a

la “capacidad de actuar” -agency- individual y colectiva” (Pizza 2005: 17). Una cita en la que volvemos a ver citado el término “hegemonía”. Un concepto de vital importancia para las ciencias sociales, y esencial en nuestro trabajo de campo. Como ya hemos dicho, hegemonía en estos términos, significa que la relación de poder más significativa y central no es la que se establece a partir del control directo, ni aquella que actúa mediante la identificación de éstas a partir de un sistema de ideas y valores, “consenso espontáneo”. Hegemonía es también, y necesariamente, la capacidad de transformación.

Reiteramos que es así cómo entendemos el proceso de incorporación recordando, una vez más, la capacidad “creativa”, como decíamos líneas arriba, “actuamos creativamente en el mundo, transformándolo con nuestra “presencia” (Pizza, 2011: 37, traducción propia). Como vemos, el término hegemonía tiene una doble y simultánea acepción y es precisamente esto lo que lo convierte en un concepto clave.

Es cierto que normalmente destacamos la obra de Michel Foucault por ser aquella que desligó el poder de la idea de una sustancia poseída por alguien, lo que como puede comprobarse se asemeja mucho a lo definido en el párrafo anterior. Para él, el poder es una parte de cualquiera de las relaciones sociales y éstas deben ser entendidas de manera no restrictiva, de tal modo que seamos capaces de detectarlas penetrando cada vez más a nivel del cuerpo individual. Solamente de este modo será posible, entender el alcance de la corporización del poder, e incluso el de la corporización de la resistencia sin que esto suponga una confrontación sino todo lo contrario, distintas caras de una misma cosa. De ahí que la fuerza de sus análisis de los procesos micropolíticos y su concepto de “Gubernamentalidad” resida, a nuestros efectos, en que nos permite relacionar microprocesos de subjetivación con procesos mucho más amplios que están correlacionados. No obstante, creemos que el término hegemonía añade, con mayor claridad, la necesidad de entender que el poder no sólo se ejecuta de manera coercitiva sino que se mezcla y se identifica con las ideas y los valores culturales generales. “Híbrido de coerción y consenso” como diría Schepher-Hughes o de “dominio y consenso” como lo hace Minelli.

Por todo lo dicho, parece evidente que estemos tratando de buscar el espacio en el que, etnográficamente, pueda darse cuenta de la dualidad del concepto de hegemonía, de su práctica cotidiana. Privilegiar el espacio de la consulta de atención primaria aparece como resultado de esta búsqueda, entendido eso sí, en toda su complejidad. La relación médico-paciente se encuentra dentro de un campo de relaciones mucho más amplio (Pizza 2011: 89, traducción propia). Dando un paso más, introducimos de nuevo a Bourdieu y su noción de “campo” adaptada, como ha realizado G. Pizza, al “campo biomédico”. A partir de Bourdieu

entenderemos “campo” como un espacio social dentro del cual operan instituciones específicas, regulado por relaciones de poder dentro de las cuales operan los agentes que habitan en ese campo. Pues bien, aquí tomaremos la noción de campo biomédico para indicar “el espacio social de la biomedicina, por tener la ventaja de comprender mejor el complejo equilibrio y las dinámicas relacionadas con la lucha y el intercambio material y simbólico entre los distintos agentes, no solo dentro del campo biomédico, sino también y sobre todo en sus confines, en las zonas sobreexpuestas con otros campos sociales en los que las definiciones de las situaciones y de los procedimientos son objeto de discordia” (Pizza 2011: 146, traducción propia).

Nuestro “campo” es, a día de hoy, la consulta de atención primaria, la “oficina” perfecta para dar cuenta de la dualidad hegemónica. La “escenografía conceptual”, nuevamente en términos de Bourdieu y en la que investigamos la “puesta en juego” de las relaciones que se generan entre las normas biomédicas en torno a la construcción de la normalidad y los umbrales con lo patológico respecto al “ánimo” de los sujetos. Acciones diarias marcadas por la “objetividad” del diálogo terapéutico y la capacidad del sujeto de “jugar” a la dialéctica hegemónica en favor de la transformación a la que la biomedicina, tampoco entendida como esencia fija, vivida por profesionales que son sujetos también participarán también de la misma dialéctica entre conservación y transformación del campo biomédico. Una elección que además, viene perfectamente justificada con el hecho de ser en el ámbito de la atención primaria en el que se diagnostican el 90 % de los casos relacionados con los trastornos del estado de ánimo.

El segundo elemento de vital importancia y que no puede de ningún modo pasarse por alto si de lo que hablamos en del “poder de curar”, pero nunca como objeto de estudio en sí mismo y sí como un elemento más de esa búsqueda de “hegemonías” en atención primaria, en el que hace referencia al tratamiento posterior al diagnóstico y en concreto a los llamados “procesos de medicalización”, entendidos tradicionalmente, como formas directas de control social. Un entendimiento, a nuestro entender, demasiado reduccionista. Nuestro estudio nos muestra que el paciente no es una pieza pasiva dentro de un dispositivo de tratamiento y por lo tanto tampoco lo son los fármacos que se prescriben. Como asegura Van der Geest respecto a los medicamentos, “debido a su aplicación íntima, los fármacos afectan directamente a nuestra concepción y experiencia de nuestros cuerpos. A través de su concreción, ayudan a hacer la enfermedad tangible y manejable” (Van der Geest 1996: 171, traducción propia). Sin embargo, al mismo tiempo son una mercancía, un producto industrial que como tal forma parte de un flujo de capital y comercio y del que los sujetos son consumidores. De nuevo una dualidad “viva” en la relación médico-paciente de una consulta de atención primaria que

asume la prescripción médica como un “acto social”, en la que, aunque “el profesional y el paciente no lleguen a entenderse, la prescripción de medicamentos proporcionan la ilusión de que están de acuerdo acerca de la terapia más adecuada” (Van der Geest 1996: 160, traducción propia).

En el valioso esfuerzo realizado por Van der Geest, Reynolds Whyte y Hardon, “The Anthropology of pharmaceuticals: a biographical approach” (1996), el fármaco viene analizado en función de las distintas fases de su “vida social”, usando su biografía a modo de metáfora: producción y marketing, prescripción, distribución, adquisición, consumo (autoconsumo, cumplimiento y adherencia) y eficacia. En todas ellas lo importante es rescatar que el medicamento “vive” en un espacio social en el cual puede ser usado de muy diversas maneras por parte de los profesionales que lo prescriben y por parte de los pacientes que lo pueden usar de inesperadas, no previstas. Como decimos, el paciente no es pensado como pieza pasiva y por lo tanto puede “crear”, “puede regular su consumo de manera distinta a la indicada o incluso puede utilizar el fármaco dentro de prácticas terapéuticas diversas, alternativas, paralelas” (Pizza 2011: 225, traducción propia).

Entendemos al medicamento como una “tecnología biomédica”, producto de la cultura, pero también productor de ella. Lo hacemos porque parece más útil pensarlo en términos de tecnología que, simplificando quizá en exceso, está a disposición de ese juego dual de hegemonía al que ya hemos hecho referencia. En este sentido merece mucho la pena señalar uno de los trabajos realizados por E. Menéndez, del que han pasado más de dos décadas pero que tanto sigue sirviendo a enfoques como el que defendemos. En su ensayo, “Algunos comentarios sobre la práctica médica en relación con la atención primaria de la salud” (1988), Menéndez define el concepto de “transacciones” como los “procesos de relación dinámica entre conjuntos sociales, relación que en el caso de la práctica médica/conjuntos supone reconocer que las dimensiones teórico/técnicas de la primera se sociologiza e ideologiza inevitablemente como efecto de los procesos transaccionales, y que éstos implican procesos de apropiación en función de las posibilidades, alternativas y opciones que se estructuran en los procesos de relación. La transacción no supone aceptación, unilateralidad, subordinación, sino que implica acciones de apropiación que pueden tener las orientaciones enumeradas, pero que deben ser analizadas en cada situación históricamente determinada (...) la práctica médica aparece como la que dinamiza la relación con los conjuntos; la que impone las condiciones donde se juegan las transacciones” (Menéndez 1988: 2). Una definición que encaja perfectamente con todos los principios que son importantes para nuestra investigación, conceptos de incorporación y hegemonía, pero que en este momento rescatamos de la

aportación mexicana primero por rigor académico y segundo porque vuelve a incidir en la cuestión del consenso y porque transmite incisivamente cómo llevar dicha concepción a la práctica etnográfica en el contexto de la atención primaria. Una cuestión importante porque nos encontramos ante una importante ausencia de estudios etnográficos vinculados con los medicamentos psicotrópicos en el marco de la atención primaria. Citando de nuevo a Menéndez diremos que “la inclusión de las transacciones sociales que operan entre los sectores hegemónicos y subalternos, en la medida en que pensemos no sólo en términos de hegemonía-subalternidad, sino también en términos de contrahegemonía, hace posible tomar en cuenta el papel de los sectores subalternos” (Menéndez 2010: 98).

Por ello, y para finalizar, usamos el trabajo, este sí más reciente, de E. Mykhalovskiy, “Compliance/Adherence, HIV, and the Critique of Medical Power” (2004). Un trabajo en el que se tratará de criticar los estudios tradicionales que definían la relación entre cumplimiento y la adherencia a un determinado tratamiento como una mera forma de control médico y se propone una revisión de dichos conceptos en función de heterogéneas formas de poder. Un estudio muy interesante porque a partir de la investigación da cuenta de cómo las “tecnologías biomédicas” pueden ser un campo en el que confluyan múltiples “formas de poder – autoridad biomédica, formas de soberanía popular y técnicas liberales del yo - se entrecruzan en relaciones de tensión, negociación y apoyo” (Mykhalovskiy 2004: 315, traducción propia). Tomamos pues dicha heterogeneidad para aplicarlo a las relaciones que pueden darse con otra “tecnología”, la de los fármacos psicotrópicos, de la posible banalización de su consumo y como ésta entra en juego en las “negociaciones” que puedan darse en la relación médico-paciente. “En lugar de operar como una forma externa de control médico sobre los pacientes, la adherencia podría ser vista como una compleja tecnología social, una en la que las ideas y estrategias prácticas para la auto-administración (...) se entrecruzan a través de una variedad de lugares de conexión” (Mykhalovskiy 2004: 328, traducción propia).

Además, coincidimos cuando el autor manifiesta que los fármacos son parte de nuestras vidas de formas muy heterogéneas. Cada vez se configuran más problemas de salud, la relación padecimiento-diagnóstico-tratamiento deja de ser necesariamente secuencial y por lo tanto cada vez se darán respuestas más complejas, ya sean biomédicas o populares, a la enfermedad. Todo ello, sumado a lo que las previsiones nos indican, nos hace pensar que cada vez más personas se verán involucradas en “relaciones farmacéuticas” de compleja transacción.

5. Conclusión

A lo largo del texto aquí presentado se ha tratado de sugerir un primer esbozo de reflexiones teóricas resultado de la puesta en marcha del trabajo de campo de una tesis doctoral actualmente en desarrollo. Planteamientos claros que vienen sustentados día a día por la etnografía en curso y que nos permiten confirmar que, analizado el proceso por el cual los sujetos vienen a ser diagnosticados, los trastornos del estado de ánimo pueden ser pensados como el producto emergente de la negociación entre médico-paciente. Optamos por el concepto “emergentes” en contraposición a la idea de verlos como nosologías preexistentes e independientes a la práctica social desarrollada en consulta. El desarrollo cotidiano de la relación terapéutica viene pensado, por lo tanto, como un campo de relaciones en el que las relaciones hegemónicas acaban por conformar el propio trastorno. De ahí la perspectiva transaccional, por la que dicha relación es pensada como un proceso dinámico y creativo entre los distintos conjuntos sociales.

Los sujetos son capaces de intervenir en dicha negociación, de la que los umbrales interpretativos de los trastornos son, sin duda, un facilitador. Los usuarios son conocedores de la dinámica y de las tecnologías médicas (fármacos por ejemplo) y por lo tanto, hacen uso de ellos. Es en definitiva “productor” de su propio diagnóstico por un lado y también de su tratamiento en función de las relaciones de cumplimiento y adherencia que se generan.

Todo ello sin olvidar que la industria farmacéutica tiene una importancia e interés clave a la hora de crear fármacos “flexibles” que se acomoden a patologías y a su vez crear patologías “flexibles” que se acomoden a sus fármacos. Esa flexibilidad se traslada, a través de muy diversos cauces (campañas de marketing, facilitando tecnología de diagnóstico, congresos, manuales, medios de comunicación, etc.), al discurso del médico y del paciente. Este hecho nos empuja considerar la negociación como una práctica de creatividad casi infinita en la que, el híbrido de coerción y el consenso en torno al malestar emocional produce efectos inesperados.

6. Bibliografía

American Psychiatric Association (1995) *DSM-IV. Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*. Barcelona: Masson.

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

- Comelles, JM. (1988) *La razón y la sinrazón. Asistencia psiquiátrica y desarrollo del estado en la España contemporánea*. Barcelona: PPU
- Csordas, T. (1990) "Embodiment as a paradigm for anthropology". *Ethos*, 18:1, 5-47.
- Foucault, M. (2008) *Seguridad, territorio y población*. Madrid: Akal
- Fassin, D. (2004) "Entre las políticas de lo viviente y las políticas de la vida. Hacia una antropología de la salud". *Revista colombiana de antropología*, 40, 283-318.
- Gabarrón, E. et al. (2002) "Prevalencia y detección de los trastornos depresivos en atención primaria". *Atención Primaria*, 29 (6): 329-337.
- Good, B., Kleinman, A. (1985) *Culture and Depression. Studies in the Anthropology and Cross-Cultural Psychiatry of affect and disorder*. California: California University Press.
- Helgason, T. et al. (2004) "Antidepressants and public health in Iceland". *British Journal of Psychiatry*, 184, 157-162.
- Lakoff, A. (2003) "Las ansiedades de la globalización: venta de antidepresivos y crisis económica en la Argentina". *Cuadernos de Antropología Social*, 18, 35-66.
- Lakoff, A. (2005) *Pharmaceutical reason: knowledge and value in global psychiatry*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lock, M., Nguyen, V. (2010) *An anthropology of biomedicine*. Malden: Wiley-Blackwell.
- Martínez-Hernández, A. (2008) *Antropología médica. Teorías sobre la cultura, el poder y la enfermedad*. Barcelona: Anthropos.
- Martínez-Hernández, A. (2006) "La mercantilización de los estados de ánimo. El consumo de antidepresivos y las nuevas políticas de las aflicciones". *Política y Sociedad*, 43: 3, 43-56.
- Martínez-Hernández, A., Muñoz, A. (2010) "Un infinito que no acaba. Modelos explicativos sobre la depresión y el malestar emocional entre los adolescentes barceloneses. Primera parte". *Salud Mental*, 33: 2, 145-152.
- Martínez-Hernández, A., Muñoz, A. (2010) "Un infinito que no acaba. Modelos explicativos sobre la depresión y el malestar emocional entre los adolescentes barceloneses. Segunda parte". *Salud Mental*, 33: 3, 229-236.
- Menéndez, E. (1984) "El modelo médico hegemónico: transacciones y alternativas hacia una fundamentación teórica el modelo de autoatención en salud". *Arxiu d'etnografia de Catalunya*, 3, 84-119.
- Menéndez, E. (1988) "Algunos comentarios sobre la práctica médica en relación con la atención primaria de la salud". *Salud y Sociedad*, 16:5.
- Menéndez, E. (2010) "Modelos, saberes y formas de atención a los padecimientos". En *Yachay Tinkuy. Salud e interculturalidad en Bolivia y América Latina*, Prohisaba.

- Minelli, M. (2009) "Self-control and administrative-grotesque in psychiatric practice". *Rivista della Società italiana di antropologia medica*, 27-28, 161-182.
- Mykhalovskiy, E. et al. (2004) "Compliance/adherence, HIV, and the critique of medical power". *Social Theory & Health*, 2, 315-340.
- Nguyen, V. (2005) "Antiretroviral, globalism, biopolitics and therapeutic citizenship". En Ong, A. *In Global assemblages: technology, politics, and ethics as anthropological problems*, Malden: Blackwell.
- Pizza, G. (2005). "Antonio Gramsci y la antropología médica contemporánea. Hegemonía, capacidad de actuar (agency) y transformaciones de la persona". *Revista de Antropología Social*, 14, 15-32.
- Pizza, G. (2011). *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*. Roma: Carocci.
- Sanfélix-Gimeno, G. et al. (2012). "La prescripción farmacéutica en atención primaria". *Informe SESPAS 2012*, 26(S): 41-45.
- Scheper-Hughes, N. (1997) *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*. Barcelona: Ariel.
- Van der Geest, S., Reynolds Whyte, S., Hardon, A. (1996) "The anthropology of pharmaceuticals: a biographical approach". *Annual Review of Anthropology*, 25, 153-178.
- Violán, C. et al. (2012) "La investigación en atención primaria como área de conocimiento". *Informe SESPAS 2012*, 26(S): 76-81.
- Young, A. (1995) *The harmony of illusion: Inventing Post Traumatic Stress Disorder*. Princeton: Princeton University Press.

RIESGO EN MENORES. PARA UNA CONCEPTUALIZACIÓN SOCIOSANITARIA

Pilar García Castellano
pilar.garcia@unavarra.es

Txema Uribe

jmuribe@unavarra.es

Asociación de Castilla y León Michel Kenny

1. Introducción

La evolución de los procesos de atención y protección a la infancia han venido de la mano del desarrollo del Estado de Bienestar iniciado en la década de los 80, en el marco de la incorporación socio política del Estado Español a los modelos y referentes culturales europeos.

Tomando como primera referencia la Convención sobre derechos del niño, aprobada por Naciones Unidas en 1989, y ratificada en España en 1990, las políticas y esfuerzos orientados a mejorar la atención a la infancia, se construye como estrategia de primer orden, y no solo por su importancia intrínseca (la infancia como garante de futuro), sino porque pasa a representar la excelencia del progreso, desarrollo y maduración social.

Y desde ahí su exhibe como primera cualidad, su naturaleza de “responsabilidad compartida entre distintos escenarios”: social, educativo y sanitario fundamentalmente, cada uno de ellos, de dispar evolución, conceptualización e implantación de procesos y sistemas de gestión, caminos que ha recorrido con una prácticamente nula coordinación e integración entre ellos, y sobre los que se impone la necesidad de reflexión.

Se propone para paliar esta descoordinación una modelización sociosanitaria de la atención a la infancia como forma de superar la atomización institucional de la ciencia y de los diferentes servicios y dispositivos del Estado de Bienestar. Ello implica la necesidad de establecer contacto entre sistemas de protección social garantizando una visión longitudinal, lo que a su vez lleva implícita una monitorización de los diferentes registros existentes.

2. El sistema sanitario como contexto de oportunidad

En medio de todos los dispositivos propios del Estado de Bienestar el sistema sanitario se presenta como un contexto de oportunidad que permite aunar el contexto de descubrimiento, en este caso de las carencias en la articulación de sistemas, y el contexto de justificación, que permite relacionar las claves explicativas y comprensivas para señalar los huecos en la responsabilidad compartida que el sistema como un todo debe ostentar. Descubrimiento y justificación de las paradojas, ambigüedades y debilidades en la protección a la infancia.

La Salud integral forma parte de la acción estratégica para el desarrollo de los derechos de la infancia, función que además, pasa a constituirse como uno de los pilares sobre los que se organiza el sistema sanitario, sobre todo en su nivel básico y primario de atención.

La Atención Primaria de Salud parte de dos ejes que resultan estratégicos en lo que a atención y protección de los derechos de la infancia se refiere, por un lado su carácter universal, accesible y continuada, desde la que representa, junto con el sistema Educativo, un ámbito de estratégico valor en la garantía de equidad.

Y por otro su vocación de atención integral: Dentro de las tareas y actividades que desempeña, el Programa de atención a la infancia y la adolescencia, presenta como objetivo fundamental : “lograr el correcto desarrollo del niño en los aspectos físico, psíquico y social”, a través de diferentes actividades diseminadas a lo largo del tiempo, en cuyo transcurso y de forma rutinaria representa espacios de encuentro : visibilizarían sobre todo en los primeros años de vida y evaluación de todas aquellas dimensiones descritas como constituyentes de la salud: desde la alimentación, vacunación, desarrollo del lenguaje y de la socialización, comportamiento, escolarización, pautas de crianza y educación, ejercicio del rol parental los estilos de vida y dinámicas intrafamiliares), así como y los factores contextuales en las determinan, y entre ellos situación socioeconómicas o cultural.

Y desde las que permite el desempeño de actividades preventivas de consejo y/o Educación para la Salud, cribado y detección precoz e identificación e intervención socio sanitaria sobre grupos o situaciones de riesgo.

Premisa esta, que ha sido revalidada desde los distintas propuestas institucionales, desde el reciente “Acuerdo de Ministros de abril 2013 II Plan Estratégico Nacional de Infancia y Adolescencia (2013-2016) en el que apunta en su Objetivo 7º de Salud Integral en la que textualmente se declara: “el compromiso de promover acciones para alcanzar el máximo desarrollo de los derechos a la salud de la infancia”... dando prioridad a las poblaciones más

vulnerables”. Promoviendo como primera medida: “diagnóstico del estado de salud de la infancia y la adolescencia en España, así como (...) el conocimiento desde una perspectiva de salud pública y de determinantes sociales...” , hasta el borrador sobre el Plan de salud 2014/2020 que actualmente se encuentra en proceso de consulta.

La construcción del espacio sociosanitario representa el espacio de intersección entre sistemas que intervienen en un mismo sector poblacional. En el caso de la infancia se ha primado un sistema que ordena dos momentos la detección que da paso a la derivación. Se ha asignado a la observación y detección precoz de problemas en el menor a los ámbitos sanitarios y educativos, estableciendo redes de colaboración intersectorial y derivación desde los servicios sociales. De tal forma que se coloca en espacios diferentes la observación, preferencialmente en escuela y dispositivos sanitarios, separada de la intervención, que queda en servicios sociales, lo que bien puede comprometer el seguimiento de estos y la continuidad de la atención al ser uno y otros espacios distintos en los que se mantiene la presencia del menor.

3. Pediatría: Del menor y su normalidad

La traducción de nuestro sistema de atención a la salud para el menor tiene en la pediatría su proyecto más perfilado y socialmente mejor aceptado.

Pero a pesar, del marco general de la salud integral como espacio del discurso y de la clínica, y la importancia otorgada a los factores psicosociales, en la práctica se constata un decisivo peso del modelo biomédico, que traduce una articulación de los contenidos asistenciales sobre las previsiones de patología esperada (mirada clínica), por encima de otras, evidencia que unida a la implantación del modelo de gestión, ha ido relegando la visión holística e integral que le caracterizó su diseño.

Prueba de ello son las dificultades de incorporación y gestión clínica de información psicosocial, o relativa al grupo familiar, el descuido de la dimensión intersectorial, o la fractura en el seguimiento de la atención que se produce a partir del inicio de la adolescencia, momento en que según la evidencia se describe una mayor la emergencia de problemas relacionados con los consumos o derivados del inicio de la vida sexual, y que se contravienen con la disminución (casi desaparición de las consultas, que se ven interrumpidas entre los 11 y los 14 años previo a su paso a medicina general). En medio de ello y a pesar del valor otorgado a los factores y determinantes sociales en la evaluación integral de la salud de los

menores, y el valor central de la Atención Primaria de Salud y aun desatendiendo las directrices marcadas desde las distintas comunidades Científicas y sociales, la identificación y gestión de factores psicosociales implicados en el proceso de atención y desarrollo de la infancia, han sido, escasamente desarrollados, reduciéndose a escalas e ítems sesgados en su contenido, y poco consensuados con el resto de ámbitos implicados en la atención,

En pediatría no se tiene en cuenta la dimensión social que posibilita la emergencia de situaciones de riesgo para el menor. La práctica pediátrica implica una propia concepción de riesgos evolutivos muy vinculados a fases y a procesos fisiológicos de una normalidad supuestamente universal en el crecimiento de los humanos. Paradójicamente las pautas de seguimiento en la evolución de los menores pasa por ser, probablemente, el mejor ejemplo de como la crianza y su supervisión se va imponiendo a la dimensión de desarrollo de la naturaleza del ser humano. Tomando el contraste lingüístico en inglés que hace gráfico el juego de palabras y muestra como la pequeña diferencia alfabética entre nature y nurture se transforma en el salto cualitativo entre crecimiento y crianza destacando el desbordamiento cultural que sufre la categoría fisiológica.

Desde ahí es objetivo del trabajo aportar claves para la Articulación del Espacio socio sanitario en la atención a la infancia, entendiendo como tal la intersección entre sistemas que intervienen en un mismo sector poblacional, identificando criterios (descriptores) y procesos (identificación /derivación/seguimiento) que operan como constructores u obstáculos para su desarrollo.

4. De la peligrosidad al riesgo. Atención/gestión de la salud

En el juego crecimiento/crianza la normalidad pediátrica y las condiciones sociales se interpelan alrededor del concepto de riesgo como marco en el que encajar las acciones preventivas del riesgo y la promoción de la normalidad (Uribe 2009).

La estrategia preventiva actual “implica la disolución de la noción de individuo concreto que es reemplazado por una combinatoria construida de factores: los factores de riesgo” (Castel 1986: 219). El momento esencial de la intervención asistencial en salud deja de ser una relación directa, un cara a cara, por ejemplo entre un terapeuta y su paciente, un asistente y un asistido, un profesional y su cliente, el médico y el usuario. “El acento principal del proceso recae así en la construcción de un flujo de población a partir de la articulación de factores abstractos que son susceptibles de producir riesgo” (Castel 1986:220).

El distanciamiento comienza con el historial médico que se coloca en lugar del usuario, confundiendo el mapa con el territorio, el informe con el informante. El diagnóstico no es sobre el usuario sino sobre "la relación establecida entre los diferentes exámenes periciales que constituyen sus historial" (Castel 1986:220). "La peligrosidad es una noción paradójica, puesto que implica al mismo tiempo la afirmación de la presencia de una cualidad inmanente al sujeto (el peligro) y una simple probabilidad, y un dato aleatorio, puesto que la prueba del peligro no se tendrá mas que a destiempo, es decir, cuando el acto se haya efectivamente realizado" (Castel 1986:222).

Hablando con precisión, en el riesgo sólo existen imputaciones de peligrosidad, es decir, la hipótesis de que existe una relación más o menos probable entre tales o cuales síntomas actuales y tal o cual acto futuro. Ya Morel (1860) (citado por Castel 1986:224), ponía en relación la frecuencia de enfermedades (mentales en su caso) con las condiciones de vida. Al realizar esa relación razona ya en términos de riesgos objetivos (condiciones del hábitat, nutrición, "promiscuidad sexual"), es decir, de correlaciones estadísticas entre series de fenómenos. En definitiva: el peligro se asocia a sujetos que pueden hacer o no hacer algo mientras el riesgo remite a condiciones que aparecen unidas a fenómenos negativamente considerados.

Al romper la relación directa con el usuario, típico de las formas clásicas de asistencia, se da lugar a un nuevo espacio del riesgo. El salto es posible a partir del momento en el que se autonomiza la noción de riesgo respecto a la de peligro. Un riesgo no es el resultado de un peligro concreto del que es portador un individuo o incluso un grupo determinado, sino que es un "efecto de la correlación de datos abstractos o factores que hacen mas o menos probable la materialización de comportamientos indeseables" (Castel 1986:229). En forma resumida, los peligros los trae la gente, los riesgos son resultado de ciertos factores. La idea eje sería que el concepto de riesgo, además de ser potencial y no constatable -por ser los límites del dominio tecnológico desconocidos-, elimina a los actores de los procesos concretos y elimina a las biografías incardinadas histórica, social y culturalmente en beneficio de órdenes de correlación. En cierta manera, el ideal estructuralista encuentra su refrendo en una estructura profunda que recorre y se repite para la enfermedad, la contaminación y los despidos por ajustes de plantilla. Quedan equiparados como tipos estructurales las mutaciones biológicas, la deslocalización laboral y la lluvia ácida. Pero también se debe huir, por hiperpsicológicas, de las narrativas del enfermar de discursos postmodernos vacíos de actores y por supuesto, de las reificaciones culturalistas que afirman que existen culturas más arriesgadas que otras; la

recuperación de alguna manera de los viejos estereotipos apolíneos y dionisiacos "revisitados", si se me permite la expresión.

Esta idea del riesgo lleva a una práctica profesional en la que la presencia real de un peligro se confirma a partir de la existencia probabilística y abstracta del mismo, no por su encuentro o comprobación empírica. No se parte de una situación conflictiva observable por experiencia, sino que se la deduce de algún modo, a partir de una definición general de los peligros que se quieren prevenir.

Estas políticas preventivas promueven una nueva modalidad de la vigilancia: la "detección sistemática". Existe vigilancia en el sentido de que el objetivo que se pretende es anticipar e impedir la emergencia de un suceso no deseable: enfermedad, anomalía o comportamiento desviado. Pero esta vigilancia economiza la presencia real, el contacto, la relación recíproca entre curador y curado, entre profesional y lego. De hecho, no existe una relación de inmediatez respecto a un sujeto porque ya no hay sujeto. Lo que tratan, ante todo, esas políticas preventivas, no son ya a los individuos, sino factores, correlaciones estadísticas de elementos heterogéneos. Descomponen al sujeto concreto de la intervención y reconstruyen una combinatoria de todos los factores susceptibles de producir riesgos. Su primer objetivo no consiste en hacer frente a una situación peligrosa concreta, sino en anticipar todas las figuras posibles de irrupción del peligro. Prevención que eleva, en efecto, la sospecha a la dignidad científica de un cálculo de probabilidades. Para ser sospechoso ya no es necesario manifestar síntomas de peligrosidad o de anomalía -típico de las consultas de Atención Primaria de Salud, donde ya como ideal no hace falta el síntoma-, sino que basta con presentar algunas particularidades que los especialistas, responsables de la definición de una política preventiva, han instituido en factores de riesgo. La concepción de la prevención que se contentaba con prever la realización de un acto particular parece arcaica y artesanal si se la compara con esta que pretende construir las condiciones objetivas de aparición del peligro para deducir desde ellas nuevas modalidades de intervención.

En suma, este espacio generalizado de factores de riesgo mantiene respecto al espacio concreto de la peligrosidad, la misma relación que el espacio generalizado de las geometrías tiene respecto al espacio de tres dimensiones de la geometría euclidiana, y esta generalización abstracta que marca el paso de la peligrosidad al riesgo implica una multiplicación potencialmente infinita de posibilidades de intervención.

En efecto, ¿cuál es la situación de la que se puede estar seguro que no comporta riesgo, es decir, algún elemento incontrolable o imprevisto? Las ideologías modernas de la prevención están sobrecargadas de una gran ensoñación tecnocrática, racionalizadora, que pretende el

control absoluto del accidente concebido este como irrupción de lo imprevisto. En nombre del mito de la erradicación total del riesgo, tales ideologías construyen en su propio provecho un conjunto de nuevos riesgos que, a su vez, se convierten en blancos de intervenciones preventivas. Conjunto de riesgos entre los que están, no solo esos peligros adheridos al interior del sujeto como si fuesen la consecuencia de las debilidades de su voluntad, de la irracionalidad de sus deseos o de la imprevisibilidad de su libertad, sino también las amenazas exógenas, las tentaciones exteriores, de las cuales no han sabido librarse: el alcohol, el tabaco, los malos hábitos alimenticios, los accidentes de tráfico, las poluciones o contaminaciones de todo tipo, los "caprichos" de la meteorología, y así sucesivamente.

La dinámica iatrogénica a la que nos lleva el discurso de la prevención de riesgo modifica los propios roles de los expertos intervinientes: si tradicionalmente el médico "practicón" veía a los usuarios, el actual gestor del proceso preventivo sigue la recalificación de la que es su sujeto/objeto, una combinación de estadios descriptivos y/o valoraciones de determinadas variables.

La labor clasificatoria también resulta novedosa frente a las opciones clásicamente instituidas. La tendencia que emerge más que arrancar del cuerpo social a los elementos indeseables (la segregación clásica) o reintegrados, más o menos a la fuerza, mediante intervenciones correctoras o terapéuticas (la asistencia) trata de asignar destinos sociales diferentes a los individuos en función de su capacidad para asumir las exigencias de la competitividad y de la rentabilidad. Se contribuye así a esa dualización social tan propia de nuestras sociedades occidentales. Imagen límite, esta última, de una prevención perfecta que economizaría a un tiempo la represión y la asistencia, puesto que gestionaría previsoramente –y ya como atención- las trayectorias sociales a partir de una evaluación científica de las capacidades de los individuos en nombre del encargo preventivo en esta sociedad del riesgo.

La devolución a la sociedad de ese discurso del riesgo no es ingenua. Trata de hacer pasar por indiscutible posiciones, imágenes y prácticas que implican elecciones y descartes pero que han de negociarse con las dinámicas cotidianas de los usuarios. Por tanto, tras la aparente homogeneidad discursiva del riesgo podemos cuando menos encontrar algunos elementos de contraposición:

- Desde la ciencia se presenta al riesgo como neutral; como la probabilidad de que algo ocurra. El discurso del riesgo pretende ser un discurso de medidas matemáticas.
- Pero, llega a los usuarios y a la sociedad no por su valoración científica sino por el supuesto de que puede sinonimizar lo que comúnmente es algo negativo, vinculado al peligro.

- Así mismo, la percepción del riesgo determina la evaluación de riesgos que uno vive y asume. Distinta, cabe suponer, a la percepción desde la asesoría de riesgos de los técnicos, ya sean sanitarios, aseguradoras o economistas.

Todo esto refuerza la idea de que el riesgo es una categoría construida socialmente. No tiene contenido porque es el resultado de una apreciación, es un juicio de valor. La gran diferencia en los juicios de valor resultantes entre técnicos y legos es que para los primeros se parte de que el mundo es algo que podemos predecir si tenemos los conocimientos suficientes, para los segundos no se dan estas certezas apriorísticas. Para los expertos el riesgo es colectivo, mientras los accidentes, los daños, la mala suerte y el infortunio son individuales; le afectan a uno y no a otro. Y sin embargo, como afirma Norbert Bensaïd (1986), paradójicamente para los expertos, el riesgo del accidente afecta a la población.

El concepto de riesgo puede ser visto como parte constitutiva de un discurso racionalista de la experiencia en el cual la desgracia resulta predecible y evitable. Hay una contradicción inherente en el concepto de riesgo: hay leyes del riesgo que pueden ser identificadas y aplicadas a individuos y grupos; pero el riesgo se evita en tanto que el sujeto se da cuenta de tales leyes y decide actuar racionalmente evitando ser un elemento causal de dicho riesgo.

El discurso del riesgo es una estrategia política, una manera de negociar la dialéctica entre miedos privados y peligros públicos. Usando la palabra “riesgo” en lugar de “peligro” se consigue un efecto retórico de proveer neutralidad, dando entrada al aura de la ciencia y a la pretensión de hacer posible el cálculo preciso. Ese discurso se mantiene gracias a la interconexión y trasvase situacional entre tres modelos de riesgo en convivencia: el “epidemiológico”, el “médico” y el “lego”.

- El modelo epidemiológico describe relaciones objetivas despersonalizadas, cuantitativas y científicamente mensurables y reduce la causalidad de la patología a un factor o a una combinación de factores discretos cuyos efectos pueden ser trazados en una relación causa efecto similar a la del modelo médico (Gifford 1986:217). Un modelo, por tanto, no consciente y donde la voluntad del actor no cabe.
- En el modelo médico las relaciones de riesgo derivan de consideraciones tanto de factores genéticos o biológicos (la naturaleza -nature), como de los relativos a factores ambientales y sociales (lo aprendido, la cultura-nurture). Los modelos de factores de riesgo vinculados a la enfermedad suponen una fuente de confusión entre factores de vida o estilos de vida y factores genéticos o biológicos. Ya que los primeros se estiman modificables se incide en ellos y no en los segundos. Algunas de las características biológicas o genéticas se ignoran pues resultan inalterables (por

ejemplo el sexo). No se percatan de que es la forma en que la gente y sus características están expuestas al riesgo lo que explica que ciertos sujetos estén seguros frente al mismo riesgo que otros parecen atraer.

En el modelo lego el riesgo está aquí contextualmente explicado; es subjetivo y relativo a la experiencias vividas. Los riesgos son fruto no de constataciones sino de juicios subjetivos basados en asunciones ontológicas y cosmovisiones: es una forma de ser.

Tomando palabras de A. Petersen y D. Lupton (1996), “el riesgo se construye en base a modelos multicausales que transforman relaciones estadísticas en relaciones causales y permiten a su vez tornar riesgos y factores de riesgo en realidades en sentido propio” (citado en Higgs 1998:182).

5. Sistemas sociales alrededor del menor

Existe una obvia dificultad de generar una definición estandarizada de riesgo para los distintos sistemas sociales alrededor del menor; esta es una de las revelaciones más evidentes en cuento que desde cada uno de ellos educación., salud y servicios sociales remite a distintos

- elementos observables
- necesidades sobre las que propone la intervención
- modalidad de respuestas.

Una alternativa a tal descoordinación, que luego constataremos pasa, como primera referencia, por la “Guía para la detección e intervención temprana con menores de riesgo” González, (2004) dado lo integrado de los términos que incorpora y la orientación hacia la prevención, la tención se coloca en “todos aquellos factores o condiciones que sitúan a los menores en riesgo de ver comprometido su desarrollo adaptado y prosocial”, definición en la que incorpora los “factores de protección” ausentes en el resto de lo bibliografía consultada.

Desde esta premisa, se abre la puerta la intervención basada en los principios de atención a las necesidades y planificación que permita la interacción de factores de protección a través de la aplicación de metodologías sobre los distintos agentes sociales.

La ley 15/2005 de 5 de diciembre de promoción, atención y protección de la infancia y la adolescencia, en su cap. II de la “situación de riesgo” (BOE 2005), cita textualmente:

1.- la falta de atención física, psíquica por parte de padres, tutores o guardias que suponga un perjuicio para su salud física o emocional, descuido grave de sus necesidades u obstaculización en el ejercicio de derechos; dimensión esta última menos desarrollada en el

articulado que sigue y en los documentos técnicos generados a partir de ella

2.- la incapacidad de las personas referidas para dispensar al menor atención física o psíquica; esto es la conveniencia de evaluación de contextos familiares

3.- Utilización del castigo físico o emocional sin constituir episodio severo o patrón crónico.

4.- Carencias de todo orden que no pudiendo ser adecuadamente compensadas en el ámbito familiar, ni impulsadas desde este para su tratamiento, pueden propiciar la exclusión social, inadaptación o desamparo.

5.- el conflicto abierto entre progenitores.

Esta cualidad definitoria deriva en la evaluación posterior de las situaciones de desamparo: consecuencia de abandono voluntario del menor, mal trato o abuso sexual, inducción a la mendicidad, explotación laboral, negligencia física o emocional, inducción o consentimiento de consumos, falta de escolaridad habitual, convivencia en entornos familiares que deteriore la integridad, drogadicción o alcoholismo en la unidad familiar, o trastorno mental grave en los que subyace la valoración del ejercicio de la patria potestad. Siendo desigual el desarrollo o atención de las situaciones relatadas y exigiendo a su vez gestiones diferenciales.

Distinguiéndose todo el abanico anterior del “conflicto”: situación de inadaptación en la que prevalece la valoración del perjuicio o daño.

Por último y según el Manual de intervención en situaciones de desprotección infantil (Gobierno de Navarra 2003), riesgo de desprotección se produce cuando hay problemas en el entorno familiar y social del niño, de los que prevé que puedan afectar negativamente o limitar de forma significativa la capacidad de los padres para proporcionar cuidados y atención adecuadas y provocar en el futuro situaciones de desprotección.

Veamos la realidad por ámbitos o sistemas.

5.1 Sistema educativo

Establece la edad de escolarización obligatoria de 6 a 16 años lo que incluye el ciclo de primaria y primer tramo de secundaria (ESO). Edad que se aproxima, pero no coincide con la que corresponde a la edad pediátrica en el sistema sanitario.

Para ello hemos tomado como referencia dos documentos básicos: técnico por un lado y normativo por otro.

El documento técnico, “Guía para el profesorado” se otorga mucha importancia a los

indicadores observables en relación a:

- la conducta: participación, y relación con el grupo de iguales, con los adultos, aislamiento, mantenimiento reconocimiento de normas, referencias conductas no adecuadas a la edad, desarrollo madurativo
- la actitud académica: ritmo de aprendizaje, tareas, concentración, retraso/fracaso escolar, como reveladoras de factores de riesgo y
- referencias al grupo familiar; estas últimas menos desarrolladas, y basadas principalmente en su relación con la vida académica. Esto es, relación con el profesorado, implicación en la vida escolar, mantenimiento de normas y relación con el grupo escolar.
- al margen de ellas y en “la hoja de notificación”, recoge un apartado relativo a las “características personales que han favorecido su proceso de aprendizaje en este curso escolar”

Llama la atención la ausencia de descripción de factores protectores:

El documento normativo, La Ley Orgánica 2/2006 (BOE 2006) recoge entre sus principios garantizar la calidad y equidad educativa; lo que conlleva la necesidad de establecer e implementar medidas de flexibilización que favorezcan el acceso, progreso y permanencia de los menores en las distintas etapas educativas, de acuerdo a la propia organización y estructuración del sistema educativo.

Entre las necesidades educativas se cita expresamente “aquellas relacionadas con la incorporación tardía o condición socio cultural desfavorecida para la que se prevé como acción la “colaboración con SS SS de base y/o Protección al menor”.

El marco teórico de orientación e intervención responde a la lógica que denomina “atención a la diversidad “a través de medidas que integren:

- actividad tutorial, en las que se instaura el seguimiento sistemático
- opcionalidad para las distintas capacidades
- permanencia
- programas de apoyo y refuerzo
- programas específicos
- y de forma extraordinaria las adaptaciones curriculares previa “evaluación psicopedagógica”.

5.2 Servicios sociales

En Navarra Los servicios sociales se han desarrollado dentro del marco normativo de la Ley Foral 15/2006, con el cometido principal la salvaguardia de los derechos y entre ellos, instaure como una de sus competencias y en aplicación de la Ley 1/1996 (BOE 2006) de protección del menor: “atención a la infancia y familia” (vincula ambos, en la medida que asegure a los primeros un entorno que permita su desarrollo personal mediante medidas de protección y apoyo familiar y social).

Desde la tradición de la intervención social, supera las formas de protección anteriores basadas en el modelo beneficio, dando mayor protagonismo al trabajo técnico de la mano del aumento de competencias de las organizaciones autonómicas y municipales.

En su lógica organizativa tiene un primer tramo de intervención ambulatoria en medio abierto, insertos en el nivel primario /comunitario lo que les pone en relación y coordinación con los centros de atención primaria de Salud y Escolares, y un segundo nivel que define como “servicios especializados”, aquellos a quienes se encomienda las prestaciones e intervenciones de carácter sectorial que requieran una especialización técnica previa derivación del sector primario social (en Navarra existen equipos en Pamplona, Estella, Tudela y Tafalla).

Resulta relevante el análisis de conceptos empleados en los distintos documentos técnicos de servicios sociales mostrando la falta de acuerdo, complejidad de las definiciones y elementos que son incluidos /excluidos en su definición.

Así, Del protocolo de colaboración entre educación, Salud, y Servicios sociales en la atención a la infancia y la adolescencia (Gobierno de Navarra, 2013).

Si atendemos a la circunstancia que vive el menor se distingue entre:

- dificultad social: desprotección (riesgo o desamparo) por ejercicio inadecuado de las responsabilidades inherentes al ejercicio de la patria potestad/tutela o guarda legal
- conflicto social: consecuencia de una grave inadaptación al medio social o familiar en el que viven y de la que pueda derivarse perjuicios (daños), a sí mismos o a otras personas.

Si atendemos a la desprotección como no vivencia o ausencia:

Riesgo: remite a la idea de “daño” cuya evaluación depende en gran parte de agentes externos al sistema de SSSS, fundamentalmente sanitarios.

Por otro lado todos los documentos se refieren a “situaciones de desprotección” entendiendo como tales, aquellas que perjudican el desarrollo personal o social en la que los

padres/tutores/guardadores legales, no pueden asumir completamente sus responsabilidades y sea precisa la intervención de las administraciones para reducir, compensar o mitigar. A partir de ahí distingue

- Riesgo leve: no ha provocado ni se prevé que provoque daño o este no es significativo, las acciones en este nivel son de prevención primaria e individualizada
- Riesgo moderado: provoca o ha provocado daño mayor sin comprometer el desarrollo del niño o cuando aún siendo mayor el pronóstico de rehabilitación familiar es positivo. Acciones de atención secundaria
- Riesgo severo. Existe imposibilidad (temporal o definitiva) de ejercer los deberes de protección (...) de manera que se haya provocado o se prevé que provoque un daño significativo que compromete el desarrollo o requiera tratamiento especializado. Distinguiendo aquellas que incorporan la colaboración e implicación de la familia.

Tipologías estas que modifica el Manual de intervención en situaciones de desprotección infantil (Gobierno de Navarra 2003) en las categorías de riesgo de desprotección:

- situaciones de desprotección leve o moderada: cuando no requiere tratamiento especializado o su pronóstico es positivo porque los progenitores son conscientes del problema y se comprometen en la atención.
- situaciones de desprotección graves o elevada:
 - o imposibilidad temporal o definitiva para ejercer los deberes de protección
 - o incumplimiento
 - o trato gravemente inadecuado

De cualquiera de las formas advierte que la detección se produce en los espacios de desarrollo personal del menor, de ahí que se apele a la integración de:

- población general
- profesionales de los servicios comunitarios y entre ellas señala
 - o educación
 - o Salud

Con quienes propone establecer estrategias de identificación a través de indicadores de situaciones y conocimiento de las consecuencias de estos en el desarrollo del menor, señalando la sensibilidad de la observación, de situaciones de maltrato o abandono que puedan producirse en el domicilio familiar, de forma que su identificación se realice en gran medida a través de sus manifestaciones externas para las que se cuenta con la ayuda de factores de riesgo familiares, psicológicos o que aparecen en los contextos socio culturales o de cuidado.

5.3 Sistema sanitario

El actual plan de salud recoge como una de sus prioridades la valoración del riesgo psicosocial en menores

Según Protocolo de colaboración entre educación, Salud, y Servicios sociales en la atención a la infancia y la adolescencia (Gobierno de Navarra 2013): Las actuaciones en materia de promoción y prevención se enmarcan dentro del programa de salud infantil y del adolescente. Su contenido se centra en la detección e identificación de grupos de riesgo individual, y en el cribado y detección precoz de problemas, entendiendo como tal cualquier alteración funcional en el área de las relaciones el ánimo, conducta o el desarrollo que requiere de la intervención profesional. Y entendiendo por trastorno todo problema que persiste o coexiste con otros problemas en presencia de importantes problemas de riesgo, entre los que se describen:

- retraso psicomotor de lenguaje y aprendizaje
- anomalías oculares e hipoacusia
- déficit de capacidades personales y sociales
- bajo desarrollo de la autonomía
- trastornos de la conducta y desadaptación social
- alteraciones en el área afectiva
- accidentes infantiles reiterados y maltrato
- alteraciones psicomotoras y otras patologías neuropsiquiátricas (parálisis cerebral, TEA, TDAH)

En la actual estructura de salud existe un protocolo de valoración pendiente de revisión desde 2012, que se estructura en tres periodos:

- visita domiciliaria
 - o valoración de a 2 años
 - o valoración de 3 a 8 años
 - o valoración de 9 a 15 años

Para todos ellos existe una estandarización de valoración de riesgo psicosocial establecida en base a dos parámetros:

- genérico , dentro del patrón relaciones /adaptación tolerancia: Riesgo si /no
- específico psicosocial en el que se solicita la concreción en “sospecha de riesgo/signos de alarma”, desde el que se despliegan como posibilidades:
 - o FACTORES FAMILIARES: antecedentes de maltrato y/o negligencia

- Relación familia conflictiva
- Dependencia tóxicos
- Padre/madre adolescente
- Familia monoparental
- Problemas de salud mental en progenitores
- FACTORES ECONOMICOS Y/O CULTURALES
 - Inmigración social
 - Marginalidad
 - Desempleo
- FACTORES PERSONALES
 - Discapacidad, minusvalía
- PROBLEMA PSICOSOCIAL (Opción abierta)

Ahondando los que se entiende por “factor de riesgo psicosocial”, se definen como riesgo” característica (individual, familiar o social) cuya presencia aumenta la probabilidad de que se produzca una situación de dificultad social. Su sentido de probabilístico y no determinista en la medida que no alcanza el estatus de causa; esto es, considera entidad correlacionar y condicional en la medida que depende del nº de variables que definen e intervienen tanto en el propio riesgo como en la población a la que afecta. Esto le aproxima al concepto desarrollado por la Guía para la intervención con menores en situación de riesgo editada por el Colegio de Psicólogos.

La redacción coincide con el documento marco de valoración social, amplía el listado de indicadores de riesgo en relación a:

El niño:

- Nacimiento con parto traumático
- Mal formaciones congénitas
- Retraso psicomotor
- Enfermedades crónicas
- No correspondencia RN con el deseado por lo progenitores
- Factores que generan rechazo en el entorno (higiene, minorías, conductas no deseadas, ...)

Progenitores:

- Embarazo sin control u ocultado, no deseado o fruto de violación
- Fallecimiento del progenitor

- Relación de pareja conflictiva
- Expectativas proyectadas en la pareja no cumplidas
- Depresión postparto intensa
- Ansiedad generalizada en cuidadores principales
- Mujer sin deseo de renuncia a su estilo de vida previo a la maternidad
- Padres y madres con vinculación negativa
- Institución prolongada
- Negligencia en la atención al menor

Así también coincide con trabajos de referencia como la valoración de la satisfacción de necesidades infantiles elaborada por Felix Lopez (1995), si bien estos indicadores no están integrados de forma minuciosa y detallada en el programa de salud de atención a la infancia:

-físico-biológicas: alimentación, temperatura, higiene, sueño, actividad física ejercicio y juego, protección de riesgos reales. Integridad física, Salud,

- cognitivas: estimulación sensorial, exploración física y social y comprensión de la realidad física y social

- emocionales y sociales: seguridad emocional, red de relaciones sociales, participación y autonomía progresiva, curiosidad, imitación y contactos sexuales, protección de riesgos imaginarios, interacción lúdica.

6. Socializando riesgos: porque no hay riesgo menor sino menores en riesgo

La conceptualización y aproximación al riesgo en menores que se presenta pretende articular y atravesar los diferentes sistemas de atención sociosanitario y sociocultural. Nuestro trabajo próximo se localizará en la Comunidad Foral de Navarra y nuestra modelización pretende tener en cuenta tanto la normativa local educativa, social y sanitaria como la praxis y sus remodelaciones de las instituciones construidas en una versión del Estado de Bienestar que ha sido pionero en el Estado Español. Pretendemos así ver el recorrido histórico y las incorporaciones científicas pero también las derivas sociales en la articulación de los ámbitos educativos, sociales y sanitarios que construyen velan y forman a los menores para que acaben siendo mayores. Para ello partimos de la necesidad de aclarar y armonizar las diferentes descripciones de la categoría de menor tanto desde la psicología, la medicina, el ámbito legal como las construcciones realizadas desde los entornos familiares y sociales de relación de menores y adultos. La reflexión se centra en menores inmigrados entendiendo como tal hijos e

hijas de adultos que decidieron su proceso de inmigración en el periodo de expansión (2000 y 2013) lo que permite incorporar al análisis, el desarrollo secuencia y resultados, del propio proyecto migratorio. Si tomamos este grupo de menores es porque ya en trabajos previos (García et al. 2010) vimos la posibilidad de efecto lente de aumento que puede suponer trabajar con un colectivo que es objeto de especial alerta en términos de protección/intervención pero de grandes lagunas en términos de prevención/contextualización mostrando la gestión atomizada de los sistemas mencionados. El ámbito de investigación corresponde a una zona básica de salud urbana de Navarra.

Focalizaríamos las convergencias y divergencias de las diferentes conceptualizaciones de riesgo social y riesgo sanitario. Abordaríamos los distintos descriptores de vulnerabilidad social y patológica, y de su mano, la tensión entre distintas praxis: prevención / protección. Se trataría de incorporar las circunstancias sociales del ámbito familiar -desde cuyos factores se define el riesgo socio sanitario- en las que viven los menores, relacionándolos con la emergencia y evolución de patologías. Los factores clásicos de los protocolos pediátricos han de ser articulados con procesos y prácticas como los siguientes:

-Factores prenatales: contexto social de la gestación

-Prácticas de cuidado y crianza: reconocimiento de las competencias de crianza, higiene, alimentación, cuidados definidos como inadecuados, ausentes o inestables y gestión de los procesos salud /enfermedad /atención

-Modelos y contextos educativos: cambios e interpretaciones. Presencia de maltrato: familia/residencias/ calle/escuela

-Vínculos afectivos familiares consecuencia de la migración: la construcción de la familia transnacional, la reorganización o inexistencia o inestabilidad de las figuras parentales, o cualquier otra que comprometa la generación de un vínculo afectivo en los menores o fortalecimiento de la autoestima en los mayores.

-Factores asociados al nivel socio económico -impacto de la crisis, por ejemplo.

-Características de la constitución del o grupos domésticos: dinámicas y procesos intrafamiliares, reordenamiento de herramientas de subsistencia y de papeles ejercidos.

De esta forma se plantearía la reorganización conceptual y de itinerarios tanto en relación a prácticas científicas como legales desde el diagnóstico social sanitario. Entendiendo por tal la visión holística e integral, que permite establecer un plan de intervención con objetivos y responsabilidades compartidos, así como un correcto seguimiento de actuaciones y procesos.

7. Bibliografía

- Bensaïd, N. (1986). *La luz Médica. Las ilusiones de la prevención*. Barcelona: Herder (1981)
- BOE, (1996) Ley orgánica 1/1996 de protección del menor.
- BOE. (2005) Ley 15/2005 de 5 de diciembre de Promoción, atención y protección de la infancia y la adolescencia.
- BON, (1991) Decreto foral 241/1991 de 4 de julio por el que se Extiende la edad de cobertura pediátrica hasta los 14 años
- BON, (2006) Decreto foral 7/2006 de 19 de enero por el que se aprueba el Reglamento de desarrollo parcial de la ley 15/2005
- BON, (2010) Decreto foral 47/2010 de derechos y deberes del alumnado
- BOPV, (2011) *Decreto 230/2011, de 8 de noviembre, por el que se aprueba el instrumentoo para la valoración de la gravedad de las situaciones de riesgo en los servicios sociales municipales y territoriales de atención y protección a la infancia y adolescencia en la Comunidad Autónoma del País Vasco (BALORA)*, Vitoria: Gobierno Vasco
- Castel, R. (1986) “De la peligrosidad al riesgo”. En Alvarez-Uría F. y Varela, J. (eds) *Materiales de sociología crítica*. Madrid: La piqueta, 219-243.
- Garcia, P. et. Al. (2010). La crisis de la atención primaria en el espejo de la inmigración en Navarra: respuesta desde el trabajo social, *Agathos*, 2:40-47
- Gifford, S. (1986) “The meaning of lumps: A case study of the ambiguities of risk”. En Janes, C.; Stall, R.; Gifford, S. (eds), *Anthropology and Epidemiology*. Dordrecht: Reidel, 213-246.
- Gobierno de Navarra (2013) *Protocolo de colaboración entre educación, Salud, y Servicios sociales en la atención a la infancia y la adolescencia*. Pamplona: Gobierno de Navarra.
- Gobierno de Navarra (2003) *Manual de intervención en situaciones de desprotección infantil*. www.gobiernodenavarra.es.
- Gonzalez, A.; Fernández, J.R. y Secades, R. (2004) *Guía para la detección e intervención temprana con menores de riesgo*. Gijón: Colegio Oficial de Psicólogos.
- Higgs, P. (1998) “Risk, governmentality and the reconceptualization of citizenship”. En Scambler, Graham y Higgs, Paul (ed.), *Modernity, medicine and health. Medical sociology towards 2000*. New York: Routledge, 176-198.
- López, F. (1995) Necesidades infantiles de carácter físico – biológico, cognitivas y emocionales y sociales.

Morel, B. (1860) *Le non-restraint, ou de l'abolition des moyens coercitifs dans le traitement de la folie*. Paris: V.Masson.

Petersen, A. y Lupton, D. (1996) *The new public health*. London.Sage.

Uribe, J.M., (2009) “El peligro del riesgo. Para una antropología de los riesgos. En Comelles, J.M., et al. (cords) *Enfermería y antropología*, Barcelona, ICARIA-ICA.

LA CONCEPCIÓN DE LA VIOLENCIA OBSTÉTRICA EN BARCELONA: UN EJEMPLO ETNOGRÁFICO DE CÓMO LOS RIESGOS PUEDEN DERIVAR EN UN PELIGRO COLECTIVO CONTRA LA SALUD

Sarah Lázare Boix

sarah.lazareb@gmail.com

getp-GRAFO

Departament d'Antropologia Social i Cultural

Universitat Autònoma de Barcelona

1. Patologización del embarazo y el parto

El siglo XIX cambió para siempre la forma de pensar la gestación, el parto y el postparto. En el marco de la expansión de la epistemología positivista, sobre todo durante la segunda mitad de siglo, la Obstetricia se erigió como especialidad independiente en el campo de la Medicina (Belli, 2013). Fue entonces cuando se desencadenaron toda una batería de transformaciones en la atención del embarazo, el nacimiento y el puerperio que han ido conformando el modelo estándar de asistencia sanitaria materno-infantil de las sociedades modernas. La medicalización del embarazo y el nacimiento se extendió internacionalmente con más o menos intensidad con el objetivo de dar respuesta a las complicaciones que podían presentar estos procesos fisiológicos y que en ocasiones incluso podían derivar en la muerte de la madre, el feto o de ambos. Los avances científicos y tecnológicos del momento permitieron establecer medidas biopolíticas de tendencia higienista y frenar la mortalidad de madres y bebés durante estos episodios, lo que parece que contribuyó a la normalización del control médico en todos estos capítulos de la reproducción femenina (Camaraco Cuevas 2009; Belli 2013). En muchos países desarrollados, esta inicial directriz derivó en una política de evitación absoluta de los riesgos que dejaba poco o nada de espacio al devenir natural del cuerpo embarazado, sometido cada vez más a pruebas, monitorizaciones y maniobras.

El conjunto de cambios que se dieron a partir de aquel momento ofrecen muchos indicadores sobre los nuevos significados que adquirieron el periodo gestacional y el

alumbramiento. Uno de los más significativos tuvo que ver con el contexto espacial del parto: si bien tradicionalmente se había situado en el ámbito de lo doméstico, tomando formas diferentes, desde aquel momento sería el contexto hospitalario el concebido como el más indicado e idóneo para que las mujeres dieran a luz a sus hijos. Desde entonces y por el momento, el nacimiento no volvería a regresar nunca más a casa del mismo modo en que se fue. Incluso en los países en los que la posibilidad de parir en el hogar forma parte de la cartera de servicios asistenciales sanitarios –con coberturas distintas, según la regulación de cada estado–, la práctica del parto domiciliario ha quedado circunscrita a la elección de una clara minoría al tiempo que se ha convertido, dentro del imaginario colectivo, en una opción «arriesgada», «peligrosa» o «retrógrada». Desde hace algunos años, sin embargo, un leve aumento en la demanda del parto en casa ha reabierto la controversia sobre esta opción, suscitando un volumen considerable de publicaciones académicas de distintas especialidades (Medicina, Ciencias Sociales, Ciencias Políticas, Derecho...) que han enfocado la cuestión desde posturas diversas y una intermitente pero constante presencia en las páginas de diarios y revistas de divulgación.

También hubo un cambio, significativo y profundo, en las figuras que ejercían de forma directa la asistencia de las parturientas. Durante la mayor parte de la historia, en la mayor parte de lugares del mundo, el alumbramiento ha sido un episodio estrechamente ligado a las mujeres (Zwelling 2008), una cuestión femenina surgida de la división sexual del trabajo (Linares 2009). En el momento del parto, las mujeres mayores que ya contaban con experiencias propias (y que eran consideradas sabias por ello), las abuelas, las madres, las hermanas, las primas, las criadas, etc. conformaban el círculo habitual para la embarazada, pero sobre todo lo eran las parteras y, en caso de que las tuvieran, sus ayudantes o aprendizas. El traslado del nacimiento al medio hospitalario comportó, sin embargo, el relevo gradual de las comadronas, quienes empezaron a ser substituidas en sus labores por los médicos especialistas, es decir, por ginecólogos y obstetras. Pero no se trata solamente de que los profesionales titulados fueran ahora vistos como las personas realmente preparadas para atender el parto, sino de que esto condujera a una transformación en el modo de enfocar la atención del mismo, porque que la nueva asistencia implicaba nuevos criterios. Ello significa que los obstetras no pasaron simplemente a realizar el trabajo de las parteras, sino que pasaron a hacerlo desde su propio *modus operandi* que pretendía, de hecho, alejarse de los viejos métodos

utilizados por éstas. Los conocimientos tradicionales de las comadronas fueron drásticamente descartados:

« [...] todas las otras formas de hacer y saber, son caracterizadas no sólo como diferentes, sino como equivocadas y primitivas (haciendo énfasis en su carácter de inferiores) e incluso son relegadas o ignoradas por completo.»
(Belli 2013: 26)

El rechazo de su praxis se vio, además, complementado por una intensa campaña de desprestigio hacia ellas como personas que incluso las señaló como culpables de algunos males específicos:

«Oficialmente, los obstetras lanzaron su ataque contra las parteras en nombre de la ciencia y de las reformas. Se ridiculizó a las parteras como personas <incurablemente sucias, ignorantes, incompetentes>. Particularmente, se las hizo responsables de la amplia difusión de septicemias puerperales (infecciones uterinas post-parto) y de las oftalmias neonatales (ceguera provocada por una gonorrea). Ambos males podían prevenirse fácilmente con técnicas accesibles incluso a la más ignorante de las parteras (limpieza de las manos para las septicemias puerperales y gotas oculares para la oftalmia). » (Ehrenreich y English 1973:31)

Éste sería el inicio de una larga pugna profesional entre médicos y matronas, en un cruce bidireccional de acusaciones sobre intrusismo todavía no resuelto. Este conflicto ha sido también interpretado como un problema de género: en la medida en que los médicos del momento eran varones, algunos autores sostienen que la gradual medicalización del parto implicó a su vez una masculinización de la atención a las embarazadas (Belli 2013; Camaraco Cuevas 2013; Ehrenreich y English 1973; Linares 2009; Rigol 2003).

Sea como fuere, es indudable es que el parto fue trasladado a los hospitales y su asistencia legítima pasó a estar en manos del cuerpo médico. Los cambios que comportaron estos hechos, a escala macro y micro, señalan un proceso de patologización del tiempo de gestación y sobre todo del alumbramiento que pasó rápidamente a ser aceptado en la conciencia colectiva. Que los hijos llegaran a la vida en el mismo espacio concebido y reservado por antonomasia para la enfermedad e incluso la muerte empezó a verse como algo normal, tal y como acertadamente apunta Camaraco Cuevas (2009). La incidencia de estas transformaciones se instala incluso en lo simbólico: si lo normal es que la mujer embarazada se sitúe en el hospital, éstas pasan inexorablemente a ser vistas como pacientes habituales y, por una irremediable

extensión, a ser tratadas como personas enfermas pasando por un episodio patológico, que es el parto. La mujer se convierte así en alguien víctima de su mala salud, encerrada en un cuerpo disfuncional que, por ese mismo motivo, precisa de una asistencia sistemática y externa que no deja espacio alguno para la decisión ni la autogestión. Porque el acto de nacer, delimitado siempre antes al ámbito de lo privado y subjetivo, se consolida como un asunto perteneciente a la dimensión de lo público, donde rige una supuesta, incontestable e infalible objetividad de la ciencia.

2. La problematización de la intervención excesiva

El paradigma tecnocrático del nacimiento (Davis-Floyd 2001) se instaló como modelo en las sociedades occidentales, pero siempre tuvo sus detractores. Ehrenreich y English (1973) contaban que en la Inglaterra del siglo XVIII ya se registraron movimientos organizados de comadronas que denunciaban usos excesivos de los fórceps por parte de los médicos. Sus voces fueron rápidamente aplacadas desde el sector médico por considerar que procedían de personas ignorantes que no estaban a la altura de sus conocimientos. Se sumó a ello que se produjo un descenso de la mortalidad perinatal y que los métodos obstétricos acabaron de afianzarse y justificarse precisamente en nombre de todas las vidas salvadas.

La Ginecología y la Obstetricia gozaron durante largos años de buena salud por los innegables avances con los que contribuyeron, y sus investigaciones y descubrimientos progresaron creando y perfeccionando nuevas técnicas. Pero tan sólo cien años después de su inauguración como especialidad médica, sus incuestionables procedimientos comenzaron de nuevo a ponerse tímidamente en entredicho. Fue a partir de los sesenta y los setenta, quizás por la cercanía del conocido fenómeno del «baby boom» de después de la Segunda Guerra Mundial, y en buena parte por los movimientos feministas, cuando comenzaron a manifestarse los primeros debates, todavía minoritarios, sobre si realmente era imprescindible que el embarazo y el parto fueran dominados por la Medicina. En el campo de la Antropología, estas fechas coinciden con una creciente producción de etnografías que recogían modos de nacer en otros puntos del planeta, con prácticas y procedimientos distintos a los del modelo occidental y que recopilaban saberes tradicionales de sanadoras y parteras de todo el mundo (Blázquez 2005). Las publicaciones etnográficas sobre cuestiones relacionadas con la gestación, el

alumbramiento y la crianza de los hijos y las hijas continuaron siendo una tendencia en la disciplina también en la siguiente década, cuando el estudio y el conocimiento de otros sistemas de atención al embarazo y el parto de otras culturas se vio como una manera de corregir el etnocentrismo desde el que la biomedicina construía sus discursos. “Anthropology of Human Birth” (Artschwager, 1982) es, en este sentido, una obra de su tiempo, pues ejemplifica perfectamente estos nuevos intereses incluso desde la perspectiva de que el modo en el que nacen los niños y las niñas son un reflejo revelador de la cultura que los acoge.

Fue en los ochenta cuando la instrumentalización excesiva en el manejo del parto comenzó a preocupar de un modo más penetrante en la conciencia colectiva y en ciertos sectores de los propios practicantes. La Declaración de Fortaleza, publicada en 1985 por parte de la Organización Mundial de la Salud, que recogía las recomendaciones de esta institución para la asistencia del nacimiento, es un reflejo claro de dicha inquietud. El texto, dirigido a los sectores públicos y privados de la sanidad con la voluntad de consensuar la práctica clínica, concibe el parto como un suceso no sólo de la reproducción femenina, sino como un capítulo específico de la vida sexual de las mujeres. Ello es relevante en la medida en que, al pensarlo de este modo, se recomienda una atención respetuosa con la intimidad de la embarazada, que exceda además el mero plano clínico para procurar también apoyo emocional. La declaración describe con detalle las mejores condiciones para que el entorno de la madre sea el más adecuado durante el trabajo de parto y el alumbramiento (intimidad, luz suave, privacidad y calor), apuesta claramente por dejar que el devenir natural del cuerpo haga su trabajo y aconseja limitar el uso de medicalización (inyección de oxitocina y suministro de analgesia epidural, básicamente), de intervención (sobre todo la episiotomía) y de instrumentalización (uso de fórceps, palas, etc.) a los casos en los que sea estrictamente imprescindible. En la misma línea, señala que la práctica excesiva de cesáreas no sólo no está justificada médicamente, sino que resulta perjudicial tanto para la madre como para el bebé, motivo por el cual sólo debe ser practicada en partos que hayan derivado en alguna complicación, lo que estimaban ocurre entre el 10% y el 15% de los casos.

Harían falta todavía muchos años para que la infraestructura médica comenzara a mover sus maquinarias hacia la dirección sugerida por la OMS, pero de lo que no hay duda es de que la Declaración de Fortaleza fue uno de los propulsores decisivos hacia el cambio y todavía hoy es un texto de clara referencia revisionista.

A lo largo de los noventa, las voces que reclamaban el cumplimiento de las orientaciones establecidas por la OMS se extendieron, pero el aparato médico no registró cambios significativos y la atención al parto apenas experimentó cambios, manteniéndose la dinámica de la medicalización y la instrumentalización de rutina. Fue ésta la principal razón por la que la OMS volvió a insistir en esta cuestión una década más tarde. En 1996 salió a la luz pública internacional *Cuidados en el parto normal: una guía práctica* con la que la organización pretendía acelerar la “normalización” del parto y desvincularlo del intervencionismo sistemático. El documento recoge la definición de lo que es un «parto normal»:

«Definimos Parto Normal como: Comienzo espontáneo, bajo riesgo al comienzo del parto manteniéndose como tal hasta el alumbramiento. El niño nace espontáneamente en posición cefálica entre las semanas 37 a 42 completas. Después de dar a luz, tanto la madre como el niño se encuentran en buenas condiciones». (OMS 1996: 7).

Reforzando las ideas de la primera declaración, esta guía contenía evidencias ampliadas, especificaba los procedimientos a seguir para cada fase del parto (incluso en lo que refería al manejo de complicaciones), establecía a la matrona como la profesional que debe encargarse de los alumbramientos de bajo riesgo y precisaba con detalle, por un lado, una batería de medidas altamente aconsejables que, además, debían ser promovidas, al tiempo que señalaba todos aquellos procedimientos perjudiciales que debían quedar excluidos en el marco de la asistencia materno-infantil.

Traspasadas las puertas del nuevo milenio, los diez primeros años del siglo XXI muestran un panorama internacional en donde la problematización del exceso de intervención obstétrica se agudiza y se extiende dentro del tejido social.

La humanización del parto se convierte en un fenómeno a escala mundial avalado por una creciente masa de movimiento social, cada vez más organizada local e internacionalmente, que reclama la necesidad de desmedicalizar y despatologizar la gestación y el alumbramiento. Los movimientos internacionales por los nacimientos humanizados apuestan por crear las condiciones adecuadas para que la fisiología del parto pueda proceder sin intervenciones externas innecesarias, lo que implica libertad de movimiento para la parturienta, métodos no farmacológicos de alivio del dolor de las contracciones, abandono de la postura horizontal en el potro obstétrico y, a su vez, libertad para escoger la postura del expulsivo intentando beneficiar la verticalidad,

acompañamiento individualizado y continuo de la embarazada, y beneficiar en la medida de lo posible el establecimiento del vínculo entre madre e hijo inmediatamente después del parto colocando al neonato en contacto directo piel con la piel de la madre para favorecer el inicio de la lactancia materna. El activismo social que apoya el cumplimiento de las recomendaciones de la OMS se ha visto en buena parte nutrido por un doble empoderamiento femenino: el primero es el de las matronas, que tras sentir que durante siglos su profesión había sido secuestrada por los obstetras, han vuelto a reclamar su papel como especialistas de la asistencia de los partos sin dificultades; el segundo es el de las madres, quienes se han reivindicado como las legítimas protagonistas de sus propios alumbramientos, declinando que lo fuera el médico, y han defendido ser ellas, aconsejadas por sus matronas, quienes decidieran la gestión del proceso, manteniendo la intervención al margen, siempre y cuando no hubiera problemas que lo justificaran.

Durante la primera década del siglo XXI, asistimos a cómo el rito tecnológico del parto hospitalario ha comenzado a desvirtuarse y, lejos de suscitar una confianza ciega en sus usuarias, ha empezado a verse como un proceso angustioso e intrusivo y, sobre todo, poco saludable física y psicológicamente. La sospecha de que la intervención sistemática es la que impera en el escenario clínico es, seguramente, una de las razones (entre otras) por las que en países como en España haya aumentado la demanda del parto en casa con comadronas (Col·legi Oficial d'Infermeria de Barcelona, 2010). La reactivación del parto domiciliario y la recuperación del rol de las comadronas han conllevado, además, a que ciertos sectores sociales se hayan vuelto a interesar por los procedimientos y técnicas de las parteras tradicionales. La popularización de estos saberes, sobre todo dentro de los movimientos organizados simpatizantes con la humanización del nacimiento, muestra un panorama en donde los itinerarios terapéuticos de las mujeres embarazadas ya no sólo está presente la impronta biomédica, sino en donde el dato clínico se entremezcla con tratamientos complementarios provenientes de las denominadas terapias alternativas y de estos saberes tradicionales. La intuición natural e instintiva de las madres y de las comadronas se consolida cada vez más como un «conocimiento de autoridad» (Davis-Floyd y Davis, 1996) que se pone al mismo nivel que el del saber médico.

La intensidad de este conjunto de reivindicaciones, venidas sobre todo desde América, Europa y Australia, se ha materializado desde 2004 en la celebración de la Semana Mundial por un Parto Respetado (SMPR) que tiene lugar cada año aproximadamente en

la tercera semana del mes de mayo, y cuyo seguimiento internacional cuenta cada vez con más apoyos.

Los cuerpos sanitarios de los Estados no han sido ni son ajenos a estas demandas y nuevas realidades. Por una parte, la solicitud social de normalizar el parto y de buscar nuevas estrategias ha estado apoyada, aunque no de forma generalizada, por secciones de profesionales de la salud que se han mostrado críticos con los procedimientos de sus propias disciplinas y que han afirmado la necesidad de repensar el papel del parto. Cabe suponer que este hecho ha tenido su impacto dentro de las propias instituciones. Por otra parte, es apropiado insistir en que en todo este proceso, las mujeres no han querido desvincularse nunca del conocimiento médico y de las ventajas que éste posee en momentos críticos. Tampoco han dejado nunca de ser conscientes de que pueden haber riesgos, a veces graves, para la salud de la madre, del bebé o de los dos cuando aparecen adversidades. Más acertado sería afirmar, que en la medida en que nunca han perdido de vista los riesgos ni han negado la eficacia de la metodología médica, las mujeres de finales del siglo XX han exhortado a las instituciones sanitarias a realizar cambios en su praxis y a tomar en cuenta la voz de sus usuarias precisamente por una lógica de aprovechamiento de recursos y conocimientos a la que no quieren renunciar. Las madres y sus familias quieren que los nacimientos sean atendidos con el trato humano que el especial momento merece a la par que desean tener a su disposición la tecnología vigente para poder hacer uso de ella en los episodios que lo requieran, que deberían ser una minoría (OMS 1985 y 1996). Si las mujeres embarazadas hubieran querido desvincularse para siempre de la Medicina, el parto hubiera vuelto a trasladarse al domicilio de forma masiva, cosa que no ha ocurrido. No han dejado al margen, entonces, ni a los profesionales ni al medio sanitario, y prueba de ello es que el hospital sigue siendo el lugar más escogido por las embarazadas para dar a luz tanto en Australia, como en América, como en Europa. En Europa, de hecho, es así incluso en países donde la cobertura médica incluye el parto en casa.

3. Los inicios de la humanización. España, Cataluña y Barcelona

Son todos estos algunos de los factores que ayudan a comprender la radiografía actual que ofrecen los servicios sanitarios en algunos países occidentales, sobre todo

europeos¹, donde se ha iniciado lentamente el cambio de rumbo en lo que refiere a la asistencia al parto, por lo menos teóricamente. En el estado español, concretamente, entre los años 2000 y 2010, aparece un goteo constante de documentos y nuevas tácticas sanitarias relacionadas con la atención del embarazo, el parto y el puerperio por parte del Ministerio de Sanidad (que durante este periodo ha cambiado de nombre en diversas ocasiones). Si bien la “Estrategia de atención al parto normal en el Sistema Nacional de Salud” (Ministerio de Sanidad 2007) supone uno de los textos de referencia, así como la “Iniciativa Parto Normal. Documento de Consenso” (FAME 2007), existen otros también destacados: “Cuidados desde el nacimiento. Recomendaciones basadas en pruebas y buenas prácticas” (ibídem 2010), “Maternidad hospitalaria. Estándares y recomendaciones” (ibídem 2010), “Guía de Práctica clínica sobre la atención al parto normal” (ibídem 2010) y la “Estrategia Nacional de Salud Sexual y Reproductiva” (ibídem 2010).

En este contexto, en Cataluña el surgimiento de nuevos protocolos, estudios y guías sanitarias se inicia incluso antes. En 2003 sale a la luz el “Protocol d’assistència al part i al puerperi i d’atenció al nadó”² (Departament de Salut 2003), en 2005 se publica el “Estudi sobre la Situació de l’Atenció Sexual i Reproductiva”³ (ibídem 2005) y la segunda edición revisada del “Protocol de seguiment de l’embaràs a Catalunya”⁴, y más tarde el “Protocol per a l’assistència natural al part normal” (ibídem 2007) y la “Guia d’assistència del part a casa”⁵ (Col·legi Oficial d’Infermeria de Barcelona 2010). Todas estas nuevas estrategias sanitarias se ven además apoyadas desde 2008 por un acuerdo de gobierno de la Generalitat en el que se establece la promoción del parto natural en los hospitales públicos catalanes (Generalitat de Catalunya, Departament de la Presidència 2008).

Son múltiples los hospitales públicos del territorio catalán que a partir de ese momento publican sus protocolos específicos para adecuar la atención sanitaria del parto y el postparto a las nuevas demandas de las usuarias y sus familias. En Barcelona, foco central de la investigación doctoral en la cual se basa este artículo, destacan significativamente el presentado en 2010 por parte del Hospital Infantil Sant Joan de

¹ A pesar de que los movimientos sociales partidarios de normalizar el parto son particularmente activos en países como México, Venezuela, Argentina, Brasil, Canadá o Estados Unidos, las medidas provenientes de las instituciones sanitarias están muy por detrás de las que se están tomando en el marco de la Unión Europea.

² Traducción: “Protocolo de asistencia al parto y al puerperio y de atención al recién nacido”.

³ Traducción: “Estudio sobre la Situación de la Atención Sexual y Reproductiva”.

⁴ Traducción: “Protocolo para la asistencia natural al parto normal”.

⁵ Traducción: “Guía de asistencia del parto en casa”.

Déu bajo el nombre de Programa MARE (MAternitat REspectada⁶) – part natural i segur (Hospital Infantil Sant Joan de Déu 2010) y el del Programa PART (Programa d’Atenció i Respecte al parT hospitalari⁷) lanzado por el Hospital Clínic de Barcelona en 2011 (Hospital Clínic de Barcelona 2011).

Las modificaciones protocolarias de los hospitales públicos de Barcelona coinciden en el tiempo con un doble fenómeno ocurrido en el sector de la sanidad privada de la ciudad. Sobre todo desde los últimos tres años, por un lado, los hospitales y clínicas privadas de Barcelona han empezado a publicitarse como centros en donde está asegurada la atención humanizada del parto; sin embargo, no he podido conocer hasta el momento ningún documento que haya salido a la luz pública en donde así lo especifique. Parte importante de mis informantes clave, mayoritariamente usuarias pero también matronas y doulas, transmiten a menudo su sospecha de que se trata únicamente de una estrategia de márketing, pues en sus entornos profesionales está extendida la idea de que las inducciones farmacológicas al parto y la práctica de la cesárea y la episiotomía son sistemáticas en los centros privados. Por otro lado, al tiempo que los hospitales públicos han ido dando a conocer sus nuevos protocolos, supuestamente partidarios de promocionar el parto normal, los pequeños centros privados de salud que desde hace más de dos décadas han estado ofreciendo atención al parto domiciliario asistido por matronas han visto cómo la demanda de sus servicios se ha incrementado cada vez más en los últimos diez años, y lo mismo ha sucedido con las actividades profesionales de las comadronas independientes que trabajan en Barcelona. Pero pese al grueso de documentos, guías sanitarias, estudios y recomendaciones, no obstante, y probablemente por el hecho de que las mujeres cuentan con un mayor número de información y un criterio más definido sobre cómo desean ser atendidas por los servicios de salud catalanes, la mayor parte de las informantes no se mostraban ni se muestran satisfechas como usuarias. En los círculos sociales de Barcelona simpatizantes con la filosofía del parto fisiológico y la atención humanizada, la satisfacción de las mujeres usuarias únicamente es notable y superior en aquellas que decidieron parir en casa.

⁶ Traducción: MAternidad Respetada (MARE) – parto natural y seguro.

⁷ Traducción: Programa de Atención y Respeto al parTo hospitalario (PART).

4. El concepto de violencia obstétrica y algunos aportes críticos

Los procesos de humanización del nacimiento han calado de forma desigual en las sociedades modernas. Al tiempo en que en ciertos puntos del mapa la convicción de que era necesario devolver al parto un halo de normalidad y humanizar su atención sanitaria, en aquellos en los que ni estados ni instituciones no han movido todavía ficha, la percepción de insatisfacción de las mujeres y familias que se declinan por un parto natural ha aumentado, así como su sensación de estar siendo ignoradas. Es éste el caso de países como México, los Estados Unidos o la mayoría de los estados de Suramérica, en donde no sólo las voces de muchos profesionales de distintas disciplinas (comadronas, ginecólogos, psicólogos, sociólogos, antropólogos y abogados, entre otros) están siendo desoídas, sino en donde los porcentajes anuales de cesáreas (uno de los criterios básicos que se utilizan para conocer la adecuada atención materno-infantil) continúan excediendo sobremanera los recomendados por la OMS (1985 y 1996), y a menudo incluso duplicándolos.

Resulta notorio cómo precisamente en estos lugares el activismo por el proceso natural del parto y el reclamo del derecho de las mujeres a decidir cómo desean dar a luz a sus hijos ha ganado tanta fuerza social en los últimos tiempos. Tampoco es extraño que su lucha se haya centrado de un modo más intenso en la denuncia constante de casos en los que la voluntad de las mujeres embarazadas ha sido quebrada por el poder médico. Y es que es justamente en estos contextos donde empieza a tomar forma la noción de «violencia obstétrica».

Como sucede a menudo cuando un concepto se encuentra en fase de construcción, la violencia obstétrica no cuenta todavía con una definición estándar y consensuada. De forma simplificada, empero, podemos señalar que se entiende por violencia obstétrica cualquier tipo de maltrato procesado a la mujer embarazada por parte del personal sanitario durante la gestación, el alumbramiento o el periodo del postparto. Laura F. Belli expone:

«Esta clase de violencia se expresa mayoritariamente –aunque no con exclusividad- en el trato deshumanizado hacia la mujer embarazada, en la tendencia a patologizar los procesos reproductivos naturales y en múltiples manifestaciones que resultan amenazantes en el contexto de la atención de la salud sexual, embarazo, parto y post parto.» (Belli 2013: 28).

Señala acertadamente la autora, no obstante, que si bien la violencia obstétrica suele vincularse con el embarazo y el parto, es extensible también a otros episodios de la sexualidad y la reproducción de las mujeres como son el aborto, la menopausia o la anticoncepción.

Parece haber un mayor consenso en que la violencia obstétrica puede manifestarse esencialmente de dos maneras. Existe el tipo de violencia obstétrica de carácter físico, en donde las prácticas médicas invasivas, el suministro injustificado de medicamentos, la interrupción injustificada de los tiempos que requiere el parto y la intervención farmacológica o instrumental, sin previo consentimiento de la usuaria o, como mínimo, sin que haya sido informada, son algunas de las formas en que se materializa. Y la tipología que atañe al plano psicológico y emocional, siendo algunos ejemplos el trato deshumanizado, el insulto, la falta de respeto, las humillaciones y las amenazas vertidas sobre la parturienta por parte de los profesionales médicos. Nótese cómo en la violencia obstétrica física lo que resulta afectado es el plano corporal, mientras que en la variante psicológica lo es el plano mental.

La violencia obstétrica de tipo psicológico suele ser más difícil de detectar y de demostrar, lo que puede explicar que las usuarias muestren hacia ésta un mayor umbral de tolerancia y un menor índice de denuncia. La violencia obstétrica física, cabe añadir, cuando aparece en los testimonios de mis informantes, suele venir acompañada de capítulos de violencia obstétrica psicológica. Y también, que en las historias de parto en las que la violencia obstétrica tiene un papel protagonista, es extraño que ésta aparezca de una única manera, antes más bien suelen ser testimonios en los que claramente se van encadenando maltratos de distintos tipos sobre cuestiones diferentes que atañen a la propia evolución de cada nacimiento.

La violencia obstétrica ha sido conceptualizada como una forma de violencia de género y la mujer embarazada ha sido el punto de partida desde el cual se han ido configurando sus significados. De hecho, el 25 de noviembre, Día Internacional contra la Violencia de Género es también el día en que se reivindica el fin de la violencia obstétrica. Si bien no cabe margen de duda en que este tipo de violencia se ha cernido directamente, ahora y siempre, sobre las mujeres, contemplarla como violencia de género puede comportar ciertas limitaciones teóricas. Pienso especialmente en casos en los que la violencia obstétrica acaba provocando daños graves no sólo en la mujer embarazada, sino también en el recién nacido. Es el caso, por ejemplo, de una de las últimas denuncias que la organización española El Parto es Nuestro ha hecho pública y ha interpuesto como

acusación popular a un hospital público de Barcelona por el caso de una mujer paraguaya a quien se le practicó unos fórceps didácticos⁸ sin que ello estuviera debidamente justificado, lo que acabó ocasionando consecuencias graves no sólo para la embarazada sino también para su hijo, que tuvo que ser trasladado a otro hospital para recibir cuidados intensivos en la Unidad de Neonatología (El Parto es Nuestro 2013).

En los casos como el presentado, los daños exceden a la figura de la madre y llegan hasta el bebé, perjudicándolo a él (o ella) también, motivo por el cual en este tipo de situaciones, además de violencia obstétrica, se da lo que podríamos denominar «violencia neonatal», en un intento de crear un concepto que ponga al recién nacido en el centro de atención. Adviértase que en el momento en que el neonato sufre una lesión por parte del cuerpo sanitario por un caso de violencia obstétrica, además de él y la madre, puede aparecer directamente afectado el padre (en caso de parejas heterosexuales) o la otra madre (en caso de parejas lesbianas) de la criatura, cuando la madre tiene pareja. Lo relevante es, que si la tiene, y sobre todo si es el padre (porque la ley opera de forma distinta y discriminatoria con las parejas de las mujeres lesbianas), el perjuicio de las lesiones del niño o de la niña acaba también convirtiéndolo en un afectado de primer grado, en la medida en que desde el punto de vista legal es, junto con la madre, el responsable directo del bebé. En resumen, se puede concluir que el concepto de violencia obstétrica es operativo pero no suficiente en circunstancias en las que el bebé se ve afectado por una desafortunada intervención de los médicos, y que en este tipo de casos puede ser más coherente hacer uso del término violencia neonatal.

Otro de los aspectos implícitos en cómo se ha definido la violencia obstétrica es que se ha construido desde la óptica de una excesiva intervención médica. Bertrand Parra sostiene que la iatrogenia, que es el nombre que recibe toda alteración de la salud provocada por una maniobra médica (Bertrand Parra s. a.), puede ser causada bien por acción o bien por omisión. Así, los teóricos e investigadores que trabajan con el concepto de violencia obstétrica, debieran plantearse si no es también violencia obstétrica aquella que, por la vía de la pasividad, no ofrece asistencia sanitaria cuando las circunstancias sí lo precisan, como en los casos de urgencia. Amnistía Internacional tiene actualmente activa una campaña internacional denominada “Maternidad: peligro de muerte. La crisis de la asistencia a la salud materna en Estados Unidos”. El informe

⁸ Los fórceps didácticos refieren a la práctica de extraer al bebé del cuerpo de la madre haciendo uso de este instrumento cuando son los estudiantes de Medicina quienes realizan la operación, dirigidos por un profesor, con la finalidad de que practiquen esta técnica obstétrica.

de la campaña muestra cómo un altísimo número de mujeres en Estados Unidos muere a consecuencia de factores relacionados con el parto porque, al no tener un seguro médico contratado, no pueden acceder a los servicios de asistencia materno-infantil (Amnistía Internacional 2010). Son, en su mayoría, muertes dolorosas y dramáticas que, de haber podido contar con los recursos médicos necesarios, quizás pudieran haberse evitado. Cabe preguntarse: ¿y no es, acaso, violencia obstétrica que uno de los países que cuenta con casi los mejores recursos científicos y tecnológicos de casi todo el planeta, no ponga a disposición de las personas que viven en él todo el aparato médico del que dispone porque haya algunos individuos que no hayan podido contratar un seguro privado de cobertura sanitaria? El exceso de intervención obstétrica tanto como la ausencia de ésta puede conducir a la parturienta a situaciones de vulnerabilidad y peligro no tan distantes.

Si bien es cierto que la literatura académica sobre violencia obstétrica es todavía escasa, la mayor parte de publicaciones que existen han nacido suscitadas por cómo se ha ido conceptualizando en el ámbito de lo legislativo. América Latina ha sido pionera en tratar la violencia obstétrica como una vulneración de los derechos básicos de las mujeres y no es de extrañar entonces que haya sido allí donde se ha gestado su formulación como delito.

La primera regulación normativa de la violencia obstétrica tuvo lugar en 2004 en Argentina. La ley nacional n° 25.929, conocida como Ley del Parto Humanizado, aglutina en el Artículo 2 toda una batería de derechos que la mujer posee ante la gestación, el parto y el postparto. Según este documento legal, las mujeres tienen el derecho de ser informadas de las estrategias e intervenciones médicas que les procesen, tienen derecho a ser tratadas desde el respeto, con una atención personalizada y a ser pensadas como personas sanas capaces de autogestionar su propio parto desde un rol protagonista, al tiempo que tienen derecho de ser informadas en todo momento de la evolución de su parto y del estado de su futuro hijo o hija. La Ley de Parto Humanizado, además, señala que las mujeres tienen derecho a tener un parto natural cuando así lo deseen, a estar acompañadas en todo momento por una persona que ellas mismas hayan escogido, a que los exámenes médicos a los que deban someterse estén justificados por la necesidad clínica y no por razones de la investigación y a que sus hijos permanezcan a su lado en todo momento durante la estancia en el hospital, siempre y cuando el neonato no necesite de cuidados especiales. El derecho a la información sobre los beneficios de la lactancia y lo perjudicial del alcohol, el tabaco y

las drogas sobre el feto y la madre también está recogido (Senado y Cámara de Diputados de la Nación Argentina, 2004).

Pero no fue sino hasta 2007 cuando Venezuela tipificó por vez primera la violencia obstétrica como un delito, en el seno de su controvertida Ley orgánica sobre el derecho de las mujeres a una vida libre de violencia. El Artículo 51 de la misma considera hechos constitutivos de violencia obstétrica la no asistencia oportuna de una emergencia obstétrica (véase como aquí sí queda definida desde la vía de la omisión), obligar a las mujeres a tomar la posición horizontal para parir u obstaculizar que pueda elegir una postura que beneficie la posición vertical, dificultar el establecimiento del vínculo del niño con su madre en las ocasiones en las que no es clínicamente imprescindible que se dé la separación entre ambos después del parto, recurrir a estrategias de aceleración del proceso del parto en procesos de bajo riesgo y a que se practique a las mujeres una cesárea sin haber obtenido antes su consentimiento (Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA), 2007).

En el año 2009 la legislación argentina retomó la cuestión de la violencia obstétrica en el marco de la Ley n° 26.485, también denominada Ley de protección integral de las mujeres, en donde el apartado e) del Artículo 6 consta la violencia obstétrica como una de las formas en las que se materializa la violencia contra las mujeres (Senado y Cámara de Diputados de la Nación Argentina, 2009).

5. La vivencia del cuerpo robado: contribuciones etnográficas⁹

Más allá del marco teórico y legal del propio concepto, la violencia obstétrica tiene que ver con las vivencias personales de las embarazadas en la dimensión de lo cotidiano, y en ello la Antropología y, sobre todo la etnografía, pueden hacer sus aportaciones. Desde el punto de vista etnográfico de mi investigación en la ciudad de Barcelona, la violencia obstétrica puede formularse sobre todo como un estado personal en el que la madre se piensa y se reconoce en retrospectiva como una víctima de un intervencionismo injustificado por parte de los servicios de asistencia hospitalaria. Se trata de una cuestión en la que la experiencia subjetiva de cada mujer es determinante. He conocido a mujeres que han tenido partos altamente medicalizados cuyo recuerdo no

⁹ Mi sentido agradecimiento a las personas que han compartido conmigo sus experiencias pese a que en la mayoría de ocasiones haya sido difícil recordar lo vivido. Agradezco especialmente a las mujeres del círculo de la asociación DonaLLum el haberme ayudado tan generosamente a profundizar en los aspectos más relevantes de la violencia obstétrica a través de sus testimonios.

tiene nada de traumático, antes más bien tienen un testimonio positivo. También conozco a mujeres que han sido víctimas de violencia obstétrica, entendida como hemos visto en el apartado anterior, y que no saben que lo han sido. Esto sucede con frecuencia precisamente en aquellos testimonios en los que la madre se acogió a uno de los nuevos protocolos que promulgan el parto normal. Suelen explicar, normalmente satisfechas, que el proceso fue natural y espontáneo, hasta que llegado a cierto punto del relato cuentan cómo los médicos les practicaron, por ejemplo, una episiotomía sin anestesia local, lo cual mencionan en un primer momento como una excepción en todo el proceso supuestamente natural; una excepción de la cual, además, no se detienen a dar detalles:

«Hubo un momento en que se miraron...sí...callados...y yo...[pone cara de asustada], pero era...era por el corte este en...¿sabes no? Eso hizo daño. Pero no, no...el bebé estaba bien...y luego ya todo muy bien [y sonrío ampliamente]».
(M.S.)

(Diario de campo, diciembre del 2013)

Con cierta habilidad para retomar con los informantes este tipo de cuestiones, suele emerger con sorprendente prontitud que no se les demandó el pertinente consentimiento informado e, incluso en algunos casos, ni tan siquiera fueron informadas de que se les iba a practicar tal estrategia médica. En estos casos, tampoco entonces se reconocen como víctimas de la violencia obstétrica, cuando todo apuntaría a pensar que sí lo han sido.

Cuando me refiero a que la violencia obstétrica es un estado personal, es preciso tomar en cuenta que es un estado de autoconciencia sobre lo que ha ocurrido. La mayoría de mis informantes conocen qué es la violencia obstétrica y pueden definirla, y es por ello por lo que pueden pensarse a sí mismas dentro o fuera, cerca o lejos, del grupo de personas que la han padecido. La información de la que disponen y sus propios conocimientos sobre qué es la violencia obstétrica suele guardar estrecha relación con el modo en que transmiten sus experiencias. Parte importante de ellas suelen explicar que pasado el parto, y a pesar de que en casi todos los casos el nacimiento acabó con la llegada de un bebé sano, había algo en su interior que no les permitía sentirse felices. Es frecuente que les cueste describir la desazón que mencionan, pero suelen coincidir en que es un malestar que reside largo tiempo en ellas y que tarda mucho tiempo en salir al

exterior, lo que mayoritariamente sucede cuando averiguan en qué consiste la violencia obstétrica y pueden comenzar a poner palabras a esa sensación.

Los episodios de violencia obstétrica de estas mujeres se sitúan en una amplia mayoría durante el transcurso del primer embarazo y el primer o, como mucho, el segundo parto (después de que el primero también lo fuera). Generalmente desde la óptica retrospectiva, las madres señalan que en las pruebas de control del embarazo ya se encontraron en situaciones incómodas con la praxis del personal sanitario. En los relatos de mujeres que decidieron dar a luz en casa, y que así lo comunicaron a los profesionales durante la etapa de gestación, estos hechos son todavía más frecuentes y sus desencuentros con los criterios de los médicos mucho más intensos. Las divergencias entre las madres y el personal sanitario durante el embarazo, cuando las hay, suelen surgir alrededor de cuestiones como la prescripción de algunos medicamentos, la realización de pruebas que pueden comportar algunos riesgos para el feto o la realización excesiva de revisiones tocológicas (tactos vaginales), cuya práctica ha desencadenado un debate sobre su eficacia o no en el propio seno de los profesionales. En los embarazos en los que el parto no se ha desatado naturalmente en la semana 41, la inducción artificial es uno de los aspectos que crea mayores controversias entre las madres y los médicos. Y una vez comenzado el parto, los desacuerdos en cuanto a la rasuración de los genitales, el enema, la colocación de una vía, la rotura provocada de la bolsa, las revisiones sistemáticas mediante tacto vaginal, la inyección de oxitocina sintética, la administración de la analgesia epidural, la realización de la episiotomía o la decisión de derivar a una cesárea son continuos en la mayor parte de las historias del primer parto.

Tras una experiencia poco o nada satisfactoria de las usuarias en su primer (o segundo) alumbramiento en el contexto hospitalario, es frecuente que cuando se embarazan por segunda, tercera (pocas) o cuarta vez (realmente pocas) cambien de estrategia y busquen en otros lugares una atención más acorde con su propia perspectiva de cómo debe ser la asistencia del nacimiento. Pueden lograrlo probando en otro hospital diferente o decidiendo que el parto transcurrirá en el hogar con la supervisión de comadronas. Prácticamente todas las mujeres que, después de una vivencia traumática por violencia obstétrica, logran después tener partos normales con una atención mucho más respetada y personalizada, están de acuerdo en que conseguirlo, en vez de abrir un proceso en el que sus viejas heridas se puedan comenzar a cerrar, se reabren con más fuerza que

nunca, porque es entonces cuando toman plena conciencia de hasta qué punto han sido víctimas del intervencionismo abusivo:

«El segundo parto no sanó mi primera experiencia, de hecho, fui, todavía, más consciente de la gravedad. De la injusticia y el padecimiento gratuito del cual fui objeto. Moría de rabia. Pero sí que me sanó a mí o, al menos, fue un gran paso.»
(J.R.)

(Notas de campo, 5 de abril del 2014)

Las secuelas dejadas por la violencia obstétrica son percibidas como muy peligrosas porque las madres afirman que suelen marcar el inicio de los problemas que aparecen posteriormente, a medio o largo plazo, y que tienen que ver con sus parejas, con sus hijos e hijas o con sus familias.

Las historias de parto de las mujeres que afirman haber vivido capítulos de violencia obstétrica, están atravesadas por toda una serie de nociones que remiten a cómo es captada la vivencia de la corporalidad en este tipo de situaciones. Pese a que es recurrente la idea de que la violencia obstétrica está íntimamente ligada al trato deshumanizado, el cuerpo es, quizás, el punto de atención por excelencia en estos testimonios. No es insólito que cuando las mujeres hablan de sus historias personales, lo hagan a través de un minucioso recorrido por las cicatrices que la violencia obstétrica ha imprimido en su carne, sobre todo en el caso de las que cuentan con la huella de la episiotomía o de la cesárea. Los significados corporales que se desprenden de sus experiencias nos hablan sistemáticamente de un cuerpo secuestrado por los profesionales médicos, uno del cual dejan de tener el control temporalmente y cuya potestad pasa a ser de los médicos para luego devolvérselo a las mujeres en un estado que ni ellas mismas son capaces de reconocer. La expresión literal del «parto robado» es recurrente en sus relatos.

La idea de que en el paisaje hospitalario dejan de ser personas para convertirse en cosas es igualmente recurrente. La sensación de cosificación percibida toma en sus discursos la rotunda convicción de que el rito médico las desnuda de su propia subjetividad y las convierte en objetos. La dicotomía del sujeto y el objeto en la conceptualización de la violencia obstétrica ha sido trabajada por diversas autoras como Belli (2013) y Camacaro Cuevas (2009 y 2013).

Nos encontramos así ante un cuerpo-objeto que a los ojos de los sanitarios es disfuncional y no va a poder completar por sí mismo y con éxito el nacimiento. La confianza de las mujeres en sus propios cuerpos suele aparecer en estos discursos en contraposición a la desconfianza con que lo piensan los médicos. Muchas mujeres opinan que son ellas las mejores conocedoras de sus propios cuerpos en la medida en que son los suyos. Es justamente en la noción de un cuerpo disfuncional donde descansa la justificación de todas las acciones médicas que describen las mujeres: el hecho de que no sea imaginado como capaz de resolver el proceso por sí mismo produce automáticamente la necesidad de tener que ser controlado e intervenido. A veces, cuando las informantes comentan sus experiencias con la analgesia epidural, subrayan asiduamente que el hecho de no poder moverse, ya que no poseen sensibilidad en la mitad inferior de su cuerpo, es uno de los momentos en los que se materializa más visiblemente su falta de control y, por extensión, la posterior dependencia que tienen de los médicos. Es la imagen de un cuerpo inerte e inmovilizado al que no le queda más alternativa que ponerse a merced de la autoridad médica.

En sus charlas informales, es también habitual que hablen de sí mismas refiriéndose a una vagina. Creen que es eso lo único que son a los ojos de los médicos: una vagina sin nombre, sin historia, sin sentimientos y, sobre todo lo demás, una vagina incompetente que no dispone de conocimiento ni información alguna y, por ende, tampoco tiene ningún criterio.

«En cuanto entré y...y me dijeron que sí estaba [de parto], bragas fuera y entonces...entonces ya no tienes ni nombre, tu! No eres ni mujer, ni madre. Eres una vagina que va a soltar un bebé. Y encima...encima una vagina ton-ta porque tú no sabes nada de nada, ¿qué vas... a saber?» (L.S.)

(Notas de campo, marzo del 2014)

En este punto es interesante cómo las usuarias se proyectan a sí mismas como una sola parte de un cuerpo y no un todo. Se entiende que además de saberse como un cuerpo invadido y dependiente, también se sienten como un cuerpo reducido a una sola parte, que en este caso es la vagina.

La vivencia de la corporalidad femenina en el marco de la violencia obstétrica nos enseña, en resumen, un cuerpo herido en el que reside la huella física de la violencia a través de las cicatrices (externas o no). Es la noción de un cuerpo expropiado, dominado

y cosificado, que se ha transformado en un objeto deshumanizado y del que cabe desconfiar en la medida en que es disfuncional. Un cuerpo incapaz de autogestionarse, paralizado y reducido a una única parte, que es la vagina, y cuya intimidad y privacidad ha quedado al margen para erigirse como un escenario de dominio público. Pero por encima de todo, un cuerpo dependiente que necesita ser controlado y auxiliado.

6. Consideraciones finales

El estudio de los procesos y narrativas intrínsecos a la humanización del nacimiento, que en Europa es la tendencia hacia la que se dirige la asistencia sanitaria de la salud materno-infantil, especialmente en lo que respecta al embarazo, el parto y el puerperio y, sobre todo, el estudio de su evolución no sólo desde el punto de vista de la clínica, sino como fenómeno sociocultural, nos muestra una acuarela en el que las sociedades modernas absorbieron los riesgos hasta el punto de integrarlos dentro de la normalidad. De modo semejante a como lo formula Uribe (2009), el activismo por los también conocidos como nacimientos dignos o respetados se levanta sobre una ideología crítica con la irracionalidad con que la que han sido tratados los riesgos, otorgándoles un papel que no era el suyo. En Europa, en América y en Australia las mujeres manifiestan la situación en la que se encuentran ante la gestación y el alumbramiento porque conciben que la buena voluntad que inicialmente tuvo la Obstetricia de reducir al máximo los riesgos que podían surgir en el proceso del parto ha acabado por convertirse en un peligro en sí mismo, puesto que han anulado la posibilidad de que las mujeres puedan parir de forma sana y en el marco de la normalidad. La patologización del parto ha situado los riesgos en un plano protagonista, por delante incluso que el de las propias mujeres, lo que ha acabado revirtiendo negativamente en la salud de las mismas. Como señala el antropólogo:

«Las ideologías modernas de la prevención están sobrecargadas de una gran ensoñación tecnocrática, racionalizadora, que pretende el control absoluto del accidente concebido como irrupción de lo imprevisto. En nombre del mito de la erradicación total del riesgo, tales ideologías construyen en su propio provecho un conjunto de nuevos riesgos que, a su vez, se convierten en blancos de intervenciones preventivas.» (Uribe 2009: 147)

La violencia obstétrica se ha ido edificando como concepto al mismo tiempo que las reclamaciones por devolver al parto la normalidad en que transcurrió durante siglos se han extendido a escala internacional, penetrando de forma asimétrica en los distintos lugares del mapamundi y en sus instituciones políticas y sanitarias. El proceso de su definición, cuya construcción no debería darse por acabada, ha puesto de manifiesto que la intervención abusiva en los partos de bajo riesgo aporta más efectos nocivos que no beneficiosos para la salud materna y la de los recién nacidos. Inmersas en un océano de sistemáticos rituales hospitalarios que las inhiben como personas, no es de extrañar que las mujeres hayan empezado a establecer fronteras corporales para protegerse contra protocolos invasivos como camino de preservación de la propia salud. El empoderamiento de las mujeres, confiadas desde esta perspectiva en la capacidad fisiológica de sus cuerpos para dar a luz, y la reclamación de ser tratadas con dignidad y respeto, son estrategias específicas para recuperar el control sobre su propio cuerpo y del protagonismo que les fue arrebatado. Se trata de abandonar para siempre el potro obstétrico para tomar las decisiones relativas a su reproducción y sexualidad desde la sustentación de sus propios pies.

Bibliografía

Amnistía Internacional (2010) *Maternidad: peligro de muerte. La crisis de la asistencia a la salud materna en Estados Unidos*. En línea: <<https://www.amnesty.org/fr/human-rights-education/resource-centre/download/SEC01,013,2010/es/pdf>> (Consulta, 14 de abril del 2014).

Artschwager, M. (1982) *Anthropology of Human Birth*. Philadelphia, F.A David Company.

Belli, L.F (2013) “La violencia obstétrica: otra forma de violación de los derechos humanos”, *Revista Redbioética/UNESCO*. Año 4, 1 (7): 25-34.

Bertrand Parra, M.M (s.a.) El error médico. Documento electrónico. En línea: <http://www.conamed.gob.mx/comisiones_estatales/coesamed_nayarit/publicaciones/pdf/error_medico.pdf> (Consulta, 14 de abril del 2014).

Blázquez, M. I. (2005) “Aproximación a la antropología de la reproducción”, *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana*, 42, julio-agosto: 1-25.

Camacaro Cuevas, M. (2009) “Patologizando lo natural, naturizando lo patológico...improntas de la praxis obstétrica”, *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, Caracas, Vol.14, 32: 147-162.

_____ (2013) “La violencia obstétrica como cuestión de los derechos sexuales y reproductivo de la mujer”, *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, Caracas, Vol. 18, 40: 185-192.

Col·legi Oficial d’Infermeria de Barcelona (2010) *Guia d’assistència al part a casa*. En línia:

<http://www.coib.cat/uploadsBO/Noticia/Documents/GUIA%20PART%20CASA_LLARGA.PDF> (Consulta, 14 de abril del 2014).

Davis-Floyd, R. (2001) “The Technocratic, Humanistic, and Holistic Paradigms of Childbirth”, *International Journal of Gynecology and Obstetrics*, 75, suplemento 1: 5-23.

_____, Davis, E. (1996) “Intuition as Authoritative Knowledge in Midwifery and Homebirth”, *Medical Anthropology Quarterly*, 10 (2) :237-269.

Departament de Salut (2003) *Protocol d’assistència al part i al puerperi i d’atenció al nadó*. En línia:

<http://www20.gencat.cat/docs/canalsalut/Home%20Canal%20Salut/Professionals/Recursos/Protocols_i_recomanacions/17_salut_de_la_mare_i_de_linfant/documents/protocolassistenciapart.pdf> (Consulta, 14 de abril del 2014).

_____ (2005) *Estudi sobre la Situació de l’Atenció Sexual i Reproductiva*. En línia:

<http://www20.gencat.cat/docs/salut/Home/Ambits%20tematics/Linies%20dactuacio/Planificacio/Plans_estrategics_ordenacio_i_altres_Plans/Pla_estrategic_dordenacio_mater_noinfantil_i_atencio_salut_sexual_i_reproductiva/Material_de_suport/Documents/plasitsex.pdf> (Consulta, 14 de abril del 2014).

_____ (2005) *Protocol de seguiment de l’embaràs a Catalunya*. En línia:

<http://www20.gencat.cat/docs/canalsalut/Home%20Canal%20Salut/Professionals/Recursos/Protocols_i_recomanacions/17_salut_de_la_mare_i_de_linfant/documents/protocolseguimentembaras.pdf>. (Consulta, 14 de abril del 2014).

_____ (2007) *Protocol per a l’assistència natural al part normal*. En línia:

<http://www20.gencat.cat/docs/canalsalut/Home%20Canal%20Salut/Ciutadania/La%20salut%20de%20la%20A%20a%20la%20Z/S/Salut_de_la_mare_i_de_linfant/documents/part2007.pdf> (Consulta, 14 de abril del 2014).

Ehrenreich, B. y English, D. ([1973] 1981) *Brujas, parteras y enfermeras. Una historia de las sanadoras*. Barcelona, Editorial La Sal. En línia:

<<http://saludysociedad.pbworks.com/w/file/67765077/Brujas,%20parteras%20y%20enfermeras%20-%20Ehrenreich%20y%20English.pdf>> (Consulta, 14 de abril del 2014).

El Parto es Nuestro (2013). *Sin título* (texto de denuncia por fórceps didácticos). En línia:

<http://www.elpartoesnuestro.es/sites/default/files/public/blog/20131030CasoNancy/nancy_narvaez_denuncia.pdf> (Consulta, 14 de abril del 2014).

FAME (2007) *Iniciativa Parto Normal. Documento de Consenso*. En línea: <http://matronasenred.com/moodle.udmceuta/file.php/1/Documentos_interes/IPN.pdf> (Consulta, 14 de abril del 2014).

Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA) (2007) *Ley orgánica sobre el derecho de las mujeres a una vida libre de violencia*. En línea: <http://venezuela.unfpa.org/documentos/Ley_mujer.pdf>

Generalitat de Catalunya, Departament de la Presidència (2008) *Acords de govern. 4 de novembre de 2008*. En línea: <http://www.gencat.cat/acordsdegovern/20081104/20081104_AG.pdf> (Consulta, 14 de abril del 2014).

Hospital Clínic de Barcelona (2011). *Programa PART. Programa d'Atenció i Respecte al part hospitalari*. En línea: <http://www.medicinafetalbarcelona.org/clinica/images/partclinic/pla_de_naixement_cat.pdf> (Consulta, 14 de abril del 2014).

Hospital Infantil Sant Joan de Déu (2010). *Programa MARE (Maternitat Respectada)*. En línea: <http://www.hsjdbcn.org/polymitaImages/public/serveis/obstetricia/2010/2010_12_02_fullet_programa_MARE_cat.pdf> (Consulta, 14 de abril del 2014).

Linares, M. (2009) "Mujeres matronas, un recorrido por la Historia con perspectiva de género", *I Congreso Virtual sobre Historia de las Mujeres, 15 al 31-octubre-2009*. En línea: <http://www.revistacodice.es/publi_virtuales/ii_congreso_mujeres/comunicaciones/JESSICASI_LIN.pdf> (Consulta, 14 de abril del 2014).

Ministerio de Sanidad (2007) *Estrategia de atención al parto normal en el Sistema Nacional de Salud*. En línea: <<http://www.msssi.gob.es/organizacion/sns/planCalidadSNS/pdf/equidad/estrategiaPartoEnero2008.pdf>> (Consulta, 14 de abril del 2014).

_____ (2010) *Estrategia Nacional de Salud Sexual y Reproductiva*. En línea: <<http://www.msssi.gob.es/organizacion/sns/planCalidadSNS/pdf/equidad/ENSSR.pdf>> (Consulta, 14 de abril del 2014).

_____ (2010) *Cuidados desde el nacimiento. Recomendaciones basadas en pruebas y buenas prácticas*. En línea: <https://www.sergas.es/gal/muller/docs/cuidados_desde_el_nacimiento.pdf> (Consulta, 14 de abril del 2014).

_____ (2010) *Maternidad hospitalaria. Estándares y recomendaciones*. En línea: <<http://www.msssi.gob.es/organizacion/sns/planCalidadSNS/docs/AHP.pdf>> (Consulta, 14 de abril del 2014).

_____ (2010) *Guía de Práctica clínica sobre la atención al parto normal*. En línea: <<http://www.msssi.gob.es/organizacion/sns/planCalidadSNS/pdf/equidad/guiaPracClinPartoCompleta.pdf>> (Consulta, 14 de abril del 2014).

OMS (1985). “Declaración de Fortaleza. Recomendaciones de la OMS para el Nacimiento”, *Lancet*, 2:436-437. Traducción ACPAM. En línea: <<http://www.durga.org.es/webdelparto/images/oms-fortaleza.pdf>> (Consulta, 14 de abril del 2014).

OMS (1996) Cuidados en el parto normal: una guía práctica. En línea: <http://whqlibdoc.who.int/hq/1996/WHO_FRH_MSM_96.24_spa.pdf>. (Consulta, 14 de abril del 2014).

Rigol, A. (2003) “Antropología. Saberes de mujeres. Legitimización del conocimiento masuclino”. *Cultura de los cuidados*, 14 (2): 21-26.

Senado y Cámara de Diputados de la Nación Argentina (2004). *Ley nacional n° 25.929, Ley del Parto Humanizado*. En línea: <http://www.unicef.org/argentina/spanish/ley_de_parto_humanizado.pdf> (Consulta, 14 de abril del 2014).

(2009) *Ley n° 26.485. Ley de protección integral de las mujeres*. En línea: <http://www.oas.org/dil/esp/Ley_de_Proteccion_Integral_de_Mujeres_Argentina.pdf> (Consulta, 14 de abril del 2014).

Uribe, J. M. (2009), "El peligro del riesgo. Hacia una Antropología de los riesgos" en Comelles, J.M.et al (eds.) *Enfermería y Antropología*, Barcelona Icaria-ICA, 141-162.

Zwelling, E. (2008) “The Emergence of High-Tech Birthing”, *JOGNN*, 37: 85-93.

PACIENTES PELIGROSOS EN UN MUNDO AMENAZADOR
RELATOS SOBRE EL RIESGO EN EL TRASTORNO
LÍMITE DE PERSONALIDAD

Lorenzo Mariano Juárez

lorenzo.mariano@uclm.es

Universidad de Castilla La Mancha (UCLM)

David Conde Caballero

dcondecab@gmail.com

Servicio Extremeño de Salud (SES)

Carmen Cipriano Crespo

mariacarmen.cipriano@uclm.es

Universidad de Castilla La Mancha (UCLM)

1. Peligros de fuera y dentro. Los mundos emocionales tras un diagnóstico médico

No cabe ninguna duda de que en lo que Lasch (1977) advertía como una apariencia “más y más amenazante” del mundo contemporáneo pudiera vislumbrarse cierto paralelismo con la descripción de un grupo de personas unidas por un diagnóstico médico: Trastorno Límite de Personalidad (TLP). De forma cada vez más habitual, en los últimos años en las consultas de salud mental se han multiplicado los casos de personas que narran un enorme sufrimiento interior; personas para quienes la vida cotidiana resulta un mundo repleto de peligros, balanceándose de forma desequilibrada entre emociones que acaban por poner en riesgo su vida y dificulta someramente las relaciones con familiares y amigos. Deambulan con una percepción de un mundo que les amenaza y agrede; un campo minado que en cualquier momento puede encender la mecha del descontrol. Si las nociones de “riesgo” y “peligro” han pasado a ser consideradas como elementos protagónicos de las sociedades hipermodernas (Beck 2002), (Giddens 1999) o “sociedades de riesgo” (Giddens 1995), el TLP podría

insertarse dentro de una larga lista de trastornos que se erigen como definatorios de nuestra contemporaneidad.

Entre los objetivos de la terapia se persigue que sus interpretaciones se alejen de los mundos polarizados en los que se construye su cotidianidad, contraponiendo el paradigma de la “vida ordenada” como antídoto y contrapeso a esa amalgama de peligros incesantes. Sea a través del relato etiológico del trastorno –los cuerpos de los aquejados se muestran como el espacio cultural de intersección entre los cambios socioculturales a nivel macro de la posmodernidad y el espacio micro de los neurotransmisores- o a través del relato del riesgo que les acompaña –las prácticas auto-lesivas y los intentos autolíticos- estos pacientes son considerados para el discurso biomédico como un peligro potencial para ellos y para quienes les rodean, en esa construcción de la categoría “riesgo” tan apegada a las nuevas prácticas de la salud pública (Suárez, Beltrán & Sánchez 2006), “donde la sensación de inseguridad ha invadido los espíritus y la salud se ha impuesto como una obsesión de masas” (Lipovestsky 2006).

En esta línea de reflexión, este texto pretende abordar las retóricas del riesgo y su gestión a partir de relatos de aflicción -en el camino propuesto por la Medicina Basada en Narrativas (Charon 1993, 1998, 2006, 2008; Valverde 2005, 2008; Mariano, Flores y Cipriano 2013)- como evidencias de primer orden. Para ello, buscaremos ubicar algunas de las prácticas de riesgo dentro de las lógicas y sentidos de aquellos que sufren la enfermedad, delimitando cierto “décalage” entre el discurso y las prácticas de los profesionales. Ahondaremos en la idea de control social o “constricción” de las biografías de los pacientes: si las vidas y las identidades de los sujetos de la posmodernidad se caracterizan por estar construidas a través de biografías de elección o “biografías reflexivas” (Beck 2002), los pacientes aquejados de TLP y sometidos a terapia construyen sus biografías a través de los monólogos de la “vida ordenada”, constructores de crónicas explícitas sobre formas de control disciplinario sobre el cuerpo y la libertad, en ocasiones en forma de violencia institucional. Por último, en una nueva vuelta de tuerca, propondremos una serie de interrogantes sobre los alcances de la crítica de las ciencias sociales a las nociones biomédicas de riesgo y peligro a través de la etnografía de un caso.

2. Trastorno límite de personalidad. La versión de la moderna biomedicina

Conocido como trastorno límite, Borderline o Trastorno Límite de la Personalidad (DSM-IV 301.831)¹, se enmarca dentro del grupo B de los trastornos de personalidad. Fue definido por Stern (1938) en sus orígenes como aquel conformado por pacientes limítrofes, siendo Kernberg (1967) quien etiquetó los rasgos esenciales como el de pacientes con “organización límite de la personalidad”; un trastorno considerado más grave que los neuróticos pero menos que las alteraciones psicóticas y caracterizado por una “inestabilidad emocional, pensamiento extremadamente polarizado y dicotómico y relaciones interpersonales caóticas” determinante de una personalidad inestable y un desempeño de mecanismos de defensa inmaduros (De Flores 2007) que como señalan Mariano, Flores y Cipriano (2013) determinan un esquema de comportamiento alterado de forma estable y duradera, un patrón persistente de inestabilidad en las relaciones interpersonales, el afecto y la autoimagen y un escaso control de los impulsos.

Una tan florida manifestación no podría provenir más que de una variada e inespecífica etiopatogenia aún no bien determinada. Los modelos teóricos vigentes en la actualidad se centran en determinantes biológicos, psicológicos y sociales. Entre ellos el abanico es amplio y diverso, encontrando factores que van desde la “hiperactividad” en la infancia, las actitudes educacionales de los padres, rupturas de las familias por movilidad geográfica, el divorcio y los rápidos cambios sociales, factores como la educación, el ambiente familiar, la estructura social, desestructuraciones familiares, abusos sexuales, nivel socioeconómico... hasta factores más biológicos como alteraciones genéticas o factores neuropsicológicos y cognitivos en forma de “reactividad de la neurotransmisión”. Un conjunto de variantes y variables que ponen énfasis en la evidente multidimensionalidad del trastorno. (Escribano 2006; Oldham Skodol y Bender 2007).

Es precisamente este posicionamiento a medio camino entre lo neurótico y lo psicótico lo que sirvió para acuñar su definitoria etiqueta de “límite” y lo que encamina a que su manejo y tratamiento sea uno de los retos más volubles a los que se enfrenta la salud mental, dado que

¹ Bajo estas siglas nos referimos al conocido como: Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales, en inglés: Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM) de la Asociación Estadounidense de Psiquiatría. Dicho documento contiene una clasificación de los trastornos mentales y proporciona descripciones claras de las categorías diagnósticas con el fin de que los clínicos puedan diagnosticar, estudiar e intercambiar información y tratar los distintos trastornos mentales.

en la práctica clínica diagnosticar los TLP no resulta sencillo y la impresión general es que se infra-diagnostica o se diagnostica erróneamente en un elevado porcentaje de casos; todo agravado porque cuando se acompaña de otros trastornos el diagnóstico se complejiza exponencialmente, dada la gran variabilidad de los síntomas interindividuales e intraindividuales heterogéneos y, al mismo tiempo, cambiantes.

Los pacientes aquejados de TLP se mostrarán dependientes y hostiles. Con un bajo nivel de tolerancia a la frustración y una gran dificultad para canalizarla de forma adecuada. Necesitan llevar de manera imperiosa una vida lo más normalizada posible y tener buenas relaciones con los demás, aunque a la vez, presenten fobias a la intimidad. La tensión entre necesidades, miedos y reacciones puede provocar situaciones de tensión derivadas en crisis caracterizadas por la ansiedad, la culpabilidad y la rabia entre otras manifestaciones. Una cosmovisión caótica que se traduce en sus actividades cotidianas: respuestas impredecibles, cambios bruscos de humor o repentinas explosiones emocionales manifestadas en forma de sarcasmo extremo, amargura persistente o explosiones verbales irascibles y aparentemente carentes de sentido objetivo. Los sentimientos varían tanto en calidad como en intensidad de momento a momento, insertando a la persona en una dicotomía de comportamiento que puede variar desde hacerla sentir pletórica hasta ofrecer una imagen de una persona sin ellos, con una apatía total y absoluta, un estado de patológica anodinia sentimental.

Es esta enorme volatilidad casi volcánica interiorizada la que convierte a veces la desilusión en rabia -ya sea dirigida a sí mismos o hacia otros-, en ataques verbales o físicos, en intentos de suicidio, parasuicidio o conductas auto-lesivas tan definitorios del trastorno: la más alta entre los diagnósticos psiquiátricos. (Grupo de trabajo de la guía de práctica clínica sobre trastorno límite de la personalidad. Fórum de Salud Mental y AIAQS 2011). Situándose dentro del singular término psiquiátrico “parasuicidio” definido por Kreitman en 1969 como “aquel acto sin desenlace fatal en el que el individuo de forma deliberada inicia una conducta no habitual, sin intervención de otros, en la que se autolesiona o ingiere sustancias en dosis mayores a las terapéuticas y cuyo objetivo es producir cambios que el sujeto desea por medio de las consecuencias actuales o esperadas de su acción” (Mingote, Jiménez & Osorio 2006), un alto porcentaje de los actos llevados a cabo por las personas aquejadas de TLP. En este sentido la estadística es abrumadoramente estremecedora, observándose que entre el 60 y 80% de los pacientes con TLP realizan comportamientos autolesivos (Mendieta 1997), lo que determina la causa más frecuente de hospitalización (Biagini, Torruco & Carrasco 2005).

Paradojas de la atención socio-sanitaria. A pesar de la incuestionable transcendencia que adquiere el suicidio, una inusitada desatención acontece cuando se trata del manejo y

prevención de actos de autolisis en personas con TLP, lo que dificulta sin duda la evitación de intentos futuros. Tal y como dice Linehan (1993), son pocos los estudios que se dedican a investigar sobre cuáles son las estrategias de evaluación e intervención que pueden aplicarse al igual que sucede en otros trastornos psiquiátricos. Las conductas autolesivas son consideradas por los pacientes estrategias que les permiten evitación y les proporcionan alivio mientras las realizan; alivio que actúa como acicate sin parangón determinante de actos repetidos futuros. Una de las pacientes entrevistadas en investigaciones precedentes, cuando le cuestionábamos el porqué de esas lesiones, afirmaba (Mariano, Flores y Cipriano 2013):

“(...) no puedo evitarlo... cuando me encuentro mal conmigo o con los otros, cuando no me salen las cosas como yo quiero, siento una necesidad muy fuerte de hacerme daño, aunque sé que no es bueno, pero es lo único que me hace no pensar en nada más... en lo mal que me encuentro siendo TLP.”.

Respecto de los tratamientos, la terapéutica más consensuada radica en la combinación de abordajes psicológicos y farmacológicos con la finalidad de aliviar los síntomas y las conductas que más alteran su calidad de vida. Por regla general, los objetivos de la mayoría de las psicoterapias están orientados a conseguir la disminución de la intensidad y la prevalencia de las conductas autodestructivas, el autocontrol emocional, la mejora de las relaciones interpersonales y la consecución de una mayor integración y comprensión de sus conflictos internos y relacionales (Ballus y Vicens 2006). Aspecto éste tan teórico como falta de implementación y eficacia, a juzgar porque los resultados distan de lo esperado. En dicha línea de trabajo, algunas unidades de salud mental trabajan con la denominada Terapia Dialéctica Conductual o DBT (dialectical behavior therapy), desarrollada por la Dra. Marsha Linehan y su grupo de investigación en la Universidad de Washington (E.E.U.U). Diseñada inicialmente para las tendencias suicidas, se ha convertido en la principal terapéutica utilizada en personas afectas de Trastorno Límite de la Personalidad. Se pretende que la persona tome conciencia de lo que le sucede, que identifique lo que le ocurre en el momento presente y una vez conocido e identificado que sea capaz de aceptarlo. Esta Terapia pone el énfasis en la aceptación de las experiencias y la validación de su dolor emocional y sufrimiento para desde ahí conseguir el cambio. Es una aproximación que valida y reconoce el dolor emocional y el sufrimiento y que trata de promover el aprendizaje de nuevas y diferentes estrategias para afrontarlo (Navarro 2011).

3. El sentido del riesgo y el control desde el “vivir con el trastorno”. Aportaciones desde la Medicina Basada en Narrativas

Complementando a este tipo de terapéuticas surgen en los últimos años² de forma sistemática una serie de publicaciones y producción bibliográfica creciente dentro de los estudios médicos (Aronson 2000) empeñados en rescatar el valor de todo lo que había sido excluido en el paradigma positivista que determina el modelo biomédico (Evans y Sweeney 1998). La Medicina Basada en Narrativas (NBM) emerge entre ellas como una corriente que pretende rescatar la narrativa y experiencia del paciente, intentando emprender la función de “puente” entre sanitarios y afligidos, acortando esa tan desproporcionada en ocasiones distancia entre “saber” acerca de la enfermedad y “comprender” la experiencia del paciente (Greenhalgh y Hurwitz 1998; Charon 1993, 2001, 2006; Mariano y Cipriano 2012) al definir y asumir ciertos límites de la objetividad en el método clínico y el ejercicio diagnóstico, un asunto menos de “evidencias” en términos de ensayos clínicos y más de historias interpretadas (Greenhalgh 1999; Mariano, Rodríguez y Conde 2013); en un nuevo pretendido giro narrativo de la medicina hacia el mundo subjetivo de la experiencia del paciente en el que los relatos de la experiencia pasan a considerarse como “evidencias”, entendiendo la narrativa como “aparatos semiológicos que producen significados” y abriendo el espectro de “evidencias” a asuntos como la esperanza, la desesperación o el dolor moral “que frecuentemente acompañan y a menudo de hecho constituyen las enfermedades que sufren las personas” (Greenhalgh y Hurwitz 1998).

Las pretensiones de este movimiento no se erigieron primariamente como meras retóricas provocativas, sino que asumieron el desafío de un discurso reformista de la práctica clínica amparado en una mayor eficacia si aquélla se abría a estas nuevas competencias narrativas

² Con una génesis contestataria a la MBE (Medicina Basada en Evidencias), las reelaboraciones de las propuestas “clásicas” de la NBM se canalizan en la actualidad en diversos grupos de trabajo (Silva et al, 2010); (Goyal et al, 2008); (Charon, Wyer et al, 2008) que persiguen construir un modelo clínico que dé cabida tanto a las aproximaciones positivistas como a las competencias narrativas con implicaciones para el desarrollo de la práctica terapéutica y la definición de los cuidados, los planes de ordenación y los currículums docentes y los nuevos marcos de investigación. Definida entonces como “Narrative Evidence Based Medicine” (NBM), el objetivo es construir un puente entre los estudios clínicos y el arte médico de aplicar el conocimiento a un caso individual, de tal manera que la MBE Y la NBM deberían ser entendidas en términos complementarios (Kalitzkus, 2009; Mariano Juárez, 2012).

(Kleinman 1988; Pennebaker 2000). Este resurgir se producirá de la mano de modelos teóricos que ensalzaban el acto de lectura y escritura de las narrativas de los pacientes que debían ser escuchados de una manera “activa” (Kalitzkus 2009), abarcando “oceánicamente” aquello que Arthur Kleinman desde la Antropología médica (1988) había denominado como una postura de “testigo empático” – “empathetic witnessing”-.

De forma inevitable, el nuevo paradigma demandaba cambios en la posición del galeno frente al paciente. Si desde la década de los sesenta se había definido un ideal de práctica médica basada en el distanciamiento –“detached concern”- el renovado paradigma afirma la necesidad de una práctica esencialmente comprometida –“engaged concern”- (Halpern 2001; Charon 1993, 2003; Hurwitz 2000). Se trata de ubicar a través de la narrativa los mundos emocionales de los que sufren, acentuando el carácter empático (Dasgupta y Charon 2004) de la relación profesional- paciente.

Insertos en este paradigma, las narrativas de las personas que padecen TLP nos acercan al sufrimiento que viven casi a diario. En ellas, se puede apreciar la falta de comprensión por parte de aquellos que de un modo u otro comparten momentos profesionales o personales con personas afectas. Tal y como dicen Mariano, Flores y Cipriano (2013): “Nos permite ver que detrás del diagnóstico se encuentra una persona real, con sus sentimientos y preocupaciones por todo lo que le acontece.”, Así, cuando Mar, paciente con TLP, habla de su diagnóstico lo define desgarradoramente (Mariano, Flores y Cipriano 2013):

“(…) y nada... hay varios tipos de TLP, también hay trastornos límite, el a, el b, de eso ya no le puedo hablar, pero el límite es horrible, y señores: que nos podemos matar de un día para otro... es terrorífico, como te autodestruye, como te... te puedes... ¡de quitarse la vida! El dolor tan insoportable, es como si te abrieran en canal. O sea, esa es la descripción, el sentimiento de vacío, nunca estás a gusto con nada, empiezas las cosas ¡no las acabas!”.

Mar, es buena conocedora de los riesgos y peligros que conlleva ser un TLP (Ibíd.):

“la enfermedad arreciaba como siempre lo hace, derrumbando el mundo, todo de golpe, todo de una vez. 2008, el año del diagnóstico. La vida convertida en ruinas.”

En muchas de las narrativas de pacientes tratados en salud mental se aprecian interiorizaciones del lenguaje terapéutico en la expresión de sus padeceres, en la línea de lo que los profesionales les indican que tienen que hacer y lo que es mejor para ellos, en esa biografía coartada de libertad que emana de esa búsqueda sin cuartel del orden y el control en sus vidas. La terapéutica insistirá en la necesidad de “vivir dentro de un orden”, de salir de ese caos en el que se encuentran, produciendo en muchas ocasiones desconcierto y

desasosiego manifestadas en la necesidad de encontrar soluciones; aunque para ello se recurra a soluciones mágicas o milagrosas que permitan superar esa sensación de ansiedad: María, una paciente aquejada, que no consigue ese orden “terapéutico”, no encuentra otro modo de poner punto y final al sufrimiento que siente (Ibíd.):

” (...) necesitaría una pastilla milagrosa o un liquidito... que me lo tomaría y no me despertara nunca...esa es la forma de que se acabarían mis problemas...así dejaría de pensar, dejaría de hacerme daño, dejaría de hacer de sufrir a mi familia... dejaría de...de todo... y yo creo que sería hasta feliz... eso es lo que pediría... si lo tuviera a mi alcance eso es lo que haría.”

Todo ese sufrimiento se multiplica exponencialmente cuando los pacientes ingresan en las unidades de salud mental despojándolos de todo aquello que los definen, de todo contacto con seres queridos u otros pacientes. La hospitalización adopta la forma de panacea despersonalizadora para evitar que se hagan daño, como modo de prevención de suicidios/parasuicidios. Reflejo fiel de aquella máxima paternalista biomédica en su afán profesional en busca del síntoma y lejos del saber cómo se encuentran los pacientes realmente en esa dramática realidad que les ha tocado vivir; olvidando dar respuesta a las necesidades individuales sobre el sufrimiento, sobre las preocupaciones que padecen, tratando sin embargo de “amoldar” el protocolo inexorablemente a esas situaciones personales por encima de los padecimientos de quien sufre. María, cuenta (Ibíd.):

“no me dejaban recibir visitas, estaba incomunicada del resto de pacientes, siempre estaba vigilada por algún auxiliar, me sentía como en la cárcel, cada vez que me ingresaban me quitaban mi libertad, y tanta vigilancia lo único que hacía era que me enfadara más, que me enrabietara más y tuviera más ganas de hacerme daño por fastidiarlas a ellas. No podía ser que me vigilaran cuando iba al baño o me duchaba... yo les decía, pero ahora estoy bien, por favor, no me vigiléis... tenía que estar haciendo pis con la puerta abierta y también cuando me iba a duchar... esto es denigrante para cualquier ser humano.”

La búsqueda de la evidencia, del síntoma, alejan a los profesionales sanitarios de los padecimientos, las aflicciones, las realidades del mundo de significaciones que rodean al paciente en estas situaciones (Ibíd.):

“creo que en estos lugares todos deberían humanizarse un poco más, tener más en cuenta lo que nos pasa, lo que sufrimos y no vernos como diagnósticos solos y no como personas, creo que si el trato fuera más humano, los resultados serían mucho mejores. A nadie le gusta que le vean mientras está haciendo pis, seguro que a ellas también les daría vergüenza como a mí.”

La demanda pues de modelos basados más en las significaciones de los pacientes y menos en la evidencia del síntoma se erige como prioritaria y básica, desde la base de un necesario

acceso a los mundos de experiencias que mitiguen la tan profesionalizada falta de comprensión de los padeceres. Esto es algo, sin duda, prioritario en aquellos pacientes aquejados por este trastorno. Mar, otra paciente, dice (Ibíd.): “... ¿y saben lo que es peor? Que no nos entienden...”

4. Una nueva sacudida de los cimientos. A Propósito de un caso

El caso de Alberto es uno de esos que engrosan las cifras y estadísticas que citábamos con anterioridad. A sus 39 años vive en el domicilio familiar con su padre –hace poco que murió su madre- en una ciudad como Cáceres. Hace muchos años que le diagnosticaron como TLP, un tiempo que recuerda de manera muy clara:

“en el 94 me acuerdo, me acuerdo yo porque murió el cantante de Nirvana, que iba yo a trabajar con mi padre. Iba y por la radio y lo dijeron, que se había pegao un tiro el Kurt Cobain...”.

Como otros aquejados con los que hemos trabajado, Alberto se ha movido en estos años por diversas ciudades como Granada, Pamplona, Barcelona... llegando incluso a enrolarse en la Legión durante algo más de once meses, en esa búsqueda de estabilidad y “normalidad” tan propia de este padecimiento. Su piel arrastra huellas inquebrantables del sufrimiento vivido. Recuerda la infancia como un periodo conflictivo, con un padre alcohólico que maltrataba a su madre y con brotes repetidos con amigos y familiares. Echa la culpa de todo a su baja autoestima o a los problemas de educación recibida, especialmente cuando su madre le decía que no valía para nada, o los ejemplos de su padre con la bebida. Alberto recuerda esos inicios:

“Yo empecé a fumar canutos con 14 años por ahí, y después ya me metí con la cocaína con 16-17. La heroína la probé con... la primera vez que la probé fue con un compañero que estaba conmigo trabajando, que me llevaba a Plasencia... me decía, venga vamos a un sitio... me llevaba al barrio de San Lorenzo y yo decía... madre mía... donde me mete este tío...y me acuerdo yo que en Plasencia antes, la gente que consumía heroína se iba al polígono, se metía dentro con los coches y las motos... y yo decía... ¿esto qué es?, y ya empecé también con la heroína...y después en la mili en Ceuta ya fue el remate del enganche, era fumar todos los días... cada cuatro días me escapaba para pillar... pero bueno...”

Para Alberto, consumir era poco más que un estilo de vida, “como para ti consumir chicle”, nos comenta. Ese tipo de cosas que pasan a formar parte de la cotidiana rutina sin alcanzar a explicitar una razón para ello más allá del bienestar que le ofrecen las sensaciones de su

consumo. Estilos de vida inevitablemente parejos a problemas. Problemas legales, sociales, médicos... problemas hasta que todo comenzó a cambiar:

“(...) Yo veía caras y decía, ¡madree mía!, ¿dónde me han metido macho?... y unas caras como diciendo... ¿hostia, pero dónde estoy yo? Esto parece que ni en las películas... unas caras... la gente ahí preguntando... ¿qué tienes...? ¿Qué voy a tener?, ¿yo que se macho...? Era yo que se... para mí era nuevo, era nuevo no se... Es como si te metieran en otro mundo, y diciendo... ¡hostia! Tengo una vida que más o menos yo controlaba y ahora... ¡Pum! De repente esto... ¡buahhh!, fue para mí como nuevo... no se... como Colón cuando fue a América, igual para mí eso.”

Alberto nos comenta que nunca ha podido olvidar aquella extraña sensación que le produjeron las caras del personal sanitario en el primigenio ingreso; pero no sería hasta tiempo después que recibiría por primera vez el diagnóstico. Para él, ser TLP es algo que:

“algunas veces que te juega muy malas pasadas...tu estado anímico puede cambiar a lo mejor por una mirada, una risa o algún comentario, y te da por consumir drogas, alcohol, lo que te pille...intentos autolíticos también...”

En este intento de definición, Alberto condensa el sentido que tiene para él la enfermedad: una inestabilidad constante por un mundo que se muestra en formas que él interpreta amenazantes, violentas, y sobre las que responde de manera incontrolada, muchas veces poniendo en peligro su propia vida. El ingreso en que recibió el diagnóstico se prolongaría durante diez meses en un centro de internamiento psiquiátrico recordados como tiempos duros, vividos como una estancia en prisión: “es como estar en la cárcel, pero en un psiquiátrico”. No resulta esta una comparación novedosa, por supuesto, pero aquí la institución médica aplica mecanismos de control y disciplina foucaltianas en una forma densamente descrita, vivida como la pérdida total de libertad generadoras de dicotomías: frente al riesgo, control; frente al peligro, vida ordenada.

Si hay un elemento definitorio de este tipo de padecimientos que resulta sobrecogedor, ese son las acumulaciones de intentos autolíticos, insertos con normalidad en la historia de vida de aquellos que padecen sus consecuencias. Alberto reflexiona bajo el paraguas de la falta de autoestima, bajo el sentimiento de una existencia vacua y estéril al ser preguntado por el número de intentos. Alberto parece dudar, o tal vez contar durante cierto tiempo antes de contestar:

“Pues... es que ha sido un montón de veces... de meterme tubos, meterme sangre, porque... cuatro horas haciéndome la diálisis... ¡buah!... mira, y después la última vez me dice mi hermano: mira si te quitas tú la vida me la quito yo, y desde ese momento fue la última vez... así me lo dijo. La última vez que tuve el intento de las pastillas y tal, me lo dijo así de claro cuando salí. Cómo te quites del medio me voy a quitar yo... ¡y tengo ideas!, porque digo, me corto las venas y a tomar por culo. Pero

ya lo pienso y en mi padres muchas veces...ahora que ha muerto mi madre, yo lo pienso, si no estuviera aquí mi padre yo ya me hubiera quitado la vida...”

Alberto sigue con los motivos que le hacen llegar a ese tipo de pensamientos:

“Yo que sé, yo pienso que algunas veces es el diablo que me está tentando, como diciéndome: ¡venga, te tienes que quitar la vida porque sí!... no sé, es como una llamada, como si tuviera ahí un chip el diablo y dijera, venga que te tienes que ir...”

Alberto en su primera vez decidió acudir a un puente que sobrevuela una de las carreteras de su ciudad para arrojarse al vacío. Recuerda a sus padres, su madre llorando, las ambulancias, y el ingreso. Ingreso que se prolongaría durante dos meses, con una fractura de tibia y peroné como cicatriz tangible de aquello, sólo premonitorio de un sinfín de intangibles acumuladas. También se ha infligido lesiones cortándose con cuchillas, práctica que paradójicamente entiende como terapia, la forma de aliviar el dolor interior que siente. Dolor que genera malestar, malestar que se transforma siempre en “ira y rabia”. En ese momento el mundo pasa de ser amenazante a ser él la amenaza:

“Muchas veces me arrepiento de haber pegado a mi madre...eso nunca lo olvidaré. Y a mi hermano, nunca a mi padre, porque a mi padre siempre le tenía mucho respeto. Pero a mi hermano cuando vivíamos en un pueblo de Badajoz, estaba escuchando yo cuando era el canal “pirata”, y estaba escuchando música. Y él, de verdad tenía razón... porque mi madre le dio la razón, pero hombre... no tuve que sacar el cuchillo, casi se lo...y eso siempre... ya no tanto, si se lo he dicho a mi hermano. Si te he maltratado, yo siempre... esa culpa no me la va a quitar nadie. El mal que le hecho, aunque fuera sido de pequeño, pero eso no me lo quita nadie...”

En otro momento nos cuenta las consecuencias de otro de esos ataques de depresión-ira-rabia, esta vez internado en una unidad de psiquiatría. Tras un conflicto con una de las enfermeras:

“Por no pegarla le metí un puñetazo con tanta fuerza que me partí los dos... y cuando me cogieron todos, llegaron y me ataron y me dice la Doctora... ¿qué tienes en las manos chiquillo? y ya cuando me tranquilicé... estuve no sé cuántos días atado... ¡madre mía...!”

Los intentos, las autolesiones, el descontrol... se sucederían en el tiempo. Amoldados siempre a un patrón y girando en torno a una sensación, a un sentimiento: siente que su vida no merece la pena, que vale para poco menos que nada; ciertas situaciones de la vida cotidiana las vive como una agresión –un par de chicas que se ríen y él identifica las risas como que se ríen de lo que es, entiende, como su falta de atractivo- y él reacciona de manera violenta en un primer momento, y queriendo desaparecer después. Eso mismo pensaba cuando ingirió una elevada cantidad de pastillas: “(...) y es que no pintaba nada en el mundo. ¿Qué hago yo aquí? en esta sociedad que es un asco y yo que se...”. Engañó a su padre, le indicó que se iba

a cenar, y se tomó un bote de pastillas... “un bote de plenur³”. Despertaría ingresado, de nuevo, en un hospital, de nuevo despojado de todo, despersonalizado. He sufrido mucho, y añade, “no sé cuánto duraré”. Aunque comenta que tiene superado esas ideas autolíticas en el discurso se cuelan dudas y vacilaciones. El miedo a no saber o poder controlar lo que siente:

“Es el miedo que tengo, y lo tengo todavía...porque muchas veces no controlo... muchas veces sí... y con idea de quitarme la vida todavía... todavía. Es como un chip que tengo aquí, como que soy bético y lo tengo aquí... como el ADN. Aunque afirma ordenar su vida ayudando a su padre, haciendo la comida, haciendo la cama o fregando, como parecen insistirle en terapia –el orden de la vida frente al peligro de las emociones-

Alberto comenta que los pensamientos negativos se suceden: “y ya por la noche, dices...! Joe!, mañana otra vez, y yo muchas veces...digo... Dios, llévame, ¡por favor!, llévame, llévame, pero no me hace caso...”

No supimos de Alberto hasta varios meses después. El proyecto de investigación caminaba despacio, sumido entre los plazos y exigencias de eso que llaman vida académica. En un volumen preliminar que publicamos (Mariano, Flores, Cipriano, *Op.cit.*) avanzamos algunas de las conclusiones sobre los sentidos del padecimiento, pero no incluimos su historia de aflicción. Nos encontrábamos repasando materiales, pensando en las visiones, discursos y gestión del riesgo entre aquejados por TLP que nos llevaban a concluir que algunas prácticas entendidas como de riesgo por el modelo alopático, como los cortes superficiales, tienen más de vehículo de expresión y/o terapia contra el dolor interior y el sufrimiento, que una práctica que pretenda poner en peligro la vida propia. A pesar de los intentos de suicidio que describen fríamente las estadísticas, los relatos de nuestros informantes esgrimían más conceptos como el de control social, regímenes carcelarios, falta de expresión, de vidas que se mueven entre el sufrimiento, los impulsos, las dicotomías y las terapias que refuerza el control del paciente bajo el discurso paradigmático de la vida ordenada. Y Alberto, de repente, entró de nuevo en nuestras vidas: se había suicidado.

Los interrogantes que aquí esbozamos son deudos de las emociones que nos embargaron en ese momento: ¿No son los modelos teóricos y las interpretaciones que entienden las

³ Presentación en comprimidos de liberación prolongada de 400 mg de Litio carbonato. Los niveles tóxicos del litio están cercanos a los niveles terapéuticos por lo que se exige una vigilancia constante del paciente y familiares. Los niveles de litio superiores a 2mEq/L pueden producir un cuadro multiorgánico, coma, convulsiones tónico-clónicas generalizadas, colapso circulatorio con oliguria, anuria y muerte. Consultado por última vez el 2 de Abril de 2014: http://www.vademecum.es/medicamento-plenur_prospecto_48932.

definiciones y prácticas biomédicas alrededor del riesgo modernas formas disciplinarias de control social? ¿No son acaso formas de abandonar los contextos de producción de la enfermedad y el sufrimiento? ¿No es demasiado sencillo criticar la posición del discurso biomédico y sus profesionales cuando no se lidia con las consecuencias emocionales que esconden las cifras de suicidios? ¿Es acaso posible mantener el discurso de los “papers” cuando uno de los informantes decide que la vida no merece la pena, y le pone punto y final? ¿Acaba siendo el énfasis en la crítica sobre la gestión del riesgo por parte del discurso de la biomedicina una forma de abandono como la que refieren los informantes que sufren por parte de familiares o el personal sanitario?

Como etnógrafos que realizan observación y enuncian interpretaciones de las prácticas cotidianas –la inmovilización en la cama en las unidades de salud mental, por ejemplo- resulta sencillo esbozar ideas sobre los excesos o incluso la violencia exacerbada las prácticas alopáticas. Desde la inclusión de los relatos de aflicción como evidencia de primer orden, muchas de esas prácticas son vistas como formas de represión y castigos propias de un régimen carcelario. La encarnación de la terapia en los discursos de los aquejados, que repiten incansablemente el mantra de la necesidad de llevar una vida ordenada, puede ser visto como una forma de violencia que coarta las biografías de los sujetos.

De dudas como todas estas queda este final abierto en busca de respuestas. Es una nueva vuelta a la sacudida de cimientos. Tal vez, las definiciones de riesgo y prácticas peligrosas puedan ser revisadas teniendo en cuenta las versiones de los que sufren –los cortes en la piel, por ejemplo-, para reposicionar cuidadosamente desde el prisma del afligido. Y al hacerlo, este nuevo derrumbe de los cimientos aún sin fraguar será una forma de negarnos a nosotros mismos. El riesgo y el peligro, entendido y asumido como construcción cultural, no puede eludir el análisis de los procesos de mistificación y violencia que encubre. Pero, igualmente, como construcción cultural, no puede servir para encubrir que las personas –nuestros informantes- tienen vida más allá de nuestros escritos. Vidas atravesadas por peligros y riesgos que en ocasiones acaban por suponer el punto y final.

5. Bibliografía

- Aronson J.K. (2000) *Autopathology: the patient's tale*. BMJ 30; 321(7276):1599-1602.
- Ballus, C & Vicens, E. (2006) *Trastorno límite de la personalidad (TLP)*. *Quaderns de salut mental* 8. Consejo Asesor sobre Asistencia Psiquiátrica y Salud Mental. Barcelona: Generalitat de Catalunya- CatSalut.
- Beck, U. (2002) *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Bigiani, M; Torruco, M & Carrasco, B. (2005) Apego al tratamiento psicoterapéutico grupal en pacientes con TLP estudio piloto en pacientes de 18 a 24 años. *Salud Mental*, 28, 52-60.
- Charon, R. (1998) Narrative Medicine. A model for empathy, reflection, profesion and trust. *Jama*. 286(15).
- Charon, R. (2006) *Narrative Medicine. Honoring the stories of illness*. New York: Oxford University Press.
- Charon, R. (1993) *Medical interpretation: implications of literary theory of narrative for clinical work*. J Narrative life history.
- Charon, R; Wyer, P; Chase, H et al. (2008) Narrative Evidence Based Medicine. *The Lancet*.371.
- Clarck, D. (1995) *Epidemiology, assessment, and management of suicide in depressed patients*. In E. E. Beckham & W. R. Leber (Eds.), *Handbook of depression* (2nd ed., pp. 526-538). New York: Guilford Press.
- Dasgupta S & Charon R. (2004) Personal illness narratives: using reflective writing to teach empathy. *Acad Med* Apr; 79(4):351-6.
- De Flores, T et al. (2006) *Trastorno Límite de la Personalidad. A la búsqueda del equilibrio emocional*. Barcelona: Ediciones Morales.
- Escribano, T. (2006) Trastorno Límite de la Personalidad: estudio y tratamiento. *Intelligo* (1): 4-20.
- Evans, M & Sweeney, K. (1998): *The Human Side of Medicine*. Occasional paper OP76. London: Royal College of General Practitioners.
- Giddens, A. (1995) *La transformación de la intimidad: sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Editorial Cátedra.
- Giddens, A. (1999) *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. México: Editorial Taurus.

- Goyal, R; Charon, R; Lekas, H; Fullilove, M; Devlin, M; Falzon, L & Wyer, P. (2008) For the Narrative Evidence Based Medicine Working Group. 'A Local Habitation and a Name': How narrative evidence based medicine transforms the translational research paradigm. *Journal of Evaluation in Clinical Practice*, 14:732-41.
- Greenhalgh, T & Hurwitz, B. (1998) *Narrative based medicine in an evidence based world. Dialogue and Discourse in clinical practice*. London: BMJ Books.
- Greenhalgh, T. (1999) Why study narrative? *BMJ*. January 2; 318(7175): 48–50.
- Grupo de trabajo de la guía de práctica clínica sobre trastorno límite de la personalidad. Forum de salud mental y coordinadores. (2011) *Guía de práctica clínica sobre trastorno límite de la personalidad*. Barcelona: Agencia de Información y Evaluación y Calidad en salud. Servicio Catalán de Salud. Plan Director de Salud Mental y Adicciones. Departamento de Salud. Generalitat de Catalunya.
- Halpern J. (2001) *From detached concern to empathy: humanizing medical practice*. New York: Oxford University Press.
- Hopko, D; Sánchez, L; Sharone, B & Lwjuez, P. (2003) Behavioral activation and the prevention of suicidal behaviors in patients with borderline personality disorder. *Journal of Personality Disorders*, 17(5), 460-478.
- Hurwitz ,B. (2000) Narrative and the practice of medicine. *The Lancet*. 356:2086-2089.
- Kalitzkus, V. (2009) Narrative-Based Medicine: Potential, Pitfalls, and Practice. *The permanent Journal*, 13, n° 1.
- Kleinman, A. (1988) *The illness narratives: suffering, healing and the human condition*. London: Basic Books.
- Kreiteman, N & Philip, A. (1967) *Parasuicide*. Br J Psychiatry.
- Lasch, C. (1977) *Haven in Heartless World*. New York: Basic.
- Linehan, M; Heard, H & Armstrong, H. (1993) Naturalistic follow- up of a behavioral treatment for chronically parasuicidal borderline patients. *Archives of General Psychiatry*, 50, 971–974.
- Linehan, M. (2003) *Manual del Tratamiento de los Trastornos de Personalidad Limite*. Editorial Paidós.
- Lipovetsky, G & Charles, S. (2006) *Los tiempos hipermodernos*. Editorial Anagrama.
- Mariano, L; Flores, J.A & Cipriano, C. (2013) *Nosotros, los trastornos límite de la personalidad. Narrativas y relatos de aflicción*. España: Editorial Círculo Rojo.
- Mariano, L & Cipriano, C. (2012): *Medicina y Narrativas. De la teoría a la práctica*. Almería: Editorial Círculo Rojo.

- Mariano Juárez, L; Rodríguez, B & Conde, D. (2013) Cuidados basados en narrativas. Redefiniendo la jerarquía de la evidencia. *Index de Enfermería* 22(1-2). Disponible en <<http://www.index-f.com/index-enfermeria/v22n1-2/7977.php>.
- Mendieta, D. (1997) La conducta autolesiva en el trastorno límite de la personalidad. Instituto Nacional Psiquiatría. *Inf Clin* ;8(5):28–29.
- Mingote, J; Jiménez, M.A & Osorio, R. (2006) *Suicidio: asistencia clínica. España*; Ediciones Díaz de Santos.
- Navarro, M. (2011) *Eficacia de la Terapia Dialéctica Comportamental en el tratamiento de pacientes con comorbilidad entre el trastorno límite de la personalidad y los trastornos de la conducta alimentaria*. Tesis en red: <http://www.tdx.cat/handle/10803/52898> fecha de consulta 20-04-2012.
- Nepon, J; Belik, S; Bolton, J & Sareem, J. (2010) The relationship between anxiety disorders and suicide attempts: findings from the National epidemiologic survey on alcohol. And related conditions. *Depression and anxiety*. 27:791–798.
- Oldham, J; Skodol, A & Bender, D. (2007) *Tratado de los trastornos de personalidad*. Elsevier, Masson.
- Organización Mundial de la Salud (OMS). (2006) *Prevención del suicidio: un instrumento en el trabajo. Departamento de Salud Mental y Abuso de Sustancias Manejo de Trastornos Mentales y Cerebrales*. Ginebra.
- Pennebaker, J.W. (2000) Telling stories: the health benefits of narrative. *Lit Med* 19:3-18.
- Silva, S; Charon, R & Wyer, P. (2010) The marriage of evidence and narrative: scientific nurturance within clinical practice. *Journal of Evidence in Clinical Practice* 16:1-9.
- Stone, M. (1989) *The borderline syndromes: constitution, personality and adaption*. Nueva York: McGraw-Hill.
- Suárez, R; Beltrán, E & Sánchez, T. (2006) El sentido del riesgo desde la Antropología médica: consonancias y disonancias con la salud pública en dos enfermedades transmisibles. *Revista Antípoda*. 3: 123-154.
- Torgersen, S; Lygren, P; Oien, I; Skre, S; Onstad, J; Edvardsen et al. (2000) A twin study of personality disorders. *Comprehensive Psychiatry* 41: 416-425.
- Valverde, C. (2005) Historias que cuenta: el caos en la narrativa del paciente crónico. *Revista norte de salud mental*.22.
- Valverde, C. (2008) Enfermería centrada en los significados del paciente: un modelo basado en la narrativa y en la ética del otro. *Revista Index de Enfermería*. 17(3).
- World Health Organization (WHO) (1999): *Figures and Facts about suicide*. Geneve,

LA CEREBRALIZACIÓN DE LA AFLICCIÓN. NEURONARRATIVAS DE LOS CONSUMIDORES DE ANTIDEPRESIVOS EN CATALUÑA

Angel Martínez-Hernández

angel.martinez@urv.cat

Universitat Rovira i Virgili

Este texto toma como base mi investigación sobre el consumo de antidepresivos en Cataluña, una indagación de largo recorrido y diversas interrupciones que inicié el año 2002 (Martínez-Hernández 2007) y que ha recibido recientemente un nuevo impulso dentro del proyecto “La vida medicada. Políticas sanitarias, consumo de antidepresivos y mundos vitales de los jóvenes catalanes” iniciado en 2013. Este nuevo proyecto tiene como principal objetivo explorar los efectos del consumo de antidepresivos en la conformación de determinados modelos de persona y del self. Mi punto de partida es que el aumento incesante del consumo de este tipo de psicofármacos (principalmente de las nuevas moléculas desarrolladas desde el advenimiento del clorhidrato de fluoxetina en la segunda mitad de la década de los 80 del siglo pasado) puede entenderse como un ejemplo más del proceso contemporáneo de cerebralización de las aflicciones humanas. Este proceso ha estado liderado, sin duda, por los sistemas expertos y ha filtrado en la cultura popular global, creando nuevas biosocialidades, o neurosocialidades, y también lo que Rose (2005, 2007) denomina “ciudadanos biológicos”; aquí “neurociudadanos”.

En los últimos años, el estudio de las bases biológicas de la consciencia, el self y de aflicciones tales como la depresión, la ansiedad y los trastornos de personalidad han permitido la emergencia de una nueva ontología del self no sólo en la biomedicina y en las neurociencias, sino también en los saberes legos. Este nuevo self ha recibido diferentes denominaciones como “sujeto cerebral” (*le sujet cérébral*) (Ehrenberg 2004, Vidal 2009, Ortega 2010, Ortega y Vidal 2007, 2011), self neuroquímico (Rose 2007, 2013) o self farmacéutico (Dumit 2003, Jenkins 2010); términos diferentes que refieren, sin embargo, a un núcleo conceptual semejante: el self neuronal como personaje de las neuroculturas contemporáneas.

Aquí, y siguiendo parcialmente a Csordas (1997), entiendo el self como un proceso u orientación que puede cristalizar en determinados modelos culturales de persona. De esta forma, el self neuronal es entendido como un proceso particular que construye una orientación cerebralizada y centrípeta de sí mismo y del cual se deriva una idea específica de persona: el sujeto cerebral. En este marco, el self puede asimilarse al proceso de subjetivación (de creación de subjetividades) y se articula de forma semejante, aunque no idéntica, a la noción de habitus en la teoría de Bourdieu (1980), ya que supone un sistema de disposiciones duraderas que implica tanto prácticas (incluidas las prácticas de sí mismo o del self) como representaciones (incluyendo narraciones y, por supuesto, las narrativas del self). Como resulta obvio, desde esta perspectiva no hay tal cosa como un self aislado o aislable del mundo social, sino en todo caso un self que se cree aislado o aislable del mundo social y que construye fantasmagorías de suficiencia, poder y control de sí mismo. Tampoco habría tal cosa como un self en tanto que producto acabado que puede descubrirse a sí mismo mediante el autoconocimiento, sino un self como proceso que genera cristalizaciones en forma de determinados modelos culturales de persona.

El self neuronal no es omniabarcador ni hegemónico en el pensamiento lego contemporáneo. Como algunos autores han señalado (Ortega y Vidal 2007), hay una coexistencia de explicaciones profanas e incluso de ontologías, ya que las personas en la vida cotidiana pueden invocar las relaciones sociales, el lenguaje del inconsciente que propone el psicoanálisis o el cerebro neuroquímico para explicar sus aflicciones, las de sus seres próximos y lo que esté en juego en sus vidas. Tampoco el self neuronal es incompatible con otros selves y modelos contemporáneos de persona basados en la genética, el cuerpo o la idea ya clásica del actor racional. El self neuronal puede coexistir sin grandes contradicciones con estas nociones, porque todas ellas se basan en la idea occidental moderna de un yo acotado, interior e individualizado como locus de las acciones humanas, las creencias, el mundo moral y el pensamiento.

No obstante, el self neuronal introduce nuevas formas de pensar acerca de lo que significa ser humano y, por lo tanto, implica nuevas categorías, identidades, prácticas y objetivaciones o cristalizaciones en determinados modelos culturales de persona. Desde el neuro-training y la gimnasia cerebral ("Mantenga en forma su memoria") hasta la psicofarmacología cosmética ("Esculpa sus estados de ánimo"), desde el uso de las imágenes del cerebro en los ensayos clínicos y en los procesos legales hasta la irrupción de los nuevos movimientos sociales basados en la neurodiversidad, el cerebro se ha convertido en un lugar privilegiado para reflexionar sobre nuestros comportamientos, deseos y voluntades y también sobre nosotros

mismos. Los conceptos tradicionales como el alma, la personalidad, el temperamento, e incluso la idea misma de la subjetividad han dejado paso a esta nueva cualidad ontológica que Vidal ha llamado " brainhood " (Vidal 2009:5): "If personhood is the quality or condition of being an individual person, brainhood could name the quality or condition of being a brain".

Al igual que la "personhood", la "brainhood" o cerebralidad se expresa de múltiples maneras. Una de ellas es a través de lo que he llamado neuro-narrativas y que pueden ser definidas como relatos del self neuronal; relatos que privilegian las explicaciones en términos de disfunciones neuroquímicas y que intentan cortocircuitar, así, la conciencia de las fuentes sociales del sufrimiento. Curiosamente, mientras que las aflicciones de los consumidores de antidepresivos toman como base indiscutiblemente la vida social (la pérdida del empleo, la dificultad para conseguir trabajo, el divorcio, las relaciones interpersonales, el duelo ante la pérdida de un ser querido, etc.), en las neuro-narrativas el sufrimiento aparece estructurado de forma individual. Así, en una inversión de la perspectiva antropológica tradicional, por ejemplo del estructuralismo francés que considera el self como acontecimiento y la sociedad y la cultura como estructuras, en las neuro-narrativas el self neuronal es la estructura y el mundo social es reducido a puro acontecimiento.

Las neuro-narrativas, con su mistificación del mundo social que produce malestar y sufrimiento, se adaptan muy bien a los discursos biomédicos tradicionales. Como sabemos, el ocultamiento de las causas sociales de las aflicciones es inherente a la psiquiatría biomédica y forma parte de la tradición positivista. Una tarea central de esta tradición es la transformación sistemática de las quejas y discursividad del paciente en un lenguaje de hechos reales, de los síntomas subjetivos en signos médicos, del sufrimiento en nosologías supuestamente predecibles (Martínez Hernández-2000). Como resultado de ello no sólo se cosifica el self del paciente, sino también el self del clínico, que desiste de ser en tanto sujeto reflexivo y narrativo; a su vez las nosologías y los tratamientos son personificados. Es el fetichismo de la enfermedad que produce una invisibilización de la subjetividad al mismo tiempo que de forma sincopada genera un mundo fantasmagórico de cosas reales. La función de este fetichismo no es únicamente naturalizar los hechos sociales, sino también oscurecer la voluntad de poder de este mismo proceso para mostrar el discurso biomédico como una narrativa aséptica y transparente que evoca el principio baconiano de que el lenguaje científico es el espejo de la naturaleza.

Ahora bien, las neuro-narrativas legas de los consumidores de antidepresivos son un fenómeno relativamente reciente. A lo largo de mi trabajo de campo desde principios de los

años 90¹, y antes de la popularización masiva de los nuevos antidepresivos, he observado que en aquella época, y en contraste con el discurso biomédico, las narrativas legas adoptaban una orientación fundamentalmente social; es decir, el sufrimiento era entendido como el producto de un mundo social más que de un yo individual estructurado y estructurante. Sin embargo, esta especie de socio-narrativa ha dejado paso progresivamente a una neuro-narrativa de la aflicción como resultado de la hegemonía de la práctica biomédica y de la industria farmacéutica. Como María, una de mis informantes, señalaba ya en 2002: "Creo que el Prozac es una de las mejores cosas que se han inventado". Pero intentemos comparar dos casos para mostrar esta transformación narrativa.

Escena Uno, 1991: Son las 11 horas y 15 minutos y nos encontramos como observadores en la consulta del Doctor S, un psiquiatra de la red pública de Barcelona. A los pocos minutos entra una paciente en su consulta. Se trata de Rosa, de aproximadamente 50 años, que, ante la pregunta "¿Cuénteme qué le ocurre?" planteada por el clínico, responde con cierto pesar en el habla: "¡Ay Dios mío! No encuentro sentido a la vida desde que murió mi marido". Al poco rato el clínico garabatea en un papel "sentimientos de desesperanza", mientras la paciente continúa con su narrativa y explica que ahora su hija ya es mayor y quiere vivir sola, que se siente inútil porque siempre se había dedicado a su familia y ahora ya no tiene familia, que su madre murió hace un par de años y que "la casa se le cae encima". El clínico no espera a que la paciente construya más a fondo su relato y realiza preguntas del tipo "¿Se siente usted cansada por las mañanas?", "¿Ha perdido peso últimamente?". La paciente muestra un gesto que interpreto como una incomprensión sobre el objetivo de estas cuestiones, pero continúa hablando de sus problemas cotidianos. Tras una breve espera, el profesional interrumpe de nuevo la narración de Rosa con cuestiones del tipo: "¿Ha tenido ideas de suicidio? "¿Puede dormir bien por las noches?", "¿Desde cuándo tiene usted estas sensaciones?". La paciente responde a estas preguntas apelando a su mundo de vivencias y representaciones. No acepta el suicidio porque es contrario a la fe católica y en cuanto al sueño reconoce que hace tiempo que lo tiene perturbado por la cantidad de recuerdos e incertidumbres que por la noche invaden su mente. La sesión finaliza abruptamente con una indicación de tratamiento psicofarmacológico -concretamente antidepresivos- por parte del psiquiatra y con una frase de la paciente: "Lo que tengo no me lo van a quitar estas pastillas".

¹ Este trabajo de campo se ha desarrollado en diferentes dispositivos de la red de salud mental de Cataluña y los datos obtenidos provienen también de mis vínculos desde la década de los noventa como investigador, asesor, experto o miembro de comisiones de la citada red.

Esta escena que acabamos de mostrar es anterior al auge de los antidepresivos de nueva generación. Quizá por ello Rosa se muestra extraordinariamente reluctante a resolver sus adversidades con psicofármacos e insiste en historizar y socializar su aflicción frente al procedimiento reificador del clínico que, contrariamente, lleva a cabo una búsqueda de indicios y “hechos” que le permitan elaborar un diagnóstico y pautar un tratamiento de tipo psicofarmacológico. Como el sistema biomédico no dispone de un conocimiento sobre las bases biológicas de gran parte de los trastornos mentales ni tampoco cuenta entre su arsenal con tecnología médica que permita revelar disfunciones mediante pruebas diagnósticas, la búsqueda del psiquiatra se ve limitada a la observación de los signos físicos manifiestos, cuando éstos existen, y a la interpretación de las expresiones del paciente como evidencias más o menos directas de supuestas alteraciones neuroquímicas o neurohumorales. En el caso de Rosa se supone que su problema, como en las depresiones en general, es una alteración de la recaptación de serotonina en el cerebro. De esta forma, sus adversidades, la pérdida de sus seres queridos, los inconvenientes de la desigualdad de género, la dificultad de encontrar una función social en su vida o incluso su desplante final, que puede ser interpretado clínicamente (y así lo fue) como una reacción agresiva propia de la depresión, son reducidos al ámbito de la disponibilidad de serotonina en los procesos de sinapsis neurales.

Como podemos observar, el paciente habla y describe sus sensaciones, expresa sus síntomas, narra su aflicción. De toda esta información el profesional sólo rescata algunos síntomas para proceder a un diagnóstico. Ese rescatar es algo así como reconvertir "¡Ay Dios mío! No encuentro sentido a la vida desde que murió mi marido" en "sentimientos de desesperanza", uno de los criterios diagnósticos de distimia o neurosis depresiva. Tras esta queja, el paciente continúa relatando su malestar, pero sus intereses derivan en la expresión de sus reflexiones: "Y claro, ahora mi hija ya es mayor y quiere vivir sola". Ante lo cual el profesional muestra una limitada dosis de paciencia y acaba preguntando: "¿Se siente usted cansada por las mañanas? ¿Ha perdido peso últimamente?". El paciente sigue el hilo de las cuestiones que le acaban de hacer y define de forma más o menos precisa sus sensaciones. De nuevo otras preguntas del clínico irrumpen en la escena: "¿Ha tenido ideas de suicidio? ¿Ha pensado que no merecía la pena la vida? ¿Puede dormir bien por las noches?" La narrativa de la afligida da de nuevo respuesta a estos interrogantes, pero introduce una dimensión biográfica y moral a través de sus palabras. De nuevo el clínico pregunta: "¿Desde cuándo tiene usted estas sensaciones? ¿Está tomando algún medicamento?", con lo cual el orden de lo que acontece es reconvertido en un lenguaje de señales y hechos naturales, como el humo que indica la existencia de fuego o las nubes que anuncian la tempestad.

El ejercicio de “desprendimiento” de lo social que desarrolla el psiquiatra de nuestra escena no es un caso aislado y puede interpretarse como un artificio cultural –intrínseco a una determinada cultura profesional- que genera “ilusiones” sobre los fenómenos patológicos. Se trata de un fetichismo de la enfermedad que opera en un doble plano. En un primer nivel, el objeto (la aflicción) es reducido a una situación presocial, a un mundo de neurotransmisores, sinapsis neurales y principios farmacológicos activos a los que se les supone una eficacia biológica. Aquí el paciente es cosificado mientras su “enfermedad” y los tratamientos son personificados: la depresión y los antidepresivos como personajes con identidad en un mundo de representaciones biomédicas. En un segundo nivel, la desocialización del objeto evita cualquier interpelación -al menos en un sentido prioritario- sobre lo social del sujeto (el psiquiatra, el sistema asistencial, la presión de los laboratorios farmacéuticos, la cultura profesional, etc.) y permite desocializar las propias interpretaciones clínicas. El fetichismo de la enfermedad adopta, así, un carácter de doble negación de las relaciones sociales, tanto en el plano del objeto como del sujeto. De esta forma, el clínico construye un mundo de fenómenos naturales que pueden ser analizados y tratados sin interferencias, pues lo social ha sido ocultado o disimulado por un proceso de reificaciones y desprendimientos.

Pero lo que queremos destacar aquí es que en esta escena encontramos una curiosa ontología del self: las personas están predestinadas por sus condiciones cerebrales a sufrir de depresión y los psicofármacos son necesarios para corregir el tipo de personas que son los pacientes. El self aparece aquí como un producto aislado, limitado y prefigurado en lugar de como un proceso dinámico construido a través del ciclo vital y las relaciones sociales. Lo estructural y estructurante son las condiciones neuroquímicas no el fluir de la vida social que es relegada a una posición de simple acontecimiento.

Escena Dos, 2002: Antonio es un joven que después de terminar sus estudios universitarios se vio abocado a empleos precarios y a la frustración de sus expectativas profesionales. En el momento en que fue entrevistado estaba viviendo en una ciudad en las afueras de Barcelona y me informó de que tres años antes comenzó a "sentirse mal". Por esta razón consultó a un par de psiquiatras. Ambos profesionales coincidieron en el diagnóstico: "depresión", y le informaron que sufría de "un desequilibrio de los neurotransmisores". Antonio insiste en que "la depresión es una enfermedad terrible", que le resultaba muy difícil levantarse por la mañana, que siempre estaba cansado y sin energía. Antonio también me informa (usando curiosamente el mismo lenguaje de los sistemas expertos) que tenía dificultad para concentrarse y dolores de cabeza. Sólo después de un tiempo de conversación me indica que esta situación coincidió con su intento de combinar largas jornadas de trabajo con los estudios

de postgrado. Antonio dijo que pasaba noches sin dormir y cuando lo hacía, dormía mal y con los resultados predecibles al día siguiente.

Después de tomar los antidepresivos prescritos por los facultativos dijo que se sentía más feliz y que empezó a ver "la vida con más optimismo". En un momento de su relato me dice: "Ahora mi química cerebral está bien". Cuando le pregunto sobre el impacto de las condiciones de trabajo en su malestar se muestra un poco confundido. Antonio ha disociado su aflicción de la vida social, su química cerebral de su inseguridad en el empleo, como si no fuesen realidades relacionadas entre sí. Su historia contiene una socio-narrativa que yo era capaz de obtener sólo con mucha insistencia y a la vez una neuro-narrativa que fluye como un discurso aprendido. El primer tipo de narrativa se muestra fragmentada y confusa, mientras la segunda está bien estructurada, hasta el punto de parecer incuestionable y cerrada a cualquier interpelación. De hecho, Antonio se ve a sí mismo como una isla psicopatológica influenciada por la marea del mundo social y sus múltiples riesgos, pero sin pertenecer a ese mismo mundo. Únicamente con mi insistencia de etnógrafo fui capaz de conectar su aflicción con su contexto de producción, pero, tengo que admitir, sin mucha convicción por su parte.

Antonio me explica que había trabajado en diferentes empresas de trabajo temporal, yendo de aquí para allá, a la espera de un trabajo más estable. Me relata que estaba "agotado", "quemado", física y psicológicamente, con dificultad para disfrutar de la vida, para reírse, para tener relaciones sexuales, para levantarse por la mañana, para "enfrentar un nuevo día". Sin embargo, el contexto de producción de su malestar queda oscurecido por sus teorías cerebrales sobre la depresión. Antonio insiste en que sus problemas fueron causados por sus neurotransmisores. De hecho, Antonio construye una neuro-narrativa similar a la del clínico de Rosa, donde la explicación que finalmente es convincente y adecuada es la del desequilibrio neuroquímico.

La narrativa de Antonio no es diferente temática o estructuralmente de las de otros consumidores de antidepresivos que he entrevistado. La inseguridad en el empleo, el desempleo, la dificultad de acceso a la vivienda, el cuidado de familiares con enfermedades crónicas, la pérdida de las redes sociales, la pobreza, la marginación, el sentimiento de soledad y la incapacidad de imitar las imágenes culturales de éxito y de consumo son algunos de los factores más citados. De hecho, una parte considerable - aunque difícil de cuantificar - de los síntomas depresivos tratados por los servicios de salud mental responde claramente a una política económica que exige ajustes del individuo al mercado laboral y el mantenimiento de su capacidad de consumo. Aquí el antidepresivo se convierte en un recurso potencial para superar o al menos soslayar las incertidumbres y los riesgos de desafiliación, entendiendo este

concepto - en palabras de Robert Castel (1995:36) - como la imposibilidad o dificultad estructural de los actores sociales para asegurar su existencia y su propia protección.

Entre las escenas 1 y 2 han transcurrido once años que han supuesto cambios considerables en el tratamiento de la depresión y, también, en la popularización de los antidepresivos. Algunos de los datos son ilustrativos en este punto. Según los Indicadores de la OCDE (OECD 2013), el consumo de antidepresivos en España ha pasado de 28 dosis diarias definidas o DDDs por 1.000 personas en el año 2000 a 64 DDDs en el año 2011, y este aumento ha sido probablemente mayor en los años subsiguientes, debido al impacto de la crisis económica. De hecho, en la imaginación de muchos consumidores, el antidepresivo se convierte en la salvación, en la neuro-tecnología que puede cambiar su perspectiva de la vida y de sí mismos y proporcionar un medio de evitar el riesgo de desafiliación. Lo habitual es que el sentimiento de euforia después de algunos meses de tratamiento con antidepresivos pueda materializarse en conductas que alimentan a la sociedad de consumo, tales como la compra de ropa y de diferentes productos, un cambio de vivienda o el inicio de un negocio, como en el caso de Antonio. De esta manera, el entusiasmo se convierte en socialmente funcional, mientras que los momentos asociados a la "depresión " se perciben como un tiempo en el que el sujeto era un inadaptado, presa del miedo a endeudarse, con incertidumbre sobre su futuro y sin expectativas. El antidepresivo opera aquí como un integrador social, pero ¿integrador a qué?

Una hipótesis que quiero dibujar aquí, aunque sea únicamente de forma somera y preliminar, es que esta integración se debe principalmente a una relación consumidor-mercancía que fomenta un self solipsista. En otras palabras: a diferencia de las relaciones de reciprocidad donde el self está orientado a un mundo externo entendido como mundo subjetivado (los iguales, los familiares, los afines, etc), en la relación consumidor-mercancía característica del capitalismo de consumo el self se orienta a un mundo interior donde las cosas se subjetivizan y los individuos se objetivizan. El resultado es un self para sí mismo, un self centrípeto que entiende que "el código y el secreto está dentro de sí mismo" y que se diferencia del self de la reciprocidad de carácter centrífugo y articulado en esa externalización de sí mismo que es la lógica de dar-recibir-retribuir.

El self neuronal, enredado entre sus malestares y su posición de consumidor, construye una narrativa de sinapsis y disfunciones donde el mundo social resulta ajeno. No es, obviamente, un sujeto excluyente, pues co-habita con otras formas de subjetivación. Tampoco es un sujeto necesariamente dogmático. Su particularidad es ser un sujeto para el cual lo estructurante es su cerebro. Es por ello que deviene en un sujeto para-sí, aunque esto no signifique que

estemos hablando de un sujeto reflexivo. El bucle hacía sí mismo no se devuelve hacia un pensarse como ser-en-el-mundo, tampoco hacia otros con rostro, sino hacia un cerebro fantasmal que no comprende, pero que ofrece sentido aparente a lo que ocurre. En este punto, el sujeto cerebral construye fantasmagorías donde se objetiviza a sí mismo, mientras a la vez subjetiviza las aflicciones (depresión), sus supuestas causas (disfunción serotoninérgica) y los tratamientos (Prozac, Seroxat, Citalopram, etc.), en una especie de esfuerzo mimético con ese proceso de la cultura capitalista por el cual las cosas se personifican y los sujetos se tornan cosas.

Bibliografía

Bourdieu, P. (1980) *Le Sens Pratique*. Paris: Éditions de minuit.

Castel, R. (1995) *Les Métamorphoses de la Question Sociale: Une Chronique du Salarial*. Paris, Fayard.

Csordas, T. J. (1997) *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkeley: University of California Press.

Dumit, J. (2003) "Is it me or my brain? Depression and neuroscientific facts". *Journal of Medical Humanities*, 24(1-2), 35-47.

Ehrenberg, A. (2004) "Le sujet cérébral". *Esprit*, 309(11), 130-55.

Jenkins, J. H. (2010) Psychopharmaceutical self and imaginary in the social field of psychiatric treatment. En J.H. Jenkins (Ed.). *Pharmaceutical Self: The Global Shaping of Experience in an Age of Psychopharmacology*. pp, 17-40, San Diego: School for Advanced Research Press/SAR Press.

Martínez-Hernández, A. (2000) *What's Behind the Symptom? On Psychiatric Observation and Anthropological Understanding*. London & New York: Routledge.

Martínez-Hernández, A. (2007) "Le Prozac est la meilleure de toutes les inventions". *Socio-anthropologie*: <http://socio-anthropologie.revues.org/1083>

Marx, K. (1976). *Capital, A Critique of Political Economy*. Londres: Penguin Books.

Ortega, F. (2010) *El Cuerpo Incierto*. Madrid: Editorial CSIC.

Ortega, F. y Vidal, F. (2007) "Mapping the cerebral subject in contemporary culture". *RECIIS-Electronic Journal of Communication Information & Innovation in Health*, 1(2), 255-259.

Ortega, F. y Vidal, F. (Eds.). (2011) *Neurocultures: Glimpses into an Expanding Universe*. Berlin: Peter Lang.

Rose, N. y Novas, C. (2004) "Biological Citizenship". En Ong, A. y Collier, S. (Eds.) *Global Assemblages: Technology, Politics and Ethics as Anthropological Problems*. Malden, MA: Blackwell Publishing.

Rose, N. (2007) *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-first Century*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.

Rose, N. y Abi-Rached, J.M. (2013) *Neuro. The New Brain Sciences and the Management of the Mind*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.

Vidal, F. (2009) "Brainhood, anthropological figure of modernity". *History of the Human Sciences*, 22(1), 5-36.

NUESTRO AIRE SE TORNA IMPURO: EL CASO DE LA INCINERACIÓN DE RESIDUOS EN CEMENTERAS EN EL BIERZO, LEÓN

Carlos Montes Pérez.

cmontes@ponferrada.uned.es

UNED. Campus Noroeste.

"Hay bienes que no los puede proporcionar el mercado, como el aire limpio, algo que todos necesitamos pero que no se puede comprar en ningún sitio. La única forma de garantizarlo es regular la polución y utilizar incentivos para la industria. Y ése debe ser el papel del Gobierno." (Maskin, E. 2007) Premio Nobel de Economía.

1.La ira social

Dos fuertes sacudidas sociales han tenido lugar en los últimos años en la comarca leonesa del Bierzo, en la provincia de León. Dos manifestaciones históricas, masivas, llenas de emoción. Aunque claramente divergentes en sus objetivos, en el fondo más vinculadas entre sí de lo que cabría imaginar inicialmente. Los titulares que dieron cuenta de ambas sacudidas sociales se refirieron a ellas como “manifestaciones sin precedentes e históricas en la comarca”. La primera de ellas tuvo lugar el día 24 del mes de Septiembre del año 2010. La segunda apenas unos meses más tarde, el día 14 de Mayo del año 2011.

A finales del mes de Septiembre, en el año 2010 miles de personas salieron de sus casas para acompañar a los casi doscientos mineros de Laciana, el Bierzo alto y la cuenca minera de Fabero en la llamada segunda marcha negra. La ciudad fue durante unas horas un auténtico clamor en apoyo a los mineros que, ataviados con sus trajes de faena, los cascos protectores y los bastones caminaban ocupando en dos filas las principales calles de la ciudad hacia Madrid en protesta por los recortes de las subvenciones al carbón y la previsible desaparición del sector productivo. Los gritos de ánimo, apoyo y admiración se sucedían constantemente en una escenografía cargada de emotividad y recuerdos. En un momento de la reivindicación los antiguos supervivientes de la marcha anterior elevaron sus cayadas al aire y, por debajo, fueron pasando cada uno de los casi doscientos mineros que irían caminando hasta Madrid. El aplauso de los acompañantes se volvió atronador y duradero en el tiempo al grito de “vivan

los mineros”, “sois nuestros héroes”, “si esto no se arregla, guerra, guerra”, así como otras muchas consignas. En los discursos institucionales de bienvenida a “los guerreros de las montañas” y “héroes del asfalto”, no faltaron alusiones al corazón minero del Bierzo, a la historia de la ciudad relacionada con el carbón, a la transformación sufrida por la localidad y el entorno debido a las industrias extractivas, así como a la necesidad de mantener los puestos de trabajo. Lo vivido ese día, de una enorme carga emocional, pone de manifiesto la fuerte presencia en el imaginario colectivo de la imagen del minero, su importancia para la industria y el desarrollo de la comarca, así como la carencia y necesidad mostrada por la ciudadanía de contar con figuras heroicas reconocibles por su capacidad de lucha y resistencia. La crisis económica se encontraba ya golpeando la vida cotidiana con profunda crueldad y el sentir mayoritario demandada más lucha social y acciones valientes. El acento en las manifestaciones y reivindicaciones se puso claramente en la defensa del carbón. No se oyeron otras voces clamando por la recuperación de los espacios naturales deteriorados en las minas a cielo abierto, como tampoco se oyeron gritos que reclamaran una menor contaminación de las centrales térmicas comarcales alimentadas por el carbón autóctono.

Para reivindicaciones de este tipo la ciudad tendría que esperar unos cuantos meses más, hasta el 14 del mes de mayo del año 2011. Cerca de diez mil personas se manifestaron entonces en Ponferrada en contra de la contaminación, del deterioro natural y a favor de un aire más limpio y más puro para la comarca.

“No queremos convertir el Bierzo en un vertedero. Si no paramos esto, ¿qué vendrá después? Dentro de pocos años beberemos mencións con aroma a rueda quemada y cerezas con dioxinas cancerígenas. Tenemos la obligación moral de dejar a nuestros hijos una tierra mejor que la que hemos recibido, un aire más puro. ¡No lo consintamos! Todos unidos contra la incineración”

“Esta manifestación va a pasar a la historia como un auténtico hito. Ha habido otras manifestaciones, con otras reivindicaciones pero en esta manifestación a mí me ha llegado al alma porque aquí no ha habido ningún distingo político. Aquí hay gente de derechas, de izquierdas, de centro, que tiene una sola bandera, y esa bandera es un Bierzo limpio, con un aire respirable y puro.”

“El Bierzo es un jardín intocable, y espero que a ningún canalla se le ocurra montar una incineradora, porque el Bierzo no se quema” (Manifiesto manifestación 14-05-2011).

Estas intervenciones en el acto final de la manifestación por parte de algunas de las personalidades asistentes, como el periodista Luis del Olmo, o el empresario berciano conocido como Prada a Tope inciden en varios aspectos que centrarán nuestro trabajo antropológico. Se alude a la importancia de los productos naturales de la huerta berciana, a la necesidad de cuidar la herencia natural intergeneracional, a la privilegiada condición natural

de la comarca, así como a la necesidad de un aire puro, limpio, sin contaminación. Resulta paradójico cuando menos que, en este lugar, que ha basado gran parte de su riqueza en las últimas décadas en la industria extractiva del carbón y de la producción energética altamente contaminante reclame, en este momento, y, de forma masiva, aire puro. En gran medida entender este complejo proceso nos obliga a un análisis más detallado de algunas categorías desde el punto de vista cultural, como la idea de contaminación, el sentir del peligro y del riesgo, la valoración de la salud, así como la perspectiva de pureza y limpieza aplicada al aire, en definitiva a la naturaleza.

2. El aire se torna impuro. El proyecto de incineración de residuos.

Si bien la primera manifestación de la ira social remitía directamente a cuestiones laborales y de desarrollo industrial de la zona, la segunda tiene como punto de partida la llamada autorización ambiental de la fábrica cementera Cosmos S.A. que, entre otros aspectos, permitió la coincineración de residuos sólidos en sus altos hornos. Este es, sin duda, el principal motivo de la enorme alarma social creada. La presencia de esta empresa en la comarca desempeña casi un papel simbólico en la transformación operada desde principios de siglo en El Bierzo. A partir de la catalogación y extracción del apreciado mineral comenzó un camino de desarrollo industrial y de minusvaloración social y depreciación de las actividades primarias como la viticultura y la horticultura. La fábrica inicia su actividad en el año 1924 en pleno desarrollo industrial del Bierzo vinculado a las actividades extractivas de carbón. A pesar de los habituales conflictos de clase entre empresa y trabajadores ha sido considerada de forma general como impulsora de riqueza y de puestos laborales en la zona hasta el momento de la petición de la autorización ambiental. Desde ese momento las distintas partes implicadas en el conflicto han abordado el problema en condiciones diferentes de visibilidad hasta el estallido de la ira social. La empresa y los legisladores han reducido en la medida de lo posible la publicidad sobre el asunto, mientras que los grupos ecologistas han pretendido extender y amplificar lo más posible la situación a través de los medios de comunicación, tal y como ha sido estudiado ya por antropólogos expertos en la gestión de riesgos (Mairal 2006: 320). La empresa ha ido dotándose de infraestructura para poder llevar a cabo la coincineración de un modo silencioso, mientras los colectivos ambientalistas han ido recopilando la información necesaria sobre todos estos cambios con una enorme dificultad sometidos a la opacidad que tradicionalmente ha dominado y domina el ámbito industrial. La

autorización legal supuso el pistoletazo de salida de una permanente confrontación entre la empresa y los grupos ambientalistas a los que se han ido sumando otros muchos actores con distintas voces a medida que el conflicto se agudizaba. La empresa ha recurrido a grupos de expertos para justificar, no sólo la legalidad de su proyecto coincinerador, sino informar y tranquilizar a la ciudadanía. Los grupos defensores del medio ambiente han acudido también al conocimiento experto, han logrado aglutinar a la inmensa mayoría del sector agrícola y vitivinícola, y, en última instancia, a gran parte de la ciudadanía. Lo que está en juego es la percepción consagrada sobre el riesgo para la salud de las emisiones de la coincineración, así como la pureza y limpieza de un bien compartido, común como es el aire que se respira, así como la pureza de las aguas de regadío. Ahora bien, ¿quién determina lo que resulta peligroso para la salud? ¿dónde situar los límites? ¿qué significa realmente la idea de pureza aplicada al aire? ¿en qué consiste el peligro concreto de la contaminación? ¿cuánta contaminación se está dispuesta a soportar? La búsqueda a estas preguntas motiva las distintas acciones de los agentes sociales, al tiempo que estimula a la antropología a la indagación de los aspectos culturales que se encuentran en la trastienda de la discutida obviedad científico-técnica.

“En la modernidad avanzada, la producción social de riqueza va acompañada sistemáticamente por la producción social de riesgos. Por tanto, los problemas y conflictos de reparto de la sociedad de la carencia son sustituidos por los problemas y conflictos que surgen de la producción, definición y reparto de los riesgos producidos de manera científico-técnica.”(Beck 2006: 29)

El día 23 de junio de 2008 se hace pública en el Boletín Oficial de la comunidad de Castilla y León la resolución que concede a la empresa citada la Autorización Ambiental Integrada lo que permite, entre otras cosas, quemar en sus altos hornos productos residuales considerados, en principio, como no peligrosos¹. Con esta autorización la fábrica cementera se convierte también en incineradora, de modo que cumple una doble función. La primera orientada a la producción industrial desde la iniciativa privada, y la segunda, dirigida hacia la eliminación de residuos sólidos calificados como no peligrosos en clara connivencia con el poder político, que es a quien corresponde esta gestión. Producir cemento y, al mismo tiempo, acumular, gestionar y coincinerar residuos son las nuevas funciones de la empresa. La asunción de nuevas funciones en la empresa, así como la base legal sobre la que se apoya encuentran un firme aliado en el uso del lenguaje. Las palabras, en este caso, como en otros muchos no ofrecen neutralidad en el uso, barnizan y matizan el posible peligro latente que de dicha acción pueda ser percibido, con una clara intención dulcificadora de los efectos de cara a la

¹ BOCYL N° 119 publicado el día 23 de Junio de 2008, pp. 12333-12356.

ciudadanía. El permiso concedido a la empresa consiste en ser productor de residuos; en gestor de otros residuos externos calificados como no peligrosos en la orden; a su vez, en poder construir la instalación necesaria para la coincineración; incluso en poder emitir contaminación atmosférica regulada por la ley a tal efecto desarrollada; así como poder emitir vertidos a aguas continentales intercomunitarias de forma regulada. La concesión es amplia, como queda puesto de manifiesto, diversa; afecta a varios elementos importantes, pero queda subsumido todo ello en la categoría general, neutra e imprecisa que se describe en la citada orden como autorización ambiental:

“Los antecedentes de Hecho mencionados, la normativa relacionada en los Fundamentos de Derecho y las demás normas de general aplicación: Resuelvo, conceder autorización ambiental a la empresa CEMENTOS COSMOS, S. A.” (BOCYL, nº 119, 12333).

El lenguaje usado cuenta también con algunos aliados inesperados que utilizan las denotaciones para reforzar el carácter impreciso y dulcificador. La autorización ambiental concedida permite quemar a altísimas temperaturas neumáticos usados, biomasa, como madera, papel y cartón; además también, plásticos, lodos desecados y compactados producidos por el tratamiento de aguas residuales, así como harinas y grasas animales. Todos estos elementos han de formar parte del combustible utilizado en el horno para la fabricación del cemento bajo la denominación de “combustibles alternativos”. Complementan al habitual que, en el caso que nos ocupa, es coque de petróleo en un 95% y 5% de carbón nacional sin llegar en ningún caso a sustituirle. La denotación y polisemia del término “alternativo” obliga a la ciudadanía a un nivel de conocimiento y descripción del procedimiento muy alejado de lo que suele ser habitual. Más aún si el proceso de sustitución de una parte del combustible por otro se describe como “proceso de valorización energética”. En este caso, más aún si cabe, las acertadas palabras de Ulrich Beck (2006: 29) que mencionamos anteriormente se vuelven a hacer presentes. El valor de este proceso queda descrito solamente por su contribución al proceso productivo, generador de riqueza, equilibrado y regulado, eso sí, por el poder político en función de unos estándares admitidos de control de las emisiones. Ahora bien, en este caso, la ciudadanía, en un momento muy determinado, rechazó el proyecto tanto desde el punto de vista empresarial, generador de beneficios, como desde el punto de vista político. En este último caso posiblemente causado por una desconfianza generalizada en los estándares regulados y por el peligro que supone cualquier emisión para la salud, para los cultivos autóctonos y para el cuidado del medio natural. La ira social provocada pone de manifiesto el tránsito hacia un paradigma nuevo dominado por la idea de peligro y riesgo. Ante esta

situación las sociedades que se sitúan en lo que hemos llamado la modernidad avanzada perciben que el desarrollo de las fuerzas productivas lleva consigo no sólo riqueza, bajo la consideración de la presencia de puestos de trabajo, sino también riesgos sistemáticos que tienen un carácter irreversible y mortal; pero que, a diferencia de la percepción del riesgo en otros momentos de la historia y en otros contextos, el peligro se ha vuelto en gran medida invisible, inapreciable, oculto, escondido en regulaciones edulcoradas de palabras cargadas de intencionalidad y sometido, por tanto, a una profunda desconfianza relativa a la incidencia ambiental de la actividad en la salud humana. (Beck 2006: 34) La regulación del legislador contempla esta incidencia, describe los procesos y las instalaciones que generan emisiones a la atmósfera, y establece, como es preceptivo el control sobre las mismas, sin embargo, la regulación no ha contado, desde el inicio del conflicto con un acuerdo generalizado. Nunca se ha puesto en duda que la incineración de los residuos calificados como “no peligrosos” provocan emisiones a la atmósfera modificando el aire que se respira, así como el agua natural, si bien se regulan mediante unos límites y condiciones técnicas complejas alejadas del saber común de la ciudadanía afectada. Las emisiones son descritas, categorizadas y tratadas de un modo diferente. Dependiendo de su condición se definen como canalizadas si se expulsan a través de las chimeneas, difusas si se producen en el exterior o en procesos abiertos o accidentales en el caso de que fuesen producidas por sucesos no controlados. Cuando de emisiones canalizadas se trata, el legislador describe las características de los distintos filtros que las controlan pero deja a la empresa el mantenimiento y el control de dichos filtros, aumentando por tanto la desconfianza ciudadana hacia el poder político y su desinteresado cuidado del bien común al tiempo que deja sin matizar, definir y concretar qué ha de entenderse por contaminación atmosférica.

“La empresa llevará a cabo de forma sistemática un programa de revisión y de mantenimiento preventivo de los filtros de mangas instalados en la factoría.”

“Las instalaciones se equiparán y explotarán de modo que eviten emisiones que provoquen una contaminación atmosférica significativa. En particular, los gases de escape serán liberados de modo controlado, por medio de chimenea que irá asociada al foco de emisión” (BOCYL, nº 119, 2008: 12342-12343).

Las agrupaciones preocupadas por la salud y el medio ambiente advirtieron enseguida que en proporción a la cantidad de residuos que serían incinerados se producirían y expulsarían a la atmósfera una enorme cantidad de productos de los cuales los filtros sólo podrían retener una parte. Además estos productos usados en la valoración energética son altamente tóxicos. El lenguaje de nuevo nos permite acercarnos al diverso mundo del valor, del conocimiento y del

poder. La coincineración es descrita por el legislador y publicitada, como veremos, por la propia empresa, como una eficiente gestión de residuos sólidos no peligrosos, pero su tratamiento provoca la emisión de productos altamente tóxicos, a juicio de los grupos ambientalistas, y de una gran parte de la ciudadanía. En los altos hornos se produce la opaca transformación desde la no peligrosidad hasta la toxicidad. En la orden que concede la autorización ambiental se citan, por este orden los siguientes focos con sus valores límites de emisión cuando se coincineran residuos, harinas y grasas animales: partículas, NO_x, HCl, HF, SO₂, COT, metales pesados, dioxinas y furanos. Todos estos elementos llegan al aire que se respira, al ambiente donde se cultivan los productos de la huerta berciana, de modo que, con razón se ha convertido en el foco principal de atención de los convocados por el conocimiento experto. Organizaciones de médicos de todo el mundo han acudido a la llamada con la intención de desarrollar la lógica implícita en el saber racional, a saber la búsqueda de interpretaciones causales, con la réplica de la parte industrial fundamentada a su vez en la misma lógica propia de la modernidad. De este modo, saber si los metales pesados, las dioxinas y los furanos emitidos a la atmósfera son o no perjudiciales para la salud y para el medio ambiente supone un ejercicio de confianza en el sistema experto que opina, o peor aún, una mera creencia o intuición ante el fuego cruzado que se produce en varias direcciones.

3. Contrastes y polifonías

El asunto se ha convertido por tanto en un devenir polifónico, donde son múltiples las voces que abordan el problema desde perspectivas distintas. Asistimos a la respuesta empresarial negando, minimizando los efectos contaminantes y destacando el progreso y el ahorro que la medida supone. La voz ecologista, ambientalista, agroalimentaria y de salud alertando sobre el peligro. Los expertos, reforzando y tratando de legitimar alguna de las posiciones mencionadas, la voz política esperando, en la retaguardia, y la ciudadanía tomando lentamente, muy lentamente, consciencia del problema. Así se expresaba la empresa al ser preguntada sobre los tipos de sustancias que se emiten por la chimenea a la atmósfera cuando se valorizan residuos:

“... Debido a las características del horno de cemento, los contaminantes que se emiten cuando se valorizan residuos no se diferencian de los emitidos cuando se emplean los combustibles tradicionales. Los hornos de cemento tienen unas características que superan con creces todas las precauciones necesarias.... Estas características evitan que se produzcan ciertos impactos que han preocupado en otras instalaciones de

valorización, como son las emisiones de compuestos orgánicos o metales pesados, o la generación de escorias o aguas residuales. En concreto no se generan emisiones de dioxinas en el horno de clicker por emplear residuos. Estas son controladas de acuerdo a la normativa y permanecen muy por debajo de los límites más exigentes que garantizan la seguridad del entorno, independientemente del combustible utilizado.”²

Algunos de los argumentos utilizados aparecen ya en la opinión vertida por el portavoz de la empresa Cosmos. Defienden que los hornos de las cementeras trabajan a una temperatura tan elevada que son los mejores lugares para la gestión de los residuos, al mismo tiempo consideran que pueden realizar un ahorro energético con la utilización de lo que llaman “combustibles alternativos” con el consiguiente beneficio para la empresa y la sociedad en general. Aseguran que este modo de “valorización energética” supone un beneficio para la ciudadanía puesto que liberan de un modo rápido, eficaz y menos costoso los ingentes residuos generados por el moderno modo productivo que Beck denomina la producción social de riqueza de la sociedad industrial. (Beck 2006: 29) Además, no se puede demostrar que se generen más emisiones ni distintas con la coincineración de residuos no peligrosos que a través de la producción habitual de cemento.

Sin embargo desde la aprobación de la autorización ambiental a la empresa Cosmos en junio del año 2008 numerosos grupos ecologistas, defensores del medio ambiente, así como productores agrícolas y vinícolas se unen para formar la plataforma denominada Bierzo Aire Limpio con el claro objetivo de luchar contra esta autorización y de concienciar a la ciudadanía de la realidad que se avecina.³ La plataforma ha convocado distintos actos y llamamientos desde el origen de la autorización hasta el estallido de la ira social. En el primero de ellos dejó ya muestras inequívocas de su interpretación del conflicto en el manifiesto leído al final de la manifestación:

“Junio, año 2008; primavera lluviosa y llena de incertidumbre. Poco a poco se comienzan a oír susurros, lamentos, quejidos, miedos, dudas que surgen desde todos los sitios. ¡Qué alguien levante la voz por nosotros! ¿qué fue eso?, acaso la impotencia de la naturaleza buscando palabras. ¡Qué alguien levante la voz por nosotros!, se volvió a oír.

² Entrevista publicada en Diciembre de 2008 en la Revista Bierzo Activa, número 1, pp. 41-42.

³ Inicialmente la plataforma se constituyó con los siguientes miembros: Asociación berciana de agricultores, ABA; Asociación para la conservación de los árboles monumentales del Bierzo, A MORTEIRA; Asociación de agricultura ecológica, la olla del Bierzo; Asociación micológica del Bierzo, Cantharellus; Asociación cultural, A Noitiña; ASAJA Bierzo; Acción en Red, Liberación; Bodega, descendientes de J. Palacios; Cooperativa de vinos del Bierzo de Cacabelos; Consejo regulador de la denominación de origen del pimiento asado del Bierzo; Consejo regulador de la denominación del botillo del Bierzo; Consejo regulador de la denominación de origen del vino del Bierzo; Consejo regulador de la pera del Bierzo; Consejo regulador de la denominación de origen de la manzana del Bierzo; Federación comarcal de padres y madres de alumnos de centros públicos, La palloza; Federación de vecinos de la comarca del Bierzo; Junta vecinal de Villamartín; Los verdes; Movimiento alternativo y social, MASS; Partido del Bierzo; Unión de campesinos de Castilla y León; Plataforma en defensa de la cordillera cantábrica; Asociación de la ternera del Bierzo, así como múltiples personas de forma individual.

Esta es la historia de un valle en el que durante mucho tiempo la gente disfrutaba de aire puro, era algo sagrado porque se amaba y respetaba la tierra. Pero, ¿nos vamos a dejar convertir en un Bierzo crematorio donde vengan a arder todos los residuos que no quieren con razón en otros sitios? ¿No vamos a conseguir organizarnos, ayudarnos y entre todos ser conscientes del peligro que no será para un día ni para dos, sino para siempre? Estaremos ya condenados a mal respirar y padecer graves consecuencias en torno a este valle que es el nuestro.”

De forma manifiesta se alude, en este comunicado, a la naturaleza como un ente mitificado y necesitado de una voz que se convierta en su defensa. Alude a una situación idealizada que vuelve atrás en el tiempo, a un paraíso perdido que remite a épocas preindustriales donde la tierra y los recursos naturales eran el gran valor.



Valle del Bierzo con la nube de contaminación visible en día de verano.

Imaginan a través del uso en el discurso de ciertas categorías culturales una vuelta a una realidad anterior y distinta a la que han experimentado en las décadas pasadas, antes de que la riqueza del Bierzo se encontrara en el subsuelo y no en suelo. Las palabras de D. Julio Lazúrtegui, impulsor del desarrollo industrial en el Bierzo a D. Ramón Bustelo así lo ponen de manifiesto en el año de 1914:

“Sabed que a medio kilómetro de San Miguel de las Dueñas arrancan unos yacimientos que contienen más de 200 millones de toneladas de excelentes minerales de hierro fosfórico que las vecindades de este núcleo, el monte Teleno, Ferradillo y el Courel encierran más de 50 millones de toneladas de minerales parecidos que, por último en el manchón carbonífero, extensivo desde los Tombriós hasta la Magdalena

en la cuenca de Villablino al norte y al nordeste de Ponferrada se cubican unos 200 millones de toneladas de carbones secos y semigrasos” (Sen Rodríguez 1993)

La tierra se constituye como el gran tabú que se vulnera perdiendo, de este modo, su condición de pureza. La vulneración de este tabú sume, a todos los dependientes de la misma en una incontrollable e impredecible situación de peligro. Este discurso se constituye a través de categorías lingüísticas que van más allá de su significado textual para convertirse en categorías cognitivas. Naturaleza, aire puro o peligro se han convertido en símbolos que encierran significados culturales, son formas condensadas de un cierto sentido, de una forma de ver la realidad y de actuar sobre ella, son “modelos de” y “modelos para” al modo descrito por Geertz (1998). Estos símbolos no están separados de la vida diaria, al contrario son elementos básicos que conforman la experiencia social, y, de este modo, toma forma la cultura como esquema de clasificación que da significado a los símbolos concretos reafirmados en el ritual y en el discurso. (Douglas 1996: 10) La plataforma inicia un conjunto de actos de información en los distintos ayuntamientos afectados y coloca mesas de información y recogida de firmas en la capital del Bierzo, consigue el apoyo de algunas personalidades relevantes de la comarca y convoca su primera gran manifestación el día 29 de noviembre del año 2008 a la que acuden, según cifras de los convocantes unas 2.000 personas. Aún la ciudadanía se encuentra al margen, pero los actos se suceden. En marzo del 2009 se organizan unas jornadas sobre incineración y salud en las que participan numerosos científicos y expertos de la salud con gran éxito de participación ciudadana, en el año 2010 se constituye en Ponferrada la Plataforma nacional contra la incineración de residuos en cementeras con la intención de crear una red de apoyo nacional a los distintos conflictos planteados sobre este asunto. Las distintas asociaciones se muestran radicalmente en contra del proyecto sobre todo por los graves problemas de salud que provocan las emisiones, especialmente en niños, personas con problemas respiratorios, y ancianos. Además ponen de manifiesto la estrecha relación existente entre esta práctica y el aumento de casos de cáncer en las poblaciones cercanas a las coíncineradoras. Con el tiempo se ha producido más conocimiento experto sobre la relación entre la emisión de dioxinas y furanos y los graves problemas de salud como analizaremos seguidamente; pero, los daños causados afectan también a otros importantes ámbitos. Como hemos visto, enseguida se han sumado a la plataforma numerosos colectivos, representantes y personas físicas productores agroalimentarios. El potencial de los productos con denominación de origen del Bierzo es enorme, y se muestra creciente. Durante mucho tiempo fue la actividad principal hasta el

cambio de modelo productivo acaecido a principios del siglo pasado con la llegada de la industrialización y la extracción de mineral. Las ganancias obtenidas en las actividades extractivas fueron muy superiores a las generadas por cualquier otro tipo de actividad, de modo que fueron arrinconadas y abandonadas, o, en el mejor de los casos, conservadas como meras actividades de tiempo libre (Álvarez Areces 1987). Sin embargo, la crisis de la minería se sitúa en el centro de la flexión producida en la ciudadanía respecto al conflicto. Los productores agroalimentarios y vitivinícolas han aumentado, y han ganado en visibilidad. Apuestan por el valor seguro de las cero emisiones bajo la convicción de que tanto las dioxinas como los furanos se pueden introducir también en el cuerpo a través de los alimentos y que son bioacumulativas. Ponen el acento en el peligro que se percibe por parte de los consumidores ante productos procedentes de áreas de influencia de las emisiones de la incineración, y señalan algunos precedentes en empresas distribuidoras que se niegan a comercializar estos productos, a pesar de la calidad certificada por las denominaciones de origen.

A esta corriente reivindicativa y crítica con el proyecto de “valorización energética” se han sumado los representantes del sector turístico. Los negocios de turismo rural y los defensores del camino de Santiago ven en la naturaleza un recurso que conlleva paisaje, tranquilidad, aire puro, descanso, etc. La idea del Bierzo como un paraíso natural que tiene que ser recuperado es creciente. Desde esta perspectiva la contaminación extiende una larga sombra sobre estos proyectos de riqueza más saludables y con mayor sostenibilidad en el tiempo.

La consolidación de estos discursos se produce de una forma rápida en los años siguientes, mientras la empresa, obligada por la legislación a construir una serie de infraestructuras nuevas para “la valorización energética” no puede asumir el gasto en plena crisis de la construcción y solicita una prórroga en agosto del año 2009 que el legislador concede hasta el 28 de Mayo de 2011, fecha cercana a la explosión mencionada de la ira social. A lo largo de todo este tiempo de transición, numerosos especialistas se han manifestado sobre los efectos que la co-incineración provoca en la salud ampliando, de forma significativa, la información experta sobre los efectos de este proceso. Los trabajos generados son muy numerosos, dominados por los especialistas en salud y toxicología. En concreto, las dioxinas han sido consideradas por la Organización Mundial de la salud como productos químicos potencialmente carcinógenos ambientales tal y como fue publicado el 16 de Enero de 1998. Durante un largo periodo de tiempo fueron muy escasos, tanto los estudios fiables de mediciones de dioxinas, como los trabajos que muestren una correlación estadísticamente significativa entre la emisión y la enfermedad. Pero, en los últimos años, y fruto de los

conflictos planteados han aumentado los estudios sobre este particular que concluyen con los siguientes efectos: aumento de los casos de cáncer en la población afectada por las emisiones, inclusión de las dioxinas en la lista de los disruptores endocrinos, se ha demostrado a su vez un incremento de los casos de diabetes sobre todo en mujeres, así como un aumento de las enfermedades cardiovasculares.⁴ Otro efecto observado es el aumento de Sarcoma de tejidos blandos y Linfoma no Hodgkin's en una población francesa cercana a una incineradora municipal de residuos sólidos urbanos, con el consiguiente riesgo de padecer cáncer.⁵ Un estudio realizado entre la población americana a finales de los años 90 demostró que el uso de un producto con altas concentraciones de dioxinas incrementó de forma ligera el riesgo de muerte fetal y perinatal, bajo peso al nacer y diferentes defectos fetales, si bien estos estudios no fueron aceptados por no ser significativos estadísticamente. En este periodo de transición se han presentado varios estudios que relacionan de un modo muy significativo la contaminación en el valle del Bierzo y el aumento de tumores en la población con mayor incidencia que en otros lugares cercanos.

A pesar de las crecientes evidencias sobre los problemas de salud y el mayor peso que los informes médicos tienen en la sociedad actual, los legisladores no han tomado una decisión clara y decidida sobre la eliminación de la co-incineración de forma definitiva. Pesan cada vez más intereses económicos en la resolución clara sobre el asunto. Preguntado el portavoz de la empresa Cosmos sobre los problemas de salud, contestó del siguiente modo:

“no se ha detectado ningún tipo de aumento en las enfermedades de los trabajadores o del entorno de las fábricas de cemento que valorizan residuos. Es muy importante señalar que los estudios de este tipo realizados en los alrededores de plantas incineradoras no son en ningún modo extrapolables a las plantas cementeras, por ser sus emisiones totalmente diferentes tanto en cantidad como en los tipos de sustancias que emiten”⁶.

Los informes médicos se suceden cada vez con más evidencias, pero los poderes públicos y el poder empresarial no toman en consideración los resultados. ¿Cuántos informes son necesarios? ¿dónde se encuentra el límite de lo soportable? ¿cuándo se produce la correlación significativa? ¿cuánta gente debe enfermar para que la estadística sea determinante? Las voces se van sucediendo en un claro contraste, la empresa, los grupos de productores y la información experta de los médicos tratan en gran medida de influir en el poder legislativo,

⁴ Estas conclusiones se han extraído de los estudios realizados en la localidad italiana de Seveso, donde se produjo un accidente que contaminó fuertemente de dioxinas una amplia zona. Durante los veinte años posteriores se llevó a cabo un análisis del aumento de las enfermedades producidas con la citada conclusión.

⁵ Estudios realizados en la localidad de Besancon, Francia.

⁶ Entrevista ya citada con el portavoz de la empresa Cementos Cosmos S.A.

quien tiene la última palabra respecto a la autorización ambiental o su negación. Pero la voz política durante gran parte del conflicto se mantuvo muda. Los grandes partidos de la comarca, el Partido Popular en el gobierno, y el socialista en la oposición no se manifestaron públicamente contra la coíncineración. Solamente varios partidos minoritarios apoyaron desde el principio el rechazo al proyecto.⁷ Los sindicatos de trabajadores consideraron el empleo como valor prioritario en la posición pública a adoptar. Ante las amenazas de pérdida de puestos de trabajo por la empresa, respondieron apoyando al empleo antes que la defensa de la salud pública y no acudieron a las movilizaciones.

4. Vuelta a la ira social y coda final

Lo cierto es que, pese a la polifonía coral, la ciudadanía de forma mayoritaria acudió a la llamada de los grupos ecologistas, de los agricultores y productores vitivinícolas para condenar enérgicamente el proyecto y reclamar, en una comarca duramente castigada por proyectos contaminantes, el derecho a un aire puro. La visibilidad masiva de este apoyo tuvo lugar, como señalábamos al principio del trabajo, el día 14 de mayo de 2011. La empresa, por motivos económicos, había solicitado una prórroga para la ejecución de la infraestructura necesaria para la valorización de residuos y el plazo vencía el día 28 de mayo del año 2011. Por tal motivo el mes de mayo fue de una enorme intensidad reivindicativa. Un importante atleta local se prestó para la realización de nueve maratones seguidos con el objetivo de atraer y concienciar a la ciudadanía de la cercanía del momento central del proyecto,⁸ proliferaron las mesas informativas en la calle y las cuñas informativas en las emisoras de radio locales que se prestaron de forma desinteresada. El poder político debería de decidir de un modo definitivo si autorizaba definitivamente el proyecto o negaba el comentado permiso ambiental una vez concluido el plazo de prórroga. Variados intereses de un lado y otro se han puesto ya sobre la base del conflicto, la sociedad científica y altamente tecnificada ha desarrollado también su conocimiento experto sin una posición absolutamente clara y precisa sobre el asunto, pero la ciudadanía ha convertido ya la coíncineración en un peligro, y ha dotado al aire del Bierzo de una pureza que ha de ser vigilado como se vigila un tabú.

⁷ Desde las primeras movilizaciones el partido Movimiento Acción Social, MAS y el partido regionalista del Bierzo manifestaron públicamente su posición contra la coíncineración.

⁸ El conocido atleta berciano especialista en deporte extremo Miguel Martínez Basurco propuso la realización de siete maratones en siete días seguidos que finalizaron todos ellos delante de la empresa cementera Cosmos. Estos maratones fueron seguidos por numerosas personas con bicicleta e incluso algunos acompañaron al corredor a lo largo de algunos momentos del recorrido. Tuvieron un importante eco en los medios de comunicación y lograron aumentar la sensibilización de la ciudadanía hacia el conflicto.

“Cuando a cualquier administración se le ocurra traer algo a nuestro Bierzo, va a saber que detrás vamos a estar vigilantes todos nosotros, y esto es inexcusable. El aire que nos quieren hacer tragar es veneno”⁹.

¿Por qué la ciudadanía reclama ya de un modo definitivo pureza y rechaza cualquier indicio de contaminación aunque está filtrada, controlada y por debajo de los límites marcados por el legislador? La formulación de la pregunta muestra similitudes con la ya antigua formulada por Mary Douglas y Aaron Wildavsky (1983): ¿por qué la gente destaca o selecciona algunos riesgos en tanto que ignora otros? Las respuestas a estas preguntas tienen que ver con la cultura. Ciertamente en la acción social colectiva se encuentra una posible explicación a la selección que los humanos llevan a cabo, en determinados momentos, de riesgos y peligros. La obra sugerente de Mary Douglas, por tanto, sigue ofreciendo un apoyo inestimable incluso en los nuevos paradigmas de la sociedad del riesgo. Categorías como pureza o peligro van más allá de lo aparentemente señalado, y no se dejan apresar por contornos cuantitativamente determinados por la medición o por la correlación estadística. Remiten a un territorio más amplio y complejo determinado por la acción y el sentido social; son símbolos que remiten a las bases fundacionales de cada sociedad. La pureza y el peligro son argumentos, categorías culturales que siempre se manejan en los diálogos que todas las comunidades mantienen con sus propias bases fundacionales. (Douglas 1973: XXIII). En el caso de la obra clásica de Douglas se reivindica la forma de pensar primitiva en base al uso del tabú como un fenómeno social. No es una creencia incomprensible, sino que es un medio para proteger la sociedad de las conductas que la amenazan. Nuestra interpretación supone que este sentido, y la racionalidad que conlleva, no se limitan a la forma de pensar primitiva, sino que aparece en determinados momentos en la sociedad científico-técnica, como hemos puesto de manifiesto en el caso de la incineración en El Bierzo. Esta lógica del tabú recurre a los peligros naturales del aire con la intención de proteger los valores de la comunidad según la teoría cultural del riesgo. Según Douglas (1973) esta forma de entender el peligro y la pureza no supone que haya una comunidad de personas que decidan conscientemente sobre una forma u otra de pureza, sino que los peligros que afectan a la vida y a la salud se incorporan al diálogo fundacional de forma espontánea y se estructura según en modo de sociedad o de comunidad que se vaya perfilándose. (Douglas 1973: XIII). La impureza o la suciedad determinada culturalmente ofenden al orden, son categorías que van más allá de la lógica racional e individualista y suponen el modo simbólico de construir el orden social.

⁹ Expresión del conocido empresario berciano Prada a Tope, en la lectura del manifiesto final de la movilización del día 14 de mayo de 2011.

“Al expulsar la suciedad, al empapelar, decorar, asear, no nos domina la angustia de escapar de la enfermedad solamente, sino que estamos reordenando positivamente nuestro entorno, haciéndolo conformarse a una idea. No hay nada terrible ni irracional en nuestra acción de evitar la suciedad” (Douglas 1973: XXIX).

Ahora es cuando tiene sentido volver al comienzo, a la segunda marcha del carbón cuya descripción exponíamos al comienzo. A diferencia de la mitificada primera marcha, esta segunda estaba cargada de desesperanza, se palpaba en el ambiente la estocada definitiva a un modelo productivo herido de muerte. La nostalgia de un tiempo pasado y la incertidumbre ante un futuro desconocido se dejaban sentir en cada una de las conversaciones, en cada intervención pública, en cada acción reivindicativa. Los permanentes recortes habían provocado numerosas jornadas de huelga y cientos de desempleos. La convocatoria era un último suspiro, una última señal del orgullo minero, casi una despedida entre compañeros que muy probablemente tuvieran que tomar caminos divergentes en breve, como así fue. La segunda marcha negra no logró detener la sangría del cierre patronal ni de los despidos. Europa había sentenciado ya hacía tiempo al carbón y con él al modelo productivo del último siglo en el Bierzo. Esta situación crítica contagió y mucho al consumo provocando una sensación de desesperanza por un lado, y de urgencia en la puesta en marcha de nuevas formas productivas. Es este momento cuando la prórroga de la empresa cementera Cosmos expiró, y la ciudadanía comenzó a percibir con horror la posibilidad de una nueva destrucción de lo que podría salvar la comarca, su naturaleza. Así lo expresaba el periodista que leyó el comunicado en día de la manifestación del 14 de mayo:

“Hace algunos años nos dijeron que había que cambiar los hábitos culturales en la vid, en el manzano, en el peral, en los pimientos. Hace algunos años nos dijeron que había que abrir albergues para los peregrinos que paraban haciendo el camino de Santiago en el Bierzo. Hace algunos años nos dijeron que teníamos que conservar la naturaleza para ofrecer al turismo nuestra tierra. Hace algunos años nos dijeron que el futuro pasaba por poner en valor la industria alimentaria y nuestros recursos propios. Ahora alguien se ha equivocado con la co-incineración, no sabía que cuando el Bierzo se molesta por algo sale a la calle con furia”



Cabecera de la manifestación contra la incineración de residuos. 14-05-2014 Ponferrada.

Como señala muy acertadamente Mary Douglas, la investigación sobre el peligro y la pureza ha revelado muchos enigmas y paradojas, pero también ha puesto de manifiesto que la opinión pública no concibe los riesgos de la misma manera que los expertos.(Douglas 1973: XIX).

Estábamos asintiendo a un profundo cambio social impulsado por la pérdida de las ayudas al carbón y el cierre de las explotaciones. La ciudadanía, movida por una ilusión, buscaba caminos de reordenación social, económica y de nuevos valores. Es cuando la idea del paraíso perdido volvió a resonar con fuerza y se condensó en la categoría de simbólica del aire puro.

5. Coda final

El miércoles 27 de Julio de 2011 se publicó en el Boletín Oficial de Castilla y León la resolución del 8 de Julio de 2011 por la que se hace pública la Orden por la que se resuelve que la empresa Cementos Cosmos S.A. no puede iniciar la actividad de valorización energética de residuos no peligrosos mediante su empleo como combustible alternativo.

A pesar de la citada resolución el miedo a la profanación del tabú sigue presente.

6. Bibliografía

- Álvarez Areces, M. A. (1987) *El Carbón: una historia con historia*. Oviedo: Publicaciones del Principado de Asturias.
- Beck, U. (2006) *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.
- Douglas, M. (1973) *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI.
- Douglas, M. y Wildavsky, A. (1983) *Risk and Culture. An Essay on the selection of technological and environmental dangers*. University of California Press: London.
- Douglas, M (1996) *La aceptabilidad del riesgo según las ciencias sociales*. Barcelona: Paidós.
- García García, J. L. y otros (2002) *Los últimos mineros. Un estudio antropológico sobre la minería en España*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Geertz, Cl. (1986) *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Mairal Buil, G. (2006) “Culturas de riesgo. Antropología para una sociedad científica y tecnológica”. En Lisón Tolosana, C. (ed.) *Introducción a la antropología social y cultural. Teoría, método y práctica*. Madrid: Akal.
- Montes Pérez, C. (2005) “Conflicto social, desestructuración y cooperación europea: modelos de desarrollo alternativo de las comarcas mineras”. En Espina Barrio, A. (coord.) *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica VIII, Conflicto y Cooperación*. Salamanca: Diputación de Salamanca.
- Sen Rodríguez, L.C. (1993) *La minería leonesa del carbón. Una historia económica*. León: Universidad de León.

¿CUERPOS QUE AMENAZAN O CUERPOS AMENAZADOS? CÓMO SIGUE FUNCIONANDO LA FENOMENOLOGÍA DEL MIEDO EN LA ATRIBUCIÓN SOCIO-CULTURAL DEL RIESGO A LAS TRABAJADORAS SEXUALES EN BARCELONA

Livia Motterle

livia.motterle@gmail.com

Universidad de Barcelona

Introducción

“Sea el miedo cierta pena o turbación que resulta de la imaginación de un mal inminente, dañoso o aflictivo; porque no todas las cosas malas se temen [...] sino cuantas puedan conllevar grandes penalidades o daños, y aún esto no, si parece lejano, sino tan sólo si parece cercano [...] (Aristóteles 360 a.C.: 5)

¿Qué es lo temible? ¿La presunta amenaza inventada por el imaginario colectivo o los engranajes que mueven esta imaginación? ¿Dónde habita el peligro? ¿En los sujetos considerados peligrosos o en el mecanismo de considerarlos peligrosos? ¿Qué papel juega el cuerpo en la construcción, percepción y divulgación del riesgo como categoría socio-cultural? ¿Cómo las normas morales e institucionales determinan la percepción y construcción del cuerpo contaminante? ¿Cómo la salud pública se puede convertir en control público? Estas son sólo algunas de las inquietudes que abren las reflexiones aquí expuestas y que se alimentan del paradigma fenomenológico como modelo de comprensión del concepto de “embodiment risk”. Por esa razón, hablamos en el título de una fenomenología del miedo, es decir, de una “praxis” que pone en relación las experiencias incorporadas de los sujetos en la construcción del imaginario del miedo. La percepción del miedo, así como la del riesgo, se transforma, según la perspectiva fenomenológica, en un constante juego de interacción simbólica que tiene como eje el cuerpo, el cual incorpora, hasta a veces somatizar y naturalizar, construcciones sociales y imaginarios sobre un determinado fenómeno de la

realidad (Merleau Ponty 1945).

Analizar unos aspectos del fenómeno de la prostitución según esta perspectiva fenomenológica, que confronta los imaginarios colectivos (lo que se piensa sobre las trabajadoras sexuales y su profesión), y las prácticas por ellas incorporadas (lo que realmente se esconde detrás de prejuicios), ha sido uno de los objetivos de una etnografía recientemente desarrollada titulada: “Cuidados ocultos. Cuerpografiando prácticas de atención sexual y desatención sexual en Barcelona”.

Evidenciar la elaboración de discursos sobre el riesgo por parte de instituciones médicas y católicas (que absorben y reproducen modelos patriarcales), y sus atribución al colectivo de las trabajadoras sexuales en Barcelona es lo que nos proponemos hacer también con esta comunicación. En la primera parte queremos presentar los modelos que nos han permitido abordar el concepto de riesgo corporal desde una perspectiva cultural (Douglas 1982) y política (Foucault 1977, 1984), y que entrelazándose nos han ayudado en el análisis de categorías como “embodiment risk” y “bodies at risk”. En un segundo momento, intentamos desvelar tanto la fuerza como la “inconsistencia genealógica” de los imaginarios populares colectivos (manipulados por las estrategias institucionales), a través del material encontrado en la experiencia del campo y en archivos.

Significativo será observar cómo se ha perpetuado desde la época de la doctrina higienista el proceso de construcción del estigma y la atribución del riesgo en los cuerpos de las trabajadoras sexuales. Pensamos sea necesario difundir material que contraste con los dispositivos y discursos que la sociedad utiliza para construir y re-producir dicotomías y exclusiones, y por eso queremos utilizar la etnografía como instrumento político que desvele falsas creencias, rompa fronteras estructurales y reponga en el centro de los discursos visiones marginalizadas.

1. Desde el “embodiment risk” a los “bodies at risk”

1.1. El riesgo: una maquinación social, cultural y política

El riesgo, que Mary Douglas considera como categoría cultural se construye a través de representaciones y creencias colectivas, está relacionado a su aceptación: no existe si no es

reconocido como tal (Douglas 1982). Esta idea de riesgo como estrategia para negociar los peligros y para difundirlos, es la que vemos incorporada en los mecanismos de control social que mueven dinámicas de poder en diferentes contextos y campos de acción. La gente actúa según parámetros socialmente aceptados más que por conocimiento de los riesgos. ¿Afirmar riesgos no aceptados o negar los ya aceptados sería entonces una forma de contrariar el orden del discurso oficial y/o racional? Tal hipótesis pone en evidencia una problemática poco explorada de la gestión del riesgo: la legitimidad de las acciones en situaciones de riesgo depende en parte de la cohesión social, pero sobre todo de la legitimidad y eficiencia de las instituciones (Douglas 1985, 1986).

Aceptar el riesgo se convierte entonces en dispositivo de control, en instrumento para diferenciar, criticar y culpabilizar (Douglas, 1992). Crear un esquema simbólico y considerar según este lo que es limpio y lo que es sucio, lo que es puro y lo que es impuro parece ser, según Mary Douglas, una estrategia creada para culpabilizar determinados individuos o categorías sociales del fallecido respecto a las normas. En las sociedades occidentales la atribución de la culpa es política y moral, y son las instituciones que la difunden y la opinión pública que la mantiene viva. Como subraya Douglas: “Allí donde el sistema social exige que algunas personas desempeñen papeles peligrosamente ambiguos, a tales personas se les atribuyen poderes incontrolados, inconscientes, peligrosos, desaprobados” (Douglas 1966/2007: 36). Y más adelante: “la acusación es de por sí un arma que sirve para aclarar y fortalecer la estructura. Permite que la culpa se adjudique a la fuente de confusión y ambigüedad”. (Douglas 1966/2007: 45).

Si para Douglas lo que sustenta el riesgo es su aceptación, según Foucault, lo que le da eficacia es su poder de control. Con el término “governmentality” el filósofo francés se refiere a aquel “arte de gobernar” que utiliza estrategias y dispositivos para ordenar y disciplinar la conducta de la población (Foucault 1978: 167). La visión de Foucault parece complementar la de Douglas, sobre todo cuando ponemos la atención en el lugar donde se reproducen (o se rechazan) los imaginarios colectivos: los cuerpos. Archivadores de mensajes naturalizados y públicamente aceptados o transmisores de significados que no entran en estructuras institucionalmente predefinidas, los cuerpos son el lugar donde el poder se inscribe.

Si Mary Douglas afirmaba que imponer límites al cuerpo individual a través de la presión del cuerpo social hace parte de una constante tensión entre el Yo y la Sociedad (Douglas 1970), para Foucault, esta presión “biopolítica” es la manifestación a través la cual se produce el

poder. El pensador francés concibe el cuerpo como superficie de inscripción de los sucesos (mientras que el lenguaje los marcan y las ideas los disuelven), lugar de disociación del Yo (el cual intenta prestar la quimera de una unidad sustancial), volumen en perpetuo derrumbamiento, blanco a través del cual las instituciones crean su poder:

“El cuerpo físico es un microcosmos de la sociedad, que se enfrenta con el centro de donde emana el poder, que reduce o aumenta sus exigencias en relación directa con la intensificación o relajamiento de las presiones sociales. Sus miembros, unas veces sometidos a control, otras abandonados a sus propios recursos, representan a los miembros de la sociedad y sus obligaciones con respeto a la totalidad de la comunidad” (Foucault 1975: 109).

Los cuerpos y los procesos que lo configuran (sexualidad, deseo, formación de ideas y categorías) son el lugar por excelencia en el que el poder se inscribe, transformándose así en los portadores de cierto mensaje que es percibido como verdad, por haber sido naturalizado por el poder y convertido en certeza histórica. Así, el poder logra reconocerse y reconocer a su “otro”, para de esta forma controlarlo, dominarlo, domesticarlo. Como bien argumenta Foucault en “Vigilar y castigar”:

“Vigilancia, ejército, maniobras, anotaciones, colas, puestos, clasificaciones, exámenes, registraciones. Todo un conjunto para someter los cuerpos, para dominar las multiplicidades humanas y manipular sus fuerzas, se ha desarrollado en el curso de los últimos siglos en los hospitales, en el ejército, en las escuelas, en los colegios, en las fábricas: la disciplina” (Foucault 1975: 76).

Creador de símbolos que pone en tensión el yo y la sociedad (por Mary Douglas), texto en el cual se puede leer la marca del poder (por Foucault), el cuerpo, por los dos autores, se impregna de significaciones diferentes que se encuentran en un mismo punto: el reconocer el papel fundamental de las instituciones en la culpabilización y castigo de cuerpos “anti-higiénicos”. Constantemente sujetos a controles administrativos, morales, médicos y policiales, estos cuerpos infectos han sido – y siguen siendo – en la sociedad occidental de la limpieza chivo expiatorio de “Ciencia y caridad”.

1.2 Los cuerpos de las trabajadoras sexuales como ejemplo de cuerpos en riesgo

¿Enfermo es el cuerpo de la prostituta o el mecanismo institucional que los quiere eliminar? ¿Qué es más peligroso, la prostitución o la construcción y aplicación de una ley? ¿Es más temible quien es multada o quién multa? ¿La presencia de las prostitutas es el factor que convierte una calle en peligrosa o es una excusa utilizada para que la calle siga considerada peligrosa? ¿Los cuerpos de las trabajadoras sexuales son cuerpos que amenazan o, más bien, cuerpos amenazados? Cuerpos transmisores de una enfermedad peligrosa para la salud y la moral pública o cuerpos viciosos que hay que redimir y re-insertar laboralmente, las prostitutas han sido constantemente blanco de los discursos mediáticos, los cuales indicándolas como amenaza se han hecho cómplices de aquella estrategia de construcción, percepción, aceptación y difusión del riesgo. El miedo y el terror se constituyen entonces como fenómenos socio-culturales y los imaginarios colectivos como sus arquitecturas.

En este proceso de atribución del riesgo un papel fundamental lo tienen Medicina y Iglesia, las dos instituciones que más han contribuido a la difusión de un imaginario negativo y peligroso de la prostitución con el fin de justificar su existencia. El sistema bio-médico occidental, por un lado, y la moral católica por otro, utilizan a las trabajadoras sexuales como chivo expiatorio para desarrollar sus campañas contra las enfermedades y sus discursos sobre la buena conducta. Las enfermedades de transmisión sexual son la mayoría de las veces asociadas al servicio de las trabajadoras sexuales, sin considerar que el riesgo está presente en las relaciones de pago como en las que no hay dinero de por medio. Se cree que las trabajadoras sexuales son las transmisoras de enfermedades - como observaremos gracias al material de archivo y a los testimonios de muchas mujeres - pero en la realidad es casi siempre el cliente quien infecta puesto que las trabajadoras, desde siempre, están obligadas a revisiones médicas para averiguar su estado de salud.

Contaminarse, mancharse, infectarse son expresiones utilizadas tanto por la Iglesia y la Medicina que aparecen aliadas a las instituciones judiciales y administrativas del Estado en la definición del normal y del anormal, del sano e infecto, en una convergencia de intereses que tiene como objetivo central el control de la corporeidad femenina y, a través de ella, del

entero cuerpo social. En este sentido, las instituciones operan a través de una permanente actividad cultural (Gramsci 1975) que establece normas y sanciones, reglas morales y de conducta, ordenando y clasificando la realidad según naturalizaciones de incorporación de normas. Los cuerpos de las trabajadoras sexuales llegan a convertirse, en el imaginario colectivo, en cuerpos contaminantes y portadores de un riesgo cuando en realidad son ellas mismas víctimas de estrategias institucionales: contribuir a la vulnerabilidad de un colectivo es un mecanismo para aumentar el poder de control y manipulación de él mismo.

2. Una etnografía que desmonta imaginarios

2.1 El Higienismo como práctica de limpieza (moral) y control (social).

La normativización de los cuerpos a través del control institucional parece ser una constante en los procesos históricos de la sociedad occidental. Reconstruir por medio de documentos de archivo el contexto desde donde operaban las instituciones en la construcción del estigma de las trabajadoras sexuales a finales de '800 y principio '900, ha resultado a lo largo de la investigación una urgencia política. En el epitafio de la tumba de Walter Benjamin encontramos estas palabras: “es tarea más ardua honrar la memoria de los seres anónimos que la de las personas célebres. La construcción histórica está consagrada a la memoria de quienes han perdido el nombre”. Por eso hemos decidido dar espacio a los testimonios de las mujeres “mal inclinadas” (así era como las prostitutas, las mujeres violadas o las huérfanas venían llamadas por las asociaciones católicas de Barcelona a principio de siglo), blancos perfectos para las doctrinas higienistas.

El Higienismo, un proyecto científico burgués que nació en Barcelona a mitad del siglo XIX y que encontró en los servicios llamados “Secciones de Higiene Especial” su encarnación, conformó un proyecto intelectual de estudio de los aspectos meramente patológicos de la enfermedad incorporando en su vertiente social, una componente ética y moral intervencionista basada en la prevención o profilaxis, a partir de una escala de valores que implicaba un determinado comportamiento personal y social, acorde con el optimismo racionalista implícito en la doctrina higiénica. El Higienismo, dicho de forma más simple, no se limitó sólo a teorizar sino a imponer normas éticas y sanitarias, haciendo de la salud

pública un control público.

Uno de los más importantes difusores de la doctrina higienista fue el doctor Pedro Felipe Monlau y Roca (1808-1871). Monlau, en uno de los párrafos más representativos del compendio legislativo que lleva el nombre de “Elementos de Higiene Pública o Arte de conservar la salud de los pueblos”, expone la lógica de la relación existente entre la Administración de Justicia y la Medicina a través de la Higiene, y a su vez pone de relieve, tanto la solidez como la profunda implicación de los contenidos del paradigma higienista en todos los órdenes de la vida humana:

“La Magistratura necesita a cada paso de las luces de la Medicina para la recta administración de justicia, tanto en lo civil como en lo criminal. Los nacimientos, el matrimonio, la preñez, los testamentos, las defunciones, el estado mental de las personas, el aborto, el infanticidio, el parto, las heridas y los envenenamientos, la violación, el suicidio, las inhumaciones y las exhumaciones, las enfermedades contagiadas y las hereditarias, las simuladas y las disimuladas, las pretextadas y las imputadas, todas éstas, y muchas más cosas, reclaman la intervención del Médico para el esclarecimiento y la fijación de los hechos y de las circunstancias sin cuyo conocimiento no cabe la buena administración de la justicia. Bienes y personas, fortunas y vidas, todo reclama la intervención y la asistencia de la Higiene y la Medicina” (Monlau 1862: 1201).

La higiene extendió sus preceptos a todos los ámbitos de la vida humana, por lo tanto, la moralidad como exponente del comportamiento social de la gente y la profilaxis como método de evitar las posibles enfermedades, habían de ser observadas en un contexto global y enriquecedor de las formas de vida fuera cual fuese la clase social a que pudiera pertenecer el individuo.

Según esta óptica, los cuerpos infectos y viciosos de las prostitutas representaban un campo de acción perfecto para las estrategias higiénicas, constituyendo la prostitución una enfermedad muy peligrosa que se debía combatir con reglamentaciones específicas de control sanitario y vigilancia policial. El mismo Monlau, en la sección dedicada a la “Perceptología de las pasiones” del manual anteriormente mencionado, divide las pasiones en animales, sociales e intelectuales, incluyendo la prostitución en las animales. Las Secciones de Higiene Especial dependientes de los Gobiernos civiles, tenían como objetivo principal ocuparse del tratamiento de sus aspectos clínico-patológicos y comportamentales necesarios para “prevenir y evitar los malos efectos de la prostitución e impedir que se manifieste de un modo escandaloso afectando a la moral y salud pública”.

La prostituta era considerada como ser “abyecto” impuro, peligroso y contaminante aún más

que la basura misma:

“El oficio de prostituta es tanto o más infame que el de verdugo. Es el oficio más asqueroso, más impuro y más pútrido que se conoce. Si en una calle te encuentras entre un montón de basura y una prostituta y es inevitable tener contacto con el uno o con la otra, tírate a la inmundicia. Un poco de agua devolverá a tus vestidos la limpieza que antes tenían; pero nada hay capaz de quitar la mancha que en ti habrá impreso el contacto del vicio” (Monlau 1862: 923-924).

Vicioso, sucio, peligroso, contaminante, el cuerpo de la prostituta resultaba entonces una amenaza pública y por eso merecedora de punición y persecución. Era necesario combatir la prostitución para el bien de la colectividad, tarea ejemplarmente realizada por las asociaciones católicas:

“He de hablaros de una tristísima afección de la humanidad, para poderos exponer luego las excelencias del remedio que la cura; y espero que podré dárosla á conocer, como el médico que investiga toda la extensión y profundidad de una herida, sin arrancar, no ya un ay, ni un gesto siquiera, al enfermo: yo espero que sin ofender vuestros oídos ni vuestras delicadas consciencias, podré hablaros de este mal social, para que admiréis una grande obra de Dios, que es su remedio (Armengol y Cornet 1881: 3-4).

Este fragmento extrapolado de una revista católica de Barcelona datada en 1881, bien manifiesta la conexión entre moral y ciencia y su “alianza” para destruir una de las enfermedades más vergonzosas que podrían existir. Las prostitutas no son consideradas transmisoras de una enfermedad, si no una enfermedad que hay que extirpar, por eso son “seres que todo el mundo desprecia y mira con prevención, hasta un cierto punto justa” (Armengol y Cornet 1881: 9). Esta operación de redención y sanación está considerada por los católicos mismos, más eficaz que la acción médica:

“El catolicismo que por su esencia atiende y cura los males del espíritu con una eficacia que jamás la ciencia alcanzará para extirpar las enfermedades del cuerpo; el catolicismo que no juzga, como la sociedad, necesaria la existencia y la contemporización de ciertas llagas de la humanidad, ha encontrado también medios y recursos para volver a la senda del bien y del deber a estas desdichadas criaturas” (Armengol y Cornet, 1881: 6).

2.2 Testimonios que desmontan “el sentido común”.

Pero, ¿qué se esconde detrás de esta visión dominante sobre las trabajadoras sexuales?, para desmontar el imaginario colectivo que convierte las prostitutas en seres sucios, enfermos,

malos, no hay mejor manera que hacerlas hablar a ellas:

“Con ley o sin ley, denominada con estudiada obscuridad «de Enfermedades contagiosas», se emplean todos los medios, lícitos o no, para impedirnos comunicarnos con los hombres, como si no se ignorara que los hombres nos han contagiado, siendo ellos más culpables que nosotras, porque la forma de sus órganos les permite reconocer el mal antes que nosotras, y sin considerar que cuando ellos nos emponzoñan casi siempre lo saben, y aún lo hacen expresamente, mientras que en la inmensa mayoría de casos, nosotras causamos la infección sin saberlo y contra nuestra voluntad, y si hay mujeres que cometan tal vileza, todavía cae la responsabilidad sobre los hombres, pues lo hacen por una tradición según la cual sólo se trata de una broma pesada. Muchos tienen la infame preocupación de creer que transmitiendo su mal a una virgen quedan curados. ¡Véase qué origen tan criminal de violaciones!” (Robin, 1908: 2).

El hallazgo del texto que contiene este fragmento ha sido muy importante y revelador porque finalmente hemos encontrado un documento que nos regala testimonios directos de prostitutas, muy difíciles de conseguir en aquellas épocas. Las trabajadoras sexuales ya en el 1908 ponían de manifiesto que ellas no eran las que contagiaban, si no las que venían contagiadas. Los cuerpos infectos eran los de los hombres, de los mismos hombres que habían promulgado la ley de Enfermedades Contagiosas. Así, las trabajadoras sexuales reivindican sus derechos a ser informadas y atendidas en condiciones dignas:

“Que se nos guíe; que se nos enseñen todas las precauciones higiénicas; que podamos consultar siempre al práctico benévolo, al consejero amigo, ¡qué cosa mejor! Pero no; visitas forzosas, periódicas, hechas de cualquier modo, con espéculums sucios, propagadores del contagio y que parecen destinados a la diversión de unos polizontes y de una comparsa pseudo médica, y luego, al tun tun, secuestro, prisión, asistencia brutal” (Robin, 1908: 3).

Las instituciones no sólo acusan dichas mujeres de ser causa de contagio, sino también las descuidan en términos de salud, contribuyendo además a la propagación de infección durante prácticas médicas. Como diría Kleinman, “el espacio de las prácticas está estandarizado para conformarse al programa de funcionalidad de la institución” (Kleinman 1995: 37). Ser responsables del proceso de enfermedad de los cuerpos de las trabajadoras sexuales era (y sigue siendo) una estrategia para mejor controlar sus cuerpos, disciplinarlos y castigarlos. La pena para haber contraído enfermedades por culpa de los clientes o por los médicos era la reclusión y el trabajo forzado en conventos comúnmente llamados galeras:

“Para reclusión y corrección de las mujeres no hay otro local en el día que la casa llamada de la Galera (...). La Hacienda Nacional suministra medio pan de munición y dos sueldos catalanes diarios a cada reclusa por condena. Se ocupan

las mujeres en preparar e hilar el algodón con diferentes máquinas, satisfaciéndolas un tanto cada mes a tenor a lo que trabajaban, lo que sirve para vestirse y lavarse la ropa y lo demás se destina a beneficio de la casa” (Sáenz Rico Urbina, 1973: 3).

El estigma, aunque hoy no está impreso con nitrato de plata como en la época del Higienismo, sigue todavía generando prejuicios y falsas creencias. Los testimonios recogidos en la investigación titulada “Cuidados ocultos. Cuerpografiando practicas de atención sexual y desatención institucional en Barcelona”, que pertenecen a mujeres y a personas transexuales que ofrecen servicios sexuales en diferentes contextos (calle del centro de Barcelona, prostíbulos, pisos, páginas web), nos han ayudado a observar como la fuerza de los discursos populares alrededor de la prostitución afectan negativamente la salud de las trabajadoras sexuales. Hemos elegido presentar aquí el fragmento que nos parece más revelador a la hora de analizar la incorporación de los riesgos en la prostitución, sobre todo como consecuencia de una desatención institucional.

Las siguientes palabras son de una trabajadora sexual que vive en Barcelona y que hemos conocido cuando estaba a punto de salir de una de sus tantas “crisis”, debido a las condiciones de descuido institucional en que se encuentra ella y muchas de sus compañeras. A pesar de su decisión de dejar la prostitución sigue ahora practicándola, “sin que le guste y sin que le disguste”, como dice ella:

“Empecé a prostituirme a las trece años porque no tenía dinero. Mis padres se separaron y mi madre y mis hermanos no teníamos para comer, entonces empecé a trabajar en la calle. Nunca me molestó prostituirme pero nunca me gustó. A los quince empecé a entrar en los clubs. Ha sido la experiencia peor porque allí van todos borrachos. Y los hombres borrachos con gana de follar son lo peor. He visto muchas chicas secuestradas en las habitaciones, amenazadas de muerte, pegadas, con marcas en el cuerpo. Era terrible. Pero lo más horroroso no era esto si no la violencia policial, las palizas que nos daban la policía y que iban a marcar nuestro cuerpo con mas moretones, y más, y más...[...] La primera crisis me vino a los veintidós años y desde luego cada tres años me viene una, como la que he tenido ahora. No sé qué me pasa...me empiezo a cerrar y tener tanto odio encima que nadie me elige porque me se nota el odio. El cuerpo me dice: “no vaya no vaya no vaya”. Pero necesito comer, necesito pagar mis deudas. Cada año que pasa soy más grande y menos atractiva y es más difícil. Lo que me agobia es la necesidad económica, no puedo parar de trabajar si no, no como. La pobreza empuja que tu sigue en esto. Hace poco me agarró un dolor de estomago fuerte, no podía comer y sólo podía dormir dormir y dormir. Si trabajaba se veía que estaba mal entonces no me subía nadie en el coche y así menos dinero, menos dinero, menos dinero, más deudas, más deudas, más deudas. La verdad que terminé estando muy enferma sin dinero para comer. Me veía sin fuerza física, con asco en el cuerpo y

realmente no había posibilidades de curarme. Entonces la posibilidad que tengo por suerte son mis amigos, es mi familia en Barcelona. Me vine en Barcelona porque estaba en Reus, trabajando en la carretera, y mis amigos me decían “vente para aquí”, y, efectivamente, en una semana me se fueron los dolores de estómago. Vine que casi no podía caminar y en quince días ahora ya puedo. Me agarró una anemia de caballo y me salieron hongos en la boca pero no es algo sexual porque yo tengo tanto asco a los tíos que uso el preservativo hasta que me tocan los dedos. No le toco la polla ni muerta sin preservativo. No es una venérea. Los médicos no saben que tengo todavía. Es algo psicológico, creo. En la última crisis fuerte que tuve por suerte tenía dinero entonces dejé de trabajar. Me había salido bolas en las piernas, en las manos. Todos los días antes de ir a trabajar desde las siete de la tarde empezaba a vomitar. Yo no hacía caso a estas cosas pero el cuerpo me decía “Que no”. Igual a lo que me pasó ahora. Pero en quince días ya ahora estoy bien y eso porque mis amigos me llenaron de cariño, nadie me tocó, he podido dormir mucho, comer. Me sentí cuidada, protegida y estoy sin dinero pero estoy contenta, estoy feliz. Y te digo no quiero volver a prostituirme. La prostitución es muy dura si no eres fuerte mentalmente, porque tiene que estar con uno y otro y otro...Y siempre simpática, y siempre alegre, siempre con energía, siempre disponible a negociar tu precio, diciendo que te gusta algo que no te gusta, una y otra vez, una y otra vez. Tienes que ser muy dura para esto. A parte trabajo de los trece años y ahora tengo cuarenta y dos. No tengo ningún beneficio social, nada me dan. No tengo derecho a nada. Si hubiese aportado quizás hubiera tenido un beneficio. Pero estoy descubierta totalmente. Más allá de lo que me gusta en el trabajo sexual me hubiera gustado que mi trabajo fuera sido reconocido para tener unos derechos como cualquier otra trabajadora. Quizás ahora no estaría tan descuidada...” (Barcelona, 7 noviembre 2013).

Hasta que la prostitución no sea considerada una profesión, las condiciones laborales de las trabajadoras del sexo tanto en Catalunya como en España, no podrán alcanzar el nivel de dignidad que las regulariza en otros países. Gracias a los testimonios de muchas prostitutas, hemos podido constatar que es el estigma la causa de la mayoría de las enfermedades psíquicas y físicas que terminan afectando gravemente a las mujeres. Concha Solano Ramírez es uno de tantos ejemplos de víctima mortal en Barcelona. Según Genera¹, Àmbit Prevenció y otras entidades de atención a prostitutas, la imposibilidad de ejercer su trabajo en la ronda San Antoni tras la puesta en marcha de la Ordenanza del Civismo² que persigue la prostitución de calle en Barcelona, y la angustia que le provocaba no poder subsistir por sus

1 <http://www.genera.org.es/>

2 El 17 de agosto 2012 entró en vigor en Barcelona la llamada Ordenanza de mesures per fomentar i Garantir la Convivència en el espacio público, conocida más comúnmente como ordenanza cívica. Esta prohíbe y castiga con multas que pueden llegar hasta los tres mil euros la oferta y demanda de servicios sexuales retribuidos en las calles del barrio del Raval. El principal cambio respecto a la ordenanza anterior, que entró en vigor el 25 de enero del 2006, es la supresión del aviso previo de la Guardia Urbana y la posibilidad para las prostitutas de conmutar la multa si participan en un curso de inserción laboral.

propios medios, tuvieron mucho que ver con el deterioro gradual de su salud, con su tumor cerebral y al fin con su deceso.

El miedo a que los familiares sepan de la doble vida de muchas que se dedican a la prostitución, la preocupación por ser multadas por la policía y ofendidas por los vecinos, representan amenazas al estado de salud mental y física de personas que arriesgan su vida para vender momentos de placer, pasión y la gran mayoría de las veces, atención y cuidado. Sin o con muy pocas protecciones sanitarias e institucionales, los cuerpos de las trabajadoras sexuales son cuerpos expuestos a continuos riesgos. Las que realmente tendrían que incorporar miedo y desconfianza, siguen luchando para defender sus propios derechos y desarrollar su trabajo en condiciones dignas. Parece entonces paradójico que todavía hoy en día siga vivo un imaginario que dibuja como peligrosos los cuerpos de mujeres que día tras día sufren acoso policial, violaciones y estigmas. Nos gustaría cerrar esta charla dedicándola a la memoria de todas aquellas mujeres sin nombres que han sido víctimas mortales de desatención y violencia institucional. De esta manera, quizás las etnografías puedan servir también para restituir sus verdaderos imaginarios: los de madres, mujeres, esposas que fuera y dentro su profesión, no se cansan de cuidar, amar, sanar.

“-¿Qué te parece peor, pegar a otra persona o acariciarla?

- Pegarle

- Sin embargo, decir “boxeador” no es un insulto, y decir puta o prostituta sí que lo es”
(Juliano; Piérola, 2004: 25).

Bibliografía

Aristóteles (360 a.C./2004) *La Retórica*. Madrid: Alianza Editorial.

Armengol y Cornet, P. (1881) *¿Pobres mujeres? ¡Dichosas mujeres!*. En Revista Católica de Barcelona. Arxiu Històric de la Ciutat de Barcelona.

Douglas, M. (1966/2007) *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XX.

Douglas, M. (1970) “Los dos cuerpos”. En Douglas, M. *Simbolos naturales. Exploraciones en cosmología*. Barcelona: Alianza Editorial.

Douglas, M.; Wildavsky, A. (1982) *Risk and culture: an essay on the selection of technical and environmental dangers*. Chicago: University of California Press.

- Douglas, M. (1985) *La aceptabilidad del riesgo según las ciencias sociales*. Barcelona: Paidós.
- Douglas, M. (1986) *Cómo piensan las instituciones*. Madrid: Alianza.
- Douglas, M. (1992) *Risk and blame: essays in cultural theory*. London: Routledge.
- Foucault, M. (1975) *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Paidós: Barcelona.
- Foucault, M. (1976) *Historia de la sexualidad*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1980) *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1975) *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Paidós: Barcelona.
- Gramsci, A. (1975/1999) *Cuaderni del carcere*. Torino: Einaudi.
- Guereña, J.L. (2003) *La prostitución en la España contemporánea*. Madrid: Marcial Pons Historia.
- Juliano, D.; Piérola I. (2004) *Marita y las mujeres en la calle*. Barcelona: Bellaterra.
- Kleinman A. (1995) *Writing at the Margin. Discourse between Anthropology and Medicine*. Berkeley: University of California.
- Merleau-Ponty, M. (1945) *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península.
- Mirelles, R. (1982) *Guía de la prostitución femenina en Barcelona*. Editorial: Martínez Roca.
- Monlau, P. F. (1862) *Elementos de higiene pública o arte de conservar la salud de los pueblos*. Madrid: Tomo I.
- Robin, P. (1908) *La mujer pública*. En Biblioteca de «Salud y Fuerza». Arxiu Històric de la Ciutat de Barcelona
- Sáenz-Rico Urbina, A. (1973) *La Educación General en Cataluña durante el Trienio Constitucional (1820-1823)*. Barcelona: Universidad de Barcelona.

LAS RESPONSABILIDADES SOBRE LAS SUSTANCIAS QUÍMICAS Y LOS COMPUESTOS TÓXICOS PERSISTENTES (CTP): UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA SOBRE LOS RIESGOS

Araceli Muñoz (1)

aracelimunoz67@gmail.com

Cristina Larrea (1)

larrea@ub.edu

Eva Zafra (2)

eva.zafra@urv.cat

Arantza Begueria (1)

arantzazu.begueria@gmail.com

(1) Universitat de Barcelona

(2) Universitat Rovira i Virgili

1.Introducción

En este artículo se analizan las responsabilidades atribuidas a las instituciones públicas, a las industrias, a las instituciones científicas, al individuo y a la ciudadanía sobre los peligros y riesgos en relación a las sustancias y compuestos químicos presentes en el medio ambiente y en los alimentos. El análisis se enmarca en una investigación más amplia sobre las representaciones socioculturales de la experiencia corporal de la contaminación humana, y específicamente, la contaminación interna por Compuestos Tóxicos Persistentes (CTP), y en la que se analizan los discursos sociales, legos y científicos, sobre los peligros de la exposición a las sustancias químicas, y sobre las responsabilidades, consecuencias y posibles soluciones.¹

¹ Título del proyecto: “Cuerpos tóxicos: etnoepidemiología sociocultural de la contaminación interna por Compuestos Tóxicos Persistentes en España” (CSO 2010-18661).

A nivel científico se conoce que el aumento de los contaminantes químicos ambientales en el campo de la producción, manipulación y conservación alimentaria, así como en la composición de nuevos materiales industriales de envasado, cosmética y limpieza, pueden suponer un riesgo para la salud humana (Porta et al., 2009). La contaminación interna de cuerpos humanos por CTP y otros contaminantes químicos utilizados en la producción agrícola e industrial plantea nuevos tipos de toxicidad caracterizados por su acumulación en el cuerpo a pequeñas dosis y la invisibilidad a corto plazo de sus consecuencias en la salud de las personas (Grandjean & Landrigan 2006).

El concepto de riesgo ha sido señalado por diversos autores como una de las nociones que permea el pensamiento social de la modernidad tardía. Esta noción ha sido usada desde puntos de vista muy variados (Beck 1992; Giddens 1991; Luhmann, 1993; Kristeva 1982; Castel 1991; Wynne 1989) para analizar cómo los distintos actores sociales conceptualizan y afrontan la incertidumbre y el peligro.

Lupton (1999) destaca que la noción de riesgo se asocia a los conceptos de responsabilidad, elección y culpa, ya que se asume generalmente que ésta puede ser gestionada a través de la intervención de las personas. Siguiendo las ideas de Mary Douglas, señala cómo en esta relación se utilizan marcos culturales que son morales y políticos a la hora de identificar dicha responsabilidad. En la construcción social del riesgo en las sociedades occidentales contemporáneas, esta misma autora (Lupton 1993) diferencia dos tipos de discursos de la salud pública: el primero, el de los peligros medioambientales producidos por causas externas, donde el individuo tiene poco control; y el segundo, el de los peligros como consecuencia de los estilos de vida, en el que el énfasis se sitúa en el autocontrol y en la responsabilidad del individuo. En este estudio se ha observado que los riesgos de las sustancias químicas y los CTP articulan estas dos perspectivas.

La exposición y la contaminación humana por sustancias químicas y CTP generan discursos y prácticas que serán explorados en este artículo. En primer lugar, se analizará cómo las personas asignan las responsabilidades de cara a entender, por una parte, el origen o la atribución de la culpa(s) a esta toxicidad, y, por otra, saber quien(es) ha de solucionar, controlar, mitigar o eliminar los posibles efectos nocivos en la salud humana. En segundo lugar, se estudiará cómo se atribuyen las responsabilidades y se describen los compromisos, tareas, deberes u obligaciones que implican. Se apuntará cómo éstas forman parte de las relaciones que se establecen entre los

individuos, los colectivos y las instituciones, y se profundizará en cómo se negocian en los diferentes contextos sociales en que los individuos están situados.

Las narrativas sobre responsabilidades serán analizadas según los diferentes contextos y roles sociales que las personas desempeñan en relación a la proximidad que tienen sobre el producto, entendiendo por “proximidad” el mayor nivel de contacto, conocimiento, información, experiencia o control sobre la sustancia química o CTP.

También se estudiará si éstas narrativas varían dependiendo de la percepción sobre el riesgo que las sustancias químicas puedan representar para la salud humana -según si son productos naturales o transformados, de la visibilidad o invisibilidad de los tóxicos, de la concienciación e información sobre ellos, del control o falta de control existente o percibido- y en función de las diferentes vías de contaminación (alimentaria o ambiental) de la toxicidad.

2. Métodos

Los resultados de este estudio cualitativo están basados en 53 entrevistas individuales semi-estructuradas en Cataluña. El tipo de muestra fue no-probabilística y propositiva, según los parámetros específicos del estudio. La intención fue encontrar la máxima variación y la heterogeneidad de los diferentes sectores profesionales y obtener una muestra con una representación similar entre sexos, grupos de edad, nivel educativo y ámbito geográfico.

El estudio comprendía dos etapas: la primera, que consistió en entrevistas semi-estructuradas a 10 informadores (6 expertos y 4 pacientes) con experiencia en CTP, conducidas entre febrero y abril de 2011, y la segunda, que comprendieron entrevistas semi-estructuradas a 43 trabajadores con alguna conciencia sobre contaminantes y tóxicos -pero los cuales no habían sido diagnosticados de ninguna enfermedad relacionada con ellos-, llevadas a cabo entre junio y noviembre de 2011.

Durante la etapa inicial, se realizaron entrevistas con expertos y enfermos a fin de recoger sus discursos y experiencias alrededor de algunas temáticas vinculadas a nuestra investigación. Los expertos incluían médicos endocrinos, médicos de medicina alternativa, abogados ocupacionales, psicólogos sociales, arquitectos y periodistas, mientras que los 4 enfermos entrevistados estaban afectados de Sensibilidad Química Múltiple, lipoatrofia semicircular y fibromialgia. Aunque estas entrevistas fueron parte de la investigación para poder analizar la configuración del discurso de los expertos sobre CTP, este artículo se centra solamente en el análisis de entrevistas

realizadas en la segunda etapa a trabajadores con alguna conciencia sobre contaminantes y tóxicos.

El marco de la muestra de la segunda etapa de investigación comprendió a 43 informadores, personas con una conexión profesional (veterinarios, agricultores, bomberos, carniceros, personal de limpieza, etc.) o un sociopolítica (ecologistas, vegetarianos, consumidores de productos ecológicos, etc.) con el tema (ver *Tabla 1* y *2*).

Tabla 1. CARACTERÍSTICAS DE LAS PERSONAS ENTREVISTADAS. SEGUNDA FASE			
		N (43)	%
SEXO	Mujeres	20	46,5
	Hombres	23	53,5
NIVEL DE ESTUDIOS	Estudios primarios	10	23,3
	Estudios secundarios	15	34,9
	Estudios superiores	18	41,9
EDAD	30 -39	11	25,6
	40 - 49	13	30,2
	50 - 59	12	27,9
	60 o más	7	16,3
LUGAR DE PROCEDENCIA	Barcelona	16	37,2
	Lleida	15	34,9
	Tarragona	7	16,3
	Girona	2	4,7
	Otras provincias limítrofes	3	7,0

Tabla 2. PERFIL PROFESIONAL DE LOS INFORMANTES. Segunda Fase				
Code*	Ocupaciones*	Perfiles de los informantes	N (43)	%
1	Directores y gerentes	Empresarios metalúrgicos, de instalaciones eléctricas y de equipos y maquinarias de obras	3	7,0
2	Profesionales científicos e intelectuales	Técnicos en alimentación, ciencias ambientales, producción agrícola, agrónomos, ingenieros industriales (empresa alimentaria), veterinarios, enfermeros (oncología), trabajadores sociales y maestros de primaria y secundaria (química)	10	23,3
3	Técnicos y profesionales de nivel medio	Técnicos de control de calidad (termoplásticos), educadores sociales, grupos ecologistas	4	9,3
4	Personal de apoyo administrativo	Administrativos (petroquímica)	1	2,3
5	Trabajadores de los servicios y vendedores de comercios y mercados	Vendedores (alimentación, productos ecológicos, flores), cocineros, bomberos y policías	6	14,0
6	Agricultores y trabajadores calificados agropecuarios, forestales y pesqueros	Agricultores y productores agrícolas, productores de alimentos ecológicos, ganaderos, floricultores y jardineros	8	18,6
7	Oficiales, operarios y artesanos de artes mecánicas y de otros oficios	Electricistas de automóviles, operarios en fábrica de esmaltado, fontaneros y carniceros	4	9,3
8	Operadores de instalaciones y máquinas y ensambladores	Operarios en empresa de termoplásticos y operarios en servicio de mantenimiento y limpieza de la red de alcantarillado	2	4,7
9	Ocupaciones elementales	Operarios de limpieza pública y reciclaje, trabajadores de limpieza en edificios públicos y de servicios de limpieza a particulares	5	11,6

* CIUO-08. Clasificación Internacional Uniforme de Ocupaciones, Organización Internacional del Trabajo (OIT)

Los participantes fueron informados de los objetivos y métodos de la investigación, el consentimiento informado obtenido de cada informante antes de la entrevista y el anonimato garantizado en todo momento. Las entrevistas fueron focalizadas, a través de un guión, en los temas y dimensiones relacionados con los aspectos más importantes de la investigación. Primero, se les preguntaba sobre sustancias químicas y tóxicos en general y, al final de la entrevista, si no había sido mencionado con anterioridad, se les preguntaba por los CTP. En caso de no haber oído

hablar de ellos, se les leía a los entrevistados un pequeño texto con una definición para que la comentaran.

Las entrevistas fueron grabadas en audio y después se procedió a su transcripción y a su posterior análisis para poder identificar temas y patrones y crear códigos, categorías y familias siguiendo estrategias de la Teoría Fundamentada (Grounded Theory) (Glaser & Strauss 1967; Strauss & Corbin 1990) a través del programa informático ATLAS-TI (Muhr 1997). Los datos fueron estratificados por sexo, edad, nivel de estudios y lugar de procedencia y se construyeron diagramas y mapas conceptuales para representar gráficamente las relaciones existentes entre los diferentes códigos o categorías. A través de las redes semánticas de las narrativas (Good 1977, 1980, 1994) que surgieron del análisis de un conjunto de entrevistas, se examinaron los discursos sociales sobre la percepción del riesgo y la toxicidad y las experiencias relacionadas con la producción de significados sobre la contaminación interna y la corporalidad tóxica.

3. Responsabilidades

En el estudio de las narrativas se ha tratado de observar si el proceso de construcción de los significados sobre las responsabilidades de los productos químicos y compuestos tóxicos persistentes está vinculado a los diferentes contextos y roles sociales que se desempeñan en relación a la proximidad (nivel de contacto, conocimiento, información, experiencia o control sobre la sustancia química) que se tiene sobre el producto. Para ello, se han analizado las narrativas distinguiendo tres categorías.

Por una parte, los “productores y trabajadores en contacto con sustancias químicas”, que incluyen aquellas personas directamente relacionadas con la manipulación y control de sustancias químicas y CTP, como por ejemplo los agricultores, los técnicos de empresas químicas los trabajadores de limpieza, etc. Se presupone que tienen un grado de riesgo o exposición elevado, y/o conocimiento e información sobre el producto. Su experiencia está próxima a estos productos, pudiendo llegar a percibir algunos de los posibles problemas de salud que comporta este tipo de trabajo.

Por otra parte, los “técnicos, administradores y trabajadores con conocimiento sobre sustancias químicas”, que comprenden a aquellos que, por su práctica profesional, teórica y/o experiencial, tienen un alto grado de conocimiento técnico o información legal sobre estas sustancias químicas,

sin implicar necesariamente que manipulen o deleguen dicha manipulación del producto. Advierten, por ejemplo, de los riesgos que implican no usar adecuadamente estos productos en el proceso de producción, distribución y conservación de alimentos o de los problemas que se derivan de la contaminación ambiental en las industrias.

Finalmente, los “consumidores”, que posicionan sus discursos desde un punto de vista distante o próximo, según sea la experiencia, ideología, niveles de información y conocimiento que tengan sobre estas sustancias químicas y sobre los riesgos que pueden comportar para la salud de las personas.

Las diferentes narrativas de estas tres categorías se entremezclan entre sí, ya que las personas relacionadas con la manipulación y control o alto conocimiento sobre estas sustancias químicas pueden tener diversas percepciones sobre el riesgo y las responsabilidades según la construyan como productores técnicos o manipuladores y como consumidores.

3.1. Productores y trabajadores en contacto con sustancias químicas

En el ámbito de la producción se pueden distinguir dos tipos de discursos. Por un lado, los que tienen que ver con la salud laboral de los propios trabajadores y que hablan de cómo éstos se protegen ante el tóxico que manipulan cotidianamente. Por otra parte, los relacionados con la responsabilidad sobre los productos que se fabrican (productos farmacológicos, de limpieza, higiene y cuidado personal) o se cultivan (frutas, verduras, etc.), y, sobretodo, en aquellos productos que puedan contener sustancias tóxicas con efectos adversos para la salud humana.

Aquellas personas que trabajan directamente en contacto con productos potencialmente tóxicos, en su calidad de trabajadores, tienden a construir la responsabilidad en términos individuales. Se trata de personas tales como operarios de limpieza o agricultores, ambos en contacto directo con productos usados para desinfectar o fumigar. En este caso, la percepción de la peligrosidad de las sustancias químicas se encuentra en su manipulación y se relaciona con el uso de medidas de seguridad apropiadas. Estas sustancias no suponen un riesgo para la salud de los operarios que las manipulan ni para los consumidores del producto si se hace un uso correcto de las mismas y se toman los medios de seguridad adecuados.

Entre estos trabajadores, las instituciones públicas son consideradas las responsables últimas de los riesgos de estos productos, especialmente en lo que respecta a la supervisión y control de las

sustancias químicas utilizadas y a la información sobre las mismas. Se considera que estas instituciones cumplen su papel de forma estricta y, por tanto, la responsabilidad sobre el uso de los productos recae de forma individual sobre aquellos que los manipulan.

“Avui te fan fer cursos, perquè... aquesta persona que tinc, si hagués de tractar, li faria fer uns cursos de manipulador de... d'insecticides. D'aplicador, un curs d'aplicador... que el fan fer... I ja li explicarà tot lo que fa el cas, vale? Totes les mesures que s'han de prendre...tot. Però bueno, qui és el responsable? Home, nosaltres. Com a sabedors, evidentment...” (Agricultor).

En el caso de los agricultores, la mayoría hacen hincapié en que el papel ejercido por las instituciones públicas en los últimos años ha cambiado en gran medida sus formas de trabajar. Si bien en el pasado se usaban productos más tóxicos y había escasas medidas de seguridad, la creciente exigencia por parte de las instituciones ha hecho que los agricultores hayan alcanzado un grado elevado de formación e información sobre los productos que usan. Subrayan el conocimiento técnico que han adquirido en los últimos años respecto a la manipulación de estos productos gracias a la presencia de técnicos en sus granjas y a un etiquetado adecuado de los productos. Ante estos factores, apuntan a que la responsabilidad de una posible intoxicación recae en manos de los mismos trabajadores que manejan estas sustancias. Consideran que los productos alimentarios que se cultivan están exentos de peligro para la salud de los consumidores siempre y cuando los agricultores respeten las normas y plazos de seguridad y las instituciones públicas cumplan con los controles necesarios sobre los productos alimentarios que se elaboran para asegurar la calidad de los mismos.

“Jo crec que això hauria de ser una cosa... si dic obligatòria no... perquè no som crios tampoc... Penso que això és una cosa que ha de ser cadascú qui ha de saber valorar... A veure, això es igual que el no pots fumar..., a veure, hi ha qui fuma i no es donen compte de que... Vull dir, això és una cosa que no... A més això, cursos de riscs laborals, cursos de no sé que..., fitosanitaris, carnet d'aplicador... Que això ens ho han dit un munt de milions de vegades, però bueno...Sí, el primer dia sí, dius: “ostres! pues és veritat”, però llavors, ja et dic, la deixes penjada allí i no te'n recordes, però bueno... de moment no s'ha mort ningú” (Agricultor y ganadero).

En general, pese a este aumento de la formación e información sobre las normas y las medidas de prevención, la mayor parte de los trabajadores señalan que este conocimiento técnico no implica un uso adecuado y constante de los sistemas de protección necesarios. Muchas veces el riesgo se ignora cuando los productos se usan cotidianamente y, sobretudo, si no se tiene consciencia de sus efectos a largo plazo.

“Ehm... No lo cumple del todo, no. Yo creo que un 70%. Un 70%. Porque a veces es incómodo para el trabajo. Las faenas que tienes que desarrollar con estos materiales. Con este tipo de guantes, con este tipo de mascarillas, se te hace incómodo. Una jornada entera de trabajo: 8 horas, con una mascarilla puesta, unos guantes tocando aceite que... Pues al final te molesta, sudas, te la quitas y.... No creo que seamos muy conscientes. En el fondo no creo que seamos muy conscientes de lo que estamos tocando” (Operario de limpieza pública).

En relación a las industrias, algunos entrevistados indican que el Estado es el principal responsable del control de las sustancias químicas por ser el único que tiene capacidad de proteger y poner freno a los intereses económicos que dominan la lógica empresarial. Piensan, así, que para que exista un control eficaz de las sustancias tóxicas, las medidas deben regularse y venir impuestas desde las instituciones públicas. Se establece, además, una jerarquía entre todas estas instituciones que suele ir, de mayor a menor autoridad, y desde los organismos más globales a los más locales (organismos internacionales, organismos estatales, organismos de cada comunidad autónoma, diputaciones y ayuntamientos.)

“Ganaderia també té els seus veterinaris que controlen i fan revisions.... Tot... tothom ho sap... Jo penso que són aquestos els que han de controlar... Lo govern ha de controlar que funciona bé... El govern... que al fi i al cap és per a que cobren tots aquestos. Més amunt... ja han de ser altres persones que han controlar i sapiguer que se'n fa i quina manipulació se'n fa... Jo no sé que fan al matadero amb la meva casa” (Agricultor y ganadero).

Los agricultores consideran a las compañías químicas como responsables últimas de sus productos y, por tanto, de la posible toxicidad de los mismos, que deberían verificar mediante estudios propios. Aunque se sabe que existe legislación estatal y europea que controla la composición de los productos, algunos trabajadores opinan que los criterios para mantener un producto en el mercado dependen en gran medida de su rendimiento económico.

En caso de que los operarios trabajen por cuenta ajena, también surgen opiniones sobre la responsabilidad de las empresas en relación a los riesgos a los que exponen a sus trabajadores. En estas narrativas se aprecia que muchos trabajadores piensan que cuanto mayor es la empresa, mayores son las medidas de seguridad que se adoptan. También opinan que esto tiene más que ver con los controles externos a los que la empresa está sometida que con una concienciación real y responsable sobre el riesgo y la seguridad:

“Sí, porque como es una empresa grande que es F. Todo va súper estructurado. Supongo que hay un equipo que te manda. Pues: “- las botas, que son, por ejemplo, con puntera de hierro, con la marca ISO, que están todas reguladas y tal”. Pero aún así, sigue siendo más de cara a la vista que al trabajo en sí. (...) A la empresa supongo que le preocupa más una multa que pueda venir porque yo no lleve guantes, que el hecho de mi persona. Creo yo, eh? Por lo menos es la sensación que me da” (Operario de limpieza pública).

3.2. Técnicos, administradores y trabajadores con conocimiento sobre sustancias químicas

En las narrativas sobre responsabilidad de estos técnicos, administradores y trabajadores, aparecen principalmente dos tipos de discursos. Por una parte, y en relación al ámbito laboral, los discursos que hablan sobre la responsabilidad de los trabajadores y de las industrias sobre la manipulación de estas sustancias y las medidas de protección necesarias. Por otra, los discursos que apuntan a la responsabilidad de la ciudadanía y de las instituciones públicas y científicas en relación a los productos de consumo que pueden contener sustancias químicas posiblemente peligrosas para la salud humana.

Así, en el caso de la toxicidad en el ámbito laboral, y coincidiendo con lo señalado por los trabajadores en contacto con productos químicos, éstos sostienen que las industrias son responsables del cumplimiento de las normas sobre manipulación de tóxicos y del suministro al trabajador de los medios de seguridad y protección y de la información y formación laboral necesaria.

En algunas narrativas, donde el informante cuenta con una experiencia laboral de largos años y un alto grado de conocimiento adquirido sobre estos productos, se observa una línea divisoria temporal que separa una etapa anterior de mayor riesgo, por tener menos conocimiento sobre el control de los efectos de estos productos, de otra etapa más reciente, en la que el riesgo es menor porque los productos son mejores y la información está más disponible para el trabajador. Estos informantes indican que esta mejor calidad de los productos y de los controles de los mismos ha influido en los cambios que se han llevado a cabo en las industrias para minimizar el riesgo, aunque todavía persisten los intereses económicos que hacen que algunas empresas se salten estas recomendaciones y opten por reducir la seguridad. Sin embargo, la aplicación de las normativas permite señalar a los responsables cuando haya que subsanar algún problema derivado del producto o de su manipulación.

“Clar, l’obligació de registrar, es que ja esta passat tota una sèrie de... que se sap que estàs portant aquí, es controlat tot el que estàs portant... I llavors, bueno, és molt complexa perquè ja et dic realment en REACH has de ser un expert i després has d’agafar, has de regular aquest producte, has de fer tot un protocol de substàncies que portes al país. Clar, jo crec que amb això hem fet un avanç la indústria ha fet un avanç important de control de substàncies” (Técnica administrativa y en control de calidad).

Si las industrias cumplen con su obligación de proporcionar la información y los medios necesarios, la responsabilidad pasa entonces principalmente a manos de los trabajadores, ya que son estos los que finalmente deciden cómo utilizar la información sobre sustancias tóxicas y el material de seguridad y protección.

“... El primer que, teòricament, a no ser que estigui una mica..., vull dir, que no estigui en els seus cabals... El primer que ha d’estar interessat en la seva salut i en la seva integritat física és el propi treballador. Llavors si hi ha un treballador que no..., o hi ha una persona que no utilitza els mitjans necessaris per poder fer una activitat o per fer qualsevol altre cosa... En principi és perquè ell voluntàriament no els vol utilitzar” (Gerente empresa metalúrgica).

Por tanto, al igual que el caso de los trabajadores en contacto con sustancias químicas, el peligro no es visto en la misma sustancia sino en la manipulación incorrecta del producto (se tienen que seguir las normas y los controles como, por ejemplo, no mezclar productos, llevar guantes y mascarilla, respetar las cantidades, ventilar los espacios, etc.). Se asigna, también, la responsabilidad principalmente a los trabajadores que manipulan las sustancias tóxicas, destacando la importancia del grado de conciencia del riesgo que estos tienen de los productos que manipulan. En este aspecto, los administradores apuntan la necesidad de información, educación y formación de los trabajadores para aumentar esta conciencia, pero también señalan que no siempre que haya un conocimiento de los riesgos de un producto haya una utilización de los sistemas de protección.

“Normalment, los accidents, moltes vegades és, és... és bastant axacable a la... diguem-li desídia. O al comportament irresponsable del qui no fa servir les eines que té per poder-los evitar. D’això n’estic convençudíssim” (Empresario metalúrgico).

De la misma manera, el peligro se obvia muchas veces en la experiencia cotidiana. Sólo cuando al utilizar incorrectamente un producto tóxico se conocen los riesgos de intoxicación o accidente (quemaduras, heridas, ahogamiento,...) se hace un uso más estricto de los medios de protección.

Por eso, cuando el peligro es directo, evidente y con efectos a corto plazo, la gente utiliza más las medidas de protección y seguridad que cuando las consecuencias sólo son visibles a largo plazo. En relación con los productos que llegan al mercado para el uso o consumo, algunos de los técnicos y administrativos entrevistados atribuyen una alta responsabilidad a las instituciones públicas a la hora, por una parte, de poner freno a los intereses económicos de las industrias, y por otra, de regular la información pública existente. En relación a esta última cuestión, resaltan también el papel fundamental que han de tener las instituciones científicas y los medios de comunicación para procurar a la población una información adecuada, de calidad y no alarmista:

“...i jo, com he fet recerca durant molts de temps, també crec que ens hem de dirigir a la gent que fa ciència perquè treballin doncs en temes que realment preocupa a la societat i des d’aquest punt de vista, i que treballin per això... Més que res perquè també, normalment, els paguem entre tots, llavors hi ha un deute de tornar cap a la societat, jo crec que això és important tenir-ho en compte, que al final, jo crec que els que tenim el privilegi de treballar a alguns llocs tenim un deute que crec que no sempre es retorna. I des de moltes coses, des de el tipus de recerca que fas fins a molta gent que simplement li fa mandra comunicar els seus resultats científics d’una forma que la gent ho pugui entendre..., a aquesta gent qui li ha pagat?. I crec que seria una part molt important que fem aquest traspàs a nivell social” (Técnica agrícola).

Muchos de ellos apuntan, a su vez, la importancia de la concienciación de la población. Indican que se trata de un proceso largo, donde la propia ciudadanía tiene un papel fundamental, y destacan la existencia de un sector más activo dentro de las entidades que trabajan sobre la contaminación ambiental.

“A veure és que l’únic que tenim és conscienciar-se, és conscienciar a la població del risc reals que hi ha, de... de... de lo malament que... que... que estem fent, no? Llavors sobretot, lo que passa que la conscienciació és una feina a molt llarg temps, no? I costa de... de... de carril” (Educatrice social).

3.3. Consumidores

Las narrativas sobre las responsabilidades de los consumidores varían en función de las diferentes vías de contaminación de la toxicidad. Cuando se trata de tóxicos adquiridos a través de la alimentación, éstos son percibidos como más fácilmente controlables por los individuos y las narrativas sobre responsabilidades inciden más en la concienciación de la población. En el caso de la contaminación por vía respiratoria, los tóxicos son percibidos como más alejados del control de los individuos y las narrativas sobre responsabilidades apelan más al control y la

vigilancia de los tóxicos por parte de las instituciones y al cumplimiento de las normas por parte de las industrias.

“Tot i que encara s'utilitzen... I, clar, alguns són evitables, però d'altres són inevitables... Clar, la qualitat de l'aire? Pfff... Quan tens tot un complex químic a la ciutat és molt difícil de sapiguer, d'evitar. No pots deixar de respirar, no et pots tancar a casa. Pots... Probablement fabricant sistemes per purificar l'aire o per destruir part d'aquestes substàncies” (Veterinario).

En relación con la alimentación, los consumidores diferencian entre los peligros del propio producto (estado y calidad de los alimentos), el de los hábitos alimentarios y de consumo individuales. En el primer caso, serían las instituciones públicas las responsables de llevar los controles necesarios y de informar sobre los posibles riesgos y las industrias de cumplir las normativas y de dar información sobre las sustancias utilizadas. Respecto al segundo, las personas tendrían que ser responsables de llevar unos buenos hábitos de alimentación y de consumo. En este caso, se produce una aceptación de los discursos institucionales sobre la responsabilidad individual de los hábitos alimentarios y el consumo responsable.

“Comerse un Donuts no es perjudicial, comerse cada día una caja de seis es un problema. Pero también es un problema comerse cada día medio kilo de carne..., la carne, aunque sea carne bio... o lo que tú quieras. Los excesos, en cualquier tipo de alimento, pueden generar un problema de obesidad, pueden generar muchos problemas cardiovasculares, etcétera, etcétera... Entonces es un tema de control propio de las personas. Porque el hecho de que haya mucha industria alimentaria y que tengamos mucha disposición de producto al alcance también es un problema. Como todo en la vida, el exceso es tan perjudicial como un defecto” (Ingeniero industrial en empresa de alimentación).

Apuntan a que los individuos se han de responsabilizar de llevar un estilo de vida saludable, de sus hábitos de consumo, de los productos que compra (conocer el origen de los alimentos, tender a comer alimentos provenientes de agricultura ecológica...) y de hacer una correcta manipulación de los alimentos como consumidor (por ejemplo, hábitos de higiene como lavar bien o pelar frutas y verduras antes de consumirlas). Pero también insisten en la importancia de la información y la educación, y que es responsabilidad de las personas el no dejarse engañar por las industrias, ser más críticos con la información que reciben de ellas y educar a sus hijos en hábitos de una alimentación sana.

“ Vull dir, informar-nos molt més dels nostres hàbits de consum, i de feina i de tot, com afecten al medi ambient, no? O sigui, que perquè una cosa valgui la meitat no la consumim així perquè sí, sinó, què hi ha al darrere de tot això no? D'aquest model que ens volen vendre... Això també” (...) “Doncs a nivell menjar, no només dir que d'alimentació, sinó

des d'un producte químic que hi hagi una empresa que produeixi aquell producte, no? Doncs testar molt més què estan consumint, què t'estan posant al costat de casa teva... no diguéssim que "tot està bé, tot està bé". Doncs no, revisar una mica què estan fent els governs en el que seria matèria d'alimentació, de sanitat... Doncs això, això, una mica, ser més crítics a l'hora del nostre voltant (Comerciante de productos ecológicos).

Por otra parte, en las narrativas sobre posibles soluciones a los riesgos asociados a la toxicidad, se observa que las soluciones a nivel colectivo son percibidas muchas veces como más complejas que las individuales, debido a la dificultad de encontrar un consenso social. Así, en relación a los CTP en concreto, hay informantes que piensan que la solución colectiva al problema de estas sustancias es difícil a causa de los diferentes intereses económicos existentes.

“Supongo que sería un cultivo más ecológico, por ejemplo, en alimentación y todo esto. Pero como esto saldría realmente más caro, habría una gran parte de la población que tampoco le interesaría. Sería beneficioso para la población pero perjudicial para los que manejan el cotarro. Entonces, volvemos a lo mismo, como no salga rentable, no lo van a hacer. No veo expectativas de que esto vaya a cambiar mucho. La posibilidad de mejorar es evidente. Porque seguro que sí. Porque seguro que hay unos tipos de... de maneras de hacer la cosas que estén mejor hechas. Que contaminan menos, que los alimentos son menos perjudiciales, que todo esto...” (Operario de limpieza pública).

A pesar de ello, algunos de los entrevistados piensan que las asociaciones y colectivos pueden tener un papel importante y apuntan a que estos pueden actuar con mucha más fuerza y efectividad que las personas individualmente. En las narrativas aparecen numerosos discursos que hablan de la necesidad y la conveniencia de organizarse y movilizarse. En este sentido, y en relación a la alimentación, el tercer sector y las nuevas tecnologías aparecen como escenarios esperanzadores para poder defender los derechos de los consumidores, informar de los peligros que pueden representar el consumo de ciertos productos y de las posibles alternativas existentes.

“No, jo crec que també clar, els col·lectius tenen molta més força. Doncs a nivell d'associacions, de... des de l'associació que reivindica... persones que s'han trobat en el mateix cas, que s'associïn, que trobin la manera de judicialment demostrar-ho, perquè no hi hagin més casos... seria totes aquestes vies (...) I si no, que hi haguessin més associacions de consumidors o més vies que t'informessin més d'aquestes coses, des d'aquests perills a les alternatives que pots tenir diguéssim per canviar” (Comerciante de productos ecológicos).

En relación con la responsabilidad de las instituciones públicas, las narrativas de los consumidores muestran cómo la responsabilidad de éstas se orienta principalmente hacia dos aspectos: el primero, hacia la concienciación de los riesgos de las sustancias tóxicas -donde

también participarían los colectivos científicos-, y el segundo, hacia el control y la vigilancia de las mismas. En caso de que las instituciones cumplieran con estos dos aspectos, la responsabilidad sobre estas sustancias recaería también en manos de los individuos.

Respecto a la concienciación de los posibles riesgos de las sustancias químicas y CTP en la población, las instituciones públicas deben informar a las personas sobre qué sustancias están permitidas y cuáles están prohibidas, garantizando, al mismo tiempo, una educación y una información de calidad. En concreto sobre los CTP, algunos de los informantes apuntan a que hay que informar sobre estas sustancias para aumentar el nivel de sensibilización y concienciación de la población y así poder cambiar los hábitos de consumo de los individuos y fomentar hábitos de vida más saludables.

“Primer lo que hem de fer és conscienciar-nos la població, canviar els nostres hàbits de consum per a que canvií la demanda, és que és com tot: o sigui, hi ha oferta perquè hi ha demanda... Si no canviem primer això, si no canviem la nostra forma de pensar, per a que no hi hagi demanda i la indústria capti aquest nínxol de mercat, perquè això són nínxols... El canvi comença amb nosaltres. Perquè la demanda variï i la indústria ho trobi interessant aquest mercat... Perquè ja s’adaptarà en el moment que el mercat entri més dins d’una filosofia més... ja s’adaptarà al mercat...” (Técnica administrativa y en control de calidad).

Por otra parte, cuando se hace referencia al control y la vigilancia de los tóxicos por parte de las instituciones públicas, las narrativas de los consumidores señalan a que éstas han de cumplir el papel de legislar, regular y hacer cumplir las normativas. Apelan al control de los productos tóxicos que la administración debe realizar para asegurar que el producto se pueda consumir y en la prohibición de aquellas sustancias que puedan resultar perjudiciales para la salud. Los entrevistados hablan de controles sanitarios de los productos antes de que estos se pongan a la venta, y de revisar y vigilar tanto las materias primas como el proceso de producción en las industrias.

Algunos los consumidores apuntan a que las instituciones sólo pueden controlar aquellos productos que las autoridades científicas han señalado como peligrosos, pero no aquellos de los cuales todavía no se conocen sus efectos adversos en la salud humana. La legislación sobre las sustancias se retrasa hasta que estos efectos de los productos sean reconocidos por los estudios científicos.

“Que todo aquel compuesto..., además lo pone, que todos los compuestos que se van detectando que son de este tipo, son acumulativos, se regulan. Pero volvamos: solo puedes regular aquello que sabes que tienes un problema, lo que no sabes que es un problema no lo puedes regular. El problema suele estar en el momento en el que se detecta que un

problema... un producto puede ser acumulativo en este caso, y que tardemos demasiado en hacer la regulación por intereses. O porque el sistema burocrático es muy complejo y ponerlo en marcha cuesta mucho, o porque intereses de lobbies que fabriquen ese producto o lo que sea no les interesa que les pares el tema este, o por lo que sea... solemos ser muy lentos. Al final el Estado siempre reacciona, siempre... El problema está que, depende del grado de problemática social que genere, que entonces corre más o menos, porque, claro, los votos son votos, y también depende de la cantidad de dinero que haya por medio metido, también se mueve más rápido o más lento. Pero que al final se normaliza. El problema es cuantos han caído detrás. Pero es como todo” (Ingeniero industrial en empresa de alimentación).

De esta manera, parte de la responsabilidad se desplaza hacia la ciencia y los científicos, que tienen que proporcionar estudios científicos sólidos que confirmen o provean evidencia de la peligrosidad de una sustancia, y deben, a la vez, ayudar a concienciar e informar a la población de los riesgos de las sustancias tóxicas, sobretodo en el caso de los CTP, y de los efectos que éstas puedan tener sobre la salud humana.

“Si los ingenieros no lo solucionan ¿quién lo va a solucionar? Si los ingenieros mismos... les preguntas y te niegan que eso es perjudicial porque eso es un X tanto por ciento tal, tal, tal... y te dicen que no pasa nada... Pues no pasa nada. Pero no pasa nada ¿por qué? Porque yo no sé hasta dónde puedo llegar... El ingeniero sí que debe saber que ha estudiado... sabrá hasta donde se puede llegar. Pero si él te dice que esto va a llegar a un 20 %, pues tú dices: bueno, pues un 20%, pues para adelante...” (Servicio de mantenimiento y limpieza del alcantarillado).

Finalmente, las responsabilidades que los consumidores atribuyen a los productores y a las industrias, según las narrativas, son cumplir con la legislación y las normativas vigentes, controlar y testar los productos que se ponen en el mercado, no utilizar productos que las autoridades científicas marquen como perjudiciales para la salud y gestionar de los residuos que se generan en proceso de producción. Las industrias son, a la vez, responsables de informar correctamente de las sustancias que contiene cada producto y de la publicidad que se da de éste en los medios de comunicación.

“Penso que també es un altre de les coses que s’hauria de fer és regular-se el que seria el tema de la informació. Si el tema de la publicitat, Té molt d’impacte, perquè, clar, jo que sé, te’n vas a un supermercat i totes aquestes firmes que fan promocions pels nens: que si los cromos, que si compres un Bonny te regalo dos... A veure, els nens són molt manipulables, i tot això si no es regula és impossible” (Técnica administrativa y en control de calidad).

Los consumidores entrevistados señalan que hoy en día las industrias utilizan más productos

químicos y que éstos son cada vez más elaborados y menos naturales. Pero también apuntan, al igual que los agricultores y los trabajadores y gerentes de empresas, a que hay un mayor control ahora que hace unos años y que también han mejorado los sistemas de producción y la calidad de los alimentos.

4. A modo de conclusión

En el análisis de los discursos sobre las sustancias químicas y CTP se aprecia una articulación de los distintos roles sociales en los informantes, de manera que su percepción del riesgo y la responsabilidad varía a lo largo de su discurso en función de si se sitúa en la posición de consumidor o de trabajador.

La experiencia laboral, que supone un mayor contacto (manipulación y/o exposición) y/o conocimiento de las sustancias químicas, implica la reproducción de un discurso científico homogéneo basado en la formación técnica y administrativa sobre los riesgos de estos productos y, por lo tanto, una mayor responsabilización individual sobre su control. En este sentido, no se observan diferencias entre los discursos de los trabajadores en contacto con sustancias químicas y la de los técnicos, empresarios y administrativos entrevistados, donde en ambos casos el peligro no es visto en la misma sustancia sino en la manipulación incorrecta del producto.

El papel de consumidor permite elaborar narrativas más heterogéneas de la responsabilidad, pues está sumergido en un mundo cotidiano en el que convergen las informaciones científicas, los medios de comunicación hegemónicos y/o alternativos, los discursos sobre el progreso, las opciones ideológicas de consumo alimentario, etc. En ese sentido, se observa una diversidad de responsabilidades del riesgo de estos productos, que va desde las instituciones públicas, las industrias y las instituciones científicas, hasta los propios individuos y la ciudadanía en su papel de consumidores, donde cada uno de ellos ha de cumplir unas funciones, tareas, deberes, compromisos o obligaciones de cara a controlar, eliminar o solucionar los posibles efectos nocivos que estas sustancias puedan tener en la salud de las personas.

Así, las diferentes narrativas muestran cómo la responsabilidad de las instituciones públicas -y también la responsabilidad de las industrias- se orienta hacia dos aspectos principales: el primero, hacia la concienciación (información, formación y educación) de los riesgos de las sustancias tóxicas -donde también participarían los colectivos científicos-, y el segundo, hacia el control y la

vigilancia de los mismos. En caso de que las instituciones cumplieran con estos dos aspectos, la responsabilidad sobre estas sustancias recaería también en manos de los individuos. Dentro de estas narrativas, algunos de los informantes, por una parte, hacen más énfasis en el control de los productos tóxicos que en el hecho de hacerlos desaparecer, de manera que depositan la confianza en el control técnico de la administración para asegurar que el producto se pueda consumir. Por otra parte, en algunas de las narrativas se insiste en que las instituciones sólo pueden controlar aquellos productos que las autoridades científicas han marcado como peligrosos, pero no aquellos de los cuales todavía no se conocen sus efectos.

Aunque los desacuerdos existentes entre los científicos y expertos respecto a los posibles efectos de las sustancias químicas y los CTP generan incertidumbre y a veces críticas entre la población, no se cuestiona la autoridad de éstos por considerar que su labor es necesaria (Jensen & Blok 2008; O'Brien 2012). Jensen y Blok (2008) apuntan, de la misma forma que Beck (1992), a que el lugar que ocupa la ciencia y los científicos en los discursos sobre el riesgo en las sociedades modernas es fundamental. Según Beck, cuando tratamos con los peligros que representan las sustancias químicas nos enfrentamos a sus posibles efectos a largo plazo. Habla de la invisibilidad de los tóxicos para los sentidos primarios y de la inseguridad que causa a los individuos la expropiación de éstos, ya que pierden su autonomía y dependen del conocimiento experto de los científicos para saber si una sustancia es peligrosa. La ciencia adquiere, así, un papel muy importante en la concienciación sobre el riesgo, donde la medicalización de éste se mezcla con cierta desconfianza pública hacia los científicos, las críticas a la ciencia y la visión de las instituciones científicas como fuente no sólo de soluciones sino también de conflictos y problemas. Pero esta crítica y desconfianza hacia la ciencia no implica abandonar la adhesión al modelo científico sino que lleva a una confianza condicional hacia ésta, donde los científicos y expertos son vistos como irremplazables (Jensen & Blok 2008).

De esta manera, el estudio de las narrativas ha mostrado cómo los productores no cuestionan el método científico que permite mejorar el conocimiento sobre el riesgo de estos químicos, pues reconocen que la ciencia avanza y que lo que antes se utilizaba hoy en día no tiene validez. Pero, al mismo tiempo, saben que este avance científico es exponencial y, aunque asegure métodos de control más adecuados, está condicionado por los intereses económicos de las industrias. Por un lado, la presión industrial puede acelerar la publicación de resultados científicos no fiables para seguir aplicando productos químicos de riesgo o, por el otro, estimular nuevos avances para abrir

nuevas líneas de desarrollo de productos químicos que encarezcan los compuestos en la etapa de producción. Este interés especulativo encarece el producto final y estimula la importación de productos procedentes de otros países, donde el control de estos productos es más laxo. Los productores confían en la administración como principal responsable de controlar los intereses económicos de la industria y en la responsabilidad de los individuos a la hora de asegurar una manipulación adecuada del producto.

Los consumidores, por su parte, desconfían de los intereses económicos y, por eso, confían en un estado protector que vele por el cumplimiento de las leyes. Desconfían muchas veces de la administración y de los políticos actuales por la corrupción e intereses que ponen en riesgo la salud del consumidor y, por eso, optan por buscar nuevas alternativas que mitiguen los efectos de una economía desenfrenada. A pesar de que muchos de ellos tienen una visión pesimista del futuro, confían en el método científico y algunos de ellos apuntan a que la responsabilidad de los ciudadanos más activos y conscientes puede conducir al diseño de un nuevo orden social.

Las diferentes narrativas sobre las responsabilidades de los consumidores varían en función de las diferentes vías de contaminación de la toxicidad. Cuando se trata de sustancias tóxicas adquiridas a través de la alimentación, son percibidas como más fácilmente controlables por los individuos y, por lo tanto, las narrativas sobre responsabilidades inciden más sobre la concienciación de la población. En el caso de la contaminación por vía respiratoria, las sustancias son percibidas como más alejadas del control de los individuos y las narrativas apelan más al control y la vigilancia de los tóxicos por parte de las instituciones y al cumplimiento de las normas por parte de las industrias.

Muchos de los entrevistados proponen como solución a la posible contaminación de las personas por estas sustancias químicas y CTP, aumentar el nivel de concienciación de la población, señalando como herramientas claves en el proceso la información, la formación y la educación. Se observa, además, en las narrativas, la existencia de cierta relación entre el nivel de información, conocimiento, consciencia y responsabilidad. Aparece la idea de que cuanto más información haya sobre una sustancia tóxica, mayor conocimiento y consciencia existirá sobre el riesgo que ésta puede suponer para la salud.

En el caso de los CTP, los discursos sobre la responsabilidad presentes en las narrativas sobre estos compuestos muestran muchas similitudes con los del resto de sustancias tóxicas de origen químico. Aunque la mayoría de informantes que participaron en la investigación no habían oído

hablar de los CTP antes de la entrevista, cuando se les leía un pequeño texto con una definición, muchos de ellos afirmaban que conocían algunos de estos compuestos (nombraban incluso ejemplos) y los peligros que podían representar para la salud, pero que ignoraban que éstos, en su conjunto, recibieran el nombre de compuestos tóxicos persistentes. Debido a que se trata de sustancias químicas que se incrustan en el interior del cuerpo principalmente a través del consumo de alimentos y de la contaminación ambiental (Porta et al., 2009; Grandjean & Landrigan 2006), las personas entrevistadas tienden a asociarlas más al ámbito de la alimentación que al laboral, y las referencias sobre estas sustancias se encuentran más presentes en las narrativas de los consumidores.

En las narrativas, y en relación con la alimentación, los entrevistados diferencian los peligros existentes en el propio producto -donde las instituciones públicas serían las responsables de llevar los controles necesarios y las industrias de cumplir las normativas- y los riesgos de los hábitos alimentarios y de consumo que tienen las personas, donde se observa una aceptación de los discursos institucionales sobre la responsabilidad individual. Como Lupton (1999) apunta, el riesgo es un discurso de las estrategias de normalización, donde se requiere del consejo del experto, la vigilancia de las instituciones y la auto-regulación de los individuos. Así, la auto-responsabilización también se puede explicar en términos históricos y en la manera en cómo ciertas políticas han influido sobre las formas de pensar los derechos y obligaciones en torno a la salud de los ciudadanos.

5. Bibliografía

- Beck, U. (1992 [1986]) *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.
- Beck, U. (1998) *Políticas ecológicas en la edad del riesgo. Antídotos. La irresponsabilidad organizada*. Barcelona: El Roure Editorial.
- Castel, R. (1991) From dangerousness to risk. En Burchell, G.; Gordon, C. & Miller, P. (eds.) *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. London: Harvester/Wheatsheaf, pp. 281-98.
- Douglas, M. & Wildavsky, A. (1982) *Risk and culture: an essay on the selection of technical and environmental dangers*. Berkeley: University of California Press.
- Douglas M. (1992) *Risk and blame: Essays in cultural theory*. London; New York: Routledge.
- Giddens, A. (1991) *Modernity and Self-Identity*. Cambridge: Polity Press.

- Glaser, BG. & Strauss, AL. (1967) *The discovery of grounded theory; strategies for qualitative research*. Chicago: Aldine Publishing Company.
- Good, B. (1977) The heart of what's the matter. The semantics of illness in Iran Culture. *Medicine and Psychiatry*, 1 (1): 25-58.
- Good, B. & Good, MJ. (1980) The meaning of symptoms: A cultural hermeneutic model for clinical practice. En Eisenberg, L. & Kleinman, A. (eds.) *The Relevance of Social Science for Medicine*. Dordrecht: D. Reidel Publishing: 165-196.
- Good, B. (1994) *Medicine, rationality and experience. An anthropological perspective*. New York, Cambridge Univ. Press.
- Grandjean, P. & Landrigan, PJ. (2006) Developmental neurotoxicity of industrial chemicals. *The Lancet*. 368: 2167-2178
- Jensen, M. & Blok, A. (2008) Pesticides in the Risk Society: The View from Everyday Life. *Current Sociology*, 56: 757-778.
- Kirsteva, J. (1982) *Powers of horror: an essay on abjection*. New York: Columbia University Press.
- Luhmann, N. (1993) *Risk: a sociological theory*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Lupton, D. (1999) *Risk*. London: Routledge.
- Lupton, D. (1993) Risk as moral danger: the social and political functions of risk discourse in public health. *International Journal of Health Services*, 23(3): 425-435.
- O'Brien, TL. (2012) Scientific authority in policy contexts: Public attitudes about environmental scientists, medical researchers, and economists. *Public Understanding of Science*, 22(7): 799-816.
- Porta, M.; Puigdomènech, E. & Ballester, F. (eds.) (2009) *Nuestra contaminación interna. Concentraciones de compuestos tóxicos persistentes en la población española*. Madrid: Los libros de la Catarata.
- Strauss, AL. & Corbin, J. (1990) *Basics of Qualitative Research: Grounded Theory Procedures and Techniques*. Newbury Park Calif. etc.: Sage.
- Wynne, B. (1989) Frameworks of rationality in risk management: towards the testing of naive sociology. En Brown, J. (ed.) *Environmental Threats: Perception, Analysis and Management*, London: Belhaven Press, pp. 33-47.

CUERPOS PARA EL TRABAJO. UNA MIRADA SOBRE LAS FORMAS DE ATENCIÓN DE LOS PADECIMIENTOS DE LAS TRABAJADORAS DOMÉSTICAS MIGRANTES¹

María Offenhenden

mariaoffenhenden@yahoo.com.ar

Universitat Rovira i Virgili

1. Introducción

En las últimas décadas del siglo pasado, la creciente visibilización de los flujos migratorios femeninos permitió cuestionar la tradicional imagen que representaba a las mujeres como sujetos pasivos que migraban dentro de un proyecto familiar en calidad de acompañantes de los trabajadores migrantes, ya sea como esposas, madres o hijas. Fruto de la incorporación de la perspectiva de género en los estudios migratorios en concomitancia con el desarrollo de la perspectiva transnacional, las mujeres emergieron como trabajadoras que lideran el establecimiento de redes y cadenas migratorias, con patrones diferenciados a los de sus homólogos masculinos debido a su asimétrica posición en las esferas productivas y reproductivas, tanto en la sociedad de origen como de destino de los flujos migratorios² (Parella 2002).

A nivel mundial, se ha relevado que las actuales migraciones internacionales femeninas frecuentemente obedecen a una estrategia transnacional de reproducción social del grupo doméstico. Muchas mujeres-madres migran para emplearse en el trabajo doméstico en la sociedad de destino a la vez que practican la maternidad transnacionalmente por medio de las llamadas cadenas mundiales de cuidado y afecto; cadenas que se definen como una "(...) serie

¹ En este escrito nos referiremos al trabajo doméstico y a las trabajadoras domésticas en el sentido amplio del término. Siguiendo a Parreñas (2001), por trabajadoras domésticas entendemos las empleadas pagadas por individuos o familias para realizar tareas de cuidados de ancianos, niños y/o realizar tareas de limpieza en el ámbito privado del hogar.

² El rol complementario y subordinado que tradicionalmente se le ha asignado a las mujeres migrantes pareciera tener raíces más ideológicas que empíricas. Lejos de reflejar la real participación que las mujeres han tenido en los flujos migratorios da cuenta de la marginalidad a la que han estado sujetas en este campo de estudios (y en las ciencias sociales en general), en línea con las representaciones sociales vigentes en relación a los roles femeninos y masculinos. Para una revisión de estas cuestiones, se remite al trabajo de Parella (2002).

de vínculos personales entre gente de todo el mundo, basadas en una labor remunerada o no remunerada de asistencia” (Hochschild 2001:188) y que generalmente están conformadas por mujeres que se relacionan entre sí a través de tareas de asistencia y cuidado de los hijos y/o adultos dependientes de la mujer que está ausente del hogar por motivos laborales.

Asistimos pues, a una progresiva internacionalización y mercantilización del trabajo reproductivo en el seno de lo que Colen (1995) identifica como un proceso de reproducción estratificada. En la sociedad global actual, las fuerzas económicas, políticas y sociales estructuran la reproducción física y social, determinando que la misma se realice diferencialmente en función de desigualdades basadas en jerarquías de clase, raza, etnicidad y género. El trabajo reproductivo es entonces experimentado, valorado y realizado diferencialmente en función de las desigualdades en el acceso a los recursos materiales y sociales en contextos históricos y culturales específicos.

Con la migración, a menudo las mujeres pueden mejorar las condiciones de existencia material para ellas y sus familias e inclusive logran renegociar los roles de género. Pero a la vez, esto puede implicar para muchas de ellas integrarse en nichos laborales precarios sin posibilidades de cambio de estatus social (Pedone 2007), en un contexto en el que no es raro que se vulneren sus derechos. Por ello, consideramos que resulta pertinente ponderar los beneficios que produce la estrategia migratoria femenina junto a la reflexión en torno al bienestar de las mujeres a lo largo de su proceso migratorio, aspecto que no siempre ha sido tenido en cuenta (Orozco 2007) y del aquí que intentaremos ocuparnos.

2. La salud de las trabajadoras domésticas migrantes: una dimensión olvidada

En términos generales, cuando se estudia la salud de las migrantes tiende a prevalecer el interés por su salud sexual y reproductiva, cuestión que no sorprende si se tiene en cuenta que esta dimensión ha sido uno de los aspectos paradigmáticos en el abordaje de la salud de las mujeres (Esteban 2006)³. Pero aunque no sorprenda, resulta al menos paradójico en la medida que se continúa subestimando el rol productivo de muchas migrantes (Tognetti Bordogna, 2009), que es justamente aquel que en buena medida justifica y legitima su presencia en nuestra sociedad. De hecho, para las mujeres extranjeras no comunitarias, el trabajo

³ La otra dimensión, de acuerdo con Mari Luz Esteban, es la salud mental .

doméstico ha sido prácticamente la única opción que han tenido para entrar legalmente o regularizar su residencia en España⁴ (Comas d'Argemir 2009).

La poca atención que se ha prestado al estudio de la salud las trabajadoras domésticas migrantes también podría estar ligada al escaso reconocimiento social del que goza esta actividad laboral. Si bien es una ocupación que reviste especial importancia para la reproducción social, debe enfrentarse a la consideración ampliamente generalizada de no-trabajo: naturalizado en nuestra sociedad como una actividad femenina, se supone que las mujeres por el simple hecho de pertenecer al sexo femenino están capacitadas para llevar adelante las tareas del hogar. A esto, se suma que es una actividad que se realiza en el ámbito privado del hogar, en contraposición al espacio público, que es la esfera en la que en nuestra sociedad se define al trabajo como tal, lo que contribuye ulteriormente a su invisibilización (Comas d'Argemir 1995).

Pero más allá de que se trate de una actividad laboral invisibilizada, la misma no deja de entrañar riesgos específicos para la salud de quien la realiza. Ahonen et. al (2010), a partir de la investigación realizada con 46 trabajadoras domésticas migrantes residentes en España, señalan que esta actividad supone riesgos de tipo ambiental, ergonómicos y psicosociales con sus consecuentes efectos en la salud de las trabajadoras⁵. Los primeros, fundamentalmente debido al uso de productos químicos de limpieza que generan problemas dermatológicos y respiratorios; los segundos, producen dolores musculares debido a jornadas de trabajo extenuantes, la repetición de movimientos, el estatismo postural y los sobreesfuerzos; los últimos, que son los que con mayor riqueza aparecen en las narraciones de las trabajadoras entrevistadas, se relacionan con la alta exigencia emocional del trabajo, la escasa percepción de apoyo, la inseguridad y la monotonía, entre otras cosas, provocando estrés, ansiedad, cansancio y tristeza.

Otros trabajos, resaltan cómo las precarias condiciones de inserción en la sociedad de destino - la falta de acceso a un trabajo normalizado, la irregularidad jurídico-administrativa, las deficitarias condiciones habitacionales, la soledad y el aislamiento- inciden negativamente en la salud física y mental de las migrantes (Bermúdez 2004; Bover 2006; Jiménez y Redondo 2007; Gentil 2009).

⁴ La otra opción de ingreso legal ha sido la reagrupación familiar pero la condición de reagrupado/a no siempre previó la concesión de una tarjeta de residencia independiente ni el permiso de trabajo. Para las mujeres reagrupadas esto ha implicado la dependencia legal de sus esposos y la imposibilidad de trabajar con un contrato de trabajo, estimulando de esta manera la inactividad del colectivo o su empleo en la economía sumergida. Esta última limitación se superó con la entrada en vigor del RD 557/2011, de 20 de abril, que estableció la concesión automática de la autorización de trabajo a los familiares reagrupados.

⁵ Los riesgos y sus efectos en la salud aparecen diferencialmente según las trabajadoras se ocupen principalmente en tareas de limpieza ó cuidado.

Las citadas investigaciones dan cuenta de los riesgos para la salud que suponen las condiciones de vida y trabajo de muchas migrantes que residen en nuestra sociedad. Pero ¿cómo son vividos estos padecimientos en el contexto migratorio? ¿qué riesgos entrañan los padecimientos vividos para los proyectos migratorios de estas trabajadoras? Estas son las cuestiones sobre las que nos proponemos reflexionar. Para ello, presentamos los resultados preliminares de la investigación doctoral en curso centrada en el caso particular de las trabajadoras domésticas de origen latinoamericano, colectivo que en España y Cataluña presenta altas tasas de feminización y una importante participación en el sector de los servicios, muy especialmente en el trabajo doméstico.

Nuestra intención consiste en articular el análisis de las formas de atención de los padecimientos (Menéndez 2003) con las condiciones específicas en las que se realiza la migración de las mujeres que participaron en la fase exploratoria de nuestra investigación. Revisaremos entonces los proyectos que motivan y orientan su migración así como sus condiciones de inserción/exclusión en las sociedades de origen y destino; dentro de este contexto general enmarcaremos el análisis de las formas de atención de los padecimientos y las repercusiones que los padecimientos vividos pueden tener en sus proyectos migratorios. Por último, incluiremos algunas reflexiones finales.

3. Breve nota metodológica

Se trata de una investigación de corte cualitativo desde la perspectiva antropológica. Aquí presentamos los resultados del trabajo de campo de tipo exploratorio realizado entre 2011 y 2012. La principal estrategia consistió en trabajar con los relatos de vida de siete mujeres latinoamericanas empleadas en el servicio doméstico residentes en las provincias de Barcelona y Tarragona. En las entrevistas se reconstruyeron sus trayectorias vitales y migratorias, prestando especial atención a la experiencia de padecimiento y las formas de atención de la misma durante la migración.

La muestra no pretendió ser representativa de un grupo mayor pero para evitar sesgos de selección se entrevistaron mujeres que pertenecieran a diferentes redes migratorias. El siguiente cuadro ofrece un resumen sus principales características:

Tab.1: Mujeres entrevistadas

Nombre ⁶	País de origen	Edad	Nivel Instrucción	Año Migración	Principales padecimientos identificados ⁷
Mirella	Colombia	61	Secundario	2001	Tiroides; úlcera; anemia; dolores cervicales; artrosis; depresión.
Susana	Paraguay	40	Secundario	2003	Intervención quirúrgica vesícula y quiste ovario; tendinitis; artrosis lumbar.
Marlene	Ecuador	50	Grado univ.	2001	Depresión, estrés.
Roxana	Perú	42	Secundario	1996	Insuficiencia renal.
Carmen	Colombia	47	Secundario	2000	Secuelas accidente laboral: dolores cervicales, migrañas; anemia; depresión.
Rosa	Brasil	36	Primaria incompleta	2004	Accidente laboral: corte en la mano.
Mónica	Bolivia	33	Grado univ.	2005	Depresión; anemia.

Con respecto a sus grupos domésticos transnacionales, es importante señalar que varían enormemente en su composición y lugar de residencia a lo largo de los años de migración. Por cuestiones de espacio resulta imposible detenernos en este aspecto. Basta señalar que al momento de realizar las entrevistas todas tenían cargas familiares ya sea en origen y/o en España (ascendientes, hijos e inclusive nietos), siendo la mayoría de ellas (5 de 7) las principales responsables de la manutención de sus hogares. Por otro lado, de las siete mujeres, solo dos convivían con sus parejas. En los dos casos, la pareja se había constituido luego de la migración y ellos no eran los padres de sus hijos.

4. Proyecto migratorio y condiciones de inserción/exclusión en las sociedades de origen y destino.

A continuación presentamos algunas de las características salientes relevadas en el trabajo de campo en relación a los proyectos migratorios de las mujeres entrevistadas y sus condiciones de vida en el país de origen y de destino.

En relación a la sociedad de origen, todas provienen de entornos fuertemente empobrecidos producto, sobre todo, de la aplicación en la región latinoamericana de políticas de corte neoliberal en las últimas décadas del siglo pasado. La inestabilidad económica, política y, en algunos contextos nacionales como el colombiano, la generalización de conflictos violentos

⁶ Los nombres de las mujeres han sido cambiados para preservar su anonimato.

⁷ Aquí nos basamos exclusivamente en los padecimientos que las mujeres individuaron en sus narraciones

armados son todos factores que motivaron la migración de las mujeres. A estos se suman otras motivaciones personales y/o familiares, en línea con lo que la bibliografía especializada señala. El anhelo de mejorar la propia situación económica y la de sus familias se entrelaza, según los casos, con exigencias médicas a la que no se encuentra una respuesta en la sociedad de origen, la voluntad de alejarse de situaciones conyugales y/o sociales poco satisfactorias (en algunos casos inclusive marcadas por la violencia) (Guarnizo y Sørensen 2007), el deseo de cambio o la formación de una nueva pareja en la sociedad de destino (Bodoque y Soronellas 2010).

Con respecto a cómo los proyectos migratorios se imbrican con su vida familiar, sobresalen en los relatos de las mujeres algunas similitudes con respecto a la (no) participación de sus (ex) parejas en la vida doméstica. En la mayoría de los casos, ellos no atendían a los compromisos económicos derivados de la paternidad biológica siendo las mujeres-madres las principales responsables del trabajo productivo y reproductivo de sus hogares; tampoco se constituyeron como cuidadores de sus hijos una vez emprendida la migración de la mujer, tarea que generalmente recayó en la parentela femenina de la migrante; finalmente, en los casos en los que el proyecto migratorio incluía la reagrupación de la pareja en un segundo momento, la misma nunca se materializó y el vínculo conyugal se rompió.

Lo anterior determina proyectos migratorios fuertemente orientados a la manutención de los hijos y de la parentela que queda a cargo de los mismos en la sociedad de origen. Cabe aclarar que para ello, desde el inicio las mujeres formularon sus proyectos en torno a la incorporación en el trabajo doméstico en España⁸. Inclusive, el proyecto migratorio puede adquirir formas más complejas, definiéndose dentro de una estrategia familiar más amplia que supone la migración de buena parte la familia originaria (especialmente madre y/o hermanas).

Pasando a revisar sus condiciones de vida en Cataluña, en primer lugar, aparece como denominador común de todas las historias analizadas un largo período de irregularidad jurídica. Si bien al momento de realizar las entrevistas todas residían regularmente y eran titulares de sus respectivas autorizaciones para trabajar (dos inclusive se habían nacionalizado españolas), al inicio de su estancia en España estuvieron por lo menos tres años “sin papeles”. Es más, la irregularidad en algunos casos aparece como una estrategia dentro de un proyecto migratorio que al principio se formula como provisorio. Con el aplazo del retorno, la

⁸ Solo la trayectoria de Mónica, la única sin hijos, se distancia del patrón que venimos comentando. Inicialmente su migración la motivó el proyecto de construir una nueva pareja en destino. Este proyecto fracasó poco después de su llegada a Barcelona. Sin embargo, esto no implicó el fin del proceso migratorio; el mismo se redefinió sobre la base del plano laboral y se reorientó hacia la familia en la sociedad de origen en función de necesidades económicas que allí emergieron.

regularización de la residencia cobra importancia, especialmente cuando la redefinición del proyecto migratorio prevé la reagrupación de los hijos.

También son comunes las dificultades para conseguir una vivienda digna y estable. Todas las mujeres reportaron vivir en condiciones de hacinamiento en viviendas en pésimo estado de conservación en sus primeros años de migración. Con el tiempo, algunas lograron mejorar esta situación a través del alquiler de una vivienda, especialmente si realizaron la reagrupación familiar. Otras, en cambio, aún no habían conseguido resolver establemente este aspecto si bien llevaban muchos años en Cataluña. Además, en contra tendencia a lo que comúnmente la bibliografía especializada señala, el empleo como interna en el servicio doméstico no siempre resuelve por entero el problema de alojamiento de la migrante. Las trabajadoras igualmente necesitan un lugar para pasar sus días de descanso y esta exigencia la resuelven alquilando una cama, y en el mejor de los casos, una habitación adonde poder ir en sus días libres. Es verdad que con esta modalidad de empleo logran una mayor capacidad de ahorro pero de todas maneras deben dedicar una parte de sus ingresos al pago de su alojamiento, por precario y económico que éste sea.

Por otro lado, las que realizaron la reagrupación familiar de sus hijos, tienen grandes dificultades para conciliar la vida laboral y familiar. Deben afrontar “la doble carga de trabajo” sin la red de parentela femenina con la que contaban en la sociedad de origen y sin los recursos económicos para poder comprar en el mercado los servicios en los que ellas mismas se emplean. A esto, se suman las dificultades relacionales con sus hijos con quienes vuelven a convivir tras muchos años de separación. Problemáticas que, en algunos casos, pueden determinar el fracaso de la reagrupación con el regreso de sus hijos – o parte de ellos- al país de origen.

Por último, en relación a sus condiciones laborales, pasamos a revisarlas con mayor detenimiento vista la importancia que tienen en nuestro caso de estudio.

4.1. Condiciones laborales de las trabajadoras domésticas.

Tal como hemos comentado, el trabajo doméstico debe enfrentarse a la consideración ampliamente generalizada de no-trabajo. Serán entonces “las dificultades, preexistentes a la inmigración, para el reconocimiento del servicio doméstico como actividad laboral (las que) van a determinar los problemas específicos que tienen las trabajadoras domésticas inmigrantes en este sector” (Martín 2006: 67).

En los relatos de las mujeres emergen durísimas condiciones de trabajo. En este sentido podemos señalar la alta incidencia de irregularidad en la contratación, aún cuando las mujeres ya son titulares de sus respectivas autorizaciones de trabajo. Son comunes largas jornadas laborales en las que a menudo no se respetan ni las horas de descanso ni el horario de salida pactado. También es frecuente el pluriempleo, con el efecto de eliminar los días de descanso pero que contrarresta los bajos salarios percibidos. Por otro lado, el análisis de sus trayectorias laborales evidencia una escasísima movilidad laboral.

Muchas trabajadoras se pagan a sí mismas la Seguridad Social (o sus empleadores la descuentan de sus salarios, lo que en la práctica es lo mismo) para regularizar su residencia en España y/o mantenerla en el tiempo; pero dado que el trabajo doméstico es una actividad regulada por una ley claramente discriminatoria en comparación con otros sectores de actividad económica, son menores los beneficios que las trabajadoras reciben a cambio. No gozan del subsidio de desocupación y, hasta la reciente modificación legal⁹, las bajas por enfermedad recién se hacían vigentes el vigésimo noveno día y no estaba reconocida la categoría de enfermedad profesional. Esto implicaba, aun en el caso de las empleadas regularmente contratadas, que los días no trabajados eran días no cobrados. Además, la alta incidencia de la economía sumergida en el servicio doméstico en conjunción con los pocos años de trabajo en España debido a la migración, dificulta alcanzar el período de cotización exigido para acceder a determinadas prestaciones de la Seguridad Social.

Finalmente, los datos recogidos a lo largo de la investigación indican, que existe un gran desconocimiento por parte de las trabajadoras de los derechos laborales de los que gozan, por mínimos que éstos sean¹⁰.

Entendemos, entonces, que no sólo se trata de que estas trabajadoras tengan derechos laborales básicos sino que también existan medios para que puedan ejercitarlos (Anderson, 2004); pero la perversa vinculación que la Ley de Extranjería establece entre la posibilidad de residir y trabajar legalmente y la presentación de un contrato laboral actúa claramente en contra de este propósito. Difícilmente una empleada del hogar “sin papeles” denunciará condiciones laborales abusivas. Lo mismo podemos decir de las empleadas domésticas regulares, que para renovar sus permisos dependen de la voluntad de sus empleadores de formalizar la relación laboral, poniendo en evidencia la precariedad y temporalidad de los derechos así adquiridos.

⁹ RD 1620/2011, de 14 de noviembre, que derogó al RD 1424/1985, de 1 de agosto.

¹⁰ El trabajo de campo se realizó en contemporáneo al período de transición de la modificación legal antes señalada. Esto ha permitido conocer de primera mano cómo interpretaron los cambios legislativos las trabajadoras y evaluar la aplicación de la reforma en los primeros meses de entrada vigor, el 1º de enero 2012.

Con lo anterior, nuestra intención no es presentar una visión victimizada de la trabajadoras domésticas migrantes sino resaltar cómo el solapamiento de la legislación laboral y de extranjería las penaliza doblemente por ser trabajadoras domésticas y extranjeras, ubicándolas en los últimos peldaños de la escala social.

Llegados a este punto, teniendo en cuenta que el trabajo es la relación social que legitima el proceso migratorio a los ojos de las mujeres y de su entorno, pero que el mismo se realiza en condiciones de gran desprotección para la trabajadora, pasamos a revisar las estrategias que las mujeres despliegan para atender sus padecimientos en el contexto migratorio, los recursos de los que disponen para ello y cómo los padecimientos vividos pueden condicionar sus proyectos migratorios.

5. Formas de atención de los padecimientos: estrategias, recursos e incidencia en el proceso migratorio.

En el desarrollo de este apartado, recuperamos la propuesta de Menéndez (2003) de entender la autoatención como un proceso estructural de la sociedad, constante pero en continua modificación, que remite al nivel microgrupal, especialmente al de los grupos domésticos. Tal como señala el autor, “la autoatención casi siempre es la primera actividad que el microgrupo realiza respecto a los padeceres detectados, y esta actividad no incluye inicialmente ningún curador” (Menéndez 2003: 201). La decisión de consultar o no a un curador profesional (reconocido y aceptado) dependerá entonces de lo que suceda en la autoatención, de la evolución del padecimiento, de los recursos materiales y simbólicos del grupo y de la infraestructura de servicios existentes. La autoatención, por lo tanto no es un acto aislado, sino que debe entenderse como el proceso que articula las distintas formas de atención existentes en función de los saberes y experiencias que los sujetos y grupos manejan.

5.1. Estrategias

De acuerdo con la información recogida en las entrevistas, frente a los padecimientos la estrategia más habitual que ponen en práctica las mujeres es intentar no dejar de trabajar. Todas las mujeres señalan que han ido y/o van a trabajar sintiéndose enfermas. Pueden, por ejemplo, no hacer nada:

Ignorar lo que sentía, ignorar lo que pasaba, yo... seguir trabajando. (Mónica)

También es común el recurso a la automedicación:

Y en mucho tiempo, mucho tiempo, he ido constipada, he ido... me he tomado analgésicos que son lo único que puedes pedir en la farmacia y ya está. (Marlene)

Claro, y es horrible (el dolor de cervicales), es como... me coge aquí como (se toca la nuca como si se la sujetase con un broche)... como que me duele aquí, me duele acá... horrible. Esta semana estuve... tomándome paracetamol, tomándome esas pastillas... para calmar. Pero no fui ni a pedir receta, no me fui ni al médico... (Carmen)

Pero no siempre es posible atender a sus padecimientos de esta manera. Cuando a su juicio el acceso al servicio sanitario resulta impostergable, ya sea por la gravedad del padecimiento o por que el mismo se prolonga en el tiempo, otras son las estrategias que se despliegan para poder seguir trabajando frente a las indicaciones recibidas de los profesionales médicos.

Por ejemplo, es común intentar negociar la baja laboral, generalmente con escasos resultados:

Y de tanto, de mal que me puse que me fui al médico y el médico me dio una incapacidad; entonces luego fui para que me..., pues, como si ya estuviera bien porque yo le dije: ‘Yo no me puedo quedar sin trabajo’. Me dijo: ‘No puedes trabajar así. Si estás..., en esta situación no puedes trabajar’. (Mirella)

Yo ya estaba inclusive para ir al médico y pedirle mi alta porque tenía miedo que me despidan (...) voy al médico a pedirle el alta, el médico me dice “no, no te puedo dar el alta Roxana, tú no puedes volver a trabajar ahora”. Porque llevaba un catéter aquí (en el cuello), llevaba una vía artificial aquí ¿no? para la diálisis porque esto me había ido mal (la diálisis por el brazo) (...) así quería ir yo a trabajar (se ríe) porque tenía miedo que me despidan.” (Roxana)

Y si no, se intenta evitar la baja o acortarla en el tiempo ocultando el malestar:

Sí, tuve 15 días [de baja]..., y de ahí yo fui y me dijo: “Mira, ¿ya estás bien?”, y yo: “Sí, ya estoy bien”, porque yo digo, a ver, lo que tú piensas es que te vas a quedar sin trabajo... ¿sabes? Así, entonces (aunque) te sientas mal... (Carmen)

Un día me cayó una madera, se ve que yo hice con la escoba así para limpiar (imita un movimiento en el aire con la escoba) y me cayó una madera y justo en la mano. Y así, en un momento se me puso así (muy hinchada) (...) y el mismo médico me decía “¿Quieres que te de la baja por un día, dos días? Algo que tú te creas porque esto está muy inflamado”. Yo “no”, le digo “porque esto mañana ya estará otra vez bajo” decía yo. Sí. Y así volvía a trabajar.” (Roxana)

Lo mismo ocurre con respecto a la adherencia a los tratamientos indicados:

(...) porque me quiere mandar a rehabilitación, y que si esto y que si aquello, entonces yo prefiero no ir, para que no me diga... (ríe) entonces, yo les pedí que, a la última traumatóloga le dije, por favor digo, déjame con la medicina (ríe), yo lo único que te pido es que me dejes con una medicina, con un antiinflamatorio, yo sé que es malo tomarlo a diario pero si eso me va ayudando, digo, para seguir trabajando, mientras pueda, déjamelos (ríe)” (Susana)

También, el tiempo de reposo decretado por los médicos suele ser desafiado por las mujeres. Este es, por ejemplo, Rosa con un profundo corte en la palma de la mano fruto de un accidente laboral:

Unos dos meses más o menos porque tardó mucho en curar mi mano..., claro, aquí tardó un montón porque no dejé de trabajar (...), curaba por fuera, curaba por fuera pero por dentro no curaba porque era muy profunda la..., el corte, era muy profundo. Pero, bueno, duró dos meses más o menos..., pero, claro, hasta hoy siento un poco de molestia (...)

Tampoco Susana respetó el período de reposo postoperatorio tras dos intervenciones quirúrgicas:

La primera fue corta porque fue..., la vesícula tardé un par de semanas en salir a trabajar porque salí a trabajar con faja con la herida puesta (ríe) (...), tenía que hacer un mes o inclusive más porque había tenido una herida bastante profunda en esta zona (estómago), y bueno tenía que estar cuidándome bastante, de no hacer esfuerzo. Al principio iba muy enfajada que no se sienta el esfuerzo en la zona y..., no fue mal, eh (risas) (...). Y lo del quiste fue..., más o menos era el mismo tiempo de baja (...). Pero bien que lo llevé bien también. Conforme pude me fajé bien y ¡de nuevo a trabajar! (risas).

Ni Roxana, en lista de espera para un trasplante de riñón:

Me puse a trabajar (lo dice muy bajo) unas horas de limpieza, es como estoy saliendo (económicamente) (...), en las mañanas voy a limpiar dos horas, tres horas, en una casa, en otra casa, y ahora sí lo tengo más estable, en la tarde pues ya voy a la diálisis (...), ellos (los médicos) no saben que yo estoy trabajando. Así estoy dos horas, una hora, ellos no saben.

Además, es interesante notar la estrategia que surge del relato de dos empleadas domésticas por horas, que para hacer frente a sus padecimientos sin dejar de trabajar subcontratan a otra persona para que las ayude a llevar adelante los trabajos más pesados que ellas no pueden realizar. Así lo explica una de ellas:

(...) porque hay muchas cosas que ya no puedo hacer, ya tiene que hacerlas alguien. Ya llevo alguien para hacerlas por mí. Persianas, cosas así..., no las puedo hacer por el brazo, por la tendinitis (...); si hago un sobreesfuerzo un día, pues al siguiente no puedo trabajar porque no puedo, no me responde (el brazo)... (Susana)

Pero a pesar de las estrategias implementadas, a veces es imposible no faltar al trabajo. Ante esto, distintas son las “soluciones” para conservar el empleo, y dependen en buena medida de la voluntad de el/la empleador/a. Por un lado, a menudo son las mismas trabajadoras las que se preocupan por buscar una sustituta. O puede suceder que el/la empleador/a espere a que la trabajadora se reponga. Pero también, que la trabajadora pierda su empleo. Este es el caso de Mirella, que se encontraba regularmente empleada como interna en casa de una señora anciana cuando un fuerte estado depresivo le impidió seguir trabajando. Fruto de esta situación perdió contemporáneamente el trabajo y la vivienda. En ese momento de altísima vulnerabilidad, sin una red familiar o social en Barcelona, vivió durante un período en la calle.

Pero aunque no se llegue a esta instancia tan drástica, faltar un día al trabajo puede alterar seriamente la relación con la empleadora y llevar a la trabajadora al límite de la renuncia:

Un día me echa en cara (la empleadora) “Ay, tú estás aquí como una reina, no haces nada, solamente somos dos personas, estás ahí, no haces nada, estás tranquila y además tu sueldo lo recibes limpio, no tienes que pagar impuestos, mandas el dinero todo tal cual a tu país, no pagas ningún tipo de impuestos”. Me había puesto enferma y me mandó a mi casa... tenía gripe, o sea, un resfriado muy fuerte, me encontraba mal (...) y a la otra semana me empieza a reclamar, “como tú has faltado un día, si tú faltas un día en una empresa te descuentan.” Lo dijo, o sea, ella me echó en cara que yo había faltado un día (...) Y luego empezó eso con el dinero (...) empezó a decir tonterías. Me dijo todo. Yo, me callé totalmente, (...) y lo único que le dije, “lo único que no quiero es deberle nada”. Porque ella quería que ese día que no pude venir que le pague con otro día. Eso es lo que quería ella (...) ¡Somos personas! Que venga alguien y que te venga a decir esto, somos personas y a mí me afectó. Yo ya me estaba pensando de dejarlo. Porque yo soy así. No puedo... ahora, yo soy persona, yo necesito un trabajo para vivir, yo no puedo soportar que me humillen, no puedo soportar. Y entonces, hablé con mis amigas y me dijeron “Mónica es un buen trabajo, no hay trabajo, estamos mal, tú espérate, déjalo, no hagas caso, deja que pase eso” (...) He estado tres, cuatro días con esto (dándole vueltas) ¿sabes? tres, cuatro días. Bueno, el lunes empecé normal... voy a dejar pasar, me da igual, no pasa nada (...)” (Mónica)

5.2. Recursos para la atención de la salud en el contexto migratorio

Al preguntarles quién cuida de ellas cuando enferman, la respuesta, sobre todo cuando no hay una red familiar en la sociedad de destino, es nadie, que ellas cuidan de sí mismas.

(...) yo, cuando me pongo malita, yo no tengo quien cuide de mí, no. Si como, bueno, y, si no, también. (Mirella)

Yo ya estaba ahí preocupada, estaba asustada porque si voy al hospital, no voy a poder trabajar, no tengo a nadie. ¡Dios mío! ¡Qué va ser de mí! ¡Qué-va-a- ser-de- mí! (Mónica)

No obstante, creemos que esta respuesta merece ser matizada. El sistema de salud público, las organizaciones del tercer sector, el servicio socioasistencial, los empleadores, los amigos y la familia son todos actores que se constituyen como cuidadores, cada uno con sus especificidades y en función de cada caso particular.

En primer lugar, para todas, el servicio sanitario público es un recurso fundamental a la hora de atender sus problemas de salud y, en términos generales, coinciden en valorarlo positivamente¹¹. Solo en un caso hemos registrado una apreciación negativa. Se trata de Marlene, quien a su juicio nunca ha encontrado una respuesta satisfactoria para sobrellevar el estado depresivo y la sensación de estrés que la aquejan, a pesar de haber acudido a numerosas consultas por estas cuestiones.

Por otro lado, emerge la importancia que reviste el trabajo en red del servicio sanitario con otras instituciones, sobre todo en los primeros años de estancia en España, para poder atender problemas no vinculados estrictamente a la salud:

Luego logré hacer los papeles, pues (...) yo ya empecé a enfermar, ya estaba mala, fui al médico (...) estaba ilegal aún, estaba solamente con un visado que ya se me había vencido y todo, entonces, cuando fui al médico me aconsejaron, me dijeron, “mira, tienes que ir a un sitio donde ayudan a hacer los papeles a los inmigrantes para que estés legal, tú estás enferma y necesitarás siempre”. Entonces me fui a unos abogados que había de estos, que ponen para los inmigrantes... (Roxana)

Y a la inversa, también se puede acceder al servicio sanitario a partir del contacto con otras instituciones:

Me empezaron a dar unas picadas al lado izquierdo (del pecho) y yo fui al médico (...), había ido al CITE¹² me dijeron que fuera al puesto de salud..., donde te ayudan a hacer los papeles y todo..., es una cooperación contigo, te orientan si vas a reagrupar. Sí, en el CITE te orientan, hay Cruz Roja, si no tienes dónde empadronarte te ayudan a empadronarte. Y yo no estaba empadronada en ninguna parte, pero entonces me dijeron que yo como ser humano tenía derecho a que se me atendiera. (Mirella)

Las distintas organizaciones del tercer sector (religiosas y laicas) resultan un importante punto de apoyo. Proveen asesoramiento jurídico, orientación para el uso y acceso a distintos servicios asistenciales e inclusive les proporcionan bienes de primera necesidad tales como alimentos, ropa y utensilios domésticos. Los servicios socio-asistenciales públicos, en cambio, no aparecen como un recurso siempre disponible. Solo en el relato de una mujer (ya

¹¹ El trabajo de campo se desarrolló en el marco de una legislación de extranjería que garantizaba a todos los extranjeros empadronados el derecho a la asistencia sanitaria en las mismas condiciones que los españoles.

¹² Red CITE, Centros de Información a Trabajadores Extranjeros (CC. OO.).

nacionalizada española) aparecen como un recurso estable al cual acudir en caso de necesidad.

El/la empleador/a, en casos puntuales, puede ser una fuente de cuidado, proveyendo medios materiales y/o afectos, pero en el seno de relaciones fuertemente asimétricas que generan gran dependencia e inclusive, a veces, rayan la explotación.

Los amigos también se pueden constituir como cuidadores, aunque a menudo son también migrantes y, por ello, son escasos los recursos que pueden proporcionar:

Ahora ya es mi prioridad comer bien, estar bien porque es que no tengo a nadie, como no tengo a nadie, ¿quién va a velar por mí? Yo sé que tengo amigos que me quieren, pero no es igual, no es igual. No puede ser igual porque ellos tienen su vida. Si estuviera mi hermana, sí, si estuviera mi papá, sí [...], pero una amiga, igualmente están mis amigas en la misma situación que yo, ¿qué pueden hacer por mí? (Mónica)

Por último, aquellas que tienen aquí con una red familiar cuentan con su apoyo, sobre todo, como es fácil imaginar, por parte de las mujeres de la familia:

Yo si estoy ingresada y eso, ellos se dedican a mi hijo, mi hermana, mi madre, le dejan la comida, le ayudan un poco y esto..., es una tranquilidad (...), yo siempre estoy apoyada por ellos (...), siempre están pendientes de todo (Roxana)

Pero tal como sucede con los amigos, a menudo son escasos los recursos que pueden brindarles, especialmente los de tipo económico. Por otro lado, es interesante notar que, aunque la familia se encuentre en la sociedad de origen, igualmente puede ser una fuente de cuidado a distancia:

Y así he ido, un poco con dolores de cabeza, dolores de cabeza y el médico: “No, que eso es normal”. Y no me recetaban jamás nada, y yo, bueno. Y claro, yo llamaba a mi madre (...) (Marlene)

5.3. Incidencia en el proyecto migratorio

Algunas investigaciones han mostrado que los inmigrantes priorizan la obtención de dinero sobre la consideración del cuidado de su salud (Bermúdez, 2004; García et al., 2009). La puesta en marcha de las estrategias examinadas al inicio de este apartado pareciera a primera vista confirmar esta afirmación; sin embargo, creemos que su interpretación no puede separarse de la triple condición de mujeres, trabajadoras y migrantes, que actúa de manera entrelazada en su vida cotidiana y que determina su precaria inserción en nuestra sociedad (Parella 2002). Faltar al trabajo significa perder la ganancia de los días no trabajados e inclusive puede llegar a significar la pérdida del empleo, lo cual hace peligrar la propia

manutención y la de la unidad doméstica, ya sea que se encuentre en la sociedad de destino y/o en la de origen.

Además, si los padecimientos han sido graves y prolongados, las trayectorias laborales de las mujeres resultan muy discontinuas, lo que determina una gran inestabilidad económica que repercute negativamente en las condiciones habitacionales:

Yo ahora pago mi habitación y no consiento que nadie se me pase a la habitación..., y a cada uno, a su sitio (...), hacía muchos años que no me sentía bien. Siempre..., no he durado ni 15 días en las casas y andaba con todo en un trastero, pagaba 80 euros de trastero para yo poder sobrevivir en los sitios donde iba (...) en cambio, allí no, allí (...) nadie me molesta, hasta aquí, ya llevo 4 meses y no me molesta nadie. Que lucho por conseguir esos 250 mensuales pero estoy bien. (Mirella)

Ninguna mujer era propietaria de su vivienda en Cataluña (dos lo eran en la sociedad de origen). No creemos que sea correcto relacionar el régimen de tenencia de la propiedad con su situación de salud, pero seguramente este factor puede actuar en contra. De hecho, el pago del alquiler es una de las mayores preocupaciones cuando los problemas de salud imposibilitan trabajar.

El trabajo, además, siempre que se realice en condiciones regulares, es la condición sine qua non para que ellas y sus familias residan legalmente en España. Por eso, en el contexto de una legislación de extranjería de carácter marcadamente laboral, los padecimientos vividos inciden negativamente en su ya precaria situación jurídico-administrativa. Algunas mujeres han tenido serias dificultades para renovar las tarjetas de residencia y trabajo, realizar la reagrupación familiar y/o nacionalizarse españolas. Los siguientes testimonios son elocuentes al respecto:

Me estuve a punto de perder los papeles, pero como he estado en lo del itinerario de búsqueda de empleo, esa justificación me ha servido y el asistir a talleres, que he asistido a talleres y los trabajos [...], estuve haciendo acogidas, estuve yo también en otros sitios recibiendo acogidas. Y entonces me han dado un certificado como que yo estaba llevando un itinerario de búsqueda de empleo y por favor que..., que yo era una persona que tenía integración con la sociedad y todo eso, me han dado un dossier para que lo presentara en el Gobierno Civil. Se exigía al Gobierno que me aceptara y con eso se me renovaron los papeles. ¡Gracias a Dios! (Mirella)

Pero su solicitud de nacionalización fue denegada por no poder demostrar poseer medios de vida suficientes, una consecuencia de su precariedad laboral fruto de su frágil condición de salud.

En el caso de Roxana:

(...) yo de cara cuando sabía que tengo que renovar y eso yo me espabilaba en buscarme un trabajo, sabes, en donde me hagan contrato y me sirva para ir renovando. Eso sí, nunca me he descuidado. Yo ya me lo iba montando todo porque yo sabía que era un requisito, que era importante eso, estar trabajando y tener un contrato, entonces yo intentaba por todos los medios, aunque esté enferma, aunque esté como sea, de ponerme a trabajar y tener un contrato para presentar (...)

Sin embargo, lo anterior no fue suficiente a efectos de la reagrupación familiar de su hijo, quien finalmente entró en España con un visado de turismo.

Otro ejemplo, resulta paradigmático en relación con la concatenación de dificultades jurídico-administrativas que supone no poder trabajar. La operación a vesícula a la que se sometió Susana coincidió con el período de solicitud de reagrupación de sus hijos. No respetó el reposo postoperatorio porque:

(...) no podía no cobrar y yo necesitaba trabajo, necesitaba el dinero (...), tenía el piso alquilado yo. Estaba en el período de solicitud de reagrupación, estaba en ese período, todo, y eso me vino así una cosa muy repentina, así que fue todo en ese lapso de la solicitud de papeles de mis hijos, y todo eso.

Además, para poder afrontar el gasto de la reagrupación familiar —alquiler del piso, billetes de avión, trámites administrativos—, dejó de pagar la cotización a la Seguridad Social, lo que le ocasionó problemas cuando tuvo que renovar su tarjeta de residencia y la de sus hijos ya reagrupados. La deuda con la Seguridad Social (1.600 euros) la saldó pidiendo un préstamo a uno de sus empleadores y así pudo renovar los permisos.

Queda claro que el trabajo constituye el eje vertebrador de la experiencia migratoria de estas mujeres. Good señala, para el caso de las personas afectadas de enfermedad crónica, que el intento de llevar una vida profesional a pesar de la enfermedad puede ser entendido “como un esfuerzo para contrarrestar la destrucción del mundo vital” (2003: 236). Los testimonios revisados nos inducen a pensar que algo similar sucede en el contexto migratorio. En los discursos de las mujeres emerge con fuerza su identidad de trabajadoras. Y no son simplemente trabajadoras, son además “responsables” y “cumplidoras”:

(...) a mí no me gusta dejar mi trabajo. Mira, si tengo que limpiar una casa hoy (y no puedo ir), me sabe malísimo porque no me gusta quedar mal con la gente (...), a mí me gusta cumplir (Rosa).

Y yo pienso que la responsabilidad hay que tenerla siempre, si eres responsable de un trabajo no puedes decir “oye, mañana no voy” (...), tiene que ser porque no has podido en realidad, entonces yo digo “pues no puedo”. Pero que yo me pueda levantar de la cama, ¡olvídese! Que yo..., que yo cojo el camino... (Carmen).

En el marco de proyectos migratorios, que tal como hemos visto, no son nunca definitivos y continuamente se van redefiniendo, los padecimientos vividos, cuando interfieren con su capacidad de trabajo, pueden llevarlas a barajar la posibilidad de poner fin al proceso migratorio. El retorno, muy presente al inicio de la trayectoria migratoria, pierde vigor con el paso de los años para volver a aparecer con los problemas de salud.

En el caso de Susana, aunque su condición de salud no la inhabilita para seguir trabajando, sí le impide cumplir largas jornadas laborales en el servicio doméstico por horas y mantener el mismo nivel de ingresos. Además, la escasa movilidad laboral de esta actividad dificulta encontrar otra ocupación menos demandante físicamente. El retorno, entonces, emerge como una posible solución:

(...) porque he sido muy bruta (...) y nunca me he mirado en ese aspecto, yo siempre he mirado en cuanto al trabajo y no me he mirado mucho. Si hay que hacer se hace, si hay que esforzarse se esfuerza. Si hay que romperse, uno se rompe. Pero que no me he estado mirando yo por mí, entonces claro, estoy ya (...), ahora ya no hago tantas horas como antes, ya no puedo (...), voy (a trabajar) con faja, voy medicada ya y todo eso, entonces ya no puedo trabajar tanto como antes (...), si yo no puedo ganar lo que ganaba antes, tampoco voy a llevar la calidad de vida que llevaba ni tampoco voy a poder darle calidad de vida a mi hija.

En este relato, junto al trabajo, las motivaciones familiares —sobre todo el fracaso de la reagrupación del hijo mayor— son relevantes para justificar la vuelta:

Yo al final, en cuanto pueda, yo me regreso a mi país con mi hija porque al irse mi hijo es también como un desprendimiento..., porque la idea es que estuviesen los dos juntos (...), mi idea nunca fue realmente volver a Paraguay porque por eso yo he hecho las documentaciones legales para traer a mis hijos. ¡Me esperé cinco años para traerlos! Y... ¡Me costó mucho traerlos! Pero al irse mi hijo también fue un, como te expliqué antes, un desprendimiento muy grande para mí, porque yo los quería a los dos juntos y no puede ser, o sea, que no podemos estar uno en una punta y otro en el otro.

También Rosa, frente al fracaso de la reagrupación de sus tres hijos y habiendo realizado los objetivos económicos que motivaron su migración se plantea el retorno. Pero además, es consciente que no podría mantener por muchos años más su actual ritmo de trabajo:

Igual, con 36 años no mucho pero aguantaría, yo que sé, podría aguantar un poco (...) Es que es difícil también, depende cómo va la salud ¿entiendes? el ánimo, la salud y todo eso (...) 5 añitos más podría (...) Es que llega un momento que todo harta de esta vida ¿entiendes? de tanto trabajo y trabajo.

Mirella, también fantaseaba con el retorno. Su estado de salud le ha impedido forjarse una estabilidad económica y actualmente, en conjunción con su edad, este factor limita su posibilidad de emplearse en el servicio doméstico, sin otras alternativas de trabajo formal a la

vista; pero no logra con ver con claridad su futuro, ni en España ni en Colombia, justamente porque no cuenta con una red familiar en ninguna de las dos sociedades:

- “M: ¿Qué esperanzas tengo yo en Colombia? (...).
- ¿Pero tendría un apoyo familiar en Colombia, quizá? ¿Con sus nietos, la familia de sus nietos?
- M: ¡Si soy yo el apoyo para mis nietos! ¡No son ellos el apoyo para mí! Soy yo quien le ha de ayudarles.
- Entonces, su vejez en Colombia no la ve posible.
- M: No, no, no, no creo. En los brazos de quién voy a morir, no lo sé.
- ¿Y aquí cómo la ve?
- M: Tampoco, lo veo muy duro, mi vejez la veo muy dura. En ningún sitio (...) es incierta.”

En cambio, cuando en la sociedad de destino se cuenta con una extensa red familiar, la idea del retorno pareciera desvanecerse:

(...) ahora con la crisis hay mucha gente, familiares que tengo yo, de muchos años que se están volviendo a Perú, pero eso a mí no se me cruza por la cabeza por mi enfermedad. Igual, si yo estaría sana, igual sí, podría pensármelo un poco, oye, mira, yo creo que allí, no sé, me compraría mi casa, me iría mejor allí y ya, mira, también me iría un tiempo porque yo tengo la nacionalidad y si no me va bien, pues vuelvo, no sé qué, pero no, no se me cruza eso ¿Por qué? Porque ya mi hijo también ya, un chaval que ya se ha criado aquí, estudia aquí, ya tiene..., y también mi familia está haciendo la vida aquí. (Roxana)

En síntesis, vemos que la experiencia de padecimiento es vivida en un contexto de fuerte exclusión social, y en algunos casos, acompañada de la falta de vínculos familiares y sociales fuertes en la sociedad de destino. Por ello, si las condiciones de salud dificultan seguir trabajando, el retorno se dibuja como una de las posibles soluciones. Pero esta decisión aparece íntimamente relacionada con motivaciones familiares, tal como las mismas se erigen centrales a la hora de emprender la empresa migratoria.

6. Reflexiones finales

Son tradicionalmente las mujeres, en su rol de esposas/madres, las que dentro del grupo familiar se ocupan de las tareas de reproductivas. Esto implica, entre otras cosas, ocuparse del cuidado de la salud de los componentes de la unidad doméstica, diagnosticando sus padecimientos, implementando los primeros tratamientos y decidiendo la demanda de atención, que puede incluir consultar con otras personas del entorno social inmediato y/o recurrir a curadores (Menéndez 2003). Aquí hemos intentado analizar estas cuestiones situando a las mujeres al centro de los cuidados y considerando los recursos de los que disponen para

la atención de sus padecimientos en su condición de trabajadoras migrantes; sin por ello desconocer su trabajo como cuidadoras en el seno de relaciones remuneradas y no remuneradas que se configuran en el marco de una progresiva internacionalización y mercantilización de las tareas reproductivas.

Una mirada atenta a las relaciones dentro de las cuales se materializa su proceso migratorio permite entrever cómo el mismo se configura en términos de las desigualdades existentes en la sociedad global actual, que no sólo son de clase sino que también son de género y etnia; desigualdades, que además, no sólo se estructuran entre el centro y la periferia del mundo sino que también dentro de los estados centrales.

Entendemos que las prácticas que las mujeres despliegan para atender sus problemas de salud en el contexto migratorio aparecen, más que como una solución, como una expresión de la criticidad de sus condiciones de vida y trabajo. Constituyen un intento para contener los riesgos que los padecimientos vividos suponen para el frágil equilibrio construido por las migrantes. A esto se suma que la atención de sus padecimientos se desarrolla en un contexto en el que las redes familiares y sociales pueden ser débiles y en el que las respuestas desde las instituciones públicas resultan claramente insuficientes.

La imposibilidad de trabajar, en primer lugar, pone en peligro la propia manutención y la de sus unidades domésticas, ya sea que éstas últimas se encuentren en la sociedad de destino o en la de origen. Además, si los padecimientos se prolongan en el tiempo, las trayectorias laborales son muy inestables, lo que generan una gran inseguridad económica y consecuentemente, también de tipo habitacional.

Por otro lado, cuando no es posible trabajar, pueden tener dificultades a la hora de renovar sus tarjetas de residencia y las de sus familias, realizar la reagrupación familiar y/u obtener la nacionalidad española.

Pero no se trata sólo de cuestiones económicas y jurídicas. Creemos que las prácticas desplegadas por las mujeres también se relacionan con el peso que reviste su identidad de trabajadoras. Con los padecimientos vividos, el trabajo, eje vertebrador de su proceso migratorio, corre el peligro de desaparecer. Si sus condiciones de salud les impiden continuar trabajando en el servicio doméstico, ante la sensación de no poder realizar otro tipo de actividad en este contexto, la idea del retorno vuelve a reaparecer con fuerza. Pero es interesante notar que la decisión del retorno aparece íntimamente relacionada a motivaciones familiares, tal y como éstas son centrales a la hora de emprender la empresa migratoria. Dependerá entonces de cómo sus grupos domésticos se hayan modificado en su estructura,

forma y funciones a lo largo de los años, que se delinee o no el retorno a la sociedad de origen como una opción posible.

7. Bibliografía

Ahonene, et al (2010) “Invisible work, unseen hazards: the health of immigrant household service in Spain”. *Am J Ind Med*, 53(4), p. 405-16.

Anderson, B (2004) “Just another job? The commodification of domestic labour. En: Ehrenrich B. y Hochschild, A. (eds.) *Global woman. Nannies, maids, and sex workers in the new economy*. New York, First Holt Paperbacks Editions, pp. 104-114.

Bermúdez, E.M. (2004) “Imágenes de la salud y enfermedad de las mujeres colombianas inmigrantes en España”. *Gerencia y Políticas de Salud*, Pontificia Universidad Javeriana, Vol. 3, Núm. 7, pp. 78-100.

Bodoque, Y. y Soronellas, M. (2010) “Parejas en el espacio transnacional. Los proyectos de mujeres que emigran por motivos conyugales”. *Migraciones Internacionales*, Vol. 5, Núm. 3, pp. 143-174.

Bover, A. (2006) “Trabajadoras latinoamericanas inmigrantes como cuidadoras: globalización, promoción y acceso a la salud”. *Nure Investigaciones*, Núm. 21.

Comas d’Argemir, D. (1995) *Trabajo, género y cultura*. Barcelona, Icaria.

Comas d’Argemir, D. (2009) “Trabajo, economía sumergida y género. La atención a la dependencia” En: Tellez, A. y Martínez, J.E. (Eds.): *Economía informal y perspectiva de género en contextos de trabajo*. Barcelona, Icaria, Pág. 169-196.

Colen, S. (1995) “Like a mother to them: Stratified reproduction and West Indian childcare workers and employers in New York.” En: Ginsburg, D. y Rapp, R.(ed.): *Conceiving the new world order. The global politics of reproduction*. Berkley, University of California Press, pp. 78-102.

Eeteban, M.L. (2006) “El estudio de la salud y el género: las ventajas de un enfoque antropológico y feminista”. *Salud Colectiva*, Buenos Aires, Vol. 2, Núm. 1, pp. 9-20.

García, A.M. et al. (2009) “Condiciones de trabajo y salud en inmigrantes (Proyecto ITSAL): entrevistas a informantes clave”. *Gaceta Sanitaria*, Núm. 23, Vol. 2, pp. 91-99

Gentil, I. (2009) “Salud y mujeres inmigrantes latinoamericanas. Autoestima y resiliencia”. *Index de enfermería*, Vol.18, Núm. 4, pp. 229-233.

- Good, B. J. (2003) *Medicina, racionalidad y experiencia. Una perspectiva antropológica*. Barcelona, Bellaterra.
- Guarnizo, L. E. y Sorensen, N. N. (2007) “La vida de la familia transnacional a través del Atlántico. La experiencia de la población colombiana y dominicana migrante en Europa”. *Puntos de Vista*. Cuadernos del Observatorio de las Migraciones y de la Convivencia Intercultural de la ciudad de Madrid. Núm. 9, año 3, pp. 7-28.
- Hochschild, A (2001) “Las cadenas mundiales de afecto y asistencia y la plusvalía emocional” En: Giddens, A. y Hutton, W. (Eds.) *La vida en el capitalismo global*. Barcelona, Tusquets, pp.187-208 .
- Jiménez, B. C. y Redondo, A. (2007) “Mujeres inmigrantes en la ciudad de Madrid: algunos aspectos sobre su inserción laboral, conciliación familiar y salud”. *Anales de geografía*, Vol. 27, Núm. 2, pp. 59-76.
- Martín, E. (2006) “Mercado de trabajo, género e inmigración”. En: Harresiak Apurtuz (coord.): *Mujeres migrantes: viajeras incansables. Monográfico sobre género e inmigración*. Bilbao, pp. 55-74.
- Menéndez, E. (2003) “Modelos de atención a los padecimientos: de exclusiones teóricas y articulaciones prácticas”. *Ciência & Saúde Coletiva*, Vol. 8, Núm. 1, pp. 185-207.
- Orozco, A. (2007) “Vínculos, migración y desarrollo.” *Género, remesas y desarrollo*. Documento de trabajo Núm. 3. Santo Domingo, UN-Instraw.
- Parella, S. (2002) *La internalización de la reproducción. La inserción laboral de la mujer inmigrante en los servicios de proximidad*. Tesis doctoral Universidad Autónoma de Barcelona, Departamento de Sociología.
- Parreñas, R. (2001) *Servants of globalization*. California, Stanford University Press.
- Pedone, C. (2007) “Familias transnacionales ecuatorianas: estrategias productivas y reproductivas. En: Bretón, V., García, F., Jové, A., Vilalta, M.J. (2007), *Ciudadanía y Exclusión: Ecuador y España frente al espejo*. Madrid, Catarata, pp. 251-278.
- Tognetti Bordogna, M., (2012) *Donne e percorsi migratori. Per una sociología delle migrazioni*. Milano, Franco Angeli.

PERCEPCIONES SOBRE EL RIESGO ENTRE ADOLESCENTES Y JÓVENES CONSUMIDORES DE ALCOHOL Y OTRAS DROGAS

Joan Pallarés Gómez
jpallares@hahs.udl.cat
Universitat de Lleida

1. Introducción

La mayoría de percepciones sobre los consumidores de drogas, desde que estas se definieran como problemáticas en los años setenta, están articuladas a partir de percepciones legales (y por tanto desde la criminalidad y la desviación) o desde elementos y argumentaciones producidas en los contextos de tratamiento (médicas, psiquiátricas y psicológicas). El consumidor suele ser considerado como “un objeto pasivo, al margen de la sociedad y de la cultura en que vive” (Edwards y Arif 1981:17). La sustancia como un ente químico capaz de doblegar la frágil voluntad de los consumidores, por lo que desde dichas percepciones se postula que, una vez que los consumidores se inician, siguen consumiendo debido a las propiedades farmacológicas de la sustancia y a posibles problemas de los consumidores.

Puesto que el consumo de drogas alcanza mayores prevalencias entre los jóvenes, el discurso sobre los riesgos se ha centrado en los adolescentes y jóvenes, en cuanto que sujetos que son percibidos como dependientes social y psicológicamente, que requieren ser tutelados en su proceso de maduración biológica y social. Lo cual encaja con la visión de sujetos que deben ser controlados para evitarles los riesgos y daños que puedan derivarse de su comportamiento en relación a los consumos de drogas.

Desde nuestra perspectiva este tipo de argumentaciones se plantean desde la lejanía de las visiones de los consumidores y de sus prácticas reales en sus contextos de consumo. Por ello, acríticamente, al darse por válidos los anteriores postulados, se cierra el círculo de los consumos atendiendo sólo a los daños y a los riesgos sin considerar los placeres que pueden llegar a obtener y a otras motivaciones de los consumidores. Creemos que el conocimiento exhaustivo de dichas prácticas y de sus significados es, o debería ser, el punto de partida de cualquier reflexión realista y objetiva que pretenda valorar los riesgos. Solo desde este

conocimiento pueden articularse intervenciones plausibles de reducción de riesgos y, llegado el caso, de tratamiento.

Desde nuestro punto de vista el contexto es la clave para situar y comprender las distintas formas de consumir drogas en cualquier sociedad y momento histórico, ya que los consumidores se acercan a ellas partiendo de unas cosmovisiones previas que se construyen en contextos concretos y que tienen que ver con las percepciones sobre los efectos positivos (placeres) y negativos (riesgos y daños), las posibilidades y situaciones de consumo, así como la diferenciación entre los consumos normalizados y los problemáticos, entre otros. Esta perspectiva no encaja en la visión positivista de la epidemiología que considera los consumos como patrones que se derivan de estilos de vida equivocados y peligrosos.

Los adolescentes y jóvenes se aproximan a las drogas, y siguen consumiéndolas o no, a partir de las experiencias personales, que encajan la sustancia (farmacológico) con los espacios y situaciones de consumo (contexto) y, es en este enlace cuando generan y reconstruyen percepciones más o menos duraderas sobre los riesgos y los placeres del consumo.

En la literatura sobre el tema se han minimizado o soslayado las estrategias que los consumidores mantienen para reducir los riesgos, al creer los profesionales de las drogodependencias que no existían o que no eran lo suficientemente eficaces para afrontarlos. La mayoría de los discursos se centran en los problemas de una minoría de consumidores que hace un uso más continuo de las sustancias, y se extrapolan sus características, problemas y formas de consumo al resto de los consumidores. De esta forma, las percepciones de los consumidores no problemáticos son silenciadas, y se obvian como si no existieran. Pero más allá de estas posturas discursivas los jóvenes tienen opiniones sobre las drogas, el sexo, los estudios, las relaciones sociales, y tantos otros aspectos de la vida social, aunque se habla de ellos, como si estas opiniones no existieran y como si debieran construirse todos sus modelos de comportamiento desde la perspectiva de los riesgos y daños.

¿De dónde proviene este desencuentro? Sin voluntad de priorizar: del influjo de la política prohibicionista y del modelo de gestionar las drogas que han privilegiado perspectivas desenfocadas y partidistas sobre el tema; la no consideración de los placeres que proporcionan las drogas; la creencia de la inmadurez (social o psicológica) de los consumidores que les impediría discernir y tomar decisiones equilibradas; el excesivo peso de los daños apreciados en parte de los consumidores, aquellos que sufren problemas y acceden a los servicios de tratamiento; la carga de las conductas más marginales en la época de la crisis de la heroína y la descripción de las conductas en un escenario construido desde el miedo.

A pesar de ello, si queremos profundizar en el conocimiento de la percepción sobre los riesgos que mantienen los jóvenes en general y los consumidores de drogas en particular, no deberíamos olvidar que la gente toma alcohol y otras drogas, principalmente porque es una conducta presente en su medio y arraigada en distintas prácticas sociales; se asocia a la posibilidad de conseguir determinados objetivos que se valoran como positivos (diversión, integración al grupo, locuacidad, apertura a los otros, celebraciones); tiene diversos sentidos según los distintos grupos; las percepciones sobre sus funciones y efectos no son inmutables, y que estamos en una sociedad que prima la diversión, el consumismo y el entretenimiento, y el alcohol (y en algunos casos ciertas drogas) se presenta como el mecanismo de intensificación de la diversión.

Desde 1998 en la Fundación Igenus venimos desarrollando estudios cualitativos sobre los contextos de consumo de drogas juveniles y analizando cómo en torno a los consumos se ha ido construyendo una estrategia de control sobre adolescentes y jóvenes, priorizando la visión de los riesgos y encubriendo cualquier eco de los placeres. Estos estudios dibujan una realidad que no siempre es aceptada por los discursos dominantes sobre los jóvenes y sus consumos de drogas: sus prácticas y experiencias son muy heterogéneas y deben analizarse en función de los contextos y los tiempos en que se llevan a cabo; las edades y el género de los jóvenes; las sustancias consumidas; las mezclas; las actividades que realizan y los fines buscados.

En nuestra comunicación ofreceremos una síntesis de los logros de estos estudios, principalmente centrándonos en cómo los propios sujetos implicados en los consumos de drogas construyen sus percepciones sobre los riesgos y placeres en relación al alcohol y otras drogas, con las hebras de sus experiencias hilvanadas en los entresijos de las cosmovisiones dominantes, para entender que la versión que predica que los adolescentes y jóvenes no han interiorizado controles sobre las drogas, es errónea, puesto que ellos construyen su propia percepción de los riesgos a partir de sus experiencias grupales y personales en los contextos concretos de consumo.

2. El significado de los consumos de drogas

Desde los años noventa se ha gestado progresivamente un modelo de consumo de drogas, que hasta los descensos en la prevalencia y en la intensidad observados en los últimos años (exceptuando el caso del alcohol), ha sido seguido por una parte importante de los jóvenes españoles. Hemos analizado dicho modelo a partir de un marco esencialmente cualitativo, continuado y profundo de los consumos de drogas de los jóvenes en sus contextos de ocio,

verificando durante un largo período las prácticas reales y sus significados para los jóvenes en Cataluña (1999-2010), Castilla La Mancha (2005-2010) y el País Vasco (2002-2004)¹, lo cual nos ha permitido construir una imagen dinámica del fenómeno (Pallarés et al. 2008). Partiendo de los resultados de estos estudios, posteriormente hemos seguido profundizado en las percepciones de los consumidores de alcohol, cánnabis y cocaína, y en las de los padres que fueron, o son consumidores de drogas ilegales para analizar qué modelos preventivos proyectan sobre sus hijos (Martínez Oró y Pallarés 2009; 2010; Pallarés y Martínez Oró 2010 y 2012).

Este tipo de análisis cualitativo en el ámbito de las drogas, como en tantos otros, resulta imprescindible puesto que como afirman Rodríguez et al. (2008:356) se encuentran diferencias entre lo dicho en las encuestas y lo dicho en el trabajo cualitativo. Lo cuantitativo responde a los discursos de los mayores y de los medios, a lo que “debe ser”, por lo aprendido, por lo que se sabe que se espera. En el contexto abierto de lo cualitativo, las respuestas van en otro sentido, y lo que dicen grupalmente es distinto de lo que responden cuestionados uno a uno. Y se demuestra, una vez más que el estereotipo de la juventud es un constructo que no responde a la realidad.

En el análisis que se desprende de estos estudios puede apreciarse una paradoja muy relevante para el tema que estamos considerando: en las imágenes y percepciones sobre los significados de los consumos de drogas hay diferencias muy notables entre las de los consumidores y las mantenidas desde los discursos sociales dominantes, especialmente los difundidos por los medios de comunicación social. Estos últimos, enfatizan y reflejan aspectos anclados en el pasado, provenientes de las imágenes que se establecieron en la década de los ochenta a partir de la construcción del “problema de la droga” alrededor de la heroína, y están proyectados al margen de las prácticas reales de los consumidores juveniles actuales, que comparten un modelo de consumo totalmente distinto. Enfatizan que los consumos llevan a riesgos (de salud, sociales, psicológicos), y que los riesgos, más tarde o más pronto, acaban apareciendo y convirtiéndose en problemas reales, siendo los producidos por las drogas ilegales mucho más irresolubles e inadmisibles, puesto que estas se relacionan con la marginalidad.

No obstante, y aunque pudiera parecer contradictorio, nuestra sociedad mantiene unos posicionamientos e imágenes sobre los jóvenes, que ensalzan la necesidad de que estos deben asumir riesgos (y las drogas son el máximo exponente de la experimentación con los riesgos) y de su casi “obligación” de disfrutar, puesto que cuando sean adultos deberán responder al

¹ Se pueden consultar en <http://www.fund-igenus.org/esp/investigacio.htm>.

patrón de la responsabilidad, que agota los comportamientos juveniles. Que los jóvenes consuman drogas forma parte de lo que se espera de los jóvenes en la percepción adulta (Megías 2001:25).

A este respecto, en otro trabajo Megías (2005) admite que la sociedad proyecta estereotipos hacia los jóvenes (lo que espera que los jóvenes sean), que los medios de comunicación difunden e institucionalizan, y que luego ellos incorporan y en lugar de reaccionar por cómo son encasillados, parecen aceptarlos como una característica de su cultura, y se sienten cómodos puesto que los posibles inconvenientes que tales encasillamientos les pudieran ocasionar se compensan, al no tener que explicar actitudes teóricamente censurables (irresponsabilidad, pasotismo, consumos de riesgo). Deben aceptar lo que se espera de ellos como algo “normal”, y de ellos se espera que consuman drogas y se diviertan en los espacios y tiempos de ocio.

Volviendo al modelo de consumo de drogas dominante entre los jóvenes que como indicábamos emerge en los noventa, a pesar de pequeñas variaciones regionales, se construye principalmente mediante las actividades juveniles en los contextos de fiesta y dibuja dos perfiles de jóvenes muy nítidos: el más amplio, comprende a jóvenes que salen de fiesta con una asiduidad variable (no todos los fines de semana), que hacen itinerarios semejantes a los de la media de los jóvenes, que consumen principalmente alcohol, y una parte menor cannabis y, ocasionalmente, algunos de ellos también estimulantes. Un segundo grupo, menos numeroso, constituido por jóvenes que salen asiduamente, que alargan las salidas y que consumen alcohol, cannabis con más frecuencia y, con mayor asiduidad que los anteriores, estimulantes.

Entre estos dos grupos encontramos una gran variabilidad de situaciones, de conexiones y de interrelaciones de jóvenes que aunque les diferencia la intensidad y la frecuencia de las salidas y de los consumos de drogas, les aproxima el contexto de consumo, las finalidades del mismo y las funcionalidades y pautas culturales que le asignan, por lo que podría considerarse que ambos grupos y las distintas posiciones que pueden adoptarse respecto a los consumos de drogas y las salidas festivas, están perfilados por un nexo común que lleva a que en la práctica, muchas veces, sean indiferenciables, puesto que comparten unas imágenes culturales sobre la fiesta y las drogas que nuestra sociedad ha asignado al conjunto de jóvenes.

Los jóvenes establecen una nítida diferencia entre los espacios y los tiempos formales e informales, y entre las actividades que en ellos pueden desarrollarse. Esta distinción es fundamental para entender que debido a ello, atribuyen significados de “normalidad”, a los consumos de drogas siempre y cuando se realicen en tiempos y espacios de fiesta, y

consideran “desviado” el consumo en el contexto de trabajo. No obstante, esta afirmación debe matizarse, puesto que puede no cumplirse, cuando nos referimos a los jóvenes que trabajan en contextos de fiesta, y, a los jóvenes que intensifican sus salidas festivas de forma notable. Esta regla que diferencia los consumos aceptados de los no aceptados encaja con la visión dominante en nuestra sociedad, a la cual nos hemos referido anteriormente y que Romaní (2004:279) resume diciendo que: “Las drogas, afirma el imaginario social, son cosas de jóvenes, es propio de éstos experimentar y hay que esperar que lo hagan”. Esta distinción actúa como eje en el que situar los distintos comportamientos y sentidos del consumo de drogas <<normales>> o <<problemáticos>>, puesto que la mayoría de los consumidores lo entienden así, y para ellos pasar esta línea obra como el espejo donde se reflejan los consumos problemáticos, que ellos perciben aunque no los valoran desde criterios epidemiológicos.

Esta percepción encaja también con la práctica dominante desde la década de los noventa en que se produjo una tendencia a alargar las salidas festivas, y a considerar determinados períodos como de intensificación de estas salidas, la diversión y los consumos de drogas (verano, Semana Santa, Navidades, San Juan, y en general períodos de festivales, de ferias y de fiestas). No obstante, en los últimos años, debido a la crisis económica, principalmente, estas formas de fiesta se han amortiguado y algunos jóvenes han disminuido el número de salidas festivas, puesto que obligados por su menor disponibilidad de dinero, han concentrado las mismas en períodos más reducidos.

Sean como sean las formas de salir de fiesta esta actividad es quizás una de las señas de identidad juvenil más importante, y por tanto, cuanto más se demuestre y practique, tanto más se corrobora tal situación de ser considerado joven frente a los demás. La identidad juvenil no viene definida por la edad, sino por la escenificación de que se es joven compartiendo los espacios y las actividades que se consideran propias de los jóvenes. La sociedad de los adultos reafirma con sus representaciones y valores esta realidad, como hemos visto.

Llegados a este punto podemos preguntarnos sobre ¿qué significa para los jóvenes salir de fiesta? Es obvio que barajan distintos significados, pero entre ellos, salir de fiesta implica fundamentalmente relacionarse con los iguales sin la presencia de los adultos. Por tanto la sociabilidad es el pilar sobre el cual se construyen otras prácticas: hablar, escuchar música, bailar, exhibirse, ligar, viajar, jugar y tener experiencias sexuales. En esta tesitura el consumo de drogas lo consideran funcional para facilitar, acelerar, potenciar o intensificar estas otras actividades. Dicho en otros términos, consumir drogas, facilita desarrollar las actividades festivas de los jóvenes, dotándolas incluso de más sentido e intensidad, puesto que uno es joven en cuanto hace lo que se supone que debe hacer por el hecho de serlo. En su imaginario,

las distintas drogas, en grados distintos, en función de cada una de ellas y de los tipos de consumo, les abren a los otros jóvenes, les facilitan la comunicación y los proyectan como más atractivos y sociables.

Agradar a los demás, tanto a los conocidos como a los desconocidos, tiene un sentido, y un alto valor simbólico para los jóvenes. Ellos lo sintetizan en el ser “guai” o ser “enrollado”, y llega a justificar y por tanto a guiar gran parte de sus actividades para tal fin. Los jóvenes, además, deben divertirse en sus salidas festivas y deben exteriorizarlo y demostrarlo, compartiéndolo con su grupo, por eso, ya en los preparativos de la fiesta, “manifiestan un estado de euforia que favorece posteriormente la percepción positiva de los efectos del consumo” (Pallarés et al. 2009:64). En este contexto son especialmente valorados los efectos positivos atribuidos a las drogas más utilizadas (alcohol, cánnabis y cocaína):

- Desinhibición y estimulación. Se manifiesta en una mayor sociabilidad, y en la pérdida de la timidez, tanto respecto a los amigos y conocidos como a los extraños.
- Integración al grupo en un contexto de diversión del fin de semana.
- Capacidad de aguantar despierto y activo.
- Potenciación de los rituales y juegos de acercamiento sexual y cortejo.
- Capacidad de movilidad entre los espacios de fiesta.
- Ebriedad, la cual permite tolerar conductas que en estado sobrio serían socialmente reprobables o difíciles en cuanto a su realización.
- Relajarse, desconectar y evadirse de la cotidianidad, incluso de los problemas juveniles.
- Construir identidad de grupo.
- Sensaciones de seguridad, empatía y apertura hacia los demás.
- Capacidad de combinar las distintas drogas entre ellas e incluso de secuenciar los estados emocionales a lo largo de la salida: de una cierta relajación no exenta de expectativas de divertirse, a la diversión activa e intensa, con una vuelta a la relajación para poder descansar.

Considerar como “normales” los consumos festivos significa para ellos que predomina la visión de los placeres por encima de la de los riesgos, que se reserva para los que hacen consumos “desviados”, y que cruzan la línea roja adentrándose en un contexto de consumo fuera de la fiesta, por lo que estos consumos los interpretan en un sentido distinto, por necesidad, no por placer o diversión. De esta manera, los consumos festivos son considerados integradores, puesto que todos los jóvenes, y por supuesto el grupo de los amigos se comportan así, y los consumos fuera de dicho contexto son problemáticos, puesto que sólo los

llevan a cabo aquellos que se arriesgan más, y que debido a factores como el vicio, el descontrol o la dependencia, no saben encontrar los límites necesarios para controlar la relación con las drogas.

Esta forma de entender los consumos permite situar nítidamente la línea divisoria entre los placeres y los riesgos y por tanto reafirma la normalidad de los consumos festivos, porque saben controlarse y sus consumos se realizan solo en los espacios y tiempos “adecuados”, aunque para el conjunto de la sociedad estos espacios puedan ser considerados como liminares, puesto que son los únicos espacios de relevancia que se les deja a los jóvenes. Es como si los jóvenes hubieran integrado el discurso epidemiológico de los riesgos, pero evaluándolo a partir de criterios propios, emanados de las experiencias cotidianas y de los comportamientos mayoritarios. En este sentido, Elzo et al. (2010) sostienen que la mayoría de jóvenes está de acuerdo con que las drogas son peligrosas y no deberían probarse, pero matizan que estas posturas absolutamente contrarias a las drogas coexisten con otras mucho más integradoras. Por supuesto, para ellos, consumir en contextos de fiesta es integrador y normal.

La imagen normalizada que los jóvenes tienen respecto sus consumos de drogas en contextos de fiesta contrasta con la preocupación que genera en otros colectivos, muy especialmente entre los de los familiares, educadores y, sobre todo, entre los profesionales socio-sanitarios (Pallarés et al. 2009:64). En general, la justificación sobre la necesidad de intervenir preventivamente, proviene de las demandas, supuestas o manifiestas, de estos colectivos –no del de los jóvenes- y la mayoría de las veces, las propuestas de intervención, responden a una representación social conformada en términos de alarma sobre los riesgos que los jóvenes asumen con sus consumos, y no sobre los problemas reales en términos de salud de los mismos.

3. Los riesgos

Desde una visión bastante pragmática Rodríguez et al. (2008) han planteado acertadamente que el concepto de riesgo es polisémico y complejo, y que puede confundirse con la probabilidad del daño o con su origen o fuente, y afirman que los riesgos más que basarse en problemas reales lo hacen en las preocupaciones que pueblan el imaginario colectivo, basándose en las representaciones sociales. Por ello proponen diferenciar entre el riesgo aceptable y el intolerable. El consumo de drogas en los espacios de ocio se atribuye al

conjunto de los jóvenes, y aunque no lo sigan todos, el imaginario colectivo (jóvenes incluidos) lo atribuye a la juventud. En estos contextos se viven como riesgos aceptables, que deben ser experimentados en un proceso de aprendizaje hacia las responsabilidades sociales, especialmente en la adolescencia y primera juventud; experimentan con los límites y así aprenden a controlar.

Romaní (2010) ha criticado el intento de confundir el concepto de riesgo con una situación de peligro o amenaza identificándolo con el daño, para así naturalizar el concepto, negándole sus raíces históricas y políticas. De este modo, se deduce que los riesgos y por extensión los estilos de vida, sean percibidos como responsabilidad de las personas que los practican y, favorece el surgimiento de los miedos (al asociar riesgo a peligro). Por ello, siguiendo a Romaní, se da una presencia constante de la catástrofe en nuestra sociedad, de distintas formas, reforzando la cohesión social que crea el miedo, y favoreciendo la cesión de derechos fundamentales en beneficio de la seguridad, a la vez que se construye la sospecha sobre ciertos grupos o sectores sociales (inmigrantes, jóvenes, etc.).

Distintos trabajos² han evidenciado que practicar ciertas actividades de riesgo, entre ellas el consumo de drogas, son imprescindibles para el crecimiento de adolescentes y jóvenes, puesto que les confieren una familiaridad con los riesgos, favoreciendo su gestión y por tanto la posibilidad de minimizarlos. En la práctica estas conductas, si no son habituales ni compulsivas, y no conforman una identidad “problemática” de dependiente, se convierten más en un ritual de paso, que en una conducta que se consolida. Visto de esta forma, los riesgos forman parte de los procesos de maduración hacia la vida adulta, y hay muchos más jóvenes que consumen drogas ilegales ocasionalmente, que los que lo hacen con cierta frecuencia. Romaní (2010) propone que se relacionen riesgos y protección para ponderar su alcance real y no sobrevalorarlos con la experiencia de los que consumen con más frecuencia, lo cual no es más que partir de los prejuicios de los expertos:

“La verdad es que a día de hoy no sabemos exactamente qué consumos de drogas, realizados en determinados momentos y circunstancias, pueden constituir un factor de riesgo, como siempre se ha buscado intensamente en la investigación guiada por ciertos apriorismos morales, o bien un factor de protección” (Romaní 2010:28-29).

De forma complementaria, Rodríguez (2010) señala que en el campo de los usos de drogas por adolescentes y jóvenes ha primado la perspectiva de los daños, olvidando las ventajas de determinados usos de drogas. Plantea que en la realidad se asumen riesgos cuando existen

² Ver entre otros: Comas et al. (2003); Comas (2005); Romaní (2010), Espluga (2010), Rodríguez (2010).

posibles beneficios. En la perspectiva de la balanza daños/beneficios predomina el lado de la ganancia, y alienta la afirmación <<sin riesgos no hay beneficios>>, por parte de los jóvenes, que a pesar de los discursos existentes, identifican múltiples ventajas asociadas a los consumos. La autora, resumiendo los hallazgos de su trabajo más amplio (Rodríguez et al., 2008), insiste en que los jóvenes no tienen una postura ni cerrada ni unánime respecto los riesgos de las drogas, y aunque no los banalizan (sólo un 15% los ven controlables) se decantan más por señalar posibles beneficios que daños asociados a los consumos, ya que el riesgo se atribuye a los consumos que se consideran ilegítimos, y éstos, se suelen atribuir a otros jóvenes.

Rodríguez et al., (2008) han planteado que los jóvenes ven el riesgo no como algo que es una amenaza totalizadora sino como algo que se diluye en las experiencias personales. Para los jóvenes es importante la diferencia entre experimentación y hábito. La experimentación presenta beneficios instrumentales, obtenidos a cambio de escasas amenazas. La separación entre experimentación y hábito, la sitúan en el autocontrol que siempre presumen tener, y que remite a confianza y a seguridad, y permite superar la barrera que se opone al experimento, la del miedo. El miedo es a lo desconocido. Pero la presión para experimentar es alta. Creen que las legales proyectan riesgos más a largo plazo, que suelen ser infravalorados y las ilegales a corto; además el riesgo a largo plazo lo relacionan con el enganche, con el hábito.

La valoración del riesgo, como evidencian Rodríguez et al. (2008:11) es diferente en los consumidores que en los no consumidores de drogas, y entre los de unas u otras sustancias aunque estén igualmente sometidos a los posibles daños. Respecto a la jerarquización de los riesgos se preguntan “¿Por qué, en un contexto en el que se subrayan los elementos sanitarios, existe mayor alarma social respecto al consumo de drogas ilegales que respecto al consumo del alcohol, cuando es evidente que éste causa muchas más muertes al año que las sustancias ilícitas?” (Rodríguez et al. 2008:13), y concluyen que los riesgos más que basarse en problemas reales lo hacen en las preocupaciones que pueblan el imaginario colectivo.

Debido a la alarma y la preocupación social ante los riesgos y daños de las drogas, en los tres últimos decenios ha proliferado la difusión e implementación de programas de información y prevención del consumo de drogas en el territorio español, muy especialmente dirigidos a aquellos que están en edad escolar, y centrados en evitar o postergar el inicio al consumo de las distintas drogas, legales e ilegales, para evitar los riesgos y los posibles daños.

En nuestros trabajos hemos constatado que para la mayoría de los jóvenes en el contexto escolar, estas actuaciones y discursos no disuaden para iniciarse en el consumo, y que este tipo de información, especialmente para los que ya son consumidores, es poco atractiva,

teórica y alejada de sus comportamientos, por lo que no produce motivación para abandonar la fiesta y los consumos, y por lo tanto los supuestos riesgos a los que se exponen (Pallarés et al. 2009:75-76).

A pesar de ello, los jóvenes suelen tener interés por buscar información respecto a las drogas y suelen hacerlo por otras vías, consideradas por ellos como más cercanas y menos marcadas por el temor y los mensajes exclusivamente negativos, en especial entre los iguales e Internet (blogs, foros y páginas especializadas). Asimismo, corroboramos que existen confusiones y mitos respecto a usos y efectos, que no siempre son bien resueltos mediante los recursos que los jóvenes tienen a su alcance, y que algunas minorías, las más estigmatizadas, suelen tener más dificultades para acceder a la prevención e información.

4. ¿Son reales los riesgos?

La preocupación que para los padres genera la salud de sus hijos respecto a los consumos de drogas, no se corresponde con los muy buenos indicadores reales de salud que los jóvenes gozan en los últimos años. Los padres viven inmersos en la percepción de que existen riesgos, que aunque cada vez más remotos, para dichos padres, y para las representaciones sociales dominantes aparecen como próximos y acaban definiéndose como reales y muy especialmente respecto a las posibles consecuencias del consumo de drogas ilegales (Comas 2008). Aunque en los últimos años el alcohol ha pasado a ser considerado como una droga similar a las ilegales por sus efectos y riesgos, en el imaginario social, predominan las visiones negativas (y desproporcionadas) de las drogas ilegales, minimizando las consecuencias negativas del consumo de alcohol y de fármacos. Si nos atenemos a los datos y reflexiones aparecidos en distintos informes sobre la salud de los jóvenes³, se desprende que éstos gozan de una salud “envidiable” que no parece distorsionada por sus consumos de drogas ilegales.

Comas (2008: 25) confirma que los riesgos reales respecto a las drogas ilegales han disminuido, aunque se siga recurriendo a <<riesgos inventados o exagerados>> puesto que al ser amplificadas por los medios de comunicación “sirven tanto para mantener la tensión social” como para “proponer nuevas alternativas de control para sus comportamientos novedosos.”

³ Ver especialmente el del INJUVE del 2008 “La salud de la juventud”, Comas (2008). También pueden consultarse otros más recientes de carácter autonómico como Espluga (2010) y su trabajo “Salut i joves” relativo a los jóvenes catalanes.

Al analizar la salud de nuestros jóvenes, Comas (2008), observa aspectos importantes a tener en cuenta desde nuestra óptica:

- A pesar de su buena salud hacen un uso importante de los servicios sanitarios. Además, consumen notables cantidades de tranquilizantes, relajantes, antidepresivos y psico-estimulantes, de manera que el uso de tales fármacos es muy superior al uso de sustancias psicoactivas ilegales. Acceden a ellos, casi en su totalidad, a partir de la prescripción médica. En cambio cuando compran estas sustancias sin receta, su consumo, por una minoría, genera alta alarma.
- El tabaquismo es una conducta que se inicia de forma exclusiva en las edades juveniles, y acumula más riesgo para la salud futura de los jóvenes que todo el resto de problemas y riesgos que analizan en el Informe. (Comas 2008:136)
- El consumo de alcohol se ha reducido en las últimas décadas y también entre los jóvenes, además ha disminuido la mortalidad por accidentes de tráfico, asociados a la ingesta de alcohol, y parece generarse una nueva cultura de consumo de alcohol que intenta minimizar los riesgos.
- Si bien el impacto de las drogas legales sobre la salud de los jóvenes parece bastante claro, no sucede lo mismo con el de las ilegales. Aunque en otras épocas tuvimos problemas importantes (heroína y Sida) ahora parecen mínimos, por el descenso de los consumos y por su carácter experimental. En todo caso, “las consecuencias más graves aparecen entre colectivos de adultos que iniciaron sus consumos en las décadas pasadas y con otro estilo y hábitos de consumo” (Comas 2008:142).

De forma complementaria en el estudio de Espluga (2010) para Catalunya, se ve que la gran mayoría de los jóvenes catalanes (93%) afirman tener buena salud, muy buena o excelente. Más del 40% ha consumido algún medicamento en los dos días anteriores a la encuesta. El 11% se sienten ansiosos o deprimidos frente al 20% de los adultos. El 67% ha consumido alcohol. A pesar de que tienen mejor salud y percepción de su salud que los adultos van casi igual al médico en el último año que ellos, poco más del 80%.

5. Más allá de una visión sesgada de los riesgos: a modo de conclusión.

Megías et al. (2000) consideran que del conjunto de representaciones observables en nuestro país en los últimos 25 años, las representaciones sobre las drogas han tenido un importante

peso dentro de dicho conjunto. El “problema de la droga” es un problema social que se ha ido construyendo en España entre el período de finales del franquismo hasta finales de los ochenta, que forma parte del repertorio de problemas básicos, con la heroína en el centro. Hasta finales de los setenta el “problema de la droga” era secundario, pero a inicios de los ochenta pasó a ser uno de los “motivos” fuertes en el imaginario social, repartiendo el protagonismo con el paro y el terrorismo, y ocupando un lugar central.

A finales de los ochenta emergen problemas relacionados con la práctica endovenosa y por compartir jeringuillas, siendo la extensión del VIH, la hepatitis y las muertes por adulteración, un conflicto que orientará políticas sociosanitarias, denominadas genéricamente de reducción de daños (Martínez y Pallarés 2013). A pesar de que se desarrollan en un contexto deudor de la criminalización y estigmatización de las drogas (Romaní 2003), supondrán una contradicción con las políticas prohibicionistas, puesto que generan una cierta normalización de las drogas.

A medida que los daños parecen controlados en los consumidores de heroína, que su consumo decrece y sobre todo la incidencia y prevalencia, y que en los noventa aparece el nuevo modelo de consumo relacionado con la fiesta y la diversión, la normalización de las drogas va en aumento en nuestra sociedad, incidiendo “en un acusado descenso de la percepción objetiva del problema de las drogas” (Usó 2013:69). Pero, aunque también creemos que la importancia de las drogas en el imaginario de los problemas actuales ha disminuido, ha dejado todo un poso, que necesitará todavía más tiempo para ser reconstruido debido a la importancia que ha tenido y a su asociación con los jóvenes.

Cada vez son más los ciudadanos que creen que deberemos acostumbrarnos a convivir con las drogas, puesto que seguirán existiendo, y de continuar tan relacionadas a la sociabilidad, la fiesta y la diversión, no parece que vayan a desaparecer. De ahí que la normalización parezca como una actitud pragmática, y que los jóvenes entiendan determinados consumos no exentos del todo de riesgos, aunque estos puestos frente a la balanza de los beneficios o de los placeres, merezcan ser experimentados e intentar controlarlos.

Quizás por ello debería aprovecharse el momento actual desde una perspectiva pragmática, que partiera de considerar que los problemas de las drogas son muy relativos para la mayoría de los jóvenes, y trabajando desde sus estrategias de reducción de riesgos objetivas, intentar potenciarlas para aquellos más reacios o que puedan estar más próximos a los daños.

Los jóvenes con su clara diferenciación entre consumos “integrados” y “problemáticos” están construyendo estrategias de contención de los riesgos, que pasan por intentar que sus consumos no sean continuados y tengan una finalidad muy centrada en la sociabilidad y la

fiesta. Por ello, las alarmas saltan cuando alguien del grupo empieza un consumo más repetitivo y desvinculado de la fiesta.

Los jóvenes escenifican su ritual del fin de semana en espacios considerados como liminares⁴ desde el punto de vista del poder –y del mundo adulto- La sociedad consiente o tolera los comportamientos en estos espacios liminares, a pesar de que se puedan percibir en cierta forma como de riesgo o peligro, puesto que no cuestionan el orden social y porque se acepta que los jóvenes, sin excederse, jueguen con los riesgos en el fin de semana, cuando están “momentáneamente emancipados de las normas y valores que rigen la vida pública” (Turner 1988:170)⁵, en un juego claro de ritualización de la fiesta juvenil.

Los jóvenes han interiorizado este discurso sobre la fiesta y el consumo de drogas y a partir de él han construido límites que les permitan experimentar con los placeres minimizando los riesgos. Por eso los consumos de drogas en los espacios y momentos de fiesta son para ellos un elemento de integración, y las drogas sirven para lubricar la sociabilidad y las actividades que entre ellos comparten. Luego, volverán a la “normalidad” del trabajo o del estudio, debiendo esperar para consumir a otro fin de semana o momento de fiesta. Su percepción del riesgo, solo abarca a aquellos que consumen drogas fuera de la fiesta, o que intensifican su ingesta hasta límites de “descontrol” todos los fines de semana.

Esta realidad aquí descrita podría analizarse desde una perspectiva antropológica aplicando la idea de Douglas (1973) respecto el peligro, puesto que los consumos de drogas se sitúan en los espacios o estados marginales o de transición (espacios de fiesta), en los cuales se “consiente” de forma más o menos segregada el consumo de drogas, siempre y cuando no cuestionen el funcionamiento “normal” de la sociedad y se asegure el retorno al tiempo y al espacio productivo (trabajo o escuela) cuando finaliza el fin de semana. ¿Una conquista de los jóvenes, o una forma de aparcamiento para que no cuestionen el orden social?

6. Bibliografía

Comas, D. (2005) “Las experiencias de la vida: aprendizajes y riesgos”. En *Informe Juventud en España 2004*. Madrid: INJUVE.

⁴ Aunque no sea un elemento a tratar en esta comunicación el desplazamiento de las zonas de botellón del centro de las ciudades hacia las periferias urbanas sería un claro ejemplo de esta categoría liminar.

⁵ Tomamos la referencia de Turner (1988) que el aplica a la liminaridad y a las transiciones espaciales de los ritos de paso.

- Comas, D. (2008) “La salud de la juventud”. En: *Informe 2008 Juventud en España*. Madrid: INJUVE.
- Comas, D. et al. (2003) *Jóvenes y estilos de vida. Valores y riesgos en los jóvenes urbanos*. Madrid, FAD-INJUVE.
- Douglas, M. (1973) *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI.
- Edwards, G. & Arif, A. (eds.) (1981) *Los problemas de la droga en el contexto sociocultural*. Ginebra: OMS.
- Elzo, J. et al. (2010) *Valores sociales y drogas 2010*. Madrid: FAD.
- Espluga, J. (2010) (coord.) *Salut i joves. Percepcions, pràctiques i polítiques sobre els processos de pèrdua de salut de la joventut a Catalunya*. Barcelona: Generalitat de Catalunya.
- Martínez Oró, D.P. y Pallarés, J. (2013) “Riesgos, daños y placeres.” En Martínez Oró, D.P y Pallarés, J. *De riesgos y placeres. Manual para entender las drogas*. Lleida: Milenio: 23-36.
- Martínez Oró, D.P., Pallarés, J. (2010) *Del consumo recreativo al consumo problemático. El papel de las instituciones en la normalización social del consumo de drogas*. Barcelona: Fundació IGenus.
- Martínez Oró, D.P., Pallarés, J. (2009) *Entre rayas. La mirada adolescente hacia la cocaína*. Lleida: Milenio.
- Martínez Oró, D.P. (2013) *Sense passar-se de la ratlla. La normalització dels consums recreatius de drogues*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona. (Tesi doctoral).
- Megías, E (dir) (2001) *Valores sociales y drogas*, FAD: Madrid
- Megías, E. et al. (2000) *La percepción social de los problemas de drogas en España*. Madrid: FAD.
- Megías, I. (2005) *Una mirada al universo cultural de los jóvenes*. Madrid: FAD.
- Pallarés, J. et al. (2008) *Sistema de información continua sobre el consumo de drogas entre los jóvenes en Castilla-La Mancha*. Toledo: FISCAM.
- Pallarés J. et al. (2009) *Informe 2008. Sistema de información Continua sobre el consumo de drogas entre los jóvenes en Castilla- La Mancha*. Toledo: FISCAM Observatorio de drogodependencias de Castilla- La Mancha.
- Pallarés, J. Martínez Oró, D.P. (2010) *La mirada femenina hacia la cocaína*. Lleida: Milenio.
- Pallarés, J., y Martínez Oró, D.P. (2012) *El papel de los padres consumidores en la prevención del consumo de drogas*. Barcelona: Fundació IGenus.

- Pallarés, J., y Martínez Oró, D.P. (2013) *¿Beber para crecer? El consumo de alcohol en los menores de edad (13-17 años)*. Lleida: Milenio.
- Parés, O. (2013) “La génesis de la reducción de riesgos”. En Martínez Oró, D.P y Pallarés, J. *De riesgos y placeres. Manual para entender las drogas*. Lleida: Milenio: 71-88.
- Rodríguez, E. (2010) “Sin riesgos no hay beneficios: una lectura en el contexto de los consumos de drogas” En Romaní, O. (coord.), *Jóvenes y riesgos. ¿Unas relaciones ineludibles?* Barcelona: Bellaterra: 123-131.
- Rodríguez, E. (2013) “El manejo del riesgo entre los y las jóvenes: daños, beneficios y contextos en el consumo de drogas” En Martínez Oró, D.P y Pallarés, J. *De riesgos y placeres. Manual para entender las drogas*. Lleida: Milenio: 117-128.
- Rodríguez, E. et al. (2008) *La lectura juvenil de los riesgos de las drogas: del estereotipo a la complejidad*. Madrid: FAD/Caja Madrid.
- Romaní, O. (2003) “Prohibicionismo y drogas: ¿un modelo de gestión social agotado?” En Bergalli, R. (coord.), *Sistema penal y problemas sociales* (429-450). Valencia: Tirant lo Blanch: 429-450.
- Romaní, O. (2004) “¿Cómo se ha informado de las drogas en la sociedad española?. Intervención social, percepciones, y valores.” En: Pantoja L, Abeijón JL. (eds) *Los medios de comunicación y el consumo de drogas*. Bilbao: Universidad de Deusto: 39-65.
- Romaní, O. (2010) “De jóvenes y riesgos, algunas propuestas teóricas.” En Romaní, O. (coord.), *Jóvenes y riesgos. ¿Unas relaciones ineludibles?* (15-32). Barcelona: Bellaterra: 15-32.
- Romaní, O. (2013) “Reducción de daños y control social. ¿De qué estamos hablando?” En Martínez Oró, D.P y Pallarés, J. *De riesgos y placeres. Manual para entender las drogas*. Lleida: Milenio: 103-116.
- Romaní, O. (coord.) (2010). *Jóvenes y riesgos. ¿Unas relaciones ineludibles?* Barcelona: Bellaterra.
- Turner, V.W. (1988) *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.
- Usó, J.C. (2013) “Políticas de drogas en España. De la paz farmacológica a la reducción de riesgos”. En Martínez Oró, D.P y Pallarés, J. *De riesgos y placeres. Manual para entender las drogas*. Lleida: Milenio: 55-69.

“RIESGO” Y “SEGURIDAD”
DURANTE EL EMBARAZO Y EL PARTO:
DESDE LA VISIÓN BIOMÉDICA HACIA LA VISIÓN DE LAS
MUJERES QUE OPTAN POR UN PARTO DOMICILIAR

Patrizia Quattrocchi

[patriziaquattrocchi@uniud.it]

Università degli studi di Udine

1. Introducción

El presente trabajo presenta parte de los resultados de una investigación antropológica sobre el parto no hospitalario – domiciliario y en casa de parto – realizada en Italia y en España entre los años 2010 y 2014.¹

En ambos países, en el contexto de medicalización de la salud reproductiva, el proceso embarazo-parto-nacimiento aparece cada vez más como una situación “de riesgo”. Tecnología, medicamentos y hospitalización constituyen hoy en día los recursos más utilizados para asegurarse un embarazo y un parto “seguros”.

Sin embargo ya en el 1996 la Organización Mundial de la Salud (OMS) subrayó la importancia de revisar el concepto de “riesgo” durante estas etapas para recuperar una aproximación fisiológica al nacimiento (WHO 1996).

Esos temas han sido investigados por la antropología a partir de los años setenta, cuando, el enfoque de género y el renovado interés en la salud de la mujer como tema central de una nueva área de estudio – la antropología de la reproducción – empiezan a delinear claramente cómo el proceso embarazo-parto-nacimiento constituye un emblema de la

¹ El proyecto titulado “Un código intercultural y ético sobre el parto. Diálogo entre directrices institucionales y exigencias de las mujeres” ha recibido apoyo del Séptimo Programa Marco de la Unión Europea (FP7/2007-2013, contrato n. 256422) dentro del Programa Marie Curie.

transformación de los hechos sociales en eventos médicos: en otras palabras, un emblema de los procesos de medicalización de la vida (Jordan 1983; Oakley 1985; Martin 1987; Davis Floyd 1992; Davis-Floyd & Sargent 1997; Frankling & Ragoné 1998; Davis-Floyd, Barclay & Daviss 2010).

En la práctica, reducir el embarazo y el parto a eventos médicos (medicalizarlos) significa actuar sobre el cuerpo de la mujer como si fuera *a priori* un cuerpo enfermo o - más bien - un cuerpo en constante riesgo de enfermarse. De allí viene una construcción social del embarazo como un estado liminal de la vida de la mujer, durante el cual se encuentra constantemente expuesta al riesgo de complicaciones, pese su salud real y a la del bebé (Lupton 1999). Se trata de una visión del proceso que conlleva a dos consideraciones: por un lado remite a la necesidad de control tecno-médico (Davis-Floyd 1992) aún cuando no estemos en presencia de una patología (Beck 1996). Por otro lado, esta concepción impide el reconocimiento de la multidimensionalidad de estos procesos: en otras palabras, subestima la complejidad bio-psico-social y cultural del estar embarazada, dar a la luz y nacer; una complejidad que no puede ser comprendida desde una mirada exclusivamente biomédica, por su definición organicista y sectorial (Lock & Nguyen 2010).

Dentro del proceso de auto-legitimación del saber biomédico (Jordan 1997) el embarazo es percibido y tratado como un momento que requiere de monitoreo continuo, tanto por parte de los profesionales de la salud como por parte de las mujeres. La “seguridad” en el desarrollo del proceso está relacionada de manera directa con la cantidad de chequeos, consultas, prácticas diagnósticas y preventivas que – desde el enfoque biomédico – se conciben como necesarios. Por lo tanto, desde este enfoque un parto sólo puede ser declarado normal retrospectivamente. Dentro de este marco interpretativo, el hospital resulta ser la modalidad más “natural” para asegurarse un parto de calidad y sin riesgos.

En este trabajo exploro el concepto de riesgo y de seguridad desde la perspectiva de las comadronas independientes y de las mujeres que han dado a la luz en su casa, quienes comparten una visión diferente del embarazo, del parto y del nacimiento: una visión no medicalizada.

Estas mujeres - que piden y ofrecen un parto no hospitalario - asocian el concepto de seguridad más que a los aspectos tecno-médicos a factores sociales, culturales, psicológicos y éticos. Sus experiencias ofrecen elementos innovadores para la re-definición de lo que debería de ser un servicio de atención al embarazo, al parto y al nacimiento “de calidad”, también en el hospital.

A partir de estas perspectivas delinearé como muchas de las prácticas rutinarias llevadas a cabo para monitorear el embarazo y atender al parto resultarían innecesarias, si cambiáramos el concepto de riesgo y de seguridad por una aproximación más fisiológica a estos procesos. Ésto no significa en ningún caso ignorar o subestimar los factores de riesgos bien conocidos por la biomedicina; sino darles a estos factores (y a los profesionales encargados de manejarlos, o sea los médicos) el justo papel en el seguimiento de los embarazos de riesgo o patológicos. En otras palabras, se trata de remitir la fisiología a las comadronas, que para ésto han sido formadas y revalorizar los deseos, las expectativas y las exigencias de las mujeres, a partir de sus necesidades y no de las lógicas económico-políticas los sistemas de salud.

Realicé el trabajo de campo en Italia y España a lo largo de varias estancias, durante las cuales llevé a cabo entrevistas en profundidad, conduje grupos focales y realicé la observación de dinámicas y relaciones entre los distintos sujetos (comadronas independientes, comadronas hospitalarias, mujeres, médicos-ginecólogos, expertos). En España visité la casa de parto “casa de naixements” “Migjorn” en San Vicente de Castellet, Catalonia; entrevisté mujeres que han dado a la luz en su casa y comadronas independientes que forman parte de grupos históricos relacionados con el parto en la casa, como la cooperativa “Titánia Tasco” de Barcelona, el grupo “Génesis” de Madrid y otras profesionales vinculadas con la “Asociación nacional nacer en casa”. En Italia llevé a cabo entrevistas con comadronas independientes y hospitalarias, mujeres, funcionarios y expertos; visité la casa de parto “Montallegro” en Induno Olona, en provincia de Varese y la casa de parto “Il Nido” en Bolonia. En la región Emilia-Romagna también realicé un análisis del servicio de atención al parto domiciliario ofrecido por el sistema nacional de salud.

En total trabajé con 71 informantes: 43 en Italia y 25 en España. Las entrevistas en profundidad, con una duración media de una hora y media cada una y las discusiones surgidas de los grupos focales (con una duración media de 2 horas) se registraron en una grabadora digital y se transcribieron literalmente. Llevé a cabo la codificación a través del software de investigación cualitativa Atlas Ti, mientras que el análisis y la interpretación de los datos se realizaron de manera artesanal. Se identificaron las unidades de análisis, las categorías, los temas y los macro-temas, a través de un diálogo continuo entre la experiencia de campo y la teoría antropológica, como prevé el método etnográfico.

En este trabajo presento en particular los datos surgidos en el análisis de las entrevistas en profundidad realizadas con 11 comadronas independientes y 8 mujeres que han dado a la luz en su casa en España y con 15 comadronas que atienden en su casa y 11 mujeres en Italia. La idea de conectar los discursos de las mujeres españolas e italianas sobre el tema de la

seguridad y del riesgo surge a partir de la identificación de una gran cantidad de elementos comunes durante el proceso de análisis de las narrativas recolectadas.

2. El contexto: embarazarse, parir y nacer en España e en Italia

Tanto en Italia como en España la medicalización del parto es creciente. En Italia, en el año 2011, nacieron 556.000 niños y niñas. La tasa de natalidad ha disminuido de 9,3 por mil en 2010 al 9,1 por mil en 2011. El 82 % de los nacimientos proviene de mujeres italianas, el 18% de mujeres extranjeras. La edad media de las madres es de 31,4 años de edad, con valores de 32,1 en las mujeres italianas y 28 años en las extranjeras. El número medio de hijos por mujer es igual a 1,42 (2,07 hijos por mujer extranjera, frente a 1,33 hijos por las italianas). En 2009, la tasa de muerte fetal fue de 2,7, la tasa de mortalidad perinatal y la de mortalidad infantil se ubicó entre el 04.06 a 03.04 (ISTAT 2012).

Entre los indicadores de un exceso de medicalización aparece la tasa de cesáreas: con el 38% en 2009, Italia se coloca en el primer lugar en Europa para el uso/abuso de esta práctica. También se observa el uso excesivo de oxitocina durante el parto. Con relación a la episiotomía, las dos encuestas realizadas entre 2008 y 2009 por el Instituto Nacional de Salud en 25 instituciones de salud, indican que la misma ha sido efectuada en el 43,6 % de las mujeres italianas (Lauria, Bonciani, Lamberti et al. 2012). El embarazo también resulta ser muy monitoreado desde el punto de vista médico. El promedio de ultrasonidos en las mujeres italianas con embarazo fisiológico es de 7; sólo el 9,4 % de las mujeres se someten al máximo los 3 ultrasonidos recomendados por el servicio nacional de salud. Las mujeres con embarazo de alto riesgo hacen en promedio una visita más que las que tienen un embarazo normal. Contribuye a esta situación la tipología de asistencia y el tipo de profesional que se encarga de la mujer embarazada. La mayoría de las mujeres italianas (78,5 %) consultan al ginecólogo; la mayoría de las veces se trata de un ginecólogo privado (44,7%), aunque alrededor del 98% de todos los partos se dan en un hospital público. Esto significa que la presencia del ginecólogo es importante también en el seguimiento de embarazo sin riesgos, en tanto que en países como los Países Bajos o el Reino Unido éste es un ámbito de competencia exclusiva de las matronas.

Es importante mencionar que el exceso de medicalización está lejos de los deseos de las mujeres italianas: el 94,7 % de las madres primerizas que dieron a luz por parto espontáneo declararon que en un segundo parto habrían preferido otra vez un parto espontáneo. En las

multíparas que dieron a luz por cesárea, el 96% habría preferido un parto vaginal (ISTAT 2007).

En España, la situación es similar. En el país, en el año 2012 nacieron 453. 637 niños, un 3,9% menos que el año anterior. La tasa bruta de natalidad (número de nacimientos por cada 1000 habitantes) bajó de 12,8 en 2012 a 9,7 con relación al año anterior. La tasa de fecundidad está también en declive, tanto para las mujeres españolas (un número de hijos por mujer de 1,28 en comparación con 1,29 de 2011), como para las extranjeras (1,54 frente a 1,58 de 2011). La edad media de las madres es de 32,1 para las españolas y 28,9 para las extranjeras. La tasa de mortalidad neonatal fue de 2,15 en el 2011; la tasa de mortalidad infantil fue de 3,13 en 2012 (INE 2013).

También en España la medicalización del parto es creciente y el papel marginal de la mujer en las decisiones sobre su cuerpo y su salud se ha señalado con frecuencia desde las ciencias sociales (Fernandez del Castillo 1994; Fuentes 2001; Montes-Muñoz 2007; Blásquez Rodríguez 2010; Montes-Muñoz, Martorell-Poveda, Conti-Cañada et al. 2009).

La mayoría de los nacimientos se realizan en los hospitales públicos (75%), después de un seguimiento hecho por las matronas (por ejemplo en los centros de salud) y/o por el ginecólogo público (más frecuentemente) o privado. Recurrir al ginecólogo para el embarazo fisiológico es una práctica común, tal como en Italia.

Entre los indicadores de una medicalización creciente existe la tasa de cesáreas: en 2011 fue del 22,30 %, cuando en 1985 era del 10,5% y en 1996 del 20 % (Ine 2013). También el número de episiotomías al parecer es alto, aunque no existen datos nacionales al respecto. Sin embargo, el caso de la Comunidad Autónoma de Valencia, en donde se realiza una episiotomía en el 72% de los casos en los hospitales públicos y en el 83 % de los casos la clínicas privadas, se puede considerar como emblemático de una situación bastante generalizada (Europeristat 2008:14). En la misma región resultan inducidos el 42,25 % de los partos en la privada, y el 26,37 % en la atención pública.

Llama la atención que estos procesos siguen ocurriendo pese la evidencia médico-científica que demuestra la ineficacia o el peligro de un exceso de intervención, sobre todo si son realizadas de manera rutinaria (Chalmers 1989). Ya en 1985, la OMS recomendó evitar - como prácticas sistemáticas - afeitar el pubis, el enema, la inducción del parto, la analgesia en el parto, la vigilancia fetal diferente a la auto-auscultación, la posición litotómica durante el parto, la ruptura artificial de membranas, la episiotomía y la cesárea (WHO 1985, 1996, 2008).

En realidad, los gobiernos no han sido sordos al llamado internacional. Tanto en España como en Italia se han implementado políticas nacionales y locales que remiten a estas recomendaciones.

En España, el cambio de actitud política se dió en 2007 con la promulgación de la Estrategia de Atención al Parto Normal en el Sistema Nacional de Salud, promulgada por el Ministerio de Sanidad y Consumo (Ministerio Sanidad y Consumo 2007). Esta Estrategia, que se encuentra en el Plan de Calidad del Sistema Nacional de Salud presenta cuatro líneas de acción para promover una actitud diferente a la atención del parto: el examen de las declaraciones de la OMS 1985, la participación de las mujeres en la toma de decisiones, la formación de los profesionales médicos y enfermeras para implementar la Estrategia, la investigación y la implementación de buenas prácticas para ayudar al parto normal. La Estrategia también incluye tres parámetros de equidad: la diversidad (sensorial, mental y física), el multiculturalismo y la perspectiva de género.

El documento es sin duda un importante punto de partida para devolver al nacimiento su estado de acontecimiento fisiológico. Sin embargo, el “parto respetado” - como se denomina este enfoque revela la posibilidad de que un parto no sea respetado - es aún poco practicado en la mayoría de los servicios de salud, tanto públicos como privados. Con respecto a Italia, en este país ya en 1998-2000 se lanzó el POMI –“Progetto Obiettivo Materno-infantile” – definido por el gobierno un asunto de importancia estratégica (Ministero della Salute 2000). Principales objetivos del proyecto con respecto al parto remiten a la humanización del servicio, a la capacitación del personal, a promover el contacto inmediato entre madre e hijo, la lactancia materna y a impulsar la investigación de experiencias de demedicalización del parto.

A pesar de estas políticas, los hospitales y las clínicas, ya sea en Italia o en España parecen mostrar ciertas dificultades en traducir las directrices en una práctica cotidiana más centrada en la fisiología. El cambio de actitud por parte de los profesionales de la salud y la revisión de protocolos requieren probablemente de más tiempo, de más apoyo político, de una formación adecuada, así como de la reapropiación por parte de las mujeres de la confianza en sí mismas y en sus potencialidades.

En cambio, estos temas se encuentran muy presentes en los discursos de quienes optan por opciones distintas a la medicalización, tanto a nivel personal como profesionalmente: las comadronas que trabajan de manera independiente (afuera de las instituciones de salud) y las mujeres que deciden dar a luz en un lugar diferente al hospital.

3. El parto domiciliario y en casa maternidad

Hoy en día, cada vez más mujeres reclaman la posibilidad de elección acerca de los lugares, las personas, las prácticas relacionadas con su salud y la de sus seres queridos, sobre todo cuando se trata del nacimiento de un hijo. En general, cuando esto sucede, se niega en su totalidad o en parte, el modelo biomédico de atención hospitalaria, con el intento de buscar formas más naturales de dar a la luz. El interés en estos temas está creciendo en muchos países europeos, aunque el porcentaje de mujeres que opta por un tipo de atención diferente (que se realiza en la casa o en una casa de parto)² es todavía marginal: en promedio entre 1 y 2 %. Porcentajes ligeramente superiores se encuentran en Islandia (1,8%), Inglaterra (2,7%) y en Gales (3,7 %) (Europeristat 2010). La única excepción notable es el caso de los Países Bajos, con una tasa de partos no hospitalarios de 27,7% (Europeristat 2010). En Italia y España los porcentajes de partos afuera de los hospitales son por debajo de la media europea: menores de 1%. En Italia, los partos atendidos fuera del hospital constituyen el 0.5% (Ministero della Salute 2010).³

La falta de información sobre la oportunidad (en forma privada y / o pública) de ser atendidos en lugares distintos de los hospitales y clínicas es un elemento importante a considerar. Al mismo tiempo, el debate científico y jurídico sobre estos temas es muy limitado, y en ocasiones la literatura científica con relación al tema también es poco conocida por la clase médica. A pesar de ser un tema aún objeto de controversias entre los investigadores, son amplias las evidencias que demuestran que parir en un lugar que no sea el hospital en los países desarrollados es tan seguro como el parto hospitalario; y en algunos casos incluso más seguro, ya que las intervenciones innecesarias son muy reducidas (Olsen & Clausen 2012, Vedam, Schummers, Stoll et al. 2012). En términos legales, es importante mencionar que en 2010 el Tribunal Europeo de Derechos Humanos de Estrasburgo - en el caso *Ternovsky Vs. Hungría*⁴ - estableció que el “derecho al respeto de la vida privada incluye el derecho de

² Una casa de parto es un lugar extra-hospitalario, no medicalizado, con las características de una casa residencial y dirigida en general por comadronas. Estas casas son comunes en Alemania, Suiza, Países Bajos, Gran Bretaña. En Italia existen cuatro casas de parto. En España hay por lo menos dos casas, ambas en Catalonia.

³ Podemos presumir que tanto en Italia como en España los datos sobre el parto no hospitalario son subestimados. En Italia los partos son procesados por el Instituto Nacional de Estadística a través del Certificado de atención al parto que todos los profesionales deben completar, también las comadronas independientes. Sin embargo, a veces hay dificultades burocráticas en la recopilación-entrega de este documento. En España la situación es aún más compleja en cuanto – como profundizaré en las páginas siguientes – el parto no hospitalario no posee reconocimiento político-legislativo en este país.

⁴ El caso trata de la detención de la comadrona húngara Agnes Gereb, encarcelada por haber atendido un parto no hospitalario. En este país hoy en día esta práctica se considera ilegal. La historia es narrada en el documental “Freedom for Birth.”

elección de las circunstancias relacionadas con el propio parto.” Por otro lado, ya el Parlamento Europeo en la Resolución A2-38 del 1988 (Carta Europea de los derechos de la parturienta), se mencionaba el derecho a “la atención adecuada en el caso se eligiera un parto domiciliario, en conformidad con las condiciones ambientales y psico-físicas de la parturienta y del niño o niña.”

El reconocimiento político influye sin duda sobre la difusión masiva de estos aspectos. España e Italia presentan una condición distinta sobre este punto. En Italia las mujeres que quieren dar a la luz en su domicilio o en una casa de parto pueden pagar por su cuenta la atención de una comadrona independiente. Las competencias regionales en el ámbito de la salud⁵ han permitido que 11 regiones de los 20 existentes legislaran sobre el asunto. Las regiones que ya tienen una ley son en orden cronológico: Lombardía (1987), Abruzzo (1990), Liguria (1995), Valle d'Aosta (1998), Marche (1998), Emilia Romagna (1998), las provincias autónomas de Trento y Bolzano (1997-1998), Toscana (1999), Piamonte (2002), Sicilia (2010) y Lazio. Lo que diferencia las distintas regiones es la implementación de lo que establece la ley. En algunas regiones se ofrece el reembolso parcial de los costos del servicio ofrecido por una comadrona independiente: la región Emilia-Romagna, por ejemplo, reembolsa el 80% del costo del parto. En otros casos, se otorga el servicio en virtud de un acuerdo con la institución pública (como en Turín, con la experiencia del Hospital S. Anna); menos frecuentemente la prestación es directa, por el mismo servicio nacional de salud. Es éste el caso de las ciudades de Parma, Reggio-Emilia y Modena, en Emilia-Romagna. En otras regiones, la mención jurídico-normativa de dar a la luz en lugares distintos de los hospitales - aunque importante - se ha mantenido puramente a nivel formal, sin traducción en la práctica, y las mujeres siguen pagando por su cuenta la comadrona independiente.

En España, el parto en casa aún no ha sido objeto de reflexión política. Por lo tanto, no existe un reconocimiento público, ni económico por parte del legislador. En este país ni siquiera es reconocida legalmente la estructura casa de parto. La mujer que no desea dar a luz en el hospital paga por su cuenta la atención de una comadrona independiente y elige el domicilio que considera apropiado, que puede ser el de ella o de otra persona: eso aparece como un domicilio privado, un lugar que tampoco es considerado ilegal en temas de nacimientos. La casa de maternidad en España, entonces, es considerada desde el punto de vista legal como

⁵ Como en España, el sistema nacional de salud italiano es de tipo universalista y garantiza atención y prevención sanitaria a todos los ciudadanos. La ley n. 421/1992 atribuye a las regiones y a las provincias autónomas competencia en el diseño y organización de los servicios de salud, dentro del Plan nacional de Salud trienal.

una casa privada en la que un grupo de profesionales se reúnen y trabajan para perseguir sus objetivos de acuerdo con la forma legalmente prevista por la ley (por ejemplo, una asociación o una cooperativa).

El reconocimiento político y el apoyo económico no implican directamente un reconocimiento social, pero ayudan a que el servicio sea más accesible: el costo de un parto en la casa varía desde los 2000 hasta los 3000 euros en ambos países.

4. Riesgo y seguridad en el parto no hospitalario

Las comadronas que asisten en la casa y en las casas de parto y las mujeres que han dado a luz en lugares que no sean el hospital comparten, como ya se ha mencionado, la misma visión del proceso de embarazo-parto-nacimiento; una visión que se centra en el cuestionamiento de los supuestos y paradigmas biomédicos. El parto es, en esta perspectiva, en primer lugar un proceso fisiológico y, como tal, debe ser interpretado y tratado.

La crítica se dirige al reduccionismo inherente a la mirada médica, que no nos permite capturar la normalidad - pero al mismo tiempo la singularidad y excepcionalidad - de este proceso; y comprenderlo en sus dimensiones existencial, psicológica, social, cultural e incluso espiritual. Esta complejidad se vuelve marginal e incluso a veces invisible en una visión y una práctica focalizada en el concepto de "riesgo reproductivo", en el abuso de la tecnología, en el tratar a las mujeres embarazadas como enfermas, y por último en el cuidado del recién nacido a través de mecanismos que no tienen nada en común con el "nacimiento sin violencia" propugnado por Leboyer.⁶

Es en esta diversidad de enfoque que se sitúan las distintas experiencias y prácticas y el diálogo/no diálogo entre parto medicalizado y parto no medicalizado. La construcción de los conceptos de riesgo y seguridad es un emblema de esta situación.

De acuerdo con la práctica médica, el riesgo es la probabilidad de contraer una enfermedad o sufrir daños. Un factor de riesgo es cualquier característica comprobable o circunstancia que es notoriamente asociada con una alta probabilidad de ocurrencia del evento adverso. Los factores de riesgo en el embarazo son múltiples: por ejemplo, una enfermedad previa de la madre, las enfermedades de la madre o el feto desarrolladas durante el embarazo, la edad de la

⁶ Leboyer es reconocido como maestro por la mayoría de las comadronas que he entrevistado. En el libro "Nacimiento sin violencia" (1975) se describen - a través de los ojos, la piel, la vista, el gusto y el olor de un bebé recién nacido - los primeros momentos de la vida en el hospital.

madre y las anomalías su aparato reproductivo, anomalías en el feto, los estilos de vida (por ejemplo el hábito de fumar).

El enfoque preventivo durante el embarazo enfatiza la necesidad de una conducta orientada a prevenir algo que podría ocurrir. El “buen ginecólogo”, se convierte entonces en el profesional que requiere más pruebas, exámenes, consultas posibles. Esto se traduce en un intervencionismo excesivo, rutinario y estandarizado, sin importar el estado real de salud de la mujer. En este contexto, la tecnología se convierte en un recurso que proporciona seguridad tanto a la mujer como al profesional. Incluso, en el momento del nacimiento, estar en un lugar donde hay el máximo de dispositivos médicos y tecnológicos constituye la máxima seguridad posible.

Estos elementos casi nunca están presentes en el discurso de las comadronas que asisten en la casa o en las mujeres que han dado a luz en su casa. Esto no significa por su parte el desconocimiento de los factores de riesgo reconocidos por la biomedicina, ni el rechazo de la tecnología cuando sea necesario. Las comadronas se forman en trayectoria académicas muy medicalizadas y tienen muy claros estos aspectos. Al mismo tiempo, las mujeres son conscientes de que una determinada enfermedad pasada o presente puede afectar el estado de su embarazo o la salud de su hijo, y que la tecnología es un apoyo fundamental durante el proceso diagnóstico y terapéutico. Lo que quiero decir, sin embargo, es que estos aspectos no contribuyen sustancialmente a la construcción de su concepto de riesgo y de seguridad. Tecnología y recursos médicos son elementos que permanecen en gran medida al margen de un discurso y de una práctica que se centra en otros aspectos.

Hay un punto de partida: las mujeres que dan a luz en la casa generalmente son mujeres sanas, así como sus hijos. En ambos países, las directrices (Campiotti 1999; Collegi Oficial de Enfermería de Barcelona 2010) excluyen que las mujeres en situación de riesgo o con embarazos patológicos puedan dar a luz en casa o en una casa de maternidad. Desde la perspectiva médica, sin embargo, la mujer con un embarazo normal es tratada como si estuviera en situación de riesgo; de lo contrario no podríamos explicar la cantidad de ecografías, análisis etc. que nos muestran los datos estadísticos: es decir, lo que es significativo no es sólo el estado real de la salud de la mujer, sino la lente que se utiliza para mirarla.

Entonces, ¿Cuál es el concepto de la seguridad que tienen las mujeres que dan a luz fuera de los hospitales? ¿Cómo y cuándo se sienten en riesgo? Como veremos, se trata de elementos que la mayoría de las veces no remiten a una etapa precisa de la trayectoria (primer / segundo / tercer trimestre) o a un “factor” en especial; sino al proceso en su conjunto. Esto está en

línea con una visión del embarazo como un proceso continuo y complejo, en el cual es difícil distinguir – fuera de una mirada médica – momentos específicos y estandarizados.

Las mujeres y las comadronas, tanto en Italia como en España, mencionan como elementos de seguridad a lo largo de todo el proceso las siguientes condiciones:

- El conocimiento mutuo
- La continuidad y la personalización de la atención
- El respeto de los tiempos y del proceso
- El papel protagónico de la mujer y la posibilidad de elegir
- El papel “pasivo” de la comadrona
- La no intervención
- La confianza en las habilidades y competencias de cada uno
- El entorno favorable

4.1 El conocimiento mutuo, la continuidad y la personalización de la atención

El conocimiento mutuo, la continuidad de la atención y personalización de ésta son elementos profundamente dependientes entre sí. La comadrona independiente sigue a la mujer durante todo el proceso, desde el embarazo hasta el puerperio. Aunque la relación puede empezar en diferentes momentos (en algunos casos ya en el primer trimestre del embarazo, en otros más tarde) el tiempo para conocerse se considera muy importante para ambas partes. La comadrona puede así entender las dinámicas fisiológicas, psicológicas, sociales, culturales específicas de esa mujer y de esa pareja en particular; la atención y el acompañamiento no serán entonces estandarizados (como ocurre en el hospital) sino al contrario se tratará de un proceso co-construido y renegociado constantemente durante el desarrollo del embarazo. A través de la comprensión y del conocimiento mutuo, la mujer adquiere confianza en la comadrona que la atenderá durante el parto, mientras que la profesional aprenderá a reconocer las fortalezas y las debilidades que pudieran afectar el desarrollo del proceso. Este proceso contribuye a la construcción del concepto de seguridad tanto en las mujeres como en las profesionales:

“Yo sí necesito conocerlas y que me conozcan. También para establecer una relación de confianza, yo necesito conocerla: qué es lo que quieren, cómo quieren vivir su experiencia; porque es una experiencia transformadora, si quieres acompañar, tienes que conocer sus miedos, sus esperanzas, sus ilusiones; y poderla respetar en el parto, pariendo. No es el parto así solo, hay un tiempo de reflexión también.” (Teresa, comadrona española)

“La relación con ella [la comadrona] fue muy buena, cercana, encantadora, muy sincera, amistosa. Te hace sentir a gusto, te trata como una igual, ¿no? Te hace sentir que tú eres...ella te empodera, te da fuerza, te da poder, te hace sentir que tú puedes, y te trata a un nivel... El ginecólogo te trata, para mí, de superior.” (Susana, mujer española, mamá de un hijo nacido en casa).

4.2 El respeto de los tiempos, del proceso y el no interventismo

Para todas las mujeres entrevistadas “ser respetada y sentirse respetada” es crucial. Es una condición que les hace sentirse seguras. No es sólo un respeto general, sino el respeto de sus necesidades específicas, por lo que realmente necesitan. Tanto las comadronas y las mujeres están de acuerdo en que los protocolos hospitalarios no permiten respetar a la mujer y sus necesidades:

“Vi que en el hospital no había ninguna posibilidad... porque a la mujer no la conoces, debes implementar los protocolos, hay prisa porque el médico te dice que hay otra cosa más que hacer... Tú no vas a tener la posibilidad de cumplir con la mujer y sus tiempos, en el momento del parto con lo que realmente necesita: no ser molestada, que se le ayude, que le coqueteen, que le apoyen.” (Elisa, comadrona italiana)

En los protocolos de asistencia al parto, los tiempos relacionados con la dilatación (un cierto número de pulgadas/centímetros por hora) están bien definidos y cada fallo se mira con sospecha o se considera un factor de riesgo. En un parto fuera del hospital, por el contrario, los tiempos no son los de la asistencia sanitaria, del protocolo estandarizado o de una lógica consumista que connota de manera muy fuerte el modelo biomédico (Blásquez -Rodríguez 2010); son los tiempos de la madre y del bebé:

“Es algo de ella [de la mujer], son sus tiempos. Tú no puedes determinar antes, o como lo hacen ellos [en el hospital]: ahora debe dilatarse un centímetro, si no queda fuera de esta cosa... Pero ¿quién dijo eso? A veces estoy en la casa 24 horas y no pasa nada, está la mujer de 3 cm y en media hora cuando se decidió a dar a luz... ¿No? Pero si tú vas al hospital, estás fuera de los tiempos, fuera de la mediana, fuera de... ¿no? Hay que empezar a... Acelerar las contracciones, romper la bolsa, monitorear de manera continua...Todas estas cosas ¿A qué llevan? Si uno ya está estresado, jamás lo ayudarás a resolver algo de esta forma, no?” (Luciana, comadrona italiana)

Esta duración prolongada que a menudo no corresponde con el “promedio”, no se considera indicativa de riesgo durante un parto en casa. Por el contrario, para las comadronas y las mujeres seguir el tiempo natural del parto es considerado un elemento esencial de la seguridad. En primer lugar, porque esta actitud conduce a la mutua confianza en las propias capacidades (dar a luz a su hijo para las mujeres y acompañar este proceso para las comadronas); y luego porque respetar los tiempos fisiológicos significa “no hacer nada”: ninguna aceleración, ni química (oxitocina) ni psicológica (“Usted no se ha dilatado lo suficiente en estas dos horas”); ninguna prisa, ningún cambio de turno del profesional, ningún parámetro demasiado rígido.

La comadrona espera, observa, apoya; y actúa sólo cuando es necesario. Su acción, sin embargo, nunca afecta al proceso, ya que se cree que éste tiene en sí mismo la capacidad de perpetuarse. El papel de la comadrona es entonces la de la “acompañante”: acompañar y facilitar de un proceso que de por sí es endógeno. Son importantes desde esta perspectiva las palabras de la comadrona Teresa:

“Yo no tengo relación con el tiempo de Cronos, para mí no me importa el tiempo del reloj, es un tiempo de vivencia, es un tiempo de experiencia. Entonces, no es un tiempo de reloj. Pero sí de ir viendo cómo va evolucionando, cómo lo va viviendo y qué necesita en este momento: estar tranquila, necesita masaje, apoyo a través de la palabra, tal vez del contacto, y desde allí...” (Teresa)

No apresurar el tiempo, de hecho significa en la práctica, ser capaz de no intervenir: acompañar el proceso sin hacer acciones “extrañas” (la administración de oxitocina, la ruptura artificial de las membranas, la episiotomía, y más), no siempre es fácil; sobretodo para un profesional que se ha formado dentro del paradigma biomédico. La capacidad de cumplir con el ritmo es esencial para una comadrona, afirma Montserrat que se define “ginecóloga de formación y comadrona de corazón”:

“Una persona que tenga una capacidad de contacto importante, que pueda asumir un respeto a los ritmos y los tiempos. Que también es capaz de ponerse...capaz de esperar, ¿no? Y respetar el proceso de otra persona, ¿no? O sea, es una capacidad en el ritmo” (Montserrat, ginecóloga española)

El enfoque no intervencionista constituye un elemento de seguridad para las mujeres que deciden dar a luz en casa por lo menos en dos aspectos: por un lado, les evita una serie de situaciones clínicas potencialmente dañinas (por ejemplo, los efectos secundarios de un

medicamento); por el otro, se les ahorra problemas o dificultades inherentes al proceso de una ruptura a nivel psico-emocional (de un momento, de un proceso, de una relación, etc.).

El rechazo de este enfoque y el saber que en el hospital es difícil evitar algún procedimiento estándar son algunas de las razones por las que muchas mujeres optan por un parto no hospitalario.⁷ En las palabras de Susana:

“Sabía que si iba al hospital, algo me van a poner, un gotero, algo... Lo mínimo una episiotomía me van a hacer [...], y a veces tienen unos tiempos, tienen unas cosas que si tú no cumplés intervienen.. Y yo quería evitarlo. (Susana)

El no intervencionismo tiene que ver con otro elemento considerado fundamental por las mujeres: la discreción de las comadronas durante el parto. Es una característica muy destacada por todas las mujeres que he entrevistado y que representa para ellas una fuente de seguridad doble: por un lado, indica que el proceso está avanzando bien y que ella como mujer tiene todas las capacidades para llevar a cabo el proceso; por el otro, remite a la seguridad de tener a su lado una profesional, que si es necesario “aparece”.

“Así discreta, capaz de desaparecer cuando... Quiero decir que no tengo ningún recuerdo de ella, excepto en un momento: recuerdo que me sostenía un poco cuando estaba saliendo la cabeza, me agarraba el perineo, porque yo sentía una presión muy fuerte y entonces ella me sostuvo para evitar desgarros. Y eso me hizo bien. Al nacer G. pesó 3.750 kg. Lo pesamos ya liberado de su meconio, nació grande; pero yo ni siquiera tengo una sutura, ningún desgarre, no tengo nada.” (Anna, mujer italiana, mamá de dos hijos nacidos en casa)

“Salió [el parto] como muy respetado, muy tranquilo sin prisa, hice una experiencia...Su papel [de la comadrona] fue “estar.” Me acuerdo que ella me propuso de cambiar de postura, por ejemplo, pero me dolía más, entonces me cambié. Pero nada más. Estaba allí, no me interrumpía mi proceso. Me acuerdo que en el parto de M. veía el color verde todo rato, muy intenso “veo verde!” No me interrumpieron “Y porqué?”, me dejaban...y eso, la recuerdo como presente pero invisible.” (Ruth, mujer española, mamá de dos hijos nacidos en casa)

4.3 Papeles y confianza mutua

Un elemento adicional de seguridad para la mujer es la confianza en las habilidades y competencias de su comadrona. Esto significa que la mujer sabe que en el momento en el que

⁷ Otras razones frecuentes son el concebir el parto como un evento normal, la voluntad de elegir libremente cómo dar a luz, una experiencia previa de parto en el hospital considerada insatisfactoria o negativa, el ser atendida por una profesional de confianza. En muchos casos varias motivaciones coexisten en la misma narrativa.

se presente una dificultad la comadrona será capaz de manejarla y/o resolverla; y si así no fuera, de trasladarla al hospital. Sin embargo, confiar no significa "delegar". Las mujeres que dan a luz fuera de los hospitales desean mantener en sus manos la gestión del proceso embarazo-parto-nacimiento: de hecho, ésto es precisamente lo que buscan: un acompañamiento no invasivo, que no les expropie de su papel y de sus conocimientos:

“Me parecía por lo que había oído, leído y incluso por lo que era mi experiencia, iba con el ginecólogo a revisiones que más que darte poder y hacerte fuerte, ayudarte, te hacen sentir un poco como una niña pequeña, te quitan a veces tu poder de decisión o tu poder como mujer incluso, te tumban en una camilla, te ponen las piernas así en los estribos, y tú vas, ves que van pasando cosas alrededor, pero no controlas. Y yo quería personalmente que fuera un momento para mí: estar centrada, vivirlo de una forma algo más natural, bonito, controlado por mí, bueno por la naturaleza. (Susana)

Estas mujeres suelen tener mucha confianza en sus propias habilidades y competencias: la capacidad de dar a la luz, la capacidad de alimentar a sus hijos, la capacidad de crecerlos en las mejores condiciones posibles. Con respecto al parto, esta toma de conciencia hace que estas mujeres se sientan seguras de poder ser protagonistas de este momento tan excepcional y de ser capaces de llevar a cabo todo el proceso con éxito:

“Me sentía super empoderada, me sentía una diosa, sabes que es un poder tremendo. Una sensación brutal, de poder hacer ésto y que no te interrumpen.” (Ruth)

“Era como una forma de empoderar [...], fue tomar poder y conciencia del cuerpo, y de saber que claro podemos parir como nosotras queramos y respetar nuestro cuerpo y nuestras visiones.” (Patricia, mujer española, mamá de un bebé nacido en casa)

Al mismo tiempo, como ya he mencionado, no se olvidan de que en caso de necesidad existen médicos y hospitales:

“Sentir la sensación de no necesitar a nadie, pues realmente si hay un problema, pues, estará el hospital o la ayuda de alguien, pero si todo va bien no hace falta nada ni nadie más que tu cuerpo y dejarte ya...Yo no hice nada.. Yo estaba allí esperándole” (Ruth)

“Sentir la sensación de no necesitar a nadie” - como afirma Ruth - no significa evitar interrogarse sobre lo que podría suceder y sentirse siempre a priori seguros. La experiencia de Susana, quien es acompañada por su marido en este dudoso camino de confianza y conciencia, es emblemática de una trayectoria no siempre lineal y fácil, ni para la pareja ni para la mujer misma:

“Yo le decía a él: ‘El parto es una cosa natural y como cualquier cosa de la vida puede necesitar medicamentos’, pero no por el solo hecho del parto, ¿no? A él le daba miedo que pasara algo. Tuvimos que estudiar cuáles eran los peligros y ver cómo se solucionaba en cada caso. Por ejemplo: un desprendimiento de placenta: ¿Qué tienes que hacer?.. Pues te da tiempo de ir al hospital... Él vio que si teníamos una urgencia estábamos cerca del hospital, y ésto lo convenció también.” (Susana)

Un elemento importante en la narrativa de las mujeres es la capacidad de manejar posibles situaciones de crisis, tales como las causadas por la opinión (a menudo negativa) de familiares y amigos:

“También tenía un poco de miedo en mi interior y también cuando hablaba con otras personas tenía cierto miedo de si estaba siendo demasiado atrevida, como iba a reaccionar mi cuerpo, ¿no? Si pasaba algo pues yo me iba a sentir muy mal ¿no? Porque estaba siendo muy insistente. Pero otra parte de mí estaba convencida que eso tenía que ser así. Y luché entre el miedo y la seguridad.” (Susana)

“Intenté no hablarlo con muchas personas que estuvieran en contra porque sus argumentos me alteraban mucho la cabeza. Al principio lo dije, pero cuando vi la reacción: ¡estás loca, te va a pasar algo, se va a morir el niño, se han muerto en el pasado!.. Tanta angustia... (Patricia)

4.4. El entorno favorable

“Ellas [comadronas] me preguntaron qué esperaba yo, cómo lo vivía [el proceso], lo que yo quería. Les dije que yo necesitaba de mi cueva, y luego he creado mi cueva. Creo que todas las mujeres lo hacen. Entonces, estando en su casa elige una que es su casa, ¿no es cierto? Lo que una quiere. Si quieres tomarte una ducha, lo haces, ¿no?” (Francesca, mujer italiana, mamá de una hija nacida en hospital y de un hijo nacido en casa)

La “cueva” de Francesca introduce un tema complejo, que me permite sacar algunas conclusiones. Muy a menudo, en relación con el éxito de un parto, se subraya la importancia del así llamado “entorno favorable” (WHO 1996). Sin embargo, lo que se debe considerar “favorable” no es igual para cada mujer y en cada experiencia. Podemos suponer que el entorno propicio es aquel que permite a la mujer de “dejarse ir”, sentirse completamente a gusto y desde allí ser capaz de abrirse a una experiencia que es tanto física como mental. En otras palabras, sentirse realmente seguras. Sin duda, este tipo de seguridad, no se refiere sólo a la idea de que hay que evitar todos los riesgos posibles (la postura biomédica). Se trata de un concepto de seguridad multicausal y multidimensional, que se construye a partir de la posibilidad de hacer lo que uno quiere; y de lo que uno siente que hay que hacer. En otras palabras, el punto de partida de la construcción de este concepto no está afuera de nosotros

(en recursos tecnológicos, farmacológicos, logísticos, humanos etc.), sino adentro: en cuerpo, en sus señales, que nos indican siempre el camino cuando se trata de un proceso natural.

Esta idea de la seguridad - más compleja de lo que es contrarrestar los posibles factores de riesgo a través de prácticas diagnósticas rutinarias - está presente en todas las mujeres que deciden dar a luz fuera del hospital. Para éstas, seguridad no significa la alta tecnología, los espacios asépticos y las batas blancas, sino que significa vivir la propia experiencia en un entorno considerado adecuado a las necesidades y a la propia visión de las cosas. En la construcción de esta idea de entorno favorable (que no tiene que ver sólo con el lugar físico, sino con personas, relaciones, comportamientos, acciones, poderes) la casa de la mujer juega un papel importante. La casa se convierte en un factor adicional de seguridad tanto para ellas como para las comadronas que las atienden (todas las comadronas consideran la casa una valiosa fuente de información con respecto a la mujer y a la pareja). Para la mujer, estar en su propia casa significa poder moverse y decidir con libertad, sin tener que pedir permiso a nadie; se sienten entonces protagonistas de lo que está sucediendo, y no invitadas; al contrario la huésped es la comadrona. Además, en casa están presentes objetos, olores, sabores, espacios conocidos, que ofrecen seguridad y permiten identificar y/o construir su “cueva” como dice Francesca: el lugar en donde nacerá el bebé. En casa, también la pareja u otros miembros de la familia pueden moverse libremente, creando un marco de normalidad que representa para la mujer un elemento de tranquilidad. Todas las mujeres entrevistadas excluyen al hospital como un ambiente adecuado para “dejarse ir.” Así, por ejemplo, destaca Anna:

“El hospital ya se caracteriza también por el olor. Tan pronto como entras, con las dinámicas típicas del hospital, puede ser que están allí conmigo otras 5, 10, 12, 3 mujeres, no importa, la gente que tiene que dar a luz de todos modos. Así que hay tiempos, un espacio limitado, alguien que me dice: ‘Usted póngase aquí, usted póngase allí.’ No parece compatible con lo que es la experiencia del parto. No creo que sea un ambiente propicio, a mí me parece más bien un ambiente inhibitorio.” (Anna)

Estar en casa también ofrece a las madres la seguridad con respecto a la posibilidad de elegir cómo dar la bienvenida a su hijo, en los primeros momentos después del nacimiento. Todas las mujeres y las comadronas entrevistadas consideran esencial el contacto inmediato madre-hijo, la no necesidad de prácticas invasivas inmediatamente después del nacimiento (lavar, vestir, examinar el bebé inmediatamente), amamantar enseguida, y en general crear ese ambiente favorable desde el punto de sus necesidades, que – dicen todas – son muy pocas:

“Yo creo que [el parto en la casa] influye muy positivamente, sobre todo porque el vínculo de amor que se crea entre el bebé y la mamá es increíblemente grande, es como una leona protegiendo a su bebé, es que es alucinante las hormonas que están fluyendo, todo el rato con el bebé pegado a mí, dormíamos con él, la teta cuando quería, todo el rato pegaditas y esta sensación de protección y de amor, que es como están dentro del útero, tiene que ser como tienen que estar cuando salen, ¿no? Primeros meses, primeros años, esta protección creo que es positiva para ellos y para la mamá ¿no? (Ruth)

“Nosotras no bañamos al bebé de inmediato después del nacimiento, sólo tratamos de ponernos de puntillas y dejar todo lo que hay... Disfrutar. Realmente necesita sólo un par de cosas el bebé, todo lo demás son rituales que son más útiles para quienes los hacen [los profesionales] que para el bebé o la madre. Los rituales sirven por lo general en el hospital para dar el poder a una determinada institución, a veces para justificar la presencia de determinado personal, pero hay realmente muy poca necesidad.” (Annalisa, comadrona italiana)

Estas palabras revelan una característica más del enfoque biomédico que - por definición - tiende a separar y a especializar. La ruta estándar de un bebé en un hospital es emblemática desde este punto de vista: de las manos de la comadrona y / o del ginecólogo-obstetra presente en la sala de parto pasa a manos de la enfermera pediátrica, de la neonatóloga, de la pediatra, etc.: una hiper-especialización que remite a un paradigma reduccionista y trata la persona como un objeto. Un proceso que encuentra legitimación en un entorno que hace que el “riesgo posible” (y, por tanto, el control para evitarlo) sea el principal motor de las acciones individuales. Las mujeres que optan por un parto domiciliario – como hemos visto – están convencidas de que el poder decidir libremente sobre la forma de recibir a su bebé (y evitarle a él también prácticas rutinarias) es un factor de seguridad.

En conclusión, quiero destacar los siguientes aspectos:

- Los conceptos de riesgo y seguridad en las experiencias de las mujeres que dan a luz en la casa y en las comadronas que las atienden difieren de los mismos conceptos de matriz biomédica. La diferencia, en general, se debe a una visión diferente del proceso y, en consecuencia, a una práctica de atención diferente. En las trayectorias no hospitalarias el embarazo, el parto y el nacimiento no son concebidos como eventos médicos, potencialmente de riesgo; sino que son vividos y tratados como procesos fisiológicos, que se beneficiarían de la intervención médica si hubiera una necesidad real. En esta perspectiva, el concepto de seguridad es más amplio y abarca aspectos de la vida social, familiar e individual, y no sólo aspectos médicos y clínicos. Entre los primeros se encuentran el poder decidir libremente sobre cómo, dónde y con quién dar

a luz; la conciencia de que las mujeres tienen el saber y el conocimiento para llevar a cabo esta experiencia, el ser respetada en los tiempos, deseos y necesidades; el ser atendida por personas de confianza, el hacerse cargo del bebé de la manera preferida.

- El valor positivo dado al tiempo. El nacimiento y el parto son procesos que tienen en sí mismos sus propias reglas, las cuales no se pueden estandarizar de manera forzada. El respeto a los tiempos es entonces desde esta perspectiva un elemento básico de seguridad. En el parto no hospitalario, el transcurrir del tiempo no es algo que hay que mirar con sospecha.
- Compartir un camino significa sentirse co-responsable de las decisiones tomadas a lo largo del proceso, sin importar el resultado. Se trata de una co-participación que tiene que ver con la posibilidad de que haya una relación horizontal entre la mujer y la profesional (esto no significa que cada una no tenga su papel específico); y que la mujer no simplemente “se involucre” en el proceso de toma de decisión con respecto a su cuerpo y su salud, sino que sea ella la protagonista (aconsejada y acompañada por la profesional) de este proceso. El tema me parece interesante (y en gran parte inexplorado) sobretodo con relación a las trayectorias excesivamente medicalizadas. ¿Cómo explicarle a una mamá que “ha hecho todos los controles posibles”, que confiaba ciegamente en el profesional, que nunca ha planteado una duda con respecto a sus recomendaciones, el resultado negativo de un parto o embarazo? Yo creo que ampliar el concepto de seguridad tomando en cuenta los aportes de las mujeres y de las comadronas que rechazan una medicalización no necesaria, no sólo podría contribuir a que el parto hospitalario sea menos medicalizado, sino también a que los aspectos contenciosos médico-legales sean menores.

Referencias

Beck, U. (1996) *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.

Blásquez-Rodríguez, M. (2010) *Nosotras parimos. ¿Nosotras decidimos en la atención sanitaria al embarazo, parto y puerperio?* Málaga: Atenea-Universidad de Málaga.

Campiotti, M. (1991) *Linee guida di assistenza al travaglio e parto fisiologico a domicilio*. Varese: Associazione Nazionale Ostetriche Parto a Domicilio e Casa Maternità.

Chalmers, I. (1989) "Evaluating the effects of care during pregnancy and childbirth". En Chalmers I., Enkin, M. y Keirse, M. J. *Effective Care in Pregnancy and Childbirth*. Oxford: Oxford University Press.

Collegi Oficial de Enfermeria de Barcelona (2010) *Guías de asistencia al parto en casa*. Barcelona: Collegi Oficial de Enfermeria.

Davis-Floyd, R. (1992) *Birth as an American Rite of Passage*. Berkeley: University of California Press.

Davis-Floyd, R. y Sargent, C. (1997) *Childbirth and Authoritative Knowledge. Cross-Cultural Perspectives*. Berkeley: University of California Press.

Davis-Floyd, R.; Barclay, L.; Daviss, B. A. y Trietten, I. (2010) *Birth models that work*, Berkeley: University of California Press.

Europeristat (2008) *European Perinatal Health Report*, URL: <http://www.europeristat.com>.

Europeristat (2010) *European Perinatal Health Report*, URL: <http://www.europeristat.com>.

Fernández Del Castillo, I. (1994) *La revolución del nacimiento: partos respetados, nacimientos más seguros*. Madrid: Ediciones Verticales.

Frankling, S. y Ragoné, H. (1998), *Reproducing Reproduction: kinship, power and technological innovation*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Fuentes, M. (2001) *Mujeres y salud desde el sur. Reflexiones y experiencias desde una perspectiva de género*. Barcelona: Icaria.

Instituto Nacional de Estadística (2013) *Cifra de Poblacion y Censo demográfico*. (www.ine.es)

Istituto Nazionale di Statistica (2007) *Indagine Multiscopo sulle Famiglie "Condizioni di Salute e Ricorso ai Servizi Sanitari – 2005*. Roma: Istituto Nazionale di Statistica.

Istituto Nazionale di Statistica (2012) *Compendio statistico italiano 2012*. Roma: Istituto Nazionale di Statistica.

Jordan, B. (1983) *Birth in Four Cultures*. Montreal: Eden Press.

Jordan, B. (1997) "Authoritative knowledge and its construction". En Davis-Floyd, R. y Sargent, F. *Childbirth and Authoritative Knowledge. Cross-Cultural Perspectives*. Barkley: Carolyn University of California Press.

Lauria, L.; Lamberti, A.; Buoncristiano, M.; Bonciani, M. y Andreozzi, S. (2012) *Percorso nascita. Promozione e valutazione della qualità di modelli operativi. Le indagini del 2008-2009 e del 2010-2011*. Rapporto ISTISAN 12/39. Roma: Istituto Superiore di Sanità.

Lock, M. y Nguyen, V. K. (2010) *An Anthropology of Biomedicine*. Oxford: Wiley-Blackwell.

Lupton, D. (1999) *Risk and sociocultural theory: new directions and perspectives*. Cambridge. New York: Cambridge University Press.

Martin, E. (1987) *The Woman in the Body. A Cultural Analysis of Reproduction*, Boston: Beacon Press.

Ministerio Sanidad y Consumo (2007) *Estrategia del Atención al Parto Normal en el Sistema Nacional de Salud*. Madrid: Ministerio Sanidad y Consumo.

Ministero della Salute (2000) *Decreto Ministeriale 24-4-2000 Progetto Obiettivo Materno Infantile - Piano Sanitario Nazionale 1998-2000*. Roma: Ministero della salute.

Ministero della Salute (2013) *Certificato di assistenza al parto (Cedap). Analisi dell'evento nascita. Anno 2010*. Roma: Ministero della Salute.

Montes-Muñoz, M. J. (2007) *Las culturas del nacimiento: representaciones y prácticas de las mujeres gestantes, comadronas y médicos*. Tesis doctoral en Antropología social y cultural, Tarragona: Universidad Rovira i Virgili.

Montes-Muñoz, M. J.; Martorell-Poveda, M. A.; Conti-Cañada, M. J. y Jiménez-Herrera, M. (2009) "Tecnología médica en el embarazo Usos y representaciones." *Periferia*, 11:1-17.

Oakley, A. (1985), *Le culture del parto*, Feltrinelli, Milano.

Olsen, O. y Clausen, J. A. (2012) *Planned hospital birth versus planned home birth*. Cochrane Library Database of Systematic Reviews 2012. Issue 9.

Vedam, S.; Schummers, L.; Stoll, K. y Fulton, C. (2012) *Home Birth: An annotated guide to the literature*.

World Health Organization (1985) "Appropriate technology for Birth" *The Lancet*, 24: 436-437.

World Health Organization (1996) *Care in normal Birth. A practical Guide, Reproductive health and research. Report of a Technical working group*. Geneve: World Health Organization.

World Health Organization (2008) *WHO European Strategic Approach for making safer. Improving maternal and perinatal health*. Copenhagen: WHO Regional Office for Europe.

CUERPOS SIN FRONTERAS, MÁS ALLÁ Y MÁS ACÁ DEL CUERPO. ECONOMÍAS POLÍTICAS Y MATERIALSÍMBÓLICAS DEL RIESGO, LA SALUD Y EL BIENESTAR¹.

Eugenia Ramírez Goicoechea

eramirez@fsof.uned.es

UNED

1.Introducción

Esta comunicación se enmarca dentro de un Antropología biosocial/biocultural que comprende a los seres humanos como personas, organismos biopsicosocioculturales e histórico-políticos.

Entre las tres visiones sobre riesgo mencionadas en la propuesta de esta sesión, nos decantamos más sobre lo que Michel Foucault definiría en su momento como riesgo asociado a determinadas formas de “biopoder” (Foucault 1998), entendiendo este último concepto como la organización política de la vida de los súbditos en la Modernidad y Contemporaneidad, a partir del ejercicio materialsimbólico de definición, construcción, administración, control, sujeción y mantenimiento de las formas, procesos y experiencias de vida de los individuos y las poblaciones, y sus diversas formas de objetivación y legitimación. Por tanto, es esta la noción de “riesgo” que utilizaremos aquí: la vulnerabilidad y prevalencia de exposición y responsividad de los cuerpos individuales y colectivos – siempre sociopolíticos y culturales, históricos, ‘vividos’ (Lock and Farquhar 2007) - a determinados entornos (sus agencias y prácticas materialsimbólicas) con consecuencias estocásticas personales y epidemiológicas sobre la salud y el bienestar – biosociocultural e históricamente definidos - como opuestos a la enfermedad, el malestar y el sufrimiento de personas y colectivos.

El objetivo de esta ponencia, por tanto, es analizar las prácticas materialsimbólicas económico-políticas que, como formas de “biopoder”, configuran escenarios y paisajes pragmáticos cognitivo-evaluativos y estilos de vida que producen una exposición y vulnerabilidad desigual a factores de riesgo – así definidos – a lo largo de nuestro ciclo de

¹ Borrador en construcción. No citar sin contactar previamente con la autora.

vida. El tipo de riesgo del que hablaremos será aquél que se construye agencial–intencionalmente o no - y estructuralmente *en, del y para* el cuerpo y las biología locales y colectivas.

Retomando el concepto marxiano de “economía política”², hablaríamos de una economía política del riesgo como prácticas materialsimbólicas que construyen determinados entornos diferenciales de vida en cuanto a la vulnerabilidad a la exposición al peligro biopsicosociosanitario y la probabilidad de desarrollo de padecimientos, malestar y sufrimiento social, en sus múltiples formas encarnadas y contextuales: enfermedades, insalubridad doméstica y/o laboral, morbilidad, intoxicaciones, stress, trauma, síndromes post-traumáticos, insulto nutricional, dieta, prácticas y consumos de riesgo, entornos familiares de riesgo y desestabilización psicológica, guerras, genocidios, catástrofes, epidemias. No es tanto la percepción del riesgo lo que aquí me interesa como la desigual distribución económica política y sociocultural de la vulnerabilidad al mismo en sus diversas incardinaciones.

La cualidad diferencial de estos entornos sociocultural e históricopolíticamente construidos, sus variaciones, estabilidad, modificaciones, intensidades, nos afectan de manera fundamental por medio de su impacto en nuestros procesos de desarrollo somático a lo largo del curso vital, y, particularmente, en los procesos epigenéticos: es decir, aquéllos en y por los que se configuran el cómo, dónde, cuándo y cuanto se activan, silencian, regulan y modulan los productos del genoma humano, y constituyen lo que se entiende como “epigenom”^a.

Esta sensibilidad y responsividad de los procesos epigenéticos respecto de nuestros ambientes, más allá y más acá de la piel, se traduce en procesos y estados corporales (inter)sistémicos a nivel biomolecular, celular, orgánico, hormonal y somático a lo largo de toda nuestra ontogenia, especialmente en etapas de extrema sensibilidad y criticalidad biopsicosocial. Estos procesos pueden heredarse no-genéticamente (cf. *Infra*), contribuyendo a la reproductibilidad y consolidación de los efectos biopsicosociales de estas desigualdades en la proge y sus futuros descendientes. Nuestros medioambientes, sociocultural e históricamente construidos, biopolíticamente diseñados y administrados, así como los estilos de vida con ellos relacionados, los cambios, modulaciones o recurrencias selectivas de estos

² El concepto de “Economía Política” fue introducido en el siglo XVIII, en una tradición que incluye a Adam Smith, Ricardo, Malthus y, en lo que aquí nos interesa, Karl Marx. Lo que otorga especificidad a esta línea de pensamiento es que el valor de lo económico reside en el trabajo. Y en el caso específico marxiano, en que el trabajo, como fuente del valor económico, está inserto en unas relaciones sociales no sólo localizadas en el ámbito de la producción, distribución y consumo, sino también en las dimensiones representacionales y clasificatorias –por tanto simbólicas– de toda práctica.

nuestros entornos, incluyendo nuestros estilos de vida y producen efectos estocásticos en la distribución social y política del riesgo a padecer determinadas enfermedades y síndromes en algún momento y a lo largo de la vida del organismo biosocial y de su progeñie.

Por último, y basándonos en diversos estudios epidemiológicos sobre incidencia del síndrome metabólico en población afroamericana en EEUU, hablaremos de la reproducción continuada transgeneracional del riesgo como vulnerabilidad al peligro biopsicosocial, y sus posibles consecuencias en el desarrollo ulterior de la enfermedad, el malestar y el sufrimiento.

2. Agencialidad y construcción antropogénica de nuestros entornos. Prácticas materialsimbólicas y económicaspolíticas

Como ingenieros ecosistémicos a través de la construcción de sus propios nichos, los organismos construyen activamente sus entornos para sí y para otros.

Cualquier sistema vivo, incluso en su forma más simple, se distingue por una forma específica de eco-organización por el que produce un escenario relevante, un paisaje como campo generativo de relaciones que garantizarán de forma suficiente (no necesariamente de forma óptima) su sostenibilidad y la de su posible progeñie. Flexibilidad, aperturas y constricciones para su desarrollo dependerán de su historia de acoplamientos estructurales con otros organismos vivos y el mundo inanimado.

La Antropogenia refiere precisamente a la producción, transformación, re-creación, mantenimiento y sostenibilidad de las condiciones de existencia que los humanos desarrollan (con distinto grado de autonomía y libertad) por medio de su actividad-en-relación consigo mismos, otros humanos, otros seres vivos y no-vivos³. Los seres humanos históricamente y culturalmente situados construyen estructuraciones materiasimbólicas que constituirán, a su vez, los andamiajes fundacionales para sucesivos procesos y estructuraciones en el tiempo.

El ser humano no existe aislado de la propia experiencia vivida de su actividad, estando ésta significada social y colectivamente por el conjunto humano que la define cultural e históricamente. Ya en la Introducción a la Crítica de la Economía Política (1970-1859) y en El Dieciocho Brumario de Luis Napoleón (1968-1852), Marx planteó las intrincadas relaciones entre estructura y agencia, mucho antes que otros: los hombres hacen la historia pero no en las condiciones que ellos mismos elegirían, sino a partir de las que se encuentran,

³ Que el hombre (la mujer) se hace a sí mismo/a ya fue observado por Giambattista Vico (1688-1744) en el siglo XVIII, época en la que se admitía la conexión entre evolución social y biológica.

derivadas de las acciones de otros hombres (y mujeres) en el pasado. El marxismo estableció importantes bases para fundar en las prácticas humanas la constitución de la sociedad por medio de la apropiación de la naturaleza (relaciones técnicas de producción) y su transformación en el seno de relaciones colectivas (relaciones sociales de producción), frente a versiones más idealistas e ideográficas del mundo⁴. Los hombres y mujeres transforman sus propias condiciones de existencia por medio de su actividad práctica imbricada en un contexto evolutivo, histórico y sociocultural particular. La acción siempre es transformativa en su apropiación recreativa y reinterpretativa. La historia de parte de la humanidad es la de la progresiva ampliación de su actividad en el espacio y el tiempo, aunque con diferentes ritmos e interpretaciones sobre los resultados transformativos de estas actividades en cuanto a su significado y la autoreproducción sostenida de las relaciones sistema/entorno y sus múltiples interpenetraciones y grados de complejidad.

El papel de la agencia como acción efectiva, intencional y reflexiva de actores individuales o colectivos, en donde se establecen las condiciones para subsiguientes acciones, como un trinquete ('ratchet effect') sin vuelta atrás, es determinante en la construcción del orden y evolución de la socialidad y organización humanas en la construcción y re-creación del propio entorno en que la acción humana es posible y significativa. Estos sistemas de referencia pueden entenderse como el efecto sistematizado y estructurado de las acciones de otros en el pasado⁵, que se han objetivado socialmente en forma de instituciones, jerarquías, saberes, reglas, códigos procedimientos, valores, etc. Estas estructuras producto de estructuraciones pasadas delimitan un espacio posible para la acción de según qué agentes en función de los lugares sociales que ocupan, proporcionando determinadas flexibilidades, aperturas o constricciones para las acciones de otros.

En la medida en que, los contextos son el resultado de una historia de (des)acomplamientos de prácticas y significados objetivados socialmente, las acciones se convierten en el marco para subsiguientes acciones, en una cadena de significaciones en el tiempo⁶. Pueden ser re-

⁴ Podemos decir que no hay agente aislado de sus condiciones de existencia como tampoco puede entenderse sin subjetividad socializada y culturizada, siempre en tensión continua entre diversos modos de coherencia y de fragmentación. Para Marx, las ideas de los hombres son las interpretaciones y reflexiones que hacen a partir de la práctica y del contacto activo con el mundo, donde lo vivido, lo actuado y lo pensado entran a formar parte del concepto de "praxis". En los humanos, no hay prácticas sin ideas, sin estructuras de poder y distribución de la propiedad y de los recursos, sin sistema clasificatorio y normativo subyacente. No hay prácticas sin expresividad, sin trabajo sociocultural incorporado.

⁵ En esa medida, todo organismo debería ser comprendido no como esencia constante sino como el locus temporal de procesos cambiantes continuos de incorporación de historias de interacciones previas que han esculpido sus cursos de vida, como una forma particular de *estar, ser y sentirse vivo*.

⁶ G. Bateson, ya habló de la corriente de conducta de los hechos, su encadenamiento como secuencia de un acto anterior y preludio de uno posterior, estableciendo los parámetros en que éstos tendrían lugar.

trabajadas como escenario de posibilidades, entorno renovado y reinterpretado para nuevas acciones. Reflexividad, monitorización, recursividad, mutualidad, “planificación interactiva anticipatoria” (‘anticipatory interactive planning’, AIP), interpretación evaluativa, son aspectos de la construcción efectiva de la experiencia práctica y su eco-organización.

3. Construcción económicopolítica y sociocultural de los cuerpos y la salud

Diferentes formas de poder, organización socioeconómica y sistemas socioculturales de clasificación y valoración producen entornos disímiles para la construcción experiencial de biología local y poblacional.

Nos interesa cómo los humanos construimos nuestra biología a partir de las potencialidades que un cuerpo evolucionado y desarrollado biosocialmente nos ofrece para ser continuamente re-trabajado y re-inventado personal y colectivamente en distintos contextos de riesgo y vulnerabilidad biopsicosocial.

Nuestras ideas, sistemas clasificatorios, valores, tabúes y las prácticas a ellos asociados, pueden determinar instituciones sociales con consecuencias específicas sobre procesos de vida como la alimentación, la sexualidad, la enfermedad, la reproducción, el placer, los deseos, las emociones, la crianza, la senectud, la muerte, con efectos biológicos específicos⁷.

Existen innumerables casos empíricos en donde se muestra la dinámica constitutiva de lo genético-orgánico-biológico-psíquico por medio de la experiencia socioculturalmente definida en contextos estructurados y prediseñados de tareas. La localización corporal de nuestras prácticas socioculturales –siempre económicas y políticas, históricas– y la construcción de nuestra biología permiten analizar una multitud de procesos en tal sentido.

El endocrinólogo y eminente profesor de la Universidad de Stanford, Robert Sapolsky (2004) subraya que, puesto que las especies sociales se organizan a partir de jerarquías sociales y rangos, la condición social tiene una fuerte influencia en la calidad de vida de los miembros del grupo. En los seres humanos, la privación económica, la desnutrición, las malas condiciones de la vivienda, la educación y el acceso médico, la exposición a la contaminación y las sustancias tóxicas, la falta de educación, la marginación y la discriminación social, la violencia, la explotación, el abuso, son factores de riesgo para el desarrollo de determinadas

⁷ Estas instituciones también pueden regular el desarrollo tecnológico, nuestras prácticas en relación al trabajo, la política. Y, por supuesto, no hablemos ya de las tecnologías reproductivas o las biociencias aplicadas a la salud desde proyectos políticos y económicos bien concretos.

enfermedades y padecimientos, y el sufrimiento social, incidiendo directa e indirectamente en la esperanza de vida y la salud de las personas. La marginación y empobrecimiento de grandes sectores de la población no sólo incrementa exponencialmente su exposición al peligro biopsicosocial, sino su vulnerabilidad a desarrollar particulares respuestas biopsicosociales ad-hoc o heredadas (cf. Infra), contribuyendo a re-crear y mantener en el tiempo su exclusión social. Condición social baja se ha correlacionado con el estrés psicoemocional y el metabolismo celular y la oxidación (envejecimiento), con su consiguiente reducción de la esperanza de vida. También con un sistema inmunológico deprimido, sufrimiento cardiovascular y posibles cambios en el ciclo reproductivo. Prácticas socioculturales ligadas a las formas de trabajo, a la dieta, al consumo, a prácticas de riesgo, a la relacionalidad y socialidad, al control y expresión de las emociones, etc. pueden influir como preventivos o instigadores de determinados estados orgánicos y de salud, con posibles consecuencias en el sistema inmunológico de las personas. Enfermedades y deformidades anatómicas relacionadas con el trabajo y las distintas ocupaciones son bien conocidas en la demografía histórica. Anne Fausto-Sterling (2005, 2008) ha subrayado los fuertes vínculos entre los huesos, la cultura y la actividad humana. La segregación y estigmatización étnica puede estar estrechamente correlacionada con el nivel de vida, los ingresos y la salud (cf. infra). Muchas enfermedades infecciosas siguen la misma distribución de la desnutrición y la pobreza en el mundo. Otras tienen una especial incidencia en las economías de la opulencia. En ese sentido no hay duda de que podemos hablar de una economía política de la salud y el sufrimiento por medio de la exposición diferencial a distintos tipos de riesgo

4. Nichos de desarrollo, prácticas de crianza y entornos de riesgo

Si la filogenia marca nuestra continuidad con otras especies, la ontogenia marca la continuidad con nuestra propia especie y la discontinuidad con las otras⁸.

La producción de nuestras biología locales es un proceso sistémico complejo de desarrollo no-lineal, con momentos y períodos críticos (‘ventanas de desarrollo’) de fundamentación y

⁸ Siguiendo la aproximación no-neodarwinista de Paul Griffiths (2004) prestar atención al desarrollo implica cuestionar en primer lugar el paradigma de la adaptación por selección natural así como el gen como la unidad de la selección y evolución. El desarrollo biológico de los organismos es tanto un factor evolutivo como resultado de la evolución. El desarrollo afecta las posibilidades de variación para la selección y, en parte, determina la trayectoria evolutiva del linaje. G. Gottlieb (1997) plantea que la evolución depende también de aquellos procesos ontogénicos que resultan más eficaces para el individuo en su desarrollo y relación con el entorno. No es que la ontogenia repita la filogenia como pensaba, sino que la evolución seleccionaría aquellos patrones de desarrollo que muestren su bondad en términos de una viabilidad suficiente del organismo.

estabilización generativos de procesos biopsicosociales posteriores ('generative entrenchment'). El resultado del desarrollo es un ser humano como agente creativo intencional dentro de un campo total de relaciones orgánico-biológicas, psicológicas, socioculturales, historicopolíticas, cuyas transformaciones describen un proceso dinámico a lo largo del ciclo vital. La ontogenia humana es importante porque permite, mediante la socialización y la compartición intergeneracional de contenidos ya trabajados culturalmente – que incorporan reglas canónicas–, la construcción de la persona, como agente re-creativo de vida en el contexto de los procesos y estructuraciones sociales y culturales y, por tanto, garantía de la reproducción renovada de las sociedades humanas.

En todo esto lo que nos interesa es la disimilitud por factores economicopolíticos, históricos, culturales y familiares de los entornos en los que se produce el desarrollo humano, con consecuencias distintas también para sus biología locales, que a su vez tendrán efectos recursivos sobre la continuidad de dichos paisajes de desigualdad y exclusión social.

Podemos hablar de un nicho ecológico que es la posibilidad de nuestra existencia humana(-izada), como herederos activos en la recreación, redefinición, mantenimiento renovado, de las prácticas y representaciones nuestros predecesores y experiencias. Crecemos en entornos contruidos por la actividad de nuestros antepasados, que han dado forma a nuestros escenarios de desarrollo en los que construiremos nuestra propia vida, lo que sucederá también para nosotros mismos y nuestra progeie.

Karola Stotz (2008) habla del concepto de 'nicho (para)de desarrollo' ('developmental niche') como un conjunto (sistémico) de recursos no-lineales interrelacionados relativamente estables del medio ambiente que son proporcionados por los congéneres antecesores del organismo, junto con su propia experiencia de vida como tal, propiciando que se desarrolle de forma previsible según el patrón de su especie. Paisajes medioambientales similares inducen sistemas de desarrollo similares en cada organismo⁹. West y King (lo denominan " herencia exógena ", un entorno fiable, probable y estable a través de generaciones que, sin embargo, puede adaptarse a circunstancias ecológicas rápidamente cambiantes. . Como proceso sistémico regulatorio/regulado – no necesariamente homeoestático - , este

⁹ La metáfora de "paisaje epigenético" ('epigenetic landscape') refiere a la conducción del desarrollo hacia *senderos seleccionados evolutivamente*, es decir, a la integración de un sentido de determinación genética con el reconocimiento de una *guía* o inducción medioambiental, que propicia la aparición de los mismos fenómenos en contextos similares. C. H. Waddington (1948), además de acuñar el concepto "Epigenética", propuso el término de *canalización* ('canalization') para explicar las interacciones entre el genotipo y el entorno en donde los patrones de desarrollo se muestran relativamente estables respecto de pequeñas variaciones individuales y bajo condiciones de presión genética o medioambiental moderada. Éstas se dan en procesos de hecho que dependen de la selección en un número finito de entornos.

nicho incluye aquella experiencia molecular, celular, somática y ecososocial, además de todos aquellos recursos de desarrollo proporcionados y activados en la pragmática de cuidado (“nurture”) de padres, hermanos y otros cuidadores.

Como la Psicobiología y la Antropología de la socialización y de la infancia han demostrado, los padres/los cuidadores conforman una de las fuerzas más poderosas para la estabilización de los parámetros del entorno ontogenético.

Las prácticas de crianza proporcionan aquellos recursos críticos para la provisión de nutrición, la protección y el conocimiento sociocultural para el crecimiento activo y la maduración biopsicosocial equilibrada de los niños. El cuidado familiar, con toda su fundamentación sociocultural, incluye la regulación psicobiológica de los ritmos de sueño, del equilibrio afectivo emocional mediante el estímulo sensorio-perceptual¹⁰. Junto con éstos, la alimentación y la dieta, sus ritmos y formas, el direccionamiento y guía de la atención, el interés y la motivación, el descubrimiento guiado, la exposición social relacional selectiva y sus contextos, el formato y la dinámica de las habilidades comunicativas, la ‘referencia socioafectiva y cognitiva’, etc., son prácticas materialesimbólicas fundadoras de la biopsicología y socialidad humana en el contexto de las relaciones dialógicas de bebés/niños y sus cuidadores¹¹.

Los estilos de crianza de los hijos, la estimulación y el ambiente en el hogar tienen un gran impacto como mediadores de desarrollo mental temprano de los niños, incluso a pesar del bajo nivel económico. El impacto de la calidad del ambiente en el hogar en el comportamiento del niño es mayor cuando se asocia con el estatus socioeconómico (SES) y la diferencia de acceso a las experiencias y los recursos que éste ofrece o niega, demostrando que es los complejos efectos combinados de todas estas variables las que pueden explicar las diferencias en el desarrollo del niño. Como muestran los estudios de adopción, las predisposiciones genéticas para algunos trastornos psiquiátricos (la esquizofrenia, el trastorno del espectro autista, trastorno de hiperactividad con déficit de atención, etc.) necesitan la fuerza de activación del medio ambiente para su expresión: los factores genéticos son evocados en el fenotipo del niño en función de la calidad del ambiente de cuidado familiar y su capacidad de respuesta activa al mismo. Esta influencia es indirecta, afectando a los niños a

¹⁰ La regulación de las hormonas del estrés producidas por situaciones de malestar (dolor, hambre, sueño, inquietud, miedo), se produce progresivamente entre los 12 y 36 meses de edad, aproximadamente, mediante el control emocional y sociocognitivo.

¹¹ El desarrollo es posible gracias a la inducción selectiva de patrones y estrategias neurofisiológica y socioculturalmente apropiados para determinadas situaciones psicobiológicas por parte de los/las cuidadores/as.

través de la calidad y la intensidad de la atención infantil. La liberación de cortisol puede ayudar a modular la percepción de las afrentas psicosociales y cognitivo-emocionales, a costa de la inmunidad y otros escudos protectores para la salud. Entornos familiares difíciles como los relacionados con la desestructuración familiar, abandono y separación, el impacto en los cuidadores de los problemas económicos y emocionales, eventos traumáticos, etc., afectan a la calidad de la atención, con consecuencias específicas para el desarrollo de problemas de salud de la prole. Idiosincrasias personales dependientes de la edad, el sexo y la personalidad y su capacidad de resiliencia y recuperación se unirían a estos otros factores en el grado de vulnerabilidad biopsicosocial del niño. La intersección de variables como la violencia familiar, el abuso de sustancias, la enfermedad mental, y/o la delincuencia pueden producir una cascada de efectos emergentes entrelazados en los hijos. Por ejemplo, el abuso sexual infantil desencadena una serie de perturbaciones en muchos sistemas y subsistemas interconectados del cuerpo, conducentes a una gran cantidad de síntomas y trastornos físicos y mentales. En un estudio de adultos con enfermedades psiquiátricas, los autores concluyeron que el impacto del abuso sexual en la infancia en forma de desequilibrios psicofísicos era comparable a sumar ocho años de envejecimiento al individuo. El impacto en sus actividades diarias y en el dolor corporal fue aún mayor, como si se le añadieran veinte años de desgaste orgánico.

Lo importante de todo esto es que los nichos de desarrollo promueven determinados procesos epigenéticos a lo largo de nuestras vidas, fundamentales en la construcción de nuestras biología local y sus posibles trastornos.

5. Epigénesis.

La epigénesis se refiere a aquel proceso direccional de activación, expresión y revelación genética así como los de su silenciamiento y modulación¹². Es decir, el rol de los genes sólo tiene lugar en procesos bioquímicos regulados desde la célula en procesos de desarrollo¹³.

¹² Existen varios mecanismos que pueden darse combinadamente. El más frecuente es el de la metilización del ADN, que consiste en que grupos de metilos se adhieren al ADN, haciendo que ciertos genes se transcriban y otros no. Otro es mediante la remodelación de la cromatina, recubierta exterior del ADN que, ligándose variablemente a éste, permite que ciertos genes se abran a la acción de proteínas y enzimas. Por este proceso puede desactivarse lo que denomina ADN basura así como silenciar el cromosoma X.

¹³ El giro postgenómico de la Biología señala una nueva concepción del proceso biológico en donde no tiene cabida el gen-centrismo hasta ahora dominante en las Ciencias e la Vida. Lo importante son los procesos, las relaciones, las redes, las activaciones. Se antepone los procesos de desarrollo en situaciones y contextos de hecho, en donde y cuando las causalidades son estocásticas no-lineales, no deterministas ni determinadas,

La expresión genética dirá cómo, cuándo y dónde se activara o no un producto genómico, y el grado de esta expresión. Puede ser regulada tanto antes, durante y después de la transcripción genética por el RNA o ácido ribonucleico. La mayoría de las diferencias fenotípicas que aparecen durante el desarrollo dependen del tipo patrones de expresión genética.

La expresión genética obedece a una lógica topológica y cronológica. Para el desarrollo y función normales de tejidos y órganos, ciertos genes deben expresarse en el tiempo y lugar apropiados. Del mismo modo, la potencialidad de las células madre se restringe a partir de sus localizaciones estratégicas específicas en momentos concretos del desarrollo.

El epigenoma de un organismo se entiende como el estado epigenético global del mismo en un momento o período determinado, más o menos largo en su historia de vida.

La variación en la expresión no implica variación en el ADN; dos individuos genéticamente idénticos pueden tener los mismos genes y, sin embargo, ser diferentes y desarrollar con el tiempo, mediante cambios epigenéticos, ciertas peculiaridades fenotípicas que les diferencie, por ejemplo algunas patologías¹⁴.

En cuanto que la epigénesis es el desarrollo en función de estados anteriores, la expresión o el silenciamiento genético concreto en ese estadio anterior es importante a la hora de orientar el curso del desarrollo posterior del organismo. Pequeñas variaciones iniciales pueden tener importantes consecuencias ulteriores a partir de las reorganizaciones y reacciones en cadena que pueden suscitarse en momentos tempranos del desarrollo. Algunos de estos estados epigenéticos embrionarias y fetales tempranos pueden enquistarse como fuentes dinámicos de generación y direccionamiento de ulteriores procesos de desarrollo operando, trabajando como estabilizados potenciadores / limitaciones estructurales para otros procesos de desarrollo.

Cambios y estabilizaciones epigenéticas se dan a lo largo de toda la vida. Sin embargo, para los mamíferos, es durante la embriogénesis, el desarrollo fetal, el entorno pre/peri y postnatal, además de la infancia, la juventud y la adolescencia cuando estos procesos son más activos y decisivos. Los estados epigenéticos se mantienen durante la división celular e incluso

posibles y predecibles pero nunca ciertas. Nuevas nociones no-deterministas ni unilineales del genoma lo asocian a procesos biomoleculares y celulares auto-organizados en donde las partes se relacionan con la globalidad y sus dinámicas, y emergen nuevos estados probables como fruto de la interconexión e intercomunicación de señales y redes, una jerarquización fenoménica de abajo arriba y la coherencia suficiente entre procesos contingentes y determinados.

¹⁴ Por eso los gemelos univitelinos se van diferenciando progresivamente a lo largo de la edad, como consecuencia de los efectos de sus posibles estilos e vida diferenciales y el impacto de éstos en sus epigenomas.

heredarse “horizontalmente” (cf. infra), de una generación a otra, porque se incorporan en los gametos de los padres.

Uno de los puntos principales de este trabajo es analizar cómo nuestros entornos antropogénicamente construidos – por tanto, ideoprácticamente y sociohistórica y políticamente producidos -, nuestras formas y estilos de vida, pueden estimular ciertos cambios y estabilizaciones epigenéticas en nuestras biología locales y a nivel poblacional por medio de nuestra responsividad biopsíquica y cultural a dichos entornos.

No es que nuestros entornos socialmente construidos desencadenan directamente la expresión o el silenciamiento genético sino que instigan determinada responsividad biopsicosocial en forma de reacciones e interacciones bioquímicas y hormonales en el cuerpo que dan lugar a procesos epigenéticos específicos. Entornos somáticos y extrasomáticos pueden inducir cambios epigenéticos a través de la capacidad de nuestras respuestas orgánicas a nivel molecular, celular, de tejidos y órganos, de nuestra fisiología. Si la expresión, silenciamiento y modulación genética depende de procesos epigenéticos y éstos son medioambientalmente sensibles a muchas escalas, esto implica que nuestras experiencias y prácticas deben ser consideradas en nuestras biología, señalando, una vez más, la impertinencia del dualismo entre naturaleza y cultura/sociedad. Como dicen muchos autores, parece que ya es hora de tomar la epigenética en serio, también a nivel evolutivo.

6. Construyendo biología locales desiguales. Efectos parentales en contextos pre/peri y postnatales

Hay un creciente cuerpo de investigación empírica en modelos animales y estudios longitudinales humanos y de familia que indican la influencia ambiental sobre el desarrollo de nuestras biología a lo largo del curso de vida, sobre todo en momentos especialmente críticos (embriogénesis, desarrollo uterino, nacimiento, infancia y adolescencia). Lo que se ha llamado efectos epigenéticos maternos durante los períodos de periconcepción y embriogénesis, gestación, nacimiento y primeros años de vida pueden tener una fuerte influencia sobre el fenotipo y la salud infantil. Se trata del estado biopsíquico, nutricional, toxicológico y hormonal de la madre y los efectos que éste pueda tener sobre el feto por medio de sus intercambios bioquímicos y hormonales a través de la placenta, el cordón umbilical, la lactancia materna y la estimulación temprana. A través de las influencias intrauterinas sobre el desarrollo, los hijos de madres con sobrepeso y diabéticos tienen una

gran posibilidad de padecer resistencia a la insulina durante la niñez y la edad adulta. Los orígenes fetales de desarrollo de algunas enfermedades cardiovasculares en seres humanos también han sido explicados por mecanismos epigenéticos en el desarrollo del feto bajo la etiqueta de la teoría del “efecto Barker” (“the Barker effect”, cf. Barker, 1995). Además de proporcionar un estrecho contacto corporal y el efecto estimulante del olor de la madre y el calor para mantener el equilibrio emocional biospsicológico, la lactancia materna refuerza la inmunidad de los niños mediante cambios epigenéticos en las células de la pared intestinal¹⁵. Madres lactantes indulgentes reducen la reactividad y la ansiedad en su descendencia como respuestas al estrés, siendo que los efectos se pueden encontrar también en la tercera generación¹⁶.

La nutrición y la dieta son factores importantes en los entornos de desarrollo de los mamíferos. La desnutrición y la falta de proteínas y nutrientes esenciales necesarios para un correcto desarrollo influyen en el tamaño de la placenta y producen toda una suerte de alteraciones en el embrión y en feto que compromete su adaptabilidad a entornos postnatales diferentes. Dificultades en la regulación del cortisol transmitido por madres estresadas durante los primeros meses del embarazo inducen también a cambios epigenéticos en el feto a la hora de la regulación hormonal de la hipófisis, con efectos psicoemocionales y comportamentales negativos en la infancia, la adolescencia y la vida adulta. La privación del ambiente de cuidado de la placenta debido al nacimiento prematuro se ha correlacionado con el subdesarrollo orgánico y funcional en el cerebro del feto y el tejido pulmonar, además de la alta probabilidad de medicalización en el bebé de la ontogenia temprana del niño, si no toda la vida por supuesto.

¹⁵ El desarrollo temprano de la flora intestinal por la lactancia materna protege al bebé de nuevas alergias, diarrea y trastornos inflamatorios y el riesgo de diabetes tipo 1. El incremento de los nacimientos por cesárea no médicamente justificados impide el contacto de los bebés con la flora vaginal de su madre, importante para su propio sistema inmunológico. Pare que las cesáreas aumenta el riesgo de diabetes tipo 1 en un 20 %. El mismo porcentaje se aplica para el riesgo de asma. Consecuencias fisiológicas y psicológicas de la Tecnología de Reproducción Asistida (ART) y la fecundación in vitro también son objeto de escrutinio por sus posibles consecuencias epigenéticas.

¹⁶ Aunque menos conocidos, los efectos paternos son también relevantes. La presencia y o la participación del padre en las prácticas de atención parecen tener una influencia considerable en el desarrollo de la descendencia acelerando la maduración de los machos en algunas sociedades de primates. El análisis de los datos del Estudio ALSPAC, se ha informado de que los padres que habían comenzado a fumar antes de los 11 años, cuando se forman sus gametos sexuales, tenían hijos varones con índices de masa corporal más elevados.

7. Heredabilidad de cambios epigenéticos antropogénicamente inducidos

El legado de nuestros antepasados para nuestro desarrollo consiste por un lado en un nicho ambiental extracorpóreo y, por otro, un patrimonio genómico/epigenómico. Prácticas, representaciones y creencias acerca de la distribución social y política de la salud, la dieta y la nutrición, el género y la sexualidad, la jerarquía y la autonomía de decisión, las condiciones de trabajo, el estrés, el trauma, la exposición a la contaminación y las sustancias tóxicas, etc. no sólo tienen consecuencias para la plasticidad fenotípica a nivel somático individual. Como ya se mencionó más arriba, los epigenomas de padres, madres y antepasados pueden incorporarse en sus gametos, mantenerse en el cigoto y, por medio de la meiosis, estabilizarse en el resto de las células de la mórula y futuro embrión. La incorporación heredada de ciertas marcas epigenéticas en la línea germinal - aunque no en el ADN - , pueden orientar el modo en que el nuevo organismo organiza su desarrollo y reactividad orgánica biopsicológica. Algunos de estos procesos orientados tienen que ver con el metabolismo de la glucosa y la diabetes, la deposición de grasa y la propensión a la obesidad, la regulación de la presión arterial y otras enfermedades cardiovasculares, la respuesta neurofisiológica al estrés, el desarrollo neurocognitivo, la sensibilidad y alergia a determinados alimentos y sustancias, el colon irritable, la predisposición al cáncer (por medio de la activación del oncogen), etc.

Casos de epidemiología y demografía histórica relacionados otra vez con la penuria alimentaria son aportados como ejemplos de estos procesos. El impacto de la hambruna en las mujeres embarazadas y sus futuros bebés durante períodos de guerra en Europa están bien estudiados. El impacto de la falta de alimentos en las mujeres embarazadas holandesas en los últimos años de la segunda guerra mundial dio lugar al nacimiento de niños con bajo peso al nacer, que también desarrollaron otras patologías como alergias, asma, etc. A pesar de que no sufrieron el mismo entorno de precariedad alimentaria, sus hijas y nietas también dieron a luz a bebés de peso inferior a lo habitual. Parece probable que las marcas epigenéticas generadas en las primeras madres pasaron a los óvulos de sus hijas durante su gestación, por lo que estaban incorporadas en sus gametos cuando éstas mismas procrearon. Así se explicaría esta continuidad a través de las tres generaciones estudiadas.

El trauma, la violencia y el abuso, como experiencias generadores de sufrimiento y estrés también deben tenerse en cuenta. El entorno de la placenta protege al feto, hasta cierto límite, de la exposición al cortisol producido por madres embarazadas con estrés o ansiedad. Sin embargo, la producción de cortisol materno durante el embarazo después de un estrés

postraumático severo predice altos niveles de cortisol en la segunda y en la tercera generaciones. Este fenómeno crosgeracional se ha documentado para aquellas mujeres embarazadas supervivientes del Holocausto así como para sus hijas y nietas. Del mismo modo, los hijos de madres gestantes expuestas a los ataques del 9/11 en Manhattan muestran serias alteraciones del eje hipotálamo-hipófisis-glándulas suprarrenales, sufriendo serios trastornos en la resiliencia y control psicoemocional y hormonal a la adversidad.

8. Estrés prenatal y riesgo metabólico y cardiovascular. Diferencias “raciales”

Todo lo anterior han sido precuelas necesarias para comprender cómo puede explicarse la diferencialidad “racial” (-ista) en la epidemiología de ciertas enfermedades. Nuestra tesis es que estas diferencias corresponden a una responsividad orgánica y funcional diferencial debido a la diversa vulnerabilidad de unas poblaciones respecto de otras a la enfermedad gracias a una economía política de exposición al riesgo desigual. Con todo lo visto hasta ahora, vamos a analizar un caso empírico concreto¹⁷.

“Globesidad”, un término introducido recientemente por la Organización Mundial de la Salud, se refiere a la epidemia de obesidad mórbida que se observa en los países desarrollados – y cada vez más en los emergentes – y que se está convirtiendo en una crisis generalizada para estos países al tener que dedicar más del 70% de sus recursos sanitarios a esta patología crónica. La obesidad es parte del síndrome metabólico, que también incluye la hipertensión y la resistencia a la insulina. Es un precursor de infarto y enfermedad cardíaca coronaria, por lo tanto, de muerte prematura asociada con estas condiciones.

En los EE.UU. las estadísticas muestran que los llamados afroamericanos sufren el doble este síndrome en comparación con los llamados euroamericanos, siendo la mortalidad de los primeros por estas causas mucho más elevada que en los segundos.

En un intento de “racializar” (genetizar) la salud, algunos epidemiólogos han pretendido establecer una conexión causal entre la prevalencia de este síndrome y factores hereditarios genéticos “raciales”. Todos sabemos que la diversidad genética no tiene nada que ver con las categorizaciones raciales(-istas), que son política e históricamente clasificaciones esencialistas construidas para la discriminación y la segregación basada en diferencias fenotípicas irrelevantes. La diferencial “racial” no puede ser una explicación científica legítima ni para la

¹⁷ Véase en parte de lo que sigue Kuzawa y Sweet (2009).

variabilidad genética ni para estas diferencias epidemiológicas. Pero la diferencia “raci(al)sta” sí.

Si la “raza” no es la razón de esta heterogeneidad entre los afroamericanos y los euroamericanos, debe buscarse en otra parte. Es cierto que las dietas hipercalóricas, y el sedentarismo contribuyen a la generación de masa adiposa intra-abdominal como factor de riesgo metabólico y cardiovascular, pero esto se da tanto en una población como en la otra.

Entonces, ¿por qué se da esta diferencia? Tenemos que ir a los procesos epigenéticos pre, peri y posnatales que estas personas desarrollaron como parte de su reactividad a entornos uterinos y lactantes maternos – deudores a su vez de la responsividad medioambiental de ésta – nutricionalmente deficientes y hormonalmente ‘cargados’.

La mayoría de los afroamericanos con este síndrome, o fueron prematuros o/y tuvieron muy poco peso al nacer siendo que está documentado que muchas madres afroamericanas con pocos recursos y condición socioeconómica baja tienden a dar a luz a bebés con bajo peso – a término o no - en proporción doble comparadas con las madres euroamericanas. Sabemos que ni la prematuridad ni el peso corporal al nacer son de origen genético y también que una de las consecuencias más relevantes del “insulto nutricional” de la madre gestante es la de alumbrar a bebés prematuramente o/y con peso insuficiente.

En el contexto de las dietas empobrecidas y las difíciles situaciones psicoemocionales y de estrés que suelen padecer estas madres afroamericanas, fruto en buena parte de una economía política racializada y racista que niega la igualdad de oportunidades y el acceso a recursos de bienestar, estos bebés han desarrollado durante su gestación un fenotipo “ahorrador” (‘thrifty phenotype’, cf. Hales y Barker, 1992)), un fenotipo restrictivo que metabólicamente aprovecha al máximo la parca dieta de su madre, economizando en su propio cuerpo los recursos de los que no dispone en el intercambio placentario, adaptándose a un entorno de escasez. Estos bebés prematuros o de bajo peso expuestos más adelante en la vida a dietas ricas en calorías – por ejemplo, comida “basura” - no están preparados biológicamente para metabolizar esta ingesta comparativamente muy superior a la que tuvieron prenatalmente. Por ello tienden a mostrar una mayor propensión al aumento de peso y a tener desórdenes en el metabolismo de la glucosa y los lípidos, factores ambos precursores de enfermedades cardiovasculares. Esta falta de correspondencia entre los ambientes pre/perinatal y los de la infancia, la juventud y la edad adulta, puede explicar la prevalencia de la obesidad mórbida en estos sectores de la población.

Lo curioso es que esto apenas sucede con los hijos de aquellas madres nacidas en África y emigradas a EE.UU., país en donde nacieron sus hijos. Éstos nacían a término y con un peso

normal y no experimentaron un contraste metabólico tan pronunciado. Por el contrario, las hijas de estas madres africanas ya nacidas en los Estados Unidos, y, por tanto, ya afroamericanas, incorporadas a los nichos de marginalidad biopsicosocial que caracterizan a buena parte de los grupos racializados en este país, tienden a dar a luz a bebés prematuros o bajos de peso.

El medioambiente predominante de muchas de estas madres embarazadas nacidas afroamericanas se caracteriza por una mayor vulnerabilidad a la desnutrición, estilos de vida poco saludables, un acceso limitado a la atención prenatal y postnatal médica y un fuerte estrés psico-emocional (depresión, ansiedad, exceso de trabajo, monoparentalidad). La específica responsividad orgánica materna a entornos de riesgo biopsicosocial, precariedad y dificultad, derivados de una economía política racista de la desigualdad influye en la biología local del embrión y feto en forma de cambios epigenéticos durante su desarrollo, con consecuencias orgánicas, fisiológicas, metabólicas a lo largo de su vida. Son las condiciones de vida de estas mujeres gestantes lo que explicaría indirectamente – a través de cadenas de causalidad estocástica – la prevalencia desigual del síndrome metabólico entre afroamericanos y euroamericanos y no las diferencias genéticas.

9. Conclusiones. Racismo y riesgo crossgeneracional de exclusión social

Desarrollar problemas de salud pone en peligro las oportunidades de vida de aquéllos que los padecen sociales y económicas, tanto a escala individual como poblacional, contribuyendo a reproducir y mantener procesos de exclusión social en estos enfermos. Este bucle ontogenético puede ser re-reproducido en la progenie, pasando de unas generaciones a otras a través de la línea germinal.

Ya hemos mencionado cómo ciertos cambios epigenéticos producidos en relación a la experiencia de determinados ambientes para el desarrollo pueden marcar también a los gametos, las células sexuales, óvulo y espermatozoide, pasando en la concepción al cigoto. De este modo, experiencias socioambientales de padres y ancestros pueden “heredarse” por parte de los descendientes y los descendientes de éstos, cargando con un pasado epigenómico que reproducirán en el futuro.

Para llegar a estas afirmaciones hemos considerado en primer lugar la fundamental antropogenia de nuestros entornos a partir de nuestras prácticas materialsimbólicas. Hemos señalado la relevancia constitutiva del nicho de desarrollo en la construcción de nuestras


biologías locales y poblacionales. En dicho proceso también hemos destacado cómo factores políticos, económicos, ideológicos, históricos y biográficos de riesgo construyen entornos diferenciales para el desarrollo. Por medio del intercambio de sustancias derivadas de la responsividad bioquímica y hormonal de las madres gestantes (y lactantes) a ciertas situaciones de stress alimentario y emocional, el bebé incorpora y/o desarrolla ciertos estados epigenéticos como modulaciones en la expresión y/o silenciamiento genómica, con efectos biopsicosociales en el curso de sus vidas. El riesgo de desarrollar ciertos trastornos de salud a lo largo de la vida depende en parte de los cambios epigenéticos producidos en el feto a partir de estos entornos del desarrollo. Status, privación económica y devaluación étnica y/o racial, pronostican conjuntamente un mayor riesgo de sufrir ciertas enfermedades que, a su vez, dificultarán la inclusión sociolaboral de ciertos colectivos en un bucle autoreproductivo. Marcas epigenéticas de los padres y antepasados pueden trascender la cohorte generacional en el que tuvieron lugar, contribuyendo a ciclos matrilineales de riesgo de enfermedad, sufrimiento y exclusión en sucesivas generaciones. Estos efectos maternos intergeneracionales pueden contribuir a la perpetuación de las divisiones de la estructura social y la perpetuación de la desigualdad a través del tiempo histórico.

Si el genoma no era nuestro destino tampoco lo es nuestro epigenoma. A pesar de la heredabilidad de algunas marcas epigenéticas y su impacto biopsicosocial en sucesivas generaciones, se puede romper esta cadena transgeneracional recursiva mediante políticas sanitarias públicas de intervención en los procesos de desarrollo, especialmente en etapas cruciales como la embriogénesis, el período fetal, el nacimiento, la infancia, la niñez, juventud y adolescencia, contribuyendo la producción de nichos de desarrollo sin riesgo que faciliten un desarrollo biopsicosocial equilibrado y saludable a lo largo del curso de vida como el de romper estos ciclos transgeneracionales de precariedad y exclusión derivados de economías políticas de desigualdad basados en criterios y clasificaciones racistas.

10. Bibliografía

- Barker, D.J.P. (1995) “Fetal origins of coronary heart disease”, *British Medical Journal*, 31: 171-174.
- Foucault, M. 1998 (1970) “La voluntad de saber”, en M. Foucault, *Historia de la Sexualidad*, Madrid: S.XXI.

- Fausto-Sterling, A. (2005) "The Bare Bones of Sex: Part 1—Sex and Gender", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 30: 1491-1528.
- Fausto-Sterling, A. (2008) "The Bare Bones of Race", *Social Studies of Science*, 38: 657-694.
- Griffiths, P. E. (2004). "Evo-Devo Meets the Mind: Toward a developmental evolutionary psychology". En Brandon, R. y Sansom, R. eds. *Integrating Evolution and Development*. Cambridge: CUP.
- Gottlieb, G. (1997) *Synthesizing Nature-Nurture: Prenatal Roots of Instinctive Behavior*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Assoc.
- Hales, C.N. y Barker, D.J.P. (1992) "Type 2 (non-insulin-dependent) diabetes mellitus: The thrifty phenotype hypothesis", *Dietology*, 35: 595-601
- Kuzawa, C. W., and Sweet, E. (2009) "Epigenetics and the Embodiment of Race: Developmental origins of US Racial Disparities in Cardiovascular Health", *American Journal of Human Biology*, 21: 2-15.
- Lock, M. and Farquhar, J. (2007). "Introduction". En Lock, M. y Farquhar, J. *Beyond the Body Proper. Reading the Anthropology of Material Life*. Durham and London: Duke University Press.
- Marx, K. (1968-1852) *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Barcelona: Ariel.
- Marx, K. (1970-1859) "Introducción". En K. Marx, *Crítica de la Economía Política*. México: FCE.
- Sapolsky, R. M. (2004) "Organismal stress and telomeric aging: an unexpected connection", *PNAS*, 101: 17323-17324.
- Stotz, K. (2008). "The Ingredients for a Postgenomic Synthesis of Nature and Nurture", *Philosophical Psychology*, 21: 359-381.
- Waddington, C. H. (1942) "Canalization of development and the inheritance of acquired characters", *Nature*, 150: 563-565.
- West, M. J., and King, A. P. (2008) "Deconstruction Innate Illusions: Reflections on Nature-nurture-Niche from an unlikely source", *Philosophical Psychology*, 21: 383-395.



**EL REENCUENTRO
DE SALUD Y
ESPIRITUALIDAD:
AGENCIAS, SABERES
Y PRÁCTICAS
PERIFÉRICAS**

**Coordinado por
Maribel Blázquez Rodríguez,
Mónica Cornejo Valle,
Juan Antonio Flores Martos**

**PERIFERIAS, FRONTERAS Y DIÁLOGOS
XIII Congreso de Antropología de la FAAEE**

EL INCÓMODO VÍNCULO ENTRE MEDICINA Y FE

Mónica Cornejo Valle

mcornejo@cps.ucm.es

Universidad Complutense de Madrid

Maribel Blázquez Rodríguez

miblazquez@cps.ucm.es

Universidad Complutense de Madrid

Juan Antonio Flores Martos

juanantonio.flores@uclm.es

Universidad de Castilla-La Mancha

Una de las características peculiares de la Modernidad, como época y como proyecto, fue la progresiva demarcación de un puñado de esferas de valor entre las que se contaban religión y ciencia. Estas esferas tenían para Max Weber la cualidad de disponer de una lógica autónoma, de un funcionamiento propio que las volvía inconmensurables entre sí, aunque la historia y la vida social no dejara de hallarlas comunicadas en la práctica. Cuando Pierre Bourdieu desarrolló su concepto de campo, pudo recoger esta interpretación weberiana mejorándola en un aspecto crucial: la progresiva separación y especialización de la religión y la ciencia no fueron únicamente la consecuencia de la racionalización sino, fundamentalmente, el producto de una disputa política entre especialistas. Y en esta disputa en particular, a veces caracterizada como la oposición entre razón y fe, resulta evidente que los científicos, los médicos y sus puntos de vista se instalaron y reprodujeron mientras los sacerdotes perdían cada vez más espacio de intervención. Sin embargo, y por más que hoy podamos decir que la demarcación de los campos de la medicina y la religión sigue vigente, las fronteras entre el lugar donde empieza la una y termina la otra no presentan la imagen de un limpio cortafuegos despejado y convenientemente estéril. Esta tierra de nadie constituye hoy en día una periferia densamente poblada.

Los numerosos y creativos intentos de suturar la herida entre medicina y religión abierta por la Modernidad se han etiquetado a menudo como holismo (Heelas y Woodhead 2008), y podemos decir que este constituye una de las manifestaciones más interesantes de la transformación cultural contemporánea. La aplicación de los conceptos ‘holismo’ y ‘holístico’ a este campo podría describirse así: enfermeros y enfermeras que ofrecen reiki a sus pacientes, médicos y médicas que recomiendan meditación, cristianos devotos que sustituyen la oración por el yoga, profesores y académicos devenidos en neochamanes en cursos de chamanismo. Hoy en día, todos los hospitales importantes de Madrid cuentan con voluntarios que ofrecen terapias energéticas a sus pacientes, así como otros tratamientos holísticos que incluyen técnicas de meditación, yoga, etc. Hoy también los seguros médicos privados incluyen coberturas específicas para tratamientos alternativos de homeopatía, fitoterapias, ayurveda, o algunas de las anteriores. En el caso de España, la inclusión de los terapeutas alternativos en la Clasificación Nacional de Ocupaciones se dio en 2011 (CNO11). Aunque es algo tardía en comparación con países como Alemania o el Reino Unido, al menos desde entonces el Observatorio de Empleo ha venido mostrando el paulatino crecimiento de los empleados y desempleados adscritos a la categoría “profesionales de la acupuntura, la naturopatía, la homeopatía, la medicina tradicional china y la ayurveda” (Observatorio de las Ocupaciones 2011, 2014). Gracias al trabajo de campo, podemos afirmar que al menos algunos de los adscritos a estas categorías hubieran preferido declarar su actividad como chamanes o maestros reiki, pero en las oficinas de empleo los han asimilado a esta categoría. Asimismo, cuando algunos tarotistas y médiums se ven en la situación de ser clasificados por el Instituto Nacional de Empleo como profesionales del espectáculo, hay quien también prefiere aparecer como naturópata.

Es fácil imaginar que el tardío reconocimiento de las espiritualidades alternativas en España guarda relación con la historia religiosa del país y la falta de un pluralismo religioso efectivo hasta 1980. Sin embargo, como ha señalado Enrique Perdigüero, la atención en salud ha sufrido más o menos de las mismas severidades: “el fenómeno del pluralismo asistencial tiene unas características diferenciales con respecto a nuestro entorno europeo, porque los largos años sin democracia no facilitaron la presencia de ningún tipo de heterodoxia, incluidas las médicas” (Perdigüero 2004:142). Así, tanto el sistema biomédico como la religión católica han perseguido otras creencias y prácticas hasta conseguir su extinción, su exclusión o su invisibilización, no permitiendo ni las medicinas alternativas y complementarias (MAC) ni otros sistemas de creencia o ritos hasta los años ochenta del siglo XX, prácticas y creencias

que en el mejor de los casos perduraron disfrazados y estigmatizados bajo las etiquetas del curanderismo y la superstición, como mostrarán los trabajos de Isabella Ricco y Jaime de las Heras. No obstante, y aunque todavía estamos lejos de superar completamente el estigma, la situación está claramente en proceso de cambio. Hoy las terapias y las espiritualidades holísticas contemporáneas se esconden a la vista, se cuelan en las consultas y en los templos, en los centros sociales y en los polideportivos, pero su visibilidad es confusa y ello dificulta su clasificación tanto como su localización. ¿De qué estamos hablando? ¿Qué características distintivas tiene este campo emergente? ¿Cómo podemos identificar una práctica susceptible de holística? Para dar respuesta a estas preguntas, cada uno de los textos que comparecen en este libro ofrecen unas coordenadas propias, algunas convergentes, otras divergentes, pero todas fundadas en trabajos de campo que revelan justamente la emergencia teórica y empírica del complejo panorama del ambiente holístico. A continuación introducimos algunas de estas claves de interpretación, recogiendo además nuestra propia experiencia de investigación en este contexto.

1. Características del campo: medicinas y creencias subalternas

Uno de los rasgos más característicos del ambiente holístico es la todavía dependencia de los imaginarios y parafernalias de la medicina y la religión en sentido convencional. Esta subalternidad, frente a la hegemonía de las otras, produce dos efectos distintos, uno práctico y otro teórico. Por un lado, encontramos un efecto de carácter empírico que afecta a las prácticas holísticas y sus agentes, y que consiste en el balanceo entre dos estilos performativos distintos: la ritualización y la medicalización. Este balance tiene formas muy diversas de manifestarse, desde los decepcionados con la biomedicina que encuentran su refugio en el ritual, tal y como apuntan Santiago López-Pavillard y Raquel Ariza, que se centrarán en el uso terapéutico de la ayahuasca, hasta quienes adoptan protocolos de la medicina para canalizar determinadas creencias, como apuntan Mercedes Saizar y Mariana Bordes, Montserrat Pulido o María Albert en sus respectivos textos. No obstante, y como reflejan la mayor parte de los casos que se analizan en este libro, el balanceo entre estos dos polos no es necesariamente tenso, sino más bien la expresión de una fluidez cultural e ideológica creciente en nuestras sociedades, de manera que la adhesión de los clientes a una doctrina o a una terapia es escasa, facilitándose por el contrario el constante deambular entre unas y otras.

Por otro lado, la condición subalterna afecta a la propia elaboración teórica en la medida en que seguimos siendo dependientes de la dicotomía entre el campo de la salud y el campo de la experiencia religiosa a la hora de describir cuáles son las características propias de lo que de todos modos consideramos un campo en proceso de constitución. En este sentido, todavía resulta útil delimitar el campo haciendo una doble distinción: (1) la que diferencia los componentes espirituales y terapéuticos dentro del conjunto de prácticas que llamamos ambiente holístico; y (2) la que especifica separadamente qué tipo de espiritualidad y qué tipo de cuidados se ven en este campo. Tomando en cuenta esta doble diferenciación, creemos que la alquimia precisa de este compuesto: incorpora los ingredientes de la llamada “espiritualidad subjetiva” por un lado, y los ingredientes de la salud integral por otro. En este sentido, la espiritualidad subjetiva aportaría características como:

- Un fuerte subjetivismo de la experiencia religiosa: el individuo comparece como autoridad última de su cosmología y sus creencias al tiempo que se guía por sus emociones y sensaciones a la hora de encontrarse con lo sagrado así como en el momento de interpretar de forma personalizada las revelaciones y los conocimientos adquiridos durante la experiencia.
- Multiplicidad y cierta fragmentación de experiencias espirituales: el individuo prueba diferentes modalidades de experiencia religiosa movido por la curiosidad y el gusto por la experimentación. Hay una radical apertura hacia la variedad concebida como una trayectoria y una herramienta de aprendizaje y conocimiento personal. No hay preocupación por ser fiel a una práctica concreta.
- La espiritualidad es emotiva, sensorial y corporal. La coherencia de un sistema de creencias o una representación del mundo no importa tanto como la coherencia emocional y sensorial de la experiencia religiosa, en la medida en que encaja en un repertorio de otras experiencias personales a las que da sentido y frecuentemente una forma de trascendencia, especialmente en relación con temas como el autoconocimiento y el crecimiento personal.
- Importancia del rito. Aunque este punto tal vez no es específico de la espiritualidad subjetiva frente a otras (excepto por la fuerte orientación corporal mencionada antes), sí es un ingrediente relevante en la emergencia de las terapias holísticas. En este sentido, la parafernalia simbólica, el sentido estético, las operaciones, las fórmulas y las normas rituales aparecen en muchas prácticas terapéuticas sin estar aparentemente relacionadas con la eficacia clínica. De ello, por ejemplo, trata de dar cuenta Pedro Ernesto Moreira.

Y si estos serían los rasgos significativos de la dimensión espiritual del fenómeno, los rasgos del tipo de cuidados en salud que serían significativos en nuestro campo se basarían en los siguientes postulados:

- Centralidad del cuerpo y las vivencias del mismo como expresión de los procesos de salud y enfermedad en línea con la perspectiva interpretativa, propuestas entre otros por Byron Good (2003).
- Visión del cuerpo conformado por distintas dimensiones. Aunque sobre estas dimensiones no hay consenso y cada terapia los enuncia de una manera particular, podríamos al menos nombrar las siguientes: molecular, biológica, psicológica, emocional, espiritual, conciencia...
- Continuidad e interacción entre los planos, superando así los dualismos entre físico y mental, cuerpo y espíritu (presentes tanto en la medicina convencional como en el cristianismo), dado que existe entre ellos una interdependencia que, aparentemente, eliminaría toda jerarquía. Al respecto, puede ser sugerente el texto de Luis Álvarez Munárriz sobre la conciencia.
- Afirmación de la existencia de un elemento conector de estos planos, que se formula en ocasiones con el término ‘energía’, o también como espíritus o fuerzas del Universo y la Naturaleza (designados en singular como una entidad única).
- Preocupación o énfasis por la armonización o equilibrio entre los diversos niveles, una situación que vendría dada por la conexión íntima de todos ellos ligada a ese concepto de energía. De modo que, por un lado, “todo está conectado” y, por otro, como apunta Grossinger (1990 en Baer 2003: 235), se busca crear una cultura que reúna los valores de tranquilidad, bienestar, armonía, unidad, realización del yo y logro de un mayor nivel de conciencia.
- Primacía de los significados o narrativas de las personas acerca de sus problemas de salud o enfermedades, donde combinan distintas representaciones del cuerpo y sus procesos (como la salud y la enfermedad) procedentes tanto de los sistemas hegemónicos biomédicos como del cristianismo, los espirituales orientales, los saberes esotéricos y otros sistemas médicos. La clave no sería conocer la etiología (causas) o la patología (génesis y desarrollo del problema) sino la respuesta que da la terapia al mismo y su eficacia, así como la semiótica (Good 2003); como tratan de plantear Andrea Marabini y Ángel Modrego.

2. Elementos de interpretación. ¿La religión del neoliberalismo?

De momento, y por su carácter minoritario en aquellos países donde la biomedicina se encuentra firmemente implantada en todos los niveles sociales (lo que suele coincidir con sistemas públicos de atención en salud consolidados), la amplia y creativa oferta de la espiritualidad terapéutica y las terapias espirituales sigue constituyendo una forma más o menos periférica y subalterna tanto de la cura de almas como de la cura de cuerpos. Sin embargo, ya son muchos los autores que han llamado la atención sobre la naturaleza ideológica de esta transformación silenciosa, en íntima conexión con el Movimiento del Potencial Humano, con la literatura de autoayuda o con los énfasis en el autocuidado de los enfoques de prevención en salud; al respecto, aquí se presenta la comunicación de Vanina Papalini y Ana Valeria Rizo. Como ha señalado Eva Illouz (2010) en *La salvación del alma moderna*, la cultura terapéutica de la autoayuda se ha constituido como el reservorio ideológico y de sentidos del capitalismo. Las etnografías y la literatura sobre esta convergencia nos hablan de la realidad de unas prácticas deambulatorias entre diferentes agencias de consumo espiritual, emocional y de sanación del sujeto que, como en un *shopping*, a través de la participación y de la activación de diferentes rituales, se sumerge en la exploración de sentidos y experiencias de autotransformación, apostando por experimentar el bienestar y el cambio permanente, en una sociedad de consumo terapéutico y espiritual continuo.

También Jeremy Carrette y Richard King (2005) sostienen, en *Selling Spirituality. The silent takeover of religion*, que el pensamiento New Age encaja bien en los círculos empresariales porque es ecléctico y flexible, porque su énfasis sobre el desarrollo personal concuerda con el auge de las “soft skills” como el liderazgo, la intuición, la visión, etc., y además la idea de la transformación personal (central en el pensamiento New Age) encaja muy bien con las necesidades empresariales de adaptar la fuerza de trabajo a las demandas cambiantes del mercado. De ahí que estos autores lleguen a afirmar que “la espiritualidad se ha convertido en una RGM (Religión Genéticamente Modificada), el aditivo alimentario para el sabor que hace el neoliberalismo más agradable al paladar” (Carrette y King 2005: 132). Estas relaciones de competencia entre estas terapias así como con las terapias del sistema biomédico convencional obligan a estas a reformularse de cara a colocar sus productos en cada contexto concreto, como muestra Greyc Pérez Amores en Canarias.

Frente a interpretaciones tan duras, el antropólogo Paul Heelas ha reivindicado el rol crítico típicamente romántico que presenta la New Age como religión subjetiva y subjetivante, cuyo fin precisamente es criticar las formas religiosas altamente institucionalizadas. Así, en *Spiritualities of Life. New Age Romanticism and Consumptive Capitalism* (2008), Heelas contesta a esta larga serie de críticas contra las espiritualidades terapéuticas argumentando que ni siempre ni necesariamente estamos ante un comportamiento mercantil o mercantilizante cuando hablamos de las terapias alternativas. De hecho, como se aprecia en los trabajos aquí presentados de Miren Guillo o de Néstor Nuño, entre otros, las nuevas espiritualidades y las nuevas terapias presentan en ciertos casos una importante dimensión social y relacional. No obstante, el propio Heelas reconoce algunos elementos ideológicos que han tenido y continúan teniendo una cierta centralidad en el liberalismo primero y en el neoliberalismo después, como ideologías propias de las diferentes etapas del capitalismo. En este sentido, Heelas encuentra determinante el peso de una “búsqueda del yo”, propia del romanticismo y de lo que Charles Taylor ha llamado la ética de la autenticidad, al tiempo que llama la atención sobre el hecho de que estas búsquedas espirituales e itinerarios terapéuticos se dan en la forma de consumismo en las sociedades capitalistas, pero podrían darse de otro modo.

Finalmente, si bien es cierto que la naturaleza mercantil del ambiente holístico es relativamente obvia, no es menos cierto que quienes más énfasis han puesto en esta acusación son los sectores religiosos y médicos hegemónicos. En este sentido, podemos comprobar cómo el estigma del curandero tradicional es perpetuado por los custodios del orden moderno, en este caso del Vaticano, usando la crítica al mercantilismo para ello:

Quienes utilizan la aromaterapia o escuchan música New Age, por ejemplo, suelen estar interesados por el efecto que tienen en su salud o bienestar. Tan sólo una minoría profundiza en estos temas y trata de entender su significado teórico (o “místico”). Lo cual encaja perfectamente con los esquemas de las sociedades de consumo en las que el ocio y el entretenimiento desempeñan un papel fundamental. El “movimiento” se ha adaptado perfectamente a las leyes del mercado y el hecho de que la Nueva Era se haya difundido tanto se debe en parte a que resulta una propuesta económica muy atractiva. La Nueva Era, al menos en algunas culturas, se presenta como una etiqueta para un producto creado, aplicando los principios de la mercadotecnia a un fenómeno religioso. Siempre habrá un modo de aprovecharse de las necesidades espirituales de la gente. (Comisión de la Cultura y Comisión para el Diálogo Interreligioso, 2003)

En consecuencia, estas búsquedas e itinerarios terapéuticos podrían ser leídos como “hechos sociales totales”, en el sentido maussiano, que implican no solo dimensiones religiosas y

curativas, que parecieran ser aquellas que más dotan de identidad al fenómeno, sino que son imprescindibles también otras dimensiones como las jurídicas, económicas y políticas. Por tanto, su estudio nos podría ofrecer aprehender cuál es el mundo actual contemporáneo del siglo XXI de la sociedad española y quién(es) son sus sujetos concretos.

Bibliografía

- BAER, H. (2003). "The Work of Andrew Weil and Deepak Chopra-Two Holistic Health/New Age gurus: A Critique of the Holistic Health/New Age movements". *Medical Anthropological Quarterly*, 17 (2): 233-250.
- BOURDIEU, P. (1971). "Genèse et structure du champ religieux". *Revue Française de Sociologie*, 12.
- CARRETTE, J.; KING, R. (2005). *Selling Spirituality. The Silent Takeover of Religion*. Londres: Routledge.
- COMISIÓN DE LA CULTURA Y COMISIÓN PARA EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO (2003). *Jesucristo, portador del agua de la vida. Una reflexión cristiana sobre la New Age*. Vaticano. <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_20030203_new-age_sp.html>.
- GOOD, B. (2003). *Medicina, racionalidad y experiencia. Una perspectiva antropológica*. Barcelona: Bellaterra.
- HEELAS, P. (2008). *Spiritualities of Life. New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*. Oxford: Blackwell.
- HEELAS, P.; WOODHEAD, L. (2008). *The Spiritual Revolution. Why religion is giving way to spirituality*. Oxford: Blackwell.
- ILLOUZ, E. (2010). *La salvación del alma moderna. Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda*. Buenos Aires: Katz Editores.
- OBSERVATORIO DE LAS OCUPACIONES (2011). *Estudio de ocupaciones. Febrero 2011*. Madrid: SEPE.
- OBSERVATORIO DE LAS OCUPACIONES (2014). *Estudio de ocupaciones. Abril 2014*. Madrid: SEPE.
- PERDIGUERO, E. (2004). "El fenómeno del pluralismo asistencial: una realidad por investigar". *Gaceta Sanitaria*, 18 (1): 140-145.

LA FALTA DE REGULACIÓN INSTITUCIONAL DE LAS MEDICINAS INTEGRALES. UNA PRIMERA APROXIMACIÓN DESDE LA CIUDAD DE VALENCIA.

Maria Albert Rodrigo

maria.albert@uv.es

Departamento de Sociología y Antropología Social de la Facultad de
Ciencias Sociales de la Universitat de Valencia

1. Introducción

La biomedicina, desde sus orígenes ligados a la modernidad occidental, ha considerado la enfermedad desde un modelo exógeno-ontológico (Laplantine, 1999) como producto de la invasión de un ente patógeno sobre el cuerpo del paciente. El cuerpo es entonces no sólo un receptor pasivo de la enfermedad sino también del remedio que la cura, sin capacidad de intervención de la persona que lo encarna ni en su producción ni en su tratamiento. A partir de esta matriz de interpretación, la dolencia aparece como una entidad concreta, provocando lesiones que deben ser buscadas en el organismo físico, se consolida el dualismo que atravesará a la disciplina (formación práctica profesional) y determinará una relación de subordinación/exclusión respecto a otros paradigmas médicos: esta es la escisión entre el cuerpo y el espíritu¹. Si bien sería erróneo afirmar que la biomedicina constituye un corpus de nociones y prácticas influenciadas unívocamente por los modelos y/o conceptos teóricos de la física o la biología (lo que terminaría delineando al campo biomédico como una totalidad homogénea sin fisuras), es necesario reconocer el papel que esta mirada dualista va a jugar en el rechazo de la medicina oficial hacia las terapias no científicas. El modelo biomédico dominante en la actualidad en Occidente, se ha desligado de la persona total para tratar sólo un cuerpo disfuncional y una enfermedad abstracta, ignorando en gran medida al sujeto que la

¹ Sin embargo, este modelo reconoce la influencia de factores endógenos como los genes y la mente y relacionales como las emociones, tanto en lo concerniente a las circunstancias que dieron origen a la enfermedad como en el modo de tratarla (D'Angelo, 2012:335-336) sin que invalide dicho modelo.

padece. Esta limitación ha producido una escisión profunda en el seno de la sociedad y, en el vacío de sentido dejado por la medicina oficial, han surgido y se han multiplicado una gama muy variada de métodos curativos complementarios (Pitluk, 2007:310).

Esta epistemología empirista se constituye en uno de los pilares que permitió legitimar las pretensiones de totalización de las formas de intervención sobre la salud de las poblaciones, dando como resultado lo que Menéndez (1990) definió en términos del carácter hegemónico del modelo de atención de la salud biomédico, devenido en oficial hacia fines del siglo XIX en la mayoría de los países occidentales. Esto debe interpretarse como parte de un proceso que se da en virtud de la convergencia de un modelo específico de concebir la realidad corporal y su implementación a nivel de las estructuras de intervención estatales, lo que redundó en un fuerte disciplinamiento de la población (en Bordes, 2009).

De todos los desarrollos tecnológicos que han cambiado nuestra vida en nuestro mundo moderno, la tecnología médica es quizá la que podemos señalar con mayor confianza. Comparados con la vida de nuestros antepasados, su espantosa mortalidad infantil, sus terribles infecciones –tuberculosos, cólera, fiebre tifoidea, difteria- somos el vivo retrato de la salud, de una vida más sana y más larga de lo que antes nunca se soñó. Aunque parece claro que nuestra salud está mejor que nunca, cabe preguntarse, ¿Por qué tan a menudo nos sentimos más enfermos? ¿Por qué los gastos en salud aumentan? ¿Por qué estamos empezando a cuestionar los beneficios de la longevidad? ¿Por qué nos vemos ahora infestados de enfermedades que pueden no poner en peligro nuestra vida pero que la hacen desdichada, mientras los médicos apenas pueden hacer algo por evitarlo?. Dolores de cabeza inexplicables, dolores de espalda crónicos, desórdenes estomacales, ataques de ansiedad, desórdenes de tensión y depresiones, más una cohorte de enfermedades que parecen cernirse entre la frontera de la mente y el cuerpo, como encefalomiелitis, mialgia, esclerosis múltiple, fatiga crónica, hiperactividad, alergias, asma, eccema y otros desórdenes “nerviosos”?. En opinión de Harpur (2010) hay montones de respuestas a estas preguntas; pero la más sencilla y olvidada es que hemos descuidado el alma, especialmente en el campo de la medicina convencional, cuyos presupuestos materialistas nos dicen que el cuerpo es todo lo que tenemos; que es más o menos una máquina –complicada, sí, pero aun con todo, esencialmente una máquina- y que esa máquina incluye la “mente”, que es complicada, sí, pero no más complicada que

el cerebro, con el que se identifica, y que finalmente será completamente comprendida (Harpur, 2010:412-13).

2. El giro hacia las medicinas alternativas y complementarias

Desde los órganos de gobierno sólo se reconoce como válida y legal la práctica biomédica, lo que implica la aceptación de un único sistema médico y con ello de un solo paradigma de comprensión de la enfermedad y de la cura en la oferta pública y oficial de la salud. En las últimas décadas, de acuerdo con Bordes (2009) se registra una serie de transformaciones que operan un giro en esta lógica. Existe la oscura sospecha de que la enorme cantidad de medicamentos “maravillosos” que hemos inventado no necesariamente cura las enfermedades, sino que más bien las acalla. Según esta idea, la enfermedad se introduce entonces más profundamente en el cuerpo, para reaparecer más tarde con otra apariencia más virulenta (Harpur, 2010:414). A pesar de todos nuestros éxitos médicos, una queja de fondo ha crecido en volumen en los últimos cuarenta años, una insatisfacción con el enfoque materialista y tecnológico de nuestro cuerpo, que ha inducido a mucha gente a experimentar con medicinas “alternativas” y terapias holísticas, muchas de las cuales se administran de manera tan literal como la medicina convencional, utilizando una especie de “tecnología” espiritual que ignora igualmente el alma. Sin embargo, ponen de relieve el sentimiento creciente de que es insensato tratar el cuerpo de forma aislada, como si fuera lo único que somos (Harpur, 2010:414).

En términos generales, estos cambios se traducen en una tendencia discursiva global que enfatiza la necesidad de combinación de la práctica biomédica con terapias y enfoques médicos excluidos del régimen oficial. Si bien este proceso de cambio se encuentra lejos de trastocar en términos reales las estructuras de poder establecidas en el actual campo de atención de la salud en la mayor parte de los países occidentales, en la medida que la medicina ortodoxa continúa monopolizando la gestión institucional, la distribución de recursos y la legitimidad simbólica. Sin embargo, cabe tener en cuenta como, ante la eficacia demostrada de otras terapias, hay biomédicos que han optado por aprender técnicas de acupuntura, digito-puntura y de otras medicinas, obviamente interesándose sólo en procedimientos aislados y no en los saberes que enmarcan y dan sentido a los procedimientos específicos. En otras palabras, un biomédico haciendo acupuntura, es alguien que clava agujas en el cuerpo del paciente porque se trata de una

técnica eficaz, empíricamente comprobada para tratar ciertos malestares. Nunca será un especialista que moviliza y equilibra el fluir de la energía hasta desvanecer completamente las manifestaciones físicas que producía el desbalance energético (Idoyaga, 2007:22)². Easthope (1993) señala la estrategia delineada desde las instituciones médicas oficiales para enfrentar la creciente diversificación del campo de la salud y la mayor aceptación de terapias no-biomédicas, habilitando así a una incorporación selectiva de estas últimas bajo una lógica de subordinación.

De esta manera, el descontento con la medicina alopática solo explica las consultas por parte de una minoría de pacientes, ya que la mayor parte de ellos combina ambas simultáneamente (York, 1995; Heelas, 1996; Carozzi, 1996, 2000; Shimazono, 1999; Ballvé, 2003; D'Angelo, 2012). En este sentido la introducción de las terapias alternativas en las instituciones oficiales (hospitales, etc.) como complementarias, dependientes y subsumidas a la medicina biomédica podemos mostrarlo, a modo de ejemplo, citando la investigación que realiza D'Angelo, 2012, sobre el uso del yoga. En ella se observa que más que tratarse de una terapia alternativa, se trata de terapia complementaria. En sus propias palabras, terapias y no medicinas, puesto que no tenemos elementos para sostener que el yoga sea utilizado en sus versiones locales como un sistema médico. Complementaria y no alternativa ya que el uso de sus técnicas en tratamientos tanto físicos como psico-emocionales, no implica necesariamente el abandono del paradigma bio-psi ni por profesionales ni por usuarios, si bien en algunos casos se presentan como alternativas a una medicalización igualmente creciente (D'Angelo, 2012:353-354).

Aunque en el contexto europeo no existe una regulación global sí que podemos citar algunos casos, a modo de ejemplos, sobre los avances realizados en esta materia. Así, en Bélgica, una Ley de 1999 reconoce las técnicas homeopáticas, quiroprácticas, de osteopatía y acupuntura, además de diseñar una estructura y el procedimiento para la regulación de otras terapias. Francia posee un Código de Salud Pública que permite su práctica exclusivamente al personal médico autorizado, aunque reconoce un colectivo de profesionales paramédicos que puede realizar dichos actos bajo la supervisión de un

² En nuestro trabajo de campo nos hemos encontrado sin embargo, ejemplos que apuntan en otra dirección. Así, en el caso valenciano, conocemos el caso de un médico que ha abandonado el sistema público (ha pedido una excedencia) y de forma privada ejerce su profesión desde un nuevo enfoque, en el que ha integrado nuevos conocimientos alternativos. Conocemos otros casos, en los que combinan ambos tipos de medicina: medicina alopática y medicina china por ejemplo.

médico. En Alemania existe la figura del “práctico” que junto con el personal médico cualificado son las figuras que pueden ejercer en este campo. En Gran Bretaña, en 1993 y 1994, fueron reguladas y legalmente aceptadas las titulaciones de osteopatía y quiropráctica y en la década posterior la acupuntura. En el caso español, podemos mencionar la constitución del Observatorio de las Terapias Naturales durante la primera década de este siglo, desde donde se pretende crear una plataforma, como punto de encuentro permanente, dedicada a la divulgación, información y la formación en materia relacionada exclusivamente con las terapias naturales. Desde esta plataforma, COFENAT (Federación Española de Terapias Naturales y No convencionales); CONAMAD (Sociedad cooperativa de Terapias Naturales) y TENACAT (Federación de Asociaciones de Profesionales de Terapias naturales) pretenden mostrar, en primer lugar, la realidad actual de las Terapias Naturales y en segundo lugar, introducir el debate sobre la necesidad de regulación del sector³. En esta línea, el Ministerio de Sanidad, Política Social e Igualdad ha publicado el primer documento de análisis de la situación de las Terapias Naturales (Diciembre de 2011)⁴. Desde el cual recoge los aspectos relativos a la evidencia científica disponible sobre la situación de estas terapias, tanto en España (Centros, Profesionales y técnicas) como en el extranjero. Simultáneamente aparecen en los medios de comunicación varios artículos que desprestigian dichas prácticas haciendo especial hincapié en el posible efecto placebo de algunas de ellas por lo que la Federación de Asociaciones de Profesionales de Terapias Naturales, TENACAT, UATAE, la Unión de Asociaciones de Trabajadores Autónomos y Emprendedores manifiestan las carencias que presenta el informe así como la falta de visión de futuro. No obstante, y así se reconoce también en este manifiesto, se trata de un primer paso para avanzar en una posible regulación de estas terapias⁵.

De forma que, aunque no existe una regulación, se hace necesario, aunque sea de forma breve, recordar el marco jurídico en el que este sector se halla inserto. En el caso

³ En esta línea han financiado el “Primer Estudio Profesional sobre el Uso y Hábitos de Consumo de las Terapias Naturales en España”, realizado por el Instituto DYM y presentado en mayo de 2008. Se trata de un estudio que de forma cuantitativa trata de conocer el grado de conocimiento de las terapias naturales entre la población, cuales son las terapias que se utilizan así como el grado de satisfacción. Mientras que de forma cualitativa trata de conocer la percepción que tiene la sociedad española de las terapias naturales desde el punto de vista del usuario y del no usuario, así como las actitudes y motivaciones que generan su uso.

⁴ En dicho estudio se han identificado y analizado 139 técnicas en el ámbito de las terapias naturales, de las cuales solo un parte, concluyen, tiene influencia directa sobre la salud y el resto van fundamentalmente dirigidas al bienestar o confort del usuario.

⁵ Puede consultarse en <http://www.tenacat.org/index.php/el-sector-mainmenu-134/noticias-mainmenu-187/493?task=view>

español contamos con la Ley 16/2003, de 28 de mayo, de cohesión y calidad del Sistema Nacional de Salud, que establece que mediante real decreto se determinarán con carácter básico las garantías mínimas de seguridad y calidad que deberán ser exigidas para la regulación y autorización por parte de las Comunidades Autónomas de la apertura y puesta en funcionamiento de los centros, servicios y establecimientos sanitarios. En desarrollo de dicha ley se publicó el Real Decreto 1277/2003, de 10 de octubre⁶, por el que se establecen las bases generales sobre autorización de centros, servicios, y establecimientos sanitarios. Entre las diferentes unidades asistenciales que pueden estar integradas en los centros sanitarios o no sanitarios, cabe destacar la U. 101, denominada Terapias no convencionales y que es definida como Unidad asistencial en la que un médico es responsable de realizar tratamientos de las enfermedades por medio de medicina naturista o con medicamentos homeopáticos o mediante técnicas de estimulación periférica con agujas u otros que demuestren su eficacia y su seguridad.

Según lo establecido en este Real Decreto serán las autoridades sanitarias de las Comunidades Autónomas quienes autorizarán la instalación, el funcionamiento, la modificación y, en su caso, el cierre de todos los centros, servicios y establecimientos sanitarios ubicados en su ámbito territorial, y éstos tendrán un distintivo en un lugar visible que permita a los usuarios conocer que han recibido dicha autorización y el tipo de centro, con su oferta asistencial, o de establecimiento de que se trata. En la Comunidad Valenciana, la Orden de 18 de abril de 2005, de la Conselleria de Sanidad, regula los procedimientos de autorización sanitaria de centros y servicios sanitarios en su ámbito territorial en la que se desarrolla el Real Decreto 1277/2003 a nivel autonómico, manteniendo las clasificaciones, denominaciones y definiciones establecidas en el artículo 2, y en los anexos I y II de la citada disposición.

A pesar de la falta de legislación específica, lo cierto es que el giro hacia estas terapias está cada vez más presente en nuestra sociedad y prueba de ello es la inclusión de una pregunta sobre el consumo de medicinas alternativas en las últimas 2 semanas que aparece en las sucesivas Encuestas Nacionales de Salud⁷ desde la década pasada. Por su parte, Ballvé (2003) apunta los siguientes motivos en el uso cada vez más amplio de este tipo de terapias: un peor estado de salud, sobre todo en el caso de los enfermos

⁶ Boletín Oficial del Estado, 254,30 de Octubre de 2003. p. 37.893-902.

⁷ Para ver explotación de los datos que proporciona la Encuesta Nacional de Salud 2003 ver Perdiguero y Tosal (2007). Pregunta que aparece en las sucesivas Encuestas Nacionales de Salud de 2006 y 2013.

crónicos, terminales y somatizadores; un mayor nivel de educación que facilita el acceso a más información sobre las diferentes terapias disponibles; una mayor coherencia con determinadas filosofías de la vida o visiones de la salud; un creciente descontento con la medicina convencional junto al miedo a los efectos secundarios de los tratamientos convencionales y la percepción por parte de sus usuarios de que estas medicinas son eficaces (Ballvé, 2003:35) ya que contemplan la armonización del sujeto en su totalidad, no sólo en su dimensión orgánica, sino también en otros ámbitos, como el anímico, el etéreo, el emocional, el espiritual, el energético, el ambiental y el social (Idoyaga, 2007:33). A modo de ejemplo, podemos citar a los practicantes de shiatsu de Buenos Aires, en la búsqueda de un sentido nuevo en el tratamiento de la enfermedad en el que se incluyen los siguientes referentes cosmovisionales y de práctica social: la importancia de las emociones en el mantenimiento de la salud; el concepto de “energía”; la idea de armonización; una visión holística; la valoración de tratamientos no agresivos; la relación cercana médico-paciente y la introducción de cambios en el estilo de vida (Pitluk, 2007:306).

3. La confluencia de los campos

En las últimas décadas ha penetrado en Occidente a través de lo que Carozzi (2000) denomina el “complejo alternativo” o “circuito alternativo”, constituido por una red⁸ global de individuos, en su mayoría habitantes urbanos de Occidente, con altos grados de educación formal, que participan, generalmente de manera intercambiable, como consultores y consultantes; coordinadores y participantes de talleres (o workshops); conferencistas y miembros de auditorios; maestros y discípulos; terapeutas y pacientes; difusores y lectores de una amplia variedad de disciplinas y técnicas nutricionales, terapéuticas, psicoterapéuticas, del movimiento corporal, esotéricas, espirituales y místicas orientales (York, 1995), a través de las cuales se ha desarrollado, la creencia en una realidad metafísica que a menudo se expresa como “energía”⁹. Esta energía

⁸ De acuerdo con Melucci (1989) los movimientos sociales son, en general, precedidos por el establecimiento de redes que actúan como laboratorios de transformación social y cultural donde nuevas identidades, formas de relación, formas de acción y percepciones del mundo son ensayadas.

⁹ Cabe decir que los últimos avances científicos señalan la psiconeuroinmunología (la ciencia que estudia la conexión entre el pensamiento, la palabra, la mentalidad y la fisiología del ser humano) como un desafío al paradigma tradicional al demostrar que los sistemas nervioso, endocrino e inmunológico están en conexión por unas moléculas llamadas “neuro-péptidos” por lo que el dolor y la enfermedad se

universal latente se concreta y manifiesta en formas materiales y personales visibles e invisibles que incluyen desde los quantum de la física hasta todo tipo de entidades de carácter sobrenatural, pasando por objetos “energéticos” (naturales o artificiales) y por los propios seres humanos, en los que se manifiesta también esta energía tanto a través de su materia como a través de su espíritu (Cornejo y Blázquez, 2013:17). Así, lo espiritual y lo físico se contemplan como un *continuum* energía-materia que fundamenta la progresiva fusión de la espiritualidad contemporánea con las cuestiones relativas a la salud y se puede entender como una superación dual humana a través de diferentes técnicas para lograr un auténtico equilibrio. En este sentido, podemos señalar, la respiración, la meditación y la concentración como herramientas primordiales en este proceso de armonización. De forma que, el control sobre el cuerpo a través de dichas herramientas se convierte en un eje fundamental a través del cual se alcanza la armonía cuerpo-mente-espíritu, necesaria para el bienestar en un sentido amplio y por lo tanto para la salud. Conviene recordar que en las sociedades no occidentales la medicina y la religión no se han considerado como instancias separadas. De una u otra forma, todas las terapias estaban ligadas a una concepción particular del cosmos, de la naturaleza, de la comunidad y del sujeto humano como parte de un todo.

Como hace notar Saizar, amplios sectores de las sociedades occidentales tanto en Argentina y otras naciones Latinoamericanas como en países desarrollados han incorporado en sus saberes, léxicos y prácticas cotidianas, nociones de raigambre oriental, tales como chakra, aura, karma, energía ying y yang, que por supuesto han sido refiguradas y simplificadas (en Idoyaga, 2007:33). De lo que no cabe duda, es que se advierte que la persona es entendida como una totalidad, que supera ampliamente la dimensión orgánica, que abraza lo físico pero también lo psíquico y lo espiritual o energético. La enfermedad y la terapia se remiten a una visión holística del individuo, en la que la dolencia física o mental puede originarse en el daño, la enfermedad manifestarse como crisis matrimonial y la terapia ser el fluir de una energía superior (Idoyaga, 2007:241).

Ya en los años 80, Pierre Bourdieu nos habló de la disolución de la frontera del campo religioso de forma que diversos agentes (no solo clérigos) se ocupaban del bienestar y de la atención de las emociones, la salud, etc. Así, se nos ha descrito la redefinición de

consideran como fuentes de información sobre el conflicto y la desarmonía subyacente en la persona. Así, el cuerpo se considera como un campo energético dentro de otros.

las competencias en el interior del campo religioso que resulta del hecho de que los límites mismos entre el campo religioso y los otros campos, y en particular con la medicina, han sido transformados (Bourdieu, 2000:103)¹⁰. Se trata pues, de un nuevo campo de luchas por la manipulación simbólica de la conducta de la vida privada y la orientación de la visión del mundo, en el que ponen en práctica definiciones rivales, antagónicas, de la salud, de la curación, del cuidado de los cuerpos y las almas. De manera que los agentes que están en competencia en el campo de manipulación simbólica tienen en común el ejercicio de una acción simbólica: son personas que se esfuerzan por manipular las visiones del mundo (y, por allí, transformar las prácticas) manipulando la estructura de la percepción del mundo (natural y social), manipulando las palabras y, a través de ellas, los principios de la construcción de la realidad social (Bourdieu, 2000:104). En este campo de cura de almas ensanchado, y de fronteras imprecisas, se asiste a una lucha de rivalidad nueva entre agentes de un tipo nuevo, una lucha por la redefinición de los límites de la competencia. El desmoronamiento de las fronteras de los campos religioso y de la salud son fruto de un proceso de transformación que ha configurado una nueva realidad cultural y social como resultado de un nuevo marco cultural de sentido (Geertz, 1992) o de lo que Prats (2012) llama nuevos imaginarios culturales como sistemas alternativos (o complementarios) a los sistemas hegemónicos representados por el cristianismo frente a las espiritualidades orientales y la medicina alopática frente a las terapias naturales¹¹. Esta búsqueda de bienestar personal se realiza en el marco de lo que Küng (1995) califica como el sentido de la vida en la actualidad: la búsqueda de experiencias agradables y la estetización de la vida cotidiana. Esta situación implica diversos grados de cambio cosmovisional, en términos de una reformulación de la concepción de persona, que puede abarcar una esfera más amplia que la aceptada por la medicina convencional en cuanto a interconexiones con la naturaleza y con las emociones.

¹⁰ En términos analíticos, un campo podría ser definido como una red, o una configuración de relaciones objetivas entre posiciones. Estas posiciones son definidas objetivamente por su misma existencia; por las determinaciones que imponen a los que les ocupa, sean agentes o instituciones; por su situación (situs) actual y potencial en la estructura de la distribución de las diferentes especies de poder (o de capital), la posesión de las cuales da acceso a las ventajas específicas que están en juego en el campo; y finalmente, por sus relaciones objetivas con las otras posiciones (de dominio, subordinación, homología, etc.) (Bourdieu y Wacquant, 1994).

¹¹ Prats, 2012, añade otro eje principal dentro de estos nuevos imaginarios culturales: el de los saberes esotéricos frente al conocimiento científico, en el cual no vamos a profundizar en este artículo por las limitaciones de espacio.

Los dominios de la biomedicina y la religión parecen disolverse o, por lo menos, sus límites se tornan cada vez más borrosos frente a las dimensiones que adopta el mercado de la cura de las almas y los cuerpos, como reconocen diversos estudios (Bourdieu, 2004; Idolaya 2002). Y es precisamente en este punto donde vamos a situar el caso de la ciudad de Valencia como ejemplo de ello. Se trata de una realidad ya bien visible que se observa materializada en el funcionamiento y en algunos casos, con una larga trayectoria, de centros de terapias holísticas (medicina china, ayurvédica, homeopática, bioenergética, naturista, Flores de Bach, masaje, reiki, etc.). Para ello hemos realizado una primera prospección a través de entrevistas en profundidad a los responsables de dichos centros, focalizando nuestro análisis en la perspectiva de los profesionales (médicos o terapeutas) y no teniendo en cuenta la perspectiva del usuario. Se han realizado un total de 6 entrevistas a los responsables de dichos centros a lo que se ha acompañado de una importante labor de observación tanto en los centros como en espacios de concentración en Valencia (Biocultura, II Simposio de Terapias Integrales, Festiva, I Congreso Mediterráneo de Yoga) que se constituyen como núcleos de visibilización, actividades y relaciones entre los protagonistas de esta nueva realidad.

4. El caso de la ciudad de Valencia

La situación real de los centros¹² en los que se aplican terapias integrales incluye una variedad importante de posibilidades, por ello, para su conocimiento los hemos clasificado en base a dos parámetros: de acuerdo con la normativa vigente en primer lugar, y, según el grado de formación reconocida del profesional que se halla al frente del mismo en segundo lugar. A partir de las entrevistas realizadas, hemos podido profundizar en este segundo parámetro y es desde el cual, hemos realizado el análisis que se presenta en las páginas siguientes.

Desde el punto de vista jurídico, la realidad que se impone es que en gran parte de los centros no hay un médico al frente, por lo que no están autorizados como U.101 según la normativa vigente. Aunque en este trabajo no hemos tomado como unidades de análisis las consultas privadas, cabe señalar que hay profesionales sanitarios que tienen

¹² Como hemos dicho solamente vamos a tener en cuenta los centros, es decir, lugares donde trabajan varios profesionales y se aplican distintos tipos de terapias. Y no las consultas, que en este campo hay muchísimas, donde solamente atiende un profesional, el cual a veces, aplica solamente un tipo de terapia y otras combina varias según sean sus conocimientos.

autorizados sus centros como consultas y que aplican también, entre sus actividades, terapias naturales, pero no están autorizados específicamente como U.101. En realidad, la casuística que se presenta como mayoritaria, y así se corrobora en nuestra prospección, es que gran parte de las personas que aplican las terapias naturales únicamente se dan de alta como profesionales relacionados con actividades para-sanitarias (naturópatas, acupuntores y otros profesionales para-sanitarios), amparados en el Real Decreto 1175/1990, de 28 de septiembre, por el que se aprueban las tarifas y la instrucción del impuesto sobre actividades económicas¹³.

Como las nuevas terapias no están reguladas ni existen certificados oficiales, es difícil saber el grado de formación reconocida de que disponen las personas que trabajan en ellas. Así, es una queja unánime, de que en muchos casos hay “terapeutas” poco calificados. Como se señala en otros trabajos realizados al respecto, se trata de gente con mentalidad aprovechadora que “se copa con la veta comercial y no tiene los conocimientos para respaldarlo”. Esto se manifiesta en la proliferación de avisos que ofrecen cursos rápidos (tres meses a una hora y media por semana) y en la actitud de algunas personas que no están dispuestas a invertir suficiente tiempo ni dinero para prepararse (Pitluk, 2007:307). Así se afirma en las entrevistas, y especialmente en aquellas realizadas a profesionales con un alto grado de formación oficialmente reconocida. Ello se observa en el fragmento siguiente en el que además se resalta el hecho de la importante demanda que existe de este tipo de servicios y de lo fácil que resulta para los terapeutas abrir y hacer funcionar una consulta o un centro:

“...ha habido una demanda de trabajo importante, bueno pues de alguna manera que la gente –ah, pues hago este curso y me monto la consulta-[...] Eso es muy fácil, eso ha sido muy fácil. Se ha potenciado mucho desde los que tenían interés en eso... tenían el negocio en eso...” HCMN3

En esta línea, y refiriéndose a los terapeutas en general, el siguiente informante enfatiza su discurso al respecto, en el que según manifiesta, en este campo se tiene la profesión asegurada: “...*jo no en conec a cap pobre, a cap que no li vaja bé, a cap! ací tots són*

¹³ Que incluye en su anexo 1, como actividad empresarial en el grupo 944: servicios de naturopatía, acupuntura y otros servicios para-sanitarios, y como actividad profesional en la Agrupación 84, Profesionales relacionados con actividades para-sanitarias del Grupo 841: naturópatas, acupuntores y otros profesionales para-sanitarios.

bons, a tots els va bé...”HHR9¹⁴. Por otra parte, también se destaca y de forma contundente, el importante negocio en la formación de “profesionales” por parte de academias o de los mismos centros donde se imparten terapias y que realizan también ésta formación que en ningún caso es reconocida por las instancias oficiales:

“... Hay muchas academias que se están forrando dando títulos que no van a ninguna parte y que bueno, digamos que no hay ninguna intención por parte de la... del ministerio de educación y sanidad de aclarar esto para nada [...] hay gente sin tener ningún tipo de formación lo tiene todo lleno de títulos que no sirven para nada pero que se los han dado por dinero, es un tema mercantil y luego se ponen una bata y ya es uno doctor...” HCMN3

Como se ha indicado, al no existir una regulación específica de la formación ni de la titulación de las personas que aplican estas terapias, nos hemos encontrado con una gran diversidad de situaciones al respecto. Por ello, para poder mostrar esta realidad las hemos clasificado en base a tres ejes principales¹⁵. En primer lugar, estamos ante profesionales sanitarios (aquellos que tienen una titulación universitaria: diplomatura o licenciatura) y que pueden haber recibido formación adicional en esta materia. Ejemplo de ello sería un diplomado en enfermería que luego adquiere formación en osteopatía. Esta modalidad, sin embargo, está ampliamente difundida entre biomédicos que se gradúan en medicina alopática y luego se especializan en homeopatía. El caso que vamos a exponer no se corresponde exactamente a ella, puesto que se trata de un médico titulado, al que llamaremos Alfonso, responsable de un centro con una larga trayectoria profesional en el ejercicio de la medicina naturista (donde queda incluida la homeopatía como uno de sus posibles tratamientos, pero también aplica otros -hidroterapia, fitoterapia, dieta...- que como médico naturista maneja). Se trata de un profesional que ya en sus años de estudios de medicina en la facultad en Valencia comenzó a interesarse por la medicina naturista y a cuestionar determinados aspectos de la medicina alopática, como el abuso de fármacos, sus efectos secundarios etc. El siguiente fragmento es una buena muestra de ello.

¹⁴ “... yo no conozco a nadie pobre, a nadie que no le vaya bien, a ninguno! Aquí todos son buenos, a todos les va bien...”HHR9

¹⁵ Cabría añadir una cuarta posibilidad, que engloba a aquellas personas conocidas popularmente como curanderos/as y que están presentes en nuestra sociedad desde la antigüedad. Pero se trata de personas que actúan en solitario por lo que quedan fuera del ámbito de este estudio.

“... aunque está muy apoyado por la medicina, por los estamentos farmacéuticos en el sentido que los tratamientos con fármacos y tal, cada día se ponen más en duda porque no está claro que tengan el beneficio ese que dice que tienen y está demostrado y muchas veces está muy manipulado y todas esas cosas y de que también cada día se ve que la medicina no es una ciencia exacta y eso hace que bueno, hace que se planteen varias opciones y se dé validez a otras opciones que resuelven de alguna manera aunque no de manera científica lineal pero que a largo plazo de alguna manera producen cambios y beneficio, a nivel oficial tampoco hay una intención de que los enfermos mejoren porque si estuviera todo el mundo bueno pues se iría todo el sistema farmacéutico. Y es un sistema muy poderoso, en fin no sé... hay muchas cosas que se podrían investigar pero uno va funcionando, va funcionando y yo lo único que puedo decir es que desde que empecé con el naturismo hasta ahora eh, cada día que va evolucionando la ciencia, cada día se van, se van confirmando más cosas que yo de alguna manera sentía que eran...”

Alfonso fue adquiriendo sus conocimientos en medicina naturista de forma autónoma a partir de revistas (recalca la importancia de la revista *Integral* en nuestro país y de la labor de sus promotores y colaboradores. Entre ellos, algunos médicos e interesados en el campo de la salud que fueron un núcleo fundamental en la difusión de la medicina naturista durante los años 80 y 90) lecturas especializadas, congresos, seminarios, asociaciones¹⁶. Debido a su experiencia, destaca como uno de los problemas fundamentales del uso de las terapias integrales la necesidad de distinguir entre las distintas figuras que intervienen en ellas, así como delimitar sus funciones, véase el fragmento siguiente de su entrevista:

“... yo creo que es un problema a resolver entre lo que es el médico y lo que es el naturópata, el naturópata no médico que no ha estudiado medicina, puede ser una buena ayuda pero no es médico, el tema de... ahí es donde de alguna manera a nivel social se debe aclarar... a beneficio de la gente, de la gente y de la propia medicina naturista, el concepto naturista ya sea médico o no médico, quiero decir, se debe aclarar, se debe de crear pues unas enseñanzas medias que esté

¹⁶ En la actualidad existen distintas asociaciones de medicina naturista: Asociación en Defensa de la Medicina Natural, Asociación Española de Médicos Naturistas (AEMN), Profesionales de Naturología y Herbolodietética, Coalición de Entidades profesionales de Terapias naturales, etc. así como las citadas federaciones TENACAT, COFENAT.

regulado legalmente y que no haya este pitorreo que hay. Qué bueno, pues vas a un naturópata y no sabes quién es, ni como lo ha hecho, ni nada, no tienes ningún tipo de seguridad de dónde vas...”

Su denuncia va más allá del intrusismo profesional, puesto que destaca la necesidad de un control que garantice al usuario (al paciente) saber en manos de quien se pone. Entiende por tanto, que un usuario cuando ve, por ejemplo, un título colgado en la pared de un centro debe poder saber a qué corresponde exactamente, qué significado tiene en realidad. Sin que ello obste para que finalmente el usuario elija aquello que le parezca más pertinente:

“...desde fuera los pacientes los pacientes no saben, no saben, y deberían de saber, deberían de saber para poder elegir, primero hay que saber para poder elegir. Luego que cada uno se meta donde le dé la gana pero por lo menos que sepa dónde está...”

Por otra parte y, enlazando con el tema del intrusismo profesional, Alfonso señala la falta de conocimientos que, en ocasiones tienen estos profesionales. Resulta interesante observar como denuncia que el hecho de que se trata de terapias bastante inocuas, generalmente el mayor riesgo es que te quedes como estas, han hecho que proliferen de manera exponencial. Para él, como médico, hace falta un conocimiento exhaustivo y profundo no sólo de una o varias técnicas terapéuticas, sino un conocimiento médico que te permita utilizar las herramientas más adecuadas, así como el tiempo que debes emplear cada una de ellas.

“... hay casos que... se meten donde no, un terreno que no les corresponde [...] se envalentonan y tal ¿y qué pasa? Que eso ha crecido de alguna manera que sí que hay una serie de principios básicos, elementales del naturismo, la alimentación, la fitoterapia y tal que tiene un efecto beneficioso inmediato y eso ha hecho que eso prolifere, el tema es hasta cuando puedes aplicar este tipo de métodos, o si tienes o si puedes prescindir de los otros métodos de la medicina, nosotros como médicos naturistas tenemos el enfoque naturista pero no prescindimos de ninguna medicación si la vemos necesaria, utilizamos la cirugía, utilizamos los antibióticos en un momento dado...”

En el caso valenciano es importante señalar que dentro del colegio oficial de médicos de Valencia, hay una sección de médicos naturistas, acupuntores y homeópatas desde la cual han conseguido poner en marcha un máster en la Universitat de Valencia, que se imparte desde la Facultad de Farmacia.

“...Pues ha sido una solicitud por parte nuestra, por parte de los médicos de, hemos presentado al colegio un poco el desarrollo de la profesión de la medicina naturista, y a nivel de la regulación que había hasta ahora, que se estaba haciendo el máster en la universidad y tal y se reconoció...”

Se trata de un paso importante en este camino de reconocimiento hacia la regulación institucional de la medicina naturista¹⁷, aunque insiste en el hecho de que “a nivel de reconocimiento en el ministerio no existe ningún tipo de especialidad médica ni de nada de esto, es un tema que todavía está por hacer”. Por otra parte señala, y este dato nos parece muy importante que no hay un intento de aunar esfuerzos ni tampoco de coordinación para lo que podía ser un movimiento de lucha por el reconocimiento y la institucionalización por parte de los médicos, especialmente después del fracaso del caso catalán¹⁸, más bien se presenta como una crítica y una denuncia al tema del intrusismo:

“... No, no hay ninguna intención, no hay, hubo un intento por los catalanes de regular todas estas cosas y al final no [...] no hay ningún movimiento, nosotros como médicos naturistas estamos insistiendo para evitar todo este tema del intrusismo, claro...”

E insiste en la necesidad de “que exista esa formación y una titulación, como ocurre en Alemania o en Francia que hay médicos, y aparte hay unas enseñanzas medias para este tipo de... entre lo que es dietética, fitoterapia... una carrera media como una enfermería”.

En segundo lugar, estamos ante profesionales que se han formado en otros países y disponen de una titulación que no pueden homologar en España porque no es reconocida (osteopatía, shiatsu, homeopatía, medicina china, medicina ayurveda, etc.).

¹⁷ También en la Universidad de Granada se imparte un posgrado de características similares.

¹⁸ Se refiere a la normativa autonómica catalana para regular los centros que realizan terapias naturales que después de ser aprobada fue anulada por la Sala Tercera de lo Contencioso Administrativo del Tribunal Supremo el 7 de abril de 2011.

Así, tenemos extranjeros que se han formado en su propio país y que posteriormente se han instalado en Valencia donde colaboran en un centro o han abierto el suyo propio. O bien, españoles que se han ido al extranjero y se han formado allí. Uno de los casos que vamos a ver a continuación, el de Eugenia, la llamaremos así, no se corresponde exactamente con esta última modalidad, pues se marchó a La India para aprender medicina ayurvédica, pero no obtuvo una titulación oficial en ese país (hay que tener en cuenta que la formación y regulación es distinta en cada país y cuando salimos del ámbito europeo puede variar considerablemente), y fue completando su formación en varios periodos. Como muchas de las terapias orientales, el futuro terapeuta aprende de un maestro entrenado que ha recibido a su vez esta enseñanza de otro maestro. Se asegura así la exactitud de la transmisión de la técnica y el éxito de la terapia. El vínculo estrecho entre el maestro y el alumno, o entre el terapeuta y el paciente, es otro rasgo distintivo de esta modalidad.

“...me fui a La India todo el verano, aprendí con un maestro de ayurveda, son los médicos que te enseñan, los terapeutas trabajan con los médicos casi siempre y te van enseñando las diferentes técnicas de masajes, tratamientos, etc. Después volví y trabajé en un hospital de ayurveda [...] después contacte con un médico, con el que he seguido colaborando, viene a Valencia regularmente y atiende pacientes aquí en el centro...”

Por su parte, Eugenia denuncia el alto coste de la formación en España, señala que en materia de ayurveda solamente hay un centro de formación con cierto prestigio que está en Barcelona.

“...esto es otra, esto es un *business*, para formarte aquí, que no tienes reconocimiento, pero te cuesta una pasta, una animalada [...] pero justamente, yo estuve informándome en una escuela en Barcelona que es la más importante de España en ayurveda y... ellos te hacen creer que tú vas a tener algo como muy reconocido, pero de reconocido nada y con la mitad de precio, yo prefiero irme a La India...”

Así, además de la mínima oferta en esta materia, es crítica con las escuelas existentes puesto que son muy caras y tampoco pueden ofrecer ninguna titulación oficial, en la línea que manifestaba Alfonso. Y de la misma manera insiste en la necesidad de que exista un reconocimiento oficial al respecto y entiende que ha de empezarse por la

formación, en sus propias palabras: *hay que empezar a introducir la formación en las universidades* -nos dice-. Para ella, aunque se trata de un proceso lento y quizá largo, lo principal es que exista una voluntad política para poder realizarlo:

“...es un proceso largo para empezar, hay ejemplos en otros países que demuestran que sí que hay una voluntad política, si hay una apertura política se puede llegar a oficializar las formaciones, porque se empieza por ahí, es difícil legalizar si no hay una formación oficial. Hay que empezar por introducir formación de medicinas naturales en la Universidad...”

La medicina ayurvédica ciertamente está muy poco implantada en el conjunto del estado Español y Valencia no es una excepción al respecto. Es por ello, que Eugenia está muy aislada y aunque le gustaría –los intentos de asociación y coordinación no han frugado de momento- no es capaz de dar pasos en el camino del reconocimiento oficial y la institucionalización de dicha medicina.

“...Ahora mismo el ayurveda aquí es... es como tener una espada, pero tú eres muy pequeño, tienes un ejército enorme enfrente, entonces, tu solo no sabes ni siquiera como empezar a luchar... está todo por hacer y además, dentro de este mundo, el ayurveda es una gota en el océano... por ejemplo, los profesores de yoga están mucho más implantados, hay una asociación internacional, los centros forman parte de una red, que no es nada oficial, pero sí que están en contacto, por ejemplo, todas las escuelas que han seguido la formación de kundalini yoga con determinado gurú están en contacto de forma que puedes aprender de otros centros, etc.”

Sin embargo, cree plenamente en lo que hace, y sabe que son los resultados lo que con el tiempo acabaran avalando su trabajo.

“... esto funciona de forma subterránea... que las cosas se hacen muy lentamente, mucho más lentamente, pero hay una labor de divulgación a través de los resultados, cada vez más gente se interesa, ¿por qué? porque funciona.”

La soledad y el aislamiento con los que Eugenia desarrolla su práctica profesional la hacen sentirse en una situación de “vacío legal” aunque está dada de alta como profesional autónomo relacionado con actividades para-sanitarias el conocimiento y reconocimiento de la medicina ayurvédica es mínimo en este país.

“... nuestra situación es difícil, porque no estamos en la ilegalidad, pero tampoco en la legalidad, de forma que es incómodo, puedes tener problemas [...] te crea problemas, angustias de lo que te puede pasar, hay un miedo detrás de esto... hay un riesgo, no es una situación comfortable...”

En tercer lugar, hay profesionales que han adquirido sus conocimientos a través de estudios medios o superiores, no reglamentados, ni convalidados en España pero que a diferencia de los anteriores se han formado en España. A veces se trata de formación en terapias reconocidas en otros países, y otras, responde a formación sin reconocimiento oficial ni en España ni en otro país. Para ilustrar este caso, hemos entrevistado a Marta, la llamaremos así, que nos cuenta sus inicios y sus primeros contactos con estas terapias.

“...me encontré este conocimiento de que el cuerpo y la mente iban juntos y a raíz de ahí, de estar en contacto con otras personas que estaban practicando yoga y también eran conocedoras de otras técnicas pues conocí la meditación, esto fue muy importante porque para una persona como yo, rápida, nerviosa, impulsiva, pues fue encontrar el equilibrio [...] luego hice con ellos la formación de psicología transpersonal, psicoanalista y entonces conocí la meditación y ya ahí conocí el reiki y cuando conocí el reiki pues ya entró en mi vida como, como, ya ahí sí que hubo un antes y un después...”

A partir de su conocimiento del reiki, Marta decide formarse como terapeuta en esta materia, además se forma en naturopatía, flores de Bach y psicología transpersonal¹⁹ en distintas escuelas, especialmente en Valencia, pero también en Madrid, Barcelona y Almería donde asiste a cursos y seminarios. Como vemos, se trata de alguien que se acerca al mundo de las terapias integrales “como el que no quiere la cosa” empieza a practicar yoga, como un tipo de gimnasia y poco a poco va adentrándose en la práctica de distintas técnicas que experimenta personalmente y que la llevan a reorientar su vida personal y profesional hacia el mundo de las terapias integrales en el que trabaja desde hace unos años.

“...esta técnica que la aprendí de una manera y luego la perfeccioné conociéndola desde el punto de vista de Japón que es desde donde viene y digamos que ahora que ya conozco el punto de vista occidental y el oriental,

¹⁹ Actualmente está cursando la carrera de psicología en la Universidad.

pues yo me he quedado, yo lo práctico y lo enseño digamos todo lo estricto que se usa en Japón, que es una forma de vida, no una técnica, la visión del reiki en occidente es una técnica de imposición de manos de energía y en Japón lo que dicen es que eso es una parte del reiki pero eso no es el reiki, es una parte nada más, si vives de acuerdo a unos principios, vives de una manera y de acuerdo a estos principios, en realidad no necesitas eso, sabes pero esa es la parte que yo puedo compartir con los demás...”

Por otra parte, resulta interesante ver la trayectoria profesional tanto de Eugenia como de Marta y que tanto se distinguen del caso de Alfonso. Eugenia y Marta se toparon con el mundo de las medicinas alternativas y complementarias después de pasar por varias experiencias profesionales distintas que nada tenían que ver con el campo de la salud. Ambas llegan a ellas un poco por casualidad, lo cual parece ser una pauta bastante común en muchas de las personas dedicadas a las medicinas alternativas en nuestro país. En muchos, muchos casos, se trata o bien de mujeres dedicadas al hogar, o bien de personas adultas (parece haber una clara mayoría de mujeres) que después de una trayectoria profesional más o menos cambiante, llegan a las terapias alternativas, casi siempre a raíz de un problema de salud que han conseguido subsanar.

“...yo tengo un pasado que no tiene nada que ver, absolutamente nada, como mucha gente yo pienso en este campo, quizá no tenemos suficiente distancia con lo que está ocurriendo para poder analizarlo de manera muy objetiva, pero sí que yo creo que hay una toma de conciencia, hay una búsqueda, formo parte de este movimiento totalmente, en el sentido de que tengo una formación académica bastante diferente, pero tengo muchas experiencias profesionales bastante diferentes, desde economía en una empresa hasta producción de teatro y actuación también...” (Eugenia)

En este sentido, es importante señalar que no solamente se trata de desempeñar una profesión, sino que hay toda una forma de entender la vida y de vivirla. Se produce una verdadera interacción entre las cosmovisiones occidental y oriental, una absorción mutua que modifica la visión del mundo constituida previamente. Esto trae consecuencias en distintos planos: personal, laboral y social. Así, lo manifiesta Eugenia en el desarrollo de la práctica de la medicina ayurvédica,

“... es mi manera de ver la vida, es algo más que un simple tipo de masaje, yo buscaba algo, creo que para ayudarme y ayudar a los demás y que no sea solo una terapia física, y efectivamente el ayurveda se contemplaba... es una medicina holística, entonces, se contempla tu día a día, es el arte de vivir [...] entonces tú tienes en cuenta tu estilo de vida, tu rutina diaria, tu alimentación...” (Eugenia)

Pero también del reiki, como lo refiere Marta en el siguiente fragmento de entrevista. Así, nos dice que no es solamente una técnica terapéutica, se trata de un estilo de vida, en el que eres capaz de autosanarte a partir del contacto con tu propia energía como ser vivo y con la energía del universo que nos rodea.

“...para que algo mejore uno tiene que sanar desde dentro, primero que uno sana uno mismo, no hay nadie que te pueda ayudar a sanar, sanas tú solo, tú mismo aunque hay herramientas o personas o terapias o conocimientos que te pueden ayudar [...] el reiki trabaja igual para todo el mundo, da igual por lo que vengas, porque estás en un duelo o porque estás con un cáncer, da lo mismo, el trabajo es el mismo porque esa conexión con la energía universal y tu propia energía lo que haces es que tú recuperas tu propia capacidad que tienes de autosanarte, de equilibrarte, tú sola, tú sola con ayuda de, con este primer enchufe, este primer chute...” (Marta)

En ambos ejemplos se observa un importante proceso de desarrollo personal y profesional que corren paralelos. También coinciden en señalar cuando hablan de sus usuarios, que se trata de personas que no se encuentran bien y no saben porque *-hay mucha gente que viene porque no se encuentra bien pero no sabe realmente porqué es, sabe que no está bien, que no se encuentra bien-* como, y de forma mayoritaria, son personas que acuden al centro por una cuestión de salud no resuelta desde la medicina alopática.

“...hay muchas personas que vienen, que empieza el movimiento porque han tenido un tema de carencia de salud importante, pues un cáncer, un lupus, una depresión, una migraña de toda la vida, un algo de salud y ellos buscan en las terapias alternativas que no han encontrado en la medicina alopática o que por conocimientos que tienen no quieren participar de la medicina alopática por lo que sea...” (Marta)

Marta, por su parte, va más allá y nos explica que la dolencia manifiesta en el cuerpo enfermo es una llamada de atención de que algo no está funcionando correctamente en uno mismo. Por ello se hace necesario, en primer lugar, detectarlo, conocerlo, para poder abordarlo.

“...tu cuerpo físico que es el último, entiendo yo, es donde al final se reflejan las cosas, ha llegado un punto de gritarte, te ha susurrado mucho tiempo, tú no lo has podido escuchar y ahora ya pues esa explosión, una migraña de catorce o quince años, pues algo no te está funcionando, no porque el fármaco no sea bueno porque no quiero entrar en esto, sino porque tu actitud tu planteamiento, no ha cambiado en estos quince años, entonces pues se te podría quitar el dolor de cabeza quizás con un fármaco y te daría dolor por arriba o de nariz o de pies o de rodilla o de otra cosa porque lo que ocasiona, lo que origina, lo que el desequilibrio en ti, el desequilibrio físico que llega a un punto que te grita, que te violenta, que te empuja a decir o haces algo o de esta no sales... te está obligando a hacer un cambio que tú tienes que hacer, entonces ahí es donde empieza nuestro trabajo...”

4.1. La búsqueda de legitimación y la pugna por el poder

A medio camino entre estas dos modalidades, podemos situar el caso, que por lo que hemos podido observar, se va conformando en una tendencia creciente, en el que se imparte una formación aquí, en Valencia, sobre una materia oficial en otro país, con la que se realiza un convenio con alguna Universidad. De manera que la persona adquiere una formación más o menos reconocida en ese país, aunque no lo sea en España. Aquí en Valencia ocurre, por ejemplo en algunos de los centros donde se imparten enseñanzas de medicina china. Por otra parte, la Medicina Tradicional China, en adelante, MTC, resulta un ejemplo muy ilustrativo con respecto al proceso de implantación y reconocimiento que se está fraguando en estos momentos por parte de los “profesionales” del sector. Aunque por parte de los distintos Ministerios implicados y desde las instancias oficiales, como hemos visto, los pasos que se han dado en esta materia han sido mínimos de momento; por parte de las academias y de los centros donde también se imparte formación, que son la mayoría, en estos últimos años se han

gestado programas de formación que, como veremos a continuación, imitan el formato académico universitario.

En Valencia podemos aprender MTC en centros²⁰ y academias. Nos hemos centrado en dos casos que cuentan con una larga trayectoria en la ciudad y en los que destaca su carácter pionero: la Academia Sintagma y la Clínica Guang An Men²¹. El primer caso se trata de una academia especializada en medicinas integrales donde se imparten distintas enseñanzas (naturopatía, osteopatía, tsiatsu, MTC, etc.). Mientras que en el segundo, estamos ante un centro que combina terapia con docencia. Así, la difusión se produce a través de la enseñanza más que de la asistencia terapéutica.

En ambos casos, los responsables de dichos centros manifiestan un gran interés en que esta medicina milenaria sea reconocida y que su formación sea homologada en España. Lo primero que nos ha llamado la atención es el hecho de que en cada uno de ellos se esté ofreciendo su propio programa y no haya ningún tipo de coordinación entre los mismos. Así, según hemos podido consultar en las páginas webs respectivas, la Clínica Guang An Men cuenta con una Escuela Superior de MTC, adscrita a la Fundación Europea de MTC y fundada en 1989, pionera por tanto en el campo de la docencia de la MTC en España. Desde 1990, la Escuela Superior de MTC ofrece los Estudios Superiores de MTC (formación básica y completa en MTC). Y desde el año 2003 también ofrece seminarios y cursos de formación continua en Acupuntura y MTC, mediante el Instituto de Formación Continua, Practitioner's Register y la colaboración de las Universidades de MTC de Beijing y Yunnan. Este caso pues, ilustra claramente la modalidad formativa que exponíamos en este apartado.

Mientras que la Escuela Sintagma ofrece dos opciones de formación en medicina tradicional china. La primera de ellas, la oferta como Titulado Superior en M.T.C con una carga lectiva de 240 créditos ECT que se realizan en cuatro cursos académicos (60 créditos por cada curso). Para el acceso a dicha formación señalan que debe cumplir con los requisitos para acceder a cualquier enseñanza universitaria oficial de grado según las

20 Otro centro donde puede aprenderse medicina china en Valencia es Quirosoma, escuela de quiromasaje, osteopatía y medicina tradicional china.

21 La Clínica Guang An Men abrió su primer centro en Valencia, en el año 1989 y desde entonces ha abierto 8 centros más en el conjunto de la geografía española (Barcelona, Madrid, Alicante, Sant Vicent del Raspeig, Elda Amposta y Tarragona).

directrices del Espacio Europeo de Educación Superior (EEES)²². La segunda opción, es la de Asesor Técnico Universitario, para la cual se realizan 2 cursos académicos con una carga lectiva de 120 créditos ECTS y pueden acceder a ella todas aquellas personas con título de E.S.O. o de Formación Profesional de Grado. Ambas opciones se ofertan de forma semi-presencial.

Como hemos podido ver, en ambos casos han tratado de adaptar la formación que ofrecen, basándola en el sistema de créditos, a lo que podría ser un grado universitario (horas lectivas, prácticas, etc.) y buscando instituciones, organismos internacionales que avalen dicha formación. Sin embargo, como apuntábamos, este interés en conseguir su reconocimiento académico no pasa por unir sus esfuerzos y unificar su formación sino que de forma independiente han realizado su propio camino con lo cual nos encontramos con distintas posibilidades a la hora de poder concretar y oficializar dicha formación.

Los itinerarios terapéuticos de los entrevistados nos permiten trazar las coordenadas del campo de la atención de la salud sobre la base de una creciente diversificación y apertura. De manera que los dominios de la biomedicina y la religión parecen disolverse o, por lo menos, sus límites se tornar cada vez más borrosos frente a las dimensiones que adopta el mercado de la cura de las almas y los cuerpos, como reconocen algunos estudios al respecto (Bourdieu, 2000; Idoyaga, 2007) y que este modesto análisis no hace más que corroborar. Es así, que las biografías de los profesionales aparecen atravesadas por el pasaje entre diferentes universos simbólicos, donde el monopolio de la salud constituye un bien en disputa. Las terapias tradicionales, biomédicas, alternativas y religiosas compiten entre sí habilitando el desarrollo de estrategias que combinan la complementariedad con la exclusión.

5. Apuntes finales

En las últimas décadas hemos visto como el uso de las terapias alternativas y complementarias ocupa un lugar cada vez más destacado en nuestra sociedad.

22 Que citan en cualquiera de los siguientes: Cursar los estudios en un centro miembro del RCU(RCU asume este criterio fijado por el Espacio de Bolonia para las enseñanzas oficiales, pero aunque sus títulos no son oficiales, gozan de una situación prevalente ante la posible declaración de equivalencia) , Estar en posesión del Título de Bachiller, O estar en posesión del Título de Formación Profesional de Grado Superior, O haber superado la Prueba de Acceso a la Universidad.

Ciertamente su introducción en las instituciones oficiales (hospitales, etc.) se realiza de forma dependiente y subsumida a la medicina biomédica y parece claro que su uso es complementario y no excluyente por parte de la mayoría de sus usuarios. Se trata de una realidad ya bien visible que se observa materializada en el funcionamiento y en algunos casos, con una larga trayectoria, de centros de terapias integrales (medicina china, ayurvédica, homeopática, bioenergética, naturista, Flores de Bach, masaje, reiki, etc.) a la que nos hemos acercado, a través del caso concreto de la ciudad de Valencia como ejemplo de ello.

En este proceso de uso cada vez más generalizado de las terapias alternativas y complementarias se ha producido una disolución las fronteras de los campos religioso y de la salud, fruto de un proceso de transformación que ha configurado una nueva realidad cultural y social como resultado de un nuevo marco cultural de sentido o de lo que Prats, 2012, llama nuevos imaginarios culturales como sistemas alternativos (o complementarios) a los sistemas hegemónicos representados por el cristianismo frente a las espiritualidades orientales y la medicina alopática frente a las terapias naturales.

Los tenues avances que por parte de la administración se han producido en el conocimiento y reconocimiento de las terapias integrales (Informe del Ministerio de Sanidad, Política Social e Igualdad, 2011) no obstan para la intensa proliferación de profesionales que operan en este campo. Se trata de una realidad que presenta una importante variedad de posibilidades que hemos intentado clasificar en base a dos parámetros. El primero, si se ajusta o no a la normativa vigente y, el segundo, según el grado de formación reconocida del profesional que se halla al frente del centro. Hemos podido profundizar en el escenario que presentan las medicinas alternativas y complementarias en Valencia, a partir de las entrevistas realizadas y a través de las cuales hemos podido constatar el clamor general sobre la necesidad de una regulación específica de la formación de los profesionales que operan en este campo²³ en primer lugar y, en segundo lugar, de la normativa para el ejercicio de su profesión. Asimismo se ha constatado la diversidad de posibilidades formativas que en este momento se

²³ Aunque en nuestro trabajo de campo también se ha podido observar que no todos parecen estar en esta línea, puesto que en algunos casos se preguntan y así lo manifiestan: - *¿Quién tiene autoridad para decir que terapias han de quedar dentro de la regulación oficial y cuáles fuera? ¿los biomédicos? ¿Por qué ellos?-*

ofertan tomando el ejemplo de la Medicina Tradicional China y su falta de coordinación.

6. Bibliografía

Ballvé Moreno, J. L. (2003) “¿Quién utiliza las medicinas no convencionales y por qué?”, *Humanitas, Humanidades Médicas*, vol. 1, 2:31-40.

Bordes, M. (2009) “Análisis de la construcción de la identidad terapéutica “alternativa” en el contexto del campo de la salud de Buenos Aires”, *Sociedad e Cultura*, vol. 12, 2: 343-354.

Bourdieu, P. (2000) *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa. (Orig.1987).

Bourdieu, P. y Wacquant, L. (1994) *Per una sociología reflexiva*. Barcelona: Herder.

Carozzi, M. J. (1996)“Las disciplinas de la New Age en Buenos Aires”, *Lecturas Sociales y Económicas*, 9 (3).

- (1998)“El concepto de marco interpretativo en el estudio de movimientos religiosos”, *Revista Sociedad y Religión*, 16/17.

- (2000) *Nueva Era y Terapias Alternativas. Construyendo significados en el discurso y la interacción*. Buenos Aires: Ediciones de la Universidad Católica Argentina.

Cornejo, M. y Blázquez, M. (2013) “La convergencia de Salud y espiritualidad en la sociedad postsecular. Las terapias alternativas y la constitución del ambiente holístico”, *Revista de Antropología Experimental*, 13:11-30.

D’Angelo, A. (2012) “Tendiendo puentes. La apropiación terapéutica del yoga ante la dimensión emocional de los padecimientos”, *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 12, 34:321-361.

Easthope, G. (1993) “The response of orthodox medicine to the challenge of alternative medicine in Australia”, *Australia and New Zealand journal of Sociology*, vol. 39, 3:289-301.

- Geertz, C. (1992) *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Harpur, P. (2010) *El fuego de los filósofos*. Girona: Atalanta.
- Heelas, P. (1996) *The new age movement. The celebration of the self and the sacralization of modernity*. Oxford: Black Well Publishers.
- Idoyaga Molina, A. (2002) *Culturas, enfermedades y medicinas. Reflexiones sobre la atención de la salud en contextos interculturales de Argentina*. Buenos Aires: Prensa del Instituto Universitario Nacional del Arte.
- (2007) (Edits.) *Los caminos terapéuticos y los rostros de la diversidad*, Buenos Aires: Editorial CAEA-IUNA.
- Laplantine, F. (1999) *Antropología de la enfermedad*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Melucci, A. (1989) *Nomads of the present. Social movements and individual needs in contemporary society*. London: Hutchinson Radius.
- Pitluk, R. (2007) “El shiatsu y la búsqueda de nuevas opciones médicas en Buenos Aires”. En Idoyaga Molina, A. (Edits.) *Los caminos terapéuticos y los rostros de la diversidad*. Buenos Aires: Editorial CAEA-IUNA.
- Prats, J. (Coord.) (2012) *Els Nous imaginaris culturals. Espiritualitats orientals, teràpies naturals i sabers esotèrics*. Tarragona: URV.
- Shimazono, S. (1999) “New Age Movement” or “New Spirituality Movements and Culture”?, *Social Compass*, Vol. 46 (2):121-134.
- York, M. (1999) *The Emerging Network: A Sociology of the New Age and Neo-Pagan Movements*. Maryland: Rowman and Littlefield Publishers Inc.

CONCIENCIA Y SALUD.

Luis Álvarez Munárriz

munarriz@um.es

Universidad de Murcia

Desde que el hombre es hombre siempre se ha preocupado por alcanzar estados óptimos de salud. Ha tratado a toda costa evitar cualquier anomalía, disfunción, patología o enfermedad que pudiera poner en riesgo su vida. Sigue siendo una aspiración universal como nos lo demuestra la observación participante en la que constatamos que la salud es el valor más apreciado por las personas, es decir, lo que más importa en la vida. Los avances conseguidos por la biomedicina en el mantenimiento de esta aspiración de la gente se pueden calificar de asombrosos y espectaculares. Sus aportaciones sobre el conocimiento de la estructura psicobiofísica y el funcionamiento del cuerpo humano han proporcionado progresos decisivos tanto en la producción de fármacos como en éxitos de intervenciones quirúrgicas. Su aplicación ha transformado la vida humana reduciendo drásticamente mortalidad, aumentando hasta niveles insospechados la longevidad y promoviendo medidas eficaces de prevención. Es impensable, por tanto, un retorno a un tipo de medicina que prescindiera de todos los adelantos de la tecnociencia que en forma de conocimientos, aparatos y nuevos fármacos han producido avances sustanciales en la lucha contra la enfermedad. Es una medicina altamente tecnificada que produce fascinación en los médicos la mayoría de los cuales desprecian otras formas alternativas de entender la salud y curar la enfermedad. De todas formas la denominada *evidence-based medicine* seguirá progresando y podemos anticipar avances espectaculares en aplicaciones clínicas con la progresiva implantación de las Técnicas de Neuroimagen (Rees: 2011, 11; Kaku: 2014, 44 ss; Camprodon: 2014, 58).

Es cierto que los conceptos de salud y enfermedad se han ido modificando en el transcurso del tiempo de acuerdo con los avances científico-técnicos, pero también es cierto que siempre han estado configurados y estrechamente coordinados con la visión que en cada época y cultura se tenía del ser humano. En el saber oficial de nuestros días se define por su cerebro y el tipo de biomedicina que se quiere implantar es el que proviene de la Neurobiología. Propone la existencia de un «zootipo neuronal» compuesto de genes cuya función es armonizar el sistema nervioso central y el plan del

cuerpo. En este modelo se concibe la enfermedad como un fenómeno fisiológico del cuerpo el cual es constantemente controlado y dirigido por el cerebro tanto en estado de vigilia como de sueño. Se afirma que la mayoría de las enfermedades tendrían su origen en la activación o desactivación anómala de los genes del cerebro (Swaab: 2014, 286; Zimmer: 2014, 12; Blaschke: 2013, 233; Vincent y Lledo: 2012, 137; Andreasen: 2001, 7). De ahí que su máxima aspiración sea la producción de fármacos que sean capaces de «reprogramar» las neuronas cerebro con el fin de curar todo tipo de enfermedades. El ideal es un cerebro sano que regule todas las actividades fisiológicas del cuerpo de manera perfecta. Se denomina medicina para el perfeccionamiento. Asocia la salud con la idea de una larga vida —incluso inmortal—, promete crear un cerebro feliz y además erradicar todo tipo de enfermedades.

“La medicina también está siendo influenciada ahora por las tecnologías de información. El desarrollo de fármacos solía llamarse descubrimiento de medicamentos: descubrir cosas accidentalmente por azar. Ahora nosotros podemos diseñar medicamentos en computadoras y probarlos usando simuladores biológicos. Otro ejemplo de esto es la terapia de genes. Ahora que hemos trazado un mapa del genoma humano, tenemos los medios para cambiar nuestros genes, no sólo en bebés, sino en individuos maduros. Literalmente, seremos capaces de desactivar los genes que causan enfermedad. En pocos años más, el poder de estas tecnologías se multiplicará por un factor de diez, ampliando exponencialmente la capacidad de la medicina moderna” (Kurzweil, 2013: 4).

El reconocimiento de estos avances no puede hacernos caer en el error de pensar que sean el único camino a seguir para curar todo tipo de enfermedades. Es muy discutible que en el futuro pueda hacer realidad la utopía que promete de la eterna juventud (Blaschke: 2014, 115), pero lo que es indiscutible es que no podrán contribuir a mejorar la calidad de vida de las personas reducidas a objetos: máquinas biológicas complejas. Solamente se confía en los resultados que nos proporcionan los medios técnicos para actuar sobre el cuerpo físico prescindiendo de la identidad de las personas que sufren una enfermedad y del saber experiencial que de la atención personalizada podrían conseguir los médicos y enfermeras cuando tratan de curarlas. Reduce la enfermedad a la dimensión puramente neurobiológica pues solamente se tienen en cuenta variables de tipo neural: genes, neuronas, sinapsis, circuitos, neurotransmisores, etc..

Mi posicionamiento crítico respecto a esta forma de medicina se basa en una concepción diferente del ser humano y que afecta a la visión del individuo tanto sano como enfermo. Parto de la idea de que somos más que nuestro cerebro y que necesitamos un mejor modelo de la persona cuyo núcleo reside en la conciencia. Esta acotación es importante porque, a fin de cuentas, lo que se persigue es encontrar el modelo adecuado para poder prevenir y curar las enfermedades que sufre la gente. Los límites de estas terapias innovadoras invitan a construir un marco teórico más fértil para poder abordar de manera efectiva el binomio salud/enfermedad. La idea de «impronta genética» (modificación epigenética del genoma que depende del origen materno o paterno del gameto transmisor) que domina el campo de la biomedicina se complementa con la idea de «impronta personal» entendida como el conjunto tendencias o propensiones del sujeto que se actualizan y enriquecen en el contacto con el medio. Ambas son complementarias pero en el modelo que aquí se propone el cerebro es importante, pero es solo una parte de la persona como un todo que desarrolla su vida en un medio socio-ecológico concreto.

“El objeto de estudio es la persona, como una entidad que incluye el cerebro, la historia, y las capacidades psicológicas (recordando, percibiendo, sintiendo, etc.) que cooperan para mantener la vida y la homeostasis interactuando con el medio. [...] los datos demuestran que la actividad del cerebro apoya los intereses de la persona, en respuesta que reproduce el conocimiento que la persona tiene en cada acto de su conciencia” (Shulman, 2013: 122).

En este enfoque la categoría central es la de persona que no es vista como una sustancia sino como una unidad biológica de alto nivel cuyo núcleo reside en la conciencia. Se concibe como sistema complejo para cuya comprensión y tratamiento tan importante es su estructura psicobiofísica como el medio en el que nace, vive, se desarrolla y muere.

1. La categoría de persona en antropología médica.

El concepto de persona –ser situado en una cultura, un lugar y una estructura social según Mauss- ha sido central en el campo de la antropología. Ha sido el concepto clave que los antropólogos han usado para comprender los modos de ser, pensar y vivir de la gente. En efecto, si aspiran a entender lo que afecta e interesa a los miembros de un determinado grupo social no tienen otra opción que partir de esta premisa: la

existencia de sujetos individuales que simbolizamos y designamos con el término de persona. De ahí que el marco teórico que subyace a la mayoría de las investigaciones que realizan los antropólogos el hombre es concebido como una persona: sujeto singular distinto de los otros y que posee cierta autonomía en relación al medio sociofísico en el que desarrolla su vida (Augé: 1993, 231; Wagner: 2007, 159; Joas: 2008, 159; Lisón Tolosana: 2010, 164; Strathern: 2011, 100). Ahora bien, para superar el enfoque eurocéntrico de esta categoría –magistralmente criticado por Geertz– pero también el sociocentrismo que impera en nuestra disciplina, emerge y se propone una «ontología relacional» en la que el organismo-persona no es concebido como una sustancia o esencia inmutable sino como una síntesis de rasgos biológicos y culturales que se ha ido conformando a lo largo de la evolución biocultural (Ingold: 2012, 7; Álvarez Munárriz: 2012, 106).

Partiendo de estas ideas podemos afirmar que en el tema de la salud/enfermedad esta categoría debe ser central en la medida que cualquiera de esos estados refiere a personas concretas. La enfermedad afecta a un cuerpo individual y las prácticas terapéuticas se deben centrar en personas individuales (Dossey: 2006, 217; Benach y Pueyo: 2014, 80). En efecto, en el análisis de un problema de salud/enfermedad, la primera cuestión que debe plantearse es la de fijar con claridad «quién» es el sujeto de análisis –qué tipo de ser es la persona que la sufre– y «qué» piensa –que grado de conciencia tiene de su enfermedad–. Ello implica y parece bastante claro que para abordar este tema debemos poseer una adecuada concepción de que se entiende por persona con el fin de poder diseñar un programa de investigación que sea fértil. Estoy totalmente de acuerdo con la idea de la necesidad que tiene el antropólogo de fijar con claridad el concepto de sujeto que subyace a las investigaciones en antropología médica. También acepto que la concepción del sujeto de la que se parte abre diferentes campos de investigación y diferentes maneras enfocar el trabajo etnográfico (Good: 2012, 515; Rabinow: 2007, 98; Littlewood: 1991, 1015; Helman: 1991, 1081). Sin embargo prescindo de la discusión terminológica sobre sujeto, individuo, si-mismo, persona, etc., no rechazo este concepto clave y en mis investigaciones parto de una concepción «renovada» de la categoría clásica de persona.

Me sitúo en las actuales coordenadas del enfoque del saber más fértil que poseemos en la actualidad: las ciencias de la complejidad. Las teorías de la complejidad de corte ecosistémico han proporcionado a las diferentes ramas del saber de unos conceptos imprescindibles para la explicación causal de los sistemas no lineales. Su punto de

partida es el reconocimiento de que, como todos los seres vivos, somos seres físicos constituidos por partículas elementales. No solamente desarrollamos nuestra vida en un universo físico sino que también procedemos de él y su organización físico-química está constitutivamente en nosotros. Es la continuidad física de las personas la que somete a las partes bajo la hegemonía de un sistema. En efecto, nuestra identidad es lo que somos y lo que pensamos sobre quienes somos. Somos una entidad completa e independiente y es la conciencia que cada sujeto tiene de esa mismidad corporal lo que da consistencia, coherencia y continuidad a su trayectoria vital. Una persona es un sistema abierto formado por elementos y relaciones, tiene un dentro y un fuera, un núcleo que lo conforma y está influida y cambia con los procesos internos y por sucesos externos que le afectan. Pero estas constricciones a las que está sometido constantemente pueden en cierto grado ser superadas por la capacidad que le proporciona su conciencia reflexiva. La persona es vista como un sistema complejo para cuya comprensión tan importante es su estructura como el medio en el que emerge y vive. Es una visión de la persona entendida como producto pero también como productor del mundo biofísico y sociocultural en el que desarrolla su vida. Esta nueva visión supera el dualismo de lo innato y adquirido con una ontología en la que se ve a la persona como totalidad (Alvarez Munárriz: 2011, 393).

Tomar como concepto clave la categoría de persona me distancia de todos aquellos antropólogos que reducen la investigación a su dimensión descriptiva y narrativa: exploración de las diversas prácticas interpretativas a través de las cuales las realidades de la enfermedad son construidas, autorizadas y contestadas en las vidas personales y en las instituciones sociales (Good: 2003, 28; Bernalte Benizel et alii : 2007, 77; Lewis: 2007, 34; Landon y Wiik: 2010, 178; Martínez Hernández: 2010, 6; Baumbusch: 2011, 185; Jacobsen: 2012, 292; Menéndez: 2012). En este campo de investigación la etnografía es básica y esencial pero siempre orientada a la comparación y al diseño cultural. Por ello considero que el objetivo de la antropología médica también debe ser transformativo: puede y debe proporcionar a los profesionales de la salud una visión del ser humano que les ayude mejorar la salud y la calidad de vida de las personas. La medicina no es una ciencia sino una profesión que se basa fundamentalmente en los conocimientos que provienen de la tecnociencia. Está necesitada de un modelo adecuado del hombre porque las bases científicas de su visión de la persona son incompletas.

Partiendo de estos supuestos considero que el mejor esquema que poseemos en antropología médica para abordar el modo como los profesionales de la salud pueden abordar el tema de la salud/enfermedad es el propuesto por E. Goffman:

“Cuando un individuo proyecta una definición de la situación y con ello hace una demanda implícita o explícita de ser una persona de determinado tipo, automáticamente presenta una exigencia moral a los otros, obligándolos a valorarlo y tratarlo de la manera que tienen derecho a esperar las personas de su tipo [...]. Los otros descubren, entonces, que el individuo les ha informado acerca de lo que «es» y de lo que ellos deberían ver en ese «es»” (Goffman: 1959, 13).

Me he inspirado en la interpretación que este antropólogo hace de rituales sociales de los servicios de salud biomédicos en hospitales, y más en concreto en la relación entre médicos y enfermeras en el tema de la anestesiología. Y en este marco me he basado para realizar mi trabajo de campo en un Hospital. De una parte he investigado la cuestión ontológica que refiere a la pregunta de en qué consiste ser persona, cuales son los rasgos que posee un ser vivo para que pueda ser calificado de persona. Siguiendo esta idea he tratado de responder a esta pregunta: ¿Qué concepto tienen los profesionales de la salud de una persona que atienden como enferma? ¿Qué visión del ser humano subyace al trabajo que realizan los médicos y las enfermeras? De otra parte la cuestión ética que refiere al valor que posee un tipo de realidad que consideramos persona y cómo nos tenemos que relacionar con ella. ¿Cómo deben tratar los profesionales de la salud a las personas enfermas?

Este marco es fértil porque ayuda a completar y profundizar en el significado de «culturalmente competente» que en Antropología se predica de médicos y enfermeras que tienen en cuenta en su trabajo profesional la clase social, los grupos raciales y étnicos, es decir, sensibles y comprometidos con el respeto de la identidad y la diferencias culturales de los individuos.

“Yo sostengo que en el contexto de un análisis de la medicina occidental como un fenómeno social, la «cultura», en términos más generales, debe entenderse como el conglomerado de significados, discursos, tecnologías y prácticas que se acumulan alrededor de la medicina dentro de las sociedades occidentales, así como fuera de ellas. El concepto de «mundo de la vida» se utiliza a veces por los antropólogos y sociólogos para describir el contexto sociocultural cotidiano en el que se genera significado” (Lupton: 2012, 13).

Hay excelentes monografías que han explicado estos contextos socioculturales sirviéndose de la categoría de cultura (Hsu: 2012, 52 ss.). Pero debemos saber que este concepto también es esencial para proporcionar una nueva visión del ser humano. La antropología es el estudio de la naturaleza y el sentido del hombre con categorías culturales. Y para avanzar en la consecución de este objeto de estudio se ha empezado a hablar y a debatir el denominado giro ontológico, a abordar el terrible término «realidad» (Pérez-Taylor: 2013, 132). Partir de una concepción realista y relacional de la persona permite construir una ontología de la Medicina basada en la evidencia que ofrece a los profesionales de la salud una visión más adecuada del ser humano y como consecuencia del fenómeno de la salud/enfermedad. En el momento actual podría ser la contribución de la Antropología médica al desarrollo del saber. En efecto, de la misma manera que se ha construido una ontología profunda de la Medicina Tradicional (Ayimdjii et alii: 2011, 244), también se puede construir una Ontología de la medicina moderna occidental. Una ontología que tiene un objetivo transformativo: proporcionar a los profesionales de la salud una visión más completa del ser humano que aumente las posibilidades de curar y promover la salud de las personas.

2. La persona enferma.

La inmensa mayoría de los miembros de las sociedades desarrolladas, a pesar de sus críticas y desilusiones, están plenamente convencidos de que el mejor remedio que pueden encontrar cuando padecen una enfermedad lo proporciona la biomedicina. La evolución histórica de esta medicina basada en la evidencia nace con la microbiología, se prolonga en los avances de la biología molecular que explica no solamente el código genético sino también los mecanismos del sistema inmune y se completa con la neurofisiología que estudia la estructura, función y desarrollo de los sistemas nervioso central y periférico en estado normal y patológico. Trata de conocer, prevenir y curar los factores neurogenéticos que pueden desencadenar una enfermedad (Bynunn: 2014, 207 y 287). Culmina en la nueva ciencia conocida como Neurobiología que pretende integrar todos estos factores basándose en los conocimientos que sobre el cerebro nos están proporcionando las nuevas técnicas de Neuroimagen, microscopía electrónica, optogenética, etc.

En este paradigma se concibe al ser humano, ya esté sano o enfermo, como un ser vivo que se compone de átomos, moléculas, células tejidos y órganos. El avance en el conocimiento, el control y la manipulación de las redes que crean estas unidades elementales en el campo de la medicina humana promete proporcionar nuevos conocimientos que pueden aumentar nuestra capacidad de entender los procesos de enfermedades complejas (Chamberlin: 2009, 95; Carracedo y Salas: 2009, 104). Este modelo ha recibido diferentes denominaciones: bio-codificación de lo humano, determinismo biológico, genetización de la naturaleza humana, eugenismo sutil, reduccionismo biomédico, tentación ADN-céntrica, neurocentrismo, etc. Su consolidación en la sociedad occidental ha sido descrita como el paso de la medicina como «arte» a la medicina como «ciencia»: simple descripción de los componentes biológicos de la enfermedad que pueden ser observados al margen y sin hablar con la persona.

"Nuestros cuerpos se ven menos como reflejo del alma y más como producto de consumo, que debe ser adecuadamente mantenido y reparado, por dentro y por fuera, con las últimas herramientas disponibles en el mercado médico. Si bien el debate moral sigue en torno a la cama del enfermo, ahora gira en torno a temas económicos, de derecho a la intimidad, de libertad de elección, de prioridades y (como fiel reflejo del materialismo imperante en nuestra cultura) de derechos de propiedad de órganos e información provenientes del cuerpo" (Grace: 1998, 79).

El paciente es visto como parte de la enfermedad en vez de ver la enfermedad como parte del paciente. En efecto, la persona se identifica con cuerpo material (Körper) y queda reducido a una mera cosa manipulable por la técnica dentro del complejo biomédico industrial. Aceptan que muchas de sus prescripciones se basan en el ensayo y el error y que, por tanto, se puede avanzar en el conocimiento de qué son, como están articulados y de cómo pueden funcionar armónicamente las diferentes partes de las que consta el cuerpo. Pero están totalmente convencidos de que las aportaciones de la actual tecnociencia son la única base en la que se deben apoyar para poder diagnosticar y curar cualquier tipo de enfermedad. Las enfermedades son anomalías biológicas o psicobiológicas que afectan a funciones o estructuras del organismo humano y que se expresan mediante signos y síntomas. De ahí que la finalidad de la biomedicina sea resolver los problemas de estas anomalías restituyendo el equilibrio biológico del

organismo o paliando, al menos, algunas de sus expresiones (Miles: 2013, 8; Martínez Hernández, 2008, 16).

De acuerdo con estos presupuestos piensan que el avance médico pasa por la creación de fármacos más eficaces, implantación de las modernas técnicas de visualización del cuerpo y perfeccionamiento del instrumental quirúrgico. Principio básico y fundamental de la tecnociencia actual es la fe ciega en el reduccionismo: todo lo que existe, incluido el ser humano, se explica a través de las unidades más elementales, es decir, de las partículas físicas de las que está hecho todo lo que existe. No se han conseguido encontrar ni fijar las leyes básicas que explican cómo desde los niveles inferiores emergen los niveles superiores de organización, persiste la cesura teórica entre el mundo cuántico y el mundo clásico, se mantiene viva la disputa sobre la emergencia *fuerte* o *débil*, pero se sigue confiando plenamente en la posibilidad de alcanzar la reducción total. Sostiene que los seres humanos pueden ser reducidos a la pura materia de la que todos estamos hechos —somos química y de ella depende nuestra existencia— y a la condición de meros organismos compuestos de genes. En este enfoque se comenzó definiendo al hombre como un paquete de genes. Idea que sintetizó el premio Nobel de Medicina Watson: “Ahora ya sabemos, en gran medida, que nuestro destino está escrito en nuestros propios genes”. La clave de las principales enfermedades está en los genes que predisponen a cada individuo a contraerlas. Los genes controlan como los microorganismos patógenos atacan el cuerpo y esquivan el sistema inmunitario. De ahí que la nueva medicina se oriente a la prevención personalizada basada en el diseño de biochips que permitirán explorar los genes de cada persona partiendo de una simple muestra de su sangre.

Este paradigma está agotado y solamente puede hacer promesas de futuro que no poseen una sólida base. Además contiene una visión parcial e incompleta del ser humano que reduce las posibilidades de curación de las personas. Hay que salir del estrecho marco del mecanicismo para caminar hacia una nueva imagen del hombre y de la humanidad. El punto de referencia o nivel adecuado de investigación para comprender la naturaleza del ser humano no es ni el genoma ni el epigenoma sino el organismo entero situado en un medio físico y sociocultural. La diferencia es sutil pero esencial para poder avanzar en el conocimiento de la persona. No hay duda de que poseemos una dotación genética que puede conformar la anatomía del cerebro. Pero también existe una individualidad que ciertamente está conformada por la experiencia del medio sociofísico en el que desarrolla su vida (Benat y Pueyo: 2014, 96-7; Sacks: 2007,

399; Eckersley: 2006, 255). No hay ningún ser vivo que pueda ser concebido aislado de su entorno, no cabe concebir ningún sistema si no es en el seno de interacciones conformadoras de un ecosistema. En cualquier fase del desarrollo del ciclo vital el hombre debe ser visto como una totalidad dinámica en la que se conjugan y al mismo tiempo se disuelven lo que denominamos innato con lo adquirido y que esa estructura unitaria se crea y se despliega en la relación dinámica que establece con el medio. La aceptación de estos presupuestos teóricos invita a suscribir este principio:

“Debe iniciarse un nuevo paradigma para la salud humana con otra visión de los seres humanos y de nuestro lugar en la naturaleza” (Shinya: 2013, 17).

En este nuevo paradigma se define al hombre por su capacidad más específica: la autoconciencia. Comprender la función que la conciencia desempeña en la vida de las personas es fundamental para diagnosticar a pacientes que padezcan cualquier tipo de enfermedad e incluso prevenirlas y curarlas. Más allá del monismo materialista y del dualismo de cuerpo-alma propicia una visión más «espiritual» del ser humano que no solamente abre el camino al reconocimiento de las denominadas medicinas alternativas (Servan-Schreiber: 2003, 21) sino que además ofrece una visión más completa y abierta del ser humano. Entramos en un terreno que no había sido imaginado y tampoco aprovechado por la filosofía aristotélico-tomista, la mecánica determinista de Newton o la mecánica cuántica: el carácter recursivo de la actividad consciente en la que se disuelven lo emocional y lo racional. La mente consciente es capaz de activar circuitos neurales, modificar sus conexiones y e incluso cambiar la estructura física objetiva del cerebro. Pensamos y actuamos conscientemente con el todo que somos.

“Todo lo que se hace y se experimenta, física, mental y emocionalmente, tiene una profunda repercusión en nuestro ser. Cada uno de nuestros pensamientos, sentimientos y emociones produce cambios profundos en nuestro ser. Existen suficientes pruebas científicas para demostrar que las células cutáneas, hepáticas, coronarias, inmunológicas, etc. tienen la misma habilidad para pensar, manifestar emociones y tomar decisiones que las células cerebrales. Se plantea la cuestión de si solo pensamos con nuestras células cerebrales o también con todas las células del cuerpo. El cerebro no sería la máxima autoridad en el cuerpo” (Moritz: 2011, 18).

Existe un acuerdo general en que las actitudes positivas no solo mejoran el estado de salud de las personas sino que incluso pueden sanarlas. Curaciones que los médicos califican de milagrosas se pueden rastrear en la actividad de la propia mente consciente.

Comprender la función que desempeña en nuestra vida es fundamental para entendernos a nosotros mismos pero también para prevenir, diagnosticar y curar a pacientes que padezcan cualquier tipo de problema psicológico, psiquiátrico o neurológico

“El proyecto de individuación, que debemos tomar como un opus que va haciéndose a lo largo de toda la vida, viene de un imperativo psicológico innato cuyo empeño es aumentar la consciencia a toda costa” (Stein: 2007, 18).

Conviene subrayar que no solamente se trata de generar actitudes positivas y de reconocer las aportaciones de la corriente denominada «mindfulness». Apostamos por una visión diferente del ser humano que obliga a reconocer que la posesión y el ejercicio de la conciencia reflexiva pueden transformar no solo el cerebro sino también la propia estructura entitativa de la persona. Es un aspecto no tenido en cuenta a la hora de sanar a las personas y que abre vías de investigación prometedoras en el campo de la salud/enfermedad. Es un camino abierto cuyo punto de partida siempre deberá ser el reconocimiento de las espectaculares aportaciones de la biomedicina. Para añadir inmediatamente que los profesionales de la salud deben concienciarse de los límites de la medicina basada en la evidencia y mantener una actitud crítica y creativa en el tema de la salud/enfermedad.

3. El cuidado de la persona enferma.

Se acusa a la biomedicina de producir daño iatrogénico, ser demasiado cara y condicionada por la industria farmacéutica, arrogante en su desprecio por otros sistemas de prácticas, profesionales que carecen de empatía para comunicarse con las personas y que además ignoran voluntariamente las creencias y las necesidades de sus pacientes. Aumenta el número de movimientos reformistas que proclaman la necesidad de una medicina centrada en la persona —humane medicine, patient-centered care, narrative-based medicine, empathic care, mindful practice, values-based medicine, etc. — (Little: 2013, 40; Entwistle y Watt: 2013, 29; Taylor et alii: 2013, 10; Hobbs: 2009, 52; Fischer: 2007, 441-2; McCormack et alii: 2006, 472). Estos movimientos rechazan las bases en las que se sustenta el Modelo Médico Hegemónico porque se ocupa y centra únicamente en la dimensión fisiológica de la enfermedad sin tener en cuenta la identidad y las experiencias del paciente. También que la economía de la medicina del siglo XXI hace que los médicos puedan dedicar cada vez menos tiempo a sus pacientes a los que tienen

que tratar como cosas en aras de la eficiencia clínica y el interés económico del sistema sanitario. En síntesis: despersonalización y cosificación tanto de los profesionales de la salud como de las persona enfermas.

“Los médicos residentes la imponen. El paciente sigue siendo, no podría ser de otra manera, el centro del debate; pero su formato no es analógico sino digital. Existe en forma de códigos binarios, el iPatient; lo más próximo al paciente ideal: aquel a quien nunca se ve. A menudo el personal de urgencias o de admisión ya ha escaneado, analizado y diagnosticado al enfermo, de tal modo que el médico tiene acceso a un iPatient completo antes de ver al paciente real. La versión digital será discutida en el búnker tecnológico mientras el enfermo real calienta la cama” (García Barreno: 2010, 74; McGee: 2003, 132)

En mi trabajo de campo he podido constatar que esta situación empieza a ser superada. He comprobado la existencia de una relación amable en la atención que los médicos realizaban en sus visitas matinales. Ciertamente que este limitado trabajo de campo no permite generalizar y que investigaciones de otros antropólogos lo desmentirían. Ahora bien, salvo excepciones, pienso que es una caricatura decir que la medicina basada en la evidencia se practica de una manera despersonalizada. Los profesionales son cada vez más conscientes de la importancia que tiene un enfoque integral de la salud que atienda a la biología, pero también a aspectos psicológicos y socioculturales. Invitan a sus pacientes a reflexionar sobre sus señales y síntomas para tenerlas en cuenta. Símbolo de este cambio es la «elección informada» o «toma de decisiones compartida», una opción que delega en el paciente la adopción de la decisión final en función de sus objetivos, su sistema de valores y su tolerancia al riesgo. Se implanta progresivamente el principio de que la persona, por el hecho de ser persona, constituye un valor absoluto y que como tal debe ser atendida por los profesionales de la salud.

El reto de una medicina practicada en beneficio de las personas es superar el carácter jerárquico desde el que se practica la medicina moderna y que se puede condensar en esta fórmula: «el médico es quien más sabe y quien decide». He podido comprobar que existen dos clases dentro de los profesionales de la salud: de 1ª médicos y de 2ª enfermeras. Son muchas las causas que explican este dato, difíciles de valorar y sobre todo cambiar: tradición sacralizada y cosificada, diferente nivel y enfoque de la formación académica, múltiples intereses económicos, confianza y credibilidad social, feminización del colectivo de enfermeras en una sociedad que todavía no ha erradicado la cultura patriarcal, etc. Pero es indiscutible que en el sistema sanitario español persiste

la distribución de funciones basadas en el principio de jerarquía. En este sistema el papel de las enfermeras es secundario: acompañantes mudas del médico, dispensadoras de fármacos vía bucal o intravenosa, medidoras y anotadoras de variables fisiológicas, atención a casos urgentes hasta que llegue el médico, etc.

Es discutible que se pueda clasificar la cultura de todas las sociedades, sus instituciones y las redes tanto formales como informales de personas que dentro de ellas se forman a través de la dicotomía de jerarquía y cooperación (Meter: 2014, 42). De cualquier manera la visión de persona que aquí se propone obliga a realizar una profunda transformación en el ámbito de la salud encaminada hacia la cooperación. En este enfoque tan esencial es la persona como el medio socio-físico en el que se desenvuelve, esté sano o enfermo. De ello se deduce que en el tratamiento de una persona enferma tan esencial es el papel del médico como el de la enfermera. Pero como todos reconocen y proclaman la validez de esta idea hay que subrayar que este principio hay que aplicarlo en sentido fuerte. Se puede realizar una distribución de funciones en las que el médico prima el conocimiento y el tratamiento del tipo de enfermedad de la persona y la enfermera del entorno del paciente que la padece. De acuerdo con estos principios se puede entender que las enfermeras se conciencien de este principio:

“Es mucho más importante saber qué persona tiene la enfermedad que qué enfermedad tiene la persona” (Agus, 2014:7).

Ahora bien, también deben convencerse de que su papel es esencial: propiciar el «bienestar» físico, mental, sociocultural y espiritual de las personas que cuidan. El Consejo Internacional de enfermeras ha concretado el modo de conseguir este bienestar:

- Identificar y respetar las preferencias de la persona, los valores y las diferencias y las necesidades expresadas.
- La coordinación continua y atención oportuna.
- Aliviar el dolor y el sufrimiento.
- El escuchar y comunicarse.
- Proporcionar educación e información.
- Compartir la toma de decisiones y la gestión.
- Promoción de la salud y estilos de vida saludables.

Estas dimensiones son tan determinantes para sanar como el conocer la enfermedad y el tipo de tratamiento que se debe prescribir. Existe comunicación entre médicos y enfermeras pero se debe caminar hacia una verdadera y real cooperación basada en el diálogo y la toma conjunta de decisiones. Hay que conjugar los conocimientos que el

médico y la enfermera tienen de una persona enferma pues ambos son fundamentales para poder curarlas. Sin embargo se mantiene el vicio de la especialización y la separación de funciones. La apuesta por la cooperación implica una visión diferente del papel que debe desempeñar la enfermera que en el presente pasa por la superación del principio de jerarquía que rige en el sistema sanitario. Una cultura basada en la cooperación es el ideal al que se debe caminar en una medicina centrada en la persona.

4. Bibliografía.

- Agus, D. B. (2014) *Hábitos prodigiosos para vivir más y mejor*. Barcelona: Ariel.
- Álvarez Munárriz, L. (2011): “La compleja identidad personal” *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LXVI, 2.
- Álvarez Munárriz, L. (2012) “La categoría de persona en antropología sociocultural”, *ANTHROPOS*, 235.
- Ayimdji, A. et alii (2011) “Towards a «deep» ontology for African Traditional Medicine”, *Intelligent Information Management*, 3.
- Andreasen, N. C. (2001) *Brave new brain. Conquering mental illness in the era of the genome*. Oxford: Oxford University Press.
- Benach, E. y Pueyo, M. (2014) *¿Una eternidad digital? Vida y muerte antes y después de Internet*. Lleida: Milenio.
- Bernalte Benizel, A. et alii (2007) *Introducción a la Antropología de la salud, la enfermedad y los sistemas de cuidados*. Libros en Red.
- Blaschke, J. (2013) *El cerebro 2.0*. Barcelona: Robinbook.
- Blaschke, J. (2014) *Inmortal: la vida en un clic*. Barcelona: Robinbook.
- Baumbusch, J. L. (2011) “Conducting critical ethnography in long-term residential care: experiences of a novice researcher in the field”, *Journal of Advanced Nursing* 67/1.
- Bynun, W. (2014) *Una pequeña historia de la ciencia*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- Camprodón, J. A. (2014) “Integración de la estimulación magnética transcraneal con técnicas de neuroimagen”. En Túnez Fiñana, I y Pascual Leone, A. (Direc.) *Estimulación magnética transcraneal y neuromodulación. Presente y futuro en neurociencias*. Barcelona: Elsevier.

- Carracedo, A. y Salas, A. (2009) “Buscando el componente genético de las enfermedades complejas: estudios de asociación”. En Vaquero, M. P. (Coord.), *Genética, nutrición y enfermedad*, Madrid: EDIMSA.
- Chamberlin, W. (2009) “Networks, emergence, iteration and evolution”, *Emergence: Complexity and Organization*, 11/4.
- Eckersley, R. (2006) “Is modern Western culture a health hazard?”, *International Journal of Epidemiology*, 35.
- Entwistle, V. A. y Watt, I. S. (2013) “Treating patients as persons: A capabilities approach to support delivery of person-centered care”, *American Journal of Bioethics*, 13/8.
- Fischer, M. M. J. (2007) “To live with what would otherwise be unendurable: return(s) to subjectivities”. En Biehl, J. et alii (Edts.), *Subjectivity. Ethnographic investigations*, Berkeley, University of California Press.
- García Barreno, P. R. (2010) “Reflexiones sobre el sistema sanitario”. *Revista de Occidente*.
- Goffman, E. (1959) *The presentation of self in everyday life*. New York: Doubleday and Company.
- Good, B. (2012) “Theorizing the «subject» of medical and psychiatric anthropology”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 18/3.
- Good, B. (2003) *Medicina, racionalidad y experiencia: una perspectiva antropológica*. Barcelona: Belaterra.
- Grace, E. S. (1998) *La biotecnología al desnudo*. Barcelona: Anagrama.
- Helman, C. G. (1991) “Medicine and culture: limits of biomedical explanation”, *The Lancet*, 337.
- Hobbs, J. L. (2009) “A dimensional analysis of patient-centered care”, *Nursing Research*, 58/1.
- Hsu, E. (2012) “Medical anthropology in Europe – quo vadis?”, *Anthropology & Medicine*, 19/1.
- Ingold, T. (2012) “On the social brain”, *PLOS/Blogs*.
- Ingold, T. (2013) “Prospect: death of a paradigm”. En Ingold, T. y Palsson, G. (Edts.), *Biosocial becomings: integrating social and biological anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jacobsen, F. F. (2012) “Context and uncertainty in narratives: stories of sickness among the Beja of Northeastern Sudan”, *Anthropology & Medicine*, 19/3.

- Joas, H. (2008) "Punishment and respect. The sacralization of the person and its endangerment", *Journal of Classical Sociology*, 8/2.
- Kaku, M. (2014) *El futuro de nuestra mente*. Barcelona: Debate.
- Kurweil, R. (2013) "La revolución nanotecnológica" *EnlightenNext*, 47.
- Landon, E. J. y Wiik, B. F. (2010) "Antropología, salud y enfermedad: una introducción al concepto de cultura aplicado a las ciencias de la salud", *Rev. Lat. Ame Enfermagem*, 18/3.
- Lewis, g. (2007) "On «medical system» and questions in fieldwork". En Littlewood, R. (Edt.), *On knowing and not knowing in the anthropology of medicine*. E-Book.
- Lisón Tolosana, C. (2010) *Qué es ser hombre (valores cívicos y conflictivos en la Galicia profunda)*, Madrid: Akal.
- Little, M. (2013) "A better grounding for person-centered medicine?", *The American Journal of Bioethics*, 13/8.
- Littlewood, R. (1991) "From disease to illness and back again" *The Lancet*, 337.
- Lupton, D. (2012) *Medicine as culture: illness, disease and the body*. Los Angeles: Sage.
- McCormack, B. et alii (2006) "Development of a framework for person-centred nursing", *Journal of Advanced Nursing*, 56.
- McGee, G. (2003) *El bebé perfecto*. Barcelona: Gedisa
- Martínez Hernández, A (2008) *Antropología médica. Teorías sobre la cultura, el poder y la enfermedad*. Barcelona: Anthropos.
- Martínez Hernández, A. (2010) "Dialogics, ethnography and health education". *Sáude Pública*, 44 (3).
- Menéndez, E. L. (2012) "Antropología Médica. Una genealogía más o menos autobiográfica", *Gazeta de Antropología*, 28/3.
- Meter, K. M. van (2014) "Structures of human societies", *Sociology Mind*, 4/1.
- Miles, A. (2013) "Science, humanism, judgement, ethics: person-centered medicine as an emergent model of modern clinical practice", *Folia Medica*, 55/1.
- Moritz, A. (2011) *Los secretos eternos de la salud. Medicina de vanguardia para el siglo XXI*. Buenos Aires: Obelisco.
- Pérez-Taylor, R. (2013) "Antropología compleja". En Pérez, R. A. y Sanfeliu, I. (Coords.), *La complejidad de lo social. La trama de la vida*. Vol. 4, Madrid: Siglo Veintiuno.
- Sacks, O. (2007) *Musicophilia. Tales of music and the brain*. New York: Knopf.

- Servan-Schreiber, D. (2003) *Curación emocional*. Barcelona: Kairós.
- Shinya, H. (2013) *El factor microbio y las enzimas sanadoras*. Madrid: Aguilar.
- Shulman, R. G. (2013) *Brain imaging. What it can (and cannot) tell us about consciousness*. Oxford: Oxford University Press.
- Stein, M. (2007) *El principio de individuación. Hacia el desarrollo de la conciencia humana*. Barcelona: Luciérnaga.
- Strathern, M. (2011) “Binary licence”, *Common Knowledge*, 17/1.
- Rabinow, P. (2007) “Anthropological observation and self-formation”. En Biehl, J. et alii (Edts.), *Subjectivity. Ethnographic investigations*. Berkeley: University of California Press.
- Rees, G. (2011) “The scope and limits of neuroimaging”, *Brain Waves Module*, 1.
- Swaab, D. (2014) *Somos nuestro cerebro. Como pensamos, sufrimos y amamos*. Barcelona: Plataforma.
- Taylor, J. A. et alii (2013) “Quality improvements in resident mobility care: using person- and relationship-centered frameworks”, *The Gerontologist*, 10.
- Vincent, J-D. y Lledo, P-M. (2012) *Le cerveau sur mesure*. Paris: Odile Jacob.
- Wagner, R. (2007) “The fractal person” En Godelier, M. y Strathern, M. (Edts.), *Big men and great men: personifications of power in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zimmer, C. (2014) “Los secretos del cerebro”, *National Geographic*, 34/4.

EL ABRAZO DE AYAHUASCA. EL PROCESO DE CONVERSIÓN A MUJER-MEDICINA.

Raquel Ariza Vioque

reich.edimbara@gmail.com

Psicóloga y Máster en Antropología Médica y Salud Internacional

1. Introducción

La ayahuasca es un brebaje a base de plantas con propiedades psicoactivas, originaria del Amazonas y llega a nuestro país en los años ochenta, en el contexto de efervescencia de las terapias alternativas y prácticas de sanación, parte fundamental de la reconocida “New Age”. La llegada de la planta ha suscitado una amplia gama de usos: terapéutico, espiritual, autoexploración, descubrimiento, lúdico, etc. En este artículo me centraré en el uso de la ayahuasca dentro siguiendo la doctrina del Santo Daime y analizaré el itinerario terapéutico de Montse –mi interlocutora- como proceso de conversión donde se articula la planta como eje pivotante de un estilo de vida subalterno. La metodología de trabajo es esencialmente cualitativa y pretende no sólo hacer un bosquejo de la cotidianidad sino, también, adentrarse en los “vericuetos de los momentos críticos de la vida del personaje” (Pujadas, 1992:21); ello permite evidenciar los aspectos recónditos de esta realidad socio-cultural. Las principales técnicas utilizadas han sido la historia de vida de Montse y la observación participante en el contexto donde vive, se relaciona y organiza sus prácticas, así como el lugar donde se desarrollan las ceremonias y encuentros.

En síntesis, un estudio antropológico que pretende: analizar un fenómeno socio-cultural de actualidad que pone de manifiesto las limitaciones de la “veracidad” del discurso hegemónico y el desarrollo de un repertorio de prácticas simultáneamente espirituales y de salud.

2. La “New Age” como fenómeno religioso, espiritual, social y cultural

Desde hace algunas décadas está emergiendo una amplia gama de sistemas de creencias, movimientos sociales y prácticas de sanación que englobamos con el nombre de “New Age”. Historiadores de la religión como James Lewis y J. Gordon Melton (1992) la han definido

como una subcultura religiosa descentralizada que tiene origen en la contracultura de la década de los sesenta y que está inspirada en fuentes distintas a la tradición Judeo-Cristiana. El antropólogo David Hess (1993:4), la define como un fenómeno socio-cultural caracterizado por un conglomerado de “intereses aparentemente tan diversos como la ciencia moderna, las filosofías orientales, la psicología del potencial humano, las relaciones de los indígenas norteamericanos, la mitología de la diosa y el matriarcado primitivo, las terapias que integran cuerpo, mente y todo aquello natural”. Una nueva espiritualidad donde confluyen el pensamiento místico y mágico, el esoterismo y el ocultismo, el cristianismo gnóstico y la religiosidad oriental: Bosch (2001:143-165).

El sentido de lo que es espiritual está muy vivo; hablamos de un retorno de la religión, del surgimiento de una “nueva espiritualidad” multiforme que se adivina en la Nueva Era. Se han dejado las anteriores pertinencias religiosas para buscar “experiencias nuevas”, modos de conocer y experimentar la verdadera sabiduría, la divinidad interior, mirando hacia dentro. Según Bosch (2001:144), cuando se acaba un milenio, el “vértigo de los límites” se apodera de muchas personas que sólo tienen un remedio: experimentar el peso de la divinidad que habita en uno mismo y así escapar de la inestabilidad de la contingencia. Desde esta perspectiva, estamos delante de un fenómeno religioso y social caracterizado por la adopción ecléctica de una amplia gama de terapias de sanación y de prácticas espirituales, que está ganando popularidad como medios de transformación personal, como común denominador de todas ellas.

Algunas personas que participan de esta subcultura específica están encaminadas en una búsqueda constante del “sentido de la vida”, algo que haga que sus vidas funcionen o por convicción; otras tantas, intentan encontrar soluciones a situaciones diversas –problemas de salud, bienestar y relaciones sociales-, alternativas a las prácticas propias del modelo hegemónico. Personas en búsqueda de una mejor armonía interior y del descubrimiento del yo profundo y transcendental. Desde la perspectiva de la espiritualidad, estos métodos ofrecen a los iniciados los caminos adecuados para la unión con Dios, acompañados por un maestro espiritual en este proceso de iluminación, en esta búsqueda práctica del conocimiento del yo profundo, del mundo y de Dios. Sería el “despertar a un nuevo paradigma” (Bosch, 2001:145).

En general, podríamos decir que existe un eclecticismo obligatorio, puesto que no hay prácticas mejores o peores, se trata de experimentar personalmente que método funciona o que camino debe seguir cada cuál; éste será el correcto. En este sentido, en un contexto de globalización caracterizado por el consumismo y comercialización de necesidades,

encontramos un sistema que se retroalimenta. Por un lado, la demanda real de estas terapias alternativas y por otro lado, la mercantilización y comercialización del bienestar y la necesidad de auto-realización, vendidos mediante terapias y prácticas “de moda” –no precisamente baratas- que pretenden alcanzar este fin inalcanzable, o al menos inexorable. La “New Age” sería la expresión más popular y mercantilizante de este incremento de los esoterismos. Para el sociólogo y economista Rifkin, estamos en una transformación donde las personas ya no buscamos poseer o el capital físico sino más bien, deseamos tener experiencias nuevas. Lo que podría explicar el peregrinaje que muchas personas realizan por los diferentes grupos y prácticas en busca de la experiencia de “ser como”, “sentir como”, “relacionarse como”, en una realidad presente de caos, fragmentación y separación.

Otro componente de este movimiento es la adoración por las sociedades tradicionales, de las cuales los adherentes anhelan su estilo de vida en armonía con la tierra y todas sus gentes. La vida contemporánea es vista como causa o consecuencia de la pérdida de dicha armonía y por ello percibida como fundamentalmente errónea. De este modo, las prácticas alternativas van encaminadas a un proceso de transformación que se manifiesta en diversos niveles: individual, social y cósmico, entendiendo esta transformación como sanación del individuo y del planeta. Hay una consciencia de formar parte de un organismo superior que implica la ecología y la armonía con toda la creación.

En este contexto se desarrollan los rituales con plantas “medicina”¹ que también buscan este revelamiento espiritual y armonía con la energía universal, y que permiten a la persona actuar como conductor y receptáculo². La sanación en estos rituales iría dirigida a escapar de los patrones y hábitos de vida cotidiana y alcanzar un estado de conciencia en el que uno mismo y el mundo puedan ser experimentados más intuitivamente, más inmediatamente y más directamente.

En síntesis, un fenómeno difícil de definir y que ha embadurnado la inquietud de muchas y muchos profesionales de la salud que ahora se interesan por los poderes de la mente y de la

¹ Cito la nomenclatura utilizada en mi contexto de trabajo de campo, refiriéndome a esas plantas que se han agrupado en un sinnúmero de nombres –con sus connotaciones respectivas-: plantas psicoactivas, alucinógenas, psicodélicas, plantas de poder, medicina, etc. Dentro de esta categoría identificamos todas aquellas plantas –o mejor dicho, el uso de estas plantas- que inducen a una experiencia personal de conexión con lo divino, a un estado ampliado de conciencia que permite experimentarse y experimentar otros modos de estar-en-el-mundo. En el contexto de mi trabajo de campo conviven cuatro de estas plantas: la Ayahuasca (yage), el San Pedro (aguacolla), el Peyote y la Santa María (marihuana).

² Conductor en el sentido de la persona como un canal que es capaz de captar la energía universal o superior y dirigirla a otra persona o ser; así como receptáculo, asumiendo que toda persona contiene y forma parte –en esencia- de esa misma energía universal. Además, en el caso de los trabajos con plantas-medicina, la persona es receptáculo porque recibe mensajes de este ente superior.

salud psíquica y corporal des del esoterismo y la espiritualidad, y en algunos casos, intentan adoptar en sus prácticas este nuevo paradigma holístico.

3. El proceso de conversión desde una perspectiva social

En la “New Age” se aspira a un cambio, a la diferencia respecto del estado presente, y en este sentido las sectas o movimientos religiosos minoritarios han apostado también por esta diferencia. Identificar las diferencias entre unos y otros grupos religiosos es una cuestión de legitimidad social, la “mirada cultural con la cual juzgamos la una y la otra”: Estruch (2001:176). Etimológicamente el término “secta” deriva del latín “sequi” (“seguir”) y acogiendo el concepto libre de connotaciones peyorativas, lo utilicé para entender los grupos religiosos del Santo Daime³. El Santo Daime como organismo religioso, pero también social, utiliza la ayahuasca de forma regular siguiendo un ritual estructurado (MacRae, 1998: 149). La ceremonia es considerada como un acontecimiento especial, sagrado, que ocurre en un lugar y en una fecha determinada y envuelve un ritual preciso que incluye el canto de himnos, una danza de simple coordinación con el grupo y discurso o sermones ocasionales. El uso disciplinado de la ayahuasca proporciona un camino seguro y bien trazado para el tipo de experiencia trascendental o de evasión –según la opinión de Montse- que muchos buscan en el uso compulsivo del alcohol y las drogas. Se está considerando, por ello, que formar parte de estos grupos religiosos tiende a ser una manera particularmente efectiva de luchar contra el alcoholismo y la drogadicción; y que debería atenderse a estas prácticas como un método para inducir un estado alterado de conciencia con eficacia y seguridad (MacRae, 1998: 150).

El antropólogo Joan Prat nos ofrece un excelente análisis de los procesos iniciáticos en el contexto de las sectas con el estudio de la conversión. “Convertirse, regenerarse, recibir la gracia, experimentar la religión, adquirir una seguridad”, según William James, son frases que denotan el proceso de pasar de un yo dividido, “conscientemente equivocado, inferior o infeliz” a un yo que “se unifica y se convierte en conscientemente feliz, superior y justo” como consecuencia de centrar su energía personal en objetivos religiosos³ citado por Prat (1997: 105).

³ El Santo Daime son agrupaciones más o menos abiertas nacidas en los años treinta en Brasil, cuyo sacramento es la Ayahuasca o “Daime” que es consumida dentro de un ritual estructurado. Se configura como un sincretismo entre la religión cristiana, las prácticas chamánicas y elementos afrobrasileños. El movimiento “Santo Daime” surge en Río Branco, capital del territorio de Acre, de la mano del llamado Raimundo Irineu Serra, pero el fundador del grupo es la fundación es Padrinho Sebastiao (MacRae, 1998: 67).

Robbins (1988) introduce la conversión como un proceso que implica “una transformación radical de la identidad y de la orientación vital”, conlleva “cambios en el comportamiento y en la cognición” añadiría Rambo (1982) y una “reorganización radical de la identidad, del sentido y de la vida” puntualiza Tavisado. En definitiva “un cambio de sentido de la realidad profunda” dice Heirich (citados por Prat 1997:105). Convertirse es “estar en la Verdad” o como dice Straus “un proceso en el que el converso busca comportarse de acuerdo con su verdadero ser” (Prat, 1997: 108-109).

El modelo causal de conversión que acogeré para mi análisis es el modelo de orientación social; descrito desde la sociología y la antropología, como alternativa –a veces complementaria- al modelo del lavado de cerebro⁴, más propio del discurso de la psicología y la psiquiatría. El modelo de orientación social “enfoca la afiliación desde la perspectiva del sujeto” e insiste en que “el aprendizaje y su asunción es el resultado del mismo proceso. La socialización sectaria, vendría a ser, una compleja interacción entre instruir y aprender” (Long y Hadden, 1983; citado por Prat 1997: 126). Desde esta perspectiva, voy a contrastar el modelo casual de conversión de James V. Downton (1979; citado por Prat 1997:122-123) que reelaboraré sobre el material etnográfico para describir el itinerario de conversión de Montse donde distinguiré seis etapas.

4. El itinerario de conversión de Montse

El análisis que voy a realizar es una yuxtaposición constante entre la experiencia próxima y la experiencia distante, de manera que en el desarrollo de mi argumentación se articularan la teoría y la narrativa de mi interlocutora –Montse- con la intención de crear un diálogo polifónico donde todas las voces tengan el mismo peso.

La historia de vida de Montse tiene el valor etnográfico de acercarnos a la cosmovisión de los rituales con ayahuasca, su uso y vicisitudes en un contexto ajeno al amazónico, así como entender su itinerario terapéutico descrito como proceso de conversión a través de experiencias que significan y resignifican.

⁴ Prat describe el “lavado de cerebro” como la explicación hegemónica de la causa por la cual los sectarios “hacen todas estas cosas raras, extraviadas y marginales”. Este supuesto indica que “alguien, a través de técnicas de control mental o de persuasión coercitiva, invadió sus cuerpos y sus mentes [de los adeptos] haciéndoles sufrir una metamorfosis no natural” (1997: 113).

4.1. «La extraña⁵ debe callar»

Montse nació y se crío en una ciudad catalana en los años setenta. Es hija de una familia numerosa bien posicionada económicamente, veraneaban en el piso de la playa y tenían una niñera que ayudaba a la madre en las tareas de cuidado de la casa y de los y las hijas. Es educada en una escuela de mojas, donde la expulsan por rebelde, recuerda haber tenido siempre “una cosa muy fuerte con la religión”. A los ocho años empieza a tener convulsiones y pérdidas de conciencia que los médicos diagnostican de “ataques de histeria” y empieza a tomar medicación psiquiátrica.

“Jo de petita prenia tot tipus de medicació des dels vuit anys i tenia, segons els metges, atacs d'histèria, ara m'adono que era una altra història, era llatibilitat, tenia la capacitat de rebre en el meu cos altres esperits. Però això, lo que és una cosa normal, a mi quan em passava em portaven a l'hospital, em lligaven amb unes cordes i em xutaven, em posaven injeccions fins que jo quedava morta durant tres dies, i a part, em van fer un estudi al cap i em varen dir que tenia unes neurones diferents de lo normal. Llavors jo tenia que fer-me uns controls, uns encefalogrames. Si parlava amb les meves amigues ja veus que es posaven una mica així i vaig començar a donar-me compte que algo passava i després vam tenir una història molt forta amb la família (...) Aquesta senyora [la niñera] li va fer vudú a ma mare quan estava embarçada de mi [para Montse esto es ‘una taca’ que la marco desde niña, ella no supo nada de ello hasta los 26 años]. La meva mare mai m'explicava res de la història de la família però sempre em portava a metges, no metges... alternatius, que tiraven les cartes... sempre va tenir aquesta part (...) va arribar un moment que a mi em va començar a sortir tota una història a nivell espirita, i jo tenia molta por”.

De su narrativa se desprende la actuación de la madre frente a los “comportamientos extraños” de sus hijas. Hay una pluralidad asistencial puesto que por un lado la madre acude al sistema sanitario convencional: psiquiatras, hospitales; pero también acude a los “médicos alternativos” que tiran las cartas y hacen exorcismos, aunque la madre se muestra incrédula ante los actos de su hija, Montse sabe que es sólo para mantenerlo en secreto. Desde un análisis antropológico de tipo interpretativo, donde atendemos la voz de la afligida, su universo de sentidos, valores y representaciones; nos permite pensar la enfermedad como un símbolo, un texto o una narrativa de aflicción, y recuperar los sentidos considerados erróneos desde la perspectiva biomédica (Martínez, 2008:85-97). Esta continua devolución del texto al contexto es la que me permite interpretar aquello que significa “su enfermedad”, “su

⁵ Extrañarse significa entrar en comunicación con todo lo demás y con el horizonte cósmico de lo desconocido, afirma Eliade (1992; citada por Bernard y Lozano 2004:3).

problema” para Montse⁶. Además el actual “entendimiento” de Montse se yuxtapone al modelo hegemónico, al médico alopático, falseándolo en su diagnóstico “ataques de histeria”; hecho que nos remite a la idea de la multidimensionalidad de la enfermedad⁷. Entonces, el proceso de salud y enfermedad de Montse no podría entenderse sin analizar las dimensiones culturales y simbólicas –*illness*- del mismo. No hay que olvidar que signos o diagnósticos como los “ataques de histeria” condensan todo un universo local de aflicción y que Montse nos muestra.

“Fins el moment que jo em vaig donar compte de dir hòstia, o això m’ho callo o malament... la meva mare d’alguna manera ho sabia però ella no em deia res perquè no volia que jo entrés amb això. Va arribar un moment que jo vaig fer-me el meu planeta limón, i totes aquestes histories les vaig ficar en una caixa i la vaig tancar amb clau i la vaig tirar al fons del mar, perquè va arribar un moment que no era possible (...) Van haver uns anys que jo vaig estar totalment tranquil·la, d’alguna manera, perquè jo vaig dir que no volia més això perquè m’estava complicant molt la vida (...) però quan jo tenia quinze anys, vaig tenir un somni, jo treballava molt amb els somnis, em ve molta cosa amb els somnis... somiava que m’atropella un cotxe vermell a la diagonal (repetidament) i a les dues setmanes m’atropella un cotxe vermell a la diagonal; i a partir d’allà va canviar la cosa a casa meva, que la meva mare deia: ‘tú com saps això?’; ‘no se mama, ho se’ [contesta Montse]. A partir d’aquest moment, la meva energia va canviar i de repent de ser la nena bona, vaig començar a vestir de negre, les ungles de negre, creus del revés... Em posava pujant les escales [de la litera] com si estigues morta així amb les creus (...) Ma mare em va portar a una dona que em va dir que portava un esperit que era de l’Edat mitjana, després vam anar amb una senyora que fa exorcismes, fan una neteja i et treu lo que portes... aquesta senyora ho veu, com dintre del Daime també hi ha gent que veu això. Vam fer aquestes neteges, tota la onda, i es va calmar tota la història”.

Montse me explica estos episodios de su infancia y adolescencia para que entienda que todo pasa por algo y debes agradecer la experiencia. Para Montse todos tenemos una historia pasada que aunque en su momento fuera dolorosa y no la entenderíamos (como le sucedió a ella), cuando pasan los años el pasado se resignifica y cobra sentido en el camino de la vida que no es otro que un constante aprendizaje.

4.2. Sentimiento de falta de ubicación

Montse rememora su infancia y adolescencia como una etapa muy dolorosa y complicada, llena de incompreensión. Tiene problemas con la alimentación, pasa por la anorexia, la

⁶ Para Martínez la verdadera interpretación simbólica consistiría en capturar los sentidos implícitos, que son los que permiten entender la enfermedad como una nebulosa de significados a explorar a partir de la idea de redes semánticas de enfermedad o aflicción (2008: 93).

⁷ Los términos *disease*, *illness* y *sickness* que designan, respectivamente, a las dimensiones psicobiológicas, culturales y sociales de la enfermedad (Martínez, 2008:80).

bulimia... A los dieciocho años se independiza “de malas maneras” de sus padres y empieza a trabajar en discotecas y consumir drogas.

“Tenia una història que jo volia negar (...) vaig estar casi dos anys que no vaig aparèixer, vaig començar a treballar de nit, a estar en una història molt fosca, sortia, drogues... no volia que em veiessin perquè jo no estava bé. Vaig ficar-me en una búsqueda, perquè és així, molta gent que està en el camí [espiritual] em tingut una experiència amb drogues així, tampoc res exagerat però si com una forma d’evasió i de búsqueda i tota aquesta història [las voces, las presencias] va parar, mai més, però mai més, bueno de tant en tant però no com abans, potser era un cop cada dos anys que veia algo (...) Dels quinze als dinou anys vaig agafar anorèxia, bulímia, perquè clar estava totalment perduda, no tenia una comprensió espiritual del que em passava o tenia (...) Perquè la vida sempre et dona... hi ha un moment que passa el tren i és aquell moment si no l’agafes ja està, ya te paso. Jo vaig tenir un moment així, quan estava molt ficada en la nit i la història de la nit... va aparèixer una persona, un àngel, així, un àngel de la guàrdia, però així mateix, però persona física. Aquesta persona em va començar a ajudar, ens torbàvem els diumenges al mati i fèiem sempre coses, coses que en aquell moment jo no entenia... anàvem al bosc agafàvem un colom blanc i ell em feia córrer amb el colom cridar i soltar l’ocell, per exemple, coses així, fèiem molts rituals així, molts rituals (...) és com l’àngel que t’envien, en el moment que jo estava més perduda que mai, va ser la persona que em va ajudar a re-connectar amb tot això”.

Montse deja la “historia de la noche” y al poco tiempo tiene un sueño donde aparece una indígena negra, este sueño fue el decisivo para emprender su viaje a Brasil para buscar esa mujer.

“D’alguna manera jo sempre he tingut una intriga, en les meves converses sempre estava present aquest algú més, i clar, aquest somni va ser crucial. Bueno, és el tren, si és que hi ha algo era aquell moment, jo sentia que era algo que tenia que fer, tinc que marxar, tinc que veure aquesta dona no se perquè, a més sempre que segueixo aquest impuls sempre em surt bé, sempre, sempre, llavors clar amb el temps al final... quan tinc algun impuls així i ja se lo que em toca... és el meu guia”.

Del relato de la infancia y adolescencia de Montse se desprende el sentirse distinta al resto de la gente, incomprendida, diferente, extraña⁸, incluso en un momento ella queda encajada en su “planeta limón”. El tiempo la fue evocando a una situación de desorientación, aventurándose a nuevos contextos, relaciones de pareja, consumo de drogas, maltratos del cuerpo, etc. Se encuentra “perdida” refugiándose en la “noche” como un intento de evasión y búsqueda. Haber pasado por una historia previa con drogas parece ser un hecho común entre las personas que, posteriormente, deciden dedicar su vida a la espiritualidad⁹. Aunque Montse

⁸ Extraño en el sentido de marginal descrito por Becker (1964:13-77).

⁹ Saco esta conclusión de los comentarios de Montse acerca de compañeros del Daime y también de algunos relatos de adeptos al Hare Krishna que describe Prat (1997).

intenta echar tierra por encima, negar lo que siente y percibe, siempre lleva consigo aquel “alguien más” y no abandona por completo sus “quehaceres” particulares: “jo sempre posava les meves espelmes, feia les meves oracions, sempre feia els meus conjuros, a vegades la gent em demanava alguna cosa per la feina o així, pues jo ho feia”. En la interpretación de Montse se mezclan el desencanto vital y la búsqueda de alternativas en la secuencia del proceso de conversión que nos describe Downton. Sus inquietudes se canalizan mediante el esoterismo y el mundo de la noche y las drogas, un episodio vivido con una fuerte carga emocional que lo reviste todo de negro y oscuro, analizándolo fenomenológicamente, “una història molt fosca”.

4.3. La primera experiencia

Otro elemento importante en esta búsqueda de alternativas lo constituye el viaje¹⁰ como experiencia iniciática y que la persona intuye como importante para sí misma. Seguir esa intuición que pretende romper con lo cotidiano, “la vida que tenía montada”, produce su punto de inflexión particular cuando tiene la primera experiencia con ayahuasca, resignificando a partir de entonces todo su pasado.

“La meva primera experiència, per mi va ser súper forta. De repent, quan estava a allà a Brasil asseguda en el porxo, ve una noia i vaig sentir: ‘aquesta em ve a convidar a fer una toma’ i clar, quan em va dir això vaig dir ‘sí’. Clar, perquè si et ve, ja és massa clar, quan et ve cap a tu ja és massa clar. Llavors la primera vegada vaig anar i bé, així, tranquil·la, i quan vaig començar a tenir l’efecte, estava asseguda en una cadira, i començo a veure comestic com en una mena de túnel i joestic com al mig del túnel i en aquell moment apareixen el meu pare i la meva mare, els germans, ens abracem, la meva tieta, la meva cosina i cada vegada jo m’abraço i començo a sentir l’amor. Jo no em moc, però la llum va passant més ràpida, i en aquell moment cada vegada hi ha més gent i més gent... jo m’abraço amb totes les persones, fins que arriba un moment que aquesta velocitat és molt ràpida i jo abraçar-me, abraçar-me... fins que en un punt faig així (s’abraça a ella mateixa), em toca a mi, quan jo vaig sentir l’amor de mi mateixa, clar, aquí em vaig adonar... jo havia tingut molts problemes d’acceptació del meu cos, això em va generar molt conflicte a mi mateixa, perquè no acceptava el cos que tenia aquí a la Terra, no m’estimava, em maltractava... clar en el moment que em vaig donar aquesta abraçada, em vaig donar compte... són coses molt òbvies que tots sabem però tu pots saber-ho i l’altre és que tu ho sentis. En aquell moment de sentir aquella abraçada va ser per a mi com un despertar molt fort: jo m’haig d’estimar a mi mateixa! En aquell mateix moment no podia

¹⁰ El concepto de viaje se repite como forma de describir el carácter de la experiencia producida por las drogas alucinógenas pero recalcando el concepto erróneo de “alucinaciones” para denominar estas experiencias, puesto que en el viaje las imágenes que se ven no son tomadas como “reales” e inducen “a pensar sobre problemas personales o metafísicos con un sentimiento de profundidad, inteligencia e inspiración poco comunes” (Harner 1976: 189).

parar de plorar i tampoc sortia d'aquella energia... i totalment conscient, no és que estàs súper volada, no, no, no; estàs totalment conscient, i molt clar i molt clar. Llavors és quan vaig començar a fer un treball d'acceptar cada part del meu cos. La planta em deia: agraeix a l'esperit de la teva vida, agraeix al teu cos, a cada part del teu cos, tal i com és... donar-li la volta a la situació [...]”.

Como vemos en su relato, la primera experiencia de Montse con la Ayahuasca es muy intensa, consigue cambiar su cosmovisión, le da otro “entendimiento” y la predispone a emprender un nuevo rumbo en la vida.

“La meva primera visió va ser... molt fort, ¡guau! Tan com tots sabem la teoria que ens hem d'estimar, busques qualsevol llibre d'autoajuda i ho tens tot en allà explicat, però una cosa es llegir-ho i l'altre és tenir l'experiència, i aquí tu tens la experiència, tu ho vius. És molt diferent t'ho diguin o que tu ho visquis. No tens una persona, un mestre, un guru que et diu que has de fer, es la teva trobada amb la planta que et reflexa a tu mateixa, és un moment de molta veritat amb tu mateixa. Quan estàs sota l'afecte de la planta la teva ment ja no hi és, veus lo que tu realment ets, no lo que tu creus que ets, que és molt diferent. Això són corazas, màscares que adoptes per relacionar-te, que tothom tenim, però aquí no hi ha màscares. Igual al principi et xoca una mica però amb el temps comences a estimar-te, tenir un altre enteniment. Canvia molt la visió. Jo sempre dic que no són plantes potser perquè tothom segueixi en aquest camí i estigui tota la vida prenent, no; hi ha gent que amb un cop ja en té prou, perquè la planta et toca, t'obre una consciència que se't queda per sempre més... El que has viscut en la teva experiència la recordes perfectament”.

La planta té permite acceder a un mundo hasta el momento no experimentado que trasciende más allá del momento que se está bajo sus efectos. La experiencia con ayahuasca marca la línea divisoria entre el antes y el después en la vida del sujeto, se considera como el acceso a la “verdad” y una conexión profunda e íntima con una misma y el todo –cosmos-, hechos que reflejan muchos autores que tratan sobre el uso ritual de las sustancias psicoactivas: ves lo que tu realmente eres, la mente se para, se experimenta con el cuerpo, etc. Montse participa en ceremonias con otras “medicinas” y me explica que la finalidad de todas ellas es la misma pero cada una tiene un *ser* diferente y los efectos varían sutilmente:

"El peyote treballa molt la part de les emocions, quan s'acaba t'abrades amb tothom, t'estimes amb tothom (...) El San Pedro és algo diferent, a mi també m'agrada molt (...) T'estoven el cor. Et fan relaxar-te. Estàs en la vida tensa i això et fa (sospira) tutto bene. Et dona aquesta cosa de dir va, calma, no siguis tan exigent, no siguis tan així, tranquil·la anem per parts. Et dona per arreglar la teva relació amb la teva mare o de repent t'estimes molt més al teu company, perquè rebaixes molt el teu ego, baixes molt la teva ment. No es que desaparegui totalment però normalment el que passa és això que la teva ment es para. Sobretot quan estan en la cerimònia i està tothom sota l'efecte de la planta es crea uns moments molt, molt especials, d'una energia... És que ho has de sentir, és aquesta part del misteri, és com màgia quan està la presència de la planta”.

A diferencia de otros relatos de conversos, aquí no vemos la adoración de una persona, un maestro, el maestro es la planta y quién dirige la ceremonia es considerado sólo un facilitador del proceso:

“qui dirigeix [la cerimonia] també té molt a veure, és qui li posa el seu toque però sempre el mestre és la planta, quan agraeixo, agraeixo primer a la planta i després a la persona. El mèrit, el primer, és de la planta”.

No obstante, ya más en la línea del Santo Daime aparece el Mestre Irineu como un mito, de modo similar a como aparece Krisna en los adeptos que nos describe Prat (1997).

El deseo de un cambio decisivo en la vida no parece que lo podamos atribuir únicamente a la ayahuasca, es necesario algún elemento más para diferenciar las personas que sólo la toman ocasionalmente y las que, como Montse, siguen “este camino” y están toda la vida tomando. En mi opinión, la historia de vida de la persona, su infancia y juventud y el momento en el que se encuentra o busca a la planta es crucial para entender que se desarrolle una u otra historia. Montse cuando le ofrecen para participar en la primera ceremonia con la UDV¹¹; ya se encuentra en un proceso de búsqueda, está –de algún modo- en el camino espiritual. El descubrimiento que para ella supone acceder a todo eso, confirma sus inquietudes, disipa sus miedos, le ofrecen y le reafirman una nueva identidad. Para ella supone entender su pasado, donde permanecían grabados en los recovecos todo lo que vivió y sufrió. Incluso las épocas más descarriadas y angustiantes son ahora reinterpretadas en clave de poder divino –la divinidad que tiene la Ayahuasca-, agradeciendo dichas experiencias y su elección de vida:

“si hagués continuat amb els metges encara estaria prenent metalls pesats o al psiquiàtric, davant això menys mal que he escollit aquesta via i agraeixo eternament que de tant en tant em tremoli el cos, agraeixo plenament el viure aquí al hivern i agraeixo plenament viure una vida senzilla perquè m’ha donat el sentit de la meva vida. Per això, per mi el Daime és tant important perquè m’ha ajudat a entendre la meva història”. Con los años, llega a interpretar que era la Ayahuasca quien la llamaba y conducía a iniciar el proceso “me adonat que la senyora indígena representava a la Ayahuasca per a qué anés a Brasil a conèixer-la (...) quan ja estava a la casa [donde vive actualmente] va ser ella qui em va venir a buscar, no jo”.

¹¹ Los principales grupos ayahuasqueros de Brasil (Santo Daime, Uniaõ do Vegetal –UDV-, Barquinha) han sido motivo de múltiples estudios antropológicos, de reciente publicación, que tratan sobre la propagación de estos grupos por Europa, las prácticas curativas con ayahuasca o los usos urbanos del brebaje . Esta efervescencia de publicaciones da cuenta de la extensión de una serie de modernos sincretismos de prácticas religiosas de origen brasileño donde ubicamos las Iglesias de Santo Daime. En Catalunya están presentes, como mínimo, la UDV y el Santo Daime.

Para Montse, la ayahuasca es como su destino, que no lo entiende como algo predeterminado, sino que lo explica con la metáfora del tren: oportunidades –trenes- que pasan una vez en la vida y una debe tomar la decisión final –subir o no-, quiero o no quiero. Esto muestra el carácter activo de todo el proceso de conversión porque son los sujetos los que busca y acogen la experiencia trascendental, los que deciden “estar en la búsqueda”. “La conversión no se ofrece” como insistía Straus (1982) y para dar cuenta de ello hay que tener presentes “el marco en el que se desarrollan las historias de conversión, la predisposición de los sujetos, la preparación de la experiencia y la experiencia propiamente dicha”: Prat (1997: 123).

4.4. «Quiero más»

A la vuelta de su primer viaje de seis meses en Brasil, Montse se va a vivir a una casa en medio del bosque –donde aún reside-. “De repente un día” se presenta una mujer (Teresa) –su madrina más adelante- con quién empieza a tomar ayahuasca en las ceremonias del Santo Daime y conoce –reconoce, matiza ella- la que será su gran amiga (Olga). Es importante remarcar que para Montse no existen las casualidades, todo está en sincronía con todo “no hi ha casualitats, hi ha causalitats”, todo sucede por algo¹²; por ello conoce a Teresa que le trae la Ayahuasca y a Olga -su alma gemela- para que así, continúe en Catalunya, el proceso iniciado en Brasil. Suceden varias de estas coincidencias y predisposiciones, intencionadas por la Ayahuasca, que confirman la validez del encuentro y establecen el camino a seguir:

“per mi va ser la Ayahuasca qui em va venir a buscar, llavors és massa clar, quan et ve a buscar... és que allò és per un”.

Después de varias ceremonias del Santo Daime, Montse ya se encuentra dispuesta a emprender una búsqueda espiritual en esta doctrina, quiere adquirir compromiso con el culto y decide “fardarse”.

¹² En relación al proceso salud, enfermedad, atención y prevención (Menéndez, 1981) y según esta perspectiva, la enfermedad física o mental tiene su origen en el alma (es un desequilibrio energético dicen desde la medicina oriental) y se manifiesta, gradualmente, de forma más evidente y grave para –y hasta- que sea atendida. Es decir, si una puede centrarse en una misma, captar este “desequilibrio energético” y solucionarlo, podrá prevenir la enfermedad; si la “enfermedad del alma” no recibe atención acabará manifestándose como enfermedad reclamando ser atendida y solucionada. No obstante, para recuperar la verdadera salud, hay que tratar el origen, “curar el alma”, por el contrario sólo se estará poniendo un “parche” sin llegar a “curarse”. El tratamiento biomédico, dice Montse, es sólo un “parche” porque enmascara síntomas, no curan el origen “la enfermedad del alma”; se queda en el plano físico o mental y sin llegar a solucionarlo, así lo más probable que ocurrirá es que rebrote, se manifieste de nuevo como enfermedad. Este tipo de tratamiento “corta los procesos” -y la enfermedad se considera un proceso- porque interesa que estemos siempre dispuestas y felices, “no hi ha temps per estar malament, però si estic trencada estic trencada i haig de passar el meu procés, necessito fer aquest dol y poder solucionar l’origen del problema”.

“El Daime funciona així, bueno com jo vaig entrar diguéssim, un va a un treball, un altre, comences a entrar, comences a obrir el teu procés, comences a freqüentar els treballs i arriba un moment que tu sents jo vull més, jo vull compromís i és el moment que tu et fardes; és un compromís que un agafa, no em el grup, amb un mateix (...) hi ha la cerimònia de fardament (cerimònia janomé), et posen l'estrella [significa] que oficialment, amb papers i tot, formes part de; normalment es fa quan ve algun padrino de Brasil”.

Entrar en el Santo Daime es un proceso y en éste, el hecho de “fardarse” supone un antes y un después, tanto en la vida de la persona como en su rol en las ceremonias, no sólo se adquiere la facultad de dirigir tus propias ceremonias –trabajos-, además se le otorgan una serie de privilegios simbólicos en los trabajos:

“a partir d'aquí és un altre procés perquè canvia, canvia molt, quan tu estàs fardat tu cada vegada estàs més a prop de la taula, vas amb uniforme... quan tu estàs de blanc [no fardado] vas al final (...) tu entres a formar part del grup (...) hi ha lo que és l'església central i petits nuclis, si tu ets un grup de quatre persones fardades ja pots fer el teu nucli i els teus propis treballs”.

El Santo Daime es una doctrina religiosa no sólo por su carácter ortodoxo en las ceremonias sino también porque define los roles y funciones de los participantes, forjando una identidad y sentido de referencia dentro del grupo –como una “familia”- propios de la socialización:

“el Daime és com que posa a cadascú al seu lloc, segons la qualitat de cadascú, hi ha qui és bo per cuinar, per cantar, per tocar, per netejar... amb el temps la mateixa medicina et posa en el teu lloc (...). Quan aquí fem els treballs els porto jo, bé no és què els porti jo, els portem tots, però hi ha una persona que es posa allà que obra i tanca el treball, la més veterana o és la del lloc [donde se celebra la ceremonia] però tots som importants: si no està la persona que neteja els vomitats no es fa treball, i si no està la persona que cuida no es fa el treball...”

Después de dos años haciendo trabajos de Daime –en Catalunya-, Montse, Olga y cuatro personas más viajan juntas a Mapiá; todos regresan pero Montse permanece en la comunidad tres meses. Durante ese tiempo, Montse está totalmente entregada, queriendo aprovechar al máximo cada instante y se despliega su gran transformación en el proceso de conversión, iniciación y compromiso.

4.5. La curación

“En tres mesos vaig passar de tot, jo vaig estar ingressada a l'hospital, saps el que et vull dir? Vaig tenir una experiència molt forta i, a vegades, quan a un se li obra algo que du a

dintre es queda en un espai buit (...) El segon treball a Mapiá, quan vaig arribar, era un treball de gira, de ‘umbanda’, en el qual a través de les persones arriben els esperits, i clar, quan vaig veure això vaig començar a plorar els 26 anys que no havia plorat, perquè d’alguna manera em vaig veure a mi, i vaig dir hòstia, no estic boja!, aquesta sensació de ‘no estic boja’ després de 26 anys tragant-me una història... qué jo mai havia sabut si jo estava boja o no! (...) Em va obrir una cura, una història que menys mal que estava a Mapiá. Tota aquesta etapa (pensar que jo podia haver estat boja) que vaig deixar apartada, va obrir... el dol, les restes de tot el meu passat, d’aquesta nena està boja, això es queda gravat per tota la teva vida. I ara dic gràcies, ara agraïxo la meva experiència perquè ara puc fer això i ajudar a la gent humildement”.

Podríamos hablar de una resignificación de la categoría psiquiátrica a partir de la experiencia significativa con el Daime. Montse, con una nueva cosmovisión, reinterpreta el diagnóstico, una categoría que para ella no tenía *sentido* y le producía sufrimiento. Con la re-significación, se le re-asigna un significado a su “extrañeza” o “malestar” que sí tiene sentido para ella; y en este proceso, se disipa el sufrimiento porque se normaliza en su vivencia. Su experiencia le ofrece un aprendizaje significativo en cuanto aprende a desnaturalizar la categoría que le habían asignado hasta el momento; la categoría se desvela como constructo cultural y ello le permite dejar de “aceptarla” –si en algún momento lo consiguió- para pasar a resignificar la experiencia según el modelo cultural del Daime, con el cual ella se identifica.

Montse me explica cómo fue su proceso de curación espiritual, atravesando su cuerpo desde lo más visceral a lo más sutil, donde una nueva ideología y cosmovisión –distinta a la occidental y dominante- está embodied¹³ en esa curación.

“Em vaig passar tres mesos plorant, vomitant i cagant. La cura espiritual és... tu com treus cap a fora: plores; com exterioritzes lo que tu tens contingut, o cagant o vomitant; les tres maneres que tens d’expulsar. Són coses que no s’entenen si no estàs allà perquè si t’ho mires des d’un altre punt, és de psiquiàtric, si ho mires des de una ment racional europea et veuen així i et porten directament al psiquiàtric, però no te res a veure amb tot això, és una altra historia, és una cura espiritual, estàs netejant, estàs coneixent-te, estàs obrint espais desconeguts, et porta a una connexió molt íntima amb tu mateix. Jo vaig descobrir coses de mi mateixa que ni sabia (...) Et poden sortir bloquejos que tu has tingut perquè la planta t’entra dintre i comença a recórrer tot el teu cos i allà on veu que hi ha alguna cosa te la treu; un nus, te’l treu; moltes vegades, no sempre, tu veus que és aquest nus, tu ho veus amb el teus ulls i te’n recordes perfectament que és el que has vist, és tornar-ho a viure (el que vas passar)”.

¹³ “Encarnado/a”, aunque no existe consenso sobre la traducción castellana del término. Acojo aquí el concepto de *embodiment* desarrollado por Thomas Csordas (1994) y utilizado por Mari Luz Esteban (2004) para señalar al *cuerpo* o lo corporal como una entidad consciente, experiencial, actuante e interpretadora. Aunque no voy desarrollar un análisis desde la antropología del cuerpo debo reconocer que la historia de vida de Montse daría para un interesante trabajo desde esta perspectiva.

Estos nudos o bloqueos son los disgustos, emociones reprimidas y duelos contenidos que quedan grabados en la memoria y con el tiempo, si no se resuelven, provoca enfermedades al alma:

“quan tu no soluciones les histories personals amb tu mateixa, moltes vegades perquè ni les saps, ni te'n dones, a la llarga surten, sobretot la ràbia, la ràbia continguda això és un corcò a dintre del teu cos”.

A Montse, la vida espiritual le ha aportado aspectos positivos a nivel de personalidad y percepción del yo: le ha ayudado a “quitarse” traumas y complejos; a aumentado la confianza en sí misma, entendiendo cuál es la “razón su vida”; y le ha llevado a comprender que “no es este cuerpo” sino algo diferente a esta circunstancia psíquica o física¹⁴.

La persona, en esta etapa, asume las metas colectivas, rituales y simbología del Santo Daime como propias, lo que le lleva a un nuevo estilo de vida en contacto con la tierra, trabajando en colectividad, participando en los rezos y oraciones; descubre su “esencia espiritual”, su conexión con Dios porque, en última instancia, todos somos uno; se identifica con su “verdadero ser”, la conexión íntima con ella misma; y resignifica su pasado desde este nuevo entendimiento.

4.6. El compromiso como estilo de vida

Montse es iniciada –como dice ella misma- por una mujer en Mapiá con los trabajos de umbanda y trabajos de mesa blanca¹⁵, ceremonias de una línea particular del Santo Daime que con las que ella trabaja actualmente. El segundo viaje a Mapiá le permite a Montse abrir un proceso que en otras circunstancias no puede suceder:

“allà d'alguna manera lo que jo faci en el treball, no és que no importi perquè tots formem part de, però jo no tinc ninguna obligació allà; aquí, per exemple, jo sí que tinc una obligació, jo porto el treball, hi ha espais que jo no em puc permetre deixar-me anar i entrar; allà no, allà hi ha 400 persones en un treball que si tu cantes o no, és igual i tu pots entrar en un altre espai”.

¹⁴ Uno de los efectos de la ayahuasca es esta “liberación del alma de su confinamiento corporal” que, al ser experimentado, refuerza este razonamiento. Desde esta perspectiva, todo pasa por el alma y en consecuencia todo es espiritual. Montse me contaba que en Mapiá incluso cuando te rompes una pierna te hacen un trabajo espiritual porque su origen está en el alma.

¹⁵ Los *trabajos de umbanda* son ceremonias con una fuerte raíz africana; en cambio los trabajos de mesa blanca son las ceremonias de cura destinadas a personas con algún problema de salud física o mental grave y son los *trabajos* que Montse hace en Catalunya, junto a cinco personas más del Daime. En el momento del trabajo de campo, el grupo de Montse –el *petit comité*- asistían a personas con cáncer y personas con problemas de drogodependencia; son trabajos cerrados en los que sólo están la *mesa* -el grupo “daimista”- y la persona “enferma” para quién se hace el trabajo.

Montse adquireix un compromís amb el seu treball i és conscient que ha de estar preparada per poder acompanyar a la persona quan comença el seu procés:

“surten coses que la gent no sap, hi ha hagut casos de violacions que no ho saben, si la persona li surt això tu tens que saber [acompanyar, atendre], jo quan veig amb una persona que surt doncs surto amb ella, jo l'acompanyo, perquè a veure a mi m'ha passat i sé lo que és, jo a Mapiá vaig tenir de tots els colors, llavors quan passa algo així tu tens que acompanyar a la persona en aquell moment i després”.

Montse critica la falta de responsabilitat de altres persones que dirigeixen treballs només per fines lucratives, per ella és necessari tenir un aval o linatge per poder referenciar els seus coneixements i experiència. Montse me explica la gran quantitat de gent –aprovechant la moda de la “New Age”- que organitza rituals i cerimònies, amb o sense substàncies; en efecte ella mateixa al principi cedia l'espai de la casa a qualsevol que se la demanés, amb el temps, va deixar de ser tan permissiva.

“Hi ha molta gent que treballa per treure pasta, no segueixen una línia amb una finalitat, els hi és igual, de qualsevol manera, com tot. Hi ha qui se'n va un mes, torna i ja és xaman. Per això jo només treballo amb la gent que té un aval, d'alguna manera, o gent que jo he treballat amb ells, que jo crec que té una serietat o un aval o llinatge (...) hi ha gent que sí i, hi ha gent que què vols què et digui, que Déu me'n guardi, saps? Jo he vist casos... jo porto uns nou anys treballant amb plantes, jo he vist gent venint aquí a les cerimònies i al cap de set cerimònies demanar-me espai per fer una cerimònia; i això no és així. I jo veure a la persona com està en el treball... la gent pren i quan la gent pren, veus una mica quin és el perfil, i és una persona que diu Déu me'n guardi! sense voler jutjar però la persona que més cuidado... i aquesta persona està portant cerimònies. Llavors això em dona molt de pensar, perquè hi ha gent que ha tingut experiències d'autèntic terror perquè això obre moltes coses (...) llavors quan passa algo tu com acompanyes amb lo que està passant? Això tu dona l'experiència”.

El compromís que assumeix Montse en els “treballs” que dirigeix és complet; en els “treballs de mesa blanca” o de cura hi ha un compromís de acompanyar tot el procés de malaltia de la persona:

“nosaltres tenim una taula (un grup de sis persones que fem el mateix treball) ve la persona en concret i tots estem dedicats a la persona; per a mi és un compromís molt clar, et truquen i si et diu ‘mañana’, vale mañana (...) Tinc una amiga que està amb un càncer terrible. L'únic que puc fer és acompanyar-la, donar confort a la seva ànima”.

La doctrina del Santo Daime pot considerar-se com un procés, un camí, perquè et dona una continuïtat i et educa en diferents aspectes de la vida:

“Hi ha un canvi després, evidentment, per això també es diu que el Daime és una doctrina; doctrinar d’ alguna manera és posar-te en el teu lloc, a diferència de altres línies, per a mi, és que el Daime et dona una continuïtat molt marcada i en aquesta hi ha un ‘suma y sigue’, en tot moment estàs fent una revisió del com ets, parar de criticar perquè tot et torna tu... de molta cosa de la conducta, de la relació amb tu mateix i amb la relació amb tot, amb la natura, amb el menjar (...) a mi on més m’ha educat és en la relació amb el lloc on visc, de quina manera vull viure; va acompanyat de tot el que jo faig aquí, de com vaig arribar aquí amb uns ideals i comestic ara aquí, clar hi ha un canvi de conducta. Perquè et vas donant compte, aquesta vegada que em va passar això amb aquesta persona no vaig actuar bé i després me’n dono compte, al cap de deu anys, i truques, o no, només en donar-te compte ja et fa venir un canvi; canvis tu i col·lateralment canvia el teu entorn. T’ajuda a ser més sincer, més veritable també hi ha gent de tot, hi ha uns canvis de manera de viure, de relació amb la terra ”.

La persona modifica progresivamente su identidad, su doctrina y sus comportamientos conforme va asumiendo como propias las creencias y normas del Daime. El bagaje de sucesos, la propia experiencia con la planta y el Santo Daime hace tomarse la práctica de la doctrina con seriedad; el factor espiritual es vital para su felicidad –*bienestar*- y acoger una vida sencilla, dejando atrás el materialismo y el consumismo, le aporta alegría y paz.

“Et canvia la manera i és el que a mi em fa dedicar-me això i posar la meua vida en perill per el Daime si fa falta; perquè jo ho he viscut amb la meua pròpia carn, parlo de la meua experiència, això no vol dir que sigui real, cert a nivell general o què... és la meua experiència i per a mi és la meua realitat, jo no se si realment és així a nivell científic o a nivell... però se me’n fot, és la meua experiència!”.

El énfasis que pone en “mi experiencia” puede interpretarse como una forma defensiva de justificar su realidad frente a los discursos legitimados y da cuenta del convencimiento sólido de Montse.

El proceso de superación interna es costoso, largo y doloroso en muchos aspectos pero aun así Montse está convencida del camino que ha elegido para su vida y corrobora su convicción en su propia experiencia. Para ella lo trascendental de la Ayahuasca o el Daime es que:

“et mostra allò que tu ets, no lo que tu et creus que ets, lo que tu realment ets, perquè et treu la ment racional, tu ets una connexió amb el teu ser, amb tu mateix, amb tu mateix de veritat no aquesta que veus que, això és lo que jo utilitzo per relacionar-me i tenir la meua cobertura”.

La experiencia con el Daime y el camino espiritual en general, té da un nuevo esquema para entender la realidad e interpretarla; todo lo que sucede es parte del proceso de aprendizaje de cada uno y por ello debes siempre agradecer porque son oportunidades para poder crecer:

“tot lo que et passi a la vida, t’agradi o no t’agradi, és el que tu necessites per el teu aprenentatge”; el aspecto primordial es el alma, ante una enfermedad terminal lo importante es “salvar el alma”: “Ella [una mujer con cancer] diu que no se si me’n sortiré físicament però jo vull salvar la meva anima. Jo sé que això és una cosa que la meva ànima porta, i jo se que me apropat a aquest camí per passar això, és molt heavy! Mira fins al punt... la convicció que et dona estar amb això, saps el que et vull dir? Et dona... bueno jo se que això es lo que jo necessito per créixer doncs vaig a mirar d’arreglar això, per a que no em passi a la pròxima vida. Perquè tot lo que tu no arregles... et va repetint fins que tu aprenguis. Llavors si partim d’aquesta base, cada cosa que et passa a la vida és una oportunitat per a poder créixer. I aquest camí que fem et dona força per seguir. Quan ella té una setmana que surt de la quimio fem el treball. Això reconforta l’ànima perquè dona aquesta connexió amb l’esperit i la connexió amb Déu, la connexió on tu et dones compte que tu fas part de tot, que tu fas part de l’univers... que tot és una mateixa energia. Quan obre aquest espai tu ho sents així. Llavors que passi lo que tingui que passa però jo tinc la meva ànima morint-se en pau, en benestar”.

Pero el Daime, también te da un nuevo estilo de vida basado en el compromiso, respeto y humildad pero sobretodo de gratitud:

“nosaltres tenim una font on està la Verge de Montserrat, llavors nosaltres anem a cantar-li molt allà, li cantem per agrair-li l’aigua, per tenir més aigua, quan collim els fruits a la tardor sempre anem allà, perquè és com la Diosa, un lloc de culte on tu agraeixes lo que la terra et dona de menjar, que això és una tradició molt antiga, de quan tu plantes demanar per tenir una bona collita, per a que ploqui, totes aquestes coses també t’aporten tota aquesta relació”.

Para Montse la doctrina es la oración pero también trabajar la tierra, vivir en el campo, abandonar los apegos materiales, actuar de acuerdo a lo que crees... seguir la doctrina del Santo Daime es un estilo de vida particular.

Si nos fijamos en las rasgos que caracterizan a los conversos según Snow y Mackalek (1983 citados por Prat, 1997: 123-124), vemos reflejados en el relato de Montse: la “reconstrucción biográfica”, que hace referencia a la clara distinción que la persona hace entre “un antes y un después” en su vida; la adopción de un esquema de valores de referencia que cubre la necesidad –de todos- de dar sentido y significado a la vida y al cosmos, a partir de un único esquema que lo explica y lo sostiene todo; y la suspensión del razonamiento analógico con las ideas preexistentes, que permite asignar a su cosmovisión un nuevo valor único y excepcional que, además la protege de los efectos profanos de la comparación con otras cosmovisiones. Otra de las características teorizadas es la plena adopción del rol de converso que se erige como eje central de su identidad y además “frente al cual los restantes papeles sociales palidecen” (Prat, 1997: 124). Montse aunque realizó una escisión drástica con su vida anterior

y la gran importancia que tiene el Daime para ella, realiza otras actividades que no están directamente relacionadas con el Santo Daime. Montse forma parte de un grupo feminista que intenta recuperar el conocimiento y sabiduría de las mujeres de Catalunya, que por varias injusticias de la historia, se nos han ido arrebatando y criminalizando. Otra de sus actividades es su fuente de ingresos principal: la elaboración y venta de comida biológica y productos artesanos de higiene y cosmética en ferias festivas y algún catering. Hay que tener en cuenta que la casa donde vive Montse es compartida por personas diferentes y no todas siguen la doctrina del Santo Daime. Este factor diferencia a Montse, en muchos aspectos, de los Hare Krisna –descritos detalladamente por Prat (1997)- aunque en sus vidas el factor espiritual es el más importante, Montse forma parte de la doctrina pero no convive diariamente con los practicantes. En la experiencia en Mapiá, en cambio, Montse habla de cómo “todo era espiritual” y hasta qué punto era determinante que todos estuvieran dedicados a una “misma causa”:

“tot el que es feia tenia a veure amb això (lo espiritual), la vida s’organitzava a partir d’això (oracions i cants), aquí fem el que podem, és molt diferent”.

Aquí se tienen otras obligaciones -sobretudo el trabajo- por lo que no resulta tan fácil seguir la doctrina.

En síntesis, como identifica Prat (1997: 181), la tesis central es que: “los relatos de conversión son construcciones y recreaciones ideológicas”. Este hecho lo hemos visto manifestado en la reinterpretación retrospectiva e introspectiva de lo que realmente ocurrió en función de sus experiencias actuales y el recorrido de la historia. En el relato de la historia “hay ciertos acontecimientos que son reforzados, otros poco valorados y unos terceros que son olvidados”.

5. Conclusiones

En conclusión, el relato de conversión de Montse es el caso de una practicante del Santo Daime que ha hecho de su existencia el marco de una expresión religiosa. Tanto si abordamos los relatos de conversión como construcciones sociales e ideológicas o los relatos de iniciación como construcciones culturales, observamos que se trata de relatos de sujetos en un estado transitorio y liminal, que pretende –conscientemente- dejar atrás ciertas formas de vida para adherirse a unas nuevas bases y construir un nuevo estilo de vida. Desde la perspectiva hegemónica se percibe una dificultad para manejarse con estos sujetos en situaciones de ambigüedad y que genera una sensación de peligrosidad o contaminación simbólica, como

dice Prat (1997) y hemos visto en el relato de Montse. Entonces, el sujeto que osa entrar en un grupo religioso minoritario va a ser castigado por traspasar las fronteras culturales convencionales, señalado y alienado con el estigma¹⁶ de ser un “convertido” -sinónimo de desviado desde la perspectiva hegemónica- y permanentemente subordinado e deslegitimado. Ahora bien, en un ambiente de cambio sociocultural y de condiciones hostiles, ser parte de un grupo religioso da un sentido de identidad social y psicológica, y no tan sólo espiritual

¹⁶ Hago alusión al término *stigma* analizado extensamente por Goffman (1986), haciendo referencia a un atributo profundamente desacreditador que reduce a la persona –total y corriente- a un ser inficionado y menospreciado.

6. Bibliografía

- Becker, H. S. (1964). *Los extraños. Sociología de la desviación*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.
- Bernard, A. I. y Lozano, M. (2004). “Las bebidas sagradas mayas: el balché y el saká”. *Gazeta de Antropología* nº20: Artículo 20.
- Bosch, J. (2001) “La “New Age i l’increment dels esoterismes”. En Estruch, J. (ed.) *Les noves formes de religiositat*. Barcelona: Editorial Cruïlla.
- Esteban, M. L. (2004). *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Estruch, J. (2001) “El món de les sectes”. En Estruch, J. (ed.) *Les noves formes de religiositat*. Barcelona: Editorial Cruïlla.
- Goffman, E. (1986 [1963]). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amarrortu editores.
- Harner, M.J. (1976). *Alucinógenos y chamanismo*. Madrid: Ediciones Guadarrama. Punto Omega.
- Heriot, J. (1994). “El estudio de la Nueva Era de los Estados Unidos: problemas y definiciones”. En Frigerio, A. y Carozzi, M. (comp.). *El estudio científico de la Religión a fines del siglo XX*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Hess, D. (1993). *Science in the New Age*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Lewis, J. y Gordon Melton, J. (1992). *Perspectives on the New Age*. Albany: SUNY Press.
- MacRae, E. (1998). *Guiado pela lua*. Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Martínez, A. (2008). *Antropología médica. Teorías sobre la cultura, el poder y la enfermedad*. Rubí: Anthropos.
- Menéndez, E. (1981). *Poder, estratificación y salud. Análisis de las condiciones sociales y económicas de la enfermedad en Yucatán*. México: Ediciones de la Casa Chata.
- Prat, J. (1997). *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*. Barcelona: Ariel.
- Pujadas, J.J. (coord), (2010). *Etnografía*. Barcelona: Editorial UOC.
- Pujadas, J.J. (1992). *El método biográfico: El uso de las historias de vida en ciencias sociales*. Madrid: Cuadernos Metodológicos, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Rifking, J. (2000). *La era del acceso. La revolución de la nueva economía*. Barcelona: Paidós.

REALIDAD Y CIRCULARIDAD DE LA INTERVENCIÓN ESPIRITUAL EN LA SANACIÓN. EL CASO DE LA MANCHUELA ALBACETENSE

Jaime de las Heras Salord.

Jaime.Heras@uclm.es

Universidad de Castilla-La Mancha

1. Introducción

El abordaje de la enfermedad y su propia concepción, desde perspectivas profanas, ha incorporado históricamente los elementos culturales de los distintos sistemas de pensamiento que han impuesto su hegemonía sobre el sector popular. Entre ellos, los más significativos parecen haber sido el cristianismo, sustentado sobre una cosmogonía donde se articula la conducta humana con el bien y el mal y se expresa la voluntad divina mediada por diversos intermediarios espirituales, y la medicina científica, con especial énfasis a partir del industrialismo. Esta subordinación no obsta para que, a menudo con carácter sincrético, una etnografía minuciosa ponga de manifiesto la persistencia de un discurso propio que, de modo especialmente relevante, se puede observar en nuestra comunidad de estudio en las transacciones espirituales privadas así como en la transversalidad de la experiencia religiosa ordinaria (Prat, 1983:63) a lo largo de todo el proceso de salud/enfermedad/atención. En el caso de la medicina científica se aprecia, en no pocas ocasiones, la migración bidireccional de nociones y creencias entre este sector y el popular (Perdiguero, 1993; De las Heras, 2013:379-383; De las Heras; Porras, 2012). El análisis de la experiencia religiosa ordinaria abre, por otra parte, una ventana epistemológica a la perspectiva social de la enfermedad y a su trasfondo económico, como es el caso del culto a los santos agrarios para proteger la propiedad antes del brutal cambio social tras el que pugnan resiliencia y redefinición de roles.

En este trabajo se desarrollan los principales elementos que configuran las formas originarias de concepción del proceso Salud/ Enfermedad/ Atención (S/E/A) en Casas de Juan Núñez. En

primer lugar se tratará el fenómeno de la gracia, moneda de cambio entre los seres espirituales y los mundanos. En segundo lugar la iglesia, entendida como el primer espacio en el que tienen lugar las transacciones con el más allá, aunque existen otros espacios como el ámbito doméstico, que se ejemplificará más adelante con la institución de la Visita de la Virgen. El tercer elemento lo constituyen los actores que intervienen en el proceso de sanación, con especial énfasis en la Virgen de Cubas, que pasó a ejercer la función de patrona tras la práctica enajenación de las devociones locales a manos de los representantes de la religión oficial. El cuarto lugar lo ocupa, como se ha dicho, la Visita de la Virgen, particular forma de kula sincrético. Por último se abordará la cuestión de la muerte y la deriva de las almas en pos de su destino final, en la que sigue gravitando la pugna entre el bien y el mal que acontecía en el proceso de enfermar. Veremos cómo el mal y el temor, verdaderos caballos de Troya del colonialismo cultural cristiano, ocupan un segundo plano en el imaginario popular, constatación que refuerza poderosamente la separación entre religiosidad popular –o experiencia religiosa ordinaria- y religión oficial aunque ambas compartan numerosos rituales.

La gracia es un concepto polisémico y escasamente estudiado en Antropología. En este trabajo usamos las acepciones de don divino que empodera al individuo señalado por Dios para hacer el bien y de vínculo contractual entre oferente y numen (Pitt Rivers, 1993:291). Se atribuye así gracia a los endocuranderos, cuya posesión se reconoce en nuestra localidad de estudio por estigmas específicos, como haber nacido de un parto gemelar, haber llorado en el vientre materno, nacer el día de Corpus Christi, ser sietemesino ú « ochomesino », entre otros. Entre los exocuranderos estas señales suelen relacionarse con apariciones de seres espirituales (De las Heras, 2012). El sustrato de su práctica es, en ambos casos, físico y terrenal, por lo que la gracia se convierte en un elemento básico en las transacciones de la vida cotidiana, como parece acontecer en toda comunidad según Pitt Rivers (1989:119).

Pero, más allá del origen sobrenatural y desinteresado de la gracia, no puede obviarse la obligatoriedad de ejercer el don recibido. Efectivamente, los sanadores rurales –a diferencia en general de los curanderos urbanos- son sancionados por la comunidad para curar y no pueden eludir ese compromiso. Algunos de ellos lo hacen incluso con miedo, o bien ocultan su condición para no ser requeridos. Esto se debe al temor generado por el propio proceso de sanación, en el que se experimentan sensaciones de difícil interpretación y también al hecho de tener que hacerlo gratis, pues se cree que “...él lo ha recibido por nada y lo ha de hacer por nada...”. De este modo, el individuo pide la intervención del sanador, cuya gracia no ignora

que procede de lo espiritual, esperando una curación casi con toda seguridad. En general, aunque no se cree que exista obligación de corresponder, al sanador se le hace un pequeño obsequio, que representa un acto simbólico de aceptación que, en cierto modo, cierra el círculo del don.

2. El ámbito sagrado y los emisarios del más allá.

Es nuestro trabajo de campo de constata frecuentemente el uso del espacio físico de la iglesia para sancionar diversos ritos de paso, alejados de la filosofía doctrinal:

“yo te voy a decir una cosa, no sé si soy religioso...rezo, rezo...y cuando me paece me quedo durmiendo, rezo y to eso...pero que, a mí, misa y to eso voy pos cuando es preciso porque ties un difunto o una cosa...pero, pa ir así beato y creer en los curas, no...casi no [...] que no vas por la devoción de ir a rezar, vas porque es un vecino o es un amigo y vas a...”.

En un orden cronológico se presenta a los recién nacidos para protegerles del mal de ojo, se materializa la institución de las “quintas”, celdas sociales que siguen la estructura de la “communitas” –en el rito cristiano de la primera comunión- o se sancionan colectivamente matrimonios y defunciones. Aunque no con carácter exclusivo, en la iglesia se producen también las transacciones privadas con los seres espirituales, que gravitan la mayoría de las veces sobre la salud y la enfermedad. Esta privacidad es característica y necesaria porque los administradores oficiales del recinto y la doctrina se han opuesto tradicionalmente a esta relación tan directa entre hombre y numen. La salud se deriva de la gracia obtenida pero también, como elemento estructural (Menéndez, 1994:71), de la correcta arquitectura social que facilitan los mencionados ritos de paso.

Los actores espirituales en nuestro objeto de estudio son, por lo general, elaboraciones sincréticas en las que, bajo el aspecto de representaciones católicas, se expresan normas sociales y se instituyen relaciones de poder. Algunos de estos seres se consideran magnánimos y desinteresados pero, en la mayoría de ocasiones, las relaciones con los numina siguen un protocolo cuasi-mercantil, particularmente en lo que se refiere a la Virgen de Cubas como se verá más adelante.

La figura de Dios representa un poder supremo que determina el devenir, tanto en lo general - “sea lo que Dios quiera”, “no quiera Dios ni el santo en el cielo”, “lo que Dios nos tiene

destinao”- como en lo particular: “si no tenéis familia es porque Dios no quiere”. Dios ordena y configura la existencia humana en todos sus aspectos, particularmente en lo que respecta a la rectitud moral. Esta creencia se manifiesta en diversos relatos:

“honraos y decentes gracias a Dios”.

“yo, gracias a Dios, los he llevao limpios [a los hijos]”.

”vamos a seguir como Dios manda [dejar de practicar la ‘marcha atrás’]”.

Dios provee de bienes y, sobre todo, de salud. Son muy numerosas las narraciones de nuestros informantes en las que se expresa esta creencia:

“Dios se lo doy, que me ha dao fuerzas” (un buen parto).

“el médico le mandó unas cosas y, vamos, gracias a Dios se le pasó”.

“si no nos moríamos es porque Dios no quería”.

Entre nuestra población de estudio existe la creencia en la mediación de fuerzas espirituales en situaciones mediatas y mundanas, que crean una protección continua sobre los individuos. La figura espiritual que representa este poder es el Ángel de la Guarda. En el Antiguo Régimen aparecía reflejado, en algunas regiones españolas, en más de la mitad de los testamentos como abogado solicitado por los moribundos para ser representados ante el Juicio de Dios (García, 2003:231). La mediación es solicitada encendiendo velas, incluso existen en el mercado formatos que ya hacen referencia a esta entidad espiritual en su envasado. Así, una madre *pone* o enciende la vela para que el Ángel de la Guarda preste especial atención a un hijo que, por ejemplo, va a realizar un viaje, a fin de que no se accidente. Pero también se invoca a esta entidad para que proteja a las almas de los fallecidos “pa que los dirija [por el buen camino] y pa que los guíe, pa que los dé fuerzas...”.

Los mediadores espirituales del santoral romano perdieron relevancia a partir del cambio social que nuestra comunidad sufrió en los años 1950-1960. Así, igual que en otras regiones de España, el día de San Juan revistió en el pasado características curativas, siendo adecuado para la sanación de la *quebracía* o hernia. En la madrugada se pasaban a los niños *quebraos* por una higuera¹ siguiendo varias fórmulas, como realizar los pases a través de una hendidura

¹ En la vecina región murciana también se ha venido utilizando este árbol para curar la “quebracía” (Rabal, 2004:238). Cada región geográfica ha venido utilizando para el tratamiento de esta enfermedad especies significativas entre las que conforman su acervo botánico, como el drago (*Dracaena draco*) en Canarias o el roble (varias especies del género *Quercus*) en el norte de España, aunque los rituales varían.

practicada en el tronco principal del árbol, que luego se cerraba con ayuda de vendajes más o menos rústicos. Si el árbol sanaba, el niño también lo haría. Para ello hacía falta elegir una planta joven, que permitiese la cirugía, de modo análogo a la juventud del paciente. En otras ocasiones se pasaba al niño simplemente por encima de la higuera de un lado al otro. También, como se ha descrito en los repertorios folklóricos de otras provincias españolas (García, 2010:88-90; Navarro, 2005:270-271; García, 2007:55-59), era imprescindible contar con dos actores –los que se pasaban al niño- que debían llamarse Juan y Juana. Los requilorios utilizados en esta ceremonia eran semejantes a otros, pero la expresión “el santo del día todo lo sana” –común en otras regiones- pasó a ser en nuestro medio “el aire del día todo lo sana”. Esta transición parece contener rasgos secularizantes si bien ya se parte en la configuración de la escena de una perspectiva ajena a las representaciones católicas. Debe resaltarse el papel de la higuera –roble en otras latitudes- que adquiere un valor sagrado como ocurre en la veneración a la Virgen de Cubas, aparecida también sobre este árbol. La Iglesia Católica contribuyó a desterrar estas prácticas, para reconducirlas hacia su propio discurso hegemónico (Rodríguez, 2000:33), mediante la aplicación de la doctrina vertida en Concilio Vaticano II:

“Y como el reino de Cristo no es de este mundo (cf. Jn 18,36), la Iglesia o el Pueblo de Dios, introduciendo este reino, no disminuye el bien temporal de ningún pueblo; antes, al contrario, fomenta y asume, y al asumirlas, las purifica, fortalece y eleva todas las capacidades y riquezas y costumbres de los pueblos en lo que tienen de bueno” (Documentos del Concilio Vaticano II, s.f.)

En aplicación de estos principios, los curas comarcales eliminaron de las iglesias las imágenes que concitaban las prácticas que la autoridad religiosa consideraba heterodoxas, básicamente aquellas que significaban un diálogo directo del pueblo profano con los seres espirituales y una relación de solidaridad recíproca. En Casas de Juan Núñez se atribuyó esta conducta a que el cura “era comunista” y la reacción popular fue pasiva:

“el pueblo este siempre ha sido un tonto, un tonteras, que han hablao siempre de boca pero hacer nunca se ha hecho. Porque, na más que hubieran ido dos a pararle los pies...la iglesia es del pueblo, y la hizo el pueblo, es que la hizo... le hubieran parao los pies...pero aquí el pueblo éste no habla ná más que de aquí, pero de hacer, nada...”.

Sin embargo, en la vecina localidad de Cubas, dicha reacción fue de rechazo colectivo al cura, que se vio aislado y desprestigiado ante su parroquia. Contribuyó a este descrédito el rebrote de la higuera milagrosa que había mandado cortar y en la que, según la tradición popular, se

había aparecido la Virgen. A pesar de encerrar su imagen en una urna, para evitar la costumbre de “pasar los recién nacidos” por ella, esta práctica siguió prodigándose aunque ya sin contacto físico.

Se dice que la higuera milagrosa ya había sido cortada varios decenios atrás y que, en castigo, los tres hombres que lo hicieron sufrieron penosidades corporales como pérdida de un brazo o una pierna. Cubas rechazó de plano la intromisión curil en su patrimonio cultural, como no había sabido hacerlo Casas de Juan Núñez a pesar de la indignación que despertó la actitud de su párroco:

“meterse con el pueblo, porque eso fue meterse con el pueblo... ¿a ti que t’importa? ¿Es que [la iglesia] es tuya? Y, claro, la gente luego empezó a hablar...”.

Pero Casas de Juan Núñez quedó desarbolada de iconos e, incapaz de hacer frente a los poderes fácticos –es incuestionable la alianza del franquismo con la ideología católica- pero con la necesidad de mantener sus contactos con los mediadores espirituales², incrementó su devoción a la Virgen de Cubas. Esta disputa entre pueblo e Iglesia por la propiedad de los espacios físicos y espirituales y las imágenes sagradas, es reiterativo en nuestro país a lo largo de la historia reciente. Valga como ejemplo el caso de la Virgen de Tejada y su peluca acontecido en setiembre de 2011³.

Tras la purga ejercida por la institución religiosa sólo permanecieron en el imaginario local los santos más tradicionales. Entre ellos San Blas, protector de las enfermedades de la garganta, y San Antón, garante de la salud de los animales y, por tanto –como se va a ver-, de la salud humana. A ambos se les ofrecen hogueras en Enero y su poder se representa en los panecillos denominados rollos.

La necesidad de construir una figura de protección para los animales nace del propio sustrato socioeconómico local, vinculado a la agricultura hasta el éxodo de los años 1950-1960. Por un

² Aunque no tenían tanta intensidad como las de Cubas, se realizaban *ofrecimientos* a los santos de la iglesia, consistentes en ofrendas de flores y velas y, especialmente, aceite. Este aceite servía para mantener permanentemente encendido un candil que se ofrecía a las ánimas. A veces consistían en lamer las losas de la iglesia en signo de humillación.

³ Puede leerse el reportaje sobre este suceso en el artículo sin firmar “Bronca por la peluca de la virgen de Tejada”, publicado en el diario ABC del día 7 de septiembre de 2011. Disponible en la web <http://www.abc.es/20110907/local-castilla-mancha/abci-virgen-tejada-peluca-disputa-201109071823.html> (consultado el 28 de marzo de 2014)

lado la mula constituía una herramienta de trabajo y una fuente de plusvalía y, por otro, el cerdo –criado en el domicilio- representaba la base proteica de la alimentación. San Antón es venerado para conjurar el riesgo de perder estos elementos –esencialmente a causa del mal de ojo- mediante el encendido de hogueras y el ritual del “gorrino de san Antón, práctica que se extendía a lo largo del año y que empezaba por la ofrenda de un cerdo joven al santo. Las familias que tenían cerdas de cría cedían uno de los lechones con la esperanza de que, mediante este acto, el resto de la cría culminase exitosamente. También podía deberse al pago ritual de una promesa hecha al santo si éste había intercedido para la curación de una caballería enferma. El animal cedido se soltaba por las calles del pueblo a una edad de 3 o 4 meses y, hasta su sacrificio en el invierno siguiente, era cuidado y alimentado por la comunidad de modo universal, considerándose la trasgresión a esta norma como la de un tabú. La desaparición de un cerdo de San Antón constituía, de este modo, un hecho extraordinario y altamente censurado. Una normativa tácita incluía evitar todo maltrato al animal, proporcionarle cebada y agua, vigilar que no se aventurara por caminos o eras fuera del pueblo y recogerlo en patios privados durante la noche cuando el tiempo era frío. Para facilitar estos cuidados se le solía poner una campanilla al cuello. Al llegar el día de San Antón, el cerdo era rifado entre los habitantes, proceso controlado por la institución religiosa, que utilizaba el dinero recogido para realizar mejoras en la iglesia, como compra de elementos suntuarios, retablos o figuras de santos. La participación en esa rifa era generalizada. A causa de esta práctica solía haber cuatro o cinco cerdos deambulando habitualmente por las calles de la localidad.

La construcción de elementos superestructurales, vinculados a la experiencia religiosa ordinaria, parece nacer por tanto de categorías claramente infraestructurales, como son los medios de producción y los elementos de subsistencia, como propone Harris (1984:18). Por decirlo de un modo gráfico, tal como lo hubiese expresado dicho autor, “es el gorrino quien hace al santo y no el santo quien hace al gorrino”.

En este sentido hay que decir que la economía rural ha estado vinculada al campo hasta hace escasamente cinco decenios, cuando la transformación industrial comenzó a modificar nuestra localidad de estudio. La posesión de un animal de labranza –mulas, caballos, asnos- determinaba el desclase de jornalero a agricultor, lo que suponía notables mejoras en la economía doméstica. Los cerdos criados en casa, por otra parte, suponían la alimentación para toda la familia del año siguiente, por lo si uno de ellos se “acoraba” -moría de un ataque al corazón-, el suceso era vivido como un drama familiar. San Antón es considerado en la

mitología cristiana como protector de los animales, por ese motivo su veneración fue muy importante en tiempos pasados, cuando la pérdida de un animal podía equipararse a la muerte de un miembro de la familia. El principal motivo de enfermedad y muerte de los animales de labranza, al igual que los de granja, fue tradicionalmente el mal de ojo, relacionado con la envidia. El día de San Antón se bendicen rollos, rosquillas no comestibles adornadas con lazos de colores, que se cuelgan de la pared a la entrada de la casa simbolizando una protección por parte de este santo. No debe olvidarse que, hasta la mitad del siglo XX, esa entrada solía ser común para la vivienda familiar y para las dependencias donde se alojaban los animales domésticos.

El profundo cambio social producido por la industrialización atenuó estas prácticas, a finales del siglo XX ya no había mulas que proteger y los cerdos ya no se criaban en casa y habían pasado a ocupar un papel secundario en la alimentación.

3. La Virgen de Cubas.

La devoción a la Virgen de Cubas es, con mucho, la más arraigada en nuestra población de estudio, a lo que contribuye la proximidad del lugar de la teofanía, en la Ribera de Cubas, municipio de Jorquera, a poco más de una decena de kilómetros de Las Casas, así como la pretendida enajenación del patrimonio espiritual local por la iglesia “oficial” en los años sesenta.

Su origen es citado por Villalba y Córcoles (*Pensil*, 1730):

“Consta por tradición antiquísima de más de 300 años que esta Santa Imagen se apareció en lo frondoso de una higuera en el sitio donde hoy está la hermita a un niño, [...] y le mandó la Virgen fuese a la Villa y diese noticia de su aparición, y que le erigiesen en aquel lugar una hermita en honra suya” (Sánchez, 1995:93).

Acerca de la higuera en la que se apareció la Virgen se dice que, a finales del siglo XIX, fue cortada por tres hombres de la Ribera en desafío a la tradición “...porque no creían en la Virgen... siendo castigados por Dios” por ese motivo: uno de ellos perdió un brazo, otro una pierna y el tercero murió en extrañas circunstancias.

A la Virgen de Cubas se le presentan los recién nacidos para que los proteja del mal de ojo y se le pide principalmente salud, sobre todo ante una cirugía, un embarazo o cualquier conflicto de la vida privada, tanto de la solicitante –habitualmente es la mujer la encargada de realizar la transacción en el ejercicio de su atribución social (De las Heras 2013:689)- como de su familia. En dicha transacción se realiza una promesa u “ofrecimiento” y se asume colectivamente que la Virgen siempre cumple su parte, siguiendo un esquema de solidaridad recíproca:

“Yo he ido andando un montón de veces...”

“y fui de rodillas, de rodillas a la ermita [...] y llevé a mi Antonio tomao hasta la Virgen de Cubas...”

“desde aquí a la Virgen de Cubas, andando y descalza”

Los ofrecimientos conllevan a menudo un sacrificio físico o psicológico, como vestir públicamente ciertos hábitos, aunque otras veces consisten en regalos -flores, ropa- o en exvotos, que deben públicos y permanentes y aludir a la gracia concedida (Rodríguez, 1980:63). El uso de estos elementos, profusamente estudiados desde la Antropología⁴, ha chocado históricamente con la ortodoxia católica (Abad, 2010:185-186), igual que el resto de ofrendas citadas. Un caso particular de gran interés es la donación a la Virgen del pelo trenzado -símbolo de castidad- de las muchachas solteras poco antes de su boda, con el fin de obtener el favor espiritual para la familia que se va a constituir.

Como se observa, y esto se debe destacar en relación con el resto de entidades espirituales, la Virgen de Cubas representa un numen doméstico cuya solidaridad obligada la ubica en la categoría de los endosanadores (De las Heras, 2012), presupuesto que goza de plena vigencia en la actualidad:

“P: entonces yo, antesdeayer sábado, estaba yo poniendo el arbolico de navidad que tengo ahí en el portal y, una de esas de las que me agacho a la caja, digo “que mal me siento, que mal me siento” digo “pues esto es...”, lo voy a decir por lo que me ha dicho, “esto es que, a lo mejor, me ha dado el vértigo”, como me dan los vértigos casi todos los días, digo “pues el vértigo”, pero yo noté que era más que el vértigo. Empezó una sudaera helá, helá, a sudarme todo, por cada pelo una gota de sudor, y ya notaba que para acá ya no me podía venir casi...estaba yo sola...y vine y me tomé el azúcar, y ya no podía, no atinaba, y me había dao una bajada buena de azúcar, me quedé a 20...me quedé a 20 de azúcar... Entonces ...es la

⁴ En Cuenca: (Abad, 2005 y 2010:185-209), en Andalucía: (Rodríguez; Vázquez, 1980), en Valladolid: (García; Martín, 1989:353-368); en Córdoba: (Luque-Romero; Cobos 1989:369-390); en Castilla-León: (Cano 1989:391-402).

única vez que yo puedo comerme un dulce...entonces ví que yo decía 'si llego a la dispensa, me salvo y, si no puedo llegar a la dispensa, caigo al suelo'...

Te viste mal.

P: me ví muy mal, me fui agarrando a la encimera adelante, porque ya no podía andar, me fui agarrando, agarrando y yo decía "virgencica, ayúdame", la Virgen de Cubas es mi devoción...

Cubas

P: la Virgen de Cubas...'virgencica, ayúdame, ay virgencica, ayúdame'. Y lo decía "si llego a la dispensa me salvo, pero si no puedo llegar voy a caer". Bueno, llegué a la dispensa...donde estaban las pastas, pues tiré dos o tres bolsas, porque ya no atinaba a coger las pastas ande estaban...y me comí dos pasticas y me empecé a resucitar... Así es que las pastas sólo las cato cuando me da una bajada, sino no las pruebo. Y ya vine y me asenté, pero calé toda la ropa, la calé toda, toda la ropa, todo el pelo mojado, mojado y, cuando ya me fui enfriando un poquito, luego ya me metí a la ducha y me duché y me bañé y toa la pesca, pero lo pasé bastante mal..."⁵.

- - -

"X: ...pasó Z., el padre, y se dejó la puerta abierta. Y una criatura de...acababa de empezar a andar...vio la puerta abierta, salió como un covete...y no sabemos si se cayó rulando, na más que lo oímos cuando, ahí en el carrillo ese, donde está el carro en la mesa escalera primera, empezó a llorar y bajamos y estaba ahí tumbao...nos llevamos un susto de muerte, sabes... no te preocupes, que la puerta ya no la dejamos abierta...y, a otro día, mi Y. y su marido se fueron a la Virgen de Cubas andando, a las cinco de la mañana...pero que mi Q. no lo sabe, ni su mujer tampoco...el único que lo sabes eres tú, es una confesión que te estoy haciendo...lo sabemos nosotros, los que estábamos aquí...llevamos un susto exagerao. Por eso te digo, mi Y. a otro día se fue, y mi Y. no es beata... no quería que tomara el crío la comunión, con eso te digo bastante... Y ahora el crío, como ve a los otros que dicen que la quieren tomar, pues ella tampoco se opone, si quiere que la tomen y sino que no la tomen...pero a ella no le gusta, no le gusta el frandoneo ese que hay...

O sea que el ofrecimiento lo hizo más bien ella, ¿no?

C: sí, sí, lo hizo ella...y es que, cuando llegamos, ni un rasguñazo, ni una miaja de...que le das un beso, tiene una piel de sensible que, si le das un beso con la barba, que le den una miaja, se le queda rojo...luego se le quita, pero se le hacen unas rojeces...pos no tenía ni una miaja de nada...nada. Y mi Y. dice "esta es la Virgen de Cubas, que ha apareció" ...yo, yo qué sé, lo dejo por lo que sea..."⁶.

⁵ El informante relata un hecho ocurrido en el año 2010.

⁶ La escena relatada transcurrió en el año 2002. Se han modificado las iniciales de los actores para garantizar la privacidad.

Como se ha señalado, el principio de reciprocidad vincula a ambas partes, de modo que la obligación de llevar a cabo los ofrecimientos pasa de madres a hijas y, en su ausencia, a nueras:

“ella [su madre] lo prometió y no lo hizo porque ya lo prometió de mayor. Lo prometió cuando mi marido estaba tan malo...se puso tan malo con aquella depresión que tenía, y me lo dijo un día, teniéndola ahí bajo, me dijo “A., tengo ofreció por tu marío esto, y yo no lo he hecho. Si no lo puedo hacer lo tienes tú que hacer”, esto me lo dijo mi madre [...] ir...ahora ya no puedo...tengo que ir, pero tendré que ir con las muletas, porque se lo ofreció mi madre y me dijo que ella no lo había hecho y que se lo tenía yo que hacer...”.

Dentro de las estrategias asistenciales practicadas por la comunidad, con frecuencia se recorre un itinerario terapéutico por distintos tipos de sanadores –espirituales, folk, científicos (De las Heras; Porras, 2011)- pero la autoría de la curación se atribuye al ser que salva, por encima del ser que cura. Incluso cuando la lógica positiva señala a la ciencia como responsable, se entiende que sólo la intercesión espiritual solicitada ha podido permitir a la ciencia lograr su objetivo formal. El siguiente relato ilustra muy bien esta situación:

“M: mi pequeño me lo tiraron cuando tenía seis meses, y se le fue el hueso del tendón de la nuca...”

Y le pediste [a la Virgen de Cubas] que lo curase...

M: sí, y por eso le ofrecí. Le tuve mu malo seis años...desde seis meses a seis años. Y vinieron unos médicos ahí, al de la gasolinera que hay enfrente de la cuesta, y yo iba con la cesta de la compra, pero me presenté, como si hubiera sío aún más tonta que soy, y digo “mire usté, yo quisiera preguntarles a ustés, que tengo un nene de seis años y le están dando ataques desde que tenía seis meses, que lo tiraron y, en el ataque, se quedó privao y, en vez en cuando, le salen manchas...”, cuando le va a dar, le salían manchas rojas y ya lo tenía el ataque. Por llorar, por falta e sueño, la criatura... no podías evitar esas cosas...

¿Ataques como epilépticos?

M: sí, pero no, no, eran ataques del porrazo. Conque le pregunta un médico al otro “¿qué dice la señora?” “que tiene un chiquillo...”, le explicó él, un médico al otro las cosas. Dice “señora, lo que se adquiere de tan pequeño, se queda reumático en la sangre y es como si fuera de nación, no tié cura”. Eso es lo que me di...la impresión que dio ese médico, que se quedaba... Y como tantos, que yo tenía mucha fe en Pétrola en los baños, pos me lo llevé a los baños. Pero me metí vestía y él también, por si tenía que salir a Pétrola corriendo que, a la impresión del agua, le daba [el ataque]. Llevármelo allí y bañarlo y no verlo ya...el ataque...

¿Se curó?

M: se curó. Y luego, cuando lo llevé a Albacete al médico, me dijo el médico, dice “pero, ¿sabes lo que ha sío? Que, al mojarle la cabeza, la sangre le ha huyó

de donde la tenía atrancá, que estaba ahí haciendo mal, en el cerebro o ande fuera”.

[...]

Oye, entonces lo que le curó a tu chico no fue la Virgen de Cubas, que fue la sal de Pétrola...

M: tanto me empleé en tanto que no sé cual...tanto me empleé que está mas guapo y más bien... (está sacando fotos de una caja) [...] sí, yo ya te digo que fui de rodillas cuando mi chico...

Desde donde

M: desde el puente a la ermita, que está a buena tirá, que estaba la carretera entonces en piedras

Pues te harías las rodillas polvo...

M: porvo...al mes me sacaba las chinas”.

4. Otros numina.

El Cristo de la Vida, imagen custodiada en la ermita de Villa de Ves⁷, también es y ha sido objeto de marcada devoción por parte de los habitantes de Casas de Juan Núñez. Esta entidad tiene un gran potencial milagroso, que es verbalizado en relación a su lejanía:

“...el Cristo de la Villa está mucho más lejos y por eso el sacrificio de ir es mucho mayor...”.

Las expectativas que se ponen en esta entidad –y esto es válido para todas- no tienen una especificidad relacionada con su capacidad para un tipo u otro de gracia. A diferencia de otros entornos⁸, no hay en nuestro medio santuarios especializados en una u otra enfermedad.

Hoy día se ha perdido bastante este culto, que se centra en la peregrinación en pequeños grupos a la ermita el día 14 de septiembre. En los años cincuenta se fletaba alguna furgoneta desde el pueblo para realizar a pie el último tramo, aunque muchos grupos salían la víspera en carros o, incluso, caminaban durante toda la noche para llegar al lugar sagrado al amanecer.

⁷ Pequeña población albacetense, de 80 habitantes, situada al noroeste de la provincia, formando parte del Valle de Ayora. Dista unos 50 kilómetros de Casas de Juan Núñez.

⁸ Muchos de los santuarios del País Vasco son visitados para obtener la curación de enfermedades concretas de manera que, según sean estas, el enfermo decide visitar uno u otro, véase Erkoreka (1989).

Las promesas realizadas implicaban también mayores sacrificios, por ejemplo se recorría de rodillas el último tramo, una empinada cuesta pedregosa de varios kilómetros de longitud, como se ilustra en los siguientes verbatimims:

“M: también he estao, y también fui de rodillas [...] el otro, que lo tenía malo, al mayor lo tenía malo,

¿Qué le pasaba?

M: pos que no medraba, estaba muy dergao...”⁹

En la iglesia del Cristo de la Vida se pueden ver en la actualidad numerosos exvotos, como figuras corporales de cera, baberos y mortajas. Los baberos son ofrecidos por familias cuyos hijos han sido curados por mediación del Cristo, mientras que las mortajas –elementos ya del pasado, consistentes en vestiduras cosidas con primor para ser usadas tras el óbito- eran ofrecidas por personas a las que el Cristo había salvado de la muerte. Igual que ocurre con otras entidades, las promesas no pueden ser eludidas:

“A: y al santo cristo tengo que ir...que, si me muero, yo se les voy a dejar a las nueras la carga...porque, cuando a A. le operaron, ofrecí que si salía bien tenía que ir al santo cristo...y dicen que está la cuesta muy mala...y tengo que ir...en ratos, aunque sea en ratos, tengo que subir...[...] ya se les digo “mira, si no voy y me muero, vosotros lo cumpliréis”

Y ¿qué pasa si te mueres y no lo has cumplío y ellos no lo quieren cumplir?

A: pues ellos verán a ver lo que hacen...tendrán que ir ellos en puesto mío...

¿Qué pue pasar si no van?

A: pos mira, él [el cristo] verá a ver lo que hace....”.

En épocas más recientes, de mejores condiciones económicas, otras advocaciones se han ido incorporando al panteón, como la Virgen del Pilar, la de Fátima o la de Lourdes, repitiéndose el esquema de ofrecimiento-curación.

La relación con estas otras entidades –podríamos añadir aún otras devociones, como la Virgen de Cortes junto a Alcaraz o el Cristo de Medinaceli en la Parroquia de Franciscanos de Albacete- reviste aspectos bastante distintos que en el caso de la Virgen de Cubas. La

⁹ Nuestra informante nos explicó que su madre había realizado esa promesa al Cristo de la Villa y que no pudo cumplirla por morir poco después de sobreparto. En su lugar fue llevada a cabo por ella, como hija mayor.

distancia entre la entidad espiritual y el individuo es mayor y el régimen de peticiones y ofrendas parece trascender lo doméstico.

Varias circunstancias podrían gravitar en torno a estas diferencias. En primer lugar, como se ha dicho, la menor distancia física entre Cubas y Casas de Juan Núñez. También influye el fenómeno del mestizaje, ya que los matrimonios entre habitantes de la Ribera de Cubas y de Casas de Juan Núñez han sido frecuentes a lo largo de la historia¹⁰. Así, la imagen de esa Virgen resulta tranquilizadora, pues es vista como próxima y familiar:

“...verla me da paz...alegría...”.

Mientras que la del Cristo de la Vida despierta emociones contrarias:

“...me da muchísima pena...un poco de miedo...”.

Este tipo de vivencias personales podrían encubrir un mecanismo explicativo reconstruido, en el cual se trata de racionalizar una pulsión primaria: la vinculación del culto a la teofanía como origen. Esta idea, basada en la noción de que sólo se puede cumplir un ritual si se conoce el origen, ha sido tratada en profundidad por autores como Nordenskiöld y Mircea Eliade (1991:23).

La diferencia primaria entre la categoría de otros mediadores espirituales y la de la Virgen de Cubas está en su percepción desde la comunidad como elementos ajenos, al no proceder de la misma la noción de origen iniciático que, como se ha comentado, habría dado paso a la instauración del ritual místico¹¹.

5. Una forma de kula contemporáneo: la visita de la Virgen.

Dentro de esas devociones exógenas, un caso particular está representado por la institución denominada “la visita de la Virgen”. Aunque está construida desde perspectivas de la

¹⁰ Llama la atención el hecho de la formación de parejas mixtas a lo largo de la historia del pueblo, que nos recuerdan el fenómeno de la exogamia presente en numerosas culturas. En el caso particular de Jorquera –a cuyo término municipal pertenece la Ribera de Cubas– debe remarcarse que Casas de Juan Núñez fue una pedanía de esa población hasta su constitución como municipio independiente en 1836.

¹¹ Aunque todo lugar sagrado implica una hierofanía, la teofanía “consagra un lugar por el hecho mismo de hacerlo ‘abierto’ hacia lo alto, es decir comunicante con el cielo, punto paradójico de tránsito de un modo de ser a otro” (Eliade, 1998:25).

ortodoxia católica, es decir de la religión “oficial” –que se materializa en los personajes y en la gestión formal- en él parecen subyacer elementos de transacción social que van más allá de lo religioso. No obstante se ha incorporado aquí porque a las entidades espirituales que intervienen se les pide por la salud y se les ofrece velas y dinero.

Como en muchas otras poblaciones españolas, en el contexto de la tradición mariana, tiene lugar en nuestra localidad de estudio un proceso de intercambio ceremonial basado en la “Visita de la Virgen”. Se trata de una institución creada a principios del siglo XX por el papa León XIII con el fin de mantener y reforzar el sistema de creencias y valores del cristianismo.

La gestión de las capillas está a cargo de las madres de familia inscritas en un registro y, para pertenecer al mismo, se exige una constatación pública de participación en actos colectivos de inspiración católica, así como residir en la localidad. Se considera muy honorable estar incluido en una de las listas y existe cierta pugna por ocupar un sitio en ellas cuando se produce una vacante. Las imágenes -el “corazón de Jesús”, que simboliza el elemento masculino-paternal, el “Corazón de María”, que representa lo femenino-maternal, y la “Virgen del Carmen”, que en esta comunidad tiene el sentido de la fuerza que abre las puertas del Paraíso que hay tras la muerte- permanecen veinticuatro horas en cada vivienda, en donde se les ofrecen plegarias y dinero y, sobre todo, se les hacen peticiones casi siempre orientadas hacia la salud. A diferencia de otros entornos geográficos (Arrimany, 2007:130), en nuestro ámbito de estudio estas prácticas no han disminuido en las últimas décadas.

El análisis de este ritual nos muestra la existencia una parcial reinstitucionalización del honor por la pertenencia a uno de los grupos y que esta institución, a modo de kula local, establece vínculos cohesivos en la comunidad a partir de un intercambio ritual no mercantil que sigue un desarrollo circular.

6. Velas y almas: los espacios del espíritu.

Es un hecho usual la presencia de velas encendidas en chimeneas o cocinillas, dirigidas a la ánimas de los difuntos o al Ángel de la Guarda. En el primer caso su función es alumbrar el oscuro camino hacia la luz que recorren los espíritus tras la muerte, en el segundo se trata de ofrendas que se realizan para materializar una petición de ayuda a esta Entidad, por lo general relacionada con los riesgos para la

salud que corren los miembros del grupo familiar. Este ritual es ejecutado habitualmente por la hija o nuera en el primer caso y por la madre o la abuela en el segundo.

Las velas dedicadas a los muertos se encienden en múltiples ocasiones y, sobre todo, en los aniversarios del óbito, en el día del santo de la persona a quien van dirigidas y en la festividad de Todos los Santos, el día uno de Noviembre. Se trata de ofrendas que se mantienen durante prácticamente toda la vida y que se ubican al margen de la religión oficial.

A partir del contacto con los “curanderos de Petrel”, en los años setenta y ochenta del siglo XX, nuestra comunidad de estudio incorporó la noción de “acogimiento”, forma de posesión por un espíritu errante de naturaleza malvada que, ocasionalmente, utiliza las velas ofrecidas para localizar la puerta al mundo de los vivos. Estos curanderos llevaban a cabo sesiones de catequesis y sanación en un radio mayor de cien kilómetros a partir de su ubicación en Petrel (Alicante)¹². Su modelo explicativo de la enfermedad residía en un férreo código moral, especialmente crítico con la relación sexual, en el contexto de una ideología próxima al kardecismo y al fundamentalismo milenarista. Las curaciones se obtenían mediante agua bendecida por Paco que podía ser bebida, aplicada sobre la piel u objetos o portada al cuello en un pequeño recipiente.

A veces, los difuntos se personan en el mundo de los vivos para ayudarles a resolver algunas enfermedades. Una informante percibió la presencia espiritual de su suegra, que le transmitió el modo de curar a su marido de un “asiento” muy grave por el que había sido deshauciado por los médicos. El remedio consistía en bañarlo tres veces en agua con sal de Pétrola.

Entendemos, a partir de nuestra etnografía, que el espíritu de los difuntos parece intervenir en la vida pública reforzando códigos éticos y sistemas de normas y constituye uno de los principales ejes que configuran la enorme resiliencia de las comunidades rurales. Otros autores han relacionado su persistencia a través del tiempo con el culto a la familia (Risco, 1946:303) y con la optimización de la cohesión social (Malinowski, 1994:159-160).

7. Circularidad en la reproducción de las creencias religiosas.

¹² Estos curanderos, ya fallecidos –aunque al parecer sus hijos continúan en la actualidad su labor- se llamaban Paco y Lola. Paco se consideraba elegido por Jesucristo para curar, tarea que realizaba mediante el uso de agua previamente bendecida con una oración particular, la cual estaba al alcance –hecho bastante inusitado en estos contextos- de cualquier usuario. En sus visitas a nuestro pueblo realizaban convocatorias en las que se hacía una sesión de catequesis, sanación y recolección de fondos para la “secta”. Dicha “secta” tenía su sede en Petrel y poseía una finca agrícola y viviendas para trabajadores voluntarios -adeptos que habían donado sus bienes a la entidad y vivían en ese lugar-, donde los maridos eran separados de las esposas y toda decisión individual debía pasar por la aprobación de Paco y Lola. Algunas personas de Casas de Juan Núñez nacieron en ese entorno y vivieron en él hasta la adolescencia. Para una mayor información consultar (Reviriego, 1992:95-103)

Un análisis superficial de las creencias y rituales relacionados con la experiencia religiosa ordinaria puede ofrecer la falsa imagen de una pérdida o abandono progresivos, a tenor de su frecuente rechazo por las cohortes más jóvenes, que los consideran como atavismos fundados en la ignorancia. Sólo una etnografía profunda nos permite comprender este sesgo al comprobar que el mismo rechazo también se producía en las generaciones de los antepasados cuando tenían esa misma edad. Más allá de la cuestión religiosa, todas las prácticas orientadas al proceso de S/E/A –remedios domésticos, curanderos, médicos (De las Heras; Porras, 2011)- suelen ser denostadas por hombres y mujeres solteros. Es a partir del matrimonio y la constitución de una nueva familia cuando parece activarse en la mujer la necesidad de asumir e integrar estas nociones y de reproducirlas en la atención al marido y, sobre todo, a los hijos, en respuesta a las exigencias de la comunidad. Las conductas previas consideradas, en el mejor de los casos, como producto folklórico –véase la tradición de ofrecer a la Virgen de Cubas las trenzas antes de la boda-, que se ejecutaban para contentar a las abuelas, se convierten rápidamente en códigos habituales ligados a la asunción de nuevas funciones tras la maternidad. En su doble rol de reproductora social y cultural, la mujer mantiene en Casas de Juan Núñez la vigencia de las representaciones sagradas, el sistema de transacciones y los modelos explicativos que las sustentan y, por otra parte, es quien toma habitualmente las decisiones terapéuticas que guían el proceso de S/E/A.

8. Bibliografía.

Abad González, L.; Moraleja Izquierdo F. J. (2005) *La colección de amuletos del Museo Diocesano de Cuenca*. Cuenca: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

Abad González, L. (2010) “Análisis de las emociones y los sentimientos a través del fenómeno votivo”. En Abad González L.; Flores Martos, J. A. (Coords.) (2010) *Emociones y sentimientos, enfoques interdisciplinares: la construcción sociocultural del amor*. Ediciones de la Universidad de Castilla la Mancha.

Arrimany i Juventeny, J. (2007) Les capelletes de visita domiciliària a Manlleu. *Revista d'etnologia de Catalunya*, 31:129-130.

Cano Herrera, M. (1989) "Exvotos y promesas en Castilla y León". En Álvarez Santaló, C.; Buxó i Rey, M. J.; Rodríguez Becerra, S. (Coords.) (1989) *La religiosidad popular*, tomo III, Barcelona: Anthropos.

De las Heras Salord, J. (2012) "Curanderismo and neocuranderismo in the Manchuela region of Albacete". Comunicación presentada a la European Social Science History Conference (ESSHC). Glasgow, 11-14 abril de 2012.

De las Heras Salord, J. (2013) *Vivir, enfermar y morir en Casas de Juan Núñez (1871-2005)*. Tesis doctoral dirigida por Porras Gallo, M. I. Universidad de Castilla la Mancha.

De las Heras Salord, J.; Porras Gallo, M.I. (2011) "Medicina hegemónica y digestión cultural en el medio rural: realidades y espejismos. Comunicación presentada al XII Congreso de Antropología 'Lugares, tiempos, memorias. La antropología ibérica en el siglo XXI' de Castilla León". León, 6-9 de septiembre de 2011.

De las Heras Salord, J.; Porras Gallo, M. I. (2012) "Mortality and Antibiotic therapy in the Manchuela area of Albacete (Spain)". Comunicación presentada al Convegno della Società Italiana di Demografia Storica "Popolazione, ambiente, salute: ombre e discontinuità" Alghero (Italia), 24 al 26 de septiembre de 2012.

Documentos del Concilio Vaticano II (s.f.) Lumen Gentium. Disponible en http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html (consultado el 27 de marzo de 2014).

Eliade, M (1998) *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Paidós Orientalia.

Erkoreka Barrena, A (1989) "Patologías por las que se recurre a santuarios en el País Vasco". En Álvarez Santaló, Carlos; Buxó i Rey, Maria Jesús; Rodríguez Becerra, S. (Coords.) (1989) *La religiosidad popular*, T III, Barcelona: Anthropos.

García Barbuzano, D. (2007) *Prácticas y creencias de una santiguadora canaria*. La Laguna-Santa Cruz de Tenerife: Centro de la cultura popular canaria.

- García Fernández, M (2003) “Vida y muerte en Valladolid. Un estudio de religiosidad popular y mentalidad colectiva: los testamentos”. En Álvarez Santaló; Buxó i Rey, M. J.; Rodríguez Becerra, S. (coords) *La religiosidad popular Tomo II* Barcelona: Anthropos.
- García Ramos, J. A. (2010) *La medicina popular en Almería*. Albox (Almería): Ed. del autor.
- García Román, C.; Martín Soria, M.T. (1989) “Religiosidad popular: exvotos, donaciones y subastas”. En Álvarez Santaló, Carlos; Buxó i Rey, Maria Jesús; Rodríguez Becerra, S. (Coords.) (1989) *La religiosidad popular*, T III, Barcelona: Anthropos.
- Harris, M. (1984) *Introducción a la antropología general*. Madrid: Alianza universidad.
- Luque-Romero Albornoz, F.; Cobos Ruiz de Adama, J. (1989) “Los exvotos en la provincia de Córdoba. Tipología y catalogación”. En Álvarez Santaló, C.; Buxó i Rey, M. J.; Rodríguez Becerra, S. (Coords.) *La religiosidad popular*, T III, Barcelona: Anthropos.
- Malinowski, B. (1994) *Magia, ciencia y religión*. Barcelona: Ariel.
- Menéndez Spina, E. L. (1994) “La enfermedad y la curación. ¿Qué es Medicina tradicional?”. *Alteridades*, 4(7):71-83.
- Navarro Egea, J. (2005) *Supersticiones y costumbres de Moratalla*. Murcia: Real Academia Alfonso X el sabio.
- Perdiguer Gil, E. (1993) Causas de muerte y relación entre conocimiento científico y conocimiento popular. *Boletín de la Asociación de Demografía Histórica*, XI-3:67-88.
- Pitt Rivers, J. (1989) “La gracia en Antropología”. En Álvarez Santaló, C.; Buxó i Rey, M. J.; Rodríguez Becerra, S. (Coords.) *La religiosidad popular*, T1, Barcelona: Anthropos.
- Pitt Rivers, J. (1993) “El lugar de la gracia en la Antropología”. En Pitt Rivers, J.; Peristiany, J. (eds.) *Honor y gracia*. Madrid: Alianza editorial.
- Prat i Carós, J. (1983) “Religió popular" o experiència religiosa ordinària?: estat de la qüestió i hipòtesis de treball. *Arxiu d'etnografia de Catalunya*, 2:49-69.
- Rabal Saura, G. (2004) Algunas consideraciones sobre el conocimiento etnobotánico en el Campo de Cartagena. *Revista murciana de Antropología*, 10:227-240.
- Reviriego Almohalla, C. (1992) *Medicina popular y espiritismo en el valle del Vinalopó: una aproximación psicosocial*. Tesis doctoral, facultad de ciencias Políticas y sociología.

Universidad Complutense, Madrid. Se puede consultar en <http://eprints.ucm.es/tesis/19911996/S/1/S1004101.pdf> (consultado el 27 de marzo de 2014).

Risco, V. (1946) “La procesión de las ánimas y las premoniciones de muerte”. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* Vol II:380-429, citado en Flores Arroyuelo, F. J. (2006) *Las edades de la vida: ritos y tradiciones populares en España*. Madrid: Alianza editorial.

Rodríguez Becerra, S.; Vázquez Soto, J. M. (1980) *Exvotos de Andalucía. Milagros y promesas en la religiosidad popular*. Sevilla: Argantonio, ediciones andaluzas.

Rodríguez Becerra, S. (2000) *Religión y fiesta*. Sevilla: Signatura.

Rodríguez Becerra, S. (2003) “Formas de la religiosidad popular. El exvoto: su valor histórico y etnográfico”. En Álvarez Santaló, C.; Buxó i Rey, M. J.; Rodríguez Becerra, S. (coords) *La religiosidad popular Tomo I*, Barcelona: Anthropos.

Sanchez Ferrer, J. (1995) *Guía para visitar los santuarios marianos de Castilla la Mancha* Madrid: Encuentro.

MENSTRUACIÓN Y NUEVAS FORMAS DE ESPIRITUALIDAD: POLÍTICAS, AGENCIAS Y SABERES ALTERNATIVOS

Miren Guillo Arakistain.

Departamento Filosofía de los Valores y Antropología Social (UPV/EHU)

miren.guillo@gmail.com

El objetivo de esta comunicación es relacionar la vivencia de la menstruación y la espiritualidad, para lo que parto del trabajo que estoy desarrollando en mi tesis doctoral¹, centrada en el análisis de las corporalidades alternativas menstruales y la negociación de las relaciones de género en espacios que defino contraculturales.² Hace cinco años que convertí el tema de la menstruación en objeto de estudio³ y unos cuantos más desde que comencé a implicarme en el campo⁴. Estas resignificaciones discursivas y prácticas que he ido observando, se dan en diferentes espacios y colectivos. En algunos de estos ámbitos, por ejemplo en el de las llamadas Medicinas Alternativas y Complementarias (de ahora en adelante MAC) incluso a veces en espacios vinculados a corrientes ecofeministas, los discursos sobre la menstruación se vinculan a una idea de espiritualidad ligada directamente a la búsqueda de una especificidad femenina más sentida, corporal, sensible y consciente. Esto se conecta, además, con maneras concretas de entender los cuerpos, los cuidados y la (auto)gestión de la salud y la salud reproductiva, así como las relaciones de género.

¹ Esta tesis se titula "Espacios contraculturales y mujeres jóvenes: cuerpos, género y políticas de la menstruación" y se desarrolla bajo la dirección de Mari Luz Esteban Galarza, con una ayuda de investigación del programa predoctoral de Formación de Personal Investigador (2010), por el Vicerrectorado de Investigación (UPV/ EHU),. Está vinculada como investigadora predoctoral al Departamento de Filosofía de los Valores y Antropología Social (UPV/EHU, Donostia-San Sebastián).

² Más concretamente, analizo el modo en que algunas jóvenes vascas (aunque mirando también al resto del Estado español) están resignificando la menstruación frente a la cultura médico-científica hegemónica. Me refiero a reflexiones y acciones que cuestionan la representación negativa y/o naturalizada de la menstruación (incluido el tabú), dentro de talleres e iniciativas en torno a la gestión alternativa del sangrado menstrual, que propician nuevos imaginarios y vivencias de la salud, en consonancia con formas de participación social igualitaristas para las mujeres. Estas resignificaciones dan pie a observar un proceso de reflexión y acción social mucho más amplio, que tiene que ver con la salud pero también con la conformación de las identidades y las relaciones sociales y de género.

³ En el marco de un trabajo de investigación que desarrollé dentro del Master Universitario en "Estudios Feministas y de Género" (2008-2009,UPV/EHU) que llevó por título: "La menstruación: discursos, prácticas y tensiones. Reflexiones a partir de la búsqueda de nuevos significados", dirigido por Mari Luz Esteban.

⁴ Durante algunos años he participado en un colectivo denominado "nomantxakolorea", donde reflexionábamos y nos cuestionábamos la idea de la menstruación vinculado con la suciedad, la otredad y el tabú, creando otro tipo de representación visual en torno al ciclo, y facilitando talleres sobre el tema.

Cuando comencé a escribir mi propuesta para este simposium, me fijé en los discursos de las personas entrevistadas y el lenguaje utilizado en los talleres (tanto por parte de facilitadoras como de participantes) y me di cuenta de la ausencia del propio término de espiritualidad. Sin embargo, se pueden encontrar referencias, aunque ocasionales, en talleres, acciones y expresiones artísticas, junto a otros conceptos propios de un lenguaje holístico. Es decir, la espiritualidad es un tema que está presente, en la cosmovisión de algunos de estos espacios, pero su mención específica no es siempre tan clara. Mas allá de esto, debo explicar que yo misma no introduje esta cuestión de la espiritualidad en el guión de las entrevistas. Así y todo, en esta comunicación pretendo entender, qué significa la espiritualidad en las propuestas estudiadas, el porqué de esta ausencia en las narrativas del campo etnográfico, y apuntar algunas reflexiones sobre los discursos en torno al género en este campo híbrido entre la salud y la espiritualidad.

Para ello, voy a dividir los contenidos en cuatro partes: en la primera parte trataré de explicar cómo se sitúan algunas de estas prácticas dentro de las MAC y en relación a la espiritualidad. En la segunda parte, reflexionaré sobre el propio recorrido, prácticas y lugar de la etnografía en relación a ello. En tercer lugar, reflexionaré sobre el tema de la espiritualidad en algunos de los libros más conocidos sobre la menstruación, para entender mejor la perspectiva espiritual holística que se puede observar en algunas propuestas menstruales; para, por último, y a partir de ello, explicar la ausencia del propio término en la etnografía y los factores que pueden ser relevantes en ello.

1.- Políticas menstruales alternativas relacionadas con las MAC

El campo de las MAC es un espacio de investigación emergente en las ciencias sociales y en la Antropología Médica. Como señala Perdiguero (2006), existen dificultades para definir su significado y prácticas, y apunta que han contribuido en hacer más visible el pluralismo asistencial. Aún así, cada vez hay más trabajos que profundizan en este ámbito, también en el Estado español. Según los datos proporcionados, las usuarias de las MAC, son sobre todo mujeres con niveles de ingresos medios o altos y con educación media o superior (Perdiguero y Tosal: 2007). Entre las múltiples explicaciones para explicar que las mujeres sean más frecuentadoras que los hombres, de todos los servicios de salud, son, por ejemplo,

“(…) la mayor consciencia que sobre la salud tienen las mujeres, lo que les conduce a la utilización de recursos relacionados con la promoción de la salud y la prevención de las enfermedades, la influencia de su rol doméstico como cuidadoras informales que las convierte en más “expertas” en los temas relacionados con la salud, su mayor morbilidad relacionada con su posición social y los roles sociales que desempeñan, o su mayor facilidad para aceptar ayuda y cumplir con los tratamientos prescritos. (...) Existe consenso en la apreciación de que las mujeres son las mayores usuarias no sólo de los servicios sanitarios sino también de las medicinas alternativas y complementarias (...) para resolver sus problemas de salud.” (Perdiguero y Tosal, 2007: 145-146)

Cuando se analizan las diferentes propuestas menstruales, por el modo en que se plantean muchas de ellas podrían considerarse parte de las MAC (aunque no todas). A continuación, presentaré algunos discursos propios de las MAC que aparecen en algunos talleres, divulgaciones y entrevistas, intentando describir los escenarios, objetivos, la intensidad y cómo convergen la salud y espiritualidad en estas propuestas específicas:

1.1. Las MAC proponen una crítica a las definiciones biomédicas, por los modos en que se entiende el cuerpo (como algo material, diferenciado de la mente) y los procesos orgánicos (desde una visión del cuerpo como máquina (Martin:1986)).: En cuanto a la menstruación, la biomedicina la ha definido de una forma patológica, lo que se une a la idea de tabú presente en nuestra cultura (Houppert: 2000, Valls-Llobet: 2006, De Miguel: 1971, Esteban: 2001, Martin:1987). Frente a estas ideas, en las iniciativas estudiadas, se constata que se propone una visión más positiva que conlleva la idea de empoderar a las mujeres en sus propios procesos de salud desde una visión crítica con el androcentrismo biomédico y las relaciones de género implícitas en el mismo. Por tanto, la menstruación se explica mayoritariamente como un proceso “positivo” del cuerpo y un proceso corporal más holístico.

1.2. Otra idea importante, ligada con lo anterior, es la crítica de la disociación entre cuerpo y mente que se da tanto en el ámbito de las MAC como en las propuestas menstruales. En estas últimas, se intenta entender el cuerpo más allá de explicaciones fisiológicas simples, limitadas y rígidas. En la comprensión del ciclo menstrual se mezcla lo cultural con lo fisiológico, y se le da más cabida a un mayor abanico de vivencias y sensaciones. Más allá de datos medibles y objetivos, las personas que acuden a este tipo de eventos, en general, dan mucha importancia a las narraciones y vivencia del ciclo, tanto en positivo (la energía que pueden tener en distintas fases del ciclo, por ejemplo en la etapa preovulatoria u ovulatoria) como negativo (la narración del dolor). Desde la crítica a la biomedicina, se critican la división rígida entre biología y cultura y las valoraciones reduccionistas y positivistas de una única verdad biológica.

1.3. En las MAC se hace una crítica de la excesiva medicalización de los cuerpos y se defienden terapias alternativas que son consideradas menos invasivas y más holísticas. Esto lo podemos observar en distintas prácticas: Así, por ejemplo, en lo que se refiere a la gestión de la sangre menstrual, frente a las compresas y tampones comerciales convencionales (que contienen productos tóxicos y no biodegradables) se proponen alternativas más saludables y ecológicas: esponjas marinas, copa menstrual, softcup, compresas de tela, etc. Por otro lado, se cuestiona la medicalización de los cuerpos de las mujeres y se cuestionan las recomendaciones de los ginecólogos que tienden a recetar de manera sistemática fármacos para el dolor y anticonceptivos, sin proporcionar información adicional sobre sus riesgos ni

sus posibles alternativas. En los talleres observados y en la información proporcionada por las participantes en la investigación, se plantea otro tipo de remedios para los malestares y el propio control del proceso: Fitoterapia/hierbas e infusiones, homeopatía, danza del vientre, aplicación de calor, cambios nutricionales, procesos de crecimiento personal, terapias manuales, o técnicas como Yoga, Acupuntura, Reiki, Bioenergética etc.

1.4. Por último, al igual que en las MAC, se hace una crítica a la sociedad de consumo, mediante la promulgación de hábitos de salud y cuidado que tienen que ver con un planteamiento ecologista y de sostenibilidad de la vida, lo que conduce a una crítica más global de la sociedad en su conjunto.

Estas son algunas dimensiones que se repiten en diferentes planteamientos, aunque la intensidad de los factores varíe, ya que es diferente si se organiza la actividad en una escuela de salud alternativa, una asociación de permacultura, un grupo feminista o una asociación biomédica con perspectiva de género⁵.

Desde el enfoque de la espiritualidad, y prestando atención a cómo se da ésta en estas prácticas concretas de salud, se observa el intento de superación de los dualismos cuerpo-mente, materia-espíritu, exterior-interior, (propias del enfoque holístico-espiritual) y la propuesta de procesos como el desarrollo personal, el autocuidado y autoconocimiento, etc. Por lo que podemos entender que en algunas de estas propuestas la salud y la espiritualidad convergen creando espacios híbridos, dando lugar a espacios terapéuticos-espirituales, considerados también parte de un *ambiente holístico* (Heelas y Woodhead:2008, Cornejo y Blázquez:2013).

De acuerdo con algunos trabajos (Scott: 1998, Nissen:2001, Cornejo y Blázquez: 2013), se podría decir que, por una parte, habría visiones que ayudan a entender las MAC como ámbitos de empoderamiento para las mujeres. Por ejemplo, Anne Scott (1998), en su planteamiento de la homeopatía como una forma feminista de la medicina, observa cómo la homeopatía feminista contemporánea aborda las preocupaciones relacionadas con el dualismo y el poder que planteaban las activistas feministas en torno a la salud (en la segunda ola del feminismo). Aunque las formas holísticas de la medicina tienen el potencial de cuestionar ese dualismo ontológico inherente a la biomedicina, los practicantes pueden construir o reproducir la normatividad mediante su práctica clínica, por lo que se pueden dar otro tipo de tensiones y dificultades (Scott:1998). Algunos de estos trabajos, también sugieren que aunque las MAC puedan entenderse como procesos de empoderamiento, hay que analizar con cautela cuales son los cambios que se están dando en esos esquemas de género (Cornejo y Blázquez: 2013). De manera análoga, cuando se intenta dar una

⁵ Un ejemplo es la organización de ámbito estatal Red-CAPS, formada por diversas profesionales relacionadas con la salud de las mujeres desde sus distintas disciplinas (médicas, enfermeras, psicólogas, trabajadoras sociales,...), coordinada por la asociación CAPS (Centre d'Anàlisi i Programes Sanitaris).

visión positiva del ciclo menstrual, muchas veces se corre el riesgo de caer en biologicismos, etnocentrismos y naturalizaciones, por lo que pienso que dificulta entender el género como algo más dinámico y relacional (Guillo: 2014).

Aunque las causas por las cuales las mujeres son las principales usuarias se conocen poco (Perdiguero y Tosal, 2007:159), apunto algunos de los motivos que se presentan para explicar tal hecho durante este proceso de investigación. Primero, la socialización como “mujer” significa socializarse potenciando una identidad que podríamos denominar “más emocional”, es decir, más centrada en la atención a todo lo que tiene que ver con el cuidado y la salud. La mayor asistencia a centros de salud y la mayor responsabilidades respecto a los cuidados, podría contribuir, por tanto, también a que las mujeres estén más abiertas hacia las MAC. La influencia de la perspectiva de género y/o la perspectiva ecológica, aún ofrecen claves para la crítica hacia la biomedicina. Por un lado, la perspectiva feminista brinda claves para cuestionar la manera de entender los cuerpos y salud desde la biomedicina, el androcentrismo, el sesgo de género y el tipo de violencia implícita que se da en ella. La perspectiva ecologista, por el otro, proporciona también maneras alternativas de entender los cuerpos, la salud, la enfermedad, el cuidado y el uso de los recursos. Estos son algunos de los factores que se repiten en mi etnografía.

2.- El proceso etnográfico en el cuerpo de la investigadora: un ejercicio de reflexividad en torno al género, salud y espiritualidad.

La propia experiencia biográfica ha sido vital para entender mi capacidad de percepción y actitud en el proceso etnográfico, en referencia a este cruce entre género-salud-espiritualidad. Los procesos vitales y las crisis vitales y de salud experimentadas por la investigadora durante el proceso etnográfico, así como las maneras de afrontarlas, han influido en mi posición como antropóloga dentro de la investigación (Guillo:2013). Yo misma he sido y me he convertido en usuaria de MAC, algunas de ellas con connotaciones claramente espiritualistas. En el proceso etnográfico he ido experimentando diversas prácticas que han ido mencionando las informantes (como la bioenergética, diferentes yogas, danza del vientre, alimentación...) lo que ha sido también una manera privilegiada de reflexionar sobre el objeto de estudio.

En algunos momentos del trabajo de campo, me he sentido incómoda e internamente afectada por algunos discursos que se estaban dando dentro de los espacios que estaba analizando y me preocupaba la manera en que este hecho podía afectar al propio trabajo de investigación y al rigor científico que se le supone. Pero el ejercicio de reflexividad y la mirada autoetnográfica han sido componentes básicos de mi proceso de investigación (Guillo: 2013). Se repite ahora un proceso que ya se había dado en mi experiencia vital y laboral anteriormente a mi dedicación antropológica, cuando cursaba mis estudios y/o trabajaba en el campo de la educación, con un interés claro por las

pedagogías alternativas, educación libre, etc.; una crítica que, en sus planteamientos globales, te llevan a mirar al modelo económico capitalista y la sociedad de consumo de una manera también crítica. Ligado a esto, he tenido siempre mucho interés por fenómenos como la crianza natural o la defensa de la lactancia materna, incluso la salud y la nutrición. Pero, al mismo tiempo, me surgían contradicciones en lo que respecta a los discursos que se daban en torno a dichos fenómenos en relación a las relaciones de género, ya que en muchas ocasiones constataba actitudes aparentemente alternativas que se combinaban con discursos muy naturalizadores y esencialistas del lugar social de las mujeres. Desde estas contradicciones y desde las claves aportadas por las teorías feministas y la antropología feminista, empecé a investigar esos discursos y habitarlos desde otras ópticas, sin dejar de pensar en las consecuencias materiales de todo proceso ideológico.

En el proceso de estos últimos años, después de transitar por talleres, experiencias y consultas médicas y de salud, fui sintiéndome cada vez más incómoda, más concretamente respecto a los modelos de una feminidad muy concreta y diferenciada respecto a la masculinidad, absolutamente heterocentrada y etnocéntrica. A este nivel, han sido relevantes las vivencias y experiencias médicas narradas por las mujeres entrevistadas. En las entrevistas se han repetido ideas como el intento de explicar y vincular hechos tan diversos como los quistes ováricos, las candidiasis, el cáncer o los dolores menstruales, con problemas con la feminidad, con “su parte femenina”, con su erótica femenina o con un posible problema vivido con la madre o en la infancia. Todo ello en discursos donde se percibe una fuerte ideología estereotipada de género.

Mostrando varios ejemplos de mi propia experiencia, el verano pasado, un especialista en macrobiótica, me comentó que los problemas de salud que le estaba consultando se podrían deber a conflictos no resueltos con mi propia madre o a que como hija no había sido un proyecto deseado. Cuando le expliqué que no era mi deseo trabajar desde esa perspectiva, su respuesta fue que las antropólogas estábamos dogmatizadas en este aspecto, pero que más adelante, ya estaría preparada para hablar sobre ello; Hace diez años, antes de una operación quirúrgica por un quiste, una iridióloga me dijo que si me quitaban los ovarios, perdería mi creatividad femenina; “pues es ahí donde las mujeres emanábamos la creatividad”; Hace tres años, un médico homeópata, a la hora de explicar cómo percibía mi malestar, hizo mención de mi supuesta “austeridad” (estética): por los elementos que utilizó, se refería a una estética femenina concreta (“Mírate el pelo recogido, vestida de oscuro con ropa ancha, ni pendientes, ni ningún tipo de adorno... - terminando con un- “pero si eres guapa y todo”). También se refirió a que el hecho que actualmente tenía relaciones sexoafectivas con mujeres, se daba por haber tenido problemas en una anterior relación heterosexual (algo que se ha repetido en la experiencia de algunas informantes); En cursos de cocina macrobiótica a las que he acudido, también se diferencia enormemente (desde el enfoque de la “complementariedad”) que significa ser mujer o hombre desde un punto de vista biológico,

energético y psicológico; Hace unos meses, una profesional de Bioenergética también me propuso trabajar con mi “segundo chacra”, para vivir mejor mi erotismo y mi feminidad. Este tipo de interpretaciones se repiten en boca de muchas participantes: los estereotipos de género y la heteronormatividad también afectan a las MAC.

Sin embargo, en estos mismos talleres y procesos de salud y cuidado, también se generan otro tipo de sentimientos, relativos al bienestar, el autocuidado, el descanso y la relajación. En mi diario de campo, una de las primeras veces que escribía sobre esto, fue cuando en el 2010 acudí a un taller de Yoga Menstrual. Acudía a esta cita después de una dura semana, conducir bastantes kilómetros y con un enorme dolor de espalda. Pero, después de ocho horas de taller salí mucho más descansada de lo que entré, gracias a ejercicios de meditación, relajación y autocuidado. Lo cual me pareció un dato etnográfico relevante y sugerente y además estaba más perceptiva a ese propio entorno.

Durante mis estancias de investigación en California (2012/2013)⁶ y Eslovenia (2014)⁷, uno de mis objetivos como investigadora ha sido la de discutir las dualidades mente/cuerpo, racional/corporal, investigador/informante, etc. en mi misma. En UCSD (University California San Diego) acudí a un seminario antropológico sobre el cuerpo⁸, al tiempo que practiqué ballet y boxeo, (para poder experimentar y observar la estilización de los cuerpos en base al género), hacía deporte (correr y nadar), Kundalini⁹ y Bikram¹⁰ que me permitían luego trabajar mejor. Estaba además en un momento de crisis vital que se vio suavizada por estas prácticas, la luz, el sol, y los baños marítimos. En Ljubljana (2014), mientras comenzaba a escribir esta comunicación, aproveché para acudir a sesiones de Flow Yoga¹¹, bioenergética y talleres sobre el movimiento del cuerpo. Es ésta una ciudad con una combinación muy interesante de prácticas tradicionales y modernas, y muy fértil en lo que se refiere a la oferta de este tipo de prácticas, por lo tanto un espacio atractivo para la antropología médica.(Véase por ejemplo, Ursula Lipovec Cebron).

Más allá de los discursos de género que se dan en ellas, las sensaciones, las emociones y los efectos de estas prácticas citadas, me han situado de otra manera a la hora de comprender estas propuestas

⁶ En California (EEUU) hice dos estancias de Investigación: La primera en UC Berkeley bajo la supervisión del Dr. Charles Hirschkind (22-10-2012/ 3-12-2012). La segunda en UC San Diego, bajo la supervisión del Dr. Thomas Csordas (12-01-2013/31-04-2013)

⁷ En Ljubljana (Eslovenia) hice una tercera estancia de Investigación gracias a la invitación del Instituto IRSA (Institut za razvojne in strateske analize), bajo la supervisión de la Dr. Renata Sribar (01-15-2014/ 1-03-2014)

⁸ Seminario semanal dirigido por el Dr Csordas.

⁹ Las clases de Kundalini comprenden, mantras, kriyas, asanas, pranayamas, Mudras, meditación, relajación, etc., tratando de activar la energía Kundalini. En el estado Español, Rosa Paradela ha solido ofrecer talleres y diversas propuestas sobre Yoga Menstrual, basandose en el Yoga Kundalini.

<http://descubretuciclo.wordpress.com/> 15-04-2014

<http://mitokondriakrosa.wordpress.com/> (15-04-2014)

¹⁰ Bikram Yoga se practica en espacios calientes (40.6 °C) y con alta dosis de humedad, de duración de 90 minutos. Consiste en la serie de 26 posturas.

¹¹ Flow Yoga (Vinyasa) se basa en la sucesión de asanas que fluyen de una a otra en relación con la respiración rítmica en un flujo suave.

que están aumentando tanto en sociedades occidentales y las transformaciones culturales que las engloban. En todos estos espacios de terreno etnográfico, y en los que transito en búsqueda de respuestas y calma, me encuentro sobre todo con mujeres¹². Mujeres que necesitan y quieren cuidarse en búsqueda del bienestar personal, que no se sienten atendidas en los servicio biomédicos, que buscan otro tipo de respuestas a este sistema social/económico y sistema de género, o mujeres que quieren buscar/trabajar su feminidad (aunque cada una entienda esto a su manera particular), etc. Los análisis sobre MAC y género nos dan pistas para comprender estos procesos. ¿Qué es lo que buscan las mujeres en los talleres sobre menstruación? Creo que dar cuenta de estos procesos puede ayudarnos a comprender los límites de una sociedad de tradición monoteísta y cartesiana. Asimismo, intentar entender esto estableciendo conexiones con mi propia experiencia¹³ creo que puede darme claves para entender la de mis informantes.

3.- La espiritualidad en las propuestas menstruales: referencias y necesidades

Como ya se ha mencionado, en las entrevistas y conversaciones durante el trabajo de campo, se ha hablado sobre diversas cuestiones relacionadas con esencialismos y determinismos en torno a la menstruación, y la rigidez de nuestros esquemas ideológicos de género (Guillo:2014). Pero pocas veces se ha hablado, al menos directamente, sobre cuestiones o experiencias relacionadas con la espiritualidad, ni siquiera a modo de interrogante. Eso sí, indirectamente han aparecido referencias a discursos sobre el género, la salud o la menstruación que considero que podemos calificar claramente como espirituales. Por tanto, el tema de la espiritualidad está presente en la cosmovisión de algunas de mis informantes, aunque no se explicita como tal. Esta no explicitación hace, por otra parte, más difícil una visión reflexiva o crítica sobre la misma.

En la mayoría de las publicaciones que mencionaré a continuación, aparece claramente este tema y considero importante su comprensión para poder analizar su influencia. Algunas de las referencias bibliográficas más conocidas son:

- “Luna roja. Los dones del ciclo menstrual” (Miranda Gray, GAIA,1994) : es uno de los libros que más se menciona en los diferentes talleres y el más conocido entre los traducidos al castellano. Es también el más conocido y la primera toma de contacto entre las personas entrevistadas. Es una herramienta dirigida hacia las que quieran conocer mejor su ciclo, las

¹² Hago uso del concepto de “mujeres” en su sentido social.

¹³ En mi infancia también estuvieron presentes tanto la religión católica por parte de mis abuelos maternos, como corrientes más místicas por parte de mi padre: yoga, cursos infantiles de control mental, meditaciones y referentes significativos, como el libro “Las nueve revelaciones” (James Redfield, Ediciones B, 1993), referencial en la cultura New Age. Estas referencias, muy presentes en mi vida hasta el final de mi adolescencia me hicieron entonces muchas preguntas, que ahora surgen de nuevo.

energías menstruales, la influencia de la luna, la creatividad y la espiritualidad femenina, etc. Reclama, la necesidad de cuentos y fábulas para la mejor comprensión del ciclo, la influencia de la luna, la conciencia y uso de las propias energías sexuales y menstruales y los propios arquetipos femeninos¹⁴. Propone herramientas como el diagrama lunar¹⁵.

- “Cuerpo de mujer sabiduría de mujer, una guía para la salud física y emocional” (Christiane Northrup, Urano, 1994): es otra obra de referencia especialmente mencionada en muy diferentes ámbitos. Se enfatiza como “una Biblia de la salud de las mujeres”, proponiendo la autoconciencia de los cuerpos propios. Su autora propone un enfoque holístico de la salud de las mujeres, incluyendo el cuerpo, la mente, la emoción y el contexto vital de cada mujer. Sus recomendaciones parten tanto de la medicina tradicional, medicina popular, como de la propia biomedicina y otros tratamientos alternativos y complementarios.
- Los libros de Casilda Rodrigáñez, especialmente conocida en el Estado español y en los ambientes más contraculturales por sus trabajos de investigación y actitud crítica. Sus publicaciones¹⁶ están siempre presentes en ferias de libros, fanzines y distribuidoras alternativas. Aborda la femineidad y la maternidad, para ello trabaja muy variados temas como la función fisiológica natural del útero, la represión de la sexualidad, etc., desarrollando teorías sobre la violencia en la sociedad y en nosotros mismos.
- Otros dos libros que no son tan conocidos como los anteriores (ni tan concretos sobre menstruación y/o salud reproductiva) pero cuya mención se ha repetido mucho, son: “Mujeres que corren con los lobos” (Clarissa Pinkola Estes, Zeta bolsillo, 1998) y “Las diosas de cada mujer. Una nueva psicología femenina” (Jean Shinoda Bolen, kairós, 1984). Aunque las más jóvenes no estén tan familiarizadas con ellos, son dos referencias también habituales. En cuanto a “Mujeres que corren con lobos”, la psiquiatra norteamericana Clarissa Pinkola Estés¹⁷, hace una crítica de “la mujer contemporánea” invitando a las

¹⁴ Los Arquetipos son “imágenes universales que reflejan ciertas verdades antes las cuales respondemos a nivel interno. Aún en nuestros días, los medios actuales de narración de historias se valen de arquetipos. (...) En las sociedades primitivas el arquetipo era un instrumento de aprendizaje, pues a través de la identificación con esa imagen el oyente experimentaba una comprensión interna, consciente o inconsciente, y a través de la cual podía despertar y expresar las energías arquetípicas. Uno de los más frecuentes en muchas culturas era el de la fuerza femenina universal –La gran diosa- representado por tres figuras de mujeres o diosas que simbolizaban el ciclo vital femenino: la doncella, la madre, y la bruja” (Gray:1994, pág. 49-50).

¹⁵ El diagrama lunar, se basa en hacer un diario recogiendo varios datos relevantes cada día, durante todo el ciclo. Pueden ser: el día del mes, el día del ciclo, la fase lunar, sensaciones en torno al nivel de energía, emocionalidad, salud, sexualidad, sueños, etc. El objetivo de este diario es conocer mejor el propio ciclo y los cambios que se dan en ella.

¹⁶ “La represión del deseo materno y la génesis del estado de sumisión inconsciente” (1996) Madre Tierra, “La sexualidad de la mujer” (1999) Ekintza Zuzena, “El asalto al Hades. La rebelión de Edipo, 1ª parte” (2001.) Traficantes de sueños, “Pariremos con placer” (2007) Ediciones Crimentales, “La sexualidad y el fundamento de la dominación. La rebelión de Edipo, 2ª parte” (2007).

¹⁷ Clarissa Pinkola Estés (1945, EEUU) es poeta, doctorada en estudios interculturales y psicología clínica, psicoanalista junguiana americana que se crió en una aldea rural, en tradiciones orales y étnicas debido a las varias procedencias de su familia.

mujeres a conocerse mejor desde las raíces más interiores (la intuición y la creatividad), mediante relatos, historias y cuentos de diferentes culturas, en la búsqueda de la mujer salvaje. En cuanto a “Las diosas de cada mujer”, Jean Shinoda Bolen¹⁸ plantea la conciencia de las diosas que están activas en cada mujer para comprender los propios patrones internos que toman la forma de siete diosas arquetípicas (Artemisa, Atenea, Deméter, Afrodita, Hera, Perséfone o Hestia) y cada diosa se refiere a un tipo de personalidad. Esta obra plantea una ayuda para conocerlas, y decidir cuáles cultivar y cuáles superar en el propio proceso de autoconocimiento.

En la actualidad, hay algunas otras interesantes y conocidas propuestas concretas en torno a la menstruación a nivel estatal¹⁹, pero me gustaría centrarme en las obras citadas, ya que durante muchos años han sido referencias clásicas para muchas de las mujeres que tratan de llevar a cabo una visión alternativa del ciclo menstrual relacionada con la espiritualidad.

Los términos que se repiten en estas obras son: sabiduría menstrual, energía menstrual, espiritualidad de las mujeres, espiritualidad femenina, energía de las mujeres, energías menstruales, mujeres salvajes, fuerza menstrual, la diosa, los arquetipos femeninos y un largo etc. Por otro lado, las imágenes e ilustraciones que suelen aparecer en estas obras son en general: plantas, flores, lunas, serpientes, pequeños animales, animales de la luna²⁰, etc. Los cuerpos femeninos que aparecen suelen tener cabellos largos, no son ni especialmente delgados ni gruesos, pero sí tienen curvas pronunciadas, evocando así una idea concreta de feminidad.

La menstruación se define en dicha bibliografía como proceso de limpieza (Guillo, 2014), de creatividad, de regeneramiento interior y como parte de “nuestra espiritualidad femenina”. Por lo tanto, la idea de la espiritualidad que se proyecta mediante estas referencias, y también a través de redes sociales sobre el tema, está relacionada, a mi entender, específicamente, con la idea de lo que estoy denominando la espiritualidad menstrual y la espiritualidad femenina.

“Luna Roja”, por ejemplo, habla de cuatro fases: la bruja, la virgen, la madre, y la hechicera, ideas que divulgan algunas de las facilitadoras de diferentes maneras. Sophia Style²¹, por ejemplo, propone explorar los ciclos femeninos y así entender la espiritualidad femenina a través de los cuatro Arquetipos de la anciana, la doncella, la madre y la chamana, mediante sus talleres y formaciones, en su proyecto “Mujer cíclica”. Estos arquetipos ayudan a entender la espiritualidad

¹⁸ Jean Shinoda Bolen (1936, EEUU) es doctora en medicina, psiquiatra, analista junguiana. Es reconocida por su labor en torno a la espiritualidad, el feminismo, la psicología analítica, o la medicina.

¹⁹ “Viaje al ciclo menstrual” (Anna Salvia Rivera, 2012) y “Cartas desde mi cuarto propio” (Erika Irusta R., 2013/2014), por ejemplo.

²⁰ Los animales de la luna, según Gray (1994: 62-69) son la mariposa, el unicornio, la paloma, el caballo, la grulla, la lechuza, la liebre.

²¹ Sophia Style es una facilitadora de origen inglesa afincada en Girona (Cataluña), <http://mujerciclica.com/> (15-04-2014)

femenina a través de (a veces tres) cuatro “estados”, “energías”, “imágenes”, “personajes representativos” etc. Otras facilitadoras/educadoras también hablan de la ciclicidad de las mujeres desde otras perspectivas, como puede ser el caso de “somos cuatro, somos una”²² o sobre las cuatro mujeres que habitan en nosotras, ideas siempre para dar a comprender la ciclicidad del cuerpo femenino. En algunos de los casos, explicado el cuerpo femenino en clara oposición al cuerpo masculino, puesto que se interpreta el cuerpo de las mujeres como cíclico, hormonal, circular y muy influenciado por el ciclo menstrual, a diferencia de otros ciclos corporales y otros ciclos vitales. En una entrevista que hice a una psicóloga y sanadora, me cuenta que se trata de cuatro energías en relación a cuatro arquetipos, (Afrodita, Demeter, Perséfone y Hécate), y como trabaja con las mujeres sobre ello:

“El trabajo con el ciclo menstrual que propongo es unos tres o cuatro meses, de “donde estoy yo en el ciclo”. Tiene que ver con cuatro energías fundamentales que tenemos las mujeres, y que tienen un arquetipo cada una de ellas. Claro, tienen que ver con las fases lunares, también con las cuatro estaciones... Entonces, la luna ya sabes que tiene creciente, llena, menguante, y lo que es nueva o luna negra. Esas cuatro tienen que ver que están en relación con nuestro ciclo menstrual. (...) Bien, cuando se estudia un poquito la energía lunar, en la fase decreciente, pues esta todo muy para crear cosas, para realizar cosas, si? La energía es como muy de inicio, de empezar a hacer cosas. Se estabiliza y hay mucha energía, en la menguante, empezar a meterse para dentro, y en la negra es la utilización. En las antiguas civilizaciones, las mujeres que menstrúan iban a la casa de las mujeres (...) con otras mujeres que estaban en ese periodo y con mujeres que ya habían pasado la menopausia, como guías, se utilizaba para tener sueños procélicos. Sacerdotisas celtas también hacían eso. (...) después el ciclo se volvía otra vez... las mujeres salían hacia fuera. Claro, nosotras no utilizamos el ciclo menstrual. Se nos ha negado.. (...) Hoy en día nos da igual en que fase estamos, el objetivo es, seguir adelante.. yo esto les achaco a los valores patriarcales. (..) por eso perdemos toda nuestra energía. Muchas mujeres, nos dicen “yo cuando estoy con la menstruación quiero estar en mi mantita”, claro, es imposible... tenemos que trabajar, tenemos que atender, no tenemos “la casa de las mujeres”, y perdemos esa fuerza. Pero cuando queremos hacer algo es cuando estamos más energéticas, y no sabemos como utilizar nuestras energías. Propongo primero experimentar cómo te sientes, tomando contacto con ello, y después saber utilizar esa fuerza en tu vida cotidiana. Y dejarte... pues igual cuando estamos con el periodo buscar unos momentos en ti. Uniéndote a una parte de la Diosa, que es lo mas importante.”²³

Cuando he explorado la idea de la espiritualidad dentro de esta literatura, lo he hecho estando atenta a esencialismos, etnocentrismos, biologicismos, naturalizaciones, e incluso heterosexismos que se podían reflejar en ellas (Guillo, 2014). Pero también he constatado cómo estas ideas contribuyen, como he afirmado anteriormente, a la mejora de las condiciones de vida de algunas mujeres: de auto-cuidado hacia sí mismas, a un cierto empoderamiento y entendimiento de sus propios procesos corporales. Aunque hay que tener en cuenta también la inaccesibilidad de las MAC para algunas

²² “Somos cuatro, somos una” es el nombre del proyecto de la formación online de la pedagoga menstrual Erika Irusta R., vasca de procedencia y afincada en Cataluña, creadora del proyecto de educación menstrual “El camino Rubí”. <http://www.elcaminoarubi.com/> (15-04-2014)

²³ Entrevista Realizada el 03/04/2014.

mujeres, por su exclusividad económica y social. En mi primera fase etnográfica (2009-2010), entre otras razones, apuntaba los siguientes factores como causa del interés hacia los valores de la espiritualidad femenina: la crítica al modelo económico-capitalista, la crítica al patriarcado, y la necesidad de revalorizar los valores tradicionalmente considerados femeninos. Se daría, por tanto, una tensión entre el reforzamiento de la visión esencialista de lo femenino con la potenciación de la autogestión en la salud, aunque eso sí, siempre desde una manera concreta de interpretar la salud.

En cuanto al tipo de propuesta social que se hace desde estas cosmovisiones, diría que la idea principal es la del bienestar personal, desde un planteamiento individualista, aunque esto no quiere decir que no se tengan en cuenta los cambios sociales colectivos. Diferentes propuestas dentro de estas filosofías espiritualistas y también de las medicinas alternativas, parten de la idea de que el cambio individual es la vía para el cambio social. Podemos ser críticos con esta idea, puesto que queda el interrogante de “¿quienes son los que tendrán derecho a ese cambio individual y cómo lo harán?”, pero, por otro lado, me parece importante indagar en estas cuestiones. Por ejemplo, dentro de estos esquemas de pensamiento, se proclama: otro tipo de cuidado para el cuerpo (aunque a veces quede configurado como un objeto de consumo); la conciencia respecto a la alimentación ecológica (a veces relacionada con la compra de lo local, otras veces con lo ecológico), la preocupación por la medicalización (especialmente la de las mujeres); el intento de trascender la visión dualista mente-cuerpo; el fomento de las necesidades espirituales y necesidades de cuidado de las personas (en el caso de las mujeres, esto puede ser un cambio social por el hecho de que el cuidado ha estado tradicionalmente y hegemonícamente más enfocado hacia los demás); entre otros. ¿Qué espacio ocupan estas propuestas vitales dentro de planteamientos más colectivos de cambios sociales? Incluso podríamos mencionar lo que en las propuestas económicas feministas se le está llamando, el buen vivir, de las filosofías amerindias recogido hoy día por economistas y ecologistas feministas²⁴.

En todos los itinerarios corporales que he realizado durante la investigación, todas las participantes han definido la salud desde un enfoque holístico y biopsicosocial. Veamos un ejemplo:

“Yo creo es porque poco a poco me he ido haciendo consciente, de que la salud no está afuera, que la salud está dentro, que a veces es muy difícil mantener la salud interna bien, pero... he ido poco a poco hacia un autocuidado y sobre todo hacia una autogestión mía, de lo más saludable para mí; conocer alimentos, conocer hierbas, un poco acercarme a la homeopatía, que al final ni uso eso, al final es la medicina preventiva, que reactiva... No sé, estoy mala y ya me pongo... que a veces me ha pasado, ya lo que recuerdo desde hace ya bastante es que desde hace muchísimo no he tomado medicamentos (...) El proceso de enfermedad me está diciendo algo, no? Y entonces no

²⁴ El concepto del "buen vivir" toma su terminología "sumak kawsay" de la cosmovisión ancestral quechua de la vida. Este concepto de procedencia amerindia, propone contradecir la lógica capitalista, reivindicando el equilibrio y la interdependencia con la tierra con la satisfacción de necesidades, para garantizar una vida digna para todos y para el planeta. Este concepto se vincula con paradigmas y conceptos como la vida vivible, el decrecimiento, la sostenibilidad de la vida, perspectivas ecofeministas, y se plantea desde la confluencia entre las diferentes alternativas sociales.

cojo y paro la enfermedad o freno los síntomas y ya está. (...) Me ayuda también a mirarme (...) he ido aprendiendo de la enfermedad.”²⁵

Otro comentario general de todas las entrevistadas es que en esta sociedad es difícil llevar a cabo el cuidado de la propia salud, por los ritmos de trabajo, cuidados o ritmos de participación social, por ejemplo. Algunas de las informantes participan en diferentes movimientos sociales y plantean que en sus propias militancias y en sus propias gestiones vitales se encuentran con dificultades, sin tiempo, ni recursos para dedicarse tiempo para ellas mismas, y para autocuidarse (incluso el cuidado colectivo).

Por lo tanto, aunque en un principio estas filosofías espirituales no promulgan de entrada un cambio social desde un enfoque de justicia social, por ejemplo, sobre todo en lo que concierne a las minorías raciales, económicas, sexuales, etc., podríamos preguntarnos si no constituyen también una manera de tener presente la vida y las necesidades de las personas, de las mujeres y evidenciar las frustraciones, la falta de cuidado de una sociedad que prima lo económico y lo material frente a una vida vivible, que podríamos relacionarlo con esta idea del “buen vivir”.

Por tanto, a pesar de que es importante observar los riesgos de estas posiciones para tener en cuenta en los análisis entre género, espiritualidad y salud, al mismo tiempo, nos encontramos en terrenos especialmente ricos para entender esta convergencia entre necesidades espirituales tanto individuales y colectivas y prácticas de salud. Aunque sea crítica con estas perspectivas por su falta de perspectiva social, económica y una visión más dinámica sobre el género, pienso que en los cambios colectivos sociales este trabajo en torno a la subjetividad puede también ser muy importante y es necesario su estudio, aunque se base en esquemas rígidos y naturalizadores sobre el género y el cuerpo.

Mi percepción en cuanto a estas referencias clásicas es que, en los últimos años, se habla con más cautela sobre dichas filosofías, y las facilitadoras de los talleres son conscientes de que no a todas las mujeres les sirven estas explicaciones “místicas” sino que defienden posiciones “científicas” o, incluso, más “socialmente comprometidas”.

4.- Más allá de la presencia: la ausencia terminológica de la espiritualidad y algunas dimensiones a observar.

En los talleres en los que participo, hay diversos factores que influyen en el perfil de las participantes: la procedencia (provincia, pueblo/ciudad, ambiente rural, agroecológico), la organización o espacio al que pertenecen (grupo feminista, escuela de empoderamiento, asociación de mujeres, asociación ecologista...), el precio de la inscripción (gratuita o no), la duración (todo el

²⁵ Entrevista realizada el 19/09/2011

día o más días/3 o 4 horas), la lengua utilizada (Euskara, castellano), etc. Los perfiles pueden ser muy diferentes a medida que se combinan todos esos factores. Es complejo agrupar a las mujeres participantes en mi investigación. Simplemente apuntaré algunas tendencias que se dan partiendo de sus contextos feministas e ideologías sobre salud, consumo y espiritualidad.

Las participantes que más se identifican con corrientes ecofeministas y/o proyectos agroecológicos, pueden tener más relación con grupos de mujeres relacionados, por ejemplo, con los llamados “círculos de mujeres”²⁶, o grupos que promueven la lactancia materna y/o la crianza natural, grupos de Doulas²⁷ y parteras, etc. La experiencia de la maternidad también puede modificar la percepción de algunas de estas participantes. Además, estas perspectivas pueden combinarse con una visión tradicional respecto a la cultura vasca, por ejemplo, con la idea de la existencia del matriarcado vasco, las sorginak (las brujas vascas), las lamiak, etc. En estos entornos ecológico-rurales, las informantes conocen mejor el tipo de referencias que he venido mencionando. Son perfectamente conscientes de esa cosmovisión más espiritual de la menstruación aunque algunas sean críticas con la perspectiva esencialista (algunas tienen una visión más materialista y/o “científica”). Pero sí que hablan de los hechos antes mencionados: la crítica al capitalismo y al patriarcado, y la necesidad de potenciar los valores considerados femeninos, de dar importancia a los cuidados, etc. Por lo tanto, en este primer sector, sí se daría una clara posible apertura espiritual.

Entre otras participantes, que están en espacios como las escuelas de empoderamiento, se da mucha más diversidad ideológica: puedes encontrar por un lado mujeres que han acudido a talleres porque tienen mucho interés en el tema, o por otro, mujeres que acuden con regularidad a los cursos de esa misma escuela, mujeres no siempre ligadas al movimiento feminista (en su sentido clásico militante). En este ambiente no siempre se dan discursos espiritualistas directos, aunque casi siempre suele haber alguna participante que sí lo hace. Pero independientemente de esto, a muchas mujeres que participan en estos cursos les puede beneficiar simplemente el hecho de hablar y revalorizar lo que las mujeres han hecho o han pensado tradicionalmente, puesto que les puede

²⁶ Como explica una entrevistada, un círculos de mujeres es: “ (...) una reunión de mujeres, en principio no es una reunión terapéutica, simplemente, el objetivo es llenar la necesidad que tienen las mujeres de juntarnos. De siempre, las mujeres nos hemos juntado para hacer alguna actividad, y hemos hablado, hemos leído, hemos llorado... Nosotras necesitamos hablar de una manera distinta a los hombres. Nosotras somos circulares, o mejor, espirales. (...) Antes, las mujeres se reunían alrededor del fuego, para hacer cualquier cosa, mientras cosían, mientras desgranaban, o mientras lavaban la ropa, y hablaban. Ahora estamos en una sociedad que estamos de manera mas individual, cada una tiene su vida... Entonces existe esa necesidad de hablar, además de hablar de cosas muy femeninas, muy espirituales, más trascendentales. (...) Entonces cada una propone una actividad y se realiza si se puede (...) Hacemos eso, hacemos una pequeña visualización, relajación, y luego cenamos. Normalmente hacemos en luna llena, porque así podemos aprovechar con las visualizaciones la fuerza de la luna llena.” Entrevista Realizada el 03/04/2014.

²⁷ Las Doulas son mujeres que cuidan y acompañan a otras mujeres durante el camino a la maternidad, dándoles soporte, físico y emocional durante el embarazo, parto y el puerperio, y ofreciendo información y apoyo práctico en el proceso.

ayudar a ubicarse de cierta manera en el mundo, a percibirse como “mujeres” con un lugar en el mundo y dotarse de agencia.

Una tercera característica que puede ser relevante, sería la de si estas mujeres están o no en grupos feministas. A este respecto, algunas corrientes feministas son más reacias a hablar sobre espiritualidad y a darle demasiado valor al ciclo, al dolor menstrual, mostrando divergencias sobre la excesiva crítica que se hace en algunos círculos en torno al uso de los fármacos (analgésicos y/o anticonceptivos), por la dimensión práctica que éstos pueden tener. Todo lo relacionado con “la espiritualidad femenina” puede evocar ideologías de la diferencia o corrientes esencialistas del ecofeminismo, con las que algunas no están de acuerdo. Para feminismos que han cuestionado el determinismo sexual y el dualismo de género y se han socializado en teorías queer o la teoría de la performatividad de Judith Butler, o la propia antropología feminista, hablar sobre “la espiritualidad femenina” no es más que reproducir el sistema dual de género hegemónico. En este sector también podemos incluir, tanto usuarias de las MAC, como mujeres críticas con la dimensión de consumo que comportan algunas de estas prácticas. Aún así, podemos encontrar contradicciones: por ejemplo, las teorías de Rodríguez, que hemos citado anteriormente, que aunque sean realmente críticas con la sociedad actual y con las desigualdades sociales, tienen también dosis de esencialismo, son bastante populares y se combinan de una manera aparentemente natural con teorías postmodernas.

Por último, podríamos hablar de contextos sociales y culturales en los que han aumentado mucho el uso de las MAC, y también las ideas relativas a la espiritualidad, en general. A este nivel, Cataluña encabeza las lista de los territorios estatales donde más se utilizan, seguido por el País Vasco. En lo que tiene que ver con la menstruación y la espiritualidad, algunas iniciativas interesantes también se dan en estos dos sitios.

En todo caso, en el País Vasco y en cuanto a las propuestas alternativas menstruales y de salud reproductiva y género, sí que identifico tres tipos de fenómenos que están teniendo influencia en bastantes mujeres: (1) Los libros y referencias norteamericanas que son traducidos al castellano y difundidos aquí, como pueden ser los citados anteriormente. (2) Blogs, referencias o experiencias vividas en Latinoamérica por parte de algunas informantes en torno a la ginecología natural, prácticas ancestrales, de relación con la tierra y plantas, rituales indígenas, etc. donde la espiritualidad tiene un papel importante, aunque las definiciones y vivencias de esta espiritualidad no tengan siempre por qué coincidir. A este nivel, puede ser interesante observar cómo se occidentalizan esos discursos sobre la naturaleza, o cómo puede tener algo que ver con culturas concretas indígenas. (3) El aprendizaje y seguimiento de prácticas orientales: en el marco de propuestas alternativas menstruales, me refiero al yoga, danza del vientre, acupuntura, Reiki y otras prácticas similares, como remedios para los dolores menstruales o más en general, para tener

conciencia corporal (siempre, eso sí, desde una perspectiva occidental de lo corporal). A partir de estos fenómenos crecientes se da una fusión y una convergencia, sobre todo de los primeros, por muy diferentes que sean sus fuentes.

En mi propia experiencia como facilitadora de grupos, previamente pero también simultáneamente a mi proceso de investigación, en los primeros años era muy importante hablar de los riesgos biologicistas y esencialistas que podíamos reproducir en las propuestas alternativas. Pero, depende de dónde ofrecía el taller, no era siempre lo que venían a buscar las mujeres que acudían a ellos, ya que muchas veces ellas venían buscando perspectivas alternativas para vivir mejor la menstruación, gestionar mejor los dolores, empoderarse con sus cuerpos (de mujer) y empoderarse de su salud. Por lo tanto, a mi parecer, resultaban talleres que ahora leo como demasiado racionales y deconstructivistas para el público general, sin prestar (por mi parte) tanta importancia al bienestar corporal con el que se podía trabajar en ese espacio. Después de dos años sin guiar ningún taller, diseñé uno específicamente a experimentar otros objetivos: no ser tan racionales en el análisis continuo de los discursos médicos, sino entender mejor los procesos biológicos (ya que yo misma voy creando definiciones médicas críticas y deconstructivistas en torno a los cuerpos y a la menstruación), hacer meditaciones, visualizaciones, masajes con aceites esenciales,... cambios que tienen también que ver con el proceso personal mencionado. Este taller fue organizado por un grupo feminista en un pequeño pueblo rural en Gipuzkoa, muy cercano a contextos muy industrializados. Casualmente, algunas de las mujeres participantes, la mayoría activistas feministas, hacían muchas preguntas referidas a contenidos conceptuales en torno a los discursos biomédicos. Por lo que también, hace pensar, primero, que como decía anteriormente, es importante pensar en los contextos que se dan en los talleres, y dos, que cada una vincula los discursos menstruales alternativos a la biomedicina, desde una curiosidad y campos (y modos) de conocimiento, muy diferentes.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Como se viene apuntando, el campo de las MAC se considera todavía difícil de definir, por lo que las generalizaciones y las precisiones pueden resultar complicados. Por ello creo, que dar cuenta de los ejemplos concretos etnográficos, descriptivos y situados, pueden ser de ayuda para poder dibujar un mapa que tenga en cuenta muy diversos componentes y matices. Para mí, en esta investigación, es fundamental observar la convergencia entre el género, las MAC y la búsqueda o práctica de un tipo determinado de espiritualidad. Por lo tanto, y por lo que he venido apuntando, es importante pensar qué están buscando algunos colectivos de mujeres que viven en los pueblos pequeños o ciudades, que están en proyectos agroecológicos, o en grupos feministas, o en círculos de mujeres, la razón por la cual algunas estén más interesadas en las MAC o sean más reacias a ellas, quienes están (o no) hablando de la Diosa y arquetipos, quienes hacen uso de un lenguaje más holístico, (o

materialista, científico...), etc. También es importante, observar los cambios que encuentro entre el estado español y las prácticas más locales en el territorio vasco.

Creo que es importante, observar qué cambia de un espacio geográfico a otro, pero también la procedencia de las personas que trabajan en las MAC y en este tipo de propuestas. Pienso que a la hora de observar estos discursos menstruales de corte espiritualista, es importante también observar qué referencias utilizan esas personas, dónde se han formado tanto las autoras de las publicaciones como las propias mujeres, y que vínculos tienen con otros movimientos que defienden el parto y la crianza natural, o la lactancia materna. ¿Cuál es el flujo de estas ideologías? ¿Con qué procesos de globalización y nuevas formas de enculturación o, incluso, de neocolonización, se relacionan? ¿Cómo entendemos esto dentro de las transformaciones políticas y culturales contemporáneas?

Por lo tanto, la consciencia del ciclo como acto de reapropiación de procesos corporales de la salud, se convierte, para muchas mujeres, en un proceso de empoderamiento, y para algunas, en una manera de canalizar, comprender y buscar su propia espiritualidad (femenina). Creo que hay que hablar de que las filosofías orientales ayudan a suavizar algunos esquemas excesivamente racionalistas e individualistas, donde aprendemos a individualizarnos de una manera excesivamente separada de los otros y del medio. Aún, es importante la observación de cómo se da la incorporación de la ideología del bienestar en estos espacios de salud y espiritualidad, y la contribución que ésta puede tener en los procesos de cambio social.

En este proceso etnográfico, se observa, que no siempre hay una explicitación de la idea de espiritualidad, pero si se observa su influencia. Una idea de espiritualidad, que oculta esencialismos, pero pone la atención en la necesidad de una cultura más atenta a los procesos vitales, y a poner la vida en el centro.

BIBLIOGRAFÍA :

Cornejo Valle, M. y Blázquez Rodríguez, (2013). “La convergencia de salud y espiritualidad en en la sociedad postsecular. Las terapias alternativas y la constitución del ambiente holístico.” *Revista de Antropología Experimental* núm. 13, texto 2: 11-30

Douglas, M. (2000) *Pureza y peligro: análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Siglo XXI,

De Miguel, J. (1971) *El Mito de la inmaculada Concepción*. Barcelona: Anagrama

Esteban, M.L. (2001) *Re-produccion del cuerpo femenino, discursos y practicas acerca del a salud*, Donostia: Gakoa.

Esteban, M.L. (2004) *Antropología del cuerpo, genero, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: edicionsbellaterra.

Gray, M. (1994) *Luna roja. Los dones del ciclo menstrual*, editorial GAIA.

- Guillo Arakistain, M. (2013) “La incorporación de la investigación: políticas de la menstruación y cuerpos (re)productivos” en *La sensibilidad: potencia y resistencias*, Manuel Roberto Escobar y Nina Alejandra Cabra (eds.), Revista Nómadas núm. 39, Universidad Central, Bogotá: 233-245
- Guillo Arakistain, M. (2014) “Mujeres jóvenes y menstruación: contracultura y resignificación del ciclo menstrual en el País Vasco” en *Jóvenes, desigualdades y salud. Vulnerabilidad y políticas públicas*, Oriol Romani y Lina Casadó (eds.) Publicacions URV Antropologia Mèdica, 13, 1a ed:143-165
- Heelas, P. y Woodhead, L. (2008) *The spiritual revolution. Why religion is giving way to spirituality*, Oxford: Blackwell
- Houppert, K. (2000) *La menstruación, desmontando el ultimo tabú femenino*, Barcelona: Editorial juventud,
- Martin, E. (1987) *The Women in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction*, Boston: BeaconPress,
- Niessen, N. (2011) “Challenging perspectives: women, complementary and alternative medicine, and social change” *Interface: a journal for and about social movements* Volume 3 (2): 187-212
- Northrup, C. (1994) *Cuerpo de mujer sabiduría de mujer, una guía para la salud física y emocional* editorial Urano.
- Perdiguero, E. (2006) “Una reflexión sobre el pluralismo médico”. En: Fernández Juárez, G. (coord.) *Salud e interculturalidad en América Latina. Antropología de la salud y crítica intercultural*. Ediciones Abya-Yala/Universidad Castilla La Mancha: 33-49.
- Perdiguero, E. y Tosal, B. (2007) “Las medicinas alternativas y complementarias como recurso en los itinerarios terapéuticos de las mujeres”, en *Feminismo/s 10*: 145-162
- Pinkola Estes, C. (1998) *Mujeres que corren con los lobos* Zeta bolsillo.
- Scott, A. (1998) “Homeopathy as a feminist form of medicine”, *Sociology of Health and Illness* 20 (2): 191-214
- Shinoda Bolen, J. *Las diosas de cada mujer. Una nueva psicología femenina*, Kairós.
- Valls-Llobet, C. (2009) *Mujeres, salud y poder*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Woodhead, Linda (2007) “Why so many women in holistic spirituality? A puzzle revisited”, en K. Jupp y P.C. Flanagan, *A Sociology of Spirituality*, Aldershot: Ashgate.

¿QUE RELACIÓN TIENE LA SALUD CON LA ESPIRITUALIDAD, Y CÓMO SE ENTIENDE ESTA RELACIÓN EN OCCIDENTE?: UNA PERSPECTIVA DESDE DOS PUNTOS DE VISTA

Santiago LÓPEZ-PAVILLARD

slpavillard@cps.ucm.es

Instituto Madrileño de Antropología (IMA)

1. Quién es Jordi

En 1992 los psiquiatras diagnostican a Jordi¹ una depresión endógena. Casado, con dos hijos, empleado de una multinacional francesa, se ve abocado a recibir tratamiento farmacológico de por vida. A través de su esposa, que había empezado a trabajar como masajista y terapeuta, conoce una mujer que imparte cursos de crecimiento personal que le habla de la ayahuasca, una bebida psicoactiva empleada en la cuenca alta del Amazonas en prácticas chamánicas, y también empleada como sacramento por una iglesia de origen brasileño llamada Santo Daime. Logra vencer su miedo a que los efectos psicoactivos de la bebida le hagan perder el control y tras el primer trabajo con la ayahuasca “se acaban los tranquilizantes y la pastillas de todo tipo, y se acaban igualmente las depresiones”. Durante nueve meses continúa asistiendo a las ceremonias de la iglesia donde tiene “experiencias devastadoras y únicas”. Deja de sentir miedo, depresiones y angustia, y “sin saber cómo” deja de sentirse como un “enfermo”.

Jordi siente la necesidad vital de conocer de primera mano el mundo que rodea a la ayahuasca en su lugar de origen y viaja a Perú, primero a la región andina de Cuzco para dirigirse posteriormente a la región selvática del río Madre de Dios. En este primer viaje entra en contacto con diversos chamanes andinos y amazónicos que lo someten a pruebas y acceden a enseñarle a elaborar la ayahuasca, ícaros², y otros aspectos relacionados con la conducción de una ceremonia de ayahuasca. Jordi hace un “viaje iniciático” para sanarse y

¹ Los nombres personales son ficticios

² Cantos chamánicos empleados en las ceremonias

vuelve como un incipiente sanador, transformado, diferente, lleno de energía y sin miedo a la vida. Este proceso de transformación hace que, poco a poco, personas que le conocen le pidan que les acompañe como guía para iniciar sus propios procesos terapéuticos en la selva peruana, o le animan a que dirija ceremonias de ayahuasca en España. Desde 1993 Jordi viaja regularmente a Perú para someterse a “dietas”³ que le permiten conocer el uso de nuevas plantas, por lo general acompañado de otras personas, y en España celebra regularmente ceremonias de ayahuasca. En 2010 conoce de la existencia de un tabaquero⁴ en Iquitos llamado Enrique, y él y su esposa viajan para conocerlo y hacer una dieta con él. Jordi describe así su experiencia:

“La experiencia con el tabaco ha sido dura, nunca con otro vegetal experimenté nada igual, la primera toma (él la denomina el “matatodo”), fue brutal, cuando llega al estómago te da la impresión de que te va a estallar, son tres minutos de auténtica angustia casi me pone de rodilla en tierra, me sentía morir literalmente. Cuando me iba recuperando estaba totalmente mareado, Enrique nos había dado unos “mapachos” (cigarros de tabaco natural) al rato nos ordenó -”fumen y traguen el humo”, con el mareo de la toma y el mapacho empeoró la cosa, pensé -“si salgo de esta mañana tomo el primer avión a España”

Desde entonces Jordi viaja al menos una vez al año a Iquitos acompañado de personas que han tomado ayahuasca en sus trabajos en España. Este texto se basa en las notas de campo tomadas en noviembre de 2013, cuando viajé a Iquitos formando parte de uno de esos grupos.

2. El programa en Iquitos

La estancia en Perú fue de doce días, el tiempo necesario para realizar la “dieta”, que se preveía que duraría unos ocho días, más algún día de descanso antes de iniciar la vuelta. En el aeropuerto de Barajas nos concentramos siete mujeres y seis hombres procedentes de Cataluña, Castilla La Mancha, Galicia, Andalucía e Islas Baleares. En Iquitos ya se encontraban tres hombres y una mujer, procedentes de Navarra, Aragón y Francia. Volamos de Madrid a Iquitos, con una escala de dos horas en Lima, y de regreso volamos de Iquitos a Madrid, con una escala en Lima de seis horas. Durante el tiempo de espera

³ Periodo de tiempo variable, por lo general una semana, en el que una persona toma a diario una o varias plantas, unido a un régimen alimenticio a base de frutas y verduras, sin ningún tipo de condimento, especialmente sal

⁴ Chamán especializado en el uso del tabaco

para embarcar en los aeropuertos de Barajas y Lima tuvimos la oportunidad de presentarnos quienes no nos conocíamos, y conversar acerca del viaje. En algún momento hubo ocasión de hacer un repaso de la variedad de nuestras ocupaciones: un profesor de inglés de un instituto público, un funcionario autonómico, una funcionaria laboral de universidad, una profesora universitaria, una veterinaria, un médico de atención primaria, una enfermera, un periodista, una panadera, una abogada, una ama de casa, un ex conductor de autobuses urbanos, un hostelero y un antropólogo. Personas mayoritariamente con parejas y trabajos estables, físicamente sanos, de entre treinta y sesenta años de edad.

El programa era similar al de viajes anteriores: desde un hospedaje próximo a la Plaza de Armas nos dirigiríamos todos los días a las 20,30h a casa del tabaquero, y no regresaríamos hasta el día siguiente hacia las 9 de la mañana. El desayuno, un cuenco con fruta, y la comida, un cuenco con verdura hervida sin condimentar, nos lo prepararían en el propio hospedaje.

Dejamos el equipaje en las habitaciones y a las cuatro de la tarde nos fuimos a comer. No habíamos hecho más que empezar cuando apareció Jordi para decirnos que en media hora debíamos estar todos reunidos en casa del tabaquero para la presentación y la entrevista personal. Apenas nos dio tiempo a terminar la comida, y repartidos en motocarros nos dirigimos a la casa de Enrique. Era obvio que no estábamos en Iquitos para hacer turismo.

Varios miembros del grupo habían optado por ocultar a sus familias y a sus compañeros de trabajo el objetivo o incluso el destino del viaje: unos iban a Perú, pero para hacer turismo, y las fotos ya se las descargarían de internet; otros se iban de viaje por las Islas Británicas; otros iban a hacer un retiro de meditación, o algún tipo de “terapia”. Alguno comentaba que si en sus trabajos supieran a lo que iban les abrían un expediente. En resumidas cuentas, ¿cómo explicar que haces un viaje de dieciocho mil kilómetros, con un coste aproximado de unos dos mil doscientos euros, a lo que había que añadir la disposición de días de vacaciones quienes trabajaban, para pasar ocho días vomitando? Una abogada, que era la tercera vez que acudía a Iquitos, se limitaba a contestar con una suave sonrisa: “es que te cambia la vida”.

3. Primer encuentro con el tabaquero

Con la comida todavía en la boca llegamos a las cinco y media de la tarde a casa de Enrique, tabaquero y maestro de artes marciales. La fachada era estrecha y se encontraba completamente alicatada con motivos decorativos que recordaban un restaurante chino. En una casa vecina sonaba la música a tal volumen que parecía una sala de fiestas. Desde la puerta de entrada, habitualmente abierta, se accedía a una sala también alicatada y decorada con flores amarillas de plástico. De un gancho colgaba un saco de arena con el que aún entrenaba de vez en cuando. Ahora en la sala se habían dispuesto unas quince sillas de plástico rojo para sentarnos y al fondo dos sillas más, una para Enrique y otra para Jordi.

Al poco aparece Enrique, un hombre bien parecido, un peruano más bien alto y de fuerte complexión, de amplia sonrisa y ojos entrecerrados, que a sus 44 años ya es abuelo. Se sienta y nos dice que si queremos fumar “el remedio” (refiriéndose a los mapachos), que lo hagamos. Él fuma un gran mapacho al que da grandes caladas, expulsando el humo simultáneamente por la nariz y la boca. Una vez sentado todo el grupo, Jordi hace la presentación de Enrique: que es una persona con la que lleva trabajando años y que está contento con los resultados; que Luisa, su esposa, y él hacen en España un trabajo “de abrir corazón y conciencia, pero que hay una parte del trabajo que no pueden hacer ellos, y es la parte de limpieza que hace Enrique, de quitar sombras”. A continuación Enrique se pone de pie y se dirige a nosotros: “Bienvenidos a Iquitos, y a esta casa, que es su casa”. Suenan su móvil que llevaba en el bolsillo del polo, manipula el teléfono un buen rato en silencio, y prosigue:

“Ustedes me conocen por Jordi y sabrán que este trabajo no es chamanismo, no es fantasía, sino que es un trabajo real, que funciona. Es un trabajo fuerte, pero que se puede hacer. Pueden estar tranquilos porque lo que les garantizamos el hermano Jordi y yo es que van a estar bien protegidos, y bien guiados”

Tras la presentación Enrique nos “entrevista” uno a uno en un pequeño cuartito que se encuentra en una de las esquinas de la sala. Aprovechamos entretanto para visitar la “maloca”⁵ que Enrique ha construido al fondo de su casa, y que seremos nosotros quienes

⁵ Nombre que se da en la selva amazónica a grandes construcciones comunales, así como a las construcciones donde se celebran ceremonias chamánicas

la estrenemos. Atravesamos una cocina y un largo pasillo y en la trasera de su casa se encuentra una estructura rectangular de gruesos tablones de madera. Por dentro parece más alta que ancha, con el suelo en ligera pendiente. Cada una de las paredes está pintada con un color diferente: naranja, blanco, amarillo y verde. Aún huele a pintura fresca lo que unido al calor y la humedad hacen que el ambiente sea algo sofocante. En lo alto se ven unas contraventanas interiores cerradas. Junto a la puerta de entrada se encuentra otra puerta que da acceso a tres duchas y dos retretes.

4. La “entrevista” con Enrique

Cuando me toca el turno, abro la puerta del cuartito con cuidado y asomo la cabeza. En medio de la penumbra Enrique me indica con un gesto que me siente en un pequeño taburete que se encuentra frente a él. El espacio es muy pequeño, de apenas dos metros de largo y un metro de ancho. Enrique parece ocupar todo el ancho de la pared, y nuestras rodillas casi se rozan. A su derecha hay unas baldas empotradas en la pared con varias botellas de plástico sin etiquetar con líquidos. Cierro la puerta y la poca luz que entra viene desde lo alto de las paredes, que no llegan a tocarse con el techo.

- Di tu nombre y apellidos
- Santiago López

Enrique empieza a dar grandes chupadas a su “cachimbo” (pipa) y el espacio se llena rápidamente de humo de tabaco. Se sopla las manos y el cuerpo con humo con soplidos cortos y rápidos, emitiendo un sonido similar a un fuerte siseo. Con una mano sostiene el “cachimbo”, baja la cabeza, y el brazo libre lo dobla con el codo hacia arriba, se lo pasa rápidamente alrededor de la cabeza y a continuación extiende completamente el brazo y los dedos como si fuera un golpe de kárate (así me lo pareció por la contundencia del gesto), apuntando hacia el cielo. Realiza varios movimientos similares que me dejan atónito. A continuación coge sin mirar una de las botellas que tiene a su derecha, me dice que cierre fuerte los ojos y me sopla un poco de “perfume”⁶, de un olor agrio que me recuerda al aliño de las aceitunas negras.

⁶ Los “perfumes” son líquidos alcohólicos a los que por lo general se añaden plantas, y que son empleados en las prácticas chamánicas

- Bien, tu cuerpo sí puede hacer la dieta

Me pide mi mano derecha y presiona con su pulgar el anverso de mi mano, en la región próxima a la base de mi pulgar, como si me estuviera tomando el pulso. Luego pide mi otra mano, y repite la misma operación.

- Vamos a trabajar tu sistema nervioso..., lo tienes un poco debilitado..., hay como unas fuerzas oscuras que llevan tiempo siguiéndote y no dejan que aflore tu luz

Calla un instante y me pregunta:

- ¿Hay algo que quieras añadir a la intención del trabajo?

Entonces me acordé de la advertencia que nos hizo Jordi mientras nos fumábamos un cigarrillo aquella misma mañana en el aeropuerto de Lima, y que no había entendido:

“Ojo con lo que le pedís a Enrique. Aquí venimos a hacer un trabajo concreto. Todo lo demás es vuestra responsabilidad. Ojo con pedir pócimas amorosas, o que os haga “amarres” (amorosos). Enrique tiene dos caras, una de curandero y otra de brujo, de “brujo” en el buen sentido de la palabra porque él no va a hacer mal a nadie, pero si la gente le pide ese tipo de cosas, pues... a veces le gusta divertirse con esas cosas”

Le respondo a Enrique que me gustaría hacer precisamente el trabajo que él ha mencionado, y sonrío como aprobándolo.

- Y ahora el pago

De su izquierda coge una cartera con una cremallera, del tamaño de una cuartilla. Le extiende los mil ochocientos soles (quinientos treinta euros aproximadamente) que ya tenía preparados, pero abre la cartera con mucho cuidado y me indica con un gesto que introduzca yo mismo el dinero dentro, sin que él compruebe la cantidad, que se mezcla con el resto de los pagos ya efectuados.

5. Los trabajos con tabaco

A las nueve de la noche del día siguiente nos encontrábamos dispuestos para empezar el primer trabajo de la dieta. Las sillas rojas de plástico se habían dispuesto en la maloca en U y en el frente había dos sillas plegables, una para Enrique y otra para Jordi. Junto a cada silla se había colocado un barreño, un rollo de papel higiénico, un platito como cenicero y una botellita de agua. La sala estaba débilmente iluminada con una bombilla y en el techo un potente ventilador removía el aire.

A los pocos minutos entra Enrique vestido con una camiseta de tirantes, un pantalón de chándal, y unas chanclas, llevando en una mano una botella de plástico con un líquido oscuro y en la otra mano una pequeña mochila.

Nos da la bienvenida, se sienta, y empieza a quitarle el papel a unos grandes mapachos, con cuyo tabaco rellena su “cachimbo”. Entre tanto nos va dando algunas recomendaciones para la noche, como la de que tratemos de aguantar la “medicina” en el estómago, pero si se hace muy duro podemos beber un poco de agua. Sentiremos frío y más tarde vendrá el vómito. “Después de eso uno esta algo mareadito pero bien”. Se reparten dos grandes mapachos por persona para fumarlos durante la noche. Nos pide que extendamos nuestras manos para el rezo de apertura de la ceremonia:

“Oh Dios Padre, en el nombre de Jesucristo Dios, te pedimos perdón por todos nuestros pecados. En el nombre de Jesucristo Dios te encomiendo nuestros nombres, nuestros cuerpos, nuestros espíritus, Señor (...) En el nombre de Jesucristo Dios tu Santo Espíritu reprenda y destruya a todos nuestros enemigos, visibles e invisibles (...)”.

Finalizado el rezo, lanza un soplido. A continuación canta un ícaro, enciende el cachimbo, abre la botella de plástico e introduce dentro un humo denso, cierra la botella y la agita suavemente para que el humo del tabaco entre en contacto con el líquido. Sin más preámbulos indica a la primera persona que tiene a su derecha que se acerque, llena medio cuenco de líquido, lo sopla y se lo alarga a la persona. Así va sirviendo el “matatodo” uno a uno. Una vez que hemos tomado todos, se apaga la luz y quedamos a oscuras.

Cuando me toca acercarme ya hay varias personas con grandes arcadas. Bebo el líquido sin respirar, para no sentir su sabor, y aun así me sube un sabor a ajo. Nada más sentarme en

mi silla empiezo a sentir un gran ardor en el estómago que no hace sino crecer y crecer. Es como si me estuvieran dando coces en el estómago con una herradura al rojo vivo. Trato de soportar el dolor haciendo respiraciones cortas y cerrando los puños con fuerza. Tengo que poner en juego todos mis recursos para aguantar y retener el “matatodo” en el estómago. Empiezo a sudar abundantemente y empapo toda la ropa. Los brazos me vibran con fuerza. Por un instante siento que mi mente sale huyendo por la puerta que está frente a mí dejando atrás mi cuerpo, y aunque su huida dura unos breves instantes, el tiempo necesario para obligarla a regresar (al menos así lo sentí) esta reacción mía me muestra la dureza de la prueba. Finalmente el dolor va remitiendo y el cuerpo se me queda como si me hubiera pasado un tren por encima. Estando algo más relajado, siento nauseas, cojo el barreño y empiezo a vomitar.

En un momento dado Jordi se va acercando a cada uno de nosotros con una linterna y nos guía hacia una colchoneta puesta en el suelo, a espaldas de una de las hileras de sillas. Llegado mi turno, me tumbo boca arriba y Jordi me frota el cuerpo con un manojo de plantas cuyo olor me recuerda a la albahaca. Me levanto y me dirijo hacia donde está Enrique y me siento en el suelo, frente a él, con las piernas cruzadas. Me riega la cabeza con un “perfume”, y me dice que me frote el cabello, la cara, el cuello y el torso. El perfume quema la piel y hace que desaparezca una cierta dispersión mental y que tome conciencia del cuerpo. Una vez perfumados todos, Enrique cierra el trabajo con una oración, tras lo cual da por cerrado el trabajo y se enciende la luz. Han transcurrido cerca de dos horas y media.

Enrique se despide hasta el día siguiente y poco a poco nos vamos levantando, se recogen las sillas y se extienden las colchonetas en el suelo para pasar la noche. Jordi duerme en la sala con nosotros. Las arcadas y los vómitos de unos y otros se suceden durante toda la noche. Para mi sorpresa hubo personas para las que aquella noche no fue especialmente dura, y sí lo fue, en cambio, el segundo o el tercer día. Aunque todos bebíamos el mismo líquido, los efectos no eran los mismos.

Hacia las seis de la mañana me levanto, vacío el barreño en el retrete. Todos vamos pasando por las duchas, donde se ha preparado un “baño de plantas”, consistente en un barreño alto, que llegaba casi hasta las rodillas, lleno de agua con plantas y flores. Me meto dentro del barreño y con un pequeño cubo cojo agua y me lo echa sobre la cabeza y el

cuerpo varias veces. Tras el baño nos dirigimos a la entrada de la casa y esperamos a pasar por el cuartito donde se encuentra Enrique. Cuando paso, me pregunta qué tal estoy, y si vomité. Me pregunta mi nombre y apellidos, que repite tres veces, e inicia un largo rezo, donde pronuncia a gran velocidad palabras, algunas reconocibles y otras muchas ininteligibles, y me pregunto si no será un fenómeno de glosolalia. A continuación me rocía perfume en la cabeza y en las manos, y me dice que huela el perfume de las manos y que me frote la cabeza, brazos, pecho y espalda. Finalmente me dice que no coma hasta el mediodía y sólo beba agua porque la medicina que hemos tomado es fuerte. El día transcurre en el hospedaje, descansando, o manteniendo alguna conversación con otros participantes mientras nos fumamos un mapacho en el patio.

A la noche siguiente volvemos puntualmente a casa de Enrique. Nos dice que bebamos un poco de agua antes de tomar el tabaco. Rezamos, Enrique icara y sopla el tabaco, y empieza a servirlo. De nuevo siento la coz en mi estómago, cierro los puños, empiezo a sudar, me vibran los brazos y ahora también las piernas. Antes de empezar a sudar me quito la camiseta y me doblo hacia adelante. Empiezo a vomitar antes, y al final se me hace más llevadero. En un momento dado Enrique y Jordi van pasando con la botella de tabaco y uno a uno nos ponen tabaco en la palma de la mano para que lo aspiremos por la nariz, lo que nos provoca toses y nuevos vómitos. En la “limpia”⁷, me siento frente a Enrique y me icara mientras golpea rítmicamente la chacapa⁸ sobre mi cabeza. Cuando se cierra el trabajo, Enrique se retira ostensiblemente cansado.

Al día siguiente se corre la voz de que por la noche haremos un trabajo más blando, tal vez tumbados en las colchonetas, pero al llegar a la sala nos encontramos las sillas dispuestas como las dos noches anteriores, y con resignación nos disponemos a hacer un nuevo trabajo. Antes de abrir la ceremonia Enrique comenta que el trabajo de la noche anterior había sido muy intenso, pero aun así hoy tomaríamos también “medicina”. Luego sabríamos por Jordi que Enrique había reparado que esa tercera ceremonia se iba a celebrar en la noche del lunes al martes, y en la región de Iquitos los martes y los viernes son los días concertados tradicionalmente en el que los brujos se atacan entre sí. Enrique, para no correr riesgos con el grupo, decidió que todos tomáramos tabaco como protección. Para Enrique en el mundo espiritual rigen determinadas leyes. Cuando un curandero elimina una

⁷ Chequear el término

⁸ Atado de hojas empelado en el curanderismo

mala energía ésta es devuelta a su lugar de procedencia, “la tercera parte vuelve”. Sanar puede tener en ocasiones consecuencias inesperadas para el curandero ya que su labor puede describirse como una lucha entre curandero y brujo, por lo que, según Enrique “en el mundo espiritual, energéticamente miles y miles de brujos quieren destruirme” a causa de las curaciones que él ha realizado. Por tanto, para un curandero las medidas de protección son algo vital para su salud y la de su familia, ya que en el mundo espiritual si no se puede atacar directamente a un sujeto porque está bien protegido, se ataca a su familia nuclear.

En el cuarto trabajo Enrique hizo unas reflexiones acerca del sentido del trabajo que estábamos haciendo:

“Este es un trabajo real y hemos venido a trabajar. Este trabajo que hacemos es único en el mundo porque es dirigido. Yo sé perfectamente cuánto puede aguantar su cuerpo, su mente, y no van a morir (...) Todo lo que ustedes han arrojado, han sufrido, han botado mucha cosas negativas, y al botar todo eso Dios está muy feliz con ustedes...”

Ya nos había avisado Enrique que “lo que le gusta al cuerpo no le gusta al espíritu, y lo que le gusta al espíritu no le gusta al cuerpo”. Jordi, en la misma línea, solía decir que “no hay sufrimientos gratuitos, todo tiene su recompensa”, y que “los sacrificios no son en vano”.

Finalmente llega el sexto y último trabajo con el tabaco:

“Y como pequeño regalo –nos dice Enrique- les presento acá a la Sirena, esta pipa o cachimbo le llamamos aquí. Tiene doscientos años ahora, es de mis ancestros, tiene mucho poder aquí, y quiero compartir con ustedes todos después de la toma. (...) Los maestros antiguos esto no te daban nunca, altamente prohibido, (...) pero Enrique y el hermano Jordi tenemos el corazón con Dios y lo que hacemos es ayudar, él en su país y yo aquí, y quiero que ustedes lo prueben”.

El séptimo y último trabajo, con ayahuasca, tiene una estructura y duración similar a los trabajos con tabaco. Si la dieta se cerraba con ayahuasca se debía a que era con esta planta con la que trabajaba habitualmente el grupo en España. Para Jordi su función consistía en “redondear” la experiencia con el tabaco. Tras cerrar Enrique el trabajo y antes de despedirse por aquella noche, comenta:

- ¡No ha muerto ninguno! – y todos reímos, asintiendo.

6. Corte de dieta

A la mañana siguiente Enrique entra en la maloca con un plato lleno de ají charapita, un fruto amarillo pequeño y redondo, muy picante.

Estamos sentados en el suelo y Enrique, de pié en el centro, nos explica que uno a uno va a poner su mano sobre nuestras cabezas y realizar una oración. Es un pacto entre cada uno de los participantes y Dios: “Los que desean, creen que Dios haga su obra en su ser puede acompañar la oración”. Así, uno a uno, va repitiendo:

“Oh Dios Padre, en el nombre de Jesucristo te abro las puertas de mi corazón, de mi mente, de mi cuerpo, de mi alma, de mi espíritu. Entra, Espíritu Santo de Dios, en el nombre de Jesucristo, ninguna arma forjada podrá contra mí, porque yo estoy con nuestro Señor Jesucristo Dios. Amén”.

Sigue un soplido. Tras pasar por todos, repetimos con Enrique: “Oh Dios Padre, te recibo como mi único y sagrado Salvador. Amén” (sopla). A continuación indica que cada persona coma dos ajís, uno a cada lado de la boca. Tras una semana comiendo fruta y verdura hervida sin aliñar, el fuerte picante del ají hace toser y que se salten las lágrimas.

“Este ají que comen no es por comer. Ustedes que trabajan cosas importantes, un documento con sello y firma, un documento con sello tiene poder. Este ají es un sello”

Enrique explica que ante el ataque de “cualquier ente diabólico o brujo” podemos mostrar “un documento espiritual” que acredita el trabajo que hemos hecho, y entonces “el diablo dice “¡no, no!, ¿entienden? (...), el mundo espiritual funciona así”.

7. El trabajo de Jordi y de Enrique

Enrique y Jordi se tratan de “hermanos”. No es una comprensión intelectual lo que les lleva a ambos a reconocerse como “iguales”: el peruano es un curandero tabaquero y el español es un curandero ayahuasquero⁹; ambos han seguido sus propios procesos de formación desde puntos de partida muy distintos, pero se reconocen como “hermanos espirituales”

⁹ Chamán especializado en el uso de la ayahuasca

porque trabajan en una misma dirección y comparten una misma “energía”. Enrique considera que Jordi, Luisa y él trabajan juntos:

“Para que ellos lleguen a mí no es de que ¡fum, son mis amigos! No, no. Ellos llegan a mí..., es como un análisis... que nos hacemos ¡Entonces la energía compagina! Entonces es medicina. Porque si hay choques de brujería no llegamos a nada”.

La precaución es importante, porque como señala Enrique, en la región de Iquitos “hablando del cien por ciento, curandero habremos unos diez por ciento y el noventa por ciento está metido en la brujería pero se nombra de curandero”.

Jordi, antes de ir con grupos a casa de Enrique fue a conocer de primera mano su dieta de tabaco y posteriormente, tras mantener numerosas conversaciones, entienden ambos de qué manera se pueden complementar sus trabajos. La comprensión intelectual de cómo “compaginar” sus trabajos con los occidentales es posterior al chequeo mutuo que se hacen. En una ocasión en la que nos encontramos Enrique, Jordi y yo, Jordi comenta:

“Dios me puso para hacer un trabajo y a él le puso para hacer otro trabajo. Ni yo nunca pretenderé ser Enrique, para nada, ¡Dios me libre!, y Enrique nunca querrá hacer lo que hago yo ¿Por qué? Porque Dios puso diversidad de seres humanos para que puedan ayudar a mucha gente, ¿entiendes? ¡Pocos, y te lo digo después de veintidós años de experiencia en este país (Perú), yo no he conocido a nadie más que pueda tener nuestra relación de hermano (como) con Enrique! Todos los que he conocido son “grandes maestros” (pone voz impostada): “Yo soy el único”, “yo soy el mejor”, ¿sabes?, y tú eres una mierda, ¡así de claro! Y como seas occidental más mierda todavía (ríe), si eres gringo, más mierda todavía”.

Enrique ríe y asiente: “¡Es real!”, exclama. Jordi insiste en que Enrique y él hablan de las mismas cosas, pero cada uno desde su cultura “¿Me has oído hablar alguna vez de “potestades infernales”? –me pregunta Jordi-. Yo prefiero hablar de “pensamientos” ¿Has oído hablar a Enrique alguna vez de “pensamientos” o de “consciencia”?”. En ambos casos la respuesta era negativa.

Jordi y Luisa consideran que su trabajo con las plantas, especialmente con la ayahuasca, consiste en “abrir corazón y conciencia”, en “elevar la vibración” de las personas que se hallan ancladas en el vientre, que representa el mundo de los instintos y de las bajas emociones. A veces Jordi se define a sí mismo como “una persona que abre cajas fuertes”, mientras señala con el dedo al corazón. Pero hay una parte del trabajo de sanación que

ellos no hacen, que es el trabajo de “limpieza” que sí hace Enrique. Enrique con el tabaco “quita sombras, quita velos” ¿En qué consistía ese trabajo de quitar sombras y quitar velos al que se refería Jordi, por el que habíamos ido a Iquitos? Antes de dar comienzo al tercer y quinto trabajos, Enrique se sirve de unos dibujos que ha hecho en una pizarra para darnos una explicación teórica de su trabajo.

La primera serie de cuatro figuras muestra el trabajo que se hace en la medicina tradicional con plantas. La primera figura (dibujo 1.1) nos representa al nacer. Nacemos envueltos en una “malla” que rodea todo nuestro cuerpo, una malla que nos envuelve a lo largo de toda nuestra vida porque nuestros progenitores nos enseñan cómo sobrevivir en la tierra, nos enseñan a subsistir, a mantenernos con vida, “pero no nos enseñan nada espiritual”. El segundo dibujo (dibujo 1.2) muestra la aparición de las religiones, que habitualmente se considera como el medio para aprender qué es lo espiritual. Pero las religiones lo que hacen es manipular, por eso en el dibujo aparece la cabeza envuelta en una malla. Lo que hacen las religiones es “mantenemos enganchados al mundo”. La crítica a la religión era tan explícita como su invocación a Jesucristo en las oraciones. El tercer dibujo (dibujo 1.3) representa a los que toman la “medicina natural”. Con la toma de plantas se elimina esa malla que nos envuelve y nos permite tener una vida espiritual con nuevas ideas y emociones y consciencia. Los que toman plantas se sanan a sí mismos y pueden convertirse en medios para sanar a los demás, porque empiezan a estar conectados con Dios. El cuarto dibujo (dibujo 1.4) representa a aquellos elegidos que se convierten en canales de la divinidad. Todas las curaciones vienen de Dios y Enrique no es más que un canal de esas energías. Enrique se describe sí mismo como “puro aire”. Él no hace nada, todo lo hace Dios. Por eso es importante estar cerca de esas personas, y si no es posible se puede rezar al levantarse y al acostarse para estar conectado con Dios: “Hay muchos poderes demoníacos y no pueden con nosotros si nos mantenemos ligados con Dios”.

Dos días después Enrique nos presenta una nueva serie de siete dibujos que representa el proceso de limpieza que se da a lo largo de una dieta de tabaco. El primer dibujo (dibujo 2.1) representa a una persona cuando llega, antes de iniciar la dieta. Espiritualmente está lleno de “demonios”, con la cabeza echando humo, y el cuerpo está apagado, sin luz, con todos los chakras cerrados. El segundo dibujo (dibujo 2.2) muestra una persona a la que se le van quitando demonios y los chakras empiezan a abrirse poco a poco. “Al tercer día (dibujo 2.3) uno está limpio y se le quedan los ojos como abiertos, expectante, como en el

dibujo”. El cuarto y quinto día (dibujo 2.4 y 2.5) se empieza a percibir un poco de luz en la persona y en el sexto día (dibujo 2.6) uno puede aparecer con luz alrededor de la cabeza, como en la representación de los santos, “pero la religión fue tan mezquina que no explicó cómo alcanzar ese estado y expandirlo a todo el mundo, sino sólo unos pocos”. Con llegar a este estado es más que suficiente y no se suele pasar de él. El séptimo día (dibujo 2.7) uno aparece envuelto en luz, con una luz que llega desde el suelo hasta lo alto. En casos excepcionales hay quienes su energía va desde la tierra hasta el cielo.

Por las mañanas, cuando pasábamos por el cuartito de Enrique, nos describía lo que veía en nuestro cuerpo. Estaba contento porque todos habíamos “activado nuestra luz”. Un día le pregunté sorprendido si realmente veía luz en mi cuerpo, y con el dedo fue señalando por dónde salía. Ahora bien, el trabajo de limpieza permite activar la luz, pero hay que protegerla. Para Enrique “los seres humanos acuden a otros con dos o tres fines, pero su fin legal es solo uno”. Para protegerse recomienda preparar agua con tres cucharadas de sal y vinagre blanco, y frotarse las manos hasta los codos. Al mismo tiempo hay que mantener un hábito de limpieza para que la luz no se “embarre”. Los malos pensamientos embarran, y se puede “pecar” no sólo con el pensamiento, sino también con los ojos, el olfato, el oído, etc. Una buena práctica de limpieza consiste en darse un baño con tres cucharadas de sal común. El agua del bautismo, recuerda Enrique, lleva sal, como las pilas de agua bendita que hay a la entrada de las iglesias para santiguarse, pero la religión ha olvidado su función limpiadora. Para el mantenimiento de la “energía” se puede tener un “estado de oración, y focalizar la atención en la luz”. Enrique nos dicta lo que llama “oración dirigida”:

“Oh Dios Padre, en el nombre de Jesucristo Dios te pido perdón por todos mis pecados. En el nombre de Jesucristo Dios te encomiendo mi vida y la de toda mi familia en tu Santo Templo. En el nombre de Jesucristo Dios llénanos de tus bendiciones, y sea tu Santo Espíritu, Señor, quien nos guíe. En el nombre de Jesucristo Dios tu santo espíritu reprenda y destruya a todos nuestros enemigos visibles e invisibles. En el nombre de Jesucristo Dios te damos gracias, Padre. Amén”.

Su eficacia se debe a que está “dirigida” y no como otras oraciones que pueden recitarse durante toda su vida sin efecto alguno. “Esta oración, repetida con los años, hace nuestro cuerpo muy fuerte”, afirma. La dieta de tabaco ha activado “el estado de luz en el cuerpo”. Como seres humanos tenemos “el positivo y el negativo, y como tales seres humanos

nunca nos vamos a alejar mucho del negativo, pero el positivo tiene que estar arriba. Cuando el negativo está superior tu cosas te van mal”. El objetivo de proteger, limpiar y mantener la luz activada con la dieta de tabaco es, por tanto, mantener “el positivo arriba, y ahí van bien las cosas”.

8. Conclusiones

La formación del chamán es un intenso proceso cognitivo en el que profundiza en una ontología animista según la cual la realidad está constituida por espíritus y energías dotados de un “estado de «cultura» (...) con todos los atributos que eso implica” (Descola, 2005:199). Para un occidental aprendiz de chamán este proceso es aún más intenso en la medida en que su concepción naturalista de la realidad, basado en la primacía de las leyes físico-químicas, debe dejar lugar a una concepción de la realidad esencialmente espiritual y energética regida por sus propias “leyes”. Para un chamán el concepto de “religión” está ligado al mundo de las creencias, mientras que la espiritualidad es un mundo ligado al conocimiento. Formarse como chamán en la Amazonía no es un proceso de “conversión” por el que uno se adoctrina para “creer” en el mundo de los espíritus, sino un proceso iniciático de aprendizaje que se pone de manifiesto en los numerosos términos locales para nombrar a los chamanes, cuya traducción es “el o la que sabe”: “*saman*” entre los Tunguses y los Nivk siberianos (Pentikäinen, 2004:209); “*tumsa*” en el sur de China (Kun, 1989:242); “*chota shinée*” entre los mazatecos mesoamericanos (Villanueva, 2010:350); “*yachaj*” o “*yachac*” entre los Canelos Kichwas (Hermida Salas, 2010:53) y “*sándatía*” entre los Yagua (Chaumeil, 1983:76) en América del Sur; “*tietäjä*” en finés (Pentikäinen, 1997:250) en Europa.

La práctica chamánica amazónica se caracteriza por el empleo de plantas, algunas psicoactivas y otras no, y por ello los chamanes mestizos peruanos suelen denominarse a sí mismos “vegetalistas”, porque emplean “vegetales” (Luna, 1986). Las plantas empleadas en el vegetalismo suelen denominarse “plantas maestras” (Luna, 1986; Chaumeil, 1983:133-135), “doctores” (Luna, 1986:16), o “plantas con madre” (Jauregui et al, 2011), porque se considera que poseen espíritus que enseñan al chamán el arte de interactuar con los espíritus. La formación del chamán en la cuenca amazónica se realiza mediante dietas similares a la descrita en este texto, en las que el dietante aprende directamente de la

“planta maestra” a través de su ingestión y no de la enseñanza formal de otro chamán, cuya labor no es otra que la de protegerle y guiarle durante la dieta (cf. Jauregui et al, 2011:743).

Enrique y Jordi son plenamente conscientes de que una cosa es su trabajo como chamanes y otra muy distinta la idea preconcebida que tiene la gente de lo que ellos hacen, lo que popularmente y en el mundo académico recibe el nombre de “chamanismo”. Por tanto cobra sentido que Enrique en su presentación inicial haga la afirmación de que su trabajo “no es chamanismo, no es fantasía, sino que es un trabajo real, que funciona”. Si Enrique es consciente de que el occidental tiene muchas “fantasías” acerca de lo que es y hace un chamán, Jordi es consciente de que en la amazonia el chamán “occidental” o “gringo” es considerado una “mierda”, y que no tiene capacidad ni conocimiento para trabajar con las “plantas maestras”. Por ello, que Enrique y Jordi hayan logrado establecer una colaboración equilibrada basada en el respeto y reconocimiento mutuos es algo excepcional, pero no imposible. Un catalán puede llegar a ser curandero ayahuasquero amazónico, igual que un curandero tabaquero de la selva peruana puede llegar a ser maestro en artes marciales, es decir, son cosas que no dependen del color de la piel o de la cultura en la que se ha nacido, sino de desarrollar una capacidad humana mediante el aprendizaje adecuado. Y aun así no está garantizado llegar a ser curandero: en la práctica chamánica no es chamán el que quiere, sino el que es capaz de superar el proceso de formación y además se le concede el don o permiso para sanar, una ley espiritual que muy pocos occidentales aceptan.

8.1 Las prácticas con energías son prácticas espirituales

El trabajo “real” con energías implica tener una concepción animista de la realidad, en la que el chamán interactúa con “espíritus”, “energías” o “fuerzas” autónomas. Como señala Langdon (1996:27), la práctica chamánica parte de “un principio general de energía que unifica el universo”, en el que el “concepto nativo de poder chamánico (está) ligado a un sistema de energía global”. Para Enrique el mundo espiritual es energético, y tanto Enrique como Jordi emplean indistintamente los términos “espíritu”, “fuerza” y “energía”. Para un chamán su labor consiste en trabajar con “energías”, que equivale a decir que trabaja con

“espíritus”. El uso indistinto que hacen de estos términos está mostrando, en última instancia, que las prácticas con energías son igualmente prácticas espirituales.

La práctica chamánica es una práctica espiritual que tiene la particularidad de buscar interactuar directamente con los espíritus con una intencionalidad concreta (por ejemplo sanar, o dañar a alguien), generalmente a través de un estado expandido de consciencia o trance que permite percibirlos. Tal vez convenga subrayar que no todas las prácticas espirituales o energéticas son chamánicas, como puede observarse en el budismo, en la medicina tradicional china, o en las prácticas de la llamada Nueva Era. El budismo en general no busca interactuar con los espíritus en busca de prosperidad y salud, sino mantener una actitud contemplativa (búsqueda de la iluminación) o de no acción (concepción de “karma”) con el mundo espiritual, salvo aquel budismo que Samuel denomina de “orientación pragmática” (Samuel, 1993:9-10, 26-27) como el tantrismo, en el que la noción de “chakra” es central (Gómez, 2004:521). La medicina tradicional china está basada en la dualidad “yin–yang”, también entendida como oscuridad–luz, y en el concepto de “Qi” o energía. Su concepción de la salud se basa en el equilibrio o armonía entre ambos estados (cf. Maciocia, 1989) mediante técnicas que no están mediadas por la intencionalidad del practicante de medicina tradicional china. Su formación no requiere de un proceso iniciático, y a diferencia de la formación chamánica en la que el “permiso” viene en última instancia del mundo espiritual, la medicina tradicional china se presta a una regulación institucional y un desarrollo curricular (OMS, 2010), algo incompatible con la naturaleza de la práctica chamánica. Finalmente, las prácticas de la Nueva Era tienen en común, como señalan Cornejo y Blázquez (2013:17), que trabajan con “energías”, y en este sentido son prácticas espirituales. La complejidad que presenta la Nueva Era puede proceder de agrupar prácticas que pertenecen a diversas espiritualidades, cada una con su propio “ethos” a la hora de relacionarse con el mundo espiritual.

8.2 Tres ejemplos analizados desde la perspectiva “energética”

El análisis desde la perspectiva animista o energética de la realidad de 1) la noción de “cuerpo”, 2) la naturaleza del acto de vomitar, y 3) el uso instrumental de la oración y de la invocación de Jesucristo, permite desvelar, en mi opinión, la lógica subyacente de prácticas

chamánicas que desde una perspectiva naturalista aparecen como contradictorias, cuando no ininteligibles.

1) Del trabajo de Enrique se desprende que existen al menos dos tipos de cuerpo, uno físico y otro energético o espiritual. Los dibujos de Enrique muestran ambos cuerpos, cuerpos físicos rodeados de energías, inicialmente “demonios” y luego “luz”. Al comienzo de la dieta “los cuerpos están apagados, sin luz, con todos los chakras cerrados”, y el trabajo de Enrique consiste en “activar la luz en los cuerpos”. Cuando hago la “entrevista” con Enrique lo primero que determina es que mi cuerpo físico puede soportar la dieta, y en segundo lugar determina a través del pulso que mi “sistema nervioso”, metáfora que emplea Enrique para referirse a mi “cuerpo energético”, está debilitado porque algo oscurece mi “luz”.

Las técnicas de trabajo de Enrique sobre los dos cuerpos pueden agruparse, desde un punto de vista analítico, en dos tipos: las que están dirigidas al cuerpo físico y las que están dirigidas al cuerpo energético, si bien todo el trabajo de Enrique tiene en última instancia un objetivo espiritual o energético. Las técnicas corporales incluyen el tabaco bebido, soplado, fumado e inhalado, el perfume que quema la piel, los golpes de shacapa¹⁰ sobre la cabeza, las guindillas picantes, el baño de plantas, la alimentación sin sal ni otros condimentos, y la recomendación del uso de agua con sal y vinagre en los brazos. Las técnicas energéticas dirigidas al cuerpo espiritual serían las oraciones y los ícaros. Que la oración es una técnica dirigida al cuerpo energético queda patente cuando afirma que el recitado frecuente de la “oración dirigida” se hace “fuerte en el cuerpo”. No tiene sentido que este cuerpo sea el físico, sino otro cuya naturaleza tiene la cualidad de ser fortificado mediante la oración, por lo que parece más adecuado pensar en un cuerpo de tipo “espiritual”.

De la misma manera que el trabajo de un fisioterapeuta o un quiropráctico sobre el cuerpo físico no puede calificarse de simbólico, la capacidad de Enrique de percibir los distintos cuerpos simultáneamente (como cuando me señala con el dedo por dónde aflora la luz en mi cuerpo, o el testimonio de varios participantes de la capacidad del tabaquero para señalar el punto exacto donde sentían bloqueos), así como su capacidad de interactuar con

¹⁰ Ramillete de hojas que se agitan rítmicamente, generalmente acompañando los ícaros

ellos a través de las técnicas antes enumeradas, hacen que su trabajo sobre el cuerpo energético tampoco puede ser calificado de simbólico, sino como él mismo afirma, como “un trabajo real, que funciona”.

2) La idea de multiplicidad de cuerpos da claves para la comprensión del sentido del vómito en la práctica chamánica. Desde una perspectiva naturalista en la que el cuerpo es como un mecanismo regido por leyes físico-químicas, la purga con el tabaco podría interpretarse como un ritual en el que el vómito y la diarrea simbolizan el deseo de purificarse espiritualmente a través de la limpieza del cuerpo físico, como una suerte de espiritualidad bulímica de carácter ascético. Sin embargo, cuando Enrique afirma que “lo que le gusta al espíritu no le gusta al cuerpo” y viceversa, parece emplear una doble sinécdoque con la que se está refiriendo en realidad a dos cuerpos, siendo la frase completa “lo que le gusta al (cuerpo del) espíritu no le gusta al cuerpo (físico)”. Como es obvio que al cuerpo (físico) no le gusta el tabaco y por eso lo vomita, por ese mismo motivo “Dios está muy feliz con nosotros” porque lo que “bota” el “(cuerpo del) espíritu” son “energías negativas”. Desde la perspectiva “energética” de la práctica chamánica, el vómito procede simultáneamente de los distintos cuerpos, y cuando el cuerpo físico está vomitando materia, el cuerpo energético está vomitando o expulsando “energías”.

3) De la misma manera, desde esta perspectiva “energética” se entiende mejor la aparente paradoja de ver a Enrique abriendo y cerrando los trabajos con oraciones en las que invoca a Dios y a Jesucristo al tiempo que hace una crítica explícita a las religiones por manipuladoras y mezquinas. La tradición cristiana tiene una importante presencia en el vegetalismo debido a la actividad misionera que se da a partir del siglo XVI (Luna, 1986:89), pero ello no significa que los vegetalistas invoquen a Jesucristo porque “crean” o tengan “fe” en él. Como señala el antropólogo jesuita Jaime Regan (1983:25, 35, 166), los chamanes amazónicos “trabajan” con Jesucristo en calidad de “espíritu ayudante”. La invocación que hace Enrique a Jesucristo tiene un carácter instrumental. Enrique “trabaja” con la energía de Jesucristo pero no pertenece a ninguna iglesia cristiana. Para Enrique Jesucristo es una energía o espíritu que canaliza para curar “energías negativas”, y en este sentido su relación con él no es simbólica, sino una experiencia de interacción. De igual manera, Jordi, en sus ceremonias de ayahuasca en España, coloca en el centro de la sala un “altar” donde sitúa una imagen de Jesucristo como un hombre de pelo largo y barba, sin corona de espinas ni ningún otro atributo que permita identificarlo de manera explícita con

la figura del evangelio, y al que Jordi siempre se refiere como “el primero entre los iguales”, nunca como “Jesucristo”. Esta representación en el altar tiene por objeto traer la “energía crística” con la que Jordi se siente identificado, sin asociarla a ninguna religión concreta, ya que Jordi considera que su trabajo está abierto a todo el mundo, a no creyentes y a creyentes, sean éstos católicos, budistas, judíos o musulmanes.

El empleo instrumental que hacen Enrique y Jordi de la figura central del cristianismo pone de relieve que la práctica chamánica no es una práctica religiosa, sino espiritual, de manejo de energías, una confusión conceptual que Hufford (2005:2) aborda con claridad y sencillez cuando contrapone espiritualidad en términos ottonianos como “la relación personal con lo trascendente”, frente a religión en términos durkheimianos como “el aspecto comunitario e institucional de la espiritualidad”.

8.3 Las prácticas espirituales son ambivalentes

Un elemento clave para la comprensión de la práctica chamánica es su distinción tajante del mundo espiritual entre el bien y el mal, entre la luz y la oscuridad. El chamán curandero y el chamán brujo son dos caras de una misma moneda, y la una no puede entenderse sin la otra, de donde deriva la idea extendida de que la práctica chamánica en sí es moralmente ambivalente (cf. Whitehead y Wright, 2004:10). Pero un chamán amazónico no es curandero y brujo al mismo tiempo. O se está para servir a la gente, o para servirse de ella, se está de un lado o del otro, no hay zona de sombras o términos medios, en el chamán concreto no hay ambivalencias. Cuando Enrique y Jordi se conocen lo primero que hacen antes de hacerse “amigos” es “analizarse” las “energías”, es decir, la naturaleza de las fuerzas espirituales con las que cada uno trabaja para saber de qué lado está el otro. El brujo y el curandero no pueden colaborar ya que las energías tienen que “compaginar”, porque como afirma Enrique “si hay choques de brujería no llegamos a nada”. Tras el chequeo mutuo se reconocen como “hermanos”, como curanderos que tienen una comprensión del mundo espiritual y del trabajo que ellos hacen básicamente igual.

En la dieta el tema de la brujería está presente en todo momento, aunque no de manera explícita. Enrique, en su presentación inicial, no nos dice que estaremos “bien atendidos” o

“bien cuidados”, sino “bien protegidos, y bien guiados”. En el rezo de apertura se pide a Dios que “reprenda y destruya a todos nuestros enemigos, visibles e invisibles”, un rezo que carece del carácter evangélico que habla de poner la otra mejilla. En la noche del lunes la ceremonia se modifica porque Enrique repasa en que es el día en que se atacan los brujos en Iquitos, si bien no supimos la razón del cambio hasta los días siguientes, cuando se fue sabiendo por comentarios posteriores de Jordi. La primera referencia que hace Enrique a los brujos es al final, en el corte de dieta, cuando nos explica que con los ají estamos sellando un “documento espiritual” que nos protege del ataque de “cualquier ente diabólico o brujo”.

Para Enrique y Jordi ignorar la ambivalencia moral de las prácticas espirituales, es decir, creer que toda práctica espiritual es sanadora *per se*, la realice quien la realice, forma parte de la fantasía occidental. La chamanidad amazónica, esto es, la cualidad de ser chamán vegetalista que comparten Enrique y Jordi, se manifiesta con caracteres propios según los contextos socioculturales donde se da. Una misma chamanidad, de carácter esencialista, se manifiesta en dos chamanismos histórica y socioculturalmente condicionados, el chamanismo amazónico, y el chamanismo occidental, donde curanderismo y brujería adquieren caracteres propios. Por tanto, curanderismo y brujería tienen caracteres propios según la sociedad en la que se dan. El curanderismo en el alto Amazonas trabaja el vientre, y en occidente el corazón y la consciencia; la brujería en el alto Amazonas ataca el cuerpo físico, y en occidente busca poder, dinero y sexo.

8.4 El reencuentro entre salud y espiritualidad

(Bio)medicina y religión responden a sistemas hegemónicos que por largo tiempo han convivido en occidente, una compitiendo por el dominio del cuerpo y la otra por el dominio del alma. Para Heelas esta competencia esconde “una querrela cultural histórica de Occidente: vitalismo contra racionalismo” (Cornejo y Blázquez, 2013:22). En mi opinión, esta tensión entre vitalismo y racionalismo no es una mera “querrela cultural” sino un giro ontológico en la civilización occidental desde una concepción vitalista de la materia, en la que el universo físico estaría animado por un alma o “anima mundi” que regiría los fenómenos naturales (Banchetti-Robino, 2011:174), hacia una concepción fisicalista de la realidad desarrollada en el contexto de la revolución científica a partir del

siglo XVII y que como señala Descola (2005:108 y ss.) da lugar a la concepción moderna de la naturaleza y al nacimiento de una ontología naturalista que dominará la cosmovisión occidental , “una cosmología naturalista completamente exótica en comparación con las elecciones efectuadas por el resto de la humanidad” (Descola, 2005:110), en la que se pasa de un estatus ontológico espiritual a otro físico (Banchetti-Robino, 2011:185).

Plantear el reencuentro de “salud y espiritualidad” pone sobre la mesa de manera implícita la necesidad de retrotraernos a aquel choque ontológico que se produce en el siglo XVII y que hoy sigue vivo pero en un nuevo contexto, en el contexto de una gran sociedad compleja de ámbito global, que podríamos definir además de como multicultural, como multiontológica o en la que conviven una pluralidad de ontologías.

Una consecuencia práctica de vivir en una sociedad compleja de múltiples ontologías se pone de manifiesto en la dificultad que tiene el grupo que viaja a Iquitos para explicar a sus familiares y amigos qué van a hacer allí. En este punto, se plantea la dificultad de establecer un puente explicativo entre distintas ontologías, porque el “quid” de la cuestión es: ¿cómo explicar que realmente se pueden vomitar “energías negativas”, que eso es algo posible?

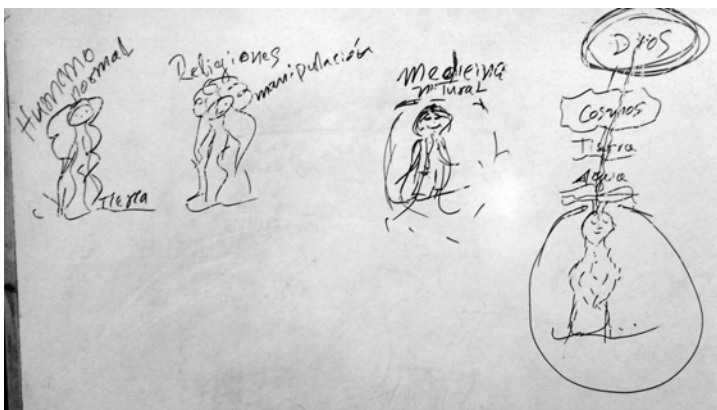
Tal vez una causa de la invisibilidad de numerosas prácticas espirituales y energéticas en nuestra sociedad se deba a la dificultad tanto de los practicantes como de los investigadores para explicarse a sí mismos y para explicar a otros prácticas originadas dentro de diferentes ontologías.

9. Dibujos de Enrique

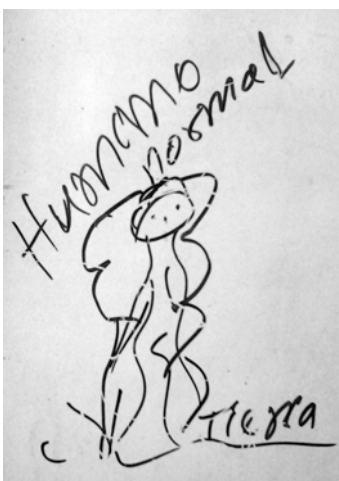
Plano general de la pizarra



Plano general de la primera serie de dibujos



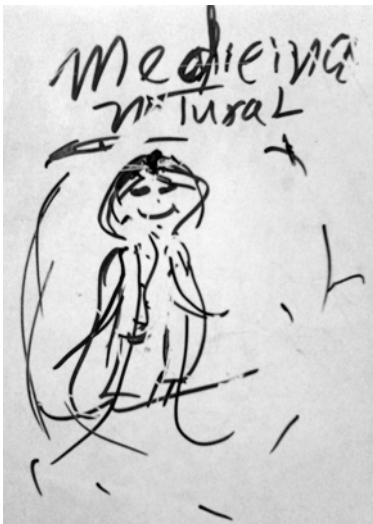
Dibujo 1.1.



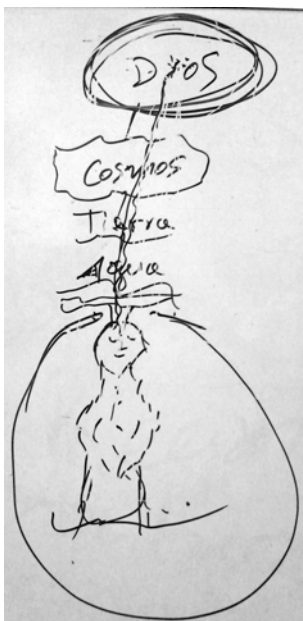
Dibujo 1.2.



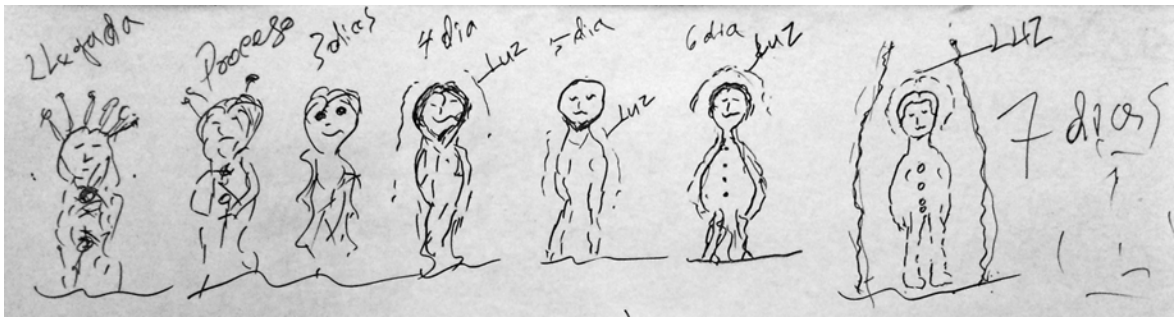
Dibujo 1.3.



Dibujo 1.4.



Plano general de la segunda serie de dibujos



Dibujo 2.1.



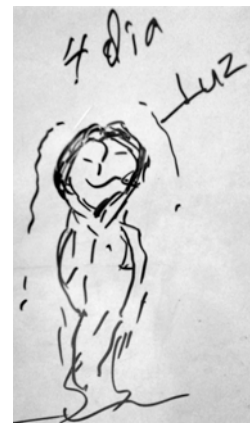
Dibujo 2.2.



Dibujo 2.3.



Dibujo 2.4.



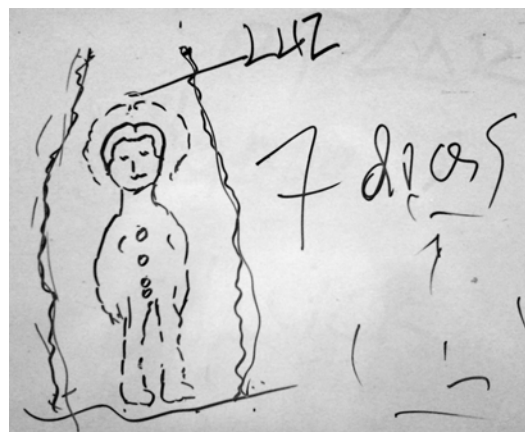
Dibujo 2.5.



Dibujo 2.6.



Dibujo 2.7.



10. Bibliografía

Banchetti-Robino, Marina Paola (2011) “Ontological tensions in sixteenth and seventeenth century chemistry: between mechanism and vitalism”, *Foundations of Chemistry*, 13(3):173–186.

Chaumeil, Jean-Pierre (1983) *Ver, saber, poder. El chamanismo de los Yagua de la Amazonía Peruana*, Perú: CAAAP, 1998.

Cornejo Valle, Mónica y Blázquez Rodríguez, Maribel (2013) “La convergencia de salud y espiritualidad en la sociedad postsecular. Las terapias alternativas y la constitución del ambiente holístico”, *Revista de Antropología Experimental*, 13(2):11-30.

Descola, Philippe (2005) *Más allá de naturaleza y cultura*, XXXX: Amorrortu Editores, 2012.

Gómez, Luis O. (2004): “Meditation”. En Buswell, Robert E. (Ed.) *Encyclopedia of Buddhism*. Vol.1, New York:Thomson Gale, pp. 520-530.

Hermida Salas, Pablo Andrés (2010) “Chamanismo y Etnoturismo: La venta de rituales de ayahuasca y la compra de sentidos en el alto Napo”, *Cuadernos de Investigación*, 8.

Hufford, David J. (2005) “An Analysis of the Field of Spirituality, Religion and Health (S/RH)”, [Http://Www.Metanexus.Net/Archive/Templetonadvancedresearchprogram/Pdf/TARP-Hufford.Pdf](http://www.Metanexus.Net/Archive/Templetonadvancedresearchprogram/Pdf/TARP-Hufford.Pdf) (consultado el 07/03/2014).

Jauregui, X.; Clavo, Z.M.; Jovel, E.M. y Pardo-de-Santayana, M. (2011): “Plantas con madre”: Plants that teach and guide in the shamanic initiation process in the East-Central Peruvian Amazon”, *Journal of Ethnopharmacology*, 134(3):739-752.

Kun, Shi (1989) “Shamanic Practices among the Minorities of South-West China”. En Hoppál, Mihály y Sadovsky, Otto Von (Eds.) *Shamanism, Past And Present*. Vol.2, Budapest: Istor Books.

Langdon, Esther Jean (1996) "Introdução: Xamanismo - velhas e novas perspectivas". En Langdon, Esther Jean Matteson (Org.) *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas*. Florianópolis: UFSC, pp. 9-39.

Luna, Luis Eduardo (1986) *Vegetalismo. Shamanism Among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon*, Stockholm: Almqvist & Wiksell International.

Maciocia, Giovanni (1989) *The Foundations of Chinese Medicine*, Edimburgo: Churchill Livingstone, 1993.

Organización Mundial de la Salud (OMS / WHO) (2010) "Benchmarks for Training in Naturopathy", [Http://Www.Who.Int/Entity/Medicines/Areas/Traditional/Benchmarksfortraininginnaturopathy.Pdf](http://Www.Who.Int/Entity/Medicines/Areas/Traditional/Benchmarksfortraininginnaturopathy.Pdf) (consultado el 04/03/2011).

Pentikäinen, Juha (1997) "Shamanism and Animism: The Values of Nature in the Mind of Northern Peoples". En Yamada, T. y Irimoto, T. (Eds.) *Animism and Shamanism in the North; Circumpolar Animism and Shamanism*. Sapporo: Hokkaido University Press.

Pentikäinen, Juha (2004) "Shamanhood in the Processes of Northern Ethnicity and Identity". En Irimoto, Takashi y Yamada, Takako (Eds.) *Circumpolar Ethnicity and Identity*. Osaka: National Museum of Ethnology.

Regan, Jaime (1983) *Hacia la tierra sin mal*, vol. 2, Iquitos: CETA.

Samuel, Geoffrey (1993) *Civilised Shamans: Buddhism in Tibetan Societies*, Washington: Smithsonian Inst. Pr.

Villanueva, Rigoberto (2010) "Chamanismo mazateco. Un acercamiento al "otro mundo" de los chota shinée". En Fagetti, Antonella (Coord.) *Iniciaciones, Trances, Sueños... Investigaciones sobre el Chamanismo en México*. México: Plaza y Valdés.

Walter, Mariko Namba y Fridman, Eva Jane Neumann (Eds.) (2004) *Shamanism. An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture*, Santa Bárbara: Abc Clío.

Whitehead, Neil L. y Wright, Robin (2004) "Introduction: Dark Shamanism". En Wright, Robin M. y Whitehead, N.L. (Eds.) *Darkness and Secrecy: The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft in Amazonia*. Durham: Duke University Press.

LA PRÁCTICA DEL CANTO PROPUESTA POR GERMANA GIANNINI: UN ANÁLISIS ETNOGRÁFICO DESDE EL CAMPO DE LA ANTROPOLOGÍA DE LA SALUD

Andrea Marabini

a-marabini@libero.it

Universidad de Sevilla

1. Introducción

Una de las realidades más evidentes y más significativas en nuestra sociedad occidental, hoy en día, es que nos encontramos ante un desarrollo sin precedentes de las tecnologías biomédicas en los campos del diagnóstico y del tratamiento de las enfermedades, de la salubridad alimentaria, de las biotecnologías moleculares, etc. Como observa Martínez Hernáez (2008), este impetuoso progreso impulsa inevitablemente hacia una redefinición inédita de la relación entre naturaleza y cultura. Es decir, si, en una visión biologicista, la naturaleza condicionaba unívocamente los comportamientos humanos (sociales, culturales, individuales); ahora también la naturaleza se somete al desarrollo técnico-científico. A la vez es significativo observar que, a pesar de este desarrollo tecnológico aplicado a la medicina, hay también una creciente proliferación de prácticas, terapias y estrategias de cuidado de la salud que se declaran “alternativas” al modelo de la medicina alopática. Lo que parece evidente, en una primera percepción de este fenómeno social, es la extrema diferenciación y heterogeneidad de estas propuestas terapéuticas, dentro de las cuales se puede hallar un fortalecimiento de la vertiente individual y emocional del proceso de curación y una vinculación con prácticas espirituales de diverso tipo. Frente a un modelo unívoco y universalista como el de la biomedicina occidental paralelamente se está generando una idea de sanación como un “camino individual”, que puede emprenderse a través de una multiplicidad de prácticas no lineales, a veces heterogéneas otras veces también contradictorias.

Una pregunta interesante para el análisis antropológico de este fenómeno social sería: ¿puede este movimiento, que nace y se mueve dentro del denominado “ambiente holístico” (Heelas y Woodhead, 2008), aportar un cambio social verdaderamente alternativo al sistema hegemónico occidental? Las respuestas por parte de las ciencias sociales no son unánimes y la complejidad de este fenómeno incorpora varias dinámicas en estrecha relación con los elementos constitutivos de nuestra sociedad capitalista y moderna. Citando a Paul Heelas, en la introducción de su obra *Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism* (2008), se puede decir que el modelo capitalista ha promovido, en su expansión, dinámicas sociales e individuales que generan necesidades que van en contra de los rasgos típicos del mismo modelo capitalista; la espiritualidad *New Age* y todos los movimientos del “ambiente holístico” han hecho de la mayoría de estas necesidades emergentes valores en los cuales reconocerse y plantear caminos alternativos. Sin embargo, se puede observar una cierta ambivalencia en la relación entre *New Age* y capitalismo. Por una parte, como expresa muy claramente el autor: “by enhancing the value of the values it excludes, capitalism fuels its own opposition” (Paul Heelas, 2008: 3). Por otro lado, el capitalismo mismo es capaz de absorber todos estos movimientos en su sistema consumista, convirtiendo la espiritualidad *New Age* en una “santificación del capitalismo” (Morris, 2009), un brazo del sistema hegemónico que se prolonga hacia otra faceta más de la vida social de las personas. Esta ambivalencia permite ampliar más el espectro interpretativo de fenómenos concretos relacionados con este tipo de movimiento y es dentro de este territorio que se mueve la investigación etnográfica que quiero presentar, aunque de manera resumida y sumaria, en esta comunicación.

El fenómeno social de la proliferación y el desarrollo, en el contexto occidental, de una multitud de experiencias terapéuticas denominadas como “medicinas alternativas” representa un elemento de reflexión significativo para la antropología de la salud. A pesar de ello, en el contexto español, existe una carencia de estudios etnográficos sobre este tema. Por eso he estimado de particular interés el desarrollo de un estudio de un caso concreto, que se considera como representativo (aunque con sus peculiaridades) de este fenómeno social. El caso elegido en este estudio es el de Germana Giannini, cantante italiana afincada en Sevilla, que ha desarrollado un peculiar estudio sobre la voz siguiendo las enseñanzas de distintos maestros de canto tradicional de diferentes partes del mundo. En los últimos veinte años, a través de talleres dedicados a la voz, ha propuesto su personal reelaboración de estas experiencias. En su trabajo, junto al aspecto artístico, ha desarrollado también un enfoque

terapéutico y, a lo largo de los años, se han producido muchas colaboraciones con profesionales de la salud.

G. G.¹ nace en Génova (Italia), en 1963, de una familia burguesa, acomodada y que ella define como muy católica y rígida. Su formación escolar se centra en el estudio de las artes plásticas. A la hora de comenzar sus estudios universitarios se traslada a Bolonia, emancipándose del hogar familiar. Cumpliendo sus estudios académicos, realizados en la facultad de Disciplinas y Artes de la Música y del Espectáculo, decide centrarse en el estudio del canto. Empieza estudiando canto clásico, canto barroco y jazz. Por un accidente en las cuerdas vocales, sufrido durante un ejercicio muy extremo que le había sido propuesto en un curso de teatro, tuvo que parar su actividad de cantante por un tiempo y su capacidad para usar la voz no llegaba a ser como antes. Después de un tiempo de pausa, decide hacer un trabajo de rehabilitación vocal en el “Roy Hart Theatre”. Sale de esta experiencia nuevamente motivada a seguir su camino en el canto. A los 25 años, participa en la primera edición del festival internacional “Voix de Femmes”, organizado en Lieja (Bélgica). Este festival reunía a maestras de canto tradicional de distintas partes del mundo. Entusiasmada por la experiencia decide repetir los años siguientes. En seguida concluye que para ella era fundamental empezar a viajar a los lugares donde estos cantos nacían y aprenderlos oralmente directamente *in situ*, contactando con maestros de canto tradicional. Viajó sobre todo a países dentro de Europa, a países del África Subsahariana, a la India y a China. En particular los lugares que han sido más importantes en su formación han sido Varanasi, Dharamsala (en la India) y Lhasa (en la región de Tíbet). Es importante apuntar que estamos hablando de los años noventa y que todavía no existía la enorme difusión que hay hoy en día, a través de internet, de cualquier tipo de material musical proveniente de todo el mundo. A lo largo de estos años sigue integrando en sus talleres de canto lo que aprendía en los viajes, vinculando cada vez más una dimensión terapéutica, que desarrolló intuitivamente en base a estas experiencias, a una dimensión artística que, desde la adolescencia, ha sido fundamental para ella. Paralelamente trabaja también en el ámbito teatral. Funda, en 2001, una compañía teatral de mujeres que actuaban haciendo conciertos en movimiento, desarrollando sobre todo la improvisación vocal en la escena. En el 2007 funda en Bolonia el “Centro de Arte y Cuidado de la Voz” en el cual reúne las dos dimensiones que ella considera fundamentales en su trabajo. En el 2011 G. G., muy desilusionada con la situación política italiana y con el creciente individualismo y

¹A lo largo del texto, para no crear redundancias, se he decidido utilizar la sigla G. G. para identificar a Germana Giannini.

empobrecimiento de las relaciones humanas que estaba testimoniando en los últimos años en su país, decide mudarse a Sevilla, trasladando allí su actividad.

La peculiaridad de esta etnografía radica en enfrentarse a un caso extremadamente micro-social. Efectivamente el análisis se centra en la propuesta individual de una persona concreta. Sin embargo, es importante considerar que este estudio no se ha limitado a observar la propuesta terapéutica en sí, sino que se ha centrado principalmente en los significados socio-culturales que se pueden identificar en determinadas prácticas y discursos. Esta opción ha permitido valorar aún más el aspecto cualitativo del método etnográfico, respecto a una temática en la cual la dinámica subjetiva representa uno de los núcleos centrales. Por ese mismo motivo la extrema especificidad del campo de observación ha resultado muy útil a la hora de producir un análisis antropológico capaz de encontrar las continuidades y las discontinuidades de un fenómeno micro-social dado sin generalizar a priori, para reconducirlo, en segunda instancia, hacia la dimensión macro-social, preservando la complejidad misma propia del fenómeno en sí, llegando a formular un discurso y un conocimiento sobre la realidad social, que es el objetivo último de este estudio.

La investigación ha sido realizada principalmente en Sevilla². El periodo de observación duró un año, desde octubre del 2012 hasta octubre del 2013; en este periodo participé en 15 talleres sobre la voz dirigidos por G. G., conocí y pude intercambiar consideraciones con más de cien participantes de los talleres. Además he podido entrevistar a muchos de ellos y a cuatro terapeutas que colaboran con G. G.³

La tesis principal que se quiere sostener en esta comunicación, sobre la base de los datos etnográficos recogidos, es que, dentro del gran y heterogéneo movimiento de las medicinas alternativas, se pueden hallar aspectos que llevan a un proceso de empoderamiento del individuo y una consiguiente re-apropiación de la salud. Este proceso se expresa principalmente en dos aspectos. En primer lugar a través de la capacidad de dotar de sentido a la propia experiencia de malestar, integrándola en la propia existencia y adquiriendo una

² Como excepción hubo tres talleres organizados en Italia, concretamente uno en Bolonia y dos en Milán. La realización de talleres en Italia es claramente explicada por razones biográficas.

³ El estudio de caso me ha llevado, además, a plantear un amplio análisis del perfil de usuarios; análisis que no expondré en este contexto y que, en general, refleja la tipología de usuarios típicos de las medicinas alternativas. Por lo que concierne el contexto español se pueden tomar como referencia Echevarría Pérez (2008) y Cornejo Valle y Blázquez Rodríguez (2013).

actitud activa en la búsqueda de estrategias para mejorar su propia condición. En segundo lugar a través la valoración del aspecto relacional del proceso de curación y favoreciendo la creación de contextos de autocuidado no medicalizados.

A continuación se tratará estos dos puntos, respectivamente en los apartados 2 y 3, argumentándolos con la aportación de casos concretos procedentes de la observación etnográfica. Los dos elementos de análisis confluyen en una redefinición de la relación “sanador-enfermo” en la cual la búsqueda de salud coincide con una búsqueda de sentido existencial, propiciando un nuevo tipo de relación entre medicina y espiritualidad. En el apartado 4 se intentará reflexionar sobre las posibilidades de empoderamiento en el cuidado de la propia salud implícitas en este proceso.

2. Procesos de re-significación de lo fisiológico.

Antes de hablar de los procesos de significación de las experiencias de malestar en los casos observados en este estudio, resulta necesario avanzar una sumaria introducción sobre el valor cultural del cuerpo en las sociedades modernas occidentales. Para hacer esto, tomaré como referencia los estudios sobre el cuerpo de David Le Bretón, reunidos en el ensayo *Antropología del cuerpo y modernidad* (1995). La tesis fundamental de este escrito es que el cuerpo moderno ha vivido una ruptura axiológica con los otros (estructura social de tipo individualista), con el cosmos (perdida de cualquier referencia simbólica entre cuerpo y naturaleza), consigo mismo (según la idea del cuerpo como objeto, en el cual “poseemos un cuerpo” y no “somos un cuerpo”). La actual concepción del cuerpo nace principalmente desde el ascenso del individualismo y desde la emergencia e institucionalización de un pensamiento racional, positivo y laico sobre la naturaleza. En este sentido el cuerpo se ha convertido en una especie de *alter ego* del hombre: un instrumento, un recinto de la voluntad racional. Efectivamente, un punto de importancia central fue la difusión de la filosofía cartesiana en la que se puede encontrar el nacimiento de la dicotomía entre cuerpo y mente. Bajo este dualismo el cuerpo se vuelve la parte más despreciada del hombre, mientras que la racionalidad se convierte en el potencial humano de elevación espiritual. El cuerpo queda constreñido entre los sentidos y las pasiones y no es nada más que un simple contenedor de la racionalidad, destinado a envejecer, enfermarse y al final morir. El cuerpo se convierte en una

máquina que es útil si funciona bien pero que muchas veces es un estorbo para la consecución de la felicidad y la plenitud. Por consiguiente, en un cuerpo privado de todos sus significados simbólicos, la enfermedad se vuelve en un acontecimiento ajeno e ineluctable de la experiencia existencial del hombre, sin posibilidad alguna de encontrar un sentido integrable en la vida del sujeto.

Frente a esa interpretación, muchas prácticas de medicinas alternativas se centran en la interpretación simbólica de la enfermedad, otorgando significados que afectan a planos no exclusivamente fisiológicos de la vida de la personas. También en el trabajo de G. G. se puede identificar el mismo fenómeno. Sin embargo, la peculiaridad que lo caracteriza es que este significado no se construye a priori por un determinado método interpretativo, sino que es el sujeto mismo el que construye este significado durante el trabajo en grupo, en los talleres de canto, a través de una serie de experiencias corpóreas gracias a las cuales el sujeto encuentra lecturas de su condición que pueden serles útiles para instaurar un proceso de cambio respecto a su condición inicial de enfermo.

Entrando más concretamente en los datos de la observación etnográfica, un primer ejemplo del fuerte vínculo entre prácticas corporales y construcción de significados se puede observar, por ejemplo, a partir de los primeros ejercicios sobre la respiración propuestos por G. G. en sus talleres. Más allá de los ejercicios en sí y de su finalidad propedéutica al canto, es significativo evidenciar el discurso que G. G. desarrolla detrás de estos ejercicios. Ella identifica en los dos momentos que componen la respiración, es decir inspiración y exhalación (o espiración), dos “posibilidades energéticas” de la personas, la primera receptiva y regenerativa respecto a la inspiración y la segunda activa y propositiva respecto a la exhalación. Muchas veces, observa G. G., en la vida cotidiana se invierten los factores. Se concibe la inspiración como algo activo: “tomo el aire”, mientras que la exhalación se concibe como un movimiento pasivo y de vaciamiento; eso provoca un empobrecimiento en el potencial expresivo de la emisión vocal en el día a día. Lo más interesante de este planteamiento, además de su utilidad a nivel fisiológico, es el significado simbólico que se otorga a estas dos fases de la respiración. G. G. identifica el momento en el cual el aire penetra en el cuerpo un símbolo fundamental de la apertura receptiva hacia el mundo: “el aire no hay que tomarlo sino recibirlo como regalo ofrecido por la inspiración” afirma ella. En este sentido, a menudo en sus talleres, G. G. juega con la polisemia de la palabra “inspiración” incluyendo los dos sentidos: la acción de inspirar y el eficaz estímulo creativo que permite a

la persona producir algo espontáneamente y sin esfuerzo. Además G. G. suele observar que en muchas culturas, el canto, en su dimensión sagrada, está estrictamente vinculado a la presencia de la inspiración en un sentido más espiritual, ya que, por su naturaleza divina, el canto ya existe y tiene que ser recibido por el cantor: éste actúa de intermediario por y para su comunidad. El momento de la exhalación, en cambio, se centra en el movimiento tónico del diafragma que vuelve a subir hacia arriba sosteniendo la emisión vocal. De forma complementaria a la inspiración (que es recepción y no acción) el momento de la espiración tendría que ser, afirma G. G., un acto creativo y generativo. Durante el acto respiratorio y en la emisión vocal (sea ésta canto o palabra), G. G. invita a los participantes a pensar que nos estamos “adhiriendo a nosotros mismos”⁴, apuntando al coincidir entre acto corpóreo y actitud interior.

Los ejercicios corporales adquieren, en este contexto, una relación metafórica con otros aspectos de la vivencia humana y es interesante observar cómo las personas consiguen encontrar algo significativo que remite directamente a su propia vida individual. Una informante relata:

“En el 2009 hice un taller con Germana en Bolonia y fue muy importante para mí, marcó un momento de transformación que estaba viviendo y me ayudó en este cambio. Encontré en su trabajo y en lo que decía una metáfora muy eficaz que me ayudó mucho. Me acuerdo que en el ejercicio de respiración que nos propuse nos dijo que esta práctica sobre la respiración era también una metáfora de una posible actitud personal: que cuando nos expresamos a través de la voz tenemos que “adherirnos a nosotros mismos”, como el diafragma se adhiere al el centro de nosotros en la espiración. Esto recuerdo que me dio una gran fuerza para enfrentarme a lo que estaba viviendo en aquel período. Ahora también me encuentro en un momento de transformación y he pensado que era la ocasión oportuna para ir a Sevilla y encontrarme con Germana otra vez”.

Dicho esto sería interesante preguntarse, ¿cómo estos tipos de prácticas corporales ponen en marcha en los usuarios construcciones de sentido relacionadas con otros ámbitos de la vida? El análisis de ulteriores ejemplos sacados de la observación etnográfica puede aclarar los elementos de este proceso.

⁴ En la lengua italiana “aderire a se stessi”, literalmente “adherir a sí mismo” significa ser coherente con las propias ideas.

M.⁵, en un momento de trabajo individual dentro del taller, explicó que cuando hablaba perdía fuerza en la voz mientras que iba desarrollando su discurso, perdiendo, de esta manera, una eficacia comunicativa en volumen y expresividad de la voz. Este hecho afectaba negativamente su vida laboral (era profesora) y relacional. Ya mientras explicaba su problema se podía notar en su voz exactamente lo que estaba diciendo. M., aunque consciente de este problema, no conseguía solucionarlo. G. G. le propuso de hacer, y seguir practicando individualmente fuera del taller, un trabajo de respiración junto a una práctica de canto que consiste en improvisar una frase musical utilizando toda el aire posible. G. G. explica como en muchas formas de canto tradicional el hecho de cantar hasta el final del aire permite al cantor expresar con más intensidad el sentido del canto. El hecho de llegar a un límite físico permite encarnar más esta emoción. Dicho esto M. improvisó varias veces una línea musical delante del grupo. He observado, al final de su ejercicio que, para ella, encontrar este límite físico, ha sido muy importante para vincular la comunicación con una percepción más clara de su propio cuerpo, producida, en este caso, por el esfuerzo que el diafragma hacía para sostener una emisión vocal con carencia de aire. En este caso, no se trata, por supuesto, de ser consciente a la hora de hablar, acción muy natural en la vida cotidiana, de un saber anatómico de cómo funciona la respiración, sino de otorgar al acto comunicativo un valor simbólico relacionado con un lugar del cuerpo. En el caso de M. ha permitido una presencia comunicativa menos “desencarnada”.

Otro ejemplo interesante concierne a una persona que ha participado en talleres de G. G. bajo el consejo de su propio psicoterapeuta. El siguiente relato viene de una entrevista realizada al dicho terapeuta once meses después la realización del seminario en el cual participó el usuario del cual se está hablando.

“C. representa para mí el caso más impresionante de la eficacia positiva que la experiencia con G. G. ha tenido. Su cuadro clínico era muy complicado y desde hace años seguía una terapia conjunta de psicofármacos con sesiones de psicoterapia. Cuando era más joven C. cantaba en un coro y siempre le ha gustado cantar aunque no lo practicaba desde hacía bastante tiempo. Después de la experiencia con G. G., a través de su trabajo sobre la auto-percepción del cuerpo a través de la voz, percibió en sí misma una clara rigidez física que le impedía disfrutar del canto a lo largo del taller. La toma de consciencia de esta condición de su cuerpo la hizo preocuparse sobre los efectos

⁵ A lo largo del trabajo, por razones de privacidad, se ha decidido indicar los informantes a través de las primeras letras del nombre.

colaterales de los psicofármacos (los cuales le causaban una cierta rigidez muscular generalizada en todo el cuerpo) y a partir de ahí empezó relativizar la importancia de estas medicinas para su estado de salud. Después de algunos conflictos con el médico, decidió por iniciativa propia dirigirse a otros psiquiatras, los cuales tomaron la responsabilidad de quitarle los fármacos. Desde hace meses C. no toma psicofármacos y sigue sólo sesiones psicoterapéuticas conmigo; la encuentro muy mejorada y sin necesidad de aportaciones químicas para su proceso de sanación. Evidentemente, la experiencia del taller con G. G. ha generado este proceso de emancipación en C. respecto a los fármacos, encaminándola hacia una re-apropiación decisional sobre la manera de cuidar a su propia de salud: los elementos experiencial y sensorial respecto al propio cuerpo han sido determinantes en este proceso, fomentando la iniciativa del paciente en su propio proceso de sanación”.

En todos estos ejemplos el cuerpo no es entendido exclusivamente como entidad fisiológica o anatómica sino como vehículo experiencial de la propia subjetividad y como elemento activo en un proceso de sanación. Se trata de un cuerpo que tiene que ser más sensible a sí mismo, para restablecer su capacidad, a menudo anestesiada, de saber escuchar, interpretar e integrar los signos que el cuerpo mismo sigue proponiendo a lo largo de la vida, signos que pueden tener un significado más allá de los procesos de sintomatización propios de la etiología biomédica. En este sentido, se podría hablar de una compensación de la “necesidad antropológica de un suplemento de sentido y de valor” (Le Bretón, 1995: 191) respecto al cuerpo anatomizado propio de la modernidad occidental.

Considero muy significativo el hecho de que se pueda hallar esta actitud en la experiencia biográfica de la propia G. G., la cual, en primera persona, ha vivido la posibilidad de “convertir las propias heridas en ojos”. Ella cuenta en una entrevista:

“Un día, en un entrenamiento teatral muy extremo, guiado de manera inadecuada por el director, me dañé las cuerdas vocales, me herí. Después de una temporada de silencio forzoso, no pude volver a emplear la voz como antes. Y fue justamente en ese momento cuando, gracias a un taller guiado por Kaya Anderson, pude conocer la extensísima investigación desarrollada por Roy Hart y Alfred Wolfsohn entre voz, cuerpo, arte y vida. Fue gracias a ese encuentro que comprendí que podría dedicarme a explorar la vida a través de la exploración de la voz. Un día Kaya, después de narrar cómo había nacido la vocación de Alfred Wolfsohn, resultante de un hecho bien concreto vinculado

a la guerra, dijo que, a veces, las heridas pueden convertirse en ojos. A partir de ese momento, la herida de mi garganta se convirtió en mi mirada. Esa frase me dio la fuerza para transformar el sentirme víctima de un accidente en una iluminación sobre mi vocación. Esas palabras poseían una honda fuerza porque nacían de una auténtica experiencia de vida”.

Esta disposición a la transformación y a la creatividad en la vida es un aspecto que G. G. lleva a sus talleres y que dispone a las personas a un estado de dinamismo creativo y fomenta hacia la búsqueda de significado de la propia condición y de estrategias que puedan fomentar un cambio en la vida.

3. El aspecto relacional en el cuidado de la salud

De lo expreso en el apartado anterior, resulta evidente la fuerte individualización del proceso de sanación, el cual se centra principalmente en el enfermo, en la percepción individual de la enfermedad y en su interpretación; es decir que su construcción narrativa se convierte en el elemento dominante. Eso, en cierta medida, puede transformarse en un peligro de alienación y aislamiento: muchas veces un camino de autoconciencia puede dirigir hacia un individualismo extremo. Sin embargo, en el trabajo de G. G. se ha podido encontrar también una fuerte apertura al elemento relacional en el proceso de cuidado. Ella misma afirma en una entrevista: “He escuchado miles de voces en contextos distintos y siempre he constatado que cuanto más nos sentimos bien escuchados, tanto mejor conseguimos expresarnos”. Efectivamente, un elemento muy importante que G. G. desarrolla en sus talleres es el de la escucha. Uno de los momentos del taller que está más dedicado a este aspecto es el de las improvisaciones corales. Después de la práctica sobre la respiración y el trabajo de exploración vocal y después de descubrir los timbres de las muchas voces que resuenan dentro del cuerpo, G. G., con fluidez y continuidad en el trabajo, propone una sonoridad evocativa (por ejemplo una célula rítmica, una frase musical, un acorde polifónico, etc...), sugiriendo un imaginario poético que se vuelve común, compartido, e invita al círculo de participantes a que lleven a cabo una improvisación vocal coral a partir de esta inspiración inicial. Por la dificultad implícita al armonizar simultáneamente y sin una estructura musical fija a un grupo de personas (las cuales suelen ser más de doce), las improvisaciones vocales representan uno de los objetivos más complejos del trabajo de G. G. Para ofrecer una información más completa que facilite el entendimiento de lo que son las improvisaciones

corales, voy a citar las palabras que, en un seminario, G. G. empleó para describir la esencia de esta práctica.

“Unir estructura polifónica y dimensión improvisativa, a mi modo de ver, es una de las posibilidades creativas para poder acceder a nuestro espacio sagrado, haciendo dialogar, entrelazando, es decir uniendo estas dos grandes modalidades expresivas tan diferentes. Se trata, pues, de unir la comunidad coral y la individualidad improvisativa. Entonces, es la comunidad la que improvisa: escuchándose, manteniéndose unida, ayudándose los unos a los otros, alentándose, aguantando, dando energía, llevando paz, avivando el ánimo. Cuando una coralidad de personas logra improvisar confiriendo fluidez a una polifonía inicialmente bien estructurada y consigue transformarla hasta el punto de hacer que pierda su forma originaria para dirigirse hacia una forma nueva, es en ese momento que, dentro de esa comunidad, paulatinamente y sin diseño previo, nace la que llamo “Gracia del canto inminente”. En mi opinión, todo esto abre un espacio íntimo en cada uno de nosotros y en el grupo y, para mí, esto mismo quiere decir abrir una de las puertas que, en nuestro periodo histórico, nos den acceso a lo sagrado, porque ya no se trata de cantores que van sobreponiendo voces, sino de almas que las juntan en su unión”.

Es muy importante destacar que G. G., en esta propuesta valora el elemento ritual del canto compartido por encima del resultado que pueda tener en términos meramente estéticos. Una composición concebida y creada para un coro por una única mente puede garantizar una mayor precisión musical; sin embargo, un grupo de personas que improvisa de manera armoniosa, manteniendo la unión, genera una gran energía colectiva, que está ligada a una creación imprevisible e inminente y que favorece una concentración y una diferente presencia del “sí mismo”. Efectivamente muchos informantes han afirmado que las improvisaciones vocales corales representan uno de los momentos más intensos gracias a la fuerte unión que se produce. Improvisando es muy importante escucharse a sí mismos: escuchar lo que nuestro instinto y nuestra creatividad nos impulsan a expresar por medio de la voz. Al mismo tiempo es igualmente importante escuchar a los demás para promover una relación directa. Además, escuchar a los demás nos permite constantes pistas sobre nuestro canto y obliga a la persona a no imponer su modalidad. He podido observar en los discursos de G. G. y en muchos comentarios de los participantes que se vive también otro nivel de escucha, más depurado, dirigido a ese espíritu común que guía e inspira el espacio de comunión musical que está

surgiendo. Esta musicalidad común, en constante transformación, resulta asombrosa porque no se puede calcular ni tampoco prever, ya que todo el mundo está improvisando en el mismo momento.

Sobre la base de los muchos relatos de participantes que han aportado su opinión personal sobre esta experiencia, sostengo que este tipo de propuesta lleva implícita una importante función respecto al tema de la salud. Un contexto en donde se genera este tipo de “escucha” y atención hacia la otra persona representa, para muchos usuarios, una experiencia muy importante. Por ejemplo un informante afirmó: “para mí las improvisaciones son el momento más fuerte, se genera un tipo de unión que me echa mucho de menos en la vida cotidiana”. El hecho de que, para estos informantes, no haya contextos sociales que desarrollen un determinado tipo de relación y de atención hacia la expresividad de las otras personas, es muy significativo. Evidentemente los talleres de G. G. responden implícitamente a este tipo de exigencia; se trata obviamente de una necesidad que afecta a la percepción de bienestar de los individuos en su vivencia relacional (la cual es vista, por ellos, como empobrecida, mediada por un cierto pragmatismo profesional o por las nuevas tecnologías de comunicación y siempre más cerrada en la esfera de lo privado), y que determina negativamente la calidad de la vida en su día a día. Muchas personas explicitan esta necesidad y afirman encontrar, en la propuesta de G. G., un contexto alternativo donde poder satisfacerla. Dice una informante:

“Salíamos del seminario sintiendo entusiasmo y un cierto sentido de pertenencia. De haber hecho esta experiencia individualmente con Germana, no hubiera sido lo mismo: cada uno la hubiese experimentado de forma individual en su propio cuerpo, en cambio allí, todos juntos, se había creado una especie de cuerpo colectivo. Desde luego, cada uno ha vivido la experiencia del seminario de manera distinta dependiendo de su historia personal, pero todas esas emociones se transforman en algo diferente, común para todos: éramos un único cuerpo. En este sentido, para mí, ha sido la metáfora de lo que la integración significa y es. Ser todos distintos, vivir la misma experiencia de diferentes maneras pero también convertirse en otra cosa. Cuando hemos vuelto a escuchar las grabaciones de las improvisaciones corales, nos decíamos: «Pero, esos que están cantando allí, ¿¡somos nosotros!? Mira, ¡es precioso!». La experiencia coral ha sido la cumbre de lo que pretendía hacer: juntarme en un marco jocoso, pero también profundo”.

Contemporáneamente al crear un lugar de atención y escucha recíproca, las prácticas y los discursos que se desarrollan a lo largo del taller construyen un contexto de grupo con el cual el individuo puede instaurar un diálogo continuo en su proceso introspectivo de construcción de significados respecto a sus problemáticas. Esta dinámica se puede explicar mejor a través de ejemplos etnográficos concretos.

V., a la hora de hacer su trabajo individual, expresó la necesidad de encontrar una manera para superar un estado de inseguridad que percibía sobre todo a la hora de cantar y que encontraba también en su vida cotidiana. G. G. propuso entonces que V. hiciera un canto. Según la impresión de G. G. y de los demás participantes el canto estuvo muy bien realizado y además se trataba de un canto de jazz bastante complicado. Sin embargo V. seguía estando insatisfecha porque no podía disfrutar de ese momento. G. G. propuso entonces varios ejercicios para que V. encontrara claramente los límites físicos de su posibilidad vocal. G. G. contó cómo el accidente que tuvo en las cuerdas vocales la obligó encontrar claramente los límites de su voz para que ésta no se dañara y de cómo este aparente estado de limitación le ha dado una gran libertad porque le permitió centrarse más en las posibilidades expresivas y comunicativas que había dentro de sus propios límites vocales. Después de esto pidió a V. que rehiciera el canto, intentando concentrarse en los demás del grupo y en lo que ella les quería comunicar a ellos con este canto. Cuando cantó por segunda vez fue, según la percepción del grupo, un momento muy emotivo porque ella visiblemente empezó a disfrutar mucho de lo que estaba haciendo y este disfrute transmitía a los demás una sensación muy agradable, que al final del canto fue explicitada por el grupo. V. se dio cuenta de que esta inseguridad era motivada por las expectativas que ella proyectaba sobre sí misma impidiéndole aceptarse en lo que hacía. En primer lugar se puede constatar como este proceso liberador y de toma de conciencia ha llegado de manera muy rápida a través de una práctica corpórea y que ha podido integrarse muy rápidamente en la persona permitiéndole, después de muy poco tiempo, retomar el canto anterior y vivirlo de una manera totalmente distinta. Reconocer estos límites y empezar un proceso de aceptación e integración de los mismos, ha generado la adecuación de las expectativas de V. sobre sí misma. Es interesante destacar que, además de los ejercicios propuestos por G. G., hay varios factores presentes en esta dinámica. Primero la narración que V. hace de su propio malestar, la cual identifica la vivencia subjetiva de este estado de inseguridad; segundo las palabras de G. G. respecto a su experiencia de vida personal, las cuales sin duda han tenido una cierta resonancia en V. y tercero la percepción del

grupo, que hace de espejo a V., que le permite tener una verificación tangible de su vivencia emotiva y que ha sido de fundamental importancia en el proceso de auto-análisis de V.

Otro ejemplo es el de C. Esta persona, explicando por qué se había ofrecido a hacer el trabajo individual, contó que se encontraba en un periodo triste de su vida en el cual se sentía deprimida y que le habría gustado, a través del canto, poder contactar con la alegría. G. G. entonces pidió a una persona del grupo que sabía muchos cantos de la tradición napolitana (y que era amiga de C.) si le podía enseñar un canto. Esta persona del grupo se puso cerca de C. y empezó a enseñar el canto frase por frase. A cada línea musical C. contestaba repitiendo lo mismo, así que pudiera aprender el canto. Después de algunas repeticiones G. G. invitó a C. a teatralizar más lo que estaba cantando. Este ejercicio se transformó progresivamente en algo donde C. podía tomarse la libertad de improvisar, de jugar con ese canto y con la otra persona en una pieza teatral muy divertida para los demás. C. al final del trabajo disfrutó mucho de este momento. El canto en este sentido era el medio para que C. pudiera contactar con una dimensión lúdica y divertida de expresión. Fue de importancia vital la aportación de la otra persona, que a través del canto y de la alegría que quería transmitirle a su amiga consiguió generar una dinámica compensativa a la situación de depresión de C. Es interesante observar cómo, de manera implícita, G. G. sugirió, a través de este ejercicio, una posibilidad, entre dos personas cercanas (se trataba de dos amigas), de cuidar, a través de una dimensión lúdica del canto, de los estados emotivos de la otra persona.

Esta “función social”, si así la podemos llamar, a pesar de su aparente simplicidad se encuentra, hoy en día, medicalizada y profesionalizada (piénsese a todos tipos de *counseling*, centros de escucha, consejeros de vida, etc.) y tiene una evidente relevancia respecto al bienestar de las personas. En la propuesta de G. G. se puede identificar una práctica que intenta revitalizar en los sujetos esta capacidad de acción hacia los otros y llevarla a una dimensión cotidiana de las relaciones sociales. Como se puede ver en los ejemplos antes citados, en los talleres de G. G. la responsabilidad de éxito de la propuesta terapéutica no es sólo de ella en su papel de terapeuta, sino que se ven implicados todos los participantes y es gracias a esta implicación común que se generan muchas de las condiciones que las personas perciben como beneficiosas. Un hecho muy significativo sobre este aspecto que he podido averiguar a lo largo de la investigación es que, en varios casos, grupos de participantes han continuado reuniéndose fuera del taller para practicar el canto creando redes sociales y contextos de encuentro donde seguir autónomamente un cierto tipo de práctica que mezcla el

aspecto lúdico con el cuidado de la propia vida emocional, relacional y expresiva. La propuesta terapéutica, en este caso, suple una carencia estructural y al mismo tiempo dota a los usuarios de herramientas para actuar, en un segundo momento, de manera independiente, fuera del contexto terapéutico.

Como último material etnográfico que quiero aportar en esta comunicación citaré el caso de M., el cual ha sido para mí de particular interés. Este caso conlleva algunos aspectos sorprendentes en los que no podré detenerme a explicitar en este estudio. M. participó en el taller de canto porque tenía un problema de reflujo gástrico que cansaba terriblemente sus cuerdas vocales. En un momento dedicado a ella explicó el problema y dijo que en estos años nunca había podido encontrar una solución después de muchas consultas con otorrinos y de varias terapias. Efectivamente se podía escuchar que su voz estaba muy cansada. Además noté que, a lo largo del taller, ella tuvo que ausentarse varias veces, unos minutos, a causa de la percepción de quemaduras que le daban los reflujos. Animada por una amiga presente en el taller decidió ofrecerse al trabajo individual y cantar para todos. A lo largo del canto se notaba que estaba muy desanimada y preocupada. G. G. le pidió que repitiera varias veces el breve canto que M. había propuesto. Cada vez que ella lo repetía G. G. invitaba a una persona del grupo a acercarse a ella y unirse al canto. Conforme la gente se unía se podía notar como ella se animaba. Las personas participaban con mucho entusiasmo y al final todos se encontraron cantando junto a ella; al final G. G. y algunos de los participantes se la cargaron sobre sus brazos llevándola por toda la sala con el grupo que la seguía. Se generó entonces un momento de entusiasmo que M. apreció mucho, después agradeció a todos diciendo que había sido muy divertido y que le había dado mucha fuerza. Necesitando una explicación de este acontecimiento pregunté a G. G. porqué había propuesto esto en el trabajo individual de M. Ella me contestó con mucha simplicidad que había percibido una profunda soledad al verla cantar este canto y que, por lo tanto, necesitaba que los demás le infundieran ánimo. Lo más interesante es que, en el taller siguiente en el que M. volvió a participar, contó al grupo con mucho entusiasmo que en las primeras semanas después del trabajo individual que había hecho notó una evidente mejoría en su voz, la cual se cansaba menos a lo largo del día por una reducción de los reflujos. Según lo dicho M. percibió claramente una mejoría sustancial. No es objetivo de este estudio encontrar explicaciones científicas de acontecimientos de este tipo, tampoco creo que explicaciones mitificadas o mágicas de estas cosas puedan llevar a un conocimiento serio y profundo de estas temáticas. Mi aportación no puede ir más allá de constatar que el medio terapéutico no se sustentaba ni en un conocimiento biológico, ni

tampoco en una teoría psicológica o de algún tipo, sino en una “solución terapéutica” totalmente creativa e inesperada (nadie había podido imaginarse antes lo que iba a ocurrir), la cual ha nacido desde una dinámica de empatía (G. G. sentía que ella vivía un estado de soledad mientras cantaba), y consiguientemente a través de un proceso de compensación (la participación y la presencia de los demás). Sin embargo, a la luz de este último ejemplo sería interesante, para los estudios sobre la salud, profundizar más en este tema e interrogarse sobre las potencialidades de determinadas condiciones emotivas generadas en contextos de grupo en producir en las personas una mejoría, también en un nivel biológico, respecto a un determinado estado de enfermedad.

Hoy en día, cada vez más, se habla de un proceso de crisis del modelo biomédico acompañado por una “creciente desilusión de las expectativas de la opinión pública con respecto a la esperanza-certeza de desarrollo sin límites de la medicina” (Seppilli, 2000: 40), sobre todo respecto a su eficacia en las enfermedades degenerativas. A pesar de que se hable de crisis del modelo biomédico sostengo que este mismo, como producto de las ciencias modernas, es lo que determina de manera más influyente la base epistemológica de nuestra sociedad respecto a lo que se considera “eficacia” y la consiguiente esperanza de alcanzar un determinado tipo de salud. Este es un nexo que hay que tener en cuenta a la hora de hablar de la eficacia terapéutica de las medicinas alternativas. Me refiero, en concreto, al concepto de efecto placebo: el éxito terapéutico positivo de una sustancia inerte que el paciente, en el momento que se suministra, cree eficaz para su enfermedad. Desde el paradigma científico, la esperanza positiva de una mejora resulta la única explicación posible de este proceso. La biomedicina acepta y utiliza este tipo de práctica pero es observable como una carga negativa que se le atribuye. El efecto placebo se considera como una “falsa medicina”, fruto de la creencia del paciente y por ello es muy importante no revelar el engaño. Un elemento muy claro que nos indica esta desconfianza respecto al fenómeno del placebo es justamente su utilización, en los laboratorios farmacéuticos, para testar la eficacia de los nuevos medicamentos: si el porcentaje de los casos clínicos tratados con el fármaco supera, en términos de mejoramiento de la patología, el porcentaje de los casos tratados con el placebo, entonces significa que el fármaco tiene eficacia clínica. Seppilli (2013) observa que el placebo sólo sirve como uso práctico para los experimentos; no obstante la constatación de su eficacia, no se ve reflejada en la inversión en proyectos, instrumentos, personas, recursos económicos para investigar este potencial terapéutico a fin de integrarlo en las prácticas sanitarias. Los datos afirman que la eficacia terapéutica del placebo mediamente se mueve alrededor del 40%

y puede llegar al 60-80 % en casos de enfermedades como esquizofrenia, ansia, depresión, cefalea, colon irritable y dispepsia no orgánica (Dobrilla, 2005). Esto subraya, aún más, como las ideologías que definen las directivas político-económicas de la biomedicina están principalmente dirigidas hacia un desarrollo de la medicalización farmacológica. Cuando hablamos entonces de eficacia terapéutica en los casos antes citados y, más en general, por lo que concierne a las nuevas medicinas alternativas no podemos olvidar esta ambivalencia del concepto de efecto placebo. El primer carácter es desvalorizador, en el sentido de que se atribuye a estas medicinas alternativas un valor de eficacia, exclusivamente de naturaleza psíquica, subordinado a la medicina alopática y la farmacología (se habla entonces de medicinas blandas, complementarias, etc.). El segundo carácter es valorizador, ya que estas medicinas alternativas están desarrollando, más que la biomedicina, el potencial no exclusivamente biológico de la terapia (a través de distintas prácticas y epistemologías no necesariamente científicas). Dicho esto, surgen algunas preguntas, que quedan necesariamente abiertas, respecto a todas estas prácticas terapéuticas por visualización, dramatización, narración, interpretación creativa, etc. ¿Qué sucede cuando se le pide al mismo paciente que invente su propio placebo? En estos casos, es la misma persona la que construye para sí mundos de significados inherentes a su realidad corporal, significados que tienen una función terapéutica en la medida en que le ayudan a mejorar su condición de salud, retomando el espacio simbólico del propio cuerpo, el cual, como afirma Le Bretón (1995), representa un lugar de sentido fundamental para el bienestar del individuo. Esto supone relativizar la preminencia de la dimensión biológica y psíquica del ser humano, reconociendo la pluridimensionalidad de los procesos de enfermedad-salud que nunca están separados de los factores sociales y culturales. Entonces, ¿existe la posibilidad para el hombre de encontrar vías de cuidado de la salud que un cierto determinismo biológico ha siempre oscurecido?

4. La búsqueda de sentido como proceso de re-apropiación de la salud

Medicina y religión, en la historia de la humanidad, siempre han sido dos territorios limítrofes, a veces contiguos, sin duda profundamente relacionados. En nuestro contexto occidental, efectivamente, es la declarada división entre medicina oficial (que concierne al ámbito “científico”) y religión (relativa al ámbito de las “creencias”) uno de los puntos cardinales del estatuto de esta gran institución. Es muy importante destacar cuán importante ha sido esta diferenciación en el periodo en el que la disciplina médica iba formándose y

fortaleciéndose en Europa. Esta nació dentro de un contexto donde ya existían una multitud de prácticas y estrategias de cuidado de la salud. La “medicina docta” tuvo que luchar contra barberos, cirujanos, brujas, comadronas, curanderos; tuvo que desarraigar *habitus* sociales relativos al ámbito de la higiene, de la sexualidad, de la alimentación, etc. Lo que siempre caracterizó este conflicto fue la degradación de la mayoría de estas prácticas tradicionales al *estatus* de supersticiones y creencias infundadas, respecto a un conocimiento cierto, objetivo y científicamente probado. Cuando, en la época ilustrada, la cosmovisión científica ganó su completa independencia y legitimidad a nivel social y reivindicó sus pretensiones de unicidad y universalidad, todas las prácticas de cuidado de la salud que no pertenecían a una determinada concepción del cuerpo y de la enfermedad, se transformaron en prácticas descalificadas y supuestamente erradas por su carácter supersticioso. Este proceso de des-sacralización de la medicina ha evidentemente generado un profundo cambio en la gestión y en el significado del proceso de sanación. El destacable análisis de Michel Foucault presente en el capítulo “Historia de la medicalización” de su obra *La Vida de los Hombres Infames* (1977), pone el acento sobre las bases histórico-sociales que impregnan nuestro modelo de asistencia a la salud, modelo que ha ido afirmándose a partir del fuerte proceso de industrialización del siglo XIX. Este modelo de medicina de estado se volcó principalmente en la construcción de una fuerza laboral pobre, principalmente obreros, que pudiera sostener el fuerte impulso del crecimiento industrial. Nació entonces la idea de una asistencia fiscalizada por la cual se garantizaba un cierto nivel básico para las clases desfavorecidas gracias a las aportaciones fiscales de la clase adinerada. Claramente, por otro lado, se tutelaba también la salud de las clases adineradas porque se consideraba a la clase pobre como una de las mayores causas de morbosidad en las ciudades. A partir de la que el autor llama “medicina de la fuerza laboral”, la vinculación entre salud y trabajo sigue siendo cada vez más evidente en nuestra sociedad. En esta lógica, citando a Ivan Illich, el tiempo en el que gozamos de buena salud es un bien de consumo, un capital económico, una “inversión en una mayor productividad” (1976: 250). Es cierto que el modelo capitalista de producción y su concepción materialista de la vida, impulsó hacia un extremo el proceso de alienación de la salud, la cual principalmente se ha convertido en un estado de funcionamiento del cuerpo relacionado con la posibilidad de trabajar y de producir. Por otro lado las ciencias psicológicas han ampliado este concepto de bienestar hacia una dimensión no sólo mecánica del cuerpo sino también psicofísica, relacional y emotiva. Muy interesante sobre este último tema son los estudios de Eva Illouz (2010) sobre el cambio socio-cultural que el psicoanálisis ha generado en la concepción de la emotividad en los diferentes ámbitos de la vida social y

privada. Sin embargo, lo que se sigue detectando es una finalidad “utilitarista”, en una óptica capitalista, del estado de salud. Observando otros contextos históricos-culturales es interesante considerar cómo en la mayoría de las medicinas tradicionales se concibe la salud “no tanto como la capacidad de un ser humano de trabajar sino como la capacidad de gozar” (Panikkar, 2013 [1994]: 20). El hombre se considera enfermo cuando no es capaz de vivir plenamente su vida, la cual comporta también la enfermedad y la muerte, dominando y dotando de sentido sus propios estados biológicos y las condiciones de su entorno de vida. En este sentido Illich, en su obra *Nemesis Médica* (1976) habla de “expropiación de la salud”, es decir, de la incapacidad de actuar autónomamente en estos procesos. De ahí se desprende que “una mejor asistencia a la salud no dependerá de alguna nueva norma terapéutica sino del grado de buena voluntad y de competencia para dedicarse a la autoasistencia” (Ibídem: 360).

Entonces, ¿para qué sanar al hombre? ¿para que vuelva a funcionar al máximo de su rendimiento? Mi opinión, corroborada por los resultados de este trabajo etnográfico, es que esta condición de alienación de la salud respecto a los estilos de vida, impulsada por el ascenso de la ideología capitalista de productividad y de las tecnologías biomédicas, que parecen dominar hasta la dimensión biológica de la realidad, ha generado, como efecto contrario, una necesidad de búsqueda de un sentido “más profundo” respecto a la condición corporal humana. Quizás, se podría hablar de una redefinición postmoderna de la relación entre el hombre y su propia corporalidad. Las demandas sobre la salud se vinculan al elemento de búsqueda espiritual - en discursos y prácticas que ofrecen “construcciones de sentido último” (Berger y Luckmann, 1995) capaces de trascender e incorporar al mismo tiempo la realidad fisiológica humana – constituyendo una relación de recíproca necesidad; como si una medicina sin religión no fuese una medicina real. Cómo he intentado argumentar en esta comunicación, creo que en ese mismo proceso en el cual, a través del cuerpo, se intenta “encontrar sentido” se pueden hallar oportunidades de empoderamiento y de re-apropiación de la salud. El camino espiritual, implícito dentro del proceso de autoconciencia de muchas prácticas terapéuticas alternativas, no es un camino para una salvación futura, misteriosa y supuestamente eterna, sino que se convierte en un camino para la salud. Una salvación contingente, existencial y secular.

Bibliografía

- Berger, Peter y Luckmann, Thomas (1995): *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*, Barcelona: Paidós.
- Cornejo Valle, Mónica y Blázquez Rodríguez, Maribel (2013): “La convergencia de salud y espiritualidad en la sociedad postsecular. Las terapias alternativas y la construcción del ambiente holístico”, en *Revista de Antropología Experimental*, 13, 11-30. <http://www.ujaen.es/huesped/rae/articulos2013/02cornejo13.pdf> (Consultado 07/09/2013)
- Dobrilla, Giorgio (2005): “Effetto placebo in medicina e chirurgia” en *Dialogo sui farmaci*, 3, 128-130. http://www.dialogosuifarmaci.it/rivista/pdf/CO-200505-3_235.pdf (Consultado: 02/03/2014)
- Echevarría Pérez, Paloma (2008): “Análisis antropológico de los patrones de uso y el perfil del usuario de terapias complementarias orientales”, *Gazeta de Antropología*, 18 de junio, http://www.ugr.es/~pwlac/G24_27Paloma_Echevarria_Perez.html (Consultado: 07/07/13).
- Foucault, Michel (1977): *La vida de los hombres infames*, Editorial Altamira, La Plata, disponible en <http://www.edipica.com.ar/archivos/jorge/filosofia/foucault2.pdf> (Consultado: 17/09/13).
- Heelas, Paul (2008): *Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*, Malden: Wiley Blackwell editors.
- Heelas, Paul y Woodhead, Linda (2008): *The spiritual revolution. Why religion is giving way to spirituality*, Oxford: Blackwell.
- Illich, Ivan (1976): *Némesis Médica: la explotación de la salud*, Barcelona: Ed. Barral.
- Illouz Eva, (2010): *La salvación del alma moderna*, Buenos Aires-Madrid: KatzEditores.
- Le Breton, David (1995): *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Martínez Hernández, Ángel (2008): *Antropología médica. Teorías sobre la cultura, el poder y la enfermedad*, Barcelona: Anthropos Editorial.

Morris, Brian (2009): *Religión y antropología. Una introducción crítica*, Madrid: Ediciones Akal.

Panikkar, Raimon (2013) [1994]: “Medicina e religione”, *InterCulture*, 23, 13-36.

Seppilli, Tullio (2000): “De qué hablamos cuando hablamos de factores culturales en salud. A modo de presentación” en Perdiguero, Enrique y Comelles Josep M.: *Medicina y cultura*, Barcelona: Edicions Bellaterra.

Seppilli, Tullio (2013): “La questione dell’efficacia delle terapie sacrali e lo stato della ricerca nelle scienze umane”, en *InterCulture*, 23, 55-77.

EL SÍMBOLO COMO INSTRUMENTO DE CURACIÓN. UNA APROXIMACIÓN ETNOGRÁFICA A DOS SISTEMAS DE SALUD.

Angel Modrego Navarro

amnfis@hotmail.com

Universidad Autónoma de Madrid

1. Introducción

Testimonio 1:

“Hace poco curé a mi hijo, mi hijo tiene 24 años, el año pasado en el mes de octubre o antes, agosto puede ser, él se me enfermó, mi hijo. Su esposa es de otro departamento y él tuvo un accidente, y luego murió un vecino quemando así en llantas, se carbonizó, se quemó, y mi hijo se asustó, pero como él vive lejos de acá porque yo vivo en Totonicapán, yo solo le dije ‘toma mitad de Alka-Seltzer con hierbabuena, y eso te va a relajar’. No sé si lo hizo o no. Y luego se vino de allá para Toto y tuvo un accidente que casi se iba a ir por orilla del barranco, que el microbús quedo así colgándose. Eso fue otro susto para él. Y luego que su papá había fallecido en un accidente. Estando él allá, de repente, le tuve que decir que su papá había fallecido. Y fueron tres sustos que él encontró. Y yo la verdad solo le di agua así dura. Y a la hora que su papá falleció, yo no me di cuenta de él, sino que más en los temas de los quehaceres de la casa, entonces esa agua no le ayudó, pienso. Después él se me enfermó y empezó a vomitar, se puso muy amarillo, se sentía muy mal, decía: “no me dan ganas de comer”. Dos o tres días vomitando y entonces pensé en lo que iba hacer. Traje raíz de valeriana, pericón, eneldo y le hice un té. Ese té le fue a provocar más pero es por todo esas cosas malas que le tiene por dentro. Entonces ya estando así él ya se fue relajando. Estuvo como tres días en cama tendido, ya luego de que yo le curé, le sobé, le puse mantequilla, lo sobé, le ayudé pues a su cuerpo porque ya estaba muy amarillo e hizo sus tomas. Y ahorita a dios gracias él está bien, estas medicinas naturales son muy efectivas.”

Doña Juana Curandera Maya

1.2 Propósitos y objetivos.

Esta ponencia, basada en el trabajo etnográfico realizado en España y Guatemala, pretende describir cómo el proceso salud-enfermedad no siempre se puede reducir a la dimensión biológica y farmacológica, sino que en él intervienen otros parámetros como la pertenencia a un grupo social determinado en el que la enfermedad y la posible solución de esta sólo puede ser entendida desde un plano simbólico.

Partiremos del análisis de ciertos aspectos de dos sistemas de atención en salud que, a primera vista, pueden parecer muy distintos pero que, a nuestro modo de ver, no lo son tanto. Expondremos las diferencias y las similitudes de ambos sistemas: el sistema médico occidental y el sistema de medicina maya. Para ello recurrimos tanto las aportaciones teóricas de otros autores como a los testimonios de médicos occidentales y médicos mayas recogidos durante el trabajo de campo, eje fundamental de esta exposición.

Desde un enfoque sociocultural y a partir de la constatación de la importancia del plano simbólico y de la eficacia del mismo en la comprensión y posterior tratamiento de algunas enfermedades, en la intervención se explicará la pertinencia de la convivencia de distintos sistemas de atención en salud en ciertos contextos locales así como los problemas que puede acarrear la imposición de ciertos paradigmas globales en la atención en salud.

Lógicamente la exposición no pretende argumentar que todas las enfermedades son curables desde el plano simbólico o espiritual ni negar la capacidad curativa de los avances científico técnicos. Pero entendemos que este plano simbólico presenta determinadas características en cada sociedad y que su análisis es relevante para entender no sólo el tratamiento de muchas enfermedades en distintos sistemas de atención en salud, sino también que ciertas prácticas curativas no tendrían ninguna eficacia ni sentido si se analizan de forma descontextualizada.

Mediante el análisis de los testimonios de médicos de atención primaria y médicos mayas veremos cómo el contexto psicológico, emocional y social de la enfermedad juega un papel fundamental en la curación.

La espiritualidad y cosmología maya entienden la salud como una armonía tanto del sujeto como de la sociedad a la que pertenece. Partiendo de esta premisa, los tratamientos de los médicos mayas se basan en muchas ocasiones en la palabra y la ceremonia. Ambos hechos evidencian que el proceso salud-enfermedad no sólo responde ante los fármacos u otros tratamientos biomédicos sino también a otros factores sociales, culturales, simbólicos etc....

En el sistema médico occidental encontramos que los profesionales sanitarios también recurren al diálogo con el paciente, a la palabra como herramienta de tratamiento. Estos reconocen que la confianza por parte del paciente en el profesional es esencial para resolver los problemas que hacen a los enfermos visitar sus consultas.

1.3 Enfermedad y subjetividad

En el primero de los testimonios de esta exposición, la curandera maya hablaba de una de las enfermedades principales dentro de la cosmología maya: el susto.

Quien lo sufre llora en sueños, pierde el apetito, tiene alucinaciones, sequedad en la boca y vómitos, entre otros síntomas. El tratamiento consiste en la toma de distintos preparados con té de ruda o eneldo, raíz de valeriana, flor de tilo, té de anís, café amargo, y ceremonias dirigidas por un guía espiritual en el lugar donde se contrajo el susto. La enfermedad puede sobrevenir por una caída, un accidente, un fenómeno natural como un tornado o un terremoto, o, en los casos de los niños, fruto del contagio a través de la leche materna. Hay varias formas de prevenirlo, como llevar distintos amuletos o estar en armonía con el propio *nawal* o energía, pero la forma más segura de no padecerlo es no perteneciendo a la población maya.

A lo largo de la historia de las ciencias médicas y el pensamiento lógico positivista, se ha fundamentado el conocimiento del proceso salud-enfermedad en la objetivación de los saberes técnicos, anatómicos y fisiológicos, reduciendo la enfermedad a un desajuste o fallo biológico, relegando a un segundo plano el contexto socio cultural y el campo simbólico que rodea al sujeto y en el que se desarrolla la enfermedad.

El enfoque biomédico que plantea el estudio del cuerpo mediante técnicas objetivas y mecanizadas separan el propio cuerpo del sujeto, convirtiendo al enfermo en sujeto pasivo del proceso en el que se ve inmerso (Martínez Hernández: 2002).

La cosmología maya (y en este caso hablaremos concretamente de la medicina tradicional maya al ser esta el objeto de mi trabajo de campo de enero a julio de 2010 y uno de los ejes fundamentales de mi tesis doctoral) se sustenta una visión holística de la enfermedad.

Sin querer entrar en un análisis exhaustivo de tan compleja cosmología, el plano simbólico en el que se sitúa el cuerpo en el imaginario maya difiere del modelo dicotómico de la concepción metafísica occidental de separación entre cuerpo y alma, de sujeto y enfermedad (Gallegos: 2010). Para los mayas las enfermedades son producto de una falta de armonía, entre cuerpo y alma, entre individuo y sociedad. Por eso el diagnóstico de la enfermedad y el tratamiento integran aspectos emocionales, espirituales, sociales y culturales.

Tal y como recoge la Organización Mundial de la Salud, “la salud es un estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades”. De esta definición y de las prácticas cotidianas de los profesionales sanitarios se extrae que también desde el sistema médico hegemónico se entiende la salud como un proceso más complejo que la ausencia de enfermedad, dotando a la vez a esta de un carácter subjetivo.

Aunque parezca paradójico, quizá sea en el concepto de enfermedad y sus distintas etapas y no en el de salud, en el que estas diferencias entre paradigmas de salud se alejan aparentemente de forma más significativa.

En algunos de los diccionarios médicos más prestigiosos se aprecia que la definición de enfermedad y de sus distintas etapas sólo implica al sujeto y al agente de salud y que esta interrelación entre ellos se formaliza en las declaraciones de una autoridad que ratifican y legitiman el papel del enfermo. El enfermo sólo lo es cuando el médico lo determina. Esto supone una responsabilidad y un poder enorme para los facultativos ya que son los únicos que pueden dictaminar si una persona está enferma o no. Desde esta perspectiva cabe preguntarse qué ocurre con una persona con un problema de salud desconocido o no reconocido por la medicina occidental. La persona no sería considerada como enferma y, por tanto, no se le aplicaría ningún tratamiento.

En una serie de entrevistas realizadas a médicos de atención primaria que abordaban cuestiones como el efecto placebo y la eficacia del método científico en sus consultas, estos reconocieron, casi en su totalidad, que al menos alguna vez se habían encontrado con pacientes que manifestaban o describían síntomas que no se correspondían con ninguna enfermedad catalogada dentro de los manuales médicos. En muchos casos estos médicos explicaban esta falta de diagnóstico porque el paciente sufría un problema psicológico o psiquiátrico, problemas psicosociales, afectivos, familiares, o estaban atravesando una situación personal conflictiva. La manera de proceder ante esta falta de diagnóstico, como los mismos profesionales sanitarios declaran, consiste en el diálogo con el paciente, la realización de una buena entrevista clínica, conocer el contexto del paciente, o la derivación a otros especialistas.

La subjetividad de la enfermedad, el dolor o el padecimiento no encuentra respuesta en el método científico, siendo el plano simbólico o las relaciones interpersonales entre médico y paciente las alternativas al tratamiento farmacológico.

Valga como ejemplo el siguiente testimonio (testimonio 2):

“En el 25% o 50% de las consultas no se puede establecer un diagnóstico específico, por eso mi objetivo es comprender la dolencia (experiencia personal que tiene el paciente de su trastorno físico o psicológico, incapacidad, molestias, las defensas, los apoyos, las actitudes antes la enfermedad y el efecto que el trastorno produce en su actividad)”

Anónimo. Médico Atención Primaria

Si el médico sólo se basara en el diagnóstico clínico o entendiera todas las enfermedades como un conjunto de síntomas bien definidos y establecidos, estimaría que el individuo no está enfermo deslegitimando al propio sujeto y su su padecimiento.

2. La armonía simbólica en la expresión de la enfermedad

Volviendo al caso de Guatemala, durante el trabajo de campo observamos cómo los médicos occidentales provenientes de distintas ONG dedicadas a la salud o los médicos autóctonos formados en el paradigma biomédico, no encontraban respuesta a muchas de las expresiones de la enfermedad que tiene la población indígena, ya que esta

expresión, además de ser totalmente distinta en un plano simbólico o cultural, no se corresponde a los síntomas y signos estandarizados en los protocolos biomédicos.

Así nos explicaba un médico canadiense su experiencia en su consulta en el altiplano guatemalteco (testimonio 3):

“La verdad es que pensaba que hablando algo de español y con las exploraciones médicas me resultaría más fácil realizar diagnósticos, pero muchas de las gentes que acuden al consultorio saben menos español que yo, no encuentran las palabras para decirme sus molestias, las dicen en quiche. En ocasiones ni el traductor me sabe o yo no entiendo lo que quieren decir”

En este tipo de intervenciones el diálogo, o la confianza en los roles entre médico y paciente se pierde. Cada uno de los actores involucrados pertenece a un campo simbólico distinto, y la objetividad de los síntomas no es suficiente para interpretar la enfermedad, mucho menos para tratarla con efectividad.

Así nos explicaba una curandera maya guatemalteca durante una entrevista cómo hay enfermedades que los médicos formados según los parámetros de la medicina occidental que ejercen en su país no conocen (testimonio 4):

“Las familias a veces se dividen por envidias, y esto hace que la gente de la familia se enferme, o empiece a tomar. Pero a través de la ceremonia se cura. Se hace la ceremonia, se pide al *ajaw* para que él solvente todo eso, todo lo que se ha pedido, todo lo que se ha hecho, se ha retirado del cuerpo de la persona, de la familia, del hogar. Porque esto a veces cae sobre los papás o sobre los hijos o sobre los animales. Cuando uno cae en deuda o en vicio tiene muchas cosas que puede afectar a la persona”.

Doña Juana

Cabe destacar que unas determinadas prácticas curativas que recurran a este plano simbólico para restablecer el equilibrio sólo tienen sentido en el contexto cultural de origen, esa misma simbología no puede ser aplicable en otros contextos.

Citamos algunos ejemplos más: el denominado *bouffée* delirante, propio de países del norte de África y del África occidental; el *koro* o la enfermedad del pene menguante; el *zar*, propio de Etiopía o Somalia; el “tarantismo”, que Ernesto di Martino (1961)

describe en el sur de Italia; el *amok* de Malasia; el susto, antes mencionado en Guatemala, etc. Todas estas enfermedades no son producidas únicamente por componentes biológicos, bioquímicos o farmacológicos, sino que hay otros factores sociales, culturales, simbólicos que las desencadenan. Estas enfermedades no difieren tanto de otras, presentes en nuestra propia sociedad, como trastornos de la alimentación como la anoréxica o la bulimia.

Observamos que estas enfermedades tienen en común un hecho desencadenante aunque distinto en cada caso: la retracción fisiológica del pene, la hipotética picadura de una tarántula, la desorientación en un ambiente cultural desconocido, una situación de peligro o la imagen física desvirtuada de uno mismo... Este hecho se potencia y cobra validez en un contexto cultural en el que el medio familiar y social lo refuerzan aún más, donde lo simbólico se vuelve tangible y entendible para ese grupo, donde esa vivencia se vuelve enfermedad. Todo ello configura un sistema coherente culturalmente, dando lugar por tanto también a un hecho social.

Como muchos profesionales médicos defienden, existen vías fisiopatológicas de respuesta del ser humano que son expresiones de una amenaza externa percibida, pero esta amenaza no es universal sino congruente con cada modelo cultural socialmente normado que acepta la expresión y somatización de la misma (Pérez Sales: 2004). Para entendernos: ¿sería posible una enfermedad como la anorexia en algunos países africanos con una alto índice de malnutrición?

Sería un error por tanto entender las respuestas ante esta somatización como síntomas globales de histeria o ansiedad o cuadros psicóticos que deban tratados unilateralmente e universalmente con fármacos ansiolíticos o antipsicóticos, relajantes musculares o antiinflamatorios.

Aunque no podemos negar que los fármacos que disminuyen los niveles de ansiedad serán potencialmente útiles para tratar los síntomas de estas patologías, este tipo de tratamiento no tendría, según nuestro punto de vista, significación diagnóstica ni social. Cabe más bien plantearse si no serían más eficaces aquellos tratamientos que, desde la cultura, ataquen el origen de esas formas extremas de ansiedad, respetando la coherencia interna de la expresión de la enfermedad (Pérez Sales: 2004).

3. El símbolo y la curación

Como hemos visto con anterioridad, a través del testimonio sobre la confianza y las conversaciones entre médico y paciente, el sistema médico occidental desarrolla estrategias de curación discordantes con la objetividad o racionalidad científica. Como afirma Eduardo Menéndez (1994), “el proceso salud/ enfermedad/ atención ha sido y sigue siendo, una de las áreas de la vida colectiva donde se estructuran la mayor cantidad de simbolizaciones y representaciones colectivas en las sociedades, incluidas las sociedades actuales”. Esta simbolización se hace presente en el paciente que confía en los métodos y el saber médico y por eso su predisposición a curarse beneficia significativamente el proceso.

Los médicos de atención primaria entrevistados, que constituyen el primer escalón en atención en salud puesto que son ellos quienes toman las primeras decisiones de diagnóstico y tratamiento de los “usuarios”, manifiestan, casi unánimemente, que una buena disposición del paciente, una actitud positiva, favorece la evolución del proceso de curación. Incluso añaden que la misma enfermedad puede manifestar síntomas muy diferentes en individuos con distinta disposición. Si esta afirmación no se limita a la posibilidad de que el paciente con buena disposición acate de manera más eficiente el tratamiento, es evidente que el proceso de curación no sólo responde ante el fármaco u otros tratamientos biomédicos sino también a otros factores. Nos encontramos además ante una contradicción del sistema médico lógico positivista el cual está basado en un empirismo incapaz de explicar por qué unos pacientes mejoran simplemente por desarrollar una actitud positiva.

Esto es lo que nos explica uno de los médicos consultados ante la pregunta de si cree que la disposición positiva, las ganas de curarse, afectan al proceso de una enfermedad (testimonio 5):

“Sí, lo creo firmemente. Cuando una persona enfrenta un diagnóstico de cierta importancia con optimismo tiene más posibilidades de responder mejor al tratamiento o curarse. Indirectamente puede existir una mayor confianza en los profesionales y en los tratamientos, que conllevan mejor tratamiento terapéutico y por tanto una mejor respuesta al mismo. Pero creo que debe haber también factores que expliquen el proceso de forma directa, aunque todavía no se haya descubierto un ‘sustrato demostrable’ de los mismos”.

Volviendo de nuevo a las prácticas y saberes mayas, la experiencia de la enfermedad es validada socioculturalmente y socioculturalmente se encuentra su remedio.

La armonía, el equilibrio maya o, en términos occidentales, la salud, es para los mayas una relación equilibrada entre los diferentes contextos en los que se sitúa el individuo: el espíritu, el universo, el entorno, la madre naturaleza. No se establece separación entre el 'yo' y la comunidad, entre el cuerpo y la mente. Se concibe la enfermedad como una ruptura de esta armonía.

Testimonio 6:

“Porque en primer lugar es la base de la creación del *ajaw* y la madre naturaleza, ahí empezó, es una de las primeras obras del *ajaw*, por último nació el hombre. Entonces el hombre está llamado a cuidar la naturaleza, el medio ambiente, por eso todos los que estamos acá jugamos un papel muy importante en la comunidad, tenemos que limpiarla, tenemos que cuidarla, tenemos que orientar a la gente de la tala moderada de árboles, también a los grupos de comités de agua que deben de cuidar las fuentes, los manantiales de agua, los ríos y todo lo demás, estar en equilibrio con ella”

Doña Rosa. Médico Maya

La función de los médicos tradicionales en la cultura maya es restablecer el equilibrio, mediar entre el individuo y el contexto para lograr la armonía del conjunto.

Esta visión holística de la enfermedad implica, además de cierto conocimiento de la espiritualidad, también de las relaciones sociales y de los parámetros culturales y simbólicos en los que se desarrolla esa enfermedad. Según Lévi Strauss (1949, p. 221), las afecciones son aceptadas y asimiladas en la medida en que forman parte de un sistema coherente que gracias al chamán se coloca de nuevo en un conjunto donde todo tiene sustentación. El equilibrio de la persona implica el equilibrio del grupo. La responsabilidad de curarse, de restablecer el equilibrio, no es, por tanto, exclusiva del individuo sino también del grupo. Los problemas de desequilibrio no sólo se pueden

resolver en el plano biológico o farmacológico, sino de manera muy significativa en el plano simbólico, ya que es este donde se originaron.

Así la relación técnica humano-enfermedad propia del paradigma dominante del sistema hegemónico de salud basada únicamente en el conocimiento científico parece, *a priori*, demasiado simplificadora. Todos, “sean curadores populares o representantes del saber biomédico, su saber se aplica a sujetos y grupos y, en consecuencia, entran en relación con representaciones y prácticas sociales y culturales una parte sustantiva de sus actividades técnicas” (Menéndez: 1994).

4. El chamán y el médico

Testimonio 7:

“En nuestro cantón sucedió así: a una señorita le hicieron un pedimento por el joven que iba a ser su esposo. Pero ese día la señorita se vistió muy bonita, ese día de la reunión que la gente se impresionó mucho de ella y dijo ‘qué lindo’. Y al segundo día la señorita ya estaba con mal de ojo y todos lo sabíamos y la tuvieron que curar.”

Doña María

Testimonio 8

“En nuestro trabajo diario vemos cómo la creencia del paciente en nosotros, en los profesionales sanitarios, ayuda a la curación de las enfermedades. Sin duda es un aspecto que ayuda, algo que suma, pero no determinante”.

Anónimo. Médico de Atención primaria

Dentro del modelo médico hegemónico “donde la identificación con la racionalidad científica es un criterio manifiesto de exclusión de los otros modelos” (Menéndez 1992) no se obvia, como hemos mencionado hasta ahora, la dimensión simbólica de la enfermedad.

Tal y como afirma Lévi Strauss (1949), el contexto psicológico y social de la enfermedad cumple un papel de vital importancia en la cura de la misma. La

enfermedad y la posterior curación mágica a la que hace referencia el autor francés implican unas creencias compartidas por parte del chamán y del grupo social al que pertenece, como las que comparten el médico y el paciente en nuestra sociedad. Enfermedad y curación se desarrollan en un sistema complejo formado por tres agentes: el chamán, el paciente, y el conjunto de los integrantes de la sociedad que los incluye (De la Peña: 2000; Comelles: 1993).

Los métodos de tratamiento que se utilizan en la medicina maya no se reducen a la utilización de plantas medicinales que actúan sobre el órgano o miembro enfermo. También se practican ceremonias rituales, en ocasiones de difícil interpretación, que no siempre se dirigen de forma física al miembro enfermo, y donde representaciones simbólicas y psicológicas bien definidas son invocadas para combatir perturbaciones fisiológicas bien definidas también en el mismo plano simbólico (Gallegos: 2010).

Este simbolismo, salvando las distancias, no sólo existe en la medicina tradicional. La interacción entre la persona que cura con el paciente está rodeada, en la mayoría de los casos, por un sistema simbólico que expresa de forma implícita el concepto cultural del significado de la “curación” (Kleinman:1975).

Ir a un hospital o visitar a un médico en cualquier ciudad occidental se puede entender como estructuralmente ceremonioso y cargado de simbología. Los cuatro objetos que identifican con mayor fuerza a la clase médica en la cultura occidental (bata blanca, fonendoscopio, el espejo de la cabeza y el maletín negro) (Fernández: 2007) imprimen de forma simbólica seriedad y rigor al profesional responsable del tratamiento del paciente y fortalecen los roles de médico y paciente. En el proceso de curación no sólo interviene el fármaco recetado por el médico, también todo un contexto en el que las palabras, consejos, recomendaciones o el propio fármaco tienen sentido.

La petición de cita previa, el tiempo en la sala de espera, el propio rol del médico y el paciente, la expresión de la enfermedad o los exámenes clínicos que el profesional cree necesario realizar hacen entrar al paciente en un estado de sugestión inconsciente que predispone en muchos casos a su mejora o al menos a generar un sentimiento de confianza en que el profesional está haciendo lo posible para mejorar el estado de salud del paciente. Esto se ve reforzado además por la posición cultural del médico y por el carácter instrumental de las terapias que recomienda (Milmaniene: 2011).

Esta armonía en el plano simbólico entre el médico y paciente acrecienta la fe en la curación del propio sujeto ya que este último no sólo cree en las prácticas que se utilizan para su mejora sino que ni siquiera se plantea su validez ya que pertenece a una sociedad que tampoco la cuestiona (Martínez Hernáez: 2008). Esta afirmación la creemos extrapolable a cualquier sociedad acorde con su sistema de salud. La confianza entre el médico y el paciente es fundamental en el proceso de la enfermedad.

Menéndez, en su discurso de investidura como doctor honoris causa de la Universidad Rovira i Virgili, comentó cómo Goffman demuestra, tras la investigación de rituales sociales en los servicios de salud biomédicos, y especialmente en hospitales, cómo las técnicas y estrategias biomédicas así como las reglas y los criterios de funcionamiento institucionales pueden convertirse en rituales sociales tanto para los pacientes como para el personal de salud.

4.1 El placebo

Otra prueba de que no todo en la medicina occidental es conocimiento científico y de que la mejora del paciente a veces se escapa de lo meramente verificable y lógico es el uso de placebos.

El placebo¹ es conocido desde hace mucho tiempo, pero su efecto, su utilidad y su indicación en la ciencia médica siguen siendo temas controvertidos que escapan a lo científicamente explicable.

La respuesta placebo según el sistema biomédico la podríamos entender como un rasgo evolutivo y adaptativo que forma parte de los mecanismos de curación y que tiene lugar a diferentes niveles, desde el genético hasta el social y cultural (Thompson: 2009). Algunos autores consideran que este efecto placebo es contextual y que desencadena

¹ “La utilización de un placebo puede tener fines terapéuticos y experimentales. No obstante, su definición en el ámbito de la investigación es heterogénea. Dicha heterogeneidad se debe, en parte, al empleo del término ‘placebo’ en el campo de la clínica y en el de la investigación médica, ya que ambos tienen objetivos diferentes. En la clínica, la consideración del placebo como agente inerte resulta errónea porque su administración conlleva un efecto denominado precisamente ‘efecto placebo’.” (Thompson: 2009). “Este ‘efecto placebo’ según el modelo más minucioso de investigación basado en la expectativa es el nivel de expectativa del paciente respecto de la ayuda que le brindará el tratamiento, reconociendo el contexto terapéutico y de la instrucción o sugestión verbal en términos de inducción del efecto placebo”. SIIC-Sociedad Iberoamericana de Información Científica (2009): *Culture, Medicine and Psychiatry* 33 (1)pp. 112-152.

una respuesta homeostática reparadora innata en la cual la relación simbólica terapéutica es fundamental.

En las entrevistas realizadas a los médicos de atención primaria, casi el 90% de los entrevistados manifiestan haber utilizado placebos en sus tratamientos, reconociendo además en mayor o menor medida su eficiencia terapéutica.

El médico se plantea ciertas preguntas frente al efecto placebo observado en su paciente como ¿qué se pone en marcha cuando un paciente recibe un placebo? A esta pregunta es difícil contestar, pero seguramente el carácter simbólico de la enfermedad, de la conciencia e interpretación de ella por parte del individuo, y la creencia por parte del enfermo de su futura mejora después de recibirlo hacen que esos placebos en ocasiones sean eficaces aunque todavía poco utilizados.

Pero los placebos tampoco pueden ser los mismos en todas las culturas y con todos los pacientes ya que cada sociedad sustenta su visión de la salud y la enfermedad en un contexto particular con su propio mundo simbólico en el que el placebo es entendido y cumple su función (Gallegos: 2010).

5. Conclusiones

Desde las concepciones occidentales de atención en salud y el sistema médico hegemónico, se puede interpretar la cosmología maya, o las prácticas tradicionales dedicadas al proceso salud-enfermedad como prácticas engañosas, como fraudulentas, supersticiones carentes de toda validez o meras “creencias”.

Según las tesis de Good (2003), la “creencia” como término occidental consagra la falta de validez de cualquier práctica del ser humano que no se base en el conocimiento empírico. Este enfoque implica concebir a los sujetos únicamente como actores racionales que persiguen un mismo objetivo, también este establecido por los parámetros occidentales. Esta visión denota un etnocentrismo que simplifica el complejo proceso salud-enfermedad y representa una contradicción con el propio sistema médico. El propio concepto de creencia no sería aplicable como categoría analítica a otras sociedades. Good duda incluso de la existencia en otras culturas de este

concepto ya que ello implica una visión de la cultura como preposicional, mental, voluntarista e individualista.

Los médicos mayas explican que la población más vulnerable a sufrir enfermedades como el susto son las que tienen debilidad de espíritu o una falta de armonía entre individuo y sociedad. Los médicos occidentales achacan ciertas enfermedades a la sugestión mental, a la somatización de problemas personales, sociales, o situacionales. Ambos sistemas recurren en estos casos al plano simbólico y subjetivo en el que se desarrolla la enfermedad para dar explicación a los fenómenos que acontecen.

Al chamán, en este caso en la medicina tradicional maya, se le atribuye el poder curativo para poner en armonía aspectos diversos como el espíritu, el cuerpo, la naturaleza o la sociedad de pertenencia. Este actúa como guía, mediante sus rituales y ceremonias, del subconsciente de la persona enferma y el subconsciente colectivo para orientar la curación y recuperar su armonía.

Estas teorías, salvando las distancias, no están tan alejadas de lo que ocurre en las consultas de atención primaria en los sistemas médicos occidentales, en las que muchos médicos, mediante la palabra y el diálogo, mejoran la sintomatología del paciente.

Si el susto aparece dentro de un mundo simbólico, de un conocimiento social determinado que no puede abstraerse de su naturaleza de formación simbólica inserta en un mundo de relaciones sociales (Martínez Hernaez 2008), no puede ser la medicina convencional, el método empírico positivista, o el sistema médico hegemónico extraño a este mundo simbólico, los que mediante la instrumentalización y supuesta racionalización de estos síntomas curen el susto. Es esta misma simbología, esta narrativa de la aflicción comprensible, a través de los médicos mayas, quien proporciona la solución no a los síntomas si no al problema, reestructurando de nuevo la salud del individuo, la salud de la comunidad.

Lógicamente, no podemos poner en duda los avances científicos médicos que han mejorado la calidad de vida de la población y la eficacia de muchas prácticas médicas y farmacológicas. Como tampoco hemos buscado generalizar hablando de todas las enfermedades para justificar que estas que sean curables desde el plano simbólico. Tan solo se pretende señalar que una aproximación holística puede ser relevante para el

tratamiento de algunas, y que esto se produce en numerosos sistemas de atención salud enfermedad.

Hemos pretendido también reflexionar sobre algunas de las contradicciones del sistema médico hegemónico, basado en el método y evidencia científica, en su quehacer cotidiano, así como establecer similitudes metodológicas con otros sistemas de salud deslegitimados y menospreciados por este sistema occidental.

Entendemos por último que este plano simbólico es característico de cada sociedad y que ciertas de estas prácticas descontextualizadas no tendrían ninguna eficacia ni sentido. Así, probablemente nos sorprendería y desconfiaríamos de un sacerdote maya ataviado con pañuelos sentado en la consulta de uno de nuestros centros de salud tanto como un indígena quiché que se dirige a una ceremonia curativa al encontrarse a un canadiense con bata blanca y fonendo.

Bibliografía

- Castles, S, y Kosack, G. (1984). Los Trabajadores Inmigrantes y la Estructura de Clases en la Europa Occidental. México: Fondo de Cultura Económica
- Colombres, A. (1982): La hora del “bárbaro”. Bases para una antropología social de apoyo. México, Premià Editores.
- Fernández J Miguel (2007) Contenido simbólico de la bata blanca de los médicos. [Gazeta de Antropología, 2007, 23](http://hdl.handle.net/10481/7045), artículo 16 · <http://hdl.handle.net/10481/7045>
- Gallego R.; (2010): Sistematización de las principales enfermedades caracterizadas desde el sistema médico maya. Quezaltenango, editado por PIES de Occidente, Agence Canadienne de Developpement International y Canadian International Development Agency.
- Good B. (1994): *Medicine, Rationality and Experience: An Anthropological Perspective*, Cambridge: Cambridge.
- Good, B. (2003) “La antropología médica y el problema de la creencia” y Representaciones de la enfermedad en antropología médica”. En: *Medicina, Racionalidad y Experiencia. Una Perspectiva Antropológica*. Edicions Bellaterra, Barcelona.
- Kleinman, A. M.(1975) "The symbolic context of Chinese medicine: A comparative approach to the study of traditional medical and psychiatric forms of care in Chinese cultures", *Am J Chin Med.* 3:103-124.
- Le Breton, David. (2006). *Antropología del cuerpo y la modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión
- Levi Strauss, Claude. (1949) .La eficacia simbólica, *Antropología estructural*, Eudeba, Buenos Aires p.221.
- Magali Milmanie. (2011).El curandero y la modernidad: reflexiones en torno a la eficacia simbólica.Revista *litteris*.n7.
- Martínez Hernaez (2008): *Antropología médica*, Barcelona: Anthropos.
- Martino , E. (1961) *La terra del rimorso*, Il Saggiatore, Milán.

- Menendez, (1985): "Modelo hegemónico, crisis socio-económica y estrategias de acción en el sector salud" en *Cuadernos Médicos Sociales*, n° 33, Rosario.
- Eduardo. (1990) *Morir de alcohol. Saber y Hegemonía médica*. Alianza: México. ----
Menéndez, Eduardo. *Hacia una práctica médica alternativa Ciesa Cuadernos de la casa Chata n86*: México. 1983.
- Menéndez, Eduardo (1994). *La enfermedad y la curación ¿qué es medicina tradicional?*
Alteridades 4(7): pags71-83
- Pau Pérez Sales, (2004). *Psicología y psiquiatría transcultural .Bases prácticas para la acción* Desclee de brouwer

LA ESPIRITUALIDAD DE LOS EXCLUIDOS Y LAS SANACIONES DIVINAS. EL CASO PENTECOSTAL

Pedro Ernesto Moreira Gregori

pedromoreira@ulpgc.es

Grupo ITYT-Instituto TIDES. Universidad de Las Palmas de Gran Canaria

1. Introducción

"Los ciegos ven, los paralíticos andan, los leprosos son limpiados, los sordos oyen". Mateo XI; 5". Cita bíblica en los carteles de la Iglesia Pentecostal Dios es Amor,¹ 2012 (Montevideo, Uruguay).

Parecería ser que las religiones tradicionales no pueden ofrecer las suficientes certezas y seguridades necesarias en esta modernidad tardía o postmodernidad tan llena de riesgos, miedos e incertidumbres.

Motivo también por el cual la nueva espiritualidad está impregnada de fenómenos como la new-age, las medicinas alternativas y en este caso que presentamos, hasta de "sanaciones divinas y milagrosas" (previo pago del bíblico diezmo).

Presentamos un estudio de carácter cualitativo basado en la observación participante y el análisis del discurso, sobre la dinámica y el ritual de las denominadas "sanaciones milagrosas" que se suceden en las sedes de la Iglesia Pentecostal (IP) en Montevideo, Uruguay.

Las supuestas sanaciones se suceden constantemente y en el marco de llamativas y carismáticas puestas en escena de los pastores y trabajadoras ("hermanas obreras") de la IP. La desculpabilización y sanación divina de la enfermedad como "mal del demonio" que sufren los excluidos y los pobres estigmatizados se produce a través de la fe ciega en la IP, de la oración en gritos y en grupo, de la manipulación de los rituales por parte del Pastor y de las hermanas obreras. Pero muy especialmente a través de pagar a la IP el diezmo: el 10% de todos los ingresos mensuales de los creyentes.

Las clases socioeconómicas desfavorecidas han sido siempre culpabilizadas por las "policías sanitarias" y la medicalización de la sociedad, pero en la IP se las desresponsabiliza y desculpabiliza de la enfermedad.

¹ De aquí en adelante "IP".

En definitiva, las iglesias pentecostales cubren a su manera un vacío, una necesidad, una demanda de los excluidos de los canales más institucionales y formales de la socialización de la fe.

2. El pentecostalismo en Latinoamérica

Julio Elizaga señala que los pentecostales surgen hacia finales del siglo XIX extendiéndose la práctica por los Estados Unidos. Desde 1910 este movimiento llegó a Latinoamérica por medio de misioneros norteamericanos y sus campañas de sanidad divina o sanaciones atraeron a miles de personas. La organización va desde grupos muy centralizados hasta otros con amplia autonomía local o sin filiación denominacional alguna. Sus Pastores vienen generalmente del pueblo, sólo con estudios bíblicos, pero sin barreras culturales entre ellos y los creyentes en general. El liderazgo es de corte personalista y caudillista. Debido a esto, el movimiento tiene divisiones constantes, además de la proliferación perpetua de nuevos líderes.

“El culto pentecostal es más que nada una experiencia religiosa con todo su entusiasmo y exuberancia. Promete resolver problemas personales, liberar de vicios y curar las enfermedades, brinda al mismo tiempo una cálida comunidad, fraternidad y compañerismo. El pentecostalismo habla el lenguaje sencillo del pueblo y da al pueblo un lenguaje. El culto es vivo, emotivo y espontáneo, acompañado de cantos, llantos, danzas, testimonios y predicaciones, en el que todos participan amplia, activa y alegremente y según algunos creyentes se dan también sanaciones físicas”. Julio Elizaga (1990:27- 28)

En las últimas décadas la actividad proselitista de los pentecostales ha incluido agresivas campañas o cruzadas de conversión y sanidad divina auspiciadas por los predicadores, como Jimmy Swaggart y David Miranda entre otros. Este movimiento heterogéneo tiene entre sus decenas de iglesias, aristas sectarias.

“Este movimiento con sus dones de lenguas, éxtasis, visiones y sanaciones divinas, campañas de sanidad, liderazgo autónomo y caudillista, con cultos alegres, gritos y entusiasmo como expresión de una religiosidad netamente popular, ha logrado en lo que va del siglo, llegar a ser el 80% del protestantismo latinoamericano.” Julio Elizaga (1990:28)

Pedro Oro a su vez señala sobre los pentecostales:

“Originario de los Estados Unidos, el pentecostalismo llega a Brasil en 1910. A partir de 1950, ocurre un importante resurgir del pentecostalismo...sus características principales serían las siguientes; énfasis en la cura divina, uso ostensivo de los medios de comunicación de masas, especialmente de la radio y la televisión, y organización empresarial donde el dinero circula en cantidades importantes”. Pedro Oro (1993:57-58).

Según los folletos de la IP Dios es Amor, fue fundada en Brasil el 3 de junio de 1962 por el misionero David Miranda. Jean - Pierre Bastian afirma que las iglesias pentecostales son en América Latina una forma de organización del pobre, surgiendo de una cultura de la pobreza. Sobre el carisma en las iglesias pentecostales el autor afirma que:

“La demanda social de reestructuración es tan fuerte que decenas de dirigentes desarrollan tales empresas donde la figura central del profeta, en el sentido del poseedor de una autoridad carismática, es determinante para su auge. La autoridad carismática facilita la fusión igualitaria de individuos anómicos, los cuales encuentran seguridad y protección en el nuevo espacio religiosos que se elabora”. Jean - Pierre Bastian (1997:140-141).

Los Pastores poseen un gran carisma y es justamente ese carisma el eje central de los cultos de sanación, por eso es oportuno señalar como define Max Weber carisma;

“La cualidad que pasa por extraordinaria.. de una personalidad, por cuya virtud se la considera en posesión de fuerzas sobrenaturales o sobrehumanas.. o como enviados del Dios, o como ejemplar, y en consecuencia, como jefe, caudillo, guía o líder...Sobre la validez del carisma decide el reconocimiento por parte de los dominados, reconocimiento que se mantiene por corroboración de las supuestas cualidades carismáticas...Si su jefatura no aporta ningún bienestar a los dominados, entonces hay la probabilidad de que su autoridad carismática se disipe..La dominación carismática supone un proceso de comunización de carácter emotivo”. Max Weber (1977:193-194).

3. El entorno del pentecostalismo; la religiosidad popular y las nuevas creencias en Uruguay

De acuerdo con Kerber Da Costa y Pablo Mieres (1996) los uruguayos ya no serían una sociedad laica con un estado laico (tal la hipótesis en boga hasta el momento), sino un grupo de personas creyentes, organizadas bajo un estado laico.

El libro comienza con algunas cifras impactantes en Montevideo (considerando la auto imagen tradicional que ordenaba a la sociedad uruguaya como la menos creyente de América Latina): 8 de cada 10 montevidianos declaran que “creen en Dios”; 2 cada 3 se autodefinen al menos como “creyentes”; 1 de cada 2 cree que “existe algún tipo de continuidad después de la muerte”.

Un 37,2 % de los montevidianos cree en videntes, un 36,7 % cree en la lectura de manos, un 33,8 % cree en la realización de horóscopos personales y un 32,2 % cree en curanderos.

Y en cuanto a la práctica efectiva de estas creencias, es decir, la consulta efectiva a los diferentes lugares, un 30,6 % declaró haber consultado alguna vez a un curandero, mientras que un 23 % concurre a un echador de cartas.

Estas formas de creencia, hacen parte de lo que podría llamarse también “religiosidad invisible”, siendo comportamientos que en general se desenvuelven en el ámbito de lo íntimo.

La sociedad montevideana expresa tanto en sus actitudes como en sus comportamientos una mucha mayor apertura hacia lo religioso que lo esperable de una sociedad secularizada. Según esos autores, el estudio ha revelado la existencia de una generalizada postura “plural, respetuosa y abierta con respecto al campo de lo religioso”. Lo religioso influye prioritariamente en relación a los estados de ánimo o a cuestiones del espíritu.

Tal circunstancia alimenta la hipótesis de que lo religioso en la sociedad uruguaya es una cuestión restringida a la esfera privada o incluso, de lo privado íntimo; esto es diferente a lo que ocurre en otras sociedades donde lo religioso aparece revestido de una mayor institucionalización y su práctica forma parte de la esfera pública de los individuos.

Esta dinámica de una religiosidad popular tan “íntima o intimista” en el entorno de lo privado, alimentaría ciertas prácticas y racionalidades en donde la solución inmediata, segura y basada en lo emotivo, sería la respuesta esperada.

Renzo Pi Ugarte sobre el concepto de religiosidad popular señala:

“Empleamos pues el concepto de religiosidad popular para aludir a un tipo de experiencia religiosa que se caracteriza por la incesante búsqueda de milagros que están relacionados con los problemas de la vida corriente...Lo realmente importante en la religiosidad popular, es la práctica, la acción; y respecto de ella, cuidar la forma exacta e inexcusable en que se deben llevar a cabo las ceremonias tendientes a la obtención de favores concretos”. Renzo Pi Ugarte (1998:13).

Sobre la relación entre las religiones populares, los nuevos movimientos religiosos y la modernidad Pedro Oro señala que:

“...amplían su espacio, se instalan, mostrando que la modernidad no logró expulsar, o eclipsar, a la religión; por el contrario, la modernidad fortaleció el campo religioso, amplió la diversidad religiosa y contribuyó para la constitución de un nuevo mercado de bienes simbólicos...Los nuevos movimientos religiosos son un producto de la modernidad, funcionan en la modernidad como una salida de socorro simbólico a la crisis de la modernidad, no como fuga utópica para fuera de la modernidad”. Pedro Oro (1993:52-58).

Y al respecto, María Julia Carozzi afirma;

“Existe un buen número de teorías que postulan una relación directa entre el surgimiento de nuevos movimientos religiosos y modificaciones ocurridas en la sociedad y cultura occidental moderna. Algunos autores afirman que la sociedad de masas, dominada por estructuras burocráticas e impersonales, crea la necesidad de relaciones interpersonales gratificantes, que los nuevos movimientos religiosos ofrecen en sus comunidades. Complementariamente se afirma que la fragmentación de la vida de los individuos en diversos ámbitos sin conexión entre sí que es propia de la sociedad moderna, ejercen sobre los individuos disconformes con tal identidad disgregada, los grupos religiosos que proporcionan las bases para concepciones totalizadoras de la propia identidad. En otros estudios los nuevos movimientos religiosos se interpretan como respuestas al divorcio entre las esferas pública y privada de la existencia humana en la sociedad moderna. En la misma, se amplía la brecha entre un dominio público altamente institucionalizado y un dominio privado desinstitucionalizado. Los nuevos movimientos religiosos, con su minuciosa regulación de la esfera privada darían respuesta al vacío normativo que se produce en ésta.” María Julia Carozzi (1993:12-13)

En este caso de estudio nos preguntamos si la fuerte medicalización de la sociedad es el marco ideal para el surgimiento de los fenómenos de sanaciones milagrosas. Algo así como una contra-respuesta más bien irracional, ante el dominio de tanta racionalidad y razón instrumental en las sociedades contemporáneas. Michel Foucault planteaba a cerca de la crisis de la medicina que:

“Los instrumentos de que disponen los médicos y la medicina en general...provocan ciertos efectos, algunos puramente nocivos y otros fuera de control, que obligan a la especie humana a entrar en una historia arriesgada, en un campo de probabilidades y riesgos cuya magnitud no puede medirse con precisión.” Michel Foucault (1976:157-158)

Sin embargo, la IP plantea seguridades y no probabilidades inciertas; es como si la IP actuara en ese espacio vacío que dejaría la medicina alopática. Un espacio que se llena con la seguridad de ser sanado; algo más duradero y con una total certeza a diferencia de un tratamiento tradicional en el que se apunta la curación más a largo plazo, y en el que las incertidumbres son tan o más grandes que las certezas. En la medicina alopática se habla de “tratamiento”, de tratar de curar, mientras que en la IP se habla de “sanación” segura, y no solo segura, sino también indiscutible y de origen divino. Mientras que la carga emotiva y de pertenencia en la dinámica pentecostal es muy grande; emotividad que faltaría en la asepsia de los consultorios médicos.

Michel Foucault destaca que;

“La desigualdad de consumo de los servicios médicos es casi tan importante como antes. Los más adinerados continúan utilizando los servicios médicos mucho más que los pobres. Hoy, el derecho a la salud igual para todos pasa por un engranaje que lo convierte en una desigualdad. Por otra parte una nueva medicina se está extendiendo a lo ancho del mundo; mirar más allá de los síntomas, devolver a la persona la confianza en su poder de curación y reconocerlo como un ser integral, son claves fundamentales del cambio que está viviendo la medicina. La medicina busca

un cambio ante la palpable crisis en que se encuentra. Los médicos reconocen que su diagnóstico ha perdido la capacidad intuitiva para saber qué es lo que realmente le sucede al paciente.” Michel Foucault (1976:167)

A su vez existirían dos condicionantes que los creyentes plantean en sus testimonios; la desigualdad de acceso a los servicios médicos en relación con las clases más privilegiadas y la falta de una mirada integral por parte del médico. El Pastor pregunta en general, a diferencia del médico tradicional, no sólo por los síntomas de la enfermedad sino también por el entorno familiar, laboral y en especial por los sentimientos y la emotividad del creyente.

Parecería que la sensibilidad de la medicina alopática sufrió algún tipo de atrofia el día que se substituyó la observación subjetiva por los datos objetivos del laboratorio; al hacerlo se han marginado los aspectos psicológicos, sociales y espirituales de la enfermedad. La medicina ha sobreestimado los beneficios de la tecnología y de su capacidad para elaborar medicamentos que curan casi cualquier enfermedad y acallan casi cualquier síntoma. En cambio, ha subestimado la importancia de la sabiduría innata del cuerpo para mantener su propio equilibrio. Ahora existe una especialidad para cada rincón del cuerpo humano, pero se ha dejado de lado el concepto de totalidad. En términos generales muchos pacientes se enfrentan a precios extremadamente elevados ante cualquier intervención y a reacciones secundarias a los medicamentos que le provocan nuevos problemas. Por otro lado, se quejan de encontrar en el personal médico la calidad humana y el apoyo necesarios. La palabra clave sería integración. Uno de los grandes problemas que persiste en la medicina moderna, es que el médico se aproxima al cuerpo humano de la misma manera que la ciencia occidental en general se aproximó siempre a la naturaleza: viéndola como un mecanismo en el que cada parte puede examinarse independientemente de las otras. Esta visión de la naturaleza y el cuerpo en analogía con el mecanismo de un reloj, hace que la medicina profundice sus conocimientos de cada dolencia, pero no atiende al cuerpo en su conjunto y mucho menos los efectos de las dolencias en el mundo afectivo del paciente.

4. El proceso de sanación

Renzo Pi Ugarte señala que:

“Las motivaciones que inducen a acercarse a estos diferentes cultos - generadores de estados psíquicos que van desde inquietudes variadas, vividas con diferente grado de profundidad, hasta congojas marcadas que pueden conducir a situaciones de auténtica desesperación- se vinculan mayoritariamente a cuestiones referidas a los quebrantos de salud- reales o imaginarios....Para que alguien se convierta en practicante de alguna de las modalidades religiosas populares, no es necesario que se

presenten en forma efectiva achaques o padecimientos alcanza por lo común con la preocupación y el temor de que esas situaciones puedan producirse para que se desencadene el estado de aflicción que lleva a la búsqueda de soluciones sobrenaturales. En consecuencia, la confianza en la producción de los pequeños milagros que aportarán seguridad a la vida, es lo que determina el éxito de una iglesia pentecostal. Las iglesias neopentecostales (las llama empresas de curación divina) ofrecen la eliminación de muchos males mediante la intervención de un agente superior a todos como es el Espíritu Santo, insistiendo en la certeza de que las enfermedades más graves –como el cáncer o el sida- pueden ser radicalmente curadas aun en los casos en que la medicina de base científica nada puede hacer”. Renzo Pi Ugarte (1993: 15-16).

Habitualmente en los rituales (“cultos”) que duran todo el día, el Pastor comienza a gritar en términos incomprensibles (glosolalia, o sea hablar en lenguas). La glosolalia ha sido definida por Jean - Pierre Bastian como:

“Un hablar en lenguas que se revela a través de una serie de sonidos incomprensibles. La glosolalia es un discurso de pobre, cuya comunicación verbal da la apariencia de una forma de lenguaje, como forma extraordinaria y arcaica de la palabra... Este lenguaje se vuelve pura enunciación, cuya fuerza consiste en borrar al pobre y a la pobreza frente a la belleza y la grandeza divina. La pobreza se diluye en la emoción”. Jean - Pierre Bastian (1997:144).

La glosolalia es seguida y compartida por todo el grupo, los cientos de asistentes gritan, levantan los brazos, golpean el piso con los pies, se arrodillan frente a sus asientos.

Las tres modalidades de participación económica de los creyentes para ser sanado son a través de: Votos, Diezmos, Campañas.

Imagen 1: Enfermos esperando ser sanados



Fuente: Imagen del canal de youtube de la IP en Montevideo, 2012

Votos

El sobre del voto se reparte durante el culto por el Pastor o por las “hermanas obreras o hermanos obreros” y se pone dentro de la “urna” al lado del altar. Está mojado con aceite santo, al igual que el sobre para hacer una “campana” o el sobre y el carnet de “diezmista”. Es más que significativo el término hermanas/os obreras/os; dirigiéndose especialmente a una clase socioeconómica trabajadora integrada mayoritariamente por mujeres (o desde el punto de vista marxista, proletaria). Se trata de que la iglesia la integren iguales. El Pastor es el único que resalta con una túnica blanca, recordando la presencia de un médico o enfermero. La racionalidad, al igual que en la dinámica del diezmo o de iniciar una campana, es la de pagar a cambio de sanación, o de lograr determinados logros.

En el sobre del voto se leen frases como:

“Por tanto, os digo que todo lo que pediréis orando, creed que lo recibiréis, y os vendrá”. Mr. 11:24,.

“Mío es el oro y la plata dice Jehová. Yo te enriqueceré”.

“voto ya ¡!”,

“milagro instantáneo”,

“liberación”,

“mi voto: \$ 50, \$ 100, \$500, \$ 1000”,

“con mucha fe escriba la prosperidad de oro que quiere recibir”,

“Jehová proveerá lo mejor”.

Diezmos

En el carnet de diezmista figuran las siguientes frases;

“Cada año deberás apartar el diezmo de todo lo que tus sementeras hayan producido en tus campos, y, en presencia de Iahveh tu Dios, en el lugar que él haya elegido para morada de su nombre, comerás el diezmo de tu trigo, mosto y de tu aceite, así como los primogénitos de tu ganado mayor y menor; a fin de que aprendas a temer siempre a Yahveh tu Dios”. Libro Deuteronomio. 14 25.

“Todos los que temen al señor, cumplirán con los diezmos”.

“Carnet de la prosperidad”.

“Traed todos los diezmos al Alfolí Malaquías 3:10”.

“Dijo Jesús: esta era necesario hacer, sin dejar de hacer aquello. Mateo 23:23”.

“Dios es amor”.

El sobre diario de diezmista tiene las siguientes frases:

“10% diezmo al Señor”

“Dice el Señor: trae todos los diezmos al Alfolí y haya en mi casa; y probadme ahora en esto, dice Jehová de los ejércitos, si no os abrirá las ventanas de los cielos y derramaré sobre vosotros bendición hasta que sobre abunde”.

“Todos los que temen al señor cumplirán con los diezmos”.

“Señor yo prometo ser fiel”.

“No seré maldito jamás”.

Por lo tanto, si pago el diezmo (10% del sueldo), no seré maldito, jamás, o sea nunca enfermaré, y debo ser fiel a la categoría de diezmista. Durante el culto el ser diezmista es destacado por el Pastor como una categoría superior. Incluso, ha dicho en varias oportunidades “quien no es diezmista le está robando a Dios. Tú puedes ser también “asignante”(firmar y obtener el carnet de diezmista). Hay una serie de palabras que recuerdan el origen brasilero tanto de la IP, como del Pastor. El Pastor grita: “Levanta el carnet de diezmista: gloria a Dios, gloria, gloria a los diezmistás! Señor de poder, de gracia, de misericordia, ven a bendecir, a sanar, a prosperar a cada hermano diezmista. Ven a reprender al príncipe de las miserias.”

Imagen 2: Sobre del diezmo



Fuente: Material recogido en la sede nacional de la IP en Montevideo, 2012

Campañas

En el sobre, las personas colocan algún billete de esa suma y debe colocarse en la urna (como los votos), el Pastor ora los días viernes por las campañas iniciadas. En el reverso del sobre, se muestra una imagen de una familia compartiendo una mesa y un recuadro, que se debe llenar, al estilo encuesta: salud, finanzas, unión, liberación o trabajos (el solicitante, marca en el/los

pedido/s que le interesa). El sobre de la campaña, está mojado con aceite sagrado y tiene las siguientes frases;

“Una carta para Dios”.

“Este voto es por mi familia; \$50 - \$100”.

La propaganda en los medios de comunicación suelen señalar:

“Cadena de la sanidad - contra el cáncer hay un antídoto: el poder de Dios - viernes liberación total, existen 10 síntomas que caracterizan una posesión; miedo, insomnio, nerviosismo, dolor de cabeza constante, pesadillas, mareos, depresión, deseo de suicidio, angustia, audición de voces, si usted sufre con uno de estos problemas u otros, participe todos los viernes de la cadena de la liberación - la Iglesia Universal del Reino de Dios aclara que todos los conceptos emitidos en modo alguno deben ser interpretados en desmedro de la medicina, ni de quienes la practican”.

Imagen 3: Sobre de la campaña

Nombre: _____

VALOR DE LA CONTRIBUCIÓN VOLUNTARIA: \$ 50 - \$ 100

FECHA	VALOR	VISTO	FECHA	VALOR	VISTO
1			1		
2			2		
3			3		
4			4		
5			5		
6			6		
7			7		
8			8		
9			9		
10			10		

Fuente: Material recogido en la sede nacional de la IP en Montevideo, 2012

Hace más de dos décadas que la IP Dios es Amor, difunde su prédica en directo a través de la radio CX 10 am: se suceden inversiones millonarias en la compra de antiguos cines, locales y medios de comunicación. Y esta modalidad inversora y de negocio se da en toda Latinoamérica. Mientras crecen sus fieles y decrecen los fieles de la religión católica. La IP tiene también un canal en youtube en donde se pueden ver videos con los títulos: “Testimonio: diversas sanidades; Testimonio: Sr. era sordo de oído derecho; Testimonio: Sra. era sorda de oído izquierdo”

5. Interpretando el fenómeno

El médico emplea una técnica con determinados márgenes de error, pero lo otro es algo inmediato y mediático en este caso (los medios de comunicación son esenciales en estos procesos de propaganda y captación) son revelaciones, son misterios, lo numinoso, es acudir a lo esencial, a la esencia de todas las cosas. Se ofrece una cura segura, más aún, una sanación

divina, o sea milagrosa y permanente. La “sanación” de la enfermedad se da únicamente como consecuencia de la fe en Dios, Jesucristo, y el Pastor, de la esperanza, de los ritos, de la práctica religiosa, de la oración... sin ningún instrumento material, el hombre frente a su enfermedad, frente a su destino incierto, a su angustia por el devenir, a un paso de la muerte. A fines del siglo XIX y comienzos del XX, la razón instrumental fue ganando primacía sobre la razón crítica, provocando un “desencanto” en el mundo social y la vida cotidiana, generándose un vacío de sentido con el advenimiento de la sociedad de masas, la muchedumbre y los medios masivos de comunicación con su gran poder. Creemos que se estaría produciendo una especie de “reencantamiento”, algo así como una respuesta reactiva, ante la realidad de la modernidad que castiga en sus aspectos negativos con especial dureza a quienes asisten a estos servicios religiosos, por su baja situación socio - económica. El individuo está “condenado a la libertad”, pero como la razón no responde al vacío, las creencias en sectas y religiones aumentan mediante una espiritualidad que busca soluciones inmediatas a los problemas económicos, especialmente a los problemas de salud. Se genera una especie de estado colectivo ante la influencia de un líder carismático, quien hace de intermediario de Dios y que a través de sus oraciones “sana “a los enfermos.

La IP considera a la enfermedad como una especie de demonio, maleficio o mancha, que debe ser extirpada a través de oraciones y milagros.

Seguramente ante la dominante razón instrumental y medicalización de esta sociedad secularizada existan muchas miradas desconfiadas ante este proceso de sanación milagrosa, pero desde una perspectiva de los actores involucrados en el mencionado proceso cabe preguntarse; cómo resistirse a una sanación tan “providencial, indiscutible y segura”, sanación que por otra parte exime al enfermo de culpa, ya que la enfermedad es vivida como una “maldición exógena”? Ante cierta mirada soberbia o escéptica por parte de las llamadas religiones tradicionales, simplemente nos preguntamos que resulta más “creíble”, si asegurar que una persona resucitó hace dos mil años de entre los muertos, si tomar vino y comer pan es tomar su sangre y comer su cuerpo, los exorcismos, las apariciones de vírgenes o ángeles, las sanaciones milagrosas atribuidas a diversos Santos católicos, o las sanaciones milagrosas atribuidas a la IP? La diferencia residiría principalmente en un poder institucionalizado e institucionalizador de una religión tradicional sobre otras. Hoy en día las seguridades, las certezas a nivel general son menores, la fuerte identidad que da la IP, otorga seguridades y certezas, llenando un vacío necesario de llenar (en términos de “marketing de servicios”: una demanda existente se satisface con la oferta correspondiente o demandada).

En definitiva, el pensamiento mágico es inherente a la condición humana. Ha habido un desencanto en la ciencia, que habría activado junto a otras razones, el pensamiento mágico y religioso, o lo tradicionalmente considerado irracional. Por cierto, las religiones históricas se ven desorientadas ante el avance de las IP en América Latina, además las respuestas seguras cada vez son menos; ya no existe el estado paternalista y protector, el libre mercado es el que manda, el concepto de mercado pesa cada vez más que el de sociedad, pero mientras tanto que hacen los grupos sociales que no pueden acceder a competir o están al margen de un sistema eficaz de salud, que alternativas les queda? Un reencantamiento sería tal vez, una de las salidas ante tanta incertidumbre.

Estos nuevos movimientos estarían llenando un vacío de trascendencia que causó la modernidad, pero a la vez, sería un vacío funcional a la misma, ya que apuntan al individuo y a las relaciones sociales fragmentadas. Aparentemente, el fenómeno de las sanaciones milagrosas, se sucedería, entre otras razones por la existencia de dos grandes vacíos: la poca atención, interés y / o respuestas seguras por parte de las religiones tradicionales y de la medicina alopática, a las demandas de los grupos socioeconómicos demandantes. Pero esa lógica social que los ha en cierta forma “dejado de lado”, también se encarga de recordarles que deben pagar para ser sanados en la IP, a través de los votos, los diezmos o las campañas de liberación (“liberación” de enfermedades, la enfermedad como un hecho de haber sido poseído por un mal exógeno). Por lo que se daría cierta analogía: en la medicina alopática, si quieres curarte realmente de una grave enfermedad? debes pagar a los mejores especialistas; en la IP, quieres sanarte realmente de una grave enfermedad? Deberías pagar y poner el dinero en el sobre del voto, del diezmo o de las campañas de liberación.

Serían nuevas formas y discursos que se sitúan y explican en el marco de un fuerte proceso de interacción y de pertenencia con el grupo social que conforma la IP, a un ancestral componente místico que ofrecen las religiones, sectas u otro tipo de creencias religiosas y a la concepción de la enfermedad como entidad exógena al individuo y diabólica. El proceso de sanación, en cierta forma, reproduciría la lógica del modelo de libre mercado: “pagar a cambio de”, en este caso, a cambio de la sanación milagrosa, permanente y de origen divino, una rentable fórmula que mezcla lo profano y lo sagrado. Estas prácticas y formas discursivas no formarían parte del discurso ya institucionalizado de la ciencia y tecnologías moderna, con sus prácticas de razón instrumental, características de la actual medicalización de la sociedad. Este fenómeno se daría también, como consecuencia de la falta de seguridades y certezas que no brindan las religiones tradicionales y la medicina alopática, ante los problemas concretos

de salud presentados por los creyentes. Todo esto se daría en el entorno de la dinámica de la modernidad, en especial como la necesidad de un nuevo tipo de reencantamiento que dé soluciones rápidas e individuales, a través de un proceso de recomposición de lo religioso.

El Pastor le dice al creyente que está sanado, lo declara sano y liberado de la enfermedad, el grupo festeja gritando aleluya y gloria, también el grupo está presente con sus gritos en el momento en que el Pastor le quita al creyente la enfermedad - maldición. Es el Pastor quien habilita con autoridad al creyente a sentirse sanado. Sanado es igual a liberado, ya que se trata de la liberación del demonio, de la sanación de la enfermedad. La enfermedad es siempre algo exógeno y maligno que se ha instalado en el cuerpo de un inocente, el creyente. El Pastor hace siempre hincapié en los síntomas de la enfermedad o dolencia, e incluso se adelanta al relato en el testimonio del sanado, el sanado muchas veces repite y asiente los síntomas que el Pastor describe. Se hace mucho hincapié en los síntomas, se describen los mismos de una manera muy dolorosa y trágica, destacando que son consecuencias del demonio.

Nunca se habla de las causas médicas de las enfermedades o dolencias, las causas de las mismas siempre son macumbas, obras de hechicería, obras de Satanás o del príncipe de las tinieblas. Se da una verdadera “guerra” de religiones; atacando las tradiciones afrobrasileñas relacionadas con brujerías y cultos “oscuros y endemoniados”. En todo momento se repite que el ahora sanado fue desahuciado por los médicos, ahora se le da la sanación milagrosa segura: el aquí y ahora son conceptos fundamentales. El Pastor siempre hace hincapié que quien sanó fue Dios, Jesús, Jesucristo o el señor, pero siempre termina asociando estos nombres con el de la IP, o sea: la IP sería Dios, como lo dice el nombre, iglesia Dios es Amor, la iglesia es Dios. La sanación se da siempre en la medida que el creyente cumpla con determinados ritos, los ritos primordiales en la IP son los votos, los diezmos y las campañas, estos ritos están basados en la única lógica de pagar para ser sanado. A los creyentes se les llama hermanos o hermanas, haciendo hincapié en el concepto de hermandad y solidaridad entre el grupo. El texto bíblico es sólo un pretexto, el lenguaje imperante es la alabanza y la glosolalia como acto colectivo y emocional.

A modo de ejemplo, y en términos históricos, se puede citar a José Pedro Barrán cuando señala que en el novecientos en el Uruguay:

“La ciencia médica lo señala (al pobre) por su suciedad y el hacinamiento miserable en que vive; la clase alta, porque le tiene miedo y asco. Los pobres incluso, eran responsabilizados de infectar el aire que se respiraba...El contagio del rico por el pobre atentaba contra el orden, era la traducción higiénica del peligro social que representaban las clases populares....Pero todos, médicos batllistas, anarquistas,

socialistas, blancos y riveristas, fueron unánimes en señalar a los pobres como los focos de contagio de las enfermedades más temidas de la época ... El plan médico de salvación de los pobres incluía tanto su curación como su desprecio y su culpabilización”. José Pedro Barrán (1994:143-165)

Esta culpabilización se ve claramente en esta “policía sanitaria” que simbolizaría en este caso al saber médico, pero por otra parte también estaría el peso de las religiones tradicionales en especial de las religiones tradicionales como “policía del alma”, al llenar de culpa a sus fieles, al usar y abusar de la culpa como medio de dominación y control. Sería lógico el gran crecimiento del pentecostalismo en América Latina, incluso, obviamente en Uruguay, en relación a la desculpabilización de la gente, en particular de los pobres, y más aún si son pobres y enfermos. Pero en la IP se plantea que es la enfermedad la que se “cuela” en el individuo, es llamada “demonio”, o sea, algo que está fuera del individuo, algo exógeno, de lo que hay que liberar al individuo, a través de los ritos y de la fe en Dios, y por supuesto, de una contribución económica a la IP.

Haciendo referencia a los modelos etiológicos de Laplantine se podría concluir que la enfermedad en la IP se vería dentro de lo que denomina modelo exógeno:

“Un accidente debido a la acción de un elemento extraño – real o simbólico – al enfermo...la enfermedad tiene su origen en la voluntad pero de un poder antropomorfo o antropomorfizado: hechicero, genio, espíritu, diablo...” Francois Laplantine (1991:67).

También interpretando a Laplantine se podría observar como modelo etiológico el aditivo en el sentido que:

“Una de las causas más frecuentes de enfermedad es atribuida por los baulés de Costa de Marfil a la acción deliberadamente agresiva de un hechicero..... Al mal - objeto que penetró en el cuerpo, le responde la acción de un curandero que consiste en una extracción por aspiración y succión, de las materializaciones tangibles de la enfermedad, y en seguida, de una expulsión simbólica del mal a través de una purificación ritual y protectora del paciente”. Francois Laplantine (1991:95-96).

En la IP el Pastor, salvo algunas diferencias, estaría también extrayendo la enfermedad de los hermanos, que se ha provocado en muchas ocasiones como consecuencia de macumbas, hechicerías o también llamadas “tranca - rúa” cuando la enfermedad es vencida se denomina que se hizo una “vencedura”. Por lo arriba citado, también se podría concluir que como modelo terapéutico se daría el exorcismo; quien cura es un combatiente esforzado en una verdadera guerra contra la enfermedad. La enfermedad se vive en la IP en la dualidad enfermedad - maldición, al respecto de esta dualidad Laplantine señala que...

“el enfermo vive (o todo el grupo) lo que le sucede como un escándalo y una injusticia. Se considera una víctima que sufre por algo que no provocó, el proclama su inocencia y su indignación” Francois Laplantine (1991:187).

La incertidumbre es la única certeza, vivimos en una era del éxito como razón de existencia, de la competencia cada vez más dura, del consumismo, del desempleo estructural que golpea con especial dureza a los estratos socioeconómicos que asisten a la IP; sería un momento oportuno para el auge de líderes carismáticos y de planteamientos de soluciones rápidas. Soluciones y sanaciones rápidas y seguras. A través del voto se hacen diferentes pedidos, desde electrodomésticos hasta salud; la IP reparte esos sobres en los que deben colocarse billetes, marcando, como si fuera en una encuesta, cual es la prosperidad pedida a cambio: dinero por salud, dinero por electrodomésticos, etc. Para un individuo la enfermedad constituye una de esas épocas de crisis personal que convierten al médico (ese experto de la ciencia médica) en un ser “de excepción” dotado de “cualidades específicas” para el buen funcionamiento de su cuerpo, ese poder de la imagen del médico y la medicalización de la sociedad es inteligentemente utilizada por la IP; por ejemplo, el Pastor se presenta con una túnica blanca, recordando un médico. Al médico se lo ve como poseedor de un carisma secularizado, es un “líder natural” que tendrá el don de encontrar, para cada circunstancia, el remedio adecuado, es el poseedor de un carisma secularizado.

Ese carisma secularizado es dirigido en la IP al Pastor, o líder carismático. El Pastor sería en general (nada más y nada menos), que una especie de intermediario entre Dios (y la segura sanación divina) y los creyentes. Aunque, en algunos pocos casos, se le asigna directamente a él, ser el medio de sanación.

El médico práctico sabe por experiencia, que la enfermedad no es una entidad y que quien está ante él es un hombre enfermo (no un hombre que tiene una enfermedad) y procede en consecuencia. Existe, obviamente, una gran diferencia, en el sentido que el médico práctico ve a un hombre enfermo, en la IP se ve al hombre que ha sido “poseído por el demonio”, poseído por la enfermedad, una entidad ajena al hombre y a la voluntad de Dios. La sanación es un proceso, pero un proceso seguro, como un momento de certeza en lugar del largo proceso de incertidumbre que generan muchas veces los tratamientos de la medicina alopática. En estos cultos de la IP, se destaca la importancia de la familia, como valor a destacar, en el apoyo durante el proceso de la sanación milagrosa, aunque claro, que sólo auxiliar, ya que lo esencial es la voluntad y acción de Dios para sanar. Pero al invitar y convocar siempre a la familia en general a la IP, hacen aparecer en escena, aunque de forma muy relativa, a la

familia. Incluso quien da el testimonio señala su nombre, apellido, y a veces su domicilio, por lo que la referencia a la familia es bastante habitual. Anonimato que tiende a romper la IP, como forma además, de captación más efectiva y afectiva de esos fieles.

El Pastor en general pregunta por el entorno social e incluso sobre la situación laboral de quien da el testimonio, le pregunta en varias oportunidades como se siente, desde el punto de vista tanto físico (preguntas habituales en la medicina alopática) como emocional y sentimental, por sobre todas las cosas. Sería un concepto, y salvando las distancias, en cierta forma emparentado con la vieja idea del médico de familia, en lugar del médico que atiende en forma masificada a decenas de personas en una consulta, sin conocer ni siquiera donde viven y recetando apenas mirando la cara del paciente. Al realizar esas jornadas de "gritos, catarsis colectiva, y exorcismo colectivo", pueden aflojar muchas tensiones, angustias y estrés de quienes participan en la IP. Incluso todos los asistentes participan de la glosolalia, comparten un lenguaje común, incomprendible para los demás, pero común para ellos: un lenguaje que en ese momento con su fuerza y emoción, diluye la pobreza. Nadie puede afirmar que es más válida o verdadera tal o cual religión o práctica religiosa; cosa muy habitual desde la soberbia del poder que da la institucionalización de una religión sobre las demás. Subjetivamente creemos además que existe una búsqueda de espiritualidad diferente, de alternativas, de caminos nuevos.

"Habría en el sentido común de los integrantes del grupo, un cuerpo de conocimientos reconocido y compartido por todos. Además parece propio de los hombres de espíritu puro e inocente: éste es el sentido que se da al adjetivo ingenuo. Es decir, aquellos cuyo intelecto no ha sido corrompido por la educación, la especulación filosófica o las reglas profesionales, en especial por la profesión médica. Esta suposición acerca de su ingenuidad conduce a otra. A saber que, según el sentido común, los individuos ven las cosas tal como son. Al parecer, las ciencias tan sólo refinan y tamizan los materiales ordinarios proporcionados por el sentido común." Moscovici y Hewstone (1985:32)

De allí, parte el mecanismo de confianza en el Pastor; quien utilizaría el sentido común, en contra del saber médico o científico; sentido y saber que había desahuciado a los fieles, hasta que fueron revelados y sanados milagrosamente. Sobre la realidad o no de las sanaciones; una teoría de las representaciones sociales considera a las realidades como algo producido, constituido, durante la interacción entre individuos. Por lo tanto, la realidad sería una construcción social, la realidad es para los creyentes asistentes al culto de la IP lo que viven o los testimonios que dan. Las representaciones sociales, modelan la mayoría de las explicaciones del sentido común. Lo hacen, definiendo en parte, el grado de realidad de las

cosas o de los comportamientos que hay que explicar. Y resulta lógico, los individuos precisan “lo que es real” antes de preguntarse “por qué” algo sucede de la manera que sucede. Diversos estudios han demostrado que cada individuo se expone únicamente a los mensajes de su grupo, reteniendo tan sólo las informaciones provenientes de su partido o de su iglesia, y así sucesivamente. La máxima que dice que sólo se convence a los convencidos resume este fenómeno de filtración de las informaciones que lleva a cabo toda persona. De allí la importancia de estar en el grupo y sentirse parte del grupo, en esas jornadas de “exorcismo colectivo”, que implican las sanaciones milagrosas.

Los miembros del grupo se reconocen como seres con determinadas creencias, las cuales se confirman y reafirman a través de la dinámica grupal y de pertenencia del culto, de la relación con el Pastor, y de los testimonios de sanaciones milagrosas; testimonios que se dan constantemente y como eje principal del culto. El testimonio del creyente importa, importa el “Yo”; doy mi testimonio de sanación, que es escuchado por las cientos de personas que asisten al culto, por lo que pueda pagar soy sanado y contenido afectivamente por el grupo con gritos y alabanzas. Estos nuevos movimientos religiosos, estarían en cierta forma adaptados a la modernidad, debido a que hacen hincapié en el yo, en el individuo y le ofrecen relaciones sociales fragmentadas y efímeras; aunque a la vez tienen un sentido trascendente llenando así las lagunas y vacíos que la modernidad provocó y es incapaz de satisfacer. Es sencillo de afirmar, pero es obvio que estos espacios existen, porque hay grupos que así lo necesitan. Esta diferencia es notable si lo comparamos con los cultos de las religiones tradicionales, uno puede asistir a uno de sus cultos y ni cruzar una palabra con nadie, desde que se entra hasta que se sale de la iglesia. Por lo tanto la realidad es que en sus testimonios ellos habían sido “desahuciados” por la ciencia médica, por la medicalización de la sociedad, un sistema los condenaba a la enfermedad. Hasta que encontraron la salvación a través de la segura sanidad ofrecida por la IP, de todas formas dentro de la IP se da lo que se da también afuera, ellos reconocen, aceptan, asumen y toman como parte del rito que para lograr tal beneficio (sanación) deben pagar (voto, diezmo, campaña). El rito al ser siempre el mismo, el esperado, no genera angustia ante un futuro desconocido, se sabe qué pasos hay que dar en un rito y se tiene la seguridad de que se va a conseguir lo solicitado o por lo que se ha pagado. Participar en el rito es en este caso, una condición para ser parte del grupo. Como en el mercado, como en un negocio, pago y adquiero.

Pero tampoco tendrían mucho que perder, si ya fueron “desahuciados” por el saber médico, existiría una ilusión, una posibilidad de más y/o mejor calidad de vida, no es desconocido el

fenómeno de rechazar un diagnóstico fulminante de un médico y menos aún si ese médico apenas sabe cómo me llamo o que siento; lo primero que hace el Pastor frente a quien va a dar un testimonio es preguntarle el nombre y haciendo hincapié muy especialmente en cómo se siente. Otra característica que hace atractivo el asistir a los cultos de la IP, es que no se exige “fidelidad o exclusividad” en relación a otras religiones. La gente puede asistir a la IP sin dejar de ser católico, de hecho, el Pastor así lo recuerda constantemente. Tampoco hay que dejar de ir al médico para ser sanado o luego de ser sanado. En ningún momento el Pastor señala dejar de ir al médico, pero por otra parte, señala a los cultos de la IP como único medio de sanación. De esta forma, al no plantear exclusiones, se asegura (en términos de marketing) un “público objetivo muy amplio, un segmento de mercado realmente grande”. Sobre la no exclusividad religiosa se ilustraría con lo que señala Renzo Pi Ugarte:

“En la realidad actual, existe en el Uruguay un crecido número de personas practicantes de la religiosidad popular más que de un culto en particular, lo que da lugar al fenómeno de múltiple afiliación”. Renzo Pi Ugarte (1998:16)

Tabla 1: Relación entre dolencias y medio de sanación

Dolencias	Medio de sanación											
	Poder de dios	Poder de señor	Campaña de la prosperidad de oro	Fe	Radio en el cuerpo	Milagro	Jesucristo	Asistir a la IP	Jesús	Túnica del pastor David Miranda	Oraciones del pastor	Oraciones del pastor David Miranda
Invalidez	X	X										
Parálisis	X	X										
Inmovilidad	X	X										
Dolor	X	X										
Hernia de disco	X	X										
Epilepsia	X		X	X		X	X	X				
Lesión cerebral	X		X	X		X	X	X				
Sida	X			X		X		X				
Cáncer				X								
Malformaciones físicas				X								
Gastritis crónica								X				
Toxoplasmosis en el cerebro								X				
Pie plano										X		
Hernia en la ingle	X										X	X
Locura											X	X
Lumbago							X	X	X		X	X
Infección de la cabeza					X							X
Renguera	X											X
Sordera	X				X							X

Fuente: Elaboración propia en base a los testimonios de los fieles emitidos por la radio de la IP, 2012

Conclusiones

Es a la totalidad de los aspectos psicológicos, sociales y espirituales de la enfermedad a los que apunta en forma sencilla y en un lenguaje popular, claro, carismático, con gran autoridad y lleno de certezas de sanación, el discurso del Pastor.

Discurso que se corresponde con el discurso del sanado, en torno a la dinámica y a la lógica del proceso de sanación.

El proceso de sanación se da como una simbiosis: viene desde Dios, desde una fuerza divina, pero a través del Pastor, con la predisposición y fe del creyente.

También se reconocen de por sí algunos aspectos institucionales de la IP, como medios de sanación milagrosa.

Es de suma importancia destacar que la “sanación” se da en la medida que se “pague”; o sea, me sano por la gracia de Dios, en la medida que aporte dinero a través de los votos, diezmos o campañas; es en esta instancia en donde lo profano y lo sagrado se asocian; el dinero y la sanación divina.

Esta es en sí la lógica de la IP, la lógica del grupo, es una condición necesaria para ser “sanado o prosperado” (el término prosperado tiene más que ver con la adquisición de bienes materiales).

En la IP se dan una serie de ritos, una especie de “exorcismo” colectivo con la intención de curar al enfermo y de alejar al “demonio” de la enfermedad.

En esta IP, a diferencia de la iglesia católica, se libera al individuo de la culpa.

A las clases socioeconómicas que han sido siempre culpabilizadas, pero en la IP se las desresponsabiliza y desculpabiliza de la enfermedad.

Considerando especialmente el auge de las IP, se podrían plantear una serie de interrogantes al respecto: se trataría de una respuesta a la anomia social? sería la religión de las clases oprimidas ? sería una respuesta a la aflicción y sufrimiento de la sociedad ? estaríamos frente a una subjetividad popular como autoproducción simbólica, de sentido, encantada y como refugio de las masas empobrecidas?

Lo que parecería claro es que estos nuevos movimientos religiosos darían al pobre y al excluido un fortalecimiento a la autoestima, a la identidad grupal y al sentido de pertenencia.

Destacamos finalmente las reflexiones de Jean-Pierre Bastian:

“La modernidad estaría produciendo sus propias formas religiosas, sin que hubiera cambio estructural del papel de la religión, pero con un proceso de recomposición de lo religioso...Tras la movilización del pobre, los pentecostalismos ofrecen un tipo de organización y un lenguaje a los que carecen de lenguaje y no encuentran una respuesta adecuada en la religiosidad popular católica... La práctica de los milagros y de la sanidad divina inscribe al pentecostalismo en la prolongada permanencia de las tradiciones precolombinas y afroamericanas, en las que se puso siempre el acento sobre el carácter mágico de la curación”. Jean - Pierre Bastian (1997:140-145)

Imagen 4: Cartel a la entrada de una de las IP en Montevideo, donde se lee “REUNIONES, SANIDAD Y MILAGROS jueves 16:30 hs.”



Fuente: Fotografía del autor, 2012

Bibliografía

- Anguera, M. (1989) *Metodología de la observación en las ciencias humanas*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Barran, J. (1994) *Medicina y sociedad en el Uruguay del novecientos*. Montevideo: Banda Oriental.
- Bastian, J. (1997) *La mutación religiosa de América Latina, para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Carozzi, M. (1993) “Tendencias en el estudio de los nuevos movimientos religiosos en América Latina”, *Revista Sociedad y Religión* N° 10 -11.

Cazeneuve, J. (1972) *Sociología del rito*. Buenos Aires: Amarrortu.

Da Costa, K. y Mieres, P. (1996) *Creencias y religiones, la religiosidad de los montevideanos al fin del milenio*. Montevideo: Trilce.

Elizaga, J. (1990) *Las sectas y las nuevas religiones a la conquista del Uruguay*. Montevideo: Ediciones La Llave.

Foucault, M. (1976) “La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina”, *Revista Médica y Salud*, V. 10, N° 2.

Giner, S.; Lamo De Espinosa, E. y Torres, C. (1998) *Diccionario de Sociología*. Madrid: Alianza.

Laplantine, F. (1991) *Antropologia da doença*. San Pablo: Martins Fontes Editora Ltda.

Luque, E. (1990) *Del conocimiento antropológico*. Madrid: CIS.

Moscovici, S. y Hewstone, M. (1985) *Psicología social II*. Barcelona: Paidós.

Oro, P. (1993) “Religiones populares y modernidad en Brasil”, *Revista Sociedad y Religión* N° 10 -11.

Pi Hugarte, R. (1998) *Los cultos de posesión en Uruguay*. Montevideo: Ediciones Banda Oriental.

Weber, M. (1977) *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura.

SALUD Y ESPIRITUALIDAD EN LAS SOCIEDADES POST- SECULARES. EL CASO PARTICULAR DEL CULTO HARE KRISHNA

Néstor Nuño Martínez

[nenunom@gmail.com](mailto:nununom@gmail.com)

ARESIMA

1. Introducción

Históricamente, el estudio de la religión ha sido una cuestión relevante en las ciencias sociales. Desde el siglo XIX, se han planteado diferentes hipótesis y teorías para intentar conocer y desentrañar las “lógicas de los religiosos” (Cantón, 2009; Morris, 2003). Sin embargo, a partir de la segunda mitad del siglo XX, las teorías hegemónicas usadas hasta la fecha – las planteadas por Emil Durkheim y Max Weber principalmente – fueron superadas a raíz de a la emergencia, establecimiento y crecimiento en las sociedades industriales de los llamados “nuevos movimientos religiosos” (Glock & Bellah, 1976; Wilson & Cresswell, 1999). Uno de los movimientos que se encuadró en esa categoría fue el culto Hare Krishna¹. Este culto ha sido estudiado de manera profunda durante los últimos cincuenta años por diversos científicos sociales (Aleš, 2009; Adami, 2008; Aidala, 1985; Ardèvol & Munilla, 2003; Bromely & Shinn, 1989; Bryant & Ekstrand, 2004; Burr, 1984; Danner, 1976; Dwyer & Cole, 2007, 2013; Judah, 1974; Jurková & Seidlová, 2011; King, 2012, Leman & Roos, 2007; Prat, 2001; Rochford, 1991, 2007; Vallverdú, 1990, 2001). Gracias a este esfuerzo y dedicación, ha sido posible describir desde las ciencias sociales una visión general de los principios cosmológicos, la construcción de género, las prácticas rituales o la estructura

¹ El culto Hare Krishna fue fundado en la ciudad de Nueva York por el gurú Bhaktivedanta Swami Prabhupada en 1966 bajo el acrónimo ISKCON (Sociedad Internacional Para la conciencia de Krishna). El culto difunde los principios y prácticas del vaishnavismo gaudía (o visnuismo bengalí) a través del bhakti, la práctica devocional de adoración de Krishna, que es concebido como el único camino para la liberación del alma. A diferencia de otras tradiciones hindúes, para el culto, el Dios Krishna es reconocido la “suprema personalidad de Dios”. Para profundizar sobre el particular desarrollo histórico del culto Hare Krishna en España, ver Vallverdú (2001).

organizativa y conflictos internos del culto. Sin embargo, a la hora de interrogar a dicho objeto de estudio desde perspectivas analíticas enclavadas en la antropología de la salud, se constata cómo las percepciones y necesidades de la salud descritas por los devotos han sido desatendidas. Por consiguiente, este trabajo tiene como intención principal el describir de manera introductoria estos principios y lógicas del culto con el fin de abrir nuevas perspectivas analíticas y componer un marco teórico útil para comprender y trabajar en el resto de establecer y consolidar la convergencia entre salud, religión y espiritualidad en las sociedades industrializadas (Koenig, 2005).

Con el fin de conseguir este objeto, el trabajo se centra en tres ejes principales. Primero, describiendo cómo históricamente psicólogos y psiquiatras han “encuadrado” a los devotos Hare Krishna dentro de diferentes categorías y estándares en función de sus comportamientos. En esta sección se exponen diferentes cuestiones, visiones y conflictos entre aquellos que promulgaban que el culto Hare Krishna resultaba “peligroso” para el bienestar de las sociedades industriales en general y para la salud de los votos en particular y los que intentaron profundizar en la lógica religiosa del culto y en las conversiones religiosas de los devotos.

En segundo lugar se presentan los principios particulares de salud y bienestar descritos por los devotos Hare Krishna. Esta perspectiva descrita por los devotos pone de relieve cómo la comprensión de la salud engloba diversas dimensiones, algunas de ellas relacionadas directamente con los imaginarios biomédicos y procesos de medicalización y, al mismo tiempo, con una particular construcción holística y espiritual del cuerpo, la salud y el bienestar.

Por último, se muestra de manera breve cómo estas lógicas manifestadas por los devotos son a su vez difundidas a través de determinados tipos de charlas, cursos y talleres que tienen como fin promover una comprensión holística y personal de la salud.

La totalidad de los datos utilizados para este trabajo forman parte de una investigación etnográfica de mayor envergadura que fue realizada de manera discontinua en diversas comunidades Hare Krishna en las regiones de Madrid y Guadalajara entre octubre de 2011 y agosto de 2013. En la investigación fueron utilizadas técnicas de carácter cualitativo y cuantitativo: observación participante en diferentes espacios frecuentados por devotos Hare Krishna, entrevistas en profundidad con devotos Hare Krishna y encuestas a sujetos que, a pesar de no tener ningún tipo de relación o implicación directa aparente con el culto Hare

Krishna, acudían a sus espacios y eventos de manera regular sin que existiera una motivación religiosa/espiritual detrás. En concreto, los datos que se muestran en este trabajo, proceden de algunas de las entrevistas realizadas, en las cuales fueron utilizados enfoques hermenéuticos y fenomenológicos con el fin de profundizar en las lógicas y principios sobre alimentación, salud y bienestar de los devotos Hare Krishna. Con el fin de mantener el anonimato y la integridad de los participantes en la investigación se han utilizarán pseudónimos y se han eliminado de las citas cualquier posible referencia directa que permita identificar a los participantes. De esta forma se cumplen las consideraciones éticas que guiaron la investigación y fueron pactadas con los participantes en la misma.

2. Hare Krishna y enfermedad mental

Desde la aparición de los “nuevos movimientos religiosos” (NMR a partir de ahora), su desarrollo socio-histórico ha estado marcado por diversas controversias. El hecho de que las cosmologías de los NMR, sus prácticas rituales y sus procesos de conversión “chocaran” con las de las religiones mundiales tuvo como consecuencia que algunos medios de comunicación, grupos de presión, políticos e integrantes del mundo académico empezaran a describir estos NMR como “peligrosos”.

“La lista de quejas expresadas en contra de los NMR creció tanto que las organizaciones anti-cultos comenzaron a emerger al comienzo de la década de los años 70 para combatir lo que ellos consideraban ser la mayor amenaza contra la población joven. Alegaciones de explotación económica, crueldad mental, deliberada alienación de jóvenes sacados de sus familias a través de prácticas de reclutamiento engañosas, dietas y estilos de vida dañinos, abusos sexuales y, por supuesto, teorías sobre el lavado de cerebro se fueron generalizando” Wilson & Cresswell (1999: 104) [traducción a cargo del autor].

El argumento principal para fundamentar estas afirmaciones era que los rituales y la ideología de estos NMR iban en contra y encontraban alejados de la deseabilidad social y los valores cívicos y morales sobre los que se sustentaban las estructuras familiares, la democracia y las propias sociedades industrializadas (Adler & Adler, 2011). Estas visiones sobre los NMR hizo que sus miembros fueran estigmatizados y descritos como enfermos mentales (a través,

principalmente, de uno de los tres grupos de desorden de personalidad descritos en el DSM²) bajo la justificación de que los actos de éstos no eran considerados como socialmente “normales y deseables”: “Aquellos que adopten estilos de vida en desacuerdo con estas normas, son enfermos mentales y no tienen control sobre sus decisiones” (Wilson & Cresswell, 1999: 125) [traducción a cargo del autor]. En el caso de los Hare Krishna, los comportamientos “desviados” fueron relacionados de manera directa con las prácticas religiosas (como recitar mantras durante muchas horas al día o realizar ayunos de manera regular) o determinadas prácticas sociales (como que los devotos decidieran dejar la ciudad y unirse a comunidades religiosas en áreas rurales) que se promovían desde el culto.

Desde estos grupos “anti-culto” se asumió la premisa de que nadie “mentalmente sano” podía unirse a estas religiones de manera voluntaria, por lo que la teoría del lavado de cerebro (brainwashing theory en inglés) emergió como la “explicación lógica” para dar sentido a estos cambios tan drásticos y abruptos en la mentalidad de los seguidores de los NMR. Esta teoría, fuera desarrollada originalmente durante la Guerra de Corea (1950-53) para explicar la forma en la que los regímenes comunistas conseguían, en algunos casos, cambiar los comportamientos y estados emocionales de los prisioneros (a través de diferentes métodos de tortura) hasta convencerles que su nación era el enemigo a combatir. Dadas las similitudes que estos grupos vieron entre la teoría del lavado de cerebro y el “repentino y radical” proceso de cambio que experimentaban los devotos de los NMR, la mencionada teoría fue empleada para explicar cómo estas nuevas religiones “capturaban y retenían” a los devotos, alejándolos de sus familiares, redes sociales y, al fin y al cabo, de la deseabilidad social (Bromley & Shinn, 1989: 276)³.

“Aunque estas características no pueden aplicarse a todos los NMR, cuando están presentes, sirven para reforzar la percepción popular del control mental. Como estos comportamientos implican cambios radicales que la mayor parte de la población no estaría dispuesta a tomar, la opinión popular los construye como una evidencia sobre la existencia del control mental y como corolario de la existencia de una enfermedad mental” Wilson & Cresswell (1999: 124) [traducción a cargo del autor].

² El Manual de diagnóstico y estadística de los desórdenes mentales (DSM en inglés) fue publicado por primera vez en 1952. Desde entonces, se han realizado nuevas revisiones del mismo (la actual es el DSM-V). Para más información sobre su historia, su estandarización y algunos de los conflictos asociados al mencionado manual, ver Strand (2011) y Manning (2006).

³ Para más información sobre los diferentes discursos y casos concretos ocurridos, ver la parte VI de Bromley & Shinn, (1989).

Esta situación de incertidumbre, ansiedad y desconocimiento en general que existía sobre los NMR promovió que comenzaran a realizarse investigaciones científicas con el fin de obtener evidencias que pudieran servir para acreditar o desmentir estas presunciones de la teoría del lavado de cerebro. De manera particular, algunas etnografías realizadas durante los años 70 sobre el culto Hare Krishna sirvieron para conocer en culto de primera mano, siendo útiles para profundizar y entender los principios cosmológicos y prácticas socio-culturales del mismo más allá de la teoría del lavado de cerebro. Sin embargo, resulta más interesante el analizar otras investigaciones llevadas a cabo por psicólogos y psiquiatras en la década de 1980 (Weiss, 1987; Weiss & Comrey, 1987a; Weiss & Comrey, 1987b; Weiss & Mendonza, 1990; Ross, 1983) que, si bien han sido menos tratadas desde las ciencias sociales, se encuentran relacionadas de manera directa con las nociones de salud y bienestar de los devotos. En estos trabajos se emplearon principalmente técnicas cuantitativas y enfoques teóricos que buscaban estudiar y dar respuesta a dos cuestiones principales. Primero, evaluar científicamente las afirmaciones expuestas mediante teoría del lavado de cerebro y observar si la aceptación y adscripción de los devotos a estos NMR estaba o no relacionada con técnicas de control mental. Segundo, investigar si era cierta la afirmación popular de que los NMR “captaban” a personas con enfermedades mentales (ya que éstos eran más sencillos de reclutar) o si los miembros de NMR que eran considerados como “sanos” antes de entrar a ellos pasaban a desarrollar enfermedades mentales debido a los estrictos compromisos religiosos. En definitiva, estos investigadores buscaron medir el “impacto psicológico” que suponía el convertirse en devoto del culto Hare Krishna (en este caso concreto). Para ello, se investigaron a devotos del culto por separado y se condujeron investigaciones comparativas entre devotos, sujetos con historial de enfermedades mentales y “población general”.

“La ansiedad psicológica y bienestar de los hombres y mujeres Hare Krishna no difiere significativamente de los niveles de la población general de los Estados Unidos, como se ha medido con los cuestionarios de salud mental” Weiss (1987: 33)
[Traducción a cargo del autor]

En ninguna de las investigaciones realizadas se encontró ninguna evidencia de “enfermedades mentales severas” entre los devotos Hare Krishna. Sin embargo, como puede observarse en la cita superior, los devotos Hare Krishna fueron etiquetados a través de los principios biomédicos de lo normal y lo patológico (Lock & Nguyen, 2010: 50-53), ya estas investigaciones asumieron que existía una distinción entre la “población general” y los devotos

Hare Krishna⁴.

Otro de los principales problemas de las investigaciones descritas era su énfasis en medir la salud mental de los devotos Hare Krishna a partir de métodos y principios biomédicos. El objetivo principal de estas investigaciones era el de medir cómo las actitudes de los devotos podían encuadrarse (o no) dentro de las categorías y protocolos psiquiátricos, no el profundizar en los principios y sentidos que los propios devotos construían y utilizaban a la hora de definir su propia noción de “salud mental”. En este sentido los investigadores asumieron que los devotos Hare Krishna no poseían constructos cognitivos alternativos a la hora de hablar de salud mental y corporal, ya que la mayor parte de los devotos habían sido socializados en sociedades industrializadas⁵.

Aparte de estas investigaciones no se han realizado nuevas incursiones en el campo de la salud mental y física de los devotos Hare Krishna hasta la fecha. Por lo tanto, resulta útil proponer un marco teórico que permita empezar a comprender los particulares principios religiosos y cognitivos sobre los que descansa la noción de salud empleada por los devotos Hare Krishna.

3. Salud y religiosidad, primeras consideraciones teóricas.

Esta breve revisión bibliográfica introduce los primeros principios esenciales que permiten entender la idea de salud que los devotos Hare Krishna construyen. Para ello, es útil centrarse en el trabajo realizado por Jémal Nath (2010) sobre las particularidades alimentarias de los Hare Krishna:

⁴ Esta distinción entre los miembros de los NMR (como sujetos desviados) y el resto de la población (para los cuales su adscripción religiosa no era relevante para la investigación y su estatus era el de sujetos incluidos dentro de la “norma”) está, de alguna manera, todavía presente en las sociedades industrializadas. Al menos en España ha habido diversos casos de rechazo público y estigmatización social hacia los devotos Hare Krishna incluso cuando estos se encontraban ya legalizados como religión en el Estado Español (Prat, 2001). Durante mi trabajo de campo fui testigo de estas problemáticas, como cuando la comunidad Hare Krishna de Madrid realizaba manifestaciones religiosas en espacios públicos y eran insultados o reprendidos por transeúntes que les llamaban “locos” o “fanáticos”. Por otro lado, durante mi investigación se produjo el caso de una devota a la que se le fue retirada (de manera temporal a espera del juicio) la custodia de su hija en un proceso de divorcio con su marido (el cual no era devoto) debido a que el juez dictaminó que el la mujer estaba “lavándole el cerebro” a su hija al llevarla al templo de la comunidad Hare Krishna.

⁵ En este sentido, etnografías realizadas han mostrado cómo convertirse en devoto Hare Krishna implica un gran rango de redefiniciones cognitivas y corporales (Burr, 1984; Vallverdú, 1999).

“Sus prácticas nutricionales [de los devotos Hare Krishna] representan un cambio significativo con respecto a las postuladas por los principios judeo-cristianos, pensando los tipos de alimentos que su deidad o ser supremo va a poder desear y, por lo tanto, qué alimentos deberían formar parte integral en la creencia religiosa, la salud y la identidad” Nath (2010: 359) [Traducción a cargo del autor]

La conclusión a la que llega Nath en su trabajo es que la alimentación juega un papel esencial en el mantenimiento y desarrollo de la salud de los devotos, ya que el consumir determinados tipos de alimentos mejora o deteriora la salud corporal y espiritual (Nath, 2010: 360). Los devotos Hare Krishna manifiestan una importancia especial a la idea de conocer la procedencia de los alimentos, así como si estos han sido previamente purificados por Krishna (Rosen, 2004: 13). El comer alimentos purificados implica dos principios fundamentales para la práctica devocional. El primero es el de controlar los “impulsos” del cuerpo (Prabhupada, 1998: texto 1), porque es necesario “disciplinar” al cuerpo y a las pulsiones materiales para alcanzar el plano espiritual⁶ (Prabhupada, 1989: canto 10, capítulo 84, verso 13). Estos impulsos forman una cadena descendente que comenzaría en la lengua e iría hasta el estómago, el otro órgano que estaría implicado en el proceso alimentario (Parabhupada, 1998: 7-10). Mediante la ingesta de alimentos purificados por Krishna se consigue “controlar” esos impulsos “complaciendo” a Krishna en vez de “complacer” a los sentidos. Esta idea puede ejemplificarse en no usar especias como el chile o el tamarindo de manera excesivamente, en ofrecer únicamente verduras, granos, fruta, productos lácteos y agua para que sean purificados (Prabhupada, 1989: capítulo 9, verso 26), en comer de manera pausada o en no comer en exceso. También, como forma de “frenar” esas exigencias del estómago y de “regular” las energías de los alimentos desde los principios vaishnavas se contemplan días de ayuno como el Ekadasi⁷ o el Janmastami⁸.

⁶ El plano espiritual se construye como opuesto a plano material (Prabhupada, 1989: capítulo 7, versos 13 y 14), y es descrito en las escrituras védicas como el plano a través del cual realizar el avance del alma hacia Krishna. Por otro lado, hablar de la idea de espiritualidad aplicada al culto Hare Krishna resulta complejo. Algunos autores han matizado que la noción de “espiritualidad oriental” constituye un concepto de moderna creación, nacido de los contactos culturales entre oriente y occidente y el surgimiento de las corrientes orientalistas en el siglo XIX (Van der Veer, 2009: 1110). En concreto, en el culto Hare Krishna se utiliza la idea de espiritualidad para describir la relación que establecen los devotos con Krishna. Esta relación consiste en que diariamente, los devotos deben “enfocan” todas sus acciones hacia Krishna con el fin de servirle y demostrarle su dedicación y devoción. De esta manera, consiguen ir poco a poco “desapegándose” del mundo material y “acercándose” al plano espiritual (Vairagya). Una explicación similar de esta interpretación de la espiritualidad puede observarse en el análisis que Heelas y Woodhead (2005) realizan de los modelos de “congregaciones de la experiencia diferenciada” y “congregaciones de la diferencia”.

⁷Esta fecha cae en el décimo primer día después de la luna nueva y luna llena. Es un día utilizado para incrementar la concentración en la actividad espiritual. En este caso, los devotos que ayunen debe abstenerse de

El segundo principio indica que acto de alimentarse no solo tiene una función biológica, sino también la función de reforzar la relación espiritual que cada devoto mantiene con Krishna:

“De acuerdo con este Sistema, particulares alimentos de origen animal y vegetal son percibidos con la habilidad de ayudar a mantener una salud óptima, influenciando la forma en la que una persona se comporta con otras, y lo que es más importante, determinando la naturaleza de la relación que esa persona establece con Krishna”
Nath (2010: 362) [Traducción a cargo del autor]

El alimentarse con alimentos ofrecidos a Krishna permite a los devotos no caer en los “enredos materiales” que implicaría el alimentarse de un ser vivo (Parabupada, 1989: capítulo 3, verso 13). Para la filosofía védica, todos los seres vivos son creaciones de Dios y tienen alma (Prabhupada, 1989: capítulo 5, verso 18). Por lo tanto, el matar a un ser vivo, aunque sea una planta, tiene como consecuencia una reacción kármica negativa⁹. Para prevenirla, los alimentos que se van a consumir deben ser ofrecidos a Krishna, ya que éste los purifica, “liberándolos” de cualquier reacción del karma. Respecto a este proceso de purificación, en la filosofía védica se describen tres categorías de alimentos que pueden ser ofrecidos a Krishna, ya que todos los alimentos se encuentran condicionados por las tres modalidades de la naturaleza material o gunas¹⁰ (Prabhupada, 1989: capítulo 17, verso 7): sáttvicos (puros),

comer granos y legumbres durante todo el día.

⁸Coincide con el nacimiento de Krishna y se calcula según el calendario lunar (por ejemplo, en 2013 cae el 28 de agosto). En esta celebración se debe ayunar de comida y bebida hasta la media noche, la hora en la que Krishna hizo su aparición. Desde ese momento está permitido comer, y se producen rituales de adoración con diversos alimentos (sobre todo dulces) como el Panchamrit (dulce elaborado normalmente a partir de miel, yogur, mantequilla clarificada, leche y azúcar).

⁹Según los principios védicos el karma es de carácter universal y todos los seres humanos estamos sujetos a él. Este se rige por el principio de la “acción-reacción” en tanto que beneficia a los seres humanos o los castiga según las acciones que realicen. Según los principios del karma, los hombres deben crecer psicológica y emocionalmente con el fin de conseguir un karma positivo, ya que todos nuestros pensamientos influyen incondicionalmente en nuestras acciones. Por poner un ejemplo, rasgos negativos del carácter como la crueldad, la depresión, la arrogancia, la apatía, la ansiedad o la envidia vendrían a ser la “cosecha” de quien los practica, directa o indirectamente, y por ello será castigado en vida (en el presente o en el futuro) con el mismo dolor, o incrementado, que el que ha causado. Y en su muerte, según el “orden” que sus actos han seguido en vida (el cómo se ha comportado), se reencarnará en diferentes cuerpos acorde con esa “mentalidad”. Por ejemplo, alguien que haya vivido con una “mentalidad de perro”, en la siguiente vida su alma se reencarnará en el cuerpo de un perro. En vidas posteriores esa alma seguirá reencarnándose en el ser “inmediatamente superior” hasta llegar otra vez a ser humano y así tener una nueva oportunidad para librarse del ciclo eterno, que para el culto Hare Krishna es posible acercándose a Krishna.

¹⁰Estas tres modalidades afectan a las personas en tanto residen en el mundo material (Prabhupada, 1989: capítulo 14, verso 5) y tienen distintos atributos (Prabhupada, 1989: capítulo 17 verso 4 y capítulo 14 verso 10). La modalidad de la bondad (Sattwa) es liberadora y positiva para el avance espiritual de los seres humanos (Prabhupada, 1989: capítulo 14, versos 6 y 11). La de la pasión (Rajas) está relacionada con los sentidos y los anhelos materiales (Prabhupada, 1989: capítulo 14, verso 7). Y la de la ignorancia (Tamas) es totalmente opuesta a la de la bondad y está relacionada con la degradación del ser humano (Prabhupada, 1989: capítulo 14, versos 8 y 13). El consumir alimentos que se encuentren en la modalidad de la bondad es uno de los mecanismos que

rajásicos (excitantes) y tamásicos (putrefactos). Cada categoría está directamente relacionada con las tres modalidades materiales. Los alimentos sáttvicos son beneficiosos para el progreso espiritual (Prabhupada, 1989: capítulo 17 verso 8). Dentro de esta categoría se encuentran los granos (maíz, cebada, trigo, arroz integral, avena, mijo o quinoa), legumbres, semillas, frutos secos, frutas, vegetales y productos lácteos (leche, yogur, queso, etc.). Las otras dos categorías deben ser evitadas por los devotos en tanto que no son beneficiosas para el progreso espiritual. Los alimentos rajásicos se encuentran en el plano de la pasión y causan aflicción, sufrimiento y enfermedades (Prabhupada, 1989: capítulo 17 verso 9). Dentro de esta categoría están alimentos como el ajo, el rábano, el café (y otros estimulantes), así como comidas cuyo sabor es muy fuerte, muy salado, muy amargo, muy caliente o muy picante. En último lugar, los alimentos tamásicos están asociados a la modalidad de la ignorancia (Prabhupada, 1989: capítulo 17 verso 10). En este grupo están todas las carnes, pescados, cebolla, huevos, “alimentos intoxicantes” (alcohol y cualquier otro tipo de droga), el azúcar blanco, alimentos en conserva y, en general, cualquier tipo de alimento que no haya sido ofrecido a Krishna.

En este sentido, para los devotos Hare Krishna la alimentación es un pilar básico y fundamental a la hora de construir su identidad como devotos, su práctica devocional, su adscripción al culto y sus compromisos espirituales. Nath puntualiza también cómo la alimentación engloba dimensiones relacionadas con la salud y la prevención de enfermedades (Nath, 2010: 361), sin embargo no profundiza en esta afirmación. El autor simplemente asocia la idea de salud a los principios de la medicina Ayurvédica¹¹.

4. Espiritualidad y salud: dos categorías relacionadas

Para comenzar, la relación establecida por Nath entre la alimentación y la salud que los devotos Hare Krishna también salió a relucir en el curso de la investigación realizada:

“Una de las funciones de la alimentación es dotar al cuerpo de energía. Te da fuerza

emplean los devotos Hare Krishna para acercarse a Krishna romper el ciclo de la reencarnación eterna o Samsara (Prabhupada, 1989: capítulo 15 versos 14 y 15).

¹¹ El Ayurveda es uno de los sistemas médicos tradicionales en India. Sin embargo los Hare Krishna proponen del Ayurveda bastante específica que no es explicada por Nath. Resultaría interesante ahondar en esa construcción particular, ya que implica nociones de género y poder dentro del propio culto, pero este análisis se saldría de los objetivos marcados en este trabajo.

[...] y también es un aspecto mental, mental e intelectual. Para mí, estar sano significa que la salud no me causa enfermedades [...] los alimentos también me permiten mantener la mente en forma, a abrir la mente, a enfocar las complejidades y los problemas de manera positiva” Pablo, (25 de enero de 2012)

Esto muestra cómo para los Hare Krishna el acto de alimentarse no debe ser entendido únicamente bajo principios nutricionales, sino que la idea de “alimentar el cuerpo” es conectada a su vez con un bienestar mental y tiene una fuerte dimensión simbólica (Fischler, 1995). En este sentido, puede afirmarse que la salud mental (en el sentido de mantener la mente “en forma” con el fin de ser capaz de superar dificultades) está directamente relacionada con la salud corporal:

“Una persona físicamente sana cuando también lo está mental y psicológicamente, porque cuando tienes problemas psicológicos, depresión o ansiedad, estos afectan a tu cuerpo automáticamente. Por lo tanto es muy importante el aspecto psicológico [de la salud] no solo es la alimentación o el ejercicio físico” Marta (1 de abril de 2013).

Para los devotos, la interconexión entre las dimensiones mental y corporal es evidente, y constituye la primera aproximación a la concepción de salud que manejan los devotos Hare Krishna.

“Si tú no tienes una buena salud, no puedes funcionar correctamente [...] Cuando tenía depresión, mi mente no funcionaba. Estaba enfermo, me alimentaba, pero de alguna manera, seguía enfermo. Cuando uno de los tres elementos esenciales falla: cuerpo, alma y espíritu¹²[...] esto es como un engranaje, los tres elementos deben estar bien alimentados. Entonces, la salud es algo realmente importante, debería importarnos mucho a los humanos, porque es lo que nos mantiene conscientes. Cuando no tenemos salud, no tenemos consciencia, y entonces nos volvemos animales, perros que no hacen nada a parte de dormir, practicar sexo, comer y defenderse los unos a los otros. Yo creo que los humanos no estamos aquí para ser animales; por lo tanto, la salud es importante” Miguel (4 de julio de 2013).

De esta cita se pueden extraer que el cuerpo, la mente y el espíritu son dimensiones importantes dentro de la concepción de salud para los devotos, y que además la salud es

¹² Con respecto a esta idea del espíritu, los devotos la describían como un complemento al principio del progreso espiritual. Para mantener un “espíritu saludable”, es necesario el preguntarse a uno mismo preguntas de carácter existencial como quién eres o cuál es tu finalidad en la vida. Estas preguntas sirven para reforzar la práctica espiritual.

asociada con un estado de consciencia y de actividad, pero ¿cuál es la finalidad última de esta idea de salud para los devotos Hare Krishna? ¿Qué significado tiene para ellos el “estar sano”?

“Si tú no tienes salud física, ¿cómo vas a ser capaz de realizar el progreso espiritual? [...] Deberías tener suficiente armonía en tu cuerpo para poder hacer lo que realmente importan [...] no es una cuestión de hacer más dinero, tener más coches o casas más grandes. Lo que realmente importa para nosotros [los devotos Hare Krishna] es desarrollar nuestra consciencia, ¿verdad? Eso es salud, tener el cuerpo en armonía para desarrollar la práctica espiritual [...] la cosa principal es la salud espiritual, pero para conseguirla necesitas un cuerpo que te ayude a trabajar por esa salud espiritual. Este cuerpo es una herramienta que te ha sido dada en este mundo, y tienes que cuidarlo; es el templo del alma y Krishna habita en él, por lo que debes cuidarlo como si se tratara de un templo de Krishna. Todos tus objetivos deben estar enfocados en desarrollar tu consciencia. La salud debe ser para eso”. Victor (3 de abril de 2013).

La práctica espiritual emerge aquí como uno de los pilares básicos para la existencia de los devotos. La interpretación del “yo” como un alma espiritual en vez de un cuerpo material (Bromley & Shinn, 1989; Burr, 1984) simboliza la conexión entre el cuerpo y el alma. La salud corporal es importante, pero el trabajar la “salud espiritual” a través de la práctica espiritual es lo verdaderamente importante. El cuerpo es concebido como una “herramienta” para alcanzar el plano espiritual:

“Todo está conectado a la práctica espiritual: lo que comes, lo que dejas de comer, las actividades que haces. Todo esto te da una mejor o una peor salud. Si te dedicas a ir a sitios donde hay ruido, eso va a afectar a tu salud. Si te dedicas a hacer un trabajo demasiado duro para tu cuerpo, eso va a afectar a tu salud [...] Incluso si la gente intenta hacerte daño, estar cerca de ellos también va a afectar a la salud. También tus pensamientos, si piensas en positivo, si tú eres positivo, optimista, tu cuerpo responderá de manera positiva [...] Si no haces esas cosas tu cuerpo se echa a perder y, por lo tanto, es más difícil realizar la práctica espiritual” Victor (3 de Abril de 2013).

El compromiso espiritual resulta imprescindible a la hora de hablar de salud. Anteriormente se ha mencionado cómo los devotos enfocan sus actos a Krishna con el fin de “intimar” y acercarse a él. En este sentido, la práctica espiritual implica no solo connotaciones religiosas

sino al mismo tiempo relacionadas con el bienestar personal

“[La conciencia de Krishna] te hace estar en tu centro, qué eres y tu propósito en la vida. Entonces, cuando estás concentrado en qué es lo que tienes que hacer, en lo que eres, tú sabes quién eres, tú sabes qué es lo que tienes que hacer, por lo que tú tienes tranquilidad y paz interior. Cuando tú no sabes esto y haces cosas que van en contra de tu naturaleza, entonces llega el desequilibrio [...] solo intentando la auto-realización, conociendo quién eres, de dónde venimos y a dónde vamos. Entonces nos damos cuenta de que no somos este cuerpo, sino alma y espíritu; nosotros somos almas espirituales, y este mundo es como un ticket para ir más allá, pero no lo identifiques con algo que tiene lugar en el mundo material, nosotros nos centramos en la naturaleza del yo, en Dios. Nosotros somos parte de Dios y Dios es nuestra meta”
Marta (1 de abril de 2013).

Realizar una práctica devocional de manera satisfactoria es el objetivo que buscan los devotos Hare Krishna al hacer uso de su construcción de salud. Y además los propios devotos son conscientes sobre sus posibilidades de controlar, regular y mejorar su salud a través de acciones individuales relacionadas con sus prácticas espirituales y, consecuentemente, con su estilo de vida. Esta preocupación por conseguir una práctica devocional óptima se traduce en acciones como practicar deporte de manera regular, coger la bici para moverse por la ciudad, tener una dieta equilibrada libre de alimentos manipulados genéticamente. Algunas de estas acciones encuadran dentro de las normas y valores sociales que cualquier individuo en las sociedades industrializadas puede realizar con el fin de mejorar su salud. Sin embargo, otras acciones son más cercanas a la “desviación” bajo los estándares psiquiátricos. Sin embargo, bajo la lógica de los devotos, este tipo de acciones (como buscar zonas con menos ruidos y alteraciones) son percibidos como saludables, porque les ayudan a concentrarse en la práctica espiritual y, en consecuencia, a fortalecer su relación con Krishna. Para los devotos Hare Krishna, la idea de salud está directamente relacionada con la práctica espiritual. El cuerpo y la mente son los “instrumentos” de la salud, y no la “finalidad” de la misma como por ejemplo establecen las lógicas biomédicas (Menéndez, 1988). Por consiguiente, todas las acciones que un devoto realiza con el fin de mejorar su salud, sirven para conseguir una óptima y satisfactoria práctica devocional. En algunos casos, esto implica necesariamente un cambio de estilo de vida y de actitudes con respecto al estilo de vida y las relaciones sociales (como la idea de alejarse de las ciudades y unirse a comunidades rurales, o relacionarse más con gente devota

que no devota), cambios que no deben ser entendidos desde una óptica biomédica y, por consiguiente como “anormales”, sino que deben analizarse a partir de las propias lógicas que los devotos construyen.

5. Discusión: la hegemonía biomédica en las sociedades industrializadas.

En la sección anterior se ha demostrado cómo a través de la percepción de los devotos Hare Krishna, la salud debe ser considerada no solo como un bienestar corporal, sino que su propia definición incluye un compendio de principios religiosos, prácticas espirituales y una estrecha relación entre la mente y el cuerpo (Padayachee & Laher, 2012). Esta particular construcción de la idea de salud se encuentra alejada de las fronteras que establece la biomedicina para la definición del término salud (Menéndez, 1988) y, por consiguiente, determinados conflictos o malestares entre médicos y devotos Hare Krishna podrían manifestarse. A pesar de que en mi trabajo de campo no he podido contrastar esta hipótesis, existen determinados antecedentes que pueden ayudar a “ilustrar” este tipo de problemáticas. Por poner un ejemplo, anteriormente se ha mencionado cómo los devotos clasifican los alimentos de su dieta como beneficiosos o dañinos en base a las escrituras védicas. En ese sentido, los devotos son muy estrictos a la hora de tomar productos “intoxicantes” (pertenecientes a la modalidad de la ignorancia) ya que éstos estimulan en exceso y alteran su estado corporal. Si extrapolamos este principio al plano biomédico, ¿cómo interpretarán los devotos los medicamentos farmacéuticos? ¿Crearán que son beneficiosos o por el contrario buscarán métodos alternativos para tratar sus dolencias? Estas cuestiones plantean reflexiones delicadas dentro del pluralismo asistencial en las sociedades industrializadas, ya que bajo la falacia de la homogeneización de las sociedades industrializadas tradicionalmente se han invisibilizado las diferencias socio-culturales asociadas al campo de la salud. Al mismo tiempo, la cuestión de la convergencia de la religión y la espiritualidad en las sociedades industrializadas ha sido estudiada de manera bastante efímera (Cornejo and Blázquez, 2013; Elkonin et al. 2012; Hefi, 2011; Hutch, 2013; Koenig, 2000, 2005; Koenig & Larson, 2001; Lucchetti, Lamas, et al., 2012; Meredith; Murray et al., 2012), y el caso de los Hare Krishna no supone una excepción al respecto.

Desde hace algunos años en las sociedades industrializadas en general se ha producido el

establecimiento e incremento de las llamadas CAM (Medicinas Complementarias y Alternativas)¹³. El surgimiento y expansión de este compendio de sistemas médicos ha permitido que aquellos sujetos sociales con necesidades médicas alejadas de los principios biomédicos tengan más posibilidades de satisfacer sus necesidades médicas. En el caso de los Hare Krishna, el impacto de estos sistemas médicos se ha manifestado en el hecho de que desde el culto se han empezado a promover de manera activa la práctica de la medicina Ayurvédica, descrita como una herramienta para la autogestión de la salud individual. Estos discursos son transmitidos principalmente a través de talleres de cocina Ayurvédica para invierno, verano u otoño (en donde se explican los qué alimentos hay que tomar, remedios caseros y cómo realizar ayunos para mejorar la salud) o talleres prácticos de hábitos saludables Ayurvédicos (en donde se tratan ámbitos relacionados con la nutrición, meditación, auto-masaje, el ejercicio físico o el uso de plantas medicinales) que son comunes a lo largo del año. Sin embargo, al mismo tiempo desde el culto se fomentan otras formas de salud y bienestar que a priori no guardan relación con la medicina Ayurvédica, como son terapias a base de esencias florales, el “gita couching”, las constelaciones familiares o las terapias de reiki, pranayama y meditación.

Como se ha indicado anteriormente, más investigaciones deben ser realizadas en el campo de la salud de los devotos Hare Krishna. No solo a la hora de conocer las diferentes estrategias y herramientas que utilizan de manera cotidiana los devotos con el fin de cubrir sus necesidades de salud y bienestar, sino también con el fin de conocer de forma más detallada cómo se construyen las distintas propuestas de medicina alternativa desde el culto y otras dimensiones relacionadas con las mismas como las lógicas de género que se transmiten a la hora de hablar de salud y cuidados. En una época como la actual, en la que la salud y el bienestar se han convertido en una preocupación importante para los sujetos sociales y en donde diversos sistemas de creencias religiosos y espirituales se están estableciéndose en el conjunto de las sociedades industrializadas, resulta necesario reivindicar el estudio de la convergencia entre salud y espiritualidad y el estudiar a su vez de qué manera están surgiendo nuevas alternativas a la biomedicina que hacen gran énfasis en aspectos como la religiosidad o la espiritualidad en las sociedades post-seculares. En particular, resulta primordial continuar realizando este

¹³ En este sentido, las CAM deben ser entendidos como aquellos otros sistemas médicos (como pueden ser la medicina tradicional china, el reiki, etc.) que se encuentran disponibles en las sociedades industrializadas. Resultaría interesante centrarse de manera más específica en el análisis de estas otras formas de medicina holística, su regulación y relevancia, pero ese análisis se encontraría fuera de los límites propuestos en este artículo.

tipo de estudios en el caso español ya que actualmente entran en juego determinados factores socio-culturales, políticos y económicos que hacen que la cuestión del pluralismo asistencial pueda convertirse en un asunto de gran relevancia. La restricción del acceso sanitario en algunas regiones a ciertas minorías que no poseen los permisos de residencia en el país, la privatización progresiva de un servicio público e igualitario que dará lugar al surgimiento de nuevas desigualdades en el servicio y la no cobertura por parte del sistema de salud pública de este tipo de medicinas alternativas hacen que el acceso libre y la cobertura sanitaria de estos colectivos con particularidades religiosas y espirituales sea puesta en duda. Al mismo tiempo, en un contexto de crisis económica como la actual, el alto precio que algunas de estas CAM pueden tener al no incluirse dentro del sistema de salud pública como ocurre en otros países europeos hace que solo sean accesibles para determinados sectores de la población, dejando a los más afectados por las coyunturas socio-económicas sin posibilidad de acceso a tratamientos, lo que a su vez puede afectar a su calidad de vida.

Por este sentido resulta importante abogar por las ciencias sociales y el uso primordial de técnicas cualitativas para difundir este tipo de conocimientos y a su vez dar cuenta de estas problemáticas y dinámicas que actualmente se vienen desarrollando de una manera casi global, ya que la salud es un derecho humano

6. Conclusión

En este trabajo se han expuesto las distintas nociones y principio sobre la salud que son empleadas por los devotos Hare Krishna. Para llegar a esa explicación primero se han descrito cómo desde la psicología y la psiquiatría se han analizado las distintas conductas de los devotos Hare Krishna. Esta primera sección ha sacado a relucir la particularidad de que, aunque los investigadores intentaran desacreditar científicamente las teorías populares sobre el control mental que se ejercía sobre los devotos, finalmente terminaban reproduciendo los mismos patrones de discriminación social hacia los devotos. Al mismo tiempo, estos investigadores no tenían en cuenta las construcciones particulares que los devotos hacían de la idea de salud mental y bienestar.

En segundo lugar, se han analizado las diferentes incursiones en el campo de la salud Hare Krishna que se han hecho de las ciencias sociales, dejando patente la necesidad de realizar

investigaciones centradas específicamente en esa cuestión. De esta manera, se han introducido los diferentes principios que componen la interpretación de la salud entendida desde la perspectiva de los devotos Hare Krishna. Esta construcción incluye dimensiones corporales, mentales y espirituales que tienen como fin último el poder realizar una práctica espiritual satisfactoria. Por lo tanto, para los devotos Hare Krishna, la salud (asociada a la salud espiritual y a la práctica devocional) se convierte en un aspecto esencial en sus vidas, lo que conlleva determinados cambios en sus estilos de vida como pueden ser el adoptar una alimentación vegetariana, el realizar ayunos o el alejarse de espacios urbanos en donde el ruido o la polución puede afectar a su calidad de vida.

Esta particular forma de entender la salud como un compendio de tres dimensiones se encuentra fuera de las fronteras de la definición de salud establecida por la biomedicina. Aunque más investigaciones deben ser realizadas en este aspecto, este trabajo pone de manifiesto cómo la construcción de salud y bienestar de los devotos Hare Krishna puede generar conflictos con los facultativos biomédicos y al mismo tiempo hacer que los devotos acudan a otro tipo de terapias alternativas (CAM), redes clientelares y estrategias educativas para satisfacer sus necesidades médicas. En ese sentido cabe destacar cómo desde el culto se promueven de manera activa diferentes talleres y cursos que tienen como fin el potenciar una visión de la salud basada en una construcción concreta del Ayurveda como autogestión de la salud individual y en otras prácticas que no tienen relación directa con este sistema médico procedente de India y que podrían relacionarse con las terapias categorizadas como new age o espirituales.

Bibliografía

Adami, Victor Hugo (2008) “Etnografías como métodos e dados de pesquisas: as experiências etnográficas que atravessam os movimentos Hare Krishna brasileiro e español”. En Mónica Cornejo, Manuela Cantón and Rut Llera, cords. *Teorías y prácticas emergentes en antropología de la religión*. San Sebastián: Ankulegui Antropología Elkartea.

Adler, Patricia y Adler, Pete (2011). *Constructions of Deviance: Social Power, Context, and Interaction*. Wadsworth: Cengage Learning.

- Aleš, Črnič (2009) "Cult versus Church Religiosity: Comparative Study of Hare Krishna Devotees and Catholics in Slovenia". *Social Compass*, vol. 56(1): 117-135.
- Aidala, Angela (1985) "Social change, Gender roles and New Religious Movements". *Sociological Analysis*, vol. 46 (3): 287-314.
- Ardèvol, Elisenda; Munilla, Glòria, et al. coords. (2003) *Antropología de la religión: una aproximación interdisciplinar a las religiones antiguas y contemporáneas*. Barcelona: UOC.
- Bromely, David G. and Shinn, Larry D. eds. (1989) *Krishna Consciousness in the West*. Cranbury-London: Associated University Press.
- Bryant, Edwin F. and Ekstrand Maria L. eds. (2004) *The Hare Krishna Movement: The Postcharismatic Fate of a Religious Transplant*. New York: Columbia University Press.
- Burr, Angela (1984). *I Am Not My Body. A Study of the International Hare Krishna Sect*. New Delhi: Vikas Publishing House.
- Cantón, Manuela (2009) *La razón hechizada: teorías antropológicas de la religión*. Barcelona: Ariel.
- Cornejo, Mónica and Blázquez, Maribel (2013) "La convergencia de salud y espiritualidad en la sociedad postsecular. Las terapias alternativas y la construcción del ambiente holístico". *Revista de Antropología Experimental*, no. 13: 11-30.
- Daner, Francine J. (1976) *The American Children of Krishna*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Dwyer, Graham & Cole, Richard J. eds.
 (2007) *Hare Krishna movement: Forty years of chant and change*. London: Tauri & Ltd.
 (2013). *Hare Krishna in the Modern World*. London: Arktos Media Ltd.
- Elkonin et al. (2012) "Religion, Spirituality and Therapy: Implications for Training". *Journal of Religion and Health*, 51(2).
- Fischler, Claude (1995) *El (h)omnívoro, El gusto, la cocina y el cuerpo*. Barcelona: Anagrama.
- Glock, Charles Young; Bellah, Robert Neelly (1976) *The New Religious Consciousness*. California: University of California Press.
- Heelas, Paul and Woodhead, Linda (2005) *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Wiley.

Hefi, René (2011) “Integrating Religion and Spirituality into Mental Health Care, Psychiatry and Psychotherapy”. *Religions*, no.2: 611-627.

Hutch, RA. (2013) “Health and Healing: Spiritual, Pharmaceutical, and Mechanical Medicine”. *Journal of Religion and Health*, vol. 52(2): 955-965.

Judah, J. Stillson (1974) *Hare Krishna and the Counterculture*. New York: John Willey and Sons.

Jurková, Zuzana and Seidlová, Veronika (2011) “Hare Krishna mantra in Prague streets: the sacred music and trance”. *Urban People (Lidé města)*, issue 2: 195-219.

King, Anna (2012) “Krishna’s Cows: ISKCON’s Animal Theology and Practice”. *Journal of Animal Ethics*, vol. 2, no. 2: 179-204.

Koenig, Harold G. and Larson, David B. (2001) “Religion and mental health: evidence for an association”. *International Review of Psychiatry*, vol. 13, no. 2: 67-78.

Koenig, Harold G. (2000) “Religion and Medicine I: Historical Background and Reasons for separation”. *International Journal Psychiatry Medicine* 30(4): 385-98.

(2005) “Religion, Spirituality and Medicine: The beginning of a New Era”. *Southern Medical Journal*, vol. 98(12): 1235.

Leman, Johan and Roos Hannelore (2007) “The process of Growth in Krishna Consciousness and Sacredness in Belgium”. *Journal of Contemporary Religion*, vol. 22, no. 3: 327-340.

Lock, Margaret and Nguyen, Vinh-Kim (2010) *Anthropology of Biomedicine*. Oxford: Willey-Blackwell.

Lucchetti, Guancarlo; Lamas, Alessandra, et al. (2012) “Spirituality in Medical Education: Global Reality?”. *Journal of Religion and Health* 51: 3-19.

Manning, Nick (2006) “DSM-IV and dangerous and severe personality disorder – an essay”. *Social Science & Medicine*, 63: 1960-1971.

Menéndez, Eduardo, L. (1988) “Modelo Médico Hegemónico y atención primaria”. Ponencia presentada en la segunda conferencia de cuidados primarios. Buenos Aires, del 30 de Abril al 7 de Mayo: 451-464.

Meredith, Pamela, Murrya, et al. (2012) “Can Spirituality be Taught to Health Care Professionals?” *Journal of Religion and Health*, vol. 51(3): 879-889.

Morris, Brian (2003) *Anthropological Studies of Religion: An Introductory Text*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nath, Jémal (2010) “‘God is a vegetarian’: The food, health and bio-spirituality of Hare Krishna, Buddhist and Seventh-Day Adventist devotees”. *Health Sociology Review*, 19(3): 356-368.

Padayachee, Priyanka and Daher, Sumaya (2012) “South African Hindu Psychologists’ Perceptions of Mental Illness”. *Journal of Religion and Health*, 51(3).

Prabhupada, Bhaktivedanta Swami

(1989) *Bhagavad-Gita as it is*. Alacha: Bhativedanta Book Trust.

(1998) *The nectar of instruction*. Alacha: Bhativedanta Book Trust.

Prat, Joan (2001) *El estigma del extraño: un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*. Barcelona: Ariel.

Rochford, Burke E.

(1991) *Hare Krishna in America*. New Jersey: Rutgers.

(2007) *Hare Krishna Transformed*. New York: New York University Press.

Rosen, Steven (2004) *Holy Cow: The Hare Krishna Contribution to Vegetarianism and Animal Rights*. Lantern Books.

Ross, Michael, W. (1983) “Clinical profiles of Hare Krishna devotees”. *The American journal of psychiatry*, vol. 140(4): 416-20.

Strand, Michael (2011) “Where do classifications come from? The DSM-III, the transformation of American psychiatry, and the problem of origins in the sociology of knowledge”. *Theory & Society* 40: 273-131.

Valleverdú, Jaume

(1999) “Conversión, compromiso y construcción de identidad en el movimiento Hare Krishna”. *Alteridades*, 9(18): 57-70.

(2001) *El cant de la devoció: un estudi antropològic sobre els Hare Krishna*. Tarragona: Arola Editors.

Van der Veer, Peter (2009) “Spirituality in modern society”. *Social Research*, 76(4): 1097-1120.

Weiss, Arnold S. (1987) "Psychological Distress and well-being in Hare Krishnas". *Psychological Reports* 61: 23-35.

Weiss, Arnold S. and Mendoza, Richard H. (1990) "Effects of Acculturation into the Hare Krishna Movement on Mental Health and Personality". *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 29, no. 2: 173-184.

Weiss, Arnold, S. and Comrey, Andrew L.

(1987a) "Personality and Mental Health of Hare Krishnas compared with Psychiatric outpatients and `normals'". *Personality and Individual Differences*, vol.8(5): 721-730.

(1987b) "Personality Characteristics of Hare Krishnas". *Journal of Personality Assessments*, 51(3): 399-413.

Wilson, Bryan & Cresswell, Jamie, eds. (1999) *New Religious Movements: challenge and response*. London: Routledge.

TRAYECTORIAS TERAPÉUTICAS DE LOS LECTORES DE AUTOAYUDA: DE LA AUTOSUFICIENCIA A LA COMUNIDAD

Vanina Papalini

vaninapapalini@gmail.com

Centro de Investigaciones y Estudios Sobre Cultura y Sociedad

Ana Valeria Rizo

valerizo@gmail.com

CONICET – Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

1. Inicio.

“Es muy básico lo que yo busco, es estar bien, todo el tiempo. O sea estar, cuando digo estar bien es -va a sonar muy trillado- es aprender a ser feliz.” (Eduardo, 42 años)

“¿Por qué me siento mal?” y “¿qué me pasa?” son dos preguntas frecuentísimas que remiten a un sustrato de insatisfacción y malestar de amplios grupos humanos en las sociedades contemporáneas (Lazarus, 1995). Sin tratarse necesariamente de estados patológicos, las percepciones y sentimientos que originan las preguntas describen oblicuamente el umbral de sensibilidad que acusa las inflexiones anímicas y cartografía las ocurrencias físicas minuciosamente (Le Breton, 1995a; Le Breton, 1995b). Los malestares experimentados son diversos y van desde dolores físicos inespecíficos a la pérdida del entusiasmo o el sentido de la vida. En la mayor parte de los casos, son identificados por el propio interesado comparando sus estados normales con los estándares de lo “normal” y lo “sano” idealizados en las culturas.

Esta sensación de malestar generalizada (Ehrenberg, 2000) está vinculada con la proliferación de prácticas y productos terapéuticos que tanto se emplean en las experiencias dolorosas o sufrientes -físicas o psíquicas-, como en la consecución un mayor grado de bienestar y plenitud. A tal punto, que se habla de las nuestras como “culturas terapéuticas”.¹ La

¹ Definimos “culturas terapéuticas” como amalgama de discursos, saberes legos y expertos, prácticas y creencias científicas y religiosas que conciben el malestar subjetivo y la dolencia física como sufrimiento sólo admisible en niveles muy bajos. Básicamente son reactivas a toda forma de padecimiento y proponen una serie de recursos para “estar bien”. Bajo el imperio de las culturas terapéuticas se amplía el rango de lo que se considera

diversidad de situaciones, experiencias, prácticas y creencias involucradas en el término es inmensa. “Estar bien” se ha convertido en una consigna generalizada por la cultura masiva que replica un deseo socialmente extendido, simbolizándolo y codificándolo en términos que responden a su propia lógica.

En el cruce interdisciplinar entre la antropología de las religiones y la antropología de la salud y la enfermedad, la psicología, la psicología social y el psicoanálisis, la sociología cultural y la sociología de la salud, la historia intelectual y la historia de la medicina, el tema emerge como una expresión sintomática de transformaciones socioculturales en ciernes, renovando la descripción de las prácticas terapéuticas que no involucran solamente el cuidado de los cuerpos o a la disolución de los malestares subjetivos sino también el logro del bienestar y la felicidad.

“Culturas terapéuticas” (Illouz, 2008), “cultura psy” (Rose, 1989), “estilos terapéuticos” (Idoyaga Molina, 2005; Saizar, 2008), “espiritualidades vitales” (Woodhead & Heelas, 2000) o “ambientes holísticos” (Heelas & Woodhead, 2005) son denominaciones que registran una transformación epocal ligada a una preocupación creciente sobre el logro del bienestar, una concepción socio-psico-somática del sujeto que incluye, como uno de los datos más característicos, una dimensión espiritual,² y una voluntad de intervención sobre sí mismo que presupone su incompletitud y su maleabilidad. Los discursos terapéuticos, centrados en el sujeto, actualizan, motivan y reorientan prácticas para enfrentar la vida cotidiana, proponen metas a alcanzar que conforman nuevos horizontes de sentido, sugieren una revisión sistemática de aspectos significativos de la biografía y reconstruyen narrativamente la identidad personal en términos holísticos.

A pesar del enfoque generalmente individualista que profesan las culturas terapéuticas emergentes, no se trata de un conjunto de prácticas diversas y singulares sino de configuraciones que incluyen: a) cosmovisiones seculares o trascendentes en las que abreva una concepción de sujeto, b) nociones de cuidado de sí que involucran *creencias* –a las que se adhiere explícita o implícitamente- en relación complementaria o contradictoria con el discurso científico: si bien mayoritariamente cuestionan la concepción de la biomedicina y su tendencia a la especialización y fragmentación del sujeto y la vida, por otro buscan

“patológico”. Así, tanto la enfermedad, como la ancianidad o la fealdad, y la tristeza, al igual que la angustia o la timidez, pueden para determinadas configuraciones terapéuticas ser concebidas como “anomalías”. La clave de la dolencia y de la cura reposa de manera sustantiva e indelegable en el sí mismo.

² La espiritualidad puede cobrar una forma materialista e inmanentista, como “energía” o “conciencia” –entendida como una propiedad emergente de la totalidad del sujeto y no de su mente-, o trascendente, como “alma”, “atman”, espíritu trascendente o esencia inmortal que se fusiona en algún momento con un ser o estado superior, inmortal y universal (como en el gnosticismo, el hinduismo y el cristianismo).

legitimidad recurriendo a argumentos propios de esta visión y c) modelos normativos de sociedad y política que devienen de principios de organización jerárquica y autoridad. Las prácticas terapéuticas se multiplican, interpelando al modelo de la biomedicina y pugnando por modalidades de integración que reconfiguran las concepciones de persona y salud hegemónicas.³ Sin producir una revolución, estas prácticas fundan una ética de la vida cotidiana, cuya eficacia “reside en su potencialidad para transpolar miméticamente ciertos estados somáticos de atención convertidos en preceptos (equilibrio, flexibilidad, no-violencia, purificación, disciplina, contentamiento, desapego” (D’Angelo, 2014:295). Este aspecto nos devuelve a una lectura ético-política de doble filo: entre lo hegemónico y lo contracultural (con todas las posibilidades de cooptación que lo primero ejerce sobre lo segundo) y entre gobierno heterónomo y autónomo del sí mismo (Foucault, 2002).

Las condiciones materiales en las que estos procesos suceden no son un detalle que pueda descuidarse sin consecuencias. El tema, que exhibe trayectoria en países de primer mundo, está en este contexto eminentemente ligado a teorías de la individualización y la secularización que poco tienen que ver con la situación latinoamericana. Es necesario, entonces, caracterizarla a grandes trazos: familias extensas y diversas redes de sociabilidad cooperativa que difícilmente puedan desembocar en individualismo; religiones y credos ancestrales mixturados con nuevas religiones; prácticas de salud tradicionales –las más accesibles y las más baratas en ciertos contextos culturales- y terapias alternativas en concurrencia con la biomedicina; situaciones de informalismo laboral; invención de recursos *ad hoc* para cubrir las contingencias de las crisis permanentes: el estado de precariedad es una condición de existencia. Las estrategias de los actores para “curarse”, para enfrentar los problemas, para “defenderse” de crisis y conflictos que los aquejan y para “sentirse bien” frente a condiciones de vida adversas, forman parte de este contexto particular que nos interesa abordar.

A partir de un caso específico, el de los lectores de libros de autoayuda, intentaremos discutir los modos de convergencia/divergencia entre modelos terapéuticos y creencias religiosas, siguiendo dos argumentos:

³ En los modelos integrativos de tratamiento de la salud, las diferencias profundas entre modelos - implícitas o explícitas- que pueden actuar como interpelaciones recíprocas, impugnaciones y críticas, son silenciadas: se evita poner en cuestión el universo de creencias que cada uno sostiene optando por una complementariedad pragmática, instrumental, enfocada sólo en los aspectos terapéuticos y pretendiendo que es posible desgajarlos de la cosmovisión completa a la que aluden y en la que cobran sentido. Este procedimiento atenta contra el pretendido “holismo” de la complementariedad: los modelos terapéuticos presuponen modelos societales, concepciones de sujeto y éticas que implican una cierta unidad, que pueden no resultar complementarios entre sí –y hasta ser antagónicos.

1. Existen *diversidad de relaciones* entre creencias religiosas y salud: el abanico va del rechazo a la bio-medicina, abrazando una forma de vida alternativa completa, al rechazo de las creencias religiosas o esotéricas, que puede incluir la utilización de terapias alternativas y complementarias bajo una racionalización completa de su eficacia. En los casos de convergencia, las terapias no tradicionales buscan legitimidad recurriendo a saberes científicos apropiados sin ortodoxia alguna (como por ejemplo la física cuántica o ley de entropía), suscribiendo el valor de la ciencia, o pueden basar su complementariedad recurriendo a otras medicinas tradicionales –como la china o las fitomedicinas americanas– o buscando puntos de coincidencia que retomen parcialmente definiciones fisiológicas y clínicas de la bio-psico-medicina.⁴ En el extremo, pueden distanciarse completamente. A propósito de la salud, se expresa una tensión que comprende a las creencias religiosas. Muchas de las terapias complementarias y alternativas encubren y disimulan el reclamo de adhesión a un conjunto de creencias que explica su eficacia, ya que podría resultar atemorizante o generar escepticismo en los usuarios, incluso rechazo, al descubrir que se oponen a credos muy asentados en la región latinoamericana como el catolicismo y el cristianismo no católico: las terapias desprendidas de cosmovisiones *New Age* intentan no enfatizar este componente, sobre todo cuando se dirigen a sectores medios y medios altos, mientras que los cultos interculturales americanos y afroamericanos que incluyen en muchos casos la presencia de un chamán, hacen de la religión un uso mucho más explícito.
2. La idea de “religiosidad a la carta”, que supone una composición de creencias y prácticas de salud completamente personal, implica un grado de conocimiento, de búsqueda y de reflexión que no parece compatible con las exigencias que cualquier sujeto experimenta a diario. Hay una suerte de “menús” que expresan afinidades entre prácticas y creencias relacionados, conocidas por los grupos terapéuticos. Aunque esta última tesis no es un tema desarrollado en esta comunicación, porque es parte de una investigación en proceso, creemos que resultaría posible identificar estas configuraciones. En cambio, el trabajo de campo realizado permitió describir modalidades organizativas y formas de construcción de la autoridad y de ejercicio del poder que también discuten esta pretendida independencia y la “elección personal” de la noción de “a la carta”, señalando otra tensión: entre autonomía y sujeción. El postulado emancipatorio de la contracultura norteamericana de los ’60 fusionado con la *New Age* puede resultar “traicionado” en numerosas expresiones de las religiones contemporáneas que replican órdenes tradicionales verticales y androcéntricos.

⁴ Es el caso de la osteopatía y la homeopatía.

Es importante destacar que las terapias orientadas al bienestar pueden ser la puerta de ingreso para prácticas religiosas y éstas despliegan modos de relación social co-constitutivas (performativas) del universo social. De allí que las tendencias individualistas o patriarcales, lejos de ser islotes que emergen en una esfera terapéutica autónoma del resto de la trama social, constituyen experiencias ético-políticas tramadas con el devenir colectivo. Sostenemos que no hay, ni siquiera mayoritariamente, una “verdad estrictamente subjetiva” ni una “experiencia personal” escindida de lo social, en tanto su simbolización requiere de significantes provistos por grupos de referencia. No hay posibilidad de traducir al lenguaje una experiencia con alucinógenos, o de dolor, o de iluminación, o de sanación, que no reclamen un conjunto de categorías preexistentes en las que resuena un universo simbólico completo (Becker, 2009).

En las dinámicas de sanación asistida o acompañada por mediadores especializados⁵ (denominada a veces “autosanación”), la afirmación de los propios saberes y potencialidades, el apoyo solidario y la ayuda recíproca constituyen una diferencia radical, que los diferencia de las terapias despersonalizadas o individualizantes, basadas en la autoridad de un saber “impropio”, ajeno –en general, características de la biomedicina pero también de otras terapéuticas psicomédicas con fundamentos conductistas y cognitivistas. Los contextos vinculares (membresías grupales, familiares, de sociabilidad amistosa y de ayuda mutua, comunidades de practicantes o de iniciados) tienen una significación que se añade a la eficacia terapéutica.

Como uno de los factores que contribuyeron a la expansión de las culturas terapéuticas y en sintonía con la dinámica de las industrias culturales, los libros de autoayuda son, desde hace tres décadas, una forma de responder a esa demanda que provee el lenguaje necesario para nombrar esos estados y ofrece un repertorio de soluciones que tienden a su superación. Su gran circulación y su éxito de ventas expresa qué tan generalizada es esta preocupación por vivir mejor o superar problemas subjetivos. La popularización de términos que antes formaban parte del lenguaje experto de la psicología y la psiquiatría (Illouz, 2008) como los libros de inspiración *New Age*, informan la definición corriente de qué se considera saludable normal y qué es calificado como anormal o patológico e impregnan la concepción de sujeto de sentido común (Papalini, 2013).

⁵ Nos referimos a especialistas no legitimados por sus saberes científicos, a facilitadores, coordinadores y expertos en terapias alternativas y complementarias.

Entonces, esta investigación se propone una comprensión de las culturas terapéuticas a partir de una pesquisa de base empírica en torno a los lectores de libros de autoayuda, los usos que dan a los libros y los diferentes contextos en los cuales se realizan sus apropiaciones. El trabajo de campo incluyó una observación general del consumo y la circulación de libros de autoayuda en universos hispanohablantes (Argentina, España, México). La etapa de focalización se concentró en el caso argentino: utilizamos etnografías de la Feria del Libro de Buenos Aires efectuadas entre 2007 y 2011, de la realización de entrevistas biográficamente orientadas y de observación participante en grupos terapéuticos, de autoayuda y de ayuda mutua.

A pesar de que los libros han sido ya caracterizados (Rüdinger, 1995; Hazleden, 2003; Hochschild, 2003; Hancock & Tayler, 2004; Larsson & Sanne, 2005; Ampudia de Haro, 2006; Papalini, 2007; McLeod & Wright, 2009) y el fenómeno de la autoayuda ha dado lugar a reflexiones generales sobre las sociedades contemporáneas (Lasch, 1979; Rose, 1989; Giddens, 1997; Redden, 2002; Adams, 2004), existen usos y apropiaciones numerosos y diversos (Papalini & Rizo, 2010). Dentro de este amplio panorama, nos dedicamos a observar cómo el mismo dispositivo –el libro de autoayuda– puede funcionar de maneras diferentes, en diferentes contextos, para pensar así de qué manera las tramas socioculturales y los vínculos interpersonales intervienen en la función terapéutica.

En la mayoría de los casos, la lectura de libros de autoayuda se articula con actividades grupales que incluyen un repertorio de prácticas diversas. Las terapias tendientes al bienestar o a la curación suelen ser puestas en común en grupos o comunidades. Al contrario, los libros de autoayuda enfatizan las apropiaciones personales y la salvación individual. No obstante, aún en este caso, existen grupos y espacios virtuales que proyectan los alcances de los discursos y preceptos de la autoayuda, consolidan las prácticas recomendadas, educan en relación a los valores promovidos en los libros y refuerzan los cambios actitudinales. Los contextos varían: del libro como lectura y práctica meramente individual a la lectura colectiva y compartida con amigos, del grupo de practicantes orientados por un coordinador o maestro a una red social autogestiva o un grupo de ayuda mutua. Este segundo eje de interpretación apunta a desarrollar el argumento número 2 de las páginas precedentes.

2. Salud y religiosidad: los lectores de autoayuda.

En el caso de la literatura de autoayuda, la tensión entre las lecturas individuales y aquellas realizadas colectivamente - y que por lo tanto forman parte del proceso de conformación del vínculo social - es doble. Por un lado, a partir de la expansión de la lectura silenciosa (en contraposición con la realizada en voz alta para un auditorio) se ha puesto el acento en la capacidad individualizante de esta práctica que permitiría además la creación de un espacio privado, personal, para el lector (Radway, 1949; Petit, 2008). Por otro lado, el carácter del repertorio de soluciones ofrecidas por los libros de autoayuda, que sitúan a los sujetos como los máximos responsables del éxito o el fracaso en los distintos ámbitos de su vida, se apoya en una ideología fuertemente individualista (Rüdiger, 1995; Ampudia de Haro, 2006; Sourojon, 2009).

Frente a ello, nuestra investigación empírica nos ha llevado a realizar un primer desplazamiento teórico: del enfoque orientado a reflexionar en torno al sujeto autónomo en búsqueda de su salvación individual, pasamos a revisar y enfocar las relaciones sociales en las que se sitúan estas prácticas. El libro y la lectura se comprenden al interior de las redes sociales en la que interactúan. Trabajando desde esta nueva perspectiva, construimos tres perfiles de lectores cuyas trayectorias y pertenencias grupales conllevan modalidades de apropiación que implican articulaciones variadas entre nociones de salud y bienestar y creencias religiosas, y que como veremos se fundan en las ideas claves del “éxito” y la “sanación”.

a) En primer lugar, nos encontramos con los *buscadores espirituales*, cuyo acercamiento a la literatura de autoayuda se enmarca en un proceso interrogación existencial que incorpora de manera significativa las prácticas vinculadas al movimiento de la *New Age*. Son usuarios y profesionales de terapias alternativas como el reiki, los masajes ayurvédicos, el Tai-chi, la Metafísica, las flores de Bach, etc. Sus lecturas están relacionadas no sólo con las terapias sino fundamentalmente con una espiritualidad que mixtura diferentes religiones orientales con las ideas originadas en la década del '60 por la corriente del Nuevo Pensamiento (Rüdiger, 1995: 72). Libros de autores como Osho, Krishnamurti, Eckhart Tolle y Brian Weiss se encuentran en las bibliotecas de estos buscadores espirituales, circulan por estos grupos o son recomendados en alguna instancia interpersonal. El conjunto de prácticas incluye no sólo aquellas directamente vinculadas con la curación de una aflicción sino la intención de abrazar un nuevo estilo de vida que comprende una ética, una dietética y una estética y, en los casos

más radicalizados, una erótica y una política.

La noción de salud y bienestar se une a la idea clave de sanación. Espiritualidad y salud constituyen aspectos de una visión de mundo integradora, holística, que rechaza las visiones dualistas occidentales (alma/cuerpo, naturaleza/ cultura, persona/sociedad etc.) y la visión fragmentaria que funda el sistema bio-médico. La sanación está vinculada causalmente a un malestar o sufrimiento experimentado subjetivamente, que se produce en última instancia por un desequilibrio interior, una desconexión con la naturaleza humana que sería esencialmente divina. Aquí la divinidad es concebida como energía, que circula y conecta a todos los seres “en vibración perfecta” (Clarisa, reikista, 30 años). Los libros de autoayuda, las terapias alternativas y este tipo de espiritualidad, apuntan al autoconocimiento, a la búsqueda del “ser interior” en su conexión con la totalidad de la vida, como método terapéutico.

b) *Los emprendedores* constituyen un perfil de lectores cuyo interés en la autoayuda proviene de su búsqueda de crecimiento en el mundo del trabajo; las problemáticas que experimentan están vinculadas al éxito o fracaso en ese ámbito. La mayoría de estos lectores son trabajadores independientes o empleados de corporaciones que promueven la consulta de libros de autoayuda en capacitaciones y seminarios. Así, sus lecturas se orientan hacia obras cuyas temáticas centrales son los negocios, el *marketing*, la empresa y el *management*: *Padre rico, padre pobre* (R. Kiyosaki), *La ciencia de hacerse rico* (W. Wattles), *Las 7 leyes espirituales del éxito* (D. Chopra) y *El Secreto* (R. Byrne), entre otros.

El objetivo primordial que se intenta alcanzar es la superación y, sobre todo, su consecuencia: el éxito, un éxito que puede ser medido con el incremento de la riqueza que implicaría una mejor calidad de vida. La riqueza se vuelve un valor moral acorde a una ética del trabajo desarrollada en diferentes ámbitos laborales objetivada, precisada y reforzada por la lectura de estos libros. La riqueza como valor moral aparece históricamente en los primeros libros de autoayuda del siglo XIX (*Autobiography* de B. Franklin y *Self-help* de S. Smiles) que se presentaban como guías morales para la acción y el cultivo de una personalidad con miras a la consecución del éxito. Se trataba de una literatura informada por los ideales puritanos y una ética del trabajo protestante, que promovía los valores del “trabajo duro” y la “disciplina” como vías determinantes del éxito personal. A mediados del siglo XX la filosofía moral puritana empieza a erosionarse, y en esta literatura comienza a aparecer la tendencia a correlacionar el éxito con una obtención rápida de la “riqueza”. Finalmente, hacia finales del mismo siglo se da una incorporación de elementos filosóficos orientales y de aquellos provenientes de estudios sobre el control de la mente, vinculando el éxito (especialmente económico) con creencias de corte religioso y espiritual alimentados por el discurso de la

New Age (Mur Effing, 2009).

Así, la riqueza y el éxito están sustentadas para muchos de estos lectores en creencias religiosas: desde la teoría de la prosperidad que afirma una relación entre la comunión con Dios y el bienestar material, hasta aquellas creencias de corte *New Age* sobre el pensamiento positivo y el poder de la mente al servicio del progreso económico. El bienestar material y la notoriedad en el terreno laboral son claves. Sin embargo, en otros tantos, la dimensión de las creencias puede desaparecer por completo para dar paso a una racionalidad de la conducta económica basada en conocimientos psicológicos. La idea-fuerza del éxito conecta con la modalidad terapéutica ofrecida por estos libros. Las capacitaciones laborales y la orientación brindada por terapeutas y psicólogos laborales, en conjunto, contribuye a la modelización de las emociones y los sentimientos para la conducta económica promoviéndose un “tipo de personalidad” adecuada (Illouz, 2010).

c) Por último, los *terapéutico-adaptativos* son aquellos que utilizan simultáneamente terapias alternativas, terapias propias de la psico-bio-medicina y libros de autoayuda, para aliviar dolencias que no encuentran respuesta por uno solo de estos caminos, o en búsqueda de sentirse bien sin realizar cambios sustanciales en su forma de vida. Si bien no adhieren completamente al ideario de las sociedades contemporáneas, no están movidos tampoco por un sentido de trascendencia, una inquietud de sí profunda o un deseo de alterar completamente su existencia. Atienden las problemáticas que van experimentando cotidianamente y sus trayectorias responden a necesidades contingentes, dolencias puntuales, problemas concretos o recomendaciones específicas. La modalidad terapéutica de este perfil de lectores es quizás la única que merezca la denominación de “a la carta”, aunque creemos que aun para ellos existen “menús” terapéuticos y religiosos, que se encuentran en el foco de indagación actual de nuestra investigación. Estos esquemas excluyen la realización de rituales netamente religiosos, -el exorcismo, por ejemplo-; la aplicación de productos terapéuticos riesgosos como el uso de ayahuasca o la asunción de una determinación vital más comprometida, apartándose del conjunto social.

En términos de creencias, estos usuarios suspenden todo juicio que afecte su consideración de las terapias que adoptan. Son los “clientes” que acceden a los primeros niveles de las prácticas de yoga, el uso de Flores de Bach, fitoterapia o acupuntura, sin abandonar, más que ocasionalmente, el consumo de fármacos o modificar definitivamente la dieta renunciando por completo, por ejemplo, a los lácteos o las harinas. Sus recorridos son dispersos y es probable que incorporen más o menos sistemáticamente *alguna* de todas las prácticas recomendadas e introduzcan *algún* cambio de manera permanente, en la medida en que no colisione con otros

aspectos fundamentales de su estilo de vida. Su característica es la intermitencia; el acceso a culturas terapéuticas alternativas está motivado por un factor específico (stress, angustia, problemas de sueño, etc.). Las prácticas se discontinúan una vez solucionado el problema.

3. Ayuda mutua y libre albedrío.

Vicky tiene más de 70 años. Es profesora jubilada; antes de retirarse, dictaba clases de fotografía. Hace ya muchos años que se interesa por los libros de autoayuda, por lo menos 30, según recuerda con dificultad. Desde 2008 participa de un grupo muy heterodoxo, autogestionario, de lectura y discusión.

“¡Y nosotros tenemos con S... un grupo que le llamamos de física cuántica, que es un poco un *aggiornamento* de todo esto de la *New Age*, de todos los libros de autoayuda, pero como dándole un respaldo más físico ¿no? ... porque la física es una ciencia dura, entonces la gente le tiene un poco más de respeto ¿no es cierto? (...)
... ella nos congregó a toda una serie de mujeres de la zona sur ¿no? Y nos pasó unas películas, hay una serie de películas de esta gente (...)
...y bueno, ocurrió que en esta reunión había una que había sido docente (...) que dijo: “bueno, pero nosotros hemos visto una película, todo el mundo quedó muy impactado con esta película, pero -dice- hay que saber qué es la física cuántica”. Mínimamente, aunque sea que te lo expliquen así en un nivel fenomenológico más o menos ¿nocierto? Hay que saber qué es la física cuántica.”

En el comentario de Vicky, lo primero que impacta es la derivación que lleva de una lectura sencilla, como la que proponen los libros de autoayuda, a un conocimiento no accesible fácilmente como es el de la física cuántica –y, en este caso, atendiendo a las lecturas que sigue este grupo, se intenta abordar su contenido científico y no una divulgación espiritualizada. El grupo se distribuye lecturas que son discutidas en la reunión. Los textos elegidos tienen en común que tienden a buscar modos de vivir mejor y profundizar las problemáticas que las participantes enfrentan. No se comparten sólo novelas o libros de autoayuda sino también películas. Salvo por la temática que expresa el propósito del grupo, esta organización es semejante a la de un grupo de estudios o un grupo político. Sin embargo, la función terapéutica se realiza, y su carácter es muy peculiar: hacer frente a la soledad y la vejez. El apoyo proviene de la relación entre las participantes; el encuentro, el diálogo, la compañía y el compartir, más que los contenidos del debate o las creencias comunes, nutren a este grupo de mujeres mayores, que viven en su mayoría solas. En este caso, hay un nivel de pluralidad muy alto, desde Vicky, nuestra entrevistada, que es la más escéptica y racionalista, a S., la

anfitriona, que comparte un credo *New Age*. El “ritual” de la reunión es sencillo y respeta patrones frecuentes: atiende a la “limpieza” energética del espacio mediante el uso de sahumerios, la iluminación que prefiere velas antes que electricidad y el compartir alimentos naturales. La singularidad recae en las reglas de interacción:

“Vanina: ¿sí y son reuniones largas?

V: bueno, son de dos horas, porque hay que estipular el momento de llegada y el de salida, hay toda una serie de cosas tales como prender un sahumerio, que haya una luz ¿no cierto? Llevar algo de comer, porque es energético. Esa es la parte que más funciona (risas) todo el mundo lleva algo rico. Después esto, que lo habíamos perdido, para no sobreponerse a la palabra de la otra e interrumpirla ¿vos sabés el esfuerzo que nos costó solamente eso? Todo un año

Valeria: y de ahí vinieron las reglas

V: el respeto de esas reglas. Y de vez en cuando hablamos de retomarlas porque siempre uno tiende a abandonarlas cuando sea posible. “

Vicky señala la importancia del respeto en el intercambio. La relación entre ellas es central a tal punto, que elaboraron una serie de reglas de funcionamiento. En el grupo, se acuerda cómo discutir. Se define lo que significa a “poner en común” en diversos planos, como la comida que se aporta a las reuniones y que Vicky insinúa, con risas cómplices, que no es valorada tanto por su función “energética” sino porque crea comunidad a su alrededor, intercambiando dones (Mauss, 1925).

“... todos los lunes nos reunimos con este grupo (...) que comenzó con esto de la física cuántica que yo te nombraba pero yo vi... y te voy a traer el cuadernillo porque vale la pena, porque yo vi que era un zafarrancho aquello, que no tenía defensa por ningún lado. Yo soy media antipática con mis intervenciones en el grupo, por eso trato de quedarme callada porque... (risas). Ya te lo voy a traer porque lo tengo por ahí. (Se levanta a buscar el cuadernillo y regresa). Es tan interesante, lo que yo recuerdo de experiencia linda de este grupo es que aprendimos, porque acá hay algunas recomendaciones que son del funcionamiento del grupo, de no usar la palabra más de dos minutos cada una, de pasarnos un objeto cuando una pide que haya un moderador, toda una serie de reglas que está bueno para el funcionamiento de un grupo, porque están aquellos que agarran el micrófono y no lo sueltan más, a ver si... ah este es ...”

Vicky señala su posición crítica frente a ciertos libros y películas objeto de la discusión y cuenta que muchas veces retiene una opinión contradictoria con la del grupo. Esta prudencia que, dice, ejerce para no resultar “odiosa”, subrayan que para nuestra entrevistada, el valor de este espacio tiene más que ver con el encuentro que con los contenidos del debate. El relato de Vicky expresa un componente esencial de la “ayuda” que se recibe, que es la que deviene de la propia relación con otros. En ese sentido, este grupo es un grupo de *ayuda mutua*, sin

importar de qué tipo de ayuda sea la que se provea. El fundamento de un grupo de ayuda mutua no es individual sino que se cimienta en el apoyo recíproco y el intercambio de experiencias, recursos, saberes.

El caso presentado ilustra la dinámica que pueden adquirir estos textos en una apropiación grupal: sus sentidos se amplían y bifurcan, se enriquecen con las experiencias e interpretaciones personales y se desvían del libro, para dar origen a un tipo de saber de construcción colectiva que es propio de un espacio cooperativo. A pesar del prefijo “auto” que se asocia a la ayuda recibida, ni los libros –cuando ingresan en esta dinámica- ni los grupos, están estrictamente orientados a la dimensión individual.

El lector solitario de libros de autoayuda, como veremos en seguida, pretende por el contrario que puede resolver sus problemas por sí mismo, siendo favorecida por los propios libros la actitud autosuficiente e individualista. A diferencia de los lectores aislados, los grupos de ayuda mutua implican circulación de dones, intercambiabilidad del rol de apoyo y contención solidaria, generando un tipo de relación social en sí misma “saludable”.

4. Convergencias y complementariedades.

Un caso intermedio entre la apropiación heterodoxa y la lectura orientada es el de Carlos (40 años, obrero especializado) ex alcohólico y ex golpeador. Carlos narra un pasaje progresivo de ciertas lecturas puestas en circulación en el grupo al que asistía -un grupo terapéutico de tipo confesional-, a sitios de internet (foros y blogs), en donde realiza diversas exploraciones. Finalmente se vuelca hacia un autor en particular: Claudio María Domínguez⁶. Rompiendo con hábitos de poca lectura propios de su medio social y con una educación primaria completa y secundaria incompleta, Carlos se transforma en un lector regular muy activo, que selecciona sus lecturas y participa de otras actividades culturales presenciales y virtuales. Cuando lo contactamos, en abril de 2011, estaba esperando ingresar a la presentación del último libro de Domínguez en la Feria del Libro de Buenos Aires. Ya hacía 6 años que se había apartado del grupo de autoayuda cristiano y seguía leyendo regularmente. En su caso, las prácticas se iniciaron a partir de un credo que no exigía a sus participantes la conversión, y

6. Claudio María Domínguez, es un personaje mediático de Argentina. Considerado un “maestro espiritual”, ofrece numerosas conferencias y charlas en todo el país, en las que desarrolla la temática de la espiritualidad.. Conduce programas radiales y de televisión y ha escrito publicado más de 15 libros de autoayuda.

estimulaba el empoderamiento y la lectura. Las convergencias le permitieron a Carlos un desplazamiento hacia vertientes *New Age*. La terapia pasó en este caso por la ruptura con su modo de vida anterior, y ese acontecimiento se operó en el grupo terapéutico, pero la función de apoyo posterior y de apertura de nuevas perspectivas se realizó con y a partir de los libros que lee. Muchos de lectores de libros de autoayuda de género masculino y de condición social precaria que entrevistamos, se convierten en lectores habituales a partir de la promoción e insistencia en este hábito que realizan los cultos cristianos no católicos.

En el caso de Carlos, encontramos una afiliación laxa a estos universos de creencias, que se cuelean por vía de la salud mental. En otros grupos religiosos, como los que lidera el pastor y autor de *best-sellers* de autoayuda Bernardo Stamateas, la relación entre el culto y la terapia es mucho más estricta. El sentido de los textos puestos en común es fuertemente anclado por el moderador o coordinador. Comparten esta actitud reguladora con los grupos de autoayuda que siguen un gurú o escuela, como el que describe Kalima.

Kalima pertenece a una organización llamada “Cóndor Blanco” y sigue las enseñanzas de Suryavan Solar, quien se presenta en su página web de esta manera: “Suryavan Solar es el Fundador de Cóndor Blanco. Instructor de Liderazgo, Coaching y Meditación, es Investigador de Culturas Ancestrales y Autor de más de 50 Obras.”⁷

A pesar de que la actividad fundamental que se realiza en el centro Samkya de Córdoba es la danza, los módulos están acompañados de los libros de la organización. Dice Kalima:

“Sí, cada una de las actividades que nosotros tenemos dentro de Cóndor Blanco, están basadas en libros. Samkya está dividida en cuatro niveles, cuatro módulos, y en cada módulo nosotros entregamos un libro. “

Las lecturas se realizan en forma individual y con un seguimiento pautado dentro del espacio del taller de danzas, donde se trabajan y retoman los contenidos de los libros, guiando su comprensión dentro de los principios y perspectivas de “Cóndor Blanco”. Los libros son continuidad de esta Escuela y colaboran en su expansión. Las posibilidades de que el dispositivo de la lectura expanda sus sentidos en múltiples direcciones, como ocurría en el

⁷ “A finales de los años 70, Suryavan creó su Escuela. A inicios de los años 90, junto a su hija, Sol Nyma, dio forma al método que hoy en día se conoce como Cóndor Blanco, orientado a la formación integral, apoyando el despertar del ser humano autónomo, con sencillas y geniales técnicas ancestrales, adaptadas al mundo moderno, centrado en varios Academias y en seis Escuelas principales: Liderazgo CB, Coaching Express, Free Mind, Kin Forest, Kai Woman y Meditación (Bodhisattva y Dzogchen).” De la página oficial de Cóndor Blanco en español. <http://www.condorblanco.com/condor-blanco/founders/?lang=en>. Captura de página 18/05/2013.

primer caso, se limita. En tanto el lector siga participando de ese espacio, se va configurando una matriz interpretativa; se produce un “anclaje” de la lectura que se refuerza con el sentido otorgado a las prácticas específicas de ese espacio.

“ (...) los libros son una forma de llegar a dónde el autor no llega, porque no se lo conoce al autor del libro, algunos no tienen la oportunidad de conocerlo (...) Cándor Blanco existe en 12 países, en más de 50 ciudades y tenemos la sede en una reserva natural en Chile. Para conocerlo, yo me tuve que ir a otro país. Y para conocer esa reserva tuve que viajar hasta Chile. Pero hay personas que no tienen el *dharma* de haberlo conocido, pero sí conocen sus libros. (...) Entonces la persona le llega la enseñanza, le llega el mensaje a través del libro, es como conectar con el autor, el libro llega donde todavía el autor no llega.”

Este modelo de organización jerárquica se hace presente también en grupos de yoga, donde el gurú –generalmente un hombre- tiene una serie de discípulos directos, formando una institución denominada en sánscrito *gurukula* que se basa en un intercambio: el maestro atiende y enseña al discípulo y a su vez, éstos le proveen de todo el confort necesario para que pueda dedicarse exclusivamente a vivir su realidad suprema. Estos cuidados incluyen la provisión de alimentos, la reducción de las distracciones que pueden significar visitas o presencias ajenas a su tarea espiritual y todo aquello que proporcione al gurú mayor comodidad (sombra, abrigo, etc.). La *gurukula* implica también jerarquías internas entre los miembros, según el lugar que el maestro asigna a cada uno.

Ciertamente, cuanto más institucionalizado y estructurado está un grupo, más exigentes se vuelven las prácticas terapéuticas. La dietética como una de las dimensiones terapéuticas de las prácticas espirituales está fuertemente enfatizada en la mayor parte de los grupos. Así, en una primera etapa, los yoguis y yoguinis abandonan carnes y estimulantes; luego azúcares y harinas. En los grupos hinduistas con los que tuvimos contacto, la medicina ayurvédica resulta complementaria a la biomedicina y no se la descarta, aunque la concepción de sujeto sea radicalmente diferente.

5. Contradicciones.

Los grupos que adhieren a un orden de creencias laxo, que no se encuadra en ninguna de las religiones conocidas (Heelas, 1996), son uno de los fenómenos más interesantes de las

culturas occidentales y occidentalizadas contemporáneas.⁸ A diferencia de los credos tradicionales, que reclaman una devoción completa y sin reservas y que aceptan la autoridad del gurú sin discusión, existe cierto nomadismo y aleatoriedad en las creencias y una integración problemática de prescripciones y nociones de distintos credos. Veamos el caso de Cristina (57 años, artista), que participaba de un grupo denominado “Hijos del Sol”. El grupo realizaba sesiones de meditación preparatorias para la llegada de la Nueva Era y recomendaba lecturas y videos a partir de una red social compartida.

Cuando Cristina enfermó, recurrió a prácticas alternativas diversas, buscando diagnóstico y tratamiento. Entre ellos, consultó un representante de la medicina tradicional china que le indicó una dieta de arroz bastante estricta, baños y fitoterapia. Sus consultas abarcaron un amplio espectro: lectura de registros akáshicos, tarot, regresiones, E.M.F. Balancing (Técnica de Equilibrio del Campo Electromagnético), terapias florales, chamanismo. Un dolor en el hombro derecho fue atribuido a la presencia fantasmática de su padre muerto; sus dolores de cadera, a la necesidad de resolver problemas emocionales antiguos. Se relacionó su dolencia con un inexistente hermano gemelo nonato, cuya sombra la acompañaba. Se le aseguró que el dolor desaparecería con la resolución de sus problemas de infancia y con salto en su evolución espiritual.

Un poco después, y dado que los dolores no cesaban, Cristina comenzó a consultar distintas especialidades de la medicina alopática. Mientras seguía la dieta de arroz, que apuntaba a la purificación física y espiritual, los análisis de laboratorio informaban de un descenso vertiginoso de los glóbulos rojos. Se impuso la efectividad de la medicina occidental y Cristina abandonó la dieta, obtuvo un diagnóstico más o menos convincente y un tratamiento eficaz para sus dolencias basado en una fuerte medicación con corticoides, calmantes y antiinflamatorios de efectos secundarios agresivos. Su sufrimiento físico se prolongó mientras apelaba a diferentes modelos de curación y tentaba varios caminos en direcciones diferentes. El “alivio” logrado fue lento y parcial y las consecuencias subsidiarias de la cura resultaron perjudiciales. Cristina se hinchó, por efecto de los corticoides, hasta perder su silueta habitual; se sintió “gorda”, “vieja” y mortificada.

Lo más notable del caso fue la falta de precisión inicial de los diagnósticos de todo tipo de médicos y expertos. El médico chino habló de problemas alimentarios y hepáticos y los

⁸ Entendemos por “occidentalizadas” las culturas que han sufrido procesos transculturales –coloniales o por inmigración- en las que coexisten fragmentos culturales diversos mixturados. No se trata de sociedades multiculturales en las que coexisten culturas distintas reconocibles sino que los fragmentos se integran de formas heterodoxas en un sujeto cuya identidad cultural ya no es fácil de adscribir a una cultura reconocible.

diversos médicos clínicos y traumatólogos consultados señalaron problemas hormonales y menopausia, contracturas, fibromialgia y hernias de disco y, muy posteriormente (y a eso se dirigió el tratamiento): artrosis. Los médiums aseguraron que las dolencias desaparecerían con un fuerte trabajo emocional y espiritual. Aunque Cristina pudo sobrellevar la crisis bajo la tutela de la biomedicina, este universo no ofrecía tratamientos posteriores, salvo los meramente paliativos. Su derrotero terapéutico, pues, se inclinó por las terapias alternativas, prosiguiendo en búsqueda de un tipo de salud holística que reparara los aspectos emocionales involucrados en el proceso y la “elevara” espiritualmente. En la última noticia que tuvimos de ella, sus búsquedas la habían llevado a emprender un viaje a Egipto, lo cual, viviendo en el Cono Sur, implica un traslado mayor muy costoso.

Este caso muestra ostensiblemente que la medicina no tiene todas las respuestas. Cuando se le dice a un paciente que no tiene “nada”, que lo que tiene es “psíquico” o “pasajero” (Laplantine, 1999), o que no hay razones para su dolor y que es una “simple” percepción exagerada, la respuesta insatisfactoria genera una desconfianza radical en el conocimiento experto especializado en “zonas” del cuerpo pero incapaz de reunir los fragmentos para recomponer una imagen clara en donde se interprete el desorden introducido por el malestar. Cuando la dolencia resulta inasible desde los cánones de la ciencia médica, deviene un “fantasma” cuya fuente hay que buscar más allá de los órganos. Los modelos de medicinas holísticas y las cosmovisiones con una referencia trascendental ofrecen versiones integrales de la enfermedad que resultan a la postre más convincentes: interpretan simultáneamente el malestar social y cultural y los desarreglos somáticos. Esta preferencia por modelos integradores que admitan un nivel de comprensión de la enfermedad como consecuencia de un estado del alma va ganando terreno en la medida en que apunta a “estilos de vida” que también son fuente de numerosos males contemporáneos.

6. Individualismo y fe en el progreso.

Eduardo es arquitecto y tiene 42 años. Es un lector de autoayuda mexicano, residente en Barcelona, que lee individualmente aunque, como ya hemos dicho, ninguna lectura es en acto aislado sino que se entreteje en un circuito comunicacional y vincular (Papalini, 2012). A diferencia de otros lectores varones, rechaza la religión y los libros que tratan de introducir ideas asociadas a dogmas. Como hemos observado en otros casos semejantes, estos lectores

individuales recurren a los libros y se abocan a ellos con interés, a partir de una circunstancia traumática o bajo la presión de un problema a resolver, es decir, casi por las mismas motivaciones que otros ingresan en los grupos de autoayuda de corte terapéutico.

Su primer encuentro con los libros de autoayuda fue por una recomendación en un momento de una gran decepción amorosa cuando era adolescente:

“E: ...sí, 17 años, eh.. (...) Y ahí un amigo me dijo: ¿por qué no vas a hablar con mi padre? que yo he hablado muchas veces de cosas de estas y me ha ayudado. Y fui un día y el señor, eh.. pertenece a una comunidad...

Vanina: ¿religiosa?

E: No, no, él va a la iglesia, pero... tenía un punto más de religión pero nunca me habló de la iglesia, simplemente me habló de libros de autoayuda, y en esos libros en algún momento dado encontré, pues, que algunas ventanas que se me abrían, ¿no?

(...)... hablaba de la autoestima ¿no? de qué manera tú te puedes ver reflejado, y cómo te puedes aprender a querer, porque de alguna manera por lo que yo fui descubriendo fue eso, eh.. que... un poco la dignidad se va abajo¿ no?”

En esta lectura, Eduardo encuentra elementos que le permiten manejar otra relación personal problemática, con su hermano mayor que estaba a cargo de su cuidado mientras los padres estuvieran ausentes. Los libros de autoayuda han sido una necesidad por etapas y, como vemos, Eduardo los utiliza especialmente para afrontar las relaciones, aunque también para mejorar su humor y energía en el trabajo. Sin embargo esta aplicación de las “recetas” de los libros a las relaciones interpersonales genera cierto desconcierto en las personas que lo rodean. Eduardo no encuentra la respuesta “con” el otro sino que la produce y la proyecta “hacia” el otro. Contando algunos problemas recientes de su relación de pareja, decía:

“... entonces la manera de encontrar soluciones ha sido también... yo buscando esa manera de tomar la iniciativa, si a veces no es que tu pareja no la toma por tal o cual, o tú no la ves , la tomas y cuando hemos, he venido evolucionando en estos meses, ella me ha dicho, “¿me puedes prestar el libro?” (risas) o... “¿qué estás leyendo ahora? porque estás cambiando”, o “claro, ahora ya me lo dices así porque... porque estás leyendo eso, ¿ no? y te crees ya de otra manera, ¿no?”. Es como en las relaciones se crean unas dinámicas y si tú en un momento dado rompes esa dinámica, pues... la otra manera desconcierta, si la dinámica es buena se desconcertará para bien y viceversa, y a partir de ahí pues esto también me ha ayudado mucho, muchísimo.”

La distancia entre el modo de construir vínculos que veíamos en el caso de Vicky y el modo en que lo realiza Eduardo, aun cuando los dos estén mediados por el libro de autoayuda, es máxima. Eduardo no recurre al diálogo, no hay una búsqueda de comprensión recíproca. La alternativa –incluso en el caso de construir una relación de pareja- resulta ser individual. De allí también una constatación algo resignada, algo amarga, que hace Eduardo: “... las

relaciones en sí son difíciles, de hecho yo no creo en la estabilidad de una relación.”

7. Sanar y curar.

A partir del lugar otorgado al otro en estos procesos de autoayuda mediados o motivados por un libro, podemos también percibir algunas consecuencias en cuanto a su valor terapéutico. El primer término, sanar, viene del latín “sanare” (restaurar la salud) y “sanus” (sensato, que no está loco). Sanidad, insano y sanatorio también comparten este origen. El término “sanación” suele aplicarse a la restitución del equilibrio vital en referencia a un orden metafísico. La idea reflejada en el término es impersonal, supone la recuperación de la salud vinculando dolencia física y salud mental, y refleja la impresión subjetiva de mejoría.

El segundo vocablo, curar, significa “aplicar con éxito a un paciente los remedios correspondientes a la remisión de una lesión o dolencia”. Deriva del latín “curus” (cuidado) participio del verbo “curare” (cuidar, preocupar). A diferencia del término sanar, curar supone una implicación entre dos personas, una relación de interés, de solicitud. Se refiere a las atenciones que una persona dispensa a otra con el propósito de remediar su afección y al proceso que culmina en su desaparición. De este origen proviene también el término “seguridad”. “Curar” define un hecho “objetivo”, una intervención en el mundo. La cura revela un entrecruzamiento entre el cuerpo propio y el cuerpo ajeno; expresa un compromiso en la dimensión de los afectos que sostiene al sujeto frente a la dolencia; lo “saca de sí” y le proporciona un apoyo que complementa o reemplaza sus energías exiguas.

Como corolario lógico de estas significaciones, los libros de autoayuda, al igual que los grupos religiosos, hablan de “sanación”; en el primer caso, autogenerada; en el segundo, merced a una intervención trascendente. Los grupos de ayuda mutua se enfocan a “tratamientos” y están más orientados hacia la perspectiva de la cura y las relaciones de interdependencia. A medio camino entre ambos, los grupos de autoayuda con un coordinador experto o un mediador que no llega a convertirse en un gurú, oscilan entre ambas posibilidades. La dinámica de la interacción tiende a la deflación de la autoridad vertical.

Los modelos de relación terapéutica están entre la dependencia (del médico, del maestro, del chamán), la interdependencia (de los pares, en ayuda solidaria) y “independencia” individualista. En los grupos, la presencia de un “otro” colectivo compuesto de sujetos singulares con una biografía particular, de quien se conocen algunas experiencias íntimas e “inconfesables”, colabora en el proceso personal. El grupo contiene y confronta a los

participantes y pone en juego un conjunto de expectativas recíprocas que los comprometen personalmente. Este mismo efecto ha sido atribuido por David Le Breton al uso de placebos que revelarían la voluntad del sujeto de restablecerse y el deseo de complacer a aquel que administra el remedio. La “cura” no es sólo físico-química sino que allí también está implicada la presencia del otro. A pesar de que la eficacia de los placebos suele atribuirse a la autosugestión, Le Breton ofrece otra interpretación: “el poder de la mirada del otro se traduce en la eficacia de los placebos en el tratamiento. 35 % de los pacientes declaran sentir un neto alivio después de la absorción de un placebo” (1995:66).

El niño que llora después de una caída y “deja de sentir dolor” cuando la madre enjuga sus lágrimas y limpia la herida expresa esta misma manera de remediar un dolor. No podría afirmarse, en estos casos, que exista un alivio “auto-generado” pero sí una consolación que lo hace soportable. Como sabemos, lo que se define como dolor, enfermedad, malestar, normalidad o felicidad son resultado de un proceso de socialización en el que los distintos grupos culturales fijan los niveles de lo que se considera aceptable o inaceptable.

Desde esta aproximación, el apoyo mutuo (o ayuda mutua) acarrea los mejores resultados a largo plazo, puesto que las actitudes filantrópicas o desinteresadas, las acciones egotistas y los esquemas verticales de autoridad generan situaciones difíciles de sostener en el tiempo. No necesariamente estos resultados adquieren la forma de una “cura”, pero sin duda constituyen experiencias y proponen otras pautas de relación social, ni puramente individualistas ni pastorilmente gregarias bajo imperio de una autoridad que detenta el saber, del tipo que éste sea. En estos modelos de relaciones, la aplicación y la significación de las terapias están articuladas a las actividades y dinámicas de la interacción grupal y no pueden ser entendidos de la misma manera que la autoayuda solitaria puesto que catalizan una actividad compartida. Finalmente, una de las dimensiones terapéuticas más significativas parece estar inscrita en sus gramáticas de relación. Esta ética de las prácticas del cuidado de sí y del cuidado del otro alude a su dimensión menos instrumental, más mística y, si se quiere, profundamente performativa para el mundo que construyen.

8. Bibliografía.

Adams, M. (2004) “Whatever Will Be, Will Be: Trust, Fate and the Reflexive Self”. *Culture Psychology*, 10 (4): 387-408.

- Ampudia de Haro, F. (2006) "Administrar el yo: literatura de autoayuda y gestión del comportamiento y los afectos". *Revista Española de Sociología*, 113: 49-72.
- Becker, H. (2009) *Outsiders. Hacia una Sociología de la desviación*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- D'Angelo, A. (2014) "Bien-estar en el cuerpo. Una etnografía de los procesos de corporización y subjetivación en la resignificación social del yoga. Técnicas corporales, itinerarios terapéuticos, representaciones mediáticas y consumo". Tesis del Doctorado en Ciencias Sociales y Humanas. Universidad Nacional de Quilmes. Bernal. Argentina.
- Ehrenberg, A. (2000) *La fatiga de ser uno mismo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Foucault, M. (2002) *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France 1981-1982*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Giddens, A. (1997) *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Península.
- Hancock, P. & Tyler, M. (2004) "MOT Your Life: Critical Management Studies and the Management of Everyday Life". *Human Relations*, 57: 619-645.
- Hazleden, R. (2003) "Love Yourself: The Relationship of the Self with Itself in Popular Self-Help Texts". *Journal of Sociology*, 39: 413-428.
- Heelas, P. (1996) "A Nova Era no contexto cultural: Pré-Moderno E Pós-Moderno". *Religião e Sociedade*, 17 (1-2): 16-33.
- Heelas, P. & Woodhead, L. (2005) *The Spiritual Revolution. Why religion is giving way to spirituality*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Hochschild, A. (2003) *The Commercialization of Intimate Life: Notes from Home and Work*. Berkeley: University of California Press.
- Idoyaga Molina, A. (2005) "Reflexiones sobre la clasificación de medicinas. Análisis de una propuesta conceptual". *Scripta Ethnológica*, 27:9-45.
- Illouz, E. (2008) *Saving the Modern Soul*. Berkeley, C.A.: University of California Press.
- Laplantine, F. (1999) *Antropología de la enfermedad*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Larsson, J. & Sanne, C. (2005) "Self-help Books on Avoiding Time Shortage". *Time & Society*, 14 (2/3): 213-230.
- Lasch, C. (1979) *La cultura del narcisismo*. Barcelona: Andrés Bello.
- Lazarus, A. (pres.) (1995) "Une souffrance qu'on ne peut plus cacher. Informe del grupo de trabajo 'Ville, santé mentale, précarité et exclusion sociale'", Délégation Interministérielle à la ville et au développement social urbain. Délégation Interministérielle au Revenu minimum d'insertion. Paris.
- Le Breton, D. (1995a) *Anthropologie de la douleur*. Paris: Métailié.

- Le Breton, D. (1995b) *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Mauss, M. (2009) *Ensayo sobre el don*. Buenos Aires: Katz.
- McLeod, J. & Wright, K. (2009) "The Talking Cure in Everyday Life: Gender, Generations and Friendship". *Sociology*, 43: 122-139.
- Mur Effing, M. (2009) "The Origin and Development of Self-help Literature in the United States: The Concept of Success and Happiness, an Overview". *Atlantis. Journal of the Spanish Association of Anglo American Studies*, 31(2): 125-14.
- Papalini, V. & Rizo, V. (2012) "Literatura de circulación masiva, de la producción a la recepción. El caso de los lectores de autoayuda". *Cadernos de Linguagem e Sociedade*, 13 (2): 117-142. Universidade de Brasília. Thesaurus Editora.
- Papalini, V. (2007) "La literatura de autoayuda, una subjetividad del Sí-Mismo enajenado". *La trama de la Comunicación*, 11: 331-342.
- Papalini, V. (2012) "La literatura masiva como circuito comunicacional". XVI Jornadas Nacionales de Investigadores en Comunicación, Santiago del Estero, Accesible desde: http://www.redcomunicacion.org/memorias/p_jornadas_a.php?idj=3.
- Petit, M. (2001) *Lecturas: del espacio íntimo al espacio público*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Radway, J. (1991) *Reading the Romance: Women, Patriarchy and Popular Literature*. Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press.
- Redden, G. (2002) "The New Agents: Personal transfiguration and radical privatization in New Age self-help". *Journal of Consumer Culture*, 2 (1): 33-52.
- Rose, N. (1989) *Governing the soul* (2ª ed.). London: Free Association Books.
- Rüdinger, F. (1995). *Literatura de Autoajuda e Individualismo*. Porto Alegre: Editora da Universidade, Universidad de Rio Grande do Sul.
- Saizar, M. (2008) "todo el mundo sabe. Difusión y apropiación de las técnicas del yoga en Buenos Aires, Argentina". *Sociedade e cultura*, janeiro-junho, 11 (1):112-122.
- Souroujon, G. (2009) "'El infierno son los demás'. La concepción del otro en la ética de la autoayuda". *Athenea Digital*, 16, 59-75.
- Travi, B. (2007) "El proceso de profesionalización del Trabajo Social y la dimensión ético-política. Viejas conceptualizaciones, nuevas miradas". En Rozas Pagaza, M. (comp.) *La profesionalización en Trabajo Social. Rupturas y continuidades, de la reconceptualización a la construcción de proyectos ético-políticos*. La Plata: Espacio Editorial.
- Woodhead, L. & Heelas, P. (eds.) (2000) *Religion in Modern Times. An Interpretive Anthology*. Oxford: Blackwell

YO LO MISMO TE OPERO LAS HEMORROIDES QUE TE HAGO UN SARAYEYO: CURACIÓN Y RELIGIÓN EN CANARIAS.

Greycy Pérez Amores.

ysologreycy@hotmail.com

Universidad de La Laguna.

El Bazar Yemayá de La Laguna en Tenerife, especializado en rituales de Osha y Palomonte tiene una Web (<http://bazaryemaya.com/publicidad.pdfsejería>) con un completísimo catálogo de servicios entre los que las curaciones representan una oferta fundamental. La misma busca su legitimación y autenticidad desde el pasado genealógico de santiguadoras y curanderas del Archipiélago unificando medicina natural, magia, espiritismo y santería. Su sistema integra rezos y santiguados de curanderismo canario, prácticas de espiritismo Kardecista y de María de Lionza, de origen venezolano, rituales de Osha, así como fórmulas naturópatas de Soria Natural, Kiluva, Energo Chromo Kinese, etc. Todo ello envasado en el formato del Esoterismo, las Religiones Afrocubanas y el Arte de la Curación.

Imagen 1. Toque de santo a Elegguá en Tenerife. Greycy Pérez Amores.



La curación de enfermedades mediante el uso de rituales ha sido y es una constante en la realidad canaria donde perviven antiguas recetas y creencias que van más allá de las tradiciones locales. La historia del archipiélago nos deja grandes movimientos poblacionales que atraviesan el Atlántico y le hacen deudor de una herencia que abarca tradiciones, vocablos, cultos, especies vegetales, etc. de geografías lejanas y cercanas que hoy son destinos, puntos de retorno y acceso de costumbres y creencias. Dentro del contexto espacial está muy cercana a África con la que comparte clima, especies vegetales, animales y geología. Sin embargo esta cercanía geográfica no tiene su análogo en cercanía cultural y religiosa, distancia esta, fruto de la historia del archipiélago, que sin embargo se ha reducido mediante la fuerza de las migraciones y el impacto de las nuevas tecnologías, desde las cuales religiones como el Palomonte o la Osha aportan su iniciativa y su creatividad. Hay que decir que estas, no obstante, no llegan desde la propia África sino que son traídas por turistas, inmigrantes y retornados desde el otro lado del mundo: América.

Ya desde su llegada se comportan de diferente modo a como lo hacían en sus países de origen, matizadas no solo por la relocalización y la conciliación de muchos de sus componentes, procesos y rituales, sino por la articulación que tiene lugar dentro de las mismas de elementos plurales nacidos de otras formas del creer. En esta comunicación permaneceremos en el horizonte del uso sanador de la Regla Osha, aunque como se verá a lo largo de la misma, este no puede separarse de la práctica religiosa, los conjuros, alquimias y las visiones de otros credos. Tampoco los espacios desde donde se hacen visibles son independientes, sino que se confieren credibilidad y legalidad unas a otras. Tiendas esotéricas, programas de TV, consultas privadas y anuncios en la prensa, se convierten en tribunas desde donde acceder a los servicios de un médico de almas y de cuerpo.

Hoy estoy en una de las tiendas que abundan en Canarias. Tras un escaparate cubierto de publicidad (se venden llamadores de ángeles, se hacen trabajos venezolanos, se imparten clases particulares de lectura de tarot, se venden herraduras, plantas y polvos mágicos, se hacen amuletos, despojos, etc.), puedo ver libros de autoayuda, santería, velones rituales, herramientas de hierro, soperas de colores, incienso. Dentro, las vidrieras acumulan filas de María de Lionza, pequeños Changó, Vírgenes de la Caridad, indios Guaicaipuro, Santa Bárbaras y abanicos para Oshún. Hay copas rituales, estampillas, rosarios, talismanes, colgantes, collares, agogós, piedras para trabajar, polvos de hierbas y DVD musicales. Se muestran hachas de madera, flores de Bach, muñecas, perfumes, cartas del tarot, cristales terapéuticos, tintes de pelo naturales y aceites para masajes. Tras el mostrador decorado de postales, estampillas y tarjetas de publicidad de curanderos, médiums, tarotistas y cursillos

Feng shui hay una habitación que ofrece la intimidad necesaria para los servicios especializados del médium-santero-sanador que rige la tienda. Las tarifas están detalladas en pequeños carteles y hay números de contacto para cada oferta. La dependienta no lleva símbolos religiosos y su acento hace notar que ha vivido años en Venezuela. Los clientes entran y la saludan por su nombre recogiendo pedidos y pagos ¿Clientela habitual? ella asiente, pero apenas habla. La discreción es una cualidad obligatoria en estos negocios.

Dentro puedes elegir entre el tarot o los caracoles para la adivinación, solicitar un consejo o un ebbó, una misa de muerto, un talismán personalizado o una iniciación. Pero también puedes limpiar el aura, pedir un sarayeyeo, rezar una foto, quitar el mal de ojo, curar una lumbalgia, coser un desgarro muscular, sanar salpullidos y alergias. Puedes, en fin, sanar ¡Es un todo incluido! El pago con visa o tarjeta esta permitido si es más de 10 euros, si no, en efectivo. No hay nada molesto a la vista, nada que haga que la señora que se asoma a la puerta se escandalice y cruce a la otra acera. Bellas vírgenes coronadas de conchas, velas talladas con parejas de enamorados, cuencos dorados y soperas policromadas. Abre en horario partido como todos los locales de la zona y cierra festivos y domingos. Es una tienda más. Y no es la única.

Imagen 2. Tienda esotérica en Santa cruz de Tenerife. Greycy Pérez Amores.



¿Cómo explicar esta confluencia de creencias? ¿El por qué y el cómo se engarzan en la mente de los creyentes, aunque algunas veces resulten incluso contradictorias? La unión o encuentro

de fragmentos que encajan hasta conformar la Regla Osha en Canarias nos lleva a preguntarnos qué es lo que la hace posible. Hay que entender que no estamos hablando de mezcla arbitraria o de amalgama incoherente. Hay prácticas que son fácilmente coherentes como son el Espiritismo, el Palomonte, el Vudú, el Chamanismo o el Candomblé. Algunas tienen puntos de contacto como las tradiciones de curanderismo, sanación y la Osha. Otras ya no tanto como es el caso del Budismo, la Regla Osha o la fe Baha'i. Y las hay que son del todo incompatibles como el Judaísmo, el Islam y el Umbanda. El modo en cada cuál construye su propia red de creencias nos lleva a analizar la forma en que encajan unas con otras, temporal, física y mentalmente. En muchas de las entrevistas los creyentes aparentaban una pluralidad espiritual que me hacía preguntarme hasta que punto era posible esta diversidad. No tanto por el recorrido temporal, que ya es complejo y variado, sino por la coexistencia de creencias que suele darse.

Un dato fundamental consiste en el hecho de que los practicantes de las distintas religiones afrocubanas en Canarias no han llegado de repente a las mismas. En la mayoría de los casos han recorrido un camino de búsqueda espiritual para solucionar problemas concretos de salud, amor, trabajo, etc. Es bien sabido que estas religiones se han especializado en el aquí y el ahora de la vida cotidiana, más que en el más allá. No podemos olvidar el elemento de la religiosidad popular canaria, muy arraigada entre la población que idolatra a santos y vírgenes, según la localidad. San Bartolomé en Tejina, San Roque en Garachico, la Virgen del Pino en La Palma o La Candelaria, patrona de Canarias, etc. dando gran importancia al santoral y las celebraciones populares locales. Una población que asimila curanderos y masajistas y donde el rezado para quitar el mal de ojo, el empacho o el sol de la cabeza es una práctica muy extendida, no sin cierto heterogéneo sincretismo.

Sin embargo no siempre queda claro el modo en que una creencia se acopla a la otra y el por qué. ¿En qué momento la curandera atrapó al Mfunbe en el caldero? ¿Cuándo los Ángeles Guardianes se hicieron compatibles con los Nkitas? Es en estos espacios compartidos donde debemos buscar la respuesta y desde donde podemos ver que no todas las combinaciones son posibles. Hay una lógica en la selección de las creencias que pasa por los conceptos de magia homeopática y contaminante o simpática, donde la ley de semejanza y la del contagio son fundamentales. No se tiene a Elegguá sobre el piano, se tiene un Elegguá. Cuando le bañan y le colocan las ofrendas, cuando le ponen un avión de madera trabajado por un santero para que se te dé le el viaje al extranjero usan los principios de la magia homeopática haciendo honor a la ley de semejanza. La curandera cuando reza usa plantas medicinales y como el palero espera la semana santa para recogerlas con más poder. El palero, como el espiritista,

trabaja con los muertos. La santiguadora y la santera usan el principio de sustitución, la ley de semejanza y las analogías. Cuando rezo en la Iglesia de San Lázaro no rezo también a Babalú Ayé. Rezo a Babalú Ayé mientras miró la imagen del santo. Un talismán puede ser una runa, una cruz, una semilla o una llave. Las semillas de huayruro, originarias del Perú y Venezuela que se usan en amuletos para atraer la fortuna, la suerte y la fama son rojas y negras como las utilizadas para Elegguá. Nadie pisará la paloma del lacito rojo en la acera, porque se piensa que el mal ha sido depositado en el ave mediante el principio de sustitución, como las santiguadoras o los chamanes. El sanador, como el santero, trabajará con ritos, sustancias materiales y fórmulas verbales. El neopaganismo asume la pluralidad de vidas y con ellos de las propias creencias religiosas, que se vuelven compatibles, según su utilidad. Las velas y las limpiezas con plantas son prácticas comunes en todas las culturas y la New Age con su énfasis en la clarividencia y las canalizaciones mediúmnicas no es contraria a la posesión del santo. La televidencia y el tarot, tan comunes entre los neopaganos, son un importante medio de vida para santeros y paleros.

1. De brujas, santeras y espiritistas. El papel de la mujer en los itinerarios terapéuticos alternativos.

Para comprender el itinerario de muchos de los practicantes de Osha en Canarias es vital entender la relación existente en el contexto isleño con las prácticas de curanderismo, sanación y espiritismo, donde botánica y religión unifican remedios naturales. No es extraño observar como los secretos del Palomonte afrocubano se anuncian y se venden en la red como tratados de Botánica. Asimismo, curanderos y sanadores entran a formar parte de la medicina alternativa, donde rezo, fe, técnicas terapéuticas y de enfermería se unifican. Es por ello que un dato importante sobre el uso curativo de los rituales de la Regla Osha en Canarias nace de la relación que se da entre el personaje del santero y el del curandero y que es llevado al límite en el caso de las sanadoras y las santeras. En una entrevista en un programa de la televisión española la presentadora me preguntaba con aires de preocupación sobre la salud de las tradiciones mágicas y de sanación del archipiélago canario, teniendo en cuenta la afluencia plural de prácticas religiosas foráneas. Le respondí que en mi opinión las tradiciones locales ligadas a estos ámbitos estaban fuera de peligro. El pueblo canario puede considerarse una población religiosa muy apegada a sus costumbres donde las sanadoras, rezadoras o los curanderos son figuras de mucha fuerza. Si bien es cierto que no son pocos

los que en la actualidad las siguen identificando con la brujería, siguen siendo muchos los que continúan solicitando sus servicios, ahora además ligados a la religiosidad afrocubana.

Podría pensarse que se trata de costumbres de personas mayores o de contextos rurales, pero no es así. A lo largo de mi investigación pude constatar que los jóvenes siguen acudiendo a rezados de fotografías, limpiezas espirituales, cuidados de huesos y músculos, protección contra el mal de ojo, curas del empacho y el sol, etc. Una vecina me comentaba con preocupación los problemas de sueño de su hija de 5 años y como los solucionó con ayuda de su hermana y madrina de la niña, una mujer muy religiosa que acude a la misa diaria y hace servicios a la Iglesia de su comunidad.

“Durante semanas no quería dormir en su cuarto, gritaba de noche y se despertaba sobresaltada. Cada noche era un problema. Mi hermana llevó su foto a una rezadora muy famosa de Guamasa y le dijo que la niña tenía un muerto muy cerca que no la dejaba en paz. No dijo si era bueno o malo pero me aterró. No quería que la niña se preocupara así que como me dijo que no hacía falta llevarla en persona le dejé una foto (...) la niña está de maravilla y todo de un día para otro (...) yo no se que hizo pero todo se arregló.”

Se acude a estos auxilios muchas veces y nadie cuestiona su utilidad ni ve ninguna contradicción con las normas de la religión católica. Se trata de una tradición aceptada y que complementa a la medicina y al fervor por la figura de los santos, tan común en las islas. Sin embargo no siempre ha sido así. A largo de la historia las mujeres curanderas, sanadoras y rezadoras de las islas se han enfrentado a la incomprensión y la crítica social y religiosa. Canarias, como otros lugares de España, hunden su pasado en denuncias, procesos y sentencias por hechicería, tanto en el sector rural como en el urbano donde la magia, la hechicería y la brujería no eran una excepción. El Archipiélago canario es uno de esos contextos donde las denuncias de brujería se ceban entre curanderas, santiguadoras y adivinas como diana fácil, pues la cultura popular colonial, matizada por aborígenes, negros y moriscos, resultaba una amalgama de actuaciones mágico-religiosas, fruto de unos valores concretos que eran transmitidos oralmente y no tan alejada de la cultura y creencias de las clases dominantes como se pensaría. Todo ello, sin embargo, no significa que no hallan tenido una acogida privada, siendo figuras fundamentales en la vida de las familias canarias. El viejo dilema de lo público y lo privado, de lo que digo y lo que hago, de lo admitido o negado socialmente. Las curanderas, yerberas, rezadoras, adivinadoras y santiguadoras, salvaguarda de las tradiciones, rituales, prácticas sociales y medicinales legaron un conocimiento de las plantas, minerales y la naturaleza en general que muchas veces fue

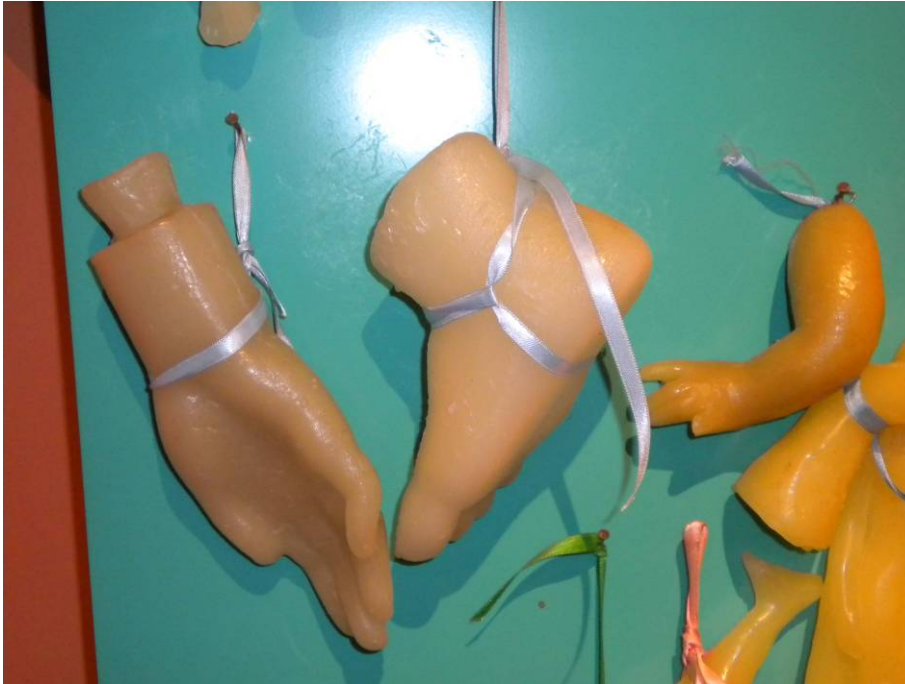
tachado de brujería. Productos, muchos de los cuales eran empleados en medicina para las recetas médicas.

En las Islas Canarias la mujer ha jugado un papel fundamental en la transmisión de estas tradiciones y valores, sobre todo en las islas de mayor incidencia migratoria como es el caso de La Palma, Gran Canaria y Tenerife. Sus prácticas, entre las que destacan el uso de plantas y rezos han conformado un colchón sobre el que extender las sábanas de la santería, pues muchos de los elementos materiales de estas pueden incorporarse a la misma. Podemos decir que la figura de la santera despierta en este entorno, el respeto y el temor con que las religiones han quedado envueltas a lo largo de su historia y se entrelaza con la familiaridad y ambigüedad de la figura de la curandera local. Pero ¿significa esto que cuando se acude a una santera se le confunde con una curandera? No. No estoy diciendo que todas las santeras sean curanderas o las curanderas sean siempre santeras, ni siquiera que aquellos que solicitan sus servicios las confundan. Nada hay más alejado de la realidad. Lo que digo es que son espacios que pueden permanecer conectados entre sí desde su percepción social, es decir, cómo son vistos los religiosos y religiosas de la Regla Osha por la población local, cómo son aceptados, aunque esto no excluye tal posibilidad. No es extraño tampoco que santeras venidas de Venezuela o Cuba se digan herederas de curanderas canarias llegadas a estas geografías en un pasado migratorio, quedando conectadas con el espiritismo y la Osha. El camino nunca es unidireccional, sino que transita en ambas direcciones y en este ir y venir de tradiciones y culturas mágico-religiosas se asientan muchos procesos de aceptación local. El mundo del creer no habita solo en la mente de los creyentes sino en la propia realidad que redibuja sus contornos. A más oferta, más demanda y hoy la oferta religiosa construye horizontes tan amplios como plurales en unas islas marcadas por las migraciones y el florecimiento de los medios de comunicación. Sanación y Osha no se excluyen en las islas sino que acampan en espacios que suelen quedar interconectados.

Una aproximación al pensamiento mágico de muchas de las creencias populares canarias nos remite al contacto y al consumo junto a la semejanza y a los conjuros. Estos representan un diálogo entre causa y consecuencia, entre fundamento y efecto, y donde los mecanismos simbólicos actúan con gran poder. Cabellos, uñas, menstruación, cordón umbilical, cenizas se unen a brebajes, muñecos de cera, acciones mágicas y oraciones del tipo “no te clavo, pollo, no, sino a Don Gaspar clavo yo” (Fajardo,1992:95). Fuego, agua, cocer, romper, derretir, bailar, son algunas de las acciones que los hechiceros/as canarios/as desarrollan para sus fines. Miel, gofio, aceite, agua y vino, algunos de los alimentos con virtudes y poderes mágicos. El mar está también muy presente en la hechicería del archipiélago y sus virtudes

purificadoras y regeneradoras muy singulares. Plantas como el romero, la ruda, el higo pico, el incienso o el helecho acompañan a las piedras, piedras recogidas en determinados lugares y a minerales como el azogue, el azufre o el plomo que son la base de variadas operaciones mágicas.

Imagen 3. Exvotos en un museo de Anaga, Tenerife. Greyc Pérez Amores.



Pero no solo se trata de residuos corporales, plantas y minerales. Los animales también eran utilizados en los ritos. Gallinas, pollos, carneros, guirres o perritos eran enterrados, clavados y desmembrados con distintos fines. Lugares como encrucijadas, montes, mar, días como el de San Juan y horarios mágicos como las once y 12 de la noche o el mismo mediodía. Todo ello unido a conjuros y formalidades secretas que eran traspasadas oralmente de unos a otros.

En Canarias se desarrollan muchas y variadas formas de hechicería y en estas las potencias naturales actúan junto a objetos litúrgicos de la religiosidad oficial. Reliquias que acompañan las cagarrutas de camellos, papelillos con oraciones profanas dentro del agua bendita, altares profanados para apropiarse de reliquias. Oraciones bíblicas descontextualizadas e imágenes de santos y vírgenes castigados por no cumplir las peticiones se unen a muertos serviles que interceden ante Dios. La palabra en forma de conjuro, generalmente en verso para ser memorizado con facilidad, acompaña el secreto taumatúrgico, consagrando actos y otorgando poder a elementos físicos a la par que desencadenan procesos mágicos.

Los fines de la magia han sido siempre muy concretos: amor, adivinación, curación, maleficio, brujería, deshechizar, fortuna, poder, ligar y todo ello hoy se oferta desde la Regla

Osha y sus técnicas no son tan distintas como cabría imaginar, aunque, insisto, eso no significa que cuando se realicen rituales de santería se piense que se está haciendo magia y no religión. En muchos rituales el religioso actúa sobre la naturaleza usando elementos de esta y empleando fórmulas y conjuros. También es común el uso de prendas y materias procedentes de las personas a las que se les vaya a hacer un trabajo, tanto negativo como positivo. Esto ha supuesto que para algunos esta religión pueda confundirse con simples rituales mágico-curativos y digo simples sin intentar crear una jerarquía entre ambos sistemas de pensamiento y acción, pero si presentar el problema y sus consecuencias. Y es que equiparar Osha y brujería trasciende a la clasificación teórica para instalarse en los medios de comunicación y en su apreciación social, donde es vista con miedo y rechazo.

2. Rezando, matando y curando. La oferta religioso-terapéutica de la Regla Osha en Canarias.

La flexibilidad de la Regla Osha hace que muchos de sus rituales y eventos puedan ser reformulados al gusto o interés de aquel que los practica, tomando para ello una variedad de componentes sagrados y como no, también científicos, pues no hay que olvidar la importancia de la botánica en este culto. Prima lo sacro del cosmos junto a los despojos, la purificación, la comunión con la naturaleza, la meditación y la comunicación con los ancestros, la curación de enfermedades desahuciadas por los médicos y los tan temidos cambios de cabeza y todo ello se enmarca dentro de un universo donde el individuo tiene protagonismo religioso sobre la comunidad. Hoy, la variedad espiritual presente en Tenerife muestra una realidad donde los católicos creen en la reencarnación, la ecología espiritual santifican la naturaleza y el zodiaco se alterna con las fiestas sacras. Esto supone cierta flexibilidad a la hora de acercarse a creencias donde la sangre, los sacrificios y las iniciaciones están incluidos. Pero dejemos de lado ahora las iniciaciones, cuya motivación fundamental en el caso de Canarias son los problemas de salud, representando la causa fundamental para asentar santo, tomar los guerreros o ponerse la pulsera de Orula. Otra es sin duda, como bien expresan muchos creyentes, la búsqueda interior, la salvación del cuerpo y el alma y el crecimiento espiritual.

El negro, como se hace llamar aunque es blanco, de pelo canoso, ojos castaños y huesudo, es un santero nacido en Anaga, tierra de brujas en Tenerife. Hijo y nieto de una estirpe femenina de santiguadoras, curanderas y adivinas es iniciado en Osha en la ciudad de Matanzas, Cuba,

fundada a su vez por inmigrantes canarios y hogar de espiritistas de renombre. No es babalawo ni quiere serlo, se autodenomina brujo y no tolera las críticas a su trabajo o el cuestionamiento de sus poderes. Sus muertos, un indio y un negro, dan largos paseos por los montes de Icod donde ahora reside y “nadie quiere problemas con ellos” descansan en el patio trasero de su casa. Trabaja en todas las islas, pues sus ahijados le acogen en su casa mientras realiza las ceremonias y los rituales requeridos. Cobra en dependencia de cada uno y lo que los santos marquen en sus consultas. Sus collares se asoman sin temor entre los botones de una camisa abierta y no duda en parar a la gente para indicarle mensajes de los muertos, avisos de los santos o su experiencia cuando ve algo que no está bien hecho, como collares y pulseras sin lo que el demoniza poderes reales. “Te han estafado” le dice a un chico que se toma una cerveza en la cafetería donde le conocí “¿Quién te ha dado esa mierda? Este collar no ha comido, no tiene poderes. Es una artesanía y además mal hecha, tiene una goma.” que significa que no se han sacrificado animales al eleké, no han sido bañados en sangre. Práctica algo extendida y muy criticada en Canarias dados los problemas legales y morales que implica un sacrificio animal y el desconocimiento de muchos de los que acuden a solicitar las caras ceremonias.

Su experiencia como santero incluye, según sus estadísticas, más de 400 ahijados en todo el mundo, muchos rituales y un profundo conocimiento de la botánica local heredado de su familia materna. Este último es un plus que no solo abarata sus servicios, pues no tiene que comprar las plantas y demás en las tiendas locales, ya que conoce cuando y donde encontrarlas en la geografía isleña, sino que le reporta credibilidad entre los otros religiosos y los potenciales clientes. Pero sus poderes no se limitan a las iniciaciones en Osha sino que se diluyen en curas alternativas y ritos chamánicos. Canta la moyubba en yoruba, en castellano y en lo que él denomina como indio nativo americano, aunque no puede responder a la pregunta de cuál de los muchos dialectos se trata. Junto a los collares de los santos lleva un rosario traído de Jerusalén y “bendecido por los cuatro rabinos” y un collar tibetano obsequio de una ahijada china. Es médium pero no utiliza bóvedas espirituales ni tiene cartas del Tarot. Tira los caracoles y habla con lo muertos que se le manifiestan.

Se autodefine como cirujano, ginecólogo, estomatólogo, en fin, médico y no cesa de dar consejos de como curar los pulmones o remediar problemas ginecológicos para los que tiene distintos brebajes y recetas con plantas y rezos. “Para curar los ovarios es importante hacer un ebbó” La lista es larga: una gallina blanca, dos gallos, dos palomas, tierra de un sembrado, muchos granos comestibles, pescado y jutía ahumada o en su defecto un ratón, un coco, velas, plumas de loro y pagar 30 euros por el derecho. “Los problemas con la regla

desaparecerán” Si los problemas son de estomago y ya se ha visto que no es un empacho que pueda curarse con la cinta y el rezado la cosa es más sencilla. Se requiere una calabaza, un plato, un abanico, un bote de miel, plumas de loro y gallina, algo amarillo y el pago de 25 euros por derecho. Sin embargo su especialidad no está en los ebbó “cualquiera puede hacer uno” sino en su conocimiento de las recetas familiares de su abuela que no tiene ningún problema en combinar con soluciones de Osha. En la segunda tengo la ocasión de conocer a una paciente-cliente-ahijada que no duda en ponerse en sus manos para solucionar un incomodo problema de salud.

2.1. Operando unas hemorroides.

Llego temprano a la casa de un ahijado del santero donde ha vivido lo últimos días. Un Elegguá me recibe en la entrada trasera de la casa, la que da a la cocina, no en la principal. En Canarias no es común que este importante y llamativo guerrero esté a la vista de todos, sino resguardado en muebles o como en este caso en la puerta que da al patio. Su tarea de hoy: curar unas hemorroides rebeldes que desafían a la medicina y cuyo tratamiento quirúrgico se limita a una larga cola de espera en la Seguridad Social. La paciente es una tía de su ahijado más reciente, cuya madre fue iniciada hace unas semanas en una cama del Hospital Universitario de Canarias para salvarla de un cáncer de páncreas. El lugar, una vivienda unifamiliar de dos plantas en el centro de La Laguna. A simple vista no se trata de un ritual muy complejo, pues no lleva animales sacrificados, ni cantos, ni música, ni requiere de la cooperación de otros santeros. Ya han traído lo necesario para el mismo, varias yerbas, una penca de higo pico y un cuchillo de cocina, eso si, nuevo y limpio. “Ahora voy a operarle las hemorroides con este cuchillo” dice y mi cara debe ser todo un poema porque se apresura a decirme “no te preocupes que no voy a tocarla”

Se supone que el religioso debe estar purificado y limpio para lo cuál es importante evitar el alcohol y el sexo desde unos días antes. No se yo si los Orishas también creen que la cerveza Dorada no es alcohol. En esta ocasión no ha utilizado ají guaguao, pero si que ha preparado un brebaje con aguacate, granada, piña que la cliente-paciente debe beber durante una semana. Le ha dejado la receta escrita en la puerta de la nevera y una jarra llena dentro. En la mesa de la cocina me numera las plantas: hierba maravilla, hierba mora, aloe vera, cedro, en fin, plantas cicatrizantes y antiinflamatorias. Con estas hará una pócima que debe untarse dos veces al día. Ella ha probado con las pastillas que le ha mandado el médico. Se ha puesto un

cinturón de anacardos, esperando que al secarse y caer las semillas su mal también desaparezca, pero nada le remedia su malestar. Me llama la atención la penca de higo pico, pero enseguida todo se aclara. La cirugía será realizada a la penca y no a la mujer. Me siento más tranquila, pero ¿y ella?

El ritual se lleva a cabo en completo silencio y en la habitación de abajo, una especie de sótano por el que se accede por una escalera. Aunque no puedo estar presente se permite grabar una parte de ella, eso sí, sin que salga la mujer. “Que nunca se sabe a donde van a parar las fotos y los videos, sobre todo con eso del Youtube” Con el cuchillo va pelando la penca hasta dejarla pulida mientras repite un rezo a Obbatalá en voz muy baja y en yoruba. La penca es cortada una y otra vez con el cuchillo. El proceso acaba cuando no queda tuna que cortar. La paciente ha permanecido a su lado, sentada de cuclillas repitiendo parte de las palabras que dice el santero cuando este le indica. Así están al menos media hora. No es un ritual largo ni complejo, sin embargo la señora parece agotada.

La tuna pertenece a Obbatatá y en la tradición afrocubana debe recogerse el quinto día de luna si quieres usarla para curar las hemorroides. En Cuba se mezcla con aceite de almendra y se unta donde convenga. Como también sirve para alejar enemigos es muy común encontrarlas colgando tras las puertas, junto a los ojos sangrantes. En la medicina popular canaria la penca del higo pico y el higo en si es utilizado no solo por su gran cantidad de calcio, vitamina A, C, B1, B2 y B3 contra las inflamaciones, las úlceras y la eripisela y en la medicina natural se considera que su uso es fundamental sobre todo en personas de más 45 años de edad pues su calcio de origen vegetal se fija mejor al organismo. Pero esta vez no se trata de untarla o beberla sino de cortarla en sustitución de las propias hemorroides, un claro ejemplo de magia por sustitución donde el mal ha ido a parar a la tuna y desde esta ha sido eliminado. La mujer parece satisfecha del trabajo “en unos días podrás sentarte normalmente, ya verás. Pero no olvide tomar cada día lo que te puse en la nevera”. Una vez más el rezo no basta y el uso de plantas medicinales es vital.

2.2. Sarayeyo para un tumor.

Son las 12:00 del mediodía y estoy en el Mercado de la Laguna esperando la llegada del informante al que acompañaré para hacerse un sarayeyo en el monte. Una vez más la salida comienza con una visita al mercado municipal en busca de los elementos necesarios para el ritual. Esta vez el santero acompaña a un hombre de unos 35 años que parece estar muy

nervioso. El santero lleva una bolsa en la mano con una botella de ron. Avanzamos por los puestos de animales y elige una paloma gris. La revisa con cuidado. Tiene que estar muy sana. Tras ponerla en una caja de cartón subimos al coche y el chico no para de hablar. Me presenta oficialmente y me cuenta que este trabajo es para curar un tumor en la cabeza. “Esperemos que no haya tanta gente, bueno, si nos ven les decimos que es un rito guanche” Pero yo sigo con la paloma metida en la caja y esta no deja de moverse. Estamos en los dominios de Obbatalá, pienso y zona de brujas. Nos salimos de la carretera en una curva apartada del camino y andamos un rato. No demasiado, pienso, seguimos bastante cerca de la carretera, pero el santero manda a parar el coche en un sitio. Supongo que ha encontrado el lugar ideal para el ritual, un pequeño descampado. El chico está de pie y espera las órdenes del religioso, yo sigo con la caja de la inquieta paloma en los brazos. Que no venga nadie, que no venga nadie. Repito en mi cabeza. Coge la paloma y se acerca a un charco y comienza a mojarla. “A esta hay que lavarla para que no sea judía”. A continuación, toma la botella de ron y tras tomar un buche escupe sobre la paloma que sostiene de cabeza. Repite dos veces la acción cuidando de mojarle bien bajo las alas y al tercer buche se tira el ron sobre su cabeza. A continuación le echa humo de tabaco bajo cada ala y la eleva al cielo con una mano. Tras eso la sacude sobre su cuerpo pasando por hombros, espalda y piernas. De pie el santero sostiene la paloma sobre la cabeza del muchacho mientras reza, en Yoruba esta vez. La va pasando por todo el cuerpo a la vez que escupe ron y echa humo de tabaco sobre el chico que tiene los ojos cerrados ¿Por qué será que todos cierran los ojos? Tras unos minutos de aleteo y sacudidas sobre el cuerpo le coloca la paloma en la cabeza. La paloma no se mueve. Permanece tranquila sobre el chico que sigue con los ojos cerrados. Tiene que sacudirle para que la paloma vuele lejos del muchacho y esa es la idea. Que se vaya bien lejos, pero la paloma no quiere moverse así que el santero la espanta.

Imagen 4. Sarayeyo para un tumor. Greycy Pérez Amores.



El ritual no dura más de 10 minutos, apenas hemos tardado, una vez más la prisa. Recoge todo con premura, la caja vacía, la botella de ron y la paloma continua cerca para terror del chico. “No hay que dejar nada en el monte”. Hemos tenido suerte, nadie se ha cruzado con nosotros. Una vez más la magia, ahora por contacto, porque la paloma ha pasado por el cuerpo del hombre y recogido todo aquello de lo que este quiere librarse, sobre todo el terrible tumor que los médicos pretenden operar. De regreso recogemos incienso canario del borde del camino. “Ideal para omieros y para torceduras de pie e inflamaciones, se la llevaré a una amiga que está fatal del estomago. ¿Ves? Aquí hay de todo, ya te lo digo”. Pienso en que en la medicina popular canaria esta planta se ha utilizado como tónico estomacal contra los cólicos digestivos y las flatulencias. Algunos incluso la consideran una planta antidiabética y para aliviar inflamaciones por contusiones o torceduras articulares. Antes de

bajarme del coche y tras una copa de vino en un bar de la carretera veo como el muchacho se quita una cadena de oro que lleva al cuello y se la da al santero. Una forma de pago por sus servicios. Pienso y recuerdo la argolla de oro que decora la Santa Bárbara de aquel santero de la Habana, regalo de una clienta satisfecha por su visado a Miami. ¡Hay tantas formas de pagar a los Orishas! y el mal se ha ido con la paloma, se supone. El muchacho permanece silencioso y me pregunto si estará pensando en como su tumor cerebral debe estar ya dentro de la paloma, lejos de su cabeza, lejos de su cuerpo, lejos.

2.3. Curando el mal de ojo.

La clienta se ha consultado hace unos días antes y le ha salido la necesidad de hacerse una limpieza con una paloma. La idea es recuperar las energías que ha ido perdiendo por lo que el santero define como mal de ojo o mal de ojos rabiosos. En su casa tiene un cuarto de trabajo desde donde ejerce su religión con servicios a domicilio o en su propia vivienda. Tira los chamalongos y las cartas en un espacio lleno de santos que se acompañan de velas y soperas. En fin, un espacio que se asemeja mucho al de algunas tiendas de las islas aunque no está al servicio de un local, sino que ejerce de modo independiente. La mesa está cubierta de imágenes de santo, al igual que las repisas que cubren las paredes. Hay botellas con líquidos y en vez de una mesa con mantel o esterilla hay lámparas, santos, plantas de incienso, velas, bolas de cristal, cartas, etc. Ella viene a hacerse una limpieza. Antes el santero ha ido al mercado a por flores, dos cocos, hierbas varias y una paloma. El pago, acordado en la sesión anterior, son unos 60 euros que la mujer paga antes de empezar la sesión. Ha comprado ruda, romero y salvia, unas flores de colores distintos en un ramo mixto acompaña el proceso. Cuando llegamos ya ha lavado los cocos con ron y pintado de cascarilla uno de los cocos. Tras la consulta a los santos y ver que todo está en orden este sopla un huevo de color blanco con ron y humo de tabaco. La habitación está llena de humo. El huevo se frota con manteca de corajo y se le pone a Elegguá.

Las velas encendidas y el ron llenan el cuarto de un ambiente sobrecogedor mientras la mujer es restregada con la paloma por todo el cuerpo tras ser escupida con ron y soplarle humo de tabaco. Ella ha traído otra muda de ropa, avisada por el santero que conoce bien las consecuencias del ritual. Primero el ron, segundo el tabaco, tercero la paloma y cuarto, tras mojar un algodón en el omiero que ha preparado para la ocasión con las hierbas compradas en el mercado en la mañana, le pasa el mismo por todo el cuerpo, comenzando por la cabeza. Le

reza en castellano y la paloma blanca no para de moverse mientras se la pasa por el cuerpo hasta que el santero le rompe el cuello. Algunas de sus plumas se depositan dentro del Elegguá junto con algo de sangre que recoge con cuidado de no manchar el suelo. Las flores y compradas servirán para que el santero se limpie a sí mismo de las influencias que podría haber recogido durante el ritual de limpieza.

En este caso la cliente ha decidido que acudir a una santiguadora para quitar el mal de ojo, enfermedad que en Canarias cura esta, no le es suficiente. La tradición le diría que lo que le remediaría sería un rezado como: “yo te desecho todo el mal (...), que en tu cuerpo y en tus venas se le pueda arrimar. Lo cojo de aquel monte espeso y lo echo al fondo del mar salado donde no haga mal ni a ti, ni a mí ni a criatura ninguna. Jesús, María y José (+)” (Cuscoy, 2013:100), pero ella espera que el santero tenga más poder y acabe con esto “que sea lo que sea me está secando”.

Por un lado un ritual en una vivienda donde la magia por sustitución y los rezos han hecho todo el trabajo, otro en un espacio abierto que no entraña la muerte del animal sino su uso temporal mediante la magia por contacto que actúa como mediadora entre Orishas y hombres y el tercero que implica el sacrificio de una animal contenedor del mal a eliminar, en este caso tanto por contacto como por sustitución. Los tres suponen un encuentro entre espiritualidad y salud y aunque los dos primeros se centran en la cura de enfermedades tratadas por la medicina y el tercer ejemplo de los llamados males culturales, todos hacen uso de la medicina yoruba, pero no solo de ella, sino que la unifican con la medicina popular canaria y con las prácticas religiosas de la Regla Osha donde los rezos a los santos y los sacrificios animales sustituyen las señales de la cruz, los Credos y las Glorias, pero manteniendo el papel de la botánica, el poder sanador de la persona que las lleva a cabo y la corporización del mal.

3. Tras las yerbas y los remedios locales. Empoderamiento espiritual.

Un omiero es un preparado que en correspondencia con el Orisha a quien pertenezca tiene determinadas propiedades y se usa en distintos trabajos de limpieza, purificación, baños y rituales. Es un extracto medicinal que combina junto a las plantas un rezado, alcohol, agua de distintos tipos: de mar, de lluvia, de río y cascarilla. En Canarias, dada las diferencias orográficas y botánicas con el continente americano, así como el desconocimiento de muchos religiosos, estas fórmulas han sufrido algunas transformaciones. Veamos algunos ejemplos tomados del trabajo de campo de omieros en Canarias.

Omiero de Elegguá: (3 yerbas) Lleva piñón blanco, rabo de gato, albaca, artemisa y tabaco. No suele llevar ciguaraya, piñón criollo o güira cimarrona.

Omiero de Yemayá: (7 yerbas) Lleva verbena, flor de agua, algas, hierbabuena, mora, mejorana. No suele llevar majagua, guásima o magüey.

Omiero de Changó:(6 yerbas) Lleva cedro, geranio, laurel, paraíso, algarrobo, álamo, bleado, framboyán y canutillo. No suele llevar rompesaragüey, jagüey, ciguaraya o ceiba.

Omiero de Oyá: (9 yerbas) Lleva hierba de Pascua, galán de noche, ciruela, geranio, tamarindo, verbena, artemisa, framboyán y maravilla. No suele llevar guásima, llantén o palo rompe hueso.

Son muchas las hierbas que no hay, pero son más las que se desconocen, lo que ha llevado a que muchos santeros nacidos en las islas, algunos de los cuales ya tenían relación con el mundo del curanderismo, estén adquiriendo protagonismo religioso encontrando en la naturaleza aquello que ya les es familiar. Una novedad en la competencia que incluye precios menos elevados, pues no es lo mismo hacer frente a la compra que a la recolección. Esto además suma credibilidad local a unos sobre otros y si bien los nacidos en Cuba y Venezuela mantienen su nivel de Ashé, los canarios van subiendo en la escala de credibilidad y legitimación. Aunque el conocimiento de las hierbas en el archipiélago se supone prehispánico hay que entender que la mayor parte de los conocimientos que perduran en la actualidad tienen sus raíces en la España de la conquista y en las formulas traídas de la propia América. Su uso pasa por el filtro de los conocimientos locales ligados en muchos casos y como ya decía a los santiguados y a la medicina popular. Esto se ha instaurado en la ya mestiza tradición venida de Cuba que no ha encontrado grandes contratiempos en adaptarse a la botánica local y donde el omiero alcanza gran protagonismo, pues las islas han sido siempre duchas en brebajes, bebedizos y amuletos que no han dejado de coexistir con las novedades llegadas del extranjero. Rebuscan en su pasado y acomodan los rituales y eventos a las normas, costumbres y realidad de las islas.

“ahora tengo que hacer mucho esfuerzo por recordar lo que mi abuela me decía de las plantas medicinales porque es muy importante. Antes no me importaban esas cosas. Ya mi madre apenas me hablaba, pero mi abuela si, ella si que sabía. Pero como no sabía escribir se han perdido muchas cosas. Yo no sabía que me haría falta todo eso y mira. Todo lo que recuerdo era de verla porque tampoco me enseñó nada. A mi madre no le gustaban esas cosas. Ella decía que yo tenía que ir a la Universidad y todo eso. Al final no fui, me casé, ya sabes, pero recuerdo algunas cosas de mi abuela. Si estuviera viva podría ayudarme mucho”

Del mismo modo los rituales han variado su rostro y proclaman performances que recuerdan los modos del santiguado y las invocaciones a los santos católicos, así como el uso de la señal de la cruz. Se trata de una transformación del espectáculo religioso donde se hace hincapié en lo familiar y se limita lo inconveniente. Pero esta es solo una cara.

“A la gente de las islas le gusta el espectáculo. No puedes ir y decirle a alguien que a Elegguá le basta con un caramelo o que a Changó puedes prenderle solo una vela roja para agradecer. La gente no te cree si no ve sangre, si no ve el espectáculo. Es como si no te tomaran en serio. Por eso viene uno de Cuba o de Venezuela y despluma a una gallina y todos se quedan boquiabiertos como si eso fuera poder. El poder lo tienen los santos y no todo ese montaje, que si trajes, que si gorros y toda esa parafernalia que es para impactar y que te crean importante. Si la gente entendiera que los santos no siempre quieren sangre ni tanto trasto. Pero no, les gusta el teatro, por eso yo a veces monto mi teatro. No puedo decirles sin más lo que veo, porque lo veo. Tengo que moverme y hacer como que estoy en trance, pero no es trance, ¡qué va! Yo veo a los muertos y ellos me dicen. Yo solo presto atención. Conecto el Wifi”.

Los rituales no son procesos independientes y como tales se insertan en una realidad, no solo para ser realizables, sino porque los practicantes forman parte de una realidad a la que son remitidos una y otra vez a lo largo de su búsqueda espiritual. Por una parte, las tradiciones de curanderismo canario se intercalan con la de los santeros y es común encontrar religiosos que se autodefinen como brujos canarios y se dicen herederos de las brujas del Norte de las islas. Y por otro el uso de yerbas medicinales y rezos se incorporan a los trabajos de santería, aunque siempre atendiendo a lo que ellos definen como una conexión mística.

La Regla Osha continua incorporando en su haber simbólico y práctico elementos de otros cultos y tradiciones con los que no solo conjurar el contexto, sino también enriquecer su práctica y credo en un proceso que comenzó hace siglos en la propia África y que nos deja entrever una religión marcada por el plural. El uso cada vez más común de rituales de Osha en Canarias para luchar contra el mal de ojo, por ejemplo, o contra un maleficio, podría hacer pensar en el abandono de las antiguas costumbres locales de acudir a santiguadoras con este fin, pero no ocurre así. La principal diferencia radica en que mientras a los niños y animales se les suele llevar a las santiguadoras, los adultos suelen acudir a las santeras y santeros. Esta diferenciación no es banal, ya que implica la separación de dos espacios temporales-rituales: la infancia y la edad adulta. Esto no ocurre en América o África, donde los niños participan desde muy pequeños en los rituales familiares. Sin embargo, en el caso de Canarias hay que entender que el universo de la santería aún está ligado a la percepción de la bujería y la magia negra, mundo al que los niños no solo no deben tener acceso, sino del que hay que protegerlos. Para luchar contra ello se usaban amuletos fabricados con huesos, imanes, cintas generalmente rojas, yerbas y otros elementos como la pimienta, el ajo, el alcanfor, cabezas de lagartos, espejos, cruces, etc. El proceso lleva rezados y untar brebajes, agua o aceite. Llevar a un menor a la consulta de una santera a que mate a una paloma en su presencia es una asignatura pendiente del archipiélago que los adultos van superado no hace mucho y no sin ciertas dificultades.

De igual modo es cada vez más común el uso de los antiguos lugares de culto de la población aborigen de las islas como lugares de poder y fuente de prestigio. Relocalizaciones como las que se ven en el círculo de piedras que la tradición atribuye a los rituales de los antiguos pobladores en el Parque Garajonay, en La Gomera, el célebre Lomo de los Ritos, en Tauro Alto en Veneguera, Gran Canaria donde ahora se pueden encontrar velas y frutas que son colocadas por aquellos que buscan un espacio elevado donde depositar obras a los santos o cuevas como la Cueva La Labrada, muy cerca del Santuario de Las Crucitas en Agua García en Tenerife. El barranco del Infierno en el Sur de Tenerife o el de San Andres en Santa Cruz, el monte Anaga, las costas, playas, montes y carreteras viejas de todas las islas son lugares para ofrendas. Las cuevas de los pastores se llenan de frutas y velas y las piedras cercanas a la ermita de la Candelaria se visten con telas y frutas. Y eso dejando de lado el Teide, lugar de reunión de muchas de de las llamadas sectas y otras tantas formas espirituales y milenaristas.

Imagen 4. Ofrenda a Obbatalá en Canarias. Greycy Pérez Amores.



El estudio de los itinerarios religiosos de los practicantes, donde la cercanía y el contacto previo con las prácticas de religiosidad popular canaria (curanderismo, participación en festividades patronales, protecciones de los maleficios) se hicieron evidentes, concretó la idea de que éstas facilitan la aceptación de las prácticas afrocubanas en las islas. También quedó claro que la proliferación de las creencias esotéricas simplifica el proceso de inserción, al representar para muchos creyentes, ya que no son solo un espacio intermedio, sino fronteras

sin límites concretos que atravesar. Esta característica, unida al hecho de que este culto tiene su rostro más público ligado al contexto esotérico, dibuja una Osha peculiar donde se unifican prácticas plurales y vernáculas. Fue significativo comprobar que los cambios en la recepción de estas religiones por parte de los canarios han producido múltiples redefiniciones y transformaciones introducidas por el nuevo contexto.

La prensa se convierte en espejo del movimiento espiritual de las islas, ya sumergidas en el océano de la *Osha*. No es de extrañar que en los anuncios sea complejo distinguir a un santero de un curandero, pues la unidad de procedimientos mágico-religiosos se ha convertido en una constante. También se unifican los problemas a tratar. Ahora todos se ocupan de las limpiezas de negocios y viviendas, de la lectura de las cartas y de los amarres de pareja. Hay que señalar que en el 2013 los anuncios se hacen menos pero cobran más protagonismo los ligados a la santería de modo directo. Apenas podemos nominarlos: magos, curanderos, santeros. Se trata de un universo mixto que ha tenido gran acogida. La mención de la nacionalidad continúa siendo vital, pero ahora los canarios juegan con su lugar dentro de una sociedad donde la crisis ha llevado a primer plano la competitividad laboral entre nacionales y extranjeros. Este es un punto importante, porque aún cuando el protagonismo en la jerarquía religiosa sigue estando en poder de extranjeros iniciados fuera de las islas, el referente autóctono ha comenzado a dibujarse. Ahora los santeros canarios han comenzado a tomar las riendas del culto en el archipiélago y desde este lugar matizan la tarea religiosa más allá de la práctica, elaborando discursos de autenticidad y legitimidad basados en la cercanía geográfica con el continente africano.

Los siguientes anuncios son un ejemplo claro de esta realidad. El primero se trata de un anuncio publicado en la prensa local sobre un curandero canario, de hecho bien contextualizado en Tenerife, pero que lejos de dedicarse a la curación de maleficios y sanaciones, se dedica a la lectura del tarot y las caracolas. ¿A dónde ha ido el curandero de toda la vida? ¿Dónde han quedado las hierbas, rezos y las pociones? y ¿de dónde han salido esos caracoles? El segundo de un cartel colocado en los postes de la ciudad de La Laguna, también en Tenerife, donde se lee expresamente que se trata de santería canaria y se oferta la curación de enfermedades que antes eran tratadas por santiguadoras y curanderos, como la culebrilla o el mal de ojo. Se trata de productos novedosos nacidos de la intimidad de formas espirituales y cimentados en la asimilación y el vínculo. Los límites una vez más se cruzan y funden en la mente y la práctica y esto no supone ningún problema para aquellos que se acercan a estas nuevas formas espirituales isleñas donde los elementos del espiritismo, la santería y el curanderismo se unen.

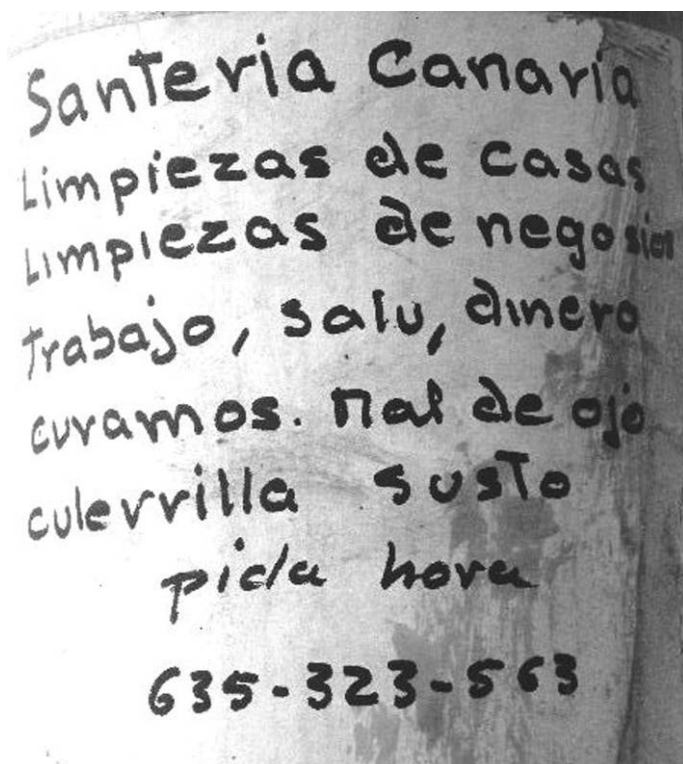
Imagen 5. Periódico *El Día*. (8 de junio de 2012:53). Greyc Pérez Amores.

**CURANDERO TINER-
FEÑO**, lectura de cartas,
caracolas, trabajos de
amor, negocios, pleitos,
amarres, etc. Si tienes
problemas, no lo dudes
llámame. Teléfono 636-
237767.

Imagen 6. Periódico *La Provincia*, Gran Canaria (30 de junio de 2013). Greyc Pérez Amores.

ESPECIALISTA, medici-
na africana, todas las en-
fermedades que médico
no sabe tratar. Quito toda
clase brujería, problemas
sexuales, económicos, fa-
miliares. Contactar señor
Sangare. 616253046,
928398442. Consultar ca-
racolas.

Imagen 7. Cartel en La Laguna, Tenerife (11 de julio de 2011). Greyc Pérez Amores.



En Cuba no aprobarían esa mixtura y desdén por ciertos rituales cuya significación marca la jerarquía religiosa ¡Pero el Atlántico es un océano tan grande! Y es que las religiones, como las palabras no son espacios autónomos, sino que solo pueden ser entendidas desde su práctica, desde un contexto dado y según quien las lleve a cabo. Porque al final se trata siempre de una traducción en un espacio-tiempo concreto. Esta hace posible la construcción de esa misma *Regla Osha* y como no, también de otra. Una *Regla Osha* para el archipiélago, una traducción no hecha para los canarios, sino por los canarios y la de las islas está cargada de sal, obsidiana y piedra pómez.

Los volcanes y barrancos de Canarias son hoy hogar de los Orishas y las iglesias y ermitas los nuevos centros de peregrinaje. Las costas, cuevas y montes se han convertido en circuitos de rituales y los salones y patios de las viviendas en templos sagrados. Hoy no podemos decir que la Osha sea una religión de inmigrantes y que las ceremonias de la misma sean eventos excepcionales. Se han sentado junto a otras deidades igualmente mestizas y no han dudado en apropiarse del conocimiento mágico de los oriundos como nuevas formas de poder. Yemayá se acerca cada vez más a la arena de las playas y Oyá baila con su saya de colores en los

cementerios al ritmo de una folía el día de la Candelaria. Vamos, que los *Patakkís* también pueden ser reescritos en bereber o amazig insular ¿Y por qué no?

4. Bibliografía

Boon, J. A. (1993) *Otras tribus, otros escribas*. México: F.C.E.

Cuscoy, L. D. (2013) *Estudios sobre el pastoreo*. La Laguna: Instituto de Estudios canarios.

De Sousa, A. 1998 *El sacrificio en el culto de los orichas*. La Habana: Ifatumo.

Fajardo, F. (1992) *Hechicería y Brujería en Canarias en la Edad Moderna*. Las Palmas: Cabildo Insular de Gran Canaria.

Pérez Amores, G (2012) *Sin Monte sigue habiendo palo. Orishas en Tenerife*. Santa Cruz de Tenerife: Idea.

Pérez Vidal, J. (1985) *Estudios de etnografía y folclore canarios*. Las Palmas de Gran Canaria: Cabido Insular de Tenerife.

Mateo López, M (1995) “Hechicería y Brujería en las relaciones interétnicas canario-africanas en Cuba”. En *Guize* 2:51-68.

Mateo López, M (1997) “Creencias y Rituales: La Medicina Popular canaria en Cuba”, En Galván Tudela, J. A. (Ed.) *Canarios en Cuba, una mirada desde la antropología*. Santa Cruz de Tenerife: Museo de Antropología de Tenerife.

Pérez Medina, T. (1998) *La santería cubana. El camino de Ocha. Ceremonias, ritos y secretos*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Reader, P. (2000) *Magia blanca y Hechicerías*. Valladolid: Maxtor.

Shwimmer, E. (1982) *Religión y Cultura*. Barcelona: Anagrama.

EL CONSENTIMIENTO DE MEDICINAS ALTERNATIVAS Y COMPLEMENTARIAS COMO FENÓMENO SOCIOCULTURAL.

Montserrat Pulido Fuentes

Montserrat.pulido@uclm.es

Universidad de Castilla la Mancha

1. Puntos de partida.

El presente texto persigue ser una aportación sobre la comunicación, y las relaciones que se establecen entre las diferentes terapias que se aplican en nuestras instituciones sanitarias. Si bien parece que hay cierta apertura y expansión hacia las denominadas medicinas alternativas y complementarias (Cornejo y Blázquez 2013), en este caso se ha recogido el testimonio de profesionales sanitarios que las acogen, muestran cierta disposición, en ocasiones las practican y las valoran positivamente, al lado de aquellos que exponen no solo desinterés, sino una postura crítica hacia las mismas y en ocasiones rechazo, lo cual se revela casi de forma inevitable resultado de la convivencia de diferentes modos de entender la salud, la enfermedad, de diagnosticar y tratar los padecimientos, lo que se conoce como pluralismo médico, terapéutico, o asistencial en términos de Perdiguero (2006:33).

El contacto con estos profesionales sanitarios y a su vez el interés por este tema de investigación, nace a partir del trabajo de campo realizado en el ámbito de la cooperación al desarrollo, en el marco de un proyecto de salud diseñado y ejecutado desde las lógicas de la biomedicina occidental entre población Achuar de la Amazonía Ecuatoriana, que a su vez mantiene vigentes su medicina y recursos tradicionales en salud, y cuya etnografía ha sido parte de la tesis doctoral presentada por la autora. Una de las líneas de acción del proyecto mencionado, donde se inserta un programa de salud más concreto, es la capacitación en medicina tradicional Achuar y en medicina occidental, lo cual resulta revelador el sincretismo de dicho objetivo. Esta experiencia ha permitido hacer una doble lectura sobre los usos de las

diferentes terapias e itinerarios terapéuticos según lo define Sindzingre (1985:14),¹ a un lado y otro del Atlántico.

2. A partir de la experiencia en el ámbito de la cooperación al desarrollo.

Se pretende mostrar algunos de los resultados encontrados a partir de la experiencia vivida por la investigadora en el campo de la cooperación al desarrollo, concretamente en el ámbito de la salud, la cual ha permitido conocer los vínculos que los agentes de desarrollo establecen con otros modelos médicos, que si bien la experiencia de cooperación puede realimentarlos, estos casi siempre se han establecido previamente, con ciertos rasgos predominantes como el género, así como cierto poso religioso que pervive en los contextos de la cooperación al desarrollo y en sus agentes. Todo ello que permite encontrarnos con personal sanitario que practica, invita y respeta el uso de otras terapias de salud dentro y fuera de los contextos biomédicos.

“Es increíble ver cómo trabajan las comadronas, ellas a bases de masajes corrigen sangrados, si el niño viene de nalgas le colocan a base de masajes, es increíble verlas trabajar... cesáreas cero, aquí cada vez más a pesar de querer reducir el número... y yo las decía si no necesitan que yo las enseñe nada, sino que yo tendría que aprender de ustedes...ellas me decían pero Laurita estamos muy contentas de tenerte aquí con nosotras”. Laura, ha participado varios años como cooperante, ahora se está formando en terapias alternativas y complementarias, puesto que tal como señala Muñoz-Sellés y Goberna-Tricas (2012), el actual programa de formación de matronas no las contempla y su aprendizaje depende de motivaciones personales.

Se ha realizado una inmersión sociocultural tanto en la comunidad Achuar como en las estructuras occidentales del escenario investigado, incluyendo además a usuarios y personal que reciben o aplican algún tipo de medicinas alternativas y complementarias (en adelante CAM²). En este intento se han empleado como casi únicas técnicas de investigación y de recogida de información la observación participante y la entrevista en profundidad,

¹ Los “itinerarios terapéuticos” son todos los procesos que se llevan a cabo para buscar una terapia, desde que aparece el problema, se ponen en marcha diversos tipos de interpretación y cura, y se utilizan diversas instancias terapéuticas, institucionales o no, todo ello en un contexto de pluralismo médico.

² Del inglés *complementary and alternative medicines*.

participando en el cotidiano del proceso y el recorrido de los profesionales de la salud. Las entrevistas abiertas y temáticas, se han desarrollado en diferentes espacios, tratando que el entrevistado fuera el que pusiera los límites (si es que así lo decidía) sobre su propio discurso. El uso de grabadora para la realización de entrevistas, en ocasiones ha levantado ciertas sospechas a pesar de recalcar el mantenimiento de la privacidad de los datos, así como la identificación de los informantes, por ellos los datos también provienen de las consiguientes conversaciones y entrevistas informales no registradas en grabadora.

La cooperación al desarrollo en general se conceptualiza como un acto moral, que arranca del deber de ayuda, siendo la dimensión del sacrificio central. Apoyándose en la obra de Rousseau, Béjar (2001:84) describe la personalidad del cooperante³-voluntario como altruista con rasgos cristianos, con espíritu de curiosidad o “disposición al descubrimiento”, son modestos, humildes, tienen a su vez espíritu de entrega y de generosidad, entendiendo que el detonante de la ayuda suele ser la familiaridad con el dolor ajeno, la enfermedad de un familiar o el “trauma” que causa la muerte de una persona próxima, lo que predispone a experimentar sentimientos fuertes para ayudar al débil. Picas (2001:89) lo entiende como un modelo misionero-humanista, religioso, político incluso revolucionario, frecuentemente de carácter mesiánico, así como la exportación de un modelo caritativo-paternalista, pasando a ser una forma de asistencia permanente. Se describe más adelante como la religiosidad señalada en estos agentes de desarrollo se ha adaptado a los nuevos tiempos, se moviliza y ha adquirido un formato individual, dentro de lo que podemos considerar “espiritualidades vitales” (Cornejo y Blázquez 2013), con dimensiones transnacionales, diluyendo las fronteras culturales, y que a su vez determinan la forma de llevar a cabo ciertas prácticas terapéuticas desde una perspectiva más holística.

En este sentido, desde un marco teórico el modelo biomédico trata de dejar al margen el concepto de salud en términos absolutos, considerando los procesos de salud-enfermedad-atención en términos de Menéndez⁴ (1996: 32), dependientes de la cultura y de la vida social, no teniendo en cuenta únicamente el enfoque microscópico, y frente a la idea biomédica de la universalidad de la enfermedad, se propone la concepción particularista. Este es el planteamiento bio-psico-social que articula las dimensiones sociales, culturales y biológicas. Zurdo (2003:262) señala refiriéndose al ámbito de la cooperación al desarrollo, cómo se produce una apropiación del receptor -en términos afectivos u otros-, se le hiper-vulnerabiliza

³ Intencionadamente se utiliza el término “cooperante” como un genérico, que en su uso extendido abarca la figura del voluntario, utilizada de esta forma también en la literatura especializada.

⁴ Estos procesos universales, suponen “la existencia en toda sociedad de representaciones y técnicas para entender, enfrentar y, a ser posible, solucionar la incidencia y consecuencia generadas por los daños a la salud”.

discursivamente, para resaltar de esta manera su dependencia. Del mismo modo, en el campo de la salud y desde la perspectiva biomédica el profesional sanitario sigue ocupando espacios de poder difíciles de cuestionar, empleando estrategias destinadas a asegurar el monopolio sobre la atención de salud, encontrando en ello vestigios de discusión hacia el modelo de salud institucionalizado.

Por otro lado, siguen siendo masiva la presencia de mujeres en el ámbito de la cooperación al desarrollo (Chacón, 1997; Pascual y otros autores, 2010) y, en el ámbito de la salud también son mayoría las mujeres dedicadas a las profesiones sanitarias, persistiendo la creencia de que dicho rol social se ajusta a lo natural (Celma y Acuña 2009). Según la Encuesta Nacional de Salud de 2013 (MSC 2013), las mujeres asumen principalmente el cuidado de los menores y de las personas dependientes, superando consecuentemente a los varones en la utilización de las terapias alternativas (MSPSI 2011, OTN 2008, Reoyo y otros 2006, Ballvé Moreno 2003), lo que hace necesario considerar la perspectiva de género.

Los psicólogos y psiquiatras según refiere Béjar (2001:59), recomiendan la práctica del cuidado como terapia, en este sentido entre los terapeutas entrevistados y que utilizan algún tipo de medicina complementaria o alternativa se aprecia como algunos de ellos señalan que este tipo de prácticas les ha beneficiado en su vida personal, les ha permitido tener otra visión del mundo y les hace sentirse bien. ¿Es la cooperación al desarrollo una nueva forma de espiritualidad?, o bien ¿las diferentes espiritualidades manifestadas por los agentes de desarrollo encuentran en la cooperación el marco donde exponer y manifestar su fe? Podemos sospechar si la nueva espiritualidad o religiosidad a la que se refieren algunos de los interlocutores va unida al concepto de saludable, en tanto genera bienestar tanto al que lo practica como al que lo recibe, a diferencia de otras religiones que implican un compromiso estricto, diluyéndose la frontera entre sanitario-paciente.

3. Sistema de salud hegemónico versus sistema de salud indígena.

Si bien deberíamos definir lo que entendemos por medicinas alternativas y complementarias, es este todo un reto dentro de las Ciencias de la Salud, y no han sido pocas las investigaciones que han tratado de dar cuenta de ello, habiendo ya un repertorio de publicaciones al respecto (MSPSI 2011, Perdiguero 2006, OMS 2002) tratando de delimitar dicho aspecto, con la referencia al sistema biomédico como criterio de agrupación tal y como señalan Cornejo y Blázquez (2013). Lo que en el contexto occidental podemos agrupar como terapias naturales,

alternativas y/o complementarias o medicinas tradicionales⁵, en el contexto amazónico en el cual se desarrolla parte del trabajo de campo quedan enmarcadas como medicinas hegemónicas desde un punto de vista local, como categoría superior en tanto es la primera opción dentro de sus itinerarios terapéuticos, la más accesible en muchos casos y la única en otros tantos. También debemos tener en cuenta que el acercamiento empírico a la enfermedad en ambos contextos se resuelve en gran parte en el interior de la unidad doméstica.

Tratando de esclarecer algunas consideraciones con respecto al entorno indígena es importante señalar, tal y como lo indican varios autores, (Warren 1994, Santos 2007, Descolá 2005), que los sistemas médicos y prácticas sobre salud es uno de los aspectos menos conocidos de la etnografía Achuar y de los grupos jíbaros en general, en este sentido nos acerca a la situación de escasa competencia y dominio que sobre las CAM se tiene también en Occidente tal y como se ha señalado desde las diferentes fuentes ya señaladas. Esta circunstancia en los dos contextos genera diversas clasificaciones, con matices y características propias, relacionadas con diferentes categorías de males o enfermedades, e interpretaciones sobre el origen de las mismas.

En el caso amazónico, según Uriarte (2007:101) los Achuar distinguen tres tipos de chamanes. El chamán señala Morris (2009: 59) funciona primordialmente como un “intermediario” entre la comunidad humana y el mundo natural y solo secundariamente como un sanador, considerando al chamán como la persona capaz de controlar y contactar con los espíritus y poseerlos, capacidad que se adquiere tras una experiencia traumática. Por otro lado, Descola (2005:235) considera que toda práctica terapéutica viene derivada a priori en grados diversos del modelo chamánico, gobernado por dos principios que son la exterioridad de la causa del mal y las semejanzas entre ésta y los agentes de curación. En este sentido se encuentra un repertorio de terapias curativas, mágicas, todas ellas están lejos de ser patrimonio exclusivo de los chamanes, se trata también de personas más o menos dispuestas, con cierta tradición familiar y conocimientos que guardan en secreto, lo que supone que en muchos casos ellos no se identifiquen como chamanes. Podemos apreciar las semejanzas con el caso que relata Lúa, su abuela oriunda de la provincia de Zamora, la cual tenía conocimientos para curar determinadas enfermedades, no se los enseñaba a nadie, ella lo había aprendido de sus padres y sus padres de sus abuelos y así sucesivamente, estos conocimientos los heredan los primogénitos independientemente del sexo que sea y en este

⁵ Fuera del ámbito de las sociedades occidentales más opulentas más que de CAM es mejor hablar de medicina tradicional (Perdiguero 2006). Algunos de los profesionales sanitarios vinculados al modelo biomédico utilizan el término de tradicional para referirse al mismo.

caso lo ha heredado su tío, el cual asevera: “mira yo no creo en estas cosas con lo cual no te puedo ayudar porque para poder curar lo primero de todo debes creer en ello y yo no creo en ello”. En este sentido, el *Tsuakratin* Achuar, el chamán curandero se refería al modo en que se aplicaban los tratamientos por parte de los agentes de desarrollo sin creer en lo que hacían, “deben creer que ese medicamento le va a curar, nosotros sabemos recitar te va a curar, te va a curar cuando aplicas los remedios”.

Al mismo tiempo, las plantas medicinales no faltan, aunque se anuncia que este tipo de prácticas botánicas han decaído de forma importante entre los Achuar, en parte a causa de la influencia de la medicina occidental, así como las presiones aculturativas que han hecho que se descuiden o se oculten diversas técnicas curativas, teñidas de trasnochadas, sépticas y poco científicas, contradictoriamente hay un intento por recuperar esos conocimientos botánicos por parte de diferentes proyectos de cooperación tratando de rescatar algunas de estas recetas terapéuticas de las garras del olvido. En este sentido, Flores Martos (2009:469) para el caso de la medicina Kallawaya señala, que el énfasis en lo “natural” que se le da a este tipo de terapias, especialmente por las cualidades empíricas implicadas en los tratamientos herbolarios, se realiza a expensas de ocultar su dimensión mágico-religiosa (espiritual) y la eficacia simbólica que se le concede a cualquier medicina tradicional.

Un tercer escalón en la medicina Achuar lo componen todos los enseres, fármacos, mobiliarios, útiles, remedios, lenguajes, que la medicina occidental ha acarreado con la mejor de sus intenciones. Como señala Calavia (2004:170) para el contexto indígena en general, el panorama de la medicina indígena estaría incompleto si no nos acordásemos de incluir en él el uso que los indígenas hacen de la biomedicina.

Entre los agentes de desarrollo, con cierta nostalgia del paraíso perdido, idealizando la naturaleza, la vida en el campo y lo artesanal, se ha recogido una amplia disertación sobre la existencia de dichas terapias de salud indígena, del mismo modo, dan cuenta como en sus respectivos centros de trabajo acuden pacientes que son tratados con plantas o que reciben algún tipo de tratamiento “alternativo” sin descuidar las pautas del modelo biomédico, reflejando por un lado la distancia entre una y otra cultura sanitaria, y al mismo tiempo la sinergia entre ambas.

“Iba caminando con las mujeres y me decían si esas plantas..., esa se utiliza para el dolor de tripas, y luego tenemos otras que sirven para que tu marido te sea fiel, cómo creen..., y esa es para que tu marido no te pegue, y aquella es para otra cosa... aquí quizás hacemos determinadas cosas para que nuestros maridos no nos peguen y nos sean fieles... nos

ponemos implantes de senos...es otra cultura, es otra medicina”. Belén ha trabajado en el campo de la salud mental y con colectivos de drogodependientes de forma eventual.

“En otras cosas tampoco es muy distinto de lo que hacemos aquí... mucha gente en los pueblos no cree en las pastillas, y por parte de los jóvenes se está volviendo a la medicina natural, ocurre que los abuelos recurren a sus remedios y toman la leche con miel o las plantas... hojas de sauce de dónde sacan la aspirina... al final los medicamentos los sacan de las plantas”. Elena en el centro de salud rural donde trabaja tiene que aceptar el uso de este tipo de terapias locales, aún así los pacientes en muchas ocasiones también demandan la receta.

En el Ecuador, el Ministerio de Salud con su Dirección Nacional de Salud Intercultural trata de contribuir al ejercicio de los derechos colectivos de todas las poblaciones ecuatorianas, se pone en práctica el desarrollo de las medicinas tradicionales, alternativas y complementarias, crea el Subproceso de Medicina Intercultural, con el propósito de desarrollar un Modelo de Salud Intercultural que conlleve el Sumak Kausay (Buen Vivir). Desde la perspectiva de la medicina tradicional, ancestral, alternativa, complementaria, la salud es parte del “buen vivir”, es decir que la salud no solo se relaciona con el cuerpo sino también con el espíritu y con el universo.

La evidencia etnográfica mantiene la medicina local como hegemónica, si bien cuestionada y tratando de ser desplazada por el modelo biomédico que entre otros llevan los agentes de desarrollo y los proyectos de cooperación al desarrollo. Pareciera que los desarrollos tecnológicos de la medicina occidental invitaran al abandono de prácticas y patrones culturales preventivos promocionales ligados al “buen vivir” y de forma secundaria se pierde parte de la identidad cultural de esos pueblos (Larrea, Martínez 2012:14). Sutilmente y de manera inversa sucede en el contexto occidental, donde estas medicinas tratan de formar parte de los itinerarios terapéuticos entrando también en el circuito del mercado.

En este sentido, de nuevo parecen converger las diferentes medicinas, a pesar de tener en origen diferentes concepciones que luego confluyen tal y como señala López (2004:153), la medicina indígena, enfoca el fenómeno de la causalidad, en lo que a la enfermedad concierne, desde un marco conceptual opuesto al racional, orientación básica de la biomedicina. Para aquella, lo irracional-emotivo se tiene por fundamental, y lo físico-racional, por accesorio, pero también pecaría de unilateral si se sostiene una única causalidad emotiva, la misma que cometió la biomedicina al sostener, como única causa, la causalidad físico-biológica.

La utilización de las terapias alternativas en contextos occidentales por parte de sanitarios, abre el debate sobre la hegemonía del modelo biomédico, que si bien parece incuestionable,

los diferentes relatos exhiben las fisuras que presenta, siendo cubiertas por las “nuevas” terapias que encuentran su espacio también en las instituciones sanitarias, con una puesta en escena de una forma particular, no exenta de recelos, donde aún no se permiten de forma legislada e institucionalizada, siendo otras rendijas las que permiten su visibilización.

4. La espiritualidad de los profesionales que manejan CAM: A partir de algunos casos prácticos.

El encuentro de la investigadora con profesionales sanitarios, y no sanitarios formados en diferentes terapias alternativas y/o complementarias y que las practican en sus consultas o lugares de trabajo, ha sido el descubrimiento de nuevos modelos de salud que modulan y compaginan diversos tratamientos frente a los procesos de salud-enfermedad- atención. Se ha indagado sobre las relaciones que este personal establece con otros colegas, dentro y fuera del ámbito de la salud, el grado de intimidad, de publicitación de este tipo de prácticas, cómo se aproximan a los pacientes o si son estos los que demandan este tipo de saberes y/o técnicas, cuales son las motivaciones de los mismos para dichas peticiones, las expectativas, las redes de información y de acceso a dichas consultas, así como y en la medida de lo posible los resultados de dichas intervenciones.

¿La empatía con las terapias alternativas implica ciertos cuestionamientos al modelo biomédico?, ¿son más “espirituales” los profesionales que manejan, respetan o recomiendan terapias complementarias? La experiencia espiritual, la variedad de movimientos espirituales va más allá del dominio de lo que habitualmente se ha considerado religioso, al margen o al lado de las religiones y considerando tal y como señala Beck (2009: 59) que ser religioso no implica formar parte de un grupo u organización determinados; más bien indica una determinada “actitud” respecto a las cuestiones asistenciales del ser humano en el mundo. La religión contemporánea según de la Torre (2006) se ha alejado de la orientación eclesiástica y del dogma.

Por otro lado, muchos de los profesionales biomédicos referidos admiten otras formas de curar, conviven con ellas, pero las formas y procedimientos de exponer esta afinidad ha permitido entender el camino inverso recorrido en el contexto amazónico, donde el personal de salud local se encuentra a medio camino entre las dos esferas de la medicina occidental y la medicina tradicional, puesto que conocen y manejan ambos enfoques, han recibido formación

paramédica y su identidad cultural presente les hace tener que manejar situaciones ambiguas para ellos.

En la experiencia profesional como enfermera y como paciente encontramos con relativa frecuencia cómo diferentes profesionales de la medicina y de la enfermería recomiendan terapias complementarias a los pacientes. Es el caso de Gerardo que siente admiración por los cooperantes, piensa que hacen una buena labor en lugares donde no hay otras posibilidades ni recursos; especialista en Medicina Interna⁶ que después de muchos años ejerciendo la medicina deja abierta la puerta a otras herramientas, “al tratar pacientes con fibromialgia o similares patologías donde los tratamientos no siempre son todo lo efectivo que quisiéramos y donde el agente causal no es claro, o hay una confluencia de causas, desde sociales, mentales... hemos entendido que no podemos encerrarnos y encerrarles a los pacientes”. En estos casos, a estos pacientes cuando no ven mejorar su cuadro, amablemente se les invita a que acudan a asociaciones o centros, “donde se puedan beneficiar de sesiones de relajación, u otras “opciones” que la seguridad social no puede proporcionarles, y que en muchas ocasiones funcionan...., si el paciente dice que mejora es que funciona, o al menos les puedan facilitar información”. Este tipo de profesionales están bien considerados por los pacientes por que entienden “te miran de todo, te preguntan de todo, y te hacen las pruebas que sean necesarias”, puesto que encuentran en sus consultas algunos de los motivos de los que alegan para la consulta de otras medicinas complementarias, como son el establecimiento de una relación de empatía con el paciente y la práctica de visitas con un elevado contenido psicosocial (Ballvé 2003), así como las pruebas diagnósticas que forman parte de la consulta y de su proceso curativo.

Malena, es matrona con más de 20 años de experiencia, espera que la vida le dé la oportunidad algún día para poder irse a colaborar con algún proyecto de cooperación, a pesar de mostrarse crítica con este “mundillo”, cree que aún así merecerá la pena y siempre algo quedará. Por otro lado, quisiera aprender de lo mucho que tienen que enseñarle otras matronas que ejercen en países en desarrollo, con muchos menos recursos, más sabiduría, mejores habilidades y más cercanas a la naturaleza. Se alejó de los hospitales huyendo de la excesiva medicalización que se le daba al parto, así como a todo el proceso de embarazo y crianza, a pesar de ello no ha encontrado el lugar que sigue buscando, piensa que muchos de los

⁶ Las consultas de medicina interna son un ejemplo de atención integral al paciente, donde se cuida la relación terapéutica, se dedica un hora o el tiempo necesario al menos en las primeras consultas y en el centro donde la investigadora ejerció como enfermera, se trata de una atención centrada en el paciente y no solo en la enfermedad.

profesionales sanitarios están encerrados en su modelo, condicionados por la fuerza de las farmacéuticas que dejan poco espacio a otras terapias. Por ello, se dedica a ejercer del modo que le parece más apropiado sin dar cuenta de ello en muchas de las ocasiones a sus propios compañeros, que la consideran la “rara”, la “hippie” del centro, entre las mujeres es considerada como “buena matrona”. En su consulta recomienda tratamientos con infusiones de diversas plantas tanto para tomar como para usar como emplaste en hematomas, infecciones..., aconseja tratamientos de homeopatía que conoce bien y que ella misma utiliza para ardores de estómago, para la anemia, entendiendo fundamental un buen manejo de la alimentación, advirtiéndole de la importancia de no abusar de la carne y de la leche durante el embarazo, indica que el masaje infantil debe incorporarse como parte del cuidado del bebé, para los problemas de cólicos e insomnio. Considera que se ha medicalizado en exceso todo este tipo de procesos naturales por intereses comerciales, que nos hemos alejado de tratamientos tradicionales igual de efectivos y entiende como fundamental creer en este tipo de terapias para que puedan ser efectivos. En este contexto durante los últimos años se han ido incorporando sesiones de masaje infantil, de preparación al parto, técnicas de relajación, junto con el refuerzo de la lactancia materna, dentro del marco de educación sanitaria que debe impartirse a la población, promoviendo unas líneas de trabajo menos intervencionistas tal y como señalan Muñoz-Sellés y Goberna-Tricas (2012).

Román es médico intensivista en torno a los 50 años y miembro fundador de una organización española que trabaja en colaboración con una ONG guatemalteca, piensa que “con los proyectos de cooperación hay que ser prudentes en intentar imponer una medicina occidental, hay que tener respeto”. En su experiencia profesional refiere que ha utilizado técnicas que muchos de sus compañeros no considerarían apropiadas, por lo que no habla normalmente de ello, como en el caso de un paciente grave con fiebre elevada que no consiguen controlar con los mecanismos y fármacos al alcance de la medicina occidental, por lo que hace caso del consejo de una residente⁷ de origen portugués que indica administrar infusiones de diferentes clases mejorando de forma transitoria, “no podemos comparar el potencial que tienen unas y otras medicinas y más en estos casos graves que utilizamos dosis muy elevadas...no es fácil usar estas terapias más blandas por decirlo de algún modo, que por otro lado están ahí y han existido siempre”.

En este mismo contexto de unidad de cuidados intensivos, en este caso de neonatología, se encuentra Petri donde lleva 5 años trabajando como enfermera y con más de 30 años de

⁷ Se refiere a los licenciados en medicina que están realizando la especialidad.

experiencia en otros servicios. Petri, refiere que el reiki le ha ayudado mucho, antes se sentía insatisfecha, piensa que en general en nuestra sociedad no somos felices, y nos faltan valores solidarios, aunque algunos de estos aspectos los atribuye al budismo que viene practicando también desde hace un tiempo, “es una mezcla de las dos cosas, me considero budista menos en lo de no comer carne”. En este sentido se acerca al Dios personal de Beck (2009: 21) siendo recomponible y garantizador de la independencia del individuo, lo que se entiende como la teoría de la individualización que distingue entre religión y fe. En su caso, empezó a practicarlo porque en el hospital donde trabajaba impartieron un curso de reiki dirigido a los profesionales, le llamó la atención y lo hizo, “ahora me llama la atención que el hospital nos ofreciera este tipo de cursos, también hace cursos de control de estrés, ansiedad, de relajación dirigido a sus profesionales, porque se sabe que funciona...”.

Petri al referirse al reiki, prefiere hablar de terapias coadyuvantes, “no tienen porque reñirse, deben ir juntas, siempre que puedo se lo hago, yo a mi manera les pido permiso a los niños, algunas veces cuando vienen los padres les digo que les estoy relajando con mis manos, algunos me miran como diciendo esta está loca... como mis compañeros, pero algunos cuando los niños están nerviosos o se les va hacer alguna técnica agresiva me llaman y me dicen, hazle lo que quieras y ven que se tranquilizan, igual que les limpias, que les doy la medicación, les canto un mantra o les doy un masaje y les doy energía, para mí forma parte del cuidado que hago, y cuando ves que funciona, que se duermen, que se relajan, que mejoran y que les gusta porque no lo voy a hacer, no hacemos mal a nadie...., pero lo llevamos como podemos , está demostrado... en lo que tú quieras creer..., lo que no me gusta es cuando me dicen mira Petri que buena es, yo no soy buena a mí me gusta hacer esto, es que te sientes bien tu también haciéndolo, yo no espero nada” y lamenta por ejemplo los comentarios de la supervisora de su unidad que dice que “debería estar prohibido, esto es un hospital público..., me da pena esa cerrazón con algo que no conoces, porque no lo conoces, entonces no puedes opinar”.

Mariano, es médico rural y desde hace algunos años practica reiki. A sus pacientes les recomienda someterse a sesiones de reiki, les indica algunos centros que él considera “funcionan bien”, además señala que no se lo indica a todos los pacientes, solo a aquellos que piensa que pueden aceptarlo, “porque hay gente que no lo entenderían y menos que venga de un médico, aunque quizás hagan más caso por eso..., en la consulta no me apetece hacerlo porque además de no tener tiempo en un pueblo se habla todo, se conocen todos y creas precedentes que no se si sabría manejar, de momento no”.

Vanesa es enfermera, tiene 37 años y va dejando pasar lo que fue una de sus mayores ilusiones, poder contribuir en mejorar el mundo, poder participar en hacer un mundo mejor y más justo, pensaba que a través de la cooperación al desarrollo podría conseguirlo. Vanesa es practicante de yoga desde hace muchos años, también ha realizado diferentes cursos de meditación y actualmente está realizando un curso de naturopatía de tres años de duración. Ha trabajado en diferentes hospitales y centros de salud, refiere que con los pacientes utiliza todos sus conocimientos, les aplica técnicas de relajación y meditación, y les enseña a que las utilizarlas por sí solos, recuerda el caso de Juan y su enorme problema de insomnio, después de haber acudido a diferentes especialistas y tan solo proponerle tratamientos farmacológicos. Sucede que Juan es conductor de camiones, lo que implica que tiene que realizar largos viajes, esto le impide poder tomar las pastillas que los médicos le mandan porque le producen sueño, “los resultados fueron impresionantes, pasó de dormir 2 horas al día a 6 horas seguidas, lo que le enseñé fueron ejercicios de respiración abdominal y algunas pautas de meditación, sin descuidar la importancia de la alimentación”. Actualmente trabaja en un hospital, en el servicio de cuidados intensivos y en la medida que puede aplica sus conocimientos, “cuando los pacientes no pueden dormir o se agitan agradecen un masaje o que les enseñen ejercicios de relajación”.

Rebeca, es enfermera, tiene 38 años, mujer de contrastes, trabaja en la atención extra hospitalaria de emergencias, experta en cooperación al desarrollo. “Después de terminar el Máster me pensé mucho si empezar a echar currículum y trabajar como cooperante, porque era para dedicarme a ello e irme tiempo, pero me desilusioné después de las prácticas, desencantada decidí irme a hacer el Camino de Santiago y después decidí estudiar terapia gestáltica, ahora me voy a la India dos meses a meditar”.

Lidia, es enfermera y tiene 39 años, ha colaborado en repetidas ocasiones con diferentes proyectos de cooperación, le ha servido para salir de la rutina de la vida, ha sido un estímulo en momentos delicados y de angustia. En una ocasión cuando se encontraba en Ecuador, cogió una infección intestinal y después de haber terminado el tratamiento indicado aún se sentía mal y decidió someterse a una cura con huevo, “yo no digo que no crea, es más serio de lo que parece, esta gente lo cree así y lleva muchos años con ello, yo no sentí nada especial..., pero por una cosa u otra empecé a sentirme mejor”.

Lúa es enfermera y tiene 35 años, no se considera practicante, pero no puede dejar de reconocer la influencia que su madre ejerció en la inculcación de valores religiosos, los cuales arrastra y la llevan a la cooperación al desarrollo. “Aquí en el norte, hay mucha cultura de usar plantas, hacen sus cremas, sus ungüentos, para quemaduras, toman baretta belarra, una

hierba de la pared, para limpiar y una vez al año se toman unas infusiones, varios días y es purificante, la verbena también la toman, sirve para limpiar la sangre pero no puedes pasarte porque si no te da una anemia enorme, es fuerte, debes saber bien la dosis, hay que saber lo que se hace, pero aquí ya hay tradición de esto, pomadas de verbena para golpes, para abscesos, son pequeñitas... se parece a la ortiga, poco carnosa, con un poco de pelo, que pica un poquito, un poco aterciopelada...". Desde su centro de salud acepta que los pacientes utilicen otros itinerarios terapéuticos, pero no comparte que se lleven a cabo en la institución sanitaria dejando la total responsabilidad de estos usos en el paciente. "Yo no les digo nada si quieren usar o no, pero yo en la consulta no puedo curar con plantas". En la misma línea declaraba el Director Provincial de Salud en Ecuador, "sí a la colaboración con el chamán, pero de manera diferente, no compartiendo el espacio".

Laura es una médica de más de 60 años, ha ejercido en hospitales de Madrid y desde hace un tiempo se dedica a la docencia en la universidad. Promovió que se impartieran los cursos de acupuntura para los alumnos de medicina ya hace muchos años, ella también lo hizo, "es necesario conocer otro tipo de medicinas, no debemos estar peleados con ellas, además nos pueden servir en muchos casos pero también hay mucho fraude en esto y le resta fiabilidad".

La aplicación en los centros de trabajo de este tipo de terapias alternativas mayoritariamente depende de iniciativas particulares, faltándole a este tipo de medicinas evidencia y validación científica, y puesto que no todas las personas responden del mismo modo a las diversas terapias, se puede vehicular este tipo de terapias a la afinidad por las mismas, a la creencia en ellas, lo cual nos acerca de nuevo al ámbito de lo espiritual.

Esta "nueva" espiritualidad, más allá de las religiones más o menos clásicas podríamos considerarlas como nuevos movimientos de reciente implantación, que además de poco institucionalizadas, aparecen de forma fragmentada y cambiante, en general con un elemento recurrente, el influjo de Oriente (Ruiz Vieyetz 2010:196). Cada individuo va conformando su propio marco de creencias religiosas, para lo cual toma prestado elementos de religiones y culturas ancestrales, es lo que de la Torre (2006) señala como religiosidades hechas a la carta de acuerdo con los itinerarios de consumo. Semejante religiosidad es la que lleva a algunos profesionales sanitarios (en este caso) a hacer (consumir) cooperación tal y como lo señala uno de ellos, para buscar a Dios.

Aunque la presencia de un modelo previo hegemónico como es el de la medicina occidental puede dificultar la integración de otras medicinas complementarias y alternativas tal y como lo señalan Gómez y Palacios (2009), al igual que el triunfo del modelo médico relegó las alternativas a posiciones subalternas pero no las eliminó (Comelles, Martínez 1993: 17),

actualmente quizás las propias limitaciones del modelo así como las diferentes espiritualidades de la era global, abren nuevas puertas encontrando profesionales sanitarios que están en la “onda”, no ajenos a la sociedad en la que viven, sin descuidar la evanescencia de las nuevas terapias, frente a la primacía del registro de la medicina occidental. Otro aspecto a tener en cuenta, y de forma similar a como ocurre con la religiosidad, es la presencia entre los profesionales sanitarios occidentales de otras formas de atención a la salud que corresponden a saberes médicos de otros sistemas muy distintos al occidental.

5. Y los pacientes qué tienen que decir...

Según Gómez y Durán (2012), a mayor espiritualidad menor incertidumbre en los pacientes, entendiendo la espiritualidad una estrategia que permite afrontar con conformidad y esperanza el padecimiento. La persona siente la necesidad de recurrir a la espiritualidad como posible respuesta a sus conflictos, o al tener que hacer frente a situaciones difíciles en la vida como problemas personales o enfermedades crónicas. Por otro lado, la importancia de la subjetividad en la enfermedad y del manejo de la misma por el individuo deriva la búsqueda de nuevas alternativas y terapias para dar respuesta a las necesidades y no solo la cura de la enfermedad, y que a través de la biomedicina no ha sido encontrada, (Gómez y Palacios 2009).

El paciente entiende que estas terapias quedan fuera de los márgenes del sistema sanitario (público o privado) y, aunque se encuentran pacientes que si notifican a los sanitarios el uso simultáneo de las mismas, encontrando en muchas ocasiones respuestas adversas, como es el caso de esta paciente embarazada que toma complementos naturales que le recomienda su naturópata, la ginecóloga opina que, “eso no hace nada, incluso puede tener efectos secundarios que no conocemos, debes dejarlo y tomar lo que yo te diga”, por ello tal y como señala Ballvé Moreno (2003), la mayor parte de los pacientes utiliza la medicina convencional junto con las CAM de forma simultánea y no lo suelen comunicar a sus médicos habituales.

Se ha recogido entre los pacientes consultados y dentro del colectivo de personas que practican las CAM casi de forma unánime lo que diversas fuentes ya han señalado, que se recurre a las mismas cuando las convencionales se han agotado, así como en procesos crónicos y terminales. Si bien no podemos obviar que a pesar que el modelo biomédico diferencia las enfermedades por los signos y síntomas que estas presentan, esto no siempre coincide con el esquema que el paciente tiene sobre el origen de la enfermedad, lo cual puede

dar respuesta al uso que de las terapias alternativas y complementarias se hace por parte de la población, “usted dirá lo que quiera pero esos ruidos en los oídos los tengo desde que aquella mujer me miró con envidia”, le dice una paciente aquejada de acúfenos al médico, y este darle como respuesta que debe aprender a vivir con ellos.

En la consulta de ginecología una mujer menopaúsica que consulta por sangrado dice “también puede ser por los nervios porque llevo una temporada muy mala”, el médico le responde, “normalmente no es esa la causa”. En la misma consulta con otra mujer, al preguntarle cuando se le retiró la menstruación relata lo siguiente: “la regla se me quitó a los 42 años, yo creo que fue de un susto, porque mi madre estaba mala, me lo dijeron así de golpe y desde entonces no he tenido nunca más la regla”.

Entre los Achuar no son los síntomas los que hacen diferenciar las dos grandes categorías de males que se pueden señalar, sino la resistencia a las técnicas no chamánicas de curación, lo que determinará que se trata de un *tunchi*, provocado y sanado por los chamanes, y los *sunkur*, todo el resto. Cualquier *sunkur* que no se resuelve con el tratamiento es reinterpretado como un *tunchi*, aún cuando el origen accidental esté probado (Descola 2005:233), y por tanto recurren al chamán en esos casos.

Son muchos los ejemplos de pacientes que utilizan las CAM y casi siempre después de consultar dentro del modelo sanitario convencional o cuando este no ofrece solución o la respuesta esperada a su problema de salud planteado.

Susana, mujer de 37 años de edad que vive en Madrid, tiene estudios superiores, lleva más de dos años esperando quedarse embarazada, los ginecólogos la derivaron a la consulta de esterilidad, “ahí se te cae el cielo encima, que si la edad, el estrés, el ritmo de vida, la alimentación, factores ambientales, tratas de cuidarte a tope... y nada”, por lo que ha sido incluida en lista de espera para recibir tratamiento de fertilidad. Mientras, por su cuenta ha consultado algunos centros de terapias naturales, puesto que como ella misma refiere “son naturales, mal no te van a hacer y no perdía nada por intentarlo”. Después de pensarlo, decidió probar con un tratamiento de acupuntura, le habían hablado de ello, y según ella misma refiere a los dos meses de iniciar el tratamiento ha conseguido quedarse embarazada “yo lo tengo claro que ha sido la acupuntura, hay gente que no cree y yo misma antes... pues dudas, pero la evidencia es que estoy embarazada”.

Teo, biólogo de 34 años de edad, padece una enfermedad crónica lo que no le ha impedido participar en diferentes proyectos de cooperación. Debido a su enfermedad recuerda desde la infancia la visita a múltiples médicos, ha recibido múltiples tratamientos, ha pasado por diferentes consultas y especialistas. Desde hace ya unos años se ha desvinculado ligeramente

del modelo biomédico, “he tratado de entender mi enfermedad y darle sentido”, se ha sometido a diferentes terapias curativas, realiza meditación con asiduidad, varias veces al año practica retiros espirituales, se ha sometido a diferentes tratamientos con terapias alternativas, y en una ocasión viajó a un país nórdico donde se sometió a una sanación.

Sofía es enfermera y ha sufrido un cáncer por lo que se ha sometido a sesiones de quimioterapia y radioterapia, además ha acudido a diversas sesiones de meditación, imposición de manos, toma suplementos que diversos terapeutas le han indicado, sigue consejos sobre alimentación y para evitar las quemaduras de la radioterapia ha utilizado cremas naturales hechas a mano, “las enfermeras del hospital no se creían lo de las cremas, porque de las que estábamos allí fui la única que no me he quemado y se lo decía y me decían imposible, encima te miran con caras raras, tenemos mucho que aprender”.

Rocío, secretaria de 45 años de edad, tiene un hijo de 10 años de edad, Enrique padece múltiples alergias alimentarias, se ha sometido a todas las pruebas necesarias y controles estrictos por parte de su pediatra, alergólogo y dermatólogo correspondiente. Ha sufrido episodios de asma, bronquitis y dermatitis que le han obligado a tomar una importante cantidad de fármacos, y todo este tipo de procesos se han incorporado en su vida tratando de normalizarla en la medida de lo posible, con las dificultades y angustias que entraña padecer este tipo de enfermedades según refiere Rocío. En este contexto le hablan de la posibilidad de someterse a una sanación que puede resolver el problema de las alergias de Enrique, “lo consulté con mi marido, pero yo lo tenía clarísimo...y se ha sometido a imposición de manos, ha tomado algunos suplementes vitamínicos, magnesio y no sé cuantas cosas más, la alergia al huevo se le ha quitado, las otras las tiene mucho más atenuadas, yo no digo que haya sido por eso pero los dermatólogos me dijeron que a partir de los 8 años era difícil que rewertiera”.

Los resultados de Enrique se han divulgado y han sido varios los niños que han acudido a la consulta del sanador, Alba es enfermera y recibió información acerca de este terapeuta y puso a su hijo de 6 años en sus manos, pensó que no tenía nada que perder, en este caso no ha funcionado y Sergio sigue con sus alergias alimentarias. Elena es una niña de 2 años con problemas de alergias y dermatológicos desde los pocos meses de nacer, junto con sus padres ha recorrido diversos curanderos, sanadores, dermatólogos privados en distintas provincias del país, no quiso dejar de intentarlo con Pierre.

Pierre, de procedencia española ha ejercido como terapeuta durante más de 20 años en Francia, hace unos 5 años se traslada a España donde de forma paulatina trata de hacerse un hueco y aplica sus conocimientos a todo aquel que lo considere necesario, él se reconoce como sanador y chamán. Señala haber estado entre la vida y la muerte lo que le hizo llevar a

cabo una sanación muy radical y haber recibido ciertos poderes que son los que aplica con sus pacientes. De forma general señala que Dios no existe, ES. Afirma que los pacientes que acuden a su consulta suelen ser pacientes que ya tienen cierta apertura a estas nuevas terapias, pero casi siempre son situaciones extremas, pacientes diagnosticados de cáncer, o derivados del modelo ortodoxo como él se refiere al modelo biomédico donde no han encontrado respuesta a sus dolencias. Al mismo tiempo indica que los pacientes, usuarios de este tipo de medicinas exigen unos resultados que no son reclamados en el modelo biomédico. Por otro lado señala, que el sistema sanitario en si mismo impide esa apertura, “la gente está dentro del sistema sanitario, una de las cosas que impiden el desarrollo y el conocimiento de estas terapias, es el propio sistema, tú estás obligado a tener un seguro, la seguridad social que paga tu empresa por ti, sea pública o privada está dentro de ese sistema, si fuera el paciente el que pudiera elegir dónde ir cuando enferma sería distinto”.

Como señalaban los sanadores de la Amazonía, y coinciden gran parte de estos sanitarios occidentales, es en la necesidad de creer en estas terapias alternativas, de lo cual deriva la eficacia de las mismos, quedando cerca del rasgo característico absoluto de la religión: creer (Beck 2009:61). Los usuarios de las CAM, según Gómez y Palacios (2009) en ocasiones están enculturados en la biomedicina, y por tanto tienen alguna expectativa también de “cientificidad” respecto al uso de las CAM. Con la etnografía se ha evidenciado que los pacientes no esperan encontrar grandes resultados con estas terapias, se mantiene el modelo biomédico como referencia, por lo que se perdura el discurso, “no tengo nada que perder, como son inocuas...”, además si descubre soluciones a sus problemas o no, mejorías aunque sean relativas, refuerza que este tipo de itinerarios se conviertan en fenómenos socioculturales.

6. Conclusiones.

Se aprecia en el contexto occidental un aumento en el uso de terapias alternativas al modelo biomédico, derivado de su mayor “aceptación” así como del mayor cuestionamiento al modelo hegemónico, la cooperación al desarrollo invita a pensar en el marco global en el que se insertan dichas terapias. Esto se ha producido casi de forma paralela al proceso de secularización y como consecuencia de la pluralidad religiosa tienen cabida nuevas espiritualidades terapéuticas.

Aculturación de las creencias a un lado y otro del Atlántico; se anuncia que las prácticas botánicas, así como el uso de terapias locales, han decaído en el contexto amazónico, en parte a causa de la influencia de los contactos con comerciantes, misioneros...lo que justifica en parte la incursión de proyectos de desarrollo desde las lógicas de la biomedicina occidental, como ya ocurriera en el contexto occidental con los remedios caseros desplazados por los medicamentos de las farmacias. De forma paralela, hay un intento por recuperar esos conocimientos botánicos, se han dedicado a rescatar algunas de estas recetas terapéuticas, sin olvidar el oportunismo y el interés mercantil que esconden este tipo de medicinas complementarias y alternativas, puestas al alcance de la población con recursos.

De forma paralela en la Amazonia Ecuatoriana, para la población Achuar se trata de inculcar el modelo biomédico impulsando los botiquines comunitarios, siendo esta una de las líneas de acción de muchos proyectos de cooperación en los cuales se dispensan fármacos de origen occidental casi siempre, al mismo tiempo en nuestras farmacias occidentales cada vez es más frecuente encontrar productos de homeopatía, acupuntura, u otras medicinas alternativas, apareciendo las parafarmacias. La eficacia de cada una de las medicinas, depende no solo del espacio donde se ofrecen las mismas, sino también de quien respalda esos lugares "sagrados". La aceptación de medicinas alternativas y/o complementarias se ha convertido en un fenómeno sociocultural, y representa aspectos de la globalización socio-económica. La adquisición de productos étnicos, así como la posibilidad de acudir a terapias alternativas, fuera del circuito del sistema institucionalizado en ocasiones solo asequible para unos cuantos, con todas sus dimensiones simbólicas, no solo reproduce las desigualdades sociales, sino que muestra nuevas formas de socialización y de sacralización. Las medicinas alternativas-complementarias en los diferentes territorios, implican costes adicionales y por tanto, establecen diferencias de clases según el uso que se haga de ellas.

Puesto que en torno a la medicina occidental giran las diferentes taxonomías sobre las diferentes terapias que tratan de visibilizarse y encontrar un hueco en el tratamiento de diferentes dolencias y males de la sociedad actual, se debe facilitar esa comunicación desde la medicina convencional, lo que supone sin duda un gran esfuerzo por parte de aquellos que regentan la hegemonía para muchos incuestionable, y que empieza a visibilizarse con las diferentes propuestas de algunos sanitarios, dejando las puertas abiertas.

Partiendo del monopolio de algunas religiones y del modelo biomédico, ambas realidades han confluído en nuevas espiritualidades, que tienen cabida en la sociedad plural desde un punto de vista religioso y social, dando lugar a terapias espirituales con un elevado nivel de creencia en ellas y de ahí su poder terapéutico. Se pueden considerar tanto las CAM como las nuevas

espiritualidades productos de nuestra era globalizada dispuestos a ser consumidos por aquellos afines a las mismas. Y en el camino se descubren profesionales sanitarios que ejercen la cooperación al desarrollo como un acto de fe. Su espiritualidad permite compaginar y aunar diferentes modelos médicos.

7. Bibliografía.

- Ballvé Moreno, J.L., (2003) “¿Quién utiliza las medicinas no convencionales y por qué?” *Humanitas, humanidades médicas* (1): 2.
- Beck, U. (2009) *El Dios personal. La individualización de la religión y el espíritu del cosmopolitismo*, Barcelona: Paidós.
- Béjar, H. (2001). *El mal samaritano: El altruismo en tiempos del escepticismo*. Barcelona. Anagrama.
- Calavia Sáez, O. (2004). “La barca que sube y la barca que baja. Sobre el encuentro de tradiciones médicas”. En, Fernández G. (coord.). *Salud e interculturalidad en América latina. Perspectivas antropológicas* (pp.169-181). Quito. Abya Yala.
- Celma Vicente, M. y Acuña Delgado, Á., (2009). “Influencia de la feminización de la enfermería en su desarrollo profesional”. *Revista de Antropología Experimental*, 9 (9), pp. 119-136.
- Chacón Fernando, M. (1997). “Factores sicosociales que influyen en el trabajo voluntario: un estudio piloto”. *Intervención Sicosocial*, 6(1): 105-116.
- Comelles, J.M., Martínez Hernández, A. (1993). *Enfermedad, cultura y sociedad*. Madrid: Eudema.
- Cornejo Valle, M., Blázquez Rodríguez, M. (2013). “La convergencia de salud y espiritualidad en la sociedad postsecular. Las terapias alternativas y la constitución del ambiente holístico”. *Revista de Antropología Experimental*, 13(2): 11-30.
- Descola, P., (2005). *Las lanzas del crepúsculo. Relatos jíbaros alta amazonía*. Buenos Aires. Fondo de cultura económica
- Flores Martos, J.A. (2009). “Patrimonialización de la cultura indígena y tradicional en Bolivia y México: la UNESCO y los efectos no deseados en la medicina Kallawaya y el día de los muertos” en, López García, Julián y Gutiérrez Estévez, Manuel (coords) *América indígena ante el siglo XXI* (pp.469-499). Madrid. Fundación Carolina.

Gómez Palencia, I.P., Durán de Villalobos, M.M. (2012).” Espiritualidad e incertidumbre ante la enfermedad: adultos diabéticos tipo 2” *Av.enferm.*, XXX (3): 18-28.

Gómez Pérez, D, Palacios Ceña, D. (2009) “Influencia del modelo hegemónico biomédico en la concepción y desarrollo de las terapias alternativas”, *Cultura de los cuidados* 13 (25): 62-68.

Larrea, C. y Martínez M., (eds.) (2012). *Contribuciones antropológicas al estudio del desarrollo*. Barcelona: Editorial UOC.

López García, J. (2004), “Promotores rurales de salud en el Oriente de Guatemala. De la negociación a la desorientación ante capacitaciones médicas occidentales”. En, Fernández Juárez, G. (coord.). *Salud e interculturalidad en América latina. Perspectivas antropológicas* (pp.153-169). Quito.Abya Yala.

Menéndez, E.L. (1996) “El saber popular como proceso de transformación. Tipos de articulación entre la biomedicina y la medicina popular”. En: González Alcantud, J.A.; Rodríguez Becerra, S. eds. *Creer y curar: la medicina popular*. pp. 31-61. Diputación Provincial de Granada, Granada

MSC, Ministerio de Sanidad y Consumo (2013). *Encuesta nacional de salud 2011-2012*. Madrid:MSC,<http://www.msps.es/estadEstudios/estadisticas/encuestaNacional/encuestaNac2013.htm>.

MSPSI, Ministerio de Sanidad, Política Social e Igualdad (2011). *Análisis de situación de las terapias naturales*. Madrid: MSPSI, <http://www.msssi.gob.es/novedades/docs/analisisSituacionTNatu.pdf>.

Morris, B. (2009). *Religión y Antropología. Introducción crítica*, Madrid: Akal.

Muñoz-Sellés E, Goberna-Tricas J. (2012) “Oferta formativa en terapias alternativas y complementarias para la asistencia al parto”. *Matronas Prof.* 13(2): 50-54.

OMS, Organización Mundial de la Salud (2002) *Estrategia de la OMS sobre medicina tradicional 2002-2005*. Ginebra: OMS

OTN, Observatorio de Terapias Naturales (2008) *Presentación del primer estudio sobre uso y hábitos de consumo de las terapias naturales en España*. Barcelona: OTN, <http://www.tenacat.org/images/tenacat/Sintesis%20estudio%20TN.pdf> (31-3-2014).

Pascual-Ezama, D., Gil-Gómez De Liaño, B., Bastianelli, A. (2010). “Integración y participación de los voluntarios en las entidades no lucrativas: un estudio experimental”. *Cuadernos sociales*, vol. 10, 1, 87-98.

- Perdiguero, Enrique (2006). “Una reflexión sobre el pluralismo médico”. En, Fernández, G. (coord.). *Salud e interculturalidad en América latina. Antropología de la Salud y Crítica Intercultural* (pp.33-51). Quito. Abya Yala.
- Picas Contreras, J. (2001). *El papel de las Organizaciones No Gubernamentales y la crisis del desarrollo. Una crítica antropológica a las formas de cooperación*. Tesis Doctoral. Universidad de Barcelona. Facultad de Geografía e Historia.
- Perdiguero, E. (2006). “Una reflexión sobre el pluralismo médico”. En Fernández Juárez, G. (coord.) *Salud e interculturalidad en América latina. Antropología de la Salud y Crítica Intercultural pp 33-49-*. Quito. Abya Yala.
- Reoyo Jiménez, A.; y otros 2006 “Utilización de medicinas alternativas en la Comunidad de Madrid”, en *Medicina General*, 82: 82-87.
- Ruiz Vieyetz, E. J. (direct.) (2010) *Pluralidades latentes. Minorías religiosas en el País Vasco*. Madrid: Icarí.
- Santos, F., Barclay, F. (2007). *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía. Volumen VI: Achuar, Candoshi*. Lima. Instituto Smithsonian de Investigaciones tropicales, Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).
- Sindzingre ,Nicole Alice (1985). “Présentation, tradition et biomédecine”. *Sciences sociales et santé*. Volume 3, n°3-4, Anthropologie, sociétés et santé. pp. 9-26. url :http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/sosan_02940337_1985_num_3_3_1011.
- Torre, R. de la (2006) “Circuitos mass mediáticos de la oferta neoesotérica: *New age* y neomagia popular en Guadalajara”, en *Alteridades* 16 (32): 29-41.
- Uriarte, L. (2007). “Los Achuar”. En, Santos, F., Barclay, F. *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía. Volumen VI: Achuar, Candoshi* (pp.5-243) Lima. Instituto Smithsonian de Investigaciones tropicales, Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).
- Warren, P. (1994). “Representaciones cognitivas y administración social de las enfermedades en los Jívaros-Achuar” en, Warren, P., Hess, C., Ferraro, E. *Salud y antropología* (PP.7-38). Quito. Abya-Yala.
- Zurdo Alaguero, Ángel (2003). “Voluntariado y estructura social: funciones sociales y límites”. En, Rodríguez Cabrero, G. (coordinador) y otros Autores. *Las entidades voluntarias de acción social en España* (pp213-286). Madrid. Fundación FOESSA.

¿MEDICINA POPULAR O PRÁCTICAS *NEW AGE*?

UN ESTUDIO DE CASO SOBRE EL CURANDERISMO EN LA CATALUÑA DE HOY

Isabella Riccò

Medical Anthropology Research Center

isabella-ricco@libero.it

Universitat Rovira i Virgili

1 “Soy como un aspirador”

El objetivo de este artículo es tratar de establecer la relación que hay entre medicina popular y espiritualidad a través de un estudio de caso, el del Josep, un curandero de Reus (Tarragona, Cataluña). Con el concepto de medicina popular (*folkmedicine*¹) me refiero a aquellas prácticas terapéuticas, inicialmente características de las zonas rurales, que explotan la eficacia empírica y simbólica de hierbas, oraciones, signos, masajes, amuletos y cataplasmas. El concepto fue largamente investigado en la Italia de los 70-80 donde se utilizó principalmente “para designar el conjunto de saberes, representaciones y prácticas elaboradas a partir de la experiencia cultural del cuerpo, de la salud y de la enfermedad en las “clases populares” europeas” (Pizza 2009[2005]:155). Se intentó entonces subrayar la relación entre clases hegemónicas y clases subalternas a partir de las propuestas teóricas de Gramsci (2001[1948-1951]) aplicadas a la etnografía de campo por De Martino (2001[1959], 2008[1961]).

Mi caso es un curandero catalán de 60 años que llamaré Josep. Por las mañanas trabaja en su frutería en Reus y por las tardes sube a uno de los dos despachos donde recibe a los pacientes

1 El primero a elaborar el concepto de *folkmedicine* fue Black en 1881. Su objetivo principal fue discutir las tesis de Herbert Spencer sobre la mentalidad primitiva empezando por el folklore médico de los campesinos escoceses. Un siglo más tarde Erwin Ackercknetch (1984) distinguió entre medicina primitiva, etnomedicina y *folkmedicine*. El primer concepto remitía a las sociedades aborígenes, el segundo era utilizado por los antropólogos en las investigaciones de los cincuenta y el tercero, o sea *folkmedicine*, estaba compuesto de una mezcla articulada entre medicina primitiva, galenismo y tecnología médica y debía reservarse a los modelos sincréticos de medicina en las sociedades históricas (Comelles y Martínez-Hernández 1994).

(uno en la trastienda y otro en su casa). Desde el principio de mi investigación², Josep me resultó muy interesante porque, a diferencia de muchos curanderos italianos con quien tuve la oportunidad de hablar (Riccò 2013), asocia prácticas que a primera vista parecen eclécticas y alejadas entre ellas: saca la *mala energía* de los dedos, tira las cartas, cura el *herpes zoster* con un líquido y algunas hierbas, distiende los nervios mediante una vela y entra en trance para permitir a los espíritus encontrar el camino hacia la luz. Se trata de un caso bastante complejo, no sólo por la variedad de técnicas que emplea, sino también por su dinámica, su crecimiento y sus cambios que han ido desarrollándose en el tiempo a remolque de las demandas de sus pacientes. Para poder entenderlo en profundidad es necesario describir, aunque a mi pesar de forma superficial, algunas de las terapias que utiliza mediante nuestra herramienta más valiosa: la etnografía.

Más que nada yo trabajo con las energías, hay personas que van a los médicos que no se encuentran bien, sea depresión, ansiedad, no se ponen bien, entonces recurren a mí. Yo miro si tienen algún tipo de energía negativa, soy como un aspirador [...]. Yo lo primero que hago es limpiar a través de los dedos, tiro, saco todo lo que llevan y pongo energía. Es como un cambio de energía, saco las negativas y pongo las positivas. Las energías yo las pido arriba, a la energía universal, yo soy como un hilo, me conecto y la reparto a las personas.

Así empezó a explicarme cómo “trabaja”, hablando de energía, bastante de moda hoy en el contexto de las corrientes *New Age*. En este “movimiento”³ suele hacerse referencia “a una fuerza sobrenatural de carácter impersonal, en algunas ocasiones refigurada por objetos energéticos o por los propios seres humanos” (Blázquez Rodríguez y Cornejo Valle 2013:7), o de realidades trascendentes denominadas, la mayoría de veces, como "luz", "energía" o "unidad" (Heriot 1994) para referirse a una especie de substancia que junta todas las cosas del

2 Los primeros datos recogidos en Italia se centraron en la *segnatura*: un ritual diagnóstico-terapéutico con el cual se tratan diferentes afecciones/malestares (*herpes zoster*, erisipela, *enterobiasis*, torcedura, dolor de estómago) a través del recurso a objetos, signos, cataplasmas y fórmulas verbales orales. Más adelante la investigación continuó en el territorio catalán con el objetivo de comprender si en este contexto todavía existe la *segnatura* y, en todo caso, cómo se desarrolla. Durante mis primeros meses de trabajo de campo en Tarragona he podido constatar la presencia de la misma práctica de sanación para malestares como la culebrilla (*herpes zoster*) y la *culture bound syndroms* denominada *airada* (golpe de aire). Encontré además el homónimo de *segnatori* (denominación en italiano de los curanderos que realizan este tipo de rituales) en Cataluña a través de fuentes folclóricas de mediados del siglo XX, a los cuales denominan *senyadors*.

3 Unas de las características principales de este tipo de terapias es que no son parte de un movimiento organizado y coherente y que muchas personas rechazan la misma terminología del *New Age*, utilizada principalmente por los medios de comunicación de forma despectiva. Por ende una de las mayores dificultades cuando se habla de *New Age* como hecho socio-cultural es que muy pocas personas se identifican a sí mismas como sus partidarios, voceros o adherentes (Carozzi 1993). También hay que mencionar el hecho que la misma categoría de *New Age* algunas veces ha sido remplazada por etiquetas como: nueva ciencia, metafísica, religiones occidentales, filosofía, vida natural (Lewis 1992:1).

universo y que no es simplemente energía física, sino también espiritual.

A primera vista, parte de las creencias de Josep parecen encajar con este modelo, en parte así es, porque habla repetidamente de energía positiva y negativa y también universal. Pretendo aquí penetrar algo más en sus pensamientos y para lograrlo empezaré profundizando a lo que se refiere con energía, un concepto que hace referencia a una diferente concepción de pensar el mundo y a una forma de cosmovisión.

Esta práctica es para sacar, digamos, energía negativa, hay quien le llama seres, espíritus. Si te hablo de espíritus parece que entramos en un mundo de cosas ocultas, de muertos, yo procuro hacer las cosas lo más sencillas que pueda, porque aquí viene gente de todas maneras. Así que no voy a decir: «usted lleva un muerto dentro», ni lo veo bonito, ni correcto. Le hablo de un tipo de energía entonces y se la quito [...]. Las personas somos cuerpo y alma, llega un momento que el cuerpo se va haciendo viejo y muere, lo queman, lo entierran, ya no está, queda el espíritu y estos seres son lo que yo me dedico a sacar. Cuando dejan la materia, la obligación del cuerpo es ir hacia el espacio, el espíritu tiene que ir hacia el cielo, por lo que sé algunos no van, entonces estos seres van perdidos en el espacio y cuando encuentran a una persona que tiene luz, se le ponen encima [...] Aquella persona empieza a lo mejor un día: «me duele la cabeza, la barriga, no me encuentro bien». Dicen que cuando una persona muere, por ejemplo, del hígado su espíritu que se va, si aquel espíritu se pone encima de esta persona esta puede coger la enfermedad de aquel que murió [...]. Uno se viene aquí con un dolor de barriga, lo que quiere es que lo quite, no quiere una explicación.

Su concepción de la enfermedad está relacionada con el mundo espiritual y, me atrevo a decir, espiritista, dado que estrictamente vinculada con la presencia de un espíritu. De hecho sabemos que el “movimiento” *New Age* está influenciado entre otros, por el espiritismo del XIX (Melton 1992, Hanegraaff 1996)⁴. Dentro de esta corriente se enfatiza el papel del médium que, entrando en trance, hace de mediador con los espíritus y les permite expresarse a través de él. Según Melton la diferencia entre el modelo *New Age* y el espiritista estaría en los efectos y en las consecuencias de esta comunicación: si los espiritistas han practicado siempre el contacto con los espíritus, su principal propósito era averiguar si existía vida después de la muerte. Dentro del *New Age* el objetivo de la comunicación es lograr la transformación personal de aquellos que consultan con el mediador. A esta relación se la llama *channeling*, término derivado por el movimiento de contacto con los extraterrestres de los años 50, aceptado y recontextualizado por el movimiento *New Age* para indicar la transformación individual de quien consulta al canalizador (Melton, 1992:23). Con este concepto se indica que los médiums psíquicos pueden ser capaces, debajo de algunas circunstancias, de canalizar

4 Los otros precursores identificados por Melton, Clark y Kelly son: Swedenborgianismo Mesmerismo, Transcendentalismo, Ciencia Cristiana, Teosofía, Parapsicología y Pensamiento Oriental (1991).

una información que llega por parte de entidades desencarnadas. La mayoría de veces se requiere un estado de trance durante el cual la entidad toma posesión del cuerpo del médium para comunicar a través de sus órganos vocales o a través de la escritura automática (Hanegraaff 1996:23). Los médiums no se limitan simplemente a ponerse en contacto con los espíritus sino también a sanar o a aconsejar a través de ellos, en consecuencia “lo aprendido o dictado va a servir para hacer un bien social” (Velázquez 2006).

Volvamos a nuestro informante. Hasta aquí hemos comentado que sana algunos tipos de malestares o enfermedades “limpiando” a las personas de su energía negativa, esto es de los espíritus que no encontraron el camino hacia la luz. He utilizado cosmovisión porque Josep⁵ habla de una jerarquía de seres, que según su elevación espiritual tienen más o menos luz, y de guías espirituales que ayudan al médium durante su trabajo. Otra característica de sus terapias se expresa a través del trance que puede servir para dos diferentes propósitos: el primero, ponerse en contacto con los espíritus para hablar a través de ellos o recibir consejos sobre el tipo de cura a utilizar. El segundo, en cambio, se hace con el soporte de otra persona que, mientras el médium está en trance, ayuda el espíritu a irse hacia la luz, liberando el cuerpo que ocupa. Para propósitos distintos, Josep asocia diferentes niveles de trance: en él primero se entrega a Dios, se concentra algunos segundos y las palabras no salen desde él, que es simplemente un trámite, sino desde su guía espiritual que fue Agustina (de la cual hablaremos más adelante) o desde los hermanos (o seres) de luz que le aconsejan y le sugieren una respuesta. Esta puede depender de una pregunta o puede ser también una sugerencia relativa a un remedio para un malestar o para un tipo de terapia. En el segundo nivel de trance, en cambio, queda dormido con los ojos cerrados y más que trance, según Firth⁶ (2011[1967]), puede hablarse de verdadera posesión. Por esto necesita de una segunda persona durante el proceso de dirigir el espíritu hacia la luz.

Es verdad que Josep actúa de canalizador y parece que estas prácticas puedan considerarse vinculadas al *New Age*. Lo que nos despista es que tal movimiento surgió al final de los años Sesenta en EEUU y que Josep empezó a practicar estos rituales en los setenta mediante una anciana señora que llevaba mucho tiempo con ellas. Es probable que estos tipos de terapias espirituales, como las define Josep, no sean tanto parte de estas nuevas corrientes sino de una

5 Josep no ha sido el único informante que me habló de este tipo de cosmovisión, a mi pesar no estoy en condiciones de abordar aquí los otros, pero me parecía interesante subrayar que no es un caso aislado.

6 Una interesante subdivisión sucesivamente retomada por diferentes autores es la que Firth expresa mediante el trinomio: *Spirit-possession* (cuando una entidad extranjera controla las acciones del sujeto) *Spirit-mediumship* (cuando es simplemente un intermediario entre la comunidad y los espíritus) y *Shamanism* (un fenómeno social dentro del cual el chamán es considerado como aquel que tiene el poder de controlar los espíritus).

tradicción vagamente espiritista donde estaba presente la idea de sanación utilizando los espíritus.

En realidad, desde el final del XIX y hasta la Guerra Civil, las corrientes espiritistas estaban muy difundidas en Cataluña. Desde 1888 hasta 1934 hubo dos congresos espiritistas internacionales en Barcelona, se publicaron 40 periódicos y a finales del XIX se publicaron traducciones clandestinas de Allan Kardec. Este mundo estaba vinculado al anarquismo, que consideraba esta nueva manera de acercarse a la espiritualidad una forma de rechazar la ideología católico-burguesa dominante. En consecuencia, el espiritismo catalán prendió en las clases sociales subalternas pretendiendo trascender el orden social hegemónico (Horta 2004). Durante el franquismo, en la que fueron prohibidas, uno de los mayores problemas fue la desaparición de las fuentes doctrinales escritas (a veces ocultadas por parte de los mismos miembros del movimiento espiritista). El clima de terror y de restricción condujo a un aparente desvanecimiento de tales creencias que se siguieron practicando en la clandestinidad y que, tras la muerte de Franco emergieron de nuevo (Reviriego 1995).

Por estas razones, en el caso de Josep, la hipótesis más plausible de la relación entre su concepción espiritual del mundo y sus prácticas médicas es que puede atribuirse sobre todo a las influencias del espiritismo en determinadas formas de cultura popular. Aun así, hay que tener en cuenta que las terapias *New Age* pueden haber influido de forma transversal, contribuyendo a vislumbrar una realidad marginal, y que influyeron también de forma directa sobre otras prácticas que Josep empezó a desarrollar y veremos inmediatamente.

2 Cuarenta años de sanaciones

Varias veces Josep quiso analizar su cambio de identidad a lo largo de su vida. Lo atribuye al desarrollo de viejas prácticas, la inserción de nuevas y el abandono de otras, según la demanda de sus pacientes:

Yo empecé como curandero, era muy curioso porque me venía un enfermo, yo entraba en trance y tenía al enfermo delante y por la mente me pasaba un árbol que se llama olivo, o tomillo, sabía lo que tenía que medicar a la gente, de hierbas en aquellos tiempos, porque me venía en la mente, no porque lo supiera [...], luego tuvimos estos años buenísimos de seguridad social y empecé con las cartas.

En esta primera etapa de su vida, cuando se consideraba curandero, recetaba sobre todo parches, aconsejaba remedios de hierbas, utilizaba el trance para conseguir el tipo de

medicamento o para solucionar problemas espirituales.

El mundo de la sanación y del curanderismo lo abrumaron de golpe: en los años setenta, Josep era taxista y no sentía ningún tipo de atracción por ese mundo, pero de pronto empezó a no encontrarse bien y visitó a su vecina, la señora Agustina, que llevaba muchos años ocupándose de sanación física y espiritual⁷. Ella le replicó que no estaba enfermo, sino que tenía que dar su exceso de energía a los demás y que su destino sería sustituirla una vez hubiera muerto. Sabiendo que a la mujer no le quedaba mucho tiempo de vida, le pidió quedarse a su lado para aprender el arte de la sanación. Así lo hizo Josep durante nueve meses y, desde entonces, empezó a ejercer de curandero. Durante veinte años se ocupó sobretodo de sanación física mediante hierbas, muchas veces sugeridas por los hermanos de luz o por su guía espiritual (la misma Agustina) y también de sanación espiritual. Estas terapias eran las que le enseñó su maestra.

Al mismo tiempo, desarrolló saberes aprovechándose de otras fuentes (personas o herramientas) y, con el pasar de los años, a los primeros conocimientos sumó otros más. Entre estos, el principal es la sanación del *herpes zoster*⁸, práctica que aprendió de otra curandera. La cura se desarrolla con el auxilio de un líquido compuesto por diferentes hierbas (de las cuales no conocemos el nombre) recogidas en la noche de San Juan⁹. Josep se moja las manos con este líquido y las pone arriba del *herpes*, lo que a él mismo le sorprende es que si la persona enferma se hace sola la terapia esta no tiene ningún tipo de efecto. Josep supone entonces, aunque le parece muy raro tener este tipo de poder, que la eficacia no esté simplemente en las hierbas sino también que sus manos sean parte de ella.

En sus terapias recurre también a saberes y remedios provenientes del mundo popular y campesino, tradicionalmente transmitidos por las mujeres de la familia. Uno de estos es el *culture bound syndrom* catalán denominado *airada*, un “golpe de aire” que provoca malestares físicos: dolor de cabeza, dolor de huesos y resfriados. Para sanarla existe un ritual

7 Esto no nos sorprende demasiado, de hecho sabemos que en otras culturas, en particular en el mundo siberiano, el manifestarse de una grave enfermedad muchas veces representa el preludio de una futura carga chamánica (Eliade 2005[1974]).

8 El término *herpes zoster* es el que se utiliza dentro del contexto biomédico (y también lo utilizó Josep), es bastante común que fuera de esta realidad se haga referencia a la enfermedad a través de otra denominación más folclórica y popular que en muchos idiomas hace referencia a la etimología de la palabra. De hecho, el término *herpes zoster* deriva de *hérpo* (en griego arrastrarse) y *zostrix* (cinturón), tal raíz ha tenido influencia sobre la denominación popular de la enfermedad en diferentes idiomas: *culebrilla* en español, *shingles* (del latín *cingulus* = cinturón) en inglés, *zona* (sinónimo griego de cinturón) en francés y *gürtelrose* (rosa a cinturón) en alemán (Gelmetti 2007).

9 La noche del San Juan coincide con el solsticio de verano, momento de fuerte carga simbólica y energética. Se considera además que el agua este día tenga un valor curativo y de renacimiento (Fernández García, 1995:33).

que tiene como objetivo “cortarla” o sea, quitarla. La diagnosis se realiza a través de un plato con agua donde se echan tres gotas de aceite, si las gotas se agrandan significa que la persona tiene *l'airada* (o *l'aire*) mientras si quedan del mismo tamaño no la tiene¹⁰. Para poderla curar hay que coger un cuchillo y hacer cortes (o cruces) en el aceite y decir la oración que sigue: *Santíssima Trinitat dóna'm la bona veritat, si és la del matí que la curi Sant Martí, si és la del migdia que la curi la Verge Maria i si és la del vespre que la curi Sant Silvestre* y rezar tres Padres Nuestros a la Santísima Trinidad para completar el ritual. Este tipo de sanación ha sido descrita en toda la Península Ibérica y hasta hace pocos años tenía un cierto papel dentro de algunas áreas rurales del Estado (Comelles, Alemany, Francès 2013:92), en el caso de Josep podemos afirmar que él sigue utilizándola hoy en día.

Otra herramienta que explota, y que desarrolló por sí mismo a lo largo de los años, son masajes que distienden los nervios. Para llevarlos a cabo enciende una vela, se sitúa donde duele y le pone encima un vaso invertido, moviendo la vela, ésta sube y baja la piel, funcionando como una ventosa. Según Josep hay alguna fuerza espiritual que le guía durante el masaje de tal manera que el alivio no dependa simplemente de sus dotes manuales. Estas terapias (remedios de hierbas y masajes) recuerdan de remedios populares de principios del siglo XX descritos en Amades (1969)¹¹. Este describe distintas figuras de referencia que, en estos tiempos, atendían al pueblo en relación a una amplio gama de enfermedades y malestares. De todos los sanadores enumeramos simplemente los que nos parecen más interesantes en relación a nuestra investigación, los *saludadors* (combatían el *herpes* con un *tió*¹² en el fuego y haciendo que se secase; a medida que se secaba pasaba el dolor, para curar las verrugas echaban tantas alubias como verrugas querían eliminar), los *xucladors* (curaban las heridas chupándolas), los *endevinetes* (veían a través del cuerpo y localizaban la enfermedad), los *fogadors* (curaban las quemaduras), los *adobadors* (curaban los huesos¹³),

10 No hay que confundir *l'airada* con lo que en Galicia y en Portugal se denomina como mal de aire, un complejo de enfermedades con un trasfondo mágico, caracterizado por diferentes síntomas (consunción, alteración de la piel, falta de apetito, resfriado) y causado por animales, personas, muertos, astros y objetos (Kuschick 1995[1989]:15-20). Curioso es el hecho de que el mismo tipo de ritual diagnostico-terapéutico mencionado para cortar el aire es utilizado comúnmente en Italia para quitar el mal de ojo, pero que las características semióticas del mal de ojo sean más parecidas a las del mal de aire. Sería interesante profundizar esta triple relación.

11 Aunque la salida del libro *Folklore de Catalunya. Costums i creences* se remonta al 1969, hay que especificar que ha sido una publicación póstuma hecha por la hermana de su mujer porque Amades murió en 1959. En realidad los remedios y las terapias expuestas fueron recogidos en la primera parte del siglo XX y no sabemos hasta que punto representan la realidad de la época.

12 Con *tió* se hace referencia a un tronco de madera. La palabra deriva de la tradición catalana del *Tió de Nadal* que es el portador de regalos a los niños durante la Navidad.

13 En las islas Baleares con este término se referían también a sanadores que curaban con oraciones y hierbas.

los *curanderos* (curaban ligamentos de nervios, *malts dolents*, *espatllats*, entre otros), los *oracioners* (curaban con oraciones), los *senyadors* (curaban a través de signos de cruces y oraciones) y finalmente los *trencadores* (utilizaban la misma técnica de los *senyadors* pero se limitaban a algunos malestares determinados: *mal de ventre*, *angina*, *enyorament*, *enaiguament*) (Amades 1969: 944-952). Josep parece combinar herramientas propias de diferentes sanadores, y es probable que esas categorías no fuesen tan especializadas como supone Amades. En esa época el acceso a cualquier dispositivo de salud médico era mucho menor que ahora por el costo, por falta de medios de transporte y recursos y por hábitos y costumbres diferentes. El sistema sanitario universal español se implantó en 1984, antes el campesinado no tuvo acceso a la seguridad social más que en 1967 (Guillén-Rodríguez 2000). Los curanderos (utilizando esta palabra en el sentido más amplio del término y no en el de Amades) eran una parte significativa del proceso de salud/enfermedad/atención en Catalunya al menos hasta los años cincuenta. Posteriormente han tenido perfiles y significados distintos, como señaló en su momento Granero (1982) que apuntaba una transición muy evidente entonces entre el curandero clásico de los pueblos o ciudades descrito por Amades u otros folkloristas y un nuevo curandero urbano articulado de modo distinto con el dispositivo sanitario público.

El cambio en los tipos de terapias de Josep dependió de diferentes factores: el principal que se había muerto el hombre que le ayudaba durante sus estados de trance y no quería trabajar con nadie más porque sus pacientes confiaban en él y una tercera persona los podía limitar y molestar. Al mismo tiempo, en veinte años, el contexto social no era el mismo y con la mejora del sistema sanitario cambió su clientela que empezó a no necesitarlo tanto como curandero, sino más como persona de referencia y confidente. En esta etapa de su vida Josep empezó a plantearse ayudar a la gente mediante otras técnicas y a profundizar nuevos campos, en particular el Tarot.

En la elección de esta última creemos puedan haber influido las corrientes *New Age* gracias a las cuales el Tarot se ha puesto nuevamente de moda. La diferencia está en que “se empezó a utilizar no solo como instrumento de adivinación sino más como herramienta para llegar a un mayor conocimiento de uno mismo con la consiguiente alteración del uso de muchas prácticas ocultistas más antiguas (astrología¹⁴ y Tarot)” (Melton 1992; Feher 1992).

Aunque este no es el caso específico de Josep, que lo explota sobre todo para videncia (en

14 Señalamos también que Josep está dado de alta como astrólogo.

substitución del trance), seguramente su elección no ha sido casual, estaba buscando algo que la gente podía necesitar cuando ya no demandaba las terapias populares. Es por eso que las nuevas corrientes *New Age* afectaron a la manera de trabajar de Josep.

3 De curandero a “cura-oyente”

Mediante el análisis de las terapias utilizadas por Josep hemos intentado poner de relieve el desarrollo y la coincidencia de diferentes identidades. Si en la primera parte de su vida, se veía como un curandero ahora:

Me considero más cura que médico [...]. Cuando era de tú edad entraba en una iglesia muchas horas del día, había 4-5 curas confesando, gente que tenía problemas e iba al cura y hablaba, y el cura, hombre inteligente, le aconsejaba y le ponía la penitencia: 3 Padres Nuestros y 3 Ave María, aquella mujer rezaba y salía curada. Ahora si uno tiene una apendicitis fuerte y se va a confesar por mucho que rece, por mucho que le haga el cura, no se te curará. No soy médico para curar apendicitis pero viene una persona que tiene ansiedad, depresión porque la ha dejado el marido, se le ha muerto un hijo, ésta necesita comprensión, que alguien la escuche hablar y mandar las buenas cositas como hacían los curas, pues rezas o vas a dar una vuelta cada día, pero no son enfermedades, son cosas de la mente, pero mucha gente necesita hablar, tener confianza con alguien.

Queda claro su nuevo papel de oyente y pretende subrayar la importancia de una escucha que se está perdiendo.

Desde un punto de vista clínico hubo un tiempo en que la escucha tenía un papel fundamental y permitía al paciente de expresarse sobre su enfermedad. Ese modelo entra en crisis lentamente tras la II Guerra Mundial (Comelles 1996) cuando el cuerpo del enfermo pasó a ser considerado y observado como una máquina con un defecto, un ser aislado del contexto socio-cultural y un objeto que no necesita expresarse para ser arreglado. A esta nueva forma de construcción social, de cosificación, del cuerpo enfermo se ha llevado al extremo mediante la hiperespecialización y el progresivo recurso a procedimientos diagnósticos basados en exámenes de laboratorio o en el uso de la tecnología (Seppilli 2000:40). “El sujeto hedonista de la contemporaneidad, anclado más al cuerpo que al discurso” (Martínez-Hernández 2009), se construye como estructura de su realidad y el malestar se asocia casi exclusivamente a una disfunción interior.

Otro actor social que durante siglos había actuado como oyente, eran los profesionales de la religión, especialmente los confesores y directores espirituales que ofrecían a las personas un espacio de escucha donde podían sacar sus ansiedades, problemáticas y sentimientos de culpa,

produciendo en ellos mismos una especie de catarsis. En los últimos años, como nos ha señalado Josep y algunos autores como Joan Prat (2013), las iglesias han quedado vacías, pero se vuelve a hablar de espiritualidad como alternativa a la religión cristiana (Van Der Veer 2009).

Uno de los mayores éxitos de Josep, recae en la relación con sus pacientes, en su forma de escuchar sus problemáticas y dudas, de tranquilizarlos, en la confianza que ellos tienen en él así como en el poder simbólico que encarna. Nos confirma entonces lo que hace veinte años Menéndez (1994:3) vislumbraba, que la mayoría de las actividades llevadas a cabo por curanderos no son sólo hechos técnicos, sino hechos sociales más allá que los curadores y las instituciones médicas los interpreten o no como tales.

4 Conclusiones

Del caso de Josep podemos extraer algunas conclusiones derivadas de la combinación de terapias en la que es competente y que son las que siguen:

- Terapias con hierbas y parches (*herpes zoster* y diferentes enfermedades que se le presentan)
- Terapias con energías tales como imposición de manos (dolores musculares)
- Masajes (dolores musculares)
- Tarot (preguntas, consejos)
- Terapias simbólicas (*airada*)
- Terapias espirituales (trance para videncia y para sacar espíritus que se ponen encima de las personas y les provocan malestares, trance para mandar espíritus hacia la luz)

Estas terapias expresan el holismo del mundo de la sanación. Este concepto ha sido largamente trabajado por diferentes autores que hablan de “ambiente holístico” (Heelas y Woodhead 2008) para referirse a una realidad formada por diferentes organizaciones, especialistas profesionales y asociaciones “que guardan entre sí relaciones característicamente sintagmáticas en las que un individuo puede participar en diferentes actividades al mismo tiempo, sin que ello implique nada respecto a adscripción social alguna” (Cornejo 2012:4). Con ambiente holístico se hace referencia a la que Heelas y Woodhead denominaban como *subjective-life* (vivir en conexión con uno mismo y su íntima experiencia) en contraste con la denominada *life-as* (vivir en acuerdo con determinados roles sociales y expectativas). En

Josep el holismo se manifiesta sobre todo gracias al continuo entre energía y materia (Blázquez Rodríguez y Cornejo Valle 2013) que expresa mediante algunas terapias, en particular las relacionadas con sanaciones espirituales.

Las prácticas pertenecen a mundos diferentes (curanderismo, espiritismo, espiritualismo, *New Age*) y se han desarrollado también en periodos distintos que ponen de relieve la evolución y el dinamismo del curanderismo y su capacidad de adaptación a nuevas tendencias, hábitos y demandas de los pacientes. El que la medicina popular se asocie con lo tradicional no quiere decir que este mundo se caracterice por la inmovilidad. “El concepto de tradición, aunque supone la idea de conservación, muestra una capacidad única de variaciones, permite un sorprendente grado de libertad para aquellos que la siguen” (Lenclud, 2001:126) y este caso es un buen ejemplo. Las antiguas prácticas se van readaptando a los nuevos contextos histórico-culturales, lo cual según Menéndez (1994) implica procesos de resignificación de la medicina tradicional o popular en sus usos en el medio rural, sino especialmente en el medio urbano.

Las formas de curanderismo, en el mundo de la medicina popular y tradicional, ponen de relieve como éste interrelaciona con otras tradiciones, Josep manipula diferentes conocimientos pero también sus pacientes mezclan diferentes saberes (biomédico, popular) que producen una permanente contaminación (Menéndez 2002). Durante el análisis hemos destacado, dentro de las habilidades de Josep, también la importancia de la escucha, calidad que puede tener una función terapéutica muy importante sobre algunas personas.

Finalmente Josep puede tomarse como ejemplo para ilustrar el cambio en la medicina popular tal como las fuentes clásicas la habían entendido durante el siglo XX (Guggino 1978, Bartoli-Falteri 1983, Gatto Trocchi 1983, Seppilli 1983, Comelles-Martínez-Hernaéz 1994), cuando ya no se concebía a partir de las asunciones del evolucionismo vulgar, para pasar a una nueva forma basada en la apropiación e incorporación de nuevas prácticas y tendencias, y haciendo hincapié sobre el diálogo entre medicina y espiritualidad.

Bibliografía

Ackercknetch, E. (1984) *Medicina y antropología social*. Madrid: Akal.

Amades, J. (1980[1969]) *Folklore de Catalunya. Costums i creences*. Barcelona: Selecta.

Bartoli, P. y Falteri P. (1983) “Il corpo conteso. Medicina “ufficiale” e medicina “popolare” a

Magione", *La Ricerca Folklorica*, 8: 57-66.

Black, W.G. (1982 [1883]) *Medicina popular*. Barcelona: Altafulla.

Blázquez Rodríguez, M. y Cornejo Valle, M. (2013) "La convergencia de salud y espiritualidad en la sociedad postsecular" *Revista de antropología experimental*, 13, 2:11-30.

Carozzi, M.J. (1993) "Definiciones de la New Age desde las Ciencias Sociales", *Boletín de Lecturas Sociales y Económicas*, 5:19-24.

Comelles, J.M; Alemany S. y Francès L. (2013) *De les iguals a la cartilla*. Barcelona: Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura.

Comelles, J.M. (1996) "Da superstizione a medicina popolare. La transizione da un concetto religioso a un concetto medico", *AM Rivista della Società Italiana di Antropologia Medica*, 1-2 ottobre: 55-87.

Comelles, J.M. y Martínez-Hernández, A. (1994) "La medicina popular. Los límites culturales del modelo médico" *Revista de dialectología y tradiciones populares*, XLIX, 2: 109-136.

Cornejo Valle, M. (2012) "Religión y espiritualidad, ¿dos modelos enfrentados? Trayectorias poscatólicas entre budistas Soka Gakkai", *Revista Internacional de Sociología*, 70, 2: 327-346.

De Martino, E. (2008[1961]) *La terra del rimorso*. Milano: Il Saggiatore.

De Martino, E. (2001[1959]) *Sud e magia*. Milano: Feltrinelli.

Eliade, M. (2005[1974]) *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*. Roma: Edizioni Mediterranee.

Feher, S. (1992) "Who holds the cards? Women and New Age astrology". En Lewis, J. y Gordon Melton, J., *Perspectives on the New Age*. Albany: Suny Press.

Fernández García, J. (1995) *Curanderos y santos sanadores. Curanderismo y medicina popular en Asturias*. Oviedo: Grupo Editorial Asturiano.

Firth, R. (2011[1967]) *Tikopia Ritual and Belief*. Abingdon: Routledge.

Gatto Trocchi, M. (1983) *La medicina popolare in Italia*. Roma: Newton Compton Editori.

Gelmetti, C. (2007) *Il fuoco di Sant'Antonio: storia, tradizioni e medicina*. Milano: Springer.

Gramsci, A. (2001[1948-51]) *Quaderni del carcere*. Torino: Einaudi.

Granero Xiberta, X. (1982) "La ideología dominante en los estudios de curanderismo urbano". En *La antropología de la medicina en España: metodología y perspectivas*. I Jornades d'Antropologia de la Medicina. Tarragona: Arxiu d'Etnografia de Catalunya, 2-1: 69-89.

- Guggino, E. (1978) *Il corpo è fatto di sillabe: figure di maghi in Sicilia*. Palermo: Sellerio.
- Guillén-Rodríguez, A. (2000) *La construcción política del sistema sanitario español: de la postguerra a la democracia*. Madrid: Exlibris DL.
- Hanegraaff, W. (1996) *New Age Religion and Western Culture*. Leiden-New York-Köln: Brill.
- Heelas, P. y Woodhead, L. (2008) *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell.
- Heriot, J. (1994) "El estudio de la Nueva Era de los Estados Unidos: problemas y definiciones". En Frigerio, A. y Carozzi, M., *El Estudio Científico de la Religión a Fines del Siglo XX*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Horta, G. (2004) "Espiritismo y lucha social a Cataluña a finales de siglo XIX", *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, 31: 29-44.
- Kuschick, I. (1995[1989]) *Medicina popular en España*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, S.A.
- Lenclud, G. (2001) "La tradizione non è più quella d'un tempo". En Clemente, P., Mugnaini, F., *Oltre il folklore*, Roma: Carocci.
- Lewis, J. (1992) "Approaches to the study of the New Age Movement". En Lewis J.; Melton J. G., *Perspective on the New Age* Albany: Suny Press.
- Lewis, J. y Melton, J. G. (1992) *Perspective on the New Age* Albany: Suny Press.
- Martínez-Hernández, A. (2009) "Cuerpos fantasmales en la urbe global", *Fractal, Revista de psicología*, 22-2: 223-236.
- Melton, J. G. (1992) "New Thought and the New Age". En Lewis J.; Melton J. G., *Perspective on the New Age* Albany: Suny Press.
- Melton, J. G.; Clark J. y Kelly A. (1991) *New Age Almanac*. Detroit: Visible InkPress.
- Menéndez, E. (2003) "Modelos de atención de los padecimientos: de exclusiones teóricas y articulaciones prácticas", *Ciência & Saúde Coletiva*, 8(1): 185-207.
- Menéndez, E. (1994) "La enfermedad y la curación. ¿Qué es medicina tradicional?", *Alteridades*, 4, 7: 71-83.
- Pizza, G. (2009[2005]) *Antropología medica*. Roma: Carocci.
- Prat, J. (2012) *Els nous imaginaris culturals: espiritualitats orientals, teràpies naturals i saberes esotèrics*. Tarragona: Publicacions URV.
- Reviriego Almohalla, M. (1995) *Medicina popular y espiritismo*. Alicante: Instituto de

Cultura Juan Gil-Albert.

Riccò, I. (2013) "Guaritori tradizionali nel territorio parmense: un'indagine etnografica" *AM Rivista della Società Italiana di Antropologia Medica*, 35-36: 395-430.

Seppilli, T. (2000) "De qué hablamos cuando hablamos de factores culturales en salud". En Comelles, J. M y Perdiguero, E. *Medicina y cultura*, Barcelona: Edicions Bellaterra.

Seppilli, T. (1983) "La medicina popolare in Italia", *La Ricerca Folklorica*, 8.

Veer van der, P. (2009) "Spirituality in modern society", *Social Research* 76(4): 1097–1120.

Velázquez, C. (2006) "La New Age propuesta de una espiritualidad global" *Quaderns-e Institut Català d'Antropologia*, 7.

¿HOSPITALES NEW AGE O TERAPIAS ALTERNATIVAS BIOMEDICALIZADAS? ALCANCES Y LÍMITES DE LA INSERCIÓN DE LAS TERAPIAS ALTERNATIVAS EN HOSPITALES GENERALES DE LA CIUDAD DE BUENOS AIRES (ARGENTINA)

Mercedes Saizar y Mariana Bordes

Centro Argentino de Etnología Americana/Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas

mercedessaizar@conicet.gov.ar – marianabordes@yahoo.com.ar

Introducción

En las últimas décadas, cobra relevancia en el ámbito académico de la sociología y la antropología médica el interés por los modos específicos en que las medicinas “otras” repercuten en el ámbito oficial de atención sanitaria. Esta pregunta tiene como trasfondo ineludible la relación que se establece entre la medicina ortodoxa, avalada científicamente –biomedicina- y las medicinas no-convencionales, respecto de la cual podemos distinguir brevemente distintos ejes de indagación. Entre ellos, se destacan los trabajos que ponen el acento en un nivel epistemológico. En este marco, se ha señalado que ambos “campos” médicos se fundamentan en dos paradigmas, que no sólo se inscriben en lecturas filosóficas diversas en torno a la salud, la enfermedad, el diagnóstico y el tratamiento (Coulter, 2004; Luz, 2005); sino que vehiculizan una concepción diferente de la realidad y de las relaciones sociales. Como punto de partida de estas elaboraciones, resultan paradigmáticos los desarrollos de Kirmayer (1988), Good (1994), Kleinman (1995), Laplantine (1999), los cuales sostienen que la medicina convencional, fundada en un modelo etiológico-terapéutico alopático, se caracteriza por una epistemología desde la cual las dolencias son codificadas en términos de una entidad empíricamente contrastable, lo que deriva en un tajante dualismo cuerpo-mente. Lo cual que se diferenciaría de manera tajante respecto de la visión holista de las terapias alternativas y complementarias (Goldstein et al., 1985; Micozzi, 2001, entre otros). Otros corpus de estudio en esta misma línea, por su parte, se han esforzado en

matizar lo que se visualiza como “estereotipos polarizados” (Hirschhorn, 2006: 546), ofreciendo claves comparativas que habilitan a pensar -más que en una dicotomía- en términos de un continuum negociado y siempre en constante redefinición de saberes y prácticas. Aquí, cabe destacar el trabajo de Ning (2012) quien a partir del análisis de diferentes nociones frecuentemente asociadas a la “ideología alternativa” –holismo, vitalismo, espiritualidad, curación natural y responsabilidad individual- subraya los intercambios e interrelaciones potenciales entre biomedicina y “alternativas”, analizados como dos sistemas simbólicos pasibles de homologarse, al menos en estos ítems. No obstante, a pesar del reconocimiento que ostentan todas estas perspectivas de que la creciente visibilidad de las terapias no convencionales se encuentra -como señala Saks (2001)- lejos de trastocar las estructuras de poder establecidas en el sistema de salud, cabe destacar que la mayor parte de los trabajos dejan traslucir un margen de agencia de los “alternativos”. Esto se registra en particular en el marco del funcionamiento de instituciones complejas, con la existencia de definiciones y espacios ambiguos que promueven la integración (Shuval y Mizrachi, 2005: 679). Esta constatación se expresa en diferentes desarrollos. En primer término, es posible mencionar los trabajos que se centran en la influencia de la biomedicina sobre las medicinas “otras”. Esto se ha llevado a cabo al investigar las estrategias de profesionalización de especialistas alternativos, constatándose la tendencia a recuperar las pautas de legitimación propias de la biomedicina, lo que se vislumbra: 1) tanto en lo que refiere a la producción, transmisión y puesta en práctica del conocimiento (*knowledge claims*) –p. ej. Los procesos de formalización y estandarización de la formación profesional (Cant y Sharma, 1996)-; 2) como en lo que concierne a prácticas que involucran la imitación de marcaciones identitarias y rituales clínicos, que McClean (2003) analiza en términos de *mimicry* y *parody*. En esta línea de estudios, se destacan asimismo las investigaciones que ahondan en las implicancias socioculturales de esta coexistencia. Aquí, cobran relevancia las lecturas que señalan un proceso de domesticación o hibridación de estas terapias (Fadlon, 2005). Lo interesante de esta propuesta radica en la explicitación de un terreno de debate en torno a las dinámicas de aculturación y asimilación puestas en juego, inscribiéndose en la pregunta sobre la construcción identitaria de grupos minoritarios que se sitúan entre lo establecido y lo nuevo (Wright, 2008), o entre lo establecido y lo marginal (Elías, 1995).

Pues bien, en este último punto se inscribe el presente trabajo, centrado en la incorporación de la oferta de terapias alternativas en hospitales públicos de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. En términos contextuales, es posible constatar que la legislación actual en este marco de estudio, así como en el resto de la Argentina, indica que la biomedicina es la única medicina cuyos especialistas, debidamente inscriptos y matriculados en el sistema, están habilitados para ejercer el “arte de curar”, es decir, para intervenir sobre el cuerpo de los dolientes.

En segundo término, las denominadas terapias alternativas, alternativas/complementarias (OMS, 2001) o no convencionales, la mayoría de ellas de raigambre oriental y asociadas al fenómeno del movimiento de la New Age, han impactado de manera creciente durante las últimas décadas en el campo de la oferta de salud de nuestra región, transformándose en una opción ya no de elites sino de consumo habitual por parte de los sectores medios y altos, quienes las eligen en estrategias de uso combinado o paralelo tanto con la biomedicina como con otras medicinas presentes en el campo de ofertas¹.

Es así que la incorporación de las terapias alternativas en hospitales públicos representa un interesante fenómeno de estudio, que plantea, entre otras líneas de análisis, el campo de las relaciones entre la biomedicina y las terapias alternativas, las que no sólo suponen ideas diferentes en torno a la salud, la enfermedad y la terapia, sino que se relacionan en un área donde una es legalmente reconocida, posee una amplia oferta de cobertura universal y gratuita, y otra es marginal en términos formales, aunque elegida por los usuarios del sistema de salud. Partiendo de marcos cosmovisionales diferentes, con miradas a veces contradictorias acerca de la persona, las entidades que la conforman, la etiología de la enfermedad, la idea de salud y la eficacia terapéutica, nos preguntamos hasta qué punto una se subsume en la lógica de la otra, aceptando la domesticación (Fadlon, 2005) y la pérdida de sus contenidos rituales de sus prácticas (Mc Guire y Kantor, 1988) y/o hasta qué punto la aceptación de los límites impuestos es una estrategia de visibilidad y reconocimiento. Como planteamos en el título de este trabajo, nos interesa poner en relieve los acuerdos y tensiones entre ambas prácticas, en el marco de un fenómeno que podría llevarnos a la pregunta de si la biomedicina se vuelve

¹ Siguiendo la propuesta de Idoyaga Molina (1997 y sig.) entendemos que la atención de la salud se da en el marco de un sistema etnomédico, comprendido por la oferta de la biomedicina, las medicinas tradicionales, las medicinas religiosas, las terapias alternativas y el autotratamiento o medicina casera; sistema en el que los usuarios seleccionan y combinan tales medicinas en estrategias de uso paralelo o complementario.

“alternativa” o si las “alternativas” se biomedicalizan. En un punto intermedio entre ambas posturas, nos interesa distinguir si, más allá de los discursos “para” las diferencias entre ambas prácticas médicas son percibidas como tales por los especialistas de ambos campos y en ese caso, qué contenidos se aceptan y qué contenidos se rechazan en uno y otro caso y cuáles son las motivaciones que los llevan tanto a aceptar la inserción de otras modalidades terapéuticas en sus espacios de práctica como a interesarse en ofertar su terapia en espacios propios de otra lógica.

La vía de análisis que hemos elegido para indagar en esta relación y el modo en que se manifiesta, es la perspectiva, frente al hecho de la incorporación de las terapias alternativas en hospitales, de los especialistas biomédicos y de los alternativos que conviven en dichas instituciones. En este sentido, nos interesa distinguir las motivaciones de uno y otro grupo de especialistas, la mirada sobre su propia práctica y sobre la otra profundizando acerca de los sentidos asignados a la eficacia terapéutica de cada medicina, el rol frente a la salud y al tratamiento de la enfermedad, así como los alcances y límites de la complementariedad terapéutica entre ambas.

En estas prácticas, los aspectos asociados a la espiritualidad aparecen subsumidos en la idea del manejo de la energía, la que es considerada universal, sagrada, potente y sanadora. No hablamos de espiritualidad en el sentido de las religiones de libro o institucionalizadas, sino de una más amplia y difusa noción que no requiere de -ni es incompatible con- pertenencias fijas ó únicas, previas o posteriores, en tanto se asume transversal a todas las creencias: la idea de energía universal permite asimilar distintas denominaciones bajo un criterio amplio que funciona como un paraguas semántico: Jesús es energía universal, Dios es energía universal; los santos, los ángeles y los arcángeles son energía universal. Subyace la idea de que todas son manifestaciones específicas de la energía universal, la que sería en términos de Van der Leew (1964) una potencia generalizada.

La metodología elegida para llevar adelante este trabajo se enmarca en la epistemología y los métodos propuestos por la fenomenología y la hermenéutica. Utilizando un abordaje etnográfico, nos proponemos indagar y analizar los sentidos atribuidos por especialistas biomédicos y alternativos al fenómeno de inscripción de terapias alternativas en contextos hospitalarios. Los resultados se basan en materiales originales recabados mediante observación y observación participante, así como en entrevistas abiertas, extensas y recurrentes a especialistas alternativos y biomédicos de cuatro

hospitales públicos localizados en la Ciudad de Buenos Aires durante el período 2010-2013. En virtud de que en uno de los hospitales donde trabajamos nos solicitaron que resguardáramos la identidad institucional y de los/las entrevistados/as, hemos extendido el mismo criterio a los cuatro hospitales y a todas las entrevistas realizadas, por lo cual utilizamos seudónimos para los/las informantes y no brindamos información específica que pudiera connotar específicamente de qué hospital estamos hablando.

El presente trabajo se inscribe en el marco de nuestros proyectos de trabajo como investigadoras del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la Argentina, con sede de trabajo en el Centro Argentino de Etnología Americana, entidades a quienes agradecemos, respectivamente, la financiación y la posibilidad de pertenecer a un grupo de investigación consolidada.

Talleres de Terapias Alternativas en Hospitales Públicos

Los talleres de terapias alternativas se insertan en la oferta de salud de los cuatro hospitales generales de la ciudad de Buenos Aires en los que trabajamos² de manera similar, aunque con algunas diferencias, por lo que notaremos tales similitudes y diferencias a medida que desarrollemos el trabajo. Es necesario señalar que tales diferencias no constituyen más que variaciones en ciertos aspectos, determinadas en gran medida por lo novedoso del fenómeno y por la ausencia de reglamentación formal al respecto (Bordes, Saizar y Sarudiansky, 2009).

Todos los talleres de terapias alternativas funcionan bajo la coordinación de un miembro del plantel permanente de la institución y de formación biomédica, aunque las coordinaciones de talleres puntuales pueden –y suelen- estar a cargo de un terapeuta alternativo. El desarrollo de las actividades se da en el marco edilicio del hospital,

² En la actualidad, la ciudad de Buenos Aires cuenta con trece Hospitales Generales dependientes del gobierno local que circunscriben su oferta a población de su localización territorial y cuatro dependientes del gobierno nacional que atienden a usuarios de todo el territorio. En ambos casos, se trata de unidades complejas de asistencia integral a la salud que ofrecen atención gratuita a la población de todas las franjas etarias, a través de la oferta de numerosas especialidades de la biomedicina, la odontología y el campo psicológico. La dinámica de trabajo que se corresponde con los hospitales generales se inscribe en lo que se ha denominado segundo nivel de atención (OMS, 1978) e implica una serie de prácticas profesionales de consulta, diagnóstico, tratamiento y seguimiento de los pacientes en el marco de las lógicas biomédicas de comprensión de la salud y enfermedad. Al interior de estas instituciones se brinda atención médica programada y de urgencia, servicios de diagnóstico y tratamiento –tanto en consultorios externos como en salas de internación-, de múltiples especialidades de la medicina, dirigido a pacientes que requieren prestaciones de una mayor complejidad que en el Nivel I –atención primaria- y menos específica que en el Nivel III –atención especializada-.

existiendo variaciones en el grado de visibilidad y tamaño de los espacios que ocupan. Las prácticas alternativas aceptadas por la institución son aquellas que no implican el acceso –ni diagnóstico ni terapéutico- al cuerpo físico del doliente más allá de los límites de la piel y acciones las terapéuticas permitidas son aquellas que no prescriben la ingesta de ningún tipo de fármaco o remedio tradicional, aunque como veremos más adelante, tal distinción de límites corporales o de consumo de medicamentos no es pertinente a la noción de enfermedad y salud de las terapias alternativas. Los terapeutas alternativos desarrollan su labor de manera voluntaria –ad honorem- y les es requerido algún tipo de certificación que avale su formación, variando las instituciones formadoras reconocidas de hospital en hospital.

Las terapias alternativas ofrecidas en los distintos hospitales van desde algunas disciplinas cuyo grado de visibilidad en la sociedad es amplio, tales como la reflexología, el yoga e incluso el reiki, a opciones menos conocidas como cuencos tibetanos, danzas sagradas, bioenergía o masajes shantala. En algunos hospitales la oferta es diversa y mientras que algunos talleres permanecen en el tiempo otros cambian. Un caso diferente está representado por uno de los hospitales en el que la oferta se centra casi exclusivamente en la reflexología. En este sentido, podemos observar que existen dos modalidades en las que se desarrolla la inserción: una, en el que la oferta de terapias alternativas es variada y se renueva quitando algunas ofertas y agregando otras, pero limitándose a la atención de usuarios en un mismo espacio edilicio y otros, en el que la oferta es estable pero se inserta en variadas áreas edilicias de atención del hospital.

Respecto de la población que concurre a los talleres alternativos, notamos en todos los hospitales en los que trabajamos que la oferta se presenta como abierta a toda la comunidad de referencia geográfica, lo cual por supuesto no evita que en algunos de ellos prevalezca la concurrencia de pacientes estables de ciertos servicios, tales como los de Salud Mental, Ginecología, Dermatología, Obstetricia, Trabajo Social o Reumatología, generalmente asociado a la prevalencia de ciertas demandas de atención frente a patologías específicas. Sin embargo, el porcentaje más significativo de los participantes provienen de las inmediaciones del hospital, a partir de la difusión que los talleres alcanzan en la comunidad próxima y en las cercanías de los accesos ferroviarios, mediante la publicidad que de ellos se realiza en medios gráficos como revistas y diarios zonales, programas de radio y páginas de Internet.

En todos los hospitales donde los talleres no convencionales están presentes, éstos son coordinados en su mayoría por voluntarios. Ellos son los que, sin el apoyo económico y muchas veces desde los márgenes mismos de la institución, sostienen y hacen posible las actividades, moviéndose en un ámbito inestable, marcado por una doble marginalidad: la del ser voluntarios –y por ende no pertenecer al plantel permanente de la institución- y la de coordinar actividades no convencionales que, por falta de legislación, se encuentra en los bordes mismos de la estructura institucional y del paradigma biomédico dominante en la actualidad (Saizar, Bordes y Sarudiansky, 2011).

La perspectiva de los biomédicos

Si bien suele presentarse a la biomedicina como un campo homogéneo, acordamos con distintos autores en que la variabilidad de perspectivas a su interior es amplia y heterogénea (Ning, 2003), lo que ha llevado a algunos autores, en virtud de la diversidad y el pluralismo cultural que media las formas en que la biomedicina se presenta en las distintas sociedades, afectada por los cambios macro pero también micro que suceden en los lugares donde se asienta, a sugerir su denominación bajo el rótulo de “biomedicinas” (Cant y Sharma, 2001 y Mc Farlane & De Brun, 2010).

Sin dejar de considerar esta perspectiva que alerta sobre el peligro de homogeneizar el campo biomédico, creemos sin embargo, que ciertos criterios elementales permanecen constantes y son los que permitan entenderla como un todo, con una lógica inherente que delimita no sólo una ética de trabajo, sino también la consideración de los aspectos biológicos de la enfermedad y la salud, una perspectiva acerca de los modos en que debe darse la relación (bio)médico – paciente y una comprensión común acerca del rol del especialista.

En lo que hace específicamente a nuestro tema, distinguimos entre los biomédicos entrevistados tres grupos en función de las motivaciones que sustentan el apoyo, la promoción o el rechazo de las terapias alternativas ofertadas en contextos hospitalarios. A continuación, desarrollaremos cada uno de los perfiles.

El primer grupo está formado por aquellos biomédicos que no sólo acuerdan sino que promueven el desarrollo de los talleres de terapias alternativas en los hospitales donde trabajan. En sus relatos se manifiesta la existencia de motivaciones previas, resultantes

de la experiencia propia o de alguno de sus pacientes que, luego de haber asistido como usuarios a alguna de las terapias alternativas –no necesariamente la misma o las mismas que se ofrecen en sus lugares de trabajo- han obtenido un resultado satisfactorio, lo que produce un efecto de aceptación generalizada hacia la mayoría de las prácticas alternativas.

Estos especialistas suelen comprender, en términos amplios, a la salud y la enfermedad como un proceso en el que la enfermedad posee un sustrato biológico y es esencialmente definida en términos físicos, pero cuyo desarrollo o desaparición puede ser desencadenada, acelerada o retardada por factores de índole emocional que impactan en la vida del paciente. La centralidad de la biomedicina continúa presente en tanto se reservan la primacía del diagnóstico y tratamiento de la enfermedad, pero aprueban e incluso promocionan el uso de las terapias alternativas para cubrir otros aspectos –colaterales- del tratamiento de la enfermedad. Desde esta perspectiva, las terapias alternativas brindan a sus pacientes un acompañamiento al establecer un marco de contención afectiva, emocional y espiritual que facilita el funcionamiento de la terapia biomédica.

Veamos algunos ejemplos que surgen del relato de los entrevistados:

Tamara, pediatra y miembro del plantel permanente de un reconocido hospital de la Ciudad de Buenos Aires nos decía:

“Yo me di reiki cuando estaba con gastritis y me decían que era de tipo nerviosa... Una amiga de mi madre me recomendó a su reikista y fui durante un año, más o menos. Me gustó mucho, me sirvió, digamos, para bajar un par de cambios y relajar. El gastroenterólogo que me atendía también me decía que lo hiciera, que era una buena manera de acompañar el tratamiento, que no iba a funcionar más que como paliativo sino yo no me tranquilizaba, no me lograba tranquilizar un poco. Así que sí, yo te diría que creo que sirven, como eso, como para acompañar al paciente, como darle una ayuda y una compañía... y si es gratis como acá (en el hospital) ¡mucho mejor! A mí me costó bastante, es caro hacer ese tipo de cosas, y si es caro no se lo podes recomendar a todo el mundo, ¿no? Es un límite, ese, el del dinero”

Alejandra, psicóloga y psiquiatra y miembro permanente del personal de otro de los Hospitales, nos decía:

“...yo trabajo con los pacientes que vienen a psicopatía. Y yo tengo mucha gente con trastornos de ansiedad. Y entonces la gente cuando yo hago esto la gente dice “ah, doctora, yo hago tai chi y ahora puedo descansar mejor, yo puedo estar mejor, dormir, salgo a la calle sin miedo...”.

En otro tramo de las entrevistas agregaba:

“Yo digo terapias complementarias y todo lo que tenga que ver con lo cultural. Yo recién veo a una señora con un bebé que tenía como una esponjita roja pegada en la frente. Eso es típico de los hindúes. La miro a la señora de tez oscura, pero no estaba vestida como hindú. Le digo ‘señora, ¿usted es hindú?’ No, me dice. Entonces ¿por qué le pusieron eso al bebé? Ah, para curarle el hipo’. Perfecto. Y hay que respetarlo. Además, lo más importante que se pone en juego es la esperanza y la fe. Si la gente tiene absoluta fe de que esto le va a mejorar, lo que yo sé es que mejora el sistema inmunitario inmediatamente. Si los médicos respetamos eso, y esto en todas las comunicaciones científicas está puesto, que el sistema inmunitario mejora cuando se escucha buena música. Eso fue una de las primeras investigaciones que se hicieron en los grupos. Me acuerdo de haberlo leído cuando estuve buscando material para los grupos, que habían empezado a ver que en la época de la guerra en Estados Unidos, que todos los hombres estaban en el frente y las mujeres estaban en las fábricas, si ponían música y les medían los blancos y ciertos linfocitos, se veía que mejoraban espectacularmente. Mejoraban el clima y ellas mejoraban su sistema inmunitario. Si eso está demostrado desde la época de la guerra, ¿por qué tener que denigrar tanto este tema de la fe?”

Para los biomédicos resulta importante contar con la validación de otros pares profesionales, como podemos observar en el relato de Tamara, quien traslada la opinión vertida por su especialista gastroenterólogo frente al tratamiento de una dolencia a su propia práctica como pediatra. En el caso de Alejandra, se refiere como criterio de validación principal lo que los pares dedicados a la investigación han validado como científicamente comprobado. En ambos casos, la práctica alternativa –reiki, música, el uso de cintas de colores, etc- es comprendido en términos de complementariedad terapéutica respecto de la práctica biomédica.

“Aprendí a hacer una relajación, una meditación. Entonces empecé a hacer acá, con la gente de adelgazar. Y nosotros les decíamos que si lo podían hacer seguido y todos los días solos en su casa, que lo hagan. A la vez siguiente, preguntamos cómo la habían pasado en la semana, entonces tres personas levantan la mano. Me dicen ‘doctora yo le quiero contar algo, Yo no sé qué me pasó, pero sabe que yo vivía con un dolor de cabeza que me mataba y desde que empecé a hacer esto, que usted nos enseñó, de hacer la relajación, tranquila, desconectar el teléfono... se me fue el dolor de cabeza’ La otra dijo lo mismo, pero con el tema del dormir, y la otra con algo por el estilo. Yo me asusté. Dije: ¡ay dios mío!, ¿qué estaré haciendo? ¿Qué habré hecho? Digamos, aunque fue un efecto positivo... tan contundente... ¿qué hice? Entonces claro, esas fueran las semillas para que yo me dé cuenta de que hay algo, que si una persona se relaja, relaja toda la parte muscular, hay una mejor irrigación, yo empecé a darme cuenta de que hay una correlación biomédica. Si yo me relajo, hay una mejor irrigación, aflojo toda mis cervicales, y por supuesto voy a dormir mejor, no voy a tener dolores de cabeza, no voy a tener tanta ansiedad, voy a comer menos, voy a estar más regular. Y también nos pasó con los pacientes diabéticos la misma situación.”

La ausencia de una explicación de la eficacia de las terapias no biomédicas sustentada en criterios propios de las disciplinas “otras”, conduce en estos casos a la traducción del funcionamiento de la terapia alternativa a los códigos de un lenguaje conocido: el de la enfermedad o la dolencia como un hecho físico. Esta correlación implicaría la idea de que en ambos campos del saber se conceptualiza de manera diferente el mismo fenómeno. Si bien el válido es la biomedicina, el otro campo –el alternativo- también es reconocido y posee una efectividad que espera ser científicamente comprobada.

El segundo grupo muestra un interés por brindar otras opciones terapéuticas a los sufrientes, manteniendo el control de la práctica terapéutica alternativa al subsumirla a la lógica biomédica. Mirta, psicóloga miembro del plantel permanente de uno de los Hospitales en los que trabajamos, nos decía:

“Hacia fines de los años 90, que fue cuando realmente empezó, porque el 2001, que todo el mundo habla, empezó antes. Entonces lo que nosotros empezamos a ver era que nos llegaba una población al hospital absolutamente inédita, que era gente, sobretodo hombres, que habían empezado a perder sus puestos de trabajo, que por ahí los tenían hace 20, 30 años y se quedaban, a los 40, 50 años sin su puesto, sin obra social, con estados depresivos reactivos a esa situación de desempleo, cuando nunca tenían antecedentes de esa patología, y que aparecían un montón de situaciones orgánicas, o sea, en paralelo a enfermedades orgánicas simultánea a esta situación. O sea, una depresión y un paneo de enfermedades psicosomáticas, como hipertensión, problemas gastrointestinales, problemas o patologías, fobias a salir de casa, con todo el componente orgánico que esto acarrea... y la verdad es que no dábamos abasto, empezábamos a sentir que no teníamos recursos. Y ahí empezamos a trabajar, a incluir, creo que esto es bastante inédito en los hospitales, empezamos a trabajar con talleres corporales. Entonces, ustedes van a ver que distintos servicios, donde se atienden distintas patologías, ya sean dermatológicas, ya sean reumatológicas y ahora vamos a incluir la gastroenterología, y acá, hay trabajos corporales. Desde gimnasia abierta a la comunidad, desde expresión corporal, clases de yoga, que el cuerpo suele ser una instancia simultánea desde el abordaje. Con lo cual esto se fue perfilando así. Muchos trabajadores corporales... Nosotros pensamos que esto no es un grupo terapéutico. El taller no es un grupo terapéutico y no es un grupo de autoayuda.”

Y agregaba:

“Entonces, qué pasó, los talleres son trabajo. Porque nosotros pensamos que hay dos ejes que son básicos en esto, como objetivo del taller. La red social, que siempre quita al paciente o a la persona del aislamiento. Armamos una red social con un producto que es el trabajo generado en ese grupo. ¿Qué es trabajo? Un taller literario, un taller corporal, un taller de reflexión sobre una patología determinada, un taller de tango, un taller de folklore, yoga, aprender un curso de shiatsu, un curso de reflexología. Ahí hay un producto que es el trabajo”.

Se introduce la idea de que las terapias alternativas ocupan un espacio destinado a brindar a los pacientes ámbitos de sociabilidad, redes de contención y una rutina que ocupe el tiempo que el desempleo, en este caso, ha dejado libre. En ese sentido, la práctica del yoga, del reiki, la reflexología o cualquier otra terapia alternativa cumple una función meramente pragmática que bien podría cubrir –con igual eficacia- cualquier otro tipo de tarea, siempre que logre aglutinar a un grupo de individuos, marcándoles ritmos de uso del tiempo y una nueva ocupación que colme la ausencia de una rutina laboral, les otorgue la posibilidad de generar nuevos vínculos sociales y les permita un uso más amable del espacio hospitalario en los casos en que por sus dolencias deben asistir con asiduidad.

Desde esta perspectiva, las terapias ofertadas en los talleres alternativos se presentan como una actividad, alejada de la idea de terapia –incluso de la terapia de corte psi que representan los grupos de autoayuda-. El cuerpo, como entidad biológica pero también social, recupera protagonismo y se transforma en una instancia de abordajes múltiples, en el que la biomedicina es la única medida terapéutica y el resto se definen como meras actividades de corte social.

Finalmente, distinguimos un tercer grupo de biomédicos entrevistados que, aunque minoritario respecto a los anteriores, presenta una posición de claro rechazo frente a la incorporación de cualquier otro tipo de práctica terapéutica en el ámbito hospitalario.

Andrés, un oncólogo del personal permanente de uno de los hospitales nos decía:

“Mira, el hospital es el hospital, el lugar de trabajo de los médicos, donde el Estado destina presupuesto para llevar salud a los ciudadanos, no un mercado de cachivaches. Yo si tengo un paciente que hace ese tipo de cosas lo único que me importa y que les digo todo el tiempo es que no dejen de hacer lo que deben, de seguir el tratamiento, después, en su casa que haga lo que quiera”.

Roberto, un psicólogo y psiquiatra a cargo de un área de atención, agregaba:

“Hay una serie de actividades corporales que hacen acá en el hospital, finalmente es como gimnasia o masajes sin ningún tipo de sustento científico. El problema es que usted como médico no puede saber si lo que hacen está bien o no... ¿qué clase de formación tienen? Un papelito de un centro barrial no es un título que habilite a trabajar con (un) paciente ¿me entiende? No estoy de acuerdo, no, no. Me parece que se desvirtúa la labor del médico y del hospital con lo que hace esa gente”.

La distinción entre ambos tipos de práctica es contundente: la propia práctica es definida en términos de rigurosidad científica, la otra es denostada en tanto ni siquiera se la considera una terapia; a una se le atribuye procesos de formación habilitantes, a la

otra se la define negativamente por la falta del mismo. En virtud de tales características, una es considerada financiable por el Estado, la otra, no. Desde esta perspectiva, las terapias alternativas no sólo son definidas por la ausencia de todas las características propias de una medicina o incluso de una terapia, atribuyéndoles el formato de una actividad, sino que además son consideradas peligrosas para el bienestar del paciente, plausibles de generar daños y poner en riesgo la integridad física y anímica del doliente. En líneas generales, estos especialistas no están dispuestos a apoyar la iniciativa ni a derivar a sus pacientes a la oferta alternativa, menos aun si esta se encuentra dentro del hospital, casos en los que denostan su existencia y esperan su cierre.

Este grupo de biomédicos que resulta minoritario respecto a los otros grupos pareciera reflejar el estilo cultural descrito por Idoyaga Molina (2007) cuando analiza los motivos de elección terapéutica en las búsquedas de salud de los usuarios de distintas áreas de la Argentina, encontrando a un grupo –también minoritario- que sólo utiliza la biomedicina en sus trayectorias terapéuticas y que reniega de la utilización de cualquier otro tipo de medicina.

La perspectiva de los especialistas alternativos

El espectro de terapeutas alternativos que ejerce su terapia en contextos hospitalarios es amplio e integra desde aquellos que poseen una formación acreditada por algún instituto de enseñanza reconocida (Bordes, Saizar y Sarudiansky, 2009) a quienes pueden ser considerados autodidactas (Saizar, 2003); desde terapeutas de una sola disciplina a aquellos que cuentan en su haber con una variada formación en distintas prácticas alternativas; desde quienes perciben su inserción en el medio biomédico como una posibilidad de promocionar una visión integrativa de la medicina, legitimar su práctica y/u obtener visibilidad social a aquellos que valoran el espacio obtenido como una manera de ofrecerles a los usuarios una opción de salud y calidad de vida diferente y que posee eficacia real frente al tratamiento de la enfermedad.

En ambos casos, el nivel de compromiso con la tarea, el tiempo dedicado y la aceptación de las condiciones de gratuidad responden tanto a características personales como a la relación establecida con los coordinadores, la que muchas veces es referida como la causa tanto del inicio como de la continuidad del trabajo en el hospital.

En la mayoría de los hospitales en los que se oferta alguna clase de terapia no biomédica, los especialistas alternativos se insertan en un organigrama que encabeza un profesional biomédico, generalmente, perteneciente al área de salud mental, mientras que en otros hospitales la coordinación de los talleres es responsabilidad de un terapeuta alternativo, el que si bien responde en última instancia a las autoridades biomédicas del hospital, posee mayor autonomía de acción que en el caso anterior. Hacemos esta distinción porque podría pensarse que la formación del coordinador y el campo del saber al que adscribe –biomedicina o alternativas- podría presentarse como un factor de relevancia que podría impactar en el contenido del discurso de los especialistas que trabajan bajo su coordinación, mas no es necesariamente así. Hemos comprobado durante nuestro trabajo de campo y en el devenir de las entrevistas que en ambos casos pueden encontrarse terapeutas cuya visión de su propia práctica en relación con la biomedicina los hace más cercanos a la idea de la complementariedad terapéutica y que perciben que la posibilidad de trabajo en un ámbito estatal les otorga prestigio, otorgándoles mayor visibilidad que a otros colegas que sólo se desempeñan en el ámbito privado; por tales razones están predispuestos a aceptar de buen grado los condicionamientos de trabajo que surgen de su inscripción en un ambiente biomédico. Su experiencia de trabajo es vivida como la posibilidad de integración a un equipo consolidado de “profesionales” de la salud, considerándose a ellos mismos y a los biomédicos en un mismo rango de profesionalidad.

En el otro extremo, hemos encontrado a terapeutas alternativos que visualizan su inserción en el hospital como una manera de ampliar el campo de adherencia a las terapias alternativas, conservándose al margen de la biomedicina. En tal sentido, aceptan los condicionamientos impuestos por el contexto biomédico como parte de una etapa necesaria que deben atravesar para cumplir sus objetivos. Los límites de lo posible respecto a la manera de ejercer la práctica terapéutica están en constante negociación, dependiendo de la postura del interlocutor y de las características del público.

a) Los integralistas

Veamos ahora algunos textos de las entrevistas que permiten ejemplificar la perspectiva de los terapeutas que están a favor de la integralidad:

Raquel, una reflexóloga que coordina todos los talleres de reflexología de uno de los hospitales, contestaba así a nuestras preguntas:

“Entrevistadora- Esto de la reflexología ¿te costo hacerles entender de qué se trataba? ¿Te pusieron algún límite?

Raquel- Y eh... no, no, no, no... No, límites no, hasta ahora todos los médicos que nosotros hemos tratado se dan cuenta que es beneficioso para el paciente, ese contacto, que es importante, y hay médicos que ahora te llaman para sus pacientes particulares... para derivártelos a domicilio, directamente, que quiere que lo sigas tratando, o sea que ven que hay resultados... Esto lo veo como que se ha ido creciendo, como que se abrió, acompañar al paciente en sus distintos trabajos de sanación, y antes se veía más como un masajito, una relajación, una cosa así, y ahora está más pegado a salud, y bueno eso ya es una gran satisfacción. Y bueno, esto, por ejemplo, se enteraron hay esta doctora que es la directora de ese centro de salud y ella quiere que en su servicio haya reflexología. Trabajan con el chaman del barrio, también, y es un hospitalito que tiene más de cien personas trabajando en ese centro de salud, es grande, y trabajan la obstetra, la ginecóloga, el pediatra, bueno, cardióloga, psicóloga, todos en lo mismo, juntos... Lo ideal sería que estuviera integrado al hospital. O sea que la gente encuentre todo lo que necesita en un mismo lugar. Lo ideal sería que el estado piense que estas terapias complementarias ayudan, tienen menor costo y acompañan al paciente en toda su necesidad.”

Y agregaba:

“(La reflexología) No siempre tiene que ser combinada, hay patologías que puede ser integrativa, o sea, se usa esta terapia en vez de esta, o sea, decide el paciente que es mejor para él, como estados de angustia, eso a lo mejor lo acompaña mejor que la medicina tradicional(se refiere a la biomedicina)”.

La idea de integración en este relato no responde exactamente al concepto teórico utilizado en la antropología o sociología médica, que presupone la utilización de diferentes tipos de medicina -dos o más- frente a un mismo episodio de enfermedad. En este caso, la entrevistada asocia la integralidad con la posibilidad de que el paciente elija el tipo de medicina que quiere para su tratamiento. En caso de que existiera una real autonomía del paciente –aquella capacidad de decidir el tipo de tratamiento en cada ocasión- los terapeutas alternativos que ya están insertos en la oferta de salud del hospital estarían mejor posicionados para atender esa demanda. Por otra parte, la posibilidad de ofertar su terapia en el mismo espacio público y reconocido por el Estado que los biomédicos, establecería en una condición de paridad entre los distintos tipos de especialistas.

Estos especialistas no se perciben en una posición de enfrentamiento con la biomedicina, sino que por el contrario, adoptan como propios algunos estándares de la biomedicina en general y del ámbito hospitalario en particular. Así, por ejemplo, intentan tomar de ella algunas modalidades de atención, como son la distribución de la

atención de pacientes por especialidad biomédica –oncología, inmunología, ginecología, etc.-, la organización de la consulta en turnos agendados, la toma de nuevos pacientes por derivaciones de otros especialistas, el uso de fichas e historias clínicas, entre otras.

La incorporación de las pautas hospitalarias se manifiesta asimismo en los criterios de coordinación tanto de los talleres como de las oferta de terapias en particular, estableciéndose un organigrama piramidal y una jerarquía de mando definida. En lo que hace al funcionamiento grupal, los terapeutas alternativos se encuentran semanalmente en el marco de ateneos –término que en biomedicina refiere la reunión de especialistas para tratar temas específicos de su labor médica- y grupos de supervisión, instancias en las que se repite la dinámica de funcionamiento de los encuentros biomédicos y en las que las jerarquías marcadas por cargos y experiencia de trabajo de los especialistas se manifiesta en el uso de la palabra, la aprobación/desaprobación de criterios terapéuticos y por sobre todo, en la validación institucional de la labor desarrollada.

Otra de las adopciones es la manera en que habitan y decoran el espacio físico, visible en el modo en los que se ubican los muebles, la elección de la cartelería de información y la clasificación de salas, todas de acuerdo al modelo hospitalario. Si bien pueden observarse algunos elementos que no se corresponden con dicho modelo, son ajenos a ambas disciplinas y pueden comprenderse como objetos cuyo destino es el de hacer más amigable el uso del espacio para los usuarios: mantas de colores tejidas al crochet, almohadones con hierbas aromáticas, cuadros con pinturas realizadas por los pacientes de oncología, etc.

Uno de los aspectos centrales de este proceso de adopción de criterios biomédicos es la utilización de ciertas pautas de validación científica de la terapia, como es el caso de la implementación de protocolos de atención y la participación en procesos de medición de eficacia, estudios que son conducidos con criterios biomédicos y cuyo objetivo es producir información para la comunidad biomédica. La importancia de esta adopción radica en que, de todos los elementos de identificación de la biomedicina mencionados, la validación científica y la comunicación de los resultados en comunidad de pares son rasgos de indudable centralidad en el paradigma biomédico (Barry, 2006)

b) Los alternativos

En otros casos –minoritarios pero no por ello menos importantes de considerar como parte del fenómeno-, los terapeutas alternativos aceptan sumarse a la oferta de los

talleres como una acción estratégica tendiente a visibilizar su propia terapia, conseguir pacientes potenciales para su clínica particular y ofrecer una alternativa diferente a los usuarios del hospital, con la idea de extender el campo de impacto de las disciplinas que practican. Al dialogar con ellos, es notorio de qué manera perciben las diferencias entre la biomedicina y la medicina o terapia a la que adscriben.

Julia, una profesora de yoga que ofrece talleres semanales en uno de los hospitales, nos decía:

“Es completamente distinto. Yo acá doy una clase estandarizada, una porque el lugar no lo permite y otra porque la gente varía de encuentro en encuentro. Doy siempre la misma cadena de asanas, los participantes se encuentran más cómodos y yo hago lo que se puede hacer en estos lugares... es más como una clase de gimnasia que una clase de yoga de las de verdad. Ojo, igual es yoga ¿no? y por eso igual les hace mucho bien, los armoniza igual... pero es una versión tranquila”.

Es así que el diseño de los encuentros no se modifica por las necesidades del grupo y sus estados energéticos –al modo de las prácticas propias del circuito alternativo-, sino que se diseña con anterioridad y se corresponde con un modo básico de realizar la práctica, en este caso el yoga, una rutina estandarizada que hace hincapié en los aspectos armonizadores de la experiencia y que no contempla la atención de necesidades particulares.

En estos casos, los entrevistados reconocen explícitamente las limitaciones que les son impuestas a la hora de desarrollar su tarea, la que adquiere características performativas diferentes a las ejercidas en sus clínicas particulares. En este sentido, nos explicaban que son conscientes de qué vocabulario específico no deben utilizar:

“La coordinadora nos dice que no hablemos de energía ni de karma, ni de nada que suene raro... la idea es hacer la clase para todo tipo de público”. (Julia)

Este segundo grupo, minoritario, intenta conservar los sentidos y nociones asociadas a su práctica terapéutica mediante estrategias de ocultamiento frente a la mirada biomédica, manejando diversos niveles de discurso de acuerdo al público al que se dirigen (biomédicos, paramédicos, usuarios u otros especialistas alternativos) en los que las definiciones sobre la terapia, la corporalidad, el rol de la energía y la importancia de su equilibrio /desequilibrio respecto de la etiología de la enfermedad se esconden o visibilizan de acuerdo a las circunstancias.

Betina y Amalia, instructoras de danzas circulares en uno de los hospitales, nos decían:

“Nosotras trabajamos con la energía universal, las noches blancas son de meditación, Yo cuando hago, “Las lunas llenas”... hago sólo meditativas, más tranquilas, hemos hecho danza para niños, nosotras juntas, para los solsticios. Un encuentro para el día de la primavera también, la finalidad es que cada uno traiga algo y la unión va a ser entre una cosa y otra, la danza, viste... o sea algo para festejar la vida. La danza circular tiene esa posibilidad, de integrar a los que están en diferentes situaciones, por eso ponemos la cartera o la bolsita, ¿vieron? Siempre en el centro, para marcar el centro energético y bailar hacia el norte, el movimiento es siempre hacia el norte... pero no decimos nada de eso porque estamos en el hospital, Alejandra (la coordinadora) nos dice que no hablemos de esas cosas... nada raro, dice ella, por las dudas (se ríen). Vos te das solo cuenta a quien le podes decir y a quien no, hay gente a la que no le gusta, solo quiere bailar y prefieren que no hables nada, indicaciones nomas tenes que dar”

Se manifiesta entonces una manera de estar en el hospital, que es diferente a la manera en que lo hacen en sus lugares de trabajo habitual, en cuanto incorporan elementos de otro campo sin perder todos los elementos del propio. Mientras que en el consultorio particular los terapeutas despliegan una decoración con velas, sahumerios, música *new age* o mantras y se visten con ropa común, en el trabajo en el hospital combinan algunos de estos elementos con otros, propios o distintivos de la biomedicina, tales como guardapolvos o ambos blancos, la decoración de los gabinetes de atención terapéutica con los títulos que acreditan su formación como terapeutas y la sustitución de algunos elementos característicos por otros que, cumpliendo la misma función en el marco de la práctica, no despiertan resquemores en la comunidad hospitalaria, como es el caso de la utilización de una bolsa o cartera en vez de velas o mandalas para marcar el centro de la rueda de danzas circulares.

Desde la perspectiva de los especialistas, esta desritualización es consecuencia directa de la práctica en el ámbito hospitalario, una condición necesaria para poder llevar adelante el taller sin entrar en contradicción con lo esperado para este tipo de ámbito.

Es notoria la sensación de extrañeza cuando, habiendo realizado trabajo de campo en consultorios privados de esos mismos terapeutas, uno ingresa a sus lugares de trabajo en el hospital, puesto que la combinación de elementos marcados por la biomedicina con elementos propios de las alternativas resulta una mixtura que resulta una acertada metáfora espacial del fenómeno de inscripción de estas terapias en contextos biomédicos.

Conclusiones

Como hemos visto a lo largo del trabajo, existen pluralidad de situaciones que ponen de manifiesto distintas motivaciones entre los especialistas biomédicos y los especialistas alternativos, incluso entre los propios biomédicos y entre los terapeutas alternativos entre sí.

De la aceptación con límites al rechazo, pasando por una visión que subsume las terapias alternativas a la biomedicina, los biomédicos entrevistados acuerdan, finalmente, en la supremacía de su propia práctica y en el carácter de verdad científica que les otorga la adhesión a un modelo biologicista, la pertenencia a una institución reconocida por el Estado y a los criterios de práctica adquiridos durante el proceso de formación en contextos formales. Desde ese marco de interpretación de sus propios roles, algunos se permiten entablar diálogos con otras terapias.

Así como la biomedicina toma ideas de las terapias alternativas, éstas toman formas de la biomedicina, como es el caso—en un sentido amplio— de las vías de legitimación social de su práctica (Ning, 2003:141) o, más específicamente, de conductas y formas de presentarse que en el caso de los biomédicos tienen como objetivo demarcar posiciones de saber y manifestar su condición de expertos: el uniforme de abito o guardapolvo blanco, el uso de una sala específica para la atención diagnóstica y terapéutica, la austera decoración de los espacios, entre otros, en una estrategia que Kleinman (1984:148) describe para el caso de los biomédicos como *attempts at status enhancement* y que pareciera ser valorada en el mismo sentido por los terapeutas alternativos.

En el caso de los terapeutas alternativos, la situación es de mayor ambivalencia. Pertenecientes a un campo más fluido y en ausencia de marcos regulatorios formales, los terapeutas alternativos están más dispuestos a negociar su rol a cambio de lograr mayor visibilidad en el campo de la salud. Algunos coinciden en que esta inserción es sólo una estrategia pasajera, mientras que la mayoría la percibe como un modo de sumarse con estabilidad al campo de la atención de la salud pública y gratuita. Coincidimos con McClean (2003) en que este tipo de fenómenos son evidencia de los modos en que las terapias alternativas combinan en la terapia discursos e ideología que los hacen más holísticos y cuyo eclecticismo puede, adicionalmente, explicar su impacto creciente y el gran número de pacientes que eligen estas terapias.


Creemos que el fenómeno de inscripción de las medicinas no convencionales en ámbitos biomédicos representa un campo fluctuante y flexible; en el que se pueden hallar rastros de desritualización (Mc Guire y Kantor, 1988) y rasgos de domesticación (Fadlon, 2005), así como intentos de pluralismo médico en el sentido propuesto por Cant y Sharma, mas ninguno de ellos definido de una manera estable u homogénea. En tal sentido, y como hemos desarrollado a lo largo del trabajo, pareciéramos estar frente a un campo en el que se cruzan y entremezclan objetivos personales y grupales, experiencias individuales y expectativas profesionales, estrategias a corto y largo plazo, en el que las identidades y las lógicas terapéuticas de uno y otro campo del saber se negocian cotidianamente.

Bibliografía

- Bordes, M. y M. Saizar, M. Sarudiansky (2009) ¿Hacia una nueva lógica institucional? Las modalidades de inserción de las terapias no-biomédicas en el sistema oficial de salud de la ciudad de Buenos Aires. *Actas del XXVII Congreso de Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS)*. Buenos Aires: ALAS.
- Broom, A. y P. Tobey (2008). *Therapeutic Pluralism: Exploring the experiences of cancer patients and professionals*. London and New York: Routledge.
- Cant, S. (1996) From charismatic teaching to professional training: the legitimation of knowledge and the creation of trust in homeopathy and chiropractic. En Cant, S. y U. Sharma (ed.) *Complementary and alternative medicines. Knowledge in practice*. London: Free Association Books.
- Cant, S y U. Sharma (1995) “The reluctant profession. Homoeopathy and the search for legitimacy”, *Work Employment Society*, 9: 743-762.
- Cant, S. y U. Sharma (2001) *A new medical pluralism? Alternative medicine, doctors, patients and the state*. London and New York: Routledge.
- Fadlon, J. (2005). *Negotiating the Holistic Turn: the domestication of alternative medicine*. Albany: State University of New York.
- Fassin, D. (1992). *Pouvoir et maladie en Afrique*. Paris: PUF.
- Goldstein, M; D. Jaffe, D. Garell y R. Berke (1985) Holistic doctors. *Journal of Contemporary Ethnography*; 14; 317.

- Hirschhorn, K. (2006) Exclusive versus everyday forms of professional knowledge: legitimacy claims in conventional and alternative medicine, *Sociology of Health and Illness*, 28 (5), p. 533-557.
- Idoyaga Molina, A. (1997) Ethnomedicine and world-view: a comparative analysis of the rejection and incorporation of the contraceptive methods among Argentine women. *Anthropology and Medicine*, 4 (2).
- Idoyaga Molina, A. (2002) *Culturas, enfermedades y medicinas. Reflexiones sobre la atención de la salud en contextos interculturales de Argentina*. Buenos Aires: Prensa IUNA.
- Keshet, Y., B. Eran y S. Elad (2012) The use of boundary objects to enhance interprofessional collaboration: integrating complementary medicine in a hospital setting. *Sociology of Health and Illness*, 35 (5), p. 666-681.
- Kirmayer, L. (1988) "Mind and body as metaphors: Hidden values in biomedicine". En: Margaret Lock y Deborah Gordon (eds.), *Biomedicine Examined*. Dordrecht, Holland: Kluwer Academic Publishers.
- Kleinman, A (1984) Indigenous systems of healing: Questions for Professional, popular and folk care. En J. Salmon (Ed) *Alternative medicines: popular and policy perspectives*. London: Tavistock. Pp 138-164.
- Kleinman, A. (1995) *Writing at the margin: Discourse between anthropology and medicine*. California: U. of California Press.
- Laplantine, François. (1999) *Antropología de la enfermedad*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Leeuw, G.van der (1964) *Fenomenología de la religión*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MacFarlane, A. y T. De Brun (2010) Medical pluralism in the Republic of Ireland: Biomedicine as ethnomedicines. En Moore R y S McClean (Eds) *Folk healing and Health Care practices in Britain and Ireland: Stethoscopes, Wands and Crystals*. Oxford: Berghahn Books. Pp. 181-199.
- Mc Clean, S. (2003) Doctoring the Spirit: Exploring the Use of Meaning and Mimicry and Parody at a Healing Centre in the North of England. *Health*, 7. Pp. 483- 500.
- Mc Guire, M. (con D. Kantor) (1988) *Ritual Healing in Suburban America*. New Brunswick: Rutgers University Press.

- Mizrachi, N., Shuval, J. y S. Gross (2005) Boundary at work. Alternative medicine in biomedical settings, *Sociology of Health and Illness*, 27 (1), p. 20-43
- Ning, A. M. (2013) How alternative is CAM? Rethinking conventional dichotomies between biomedicine and complementary/alternative medicine. *Health*, 17. Pp. 135-158.
- Organización Mundial de la Salud (OMS). (2002). *Estrategias para la Medicina Tradicional 2001-2005*. Genova: Organización Mundial de la Salud.
- Saizar, M. (2003) La práctica del Yoga. Relatos de usuarios en Buenos Aires. *Mitológicas*, 18. Pp 29-58
- Saizar, M. y M. Bordes, M. Sarudiansky (2010) El cuidado en los márgenes. Nuevas formas de voluntariado en el contexto del Estado Post-Social. En Belen Lorente (editora) *Transformaciones del Estado Social. Perspectivas sobre la intervención social en Iberoamérica*. Buenos Aires: Miño y Davila. pp. 199-254.
- Saks, M. (2001) "Alternative medicine and the health care division of labour: Present trends and future prospects". *Current Sociology*, 49, p. 119-134.
- Shuval, j. Y N. Mizrachi (2004) Changing boundaries: modes of coexistence of alternative and biomedicine, *Qualitative Health Research*, 14, p. 675-692.
- Wright, P. (2008) Las religiones periféricas y la etnografía de la modernidad latinoamericana como un desafío a las ciencias de la religión. *Caminhos (Goiania)*, 6 (1), 83-99.



**ANTROPOLOGÍA
DIGITAL Y DE LOS
MEDIOS: RETOS
TEÓRICOS, CRUCES
METODOLÓGICOS Y
NUEVOS TÓPICOS**

**Coordinado por
Elisenda Ardévol,
Débora Lanzeni,
Pilar Monreal**

**PERIFERIAS, FRONTERAS Y DIÁLOGOS
XIII Congreso de Antropología de la FAAEE**

ANTROPOLOGÍA DIGITAL Y DE LOS MEDIOS: RETOS TEÓRICOS, CRUCES METODOLÓGICOS Y NUEVOS TÓPICOS

Elisenda Ardévol

Institut Català d'Antropologia
Universitat Oberta de Catalunya
eardevol@uoc.edu

Débora Lanzeni

Antropólogos Iberoamericanos en Red
dlanzeni@gmail.com

Pilar Monreal

Instituto Madrileño de Antropología
Universidad Autónoma de Madrid
pilar.monreal@uam.es

1. Introducción

Este simposio pretende situar lo digital y el estudio de los medios en el ámbito de la Antropología. Frente a la idea de configurar una Antropología Digital y de los Medios como una «especialidad» o una «subdisciplina», proponemos que estos campos de estudio «nuevos», «particulares» o «emergentes» deben entenderse dentro del pensamiento y cuestionamiento de la tradición antropológica. La intención no es entender los nuevos desarrollos tecnológicos como «un mundo aparte» o como una particularidad de la contemporaneidad, sino como una vía para el entendimiento de nuestro «estar en el mundo» (Malinowski 1975; Latour 2005; Strathern 2012). De este modo, queremos movilizar los recientes esfuerzos teóricos y metodológicos en el estudio de lo digital desde

la periferia de nuestra disciplina hacia el centro del debate antropológico (Horst y Miller 2012).

La Antropología se ha planteado desde sus comienzos como una ciencia holística y de lo complejo. Por ello una Antropología de lo Digital y de los Medios debe pensarse tomando los retos que trae lo digital para situarlos en relación con las preguntas, aproximaciones y decisiones metodológicas que subyacen en el seno de la práctica antropológica, contextualizando nuestra aproximación en los caminos que trazamos desde la Antropología en la búsqueda de comprender las continuidades y discontinuidades en la producción humana. Y reflexionar sobre las categorías con las que asimos —y teorizamos— la experiencia vital presente de las personas y la nuestra propia. Planteamos que pensar «lo digital» en Antropología debe darse también a la par y desde una configuración contemporánea de la etnografía. Pensar la Antropología Digital requiere repensar epistemológica y metodológicamente la etnografía en la actualidad tanto en sus métodos como en sus preguntas, y en las posibilidades y fronteras que estamos delineando, y sobre todo en la agencia de la investigación etnográfica en el entretejido sociocultural y en los procesos en los que intervenimos. De esta manera entendemos que la etnografía se encuentra en el corazón de la producción del conocimiento antropológico. No es el resultado de una búsqueda metodológica de la disciplina, ni una respuesta epistemológica al tipo de preguntas que la investigación en Antropología plantea. Es a través de la forma de indagación etnográfica —que incorpora una construcción de conocimiento junto con las personas y con lo que estudia— que problematizamos la realidad, la diferencia, la humanidad y la vida.

El estudio de lo digital en el mundo contemporáneo añade dimensiones y actores que son centrales en las formas sociales y culturales presentes, tales como los artefactos, los procesos de producción de relaciones con y en los medios, la intangibilidad de la producción de valor económico, el diseño, el cohabitar la ciudad y el campo con sistemas de procesamiento inteligente (smart cities, Internet of things), o la producción de información masiva (big data), por nombrar algunos. Por lo tanto, posicionarse en la Antropología Digital conlleva un cuestionamiento profundo sobre qué es «lo social», cuáles son nuestros interlocutores en la investigación y qué tipo de fenómenos y de relaciones nos es imperante interpelar actualmente (Ingold 2008; Latour 2005; Maurer 2006). En definitiva, en este simposio encontramos una oportunidad para pensar, escribir

y sobre todo dialogar con nuestros pares —desde la flexión «digital»— sobre el valor de pensar la Antropología hoy.

2. Lo digital en las etnografías de la contemporaneidad

Las etnografías de lo contemporáneo (Crapanzano 2004) conectan con la Antropología Digital por múltiples aristas: en el mismo proceso de construcción del objeto de estudio y en el modo en que lo digital se articula como instrumento metodológico y parte de nuestro trabajo de campo. En esta dirección, las comunicaciones que se incluyen en este simposio indagan en lo digital desde tres ámbitos distintos.

Por una parte, están los trabajos de investigación en campos «tradicionales» de investigación donde podríamos decir que lo digital aparece en el campo como una práctica más que incorporan los actores sociales en su vida cotidiana; como por ejemplo el estudio de Nadia Hakim sobre sociabilidad y procesos de subjetivación entre jóvenes inmigrantes en Barcelona y su uso de las redes sociales como Facebook, la propuesta de Natalia Lledó Carceller de utilizar aplicaciones de móviles como Instagram como herramientas de investigación para explorar las imágenes que construyen los jóvenes catalanes en relación con la autoatención y la automedicación, o el estudio de Ana Lucía Hernández sobre los afectos maternos y la maternidad a distancia en el caso de inmigrantes ecuatorianas en Madrid. En estas aproximaciones, lo digital forma parte de la vida cotidiana de las personas que estudiamos, de manera que la tecnología se inscribe dentro de una perspectiva más amplia de la vida social y, desde una mirada antropológica, no debemos conceptualizarla como «una cosa» aparte que afecta o impacta sobre la «sociedad» sino más bien intentar comprender la perspectiva de las personas en sus distintas formas de categorizar y experimentar eso que hemos etiquetado como «tecnología», «medios digitales» o «redes sociales». En este tipo de estudios, se trata de desarticular la trampa del «romanticismo» (Silverman 1998; Miller y Horst 2012) por la cual tendemos a considerar las relaciones cara a cara como más auténticas que la interacción online, o a separar lo físico de lo virtual, dándole al primero una categoría de realidad originaria o de referente de una realidad reflejada —«menos real» o secundaria— que situamos en un «cibespacio» simbólico, inmaterial y efímero frente a la solidez no mediada de lo real.

Otro grupo de investigaciones abordan las «transformaciones sociales» que se articulan con las tecnologías digitales. Este tipo de estudios buscan analizar los cambios sociales que se producen con el uso o las apropiaciones de la tecnología. Sin embargo, no es fácil sustraerse a la fascinación por la novedad y a la idea de que las tecnologías transforman nuestra forma de ver el mundo y de relacionarnos. Por consiguiente, esta perspectiva problematiza el proyectar sobre nuestros objetos de estudio una relación de causalidad de tipo determinista tecnológico —la materialidad de la tecnología produce cambios en la sociedad— o constructivista, entendiendo que es la sociedad y la ideología lo que explica el sentido que toma determinada tecnología, sin tener en cuenta su materialidad y sus procesos productivos. Una forma de cuestionar esta tendencia es mediante el trabajo de campo etnográfico y observando las complejas interrelaciones entre los actores sociales como productores y consumidores de «medios» y «tecnología», entre otras cosas, como hacen María Paz Peirano y Guillaume Dumont al analizar la recomposición transnacional de determinadas prácticas profesionales aparentemente tan dispares como la producción de cine documental y la profesionalización de los escaladores de alto nivel. Peirano y Dumont plantean un tema que será recurrente en las etnografías contemporáneas y que tiene que ver con la articulación de lo local y lo global (Moore 2004) y con la idea de una etnografía multisituada (Marcus 1995), describiendo la forma en que los medios de comunicación digitales contribuyen a la configuración de estas profesiones tanto en sus formas de sociabilidad como en sus políticas de representación cultural, patrocinios y creación de audiencias.

Finalmente, otras investigaciones se han centrado temáticamente en «lo vernacular» (Coleman 2010) de la cultura digital; es decir, sus tópicos son prácticas, temas, modos de comunicación y grupos cuya existencia se origina y depende enteramente de las tecnologías digitales como pueden ser los ‘hackers’, la cultura libre o los desarrolladores de tecnología cuyo abordaje ocupa la reflexión metodológica de Débora Lanzeni, el estudio de mundos virtuales y la problemática ética que plantea Israel Márquez o el análisis de Carolina di Próspero sobre la creación de música a partir de la programación de código en directo conocido como ‘live-coding’ y las ‘algoraves’. Dentro de estas temáticas que abordan lo digital como núcleo de nuevas formas culturales, podría incluirse también el estudio de movimientos sociales que deben su existencia a Internet, como la aproximación de Pedro Jacobetty al fenómeno Anonymous, o también el diseño

de investigación que plantean Heidi Figueroa, Humberto Ribas Ortiz y Alfredo Laurie sobre la atención en el aprendizaje ‘online’.

Desde estos tres ámbitos o enfoques abrimos un diálogo reflexivo en el cual el estudio de lo digital nos plantea a su vez tres tipos de cuestiones o problemáticas relacionadas con la construcción de conocimiento.

La primera es acerca de las categorías que utilizamos para describir los fenómenos que estudiamos (‘online’, ‘offline’, virtual, presencial, físico, analógico, mediación, medio, instrumento, herramienta, tecnología, etc.) y hasta qué punto estas categorías son «nativas» o también entran a formar parte constitutiva de nuestros constructos teóricos.

La segunda tiene que ver con la anterior, y se refiere a cómo la aproximación etnográfica a lo digital problematiza nuestro sentido común como premisa para entender cómo operan ciertas categorías básicas de pensamiento (materia, espacio, tiempo, persona, diferencia, desigualdad, local y global, cambio y continuidad) en nuestros distintos campos de estudio. Y esto a su vez se relaciona con la forma en que lo digital opera en la articulación de valores, creencias, prácticas y «modos de estar en el mundo», tanto nuestros como de nuestros interlocutores en el campo.

La tercera vía de discusión es metodológica y su reflexión aborda cómo lo digital interviene en la investigación y en la docencia de nuestra disciplina. Además es clave reflexionar sobre la propia producción etnográfica y sobre las posibles prácticas emergentes en la misma producción de conocimiento antropológico con relación o frente a lo digital, sus promesas y peligros, nuestros miedos y esperanzas.

3. Por una Antropología Digital de orientación pública

No queremos concluir esta introducción sin incorporar una reflexión que, sin haber aparecido explícitamente en las comunicaciones presentadas en este simposio, creemos de especial relevancia para la Antropología Digital: su contribución a la transformación de la sociedad donde necesariamente surge, se ubica y existe esta Antropología. Para ello deseamos aludir a los procesos de criminalización que, desde determinados sectores de nuestra sociedad, se están llevando a cabo sobre las redes sociales que se expresan, se

comunican y crean por Internet. A partir del asesinato de Isabel Carrasco, presidenta de la Diputación de León por el Partido Popular (PP), presuntamente por una militante de su propio partido, el pasado lunes 12 de mayo del 2014, diferentes medios de comunicación, dirigentes políticos, autoridades policiales y miembros del Gobierno han iniciado una campaña de desprestigio y acoso a los participantes en las redes sociales, acusándolos de «incitar el odio a los políticos» y amenazando con medidas policiales y de limitación de la libertad de expresión. Todo esto coincide en un momento casi fundacional de la Antropología Digital en nuestro país; este mundo digital cobra sentido no solo como un medio de comunicación a través de Internet, sino también a partir de las actividades sociales en línea y de la manera en que estas prácticas son significativas para la gente (Ardévol *et alii* 2003), un mundo donde se construyen relaciones, se elaboran significados, se crean comunidades humanas y emergen diferentes sociabilidades y donde la comunicación y la interacción digital (chats, blogs, participación en foros, etc.) nunca pueden desvincularse de lo que sucede en nuestro día a día (Estalella y Ardévol 2010).

Acontecimientos como este intento de criminalización de las redes sociales, de limitar los intercambios entre pares o de crear una Internet a dos velocidades, hacen que los y las antropólogas nos planteemos la responsabilidad de la Antropología con respecto a los graves problemas de nuestra sociedad actual y su papel en la transformación del mundo en el que nos ha tocado vivir; frente a la desigualdad y a la arbitrariedad, nos conducen a preguntarnos de qué Antropología estamos hablando y para qué investigamos, enseñamos o desempeñamos nuestras prácticas profesionales. Diferentes autores han debatido las implicaciones teóricas, técnicas, metodológicas y éticas del estudio de Internet sobre la Antropología (Márquez en esta misma edición; Estalella y Ardévol 2010; Ardévol y Estalella 2007; Boellstorff 2012; Miller y Horst 2012), pero solo en pocas ocasiones se ha tratado directamente de las implicaciones políticas de la Antropología Digital (Postill 2012; Tacchi 2012). A nosotras nos gustaría iniciar una reflexión, necesariamente limitada por el espacio disponible, sobre la contribución que la Antropología Digital puede hacer al cambio y la transformación social. Quisiéramos establecer el debate no tanto sobre lo que se ha llamado ‘digital politics’, ni sobre la movilización y la comunicación políticas por Internet de los movimientos sociales o el uso que líderes políticos hacen del mismo en sus campañas electorales. Lo que queremos plantear es si el estudio de lo digital puede conducirnos hacia una Antropología más crítica, heredera de la tradición crítica de los años sesenta del siglo xx; más abierta, en continua

conversación con otras disciplinas, con profesionales, más participativa con respecto a nuestros sujetos de estudio; y más plural, acogedora de multitud de voces procedentes de diferentes mundos, incluyendo los mundos antropológicos no hegemónicos. Esta Antropología sería un instrumento de análisis y conocimiento pero también un producto histórico y, como tal, involucrado en la reproducción y transformación de nuestras sociedades.

Desde la apuesta por una Antropología comprometida no solo con explicar el mundo real sino con su transformación, consciente de su aportación a la solución de los graves problemas sociales que padecemos (pobreza, desigualdad, racismo, xenofobia, violencia, guerras), una Antropología dispuesta a intervenir en los debates públicos más candentes y actuales con un discurso comprensible pero no por ello menos riguroso, una Antropología a la que llamamos Antropología de Orientación Pública (Gimeno 2011; Burawoy 2005; Monreal 2013), que coloca sobre el tapete no solo todo el tema de la profesionalización sino lo que, siguiendo a determinados autores norteamericanos de los años setenta, podríamos llamar «las políticas de la Antropología»; una forma de iluminar las relaciones entre Antropología y política que había quedado resaltada en las polémicas de finales de los sesenta y principios de los setenta, pero que hoy están casi olvidadas por los y las antropólogos del siglo xxi. Frente al rechazo hegemónico de las conexiones entre ciencia y política, en el contexto actual y por pura responsabilidad con nuestra disciplina, nuestros estudiantes, nuestros informantes y nuestra sociedad, debemos hacer una defensa de la necesidad radical del conocimiento para la transformación social. Pero una Antropología dispuesta a involucrarse en el mundo actual, producto ella misma de una sociedad y un momento histórico, exige una transformación —o al menos un cuestionamiento— de sus conceptos, sus métodos y sus objetivos pedagógicos.

Un ejemplo de esta Antropología la describe Postill (2012) cuando alude a su papel como investigador pero también como colaborador con el movimiento 15-M a través de plataformas de Internet. Este autor señala cómo el uso de métodos digitales puede modificar la investigación en Antropología, haciéndola más participativa y más colaboradora: su apuesta por la plataforma PiratePad¹ hace que los participantes en su

¹ PiratePad es un programa libre o abierto ('open software') que permite la edición en tiempo real de colaboración basado en la web, lo que permite a los autores editar simultáneamente un documento de texto, y ver todas las ediciones de los participantes.

estudio colaboren en el proceso de investigación, construyendo documentos conjuntos y compartiendo la información.

Al aplicar métodos digitales en la enseñanza de la Antropología, podemos cuestionar el sesgo hacia la competitividad y el fuerte individualismo que se ha instalado últimamente en la enseñanza universitaria. Por ejemplo, con la ayuda de una sencilla herramienta como TitanPad² en la asignatura de Prácticas de Trabajo de Campo Antropológico en el 3.er curso (2013-14) del grado de Antropología Social de la Universidad Autónoma de Madrid, se creó un cuaderno de campo antropológico compartido por un grupo de estudiantes (nunca mayor de cinco), que trabajaron sobre un mismo tema, en el que la profesora también participaba, corrigiendo y comentando la aportación de cada estudiante. Los y las estudiantes utilizaban el editor como un cuaderno de campo «tradicional», cuando lo necesitaban ya fuera porque disponían de nuevo material empírico o después de alguna discusión conjunta. Su acceso al cuaderno de campo colectivo se realizaba desde cualquier lugar que tuviera acceso a Internet y en cualquier momento del día, destacándose cada contribución con un color diferente y datando su fecha de intervención. Si bien pudiera parecer que por este sistema los y las estudiantes experimentan un mayor control por parte de la profesora sobre su trabajo y el grado de participación de cada uno de ellos, la flexibilidad en tiempo y espacio para escribir y la contribución que todos los —y las— participantes hacían al cuaderno de campo colectivo posibilita experimentar con otros modos de aprendizaje, en este caso sobre el nivel de tolerancia hacia ideas y observaciones ajenas y el grado de espontaneidad en la escritura, así como dar mayor responsabilidad a los y las estudiantes sobre su propia tarea y su propia organización, cuyo resultado es un proceso colectivo.

Además, la elaboración de un cuaderno colectivo digital —siempre de manera voluntaria e implementada en situaciones particulares— también puede transformar una de las herramientas más clásicas del antropólogo o de la etnógrafa en su proceso de investigación y alterar la propia noción de cuaderno de campo, tan ligado a la individualidad y a la privacidad, constituyéndose en un ámbito de participación colectiva. Este ejemplo puede extenderse a la construcción de hipótesis, diseño de metodologías y redacción de informes de campo de forma colectiva con los participantes de la

² TitanPad es otro editor web libre y en abierto para la colaboración en tiempo real entre varios autores que permite redactar simultáneamente un documento de texto; todos los participantes pueden ver las ediciones en tiempo real, y el texto de cada autor se muestra en diferente color. También hay una ventana de chat en la barra lateral para permitir la comunicación directa.

investigación de manera que desemboque en una investigación más participativa y democrática³.

A través de estas experiencias en la enseñanza y el aprendizaje de la Antropología y en las formas de investigación participativa que posibilitan los medios digitales podemos producir un conocimiento abierto y participativo que pueda incorporar el pensamiento, la actividad, las opiniones y los deseos de aquellos con los que trabajamos y en cuya experiencia se basa mayoritariamente el acervo intelectual de la Antropología, pero cuyas formas de estar en el mundo suelen quedar relegadas a la anécdota etnográfica. Podemos construir, así, una Antropología más pública, entendiendo lo público en el sentido aristotélico del término; aquello que nos es común, que nos pertenece y nos atañe a todos y a todas, y que nos interpela como ciudadanos y ciudadanas, como personas y como seres vivos. Como señala Burawoy (2005), lo público no debe ser solo un objeto de estudio para la Antropología, sino también entenderse como un proceso en permanente transformación que involucra a «antropólogos» y a «informantes» en su construcción. Como señala Juan Carlos Gimeno: «Una antropología como esta se pretende ser útil y se sabe humilde, parcial, pero comprometida y ambiciosa; tiene que ver con el reconocimiento que la antropología (como conocimiento no sólo de la diversidad humana, sino desde la diversidad humana) no le pertenece a la antropología (como institución disciplinar), sino que pertenece a todos; es parte del mismo patrimonio cultural de la humanidad» (2011:20). Aquí y ahora, en este debate sobre la Antropología Digital y de los Medios, queremos abrir una oportunidad para contribuir a colocar los cimientos de la Antropología del siglo xxi, una Antropología que puede ser indiferente o insensible a los agudos procesos de desigualdad que nos asolan, que puede ser una aséptica herramienta teórica para estudiarlos y analizarlos, o un proceso de conocimiento, transformación y compromiso social.

³ Ejemplos de estas formas de investigación participativa a través de plataformas 'online' los podemos encontrar de nuevo en Postill (2012) y su trabajo como antropólogo, colaborando con el movimiento 15-M a través de plataformas de Internet, el uso de Facebook o de PiratePad, donde «al compartir nuestro conocimiento individual, en menos de dos horas habíamos producido un listado comprensivo con inmediatas aplicaciones prácticas» (Postill 2012: 177).

Bibliografía

Ardévol, E.; Bertrán, M.; Callén, B.; Pérez, C. (2003). «Etnografías virtualizadas: la observación participante y entrevistas semiestructuradas en línea». *Athenea Digital*, 3:72–93.

Ardévol, E.; Estalella, A. (2007). «Ética de campo: hacia una ética situada para la investigación situada en Internet». *Forum: Qualitative Social Research*, 8 (3, art. 2).

Boellstorff, T. (2012). «Rethinking Digital Anthropology». En: Horst, H. A.; Miller, D. (eds.). *Digital Anthropology*. Londres: Bloomsbury.

Burawoy, M. (2005). «Por una sociología pública». *Política y Sociedad*, 42 (1): 197–225.

Coleman, B. (2010). «Ethnographic Approaches to Digital Media». *Annual Review of Anthropology*, 39: 1–16.

Crapanzano, V. (2004). *Imaginative horizons; an essay in literary-philosophical anthropology*. Chicago: The University of Chicago Press.

Estalella, A.; Ardévol, E. (2010). «Internet: instrumento de investigación y campo de estudio para la antropología visual». *Revista Chilena de Antropología Visual*, 15: 1–21.

Gimeno, J. C. (2011). «Poniendo la antropología en valor». *Revista Nuevas Tendencias en Antropología*, 2: 147–179.

Horst, H.; Miller, D. (2012). *Digital Anthropology*. Londres: Berg Publishers.

Ingold, T. (2008). «Bindings against boundaries. Entanglements of life in an open world». *Environment and Planning A*, 40: 1796–1810.

Latour, B. (2005). *Reassembling the social*. Oxford: Oxford University Press.

Malinowski, B. (1975). *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona: Ed. Península.

Marcus, G. (1995). «Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography». *Annual Review of Anthropology*, 24 (1): 95–117.

Maurer, B. (2006). «The Anthropology of Money». *Annu. Rev. Anthropol.*, 35: 15–36.

Miller, D.; Horst, H. A. (2012). «The Digital and the Human: A Prospectus for Digital Anthropology». En: Horst, H. A.; Miller, D. (eds.). *Digital Anthropology*. Londres: Bloomsbury.

Monreal, P. (2013). «Miradas antropológicas sobre la pobreza y la exclusión: por una antropología de orientación pública» (s.p.i.).

Moore, H. (2004). «Global Anxieties; Concept-Metaphors and Pre-Theoretical Commitments in Anthropology». *Anthropological Theory*, 4 (1): 71–88.

Postill, J. (2012). «Digital Politics and Political Engagement». En: Horst, H. A.; Miller, D. (eds.). *Digital Anthropology*. Londres: Bloomsbury.

Silverman, David (1998). *Doing Qualitative Research: A Practical Handbook*. Londres: Sage.

Strathern, M. (2012). «Eating (and feeding)». *Cambridge Anthropology*, 30 (2): 1–14.

Tacchi, J. (2012). «Digital Engagement: Voices and Participation in Development». En: Horst, H. A.; Miller, D. (eds.). *Digital Anthropology*. Londres: Bloomsbury.

INCORPORANDO LAS APPS COMO HERRAMIENTAS METODOLÓGICAS EN EL TRABAJO DE CAMPO EN JÓVENES.

Natàlia Carceller-Maicas
Universitat Rovira i Virgili
carcellermaicas@gmail.com

1 Introducción

La proliferación de los medios y la cultura digital en nuestra sociedad es cada día mayor e impregna nuestro contexto de un modo cada vez más intenso y variado. La llegada de internet y su establecimiento como herramienta cotidiana de comunicación ha introducido cambios en los modos en los que la gente se comunica. El desarrollo y abaratamiento de las tecnologías digitales en conjunción con la extensión de internet, así como la simplificación que se ha dado en su uso permite que actualmente mucha gente se anime a producir y compartir sus propias creaciones a través de internet de formas muy diversas (ARDÉVOL et al., 2010). Dentro de este “nuevo” entorno encontramos un amplio abanico de herramientas que se van configurando como nuevos medios de comunicación social, de producción, distribución y consumo que están al alcance de un gran volumen de gente. Aun así la aceptación y acogida de dichos medios por parte de los diferentes sectores y grupos de nuestra sociedad es diversa, y varía en función de factores socioculturales.

El grupo de edad que mejor se ha adaptado a este avance tecnológico y más rápidamente lo ha incorporado como parte de su modo de entender la vida y de estar en el mundo es el colectivo de jóvenes y adolescentes. La curiosidad por este medio, unida a la multiplicidad de facilidades de comunicación, practicidad y ocio ilimitado que ofrece es tremendamente atractiva, y congenia a la perfección con el modo de ser y sentir el mundo en esta etapa vital, en la cual la comunicación y la sociabilidad devienen básicas y cruciales, para poder entender y compartir sus propios mundos vitales y realidades. Escasos son los jóvenes que no cuentan en nuestra sociedad occidental con un teléfono móvil de última generación, con el que comunicarse, acceder a redes sociales y compartir sus vivencias de modo instantáneo con sus

amigos. El teléfono móvil ocupa un papel central en nuestra vida cotidiana en lo que a herramientas tecnológicas se refiere; y participa de manera continuada y casi omnipresente en la gestión de nuestras relaciones. Desde la aparición en el mercado del primer teléfono móvil con cámara incorporada en octubre de 2000 (ITO, 2006)¹ la presencia e importancia de estos dispositivos ha ido en aumento, modificando nuestro modo de comunicarnos, relacionarnos, e incluso de percibirnos a nosotros mismos, a los demás y al mundo que nos rodea. La particularidad de los teléfonos móviles de ser pequeños y portátiles ha popularizado su uso por todo el mundo, y tal como comenta Coleman no hay indicios de que esta tendencia vaya a disminuir (COLEMAN, 2010), sino más bien lo contrario. Los empleamos para comunicarnos tanto de forma oral, escrita como visual, puesto que disponen de herramientas y aplicaciones multimodales que nos permiten ampliar nuestra sociabilidad, reforzar nuestra amistad y transformar los patrones sociales de relación, estatus e incluso de visibilidad (ITO et al., 2005; HORST y MILLER, 2006; CARON y CARONIA, 2007; KATZ, 2008; WALLIS, 2008; LING y DONNER, 2009; MCINTOSH, 2010) proveyéndonos en última instancia de nuevas formas de intimidad.

Como científicos sociales no podemos obviar el papel que este tipo de dispositivos, y sus usos y desusos, está jugando en nuestra forma de ser y estar en el mundo. Es por esto por lo que en los últimos años han proliferado los trabajos centrados en este tipo de dispositivos, y en las implicaciones que éstos tienen para nuestra sociedad. Trabajos como el de Van House et al. (2004) sobre categorías basadas en los “motivos de primera importancia” para intercambiar fotos personales; el de Kindberg et al. (2004) sobre categorías teóricas respecto al uso de la cámara del móvil; y el de Ling y Julsrud (2005) sobre el análisis de género en los mensajes multimedia; evidencian el surgimiento de nuevos marcos de comunicación culturalmente reconocibles. Dichos marcos de comunicación se van reconfigurando y modificando de forma continuada, gracias en parte a la incesante actualización e innovación tecnológica, la cual nos provee cada vez de formas más variadas y diversas de comunicarnos. De hecho la incorporación de la cámara digital a los teléfonos móviles, tal y como muestran los estudios anteriormente citados, transforma cualquier momento de nuestra vida, configurándolo, tal y como defiende Ardévol (ARDÉVOL et al., 2010) en un contexto de producción que además genera nuevos estilos visuales, del mismo modo que permite la aparición de nuevas prácticas

¹ En el mes de octubre del año 2000, la compañía J-Phone (ahora conocida como Vodafone) lanzó al mercado el primer móvil con cámara incorporada, el J-SH04. Concretamente, tal y como afirma Miziku Ito, la introducción de un terminal con función “Sha-mail”(photo mail) por J-Phone en noviembre del año 2000 cambió la práctica de los teléfonos móviles, haciendo posible el intercambio de fotografías vía teléfono móvil.

culturales con los media. Así pues el móvil y la incorporación a éste de la cámara digital está posibilitando formas de comunicación y accesos a información que están íntimamente ligados con las visiones cotidianas y personales de sus usuarios (ITO, 2006), favoreciendo la emergencia de continuas innovaciones.

1.1 Contextualizando el campo de aplicación: mi objeto de estudio.

Estas innovaciones plantean para los antropólogos nuevos retos a tener en cuenta. El trabajo de campo y la investigación antropológica han de saber adaptarse y aprovechar las nuevas posibilidades que este tipo de tecnologías nos ofertan para llevar a cabo nuestra labor antropológica. Siendo esencialmente interesante si trabajamos con jóvenes y adolescentes, como es mi caso. Mi tesis se enmarca en el ámbito de la antropología médica, concretamente dentro del área de la salud mental. El fenómeno que abordo como objeto de estudio es el proceso de auto-atención de los malestares emocionales (depresivos/ansiosos) en los jóvenes. Empleo para ello un abordaje de tipo relacional, el cual me permite tener presentes los diferentes factores y variables que se articulan en torno al proceso de salud/enfermedad/atención que sigue la juventud. El proceso salud/enfermedad/atención considerado en términos estructurales “supone la existencia, en toda la sociedad, de representaciones y prácticas para entender, enfrentar y de ser posible solucionar la incidencia y consecuencia generada por los daños a la salud” (MENÉNDEZ, 1994:72). Es dentro de este proceso de salud/enfermedad/atención dentro del cual se hallan las actividades relacionadas con la auto-atención. El concepto de auto-atención es entendido, siguiendo al mismo autor (referente clave dentro de la antropología médica), como el desarrollo de actividades de participación social referidas al proceso de salud/enfermedad/atención a nivel micro-grupal (MENÉNDEZ, 1997). La auto-atención constituye no sólo la forma de atención más constante, sino también el principal núcleo de articulación práctica de las diferentes formas de atención. La auto-atención incluye: representaciones y prácticas que la población utiliza a nivel de sujeto y grupo social para diagnosticar, explicar, atender, controlar, aliviar, aguantar, curar, solucionar o prevenir los procesos que afectan a la salud en términos reales o imaginarios, sin la intervención central, directa o intencional de curadores profesionales (MENÉNDEZ, 2003); “de tal manera que la auto-atención implica decidir la auto-prescripción y el uso de un tratamiento de forma autónoma o relativamente autónoma; refiriéndose pues la auto-atención en último término a las representaciones y prácticas que manejan los sujetos y grupos respecto de sus malestares y padeceres, incluyendo aquellos

inducidos, prescritos o propuestos por curadores de las diferentes formas de atención, pero que en función de cada proceso específico, de las condiciones sociales o de la situación de los sujetos conduce a que una parte de dicho proceso de descripción y uso se autonomice” (MENÉNDEZ, 2009:52). Así pues los diferentes modelos de atención que se pueden llevar a cabo hacen referencia no solamente a las actividades de tipo biomédico, sino a todas aquellas que tienen que ver con la atención de los sufrimientos en términos intencionales. Existiendo pues una gran diversidad de formas de atención a la enfermedad, la cual adquiere una dinámica y una diferenciación específica dentro de cada contexto.

Desde un punto de vista metodológico la decisión de iniciar la identificación y el análisis de las formas de auto-atención de los jóvenes a través de la descripción de lo que hacen, usan y dicen los propios sujetos para atender sus padecimientos y malestares, se basa en que es a partir de ellos, y especialmente a través de la “carrera del enfermo” que podemos identificar la mayoría de las formas de atención que intervienen en un contexto determinado; posibilitándonos además a través de ellos observar el uso articulado de los saberes y formas que utilizan. Tal como defiende Menéndez “los sujetos y grupos sociales constituyen el agente que no sólo usa los diferentes saberes y formas de atención, que los sintetiza, articula, mezcla o yuxtapone, sino que además es el agente que reconstituye y organiza estas formas y saberes en términos de auto-atención, dado que esta constituye no sólo la forma de atención más constante y frecuente sino el principal núcleo de articulación práctica de los diferentes saberes y formas de atención, la mayoría de los cuales no puede funcionar completamente si no se articulan con el proceso de auto-atención” (MENÉNDEZ, 2009:35).

Dentro de las diferentes y variadas formas de auto-atención que me propongo investigar y analizar en mi tesis considero pertinente destacar en este texto una de ellas, puesto que tanto la literatura académica y científica existente, como las investigaciones previas realizadas dentro del proyecto en el que se enmarca esta tesis (CARCELLER-MAICAS et al., 2014), han coincidido en otorgarle un papel destacado como modo frecuente y relevante de auto-atención en jóvenes; se trata de la auto-medicación. Considero que la auto-medicación, tal y como defiende Menéndez “no refiere sólo a la decisión de utilizar determinados tipos de fármacos desarrollados por la industria químico/farmacéutica, sino a todas las sustancias (infusiones de hierbas, alcohol, marihuana, etc.) así como otras actividades de muy diferente tipo (cataplasmas, ventosas, masajes, etc.) que son elegidas y usadas por los sujetos y

microgrupos con autonomía relativa para actuar respecto de sus padeceres o para estimular determinados comportamientos” (MENÉNDEZ, 2009:54).

La auto-atención es un proceso estructural constante aunque en continuo proceso de modificación. Es necesario remarcar que existen toda una serie de padeceres que el sujeto va experimentando y auto-atendiendo de algún modo en su día a día. Respecto de estos padeceres puede no hacer nada, o sólo hablarlo con alguien, dejando que el transcurso del tiempo lo solucione, lo cual también es parte de las acciones de auto-atención (MENÉNDEZ, 2009:58). Es por esto por lo que considero que abordar este fenómeno mediante herramientas metodológicas que permitan un contacto y un flujo de información continua resulta de interés y pertinencia para mi investigación. El uso de herramientas que posibiliten una recogida de datos profunda y puntual, tales como las entrevistas en profundidad y grupos focales y de discusión, me permitirán extraer gran cantidad de información e ir descubriendo nuevas categorías analíticas, así como crear un buen vínculo con mis informantes. Pero el uso de una App como Instagram aportará información que no sería posible obtener empleando los sistemas de recogida de datos clásicos y estáticos. Instagram al ser una herramienta interactiva de contacto e intercambio continuado las 24 horas del día posibilitará observar y analizar los flujos de comunicación, los cambios y variaciones en los estados de ánimo de mis informantes de modo instantáneo, y evidenciará en última instancia cuáles son y cómo se van modificando con el tiempo los modos de auto-atención empleados por los jóvenes. Abordaré con mayor detalle las ventajas del uso de Instagram como herramienta de campo en apartados posteriores.

2 Incorporando las App a la metodología clásica.

Los informantes con los que trabajo son jóvenes pertenecientes a todo el territorio catalán con edades comprendidas entre 18 y 21 años, los cuales provienen de una muestra más amplia extraída del Panel de Famílies i Infància (PIF). Mis informantes han participado en investigaciones previas (en las cuales yo he trabajado como investigadora) en torno a los malestares emocionales en la adolescencia². Parte de los datos cuantitativos con los que trabajo han sido recopilados desde 2004 (pertenecientes al Panel de Famílies i Infància),

² El proyecto: “Los malestares de los adolescentes. Estilos de vida, salud mental y estrategias profanas para afrontar la adversidad” (CSO2009-08432) financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación, y el proyecto: “The emotional distress of adolescents: lifestyles, mental health and lay strategies used in managing adversity” (090730) por la Fundació La Marató de TV3.

siendo pues tanto ambos proyectos como mi proyecto de tesis de tipo longitudinal. La metodología empleada es de tipo mixto (cuantitativa/cualitativa). Contando pues a raíz de todo este trabajo previo con una gran cantidad de datos organizados en dos amplias bases de datos, una cualitativa usando el software Atlas.ti, y otra cuantitativa mediante el software SPSS. Durante la primera fase de investigación las herramientas de recogida de datos fueron cuestionarios y tests psicológicos (*screening* de ansiedad y depresión Goldberg Health Questionnaire y el Beck Depression Inventory–II), un cuestionario sobre consumo de drogas creado expresamente para estos proyectos, una entrevista sobre apoyo social auto-percibido (Manheimn Interview on Social Support), y una entrevista en profundidad en la que se abordaban las diferentes temáticas de interés. La segunda fase consistió en tres grupos focales con jóvenes, un grupo focal con profesionales de la salud mental, y un grupo de discusión mixto compuesto por profesionales y jóvenes, centrados en la infrautilización de los recursos profesionales por parte de los adolescentes³. Tras analizar la infrautilización de los servicios profesionales surgió la necesidad de averiguar cuáles son los “itinerarios” y estrategias de atención que los jóvenes emplean como alternativa a los recursos profesionales; centrándose pues mi investigación en este nuevo objetivo. A nivel metodológico mi idea inicial fue seguir empleando las herramientas anteriormente citadas, y centrar las entrevistas en los modos de auto-atención de los jóvenes, pudiendo así detectar la multiplicidad de articulaciones que se generan mediante las acciones que los sujetos y grupos realizan para poder reducir o solucionar sus malestares. Pero en el transcurso de un periodo en el que decidí tomar cierta distancia de mi investigación a nivel analítico y hacer una profunda inmersión en el mundo adolescente lejos de la academia fue donde vislumbré el *insight* que me llevó a pensar las Apps (aplicaciones para móviles) como nuevas herramientas metodológicas a incorporar en mi trabajado de campo.

A pesar del debate mantenido en los últimos años dentro del plano académico entorno al binomio *online/offline*, en el cual se consideraba que se trataba de dos campos separados, han surgido críticas influyentes frente a esta afirmación, las cuales defienden que lo *online* y lo

³ A raíz del trabajo realizado durante los últimos años han surgido diversos materiales y publicaciones: publicaciones en ámbito académico, comunicaciones y ponencias en congresos nacionales e internacionales, y materiales de índole más práctica y aplicada de tipo escrito (Orientaciones para las buenas prácticas en la atención psicosocial de jóvenes y adolescentes. Resultados de un proyecto participativo con jóvenes y profesionales. Natàlia Carceller-Maicas, Carmina Puig i Cruells, Carme Vega y Àngel Martínez-Hernández. Colección de Antropología Médica. Publicacions Universitat Rovira i Virgili. ISBN: 978-84-695-9171-0) y audiovisual (documental: “Adolescències. Crisi, Malestar i Creixement”. Depósito legal: T-325-2013. DAFITS, Universitat Rovira i Virgili). Las referencias y los links a todo el material publicado están disponibles en <http://antropologia.urv.es/adolescentes/>.

offline no están para nada desligados, sino que forman parte de nuestra realidad cotidiana estando inmersos en nuestro día a día (LEANDER y MCKIM, 2003; HAYTHORNTHWAITE y WELLMAN, 2002; CARTER, 2005; MILLER y SLATER, 2000). Frente a este debate yo me posiciono como partidaria de estas últimas aportaciones y críticas, y considero que las relaciones *online* y *offline* están imbricadas formando parte de una misma realidad. Y así fue como lo observé en mi inmersión en el mundo adolescente el pasado verano. Al trabajar como monitora en un campo de trabajo con adolescentes y jóvenes observé el papel central que ocupaba el teléfono móvil en la vida de los jóvenes, y descubrí los diferentes modos que tenían de relacionarse entre ellos en el plano físico y en el plano virtual. A partir del uso del móvil y más concretamente de Instagram vi cómo se configuraban subgrupos diferenciados en los cuales se creaban relaciones y diálogos diferentes a los que paralelamente se producían en el plano físico cotidiano. Compartían cosas más íntimas *online* que *offline*, debido en gran medida a la discreción que este último ofrece. Aproveché esta situación privilegiada de inmersión en el campo para indagar sobre el uso de las distintas aplicaciones de este tipo que más frecuentemente empleaban los jóvenes, y averigüé que ésta era, sin lugar a dudas, la que mejor consideraban y más utilizaban. Y fue en ese momento en el que pensé que sería interesante incorporar esta aplicación como herramienta de recogida de datos en mi tesis, puesto que era una herramienta completamente integrada en su día a día que además parecía poseer un gran potencial.

2.1 Instagram como herramienta en el trabajo de campo.

Instagram es una aplicación⁴ gratuita para iPhone o para Android que permite tomar fotografías y modificarlas con efectos especiales, para luego compartirlas en redes sociales como Facebook, Twitter, Flickr o la propia Instagram. Cuenta con once filtros digitales que permiten transformar las fotografías que se toman, mejorando la calidad del producto final, posibilita además modificar los colores, el ambiente, los bordes y los tonos⁵. Todo este cúmulo de herramientas de edición contribuye a fomentar nuestra creatividad despertando al artista que todos llevamos dentro. Poder captar los instantes cotidianos o imprevistos que aparecen en nuestras vidas, junto con la posibilidad de añadir comentarios a dichas imágenes hace de esta aplicación una herramienta práctica, útil y versátil de comunicación, la cual nos oferta como investigadores sociales un nuevo abanico de posibilidades para acercarnos a la

⁴ Entiendo el concepto “aplicación” o más exactamente en este ámbito “App” siguiendo la definición de Gaspar Maza (2014), es decir, como “un tipo de programa diseñado como herramienta para el control de un trabajo o actividad”.

⁵ http://www.elconfidencialdigital.com/opinion/tribuna_libre/Instagram-sirve_0_2076992284.html

realidad que investigamos. Al tratarse de una herramienta interactiva ampliamente extendida entre el colectivo de jóvenes, y ser además gratuita, nos facilita en gran medida incorporarla como herramienta complementaria en nuestro trabajo de campo⁶.

Uno de los aspectos que echaba en falta en mi investigación era el no poder complementar las narrativas de mis informantes con material visual que permitiera mostrar el modo en que los jóvenes sienten, piensan y viven su malestar emocional y las estrategias y recursos que emplean para auto-gestionarlos. Consideraba que repartir cámaras entre mis informantes y pedirles que tomaran fotografías de momentos tan personales, íntimos y delicados presentaba muchos inconvenientes, y quizás existirían bastantes reticencias a compartir conmigo y con el resto de informantes dicho material visual. La idea de contar en mi investigación con material visual me entusiasmaba, puesto que la cantidad de información que éste transmite en conjunción con las narrativas recopiladas en las entrevistas y grupos focales me posibilitarían aproximarme de un modo más completo a los modos de sentir y afrontar el malestar emocional. Me gustaba la idea de Cárdenas de utilizar “la imagen entendida como una herramienta, como una fuente, como un proceso (de representación, reflexión, investigación, sistematización) donde existe la opción de que los documentos visuales sean abiertos, detonadores, reciclables” (CÁRDENAS, 2006:6). Trabajar con la imagen empleando una metodología participativa en la que los propios jóvenes fueran parte proactiva del proceso de investigación. La imagen nos “permite construir una representación del mundo basándose en la imitación verosímil de la realidad, en tanto que ordena implícitamente un discurso en torno a sí misma” (SELVA y SOLÀ, 2004), narrativizando de este modo la realidad. Y nos posibilita como investigadores sociales disponer de una “documentación visual de registros culturales, componiendo un elenco de datos cualitativos” (PEREIRA y PIRES, 2008:42). Así pues, si el objetivo de mi tesis era trabajar sobre la auto-gestión del malestar emocional en los jóvenes a partir de sus narrativas, dejar de lado el uso de la narrativa visual suponía una gran pérdida de información. Gracias a las nuevas tecnologías y a su rápida expansión e inmersión en nuestro día a día esta pérdida de información no ha sido necesaria. El empleo de Instagram como herramienta de recogida de datos no resulta tan violento, ajeno e intrusivo como el uso de una cámara digital. Los jóvenes están acostumbrados a emplearlo para compartir emocionales visuales cargados de afectividad y emocionalidad, configurándose el uso de esta herramienta como una nueva práctica de sociabilidad y de construcción de identidad, motivos

⁶ Al ser una herramienta que ya poseen y dominan los propios informantes, no es necesario que realicemos una inversión económica en comprar las herramientas, ni una inversión temporal en impartir la formación necesaria para su correcta utilización.

por los cuales su introducción como herramienta de recogida de datos en el trabajo de campo se facilita en gran medida.

Es necesario remarcar que las imágenes son participes también de nuestro proceso de configuración como individuos, de nuestro mundo emocional, sensorial y creativo. Tal y como defienden Ardèvol y Muntañola “forman parte del proceso cultural, constituyen nuestro universo simbólico, y en este sentido, forman parte también de nuestra realidad interna, forman nuestra subjetividad” (ARDÉVOL y MUNTAÑOLA, 2004:13). Si además estamos hablando de imágenes creadas y elaboradas por nosotros mismos, en este caso por los jóvenes, éstas serán no solo un reflejo de nuestro mundo, sino que configurarían además nuestro mundo simbólico, y por lo tanto en última instancia “nuestra realidad más vital: lo que pensamos y sentimos que somos” (ARDÉVOL Y MUNTAÑOLA, 2004:13-14). Configurándose así como una herramienta y una vía de expresión idónea para indagar sobre el malestar emocional entre los jóvenes al permitirnos complementar con narrativas visuales las narrativas orales recopiladas mediante las entrevistas en profundidad y los grupos focales y de discusión.

2.2 Realizando “e-research”: Instagram como un nuevo modo de hacer auto-fotografía.

El empleo de la auto-fotografía como herramienta de recogida de datos es una práctica cuyos inicios se remontan a mediados del siglo XX. Worth en 1964 ya señalaba entre las ventajas de esta técnica la capacidad de mostrar lo que el propio informante siente acerca de sí mismo y de su mundo, captando además sus sentimientos, valores, actitudes y preocupaciones, los cuales están mucho más allá de su control consciente; revelando de este modo información extra que no nos sería posible recopilar mediante otras herramientas (LISÓN, 1999). Gracias a los avances de la tecnología las dificultades que se encontraron los pioneros en el uso de esta técnica ya no son un problema para nosotros. La dificultad de hacerse con las cámaras fotográficas, el coste económico que estas implicaban, el tiempo invertido en formar a los informantes para que pudieran emplearlas satisfactoriamente, así como el coste del revelado para acceder al material creado, ya no son factores a tener presente en nuestro día a día, y mucho menos trabajando con jóvenes.

La cámara, en este caso la cámara del móvil, se convierte así en un objeto para la indagación, a través del cual el sujeto construye su relación con el campo (MONNET, 2008). Favorece la búsqueda de reflexividad (HINE, 2005) y de la elaboración de un discurso por parte de los

involucrados, participa en la producción de un material empírico que no depende del discurso verbal de los informantes, y complementa y enriquece de este modo el material recopilado. Contribuye al mismo tiempo a crear una relación mucho más cercana y horizontal con nuestros informantes, y nos posibilita de este modo emplear una metodología de trabajo de índole participativa en la que los informantes son a la vez partícipes y parte proactiva en el mismo proceso de producción del conocimiento.

Mediante la introducción de los medios digitales, en este caso la cámara del móvil e Instagram, en el trabajo de campo etnográfico entramos en lo que Wouters y Beaulieu han llamado “*e-research*”. La noción de “*e-research*” surge en 2004 como una crítica al término “*e-science*” (WOUTERS, 2004). En “*e-science*” la “e” hace referencia a “electrónico”, en cambio en la noción de Wouters y Beaulieu la “e” significa “*enhanced*”, es decir, mejorada. Este nuevo concepto de investigación mejorada, fue aprobado y reconocido como más pertinente en el campo de las ciencias sociales durante la tercera conferencia internacional de e-Social Sciences en 2007 (HEY, 2007) debido a que se trata de un término más inclusivo que reconoce formas de investigación que no están confinadas en la informática de alto rendimiento, así como otras vías o modos de uso de los nuevos media y redes digitales. El cual aboga además por una dinámica diferente entre herramientas y usuarios, donde la formación mutua y la adaptación tienen lugar (WOUTERS y BEAULIEU, 2008). El uso de nuevos media y aplicaciones configura por tanto una investigación mejorada, aumentada o intensificada gracias a las tecnologías, contribuyendo a crear nuevas formas de producción de material empírico y a la búsqueda de formas de representación no-textuales.

2.3 Ventajas de incorporar esta técnica y su complementariedad con técnicas clásicas.

Nos hallamos pues en un nuevo contexto mediático en el que los viejos y nuevos media se interrelacionan continuamente y surgen intersecciones entre éstos y los diferentes actores sociales. Llevar a cabo una investigación mejorada en este nuevo contexto mediático pasa por articular las metodologías clásicas con las nuevas aportaciones tecnológicas para de este modo proveernos de las ventajas que ambas metodologías nos ofrecen. Como etnógrafos deberíamos explorar las nuevas potencialidades que nos ofertan los nuevos media, experimentar diferentes combinaciones y conjunciones entre lo clásico y lo nuevo, ser creativos, innovadores, y no limitarnos a la dimensión lineal y unidimensional del registro gráfico, predominante en el mundo académico actual.

Resulta evidente que las TIC modifican continuamente nuestra realidad, y como investigadores sociales no podemos permanecer ciegos a dichos cambios. Esta nueva circunstancia nos plantea, tal y como afirma Pichardo, un nuevo desafío, el de incorporar en nuestra práctica profesional nuevas formas de acercamiento y observación a esta realidad social (PICHARDO, 2008).

Si bien es cierto que mediante el uso de herramientas clásicas ya era posible que los informantes crearan materiales destinados a auto-representarse a sí mismos, con la llegada del móvil con cámara y las aplicaciones como Instagram la posibilidad de crear material de auto-representación aumenta de modo exorbitado; puesto que la incorporación de Internet junto con los dispositivos y aplicaciones que este engloba ofrece un marco excepcional para aproximarnos a estas miradas (ARDÉVOL Y SAN CORNELIO, 2007). La auto-representación permite explorar los géneros reflexivos y auto-biográficos, y se configura como una vía de acceso a la subjetividad de los informantes y a elaborar un contenido más pleno de significados para el sujeto (así como de significados compartidos) elegidos por él mismo entre una amplia gama de alternativas. La creación de material visual de auto-representación por medio de Instagram enriquece el producto final, puesto que además de permitir tomar una fotografía esta aplicación incorpora herramientas de edición con las cuales poder retocar la imagen como deseemos, de modo fácil y rápido; potenciando así la creatividad de los medios de expresión.

Además de enriquecer el tipo de datos recopilados, el uso de estas técnicas favorece la participación de los informantes en el proceso de investigación. Permite que los jóvenes pasen de ser sujetos pasivos de los que simplemente extraemos datos, a ser sujetos empoderados y propositivos que construyen sus propias formas de representación; siendo ésta una de las verdaderas potencialidades de aplicación integral de las herramientas comunicativas (CARDENAS, 2006). Una ventaja ligada a la participación es la horizontalidad. Posibilitar que los propios informantes formen parte activa del proceso de investigación favorece romper la jerarquía entre entrevistador y entrevistado y trabajar en un mismo plano cooperativo y colaborativo en el que etnógrafo e informante se comunican horizontalmente. El uso de una herramienta como Instagram posibilita de un modo óptimo este tipo de comunicación. No es el investigador el que posee la herramienta (grabadora) y recoge y se lleva la información, sino que ambas partes, investigador e informante, se comunican utilizando un mismo medio en el que no hay jerarquías, y en el que todas las partes disponen en todo momento de la información recopilada y compartida. La horizontalidad posibilita así la creación de mejores

vínculos y mayor confianza, logrando que el informante se sienta más cómodo, más valorado y más motivado en la investigación al verse como parte integrante de la misma de un modo más activo.

Otras ventajas relevantes son el flujo de información continuada y la interactividad. Hasta la llegada de internet ninguna herramienta empleada en el trabajo de campo permitía mantener un flujo de información permanente con los informantes. Ahora en cambio ya sea por medio de un blog, de una red social, o de una aplicación en un teléfono móvil el hilo comunicativo entre investigador e investigado se mantiene siempre conectado y actualizado. La cantidad de información que podemos recopilar se torna de este modo mucho mayor, enriqueciéndose al mismo tiempo la calidad de la comunicación, e incrementándose la proximidad con los informantes, puesto que nos es posible interactuar durante las 24 horas del día.

No cabe duda de que las ventajas expuestas hasta el momento son de gran relevancia e interés para nuestra práctica profesional, pero Instagram aún posee otra virtud que comparativamente a las técnicas clásicas de investigación resulta entre las más destacadas: la superación de las limitaciones espaciales. La posibilidad de realizar un grupo focal virtual continuado por medio de esta herramienta digital presenta una potencialidad que puede favorecer en gran manera el trabajo de campo de muchos etnógrafos, evitándonos así el realizar largos, costosos y continuados desplazamientos tanto a nosotros como a nuestros informantes. El teléfono móvil es uno de esos objetos “móviles inmutables” (LATOURET, 1992) que pueden transportarse de un lado a otro mientras su información permanece, siendo por tanto de gran utilidad para actuar a distancia. Se convierte de este modo en un espacializador “al acentuar y posibilitar la coexistencia entre espacios y grupos distintos y distantes” (LASSEN, 2006:158). Configurándose de este modo como una herramienta de gran practicidad en nuestro contexto continuamente mutable y movable, mediante la cual poder recopilar gran cantidad de información sin tener que desplazarnos. Mediante el empleo de las técnicas clásicas la recogida de datos se daba mayoritariamente en los momentos en que el etnógrafo se hallaba en el campo, observando, entrevistando, pero no era posible recibir información valiosa sentado en el sofá de su casa. El único modo en que recopilaba información sin estar presente era mediante la auto-fotografía al repartir cámaras entre los informantes y recoger posteriormente el material que estos habían creado. Esta práctica presentaba la ventaja de permitir al investigado alejarse del plano formal de investigación y cambiar así la situación desde la que el informante reflexiona sobre su propio entorno cultural, contando con más tiempo para elegir sus respuestas y sin la presencia del entrevistador (LISÓN, 1999). Las

críticas al uso de esta técnica se basaban en la incomodidad que produce en el informante emplear un medio de expresión y un aparato con los que no está acostumbrado a expresarse, pero con el uso de Instagram estas críticas ya no tienen cabida. Los jóvenes “están más acostumbrados a los medios audiovisuales que a los textos escritos o discursos verbales abstractos y sin imágenes” (LISÓN, 1999), habiendo llegado a ser expertos tanto en el uso de la cámara del móvil como en el de esta App. Así pues al contar con unos informantes expertos en el uso de la técnica de recogida de datos, podemos llegar a obtener una gran cantidad y calidad de material sin necesidad de estar físicamente en el campo para recopilarlo; puesto que por medio de las Apps podemos interactuar con los informantes mientras desempeñamos nuestros quehaceres cotidianos.

No cabe duda, en base a lo argumentado hasta el momento, de que las particularidades y características de las TIC's y más concretamente de las Apps como Instagram son herramientas novedosas, útiles y polivalentes que resultan de gran utilidad para nuestra labor investigadora; y aun lo pueden resultar más puesto que a día de hoy todavía no hemos sabido aprovechar todo el potencial que poseen. No obstante como bien sabemos “no es oro todo lo que reluce”, y en el caso de Instagram no es diferente. A pesar de proveernos de múltiples ventajas también es necesario reflexionar sobre las limitaciones e inconvenientes del uso de esta App. Ser conocedores y conscientes de los pros y contras de las herramientas que empleemos es parte crucial de nuestro trabajo (previo a la inmersión en el campo); puesto que de este modo evitaremos imprevistos, y elegiremos la metodología más idónea para nuestro objeto de estudio y nuestros intereses teóricos, prácticos y metodológicos. Entre las limitaciones destaca en primer lugar la imposibilidad de estas Apps de ser flexibles y adaptables a nuestras necesidades. Instagram presenta una configuración y unas características determinadas que no podemos modificar a nuestra conveniencia, obligándonos a “pasar por el aro” y emplearla sólo como su programador diseñó. En mi tesis al querer emplearla para crear grupos focales virtuales me obliga a tener que crear cada uno de mis informantes (así como yo misma) un perfil de Instagram exclusivo para este fin, puesto que la información que compartimos en esta App es de dominio público y es accesible para los *followers* de todos los informantes. En diciembre de 2013 surgió una nueva herramienta dentro de Instagram que creí subsanaría esta limitación: Instagram Direct⁷. Esta modificación posibilita compartir imágenes en grupos reducidos (máximo 15 personas), asemejando a primera vista ideal para lograr el fin que me propongo. Pero tras entrevistar al coordinador de la asociación de

⁷ <http://appleweblog.com/2013/12/instagram-direct>

instagramers de Tarragona me topé una vez más con sus limitaciones y falta de adaptabilidad: para cada imagen que queramos compartir en “petit comité” debemos crear un grupo nuevo, suponiendo pues más desventajas que ventajas al implicar una gran inversión y pérdida de tiempo.

Otra limitación clave a considerar es la referente a las implicaciones éticas que supone compartir este tipo de información en un medio como internet abierto a todo el mundo. La solución la hallé creando un consentimiento informado en el que los informantes se comprometen a no añadir a ningún amigo al perfil creado para el grupo de investigación, para salvaguardar así la integridad y privacidad del grupo y de la información compartida. Pero en cuanto a la propiedad intelectual y los derechos de imagen existe un vacío: ¿A quién pertenecen las imágenes una vez colgadas en Instagram? ¿A los usuarios o a la compañía? ¿Qué tipo de licencia utilizan (copyright, copyleft)? Frente a esta incertidumbre mi solución es solicitar directamente a mis informantes las imágenes que ellos mismos crean, configurando para cada una de ellas una licencia copyleft mediante creative commons.

Tener presentes estas limitaciones nos ayuda a repensar los usos de nuestras herramientas y el modo en el que podemos lograr nuestros objetivos, empleando nuevas estrategias de uso que nos permitan no caer en perjuicios y problemas que podrían paralizar o perjudicar nuestra investigación.

2.4 Aportaciones al análisis y a la interpretación de los resultados.

Tal y como hemos visto las virtudes que este tipo de herramientas conllevan para la investigación social y más concretamente para el campo de la antropología no son escasas. Se abre ante nosotros un amplio abanico de posibilidades metodológicas que hemos de saber aprovechar del modo que nos resulte más conveniente, adaptando las potencialidades que las Apps nos ofrecen a las particularidades y características concretas de nuestro objeto de estudio. Concretamente en lo que a mi tesis se refiere las ventajas e innovaciones que el uso de la “*e-research*” me aporta se plasman tanto en el desarrollo del trabajo de campo como en el proceso de análisis e interpretación de los resultados.

Durante el trabajo de campo el uso de Instagram, como herramienta comunicativa y dialógica que es, me permite recoger las vivencias de los jóvenes entorno a dos ejes centrales en mi trabajo: los malestares emocionales de tipo depresivo y el consumo de drogas, ambos inmersos dentro del fenómeno de la auto-tención. Me posibilita trabajar de modo cooperativo,

participativo e interactivo con todo el grupo de informantes. Mi propósito es crear un grupo focal virtual dentro de Instagram mediante la creación de perfiles específicos para cada informante, de modo que la aceptación de amistades sea restringida, salvaguardando de este modo la intimidad y la confidencialidad del grupo. En este grupo focal los jóvenes colgarán y comentarán imágenes referentes a momentos de malestar emocional, vías y estrategias para afrontarlo, y momentos de consumo de sustancias psicoactivas con fines de auto-medicación. Entre las principales ventajas del grupo focal virtual destacan: 1) poder mantener una interacción continuada: la dispersión geográfica de los informantes, así como las obligaciones diarias, dificultan hallar espacios de encuentro en los que poder realizar los grupos focales físicos; al no contar con el plano espacio-temporal la facilidad de comunicación se incrementa exponencialmente, pudiendo realizar contactos más prolongados y continuados; 2) mayor cantidad de información: el volumen de fotos tomadas y compartidas, así como los comentarios surgidos a partir de éstas son mayores puesto que al contar con más tiempo y con una herramienta que llevan consigo durante todo el día las ocasiones de crear y compartir sus propias imágenes aumentan; 3) mayor calidad de información: disponer de la cámara en todo momento, en espacios cotidianos, facilita poder tomar imágenes significativamente importantes para el informante sin realizar ningún esfuerzo extra, y contar con las herramientas de edición incluidas dentro de la misma aplicación favorece que el proceso creativo e imaginativo de composición de la fotografía sea más rico, mejorando así la calidad del material compartido; 4) análisis longitudinal de la información: el intercambio continuo de imágenes y comentarios permite analizar las variaciones en los estados emocionales de los informantes tanto a nivel individual como a nivel grupal que se dan longitudinalmente.

En lo que respecta al proceso de análisis e interpretación de los resultados, éste se torna más complejo, puesto que aparte de analizar las narrativas y comentarios de texto que los informantes hagan de las imágenes propias y de las de los compañeros, se deberá realizar también un análisis de contenido de las imágenes compartidas. Al análisis del encuadre, del lugar y de los símbolos elegidos se incorporan un par de factores que gracias al uso de esta aplicación nos serán reportados de modo instantáneo en cada fotografía: la hora y el lugar en que cada imagen fue tomada. Otros aspectos que permite también observar y analizar son cuáles son las imágenes más comentadas, las que más han gustado y con las que más se han sentido identificados; cuáles son las emociones y pensamientos que han evocado en cada uno de los informantes; las franjas horarias en las que están más activos colgando fotos y comentarios; las relaciones que se establecen entre ellos a partir de esta aplicación; y cuáles

son las semejanzas y diferencias en las imágenes tomadas y retocadas para expresar una misma emoción o malestar.

Pero el uso de esta herramienta virtual e interactiva no queda solo en el plano *online*, sino que puede ser de utilidad para trabajar también en el plano *offline* junto con los informantes. En cuanto al modo de trabajar en el plano *offline* con este material quiero utilizar dos vías distintas: 1) trabajar a nivel individual con cada informante, haciendo una devolución de todas las fotos que éste ha compartido con el grupo, y ver cuáles son las explicaciones que da de cada una de ellas, indagando sobre qué era lo que deseaba expresar, si cree que lo ha conseguido o no, la elección de los elementos de su composición y el modo en que éstos han sido empleados y situados; 2) trabajar a nivel grupal con todos los informantes realizando un grupo de discusión en el que poner en común todo lo que ha salido en el grupo de Instagram. Este grupo de discusión físico será de utilidad para contrastar opiniones, ver en qué modo los discursos y las interpretaciones que los informantes hacen de las imágenes se mantienen estáticos o se tornan móviles y se reconfiguran con el tiempo, y poder crear conjuntamente a partir de las fotografías categorías que muestren cuáles son los distintos modos de auto-gestión del malestar que están empleando, y agruparlos en categorías mayores que den cuenta de los estilos de afrontamiento de los jóvenes.

Por medio de este trabajo en el plano *offline* con los informantes se podrá realizar un análisis cultural de la imagen que dotará de mayor riqueza de información a los resultados. No debemos olvidar que “la imagen es un producto social (y) su interpretación depende de convenciones arbitrarias y no sólo perceptivas, y que hemos aprendido a atribuirle sentido y significado a partir de patrones culturales muy elaborados” (ARDÉVOL y MUNTAÑOLA, 2004). A partir del análisis de las fotografías realizadas podemos indagar sobre el imaginario de la juventud entorno a los malestares emocionales que padecen, y las mejores vías que encuentran para gestionarlos y afrontarlos. Realizar el análisis de la imagen contando con el concepto de imaginario, entendido este como un “producto intersubjetivo, creador de mundos personales y de mundos sociales que se retroalimentan mutuamente” (ARDÉVOL y MUNTAÑOLA, 2004), resulta de gran interés analítico. Puesto que a partir de él podemos introducirnos en los procesos de creación y de formación de la subjetividad entorno al malestar emocional vivido, permitiéndonos además vislumbrar el imaginario colectivo que los jóvenes de hoy en día comparten sobre los malestares emocionales y su auto-atención.

3 Conclusiones: la importancia de promover la innovación en la metodología antropológica.

El continuo surgimiento de nuevas tecnologías, aplicaciones y herramientas digitales es un fenómeno en incesante incremento en nuestra sociedad que no tiene que pasarnos inadvertido, y no podemos considerarlo ajeno a nosotros. Como científicos sociales debemos estar en contacto y ser capaces de adaptarnos al flujo de cambios tecnológicos que permean de modo inevitable en nuestra cultura y en nuestra sociedad, configurando nuevas formas de relacionarlos, comunicarnos, posicionarnos e identificarnos como sujetos y grupos. La asunción y asimilación de esta realidad abre ante nosotros todo un abanico de posibilidades en el mundo de la investigación, y posibilita nuevos objetos y fenómenos de estudio, así como nuevas herramientas y vías de entrar en contacto y de aproximarnos a la realidad que queremos estudiar. La tecnología, lo queramos o no, está presente cada vez más en nuestra vida cotidiana, y su uso aplicado al campo de la investigación presenta una amplia gama de posibilidades y potencialidades que debemos saber aprovechar. Aunque el mundo digital no sea nuestro objeto de estudio, igualmente podemos servirnos de él para enriquecer nuestra práctica antropológica e incorporar el uso de nuevas tecnologías como estrategia metodológica y como instrumento para la producción de material empírico de investigación.

Esto no significa en ningún caso que debamos dejar de lado las herramientas y metodologías clásicas, las cuales siguen siendo útiles pese al paso del tiempo. La propuesta que se plantea en este texto radica en la integración, en la articulación de las técnicas y metodologías clásicas con las nuevas tecnologías y medios de comunicación. Internet (junto con todo el cúmulo de dispositivos y aplicaciones relacionados) se ha convertido en un agente co-partícipe en el proceso de construcción y elaboración de conocimiento y de relaciones, el cual debemos tener presente. Los cambios que este “nuevo” medio de comunicación implica favorecen la reflexividad sobre nuestra práctica profesional. Invita a explorar las múltiples y diversas posibilidades que la combinación de lo “clásico” y lo “nuevo” ofrecen a la investigación social actual. Posibilitándonos incluso trasladar técnicas clásicas, como la entrevista, la auto-fotografía y el grupo focal, al mundo virtual. La incorporación de las TIC's y las Apps a nuestra “caja de herramientas” posibilita por tanto la creación de nuevos diseños y la realización de nuevas aproximaciones; las cuales contribuyen a enriquecer tanto nuestro propio estudio como el saber antropológico.

Estas herramientas metodológicas nos ofrecen pues interesantes y múltiples ventajas como: integrar más fácilmente la antropología visual a nuestra investigación, ampliar la variedad de

vías de expresión nutriéndonos de su riqueza, variedad y creatividad, y salvar las limitaciones impuestas por categorías básicas de pensamiento como el tiempo, el espacio y la materialidad al permitirnos realizar “grupos de discusión virtuales continuados” que nos ofertan una cantidad y cualidad de información que no sería posible recopilar mediante herramientas metodológicas clásicas.

Actualizar nos como investigadores por medio de la incorporación a nuestra práctica de la “*e-research*” supone, tal y como se ha expuesto aquí, considerables e interesantes ventajas. A pesar de que este texto se centra en la incorporación de Instagram como herramienta de trabajo de campo, las ventajas aquí referidas sobre el uso de esta aplicación pueden extrapolarse a otras Apps y dispositivos de similares características. La participación, colaboración y cooperación de los informantes; la promoción de la horizontalidad en las relaciones y en la comunicación investigador/investigado; el aumento y enriquecimiento del flujo de información; la posibilidad de mantener una interacción continuada y permanente tanto entre los informantes como entre informante y etnógrafo; y la superación de las limitaciones espaciales en el trabajo de campo, se configuran como las potencialidades más destacadas que el uso de esta aplicación nos ofrece.

A lo largo del amplio y arduo proceso de investigación encontramos diversas etapas en las que el uso de esta herramienta, Instagram, resulta de especial utilidad. La primera fase en la que la investigación se ve mejorada es en el trabajo de campo, y más concretamente en el momento de recogida de datos. La interacción continuada, el aumento en la cantidad y calidad de información, y la posibilidad de realizar un análisis longitudinal del fenómeno estudiado, se dibujan como las principales virtudes en este periodo. Pero no quedan aquí, puesto que sus potencialidades también transforman y enriquecen la fase de análisis de la información. Las ventajas en este punto, tal y como se ha argumentado, no recaen tan solo dentro del plano *online*, sino que resulta también de utilidad en el plano *offline*.

El análisis *online* nos posibilita realizar además del análisis de texto, un análisis de contenido de las imágenes, ver cuáles son las fotografías más comentadas, las que mejor expresan sus vivencias y estrategias de auto-atención, las relaciones que se crean entre los informantes, así como las semejanzas y diferencias que se observan en el material visual creado y compartido para expresar una misma emoción o malestar, entre otros. El análisis *offline* en cambio es una perfecta muestra de la articulación entre las herramientas clásicas y las nuevas tecnologías. Partiendo de los datos recopilados virtualmente podemos trabajar con ellos empleando

técnicas clásicas, tanto a nivel individual (al hacer una “entrevista de devolución” sobre las imágenes realizadas por cada uno de los informantes), como a nivel grupal (mediante un grupo de discusión en el que todos los integrantes de la investigación analicen de forma conjunta el material creado, posibilitándonos así en última instancia contrastar los datos y triangular la información).

Las posibilidades que la combinación de las “nuevas” y “viejas” herramientas metodológicas nos ofrecen son amplias y variadas, tanto si decidimos utilizarlas *online*, *offline* como en la conjunción de ambos espacios. Mostrándose la simbiosis de ambas como potencialmente beneficiosa para el campo de la investigación, y más concretamente para el campo de la investigación social. No debemos pues limitarnos en nuestra creatividad y en nuestras posibilidades de análisis. Tornándose pues clave la reflexión por parte de los profesionales en torno a estas cuestiones, en pro de futuras producciones etnográficas que contribuyan a enriquecer el conocimiento antropológico.

4 Bibliografía

Ardévol, E.; Roig, A. y Gómez-Cruz, E. (2010) “Pràctiques creatives i participació en els nous mitjans” Mediaccions, Universitat Oberta de Catalunya. Draft presentat a la Revista del CAC. Març.

Ardévol, E. y San Cornelio, G. (2007) “ “Si quieres vernos en acción: YouTube.com”. Prácticas mediáticas y autoproducción en Internet”. *Revista chilena de Antropología Visual*, 10:1-29.

Ardévol, E. y Muntañola, N. (2004) *Representación y cultura audiovisual en la sociedad contemporánea*. Universitat Oberta de Catalunya.

Beaulieu, A. y Wouters, P. (2009) “E-research as Intervention” En: Jankowski, N., *E-Research: Transformation in Scholarly Practice*. 54-69.

Carceller-Maicas, N.; Ariste, S.; Martínez-Hernández, A.; Martorell-Poveda, M.A.; Correa-Urquiza, M. y DiGiacomo, S.M. (2014) “El consumo de tabaco como automedicación de depresión/ansiedad entre los jóvenes: resultados de un estudio con método mixto” *Adicciones*, (26) 1:34-45.

- Carter, D. (2005) "Living in virtual communities: an ethnography of human relationships in Cyberspace", *Information, Communication & Society*, 8: 148-167.
- Cárdenas, C. (2006) "Imágenes de Trabajo. Reflexiones hacia una Antropología Visual Aplicada. El caso del Proyecto Internacional Juvenil Barrios del Mundo y su enfoque comunicativo", *Revista chilena de Antropología Visual*, 8:24-46.
- Caron A. y Caronia L. (2007) *Moving Cultures: Mobile Communication in Everyday life*. Montreal: McGills-Queens. Univ. Press.
- Coleman, E.G. (2010) "Ethnographic Approaches to Digital Media" *Annu. Rev. Anthropol.* 39:487–505
- Haythornthwaite, C. y Wellman, B. (2002) *The Internet in Everyday Life*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Hey, T. (2007) Relationship between traditional and e-social science. Presentation at Fourth E-social Science Conference, Ann Arbor, MI, 7-9 October.
- Hine, C. (2005) *Virtual Methods. Issues in social Research on the internet*. Berg. Oxford. New York.
- Horst, A.H. y Miller, D. (2006) *The Cell Phone: An Anthropology of Communication*. New York: Berg.
- Ito, M. (2006) "Everyday Contexts of Camera Phone Use: Steps Toward Technosocial Ethnographic Frameworks" En: Höflich, Joachim y Hartmann, Maren Eds. *Mobile Communication in Everyday Life: An Ethnographic View*. Berlin: Frank & Timme.
- Ito, M.; Okabe, D. y Matsuba, M. (2005) *Personal, Portable, Pedestrian: Mobile Phones in Japanese Life*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Katz, J.E. (2008) *Handbook of Mobile Communication Studies*. Cambridge, MA: MIT Press
- Kindberg, T., Spasojevic, M., Fleck, R., y Sellen, A. (2004) "How and Why People Use Camera Phones", (<http://www.hpl.hp.com/techreports/2004/HPL-2004-216.html>).

Lasén Díaz, A. (2006) “Lo social como movilidad: usos y presencia del teléfono móvil” *Política y Sociedad*, (43) 2: 153-167.

Latour, B. (1992) “Where Are the Missing Masses? The Sociology of a Few Mundane Artifacts” En: Bijker, W.E. y Law, J. *Shaping Technology/Building Society: Studies in Sociotechnical Change*. Cambridge, Mass.: MIT Press): 225–258.

Leander, K. M. y McKim, K. K. (2003) “Tracing the everyday "sittings" of adolescents on the Internet: A strategic adaptation of ethnography across online and offline spaces” *Education, Communication, & Information*, (3) 2: 211-240.

Ling, R. y Donner, J. (2009) *Mobile Phones and Mobile Communication*. Cambridge, UK: Polity

Ling, R. y Julsrud, T. (2005) “Grounded Genres in Multimedia Messaging” En: Nyíri, K. *A sense of Place: The Global and the Local in Mobile Communication*. Vienna: Passagen Verlag.

Lisón Arcal, J.C. (1999) “Una propuesta para iniciarse en la Antropología visual” *Revista de Antropología Social*, 1:5-35

McIntosh, J. (2010) “Mobile phones and Mipoho’s prophecy: the powers and dangers of flying language” *Am.Ethnol.* 37(2):337–53

Menéndez, E. (1994) La enfermedad y la curación ¿Qué es medicina tradicional? *ALTERIDADES*, 4 (7): 71-83

Menéndez, E. (1997) “Antropología médica: espacios propios, campos de nadie” *Nueva Antropología*, vol. XV, 51: 83-103. Asociación Nueva Antropología A.C. México

Menéndez, E. (2003) “Modelos de atención de los padecimientos: de exclusiones teóricas y articulaciones prácticas” *Ciencia y Saude colectiva*, 8 (1): 185-207.

Menéndez, E. (2009) *De sujetos, saberes y estructuras. Introducción al enfoque relacional en el estudio de la salud colectiva*. Lugar Editorial. Buenos Aires. Argentina.

Miller, D. y Slater, D. (2000) *The Internet: An Ethnographic Approach*. Oxford/New York: Berg.

Monnet, N. (2008) “Tecnologías digitales y escritura etnográfica”. En: Ardévol, E.; Estalella, A. y Domínguez, D. *La mediación tecnológica en la práctica etnográfica*. Ankulegui. 65-79.

Pereira Da Silva, S. L. y Pires, M. D. C. F. (2008) “Identidades visuales: video y fotografía en las formas de representación de la identidad de Rio de Janeiro”. En: Ardévol, E.; Estalella, A. y Domínguez, D. *La mediación tecnológica en la práctica etnográfica*. Ankulegui. 39-47.

Pichardo Galán, J. I. (2008) “Etnografía y nuevas tecnologías: reflexiones desde el terreno”. En: Ardévol, E.; Estalella, A. y Domínguez, D. *La mediación tecnológica en la práctica etnográfica*. Ankulegui. 131-149.

Selva Masoliver, M y Solà Arguimbau, A. (2004) “El imaginario. Invención y convención”. En: *Representación y cultura audiovisual en la sociedad contemporánea*. Universitat Oberta de Catalunya. 129-175.

Van House, N.; Davis, M.; Takhteyev, Y.; Ames, M. y Finn, M. (2004) "The Social Uses of Personal Photography: Methods for Projecting Future Imaging Applications", <http://www.sims.berkeley.edu/~vanhouse/pubs.htm>.

Wallis, C. (2008) “Techno-mobility and translocal migration: mobile phone use among female migrant workers in Beijing” En: Srinivasan, M.I. y Ramani, V.V. *Gender Digital Divide*, 196–216. Hyderabad, India: Icfai. Univ. Press.

Wouters, P. (2004) “The virtual knowledge studio for the humanities and social sciences@ the Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences” Program proposal. Amsterdam

LIVECODING. PERFORMANCES QUE EXPANDEN LA EXPERIENCIA ANALÓGICO / DIGITAL

Carolina Di Próspero

diprosper@gmail.com

Doctoranda UNSAM / IDAES

Este trabajo forma parte de la investigación para mi tesis doctoral, cuyo objetivo general es caracterizar la construcción de subjetividades y sociabilidad a partir de interfaces digital / analógicas en performances en vivo.

En esta ponencia se propone una aproximación tanto a la práctica del live coding como a la cultura que se desarrolla alrededor de ella, a partir del análisis de la conformación de subjetividad y sociabilidad de los live coders. A través del trabajo etnográfico se busca abordar el estudio de performances analógico / digitales de artistas computacionales que programan música en vivo. Esta música es generada por los live coders en sus laptops, en “retroalimentación constante con la audiencia, buscando cambiar las reglas al mismo tiempo que se siguen”, como ellos explican. Este tipo de experiencias puede conducirnos a una nueva comprensión de subjetividades y sociabilidad en performances digitales / analógicas, en las cuales el software se convierte en un canal de expresión del artista / programador.

En cuanto al tipo de enfoque, es antropológico, a partir del cual se explora cierta conjunción entre un ámbito físico (y virtual), actores y actividades, y un recorte de lo real que abarca “prácticas, valores y normas formales: lo que la gente hace, lo que dice que hace y lo que se supone que debe hacer” Guber (1991:84).

El marco teórico que guía este estudio busca acompañar la propuesta de vivenciar la técnica en fusión con la naturaleza humana ya que, en la actividad del live coding, una es herramienta de la otra. La técnica es aquí actante, en sentido Latouriano (2005). Latour, argumentador sistemático de un método que plantea prestar atención a los

híbridos “cuasi objetos”, presenta una forma de ensamblarlos en madejas “redes” de acciones, actores y actantes: “lo que la razón complica, las redes lo explican” Latour (2007:152).

La sociabilización en la actividad del live coding, se constituye, como veremos, en consonancia con la técnica, por lo cual se hace necesario un análisis sociotécnico que de cuenta de la relación de los sujetos de estudio con la tecnología. Se trata de una relación menos de “apropiación” que de “vivencia” de la tecnología, Gómez Cruz (2012: 112) ya que la propia experiencia en y con las plataformas tecnológicas es la que hace sentido. La tecnología no es sólo apropiada sino que, al ser vivida por las personas, es a su vez construida Bijker, Hughes y Pinch (1987). La interacción de los live coders se da en una red o ensamblaje particular de acciones, actores y actantes (Latour 2005).

Como señala Anne Dobres: “La tecnología produce no sólo objetos funcionales, simultáneamente engendra conciencia de sí mismo, forja relaciones sociales” Dobres (2001::48). Entonces, tanto la conformación de sociabilidad como de subjetividades se analiza en este contexto en base a la relación entre las personas y la tecnología no como entidades separadas, sino interrelacionadas y en las prácticas incorporadas y la eficacia performativa de diferentes relaciones y configuraciones relacionales Gómez Cruz y Ardévol (2013: 34).

En cuanto al análisis de conformación de subjetividades en el contexto de interacción sociotécnica, para tratar de comprender cómo se desarrollan las reflexiones y narraciones de la (propia) percepción como live coders, resulta apropiada la categoría de “autocomprensión” que desarrollan Brubaker y Cooper (2001) por proponer una forma menos densa, que la categoría “identidad” para interpretar las expresiones que se desenvuelven intersubjetivamente (en diálogo con otros live coders) y en el fluir con la tecnología actante. Los autores explican:

como el término “identificación”, “autocomprensión” carece de las connotaciones reificantes de “identidad”. Sin embargo no está restringido a situaciones de flujo e inestabilidad. Las autocomprensiones pueden ser variables a través del tiempo y las personas, pero pueden ser estables. Semánticamente, “identidad” implica igualdad a través del tiempo y las personas; de aquí la torpeza de seguir hablando de “identidad” al mismo tiempo que se repudia la implicación de igualdad. “Autocomprensión”, en cambio, no tiene conexiones semánticas privilegiadas con igualdad o diferencia. Brubaker y Cooper (2001: 30-67)

Con respecto al tipo de abordaje metodológico se utilizan técnicas cualitativas: la producción de datos empíricos se basa en estudios de caso, utilizando técnicas de observación participante, netsurfing (en redes sociales como Facebook, Twitter, YouTube, Vimeo, blogs de los live coders, asistencia a eventos y entrevistas en profundidad, haciendo foco en las prácticas y perspectivas de los actores.

El estudio de caso que se presenta a continuación tiene como sujetos de investigación a live coders: artistas computacionales que combinan la composición / creación musical algorítmica con improvisación. Los live coders que forman parte de este trabajo tienen entre 25 y 40 años de edad, en su mayoría pertenecen al ámbito académico, donde trabajan como investigadores en el campo de la música en distintas universidades (de Inglaterra, Berlin, Eslovenia y otras). También, en su mayoría, pertenecen a un nivel socioeconómico medio.

¿Qué es el live coding?

El live coding (en adelante LC) es una expresión artística en la cual los live coders (músicos / programadores) generan música algorítmica en vivo con una laptop o computadora portátil, escribiendo líneas de código con diferentes lenguajes de programación. El LC puede desarrollarse tanto en performances públicas (fiestas, *algoraves* -rave algorítmica-) como en ámbitos académicos (work shops, conferencias, como parte de un proyecto) o privados (en el hogar, al desarrollar un programa, practicar LC o realizar un “concierto” desde la casa y compartirlo en Internet vía streaming). La forma más común de practicarlo es en las *algoraves* en las que la performance es también visual. En las *Algorave* el proceso de escritura (programación) se proyecta durante el evento, haciéndose visible la imagen del código que genera música “el código debe ser tanto visto como oído”, se expresa en el Manifiesto del sitio web que los live coders crearon para la promoción, proliferación y permanencia del LC: TOPLAP. En el mismo documento se propone “penetrar en los algoritmos, sin respaldos

(back up), minidisc, DVD, equipo de red de seguridad (...) el programa debe ser trascendido, el lenguaje artificial es el camino”.

Si bien el uso de algoritmos, o set de reglas formales, en la composición musical no es algo nuevo, de hecho ha sido utilizado por (W. A. Mozart, John Cage, Mauricio Kagel, etc.) la principal novedad en el caso del LC es la exposición de esos algoritmos en la programación de música en vivo a través de la proyección para el público de la pantalla de la computadora del live coder. Como se explica en el Manifiesto del sitio web TOPLAP¹, la idea no es que la audiencia sepa leer el lenguaje de programación que el live coder utiliza, y, si supiera hacerlo, tampoco se espera que esté atenta y siga el desarrollo de la música a través de la lectura de la progresión de las líneas de código: “no es necesario que el público entienda el código para poder apreciarlo, como no es necesario saber tocar guitarra para apreciar a un guitarrista tocando” (www.toplap.org). La exposición del código, como veremos, está más relacionada a la apertura de los lenguajes de programación, que por lo general se ocultan detrás de una máscara estética que invisibiliza el proceso de creación. Se profundizará también en este punto, baste ahora decir que este principio marca una diferencia fundamental entre el LC y la música electrónica, para la cual se utilizan programas que se distribuyen en el mercado que luego los DJ utilizan para mezclar / editar y hacer los temas, que también serán grabados y distribuidos comercialmente. En general la música electrónica se hace utilizando software mientras que la práctica del LC va más allá. Como se expresa en el sitio web algorave.com, hoy en día casi toda la música electrónica se realiza con software, pero con barreras artificiales entre las personas que crean los algoritmos de software y quienes hacen la música: “Se trata de un cambio radical en el desarrollo de software convencional, rompiendo las barreras artificiales entre los tecnólogos y usuarios creativos” McLean (2013: 83) y, para derribar esas barreras, los live coders proponen, desde el sitio www.algorave.com por ejemplo, utilizar los sistemas construidos para crear música algorítmica (*overtone*, *puredata*, *SuperCollider*, *Impromptu*, etc.) Los músicos son entonces capaces de componer y trabajar desde un enfoque diferente que conduce a lugares interesantes.²

¹ Manifiesto TOPLAP <http://toplap.org/wiki/ManifiestoDraft>

² <http://algorave.com/about/>

Derivada de esta manipulación de los lenguajes de programación en vivo, la destreza es una característica a destacar, valorada entre los live coders, ya que, durante las *Algoraves*, programan los instrumentos, al mismo tiempo que los ejecutan, a partir de improvisar la repetición de condicionales y patrones utilizados en los lenguajes de programación. Hay muchos lenguajes para música algorítmica y proyección de vídeo, tales como *Supercollider*, *Fluxus*, *Chuck*, *Impromptu* y *PureData* así como fuertes comunidades de práctica que han crecido a su alrededor, al desarrollarlos, utilizarlos y compartirlos. Hay una gran coincidencia con la cultura de software libre y de código abierto, por lo que el intercambio de ideas en forma de software y código fuente es parte de las prácticas cotidianas de los live coders en diferentes listas de mail, blogs, sitios de publicación de videos (YouTube / Vimeo) foros de discusión en los sitios web de cada programa y en redes sociales como Twitter o Facebook.

La definición de LC dada por uno de mis informantes, Alex McLean, cofundador de TOPLAP, en una entrevista para la revista especializada *Daze Digital Magazine* llamada *What on earth is live coding?* (¿Qué diablos es el livecoding?). McLean explica: “se trata de hacer una performance programando en vivo, en el escenario (...) la atención se centra en la música y la gente bailando y disfrutando”.

Los live coders son músicos (en su mayoría conocen teoría musical) pero también son programadores o tienen que saber sobre programación, o vice versa. Ambos roles tienen características particulares, por ejemplo, no son músicos electrónicos como los que estamos más acostumbrados a ver y oír, tampoco son simples programadores de software, hay una diferencia de intención que es desarrollada luego en forma de software. La intención es explorar más que ejecutar, crear más que reproducir, presentar más que representar, y, para poder materializar esa intención, es necesario desarrollar el tipo de software que lo permita. En este sentido ha sido importante para los live coders alejarse de las lógicas tradicionales que rigen a la programación y desarrollo de software: no hay desarrollo basado en pruebas, no hay exploración de las necesidades del usuario, y lógicas vinculadas a la velocidad, la reacción y la ejecución: más rápido y cercano a lo automático, mejor. Por lo general, un lenguaje de programación es valorado por ofrecer mayores prestaciones y rapidez de ejecución en menos tiempo. Justamente en la práctica del LC, lo que se comienza a valorar es el tiempo, pero no en función del logro de velocidad, sino, en función de la intervención de la agencia del programador en

la programación, el lenguaje deberá posibilitar la acción y reacción del live coder improvisando en vivo. Para ello, los live coders comenzaron a crear sus propios lenguajes de programación, si bien cada uno con sus particularidades, todos contemplan esta cuestión de que el lenguaje les permita intervenir, a partir de contemplar el tiempo de reacción, de escritura del código, en suma de agencia activa (como, veremos, ellos mismos la llaman) en el momento de la improvisación. De esta forma, el rol del programador / desarrollador / ingeniero / analista de sistemas, etc. se funde con el de músico: quien crea el software y quien hace la música es la misma persona, esto constituye una diferencia fundamental con aquellos músicos electrónicos que utilizan software ya customizados, comercialmente distribuidos y cerrados para hacer música como producto final, grabable, distribuible y comercializable. En el caso del LC, la exploración y la experimentación forma parte de la misma música que se va generando, por ello se trata de música siempre en proceso y no de un producto acabado o completamente definido. Al finalizar, una pieza musical se va a haber construido, pero va a haber desaparecido a la vez, esto constituye la paradoja que ellos construyen a partir de la intención explícita de, por lo general, no grabar sus composiciones, o al menos no hacerlo comercialmente o borrar el código que han generado a lo largo de una performance, esta paradoja no existe en la música grabada.

El LC es vivido por los live coders como una experiencia de exploración musical tecnológica y digital en función a la expresión humana de programadores devenidos en artistas.

La libertad del código

El software libre constituye un antecedente básico de este tipo de expresión musical algorítmica ya que los live coders no sólo lo utilizan para crear sus lenguajes de programación en vivo, sino que sus prácticas sociales surgen en el contexto de prácticas vinculadas al desarrollo del software libre que surgen a partir de los años 90 con el éxito del sistema operativo Linux, totalmente creado en base al modelo de código libre y abierto.

Una interesante etnografía que caracteriza el uso de Linux por parte de sus usuarios paradigmáticos: los *hackers* es *Coding Freedom: The Ethics and Aesthetics of hacking*, de la antropóloga E. Gabriella Coleman. Coleman caracteriza la cultura del *hacker* alrededor del software libre haciendo foco en cómo éstos han construido “una densa práctica ética y técnica que sustenta su libertad productiva, y, haciéndolo, extienden y reformulan ideales liberales clave tales como acceso, libertad de expresión, transparencia, igualdad de oportunidades, publicidad y meritocracia” y explica que, en ese sentido, los *hackers* están simultáneamente en el centro y en los márgenes de la tradición liberal. “Cuando hablamos de software libre, nos referimos a libertad, no al precio”, expresa uno de sus informantes Coleman (2013: 2-3). Este discurso que tuvo su inicio y desarrollo durante los años `90 fue circulando, principalmente en Internet, y diferentes colectivos e individuos vinculados al mundo de la programación lo hicieron propio:

Muchos desarrolladores de free software no consideran a los instrumentos de propiedad intelectual como estímulo fundamental para un mercado de ideas y conocimiento. En cambio, lo ven como una forma de restricción tan concreta que tiene que ser contrarrestada mediante acuerdos legales alternativos que traten a los conocimientos, invenciones, y otras expresiones creativas no como propiedad sino como discurso para ser compartido, circulado y modificado libremente. Coleman (2013: 10).

Entre estos desarrolladores se encuentran los live coders, quienes practican esta dinámica de compartir, circular y modificar sus creaciones libremente. Por ejemplo, los lenguajes que crean para practicar el LC (*Tidal*, *Impromptu*, *fluxus*, etc) rápidamente son socializados en Internet a través de un sitio web del programa (por ejemplo, el sitio de *Impromptu* es <http://impromptu.moso.com.au/>) con tutoriales explicativos para aprender a utilizarlo, descarga del programa, demostraciones, contacto con el desarrollador, etc. Estas prácticas que parecen propias de Internet son constitutivas de la cultura del software libre descrita por Coleman. El sitio donde los live coders socializan con mayor asiduidad es TOPLAP: <http://toplap.org/>, organización fundada en el año 2004 para explorar y promocionar el LC, allí comparten sus novedades, debaten, mantienen discusiones conceptuales en un listín de correo (*mailing list*), comparten sus eventos y noticias, etc. Como Coleman señala, los *hackers* ellos valoraron el sistema operativo Linux por su capacidad para personalizarlo, modificarlo, su arquitectura, pero además, por la cultura que surgió alrededor de un sistema operativo, a la que ellos aportaron

mucho. Los hackers, señala la autora, han construido una “densa práctica ética y técnica que sustenta su libertad productiva, y, haciéndolo, ellos extienden y reformulan ideales liberales clave tales como acceso, libertad de expresión, transparencia, igualdad de oportunidades, publicidad y meritocracia” Coleman (2013: 3). Esa historia y los principios que los *hackers* construyeron a partir del uso de un sistema operativo como Linux, han inspirado a un gran número de desarrolladores, como a los live coders, quienes, en particular dieron un paso hacia la expresión artística a partir de transformar la programación en arte, el código en música.

Una particularidad del objeto de estudio LC radica en el hecho de que gran parte de los live coders pertenecen al ámbito académico, investigando y realizando diversos proyectos en relación a su trabajo con la música algorítmica ejecutada en vivo.

Es el caso de gran parte de los sujetos de investigación del presente trabajo, quienes poseen producción académica en sus campos de investigación: programación de música en vivo, música e informática, música algorítmica, arte digital y computacional o psicología de la música. Por ejemplo Andrew Sorensen, ingeniero en software y músico live coder, ha desarrollado un lenguaje llamado *Impromptu* para la programación de música en vivo, basado en lo que él denomina el paradigma *Programming with time* (PWT), desde el cual se propone un giro para el rol del programador: desde un mero ejecutor de comandos a un agente que interviene responsablemente en el dominio de una tarea. En su trabajo sobre la “noción del programador como agente en un sistema cibernético” Sorensen y Gardner (2010: 823), la idea principal es, a través de la práctica del live coding, mostrar una alternativa a la programación tradicional en la cual el tiempo pasa a cobrar mayor importancia en el sentido de ejecutar acciones y reacciones en el momento adecuado a partir del *feedback* con el entorno de la performance. *Impromptu*, permite, según Sorensen, la intervención del programador y el desarrollo de su rol como agente activo, no sólo reactivo, y asimismo proporciona a los programadores la capacidad de actuar en un circuito de retroalimentación con el mundo físico, lo cual cambia fundamentalmente la actividad de programación Sorensen y Gardner (2010: 824).

El desarrollo y uso de software y la cultura que se genera alrededor ha inspirado a los live coders a la hora de crear sus propios lenguajes informáticos y teorías, que a su vez, buscan modificar la actividad de la programación, desde la expresión artística.

Trabajo de campo. Primeros análisis

El trabajo de campo etnográfico realizado entre los meses de marzo y agosto de 2013, se desarrolló a partir de las técnicas de observación participante de: performances en vivo o muestras /trabajos interdisciplinarios, workshops³ académicos con participación de live coders; Dorkbot⁴(eventos en los que la combinación de la ingeniería, el uso de la electricidad y el arte convocan también a live coders); jornadas laborales de los sujetos de investigación. Por otro lado, la técnica de observación se trasladó también al campo de las redes sociales de los live coders (Facebook / Twitter) pero, sobre todo, al listín de correo electrónico en el que ellos sostienen largas conversaciones y reflexiones conceptuales sobre su tarea. Otro lugar de observación lo constituyen sus blogs personales, donde el tema principal suele ser su actividad como live coders.

También he realizado entrevistas en profundidad, tanto cara a cara como vía skype, a live coders conocidos a partir de las *Algoraves (raves algorítmicas)* o del listín de correo, residentes en diferentes lugares de Inglaterra, Berlín, México, Colombia y Australia.

Durante el trabajo de campo surgieron varias cuestiones relacionadas a la función de la tecnología en la actividad de LC: la relación entre los aspectos digitales y analógicos de la tarea, el uso de la computadora como un instrumento musical, diferentes tipos de acercamiento al LC (como compositores, programadores, como ingenieros / artistas), la estética de visualización del código, la música de código abierto u *open source*, etc. Desde un primer acercamiento, podríamos pensar que se trata del abordaje del desarrollo de subjetividades y sociabilidades de una actividad artística, vinculada a la creación e improvisación, a partir de la innovación tecnológica, que da como resultado

³ <http://www.codecreatives.info/about/>

⁴ <http://dorkbotsheffield.lurk.org/dorkbotsheffield-7/>

un nuevo tipo de música electrónica. Pero, a medida que se logra un mayor acercamiento a la práctica del LC, esa primera presunción se va desdibujando y las concepciones de actividad artística, creatividad, improvisación, tecnología, se van complejizando. Una cuestión básica que distingue el LC de la música electrónica en general, tiene que ver con la relación paradigmática entre el software y el artista que la tarea del LC promueve: un uso del software que exprese la intencionalidad del artista, el artista interviniendo, creando su propio lenguaje de programación, “rompiendo las barreras artificiales entre los tecnólogos y usuarios creativos” McLean (2013: 83). En el LC el ingeniero y el artista son la misma persona, en la música electrónica, en general, no son la misma persona y hay una relación comercial entre estos dos roles: el músico compra la tecnología que utilizará.

Improvisación más que innovación

Tim Ingold y Elizabeth Hallam han reunido una compilación de trabajos que abordan los temas de la creatividad y la improvisación cultural desde el campo de la antropología. Resulta pertinente abordar esta mirada porque la forma de experimentar la música por parte de los live coders, tiene muchos puntos de contacto con la perspectiva de Hallam e Ingold, respecto a la forma de abordar la innovación. Los autores argumentan contra una concepción bastante arraigada en occidente respecto de la creación como “producción de novedad, opuesta a la más convencional exploración de posibilidades en un cierto marco de reglas” Ingold y Hallam (2007: 2). Desde esa concepción, la creatividad estará estrechamente relacionada a la innovación producida individualmente por seres especiales o, por lo menos que se destacan del resto: seres innovadores.

Ingold y Hallam señalan que la antropología puede realizar un aporte mayor a los debates sobre creatividad “desafiando - en vez de reproducir - la polaridad entre innovación y convención” Ingold y Hallam (2007: 2). Explican que su postura se acerca a la de Edward Bruner, quien sostiene que las personas en todos lados construyen cultura a medida que avanzan y responden a las contingencias de la vida Bruner (1993:

326). En este proceso, las personas están “obligadas a improvisar, no por estar operando en el interior de un cuerpo de convenciones establecidas, sino porque ningún sistema de códigos, reglas y normas puede anticipar cada posible circunstancia” Ingold y Hallam (2007: 2).

Desde la más tradicional perspectiva del ser innovador e individual, el desarrollo de una actividad colectiva, queda descartada. Como veremos, el LC se plantea desde el vamos como una actividad colectiva, tanto en la acción de la performance, donde la relación con la audiencia retroalimenta la improvisación como en la interacción que cotidianamente mantienen entre sí los live coders, en una tarea reflexiva sobre la actividad del LC (tarea que también hace al LC). Incluso, desde la soledad del desarrollo de un nuevo programa para la manipulación de código en vivo podemos observar la intención colectiva al utilizar software libre y dar a conocer cada avance y luego al publicarlos en los sitios web, redes sociales, blogs, para el uso de otros live coders. La creatividad siempre tiene un inicio (en el caso de la performance) o un fin (en el desarrollo de un lenguaje de programación) colectivo, o en relación a un otro, llámese público, colegas, lectores de sus blogs, etc. Es más, ellos realizan una constante diferenciación tanto respecto de la frecuente imagen del programador solitario, *nerd*, que se la pasa trabajando en una abstracción absoluta sin contacto con el mundo exterior, excepto aquel que le proporciona Internet en forma de entretenimiento en los momentos libres, como respecto de la imagen del más *cool*: *geek*, que se caracteriza por su fascinación casi fetichista de la tecnología, obsesionados por conocer y ser portadores de las últimas novedades, cultivando una imagen *snob*, también de corte individualista. La creatividad para Ingold y Hallam es improvisación, como se señalara más arriba, en el sentido de encontrar respuestas a las circunstancias cotidianas y, esta improvisación es relacional, “justamente porque debe responder y ser continuamente sintonizada a la performance de los otros” Ingold y Hallam (2007: 1).

Por otro lado, la actividad del LC no tiene como objeto la creación de un producto terminado (como podría ser un tema musical que se graba, distribuye y comercializa en el mercado de la música) sino que el fin es el proceso creativo en sí mismo. Este es un punto que resulta importante remarcar, ya que es un aspecto que distingue su tarea creativa como actividad artística y no como producto / obra / objeto artístico acabado. Este aspecto está estrechamente vinculado a la práctica de la improvisación.

Habiendo destacado estas cuestiones importantes del LC: la intención colectiva o relacional de su tarea y su énfasis en el proceso creativo y no en el producto creado, podemos, desde la conceptualización de Ingold y Hallam, situar la importancia de la improvisación en relación a la creatividad en el LC. Los autores señalan que la diferencia entre improvisación e innovación es que la primera caracteriza a la creatividad por el camino de sus procesos (movimientos), mientras que la segunda lo hace por la vía de sus productos (resultados) Ingold y Hallam (2007: 2), en este sentido el LC es expresión viva en relación y movimiento, un medio de expresión que, en todo caso, es un fin en sí mismo.

Los músicos, el software y la audiencia

Para caracterizar este aspecto relacional de la creatividad en el LC, observemos su práctica paradigmática: la performance, el show en vivo, en la cual se pone en acción la relación entre el software y el artista, que ya se ha mencionado. La forma más habitual de practicar el LC se da en eventos llamados *Algoraves*. Alex, sujeto de investigación, tuvo mucho que ver en el origen de estas fiestas en las que los live coders realizan sus performances audiovisuales. Las *Algoraves* comenzaron en el año 2004, como correlato de la inquietud de un grupo de músicos *laptop* que se conocieron en un simposio de ese mismo año en Hamburgo, llamado “*Changing grammars: a live audio programming symposium*” junto con otra serie de proyectos que se hicieron realidad como el de los sitios web que promocionan el livecoding: www.algorave.com y www.toplap.org. En el sitio [algorave.com](http://www.algorave.com) se expresan lineamientos de la filosofía o sentido del LC:

Las *Algoraves* se enfocan en la música y en la gente bailando (...). Las *Algoraves* abrazan los sonidos extraños de las raves del pasado, e introducen ritmos y beats exóticos y futuristas realizados a través de extraños procesos algorítmicos. Todo depende de la buena gente en la pista de baile para ayudar a los músicos dar sentido a esto y hacer el verdadero trabajo creativo de hacer una gran fiesta⁵.

Desde este corto párrafo que nos introduce a de qué tratan las *algoraves* podemos vislumbrar elementos que dan cuenta de la subjetividad y sociabilidad de la práctica,

⁵ www.algorave.com About: sector del sitio web que define sobre qué tratan las algoraves.

desde el discurso de sus promotores. Por empezar, observamos la intención que destacáramos: hacia la experiencia colectiva de la música, a un hacer en conjunto, al menos entre tres componentes del evento: los músicos, la audiencia y el software.

Como parte de mi trabajo de campo, he presenciado eventos de *Algorave* en Londres, Inglaterra, y la primera sensación es la de formar parte de una experiencia diferente, en el sentido de quizás esperar una gran fiesta electrónica y encontrar en su lugar un espacio mucho más tranquilo, en el cual es posible dialogar con los músicos o con los espectadores. La bebida oficial no es el *speed* con vodka ni el agua, sino la cerveza, pero esto no es particular de las *algoraves* sino de todo el Reino Unido, lo mismo con respecto al horario, entre vespertino y nocturno: las *algoraves* comienzan a las 19 y finalizan a las 23:30 hs, como máximo. Nadie salta ni hace demostraciones de euforia ni busca llamar la atención, se baila tranquilamente, en el lugar, con cierta fascinación por la destreza del músico / programador.

Los músicos, de los cuales solemos tener una imagen de personajes histriónicos y super producidos, en este caso suelen ser poco demostrativos / llamativos. Su vestuario, por ejemplo, no presenta nada pretencioso ni especial: jeans, buzo, zapatillas, el cabello sin arreglo (pero no producido de desarreglado, sino desarreglado realmente) nada en particular de su aspecto los destaca como “estrellas” en el sentido comercial del calificativo, su actitud muestra por lo general artistas de perfil bajo: no hay nada extra, nada que no sea necesario para ejecutar el código, ni un peinado especial, ni brillos, ni formas de caminar avasallantes, pero tampoco un gran equipo, por ejemplo, la laptop de El público tampoco muestra demasiada producción ni hay una actitud de llamar la atención: jeans, zapatillas, sweter o buzo, en general es muy simple. La vanguardia de la moda londinense no atraviesa este espacio más bien descontracturado. Se trata de un público que se podría ubicar en las antípodas del público que Gallo y Semán describen en su trabajo sobre la música electrónica en Buenos Aires. Los eventos suelen ser multitudinarios y no sólo los DJs se preparan para lucirse:

En pequeños grupos mixtos, forman rondas y dejan las mochilas en el suelo, algunas en el centro, formando una mesa improvisada de la que se servirán para preparar y compartir drogas y bebidas a lo largo de la noche (en ellas llevan, además, abrigos para la salida, ropas para cambiarse y producirse en el lugar, algunos muñecos, caretas, anteojos de sol, jueguitos o colgantes de lucecitas, vinchas de colores y golosinas que reponen azúcares. Gallo y Semán (2009: 124)

Los eventos a los que asistí convocan, por lo general, entre 50 y 100 personas que van siguiendo la propuesta con movimientos constantes, similares a los del público de música tecno pero más relajado. La gente conversando entre ellos, alguno que otro siguiendo la pantalla, bebiendo cerveza, bailando en el lugar sin soltarse demasiado pero receptivos a los sonidos y distorsiones, aplaudiendo al finalizar cada presentación. Y si la ropa no es un dato a tener en cuenta, la presencia activa del público bailando o luego conversando con los músicos, sí lo es. Esta relación que se establece es valorada por la mayor parte de los live coders, más allá de que al verlos parezca que se encuentran totalmente abstraídos con la tecnología, puede suceder lo que Dave explica:

Es muy extraño - Me da la impresión de una fuerte conexión con el público pero no siempre estoy del todo seguro de dónde viene. Es algo que a nosotros, slub (nombre de la dupla de live coders que integra) definitivamente nos motiva. Durante nuestra performance en el Stubnitz intentamos acercarnos lo más posible a la audiencia, sentándonos en el piso o sumando a un cantante capaz de reaccionar inmediatamente con lo que está sucediendo. Siempre hemos estado interesados en jugar con las reglas de la performance, en parte para permitir a las personas acercarse a hablar con nosotros mientras está sucediendo. (Dave – entrevista, julio de 2013)

En cuanto al software, el otro gran protagonista, tiene casi la mayor presencia ante la sencillez de los músicos, sólo superada por la destreza al manejar los lenguajes de programación en vivo. El poderoso sonido digital lo envuelve todo mientras la secuencia de algoritmos programada es proyectada en grandes pantallas. Cada performance consta de una sola pieza musical por live coder o grupo (es común ver tanto performances individuales como con 2, 3 o más live coders interactuando en el escenario) que comienza de a poco: con una o dos líneas de código y se va complejizando a medida que el live coder escribe, inserta, desarrolla y manipula más y más líneas que son instrumentos y sonidos. Esta complejización es expuesta en una o más pantallas: desde una simple línea hasta un sin fin de líneas de condicionales que cubren la totalidad de la pantalla. La pieza finaliza con el proceso inverso, de pronto, las líneas van desapareciendo y los sonidos se van simplificando poco a poco, hasta llegar al silencio.

Artistas computacionales

Para hablar de la subjetividad de los live coders, es necesario hablar de la relación entre los aspectos analógicos / digitales en el LC, tema complejo y simple a la vez. Alex explica la relación analógico / digital en la música de la siguiente forma:

Ambos están necesariamente interrelacionados, se apoyan mutuamente, y son difíciles de separar. Por ejemplo, las notas y golpes de percusión se perciben como puntos discretos en el tiempo, por lo tanto digital, pero tiene expresión, que es continua y por lo tanto analógica. No se puede percibir una sin la otra, sino ambas a la vez para experimentar el todo. Creo que es lo mismo con el lenguaje informático y las imágenes mentales, los programadores utilizan necesariamente imaginación y lenguaje informático conjuntamente para construir un programa (Alex – entrevista, agosto 2013).

En la explicación de Alex, la relación de los aspectos analógicos y digitales en la música LC son fundamentales, para Dave y Norah, en cambio, la relación con el software se da de forma simple, casi naturalizada:

Para ser honesto, nunca comprendí plenamente los conceptos de la tecnología digital y analógica en este sentido, pero creo que en términos de modos de producción, live coding es muy natural para el uso de la computadora en una performance – y no un sustituto incómodo para un instrumento tradicional, como es el caso de una gran cantidad de performance basadas en el uso de software (Dave – entrevista, agosto de 2013)

Me gusta la idea de ser capaz de hacer música con líneas de código, y estoy fascinada por el tipo de destreza y la variedad de sonidos que pueden provenir de los bits más simples de código. (Norah – entrevista, abril de 2013)

Desde el concepto behavioural objects (objetos de comportamiento) Bown, Eldridge, y McCormack (2009) caracterizan la naturaleza activa del software en relación al papel, también activo, del live coder:

(El software funciona) al mismo tiempo como una unidad tangible de intercambio social y como una herramienta creativa: El software es más que una herramienta o un instrumento ya que representa algún aspecto de la intención musical del programador-artista, y actúa como un vehículo para el intercambio de ideas musicales. Bown, Eldridge, y McCormack (2009: 191)

En cuanto al programador, como observáramos, es un programador artista, un agente activo que subsume varios roles en una misma persona y que elimina las barreras entre quienes crean los lenguajes de programación y quienes ejecutan la música. Este nuevo

rol no sería posible sin la tecnología, no sólo como herramienta / instrumento o como vehículo de intercambio y socialización, sino en su aspecto de soporte de la intención, la intervención / agencia del live coder. Intención que aparece explícita en sus discursos:

Estamos ayudando a redefinir cómo se perciben los lenguajes de programación en la cultura. Considero estos aspectos culturales de lo que hacemos como software art (Alex – entrevista, agosto 2013).

Es entonces a partir de la expresión artística en la improvisación de la música algorítmica, que los live coders contribuyen a construir otra perspectiva, tanto del programador como de los lenguajes de programación.

Códigos materiales

Ya se ha señalado el importante aspecto de la tarea artística que desarrolla en LC como una actividad en proceso sin el objetivo de derivar en un producto final, ahondemos en ello a través de testimonios de los live coders:

Para mi la música es una actividad, no un producto, y es más divertido hacerla con otros (Alex – entrevista, agosto 2013)

El proceso de codificación es la expresión artística (Dave – en su Blog, septiembre de 2013)

El código es parte de la experiencia (un medio o un material) pero no parte de un producto (David B.- listín de correo, agosto de 2013)

El producto terminado, en la dinámica de la improvisación y tal como los live coders la experimentan, no existe, y de existir es efímero, se podrá “tocar” mientras dure la performance, como explica Alex McLean en su ponencia para el *congreso Computation, Communication, Aesthetics and X 2013* a través de una analogía entre el tejido de calcetines y el LC:

Aunque tejer calcetines sea agradable, el verdadero propósito de los calcetines es usarlos. Usamos el código ejecutándolo, construyendo ambientes. Al bailar establecemos el terreno: encontramos un pulso implícito y sentimos con todo el cuerpo. Al entrar en la música, nos convertimos en parte de la interpretación del programa. Pero cuando hayamos terminado, nos quedamos sin nada. Los live

coders tejen una fábrica en vivo, no un producto final; podemos tocarlo, pero luego se ha ido. McLean (2013: 84)

Como los live coders mismos explican, el código es su materia prima, su material de expresión, y el proceso de codificación, la “expresión artística”, como afirma Dave y explica Alex McLean en una de las entrevistas que realizamos:

Si bien, de acuerdo a esta lógica de composición en vivo no hay un producto final o terminado, lo que hay son códigos, el material de la creatividad del livecoder: el livecoding es una exploración creativa de posibilidades, con el código como material (Alex – entrevista, agosto 2013).

En estos testimonios podemos observar también el acento en el proceso, la orientación hacia la apertura, la exploración creativa como norte en oposición a la búsqueda de un producto final. La importancia no está en el objeto sino en los materiales y en su manipulación, es allí donde los live coders se sienten creativos, y crean improvisando, en el espacio de los materiales en actividad, siendo manipulados, más que en una materialidad estática.

Aquí es interesante volver a Ingold, ya que explica que en el largo plazo los materiales, en constante flujo y movimiento, siempre le ganan a la materialidad, y propone un estudio de los materiales y dejar de lado el de la materialidad, el de los productos terminados. “Los materiales son componentes activos de un mundo-en-formación. Dondequiera que la vida esté ocurriendo, ellos están incesantemente en movimiento - fluyendo, raspando, mezclándose y mutando” Ingold (2013: 32). Con el LC, si bien en el corto plazo, sucede lo mismo, los materiales fluyen en relación directa con el artista, en el acto de la experiencia analógico / digital.

Sociabilidad electrónica

Como se observa, los live coders apuestan a la exploración de los procesos de creación a través del código: su material o materia prima. Esa exploración no se agota en la instancia de la performance o al trabajar en el desarrollo de lenguajes de programación que expresen mejor sus ideas. Sus ideas son puestas en común, socializadas en un listín de correo electrónico, en el que interactúan cotidianamente desde el año 2004. En el

listín conceptualizan sobre su actividad, debaten sus inquietudes, además de informarse sobre congresos, workshops, *algoraves*, etc. Este canal de comunicación constituye una herramienta no sólo de intercambio de opiniones sino un espacio de sociabilidad live coder y un ejemplo más de la actitud de constante exploración que los caracteriza. El listín, a diferencia de los más abundantes pero menos extensos intercambios que puedan mantener en las redes sociales, ha sido construido a lo largo del tiempo como un espacio de conceptualización y debate sobre temas relacionados al LC que los apasionan. Este ámbito es también un lugar de exploración conceptual alrededor del LC en base al vuelo intelectual y la experiencia artística de sus participantes.

Un ejemplo del acento en el proceso y la orientación hacia la apertura es el de un largo debate sobre la performance y el live coding que incluso condujo a cuestionar la misma actividad del LC. En los testimonios observamos que la propia actividad del LC no termina de tener una clausura o definición acabada y, aparentemente, nunca la tendrá. El ánimo reflexivo y la necesidad de exploración a partir del debate conceptual es una constante en la construcción de sociabilidad entre live coders, y es acompañado por la improvisación, no sólo en el escenario, sino en la interacción cotidiana de los músicos, en la respuesta a las contingencias de la vida diaria, en términos de Ingold y Hallam. Ingold y Hallam parten de la premisa de que no hay un guión para la vida social y cultural, y que la gente tiene que resolverlo sobre la marcha, improvisando Ingold y Hallam (2007: 2). Los autores caracterizan, entre otros, el aspecto relacional de la improvisación cultural y social, ya que está continuamente en sintonía y en respuesta a la actuación de y con los demás Ingold y Hallam (2007: 1). En las interacciones en el listín de correo este proceso se hace visible a partir de la construcción de diferentes definiciones y aspectos del LC y de su propia autopercepción. La sintonía se da entre humanos y no humanos, como explican Ingold y Hallam, “no hay ninguna razón para limitar el alcance de la vida social a actantes humanos” Ingold y Hallam (2007: 7), en el LC esto se hace evidente con el protagonismo del software y puntualmente del código en la actividad artística, el cual, como se ha mencionado, constituye el material de su expresión.

Por otro lado, Ingold y Hallam destacan que la improvisación “es la forma en la que trabajamos, no sólo en la conducta ordinaria de todos los días, sino también en nuestras estudiadas reflexiones en los campos del arte, la literatura y la ciencia” Ingold y Hallam

(2007: 1). A partir del análisis del listín de correo, podemos observar que estos dos ámbitos: la conducta ordinaria y la artística, se cruzan en la sociabilidad de los live coders, quienes a través del listín de correo hacen del proceso reflexivo una práctica cotidiana y colectiva. La práctica principal es el proponer discusiones a partir de un tema o pregunta disparadora, por ejemplo: “El Live coding está apuntando a una audiencia con conocimientos de programación particulares?; “Estoy muy interesado en leer acerca de por qué prefieren un enfoque declarativo. ¿Se puede decir algo al respecto?”; “Cuándo es livecoding, cuándo no?”, etc. La reflexión individual expuesta a debate deviene en una conceptualización casi filosófica, compartida, como en los siguientes testimonios:

Creo que la mayoría prefiere enfoques declarativos. Personalmente soy de la convicción opuesta, pero como dice el refrán, deja que miles de paradigmas florezcan! (Andrew)

Yo Prefiero transformar un valor que es mi composición, en lugar de arreglar los efectos secundarios que se traducirán en mi composición. (James)

Tal vez el proceso que produce los efectos secundarios sea la composición (Ross)

He pasado mucho tiempo, aunque nunca lo suficiente, hurgando documentación y servidores de listas y he construido un conjunto de herramientas con código muy abreviado que yo pueda invocar. Con el tiempo he recopilado una pequeña biblioteca de este tipo de herramientas y fragmentos de código, y, cuando me siento a hacer ruido, estoy principalmente sentado delante de una página completa de estos fragmentos, “únicamente” decidiendo cuál de ellos ejecutar cuándo, y el único código que escribo in situ, si lo hago, está en la forma de pequeñas rutinas, copiando y pegando, que sin cesar genera un loop sobre un par de estos fragmentos de código. Es eso livecoding? (Eddi, listín de correo, agosto de 2013)

Más allá del ida y vuelta de correos (más de treinta) que propició este último correo, este debate de estos “asuntos sin respuesta” (*there-is-no-answer issues*, como ellos los denominan) que Eddi inició, resulta interesante destacar que muchas de las respuestas fueron del orden de la siguiente: “Sí, si se trata de tu sonido propio y no te salió de antemano...” (David B). Como David B., muchos apoyaron la práctica descrita como LC, apelando a la creación de sonidos “propios” del músico, por más que se basara en la repetición, combinación o imitación de sus patrones archivados. Este intercambio iniciado en la inquietud de Eddi, por un lado, es un ejemplo más del énfasis en el proceso de exploración y de la apertura constitutiva del LC, en el sentido de que la propia actividad es cuestionada en su propia base: la creatividad artística. Por otro,

plantea un desafío a la naturalización de la oposición entre creatividad e imitación, respuestas como la de David B. están en consonancia con lo que Ingold y Hallam expresan respecto de la improvisación no sólo en el arte sino en la vida cotidiana:

La copia o imitación (...) implica una alineación compleja y continua de la observación del modelo con la acción en el mundo. En esta alineación se encuentra el trabajo de la improvisación(...). Por eso es que existe creatividad aún, y especialmente, en el mantenimiento de una tradición establecida. Ingold y Hallam (2007: 5)

A modo de conclusión

A partir del análisis de ciertos elementos del LC podemos hacer cierta caracterización de su relación con la tecnología, su perspectiva respecto de la creatividad, su apertura a la exploración constante que deriva en una práctica siempre en cuestión. No sólo el software es intervenido por la presencia activa del live coder, sino que la misma práctica se encuentra intervenida por la exploración conceptual o a través del software, produciéndose un doble movimiento de software intervenido y actante, artista agente e intervenido (por el código, por la audiencia), en un *loop*.

En la misma analogía de Alex entre el tejido de calcetines y el LC, señala que a menudo entendemos las computadoras en términos de patrones algorítmicos, convirtiendo:

Las entradas (input) analógicas en discontinuidades digitales (lana en nudo) y la forma textil que resulta. Hoy en día los procesos informáticos raramente van hacia una conclusión, pero si hacia un continuo loop, oscilando en sintonía con la interacción humana. Tal vez deberíamos considerar el software no como herramientas, aplicaciones o marcos para producir algo, sino como un tejido que recoge las oscilaciones del hardware, para ser experimentado en su propio derecho. McLean (2013: 83)

La analogía con el tejido de calcetines expresa la simplicidad que, en última instancia, el LC propone. La búsqueda parece ser, desde un aspecto más individual, la de un *fluir* conjuntamente con la tecnología, o, mejor dicho, con sus materiales en la codificación. Desde el aspecto más colectivo, el LC se propone como una actividad de improvisación relacional, en un *feedback* con la audiencia que, si bien algunos live coders logran y otros no, hay una cuestión importante desde la intención artística, desde el planteo

mismo de la propuesta. Como se señalara, es a partir del arte, la improvisación en la música, que los LC contribuyen a construir otra perspectiva, tanto del programador como de los lenguajes de programación.

Si, por un lado, como vemos, el software ocupa un lugar protagónico en la actividad del LC, por otro lado, existe también una reivindicación del papel del programador en tanto activo. Los live coders reivindican una agencia e intervención en la programación, por ejemplo, a través de la búsqueda de estilos de programación con los que puedan expresarse. Ellos se ubican en las antípodas del programador como simple ejecutor de acciones predefinidas y contribuyen al desarrollo de una nueva percepción, tanto del rol del programador como de los lenguajes de programación principalmente a partir de su expresión o agencia artística, la improvisación en la música y la experimentación con la tecnología digital.

Por otro lado, podemos señalar que el LC es un ejemplo de una obra en constante proceso, en la cual los materiales, digitales y analógicos, son más importantes que la materialidad, o que un producto final clausurado. Su creatividad, basada en la improvisación, y su subjetividad auto percibida como programadores / ingenieros / desarrolladores a la vez músicos (quien crea el software es la misma persona que crea la música) los diferencia de los conocidos músicos electrónicos y sus producciones comercializables.

Como ellos afirman, el LC parte de la imaginación de los artistas expuestos, conscientemente, a los movimientos materiales: la retroalimentación del código y la audiencia, en el momento de la improvisación.

Referencias bibliográficas

Bijker, W. E., Hughes, T.P. and Pinch, T. (1987). *The Social Construction of Technological Systems. New Directions in the Sociology and History of Technology*. Cambridge, MA: MIT Press.

Bown, O. Eldridge, A. and McCormack, J. (2009) “Understanding Interaction” *Contemporary Digital Music: from instruments to behavioural objects. Organised Sound* 14(2) p. 188–196 <http://t.co/ZqIDRytJJV>

Brubaker, R. y Cooper, F. (2001). “Más allá de identidad”, en *Apuntes de Investigación del CECYP*. Año V N° 7. Buenos Aires: Fundación del Sur.

Coleman, G. (2013) *Coding Freedom: The Ethics and Aesthetics of hacking*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Dobres, M. (2001) “Meaning in the making: Agency and the Social Embodiment of Technology and Art”, in *Anthropological perspectives*. Amerind Foundation. First edition. Edited by Michael Brian Schiffer.

Gallo, G y Semán, P. (2009) “Superficies de placer: Sexo, religión y música electrónica en los pliegues de la transición 1990-2010”. *Memoria Académica*. (5-6), 123-142. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.4054/pr.4054.pdf

Gómez Cruz, E. (2012) *De la cultura Kodak a la imagen en red: una etnografía sobre fotografía digital*. Barcelona: Editorial UOC.

Gómez Cruz, E. and Ardévol, E. (2013) “Ethnography and the Field in Media(ted) Studies: a Practice Theory Approach”, in *Media Ethnography: The Challenges of Breaking Disciplinary Boundaries*, Vol. 9, Issue 3, Dec. 2013. Edited by Andrea Medrado http://www.westminster.ac.uk/_data/assets/pdf_file/0006/283209/The-Challenges-of-Breaking-Disciplinary-Boundaries.pdf

Guber, R. (2001) *La Etnografía: método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Editorial Norma.

- Ingold, T. and Hallam, E. (2007) *Creativity and Cultural Improvisation*. New York: Berg.
- Latour, B. 2008 [2005] *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Editorial Manantial.
- Latour, B. (2007) *Nunca fuimos modernos*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.
- McLean, Alex (2013) “The Textural X”. xCoAx 2013: Proceedings of the first conference on Computation, Communication, Aesthetics and X. Bergamo: Edited by Mario Verdicchio & Miguel Carvalhais; e-ISBN: 978-989-746-017-3
- McLean, A. and Wiggins, G. (2011) “Texture: Visual notation for the live coding of pattern” *Proceedings of the International Computer Music Conference 2011*. Disponible en: <http://2013.xcoax.org/pdf/xcoax2013-mclean.pdf>
- Sorensen, A. and Gardner H. (2010) “Programming with time: cyber-physical programming with impromptu”. *Proceedings of the ACM international conference on Object oriented programming systems languages and applications* p. 822--834
Disponible en: <http://dl.acm.org/citation.cfm?id=1869526&bnc=1>

DEALING WITH MEDIA: A CRITIQUE OF THE DIVISION OF WORK IN THE CULTURAL INDUSTRIES.

Guillaume Dumont

guidumo@gmail.com

Université Claude Bernard Lyon 1 - Universidad Autónoma de Madrid

Internet Interdisciplinary Institute - Universitat Oberta de Catalunya.

Abstract

This paper explores the hybridization of labour in the low-profile and low-organized sport of climbing. By providing a contrasting case to the division of work in the cultural industries, I coin climbers as creative workers that produce and diffuse photographs, short and length movies, clips and stories on different digital platforms. In a corporate driven context, which empowers and idealized the multi-skilled autonomous worker, climbers constantly juggle with different strategies to meet the requirements of their sponsors, build their visibility and gain symbolic and economic rewards. Drawing on ethnographic fieldwork in Europe and the USA, this paper highlights that producing and disseminating media have become a strategy to professionalize the activity, as well as a form of work evaluation that stresses a hybridization of creative labour.

Keywords

Creative labour, Climbing, Ethnography, Media.

1. From the College de France to the sandstone boulders.

In a recent inaugural lecture at the *Collège de France* in January 2014 introducing his election to the chair of the ‘sociology of creative work’, well-known French sociologist of work and arts Pierre-Michel Menger stresses an increasing division of labour at the heart of the cultural industries. Acknowledging that films’ credits are dramatically becoming longer, notably because of constantly growing budgets and film’s crews, he underscores that the expansion of professional communities comes in hand with the segmentation of labour. In a slightly different context, he points out the expansion of research through the development of highly specialized fields, not isolated yet, but still showing proofs of interdisciplinary collaborations and sometimes hybridization. As Becker (1982) and Freidson (1976, 1986) claimed, the production of art is based on the division of labour, on the cooperative work of specialized workers with specific knowledge that follow different conventions. Notwithstanding, and besides the fact that not only creative workers but also workers at large are increasingly becoming more and more multiple job holders (see for instance Demazière and Gadea, 2009; Ross, 2009), occupations with low or inexistent budget, characterized by a weak institutionalisation and/or organisation, rather show signs of the hybridization of work than a concrete division of the tasks. Youth entrepreneurs are consistently handling with multiple duties such as assuming the promotion of the company, the production, the establishment and/or the construction of work opportunities and company management. These tasks rely on complex sets of complementary but intrinsically different skills. Workers who do not have the economic resources to dispatch quickly learn *sur le tas* in order to meet with deadlines and companies’ assignments. For instance, most of the self-entrepreneur photographers are drowned in a constant search for clients, engage in business relationships, assure their promotion and set up photographs and filming projects, apart from eventually shooting, editing, disseminating and selling pictures. The experiences of photographers, filmmakers, or techies - a limited sample of the so-called creative workers - I deal with in the everyday stress a slightly different version of the division of work stressed by Menger, when most of them handle the whole process of designing, producing, diffusing and promoting their services. A sharp and suggestive contrasted perspective of the division of work is provided here by an ethnographic glance at the modalities of the work of the elite climbers with whom I have been conducting ethnographic fieldwork since 2009. Climbers - as the photographers, filmmakers, sales associates and other workers of the climbing industry - endorse a variety of tasks that

goes far beyond climbing on rocks or/and artificial walls which points out an essential hybridization of work to gain economic rewards.

Through a journey from the seats of the prestigious *College de France* in Paris to the sandstone boulders of Albarracin in Spain, I stress that the professionalization of climbing shows a heavy hybridization of work mainly due to the corporate-driven context that provides climbers with economic benefits. I argue that, whereas labour remains highly specialized, workers of this low-profile activity simultaneously endorse a mixture of specialized skills emerging from different fields. Notwithstanding, the film industry mentioned by Menger witnesses slightly different characteristics than the ones commonly associated to creative labour, notably because of its high level of organization and important economy rewards (Hesmondhalgh, 2013). When most of the well remunerated jobs and opportunities concern an extremely small sample of creative workers (see for instance Hesmondhalgh, 2013; Menger, 1999, 2007; Ross, 2003, 2008), it is legitimate to ask how creative workers gain economic rewards, especially regarding the vast reservoir of underpaid creative workers that provides a permanent oversupply of labour and shaped workers mobility between different fields (Miège, 1989, cited in Hesmondhalgh, 2013: 252). Since the terms creative or cultural work and industries have been extensively discussed elsewhere (see for instance Baker & Hesmondhalgh, 2011; Beck, 2003; Bank, 2006; Garnham, 2005; Gill & Pratt, 2008; Murdock, 2003), in this paper I follow Hesmondhalgh suggestion to coin the cultural industries as ‘those institutions (mainly profit-making companies, but also state organizations and non-profit organisations) that are more directly involved in the production of social meaning’ (Hesmondhalgh, 2013: 16) driven by the aim of communicating to an audience and engage in cultural production. They emerged through the transformations of capitalism from manufacture to service, along with the development of the knowledge economy (Banks, 2006; Beck, 2003; Gill & Pratt, 2008; Hesmondhalgh & Baker, 2008; Menger, 1999; Ross, 2003, 2009) and have, during the last three decades, undertaken a series of major transformations (Beck, 2003; Menger, 1999; Hesmondhalgh, 2013), including the growing incorporation of internet and digitalization together with the increasing penetration of production by promotional and advertising materials, two transformations that are particularly relevant for the purpose of this paper. In this context, creative or cultural workers aim for the communication of the experience through symbolic production for business purposes, producing commodities that are aesthetic and/or symbolically expressive (Baker & Hesmondhalgh, 2011; Bank 2006; Gill and Pratt, 2008; Ross, 2003, 2009; Williams, 1965).

Then, workers are highly mobile, entrepreneurial, passionate, autonomous, able to work on a short-term and insecure basis as well as cooperatively. Thus, the cultural industries provide - to a certain extent - 'new model workers' (Ross, 2009: 10) to companies.

One could wonder about the motives for coining climbers as creative workers since the scope of cultural industries mainly engage with artists, television workers, journalists, techies and other activities where creativity is taken for granted. As I develop elsewhere (Dumont, forthcoming) and further exemplify in this paper, labour in climbing is driven by the communication of experiences through cultural production to gain economic and symbolic rewards. In this extremely small niche, the commercial success of climbing companies relies on climbers' visibility that draws on the production and dissemination of photographs, movies, clips, books, magazines or diverse blog and Facebook posts, in written and digital media. In the following sections, I use ethnographic material including extracts from interviews and field notes gathered during fieldwork in Europe and the USA in 2012 and 2013. I conducted participant observation at climbing gyms, professional events, outdoor locations, indoor and outdoor competitions and other workplaces, recorded 45 semi-directed interviews with climbers, media professionals and company workers, took field notes and accumulated a consequent amount of online information. The aim is to explore some of the climbers' strategies to gain economic profits, underlying how the professionalization of the activity is embedded in digital practices and relies on media production. More concretely, I frame this question by drawing on a day of fieldwork in Spain, highlighting the decrease of the division of work in favour of the emergence of the multi-skilled self-entrepreneur endorsing different highly specialized activities.

2. A great climbing day in Albarracin.

2.1. Email work and networking.

At the beginning of March, the little town of Albarracin still enjoys an optimal temperature for rock climbing. The spring is nearly here but the days remain cold and the temperature dropped below 0 last night. Located next to the town of Teruel, in central Spain, the village has been designed UNESCO World Heritage Site for its old castle and ruins, testimony of Muslim presence in the province. The flow of tourists during the pick season provides an important part of the yearly revenue for the hotels, bars and other souvenir shops mainly concentrated in the old center of this 1100 habitants town. Most of the houses are built of red stones characteristic of the region giving to the ensemble a medieval flavour, at the exception of the most recent part of the town, built during the last decades and hosting modern buildings and the local camping. A few kilometres from downtown, in the forest that covered the nearby hills of the sierra, some archaeological stone painting were discovered. Wondering about a future and eventual touristic interest, the pine forests and their paintings have become a protected natural area. In the past, pastors were living there with their goats, spending the season in small huts built at the base of the massive boulders of sandstone and other rock formation that are spread all around the forest. Since the late 1990s and the first visit of a handful of climbers that realized the potential of the area for bouldering¹, Albarracin has been intensively developed, rapidly becoming one of the best and most visited Spanish bouldering area. Along the years, the invasion of climbers has led to the establishment of a strict climbing regulation with the aim to localize and limit the activity to designated areas. Still, the dramatic popularity of the activity and the massive circulation of pictures, videos, trip reports and other information on Albarracin in climbing media have attracted climbers from all over the world whom, in hand with the locals, have created extremely difficult climbs on these red sandstone boulders scattered between the pines.

Jeff² woke me up pretty early this morning. I was sleeping on the couch of the living room of the little apartment he was renting with his girlfriend in the old town. Last night, I made the three hours drive from Madrid to Albarracin and get to the apartment pretty late. I was still

¹ Bouldering is a modality of climbing occurring on boulders of diverse sizes, the fall being protected by portable mattresses located at the bottom of the rock called crash-pads.

² All the names used in this paper are not real.

struggling to open my eyes and get used to the daylight when Valeria emerged from the kitchen with a huge bowl of cereals for me. Standing up, I walked to the table and sat next to Jeff, filled my cup with coffee and started eating. In the meanwhile, she grabbed the pot of peanut butter they brought from the USA and started to make some sandwiches for the day. Both were 25 years old, white and middle class Americans from one of the main west coast cities, it was their first time in Spain and the peanut butter was still winning Nutella. Ironically, they already have been all over the world more than twice, making it numerous times to Europe, but it was their first time in this country, supposed to be one of the best locations worldwide for climbing. Since a few years now, Jeff was a full time professional climber that had gained fame and recognition by ascending some of the hardest climbs in the world. Valeria, not having archived yet the same level at climbing, was nonetheless constantly travelling with him, not only climbing but also helping with photography and movie shooting for the media production company they set up together few years ago. They were stopping in Spain for three months to repeat some of the most famous and hardest climbs in the country and to establish new lines in different areas before flying to South Africa for the climbing season.

“Dude, here is the clue! I need to use this crimp with the left hand before falling down into the undercling! I talked to Marco this morning and he sent me the video of his first ascent. Look, have you ever seen this hold before? This is it, lets try it in the afternoon, after filming, the temperature gonna be perfect!” While describing and imitating the moves he will need to realize to climb the hardest boulder in the forest, Jeff showed me the extensive email exchange he had with Marco, an Australian climber who, a few years ago, claimed the first ascent of the climb Jeff was unsuccessfully trying for days. Not finding the right method to get to the top, Jeff used the wide network of contacts he established among the years with climbers from all over the world to get in touch with Marco and gather information. “That’s sick dude, I can’t wait to drive up there and try! Ah, and I had an email from one of my sponsors this morning, could I use your address in Madrid? I need to give them an address to receive some more gear. And this brand which makes energy snacks is going to send me some chocolate bars as well...you can eat them all! No joke! Also, we need a place to ship the DVDs of our last movie. We have to deal with the distribution in Europe, maybe I will ask you to ship them to different countries if you don’t mind.” “Is it the movie you are showing next week after the slideshow at this climbing gym?” I asked. “Yep, are you guys coming? You should, there is a little competition, the slideshow and then the movie premiere! My

friend Marcus from Denmark who appears in the movie is coming as well! Do you know him?” “Yes Jeff, I met him in Switzerland few years ago when I was living there. But, how did you get in touch with the climbing gym, they just opened few months ago?” “A friend of mine, a Spanish guy that I met in San Francisco at a competition, knew the owner. Since we were planning to be in Spain pretty much at the same time and the movie is going to be out soon, it’s a good opportunity to do the premiere there, promote the movie, and make some bucks! We gonna show the movie at another festival, in Leon I guess, within two or three weeks. That’s sick, well, we are not going to get paid a lot but at least it will cover a couple of flight tickets, and there’s this girl from the Spanish climbing magazine who wrote me to do an interview as well”.

I finished my cereals and left Jeff working on his computer to walk to my car and prepare my climbing gear for the day. During the last few days, he was busy doing a lot of email work to coordinate the different lectures he was trying to give in Europe, the projection of the movie in different climbing gyms, the organization of different trips with some Europeans friends, and manage the communication with his sponsors about what he has been up to lately. In addition, he was spending a lot of time to edit pictures for catalogues and other promotional matters. When I got back to the inside, he proudly showed me a poster he sold to a sponsor for 700 euros, obviously before taxes since Jeff was an independent contractor in the USA. On the other side of the room, comfortably laying on the couch, Valeria was editing a video clip of some boulders she climbed yesterday. One of her sponsor asked for media content at the beginning of the week and she was preparing a portfolio from the trip along with a short video clip. Asking me to choose some of them while she was making a selection to send to the company, I picked one of her climbing an easy warm-up boulder in the morning sun. Unlikely, she called me of the worse marketing agent of the year! The picture was beautiful but the logo of the brand did not appear anywhere, either on the clothes or on the climbing shoes. Furthermore, Valeria was climbing a really easy and not so aesthetic boulder, in brief nothing worth for a good advertising picture of a climbing company! She was supposed to get paid for the pictures as well, but considerably less than Jeff. Not enjoying the same “rockstar” status than her boyfriend, she was getting a few bucks for these 15 pictures and around 300 USD for the video. Still, for being one of the few making economic benefits from selling climbing pictures, she was pretty happy with it. Interrupting our discussion on the best commercial pictures ever, Jeff came over wondering if she could revise the note he was going to post on Facebook, in which he was quickly explaining his state of mind and what he was planning to climb today. Just before posting it, he added a picture of the ruins of the castle at

sunshine and tagged all of his sponsors, as well as Valeria and myself. Once done, we shut down the four computers running on table along with the hard drives and other devices, grabbed the batteries, memory sticks and packed the cameras (the climbing and filming gear was already in the car), turned off the light and locked the door, psyched for another climbing day.

2.2. Going up and down!

“Yo Guillaume, what about warming up over there, on these boulders, I don’t want to break my ankle on this highball and there are some easier climbs that Valeria could do as well” said Jeff laughing, when we reached the boulders after a 30 minutes walk through the forest. “What happened dude, don’t tell me that you don’t have any health insurance!” I asked, between joking and wondering whereas Jeff had a health insurance while climbing abroad of the USA. “Well, not this time, it was just too expensive to get one for both of us during these three months in Spain dude. If anything happens, just give me a ride to the hospital and tell them in Spanish that I fell walking down the stairs!” said Jeff laughing. He was not going to take a fall from these relatively easy but eight meters high boulders, or highballs as climbers called them, but still, he already broke his ankle in France few years ago and had serious issues with the French health system. After warming up by doing a dozen of easy and moderate climbs, we walked up the hill to try a relatively hard boulder. When we got there, we were alone and Jeff and I started to clean the holds and figure out the moves. The boulder was in a cave and started on a good jug that, after a couple of moves, leads to grab a left hand crimp to throw right hand into a huge hueco. There were two ways to climb it: straight up or the left variant, making it consequently harder. “Lets see how this thing goes, I have downloaded the guidebook and the video on my phone last night. The book says that grades are 8A and 8B but the guy in the video is doing it differently, watch! Wait, I gonna check on this website what people are saying about the grade” said Jeff. “Sick, do you want to set up the cameras as well, I have the tripod with me” I asked. “Sure dude, lets film it, we could include it in the clip we making about the trip. Valeria will be back soon with the other cameras.” In the meanwhile, other climbers showed up and started to gather around the boulder. None of us knew them and they did not seem to want to try the boulder either. Rather, they sat on floor, at distance, and watched, probably surprised to cross paths with one

of the most famous climbers around. Surprisingly, it did not seem to bother Jeff who, without paying attention, put his shoes on, and quickly dispatched the two climbs with ease. Climbers, as spectators, were taking pictures and videos from their cell-phones, warmly congratulating him after each ascent. Valeria was simultaneously shooting with their three cameras and did not get to try the boulder. The holds were too far apart and out of reach for her. Once done, we packed the gear and kept moving. Jeff wanted to try the boulder he showed me this morning and film a climb he did last week, so we started walking up the hill again.

“Watch, what are they doing over there? There are like 15 people on this boulder! Dammit man, it sucks, what the hell are they doing? I bet they are all trying my climb!” said Jeff a bit overwhelmed and apparently sad to realize that he will have to climb together with numerous climbers and spectators to get some footage. “Jeff, we need to record the ascent today to finish the edition tomorrow, have a rest day, and send the tape on Wednesday!” “Yes Valeria, I know, but look...I don’t want to go up there and climb with all these dude watching and trying you know. Shit man, that really sucks...and I can’t even try the other boulder, the one Marco gave me the pictures this morning, because it’s just in the back of it!” Whereas Jeff did not care much about the people watching this morning, he started to get nervous about going there, about asking to the other climbers if he could climb as well and film it, or even to try the climb he showed me this morning. Suddenly, it seemed that all the plans for the day were gone and the unique option was to pack the gear and walk back to the car. What happened is that Jeff previously established and climbed one of the hardest boulders of the area and several climbers are now trying to repeat it, wondering if the difficulty suggested by Jeff was not too exaggerated. “Chill out Jeff, we can just hang around for a little while and wait, I guess they won’t spend the entire day climbing on this boulder and will eventually move somewhere else. There is nothing else you wanted to climb nearby?” I asked. “Nope dude, absolutely nothing, I just wanted to do this one, get it on tape, or to try Marco’ boulder. Well it’s gonna be tuff!” “We could record the interview for the clip and get some additional shots. I saw some nice spots down there” says Valeria. “Well yes, let’s do that, but I will need to warm up again then...” concluded Jeff. The couple walked away, in search of these spots mentioned by Valeria. I stayed there, enjoying a little nap on the grass. Jeff woke me up again - it was the second time this day - saying that I slept for almost an hour. The other climbers were still up the hill trying the boulder when Jeff decided to go and climb it for the camera. He warmed up on some moderate and walked straight to the group of climbers. After asking whereas he could try to climb it once, he started to set up the tripods and cameras with

Valeria, looking for the best angle to shoot the ascent. Once ready, Jeff patiently waited for the other to leave him a spot, put his shoes on again, and climbed to the top without failures. He executed every move perfectly and Valeria gets some great footages of the ascent. Then, he went down, rested for a few minutes, and repeated specific sections of the climb they wanted to shoot under a different angle. 15 minutes later, we had the footages and we were already packing and getting ready to leave the scene. Jeff was happy to climb the boulder that quickly. Its difficulty was nearly at his limits and he was unconfident of his abilities to climb it again. He would have loved to properly try Marco's boulder as well but the profusion of other climbers kept him away from it, preferring to wait for a less-busy day.

Instead of walking back to the car, we went to some climbs that Valeria wanted to film as well. She recently switched sponsors and needed to feed them with pictures and videos they could use for their different websites and/or catalogues. Enjoying a different and less advantageous contract than Jeff with the same brand, she was asked to provide "free" content in order to gain economic rewards in addition to the climbing shoes the company was giving her. Indeed, to receive a stable income monthly was the privilege of only a few dozens of climbers, including Jeff. We went to a boulder that Valeria climbed few days ago and that she wanted to repeat. Once again, Jeff and I spent 30 minutes setting up the stage, opening tripods and fixing cameras while she was warming up. This time, Jeff was behind the camera, filming, while I was shooting pictures. She did the boulder three or four times, allowing us to shoot under different angles. She finished exhausted, with no skin on her fingertips and with a profound desire to walk back to the car and call it a day, which was what we did.

2.3 The never-ending workday?

"Dude, come over for a second!" shouted Jeff, "I need you to translate an email from the guy we met this afternoon. From what I understand, he's saying that he has a video of me doing this boulder but I don't get what he wants to do with it!" "Sure, let me read it real quick. Yes man, you are right, he's just saying that he recorded your two ascents on his phone and asks if you don't mind having him posting the video on Facebook. What do you wanna do man?" Jeff was surprised and hesitating about saying yes or no, whether he wanted or not to have a bad quality video of him climbing posted on Facebook. "Yep, I don't care! Lets do it! Can you write back saying that he can post the video. Wait, wait let's watch the video first!" He quickly downloaded the link the guy sent him and played the video. It was nothing else than a

short homemade clip of Jeff dispatching the two climbs, but the guy did a little editing work as well, making some cuts in the footages, adding a soundtrack, and even some credits! I wrote him back and few minutes later the video was circulating on Facebook, with Jeff, Valeria and my name tagged at the bottom of the post, spreading it to our personal profiles and the one of our respective friends as well.

Laying in the same corner of the couch than this morning, Valeria was editing the pictures I took during the afternoon. She was selecting the ones to send to her sponsors, the ones to post on her blog, the ones to post on her website and the ones she will randomly spread over Facebook. While on the trip, being a likely less climbing-focused person than Jeff, she was also writing posts about local food and nature. Going over recent emails correspondence, she suddenly started shouting, announcing that Jeff's sponsor just wrote him back saying that the company agrees to pay for their flight tickets back to the USA after their two forthcoming presentations. Indeed, they both decided to leave Spain next week. Temperature were getting higher and higher pretty fast everywhere in Europe, making high level climbing even harder. In the USA, Jeff was planning to give a couple of lectures and some climbing clinics on the West coast to make additional money and was currently negotiating conditions and rates with the different climbing gyms. Whereas Jeff was not really exited by the idea of teaching to kids and adults how to improve their climbing skills, clinics - as motivational speeches for big corporation as Google for instance - are an easy way to earn good money extremely quickly but also contribute to gain visibility and enforce his role as a brand ambassador of the different companies he was supported by. Perfectly aware of how essential gaining and sustaining visibility is for sponsors, he could not reject an opportunity to be in direct contact with his fans.

It was my turn to cook tonight and I was pretty happy about it since both Jeff and Valeria were still intensively working on their laptops, trying to meet with the deadlines for the movie and writing back to the emails they received during the afternoon. Jeff came into the kitchen with an annoyed expression on his face wondering when the meal was going to be ready. He grabbed the juice bottle in the fridge and told me on a desperate tone "Dude, I have no idea about what to write on my blog! I spent the last 25 minutes without writing any single word, how pathetic is that! I could write about the boulder I climbed today but still, it's not worth for a blog post!" "But are you really obliged to write this post man?" I asked. "Well, kinda. Some of my sponsors are asking me a certain number of posts per months, on my blog, on

Facebook, Instagram, you know, all this stuff. It's written down in my contract. They also check out the traffic I receive, so it's better to update become otherwise people get bored and don't visit your page again! And I won't be paid! But yes, I honestly have no clue about what to say, that's annoying! There is nothing exceptional going on everyday, not even something worth mentioning...What I'm going to say, that I went to the shop to buy some Spanish sausages for dinner and blablabla...?" "Well, you're too late man, Valeria has already done that!" I said laughing. "Ahaha yeah dude, you're right! Whatever, you know what I mean, it sucks...Yo is the food going to be ready soon, so we can keep working on the movie?!"

When his good friend Marc called him from the USA a couple of minutes later to announce that he climbed one of Jeff hardest first ascent this afternoon, Jeff finally gave up writing and reported his inspirational moment to the next day. On the phone, Marc confirmed the difficulty Jeff gave to the climb last year while doing the first ascent, explained him the sequence of moves he used to climb it and how happy he was to complete such a beautiful line. They switched to the movie Jeff and Valeria were currently editing in which Marc climbed a few lines. Frustration was sounding in Jeff's voice and Valeria stopped talking to me to better focus on their conversation. They keep talking for a few minutes until Jeff hung up the phone. "These guys are dicks! They still don't wanna do anything for the movie but keep asking me to get paid! Why should I pay them when it's 11 p.m., while we have been working all day, every day, for the last four months on this movie, and we keep working on it! And [talking to Valeria] you weren't even supposed to take part of the project but you've been dealing with all the paperwork and everything...It sucks, I dunno what they think? They shoot for a movie, become rock stars and are going to make tons of money without doing anything?!"

3. What could be learned about the division of work?

Since 2010, Jeff and Valeria have been travelling on a full time basis, climbing over Europe, America, South Africa and more recently Australia. Before meeting them in Portugal in 2011 and having the opportunity to spend time climbing and travelling with them and their friends over Europe and America, I only knew about Jeff through movies, clips, pictures and the extensive literature brought by climbing media about his exceptional climbing skills. I remember watching his first length movie about his adventure climbing in France and

Switzerland, already dispatching some of the hardest climbs in the world, back in 2011. Acclaimed by the critics for his extreme ascents rather than for his abilities as a photographer, filmmaker, editor and producer, Jeff's movie was a mere succession of hard climbs and hardly a successful realization in terms of shooting, editing, script, or even the suitability of the soundtrack. Yet, their last movie provides the viewer with a brilliant articulation of beautiful sceneries, travel adventures, profound stories about the characters, the culture and the countries they visited, as well as top level climbing. Here, there is a clear move of the focus. The climbing remains the core of the production, but it comes in hand with the broader experience of travelling to a foreign country with a group of good friends to climb on rocks. The communication of the experience is not anymore solely embedded in the physical performance but also in the everyday adventure of testing foreign food, driving on the left side of the road or meeting with the local wildlife that populates outdoor climbing areas.

Jeff bought his first camera many years ago to prove wrong other climbers who were skeptical of his ascents. In the meanwhile, Jeff has been accumulating recording gear and improving his skills as a photographer and a filmmaker, notably by reading specialized literature, watching tons of climbing movies, listening to friends comments, observing the media professionals he was working with as a climber, and learning *sur le tas*, making mistakes and progressing. Quite similar to the learning processes of the entrepreneurial musicians emphasized by Coulson (2012), Jeff developed his own talents and skills individually and in a co-operative way. Today, he handles most of his media production, from interviews to videos, movies, pictures and story writing. Still, he sometimes collaborates with photographers and filmmakers on the demand of his sponsors or for special occasions as competitions or events. By producing his own media, he can provide first hand pictures, videos and stories at an extremely low-cost, fulfilling his professional obligations without having to contract anyone. During his slide shows, lectures and others motivational speeches, Jeff draws on his own experience, using visual content to arouse emotion within the audience. He also uses this content to communicate with other climbers spread around the world, sharing information on climbs and locations, as well as to the climbing scene at large, spreading media on mainstream social networking sites (Boyd and Ellison, 2013) but also on specific climbing websites.

Yet, combining all these tasks together constitutes a twofold challenge: the dedication to climbing is decreasing due to the amount of work required for the conception, realization, production, diffusion and promotion of the self through these cultural productions; and the

economic rewards, further work opportunity and job-security are scarce and/or inexistent. On the other hand, the symbolic and material (free shoes, clothes, gear) rewards of being a sponsored climber drive non-economically compensated climbers, or free workers in the sense given by Terranova (2000), to consistently and continuously provide companies with media content, making professional climbers' claims for better remuneration more tenuous. One could optimistically argue that building external skills would provide reconversion opportunities for workers (Snyder, 2012). Nonetheless, the heavily specialization of labour has drowned highly (re)skilled workers into collaborative competition for scarce resources and, until today, climbers show an extremely limited reconversion in their field and abroad. Climbing companies are asking for a package, a multi-skilled individual who is able to provide them with media building on high quality experiences and to deal with these numerous activities that have little in common with the primary aim of climbing on rocks. As Christopherson highlights, the competitive strategies of firms drive the strategies of the workforce (2008). Indeed, the best climber is rarely the best worker, and resistance to marketing strategies and business aim of the companies leads, most of the time to minimal or inexistent economic rewards.

This day, Jeff spent a little less than two hours to write a post of 15 sentences describing his trip to Spain for one of his sponsors. As he mentioned, he was facing the blank page syndrome, not finding any relevant experience to describe. Many climbers struggle to constantly produce high quality, "creative", and commercially oriented content in the context of the explosion of the production and dissemination of climbing media. Not solely because they have to deal with a lot of other matters than climbing but mostly because the everyday of the "professional climber" does not provide the consistent emotional and sensational content that companies aim to bring to the climbing scene. Climbers are not multiple job-holders but multi-skilled entrepreneurs branding themselves to gain economic and symbolic rewards. They provide companies willing to sponsor them with an attractive "new model worker" having gained highly specialized skills in a variety of fields, a worker who is able to cope with multiple occupations at the same time and in different locations, blurring the borders between work, free time and leisure. This paper provides a brief insight on how different working activities are merging together, shaped by a corporate-driven and low-institutionalized context. Climber's work is on the edge between cooperation and individualization, where networking not only structures relationships but also provides a sentiment of security in regard to further work opportunities (Becker, 1982; Menger, 1999).

Moving the focus from “mainstream creative labour” - to coin the common conception of creative workers as the artists, techies, designers or workers of the film industry - to fields where creativity is, to a certain extent, less taken for granted but still showing similar features, emphasizes creative strategies of hybridization of work to gain economic rewards. The climber is simultaneously photographer, videographer, trainer, team manager, consultant, teacher, speaker and many more. Yet, the communication of the experience through media production has become the common ground for economic rewarding, according to the marketing and commercial purposes of companies. Discussed under this angle, it stresses how ethnography provides first-hand material to address the organization of work and labour in the everyday, and points the need for future research focusing on the sense of the work place and the merging of skills in the construction of professional occupations and identities.

4. References

Banks, M. (2006) “Moral Economy and Cultural Work”, *Sociology*, 40(3) : 455-472.

Baker, S. y Hesmondhalgh, D. (2011) *Creative Labour. Media work in three cultural industries*. London: Routledge.

Beck, A. (2003) “Introduction: cultural work, cultural workplace - looking at the cultural industries”. En Beck, A. (ed) *Cultural Work, Understanding the cultural industries*. London : Routledge, 1-12.

Becker, B. (1982) *Art Worlds*. Berkeley and Los Angeles : University of California Press.

Boyd, D. y Ellison, N. (2013) “Sociality through Social Network Sites”. En Dutton, W.H. (ed.) *The Oxford Handbook of Internet Studies*. Oxford : Oxford University Press, 151-172.

Christopherson, S. (2008) “Beyond the Self-expressive Creative Worker. An Industry Perspective on Entertainment Media”, *Theory, Culture & Society*, 25(7-8) : 73-95.

Coulson, S. (2012) “Collaborating in a competitive world: musicians' working lives and understandings of entrepreneurship”, *Work, Employment and Society*, 26(2) : 246-261.

Demazière, D y Gadea, C. (2009) (eds) *Sociologie des groupes professionnels. Acquis récents et nouveaux défis*. Paris: La découverte.

Freidson, E. (1976) “The division of labour as social interaction”, *Social Problem*, 23 : 304-313.

Freidson, E. (1986) “Les professions artistiques comme défi à l’analyse sociologique”, *Revue française de Sociologie*, 27(3) : 431-443.

Garnham, N. (2005) “From cultural to creative industries. An analysis of the implications of the ‘creative industries’ approach to arts and media policy making in the United Kindgom”, *International Journal of Cultural Policy*, 11(1) : 15-29.

Gill, R. y Pratt, A. (2008) “In the Social Factory?: Immaterial Labour, Precariousness and Cultural Work”, *Theory, Culture & Society*, 25(7-8) : 1-30.

Hesmondhalgh, D. (2013) *The cultural industries*. London: Sage.

Menger, P-M. (1999) “Artistic Labor Markets and Careers”, *Annual Review of Sociology*, 25 : 541-574.

Menger, P-M. (2009) *Le travail créateur. S’accomplir dans l’incertain*. Paris : Editions Seuil Gallimard.

Menger, P-M. (2014) *La différence, la concurrence et la disproportion*. Leçon inaugurale a la chair de sociologie du travail créateur. <http://www.college-de-france.fr/site/pierre-michel-menger/inaugural-lecture-2014-01-09-18h00.htm>.

Miège, B. (1989) *The capitalization of cultural production*. New York : International General.

Murdock, G. (2002) “Back to work. Cultural labor in altered times”. En Beck, A (ed) *Cultural Work, Understanding the cultural industries*. London : Routledge, 15-35.

Ross, A. (2003) *No-collar. The humane workplace and its hidden costs*. Philadelphia: Temple University Press.

Ross, A. (2008) “The New Geography of Work: Power to Precarious”, *Theory, Culture & Society*, 25 (7-8) : 31-49.

Ross, A. (2009) *Nice work if you can get it. Life and Labor in Precarious Times*. New-York : New-York University Press.

Snyder G (2012) “The city and the subcultural career: Professional street skateboarding in LA”, *Ethnography*, 13(3) : 306-329.

Terranova, T. (2000) “Free Labor: Producing Culture for the Digital Economy”, *Social text*, 63(18-2) : 33-58.

Williams, R (1965) *The Long Revolution*. Harmondsworth : Penguin Books.

ATENCIÓN EN ENTORNOS COLABORATIVOS MULTIMEDIÁTICOS: LA INCORPORACIÓN DE LA PERSPECTIVA CUALITATIVA EN MODELOS EXPERIMENTALES¹

Heidi Figueroa Sarriera, heidi.figueroa@upr.edu

Humberto Cavallin Calanche, humberto.cavallin1@upr.edu

Alfredo Rivas, alfredo.rivas@uprrp.edu

Laurie Ortiz Rivera, laurie.ortiz@upr.edu

Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras

1. Introducción

La propuesta metodológica que presentamos implica métodos etnográficos articulados con métodos cuantitativos con el propósito de recoger una diversidad de ángulos en relación a los procesos atencionales y las prácticas colaborativas en este tipo de ambiente académico que se caracteriza por la utilización intensiva de tecnologías de información y comunicación (TICs) o tecnologías emergentes. Durante este primer año académico el pilotaje se ha concentrado en probar los equipos e instrumentos de recopilación de datos. El próximo año entraremos propiamente en el recogido de datos y análisis de investigación. En esta ponencia exponemos las premisas teóricas y aspectos metodológicos de esta investigación con la intención de adelantar una modalidad de práctica etnográfica como estrategia metodológica en ambientes con un alto nivel de inmersión en tecnología digital.

Los procesos de atención y vínculo (engagement) durante las interacciones mediadas por computadoras constituyen un aspecto medular para el éxito de las comunidades de aprendizaje y proyectos de colaboración en ambientes multimediáticos (collaborative multimedia environments, CME). Estos procesos son muy relevantes en aquellas situaciones en las que la calidad de la comunicación establecida entre los diferentes actores involucrados es crítica para el desarrollo de los procesos de toma de decisiones. Ese es el caso de proyectos que implican las colaboraciones multidisciplinares mediadas por computadoras (Vertegaal, Slagter, Van der Veer, & Nijholt, 2001).

Contemporáneamente las condiciones sociopolíticas y económicas hacen apetecible este tipo de ambiente para gestar formas colaborativas en contextos de producción y aprendizaje. Por un lado, la crisis económica y las políticas que reglamentan los movimientos migratorios hacen difícil el traslado físico de un lugar geopolítico a otro, y el impacto ambiental asociado con el desplazamiento físico a nivel global. Por el otro lado, los adelantos en las telecomunicaciones hacen posible el intercambio comunicativo a pesar de las distancias. Por estas condiciones, la formación académica debe integrar las tecnologías que permiten no sólo acceder a bases de datos remotas sino en efecto, tener la oportunidad de interactuar con otros colaboradores a distancia para intercambiar información y generar conocimientos tales como: nuevas estrategias para producir artefactos, abordar un problema social,

¹ Esta investigación recibe apoyo del Fondo Institucional para la Investigación (FIPI) de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras. Agradecemos la colaboración de Agnes Torres, Miosotis Cortés, Irene Fajardo y Milyaneth Laureano, asistentes de investigación y a César Cisneros, consultor.

generar nuevos espacios culturales, etc. Asimismo, el aprendizaje basado en proyecto (Project Based Learning, PBL) – que significa que el aprendizaje se genera de manera contextualizada en el proceso de producir soluciones o alternativas a retos o situaciones concretas – resulta ser un escenario ideal para hacer uso de las llamadas nuevas tecnologías de interacción, comunicación y hasta inmersión, en el caso de los ambientes virtuales. No hay que perder de vista que en el mundo del trabajo las telecomunicaciones son desde hace tiempo herramientas medulares para mediar la gestión de conocimiento. Por consiguiente, es lógico pensar que el uso de estas tecnologías para el proceso de aprendizaje debe ser parte integral del currículo académico-profesional hoy en día en diversas disciplinas.

En el caso de las disciplinas asociadas al diseño de edificaciones, la aparición de las aplicaciones para computadoras de tipo Building Information Modelling (BIM) ha abierto un escenario franco a lo que se ha llamado modalidades de práctica integrada (American Institute of Architects , 2007; Elvin, 2007). La posibilidad que estas aplicaciones proveen para ejecutar trabajo colaborativo interdisciplinar, ya sea colocados en el mismo lugar o a distancia, en tiempo real o asincrónicamente, ha preparado el terreno para que surja un diálogo transdisciplinar conducente a modalidades de práctica integrada. Estos escenarios generados por la práctica integrada y los BIMs requieren del desarrollo de nuevas habilidades para la interacción en ambientes de colaboración multimediáticos. Proponemos que los escenarios contemporáneos antes descritos- el aprendizaje basado en proyecto y la aparición de aplicaciones BIM- producen un contexto constituido por una red compleja de relaciones entre humanos y máquinas que demanda estrategias diversas de recopilación y análisis de datos, que a su vez implican la utilización de nuevas tecnologías. Los retos metodológicos que supone la investigación en este tipo de escenario ya han sido reconocidos por varios autores. Algunos de estos retos son recogidos ampliamente en el libro editado por Hesse-Biber (2011), que reúne una diversidad de trabajos donde se emplean efectivamente estas tecnologías (multimedia, Web 2.0, tecnología móvil y geoespacial, entre otras) para propósitos de proyectos investigativos en el ámbito social. Sobre este particular, Hesse-Biber (2011), nos dice que dentro del contexto de la investigación social, las tecnologías emergentes crean nuevas formas de fuentes de datos para la investigación y también hacen posible nuevas formulaciones de preguntas. Estas tecnologías- dice la autora- propician la transformación de conceptos y supuestos disciplinarios. Pone como ejemplo de esto aquello que constituye “una muestra” en la investigación online cuando la identidad puede ser múltiple e incluye mutar en el tiempo y a través de plataformas. Sospechamos entonces, que estas tecnologías y los ambientes que construyen igualmente propician una mayor colaboración entre métodos de investigación que usualmente parecían pertenecer a dominios y disciplinas particulares. La experiencia que se discute a continuación y que da pie para nuestra propuesta de investigación es un ejemplo de esta sospecha.

1.1 Antecedentes del estudio

El profesor Humberto Cavallin de la Escuela de Arquitectura de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras, co-investigador en este estudio, ha participado en team-teaching en el curso Project Based Learning (PBL) ofrecido por el departamento de Ingeniería de la Universidad de Standford (<http://pbl.stanford.edu/Research/ResearchILE.html>). Este curso reúne facultad y estudiantes procedentes de diversas disciplinas – arquitectura, ingeniería, gerencia de construcción – que se

encuentran en diversos puntos geográficos como Estados Unidos, Europa y Asia, siguiendo el diseño PBL. Una versión local de este curso se encuentra actualmente en proceso de aprobación final e implantación como parte de la Secuencia Curricular de Práctica Integrada en Arquitectura e Ingeniería de la Construcción, la cual será desarrollada de manera híbrida virtual/presencial entre la Escuela de Arquitectura del Recinto de Río Piedras y el Departamento de Ingeniería del Recinto de Mayagüez. El mismo servirá de contexto al estudio que ahora presentamos, y cuyo trasfondo radica en el estudio de caso basado en la experiencia de grupos de trabajo que se generaron dentro del curso AEC Global Teamwork. En un trabajo de investigación preliminar de Fruchter & Cavallin (2011) iniciaron la evaluación de los niveles sintácticos de micro-alerta: el lugar de la atención (locus of attention) y el lapso de atención (attention span), según el esquema de Vertegaal y otros (2001). En este estudio se observaron estudiantes en dos tipos de ambientes: en contexto de vídeo-conferencias compartiendo aplicaciones en tiempo sincrónico y en el ambiente virtual, 3D Team Neighborhood, donde los sujetos participan a través de un avatar igualmente de forma sincrónica. Ambos ambientes son parte del contexto del curso AEC Global Teamwork. En este estudio se encontró que las reuniones en el 3D Team Neighborhood mantuvieron la atención sobre los monitores 24% más tiempo que cuando se reunían usando programas típicos de vídeo-conferencia. Además, la realización de múltiples tareas (por ejemplo, atender el correo electrónico, trabajar sobre un material distinto al que se está discutiendo, navegar por internet o chatear online) fue un comportamiento típico durante las vídeo-conferencias en contraste con lo observado en el ambiente virtual, donde este comportamiento era mínimo o inexistente. La investigación en desarrollo repite estas observaciones en el contexto de un curso que ofrecerá de Práctica Integrada, antes señalado. En esta investigación se realizan observaciones de forma más sistemática ampliando la cantidad de sujetos observados, así como las técnicas de observación y el recogido de datos e instrumentos utilizados, con el propósito de identificar aquellos aspectos que capturan la atención del o de la participante y más aún, que permitan un mejor vínculo (engagement) con las tareas asociadas al curso.

2. Una propuesta metodológica donde se articula métodos cuantitativos y métodos etnográficos

Nuestra propuesta metodológica aborda una perspectiva inter y multidisciplinar (arquitectura, ingeniería, psicología, ciencia de la información, comunicación social) desde la cual podremos producir exploraciones más comprehensivas/holísticas acerca de las características de estos procesos atencionales en contextos colaborativos que se generan desde la interfaz humano-máquina. Los contextos bajo examen son: la copresencia (interacción cara a cara), el ambiente de copresencia virtual (que podría ser sincrónica y asincrónica) y la telecopresencia virtual (el ambiente virtual donde se interactúa a través de un avatar) (Zhao, 2003). En esta ocasión, el análisis de los datos se realizará al amparo del enfoque socio-constructivista de la Teoría de Actividad y desde la perspectiva filosófica y fenomenológica de Merleau Ponty. De este último, el concepto de “esquema corporal” que implica el estudio de las formas de estar del cuerpo en su entorno.

Las nuevas tecnologías se asientan sobre el desarrollo de la tecnología digital y el cruce o intersección de aparatos tecnológicos que antes existían separados unos de otros. Estos sistemas de tecnología emergente, permiten no solo la convergencia de varios sistemas tecnológicos en diseños de comunicación, sino también transformaciones importantes en la relación entre humanos y máquinas, así como en las formas de colaboración. En este contexto el tema de la atención ha cobrado cierta

centralidad e importancia. Aprender sobre los procesos de atención en el marco de los nuevos medios digitales ha sido señalado como la clave en los contextos educativos, especialmente teniendo en cuenta la multiplicidad y la saturación de los flujos de información (Rheingold, 2012). Las tecnologías emergentes se inscriben en el ámbito de la innovación en un doble sentido; en primer lugar, implican repensar los recursos tecnológicos existentes y al mismo tiempo, permiten adicionalmente crear nuevas configuraciones aplicadas a la dimensión social, cultural, política y económica. Desde el punto de vista socioconstructivista, el potencial del aprendizaje en los ambientes virtuales descansa en la posibilidad para los estudiantes de vincularse activa y personalmente en las tareas de aprendizaje, así como ensayar formas colaborativas de trabajo en el ámbito profesional. Por consiguiente, la experiencia de la persona, su actividad e interactividad, junto a la dimensión narrativa, representan importantes dimensiones de esta experiencia (Zhao, 2003; Mantovani & Castelnuovo, 2003). Especialmente se ha señalado que las consecuencias de las actuaciones en línea a través de simulaciones se viven como “reales” y que este fenómeno puede mejorar los resultados de un proceso de aprendizaje (Schank, citado en Mantovani & Castelnuovo, 2003). Los autores sugieren que la realidad virtual tiene el potencial de ser un ambiente en el cual – en la medida en que se encuentra en el cruce de “la realidad” y “la ficción” – puede experimentarse de una manera lo suficientemente real como para interpelar a la persona en un quehacer académico y profesional y al mismo tiempo, puede ser lo suficientemente “no real” como para permitir que la persona cometa errores y pueda aprender de ellos al reflexionar sobre la experiencia, buscar ayuda y recibir retroalimentación. Los procesos de atención median la cadena de acciones sociales que construyen sentido o significado contextual. La preocupación etnográfica se ha caracterizado por dar cuenta de los modos en los que se generan las formas de significación contextual y produce las bases para producir lo que Samuelson (2003) ha llamado el “tercer vector” de la telepresencia. El primero se refiere al físico, se trata de la entidad física que percibe y actúa (Minsky, 1980); el social, que se refiere a la presencia que puede interactuar, comunicar y tener experiencias (interacción humana en el espacio mediado); y el existencial, que se refiere a tecnologías que producen presencias como su punto de partida, herramientas para cuestionar la naturaleza de la experiencia y de nuestras relaciones con las realidades físicas y sociales. Este “tercer vector” supone, por lo tanto, la reflexividad sobre la experiencia que es un eje central en nuestra investigación y que supone un estado de conciencia.

De acuerdo con Lombard y Ditton (1997) se pueden distinguir al menos ocho maneras de considerar la “presencia”: 1) presencia espacial, 2) presencia sensorial, 3) realismo social, 4) dedicación, 5) presencia social, 6) co-presencia, 7) actor social dentro de un medio, y 8) el medio como actor social. En cualquier caso estos autores llaman la atención sobre la importancia de considerar múltiples factores sin caer en un reduccionismo tecnológico considerando sólo el modelo “tecno-inmersión”. Para evadir este reduccionismo tecnológico, los autores sugieren distinguir entre “inmersión” y “presencia”. El primer concepto está asociado a aspectos tecnológicos, mientras que el segundo se refiere más a un estado de conciencia, a la experiencia del sujeto en el contexto de la actividad. Teniendo en consideración esta distinción, la literatura examinada por Mantovani y Castelnuovo (2003) permite identificar cuatro áreas de factores asociados al fenómeno de la presencia en ambientes virtuales de aprendizaje: 1) aquellos asociados a la percepción (calidad de las imágenes, interactividad y control); 2) factores individuales (imaginación y la sensación de no mediación o transparencia, procesos de identificación, motivación y metas, estados emocionales); 3) características de contenido (trama, historia narración y aspectos dramáticos); y 4) factores al contexto interpersonal, social y cultural (la experiencia de formar parte

de un grupo, ya sea a través de la propia representación de la persona o su avatar, por ejemplo, este puede ser un aspecto importante en el proceso de atención). Teniendo en cuenta esta distinción resulta imperioso dar cuenta del rol del interfaz humano-máquina como mediación comunicativa entre el sujeto y su actividad, tanto en lo relativo a la inmersión (su vínculo directo con el aparato tecnológico) como con su presencia (aspectos psicológicos y cognitivos).

Siguiendo esta línea de pensamiento nos preguntamos sobre las formas que asume el cruce entre “inmersión” y “presencia”. El cuerpo del sujeto en un CME asume una negociación constante con su espacio y los aparatos, lo que hace necesario entender no solo las rupturas atencionales sino también las formas de negociación entre el sujeto, otros sujetos, su espacio y los artefactos en el juego constante entre lo que ha sido llamado por algunos autores (Kahneman, 1973) como atención voluntaria y atención reflexiva. El espacio que habita el sujeto es un espacio sociocultural híbrido online/offline. Definir el espacio como sociocultural presupone la dimensión presencial y, por consiguiente, la centralidad de las interacciones permisibles a partir de los sistemas de interfaz.

Para el estudio de interfaz, Zhao (2003), establece cuatro criterios que parten de cómo y dónde está la otra persona presente. Las cuatro modalidades básicas de copresencia son: 1) copresencia corporal, 2) telecopresencia corporal, 3) copresencia virtual y 4) telecopresencia virtual. Este autor examina los parámetros de la interfaz que definen las formas en las que estos individuos se comunican entre sí bajo ciertas condiciones de co-localización. La copresencia corporal es una forma humana de co-localización donde la persona está presente en proximidad física con la otra persona, se trata de la interacción cara a cara. La telecopresencia corporal es una forma de co-localización donde una persona está corporalmente presente en una escena y en proximidad electrónica con otra. En este sentido los canales sensoriales son extendidos a través de dispositivos electrónicos para proveer la posibilidad de contacto aun cuando estas personas no estén presentes en un mismo escenario. La cadena de interacción se triangula para producir interacción cara-objeto-cara, tal y como ocurre cuando las personas interactúan a través de redes comunicacionales. La copresencia virtual es un tipo de co-localización en el que la persona está presente en la escena a proximidad física de otra “persona” que es una simulación física (por ejemplo, cuando interactuamos con una ATM). La telecopresencia virtual es una forma de co-localización donde el otro agente está presente en la escena en proximidad electrónica con la persona a través de una simulación digital. Si bien hay ciertas combinaciones de estas co-presencias, los tipos anteriormente descritos constituyen, según Zhao (2003), los cuatro tipos fundamentales a partir de los cuales se generan otras combinaciones. Para esta investigación resultan relevantes los siguientes tres: copresencia corporal, copresencia virtual y telecopresencia virtual. Nótese que en el contexto de los ambientes colaborativos multimediáticos, las modalidades de interacción entre personas y artefactos pueden fácilmente situarse en estas categorías a la par que ofrece un esquema para pensar la interacción en su dinámica espacial donde se combinan simultáneamente ambientes off y online. De manera que nos referimos a espacios donde prolifera una variedad de formas comunicacionales.

2.1 Etnografía “enfocada”

Esta particularidad obliga empujar los límites de la observación de campo para aumentar la mirada asistida por grabaciones de audio y vídeo. La técnica de videografía que según sus proponentes (Knoblauch & Schnettler, 2012) articula etnografía focalizada y videonálisis, es una estrategia

metodológica que nos permite captar con mayor profundidad esta dinámica off/online. La videografía comparte premisas importantes con dos aspectos de investigación que han utilizado el vídeo en la investigación social: los estudios de los lugares de trabajo (Workplace-Studies) como las investigaciones etnometodológicas de Marjorie Goodwin y de Christian Heath y la vídeo hermenéutica de Raab y Tänzler (citados en Knoblauch & Schnettler, 2012; Baer & Schenttler, 2009). En primer lugar, comparte la preferencia por generar los datos en contextos naturales. En segundo lugar, comparte el principio del análisis de secuencias y por último, comparte el principio hermenéutico de la interpretación en el proceso de análisis. “Acentuando el aspecto etnográfico, la videografía presta atención especial al contexto en que se generan los datos. En el centro de la videografía está el análisis de las situaciones registradas, situaciones que se encuentran conservadas de diferentes maneras en los datos audiovisuales”, nos dice Baer & Schenttler (2009: 70). Agregan que existe una diversidad de datos audiovisuales y la videografía tiene una preferencia por grabaciones de las interacciones y actividades en situaciones sociales que no han sido producidas para la investigación. Además, establecen que las grabaciones audiovisuales son solo una parte de los datos recogidos pues la información se complementa con otras estrategias como entrevistas, documentos, observaciones de campo, etc.

En los contextos multimediáticos la interacción social supone una red de humanos y máquinas que generan su propia dinámica. Para poder identificar qué está sucediendo en los procesos de atención voluntaria se generan datos en vídeo como parte de una estrategia de etnografía “enfocada”, donde el centro de escrutinio radica en las formas corpóreas de la actividad de los participantes, su relación con el espacio, con los artefactos y con otros agentes en el proceso de desarrollo de la tarea.

Knoblauch & Schnettler (2012) resumen los principios de la etnografía “enfocada” en dos propósitos metodológicos. El interés etnográfico se centra en adquirir conocimiento “emic” (Harris, 2001) a partir de las interacciones grabadas, ya que proveen la base para entender estas acciones e interpretarlas. Más aún, la presencia – a través de observaciones de campo- de la situación en cuestión permite ampliar, aclarar e incluso corregir el entendimiento del vídeo. En este sentido, dicen los autores que el “insight” es reconocido como un aspecto de mucha importancia en el proceso de análisis de los fragmentos de la grabación. En ambientes multimediáticos y en el contexto particular de nuestras observaciones- el ambiente de diseño que supone varias disciplinas, en particular, arquitectura e ingeniería y combinado con varios sistemas de tecnología digital- cierto conocimiento experto particular es necesario para el mejor entendimiento de la situación.

Para nuestros propósitos la videografía nos permite, entonces, generar datos audiovisuales que pueden ser analizados desde un marco teórico que igualmente nos ofrece espacio para la interpretación de las acciones situadas en contextos particulares. Es aquí que juega un rol importante la Teoría de Actividad (TA) – cuya base radica en el trabajo de Lev Vygotsky y que ha sido utilizada más recientemente dentro del campo tecnológico, como veremos más adelante. Su relevancia radica en que nos permite aplicar sus principios básicos al proceso de observación de la interacción del participante con los aparatos tecnológicos en un contexto de aprendizaje dado y enfocar en los asuntos que constituyen el centro de la preocupación de nuestra investigación. Esta teoría ha sido reivindicada como una alternativa para el estudio de la interacción humano-computadora y está especialmente vinculada al proceso de atención voluntaria. Con la exposición a una multiplicidad de fuentes de información, comunicación e interacción la reflexión en torno a los procesos de atención adquieren mayor centralidad hoy día. El celebrado “multitasking” no es solo como una cualidad del aparato, sino una cualidad de la red humano-máquina y

por ende, una cualidad del sujeto y su agencia. Este panorama complica muchísimo el definir atención. De otro lado, dada la proliferación de fuentes de información y agendas de mercado, generar las estrategias apropiadas para mantener la atención del cibernauta aparece como un reto importante del diseño de cualquier sistema de información y comunicación.

Hoy día el proceso educativo se puede llevar a cabo en diversos ambientes, precisamente por la proliferación de esas tecnologías móviles. Las instituciones educativas deben estudiar de la penetración de estas tecnologías en la vida cotidiana y nuestra investigación se ubica en el interés de colaborar con pistas que apunten hacia mejores prácticas en esta dirección. En este sentido, los procesos de atención resultan un tema obligado y a la misma vez complejo, no solo por su dimensión como objeto epistemológico (las condiciones que lo posibilitan como objeto de conocimiento) sino también por su dimensión performativa (las condiciones que lo ubican como productor de realidades). En este sentido nos atreveríamos a decir que la pregunta ¿qué es atención? concede su lugar a otras preguntas tales como: cómo se gesta, desde dónde, entre quiénes/qué y para qué.

2.2 Teoría de Actividad (TA) y los procesos de atención

Según la perspectiva histórico cultural y, por consiguiente la Teoría de la Actividad, los criterios básicos que distinguirán el proceso atencional son: la direccionalidad y la selectividad (Luria, 1974). El sujeto percibe un sinnúmero de estímulos a lo largo de su desarrollo, pero la atención será aquel proceso por el cual selecciona y se dirige a un(os) estímulo(s) en particular. El sujeto, a temprana edad, entra en contacto con otros y será mediante su capacidad de atender que podrá fijar la mirada y seleccionar estímulos particulares que tengan una funcionalidad en el intercambio con el medio ambiente. El signo se convierte en una herramienta de orientación con una significación dada por el intercambio cultural. En este proceso el acto de mayor importancia será el desarrollo de la capacidad de discernir y organizar estímulos exógenos, y así moverse hacia una capacidad compleja de organizar, enfocar y seleccionar desde herramientas psicológicas internas. La atención será un proceso clave en la manera en que el sujeto logra estructurar y organizar los objetos percibidos, para poder darle sentido a su entorno cultural. El principal exponente de la Teoría de la Actividad es Aleksei Leontiev, colaborador de Vygotsky, y su trabajo continúa los supuestos principales que se estipulan en la perspectiva histórica cultural. La teoría apunta hacia la relación recíproca entre sujeto y objeto, donde se entiende que existe una transformación dialéctica: por una parte se transforma el objeto conforme se considera su función dentro de la actividad, y por otra se transforma el sujeto en la manera en que internaliza el uso de herramientas. Este marco teórico cobra aún mayor importancia en el estudio de las relaciones humano/computadora, pues pone el énfasis en las circunstancias específicas en que se da el uso de la tecnología como parte de la línea histórica de las interacciones del sujeto con el mundo (Kaptelinin, 1996). Es crucial el estudio de las actividades en la investigación y el desarrollo de herramientas mediadoras que le ofrezcan soporte a las acciones del sujeto, y así orienten dichas acciones hacia la actividad. Los artefactos de mediación son centrales en este marco teórico.

Leontiev describe la actividad como una unidad básica de análisis que pertenece a un contexto particular donde la relación objeto-sujeto ha sido mediada por una herramienta. La actividad, de forma general, se entiende como “la interacción intencionada del sujeto con su mundo, un proceso en el cual transformaciones mutuas entre los polos de objeto-sujeto se pueden lograr” (Leontiev, 1977). Por tanto,

no existen propiedades del sujeto ni del objeto que preexistan o trasciendan la actividad, y como consecuencia son las distintas tareas que ejecuta el sujeto a lo largo de una cadena de interacciones con el mundo lo que define la actividad. De forma más específica, la actividad es primordialmente un nivel de interacción entre el sujeto y el objeto, predicado en la capacidad del objeto de convertirse en un motivo (Nardi, 1996). La particularidad del motivo dentro de este marco teórico es que queda definido como un objeto que satisface alguna necesidad del sujeto (Nardi, 1996). Quiere decir, por tanto, que una actividad como unidad de interacción quedará definida por el motivo, y así se desarrollarán procesos parciales que, en su totalidad, funcionarán como piezas de un sistema dirigido hacia alcanzar dicho motivo. Cada pieza de por sí tendrá un rol definido por el papel que juega en función de la adquisición de ese motivo dentro de la actividad. De manera que, las imágenes no se generan estrictamente en el cerebro sino en el proceso mismo de estar en el mundo (Garza & Fisher, 2009). De aquí que algunos autores han notado la pertinencia del pensamiento fenomenológico en el diseño de interacciones entre humanos y computadoras (Aboulafia, Gould, & Spyrou, 1995).

Desde el pensamiento de Merleau-Ponty es igualmente relevante el concepto de “esquema corporal”, el cual va más allá de los aspectos neurofisiológicos, para plantear que el esquema corporal está asociado a la forma de “estar en el mundo” del sujeto, la cual tiene que ver tanto con su actividad y propósito o motivo, como con la relación dialéctica entre el cuerpo actual (aquel que tenemos en un momento dado) y el cuerpo habitual (aquel al que estamos acostumbrados y que deviene en el tiempo). La ecuación motivo/objeto provee entonces una lectura específica de necesidad. Es precisamente esta necesidad la que despertará la curiosidad del sujeto para buscar un objeto que la pueda satisfacer. Una vez la actividad queda pareada con un objeto, este último se transforma en motivo que estimula y dirige la actividad del sujeto. Parte del trabajo desde la teoría de la actividad es observar cuál es el verdadero objeto pareado con la necesidad, es decir, cuál es el motivo ulterior de la actividad.

Es importante notar que el objeto en el modelo teórico no hace referencia necesariamente a un artefacto material o concreto. Por esta razón, se advierte que en términos prácticos es preferible pensar el objeto de una actividad como un objetivo (Kaptelinin & Nardi, 2006). En este sentido, el objeto es lo que orientará la actividad, porque hasta cierto punto será determinante del potencial resultado de la misma. Un objeto puede ser la obtención de un grado académico, el diseño de un espacio arquitectónico o completar un videojuego; siempre que se planteen como objetivos que orientan las acciones en curso de acción. El objeto en la TA es en realidad señalado como motivo, y será este motivo (objeto) lo que distinguirá una actividad de otra. (Leontiev, 1977; Kaptelinin & Nardi, 2006). Los avances recientes de la tecnología que han llevado a importantes estudios sobre el diseño de instrumentos, cada vez más se ven necesitados de un cuerpo teórico que dé cuenta de la situación específica en que se da el uso y el motivo de uso de una herramienta. La TA al estudiar el objeto de la actividad demanda conocimiento de la cultura, prácticas sociales y situaciones de uso (Isroff & Scanlon, 2002) y es precisamente aquí hacia donde se dirige nuestra investigación contextual.

La ecuación motivo/objeto imparte una contextualización particular al proceso de atención por lo que su estudio no puede reducirse estrictamente a la dimensión física y fisiológica que domina gran parte de la producción investigativa en esta área, especialmente en el campo psicológico. El motivo puede adquirir múltiples modalidades y jerarquías, como también puede ser móvil. Por ejemplo, una estudiante puede tener como objetivo la presentación ante sus compañeros y profesores de un dibujo técnico de una

construcción y en el proceso de intercambio cambiar su objetivo hacia terminar el intercambio por agotamiento.

Tanto el vídeoanálisis en su modalidad videográfica como la plantilla general de observación que nos permite la Teoría de Actividad proveen espacios metodológicos y conceptuales para ir más allá del reduccionismo fisiológico que ha caracterizado la investigación asociada al tema de atención.

3. El debate en torno reduccionismo fisiológico

Beaumont (2008) insiste en que si está ocurriendo una revolución en el área neuropsicológica se debe a la incorporación de la tecnología de visualización médica en la investigación neuropsicológica, refiriéndose a la incorporación de la tomografía computarizada y otras técnicas afines.² Este autor nos dice que hay una gran cantidad de literatura que utiliza especialmente esta tecnología para intentar decir algo sobre las articulaciones entre el sistema sensorial, el motor y las acciones verbales en el proceso de producir conocimiento. Añade, sin embargo, que la contribución en la utilización de esta tecnología no sido proporcional al esfuerzo que supone el empleo de la misma al entendimiento de este tema. Por lo general, las técnicas experimentales que requieren el uso de estas tecnologías demandan la participación pasiva de la persona como sujeto experimental. En estas condiciones las áreas del comportamiento humano que se pueden investigar son diferentes dependiendo del enfoque y las técnicas empleadas. Además, las condiciones experimentales crean contextos muy diferentes a los contextos de actividad cotidiana de las personas, generan una imagen de cuerpo que poco tiene que ver con el cuerpo en tanto inmerso en la vida diaria.

Más aún, cuando se utilizan estas tecnologías e instrumentos de medición en el contexto experimental se centra en el cerebro como fundamento generador de la acción humana. Las consecuencias de este abordaje han sido discutidas por varios autores, entre éstos Garza y Fisher (2009). Estos autores critican los enfoques dualistas donde se constriñe el concepto de cuerpo a la base fisiológica, lo que ellos llaman materialismo ontológico en la investigación neuropsicológica. La preocupación fundamental de estos autores es en especial con el tipo de reduccionismo que estos estudios suponen en la práctica investigativa de las neurociencias, neurocognición y áreas afines, en relación al campo psicológico y en relación a la concepción de cuerpo que éstas encierran. En su lugar, proponen el concepto fenomenológico de “embodiment” y “flesh” en el sentido que lo trabaja Merleau-Ponty (1968; 2003), como intencionalidad encarnada y vínculo con el mundo. Un análisis de contenido de 75 resúmenes procedentes de nueve revistas más consultadas, de acuerdo al *Journal Citation Report* (JCR) y al *SCImago Journal and Country Rank* (SJR) revela que el concepto de embodiment como tal es poco utilizado e interpretado de formas diferentes (Figueroa Sarriera, 2013a).³ Por ejemplo, en un

² La tomografía computarizada es una técnica que emplea rayos X directamente sobre el cuerpo desde una gran cantidad de orientaciones. Utiliza combinaciones computacionales para reconstruir los cortes o “slices” que se realizan a través del cuerpo. Un CTScan del cerebro produce un conjunto de imágenes desde diversos planos del cerebro y da una imagen más compleja de la estructura cerebral que una placa simple de rayos X. Se pueden observar los huesos pero también materia densa (que aparece blanca), agua y aire (que aparece oscura) y el cerebro es representado en una variedad de sombras grises. El fMRI (Functional Magnetic Resonance Imaging o Funcional MRI, como se le conoce en inglés) mide los cambios en los flujos sanguíneos asociados a actividad neurológica en el cerebro y cordón espinal.

³ La búsqueda se realizó utilizando palabras claves como: body, embodiment, visual technology, self, identity, y nombres específicos de tecnologías de visualización (fMRI, Petscan, etc.). En los 75 textos seleccionados se excluyeron aquellos que claramente su foco de atención eran temas de lesión neurológica y se privilegiaron aquellos artículos que versaban de forma más directa con temas corporales dentro de un funcionamiento de normalidad en áreas de: formación de imagen, cognición,

caso como expresión deíctica para procesos cognitivos (Ballard & Yu, 2004), como equivalente a “grounded cognition” en relación a la simulación o mimesis de gestos faciales vistas en otras personas y vinculado a regiones cerebrales (Niedenthal & Martial, 2012), también en relación al concepto de bio-robótica sobre la importancia de generar modelos de procesos en espacio físico (Metta & Sandini, 2001) y finalmente, como “embodied cognition theory” haciendo equivalencias entre cuerpo y embodiment en relación a cómo conceptualizamos entidades naturales o sobrenaturales (Borod, Haywood, & Koff, 1997).

Esta tendencia al reduccionismo fisiológico también se puede apreciar en los estudios sobre atención en las publicaciones dentro del campo de la psicología. Además de un énfasis experimentalista, el reduccionismo fisiológico, por lo general anda acompañado de interés centrado en temas médicos, incluido en este tópico temas de psicopatología. Sometimos a un examen 76 publicaciones en revistas asociadas al campo de la psicología del año 2010 al corriente que versaran sobre temas de atención. El 48% de las mismas fueron publicadas en el 2013, lo que indica el interés galopante de este tema en comparación con años anteriores. Del análisis de contenido de los resúmenes de las mismas se desprenden datos que evidencian la prevalencia del tema de atención asociada a aspectos médicos (véase Figura 1) y dentro de este tópico, condiciones como déficit de atención y déficit de atención con hiperactividad (ADD/HADD, por sus siglas en inglés) tiene mayor frecuencia. En relación a las condiciones experimentales domina la estimulación visual.

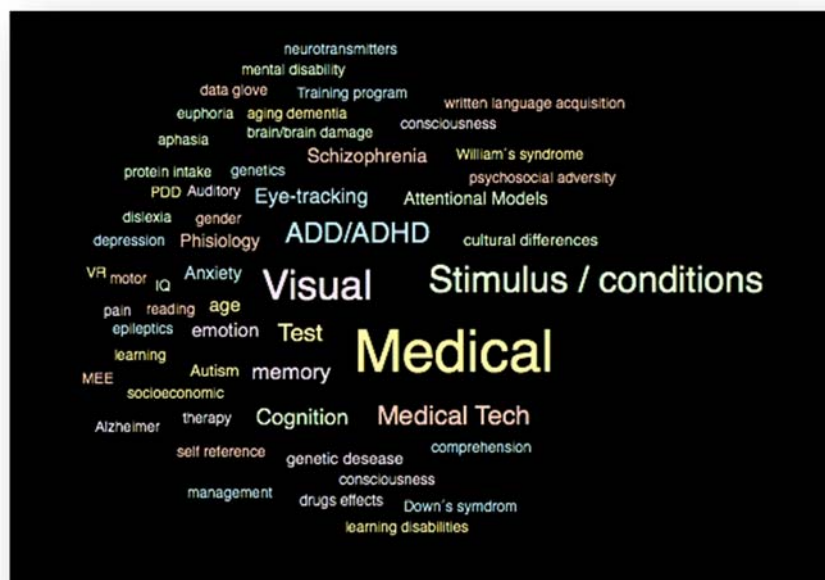


Figura 1- Códigos utilizados para el análisis. Diagrama generado automáticamente por Deedose, <http://dedoose.com/>.

De la totalidad de textos examinados, diez (10) utilizaron como instrumentos de recopilación de datos tecnología médica (EGG, fMRI, CTscan, entre otros) demostrándose un aumento en popularidad de este tipo de instrumento asociado al tema de atención, también en el año 2013. El 50% del total de 10 que

emoción, identidad, formación del self, interacción social, capacidad sensorial motora, y otros. Aunque, en el proceso de discusión era usual que los autores apelaran a estudios con personas con lesiones cerebrales o neurológicas, o con diagnósticos psicopatológicos, por lo general, la esquizofrenia.

utilizaron tecnología médica desde el 2010 al 2014 pertenecen al año 2013. La utilización del eyetracker, también ha tenido mayor adopción en el 2013, igualmente en un 50% (3 de un total de 6). El diseño metodológico que proponemos se diferencia de esta tendencia que se desprende de los artículos analizados en por lo menos dos aspectos fundamentales. En primer lugar, si bien tanto el contexto experimental como la utilización de mediciones por vía del eyetracker o la tecnología médica aportan datos cuantitativos importantes que habría que considerar, por sí mismos no dan cuenta de informaciones que pueden enmarcar el evento de atención dentro de un contexto de significación más amplio. Esto lo provee, en gran medida, la utilización de técnicas que permiten un análisis cualitativo del contexto, así como las formas de significación subjetiva de los participantes que constituye una dimensión importante en tanto nos revela información sobre el proceso cognitivo pero también en cuanto a aspectos metacognitivos de la persona en el proceso de atención voluntaria en la realización de tareas (Flavell, 1977). En otras palabras, la metacognición se refiere al proceso de obtener conocimiento en torno a las estrategias de aprendizaje en el contexto de aspectos individuales del sujeto, objetivo de las tareas y estrategias de acción. Los procesos metacognitivos tienen un papel importante desde el punto de vista constructivista porque nos proveen nuevo conocimiento para abordar los procesos de atención y aprendizaje. En segundo lugar, nuestro diseño se ubica dentro de un contexto sociocultural específico, el contexto natural de una clase de diseño con las particularidades expuestas más adelante, y no en un contexto experimental donde el cuerpo por más “natural” que se pueda presentar la tecnología utilizada, restringe y también orienta los movimientos posibles (Figuroa Sarriera, 2013b). Desde esta óptica el análisis etnográfico de la observación de campo así como de los vídeos de las sesiones (videografía) nos permite combinar los datos cuantitativos del eyetracker con aspectos cualitativos obtenidos tanto de las observaciones, el vídeo análisis y el análisis de entrevistas individuales y en grupo.

4. Un diseño de investigación contextual que se construye con datos cualitativos y cuantitativos

El estudio propuesto es de carácter exploratorio donde se espera recoger datos relativos a tres dimensiones constituyentes de la experiencia – el nivel fisiológico-sensorial-visual, el nivel subjetivo y el nivel sociocultural – con el propósito de establecer vínculos entre éstas.

En esta investigación se compara la actividad en dos tipos de ambientes, vídeo-conferencia y ambiente virtual, con el objetivo de:

1. Identificar contrastes en torno a los procesos de atención voluntaria en el contexto de la solución colaborativa de problemas.
2. Examinar los procesos en la formación del esquema corporal en relación del sujeto con su entorno.
3. Identificar las formas de colaboración posibles en los dos tipos de ambientes.
4. Establecer vínculos entre el nivel psicosensorial y psicosocial para una visión holística en el contexto colaborativo.
5. Identificar elementos fundamentales en la actividad humano-computadora que actúan como promotores de los procesos de comunicación en el contexto de la colaboración.

6. Analizar el rol de las herramientas mediáticas en el proceso cognitivo de la atención para examinar la construcción e intercambio de significados.
7. Identificar el tiempo y la frecuencia de atención, así como determinar los puntos donde ésta se fija, analizados naturalísticamente desde el contexto de la interacción.

El estudio se realiza en dos fases, y actualmente hemos concluido el estudio piloto cuyo objetivo principal es ensayar y probar el diseño de la investigación, tanto en cuanto a sus procedimientos como a los instrumentos de recopilación de datos y métodos de análisis. La muestra es por disponibilidad y tenemos equipo de eyetracker para dos personas. Los equipos que se utilizan para la recopilación de datos son: cámaras, eyetrackers y computadoras.

La configuración y herramientas necesarias para el estudio se encuentra ya implementadas, y para ello hemos configurado equipos y estrategias que nos permiten recoger la data requerida en el estudio exploratorio. En una primera etapa de esta implementación hemos configurado los equipos y estrategias para las siguientes dimensiones:

1. La primera dimensión se ha abordado a través del eyetracker, el cual es un equipo diseñado para permitir evaluar bien sea el punto donde se coloca la mirada (fijaciones), o la trayectoria del ojo en el campo visual (sacadas), o ambos. La utilización del Eyetracker ha tenido cierto auge en diversas áreas, especialmente en estudios de Human Computer Interaction (HCI) sobre atención (Zhai, 2003; Preis A. M. & Müller H., 2003; Pivec et al., 2004), precisamente por esta posibilidad de realizar mediciones de atención visual de una manera muy poco intrusiva. La suposición detrás del uso del eyetracker en el caso de los estudios de atención radica en que la fijación de la mirada en un determinado punto del campo visual es un indicador de la atención del individuo a ese punto en particular. Adicionalmente, la atención correlacionaría con el tiempo que permanezca la atención del sujeto fija en un área determinada (Duchowski, 2007). Los datos recogidos mediante el eyetracker se graban en tiempo real, y son luego reproducidos utilizando, en nuestro caso, aplicaciones propietarias del equipo que permiten generar modelos que representan las áreas de atención mediante parámetros cuantitativos y diagramas conocidos como termografías, en los cuales se evidencia la cantidad de espacio de atención a cada área del campo visual, representando esta cantidad de atención mediante intensidades de color.
2. La segunda dimensión se ha llevado a cabo a través de la técnica de vídeo análisis y observación directa de campo en el momento de la interacción tanto en el ambiente virtual como en el salón de videoconferencia. Estas observaciones nos han provisto información valiosa del contexto de la actividad.

Actualmente, nos encontramos en proceso de analizar los datos obtenidos en la implementación piloto para estas dos dimensiones, usando para ello las estrategias de etnografía enfocada previamente resumida.

Para complementar la observación y los registros de video descritos en los dos puntos anteriores, hemos explorado dos dimensiones adicionales

1. entrevistas a profundidad a los participantes. Por ejemplo, en estas entrevistas se espera que el participante aporte información sobre qué percibía en el momento en que su mirada aparecía fijada en un punto particular del monitor. En síntesis, se espera recoger información subjetiva del proceso atencional en el contexto de la actividad. También se administrará – por uno de nuestros colaboradores, Rubberband, Inc. – una entrevista estructurada sobre alfabetismo digital para descartar variables asociadas a este tema a la hora de evaluar mejoras al interfaz.
2. Por último, y como parte de la estrategia de triangulación, tendremos grupos focales para discutir y sistematizar la experiencia.

El material recopilado a través de las entrevistas, los grupos focales y el video análisis se someterán a análisis de contenido complementado con técnicas de análisis de discurso. A nivel conceptual nos interesa explorar las posibilidades del enfoque socioconstruccionista para el estudio y desarrollo de ambientes de colaboración multimediático. El escenario de aprendizaje en el cual nos encontramos ejecutando las investigaciones supone fundamentalmente dos modalidades: sesiones de crítica (pin-ups), y trabajo en equipo (team work). En las sesiones de críticas los estudiantes pueden interactuar entre ellos, con el profesor del curso o con el recurso profesional que esté dando asesoramiento en relación a los contenidos del curso, y/o sus proyectos particulares en el curso. Las sesiones de team work se llevan a cabo tanto de forma sincrónica presencial, como a través de video conferencia (copresencia) utilizando GoToMeeting, o a través de uso de avatares (copresencia virtual), en un ambiente tridimensional (TerfI, <http://3dicc.com/terf-product-details/>), y también puede hacer uso de copresencia asincrónica (por ejemplo, posts electrónicos o emails).

Dado el hecho de que en este curso los estudiantes trabajan desde sus inicios en un proyecto, el diseño contempla cierta flexibilidad para poder lidiar con imponderables de programación de algunas actividades. La Figura 3 muestra el salón donde se lleva a cabo el curso y que sirve de lugar para las sesiones de grabación. Hacemos énfasis en que la ubicación de las cámaras y micrófonos constituyó un reto dado el interés de alterar lo menos posible el lugar donde se llevan a cabo los intercambios, que es de por sí un ambiente que utiliza aparatos tecnológicos de forma intensiva.



Figura 2- Salón de clases

Una vez concluido este estudio esperamos proveer un marco conceptual para el entendimiento de los procesos de atención voluntaria en el contexto de dos plataformas de trabajo colaborativo a través de computadora: videoconferencia con aplicaciones compartidas y ambiente de realidad virtual. Este marco conceptual se generará a partir del análisis de datos enmarcados en la Teoría de Actividad, desde la perspectiva socioconstructivista y la fenomenología como aproximaciones filosóficas. Desde el punto de vista metodológico supone un ensayo de combinar métodos cuantitativos con análisis cualitativo de corte etnográfico.

En términos generales esperamos aportar información relevante en relación dos áreas medulares. La primera de ellas tiene que ver con generar un diseño con metodología cuantitativa y cualitativa dentro de un contexto de observación natural. En este sentido, esta investigación supone un reto a los diseños más tradicionales en esta área. La segunda, está asociada a aportar conocimiento en cuanto a los procesos de atención en el contexto de acción orientada a objetivos en dos ambientes de aprendizaje colaborativos mediados por computadoras, tomando en consideración hábitos corporales y los vínculos entre personas y artefactos. Esta aproximación supone la necesidad de perspectivas interdisciplinarias donde quedan especialmente convocadas áreas de diseño de interfaz y espacial, aspectos psicosociales y procesos de comunicación.

Referencias

Aboulaflia, A., Gould, E., & Spyrou, T. (1995). Activity theory vs. cognitive science in the study of human-computer interaction. Gjern, Denmark. Retrieved from http://www.syros.aegean.gr/users/tsp/conf_pub/C12/c12.pdf

American Institute of Architects (AIA). (2007). Integrated Project Delivery: A Guide. Retrieved from <http://www.aia.org/contractdocs/AIAS077630>

- Baer, A., & Schenttler, B. (2009). Hacia una metodología cualitativa audiovisual. El vídeo como instrumento de investigación social. In A. Merlino (Ed.), *Investigacion cualitativa en Ciencias Sociales/ Qualitative Research in Social Sciences: Temas, Problemas Y Aplicacionse* (pp. 149–173). Buenos Aires. Retrieved from http://epub.ub.uni-muenchen.de/13087/1/Baer_13087.pdf
- Ballard, D., & Yu, C. (2004). On the Integration of Grounding Language and Learning Objects. *American Association for Artificial Intelligence*. Retrieved from http://www.indiana.edu/~dll/papers/yu_aaai04.pdf
- Beaumont, J. G. (2008). *Introduction to neuropsychology*. New York: Guilford Press.
- Borod, J., Haywood, C., & Koff, E. (1997). Neuropsychological aspects of facial asymmetry during emotional expression: A review of the normal adult literature. *Neuropsychology Review*, 7(1), 41–60. doi:10.1007/BF02876972
- Duchowski, A. T. (2007). *Eye tracking methodology: theory and practice* (2nd Edition.). London: Springer.
- Elvin, G. (2007). *Integrated practice in architecture: mastering design-build, fast-track, and building information modeling*. Hoboken, N.J.: John Wiley & Sons.
- Figuroa Sarriera, H. (2013a). Tecnologías de visualización e imaginario corporal en el discurso neuropsicológico contemporáneo. In *El cuerpo descifrado. La ciencia y las tecnologías en las prácticas corporales* (pp. 498–511). Iztapalapa: UAM, Iztapalapa. Retrieved from <http://congreso.cuerpodescifrado.com/p/memorias-de-congresos-anteriores.html>
- Figuroa Sarriera, H. (2013b). Tecnologías de visualización en la investigación neuropsicológica: un estudio caso sobre imaginario corporal. *Athenea Digital - Revista de Pensamiento E Investigación Social*, 13(3). doi:10.5565/rev/athenead/v13n3.1123
- Flavell, J. H. (1977). *Cognitive development*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Fruchter, F., & Cavallin, H. (2011). Attention and Engagement of Remote Team Members in Collaborative Multimedia Environments (ASCE), pp. 875–882. doi:10.1061/41182(416)108
- Garza, G., & Fisher, A. (2009). Beyond Neurobiological Reductionism. *Theory and Psychology*, 19(4), 519–544.
- Harris, M. (2001). *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture* (Updated Edition edition.). Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- Hesse-Biber, S. N. (Ed.). (2011). *The Handbook of Emergent Technologies in Social Research* (1st ed.). Oxford University Press, USA.

- Isroff, K., & Scanlon, E. (2002). Using technology in Higher Education: an Activity Theory perspective. *Journal of Computer Assisted Learning*, 18(1), 77–83. doi:10.1046/j.0266-4909.2001.00213.x
- Kahneman, D. (1973). *Attention and effort*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Kaptelinin, V. (1996). *Activity theory: Implications for human-computer interaction. Context and Consciousness: Activity Theory: and Human-computer Interaction* (Bonnie A. Nardi.). MIT Press. Retrieved from http://books.google.com.pr/books?id=JeqcgPIS2UAC&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false
- Kaptelinin, V., & Nardi, B. A. (2006). *Acting with Technology: Activity Theory and Interaction Design*. Massachusetts: MIT Press. Retrieved from http://www.amazon.com/Acting-Technology-Activity-Theory-Interaction/dp/0262513315/ref=sr_1_1?ie=UTF8&qid=1395604745&sr=8-1&keywords=Acting+with+technology%3A+Activity+theory+and+interaction+design
- Knoblauch, H., & Schnettler, B. (2012). Videography: analysing video data as “focused” ethnographic and hermeneutical exercise. *Qualitative Research*, 12(3), 334–356.
- Leontiev, A. N. (1977). *Activity and consciousness*. Moscú: Progress Publishers. Retrieved from <http://www.marxists.org/archive/leontev/works/1977/leon1977.htm>
- Lombard, M., & Ditton, T. (1997). At the heart of it all: The concept of presence. *Journal of Computer-Mediated Communication*, 3(2). doi:10.1111/j.1083-6101.1997.tb00072.x
- Luria, A. R. (1974). *El cerebro en acción*. La Habana: Edición Revolucionaria.
- Mantovani, F., & Castelnuovo. (2003). Sense of Presence in Virtual Training: Enhancing Skills Acquisition and Transfer of Knowledge through Learning Experience in Virtual Environments. In G. Riva, F. Davide, & W. A. IJssesteijn (Eds.), *Being there: Concepts, effects and measurements of user presence in synthetic environments*. Amsterdam: Ios Press. Retrieved from http://www.neurovr.org/emerging/book4/4_11MANTOV.PDF
- Merleau-Ponty, M. (1968). *The Visible and the Invisible: Followed by Working Notes*. Northwestern University Press. Retrieved from http://books.google.com.pr/books?id=aPcET3X2zIEC&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false
- Merleau-Ponty, M. (2003). *Nature. Course Notes from the Collège de France*. (Vallier, R., Trans.). Evanston, Illinois: Northwestern University Press.

- Metta, G., & Sandini, G. (2001). Embodiment and complex systems. *Behavioral and Brain Sciences*, 24(06).
- Minsky, M. (1980). TELEPRESENCE. Retrieved March 23, 2014, from <http://web.media.mit.edu/~minsky/papers/Telepresence.html>
- Nardi, B. A. (1996). *Context and Consciousness: Activity Theory and Human-computer Interaction*. MIT Press.
- Niedenthal, P. M., & Martial, M. (2012). The Simulation of Smiles (SIMS) model: Embodied simulation and the meaning of facial expression. *Behavioral and Brain Sciences*, 33(06).
- Pivec, M., Preis, A. M., García, V. M., Gütl, C., Trummer, C., Mödritscher, F., & Eum, J. (2004). Adaptative knowledge transfer in e-learning settings on the basis of eye tracking and dynamic background library. Retrieved from http://www.researchgate.net/publication/244278529_ADAPTIVE_KNOWLEDGE_TRANSFER_IN_E-LEARNING_SETTINGS_ON_THE_BASIS_OF_EYE_TRACKING_AND_DYNAMIC_BACKGROUND_LIBRARY
- Preis A. M., & Müller H. (2003). EyeTracking in Usability Research & Consulting: What Do the Eyes Reveal about Websites & their Users. Retrieved from http://www.researchgate.net/publication/258442134_EyeTracking_in_Usability_Research__Consulting_What_Do_the_Eyes_Reveal_about_Websites__their_Users
- Rheingold, H. (2012). *Net smart: how to thrive online*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Samuelson, H. (2003). The Third Vector: Presence in territories ouverts/open territories. Retrieved from www.tulane.edu/~dnelson/PAPERS/grangerSS.pdf
- Vertegaal, R., Slagter, R., Van der Veer, G., & Nijholt, A. (2001). Eye gaze patterns in conversations: there is more to conversational agents than meets the eyes. *Letter Chi 2001*, 3(1), 301– 308. doi:<http://doi.acm.org/10.1145/365024.365119>
- Zhai, S. (2003). What's in the eyes for attentive input. *Communications of the ACM*, 46(3), 34– 39. doi:10.1145/636772.636795
- Zhao, S. (2003). Toward A Taxonomy of Copresence. *Teleoperators and Virtual Environments*, 12(5), 445–455.

EL ESTUDIO ETNOGRÁFICO DE PRÁCTICAS DE SOCIALIDAD COTIDIANA ENTRE JÓVENES: ENLAZANDO LO *ONLINE* Y LO *OFFLINE*.

Nadia Hakim Fernández
nhakim@uoc.edu
IN3-UOC

1 Introducción

El trabajo que presento se basa en una investigación de corte etnográfico realizada en la periferia de Barcelona entre un grupo de jóvenes nacidos fuera del territorio español. El objetivo es reflexionar sobre la idea de articulación de lo digital en la vida cotidiana de los jóvenes. En primer lugar comentaré los sentidos comunes que manejamos como analistas sociales y sus posibles similitudes con los sentidos comunes de los jóvenes con los que desarrollé este trabajo sobre Internet y las redes sociales. En segundo lugar haré una propuesta para el estudio de la agencia y la interacción –en este caso de jóvenes, que es a la vez metodológica y analítica, para pensar la articulación entre un *online* y un *offline* cuya separación ya no se sostiene como eje analítico (Miller y Slater, 2000; Markham, 2013). Para ello propondré partir del desarrollo de conceptos espaciales, como por ejemplo el *campo* social (Bourdieu y Wacquant, 2005) y la subjetividad *situada* (Brubaker y Cooper, 2000; Briones, 2007).

1.1 La articulación como pregunta

A continuación expondré mi trabajo de campo realizado en la periferia de Barcelona entre un grupo de jóvenes nacidos fuera del territorio español sobre la inclusión de los medios sociales y las tecnologías digitales en su vida cotidiana. Más específicamente, la idea es trazar relaciones entre la formación de la subjetividad entre estos jóvenes y las distintas formas de socialidad que se articulan en distintos espacios sociales a través de las tecnologías digitales o de los encuentros cara a cara. Pretendo indagar con esto en la manera en que el espacios sociales de estos jóvenes se articulan entre el ‘offline’ y el ‘online’, así como cuestionar estas

categorías en tanto que categorías analíticas¹. Se defiende aquí la necesidad de superar los sentidos comunes sobre lo que es el espacio –o sentidos comunes sobre la espacialidad- que corremos el riesgo de proyectar de forma acrítica sobre nuestro objeto de estudio. Con el fin de no sacrificar la utilidad de los conceptos inspirados en metáforas espaciales –es decir, en conceptos que se basan en imágenes sobre el espacio- y para distinguirlos de los que provienen de los participantes de nuestra investigación, proponemos incorporar el concepto analítico de *campo* social (Bourdieu y Wacquant, 2005:163) y el concepto de subjetividad *situada* (Brubaker y Cooper, 2000; Briones, 2007)².

Diversos estudios cualitativos que encaran el estudio de la relación entre lo online y offline en la vida cotidiana han ido mostrando que es difícil sostener la separación ontológica entre estas dos formas de comunicación (mediada por ordenador y cara a cara) como si fueran espacios separados y dicotómicos, sosteniendo que se trata de muchas veces de una división impuesta por los investigadores en vez de una experiencia propia de los sujetos estudiados (Leander y McKim, 2003), y que, en todo caso, esta división no debe ser el punto de partida del estudio, sino el análisis de cómo las personas categorizan o no su experiencia online y offline como mundos separados o como un continuum en sus formas de sociabilidad. Aproximaciones desde a la antropología, como el trabajo de Heather Horst y Daniel Miller (2012) también insisten en cuestionar la idea de que las relaciones cara a cara deben ser necesariamente más auténticas que las interacciones online, afirmando que se trata de una creencia “romántica” anclada en nuestro sentido común, pero que no tiene por qué reflejar la experiencia de las personas que estudiamos. Más aún, presupone que las relaciones cara a cara son la fuente original y no mediada de la cual las relaciones online son solo un pálido reflejo sin consecuencias de “realidad”. Se trata de una distinción que tiene su origen en los primeros estudios de Internet (Ardèvol y Gómez-Cruz, 2012) pero que puede dificultar nuestra comprensión de la experiencia concreta de las personas que construyen sus espacios de sociabilidad enlazando el online con el offline. Así pues, aquí partimos de la idea de que la separación online y offline no debe ser una línea divisoria que establezcamos *a priori*, sino que debemos ir al campo para examinar como los propios actores sociales utilizan o no estas categorías y qué sentido tienen en un análisis desde las ciencias sociales.

En la literatura sobre las relaciones humanas a través de tecnologías digitales se han acuñado distintos términos que buscan transmitir la idea de articulación –entre contextos, espacios,

¹ Con el uso de comillas ‘simples’ indico que se trata de conceptos que se usan en la vida de todos los días, el llamado sentido común cotidiano. El uso de comillas “dobles” se refiere a enunciados articulados por los protagonistas de la investigación, ya sea oralmente o por escrito.

² El uso de itálicas se corresponde con el énfasis de la autora.

medios, etc.-, como por ejemplo “co-articulación” (Leander y McKim, 2003), “hipermediación” (Soukup, 2013), o incrustación –*embeddedness*– (Miller y Slater 2000). Aquí partiremos de la idea de que es por lo menos debatible pensar en la posibilidad de una separación –factual u ontológica– de espacios online y offline, y que la experiencia de unión o de la separación de un tipo de realidad frente al otro o la misma existencia de “dos” realidades debe ser abordado como pregunta de investigación y no como un *a priori*, y debe ser atendida desde lo empírico.

Desde la investigación etnográfica se suele distinguir entre las categorías “nativas” o “vernaculares” y las categorías de análisis a partir de la distinción entre “emic” y “etic” respectivamente (Pujadas, Comas y Roca, 2007), de manera que las explicaciones que se basan en intuiciones, en la “sabiduría popular” o en los “marcos nativos” en términos de Clifford Geertz (1989) juegan un papel central en la investigación social. Estos marcos nativos son la materia prima para el trabajo de la etnógrafa. En la sociología Pierre Bourdieu, Jean-Claude Chamboredon, y Jean-Claude Passeron (2013) defendieron la necesidad de realizar una ruptura epistemológica frente a las preconcepciones que tenemos como científicas sociales a la hora de construir nuestros objetos de estudio. Pero las investigadoras somos también gente de a pie y manejamos explicaciones sobre el mundo que nos rodea y que son al fin y al cabo nuestros propios marcos nativos. Éstos corren el riesgo de transponerse a nuestra manera de pensar y entender lo que sucede en el campo (Markham, 2013), lo que genera una serie de consecuencias teórico-metodológicas, algunas de las cuales abordaremos en estas páginas. Concretamente analizaremos a partir de la propia experiencia, cómo pueden afectar al tipo de preguntas que hacemos, al mismo proceso de trabajo de campo, y al proceso de interpretación de los datos. Con respecto a este último punto, Claudia Briones (2007) advierte que la frontera entre el sentido común de los que investigamos y las teorizaciones que producimos es menos clara de lo que nos gustaría, en el sentido que las teorizaciones pueden llegar a convertirse en sentidos comunes cuando se usan sin una base empírica y como punto de partida y no de llegada del análisis científico³.

En el estudio de la actividad y de la interacción humanas, cuestionarnos la separación entre lo online y lo offline induce también a cuestionar la manera en que nuestro sentido común se aplican al entendimiento sobre cómo funciona o cómo se organiza el espacio entre los actores sociales que estudiamos. ¿Cómo podemos repensar las preguntas que nos planteamos, el

³ Esta autora se refiere en este texto al “constructivismo cliché” que se ha usado para apoyar los prejuicios teóricos de las investigaciones que asumen que la identidad delimita un claro nosotros y un claro ellos, y que postulan que las identidades son construcciones sociales para luego reproducir ideas esencialistas sobre la identidad.

trabajo de campo, y la producción de datos a partir de la llegada de Internet a nuestras vidas en tanto que personas de a pie e investigadoras, sin acudir a la fragmentación? ¿Cómo interpretar la acción en Internet y la interacción humanas con y en un mundo con Internet, y las formas que tienen las personas concretas de vivir esta acción e interacción?

1.2 Jóvenes en la periferia

Como socióloga fui formada para enfocar la mirada en la manera en que distintas formas de institucionalidad afectan la vida de las personas y el poder de regulación y de constricción que ejercen. Por consiguiente, mi interés en la investigación de doctorado que presento a continuación y en la que basaré mi argumentación, gira en torno a las formas que toma la desigualdad y los ejes a lo largo de los cuales se organiza esta desigualdad⁴. Pero en vez de ver sólo las formas narrativas que se articulan en la entrevista, o los grandes patrones de la desigualdad que permiten ver las técnicas cuantitativas, para el proyecto de tesis doctoral me interesó estudiar la articulación entre diferencia cultural y desigualdad social desde el punto de vista de la vida cotidiana, a partir de un análisis enfocado en las prácticas de interacción y en la subjetividad –usualmente pensadas en términos de “identidad”–. Por ello elegí la etnografía, aproximación por antonomasia de la antropología, como forma de aproximación empírica a la realidad que quería estudiar, ya que me permitía la inmersión en la vida cotidiana de los jóvenes cuyos procesos de formación de subjetividades me interesaba abordar⁵. El trabajo de campo se conformó por 8 meses de observación participante complementada con la realización de entrevistas en profundidad y encuentros puntuales posteriores en un periodo total de 18 meses (2012-2013). Para mi trabajo partí de una *agència de col·locació* o centro de inserción⁶ llamado Fundació La Porta⁷, por donde pasan jóvenes que no completaron sus estudios superiores en el sistema educativo “normal”, es decir, que no obtuvieron el diploma de la E.S.O⁸. Dentro de este centro se hicieron unos talleres de video participativo (Low, Brushwood, Salvio, Palacios, 2012) amparados por un proyecto europeo

⁴ Definiremos la desigualdad adoptando la definición de Bourdieu que ha desarrollado a lo largo de su producción académica (Bourdieu, 1997[2000], 1979[2002]; Baranger, 2012). Entendemos la desigualdad como la distribución –desigual– de los volúmenes de diferentes tipos de capital –económico, social, cultural y simbólico–. Cf. el punto 2.2 para una explicación.

⁵ Esta puesta en tensión de tradiciones –la sociológica y la antropológica–, con la inclinación a enfocar grandes estructuras, grandes procesos institucionales, y grandes tendencias en la lucha de fuerzas antagónicas, y al mismo tiempo intentando de forma inductiva ver la diversidad en lo que ocurre en lo cotidiano produce una tensión productiva

⁶ Centro de inserción: Establecimiento educativo que ofrece formaciones profesionales pensadas para [la](#) inserción inmediatamente posterior al mercado laboral.

⁷ Salvo para el proyecto YouthMe, todos los nombres de personas y lugares han sido cambiados.

⁸ E.S.O: Educación Secundaria Obligatoria.

–en los cuales participé como voluntaria⁹, y posteriormente hice el seguimiento de los cuatro jóvenes que se quedaron durante todo el proceso –Dionut, Lucas, Gary y Emerson-, “viajando” con ellos por lo que identifiqué como diferentes espacios de interacción (Clifford, 1996), y siguiendo las relaciones que parecieron importantes para ellos. Estos jóvenes nacieron en otros países –respectivamente Rumanía, Honduras, y los dos últimos en República Dominicana-, llegaron a Cataluña en diferentes momentos de sus vidas. Tenían entre 17 y 24 años al principio del trabajo de campo. Eran alumnos de este centro y seguían diferentes formaciones para obtener por diferentes vías un diploma de educación básico que les permitiera conseguir trabajo. Accedí a varios *espacios* de sus vidas a parte del formativo, entre los que se cuentan la iglesia crisitiana Poder Global a la que asisten Lucas y su familia desde que él es muy pequeño-, a sus domicilios familiares, y a encuentros sociales puntuales como cumpleaños, fiestas, las presentaciones de documentales participativos, entre otros. También los seguí por algunos de sus *espacios* de interacción social online: en el Facebook y en menor medida, Youtube.

En cuanto a los modos de comunicación conectados a Internet durante el trabajo de campo, desde un primer momento Ataúlfo¹⁰ propone usar Facebook como herramienta de comunicación entre todos para facilitar nuestro trabajo. De hecho, ya estaba estipulado en el diseño del Proyecto que se usarían las “herramientas 2.0” (Guía de talleres audiovisuales, proyecto YouthMe¹¹). Facebook es una plataforma que ellos ya usan entre ellos, junto con Youtube. Los chicos de La Porta, desde antes de nombrar esta posibilidad ya se habían agregado a sus listas de contactos: “Así estamos en contacto las 24/7¹²”, dice Lucas un par de veces con humor.

Teniendo en cuenta que uno de los objetivos de la investigación fue el de explorar las categorizaciones identitarias de estos jóvenes en la vida cotidiana, pareció fundamental ganar el acceso a esos lugares de interacción conectados a Internet. ¿Por qué? Porque *ahí* pasaban cosas, y se desarrollaba una parte de sus interacciones. Hasta que no me obtuve el acceso a sus perfiles de Facebook, tenía la sensación de estarme perdiendo de una parte valiosa de información. Ellos estaban *ahí* y, yo debía ir *allí* a *estar* con ellos para ser coherente con mi

⁹ El proyecto europeo se llama YouthMe, pero de aquí en adelante me referiré a éste de forma genérica. Véase www.youthme.eu

¹⁰ Educador al que yo acompañé durante los talleres audiovisuales que hicimos con los jóvenes que finalmente se quedaron hasta el final, que fueron 4 –Lucas, Emerson, Dionut y Gary-.

¹¹ En la guía que sirvió de base a los talleres audiovisuales se puede leer: “Este proyecto audiovisual cuenta con el apoyo de las nuevas tecnologías de la información. Las herramientas 2.0 se utilizan con el objetivo de proporcionar *espacios* de difusión, cooperación e intercambio de información. Además fomentan el vínculo de los y las jóvenes participantes, aumentando la cohesión del grupo”.

¹² 24/7: En permanencia. Se refiere a 24 horas al día, 7 días a la semana.

estrategia metodológica. Sus espacios online estaban presentes en los espacios que yo percibía como offline desde mi posición que fue, de forma momentánea, externa a su 'online'. Su actividad online se hacía presente en los *espacios* llamados 'físicos' a través de sus móviles conectados en bromas compartidas leídas en sus dispositivos, o en la música previamente descargada. Lucas y Emerson tenían acceso a Internet en su móvil, y Gary y Dionut no, pero descargaban contenidos en casa que luego transportaban para poder compartir en sus encuentros.

Como vemos, para explicar en qué consistió mi trabajo de campo y la actividad cotidiana de los chicos me ha sido útil referirme a los distintos *espacios* que he transitado con ellos: el centro de inserción, la iglesia, sus casas, y Facebook o Youtube. Me he referido a estos espacios desde mi propio sentido común en la concepción del espacio, distinguiendo los *lugares* de interacción 'física' de los *lugares* de interacción 'virtual', pero ¿hasta qué punto es pertinente esta distinción? ¿Qué consecuencias tiene el que incorporemos nuestros sentidos comunes sobre el espacio a las investigaciones que pretenden problematizar la presencia de Internet en nuestras vidas y en las vidas de los que protagonizan nuestro estudio? ¿Cómo podemos armar herramientas de investigación que puedan ser útiles para salvar estas distancias? Una posibilidad es a partir de las conceptualizaciones que se basan en metáforas de lo espacial, como por ejemplo el *campo* social, o la subjetividad *situada*.

2. La investigación y sus definiciones cotidianas del espacio

El proceso etnográfico con los jóvenes de este estudio me fue mostrando que lo que yo pensaba como su actividad en lo online iba ocurriendo en simultáneo con lo que iba observando en los espacios 'físicos'. Con el tiempo me fui dando cuenta de que en el proceso de organización de mi material de campo había identificado una carpeta que se titula "Trabajo de campo online", y otra "Trabajo de campo" –no adjetivado-, claramente reproduciendo los sentidos comunes según los cuales lo online y lo offline son dos espacios separados y con atributos distintos. Esta separación en "esferas" me ha dificultado los análisis transversales que el proceso de interpretación de los datos me ha ido exigiendo con el tiempo.

Que ellos me agreguen como contacto en Facebook me permite acceder desde los primeros días de entrar en contacto con ellos, y sin moverme físicamente, a otros lugares compartidos con otras personas. Veo fotos en solitario o en grupo, auto-fotos, oigo sus canciones a través de links de Youtube, "likes" y comentarios, y páginas y grupos temáticos con sus gustos en

cuestión de canales o programas de televisión, grupos de música, marcas de ropa, equipos deportivos. Veo a compañeros y familiares, veo partes de sus casas, veo a familiares que se encuentran en diferentes países, y en el caso de Dionut, una actividad en un idioma que no manejo, el rumano¹³. De manera que sin conocer aún el orden de importancia que los chicos le otorgan a esta plataforma conectada, veo que hay “ahí” mucha actividad, y que los contenidos del *feed* o “muro personal” son actualizados todos los días o prácticamente, y además varias veces al día. Salvo los *chats*, o ‘mensajes privados’, que son conversaciones no visibles, el resto del material es accesible al público –los chicos no restringen el acceso de sus datos a cualquier usuario de la plataforma-. No sólo es accesible al público su información, sino la información de la mayoría -si no del 100%- de sus contactos, función ésta que puede ser controlada por estos mismos contactos a través de las opciones de privacidad en sus propios perfiles, pero que dejan abierta a al acceso de cualquier usuario¹⁴.

Durante el trabajo de campo de investigación doctoral se decidió que no era suficiente conocer estos otros espacios y personas a través de Facebook pues al conocer a los chicos en persona y ver en simultáneo sus interacciones en la plataforma, en vez de ir respondiendo a preguntas que iban surgiendo, se iban abriendo más interrogantes: ¿por qué Lucas, a diferencia de sus compañeros de taller difunde tantos mensajes en referencia a la lucha personal, y también mensajes en primera persona del plural –como “venceremos”, “juntos podremos”-? ¿Quién es esa mujer a la que se dirige Emerson cuando dice echarla de menos y colgar fotos suyas en Barahona? ¿Por qué, a diferencia de otros chicos de los cuales ya tenía acceso al Facebook en otras investigaciones, Gary cuelga fotos de reuniones familiares, de sí mismo en solitario reflejado en espejos de baño, pero pocas fotos en la calle? ¿Por qué Dionut interactúa sólo en rumano? ¿Son personas que están aquí o en sus ciudades de origen?

Iba interpretando todo esto como una indicación de que lo online y lo offline estaban más conectados entre sí de lo que pensé en un principio, y que eran interdependientes –el uno no existe sin el otro y viceversa. La dirección del flujo que usualmente nos imaginamos de lo

¹³ Una vez más la ayuda de mi colega socióloga Greti Ivana fue invaluable y aprovecho para volverla a nombrar.

¹⁴ Esto plantea un reto ético, pero a diferencia de lo que se podría pensar, no es un reto que haya surgido con la “Internet social” o interactiva. En todas las investigaciones etnográficas siempre ha habido un conjunto de personas que hacen parte de los contextos observados, pero que al no ser el centro de interés en la investigación, no hacen parte de los acuerdos que se espera la persona que investiga ponga en marcha y explicita. Esto no quería decir que no se usara la información de estas personas en las investigaciones “pre-Internet”, al contrario. Esta información captada en el flujo de la interacción entre la investigadora y los sujetos de esa investigación ofrecían oportunidades valiosas para la triangulación de sus observaciones y los puntos de vista surgidos en ellas. Lo que sí podemos considerar un reto nuevo es que en Facebook nos podemos convertir muy fácilmente en “lurkers” o espías, en el sentido de ver sin ser vistos, lo que implica cambios en la relación social que da origen a los datos obtenidos.

offline a lo online –influencia que se suele denominar ‘impacto’, ocurre también en la dirección contraria -de lo online a lo offline, sugiriendo que se trata de un movimiento circular más que unidireccional. Por consiguiente, la pregunta que tomó protagonismo durante la indagación fue la manera en que se estaban conformando las ideas de articulación o de ruptura en ese circuito de actividad entre lo offline y lo online. Lo que observaba apuntaba a que las diferentes experiencias en las redes sociales se podían pensar como una apropiación y una co-creación, y en todo caso como un trabajo de los que ahí interactúan de adaptar las plataformas a lo que buscan y a lo que consideran que son (Miller y Slater, 2000). En nuestro caso, aunque lo que observo en la pantalla se pueda clasificar en la categoría de actividad e interacción en plataformas conectadas a Internet, los chicos desarrollan su actividad en Facebook y Youtube de diferentes maneras, adaptándola al tipo de relaciones que buscan tener y mantener, y al tipo de cosas que les interesa compartir a cada uno. Las concepciones de Internet como un ‘mundo aparte’ de los que se ha partido muchas veces en la investigación es similar a algunas de las concepciones de los jóvenes de este estudio. En vez de secundar esta interpretación, nos preguntaremos: “[to] the extent that some people may actually treat various Internet relations as 'a world apart' from the rest of their lives, this is something that needs to be socially explained as a practical accomplishment rather than as the assumed point of departure for investigation. How, why and when do they set 'cyberspace' apart?” (*op. cit.*:5).

A continuación propondremos una lectura de algunas de las prácticas de sociabilidad –de acción y de interacción- de los jóvenes de esta etnografía en las plataformas en Internet.

3 La teoría aplicada a las prácticas

3.1 El contexto como campo, la interacción como subjetividad situada

Propondremos dos conceptos que tienen como ventaja el basarse en la idea de que las prácticas subjetivas y de sociabilidad en las redes sociales conectadas a Internet están ancladas a un contexto –llamémoslo así por ahora, que forma parte de un todo más amplio que podemos llamar la vida cotidiana. Proponemos trasladar la atención desde las identidades a la “subjetividad situada” (Brubaker y Cooper, 2000; Briones, 2007), y de los contextos o espacios a los “campos sociales” (Bourdieu y Wacquant, 2005), que enlazan lo online y lo

offline. No es que se trate de propuestas innovadoras si se les toma por separado. La apuesta es pensar en asociaciones de conceptos que resulten productivas para estudiar la manera en que la gente se ha apropiado de Internet, y las prácticas que se desarrollan en la articulación y no en la separación. En definitiva se trata de evitar la separación analítica entre espacios donde haya un yo “más auténtico” y un yo “diseñado” o “distorsionado”, o espacios donde los sistemas de desigualdad pesarían más que en otros.

La sociabilidad es dependiente del contexto, tanto en lo que ocurre offline como en lo que ocurre online (Postill, 2008, 2011) y por eso consideramos que el análisis de estas prácticas de sociabilidad deben anclarse en tales contextos. Retomando lo que antes llamamos metáforas sobre el espacio, la idea de campo permite conceptualizar los contextos de la vida cotidiana. Según John Postill, aunque se trata de un concepto asociado con Pierre Bourdieu, ya había sido utilizado en la física y en la psicología gestalt (2008: 418). Pero lo cierto es que Bourdieu difundió los análisis de campo en las ciencias sociales. Se pensó como una herramienta de análisis adaptable a los datos empíricos y no como un concepto teórico aplicable a cualquier contexto de investigación de forma estándar, rígida, o apriorística. Adoptar el análisis de campo implica centrar el interés en las relaciones sociales y no en los atributos de sujetos o fenómenos o en sus características esenciales (Grenfell, 2010). Los análisis de campo también invitan a detectar los diferentes tipos de capitales o recursos relevantes en el contexto estudiado, que conforman las diferentes posiciones que tienen la posibilidad de ocupar los sujetos (Bourdieu y Wacquant, 2005). Estas posiciones son también relacionales, es decir, interdependientes: se necesitan las a unas a las otras para conformarse. Las relaciones sociales de sujetos en diferentes posiciones en el campo implican, pues, una jerarquía y un poder desigualmente distribuido. De forma genérica y orientativa, el poder se puede definir según el volumen de capital que se posea, ya sea en bienes o en dinero líquido –capital económico-, las redes de contactos –capital social-, las credenciales educativas y bienes culturales que se tengan –capital cultural-, y el nivel de legitimación que se le reconozca a estos capitales –capital simbólico. Estos capitales, además de definir las posiciones de las personas en el espacio, y las agrupaciones de personas según el volumen de tenencia de capitales, también afecta el tipo de interacción, y el tipo de subjetividad que se expresa.

Como hemos visto, las relaciones sociales son importantes en un análisis de campo al estilo de Bourdieu. Pero para este autor la relación no implica interacción, es decir, para que se pueda considerar que un grupo ocupan un mismo campo, no es necesario ni que se conozcan ni que interactúen. Para adaptar el análisis de campos a nuestra metodología etnográfica, debemos incluir la interacción y las prácticas de sociabilidad en esta relación, porque es lo

que nos exige la interpretación de las variadas situaciones de interacción cotidiana de los jóvenes que hemos observado y en las que hemos participado durante el trabajo de campo.

Las aproximaciones a la interacción en las redes sociales conectadas a Internet que se basan en el trabajo de Ervin Goffman, y sobretodo en “La presentación de la persona en la vida cotidiana” (1981), y en “*Frame analysis*” (2006), tienden a entender la situación de interacción como auto-contenida -es decir relacionada con nada más que sí misma-. Términos como la presentación de sí mismos o el *frontstage* y el *backstage* contribuyen a que esa ilusión se afiance¹⁵. Contribuye, en efecto, a interpretar lo que ocurre en la pantalla como independiente del resto de la vida de las personas. De modo que hay una tendencia por parte de nosotros los investigadores a creer que lo que vemos en la pantalla *es* la vida de las personas, basándonos en la ilusión de auto-contención de Internet.

Para superar esta dificultad proponemos la idea de subjetividad situada que Rogers Brubaker y Frederick Cooper definen como:

[a] dispositional term that designates what might be called "situated subjectivity": one's sense of who one is, of one's social location, and of how (given the firsttwo) one is prepared to act. As a dispositional term, it belongs to the realm of what Pierre Bourdieu has called *sens pratique*, the practical sense -at once cognitive and emotional- that persons have of themselves and their social world (Brubaker y Cooper, 2000:17).

La subjetividad situada como concepto es una manera de analizar la tensión entre lo objetivo y lo subjetivo, y entre la agencia y la estructuración en la praxis, y sobretodo permite pensar que la interacción no se origina en la situación de interacción misma, sino que ocurren en un campo social, configurado de maneras particulares. Hay que tener en cuenta que no hay sólo un campo social, sino varios campos sociales relevantes, con mayor o menor grado de autonomía entre ellos. Es la investigación empírica la que busca rastrear y entender la configuración particular de las relaciones de poder, y los diferentes campo sociales por los cuales transcurren las prácticas que se observan.

¹⁵ Cabe apuntar que varios autores consideran que esta interpretación de los trabajos del micro-sociólogo es una sobresimplificación, y que Goffman sí que tuvo en cuenta los aspectos estructurales e institucionales que juegan un papel en las situaciones de interacción (Johnson Williams, 1986). Pero al mismo tiempo, otros apuntaron a que esto se debe a que no sistematizó una *manera* de hacerlo aunque dejara la puerta abierta a su estudio (Scheff, s.f.a, s.f.b.).

Por todo esto, en el estudio de la interacción y de la subjetividad conectada a Internet, la presentación de sí mismos y la negociación de roles que se puede observar en una red social como Facebook no se origina en la pantalla, sino que está localizada en uno o varios campos sociales por los que los chicos van circulando y articulando. A partir de aquí, se pueden detectar las particularidades de la interacción en momentos de interacción en Facebook debidas a las características técnicas, sin pasar por la dicotomización online/offline.

3.2 El campo de las prácticas de sociabilidad juveniles

Retomando la idea de marco nativo que tienen los jóvenes de este trabajo de campo sobre el espacio y la interacción online, rescataré dos ejemplos. El protagonista del primero es Gary, un chico nacido en Barahona -República Dominicana-, que llegó a Cataluña en el 2008 con 14 años. Tenía 17 años cuando tomé contacto con él. Gary percibe una mirada generalizada de reproche hacia él por parte de “muchacha gente”, y en concreto, de la policía, que suele estar bastante presente en el barrio donde vive. De hecho, desde su subjetividad y la de su primo Emerson, tanto la policía como las personas de la tercera edad tienen un poder estigmatizador sobre ellos, y esta estigmatización ocurre en los lugares de encuentro o de cruce, es decir, lo que ellos llaman “la calle”.

G: (...) Aquí las personas te miran con mala cara sólo por ser negro [riendo].

N: ¿Sí? ¿Eso ya lo has recontra-comprobado?

G: Sólo por ser negro te miran con una cara rara ahí... como quién dice éste qué hace aquí.

N: Tú lo has sentido, visto, pues...

G: Sí, he visto que hay personas que te miran mal... sin saber lo que... sin saber tú de dónde vienes o algo, sin saber nada si tú eres un delincuente o no lo eres, ya te miran mal sólo por ser negro.

N: Pero cómo sería, que por ser negro eres delincuente, o sea imaginan “negro, delincuente”, o...

G: Te vas y reúnes una banda, y ya verás por qué, por qué te digo esto. Si reúnes una banda de 10, al igual sólo hay 2 blancos, o al igual no hay... porque si reúnes a unos Latin Kings, son casi todos latinos, y son casi todos morenos, y ya casi sólo por eso.

Por esta razón, Gary considera que está más cómodo interactuando con sus amigas –sobre todo chicas- en Facebook o en sus casas y no en la calle, porque así evita que lo confundan con un miembro de lo que se suele conocer como ‘bandas latinas’ (Feixa, Porzio y Recio, 2006). De forma similar, la manera de elegir a compañeros y amigos difiere si se compara con la que tiene en “espacios *offline*”. En su día a día es muy exigente en la selección de sus amistades, y repite en varias situaciones la idea de que “(...) no soy muy de amistades” (entrevista personal). También afirma que se encuentra con sus amigas –sobre todo mujeres- en Facebook y no en otros lugares. Sí que se encuentra con ellas de vez en cuando, y una prueba de ello son las fotos colgadas a posteriori en sus perfiles en la red social. Cuando le pregunto por algunos de sus contactos de Facebook que yo no conocía de otras incursiones de campo durante investigaciones pasadas y que de hecho tenían un parque en concreto del barrio como su lugar de reunión predilecto, afirma no saber de quién le hablo. Cuando le pregunto si sabe a quién tiene en su lista de contactos, me responde: “Yo acepto a todo el mundo, para eso está el Facebook, ¿no?”.

Sin embargo, aunque lo experimente como diferente, “la calle” está presente en su perfil de Facebook, a través de fotos de amigos suyos o de sí mismos que se toman mientras están en esos lugares a los que él acude de forma puntual. Esto respalda la idea de que esta separación entre espacios pertenece al orden de lo vivido, y en este caso del espacio vivido, o lugar. Siguiendo la idea sugerida por John Postill (2008), los campos de práctica, y en este caso el campo de la socialidad juvenil, transcurre en el *offline* y en el *online* también. Las personas y su ubicación en el campo de la socialidad juvenil no cambia. Así, la idea de que el color de la piel está asociada con delincuencia en este campo de práctica de socialidad entre pares, en el que la policía y los ancianos juegan el papel de representantes de la ‘norma’ y de la ‘ley’, está presente en el *online* y el *offline* como una continuidad. Aunque la calle y el Facebook hacen parte del mismo campo de sociabilidad entre pares, la vivencia subjetiva que se expresa en los dos lugares es diferente, el tipo de sociabilidad es en consecuencia también diferente.



Figura 1. Foto de Gary publicada en su perfil personal, capturada el 22 de mayo de 2012¹⁶

Por otro lado, para Emerson –que es primo de Gary-, es una experiencia desagradable estar en grupo en la calle con más personas que según él pueden vincularse con una presencia problemática en espacios de circulación públicos. Me dice: “[n]o me gusta, cuestión de andar en grupos no me gusta, porque eso genera problemas. (...) No me mola. Y si ando en grupo es con mi familia, aunque hay veces que ando en grupo con mi familia y yo... cuando cogemos el metro ellos en un vagón y yo en otro”. En cambio, colgar videos en Youtube, y estar presente en el Facebook es una manera de compartir una simultaneidad con conocidos, amigos o familiares, con la sensación de que en estas plataformas conectadas a Internet las miradas no estigmatizan. Aquí podemos llamar Facebook, Youtube, el metro, o la calle, “estaciones de campo” (Postill, 2008:7, inspirado en Giddens, 1984:119), es decir, un término espacio-temporal que designa las “paradas” que las personas hacen en el transcurso de sus actividades diarias y donde interactúan con otras. Siguiendo la idea de Daniel Miller y Don Slater (2000) apuntada antes, la actividad en las redes sociales se puede pensar como una

¹⁶ A pesar de que no es el lugar para exponer la estrategia ética que desplegué para la recavación y utilización de información personal de los perfiles de Facebook de los jóvenes de este estudio, la reproducción de materiales anonimizados se hace con el consentimiento expreso y por escrito de los jóvenes y de una tutora –la madre– en este caso–.

apropiación, y como un trabajo de adaptación de las plataformas a los fines de los protagonistas de esa actividad.

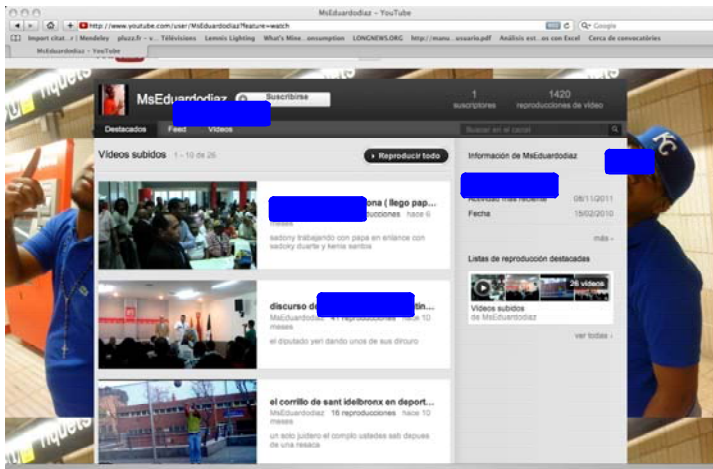


Figura 2. Página principal de Youtube de Emerson, capturada el 5 de abril de 2012

Veamos el ejemplo de Lucas, para ilustrar desde otra subjetividad situada la idea de que a pesar de que Facebook suele ser pensado como un ‘lugar aparte’ tanto por las personas con las que trabajamos como en algunos casos por nosotras mismas como investigadoras, la actividad que transcurre ahí se pueden analizar desde las ciencias sociales como una continuidad que ocurre anclada en un campo social de prácticas que atraviesan lo online y lo offline. Lucas llegó a Cataluña en 2002, a los 7 años, junto con sus padres desde Tegucigalpa –Honduras–. Él considera que en Facebook se puede expresar con más confianza lo que se siente, y superar la timidez. En su perfil suele publicar, en efecto, frases que hacen referencia a estados de ánimo o emociones, como por ejemplo:



Figura 3. Perfil personal de Facebook de Lucas, capturado el 2 de mayo de 2012.

Pero Lucas también expresa sus emociones en las interacciones cara a cara. Un día que estábamos editando juntos el documental que hicimos en el marco del proyecto europeo en la casa de Ataúlfo, Lucas nos muestra a Gary, a Dionut, a Ataúlfo y a mi las conversaciones que tiene con Naima, con la que está flirteando y de la que expresa estarse enamorando. Nos quiere también mostrar que ella le corresponde, y que esa es la razón por la que está contento –y mirando al móvil cada 2 minutos-. Nos muestra el chat que tiene con ella, y nos cuenta lo mucho que le gusta. Su percepción según la cual puede abrir ‘lo que tiene dentro’ en Facebook, es decir, de poder ser más auténtico, hace que escriba lo que siente hacia una persona en un perfil personal que leen todos sus contactos más activos. Lo que se puede pensar como una emoción privada se convierte en una práctica de sociabilidad, que él sigue interpretando como privada e incluso íntima. En la figura 3 se puede leer que es su hermana, y no Naima, la que entabla una conversación visible acerca de esa emoción y la probable incompatibilidad entre ellos dos. Por mis incursiones en la Iglesia Poder Global puedo inferir que la incompatibilidad de la que hablan se debe a que ella es musulmana y él cristiano.

4. Abriendo líneas

Pensar Facebook como un espacio auto-contenido viene de la mano con los enfoques de investigación sobre ‘tipos de uso’. Si entendemos Internet y los objetos conectados a Internet como una tecnología hecha por personas, y que otras personas se apropian (Miller y Slater, 2000). Defendemos que son necesarios términos que nos permitan escapar a la rigidez de enfocar la investigación en una sola plataforma, o en un solo objeto, y creemos que los campos –en este caso de prácticas de socialidad juvenil-, y la idea de una subjetividad situada pueden contribuir a ello. Esto, como he comprobado en mi trabajo de campo, y como se puede ver en los datos que presento, sigue siendo un reto.

Por otro lado, si lo que nos interesa es conocer un poco más sobre como se incorpora Internet a la experiencia y cómo circulan las prácticas, parece que no es tan importante si accedemos a los datos primero a través de plataformas conectadas a Internet o si lo hacemos en contactos cara a cara. Lo que sí parece ser importante es plantearnos qué tipo de datos obtenemos si delimitamos la observación a lo que consideramos ser lo online o lo offline. Es decir, si decidimos hacer una investigación tomando datos únicamente de la pantalla, lo que importa no es tanto saber si las identidades o actividades que se observan *ahí* son “auténticas” o no,

sino tener en cuenta que es una delimitación que debería venir fundamentada en las preguntas de investigación y tenida en cuenta en la interpretación.

Los marcos teóricos basados en el trabajo de Ervin Goffman que entienden la situación de interacción como auto-contenida, y términos como la presentación de sí mismos o regiones de la interacción –como el *frontstage* y el *backstage* contribuyen a que esa ilusión se afiance. Contribuye, en efecto, a interpretar lo que ocurre en la pantalla como independiente del resto de la vida de las personas. De modo que hay una tendencia por parte de las investigadoras de creer que lo que vemos en la pantalla *es* la vida de las personas, basándonos en la ilusión de auto-contención de Internet. Habría que preguntarse cada vez: ¿qué información nos da lo que vemos en la pantalla, y qué conclusiones *no* nos permite sacar?

Referencias

Ardèvol, E.; Gómez-Cruz, E. (2012) Las tecnologías digitales en el proceso de investigación social: reflexiones teóricas y metodológicas desde la etnografía virtual. En: CIDOB, Políticas de conocimiento y dinámicas interculturales: acciones, innovaciones, transformaciones.

Recuperado de:

www.cidob.org/ca/publicacions/articulos/monografias/politicas_de_conocimiento_y_dinamicas_interculturales_acciones_innovaciones_transformaciones/las_tecnologias_digitales_en_el_proceso_de_investigacion_social_reflexiones_teoricas_y_metodologicas_desde_la_etnografia_virtual

Baranger, D. (2012) Epistemología y metodología en la obra de Pierre Bourdieu. Posadas, 2a. edición (1a. electrónica).

Bourdieu, P. (1979). La distinction: critique sociale du jugement. Paris: Seuil.

Bourdieu, P. (1997). Pascalian meditations. California: Standford University Press.

Bourdieu, P. ; Wacquant, L. (2005). Una invitación a la sociología reflexiva. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Bourdieu, P.; Chamboredon, J.-C.; y Passeron, J.-C. (2013) El oficio del sociólogo. Presupuestos epistemológicos. Madrid: Siglo XXI Editores.

Briones, C. (2007) Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías. Revista Tabula Rasa, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. Bogotá, 55-83.

Brubaker, R.; Cooper, F. (2000). Beyond “identity”. *Theory and Society*, 29(1), 1–47.

Clifford, J. (1996) Anthropology and/as Travel. *Etnofoor*, (9)2, 5-15.

Feixa, C.; Porzio, L.; Recio, C. (eds.) 2006. *Jóvenes ‘latinos’ en Barcelona: espacio público y cultura urbana*. Anthropos, Barcelona.

- Geertz, Clifford (1989). *La interpretación de las Culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Goffman, E. (1981) *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Goffman, E. (2006) *Frame analysis: los marcos de la experiencia*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Grenfell, M. (2010) “Working with habitus and field. The logic of Bourdieu’s practice”. En: Silva, E.; Warde, A. *Cultural Analysis and Bourdieu’s Legacy Settling accounts and developing alternatives*, pp. 14-27. New York: Routledge.
- Horst, H.; Miller, D. (Eds.) (2012) *Digital Anthropology*. Oxford: Berg.
- Leander, K. M., et al. (2003). Tracing the Everyday “Sittings” of Adolescents on the Internet: a strategic adaptation of ethnography across online and offline spaces. *Education, Communication & Information*, 3(2), 211–240.
- Low, B.; Brushwood, C.; Salvio, P; Palacios, L. (2012) (Re)framing the scholarship on participatory video : From celebration to critical engagement. En: Milne, E-J; Mitchell, C.; de Lange, N. (2012) *Handbook of participatory video*. Estados Unidos: Altarmira. Pp. 49-66.
- Johnson Williams, S. (1986) Appraising Goffman. *The British Journal of Sociology*, Vol. 37, No. 3, 348-369.
- Miller, D. y Slater, D. (2000). *The Internet: An Ethnographic Approach*. New York: Berg.
- Markham, A. (2013). Undermining ‘data’: A critical examination of a core term in scientific inquiry. *First Monday*, (18)10. Recuperado de: <http://firstmonday.org/ojs/index.php/fm/rt/prINTERfriendly/4868/3749>
- Postill, J. (2011). *Localizing the Internet. An anthropological account*. Oxford: Berghahn.
- Postill, J. (2008). Localizing the internet beyond communities and networks. *New Media & Society*, 10, 413-431,
- Pujadas, J. J.; Comas, D y Roca, J. (2007). *Etnografía*. Barcelona: Publicacions UOC.
- Scheff, T. (s. f. a) A New Goffman. Robert W. Fuller’s Politics of Dignity. Recuperado de: <http://www.soc.ucsb.edu/faculty/scheff/main.php?id=69.html>
- Scheff, T. (s. f. b). *The Structure of Context: Deciphering Frame Analysis*. Recuperado de: www.soc.ucsb.edu/faculty/scheff/main.php?id=43.html
- Soukup, C. (2013) The Postmodern Ethnographic Flaneur and the Study of Hyper-Mediated Everyday Life. *Journal of Contemporary Ethnography*, 42(2) 226–254.

Referencias en Internet

Proyecto Europeo YouthMe. www.youthme.eu [Último acceso: 9 de mayo de 2014]

EL LOCUTORIO COMO LUGAR ANTROPOLÓGICO PARA EXPRESAR LOS AFECTOS MATERNALES DESDE LA DISTANCIA. EL CASO DE GUATEMALTECAS MIGRANTES EN MADRID

Ana Lucía Hernández Cordero.

ana_antro@yahoo.com

Universidad Autónoma de Madrid

Introducción

El estudio de la migración internacional y la participación de las mujeres en estos flujos han ido cobrando importancia en los últimos años. En estos procesos, la constante comunicación entre la persona que migra y sus familiares que se han quedado en origen se convierte en la principal expresión de afectos compartidos.

Este texto está basado en los resultados obtenidos durante mi trabajo de tesis doctoral realizado en Madrid entre los años de 2009 y 2013 en el Departamento de Antropología Social de la Universidad Autónoma de Madrid, y llevado a cabo con inmigrantes guatemaltecas que se dedican al empleo de hogar¹. En esta comunicación, me interesa abordar las experiencias de un grupo de madres guatemaltecas y sus estrategias de conexión con sus hijos desde la distancia, en particular las que se activan a través de las nuevas tecnologías de información y comunicación (TICs), todas ellas para desarrollar prácticas de cuidado, atención y crianza. Para llevarlas a cabo estas mujeres han activado redes familiares con base en los recursos materiales y culturales con los que cuentan. Prácticas de intercambio que se desarrollan a partir del capital económico adquirido como el acceso a teléfonos, móviles, ordenadores, internet y regalos, y las que tienen que ver con conocimientos sobre las TICs.

1 Maternidades migrantes

Maternidad y migración son los dos ejes que estructuran el estudio en mención sobre madres inmigrantes guatemaltecas y sus experiencias en el mantenimiento de las relaciones afectivas con los hijos que siguen residiendo en el país de origen. El objetivo central ha sido identificar las formas heterogéneas de afecto que las madres migrantes establecen con sus hijos, las

¹ Tesis de Doctorado titulada *Ausencias presentes. Inmigrantes guatemaltecas en Madrid y sus experiencias de maternidad en la distancia*, presentada en 2013 en la Universidad Autónoma de Madrid.

estrategias que emplean para sostener estos vínculos y los arreglos familiares que emergen y se desarrollan a partir de la migración materna. Por tanto, he considerado de fundamental interés destacar las negociaciones que estas mujeres plantean y desempeñan en su responsabilidad de crianza.

La presencia masiva de las mujeres en los desplazamientos a escala mundial ha puesto la alerta sobre sus implicaciones sociales en el ámbito de la familia, con especial énfasis en los arreglos domésticos y la organización del cuidado infantil. Desde la perspectiva transnacional las migraciones se entienden como hechos procesuales que impulsan el mantenimiento y la construcción de redes sociales entre los países de salida y los de destino. Asimismo, tales redes posibilitan la movilización, el intercambio y la participación de las actividades que se realizan en los lugares de origen, de manera que en el proceso migratorio las relaciones sociales acaben trascendiendo las fronteras (Faist, 2000).

Con la ausencia física de la madre migrante se evidencia una colectivización de las responsabilidades que conlleva la crianza infantil. Se trata, pues, de una “maternidad en colectivo” que se estructura gracias a una red de mujeres que forman parte del entorno social y de parentesco más cercano y que dan lugar a dos figuras claves en el cuidado de los hijos: la madre migrante y la(s) madre(s) social(es). La presencia de más de una persona de referencia aumenta el abanico de posibles arreglos familiares y domésticos para la atención de los hijos. Las abuelas, las tías y las hermanas mayores se encargan de complementar esa estructura de cuidado que, desde la distancia, las madres mantienen constantemente. La ausencia de la madre así como el trabajo de otras mujeres sirven como circunstancias compartidas para analizar estas prácticas de maternidad que atraviesan las fronteras y que le dan otros contenidos al concepto convencional de maternidad.

Cuando la crianza y la atención infantil se ha compartido con otras personas, esa ausencia materna no rompe con sus prácticas de cuidado, se trata más bien de un reajuste de los roles que ejercen tanto las madres migrantes como las personas que permanecen cerca de los niños y que se ocupan de su socialización primaria (Wagner, 2005). La maternidad en la distancia es entonces un entramado de prácticas que se activan y se mantienen en dos puntos geográficos distintos pero perfectamente coordinados entre sí. Por un lado, encontramos a las mujeres migrantes que desde su destino migratorio desempeñan acciones que les permiten cumplir con su rol materno. Además, junto con el compromiso hacia sus hijos, ella mismas emplean herramientas diversas para hacer posible la transferencia concreta de sus emociones, entre otras formas cabe señalar los envíos de regalos, las llamadas por teléfono, el uso de las redes sociales, el envío de remesas, todas acciones que se reproducen y se replican con un amplio

bagaje de detalles y atención de parte de las emisoras. Por el otro lado, y como fundamental complemento de todo lo anterior, están las madres “sociales” que en origen realizan todas aquellas tareas más bien relacionadas con la reproducción material, la atención diaria y el mantenimiento cotidiano.

Estas experiencias ponen de manifiesto unas nuevas maneras para ejercer la responsabilidad materna como transmisión de afectos en la distancia y como conyugación inescindible de implicaciones prácticas y emocionales (Hondagneu-Sotelo y Ávila, 1997). Para estas mujeres la migración no supone una ruptura definitiva con los vínculos familiares y materno-filiales, sino más bien se configura como el contexto para modificar sus prácticas, reconstruir sus roles y activar sus relaciones de reciprocidad y de apoyo mutuo, que se explicitan en las respectivas redes familiares en el país de origen.

La vivencia y el mantenimiento de los afectos en la distancia dentro de estas dinámicas de distribución de responsabilidades de cuidado minimizan los problemas que puedan darse en torno a la toma de decisiones sobre los hijos, principalmente en el caso de los menores de edad, así como la gestión y explicitación de los afectos. Los testimonios recogidos dan cuenta de un manejo atento de estas condiciones altamente emotivas a la vez que se identifican unos roles claros entre todos los actores involucrados (madre biológica y madres sociales). La existencia de roles específicamente reconocidos asegura la disminución de situaciones críticas en las dinámicas familiares durante la migración, no obstante, puede ocasionar dificultades cuando la madre migrante regrese a su hogar.

2 La práctica de la investigación

El núcleo central de mi estrategia de estudio se ha basado en un intenso trabajo de campo de 27 meses de duración, en la Comunidad de Madrid, entre 2009 y 2011, con un mes de estadía en Guatemala. Desde una aproximación metodológica cualitativa he tenido acceso al mundo de las significaciones combinando la descripción y la interpretación de las situaciones nombradas por las mismas protagonistas, utilizando una pluralidad de técnicas –entrevistas abiertas y en profundidad, historias de vida, etnografía urbana– para comprender las perspectivas personales y vivenciales a través de las cuales cada una de las mujeres participantes entiende su maternidad.

El trabajo de campo con inmigrantes guatemaltecas en Madrid supuso dos problemas: el primero era encontrar a las madres guatemaltecas y el segundo atiende a la reducida

disponibilidad de sus tiempos debido principalmente a su trabajo como empleadas de hogar en modalidad de internas. A continuación presento la trayectoria recorrida para solventar dichas dificultades.

2.1 En búsqueda de las informantes

La presencia de población guatemalteca en territorio español es un fenómeno de reciente surgimiento, esta novedad se ve reflejada en la ausencia de información en torno a este colectivo, ya sea a nivel académico como en lo que se refiere a organizaciones o asociaciones que trabajan con colectivos de migrantes². Esta situación se agudiza al tomar en cuenta los sectores laborales donde se insertan estas mujeres: el servicio doméstico y los cuidados. Por ello uno de los primeros desafíos que se me presentó fue la búsqueda de las mujeres guatemaltecas en Madrid. De ahí la importancia de organizar toda la estrategia del trabajo de campo.

He resuelto esta primera cuestión a través de una intensa observación participante. La actividad principal durante este periodo consistió en prestar atención a todo lo que acontecía en los diferentes sitios en los que me presentaba. Esta técnica me permitió reunir informaciones útiles para contrastar los contenidos con las entrevistas y con otras técnicas, a la vez que me ponía en condición de formular nuevas preguntas de investigación. Para elegir los lugares donde iniciar las observaciones, recurrí a las declaraciones de mis informantes claves (profesionales, activistas y trabajadores del campo de las migraciones) que me sugirieron algunos sitios entre los cuales cabe mencionar las iglesias católicas y evangélicas, las asociaciones de migrantes, los locutorios y las oficinas y tiendas habilitadas para el envío de remesas en los circuitos internacionales.

Todo el tiempo transcurrido durante las observaciones me llevo a conocer a dos personas que me proporcionaron nombres de mujeres guatemaltecas, quienes a su vez, me facilitaron otros contactos, desarrollándose así la técnica de la bola de nieve (Borderías, 1997). Por tanto, el listado de nombres como posibles mujeres a entrevistar, iba creciendo en la medida en que algunas de ellas me proponían conectarme con sus familiares, amigas, o conocidas.

² En 2010, se crea la Asociación de Mujeres de Guatemala, como una agrupación de guatemaltecas residentes en España cuyo objetivo es la búsqueda de fórmulas para que las condiciones de vida de las mujeres, tanto en Guatemala como en España, se conozcan internacionalmente y se trabaje desde el asociacionismo de base para mejorarlas. Uno de sus principales compromisos es el desarrollo de la presencia social de las mujeres, su inclusión y su representación en los espacios culturales, económicos y políticos; así como la denuncia de situaciones de desigualdad e injusticia social.

Durante ocho meses me dediqué a realizar entrevistas abiertas con las guatemaltecas que aceptaron participar en mi investigación. Cada vez que les contactaba decidíamos – en función de su disponibilidad – el lugar, la hora y el día del encuentro. Fueron ellas las que dieron las pautas logísticas para cada cita. Nos encontrábamos en lugares públicos, principalmente en cafeterías, ya fuera en el centro de la ciudad o muy cerca de sus casas donde trabajaba y residían. No obstante, el tiempo disponible para cada encuentro y cada entrevista se limitó a los dos días libres semanales con los que cada una contaba.

En el desarrollo de estos encuentros se fueron incorporando temas de estudio nuevos según la disposición de las mujeres para hablar de sus historias personales. Me concentré en sus trayectorias migratorias, a partir de las cuales obtenía información en torno a datos generales de cada entrevistada, de sus familias de origen, de sus hijos y de la organización de sus tareas de cuidado, además de la pareja y el padre de los hijos, de las razones y las condiciones de su migración y la situación laboral en la que se encontraban. Siempre mantuve una conversación con tono informal para abordar la narración sobre su viaje y sus motivaciones principales con el fin de reconstruir su proyecto migratorio y las tensiones, decisiones y prioridades que lo han estado determinando hasta la fecha de la entrevista.

Dejé de buscar nuevas entrevistas cuando llegué al punto de saturación teórica, entendido como el momento justo de retirarse del campo (Taylor y Bogdan, 1987). Esta decisión se sostuvo por dos aspectos concretos: la redundancia de los contenidos en torno a la maternidad y la organización social del cuidado y la repetición de las narraciones referidas a las trayectorias migratorias. Sin embargo, el momento de “retirarse” no significaba terminar con el trabajo de campo, sino detenerme en la búsqueda de informantes nuevas, para dar paso a la siguiente fase de la investigación que ha consistido en quince entrevistas en profundidad y cinco historias de vida.

2.2 Una etnografía que se mueve: siguiendo historias, discursos y rutas

Estudiar las prácticas y los significados de la maternidad en un contexto migratorio con mujeres empleadas de hogar internas, me llevó a buscar otras opciones metodológicas que dieran respuesta a mis cuestionamientos sobre las rupturas y las continuidades que mis informantes le otorgaban al ejercicio de su maternidad. Para ello me acerqué a la propuesta metodológica de la etnografía multilocal de Marcus (2001). Este autor propone una respuesta de abordaje y análisis de las diversas problemáticas sociales que tienen lugar en los llamados

sistema mundo. Con esta fórmula el estudio etnográfico se interesa en examinar la circulación de significados, objetos e identidades culturales. Se trata, pues, de apuntar al seguimiento de conexiones, asociaciones y relaciones por medio de diferentes estrategias para conseguir una visión comprensiva del fenómeno investigado. En ese sentido, para los objetivos de análisis planteados y considerando que el tiempo semanal con el que contaba para estar con estas mujeres era muy reducido, elegí prolongar mi trabajo de campo por más meses para hacer historias de vida y, bajo la estrategia de “seguimientos”, seguir la metáfora, la historia y sus rutas diarias mediante una etnografía urbana.

Seguir la metáfora significó poner atención a los discursos y a las modalidades de pensamiento de las madres guatemaltecas. Me interesaba trazar las trayectorias de los discursos respecto a la maternidad, pero no solamente en torno a las posiciones que pudieran encontrar en diferentes personas sino también en las modificaciones de los planteamientos de cada una de las mujeres en torno a las propias experiencias. En respuesta al señalamiento que, desde la socio-biología, se hace sobre la maternidad como algo instintivo, natural, universal y constante, busqué captar esos vaivenes discursivos de lo que representa ser una madre migrante.

En cuanto a la historia, se propone un seguimiento de la memoria colectiva para entender las relaciones interpersonales, observar los significados y averiguar las conexiones en torno al argumento central de estudio. Las historias de las madres que he investigado se centran en los vínculos afectivos transnacionales. En estas relaciones se ven involucrados tres grupos de actores distintos: las madres migrantes, los hijos y las cuidadoras. Por lo tanto, a partir del vínculo creado con estas cinco mujeres les propuse un encuentro con sus familias en Guatemala. Como estrategia que facilitara la apertura a las entrevistas de parte de las madres y de sus familias, en dos ocasiones durante el 2010 viajé a Guatemala llevando regalos de parte de las madres y de regreso hacia Madrid, de parte de los hijos. Es decir que este encuentro con las familias, no era el primero y la disponibilidad que encontré tanto con los hijos como con el resto de familiares expresaba un camino recorrido con las mujeres.

En último lugar, el “seguimiento” de sus rutas, consistió en planificar citas periódicas con el objetivo de revisar acompañarles en hábitos diarios, usos y consumos cotidianos, vinculándolos con las vivencias de su maternidad migrantes. A pesar de contar solamente con dos días a la semana, aceptaron mi propuesta y planificamos juntas los encuentros siguientes. El objetivo de esta fase de la investigación supuso acceder a sus rutinas cotidianas y ahondar en sus historias personales, por lo que me propuse pasar días completos con cada una de ellas participando de sus actividades diarias en un formato de etnografía urbana.

Tomando en cuenta la situación de no contar con una casa de habitación separada de su lugar de trabajo, decidimos que los jueves y domingo correspondientes a sus días libres, nos encontrábamos en el portal de sus casas y juntas hacíamos todo lo que ellas habían planificado para ese día. En ese recorrido el *locutorio* supuso un lugar fundamental para cada una de estas mujeres, en ese sitio ellas se conectaban y se comunicaban con sus hijos, hijas, y demás familia. Participar de esos encuentros me brindó la posibilidad de acceder a informaciones íntimas e imprescindibles para la identificación de las estrategias empleadas para reunirse con sus hijos e hijas, interpretando el sentido que estos encuentros dos veces por semana tenían para ellas.

A lo largo de ese tiempo compartido, combinaba las entrevistas para las historias de vida que estábamos construyendo con sus actividades privadas como el envío de dinero, la compra de regalos para la familia, los encuentros con las amigas, las comidas, etc. Me interesaba recopilar cada detalle de sus historias, indagando así sus trayectorias familiares, residenciales y laborales para entender y vincular los mecanismos sociales que han llevado a una determinada vivencia de la maternidad dentro del proceso migratorio que habían emprendido. Reconstruir sus historias me ha llevado a entender sus vidas y las de sus familias de origen. Nuestras conversaciones se convirtieron así en el instrumento principal para las descripciones, explicaciones y valoraciones que ellas hacían de sus experiencias (Aceves, 1996). Cada testimonio, significó profundizar en sus propias trayectorias cargadas de riqueza y complejidad.

En este proceso el locutorio se convirtió en la visita obligada cada día de salida y por lo tanto, cada día de encuentro conmigo. En este espacio cada madre no solo se puede conectar y comunicar, muchas veces en estos sitios también es posible el envío de remesas, con lo cual estas mujeres mandan dinero e inmediatamente se comunican para corroborar que lo han recibido sus familiares y aprovechar para indicarles en qué debe utilizarse. El locutorio y en muchas ocasiones los encargados de él, pasan a formar parte de la vida de estas mujeres en el que es posible la constante y continua comunicación con sus hijos.

Las observaciones y las participaciones etnográficas me permitieron recaudar datos significativos para comprender las valoraciones que estas mujeres otorgan a la familia, a los hijos y a sus propias vidas estando lejos de sus seres queridos. Asimismo, pude construir una relación estrecha con ellas que me permitió entrar en sus vidas, traspasando el discurso oficial de las conversaciones formales.

3 Un presencia conectada

Las historias de las migrantes guatemaltecas relatan unas formas alternativas en las que se preocupan por mantener sus vínculos afectivos a pesar de la separación física que viven. Se activa entonces una serie de mecanismos que les permiten trasladarse hacia sus hogares para sostener sus vínculos afectivos y permanecer presentes en las dinámicas cotidianas de sus familias, es decir, ejercer una maternidad transnacional. Y en ese sentido la comunicación cobra especial relevancia, por ello el locutorio como lugar destinado para promover los contactos a través de las fronteras se convierte en el “espacio antropológico” desde el cual desplegar sus estrategias afectivas y emotivas.

La comunicación con la familia se convierte en la principal expresión de afecto que estas mujeres le brindan a sus hijos y, a través de ella, se activan estrategias de cuidado, atención y crianza. Para llevarlas a cabo estas mujeres han activado redes familiares con base en los recursos materiales y culturales con los que contaban. Prácticas de intercambio que se desarrollan a partir del capital económico adquirido como el acceso a teléfonos, móviles, ordenadores, internet y regalos, y las que tienen que ver con conocimientos sobre las nuevas tecnologías de la información y comunicación (en adelante TIC).

En la actualidad con la rápida proliferación y utilización de las TIC, mantener redes sociales - familiares y vecinales-, y crear nuevas conexiones se facilita enormemente (Castells, 1997). La comunicación a través de diversos medios que resultan relativamente económicos y accesibles (cabines telefónicas, telefonía móvil, aplicaciones de internet como correo electrónico, *Messenger*, *Skype*, *Facebook*), se convierte en el mecanismo idóneo para reducir las distancias físicas entre las madres migrantes y sus hogares de origen. Pero además, esta reducción de la distancia se hace de una manera veloz, frecuente y simultánea, que permite la conexión con varias personas a la vez.

Las tecnologías han logrado transformar los mecanismos con los cuales es posible reproducir las prácticas habituales de estas mujeres para relacionarse con la familia. El uso intensivo de las TIC, las trasladan hasta sus hogares para participar de la cotidianidad familiar, de los vínculos afectivos y del cuidado en la distancia, a la vez que se fortalecen las redes sociales y de parentesco. De este modo, aunque no se comparte un mismo espacio físico, estas madres siguen presentes en las distintas actividades que el grupo familiar lleva a cabo. En otras palabras, siguen siendo y haciendo familia (Peñaranda, 2010). El cuidado que se ejerce desde la distancia se traslada a partir de una presencia virtual y simbólica de las madres

transnacionales. Las conexiones transitan por unos canales que se han creado con el propósito de estrechar los lazos afectivos, agilizar las informaciones y optimizar los tiempos. El teléfono, el correo electrónico, la Webcam, las fotos y los mensajes instantáneos reemplazan la ausencia física de las madres. Estas formas de comunicarse así como el envío de las remesas y obsequios son pruebas tangibles de su estar permanente.

En este proceso, el locutorio es central en las vidas de las madres guatemaltecas, desde el principio de su migración. El locutorio es un mundo en el que es posible transportarse hasta el sitio de sus afectos, las conversaciones fluyen, por teléfono y a través de las conexiones de Internet. Es un recinto donde los tiempos transcurren bajo otra lógica, las madres realizan las llamadas y entonces se inicia un proceso de comunicación y expresión de sentimientos. En cada uno de los enlaces telefónicos se hace imprescindible transmitir más que mensajes, es preciso hacer llegar caricias, desaprobaciones, abrazos, contactos físicos.

En este lugar, la privacidad también adquiere otra dimensión, cada una de las cabinas o cada uno de los ordenadores son las puertas que llevan a las madres hasta sus hijos. Aunque desde afuera las voces provenientes de las cabinas se confundan y las imágenes de cada ordenador se repitan, cuando estas mujeres se conectan desaparecen del locutorio mismo, se trasladan a lado de sus seres queridos y nada más importa ya.

La búsqueda de proximidad en sustitución de la relación cara a cara, se hace a través de tres elementos: la voz, la imagen y los regalos (Peñaranda, 2010). En este texto nos dedicaremos a los dos primeros debido a que son parte de la experiencia de contacto desde el locutorio.

El primer contacto que hacen estas mujeres es a través del teléfono, *escuchar* a sus hijos es fundamental en el mantenimiento de los lazos materno-filiales. Ese intercambio de mensajes orales son imprescindibles para relacionarse en la distancia: el cariño, la preocupación, la atención y el cuidado pueden ser trasladados a través de sus voces. En este intercambio de mensajes el factor emocional no es el único, regaños y consejos por los comportamientos de los hijos, indicaciones, advertencias y petición de cuentas sobre el uso de las remesas por ejemplo, son otras actuaciones que se despliegan desde la distancia, como prácticas de control y cuidado que estas mujeres siguen manteniendo.

Para algunas de ellas, estas llamadas han sido y son una prioridad. Algunas llaman dos o tres veces al día y otras casi todos los días, es decir, se trata de una comunicación constante y continua que las hace sentir que forman parte de la vida de sus hijos. Para otras más, las llamadas telefónicas han sido casi el único instrumento, o el más importante, que han empleado como estrategia para crear los enlaces con sus hijos.

Con base en lo anterior, pasamos al elemento de la imagen. La posibilidad de observar el crecimiento físico de sus hijos o parientes cercanos (nietos o sobrinos), en tiempo real con las Video-llamadas o por medio de fotografías o videos compartidos, es un cambio significativo en sus relaciones en la distancia. Por ejemplo, poder ser parte de los primeros pasos que da un hijo, son razones que empujan a estas mujeres a entrar dentro del mundo informático y conectarse para vivir esas experiencias aún en la distancia, es decir, estar presente de manera virtual a pesar de su lejanía.

“Es que ver a mi hijo no tiene precio. El otro día lo vi que estaba cantando y bailando y no se había dado cuenta que estaba yo en la cámara y me dio mucha risa. Cuando se fijó lo dejó de hacer. Pero a veces, no te creas, mi hermana se queja de él y yo aprovecho para llamarle la atención” (Madre guatemalteca, 5 años en Madrid y un hijo de 6 años).

El uso de estas tecnologías es uno de los cambios concretos que para estas mujeres ha significado su migración. Antes de viajar a España ninguna de ellas tenía mayores conocimientos en el uso de ordenadores y de las aplicaciones existentes para la comunicación en la distancia. Es la lejanía física y el interés y necesidad de conexión con sus seres queridos que las han llevado a conocer y aprender a utilizar los recursos de web.

“Yo me hice un curso, muy cerca de Atocha, para que más o menos me enseñaran. Aunque mis hijos me han ayudado, me abrieron la cuenta de correo y al principio siempre me explicaron todo, yo mejor me apunté en este curso que dan los domingos, así también aprendo por mi cuenta” (Madre migrante, 5 años en Madrid y tres hijos mayores de edad)

Los encuentros virtuales facilitan las convivencias transnacionales entre las madres migrantes y sus familias. Los nuevos nacimientos, las celebraciones importantes como bodas, bautizos, cumpleaños, navidad y graduaciones, los arreglos en las casas o la construcción de la misma, son ejemplos de los eventos en los que ellas han podido participar.

“Yo organicé todo lo de los quince [años] de la grande, ahora la otra también quiere lo mismo, yo le digo que usen todas los mismo vestidos para no gastar tanto, pero ella dice que no, que quiere de otro color. Así que ni modo, me va tocar armar [organizar] todo otra vez desde aquí” (Madre migrante 6 años en Madrid, y 6 hijos de diferentes edades).

En ese sentido, la presencia de las nuevas aplicaciones de internet, es decir, todos los sitios web que facilitan el intercambio de información en tiempo real, como las redes sociales por

ejemplo, han tenido un valor incalculable para ellas. Los perfiles de *Facebook* o las cuentas de *Skype* se llenan de fotografías y videos que narran las vidas de estas mujeres “aquí” y las de sus familias “allá”.

“Yo ahora con el Facebook siento que sé más de lo que pasa allá y en lugar de imprimir la pocas fotos que tengo y enviárselas, mejor las subo y ya me pueden ver todos, hasta mi ex marido” (Madre migrante, 5 años en Madrid y tres hijos mayores de edad).

Las TIC se han materializado en generadoras de algunos cambios en las prácticas de estas madres migrantes con relación a sus conexiones familiares. Gracias a la comunicación continua, es posible que estas mujeres *sigan estando* en las dinámicas cotidianas de sus hijos e hijas. Las TIC ayudan a compensar la distancia y la separación física de estas madres migrantes, provocando que se transporten hasta sus hogares.

Si bien estas tecnologías acercan y agilizan las relaciones en la distancia, la novedad de ellas no son las prácticas en sí mismas sino las maneras en que se llevan a cabo. Es decir, las TIC no provocan las relaciones afectivas, sino que a través de ellas es posible realizarlas con frecuencia, velocidad y simultaneidad (Peñaranda, 2010). Por lo tanto, su uso y definición depende del contexto en las que se utilizan a la vez que guardan estrecha relación con respecto a las prácticas de cuidado y atención que se llevaban a cabo antes de la migración. Al respecto, en esta investigación se han encontrado casos de madres que a pesar de haber tenido acceso y conocimiento de estas tecnologías sus prácticas materno-filiales han sido de lejanía y poco contacto, similares las que establecían antes de su migración.

Por otro lado, las acciones de comunicación que las madres migrantes establecen, tienen una contrapartida por parte de los hogares familiares. Esto implica en algunas ocasiones la comunicación con los hijos estará mediada por las personas que quedan a cargo de los niños, por lo tanto, dependerá de la disponibilidad que de cada uno para propiciar los canales de intercambio e información.

Las TIC son entonces unos instrumentos que estas mujeres han utilizado para mantener los vínculos afectivos con sus hijos e hijas que se han quedado, convirtiéndose en sus principales recursos para trasladarse al otro lado del charco y estar pendientes, una manera de hacer presente su ausencia. Estas madres han modificado sus prácticas para conseguir ese “traslado virtual” que les hace estar cerca de sus hijos, pero la centralidad que cada una de ellas ocupaba en las vidas de sus hijos se ha mantenido y en algunos casos incluso se ha agudizado

precisamente por su ausencia. En ese sentido, se han preocupado por suplir su separación física, al mismo tiempo que han reforzado esa concepción de maternidad colectiva.

Conclusiones

La rápida proliferación y utilización de las TIC permite mantener y fortalecer conexiones sociales y familiares. Estos contactos son relativamente económicos y accesibles y aunque no se posea el equipo idóneo en propiedad el apareamiento de locutorios facilita enormemente esta tarea.

El locutorio se convierte entonces en el sitio por el cual es posible reducir las distancias y trasladarse hasta los hogares lejanos físicamente. Desde ahí, las madres se mueven entre dos ciudades y logran ser participes de fiestas, celebraciones, eventos o rutinas diarias que tienen lugar en sus países y en las que sus hijos y familiares forman parte. Así, para cada ocasión y en cada llamada o conexión a Internet las madres experimentan una movilidad simbólica entre dos mundos cargada de significado.

Bajo una lógica racional se quedan, porque su trabajo supone la adquisición de beneficios económicos más convenientes para el grupo familiar, aunque esto signifique la prolongación de su separación. De hecho, las narraciones de las participantes evidencian este razonamiento con el cambio frecuente de sus decisiones en torno al tiempo de permanencia en España. Mujeres que llegaron con la intención de quedarse dos años, cambiaron a cuatro años, y después de obtener la residencia y la nacionalidad española se han propuesto estar por lo menos tres o cuatro años más. Lo mismo ha ocurrido con las intenciones de reagrupar.

Además, estas decisiones están relacionadas estrechamente con las normativas jurídicas y económicas, reguladas por la legislación de extranjería (Ley de Extranjería 2/2009) que demanda ciertos requisitos que las madres deben llenar para reencontrarse con sus hijos en el territorio español. La imposibilidad de cumplir con estas exigencias sostiene las decisiones de estas mujeres. En otras palabras, son las políticas de migración familiar las que también están contribuyendo a conformar y consolidar las redes transnacionales de cuidado y de maternidad (Gil Araujo, 2010).

El deseo de estar presencialmente con sus hijos y demás miembros de la familia está latente, y lo gestionan planificando viajes regulares una vez que hayan obtenido la residencia. Esta acción encaja también con los comportamientos esperados de estas madres, el control social que recae sobre ellas, desde sus hogares y desde su red social en España, sancionan otras conductas, como por ejemplo, esperar mucho tiempo para regresar sin una razón justificada.

Bibliografía

- Aceves, J. (1996) *Historia oral e historias de vida. Teoría, métodos y técnicas. Una bibliografía comentada*, México, CIESAS.
- Borderías, C. (1997) “Subjetividad y cambio social en las historias de vida de las mujeres: notas sobre el método biográfico”, *Arenal*, 4 (2): 177-195.
- Castells, M. (1997) *La era de la información: Economía, Sociedad y Cultura, Vol. 1. La sociedad en red*. México: Siglo XXI.
- Faist, T. (2000) “Transnationalization in international migration: implications for the study of citizenship and culture”, *Ethnic and Racial Studies*, 23 (2): 189-222.
- Hernández Cordero, A. (2013) *Ausencias Presentes. Inmigrantes guatemaltecas en Madrid y sus experiencias de maternidad en la distancia*. Tesis Doctoral. Madrid: UAM.
- Hondagneu-Sotelo, P. y Ávila, E. (1997) “I’m here, but I’m there: The Meanings of Latin Transnational Motherhood”, *Gender and Society* 11 (5): 548-71.
- Marcus, G. (2001) “Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal”, *Alteridades*, 11 (22): 111-127.
- Peñaranda, M. (2010) “Te escuchas aquí al lado’. Usos de las tecnologías de la información y la comunicación en contextos migratorios transnacionales”. *Athenea Digital* 19: 239-248.
- Taylor, S. y Bogdan, R. (1987) *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*, Barcelona, Paidós.
- Wagner, H. (2008) “Maternidad transnacional: discursos, estereotipos y prácticas”. En Herrera, G. y Ramírez, J. (eds.) *Latina migrante: Estado, familia, identidades*. Quito: FLACSO.

SIGUIENDO EL RASTRO DE ANONYMOUS: UNA APROXIMACIÓN METODOLÓGICA AL SUJETO MATERIAL

Pedro Jacobetty
IN3-UOC
pjacobetty@uoc.edu

"Es difícil creer que todavía tenemos que absorber a los mismos tipos de actores, el mismo número de entidades, los mismos perfiles de seres, y los mismos modos de existencia en los mismos tipos de colectivos como Comte, Durkheim, Weber, o Parson, sobre todo después de que la ciencia y la tecnología hayan multiplicado de forma masiva a los participantes a ser cocinados en el crisol".

(Latour, 2005: 260)

1. Introducción

Esta comunicación pretende abordar la complejidad del fenómeno "Anonymous" como una modalidad contemporánea de prácticas materiales y discursivas. Definido como seudónimo en nombre del cual distintos colectivos o personas realizan acciones concertadas en la red, o como un movimiento social surgido de las culturas de Internet, Anonymous puede entenderse también como un híbrido socio-técnico que surge al margen de las instituciones, dispositivos y redes digitales. De este modo, y a pesar de que Anonymous suele ser considerado como un colectivo opaco de hackers, en esta comunicación adoptaremos una aproximación que lo concibe como un fenómeno más amplio, caracterizado por la apertura, la multiplicación constante y las dinámicas de auto-transformación.

Este análisis busca caracterizar la emergencia de Anonymous como un sujeto en el panorama político internacional. Entendiendo por ello una definición de sujeto político como sujeto material, o sea, una posición de sujeto en torno de redes de práctica. El sujeto se entiende aquí como una *posición* que es función de las prácticas materiales y discursivas: una modalidad enunciativa en un plano que se extiende a través de redes humanas y no humanas con el poder de (des)estabilizarlas. El corolario de esta idea es

que la capacidad de reorganizar las redes híbridas es una condición para la aparición y el mantenimiento de los sujetos materiales. Esta perspectiva privilegia así los objetos culturales que participan de la formación de Anonymous como sujeto material.

Esta definición operativa de “objeto cultural” responde a las decisiones que he debido tomar en relación con los términos de mi trabajo de campo etnográfico, donde la construcción del “campo” empírico donde realizar la observación está asociada con los contextos donde circulan lo que he denominado como objetos culturales. En el caso de Anonymous, estas dinámicas se desarrollan en contextos de interacción mediada por redes de comunicación. Trazar sus trayectorias por diferentes *media* permite la reconstrucción de los procesos de subjetivación que están en la origen de un actor político que se manifiesta a escala global.

1.1. Prácticas, Sujetos, Objetos: la Perspectiva de la Sociología del Conocimiento

El paradigma constructivista tradicional en sociología considera que realidades y objetos se construyen a través de la interacción social significativa en el contexto de realidades intersubjetivas (Berger y Luckmann, 1966). Sin embargo, esta perspectiva parte de una noción Durkheimiana de realidad social objetiva compuesta de “hechos”, exteriores y coercitivos. Esta realidad se mantiene a través de procesos individuales de interpretación, la construcción de narrativas que posicionan la experiencia individual dentro de un “*lebenswelt*” coherente y, por lo tanto, legitiman el orden institucional. Sin embargo, el constructivismo de Foucault implica una definición de la práctica del discurso que corresponde a un desvío respecto al enfoque “representativo” de la relación entre el lenguaje y los objetos, enfatizando en cambio la mediación de las prácticas:

“en el análisis de los discursos, uno ve el aflojamiento del abrazo aparentemente tan fuerte, entre las palabras y las cosas, y la aparición de un grupo de normas propias de la práctica discursiva. Estas reglas definen no la existencia muda de una realidad, ni el uso canónico de un vocabulario, sino el orden de los objetos. ‘Las palabras y las cosas’ es el título enteramente serio de un problema; es el irónico título de una obra que modifica su propia forma, desplaza sus propios datos, y revela, al final, una tarea bastante diferente. Una tarea que consiste

en dejar de tratar a los discursos como grupos de signos (elementos significantes que se refieren a contenidos o representaciones), sino como prácticas que forman sistemáticamente los objetos de los que hablan" (Foucault, 1989: 54).

El conjunto de obras inspiradas en la teoría del actor-red (ANT) o lo que ha sido llamado "semiótica material" (Law, 2008), pertenece a este tipo particular de constructivismo, ya que el conocimiento –como en Foucault- también está visto como el resultado de la práctica material. Este enfoque trata "todo, en los mundos social y natural, como un efecto generado continuamente de las redes de relaciones en las que se encuentra", y "asume que nada tiene realidad o forma fuera de la recreación (enactment) de esas relaciones" (Law, 2008: 141). Sin embargo, en lugar de basarse únicamente en la hermenéutica de la representación, se trata aquí de "explorar y caracterizar las redes y las prácticas que los transportan", describiendo "la recreación (enactment) de relaciones heterogéneas a nivel material y discursivo que producen y reordenan todos los tipos de actores, incluyendo objetos, sujetos, seres humanos, máquinas, animales, 'la naturaleza', las ideas, las organizaciones, las desigualdades, la escala y tamaños y arreglos geográficos" (ibid.).

Los objetos son por lo tanto un concepto clave de este enfoque. Latour afirma que, típicamente, los sociólogos trabajan con una representación sin objetos del mundo social, dejando de lado "la compañía constante, la intimidad continua, la contigüidad empedernida, las pasiones, los apegos intrincados" que caracterizan la relación entre los humanos y los objetos (Latour, 2005: 82-3). Su materialismo tiene en cuenta que "cada artefacto tiene su guión (script), su potencial para apoderarse de los transeúntes y obligarlos a jugar un papel en su historia" (Latour, 1994: 31). Como dice John Law, basándose en la etnografía de Latour y Woolgar sobre la vida en los laboratorios y la práctica científica (1986):

"las realidades particulares son construidas por dispositivos y prácticas de inscripción particulares. Permítanme enfatizar: las realidades se construyen. No por las personas. Sino en las prácticas hechas posibles por las redes de elementos que componen el dispositivo de inscripción - y las redes de elementos dentro de la cual reside el dispositivo de inscripción. Las realidades, nos dicen, simplemente no existen sin sus aparatos de

inscripción correspondientes. Y, al menos implícitamente, también están diciendo que tales instrumentos de inscripción - y más aún sus productos en particular - son arreglos elaborados y en red que son más o menos inciertos, más o menos capaces de mantenerse unidos, y más o menos precarios "(Law, 2004: 21, énfasis en el original).

Aunque la noción de red esté típicamente asociada tanto a las redes técnicas, tales como los sistemas de la red eléctrica o de comunicación, como el ferrocarril e Internet, o a una manera informal de asociación entre agentes humanos, el concepto de red latouriano está relacionado con el rastreo de asociaciones con el objetivo de dar cuenta de "una clase especial de materialismo activo y distribuido". Para Latour, las redes son actores asociados, que "no se tratan como intermediarios, sino como mediadores", en el sentido de que "pueden convertirse en una bifurcación, un evento, o en el origen de una nueva traducción". Son producto de las huellas dejadas por el movimiento de los actores (Latour, 2005: 128-132).

Para abordar el estudio de Anonymous adoptaré esta perspectiva de los estudios sociales de la ciencia y la tecnología, de manera que entenderé que las relaciones difusas y dinámicas que constituyen Anonymous se sedimentan simbólicamente y técnicamente a través de la articulación de diferentes medios de comunicación y la circulación de objetos culturales.

2 Vestigios Materiales en los *Media*: Estrategia de Investigación

Las estrategias usadas en mi investigación etnográfica están inspiradas en el estudio de Boellstorff (2008) de los mundos virtuales como Second Life, que busca comprender este mundo "en sus propios términos", teniendo "sus actividades y palabras como datos legítimos sobre la cultura en un mundo virtual", a la manera en que Hine (2000) conceptualizó la aproximación etnográfica al estudio de Internet como cultura. Además, este autor argumenta que el requisito por el que abogan otros autores (Leander y McKim, 2003) de fundamentar la investigación en Internet en el mundo exterior a él como contexto de interpretación e inteligibilidad "presume que los mundos virtuales no son ellos mismos contextos" por derecho propio e imposibilita que los participantes en estos mundos sean considerados como sujetos, de modo que se considera una minusvalía que

las identidades “desconectadas” (o “reales”) permanezcan "inaccesibles" para la investigación. En referencia a la imposibilidad práctica para los participantes en línea de determinar las identidades “desconectadas” de los demás, afirma: "para mis propósitos etnográficos es importante que yo tampoco lo sepa" (Boellstorff, 2008: 61). Pero los trazos de las presencias *online* de los participantes en Anonymous son mucho más elusivos que las figuras tridimensionales que habitan los mundos virtuales de Second Life.

En mi investigación, pretendo trazar la genealogía y el desarrollo de Anonymous. Es una postura arriesgada, ya que la documentación sobre los orígenes de Anonymous es muy escasa y en su mayoría mantenida por participantes con actitudes traviesas, que usan la ofuscación para mantener la opacidad de sus actividades. Cuando existente, los documentos y los artefactos se producen generalmente en formas opacas, a través del uso de los wikis especializados que funcionan como archivos (por ejemplo, Enciclopedia Dramatica o la Unencyclopedia). Pero en el caso de estos archivos, el tratamiento archivístico no apunta solo a la construcción de relatos rigurosos e inteligibles; más bien es una mezcla entre eso, la burla y el engrandecimiento de los eventos y sus participantes, en el lenguaje épico de "la historia de Internet". La opacidad es explícita y toma varias formas (a menudo simultáneamente):

1. codificación de la información con sus propios tropos culturales;
2. añadiendo humorísticamente información irrelevante;
3. produciendo afirmaciones falsas;
4. subordinar la veracidad de los hechos a los elementos humorísticos de la narrativa construida (e.g. exageración).

Páginas como la Enciclopedia Dramatica, que hacen el seguimiento de la historia de esta cultura de Internet, son ilegibles para el investigador lego hasta que este pueda identificar de alguna forma la información que considera relevante. Hacer investigación en estos sitios implica una cuidadosa selección de información “fiable” dentro de un mar de bromas internas y tropos culturales que hacen referencia tanto a la cultura mediática popular, como a programas de televisión, o dibujos que aparecen como publicados en sitios web desconocidos.

El trabajo de campo no se hizo pues sin dificultades. El seguimiento de la actividad y la posibilidad de establecer relaciones continuadas online es muy difícil por razones obvias a las que hay que sumar estrategias como el acto intencionado de borrado de archivos,

alojamiento temporal, actualizaciones de páginas web diversas, apariencia de negligencia, desaparición de algunos de los lugares que habían servido anteriormente como plataformas para la participación, etc. que hace que los trazos que sigue el investigador y que podrían ser pertinentes para la reconstrucción de la actividad en línea, pueden dejar ser accesibles en Internet en cualquier momento. Algunas herramientas como la Wayback Machine de Internet Archive (<http://archive.org/>) o Archive.is (<http://archive.is>) pueden ser útiles como herramientas de investigación pues registran instantáneas de los estados dinámicos de una página web, almacenándolas para acceso futuro, pero estas herramientas no reproducen todas las funcionalidades de la página web, lo que significa que las páginas almacenadas no estarán representadas en su totalidad. Servicios web integrados y formatos de página, por ejemplo, están muy afectados por el proceso de almacenamiento de estos archivos web, de manera que a menudo estos archivos resultan en un material escasamente legible.

A fin de acceder a los rastros o vestigios dejados en los lugares centrales de estas prácticas en mi investigación se utilizaron archivos más especializados, como 4chadata (<http://4chadata.org>), foolz (<http://foolz.us>), TheDarkCave Archivos (<http://archive.thedarkcave.org>)¹. A menudo, a través de una combinación de estas herramientas, es posible acceder a los archivos archivados, es decir, para acceder a los estados almacenados de archivos web que ya no son accesibles. Este fue el caso de chanarchive (<http://chanarchive.org> - dirección difunta), un archivo al que pude acceder parcialmente a través de la Wayback Machine.

Otra fuente de información que utilicé fueron los "wikis" y otros sitios web editados y mantenidos por los usuarios. Estos usualmente no presentan barreras a la participación: cualquier persona dispuesta a contribuir puede hacerlo. También utilicé como fuente material olvidado sobre Anonymous, e incluso la Wikipedia popular, es decir, las páginas con viejas revisiones que se hayan modificado o eliminando, y que proporciona información detallada sobre sus orígenes y transformaciones. Pero quizás los sitios más

¹ 4chanArchive como otro tipo de sitios parecidos, son archivos públicos o un tablón de anuncios donde cualquier persona anónima puede publicar y compartir información sin censura. El objetivo de 4chanArchive es preservar las discusiones y las imágenes de una destrucción definitiva y organizar los datos para facilitar la búsqueda a seres humanos y motores de búsqueda. La cultura Anonymous utiliza a menudo este tipo de plataformas para sus propias estrategias.

interesantes y subexplorados consisten en "wikis" y otras páginas relacionadas con la observación de la cultura de aquellos que se llaman Anonymous en Internet, como la Enciclopedia Dramatica, Uncyclopedia, la Lurkmore Wiki, y Urban Dictionary.

Mi tentativa de comprender las trayectorias particulares de Anonymous comienza con el análisis de lo que les une: un universo simbólico en particular en la Internet que es movilizado en la producción del discurso contemporáneo. Estos elementos se relacionan con una ecología articulada de los medios de comunicación basada cada vez más en las redes digitales que progresivamente conectan sectores del mundo y, hacia su interior, expanden los horizontes del espacio-tiempo, la práctica y el discurso. Es necesario entender que el contexto circundante no debe ser considerado un fondo estático contra el cual Anonymous puede ser contrastado. Al contrario, como aquí se argumenta, Anonymous se instancia y se ancla en las secciones transversales y los márgenes de las diferentes estructuras que pueblan las redes de información mundiales. Para entender Anonymous, sus prácticas comunicacionales y políticas deben entenderse en relación con sus dimensiones discursivas, en la producción de subjetividad, en la circulación de los objetos, y en los imaginarios.

Su actividad se centra fundamentalmente en el eje de las redes de información por lo que refleja y además amplía las contradicciones y ambigüedades que giran en torno a la cuestión. La definición más amplia, que no parece generar resistencia u oposición en Anonymous, establece que Anonymous es una "idea" (Coleman, 2012). Esta última se basa en ideales de empoderamiento electrónico del sujeto público anónimo, sus actos, discursos, o solamente la posibilidad de observación / contemplación. En estrecha relación con esta idea están las afirmaciones de que, en potencia, Anonymous es literalmente, todo el mundo. Paralelamente a la concepción de Anonymous como idea, también puede ser descrito como una sintonía (Stimmung) en particular, en los términos de Heidegger (Halpin 2012), que, en teoría, podría ser adoptada por cualquier persona.

Para no traicionar a los anons² que participan en la construcción del significado de Anonymous, esta investigación se centrará en los sustratos materiales y simbólicos de la "idea" subyacente, y de una manera más específica, en la producción y circulación de

²“Anons” es como los participantes en Anonymous se auto-titulan.

signos y discursos que se asocian a determinadas formas de acción coordinada y anónima en línea.

Según Rheingold, la interacción en el contexto de la comunicación mediada por ordenador puede asumir múltiples formas y constituirse como un espacio para la construcción de comunidades. Esta observación subyace a su definición de comunidad virtual: "agregaciones sociales que surgen de la Red cuando suficientes personas mantienen discusiones públicas bastante tiempo, con suficiente sentimiento humano, para formar redes de relaciones personales en el ciberespacio" (Rheingold, 1993, p 5). En los entornos en línea anónimos, ¿cómo podemos dar el compromiso por sentado? ¿Cómo podemos evaluar la permanencia y la rotación de personas? ¿Y cómo podemos vincular orientación común y participación con motivaciones comunes cuando se conocen casos de infiltración y compromiso? Para resaltar esta imposibilidad, me abstendré de usar el término comunidad al tratar Anonymous.

Pero hay aportaciones teóricas que vale la pena mantener de la noción de comunidad para comprender la naturaleza de mi objeto de estudio. Si, como sugiere Cohen, la comunidad es una idea "relacional", una expresión simultánea de "tanto la similitud como la diferencia" a través de una "oposición", entonces un análisis de la "naturaleza de la comunidad" debe centrarse "en el elemento que encarna este sentido de discriminación, a saber el límite " (Cohen 1985: 12). El concepto también ha sido utilizado por Anderson para abordar la nación como "comunidad política imaginada" que es "inherentemente limitada y soberana", uniendo a las personas a través de "la imagen de su comunión" que vive en cada una de sus mentes (Anderson, 1991 [1983]: 5-6).

Según Amit y Rapport, estas convergencias suponen un "vaciamiento" de determinadas realidades empíricas, "un cambio de énfasis de las relaciones sociales y agrupaciones efectivas hacia las categorías de identidad demarcadas simbólicamente" (Amit y Rapport, 2002: 45). En el caso de Anonymous, esta demarcación está delimitada por un conjunto particular de discursos, artefactos y objetos culturales, y es esta misma frontera el objeto de esta investigación. Para destacar los problemas en la aplicación de la noción de comunidad, me abstendré de usar el término comunidad al tratar Anonymous. Este fenómeno será concebido como producto de procesos de subjetivación, donde las relaciones sujeto-objeto se revelan como una compleja articulación de procesos de

coproducción donde los *media* sociales y de masas, como la televisión, cumplen un rol central.

La construcción de los objetos consiste en un proceso de "denominación" que tiene lugar en los siguientes planos: las superficies de su emergencia, las autoridades de la delimitación, y rejillas de especificación (Foucault, 2003: 45-6). En este caso, estas superficies consisten en medios de comunicación escritos y audiovisuales. La construcción de Anonymous, es un intento de hacer llegar ciertos elementos a la superficie del discurso, su aparición es el producto de un esfuerzo de objetivación, por tanto, de convertirse en un objeto de discurso y conocimiento. Según Foucault, los objetos establecen relaciones de semejanza, proximidad, distancia, diferencia y transformación con otros objetos, y los discursos obedecen a principios de inclusión y exclusión: ¿qué (el contenido), dónde y cuándo (el contexto), y quien (el sujeto de enunciación). Cuando las nuevas enunciaciones emergen en el discurso, no sólo implican la posibilidad de tener un impacto en los sistemas preexistentes de las relaciones entre objetos, también pueden influir en las posiciones de sujeto en el campo del discurso.

A pesar de que se utiliza la palabra trayectoria, "el grado de semejanza", Latour escribe: "tiene que ser tomado como un índice en una cadena de asociación" (Latour, 1991: 114). De hecho, la asociación de las últimas ramificaciones políticas a su cultura de origen sólo puede hacerse mediante el seguimiento de "índices", en este caso los signos que, a través de una trayectoria de inscripciones y traducciones, rodean las actividades de Anonymous. La historia de Anonymous es, pues, la historia de su inscripción y de los procesos de traducción.

Para Akrich, diseñadores o innovadores inscriben dentro "del contenido técnico del nuevo objeto" sus visiones de "actores con gustos específicos, competencias, motivaciones, aspiraciones, prejuicios políticos" y sus presunciones "que la moralidad, la tecnología, la ciencia y la economía se evolucionan de manera particular" (Akrich, 1992: 208). No obstante, además de lo que Lucy Suchman llama la "vaguedad de *scripts*" (Suchman, 2006: 193), los objetos culturales que representan el límite visible de Anonymous conllevan la apertura técnica, simbólica y estratégica, lo que crea un campo altamente inestable. Estas huellas, o inscripciones, son el resultado de la traducción, la materialización de los intereses (Callon, 1991: 143). Pero todo proceso de traducción y de

inscripción crea algo nuevo. Son estos procesos de objetivación el foco del presente análisis.

Es importante entender cómo se recolectan y se proyectan los mundos de la vida a través de sistemas técnicos. En el caso de Anonymous, debido a su carácter técnico, social y simbólico distribuido, esto sólo es posible mediante el despliegue de artefactos (digitales) que sirven como marcadores, y que operan como cuasi-objetos. Un cuasi-objeto, Serres afirma, "no es un objeto, pero es uno, no obstante, ya que no es un sujeto, ya que está en el mundo; también es un cuasi-sujeto, ya que marca o designa un sujeto que, sin ello, no sería un sujeto". El marcado, según Serres, es una condición previa para los sujetos individuales y colectivos. Mientras que lo cuasi-objeto "se mueve", o se encuentra en un estado fluido, "hace el colectivo", cuando se detiene, "hace el individuo" (Serres, 1982 [1980]: 225). Por lo tanto, "esta red de pases" de los cuasi-objetos que marcan los sujetos es un "formador de la intersubjetividad" (ibid., 227).

En consonancia con Serres, Latour sostiene que las subjetividades se engendran "por un rebote o efecto de retroceso" como si cuasi-objetos que se refieren a las modalidades de la tecnología, la ficción y de referencia (conocimiento) "designaran de forma predeterminada los lugares que los sujetos potenciales podrían venir a ocupar más tarde" (Latour, 2013: 289-90).

El rol de la materialidad en la construcción de colectivos sociales se ha desarrollado con la innovación a nivel de los *media* digitales. Esto tiene un impacto profundo en los procesos de subjetivación. Según Anderson (1991), los sistemas de externalización tales como la prensa eran una condición fundamental para la estructura cognitiva necesaria a la imaginación y a la conceptualización de una abstracción como la nación. Las estructuras cognitivas que operan en un sujeto material como Anonymous están íntimamente asociadas a la configuración contemporánea de la comunicación mediada. Pero eso no significa que los llamados *medios* sociales de internet hayan marcado una discontinuidad radical en esta configuración, sino que se han insertado en una interrelación de canales de comunicación mediada donde circulan distintos discursos y objetos culturales.

El análisis de la aparición de los artefactos, objetos y enunciaciones-eventos en los que Anonymous se instancia, permitirá una reconstrucción parcial de la configuración del colectivo. Si participar en Anonymous es apropiarse de forma abierta e innovadora los

objetos culturales que marcan el sujeto colectivo, sus procesos de subjetivación son parcialmente visibles en el análisis de esos objetos y su trayectoria.

3 Los *Media* y la Circulación de Objetos y Sujetos

En esta sección se reconstruye y se interpreta un conjunto de observaciones que tuvieron lugar cuando Anonymous estaba lejos de ser un nombre familiar. En entornos como los contextos de interacción donde Anonymous surgió, la falta generalizada de señales de identidad refuerza la centralidad del contenido. Además, su apertura a la participación y la falta de un conjunto rígido de normas que estructuren la interacción significa que sus bases de usuarios sean social y culturalmente heterogénea.¹ Su centro es 4chan, un foro de internet centrado en la publicación de imágenes, también conocido por tablón de imágenes (*imageboard*). En este foro, la publicación anónima es permitida (y fomentada). En su subforo más importante (*/b/* o *random*), el nombre de usuario por defecto es Anonymous y la mayoría de las publicaciones son anónimas. El anonimato es considerado una de las principales características de la interacción en el subforo, donde el adjetivo Anonymous se transforma en una forma de nombrar, al mismo tiempo, a los participantes individuales en particular y a la masa despersonalizada de usuarios en general. Las tipificaciones emergentes en la interacción despersonalizada sostienen la condensación en Anonymous como entidad personificada única pero esquizofrénica, a quien se paso a atribuir sentimientos, discursos, y acciones.

En estos contextos, la cultura popular mediada proporciona una primera base simbólica común que permite que se produzca una interacción significativa. Un ejemplo de esto puede verse en la relación de Anonymous con la narrativa de *Fight Club*. En su versión cinematográfica, el personaje principal que es interpretado por dos actores, uno dice a un jefe de policía:

“Hi, you're gonna call off your rigorous investigation. You're gonna publicly state that there is no underground group, or, these guys are gonna take your balls. They're gonna send one to the New York Times, one to the LA Times, press release style. Look, the people you are after are the people you depend on: we cook your meals, we haul your trash, we

connect your calls, we drive your ambulances, we guard you while you sleep. Do not fuck with us.”

Esto ha inspirado una definición de 4chan en la página web de Urban Dictionary, de 1 de junio de 2006, en la que alguien da la siguiente definición de Anonymous:

“we are the anonymous army. cross us and you will fail. anonymous is everywhere. you depend on us every day. we bag your groceries, we fix your computers. anonymous sees you before you see him. sitting at desks around the world right now is a nameless, faceless, unforgiving mafia composed of the best of the best.”

Esta es la autoimagen de Anonymous: una red omnipresente que se articula en internet. En noviembre de 2006, anons en busca de lulz³ participan en una incursión contra Myspace. Según la Encyclopedia Dramatica (ED), alguien instaló software de grabación de pulsaciones de teclas en un ordenador de una escuela que se utilizaba para acceder a Myspace, reuniendo un gran número de credenciales de acceso a la red social. Aunque ED afirmaba que la lista contaba con más de 40.000 credenciales, un usuario en otra página web afirmaba que había tenido acceso a la lista y que en realidad eran poco más de 4.000, la mayoría referentes a personas de su escuela, una afirmación que valida las afirmaciones de ED sobre el origen de los datos. Esta información fue publicada en 4chan y se difundió rápidamente por Internet, dando lugar a una ola de vandalismo de perfiles a través de la publicación de imágenes escandalosas, confesiones falsas, y otras intervenciones con capacidad de generar “lulz”.

Esto fue seguido por una masiva operación de *phishing*⁴, en la que se emplearon varias técnicas, como mecanismos de redirección Flash y mensajes de correo electrónico falsos con enlaces manipulados que conducirían a sus víctimas a las páginas falsas que reproducían la pantalla de inicio de sesión de Myspace. Algunas de estas técnicas se describieron en la */i/nsurgency* wiki, permitiendo a más anons participar en los ataques. Las páginas falsas registraban los nombres de usuario y las contraseñas de todos los que

³Lulz es una derivación de LOL, acrónimo de *laughing out loud* (risa muy fuerte).

⁴*Phishing* es el intento de, a través de medios electrónicos, recoger información privada y confidencial, como las credenciales de acceso a páginas y servicios web o números de tarjetas de crédito, haciéndose pasar una entidad conocida o confiable.

caían en la trampa e insertaban sus credenciales, conduciendo al vandalismo de más perfiles y a una mayor difusión de los ataques de phishing.

En el verano de 2007, un canal de la conservadora Fox News, propiedad de News Corporation de Rupert Murdoch – la empresa que también es propietaria de MySpace – emitió una pieza sensacionalista sobre Anonymous⁵, representándolos como "hackers con esteroides" y la "máquina de odio del Internet". La pieza contenía un video clip de una camioneta explotando, junto con el subtítulo "demostración". También presentó un testimonio de "David", que se sorprendió al encontrar imágenes de "un grupo de chicos desnudos" en su perfil de MySpace, indicando que su novia lo dejó porque pensó que "la estaba engañando con hombres".

Irónicamente, esta representación fue considerada hilarante por muchos participantes. Los términos "hackers con esteroides" y "máquina de odio del Internet" se adoptaron rápidamente como bromas autorreferenciales, formas de evocar Anonymous. Por otra parte, la pieza significó una afluencia gigantesca a la página web de 4chan, sobre todo por las personas interesadas en participar en un lugar frecuentado por hackers. Este punto es algo que demuestra la pertinencia de otorgar autonomía relativa a los mundos sociales en internet. Según Boellstorff:

"los mundos virtuales no son sólo recreaciones o simulaciones de subjetividades y comunidades del mundo real. La individualidad, la comunidad, incluso las nociones de la naturaleza humana están siendo rehechas en ellos. La sociabilidad del mundo real (actual) no puede explicar la sociabilidad del mundo virtual. La sociabilidad de los mundos virtuales se desarrolla en sus propios términos; hace referencia al mundo real, pero no es simplemente derivada de lo mismo. Eventos e identidades en esos mundos pueden hacer referencia a ideas del mundo real (desde el paisaje al género) y puede indexar problemas del mundo (desde la economía a las campañas políticas), pero esta referencia e indexación se lleva a cabo dentro del mundo virtual" (Boellstorff, 2008: 63).

Anonymous tiene la capacidad de apropiarse y re-significar objetos culturales del entorno exterior. Pero Anonymous existe en los márgenes de los mundos virtuales de Internet y de

⁵El fragmento del canal FOX11 está disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=DNO6G4ApJQY> (Mayo, 2014).

las instituciones sociales establecidas, y, actúa con sus propias redes de comunicación y coordinación, construyéndose también por su capacidad de provocar respuestas institucionales. La ausencia de un sustrato material tecnológico y sociocultural delimitado y coherente para este sujeto de enunciación hace que la indexación por elementos exteriores sean un elemento importante de fijación de sentido: el impacto de la masa anónima y difusa que se mueve en las redes digitales sobre el mundo “real” donde las instituciones y las personas tienen caras y nombres. Los signos asociados a este sujeto transgresivo constituyen un icono que, por existir, circular y ser apropiado, se traduce en prácticas y discursos que reorganizan amplias redes materiales y simbólicas de interacción. Participar en Anonymous es, más que participar de sus redes de interacción, lograr producir y diseminar signos, eventos y otros objetos culturales, una vez que la objetivación y exteriorización de cada acción es el criterio de su relevancia.

Al final de 2007, la incursión en MySpace se repitió. Un texto se distribuyó, haciendo referencia a los acontecimientos del año anterior y la posterior cobertura de Fox News:

“Hey Anonymous.

I'll be brief. You know how Anonymous was in the news, hackers on steroids, Internet Hate Machine? Want to keep the legend alive? The Internet Hate Machine has been fired up, and is producing much lulz, but we need more dataforce. MySpace raids are now commencing, on over 70,000 MySpaces. This is news material here, even national, but we need every Anon to make this a day that MySpace and their owner Fox News, will NEVER FORGET.”

El mensaje contenía enlaces a la información de inicio de sesión de más de 70.000 cuentas de Myspace, así como a la red partyvan de IRC. También contenía directrices sobre la organización de la incursión: animaba a los participantes a que cambiaran las contraseñas de las cuentas (para asegurar el acceso y evitar que sus legítimos propietarios cambiaran la configuración de la cuenta, invirtiendo los cambios realizados en su página de perfil). El mensaje también instruyó los anons a publicar imágenes de gore en los perfiles, forjar confesiones falsas, o simplemente, "ser creativos".

Para los participantes en estos ataques, las transgresiones sirvieron para afirmar sus capacidades colectivas, lo que confirma el estado elusivo de Anonymous como una

fuerza de Internet. También les permitió romper barreras técnicas y simbólicas. Estas acciones moralmente cuestionables deben de ser interpretadas en el contexto de una subjetividad emergente que se forjó en los márgenes institucionales y técnicos de la actividad en Internet. Como *outsider* a las principales prácticas y cultura de la Internet, Anonymous expone sus debilidades. Los ataques también podrían ser considerados como una denuncia de las fragilidades sociales y técnicas de Myspace como un sistema de reputación.

4. Conclusión

Si, como hemos argumentado, Anonymous es una modalidad enunciativa transgresora, una posición de sujeto en las practicas de comunicación mediada, su existencia y significado dependen directamente de su *enactment*: Anonymous solo adquiere sentido y se instancia directamente en acciones llevadas a cabo bajo esta identidad. Como una práctica discursiva mediada, la recreación (enactment) de Anonymous requiere la movilización de objetos simbólicos y técnicos. Los iconos textuales y visuales de Anonymous, así como servicios web con marca Anonymous (como el /i/nsurgency wiki y servidores de IRC partyvan, que actúan como plataformas conspiratorias para la coordinación de los ataques y el intercambio de información y conocimientos pertinentes) son ejemplos de estos objetos.

Estos eventos ilustran cómo Anonymous se amplió a través de ciclos de amplificación y de integración de diferentes medios de comunicación, círculos de conocimiento, tácticas de engaño, y superficies de emergencia, con muy distintos ámbitos y tamaños. Demuestran cómo se articula una amplia diversidad de redes humanas y técnicas en la construcción de los fenómenos sociales contemporáneos. Como indican los hechos expuestos anteriormente, la diversidad está presente de manera explícita a nivel de las infraestructuras de comunicación, configuraciones organizacionales, y círculos de visibilidad y conocimiento. Pero quizás sea más destacable la manera como, por otra parte, revelan que la heterogeneidad y la discontinuidad no sólo están presentes en esos arreglos o ensamblajes, sino que son también la condición de sus propiedades, tales como, en el caso de de Anonymous, la posibilidad de cambio radical de escala y contexto a través de la traducción, amplificación y la condensación.

Por lo tanto, los anons se movilizan, junto con marcas simbólicas, con el fin de producir o estimular la producción de otras marcas simbólicas. Anonymous, entonces, es un tipo muy especial de signo: un icono que trae a la existencia, o instancia, la misma cosa que representa. Las prácticas discursivas que movilizan el universo simbólico de Anonymous para la comunicación pública, independientemente de los contenidos transmitidos, tienen como efecto unir determinadas personas, constituyéndolas como un público unido por la conciencia de la posibilidad de utilizar los medios digitales para su empoderamiento. Esta modalidad expresiva es instrumental: la señalización pública de una acción particular o discurso como hecho o pronunciado por Anonymous significa que la relacionalidad entre desconocidos producida por su reconocimiento no sólo es la inducción de una postura activa en lado de los receptores, sino también la entrega de una invitación implícita a la participación.

Bibliografía

- Akrich, Madeline (1992) 'The De-Description of Technical Objects', pp. 205-224 in Bijker, W. E., & Law, J. (Eds.). (1992). *Shaping Technology/Building Society: studies in socio-technical change*. MIT press.
- Amit, Vered & Rapport, Nigel (2002) *The Trouble With Community: Anthropological Reflections on Movement, Identity and Collectivity*. London and Sterling: Pluto Press.
- Anderson, Benedict (1991[1983]) *Imagined Communities*. London and New York: Verso.
- Berger, P., & Luckman, T. (1966) *The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge*. Allen Lane.
- Boellstorff, Tom (2008) *Coming of Age in Second Life: An Anthropologist Explores the Virtually Human*. Princeton: Princeton University Press.
- Callon, M. (1991). Techno-economic Networks and Irreversibility. In J. Law (Ed.) *A Sociology of Monsters? Essays on Power, Technology and Domination, Sociological Review Monograph*. London, Routledge.
- Cohen, Anthony P. (1985) *The Symbolic Construction of Community*. London and New York: Tavistock Publications.
- Foucault, Michel (2003). *The Archeology of Knowledge*. London: Routledge.

Halpin, Harry (2012) 'The Philosophy of Anonymous: Ontological Politics without Identity'. *Radical Philosophy*, 176.

Hine, Christine (2001) *Virtual Ethnography*. London: Sage.

Latour, Bruno (1991) Technology is society made durable in Law, John (ed.) *A Sociology of Monsters: Essays on Power, Technology and Domination*. London: Routledge.

_____ (1994). 'On technical mediation'. *Common knowledge*, 3(2), 29-64.

_____ (2005). *Reassembling the Social-An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.

Latour, B. (2013). *An inquiry into modes of existence*. Harvard University Press.

Latour, Bruno, and Steve Woolgar (1986), *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*, Second Edition, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Latour, B., Jensen, P., Venturini, T., Grauwin, S., & Boullier, D. (2012). 'The whole is always smaller than its parts'—a digital test of Gabriel Tarde's monads. *The British journal of sociology*, 63(4), pp. 590-615.

Law, John (2004) *After Method: Mess in social science research*. Oxon: Routledge.

Law, J., (2008), 'Actor-Network Theory and Material Semiotics', pages 141–158 in Turner, B.S., (ed.), *The New Blackwell Companion to Social Theory*, Oxford: Blackwell.

Serres, M. (2007). *The parasite*. Trans. Lawrence R. Schehr. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.

Suchman, Lucy (2006) *Human–Machine Reconfigurations: Plans and Situated Actions*. Cambridge: Cambridge University Press.

**TECNOLOGÍA Y VISIONES DE FUTURO:
LA IMAGINACION EN LOS PROCESOS DE CREACIÓN
DIGITAL Y SUS VISIONES DE FUTURO DESDE LA
PREGUNTA ETNOGRÁFICA**

Débora Lanzeni

IN3- Universitat Oberta de Catalunya

mediacions research group

dlanzeni@uoc.edu, dlanzeni@gmail.com

Resumen

En esta comunicación nos proponemos analizar las diferentes conceptualizaciones para estudiar las `visiones de futuro´ en los procesos sociales de creación de tecnología propuestos por la antropología en las últimas décadas. En este camino, exploraremos el rol de la indagación etnográfica en la creación de estas conceptualizaciones al mismo tiempo que intentaremos pensar el aporte de la teoría sobre la indagación etnográfica (Strathern, 2013) al estudio de los procesos de creación, producción y circulación de objetos tecnológicos y visiones de futuro (Ingold, 1997). Para ello pondremos en dialogo nuestro estudio etnográfico (2011-2014) sobre los procesos de creación de tecnología digital entre compañías, *makerspaces* y *urbanlabs* que crean y producen tecnología para el proyecto “Smart City” en Barcelona, Londres y Amsterdam con las diferentes conceptualizaciones antedichas. Finalmente, partiendo de la noción de `tecnologías de la imaginación´ (Sneath, Holbraad y Pedersen, 2009) que nos proporciona una visión de la imaginación como un resultado y no una condición previa al proceso de creación,

proponemos que las `visiones de futuro` son el producto de procesos específicos de imaginación.

Palabras Clave: Tecnologías de la imaginación- procesos de creación digital- visiones de futuro- etnografía- teoría etnográfica

Introducción

Los recientes trabajos sobre “visiones de futuro” en el ámbito de la Geografía de la tecnología desarrollada por Dodge and Kitchen (2011) Anderson (2007), Kinsley (2013) y Thrift (2005) y sobre “futuro” en antropología (Nielsen, 2011, Strathern,2006, Grosz, 1999, Tsing, 2005; Maurer and Schawab 2006) están impulsando fervientemente un campo de investigación para la antropología. Este es el estudio de la producción de imaginarios y visiones del futuro en los procesos de creación, diseño y producción contemporáneos. Esta comunicación se propone explorar este campo en el particular caso de la producción de tecnología digital. Inspirándose en los datos de un trabajo de campo etnográfico alrededor de la creación y diseño de tecnología para el proyecto de Smart City Barcelona. Específicamente en la producción de Internet de las cosas y en la fabricación digital con impresoras 3D¹ en laboratorios urbanos (makerspaces, fablabs y compañías de desarrollo de productos nos proponemos repensar el lugar que tiene la imaginación en las prácticas de diseño y creación de tecnología digital. Esto último adscribiéndonos a la propuesta de Sneath, Holbraad y Pedersen (2009) a cerca de entender la imaginación en relación a los procesos que la producen, concibiéndola como el resultado de una serie de acciones más que como una condición previa de estas. Es decir, centrándose en los medios materiales y sociales a través de los cuales las imaginaciones particulares son generadas. Esta mirada procesual sobre la imaginación, los procesos de creación y las `visiones de futuro`, entendemos, es más fructífera y adecuada para la indagación etnográfica desde una perspectiva antropológica.

¹ “Internet of Things” (IoT) es una noción utilizada por los desarrolladores de tecnología y por los discursos del mercado para referirse al hecho de empotrar Internet en los objetos de forma que se habla de “objetos inteligentes” o “smart things” capaces de relacionarse entre sí, conectando a personas y máquinas con Internet.

Las impresoras 3D funcionan en base a un modelo digital hecho en software que puede ser impreso a través de una sucesión de capas de diversos materiales. El resultado de la impresión es en tres dimensiones.

1. Pensar sobre tiempo y futuro desde la antropología (y en la tecnología digital)

El futuro toma diferentes formas en los intentos de ser analizado. Así también las visiones que de él se tienen. Como señala Nielsen, la afirmación que Munn hacía hace más de veinte años sobre la poca importancia que se le daba a futuro como un fenómeno temporal específico, y que a antropología lo solía ver en relación al binomio pasado-presente ha sido escuchada. En últimos tiempos han aparecido- dando igual valor al pasado, presente y al futuro- un número creciente de investigadores que han publicado una producción abundante y variada de trabajos sobre cómo las personas se orientan en relación a los futuros desconocidos (Nielsen, 2011:397).

Por otro lado a este movimiento se suma correlativamente que en los últimos cinco años hemos presenciado como los académicos relacionados al estudio de las nuevas tecnologías poníamos en auge el 'espacio' como categoría analítica vinculada a la tecnología (cyberspace, online/offline, mediaspace, mediaecology, DigiSpace, etc.) y como, lentamente, apareció un interés por vincular también la categoría de 'tiempo' a esta. Las cuestiones sobre temporalidades y *new media*, sobre la percepción de *los tiempos* en la contemporaneidad y la organización temporal de la vida cotidiana a través de la tecnología son algunos de los matices que están tomando los enfoques sobre tiempo. La vinculación entre el espacio y el tiempo -en lugar de surgir a partir de su condición de categoría del pensamiento-, se da en tanto ambas se plantean como modos de contención/aprensión de los cambios que suponen las nuevas tecnologías en la vida de las personas. El espacio/tiempo es entendido como el eje desde el cual los cambios son susceptibles de estudiarse/entenderse en tanto que es allí donde se plasman. Como sugiere Munn (1992:94), las dinámicas del espacio/tiempo se entienden, en Ciencias Sociales, siempre en relación a la acción, a los actores y los objetos de estudio. Es decir son categorías cognitivas a las que podemos arribar solo desde otras construcciones teóricas o desde las formas sociales que estudiamos. Por lo tanto la producción de conocimiento sobre ellas y los diferentes análisis que de ellas se han hecho quedan acoplados al planteo teórico- empírico que las precede.

Si bien el *tiempo experimental*, es decir el tiempo susceptible de ser experimentado y su vez con el que se puede experimentar, ha sido una preocupación constante de la antropología (Gell, 1992), esta fue dejando lugar al entendimiento de que el tiempo es una experiencia subjetiva y es una cosa que puede ser contabilizada y sobre este se han construido las concepciones del tiempo como una categoría cultural y como algo del mundo físico en paralelo (Fabian, 2002). Esta última concepción es la que más se ha filtrado como sentido común sociológico en los estudios contemporáneos que intentan analizar las nociones de tiempo y espacio en relación a las nuevas tecnologías y a los medios de comunicación. Pero, si hacemos un breve repaso de cómo llegamos a este sentido común podremos comprender como se ha solidificado en antropología el predominio de ciertas imágenes en relación al tiempo y no otras. Munn (1992) distingue dos movimientos que cruzan las diferentes clasificaciones/consideraciones sobre el tiempo en el que ha discurrido la antropología en el siglo XX y XI. Una, el “tiempo cualitativo” y otra, el “movimiento temporal”. Estas no son excluyentes pero ambas se sustentan en dos sentidos sociológicos comunes - que la antropología tomó para sí- que han creado dos imágenes que son recurrentes en el estudio de las visiones sobre el futuro a nuestro entender. La concepción del tiempo cualitativo se basa en nociones como las Durkhemianas sobre el tiempo social y el tiempo personal. Una distinción que le otorga un nivel subjetivo y uno colectivo a la percepción mental del tiempo. Por su lado el *movimiento* temporal se basa en el transcurso de actividades, eventos y unidades que son susceptibles de ser contabilizadas. Este tiempo es ante el cual las personas actúan, se comportan socialmente ante el paso del tiempo o ante determinado evento (como el cumplir años, o un ritual de transición).

Ambos se sustentan en la percepción del pasaje del tiempo a través de los lentes culturales; el primero refiere a las “actividades”(reckoning time) cuestión que es muy diferente al segundo que refiere al tiempo experimentado a través de la inmersión en las “actividades” (inner dureé). Estas dos imágenes han perdurado y se han convertido en cuasi cualidades de la noción de tiempo. Asimismo se han transpolado casi intactas a las discusiones académicas sobre temporalidad y tecnología.

Pero en un mundo vivido, las dimensiones espaciales y temporales no pueden desenmarañarse, y las dos se mezclan en diversas formas (Munn, 1992:94). Munn dice que es imprescindible entender este entramado[entanglement], pero también es imprescindible entender que a veces otras categorías – como la materialidad- son inseparables en la vida cotidiana (y en las conceptualizaciones) del ` tiempo vivido´. En eso consiste la empresa que intenta comenzar a abordar esta comunicación.

2. Visiones de Futuro en Tecnología (s)

Las visiones del futuro han sido exploradas desde varias disciplinas y con muy diversos marcos de significación en Ciencias Sociales. Desde la Geografía de la tecnología (Kitchin and Dodge, 2011; Anderson, 2007; Kinsley,2012; Zook and Graham, 2007; Thrift and French, 2002), la Sociología del futuro (Adam, 2011; Bell y Mau, 1971 Brown, 2003), la Antropología (Suchman,2012; Gell, 1992; Bell G, 2011; Strathern,2006; Wallman,1992; Heilbroner, 1967; Nielsen, 2011; Maurer y Schwab, 2006) y las Ciencias de la Informática (Dourish,2011; Mackenzie, 2012; Fuller,2011; Star y Bowker, 1999) entre otras. Por su lado los estudios de Ciencia y Tecnología han dedicado un inconmensurable esfuerzo por darle relevancia en la producción de tecnología –y en la producción de conocimiento científico- a la visiones del futuro socio-técnico (Novotny, 2001; Williams , 1991; Wajcman, 2008). Entendiendo que estas “visiones” son performativas, culturalmente producidas y que promueven posibles escenarios futuros en adición a tener un correlato con la creación de artefactos, de mercados y con las adscripciones a sistemas de valores en torno a la Ciencia y a la Tecnología.

En esta trayectoria de pensamiento y en la prolífera producción contemporánea existente en Geografía de la tecnología, se abre el campo de investigación al que esta comunicación intenta contribuir desde una perspectiva etnográfica y desde una problematización antropológica. Este campo refiere a de qué forma son compuestas y en que entramados se articulan las visiones de futuro en el diseño/creación/producción de tecnología digital. Ante esto Kinsley advierte que hay muchas formas en las que se describe una inclinación inquieta hacia el futuro y debemos tener cuidado de no omitir las

formas matizadas que utilizamos en nuestro vocabulario para la orientación hacia el futuro (Kinsley, 2013: 1562). Por lo tanto hay que ubicar las “visiones de futuro” en un marco mas amplio de los procesos que componen el diseño y la creación de tecnología que contemplen tanto el vocabulario que se refiere a futuro como las acciones que lo encapsulan.

Uno de estos marcos- y tal vez el mas utilizado- son las practicas anticipatorias (Anderson, 2007) que las personas realizan en el presente para adelantarse o ensayar futuros posibles. Estas practicas operan en del desarrollo de tecnología y plantean que hay un futuro que puede ser adelantado a través de acciones concretas que lo prevean y demuestren si ese futuro imaginado es viable y si es el mejor posible. Esta perspectiva se sustenta en una imagen que Dourish y Bell (2011) denominan el “futuro próximo”. Un tiempo muy *cercano* al que podemos arribar de forma mediata pero que es alcanzable en el presente a través de estas practicas anticipatorias. Nielsen (2011) analiza las practicas anticipatorias en las construcciones de casas en Maputo, Mozambique y las entiende como un tiempo *duracional*- como la convergencia de diferentes temporalidades en una duración rítmica (2011:399)- en contraposición a un tiempo *lineal*, una sucesión de pasos lineales (actividades) hacia un futuro (ya sea promulgado en el presente o distante en el tiempo/espacio. Nielsen, basándose en Strathern, argumenta a favor de una visión de la acción anticipatoria que tome en serio esos "mundos posibles"[futuros] que, aunque no se hayan manifestado, informan las acciones cotidianas de la gente (2011:398). Las visiones de futuro son, en este enfoque, el puente espacio-temporal que conecta las acciones y creencia de la gente en el presente con aquello por lo que actúan: el ”futuro”. Esta concepción esta alimentada por las nociones del tiempo que hemos descripto antes. Las de un factor fluido, procesual y en movimiento y las de un factor medible. Ambas enmarcadas en la dimensión central que las articula, la experiencia sensorial de las personas. A esto se suman las cadenas de imágenes que funcionan dicotómicamente y le dan cuerpo a estas nociones tales como cíclico/circular vs. Lineal/Secuencial y Espacial vs. Temporal. (Munn, 1992:101).

El conocimiento anticipatorio como forma de abordar el futuro en la creación de tecnología se nutre de estas imágenes y plantea un futuro hacia el que se puede dar pasos, avanzar. Un futuro que es espacio-temporal. Un futuro que se hace en el presente a través

de entenderlo y aprehenderlo generando conocimiento sobre el (Anderson, 2007; Kinsley, 2013; Adam y Groves, 2007) y que, por lo tanto, solo nos distancia una “porción de tiempo”, un “numero de actividades y eventos” que *sucedan* en una cuerda temporal-cuerda que puede ser lineal, cíclica, espacial, doblarse, anudarse, adelantarse pero que no se corta ni se puede ignorar (Gell, 1992). En definitiva un futuro que es esencialmente un *espacio* ubicado *temporalmente distante*.

3. Otra categoría posible: Materialidad

Como señala Munn es muy difícil para la antropología - siendo este un problema de la antropología en general- encontrar un meta-lenguaje para conceptualizar algo tan ordinario y que parece tan transparente en la vida cotidiana (1992:116) como, en este caso, el “futuro”. Pero las visiones sobre el futuro funcionan como un engranaje que puede ser desarmado en diferentes componentes, cada uno de estos tiene su origen en los procesos de creación e imaginación de lo que se va haciendo/pensando en un contexto vital singular². Procesos que instauran estas visiones como parte de los mismos hacer y pensar las cosas (Kinsley, 2012, Anderson, 2007, Suchman, 2012). Y que la suma de sus partes es mas que una construcción cultural del tiempo [pasado-presente-futuro] y no responde a un proceso simbólico que puede ser aislado como un producto de, y confinado a, las categorías mentales de tiempo y espacio. Cuando estas visiones son interpeladas etnográficamente desde una perspectiva procesual que no parte de una noción de proceso encadenada a la imagería del tiempo (percepción-duración-movimiento-flujo-lineal/circular) sino que configura los procesos en relación a la experiencia y a las categorías con las que cobra significado para sus protagonistas, estas dejan de ser solo “transparentes” y “ordinarias” para convertirse en cosas activas que construyen sentido en el mundo de las personas que las ostentan. En otras palabras, las visones de futuro no son el resultado de procesos simbólicos a través de las cuales podemos entender y estudiar “problemas socio-culturales mayores” ni son un producto de la forma en que las personas

² Contexto vital singular en términos de Norbert Elias, un circunstancia que esta encastrado en la cotidianidad del mundo, que no es individual ni social sino humana y especifica de esa constelación (de personas, cosas y relaciones) que la engendra.

ven el presente a través de imaginar el futuro, estas son una parte necesaria y plenamente activa de la creación, producción e imaginación de las cosas que las personas hacen. Son conscientes y estratégicas, y operan en un plano práctico de la vida cotidiana.

Cuando nos referimos a la creación de tecnología digital, la materialidad es el objeto práctico de las visiones de futuro, es un vector que aglutina y ante el cual el futuro puede cobrar un carácter analítico para la etnografía.

Autores como Paul Dourish , Genivieve Bell, Sam Kinsley, Rob Kitchen, MartinDodge, Anne Galloway, Jane Bennett , Ian Hodder o Adrien Mackensie han abordado la materialidad como algo central en la producción de conocimiento sobre la creación de tecnología y, también, la han puesto en relación con las visiones de futuro. No obstante esta ha sido ubicada, centralmente, en la dimensión empírica y práctica que alimenta estas “visiones de futuro”- las prácticas cotidianas, la estabilización de específicas imágenes, las implicancias espaciales, etc.- apartándola así de los componentes que definen o integran la noción misma de futuro. En términos Mauseanos la materialidad en estos autores – tal vez con excepción de Bennett- no opera como categoría mental con la cual producimos nuestras ideas/imágenes de lo que es “futuro” y de lo que no es “futuro”. Es una condición intrínseca a los objetos, artefactos, cosas y prácticas.

Sin embargo, mis interlocutores en el campo conciben el futuro a través de- y al mismo tiempo conformándola- su propia categorización de la materialidad. Invocando a Ahmed (2010) la orientación importa y en el mundo de la invención, diseño y creación tecnológica las acciones y los pensamientos sobre el futuro están orientados inescrutablemente hacia la materialización de “cosas” (aquí entiendo materialización como imaginativa y objetual. Ver Leonardi 2010). Como veremos a continuación, siguiendo la lógica que parece signar los procesos de diseño, interpelar “futuro” a través de las concepciones nativas de la materialidad puede abrir un camino analítico fructífero e iluminar tangencialmente el significativo rol que tienen los “futuros” en la creación cotidiana del mundo social para estas personas.

3.1 Materializando

Si algo es destacable en los laboratorios de tecnología ciudadana ³ es la vinculación del software, el hardware y los procesos “artesanos” de fusionar ambos en algún objeto/artefacto. De hecho, esto es casi el *leitmotiv* de estos espacios y a su vez es las personas invocan cuando tienen que explicar que hacen allí. Los *techies* (los desarrolladores de tecnología de profesión o de práctica) así como los *makers* (auto denominación recurrente de los concurrentes a *makerspaces* y *fablabs*) cuándo “trabajan” hacen cosas, estas cosas pueden ser pensar, programar, imprimir, diseñar, dialogar, leer tutoriales, ver videos instructivos, serruchar, limar, etc. Estas cosas que se hacen en el día a día de estos laboratorios mayoritariamente están vinculadas a hacer “funcionar” algo, lo que quiere decir probar si algo funciona y si se puede avanzar en lo que se esta desarrollando. Este hacer “funcionar” algo implica un manejo conjunto de software y hardware - puede implicar también materiales, llamados telefónicos, señales de radio, etc.- y ante todo es la actividad que mas requiere atención y ayuda de los pares.

En un día de campo como cualquier otro estaba en un *makerspace* en Londres, en el barrio residencial de West Kensington, estaba anocheciendo y lloviznaba. No éramos mas de diez personas, y cada uno llevaba adelante diferentes actividades. Daniel, Eliah y yo conversábamos en rincón junto a David que estaba concentrado intentando poner un plástico nuevo en el embudo de una vieja *Makerbot* (una impresora 3D que puedes hacerla tu mismo adquiriendo el tutorial online y con otra impresora que te permita hacer las piezas, esta es muy común dentro de los labs).

En tanto Sarah llega al *makerspace*, cerca de las 7 de la tarde, sigilosamente se dirige hacia David mientras saluda a todos y va dejando su chaqueta, bolso y una carpeta desparramados a su paso. David tiene en su mano una pieza blanca que, a mi vista, parecía una milimétrica llave inglesa que, junto a otras, había impreso en su flamante impresora 3D que este *makerspace* había creado (diseñado y producido): la *Tassiman*. “David, aquí traje todo- dice Sarah, mientras lanza un bolso sobre la mesa repleta de

³ Opto por llamar así a estos específicos espacios de innovación (mediacions 2013) - tanto en compañías como los diferentes talleres urbanos que se encuentran en las principales ciudades del mundo-que se auto-adjudican la característica de “trabajar con tecnología” (“we’re technology workers”). Con la intención de aglutinar características importantes para el análisis en este trabajo de estos espacios.

partes de artefactos, plásticos, chips, y cables donde estaba la Tablet de Cameron y la Laptop de David- tienes la última pieza impresa?” Le espeta clavándole los ojos en la mano. “Sisi, Sarah aquí esta es esta misma ¿La probamos ahora? Tengo todo para seguir con la siguiente pieza, ya he bajado tu archivo y coloqué la nueva *raspberry pi*⁴ - le dice David mientras extiende su mano para darle la pieza a Sarah. Mientras escarbaba ansiosa en el bolso con una mano y con la otra tomaba la pieza que David le daba Sarah me dice, “¡Estamos haciendo mi nuevo proyecto, el *plotclok*! Lo vi en *Youtube* vengan que se los enseñe” – hacia varios días que no me cruzaba con Sarah, y Daniel y ella no se conocían hasta ese día. Nos acercamos a la Tablet que saco de su bolso y comenzamos a ver el video del *plotclok*: un aparato que consiste de una pieza para sostener un marcador, una pequeña pizarra blanca y una pinza para sostener una esponja. Lo que el *plotclok* hace, a base de un pequeño chip, escribir en la pizarra y borrar lo que escribe. En el caso del que Sarah está haciendo este podrá escribir números.

“¿Sarah, lo vas a usar para trabajar? - Le pregunte. Ella es arquitecta y en varias ocasiones la vi dibujando con un software modelos de edificios para imprimir alguna parte del plano en 3D. “No, no. No creo que lo use para nada. Solo lo estamos *haciendo* con David. Ahora estamos viendo si *funcionan* las nuevas medidas con la *Tassiman*.” Daniel, quien era su primera vez en un *makerspace*, tomo uno de los chips que estaban en la mesa junto a la *Tassiman* y pregunto si era parte del artefacto que estaban construyendo. “Bueno, puede que vaya a ser parte del *plotclok*, pero aún no la sabemos. Primero vamos a ver si funciona con la calibración que puede hacer la *Tassiman* y si no probaremos con ese chip que trajo Federico de Italia. Lo hicieron en el *Maker* de Milano y es genial, funciona de maravilla”- Contesto David. Daniel- quien tiene una empresa de armado de casas pero el es diseñador gráfico de profesión y expresa una identificación con el mote de “diseñador”- no quedo muy convencido de la respuesta de David y, de forma abrupta, se encamino a donde estábamos Eliah y yo.” Débora ¿tiene alguna utilidad el *plotclok*? Por que parece que no tienen claro como hacerlo. Si quieren que funcione deberían usar el chip de Federico que ya saben que es bueno en ves de probar con la *Tassiman* que todavía no controlan ¿No?” – me pregunto Daniel un poco perplejo.

⁴ Pequeño ordenador sin carcasa que funciona a base una placa madre económica y versátil. Es muy utilizada dentro de artefactos y para hacer funcionar hardware en prueba.

Enseguida, con ganas de contestar, Eliah se acerco a nosotros y en tono muy bajo dijo:” David y Cameron construyeron la *Tassi* por que la necesitábamos para estas cosas, para las ideas de Sarah que son muy originales y funcionan con un programa de arquitectos que hace modelos muy sofisticados. Federico y Ali trabajaron en ella también, haciendo “funcionar” el software con la *makerbot* para poder ver los fallos. Ahora esta es la primera vez que la hacemos funcionar con una de las ideas de Sarah”. En ese ínterin, Sarah con la Tablet, un destornillador y una pieza en la mano, hablando en voz alta, se expreso: ”Ahora que hacemos “funcionar” la *Tassi*, tenemos que bajar los tutoriales para hacer el *domo* de Cameron para ir preparándonos”. “¿Preparándose para qué?”- pregunte, pensando que sería el domo y que haría- “Débora, hay que ir complejizándonos ¿No leíste que ya se puede imprimir un corazón artificial? Necesitamos hacer el domo para hacer funcionar la *Tassi* con cosas mas elaboradas, hay que mejorar. Con cosas que se acerquen mas a por donde suenan los caballos ahora. No podemos seguir en el *plotclok* mientras el mundo esta listo para tener corazones en 3D “. Daniel, se quedo callado y se encamino hacia la mesa a seguir observando los avances del *plotclok*. Lo seguí y, por sugerencia de Sarah, me puse a limar con un destornillador una de las piezas que había impreso David, en donde debería encajar el marcador mientras tanto David comentaba lo contento que estaba de que la fabricación de la pieza que yo estaba limando había fallado, por que ahora podrían ver si las piezas falladas encajaban entre si lo que quería decir que la *Tassi* había encontrado su propio ritmo de calibración.

Para Daniel y para mi, Eliah no había contestado a su pregunta pero la respuesta era absolutamente coherente con la lógica de hacer un *plotclok*, ese *plotclok*. Y encajaba en la situación en la que se desarrollaba la conversación. El proceso de hacer un objeto- un *plotclok*- esta plagado de *otros* procesos, de diferentes ideas, materiales, personas y actividades que lo componen. Para Sarah, hay que hacer funcionar la *Tassi* acorde a por donde pasan las cosas en el mundo. Un mundo en el que hay que ubicarse a través de “complejizar”, de “mejorar”. Pero mejorar no quiere decir hacer las cosas excelente, ni de la mejor manera posible, ni seguir la lógica del tutorial y mucho menos avanzar hacia un fin determinado. Esta es la visión de un futuro del que ellos, la *Tassi*, el *plotclok* y yo ya somos parte, solo les resta “mejorar” y “complejizar” para encajar mas satisfactoriamente en él. Esta visión no habla de un “futuro” que se encuentra en un tiempo distante, ni

restan una serie de actividades, ni es el continuum del calendario lo que acerca el futuro a nosotros. Esta visión habla de un futuro “materializable” ahora, una situación hacia la que orientan su imaginación y el resto de sus acciones. Por que lo que los acerca al futuro no son practicas anticipatorias, ni avanzar en a través del diseño sino el imaginar cómo es estar en el mundo ahora. El futuro entonces es parte de lo que ellos hacen. En ideas de Suchman (2012), viven en un mundo en que el futuro ya esta aquí.

4. La imaginación y la pregunta etnográfica

Indagar sobre cómo surge la imaginación tecnológica en el diseño dentro del contexto situado donde sucede es plausible de hacerse etnográficamente. Y aún mas, es pertinente y concordante con la postura teórica de la etnografía: holística, comprensiva y situada (Strathern, 2013). Esto es porque la acción de imaginar cobra sentido en su vínculo con otras acciones dentro de un proceso determinado.

Como Sarah que imagino hacer el *plotclock* desde su experiencia de trabajo con David, con la nueva *Tassiman* que a su vez fue imaginada por Cameron y David para construir piezas como las que Sarah y Federico *necesitan*. Estos procesos de donde surgen las imaginaciones que alimentan lo que Sarah hace, no tienen un relato lineal, ni lo que Sarah hace surge de una serie de pasos realizados y numerables, sino que tienen una lógica procesual propia, una temporalidad propia -relacionada a lo que Nielsen denomina duraciones (2011:398)- y sobre todo, no son aprehensibles desde la imaginería que el término tiempo nos provee.

La imaginación es el producto más que la acción que produce cosas, y esta es el producto de una constelación de procesos, acciones y valores que la anteceden y la constituyen. Por ende un buen punto para comenzar a indagar en la imaginación es dar cuenta de la constelación que la engendra, de las relaciones, objetos y personas que la acunan. Así como de las visiones de futuro que la guían y a la que esta es absolutamente permeable. Las “visiones de futuro” son parte de las tecnologías de imaginar, son un catalizador de las circunstancia de producción de la imaginación y nos hablan del *status quo* del contexto donde estas circulan. Las ” visiones de futuro” son negociadas en la cotidianidad

de las personas y solo existen en tanto funcionen dentro de la épica propia del *estar* en el mundo (Latour, 2005).

En este entendimiento de las visiones de futuro se sustenta la doble acepción de materializar, la de concretizar algo (una idea, una ideología) y la de materializar la imaginación, es decir hacer presente la imaginación en el cumulo de acciones que conlleva el desarrollo de tecnología digital. Al traer la materialidad al análisis de las visiones de futuro no pretendemos denostar el tiempo como una categoría pertinente, sino ampliar la producción de sentido sobre el futuro y como este es practicado, vivido y promulgado por las personas incluyendo otras categorías posibles. Categorías que se manifiestan como centrales para nuestro interlocutores en el campo y que a su vez enriquecen la investigación etnográfica y contribuyen a su objetivo. Lo que si proponemos es despojar – transitoriamente- los procesos de diseño y creación de tecnología de la imaginería del tiempo para dar lugar a las categorías nativas y para abrirnos a comprender formas de hacer y pensar contemporáneas.

En definitiva esto no es mas que un intento acercar la mirada antropológica al campo de las “visiones de futuro”. Un intento de repensar la generalización de que todo el mundo contemporáneo, en el que vivimos nosotros y nuestros interlocutores, piensa con las mismas categorías mentales y las articula de la misma forma.

Bibliografía

Adam, B. and Groves, C. (2011) "Futures tended: Care and future-oriented responsibility." *Bulletin of Science, Technology & Society* 31.1 (2011): 17-27.

Ahmed, S. (2011) "Orientations matter". *New materialisms: ontology, agency and politics* (2011): 234-57.

Anderson, B. (2007) "Hope for nanotechnology: anticipatory knowledge and the governance of affect." *Area* 39.2 (2007): 156-165. Baier, K. and Rescher, N. (eds) (1969) *Values and the Future*. New York: Free Press.

Baier, K. and Rescher, N. (eds) (1969) *Values and the Future*. New York: Free Press.

Bell, W. and Mau, J. (eds.). (1971) *The Sociology of the Future. Theory, Cases, and Annotated Bibliography*. New York: Russell Sage Foundation.

Bennett, J. (2009) *Vibrant matter: A political ecology of things*. Duke University Press.

Bowker, G. and Star, S. (1999) *Sorting Things Out*. Cambridge: The MIT Press.

Brown, N. and Michael, M. (2003) "A Sociology of expectations: Restrospecting prospects and prospecting retrospect" *Technology Analysis and Strategic Management*, 15(1):3-18

Crapanzano V. (2004) *Imaginative Horizons. An Essay in Literary-Philosophical Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.

Da Col, G. and Graeber, D. (2011) " Foreword: The return of ethnographic theory". *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 1(1), vi-xxxv.

Dourish, P. and Bell, G. (2011) *Divining a Digital Future: Mess and Mythology in Ubiquitous Computing*. Cambridge: The MIT Press

Fabian, J. (2002) *Time and the other: How anthropology makes its object*. Columbia University Press.

Galloway, A. (2004) "Intimations of everyday life: Ubiquitous computing and the city." *Cultural Studies* 18.2-3 (2004): 384-408.

Gell A (1992) *The Anthropology of Time: Cultural Constructions of Temporal Maps and Images*. Oxford: Berg.

Grosz, E. (1999) "Thinking the New: Of Futures Yet Unthought". *In Becomings: Explorations in Time, Memory, and Futures*. Elizabeth Grosz (ed.) pp.15-28. Ithaca: Cornell University Press.

Heilbroner, R L. (1967) "Do Machines Make History?" *Technology and Culture*, Vol. 8, No. 3 (Jul., 1967), pp. 335-345

Hodder, I. (2012) *Entangled: An archaeology of the relationships between humans and things*. John Wiley & Sons.

Ingold, T. (1997) "Eight themes in the anthropology of technology". *Social Analysis*, 41(1), 106-138.

Kinsley, S. (2012) "Futures in the making: Practices for anticipating ubiquitous computing". *Environment and Planning A* 44.7 (2012): 1554-1569.

Kitchin, R. and Dodge, M. (2011) *Code/Space, software and everyday life*, Cambridge, the MIT press.

Latour, B. (2005) *Reassembling the Social. An introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.

Leonardi, P. (2010) *Digital Materiality? How Artifacts without matter, matter*. First Monday, Volume 15, Number 6 - 7 June 2010

Mackenzie, A. (2012) "Set". In: *Inventive Methods, The happening of the social*. Lury, C. and Wakeford, N. (Eds.). London: Routledge

Mauss, M. (2003) "Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas". En: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify

Maurer, B. and Schwab, G. (eds) (2006) *Accelerating Possession: Global Futures of Property and Personhood*. New York: Columbia University Press.

Miller, D. and Horst, H. (2012) *Digital Anthropology*, London: BERG

Munn, N. (1992) "The cultural anthropology of time: a critical essay." *Annual Review of Anthropology* (1992): 93-123.

Nielsen, M. (2011) "Futures within: Reversible time and house-building in Maputo, Mozambique". *Anthropological Theory*, 11(4), 397-423.

Nowotny, H. Scott, P. and Gibons, M. (2001) *Re-Thinking science: knowledge and the public in an Age of Uncertainty*, Cambridge: PolityPress.

Sneath, D., Holbraad, M., and Pedersen, M. A. (2009) "Technologies of the imagination: An introduction". *Ethnos*, 74(1), 5-30.

Strathern, M. (2006) "On space and depth". In: Law J and Mol A (eds) *Complexities: Social Studies of Knowledge Practices*. Durham: Duke University Press, 88–115

Strathern, M. (2013) "Eating (and Feeding)". *Cambridge Anthropology* 30(2), Autumn 2012: 1–14 © Cambridge Anthropology. Doi:10.3167/ca.2012.300201

Suchman, L. (2012) "*Configuration*". In *Inventive Methods: The happening of the social-* 48- 60. Lury and Wakeford (Eds.). London: Routledge.

Thrift, N. (2005) "Beyond mediation: Three new material registers and their consequences". In: Miller D (ed.) *Materiality*. Durham: Duke University Press, 206–230.

Thrift, N., & French, S. (2002) "The automatic production of space". *Transactions of the Institute of British Geographers*, 27(3), 309-335.

Tsing, A, and Pollman, E. (2005) "Global futures: the game". In *Histories of the future*. Rosenberg and Harding (eds.) Pp. 107-122.

Wajcman, J. (2008) "Life in the fast lane? Towards a sociology of technology and time". *The British journal of sociology*, 59(1), 59-77.

Wallman, S. (ed). (1992). *Contemporary futures: perspectives from social anthropology*. London: Routledge

Williams, R. H. (1990) *Notes on the underground: an essay on technology, society, and the imagination* (p. 1). Cambridge, MA: MIT press.

Zook, M. A., & Graham, M. (2007) "Mapping DigiPlace: geocoded Internet data and the representation of place". *ENVIRONMENT AND PLANNING B PLANNING AND DESIGN*, 34(3), 466.

ÉTICA DE LA INVESTIGACIÓN ETNOGRÁFICA EN LOS CIBERMUNDOS

Israel Márquez

Universidad Técnica Particular de Loja

Universidad Complutense de Madrid

isravmarquez@gmail.com

1. Introducción

La ética de la investigación etnográfica sigue siendo, a día de hoy, uno de los asuntos más problemáticos dentro de la investigación social actual, especialmente en países como España, donde no disponemos aún de un marco ético que tenga en cuenta estas cuestiones cuando realizamos este tipo de investigaciones, ya se desarrollen en Internet o en contextos presenciales. Asimismo, la bibliografía académica sobre esta temática es muy limitada en nuestro país, aunque está empezando a generarse un clima de discusión y debate no sólo dentro de la antropología más o menos tradicional (Del Olmo, 2010), sino también en la etnografía en Internet (Estalella y Ardèvol, 2007), ya preferamos denominarla “virtual”, “digital”, o “ciber”.

Mi objetivo con este trabajo es proporcionar algunos elementos para el debate ético sobre la investigación etnográfica en Internet, centrándome para ello en esos nuevos espacios digitales conocidos como “mundos virtuales” o “cibermundos”. No pretendo ofrecer recetas o respuestas universales que sirvan como guía ética para la investigación etnográfica en estos espacios, puesto que ningún conjunto de reglas puede predecir la variedad de situaciones en las que el etnógrafo deberá proceder de forma ética. Lo que intentaré mostrar aquí son las decisiones concretas que afronté ante determinados problemas que fueron surgiendo durante el transcurso de mi investigación y que me obligaron a ir elaborando mi propio marco ético sobre la marcha, el cual entiendo más o

menos acertado en mi caso pero puede no serlo para otros investigadores y en otros contextos de investigación, pues si toda etnografía y toda investigación es una forma de “conocimiento situado” (Haraway, 1988), lo es también de una “ética situada”.

2. ¿Qué son los cibermundos?

Antes de adentrarnos en los aspectos éticos relacionados con la investigación etnográfica sobre cibermundos conviene dejar claro a qué nos referimos exactamente con este término. Aunque la investigación académica sobre cibermundos es relativamente reciente, son varios los autores procedentes de distintas disciplinas (comunicación, psicología, educación, antropología, etc.) que han intentado ofrecer una definición de los mismos, aun con las complejidades que un intento de este tipo, y más en un campo de investigación tan reciente, conlleva.

Klastrup (2003: 27), por ejemplo, define los cibermundos como una “representación persistente en línea que contiene la posibilidad de una comunicación sincrónica entre usuarios, y entre los usuarios y el mundo, dentro de un espacio diseñado como un universo navegable”. Boellstorff (2008: 17), desde una posición más cercana a la antropología, los define como “lugares de cultura humana realizados por programas informáticos a través de Internet”. Castronova (2005: 22) define lo que él prefiere llamar “mundos sintéticos” como “cualquier espacio físico generado por ordenador, representado gráficamente en tres dimensiones, que puede ser experimentado por muchas personas a la vez”. Para Malaby (2009: 2), los cibermundos proporcionan un “espacio persistente, abierto, compartido y tridimensional en el que los usuarios pueden interactuar, típicamente a través de avatares (cuerpos virtuales que se mueven y actúan dentro del mundo)”. Nardi (2010: 18), por último, los define como espacios en los que los participantes 1) crean un carácter animado, 2) mueven el carácter en un espacio tridimensional, 3) disponen de medios para comunicarse con otros, y 4) tienen acceso a una rica variedad de objetos digitales.

En todas estas definiciones existen algunos elementos comunes. Por ejemplo, la necesidad de acceder a los cibermundos a través de Internet, ya que se trata de espacios compartidos capaces de reunir a varias personas en un mismo lugar en base a unos ciertos gustos e intereses. Para acceder a los cibermundos los usuarios deben disponer

de un ordenador y una conexión a la red que les permita conectarse con el servidor que aloja el ciber mundo en cuestión.

Es el funcionamiento continuo de los servidores el que proporciona otro de los elementos fundamentales de los ciber mundos: su *persistencia*, esto es, el hecho de que permanezca siempre “encendido” y que sea capaz de desarrollarse sin nuestra presencia en él. El ciber mundo existe en un servidor y los usuarios acceden a él mediante sus ordenadores cliente. Cuando abandono el ciber mundo, mi avatar se queda donde lo dejé por último vez y así lo encuentro cuando me vuelvo a conectar, pero el ciber mundo ha podido cambiar en ese transcurso debido a la propia acción de los administradores del sistema y de otros usuarios conectados que han seguido enviando peticiones al servidor.

Asimismo, los usuarios no sólo se conectan y reúnen en los ciber mundos sino que también se comunican e interactúan dentro de ellos, no sólo entre ellos mismos sino también con los objetos que allí se encuentran. La posibilidad de interactuar con otros usuarios hace de los ciber mundos espacios eminentemente *sociales*, y dado su carácter de mundo y su capacidad para albergar a un amplio número de personas, espacios supuestamente “masivos”. Es por eso que los ciber mundos se conocen también bajo siglas como MMOWs (*Massively Multiplayer Online Worlds*), MMOGs (*Massively Multiplayer Online Games*), o MMORPGs (*Massively Multiplayer Online Role-Playing Games*) donde la M inicial señala el carácter “masivo” de estos espacios.

Otro aspecto importante es cómo nos introducimos en estos espacios, y suele ser mediante un carácter digital animado denominado *avatar*. Si bien se trata de un concepto más complejo de lo que podemos desarrollar en este trabajo, la imagen de avatar que se maneja en las definiciones anteriores, en especial en las dos últimas, es la de un cuerpo audiovisual tridimensional que nos representa en el ciber mundo y que se mueve a través de él, aun cuando ciertas versiones del concepto de avatar no implican necesariamente que se trate de cuerpos tridimensionales.

Esto nos lleva al que quizás sea el aspecto más controvertido de todos, el de la *tridimensionalidad*, mencionado expresamente en las tres últimas definiciones anteriores. Si bien la idea de ciber mundos se remonta a los espacios textuales conocidos como MUDs (*Multi-User Dungeons*), la visión más reciente que tenemos de los mismos es la de espacios visuales complejos comúnmente representados en tres dimensiones. Es

por eso que algunos autores hacen hincapié en esta tridimensionalidad mientras que otros lo consideran un factor secundario, puesto que los cibermundos empezaron siendo espacios textuales y después bidimensionales. Dado que la mayoría de los cibermundos actuales son ya tridimensionales, incluiremos este elemento en nuestra definición, aun reconociendo la importancia histórica de los cibermundos textuales y bidimensionales desarrollados años antes.

Una vez señalados todos estos elementos, estamos en condiciones de establecer nuestra propia definición de ciber mundo, que será la siguiente: *los ciber mundos son espacios sociales persistentes generados por ordenador y representados gráficamente en tres dimensiones a los que los usuarios pueden acceder a través de Internet mediante representaciones digitales conocidas como avatares para comunicarse e interactuar con otros usuarios y con los objetos que se encuentran en su interior*. Creemos que una definición como ésta reúne todos aquellos elementos necesarios para poder hablar de ciber mundos, en especial de los ciber mundos actuales, la mayoría de los cuales incluyen una representación corporal del avatar en un espacio representado gráficamente en tres dimensiones.

3. Metodología

Este trabajo presenta algunos resultados derivados de un proyecto de investigación etnográfica sobre ciber mundos realizado durante más de tres años entre España, Estados Unidos y Dinamarca. La mayoría de las ciberetnografías se han centrado en el estudio de espacios delimitados dentro de Internet, por ejemplo, comunidades o grupos de usuarios dentro de canales de chat, listas de discusión, grupos de noticias, foros, MUDs, redes sociales, etc. Esta tendencia a delimitar espacialmente el objeto de estudio también ha sido seguida en las etnografías sobre ciber mundos, la mayoría de las cuales se han centrado fundamentalmente en el estudio de uno sólo: *Everquest* (Castronova, 2005; Taylor, 2006), *Second Life* (Boellstorff, 2008), *World of Warcraft* (Nardi, 2010).

Sin embargo, el tipo de ciberetnografía que presento aquí es diferente, puesto que no se basa en el estudio de un sólo ciber mundo sino de varios de ellos (*Second Life*, *There.com*, *Onverse* y *Twinity*), e incluso de otras plataformas digitales como redes sociales y foros. Llamo a este tipo de etnografía, siguiendo a Pearce (2009),

“ciberetnografía multi-situada”, la cual implica que el etnógrafo realice inmersiones en más de un lugar dentro de Internet, siguiendo las actividades y movimientos de la comunidad estudiada a través de varias plataformas de la red e incluso en contextos presenciales.

El concepto de “ciberetnografía multi-situada” es una traducción al ámbito digital de la “etnografía multi-situada” propuesta por George Marcus, la cual supone un modo de trascender la vieja idea de situar el trabajo etnográfico en un espacio o zona geográfica delimitada y apostar en su lugar por “examinar la circulación de significados culturales, objetos e identidades en un espacio-tiempo difuso” (Marcus, 1995: 96).

Dado que la comunidad de usuarios objeto de estudio se vio inmersa en un proceso de dispersión digital como consecuencia del cierre del ciber mundo en el que se habían conocido y establecido lazos y relaciones (el ciber mundo social *There.com*), la estrategia multi-situada se reveló como la más conveniente y adecuada a la hora de seguir los intentos de reconfiguración de la comunidad tras este cierre y su búsqueda conjunta de un nuevo ciberhogar, aspectos complejos que abordaremos más detalladamente en próximos trabajos, dado que aquí nos centraremos únicamente en los aspectos éticos relacionados con esta investigación.

4. Ética de la investigación etnográfica en los ciber mundos

Como dijimos más arriba, la ética de la investigación etnográfica pasa por ser uno de los asuntos más problemáticos dentro de la investigación social actual, especialmente en países como España, donde no disponemos de un marco ético que tenga en cuenta este tipo de cuestiones. Por otro lado, la bibliografía académica sobre este tema es bastante limitada en nuestro país, aunque está empezando a generarse un clima de discusión y debate no sólo dentro de la antropología más o menos tradicional (Del Olmo, 2010), sino también en la etnografía realizada a través de Internet.

En este sentido, dada la falta de códigos éticos e instituciones de referencia, así como la escasez bibliográfica y la inexistencia de una reflexión elaborada y un mayor debate ético, esta investigación fue para mí un experimento y un aprendizaje sobre la ética de la investigación etnográfica. Y todo ello en relación a un tipo muy concreto de espacios

digitales como son los cibernundos, los cuales plantean nuevos e interesantes problemas éticos con los que los etnógrafos tenemos que lidiar.

En realidad, estos problemas no son muy diferentes a aquellos que surgieron cuando los investigadores descubrieron el ciberespacio como nuevo lugar antropológico al que acceder y hacer trabajo de campo. La mediación tecnológica que supone Internet y los nuevos medios digitales ha hecho que tengamos que empezar a repensar las posibles consideraciones éticas relacionadas con este particular contexto de investigación. También se han desarrollado publicaciones específicas sobre este asunto, en especial la guía ética de la *Association of Internet Researchers* (AoIR). Los principios éticos que se discuten en guías como ésta son básicamente los mismos que en la investigación tradicional (respeto a la persona, seguridad, privacidad, anonimato, etc.), pero su aplicación se complica en este nuevo contexto cuando nos enfrentamos a cuestiones como la distinción entre público y privado en espacios digitales, la propia noción de anonimato en Internet, o la pertinencia o no del consentimiento informado. Todo ello se complica aún más en los cibernundos con nociones como la de “avatar”, la importancia de los vídeos y las fotografías, o la propia presencia mediada del ciberetnógrafo a través de su avatar, el cual es siempre un agente susceptible de “ver y ser visto” (Pearce, 2006). Veamos cada uno de estos aspectos por separado.

4.1. Transparencia y presencia del etnógrafo en los cibernundos

La publicidad y la privacidad son los dos ejes que articulan los diferentes textos y declaraciones sobre ética emitidas por la *American Anthropological Association* (AAA) a lo largo de los años (Adánez, 2010). La *publicidad* se refiere a nuestra obligación, como investigadores, de ser transparentes con respecto a nuestro trabajo de investigación, mientras que la *privacidad* tiene que ver con la obligación de proteger a nuestros informantes ante los daños que la información revelada pudiera causarles.

Centrándonos en el primer eje, debemos, como etnógrafos, hacer lo posible por revelar a nuestros informantes la naturaleza y propósitos de nuestro estudio una vez que accedemos al campo. Como sabemos, existen múltiples relaciones de poder asimétricas y desequilibrios entre el que investiga y aquellos que son investigados. El etnógrafo tiene casi siempre mucho más que ganar que sus informantes, obteniendo beneficios que

se traducen en trabajo, dinero, reconocimiento profesional, académico, etc. Aunque los informantes pueden valorar contar su experiencia íntima y personal al investigador - quien actúa muchas veces como terapeuta-, es muy improbable que lleguen a disfrutar de los mismos beneficios que éste. En este sentido, se ha dicho que la investigación etnográfica de alguna manera implica la “explotación” de aquellos a los que se estudia (Hammersley y Atkinson, 2006), puesto que estos últimos aportan información al investigador y casi siempre no reciben nada a cambio. Asimismo, también se ha argumentado que en la mayoría de los casos los investigadores suelen observar a aquellos que tienen menos poder e influencia, ya que el estudio de los poderosos es muchas veces inviable por problemas de acceso al campo:

Puesto que es menos probable que los grupos poderosos de nuestra sociedad autoricen el acceso a los investigadores, la investigación en ciencias sociales tiende a concentrarse entre los que no tienen poder. Contamos con muchos más estudios sobre trabajadores que sobre gerentes de corporaciones, más sobre pobres y desviados que sobre políticos y jueces. Los investigadores exponen las faltas de los débiles, mientras que los poderosos permanecen intocados (Taylor y Bogdan, 2002: 47).

Por lo tanto, lo menos que podemos hacer es ser honestos con nuestros informantes y hacerles saber que van a ser investigados, por qué y con qué objetivos. En este sentido, es necesario presentarnos e identificarnos como etnógrafos desde el primer momento, de forma que no queden dudas acerca de nuestra presencia y nuestro papel en el campo. Como ha recordado Díaz de Rada (2010), este tipo de preceptos morales no sólo contribuyen a hacer de nosotros mejores personas, sino también mejores investigadores, al tiempo que nos alejan de prácticas como la de la investigación “encubierta”, que se justifica muchas veces por la posibilidad de acceder al campo y obtener información que de otro modo “perderíamos”:

No importa cuánta información concreta podamos “perder” al conceder prioridad a este principio (aunque hay que recordar que *no* la teníamos), tratar a las personas del campo sencillamente como tales contribuye enormemente a mejorar nuestra aprehensión de los procesos concretos de la identificación local

[...] El valor de las personas de nuestro campo no radica en ser “otros”, sino sencillamente en que son seres humanos (Díaz de Rada, 2010: 67-68).

Y esto no sólo con respecto a nuestros informantes sino en relación a nuestra propia condición como personas, puesto que convertirse en etnógrafo no significa que uno deje de ser automáticamente ciudadano o persona, hasta el punto de que “el compromiso de uno con respecto a la investigación deba mantenerse a toda costa” (Hammersley y Atkinson, 1994: 307).

Al igual que en las etnografías tradicionales y las etnografías en otros espacios de Internet, la transparencia del etnógrafo en los cibermundos tiene que ver con revelar a aquellos sujetos que estudiamos los detalles de nuestra investigación e identificarnos a nosotros mismos como investigadores. En uno de los pocos artículos existentes sobre los aspectos éticos de los cibermundos, McKee y Porter (2009) decidieron entrevistar a algunos investigadores sobre las decisiones éticas que tomaron en sus respectivas ciberetnografías en estos espacios (*Second Life*, *City of Heroes*, *Lineage I* y *Lineage II*), y todos afirmaron su decisión de ser lo más abiertos y honestos posibles sobre sus intenciones, algo que benefició incluso sus investigaciones, contrariamente a lo que piensan aquellos que practican la investigación encubierta. Lisa Galarneau, hablando de su experiencia como investigadora en el ciber mundo *City of Heroes*, señala el dilema que le supuso el hecho de revelar o no su identidad como investigadora, ya que mientras que Thomas Malaby (otro investigador en ciber mundos) le aconsejaba que debería hacerlo, sus supervisores en la universidad le decían que no: “Ellos [sus supervisores] partían de ese paradigma que piensa que la gente revela *menos* cuando saben que eres un investigador. Pero lo que he encontrado es que la gente revela *más* cuando saben que eres un investigador” (citado en McKee y Porter, 2009: 23).

Una de las formas más extendidas de hacer transparente nuestra identidad como investigadores es precisamente publicarlo en el perfil de nuestro avatar. En *Second Life*, por ejemplo, todo avatar tiene asociado un perfil que actúa como espacio personal de cada uno y donde aparecen datos sobre sus gustos, intereses, grupos a los que pertenece, e incluso información sobre la vida real de la persona. Acceder al perfil de un avatar es tan simple como posicionar el cursor encima de él y pulsar el botón derecho. Es algo

que todo el mundo suele hacer para conocer más acerca de ese avatar y de la persona que lo maneja, siempre y cuando ésta ofrezca información sobre su vida “real”. Publicitar en nuestro perfil que somos “investigadores” es una forma de hacer transparentes nuestro rol y nuestros propósitos.

En mi caso, señalé en mi perfil de *Second Life* que era un “investigador social interesado en estudiar los comportamientos de las personas en los cibermundos”, frase con la que quedaba revelada mi condición de investigador a todo aquel que interactuara conmigo. También hice lo mismo en el perfil de *Facebook* vinculado a mi avatar, incluyendo un *link* al mismo en mi perfil de *Second Life* de forma que todo aquel que lo visitara pudiera acceder a él si quisiera. El *link* a una página web externa al ciber mundo concreto que investigamos es un recurso que otros investigadores han adoptado (Taylor, 2006; Pearce, 2009), pero en la mayoría de los casos se trata de webs personales que sirven para ver otros trabajos del autor y que le dotan de credibilidad como investigador. En mi caso, dado que se trataba de un trabajo de tesis doctoral en marcha y no contaba con una web personal con una cantidad suficiente de publicaciones, no consideré necesario incluir este dato, pero sí me pareció pertinente incluir el *link* a la página web de *Facebook* como una estrategia de reciprocidad y una manera de establecer una relación de simetría con mis informantes, dado que ellos hacían un uso extensivo de esta red social. También hice lo mismo en otros ciber mundos donde realicé incursiones etnográficas, como *Twinty* y *Onverse*, en foros relacionados con ciber mundos, y en sitios web como *YouTube*, conservando siempre el mismo nombre de usuario -Ben Eno- el cual actuaba como una especie de identidad científica *transfronteriza* entre los diversos ciberlugares que atravesé durante mi trabajo de campo.

Otra forma de revelar mis propósitos como investigador fue explicitar, siempre que quería realizar una entrevista a algún sujeto en particular, mi rol como investigador -que también podían ver en mi perfil- y los propósitos de mi estudio. Tomé la aceptación de los informantes a ser entrevistados como prueba de su consentimiento, sin necesidad de recurrir al protocolo normalizado que se maneja en Estados Unidos y a la obligación de que el consentimiento informado (y el conjunto de la investigación) fuera aprobado por

un IRB (*Institutional Review Board*),¹ como es lo normal en este país. Hice esto a raíz de una interesante discusión sobre ética de la investigación cualitativa con mi tutora en Estados Unidos, Celia Pearce, la cual me indicó que dado que mi tesis estaba inscrita en una universidad española y no en una norteamericana, y puesto que en España no tenemos una legislación que regule este tipo de investigaciones y, por tanto, no se nos exige la fórmula normalizada del consentimiento informado, bastaba con decir a los sujetos que estaba realizando una investigación sobre cibermundos y que si aceptaban o no ser entrevistados, aparte de las estrategias de transparencia ya comentadas. En cualquier caso, la misma AAA específica que el consentimiento informado no requiere obligatoriamente un formulario debidamente escrito y firmado, sino que es la calidad del consentimiento, y no su formato, lo que resulta relevante.²

Un aspecto interesante de los cibermundos, y que lo diferencia profundamente de otros espacios de Internet, es que la presencia del investigador es siempre evidente, ya que aparece representado en el interior del mundo por medio de su avatar, que normalmente es una figura tridimensional. Todo investigador que quiera introducirse en este tipo de espacios debe crearse un avatar, esto es, una representación corporal de sí mismo que le permita interactuar con los demás. Este hecho acerca los cibermundos al tipo de experiencia etnográfica que se da en los contextos presenciales, donde el etnógrafo siempre es bien visible y puede ser interpelado por los demás en cualquier momento. Esto es muy diferente a lo que ocurrió en las primeras etnografías en Internet, donde el carácter textual de las identidades y las por entonces muy celebradas posibilidades de anonimato llevaron a muchos a realizar investigaciones que no exigían participación ni identificación por parte del etnógrafo. Como señalaba Hine en los primeros días de la etnografía en Internet:

¹ Los *Institutional Review Boards* (Comités de Revisión Institucional) son cuerpos administrativos designados para aprobar, vigilar, examinar, garantizar y proteger los derechos y el bienestar de todos aquellos sujetos que participan en proyectos de investigación.

² El consentimiento informado ha sido criticado precisamente por ser un procedimiento demasiado engorroso y burocrático, capaz de alterar la relación natural que el investigador intenta conseguir mediante la obligación por parte del informante de estampar una firma en un documento impreso otorgado por el investigador previa aceptación del IRB. Los IRBs han sido criticados en una dirección similar, ya que muchas veces funcionan más como una forma de proteger a las instituciones contra posibles litigios que como un mecanismo que vela verdaderamente por el bienestar de los sujetos estudiados.

El etnógrafo del ciberespacio puede, evidentemente, fisgonear de forma que el de a pie no puede. En un contexto físico, un observador está siempre marcado por su diferencia, incluso aunque guarde total silencio, caso radicalmente diferente del de los merodeadores del entorno virtual, quienes pueden pasar desapercibidos (Hine, 2004: 63).

Este “fisgoneo” se relaciona con aquella postura teórica que entendía el ordenador como un medio que reduce las “señales sociales” (Sproull y Kiesler, 1986) pues, desde este punto de vista, la interacción en este entorno carecía de señales sociales propias de la comunicación cara-a-cara, tales como el estatus, la edad, el género, la identidad, etc., lo cual, se creía, daba lugar a efectos como el anonimato, la desinhibición, el debilitamiento de las normas sociales, etc. Esto cambia drásticamente con los espacios tridimensionales de los cibermundos, ya que el avatar vuelve a estar marcado por su “diferencia” con respecto a los otros avatares y es siempre un agente susceptible de “ver y ser visto” (Pearce, 2006), de modo que la presencia prolongada en un contexto determinando donde no somos conocidos puede despertar tensiones y sospechas entre los demás. De ahí la necesidad de ser transparentes desde un primer momento y explicitar nuestro rol como investigadores.

4.2. Expectativas de privacidad

Una vez que hemos revelado nuestra identidad como investigadores y explicitado nuestros objetivos, y tenemos, por tanto, una serie de sujetos dispuestos a ser investigados, es hora de preguntarnos cómo vamos a manejar la información y los datos que estas personas nos proporcionen sin que sufran perjuicios derivados de nuestra investigación. Esta cuestión tiene que ver con la privacidad de los datos y el respeto a la confidencialidad y el anonimato de las personas que estudiamos. Pero, ¿qué entendemos exactamente por “privado”?

El concepto de privacidad es algo complejo ya que muchas veces la línea que separa lo público y lo privado no es demasiado clara. Normalmente se entiende como espacios públicos lugares como parques, jardines, calles o plazas, y como privados lugares como casas y dormitorios. Asimismo, se distingue entre información que es de dominio

público (la obtenida por medio de programas de televisión, radios, libros, charlas, conferencias, etc.) y aquella que es secreta o confidencial. Esta diferenciación ha hecho que se considere que cuando la investigación se desarrolla en espacios públicos como parques, calles o plazas no es necesario solicitar permisos ni recurrir a la fórmula del consentimiento informado. Sin embargo, si durante la investigación, aunque se realice en un espacio público, el investigador interactúa y participa con la gente y lleva a cabo un registro continuado de datos, debe informar a estas personas de que están siendo investigadas.

Si la distinción entre público y privado ya es compleja en los contextos presenciales, el problema adquiere nuevas dimensiones en un espacio como Internet. Son comunes las metáforas que ven a Internet -a menudo de un modo claramente “ciberbólico” (Woolgar, 2005)- como una nueva plaza pública al servicio de la ciudadanía y la libertad de información, que complementa (y para algunos sustituye) al espacio público “real”. Esta visión de Internet como espacio público y accesible a todo el mundo hace que podamos aplicar la misma excepción que se realiza en contextos públicos presenciales y no solicitar permisos ni obtener el consentimiento informado. De hecho, para algunos autores, la propia naturaleza abierta y accesible de Internet lo convierte en un espacio poco favorable para la formación de expectativas de privacidad (Walther, 2002).

En el contexto de los cibermundos, esto se traduce en que las compañías que los sustentan tienen acceso a todo lo que dicen y hacen sus residentes. Y no sólo mientras están presentes en el ciber mundo, sino cuando están fuera de él y llevan incluso meses sin conectarse, pues los datos introducidos por los usuarios permanecen en los servidores hasta que los administradores decidan qué hacer con ellos.

También se tiene la impresión de que los ciber mundos, al ser espacios inherentemente interactivos y visibles, no generan altas expectativas de privacidad y se acercan al tipo de experiencia que tenemos cuando paseamos y observamos libremente por la calle. Este fue uno de los aspectos debatidos en una interesante discusión en la lista de la AIR (*Association of Internet Researchers*) que tuvo lugar en marzo del 2008 bajo el título de “*avatar research ethics*”. Asimismo, algunos participantes en esta discusión

consideraban los avatares como “artefactos” que podían ser tratados de la misma manera que los blogs u otros textos públicos.

Sin embargo, como nos recuerda Boellstorff (2008), durante su trabajo de campo en *Second Life* descubrió que varios residentes normalmente pedían permiso para citar a otros residentes si estaban escribiendo algo para consumo público. En *Second Life* y otros cibermundos no es raro ver y/o escuchar conversaciones -textuales o mediante chat de voz- entre dos o más avatares que se entienden como privadas pero que son mantenidas en el chat público, de forma que todo el mundo alrededor puede leer la conversación. De esta forma, lo que cuenta como “público” o como “privado” no es tanto el hecho de que un lugar digital esté configurado tecnológicamente como un espacio público en el que cualquiera puede entrar e investigar libremente (como refleja la visión anterior), sino cómo las personas implicadas definen la distinción entre “público” y “privado” y, por tanto, qué expectativas de privacidad manejan, algo que puede variar de una comunidad a otra. Esto quiere decir que las categorías “público” y “privado” no vienen dadas de antemano, sino que más bien son construidas socialmente por los miembros de la comunidad, y es tarea del etnógrafo negociar estos sentidos con sus informantes para respetar su confidencialidad.

Aunque este sea en gran medida el proceder ético ideal, hay que reconocer, como hace Steinkuehler, que cada investigador que ha estudiado estos cibermundos “tiene su propia comprensión de lo que es público y privado” (citado en McKee y Porter, 2009: 29), algo que puede extenderse al conjunto de la investigación social en Internet. Como señala esta autora, es realmente difícil tratar con este tipo de cuestiones éticas porque uno siempre se pregunta si está actuando de la forma correcta:

“¿Estoy haciendo lo correcto con seguridad?” porque no hay ningún modelo que diga: “Aquí es donde no puedes ir y aquí es donde puedes”. Así que te sientes vulnerable y como si tuvieras que revisar todo tres veces porque te preocupa que puedas hacer daño de alguna manera (citado en McKee y Porter, *Ibid.*).

Por lo tanto, los investigadores sociales se encuentran en la tesitura de tener que imponer sus propias definiciones de público y privado, o de respetar las expectativas de

privacidad de sus informantes, y todo ello en base a una dicotomía (público/privado) que ha demostrado tener varias limitaciones.

Pero más allá de que consideremos ciertos espacios como públicos o privados, e independientemente de que en base a esta diferenciación debamos pedir permiso para registrar información o no -un asunto que siempre resulta extremadamente controvertido-, considero que es un imperativo ineludible de toda ética etnográfica revelar nuestra presencia como investigadores y hacer saber a nuestros informantes que están siendo investigados.

Ya he señalado cómo la condición visual de los cibermundos actuales -la mayoría de ellos tridimensionales- hacen particularmente evidente la presencia del ciberetnógrafo, el cual se introduce en la comunidad que quiere investigar mediante su avatar, un avatar que es observable para los demás y que puede generar dudas y tensiones dentro de la comunidad si no revela sus verdaderos propósitos. El ciberetnógrafo dispone de múltiples herramientas para explicitar aún más su presencia. En este sentido, mi papel como investigador era claro dentro de la comunidad, ya que así lo explicitaba en mis distintos perfiles de usuario, y así lo repetía siempre que quería mantener una entrevista personal con un avatar o usuario en particular. De hecho, en más de una ocasión, mi papel como investigador quedó revelado de forma abierta en el chat público. Por ejemplo, al acceder a algún evento dentro de *Second Life*, algunos informantes de confianza me saludaban preguntándome qué tal iba mi investigación (“Hey Ben, ¿cómo va tu investigación?”); o también posteaban algún comentario relacionado con mi investigación en mi perfil de *Facebook*, con frases como “quizás esto te resulte interesante para tu investigación”. Estas declaraciones también las hacían mediante mensajes privados al ponerse en contacto conmigo, y señalaban el interés de algunos informantes por mi estudio y su voluntad de compartir información, ideas y su propia experiencia de forma tanto pública como privada.

4.3. La cuestión del anonimato

Estrechamente relacionado con el tema de la privacidad está la cuestión del anonimato. Toda investigación etnográfica conlleva la obligación de sacar a la luz cosas dichas y hechas por los colectivos que investigamos y las personas que forman parte de ellos. Esta cuestión se hace especialmente importante durante el proceso de escritura etnográfica, en la que hacemos públicas las informaciones citando nombres de personas, comunidades, objetos y lugares. Una revelación inapropiada de la identidad de un informante puede tener consecuencias negativas para él y su red de contactos, y es cuando la investigación sale a la calle de forma pública cuando la perspectiva de las consecuencias a largo plazo se dispara, pues nunca sabemos a quién llegará esa publicación y qué efectos provocará.

Junto con la fórmula del consentimiento informado, en su versión formal o informal, la convención más extendida a la hora de respetar y proteger a nuestros informantes es el recurso al anonimato de los datos obtenidos. Esto se suele hacer cambiando el nombre real de los participantes por un nombre ficticio o inventado que actúa como *seudónimo*, o mediante el empleo de *iniciales* que impidan reconocer la identidad real. También se suelen alterar pequeños detalles muy ligados a la persona y que puedan servir para identificarlos de alguna manera.

El anonimato debería mantenerse incluso cuando los informantes permiten que les identifiquemos por su nombre, al menos por dos razones básicas. La primera es que ni los propios informantes ni el propio investigador pueden prever los efectos que la etnografía tendrá una vez finalizada, es decir, cómo circulará y cómo será interpretada por aquellos que accedan a ella -incluidos los propios informantes-, y esta situación puede producir posibles riesgos o efectos negativos no previstos por aquellos que accedieron a ser identificados. La segunda es que las personas no existimos en soledad, y por tanto, identificar a una persona puede potencialmente identificar su círculo social, es decir, sus posibles amigos, grupos de interés y miembros de una comunidad, quienes pueden no querer ser identificados pero que al relacionarse de alguna manera con la persona identificada pueden ver comprometido indirectamente su anonimato. Sin embargo, la garantía de un anonimato total es a menudo imposible ya que, aunque los

nombres se oculten mediante seudónimos o iniciales, aquellos que forman parte de la comunidad o conozcan algo de ella pueden llegar a descifrar las identidades verdaderas con relativa facilidad.

Durante el trabajo de campo, el etnógrafo puede llegar a conocer detalles íntimos y personales de los miembros de una comunidad que son desconocidos para los demás, y en estos casos deberá actuar con verdadera cautela para no provocar daños dentro de la propia comunidad. En cierta medida, un etnógrafo debería tener una lista de datos que nunca publicará (incluso bajo seudónimo, por lo dicho anteriormente) con el fin de evitar daños y consecuencias negativas a sus informantes. Aunque esta lista será particular de cada etnógrafo y en cada contexto, algunas de estos datos pueden ser los siguientes: comentarios negativos (“cotilleos”, “chismorreos”, etc.) sobre un puesto de trabajo, compañero de trabajo, o grupo; orientación sexual del informante (en especial aquellas que puedan acarrear algún tipo de estigma social); aspectos que puedan considerarse humillantes o embarazosos a ojos de otras personas, etc. Ante este tipo de informaciones demasiado personales, el etnógrafo debería ejercer “cierto grado de autocensura” (Adler y Adler, 1991) con el fin de evitar posibles daños y molestias a la gente estudiada y contribuir a desacreditar potencialmente el lugar.

De nuevo aquí, el problema del anonimato se complica cuando hablamos de Internet y, más específicamente, de avatares y cibermundos. Es fácil pasar por alto el hecho de que detrás de los avatares hay siempre personas reales que tienen sentimientos y derechos. Esto se relaciona estrechamente con la percepción popular de que estos mundos son espacios “virtuales” y, por tanto, “no reales” o “menos reales que lo real”.³ Sin embargo, cuando hablamos con los sujetos implicados nos damos rápidamente cuenta de que su percepción no es la de que sus avatares son seres ficcionales o digitales, sino extensiones de sí mismos cuyas palabras, acciones y pensamientos en el mundo “virtual” pueden tener el mismo alcance y significado que aquellos que desarrollan en el mundo “real”. Es más, hablando de este tema con algunos de mis informantes, muchos de ellos no diferenciaban entre sus actividades “reales” y sus actividades “virtuales”, al

³ Una ventaja del término “cibermundos” frente al más popularizado de “mundos virtuales” es que nos permite ir más allá de la dicotomía “virtual” y “real” que ha dominado gran parte de los estudios sobre Internet, ya que toda manifestación del término “virtual” en palabras como “identidad”, “comunidad”, o en este caso, “mundo”, produce una inevitable polaridad con respecto a lo “real”.

tener una visión de Internet y los cibermundos como una parte de su vida cotidiana tan real como aquella no mediada por tecnologías digitales. Existe, por tanto, una fuerte *identificación* entre el avatar y la persona que lo crea y controla, una persona que ha dedicado una gran cantidad de tiempo, pericia tecnológica y energía psíquica, social y económica en crear el *doble* que lo representa en estos espacios y que le permite actuar y desenvolverse dentro de ellos. Esta identificación entre usuario y avatar debería servir para que los avatares sean tratados con el mismo respeto y protección que las personas (McKee y Porter, 2009). En la discusión ya mencionada en la lista de AIR sobre “*avatar research ethics*”, uno de los participantes decía lo siguiente sobre su avatar en *Second Life*.

El avatar es una identidad en sí misma -con una lógica, una historia y una localización social *in-world* [...] nombrar el avatar puede conducir a la localización del avatar incluso [en] “RL”⁴ [...] He estado en secondlife en varios modos desde el año 2003 -y he encontrado mucha gente (incluido yo mismo) que se identifica muy fuertemente con sus avatares- tenemos vidas allí (por ridículo que parezca) y, en realidad, así como no me gustaría que mi sala de estar fuera emitida en línea [...] no me gustaría que todo lo que hago en secondlife sea revelado. Pero revelar el nombre de mi avatar en la investigación de alguien permitirá efectuar conexiones (Gajjala, 2008).

Con el objetivo de evitar este tipo de situaciones, he utilizado la práctica ética estándar de garantizar la privacidad y el anonimato de los informantes a través del uso de seudónimos. El recurso al empleo de seudónimos en cibermundos no tiene que ver únicamente con preservar la privacidad y el anonimato de las identidades reales de los avatares sino, más aún, de las identidades digitales o “nombres de pantalla” (*screen names*) de los usuarios, que es a lo que se está refiriendo la cita anterior. Lo que se produce en estos casos es un efecto de “doble anonimato” que implica ocultar no sólo el nombre real (si lo conocemos) sino, más importante aún, el nombre del avatar, es decir, el nombre con el que un sujeto se presenta en los cibermundos.

⁴ Las siglas “RL” se utilizan en *Second Life* para referirse a “Real Life”, “vida real”.

En estos espacios, el nombre de pantalla o nombre del avatar es quizás el elemento más importante en la configuración de una identidad digital, ya que es el único aspecto del mundo que no podemos cambiar. A lo largo de nuestra travesía por un ciber mundo en particular, podemos cambiar el aspecto de nuestro avatar cuantas veces queramos, modificando elementos como el color de pelo, la estatura, la compleción, etc., así como el tipo de objetos que portamos, pero el cambio de nombre de pantalla es muchas veces imposible, algo que viene determinado por el propio *software* que sustenta el ciber mundo, de modo que la única manera de hacerlo es abrirse otra cuenta con un nombre diferente. Por esta razón, el significado que la gente atribuye al nombre de su avatar es sumamente importante en la configuración de su identidad digital y juega un papel importantísimo en la manera en que interaccionamos y nos relacionamos con los otros avatares. Por ejemplo, una de las formas en que la gente se hacía reconocible a los demás en *Second Life*, *Facebook* y otras plataformas digitales cuando *There.com* cerró, fue mediante frases como “yo era Anna en *There.com*” o “yo era Mike en *There.com*”, donde el nombre de pantalla actuaba como factor de identificación de esa persona más que el aspecto de su avatar, el cual podía variar en el tiempo y según la plataforma.

He utilizado el recurso al anonimato incluso cuando algunos informantes me dijeron que no tenían problema en que revelara sus nombres (tanto el de su avatar como el real), y esto por las razones ya señaladas de que nunca sabemos los posibles efectos que la etnografía tendrá una vez finalizada, y porque identificar a un avatar puede comprometer indirectamente a todo su círculo social, no sólo a personas concretas que no quieren verse identificadas y que así se lo han manifestado al etnógrafo (como ocurrió en mi caso con algunos de mis informantes), sino a conjuntos sociales como grupos, comunidades y lugares, que pueden adquirir una publicidad no deseada.

Por último, dado el carácter eminentemente visual de la mayoría de los ciber mundos actuales, la cuestión del anonimato se extiende también al tratamiento del material visual, el cual forma una parte fundamental de toda ciberetnografía que se realice en este tipo de espacios. Las imágenes recogidas en fotografías y vídeos pueden identificar a los avatares y violar la privacidad de las personas que están detrás de ellos. El tratamiento ético que hagamos de estos materiales depende profundamente de las características técnicas del ciber mundo en cuestión. Así, mientras que unos ofrecen un rango de personajes muy similares y, por tanto, existe un margen mínimo de

personalización y posibilidades limitadas de que los avatares adquieran una singularidad visual diferenciada, otros permiten una rica variedad de opciones para el diseño del avatar que hacen de estas figuras representaciones únicas y personales que pueden acercarse incluso al aspecto real de la persona que lo crea y maneja. En casos como el de *Twinty* esta posibilidad deviene incluso literal, puesto que este ciber mundo permite ajustar la imagen de avatar al aspecto físico real mediante diferentes opciones del programa y usando la aplicación Photofit, que es una técnica de identificación facial. En estos casos, el uso de fotografías o vídeos en publicaciones o presentaciones se relaciona con cuestiones de privacidad y anonimato no muy diferentes a aquellas que tienen lugar dentro de la antropología visual.

Existen varias formas de afrontar estas situaciones. Una es solicitar permiso cada vez que decidamos fotografiar a un avatar o filmar un vídeo, aun reconociendo que muchas veces es imposible solicitar permiso a todo el mundo y en todas las ocasiones, y que esta cuestión no elimina el problema de dañar colateralmente a los demás avatares que puedan aparecer puntualmente en la foto o el vídeo, especialmente en espacios y eventos muy concurridos.

La cuestión de informar cuando hacemos una fotografía es especialmente relevante en *Second Life*, ya que esta acción viene acompañada normalmente del gesto y el sonido correspondientes y hace muy evidente a ojos y oídos de los demás que alguien está realizando fotografías. Durante mis primeras incursiones en *Second Life* fui alguna vez increpado por avatares que me señalaron que no tomara fotos sin informar de ello, ya que algunas personas podrían sentirse ofendidas. La realización de fotografías es algo extremadamente sencillo en este ciber mundo (basta simplemente con clicar el icono “screenshot” en el menú), y su práctica es muy común no sólo entre investigadores sino entre los usuarios que acceden a él, dado el impacto visual de muchos avatares, objetos y lugares. Así pues, la necesidad de pedir permiso por fotografiar a alguien no es algo exclusivo de los investigadores sino que se extiende al resto de participantes en este ciber mundo, quienes pueden verse increpados por los sujetos que fotografían si no han solicitado permiso. La cuestión cambia cuando se está dentro de una comunidad en que la gente ya se conoce y las fotografías se realizan sin necesidad de informar de ello cada vez. Eso fue lo que me sucedió una vez establecí relaciones de confianza con los miembros de la comunidad estudiada, donde ya no era necesario pedir permiso para

hacer fotografías, o más bien, ese permiso se entendía como una especie de *consentimiento tácito*. Dado el particular carácter de esta comunidad –la cual realizaba periódicamente eventos temáticos que implicaban un cambio visual permanente del avatar de acuerdo con la temática propuesta-, la realización de fotografías (y en menor medida, vídeos) era una práctica muy extendida, ya que era una forma de preservar o archivar esos “disfraces” de manera visual y hacerlos circular dentro de la propia comunidad a través de diferentes redes (cibermundos, foros, redes sociales, etc.). En este caso, y como ya he señalado anteriormente, el aspecto crucial era el nombre del avatar y no tanto su identidad visual, ya que ésta cambiaba con cada evento.

Otra forma de hacer uso de las fotografías y vídeos que tomamos en los cibermundos es oscurecer las caras de los avatares con el objetivo de dificultar su identificación, tal y como se hace con las fotografías y vídeos que representan a personas reales. En este caso, existen actualmente herramientas digitales como *Photoshop* o *PhotoScape* que nos permiten oscurecer, manchar o distorsionar a los avatares fotografiados. Estas herramientas permiten también ocultar cualquier referencia a los nombres de avatar que puedan aparecer en las imágenes, como por ejemplo la etiqueta que encontramos siempre encima de la cabeza de los avatares en *Second Life* y que sirven para identificarnos en todo momento a ojos de los demás. Sin embargo, en los últimos años el propio *software* de *Second Life* ha eliminado varios indicadores que antes aparecían en las fotografías, tales como el chat de texto o el nombre de avatar, los cuales siguen presentes en otros cibermundos como *Twinity* y lo estaban en *There.com*. Esto hace que no tengamos que oscurecer tales informaciones tan personales y relevantes, pero nos sigue quedando la duda de cómo tratar el resto de información, esto es, el aspecto puramente visual de los avatares, objetos y lugares. Oscurecer o distorsionar a los avatares puede ser una opción para preservar el anonimato en este tipo de archivos visuales pero tiene el problema de reducir el impacto estético de las imágenes tridimensionales, un aspecto fundamental de los cibermundos y que lo diferencia considerablemente de otros espacios de Internet. Como ya he dicho, más crucial que el aspecto visual de los avatares es muchas veces el nombre del avatar, el cual permanece inmodificable, mientras que la identidad visual del avatar puede variar, en especial en un ciber mundo con tantas posibilidades de cambio y personalización como *Second Life*.

Todo esto se hizo patente durante mi trabajo de campo puesto que los miembros integrantes de la comunidad que estudié cambiaban continuamente de aspecto visual debido a las fiestas temáticas mencionadas. Los usuarios se reconocían unos a otros por el nombre de avatar y no tanto por el aspecto de cada uno. Es más, la sorpresa del disfraz elegido era un factor importante dentro de la comunidad, observable en frases como “¡Oh Mike, eres tú!”, donde quedaba claro que el factor clave de identificación no era tanto una identidad visual concreta sino el nombre de usuario.

Esto no quiere decir que no existiera una identidad visual específica, observable sobre todo en la foto de perfil de cada uno en *Second Life* e incluso en *Facebook*, pero el hecho de cambiar tanto de aspecto con motivo de estas fiestas hacía que la forma de identificación fundamental dentro de la comunidad fuera el nombre del avatar. Es por eso que decidí utilizar las fotos con avatares de temáticas concretas íntegramente, sin necesidad de oscurecer sus caras u otros aspectos de su ciberanatomía, ya que se trataba de avatares que sólo se manifestaban ese día y que, por tanto, no estaban ligados a una identidad visual duradera que sirviera para identificar a sus portadores. Es más, muchos de estos avatares eran piezas adquiridas en algunos lugares de *Second Life* dedicados a la venta de avatares y que podía portar cualquiera que los comprara, muchos de ellos basados en conocidos personajes de la cultura popular como *Los Pitufos*, *La Pantera Rosa*, *Los Simpsons*, *Futurama*, *Snoopy*, *Popeye*, *Mario Bros*, etc., como puede verse en la siguiente imagen de mi avatar en *Second Life* en uno de estos lugares dedicados a la adquisición de diseños de avatares.



Lugar dedicado a la adquisición de avatares dentro de *Second Life*

[Fuente: Márquez].

En los casos en los que los sujetos aparecían con una identidad visual más específica, como en el ciber mundo *Twinity*, sí recurrí a una deformación de la fotografía para evitar posibles identificaciones. En todos estos casos, ha sido un imperativo ético ineludible ocultar toda mención al nombre del avatar, no sólo por la importancia que este dato tiene en los ciber mundos sino, más importante a propósitos de mi etnografía, por ser el principal elemento de identificación entre los miembros de la comunidad.

La cuestión del anonimato en los ciber mundos no afecta únicamente a avatares y nombres de avatares sino que también tiene que ver con la mención de lugares que puedan servir para identificar a los sujetos que de alguna forma se relacionan con ellos y que forman parte de su identidad y de su vida social dentro del ciber mundo. Por ejemplo, utilizar el nombre de un lugar particular puede contribuir a identificar indirectamente a los propietarios y gerentes de ese lugar, así como a las posibles personas que lo frecuentan, quienes pueden no querer ser identificados. En mi caso, los nombres oficiales de la mayoría de grupos y lugares mencionados fueron cambiados por nombres ficticios con el objetivo de no potenciar este tipo de revelaciones no deseadas.

5. Conclusiones

A lo largo de estas páginas he presentado algunos asuntos éticos relacionados con la investigación etnográfica sobre ciber mundos y he señalado las decisiones que he ido tomando a lo largo de mi trabajo de campo y a la hora de presentar esta investigación de manera pública. Como ya he señalado, este aspecto ha jugado un papel determinante dentro de mi investigación debido al aprendizaje que ha supuesto y las muchas cuestiones que me ha suscitado. La falta de códigos éticos de antropología en España y la escasez bibliográfica sobre el tema, unido a la novedad que supone, especialmente en nuestro país, la investigación etnográfica sobre ciber mundos, ha hecho que gran parte de la experiencia y las decisiones éticas que he ido tomando a lo largo de estos años se hayan producido de una forma en gran medida autodidacta. La propia naturaleza de la práctica etnográfica hace que entablemos relaciones con la gente que estudiamos, aunque estas relaciones estén mediadas por esas representaciones tridimensionales que

son los avatares, los cuales, como hemos visto, funcionan a modo de extensiones de aquellos que los crean y manejan.

Al integrarse en una determinada comunidad, y observar *a* y participar *con* las personas que forman parte de ella, el etnógrafo forma parte del mundo social que estudia, y es su responsabilidad actuar de una manera éticamente aceptable, teniendo en cuenta tanto sus propósitos de investigación como los valores y derechos de la gente involucrada. Los códigos de ética pueden servirnos como herramientas a la hora de tener en cuenta ciertos aspectos éticos, pero el verdadero marco ético se va construyendo durante el trabajo de campo, en el contexto particular de la comunidad que investigamos y de acuerdo con las relaciones que vamos manteniendo, tal y como se va tejiendo la propia práctica etnográfica.

Los asuntos éticos no dan lugar a respuestas únicas, sencillas y consensuadas, y tal y como han hecho otros investigadores en otros contextos, lo que he presentado aquí son unas decisiones tomadas en un contexto muy particular de investigación como es el trabajo con un conjunto de usuarios de cibermundos, decisiones sobre las que asumo toda responsabilidad y sobre las que otros podrán estar en acuerdo o en desacuerdo.

Por último, espero que este trabajo ayude a fomentar un mayor debate ético en España y otros países de habla hispana en torno al trabajo etnográfico en general, y en torno al trabajo con avatares y otros aspectos éticos de los cibermundos en particular.

6. Bibliografía

Adánez, J. (2010). "Novato en Valle de Chalco: reflexiones sobre la ética del antropólogo desde el recuerdo de una etnografía en una barriada mexicana". En Del Olmo, M., *Dilemas éticos en antropología. Las entretelas del trabajo de campo etnográfico*. Madrid. Trotta, pp. 47-57.

Adler, P. A., y Adler, P. (1991). *Backboards and Blackboards*. New York: Columbia University Press.

Boellstorff, T. (2008). *Coming of Age in Second Life. An Anthropologist Explores the Virtually Human*. New Jersey. Princeton University Press.

Castronova, E. (2005). *Synthetic Worlds: The Business and Culture of Online Games*. Chicago. University of Chicago Press.

Del Olmo, M. (2010). *Dilemas éticos en antropología. Las entretelas del trabajo de campo etnográfico*. Madrid. Trotta.

Estalella, A., y Ardèvol, E. (2007). “Ética de campo: hacia una ética situada para la investigación etnográfica de internet”. *Forum Qualitative Social Research*, Nº. 8.

Gajjala, R. (2008). “Avatar research ethics”. Disponible en <http://listserv.aoir.org/pipermail/air-1-aoir.org/2008-March/016057.html> [Fecha de consulta: 25/10/2013].

Hammersley, M., y Atkinson, P. (2009). *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona. Paidós.

Haraway, D. (1988). “Situated Knowledges. The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective”. *Feminist Studies*, Vol. 14, No. 3, pp. 575-599.

Hine, C. (2004). *Etnografía virtual*. Barcelona. Editorial UOC.

Klastrup, L. (2003). *Towards a Poetics of Virtual Worlds-Multi-User Textuality and the Emergence of Story, Digital Aesthetics and Communication*. PhD diss., IT University, Copenhagen.

Malaby, T. M. (2009). *Making Virtual Worlds. Linden Lab and Second Life*. Ithaca, NY. Cornell University Press.

Marcus, G. E. (1995). “Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography”. *Annual Review of Anthropology*, 24, pp. 95-117.

McKee, H. A., y Porter, J. E. (2009). "Playing a good game: Ethical issues in researching MMOGs and virtual worlds". *International Journal of Internet Research Ethics*, 2(1), pp. 5-37.

Nardi, B. A. (2010). *My Life as a Night Elf Priest. An Anthropological Account of World of Warcraft*. Ann Harbor. The University of Michigan.

Pearce, C. (2006). "Seeing and Being Seen: Presence and Play in Online Virtual Worlds." *Online, Offline & The Concept of Presence When Games and VR Collide*, University of Southern California, Center for Creative Technologies, October 25-27.

____ (2009). *Communities of play. Emergent cultures in multiplayer games and virtual worlds*. Cambridge. The MIT Press.

Sproull, L., y Kiesler, S. (1986). "Reducing Social Context Cues. Electronic Mail in Organizational Communications". *Management Science*, 32 (11), pp. 1492-1512.

Taylor, T.L. (2006). *Play Between Worlds: Exploring Online Game Culture*. Cambridge, MA. MIT Press.

Taylor, S. J., y Bogdan, R. (2002). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación social*. Barcelona. Paidós.

Walther, J. B. (2002). "Research ethics in Internet-enabled research: Human subjects issues and methodological myopia". *Ethics and Information Technology*, 4(3), pp. 205-216.

Woolgar, S. (2005). "Cinco reglas de la virtualidad". En Woolgar, S. (ed.), *¿Sociedad virtual? Tecnología, 'cibérbole', realidad*. Barcelona. Editorial UOC.

LOS DESAFÍOS DE UNA ETNOGRAFÍA EN MOVIMIENTO: TRAYECTORIAS TRANSNACIONALES DE LA COMUNIDAD CINEMATOGRAFICA CHILENA

María-Paz Peirano Olate

mppp2@kent.ac.uk

University of Kent, UK

Esta comunicación se basa en una investigación etnográfica realizada entre 2011 y 2013 sobre el cine Chileno reciente (2005-2013). La etnografía, de carácter multi-situado (Marcus 1995) se ha enfocado en lo que he llamado “la comunidad cinematográfica chilena”, vale decir, la red profesional de cineastas, productores, distribuidores, críticos y, en general, promotores de cine chileno, que construyen un cine “nacional” en el contexto cinematográfico global. Con el afán de comprender las formas en que se produce -y reproduce- el cine chileno contemporáneo, el enfoque etnográfico supuso la observación de las experiencias vitales de los sujetos sociales involucrados en ello. Esta perspectiva implica intentar comprender al cine, más allá de sus imágenes, como una práctica social, entramada en una compleja red de relaciones e intercambios simbólicos, políticos y económicos, a nivel global.

Intentar dar cuenta de la experiencia cotidiana del cine chileno implicó un desafío metodológico sumamente interesante. Las características de la producción y circulación del cine actual escapan a las condiciones de trabajo más convencionales, con las que históricamente se han enfrentado los antropólogos. Con ello me refiero a la tradición etnográfica clásica, centrada en la observación extendida en el tiempo de comunidades relativamente pequeñas, y circunscritas a una localidad geográficamente delimitada. Por su parte, una aproximación etnográfica a la producción fílmica contemporánea implica considerar en cambio el carácter “glocal” (Appadurai 2002) de la misma, incluyendo los intercambios transnacionales que ésta implica. Como veremos más adelante, ello supone la

necesaria atención a sus posibilidades y desafíos tanto en términos metodológicos, como en relación a los supuestos que han guiado nuestra disciplina.

La decisión de realizar una etnografía multi-situada tuvo relación con la necesidad de adecuarla al estudio de los medios de comunicación contemporáneos. Dado que la producción y el consumo de medios como el cine está directamente vinculado con redes globales y locales (Lash y Urry 1994, Hannerz 1990), la investigación se diseñó teniendo en cuenta los flujos dinámicos de las películas y de los profesionales de cine en ambos niveles. Mi trabajo ha implicado realizar una etnografía “en movimiento” (Coleman y Hellerman 2011:5), basada en las trayectorias de dichos profesionales a través del circuito internacional de festivales y mercados cinematográficos. De esta manera, la investigación supuso la observación de interacciones sociales en diversos contextos espaciales y diferentes posiciones sociales. Fue, de cierta manera, una etnografía de carácter nómada, donde se siguieron los movimientos transnacionales de las personas, así como de sus historias de vida, como parte de una red global (Marcus 1995). Esto también conllevó el seguimiento de los objetos materiales (películas) y los discursos (noticias, comentarios críticos) que viajan junto con ellas.

En términos concretos, se realizó observación participante en diferentes festivales de cine en Chile y Europa, donde los profesionales del cine chileno y/o de sus películas estaban participando¹. Al mismo tiempo, se exploraron las maneras en que los medios oficiales (prensa) y medios sociales (Facebook, Twitter) se vinculaban con esta circulación, observando las interacciones y discursos inscritos en dichos medios. La mirada tendió, pues, a incorporar el fenómeno social en su conjunto, donde la experiencia cotidiana y los imaginarios sobre la práctica cinematográfica, están íntimamente entrelazados. De hecho, la observación de las interacciones cara a cara y en los medios sociales no se realizó en momentos distintos, ni fueron tratados como instancias completamente diferentes. Los encuentros directos, las reflexiones sobre dichos encuentros en los medios sociales y las conversaciones que luego incorporaban los intercambios virtuales, fueron observados circularmente, como parte de un continuo. En este sentido, los medios sociales fueron entendidos como parte integral de la vida cotidiana (Coleman 2010) donde la experiencia on-

¹ La observación participante se realizó en los festivales europeos de Cannes, San Sebastián, Venecia, Berlín, Londres, IDFA (Ámsterdam) y Leipzig. También se observaron las interacciones en festivales en Chile (Sanfic, Valdivia, Viña del Mar, Antofagasta, y Rengo, entre otros), en el Festival de Cine Independiente de Buenos Aires (BAFICI) y en el mercado Ventana Sur en la misma ciudad. Además de las observaciones in situ, se realizaron entrevistas en profundidad a distintos miembros de la comunidad cinematográfica chilena, incluyendo directores, productores, distribuidores, técnicos, críticos, programadores de festivales, y exhibidores.

line y off-line no están desvinculadas entre sí (Miller y Slater 2000). Los espacios sociales mediados y no mediados no se entienden, por lo tanto, como esferas separadas de acción, sino como dos dimensiones interconectadas del mismo fenómeno (Horst y Miller 2012).

A continuación, presento brevemente algunas de las particularidades del fenómeno observado, para luego detallar algunas de sus implicancias respecto a la práctica etnográfica en este tipo de contextos. Con ello, espero continuar abriendo la discusión respecto a las posibilidades de este enfoque para la disciplina antropológica.

1. Articulaciones cinematográficas locales y festivales internacionales

Como he mencionado, la producción de medios se halla actualmente entrecruzada por fuerzas globales. Este es el caso de la producción cinematográfica mundial, que en gran medida descansa en redes de intercambio económico, social y cultural de orden global. El cine contemporáneo, y particularmente aquel cine “periférico” (Iordanova et al. 2010) –esto es, aquél que se desarrolla por naciones con un pequeño mercado doméstico en los márgenes de la producción fílmica mundial– se construye en un contexto transnacional, dominado por flujos y determinaciones tanto internacionales como locales. Tanto así, que el supuesto (largamente sostenido por la teoría cinematográfica clásica) de que un cine “nacional” está circunscrito a una localidad geográfica específica, podría quedar en entredicho si consideramos que las formas de producción cinematográfica contemporáneas muchas veces rebasan los límites nacionales. Las fuentes de financiamiento externo, las posibilidades de coproducción y la activa participación en mercados internacionales, dan cuenta de ello. Para cinematografías como la chilena, las posibilidades que otorga la internacionalización son, de hecho, claves para su expansión. Así pues, el cine realizado a nivel local no sólo se nutre de insumos económicos y simbólicos nacionales (financiamiento estatal, profesionales chilenos, temas locales), sino también de recursos internacionales (fondos de financiación internacional, redes de circulación, y tendencias estéticas globales).

En los últimos años, el caso chileno denota, precisamente, tales articulaciones. Impulsado por las transformaciones de la política económica chilena de mediados del 2000, el cine chileno ha aumentado considerablemente su producción respecto a las décadas anteriores (si bien no tanto su audiencia local). Después de la restauración de un gobierno democrático en el país, el Estado chileno se convirtió en el principal patrocinador del cine chileno (Trejo 2009: 84)

como consecuencia de diversos cambios institucionales concretados, por ejemplo, en la promulgación de la Ley n° 19.981, llamada “Ley del Cine” en 2004. Ello significó un programa especial para el fomento de la industria audiovisual administrado por el Consejo Nacional del Arte y la Industria Audiovisual (CAIA). Este fondo tiene como objetivo conceder una ayuda financiera no sólo para la producción de películas, sino también para la difusión de proyectos audiovisuales, y cuenta actualmente con recursos para la participación de profesionales chilenos en festivales internacionales de cine.

De esta manera, la política cultural chilena ha potenciado en los últimos años el cine nacional “de exportación”, que desarrolla una imagen de marca nacional chilena en aquellos mercados. Para el Estado chileno, ello no sólo dinamizaría la industria, sino que haría la nación visible en esos mercados, promoviendo una “imagen país” a través de un cine ‘local’ que a la vez es apto para el consumo internacional. Varios recursos se han destinado entonces a la organización de la “misión chilena” en contextos internacionales, es decir, a la delegación de directores y productores chilenos que participan en festivales internacionales, especialmente en aquellos con grandes mercados como Cannes o Berlín. Esta participación es patrocinada por “ProChile”, una agencia gubernamental que promueve las industrias chilenas de exportación, junto con “CinemaChile”, una agencia vinculada a la Asociación de Productores de Cine y Televisión, que promueve el cine chileno en el extranjero.²

A nivel global, esta política se conecta con la importancia que han adquirido los festivales internacionales de cine para una gran parte del cine periférico como el chileno. Las películas, que han ido sumando cada vez mayor prestigio en el circuito, se han hecho visibles a nivel mundial, llegando a un público más amplio, a la vez que se les han abierto oportunidades para su futura distribución. Tanto Marijke de Valck (2007) como Tamara Falicov (2010) han sugerido que las películas que son apoyadas por festivales han utilizado estos espacios como nodos de apoyo industrial, que trascienden las fronteras nacionales. Al viajar dentro del circuito, las películas periféricas acumulan valor simbólico y económico. Al mismo tiempo, los profesionales del cine en sí mismos adquieren cada vez mayor prestigio, a través del fluido de proceso de circulación de sus películas.

En el caso chileno ha habido, de hecho, un efecto “bola de nieve”: Mientras las películas son seleccionadas en festivales importantes, sus directores se van posicionando, y de paso, su

² Desde fines de 2013, la agencia también se ha propuesto promocionar el cine chileno al interior del país, y se ha convertido formalmente en la “Fundación CinemaChile” desde abril de 2014.

prestigio se proyecta al resto de las producciones del mismo país. Por ejemplo, en los últimos años ha ido aumentando el interés en el “cine chileno” en el circuito y diversos festivales han organizado focos especializados donde se congregan las obras de varios directores nacionales. El prestigio se traduce, por lo demás, en el aumento de las posibilidades de participar en nuevos eventos, siendo invitados por ellos, por ejemplo. También se traduce en mayores posibilidades de obtener fondos internacionales (varios de ellos patrocinados por los mismos festivales), en función de los éxitos previos en el circuito.

De ahí que los festivales se hayan convertido en puntos de convergencia tan relevantes. Directores, productores, críticos especializados, entre otros profesionales, viajan constantemente a estos lugares, lo que les permite acceder y reactualizarse, en cada viaje, con la escena de cine internacional. La presencia en festivales “Clase-A”, con gran renombre, asegura las posibilidades de encuentro con diversos actores importantes dentro del circuito mundial. “Buyers”, distribuidores, y agentes de ventas, entre otros, se congregan en estos espacios para intercambiar las últimas novedades del circuito, e iniciar –o continuar– sus relaciones de negocio con otros agentes internacionales. No es de extrañar entonces que los profesionales chilenos llenen sus calendarios de viajes anuales a los centros de intercambio mundial, sean estos Cannes, Berlín y San Sebastián en Europa; o también Sundance, Guadalajara o Buenos Aires en el continente americano (entre muchos otros). Especialmente en momentos clave en la producción de sus películas, los recorridos por el mundo se intensifican y es frecuente encontrarse con ellos en distintas partes del globo, o seguir la pista de sus movimientos a través de sus actualizaciones en diversos medios sociales. El viaje está incorporado, pues, como una parte de la vivencia cotidiana, como un elemento fundamental del trabajo diario de aquellos profesionales involucrados en el cine con proyección internacional. Ser un chileno, pero un chileno ‘cosmopolita’ (Hannerz 1996) que es parte del mundo, marca la experiencia cinematográfica y vital de estos sujetos, quienes a su vez incorporan en sus realizaciones tanto elementos locales, como de impronta internacional.

Los festivales están diseñados, además, para facilitar las interacciones sociales transnacionales. Los espacios industriales son muy importantes, no sólo en términos de intercambio económico, sino también como centros sociales. En efecto, los bullentes espacios del ‘Marché du Film’ de Cannes suelen llenarse de saludos, abrazos de pasillo y promesas de café y de encuentro en las cuales los profesionales se ven envueltos con frecuencia, no bien ponen los pies en él. Otros espacios más informales, como los cócteles y las fiestas nocturnas, tienden a facilitar la construcción de lazos sociales, o refuerzan los que ya existen. Durante el

trabajo de campo, varios cineastas me relataban cómo habían conocido contrapartes importantes dentro del circuito (actuales coproductores, por ejemplo) justamente en una fiesta de un festival en particular, y que luego de reencontrarse en diversos festivales, habían empezado a trabajar en conjunto.

A veces, esta dimensión social se potencia mediante formas de solidaridad entre la misma 'misión chilena'. Los delegados tienden a reunirse entre sí, y es común verlos en grupo en eventos sociales. Muchas veces facilitan el contacto de connacionales con contrapartes internacionales que ellos ya conocen, por ejemplo. Esto se suma al sentido de comunidad que se da entre la delegación chilena en algunos festivales, donde normalmente tratan de asistir colectivamente a la proyección de cada película chilena, con el fin de mostrar su apoyo a los demás. Por otra parte, los eventos organizados por CinemaChile dentro del mismo festival ayudan a reforzar esta idea de comunidad, puesto que están definidos como eventos inclusivos, marcados como "nacionales", donde chilenos y extranjeros pueden encontrarse. La "fiesta de Chile" o el "cóctel chileno", anunciados mediante invitaciones virtuales semanas o meses antes de los grandes festivales, promueven y reactualizan las relaciones económicas y sociales transnacionales que se dan en los festivales.

2. Medios, encuentros y mediaciones

Como vemos, el circuito de festivales se puede entender como un sistema activo (Gell 1998) que incorpora relaciones entre las personas y las películas, y de las personas a través de las películas transadas en ellas. Las relaciones entre profesionales del cine en estos espacios se basan en una reciprocidad tácita, basada en un intercambio material y simbólico. Estos vínculos, si bien están fundados en los intereses económicos de la industria, se sostienen por lo general en relaciones sociales de confianza que se van desarrollando a través del tiempo. Las expectativas mutuas de apoyo y colaboración que se crean en los festivales implican una relación de compromiso más o menos permanente que, sin embargo, no es indeleble. Muy por el contrario, las relaciones que establecen los profesionales cinematográficos en el circuito deben ser constantemente actualizadas, mediante los encuentros y re-encuentros en distintos festivales, en los contextos señalados anteriormente. Los diversos agentes tienden a encontrarse cíclicamente en los mismos eventos, y me atrevería a decir que es precisamente esa expectativa sobre el encuentro del otro, lo que va asegurando en parte dicha confianza. En

medio de la experiencia cinematográfica multi-situada, en constante movimiento, estos encuentros otorgan cierta sensación de continuidad, de permanencia. Frente a la fragilidad de los vínculos sociales establecidos en aquellas circunstancias, los reencuentros proveen de cierta consistencia a la relación.

La reconstitución cíclica de las negociaciones simbólicas y económicas en estos eventos son además mantenidas mediante la conexión a múltiples medios sociales, como Facebook o Twitter. Contactarse a través de la red, generar expectativas de nuevos encuentros mediante ‘posteos’, y coordinarse para reuniones en futuros festivales mediante ella son prácticas sumamente extendida. También lo es reforzar las relaciones establecidas en ocasiones informales, mediante la ‘subida’ de imágenes grupales a la red. Durante cada festival (o inmediatamente luego de él) las redes sociales se llenan de imágenes de grupos compartiendo en fiestas, comidas, o en el estreno de una nueva película, en alguna sala del festival en cuestión. ‘Posteos’ de novedades, comentarios sobre las condiciones del cine, y actualizaciones de estado, conforman un permanente diálogo virtual, semipúblico, que unifica a la “comunidad imaginada” (Anderson 1993) de los profesionales de cine. Allí se entrelazan relaciones nacionales e internacionales y los medios contribuyen a otorgar una sensación de continuidad a la experiencia fragmentaria del encuentro cara a cara. Tanto Facebook como Twitter proveen la sensación de seguir “estando allí”, e incluso cuando los profesionales no pueden estar físicamente en el festival, los medios son utilizados para mantenerse en línea con el movimiento acelerado del circuito internacional.

Esto último también puede aplicarse a aquellos sujetos que, estando en el festival, siguen también estando al mismo tiempo vinculados con lo que sucede en otras partes del mundo. Usualmente, los llamados y reuniones con sus redes en Chile se entrelazan con las reuniones en el mercado o con los eventos sociales en los festivales. Vía los medios sociales ya mencionados, así como también por Skype o Whatsapp, los sujetos siguen estando en “casa” (Chile), al mismo tiempo que reproducen esos vínculos locales en los contextos festivaleros. Por supuesto, ello se intensifica cuando tienen novedades sobre lo que sucede el festival, por ejemplo, luego de un estreno nacional o luego de la publicación de una crítica positiva en un medio de prensa internacional, todo lo cual se difunde inmediatamente en la red. Los profesionales del cine se encuentran entonces, a la vez, físicamente en Cannes o San Sebastián, pero también todavía en Chile. Este tipo de doble posicionamiento fue la norma durante todo mi trabajo de campo; y la sensación, como etnógrafa, de estar y participar con

ellos en al menos dos lugares al mismo tiempo, se convirtió en una muy familiar durante estos últimos años.

3. Implicancias de una etnografía en movimiento

Como vemos, los diversos acontecimientos relevantes para la “comunidad” suceden de manera des-territorializada y dinámica, si bien en su conjunto son experimentados como un sólo acontecimiento social en curso, con la ayuda de los diversos medios. En este contexto, los límites espaciales y temporales de la constitución de esta comunidad tienden a difuminarse, puesto que los diferentes sitios de observación no son entidades estables, claramente distinguibles, de interacción social. Los lugares, si bien están físicamente distantes, están en cambio conectados de manera fundamental, contextualizando y condicionando un mismo conjunto de prácticas sociales. Ello implica, a su vez, que las fronteras del trabajo de campo ‘clásico’ también entran en tensión. Por ejemplo, mediante la inmersión en los medios virtuales usados por la red de profesionales, se intensifica el contacto permanente con el campo, y por tanto romper con él es cada vez más difícil. De hecho, aún ahora que oficialmente el terreno ha finalizado, sigo estando en contacto con éste, mediante las notificaciones que llegan cada día, dondequiera que esté, a mi propio teléfono celular. Cabe preguntarse, entonces, ¿dónde se encuentra el “campo etnográfico” supuestamente distante? ¿Dónde empieza y termina esa localidad, ese punto en el tiempo? En estos contextos, el “campo” no coincide necesariamente con los límites establecidos históricamente por la tradición antropológica, tanto en términos espaciales como temporales. Tal como ha sugerido Helena Wulff (2000) la construcción antropológica del trabajo de campo como un período liminal de tiempo, que se deja atrás para luego regresar a la vida “real”, se ve cada vez más cuestionado en el contexto globalizado, particularmente en el estudio de relaciones transnacionales.

De hecho, el campo puede ser visto como estando al mismo tiempo “en todas partes y en ninguna parte” (Pink 2000:115). Dicho campo puede ser mejor entendido como una ‘red’ de conexiones, tal como propone Burrell (2009). En el caso de los profesionales del cine chileno, como hemos visto, su experiencia vital se construye a través de redes transnacionales. Ellas implican una serie de intercambios y negociaciones en los que se entrama la producción y la circulación del cine periférico en el contexto mundial. Las interacciones sociales que subyacen a este fenómeno son aceleradas por las conexiones

virtuales en que los miembros de la comunidad están involucrados. La cinematografía “local”, por lo tanto, descansa en lazos sociales que no están fijados a un espacio-tiempo limitado. Suponemos que la cultura de los profesionales chilenos no está, entonces, sujeta a un lugar, como se ha entendido históricamente por los antropólogos (Appadurai 1988, Clifford 1997, Marcus 1998), sino que se ha “separado del lugar” (Inda y Rosaldo 2001:11).

La investigación, en consecuencia, no dependió de límites territoriales fijos, sino que se situó estratégicamente, centrada en las mediaciones subjetivas de los procesos más amplios. La etnografía tuvo un carácter nómada, no ‘hacia’ un otro en un lugar específico, sino ‘con’ ese otro, a base de encuentros y re-encuentros con el mismo grupo, en diversos lugares del mundo, en pos de compartir la experiencia múltiple, fragmentaria y acelerada de la práctica cinematográfica contemporánea. Este enfoque implica la realización de una “antropología global” (Burawoy 2000, Faubion y Marcus 2009, MacClancy 2002) basada en la convicción de que los etnógrafos tenemos, potencialmente, una visión privilegiada de la experiencia vivida de los fenómenos globales. La etnografía, en este contexto, puede dar cuenta de las vivencias transnacionales, a través de la observación de las distintas conexiones materiales/virtuales de los sujetos con el mundo. Justamente, he querido reflejar aquí muy brevemente cómo la investigación supuso la observación de aquella interacción entre los sujetos locales –los profesionales chilenos– y el sistema mundial (Kurotami 2004, Teaiwa 2004), tanto a nivel de la experiencia directa, como en un nivel ‘imaginario’, virtual (Burawoy 2000:4).

Para observar un grupo de estudio como el de este caso, haber realizado una etnografía “tradicional” habría sido claramente insuficiente puesto que hubiera distorsionado las condiciones reales de producción de los cines periféricos. Efectivamente, el hecho de incorporar la dimensión transnacional así como los aspectos mediatizados de los intercambios en el campo (vale decir, el expandir las condiciones materiales e imaginarias de ese “campo”) apela, justamente, a intentar ser fieles a la realidad propia de las formaciones sociales contemporáneas. Así pues, la observación de la vida social tanto a través del viaje como de los nuevos medios, supone una aproximación empírica realista, que sigue los principios originales de la disciplina. En vez de escapar de la tradición clásica de la antropología, una antropología de los medios, y a través tanto de los medios, implica a mi juicio revisitar, expandir, y adaptar dicha tradición, en función de las transformaciones del mundo contemporáneo. Ello conlleva inevitablemente, por supuesto, el replanteamiento de sus convenciones. He querido sugerir, a por medio de esta comunicación, que una etnografía en

continuo movimiento y de carácter múltiple (multi-situada, virtual/presencial) implica la deconstrucción de los paradigmas tradicionales de tiempo-espacio del trabajo de campo. El proceso etnográfico, frente a un mundo lleno de trayectos, traslapes y negociaciones transnacionales, cuestiona el isomorfismo de gente-cultura-lugar, planteando nuevos desafíos epistemológicos para la disciplina.

Bibliografía

Anderson, B. (1993) *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Appadurai, A. (1988) "Introduction: Place and voice in anthropological theory", *Cultural Anthropology*, 3 (1): 16–20.

Appadurai, A. (2002) "Disjuncture and difference in the global cultural economy". En Ina, J. y Rosaldo, R. *The anthropology of Globalization: a reader*. Malden, MA.: Blackwell Publishers.

Burawoy, M. (2000) *Global ethnography: forces, connections, and imaginations in a postmodern world*. Berkeley, CA.: University of California Press.

Burrell, J. (2009) "The Field Site as a Network: A Strategy for Locating Ethnographic Research", *Field Methods*, 21 (2): 181-199.

Clifford, J. (1997) "Spatial practices: Fieldwork, travel, and the disciplining of Anthropology". En Gupta, A. y Ferguson, J. *Anthropological Locations, Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley, CA.: University of California Press.

Coleman, G. (2010) 'Ethnographic Approaches to Digital Media', *Annual Review of Anthropology*, 39: 487–505.

Coleman, S. y Von Hellermann, P. (2011) *Multi-sited Ethnography. Problems and Possibilities of Research Methods*. New York, NY.: Routledge.

De Valck, M. (2007) *Film festivals: From European geopolitics to global cinephilia*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Falicov, T. (2010) "Migrating from South to North: The role of film festivals in funding and shaping global south film and video". En Elmer, G., Davis, C., Marchessault, J. y McCullough, J. *Locating migrating media*. Lanham, MD: Lexington Books.

Faubion, J. y Marcus, G. (2009). *Fieldwork is not what it used to be: learning anthropology's method in a time of transition*. Ithaca, NY.: Cornell University Press.

Gell, A. (1998) *Art and agency: An anthropological theory*. Oxford: Clarendon Press.

Gupta, A. y Ferguson J. (1997) *Anthropological locations: boundaries and grounds of a field science*. Berkeley, CA.: University of California Press.

Hannerz, U. (1990) "Cosmopolitans and locals in world culture". En Featherstone, M. *Global culture*. London: Sage.

Hannerz, U. (1996) *Transnational connections*. London: Routledge.

Horst, H. y Miller, D. (2012) *Digital Anthropology*. London: Berg.

Inda, J. y Rosaldo, R. (2001) *The anthropology of globalization: A reader*. Malden, MA.: Blackwell Publishers.

Jordanova, D., Martin-Jones, D. y Vidal, B. (2010) *Cinema at the periphery*. Wayne State University Press.

Kurotami, S. (2004) "Multi-sited Transnational ethnography and the shifting construction of the fieldwork". En Hume, L. y Mulcock, J. *Anthropologists in the field: Cases in participant observation*. New York, NY.: Columbia University Press.

Lash, S. y Urry, J. (1994) *Economies of Sign and Space*. London: Sage

Marcus, G. (1995) "Ethnography in/of the world system: The emergence of multi-sited ethnography", *Annual Review of Anthropology*, 24: 95-117.

Marcus, G. (1998) *Ethnography through thick and thin*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.


Miller, D., y Slater, D. (2000) *The internet: An ethnographic approach*. Oxford: Berg.

Pink, S. (2000) "'Informants' who come 'home'". En Amit, V. *Constructing the field: Ethnographic fieldwork in the contemporary world*. London: Routledge.

Teaiwa, K. (2004) "Multi-Sited methodologies: 'Homework' in Australia, Fiji and Kiribati". En Hume, L. y Mulcock, J. *Anthropologists in the field: Cases in participant observation*. New York, NY.: Columbia University Press.

Trejo, R. (2009) *Cine, Neoliberalismo y Cultura. Critica de la economía política del cine chileno contemporáneo*. Santiago de Chile: Editorial ARCIS.

Wulff, H. (2000) "Access to a closed world: Methods for a multilocal study on ballet as a career". En Amit, V. *Constructing the field: Ethnographic fieldwork in the contemporary world*. London: Routledge.##



**ENTRE LAS
EXIGENCIAS
DISCIPLINARES Y
LAS EXIGENCIAS
LABORALES.
DIÁLOGOS, LÍMITES
E IDENTIDAD
PROFESIONAL EN
LA FORMACIÓN DE
ANTROPÓLOGOS Y
ANTROPÓLOGAS EN
ESPAÑA**

**Coordinado por
Pepi Soto Marata,
Carlos Giménez Romero,
Carmen Díez Mintegui**

**PERIFERIAS, FRONTERAS Y DIÁLOGOS
XIII Congreso de Antropología de la FAAEE**

ENTRE LAS EXIGENCIAS DISCIPLINARES Y LAS EXIGENCIAS LABORALES. DIÁLOGOS, LÍMITES E IDENTIDAD PROFESIONAL EN LA FORMACIÓN DE ANTROPÓLOGOS Y ANTROPÓLOGAS EN ESPAÑA

Pepi Soto Marata

Institut Català d'Antropologia

Universitat Autònoma de Barcelona

pepi.soto@uab.cat

Carlos Giménez Romero

Instituto Madrileño de Antropología

Universidad Autónoma de Madrid

carlos.gimenez@uam.es

Carmen Díez Mintegui

ANKULEGI, Asociación Vasca de Antropología

Universidad del País Vasco

c.diez@ehu.es

1. Primer punto de partida: manos enfangadas

El camino recorrido por la Antropología española desde los años setenta ha dado sus frutos. Casi cincuenta años después, España cuenta con un buen acervo de antropólogos y antropólogas entre sus profesionales en activo. En su mayoría son personas formadas como tales a lo largo de los dos años de la licenciatura en Antropología Social a la que accedían con formaciones previas de distinta índole, ya fueran diplomaturas, primeros

ciclos o licenciaturas universitarias. Muchas de esas personas ya eran profesionales especializados cuando cursaban su licenciatura en Antropología Social. Durante años, la incorporación de antropólogos y antropólogas al mercado de trabajo se ha producido en buena medida gracias a otros saberes específicos, priorizados en términos generales al saber antropológico a la hora de encontrar trabajo y de formar parte de ámbitos profesionales de lo más diverso. Ello ha permitido disponer de un mosaico plural de profesionalización documentado en el *Informe de la ocupación laboral de los titulados en Antropología de España y otros países*, elaborado por la Subcomisión de Perfiles Profesionales de la Comisión de Profesionalización de la Antropología en julio de 2008. En las conclusiones del informe se hace referencia a la división de los ámbitos ocupacionales de la Antropología en tres categorías: ocupaciones consolidadas, ocupaciones emergentes y ocupaciones potenciales, aunque constata que un porcentaje muy alto de personas no se presentan como antropólogos o antropólogas en ninguna ocasión. Según el mismo informe, los puntos fuertes del profesional de la Antropología parece que están bien definidos —capacidad para el trabajo en contextos interculturales, aportación de una perspectiva crítica y comprometida y capacidad para el trabajo en equipos multidisciplinares—, pero la disciplina sigue siendo mal conocida a nivel social. Ese bagaje con el que contamos, al que mayoritariamente no se accedió desde la formación antropológica, sigue manteniéndose oculto, expresa de algún modo aún la invisibilidad del saber antropológico, dificulta la emergencia de su centralidad en los procesos de análisis crítico sobre el mundo actual e impone ciertos inconvenientes al establecimiento de referentes claros para la identificación profesional de los futuros antropólogos y antropólogas con su oficio.

En el curso 2009-2010 el grado en Antropología Social y Cultural entró en escena. La implementación de una formación inicial de cuatro cursos académicos en el nuevo marco de confluencia europea expresaba con claridad la voluntad de la Antropología española de construir y establecer su lugar en el mundo laboral desde la formación inicial. El informe de la CPA de julio de 2008 contemplaba el consenso generalizado en la necesidad de dar más énfasis a la Antropología aplicada y a los temas relacionados con la sociedad actual de la Antropología en general y en la necesidad de poner en marcha prácticas en empresas e instituciones. Se esperaba que la mayor duración de los estudios potenciara las técnicas, las prácticas profesionales y, en general, la colaboración con instituciones externas a la universidad. Las prácticas profesionales de los planes de estudio del grado

son un indicio inequívoco de la apertura de la Antropología académica hacia el mundo del empleo, aunque no sean el único. En septiembre de 2014, cuando el XIII Congreso de la FAAEE se lleve a cabo bajo el lema «Periferias, fronteras y diálogos», habrá en España un par de centenares de graduadas y graduados en Antropología Social en condiciones de afrontar la consecución de su interés profesional, más allá de lo imaginado, ahora en la vida cotidiana y real del ganarse la vida. Ellos y ellas, y las promociones que les seguirán, aspirarán a trabajar como profesionales de la Antropología. Para eso han estudiado.

Definir la centralidad que puede llegar a tener el oficio de antropólogo y antropóloga no va a ser tarea fácil. En tiempos de desasosiego, mantener un rumbo firme hacia la consolidación del desarrollo profesional de la Antropología y su inserción plena en el mercado laboral va a exigir, exige, vigilancia, acompañamiento, amparo y cuidado, como si de un cachorro humano se tratara. Todo ello conlleva complejos procesos de negociación y diálogo en la academia, entre la academia y el mundo más allá de la academia; entre saberes, voluntades, expectativas, esperanzas, prestigios e intereses. Los procesos de diálogo entre las necesidades de formación de los futuros antropólogos y antropólogas y las exigencias de la disciplina antropológica, y entre estas y los intereses, necesidades y exigencias de las múltiples entidades, empresas, organizaciones e instituciones que componen el mosaico laboral, son, por lo menos, una de las claves para labrar esos caminos.

Por una parte, el mundo de afuera sabe lo que necesita para seguir adelante. Las entidades, empresas u organizaciones con las que se entra en relación para iniciar el camino del ejercicio profesional de la Antropología a través de las prácticas profesionales muestran sus situaciones, expresan sus exigencias, sus intereses, sus dudas y sus disponibilidades hacia la incorporación de un antropólogo o antropóloga en formación. Por otra parte, los estudiantes de grado y de posgrado que llevan a cabo sus prácticas profesionales se preguntan qué sabrán hacer con lo aprendido cuando se hallen en situaciones reales, si serán capaces de generar confluencias entre su saber y su sentir y lo que de ellos pueda esperar una entidad, o si la exigencia ética de la profesión significará un impedimento para ejercerla en el mundo que les ha tocado vivir y trabajar. También los académicos y académicas nos preguntamos cómo habrá que ir redefiniendo la relación con nuestra propia disciplina, con los saberes y su aplicación, con el mundo de las empresas y las oportunidades laborales para que la Antropología no se mantenga en los márgenes.

El simposio propone enfocar poliédricamente la actual situación de la formación en Antropología Social en España, particularmente en relación con la práctica profesional. Propone contemplar las voces de sus protagonistas, docentes, estudiantes y profesionales, así como las voces de las muchas realidades laborales que están comenzando a colaborar con la academia en la profesionalización de los futuros antropólogos y antropólogas y que son parte imprescindible en sus procesos de incorporación social. Conocer qué se está llevando a cabo, en qué ámbitos, cómo y por parte de quién. Profundizar en los entresijos de la colaboración con los demás con el objetivo de formar buenos profesionales de la Antropología, una Antropología que debe adaptarse, también, a las exigencias del mercado aunque sin renunciar a ser reconocida con legitimidad para existir y desempeñarse como tal. Establecer puentes y diálogos implica una perspectiva, un proceder y un horizonte hacia el que referirse. Esmerarse en ello es imprescindible para ejercer el oficio con la dignidad que se merece, con el rigor y la calidad que nos debemos exigir en las dimensiones teórica, metodológica y técnica, para propiciar la plena incorporación laboral de nuestros jóvenes estudiantes y para, entre todos y todas, procurar un mundo algo mejor.

En tamaña empresa, contamos con los aportes del bagaje profesional de muchas personas activas en el ejercicio de la Antropología. De su mano, también, aspiramos a ir dibujando con mayor precisión, con calma pero sin pausa, esos diálogos, esos límites si los hay, esa identidad.

2. Diálogos imprescindibles: perdiendo pureza

Las comunicaciones recibidas para formar parte del simposio entablan esos diálogos imprescindibles, muestran trayectos, ofrecen reflexiones, comparten sus experiencias y sus saberes y, por lo tanto, permiten comprender algo más de la realidad compleja a la que nos estamos refiriendo. Realidad que vamos construyendo conjuntamente, también en el marco del XIII Congreso de Antropología de la FAAEE.

Tanto para su presentación y debate en el Congreso como para su publicación, nos ha parecido adecuado organizar su sentido teniendo en cuenta el propio proceso de encuentro de la disciplina con los universos laborales, es decir, primero a través de sus profesionales

y luego, bastante más tarde pero posible al fin, a través de la organización, en la formación de grados y posgrados en Antropología Social y Cultural, de las prácticas profesionalizadoras.

Así, contamos con dos grupos de aportaciones y con un puente entre ellos. El primer grupo cuenta con desarrollos y reflexiones que ofrecen distintos profesionales en el terreno, el segundo grupo presenta propuestas y experiencias relacionadas con la formación de estudiantes y, por último, entre ambos, el puente: una relevante aportación anclada en la experiencia profesional en el terreno que contempla y sintetiza aspectos nucleares para la formación profesionalizadora de estudiantes de grado y posgrado y expresa claramente la tensión entre las exigencias disciplinares y las exigencias laborales. Aunque no es la única aportación en este sentido, sí permite una clara traducción de sus reflexiones en contenidos formativos, y desde esta perspectiva se manifiesta, en sí misma, como diálogo que reconoce límites y propone identidad profesional.

2.1 Profesionales de la Antropología en el terreno

En el grupo de las aportaciones de profesionales en el terreno, cabe destacar la centralidad de los esfuerzos reflexivos que sus respectivas experiencias les han exigido desde ámbitos tan relevantes como la salud y las acciones humanitarias en situaciones de emergencia, la educación para el desarrollo y la cooperación de la mano del trabajo en red, la gestión cultural y el turismo o los servicios educativos para la atención a la diversidad en contextos escolares y la colaboración con equipos pluridisciplinares. Profesionales que desarrollan o han desarrollado su labor tanto en entidades e instituciones de carácter público como privado y en proyectos de naturaleza y alcance bien distintos.

Montserrat García, doctoranda de la Universitat Autònoma de Barcelona, pedagoga y antropóloga, forma parte de los equipos de la Generalitat de Catalunya que asesoran en temas de diversidad cultural a todos los centros educativos, realidad profesional en la que tiene una dilatada trayectoria. García aporta, desde su experiencia personal, el valor que supone la Antropología en su manera de trabajar y observar la realidad en el marco de los servicios educativos y del trabajo en equipos pluridisciplinares. Su formación de antropóloga le ha aportado elementos de reflexión sobre su práctica profesional y sobre

ella misma y le ha ayudado a comprender a las personas con las que trabaja, ya sean alumnos y alumnas, familias u otras profesionales de la educación en lo que ella denomina «contextos pedagógicos». Precisa algunas de las aportaciones técnicas y metodológicas específicas de la Antropología y su repercusión en el desarrollo de su trabajo cotidiano. Destaca la posibilidad de no fragmentar la teoría y la práctica profesional, así como sus consecuencias concretas en el diseño y el ejercicio de intervenciones educativas. Sus aportaciones ofrecen la posibilidad de adaptar su experiencia a los nuevos perfiles profesionales y al trabajo en equipo y son susceptibles de pensarse en términos de contenidos formativos.

Olga Díez, del Instituto Universitario de Migraciones, Etnicidad y Desarrollo Social (IMEDES), doctoranda de la Universidad Autónoma de Madrid, historiadora especializada en Gestión y Turismo Cultural, ha colaborado en proyectos de turismo local y de salud en América Latina y el Caribe y en la Comunidad de Madrid. Díez expresa cómo la Antropología ha modificado su profesionalización y expone su trayectoria personal reflexivamente, desde sus primeras colaboraciones hasta la actualidad. Para ella el proceso de antropologización vivido le ha permitido modificar su perspectiva sobre las propuestas de transformación social en las que ha participado, al tiempo que la ha ayudado a mantener la vigilancia epistemológica sobre su subjetividad. Propone aprovechar las brechas que los tiempos actuales de crisis generan para que los antropólogos y antropólogas ocupen posiciones que permitan desanclarse de los márgenes en los que se encuentra la disciplina, tanto fuera como dentro de la academia. Exige una formación profesionalizadora en los estudios universitarios de Antropología que permita a los graduados y graduadas comprender los entresijos del mundo laboral al que deberán hacer frente, aunque ello implique que la distancia y el extrañamiento característicos de la perspectiva antropológica deban ser revisados.

Por su parte, Alfonso Antona, de Madrid Salud y la Sociedad Española de Medicina Humanitaria (SEMHU), nos encara a la cuestión capital del ejercicio profesional como antropólogo ante las respuestas urgentes que exigen las situaciones de emergencia a las que hace frente la Acción Humanitaria en Salud. Deja expuesta la contradicción —al menos aparente— entre las exigencias de la etnografía, la inmediatez de la acción humanitaria y sus énfasis clínicos. Fruto de su experiencia sobre terrenos tan diversos como Haití, Guinea Ecuatorial, El Salvador o la República Dominicana, plantea la

relevancia del ejercicio profesional de la Antropología si lo que se persigue es que las intervenciones humanitarias sean eficaces y no reciban el rechazo de la población local. Suscribe los Rapid Assessment Process (RAP) como etnografía rápida y defiende su conveniencia en esos contextos, puesto que aunque no pueda sustituir a la etnografía tradicional, sus aportaciones pueden ser la clave para mejorar la eficacia de la acción humanitaria que se esté llevando a cabo. En este sentido, ofrece una propuesta de aspectos culturales que considera necesarios para mejorar esa eficacia y para organizar una capacitación antropológica que, por otra parte, defiende como imprescindible. Sus aportaciones expresan la posibilidad de confluir a pesar de las exigencias disciplinares y de las exigencias sobre el terreno, reivindica la figura del profesional ‘híbrido’ gracias al cual la Antropología ha ido abriéndose camino en distintos campos y deja abiertos aspectos clave para la reflexión epistemológica.

La propuesta de Miryam Navarro, doctoranda de la Universitat Autònoma de Barcelona, antropóloga con experiencia profesional y de trabajo de campo en el mundo educativo, en particular en proyectos de educación para el desarrollo, se centra en la comprensión de la complejidad que acompaña los procesos de colaboración e intercambio entre todos los actores implicados en esos proyectos, en sus posibilidades de entendimiento y en la distancia entre lo que se pretende y lo que se resuelve. Sus aportaciones en relación con el trabajo en equipo y en red entre distintas entidades, ONG, escuelas, administraciones y personas procedentes de disciplinas y campos de índole muy diversa se ensartan, expresan y profundizan en su experiencia profesional como coordinadora, en Cataluña, de la red educativa especializada en cooperación internacional y solidaridad Red de Escuelas Comprometidas con el Mundo. Ese contexto le permitió ser observadora privilegiada de un universo de relaciones y significaciones al que ha ido imprimiendo su sello particular y que ha podido analizar en tanto que etnógrafa, con todos los matices, sesgos y consideraciones que esa doble circunstancia le ha ido exigiendo y ofreciendo al mismo tiempo. Enfatiza la centralidad de desenmascarar las omisiones y tergiversaciones de conceptualizaciones clave como la pobreza, la desigualdad o el desarrollo, y la imposibilidad de negar los efectos de procesos invisibles, es decir, de documentar lo que sí ocurre aunque no se sepa cómo ocurre. En este sentido, propone la confluencia clara entre comunicación, educación y Antropología, precisándola en situaciones y casos que ponen de manifiesto las dificultades de entendimiento entre mundos con lógicas propias, pero que al mismo tiempo cuestionan su supuesta incompatibilidad e inviabilidad. Como

las otras aportaciones, en esta se esgrime con detalle buena parte del potencial de la Antropología una vez puesta en el terreno, ante la interpelación de la realidad, y expresa con claridad sus posibilidades expertas, su identidad.

Finalmente, en el ámbito de los profesionales en el terreno pero a medio camino con el segundo grupo de aportaciones, el del ámbito de la formación de antropólogos y antropólogas mediante la incorporación de prácticas profesionalizadoras, contamos con las reflexiones y consideraciones de Téllez, que apuntan directamente a la relevancia de definir y defender la singularidad de la Antropología en el mundo laboral, para que las entidades con las que se colabora puedan comprenderla, pero también para que pueda tenerse en cuenta a la hora de formar a las futuras generaciones de antropólogas y antropólogos. Por eso la hemos considerado una aportación «puente» entre profesionales en ejercicio y profesionales en formación.

Virtudes Téllez, antropóloga del Instituto de Ciencias del Patrimonio (Incipit-CSIC), elabora su argumentación a partir de su participación en una investigación sobre patrimonio en la que se ha incorporado como profesional a un equipo pluridisciplinar. Equipo que suscribe los estereotipos sobre el quehacer y el saber antropológico y que vendría a representar el sentir y el pensar más generalizado sobre aquello que es la Antropología, sobre lo que puede esperarse de una profesional de la disciplina, sobre la validez de sus métodos y de sus datos o sobre la fiabilidad, la objetividad u otras cuestiones fundamentales del debate disciplinar. Téllez expresa con maestría cómo esas conceptualizaciones sesgadas e ignorantes emergen en la relación laboral cotidiana, cómo las sospechas planean sobre nuestras cabezas y se muestran sin tapujos a través de fórmulas sofisticadas de comunicación, en un saludo, en una broma. Téllez aborda estas cuestiones a la luz de la conceptualización social de la identidad antropológica y plantea algunos de los entresijos de la colaboración profesional. Al mismo tiempo, defiende la necesidad de un proceso de comunicación que facilite la comprensión de la disciplina por parte de las instituciones que financian y, por lo tanto, componen los equipos de trabajo y/o de investigación. Justo lo que los jóvenes estudiantes de grados y posgrados en Antropología Social necesitan comprender también: quiénes son o en quiénes se convertirán —profesionalmente hablando— una vez terminen sus estudios.

Así, el primer elenco de contribuciones al simposio (García, Díez, Antona, Navarro y Téllez) se asienta en el caminar profesional, en los procesos reflexivos que lo acompañan, en la capacidad de diálogo y entendimiento, en la habilidad para distinguir qué hacer comprendiendo el contexto en el que nos insertamos y los matices y las certezas que trazan su posibilidad. Esas realidades enfrentan al profesional de la Antropología y le exigen afianzamiento, deliberación y estrategia. Y con ello reflexiones epistemológicas clave para el futuro de la disciplina y para su consolidación social y laboral.

2.2 La formación de profesionales de la Antropología

El segundo grupo de contribuciones que constituyen las aportaciones al simposio (Gómez, Gaibar y Tarragona, Bullen y Urquijo, y Soto) da cuenta de los planteamientos y desarrollos que nutren la formación profesionalizadora de las nuevas cohortes de antropólogos y antropólogas. En buena medida, el primer grupo de aportaciones al simposio incluye muchos de los aspectos que conforman la definición de la troncalidad técnico-metodológica en la formación de grado en Antropología Social y Cultural en España, puesto que ofrece análisis substantivos sobre ámbitos tan fundamentales en la definición de la disciplina como el tiempo, el espacio y la relación en los procesos de obtención y elaboración de datos a partir del trabajo de campo etnográfico, en profundidad, la contextualización de esos mismos datos o la elaboración de análisis sistemáticos que permitan dar cuenta de recurrencias y de ausencias, cualitativamente elaboradas. En todo caso, no se piensan ni se reflexionan los mismos ámbitos fundamentales para la definición de la disciplina desde posiciones parejas sino múltiples y encontradas, desde experiencias a veces contradictorias y otras veces complementarias. Algo se está moviendo ahí afuera hace ya algún tiempo.

En un sentido parecido, las contribuciones relativas a la formación de profesionales de la Antropología que componen este segundo grupo de aportaciones al simposio se refieren a tiempos, espacios y relaciones, a elaboración conceptual y empírica, pero en esta ocasión fruto de la experiencia de campo relativa a la propuesta de contenidos de formación orientados a la profesionalización en Antropología y a la experiencia de su puesta en marcha. En este sentido, contamos con las experiencias formativas del prácticum de los grados en Antropología Social y Cultural de la Universidad del País

Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea y de la Universitat Autònoma de Barcelona, y del máster en Antropología de Orientación Pública (MAOP) de la Universidad Autónoma de Madrid. En los tres casos las aportaciones se realizan desde la voz de la academia considerando, al mismo tiempo, las perspectivas de estudiantes y entidades colaboradoras. Cabe destacar la contribución del Ayuntamiento de Terrassa, una de las entidades colaboradoras con las prácticas del grado de la Universitat Autònoma de Barcelona.

Paloma Gómez, coordinadora del itinerario profesionalizador del MAOP que se imparte en la Universidad Autónoma de Madrid desde el curso 2008-2009, expone con detalle la evolución de la propuesta formativa y sus distintas reestructuraciones, tomando en consideración la variedad de intereses del alumnado de máster así como la importancia de establecer parámetros claros para la consecución de sus objetivos profesionalizadores, a través de experiencias reales en entidades y proyectos fuera de la academia. En este sentido, destaca el proyecto de innovación docente planteado para la incorporación de prácticas profesionales en el máster, que comenzó en el curso 2012-2013 con la creación de una base de datos sobre experiencias y proyectos llevados a cabo por profesionales de la Antropología y que sigue ampliándose en la actualidad. Esta base de datos se plantea como punto de partida para entablar reflexiones de fondo sobre cuestiones clave en la formación de máster, que Paloma Gómez desarrolla detalladamente. De algún modo, al plantear los retos a los que hay que hacer frente para ofrecer a los estudiantes una capacitación profesional articulada con el mundo más allá de la academia, Gómez propicia el encuentro entre intereses contrapuestos, ofrece claves para seguir caminando sin renunciar a lo necesario, promoviendo el cambio estructural y normativo de la organización académica y enfocando decididamente el paso hacia el futuro, flexible y sin titubear.

Complementariamente a la perspectiva desde la experiencia académica, la contribución de Vanessa Gaibar y María Jesús Tarragona, del equipo profesional de la Regidoria de Polítiques de Gènere del Ayuntamiento de Terrassa, aporta el análisis de su colaboración en la formación de futuros profesionales de la Antropología. Entidad colaboradora con el grado de Antropología Social y Cultural de la Universitat Autònoma de Barcelona, da cuenta del proyecto que se organizó expresamente para acoger a una persona en prácticas en el curso 2012-2013, al que se ha dado continuidad durante el curso 2013-2014, referido al tema de los micromachismos entre jóvenes de los institutos de educación secundaria

de la ciudad de Terrassa. Plantea el tipo de proyecto, sus objetivos, desarrollo, toma de datos y algunos de los resultados. Al mismo tiempo, ofrece su perspectiva a la incorporación de estudiantes en prácticas de grado a su equipo pluridisciplinar, el reto que ha supuesto, la importancia de contar con un perfil de Antropología en todas las fases del proyecto o las dificultades con las que se han podido encontrar y que se han ido resolviendo. Es necesario considerar de cerca las dificultades que puede entrañar la colaboración de una entidad, en este caso Administración pública, en la formación de prácticas con perfiles de Antropología. No hay tradición, no hay espacio previsto, no hay tiempo en las agendas. Y la colaboración exige compromiso a la entidad, seguimiento, formación, informes y evaluación. En este caso el diseño del proyecto al que se vinculan los estudiantes es una cuestión clave para tornar posible el seguir colaborando. No puede hacerse desde la indefinición o la ambigüedad. La contribución de Gaibar y Tarragona lo pone claramente de manifiesto.

Para terminar este segundo grupo de contribuciones, contamos con las experiencias de prácticum de los grados de la UPV-EHU y de la UAB. De la mano de Margaret Bullen y Miren Urquijo en el primer caso y de Pepi Soto en el segundo, nos podemos acercar a los procesos de diseño, puesta en marcha y valoración de la formación profesionalizadora de grado. Ambos aportes se refieren a la propuesta y a la experiencia desde la voz de la academia, abordan los desafíos del diálogo múltiple a la hora de concretar esta formación, el tener en cuenta las necesidades y los intereses de los estudiantes, las posibilidades y los intereses de las entidades, la exigencia de la estructura formativa o los límites de la planificación y la burocracia de los departamentos universitarios. En este sentido, promover el trabajo coordinado, la explicitación de preferencias o el análisis reflexivo con las partes implicadas se revela como fundamental. Ambas contribuciones aportan el detalle de una opinión, de una conversación o de una situación inesperada, profundizan en el análisis de lo que se está haciendo y cómo se está llevando a cabo, ofrecen la posibilidad de imaginar los trayectos, las vicisitudes, los procesos de toma de conciencia de todos y todas los que, en este empeño, constituyen el grupo de los aprendices: estudiantes, entidades colaboradoras, tutoras y tutores académicos, personas en formación. Pero el reto al que nos enfrentamos está más dibujado que nunca, cuenta con esa enjundia necesaria para hacer frente a lo que haga falta. Y cuenta, especialmente, con la esperanza decidida de los antropólogos y antropólogas que han vivido, pensado y

sentido la posibilidad de la profesionalización gracias a la experiencia de las prácticas. Aún son pocos pero están ahí, y nos miran.

3. Segundo punto de partida: ganando humanidad

El acervo de contribuciones al simposio pone de manifiesto que hay mucho andado pero que aún hay mucho más por andar, puesto que los retos planteados y encarados al futuro son parte de todas y cada una de las aportaciones con las que se ha contado. Aprender de los bagajes y experiencias disponibles es imprescindible tanto para anclar adecuadamente algunos referentes estables como para propiciar y acompañar el análisis crítico y transformar y reorientar algunos de sus fundamentos. Ello exige sistematizar y compartir el conocimiento, construir conjuntamente procesos, estrategias, posibilidades reales de incorporación profesional. Implica perder pureza y ganar humanidad.¹ Todas las contribuciones al simposio están orientadas en este sentido.

Y en ese horizonte podría ser que la batalla más importante que haya que librar radique en las mismas entrañas académicas. Hasta que no se acepte la relevancia y equivalencia del saber aplicado en Antropología Social —que no agota la profesionalización pero se confunde con ella—, no vamos a disponer de un apoyo sólido, claro, estable y más coherente, ni desde la academia ni desde las entidades, empresas, instituciones, administraciones o asociaciones que puedan plantearse la posibilidad de que un antropólogo o una antropóloga pueda incorporarse a sus equipos profesionales, porque lo conceptualicen como imprescindible y necesario. Ese trayecto hacia adelante requiere definir con decisión y arrojo quiénes somos y para qué servimos exactamente, y decirlo. Sabiendo, como sabemos, que los esencialismos y las simplificaciones están reñidos con nuestra disciplina, vengan de donde vengan. Llevarlo a la práctica no será fácil, pero ahí estamos, sin duda. Con las manos enfangadas, perdiendo pureza, ganando humanidad.

¹ Teresa San Román (1996: 119) se refiere a quien carece de ambigüedad

Bibliografía

Informe de la ocupación laboral de los titulados en Antropología de España y otros países. (2008). Subcomisión de Perfiles Profesionales de la Comisión de Profesionalización de la Antropología. Edición digital.

San Román, T. (1996). *Los muros de la separación. Ensayo sobre alterofobia y filantropía.* Bellaterra-Madrid: Publicaciones de la Universidad Autónoma de Barcelona-Tecnos.

LA ANTROPOLOGÍA *CORPUS* CIENTÍFICO Y PROFESIONAL EN LA ACCIÓN HUMANITARIA EN SALUD

Alfonso Antona Rodríguez
antonaalfonso@gmail.com

Madrid Salud y Sociedad Española de Medicina Humanitaria

1. El Maridaje: Antropología y Acción Humanitaria.

Con las siguientes líneas pretendo: en primer lugar mostrar que la etnografía y, por extensión, el etnógrafo/a se están configurando como referencia ineludible de las estrategias de Acción Humanitaria en Salud (AHS)¹ y, en segundo término (solo como categoría ordinal), reivindicar que, aunque para algunos *canónicos sectores* puede parecer una contradicción, la etnografía - necesitada de observación y reflexión pausada- ha de incorporarse en mayor medida en las acciones de emergencia y desastre. En la última década, la antropología, en tanto que corpus científico y profesional, de forma progresiva se está aplicando en la AHS. No podía ser de otra manera, es un campo óptimo y abonado para el saber-hacer antropológico.

Cuando nos acercamos a la AHS desde “una mirada antropológica²” y ponemos el foco en las representaciones sociales, no sólo las prácticas, buscamos explicar y re-presentar la experiencia de la salud y la enfermedad. En un contexto liminar como el que se

¹ Todavía es muy poco frecuente ver la antropología como una materia sustancial en los diferentes currículos académicos, esa situación termina condicionando de una forma determinante la eficacia, eficiencia y efectividad de una gran parte de las acciones humanitarias. Cada vez con más frecuencia, organismos internacionales como la Organización Mundial de la Salud (OMS), la Oficina para la Coordinación de Asuntos Humanitarios (OCHA en sus siglas en inglés) o la misma Agencia Española de Cooperación al Desarrollo (AECID); llaman la atención de partir del marco teórico de los determinantes culturales de salud y la perspectiva de género en todas las acciones de Cooperación al Desarrollo y Acción Humanitaria. Hace cinco años, se incluyó la antropología como una de las materias/asignatura del Magister Internacional de Medicina Humanitaria, posteriormente (2011), la AECID y la OMS, al desarrollar la estandarización de la Respuesta Directa en Salud a las Crisis Humanitarias, reconoce la antropología como un área de formación exigible para obtener la acreditación de los equipos de acción humanitaria que quieran ser reconocidos por la Oficina de Acción Humanitaria. Ver www.semhu.org

² Se precisa una aproximación entre las ciencias sociales y las ciencias biomédicas. La mirada *antropológica* cuestiona conceptos, busca enfrentar discursos y prácticas, analiza como interaccionan y funcionan las redes sociales, como se estructuran las relaciones de poder, el poder regulador de los símbolos o como las personas presentan y se representan en claves culturales. La etnografía ofrece la posibilidad de aproximarse al conocimiento de realidades a las que no se puede llegar por otros medios. Con herramientas metodológicas propias y eficaces, la antropología ha de formar parte de cualquier estrategia que pretenda conocer y trabajar en/con realidades sociales y culturales diversas y diferenciadas.

produce tras un desastre: ¿Qué prescripciones higiénico-religiosas operan en “ese” (otro) ámbito cultural?, ¿qué códigos de conducta son adecuados y cuáles no?, ¿quiénes están legitimados para prestar cuidados de salud?, ¿qué tabús existen en alimentación, contacto con determinadas zonas corporales, formas de vestir, de mirar, de gesticular...?, ¿cuáles son formas adecuadas y cuáles no para comunicarse?, ¿porqué en el huracán Mitch la mayor parte de los fallecidos fueron varones y sin embargo en el tsunami de Banda Aceh 2/3 de las muertes fueron mujeres? (ISACH: 2008). Estas y muchas preguntas más suelen quedar sin respuesta

No conocer, o despreciar, las estructuras de parentesco por las que una mujer siempre ha de ir acompañada de un varón de la familia cuando acude a consulta puede suponer mantener alejadas a las mujeres de los dispositivos de ayuda, tal y como sucedió en las inundaciones de Pakistán (2011). No podemos perder de vista que los roles de género, y los patrones culturales que los regulan, puede suponer que la ayuda no llegue a quien más lo necesita, por ejemplo, las mujeres y su descendencia. No saber que en algunas culturas no se pueden, tras un terremoto, pasear perros por encima de los escombros donde se sospecha puede haber personas fallecidas, traerá como consecuencia un rechazo e incluso una posible agresión a los equipos de socorro. O que el manejo de los cadáveres, los ritos de duelo y enterramiento son fundamentales para evitar errores como, otro ejemplo, el abuso de las fosas comunes. Éstas y otras muchas preguntas o consideraciones han de hacerse en la planificación, acción y evaluación de la AHS.

No existen muchas referencias sobre cómo los factores culturales inciden en la AHS³. La mayor parte de las referencias etnográficas (indirectas) proceden de estudios realizados por profesionales de la Antropología de la Salud (o médica, según “preferencias”) a partir de trabajos con población inmigrante en el contexto de los países occidentales⁴, que no siempre son extrapolables.

Todavía la mayor parte de las y los profesionales que actúan en el sector de la AHS proceden del sector sanitario, con una formación de carácter técnico y un marco

³ Lo que en este documento se referencia para la AHS, sería extensible a la Cooperación al Desarrollo.

⁴ Las referencias etnográficas, relativas a la población inmigrante, procedentes de fuentes que ya están en países económicamente avanzados, están sesgadas por una doble contaminación: la percepción de quién recoge la información, la mayor parte son profesionales que trabajan con la población inmigrante y que tamizan la información recogida a través de sus patrones culturales y biográficos; y la información emitida por la población inmigrante, condicionada a su vez por su estatus de extranjera (miedo por falta de papeles, dificultades y reinterpretación de patrones culturales, etc.) Tampoco podemos olvidar que la persona migrada, ya no es un “nativo”, porque según el tiempo de residencia y el tipo de interacción con la cultura del país receptor, se convierte en un individuo con patrones culturales híbridos. Esta premisa exige tomar muchas precauciones en todo tipo de inferencias o extrapolaciones a la hora de interpretar las culturas de origen a través de la información recogida por personas inmigrantes.

conceptual y de acción positivista-biologicista que dificulta la comprensión de cómo los factores culturales inciden en la salud de las personas, sobre todo en un contexto de emergencia o desastre.

Es más fácil modificar patrones biomédicos que patrones culturales y esto es algo que, al día de hoy, sigue siendo un argumento de mucho peso en las acciones humanitarias, donde lo que prima es la inmediatez de la acción clínica. En esa urgencia por los resultados, la aplicación de técnicas etnográficas no siempre se entienden bien, porque se sigue suponiendo, de forma errónea, que tendrían efectos a largo plazo y no aseguran la erradicación del problema inmediato.

Los planteamientos “emergencistas” donde solo se tiene en cuenta la fase de socorro y en la que los equipos de AHS operan al margen de las instituciones y realidades locales, empiezan a ser “cosa” del pasado, al menos en los discursos institucionales y académicos. Cada vez con más fuerza, se exige a los equipos de AHS la integración en las estructuras de salud locales y el respeto a las normas y valores de las personas receptoras de la ayuda. Por ello, tan importante como una adecuada capacitación “clínica” es una suficiente “competencia cultural” para la que, además de conocimientos y habilidades concretas, tendrían que ser exigibles altas dosis de Sensibilidad y Humildad Cultural. En definitiva, un enfoque transcultural positivo. Si no se recorre este camino, en un corto espacio de tiempo, muchos equipos, ante el rechazo local, tendrán que dejar de operar.

2. Cultura y salud en la emergencia.

Tervalon y Murray-García (1998:117) proponen que la humildad cultural (*cultural humility*) supone incorporar el compromiso de las y los profesionales para la autocrítica y autoevaluación a fin de corregir los desequilibrios en las dinámicas de poder sanitario/a-usuario/a. Repercute en beneficio mutuo, exige eliminar paternalismos y el compromiso para defender a personas y poblaciones específicas, las más vulnerables.

Leininger (2002: 52) considera la “ceguera cultural” (*cultural blindness*), el “choque cultural”, “la imposición cultural” y el “relativismo cultural⁵”; como las barreras fundamentales para el conocimiento de las culturas y, por ende, de “los otros”. Es preciso conocer las diferencias, pero en la misma medida aproximarse a las semejanzas

⁵ El enfoque culturalista no siempre (casi nunca) tiene en cuenta los aspectos estructurales y políticos de la desigualdad.

transculturales. Es frecuente que cuando focalizamos en la diferencia perdamos la perspectiva y culpabilicemos a la “víctima” al reforzar los estereotipos y “deficiencias” culturales.

El choque cultural, en tanto que enfrenta dos contextos culturales, es frecuente. Es un hecho que la mayor parte de las y los profesionales de salud no reciben formación suficiente sobre los factores y determinantes sociales o culturales de la salud. Se produce una tensión que interfiere y puede llegar a impedir la acción. Entre los actores humanitarios, suele ser frecuente que se produzca malestar, tanto físico como emocional, debido a la diferencia de horarios, comidas, formas de comunicación, etc. Ante la falta de referentes de qué es lo adecuado o cómo actuar (problemas de comunicación manejo de signos, códigos o símbolos, tensión entre la identidad personal y el entorno...), aparece con frecuencia el rechazo a lo que no se comprende. A modo de ejemplo, la formación o estrategias de *briefing* cultural⁶ realizadas por profesionales de la antropología antes de la salida, son elementos de contención del choque cultural. La recogida y análisis de información cultural (etnografías rápidas) ha de ser equiparada a la recopilada en paralelo a la logística habitual. Ésta tiene que prepararse antes de la salida y ser completada en el terreno.

La “urgencia” de la AH propicia que no se planifiquen estrategias que tengan en cuenta la participación de la población afectada y los objetivos habituales suelen ser de tipo de acción inmediata, centrado en la necesidad y no en el análisis de las vulnerabilidades, muchas de ellas de origen estructural. Una opinión frecuente entre los actores humanitarios es que lo prioritario es salvar vidas, por lo que el análisis cultural se considera irrelevante al analizar las necesidades de la población. Así, se “cuelan” errores de planificación de la AH por no prestar la atención necesaria a las capacidades y vulnerabilidades de las poblaciones que suele tener como consecuencia un aumento del riesgo por un deterioro de la resiliencia⁷cultural y estructural.

Es urgente e importante incluir y desarrollar herramientas metodológicas cualitativas para planificar y desarrollar la intervención humanitaria y superar las intervenciones basadas en visiones biologicistas y medicalizadas, porque esta forma de entender “lo social”, busca su legitimación en los paradigmas positivistas (ciencias físicas) utilizando estrategias y mecanismos (estadísticos) que rebuscan relaciones entre variables (significación estadística) en lugar de buscar asociación inteligente entre ellas. No se

⁶ Experiencias evaluadas por la Sociedad Española de Medicina Humanitaria

⁷ En este caso, entiendo por resiliencia al cociente entre las capacidades y las amenazas culturales, incluidas las estructurales.

pretende hacer una crítica al positivismo científico, simplemente llamar la atención a los “expertos” (tanto nacionales como internacionales) porque, sin olvidar el “dato”, deberían ser sensibles al lenguaje, la cultura y las estructuras de orden social. La cuestión es incidir sobre la necesidad de dar voz a las personas ancianas, los niños y niñas, las mujeres o a los grupos de culturas minoritarias o en desventaja social.

Transculturalidad, etnomedicina, pluralismo médico, hibridación cultural de salud, etc.; son términos para referirse a la contaminación entre los diferentes modos, cosmovisiones y sistemas de salud. El nivel de representaciones sociales⁸ de muchas prescripciones y prohibiciones altamente simbólicas siguen presentes entre las personas, a pesar de la *colonización conceptual occidental*. Así mismo, muchas de estas normas tienen que ver con una visión del mundo (cosmovisión) propio de cada cultura.

Los procesos de globalización no ayudan mucho en tanto que tratan de homogeneizar normas y valores que chocan con los patrones culturales locales. En los procesos de aculturación (re-culturación) la sustitución de algunos aspectos (costumbres, conductas, etc.) tradicionales no siempre significa un cambio conceptual de lo “nuevo”. Por ejemplo, como plantea Fons (2008: 213-220), los procesos de embarazo, parto y posparto, mantienen muchas prácticas ligadas a la medicina tradicional. Las mujeres suelen vivir su proceso de embarazo y de posparto en el entorno doméstico, muchas de las “prácticas medicas” tradicionales que realizan, van ligadas a maneras de conceptualizar el cuerpo y el proceso de gestación y de recuperación después del parto. Si bien pueden hacer uso de los servicios médicos occidentales, mantienen (compatibilizan) muchas ideas y prácticas que forman parte del sistema médico tradicional.

¿De qué hablamos cuando hablamos de salud⁹ o enfermedad? ¿Tenemos, compartimos un mismo marco conceptual? “En África, una persona es considerada enferma cuando es afligida por fuerzas tales como el hambre, el desempleo, la pereza, tensiones sociales, pobreza, infertilidad, problemas domésticos, etc.” Sogolo (1986; 41(3): 309-404). En muchas culturas no encontraremos un concepto claro del significado de salud o enfermedad, aparecerán categorías abstractas como la mala suerte, la posesión, el desequilibrio, etc. Estas categorías han de ser re-conocidas e interpretadas tanto desde una perspectiva emic como etic. En muchos lugares del mundo, no existe una distancia

⁸ Siguiendo los consejos de mi colega Paz Gatell, de una forma sencilla y simple, podríamos definir “representaciones sociales” como *la forma en que las personas se explican las/sus realidades*.

⁹ Todas las culturas tienen un término para definir “salud”. Pero no en todas las culturas, salud tiene el mismo significado. Conviene hacer una prospección de otros posibles términos: higiene, bienestar, armonía, etc.

excesivamente estricta entre el mundo *visible* y el de las *creencias*. Tanto la medicina “tradicional” como la “occidental”¹⁰ pueden combinar elementos mágicos y científicos. Ni es éste el sitio para definir o redefinir el concepto de salud, ni se trata de cuestionar el saber médico hegemónico, lo que expongo (recuerdo) es que el modelo biologicista es insuficiente para explicar el proceso, salud-enfermedad-atención que plantea Menéndez (2005: 34) y que éste déficit se agrava en contextos culturales con los que las y los profesionales expatriados no están familiarizados. La realidad (es) son construcciones sociales e individuales tamizadas por las biografías en contextos sociales y culturales. La cultura es uno de los principales condicionantes de la salud, influye en la percepción, las experiencias, en la forma de expresar y explicar los procesos salud-enfermedad; constituyéndose en uno de los principales determinantes de salud, tanto en lo que se refiere al diagnóstico, como a los procesos y tratamientos.

Es por lo que partimos de una premisa (Carbonell, 2000): la *enfermedad* es una realidad construida y el *enfermo* un sujeto-objeto social, de modo que focalizar sobre el cuerpo como único espacio salud-padecimiento, conduce a error. El conocimiento objetivo sobre el cuerpo sin valorar la experiencia social y subjetiva, no es suficiente.

Afirma Benedic (1934: 59-80) que; “...no existe ninguna cultura que pueda valorarse como norma general o patrón de referencia... y así poder hablar de un comportamiento normal en una cultura y anormal en otra cultura...”. El concepto “síndrome cultural”¹¹ es una nosología controvertida, que no todo el mundo comparte. Uribe (2000: 4) lo define como: “...constituyen patrones recurrentes de comportamiento aberrante y de experiencias problematizadoras con una expresión geográfica específica que pueden estar no relacionadas con las categorías diagnósticas del Manual Estadístico de los Trastornos Mentales (DSM-IV).”

3. Los cluster de salud.

El enfoque clúster es una manera de organizar y coordinar la cooperación entre los distintos actores humanitarios con el fin de facilitar la planificación de las estrategias de

¹⁰ “Medicina Tradicional” es definida por la OMS como la “suma completa de conocimientos, técnicas y prácticas fundamentadas en las teorías, creencias y experiencias propias de diferentes culturas y que se utilizan para mantener la salud y prevenir, diagnosticar, mejorar o tratar trastornos físicos o mentales”. Se suele utilizar en contraposición o por exclusión de lo que no es la práctica *médicobiologicista* hegemónica de los países “occidentales”.

¹¹ Un síndrome cultural tiene una entidad propia y difiere de las taxonomías culturales por las que procesos mórbidos son denominados o interpretados con una especificidad local. Así, mientras el Síndrome Cultural no obedece a una patología orgánica concreta las taxonomías culturalmente diferenciadas sí se refieren a trastornos, enfermedades y patologías que tienen parangón con las clasificaciones médicas occidentales.

intervención de forma conjunta. Precisa de un sistema de liderazgo y de evaluación a fin de rendir cuentas de la respuesta internacional en salud. Es una oportunidad para establecer alianzas efectivas entre actores humanitarios tanto nacionales como internacionales. Uno de sus principales objetivos será asegurarse que las respuestas internacionales estén alineadas de forma apropiada con los sistemas de salud del país y facilitar las alianzas entre las organizaciones internacionales, las autoridades sanitarias locales, los representantes de la sociedad civil del lugar y otros actores interesados. OMS (2009: 15-22). En este sentido, el Cluster¹² tendría que contar con una mediación intercultural con dos objetivos claramente definidos: servir de enlace entre los distintos actores internacionales a fin de optimizar la competencia cultural y por otra servir de puente entre las poblaciones locales (indígenas o no) para conocer sus necesidades y favorecer el contacto. La figura de mediación intercultural, además de mejorar los canales de comunicación con la población local, evita muchos de los errores que se comenten en la planificación de la ayuda. La figura de mediador o mediadora intercultural es determinante para especificar: circuitos sociales y relacionales, barreras culturales de acceso de algunos grupos de población, mostrar estructuras “tradicionales” que se muestran funcionales, etc.

4. Rapid Assessment Process (RAP). También es etnografía

Desde mi perspectiva, las y los antropólogos, con su bagaje técnico y científico, tienen que incorporarse y liderar los equipos de AHS. No es una buena opción quedarse “fuera” por “miedo” a unas críticas con cierto tufo de fundamentalismo academicista que sabotea el desarrollo de la antropología aplicada.

Una herramienta que se está mostrando muy útil para incorporar la etnografía a la AHS, son los RAP. A través de etnografías “rápidas”, se recoge, analiza y presenta una información muy valiosa para la planificación e implementación de los programas de AHS. Los RAP pueden hacerse tanto en la fase de primera respuesta o socorro como en las de rehabilitación y reconstrucción. Como cualquier metodología tiene sus fortalezas y debilidades. Una de las críticas más comunes a esta metodología por parte de la etnografía “oficialista”, ha sido la falta de rigor científico y metodológico, en parte

¹² Una muestra es lo sucedido en el Cluster de Salud de Haití en 2010. Una vez que se pusieron en marcha los distintos dispositivos de mediación cultural, empezaron a ser mucho más eficaces las acciones como las relativas a donde ubicar los hospitales de campaña o eliminar las barreras de acceso culturales.

porque se ha tratado de mostrar como etnografía rápida, trabajo o investigación que no son tal.

Los RAP, tienen muchas similitudes con la investigación etnográfica con algunas especificidades como son la presencia de más de un etnógrafo/investigador, el trabajo intensivo en un corto período de tiempo y análisis-triangulación de datos basada en el trabajo en equipo. La etnografía rápida tiene su sitio y función, no puede sustituir a una etnografía *tradicional*, sin embargo, el uso del método etnográfico, ajustado a método científico en cortos períodos de tiempo se ha mostrado eficaz y eficiente en la toma de decisiones¹³. A fin de facilitar la recogida de información, en cualquier proceso de *logística cultural* se han de analizar algunos los determinantes sociales y culturales de las intervenciones de AHS y re-conocer algunas “claves culturales” que, en el contexto del trabajo de campo, condicionan las acciones en desastres y emergencias humanitarias.

Un RAP ha de dar resultados entre las dos y las ocho primeras semanas. Se puede prolongar hasta dos o tres meses en función de las características del trabajo de campo, la financiación, situación o fase de la emergencia, etc. Que el proceso sea rápido, no significa que tenga que hacerse de forma apresurada. Los horarios han de ser muy flexibles e intensos con el fin de no desaprovechar ninguna oportunidad para recoger información precisa y significativa. Para compensar los períodos de tiempo cortos, es preciso contar con varios profesionales.

Los componentes de un RAP serían: Etnografía o investigación cualitativa. Se utilizan herramientas como las entrevistas semiestructuradas o abiertas, observación participante u otras que sean pertinentes como la recogida de datos demográficos, económicos, etc. Las herramientas se ajustarán al objeto de la investigación. En la fase de análisis la triangulación es una estrategia necesaria que ofrece excelentes resultados.

Los equipos de los RAP, han de ser multidisciplinarios y han de integrar, al menos, un informante clave local y otro externo al grupo de estudio. Todo el proceso se realiza en equipo. Esto significa que todas las personas que componen el equipo participan en la recogida de información, el análisis y la preparación de los informes, rompiendo con la tradicional “soledad” del etnógrafo y compartiendo saberes.

Las fases de un RAP, con sus ajustes a terreno, serían: trabajo de campo, transcripción y codificación, revisión y análisis de datos, conclusiones, verificación, devolución y

¹³ Esta aseveración parte de mi participación en equipos RAP (Haití, Guinea Ecuatorial, Salvador y República Dominicana)

comprobación por parte de los informantes y realización del informe. En esta comunicación, solo me referiré a la recogida de información y más concretamente en la confección de listas de verificación (*checklist*)¹⁴ como muestra del hacer etnográfico en un equipo de AHS. No se recogen todos las posibles áreas de acción y he optado por presentar alguna pequeña justificación del porqué de la pertinencia de la pregunta.

5. Algunos elementos estructurales.

Si formamos parte de un equipo de emergencia, en terreno/campo, nos encontraremos con diferentes barreras culturales que habrá que abordar y a las que tendremos que dar respuesta: lingüísticas y de comunicación, resistencia por parte de los usuarios (población local) al uso de servicios para ciertos padecimientos o síndromes de filiación cultural, desconfianza hacia la medicina occidental en algunos procesos, etc. Entiendo que en el contexto de este congreso puede ser más funcional a la hora de conseguir los dos propósitos expuestos en el primer párrafo de esta comunicación, por lo que en las líneas subsiguientes, he optado por presentar algunos flashes para la acción y no narrativas específicas.

5.1. El sistema de salud

Es preciso remarcar que la enfermedad puede convertirse en una “desgracia” familiar, sobre todo cuando supone un quebranto en la economía doméstica. En algunos lugares como en África Subsahariana, casi la mitad del gasto corriente de una familia puede ir destinado a la salud. La mayor parte de los servicios públicos, en la mayoría de los países o no existen, o han de ser pagados, o son de una calidad cuestionable. En América Latina, aunque varía según cada país, existe un cierto nivel de asistencia pública en salud con gestión del estado, sistema de seguridad social y/o copago. Es común encontrar un “sistema para pobres” con un paquete/canasta básico en tanto que las clases altas funcionan con seguros privados de salud. Una conclusión discursiva habitual es que: ¿sólo lo caro es eficaz? Por lo que una atención “gratuita”, puede despertar recelos. “...¿No cuesta plata?.. ustedes no dan nada sino buscan algo”. (SM25N7)¹⁵

¹⁴El documento completo puede conseguirse en www.semhu.org.

¹⁵ En paréntesis código informante (CI). Esta y las subsiguientes citas son parte del cuaderno de campo en diferentes estadias en terreno. La codificación es: inicial país, sexo, edad, localidad y

Es preciso conocer los dispositivos que había y, tras el desastre, hay en la zona, y estar al tanto de cómo está establecido el sistema de financiación del sistema de salud; qué tipo de cobertura tiene, que porcentaje sobre la renta personal supone, que canasta sanitaria básica con cobertura pública hay, etc. Por mencionar las principales formas de financiación: La prestación puede ser de carácter público, privado o mixto; por desembolso directo de la persona que lo utiliza, con o sin reintegro, servicios según contrato (aseguradora o mutualidad).

En todas las culturas se desarrollan actividades teóricas (modelos médicos), técnicas (materia médica) y roles (agentes) para enfrentar y tratar de solucionar los problemas relacionados con la enfermedad y la recuperación de la salud. Cuando aparecen varios agentes de salud con funciones similares, puede suceder (y sucede) que surjan tensiones, por ejemplo, competencia mercantil y, en consecuencia, conflictos. En las zonas donde coexisten modelos y agentes diversos, cada actor suele establecer estrategias para mejorar su posición en el acceso a las personas-usuarias-clientes. Una recurrente, es la descalificación profesional o personal (a veces denuncias a las autoridades, emitir rumores sobre fracasos, etc.) a fin de “expulsar” a la competencia. Estos desencuentros son resueltos por la población acudiendo a un sitio u otro (o simultaneándolos) en función de la confianza, disponibilidad económica u otras barreras de acceso que existan o puedan superar. Esta interacción entre los diferentes sistemas, se refleja en los espacios físicos, no solo simbólicos. Por ejemplo, en áreas urbanizadas de la mayor parte de las grandes ciudades de África Subsahariana, las curanderías se suelen ubicar cerca de los hospitales y la población no tiene ningún problema en pasar de un dispositivo a otro o utilizar ambos a la vez.

Si lo occidental no funciona (por falta de acceso, servicios en precario, medicamentos adulterados, escasa capacitación profesional, etc.) ¿porqué no recurrir a lo conocido, que además es funcional? En los PEMA, la mayor parte de la curandería está reconocida y es respetada¹⁶. Bien es cierto que, en muchas ocasiones, es el único recurso y supone la diferencia entre la vida y la muerte. Para una gran parte de la población que, en ocasiones, está incluso fuera del sistema sanitario, recurrir a la brujería o la curandería es una opción a valorar. Si en una misma persona confluyen los roles de partería y curandería, la valoración profesional se incrementa. Si lo tradicional “funciona”, para

número de entrevista)

¹⁶ Existen asociaciones-instituciones de medicina tradicional reconocidas en la mayor parte de los países, como por ejemplo la Sociedad Boliviana de Medicina Tradicional (SOBEMETRA) o la Unidad de Medicina Tradicional y Otras Prácticas Médicas Alternativas de Chile.

qué cambiarlo “Ni se puede fiar de extranjeros, los nuestros nos comprenden y nos ayudan saben, llevan siglos haciéndolo” (BV32ALP5).

Existe una gran diferencia y variabilidad en la forma de relacionarse con el sistema y entender la salud. No es lo mismo Senegal, que India o Perú. Conviene que cuando nos acercamos al sistema de salud del lugar al que vayamos tengamos una idea clara de cómo está estructurado, es importante para poder ajustarse y coordinarse con otros actores. Tal y como comentaba en líneas anteriores, podemos prestar servicio a una comunidad de forma gratuita lo que puede chocar con los intereses de otros grupos o profesionales prestadores de cuidados. Una valoración y ponderación previa puede evitar muchos problemas.

Según un informe de la OMS (2007: 1), la Atención Primaria de Salud (APS) del 80% de la población de los países económicamente menos avanzados, se basa en algún tipo de medicina tradicional, bien por patrones culturales o bien porque no tienen otros recursos. En una situación de emergencia humanitaria el acudir a recursos tradicionales se exacerba. Las personas suelen buscar soluciones a sus problemas (reales y percibidos) en distintas alternativas, incluso en el mismo contexto. La existencia de un sistema “oficial” no significa que sea el más utilizado. En los países con economías menos avanzadas, los sistemas “tradicionales”, sobre todo en las zonas más aisladas, pueden ser los más utilizados –sino los únicos- en función de la accesibilidad, el costo, la confianza, etc.

Cuando proponemos, buscamos, cambios en la salud de las personas, hemos de tener en cuenta que nuestras acciones pasarán por el filtro de su sistema de creencias de salud. Si encaja, existe la posibilidad de que re-construyan sus ideas, muestren sus preocupaciones o consideren generar expectativas de acción y consultarán. Siguiendo a Kleinman (1973:19; 159-165). En caso de que se “choque” son su sistema de creencias, las personas se alejarán del sistema de cuidados-salud y quedarán expuestos a quedarse sin cuidados, buscar cuidados “alternativos” a los sistemas “oficiales-formales” o autocuidarse.

5.2. Los tiempos.

El tiempo es valorado, percibido y gestionado en función de patrones culturales. En la mayor parte de los lugares del mundo, el tiempo está (estaba) al servicio de las personas

y no al contrario¹⁷. Los tiempos de espera, las citas, la duración aceptable de una conversación; son elementos culturales. La medición del tiempo no siempre se realiza con patrones astronómicos occidentales, el reloj o el calendario no siempre son instrumentos de referencia. Las mareas, el calendario lunar, los tiempos de cosecha o las festividades religiosas como el Ramadán; son pautas referenciales en la gestión del tiempo. El valor del pasado, el presente o el futuro está en función de estructuras culturales profundas.

Estamos acostumbrados a ver en los medios de comunicación, largas filas de personas a la espera de asistencia en los dispositivos de atención humanitaria, como si no les importara el tiempo que han de esperar ni las condiciones de dicha espera. Estas imágenes no pueden confundirnos. El tiempo y las condiciones de espera con las que se está dispuesta a soportar dependerán de una ponderación coste-beneficio. Por ejemplo, si una mujer tiene que desplazarse a grandes distancias o no tiene medio de transporte para cortas, con el propósito de buscar asistencia para una de sus hijas, tendrá que dejar al resto de su descendencia al cuidado de alguien. Si no tiene con quién, ni dinero o permiso parental para llegar al dispositivo u otros problemas importantes; salvo que esté en riesgo la vida (y aún así, no siempre) es probable que desista de buscar ayuda. Cómo la población local maneja y valora el espacio y el tiempo, no siempre se tiene en cuenta y puede ser una barrera de acceso primordial. “...llevo 6 horas esperando... salí de mi casa hace 14 horas...tengo a la pequeña muy enferma... mis otros tres hijos se quedaron al cuidado de mi hermana...ella también tiene a su hija pequeña enfermita, les voy a pedir remedio para ella también...he venido andando, no tengo dinero para coche...” (HV34PP4)

La valoración del tiempo condiciona como se organizan las “colas”, el respeto al orden o la paciencia en la espera, por ejemplo, en las consultas. Esta aparente falta de orden ha de ser conocida y utilizada de forma funcional en los dispositivos de emergencia humanitaria. En caso contrario, se generan problemas y conflictos que pueden malograr las intervenciones. El uso del tiempo, según la cultura, es fundamental para planificar y comprender los flujos, citas, etc. Además de factores culturales (tiempos de cosecha, lluvias, prescripciones religiosas, etc.), el género es un condicionante de primer orden

¹⁷ Permítaseme alguna licencia como esta nota a pie de página. Con la colonización del sistema capitalista las personas y los grupos han ido perdiendo el control de su tiempo. De hecho, lo que se pone a disposición del “capital” es tiempo, tiempo en forma de horas de trabajo a cambio de bienes o servicios en una ponderación y distribución desequilibrada. Es el tiempo el que se valora como “bien” productivo, así puede explicarse la permanente reivindicación por parte de las clases poderosas, de la eficiencia (que no eficacia) que, al fin y al cabo, no es, ni más ni menos, que una optimización de la explotación del tiempo.

para comprender como se gestiona el tiempo, sobre todo, porque quedan fuera del control de las mujeres los medios de transporte, dinero para pagarlos, necesitan permisos parentales, etc. Tras un desastre, la mujeres –también varones- se pueden ver en la necesidad de adquirir/asumir roles que tradicionalmente no tenían; cabezas de familia tras la desaparición de los varones, rol de proveedoras o realizar tareas antes asignadas a los hombres.“ ...me quedé sin el esposo en el temblor...son ya 2 meses que soy madre y padre...” (CHM45L3)

A modo de ejemplo. Es muy útil realizar un análisis de cómo la comunidad distribuye su actividad cotidiana y recoger datos sobre la gestión del tiempo y el espacio: quién hace qué, donde se hace, cuando, etc. Nos puede ayudar mucho confeccionar gráficos en los que se reflejen los flujos cotidianos. Tener conocimiento de los ciclos y circuitos de una comunidad es una ayuda inestimable para planificar el trabajo humanitario. Es importante remarcar que tras un desastre, los tiempos los espacios y los entornos se han alterado por lo que habrá de tratar de conocer como se configuraba el día a día antes del desastre o catástrofe. Tratar de recomponer la cotidianidad es una de las primeras medidas que hay que implementar. En esta tarea, como en todas las demás, la participación de la comunidad es determinante y la aportación de la etnografía rápida indispensable.

5.3. Según te veo el hato así te trato.

A propósito de la indumentaria, dice Delaparte (1996: 735) que “...el sistema indumentario de un grupo dado puede ser definido como un conjunto de piezas y reglas de combinación, algunas imperativas y otras facultativas”. La vestimenta además de proteger de las inclemencias del tiempo, tienen una función social¹⁸. El tipo de ropa puede ser diferente según el momento y su función (de fiesta, de trabajo, ceremonial, etc.) Algunos códigos de vestido local (tocados, peinados, colores, velos, adornos, anillos, brazaletes, seclusión, etc.) están ligados a planos de significado concretos. Hay que tener en cuenta la forma de vestir, tanto por parte de la población autóctona como la que decide usar el personal humanitario. El refrán castellano que utilizaba mi abuela, “según te veo el hato así te trato...”, viene a colación para comentar que se ha de ser respetuoso con la indumentaria que se utiliza por parte de las y los profesionales de la

¹⁸ En occidente la ropa también tiene un claro marcador social: estatus (marcas), profesión (uniformes), etc.

AHS. Utilizar vestimenta local o importada cuando es muy diferente a la de nuestro lugar de procedencia puede no ser entendido como un acto de empatía sino como una agresión. “...vienen a perdernos el respeto, son sucias –enfermeras-, deberían cubrirse... (PV19H5)

Todas las culturas tienen un *pool* de objetos de culto que han de ser conocidos y respetados a fin de evitar situaciones comprometidas. Por ejemplo, símbolos como la cruz u otra iconografía cristiana en un contexto musulmán, puede generar tensión entre cooperantes y receptores de atención, por lo que habría que ponderar la exhibición de esos signos.

5.4. ¿Hablamos o nos comunicamos?

La comunicación intercultural no es algo nuevo, es una disciplina que busca conocer como las personas pertenecientes a distintas culturas tratan de comunicarse entre sí. Son varios los marcos teóricos (cognitivism, retórica, psicolingüística, penetración social, etc.) que han aportado modelos explicativos de los procesos de comunicación entre diferentes estructuras lingüísticas. El tipo de voz, el ritmo, la intensidad, la pronunciación, así como los silencios, están modulados por patrones culturales. Aquellos elementos que se consideran “culturalmente sensibles” o que tienen dificultades para ser expresados por dificultades idiomáticas, se quedarán fuera del conocimiento y negociación en la atención y cuidados.

Siguiendo a Giger y Davidhizar, (2002: 13-85) los espacios son determinantes, el significado que damos a nuestras percepciones determinan nuestras respuestas. Cómo percibimos la forma, el tamaño, la distancia o la profundidad; están condicionadas por la cultura. La respuesta al contacto (tocar o ser tocada), la distancia entre personas, la posición en la sala de exploración, la presencia o no de la familia y multitud de situaciones “espaciales”; son significativamente variables y se deben a patrones culturales.

Cuando la comunicación es asimétrica, se da entre personas con distinta posición social, quienes están situadas en una escala “inferior”, pueden recurrir a la mentira o a la ocultación de cierto tipo de información a fin de “no molestar” a su interlocutor, no exponerse a una pérdida de prestigio social o parecer ignorante. En la relación entre personal sanitario occidental y las personas a las que se pretende ayudar en caso de

conflicto o desastre, pueden aparecer disimetrías relacionales y de comunicación que dificultan conocer con exactitud lo que sucede y plantear estrategias terapéuticas eficaces y efectivas.

En mi experiencia, he podido comprobar que es necesario protegerse de la falsa seguridad que puede dar tener apoyo en la traducción por parte de personal local y nuestro manejo de alguna de las lenguas colonizadoras, es preciso tener cuidado con las malas traducciones porque pueden generar muchos “malos entendidos” (el llamado efecto “teléfono roto”) donde la cadena de interpretación interfiere ente el emisor y el receptor. Lo que trato de decir es que: lo que traduce-interpreta quien traduce, lo que entiende-interpreta la persona a la que se atiende...lo que contesta, lo que se interpreta-traduce y la información que recibe el o la profesional es un recorrido complejo no exento de “malas interpretaciones”.

Hay que tener precaución con la utilización de algunas palabras o términos coloquiales que se puedan conocer o aprender como lenguaje *slam*, insultos o palabras “malsonantes” que pueden, según que contexto, resultar ofensivas. Incluso en el mismo contexto, el significado de un término puede ser distinto según con quién se esté hablando o dónde se utilice. No conviene “copiar” o repetir, sin más, *gracietas* o chistes sin conocer la posible interpretación de las personas interlocutoras. Existen multitud de gestos e interpretaciones de los mismos que nos invitan a la prudencia y a preguntar.

5.5. Miscelánea

Los roles, nomenclaturas, relaciones de poder, etc.; que condicionan la salud de los grupos y personas están condicionados a su vez por la estructura de parentesco. Como vengo reiterando, desde una perspectiva sistémica, los componentes de la cultura (política, religión, parentesco, sistemas de salud, economía, etc.) aunque realicen funciones específicas y especializadas, no se entienden unos sin los otros como no sea a través de la interacción entre ellos. Por ejemplo, hablar de antecedentes familiares –al margen de las condiciones genéticas- no tendrán sentido sin el análisis del sistema de parentesco o las dinámicas económicas ínter-intrafamiliares (relaciones de poder profesional-usuaria, género, religión, etnia, etc.). Las familias: nucleares (pareja), mononucleares, extensas, etc.; son diferentes formas de organizarse para optimizar los bienes de producción, sistemas de producción y la posible crianza de la descendencia.

La nomenclatura no siempre coincide con la distancia y posición en la estructura de parentesco “occidental”, podemos encontrarnos a un primo se le llame “hermano” o a una tía “madre”. No en todas las culturas coincide la paternidad biológica (*pater*) con la social (*genitor*). Al margen de la curiosidad etnográfica, o las pesquisas genéticas, es importante conocer qué roles se le asigna y a quién para manejar los flujos de información, sistemas de cuidados, distribución de los medios de producción, etc.

Las “prisas” de la emergencia no facilitan la elaboración y protección más adecuada de los datos de carácter personal. Aun así, además de la prudencia y habilidad para recogerlos, hay que garantizar la custodia y privacidad. Algo no siempre fácil de conseguir. Un problema añadido son la transferencia e intercambio de información entre los distintos actores humanitarios. Se da el caso de personas que recurren a diferentes dispositivos para consultar o ser atendidas para el mismo problema o necesidad con el consiguiente riesgo de múltiples diagnósticos o tratamientos. Una posible solución pasa por establecer estándares internacionales en las historias clínicas que se realicen en AH para, entre otros elementos de mejora, compartir criterios comunes a la hora de designar y utilizar nomenclaturas de parentesco.

Aunque sin duda, la principal diferencia, en lo que a nutrición se refiere, entre los países avanzados y menos avanzados económicamente es debida a la desigualdad y la inequidad, tener acceso a una cantidad y tipo de alimentos no siempre garantiza un buen estado nutricional. Existen multitud de patrones culturales que condicionan lo que las personas comen o como lo hacen y sus consecuencias sobre la salud.

Sin duda, el mayor problema para la adquisición de fármacos y tratamientos, es la falta de recursos. Esta situación puede que suponga tener que acudir a remedios caseros y tradicionales, no tanto por la confianza en su eficacia, sino por su accesibilidad. Según la cultura, hay preferencias en el tipo y vías de administración de los diferentes fármacos. A la hora de instaurar un tratamiento hay que tener en cuenta costumbres, actitudes y creencias. Sucede que el rechazo a cumplir un tratamiento o la adherencia a un medicamento determinado, esté condicionado por el sistema de creencias. A través de la historia y en todas las culturas, bien sea de forma ritual-religiosa o de forma recreativa, se ha consumido y consume algún tipo de sustancia psicoactiva

En un desastre o emergencia, el incremento súbito de la mortalidad exige una sensibilidad extrema en el manejo de todo lo relacionado con la muerte. La población suele estar muy afectada por el shock y se ha de tener especial cuidado y sensibilidad

para manejar los cadáveres: identificación, manipulación, entierro, uso de fosas comunes, etc. las familias y las personas allegadas. OPS, OMS, ICRC e IFCR (2006), “...váyanse... dejen en paz a los muertos... (HV41PP4). Las ceremonias y ritos funerarios son universales y protocolizados a nivel local. En la mayoría de las culturas “se exige” realizar un entierro “digno”, siendo varias las razones. Al margen de la necesidad simbólica mítico-religiosa de trascendencia y el debido “respeto” a la persona fallecida, la presión social (*el qué dirán*, la amenaza de desgracia para la familia o comunidad, etc.) ejerce un papel determinante en la exigencia de cumplir los ritos funerarios¹⁹.

La pérdida de un familiar supone una ruptura del equilibrio del entorno próximo que necesitará reconstruir sus vínculos afectivos y relacionales. El funeral es un rito de paso (muerte) que tiene un trascendente componente de cohesión social. No comprender o malinterpretar algunos ritos espirituales puede ser causa de graves problemas con la población a la que se pretende ayudar²⁰. En Haití (2010), la iconografía *holiwoodiana* sobre la religión Vudú y el desconocimiento de sus rituales de enterramiento, tuvieron como consecuencias algunos enfrentamientos y el rechazo a ciertas prácticas como los enterramientos en fosas comunes o la incineración, contrarios a las necesidades funerarias de una mayoría de la población. Es conveniente pertrecharse de los conocimientos adecuados en cada situación.

El valor simbólico del cuerpo, sus usos (para el trabajo, el placer, el comercio, etc.) es diferente según la latitud-longitud donde nos situemos. Como norma general y extensible para cualquier interacción personal, el respeto, sensibilidad y conocimiento son determinantes para no cometer errores.

Podemos encontrar distintas definiciones de género, aquí, según OMS (2001), se refiere a “las características y oportunidades económicas, sociales y culturales atribuidas a varones y mujeres en un ámbito social particular en un momento determinado”. Tener en cuenta la perspectiva de género es de todo punto imprescindible. Es preciso evitar las generalizaciones, sin embargo, el mundo se rige por estructuras patriarcales y sexistas; la forma en que se expresa, condiciona y repercute en la salud de las mujeres. Las

¹⁹ La amenaza o riesgo de sanción social, amén de la interiorización-subjetivación de las normas sociales, supone una presión añadida y muy importante para la familia del fallecido dado que, en muchas ocasiones, se ve abocada a realizar una serie de gastos, en fastos fúnebres, muy altos que comprometerán la economía familiar. En caso de desastre, al ser una situación excepcional, se pueden aplazar los funerales hasta que la situación y la economía familiar lo permita. Bien es cierto que esta excepcionalidad del desastre puede suponer una ocasión para eludir los compromisos, sobre todo, sociales.

²⁰ Ver Anexo. Punto 7. Es un ejemplo muy sencillo de lista de verificación.

mujeres indígenas se enfrentan a una triple discriminación: género, clase y etnia. El 70% de los 1.500 millones de personas que viven con un dólar o menos al día son niñas y mujeres. Este fenómeno se conoce como la feminización de la pobreza. La pobreza condiciona de forma distinta a mujeres y hombres.

Una de las situaciones en las que las mujeres se encuentran subordinadas es, sin duda, el acceso a la salud. Al hablar, por ejemplo, sobre salud sexual y salud reproductiva ya indicaba que, en lo que se refiere a la salud de las mujeres, no solo hay que tener en cuenta los costes directos, sino los indirectos, aquellos relacionados con el gasto en transporte, la pérdida productiva o la exigencia de los cuidados de otros miembros de la familia, etc. Estos costes indirectos junto a la presión familiar pueden hacer que una mujer no acuda a un centro o dispositivo de salud.

Es importante resaltar que tras un desastre o catástrofe, el impacto ambiental, la desestructuración familiar, la falta de control político-religioso, etc.; puede suponer la pérdida de referencias sociales y culturales que precisan ser restablecidas lo antes posible para poder desarrollar cualquier acción. En ocasiones y como consecuencia del desastre-catástrofe, se abren “ventanas de oportunidad” de cambio en normas, valores, creencias y comportamientos que han de ser aprovechadas.

No se pueden dejar sin ocupar los espacios y necesidades afines a nuestro conocimiento y capacidades, en el contexto de este texto la AHS. Aunque poco a poco, la antropología se va incardinando en el saber-hacer de otras disciplinas y “campos”, esta inmersión suele estar en manos de profesionales híbridos (salud-antropología) que no siempre son reconocidos en algunas *instancias* académicas. Sí, es una reivindicación.

6. Bibliografía

Benedict R. (1934) *Anthropology and the abnormal*. The Journal General Psychology 4:59-80. Citado por Culqui DR, y otros (2008) Revista Peruana de Medicina Experimental y Salud Pública, 25 (1): 59-65

Carbonell, B.(2002) *Cultura y Diversidad en Salud (inuits, Kariñas, mapuche, saharauis)*. En: [http:// www.naya.org.ar/congreso/2002/ponencias/beatriz_carbonell2.htm](http://www.naya.org.ar/congreso/2002/ponencias/beatriz_carbonell2.htm) (consultado el 20.01.2006)

Comité Permanente Inter-Agencias (2008) *Manual sobre cuestiones de género en la acción Humanitaria. Mujeres, niñas, niños y hombres. Igualdad de oportunidades para necesidades diferentes*. Washington. ISACH

Delaparte, Y. (1996). En Bonte, P. e Izar, M. *Diccionario Akal de Etnografía y Antropología*. pg. 735, Madrid. Editorial Akal.

Fons V. (2008) “Algunas consideraciones teóricas a propósito de la concepción de la salud procreativa de las mujeres Ndwé de Guinea Ecuatorial” pp. 213-220. En: Fernández, G (director), González, I y García, P (coordinador). *La diversidad frente al espejo. Salud, interculturalidad y contexto migratorio*. Quito. Ediciones Abya-Yala.

- Giger y Davidhizar. (2002) *The Giger and Davidhizar Transcultural Assessment Model*. Descargado de www.tcn.sagepub.com y Cornell University el 27 de abril de 2013. También consultar: Giger y Davidhizar R. (1999: 8). *Enfermería Transcultural. Evaluación de las intervenciones*. 3ª Edición. Editorial San Luis. Mosby CV.
- Kleinmam, A. (1973) *Some issues for a comparative study of medical healing*. *International Journal of Social Psychiatry*, 19: 159-165
- Menéndez, E. (2005) *Internacionalidad, experiencia y función: la articulación de los saberes médicos*. *Revista de Antropología Social*, vol. 14 pg. 34. Madrid. UCM
- Leininger MM. (2002) *Transcultural nursing: Concepts, theories, research and practices*. 3rd ed. New York. McGraw-Hill,
- OMS (2009). *Guía del Clúster de Salud. Una guía práctica para la implementación del Grupo Sectorial de Salud a nivel de país*. Versión provisional. Junio 2009. Washington. WHO
- OPS, OMS, ICRC e IFRC. (2006) *Management of Dead Bodies after Disasters: A Field Manual for First Responders*. Washington D.C.
- Sogolo G. (1986) "On socio-cultural conception of Elath and disease in Africa". *Revista trimestrale di studi e documentaciones dell' Instituto Italo-Africano*, 41 (3): 390-404. Citado por L.A. Gimeno Feliu (2009). En el *Manual de Atención al Inmigrante*, pg. 398. Madrid. Ergon.
- Tervalon, M. y Murray-García. (1998) "Cultural humility versus cultural competence: A critical distinction in defining physician Training outcomes in multicultural education", *Journal of Health Care for the Poor and Underserved*; May: Research Library, 9,2: 117
- Uribe, C. (2000) "La controversia por la cultura en el DSM-IV", *Revista colombiana de psiquiatría*, año XXIX, nº 4. Bogotá. Asociación Colombiana de Psiquiatría.
- WHO, 2001. *Transforming health systems: gender and rights in reproductive health*. En: www.who.org. Consultado: 23.04.2011.

7. ANEXO. A Modo de Ejemplo. Lista de Verificación

Muerte y duelo.	Notas y Observaciones
¿Existen “protocolos” para comunicar la inminencia/muerte?	
¿Qué condiciones, tabú o costumbre, existen para la preparación y comunicación de la muerte?	
¿Qué ritos específicos existen?	
¿Quiénes son las personas/líderes a las que se comunican las noticias del posible óbito?	
¿Qué ritos existen para la preparación de un cadáver (velatorio, lavado, vestido u otras manipulaciones)?	
¿Es necesaria la presencia de algún líder religioso?	
¿Qué tipo y como se expresa el duelo?	
¿Cómo se ha de vestir durante el proceso de velar y enterrar?	
¿Qué significado tienen los llantos, gritos o la no expresión de emociones?	
¿Qué tipo de rito de enterramiento se practica?	
Otros comentarios y notas de interés	

LOS PRIMEROS PASOS DEL PRACTICUM EN EL GRADO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL DE LA UPV-EHU

Margaret Bullen y Miren Urquijo

maggie.bullen@ehu.es y miren.urquijo@ehu.es

Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea UPV/EHU

Ankulegi

1.- Introducción

En este primer cuatrimestre del curso académico 2013-2014 se ha puesto en marcha la primera edición de la asignatura del Practicum, de carácter obligatorio en el Grado de Antropología Social en la Universidad de País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea. La ejecución de estas prácticas representa la culminación de un largo proceso de trabajo iniciado tanto desde el área de Antropología Social de la UPV-EHU como desde la asociación de antropología vasca, Ankulegi. Este proceso se ha llevado a cabo con la implicación de nuestro profesorado (sobre todo Carmen Diez y Jone Miren Hernández) en la labor de la Comisión de Profesionalización de la CEGA, tal y como ha quedado testimoniado en ediciones anteriores de los congresos de antropología de la FAAEE.¹

En la presente comunicación primeramente se referirá el trabajo desarrollado para poner en marcha las diferentes prácticas en las que nuestro alumnado ha estado involucrado en el primer cuatrimestre del curso 2013-2014. Estas prácticas son fruto de un largo proceso de trabajo previo, y de la eficacia y esfuerzo del Practicum de la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de nuestra universidad, órgano que ha proporcionado una estructura consolidada con el asesoramiento decanal de Elixabete Arrieta, servicio técnico de Lidia Pretel y el apoyo del profesorado de los grados de Educación Social y Pedagogía, quienes tenían experiencia previa en el campo de prácticas.

¹ Ver DIEZ MINTEGUI, C., *La profesionalización de la antropología*, Ankulegi, Vol. 6; 13-21, 2002; DIEZ MINTEGUI, C., *La profesionalización de la antropología en el contexto laboral actual*, Mesa redonda sobre “La Profesionalización de la Antropología”, XII Congreso de Antropología de la FAAEE, León, 2011. Texto inédito.

No obstante, el interés principal de nuestra comunicación será mostrar el desarrollo específico de las prácticas en Antropología Social. Recogeremos el proceso de identificación de las áreas de intervención potenciales, el contacto con posibles instituciones colaboradoras y la elección de dichas entidades o propuestas de su propio Practicum por parte del alumnado. Luego, evaluaremos las prácticas en sí, a través de nuestra interacción como tutoras tanto con los centros como con las alumnas y los alumnos, con el propósito de valorar la actividad antropológica y aplicada realizada y discernir la profesionalidad de la misma, ya que esta valoración será fundamental para decidir sobre la adecuación y continuidad del lugar de prácticas. En nuestra comunicación reflejaremos las opiniones del alumnado sobre su experiencia: si lo considera adecuado e interesante, si disponía de antemano de las herramientas teóricas y prácticas necesarias para el desempeño de sus tareas, y/o si contemplaría seguir su trayectoria profesional en ese campo. Terminaremos con una reflexión sobre los elementos positivos de esta primera experiencia y los aspectos a mejorar en la selección de centros colaboradores, en el proceso de formación del alumnado, en la relación con las instructoras y los instructores de los centros y en la proyección profesional de la antropología social.

2.- Puesta en marcha y características

La preparación de las prácticas de antropología social se inició durante el curso 2012-2013, con nuestra participación en la comisión del Practicum de la Facultad donde trabajamos con representantes de los otros grados en la elaboración primero de las guías, documento en el cual se expone las características, objetivos y funcionamiento de las prácticas, y segundo, en el programa de formación obligatoria del alumnado, impartida una semana antes del comienzo de las prácticas².

De forma paralela a estas tareas, tuvimos que contactar con los centros colaboradores, un trabajo iniciado años antes en la preparación del Grado mismo, así que se trató de retomar el contacto con los centros, entidades y organizaciones que habían mostrado su disposición a colaborar en nuestro Practicum, primero por correo electrónico y luego por teléfono. Dado el tiempo pasado entre el primer contacto y la petición real de participación, disminuyó la

² La normativa, guías y programas pueden consultarse en: http://www.filosofia-hezkuntza-zientziak.ehu.es/p246-content/es/contenidos/calendario/calendario_Practicum/es_cal/calendario_Practicum.html

nutrida lista inicial de centros colaboradores, ya que sus posibilidades o proyectos habían cambiado en el intervalo, pero fuimos añadiendo nuevas contrapartes.

Jugaron a nuestro favor dos características del alumnado: una, que en esta primera edición del Practicum en Antropología Social participaban tan solo 20 estudiantes, 10 que cursaban el grado en euskara, 10 en castellano (cifra que se duplicará en el siguiente curso), elemento que reducía la demanda de centros colaboradores y facilitaba nuestra labor en ese sentido. Otra, que el alumnado demostró un alto nivel de iniciativa al buscar sus propias prácticas, fórmula denominada Autopracticum, mediante la cual es el alumno o alumna quien establece contacto con un centro que por diversos motivos (ubicación, ámbito de actuación...) se adecúa a sus intereses y necesidades. Una vez asegurada la buena disposición del centro, el alumno o alumna debe presentar su propuesta (mediante la ficha preparada para tal efecto) a la Facultad, quien la debe valorar para su aprobación. En esta primera edición han destacado el alto nivel de iniciativas propias en la búsqueda de Autopracticum, lo que ha repercutido de forma positiva en la motivación, compromiso y cumplimiento de las prácticas, con el resultado que en la mayoría de los casos, los centros desean renovar la relación en la próxima edición y la oferta de puestos aumenta debidamente.

La parte administrativa del proceso, entre otras cosas, la firma del convenio entre la universidad y la entidad colaboradora, los seguros del alumnado o el cumplimiento de diversos requisitos (relacionados con el compromiso del alumno o alumna en cuanto a la confidencialidad de datos compartidos con el centro, la propiedad intelectual u otras cuestiones) es gestionada por la secretaría técnica. Las tutoras académicas nos dedicamos a hacer el primer contacto y realizar un seguimiento con el instructor/a del centro, apoyar en el diseño de proyectos y sobre todo responsabilizarnos de la formación, tutoría y evaluación del alumnado.

Para redactar esta comunicación nos hemos basado en los informes que el alumnado tuvo que elaborar para ser entregado a sus tutoras al finalizar sus prácticas. Hemos recibido consentimiento por parte del alumnado para utilizar esos informes para comunicar en este simposio la evaluación de su experiencia. La estructura de dicho informe fue presentada durante las sesiones previas desarrolladas en la Universidad antes del inicio de las prácticas en la entidad de acogida. En la primera parte debían describir el centro (su contexto, sus

actividades y su organigrama, así como su encaje en el mismo), en la segunda parte el proceso seguido en las prácticas y en la tercera, hacer una valoración de las mismas, tanto a nivel profesional como personal. Para poder llevarlo a cabo se les aconsejó la escritura de un diario de campo sobre las actividades realizadas y su contexto, los hitos del proceso, y las valoraciones y sensaciones surgidas a lo largo de su transcurso.

La lectura de los informes refleja en la mayoría de los casos un buen análisis de las instituciones y sus actividades, con especial atención a las relaciones laborales allí observadas y vividas, como veremos. Seguiremos su estructura y así, haremos primeramente una breve descripción de los ámbitos e instituciones en los que se han desarrollado las prácticas, a continuación analizaremos el proceso seguido en las prácticas y sus hitos, para terminar con un apartado dedicado a su valoración.

Habíamos identificado siete ámbitos de actuación y en la primera edición se abarcaron seis, quedando fuera el ámbito de la empresa. Los ámbitos y centros en los cuales participaban nuestro alumnado son los siguientes: a) en el área del patrimonio etnológico y cultural han sido cuatro museos; b) en soporte a servicios sociales y atención sanitaria, el servicio de igualdad y el de inmigración de un ayuntamiento y dos centros de atención especializada para personas dependientes o con discapacidad; c) en el área de gestión y creación cultural y planificación lingüística, una asociación y fundación cultural cuyas funciones giran en torno al bertsolarismo y la investigación sobre el patrimonio oral del euskera, y una escuela de teatro; d) en investigación y consultoría, una consultoría de antropología aplicada; una consultoría que ofrece servicios lingüísticos, asesoría en planes de igualdad y en planes de participación ciudadana; dos entidades que trabajan con el patrimonio no material y la memoria histórica, y una experiencia de participar en el ámbito de investigación universitaria, esta vez en Argentina; los ámbitos e) mediación intercultural, multiculturalismo y migración y f) cooperación para el desarrollo se solapan en tres ONGs que trabajan para la igualdad y contra el racismo, para la defensa de los derechos de las mujeres inmigrantes y para la denuncia de las empresas multinacionales. Cabe precisar que los proyectos de cooperación al desarrollo son otro ámbito de actuación posible en el Practicum pero tienen su propia gestión a través de la Oficina de cooperación internacional de la UPV en triangulación con las ONGs y las facultades. Para poder acceder a estos proyectos el alumnado debe cursar previamente unos cursos de formación, lo que le da derecho a solicitar una plaza y una beca en el programa.

3. Descripción de las prácticas

La diversidad aparece como característica general de estas prácticas, reflejada no solamente en los varios ámbitos que abarca sino también en cada una de sus instituciones participantes. Iremos relatando los diferentes procesos seguidos y se apreciará cabalmente. En el ámbito del patrimonio etnológico y cultural, el alumnado ha participado en la dinámica de diferentes museos tanto en el País Vasco como en alguna otra comunidad autónoma con actividades diversas. Una alumna eligió hacer las prácticas en un museo para trabajar algunos aspectos didácticos de los talleres infantiles y juveniles, que organizan ligados a las exposiciones y finalmente, creó un itinerario didáctico con perspectiva de género dentro de su exposición permanente. Para ello hubo de consultar bibliografía, recibir asesoría tanto de su instructora en el museo como del profesorado del Grado de Antropología Social, organizar firmemente un cronograma de tareas conducentes a la redacción del discurso final, hacer distintas pruebas de ese itinerario con público amigo para ajustarlo, finalmente presentarlo y entregar en la institución un documento detallado para que ese itinerario pueda ser ofertado con posterioridad (firmando la cesión de derechos de explotación). Otro alumno quiso realizar un estudio de buenas prácticas en relación a los públicos de museos, pero la dinámica de la institución le condujo a una progresiva asunción de responsabilidades en ejecutar talleres didácticos, conducir visitas guiadas, y colaborar en la organización de un Festival de documentales y de un Congreso museístico. Un tercer alumno diseñó un estudio de percepción local sobre una excavación arqueológica que se investiga en su municipio natal, y para ello entrevistó a representantes de todas las asociaciones culturales y deportivas, elaborando un informe de resultados que fue presentado en su Ayuntamiento. Una cuarta alumna realizó labores de catalogación documental, procesando las fichas informáticas de los objetos etnográficos expuestos en su museo de acogida, así como las relacionadas con las donaciones y cesiones realizadas para formar parte en una exposición temporal, participó también en una excavación, recopiló material documental para una investigación universitaria en curso en aquel museo, y realizó además distintas labores auxiliares en las distintas actividades programadas. Y por último en este ámbito, una alumna completó la sala de etnografía de un museo con la escenificación de los aspectos sociales y culturales de una cocina de caserío vasco, para lo cual llevó a cabo un trabajo de campo etnográfico en los

caseríos de la zona que implicó un estudio documental, varias entrevistas en profundidad y observación participante.

En el ámbito de soporte a servicios sociales, un alumno realizó sus prácticas en la Casa de las Mujeres, sede del Departamento de Igualdad municipal, de varias asociaciones de mujeres y de la escuela de empoderamiento. Participó en diversos proyectos de sensibilización sobre la educación en valores de igualdad y la prevención de violencia de género en personas jóvenes, lo que le llevó a dar charlas informativas en distintos centros escolares, y a organizar y dinamizar encuentros en torno a estos proyectos. Además, colaboró en la programación y organización de exposiciones de arte feminista en la Casa. Otro alumno trabajó en el mismo ayuntamiento en el Departamento de Inmigración del área de Política Social, bajo la tutela de la técnica de Inmigración y Empleo. En este caso, el trabajo consistió en participar en la mesa de interculturalidad formada por diferentes miembros del movimiento asociativo junto con los y las representantes municipales; preparar y participar en trabajos de sensibilización de la ciudadanía en general y la realización de una campaña en particular, dirigida al conocimiento mutuo y la convivencia llamada “El vecino de al lado”; y diseñar un diagnóstico de las características culturales de la población migrante local y su posible incidencia en la comunicación con otros agentes sociales.

En el ámbito de soporte a servicios sanitarios, dos alumnas trabajaron en centros de atención especializada para personas dependientes o con discapacidad, donde aparte de participar en la rutina diaria del centro, sus tareas giraban en torno a la recogida de historias de vida, un proyecto intergeneracional con un centro escolar local (proyecto que finalmente no pudo llevarse a cabo por la baja de la trabajadora social responsable) y el desarrollo de una línea de investigación libre.

En el ámbito de gestión y creación cultural y planificación lingüística, un alumno investigó la gestión de una escuela de teatro, centrándose en la comunicación entre los diferentes grupos que la conforman (alumnado, profesorado y dirección); en cómo el alumnado integra, procesa y pone en práctica el conocimiento que recibe en clase; en la red social de la escuela; y en la proyección del alumnado tras finalizar su período de aprendizaje. Recogió la información, -añadida a la que ya disponía por haber estudiado en ese centro-, mediante entrevistas en profundidad y grupos de discusión con representantes de los tres grupos que conforman la escuela, así como participación observante en algunas clases, y elaboró un informe con el

diagnóstico y propuestas de mejora que fue entregado a la escuela. Luego, en ese mismo ámbito, otro alumno participó en la dinámica de una asociación cuyo objetivo es la promoción del bertsolarismo, -patrimonio oral de la cultura vasca-, con el fin de garantizar su futuro y transmisión. Como el anterior, conocía la asociación por haber participado en ella de forma voluntaria y durante sus prácticas pudo colaborar en la organización de su mayor evento, la txapelketa, campeonato cuatrienal de bertsolarismo que se desarrolló a lo largo de ese cuatrimestre y que finalizó en un acto de amplia cobertura mediática seguido presencialmente por miles de personas. En relación a esa txapelketa, tomó parte también en la organización de unas Jornadas internacionales sobre canto improvisado, y en la asistencia a las personas invitadas a la Terraza Científica durante la final. Y ligado a ella también, estuvo en un equipo de investigación dirigido por su instructor de prácticas, encargándose de algunos aspectos de un estudio sobre las funciones de la txapelketa, y aportando allí su conocimiento antropológico.

El ámbito de la consultoría fue el elegido por una alumna para sus prácticas por los servicios que ofrecía: planes de igualdad, planificación lingüística y planes de participación ciudadana. Le encargaron revisar, evaluar y renovar el plan de igualdad de la propia consultora, para lo cual utilizó el procedimiento básico de la empresa, pero incorporando aspectos antropológicos más cualitativos. Destaca ella que el compromiso e implicación de las y los trabajadores fue grande, respondiendo a todas las encuestas, participando en grupos de discusión y haciéndole tomar parte en la asamblea general y en la foto de la empresa.

En el ámbito de la investigación (solapado con el ámbito de la gestión cultural), un alumno y una alumna trabajaron en la gestión del patrimonio no material y la memoria histórica, este último en una empresa dedicada a la recopilación, análisis y difusión del patrimonio inmaterial a través de los medios audiovisuales, donde estaba asignado a un proyecto de recogida de testimonios de la población navarra a inicios del siglo XX, en el cual su tarea era analizar, clasificar y codificar las entrevistas grabadas. La alumna, por otra parte, realizó sus prácticas en un proyecto europeo sobre la construcción y comparación de la memoria colectiva a partir de la memoria individual, proyecto gestionado por una sociedad científica vasca en colaboración con otros cinco países. Mientras el primero aprendió técnicas, programas informáticos y sistemas de codificación específicos, además de conocer los contenidos de los testimonios, y fue en todo momento inserto en la rutina diaria de la empresa, la segunda – aunque fue acompañada virtualmente por su instructora por correo

electrónico o wasup, se encontraba sola en el espacio físico de la sede donde poder trabajar si quería, aunque el resto estaba ocupado en otros proyectos. No obstante, tenía mayor diversidad de tareas y responsabilidad individual en la realización de entrevistas, análisis y redacción de un informe y en la identificación de buenas prácticas en experiencias intergeneracionales.

Otra alumna desarrolló sus prácticas en dos universidades argentinas diferentes, en la primera bajo la tutela de una antropóloga feminista ubicada en un instituto inter-disciplinario de género, y en la segunda bajo la de una antropóloga del derecho, situada en un instituto de estudios sociales. En el primer caso participó en un proyecto de investigación colectivo relacionado con el parentesco y el feminismo, y entre sus tareas estuvo la de colaborar en la organización de un coloquio latinoamericano de antropología feminista y asistir a charlas y/o eventos que se desempeñaron por parte del Instituto. En la segunda experiencia, en cambio, sus labores fueron la participación en reuniones periódicas del seminario permanente de estudios interdisciplinarios sobre compromiso y participación política, participación en las reuniones periódicas con becarios/as y asistencia a encuentros académicos, entre ellas unas jornadas de antropología. A su vez, la alumna se dedicó a iniciar una investigación sobre la maternidad subrogada que será el tema de su Trabajo Fin de Grado.

En los ámbitos de la mediación intercultural, multiculturalismo y migración dos alumnas trabajaron en organizaciones no gubernamentales. Una de ellas se dedica a combatir el racismo y xenofobia en la sociedad local, luchando contra la discriminación y la segregación en torno al color de la piel, el lugar de origen o la diferencia cultural para conseguir la igualdad de todas las personas. Esta organización tiene diferentes sedes, y en este caso, la alumna estuvo ubicada en el centro de documentación, colaboró en distintas actividades destinadas a trabajar los estereotipos y los rumores, y participó en el arriba mencionado proyecto “El vecino de al lado”, en el cual estaba colaborando el alumno en los servicios municipales de inmigración en otra provincia. La otra ONG con quien colaboramos en el ámbito de las migraciones se dirige a familias con experiencia migratoria tanto en el lugar de origen como en el destino y desde una perspectiva de género. En este caso, la alumna colaboró en el proceso de organización, realización y evaluación de unas jornadas sobre mujeres extranjeras en prisión, en la representación de la ONG en un encuentro de asociaciones solidarias y en la documentación y preparación de un documental sobre la maternidad transnacional. Otro alumno trabajó con esta última asociación en un proyecto de

cooperación al desarrollo en Perú, precisamente en el distrito de El Agustino en Lima, donde se trabaja en la sensibilización y asesoramiento a personas con intención de migrar al estado Español. Finalmente, otra vez en el ámbito de la cooperación al desarrollo pero desde aquí, un alumno trabajó en una asociación dirigida a la observación y análisis de las multinacionales en Latinoamérica donde hizo labores de documentación, investigación en el feminismo comunitario, y participó en el proceso de cambio organizacional pro-equidad de género de la propia organización.

4. Valoración

4.1. Preparación y aclimatización

Entre las sensaciones repetidamente señaladas sobre el inicio de las prácticas podríamos destacar las ligadas a una situación desconocida que debían afrontar sin el apoyo de experiencias previas por parte de un precedente alumnado del Grado de Antropología Social. Han sido precursoras y precursoras – se veían incluso como conejillas de las indias - que preguntaban en ocasiones sobre cuestiones que las tutoras no sabíamos ni podíamos responder y que, en muchos casos, carecían de una autopercepción fuerte sobre el papel que como antropólogos y antropólogas podían desarrollar. En las sesiones previas al inicio de las prácticas definimos su perfil profesional, trabajamos las competencias profesionales asociadas a cada uno de los ámbitos, estudiamos varios códigos deontológicos para la antropología, analizamos la web de los centros de prácticas y diseñamos un posible proyecto para llevar a cabo allí, pero aún así las sensaciones de nervios, desorientación, desubicación o desamparo son las más citadas para describir sus primeros días de prácticas. Las preguntas abundan: ¿Qué pinto yo aquí? ¿Quién soy yo? ¿Cómo me presento?” Asimismo, destacan la buena acogida y el buen trato recibidos, justifican posibles desatenciones por estar muy ocupados sus instructores e instructoras y en muchos casos, valoran que les asignaran un puesto de trabajo, un ordenador, y unas claves de acceso al sistema de la institución. Las palabras de una alumna expresan así esos primeros sentimientos:

“Como Malinowski reflejó en sus diarios, la ansiedad y el desasosiego en ciertos momentos aparecen, y crean una especie de bloqueo en el que cuesta arrancar. No sé si es por el tipo de prácticas que elegí, o porque en los demás ámbitos, o prácticas, también sucede, es decir, por mi condición aun de estudiante o porque realmente dedicarse a la investigación lleva consigo, en algún momento, tales emociones. La situación de marginalidad en la que a veces me encontraba, provocaba en mí una

sensación de inseguridad constante. Uno se empieza a obsesionar con las cosas que no está consiguiendo, con las dificultades que encuentra y le resulta muy difícil seguir con el mismo entusiasmo que al comienzo”.

Estas primeras sensaciones no cesaron hasta el momento que conocieron exactamente sus funciones en la institución y se sumergieron en ellas. Tras ello, la seguridad y el amparo que recibían de su entorno incrementó su motivación y autonomía, apreciando ser tratadas como una persona trabajadora más. En este punto es necesario indicar los muy distintos grados de autonomía que han disfrutado: ha habido alumnado que en todo momento ha podido o debido decidir el diseño y todas las tareas de su práctica, acudiendo a nuestras tutorías cuando le surgían dudas o quería ser evaluado, y recibiendo también diversos grados de asistencia por parte de las personas instructoras en sus centros; alumnado que ha encontrado procedimientos estructurados en los que insertarse y aportar su conocimiento antropológico; alumnado que a lo largo de todo el Practicum ha ido adaptándose a las distintas demandas que recibía de la institución receptora; alumnado cuyo margen de maniobra para realizar las mecánicas tareas encargadas se limitaba al orden u horario para planificarlas. La casuística es variada, y sin embargo, podemos decir que todo el alumnado ha demostrado una gran capacidad de adaptación. Incluso, quienes fueron con la idea de un proyecto y tuvieron que cambiarlo (bien porque en el centro les sugirieron que sus objetivos eran excesivos o le dirigieron hacia otros más adecuados, bien porque no llegaron a entender el proyecto y la dinámica del centro hizo que se abandonara), se adecuaron al nuevo proyecto con el mismo sentido de iniciativa mostrado al inicio.

El desarrollo de las prácticas fue acompañado por unas sesiones mensuales de seguimiento. En ellas el alumnado comunicaba su experiencia, compartía sus dificultades y, sobre todo, mostraba su bienestar por el desenvolvimiento que estaban experimentando. Porque, sin negar que haya habido problemas y conflictos que han podido ser relativizados o resueltos por el hecho de comunicarlos en esas sesiones, la tónica general percibida en ellas ha sido de conformidad e incluso satisfacción por el progreso de las prácticas. Se ha apreciado la puesta en común de las experiencias en esas sesiones, la oportunidad de medir su propio desarrollo por los progresos o problemas de los demás. Después de algunos intentos fallidos, en una ocasión conseguimos conectar por skype con el alumnado que se encontraba fuera – bien realizando el Practicum, bien un Erasmus - en Perú, Argentina y Francia, una experiencia gratificante para toda la clase y que – con el soporte tecnológico adecuado - intentaríamos implementar desde el inicio del programa en su próxima edición.

4.2. Valoración del alumnado

Las palabras con las que el alumnado ha calificado su experiencia han sido laudatorias y entre ellas destacaremos “beneficioso para mi formación”, “gratificantes”, “constructivas”, “positivas”, “lo mejor de los cuatro años” y/o “enriquecedoras”. Su motivación ha sido alta y se han sentido profesionales implicados en un contexto laboral. Señalan también la responsabilidad asumida. En muchas de sus apreciaciones describen un ambiente dinámico de trabajo en equipo, de compañerismo, de respeto, de confianza y apoyo. Incluso llegan a decir que han comprobado la importancia de trabajar así. Asimismo, quienes han estado más independientes o quienes han estado en organizaciones más jerarquizadas han echado en falta ese compartir y comentan que les hubiera gustado sentirse un poco más de la empresa o entidad.

En casi ningún caso han estado con una antropóloga o antropólogo. Y tener a alguno al lado tampoco es garantía de éxito, como expresa esta alumna: “(la practica) no fue muy de antropología propiamente dicha, aunque yo esperaba que lo fuera, por tener un tutor antropólogo, pues la labor antropológica, digamos que la he realizado más por mi cuenta.” Incluso en el ámbito académico, nuestra alumna encontró algunas dificultades:

“Ya que el papel del antropólogo en el ámbito de investigación, y más de un estudiante de prácticas, es ambiguo, no hay un trabajo concreto ni pasos a seguir, sobre todo al ser un trabajo bastante solitario, donde la gran parte lo realizan por separado y en sus hogares, exceptuando el trabajo de campo y algunas reuniones de puesta en común y propuestas”.

Esta es una característica diferencial de este Practicum, dado que cuando una persona llega al centro de prácticas normalmente es instruida por alguien de su profesión, quien le va indicando los procedimientos que desarrolla allí. Nuestro alumnado, sin embargo, llega a una institución en la que tiene que definir su perfil profesional para ser situado en alguna función. El desconocimiento de la antropología social y su capacidad de acción es generalizado, y el alumnado se encuentran frente a la necesidad de recurrir a otras disciplinas para poder explicar lo que se conoce como “la prima bohemia de la sociología”. “¿Antropólogo?” dice uno, “Bueno, ¿y qué se supone que hace un antropólogo?”

Y son interesantes las reflexiones que ello le provoca. Recuerdan su desconcierto inicial, sus dudas, su incertidumbre, su inquietud. Lo achacan en parte a la estructura de los conocimientos adquiridos durante el Grado, cuya diversidad teórica, complejidad y continuo cuestionamiento crítico les produce inseguridad en cuanto a su perfil profesional y una vaga percepción sobre sus competencias. Alguno alega también que no les favorece la desinformación que ha observado en su institución de acogida sobre las posibles tareas a ejecutar por un/una antropólogo/a y propone que se edite un folleto divulgativo. Y en esta tesitura, algún alumno o alumna en prácticas ha encontrado dificultad para casar los distintos objetivos de la universidad, del centro y del alumnado. Hay alguna petición de una mejor comunicación entre los centros y la universidad, sobre todo para informar sobre las posibles aportaciones o actuaciones antropológicas o para acordar con el centro las tareas a realizar por el alumnado.

Sin embargo, en todos los casos el Practicum les ha servido para ser conscientes de sus competencias, a través de las cuales llegan a identificar posibles ámbitos de actuación. Así, uno dice que “por fin sabe lo que puede hacer un antropólogo”, otro afirma que ha terminado con “una buena autopercepción profesional”, otra señala que “no se había dado cuenta de sus competencias y ahora reconoce que las ha ido desarrollando en el Grado”. En el transcurso han sido capaces de aplicar la teoría antropológica aprendida en distintas asignaturas, aunque a veces señalan la dificultad de trasladar el conocimiento teórico a la práctica porque su educación hasta este momento no ha sido dirigida al desarrollo de la creatividad, exploración y crecimiento personal sino a la memorización de materias. No obstante, han sabido responder a las situaciones en las que se han encontrado: en las prácticas se han visto delante de una problemática real que exige la identificación de las necesidades y la reflexión sobre como buscar una solución, y les ha gustado el reto de poner en acción su aprendizaje. Para ello, han utilizado la metodología etnográfica, empleando sus técnicas en mayor o menor medida y poniendo en práctica algunas de las tareas menos gratas pero imprescindibles como es la contactación de informantes para entrevistas o grupos de discusión. También han aprendido nuevas técnicas no necesariamente propias de la antropología social pero útiles en su ejercicio, como en el tratamiento de las entrevistas de la memoria histórica con un programa informático y la sistematización de información en fichas u hojas de cálculo.

Una cualidad del alumnado y una característica del saber y quehacer antropológico que destaca en las experiencias del Practicum es la adaptabilidad. El alumnado se ha adaptado a múltiples necesidades e incluso han reflexionado sobre las consecuencias personales y profesionales atribuibles al estudio de la antropología en cualquier acercamiento sociocultural, pensando sobre la optimización de los planteamientos de proyectos ya elaborados bajo una perspectiva antropológica, lo que sería el “plus antropológico”, lo que aporta ciertos matices que otras personas profesionales no ven. Así lo expresa una instructora:

“Con tus reflexiones o dudas, me has hecho ver detalles que a mí me parecían evidentes... Lo que a ti te creaba dudas a mí no me había planteado ninguna cuestión, y me sirvió para enfocar ciertos documentos teniendo en cuenta otra perspectiva.”

Y allí descubren el valor de la visión o mirada antropológica que “tanto hemos deseado internar en nosotros mismos” y ahora tienen la oportunidad de proyectarla hacia el exterior. Perciben que lo que les diferencia de otras ciencias sociales es su método, en sí basado en una forma de ver, de acercarse a la realidad:

“El hecho de abordar la memoria social, las identidades o las relaciones sociales entre generaciones, no te hace antropólogo. Quiero decir, que cualquier puede trabajar cualquier tema, pero que desde la Antropología se puede dar una visión o unos matices que desde otra disciplina no podría darse a una realidad.”

No obstante, haber llevado a cabo tareas fuera del ámbito de la antropología también les ha hecho cuestionarse el perfil laboral desarrollado, en ocasiones solapado con otro perfil previo al antropológico o les ha hecho pensar en la multitud de actividades no expresamente antropológicas que acompañan a cualquier proyecto.

“Al hablar con mis compañeros muchos de ellos sentían estar aprendiendo realmente muchas tareas, muchas cosas, pero no ver demasiado la antropología en todo esto, al igual que me ocurre a mí.”

Las transcripciones, por ejemplo, emergen como un trabajo necesario, a veces enriquecedor pero también aburrido, la codificación de las entrevistas como un ejercicio exacto y repetitivo, pero interesante en cuanto a su contenido. Saben apreciar no solamente el contenido antropológico sino su propia aportación, visión o forma de hacer el trabajo en cuestión, lo que añade valor al trabajo y les hace sentir una implicación para con la tarea y la satisfacción de haberla hecho bien. En comparación con otras experiencias laborales que han tenido, donde han podido experimentar la alienación de la línea de producción, dicen sentirse una pequeña parte de lo que producen. Quizás esto contribuye también a tomar conciencia de los problemas de delimitar el trabajo antropológico:

“Las prácticas me hicieron darme cuenta de que la labor antropológica va más allá de un trabajo en sí, es algo mucho más trascendente, es decir, un antropólogo trabaja hasta cuándo cree no estar haciéndolo”.

La sensación del trabajo bien hecho y la satisfacción personal que la acompaña es parte del desarrollo personal que señala más de un alumno o alumna. Las prácticas han servido para conocer otra gente, pero en la interacción con personas nuevas, se han conocido mejor. Ha sido una oportunidad de auto-observación, auto-análisis, de aplicar a uno mismo las reflexiones dirigidas hacia los colectivos estudiados.

Por último, se percibe el camino hacia la profesionalidad de la antropología social. No descubren solamente la satisfacción del trabajo bien hecho, sino el saberse competente para realizar un trabajo de categoría profesional, como reconoce uno que dice “el producto que he desarrollado y entregado tenía nivel profesional”. Esto permite en algunos casos proyectarse trabajando en un futuro en el mismo ámbito del Practicum, manifestando un deseo grande por incorporarse, pues incluso a alguno le han pedido su teléfono para poder contactar con él en el futuro. Otros se preguntan que pueden hacer para abrirse un hueco en el mercado de trabajo.

4.3 Valoración de los centros

Las personas instructoras en el centro de prácticas emiten un informe al finalizar las mismas. Los parámetros a valorar son: capacidad técnica, capacidad de aprendizaje, administración de trabajos, habilidades de comunicación, sentido de responsabilidad, facilidad de adaptación, creatividad e iniciativa, implicación personal, motivación, receptividad a las críticas, puntualidad, relaciones con su entorno laboral y capacidad de trabajo en equipo. Cada parámetro debe ser valorado de 1 a 5, donde 5 es excelente y 1 es mal. Un 80 % de los informes han recibido una valoración global de excelente, habiendo oscilado las valoraciones parciales de cada parámetro entre 4 y 5. El informe permitía además incluir apreciaciones más cualitativas y aunque no todas las personas instructoras han hecho uso de ello, cuando así ha sido han querido subrayar de alguna forma su grado de satisfacción. Recogemos algunas de las que muestran la tónica general, para finalizar este apartado: “Ha sido un placer tenerle entre nosotros”, “Especialmente señalaría su seriedad, autonomía y criterios de trabajo”, “Destacaría su buena actitud e implicación en las tareas” o...

“No sólo ha desempeñado muy satisfactoriamente el trabajo encomendado, con constancia, capacidad de trabajo e interés sino que ha sabido aportar una visión e

interpretación personal sustentada en las lecturas que ha realizado de bibliografía especializada. Además, es de destacar especialmente su sentido de la responsabilidad, iniciativa y autonomía en la realización del trabajo”.

4.- Conclusión, ajustes y mejoras

El Practicum puede ser evaluado como un éxito y un acierto. Cuando se diseñó el nuevo Grado en Antropología Social previmos que sería importante cara a la profesionalización de la antropología. Por una parte, para la identificación del alumnado en algún perfil profesional aplicado y por otra, para ir dando a conocer en distintos medios laborales la adecuación de la disciplina antropológica a sus funciones y objetivos. Creemos que este primer año ha corroborado nuestra previsión. Sin embargo, si bien la experiencia anima a continuar repitiendo básicamente el proceso expuesto, hemos detectado una serie de puntos de mejora que queremos introducir en el próximo curso. En primer lugar queremos reestructurar las pautas adoptadas por el alumnado para elaborar su informe final, dado que la nota que califica el Practicum es la media entre la obtenida en su institución receptora y la promovida por su tutora en la Universidad. Las dificultades de evaluación experimentados desde nuestra posición de tutoras de un grupo heterogéneo, que han sido originados por los distintos niveles de complejidad en las tareas asumidas, unida a los diversos niveles de responsabilidad, iniciativa y autonomía mostrados, creemos que deben ser evaluados de forma más objetiva con un informe final que sea mejor reflejo académico de los conocimientos y competencias profesionales adquiridos. Asimismo, pensamos que la asistencia y participación en las sesiones preparatorias y en las de seguimiento debe ser más consistentemente evaluada cara a una calificación final más justa.

Por otra parte, hemos detectado algunos desaciertos en el calendario del Practicum, al ser alternos los días presenciales en las instituciones y además, en el caso de los museos, coincidir con el día cerrado al público. Ello ha dificultado la continuidad de los procedimientos, nos han indicado, y cara al próximo curso será solventado.

También, con el objeto de disminuir la desorientación y/o desubicación percibida en la primera fase de las prácticas, vamos a tomar tres tipos de medidas: la primera consistirá en que antes o durante el plazo de selección del lugar en el que quieren hacer sus prácticas, es decir, a finales del tercer curso del Grado, el alumnado tenga una reunión con quienes las

hayan realizado el curso anterior y así, puedan intercambiar dudas y experiencias; la segunda se producirá durante las sesiones preparatorias, a las que acudirán algunas de las personas instructoras para presentar su institución y expectativas; y la tercera radicará en la edición de un folleto aclaratorio de las competencias y campos de actuación de la antropología aplicada, que será remitido a cada uno de los ámbitos profesionales en las que el alumnado vaya a insertarse.

Finalmente, se promoverán además ajustes y mejoras en las sesiones preparatorias y sesiones de seguimiento. Así, en las sesiones preparatorias durante la evaluación del perfil y competencias profesionales de la antropología y de igual forma, de su código deontológico se incrementará el carácter aplicado a los diversos ámbitos de incidencia. Igualmente, se modificará el objetivo de la primera sesión de seguimiento, -para que esta se centre en la evaluación del diseño de las prácticas que el alumnado esté consensuando con su institución y en su adecuación al tiempo de dedicación a ellas, y a sus capacidades-, y en las posteriores sesiones se intensificará la dinámica colaborativa. Además, vemos que hay que seguir en el intento de mantener una comunicación de lo más fluida posible con el centro, propuesta que en la práctica resulta difícil de mantener por problemas de agenda. Hemos podido visitar algunos de los centros colaboradores este año y apreciamos la calidad de la relación en persona y no simplemente por teléfono, y a medida que vayamos ampliando nuestra red de contactos con el aumento en alumnado participante, iremos también consolidando estas relaciones. Así también podrá evaluarse si al participar en nuestro programa de prácticas la entidad ha estimado positivamente la aportación antropológica a su labor y si con ello ha aumentado el conocimiento sobre la antropología social en la sociedad.

A modo de conclusión, quisiéramos cerrar con la pregunta de una compañera nuestra quien quiso saber: ¿de todas las prácticas que hacen nuestras alumnas y alumnos, cuántas son realmente antropológicas? Después de recorrer los primeros pasos del Practicum en el Grado de Antropología Social de la UPV-EHU, podemos contestar que todas. Todas son en mayor o menor medida antropológicas, algunas desde una perspectiva más teórica o más metodológica, otras por los contenidos o por los perfiles del instructor o instructora, pero todas por la mirada de la antropóloga o antropólogo.

LA IMPORTANCIA DE LA ANTROPOLIGIZACIÓN DE LOS ANTROPÓLOGOS EN EL CAMPO PROFESIONAL.

ANOTACIONES REFLEXIVAS.

Olga Díez Ascaso

Olga.diez@uam.es

Universidad Autónoma de Madrid

1. Periferias. La Antropología como profesión periférica

Aprovechando la temática de estas jornadas, “Periferias, fronteras y diálogos” y tal como se describe en la presentación de las mismas, aprovecharé para recordar que la antropología ha sido considerada una profesión periférica a pesar de que la formación de los antropólogos y antropólogas haya sido holística, global y polivalente. Sin embargo, se ha mantenido en el margen fronterizo de las ciencias y no sólo dentro de la escalas de valores profesionales en lo referente a las ciencias puras, si no, también dentro de las ciencias sociales.

Por motivos varios, discutidos en otras ocasiones en espacios similares, la antropología no ha conseguido resignificar su importancia. Pero aquí no vamos a entrar en los motivos que desde la crisis de la disciplina han dado personalidad, carácter y posicionamiento a la antropología. No vamos a hacer una revisión de lo pasado, sino que lo que proponemos es buscar vías hacia el futuro, a través de notas auto-reflexivas emitidas desde la propia experiencia¹.

En la generación en la que me he desarrollado, quinta previa al grado actual de antropología, todos hemos procedido de otras formaciones, muchas de ellas también situadas en la periferia académica, procedentes de humanidades o ciencias sociales, que, no obstante, en la mayoría de los casos, han marcado nuestra verdadera profesionalización.

Actualmente, observo a mí alrededor, desde mi subjetividad y experiencia, la mayoría de los antropólogos que se titulan en las canteras universitarias salen sin respaldo académico y profesional ¿Qué hacemos con ellos? ¿Qué viabilidad profesional podemos ofrecerles?. La

¹Sois muchos de vosotros los que ya en espacios similares habéis analizado la problemática de la antropología como formación en la periferia de los centros de conocimientos. Así como expusisteis Giménez, Tomé, Valdés, Díez-Mintegui en el *XII Congreso Nacional de Antropología Ibérica* celebrado en León. Desde aquí, a lo que aspiramos es a complementar sus aportaciones, haciendo reflexiones desde casos prácticos propios.

mayoría recurre a sus profesiones anteriores, las cuales pasan a ser antropologizadas, o por lo menos, ya no son los mismos profesionales, y a su formación y madurez se incorpora la mirada del antropólogo, lo cual les ha vuelto más analíticos al estudio de las diversas realidades y por lo tanto, más válidos en sus aplicaciones técnicas.

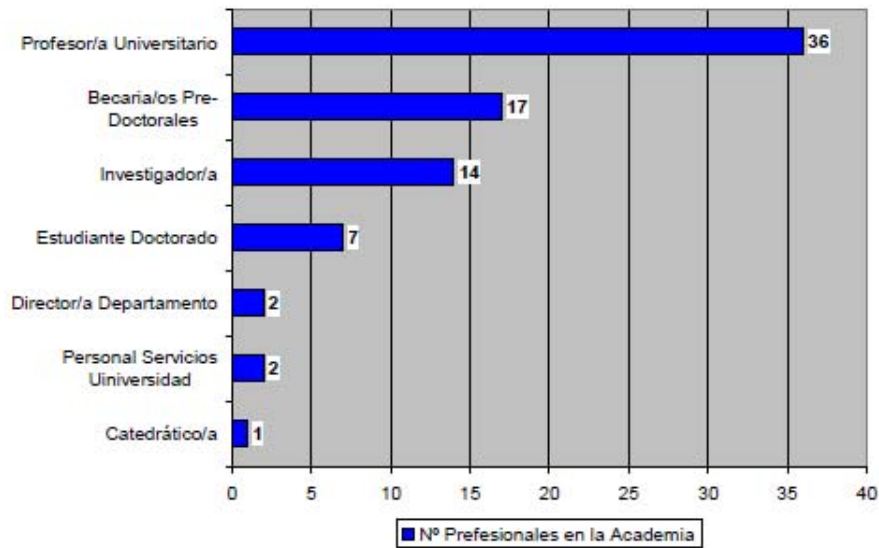
Sin embargo, no se está antropologizando el antropólogo profesional, si no que estamos hablando de educadores sociales, cooperantes, psicólogos, periodistas, gestores culturales, profesores de secundaria, profesionales de la salud, entre otros tantos profesionales y como no, gestores culturales (mi caso); pero no es significativo, ni representativo, el aumento de contratos profesionales de antropología.

¿Qué pasa con los casos de antropólogos y antropólogas que no encuentran espacio en la academia? ¿Por qué no se busca solución si se sabe que no son mayoritarios?

Según el *Informe de la Ocupación Laboral de los Titulados/as en Antropología en España y otros países* (2008), sólo un tercio de los licenciados conseguían quedarse becados en la universidad, y de ellos, sólo un 45,5 % conseguían ser profesores universitarios. Sabemos que actualmente las probabilidades han disminuido.

INFORME OCUPACIÓN TITULADOS/AS ANTROPOLOGÍA

Puesto de Trabajo Actual en la Academia (N=79)



Puesto de Trabajo Actual Fuera de la Academia (N=122)

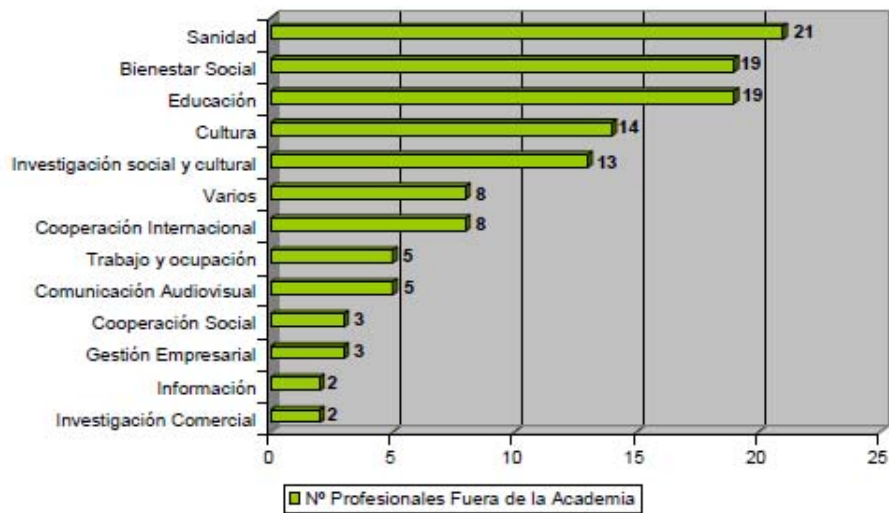


Ilustración 1 y 2. “Informe de ocupación titulados/as Antropología” y “Puestos de trabajo según la actividad profesional académica” según *Informe de la Ocupación Laboral de los Titulados/as en Antropología en España y otros países* (2008: 13)

2. Límites y exigencias laborales. Mi experiencia como caso de estudio.

Mi propia profesionalización empieza cuando me licencié en Historia y continué formándome en posgrado y master de Turismo y Gestión Cultural. Empecé a trabajar tras superar mis maestrías, en labores comunitarias y desarrollo local. Sin embargo, no fue hasta que amplí mi formación en antropología, cuando pude ver, desde otra mirada, donde me estaba implicando.

Comencé mi actividad profesional previamente en dinamización del territorio en proyectos de Turismo Cultural. Entre otros, me marcó mi experiencia en la República Dominicana en 2006.

Haré un ejercicio memorístico, utilizando algunas notas subjetivas del momento, para intentar recomponer, en algunas líneas, las vivencias personales que despertaron mi interés sobre el Turismo Cultural desde una perspectiva de la Antropológica Aplicada y lo que fue más allá, sobre lo que sería mi futuro tema de investigación en mi Trabajo Final de Master (TFM), centrado en la construcción del Turismo Sexual y las categorías que convergen en las reproducción de las relaciones de dominación.

En el año 2006 me desplazé a la República Dominicana contratada para un proyecto a largo plazo con la Universidad de Barcelona. Durante mi estancia, sentí en muchas ocasiones los privilegios de ser blanca, europea y perteneciente a la “casta universitaria”. Concebía que era tal el volumen acumulativo de esas tres categorías que me posicionaba en las jerarquías de dominación, a pesar de no encontrarme en los grupos de poder que respondían al género y la edad. Finalmente, y paradójico a mi experiencia, fui destituida del proyecto, por petición de parte del sector masculino dominicano, a los cuales les incomodaba mi forma de actuar siendo “tan joven, mujer y foránea”. Fue toda una lección vital que me enseñó a ser consciente en todo momento de cómo se interrelacionaban las categorías que marcaban las relaciones y como yo me iba posicionando como sujeto dominante o dominado según se conjugase e interrelacionasen dichas categorías. Estas sensaciones, junto a otras compartidas, relacionadas con la construcción de la segregación social en aquella parte del Caribe, provocaron que fuese in crescendo mi curiosidad por el tema de investigación y poco a poco, y con el paso de los años, llegué a construir mi objeto de estudio, aunque en ese momento no tenía las herramientas suficientes para poder analizarlo. No fue hasta ampliar mis estudios en

antropología, cuando pude revisar y reanalizar mi “historia de vida”, desde una percepción más analítica y amplia Díez Ascaso (2013: 3-4)²

Tras mi expulsión del proyecto, y con ello mi regreso a España, sentí una sensación de fracaso de la que me costaba salir. Con “veintipocos” años había conseguido alcanzar mis aspiraciones; trabajar para una Universidad en un proyecto Internacional asociado a la UNESCO, hasta el marco de América Latina entraba en mi imaginario deseado. Y con “veintipocos” años fui destituida del freudiano “ideal del yo”.

Volví a Madrid, con la sensación de haber retornado unas cuantas casillas en la partida de la profesionalización y de empezar de nuevo. Con el tiempo aprendería que esa sensación podría repetirse pero, también entendería, que nunca se parte de “cero”, ya que la experiencia y el conocimiento son aprendizajes acumulativos.

Empecé a trabajar en Arqueología, parte de mi formación inicial, y aunque no era consciente en ese momento, de nuevo fui condicionada por las categorías de género, clase, edad y raza que me posicionaban como dominante o dominado dentro de la escena social goffmiana en la que interactuaba.

Comencé dirigiendo una excavación de urgencia en un poblado del Calcolítico en Guadalajara. La constructora que me había subcontratado me asignó 20 peones masculinos, la mayoría mayores que yo, de nacionalidades extranjeras, sin tener conocimientos arqueológicos y sin jefe de obra de apoyo que me ayudase a dirigir al equipo. De nuevo el entrelazado de las categorías de raza y nacionalidad me posicionaron en una situación de poder para vigilar a aquellos extranjeros no documentados, los cuales se me exigía mantener bajo control mediante estrategias de violencia simbólica que en ese momento no sabía analizar, pero que sí percibía con incomodidad. Por otro lado, mi edad y género me volvieron a situar como sujeto subalterno frente al resto del equipo masculino, entre ellos, peones, jefes de obra, arquitectos, arqueólogos institucionales, etc.

Las situaciones que se generaban, en un espacio social donde las categorías de género, raza y clase cobraban peso y se ubicaban como mecanismos estructurantes y estratificantes, me hacían sentir tan incómoda, que acabé abandonando. Lo dejé todo y pasé a ser camarera de un conocido local del centro de Madrid. Mientras tanto, amplié mis estudios en Gestión Cultural y comencé a llenar ese malestar que me había generado mi regreso a España con los anhelados estudios de Antropología.

² Notas tomadas del TFM Díez Ascaso, O. (2013) Jinetismo. La sexualidad racializada como marca turística contextualizada y resignificada

Pronto tuve la suerte de entrar en un equipo de trabajo asociado a la Facultad de Medicina de la Universidad Autónoma de Madrid y retomé mis incursiones en la Gestión del Turismo Social y Cultural a través de una empresa privada que financiaba sus proyectos de intervención en América Latina y África, mediante Convocatorias de Ayudas Permanentes de Agencia Española de Cooperación Internacional y Desarrollo. En su caso, la mayoría de los planes de dinamización turística aparecen vinculados a los programas de desarrollo y sin embargo, no cuentan con el oficio de antropólogo dentro de la plantilla.

Volví a trabajar en la construcción de rutas culturales mediante herramientas de interpretación del patrimonio y proyectos comunitarios, labor que ya no me generaba la misma sensación de compromiso laboral, al comprender que no se estaba trabajando desde la comunidad y para la comunidad con cierta profundidad. Pronto fui incorporando sutiles cambios desde planteamientos multifactoriales y métodos participativos abreviados, que se mantenían invisibilizados, pero perfeccionaban mi profesionalidad Bates y Plogs (1980), Chambers (1995), Kotack, (1995), Foster (1998), Giménez (2002). La antropología no era reconocida como profesión vinculada e imprescindible para el oficio, pero sí suponía un valor añadido que dejaba puertas abiertas para su paulatina implementación y visibilización. Yo cobraba valor conforme avanzaba en mis estudios antropológicos.

En mitad de este proceso me concedieron la beca IMEDES-UAM durante el periodo 2011-2013. Tuve la oportunidad de formarme durante dos años de la mano del Dr. Carlos Giménez en el Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español de la Universidad Autónoma de Madrid. Durante este periodo, coincidente con el TFM, mi confianza como antropóloga y como investigadora fue in crescendo. Hasta tal punto, que hoy soy totalmente consciente del valor añadido de la antropología dentro de otras profesionalizaciones y tengo la seguridad de presentarme y desarrollarme como antropóloga dentro de núcleos laborales donde no se contempla tal cargo y, por lo tanto, he de entrar con otras titulaciones pero donde al final, la antropología, acaba dando la cara.

No olvidemos que en sociedades capitalistas donde el ser productivo cobra tanto peso, la profesionalización y el reconocimiento de la misma, es una de las identidades que con más fuerza nos posiciona en nuestra cotidianidad, muy ligadas al género y la clase. Dando lugar a grupos de pertenencia, habitus e incluso corporizaciones Bourdieu (1981), Esteban (2004).

3. Identidad y exigencias disciplinares. Estrategias de visibilización desde la *praxis*. El caso del Turismo.

Marcamos el énfasis en resaltar como los antropólogos van perfeccionando su profesionalidad y visión del nicho donde se mueven, sin que su aporte antropológico sea reconocido desde la profesionalización del mismo. Para poder visualizar esta exposición, nos referiremos primero a mi experiencia en el marco del Turismo Cultural, y lo utilizaremos como caso de estudio. Generando praxis desde mi propia subjetividad y entendiendo la praxis antropológica “como la unión dinámica de teoría y práctica y, más exactamente, como práctica fundamentada teóricamente, en la línea de lo planteado por Dewey como acción inteligentemente llevada” Giménez (2011:141).

Para ello expondremos cual fu mi percepción y aprendizaje sobre la importancia de la implicación de la antropología como herramienta analítica y de intervención, en dos casos prácticos concretos, que parte de una experiencia vinculada con el turismo en la República Dominicana. Pero primero, y para que sea comprensible, presentaremos una aproximación teórica a la temática que nos atañe.

El turismo apareció en los años sesenta como una nueva industria a la que, se le intentó rentabilizar el máximo beneficio, con una estrategia económica de carácter extensivo, considerando a los actores locales no sólo como mano de obra barata, si no, como parte de la mercancía Santana (2011).

La historia del turismo está totalmente ligada a la historia del capitalismo y sus transformaciones. El turismo transnacional provenía de una actividad de lujo perteneciente a las clases dominantes; ahora bien, con la llegada de la industrialización, las prácticas turísticas se democratizan, entrando en las lógicas de las relaciones de producción e insertándose dentro de las actividades de expansión económica, social, política, psicológicas e ideológicas de las poblaciones occidentales. Se considera necesario que la clase trabajadora gestione un espacio de ocio que suavice las tensiones de la cadena de producción y, al mismo tiempo, se crea de una nueva necesidad de consumo, que amplía las ofertas de mercado.

Con la modernidad comenzó una reivindicación de la movilidad constante y el *fluir* continuo como parte de la significación de lo que se consideraba ‘ser moderno’, actitud que se ha acrecentado en la actualidad Palacios (2011). Movilidad que, en gran parte, va asociada a la industria turística, la industria cultural y al orden mediático. La relevancia de un imaginario, se ve plasmado en diferentes ámbitos, lo que supone, que se transmitan a través de cine, el

ocio y el turismo Lash y Urry (1997:82). A partir de 1970 la producción de bienes y servicios se torna flexible y fragmentada hacia ciertas formas de capitalismo postfordiano. Las nuevas producciones de bienes y servicios se transforman en una nueva estructuración de los procesos globales. Todo ello nos hace reflexionar sobre las nuevas tensiones vinculadas a cambios de paradigma en el patrón de acumulación de capital y modificación de los modos de vida, en las sociedades anfitrionas Lash y Urry (1997). Estrategias que, junto a mecanismos de violencia simbólica, va gestando el modelo global dominante de las sociedades contemporáneas y las nuevas lógicas culturales globales.

Las lógicas de mercado global cambiaron a mediados de los años 80, pasando de comercializarse la calidad de los productos a comercializarse la imagen. Pronto, grandes marcas como Nike o Microsoft, empezaron a secundar la tesis de que la producción de bienes era un aspecto secundario en las relaciones del libremercado, que podrían ser externalizados con un menor coste de producción. Las grandes compañías dejaron de producir bienes para producir imágenes, es decir, ‘marcas’. Se cambiaron los procesos de manufacturación por los de mercantilización, cualquier cosa era factiblemente comerciable, lo importante era construir una buena imagen que le acompañase, un imaginario constantemente renovado mediante estrategias de marketing que se van difundiendo por nuevos espacios sociales entremezclándose con las construcciones identitarias de los colectivos Klein (2001).

Comenzaron a ganar peso las críticas a los costes sociales y al impacto agresivo en los territorios turísticos Greenwood (2002). Siguiendo las lógicas mercantiles del momento, comenzó a cambiarse las estrategias de mercado y, de este modo, dejaron de venderse productos tangibles, para venderse ‘experiencias intangibles’ e ‘imágenes-mercancía’. Es así como empezó a crearse nuevas ‘marcas turísticas’ enfocadas a exclusivos grupos de turistas potenciales; se modificaron las enunciaciones, y empezó a hablarse de ‘turismo cultural’, ‘turismo responsable’, ‘turismo sostenible’ y ‘turismo alternativo’, entre otros. Conceptos utilizados como nuevas etiquetas y, en la mayoría de los casos, vacíos de significado, haciendo las funciones de marca comercial frente a las practicas anteriores, las cuales pasaron a ser denominadas ‘turismo de masas’ Santana (2011). Efectivamente, se trataba de un turismo de ‘masas’, de clases trabajadoras, de la cuales pretendían segregarse las nuevas tipologías de ‘clases trabajadoras’ que habían pasado a formar parte de la catalogación de ‘clases medias’. De este modo empiezan a diversificarse las ofertas a un público con diferentes capacidades de capitales, bien sea económico, cultural, social o simbólico. Se construyen nuevas imágenes para nuevas necesidades, siguiendo las estrategias del marketing empresarial.

Hoy en día entendemos el turismo transnacional como un globalizado globalizante, que une los modos de producción más recurrentes de la época postindustrial y se nutre de una necesidad construida en base a una movilidad constante, la del ‘hombre moderno’. Asimismo, se configura como espacio de ocio dentro de las experiencias de sociabilización, y lo hace mediante prácticas de consumo imbricadas en las relaciones de mercado, las cuales van de lo particular a lo universal, y viceversa. Las representaciones del turismo transnacional en los espacios localizados, aporta información sobre cómo se están posicionando desde el marco global, los actores implicados a través de las categorías de nacionalidad, sexo, raza, clase y sexualidad.

Expondremos brevemente las características del turismo, siguiendo para ello la aportación de Santana (2008):

- ⇒ El turismo es una industria de exportación altamente inestable.
- ⇒ El turismo es un producto integrado y afectado por otros sectores de la economía.
- ⇒ El turismo es una actividad que se sustenta en la diferencia entre los sujetos con ocio y los que no, aumentando las tensiones existentes entre anfitrión-huésped.
- ⇒ La naturaleza estacional del turismo genera desorganizaciones económicas, creando fluctuaciones en el empleo, aumentando las tensiones entre anfitrión-anfitrión.
- ⇒ El turismo tiene unos beneficios y unos costes elásticos

La antropología del turismo comenzó la década de los años 60, convirtiéndose “*Anfitriones e invitados*” en la obra clásica por excelencia en este ámbito de estudio Smith y Nash (1966).

A partir de aquí, muchos autores, desde una perspectiva marxista y poscolonial, han analizado las relaciones de poder y dominación y sus mecanismos de perpetuación y legitimización a través de los procesos de socialización normalizada Nash y Smith (1977), Kippendrof (1987), Salazar (2006). A partir de las relaciones vinculadas a prácticas de etnización y exotización, provocadas por las lógicas mercantiles de las prácticas turísticas y como producto del capitalismo global Chambers (1977), Comaroff (2011).

Por otro lado, ahora somos capaces de percibir, cómo las polimorfos ‘identidades dañadas’ se resignifican mediante procesos de cosificación de los sujetos, que intencionadamente se

construyen sobre ellos mismos, respondiendo al estilo de vida, que los turistas potenciales buscan Comaroff (2011:47).

Para el caso del Caribe (entre otros) tomamos el concepto de ‘identidad dañada’ de Hall (1990), entendido en nuestro caso, como ‘identidad cultural’³, construida desde discursos coloniales y que se perpetúa con las prácticas turísticas. La identidad dañada, se convierte en un producto turístico comercial simbólico, construido mediante la dialéctica representada entre turistas y locales.

Las relaciones entre turistas y locales se construyen mediante procesos de negociación de la compraventa de la hospitalidad, la cultura, la autenticidad, las identidades, las experiencias y las emociones, transformados en mercancía fetiche, a través de una doble dialéctica. Donde por un lado se va perpetuando su subordinación y por otro se generan estrategias de resignificación desde la subalternidad, vinculadas a complejas estrategias del ganarse la vida Narotzky (2004).

Evocando a Goffman y a Bourdieu, lo que puede comenzar como una representación de un rol esperado se acaba interiorizando como un modo de vida, asociado a un hábitus de un subgrupo de clase. Pues entendemos, que todos los actores del entramado turístico son parte activa del proceso, implicándose en la construcción de la experiencia turística dentro de un territorio concreto. Sin embargo, las principales directrices son de origen foráneo, incluso los planes de gestión y de dinamización, los cuales son llevados a cabo, en la mayoría de los casos, por agentes pertenecientes a los países del norte, con una participación simbólica de la población local y respondiendo mayoritariamente, a una élite local que gestiona el producto-cultura-identidad de otro grupo subalterno.

A donde queremos llegar, es a dibujar como se están reproduciendo las estrategias de control capitalistas asociadas al “libre mercado” neoliberal Santana (2011). Con las nuevas lógicas neoliberales, comienzan a elaborarse diferentes marcas de calidad y la ‘experiencia turística’ pasa a relacionarse con el capital simbólico y cultural de los turistas. De este modo, se gestiona también la distancia social de los diferentes estereotipos de huéspedes, elitizando productos turísticos para diferentes grupos de turistas potenciales y generando nuevas marcas turísticas.

Mediante las nuevas marcas turísticas, la ‘autenticidad’, la otredad y las diferencias exotizadas, se convierten en la mercancía fetiche, que se vende mediante nuevos slogans comerciales Klein (2001), Salazar (2006). Según las nuevas lógicas, los mercados turísticos

³ Las identidades culturales son puntos inestables de identificación, dentro de los discursos de la historia y la cultura (Hall, 2003:1990ª: 352).

comienzan a expandirse hacia nuevos territorios, en busca de la ‘autenticidad’, concepto que se articula en función a la exclusividad de acceso de otros públicos, la originalidad y la distancia social, como ingredientes para la exotización. La comercialización de la autenticidad- diferencias, se elabora con un discurso que se centra en la identidad del grupo local y enraíza con los procesos de etnización y primitivismo Comaroff (2011). Conforme los diferentes actores de un territorio turístico toman conciencia del valor de su etnicidad-empresa, se intensifican las tensiones y se re-tematizan los espacios y se fomenta una “diversidad fabricada que entran dentro de estrategias de marketing de destinos turísticos” Lash y Urry (1997:348). De este modo, los destinos se van tipificando y catalogando, creándose unas dinámicas sociales atravesadas por múltiples procesos de mercantilización que, reinventa pasados vacíos de historia e identidades etnitizadas, preparadas para la comercialización de las mismas como parte del ‘paquete turístico’ Palacios (2011).

Es la mirada del turista la que construye los nuevos discursos, transformando sus espacios y sus experiencias por sus expectativas. De este modo, lo exótico, lo auténtico y lo original, se construyen en base a las diferencias. Lo mercadeable son las experiencias que más alejen a los europeos de su cotidianidad. Siendo así, y en nuestro caso, entre los locales, también se van intensificando las diferencias, entre los grupos elitizados que buscan blanquearse, y los grupos subalternos que representan la negritud, por tantos años rechazada.

Se construyen las ‘marcas de otredad’, desde dos atribuciones: que sea diferente y minoritario Comaroff (2011). De este modo, lo subalterno se convierte en exótico pasando por el catalizador de la autenticidad y reconfigurándose en una etnicidad-empresa, que permite al turista vivir una ‘aventura carnavalesca’, donde no sólo enfatiza las diferencias de los otros con su mirada, si no que dentro del mismo producto, también está comprando la experiencia de ‘ser quien no es’ y en cierto modo, intencionado o no, durante unos días se elitiza Salazar (2006).

En el caso del Caribe, Stuart Hall (1993) utiliza el concepto de ‘caribeñismo’, respondiendo a la construcción occidental del Caribe, haciendo referencia al lugar especial que este ocupa en la experiencia de Europa y partiendo del concepto de ‘orientalismo’ de Edward Said. El término caribeñismo, como el de orientalismo, representa una cultura construida, que no puede entenderse sin analizar al mismo tiempo las complicadas relaciones de poder y dominación que se establecen, en estas áreas geográficas, desde Europa Said (1990).

Al crearse un nuevo imaginario sobre este espacio geopolítico en referencia al turismo y en base a la reproducción de la construcción exótica del caribeñismo, se utiliza a imagen de la mulata como ‘imagen-mercancía. Actualmente, con los nuevos discursos y construcciones de

tipologías turísticas, que pretenden alejarse del imaginario caribeño de *sun sean sand and sex*; desligan su estrategia comercial de la imagen-mercancía de la mulata como logo principal, cambiándose por imágenes de su patrimonio natural, monumental e imágenes de locales en alguna actividad de folclore, o sujetos infantiles locales, sin embargo, sigue apareciendo de un modo subliminal, difuminada entre el resto de las imágenes, como cuño indiferenciable del Caribe.

No obstante y como dato curioso, pocas veces se habla en los discursos turísticos de la historia de la esclavitud como parte del origen de esas tradiciones que se buscan. Aparece entre los atractivos turísticos como un nexo conductor que unifica lo de antes, lo africano, con lo de ahora, lo caribeño, apenas esbozando las causas de su diáspora.

Observamos que nuestra visión de los procesos y capacidades resolutivas han sido notablemente ampliadas y defendemos que dentro del *potlach* del turismo, la autenticidad y por tanto, la identidad-imagen, se convierte en un *don* que se intercambia al más puro estilo maussiano Mauss (1929), tomando de este autor la definición de intercambio como la creación y recreación de vínculos sociales a través de transacciones continuas, en este caso, el *don* aparece como una forma de transacción simbólica con mecanismos de control inscritos en el acción.

Ejemplificamos nuestras argumentaciones, compartiendo dos estudio de caso significativo, que pudimos documentar desde la observación participante en la República Dominicana.

Caso 1: La conversión de los Congos de Villamella en Patrimonio Intangible de la Humanidad

En el año 2005 la UNESCO declaró Patrimonio Intangible de la Humanidad a los *Congos de Villamella* a los *Guloyas*; fue la primera declaración al Patrimonio Intangible de ésta organización de la cultura internacional. Dos manifestaciones marginales dentro de la cultura dominicana y perteneciente a grupos subalternos en poblaciones periféricas. Se trataba de manifestaciones identificadas por el grupo poblacional, como “cosas de negros”.

Nos centraremos en describir el proceso de declaratoria de los primeros, ya que fue donde desarrollamos nuestro trabajo de campo. Villamella, es una Villa muy pequeña al norte de Santo Domingo, ya de por sí periférica y alejada de los núcleos de poder. Dentro de la misma, existe un grupo marginal localizado en los barrios más segregados, asociados entre sí en forma de cofradía, “Los Congos”.

El grupo se resignificaba dentro de la población y desde sus subalternidad apropiándose de una serie de representaciones musicales asociadas a ritos funerarios particulares, donde se representaba un estilo de percusión y una forma de bailar exclusiva de esta localidad (en la actualidad).

En el año 2006, su población ya estaba sufriendo transformaciones en sus modos de vida y se estaban cuajando nuevas tensiones y conflictos entre sus protagonistas, consecuentes a la Declaración Universal. Una manifestación relacionada a un rito de paso hacia la muerte, pasó a ser un elemento de autenticidad y exclusividad, que provocó que fuesen contratados en todos los hoteles turísticos y resort para ir a actuar.

La iniciativa venía de la UNESCO, pero internamente pocos habitantes permanecieron pasivos y empezaron a trabajar en su propia comercialización, dentro de sus espacios privados se estaban organizando las infraestructuras, para recibir diariamente a turistas en su población, donde pudiesen verles bailar, visitar los talleres, realizar sus instrumentos y comprar. Sin embargo, ninguna entidad estaba gestionando la accesibilidad y viabilidad de llegada de turistas a su comunidad. Las expectativas y ofertas estaban sobrepasando la demanda.

Por otro lado, se empezaban a generar tensiones internas y jerarquías en la distribución de roles, entre danzantes, managers y representantes. Así mismo, el grupo estaba enfrentado con la experta que les había ayudado a preparar la convocatoria de la UNESCO, pues la rumorología la acusaba de haberse quedado con el premio económico que les pertenecía a ellos y probablemente el conflicto se construyese en base a expectativas más altas que los resultados reales.

El grupo estaba pasando por un proceso de reestructuración, con otras dinámicas diferentes. Las nuevas segregaciones y jerarquías se estaban estableciendo, siguiendo criterios diferentes a los establecidos y provocando tensiones entre diferentes agentes sociales que confluctuaban a la caza de un nuevo estatus anhelado y un protagonismo; que no recibía las respuestas externas ni los beneficios económicos esperados.

Paralelamente a los procesos narrados y como parte de los mismos, ya había empezado a relatarse toda una épica sobre el origen de sus danzas y significaciones, que conforme se iba reproduciendo, cada vez se le iba cargando de más significados simbólicos.

Se trata de un ejemplo de malas prácticas que rescatamos por parecernos significativo al caso, para entender como los procesos de mercantilización reestructuran y resignifican al grupo y sus subjetividades, al mismo tiempo que el grupo se beneficia de ello creando estrategias de participación que aceleran los procesos de segregación interna.

Ya en su momento, pude percibir en mi experiencia y subjetividad los conflictos desencadenados, no gestionados y anotados en mi cuaderno de campo, sin más, por no disponer de las herramientas precisas para solventarlos. Hoy en día sugeriríamos procesos de Investigación de Acción Participativa acompañados desde personal de la UNESCO y la comunidad desde el inicio del transcurso, así como una recogida de los procesos estructurantes y los discursos subjetivos de la comunidad que pueda dar información de análisis, más allá del registro de datos folklóricos. Quizás no se habrían evitado todos los conflictos, pero probablemente se hubiesen minimizado.

Por otro lado, aprovechamos este espacio para resaltar la necesidad de expertos en antropología aplicada o de orientación pública en los procesos de puesta en valor del patrimonio cultural, por organismos internacionales.

Caso 2: La gestión del Turismo Sexual desde la criminalización de sus protagonistas. El caso del Jineterismo.

Mi acercamiento a esta experiencia, comenzó con mi llegada a la Ciudad de Santo Domingo en el año 2006. Cuando llegué a la isla, la Fundación Bosch Gimpera me pagó la habitación de un hotel en la Zona Colonial, hasta que localizase un apartamento donde instalarme. Durante mi alojamiento en el hotel, solía cenar en un pequeño restaurante situado en frente. Todas las noches, desde “mi soledad y curiosidad de extranjera”, observaba a chicas, de mi misma edad aproximadamente, sentarse solas, sin cenar..., esperando... Acostumbraban a vestir discretamente feminizadas, la mayoría muy delgadas y con el pelo muy largo. Siempre se repetía el mismo episodio; pedían un refresco o nada y esperaban contemplando la escena hasta que un hombre, blanco, europeo, de clase media-alta, de edad adulta, se sentaba a su lado. Normalmente las invitaba a cenar y se iban juntos al hotel donde me hospedaba. La escena me estremecía, pensaba que podría ser yo, y sin embargo yo no podría ser porque yo era blanca y europea. Ningún turista se sentó nunca en mi mesa confundiendo la situación, porque simbólicamente yo representaba otra cosa. Durante todo este proceso, pude observar, en bastantes ocasiones, a la desigual pareja formada por locales y turistas, configuración que no dejaba de inquietarme y que me seguía enfrentando a mis privilegios naturalizados.

Poco a poco fui delimitando la cuestión que realmente me estaba intrigando ¿se trataban de sujetos victimizados ante una relación totalmente inequitativa o eran agentes activos?, o expresado de otro modo ¿es el jineterismo una representación de un discurso adquirido sobre

la sexualización de lo racializado y como estrategia de supervivencia en un contexto turístico, o además de ello, se construye como un espacio de resignificación y agencia?, comencé a elaborar mi problemática en base a este cuestionamiento Díez Ascaso (2013:3-6)⁴ Hasta tal punto que fue mi caso de estudio para el TFM.

Para entender cómo se reinterpretan las prácticas de ‘turismo sexual’ en el marco internacional, hay que partir de que según la Organización Mundial del Turismo (OMT) el turismo sexual está criminalizado desde La Carta del Turismo y Código del Turista de la OMT de 1985, donde “se instala a los Estados y particulares prevenir toda posibilidad de utilizar el turismo para la explotación de la prostitución de otros”.

Otra declaración en esa misma línea es La Declaración de la OMT sobre la Prevención del Turismo Sexual Organizado en 1995 (Egipto). Y otra más: en el año 2002 la OMT presentó el estudio titulado La incidencia de la explotación sexual de los niños en el turismo, intentando poner freno a la prostitución, especialmente lo que concierne a la prostitución infantil. La Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 prohíbe la tortura, el esclavismo y el trato humano degradante. Igualmente encontramos discursos que lo criminalizan en El Protocolo de Palermo (2000) y La Convención Europea de Varsovia (2005).

En todas estos acuerdos y declaraciones se desarrollan varios puntos preventivos desde una perspectiva abolicionista, donde en la mayoría de los casos se criminaliza a los países de destino por permitir determinadas prácticas y donde se plantean como solución acciones de concienciación a la población local, pero sin plantear en ningún momento una agenda de acciones de concienciación a turistas, lo cuales en ningún caso son criminalizados ni asumen penas legales por ello. Sólo en uno de los objetivos expuestos en esos documentos internacionales se habla de ‘advertir a los turistas’.

En el terrero, las normativas de legalidad criminalizan las prácticas de jineterismo, focalizadas en “las mujeres que venden su cuerpo a los turistas” mientras por otro lado, se protege el espacio de los turistas y sus prácticas. Pudimos experimentar como dentro de los discursos realizados desde el ‘sentido común’ estaba muy presente la “sombra de la jinetera”, apareciendo constantemente como símbolo negativo. Para las mujeres era muy importante que su aspecto se alejase completamente de la hexis corporal de jinetera, que ya no sólo se refería aquellas mujeres que “jineteaban “ con turistas, si no en general a cualquier mulata de

⁴ Notas tomadas del TFM Díez Ascaso, O. (2013) *Jineterismo. La sexualidad racializada como marca turística contextualizada y resignificada*

clase baja. Entendiendo desde las categorías de clase, género y raza, como el jineterismo mulatiza y la mulata se jineteriza.

Realizamos un acercamiento teórico al objeto de estudio, desde perspectivas del feminismo negro, postcoloniales, construcción de subjetividades u desde una dimensión económica y relacional. Evidenciando la complejidad de modos de vida polimorfos y estructurantes, donde sus protagonistas se posicionan como sujetos de poder desde su subalternidad, así como se ha recogido en otros casos de la literatura Carol Stack (1972), AiwaOng (2001), Federicci (2011).

- ⇒ Como un intercambio de un bien material a cambio de una experiencia sexual que no tiene por qué responder a un pago en dinero, sino en algún tipo de especie o favor que se va estableciendo a lo largo de la relación o romance.
- ⇒ Una construcción de subjetividades y reproducción de discursos poscoloniales y posesclavistas.
- ⇒ Parte del tejido social y practicas entrelazadas con redes familiares, tanto desde la afectividad y la convivencia como desde la conflictividad y las tensiones,
- ⇒ Desde una dimensión geopolítica y jurídica internacional, local y transnacional.
- ⇒ Como relaciones de productividad articuladas desde lo local a lo global
- ⇒ Y de reciprocidad dentro de una economía no regulada.

Así mismo, entre nuestras suposiciones, resaltamos los procesos mediante los cuales las prácticas de jineterismo van dotando de agencia a sus protagonistas y planteamos las pretensiones de nuestra investigación de construirse desde una posibilidad transformativa realizada conjuntamente con los actores implicados.

Concluimos nuestros análisis resaltando como la criminalización de las jineteras desde la ilegalidad de las políticas estatales, se convierte en su mayor causa de discriminación, perpetuándolas en la marginalidad frente al resto del grupo social. Entendiendo que las políticas públicas son foco de reelaboración.

Así mismo, se consideró que no se puede transformar adecuadamente una práctica social si no se deconstruye primero y se analiza tanto en el campo institucional como en las experiencias subjetivas de los sujetos; así, en éste caso, no podemos analizarlo sin comprender la importancia de la industria del turismo trasnacional dentro de las redes mercantiles y las relaciones de producción entrelazadas con la visión subjetiva del Caribe y

los modos de vida contruidos desde la poscolonialidad. Y entendiendo que las acciones transformativas irán siendo definidas por el mismo proceso de investigación.

Acercamiento teórico y propuestas desde la praxis, que surge como respuesta a todo un proceso de formación dentro del programa de Antropología de Orientación Pública de la Universidad Autónoma de Madrid. Reflexiones que me permiten valorar el valor de las herramientas que llevo conmigo y me da fuerza y seguridad para animaros desde aquí, a plantearos, que seamos nosotros los que nos vayamos abriendo hueco, dentro del marco profesional, desde la cotidianidad de nuestras prácticas. Tomar ejemplo de muchos de nuestros sujetos de estudio y resignificarnos en el espacio laboral.

4. Diálogos y espacios de encuentro probables. Conclusiones.

Descubrimos desde la reflexividad de mi propia experiencia, la importancia para los antropólogos y antropólogas que se licencian, hacen el master o leen la tesis, de tener oportunidades de formación como las que yo he vivido dentro del departamento. A veces pareciese como si la academia se olvida de los eméritos y eméritas que no se quedan a engrosar muros y no da la suficiente formación ni confianza en la profesionalización de la disciplina a todos aquellos que los abandonan.

La Academia, reproduciéndose a sí misma, como centro hegemónico de conocimiento y de poder simbólico, limita el acceso a los estudiantes mediante duras pruebas de acceso y ritos de iniciación. Pocos logran acceder y, los que no lo consiguen o no apuestan por esas vías, a veces parecen ser castigados al ostracismo y sobre todo en aquellas formaciones que la sociedad ya ha calificado de 'poco productivas'.

Lo que venimos a referirnos es que no se trata de un caso exclusivo de la Licenciatura de Antropología Social si no, que el mismo proceso se reproduce en varias licenciaturas de Ciencias Sociales y Humanidades. Aunque no por ello debemos dejar qué ocurra.

Respetando a otros colegas de la profesión del Turismo, no pretendemos descalificar sus puntos de vista y herramientas profesionales, si no sumar y unir estrategias de acción. También en este caso debemos tener en cuenta que los antropólogos deben saber manejar procesos de doble traducción, si no caemos en el error de reproducir tecnicismos antropológicos que fomentan el distanciamiento entre disciplinas y las luchas de poderes por su posicionamiento jerárquico Eriksen (2006), Giménez (2011). Según el Commitee on Practicing de la AAA, se constata que la antropología, más que otras ciencias sociales, "crea

una visión distinta del mundo; esto debe ser visto como una riqueza y una gran posibilidad para el trabajo en equipo y multidisciplinar” Díez (2011:164).

La importancia de la implicación y el reconocimiento de la antropología en la profesionalización es un tema recurrente por aquellos investigadores preocupados por el futuro profesional de la antropología. Teresa San Román (2006), ya criticaba el divorcio que se estaba produciendo entre aplicaciones teóricas y prácticas de la antropología y el distanciamiento que se generaban con profesiones complementarias, así como la importancia de generar un impacto positivo y pragmático de la antropología en las ciencias sociales.

Se trata de espacios donde los antropólogos, tienden a reproducir su hábitus como oficio desde el distanciamiento, propio de sus estrategias de ruptura válida para el análisis, pero no válidas en la praxis. Los antropólogos y antropólogas actuales, deben aprender a generar rupturas de sus propias rupturas.

Actualmente, la necesidad de la antropologización de los antropólogos profesionales como grupo posicionado, capaces de ofrecer resoluciones de problemas, se ve en aumento desde la implantación de los discursos económicos neolibelares por los modelos políticos dominantes y la aceptación, por parte del resto de la población, como procesos no negociables y resueltos desde marcos de significación de la vida cotidiana Narotzky (2004).

A donde queremos llegar es a cómo la crisis está generando oportunidades de cambio al aumentarse la brecha entre los discursos dominantes y las estrategias de resolución de los conflictos de la población. No obstante, en este caso, lo académico puede sentirse más distanciado de los discursos de los nuevos “emprendedores”, los cuales empiezan a construirse en el grupo social como los nuevos “héroes”, que buscan estrategias para salir del precariado, reconfigurándose y buscando los espacios de cambio, sin romper con los discursos dominantes, sino reproduciéndolos Standing (2013).

Por otro lado, los jóvenes becados y doctorandos, sufren igualmente la incertidumbre de la época, no encontrando una respuesta lineal a sus esfuerzos y sintiendo, como me han comentado compañeros del departamento “que les han cambiado las normas del juego a mitad de la partida”.

Ahora más que nunca, la antropología ha de posicionarse como necesaria dentro de espacios de diálogos probables, aprovechando las tensiones generadas por la crisis y las oportunidades de cambio.

Si no aprovechamos ahora para recolocarnos, volveremos a quedarnos fuera del juego, cuando las normas de la próxima partida estén constituidas. Para ello, la propia antropología como disciplina ha de reconocer su aplicabilidad profesional y ha de educar a sus efebos y efebos

para ello, otorgándoles las herramientas suficientes y los espacios constituidos, para saber desenvolverse como nuevos agentes sociales. Así mismo, los ya antropólogos profesionales debemos saber jugar con los espacios, oportunidades y fisuras, para hacernos ver.

5. Bibliografía

Bourdieu , P. (2003) *El oficio de científico*. Barcelona: Anagrama.

Comisión Estatal del Grado de Antropología (CEGA) Subcomisión de Perfiles Profesionales(2008) *Informe de la ocupación de los titulados/as en Antropología en España y otros países*.

Díez, C (2011) “La profesionalización de la antropología en el contexto laboral actual” en L.Díaz, O. Fernández y P. Tomé (coords) en *Actas del XII Congreso de Antropología. Lugares, tiempos, memoria. La Antropología Ibérica en el Siglo XXI*, Universidad de Castilla León: 219- 234.

Díaz de Rada, A. (2011) “La práctica es fuente de diversidad. Reflexiones para un debate sobre profesionalización de la Antropología en 2011” en en *Actas del XII Congreso de Antropología. Lugares, tiempos, memoria. La Antropología Ibérica en el Siglo XXI*, Universidad de Castilla León: 235- 246.

Chambers, R. (1995) “Métodos abreviados y participativos a fin de obtener información social para los proyectos” en M. Cernea (coord.) *Primero la gente. Variables sociológicas en el desarrollo rural* : 587- 611

Comaroff, J. y Comaroff J.L. (2011) *Etnicidad S.A.*, Madrid: Katz Editores.

Dewey , J. (2008) *La teoría de la valoración*. Madrid: Siruela.

Eriksen , T. H. (2006) *Engaging Anthropology. The case for a public presence*.Oxford/ Nueva York: Berg.

Esteban, M. L (2004) *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.

Fernández y Tomé (coords) en *Actas del XII Congreso de Antropología. Lugares, tiempos, memoria. La Antropología Ibérica en el Siglo XXI*, Universidad de Castilla León.

Foster, G. (1988) "La ética en el cambio planificado", en *Las culturas tradicionales y los cambios técnicos..* Fondo de cultura económica, (1ª ed. en ingles 1962)

Greenwood, D. (2002) “El sentido práctico de la antropología” *Actas del VI Congreso de Antropología Aplicada*. Granada, noviembre, 14-16 de noviembre de 2002.

- Giménez, C. (1999) “El Antropólogo como asesor; Dos experiencias de consultoría en migraciones e interculturalidad”. En *Antropología mas allá de la Academia*. VIII Congreso de Antropología. Santiago de Compostela.
- Giménez, C. -2- (2002) “Planteamiento multifactorial para la mediación e intervención en contextos multiculturales” en F.J.García C. y C.Muriel L. (eds). *La inmigración en España: contextos y alternativas*. Volumen II. Actas del III Congreso sobre la Inmigración en España. Granada Laboratorio de Estudios Interculturales: 627 – 644.
- Giménez, C. (2011) “Hacia una nueva etapa de práctica profesional en antropología. Retos y propuestas”, *XII Congreso Nacional de Antropología Ibérica*, Leon.
- Esteban, M. L. (2004) *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Ediciones Balletierra.
- Hall, S. (2003) “Identidad, cultura y diáspora” en Cuestiones de identidad de Hall, S. y Dugay, P. Buenos Aires: 349-361.
- Lash, S. y Urry, J. (1997) “Movilidad, modernidad y lugar” en *Economías de signos y espacios*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Kempadoo, K. (2001) "Freelancers, Temporary Wives, and Beach Boys: Researching Sex Work in the Caribbean", *Feminist Review*, nº 67: 39-62.
- Klein, N. (2002) *No logo: el poder de las marcas*, Paidós Ibérica.
- Kottak, C. Ph. (1995) "Cuando no se da prioridad a la gente. Algunas lecturas sociológicas de proyectos terminados" en M. Cernea (coord.) *Primero la gente*. Variables sociológicas en el desarrollo rural.
- Narotzky, S. (2001): “*El afecto y el trabajo: la nueva economía entre la reciprocidad y el capital social*” en *Entre las Gracias y el Molino Satánico: Lecturas de Antropología Económica* de Paz Moreno Felíu. UNED Ediciones
- Narotzky, Susana (2004): “Antropología económica. Nuevas tendencias”, Barcelona: Editorial Melusina.
- Nash, D and Smith, V (1991) “Anthropology and Tourism”, *Annals of Tourism Research*, Vol. 18: 12-25.
- Nash, D. (1992: 1977) "El turismo considerado como una forma de imperialismo", en V. L. Smith (ed.), *Anfitriones e invitados*. Madrid, Endymion.
- Palacios, C. (2009) “Memoria, Política y Turismo: algunas reflexiones en torno al problema de la cosificación” en *Revista Margen* N° 56. Buenos Aires.
<http://www.margen.org/suscri/margen56/palacios.pdf>

- Plog, F. Y D.G. Bates (1980) "Applied anthropology and ethics of anthropology" en *Cultural Anthropology*. Alfred Knopf. Nueva York
- Salazar, N (2006) "Antropología del turismo en países en desarrollo: análisis crítico de las culturas, poderes e identidades", *Tabula Rasa*, 5: 99-128.
- Santana y Prats (2011) "Turismo y Patrimonio. Entramados narrativos" *Colección Pasos*,
- San Román, T. (2006) "Acaso es evitable? El impacto de la Antropología en las relaciones e imágenes sociales".
- Smith, V. L., (1992: 1977) *Anfitriones e invitados*, Madrid: Endymion,
- Standing, G (2013) *El Precariado. Una nueva clase social*, Ed. Pasado y Presente.
- Valdés. M. (2011) "Antropología e "Interés Público"", *XII Congreso Nacional de Antropología Ibérica*, León. Pp. 205- 218.
- Said, E. (1990) *Orientalismo*, Barcelona: Libertarias 1.

RETOS Y OPORTUNIDADES DE LA INCLUSIÓN DE ESTUDIANTES DE ANTROPOLOGÍA EN LA PREVENCIÓN DE VIOLENCIAS MACHISTAS: EL CASO DE LA DIAGNOSIS SOBRE MICROMACHISMOS ENTRE EL ALUMNADO DE 1º DE BACHILLERATO DE TERRASSA

Vanessa Gaibar Constansó y Maria Jesús Tarragona Oriols

Vanessa.Gaibar@terrassa.cat MariaJesus.Tarragona@terrassa.cat

Regidoria de Polítiques de Gènere (Ajuntament de Terrassa)

1. Introducción

La Regidoria de Polítiques de Gènere del Ajuntament de Terrassa realizó durante el segundo semestre del curso 2013, en colaboración con el programa de prácticas del Departamento de Antropología Social y Cultural de la Universitat Autònoma de Barcelona (UAB), la “Diagnosi sobre micromachismos entre el alumnado de 1º de bachillerato de Terrassa”. La experiencia previa en materia de prevención de relaciones abusivas con población adolescente y joven en el municipio nos llevó a plantearnos la necesidad de conocer con mayor detalle las percepciones y la incidencia de los micromachismos entre el alumnado que estuviera cursando 1º de bachillerato en nuestra ciudad.

Estas formas de violencia menor parecen ser muy habituales en nuestra cotidianeidad y cuentan con una elevada permisividad social, pueden aumentar con el paso del tiempo y derivar en episodios graves de violencia, que en muchos casos, acabarían suponiendo un problema de salud pública. La Organización Mundial de la Salud (OMS) (2005) afirma que 3 de cada 10 adolescentes han denunciado sufrir violencia durante la fase de noviazgo previa al matrimonio Generalitat de Catalunya (2013). En la misma línea, investigaciones realizadas en las últimas décadas han revelado que la prevalencia de la violencia en la pareja entre la población adolescente y juvenil (dating violence) es preocupantemente alta y esto demuestra

que la violencia de pareja no se limita a las parejas casadas o que conviven sino que también está presente en otros tipos de relaciones afectivas y/o sexuales Rey (2008).

La participación en este proyecto de una persona que estaba cursando el último año del Grado de Antropología Social y Cultural suponía retos y ventajas que debíamos tener en cuenta a la hora de planificar, diseñar e implementar este proyecto. La incorporación de una persona en fase de formación a nuestro servicio, nos prestaba la oportunidad de ampliar nuestro programa preventivo y, a la vez, nos permitía poner a prueba aquellas hipótesis que las técnicas referentes en materia de prevención hacía tiempo que veníamos barajando. En este sentido, la realización de un estudio prospectivo en nuestro municipio nos ofrecía la oportunidad de analizar todas estas cuestiones con miras a desarrollar programas y actuaciones más específicos destinados a promover relaciones más igualitarias y basadas en el respeto mutuo entre la población joven. Paralelamente, la participación en el Programa de Prácticas de Antropología de la UAB suponía una serie de retos, principalmente, a nivel organizativo, que debíamos tener en cuenta a la hora de planificar y llevar a cabo el proyecto.

Las prácticas en nuestro servicio podían ofrecer a la persona participante una buena oportunidad para experimentar en primera persona aquellas habilidades, aptitudes y recursos requeridos para la inserción profesional de un científico social en una administración pública. El ámbito social y, en este caso, el sector de las políticas públicas de igualdad de género, como sector emergente en nuestro país, a pesar de los continuos recortes presupuestarios, es uno de los nichos laborales en los que mejor pueden encajar futuros antropólogos y antropólogas. La visión holística, el fomento del trabajo en equipos multidisciplinares y la inclusión de la perspectiva intercultural, como pilares básicos de la disciplina antropológica, convierten a los y las estudiantes de Antropología Social y Cultural en uno de los perfiles más idóneos para poder trabajar en el sector social.

2. Breve radiografía del contexto

La ciudad de Terrassa, situada a 30 kilómetros de la ciudad de Barcelona, es el cuarto municipio más poblado de la Región Metropolitana de Barcelona. La población registrada a 1 de enero de 2013, ascendía a 215.269 habitantes, de los cuales 106.458 eran hombres y 108.811 mujeres. El 13,64%¹ de su población total eran habitantes de nacionalidad extranjera,

¹Representan 29.367 habitantes, de los cuales el 53,24% son hombres y el 46,76% son mujeres (Informe de Población. Terrassa 2013).

siendo las predominantes la marroquí, con 13.556 habitantes², y la ecuatoriana, con 1.805 habitantes³. La población marroquí además representaba el 46,16 % de la población extranjera total Ajuntament de Terrassa (2013). El perfil socio demográfico de la población extranjera era notablemente diferente del de la población de nacionalidad española. Así, los grupos de edad de entre 20 y 34 años en el caso de los hombres, y entre los 15 y 34 años en el caso de las mujeres, eran notablemente más amplios en la población extranjera que en la población autóctona.

La Regidoria de Polítiques de Gènere del Ajuntament de Terrassa, siendo concedora de esta realidad sociocultural, y estando implicada en la realización de programas y actuaciones de prevención de actitudes y comportamientos sexistas que pueden derivar en relaciones abusivas y en situaciones de violencia en el ámbito de la pareja, se planteó, ante la propuesta de participar en el Programa de prácticas del Departamento de Antropología Social y Cultural de la UAB, realizar una diagnosis sobre micromachismos en población juvenil, teniendo en cuenta toda esta diversidad.

El Ajuntament de Terrassa establece en el Plan de Mandato 2011-2015, que uno de sus objetivos prioritarios debe ser la consolidación de la ciudad de Terrassa como una de las ciudades líderes en políticas de género, y como un modelo de política municipal que avanza hacia la igualdad efectiva entre hombres y mujeres y hacia la erradicación de la violencia machista. En este marco se incluye el Programa de Prevención de Relaciones Abusivas que se está llevando a cabo en la actualidad desde nuestro servicio y que, entre otras actuaciones, se compone por una oferta de talleres que se ofrecen gratuitamente a todos los centros educativos a través de la Guía PAME (Patronat Municipal d'Educació). Estos materiales de sensibilización se dividen en actuaciones preventivas genéricas⁴ y en actuaciones preventivas específicas⁵ a partir de las cuales se trabaja con la población joven aspectos relativos a la construcción social de la feminidad y la masculinidad, los roles y estereotipos de género y los mitos sobre el amor romántico, con el objetivo de fomentar modelos de relación más igualitarios. Cabe destacar que durante el curso escolar 2012-2013 se realizaron 31 talleres, en 12 centros educativos, en los que participaron 1.107 estudiantes, 557 eran chicos y 550 chicas.

² Los hombres registrados fueron 7.684 y las mujeres 5.872 Informe de Población. Terrassa (2013).

³ Los hombres registrados fueron 873 y las mujeres 932 (Informe de Población. Terrassa (2013).

⁴ "Igualdad de oportunidades en el mundo laboral entre hombres y mujeres. ¿Una mujer puede trabajar como mecánica y un hombre como enfermero?"; "Implícate en casa. Tu ganas!";...

⁵ "Relacionarse sin violencia en la pareja"; "¿Y tu...como te posicionas ante la violencia de pareja?": Cinefórum "Prevención de Relaciones Abusivas entre adolescentes y jóvenes"; "El amor romántico y las relaciones de pareja: ¿ficción o realidad?"; "Videoclips y sexismo: aportando nuevas miradas?".

La violencia en las relaciones de pareja entre jóvenes es un fenómeno que ha sido menos estudiado hasta el momento. No obstante, en los últimos años han empezado a aparecer algunos estudios de interés Barragán (2006), Bosch (2007), Caro (2008), De la Peña (2011), así como protocolos de actuación Generalitat de Catalunya (2013), que unidos a la aparición en los medios de comunicación de casos de chicas jóvenes asesinadas a manos de sus parejas o ex parejas, y al hecho de que gran cantidad de estudios retrospectivos con mujeres maltratadas indican que se produce una progresión de la violencia, suponen que debemos contemplar el período en el que se inician las primeras relaciones como un momento crítico para cualquier labor preventiva González & Santana (2011).

Las situaciones de violencia varían en distintos entornos en cuanto a intensidad y manifestaciones. La violencia en las relaciones de pareja entre jóvenes, tienden a ser más sutiles y encubiertas (microviolencias), aunque no por ello dejan de tener consecuencias sobre su salud física, emocional y social García-Moreno (2005), ONU (2006).

Desde nuestro ámbito de actuación con la población joven de la ciudad de Terrassa, observamos que este tipo de microviolencias cotidianas no suelen identificarse como formas de violencia en el ámbito de la pareja. Por este motivo, nos planteamos el profundizar en el análisis de estos comportamientos para, posteriormente, diseñar e implementar medidas de sensibilización que permitieran una mayor visibilización de esta problemática entre la población juvenil.

Para ello utilizamos el concepto de micromachismo (mM) propuesto por Luís Bonino (1998, 2007, 2008). Este concepto fue utilizado por este autor para referirse a aquellas conductas cotidianas, sutiles e invisibles, que constituyen estrategias de dominio y de control masculino que afectan a la autonomía personal de las mujeres y que están perfectamente legitimadas por el entorno social.

Existen diferentes modalidades de mM, que siempre están más o menos entrelazadas Bonino (2005):

- a) mM utilitarios: que tratan de forzar la disponibilidad femenina aprovechándose de diversos aspectos “domésticos y cuidadores” del comportamiento femenino tradicional.
- b) mM encubiertos: que intentan ocultar su objetivo de imponer las propias razones abusando de la confianza y credibilidad femenina.
- c) mM de crisis: que intentan forzar la permanencia en el statu quo desigualitario cuando éste se desequilibra, ya sea por aumento del poder personal de la mujer, o por disminución del poder de dominio del varón.

d) mM coercitivos: que sirven para retener poder a través de utilizar la fuerza psicológica o moral masculina.

La mayoría de investigaciones y trabajos realizados en nuestro país no contemplan la posibilidad de que las chicas puedan ejercer algún tipo de violencia respecto a sus parejas sino que únicamente analizan aquellas conductas violentas y abusivas realizadas en el ámbito de la pareja por chicos y siempre hacia chicas.

Las diferencias en la prevalencia por sexo entre parejas jóvenes parecen no ser tan marcadas como en parejas casadas o que conviven y esto requiere profundizar en las expectativas y roles de género, tanto de las personas que ejercen la violencia como de aquellas que la sufren. Los roles tradicionales de género parecen desempeñar un papel importante en el caso de los chicos pero cuando son las mujeres las que la ejercen no resultan claros los factores culturales y de contexto, si bien, podrían estar relacionados con una respuesta emocional ante situaciones de desigualdad dentro de la propia pareja Rey (2008).

La falta de datos e investigaciones que tuvieran en cuenta esta perspectiva de género nos llevó a plantearnos que nuestro estudio incorporara esta mirada con el objetivo de detectar formas de violencia más sutiles en el marco de las relaciones de pareja, que pudieran ser ejercidas tanto por chicos como por chicas. Partíamos de la idea de que en las relaciones de pareja jóvenes, ambos miembros podían ejercer estas formas de microabusos (hechos más puntuales) o de microviolencias (hechos más continuados); y pretendíamos constatar si ello realmente era así y no únicamente contemplar las conductas de microabusos o microviolencias masculinas según el propio concepto de mM acuñado por Bonino.

3. Diagnósis sobre micromachismos entre el alumnado de 1º de Bachillerato de Terrassa

El objetivo general del estudio fue establecer si existían diferencias entre el alumnado de 1er curso de bachillerato de la ciudad de Terrassa, según sus características socioculturales, a la hora de ejercer micromachismos. En este sentido, se diseñó un estudio observacional, de tipo transversal.

Las personas participantes fueron una muestra poblacional de estudiantes que durante el segundo semestre de 2013 estuvieran cursando 1º de bachillerato en Terrassa. Se dispuso de una base de datos con información referida a 840 jóvenes que cursaban estudios de bachillerato en 15 de los 16 centros de educación secundaria existentes en Terrassa.

Entre las variables identificadoras y sociales se consideraron: el número de caso, el centro educativo (según los 15 centros participantes), el tipo de centro (público, privado, concertado), el sexo, la edad, el barrio, el distrito, la edad del padre, la edad de la madre, el país de procedencia del/la alumno/a, el país de procedencia del padre y de la madre, la comunidad autónoma (alumno/a, padre, madre), el tiempo en años cumplidos de residencia en Terrassa, el nivel de estudios del padre, el nivel de estudios de la madre, la actividad laboral del padre y de la madre, el hecho de tener o no relación de pareja y, en caso de tenerla, el tiempo total en meses cumplidos de relación.

Para evaluar las actitudes hacia la violencia encubierta en las relaciones de pareja en jóvenes, se elaboró un amplio conjunto de ítems a partir de la definición de los diferentes tipos de micromachismos, según Bonino (1997, 2007, 2008). También se contempló la escala de micromachismos realizada y publicada por Ferrer, Bosch, Navarro, Ramis y García (2008), previa petición de consentimiento para su utilización y adaptación a sus autoras. Posteriormente, las personas integrantes del equipo investigador analizaron, primero por separado y después conjuntamente, los ítems elaborados, con un doble objetivo: por un lado, para aclarar al máximo la redacción y para favorecer su comprensión; y por otro lado, para eliminar cualquier ítem que resultara redundante. Como resultado de este proceso descrito anteriormente, se obtuvieron 25 ítems que constituyeron la escala de micromachismos a pasar al alumnado de los diferentes centros participantes.

Al administrar el cuestionario, se pidió a cada participante que determinara si le parecía adecuado que, en una relación de pareja, cualquiera de sus miembros ejerciera los comportamientos descritos en cada ítem⁶, en una escala de respuesta tipo Likert de cinco puntos en la que 1 indicaba "nunca es adecuado" (o sea, rechazo hacia el comportamiento en cuestión), y las respuestas de 2 a 5, un grado variable de aceptación de este comportamiento (2 "pocas veces es adecuado", 3 "a veces es adecuado", 4 "casi siempre es adecuado", y 5 "siempre es adecuado"). Por lo tanto, a mayor puntuación, mayor sería el nivel de aceptación del comportamiento en cuestión.

En esta fase del proyecto se trabajó conjuntamente con la persona en prácticas para poder establecer la manera de pasar la escala al alumnado. En todos los casos, las personas participantes fueron debidamente informadas del carácter voluntario y anónimo de su

⁶ Algunas de las preguntas tipo que se incluyeron el cuestionario fueron las siguientes: controlas los horarios, actividades y personas con las que se relaciona tu pareja o con las que queda para salir (encubierto); desanimas a la pareja para que estudie o trabaje, ya que piensas que no es necesario que lo haga (utilitario); tomas decisiones importantes que afectan a tu pareja sin contar con ella (coercitivo); amenazas con romper la relación o con poder tener un "rollo" con otra persona (de crisis).

participación en el estudio y del objetivo del mismo, fueron tratadas respetando estrictamente las normas éticas al uso para realizar una investigación médica y aceptaron voluntariamente participar sin recibir ninguna compensación a cambio.

Se siguieron los principios éticos y recomendaciones que se indican en la “Declaración de Helsinki de la Asociación Médica Mundial” (2000); y así, de acuerdo con la misma, la preocupación por el bienestar de los participantes ha tenido primacía sobre los intereses científicos.

Los datos recogidos fueron analizados mediante el software: SAS v9.22, SAS Institute Inc., Cary, NC, USA.

El análisis estadístico utilizado fue del tipo bivariado, mediante la prueba de Chi- cuadrado o Razón de Verosimilitud para contrastar si el porcentaje de respuesta de cada ítem era el mismo en todas las categorías definidas por las variables de tipo social; y, también, multivariado, a través de la prueba de Mantel-Haenzel para medir el efecto de asociación de diferentes covariables. En este último caso, se pretendía averiguar el efecto de cada variable explicativa de interés en la variable de respuesta (ítems en escala de micromachismos) controlando la influencia en esta asociación de covariables.

En el estudio de los micromachismos por sexo, hemos observado que las diferencias más significativas se han encontrado en las categorías de micromachismos utilitarios y coercitivos. Los Mm utilitarios se llevan a cabo especialmente en el ámbito de las responsabilidades domésticas y suponen la naturalización del rol de cuidadora de la mujer y la no responsabilidad de los hombres en lo doméstico. Los Mm coercitivos sirven para retener poder utilizando la fuerza psicológica o moral masculina.

Un 82,1% de las chicas y un 64,2% de los chicos creen que hombres y mujeres deben implicarse de la misma manera. Los datos indican que los chicos, mayormente, creen que la mujer ha de ser quien se ocupe del cuidado de hijos/as en la relación de pareja, son quienes desaniman a la pareja para que estudie o trabaje y quienes no creen que deban implicarse en la misma medida en las tareas del hogar y cuidado de hijos/as. Si bien se constatan diferencias significativas entre chicos y chicas, los cambios acaecidos en los últimos años demuestran que paulatinamente van surgiendo otros modelos familiares en los que se da una mayor corresponsabilidad entre hombres y mujeres por lo que se refiere a la implicación de unos y otras en las tareas reproductivas.

Del mismo modo, los datos obtenidos en la encuesta indican que los chicos utilizan más a menudo gestos para intimidar, toman mayores decisiones importantes sin contar con la pareja, anulan decisiones de la pareja, no respetan tanto las opiniones de la pareja, obtienen aquello

que quieren de la pareja por agotamiento, controlan más el dinero que gasta la pareja, y monopolizan más el mando del televisor en casa.

En el estudio de los micromachismos por edad no hemos observado que esta variable aportara diferencias estadísticamente significativas. Pero si hemos observado que, cuando el/la alumno/a llevaba más de 6 años viviendo en Terrassa, sí se daban diferencias estadísticamente significativas en los micromachismos de crisis. Los Mm de crisis se dan en momentos en que aumenta la autonomía femenina o se produce una pérdida laboral del hombre o una limitación física. Se trata de situaciones en las que la mujer demanda más igualdad y el hombre recurre a una especie de resistencia pasiva; se da tiempo, aguanta el envite o critica el estilo. Este cambio a partir de los 6 años podría estar relacionado con la trayectoria del Ajuntament de Terrassa en materia de igualdad de género, las campañas de sensibilización y las acciones y programas de prevención de relaciones abusivas en los centros educativos podrían estar contribuyendo a este cambio entre jóvenes y adolescentes hacia modelos más igualitarios y respetuosos con la pareja.

Los chicos y chicas que llevan más de seis años viviendo en la ciudad, con respecto a quienes llevan menor tiempo, amenazan menos con romper la relación, valoran más las actividades que realiza la pareja y que para ésta son importantes, sin pensar que las que ellas y ellos realizan sean más importantes que las de su pareja; y no intentan tanto dar lástima con frases del tipo “sin tí no soy nada”, “si no estás conmigo me pasará algo malo”, “si tú no estás mi vida no tiene ningún sentido”.

En cuanto el estudio de los micromachismos por la variable origen, no se ha observado que esta variable aportara diferencias estadísticamente significativas. Estos datos podrían contradecir algunas ideas que persisten actualmente en el imaginario cultural y a partir de las cuales se estereotipa a otras culturas acusándolas de ser más machistas y de tener una mayor incidencia de violencia contra las mujeres en el ámbito de la pareja.

A través la prueba de Mantel-Haenzel, no se encontraron diferencias estadísticamente significativas entre comportamientos del tipo micromachismos entre sexos por el hecho de que tuvieran o no relación de pareja. Se evidenció que entre los jóvenes que sí tenían pareja, sí se encontraban diferencias estadísticamente significativas en los ítems: no expresas tus sentimientos y no quieres compartir emociones con tu pareja de forma habitual, y en controlas el dinero que se gasta tu pareja y en que lo gasta.

Igualmente se observó que existían diferencias estadísticamente significativas entre sexos en los comportamientos relacionados con los micromachismos utilitarios, ajustando por edades del padre y la madre mayores de >40 años. Estos datos podrían indicar que los hijos e hijas de

familias de generaciones más mayores tienden a mantener, en mayor medida, en el hogar, roles tradicionales de género y una mayor segregación de tareas productivas y reproductivas entre hombres y mujeres respectivamente.

4. Retos y oportunidades de la inclusión de estudiantes de Antropología en la prevención de violencias machistas

La realización de este estudio fue posible gracias a la colaboración del Departamento de Antropología Social y Cultural de la UAB, que mediante un convenio de prácticas nos permitió contar con un estudiante que participaría en el desarrollo de este proyecto durante el segundo semestre del curso académico 2013.

A mediados de marzo de 2012, el Departamento de Antropología nos propuso participar en el Programa de Prácticas como entidad formadora. Desde ese momento y hasta la firma del convenio marco y del convenio específico, llevaríamos a cabo varias reuniones con la tutora de prácticas de la UAB, a partir de las cuales concretaríamos el proyecto y aquellos aspectos de carácter más administrativo y burocrático, imprescindibles para poder formalizar la colaboración entre las dos entidades.

Uno de los mayores retos que suponía incorporar a una persona en prácticas a nuestro equipo de trabajo era la necesidad de tener un proyecto concreto y bien definido para que la persona que se incorporara pudiera llevarlo a cabo de manera autónoma, aunque siempre contando con el asesoramiento y con el apoyo de las técnicas referentes para este proyecto. Las horas de prácticas se limitaban a 100 horas y esto requería que el proyecto estuviera muy bien definido con tal de que pudiéramos empezar a desarrollarlo desde el inicio de las prácticas.

La diagnosis se gestó a partir de reuniones previas del equipo investigador en las que definiríamos los objetivos del proyecto, el colectivo al que se dirigiría y el perfil concreto de estudiante que se requería para poder llevarlo a cabo. El equipo investigador encargado de liderar la diagnosis estaba compuesto por una técnica del SIAD, con formación en Psicología Clínica; una técnica del Àrea de Projectes i Programes, con formación en Antropología Social y Cultural y una administrativa, cuya función era la de establecer los contactos previos con los centros educativos y gestionar la parte administrativa del proyecto. Posteriormente, se añadiría al equipo investigador la persona en período de prácticas.

La Regidoria de Polítiques de Gènere está formada por el Servei d'Informació i Atenció a Dones (SIAD) y por el Àrea de Projectes i Programes y, si bien, las funciones de cada uno de

los bloques están claramente delimitadas, éstas convergen en un objetivo general, trabajar para la erradicación y la prevención de las conductas violentas y abusivas entre la población de Terrassa. La colaboración entre las dos áreas nos permitía poder aportar una mirada más amplia y global que contemplara diferentes herramientas y técnicas de análisis de la realidad social procedentes de la Psicología y de la Antropología. A la vez, planteaba algunas dificultades que se derivaban del uso de distintos lenguajes y de concepciones distintas, por parte de ambas disciplinas, a la hora de enfocar la propia investigación.

En nuestro caso, también era importante designar a una técnica como tutora de prácticas que se encargara de las reuniones con la tutora de la UAB, de las coordinaciones con la persona en prácticas y de la realización de los informes de seguimiento que evaluaran la implicación y la participación de ésta en el proyecto.

A la hora de seleccionar a posibles personas candidatas, entre nuestras demandas, destacaba que fuera una persona comprometida con la igualdad de género, que tuviera conocimientos en materia de género y de violencias machistas, que supiera manejar programas de análisis estadístico, con tal que pudiera manejar los datos obtenidos y pudiera realizar un primer análisis. También era importante que esta persona contara con habilidades de comunicación oral ya que sería la encargada de dirigirse a las escuelas para hacer el pase de las encuestas. Estaba previsto que durante las primeras sesiones pudiera ir acompañado/a por una de las técnicas para que, de este modo, pudiera familiarizarse con la dinámica y ganar confianza en el terreno.

El convenio de colaboración de prácticas nos permitía desarrollar un proyecto de prevención de relaciones abusivas, que iba más allá de los acciones de sensibilización y prevención que veníamos realizando desde hacía ya varios años y nos permitía poder iniciar una línea de investigación, a partir de la cual poner a prueba las hipótesis recogidas en las sesiones previas. Las fases que se llevaron a cabo fueron el diseño de la escala, el contacto con los centros educativos, el pase de la escala al alumnado, la codificación y el vaciado de encuestas, el análisis de resultados y la elaboración de conclusiones. El aprendizaje de cada una de estas fases proporcionó al estudiante en prácticas una visión global de las características que pueden tener las investigaciones llevadas a cabo en el ámbito de algunas administraciones, un aspecto muy importante para su profesionalización ya que este tipo de investigación, a menudo, dista bastante de las investigaciones realizadas en el ámbito académico.

El funcionamiento cotidiano de la realidad local no facilita el desarrollo de proyectos de investigación ya que una parte muy importante del tiempo y de las energías se destinan a los proyectos y campañas anuales, así como a la atención ciudadana y a las urgencias que surgen

en el día a día. La multiplicidad y la diversidad de las tareas a realizar, la necesidad de inmediatez a la hora de dar respuesta y la sobrecarga de trabajo por parte del personal técnico pueden limitar la capacidad de la administración para embarcarse en proyectos que requieren espacios de reflexión y mayor extensión de tiempo para un correcto desarrollo de los mismos. Asimismo, las investigaciones realizadas en el contexto de la administración local, deberían priorizar la aplicación práctica de los resultados obtenidos y el análisis de los datos con el objetivo de diseñar y planificar acciones y programas que respondan a las necesidades detectadas.

Una de las consideraciones que tuvimos en cuenta a la hora de participar en el programa de prácticas era que la incorporación de un/a estudiante de último curso del Grado de Antropología proporcionaba al Servicio de Políticas de Género la oportunidad de incluir en el equipo de trabajo a alguien con capacidad para aportar soluciones a problemas socioculturales actuales. La propia formación impartida en el Grado de Antropología permite al estudiante adquirir una mirada global y holística a partir de la cual poder observar y analizar la diversidad, huyendo de prejuicios y estereotipos sociales. Así mismo, el fomento de la interdisciplinariedad, característica intrínseca de la propia disciplina antropológica, y la perspectiva transversal de género aportaban un valor añadido a tener en cuenta en la realización de este trabajo.

Los programas para la prevención de la violencia que se llevan a cabo desde nuestro servicio, parten de la idea de que es imprescindible adaptar la intervención a la edad de las personas con las que se vaya a trabajar Viniegra (2007). El hecho de poder compartir los procesos con una persona en fase de formación y aprendizaje y que, a la misma vez, se encontraba en una franja de edad similar a la de las personas participantes en la diagnosis fueron aspectos muy positivos que permitieron una mayor adaptación.

El abordaje de las violencias machistas⁷ desde la Antropología permite un mejor estudio de las diferentes variables socioculturales (sexo, edad, origen, etnia, clase social,...) que pueden interactuar, dando lugar a experiencias diversas de violencia Tellez, (2013).

Existen ciertas creencias y mitos en torno a las violencias machistas que asocian las relaciones violentas, única y exclusivamente a personas adultas, invisibilizando aquellas que puedan darse entre personas jóvenes; a colectivos de diferentes procedencias y orígenes; a personas sin recursos económicos o aquellas que tienen poca formación académica. Estas percepciones

⁷La Llei 5/2008 del dret de les dones a eradicar la violència masclista establece que la violencia machista en el ámbito de la pareja es toda aquella violencia física, psicológica, sexual o económica ejercida contra una forma y perpetrada por su cónyuge o por otra persona con la que ha tenido relaciones similares de afectividad Generalitat de Catalunya (2010).

y falsas creencias, que están presentes en el imaginario colectivo, las hemos podido constatar en las formaciones y actuaciones preventivas llevadas a cabo por profesionales del servicio en el terreno.

En nuestro estudio nos interesaba, precisamente, contemplar esta realidad sociocultural diversa y compleja desde una perspectiva no etnocéntrica, que nos permitiera dejar de lado estos estereotipos y estas preconcepciones previas que apuntan quién o quiénes pueden ser más proclives a ejercer o a sufrir algún tipo de violencia en la pareja. El hecho de contar con una persona procedente de los estudios de Antropología Social y Cultural nos permitía poder incorporar al equipo de trabajo a alguien que ha trabajado ampliamente esta cuestión durante su formación previa, y, por lo tanto, se minimizaba el riesgo de incorporar ciertos sesgos ideológicos en nuestro estudio.

La administración pública ofrece una oportunidad única para la incorporación de futuros antropólogos y antropólogas en el desarrollo y la implementación de programas sociales. Trabajar desde una administración local en políticas de género supone un posicionamiento personal y de compromiso social, con una actitud comprometida con la promoción de modelos más justos e igualitarios. Y a pesar del momento de crisis económica y de valores actual, que supone el recorte en políticas sociales públicas, este sector puede continuar siendo uno de los principales receptores de científicos y científicas sociales.

Por todo lo planteado, consideramos, que las prácticas en nuestro servicio ofrecían al futuro/a antropólogo/a una buena oportunidad para poder experimentar en primera persona cuales son las habilidades, aptitudes y recursos requeridos para la inserción profesional en una administración pública.

5. Conclusiones

El estudio y trabajo sobre los micromachismos en población joven, constituye un campo prometedor en cuanto a lo que puede aportar el estudio de problemas de tanta relevancia social como es el de la violencia machista en las relaciones de pareja. Los estudios realizados en las dos últimas décadas sobre la prevalencia de la violencia entre parejas jóvenes han revelado que este fenómeno es más común de lo que anteriormente se pensaba y que merece mayor atención. En este sentido, cabe destacar que las personas adolescentes y jóvenes tienen dificultades para identificar las formas más sutiles de maltrato, que acostumbran a ser las más frecuentes, así como sus límites.

En base a los resultados de la “Diagnosi sobre micromachismos entre el alumnado de 1º de bachillerato de la ciudad de Terrassa”, podemos decir que los micromachismos son considerados como comportamientos aceptables por los chicos en mayor medida que por las chicas y, en especial, con respecto a los micromachismos utilitarios y coercitivos. El hecho de que los micromachismos utilitarios apareciesen más en las respuestas de los chicos, hace pensar que todavía la socialización de las chicas gira en torno al descubrimiento de las necesidades de los otros, y en su mayor atención a lo que los otros necesitan, como forma de manifestación de amor. Por otra parte, el mayor uso de micromachismos coercitivos por parte de los chicos, vendría a validar la idea que son ellos mayormente quienes ejercen más situaciones de abuso de poder en sus relaciones de pareja. En cuanto a la edad, no hemos observado que esta variable aportara diferencias estadísticamente significativas. Pero sí que observamos que, cuando el alumno/a llevaba más de 6 años viviendo en Terrassa, se daban diferencias estadísticamente significativas en los micromachismos de crisis.

La inclusión de una persona formada en Antropología Social y Cultural en las fases de planificación, análisis e implementación en un proyecto de prevención de violencias machistas nos ha permitido poder realizar una intervención más ajustada al colectivo al que se dirigía. Los conocimientos previos en materia de género, la mirada transversal y holística, la capacidad de trabajar en equipos multidisciplinares, así como las aptitudes para analizar contextos y realidades complejas y diversas desde un punto de vista no etnocéntrico y comprometido con las problemáticas sociales actuales han sido algunos de los factores que han contribuido a que la experiencia de acoger a un/a estudiante de Antropología haya sido muy enriquecedora y valiosa tanto para el proyecto como para la propia Regidoria de Polítiques de Gènere.

Del mismo modo, la participación de la Regidoria de Polítiques de Gènere en el programa de prácticas supuso plantearnos la creación de un proyecto concreto y la designación de personas referentes en el servicio que pudieran liderarlo y llevarlo a cabo. Los ritmos de trabajo, la sobrecarga de tareas y las dificultades para poder encontrar espacios de reflexión y diálogo eran otros aspectos que debíamos tener en cuenta con tal de asegurar el correcto desarrollo del mismo.

6. Bibliografía

Ajuntament de Terrassa (2010) *Protocol per a l'abordatge integral de la violència masclista en l'àmbit de la parella*. Terrassa: Servei de Polítiques de Gènere.

Ajuntament de Terrassa (2013) *Informe de població de Terrassa 2013*. Terrassa: Serveis de Tecnologia, Logística i Qualitat.

Amat E. et al. (2011) “Els menors i la violència contra la parella”. Barcelona: Centre d'Estudis Jurídics i Formació Especialitzada, Departament de Justícia, Generalitat de Catalunya,

http://www20.gencat.cat/docs/Justicia/Documents/ARXIUS/SC_3_173_11_cat.pdf,
accessed April 8, 2014.

Asociación Médica Mundial (2000) “Declaración de Helsinki de la Asociación Médica Mundial. Principios éticos para las investigaciones médicas en seres humanos”. Edimburgo: Asociación Médica Mundial,

http://www.wma.net/es/30publications/10policies/b3/17c_es.pdf , accessed April 8, 2014.

Barragán, F. (2006) “Educación, adolescencia y violencia de género: les amours finissent un jour”, *Revista Otras Miradas*, 6 (1): 31-35,

<http://www.redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/183/18360104.pdf>, accessed April 2, 2014.

Bosch, E. (2007) *Del mito del amor romántico a la violencia contra las mujeres en la pareja*. Madrid: Ministerio de Igualdad, Secretaria General de Políticas de Igualdad.

Bonino L. (1998) *Micromachismos*. Madrid: Cecom.

Bonino L. y Szil P. (2007) *Machismo cotidiano. Violencia en la pareja: lo que todavía no se llama como tal*. Budapest: Habeas Corpus Munkasoport.

Bonino L. (2008) “Micromachismos – el poder masculino en la pareja “moderna” “. En Lozoya J.A y Bedoya J.C (comp.). Madrid: *Voces de Hombres por la igualdad*,

<http://vocesdehombres.files.wordpress.com/2008/07/micromachismos-el-poder-masculino-en-la-pareja-moderna.pdf>, accessed April 5, 2014.

Caro, C. (2008) “Un amor a tu medida. Estereotipos y violencia en las relaciones amorosas”. En Aguinaga J. (coord.). *Mujeres jóvenes en el siglo XXI. Revista de Estudios de Juventud*, 83: 213-229.

De la Peña, A. M. et al. (2011) *Andalucía detecta. Sexismo y violencia de género en la juventud*. Andalucía: Instituto Andaluz de la Mujer, Consejería para la Igualdad y Bienestar Social, Junta de Andalucía.

Ferrer Pérez, V.A., et al. (2008) “Los micromachismos o microviolencias en la relación de pareja: una aproximación empírica”, *Anales de psicología*, 24 (2): 341-252, <http://digitum.um.es/xmlui/bitstream/10201/8162/1/Los%20micromachismos%20o%20microviolencias%20en%20la%20relacion%20de%20pareja.pdf>, accessed April 4, 2014.

García-Moreno C. et al. (2005) “WHO multi-country study on women’s health and domestic violence against women: initial results on prevalence, health outcomes and women’s responses”. Ginebra: World Health Organization.

Generalitat de Catalunya. (2013) *Protocol de Joventut per a l’abordatge de la violència masculista*. Barcelona: Generalitat de Catalunya, http://www20.gencat.cat/docs/Joventut/Documents/Arxiu/Inclusio/Protocol_Joventut_abordatge_violencia_masculista, accessed February 2, 2014.

González R. y Santana J. D. (2001) “La violencia en parejas jóvenes”, *Psichotema*, 13: 127-131, <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=72713118>, accessed April 4, 2014.

Organización de las Naciones Unidas (2006) *Poner fin a la violencia contra la mujer. De las palabras a los hechos. Estudio del Secretario General de Naciones Unidas*. Nueva York: Naciones Unidas,

<http://www.un.org/womenwatch/daw/vaw/publications/Spanish%20study.pdf>,
accessed April 4, 2014.

Rey C. A. (2008) “Prevalencia, factores de riesgo y problemáticas asociadas con la violencia en el noviazgo: una revisión de la literatura”, *Avances en Psicología Latinoamericana*, 26 (2): 227-241.

Téllez A. (2013) “El análisis de la adolescencia desde la antropología y la perspectiva de género”, *Interacções*, 9 (25): 52-73.

Vinegra M. (2007) “Actitudes y creencias en torno a la violencia en adolescentes de Secundaria”, *Pulso. Revista de Educación*, 30: 75-101.

SENTIRSE ANTROPÓLOGA EN MEDIOS PEDAGÓGICOS: UN CAMBIO LENTO PERO POSIBLE.

Montserrat García Picañol

mgarci56@xtec.cat

Doctoranda del Departamento de Antropología Social y Cultural de la
Universitat Autònoma de Barcelona

1. Introducción.

Mi llegada a la antropología ha sido tardía, siempre ha sido una disciplina que me ha fascinado y sobre la que había leído especialmente a los autores clásicos, pero no fue hasta hace pocos años que decidí acercarme a ella de una manera formal y cursar los estudios correspondientes en la U.A.B. La pedagogía es mi primera formación y en la que trabajo como asesora psicopedagógica en los Equipos de Asesoramiento de la Generalitat de Catalunya.

Es a partir de mi formación como antropóloga que comenzaron tomar forma y a concretarse aspectos que desde siempre habían estado presentes en mi vida laboral de manera intuitiva y sin formalizar, aspectos que “existían” en un segundo plano y que compartía con los compañeros y compañeras, pero a los que no había hecho una aproximación sistemática. La antropología me ayuda a que estos aspectos adquieran una dimensión a la que le puedo poner nombre: cuestionamiento de la intervención, reflexión sobre la práctica... Aunque quiero dejar claro que no es ni mucho menos la única disciplina con la que es posible esta reflexión, pero si es, la que a mi me ha permitido acercarme a mi trabajo desde esta nueva dimensión.

Entonces... ¿La antropología favorece o dificulta mi labor como pedagoga? No quiero parecer simple ni caer en obviedades, la antropología enriquece mi labor como pedagoga, enriquece porque cualquier conocimiento que las personas adquirimos nos hace crecer, pero también es verdad que me lleva a nuevos planteamientos, a nuevas reflexiones que hacen que me cuestione la forma en que llevo a cabo mi labor profesional y por lo tanto debo repensar

los modelos de intervención, con los que estoy trabajando.

En las ciencias humanas, en las respuestas a un mismo problema no existen las reglas exactas, hay muchas variables a tener en cuenta. La vida en las escuelas, es un mundo lleno de individualidades que conforman relaciones, de espacios que influyen de lleno en estas relaciones, existen además normas escritas y no escritas.

Se producen en ellas intersecciones múltiples entre el alumnado y sus familias, el profesorado, el currículum, la administración educativa, el entorno físico...

2. Punto de partida.

Mi lugar de trabajo en los centros educativos es de asesora psicopedagógica externa. Esto significa que formo parte de un equipo de zona (Equipo de Asesoramiento Psicopedagógico) formado por psicólog@s, pedagog@s y trabajador@s sociales, equipos territorializados. Los EAP que se integran en Servicios Educativos de Zona en el que hay otros dos equipos: Centro de Recursos Pedagógicos y equipo de Lengua Inmigración y Cohesión Social. Nuestras funciones se dividen en dos grandes ámbitos, el primero incluye a los centros educativos de modo global, al profesorado y la zona en la que se ubican. El segundo ámbito se refiere al alumnado y sus familias. A continuación recojo parte de la normativa que regula nuestras funciones:

"Los ámbitos de intervención son:

A. Centros, profesores y zona.

B. Alumnos y familias.

Los servicios educativos tienen asignadas funciones comunes a todos los profesionales y funciones específicas relacionadas con cada perfil profesional, deben atender las actuaciones que deriven de estas funciones y dar respuesta a nuevos encargos que el "Departament d'Ensenyament" pueda priorizar a lo largo del curso.

A. Centros, profesores y zona.

Los servicios educativos pueden ofrecer a los centros profesores y a la zona:

1. Asesoramiento y orientación en:

- Atención a la diversidad de los alumnos recién llegado, con necesidades educativas específicas o con necesidades educativas especiales.
- Procesos de enseñanza y aprendizaje.
- Formación permanente del profesorado.
- Inclusión y atención a la diversidad.

- Relación escuela y familia.
 - Lenguas, interculturalidad y cohesión social.
 - Materiales didácticos, curriculares y otros recursos educativos.
2. Soporte y asesoramiento a los centros en:
- Identificación de prácticas educativas de referencia.
 - Planes, proyectos, procesos de mejora y de innovación, formación, investigación educativa y internacionalización y asociación europea para el emprendimiento.
 - Integración y gestión de las tecnologías digitales en el centro educativo.
3. Colaboración y impulso en actividades y dinamización de la zona:
- Actividades de dinamización educativa para los alumnos.
 - Conocimiento del entorno y aprovechamiento didáctico de sus recursos y de las actuaciones de formación y orientación.
 - Soporte a las redes de centros, a las redes de bibliotecas escolares y a proyectos cooperativos.
 - Planes y proyectos de la Unión Europea para el desarrollo de las competencias básicas de los alumnos y las competencias profesionales de los docentes.
 - Planes educativos de entorno.
 - Impulso de la lectura.
 - Seminario de coordinación de maestros de educación especial y maestros de audición y lenguaje, profesores de orientación educativa, coordinadores de lengua, interculturalidad y cohesión social del centro.
 - Trabajo en red con otros servicios educativos, instituciones y entidades.

B. Alumnos y familias:

Los servicios educativos ofrecerán a los alumnos y a las familias de los centros educativos:

- Colaboración y coordinación entre los distintos agentes para dar una respuesta coherente y adecuada.
- Identificación y evaluación psicopedagógica y social, y seguimiento a lo largo de toda la escolaridad.
- Información y asesoramiento a las familias.” Generalitat de Catalunya [2013: 10]

Existe una doble vinculación con los centros educativos, por un lado se trata de desarrollar un trabajo en colaboración para la obtención de alguno de los objetivos que los centros se plantean desarrollar a lo largo del curso, en este caso se pactan y definen las intervenciones de modo conjunto. En un sentido opuesto llevamos a termino intervenciones definidas por la administración, actuaciones prescriptivas en las que no existe margen de negociación.

Es pues una posición ambigua y compleja “dentro/fuera”, dentro porque tenemos acceso a los distintos espacios físicos y espacios de decisión, siempre, desde luego, vinculados con los objetivos concretos de intervención. Fuera porque se espera de nosotr@s objetividad a si como, correspondencia/equidad con el trabajo de otros centros educativos de la zona, pues

existe también en nuestro trabajo una vertiente mas amplia no limitada a un centro educativo concreto. Es pues una posición no fácil y que requiere una “resituación” y negociación continuada de roles.

Nuestro acceso “al campo” pues es sencillo, nuestra presencia debe ser aceptada por norma y no se cuestiona, al menos formalmente, un aspecto distinto son los grados de colaboración que podremos obtener. Estos grados dependen en buena medida de las relaciones que se establecen con el equipo directivo, con el profesorado, con las familias... se trata de establecer puentes y vías de comunicación para que entiendan y acepten nuestra presencia y trabajo como colaboradores, no como una imposición administrativa, es en este marco de posibilidades en el que desarrollamos nuestro trabajo. El acceso al lugar de trabajo es pues una diferencia sustancial con el acceso al campo que se lleva a cabo desde la antropología, en el que la participación es siempre voluntaria.

Todas estas variables constituyen un espacio complejo en el que hay que adentrarse poco a poco, para desentrañar y entender estas relaciones, el porque y el como van sucediéndose las cosas. Para acceder a esta realidad que conforma el mundo educativo desde la perspectiva del asesoramiento psicopedagógico, la antropología me ha aportado elementos de reflexión sobre mi trabajo, a la vez que me ha dotado de herramientas para acercarme de modo distinto a las personas con las que trabajo; profesorado, alumnado y familias, que tienen también una doble representación, su propio bagaje como sujetos culturales que son y las funciones/representaciones de que les dota su rol en las instituciones educativas de las que participan, definidas por normas explícitas y por lo que Giroux define como “currículum oculto”.

“A diferencia del currículum oficial, con sus objetivos cognitivos y afectivos explícitamente enunciados, el currículum oculto en este caso, se apoya en aquellos aspectos organizativos de la vida del aula que generalmente no son percibidos ni por los estudiantes ni por los profesores.

[...]

El currículum oculto debería verse como una posible dirección para enfocar el cambio educativo.” Giroux [1988 (2002):75-77]

De este modo ir mas allá, mirar detrás de lo que es evidente y intentar ver los porqués de las cosas, el sentido del lenguaje, de los currículums... cuando hagamos evidente para los distintos actores lo que hay detrás de los discursos y la actuaciones tendremos la posibilidad

de iniciar caminos de cambio con posibilidades de permanencia en el tiempo.

3. ¿Caminos paralelos?, ¿Objetivos comunes?.

Entre las funciones que debo desarrollar desde mi lugar de trabajo existe un eje común que podría denominar “mediador o facilitador” entre alumnado y profesorado, entre familias y profesorado, entre currículum y alumnado y profesorado, entre padres y madres respecto a sus hijos e hijas, entre familias y agentes externos a los centros educativos... este eje tiene como gran objetivo eliminar las barreras para el aprendizaje, que los chicos y chicas desarrollen dentro del ámbito escolar el máximo de sus capacidades, en otras palabras, se trata de favorecer el éxito escolar de todo el alumnado.

En los centros educativos coexisten encuentros y desencuentros, estos últimos son los que suelen convertirse en problemáticos así: cuando un alumno no aprende, cuando existen dificultades de relación entre algunas familias y el centro educativo o parte del profesorado, cuando un alumno muestra conductas poco adecuadas... es en estos casos cuando se requiere mi colaboración para conjuntamente con los agentes implicados buscar soluciones para potenciar situaciones de cambio. El primer paso es pues analizar que es lo que esta pasando y cuales pueden ser las causas para llevar a termino este primer análisis de situaciones/relaciones es uno de los aspectos en que la antropología me ha ayudado más: aportándome herramientas de reflexión y análisis de la practica que llevo a cabo, a reconocermelo como sujeto cultural con aprendizajes previos y una ideología concreta, a entender que el profesorado, las familias y el alumnado también son sujetos culturales, y sus respuestas responden a esta condición.

Como he dicho anteriormente, la escuela no es solo un lugar de transmisión del currículum, de adquisición de conocimientos “académicos”, la escuela es un espacio privilegiado de transmisión cultural, con sus pros y sus contras. Los centros educativos son espacios económicos, culturales y sociales vinculados a aspectos de poder y control. Son espacios donde se representan formas de conocimiento, relaciones sociales y valores que implican necesariamente selecciones y exclusiones partiendo de la cultura en que nos encontramos inmersos.

Así los actores que conforman el mundo educativo son sujetos culturales que reciben presiones de su entorno social y llegan al centro educativo con un conjunto previo de vivencias que mediatizan su actuación.

“Como antropólogos y antropólogas, miramos al profesorado y al alumnado como agentes culturales. Ellos y ellas aportan a la escuela y a la escolarización, preocupaciones, preconcepciones, supuestos y hábitos que han ido adquiriendo por la experiencia en los encuentros culturalmente estructurados, con los padres, con el grupo de iguales y con miles de “otros” de la sociedad contemporánea, incluidos los medios de comunicación.” Spindler citado por Soto [2006:15]

Vemos pues, que las “mochilas” individuales tienen un peso específico que marcará tanto las trayectorias individuales como la configuración del grupo y el entorno, por lo tanto en el entorno escolar definirán el proceso de enseñanza aprendizaje.

En este sentido Soto define al profesorado como:

“Sin embargo, el colectivo docente, aunque comparte una misma cultura profesional, no es un colectivo homogéneo. No lo es profesionalmente, no lo es socialmente y no lo es culturalmente. Cuando estamos ante una docente o un docente, estamos ante un sujeto cultural en una etapa de su ciclo vital que debe responder a la presión cultural que su grupo familiar y cultural ejerce y que recibe como adulto o adulta, pero al mismo tiempo estamos ante un agente socializador que ejerce de modelo en tanto que profesional de la docencia, ante niños, niñas y familias por los que es permanente evaluado –así como por sus compañeros y compañeras de oficio.” Soto [2006:11]

Este texto se refiere al profesorado, pero la misma condición se puede extender a los otros colectivos. Por tanto las relaciones que se establecen dentro de los centros educativos son construcciones sociales entre distintos sujetos culturales, mediatizadas por sus conocimientos previos que aportan y que tienen un peso ideológico considerable.

En los centros educativos existen prácticas conscientes y otras de las que los propios actores no son conscientes: el lenguaje no verbal, atribuciones a los distintos actores en función su rol, lenguaje que se utiliza, tolerancia a unas u otras actitudes... prácticas no conscientes que influyen en nuestras actuaciones y que si queremos cambiar debemos convertir en conscientes.

Por lo tanto todos los cambios que desde mi lugar de trabajo quiera fomentar además de los conocimientos técnicos de la psicopedagogía, que obviamente son condición indispensables

en mi profesión y lugar de trabajo, si tengo en cuenta a los distintos actores como sujetos culturales que para ser sujetos de cambio deben concienciarse de su punto de partida, incorporaré nuevos parámetros que marcaran una diferencia entre la pedagogía y la “antropedagogía”.

Surgen pues dos ejes que acompañaran mis intervenciones:

- Trabajar con el profesorado, el alumnado y las familias teniendo en cuenta que son sujetos culturales.
- Tener en cuenta la importancia del currículum oculto en las distintas situaciones que se desarrollan en los centros educativos.

4. Técnicas para la obtención de información.

La observación participante y las entrevistas son dos de las técnicas mas representativas de l@s antropolog@s. Las dos las utilizo en mi día a día y forman parte importante de mi trabajo.

El marco de los centros educativos es un escenario complejo en el que el “otro” es un “otro” cercano a nosotros, compartimos espacio y gran parte de los códigos que desarrollamos en nuestro día a día son comunes, la observación es una de las maneras de conocimiento, nos permite conocerlo mejor y llevar a termino una intervención mas cuidadosa y acertada.

La observación para conocer como se desarrollan los distintos momentos del proceso de enseñanza-aprendizaje en un sentido amplio y no limitado al currículum explicito dentro y fuera de las aulas. Llevo a cabo observaciones para conocer situaciones micro, como pueden ser relaciones del alumnado en las horas de recreo, observaciones dentro de un aula con distintos objetivos como observar como aprende y/o participa un alumn@ en concreto, analizar la dinámica de grupo, analizar el proceso de enseñanza aprendizaje, conocer las barreras que existen para que un alumn@ acceda al currículum...

“En resumen, a través de la observación, los antropólogos estudian -en términos de interacción sistemática- el comportamiento de la gente y las relaciones que establecen. Pero se ocupan también de los valores y creencias que subyacen a tales comportamientos y relaciones. Sus informes han tenido tradicionalmente un carácter descriptivo y explicativo y han intentado dar una visión comprensiva de las sociedades

y culturas. La comprensión, algo por lo que los antropólogos han estado especialmente interesados, se consigue precisamente a través del conocimiento de las creencias y valores de la gente que se estudia. Para ello, es imprescindible «vivir» en la cultura, conocer sus creencias, valores y estilos de vida (lo mental y lo conductual), única forma de acceder a su sistema de significaciones.” Perez [1998:17]

Estas observaciones tienen como objetivo no solo comprender los procesos que se dan en el entorno escolar, las distintas interacciones que se producen sino que existe un objetivo de intervención, se trataría de encontrar en la observación elementos que nos permitan gestionar los cambios que pensamos pueden mejorar estas situaciones.

Es evidente que como profesional “vivo” la cultura en el sentido que la describe Petra Pérez, conozco las creencias, valores y estilos de vida que se desarrollan en el entorno escolar, mi presencia en ellos es normalmente semanal y suele sostenerse durante cinco o seis cursos, que es el periodo en que se considera que la visión externa puede ya contaminarse y cambiamos las zonas de intervención.

Este aspecto de asesora externa es otro de los paralelismos con la antropología, Catalunya optó por el modelo de asesoramiento externo, que es un modelo que con sus pros y contras nos facilita una intervención en la que somos “independientes” y extraños al centro escolar en el que intervenimos esto nos otorga una visión externa y podemos aportar una visión más amplia ya que tenemos en cuenta la zona de intervención y no nos restringimos al centro educativo únicamente.

La técnica de la entrevista es otra técnica común a los dos “mundos”, se dan en mi trabajo distintos tipos de entrevistas formales e informales. Así las formales, están planificadas pueden ser entrevistas exploratorias para definir una situación problemática y la intervención que se llevara a cabo para intentar encontrar respuestas, entrevistas semiestructuradas para obtener información de docentes, familias, alumnos, agentes externo, entrevistas para planificar la intervención, entrevistas devolutivas de la intervención efectuada

Las entrevistas informales pueden darse con familias o profesionales en momentos de entradas y salidas de las aulas, del centro educativo... es importante tener en cuenta la información que se transmite estas situaciones mas informales ya que no suele estar mediatizada por el pensamiento mas formal y aporta informaciones sobre las vivencias que

acompañan a estas personas, hay que tenerlas en cuenta y incorporarlas al análisis de la información pues proporcionan otro tipo de conocimiento de los distintos actores, que nos puede permitir reconocerlos como sujetos culturales, dándonos una visión más completa de sus maneras de pensar, actuar y relacionarse.

Evidentemente utilizo también herramientas y conocimientos más específicos de la profesión (protocolos específicos, herramientas de valoración del alumnado...) en los que no voy a profundizar en esta presentación.

5. Para terminar.

Haciendo un paralelismo con la propuesta de Giroux (1988), “Los profesores como intelectuales transformativos” mi función consiste en colaborar en la” transformación” de las situaciones de enseñanza-aprendizaje, definidas en un sentido amplio que va más allá de los contenidos estrictamente curriculares, aportando elementos de análisis que permitan modificar situaciones dentro del marco escolar.

“Los intelectuales transformativos necesitan desarrollar un discurso que conjugue el lenguaje de la crítica con el de la posibilidad, de forma que los educadores sociales reconozcan que tienen la posibilidad de introducir algunos cambios.” Giroux [2001:66]

Esta colaboración para el cambio no podrá ser, o no será efectiva, si los sujetos implicados en estos procesos no son partícipes de ellos y se convierten en protagonistas. Incluyo entre los protagonistas a los distintos estamentos que intervienen en los procesos de enseñanza aprendizaje: alumnado, familias, profesorado, otros agentes educativos...

Otro aspecto importante a tener en cuenta dentro de una institución educativa es que una misma intervención no obtendrá los mismos resultados dependiendo de la persona a que se dirija:

“Los aprendizajes humanos tan estudiados como resultado de la transmisión cultural, también deben ser vistos como procesos creativos que emergen de la particularidad de cada aprendiz, en respuesta a los estímulos del entorno en el que viven.” Soto [2011:89]

Estos “procesos creativos” deben ser muy considerados a la hora de ajustar la intervención ya

que no todo el mundo sigue el mismo proceso de aprendizaje.

Desde luego en mi lugar de trabajo no hago etnografía, etnografía de modo formal y académico, básicamente porque no es mi función y porque el volumen de trabajo del día a día lo hace del todo imposible, pero sí que la antropología me permite focalizar más mi intervención en aquellos elementos que considero pueden ser objeto de cambio, teniendo en cuenta al “otro”, explícito e implícito.

La complementación entre la pedagogía y la antropología me ha dotado de una nueva mirada, de herramientas que ayudan a clarificar preguntas y cuestionamientos que yo me hacía sobre mi profesión, problematizando situaciones de mi desarrollo laboral. Me ha ayudado a sistematizar mis observaciones, a recoger mis impresiones, para poder acercarme después a ellas de un modo regularizado, a la vez que me hace consciente que no desarrollo mi trabajo siguiendo un buen modelo teórico, con las contradicciones que ello provoca.

La antropología me ha dotado de una visión más compleja de la realidad, que en esta complejidad me hace ser más reflexiva sobre mi propio trabajo por lo tanto me ayuda a unir teoría y práctica. En palabras de Honorio M. Velasco Maillo (1993), me ofrece “sendas que sitúen a quienes por ellas se adentran en nuevos lugares desde los que contemplar y, si les era posible comprender, esos procesos complejos que hemos dado en llamar educación”.

En definitiva la antropología me ha ayudado a reconocermelo como sujeto cultural aportándome una sensibilidad distinta que aunque de manera sutil y poco observable he incorporado a mi labor profesional.

6. Bibliografía utilizada.

#

Generalitat de Catalunya. (2013) “Directrius i orientacions de funcionament dels Serveis Educatius” http://www.educacio.gencat/documents/IPCNormativa/DisposicionsInternes/Serveis_educatius.pdf

Giroux, H. A. (1988 (2002)) *Los profesores como intelectuales*. Barcelona: Paidós Iberica.

Giroux, H.A. (2001) “Los profesores como intelectuales transformativos”, *Profesión docente*, 15: 60-67. [http://lanormal-isfd95.com.ar/biblioteca/didactica/GIROUX%20Henry,%20Los%](http://lanormal-isfd95.com.ar/biblioteca/didactica/GIROUX%20Henry,%20Los%20)

20profesores%20como%20intelectuales%20transformativos.pdf

Perez, P. M. (1998) “Antecedentes de la construcción teórica en antropología de la educación” *Teoría de la educación*, 10: 205-231. http://gredos.usal.es/jspui/bitstream/10366/71838/1/Antecedentes_de_la_construccion_teorica_.pdf

Soto, P. (2002) "Tejer la Paz: docentes, alumnado y familias en tanto que sujetos culturales.". En *Abriendo surcos en la tierra*. Bellaterra: Publicacions d'antropologia cultural UAB.

Soto P. (2006) “Hacia el aula intercultural experiencias y referentes”. En P. Soto Marata (comp.), *Docentes, Sujet@s culturales y mediador@s interculturales*. Madrid: Ministerio de educación y ciencia.

Soto, P. (2011) “Intersecciones entre la antropología de la educación y la antropología del parentesco: una primera aproximación”. En Grau J., Rodríguez D. y Valenzuela H. (eds.) *ParentescoS: modelos culturales de reproducción*, Barcelona: PPU.

Wolcott, H. (1987) “The Anthropology of Learning” En Spindler. *Educational and Cultural Process, Antropological approaches*. Illinois: Waveland Press.

#

OPORTUNIDADES, LIMITACIONES Y RETOS PARA LA FORMACIÓN EN LA PRÁCTICA PROFESIONAL DE LA ANTROPOLOGÍA: UNA EXPERIENCIA EN ESTUDIOS DE POSTGRADO

Paloma Gómez Crespo

mariapaloma.gomez@uam.es

Dpto. Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español
Universidad Autónoma de Madrid

Esta comunicación pretende compartir la experiencia que viene desarrollando el Master en Antropología de Orientación Pública (MAOP) en la formación de antropólogos con una vertiente aplicada más allá del ámbito académico. El master, que se imparte en el seno del Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español de la Universidad Autónoma de Madrid, consta de dos itinerarios formativos: uno orientado hacia la investigación y otro hacia la práctica profesional. Es en este último y su trayectoria donde me voy a centrar. El “Taller de Intervención Profesional”, denominación de este itinerario, consta de dos asignaturas: “Introducción a la práctica antropológica profesional” y “Taller de Práctica Antropológica”, la primera impartida por el catedrático Carlos Giménez Romero y, la segunda, por la autora. Su objetivo es habilitar al estudiante para desempeñar la profesión de antropólogo/a social en distintos ámbitos de participación en la sociedad contemporánea, y en los campos de intervención de las administraciones y los organismos sociales, especialmente en migraciones, desarrollo, derechos humanos y salud pública. Las asignaturas que lo componen abordan “cómo y dónde se hace el trabajo aplicado”, aprendiendo las claves para la puesta en práctica y evaluación de programas dirigidos a la acción sobre la realidad y su transformación.

A lo largo de esta contribución, me centraré, en primer lugar, en los perfiles del alumnado, sus expectativas, intereses, necesidades y competencias adquiridas, así como su incorporación al ámbito laboral posterior, a partir de mi experiencia como coordinadora del Itinerario Profesional.

En segundo lugar, se hará balance de las oportunidades, dificultades y limitaciones encontradas para acercar al alumnado a la antropología más allá de la academia en la impartición de las asignaturas que componen el itinerario, especialmente la denominada “Taller de práctica antropológica”, a cargo de la autora.

En tercer lugar, se mostrarán algunas iniciativas encaminadas a ofrecer a los/as estudiantes nuevas aplicaciones, recursos didácticos, debates relevantes para la vinculación teoría-práctica e innovaciones metodológicas de la antropología social dirigida a la acción, de cara a actualizar contenidos del itinerario, en particular, y el master, en general.

Por último, se sintetizan los principales retos para la formación en la práctica profesional en el MAOP, teniendo en cuenta las limitaciones que imponen unas estructuras y dinámicas académicas poco flexibles y adaptadas a los requerimientos de la misma.

Antes de abordar el primer punto, conviene ofrecer una visión general del MAOP y su trayectoria, pues su estructura ha cambiado a lo largo de los seis cursos académicos transcurridos desde su implantación. Este cambio de estructura también se ha visto reflejada en sus itinerarios. Cuando se implanta el MAOP en el curso 2008-2009 (70 créditos), consta de cuatro asignaturas obligatorias comunes y cuatro asignaturas obligatorias (de 4 créditos cada una y cursadas en el segundo semestre) para cada itinerario por el que optaban los estudiantes; el resto de los créditos se completaba con asignaturas optativas y el Trabajo Final de Master (TFM). En el caso del Itinerario Profesional, las asignaturas impartidas eran las siguientes: “Diseño y evaluación de programas de intervención socio-cultural”, “Análisis e interpretación de datos estadísticos para el análisis de la realidad social”, “Profesionalización en la antropología: del conocimiento antropológico a la práctica profesional” e “Instrumentos de investigación y acción para la gestión de la diversidad cultural”.

A partir del curso 2010-2011, se modificó la estructura, pasando a cursar el alumnado 8 asignaturas obligatorias comunes y dos asignaturas obligatorias dentro del itinerario escogido. De este modo, las asignaturas que actualmente componen el Taller de Intervención Profesional son: “Introducción a la práctica antropológica profesional” y “Taller de Práctica Antropológica”, con cinco créditos cada una; la primera se imparte en el primer semestre y la segunda en el segundo semestre.

1. Estudiantes en busca de una práctica profesional de la Antropología

Esta reflexión acerca de cómo potenciar la enseñanza de la práctica profesional de la Antropología busca, en última instancia, dar respuesta a las necesidades formativas de quienes se acercan al MAOP. Por eso, el primer punto a tratar remite al perfil de este alumnado, sus expectativas, experiencias formativas en el master y sus sugerencias.

En los cinco cursos académicos impartidos entre 2008 y 2014 se han formado 29 estudiantes dentro del Itinerario Profesional del MAOP, 19 mujeres (65,5 %) y 10 hombres (34,5 %), si bien en los distintos cursos la presencia femenina ha sido total en 2008-2009 y 2009-2010 y sólo más o menos equilibrada en 2010-2011 y 2011-2012 (en este último caso, incluso la presencia masculina era ligeramente mayor). En cuanto al número de estudiantes que han optado por el Itinerario Profesional en cada curso, lo más habitual ha sido entre cinco y seis (por debajo del número de estudiantes que eligieron el Itinerario Investigador), destacando el curso 2011-2012 por contar con 10 estudiantes de nuevo ingreso, lo cual superó el número matriculado en el Itinerario Investigador. En el curso 2013-2014, contamos con 3 estudiantes en el I. Profesional y cinco en el I. Investigador, lo cual refleja en buena medida el impacto de la subida de las tasas universitarias. El coste del master es ahora de 3.800 euros, lo cual llevó a varios de los estudiantes inicialmente matriculados a no proseguir sus estudios.

Otro rasgo a destacar es la presencia de alumnado extranjero (34 %), en unos casos desplazado desde su país con el objetivo de cursar el master y, en otros, como continuidad de estudios para estudiantes o profesionales ya asentados en España. Los países de procedencia son: Canadá, Bélgica, Colombia, Italia, EEUU, Ecuador, Angola, México, Brasil, entre otros.

La formación previa del alumnado del I. Profesional ha sido diversa a lo largo de los cursos; además de la Antropología, han estado presentes otras disciplinas como Sociología, Historia, Relaciones Internacionales, Filosofía, Trabajo Social, Magisterio, Pedagogía, Comunicación Social, Filosofía, Traducción e Interpretación, Estudios Eclesiásticos, etc.

Esta diversidad disciplinar ha supuesto tanto retos como oportunidades. El reto principal ha sido que el alumnado incorporara a su bagaje la perspectiva antropológica; la oportunidad, el enriquecimiento que han supuesto distintas miradas, enfoques y la potenciación de la interdisciplinariedad, algo de especial relevancia en la práctica profesional.

En cuanto al aporte del MAOP a la formación de quienes han cursado el I. Profesional, contamos con la información recogida de manera habitual en el cuestionario que rellenan nuestros estudiantes al inicio del curso, las reuniones de evaluación celebradas con éstos y la

evaluación que realiza la UAM, a lo cual se han sumado los resultados de una pequeña encuesta realizada a principios de 2014 a través de correo electrónico a aquellos/as estudiantes que cursaron este itinerario¹, en la que no se han incluido los estudiantes del curso 2013-2014 por estar todavía en marcha.

El cuestionario ha indagado sobre las expectativas de los estudiantes previas a su incorporación al master, las competencias que consideran haber adquirido y cómo las han incorporado a su vida profesional, cuál ha sido su trayectoria laboral previa y posterior al master y cómo consideran que podría reforzarse la formación ofertada. Hasta el momento de escribir estas páginas, un 42 % de los estudiantes ha respondido el cuestionario, estando representados/as alumnos/as de todos los cursos académicos.

De las 11 respuestas recibidas 8 corresponden a mujeres y 3 a hombres, 7 a menores de 30 años y 4 se enmarcan entre los 30 y 40 años, lo cual implica experiencias vitales y profesionales diferentes que, por una parte han enriquecido el debate en el aula y, por otra, han puesto de relieve un mejor aprovechamiento de la formación ofertada hacia la práctica en el caso de quienes poseían experiencia profesional previa.

De los estudiantes encuestados, 6 tienen la nacionalidad española, 4 son extranjeros procedentes de Canadá, Brasil, México y Angola y una tiene doble nacionalidad ecuatoriana y española. Esta diversidad ha supuesto un factor de enriquecimiento de la formación especialmente en asignaturas como el Taller de Práctica Antropológica centrado en instrumentos de análisis e intervención para la gestión de la diversidad.

En cuanto a los estudios previos de los encuestados, destaca que seis de ellos/as poseían Licenciatura en Antropología, si bien cuatro, al corresponderse con una licenciatura de segundo ciclo, contaban con titulaciones en otras disciplinas: Historia, Trabajo Social, Magisterio y Estudios Eclesiásticos. El resto poseían estudios en Trabajo Social, Historia, Pedagogía, Comunicación social, Traducción e Interpretación y Filosofía. La heterogeneidad de las procedencias supone a la vez un reto y una oportunidad: el reto de que el alumnado incorpore realmente a su práctica profesional la perspectiva antropológica más allá de su saber hacer en las disciplinas de origen; y la oportunidad de incorporar una visión interdisciplinar a su quehacer, lo cual supone un valor añadido a su cualificación. En este sentido, la presencia de estudiantes con doble titulación en Antropología y otras disciplinas ha contribuido a que en el aula no se crearan grupos separados entre “antropólogos” y “no antropólogos”, pues la mayoría del alumnado compartía la experiencia de acercarse a la Antropología sobre la base de

¹ Agradezco el apoyo de Eduardo Tchipolo Tchapeseka, antiguo alumno del MAOP, para la realización de esta encuesta y a las/os estudiantes que tan amablemente la han respondido.

una disciplina diferente. Sin embargo, esto plantea un reto para los próximos años, cuando comiencen a incorporarse al MAOP las primeras promociones de graduados exclusivamente en Antropología, tras implantarse esta titulación (hace tres años en la UAM), pero sigan matriculándose estudiantes con otros bagajes disciplinares.

La experiencia laboral previa a la realización del master es una dimensión de especial relevancia para el I. Profesional. Sólo dos de los estudiantes encuestados no poseían experiencia laboral previa, si bien una de ellos había disfrutado de una beca de colaboración en un departamento universitario realizando labores de investigación. Los ámbitos de trabajo se reparten entre el campo académico e investigador en 4 de los casos, en uno de ellos vinculado a la intervención social, y en otro también poseía experiencia como trabajadora social; otro estudiante presentaba experiencia en educación de adultos; otro, en intervención social en el área de drogodependencias, entre otras (es el estudiante de más edad y con un amplio curriculum), otra en medios de comunicación y otro como profesor de enseñanza secundaria. Sólo una de las estudiantes aportaba una experiencia laboral ajena a los estudios superiores cursados.

En cuanto a sus intereses de formación y expectativas con respecto al MAOP, en dos de los casos se orientaban hacia la realización posterior del doctorado; el resto se proponía adquirir conocimientos de cara a reforzar, impulsar o mejorar su carrera profesional, haciendo énfasis unos en “encontrar las herramientas necesarias para desarrollar una carrera profesional en Antropología”; y otros en la adquisición de conocimientos concretos de “metodologías de intervención en políticas públicas que estuvieran basadas en experiencias previas, en reflexiones que tuviesen en cuenta aciertos y errores de la disciplina”, “competencias para desarrollar investigación aplicada”, “herramientas para el análisis social y la resolución de conflictos”, “cómo hacer Antropología comprometida”.

La pregunta a plantearse es si estas expectativas se han cumplido. Para ello se preguntó al alumnado tanto por su trayectoria profesional posterior al master como por las competencias que consideraban haber adquirido y que han puesto en práctica en su trabajo. Entre los estudiantes encuestados, 5 continuaban trabajando en la misma área profesional, 3 en un área diferente, uno lo hacía por primera vez y dos no realizaban trabajo remunerado (una estudiante había emprendido el doctorado y otro un nuevo master). De los/as 9 estudiantes que declaran trabajar, 7 aseguran estar aplicando competencias adquiridas en el MAOP, pero 2 no, que coinciden con los que realizan labores por debajo de su cualificación o muy alejadas de la formación recibida. Los dos estudiantes que continúan sus estudios aseguran, no obstante, estar aplicando en su nueva andadura formativa los conocimientos adquiridos.

La respuesta a la pregunta por las competencias adquiridas muestra el énfasis sobre todo en los conocimientos más directamente relacionados con la práctica profesional, fundamentalmente instrumentos para el análisis de la realidad y para la intervención social, así como la articulación entre teoría y práctica, algo que se refleja en las competencias que aplican en su labor profesional. En este sentido, se enfatizan cuestiones como el trabajo en equipo, la sistematización, la evaluación, el manejo de fuentes, la comunicación pública, transferencia de conocimientos y elaboración de informes, la aproximación holística a los fenómenos sociales, las técnicas de investigación, el enfoque interculturalista y sus dimensiones, la reflexión crítica, la reflexión feminista, las claves para el trabajo profesional, los planteamientos de la mediación intercultural, que incluyen no sólo competencias ofrecidas en el I. Profesional, sino también en el conjunto del master.

El cuestionario se completaba con una pregunta acerca de las competencias que echaban en falta y que podrían incorporarse al MAOP. Casi todas las respuestas giran sobre la misma idea: reforzar los aspectos prácticos de la formación, bien profundizando en los distintos instrumentos de análisis de la realidad y de intervención estudiados, bien reforzando la revisión de casos prácticos reales, bien incorporando prácticas profesionales. Y es especialmente este último asunto el que se aborda a continuación.

2. Oportunidades, dificultades y limitaciones para la enseñanza de la práctica antropológica

Los resultados de la encuesta realizada son, sin duda, muy satisfactorios, ya que se ha conseguido el objetivo de dotar a los/as estudiantes de herramientas conceptuales y metodológicas útiles para la práctica profesional, puesto que las están usando. Pero tanto ellos/as como el profesorado somos conscientes de que falta algo más, que la práctica profesional no puede aprenderse sólo en el aula, sino que requiere trabajo sobre el terreno, algo que comparte, por supuesto, con la investigación. Sin embargo, la rigidez de las estructuras curriculares lo hace muy difícil.

Cuando inicia su andadura el MAOP, el I. Profesional constaba de cuatro asignaturas de 4 créditos cada una, como se recoge más arriba, que constituían un programa formativo muy completo, pero presentaba el hándicap de una carga de trabajo excesiva para el alumnado, pues además de estos 16 créditos, los estudiantes debían cursar otras cuatro asignaturas más (12 créditos) de carácter optativo más el TFM, lo cual dificultaba compaginar unas prácticas

con el seguimiento del ritmo académico que incluía clases presenciales de lunes a jueves, no sólo por la carga de trabajo, sino también por la compatibilidad de horarios. El primer curso de impartición (2008-2009), no obstante, se ofreció a la única alumna matriculada en este itinerario incorporarse a la evaluación que iba a llevar a cabo el IMEDES² del plan de integración de un municipio de Madrid. El proceso fue difícil, porque el ritmo del ayuntamiento y del IMEDES no era el del Master. De modo que las prácticas comenzaron casi cuando acababa el curso, por lo que fue una opción personal de la alumna optar por cursar el master en dos años, lo cual le permitió aprovechar la oportunidad que se había brindado y que ella valora muy positivamente: “en mi experiencia en el MAOP tuve el privilegio de participar directamente con un equipo que trabajo en un ayuntamiento, por lo que pude practicar, observar y reflexionar con gente experimentada en el terreno”.

En la segunda edición del master se mantuvo la colaboración entre el Departamento de Antropología Social y el IMEDES para ofrecer un marco para la formación práctica del I. Profesional. En la guía de éste se explicaba:

“la dinámica de trabajo a la que se incorpora el alumnado se enmarca en un conjunto de proyectos, tanto de investigación como de acción, que se están desarrollando en el seno del IMEDES en torno a la gestión de la diversidad cultural, puesto que abordan tanto la conflictividad como la intervención dirigida a promover la convivencia en contextos locales donde la inmigración ha contribuido a procesos de diversificación sociocultural relevantes.

A través de dicho trabajo práctico el alumnado tendrá oportunidad de acercarse desde la experiencia sobre el terreno a distintas vertientes de la práctica profesional de la Antropología Social, concretamente la investigación aplicada, el diagnóstico de necesidades, la evaluación de programas y acciones, y el diseño de proyectos de intervención en materia de gestión de la diversidad.

El trabajo a realizar por el alumnado consiste en la elaboración de un informe en el que, a partir del análisis de la realidad de un determinado ámbito territorial, se presentará una propuesta de actuación para gestionar posibles conflictos vinculados a la diversidad sociocultural y favorecer la convivencia”.

Pero una vez más el tiempo académico y de los proyectos finalmente no coincidieron, por lo que se optó por realizar un trabajo práctico dirigido que emprendieron las alumnas en dos fases: una primera de trabajo en equipo, que consistió en el análisis de la realidad de un municipio madrileño sobre el que se iba a intervenir en el futuro; y una segunda fase, ya individual, donde cada alumna o bien profundizó en investigación aplicada o bien en una propuesta de actuación dentro de un ámbito de su interés. El resultado fue muy bueno, en gran medida, porque el trabajo que se propuso a las estudiantes coincidía con sus intereses previos

² Instituto Universitario de Investigación sobre Migraciones, Etnicidad y Desarrollo Social de la Universidad Autónoma de Madrid.

y disponían de tiempo suficiente para llevarlo a cabo.

En el curso 2010-2011, el master cambia su estructura y carga académica (se reduce a 60 créditos) y el I. Profesional pasa a constar de 10 créditos divididos en dos asignaturas, una que se imparte en el primer semestre y otra en el segundo, como ya se ha recogido más arriba. Además los alumnos cursan otras asignaturas más el TFM. La asignatura Taller de Práctica Antropológica, del segundo semestre, fue impartida por dos profesores: uno, Héctor Grad, se centró en diseño y evaluación de proyectos y la autora de esta comunicación en instrumentos para el análisis y la gestión de la diversidad. En esta asignatura se ofreció a los estudiantes la posibilidad de participar en una de entre tres experiencias prácticas vinculadas a distintas entidades. Pero, de nuevo, los tiempos académicos y los de trabajo de éstas no siempre coincidieron, por lo que, finalmente, sólo pudieron optar entre dos de las experiencias. Los resultados en esta ocasión no fueron tan buenos como en el curso anterior, debido a distintos factores. Por un lado, se agudizó el problema de compaginar prácticas y seguimiento de las asignaturas debido tanto a la carga de trabajo como a la dificultad de compaginar horarios; por otra parte, los intereses de los estudiantes no coincidían en todos los casos con las prácticas a las que pudieron acceder, lo cual hizo que, por un lado, llevaran a cabo el trabajo práctico con su correspondiente informe y, aparte elaboraran un TFM sobre otra temática, en algunos casos, viéndose apurados de tiempo.

Vistas las dificultades, en el curso siguiente, 2011-2012, la asignatura Taller de Práctica Antropológica pasó a impartirse por una sola docente, lo cual permitió ajustar la carga real de trabajo al número de créditos y se optó por no ofertar prácticas externas, sino por volver a la dinámica del trabajo práctico dirigido. La intención inicial fue orientar el trabajo de los estudiantes en el ámbito de un proyecto de investigación sobre conflictividad y migración y un proyecto de intervención, pero sin integrarse en ellos como estudiantes en prácticas, siguiendo una dinámica similar a la del curso 2009-2010 de un trabajo en equipo inicial para luego desarrollar el individual. Sin embargo, los diez estudiantes del grupo presentaban intereses muy distintos y manifestaron su deseo de poder avanzar en las áreas hacia las que estaban orientado su futuro investigador o profesional. De este modo, sólo algunos de ellos optaron por la propuesta inicial, lo que les permitió entrar en contacto con dichos proyectos. Aunque la experiencia de éstos fue positiva, una vez más se puso de manifiesto la dificultad de conjugar asistencia y aprovechamiento de las clases presenciales de las distintas asignaturas con la experiencia práctica y la vida laboral de algunos de ellos. Otro problema que se planteó fue que la carga de trabajo aumentaba porque los estudiantes, en algunos casos, no atendieron la recomendación de vincular el trabajo práctico con el TFM. Por ello, en el

plan de mejora se propuso para el curso siguiente reforzar “la orientación y seguimiento del alumnado para la elaboración del trabajo práctico de la asignatura de Taller de Práctica Antropológica, promoviendo su vinculación con el Trabajo Final de Master”.

A partir de la experiencia acumulada, en el curso 2012-2013 se optó por combinar una orientación y seguimiento más directivo de los trabajos prácticos vinculándolos desde el primer momento con el TFM, ya desde la primera asignatura del itinerario en el semestre anterior. De este modo, pudieron articularse los contenidos del Taller con los intereses particulares de cada alumno en cuanto a las áreas de investigación o intervención a las que estaban dirigiendo su futuro profesional o sus tesis doctorales. Los resultados han sido muy satisfactorios, valorando los alumnos especialmente la metodología de taller que les permitió compartir sus experiencias, enriqueciéndose mutuamente.

Pero en la encuesta realizada se repite una y otra vez la sugerencia de incorporar prácticas externas o de ampliar la formación metodológica: ampliar la oferta de “asignaturas técnicas” o “relativas a herramientas de análisis y trabajo”, “prácticas reales”, “reforzar los ejemplos prácticos, en el sentido de utilizar ‘casos reales’ de investigación/profesión”, “más profundidad en cuanto a saber cómo en la práctica están hechas las políticas públicas, de cara a poder evaluarlas, mejorarlas, elaborarlas”, “intervención feminista, desarrollo comunitario, intervención intercultural, aunque los hemos repasado en clase me hubiera gustado conocer más esas técnicas para poder mencionarlas y ponerlas en acción en contextos profesionales”; “sería fenomenal si para la carrera investigadora tuviésemos algunas prácticas en diversos ámbitos que necesiten un abordaje antropológico”; “deben incluirse unas prácticas en el master”. Como se ha señalado esto es algo que se intentó pero que sólo funcionó de manera plenamente satisfactoria en el primer curso y porque la alumna que las llevó a cabo renunció a realizar el master en un año académico, además de asumir una carga de trabajo que excedió con mucho a los créditos del Itinerario Profesional.

Hoy por hoy la principal limitación para incorporar prácticas externas proviene de la estructura curricular del master y de la rigidez a la hora de adaptarlo que imponen las normativas para las titulaciones oficiales. En alguna ocasión se nos ha sugerido, desde las autoridades universitarias, que animemos a nuestros estudiantes a realizar el master en dos años, por ejemplo, matriculando el I. Profesional y el TFM en un segundo año, como manera de salvar esa rigidez. El problema es que esto generaría desigualdades entre los estudiantes que, por ser beneficiarios de becas, se ven obligados a matricular y superar los 60 créditos en un año: ellos no podrían optar a esas prácticas. Por otra parte, implicaría trabajar al mismo tiempo con distintas dinámicas docentes: para los que hacen prácticas y para los que no, lo

cual también plantearía agravios comparativos de cara a la evaluación y problemas de programación en las asignaturas.

La otra solución es que se flexibilicen las estructuras curriculares para que masteres como éste se cursen en dos años, bien manteniendo sus créditos, bien incrementándolos. Esto permitiría realizar unas prácticas, tanto para el itinerario profesional como para el investigador, en el segundo año, tras la preparación teórica y metodológica en el primero, pudiendo, además, coordinar de manera eficiente las mismas con el TFM a través de una labor de seguimiento grupal con la modalidad de taller e individual a través de tutoría. Y hacia esta posibilidad se orientan nuestros pasos de cara a la futura reformulación del MAOP. Además, esta estructura permitiría algo fundamental: la planificación de una oferta de prácticas coherente a los objetivos del master y los intereses del alumnado.

Por último, otro aspecto en el que también inciden los estudiantes es en conocer mejor las posibilidades laborales de la práctica profesional de la Antropología más allá de la academia. Una de las alumnas encuestadas lo expresaba señalando “la importancia de la mejora en el mundo laboral, ya que, a mi parecer, creo que este mundo es muy cerrado y que sólo unos pocos pueden acceder de una forma activa”. Y hacia esto también estamos dirigiendo nuestros pasos como se recoge en el siguiente epígrafe.

3. Hacia nuevos recursos didácticos para la formación en la práctica profesional de la Antropología

En el año 2012 la oficina para el Desarrollo de las Enseñanzas de la UAM lanza una nueva Convocatoria para Proyectos de Innovación Docente y los entonces coordinadores del MAOP, Liliana Suárez y Alvaro Pazos, me animan a proponer un proyecto para potenciar el I. Profesional al que se sumaron tanto dicho coordinadores como otros profesores del master: Carlos Giménez, Juan Carlos Gimeno y Juan Ignacio Robles. El proyecto, que fue aprobado, planteaba los siguientes objetivos:

- 1) La creación de una base de datos de entidades, programas, acciones y, en general, experiencias de intervención donde participan de manera activa profesionales de la Antropología Social tanto en España como en otros países, con el fin de proporcionar al profesorado del MAOP información sobre nuevas aplicaciones, debates relevantes para la vinculación teoría-práctica, innovaciones metodológicas, etc. de la Antropología Social dirigida a la intervención, que permitan la actualización de los contenidos de sus asignaturas,

así como recursos didácticos para su impartición.

2) La incorporación transversal de las nuevas propuestas de investigación antropológica e intervención pública en las materias y asignaturas del Master, articulando la formación teórica con las nuevas iniciativas de reflexión antropológica desde y para la acción social, con especial énfasis en nuevas estrategias comunicativas y formativas en el espacio público.

3) La difusión de esta base de datos a través de la página web del Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español como recurso didáctico para nuestro alumnado, al ofrecerles un conjunto de experiencias como material de referencia para complementar contenidos y como material para trabajos prácticos. Esta base de datos servirá también como vía de difusión de los campos profesionales de inserción laboral para los antropólogos.

Para cumplir estos objetivos se plantearon las siguientes actividades:

-Búsqueda y catalogación de experiencias

-Construcción de una base de datos en soporte informático y de una base documental de materiales que recojan el contenido de las experiencias y el papel de la Antropología en su diseño y desarrollo.

-Adaptación de la metodología docente; elaboración de recursos didácticos a partir del material recogido y clasificado.

-Difusión en trípticos, web y redes sociales de la especificidad de la orientación pública del Master de la UAM.

La convocatoria preveía la posibilidad de financiar el apoyo de un becario durante seis meses, así como de material para llevar a cabo esta iniciativa, todo ello a cargo de las subvenciones que la Comunidad de Madrid venía concediendo para esta convocatoria. Sin embargo, la administración autonómica nunca hizo efectiva la subvención, por lo que el equipo que íbamos a llevar a cabo este proyecto tuvimos que tomar la decisión de desistir o seguir adelante.

Dada la relevancia de la tarea que queríamos emprender decidimos seguir adelante, conscientes, eso sí, de que deberíamos adaptar los objetivos y el cronograma a las nuevas circunstancias. Afortunadamente, surgió la posibilidad de incorporar este proyecto a la oferta de Practicum de la Licenciatura de Antropología Social y Cultural, lo que permitió contar con una alumna que prestó el apoyo necesario para poder llevar a cabo la labor de búsqueda y catalogación de experiencias de práctica profesional de la Antropología. Aprovecho la oportunidad que me brindan estas páginas para reconocer la labor desarrollada por Natalia Palazón que, bajo mi tutoría, construyó una base de datos en soporte informático, elaboró un

guión de entrevista muy completo, contactó con profesionales³, los entrevistó, volcó la información a la base de datos, incluyó documentación relevante proporcionada por aquellos y elaboró un informe a partir de la actividad realizada.

Todo este proceso tuvo que adaptarse a la disponibilidad de la alumna, lo cual supuso prolongar el proyecto más allá de los seis meses previstos inicialmente (debía acabar en diciembre de 2012 y finalizó en junio de 2013). Natalia consiguió recopilar 22 experiencias, de las que recogió información de varios tipos:

a) Datos identificativos de la experiencia (denominación, ámbito de trabajo, objetivos, destinatarios, ubicación geográfica, entidad organizadora, entidad ejecutante, periodo de realización)

b) Información sobre el/la profesional de la Antropología y las características del puesto de trabajo desempeñado (área de especialización del antropólogo/a, tipo de contrato laboral, experiencia requerida para el puesto, funciones desempeñadas, coordinación con otros expertos)

c) Información detallada sobre aspectos relativos al desarrollo de cada experiencia:

-Aportación metodológica, teórica, etc. de la experiencia a la Antropología

-Resultados del proyecto

-Difusión y transferencia de conocimiento

-Transferencia a través de actividad formativa

d) Por último, se recopiló la documentación y bibliografía generadas a partir de las experiencias en los casos en que estaban disponibles.

Por otra parte, Natalia creo otra base de datos con los contactos realizados con antropólogos/as en el transcurso del desarrollo del proyecto, que pretendemos retomar para seguir ampliando la base de datos. Para ello estamos contando en una segunda etapa con el apoyo de una alumna becaria del MAOP, Natalia Martín Zaballos.

Se trata, por lo tanto, de un proyecto que está en marcha, a un ritmo más lento del que inicialmente preveíamos, pero al que no hemos renunciado y que va aportando una información que sin duda nos permitirá generar nuevos recursos didácticos que contribuirán a dar respuesta a las expectativas de nuestros estudiantes.

El contacto con los profesionales se estableció a partir, en primer lugar, del profesorado del Area de Antropología de la UAM; en segundo lugar, a través de Internet, revistas de Antropología, asociaciones (el papel del IMA fue muy importante), LinkedIn, y en tercer

³ Quiero mostrar mi agradecimiento a todos/as los/as profesionales de la Antropología que generosamente dedicaron un poco de su tiempo para responder por mail, teléfono o en persona a nuestras preguntas.

lugar, a través de REDIRIS. A todo esto se sumó las referencias que sobre otros profesionales fueron dando los entrevistados.

Los ámbitos de trabajo donde se ubican las experiencias identificadas son muy variados: desde la cooperación al desarrollo, a la educación y las migraciones, pasando por el campo de la salud y se abrió un nuevo campo casi ignorado desde el ámbito académico: el empresarial.

La incorporación de los resultados de este proyecto de innovación docente a la formación impartida en el MAOP todavía tardará un tiempo, pues requieren una reflexión rigurosa y generadora de nuevos recursos didácticos. Sin embargo, tanto la memoria de Practicum redactada por Natalia Palazón, desde su perspectiva de alumna interesada en las “salidas laborales” de la Antropología, como una primera revisión de la información recogida, hacen aflorar claves para la práctica profesional sobre las que profundizar en el master:

1)El amplio desconocimiento que la sociedad en general tiene con respecto a la Antropología y lo que los profesionales de esta disciplina pueden ofrecer, hasta el punto de que los/as profesionales entrevistados reconocían no hablar de “antropología” o “etnografía” con aquellos interlocutores con los que iban a trabajar, para no provocar su extrañeza y, quién sabe si “desconfianza” ante algo desconocido, cabría añadir. Sólo posteriormente, cuando los resultados de los proyectos o actividades desarrollados se encaminaban en la dirección deseada, la disciplina se hacía visible. De esto surge, en primer lugar, un reto a abordar, ya no sólo desde el punto de vista formativo, sino de la comunidad de antropólogos: el reconocimiento profesional y social de la disciplina. Y en segundo lugar, una habilidad a incorporar de manera más explícita en la formación de los antropólogos: cómo presentar y hacer visibles nuestras competencias en nuestros distintos ámbitos de trabajo.

2)En relación a lo anterior, la comunicación, en el sentido del lenguaje utilizado, es otro elemento esencial en la práctica de la Antropología fuera del ámbito académico. Este lenguaje, la estructura y presentación de proyectos, documentos de trabajo, informes, etc. debe adaptarse a unos interlocutores que no son expertos en Antropología. Esto requiere un esfuerzo adicional, al que ya se viene realizando, en el ámbito formativo.

3)En tercer lugar, hay otro aspecto clave que afecta a algo tan básico como es la metodología de trabajo en relación al tiempo disponible para dar respuesta a la demanda que se nos hace como profesionales. Como decía uno de los antropólogos entrevistados, “te llaman para solucionar problemas y no para ser antropólogo”. Esto implica plazos cortos de ejecución, presupuestos reducidos y exigencia de resultados a corto plazo, todo ello muy alejado de las dinámicas y ritmos de la Antropología en el ámbito académico, en buena medida vinculada a investigaciones a medio o largo plazo. Esto exige trabajar con marcos conceptuales y

metodológicos ágiles y, como señalan algunas de las personas entrevistadas, la especialización en ámbitos de trabajo concretos, que permita la identificación y análisis rápido pero riguroso de una situación o problemática, a partir de la experiencia y el bagaje teórico previos.

4) Un cuarto aspecto que deriva de los anteriores es la necesidad de que los antropólogos desarrollen habilidades para lidiar con los obstáculos que irán surgiendo en su trabajo fruto de la colisión entre los intereses de quienes les emplean y las necesidades que la actividad aplicada requiere cubrir en cada caso, además de otras consideraciones de carácter ético.

5) Las entrevistas realizadas han hecho aflorar un ámbito de aplicación profesional de la Antropología casi siempre oculto en la formación académica: la empresa privada de producción de bienes o servicios. Entre las experiencias recogidas se encuentra un proyecto de cambio organizativo para una empresa de automoción, otro de creación de redes de PYMES, antropólogos que trabajan en la adaptación de bienes de producción a las necesidades del consumidor, etc.

6) El trabajo interdisciplinar aparece como oportunidad y necesidad al mismo tiempo. Como oportunidad, porque permite incorporar la Antropología y todo su potencial a ámbitos de trabajo antes copados por otras disciplinas y que, sin embargo, pueden beneficiarse de la mirada antropológica, ampliando así su campo de actuación. Como necesidad, porque los antropólogos, por sí solos, no pueden abordar toda la complejidad de muchas problemáticas socioeconómicas. Esta cooperación entre profesionales de distintas disciplinas también debería incorporarse de manera más explícita en la formación de los antropólogos.

Como puede apreciarse, este proyecto de innovación docente aporta pistas para dar respuesta a las inquietudes del alumnado del I. Profesional del MAOP recogidas más arriba y centra la atención sobre los interrogantes que se presenta a los aspirantes a antropólogo, como bien resume el siguiente extracto del informe de Natalia Palazón en la que remite al alumnado de grado, pero que es perfectamente extensivo al de postgrado:

“Al finalizar cada entrevista le pedía a mis interlocutores algún mensaje dirigido a los alumnos de grado, y el más repetido fue el siguiente sintetizando el mensaje de Jordi Colobrans, Félix A. Rivas y José Pascual: “que esto es una carrera de fondo, que sean curiosos, que no esperen a que vayan a contratarles, pero que tengan iniciativas, inquietud, investiguen en qué campo pueden ser útiles y desarrollen propuestas, porque hay oportunidades si las saben buscar”. De hecho tal y como comentó José Pascual muchos de los contratos suelen ser el resultado de las investigaciones, con lo cual investigar mediante el doctorado, o por cuenta propia sería un buen comienzo para

conseguir participar en proyectos. Su palabra clave fue la necesidad de ser ‘proactivos’”.

El reto que se nos abre al profesorado es adaptar o crear herramientas formativas que den respuesta a todo lo anterior.

4. Retos para la formación en la práctica profesional en el MAOP

Teniendo en cuenta todo lo anterior, no son pocos los retos a plantearse para avanzar en la formación de la práctica profesional de la Antropología, sobre todo teniendo en cuenta las limitaciones que imponen estructuras y dinámicas académicas poco flexibles y el recorte en los medios materiales y humanos que venimos sufriendo en los últimos años. Para concluir esta contribución voy a referirme a tres que queremos abordar en el MAOP.

En primer lugar, el reto de profundizar en la conexión bidireccional entre teoría y práctica, siguiendo los planteamientos expuestos en distintos lugares por Carlos Giménez, profesor del I. Profesional, quien hace énfasis en cómo el desarrollo de la Antropología se ha producido en torno a la vinculación y retroalimentación entre la teoría antropológica y las circunstancias prácticas. Desde el punto de vista de la formación esto requiere explicitar esa conexión a través tanto de claves y procedimientos, como también mediante “casos prácticos”, algo muy demandado por los estudiantes.

En segundo lugar, e íntimamente unido con lo anterior, aflora el reto de superar la separación entre los ámbitos académico y profesional. Aunque cada vez hay más profesores universitarios que se implican en la práctica profesional de la Antropología y, en este sentido, la UAM es un ejemplo, siguen apreciándose importantes reticencias en la academia. Sin embargo, el futuro y fortaleza de la Antropología como disciplina reconocida por la sociedad depende en buena medida de esa superación. Como ha mostrado nuestro proyecto de innovación docente, pocas son las personas que saben qué es esto que llamamos “Antropología” y mucho menos qué aporta. El abordaje de este reto desde la formación se beneficiaría de una mayor flexibilidad de las estructuras académicas que permitiese la incorporación de profesionales al proceso formativo en forma de charlas, seminarios, visitas a entidades, etc., para lo cual se requiere adecuar tiempos y presupuestos⁴. En la UAM, dentro del IMEDS, contamos con amplia experiencia en acciones formativas abiertas a las aportaciones de expertos del ámbito académico y profesional, en este caso en los campos de las migraciones y la gestión de la diversidad, con una estructura que no se basa en asignaturas,

⁴ Contar con la colaboración desinteresada de profesionales es una posibilidad, pero limitada.

sino en módulos impartidos a través de ponencias y talleres, algo factible en título propios, pero mucho más complicado en los oficiales. Incorporar, aunque sea parcialmente, esta estructura a la formación de nuestro master lo enriquecería indudablemente. Sin embargo, hoy por hoy parece difícil dar respuesta a este reto por cuestiones presupuestarias y normativas.

El último reto al que me voy a referir remite a la adecuación de la estructura curricular y los contenidos del MAOP en los siguientes puntos para dar respuesta a la reflexión que viene haciéndose desde la coordinación del master y a las demandas del alumnado:

a) El replanteamiento de la estructura del master en dos itinerarios que, de alguna manera, perpetúa la separación entre ámbito académico (dirigido a la investigación básica) y profesional (dirigido a la investigación aplicada y la práctica profesional). Una y otra vez nuestros estudiantes han manifestado su interés por cursar las asignaturas del otro itinerario elegido, manifestando la conveniencia de que todos adquieran unas competencias en realidad complementarias.

b) La incorporación o reforzamiento de las claves para la práctica profesional que han aflorado en el proyecto de innovación docente: habilidades para presentar y visibilizar las competencias profesionales de los antropólogos; estrategias de comunicación adaptadas a los interlocutores; estrategias para adaptarse a plazos de ejecución y elaboración de presupuestos realistas; habilidades para adaptarse a los contextos de trabajo respetando los principios éticos ineludibles de la disciplina; bases para el trabajo multi e interdisciplinar; aproximación a otros nichos de trabajo profesional. Estas claves ya están presentes en la formación pero requieren un abordaje más en profundidad y de carácter más práctico.

c) Una formación más amplia y profunda en metodología tanto de investigación como de acción, que acerque al alumnado a su práctica real. La encuesta realizada a antiguos estudiantes del MAOP muestra como esto es una de las motivaciones principales a la hora de cursar el master.

d) La adaptación de la estructura curricular para dar cabida a la realización de unas prácticas profesionales que, por un lado, sean compatibles con el resto de las asignaturas en cuanto a horarios y carga de trabajo, y por otro, contribuyan a asimilar y reflexionar sobre los contenidos del master desde su aplicación práctica.

Esta es la tarea que tenemos por delante. Otras experiencias como la Acción Formativa de Postgrado en Migración y Relaciones Intercomunitarias desarrolladas en la UAM han demostrado que es posible alcanzar los retos anteriores, pero para ello es preciso flexibilizar el marco estructural y normativo. Sabemos que esto es difícil, pero no renunciamos a buscar vías para seguir avanzando y sorteando obstáculos.

DE LA ANTROPÓLOGA A LA ANTROPOLOGÍA. COORDINANDO Y ETNOGRAFIANDO LA “RED DE ESCUELAS COMPROMETIDAS CON EL MUNDO”.

Miryam Navarro Rupérez

miryam.navarro@e-campus.uab.es

Universitat Autònoma de Barcelona

En el presente artículo avanzo el análisis de la etnografía realizada entre los años 2004 y 2011 dentro de la red educativa especializada en cooperación internacional y solidaridad llamada “Red de escuelas comprometidas con el mundo” (XECMón)¹. Mi interés se centra en las relaciones entre profesionales de la educación en escuelas y ONG que plantean una transformación social en los centros educativos del territorio catalán, y la manera en que ONG, escuelas y administraciones locales articula las acciones de educación para el desarrollo (EPD)² en los que se involucra el docente. Describiré mi acceso a las plataformas educativas que se orientan a la intervención en contextos desfavorecidos y apuestan por la incorporación de un diseño curricular escolar que incluya como eje principal la educación para el desarrollo. Introduciré cómo docentes y personal técnico de ONG contraponen, fusionan y reproducen ciertas representaciones e imaginarios sobre “el otro”, ya sea en su ámbito de trabajo, ya sea a partir de los proyectos de cooperación y solidaridad implementados en realidades socioculturalmente diferentes. Por último me detendré a valorar mi papel profesional y académico en un contexto laboral específico.

Como coordinadora del proyecto, mi trabajo era crear las condiciones y facilitar el intercambio y la comunicación entre los diferentes agentes implicados en la EPD. Previamente ya había sido

¹ www.escolescompromeses.org. La contracción XECMón, era la que se utilizaba en la “Xarxa d’escoles compromeses amb el món”.

² Es habitual encontrarse con dos nomenclaturas para referirse a la “educación para el desarrollo”. Elijo las siglas “EPD”, y no “ED”, más común en los textos en castellano, por ser la más utilizada en el contexto local de mi investigación. Actualmente ha llegado a sustituir conceptos de “Educación en ciudadanía global”, “Educación en valores” y otras “Educaciones para...” Dedico un capítulo de mi tesis al análisis del concepto, y sus controversias.

contratada por la administración en el área de educación³ para hacer el seguimiento y análisis de los programas de inmigración y atención a la diversidad cultural en las escuelas de Barcelona. Sin embargo, ésta era la primera vez que mi formación como antropóloga condicionaba directamente las dinámicas del proyecto en que trabajaba. Mi praxis incorporaba conscientemente una idea determinada de cultura (Velasco, 1993), entendiendo que “lo que más nos une como humanos es nuestra capacidad universal para crear diferencia en nuestros modos de vida, y que es en esa tensión de las diferencias donde precisamente nos desarrollamos como especie unitaria”: Díaz de Rada (2010: 24). Si añadimos que el peso de la gestión y dinamización del proyecto pasaba por la coordinación técnica⁴, durante todo el periodo de contratación, que coincidió con la vida del proyecto mismo, el papel (coordinadora), el personaje (antropóloga coordinando) y la actriz (mi persona), se entremezclaban afectando de forma ineludible el discurrir del proyecto, y por tanto, a parte mis fuentes etnográficas. No es ni mucho menos el primer caso, pero sí era la primera vez que se daba en este sector, este ámbito y este territorio.

1. La red de escuelas comprometidas con el mundo.

Las características del funcionamiento organizativo del proyecto explican la lógica operativa de la relación entre las propuestas, acciones y proyectos de los usuarios⁵, las tareas de la coordinación y de las comisiones técnica y pedagógica en función del interés planteado y de las características de la oferta. La información discurría de manera bidireccional, derivando en jornadas, talleres, grupos de trabajo específicos y bancos de recursos. Todo ello era redefinido por las comisiones y la coordinación, revirtiendo de nuevo en los usuarios, que a su vez generan más vida, más acción y más información a modo de una espiral ascendente invertida. Los proyectos y experiencias ocupaban un lugar central, se incorporaban al circuito a proposición de las comisiones o de los usuarios, en este último caso, de nuevo filtrados por la coordinación a partir de pautas previamente consensuadas.

³ Concretamente para el proyecto de Educación en Valores del Instituto Municipal de Educación del Ayuntamiento de Barcelona, entre los años 2001 y 2004.

⁴ Queda reflejado en el gráfico de la figura 1.

⁵ Por usuarios se entiende toda aquella persona, entidad, centro educativo, colectivo o municipio que comparte una experiencia, asiste a algún evento organizado por XECMón, ofrece o pide recursos didácticos o simplemente necesita información.

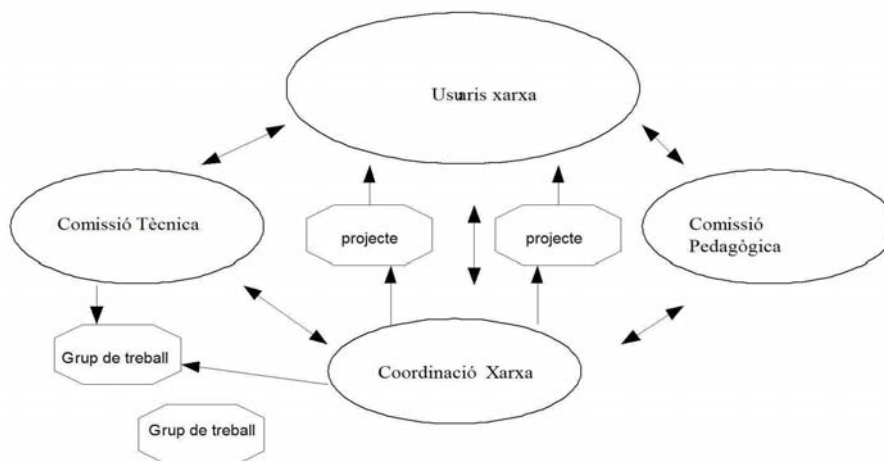


Figura 1: Organigrama de las tareas y la gestión de la XECMón⁶.

Este procedimiento de actuación estaba totalmente integrado en mi día a día, sin embargo, el análisis etnográfico ha desvelado que los usuarios no tenían relación directa con las comisiones, lo que revela una clara burocratización de los procesos. A mayor número de proyectos, mayor la burocracia. Ha resultado llamativo que ambas comisiones no se tocaran ni tuviesen protocolo de trabajo conjunto. Por supuesto que este aspecto era consciente. Alguna vez se intentó crear un grupo mixto, que sirvió para poner de manifiesto las distancias estructurales⁷ y la diferente escala de prioridades cualitativas y cuantitativas entre docentes, funcionariado administrativo y personal de ONG⁸. Por este motivo se decidió mantener las dos comisiones separadas en un proyecto cuya finalidad era romper la barrera entre escuelas y ONG, afectando directamente a las directrices del proyecto.

Todas las administraciones locales relacionadas con la educación, la cooperación internacional y la solidaridad se implicaron en el diseño y la total financiación del proyecto. Se creó la “comisión técnica”, a la que asistían regularmente representantes de todas las instituciones que daban

⁶ <http://www.escolescompromeses.org/ca/xarxa/estructura.html>

⁷ Un ejemplo son los horarios y el calendario. Los funcionarios de las administraciones públicas, suelen trabajar hasta las cinco de la tarde, salvo en casos excepcionales, lo que incompatibiliza sus agendas con los horarios del profesorado, que puede reunirse a partir de las seis de la tarde. Si para la escuela el curso comienza en septiembre y acaba en julio, para administración y ONG las subvenciones se presentan en enero y se justifican en diciembre.

⁸ Mientras para las administraciones lo importante eran los datos cuantificables y estadísticos, para educadores y educadoras lo relevante eran los procesos y las acciones concretas.

soporte al proyecto⁹, buscando la comunicación y el intercambio entre la diversidad de agentes que prestaran especial atención a las acciones educativas de sensibilización y educación para el desarrollo, educación en la cultura de paz, DDHH y ciudadanía global.

El otro grupo de trabajo, estable desde el curso 2007-2008, fue la “comisión pedagógica”¹⁰, compuesta íntegramente por docentes¹¹. Como antropóloga, agradezco enormemente haber podido acompañar las reuniones, los procesos de reflexión y la recogida de actas y grabaciones, por la riqueza de los datos extraídos en lo relativo a cómo el profesorado se ha ido posicionando en la carrera por la EPD, y por acompañar el nacimiento de los acuerdos intersubjetivos respecto al término y sus representaciones, en función de su identificación como docentes, como especialistas en el tema o frente a sus colegas de la ONG.



Figura 2: Miembros de la comisión pedagógica en el plenario de las Jornadas XECMón 2008.

Los maestros y las maestras que se unían a la comisión, además de estar implicados

⁹A fecha de diciembre 2010, el listado era el siguiente: “Departament d’Ensenyament; Agència Catalana de Cooperació al Desenvolupament; Oficina de Promoció de la Pau i els Drets Humans de la Generalitat de Catalunya. Àrea d’Educació, Direcció de Relacions Internacionals de la Diputació de Barcelona. Cooperació Internacional i Solidaritat, Institut Municipal d’Educació de l’Ajuntament de Barcelona. Àrea d’innovació educativa del Consorci d’Educació de Barcelona. Associació de Mestres Rosa Sensat. Federació de Moviments de Renovació Pedagògica Catalunya. Federació Catalana d’ONG per al Desenvolupament. FC’ONG per la Pau. FC’ONG pels Drets Humans.”; XECMón (2010).

¹⁰ “Sus principales actividades giran en torno a: Análisis de los contenidos. Elaboración del marco teórico. Identificación de buenas prácticas. Propuestas concretas de aplicación a los centros escolares. Definición, junto con la Comisión Técnica, de las líneas de acción y actividades de la XECMón. Sus principales aportaciones: Trabajo de consenso en torno a la sistematización de las experiencias en EPD en la web de la XECMón. Ficha experiencia XECMón. Elaboración de documentos de referencia sobre definición de EPD desde la escuela, acercamientos a la definición de criterios de buenas prácticas en EPD. Diseño de espacios de talleres en las Jornadas de XECMón. Evaluación en EPD”: XECMón (2011).

¹¹ Puntualmente se llegó a incorporar algún miembro de las comisiones de educación de la FCONG.

personalmente en el proyecto, fueron la punta de flecha que abrió camino a compañeros y compañeras con inquietudes semejantes. Los perfiles personales y profesionales, la implicación de colegas, claustro, equipo directivo y comunidad educativa, dentro y fuera de la escuela, junto con la relación con ONG y administraciones públicas, determinaron las características y el funcionamiento de los proyectos de cooperación y solidaridad en los que se involucraba el profesorado.

1.1. Un proceso invisible de resultados innegables.

Cuando se materializaron los recortes económicos en educación y cooperación internacional, XECMón dejó de ser subvencionada. Su foto ya anticuada¹², era el retrato de lo que sucedía en Cataluña en la comunicación entre los centros educativos, las ONG y los municipios, con toda la diversidad interna que implica cada caso. La historia del proyecto, es significativa en el análisis de la incorporación, evolución y líneas de continuidad de la EPD en el contexto catalán, en muchos casos referente dentro del panorama peninsular¹³.

En los siete años que duró el proyecto se realizó un mapeo de las acciones sobre EPD, y se generaron nuevos espacios de intercambio, de reflexión y de relación, además de organizar la información y hacerla accesible. Otro de sus méritos fue la capacidad de aglutinar a personas y organizaciones interesadas en trabajar los temas definidos por la red. Se organizaron jornadas bianuales pensadas como grandes hitos de la creación conjunta de un conocimiento específico que trataba de definir aspectos tan cruciales cómo qué supone una buena práctica educativa, las bases para el intercambio, las temáticas de interés, los referentes teóricos y metodológicos, y el espectro de experiencias que encajaban con los parámetros consensuados¹⁴.

¹² “Un total de 316 actores han tenido relación directa con la “Xarxa d’escoles compromeses amb el món” entre los años 2004 y 2011 con modos de implicación variables. Estos centros, organizaciones, entidades o administraciones públicas han dedicado tiempo, atención y recursos humanos o económicos a la red. La población está compuesta por 126 centros de educación formal (de los cuales 6 son de jardín de infancia, 86 son de educación infantil y primaria, y 34 de educación secundaria), 7 centros de formación profesional y adultos, 6 centros de educación en el tiempo libre, 77 organizaciones (ONG, entidades, asociaciones, fundaciones y sindicatos), 26 redes educativas y 30 representaciones de la administración pública de diferentes territorios y sectores. 951 asistentes a jornadas y talleres, y 7000 suscriptores al boletín de noticias de educación y cooperación que recibían periódicamente”. Fuente: informe final presentado a las administraciones públicas como cierre del proyecto: XECMón (2010).

¹³ III Jornadas de la XECMón, Barcelona 2008.

¹⁴ Las jornadas del 2004 se centraron en reconocer los proyectos incluidos en el mapa de experiencias, en las jornadas del 2006 se sentaron las bases para el intercambio entre escuelas y ONG, en el 2008 se sentaron las bases teóricas y fueron compartidas con otros proyectos a nivel estatal, en el 2010 se intentó analizar la evolución de los

XECMón desapareció en 2011. Las causas principales fueran: la total dependencia de la financiación pública (con los recortes presupuestarios y la desaparición del interés político, el fondo económico pasó a ser cero de un plumazo, no teniendo capacidad para generar recursos propios); una estructura de gestión que ponía todo el peso ejecutivo en la coordinación (al no haber mecanismos efectivos de conexión horizontal y autónoma, en cuanto desapareció la posibilidad de mantener una persona que coordinara el proyecto no pudo mantenerse a flote solo); el trabajo en paralelo de las comisiones técnica y pedagógica, (al no prever mecanismos de dinamización independientes reales no se pudo mantener la comunicación directa una vez desaparecieron espacios de conexión como las jornadas); y la excesiva burocratización de los procedimientos.

La red logró generar un sustrato de comunicación sobre un terreno antes baldío y varios proyectos tomaron el testigo especializándose en alguna de los muchos aspectos que se trataron. Los ejemplos de construcción de conocimiento en EPD con alma de docente, previos a la red, estaban enmarcados dentro de los materiales didácticos dirigidos desde o hacia las grandes entidades, fundaciones u ONG, como UNICEF, Intermón Oxfam, Amnistía Internacional, Cruz Roja..., o bien eran grupos de profesores que de manera independiente llevaban a cabo propuestas de cooperación en coordinación con alguna ONG, habitualmente desconectada del resto de propuestas semejantes, a excepción de aquellos vinculados a movimientos sociales de base al estilo del Movimiento de los “Sin Tierra” de Brasil o las “Brigadas internacionales de la Paz y Derechos Humanos”. Del cuerpo XECMón germinaron iniciativas posteriores que se concentraron en profundizar y desarrollar algunas de las líneas de trabajo emergentes. Destacan, entre otros, los realizados por EDUALTER, entidad que ha orquestado durante tres años un meticuloso trabajo involucrando a los diferentes actores en la creación de una propuesta para integrar la EPD al currículum escolar¹⁵, los encuentros de experiencias transformadoras coordinados desde la entidad Entrepueblos¹⁶ o el material didáctico y audiovisual para docentes universitarios sobre EPD, encargado por la Fundación QUEPO¹⁷.

proyectos y de la propia red para definir una continuidad autónoma y sostenible, que acabó por no ser viable al cerrarse el proyecto a principios del año siguiente, culminando con la celebración de las últimas jornadas, tituladas “Final de etapa”, de valoración y cierre.

¹⁵ <http://competenciasiepd.blog.pangea.org/>

¹⁶ <http://experienciasdetransformacion.entrepueblos.org/es/>

¹⁷ <http://epd.quepo.org>

Lo interesante no es únicamente comprender porqué un proyecto llega a ser disfuncional e insostenible por no poder adaptar su metodología de trabajo a lo largo de su ciclo vital, cuando las condiciones ambientales y el contexto cambian radicalmente. Sobre todo, ha sido provechoso como punto de partida del análisis de la historia de la relación entre las escuelas y las ONG.

1.2. Sobre las necesidades percibidas y los “sueños compartidos”.

La escuela y la ONG son dos universos con culturas del trabajo bien diferentes. El paso previo para poner en consonancia acciones con un mismo objetivo es situar al agente en el contexto donde desarrolla dicha acción y conectarlo con el rol que desempeña en cada momento. Siguiendo a Díaz de Rada (2010: 234) entendemos que “la cultura no pertenece al agente, sino que caracteriza a su acción”. Para cada agente particular las fuentes sociales de sus competencias prácticas son siempre diversas. Si cada persona es agente de su acción en múltiples situaciones, se sobreentiende que cada persona es agente de múltiples culturas, y por tanto cada quien negocia con las diferentes máscaras según la puesta en escena de sus identificaciones en cada escenario. En la relación entre escuelas y ONG, nos encontramos con que un técnico de ONG -sea docente o no- o que un maestro -pertenezca a una ONG o no-, pueda estar desarrollando un rol de cooperante o de educador, independientemente de si se encuentra dentro de un contexto de cooperación o de un contexto escolar, o en ambos al mismo tiempo (Bourdieu, [1980]1991).



Figura 3: Cooperación Badalona- Nicaragua.
Escola Jungfrau-Escuela Francisca González.



Figura 4: Cooperación Barcelona-Kedougou.
Red de Senegal.

La creación de espacios de comunicación entre estos dos universos favorece la predisposición al reconocimiento mutuo el cual ayuda en el cambio de creencias y la toma de conciencia de la propia subjetividad sociocultural. Los aprendizajes y la educación entendida como enculturación (San Román, 1996), en este caso, es fruto de las relaciones entre docentes y personal técnico de ONG a partir de trabajar la cooperación y el desarrollo en situaciones espacio-temporales específicas, propician los procesos de cambio en la identificación de objetivos comunes, del intercambio de experiencias profesionales, vivenciales o formativas, y la construcción conjunta del conocimiento. El cambio, sin embargo, no depende de la cantidad de experiencias, sino de la calidad de las mismas y de la capacidad de cada cual para transformar sus creencias, superar clichés y estereotipos sobre la diversidad cultural, la representación del otro, ya sea colega o contraparte. Más aún, si tenemos en cuenta que dichos procesos de enculturación se puedan dar desde el rol como educador o educadora, como agente de cooperación o como miembro de una cultura potencialmente diversa.

"En 2006 decidimos conocernos mutuamente con las comunidades a las que cada año enviamos material escolar con la Caravana Solidaria. Dado el plurilingüismo de aquí y de allí, decidimos comunicarnos con dibujos nuestras ideas sobre la maternidad-paternidad y de ahí salieron un par de murales: nuestro mural está expuesto en el Hospital de Kedougou, que es su Maternidad, y su mural en el Hospital Materno-Infantil del Valle de Hebrón. Después, fueron saliendo sinergias muy interesantes, con un libro y una exposición del fotógrafo Bru"¹⁸: XECMón (2009).

En la carrera del aprendizaje solidario hay una cronología y proceso evolutivo que suele ir desde un primer contacto de inspiración asistencial a la incorporación de dinámicas inclusivas que acaban derivando en la creación de proyectos con una clara intencionalidad de trabajar de igual a igual. Alumnado, profesorado, personal de ONG se comportan como "el aprendiz", un sujeto activo y transformador de sus propios aprendizajes. Soto (2002).

"El éxito, concluye Teresa Guillaumes, es llegar a cambiar las actitudes y los valores.- ¿Qué ha cambiado en nosotros mismos, en los maestros, alumnos, padres y madres de la escuela, a nivel individual y colectivo? Crecer juntos, los de aquí y los de allí. Las vivencias son más parecidas de lo que nos podemos imaginar, a pesar de las diferencias.-": XECMón (2009)

¹⁸ Participaron en este proyecto: Escuelas de Barcelona: CEIPM Arco Iris, CEIPM Escuela del Mar, y Escuelas de Kedougou (Senegal): École Bakary Seck, École Alfa Mamadou Sadio Bâ.

A la hora trabajar la educación como proceso de enculturación, San Román dimensiona la permeabilidad entre las culturas diferentes y sus ámbitos de aprendizaje puestos en relación, y cómo la convivencia y los espacios compartidos permiten ese dinamismo enriquecedor. La interacción entre el entorno profesional, social, escolar y familiar permiten formar una conciencia reflexiva y crítica con la propia subjetividad. Algo que coincide con lo que se le supone intrínseco a la EDP. Siguiendo en esta línea, presupongo que en el caso específico de la transformación del concepto de “pobreza” y “desigualdad”, del montaje o deconstrucción de sus imaginarios, habría que añadir la superación de los modelos etnocéntricos occidentales de desarrollo, educación, cooperación y solidaridad.

Educadores y educadoras del desarrollo sufren desde lo personal y desde lo profesional la tensión de la vivencia en primera persona de la desigualdad estructural. En todos los casos, esa pugna va acompañada de aprendizajes concretos e identificables, de una transformación de la subjetividad cultural y de la reformulación que puede entenderse como “yo burocrático” (Díaz de Rada, 2005). Las experiencias de solidaridad y cooperación internacional conectan con realidades, concepciones del tiempo, del espacio, de las relaciones diferentes, y obliga a posicionarse ante los nuevos parámetros. Muchos y muchas, a partir del contacto personal, hacen un análisis autocrítico de su realidad con un nuevo filtro y reformulan sus prácticas profesionales (Soto, 2002). Es el caso de Joan, un psicopedagogo que coordina un intercambio de correspondencia con escuelas de Paraguay, percibe que los tiempos y modos de hacer de sus colegas latinoamericanos son más orgánicos y conectan de otra manera con la realidad que les rodea, este contraste hace que cambie sus prácticas y parámetros de diagnóstico. Si anteriormente pensaba que un psicopedagogo de éxito era aquel que mejor y más rápido detectaba TDAH¹⁹, ahora está convencido de que más bien se trata del fracaso de una sociedad que sobreestimula algunos aspectos del aprendizaje y desatiende radicalmente otros que tienen que ver con la escucha, la paciencia y el saber estar en paz con el paso del tiempo²⁰. La redefinición de la propia subjetividad cultural de los profesionales de la educación está directamente relacionada con el contraste a través de las experiencias educativas, escolares o no, que se concretan a través de la EPD.

Escuelas y ONG están engarzadas en estructuras institucionales con lógicas propias, a menudo incompatibles. Estos procesos de enculturación, comunicación y transformación tienen lugar en

¹⁹ Trastorno de déficit de atención con hiperactividad.

²⁰ XECMón (2011), notas de las I jornadas de intercambio de experiencias coordinadas por EDUALTER.

el marco de instituciones burocráticas, lo que supone tener en cuenta los límites en la flexibilidad de las acciones educativas en contextos de instrucción, y por tanto, la presunta adaptación a las dinámicas impuestas desde estructuras tan poco permeables como las escolares, sobre las que se tiene poco control.

“De lo único que Enrique se lamenta es que en la escuela no tienen demasiada ayuda para sacar adelante todos estos proyectos. -Echamos de menos, sobre todo, más apoyo por parte de las Administraciones: no sólo no te ayudan, sino que todo son problemas-. El apoyo del entorno escolar sí lo tienen, pero resulta imprevisible saber hasta dónde y hasta cuándo. -Lo más agotador no es el hermanamiento en sí, sino depender de todas estas circunstancias externas-. Las cosas mejorarían y mucho, afirma Enrique, sólo con escuchar la antigua petición de los voluntarios de la EPD en las escuelas de tener un "docente liberado" para ocuparse como es debido de la coordinación de estos proyectos.-” :XECMón (2009).

Vinculado a la continuidad y discontinuidad en la autoconcepción del sujeto respecto a los otros, toma especial sentido lo que Spindler define como presión cultural en explicación de la deconstrucción de estereotipos y la transformación de los imaginarios colectivos. Siguiendo a Spindler (1987), los y las profesionales de la educación son agentes socializadores de gran importancia, y esta presión cultural tiene como resultado un cambio en la forma de ver el mundo, y por tanto de actuar en él y sobre él. Una persona que es instruida o sensibilizada sobre la desigualdad estructural y sus consecuencias en los seres humanos y el planeta, incorpora la información de forma significativa cuando se hace desde la vivencia. Cada ejemplo de carne y hueso que sufre las consecuencias de un sistema desigual, con su existencia, sirve en bandeja la controversia entre la capacidad de sobrevivir en las condiciones más duras frente a las dependencias consumistas, incluso de quienes abanderan luchas contra esa desigualdad (Baumann, 2007). Los ejemplos más gráficos se dan en aquellos proyectos donde hay una aproximación directa y real al “otro”, sea quien sea.

“Cuando Estíbaliz oyó hablar por primera vez de las Comunidades de Población en Resistencia de la selva guatemalteca debía tener 12 o 13 años. No debe ser fácil con esta edad intentar entender un conflicto armado como el que obligó a buena parte de la población indígena de Guatemala a buscar refugio en las zonas selváticas del país. Huían del genocidio persistente que cometieron con total impunidad las dictaduras militares guatemaltecas entre 1977 y 1983. -Lo que más valoro es que estas cartas hacen que te des cuenta de las grandes diferencias de situación entre las personas.- nos dice Estíbaliz-. Yo me estuve carteando con dos chicas que me contaron muchas cosas de lo que pasa allí, pero de lo primero que te hablan es de su familia. En cambio, para nosotros, todo es yo, yo y yo.

Somos muy diferentes, por eso es un intercambio que nos da mucho a las dos partes.-": IES Daniel Banxard. XECMón (2010).

Tomando la definición de la transmisión cultural asociada a la presión cultural de Spindler (1987), el profesional de la educación tendría como objetivo enseñar a pensar, a sentir y actuar adecuadamente según parámetros políticos y culturales concretos. Dentro de la XECMón se ha teorizado sobre este tipo de vivencias:

“Buena práctica puede ser aquella que nos hace reflexionar sobre nuestra manera de ver el mundo, que pone en crisis nuestros prejuicios y rutinas; aquella que nos obliga a ser críticos y consecuentes con nuestra escala de valores y comportamientos; aquella que nos ayuda a construir y / o alimentar nuestro universo conceptual. Buena práctica puede ser aquella que se inserta en la línea de trabajo de valores, ciudadanía y EPD del centro, y aspira a lograr la confluencia de la intencionalidad pedagógica y la intencionalidad solidaria. Buena práctica puede ser aquella que nos enseña a escuchar, a respetar los ritmos del otro, sus procesos y que, con este aprender a ponerse en el lugar del otro, contribuye a revisar y / o modificar nuestra propia escala de valores”: Moliné, B., CEIP Jungfrau. XECMón, (2009)²¹.

2. “¿Eso es educación para el desarrollo?”

Tradicionalmente la definición EPD ha sido un campo teórico vinculado a las ONG

"La Educación para el Desarrollo (ED) hace referencia a un proceso educativo encaminado a generar conciencia crítica sobre la realidad mundial, a la vez que facilitar herramientas para la participación y la transformación social en clave de justicia y solidaridad. La Educación para el Desarrollo pretende construir una ciudadanía global crítica, políticamente activa y socialmente comprometida con un desarrollo humano justo y equitativo para todas las comunidades del planeta": Celorio (2007:124)

Desde esta visión, en la historia de la EPD se habla de cinco etapas o generaciones que pueden llegar a convivir: la primera se caracteriza por un enfoque caritativo-asistencialista, la segunda se define por su enfoque desarrollista, en la tercera se habla de una EPD crítica y solidaria, la cuarta se especifica como una educación para el desarrollo humano y sostenible, la quinta concreta una EPD para la ciudadanía global (Boni, Baselga y Ferrero, 2002; Boni y Pérez-Foguet, 2006).

Desde las ONG se ha liderado el proceso de la incorporación de la EPD como estrategia consensuada para promover la transformación social en las instituciones educativas (Viñamata,

²¹ <http://www.escolescompromeses.org/mm/file/ComissioPedagogica/2007/Bonapracticabenjami.pdf>

Traducido del catalán por la autora.

2006). El recorrido histórico, la evolución del término y la incorporación de agentes implicados en el consenso de lo que no es y lo que se supone que tiene que ser la EPD, en el caso catalán, tuvo su punto de inflexión en las jornadas XECMón de 2006 tras la presentación del documento marco de la comisión de educación de Federación Catalana de ONG para el Desarrollo (FCONG, 2007). Tras compartir el documento, hubo un gran revuelo en la sala. Entre los considerados “agentes de educación para el desarrollo” en Cataluña se mentaba al gobierno, las administraciones públicas, las ONG, los medios de comunicación, las asociaciones y los movimientos sociales, las universidades e incluso al “espacio europeo”, pero había un gran ausente, la escuela, y por ende el profesorado. La asamblea que aprobó el texto simplemente no cayó en la cuenta de que los centros educativos, y sus profesionales, también se incluyen bajo el paraguas de lo que ellos mismos habían definido como “agentes de educación para el desarrollo”. Si tenemos en cuenta que la FCONGD había formado parte del grupo motor que quería recoger las acciones de EPD en escuelas e institutos, el dato es aún más revelador. Tras dos años de historia de la red, esa fue la primera vez la ONG vio a la escuela como un agente de transformación, más allá del campo netamente didáctico o de acciones coordinadas de manera puntual. Fue también la primera ocasión donde involuntariamente se mostraron en público los estereotipos mutuos.

Este “lapsus calami” tuvo como consecuencia que, en septiembre de 2007, el profesorado se organizase como un grupo de trabajo para hacer su propia propuesta de cómo se ve la EPD desde la escuela, una concienzuda y extensa definición que contempla múltiples dimensiones de la que destacaré algunos puntos.

“En estos momentos, hablar de educación para el desarrollo es hablar de un proceso de formación encaminado a sensibilizar al alumnado respecto al hecho de que el desarrollo es, en primer lugar, una nueva concepción del mundo que reconoce la diversidad de nuestra Tierra, en contextos geográficos, culturales, económicos, políticos, y psicológicos en contextos determinados. Un mundo que garantice que las personas cuenten con las condiciones necesarias para el desarrollo óptimo de sus capacidades individuales y colectivas, que permitan la consecución de niveles progresivos de bienestar y felicidad. [...] requiere aprender a pensar desde y en la complejidad [...] la interpretación de la realidad nos pide delimitarla y progresar en un esfuerzo continuo de análisis y de síntesis que lleve a relacionar múltiples perspectivas atendiendo a que, por ejemplo, lo local y global se implican mutuamente; que “abstracto” surge de lo concreto, al que aporta, a la vez, nuevas

miradas; porque lo intelectual y lo afectivo están íntimamente ligados, porque la diversidad no se explica desde lo singular, y este necesita de la diferencia [...]”: XECMón (2008)²²

Esta definición recoge la teoría de las capacidades de Amartya Sen (2000). Sus autores reconocen que la fuerza de la EPD está en que la transformación surge de la vivencia, idea muy cercana a la definición de “esperanza educada” de Giroux.

“En este caso la esperanza educada combina lo pedagógico con lo político de forma que subrayan la naturaleza contextual del aprendizaje, enfatizando que contextos diferentes dan lugar a preguntas, problemas y posibilidades diversas”: Giroux (2001:260)

De la relación intrínseca de la educación con las libertades y la construcción de la ciudadanía crítica, enmarcada en un mundo globalizado, se desprende la manera en que se perpetúan las desigualdades a través del acceso y el tipo de acceso a la educación. Por tanto, política, cultura y práctica educativa van de la mano.

“En vez de ser simplemente un reflejo de fuerzas económicas y políticas más profundas, la cultura se ha erigido en el lugar crucial para la producción y la lucha por las condiciones pedagógicas y políticas que ofrecen las posibilidades de que la gente crea que es posible desarrollar formas de acción que les habiliten para intervenir individual y colectivamente en los procesos mediante los cuales las relaciones de poder materiales dan forma al significado y a los usos de la vida cotidiana”: Giroux (2001:257)

Hablar de “esperanza educada” posibilita estrechar la relación entre política y cultura a través de la pedagogía, Giroux (2001:256).

“Haciendo hincapié en la política como acto pedagógico y de representación, la esperanza educada acentúa que la política se juega no sólo en el terreno de la imaginación y del deseo, sino que además está fundada en las relaciones de poder medidas por el resultado de luchas localizadas dedicadas a crear las condiciones y capacidades para que las personas se conviertan en actores”

A su vez, el terreno de transformación de lo que se considera injusto desde las plataformas educativas llevadas a cabo por docentes y personal de ONG plantea a la cultura como el terreno crucial de la política y la lucha.

²² <http://www.escolescompromeses.org/mm/file/ComissioPedagogica/AVALUACIO/Documentperiii jornades.pdf>

3. El antes y el después de XECMón.

La diversidad de procesos en los centros educativos, de su “modus operandi” en temas de cooperación y solidaridad, puede ir desde las acciones puntuales y aisladas hasta movimientos coordinados con plataformas y redes más o menos consolidados y de diferentes procedencias territoriales, sectoriales y temáticas. El cómo se gestionan las acciones depende del perfil del profesorado, su capacidad de liderazgo, su sostenibilidad en el tiempo, la implicación o permisibilidad del equipo docente y de la comunidad educativa, el AMPA, el claustro y el equipo directivo, así como las preferencias del proyecto educativo de centro, y en muchos casos, la repercusión mediática y su impacto en la imagen del centro. El éxito, o el fracaso, de un proyecto no dependen únicamente de estos factores, sobre todo tiene peso la convicción e ímpetu que la persona involucrada ponga en ello. Cuentan a su vez, la antigüedad y la consideración que se tenga del maestro o maestra, y de su capacidad para contagiar su entusiasmo al alumnado y a sus colegas. Durante los encuentros en la red, desde el mundo de la escuela, esta entrega se vivió como una lucha en solitario, con trabajo constante y silencioso. Se acuñó el término de “profesor-Quijote” a raíz de este sentimiento de aislamiento, abandono y desvalorización. Es habitual encontrarse descripciones de frustración y desánimo unidos a discursos de motivación y activismo.

Las ONG, pese al esfuerzo de la FCONG por marcar unas metodologías compartidas, muestran también una enorme diversidad. Los puntos de vista, posibilidades de acción, capacidad organizativa, posibilidad de impacto, dimensiones asociativas, inquietudes y temáticas, ideologías y modos de enfrentar sus metas, difieren enormemente en el paisaje variopinto de las organizaciones.

En los primeros momentos de contacto, escuela y ONG, se sentían utilizados por el otro. La ONG entendía que la escuela acudía a ella para cubrir los tiempos muertos de la docencia o en momentos puntuales para celebrar el “día D”²³, y temían que su trabajo pudiera ser interpretado por el alumnado como algo meramente lúdico, anecdótico y descontextualizado, pese a lo dramático de algunos temas. Bajo su punto de vista, llevaría el mensaje oculto de que en el fondo no es algo importante. Consideraban que poseían saberes especializados desaprovechados en el

²³ Día de la Paz, día de los DDHH, día del agua, día mundial contra la pobreza...

contexto escolar, siendo suplidos por docentes con muy buena voluntad pero poco conocimiento de la materia. A su vez, las escuelas interpretaban que las ONG las veían como un mercado donde posicionar materiales didácticos y actividades que poco tenían que ver con el contenido curricular, diseñados sin tener en cuenta algo tan esencial como los tiempos, las características del grupo o el contexto de centro. Pensaban que eran llamadas para poder acceder o justificar su financiación de las organizaciones, cuyo requisito principal era incluir a centros escolares.

“Los materiales que llegan a la escuela están descontextualizados y no tienen nada que ver con el mundo educativo, además no deja espacio para que el propio docente se lo adapte a sus necesidades curriculares, queda fuera del programa y supone una sobrecarga de trabajo. Aquí hay una falla entre las expectativas, capacidades y motivaciones y predisposición del centro y a de los equipos docentes y las del propio profesorado. Este tipo de acciones lo pone de manifiesto. Al cabo de un tiempo los materiales y publicaciones se tiran a la basura con lo que es una contradicción entre el discurso y la práctica. Se malgastan los recursos humanos y económicos, y son sustituidos por los que están de moda en ese momento”: XECMón (Notas 2004)

Los presupuestos iniciales de los diferentes profesionales de la educación para el desarrollo se enfrentaban de forma sustancial al tiempo que perseguían los mismos fines, lo que generó reflexión y debate. Esa identificación de intereses educativos comunes fue el primer paso para la creación de espacios donde se dieron las condiciones necesarias para la comunicación y la aparición de nuevas relaciones interpersonales que permitieron el acercamiento y reconocimiento entre los diferentes actores. Se pudieron generar nuevos procesos de aprendizaje y de adquisición cultural, e intercambio de experiencias que incluirían estrategias novedosas de transformación social, con un espectro de actores más rico y dinámico, colaborando, a su vez, en la ruptura de modelos de solidaridad estereotipados, adultocráticos y de corte neocolonial.

"Yo no sé si hacemos cooperación o no. En la medida que la gente de allí tiene ilusiones y proyectos, nosotros ponemos los medios. Pero quien hace las cosas, la escuela, la biblioteca, son ellos. Sin ser expertos en el tema, nos ha funcionado y pienso que en parte es gracias a que el espacio referencial es la escuela. No somos una agencia de cooperación, trabajamos para educar, por eso nos movilizamos, educamos para la acción, y lo más importante para nosotros son los alumnos": XECMón (Notas 2009)

“Tener un partner tan activo, que ha aprendido a detectar lo que necesita, y a pedirlo, es también un rasgo distintivo de este hermanamiento escolar, que ayuda a garantizar su continuidad. Lo que hacemos es que la gente pueda funcionar, que los promotores de allí,

con nuestro apoyo, puedan ser autónomos y decidir qué quieren hacer": XECMón (Notas 2009)²⁴

Escuelas y ONG tienen claro el papel capital de la educación para vehicular para adquisición de las competencias y actitudes necesarias que llevan de la aspiración a la acción transformadora. Durante el transcurso de mi etnografía he ido recogiendo testimonios donde todos y todas tenían una imagen preconcebida de lo que esperaban del otro y de sí mismos, sabían qué no funcionaba en la relación y qué había que hacer para cambiarlo, pero no sabían cómo. Se concebían como antagónicos y como complementarios al mismo tiempo. El camino para llegar al diálogo y un equilibrio de fuerzas entre ambos mundos pasó por muchas horas de trabajo en común, y por supuesto, por la predisposición a entenderse. Tras encuentros regulares hubo un cambio sustancial en la consideración y respeto que se profesaba al colega, pasando a verse como mutuamente necesarios. El resultado del encuentro ha sido un proceso de reconocimiento, desmontando estereotipos sobre la forma de hacer y de pensar de cada uno.

“Ni todas las ongs lo hacen bien por creerse expertas ni todos los maestros lo hacen mal por no saber del tema. Se trata de algo intuitivo, y sobre todo de actitud ante la vida, basada en la escucha del otro. Si no nos escuchamos entre nosotros, ¿cómo vamos a ir a cualquier sitio a hacer un proyecto? Iremos, aunque digamos lo contrario, con actitud prepotente”: XECMón (Notas 2006).

4. ¿Qué educación para qué desarrollo?

Durante todo el proceso hubo un debate sobre qué educación (Camilleri, 1985) se estaba defendiendo, y se trabajó en profundidad qué era eso de “educación para”²⁵ (Boni, Baselga y Ferrero, 2002; Boni y Pérez-Foguet, 2006; Celorio, 2001), sin embargo, no hubo tiempo ni medios para seguir indagando sobre qué suponía mantener el concepto “desarrollo” (Bretón, García y Roca, 1999) y qué imagen de “pobreza” albergaba.

Según Vidal Villa (en Unceta, 2007), la representación cultural de la pobreza que se hace desde occidente está anclada en dos ideas que se han instalado en el imaginario colectivo como algo incontestable: La primera es la asociación de la pobreza con escasez.

²⁴ Proyecto de hermanamiento de la Escuela Jungfrau de Badalona con la Escuela Francisca González de Chichigalpa, Nicaragua.

²⁵ Educación para el desarrollo, educación para la ciudadanía global, educación para la cultura de paz, educación para los DDHH,...

“De acuerdo con esta forma de ver las cosas, el problema se centraría en un insuficiente crecimiento económico, asociado a lo que ha venido denominándose atraso, término con el que se suele identificar a aquellas sociedades en las que la productividad es escasa y en consecuencia también lo es la capacidad productiva. Según este planteamiento el problema de la pobreza apenas tendría que ver con el de la desigualdad, ni tampoco con el de las relaciones establecidas en el seno de la economía mundial. Por el contrario, cada país vendría a ser responsable de su pobreza cual si estuviéramos en un mundo anterior al surgimiento del capitalismo”. Vidal Villa (1990) en Unceta (2007:151)

La segunda es la consideración de la pobreza como un problema intrínseco a países en vías de desarrollo. Vidal Villa (1990) se ocupó de trabajar para presentar la pobreza como un problema asociado a la desigualdad y al propio sistema capitalista, el cual se sustenta precisamente en perpetuar esa desigualdad, y cuyas leyes tienden a reproducir el problema. Por tanto, no se trataría de un problema de escasez, sino de acceso. Y no estaría tan mediatizada por unas sociedades “atrasadas”, como por “El papel del imperialismo como un fenómeno propulsor y amplificador de un modelo excluyente y desigual, capaz de transformar las formas de organización social y económicas preexistentes en los países sometidos al mismo, para ponerlas al servicio del sistema”: Unceta (2007:152). Lógicas imperialistas propiciaron que en muchos países, la escasez entendida a la occidental y vivida como algo cotidiano, fuera sustituida por la idea de pobreza y por la discriminación social.

La antropología se relaciona con el desarrollo y la cooperación internacional de forma bipolar. La “antropología para el desarrollo” es aplicada, permite aclarar conceptos básicos y es un gran apoyo en la incorporación los presupuestos culturales de los sujetos susceptibles de ser “desarrollados” o de recibir ayuda, sin embargo está subordinada a los presupuestos institucionales, políticos y económicos de los proyectos a los que sirve. Su historia cuenta con grandes éxitos y grandes fracasos, y su punto débil es que acaba convirtiéndose en una herramienta en los procesos de implementación de dichas ayudas (Viola, 2000). La “antropología del desarrollo”, analiza el desarrollo como objeto de estudio antropológico (Díaz y Viana, 2004), desde ella se construye una crítica tajante, y desenmascara las perversiones que se esconden el concepto mismo, como la idea de crecimiento lineal en base a patrones universalistas occidentales. Arturo Escobar (1996), una de las voces más críticas de la Antropología al desarrollo, al desarrollismo occidental, expone la aniquilación cultural del “desarrollado”, la infantilización del otro y la negación de su capacidad para solucionar sus propios problemas.

Cuestiona absolutamente la cooperación internacional llegando a afirmar que lo mejor que le puede pasar es que desaparezca, y pone el énfasis sobre todos los intereses económicos y políticos que oculta (Gimeno y Monreal, 1999).

En todo caso, dentro de XECMón se entendía el “desarrollo” más allá de su vertiente tecnológica, como poliédrico, multidimensional, respetuoso con la diversidad de los procesos individuales, sociales y culturales en la manera de hacer y de concebir el mundo, y suponía un desarrollo del entorno en un sentido amplio, que permitiera crecer desde las capacidades del ser y desde las potencialidades del llegar a ser. El salto al concepto "buen vivir" (Martínez y Larrea, 2010) era inminente. Dicho concepto nace de las corrientes indigenistas y ecologistas y se basa en la armonía desde la convivencia del ser con su entorno como parte misma de la naturaleza.

"Hay que construir y reconstruir el tejido social crítico en los países ricos, apoyar los movimientos sociales de los países empobrecidos y facilitar el diálogo entre ambos en términos de desigualdad": (Santolino: 2008: 22-24).

5. La construcción del imaginario colectivo sobre la desigualdad estructural: las representaciones audiovisuales.

Hablar de la construcción de imaginarios colectivos y de cómo se incorporan pasa por hablar de una cultura audiovisual compartida (Ardévol, Estalella y Domínguez, 2008). Es imprescindible para entender cómo se crean y se reproducen los clichés entre los profesionales de la educación respecto a la pobreza, la desigualdad y países empobrecidos (Berger y Luckmann, [1964]1986). Publicaciones y medios de comunicación de masas transmiten una imagen del “Sur” estereotipada y ponen en el mismo saco cosas tan diferentes como la diversidad, la pobreza, la cooperación y la solidaridad. Este imaginario colectivo crea relaciones entre los modos de ser personales y los esquemas de representación social. No sólo produce e institucionaliza imágenes, también recoge dimensiones afectivas y cognitivas que determinan la forma en que se fija el acuerdo intersubjetivo con el que se crea y recrea la realidad.

Fueyo (2008) afirma que cuando se trata del “Sur” o de la cooperación, la publicidad y muchas producciones audiovisuales reproducen tendencias establecidas por los grandes medios de comunicación, a la vez que alimentan "nuevas versiones" sobre el mismo discurso dominante. El “Sur” se presenta como un reclamo pasivo y el “Norte” como un agente solidario y activo, pero

ambas imágenes están muy alejadas de la realidad compleja que se pretende representar. La identidad de las personas de una parte del mundo se reduce a sus "necesidades" y se nos sigue presentando desde su vertiente más miserable y patética. Mientras en el "Norte", la solidaridad se vehicula principalmente mediante la donación económica, perpetuándose el modelo de caridad bajo una imagen renovada. Los nuevos lenguajes publicitarios vinculados a la solidaridad ya no presentan esa imagen tan desvirtuada, con niños famélicos, miseria y desastres, pero sigue subrayando el mensaje que vincula la solidaridad al consumo y la externalización de las acciones solidarias a los expertos en el tema, alejándolo de los cambios que cada uno puede llegar a producir.

Una herramienta educativa es la de aprender a mirar, incorporar un sentido crítico a la construcción del lenguaje audiovisual. Aprender a ver, proporciona herramientas para desarrollar una conciencia crítica que nos hace más autónomos y capaces. La educación, la EPD y la educación crítica audiovisual coinciden de lleno, capaces de analizar la información de manera crítica, reflexionar y hacer propuestas de transformación útiles para la comunidad. Profesionalmente he podido aportar respuestas en este sentido, diseñando los contenidos de la propuesta didáctica electrónica basada en el audiovisual dirigida a analizar el desarrollo (Navarro y Ros, 2012), con formato interactivo y adaptado para ser trabajado en el aula.

6. Conclusiones.

Si bien es cierto que XECMón fue en su momento uno de los pocos ejemplos existentes, en Cataluña construyó una plataforma de trabajo real con la máxima representatividad de agentes, diversidad de procesos y variedad de contextos socioculturales. Sin embargo, el análisis de los datos etnográficos ha manifestado que la propia estructura de la red limitaba su funcionamiento. Como etnógrafa he observado que las acciones educativas crean puentes de comunicación entre mundos y procesos de aprendizaje bien diferentes, entre lo educativo y lo burocrático, entre la educación vivencial y la educación escolar, entre las escuelas y las ONG. He podido recoger una serie de necesidades, expectativas y contradicciones entre el discurso y la práctica, así como la construcción de imaginarios compartidos y sus representaciones, sobre conceptos como "desarrollo", "pobreza" y "desigualdad"²⁶.

²⁶ Convenientemente operacionalizados en mi tesis doctoral. En proceso.

En este sentido, la vivencia en los procesos vinculados EPD toma una nueva dimensión si se interpreta como una herramienta para la transformación de ciertos presupuestos culturales, dado que los procesos educativos incorporan a menudo proyectos que fuerzan el contacto con realidades diferentes a la propia. Entiendo por tanto, que más allá de sus múltiples definiciones o los posicionamientos teóricos que albergan, la EPD y la cooperación desde el ámbito escolar, son una especie de periscopio-microscopio por el que observar procesos de enculturación entre profesionales de la docencia y de las ONG en contextos socioculturalmente diversos.

Analizar el proceso de la definición de conceptos y hacer el seguimiento de los acuerdos intersubjetivos en la operacionalización de los mismos pone de relevancia las posiciones desde el plano educativo y el plano formativo. Además, la construcción y comparación de dichas definiciones de EPD, en un espacio como la XECMón, fue un gran delator de los estereotipos mutuos, y sus consecuentes fotos fijadas que, de manera recíproca, etiquetaban a las ONG y a las escuelas desde una visión instrumental del otro. Desmontar estereotipos, empezando por los existentes entre profesionales de la educación, y deconstruir representaciones e imaginarios colectivos respecto a la pobreza y la desigualdad mundial estructural, según los propios informantes, pasa por reformular el currículum, explícito y oculto, influyendo directamente en los procesos de aprendizaje del alumnado. Dicha reformulación se incorpora generando cambios sustanciales en los códigos sociales y culturales, individuales y colectivos, mediatizando la transmisión del conocimiento. De forma práctica, tuvo como resultados tangibles el que el personal técnico de las ONG fuera formado por docentes para incluir sus propuestas en el currículum de la educación formal, al tiempo que el profesorado se aproximó a las formas que las ONG tienen a la hora de formular los proyectos de cooperación y solidaridad, adoptando los discursos autocríticos de la cooperación y la EPD.

Si cualquier etnografía se plantea como un ejercicio de intersubjetividad, al presentarse como una traducción entre un mundo de prácticas de las personas y un mundo de prácticas analíticas del investigador, Velasco y Díaz de Rada (1997), mi bagaje antropológico ha permitido aportar nuevos prismas a la construcción intersubjetiva de los actores sociales, una forma más de mirar la realidad analizada. Al mismo tiempo, me ha revelado mis propios límites en el proceso de recogida de datos, sin que ello suponga, explicitado el sesgo, claro está, una minusvalía para la

investigación. Conocer desde dentro un proyecto, tiene una perspectiva definida, y a la vez permite llegar a la información de una manera única.

Desde mi papel como antropóloga social y cultural, centrada en la educación y el desarrollo, he observado cuestiones no explicitadas en las dinámicas internas del proceso de comunicación entre escuelas y ONG, ligadas principalmente con el propio universo de los conceptos de “desarrollo”, “cooperación” o “ayuda”.

La etnografía y la etnografía para el cambio se tocan en muchos puntos del camino, por lo que es necesario tomar perspectiva sobre los datos etnográficos y el campo. El “extrañamiento” que se supone a toda investigación ha sido posible, en mi caso, gracias al paso del tiempo. La objetivación crítica ha surgido, sobre todo, de la distancia que da la historia de los procesos.

7. Bibliografía

Ardévol, E, Estalella, A. y Daniel Domínguez (Coords.) (2008) *La mediación tecnológica en la práctica etnográfica*. Actas del XI Congreso de Antropología. San Sebastián: Ankulegi.

Bauman, Z. (2007) *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. Barcelona: Paidós.

Berger, P. y Luckmann, T. ([1964] 1986) *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

Boni, A., Baselga, P. y Ferrero, G. (2002) “La educación para el desarrollo en la Universidad”. *Papeles de Cuestiones Internacionales*, 76. Hegoa. Publicación On line.

Boni, A. y Pérez-Foguet, A. (Eds.) 2006. “Construir la ciudadanía global desde la Universidad”. Barcelona: Intermón-Oxfam; Ingeniería Sin Fronteras, 2006

Bourdieu, P. ([1980] 1991) *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.

Bretón, V., García, F. y Roca, A. (Eds) (1999) *Los límites del desarrollo. Modelos “rotos” y modelos “por construir” en América Latina y África*. Barcelona: Icaria e Institut Català de Antropología.

Camilleri, C. (1985) *Antropología cultural y educación*. París: UNESCO.

Celorio, G. (2001) “Nuevos retos para la sensibilización sobre desarrollo”. Cuadernos Bakeaz, 2001, nº 45. Bilbao: Bakeaz.

Celorio, G. y López de Munain, A. (2007). *Diccionario de Educación para el Desarrollo*. Cuadernos internacionales de tecnología para el desarrollo humano. Victoria: Hegoa.

- Díaz de Rada, Á. (2010) *Cultura, antropología y otras tonterías*. Madrid: Trotta.
- Díaz de Rada, Á. (2005) “¿Qué obstáculos encuentra la etnografía cuando se practica en las instituciones escolares?” en VV. AA., *Actas de la I Reunión Científica Internacional sobre Etnografía y Educación*. Valencia: Germania.
- Díaz G. y Viana, L. (Coord.) (2004) *El nuevo orden del caos: consecuencias socioculturales de la globalización*. Madrid: CSIC.
- Escobar, A. (1996) *La invención del Tercer Mundo: Construcción y deconstrucción del Desarrollo*. Bogotá: Norma.
- Fueyo, A. (2000). *Imágenes Publicitarias y Representaciones Sociales sobre el Sur. Implicaciones en la Educación para el Desarrollo*. Tesis doctoral. Universidad de Oviedo.
- Gimeno, J.C. y Monreal, P. (Eds.) (1999) *La controversia al desarrollo. Críticas desde la antropología*. Madrid: La Catarata.
- Giroux, H.A. (2001) “El capitalismo global y la política de la esperanza educada. Globalización y educación”. *Revista de Educación*. N° extraordinario. Madrid: MEC.
- Martínez, M. y Larrea, C. (2010) *Antropología social, desarrollo y cooperación internacional. Introducción a los fundamentos básicos y debates actuales*. Barcelona: UOC.
- Navarro, M. y Ros, S. (2012) *Aixó es EPD*. Fundació QUEPO, Barcelona. <http://epd.quepo.org>
- San Román, T. (1996) *Los muros de la separación*. Madrid-Bellaterra: Tecnos-UAB.
- Santolino, M. (2008) “Educación para el desarrollo en la Universidad”. *Cuadernos internacionales de tecnología para el desarrollo humano*. n° Junio ISF. UNED.
- Sen, A. (2000) *El desarrollo humano*. UN: PNUD.
- Soto, P. (2002) “Tejer la Paz: docentes, alumnado y familias en tanto que sujetos culturales”. En González Echevarria, A., Molina, J.L., (Coord.) *Abriendo surcos en la tierra*. Bellaterra: UAB.
- Spindler, G. D. ([1987] 1993). “La transmisión de la cultura”. En Velasco Maillo, H., García Castaño, F.J. y Díaz de Rada, A. (Comp.) *Lecturas de antropología para educadores. El lugar de la antropología de la educación y de la etnografía escolar*. Madrid: Trotta.
- Unceta Satrústegui, K. (2007) “Globalización y pobreza: viejos y nuevos debates”. En Martínez Peinado, J y Sánchez Tabarés, R. *El Futuro Imposible del Capitalismo*. Barcelona: Icaria.
- Velasco, H. M. (Comp.) (1993) *Lecturas de antropología social y cultural. La cultura y las culturas*. Madrid: UNED.

Velasco Maillo, H. y Díaz de Rada, Á. (1997) *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de la escuela*. Madrid: Trotta.

Vidal Villa, J.M. (1990) *Mundialización. Diez tesis y otros artículos*. Barcelona: Icaria.

Viñamata, A. (2006) “L’EPD, Una estratègia imprescindible”. *Què fem a Catalunya*. Barcelona: FCONGD.

Viola, A. (Comp) (2000) *Antropología del desarrollo. Teorías y estudios etnográficos en América Latina*. Barcelona: Paidós.

Wolcott, H.F. (1987). “The Anthropology of Learning”. En Spindler, G.D. (ed.) *Educational and Cultural Process. Anthropological approaches*. Illinois: Waveland Press.

Webgrafía:

www.escolescompromeses.org

EL DIÁLOGO ES POSIBLE. ENTIDADES, ESTUDIANTES Y ACADEMIA ANTE LA ANTROPOLOGÍA EN EL MUNDO LABORAL: EL CASO DE LAS PRÁCTICAS EN EL GRADO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y CULTURAL DE LA UNIVERSITAT AUTÒNOMA DE BARCELONA.

Pepi Soto Marata

pepi.soto@uab.cat

Universitat Autònoma de Barcelona

Para qué sirve una antropóloga o un antropólogo en una institución, entidad, asociación o empresa sigue siendo un misterio para la mayoría de esos contextos potenciales de trabajo. Mientras no se dé a conocer qué se aporta, qué diferencia los saberes técnicos de la antropología social de otros saberes, qué capacidades y competencias se han adquirido o exactamente qué puede pedirse a un profesional de la antropología, será más difícil trabajar como tales. El desconocimiento generalizado sobre la profesión impone ciertos inconvenientes a la hora de ofrecer referentes claros en términos de identidad corporativa. La diversidad interna de posibilidades de incorporación al mercado de trabajo y de maneras de entender el oficio por parte del mismo colectivo profesional, no lo facilitan. Pero el entendimiento es posible. Así lo atestigua la experiencia de colaboración entre entidades y academia para la formación en prácticas profesionalizadoras del Grado en Antropología Social y Cultural de la Universitat Autònoma de Barcelona. La comunicación se plantea compartir el saber que la experiencia de puesta en marcha de las prácticas profesionalizadoras en el Grado, ha generado.

1. El Grado en Antropología Social y Cultural de la Universitat Autònoma de Barcelona.

En diciembre de 2008 la ANECA remitió a la Universitat Autònoma de Barcelona la propuesta de informe de valoración del Plan de Estudios del Grado en Antropología Social y Cultural. En su propuesta de informe, la ANECA incluyó un conjunto de motivaciones y

recomendaciones que sugerían mejoras e implicaban cambios en el Plan de Estudios presentado y que fueron debidamente consideradas a fin de obtener una valoración positiva de la propuesta de Grado en Antropología Social y Cultural. A finales del curso académico 2008-2009 la Universitat Autònoma de Barcelona contó con la conformidad y la verificación del título de Graduado/da en Antropología Social y Cultural, lo que significaba iniciar la programación docente de un primer curso del Grado previsto para 80 estudiantes de nuevo ingreso. De modo que después de años de concienzuda organización y compromiso colectivo para la consolidación de la Antropología Social en la universidad española como estudios de ciclo completo, septiembre de 2009 fue la fecha de inicio de los primeros cursos del Grado en tres de ellas, entre las que se contaba la Universitat Autònoma de Barcelona.

Las vicisitudes desde ese momento han sido muchas y de gran intensidad como el impulso de nuevas materias con asignaturas soñadas pero nunca antes programadas, la puesta en marcha de los cuatro cursos completos de formación, la consolidación de un modelo distintivo de contenidos nucleares en segundo y tercer curso, la organización de un mayor repertorio de optatividad y de una oferta de especializaciones en cuarto año o el inicio y desarrollo de las prácticas profesionales con todo lo que cada una de esas nuevas realidades conlleva y significa. Siempre con la esperanza de que la Antropología vaya dibujando paulatinamente un lugar más visible y poco a poco más conocido en el mundo laboral, de la mano, por supuesto, de una formación de Grado más vinculada a él, que pueda ofrecer algunas orientaciones profesionales y suficientes anclajes disciplinares y académicos a las jóvenes generaciones de graduadas y graduados en Antropología Social. Esa esperanza se constituyó en andadura formal durante el curso 2012-2013, con la organización y puesta en marcha de la primera promoción de estudiantes en el ejercicio de prácticas profesionales curriculares de cuarto año.

1.1 El Plan de Estudios.

El Plan de Estudios del Grado de la Universitat Autònoma de Barcelona cuenta con 240 ECTS de los cuales 180 son créditos de formación académica básica y 60 son de formación adicional de orientación académica o profesional. La distribución de la carga lectiva para los estudiantes se organiza, de manera estándar, en cuatro años académicos cada uno de los cuales implica la superación de 60 ECTS. Durante el segundo semestre del primer año del Grado se cursan, con carácter obligatorio aunque consideradas como de formación básica, dos asignaturas específicas e introductorias denominadas “Antropología e intervención

sociocultural” y “Cultura, naturaleza y desarrollo” de 6 ECTS cada una. Se trata de un primer acercamiento a desarrollos que pueden profundizar en su cuarto año académico cursando la Mención de Aplicaciones Antropológicas en Cultura, Medio Ambiente y Sociedad. Después, durante su formación nuclear en segundo y tercer curso del Grado, los estudiantes se forman en materias curriculares que les preparan teórica y técnicamente para ser Antropólogos y Antropólogas. Será en cuarto cuando pueden tomar opciones de especialización que pueden, o no, tener relación con aquellas asignaturas introductorias de primer año.

De los 60 ECTS que se deben superar en cuarto año únicamente 6 son de carácter obligatorio y se resuelven con el Trabajo de Fin de Grado que, en nuestro caso, se cursa durante el primer semestre¹. Los 54 ECTS restantes tienen carácter optativo y se eligen de entre el conjunto de asignaturas programadas cada año para cuarto curso, de acuerdo a criterios de preferencia de cada estudiante. En cuarto los estudiantes pueden optar por especializarse en una de las dos Menciones que ofrece el Grado² o bien no hacerlo. En el caso de que opten por una de las Menciones deberán superar obligatoriamente 18 ECTS de carácter optativo, que en este caso pasan a ser obligatorios de Mención. Para el caso de la Mención de Aplicaciones Antropológicas en Cultura, Medio Ambiente y Sociedad los 18 ECTS que deben cursarse obligatoriamente aunque tengan carácter optativo en el Plan de Estudios son: Seminario de Aplicaciones de la Antropología y Análisis de Políticas de Intervención Social (6 ECTS) en el primer semestre de cuarto, Seminario de Prácticas Externas (6ECTS) y Prácticas Externas (6 ECTS) ambas de segundo semestre de cuarto curso.

De las tres asignaturas, las Prácticas Externas constituyen la Materia principal 18 “Prácticas Externas” del Plan de Estudios y los dos Seminarios forman parte de la Materia principal 16 “Formación para la práctica profesional de la Antropología” del Plan de Estudios. Según la Memoria de Modificación del Grado en Antropología Social y Cultural (2011:106) “Los seminarios que conforman esta materia constituyen el espacio para debates innovadores sobre el conocimiento aplicado y las políticas de intervención social y ambiental, junto con las asignaturas de los ámbitos temáticos especializados, permiten profundizar en la crítica de los distintos modelos de intervención y proporcionar una primera capacitación profesional”.

¹ Se diseñó de esta manera por razones curriculares puesto que el planteamiento del Trabajo de Fin de Grado responde al cierre de un proceso de enseñanza-aprendizaje que se inicia en segundo año del Grado, prosigue en tercero y culmina en cuarto con el TFG.

² El Plan de Estudios contempla una Mención de Innovación y Crítica del Conocimiento Antropológico, más referida a “formación de orientación académica” en términos de la Memoria del Plan de Estudios, y una Mención de Aplicaciones Antropológicas en Cultura, Medio Ambiente y Sociedad más referida a “formación de orientación profesional”, de acuerdo con la misma Memoria.

Desde la programación y puesta en marcha de cuarto curso el año académico 2012-2013 he asumido y desarrollado el encargo docente de las prácticas profesionalizadoras del Grado en Antropología Social y Cultural en la Universitat Autònoma de Barcelona que conlleva el manejo de las asignaturas Prácticas Externas y Seminario de Prácticas Externas. Una sin la otra no son, ahora mismo, posibles en los términos en los que la propuesta del Plan de Estudios lo plantea ni en los términos en los que las cosas van ocurriendo. El ejercicio de esa responsabilidad académica implicó y sigue implicando, un esfuerzo y un compromiso muy complejos y muy queridos. Es desde ambos desde los que formulo esta contribución.

2. Prácticas Profesionalizadoras del Grado en Antropología Social y Cultural de la Universitat Autònoma de Barcelona. La propuesta.

Las prácticas profesionalizadoras del Grado en Antropología Social y Cultural de la Universitat Autònoma de Barcelona se organizan durante el octavo –y último- semestre de la formación en dos asignaturas simultáneas: Prácticas Externas y Seminario de Prácticas Externas. Ambas tienen carácter optativo de cuarto curso pero, como ya he mencionado antes, toman carácter obligatorio al cursar la Mención de Aplicaciones Antropológicas en Cultura, Medio Ambiente y Sociedad y deben matricularse simultáneamente. Se han diseñado como asignaturas complementarias puesto que en una de ellas -Prácticas Externas- se llevan a cabo las estancias en entidades, empresas e instituciones y la vinculación a proyectos reales y específicos y en la otra –Seminario de Prácticas Externas- se acompaña ese proceso, analizando conjuntamente las situaciones con las que los estudiantes se van encontrando, profundizando en las expectativas previas, la identidad profesional o las modalidades de la antropología como oficio entre otras cuestiones.

Afortunadamente el Plan de Estudios cuenta con esa simultaneidad y gracias a ella ha sido posible un acompañamiento estable y de proximidad en los incipientes procesos de incorporación profesionalizadora a entidades, instituciones y organizaciones de distinta naturaleza y alcance. El Seminario de Prácticas se ha revelado como posibilidad para el encuentro, ha ofrecido un espacio y unos tiempos donde compartir y reflexionar, propiciando la escucha y la participación de todas y todos los estudiantes que experimentan situaciones nuevas, inciertas y desconcertantes para ellos y ellas. Y para todas y todos nosotros puesto que el detalle de lo que viven y se encuentran los estudiantes en cada circunstancia de prácticas, según las entidades y los proyectos o sus particulares interpretaciones de todo ese

bagaje profesionalizador técnico y de relación, conforman un mosaico de universos por descubrir y de posibilidades de aprender. Cuando se diseñó el Plan de Estudios podíamos imaginar su conveniencia pero poco podíamos prever su relevante necesidad, su capacidad formadora, su fuerza y su importancia. Sin el Seminario de Prácticas Externas las reflexiones que propongo compartir en esta comunicación quizá no habría sido posible formularlas ni en los mismos términos ni, por supuesto, con los mismos procesos compartidos, con estudiantes y entidades, de creación de conocimiento.

2.1 El Seminario de Prácticas Externas.

Los contenidos del Seminario de Prácticas Externas se describen brevemente en la Memoria de Modificación del Grado (2011:106) como: “Este itinerario profesionalizador supone la realización de prácticas externas que se vincularan a las asignaturas temáticas especializadas cursadas por el/la estudiante. El seminario es un espacio para discutir conjuntamente las prácticas externas que realice cada estudiante para no desvincular las dimensiones teóricas y prácticas”. El Seminario de Prácticas Externas implica una dedicación para el estudiante de 150 horas de trabajo a lo largo de todo el semestre, de las que 50 son de carácter presencial y las restantes de trabajo autónomo relacionado con las tareas presenciales. La docencia se organiza en una sesión semanal de tres horas de duración para favorecer el debate en profundidad. La asistencia y participación es obligatoria y se establece de acuerdo con un calendario que combina sesiones plenarias con todo el grupo con sesiones de trabajo en grupos más reducidos.

La propuesta que recoge la Guía Docente del Seminario de Prácticas lo contempla, acorde con el Plan de Estudios, como un espacio en el que “El debate y la reflexión se organizan a partir de las experiencias que viven los estudiantes en la realización de las Prácticas Externas y no a partir de proyectos o experiencias, realizadas o en curso, por parte de entidades, profesionales o instituciones diversas” Soto (2012a:6). Los objetivos de la asignatura contemplan cuestiones fundamentales para la capacitación profesional como: “a) La vinculación explícita y crítica de las dimensiones teóricas y prácticas del aprendizaje del oficio de antropóloga y antropólogo; b) La reflexión rigurosa sobre las particularidades y las posibilidades de ejercerlo. Estos dos objetivos se trabajan simultáneamente a partir de la experiencia que los estudiantes vayan adquiriendo con la realización de las prácticas profesionalizadoras en entidades de distinta naturaleza y en proyectos específicos” Soto (2012a:3), y su consecución se plantea mediante

un conjunto de contenidos organizados en tres ámbitos: a) contenidos relacionados con el oficio, b) contenidos relacionados con las prácticas externas que se estén llevando a cabo y c) contenidos relacionados con la evaluación de las prácticas externas que se estén llevando a cabo.

El Seminario de Prácticas se desarrolla en base a una metodología docente que pretende facilitar la comprensión de los procesos vividos en la realización de las estancias de prácticas con las entidades, así como acompañar esos procesos con reflexiones que, considerando cada caso particular, permitan trascenderlos. Se comparten las situaciones vividas, las dudas y las certezas surgidas, las características técnicas o los dilemas éticos de un oficio poco conocido; el trabajo en equipo, la toma de decisiones, la adaptación a las distintas realidades sociales y profesionales o la necesidad de visibilizar los criterios y la tarea socioantropológica, entre otras cuestiones. También se reflexiona sobre las diferentes maneras de hacer en tanto que especialistas, sobre la propia diversidad interna entre los estudiantes y las estudiantes o sobre la interpretación de las situaciones en las que se esté participando, con el fin de comprender mejor como puede producirse la incorporación profesional a distintas realidades, instituciones o empresas del entorno. Se procura ejercitar la escucha activa, el respeto por las distintas voces y los diferentes ritmos de intervención en las discusiones y debates de los seminarios. Discusiones orientadas a la luz de algunas lecturas obligatorias, relacionadas con el análisis de las situaciones reales vividas en la experiencia de las prácticas en contraste con las expectativas iniciales que los estudiantes generan ante las plazas de prácticas adjudicadas. De algún modo se trata de ofrecer la posibilidad de profundizar tranquilamente, al margen de la presión de las estancias de prácticas, en las características del ejercicio profesional como antropólogos y antropólogas.

2.2 Las Prácticas Externas.

Las Prácticas Externas del Grado son prácticas de carácter curricular equivalentes a 6 ECTS de dedicación, descritas en la Memoria de Modificación del Grado en Antropología Social y Cultural (2011:111-113). La Guía Docente de la asignatura (Soto, 2012b) establece que en el transcurso de las prácticas el estudiante debe percibir y experimentar la posibilidad de aplicar el conocimiento adquirido a lo largo de la formación de Grado, los retos del trabajo en equipo y la comprensión de realidades profesionales específicas, y debe aprender a valorar su propio proceso de aprendizaje y de adaptación a los contextos de trabajo donde participe. La

capacidad de adaptación y de valoración de los equipos humanos y las directrices de las entidades en las que se colabora son premisas de partida para la construcción de un saber práctico nada ajeno a los paradigmas de la propia disciplina.

La propuesta de las prácticas profesionalizadoras del Grado en Antropología Social y Cultural de la Universitat Autònoma de Barcelona trasciende la programación de una asignatura de Prácticas Externas y se ensarta en un conjunto más amplio de contenidos orientados a la especialización en el conocimiento aplicado de la disciplina. Esa perspectiva profesionalizadora era constitutiva del Plan de Estudios desde sus orígenes y se incorporó a la Propuesta de Título de Grado en Antropología Social y Cultural de 2008 y en las sucesivas Memorias del Grado de 2009 y de 2011. La programación de dos asignaturas obligatorias en primer curso y la organización de la Mención de Aplicaciones Antropológicas en Cultura, Medio Ambiente y Sociedad en cuarto curso, pone en valor el bagaje de buena parte del profesorado del Departamento de Antropología Social y Cultural y expresa con claridad tanto la voluntad del Departamento en su conjunto, como la posibilidad de llevar a cabo una formación substantiva en Antropología que contemple la dimensión aplicada del conocimiento antropológico.

3. Prácticas Profesionalizadoras del Grado en Antropología Social y Cultural de la Universitat Autònoma de Barcelona. La experiencia.

La andadura de las prácticas profesionalizadoras de Antropología nació arropada por esa voluntad y esa posibilidad de encarar una formación que preparase a nuestros estudiantes desde un bagaje colectivo compartido y desde la firme intención de acompañarles en la preparación para un mundo laboral que aun sin saber con exactitud qué les depara sí sabemos que está ahí y les necesitará.

De este modo, parte de la primera promoción del Grado que había iniciado sus clases de primer curso en septiembre de 2009, fue la protagonista de la experiencia de puesta en marcha de la formación para la práctica profesional. Se produjo durante el curso 2012-2013 y participaron de esa andadura 17 estudiantes de cuarto año que se incorporaron a 14 entidades de distinta naturaleza, vinculándose a 20 proyectos, programas o investigaciones en los que ejercieron roles y desarrollaron tareas de índole y características muy diversas. La valoración fue eminentemente positiva por parte de estudiantes, entidades y universidad, aunque la tarea exigió mucho coraje, esfuerzo e ilusión. No podía ser de otra manera. Se inició una

interpelación con el entorno laboral, personal y académico, se conjugó la voluntad, la posibilidad y la esperanza, se propició y estimuló el encantamiento manteniendo los pies en el suelo. Se acompañó la duda, se escuchó el miedo y la ignorancia. Se formularon preguntas y se buscaron respuestas, se rectificó, se aprendió. Se escribió, pensó, reflexionó, compartió. Y emergió un destello en el horizonte. Un placer haber estado ahí.

3.1 El proceso en la academia.

La posibilidad de realizar prácticas externas exige concretar acuerdos de colaboración educativa con entidades particulares y formalizarlos en convenios. Los primeros pasos en este sentido se dieron durante el curso 2011-2012 para planificar con tiempo suficiente los acuerdos y los procedimientos de colaboración. Desde la coordinación del Grado se hizo una llamada a todo el profesorado del Departamento para facilitar información sobre entidades, asociaciones, instituciones o empresas, con contactos institucionales y/o personales que permitieran formular tanteos e iniciar conversaciones sobre la posibilidad de colaborar en la formación de los futuros antropólogos y antropólogas. Así fue como, a partir de las redes sociales y personales, pudo elaborarse un primer listado de 44 entidades con indicación, en la mayoría de ellas, de los datos concretos de contacto como nombre y apellidos de alguna persona, mails, teléfonos o páginas web, haciendo constar también el nombre del profesor o profesora que había facilitado los datos para poderlo referenciar cuando se estableciera el primer contacto por parte de la coordinación de Prácticas.

Durante el segundo semestre del curso 2011-2012 se llevaron a cabo un par de reuniones de la Comisión de Docencia del Grado en las que se trabajó para familiarizarnos con la nueva legislación sobre las prácticas profesionales a nivel estatal y comprender el proceso en el que íbamos a incorporarnos por primera vez. La coordinadora de Grado compuso un conjunto de materiales que permitió abordar la realidad en la que nos introducíamos, la responsabilidad académica en la concreción de los acuerdos, los derechos y los deberes de todas las partes, la importancia de ciertas condiciones y requisitos y un sinfín de aspectos más. A partir del mes de junio de 2012 comencé, como coordinadora de Prácticas, los contactos con las personas de las entidades que teníamos listadas, a partir de un criterio fundamental: haber compartido anteriormente algún tipo de experiencia o de colaboración con alguno de los profesores o profesoras del Departamento y disponer de datos completos sobre esa colaboración. Ese criterio fundamental fue tomando cuerpo y articulación, a medida que avanzaba en los

contactos, junto a otros criterios complementarios como el tipo de entidad, la distribución territorial, los ámbitos profesionales o la especialización temática, con el fin de poder disponer de la máxima variedad posible de entidades colaboradoras y partir de la confianza.

Esa primera lista de 44 entidades iniciales se convirtió a principios del curso 2012-2013, en un segundo listado de 20 entidades que contenía referencias acerca del tipo de colaboración o proyectos en los que podía encajar un estudiante de Antropología en prácticas, explorados a partir de las primeras conversaciones mantenidas que finalmente permitieron configurar un listado completo de posibilidades reales, con entidades, personas y proyectos específicos, con las que poder entablar conversaciones cara a cara y concretar.

Para formalizar esos contactos cara a cara preparé algunos documentos de síntesis. Uno de ellos incluía los aspectos fundamentales del Real Decreto para conocimiento de las entidades; el otro era sobre el perfil del estudiante de Antropología y sobre las salidas profesionales que constan en la información del Grado en la página web, para que las entidades pudieran hacerse una idea más clara de lo que puede esperarse de un estudiante en prácticas de Antropología.

Después de establecer los términos de la colaboración con las entidades, de firmar los convenios marco de regulación de las prácticas y de precisar los proyectos específicos en los que los estudiantes se vincularían aspectos todos ellos en los que me centraré en el próximo apartado, el Departamento tenía que resolver el proceso de oferta y adjudicación de plazas de prácticas. Ese proceso conllevó unos tiempos dilatados, no previstos inicialmente, y que se han corregido parcialmente durante el curso 2013-2014. El proceso implica la especificación por escrito de los descriptores de las plazas, resaltando particularmente los horarios de dedicación, cuestión clave para la compatibilización de las actividades lectivas del estudiante con la realización de las prácticas. El primer año de la experiencia se estableció que cada estudiante podría proponer hasta cuatro plazas de prácticas, priorizadas y justificadas acompañando la solicitud con una carta de motivación. Una vez todos los estudiantes entregaron sus peticiones, la carta de motivación, el currículum vitae y sus incompatibilidades horarias, realicé una primera tanda de adjudicaciones provisionales que sometí a la consideración de la Comisión de Docencia del Grado, órgano encargado de la resolución definitiva de la adjudicación de plazas de prácticas, reunida con carácter extraordinario para tal fin. La Comisión de Docencia manejó unos criterios iniciales de adjudicación acorde con la adecuación del perfil del estudiante, los argumentos de su motivación y, dado el caso, la nota media del expediente académico. También se tuvo particularmente en cuenta que todas las entidades colaboradoras con las que se había firmado convenio marco de colaboración

tuvieran algún estudiante en prácticas, como reconocimiento a su predisposición y al compromiso adquirido con la formación de estudiantes de cuarto curso del Grado. Todos los criterios pudieron aplicarse sin mayores inconvenientes.

A partir de las adjudicaciones formales de la Comisión de Docencia se siguió un proceso de concreción de los compromisos. Se elaboró una carta de aceptación de la plaza de prácticas que debía firmar cada estudiante y se establecieron los términos de los convenios específicos y de los planes formativos, de mutuo acuerdo entre los estudiantes, las entidades y la universidad. La coordinación de Prácticas redactó los aspectos particulares de cada convenio específico y organizó el proceso de firma, registro y validación. El inicio de las prácticas externas se formalizó en cada caso en fechas y circunstancias distintas, se desarrolló diferencialmente y finalizó en junio de 2013.

Por otra parte, propuse a los estudiantes la participación en la VI Jornada de Profesionalización de la Antropología que el Departamento de Antropología Social y Cultural de la Universitat Autònoma de Barcelona viene organizando desde hace unos años. Aceptaron el reto y organizaron, en el marco de la asignatura de Seminario de Prácticas Externas, el formato y los contenidos de su participación. La Jornada se llevó a cabo el 27 de mayo de 2013 y contó con la novedosa ponencia polifónica “Alerta! Antropòlogues i Antropòlegs en practiques” desarrollada por los 17 estudiantes de prácticas. Aunque se trató de una aportación descriptiva de las entidades, los proyectos y las tareas que desarrollaban en su experiencia concreta de prácticas, contó con un aporte más sustantivo al organizar la presentación por ámbitos profesionales a propuesta de los mismos estudiantes. Los ámbitos fueron ocho: **Ámbito 1, Pueblos Indígenas:** una entidad, un proyecto, una estudiante. **Ámbito 2, Educación:** tres entidades, cuatro proyectos, cuatro estudiantes. **Ámbito 3, Género:** dos entidades, dos proyectos, dos estudiantes. **Ámbito 4, Salud:** una entidad, un proyecto, una estudiante. **Ámbito 5, Drogas:** una entidad, un proyecto, dos estudiantes. **Ámbito 6, Integración Social:** dos entidades, tres proyectos, dos estudiantes. **Ámbito 7, Arte y Territorio:** una entidad, un proyecto, una estudiante. **Ámbito 8, Gestión Cultural:** tres entidades, siete proyectos, cuatro estudiantes.

Finalmente la superación de las prácticas profesionalizadoras en su doble modalidad de Prácticas Externas y Seminario de Prácticas Externas, exige una evaluación. En lo relativo a la evaluación del Seminario de Prácticas se consideró la participación en las sesiones, la colaboración e implicación en la VI Jornada de Profesionalización de la Antropología y el análisis orientado de dos textos de lectura obligatoria. En lo relativo a la evaluación de las Prácticas Externas, se contemplaba la realización de informes intermedios y finales, siguiendo

los modelos propuestos por la Universitat Autònoma de Barcelona. Esos modelos de informe y el modelo de memoria final fueron discutidos, analizados y modificados por todo el grupo de estudiantes de prácticas en el ámbito del Seminario de Prácticas. Incorporaron aspectos que no se contemplaban y de los que querían ser evaluados. Del mismo modo por mi parte incluí algunas cuestiones relativas a la asignatura y a la relación entre tutores/as que no se tenían en cuenta en los modelos estándar. Además se ampliaron las aportaciones de corte cualitativo, manteniendo las evaluaciones cuantitativas propuestas por la Universidad. En último término, el estudiante debía realizar su memoria final de Prácticas Externas cuya evaluación corría a mi cargo como responsable de la asignatura y como tutora académica.

El listado de entidades e instituciones posibles con las que suscribir nuevos convenios marco de colaboración en próximos cursos se va ampliando progresivamente. Cada curso se abre un nuevo periodo para elevar propuestas de entidades nuevas por parte del profesorado del Departamento y se va creando un fondo de posibilidades a tener en cuenta en próximos años. La Academia está sometida a la legislación vigente por lo que es de prever que habrá, en breve, un nuevo Real Decreto que regule la situación actual. Ello implicará, probablemente, no podernos acoger a la prorrogación automática de los convenios marco ya firmados y tener que reiniciar todos los procesos de colaboración con las entidades. De alguna manera es un nunca acabar porque todo ello implica revisiones pormenorizadas de las partes implicadas y una nueva inversión de recursos temporales y humanos, por tercer año consecutivo, que aunque es imprescindible para seguir adelante con la formación profesionalizadora no queda contemplado en el modelo de dedicación docente de la Universitat Autònoma de Barcelona, por lo menos no en los términos y formatos en los que estamos llevando a cabo las prácticas profesionalizadoras en el Grado de Antropología. Ello lleva a plantear la necesidad de dialogar con otros estudios de Grado de la misma Universidad y con otros estudios de Grado en Antropología Social y Cultural de otras Universidades españolas, para poder conocer de primera mano las distintas maneras cómo se están orientando los mismos procesos de formación para la práctica profesional.

3.2 El proceso con las entidades colaboradoras.

“Hola buenos días, llamo de parte de fulanita o fulanito de tal, soy Pepi Soto del Departamento de Antropología de la Universitat Autònoma de Barcelona”. “¡Ah! Sí, sí, fulanita de tal ya me comentó que llamarías”. “Perfecto, gracias. ¿Le comentó que se trataba

de la posibilidad de acoger algún estudiante de prácticas de Antropología para el próximo curso?”. “Si, bueno, algo me comentó. Por nuestra parte no habría inconveniente porque tenemos en marcha un proyecto que podría ser adecuado”. “Bien, estupendo, entonces ¿Le parece que la colaboración puede ser posible?”. “Sí, sí, ya hemos tenido otros estudiantes de prácticas. Encantados de colaborar”. “Bien, muchas gracias, tomo nota de su disposición y de momento anoto la posibilidad de ¿Una plaza?”. “Sí, una plaza está bien aunque podrían ser más pero tendríamos que hablarlo”. “Perfecto. De momento cuento con una plaza y la posibilidad de ampliarlo a alguna más. En septiembre volveré a ponerme en contacto con ustedes a través del correo electrónico ¿Es correcto el que tengo?”. “No, mejor toma nota de otro más directo”. “De acuerdo. Lo que le decía, le enviaré por mail información sobre los convenios que habría que firmar, sobre el Real Decreto que regula la tipología de prácticas que en nuestro caso no son remuneradas y también sobre el perfil de un antropólogo o antropóloga y el calendario aproximado de todo el proceso”. “Sí, sí, el perfil es importante para ver qué podemos ofrecer”. “Perfecto, perfecto, muchas gracias de nuevo y hasta pronto”. “No, gracias a vosotros. Buen verano”.

Esta conversación se aproxima a las treinta y tantas conversaciones iniciales mantenidas con los contactos de las entidades facilitados por el profesorado del Departamento en ese primer listado de 44 posibilidades. En la mayoría de esas conversaciones ya se expresaba alguna duda sobre qué puede ofrecerse y/o esperarse de un estudiante en prácticas de Antropología. En algún caso, los menos, tenían conocimiento previo sobre el perfil a raíz de contar entre su plantilla o sus colaboradores con personas Licenciadas en Antropología Social y Cultural. En algunos otros casos el propio contacto era alguien que había estudiado la Licenciatura en la Universitat Autònoma de Barcelona y, por lo tanto, antiguos alumnos y alumnas que, cuando recibían nuestra llamada se mostraban encantados de poder colaborar con esa incipiente tarea de incorporación paulatina al mundo laboral. En otros casos la entidad era “sorprendida” por una petición imprevista: “¿Una antropóloga entre nosotros?, cuénteme, cuénteme...” me decían. En esos casos proponía un encuentro presencial con la persona responsable que me exigía conocer de antemano las actividades que se llevaban a cabo para poder proponer alguna “cuña” precisa donde encajara un estudiante de Antropología, sin olvidar lo que las necesidades de formación del Plan de Estudios determinaba ni, por supuesto, lo que un joven estudiante puede ofrecer y al mismo tiempo esperar de esa experiencia. Siempre contando con un horizonte abierto en el que establecer un buen plan de partida podría garantizar la renovación de una colaboración prolongada en el futuro de la que pudieran beneficiarse otros estudiantes y la propia entidad. “¿Qué le parece si pudiéramos vernos un día para comentarlo

personalmente?”. “Claro, claro, por supuesto, ¿Podría ser el próximo martes a las 9 de la mañana?”. “Bien, perfecto, allí estaré, muchas gracias”.

Así comenzaban todos los procesos con las entidades, con una llamada telefónica, amabilidad, un primer encuentro cara a cara, claridad en las razones por las que estábamos contactando con ellos, en la conveniencia para los estudiantes de Antropología de hacer las prácticas allí, en la conveniencia para la entidad de acoger estudiantes con perfil de antropólogos, claridad en la explicación de lo que necesitábamos y en lo que les estábamos pidiendo, simplicidad a la hora de “conectar” con sus necesidades y posibilidades como entidad. En ese primer encuentro se trataba de explorar las confluencias y la disponibilidad real para acabar concretando uno o más descriptores de plazas de prácticas y, posteriormente, un convenio específico, con nombre y apellidos, días de dedicación, horario concreto y tareas concretas. Si no teníamos plazas que ofertar no existirían las prácticas profesionalizadoras en el Grado. Así de fácil y así de difícil.

Los encuentros cara a cara para precisar las colaboraciones se han producido siempre en la sede de las entidades donde se realizarían las prácticas. Era una manera de saber las dificultades o facilidades de acceso, de visualizar el entorno en el que los estudiantes se ubicarían, de saber fácilmente si tendrían un espacio para ellos solos o si lo compartirían, si constaba de mesa, silla y ordenador o era más bien un rincón adaptado para ubicar un portátil y algunos papeles. También era una manera de conocer a quién tendrían cerca mientras estuvieran en las sedes de las entidades, algunas dinámicas de trabajo y de relación que se transmiten por la distribución del propio espacio, los colores, materiales y otros objetos que forman parte del paisaje laboral.

Algunas entidades son grandes instituciones con múltiples pisos y despachos ocupados por muchas personas que hacen muchas cosas al mismo tiempo, en un mismo edificio o en varios, distribuidas por distintos barrios de la ciudad o ubicadas en edificios singulares, de carácter público o privado, que organizan grandes eventos o desarrollan programas de larga duración y profundo calado, que cuentan con financiación garantizada. En estos casos los proyectos a los que se propone vincular a los estudiantes pueden implicar trabajo de campo fuera de esos despachos, estancias de trabajo en ellos, o una combinación de ambos, depende. Algunas otras entidades son de pequeño formato, equipos de tres, cuatro o cinco personas que están conectadas en red a otros muchos pequeños equipos y que emprenden grandes proyectos a nivel internacional o ambiciosas propuestas locales. Cuentan con espacios reducidos, en sedes móviles o estables pero de cierta vulnerabilidad. Pueden tener financiación garantizada o depender permanentemente de un hilo. Implican el desplazamiento a escenarios múltiples de las

personas del equipo y por supuesto, de los estudiantes en prácticas que puedan estar con ellos. Los ambientes varían por la amplitud del espacio, por la luz que penetra a través de las ventanas, por el color de las paredes, por la acumulación de papeles en las mesas, por los estantes medio llenos o medio vacíos. Los proyectos son diversos y suelen ser de corta duración. Algunos son multianuales pero en la mayoría de los casos la tramitación de subvenciones y la preparación de nuevos proyectos pasan a formar parte, necesariamente, de la formación que el estudiante recibirá, de las tareas en las que colaborará.

Hubo encuentros cara a cara en los que la entidad ya tenía “perfectamente planificado” el engarce del estudiante en prácticas de Antropología. En algunos casos se diseñó expresamente un proyecto que de no contar con un futuro antropólogo no se hubiera podido llevar a cabo. Esta situación se produjo con entidades en las que el contacto previo ya era una persona Licenciada en Antropología, pero no exclusivamente. También hubo algunos casos en los que el contacto, sin ser antropólogo de formación o sin contar con antropólogos en el equipo, “sabía exactamente” lo que se necesitaba llevar a cabo. En ambos tipos de situaciones intenté que la planificación previa y precisa por parte de la entidad no anulara las posibilidades de proposición de los estudiantes en prácticas, ni significara la realización de tareas convenientes para la entidad pero en las que el perfil antropológico podía ser lo de menos. Era claramente necesario equilibrar las dedicaciones en este sentido sin que ello hiciera peligrar la oferta de una plaza de prácticas, es decir, flexibilizando al máximo por nuestra parte. En ambos tipos de situación se trabajaba con una representación y un significado del ser antropólogo o antropóloga, bastante estereotipados en el caso de las entidades que no contaban con antropólogos en sus filas.

De modo que las exigencias de la formación de las prácticas sumadas a las exigencias de la disciplina antropológica se las veían con las exigencias de los calendarios, las financiaciones de las entidades, los proyectos concretos en los que colaborar y los estereotipos sobre el oficio. Las horas de dedicación a las prácticas eran valoradas insuficientes por la mayoría de las entidades. Otras preferían que la dedicación se concentrara en un par de semanas o en horarios totalmente adaptables de mañana, tarde y festivos. Ninguno de los tres aspectos podía aceptarse por nuestra parte. Las horas de dedicación venían marcadas por los ECTS de la asignatura, aunque en el curso 2013-2014 se hayan ampliado de 100 a 120 horas de estancia, puesto que muchas entidades y algunos estudiantes lo valoraron como “un tiempo corto”. La concentración en dos semanas no permitía el seguimiento y acompañamiento que establecía el Seminario de Prácticas Externas y hacía imposible la reflexión, la comprensión, la intervención en los proyectos y los equipos. La dedicación en horarios estables de mañanas

y/o tardes y, en caso de algunos festivos con previo aviso en los propios descriptores de las plazas, era algo imprescindible para la organización de los jóvenes y la compatibilidad con sus otras tareas lectivas.

Es decir, el tipo de proyecto, la temática, las tareas concretas a realizar, desde observación participante para establecer comparaciones, a la creación de cuestionarios, la introducción de datos en programas estadísticos, la segmentación de material audiovisual para producir un sentido distinto a una información, la descripción y edición de sonidos, la participación en eventos de difusión de la entidad, la elaboración de propuestas de cambio de algunas acciones emprendidas, la tramitación de documentación, la captación de población para organizar grupos de discusión, la articulación de un marco teórico, la realización de encuestas telefónicas o de entrevistas en profundidad, todo ello, era posible, distinto, particular. Los futuros antropólogos y antropólogas contaban con un sinnúmero de oportunidades para demostrar su incipiente saber antropológico y para generar y proponer aquello que pudieran considerar necesario en cada contexto. A eso había que adaptarse necesariamente aunque también exigiera precisar algunos límites y algunos criterios de mutuo acuerdo con la entidad. Por ejemplo, no era posible comparar grupos reducidos que emprendían una actividad distinta cada día que eran observados, cambiaban su composición aleatoriamente o no compartían unos mismos objetivos o formato de organización. Si no se precisaban los términos de la comparación y se observaban grupos que fueran comparables, los resultados de las prácticas se podrían ver perjudicados y la devolución de conclusiones a la entidad por parte del estudiante podría no ser satisfactoria ni para unos ni para otros. Esos riesgos eran evitables, por lo menos parcialmente, con negociaciones previas.

Por otra parte, muchas entidades no contemplaban la necesidad del estudiante de familiarizarse a fondo con su naturaleza, actividades, trayectoria histórica u organización actual. Es decir, la mayoría pensaban que esa parte del trabajo se resolvía consultando la página web o leyendo alguna documentación que les podían facilitar. Lo mismo en relación con el proyecto particular en el que se incorporaban. Pero lo cierto es que el estudiante necesitaba margen para preguntar y aclarar muchas cosas y generalmente no lo tenía o, si lo tenía, no lo aprovechaba suficientemente. Prueba de ello es que en algún caso, a mitad del proceso de prácticas, no podían responder alguna pregunta básica que yo les formulaba sobre su proyecto o su entidad.

En general, la firma de convenios con las entidades fue fluida y se realizó sin problemas. No todos los procesos de firma son iguales porque hay entidades que tienen establecido que son ellas las últimas en firmar y por lo tanto, el circuito se emprende a la inversa de la mayoría de

los casos. Algunas grandes entidades firman enseguida los convenios y otras pueden tardar un mes. Muchas pequeñas entidades firman enseguida pero algunas pueden tardar variablemente, en función de si quién debe firmar se ausenta por motivos relacionados con los propios proyectos de la entidad. También depende.

Todas las relaciones establecidas con los tutores y tutoras de las entidades han sido ejemplares. Capacidad de entendimiento, voluntad de colaboración, predisposición a solucionar los inconvenientes que pudieran ir surgiendo, compromiso en el seguimiento y la evaluación de los estudiantes, propuestas de mejora puntuales y sugerencias a considerar para el futuro y, finalmente interés en seguir colaborando en la formación de futuros antropólogos y antropólogas en todos los casos en los que se tuvo la experiencia. De los informes finales de las entidades me gustaría destacar aquí algunos comentarios que formularon en positivo: “Nos ha aportado una visión/perspectiva distinta a la que teníamos en nuestro equipo”; “Ha ayudado a mejorar el trabajo, a visualizar cuáles son los puntos débiles y los puntos fuertes de la entidad a través de una nueva mirada”; “Aunque a priori no es un perfil que se contemple en la composición del equipo del centro, dado que realizamos distintos proyectos e intervenciones relacionados con población, relaciones sociales, territorio, cultura... nos parece interesante la aportación y creemos que ha sido una experiencia interesante y enriquecedora”; “Ha sido muy útil incorporar este perfil para realizar un análisis del impacto de nuestras actuaciones directas”; “Es la primera vez que colaborábamos con una estudiante de antropología y se ha observado que se trata de un perfil académico que puede aportar valor al trabajo que desarrollamos”; “Consideramos positiva la incorporación de un estudiante de antropología ya que el equipo está formado por distintos sectores profesionales (psicólogo, trabajador social, licenciada en historia) y la mezcla de distintas disciplinas ofrece una visión integradora de todo el proceso”; “La visión holística que se desprende de los estudios de antropología, así como la visión de género como materia transversal y la capacidad de trabajo interdisciplinar son algunos de los aspectos positivos que implica incorporar un antropólogo o antropóloga en prácticas al equipo”. En fin, la confluencia se ha ido produciendo y hay que seguir cuidándola, paso a paso, poco a poco. Es frágil pero cierta.

3.3 El proceso con las y los estudiantes.

Y luego están ellos y ellas, sin los que todo esto no tendría ningún sentido ni ningún lugar. Jóvenes estudiantes de cuarto curso del Grado en Antropología Social y Cultural, dispuestos a

trabajar de antropólogos y antropólogas cuando terminen sus estudios, aunque no sepan dónde ni cómo exactamente. Sus expectativas en este sentido las expresaron en la encuesta que respondieron en octubre de 2009, justo un mes después de comenzar sus primeras clases de primer curso del Grado. La encuesta contaba entre sus preguntas con una sobre si pensaban trabajar de antropólogos al término de sus estudios de Grado, a la que una aplastante mayoría –un 85%- respondió que “sí”. Esos jóvenes nos sorprendieron con su confianza inicial en su primer curso de carrera y en 2012-2013 nos seguían presionando directamente hacia adelante con confianza renovada. Sin pausa y con algo de prisa esperaban trabajar como antropólogos y antropólogas bien pronto, que para eso habían estudiado.

En septiembre de 2012 se planteó un grupo de matriculación cerrado a 20 estudiantes como máximo para cursar Prácticas Externas y Seminario de Prácticas Externas de la Mención de Aplicaciones Antropológicas en Cultura, Medio Ambiente y Sociedad, puesto que iniciábamos la andadura y todavía no disponíamos de ninguna plaza de prácticas firmada, aunque muchas estuvieran ya apalabradas. Finalmente se matricularon 17 estudiantes a ambas asignaturas. Todos ellos conocieron la oferta de plazas en la primera clase de Seminario en la que les presenté los proyectos que ya se habían perfilado con las entidades así como los descriptores de las plazas. Recuerdo especialmente el nerviosismo de esos momentos, los silencios, las miradas cómplices, las furtivas, entre unos y otros. Las expectativas iniciales palpitaban en el centro del aula. Tenían una semana para preparar toda la documentación y formalizar su petición de plazas. Se plantearon algunas dudas sobre el contenido del currículum, que si haber colaborado como voluntaria en un proyecto solidario podía incorporarse, si hacer constar una preferencia personal por la danza o por lo que fuera podía ayudar a conseguir una plaza concreta que interesaba mucho, o si la experiencia laboral se relacionaba con servir copas en un bar los fines de semana podía perjudicarles... muchas, variadas y concretas eran sus dudas, todas orientadas a mostrar lo mejor de sí mismos y conseguir la plaza deseada.

No hubo muchos solapamientos en las plazas de preferencia el primer año. Su distribución no fue problemática aunque hubo quién hubiera preferido obtener la que solicitó en primera opción, a pesar de que todas las que se adjudicaron eran primeras o segundas opciones. En general el proceso de aceptación de plazas no tuvo mayores inconvenientes. Únicamente una estudiante tardó especialmente en incorporarse a las prácticas porque la entidad adjudicada, después de haber formado parte de los descriptores de plazas y de haber sido solicitada por ella, se retiró antes de la concreción del convenio específico, alegando la dificultad en contar con alguna persona dispuesta a ejercer de tutor o tutora de un estudiante con perfil totalmente

nuevo como el de antropólogo: sencillamente no hubo nadie y no la pudieron asumir. Contrarrestar el desaliento de la estudiante mientras no acababan de decidirse fue lo más complicado. Pero pudo resolverse rápidamente.

Todos se incorporaron paulatinamente a sus respectivos proyectos y entidades y a primeros de abril de 2013 prácticamente todos estaban con el proceso de prácticas en marcha. Las sesiones de Seminario nos permitían poner en común algunos aspectos que todos y todas vivían casi simultáneamente. En una sesión de Seminario, cuando ya habían tomado contacto con las entidades, pero antes de comenzar las prácticas, realizaron un ejercicio sencillo pero revelador. Respondieron por escrito a dos cuestiones. La primera: ¿Qué crees que puedes aportar como antropóloga/o a la entidad?, la respondieron en estos términos: “Una perspectiva diferente. Una mirada holística que cree que los detalles importan y, es más, determinan. Un ponerse en los zapatos del otro antes de actuar que es raro en la sociedad individualista en la que vivimos. Un interés desmedido por lo que cualquier persona pueda aportar, sin importar fenotipo, procedencia o clase social”; “Una perspectiva crítica en cuanto a las relaciones de integración de la diversidad cultural en los centros”; “Nuevas ideas y puntos de vista complementarios a los ya establecidos”; “Comprensión de las justificaciones tanto culturales como religiosas que se dan en los lugares de actuación. Difusión e investigación de los contextos y propuestas de iniciativas que eviten en la medida de lo posible la aculturación”; “Aportación de cuestiones y variables al informe que quizá pasaban desapercibidas. Aportación de mejoras en el sentido de poder aplicar temáticas que estaban desdibujadas o no perfiladas”; “Una mirada crítica tanto al funcionamiento del proyecto o intervención, como al trato o relación que se establece con los diferentes agentes, como la familia. Nuevas ideas o modificaciones si fuera conveniente y colaborar en llevar a cabo el objetivo del proyecto”; “Comprensión de las personas con las que se interviene y de su situación social. Apoyo a la dimensión humana del proyecto”; “Colaboración en distintas tareas pensadas antropológicamente ya por la entidad”.

La segunda: ¿Qué crees que espera la entidad de ti como antropólogo/a?, a lo que respondieron “Aportación de ideas y mano de obra especializada en técnicas antropológicas”; “Una perspectiva crítica, una metodología cualitativa, la capacidad de realizar análisis comparativos y la capacidad de adaptarnos y coordinarnos con diferentes disciplinas”; “Mente abierta y capacidad para entender el sentido y la justificación del proyecto. Visión crítica para la evaluación de la metodología del proyecto y el análisis de resultados”; “Un conocimiento previo sobre problemáticas parecidas, relacionadas con los derechos humanos, en otros lugares del mundo. Aportación de información cultural y no estadística”; “Capacidad para

trabajar autónomamente y ser emprendedora, tener iniciativa, implicación para resolver las tareas encomendadas al máximo nivel y participación involucrada en otros proyectos de la entidad en general”; “Comprensión y conocimiento de las razones que motivan el proyecto y del colectivo con el que se trabaja. Aportación de nuevos elementos a tener en cuenta en la metodología de intervención para mejorar resultados”.

Tanto en la primera como en la segunda cuestión, se enumeraron muchos aspectos centrales en la definición del oficio de antropólogo pero ninguna de ellas era, todavía, concreta. El proceso de prácticas les permitió comprender la distancia que media entre esas afirmaciones iniciales de lo que se puede ofrecer y de lo que pueden esperar de nosotros y nosotras y lo que ocurre cuando se trabaja en un proyecto específico, con objetivos establecidos, poblaciones implicadas y equipos de trabajo con trayectorias previas, más o menos compartidas, con calendarios estrechos y con la presión de resolver ciertas cuestiones para cerrar un informe de resultados aunque los datos tarden en llegar o aunque hubiera sido necesario darle un par de vueltas más al análisis en marcha. Los estudiantes aprendieron a renunciar a algunas exigencias de la disciplina para adaptarse a la vida real en movimiento pero no siempre les gustaba que fuera así.

En el Seminario de Prácticas fueron capaces de expresar su incertidumbre a la hora de definirse con especificidad profesional. “Cuando estás entre amigos y te preguntan qué estudias respondes en voz baja y te escondes un poco porque sabes que inmediatamente te preguntarán ¿Y eso qué es? O bien afirmarán ¡Ah, sí! ¡Los que trabajáis con las piedras! Y te desesperas, pero no sabes qué replicar”; “Mis amigas dicen: yo periodista, yo maestra, yo abogada... convencidas. Yo digo... eh... eh... aaantropólogaa...” y lo expresaba también con el cuerpo, encogiéndose un poco. “Nos hace falta sacar pecho” decía una eminente antropóloga en una conferencia sobre la Antropología Aplicada no hace mucho tiempo, les comentaba yo en el Seminario. Y se reían. Pero su incertidumbre era también real, como lo eran sus experiencias de prácticas. Eran perfectamente conscientes y estaban de acuerdo con Giménez (2011) en la relevancia de procurar una presencia pública a la antropología, de reconocerla y visibilizarla. Los interrogantes que se formulaban eran de hondo calado: “No imaginaba que tuviera que aprender cuestiones clave del marketing informático para garantizar la visibilización de la entidad con la que colaboro en Google” lo cual no estaba reñido con lo que otro compañero proponía: “Es imprescindible estar en los medios, en las primeras páginas, ser noticia. ¿Cómo puede hacerse sin dejar de trabajar con calidad y rigor antropológicos? ¿Cómo puede hacerse cuando tardamos tanto en obtener y elaborar los datos, en presentarlos?”. “Me están pidiendo un proyecto y no sé qué proponer. ¿Por dónde

empiezo?” o “No estoy segura de que los problemas vayan por donde la entidad propone. ¿Cómo voy a cuestionarles de entrada?”.

Únicamente ante situaciones concretas con dilemas concretos se desvanecían los miedos y podían lucir todo su bagaje formativo. Aunque no supieran identificarlo y apreciarlo en sus justos términos, tal y como expresan cuando intentan identificar sus aportes concretos a las entidades: “Una de las actividades se desarrolló en una escuela de élite y no estaba previsto, pero lo propuse porque es una escuela con mucho prestigio y que hace mucha difusión de sus actividades, de manera que pensé que sería una manera de rentabilizar el esfuerzo de la entidad por el efecto cascada que puede suponer”; “La importancia de establecer relaciones más calmadas con las personas colaboradoras, una mayor calidad en la relación y cierta prudencia en su utilización para la toma de datos pura y dura”; “La propuesta de lugares donde captar población para los grupos de discusión que les hice resultó ser bien acogida y dio buenos resultados”; “Propuse un formato de difusión de la actividad que consideraba algún aspecto cultural para garantizar la afluencia de gente y resultó un éxito”; “Establecer una vinculación entre las grabaciones de datos del proyecto con las de otro proyecto europeo que parece que podrá llevarse a cabo”; “Resolverles el trabajo de campo que nadie más podía hacerles”; “Propuse un modo de encarar una campaña sobre los derechos de las personas y avisé a la entidad de un posible plagio”; “He aportado todo lo que sé en lengua inglesa y les ha ayudado mucho a todos”; “Detecté errores en la definición de variables del SPSS que les habían pasado por alto”; “Les propuse tener en cuenta el criterio de si el joven era feliz puesto que se regían por parámetros de medida del éxito que eran muy europeos y si trabajaban el vínculo debían incluir modificaciones cualitativas. Lo aceptaron”; “Ofrecí un par de ideas para dar a conocer el proyecto a la población del barrio que fueron bien valoradas”; “Ofrecí referencias a autores, documentales, películas, libros o documentos de las que han tomado buena nota”; “Intervine como mediadora en un conflicto que remitía a cuestiones de género y que se solucionó hablando”; “Mi presencia disminuía la ratio del grupo. Les ayudé a mejorar la coherencia entre lo que se dice que se quiere hacer y lo que se hace al incidir en la organización del trabajo”.

En buena medida sus apreciaciones compartidas no responden exclusivamente al oficio de antropólogo o antropóloga. “¿Hasta dónde soy antropóloga? ¿Cómo distinguir el criterio técnico del criterio personal, subjetivo”. En esos discernimientos anduvimos durante el semestre, a partir de una versión anterior del texto de Soto (2014) anclado entre otros aportes a los del pensador de las profesiones y los procesos de enseñanza orientados a la reflexividad, Donald Schön (1998, 1992). Ese trabajo permitió acariciar la posibilidad de no buscar las

fronteras entre la persona y el profesional sino los tránsitos entre ellas. Los modos de operar del conocimiento técnico profesional ensartados en las creencias y en los mundos conocidos por la persona que ejerce de profesional, estimularon la comprensión de ese oficio querido aún por descubrir y ayudó a tener menos miedo de ejercerlo y de identificarse con él. A ellos y a ellas, y a mí, que anduve cerca de ellos pero no podía, ni debía, ahorrarles los pesares, las dudas o los titubeos. Esa cercanía permitió atisbar lo que se nos avecina: generaciones jóvenes con una fuerza y una capacidad de adaptación inauditas, que están decididas a hacerse notar y sentir allá donde estén, también desempeñándose como especialistas del saber antropológico. Y aunque se me tilde de optimista en muchas ocasiones, no por ello dejo de formar parte del mundo real, de tener clara conciencia de las limitaciones que nos acechan, de los inconvenientes que hay que solventar, de la ambición y las pretensiones estudiantiles que es importante apaciguar y reubicar en su lugar. Nada como las experiencias reales de las estancias de prácticas para bañar rápidamente la imaginación de los estudiantes con una pátina de relativa ignorancia profesional. Aunque no les cubra enteros.

Todos estos aprendizajes son relevantes y quizá no hubieran sido posibles o de haberlo sido no los conoceríamos, si no hubiéramos dispuesto de unos tiempos para permitir el encuentro y la reflexión en el Seminario de Prácticas. En todo caso para mí han sido una oportunidad para seguir aprendiendo y me han ofrecido informaciones significativas que deberemos seguir considerando, tanto en las nuevas ediciones de colaboración con las entidades de Prácticas como en el planteamiento de la formación del Grado y, por supuesto, en el reconocimiento de la dedicación docente que se desprende de todo ello.

4. El diálogo es posible pero no es fácil.

En general, las entidades muestran una perspectiva de las aportaciones de los estudiantes más amplia que ellos mismos y en buena medida expresan su interés en conocer cómo valoran los jóvenes en prácticas la experiencia. Los estudiantes saben precisar y reconocer aquello que han podido compartir con las entidades y aquello que no han sido capaces de plantear y compartir con ellas a pesar de todo. La mediación entre unos y otros ha sido y es imprescindible, creo yo, para garantizar la cautela necesaria a lo largo del camino y para que pueda ser, efectivamente, recorrido.

El proceso gracias al que se han articulado y adecuado los distintos intereses, exigencias, expectativas e ignorancias mutuas ha sido largo y complejo. Ha exigido adecuaciones en

muchos sentidos, algunas adaptaciones y renunciaciones. Ha implicado muchas conversaciones cara a cara, diálogos calmados y predisposición para entenderse. En algunos casos ha sido más factible que en otros, pero siempre ha repercutido en un mejor conocimiento de la realidad laboral para poder inmiscuirse en ella.

Queremos que el oficio se torne imprescindible, que nuestros estudiantes puedan trabajar como antropólogos y antropólogas, que el mundo sea un mundo mejor. Ese es el reto de los que preparamos a los futuros antropólogos y antropólogas en el ámbito de la formación inicial en los Grados. Ofrecerles lo que necesitan saber para encontrarse con el mundo allende la academia, allí donde los criterios de marketing o los que definen los tiempos para una financiación, determinan la posibilidad de existir como profesionales del siglo XXI. Sin renunciar, por supuesto, a perder el miedo y poder caminar con paso firme entre otros profesionales, a partir de experimentar y comprender qué nos distingue.

Bibliografía.

Giménez Romero, C. (2011) “Hacia una nueva etapa de práctica profesional en antropología. Retos y propuestas”. En Díaz, L., Fernández, O. y Tomé, P. (coord.) *Lugares, tiempos, memoria. La Antropología Ibérica en el Siglo XXI*. León: Universidad de Castilla-León.

Schön, D.A. (1998 [1983]) *El profesional reflexivo. Cómo piensan los profesionales cuando actúan*. Barcelona: Paidós.

Schön, D.A. (1992 [1987]) *La formación de profesionales reflexivos. Hacia un nuevo diseño de la enseñanza y el aprendizaje en las profesiones*. Barcelona: Paidós.

Soto Marata, P. (2014) “Entre la profesión y la vida: sujetos culturales, [docentes] y profesionales de la inmigración”. En Blanco, C. (ed.) *Movilidad humana y diversidad social en un contexto de crisis económica internacional*. Madrid: Editorial Trotta.

Soto Marata, P. (2012a) *Guia Docent Seminari de Pràctiques Externes*. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona.

Soto Marata, P. (2012b) *Guia Docent Pràctiques Externes*. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona.

Universitat Autònoma de Barcelona (2011) *Memoria de Modificación del Grado en Antropología Social y Cultural*. Bellaterra.

EL EJERCICIO DE LA ANTROPOLOGÍA EN UN EQUIPO DE INVESTIGACIÓN MULTIDISCIPLINAR: “UN EXPERIMENTO SOCIOLÓGICO”

Virtudes Téllez Delgado

vtellezdelgado@gmail.com

Instituto de Ciencias del Patrimonio (Incipit-CSIC)

1. Introducción

En enero de 2013 me vinculé a un grupo de investigación multidisciplinar que iba a realizar una investigación sobre el valor social de un bien patrimonial. Para abordar dicho objetivo debía realizar un trabajo de campo multisituado. Uno de los lugares donde debía desempeñar mi investigación era una institución pública dedicada a la divulgación del conocimiento. A partir de esta experiencia de ejercicio profesional antropológico y las circunstancias y hechos que se vivieron en él, reflexionaré sobre las formas en que la disciplina antropológica fue concebida por parte de otros profesionales del campo de ciencias humanas, ciencias sociales y ciencias experimentales; los resultados y técnicas que se asociaron con la disciplina; las concepciones epistemológicas con las que se relacionaron a la antropología; los cuestionamientos de validez científica que surgieron con el despliegue de las técnicas de investigación antropológica; las modificaciones metodológicas que fueron exigidas en el curso del trabajo para ajustarse a tiempos, demandas y espacios de investigación; y las posibilidades de visibilización metodológica y disciplinar que supusieron una demanda de tal tipo. Porque, ¿cuáles son los límites metodológicos que no ha de traspasar la disciplina en su ejercicio profesional? ¿Cómo se ha de negociar la adecuación de tiempos de investigación con la naturaleza de las técnicas de investigación antropológica? ¿Cómo generar un espacio propio para el/la antropólogo/a profesional, por medio del que y gracias al cual, otros investigadores y profesionales conciban la disciplina como ente propio y no como “un experimento sociológico”, tal y como fui presentada ante un informante,

por un miembro de la institución? ¿Será esta experiencia una tónica observable en el inicio del ejercicio profesional de la antropología más allá de la docencia? Si es así, ¿cuáles serán las implicaciones metodológicas? ¿Qué retos y oportunidades ofrece? La actual aparición en el mercado laboral de antropólogos/as puede implicar el ajuste metodológico de una disciplina a las exigencias contractuales del mercado laboral que la demanda. Pero, ¿ha de ceder la disciplina a las presiones del mercado? ¿Cuáles son los diálogos? ¿Dónde están las fronteras?

Para dar respuesta a estos interrogantes voy a comenzar exponiendo las situaciones que me llevaron a esta reflexión. El objetivo inicial de esta comunicación era contar el papel de la antropología durante todo el proceso de investigación, pero de cara a la institución que la financia este no finalizará hasta julio de 2014, por lo que he de exponer sólo las fases que corresponden a la redacción y presentación de la propuesta de investigación, la entrada al campo y los distintos momentos del trabajo de campo. Las características estructurales del bien patrimonial que motivaba la investigación conducen a un trabajo multisituado en el que se alternan distintas esferas que describiré aquí para comprender los distintos cuestionamientos y expectativas que generaba el estudio antropológico en los demás miembros de la investigación, que tenían la característica de ser a su vez informantes/colaboradores.

Una vez descrita la estructura, dinámicas, cuestionamientos y expectativas del programa de investigación y del ejercicio antropológico, pasaré a reflexionar sobre los significados e implicaciones de las delimitaciones que se fueron estableciendo a la metodología antropológica a lo largo de la investigación. A partir de ello me plantearé la relación existente entre las demandas de los financiadores y los requisitos metodológicos de la antropología. Para concluir valoraré de qué modo esta situación puede hacernos pensar en las adaptaciones que los financiadores pueden solicitar a la antropología en su proceso de profesionalización.

2. La ciencia, los políticos y sus beneficiarios

En enero de 2013 me ofrecieron participar en un programa de investigación en el campo del patrimonio. Se trataba de contribuir a dar respuestas sobre el valor social de un bien patrimonial. Me comentaron que no era frecuente que se pensara en la antropología como disciplina de obtención de información en un tipo de investigación como la que iba a iniciarse en ese momento, y me pareció una buena oportunidad para “presentar en sociedad” las formas y los alcances del método antropológico, el tipo de información que producía y las aportaciones que podía ofrecer en

complementariedad con otras disciplinas.

Decidí aceptar con la ilusión de la novedad y así comencé a conocer la estructura financiadora de la investigación, y las esferas del campo por las que debía moverme para realizar la etnografía. La estructura centralista del estado español tenía una repercusión directa en este lugar. La institución que financiaba la investigación era la que gestionaba el bien patrimonial cuyo valor social era puesto en cuestión. Esta institución se encontraba en Madrid, a unos 500km de distancia del bien patrimonial que, ubicado en otra comunidad autónoma se dotaba de una tridimensionalidad de espacios, que triplicaba las ópticas de gestión administrativa y los enfoques y discursos políticos que se habían ido dotando de significados, a lo largo del siglo y la década en que el bien patrimonial había sido mostrado a la generalidad de la población.

Así, la etnografía debía realizarse en el espacio de divulgación de conocimiento que gestionaba directamente el bien patrimonial, la localidad donde se encontraba, la comunidad autónoma que alberga otros bienes patrimoniales que dan sentido al que protagonizaba la investigación, y la administración central que lo gestiona. En cada uno de estos espacios destacaban unos actores sociales diferentes, a modo de ejemplo, eran relevantes desde los encargados de mostrar el bien patrimonial, hasta sus visitantes, los residentes de la zona, conservadores y políticos de las tres esferas donde se debía situar el trabajo de campo: local, autonómica y estatal.

Entre ellos destacaban otros grupos como aquel que era identificado por el grupo de “expertos” o “científicos”. A lo largo de un siglo extenso estos habían tomado un papel importante en la zona y en cualquiera de las esferas se asumía que ellos eran uno de los grupos de actores sociales imprescindibles para comprender y conservar el bien patrimonial. De ahí que todo el mundo se hubiera acostumbrado a su presencia. En esta ocasión, ese conjunto de “expertos” o “científicos” estaba compuesto por un grupo propuesto y dirigido por la institución que financiaba la investigación. En él había una minoría de científicos sociales y de humanidades (entre los que me encontraba yo como antropóloga –junto a sociólogos, museógrafos, arqueólogos, economistas, restauradores, conservadores y otros-) y una mayoría de científicos de ciencias experimentales (representados por físicos, microbiólogos y expertos medioambientales).

Cada uno de ellos tenía un conocimiento diferente sobre los fines y medios de la antropología social (estábamos en un medio donde la antropología física y/o arqueológica eran más conocidas). Y cada uno se planteaba las contribuciones de la antropología desde distintas perspectivas. ¿En qué consiste

la metodología? En tanto que metodología cualitativa, ¿cómo se tratan e interpretan los datos? ¿Será una mera sucesión de testimonios extrapolados de una suma de entrevistas? ¿Para qué sirve la observación participante en el interior de una institución? ¿No es la antropología social y cultural la que se encarga de dar a conocer las características de grupos exóticos? ¿Por qué aplicarla entre nosotros? ¿Cuan de fiables pueden ser los datos que se produzcan en una etnografía cuando la subjetividad es el atributo con el que se define a esta metodología y a la disciplina antropológica?

3. La antropología entra en escena

Estos interrogantes fueron siendo verbalizados a lo largo de los distintos momentos en que se vio la “puesta en escena” de la antropología. Su aparición entre el grupo de científicos experimentales fue planteada como una novedad. Por un lado, el tipo de estudios que iba a llevarse a cabo no escuchaba en el pasado las opiniones y sentimientos de la población a la que le afectaría directamente el resultado. Por otro lado, los científicos que participaban en esta toma de decisiones estaban acostumbrados a ser ellos los que realizaban las investigaciones y no a participar en ellas como sujetos de estudio. En alguno de los casos este giro no se comprendía y se concebía como una falta de sentido, cuando su sentido residía en conocer las formas en las que este grupo de expertos participaban en el proceso de patrimonialización del bien por el que nos habíamos unido todos. En la investigación sobre el valor social de dicho bien patrimonial, debíamos contar con todos, científicos incluidos.

La perspectiva holística de la disciplina inducía a este tipo de planteamiento en un entorno donde el contacto y conocimiento de la misma es menor que en otros contextos como el estadounidense o británico, donde la trayectoria de la antropología aplicada se remonta hasta setenta años atrás en el primer caso; antigüedad que ha permitido dar a conocer las aportaciones de la metodología antropológica en su enfoque social y cultural de una forma paulatina. Aquí, sin embargo, nos encontramos en el momento de profesionalización de la antropología social y cultural, de “puesta en escena” de la disciplina, que irrumpe en la esfera pública incorporando entre sus objetivos de estudio toda una trayectoria de casos y espacios que ha sido recorrida lentamente durante décadas en otros medios como el estadounidense. De este modo, esas nuevas líneas y nuevos campos que se identifican en el ejercicio antropológico del presente y futuro (Fischer, 2009), luego de un largo recorrido de “presentación en sociedad” de la disciplina, son aquí vías iniciales de exposición de la antropología. Por ello, se presume necesario un paso intermedio que facilite la comprensión de la

disciplina, su epistemología, metodología y tipología de datos y utilidades prácticas, sobre todo cuando su ejercicio profesional implique la interacción con otros científicos que no trabajen sólo en complementariedad con la producción de datos etnográficos, sino como parte de los mismos, tal y como puede suceder en el trabajo de campo en instituciones de producción y divulgación de conocimiento científico que se realizó aquí. Esa introducción “suave” podría evitar situaciones como las que expongo en esta comunicación.

En este ejercicio profesional de la antropología en un ámbito de producción de datos que serán reportados a instituciones administrativas y políticas que tomarán decisiones de acuerdo a los mismos (y a otros relativos a las ciencias experimentales de afectación directa al bien patrimonial en cuestión), la entrada al campo se caracterizó por una semana de trabajo exploratorio, centrado principalmente en el conocimiento de las dinámicas y estructura de la institución de divulgación del conocimiento relacionada con el bien patrimonial sobre el que se iba a trabajar. Se identificaron los actores sociales y espacios relevantes en ese medio (y en la localidad donde se encontraba) y se presentó a los profesionales que iban a llevar a cabo la investigación. Comenzaron las primeras bromas que, en este punto, no parecían contener más información que su utilización como forma de establecer una relación personal: “¿Sabes cómo diferenciar a un antropólogo de un sociólogo? Por sus zapatos”. En esa ocasión tenían razón. Mis botas de montaña me delataban de acuerdo al tipo de zapatos con los que se asociaba a los antropólogos.

Había entrado en el campo, en la localidad y el espacio donde el bien patrimonial se encontraba (entrada que iría asentando dos meses después, cuando comencé mis visitas intermitentes en él hasta el mes de julio cuando inicié mi estancia prolongada de cinco meses en el campo). Pero aún faltaba realizar otras entradas. A finales de mayo, haría mi entrada en otro espacio, la institución donde se celebraban las reuniones de presentación de avances de investigación. Allí conocí a los miembros del programa de investigación que habían acudido en representación de sus grupos. Era la primera vez que las reuniones iban a ser grabadas y habíamos solicitado su consentimiento que fue concedido. Sólo conocía a uno de los asistentes y vi necesario apuntar el inicio de las intervenciones asociado a la persona que las realizaba, con el fin de facilitar su posterior transcripción. Este hecho pareció despertar interés entre algunos de los presentes. En concreto uno de ellos, bromeaba conmigo sobre lo que anotaba y no anotaba. Se reía cuando veía que apuntaba a la vez que se comentaba algo que él consideraba de interés para conocer la dinámica y tipo de discusiones del grupo, y cuando él pensaba que era importante y no me veía anotar me decía: “¡fíjate lo que dice, apunta!”. Le expliqué lo que estaba haciendo para que no me malinterpretara.

Después de un día largo de reunión nos fuimos juntos a tomar algo y al día siguiente sentí que el ambiente de la reunión era más distendido. Se me ocurrió comentarlo y observé que, para ellos, no era Virtudes quien estaba haciéndoles el comentario, sino que la antropóloga social y cultural les decía eso, fruto de sus observaciones participantes en el campo. En la siguiente convocatoria de reunión, seguían reteniendo este comentario, y desde la coordinación del programa de investigación se intentó repetir la experiencia, aunque en esta ocasión tuviera menos éxito.

El tiempo fue avanzando y llegó julio, momento en que inicié la estancia “prolongada” en el campo. Iba a permanecer allí hasta noviembre. Estos tiempos se ajustaban a las demandas de la institución financiadora, quien había fijado la presentación de resultados para el verano de 2014. El trabajo de campo debía verse reducido o comprimido para alcanzar dichos plazos. Los inicios de este período fueron muy interesantes. Se daba la circunstancia de que la persona que gestionaba la institución formaba parte de mi grupo de investigación y en varias ocasiones se sentó conmigo en la mesa que me habían reservado para que le contara qué era eso de la antropología social y cultural, para qué servía y qué pretendía hacer con mi trabajo. Me veía moverme de un sitio para otro, hablar con unos y otros y no sabía cómo de ahí podía sacar algo que tuviera un sentido científico (los cuestionarios, encuestas, estadísticas y márgenes de error eran para él incuestionables, pero esta forma de proceder debía ser justificada y legitimada, puesto que no parecía fiable desde un punto de vista científico).

La validación se reducía a mis observaciones, y eso era un peligro para él. Consideraba que era demasiado joven para comprender y no tenía la garantía de que las preguntas que realizara fueran las más idóneas para obtener la información relevante para la investigación. Le expliqué las distintas técnicas y las formas en que se triangulaban. Le hablé de la intersubjetividad y la necesidad de conocer las posiciones sociales y políticas de cada uno de los agentes para comprender sus posturas y valoraciones. Pero, a pesar de estas aclaraciones, cuando me presentó a una de las personas a quien iba a entrevistar le dijo que mi trabajo era “un experimento sociológico”. Parecía que mis explicaciones no le habían convencido. Habría que reconducir mis actividades hacia aquellas tareas que sí eran valoradas con sentido.

4. Exigencias del guión: mitad y cuarto de antropología

Mis botas de montaña me llevaron a todas las partes donde me habían concedido el permiso para

estar, hasta quince días después de iniciar el trabajo de campo intensivo en la institución de divulgación del conocimiento donde se encontraba el bien patrimonial que justificaba la investigación. A partir de ese momento, se me aconsejó salir de la institución y tener una mayor presencia en las otras esferas donde también debía realizar mi trabajo de campo. Así, la localidad y el entramado de bienes patrimoniales de la región comenzaron a ser los lugares donde empezó a ser más frecuente mi presencia. Esto entraba dentro del guión preestablecido, pero no así la reorientación de mis técnicas de investigación en el terreno. Se me sugería reducir el tiempo de observación participante y aumentar el número de entrevistas en profundidad, pensando que con ello sería suficiente para el tipo de investigación cualitativa que yo debía realizar. Parecía que la preocupación era contar con fragmentos de verbatim que adornaran los datos cuantitativos que se ofrecerían en el informe final. Éramos un grupo de investigación y trabajar en coordinación exigía esta serie de requisitos. Sentía una preocupación por justificar mi trabajo por medio de entrevistas individuales, colectivas y/o grupos de discusión, y no por medio de otras técnicas. Se daba un énfasis en la observación de los discursos verbales, más que en la observación de las prácticas. Había una presión temporal y como grupo no podíamos permitir que el resto de los miembros del equipo nos cuestionara desde un punto de vista metodológico y científico.

Estos otros miembros, en el curso de las reuniones de presentación de resultados, demandaban saber más sobre la disciplina que les seguía pareciendo etérea y difusa. No se hacían una idea de cómo se podía concretar en resultados aquella exposición de técnicas que les presentábamos. En su caso era fácil hablar de mediciones y resultados. Por ello, en una reunión se explicó la necesidad de disponer de más tiempo para no caer en interpretaciones parceladas y sesgadas de nuestros datos. Hacía falta entamar todo el articulado de relaciones que permitieran decir algo que para nosotros tuviera sentido, que fuera significativo en el campo. Esta explicación fue admitida en una ocasión, pero en la siguiente, como entidad financiadora demandaron resultados que justificaran los pagos que estaban realizando. Para ello se elaboraron informes aproximados con los datos de los que se disponía hasta la fecha. Quedaron así convencidos y tranquilizados. Además, distintos miembros del grupo de científicos habían sido ya entrevistados, con lo que conocían de este modo las formas en las que se basaba y orientaba nuestro trabajo.

A esta serie de demandas del grupo de científicos se sumaron otras en esos otros lugares donde también debía realizar mi trabajo de campo. Mi mayor presencia en otros espacios distantes de la institución donde había iniciado mi campo, generaba incertidumbre por parte de algunas personas que mostraban y gestionaban el bien patrimonial. Había dejado de realizar observación participante diaria

en ella. Sólo acudía esporádicamente si iba a realizar alguna entrevista. Estos agentes demandaban entonces que siguiera observando las prácticas y fuera más visible en la institución, tal y como había hecho con anterioridad. Por ello, tuve que explicar que mi trabajo no se centraba en ese espacio en exclusividad, sino que el bien patrimonial que contenía se expandía más allá de las fronteras del recinto donde nos encontrábamos y que era preciso que yo también estuviera más allá de ellas¹. Las propias presiones de la limitación temporal también me conducían a una circulación rápida por distintos espacios, con lo que el trabajo de campo se dotaba del calificativo de ‘expres’, en relación a los que había realizado anteriormente.

5. La antropología en el escaparate

La multisituación del campo y la celeridad de movimientos y presencia en él ponía de manifiesto demandas contrariadas. Por parte de algunos agentes (los que tenían el poder para conceder el permiso para hacer acto de presencia y observación participante en él –aunque no solamente ellos-) los tiempos debían ser rápidos y las técnicas dirigidas a la observación de discursos verbales y fuentes documentales. Por parte de otros agentes, el tiempo de observación participante era breve (dado que, a pesar de las variadas ocasiones en que a título individual o grupal presentamos los objetivos de la investigación, consideraban que mi presencia se debía a otros fines). Así, un trabajo de campo que había sido demandado por encargo y que podía mostrar un ejemplo de desempeño profesional de la antropología revelaba cómo se concibió y apareció en escena la antropología, en un campo concreto como el del patrimonio y la divulgación del conocimiento.

Aparte de esta presentación pública, será interesante ver cómo estas concepciones se verán afectadas o no con la presentación del informe que se entregará como fase final de la participación en la investigación. Mientras eso sucede, veamos qué puede mostrarnos esta experiencia. Los tiempos de investigación, la subjetividad atribuida a la antropología social y cultural, el cuestionamiento de la validez científica de esta, las concepciones de los fines y sentidos de las técnicas cualitativas y las expectativas sobre las utilidades de la disciplina son los que se han puesto de manifiesto aquí, y los que pueden ayudarnos a reflexionar sobre las formas y los pasos que deberíamos dar en el momento de aparición y asentamiento de la antropología social, como profesión ejercida en otros campos más

#####

¹ Es preciso señalar que algunas personas de esta institución asociaron mi presencia con las funciones de inspección laboral y que por ello no comprendían que hubiera disminuido el tiempo que pasaba en ella. Este es un aspecto que guiaba las demandas de distintos agentes, pero que trata de otras situaciones que no se abordan aquí por ser diferente el enfoque y planteamiento de esta comunicación.

allá de la academia.

5.1. Los límites de tiempo

La necesidad de compartir tiempo y experimentar las circunstancias y características de distintas situaciones sociales en el trabajo de campo implica luchar contra el tiempo cuando este es limitado por las instituciones y/o entidades que financian una investigación, en la que los antropólogos son contratados para ofrecer información que avale o advierta de las consecuencias de determinadas decisiones administrativas y políticas en el terreno en el que se enmarca la investigación. La celeridad con la que se espera que se elaboren los informes antropológicos choca con el conjunto de prácticas y actitudes que se llevan a cabo y se mantienen en la etnografía.

Tal y como señalaban LeCompte y Schensul (1999), las limitaciones de tiempo han de ser tenidas en cuenta en el diseño de la etnografía con el fin de optimizar el trabajo desempeñado en él. Cuando el trabajo es realizado por antropólogos/as no cabría suponer un cambio de técnicas de investigación y/o metodología para alcanzar tal fin. En esta situación puede ser conveniente el establecer de manera sistemática una visita exploratoria a partir de la cual se defina la guía de campo que debería dirigir las actividades a realizar de un modo intensivo a lo largo de un corto período de trabajo de campo. Pero, ¿cómo se negocia esta afirmación con la actitud reflexiva que deberíamos tener en él? ¿Será frecuente encontrarse distintas situaciones cada vez que se acuda de modo exploratorio a él?, tal y como señala Desclaux, cuando sugiere este mismo modo de proceder para anteceder conflictos éticos en el campo (2008). ¿De ser así, puede plantearse esta como una solución válida?

El hecho de acortar los períodos de tiempo para realizar trabajo de campo y etnografías parece llevarse mal con el establecimiento de relaciones de confianza, la intersubjetividad, la idea de aprender a “perder el tiempo” para no abrumar metodológicamente a los informantes, los imponderables del campo y el azar que también se da en él. Por todo ello, se han planteado distintas soluciones como la realización de estancias más cortas durante temporadas más largas (Ferrándiz, 2011:52). Pero estas soluciones han surgido en institutos de investigación donde las investigaciones son dirigidas y gestionadas por los propios investigadores. Esta propuesta (que de algún modo dirigió las indicaciones de salir pronto de la institución de divulgación de conocimiento de mi campo) no parece compatible con los tiempos establecidos por las administraciones públicas y/o instituciones financiadoras privadas para concluir la investigación.

Además, es preciso buscar un equilibrio de presencias, idas y venidas que como apunta Emerson no se traduzca en un trabajo de campo insuficiente e inadecuado, basado en un quick-and-out –rápido y fuera- perdiendo densidad investigadora a cambio de capital académico a corto plazo (Emerson, 1987:69-89). Goward (1984) concluye, la calidad de las relaciones que se establecen en el campo determina la calidad de los datos producidos. La gestión de estas relaciones implica tiempo y método. Porque el tiempo es necesario para las relaciones, para aclarar malentendidos y para ajustar expectativas recíprocas (Ferrándiz 2011:91). Y porque únicamente con el tiempo se puede adquirir el sentimiento de familiaridad que conduzca hacia la comprensión del fenómeno que se investiga (Caratini, 2013:110).

Estamos ante un problema cuando las lógicas del capitalismo veloz bajo las que se realizan muchas de las actividades en nuestro entorno imprimen de celeridad cualquier tipo de actividad que vaya a realizarse en él, como un trabajo de campo etnográfico. Pero, ¿afectarán estas lógicas a las decisiones metodológicas a realizar a lo largo de él? ¿Terminarán modificando esta metodología? ¿Es compatible la velocidad con la presentación de datos multirreferenciales o con la perspectiva holística? ¿Será la limitación del tiempo la causa de la modificación de la metodología antropológica o esta limitación no implicará ningún cambio? ¿Cómo se tramará y mantendrá la intersubjetividad en breves espacios de tiempo? Si esta no es posible, ¿qué pasará con la antropología?

Deberíamos pensar y procurar que no será así. Para ello el momento de la entrada en el campo cobrará gran protagonismo en este tipo de investigaciones. Las mencionadas visitas preliminares se plantearán como imprescindibles para, como aconseja Bernard (1995), “dedicar tiempo a conocer con anticipación la estructura física y social del lugar en el que haremos la investigación” para “navegar” mentalmente por ella anticipando los obstáculos y las posibles estrategias de investigación a seguir”. Estas estrategias facilitarán las demandas “expres”, junto la negociación de tiempos con las instituciones financieras; tiempos que deberán justificarse de acuerdo a las necesidades metodológicas de la disciplina. Mucho más si el trabajo a realizar encuentra entre uno de sus espacios de observación participante el interior de instituciones.

5.2. Los sentidos y requisitos de la investigación cualitativa

Por otra parte, el hecho de que los encargados de las instituciones donde se realiza trabajo de campo

formen parte del grupo de investigación y participen en la toma de decisiones sobre las formas de proceder en el campo, puede implicar la necesidad de renegociar con ellos la presencia que permita una integración significativa y, como señalaba Ferrándiz en la descripción de su experiencia personal, puede suponer la asunción de tareas que no estaban inicialmente contempladas en el diseño de la investigación, pero que pueden ayudar a comprender la complejidad de los lugares donde realizamos la investigación (2011:83).

Pero esta posibilidad, que se dio también en la experiencia que cuento aquí, no debería implicar la renuncia a la naturaleza etnográfica. Si el trabajo de campo será complementado y complementará los resultados producidos por medio de la implementación de técnicas de investigación predominantes en otras disciplinas, será necesario mantener nuestra condición metodológica de observación a tres niveles, sin que ninguno de ellos sea menospreciado. Por estos tres niveles me estoy refiriendo a la observación de prácticas sociales, discursos verbales y objetivaciones de los nativos del campo en su producción de fuentes documentales (Díaz de Rada, 2011:11). De ahí que en este tipo de equipos sea necesario transmitir la idea de la triangulación entre los distintos registros, y la relación de necesidad que se establece entre unos y otros para poder realizar una investigación antropológica.

Esta explicación se realizará con el fin de diferenciar la suma de técnicas cualitativas de la etnografía. Confusión que se puso de manifiesto en esta situación y que con frecuencia hay que aclarar en otras experiencias de trabajo de campo con otros profesionales. Las dinámicas de retroalimentación a las que alude Ferrándiz, para el caso de los escenarios de campo y la aplicación de técnicas de investigación (2011:14), han de encontrar unos límites. Porque en algunos lugares, estas dinámicas pueden esconder un cuestionamiento de las metodologías principalmente cualitativas que no son vistas como entidades propias, sino como “experimentos sociológicos” que necesitan ser validados (y no complementados -cuando hay una diferencia importante en esta idea-) por datos cuantitativos, a los que cualifican y legitiman con fragmentos de verbatim extraídos de las entrevistas.

Todo trabajo de campo es un ejercicio de ajustes metodológicos (Ferrándiz, 2011:11), pero en los inicios de la profesionalización de la antropología fuera del ámbito académico, se requiere un tipo de reajuste concreto en relación con los profesionales de otras disciplinas, ante el riesgo de sobrepasar las fronteras que definen la metodología de la disciplina. Se debería establecer unos mínimos metodológicos que pudieran estar definidos por el triplete de observación al que aludía más arriba. Del mismo modo que, presentar las concepciones epistemológicas de la intersubjetividad en la metodología antropológica debería ser hecho por sistema cuando se cuestiona la validez de nuestra

disciplina. La forma en la que Velasco y Díaz de Rada nos hablan de ella, como redefinición antropológica de la objetividad (1997:218), puede permitirnos ser más comprensibles y comprendidos en la exposición de nuestra metodología.

5.3. Los límites de espacio: elaboración de informes para actores políticos e instituciones administrativas

La comprensión de esta metodología puede verse dificultada ante los límites de espacio que establecen algunas entidades financiadoras para los informes de resultados solicitados por ellas. Este es un aspecto que aún no ha sido resuelto en este proceso de investigación, pero que pretenderá solventarse aprovechando la oportunidad de participación en él para presentar la metodología, las utilidades de la disciplina y los datos concretos producidos en esta experiencia.

Considero que en la fase de presentación de la disciplina somos nosotros quienes debemos incluir estos tres aspectos en nuestros informes y propuestas de investigación en los que especifiquemos los propósitos en los que la antropología sería útil, esto es, siguiendo a Velasco y Díaz de Rada (1997:249-250), para esclarecer las realidades socioculturales sobre las que intervenir; para aportar nuevas lecturas e interpretaciones a “problemas” predefinidos por los procedimientos monológicos; para comunicar a los “expertos” las visiones internas que los agentes sociales tienen de su mundo, y sus modos de construirlo en consonancia o no con esas visiones; y para plasmar la diversidad cultural y multiplicidad de formas de vivir en sociedad.

La restricción de espacio es un desafío para la inclusión de todos estos aspectos, junto a la presentación de las interpretaciones de los datos, pero por ello, tal y como sugieren Schensul y LeCompte (1999:xii), en este tipo de ejercicio profesional, los antropólogos no debemos conformarnos con hacer recomendaciones aplicadas a políticas públicas y sociales, sino añadir a estas recomendaciones el análisis de las situaciones en las que se toman e implementan estas políticas. Conocer las posturas de acuerdo a las posiciones sociales y la articulación de estas según la articulación de las relaciones de los actores sociales ha sido el fin tradicional de las etnografías. Por ello, transmitir este fin se convierte en imprescindible en este tipo de informes.

Y estos informes no deberían considerarse como el fin de la investigación. Si la característica de la antropología es tener en cuenta las perspectivas y los puntos de vista de la gente, se hace aconsejable

desbordar los límites de los informes que quedarán en las administraciones e instituciones públicas y privadas (con quienes se habrá negociado dicho desbordamiento) para transmitir sus contenidos a los actores sociales y otros grupos que estén interesados en conocer los resultados una vez que ya hayan sido publicados o tratados de diversos modos por estas instituciones.

Para ello, Schensul y LeCompte proponen utilizar distintas vías (1999:76-88) que hemos de plantearnos aquí en estos momentos: el relato de esta participación en distintos medios y formatos de comunicación (como la presentación del estudio sobre diversidad y convivencia en los centros educativos <http://youtu.be/0dtbHwS94C0>, o la participación en documentales/reportajes en los que se presentan las fases y tipos de enfoques metodológicos aplicados en una investigación –como se está realizando actualmente en este caso, en un espacio de uno de los canales públicos de televisión-), cartas al director, post en blogs, comentarios a editoriales, participación en análisis de noticias relativas a la investigación, reaccionar a comentarios mediáticos y organización y reserva de tiempos y espacios para informar de los resultados a las personas que han participado en la investigación (como podría ser la realización de seminarios –tal y como se planea en esta investigación-). Estas posibilidades permiten superar los límites de espacio impuestos por las instituciones. Aunque sería conveniente reflexionar sobre las formas en que se haría, tema que desborda los objetivos de esta comunicación, pero no por ello es poco relevante.

6. Conclusiones

Decía Dolors Comas D'Argemir en 1992

“No hay duda de que otras ciencias sociales cuentan con medios más rápidos y espectaculares para obtener y difundir sus resultados, por lo que en términos de mercado es muy difícil competir con ellas. El peligro entonces es el de empezar a hacer renuncias de método, a favor de aproximaciones más superficiales, y que los análisis cualitativos se sacrifiquen en aras de la presentación de datos susceptibles de ser cuantificados. Considero un error caer en esta clase de opciones y desde luego, la disyuntiva no está en la confrontación entre métodos cualitativos y cuantitativos, sino en la prioridad que se les otorga. Los antropólogos no deberíamos hacer renuncias sino, por el contrario, reivindicar el valor de nuestra forma de trabajo. La principal aportación del antropólogo al estudio de cuestiones sociales radica precisamente en su aproximación cualitativa, en su capacidad para hacer una etnografía densa y para desvelar la lógica que subyace a los comportamientos sociales. Ahí se encuentra la eficacia de la antropología y sobre esta clase de eficacia hay que saber convencer (aunque reconozco que no es fácil). Si se privilegia el pragmatismo y se sacrifican los métodos de la antropología para poder suministrar respuestas rápidas y concisas a la demanda social, no se hace más que poner los medios para ir hacia un proceso lento pero imparable de des-antropologización”.

Veinte años después, la vía de la profesionalización de la antropología empieza a allanarse y los antropólogos comienzan a encontrar trabajo más allá de la academia (aparte del patrimonio, actualmente, el campo del desarrollo es otro de los privilegiados en este sentido). La situación actual puede indicar que este camino se realizará con dificultad, pero seguro que se recorrerá (desearía no ser con este comentario una optimista ilusa). Por ello, la multiplicidad de formas de practicar la antropología adaptadas a las condiciones cambiantes en las que se produce el conocimiento antropológico en cada contexto histórico, social y cultural (Ferrándiz, 2011:14), no debería incorporar esas otras formas de des-antropologización.

Este riesgo puede estar asociado al desconocimiento externo de las utilidades y oportunidades metodológicas de la disciplina. Esta situación puede ponerse de manifiesto en un equipo interdisciplinar en el que sería preciso presentar dichas utilidades y oportunidades como fase previa a la aparición de la antropología en aquellos lugares y con aquellos agentes donde no se había visibilizado la antropología en la tradición del ejercicio de esta disciplina en el estado español.

A pesar de su trayectoria, podríamos decir que la etnografía es emergente en la actualidad y que, como sugiere Ferrándiz “puede ser concebida como un proceso en el que se establecen dinámicas de retroalimentación entre teoría y práctica, entre realidad y texto, entre diseños de investigación y situaciones cambiantes, entre escenarios de campo y aplicación de técnicas de investigación, entre la posición del investigador y la de los informantes, entre los investigadores y las audiencias de sus textos, etc.” (Ferrándiz, 2011:14). Sin embargo, esta serie de retroalimentación y modificaciones debería realizarse en unos límites marcados por las fronteras de la epistemología, ética y metodología de la disciplina. La situación expuesta aquí pretende llamar la atención de los riesgos que se agolpan a las puertas de la antropología y que, con toques más o menos fuertes, buscan derribar algunas de sus ventanas o puertas. Este momento de profesionalización de la disciplina parece idóneo para pensar sobre ello y reforzar nuestros límites y fronteras nuevamente, y de acuerdo a las circunstancias actuales.

7. Bibliografía

Bernard, H.R. (1995) *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches*, Walnut Creek-London-New Delhi: Altamira Press.

Caratini, S. (2013) *Lo que no dice la antropología*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.

Comas D'Argemir, D. (1992) "La Antropología Social frente al análisis de problemas sociales en el propio contexto cultural. Reflexiones acerca de España", *Papers d'Antropologia*, 3.

Desclaux, A. (2008) "Les lieux du 'véritable travail éthique' en anthropologie de la santé: terrain, comité, espaces de réflexion?", *Ethnographiques.org*, 17.

Díaz de Rada, Á. (2011) *El taller del etnógrafo*. Madrid: Ediciones UNED.

Emerson, R.M. (1987) "Four ways to improve the craft of fieldwork", *Journal of Contemporary Ethnography*, 16: 69-89.

Ferrándiz, F. (2011) *Etnografías contemporáneas. Anclajes, métodos y claves para el futuro*. Barcelona: Anthropos.


Fischer, M.M.J. (2009) *Anthropological Futures*. Durham-London: Duke University Press.

Goward, N. (1984) "Personal interaction and adjustment" en Ellen, R.F. (ed.), *Ethnographic Research: A Guide to General Conduct*, Londres: Academic Press.

LeCompte, M.D. y J.J. Schensul (1999) *Designing and Conducting Ethnographic Research*. Walnut Creek-London-New Delhi: Altamira Press.

Schensul, J.J.; LeCompte, M.D. y asociados (1999) *Using Ethnographic Data. Interventions, Public Programming, and Public Policy*. Walnut Creek-London-New Delhi: Altamira Press.

Velasco, H. y Díaz de Rada, Á. (1997) *La lógica de la investigación etnográfica*. Madrid: Ed. Trotta.#



**VIOLENCIAS Y
DERECHO(S) EN
LAS RELACIONES
HUMANAS**

**Coordinado por
Caterina Canyelles,
Margaret Bullen,
Amaya Pavez Lizarraga**

**PERIFERIAS, FRONTERAS Y DIÁLOGOS
XIII Congreso de Antropología de la FAAEE**

VIOLENCIAS Y DERECHO(S) EN LAS RELACIONES HUMANAS

Margaret Bullen

ANKULEGI, Asociación Vasca de Antropología

Universidad del País Vasco

maggie.bullen@ehu.es

Caterina Canyelles

Institut Català d'Antropologia

Universitat de Barcelona

ccanyellesg@gmail.com

Amaya Pavez

Antropólogos Iberoamericanos en Red

Universidad de Santiago de Chile

amaya.pavez@usach.cl

Introducción

Este simposio se diseñó con el propósito de analizar la violencia bajo el prisma de dos perspectivas antropológicas: la perspectiva feminista y la jurídica. Partimos de una trayectoria establecida en los congresos de Antropología de la FAAEE en cuanto a los simposios de género y feminismo (III Congreso, Donostia-San Sebastián, 1984; VI Congreso, La Laguna, 1993; VIII Congreso, Santiago de Compostela, 1999; X Congreso, Sevilla, 2005; XI Congreso, Donostia-San Sebastián, 2008),¹ a la cual añadimos una aportación innovadora al unir la Antropología jurídica (área que ha disfrutado de menor

¹ Incluso cuando no ha habido tal presencia explícita (Zaragoza, 1996; Barcelona, 2002; León, 2011), numerosas comunicaciones realizadas desde esta perspectiva han estado presentes en otros simposios que abordaban cuestiones como la salud, el cuerpo o la violencia.

atención, pero presente en Santiago de Compostela, 1999). El tema de la violencia también tiene su antecedente en el IX Congreso de Barcelona (2002), en el simposio «Violencia y culturas» coordinado por Carlos Feixa y Francisco Ferrándiz.

Tomando este último simposio como precursor del presente, conviene empezar por las palabras de Ferrándiz y Feixa (2004), quienes insistían en el carácter estructural de la violencia al afirmar que «la violencia permea numerosos aspectos de la vida social, condicionando o determinando su dinámica». Seguimos la exhortación de estos autores de estudiar la violencia no como un acto puntual sino como un continuo, no tanto como excepción sino como normalidad, como parte de la cotidianidad. Así, concordamos con esta consideración procesual de la violencia y afirmamos con ellos que la violencia, incluida la de género, es un fenómeno de múltiples caras y anclajes en las distintas realidades históricas y sociales, difícilmente reducible a una sola causa o expresión. Philippe Bourgois (en Bullen y Farapi, 2011) propone una definición de violencia a partir de cuatro modalidades:

- **Violencia política:** incluye aquellas formas de agresión física y terror administradas por las autoridades oficiales y por aquellos que se les oponen, como la represión militar, la tortura policial y la resistencia armada, en nombre de una ideología, movimiento o estado político.
- **Violencia estructural:** se refiere a la organización económico-política de la sociedad que impone condiciones de dolor físico y/o emocional, desde altos índices de morbosidad y mortalidad hasta condiciones de trabajo abusivas y precarias.
- **Violencia simbólica:** definida como las humillaciones internalizadas y las legitimaciones de desigualdad y jerarquía, partiendo del sexismo y el racismo hasta las expresiones internas del poder de clases. Se «ejerce a través de la acción del conocimiento y desconocimiento, conocimiento y sentimiento, con el inconsciente consentimiento de los dominados» (Bourdieu).
- **Violencia cotidiana:** incluye las prácticas y expresiones diarias de violencia en un nivel microinteraccional: entre individuos (interpersonal), doméstico y delincuente. La experiencia individual repetida puede llevar a la normalización de las pequeñas brutalidades.

Estas cuatro modalidades no son excluyentes, sino que se interrelacionan. En el presente simposio pretendemos proseguir las intersecciones entre diferentes tipos de violencia y construcciones dicotómicas de género, añadiendo a ello la dimensión de la perspectiva jurídica, situándonos en el marco de la legislación vigente en el Estado español, concretamente la Ley de Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género (LO 1/2004, de 28 de diciembre), que, según la comunicación de Caterina Canyelles, ha intentado distinguir en el delito de violencia contra las mujeres una «cultura de género», es decir, «consecuencia de unos condicionantes socioculturales que actúan sobre el género masculino y femenino», diferenciando dicha violencia de otros tipos de violencia propinqua, incluyendo la violencia doméstica y familiar. El preámbulo de esta ley constata que las agresiones sufridas por las mujeres las sitúa en «una posición de subordinación al hombre [...] manifestada en los tres ámbitos básicos de relación de la persona: maltrato en el seno de las relaciones de pareja, agresión sexual en la vida social y acoso en el medio laboral».

De las comunicaciones presentadas a este simposio se desprenden tres ejes que se articulan entre sí en una dinámica inherente a la cultura de la modernidad. Seguiremos esta estructuración tanto en el simposio como en la organización de estas actas: el primer bloque muestra la función estructurante de las instituciones y los discursos — como estrategia de la construcción cultural de la realidad— que emanan de los agentes sociales institucionalizados (Foucault, 1990; Bourdieu, 2000); en el segundo, se instala la vivencia de esta tensión y su trascendencia hacia el cambio social en la nueva representación de las leyes, la nueva estructura legal donde permean núcleos de desigualdad y violencia estructural de la sociedad que reclaman silenciosa pero eficientemente su derecho consuetudinario y legal de la cultura tradicional; y el tercer bloque está construido en la experiencia de la tensión en distintos ámbitos y muestra cómo la violencia de género penetra en la vida cotidiana de las personas, sean hombres o mujeres, pero siempre en cuerpos de personas consideradas débiles, enfermas, desviadas, en fin subordinadas.

1. La construcción social de la violencia

1.1 Violencias estructurales y simbólicas

En su comunicación, «La violencia de género en los medios de comunicación. Cómo y cuándo se representa como un problema público», Dolors Comas d'Argemir demuestra magistralmente que los actos que se describen y se entienden como violencia son «componentes culturales y sociales con significados específicos para perpetradores y para las víctimas que varían según el contexto social». Comas afirma que la forma de denominar algo es una manera de clasificar e identificarlo e influye tanto en la concepción del problema como en la forma de abordarlo. En la denominación de las violencias relacionadas con el género, se utilizan diferentes términos según los aspectos seleccionados para reflejar el énfasis en la víctima, el perpetrador, el contexto o la causa. Así, 'violencia de género' se utilizaría para expresar la naturaleza estructural de una violencia que va más allá de la ejercida por unos hombres determinados sobre unas mujeres, y está imbricada en el tejido social, político, económico e ideológico; o 'violencia contra las mujeres' porque el término 'género' invisibiliza a las mujeres y resta radicalidad a la lucha en contra de una violencia que se ejerce sobre todo contra ellas. O bien 'violencia machista' y 'violencia sexista' para evidenciar la responsabilidad de los hombres y ubicar las raíces de la violencia en modelos sociales patriarcales; 'violencia en la pareja' para enfatizar el contexto de la violencia en el seno de las relaciones íntimas y sexuales, y 'feminicidio' cuando no se duda de su potencialidad asesina.

No obstante, como herramienta teórica y estrategia heurística, muchas de nuestras autoras estarían de acuerdo con Comas cuando defiende el uso del término 'violencia de género' como «el [...] que mejor define la violencia basada en el conjunto de ideas acerca del género y la sexualidad que prevalece en las estructuras de carácter patriarcal». Este uso depende de la comprensión de 'género' como la construcción sociocultural de lo que se entiende por y lo que se espera de varones y hembras en un tiempo y un lugar concretos, lo que convierte a las personas en «mujeres» y «hombres». Análisis que parte de la premisa de que este concepto se construye a través de las interconexiones entre las estructuras económicas, políticas y socioculturales que componen el «sistema de género» con su complejo de valores, atributos e ideales, plasmado en las desigualdades entre mujeres y hombres en el ámbito tanto público como privado, en las relaciones laborales

y personales, en la vulneración de derechos y en la violación de la integridad de la persona por medio de la violencia. Según esta conceptualización, la ‘violencia de género’ sería toda violencia producida por la situación de desigualdad y las relaciones asimétricas entre mujeres y hombres, y podría incluir tanto la violencia ejercida por los hombres contra las mujeres como la violencia ejercida por las mujeres contra los hombres, la violencia entre hombres y la violencia entre mujeres, la violencia tanto entre personas homosexuales como entre personas heterosexuales. En breve, se referiría a cualquier expresión de violencia surgida del diferencial de poder cuyo eje fuera el ser mujer o el ser hombre. Así, el término ‘violencia de género’ denominaría el marco amplio de violencias ubicadas en los sistemas de género y para hacer referencia a su carácter estructural.

No obstante, Comas expone cómo se pasa de esta conceptualización amplia de la violencia de género —correspondiente a su uso académico y su formulación en el preámbulo de la Ley Orgánica 1/2004, de medidas de protección integral contra la violencia de género (LOVG)— a una definición restringida al ámbito de la violencia ejercida contra las mujeres en las parejas heterosexuales. Argumenta que es precisamente por eso que la violencia de género, tal y como está definida en la ley, «se identifica con una de sus manifestaciones más específicas, la violencia contra las mujeres en las relaciones de pareja (VMRP) y feminicidio de pareja». Esto, dice Comas, es lo que en España se llama violencia de género y esto es lo que los medios de comunicación del Estado español, informados e influenciados a su vez por el marco interpretativo del ámbito jurídico y político, proyectan como violencia de género.

Según Comas, son los marcos legales precisamente los que definen los límites de la violencia que es aceptable y la que no lo es, así como lo que se reconoce como violencia y lo que no. De ese modo, durante mucho tiempo las políticas públicas se centraban en la violencia ejercida en la esfera pública, prestando poca atención a lo que ocurría en el ámbito privado. Sin embargo, la autora asegura que la mayor parte de abusos y agresiones sufridos por las mujeres son causados por hombres, especialmente aquellos que son o han sido pareja y, precisamente, en el entorno familiar.

Así, estaríamos hablando de violencias que se centran específicamente en la violencia entre un hombre y una mujer que comparten o han compartido una relación sentimental, violencia sostenida en una relación desigual de poder en la cual suele ser un hombre el que maltrata a su pareja o ex pareja por medio del sometimiento, la dominación y el mantenimiento de posición de autoridad y poder. Esta relación puede o no desembocar

en el uso de la violencia física que resulta en una lesión determinada e incluso en la muerte.

Tanto en la comunicación de Dolors Comas como en la de Maialen Altuna, «Violencia simbólica en la cuaresma franquista. El miedo como elemento estructurador del sistema de género», se muestra la tensión que emerge en la modernidad entre la cultura tradicional, diferenciada, amparada en la protección de la Iglesia y la cultura moderna-posmoderna donde las personas y los colectivos invisibilizados reclaman el derecho a ser en igualdad. Las dos nos ilustran acerca de la complejidad, pero también de la posibilidad del cambio.

La comunicación de Altuna nos detalla cómo —a través del miedo— la Iglesia católica ejercía la violencia simbólica durante el franquismo, mediante la imposición y el mantenimiento de un sistema de género que constreñía y castigaba a las mujeres de la época. La violencia en su manifestación más cruda, más brutal, se manifiesta como la punta del iceberg de una realidad mucho más extendida, mucho más cotidiana, que afecta a todo el mundo, no solo a las víctimas y a sus agresores. La violencia estructural y simbólica es más sigilosa y más difícil de detectar porque está inserta en la vida diaria, en las relaciones habituales entre mujeres y hombres, en los mensajes recibidos a través de las distintas vías de educación y socialización —en el caso descrito por Altuna, en la ritualización— y en las imágenes que pueblan nuestro imaginario.

1.2 La proyección pública de la violencia de género como problema social

Según la comunicación de Moscoso, Martín y Muñoz, «Abusos, violencias y malos tratos en mujeres discapacitadas: una aproximación teórica y metodológica», durante mucho tiempo la violencia contra las mujeres se ha explicado desde la óptica de la patología, siendo percibida como el resultado de los trastornos psicológicos de los perpetradores con consumo de sustancias tóxicas o con problemas mentales. Sin embargo, afirman que a lo largo de las últimas décadas el componente social se ha hecho más evidente y forma ya parte del debate público. Luego, los malos tratos han pasado de ser una tragedia privada a un problema social considerado una violación de los derechos humanos, constitutiva de

delito en muchos países. En la actualidad, la violencia contra las mujeres ha trascendido la dimensión privada y ha pasado a ser considerada como un atentado hacia la propia sociedad, hecho que marcará un antes y un después en la consideración legal y social de los derechos y libertades de las mujeres.

No obstante, Teresa del Valle (2010) señala que todavía no se ha abordado con suficiente seriedad el problema. La antropóloga afirma que no se han reconocido las dimensiones ni las implicaciones de la violencia contra las mujeres: «Aún no se ha considerado que sea un impedimento para el progreso de una sociedad [...] La violencia contra las mujeres debe situarse por su importancia: frecuencia, métodos, expansión, consecuencias personales y sociales, en el contexto global de la violencia, ahí donde se enmarca la violencia política.» De hecho, todavía estamos lejos de contemplar la violencia contra las mujeres como un problema social de todas y todos; de verlo como un problema enraizado en siglos de discriminación —cuando no subyugación de las mujeres—; y de constatar que todavía está activamente presente a pesar de los avances a favor de la igualdad logrados en las últimas décadas en nuestro país.

A pesar de todo, siguiendo con las aportaciones de Comas, podemos señalar cierto avance al reconocer que existe un problema social, requisito para la actuación pública. La emergencia del concepto de la violencia contra las mujeres en las relaciones de pareja debe entenderse, por lo tanto, como resultado de un proceso de cambio en las últimas décadas, gracias al cual una violencia oculta, sin nombre, pasa del ámbito de lo privado al espacio público. Comas atribuye su irrupción desde detrás de las puertas cerradas del hogar, donde estaba culturalmente y legalmente aceptada, donde se consideraba un problema individual, a la conjunción del movimiento feminista, las actuaciones políticas y los medios de comunicación. A su vez, desde la investigación feminista se ha ampliado la definición de la violencia incorporando una multiplicidad de comportamientos que acontecen en el ámbito privado e íntimo y que se hallan vinculados a los sistemas de género y a la sexualidad. Y este cambio de enfoque es esencial, ya que sitúa la violencia de género como un problema de la estructura social y no solo individual, que requiere intervenciones públicas.

2. Derechos humanos y derecho penal

En el segundo bloque nos centramos en el aspecto jurídico, explorando las sinergias entre las leyes y los derechos humanos, la conciencia social y la democracia. Vemos que, con todas las dificultades y controversias, se establecen en nuevos marcos normativos nuevas leyes que visibilizan lo que hasta ahora era invisible y natural a la existencia humana y social: la violencia de género en su amplia acepción.

Son las comunicaciones que a continuación se señalan, «La violencia contra las mujeres en el contexto social y económico actual. Un estudio antropológico de los «condicionantes socioculturales» en la praxis judicial», de Caterina Canyelles; «Las luchas definicionales alrededor de la definición de un problema público. La violencia contra las mujeres en el cantón de Ginebra», de Marta Roca y Marylène Lieber; y «El SAP, instrumento de la violencia de género», de Mariana García, las que muestran claramente la influencia en la nueva legislación de la hegemonía cultural representada por los discursos de agentes expertos, con el vicio violento, sexista y misógino. Las dos primeras comunicaciones de esta sección versan sobre la influencia mutua de las definiciones, los discursos y las acciones de movimientos sociales, feministas y judiciales. La comunicación de Roca y Lieber ofrece un estudio etnográfico comparativo de dos asociaciones de Ginebra que revela como las diferencias en la forma de conceptualizar las violencias de género interactúan con las definiciones producidas en el ámbito jurídico-político y manifiestas en los cambios legislativos en Suiza.

La comunicación de García ofrece una crítica tajante de la consideración del síndrome de alienación parental (SAP) en la resolución de conflictos que surgen entre padres y madres tras la separación con relación a la custodia compartida de hijos e hijas. García desmonta la «construcción aparentemente con sentido científico» que resulta en casos que califica de perversos en los cuales ha habido violencia hacia la mujer, hacia la madre y puede que hacia los hijos e hijas, y no obstante se les obligar a convivir con la persona que maltrató a su madre o abusó de ellos o ellas.

Como se ha dicho, Moscoso, Martín y Muñoz afirman que la violencia de género contra las mujeres en el ámbito de las relaciones de pareja es una violación de los derechos humanos que pone en peligro la dignidad y la integridad de las mujeres, pero en este caso también atañe a las hijas e hijos de hombres violentos. Luego, desde esta perspectiva, los

gobiernos y los Estados son responsables de la violencia de género que se produce dentro de sus respectivos ámbitos jurisdiccionales. Este modelo se ha expresado en varias declaraciones internacionales e informes de organismos como Amnistía Internacional, y las recomendaciones fundamentales del informe de este organismo, así como del Consejo Europeo de Derechos Humanos, se han utilizado para guiar la respuesta de los Estados ante la violencia contra las mujeres y se han recogido en los siguientes instrumentos: Recomendación general del Comité de la CEDAW de Naciones Unidas de 1999; Plataforma de Acción de Beijing: IV Conferencia Mundial de la Mujer, 1995; Medidas de prevención del delito y de justicia penal para la eliminación de la violencia contra la mujer, aprobadas por la Asamblea General de Naciones Unidas en 1998; Recomendación del Consejo de Europa sobre la protección de la mujer contra la violencia, 2002. Todas ellas ponen de manifiesto que la violencia contra las mujeres constituye una violación de los derechos humanos, en tanto que pone en peligro la dignidad y la integridad de las mujeres.

2.1 Evolución del tratamiento jurídico del fenómeno de la violencia contra la mujer en las relaciones de pareja en el Estado español

Antes de la aprobación de la LO 1/2004, lo que Comas ha denominado la violencia contra la mujer en las relaciones de pareja (VMRP) era combatida mediante una única figura legal que castigaba lo que se nombró «violencia doméstica», circunscrita a tan solo un delito tipificado por primera vez en el año 1989 en el artículo 156 del Código Penal precedente. Delito que sancionaba únicamente el ejercicio habitual de la violencia sobre determinadas personas, incluidas, aunque no únicamente, las mujeres parejas o ex parejas de los agresores. Hecho que, asegura Eduardo Ramon (2008), no permitía visibilizar que detrás del fenómeno de la violencia de género se oculta la manifestación de una discriminación estructural de la mujer. Sería la sustitución de «violencia doméstica» por «violencia de género», con la que, según Comas, se posibilita el cambio de marco interpretativo del entorno familiar —donde hay víctimas mujeres y agresores neutros— a un contexto amplio de relaciones desiguales entre mujeres y hombres.

Fue en el año 1989, con la Ley Orgánica 3/1989, la primera vez que la legislación manifestó sensibilidad respecto a las agresiones habituales ejercidas sobre la pareja. En ese primer momento, castigaba la violencia —exclusivamente física— habitual ejercida sobre los miembros considerados físicamente más débiles del grupo familiar (artículo 415 del Código Penal). El delito de violencia doméstica nació como consecuencia de la gradual percepción ciudadana de la gravedad del maltrato practicado sobre las mujeres por parte de los hombres. Este delito castigaba el ejercicio habitual de violencia sobre determinados miembros de la familia, «los miembros más débiles del grupo familiar», donde se incluía las parejas (no necesariamente mujeres) e hijos e hijas. Tal delito apuntaba al contexto donde se suele manifestar la VMRP antes que a las causas estructurales que la generan.

La primera reforma que tiene lugar es la Ley Orgánica 10/1995, que traslada la violencia habitual al artículo 153 del Código Penal. Posteriormente, la Ley Orgánica 14/1999 cambiará el artículo 153 contemplando ahora también el ejercicio habitual de violencia psíquica (ya no solamente física) y también ampliará el círculo de sujetos a personas que hayan sido pareja con anterioridad. Finalmente, la Ley Orgánica 11/2003 trasladará el delito de violencia habitual al artículo 173 y dejará de exigir que la violencia sea practicada sobre miembros del núcleo familiar, ya que también aludirá a los supuestos en que la violencia sea ejercida habitualmente sobre «personas que por su especial vulnerabilidad se encuentran sometidas a custodia o guarda en centros públicos o privados»,² lo que amplía significativamente el ámbito de aplicación del delito de violencia habitual, que ya no podrá adjetivarse de ninguna manera como delito de violencia doméstica.

Aun habiendo la figura de violencia doméstica, Ramon (2008) considera que existía la necesidad de introducir la violencia de género como figura específicamente penal. Lo argumenta explicando que la violencia doméstica reducía su ámbito de aplicación al ejercicio habitual de violencia, que incluía un círculo de sujetos pasivos (o víctimas) no limitado a la pareja o ex pareja femenina, conformándose como un tipo penal de amplia protección, ya que su ejecución no precisaba ni tan solo de parentesco y podían ser victimarias, también, las mujeres. En el caso de la violencia doméstica, las actuaciones tienden a dirigirse individualmente a las mujeres en lugar de estar dirigidas a dismantelar

² Se abre a todos aquellos centros (como centros de acogida, orfanatos o residencias) que no dejan de representar un ámbito doméstico y en los cuales puede haber maltrato.

las estructuras que causan y mantienen la dominación masculina (Bustelo, López y Platero en Comas d'Argemir, 2014).

2.2 La Ley Orgánica 1/2004

La Ley Orgánica 1/2004, de 28 de diciembre, de Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género (art. 1), describe la violencia de género como «la violencia que, como manifestación de la discriminación, la situación de desigualdad y las relaciones de poder de los hombres sobre las mujeres, se ejerce sobre éstas por parte de quienes sean o hayan sido sus cónyuges o de quienes estén o hayan estado ligados a ellas por relaciones similares de afectividad, aun sin convivencia». La violencia de género «comprende todo acto de violencia física y psicológica, incluidas las agresiones a la libertad sexual, las amenazas, las coacciones o la privación arbitraria de libertad».

Es decir, que para que exista un delito de violencia de género tienen que tener concurrencia diversos requisitos: en primer lugar, que el autor sea un hombre y la víctima una mujer. En segundo lugar, que ambos estén o hayan estado casados o bien exista o haya existido entre ellos una relación sentimental de similar afectividad. Y, en último lugar, que el acto de violencia se manifieste como una discriminación del primero respecto a la segunda por razón, precisamente, de la condición femenina de la víctima, evidenciándose en el acto una situación de desigualdad, una relación de poder del autor sobre la víctima.

Esta ley incluye medidas de diversa naturaleza, no solamente penales, como bien indica su nombre, y quiere combatir toda manifestación de discriminación o desigualdad de poder de los hombres sobre las mujeres. Es decir, como explica la exposición de motivos de la propia ley, aquella violencia «que se dirige sobre las mujeres por el hecho mismo de serlo, por ser consideradas, por sus agresores, carentes de los derechos mínimos de libertad, respeto y capacidad de decisión».

En la ley orgánica se encuentran un conjunto de medidas penales y no penales con el objetivo de combatir la violencia contra la mujer en las relaciones de pareja. En esta ley se ha pretendido que la tutela de bienes jurídicos (los afectados por el ejercicio de la VMRP) sean confiados al derecho penal y, también, a otras disciplinas jurídicas a través

de la previsión de medidas de sensibilización, prevención y detección en el ámbito educativo, en el de la publicidad y medios de comunicación y en el de la sanidad. Por otra parte, la intervención penal en materia de violencia de género no supone una implantación de nuevas infracciones penales ni una expansión del derecho penal, ya que se limita a utilizar las figuras tradicionales usadas para combatir de manera general la violencia.

2.3 Críticas a la jurisprudencia en torno a la violencia de género

Según la comunicación de Moscoso, Martín y Muñoz, en estos diez años son muchos los estudios que se han centrado en realizar una lectura crítica de la ley, poniéndose de manifiesto las limitaciones en cuanto a los medios reales con que se dota su efectiva puesta en práctica, pero también y, sobre todo, las limitaciones de un enfoque excesivamente centrado en el derecho, en el que las mujeres son victimizadas, percibidas como un colectivo homogéneo. No obstante, se debe señalar que con esta ley se ha abierto un debate social muy importante que no debe diluirse en el tiempo como ha ocurrido con otras «conquistas del feminismo».

Las autoras enumeran las siguientes críticas que ha recibido esta vía, citando a Elena Larrauri (2007): en primer lugar, apuntan el excesivo recurso al derecho penal que se hace en la ley («feminismo punitivo» = tolerancia cero). Larrauri afirma que, como regla general, el aumento de las penas se ha mostrado ineficaz como mecanismo de prevención contra la comisión de nuevos delitos. En segundo lugar, afirman que los homicidios cometidos contra la mujer pareja no han disminuido, a pesar del incremento de las penas, ya que el derecho penal no se ocupa de las causas estructurales de los problemas ni pretende combatirlas. Lo que hace el derecho penal es indagar si hay una persona concreta a la que pueda considerarse culpable. Con ello, hasta cierto punto la violencia doméstica vuelve a convertirse en un problema de «casos aislados», de supuestas conductas individualizadas sin un trasfondo sociológico común. Luego, las autoras concluyen que el derecho penal es un instrumento inadecuado para hacer frente a problemas sociales complejos.

Por otra parte, tomamos en cuenta el estudio del grupo de investigación Antígona de la Universidad Autónoma de Barcelona, cuyo objetivo es adoptar una perspectiva de género frente al derecho y hacer una revisión de las categorías jurídicas que posibilite mostrar sus deficiencias a la hora de defender los derechos humanos de las mujeres. A partir de una investigación sobre la violencia de género y las respuestas que proporcionan los sistemas penales (Bodelon, 2012), concluyen que como resultado de los cambios legislativos y de las políticas públicas de los últimos años en materia de violencia de género se ha producido una mejora en cuanto a la especialización de profesionales y el incremento de recursos. Así y todo, puntualizan, la implementación de las leyes no ha ido acompañada ni de suficientes recursos para su optimización ni de una formación adecuada de las y los profesionales, además de existir resistencias de parte de las y los jueces en la interpretación de la ley y actitudes sexistas del personal del sistema de justicia penal.

3. Violencia cotidiana: cuerpo, discapacidad y orden social

El tercer bloque está construido sobre la experiencia cotidiana y incorporada de la violencia en personas consideradas subordinadas por razones de género, marginación o discapacidad. Aunque el discurso políticamente correcto utilice eufemismos para señalarlas, lo cierto es que las personas que viven situaciones disminuidas —en relación con la verdad hegemónica— son sujetos violentados culturalmente y cuya vida, por tanto, es predefinida por el orden social imperante. Las comunicaciones muestran puntos de inflexión entre la cultura sobre la base de los derechos humanos y la cultura tradicional hegemónica en el contexto de la diversidad de la experiencia cotidiana, muestran el devenir de la subjetividad consciente de derecho y reivindicativa y la subjetividad sometida al orden hegemónico androcéntrico y patriarcal.

Parte de la policromía de la diversidad de colectivos que reclaman derechos en un contexto de violencia estructural está representada en las comunicaciones siguientes: «Definición de la violencia, procedimiento penal y percepción intersubjetiva. Los «Hate Crimes» desde un análisis interseccional de la violencia transfoba», de Alba Barbé; «El derecho a una violencia simbólica. Una paradoja incorporada por los varones ciegos a través de la práctica del fútbol sala», de Carlos García; «Abusos, violencias y malos tratos en mujeres discapacitadas: una aproximación teórica y metodológica», de Melania

Moscoso, M.^a Teresa Martín y José M.^a Muñoz; «La autogestión de la violencia de género dentro del movimiento OKUPA», de María Rodríguez; y «Violencia simbólica y discriminación en prisión: el caso de las mujeres encarceladas», de María Ruiz.

Estas comunicaciones exploran una realidad social jerárquica —por tanto asimétrica— que ordena los cuerpos en un orden supeditado a una hegemonía que sustenta su poder en la fuerza y la violencia hacia otros cuerpos subjetivados que se identifican y marcan en la subordinación constituida por la corporalidad débil (comparativamente a la violencia), anormal, enferma biológicamente y/o psicoespiritualmente. La posibilidad que abre la demanda feminista para la igualdad de las mujeres respecto a los hombres permite visibilizar a otros colectivos que se empoderan y surgen como sujetos políticos reclamando su derecho a ser en la especificidad biológica, psicológica, social y cultural. La comunicación de Carlos Grados indaga en la paradoja de la violencia simbólica ejercida por la masculinidad hegemónica en varones ciegos jugadores de fútbol sala. Sitúa la masculinidad en un complejo sistema donde se relaciona el sexo con el género en una dinámica de poder en la cual el poder deja de ser un atributo para constituirse en un bien sujeto a los cuerpos y a la cultura. Su análisis de las prácticas corporales de estos varones —como formas de entenderse a sí mismos en el mundo— expone la construcción jerárquica de los cuerpos capaces y discapacitados, atravesada por los sistemas de género y la estratificación de masculinidades dominantes y subordinadas, a su vez reforzada por los discursos de las instituciones del deporte y de la medicina.

Esta comunicación pone en evidencia el sistema sexo-género como uno de los espacios que expresa el devenir de la disputa de poder y la consecuente visibilidad social. La normalidad vinculada a la representación hegemónica de lo bueno, lo permitido, lo sano y lo valioso da a los cuerpos significados de distinto valor, comenzando por el ideal que está representado en el hombre y en la masculinidad androcéntrica, patriarcal y heterosexual (Bourdieu, 2000). Aquí se situaría la comunicación de Alba Barbé, en la cual propone explorar la violencia transfoba expresada a través de los denominados «delitos de odio» cometidos contra personas que practican el travestismo en Barcelona. La heteronomía patriarcal será el baremo con el que se medirán el resto de los cuerpos en un juego dicotómico y dialéctico en una gradiente sin fin que posiciona a los cuerpos y subjetividades en la vida cotidiana que conlleva un ejercicio parcial de ciudadanía y de los derechos universales reflejado en las posibles salidas judiciales.

Este ordenamiento discriminador que hace de la diferencia desigualdad y confunde la diversidad con anormalidad proscrita se sostiene en una violencia estructural que trasciende en la vida cotidiana la relación entre hombres y mujeres, entre hombres y hombres, entre mujeres y mujeres, entre cuerpos bellos y sanos. No obstante, la otra dimensión de la actualidad está dada en el contexto opuesto de la reflexión y la validación de los colectivos antes no vistos, no oídos, inexistentes y ocultados. En este sentido, la comunicación de María Ruiz nos descubre la violencia simbólica sufrida por las mujeres encarceladas, violencia producto de un sistema de género que enlaza con la exclusión social, expresada por discursos que construyen el delito y su castigo de forma diferenciada para mujeres y para hombres y que se concretan también en la violencia material.

La posibilidad de recuperar la diversidad humana para rescatar nuestro patrimonio está representada por la defensa de los derechos sociales y colectivos de hombres y mujeres en distintas circunstancias de vida, la polifonía de las distintas voces que en conjunto construyen el gran mosaico de la humanidad (Frankl, 1946), apoyadas por una mayor conciencia colectiva que se plasma en la legitimación del derecho a la eliminación de la violencia de género.

Sin embargo, dos son los contrapuntos a los que se enfrentan estas iniciativas: uno, la asimilación de los significados del sistema sexo-género hegemónico: las personas son parte de la misma cultura, de forma que es difícil abstraerse del modelo de éxito que ha sido incorporado en la construcción de la subjetividad (Foucault, 1990); y el otro es la fuerza endogámica del modelo hegemónico actual (capitalista-neoliberal), que reelabora los significados y vacía los logros alcanzados. De esto surge el gran desafío de volver a la reflexión acerca de los valores que sustentan las reivindicaciones y cuáles son las proyecciones que proponen para la construcción viable de una sociedad sin violencia.

Reflexionar sobre las diferencias marcadas por la desigualdad entre hombres y mujeres, entre colectivos subordinados a modelos e ideales de perfección construidos desde una hegemonía, cuestionar los privilegios de pocos refrendando los derechos de todas y todos, visibilizar lo invisible que ha sido ocultado y naturalizado a través de un sistema de género androcéntrico, solo puede ser pensado en el contexto de la modernidad, en la reivindicación de los derechos de las personas a la igualdad y a la libertad. La tradición feminista construye el concepto de género como una herramienta analítica que permite la comprensión y explicación de la subordinación de las mujeres a los hombres, que influye en la realización de leyes y políticas orientadas a la igualdad de oportunidades y los

derechos humanos de las mujeres, y produce un lenguaje generizado que reaparece en la legislación y en el discurso político y mediático.

Bibliografía

Bodelon, E. (2012). *Violencia de género y las respuestas de los sistemas penales*. Didot.

Bourdieu, P. (2000) *La dominación masculina*, Barcelona: Anagrama.

Bullen, M.; Farapi Antropología Aplicada (2011). *El entorno en que se produce la violencia de género y sus causas en Gipuzkoa*. Dirección General de Prestaciones e Inserción Social y Empleo, Diputación Foral de Gipuzkoa.

Ferrándiz, F.; Feixa, C. (2004). «Una mirada antropológica sobre las violencias». *Alteridades*, 14 (27): 159–174.

Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós.

Frankl, V. [1946] (1991). *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder.

Larrauri, E. (2007). *Criminología crítica y violencia de género*. Trotta.

Ramon, E. (2008). *Violencia de género y violencia doméstica*. Editorial Tirant lo Blanch.

Valle, T. (2010). «Una fecha para borrar». *El Diario Vasco*, 5-12-2010.

VIOLENCIA SIMBÓLICA EN LA CUARESMA FRANQUISTA. EL MIEDO COMO ELEMENTO ESTRUCTURADOR DEL SISTEMA DE GÉNERO¹

Maialen Altuna Etxeberria

maialen.altuna@ehu.es

Euskal Herriko Unibertsitatea/Universidad del País Vasco

1. Introducción

Después de establecerse mediante las armas, el régimen franquista dispuso de diversos mecanismos para llevar a cabo su ideal de Nuevo Estado nacional-católico. Se trataba de un proyecto de contrarrevolución o involución, un intento de frenar los cambios que venían produciéndose desde décadas atrás e imponer una vuelta a los valores tradicionales. Para establecer y afianzar el régimen se utilizó la represión, que no era únicamente producto de medidas punitivas sino que también se infiltraba en la misma cotidianidad. También hay que tener en cuenta que varios sectores de la sociedad se identificaban con algunos de los valores que defendía la dictadura como el orden, la religión y la tradición (Cazorla 2000:203), logrando la identificación con aspectos del imaginario colectivo de grupos heterogéneos (Cobo y Ortega 2005:406) y no solamente con la oligarquía tradicional que había perdido poder con los cambios sociales y políticos acaecidos con la llegada de la modernidad.

Dentro de la reestructuración iniciada con el establecimiento del Nuevo Estado, uno de los aspectos donde más se incidió fue en la imposición de un sistema de género tradicional que fue un elemento fundamental del estado dictatorial y significó una respuesta autoritaria a los desafíos planteados por los cambios en las relaciones de género y en sus consecuencias demográficas. La finalidad era dar una respuesta a los cambios vividos en las relaciones entre los sexos y en la imagen de la mujer desde la década de los treinta, y con especial incidencia durante la Segunda República, cambios que provocaron miedo y alarma en diversos sectores sociales, especialmente en los medios conservadores (Blasco 2003:311). Esta reestructuración de género no incumbía, sin embargo, únicamente a las relaciones entre los géneros, ya que, siguiendo lo expuesto por Joan Scott, la distinción de género aparte de ser un elemento

¹ Esta comunicación se apoya en la beca de la Universidad del País Vasco (UPV/EHU) *Zabalduz 2012* en cooperación con Ahoa. Archivo de la memoria.

constitutivo de las relaciones sociales también es una forma primaria de relaciones significantes de poder. De este modo, el género sería el campo elemental dentro del cual o por medio del cual se articularía el poder y establecidos como conjunto objetivo de referencias, los conceptos de género estructurarían la percepción y la organización, concreta y simbólica, de toda la vida social (1996:285). De esta manera, como expresa Aurora G. Morcillo, en el proyecto de nación franquista la diferencia de género constituyó la esencia misma de la individualidad, ya que proveía de estabilidad y orden social a la nación y claridad de objetivos a los individuos. Así, la desigualdad de género fue un elemento principal del Nuevo Estado, organizando las relaciones políticas y sociales mediante el uso del género como un elemento significativo de normalización (2000:6).

El sistema de género defendido por el catolicismo integrista se basaba fundamentalmente en la ideología nacional-católica, formándose identidades nacionales diferentes por razón de género. Mientras que la nueva ideología de género que defendía el franquismo ensalzaba las virtudes de la masculinidad y la virilidad, en el caso femenino se centró en la vuelta a las funciones supuestamente dictadas por la naturaleza y por Dios que la mujer moderna había olvidado, creando la identidad femenina en contraposición a la mujer moderna (Blasco 2003:314). De esta manera, se reforzaba la familia tradicional y se ensalzaba un prototipo de mujer homogéneo destacando la asexualidad mediante la exaltación tanto de la virginidad como de la maternidad, siendo la figura de la Virgen María su máximo exponente.

Dicho sistema de género se sustentó en el discurso de la Iglesia Católica, que para la difusión de su mensaje incidía principalmente en una emoción: el miedo, que se dirigía especialmente a las mujeres, tanto discursivamente como mediante teatralizaciones rituales que tenían como objetivo la interiorización del mensaje. Por ello, esta imposición de un sistema de géneros concreto, desigual y jerárquico, se entiende como una forma de violencia simbólica, “una violencia amortiguada, insensible, e invisible para sus propias víctimas, que se ejerce esencialmente a través de los caminos puramente simbólicos de la comunicación y del conocimiento o, más exactamente, del desconocimiento, del reconocimiento o, en último término, del sentimiento, (...) dominación ejercida en nombre de un principio simbólico conocido y admitido tanto por el dominador como por el dominado” (Bourdieu 2000:12).

El objetivo de esta comunicación es, por lo tanto, analizar cómo se utilizó la emoción del

miedo en la Cuaresma² para imponer un sistema de género concreto con el objetivo de que los cuerpos femeninos quedaran confinados en el espacio doméstico mediante su identificación con el pecado y la impureza, utilizando para ello tanto mecanismos discursivos encaminados a la unión de la mujer con el pecado, como mecanismos de teatralización dirigidos a la incorporación del miedo a los cuerpos femeninos. Se entiende la utilización del miedo para tal efecto como una forma de violencia simbólica, una forma de violencia que jugó un papel importante en el asentamiento del régimen dictatorial y sus medidas, entre ellas en el afianzamiento de un sistema de género concreto, que sería la base del Estado nacional-católico. Para el análisis se han tomado como fuentes tanto escritos de la Iglesia Católica (Boletines del Obispado, revistas, pastorales...), como libros publicados en la época y testimonios orales, centrándome en el territorio de Gipuzkoa, provincia del País Vasco.

2. La liturgia católica. Elemento imprescindible para el establecimiento del régimen franquista

La dictadura franquista contó con el apoyo mayoritario de la Iglesia Católica, dándose la mayor convergencia en el plano ideológico. La institución eclesial contaba con grandes infraestructuras para el control social y la movilización y, además, se beneficiaba de la gran ventaja de estar difundiendo unos mensajes que ya tenían un fuerte arraigo en la comunidad, por lo que poseía las herramientas óptimas para mantener la conformidad hacia el régimen. De esta forma, en el Nuevo Estado la celebración de solemnes ceremonias litúrgicas era una de las formas encaminadas a conseguir el consenso social. Como expone Giuliana Di Febo, la Iglesia asumió un papel hegemónico en la configuración del sistema de representaciones, por lo que hubo “una significativa correspondencia entre la recuperación de ritos, ceremonias arcaicas y la remodelación de las pautas femeninas y masculinas” (2003:20).

Las autoridades del Régimen y de la Iglesia eran conscientes del poder que representaba la utilización de las actividades religiosas como medio para la educación, para que la sociedad se organizara y entendiera a sí misma dentro de lo establecido desde la doctrina católica y desde el Régimen, siendo el objetivo que la única herramienta del que dispusieran los ciudadanos para pensar fueran aquellas que les eran dadas desde el Régimen. Como apuntaba Pierre

2 La Cuaresma forma parte del año litúrgico de la Iglesia católica y se inscribe dentro del periodo de preparación del ciclo de Pascua. Su duración se extiende desde el Miércoles de Ceniza hasta el Domingo de Resurrección.

Bourdieu, la violencia simbólica “se instituye a través de la adhesión que el dominado se siente obligado a conceder al dominador (por consiguiente a la dominación) cuando no dispone, para imaginarla o para imaginarse a sí mismo o, mejor dicho, para imaginar la relación que tiene con él, de otro instrumento de conocimiento que aquel que comparte con el dominador y que, al no ser más que la forma asimilada de la relación de dominación, hacen que esa relación parezca natural” (2000:51). El objetivo era, así, la sumisión de los ciudadanos, creer ciegamente lo ordenado más que pensar por ellos mismos. La base de esta posición era la cruzada contra la “racionalidad”, que la Iglesia y el Estado consideraban la mayor enfermedad de la modernidad (Cazorla 2010:91), imponiendo la obediencia como elemento supremo frente a una racionalidad moderna.

“OBEDECE CIEGAMENTE. (...) Acata las órdenes de tus superiores. Aunque la consigna recibida te parezca absurda ¡Obedece! También parecía desacertada la orden de Cristo a Pedro; pero obedeció. No te preguntes por qué así y no asá? Por qué a mí y no a tí? Lo racional es obedecer a tu legítimo superior.” (*Izaskun*, “Evangelio”, junio 1949, nº 2, p.1)

Los ritos y las manifestaciones litúrgicas que se acrecentaron durante la guerra y en los años posteriores llegarían a constituirse en parte integrante de esa “religiosidad total” que llevaría a una completa identificación entre valores, normas, costumbres y catolicismo. Así, lo sagrado se orientaría también a satisfacer exigencias políticas a través de un proceso de readaptación en clave ideológica del patrimonio simbólico tradicional. Para ello, se vuelve a modelos devocionales barrocos basados en la “fascinación de los fieles a través de lo externo, de la emotividad y de lo grandioso” (Di Febo 1988:32-33). De esta manera, se estableció una correlación entre las leyes de la Iglesia y las sociales y, también, entre las transgresiones morales y las legales.

3. Cuaresma: tiempo de penitencia de los pecados cometidos. Creación del género femenino desde el miedo.

Se establecieron, pues, unos rituales católicos de una fuerte tradición, que como ritos colectivos, siguiendo a Mary Douglas, constituyen un intento de crear y mantener una determinada cultura, una determinada serie de supuestos mediante los cuales se controla la experiencia. Así, los ritos representan la forma de las relaciones sociales y al darle a estas relaciones expresión visible permiten que la gente conozca su propia sociedad. De esta

manera, los ritos actuarían sobre el cuerpo político mediante el instrumento simbólico del cuerpo físico (1991:150). En este caso, uno de los principales objetivos de estos rituales era actuar sobre el cuerpo femenino para reestructurar el sistema de género, con la intención de frenar las diferentes feminidades que ponían en jaque la sociedad tradicional. Para ello, los discursos se dirigían directamente al cuerpo femenino, mediante la representación de su cuerpo como pecador e impuro y necesario de controlar, con la intención de lograr así la autorregulación de las mujeres, confinando sus cuerpos al ámbito doméstico y a una estrecha reglamentación. Hay que tener en cuenta que la religiosidad era una virtud que se unía con la feminidad, siendo una parte esencial en su definición. Esta unión entre lo femenino y la religiosidad se estableció como resultado de un proceso de feminización de la religión que se venía dando desde el siglo XIX y que hizo que la religiosidad se convirtiera en un elemento central del ideal femenino, mientras que la masculinidad y el honor masculino se centraban en otros aspectos como la respetabilidad pública o la valentía (Aresti 2001:35-36).

En el proyecto de sociedad franquista basado en un sistema de género rígido y jerárquico los discursos sobre los peligros estaban fuertemente diferenciados dependiendo del género. Siguiendo una doble moral, se instituyó una masculinidad permisiva donde las libertades de los hombres se limitaban únicamente en las situaciones en la que la sumisión al régimen se ponía en peligro y, en contraposición, una feminidad opresiva que limitaba los movimientos de las mujeres al ámbito doméstico, reivindicando un modelo de feminidad estereotipado, homogéneo y único del que sería la esposa-madre la máxima expresión y que es necesario entender como un intento de vigilar los distintos modelos de “mujer” que existían en la sociedad.

Entre las actividades religiosas tradicionales impulsadas pues desde el Régimen destaca la Cuaresma por ser un periodo litúrgico en el que la transmisión del miedo se enfatizaba por toda una teatralización solemne que se adentraba en todos los aspectos de la cotidianidad. Así, la Cuaresma consistiría en cuarenta días de ascesis, de purificación anual de toda la Iglesia Católica, “días de penitencia y de oración, facilitándose la unión con Cristo, que deberá ser perfecta en la Santa Pascua, en la función de la que viene la Cuaresma” (Prado 1941:186). Se trataba de una penitencia individual pero también colectiva, que transformaba completamente la cotidianidad y que se ejecutaba mediante rituales en los que participaba toda la comunidad.

En estos rituales tenía una especial importancia la transmisión del miedo, ya que, como afirma

Enrique González Duro, para el mantenimiento del régimen represivo de género hacía falta “miedo, mucho miedo: miedo al castigo político para unas, y miedo al Demonio en las buenas muchachas de derechas. De modo que, para someter permanentemente a gran parte de la población española, el Estado debía producir miedo, sin bajar la guardia nunca y con la interminable ayuda de la jerarquía católica, que por ello obtenía sustanciosos privilegios” (2012:199). En este caso, el miedo fue utilizado para crear un vínculo con la colectividad, en el intento de restaurar una sociedad basada en la catolicidad, la tradición y el nacionalismo. Siguiendo el planteamiento de las economías afectivas de Sara Ahmed las emociones no residen en un sujeto o un objeto sino que funcionan de una forma económica, circulando entre significados en relaciones de diferencia y desplazamiento. Así, se entiende que las emociones *hacen cosas*, ya que unen los individuos con las comunidades mediante la intensidad de sus apegos. De esta manera, sería necesario reconsiderar cómo entendemos las emociones y en vez de verlas como disposiciones psicológicas, considerar cómo trabajan para mediar la relación entre lo psíquico y lo social, y entre lo individual y lo colectivo (2004:119). Así, mediante el discurso católico el miedo fue una emoción utilizada para crear una identidad femenina basada en el sacrificio y la abnegación, teniendo como objetivo el confinamiento de los cuerpos femeninos en el ámbito doméstico. Este proceso se configuraba desde diferentes ángulos, tanto mediante un discurso encaminado a unir la mujer con el pecado, como mediante unas teatralizaciones que tenían como objetivo la interiorización del miedo mediante la unión del discurso con lo corporal.

3.1. Utilización del miedo en el discurso. Unión de mujer y pecado

Los discursos de la Cuaresma estaban especialmente dirigidos a la juventud y, sobre todo, a las jóvenes. La juventud se entendía desde el franquismo como un periodo en el que los peligros se intensificaban por las amenazas que la rodeaban. Su carácter iniciático la convertía en una etapa liminal y, como es frecuente en estas situaciones, se tomaba como peligrosa limitándola mediante prescripciones, prohibiciones y normas. En una sociedad en la que la distribución de los cuerpos estaba totalmente segregada en base a su inscripción en un sexo o en otro (en la escuela, en la iglesia, en las asociaciones, en el mundo laboral...) y en el que la sexualidad estaba relacionada con lo pecaminoso, la juventud se entendía como un periodo de especial peligrosidad, ya que las oportunidades de pecar, de caer, de corromperse aumentaban y era necesario tener un especial cuidado para poder conseguir lo más importante, un buen

matrimonio, que se consideraba el objetivo final y garantía de felicidad. Para ello, como apunta Jordi Roca “se apelará constantemente a la existencia de una atmósfera dominada por el peligro y el pecado presentes por doquier, con la intención de potenciar entre sus receptores una actitud de alerta continua y fomentar en ellos el autocontrol y los sentimientos de culpabilidad”, siendo un elemento fundamental en la tarea de regulación y normativización de la totalidad de la experiencia vital de las personas, dando lugar a una realidad hipernormativizada en la cual todo debía aparecer reglamentado y sancionado hasta el más mínimo detalle (2005:85).

Hay que tener en cuenta, también, que la juventud era el segmento de la sociedad que más conectaba con las ideas modernas, por lo que era imprescindible reeducarla en los valores católicos y tradicionales. Esta necesidad era más acuciante en el caso de las mujeres, ya que en el proceso de reestructuración del sistema de género se consideró especialmente importante frenar el auge de una feminidad moderna que cuestionaba su confinamiento en el espacio privado, destruyendo así el sistema de género tradicional, y con ello la misma sociedad tradicional, desde sus cimientos. Además, las jóvenes iban a constituir la próxima generación de madres cuya máxima misión sería educar a sus hijos e hijas en los valores católicos, nacionales y fascistas, por lo que el mantenimiento de una identidad femenina basada en la obediencia, sumisión y crianza en los valores tradicionales estaba en la base de los objetivos del régimen. Así, mientras que el ideal masculino se basó en la fortaleza y autoridad, el femenino se fundó en la obediencia y educación católica de la descendencia.

“Aumenta el número de los que con su vida ejemplar demuestren que es posible vivir vida perfecta en todos los estados y cooperar con la Jerarquía a la edificación y crecimiento de tu cuerpo místico, la Iglesia Católica, Apostólica y Romana. Jesus, Maestro bueno, dadnos: **jóvenes**, castos y fuertes, humildes y activos; **hijas**, abnegadas, puras y obedientes, que preparen con su vida de piedad, estudio y acción las nuevas generaciones cristianas; **mujeres**, que formen y eduquen a sus hijos en el espíritu del Evangelio; **hombres**, que con su autoridad y prestigio influyan con su decisión en la familia y en la sociedad.” (*Boletín Oficial del Obispado de Vitoria*, “Oración por la Acción Católica”, 16 de abril 1941, nº8, p. 189)

Aparte de esto, dada la doble moral imperante en este contexto, la peligrosidad que envolvía a esta etapa era especialmente relevante para las mujeres ya que eran ellas las que eran consideradas como seres más vulnerables, cercanos al pecado y a la impureza. Era necesario, por lo tanto, que las mujeres lucharan contra su naturaleza impura, para poder llegar al ideal de pureza, una pureza que estaría siempre en peligro de corromperse, teniendo gravísimas consecuencias que se relacionarían con las cualidades femeninas primordiales como la

honestidad, la virtud o la decencia, que solamente era posible mantener siguiendo la estricta normativización. Durante el periodo de la Cuaresma existían algunos actos que incidían en la educación de los comportamientos que se consideraban adecuados según el discurso católico, ya que se organizaban las llamadas Misiones o Ejercicios Espirituales donde toda la población, separada por sexos y edad, debía presentarse para su adoctrinamiento. Estos ejercicios se realizaban durante todo el año pero los más importantes y a los que mayor número de feligreses acudían eran las realizadas durante la Cuaresma. Estas jornadas consistían en unos días en los que se ofrecían conferencias especializadas relacionadas con las normas que eran necesarias acatar para tener un comportamiento acorde con el criterio católico, normas que eran mucho más estrictas en el caso de las mujeres, sobre todo las relacionadas con su presencia en el espacio público. Por lo tanto, este periodo también era importante por la amplia afluencia de la población a estos ejercicios que pretendían educarla en los valores católicos.

Por otro lado, en la Cuaresma era necesario confesar los pecados cometidos y hacer penitencia de ellos, siendo esta etapa de confesión y penitencia y la posterior eucaristía las más importantes del ciclo litúrgico del catolicismo. Estos pecados se relacionaban con el cuerpo, con la carne, siendo necesario purificar el cuerpo para poder purificar así el alma y poder recibir el cuerpo de Cristo. Por ello, la penitencia se relacionaba con la contención del cuerpo, contención que se ritualizaba durante este tiempo mediante la prescripción de ayunos, abstinencias y la obligatoriedad de acudir a ciertos actos litúrgicos junto con la prohibición de ciertas actividades que desafiaban dicha contención como los bailes o las fiestas. El objetivo de la Cuaresma era, en consecuencia, centrarse en los pecados cometidos, que estaban en estrecha relación con el cuerpo. El cuerpo femenino y el masculino no se entendían, sin embargo, de la misma manera en la ideología católica, ya que la mujer aparecía, como se ha visto, como un ser esencialmente impuro y su cuerpo relacionado con la suciedad, la contaminación, y como fuente de peligro. Un cuerpo no sólo con la capacidad potencial de contaminar sino como el mismo foco de pecado y peligro. Las mujeres eran el pecado.

“Quiero decir que no basta huyáis de los peligros, sino que es menester que vosotros mismos, no seáis peligro y ruina para otros. Al decir esto me refiero particularmente a las *jóvenes*. (...) ¿Y andarán así por malicia o por inconsciencia? ¿Se darán cuenta de los incendios morales que en otros provocan? ¿No saben que una mujer inmodestamente vestida es el más poderoso auxiliar que tiene el demonio para conseguir la perdición de las almas...? Vosotros, padres de familia, vosotros sois los que debéis estar sobre aviso, para que en vuestra casa no se introduzca ese abuso deplorable y perjudicial. Vosotros, maridos, aunque deseéis que vuestras esposas vayan elegantemente vestidas, las debéis

prohibir todo lo que sea contrario a la modestia cristiana. Vosotras, madres, debéis enseñar a vuestras hijas aquella sencillez y gravedad en el vestir que dicen bien con una doncella cristiana y dan testimonio de su inmaculado candor.” (*Boletín Oficial del Obispado de Vitoria*, “ Del Episcopado español. La pureza y las playas”, 16 de junio 1940, nº14, p. 418-419)

El cuerpo de las mujeres era, pues, la misma fuente del pecado, teniendo la responsabilidad de contener su impureza y capacidad de corrupción bajo control mediante el confinamiento de su cuerpo en el espacio privado y/o dentro de unas estrechas normas. Esta idea era difundida constantemente mediante la Iglesia Católica, responsabilizando directamente a las mujeres de ser las que incitaban al pecado, como es el caso de un escrito del Papa Pío XII recogido en un medio de difusión eclesiástico donde se responsabiliza directamente a las mujeres por las tentaciones “irreprimibles” causadas a los hombres.

“”SI ALGUNAS CRISTIANAS SOSPECHASEN LAS CAÍDAS Y LAS TENTACIONES QUE CAUSAN EN OTROS CON LOS VESTIDOS Y LA FAMILIARIDAD A QUE, EN SU LIGEREZA, DAN POCA IMPORTANCIA, SE ESPANTARÍAN DE SU REONSABILIDAD” Hemos querido poner en mayúsculas estas terribles palabras del Pontífice, porque ellas solas deberían ser capaces de perturbar la conciencia de tantas jóvenes alocadas, que van sembrando por doquier la tentación y el pecado, con su desenvoltura, ligereza en el vestir y descoco.” (*Izaskun*, “Mirador femenino. Ideas Claras”, agosto 1953, nº 80, p. 5)

En este sentido se ve cómo se conceptualiza de distinta manera a hombres y a mujeres, considerando a los primeros personas impulsivas y fácilmente excitables ante el cuerpo femenino. Serían las mujeres las que les incitarían al pecado, las que constituían el foco de la tentación, siendo así también las principales responsables de las consecuencias derivadas de ella. El cuerpo de la mujer sería, por lo tanto, un cuerpo peligroso que sería necesario esconder, controlar. Se establecía, por ello, un control social basado en los preceptos de la Iglesia Católica donde la represión se establecía principalmente sobre los cuerpos femeninos. Idea que no se transmitía únicamente desde el poder eclesiástico sino que estaba fuertemente enraizada en la sociedad y se transmitía desde los intercambios cotidianos (en la relación paterno/materno-filial, entre las amistades, en los sucesos transmitidos en la comunidad...). De esta manera, el comportamiento de las mujeres estaba reglado hasta el más mínimo detalle (la hora de llegar a casa, la manera de vestir decorosamente, la forma de bailar...) mientras que a los hombres no se les establecían estas estrictas normas. El de la doble moral es un aspecto que aparece en todas las entrevistas realizadas a las mujeres, no así en las realizadas a los hombres, y es significativa la percepción que las mujeres tenían de este diferente rasero mediante el que se medían los comportamientos femeninos y masculinos. Todas ellas tenían la

percepción de que para las mujeres todo era pecado, mientras que para los hombres todo era libre, es el caso del testimonio de María Luisa.

“Siempre la mujer era la pecadora, yo creo que los hombres no confesaban nada (...) el hombre siempre ha sido hombre, y siempre la mujer la castigada. (...) El hombre siempre era más liberal, el hombre tenía siempre, yo creo, el derecho de hacer cualquier cosa, pero las mujeres, las mujeres no. Si el hombre iba o tenía dos mujeres o iba de aquella manera, el hombre siempre estaba bien visto. Siempre era la mujer la oprimida, siempre ha sido la mujer la oprimida.”³

La conservación de la pureza frente a las tentaciones que llevaban al pecado se presentaba como una lucha, la lucha femenina. De esta manera, mientras que los hombres eran conceptualizados como los guerreros que habían luchado en la Cruzada contra las invasiones y la inmoralidad externas, a las mujeres les correspondería la lucha contra la impureza cotidiana, la lucha por la moralidad de la comunidad, una lucha interna, que sería ejemplo para el mundo. En esta dirección, el Boletín Oficial del Obispado de Vitoria (a la que pertenecía también Guipúzcoa hasta 1950) publicó el 16 de Septiembre de 1941 una alocución del papa del 22 de marzo dirigida a las Jóvenes de Acción Católica de Roma sobre la *Santa Cruzada de las jóvenes* donde se entiende el mantenimiento de la pureza como una lucha, como un combate incesante.

“Bella es la virtud de la pureza... Hoy la Cruzada para vosotras, queridas hijas, no es de espadas, ni de sangre o martirio, sino de ejemplo, de palabra y de exhortaciones. Contra vuestras energías y vuestros propósitos está el demonio de la impureza y de la licencia de costumbres como principal enemigo; alzad la frente al Cielo, desde donde Cristo y la Virgen Inmaculada, Madre suya, os contemplan; sed fuertes e inflexibles en el cumplimiento de vuestros deberes cristianos; trabajad contra la corrupción que agosta la juventud en la defensa de la pureza.” (*Boletín Oficial del Obispado de Vitoria*, “De la Sede Apostólica. Sumario de Acta Apostolicae Sedis de 23 de junio 1941”, 16 de septiembre 1941, nº19, p. 529)

Por ello, en la reestructuración social que el Estado franquista y la Iglesia Católica pretendían imponer, mientras que los hombres tuvieron la responsabilidad de luchar mediante las armas para terminar con la decadencia moral del país, las mujeres tendrían la responsabilidad de mantener esta moralidad. Siguiendo con la pauta de unir la feminidad con el estado moral de la nación, eran ellas las responsables del mantenimiento de la moralidad en las familias y en la comunidad.

3 Entrevista original realizada en euskera, traducción propia. Maria Luisa (seudónimo), 5 de mayo de 2011, entrevista realizada por Maialen ALTUNA en Tolosa. Mujer nacida en 1928 en un pequeño pueblo del interior de Guipúzcoa, Berastegi. De familia humilde y *baserritarra* (campesina), tuvo que salir muy joven a trabajar como criada a Tolosa (la ciudad más cercana) y después de casarse se dedicó a la crianza de los hijos e hijas. Creyente y religiosa pero con actitud rebelde y crítica con respecto a la Iglesia Católica y, sobre todo, respecto a los curas.

Por otro lado, hay que tener en cuenta que aparte de señalar las consecuencias desastrosas que podía traer el incumplimiento de las normas, también se ofrecían modelos de referencia. La figura de la Virgen María representaría el ideal femenino ya que ésta sería madre y virgen al mismo tiempo, dos de las virtudes más ensalzadas de la feminidad. Sobre la base de la Inmaculada Concepción se creará un discurso dirigido a la contención del cuerpo, que como expone Jordi Roca:

“culminando en el martirio como máxima expresión de la defensa de la pureza, hará las funciones de un auténtico tratado de la castidad y la virginidad (...) un programa caracterizado por la movilización de todos los recursos con el fin de alcanzar el dominio total sobre un cuerpo que, siendo el núcleo de la impureza, debe tratarse con la máxima dureza, sin remilgos y con una voluntad insobornable.” (1996:54)

Para ello, también tuvo una gran importancia el binomio Eva/María, en la que Eva se identificaba con “la desobediencia, la infidelidad, el pecado, el haber ocasionado la muerte en el marido y en toda la posteridad” y María con “la obediencia, la fidelidad, la gracia y el haber concurrido libre y conscientemente a la obra de la Encarnación y Redención del género humano” (Alameda 1954:21). Todas las mujeres serían hijas de Eva y de María al mismo tiempo, por lo que la lucha consistía en doblegar el carácter corrupto identificado con Eva e intentar llegar a la perfección que representaría María, perfección imposible de conseguir al ser virgen y madre a la vez. Una de las características en las que más se incidía era en la obediencia, ya que ella fue la que salvó a la humanidad no solamente mediante su fe, “nos salvó no sólo con ella, sino también con las virtudes de que es raíz y fundamento, como la sumisión u obediencia” (Alameda 1954:35).

Pero la cualidad principal con la que se caracteriza a esta figura sería con la Inmaculada Concepción, esto es, la paradoja de ser madre y virgen al mismo tiempo. Su maternidad sin mancha fue, precisamente, lo que convirtió a María en una figura tan importante en el catolicismo, ya que mediante ésta se convirtió en madre de toda la humanidad y corredentora del pecado original. Dentro de esta figura su carácter de *mater dolorosa* representaba el sacrificio y la resignación como modelo referente de la feminidad. Este carácter de madre sufriente tenía una presencia importante en la Cuaresma ya que la representación del Calvario se realizaba dentro de este periodo. En la representación de la Pasión de Cristo el dolor de María se entendía como fuente de mérito y valor, llegándose a igualar al hijo, participando con él en la redención humana (Muñoz 2008:241). Como hijas de Eva que eran, las mujeres eran inevitablemente pecadoras y estaban condenadas a sufrir y padecer para redimirse. El

prototipo de mujer establecido sería, por ello, el de la madre dolorosa, que debía ser abnegada y sumisa, aceptando el dolor y sabiendo sacrificarse por los demás.

“la madre tiene que estar sometida al primer castigo, y no sólo dará a sus hijos a luz con dolor, sino que seguirá siendo la madre dolorosa, aun de los hijos más sanos y más virtuosos, porque no faltará algún motivo para hacerla sufrir en vida. Esta ley del dolor fue dada a la primera mujer como madre universal, extendiéndose a todas sus hijas futuras que hubieran de ser madres, porque todas serían hijas del pecado.” (Onieva 1943: 121)

De esta manera, como ideal femenino se glorifica el dolor, el sacrificio y la subordinación a las necesidades de los demás como la forma de limpiar el pecado original. Se relaciona la función maternal y el sacrificio con la idea de corredención de la humanidad lograda por la Virgen Dolorosa en el Calvario en la medida en que participó en el dolor de su hijo. Por todo ello, se santifica el sacrificio como un valor relacionado con la maternidad y la feminidad.

“Así es el dolor. Antes de la venida de Jesucristo, era tan maldito como el padre que lo engendró, o sea, el pecado; pero Jesucristo lo santificó y ya recibe otro nombre: se llama SACRIFICIO. (...) ¡Qué hermosa enseñanza! Con ella el dolor no es maldito ni odioso; si no se tiene virtud para amarlo, como Jesucristo, al menos se le mira como una cosa santa (...) Mientras el dolor se considera desde el punto de vista religioso, adquiere una belleza que hace que muchas almas lo deseen, como Santa Teresa, que exclamaba: “Padecer o morir”.” (Onieva 1943:131-132)

Para entender la influencia del sacrificio y del dolor en la justificación del confinamiento y necesaria reclusión del cuerpo de las mujeres, hay que tener en cuenta otra de las imposiciones que se plasmaba en otro de los elementos más valorados en la figura de la Virgen. Se trata del mantenimiento de la “integridad”, entendida ésta como “inmunidad de la concupiscencia (...) perfecta sujeción del apetito sensitivo al dictamen de la razón” (Alameda 1954:262). Por ello, este ideal de comportamiento también incidía en la necesidad de control del cuerpo, de la preservación de la castidad, del combate por la pureza.

Por todo ello, los discursos difundidos desde las instituciones católicas no influían de la misma manera a hombres y a mujeres, ya que eran ellas las que eran fundamentalmente responsables de la transmisión del pecado, siendo el mantenimiento de su honestidad el elemento más importante a salvaguardar para el mantenimiento del honor de su familia. Así, los peligros se incrementaban en relación a la conducta de las mujeres, estando todos sus comportamientos totalmente normativizados, y no así los de los hombres. Por otro lado, los atributos más valorados en ambos también diferían, siendo en los hombres la valentía y la

profesionalidad, mientras que para las mujeres eran la capacidad de dolor y de sacrificio. Por ello, se reconocía que el culto a la Virgen María permitía restituir a las mujeres en su papel e incidir en su control.

“Hoy es general entre católicos y no católicos reconocer que el culto de María ha contribuido en gran escala a aumentar la pureza de costumbres, a rehabilitar a la mujer en el seno de la sociedad humana y a asegurarla el respeto y ascendiente de que goza dentro del hogar doméstico cristiano.” (Alameda 1954:619)

3.2. Utilización del miedo en la teatralización. Incorporación del miedo al cuerpo femenino.

Un aspecto significativo para entender la importancia de la Cuaresma es el particular carácter colectivo y solemne que envolvía a la población en este periodo, siendo unos días de “religiosidad total” en el que los mecanismos utilizados para influir en los oyentes se dirigían no sólo al mensaje sino también a la forma en la que ésta se transmitía. Así, la Cuaresma se convertía en un ritual de reforzamiento, ya que aunque el discurso eclesiástico no era distinto al que se transmitía constantemente durante todo el año, su teatralización solemne y los diversos mecanismos utilizados para influir en los oyentes convertían a este periodo en un elemento importante dentro del año litúrgico. Se trataba de un periodo en el que los discursos resonaban por toda la comunidad y, a parte de la repetición de los mensajes, se tenían en cuenta también otros elementos litúrgicos que ayudaban a la interiorización del mensaje, como la escenografía, los aromas o los cantos, todos ellos, dirigidos, junto con la arquitectura, a crear un ambiente de solemnidad y de grandilocuencia. El objetivo era crear una sensación en el oyente que fuera más allá del discurso, con la intención de incorporar ese discurso. Como se aprecia en los manuales dirigidos a los responsables de los rituales católicos, la institución eclesiástica era consciente de la influencia de los elementos sensoriales para llegar a las personas.

“El valor educativo y formativo de la Liturgia resalta por el mero hecho de la sabia y bella combinación en ella de la palabra con el gesto, y de ambas con el canto, la decoración del escenario y de las vestes sagradas. Todo ello ejerce extraordinario poder pedagógico con niños y grandes. Todo concurre a educar, a elevar por medio de un método sencillo, intuitivo, no sólo al espíritu, que habla no sólo al ojo y al oído, sino incluso al olfato, por el empleo del incienso y del aceite balsámico, cual es el de los Oleos consagrados. No hubo antiguamente Universidades, ni siquiera seminarios; y hubo, sin embargo, doctores incomparables, como San Agustín, formados en gran parte por la liturgia, entonces mejor comprendida y vivida.” (Prado 1941:29-30)

La influencia de la Iglesia se convertía en este periodo en una sombra que se cernía sobre toda la cotidianidad, controlando todos los espacios y todos los comportamientos, dado que el mismo pueblo también se transformaba, convirtiéndose en un espacio de solemnidad, de oración, de penitencia y de contención.

“Gracias a Dios, que su Divina Palabra, desparramada por potentes altavoces, se ha de oír en todos los rincones y lugares de Tolosa, santificando así nuestra Villa, que durante esos días se ha de convertir en Templo Santo de Dios.” (*Izaskun*, Suplemento especial dedicado a las Misiones, “¡Días de Misiones!” febrero 1947, nº 10, p.1)⁴

Como hemos podido conocer por las entrevistas, los altavoces que se instalaban y que garantizaban la difusión del mensaje a toda la comunidad, eran utilizados para enviar mensajes de miedo, recordando que todos estaban en pecado mortal por lo que era necesario acatar las normas establecidas en el ritual de purificación que significaba la Cuaresma para poder limpiar los pecados y escapar del destino de los pecadores, el infierno eterno. Las advertencias se escuchaban por toda la comunidad y son vivos los recuerdos en las historias de vida. Es el caso de María Luisa, que recuerda cómo en el tiempo de Cuaresma los predicadores salían ya al alba para predicar desde los altavoces instalados.

“empezaba a las cinco y media de la mañana, coger el altavoz y “¡¡los que no se despierten ahora y el que no haga tal, están en pecado mortal!! ¡¡y van a ir al infierno!!” y por todas las calles de Tolosa a las cinco y media, que se oían desde Urkizu, desde el monte se oían sus gritos, ponían en vilo a todo Tolosa. Y luego iban a la iglesia, y ya sabes lo que decían éstos, lo que decían, “¡¡estaís en pecado mortal!! ¡¡no sé qué!!” y, ¡jesus! ¡Aparatos impresionantes!”⁵

Por otro lado, los sermones tenían en este periodo un carácter particular ya que solían llevarse a cabo por experimentados oradores especialmente preparados para que el discurso influyese en los oyentes, emitiendo desde los púlpitos de las parroquias sus sobrecogedores sermones. La Iglesia Católica era consciente del poder que representaba este periodo de tiempo, ya que por la solemnidad de los actos y la mayor afluencia de personas que acudían a los distintos rituales, consistía en un momento de especial interés para la difusión de los discursos

4 Siguiendo esta línea, una editorial de *Izaskun* puede ayudarnos a hacernos una idea de los dispositivos dispuestos para la difusión del mensaje.

“Para que el rendimiento que den estas Misiones sea tal cual se proponen sus organizadores, se están poniendo también en juego todos los elementos humanos disponibles, sin temor a gastos y sacrificios, en la seguridad de que se cubrirán con la colaboración del pueblo fiel. Una complicada red de altavoces, instalada convenientemente por la Casa Radio Tolosa, desde Arramele hasta la plaza de Toros, con unos 20 altavoces, alto parlantes y megáfonos, convertirá a Tolosa en un inmenso templo coronado por la Cruz del Uzturre” (*Izaskun*, “Editorial” febrero 1947, nº 10, p.1)

5 Entrevista original realizada en euskera, traducción propia. María Luisa (seudónimo), 5 de mayo de 2011, entrevista realizada por Maialen ALTUNA en Tolosa.

eclesiásticos. En este sentido en un discurso del Papa a los párrocos y predicadores cuaresmeros de Roma difundido por el Boletín Oficial del Obispado de Vitoria se insistía en la necesidad de aprovechar esta coyuntura favorable.

“estos nuestros tiempos en que es tan profunda la ignorancia religiosa y los peligros son tantos. Predicad la doctrina, las humillaciones y las glorias del Salvador divino y aprovechad el que cada domingo, durante la Santa Cuaresma, cristianos en grande número, se reúnan junto a los púlpitos, ofreciéndoo una ocasión única -utilizada también con celo por los heraldos de otras ideas- para hacer más poderosa, sólida y profunda la fe del pueblo; quien no sepa sacar partido de una coyuntura favorable, diríamos que carece del sentido de iluminada responsabilidad para promover el bien, tan necesario al vivir cristiano y a la instrucción en las cosas sagradas” (*Boletín Oficial del Obispado de Vitoria*, “De la Sede Apostólica. Discurso de Su Santidad a los párrocos y predicadores cuaresmeros de Roma el 6 de febrero.” 16 marzo de 1940, nº6, p. 171)

También se enfatizaba la necesidad de llegar a la gente, de hablar de una forma en la que el mensaje llegara a los oyentes, y a los jóvenes en especial, resaltando la necesidad de afectar a los feligreses. Se puede advertir así el intento de educar a los predicadores en la necesidad de adaptar sus discursos, que se puede apreciar en las alusiones que realizan a la necesidad de llegar al “corazón” de la gente, de ejecutar exhortaciones que llegaran a emocionar.

“Predicad con sencillez, mirando a aquel sentido práctico que llega hasta la mente y se hace guía del espíritu. Hoy, especialmente, no conquista las almas la facundia relampagueante y rebuscada, sino la palabra del convencido, que parte del corazón y al corazón va.” (*Boletín Oficial del Obispado de Vitoria*, “De la Sede Apostólica. Discurso de Su Santidad a los párrocos y predicadores cuaresmeros de Roma el 6 de febrero”, 16 marzo de 1940, nº6, p. 171)

“La juventud -escribía en la Circular núm. 3- necesita que los dogmas se presenten con carne caliente y con sangre palpitante. Necesita el dogma hecho vida, emoción. Necesita sentir, siquiera de vez en cuando, el calor y la fecundidad de su Madre la Iglesia... Abrir la ventana de la Catolicidad de la Iglesia y hacer que los jóvenes se asomen a ella, es oxigenar los pulmones, el corazón y los músculos de su espíritu, con el oxígeno sobrenatural.” (*Boletín Oficial del Obispado de Vitoria*, “Obras Misionales Pontificias. A los RVDOS. directores diocesanos de las OO. MM. Pontificias, Directores de Secretariados de Misiones, Propagandistas, etc.”, 16 marzo de 1940, nº6, p. 175)

Sermones que se pronunciaban desde los púlpitos, con voz alta y dando golpes, creando una atmósfera de terror que con frecuencia se traducía en lloros y temblores, más pronunciados en las oyentes femeninas. Y es que, hay que tener en cuenta que, como se ha dicho antes, el pecado se identificaba directamente con las mujeres siendo éstas a las que más se les insistía en la peligrosidad que les rodeaba y en la responsabilidad de caer en el pecado. Por ello, mediante toda esa escenificación las mujeres interiorizaban ese miedo que el discurso

religioso insistía en vincular con su cuerpo. Así, en las entrevistas aparece constantemente la impresión que causaba toda esta teatralidad en las mujeres, mujeres que muchas veces terminaban temblando o llorando por la impresión causada por estas exhortaciones.

“llevaban los sermoneiros desde Arantzazu y traían dos, dos predicadores (...) y allí la gente, esto, el infierno y la eternidad y el esto de aquí y el esto de allí, ponían la gente medio llorando y toda la semana allí con el sermón, y dos predicadores, ¡eh! (...) ¡eran los mejores predicadores! Pegando el pulpito (hace el gesto pegando la mesa) (...) entonces era, ¡buah! De poner a la gente temblando solían ser aquellos sermones, ¡de poner temblando a la gente!”⁶

Hay que tener presente que el miedo estaba relacionado con los pecados cometidos, ya que si uno moría sin haber hecho penitencia de éstos estaba condenado al fuego eterno. El hecho de que las mujeres estuvieran más conectadas con el pecado y con el peligro de caer, conllevaba que en ellas el sentimiento de remordimiento y de culpa se multiplicara, sentimientos que estaban en la base del control del comportamiento.

“es preciso mantener en las conciencias el aguijón del remordimiento, porque de otra suerte se hundén los pueblos, descristianizados, degenerados y desmedulados en la fosa de la inmoralidad. Es menester mantener y remeter, por todos los medios, en las almas el aguijón del remordimiento. Los sacerdotes con sus exhortaciones en el púlpito y en el confesionario, y los seglares con sus protestas, con sus denuncias y sobre todo con su ejemplo.” (Pildain s.a.:127)

Las mujeres tendrían, por lo tanto, más necesidad de redimirse, ya que eran la fuente misma de pecado y en toda actividad cotidiana estarían en peligro de caer en una falta grave, sobre todo en las situaciones relacionadas con su presencia en el espacio público, donde tenían la responsabilidad de controlar su cuerpo, de no salir de las estrechas normativas que las constreñían. El objetivo era, pues, conseguir que las mujeres relacionaran ciertos comportamientos con el pecado y se autorregularan para no cometerlos mediante el miedo a las consecuencias que podía traer para ellas. Así, la mayoría de las mujeres acataban completamente las normas, como la de la prohibición de estar en los espacios públicos después de anochecer, de no entrar en espacios públicos vetados como las tabernas o controlando el contacto con los cuerpos masculinos. Es el caso del contacto entre chicos y chicas jóvenes, que empezaban a relacionarse y en el que las mujeres sentían la necesidad de controlar su cuerpo por la interiorización del miedo a las consecuencias nefastas que podía

6 Entrevista original realizada en euskera, traducción propia. Juana (seudónimo), 10 de octubre de 2013, entrevista realizada por Maialen ALTUNA en Hernani. Mujer nacida en 1927 en un pequeño pueblo del interior de Guipúzcoa, Idiazabal. De familia humilde y *baserritarra* (campesina), tuvo que salir muy joven a trabajar en un bar y después de casarse se dedicó a la crianza hasta que los hijos se hicieron mayores. De familia católica y tradicional en cuanto a la moral, sin posicionamiento político explícito.

conllevar su actitud.

“en San Juanes también, entonces también, si veníamos, siempre con miedo a que se acercara un chico, porque, claro, si te quedabas embarazada o algo pues que, que, tenías una salida pero muy mala... no tenías, no tenías ninguna salida, ¿qué ibas a hacer? Estabas, pero, totalmente aprisionada, ¡eh! (...) Yo me casé pronto, con veintitrés años, pero no lo pasamos muy bien juntos... siempre con miedo, siempre con miedo. Yo me acuerdo, con el chico que tuve fui a Uzturre y porque se me acercó un poco y no sé qué, ¡uf! Enfadada a casa!”⁷

Para conseguirlo, en los mensajes difundidos por la Iglesia se incidía en elementos que producían miedo como el carácter “justiciero” de Dios y en la posibilidad de la muerte para la juventud.

“hay un Dios misericordioso sí, pero también justiciero, que siguen existiendo el cielo y el Infierno, que no deja de haber un Juicio y un Juez, que tienes un alma que salvar, que rige la misma ley moral que el resto del año, y, que también en esos días la Muerte con su guadaña siega vidas maduras y vidas en flor. Miércoles de Ceniza. Una mano sacerdotal depositará la ceniza sobre tu cabeza y en la mente una idea: “Acuérdate hombre, que eres polvo y en polvo has de convertir”. Serias palabras, dignas de ser recordadas y meditadas en muchos momentos de nuestra vida. Pensamiento saludable con el que hemos de comenzar la Cuaresma, que es tiempo de penitencia, de rectificación de conductas, de purificación de espíritus, de reajuste, en fin, de las piezas del alma, fácilmente dislocadas por el loco ajeteo de la frívola y vulgar vida socia.” (Izaskun, “Antena,” enero 1947, nº 9, p.1)

Y es que en los discursos eclesiásticos, el miedo se relacionaba directamente con la muerte, elemento en el que se basaba toda la doctrina católica. De la obediencia a las reglas impuestas desde la Iglesia dependía toda la eternidad, siendo la muerte el momento del juicio en el que se resolvería el destino para la eternidad, el paraíso eterno o el infierno eterno. Las referencias a la muerte tienen una especial presencia en la época de la Cuaresma, ya que en este periodo se recreaba el Calvario de Dios, los sufrimientos que padeció hasta su muerte. Por ello, las alusiones a la muerte y a la eternidad eran constantes en los discursos eclesiásticos.

“Lo futuro, la vida que comienza después de su muerte, ésta es la verdadera vida; (...) largo cual el dolor sin esperanza o la alegría sin eclipse, un instante que no acaba nunca, tan ancho, tan largo y tan profundo, que dentro de él caben los siglos de los siglos sin llegar jamás a término, porque éste es, siempre, jamás. (...) Ser feliz o ser desgraciado; ser eternamente feliz o eternamente desgraciado. Y esa felicidad o esa desgracia depende de un instante, que es la muerte.” (Onieva 1943:28)

Esta idea de la muerte se transmitía además con ejemplos cercanos tanto de actitudes ejemplares como deplorables. Ejemplo de ello es la difusión de actitudes piadosas de jóvenes

7 Entrevista original realizada en euskera, traducción propia. María Luisa (seudónimo), 5 de mayo de 2011, entrevista realizada por Maialen Altuna en Tolosa.

enfermos que se enfrentaban a la muerte mediante oraciones continuas, llegando al juicio final con todos los pecados redimidos.

“cómo evoco aquí la memoria del santito pelotari Julián Aperte, y de Juanito Múgica, muerto recientemente a los 25 años, después de rezar ¡¡20 rosarios!! cada día durante su larga enfermedad, y la de otros jóvenes muertos sanamente!” (*Izaskun*, “Editorial: Ante las Grandes Misiones Parroquiales de Tolosa” febrero 1947, nº 10, p.1)

Mediante las entrevistas de historias de vida hemos podido conocer ejemplos de difusión de las consecuencias de las actitudes negativas que eran transmitidas desde los púlpitos de las parroquias sobre situaciones acaecidas en la misma comunidad. Así María José recuerda cómo después de que un chico y una chica murieran en el monte, el cura desde el púlpito afirmó “¡castigo de Dios! ¡qué estarían haciendo!”⁸.

4. Conclusiones

La Cuaresma era un tiempo especialmente importante para la difusión del mensaje católico y franquista por ser un periodo de solemnidad en el que la comunidad se veía inmersa en actos que paralizaban la normalidad cotidiana y se insertaban en una cotidianidad marcada por la Iglesia, siendo un momento idóneo para la difusión de los mensajes que se querían imponer desde la doctrina católica. Dentro de estos mensajes, un elemento fundamental en el que se puso un énfasis especial fue en la reestructuración del sistema de género, ya que ésta sería una diferenciación básica encima de la cual se erigiría todo el entramado del Estado franquista.

Los discursos de género no eran iguales para todos ya que la doctrina era utilizada para restablecer un equilibrio en el sistema de género que incidía sobre todo en la necesidad de la vuelta a las funciones tradicionales de la mujer, al considerar que los cambios acaecidos en las relaciones entre los sexos en los años anteriores y, sobre todo, la incipiente participación de las mujeres en el ámbito público ponían en cuestión la misma sociedad tradicional, esa sociedad que el régimen franquista quería imponer en contraposición a la sociedad moderna, quedando así en relación la sociedad moderna fuente de todos los males y corruptor de la sociedad con la mujer moderna.

8 María José (seudónimo), 10 de abril de 2011, entrevista realizada por Maialen ALTUNA en Tolosa. Mujer nacida en 1927 en Oñati, pero trasladada a Tolosa con cuatro años. De familia humilde, su padre fue detenido durante la Guerra Civil en Bilbao donde huyeron al empezar la contienda, siendo liberado después. Trabajó en varios oficios desde los diez años entre ellos en una fábrica, donde siguiendo trabajando incluso después de casarse, y en un bar. Con una moralidad tradicional y estricta pero crítica con la Iglesia.

Para el restablecimiento del sistema de género eran utilizados diversos mecanismos, entre ellos una emoción que tiene un gran poder para el control social, el miedo. El miedo era transmitido, por un lado, mediante el discurso y, por otro, mediante la teatralización, uniendo la mujer con el pecado e incidiendo en el discurso mediante formulaciones teatrales que ayudaban a la corporización de los mensajes. El objetivo era, como se ha visto, enlazar la presencia de la mujer en el espacio público con el pecado, ya que frenar el auge de la figura de la mujer moderna se consideraba imprescindible para el mantenimiento de la sociedad tradicional. La Cuaresma resultó ser un periodo especialmente beneficioso para difundir e incorporar estos discursos mediante la utilización del miedo, que es necesario entender como una forma de violencia simbólica, como una violencia invisible para las propias víctimas que se ejercía mediante medios simbólicos de comunicación y de emociones, logrando que las mujeres llegaran a ser parte de la dominación por carecer de herramientas para pensar sobre sí misma fuera de la lógica de la dominación, logrando la apariencia de una relación natural.

5. Bibliografía

- Ahmed, S. (2004) "Affective Economies", *Social Text*, 79:117-139.
- Alameda, S. (1954) *Maria segunda Eva. Tratado teológico biográfico sobre la Santísima Virgen*. Vitoria: Ediciones Estíbaliz.
- Aresti, N. (2001) *Médicos, Donjuanes y Mujeres Modernas. Los ideales de feminidad y masculinidad en el primer tercio del siglo XX*. Bilbo: Euskal Herriko Unibertsitatea.
- Blasco, I. (2003) *Paradojas de la ortodoxia. Política de masas y militancia católica femenina en España (1919-1939)*. Zaragoza: Prensas Universitarias Zaragoza.
- Bourdieu, P. (1998) *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Cazorla Sanchez, A. (2000) *La consolidación del Nuevo Estado franquista (1938-1953)*. Madrid: Marcial Pons.
- Cazorla Sanchez, A. (2010) *Fear and progress: ordinary lives in Franco's Spain, 1939-1975*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Cobo Romero, F. y Ortega López, T.M. (2005) *Franquismo y posguerra en Andalucía Oriental. Represión, castigo a los vencidos y apoyos sociales al régimen franquista, 1936-1950*. Granada: Universidad de Granada.
- De Pildain y Zapian, A. (s.a.) *Las fiestas cristianas y los bailes modernos. Carta Pastoral*. s.l.: Imprenta del Obispado.

- Di Febo, G. (1988) *La santa de la raza. Un culto barroco en la España franquista*. Barcelona: Icaria.
- Di Febo, G. (2003) “<Nuevo Estado>, nacionalcatolicismo y género”. En Nielfa Cristóbal, G. (ed.) *Mujeres y Hombres en la España franquista: Sociedad, economía, política, cultura*. Madrid: Complutense.
- Douglas, M. (1991) *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI de España.
- González Duro, E. (2012) *Las rapadas. El franquismo contra la mujer*. Madrid: Siglo XXI.
- Morcillo, Aurora, G. (2000) *True Catholic Womanhood. Gender ideology in Franco's Spain*. DeKalb: Northern Illinois University Press.
- Muñoz, A. “<Plantus Mariae>: Mujeres, lágrimas y agencia cultural”, *Arenal: Revista de historia de mujeres*, 13,2: 237-261.
- Onieva, M. (1943) *Horas Cuaresmales*. San Sebastián: PAX.
- Prado, G. (1941) *Curso facil de liturgia*. Madrid: FAX.
- Roca, J. (1996) *De la pureza a la maternidad. La construcción del género femenino en la postguerra española*. Madrid: Ministerio de educación y cultura.
- Roca, J. (2005) “Los (no) lugares de las mujeres en el franquismo”, *Geronimo de Uztaritz*, 21: 81-99.
- Scott, J. (1996) “El género: una categoría útil para el análisis histórico”. En Lamas, M. *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. Méjiko: PUEG.

DEFINICIÓN DE LA VIOLENCIA, PROCEDIMIENTO PENAL Y PERCEPCIÓN INTERSUBJETIVA. LOS “HATE CRIMES” DESDE UN ANÁLISIS INTERSECCIONAL DE LA VIOLENCIA TRÁNSFOBA

Alba Barbé i Serra,

Alba.barbe@ub.edu

LIRACGS -Línia de Recerca i Acció entorn els Cossos, Gèneres i Sexualitats-
GRECS –Grup de Recerca en Exclusió i Control Social-, Universitat de Barcelona.

Palabras Clave: *Hate Crimes*; *Cross-dressing*; Interseccionalidad.

La presente propuesta pretende ser una primera aproximación a la relación existente entre los *Hate Crimes* o Delitos de Odio¹, y la preservación integral de los derechos de personas quienes realizan prácticas *cross-dresser* o travestí. La integración de la perspectiva jurídica y feminista se desarrollará a partir del marco analítico interseccional que nos ofrece la pensadora feminista negra Patricia Hill Collins (2000 [1990]). El presente resumen se enmarca en el sí de una investigación más extensa, a propósito de una tesis doctoral, entorno la dimensión productiva de la violencia tráfoba y su afectación en la lógica particular de las personas quienes realizan prácticas *cross-dresser* en la ciudad de Barcelona.

La exposición, que en el presente texto solamente se resume, tomará fundamentalmente dos direcciones:

1. Un breve análisis de la relación entre agresión por motivos de expresión de género diversa, y la agravante genérica de discriminación (art.22.4 del Código Penal), y del delito de provocación al odio, la violencia y la discriminación (art.510); y su colisión con otros derechos

#####

¹ Nomenclatura utilizada por organismos internacionales como la Agencia de Derechos Fundamentales de la Unión Europea, el Consejo de Europa o la Organización de Seguridad y Cooperación en Europa. El concepto de Delito de Odio no aparece en la legislación del estado español aunque sí existen delitos que persiguen y sancionan comportamientos/agresiones de odio y discriminación en el Código Penal. En el año 2009 aparece el “Servei de Delictes d’Odi i Discriminació” de la Fiscalía Provincial de Barcelona.

constitucionales. Así como de los procedimientos penales con desconocimiento de la realidad LGTBQI (y en particular, del colectivo que realiza prácticas *cross-dresser*), y su relación con la definición de la violencia, y la evaluación de daños a las víctimas y su garantía de derechos.

2. Más allá del análisis entorno las condiciones estructurales, políticas y simbólicas que posibilitan la existencia de tal violencia, nos plantearemos la relación entre la legislación y la percepción intersubjetiva de la violencia. A continuación intentaré responder, a modo de primera aproximación, a las cuestiones siguientes: ¿Existe una percepción de la violencia entre las personas quienes practican el *cross-dressing*? En caso afirmativo, ¿cuál es la percepción? En caso negativo, ¿por qué no se dispone de tal percepción? Para hablar de violencia, ¿es necesario que las personas la perciban como tal? ¿Se percibe la violencia en función de la posición socioestructural de las personas (clase socioeconómica, grado de formación, profesión, lugar de procedencia y residencia, proximidad con los discursos legitimadores, etc.)? ¿Cuál es la percepción del límite entre agresión y estigmatización entre las personas? ¿Cuál es la relación entre su percepción y la conformación de tal legislación?

1. Aproximación. Enmarcando las violencias de carácter transfobo en el sí de las violencias de género

En primer lugar es necesario situar la violencia transfoba en el marco de las violencias de género, atendiendo a algunas de las particularidades que la significan y ordenan en un marco que, contemporáneamente, nos obliga a aproximarnos a él desde una perspectiva interseccional. Un marco donde se ubican las violencias transfobas que contempla diferentes tipos de discriminación/opresión, en el que aparecen distintos ejes de dominación en distintos grados de variación e intensidad (clase social, lugar de procedencia, género, deseo erótico-sexual, etc.). Un marco que podemos definir como común, puesto que ambos albergan como las violencias pretenden trazar los patrones de (in)variabilidad cultural del sistema sexo-género.

Desde una perspectiva jurídica y feminista, no es posible aproximarnos a un análisis etnográfico de la relación existente entre los Delitos de Odio y la preservación de derechos de personas quienes practican el *cross-dressing*, sin remitir a una breve definición misma de la violencia, puesto que ahí reside su conflicto. Sin remitir, al mismo tiempo, a su dimensión productiva, a la eficacia de tal violencia transfoba. Ahí reside no solamente su problemática analítica, sino las

dificultades y contradicciones que aparecen en la traducción práctica a nivel de jurisprudencia. La dificultad, *per se*, de elaboración de posibles denuncias o de aproximación a los operadores jurídicos que pueden facilitar al sujeto una salida judicial a una situación de agresión en los espacios públicos o privados.

Tomando los análisis de Göran Aijmer (2000), las violencias pretenden trazar órdenes sociopolíticos y socioculturales particulares, ejerciendo funciones de regulación social. Es posible subrayar como la especificidad de la violencia transfoba nos permite atribuirle, de manera inequívoca, una influencia sobre la reproducción de la organización social, subyacente bajo los procesos sociales de construcción de la heteronormatividad. Aquella quien no se adscriba (visiblemente) al orden sociosexual hegemónico, pasará a poseer el estigma de sujeta desviada, y será clasificada como cuerpo/persona “anormal” o antinatural”. Una base necesaria para la comprensión de los *Hate Crimes*. En el caso de las personas quienes realizan prácticas *cross-dresser*, sin embargo, la definición de la expresión de género no es constante y duradera en el espacio y el tiempo. Tal hecho implica una particularidad en el abordaje del silencio y el ocultamiento del estigma, y por lo tanto, en el análisis de la preservación de los derechos de las personas implicadas, frente a una situación jurídica.

La dimensión productiva de la violencia transfoba reside, en primera instancia, en las particulares interrelaciones e interdependencias que genera, así como sus procesos de auto-identificación y hetero-identificación (la asociación o analogía con el mundo de la transexualidad, de la homosexualidad, del trabajo sexual, etc., con el que las personas quienes realizan el *cross-dressing* mayoritariamente no se identifican; y definen su práctica o identidad, siempre desde una perspectiva *emic*, en contraposición a ellas). Las personas quienes practican el *cross-dressing* asumen identidades estratégicas y posicionales (usando los conceptos advertidos en los estudios de la diáspora por el intelectual Stuart Hall (a Mercedes Jabardo, 2012:51), forjadas a lo largo de años de experiencia de clandestinidad y anonimato. Son personas que no siempre mantienen o se identifican con una orientación del deseo erótico-sexual no normativo o con identidades de género no normativas. Personas que, en su mayoría, se perciben y definen en los parámetros de la heterosexualidad. Personas, muchas de ellas, que son o han estado posicionadas (previa a la situación económica de los últimos años) en el sí de una clase socioeconómica media-alta, algunas de ellas con un reconocimiento y un status profesional elevado. Personas que por su trayectoria vital no siempre han estado próximas a discursos legitimadores o políticos, etc. Frente a este contexto, la eficacia de la violencia transfoba, su

importancia, se mide en su rol de contención y de aislamiento. Y la percepción de la violencia aparece interseccionada, entrelazada, a través de múltiples vectores (clase social, género, deseo y/o práctica erótico-sexual, lugar de procedencia, lugar de residencia, edad, etc.), en un proceso dinámico de redefinición en función de las circunstancias de las personas, o de los colectivos de los que, algunas de las personas quienes practican el *cross-dressing*, forman parte. Sólo recientemente, algunas de las personas han empezado a establecer una relación directa con organizaciones de carácter político y con los movimientos LGBTQI. Tal hecho ha facilitado nuevos espacios de enunciación y una ampliación de una red de apoyo personal. Es importante mencionar, como la eficacia de la violencia se mide, también, en la presencia de un alto grado de transfobia in-corporada². Eficacia que tiene una relación directa con la vulnerabilidad o la fuerza que puede percibir una persona frente a la elaboración de una denuncia.

El presente marco ha pretendido apuntar, brevemente, algunas de las distinciones a tener en cuenta para un análisis de los procedimientos penales con desconocimiento de las realidades LGBTQI. Este marco crea las bases para el análisis que se desarrollará en el marco del presente congreso. Aparecen, en el contexto actual, prácticas e identidades, circunstancias y vivencias personales y colectivas, que requieren de una mirada jurídica precisa para ser adecuada en el corpus jurídico del Código Penal, o en el marco de la regulación de los nombrados *Hate Crimes*.

Bibliografía

AIJMER, G. (2000) "Introduction: The Idiom of Violence in Imagery and Discourse". En

AIJMER, G. y ABBINK, J. (eds.) *Meanings of Violence. A Cross Cultural Perspective*. New York: Berg, 1-21.

HILL COLLINS, P. (2000 [1990]) *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. Nova York: Routledge.

JABARDO, M. (2012) *Feminismos negros. Una antología*. Madrid: Traficantes de Sueños.

#####

² A lo largo del texto, usaré el concepto de "in-corporación" de Mari Luz Esteban (2004), para referirme a la impresión/inscripción de experiencias, hechos y construcciones culturales en el propio cuerpo, en la propia carne. Y que, a menudo, se presenten en forma de axiomáticas naturalizadas.

LA VIOLENCIA CONTRA LAS MUJERES EN EL CONTEXTO SOCIAL Y ECONÓMICO ACTUAL. UN ESTUDIO ANTROPOLÓGICO DE LOS "CONDICIONANTES SOCIOCULTURALES" EN LA PRAXIS JUDICIAL

Caterina Canyelles i Gamundí
ccanyellesg@gmail.com
Universitat de Barcelona

1. Introducción

La presente propuesta se basa en un estudio antropológico sobre el significado que han tomado los "condicionantes socioculturales" de la Ley de Violencia de Género (LVG) en la jurisprudencia en general. Se trata de identificar el contínuum sociocultural que responde a la violencia simbólica y física contra las mujeres y ver hasta qué punto son tenidos en cuenta dichos condicionantes y de qué modo intervienen en la tipificación sociocultural de la violencia contra la mujer. Se toma como punto de partida que el apoyo institucional a la lucha contra la violencia de género resulta fundamental para la erradicación de dicho fenómeno social. Por ello, se considera que el esclarecimiento de los condicionantes socioculturales que la misma ley tuvo en tanta consideración debe estudiarse en relación con la jurisprudencia y con los informes y opiniones de las diversas instituciones implicadas en cuestión de la violencia contra las mujeres.

La investigación que aquí se expone se encuentra en la fase inicial de su desarrollo. Entonces, lo que aquí se presenta son disertaciones no concluyentes producto del trabajo realizado hasta el momento. En esta comunicación se expone una radiografía del estado actual de la investigación donde, en primer lugar, se especificará la metodología con la que se aborda la investigación y, en segundo lugar, se definirá el punto de partida teórico desde donde se quiere reflexionar .

2. Metodología

La hipótesis de la presente investigación es que la violencia no es sólo una respuesta casual e individual a situaciones concretas, sino que también viene dada por una construcción histórica y cultural que influye en la intencionalidad e incluso en el móvil antijurídico. Es decir, que el modo como se construye culturalmente la violencia, con qué fines, cómo se manifiesta y cómo se reconoce, son constituidos históricamente desde la sociedad y las relaciones sociales que ésta presenta. Luego, la violencia ejercida sobre las mujeres en la pareja no es un fenómeno fijo y estable, sino que se manifiesta de forma diferente en distintos momentos históricos y de una cultura a otra. Los factores o "condicionantes socioculturales" explicarían más aquellos casos que, en correlación con dichos factores, supusieran fluctuaciones significativas en su acontecer.

Para el desarrollo de este estudio, se ha tomado como punto de apoyo principal un ámbito específico como es el Juzgado de Violencia sobre la Mujer nº 1 y 2 de Palma (Illes Balears). Se realiza observación de la actividad en dichos juzgados además de llevar a cabo entrevistas formales e informales con diversos operadores jurídicos y profesionales que trabajan en torno a la violencia de género.

3. Derecho y teoría de género

La Ley de Violencia de Género (LVG) y parte de la jurisprudencia, ha intentado distinguir en el delito de violencia contra las mujeres una ideología de género e, incluso, una cultura de género, que distinguiría dicha violencia de otros tipos de violencia propinqua, incluyendo la misma violencia doméstica y familiar. Este punto de vista se postula en el preámbulo de la Ley Orgánica 1/2004, de 28 de diciembre, de Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género, que deja patente que las agresiones sufridas por las mujeres son "consecuencia de los condicionantes socioculturales que actúan sobre el género masculino y femenino, situándola en una posición de subordinación al hombre y manifestadas en los tres ámbitos básicos de relación de la persona: maltrato en el seno de las relaciones de pareja, agresión sexual en la vida social y acoso en el medio laboral". Ello quiere decir que se ha intentado tipificar el delito en términos de violencia de género como aquel en cuya

intencionalidad o móvil se halla una actitud e ideología que, quizás de una manera un tanto simple, se reconoce como "machista". Pero lo importante es destacar una creencia y una actitud que afirman varios aspectos de inferioridad, supeditación, dependencia e incapacidad de las mujeres respecto a los hombres. Es decir, una actitud y unas ideas que, de manera puntual o sistemática, pueden facilitar o justificar la agresión contra las mujeres como tal. Se trata, pues, de tipificar el delito en su intencionalidad y en su móvil, y refrendado por una creencia o adhesión ideológica (algunos artículos en *Feminist Criminology* y en *Feminist Legal Studies* ya dan cuenta de ello). La cuestión es análoga a lo que ocurre con los delitos en cuya intencionalidad o móvil figura el racismo o formas de discriminación contra la persona física. La solicitud de equidad jurídica, a partir de las situaciones de hecho, confrontada con el precepto de igualdad ante la ley, ha desencadenado toda una serie de opiniones y acciones jurídicas, desde recursos de inconstitucionalidad hasta diversas ficciones jurídicas, que reclaman el análisis pormenorizado de la Antropología jurídica. En cierto sentido podemos hablar de un conflicto ideológico y jurídico (y en parte quizás también cultural) que parece que está causando al actual gobierno de España un deseo de reforma de la LVG.

La Ley de Violencia de Género (LVG) plantea cuestiones que suponen un *continuum* o fusión entre aspectos morales de la vida social y derecho positivo. Ello es también un aspecto característico de la antropología jurídica por lo menos desde Llewellyn y Vinogradoff. Éste último expone certeramente que el derecho no puede separarse de la moral- tal como pretende el positivismo- porque si el derecho se vacía de la moral de lo justo y lo injusto cuando se esta persiguiendo la justicia, y hay una conciencia social de ello, entonces o la arbitrariedad o la coerción devienen "fuentes" principales de justicia.

El supuesto de la LVG, y de la jurisprudencia favorable a la misma, descansa sobre tres premisas básicas, dos de carácter fáctico y una que es un fundamento jurídico. La primera es la evidencia estadística de que una mayoría de agresiones de hombres contra mujeres se valen de intenciones y móviles que encajan con la ideología "machista". La segunda, es también de carácter fáctico: la situación de la mujer víctima, entre la indefensión, el miedo irresistible, la doble victimización, el desamparo social, etc. Y, en tercer lugar, entendemos que para la LVG el objetivo jurídico principal es la búsqueda de una equidad para conseguir la igualdad de la mujer en los supuestos más frecuentes que aparecen en la instrucción de los casos. Frente a ello, se erigen varios argumentos cuyos supuestos radican en los abusos que en varios casos

conlleva el ejercicio de una "discriminación positiva" para alcanzar dicha equidad: la victimización ideológica, las falsas denuncias y también la dificultad o posible confusión para valorar la capacidad lesiva de la parte ideológica del "machismo". Evidentemente, todas estas cuestiones no tienen ni una respuesta legislativa ni jurisprudencial única y absoluta, y lo más plausible parece ser, desde el punto de vista de la jurisprudencia, la distinción de los casos¹, teniendo, eso sí, muy en cuenta, la atribución de culpabilidad y responsabilidad. Desde la perspectiva de la antropología jurídica, en esta investigación se aborda precisamente la cuestión, destacando a partir de casos concretos la incidencia de los "condicionantes socioculturales" y se intenta descifrar, hasta dónde es posible, la continuidad o discontinuidad entre las agresiones o hechos lesivos y las actitudes e ideologías "machistas".

En las concepciones y políticas sobre la violencia de género, en particular, y de la desigualdad social, en general, se recurre a una visión de la estructura social muy clasificatoria y sincrónica. Se tiende a utilizar una concepción estática y dicotómica (hombre/mujer, masculino/femenino), aunque la Antropología social ha puesto de manifiesto la carga etnocéntrica y simplificadora de dicha concepción. Entonces, en los análisis hegemónicos de la llamada violencia de género, subyace una concepción estática de estructura, una concepción estereotipada de los sexos, de los géneros y sus relaciones, y una concepción determinista, transhistórica y universal del "sistema patriarcal". Consecuentemente, esta lógica polarizada contribuye a que muchas de las explicaciones de la violencia en las parejas utilicen un lenguaje estereotipado desde el comienzo.

De un modo opuesto a esta perspectiva, podemos mencionar varios trabajos. Teresa de Lauretis (1987), a partir del estudio de las tecnologías (concepto de Foucault) de construcción del género y de la sexualidad, nos permite desvelar la capacidad de producción y reproducción de imaginarios sociales que influyen en nuestra forma de ser, pensar, vivir y sentir en el mundo y, en concreto, hacerlo como "mujeres" y "hombres". Así, bajo una aparente neutralidad, inocencia, naturalidad o universalidad, a través de las tecnologías del género y sexualidad se produce y reproduce la "diferencia sexual" en el marco de una sociedad en donde las relaciones sexo/género son asimétricas, como si fuera el "reflejo de la

¹ Véase, por ejemplo, los artículos del diario "La Ley" del martes, 26 de octubre de 2010, "Dominación y machismo: ¿Quién decide?" y del 9 de diciembre de 2010 "Recientes adiciones jurisprudenciales en materia de personas criminalmente responsables por delitos de violencia de género".

realidad", categorizando nuestra subjetividad bajo los parámetros de la desigualdad.

Sin embargo, no todas las formas de violencia en una pareja heterosexual tienen como causa fundamental la desigualdad de género, ni tienen como objetivo la dominación del varón sobre su mujer pareja. Llegados a este punto, es preciso que se analicen los distintos factores que intervienen y el grado en el que lo hacen. Factores tales como la dinámica psicológica del modelo de pareja, factores de organización social, económica, política, factores específicos de socialización de varones y mujeres, etc. También se trata de ver qué tienen en común y de distinto la violencia de género con violencias en relaciones propinicias (familiares o no). Vemos como en los análisis hegemónicos se da una importancia desmedida a la desigual socialización de hombres y mujeres en detrimento de la consideración de otros factores sociales, económicos, políticos y simbólicos, otorgando mucho más peso a esta socialización que a las estructuras de poder que condicionan y que sostienen el "sistema patriarcal", sexista, así como el sistema económico que se sirve de ellas. De esta manera, las raíces de la llamada violencia de género quedan reducidas, con frecuencia, a una cuestión de adquisición de valores, a un problema de roles de género, como si estos procesos estuvieran al margen de estructuras de poder más amplias y penetrantes. Como apunta Evelina Zurita (2006), la violencia de género se está focalizando como un problema de la pareja, descontextualizándolo de a) cómo se construyen los sexos y géneros y sus relaciones en las distintas sociedades, b) cómo se establecen los ejes y mecanismos de la pareja, la familia (en cuanto organización económica, social y simbólica) y sus transformaciones, c) del contexto de una sociedad capitalista consumista, orientada y fundada en el "individuo" como "soporte consumidor" y de un modelo económico, político y social globalizado bajo la lógica del Mercado, que practica la lógica del poder como dominio. Pensamos que estos factores no constituyen los ejes de la explicación causal, pero sí que pueden explicar fluctuaciones y ocurrencias que se reflejan en la estadística de un modo durkheimiano.

BIBLIOGRAFIA

Ley Orgánica 1/2004, de 28 de diciembre, de Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género

De Lauretis T. (1987) *Technologies of Gender*. Bloomington: Univ. Ind. Press

Llewellyn, K. (1960) *The Bramble Bush. On our law and its study*. [New York: Oceana publications.](#)

Llewellyn, K. (1962) *Jurisprudence. Realism in theory and practice*. Chicago: The University of Chicago Press

Vinogradoff, P. (1914) *Common sense in law*. New York: H. Holt and Company

Zurita Márquez, Evelina (2006) Tesis Doctoral en Antropología Social y Cultural. "Violencia de género y sociedad de consumo" Universidad de Sevilla.

LA VIOLENCIA DE GÉNERO EN LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN. CÓMO Y CUÁNDO SE REPRESENTA COMO UN PROBLEMA PÚBLICO¹

Dolors Comas d'Argemir
dolors.comasdargemir@urv.cat
Institut Tarragonès d'Antropologia
Universitat Rovira i Virgili

1 Introducció

La percepció de la violència física i simbòlica contra les dones responde a condicionants socioculturals. En la comunicació que presento analitzaré el paper de els mitjans de comunicació en la percepció sobre este tipus de violència. En Espanya el activisme del moviment feminista ha sigut essencial en la conversió de la violència contra les dones en un assumpte públic. Però el elevat coneixement que existe en Espanya sobre este problema no prové tant del contacte directe amb activistes feministes o amb actors polítics, sinó que se coneix fonamentalment a través de els mitjans. La meua hipòtesis, que he desenvolupat en un altre lloc (Comas-d'Argemir, en premsa, 2011), és que no se pot entendre en Espanya la magnitud de les actuacions públiques que se han dut a terme per lluitar contra la violència de gènere sense la conjunció de els moviments feministes, les actuacions polítiques i els mitjans de comunicació. El compromís que els mitjans van assumir respecte a este problema va contribuir a fer-lo visible, a incrementar la sensibilitat ciutadana i a legitimar les polítiques públiques. I la meua hipòtesis és també que este paper de els mitjans explica en part les diferències en la percepció social i política de la violència de gènere respecte a altres països.

En esta comunicació intentaré mostrar com i quan se produeix un canvi de marc (*frame*) de els mitjans de comunicació respecte a les notícies sobre violència de gènere, de manera que passen a tractar-se com un assumpte públic. El canvi de marc és essencial, ja que situa la violència de gènere com un problema de la societat i no solament individual, que

¹ Esta comunicació és una modificació i adaptació de l'article "News of partner femicides: the shift from private issue to public problem", *Journal of European Communication* (en premsa)

requiere intervenciones públicas. Para ello analizaré los informativos emitidos por televisiones de Cataluña, públicas y privadas, sobre este tema, centrándome en diversos aspectos: a) Cómo se concreta el encuadre de la violencia de género como problema público. b) Cómo los conceptos incorporados en la legislación influyen en la representación de los medios de este tipo de violencia. c) Cómo el tratamiento de la *violencia de género* como problema público se incorpora en las rutinas periodísticas

Los datos empíricos utilizados en esta comunicación proceden de los informes del Consejo Audiovisual de Catalunya (CAC) sobre violencia de género. Como miembro del CAC, dirigí los informes de 2010 y 2007, que pueden compararse con los de 2004 y 2002, aunque estos últimos tienen un alcance más limitado. Estos informes monitorizan los programas informativos emitidos durante un trimestre (octubre a diciembre) en cada uno de estos años: en total 1.301 horas 55 minutos y 29 segundos de emisión, en que se emitieron 303 noticias sobre violencia de género, con una duración conjunta de 8 horas, 31 minutos y 44 segundos. Las televisiones que analizo a partir de estos informes son TV3 (pública, de ámbito catalán), 8tv (privada, ámbito catalán), Barcelona TV (pública, local), Localia (privada, local) y Penedès TV (pública, local). En otro artículo (Comas-d'Argemir, en prensa) he efectuado un análisis minucioso de estos informes que tomaré aquí como referencia.

He realizado también entrevistas en profundidad a seis periodistas en relación a las rutinas periodísticas, al grado de conocimiento del problema de la violencia de género, las dificultades de incorporar los cambios conceptuales y de denominación y las dificultades para llevar a cabo una información de calidad. Aporto también experiencias directas puntuales.

Para analizar la calidad de la información televisiva y el tipo de encuadre utilizado, tomo como referencia las *Recomendaciones. El tratamiento de la violencia machista en los medios de comunicación* (2010). Estas recomendaciones se elaboraron conjuntamente entre representantes de los medios, instituciones políticas, CAC y entidades sociales. Tienen un amplio consenso en cuanto a su contenido y complementan los códigos éticos de los periodistas así como las normas de estilo de los medios.

2 La construcción social de la violencia de género: políticas públicas y medios de comunicación

La violencia es una construcción social. Efectivamente, la violencia no está conformada sólo por un conjunto de actos, sino que tiene componentes culturales y sociales, con significados específicos para los perpetradores y para las víctimas que varían según el contexto social (Boyle, 2005; Berns, 2009, O'Toole et al. 2007; Radford et al. 2000). La violencia ejercida por los hombres sobre las mujeres en el ámbito familiar ha sido ampliamente tolerada y entendida como normal. Hacer visible la violencia oculta que tiene lugar tras la puerta cerrada del hogar ha sido uno de los objetivos del feminismo. Y es violencia oculta porque ha sido culturalmente o legalmente aceptada y porque se consideraba un problema individual que atañe al ámbito privado.

Definir en qué consiste un acto violento puede ser problemático. Los marcos legales definen los límites de la violencia que es aceptable y la que no lo es, así como lo que se reconoce como violencia. La investigación criminológica y las políticas de seguridad ciudadana se han focalizado en la violencia ejercida en la esfera pública y ha prestado poca atención a lo que ocurría en el ámbito privado. Pero la mayor parte de abusos y agresiones sufridos por las mujeres son causados por hombres de su entorno familiar, especialmente por su pareja o expareja. Desde la investigación feminista se ha ampliado la definición de la violencia incorporando una multiplicidad de comportamientos que acontecen en el ámbito privado y que se hallan vinculados a la estructura de género y a la sexualidad (Naredo y Praxágora Cooperativa, 2010; Richardson y May, 1999).

Las desigualdades entre hombres y mujeres se fundamentan en distintas formas de dominación, y la violencia es una forma extrema de ejercer el control social. La violencia no se circunscribe únicamente a la que un hombre concreto ejerce contra una mujer directamente, sino que va más allá pues se inscribe en el entramado de relaciones económicas, sociales, políticas e ideológicas que constituyen las estructuras de dominación. La construcción social de este tipo de violencia selecciona alguna de sus dimensiones frente a otras a partir de las distinciones binarias entre público y privado, culpabilidad y victimización. La terminología utilizada para denominar este tipo de violencia refleja esta selección: violencia de género, violencia contra las mujeres, violencia doméstica, violencia machista, violencia por razón de sexo, violencia en la pareja, feminicidios, etc.

La violencia de género es el término que mejor define la violencia basada en el conjunto de ideas acerca del género y la sexualidad que prevalecen en las estructuras de carácter patriarcal. Los patrones de género en que se basan estas estructuras de dominación explican que este tipo de violencia vaya más allá del sexo biológico de los perpetradores y de las víctimas. La construcción social del género facilita la violencia machista, que es ejercida mayoritariamente por hombres y se dirige contra las mujeres, pero también contra otros hombres más vulnerables, contra gays y lesbianas y contra niños y niñas (O'Toole, Shiffman, y Kiter Edwards, 2007).

Hay un largo trayecto desde la invisibilidad de la violencia de género a su consideración como un problema público. El proceso debe ser entendido como una compleja interacción entre movimientos sociales, política, ciudadanía y medios de comunicación. Se ha analizado ampliamente la influencia del movimiento feminista en la realización de leyes y políticas orientadas a la igualdad de oportunidades y a los derechos de las mujeres y más en concreto en la lucha contra la violencia de género (Bustelo y Lombardo, 2007; de Miguel, 2003; Htun y Weldon, 2012; Maquieira y Sánchez, 1990; Rosneil, Halsaa, y Sümmer, 2012). Pero los individuos conocen los feminicidios a través de los medios y no a través de las activistas, y por esto es importante conocer cómo los medios construyen el problema (Berns, 2004).

Los medios de comunicación contribuyen a la construcción social de la violencia de género. El encuadre de las noticias no depende sólo de la lógica mediática, sino que está influenciada por el contexto social y político (Vliegthard y van Zoonen, 2011). Analizaré concretamente cómo los medios de comunicación utilizan y difunden el particular marco interpretativo que impregna el ámbito jurídico y político en España, por el que la violencia de género se identifica con una de sus manifestaciones específicas: la violencia contra la mujer en las relaciones de pareja. Para no confundir categorías analíticas con sistema, en el análisis específico del tratamiento informativo sobre este tema en las televisiones catalanas utilizaré el término violencia contra la mujer en las relaciones de pareja (VMRP) y el de feminicidio de pareja, que se corresponden con lo que a nivel político, legislativo y mediático se denomina en España como violencia de género.

Utilizo el término encuadre (*frame*) y encuadramiento (*framing*) para referirme al proceso de selección, interpretación y evaluación de aspectos particulares de la realidad percibida por parte de los medios (Entman, 1993). Los encuadres mediáticos vienen modelados por tres componentes: las fuentes de información, el lenguaje utilizado y la contextualización de las

noticias (Gillespie et al., 2013). El tratamiento informativo no sólo condiciona el encuadre de las noticias, sino que transmite también una determinada forma de comprensión por parte de las audiencias, que construye sus propios significados desde sus experiencias e interpretaciones (Bullock y Curbet, 2002; Goffman, 1974). Considerar que la violencia es una construcción social y que tiene marcos interpretativos específicos en cada sociedad es esencial también para entender por qué se produce un cambio en España en la focalización de las noticias sobre violencia de género, que pasa de ser un problema individual a un problema social que sobrepasa la esfera privada y requiere intervención pública.

Efectivamente, actualmente en España los medios encuadran las noticias sobre feminicidios de pareja como un problema social causado por la dominación estructural de los hombres sobre las mujeres. Esta forma de informar contrasta con la predominante hace tan sólo 15 años, en que estas noticias constituían hechos aislados y se explicaban por la conducta desviada del agresor (drogas, alcoholismo, celos, enfermedad mental), o bien se culpabilizaba a la víctima (conducta reprobable, infidelidad...). Investigaciones realizadas en distintos países muestran que los feminicidios de pareja frecuentemente son tratados como un problema individual (Berns, 2009; Boyle, 2004; Bullock and Curbet, 2002; Gallagher, 2001; Gillespie et al., 2013; Guérard and Lavender, 1999; Meyers, 1994; Richards et al., 2011; Tremblay, 1999; Taylor, 2009). En España, en cambio, la violencia contra la mujer en las relaciones de pareja y los feminicidios de pareja tienen una identidad propia como problema social y son presentados en los medios en el contexto de las actuaciones políticas, policiales, judiciales y sociales que intentan eliminar este problema (Associació de Dones Periodistes de Catalunya, 2012; Berganza, 2003; Carballido, 2009; Fagoaga, 1994; Fernández y Noblejas, 2010; López Díez, 2002; Rodríguez, 2003).

3 La violencia de género en España

3.1 De la invisibilidad a las políticas públicas

En España se adoptaron respuestas innovadoras de tipo legislativo e institucional en relación a la violencia contra la mujer en las relaciones de pareja (Valiente, 2008). Un informe del Consejo de Europa (Hagemann-White, 2010) destaca el esfuerzo hecho en legislación, creación de juzgados especiales, recursos presupuestarios, servicios asistenciales, programas para los agresores y campañas de sensibilización. Estas políticas se establecieron a partir de la

Ley de Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género, aprobada en el año 2004 (Ley Integral a partir de ahora) y de las leyes que posteriormente se aprobaron en las Comunidades Autónomas en materia de prevención, asistencia y recuperación de las víctimas. En los años anteriores, ayuntamientos y organizaciones de mujeres proporcionaban información y asistencia a las mujeres que sufrían violencia, pero las actuaciones políticas eran fragmentadas y desiguales y los jueces eran indulgentes con los agresores.

Es interesante constatar que la magnitud de las actuaciones públicas en España no se corresponde con una mayor presencia de violencia respecto a otros países. Efectivamente, en el año 2006 la ratio de feminicidios de pareja en España (2,81) es más bajo que en Austria (9,4), Finlandia (7,14), Francia (5,22), Inglaterra y Gales (4,20) e Italia (3,66).² Entre 2000 y 2006, tres mujeres por cada millón murieron en manos de su pareja o ex-pareja en España; en Europa fueron cinco, y en América, ocho (Sanmartín et al., 2007: 10). Reconocer que existe un problema social es un requisito para la actuación pública.

El marco interpretativo por el que se percibe la violencia contra la mujer en las relaciones de pareja identifica qué tipo de factores se considera que la generan y cómo ha de solventarse. Denominar es una forma de clasificar y de identificar. En España, como en otros países, la violencia contra la mujer en las relaciones de pareja no tenía nombre cuando se hallaba invisibilizada. En los años 80 el problema emergió en el discurso público y se denominó ‘violencia doméstica’. Actualmente, el término utilizado es ‘violencia de género’, y estas diferencias en denominación tienen un impacto en las medidas adoptadas. En el caso de la ‘violencia doméstica’ las actuaciones tienden a dirigirse individualmente a las mujeres en lugar de estar dirigidas a desmantelar las estructuras que causan y mantienen la dominación masculina (Bustelo, López y Platero, 2007: 86). Los distintos planes de acción y protocolos aprobados durante aquellos años representan a las mujeres como víctimas y diana que requieren asistencia y protección, y las denominadas “mujeres maltratadas” constituyen el objetivo clave de las políticas públicas. Apenas hay referencias a los hombres, y mientras las víctimas son identificadas como mujeres los agresores se presentan como neutros en términos de género (Comas-d’Argemir, 2011).

El concepto de género proporciona el marco teórico que hace posible el cambio de marco interpretativo a nivel social y político respecto a la violencia sobre las mujeres y se incorpora decididamente como estructurante de las políticas públicas. Es un cambio de paradigma

² Las ratios son por cada millón de mujeres mayores de 14 años.

respecto a la situación anterior, pues la violencia deja de diluirse en el entorno familiar para pasar a tratarse como una consecuencia de la relación desigual entre hombres y mujeres, asentada en el sistema de género y no en la biología (Abreu, 2006; Lorente, 2001). Se adopta pues una perspectiva global e integral, que se traduce en medidas asistenciales pero también de prevención y actuación en los distintos ámbitos que generan desigualdad.

El término género, que se toma del feminismo y del lenguaje académico, se resignifica en su uso político. La amplia definición que aparece en el preámbulo de la ley se corresponde con lo que académicamente se considera como violencia de género, pero cuando la Ley Integral define el ámbito de aplicación en su articulado, entonces queda restringida a la violencia ejercida en el ámbito de la pareja o expareja, aunque el uso del concepto de género permite aplicar la ley tanto a parejas heterosexuales como homosexuales (Larrauri, 2009). En todo caso, en España, violencia de género significa violencia contra la mujer en las relaciones de pareja (VMRP). Es un claro ejemplo de construcción social.

En el año 2008 se aprobó en Cataluña *la Ley del Derecho de las Mujeres a Erradicar la Violencia Machista*. Se utiliza aquí la denominación ‘violencia machista’ para mostrar que la raíz del problema se halla en el dominio, control y abuso de los hombres hacia las mujeres. Trasciende el ámbito de la pareja para designar la violencia que se ejerce también en la familia, el trabajo, la sociedad y la comunidad y se pretende llegar por tanto a todos los ámbitos en que la violencia se ejerce.

Ambas leyes hacen un reconocimiento explícito del importante papel jugado por el movimiento feminista. Ambas leyes utilizan también un lenguaje generizado, aunque el marco interpretativo de cada ley es diferente. La Ley Integral proviene del feminismo de la igualdad: aspira a que las mujeres dejen de ser víctimas de violencia en una situación de igualdad entre hombres y mujeres. La ley catalana se inspira en el feminismo de la diferencia: evita tratar a las mujeres como víctimas, subraya sus derechos y reconoce su autoridad y capacidad para salir de la situación de violencia.

El movimiento feminista en España ha tenido una importante influencia en situar la violencia de género en la agenda política y legislativa, tanto por parte de las organizaciones de mujeres como del feminismo institucional. Aporta el lenguaje generizado que aparece en la legislación, en el discurso político y en el mediático. Y el movimiento feminista incide también en periodistas y responsables de los medios. Por consiguiente, el rol del feminismo ha sido básico. Pero el elevado conocimiento del tema existente en España y el aumento de la

intolerancia social hacia la violencia contra las mujeres no podrían entenderse sin el rol de los medios de comunicación. La implicación de los medios es decisiva en dar visibilidad al problema y en la conversión de la violencia de género en un problema público.

3.2 La implicación de los medios de comunicación

Los medios de comunicación son la principal fuente de información acerca de la denominada violencia de género. Así lo constata una encuesta realizada a 1,200 ciudadanos. Un 87.9% cree que la violencia de género en España está extendida, y un 90.6% considera que es totalmente inaceptable. La mayoría conocen el tema a través de la televisión (69.7%) y un 37.3% a través de la prensa escrita (Martínez, 2010: 34-5).

Los medios de comunicación, incluyendo también las producciones cinematográficas, han tenido una actitud proactiva en la lucha contra la violencia de género (Grut, 2011). La selección de hechos y la forma en que se presentan pretenden conseguir determinados objetivos: dar visibilidad al problema y contribuir a la sensibilización social. Una encuesta realizada a 945 periodistas muestra esta implicación: un 90.95% considera que los medios deben servir para prevenir la violencia de género porque esto forma parte de su función social. Muchos periodistas, además, son autocríticos respecto a la calidad de las noticias, fundamentalmente debido al peso del sensacionalismo y a la falta de clarificación conceptual por el uso de distintas terminologías (Martínez 2010: 25). Y esto es así a pesar de la existencia de diversos códigos de autoregulación voluntaria, desarrollados por periodistas y con apoyo institucional, sobre cómo se debe efectuar la cobertura informativa del problema.

Esta actitud proactiva de los medios se traduce en cambios cuantitativos y en cambios cualitativos en las noticias (Carballido, 2009: 159). A finales de los 80s se produce un incremento progresivo de noticias sobre mujeres maltratadas. En el diario *El País*, por ejemplo, se publicaron 50 informaciones en 1976-77, y en 1982-83 fueron 229. En 1988-89 la cifra ascendió a 377, y en 1997-98 se llegó a 754 (Berganza, 2003). La tendencia se consolida años después. Podremos comprobar en los próximos apartados la elevada presencia de estas de noticias también en televisión.

A partir de 1997-99 se reconoce la violencia doméstica como problema social. Hubo un acontecimiento clave, el asesinato de Ana Orantes en 1997 que contribuyó a romper las barreras que impedían tener conciencia de situaciones como aquella. Ana Orantes, una ama de casa normal y corriente, apareció en televisión para hablar de su experiencia de violencia y

pocos días después fue brutalmente apaleada y quemada viva por su marido. Indignó especialmente que la sentencia judicial de su divorcio la obligara a vivir en la misma casa que su marido maltratador y las organizaciones de mujeres reclamaron que la ley protegiera a las mujeres amenazadas de violencia. La brutalidad del caso conmocionó a la opinión pública que, además, pudo ver las imágenes grabadas de la mujer asesinada. Ana Orantes era un ser humano, con rostro y voz, no una cifra más de una estadística impersonal. El debate público contribuyó a que el problema de la violencia se considerara un problema social.

Por lo que respecta a los medios de comunicación, este caso no solo provocó un aumento de informaciones, sino un cambio cualitativo en la forma de enfocar el problema. Se trata de un acontecimiento clave que modifica la percepción del problema y los criterios periodísticos (Kepplinger y Habermeier, 1995). Las noticias dejaron de tratarse como un suceso más, sino como indicadores de un problema social. Y se dio más rango a las noticias: aparecían en las portadas de la prensa y en los titulares de televisión.

Esta implicación de los medios de comunicación se corresponde con la preocupación sobre cómo informar con rigor sobre la VMRP, contribuyendo de esta forma a luchar contra este problema. La primera iniciativa en este sentido fue la elaboración del *Manual de urgencia para el tratamiento de los malos tratos* (2002) por parte del Instituto Oficial de Radio y Televisión (RTVE) y del Instituto de la Mujer. Destaco en el caso de Cataluña las *Recomendaciones sobre el tratamiento de la violencia de género en los programas informativos y de entretenimiento en los medios de comunicación* (2004) elaboradas conjuntamente por diversas instituciones de carácter mediático, político y social.³ Como miembro del Consejo del Audiovisual de Cataluña participé en la actualización de estas recomendaciones durante el año 2009, *El tratamiento de la violencia machista en los medios de comunicación*, también elaboradas de forma conjunta por diversas instituciones.⁴ Expongo a continuación los enunciados de las quince recomendaciones que se incluyen en este último texto, pues reflejan los elementos que se seleccionan para encuadrar la noticias:

³ Las *Recomendaciones* del año 2004 se elaboraron conjuntamente por el Colegio de Periodistas de Cataluña, la Regiduría de la Mujer del Ayuntamiento de Barcelona, Instituto Catalán de las Mujeres, Consejo del Audiovisual de Cataluña, Consejo de la Información de Cataluña, Asociación de Mujeres Periodistas de Cataluña, medios de comunicación de Cataluña y representantes de los cuerpos de seguridad.

⁴ En la elaboración de las *Recomendaciones* del año 2010 participaron la Asociación de Mujeres Periodistas de Cataluña, el Colegio de Periodistas de Cataluña, el Consejo de la Información de Cataluña, el Observatorio de las Mujeres en los Medios de Comunicación, el Área de Igualdad y ciudadanía de la Diputación de Barcelona, el Programa de Mujeres del Ayuntamiento de Barcelona, la Secretaría de Políticas Familiares y Derechos de Ciudadanía (Generalitat), el Programa de Seguridad contra la Violencia Machista (Generalitat), el Consejo del Audiovisual de Cataluña, y el Instituto Catalán de las Mujeres (Generalitat)

1. Tratar la violencia machista como una violación de derechos humanos y un atentado contra la libertad y dignidad de las personas.
2. Seleccionar y diversificar las fuentes de información.
3. Hacer visibles las aportaciones de las mujeres y representarlas con autoridad.
4. Respetar el derecho a la intimidad de las personas agredidas y la presunción de inocencia de las personas agresoras.
5. Respetar la dignidad de las personas agredidas y de las personas de su entorno familiar o vecinal y no mostrarlas nunca sin su consentimiento previo.
6. Usar conceptos y terminología que se ajusten a la definición de los hechos (evitando adjetivaciones que contribuyan a una justificación implícita de la agresión)
7. Hacer visible la violencia machista que opera de forma soterrada y cuesta más de reconocer.
8. Evitar el sensacionalismo y el dramatismo, tanto por lo que respecta a la forma como al contenido de las informaciones sobre violencia machista.
9. Escoger únicamente las imágenes que aporten información y evitar concentrar la atención en las personas agredidas y en las de su entorno.
10. Evitar cualquier relación causa-efecto entre los hechos y la procedencia de las personas implicadas, su situación sociocultural y/o las circunstancias personales
11. Contextualizar la información
12. Hay que garantizar el seguimiento informativo de los casos. Se ha de informar de su resolución y, si procede, de la recuperación de las personas agredidas.
13. Conviene informar y mostrar que el acto violento tiene consecuencias negativas para los agresores.
14. Rectificar de manera inmediata cualquier información errónea que se haya podido difundir sobre un caso.
15. Fomentar la formación de y los profesionales de la comunicación

Estas *Recomendaciones* han sido un modelo de referencia y distintos medios de comunicación las incorporan total o parcialmente en sus propios libros de estilo, tal como hemos podido comprobar en el caso de las televisiones públicas, así como también en algunos medios privados (*El País*, *La Vanguardia*, *El Periódico de Cataluña*, o *Público*, por ejemplo). Muestran claramente su concepción de la violencia de género como un problema social que requiere ser visibilizado, debatido públicamente y que debe abordarse desde las actuaciones políticas y la sensibilidad ciudadana. Es destacable también el texto promovido por el Centro

Reina Sofía *Cómo informar sobre violencia contra la mujer en las relaciones de pareja* (Fernández-Arribas y Noblejas, 2010). Como fruto de este esfuerzo el tratamiento informativo de la violencia de género en los medios mejora sensiblemente respecto a años atrás, aunque esto no sea homogéneo y haya constantes avances y retrocesos. Así lo constatan, por ejemplo, los trabajos de Berganza (2003), Rodríguez (2006), los informes del CAC (2003, 2005, 2008, 2011) y los informes de Carrasco, et al. (2012).

4 La construcción social de la violencia de género en las noticias

4.1 Elevada presencia informativa y rango elevado de las noticias

La presencia informativa y el rango que se da a las noticias son indicadores de la importancia que se les atribuye. En el caso de la VMRP se pasa de la invisibilidad a la visibilidad, de ser un suceso a ser un problema social, de ser un tema de mujeres a ser un asunto público que concierne a toda la sociedad.

Estos cambios se traducen en una importante presencia cuantitativa de noticias sobre VMRP. Los medios informan prácticamente de todos los casos de feminicidios de pareja. Así sucede en las televisiones catalanas: en los años analizados la atención informativa se mantiene constante, y en 2004 hay un repunte, con mayor volumen de información, debido a la aprobación de la Ley Integral, que generó un gran debate social y político.

Una primera distinción relevante es la diferencia entre televisiones públicas y privadas. En todos los años analizados, TV3 es la televisión que emite mayor número de noticias y dedica más tiempo a la información sobre VMRP. Barcelona TV tiene también una actitud proactiva importante y en el año 2004, con motivo de la aprobación de la Ley Integral, es la televisión que dedica más tiempo al tema y emite mayor número de noticias. Penedés TV, también pública, es una emisora muy pequeña que emite sólo noticias locales, y por ello la VMRP tiene poca presencia informativa. Las televisiones privadas, por su parte, se caracterizan por destinar mucho menos tiempo a la información (en el 2010, la duración de los programas informativos de 8tv no llegó a 13 horas, mientras que TV3 fue de 220 horas). Esto se traduce en un menor número de noticias sobre VMRP (9 en 8tv, 38 en TV3) y una notable diferencia en el tiempo que se les dedica (sólo 9 minutos y 45 segundos en 8tv, frente a 1 hora, 23 minutos y 25 segundos en TV3). Lo mismo ocurre con las televisiones locales.

Un indicador de la relevancia informativa de las noticias es su presencia en los titulares y en los resúmenes. En este aspecto no hay diferencias entre televisiones públicas y privadas, y todas conceden un rango elevado a las noticias sobre VMRP. Los titulares alcanzan un promedio del 42.1% en 2010, y del 21.7% en el 2007, lo cual es una proporción muy elevada respecto al conjunto de las noticias.

4.2 La construcción de los temas: las agresiones y las actuaciones.

Es significativo que mientras la información sobre violencia en el ámbito familiar se concentra prácticamente en las agresiones (un 96.9% del tiempo de las noticias en el 2010), en el caso de la VMRP las agresiones no llegan al 50%. Esta diferencia constituye un indicador de que este tipo de violencia se considera un problema social y, por tanto, más de la mitad del tiempo de noticia se dedica a informar sobre programas sociales, sensibilización social, actividades políticas, debates, y crónicas judiciales.

Hay que destacar un cambio de tendencia respecto a estas proporciones. La focalización en las agresiones había ido disminuyendo progresivamente, pues en el 2002 ocupa un 41.1% del tiempo de noticia; en el 2004, un 33,7, y en el 2007 disminuye a un 29,7%. En cambio, en el 2010 vuelve a repuntar y alcanza la proporción más elevada de todo el ciclo (un 49,8%). Esto podría indicar cierto agotamiento en incluir actuaciones políticas y sociales que, a pesar de su contundencia y magnitud, no acaban con el problema de los malos tratos a mujeres y se perciben como repetitivas. Ésta es la percepción de los periodistas entrevistados. Se informa acerca de todos los crímenes, pero el tema ya no es novedoso y podría haber cierto relajamiento en acompañar las crónicas de feminicidios de pareja con análisis contextualizados.

La diferencia entre televisiones públicas y privadas se muestra también en la construcción de los temas. Los medios privados, con menos tiempo de información que los públicos, concentran más su atención en los casos concretos de agresión. Es el caso de 8tv, que en 2010 otorga a las agresiones un peso notablemente superior a la media (59.7 % en el 2010). Barcelona TV (pública local), en cambio, dedica a las agresiones un 21.7% del tiempo de noticias en 2010, y sólo un 2.9 % en 2007.

En los medios analizados no hay ninguna noticia que culpabilice a la víctima o que justifique los asesinatos por patologías del agresor. No se utilizan adjetivaciones que puedan contribuir a una justificación implícita de la violencia. Tampoco aparecen estereotipos ni tópicos que

banalicen la violencia contra las mujeres. Y en ningún caso se muestran imágenes de víctimas sin consentimiento previo. Hay que subrayar estos aspectos, pues son una expresión del cambio de encuadre de las noticias y de la comprensión que se trata de un problema social.

Veamos un ejemplo de cómo se construyen las noticias sobre VMRP. En el informe del CAC de 2010 hay seis noticias en días diferentes que tratan del asesinato de una mujer y de sus dos hijos en Tarragona: el descubrimiento del cadáver de la mujer; el descubrimiento de los cadáveres de los dos hijos; la búsqueda del presunto asesino; el arresto del marido y padre de las víctimas; la declaración del agresor ante el juez, y la entrada del agresor en la cárcel. Las noticias recogen declaraciones del alcalde de Tarragona, del delegado del Gobierno, de la policía, de la presidenta de la Plataforma Unitaria contra la Violencia de Género y de vecinos de las víctimas. También se emitieron imágenes del minuto de silencio en la puerta del Ayuntamiento. Por tanto, las noticias no sólo se focalizan en la agresión, sino que incorporan también el rechazo ciudadano y político, las acciones policiales y judiciales y el castigo que recibe el agresor.

Otra forma de construir las noticias es por temas. En el mismo informe de 2010 aparecen cuatro noticias relacionadas con los problemas de los niños y niñas que han sido testigo de VMRP: una trata sobre los desórdenes mentales; otra explica la historia de un niño y del padre que había agredido a su madre, con comentarios de una persona experta; la tercera evalúa el número de niños que viven en situaciones de VMRP; y la cuarta se centra en la demanda de un registro que constate esta realidad. Las noticias incluyen declaraciones de personas vinculadas al mundo político o a asociaciones, especialistas así como personas directamente afectadas. El mensaje claramente intenta generar rechazo hacia la VMRP debido a sus graves consecuencias para las mujeres y también para los niños. Hay otras noticias que pueden agruparse también por temas: diversos estudios e informes acerca de la VMRP; actividades y demandas de asociaciones de mujeres; actividad política; movilizaciones ciudadanas.

4.3 La diversidad de protagonistas de las noticias, la diversidad de fuentes

El hecho de que la VMRP sea tratada como un problema social se relaciona con la utilización de una diversidad de fuentes en la construcción de las noticias: instituciones, expertos, jueces, profesionales y organizaciones de mujeres desempeñan un papel fundamental (Berganza, 2003: 10). El uso restringido de fuentes procedentes del sistema judicial o policial y la falta de contextualización de los casos se corresponde en cambio con un encuadre que culpabiliza a la víctima, tal como Richards et al (2011) muestran en su investigación sobre North Carolina.

En las televisiones analizadas, la presencia de fuentes cualificadas supera a las no cualificadas. Tomando todas las noticias emitidas en octubre-diciembre del 2010, las personas expertas (organizaciones de mujeres, especialistas y profesionales) ocupan un 37,6% del tiempo de palabra; los gobiernos (central, autonómico y local), un 24,3%; los técnicos de la Administración, un 10,9% y los miembros de la administración de justicia, un 1,2%. Las fuentes no cualificadas en cambio tienen una presencia débil: testigos (14,4%), víctimas o familiares (10,4%) y agresores (1,2%) suman un 26,9% del tiempo de palabra. Las fuentes cualificadas son claramente predominantes (un 73,1%), con resultados que oscilan entre el 55.6% de 8tv y el 91.3% de Barcelona TV.

En las noticias sobre VMRP predominan las mujeres sobre los hombres (61.6% versus 38.4% en el 2010). Esta mayor presencia de mujeres contrasta con lo que ocurre en las demás noticias en que las mujeres están subrepresentadas (un 22.4% de mujeres frente a un 77.6% de hombres en 2010 de acuerdo con los informes del CAC).

Las intervenciones de políticos y técnicos de la administración expresan el carácter público del problema, con la implicación de gobiernos e instituciones en la lucha contra la VMRP. Las intervenciones de expertos contribuyen a tratar el problema como un hecho estructural y no sólo como un hecho anecdótico o coyuntural. También en este punto se observa diferencias entre medios públicos y privados, pues 8tv es la única televisión analizada que no da voz a personas expertas.

Sólo TV3, televisión pública, incluye intervenciones de mujeres agredidas, de forma consentida y positiva. Se trata en todos los casos de mujeres que han superado la situación de malos tratos, y que explican cómo lo han podido hacer, cómo proporcionan ayuda a otras personas que sufren violencia, o que animan a presentar denuncias contra los agresores. Este tipo de intervención va en la línea de reforzar la confianza en las instituciones y de mostrar la capacidad de las mujeres para vencer el problema.

La inclusión de testimonios indirectos de los hechos, como vecinos, familiares, o testimonios circunstanciales es un recurso bastante utilizados por las televisiones (un 14.4% del tiempo de palabra y tercer grupo de fuentes). Es una práctica que no suele aportar contenidos relevantes para comprender el problema y que cae fácilmente en el anecdótico o la coyunturalidad. Este tipo de intervenciones se concentran en las noticias que tratan casos concretos de agresiones.

4.4 Información contextual

La mayor parte de noticias incluyen información contextual, aportando elementos para entender que los casos de agresión no son anecdóticos, sino que responden a causas estructurales relacionadas con las formas de dominación y poder de los hombres sobre las mujeres. Hay noticias, además, que tratan el tema de la VMRP de forma más genérica. Se pasa pues de noticias episódicas a noticias temáticas.

Respecto a las noticias sobre agresiones, todas las televisiones analizadas explican los antecedentes para llegar a la situación narrada y entender los factores que concurren: presencia o ausencia de denuncia previa, antecedentes de maltrato, órdenes de alejamiento, situación de convivencia, etc. Además, las televisiones hacen frecuentemente un seguimiento de los casos, lo que permite mostrar que no hay impunidad para el agresor, que el acto violento tiene consecuencias negativas para él y que genera rechazo en la ciudadanía. Estos elementos se detectan en el 60% de noticias de Barcelona TV, el 49.1% de TV3 y el 40% de 8tv (CAC, 2011). Son noticias que tratan sobre la detención y encarcelamiento del agresor, juicios, sentencias, reformas legislativas de carácter penal, medidas de alejamiento, etc. También se emiten las muestras de rechazo social y político, como manifestaciones, minutos de silencio, actos públicos, manifiestos y declaraciones, días de duelo y otro tipo de expresiones ciudadanas.

Hay noticias que tratan el tema de la VMRP de forma más global, aportando datos sobre feminicidios de pareja y agresiones, denuncias presentadas, estadísticas o encuestas. Informan también sobre medidas políticas y penales, sobre recursos sociales para atender a las víctimas, o sobre campañas de sensibilización. Encontramos datos de este tipo en el 70% de noticias de 8tv, el 52.6% de TV3 y el 40% de Barcelona TV. Este tipo de noticias se enmarcan plenamente en el encuadre de la VMRP como problema social.

El encuadre de la VMRP como un problema social ha supuesto una mejora en la calidad de las noticias, pero persisten algunos problemas y carencias en forma de rutinas que son difíciles de cambiar. Lo más destacable es el uso en televisión de recursos espectacularizadores. Son frecuentes los primeros planos, los planos de detalle y los zooms que muestran sangre, heridas, ataúdes o cuerpos tapados, tanto en televisiones públicas (40.3% de las noticias en TV3) como privadas (40% en 8tv) y estos porcentajes del año 2010 son superiores a los del 2007. También el léxico puede ser espectacularizador, con detalles sobre la agresión o sobre el estado del cuerpo de la víctima (“brutalmente apaleada”, “en

avanzado estado de descomposición”, “cosida a cuchilladas”, etc.). A diferencia de la imagen, el léxico espectacularizador ha tendido a disminuir. Y hay noticias que aportan determinados datos o imágenes que permiten identificar personas concretas, lo que contribuye a generar etiquetajes de la víctima, hijos o familiares.

5 Las rutinas periodísticas, manteniendo la tensión

La organización interna de los medios de comunicación y las rutinas periodísticas inciden también en la manera de enfocar las noticias (Van Zoonen, 1994; Vliegthart y van Zoonen, 2011).

Uno de los aspectos que desconcierta a los periodistas entrevistados tiene que ver con los conceptos utilizados para denominar los actos de violencia, pues cuando se habían acostumbrado a utilizar el término ‘violencia doméstica’ se cambió por el de ‘violencia de género’ y en Cataluña, además, se añadió después el de ‘violencia machista’. Fuera de una de las personas entrevistadas, que comprende bien la carga de profundidad del término género, los demás profesionales lo adoptan como una etiqueta incorporada a la rutina periodística cuando se trata de informar sobre VMRP. Me expresaban así su inseguridad y confusión ante este término que se solapa con otros, como ‘violencia contra la mujer’, ‘violencia sexista’. Como muestra de esta dificultad terminológica, un grupo de periodistas vinculadas a una agencia de noticias con perspectiva de género, *La Independent*, me pidió que redactara un artículo breve explicando el contenido de los términos que la legislación española y catalana habían introducido para tratar la violencia dirigida contra las mujeres (ver Comas-d’Argemir, 2011b).

En las televisiones públicas de Cataluña predomina el uso del término ‘violencia machista’, que frecuentemente se combina con el de ‘violencia de género’, especialmente cuando se recogen informaciones procedentes del resto de España o se habla de aspectos recogidos en la Ley Integral (como las denuncias, cuestiones penales, etc.). El Libro de estilo de la Corporación Catalana Medios Audiovisuales (en que se incluye TV3) recomienda utilizar preferentemente el término ‘violencia machista’. Indica que pueden utilizarse también como sinónimos ‘violencia de género’, ‘violencia por razón de sexo’ o ‘violencia contra las mujeres’. Y señala de forma enfática que no se utilice la expresión ‘violencia doméstica’ como equivalente a violencia machista. El Manual de uso del Libro de estilo fue aprobado el

13 de julio de 2011 y desde este momento los textos informativos de la televisión y radio públicas de Cataluña guardan mayor coherencia que en años anteriores, en que la terminología era más dispar. Cuando se debatía la Ley catalana fue cuando hubo mayor confusión, tal como muestra la noticia del 11/06/2007 en que el entonces consejero del Interior anunciaba un plan específico de formación de los Mossos de Esquadra en que aparecen tres formas distintas de denominar un mismo fenómeno. Reproducimos el titular y el resumen de la noticia subrayando estas denominaciones:

“Saura presenta el Plan contra la violencia machista. Los equipos de atención a las víctimas de violencia de género llegarán a todas las Comisarías de los Mossos. Es una de las principales líneas del Programa contra la Violencia Machista, que además de la violencia doméstica incluye la ablación del clítoris y los matrimonios forzados”.
<<http://www.tv3.cat/3alacarta/#/videos/230908323>>

La preocupación por la terminología se corresponde también con la necesidad de un tratamiento informativo que huya del sensacionalismo y entienda el problema desde su dimensión social y estructural. En este sentido, no sólo los medios están atentos a la calidad informativa, sino que una parte de la ciudadanía sensibilizada por estas cuestiones hace una tarea de vigilancia de los medios, haciendo llegar quejas o comentarios cuando entienden que no se ha respetado el rigor informativo. El Defensor del Lector de El País, por ejemplo, se puso en contacto conmigo para comentar las quejas recibidas por centenares de lectores ante la crónica aparecida en su edición de la Comunidad Valenciana porque en la información de un asesinato se recalcaba que la mujer ejercía la prostitución, lo cual parecía justificar o minimizar el crimen. El Defensor, que inicialmente había defendido en su blog la crónica periodística, reconoció en su artículo dominical que había sido incorrecto especificar la condición de prostituta de la víctima puesto que no estaba relacionada con el motivo del crimen y contribuía a estigmatizarla (Desclòs, 2012). Este ejemplo revela como mínimo dos cosas: la vigilancia de los lectores sobre la corrección de las informaciones y la propia sensibilidad del representante del medio, que corrigió su opinión inicial después de consultar diversas personas expertas y documentación al respecto. Lo mismo ha sucedido recientemente con el Defensor del Lector de La Vanguardia, que también se puso en contacto conmigo al recibir varias quejas porque la crónica de La Vanguardia incluyó el nombre y apellidos de una mujer asesinada, revelando así su identidad y contraviniendo el derecho a la intimidad. También en este caso incluyó en su columna semanal la perspectiva sobre este tema en consonancia con las Recomendaciones y en el propio Libro de Estilo del periódico (Rovirosa,

2014). Algo parecido sucedió nuevamente en El País: la calificación de “crimen pasional” en la crónica del juicio contra Pistorius, el atleta sudafricano que mató a su novia generó diversas quejas y el Defensor del Lector admitió el error cometido (Delclòs, 2014)

Este encuadre de la información está incorporado en las rutinas periodísticas cuando se trata de un asesinato por violencia de género, pero en cambio se relaja en otras situaciones. Una periodista me indicaba que si insistíamos mucho en señalar los defectos de la información se podía dar fácilmente marcha atrás, ya que hay cierto cansancio de los profesionales ante esta vigilancia particular sobre este tema. Otra periodista, a su vez, señalaba que en la redacción no se puede estar constantemente indicando la presencia de enfoques androcéntricos o que reproducen estereotipos de las mujeres porque quien lo hace pasa a estar estigmatizada y sus comentarios dejan de ser efectivos. Pasar desapercibida, me decía ella, ser una más entre los demás profesionales y hacer tus crónicas de la mejor manera posible en términos de género. Estas visiones muestran cómo en las redacciones de los medios de comunicación se expresan las contradicciones entre la idea de igualdad entre hombres y mujeres y la persistencia de valores patriarcales latentes.

Señalaré finalmente un debate recurrente respecto al rol de los medios. La perspectiva mayoritaria es que hay que informar sobre la VMRP, dar importancia a las noticias y contribuir a la prevención de la violencia generando su rechazo social. Pero en el 2010, el delegado del Gobierno contra la violencia de género, Miguel Lorente, advirtió, después de valorar las conclusiones de un estudio, que la aparición mediática de las agresiones comporta un efecto de imitación, dando ideas a los potenciales asesinos y generando el deseo de reproducir los daños, el dolor y desconsuelo de amigos y familiares de las víctimas. Vives-Cases et al. (2009) constatan efectivamente la existencia de nuevos asesinatos por violencia de género pocos días después de haber aparecido un caso en los medios de comunicación y en este sentido puede haber un ligero efecto imitación. Pero muestran también que la información que explica la existencia de actuaciones políticas y castigos penales tiene en cambio un efecto protector. La clave está, pues, en la forma en que se construyen las noticias. Las recomendaciones elaboradas por distintas instituciones insisten en la necesidad de informar de forma adecuada, evitar el sensacionalismo, no hacer uso de explicaciones justificativas, recurrir a personas expertas para explicar las causas, hacer visible que no hay impunidad para los agresores y todo un conjunto de consideraciones que inciden en la importancia de dar visibilidad a un problema de gran gravedad y actualidad como éste.

6 Conclusiones

En este artículo he intentado mostrar cómo las televisiones que emiten en Cataluña enfocan la VMRP como un problema social. Pero hay que hacer diversas consideraciones en relación a los objetivos iniciales.

La diferencia entre medios públicos y privados es pertinente en televisión. Pero hay que tener en cuenta también el tipo de programas. Los programas informativos han avanzado de forma general en la calidad de las noticias sobre violencia de género, porque también se ha modificado el discurso de las fuentes y la visión de la ciudadanía. Sería necesario analizar el contenido de los programas de entretenimiento, especialmente de las televisiones privadas, pues algunos tienen contenidos claramente sexistas y se ha constatado también en alguno de ellos un tratamiento abusivo e instrumental de la violencia de género. Es importante subrayarlo porque las conclusiones respecto a que las televisiones han adoptado un encuadre de la violencia de género como problema social se refieren exclusivamente a los programas informativos y no pueden extenderse a toda la programación,

La otra consideración se refiere a la construcción social de la violencia contra las mujeres y de las noticias. En España se ha alcanzado un fuerte activismo político y social en relación a la violencia contra la mujer en las relaciones de pareja e informar sobre este tipo de violencia se ha incorporado a las rutinas periodísticas de los medios. Hace quince años era impensable que una noticia sobre VMRP apareciera en los titulares de un informativo o en la portada de un periódico, y sin embargo, actualmente se trata de hechos que se seleccionan como noticias relevantes. Pero dado el incremento de las noticias sobre agresiones en el informe del 2010, habrá que analizar en el futuro si esto se trata de un retroceso en el encuadre o es puramente coyuntural.

Hay que señalar finalmente que en los informativos se presta poca atención a otros tipos de violencia que sufren las mujeres (en el ámbito laboral o comunitario, por ejemplo). Tampoco se han erradicado en televisión estereotipos y representaciones de las mujeres que reproducen y naturalizan esquemas inconscientes patriarcales. Las noticias no son sólo un producto mediático: son también una construcción social que expresan las contradicciones, conflictos y relaciones de poder existentes en la sociedad.

7 Bibliografia

- Abreu, M. (2006) “La violencia de género: Entre el concepto jurídico y la realidad social”. *Revista Electrónica de Ciencia Penal y Criminología*, RCPC 08-02
<<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1433708>>
- Berganza, R. (2003) ‘La construcción mediática de la violencia contra las mujeres desde la teoría del enfoque’. *Communication and Society/Comunicación y Sociedad*, XVI(2): 9-32.
- Berns, N. (2004) *Framing the Victim: Domestic Violence, Media, and Social Problems*. New York: Aldine de Gruyter.
- Boyle, K. (2004) *Media and Violence: Gendering the Debates*. London: Sage.
- Bullock, C.F. y Cubert, J. (2002) “Coverage of Domestic Violence Fatalities by Newspapers in Washington State”. *Journal of Interpersonal Violence* 17(5): 475-99.
- Bustelo, M. y Lombardo, E. (eds.). (2007) *Políticas de igualdad en España y en Europa*. Madrid: Cátedra.
- Bustelo, M., López, S. y Platero, R. (2007) “La representación de la violencia contra las mujeres como un asunto de género y un problema público en España, en Bustelo, M. y Lombardo, E. (eds.) *Políticas de igualdad en España y en Europa*. Madrid: Cátedra, pp. 67-96.
- Carballido, P. (2009) “Medios de comunicación social y violencia de género. Una revisión desde la teoría del framing”, en Bernardo, J.M.; Martínez, E. y Montiel, G. (eds) *Retos de la comunicación ante la violencia de género. Marco jurídico, discurso mediático y compromiso social*. Valencia: Tirant lo Blanch, pp. 157-73.
- Carrasco, M.; Corcoy, M.; Puig, M. y Riera, E. (2012) *Impacte de les Recomanacions sobre el Tractament de la Violència Masclista als Mitjans de Comunicació*. Barcelona: Associació de Dones Periodistes de Catalunya. <http://www.adpc.cat/new_site/wp-content/uploads/2013/04/2012_AnalisiViolencia.pdf>
- Comas-d’Argemir, D. (en prensa) “News of partner femicides: the shift from private issue to public problem”. *European Journal of Communication*.
- (2011a) “La violencia sobre las mujeres en la agenda política, en la sociedad y en los medios de comunicación”. *Akulegi*, 15, 175–190.
- (2011b) “Violència domèstica, violència de gènere, violència masclista. Què volem dir en cada cas?” *La Independent*, 22/02/2011-
- Consell de l’Audiovisual de Catalunya (2003, 2005, 2008, 2011) *El tractament de les informacions sobre violència domèstica en els teletinformatius d’àmbit català*. Octubre-diciembre de 2002, 2004, 2007, 2010. Barcelona: Autor. URL: <www.cat.cat>
- Corporació Catalana de Mitjans Audiovisuals (s.d.), *Llibre d’Estil de la CCMA*, <www.ccma.cat/llibredestil/>
- de Miguel, A. (2003) “El movimiento feminista y la construcción de marcos de interpretación. El caso de la violencia contra las mujeres” *Revista Internacional de Sociología*, 61: 127-150. doi:10.3989/ris.2003.i35.303
- Delclòs, T. (2014), “Un concepto inaceptable”, *El País*, 23/04/2014.
- (2012), “Violencia machista, más allá del suceso”, *El País*, 20/05/2012
- Entman, R.M. (1993) “Framing: Towards Clarification of a Fractured Paradigm”. *Journal of Communication*, 43(4): 51-8.

- Fagoaga, Concha (1994) "Comunicando violencia contra las mujeres". *Revista de estudios sobre el mensaje periodístico*, 1: 67-90.
- Fernández-Arribas, J. y Noblejas, M. (eds) (2010) *Cómo informar sobre violencia contra la mujer en las relaciones de pareja*. Valencia: Centro Reina Sofía.
- Gallagher, Margaret (2001) *Gender Setting: New Agendas for Media Monitoring and Advocacy*. London: Zed Books.
- Gillespie, L.K.; Richards, T.N.; Givens, E.M. y Smith, M.D. (2013) "Framing Deadly Domestic Violence. Why the Media's Spin Matters in Newspaper Coverage of Femicide". *Violence Against Women* 19(2): 222-45.
- Goffman, E. (1974) *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. New York: Harper and Row.
- Grut, B. (2011) *Representations of Domestic Violence on the Spanish Screen: Moving on from the Myths*. MA dissertation, Birckbeck College, London.
- Guérard, G. y Lavender, A. (1999) «Le fémicide conjugal, un phénomène ignoré: Une analyse de la couverture journalistique de trois quotidiens montréalais». *Recherches Féministes* 12(2): 159-77.
- Htun, M. y Weldon, S. L. (2012) "The Civic Origins of Progressive Policy Change: Combating Violence against Women in Global Perspective". *American Political Science Review*, 548-69.
- Kepplinger, H.M.; Habermeier, J. (1995) 'The Impact of Key Events on the Presentation of Reality'. *European Journal of Communication* 10(3): 371-90.
- Larrauri, Elena (2009) "Desigualdades sonoras, silenciosas y olvidadas: género y derecho penal". *AFDUAM* 13: 37-55.
- López-Díez, P. (2002) 'La violencia contra las mujeres en los medios de comunicación' *I Foro Nacional Mujer, violencia y medios de comunicación*, Madrid: Instituto de la Mujer e Instituto Oficial de Radio y Televisión (RTVE).
- Lorente, M. (2001) *Mi marido me pega lo normal. Agresión a la mujer: realidades y mitos*. Barcelona: Planeta.
- Maquieira, V. y Sánchez, C. (comp.) (1990). *Violencia y sociedad patriarcal*. Madrid: Pablo Iglesias.
- Martínez, P. (2010), 'Encuestas', pp. 21-40 in Fernández-Arribas y Noblejas, M. (eds) *Cómo informar sobre violencia contra la mujer en las relaciones de pareja*. Valencia: Centro Reina Sofía
- Meyers, M. (1994) 'News of Battering'. *Journal of Communication* 44(2): 47-63.
- Naredo, M. y Praxàgora Cooperativa. (2010). *Guía para la elaboración de diagnósticos de seguridad con perspectiva de género*. Barcelona. Generalitat de Catalunya.
- O'Toole, L. L., Shiffman, J. R. y Kiter Edwards, M.L. (2007). *Gender violence. Interdisciplinary perspectives*, New York: New York University Press.
- Radford, J.; Frielberg, M. Y Harne, L. (eds.) (2000) *Women, violence and strategies for action: feminist research, policy and practice*. Buckingham, Open University Press.
- (2010) *Recomendaciones. El tratamiento de la violencia machista en los medios de comunicación*. Barcelona. Generalitat de Catalunya et al.

- Richards, T.N., Gillespie, L.K. y Smith, M.D. (2011) 'Exploring News Coverage of Femicide: Does Reporting the News Add Insult to Injury?' *Feminist Criminology* 6(3): 178-202.
- Richardson, D. y May, H. (1999) "Deserving Victims?: Sexual Status and the Social Construction of Violence" *Sociological Review*, 47(2), 308–331. doi:10.1111/1467-954X.00174
- Rodríguez, M.P.(2006) 'Periodismo de opinión: hacia las buenas prácticas en el tratamiento de la violencia de género', en Equipo de Investigación Género y Medios de Comunicación. *Tratamiento de la violencia de género en la prensa vasca*. San Sebastián: Universidad de Deusto. Pp. 115-50.
- Rovirosa, J. (2014), "El nombre de la víctima", *La Vanguardia*, 19/01/2014.
- Rosneil, S., Halsaa, B. y Sümmer, S. (eds.) (2012). *Remaking Citizenship in Multicultural Europe. Women's Movements, Gender and Diversity*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Taylor, R. (2009) 'Slain and Slandered. A Content Analysis of the Portrayal of Femicide in Crime News'. *Homicide Studies* 13(1): 21-49.
- Tremblay, D. (1999) 'La problématisation de la violence en milieux de vie conjugal et familial: la part du secret et celle du spectacle'. *Déviance et Société* 23(3): 275-89.
- Valiente, C. (2008) 'Spain at the Vanguard in European Gender Equality Policies' en Sylke, R.(ed) *Gender Politics in the Expanding European Union: Mobilization, Inclusion, Exclusion*. New York: Berghahn Books, pp. 101-19
- Van Zoonen, L.(1994) *Feminist Media Studies*. London: Sage.
- Vliegthart, R. y van Zoonen, L. (2011) 'Power to the Frame: Bringing Sociology Back to Frame Analysis'. *European Journal of Communication* 26(2): 101-15.
- Vives-Cases, C. Torrubiano-Dominguez, J. y Alvarez-Dardet, C. (2009) 'The effect of television news items on intimate partner violence murders', *European Journal of Public Health*, 19(6): 592-6.
- Vliegthart, R. y van Zoonen, L. (2011) 'Power to the Frame: Bringing Sociology Back to Frame Analysis'. *European Journal of Communication* 26(2): 101-15.

EL DERECHO A UNA VIOLENCIA SIMBÓLICA. UNA PARADOJA ENCORPORADA POR LOS VARONES CIEGOS A TRAVÉS DE LA PRÁCTICA DEL FÚTBOL SALA

Carlos García Grados¹

cargagrados@hotmail.com

Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva/Identitate Kolektiboen Ikertegia

Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea

1. Resumen

La Convención de los Derechos Humanos de las Personas con Discapacidad y la esfera del deporte adaptado poseen enfoques sobre el fenómeno de la discapacidad en apariencia opuestos, pero un análisis de su relación en la práctica revela que no es tal su antagonismo. El modelo social de la discapacidad, base de la reivindicación de los Derechos Humanos, y el modelo médico-rehabilitador, que impregna el deporte adaptado, producen una paradoja incorporada por deportistas con discapacidad a través de la praxis. Dicha paradoja se constituye por un derecho que deviene en subordinación. Esta comunicación se ocupará de esclarecer cual es el punto fundamental de convergencia de dichos enfoques, el cual es origen del contrasentido. Para ello, el cuerpo y la experiencia corporal deportiva serán el centro fundamental de mi atención. La aproximación etnográfica a varones ciegos y a la práctica del fútbol sala, desde un enfoque de género, hacen perceptible la contradicción existente entre el ejercicio del derecho a la participación en el mundo del deporte, como motor de la integración e igualdad para el pleno ejercicio de la ciudadanía, y la violencia simbólica que implica la imposición sutil, pero vigorosa, de una masculinidad hegemónica que, auspiciada por el modelo médico-rehabilitador, afianza un estatus inferior en la jerarquía social de las personas con discapacidad al mismo tiempo que perpetúa un sistema de género dominado por los varones anatómica, psíquica y sensorialmente capaces.

¹ Doctorando del departamento de Filosofía de los Valores y Antropología Social de la Universidad del País Vasco. Esta comunicación está vinculada a la Beca de Formación de Personal Investigador (UPV/EHU) concedida al proyecto de tesis "Ceguera, género y gestualidad corporal. Análisis de los procesos de enculturación en las personas ciegas a través de la práctica deportiva." (PIF/UPV/12/205).

2. Introducción

En el artículo *Nuestra vida en su totalidad*, Liz Crow (1996) señala como el modelo social de la discapacidad ha ocultado el cuerpo minusválido y la experiencia subjetiva del mismo considerando la discapacidad como la totalidad de la experiencia de aquellas personas que la padecen. Frente a una concepción de la minusvalía como tragedia personal, influida fundamentalmente por el modelo médico-rehabilitador, el movimiento de personas con discapacidad ha utilizado el concepto de discapacidad para indicar que las barreras sociales son la causa principal de la discriminación y la desigualdad de las mismas. Este enfoque social, volcado en la lucha contra impedimentos materiales e ideológicos, como dice Crow, “[...] constituye la última paradoja” (1996:234) porque al ocuparse sólo de un aspecto de la situación produce una auto-discapacitación.

Precisamente, basado en los estudios sociales y culturales del cuerpo y los sentidos, esta comunicación pretende mostrar como la falta de una reflexión en el modelo social acerca del cuerpo, tanto como construcción socio-cultural como experiencia subjetiva, se ha deslizado a la esfera de los Derechos Humanos dando lugar a una situación tan contradictoria como que al mismo tiempo que se disfruta de un derecho fundamental, se re-produzca la discapacidad y, por ende, la desigualdad.

La Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad aprobada en el año 2006 (en adelante, la Convención) es un hito en la historia de los movimientos sociales de dichas personas, las cuales han reivindicado y reivindican un nuevo paradigma de la discapacidad que les incluya en la sociedad como ciudadanas y ciudadanos de pleno derecho. La Convención supuso la visibilización del fenómeno de la discapacidad como una cuestión de Derechos Humanos basados en, como se expresa en su artículo tercero, los principios fundamentales de igualdad, autonomía, libertad e independencia, así como la no discriminación, la inclusión en la sociedad de todas las personas con discapacidad y el respeto a la diferencia y la dignidad inherente a todo ser humano. El enfoque de la discapacidad que se ubica en la base de este tratado proviene del mencionado modelo social, nacido en Estados Unidos e Inglaterra en los años 60 y 70, cuyos principios surgen como reacción al extendido modelo médico-rehabilitador, el cual contempla fundamentalmente la discapacidad como un problema individual de etiología biológica. El modelo social propone un abordaje holístico del fenómeno de la discapacidad que es recogido por la Convención con el fin de eliminar las barreras y promover la igualdad a través de la garantía del acceso de las personas con

discapacidad a todos los espacios de nuestra sociedad. Como ejemplo de ello, y objeto de esta comunicación, el artículo 30.5 de la Convención recoge el derecho a la participación en igualdad de condiciones en los espacios deportivos, reivindicando así el acceso de las y los discapacitados a la institución deportiva en favor de la integración social y cultural de dichas personas. Tal y como trato de manifestar, este acceso y participación, basados más en la mera presencia de las personas con discapacidad que en un análisis profundo de las prácticas corporales y la institución deportiva, produce el efecto contrario a los principios sancionados por los Derechos Humanos.

Por otro lado, esta comunicación, desde la antropología y sociología del deporte y un enfoque de género, desarrolla y profundiza en el proceso que, mediante violencia simbólica (Bourdieu, 2000), da lugar a la encorporación² de la paradoja. La concepción compartida de los modelos médico y social acerca del cuerpo como materialidad pre-cultural, es decir, como naturaleza dada, impide el cuestionamiento de una institución androcéntrica apoyada en el modelo médico como es la esfera deportiva. En este caso, la práctica de un deporte adaptado favorece la subordinación de las personas con discapacidad, que aceptan inconscientemente la masculinidad hegemónica³ (Connell, 2003), al mismo tiempo que la reproducción de un sistema de género de dominio masculino, en donde el ideal corporal legítimo, en términos de Agustina Palacios (2008), es un cuerpo capaz.

Para ello, utilizaré el material etnográfico extraído del trabajo de campo que realicé junto a la selección nacional española de fútbol sala para ciegos en categoría B1⁴. La Universidad Europea de Madrid fue el escenario donde el equipo y yo vivimos momentos de entrenamiento y competición, pero también de ocio y descanso en unos días calurosos del verano de 2011. En aquel momento, el equipo se preparaba intensamente para una competición internacional que tendría lugar a finales de ese mismo verano. Esta competición

² Olatz Gonzalez (2013) recoge en su artículo sobre pelota vasca el debate que tiene lugar entre los diferentes análisis derivados del paradigma del “embodiment” acerca de la traducción del término “to embody”. La autora se decanta por el uso del término “encorporar” para referirse “a la acción de moldearse corporalmente gracias a ese proceso performativo de repetición de patrones regulados de comportamiento (Butler, 1990)” (2013: 94). Aquí emplearé el mismo uso.

³ R.W. Connell (2003) define la masculinidad hegemónica, siguiendo el concepto de hegemonía de Gramsci, como “la configuración de la práctica de género que incorpora la respuesta aceptada, en un momento específico, al problema de la legitimidad del patriarcado, lo que garantiza (o se considera que garantiza) la posición dominante de los hombres y la subordinación de las mujeres” (2003: 117).

⁴ Categoría determinada por un parámetro oftalmológico cuyo rango va desde la inexistencia de percepción lumínica en ambos ojos hasta la percepción lumínica, pero con la inhabilidad para reconocer la forma de una mano a cualquier distancia o en cualquier dirección.

era importante, ya que significaba un paso más hacia la participación en los Juegos Paralímpicos de Londres 2012, donde, un año después, la selección obtuvo la medalla de bronce. Los varones ciegos, con los que compartí el trabajo de campo, formaban un grupo muy heterogéneo respecto a la procedencia geográfica y en cuanto a la edad. Ninguno de ellos se dedicaba profesionalmente al fútbol sala y entre sus ocupaciones estaban; la venta de cupones, la abogacía, el periodismo, así como otras. No todos eran ciegos de nacimiento pero todos pertenecían a la categoría B1 por sus características visuales. Las personas videntes eran los dos porteros y los miembros del equipo técnico, compuesto por dos entrenadores (entre los cuales estaba el seleccionador nacional), un médico, un preparador físico y una fisioterapeuta. Todo ellos pautaban las actividades de los jugadores.

Con el fin de plasmar todas las ideas antedichas, he estructurado la exposición de la comunicación en tres momentos y espacios que considero cruciales para la experiencia corporal; los desplazamientos por el campus, los entrenamientos en distintas instalaciones y la competición en la cancha. Ellos nos permitirán percibir como, en la experiencia de estos deportistas, hay diversos regímenes sensoriales que, bajo la lógica del sistema de género androcéntrico, son jerarquizados para presentar como norma natural aquél relacionado estrechamente con la masculinidad hegemónica, este es, la vista.

3. Los desplazamientos por el campus. La masculinidad deficiente

“Parecemos maricones con tanto sobeteo”

Jugador invidente de la selección nacional española de fútbol sala para ciegos en categoría B1

Los jugadores, fuera del campo, organizan sus trayectos en fila india o en pelotón para desplazarse por el campus. Normalmente caminan unidos apoyando mutuamente sus manos sobre los hombros de los demás, aunque los más veteranos del equipo, en ocasiones, caminan separados del grupo. Como cabeza de la fila, entre el grupo formado o de manera separada, caminamos los videntes guiándoles o anunciando, de manera frecuente, cualquier obstáculo: “izquierda, derecha, ¡cuidado con el mataciegos⁵!”

⁵ Forma a la que se refieren para indicar el poste de metal que se ubica en las aceras para impedir el paso de vehículos a la misma.

Antes de llegar a las puertas del pabellón deportivo, escenario de múltiples ejercicios corporales de entrenamiento, el grupo intensifica la atención sobre las escaleras que han de subir para llegar hasta la entrada. La concentración en la subida hace que los más habladores calmen su verborrea y aumente una comunicación eficaz entre ellos para el buen desempeño de la subida. Los componentes no ciegos informamos de las características de las escaleras, como el grosor y la anchura de los peldaños, para facilitar el ascenso. Una vez arriba se restablecen las conversaciones. El primero en llegar a la puerta será uno de los porteros del equipo, el cual, como ya mencioné, es vidente. Este abre la misma hacia él y la sujeta para que pase el primer jugador ciego. Una vez realizado este gesto, uno a uno, todos los componentes del equipo van cruzando la puerta sujetándola sucesivamente uno tras otro de manera que la puerta permanece constantemente abierta hasta que es atravesada por el último. En una de las ocasiones soy yo el último en entrar y sujeto la puerta para que esta no golpee a uno de los jugadores que se ha quedado entremedias debido a que la fila se ha detenido repentinamente.

Los obstáculos que se presentan a lo largo de los trayectos que realizan diariamente a través del campus son numerosos, pero, al cabo de los días, su reconocimiento hace cada vez más fácil la tarea de caminar hacia los lugares de entrenamiento. No obstante, la mayoría opta por un contacto corporal que les sirve de guía, facilitándose así la marcha e impidiendo los choques, a veces fuertes, contra objetos no advertidos por el propio ciego o por los videntes del grupo. Este contacto es casi permanente entre ellos y es de gran utilidad ya que intensifica la adaptación al espacio que han de recorrer. Con las manos apoyadas en el hombro del compañero, cada uno de ellos depende del otro para caminar y sortear las múltiples trabas que ofrece el recorrido.

Los cuerpos de estos varones, siempre dispuestos a recibir la ayuda de alguien para su guía, están altamente instrumentalizados. Los miembros superiores, las manos sobre todo, son extensiones de un cuerpo que sirven para caminar junto a las piernas. Tentar, tocar, tantear y otros sinónimos son fundamentales para la comprensión del espacio en el que una persona ciega tiene que desenvolverse.

Durante una entrevista informal, uno de los jugadores, habitual de la selección desde el año 1992, me interroga acerca de las cuestiones que más me han llamado la atención sobre ellos. Yo le comento que me ha sorprendido la continuidad de los contactos corporales que se producen entre ellos. En mi vida diaria, salvo excepciones puntuales, las relaciones con otros

hombres suelen estar mediadas por un espacio prudencial que separa mi cuerpo de los suyos. Un saludo, un gesto de amistad o una broma son aquellos momentos en los que dicha distancia se rompe, pero tales momentos son ocasiones aceptadas socialmente. Esta experiencia personal genera en mí un extrañamiento ante un contacto tan extendido en el tiempo como el que tiene lugar en la interacción de estos varones ciegos. Ante mi apreciación, el jugador asiente comentando que él a veces dice que parecen “...maricones con tanto sobeteo”.

La práctica corporal es un hecho inevitable para entenderse a sí mismo en el mundo, en donde los significados están influidos por el contexto social y cultural en el que se inserta. Por ello, se puede definir dicha práctica, como lo hace Susan Brownell a través de su concepto de “body culture”, como “todo aquello que las personas hacen con sus cuerpos (evocando las “técnicas del cuerpo” de Mauss), junto al contexto cultural que moldea la naturaleza de sus acciones y les da sentido” (2012: 450)⁶. Como argumenta Carolina Ferrante (2013), en relación a la discapacidad motriz y el deporte en un contexto argentino, la experiencia corporal de las personas con discapacidad está imbricada fuertemente con el modelo médico o, en términos de Foucault, por el discurso⁷ médico de la norma. Según Ferrante, el cuerpo legítimo sancionado por la biomedicina, al abrigo de una sociedad capitalista en la que se necesitan individuos productivos, es un cuerpo sin deficiencias establecido como norma. Frente a éste, la persona con discapacidad tiene dificultades para generar identidades alternativas al asumir inconscientemente un cuerpo deficiente ilegítimo, el cual entrega a la rehabilitación con el objetivo de lograr su curación. Pero es importante destacar, para acercarse y comprender de un modo más profundo las experiencias de estos jugadores invidentes, que esta construcción jerárquica de los cuerpos está atravesada por el sistema de género. Según Robert Connell, en occidente, se debe aceptar que “el sentido físico del ser hombre y del ser mujer es central para la interpretación cultural del género” (2003: 83). Siguiendo al mismo, las relaciones de género se realizan y se simbolizan en los desempeños corporales. De esta manera “la constitución de la masculinidad a través del desempeño corporal determina que el género sea vulnerable cuando el desempeño no puede sostenerse – por ejemplo, como resultado de alguna discapacidad física–.”(2003:86). Por lo tanto, la íntima

⁶ Traducción del autor.

⁷ Me referiré tanto al social como al médico-rehabilitador como “modelos” continuando la terminología utilizada en los estudios sociales de la discapacidad. Pero bien pueden ser entendidos como “discursos”, siguiendo la terminología foucaultiana, en cuanto al poder que tienen como fuentes para constituir lo que la discapacidad es.

relación entre un cuerpo no discapacitado legítimo y la masculinidad hegemónica deviene, frente a ello, en la experiencia y representación, por parte de estos varones ciegos, de una masculinidad deficiente o de, en palabras de Connell (2003), una masculinidad subordinada⁸.

En el gimnasio del pabellón deportivo, un espacio ocupado por múltiples máquinas específicas para casi la totalidad de los músculos, la ayuda de los componentes videntes del equipo es importante. El alto contenido de barras de metal en tan escasos metros cuadrados perturba el desplazamiento del invidente, haciéndose necesaria la guía verbal y física de los porteros, el entrenador, el médico, el preparador físico o incluso la mía. En una oportunidad vi como la mano de uno de los más jóvenes del equipo era cogida por el preparador físico, el cual se la colgaba al hombro imitando el gesto que se suele hacer al colgarse una toalla en dicha parte del cuerpo. El brazo y la mano del jugador estaban totalmente relajados, estaban preparados para el contacto como si supiesen que en cualquier momento alguien los pudiera coger para aprovechar su función. Efectivamente el estado corporal de unas personas ciegas que mantienen tal cercanía dilatada en el tiempo es un estado laxo la gran mayoría del tiempo. Es un estado en el que el cuerpo se deja llevar, se deja manejar con la intención de llegar, en este caso, a los lugares que proceda para realizar las actividades programadas.

La organización dentro del gimnasio, pautada por el preparador físico, consiste en la realización de ejercicios con las máquinas en grupos de tres personas. Cada máquina es ocupada por tres varones ciegos o dos varones ciegos y uno vidente como es el caso de dos grupos formados por dos ciegos y los respectivos porteros. En cada máquina, los jugadores tienen que turnarse para el uso de la misma, que es individual. De todos los grupos me fijo en uno formado al completo por ciegos y observo atentamente como actúan para desempeñar el ejercicio. Estos se ayudan mutuamente para coger la barra de metal que han de impulsar hacia arriba para ejercitar los músculos del brazo llamados bíceps. Cuando uno de ellos ha terminado avisa oralmente a los demás. En ese momento otro busca la espalda del que avisa y la toca para inmediatamente recorrer su brazo en busca de la mancuerna que ha de asir con sus manos. El tercer miembro del grupo también ayuda a realizar la tarea mediante el contacto físico. Procuran conocer sus posiciones para alternarse e impedir accidentes innecesarios.

⁸ Según Connell (2003), hablando de masculinidades en plural, hay relaciones de dominación y subordinación entre hombres estructuradas de acuerdo al género. Este autor, poniendo como ejemplo a los hombres homosexuales, se refiere a dicha subordinación como producto de una serie de prácticas materiales; exclusión cultural y política, violencia(s) y discriminación económica. Dichas prácticas materiales para la subordinación pueden ser válidas también para los hombres con discapacidad.

Tal encadenamiento de movimientos y frecuencia de contacto, como he señalado hasta el momento, hace que tambaleen y se difuminen los límites corporales. ¿Dónde empieza el cuerpo de uno y termina el del otro? Cuando se desplazan por el campus, cuando suben las escaleras, cuando las puertas se abren y no se cierran desde el primero hasta último, cuando se desplazan por el gimnasio y cuando realizan ejercicios en las máquinas, los cuerpos parecen desvanecerse. Cada cuerpo se entrelaza con el siguiente de manera que los límites desaparecen para dar la sensación de que no existen cuerpos en plural sino un sólo cuerpo.

La práctica de una masculinidad subordinada, percibida aquí en la continuidad de los cuerpos, también se relaciona con la seria dificultad de representar el ideal de individuo moderno. Dicha relación se deriva de la estrecha unión entre este último y la masculinidad hegemónica, encarnados ambos, indistintamente, en un cuerpo legítimo capaz. El paradigma modernizador, tal y como han planteado los estudios feministas, se elaboró en torno a la figura de un individuo varón blanco burgués caracterizado, según Palacios, por su “capacidad para razonar, por su capacidad para sentir y por su capacidad para comunicarse” (2008: 19), es decir, por unos patrones estéticos y éticos basados en la perfección. Este nuevo ser humano individual varón, escindido del antiguo régimen, fue la base de los Derechos del Hombre y el Ciudadano de 1789, así como de los principios y valores supremos de la nación y el eje sobre el que giraron y giran aún las instituciones de los distintos estados de derecho. La biomedicina, como institución importante aquí, ha promovido una fuerte asociación entre el valor de la independencia y la biología humana, lejos de la capacidad de autocontrol y de tomar decisiones sobre la propia vida. Según Palacios (2008), desde el modelo médico-rehabilitador de la discapacidad, la independencia se relaciona con la cantidad de tareas de la vida diaria que puedan ser realizadas sin asistencia. A través de esta conexión entre la independencia y el cuerpo capaz, estos varones ciegos, derivado de su contacto continuado, valoran su experiencia corporal como una dependencia de los demás a pesar de que el tacto sea su forma más inmediata y eficaz de desenvolverse en las actividades cotidianas. Como dice David Le Breton, “con el nuevo sentimiento de ser un individuo, de ser él mismo, antes de ser miembro de una comunidad, el cuerpo se convierte en la frontera precisa que marca la diferencia entre un hombre y otro” (1990:45).

Como he querido manifestar hasta ahora, la experiencia corporal táctil cotidiana de estos deportistas, interpretada desde el modelo médico-rehabilitador, significa la vivencia y la representación de unas masculinidades subordinadas y de las discapacidades de unos individuos que no pueden acceder, o por lo menos con serias dificultades, a los principios que

la Convención trata de asegurarles. Podría pensarse, a priori, que la participación en la esfera del deporte adaptado favorece la consecución de dichos principios. Pero, como mostraré a continuación, dicha participación promueve la aceptación de la subordinación mediante la incorporación de la masculinidad hegemónica.

4. El entrenamiento. Rehabilitación de las masculinidades

“El fútbol sala en concreto es un medio vital para la continua rehabilitación que la persona ciega necesita.” (Carlos Campos, 2002)

Ex seleccionador nacional del equipo español de fútbol sala para ciegos en categoría B1.

Como indican Besnier y Brownell (2012), el enfoque antropológico posmoderno ha ubicado en el centro del análisis de la disciplina, entre otros, el cuerpo, la modernidad, el nacionalismo, la ciudadanía y el género para destacar relaciones de poder que no habían sido aún percibidas. Continuando con estos autores, la preocupación por estos temas, objeto de esta comunicación, han despertado un interés cada vez mayor por el mundo del deporte, el cual se convierte en un campo idóneo donde analizar todas estas dinámicas sociales y culturales (2012). A pesar de la confianza generalizada en el deporte como un integrador social y cultural de primer orden, algunos análisis antropológicos y sociológicos del mismo, en relación a los sistemas de género y a la constitución de la nación y la ciudadanía, han demostrado que éste funciona como un reproductor de los sistemas jerárquicos dominantes.

El proceso civilizador del siglo XIX, siguiendo a Elias y Dunning (1992), impulsó el carácter moderno del deporte al tomarlo como instrumento eficaz para el control de la violencia de los hombres con el fin de legitimar el uso exclusivo de la misma por parte del estado. Al mismo tiempo, éste servía para la defensa y expansión de dicho estado mediante la forja de hombres viriles preparados tanto para la guerra como para el liderazgo del imperio (1992). La esfera deportiva se constituye así, en palabras de Dunning, en “uno de los principales cotos masculinos y por ende de importancia potencial para el funcionamiento de las estructuras patriarcales.” (1992: 324). Siguiendo a Michel Foucault (1987) y su teoría sobre el biopoder, la institución deportiva, entre otras, ha sido una institución fundamental para disciplinar a los cuerpos desde que en el siglo XVII el poder se encargara de administrar la vida humana (1987). Esta disciplina, dentro de dicha institución, ha incidido de manera importante sobre el cuerpo de los varones, ya que sirvió para, además de controlar la violencia, conservar una

masculinidad hegemónica amenazada por las mujeres en el inicio de la industrialización, como argumenta Michael Messner (1990), y también como creador de unas masculinidades orientadas hacia un sistema económico capitalista necesitado de una fuerza de trabajo, hacia el dominio político y, como defiende Carmen Diez (2003), hacia el éxito y el protagonismo social. El biopoder, según Foucault, tuvo una consecuencia fundamental basada en el crecimiento de la importancia de la norma que tornó a la sociedad en una sociedad normalizadora. La medicina y el deporte han sido, y son, dos instituciones de peso que han contribuido de manera sobresaliente a fijar una línea divisoria entre unos cuerpos normales y unos cuerpos que se desvían de la norma.

En torno a la consideración de un cuerpo normalizado nace el modelo médico-rehabilitador de la discapacidad, cuya máxima expresión, como explica Palacios (2008), se ubica en el transcurso de la primera y la segunda guerra mundial. La gran cantidad de varones mutilados durante las grandes guerras instauró en el imaginario social la idea de una “pérdida”. La guerra se llevo de aquellos hombres que luchaban por la defensa de sus países algo que les era propio (Palacios, 2008). He aquí el nacimiento del deporte adaptado como una rehabilitación de los cuerpos deficientes. Según el Comité Paralímpico Español (2006), en su publicación paralímpicos, el deporte adaptado nace de la mano del neurólogo alemán de origen judío Ludwig Guttman. Tras su exilio a Gran Bretaña en 1939, trabajo en el Stoke Mandeville Hospital desarrollando la aplicación del deporte como medio de rehabilitación de los lesionados medulares, dando así una respuesta a las necesidades y demandas de una sociedad con un elevado número de personas con discapacidades derivadas de la segunda guerra mundial. Este camino condujo a los I Juegos Stoke Mandeville para paralíticos en 1948 y a los I Juegos Paralímpicos de Roma en 1960. Desde entonces, a pesar de la reivindicación de un modelo social de la discapacidad, el paradigma rehabilitador se encuentra en la base del deporte adaptado, haciendo de éste, más que una cuestión de deporte, una cuestión de terapia para superar las barreras que emanan de la propia deficiencia biológica.

La presencia constante del médico en los entrenamientos influye de manera decisiva en las rutinas del equipo. Este siempre está, con una actitud de vigilancia, atento y expectante a los jugadores. Él es quien decide sobre qué cuerpos están preparados o no para entrenar al mismo tiempo que tiene potestad para generar normas sobre la alimentación y los hábitos de vida saludables. Conversando en el aparcamiento del campus con tres de los jugadores más veteranos, mientras se fuman a escondidas un cigarrillo, comentan entre risas que uno de ellos tiene cita con el médico a las 16:30 y por tanto, en broma, tendrá que llevar la cartilla de la

seguridad social. Además dos de ellos se burlan porque este hecho va a fastidiar la siesta del que debe acudir a la cita. Cuando les pregunto acerca de los motivos de la visita me responden que el médico, como siempre, les echa la charla sobre el cuidado de sí mismos que han de tener una vez acabada la concentración.

El discurso médico sobre la salud en este deporte es una parte importante de la disciplina de estos jugadores ciegos que demuestra el peso de la biomedicina en el contexto deportivo, pero será la combinación del modelo rehabilitador y los ejercicios físicos lo que produzca un efecto realmente persuasivo sobre la masculinidad de los jugadores.

Caminando hacia el campo de fútbol con el capitán del equipo, al cual guío mínimamente avisándole de algún obstáculo, éste me pregunta que si no me aburre todos los días lo mismo, porque todo es “muy repetitivo”. Le dije que era complicado aburrirme con ellos tras una sonora carcajada, pero ciertamente compartía su apreciación sobre el hecho de la repetición. Las actividades físicas diarias que tienen lugar en el transcurso de la concentración constituyen una rutina basada en la ejecución repetitiva de ejercicios. Judith Butler (2011), para hablar de la materialización del sexo, propone el concepto de performance, el cual supone una práctica reiterada, marcada por imperativos sociales generizados, de lo que debe ser una mujer y/o un hombre. Esta práctica corporal reiterada, que es efecto del discurso que la nombra, llega a convertirse en algo que hemos interiorizado como natural, esto es, un sexo masculino y un sexo femenino. En este contexto deportivo, la realización reiterada de los ejercicios, bajo la masculinidad hegemónica, conduce a la aceptación de dicha masculinidad y a la aceptación de su correspondiente ideal corporal capaz como lo normal y natural.

Las técnicas corporales (Mauss, 1979) adquiridas a través de esta insistencia, más allá de una aplicación deportiva, también implican un aprendizaje de una determinada manera de entender y experimentar el mundo. Dicho aprendizaje es un aprendizaje encorporado que implica un “body culture” masculino. A través de los múltiples ejercicios, los varones ciegos encorporan valores e ideas masculinas que aprenden y expresan al mismo tiempo a través de sus cuerpos. Según Connell, el género masculino será entre otras cosas “una forma de sentir en la piel, ciertas formas y tensiones musculares, ciertas posturas y formas de moverse...” (2003: 83). Parece que los entrenamientos hacen que estos sujetos ciegos experimenten la masculinidad hegemónica a través de sus cuerpos de una manera sutil con cada postura, gesto y movimiento, con cada gota de sudor, con cada golpe y el dolor inevitable de una práctica deportiva marcada por el género masculino desde su origen.

La rutina de los miembros del equipo de la selección es muy similar todos los días. Por la mañana comienzan el entrenamiento a las ocho en punto. Tras una hora de sesión, tienen tiempo de desayunar y de relajarse un poco hasta las doce del mediodía, momento en el que se reanuda nuevamente el entrenamiento que llegará a su fin, antes de la comida, a la una y media aproximadamente. Después de un periodo de descanso, en el que los miembros del equipo aprovechan para comer y echarse la siesta, a las cinco de la tarde regresan todos al pabellón deportivo para realizar el último entrenamiento del día, que terminará sobre las siete y media de la tarde. De forma alterna, en estos tres periodos descritos, tienen lugar tres modalidades de entrenamiento fundamentales distribuidas en tres espacios distintos. En primer lugar, en el gimnasio, el preparador físico incide sobre la musculatura de sus cuerpos a través de las bicicletas, las cintas andadoras y un repertorio amplio de máquinas de musculación. El segundo espacio es la pista de fútbol sala, que se encuentra dentro del pabellón deportivo. Aquí los ejercicios que se practican están relacionados con el balón y su control: los pases, los tiros a puerta y el uno contra uno en competencia por el balón. De manera similar a lo anterior, el campo de fútbol es el tercer espacio donde se realizan ejercicios que enfrentan a uno contra uno, donde hay enfrentamientos por equipos, se practica el control del balón y los tiros a puerta, pero también se practica la resistencia a través de la carrera y se realizan abdominales.

Los mismos ejercicios son una y otra vez practicados y ensayados por los jugadores a través del tiempo. A lomos de la bicicleta estática pedalean y pedalean durante media hora seguida varias veces durante la concentración. En el gimnasio, cada uno de ellos con cada máquina, ha de hacer tres series del mismo movimiento diez veces seguidas. En la cinta andadora corren aumentando el ritmo y disminuyéndolo alternativamente durante un tiempo determinado. En ambos terrenos de juego practican los mismos ejercicios, con los mismos objetivos, individualmente y colectivamente, y corren en círculos alrededor del campo un elevado número de vueltas.

Esta reiteración o performance de los ejercicios son un paso fundamental para la incorporación y aceptación de la masculinidad hegemónica, pero, como expondré a continuación, todavía existe un momento sublime en el que, como dijo Bourdieu (2000) para referirse a la violencia simbólica, se arrancan las sumisiones inconscientes. La mayor eficacia de la práctica del fútbol sala, para generar la asunción de la subordinación, procede de la

posibilidad que, una vez en la cancha, tienen estos jugadores de encarnar⁹, a modo de trampantojo, el orden simbólico de la masculinidad hegemónica.

5. El terreno de juego. La masculinidad curada

En el terreno de juego “es como si vieras”.

Jugador invidente de la selección nacional española de fútbol sala para ciegos en categoría B1.

Todo el planteamiento hilado al comienzo de esta comunicación, sobre la unificación de los cuerpos y su estado de relajación, languidece en un instante concreto: la entrada en el terreno de juego. Justo antes de entrar en la pista de fútbol sala o en el campo de fútbol, los jugadores se colocan las espinilleras que protegerán sus piernas, las rodilleras, la chichonera que disminuirá el efecto de los golpes en la cabeza y el antifaz que secará el sudor. Algunos jugadores, además, utilizan una especie de máscara que ofrece una protección extra sobre el rostro. Toda esta indumentaria es prelude de que las características del contacto entre ellos van a cambiar drásticamente. Ahora el sentido útil de sus acercamientos para desenvolverse en el día a día desaparecerá para dar lugar a un contacto regido por otras características que trataré de describir a continuación.

Los entrenamientos en el campo dependen fundamentalmente de la guía oral de los entrenadores y demás componentes del cuerpo técnico y de la comunicación, también verbal, entre los jugadores. Cuando calientan sus cuerpos, corriendo en círculos alrededor de las voces de los entrenadores, éstos no se tocan ni se buscan, solo corren individualmente. Una vez que han calentado se disponen a realizar ejercicios con el balón. Cada uno de ellos tiene un balón que le pertenece y con el que tienen que acudir al entrenamiento para ejercitar su dominio individual del esférico. Entre los ejercicios que realizan son frecuentes aquellos que enfrentan a unos y otros por el balón o por la consecución de un gol, tal y como es el caso del llamado rey de la pista, cuyo nombre deja ya entrever el poder que se otorga al que ejerce el dominio sobre el balón y sobre los demás. El objetivo que se persigue mejorar con el entrenamiento es, en ocasiones, el pressing o presión sobre los contrincantes, cuya finalidad es impedir las jugadas de mencionados contrincantes y desbaratar su juego. Es así como, en

⁹ En referencia a la nota al pie del término “encorporar”. El término “encarnar”, siguiendo a Olatz Gonzalez (2013), se distingue del anterior por referirse al hecho de hacer carne los ideales de la comunidad, es decir, hacer del cuerpo un símbolo de identificación colectiva.

estos ejercicios de calentamiento y entrenamiento y en los partidos, el contacto, a través de los miembros superiores del cuerpo, deja de tener un sentido utilitario, basado en la guía, para convertirse en un contacto que trata de obstaculizar, parar, empujar, separar, impedir y neutralizar el cuerpo de los demás para ejercer el control de la pelota.

Cuando uno ve como, en el terreno de juego, los jugadores corren independientes, manejan el balón, se golpean, buscan la pelota, chutan a gol y sufren daños, la percepción que transmiten todas estas imágenes, que disipan la continuidad de los cuerpos, es el afloramiento de los cuerpos individuales. La dependencia que experimentan fuera del campo de fútbol ya no existe tal y como ocurre en el exterior de este. Dentro de la pista, la utilidad de los miembros superiores se ha sustituido por una mayor intensidad de la comunicación verbal y por el uso de las piernas y los pies, necesario todo ello para el manejo del balón y para elaborar una buena táctica de equipo que aporte buenos rendimientos en las competiciones. Lejos ahora de un cuerpo en estado relajado dispuesto a dejarse llevar, surge un cuerpo en disposición de mantener un dominio de la pelota que tensa sus músculos, aprieta las mandíbulas, enseña los dientes, grita, ejerce la fuerza y se protege de los crudos ataques del contrincante. En un terreno donde no existen obstáculos que librar, la mano en calma que se deja guiar se convierte en un pie autosuficiente para lograr desplazamientos, controles de balón y, junto con las piernas, suaves golpes de pase y fuertes patadas con anhelos de gol.

El miércoles 24 de Agosto de 2011 fue el primer día del campeonato internacional que tuvo lugar en la Universidad Europea de Madrid. Las selecciones nacionales de Argentina, España, Inglaterra, Italia y Turquía se enfrentaron para lograr hacerse un hueco en las Paralimpiadas de Londres 2012. A las 18:45 horas aproximadamente, los jugadores de la selección turca y española ingresan en el campo de fútbol sala que se ha habilitado para la ocasión. Alrededor nos instalamos una centena de espectadores, los equipos técnicos de cada selección, el conjunto de árbitros y los organizadores. Comienzan a calentar minutos antes de que el silbato marque el comienzo del partido. Los jugadores se desplazan por el campo con soltura, corren despacio, aceleran y vuelven a disminuir la velocidad. Ahora cada uno se sitúa en un lateral u otro del terreno y, desde las vallas laterales que impiden el fuera de banda, comienzan a controlar el balón llevándolo de un lado a otro. Suenan cascabeles¹⁰ por doquier y los entrenadores dan instrucciones. Por último, los jugadores, uno a uno, ensayan el tiro a puerta.

¹⁰ Los balones contienen cascabeles como adaptación para la práctica del fútbol sala para ciegos.

El partido va a comenzar. Ocho jugadores ciegos ya han ocupado su lugar en el terreno de juego. Los dos porteros, videntes, aguardan bajo los palos de su portería y dos guías se ubican tras las porterías para facilitar el gol. Comienza el partido y con él la algarabía. Cada jugador informa constantemente de su posición, el balón sonoro rueda, los porteros organizan la defensa, los entrenadores guían el medio campo y los guías preparan el ataque. Los jugadores corren tras el balón y luchan por su posesión con fuerza. En no pocas ocasiones las carreras acaban en contundentes choques contra otros jugadores o contra las vallas laterales. Un jugador se hace con su posesión, se encara hacia la portería y le pasa a su compañero situado al otro lado. Este recibe el balón en los pies, lo controla y corre hacia la portería recorriendo la banda, topa contra un rival, se golpean contra la valla, forcejean por su posesión y el balón sale despedido hacia la banda contraria. Un jugador escucha llegar el balón, se dirige hacia él, alarga su pierna pero le pasa de largo. Otro jugador consigue interceptarlo al escuchar como este rebota contra la valla lateral. Está muy cerca de la portería, el guía le grita, el jugador se encara hacia la misma, se acerca, retrasa su pierna derecha, tensa su musculatura, chuta con todas sus fuerzas y el portero no puede impedir que el balón entre en la portería. ¡Gol!

Los jugadores lo celebran, algunos individualmente y otros se abrazan, levantan las manos, gritan y sonrían. El resto del equipo, en el banquillo, lo festeja. El público aplaudimos con ánimo.

Toda esta experiencia corporal, basada fundamentalmente en una experimentación táctil diferente, supone la práctica de un cuerpo legítimo capaz. Esta práctica permite la apertura, para estos varones ciegos, de todo el orden simbólico asociado a la masculinidad hegemónica. Es en estos momentos, cuando los valores supremos de la nación y de los Derechos Humanos, reivindicados en la Convención, son vividos y encarnados, ya que sus cuerpos son capaces de representarlos y el público podemos identificarnos con ellos. Como ejemplo, el capitán de la selección, apunta muy claramente que, de entre los aportes de la práctica del fútbol sala, la independencia es fundamental. Como sugiere, entrenar y jugar al fútbol le ha hecho vivir una independencia que también ha proyectado en su vida cotidiana a la hora de desenvolverse por muy distintos espacios. Estas son su palabras: “el fútbol me ha dado mucho tema de orientación, me ha dado mucho tema de independencia en el aspecto de que por ejemplo: en un campo de fútbol son cuatro compañeros y cuatro rivales en una cancha de cuarenta por veinte, sí que es verdad que tienes guías, sí que es verdad que tienes referencias, pero eres tú, tú con el balón, con tus compañeros, tus rivales, decidir, saber en todo momento donde estas, como estas.” A través de otros materiales recopilados he podido observar manifestaciones

muy similares a las emitidas por éste. El mediocampista de la selección argentina “Los Murciélagos”, también manifiesta la libertad experimentada en el terreno de juego de la siguiente manera: “La verdad es que bueno, fue algo para mí muy bueno. Tengo vida de vuelta. Es hasta ahora en el lugar donde más libre me siento, donde no dependo de nadie cuando juego al fútbol dentro de la cancha”¹¹.

En el transcurso de una conversación, durante la hora de la siesta, con uno de los jugadores más veteranos, acerca de la práctica y aportaciones de dicho deporte, este me dijo, con emoción, que en el terreno de juego “es como si vieras”. Esta frase llamo mi atención proviniendo de una persona que era ciega desde su más corta infancia. La interpretación a través del sentido de la vista de la experiencia corporal que implica la práctica de un deporte por parte de una persona ciega, cuya experiencia de la vista es ínfima, es incoherente en un esquema corporal biológico. Es obvio que este jugador ni ningún otro, por más que practique el fútbol sala, experimentarán el sentido de la vista, si se me permite, en un sentido fisiológico. Sin embargo, siguiendo a Constance Classen (1997), “la percepción sensorial es, además de un acto físico, un acto cultural. Esto significa que la vista, el oído, el tacto, el gusto y el olfato no sólo son medios de aprehender los fenómenos físicos, sino además vías de transmisión de valores culturales”¹². Además, continuando con esta autora, el sentido de la vista ha sido el privilegiado por la cultura occidental (1997). Por lo tanto, la práctica de este deporte opera en el cuerpo de una manera que logra conectar la experiencia corporal de la persona ciega con el orden simbólico de la vista a través de su relación íntima con la masculinidad. La imposición de la masculinidad hegemónica es, al mismo tiempo que la de un cuerpo legítimo, la imposición de un régimen sensorial visual, que podríamos llamar también régimen sensorial hegemónico, el cual sustituye y niega al régimen sensorial táctil.

La encarnación de la masculinidad hegemónica y todo su orden simbólico asociado, poderosamente eficaz para la aceptación de su legitimidad, es una experiencia, aunque momentánea, muy profunda. Es una experiencia que alcanza a los sentidos. La experiencia de un régimen sensorial visual y no del régimen táctil de estos varones ciegos. Es la vivencia sensorial de un cuerpo que no es el propio pero sí el legítimo. Tras la huella intensa de la encarnación y la tozudez de la encorporación, se hace difícil negar la masculinidad

¹¹ Palabras extraídas del video documental Los Murciélagos: Un equipo, una historia, un pacto para vivir. Consultado en <http://www.youtube.com/watch?v=GKj8bmIro2g> el 1 de Julio de 2011.

¹² La traducción es del autor.

hegemónica y sus atributos como el horizonte naturalmente normal, difícilmente alcanzable, al que se debe aspirar.

6. Conclusiones

La innegable participación de las personas con discapacidad en la esfera deportiva, en ejercicio de sus derechos amparados por la Convención, abre la puerta a un mundo androcéntrico en dónde paradójicamente, con violencia simbólica, se impone una masculinidad hegemónica encarnada en un cuerpo capaz legítimo. La escasa reflexión del modelo social acerca del cuerpo como construcción cultural y de su experiencia subjetiva, favorece la re-producción de esta paradoja vivida y aceptada. Los deportistas ciegos, al vivir en sus propias carnes la masculinidad hegemónica, aceptan de manera inconsciente su legitimidad a través de todo el orden simbólico asociado a la misma y la experimentación, aunque momentánea, del cuerpo que la encarna. Este hecho mantiene la ubicación de estos varones en una posición inferior a la masculinidad hegemónica, lo cual también es una posición inferior en el orden social, al mismo tiempo que se re-produce el sistema de género androcéntrico.

En principio, puede parecer que cuando estos varones acceden y participan en este deporte, participan del principio de igualdad como ciudadanos. Si a esto le sumamos la experiencia de la libertad y la independencia, parece incuestionable la idoneidad del deporte adaptado para la inclusión en la sociedad de estas personas y el respeto a sus diferencias y dignidad. Pero nuevamente, no cuestionarse las prácticas corporales y la sombra del modelo médico-rehabilitador hace cuestionables todos estos loables logros deportivos. Tras el fútbol sala, si bien el modelo médico, como argumenta Ferrante (2009), genera la aceptación inconsciente de una identidad discapacitada, también produce, al mismo tiempo, una identidad masculina subordinada y un ciudadano de segunda clase.

No se debe olvidar que los valores y principios fundamentales de la nación y de los Derechos Humanos, recogidos éstos también en la Convención, se establecieron en correspondencia con la masculinidad hegemónica. Como argumenta Joanne Sharp en *Genderized Nationhood*, estos valores se encarnan en el cuerpo del varón dándole, por tanto de manera recíproca, cuerpo a la nación. Recogiendo el planteamiento de Sharp, Olatz Gonzalez, en su reciente artículo sobre el mundo de la pelota vasca, muestra como los cuerpos de los varones que encarnan los ideales de la nación vasca desplazan de los espacios de protagonismo cultural a los “otros” cuerpos, fundamentalmente los de las mujeres. Pero este cuerpo desplazante, como

ya he señalado, es también un cuerpo capaz. Mediante el fútbol sala, los cuerpos de estos varones ciegos incorporan estos valores mientras entrenan y los encarnan, por un momento, mientras juegan en la cancha. Pero fuera de ese espacio y tiempo deportivo, estos mismos valores ya no son encarnados, es decir, estos cuerpos no devienen en símbolo para la comunidad por su cuerpo “incapaz” de representar la masculinidad hegemónica. Pero, un cuestionamiento de la imposición de la masculinidad hegemónica y el cuerpo legítimo como barreras para que las personas con discapacidad puedan encarnar estos valores y por tanto vivir en igualdad real, es también un cuestionamiento sobre estos valores y principios garantes de la ciudadanía nacidos del propio cuerpo legítimo capaz.

El modelo social de la discapacidad ha redefinido, en un plano racional, el concepto de igualdad como el reconocimiento de la diferencia. Este paso es importante, sin embargo, el peso del modelo médico-rehabilitador mantiene, a través de su sanción del cuerpo capaz como naturaleza normal, un concepto de igualdad como lo idéntico. No prestar atención a lo que los cuerpos de estos deportistas ciegos hacen en su práctica deportiva es pasar por alto que, el reconocimiento de la igualdad se produce cuando son capaces de representar el cuerpo legítimo mediante la sustitución del régimen sensorial táctil por el régimen sensorial de la masculinidad hegemónica, este es, el régimen visual. Es por ello que tomo como metáfora resumen de la paradoja incorporada por estos varones la frase, “es como si vieras”. Dicha frase es un símil que indica semejanza pero no igualdad. Esta última no es real porque se continúa subestimando la riqueza de la variedad a favor de la homogeneidad. A través de un deporte adaptado como el fútbol sala se aplica, en términos de Palacios (2008), el “principio de la goma de borrar” para hacer desaparecer u ocultar la discapacidad. Cuando los varones ciegos están en el terreno de juego, es frecuente oír entre el público a personas que con asombro dicen de manera análoga: “no parecen ciegos, es como si vieran”. De esta manera, el escaso público asistente cae en el mismo trampantojo, se reconoce como igual cuando no reconoce la deficiencia, cuando consigue no percibirla, y por tanto reflejarse en un igual o, más bien, en un idéntico. Esta lógica del “como si”, que implica el espejismo de la igualdad, deviene en la aceptación de la subordinación y en desigualdad.

Respecto a la libertad y a la independencia, el modelo social de la discapacidad las redefine como la capacidad de decidir y el control sobre una misma o uno mismo que toda persona con discapacidad debe poseer. No obstante, como ya mencione, la biomedicina ha establecido una fuerte asociación entre estos principios y un cuerpo biológicamente capaz. De tal manera que, en este contexto deportivo adaptado, estos valores también quedan constreñidos a los logros

del cuerpo en un sentido físico. En el deporte adaptado, la superación personal del deportista con discapacidad significa la responsabilidad individual de superar las barreras biológicas que, a través del modelo médico, son ubicadas en el cuerpo ilegítimo que le pertenece. La noción de independencia es criticada por algunos autores y autoras de los estudios de la discapacidad que, como Palacios (2008), la consideran un ideal que no se cumple en la realidad, ya que nadie puede ser completamente independiente. Como dice esta autora; “vivimos en un estado de interdependencia mutua” (2008:142). Si en lugar del principio de independencia, la interdependencia fuese operativa en el sistema de género y perteneciese a los valores supremos de la nación y de los Derechos Humanos, ¿cómo sería interpretado socioculturalmente y cuál sería la experiencia del continuo contacto de estos varones ciegos, y en definitiva, del régimen sensorial táctil de la persona ciega?

La ausencia de un análisis de las prácticas corporales en el modelo social de la discapacidad, ha conducido, según mi análisis, a la idea del acceso universal, defendido por la Convención, como mera presencia. La influencia del sentido hegemónico de la vista hace que parezca que solo con el hecho de hacerse visible frente a la sociedad es suficiente para la integración. Si bien es cierto que es un factor importante para la inclusión, no es menos cierto que, hacerse visible representando un cuerpo legítimo que no es el propio no conduce a la igualdad entendida como reconocimiento de la diferencia.

7. Referencias bibliográficas

Besnier, N. y Brownell, S. (2012) “Sport, Modernity, and the Body”, *The Annual Review of Anthropology*, 41: 443-459.

Bourdieu, P. (2000) *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.

Butler, J. (2011) *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.

Campos, C. (2002) “Fútbol sala”. En *Deporte para personas ciegas y deficientes visuales*. Madrid: Federación Española de Deportes para Ciegos (FEDC).

Classen, C. (1997) “Foundations for an anthropology of the senses”, *International Social Science Journal*, 49(153): 401-412.

Comité Paralímpico Internacional (2006) *Paralímpicos*. Madrid.

- Connell, R.W. (2003) *Masculinidades*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Crow, L. (1996) “Nuestra vida en su totalidad: renovación del modelo social de discapacidad”. En Jenny, M. *Encuentros con desconocidas: feminismo y discapacidad*. Madrid: Narcea.
- Díez, C. (2003) “Deporte, socialización y género”. En Medina, F.X. y Sánchez, R. (eds.). *Culturas en juego. Ensayos de antropología del deporte en España*. Barcelona: Icaria.
- Elias, N. y Dunning, E. (1992). *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Ferrante, C. (2009) “Cuerpo, discapacidad y violencia simbólica: un acercamiento a la experiencia de la discapacidad motriz como relación de dominación encarnada”, *Boletín Oñteiken*, 8: 17-34.
- Ferrante, C. (2013) “Cuerpo, deporte y discapacidad motriz en la Ciudad de Buenos Aires. Tensión entre la reproducción y el cuestionamiento a la dominación”, *Revista Española de Discapacidad*, I (I): 159-178.
- Foucault, M. (1987). *Historia de la sexualidad, Volumen I: La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.
- Gonzalez, O. (2013) “Cuerpos desplazados. Género, deporte y protagonismo cultural en la plaza vasca”, *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 8(1): 83-110.
- Le Breton, D. (2012) *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Mauss, M. (1979) *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos.
- Messner, M y Sabo, D. (1990) *Sport, men, and the gender order: critical feminist perspectives*. US: Human Kinetics Books.
- Palacios, A. (2008) *El modelo social de discapacidad: orígenes, caracterización y plasmación en la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad*. Madrid: Ediciones Cinca.
- Sharp, J.R. (1996) “Gendering Nationhood. A feminist engagement with national identity”. En Duncan, N. *BodySpace: Destabilising geographies of gender and sexuality*. US: Routledge.

EL SAP, INSTRUMENTO DE LA VIOLENCIA DE GÉNERO

Mariana García González

cordo_besa@hotmail.com,

ASANA.

1. Introducción.

El Síndrome de Alienación Parental (a partir de ahora SAP) es una construcción aparentemente con sentido científico que fue definida por primera vez por Richard Gardner en 1985 y basada en dos elementos fundamentales, por una parte en la conducta manipuladora del progenitor y por la otra en los efectos patológicos en el sujeto alienado (los hijos) y que es aplicada a los conflictos que surgen entre los hijos, los padres y las madres tras la separación.

Es complicado abordar este tema, porque a cada momento que se indaga sobre ello surgen teorías y afirmaciones absolutamente contradictorias. Lo que me lleva a trabajar para dilucidar sobre lo que realmente supone el SAP es la idea de que a través de él, la justicia esté dando la custodia de los menores a padres maltratadores o incluso autores de abusos sexuales.

Por eso, en este trabajo de investigación he intentado que queden reflejadas las voces a favor y en contra de este fenómeno, las terapias utilizadas para su recuperación y las posibles intenciones en todo ello. Trato de dar cabida de igual manera a unos y a otros, pero sin obviar la realidad de una sociedad donde la violencia de género se mantiene y perpetúa a través de mecanismos e instrumentos que pueden pasar desapercibidos ante nuestros ojos, contra la mujer y ejerciendo sus consecuencias en los hijos.

Sobre la custodia compartida, tenemos que considerar que todos los padres y madres que durante la convivencia han ejercido una “parentalidad positiva”¹, no se les pueden negar el

¹ Comportamiento de los padres fundamentado en el interés superior del niño, que cuida, desarrolla sus capacidades, no es violento y ofrece reconocimiento y orientación que incluyen el establecimiento de límites que permitan el pleno desarrollo del niño.

ejercicio de una custodia compartida. Pero los casos que están llegando a los tribunales no son esos. Son los que no habiendo ejercido la parentalidad de esta manera, buscan la protección de la custodia compartida para obtener ventajas económicas que, si no es a través de esta petición, no obtendrían de otra manera.

SAP y custodia compartida caminan juntos y producen efectos devastadores en la salud de las mujeres, sus hijas y sus hijos. Pues bien, las razones que esgrimen para imponer la custodia compartida obligada por un juez están basadas en una supuesta defensa de la igualdad entre los sexos, así como de acabar con la injusticia de expropiar a los hombres de sus hijos/as y de sus posesiones. Los padres violentos piden custodia compartida y aparecen como un padre amistoso que no impide que la madre vea a la criatura. En cambio, las madres que piden la custodia para ellas, son acusadas de ser hostiles y de padecer un SAP, así es como se contempla que no quieran que este hombre siga haciendo daño a sus hijas e hijos. De este modo, se valora la igualdad en los juzgados.²

Pareciera que se marcan categóricamente dos posiciones infranqueables sobre la existencia del SAP, no hay posturas de acercamiento entre los profesionales, sin embargo nuestra legislación y los profesionales de los Organismos Internacionales de Salud Mental no lo reconocen como síndrome, mucho menos como argumento para modificar la custodia de los hijos en las sentencias y con menos razón aún si existen indicios de situaciones de violencia de género. En cierto modo la perversión de exámenes psicológicos utilizados por los profesionales pueden llegar a convertirse en auténticas armas, herramientas para mantener el sufrimiento y dominio sobre la mujer después de las separaciones y divorcios mediante la utilización de los hijos incurriendo también en maltrato infantil.

2. Antecedentes.

La posibilidad de la utilización de los hijos en los procesos de separación es un tema recurrente, así en España comienza a plantearse a partir de la legalización del divorcio. Este problema es analizado desde perspectivas multidisciplinares (trabajo social, medicina, sociología y en este caso antropología), pero es desde la psicología y el área jurídica donde se

² Ángela Cerrillos Valledor. Abogada, presidenta de la Asociación de Mujeres Juristas Themis

establecen los conflictos de criterios en las sentencias/terapias , que se dictan a partir de informes psicológicos.

El SAP es un síndrome creado (podríamos decir inventado) por el médico americano Richard Gardner en 1985 como recurso en un litigio por la custodia de los hijos a partir de una práctica privada como psiquiatra. Según el cual, un progenitor (casi siempre la madre), aliena a los hijos contra el padre en el contexto de la disputa por la custodia, alegando en la mayoría de los casos falsas acusaciones de agresión sexual hacia los hijos por parte del padre.

En 1989, en un ejemplar de la revista “Paternidad Americana. La voz de la paternidad responsable y dedicada”, de la Organización Nacional de Padres, situada en la ciudad de Camden, Delaware, apareció publicado un artículo firmado por Richard Gardner: "Parental Alienation Syndrome", en cuyo subtítulo interroga: “¿Por qué algunas madres ejercen todo su poder para expropiar al niño del padre? ¿Qué puede hacerse?” Afirmó que aparecía casi exclusivamente en las disputas por la custodia durante el divorcio, instigado predominantemente por la madre: “Los niños no nacen con genes que les programen para rechazar al padre, un odio así es inducido por el medio, y la persona que con mayor probabilidad lleva a la alienación es la madre.” Gardner, R. A. (1992). The Parental alienation syndrome .Cresskill , NJ : Creative Therapeutics. p. 75.

Recomendó como tratamiento lo que él llamó literalmente “Terapia de la Amenaza” consistente en transferir la custodia del menor, del progenitor custodio al progenitor rechazado para “desprogramar” así al niño, prohibiendo en principio los contactos entre el progenitor primario y el niño.

Gardner creó también la variante del “SAP” que se llama “progenitor amistoso”, concepto por el cual si un progenitor no se muestra amistoso con el otro progenitor (por ejemplo lo critica o denuncia por maltrato o abusos sexuales), no es merecedor de la custodia del menor.

Este mismo autor, aplicó el “SAP” inicialmente para exculpar a padres acusados de abuso sexual a sus hijos. No olvidemos que antes de la primera publicación sobre el SAP, recogió impresiones personales, en el libro auto-publicado (como todas sus publicaciones) True and False Allegations of Child Sexual Abuse, afirmando que “Las hembras humanas son naturalmente “pasivas,” y su papel como víctimas de violación o incesto es una consecuencia natural de esta pasividad, “sólo por una extensión de las actitudes permisibles,” la pasividad sexual de las mujeres las lleva a volverse masoquistas víctimas de la violación que “obtienen

placer de ser golpeadas, forzadas, y hechas sufrir de otras formas, como el “precio que tienen que pagar para conseguir el premio del esperma.” Y continúa manifestando que “El incesto no es dañino en sí mismo, sino que “lo hace así el pensamiento” (citando a Shakespeare) Las actividades sexuales entre adultos y niños son “parte del repertorio natural de la actividad sexual humana,” una práctica procreativa positiva porque la pedofilia “carga” sexualmente al niño, lo hace “muy sexualizado,” y le hace “ansiar” experiencias sexuales que redundarán en una procreación aumentada.”

En los últimos años, el uso del término “SAP” se ha llegado a extender para incluir todo tipo de casos en los que un niño rechaza de alguna forma al progenitor no custodio, haya o no denuncias de abuso sexual o maltrato. No obstante, no debemos de olvidar que la Asociación Médica Americana, la Asociación Americana de Psicólogos, “lo inhabilitan (a Gardner) para configurar un síndrome diagnóstico –en el sentido estricto del término– ya que no han sido hechas pruebas que lo convaliden ni su autor ha expuesto a consideración de la comunidad científica los datos en los cuales se basó para configurarlo...” La Asociación de Psicólogos Americana –APA– a través de la Comisión Especial sobre Violencia y Familia, concluyó en su trabajo "Cuestiones y dilemas en violencia familiar,": "El personal judicial debe no sólo ser advertido que el PAS (siglas del síndrome en Inglés) no está reconocido como un síndrome médico por la AAM (Asociación Americana Médica) y la APA,(Asociación de Psicólogos Americana) sino que el empleo de este dudoso síndrome como un instrumento para quitar la tenencia a las madres, no puede consentirse..." La AAM y la APA concluyen: "El trabajo de Richard Gardner jamás ha sido revisado ni reexaminado. Él logró posicionar este tema a través de la publicación de sus propios trabajos en su propia editorial, “Creative Therapeutics”, por tanto fue su propio editor de los 30 libros que publicó desde entonces, incluyendo “Parental Alienation Syndrome”.

A pesar de la difusión y popularización de este pretendido síndrome no ha sido reconocido como tal por ninguna asociación profesional ni científica, habiendo sido rechazada su inclusión en los dos grandes sistemas diagnósticos de salud mental, el DSM-IV de la Asociación Americana de Psiquiatría, y el ICE-10 de la Organización Mundial de la Salud.

La aversión o rechazo de los menores a las visitas del progenitor no custodio puede explicarse sin recurrir a la teoría pseudo-científica de Gardner, bien por la ansiedad normal del menor tras la separación de sus padres, bien por la inquietud ante la ausencia del progenitor custodio durante la visita, bien por el comportamiento inapropiado de uno de los progenitores, o bien

por la existencia de una violencia previa por parte del padre hacia la madre y los menores, de forma directa o por la exposición de éstos a la violencia de género.

“No puede haber hostilidad derivada de una manipulación de la madre cuando previamente ha existido una situación de violencia”. (Miguel Lorente Acosta).

Por otra parte, el psiquiatra Dr. Paul Fink, presidente del Leadership Council on Child Abuse and Interpersonal Violence, y antiguo presidente de la American Psychiatric Association (compuesta por líderes nacionales en psicología, psiquiatría, medicina, ley, y política que están comprometidos con la aplicación ética de la ciencia psicológica y la lucha contra su mal uso por grupos con intereses especiales.) explica: “La Ciencia nos dice que la razón más probable para que un niño rechace a un progenitor es la propia conducta de este progenitor. Etiquetas como el “SAP”, sirven para desviar la atención de estas conductas.”

Es a partir del 2000, cuando en España y especialmente a partir de la normativa abierta por leyes orgánicas, como la Integral contra la Violencia de Género y la de Igualdad efectiva, comienzan a introducirse las ideas de Gardner. Debido a la reputación poco científica de su teoría, se formularon estrategias semejantes con términos diferentes como enajenación en vez de alienación o en lugar de síndrome, la fórmula de “no es un problema clínico, sino relacional”.³

3. Uso y abuso del SAP.

Existe un alto porcentaje de hijos que tras la separación de los padres experimentan cambios en sus comportamientos y actitudes hacia ellos, en función de la edad que tengan durante los acontecimientos y de cómo discurren éstos (son demasiado frecuentes las separaciones con situaciones estresantes para los hijos). Sin embargo ciertos profesionales que evalúan la conducta de los niños, en el marco del litigio de divorcio, se apoyan en teorías pseudocientíficas que les obligan a los menores a reprimir su enfado y a relacionarse de modo forzado, con el progenitor rechazado.

En estas teorías encontramos el SAP como explicación y diagnóstico, dando como resultado exclusivo que los motivos de rechazo son la alienación del hijo, dando por consecuente que la alienadora es la madre, que ha lavado el cerebro del menor en contra del padre, el cual

³ Francisco Serrano Castro, Un divorcio sin traumas, Almuzara, 2009, p.206.

siempre es la víctima de este síndrome, a pesar de que existan condenas de maltrato y violencia.

Gardner (1992) describe una serie de síntomas, que según él aparecen en los niños afectados por el SAP:

- Denigración que el niño manifiesta hacia el padre continuamente de forma de sentimiento de odio.
- Los argumentos del niño para no estar con el padre son débiles, absurdos, frívolos, irracionales y hasta ridículos.
- No existen ambivalencias, es decir, todo es bueno en un progenitor y malo en el otro.
- Fenómeno del “pensador independiente”, el niño niega estar influido por ninguna persona y menos por la madre.
- El niño acepta todas las afirmaciones de la madre, incluso aunque se le demuestre que ésta miente.
- No existe sentimiento de culpabilidad en el menor por los sentimientos hacia el padre y muestran gran indiferencia.
- Presencia de “escenarios prestados”, los argumentos y las expresiones verbales parecen ensayadas, nada propias del lenguaje de los niños.
- Extensión de estos sentimientos negativos hacia la familia y círculos de personas del padre.
- Dificultades y conductas no apropiadas en las visitas del padre.

El psicólogo Benjamín D. Garber ha encontrado en sus investigaciones que los determinantes del malestar infantil y el disfuncionamiento durante y después del divorcio de los padres son la edad del niño, el grado de seguridad emocional presente en el hogar antes de la separación y el nivel de conflicto que los hijos han presenciado. Los factores que pueden explicar el rechazo de los hijos a alguno de los progenitores pueden ser:

- a) La ansiedad normal por la separación.
- b) El maltrato y la negligencia a los hijos.
- c) Las conductas y expectativas inadecuadas de los progenitores.
- d) La conducta violenta, inapropiada, o impredecible, de un progenitor.
- e) Causas contextuales, como el desagrado de una nueva pareja del progenitor.
- f) La alienación por parte de terceros.

- g) La manipulación infantil sin ayuda ni apoyo de los padres.
- h) Miedo por el bienestar del progenitor ausente.

Sin embargo, el progenitor rechazado suele tener una perspectiva limitada de su propia contribución a la alienación. Sobre todo, si tenemos en cuenta que la mayor parte de los investigadores considera como una de las principales causas del rechazo del menor, la propia conducta de éste.

Los hijos son el arma más poderosa que tiene un maltratador para seguir haciendo daño a la pareja después de la separación. Cuando a través de sentencias judiciales, los hijos son dados en custodia al progenitor maltratador mediante informes psicológicos basados en un síndrome sin base científica, que se realizan en la mayoría de los casos delante del propio padre violento y que lo único que se examina es la actitud de los hijos hacia el padre, nos encontramos ante la violencia institucional ejercida sobre los menores.

Para llegar a etiquetar como alienadora a la madre que intenta proteger a su hijo, tiene que plantearse un contexto sesgado y una actuación incompleta:

- Evaluación parcial de la conducta del padre ni de las evidencias tanto de violencia, maltrato o posibles abusos sexuales.
- Ignorancia en las secuelas del maltrato en la madre y sus esfuerzos en la protección de los hijos.
- Desconsideración de la evaluación rigurosa de los menores.
- Aceptación de falsos mitos como que los niños mienten, falsas denuncias de violencia y abusos por parte de las madres o abusos de las órdenes de protección y alejamiento por parte de éstas para hacer abandonar el hogar al padre.

Pero lo más paradójico del SAP, son los criterios terapéuticos recomendados. Por una parte la “terapia de la amenaza”, que consiste en acciones legales y no médicas, mediante el alejamiento absoluto de los hijos con la madre (coacción legal) y por otra, que el tratamiento se basa en síntomas de terceros, es decir, dando por hecho que la madre es la alienadora. No se realiza ni la entrevista profesional a ésta, sino que el diagnóstico se efectúa mediante la valoración de los hijos solamente.

Podemos deducir que, el SAP fue construido por medio de falacias, que puede ser usado como una amenaza y puede ser utilizado como herramienta de violencia, para disuadir a las mujeres de abandonar a su pareja.

4. Voces a favor.

4.1. Existen asociaciones en defensa de la custodia compartida como es el caso de “S.O.S. PAPÁ”: “La custodia compartida automática, representa la única alternativa posible para evitar el secuestro y maltrato institucional de nuestros hijos que afecta, sólo en nuestro país, a unos 1000.000 niños que, cada año, son separados de sus padres por sus madres custodias, en complicidad con un sistema legal y judicial machistas, discriminatorios y obsoletos”.⁴

4.2. Asociación Nacional de Afectados del Síndrome de Alienación Parental, ASANAP, aglutina a todos las personas que se puedan sentir afectadas para reivindicar el reconocimiento del síndrome pero en los Tribunales. Precisamente estos requerimientos, no dejan de ser paradójicos, puesto que el reconocimiento de enfermedades de cualquier tipo se debe exigir en las sociedades científicas médicas y no en las Instituciones Judiciales.

4.3. “Plataforma por la Igualdad.es” es una web que denuncia la discriminación, la injusticia, y que busca la igualdad entre mujeres y hombres (así es como se define en su presentación). Pero podemos comprobar como los contenidos de sus páginas están plagados de artículos sobre las denuncias falsas de las mujeres por malos tratos y el lavado de cerebro a los hijos por parte de la madre en las situaciones de separación o divorcio. En cualquier caso los padres son las víctimas de la mayoría de las separaciones, en ningún lugar encontré ninguna referencia a las separaciones por violencia de género.

4.4. Las numerosas asociaciones que se encuentran aglutinadas en la Federación de Asociaciones por la Custodia Compartida, recogen sus principios en el llamado Informe Renacer, que fue llevado a todos los grupos parlamentarios pero no encontró apoyo de ningún partido político, según ellos por ser “colaboradores hembristas”⁵. Basan sus argumentos en la necesidad de una custodia compartida automática en todos los divorcios y en las manipulaciones de los hijos por parte de las madres para que éstos rechacen y odien al padre. Algunas como “Projusticia” que apoya legalmente a los socios en sus procesos judiciales de separación, o blogs como “Mis rizos” que con el lema de: “Para un debate público necesario

⁴ <http://www.sospapa.es/sospapa.php>

⁵ Con este término es como denominan a los hombres y mujeres defensores de la igualdad entre hombres y mujeres, en cierto sentido calificativo despectivo para los que apoyan el feminismo.

contra la discriminación por razón de sexo. Los derechos humanos son de los individuos” se dedica a desprestigiar a los defensores del feminismo.

4.5. En España, profesionales como Ángel Luis Campo, juez de familia; José Luis Sario Morillo, abogado y mediador familiar; José Manuel Aguilar Cuenca, psicólogo forense; Domènec Luengo o M^a José Blanco Barea; se han posicionado en el reconocimiento del SAP, dedicando al respecto trabajos, bibliografías e intervenciones, todo ello en apoyo a las asociaciones. Éstas utilizan la reivindicación de la custodia compartida para eludir, en muchos casos, las sentencias de malos tratos y por tanto defienden la teoría del SAP.

4.6. Arantxa Coca⁶ define el SAP como un conflicto de lealtades, que evoluciona hacia la exclusión de un progenitor debido al condicionamiento del menor para llegar a tal fin. Está determinado por tres síntomas principales: Resistencia de los hijos en el intercambio de las visitas, disimulo de su afecto por un progenitor ante el otro y mentiras y fabulaciones acerca de ambos progenitores. Por lo que subraya la importancia del estudio longitudinal, tanto como concretar medidas terapéuticas y su aplicación según el caso, ya que a su entender, muy raramente se resuelve con mediación o psicoterapia. Considera que lo que resulta realmente eficaz es la modificación del régimen de visitas a favor del progenitor rechazado.

4.7. El psicólogo forense José Manuel Aguilar Cuenca acumula en su bibliografía numerosos trabajos sobre el SAP, pero siempre desde una perspectiva determinada, es decir, dando por hecho de que el progenitor alienante es la madre y el rechazado por los hijos es el padre. Esto hace que todos los conocimientos y estudios profesionales, los realice en base a diagnosticar, prevenir y tratar un problema que es provocado por la madre. A través de vía judicial intenta conseguir unos objetivos generalmente materiales, mediante la manipulación de los hijos enfrentándolos al padre. Pero es muy curioso que para ser especialista en psicología familiar en ningún momento contemple la violencia de género en estos casos analizados de supuesto SAP.

Algunas reflexiones acerca de sus afirmaciones:

a) Cuando se refiere a las valoraciones de los comportamientos de rechazo y aversión por parte de los menores hacia el progenitor, son evaluados en el tiempo de visitas o mediante entrevistas del evaluador, pero no se tiene en cuenta la relación de convivencia padre- hijos existente previo a la separación. No es sólo la cantidad de tiempo dedicada a los hijos, también es la calidad de esa relación, es decir, si el padre en el tiempo de matrimonio y convivencia con los hijos les ha dedicado la atención necesaria para su desarrollo y

⁶ Directora del Centro de Psicología Arantxa Coca, donde se realizan informes dictámen y diagnóstico de evaluación del Síndrome de Alineación Parental.

crecimiento, y si además esa relación era positiva para los hijos y se desarrollaba en un ambiente de cariño y afecto sin episodios de violencia, desprecio o abandono.

b) La relación de los padres con sus hijos, no siempre es fácil ni está libre de conflictos, éstos se van transformando según las edades de los niños, pero lo que no hay duda es, que el comportamiento y actitud de los adultos influyen en la educación y la formación de la personalidad de los menores. El desarrollo y crecimiento personal tanto emocional como intelectual de los hijos inevitablemente está condicionado por los padres o adultos que ejercen de tutores, y en mayor o menor medida (según la proximidad de la relación) estará influenciado. No es extraño encontrarnos con niños que tratan de imitar a sus mayores más cercanos, como efecto de su admiración hacia el adulto. De igual manera, puede aparecer el rechazo hacia un adulto que tiene comportamiento no adecuado ante el menor y le produce miedo o inseguridad. Es de importante responsabilidad trasladar ciertos comportamientos de los menores (admiración, indiferencia o rechazo) a los tribunales para conseguir la custodia de los menores, cuando las causas pueden ser múltiples y no tienen por qué estar originadas por la madre que ha quedado con la custodia después de la separación.

c) Por tanto, hablar de manipulación, en el caso del divorcio como circunstancia única merecedora de condena, es llevar a extremos los procesos que suceden de forma natural en las relaciones interpersonales, pero que trasladados al ámbito judicial, pueden hacer realmente mucho daño a esos menores (que aparentemente se tratan de proteger) y que posiblemente estén respondiendo a las conductas violentas o abusadoras del progenitor que se considera víctima de alienación.

d) En la mayoría de las situaciones posteriores a una separación donde ha existido violencia de género, los menores han estado adaptándose a las circunstancias del maltrato, pero cuando ven alejado de ellos al maltratador, es cuando verdaderamente manifiestan el rechazo hacia él. Esta violencia, no siempre ha sido previamente denunciada, no olvidemos que la mayoría de las mujeres maltratadas, según las estadísticas, optan por la separación sin denuncia, para evitar mayores problemas.

e) Otra de las razones por la que considero sesgadas las teorías de este síndrome, es por el hecho de que basa el SAP en el deterioro de las relaciones paterno-filiales siempre por causa de interferencias de un progenitor (en casi todos los casos de la madre). No podemos obviar, que en estas relaciones, existe un período en la edad del menor en que de manera casi generalizada se deteriora, aunque más tarde se recupere. Me estoy refiriendo a la adolescencia, etapa de disconformidad en que la mayoría de los jóvenes tienen comportamientos de rebeldía e inconformismo con las normas establecidas, si además están

en medio de procesos de separación complicados, ven reducido su nivel económico, o simplemente son obligados como consecuencias de las visitas paternas a tener que abandonar su hogar para trasladarse a distancia de su zona de ocio y amigos, podemos imaginar que su actitud sea abiertamente negativa sin que para ello haya intervenido negativamente la madre.

5. Voces en contra.

5.1. La psicóloga Fátima Urzanqui, piensa que el SAP viene a ser una respuesta “neomachista”⁷ al abordaje institucional en la vía penal de la violencia, sobre todo de la pedofilia. Ha seguido de cerca las historias de sus pacientes a las que se les está aplicando la “terapia de la amenaza” promovida por el SAP en los equipos psicosociales de los juzgados y considera que éste se está colando por dos vías. Una vía civil, en el momento en que la madre confía ingenuamente, cree que la justicia una vez que sepa la situación de riesgo que tienen esas criaturas, establecerá un régimen de visitas que respete los derechos de los hijos. Pero los primeros desencuentros llegan cuando aparecen deficiencias judiciales, esta madre ve cómo se establece un régimen de visitas estándar que no protege a los menores, a partir de ahí intenta denunciar, esto es lo que se interpreta como “pataleta de la madre” para alejarlos del padre, y aparece el argumento del SAP.

La segunda vía sería los informes de los equipos psicosociales, la formación que tienen estos equipos es muy abundante en materia de SAP y escasa sobre violencia de género o psicología infantil. Continúa explicando Fátima, que la Ley Integral contra la Violencia de Género deja fuera muchas violencias machistas, como el de los abusos sexuales a niños y niñas. Está muy extendida la idea de que es imprescindible para un niño relacionarse con el padre, sea éste como sea.

⁷ Como señalan Nieves Salobral y Soraya G. Guerrero en el artículo "Violencia machista a debate", los discursos neomachistas tienen en común una minimización de la importancia de la violencia masculina y de la desigualdad estructural entre hombres y mujeres, una crítica constante a las políticas de igualdad institucionales y un importante cuestionamiento de la actitud de algunas mujeres y feministas a las que se responsabiliza de la reacción agresiva de los varones. Además, consideran que el contexto es fuertemente favorable a las mujeres y llegan a percibir al hombre como una víctima de los excesos femeninos y de la lucha por la libertad de las mujeres.

5.2. Miguel Lorente asegura que el llamado “posmachismo”⁸ es una nueva versión del machismo tradicional, aunque las formas y el mensaje sean diferentes. Entre las nuevas estrategias está la del Síndrome de Alienación Parental, en la que se juega con dos elementos esenciales:

1. Neutralidad, ya que puede ejercerlo tanto el padre como la madre.⁹
2. Cientifismo, al darle la denominación de síndrome.

El SAP parte del hecho objetivo de que los hijos e hijas no quieren ver al padre tras la separación, dando una explicación coherente con las referencias culturales a esa conducta. Y esa es la trampa.

Es una trampa porque lo que hace el SAP es evitar que se investigue cuáles pueden ser las verdaderas razones, para que los hijos e hijas muestren ese rechazo al padre. Desde el momento que en sede judicial se comprueba esta actitud en los hijos, estos son separados de la madre “manipuladora”, y entregados al padre “herido”, creándoles un trauma que será difícil de superar. De manera que la propia estrategia del SAP conlleva no profundizar en lo ocurrido.

En todo este contexto hay un detalle que no suele tenerse en cuenta, y es que la mayoría de las mujeres que sufren violencia de género salen de ella a través de la separación. La Macroencuesta de 2011, indicó que el 73.4% lo hacían de este modo. La situación es clara. Todas estas mujeres acuden a un Juzgado de Familia, para separarse sin decir que han sufrido violencia por parte de sus maridos. La violencia que los niños han visto y sufrido, es la que genera una conducta de rechazo hacia el agresor (el padre), que sólo ponen de manifiesto cuando se sienten seguros, es decir, tras la separación.

Esta es la causa más frecuente del rechazo de los hijos hacia el padre, la violencia de género previa. Luego hay otras razones que han sido puestas de manifiesto por múltiples estudios, pero todo choca contra el muro del SAP.

El Síndrome de Alienación Parental es una trampa y es una manipulación interesada al amparo de la cultura de la desigualdad. El SAP no existe. No está aceptado por ninguna de las clasificaciones mundiales de trastornos y enfermedades mentales, ni por el DSM-IV-TR de la

⁸ Estrategia o actitud adoptada por algunos hombres actuales para perpetuar una trayectoria histórica común a todos ellos: cambiar para seguir igual. (Lorente Acosta M.)

⁹ Así se superan las críticas iniciales que se levantaron contra un antecesor del SAP, que fue denominado como el “Síndrome de la Madre Maliciosa”.

Asociación Americana de Psiquiatría, ni por la CIE-10 de la OMS, y por lo tanto no debería aceptarse como categoría diagnóstica en los Juzgados, como ahora se hace. Así lo ha recomendado el propio CGPJ, pero muchos Jueces y Juezas continúan aceptándolo. La independencia judicial se lo permite, pero también es exigible un papel más activo del Ministerio Fiscal y una respuesta profesional por parte de los equipos forenses (Medicina, Psicología y Trabajo Social).

No es casualidad que se acepte y se tomen decisiones a partir de su diagnóstico, en definitiva viene a reforzar la ideología de la desigualdad. Lo mismo que no es casualidad, que quienes defienden y apoyan la existencia del SAP, sean los mismos grupos de hombres y posiciones ideológicas que cuestionan la Ley Integral contra la Violencia de Género, que hablan de denuncias falsas, de custodia compartida impuesta, de discriminación de los hombres... No deja de ser llamativo que quienes hablan de denuncias falsas utilicen la falacia del SAP como argumento para que se imparta Justicia.

Todo ello demuestra que, el SAP forma parte de ese “paquete de medidas” desarrollado por el posmachismo para atacar a las mujeres, tras la denuncia de violencia de género y para mantener las referencias de la desigualdad.

6. Profesionales de Medicina y Salud Mental ante el Fenómeno Psicológico- Legal.

Se podría decir que el SAP ha tenido una amplia expansión en España, llegando a estar presente en asignaturas de algunos programas de formación universitaria, sindicatos, Colegios Profesionales. Incluso se han celebrado varios congresos con el nombre del propio síndrome, el último del que se tiene constancia es el de 2012, IV Congreso del SAP y Custodia Compartida.

También es España el único país donde la Coordinadora de Psicología Jurídica del Consejo General de Colegios Oficiales de Psicólogos, publicó un comunicado de apoyo al SAP considerándolo como “un avance científico y profesional”, que fue rebatido de inmediato por gran cantidad de profesionales que no se sintieron representados.

Es por esto que en la web <http://firmasmanifiesto.blogspot.com.es/>, con fecha 2 de Diciembre de 2007, encontramos una amplia relación de expertos que se identifican para posicionarse con respecto al SAP firmando un manifiesto que en resumen lleva consigo las siguientes declaraciones:

- a) El SAP no es ciencia, sino la descripción sesgada y tendenciosa de un fenómeno real que se da en ámbito legal, interpretada bajo los parámetros de una ideología patriarcal.
- b) Los pretendidos criterios diagnósticos son nulos. Lógica y científicamente no se correlacionan con ninguna patología identificable.
- c) La intervención terapéutica que recomienda el SAP es una coacción legal, que deja a los menores en situación de riesgo extremo.
- d) La ideología que sustenta el SAP es abiertamente pro-pedófila y sexista.
- e) El SAP y la ideología que lo sustenta, son un peligroso fraude pseudo –científico que está generando situaciones de riesgo para los menores y provocando una involución en los derechos humanos de niñas, niños y mujeres.

Por dichos motivos, terminan concluyendo, que el SAP y la ideología que lo respalda, son un peligroso fraude pseudo-científico que está generando situaciones de riesgo para los menores, y provocando de hecho una involución en los derechos humanos de niños, niñas y mujeres. Insistiendo en la formación adecuada de los profesionales de la Medicina o la Salud Mental que de alguna forma (asistencial, pericial, por vinculación a la Justicia, etc..) intervienen con menores y familias en procesos judiciales civiles relativos a custodia y acceso, y/o procesos penales relativos a malos tratos y/o abusos sexuales.

7. Tratamiento del SAP en las decisiones judiciales.

En una investigación realizada por Save the Children para el Ministerio de Sanidad, Servicios Sociales e Igualdad en Noviembre del 2011, sobre la violencia de género como variable de las decisiones judiciales en materia civil sobre guarda y custodia y régimen de visitas de hijos e hijas, se llega a la conclusión de que en los Juzgado de Familia (la mayoría sin especializar, es decir, Juzgados de Primera Instancia), como los pocos Juzgados de Violencia contra la Mujer donde se ha invocado el SAP, los jueces se resisten a considerarlo en la adopción de sus decisiones. Es decir, que la mayoría de los Juzgados así como las Audiencias Provinciales comparten el criterio fijado por el Poder Judicial en su Guía de 2008 sobre la consideración

acientífica del SAP. Más bien, el rechazo a la invocación del SAP se produce “caso por caso”, lo cual implica que los órganos judiciales generalmente entran a valorar si concurre o no el síndrome en vez de negar de plano su validez argumental.

Con esta argumentación los Juzgados entran a valorar el comportamiento de la madre o padre acusado de SAP y si su conducta se enmarca en el mismo, en base a los testimonios de los hijos, o a partir de informes psicológicos.

Esto plantea un motivo de preocupación según Save the Children, y es que si el SAP no es un síndrome científico, ni es reconocido por la doctrina jurisprudencial, ¿qué criterios podrían emplearse como válidos para identificarlo y declarar probada su existencia? El hecho de que la denegación de la invocación del SAP por parte de los juzgados de instancia no parta de la premisa mayor de la falta de rigor del argumento en sí, sino de la falta de concurrencia en cada caso concreto permite que el SAP siga presente en los pleitos de derecho de familia.

Una característica de las sentencias analizadas en las que se invoca el SAP es que éste no sólo se utiliza como argumento para solicitar un cambio de custodia y determinado régimen de visitas, sino incluso para apoyar pretensiones de índole económica, algunas de escasa entidad. Lo cual pone de relieve otro motivo de preocupación relacionado con la falta de desarrollo práctico de los criterios del CGPJ: con base en el SAP se puede estar permitiendo la psicologización (sometimiento a sucesivas pruebas periciales) de los niños y niñas incluso en disputas por cantidades económicas entre progenitores.

Desde los espacios judiciales no se pueden perder de vista otras modalidades del SAP y su influencia legal, debido al desprestigio del propio nombre del síndrome está produciendo, es el caso de “el progenitor amistoso”. Desde las asociaciones a favor, se están utilizando los mismos argumentos, pero con otro nombre y alguna variante. Este concepto suele utilizarse en contra del progenitor que tiene la custodia primaria, es decir la madre, y las razones son la prueba de que no es un progenitor amistoso para demostrar que el padre si lo es. Si en el SAP se afirmaba que un progenitor predispone a los hijos contra el otro en esta nueva versión se dice que no fomenta las relaciones del menor con el otro progenitor, pero el resultado final puede ser el mismo, el cambio de custodia de los hijos.

8. Guía de criterios de actuación judicial frente a la violencia de género.

Resulta necesario preguntarse cómo se ha enfocado la violencia machista y qué se ha perdido por el camino. Desde que la lucha contra ésta se ha institucionalizado, el foco se ha ido desplazando hacia la violencia más extrema, la agresión física (y por supuesto, el asesinato). Y se ha circunscrito a un sólo ámbito, el de la pareja o expareja. El endurecimiento del Código Penal en 1995 ha supuesto un giro represivo que podría haber recrudecido el patriarcado familiar con nuevas violencias como la del SAP.

La Guía actualizada en 2013 por el Consejo General del Poder Judicial sobre los criterios de actuación frente a la violencia de género a través del Observatorio contra la Violencia Doméstica y de Género, recoge en uno de sus apartados el SAP. Pronunciándose de forma categórica diciendo que aceptar los planteamientos de las teorías de Gardner -que incluso excluía la aplicación de su teoría en los casos en que se evidenciaba una situación de violencia, abuso o negligencia- en los procedimientos de guarda y custodia de menores supone someter a éstos a una terapia coactiva y una vulneración de sus derechos por parte de las instituciones que precisamente tienen como función protegerles.

En este sentido concluye que:

a) El Síndrome de Alienación Parental (SAP) no es una categoría diagnóstica clínica, ni en Medicina ni en Psicología, por lo cual debe entenderse como descripción de una situación caracterizada por una serie de síntomas y conductas que no se corresponden con una causa única.

b) La conducta de rechazo de los menores al padre tras una separación puede deberse a diferentes causas, algunas de ellas nacidas tras la propia ruptura mientras que otras pueden deberse a factores previos a la quiebra de las relaciones afectivas que abocan en la separación. Identificar todas estas circunstancias como SAP parte de una concepción estereotipada de base cultural de los roles de hombres y mujeres, y conlleva cargar de intencionalidad y acción a supuestas conductas de la madre para enfrentar a sus hijos e hijas al padre, que sólo se identifican por una sintomatología que, como hemos apuntado, habitualmente no se debe a estas conductas maternas.

c) En este sentido, cuando un menor o una menor presenta una conducta de rechazo al padre al poco tiempo de la separación, es prácticamente imposible que se deba a una manipulación por terceras personas. Los lazos afectivos establecidos en una relación paterno-

filial no se pueden romper a través de una manipulación de la realidad sin base objetiva. Esta posibilidad conllevaría un tiempo muy prolongado y una actitud en ese sentido continuada, circunstancias que darían lugar a sintomatología añadida que sería fácilmente identificable.

d) La conclusión diagnóstica de S.A.P. no es aplicable cuando ha existido una situación de violencia de género, al haber sido los hijos y las hijas de esa relación víctimas y testigos de la violencia. En estas circunstancias, mientras persiste la relación, los menores desarrollan conductas de adaptación a través de conductas de evitación y de alianzas con el foco de la violencia, pero cuando ésta finaliza con la separación y perciben la seguridad de la distancia, desarrollan un rechazo de la violencia que se traduce en animadversión al causante de la misma, sin que exista ninguna intervención de la madre. No se debe aceptar que se utilice el S.A.P. para deslegitimar denuncias por violencia de género o por abuso sexual.

e) En los casos en que se aprecie problemas de relación y rechazo de los hijos y las hijas hacia el padre, la primera aproximación desde el punto de vista científico debe ser descartar situaciones de violencia y abordarlos como un problema de adaptación o de relación del menor o de su entorno familiar, y no como una patología. Desde esta perspectiva, el abordaje terapéutico debe centrarse en el empleo de técnicas de mediación, no coactivas y basadas en la manipulación intencionada de la madre”.

9. Conclusiones.

No cabe duda de que existe la manipulación de los hijos por parte de sus padres, que puede llegar a ser algo terrible y que hace mucho daño a los menores. Hay tanto padres como madres que pueden llegar a ser perversos, utilizar a los menores para sus fines, predisponerlos en contra del otro progenitor, pero eso no se puede considerar como un síndrome médico, sino como un problema relacional no patológico. Es una conducta dañina, independiente de quién la ejerza, pero no deja de ser una disfunción de la adaptación relacional.

Sin embargo, no podemos caer en la trampa de confundir la aparición de un fenómeno con un síndrome. Por el hecho de que simultáneamente ocurran el rechazo de la madre a la custodia compartida y el rechazo del menor al padre, ambas circunstancias sean causa y efecto, puesto

que ambas pueden suceder como consecuencia de una conducta maltratadora o abusiva del padre.

No olvidemos que el SAP confunde signos y síntomas y carece de estos últimos, es por esto que la comunidad científica no lo puede reconocer como síndrome, incluso en numerosas citas el propio Gardner acepta que la etiología del SAP es legal y no médica y afirmó que el proceso legal es el que lo causa y hace psicopáticas a madres y niños. Además, la “terapia” que propone Gardner para acabar con la supuesta “programación” y que él mismo denominó “terapia de amenaza”, cierra cualquier salida a un niño/a víctima de abusos de escapar de la situación temida. Amenazar con encarcelar o quitar las visitas al cónyuge (usualmente la madre) con quien el niño tiene el vínculo más estrecho, fuerza a la niña/o a aceptar la relación con el progenitor litigante.

Los psicólogos y abogados se encuentran con casos conflictivos de custodia, a veces con denuncias de violencia y un rechazo hacia el padre, y estos hechos son los que se pueden interpretar de muy diferentes maneras. Por tanto, se hace necesario la evaluación completa de todos los miembros, y sobre todo tener en cuenta la posibilidad de que esté existiendo violencia de género, que se perpetúa después de la separación por mecanismos como éstos mediante la utilización de la custodia de los hijos para seguir provocando sufrimiento a la madre.

No debe movernos otra idea que no sea la de proteger a los menores de las situaciones de violencia, y mucho menos la ejercida por aquellas personas que se supone que biológicamente deben ser las encargadas de protegerlos y emocionalmente las que deben enseñarles los valores y sentimientos de afecto y respeto. Es decir, sus propios padres, que en ocasiones como las separaciones y divorcios los utilizan como moneda de cambio para hacer daño a la madre, para mantener una situación de dominio hacia ella y de violencia hacia los hijos.

Sobre los equipos psicosociales ante los tribunales, no puedo exigir nada que no esté marcado por los principios éticos establecidos por la profesión, más allá de las actitudes personales y la ideología. Las traumáticas consecuencias que sufren los hijos, derivadas de las custodias compartidas obligadas judicialmente, hacen necesario plantear que a los jueces y fiscales encargados de los procedimientos de separaciones y divorcios, y de violencia de género se les exija institucionalmente realizar una especialización jurídica con perspectiva de género, para que puedan adquirir los conocimientos y habilidades específicos acerca de estos complicados

fenómenos expuestos y de la gravedad de sus efectos en la salud física y mental de los menores.

A través de este trabajo, deseo realizar una invitación a la reflexión, a la conciencia de la lucha contra la violencia hacia la mujer y sus múltiples representaciones, más allá de los golpes físicos, “la custodia compartida y el SAP” ¿Cómo pueden ser compatibles si ha habido violencia hacia la mujer, hacia la madre y puede que a los hijos? ¿Cómo se les puede obligar a los hijos a que acepten y convivan con la persona que maltrató a su madre o abusó de ellos? Es tan perverso que no parece posible que esté ocurriendo, pero hoy es un hecho en España.

10. Bibliografía.

Aguilar Cuenca, J.M. (2004) *Síndrome de alienación parental: hijos manipulados por un cónyuge para odiar al otro*. Córdoba. Editorial Almuzara.

Aguilar Cuenca, J.M. (2013) *Síndrome de alienación parental*. Madrid. Editorial Síntesis S. A.

Coca Vila, A. (2012) *Conflicto de lealtades y SAP (Síndrome de Alienación Parental): aproximaciones al diagnóstico diferencial*. Revista de Análisis Transaccional y Psicología Humanista, nº 67: 298-309.

Comisión de Violencia de CELEM (2011) *Custodia responsable y sus obstáculos: el SAP*. Madrid. Edita: Coordinadora Española para el Lobby Europeo de Mujeres.

Gardner, R. A. (1985). *Recent trends in divorce and custody litigation*. Academy Forum, 29, 2, 3-7.

Gardner, R. A. (1992). *The Parental alienation syndrome*. Cresskill, NJ : Creative Therapeutics. p. 75.

Gardner, R. A. (1999). *Family therapy of the moderate type of parental alienation syndrome*. The American Journal of Family Therapy, 27, 195-212.

Gardner, R. A. (2004). *The relationship between the Parental Alienation Syndrome (PAS) and the False Memory Syndrome (FMS)*. The American Journal of Family Therapy, 32, 79–99.

Lorente Acosta M. (2013) *Síndrome de alienación Parental (SAP)*. <http://blogs.elpais.com/autopsia/2013/03/s%C3%ADndrome-de-alienaci%C3%B3n-parental-sap.html>

Montalbán Huertas, I. (2013) *Guía de criterios de acción judicial frente a la violencia de género*. Consejo General del Poder Judicial.

Paz Rodríguez, J.I. (2008) *El llamado síndrome de alienación parental*. Consejo General del Poder Judicial, Centro de Documentación Judicial.

Rozanski, C.A., (2003) *Abuso sexual infantil. ¿Denunciar o silenciar?* Buenos Aires: Ediciones B.

Save the Children. (Noviembre 2011). *Investigación sobre decisiones judiciales en materia de guardia y custodia y régimen de visitas*. Ministerio de Sanidad, Servicios Sociales e Igualdad.

Tejedor Huerta, A. (2006) *El síndrome de alienación parental: Una forma de maltrato*. Madrid: Editorial EOS.

Vaccaro, S., Barea Payueta C. (2009) *El Pretendido Síndrome de Alienación Parental*. Bilbao: Descleé de Brouwer.

ABUSOS, VIOLENCIAS Y MALOS TRATOS EN MUJERES DISCAPACITADAS: UNA APROXIMACIÓN TEÓRICA Y METODOLÓGICA

Melania Moscoso Pérez

melania.moscoso@gmail.com (Universidad del País Vasco UPV-EHU)

María Teresa Martín Palomo

mtmartin@polsoc.uc3m.es (Universidad Carlos III de Madrid)

José María Muñoz Terrón

jmterron@ual.es (Universidad de Almería)

Resumen

Si bien la antropología se ha ocupado de la violencia de género y el entramado sociocultural que la hace posible, la violencia contra las mujeres discapacitadas ha sido poco estudiada en esta disciplina y es una laguna manifiesta en los programas de prevención de la violencia de género. Los escasos estudios realizados hasta la fecha cifran la probabilidad de sufrir abuso de una persona con discapacidad en torno a seis u ocho veces mayor que la de la población en general (Sobsey, 1994). En el caso de las mujeres discapacitadas, estudios recientes (Hague *et al.*, 2011) corroborarían dicha cifra. Las investigaciones sobre el maltrato en mujeres con discapacidad sugieren que la violencia sobre la mujer con discapacidad, incluye, además del abuso emocional o económico común a las restantes manifestaciones de la violencia de género, características específicas (confiscación, destrozo o avería deliberadas de las ayudas técnicas; denegación de adaptaciones o apoyos precisos para las actividades cotidianas; administración indebida de medicación psiquiátrica) que dificultan su identificación como maltrato. De ahí que autoras como Jennifer Nixon (2009) o Margareth Nosek (2001) hayan cuestionado la pertinencia de hablar de *violencia doméstica* o de *violencia de género* en estos casos, pues con ello se restringiría al maltrato o agresiones ejercidas en el ámbito familiar y/o por parte de compañero/a sentimental, dejando fuera precisamente la violencia perpetrada por otras personas cuidadoras y/o en entornos distintos al domicilio. La comunicación reflexiona sobre los métodos apropiados para una aproximación al estudio de abusos, malos tratos y violencia/s, experimentados por mujeres discapacitadas. En primer lugar, se presentará una

revisión de la literatura y líneas de investigación sobre el tema, para ver cómo se han recogido hasta ahora las experiencias de violencia en mujeres con discapacidad. ¿Cómo se delinea y se delimita el maltrato en estas mujeres (enfoque penal, atentados a derechos humanos, actos negligentes)? En segundo lugar, se analizarán qué vías empíricas de análisis se han utilizado y qué puede aportar cada una de ellas (factores que tener en cuenta). En tercer lugar, se realizará una propuesta de planteamiento epistemológico que intente ser respetuoso con las peculiaridades del asunto (qué metodología para abordar este tema).

1. Introducción

La violencia contra las mujeres (en adelante, VCM) se viene tratando en los medios de comunicación como un tema de gran actualidad, como un problema que afecta a la sociedad en su conjunto, de hecho se ha convertido en un fenómeno mediático de gran magnitud (Martín Palomo et al., 2009). La percepción social y política del fenómeno ha ido cambiando en el último cuarto del pasado siglo, pero es en las últimas décadas cuando se empieza a generar una importante producción estadística, proliferan manuales de todo tipo para hacer frente a la violencia de género (en adelante, VG) desde las instituciones públicas: protocolos de salud, policía, servicios sociales, jurídicos, de coordinación entre las diversas instituciones que intervienen en este ámbito, etc.; desarrollos legislativos, demandados por el propio movimiento feminista, que culminan en la aprobación de la una ley integral en el año 2004. Pero el balance de una década de la aplicación de dicha ley no deja de ser inquietante. Es necesario revisar las políticas públicas, las investigaciones (tanto los planteamientos teóricos como los abordajes empíricos) y los debates que están teniendo lugar e interrogar constantemente sobre cómo y quién está formulando las preguntas y desde dónde, y preguntarnos sobre la luz con que estamos enfocando.

Durante mucho tiempo la VCM se ha explicado desde la óptica de la salud siendo percibida como una patología, resultado de los trastornos psicológicos de los perpetradores con consumo de sustancias tóxicas, o con problemas mentales. A lo largo de las últimas décadas el componente social se ha hecho más evidente y forma ya parte del debate público (García Selgas, 2009). Los malos tratos (en adelante, MT) han pasado de ser una tragedia privada a un problema social considerado una violación de los derechos humanos, constitutiva de delito en muchos países. En la actualidad, la VCM ha trascendido la dimensión privada y ha venido a

ser considerada como un atentado hacia la propia sociedad, como un ataque a la esencia de la democracia. Esta constatación marcará un antes y un después en la consideración legal y social de los derechos y libertades de las mujeres. La percepción social y política del fenómeno ha ido cambiando en el último cuarto del pasado siglo, en las pasadas décadas se empieza a generar una importante producción estadística y desarrollos legislativos, y se ponen en marcha políticas para intervenir sobre el ahora definido como “problema social”. Proliferan hoy manuales de todo tipo para hacer frente a esta violencia desde las instituciones públicas: protocolos de salud, de servicios sociales, de la policía; manuales de autoayuda, para docentes, para trabajadores sociales, etc.

2. Sobre los cuerpos (maltratados)

La cuestión de la VCM constituye hoy por hoy uno de los ámbitos más activos en el gobierno de las relaciones de género según sostienen algunas autoras, un lugar privilegiado para analizar las nuevas tecnologías de gobierno (Marugán y Vega, 2002; Vega, 2003; Vega, 2005). Lo cierto es que la violencia en las relaciones de pareja, en las relaciones íntimas, en el ámbito doméstico, en el marco de las relaciones familiares ha sido redefinida como un problema de gran magnitud, como una cuestión de ciudadanía, pero también lo es el que otro tipo de violencia que sufren las mujeres por ser mujeres y ser discapacitadas en los entornos doméstico-familiares, es un tema del que se habla bastante menos, se puede afirmar que incluso se trata de un tema invisibilizado, entre otras razones por no prestar atención a su especificidad. Y, este es un gran reto para la investigación social. Ya no nos podemos referir a estos hechos como un “problema de las mujeres”, y esto constituye en sí mismo un gran avance.

Las leyes han jugado un papel importante, de hecho, éste ha sido uno de los pilares de la lucha del movimiento de feminista; pero las diferentes organizaciones siempre han sabido de una forma u otra que esto no basta para cambiar las relaciones de género. En un contexto de institucionalización del movimiento feminista en el Estado Español, tanto mediante la creación de institutos de la mujer, nacionales y autonómicos, como por la financiación a colectivos y grupos feministas, se ha suavizado el perfil reivindicativo, restringiéndose sus demandas a aquellas que pueden vehicularse por lo legal, y favoreciendo estrategias asistenciales frente a otras más militantes y vindicativas. En un contexto de reducción presupuestaria, la competencia entre distintos colectivos se ha acentuado y ha provocado una

fragmentación del movimiento. Algunas características del momento actual en este sentido son: el giro hacia lo penal, énfasis en los discursos sobre “tolerancia cero” y la pérdida del debate en profundidad sobre otros aspectos como la institución familiar o las relaciones de poder entre hombres y mujeres. Los agresores son criminalizados y las mujeres que han sufrido MT son victimizadas. Cuando las organizaciones orientan su discurso hacia la penalización se produce un olvido de la necesidad de que el cambio sea aún más profundo y las reflexiones vayan más allá de crear más o menos dispositivos de emergencia (aunque estos, no lo olvidemos, sean efectivamente necesarios).

El debate se ha adentrado en un terreno delicado. Se apuntan aquí algunas preguntas que provocan preocupación y que han motivado en parte esta comunicación: ¿Hasta dónde dejamos en las instituciones el tránsito por este terreno “plagado de minas”?, ¿podemos seguir actuando sin que la acción se alimente de una reflexión constante sobre para qué sirve lo que hacemos?, ¿qué tipo de macroedificio se está construyendo para hacer frente a la VG y/o los MT que se producen en relaciones de pareja o en el ámbito doméstico?, ¿cómo operan en las relaciones de asistencia/cuidado personal?, ¿cómo tomar distancia, a la par que se da respuesta a las necesidades planteadas por las ciudadanas que han sido violentadas, sin reducirla a mera gestión de la emergencia vital y social?

Autoras como Alexandra Schriempf ya señalaron a principios de la década pasada que el feminismo clásico no proporciona instrumentos conceptuales para dar cuenta de las opresiones que rodean a las mujeres con discapacidad. Más recientemente, nuestra propia investigación ha puesto de manifiesto la necesidad de complementar los enfoques cuantitativos de la discriminación (“doble discriminación” o discriminación múltiple) con otros que den cuenta de la naturaleza cualitativamente distinta de la VG en el colectivo de las mujeres con discapacidad (Moscoso, 2012). En este contexto, las aportaciones de la sociología de la educación sentimental, como las de la autora israelí Eva Illouz o la crítica de amor romántico emprendida entre nosotros por las antropólogas Mari Luz Esteban o Rosa Medina (Esteban, 2011; Esteban y Medina Doménech, 2005) han permitido adentrarse en las representaciones socioculturales de las relaciones de pareja de manera que permiten analizar estas vivencias diferenciales del patriarcado que aquejan a las mujeres con discapacidad.

Desde el derecho y la sociología a la educación sentimental, la antropología, la sociología, el cine, las artes,... ¿qué pasa con las mujeres discapacitadas? Habría que pensar de qué modo se estudia este tema, para ver lo que se encuentra o, dicho de otro modo, la forma de reunir

evidencia está directamente relacionada con lo que finalmente podemos encontrar como resultados de una investigación. Desde la teoría feminista, la imbricación entre epistemología, metodología y género se ha puesto de manifiesto desde diferentes enfoques (v.gr. Martín Palomo y Muñoz Terrón, en prensa). Pero, ¿cómo se investiga la VG en mujeres con discapacidad?, ¿cómo se ha investigado?, ¿hay algún tipo de aproximaciones que se hayan mostrado como “amigas”? (Ibíd.)

3. Iniciadores y reproductores de prácticas discursivas¹

Se pueden identificar varios enfoques discursivos dependiendo de cuál sea el aspecto en el que depositamos un mayor énfasis, que hemos querido presentar como diferentes enfoques para reunir evidencia sobre este asunto.

3.1. Óptica jurídica

3.1.1. Derechos humanos

Desde esta perspectiva, la VG contra las mujeres en el ámbito de las relaciones de pareja, en las relaciones íntimas de todo tipo, en el interior de las familias,... constituye una violación de los derechos humanos, pone en peligro la dignidad y la integridad de las mujeres. Y, los gobiernos y los Estados son responsables de la VG que se produce dentro de sus respectivos ámbitos jurisdiccionales. Esta convicción se ha expresado en varias declaraciones internacionales e informes de organismos como los elaborados por Amnistía Internacional. Las recomendaciones fundamentales del informe de este organismo, así como las del Consejo Europeo de Derechos humanos se han utilizado para guiar la respuesta de los Estados ante la VCM, se han recogido en los siguientes instrumentos: Recomendación del Comité de la CEDAW de Naciones Unidas de 1993; Plataforma de Acción de Beijing: IV Conferencia Mundial de la Mujer, 1995; Medidas de prevención del delito y de justicia penal para la eliminación de la violencia contra la mujer, aprobadas por la Asamblea General de Naciones Unidas en 1998; Recomendación del Consejo de Europa sobre la protección de la mujer

¹ En palabras de Foucault (1977): “iniciadores de prácticas discursivas”.

contra la violencia, 2002, entre otras. Todas ellas ponen de manifiesto que VCM constituye una violación de los derechos humanos, en tanto que pone en peligro la dignidad y la integridad de las mujeres. Este enfoque de los derechos humanos aporta legitimidad a la protección de las mujeres frente a la VG y/o los MT, en relaciones íntimas, familiares,... y hoy muy pocas personas dudan de esta necesidad de esta protección. Pero, ¿quién y cómo protege a las mujeres discapacitadas de los MT?

3.1.2. Derecho penal

Desde la perspectiva del derecho penal, la VCM en el ámbito de las relaciones de pareja es un delito, un hecho constitutivo de delito, pues una persona atenta contra la vida, dignidad e integridad personal de otra, con la complejidad adicional de que median relaciones afectivas y sexuales muy complicadas (afectos - aunque se evacuen de la razón, ahí están-, dobles vínculos, pasiones, muchas veces hijos, padres, hermanos, patrimonio... en común, etc.), A diferencia de otros delitos que se juzgan una vez su comisión ya es pasada, los MT siguen suponiendo una amenaza para la integridad física de la mujer también después que se han denunciado. Al propio tiempo, la mujer que ha sufrido estos MT queda condensada en la figura de la “víctima”, y esto es muy problemático. En el caso de las mujeres discapacitadas, además, esta victimización se superpone a otra anterior, la derivada de su diversidad funcional o del hecho de no ajustarse a la norma. Después de décadas de reivindicación feminista, el derecho penal ha dado expresión normativa a conductas que hoy identificamos como reprochables en nuestra sociedad. La Ley Orgánica Integral contra la Violencia Ejercida sobre las Mujeres, que contempla todos los ámbitos de intervención publicada educación, la sanidad.....), e intenta dar salidas a las mujeres que sufren maltrato desde todos los puntos de vista (familiar, judicial, penal y laboral). Si bien ello implica siete ministerios y afecta a unas treinta y cinco leyes, no cuenta con ningún epígrafe referido a la discapacidad.

En estos diez años son muchos los estudios que se han centrado en realizar una lectura crítica de la ley, poniéndose de manifiesto las limitaciones tanto en cuanto a los medios reales con que se dota su efectiva puesta en práctica, pero también y, sobre todo, las limitaciones de un enfoque excesivamente centrado en el derecho, en el que las mujeres son victimizadas, percibidas como un colectivo homogéneo y sin capacidad de agencia. No obstante, se debe

señalar que con esta ley se ha abierto un debate social muy importante, que no debería diluirse en el tiempo, como ha ocurrido con otras “conquistas del feminismo”.

Las críticas que ha recibido esta vía tan centrada en los aspectos legales, tal como señala Maite Larrauri (2007) son:

- Excesivo recurso al derecho penal que en ella se hace (“feminismo punitivo”= tolerancia cero). Así, se destaca que como regla general el aumento de las penas se ha mostrado ineficaz como mecanismo de prevención contra la comisión de nuevos delitos.
- Los homicidios cometidos contra las mujeres en relaciones de pareja, no han disminuido, a pesar del incremento de las penas.
- El derecho penal no se ocupa de las causas estructurales de los problemas ni pretende combatirlas. Lo que hace el derecho penal es indagar si hay una persona concreta a la que pueda considerarse culpable. Con ello, hasta cierto punto la violencia doméstica (en adelante, VD) vuelve a convertirse en un problema de “casos aislados”, de supuestas conductas individualizadas sin un trasfondo sociológico común. Y, por tanto, desde este punto de vista, el derecho penal es un instrumento inadecuado para hacer frente a problemas sociales complejos.

Desde hace más de tres décadas asistimos en España a lo que los etnometodólogos californianos llamarían una “campaña moral”, proceso por el que se criminaliza un comportamiento difundido en la sociedad, lo suficientemente generalizado como para tener relevancia estadística, hasta ese momento tolerado (Miranda, 2009). Pero esta campaña moral se ha dado por sentada como verdad indiscutible.

3.2. Óptica de la salud

La VCM tiene consecuencias claras sobre la salud física y psíquica de las mujeres: de hecho, produce daños en la salud mental de quienes la padecen o la han padecido (ansiedad, depresión, trastornos en la alimentación, estrés, suicidio, abuso de drogas: alcohol, tabaco, tranquilizantes y otros psicofármacos etc.); también puede producir daños físicos, temporales o permanentes (incluso, puede ser causa de discapacidad), inducir al suicidio o tener como consecuencia la muerte. De tal modo, que la relación entre ambos fenómenos es bidireccional;

de un lado la VG sobre mujeres que presentan alguna discapacidad antes del inicio de la situación de opresión y, de otro, mujeres cuya discapacidad sobreviene como consecuencia de los MT. Desgraciadamente, quizás se habla menos de esto dentro del ámbito de la salud sexual y reproductiva, ámbito que debería ser un lugar privilegiado para el acceso a mujeres que sufren violencia en sus relaciones afectivo-sexuales. De hecho, este es un problema que bien puede ser identificado como de salud reproductiva, que además se vincula con los derechos humanos de las mujeres y con la salud pública, sobre todo a efectos del diseño de campañas y programas de intervención adecuados.

“A escala mundial se estima que la violencia doméstica es la principal causa de muerte y de discapacidad, antes que el cáncer, los accidentes de tráfico o incluso la guerra para las mujeres de entre 16 y 45 años” (Valenciano Ramírez-Orozco, 2004: 14).

3.3. Óptica de la educación

Una posible “salida” ante el problema de los MT o la VG es la de la prevención mediante programas educativos. Pero, ¿cómo se crean y se reproducen algunas de las actitudes que propician la VCM?, ¿y contra las mujeres discapacitadas? Es una cuestión que continúa dando muchos quebraderos de cabeza en las ciencias sociales, se trate de la sociología, la antropología, la psicología, la pedagogía, o de perspectivas interdisciplinarias. Algunas tentativas de respuestas que se destacan aquí son las que se describen brevemente a continuación:

- a) El psicoanálisis, plantea que hay que analizar las diferencias entre los hombres (o, en su caso, las mujeres) agresores y los demás. Pero, ¿se puede reducir a los problemas de “ciertos” individuos?
- b) Las teorías del aprendizaje social analizan cómo se aprenden los roles, el deber ser de la masculinidad y de la feminidad, etc. Se plantea así que hay que invertir en educación en igualdad. Pero, ¿quien educa a los educadores? Las corrientes socioculturales, señalan la importancia de la institución familiar como foco de violencia e integran el peso de las desigualdades sociales... De este tipo de análisis se han localizado menos aportes, excepto la crítica feminista (v.gr. Martín Palomo, 2014); cuando esta línea de trabajo puede ser muy productiva, no solo a efectos de la creación de conocimiento sino, sobre todos, para la intervención.
- c) El énfasis en lo relacional, en la componenda de los modelos identitarios.

- d) En general, los estudios feministas: teorías del patriarcado y otras.
- e) El análisis de las relaciones de poder entre las personas involucradas. Ya Naciones Unidas en el año 1993 planteaba en una declaración que para que pueda darse una conducta violenta es necesario que se de una condición previa: que exista un desequilibrio de poder.

“La violencia contra la mujer constituye una manifestación de relaciones de poder históricamente desiguales entre el hombre y la mujer, que han conducido a la dominación de la mujer y a la discriminación en su contra por parte del hombre... y es uno de los mecanismos fundamentales por los que se fuerza a la mujer a una situación de subordinación respecto del hombre” (ONU, 1993).

Humberto Maturana incluso va más allá al señalar que la cultura occidental es generadora de violencia en tanto que es profundamente jerárquica y favorece las formas de dominación y sometimiento. Así los intentos sistemáticos de dominación de la “raza blanca” sobre las otras, de los varones sobre las mujeres y de los ricos sobre los pobres son la expresión de un continuo (Maturana, 1997: 87). Igualmente, se podría hablar de las personas sanas sobre las que están enfermas, sobre las discapacitadas,...

3.5. Óptica de las políticas

A las administraciones públicas, al Estado se le demanda tanto prevenir como buscar y encontrar responsabilidades. Así, por un lado, se solicitan medidas, programas de intervención, se demanda que se apoye, que se proteja a las mujeres que viven MT en las relaciones íntimas, para que estas puedan enfrentar los problemas con los que se encuentran para poder separarse de su agresor (o, en su caso, agresora). Por ejemplo: el uso y disfrute del domicilio familiar; la guardia y custodia de los hijos; una pensión alimenticia; preferencia en los planes de empleo para asegurar su estabilidad económica, ayudas económicas razonables, acompañamientos, protecciones y otras medidas sociales de apoyo. Por otro lado, se piden responsabilidades, como por ejemplo, cuando se plantea que la VCM debe ser considerada una cuestión de Estado dadas las altas cifras de mortalidad que existen en el Estado español (o en el caso de otros países, en sus respectivos Estados) Se insiste especialmente en la protección de los colectivos especialmente desprotegidos: mujeres inmigrantes indocumentadas (las campañas de Amnistía Internacional), trabajadoras del sexo, transexuales, discapacitadas, etc.

3.6. Óptica feminista

El hecho de no tener en cuenta el sexo social de la persona violenta tiene como resultado que hace aparecer como equivalentes todas las violencias. Ha habido y habrá probablemente largos debates sobre los conceptos con los que trabajamos: “VG”, “VDVD”, “violencia machista”, “violencia en relaciones de pareja”, “MT en relaciones de pareja heterosexuales”, “violencia familiar”, “violencia en relaciones íntimas”, “violencia en relaciones LGTB”,... el debate continúa abierto. La necesidad de ser creativos también. Las palabras con que nombramos esto que tanto preocupa, ¿qué estamos entendiendo por violencia?, ¿por VG? ¿por VCM? ¿por MT? ¿por MT en relaciones de pareja?, ¿por violencia machista?, etc., están cargadas. A continuación, se perfilan algunos intentos de dar forma a las diferentes nociones que tanto y tan habitualmente se utilizan. Antes de continuar cabe señalar, tal como apuntara Carol Gilligan, que la violencia es ambigua y trágica en sus manifestaciones; de hecho, hablamos del sufrimiento, del maltrato en cualquiera de sus manifestaciones, y esto lo convierte en un terreno de gran complejidad analítica (Gilligan, 1997).

¿Cómo se podría describir la violencia? Tal como lo hacen, por ejemplo, Fernando García Selgas y Antonio García García, o la Declaración sobre la Eliminación de la Violencia contra la mujer: “Hablaríamos de *violencia* o *maltrato* cuanto hay una aplicación reiterada o continua de la *conducta violenta*, que, a su vez, sería el uso concreto de la fuerza física, psicológica (desvalorización, control) o emocional para resolver conflictos interpersonales de modo que producen un daño y se rebasan las convenciones que regulan lo «normal» o lo «aceptable».” (García Selgas y García García, 2008)

“Todo acto de violencia basado en la pertenencia al sexo femenino que tenga o pueda tener como resultado un daño o sufrimiento físico, sexual o psicológico para la mujer, así como las amenazas de tales actos, la coacción o la privación arbitraria de la libertad, tanto si se producen en la vida pública como en la vida privada.” (Art. 1 de la Declaración sobre la eliminación de la violencia contra la mujer. Resolución de la Asamblea General 48/104 del 20 de diciembre de 1993)

Estas dos definiciones hacen referencia a la violencia específica contra las mujeres, utilizada como instrumento para mantener la discriminación, la desigualdad y las relaciones de poder de los hombres sobre las mujeres, y comprende la violencia física, sexual y psicológica incluidas las amenazas, la coacción, o la privación arbitraria de libertad, que ocurre en la vida pública o privada y cuyo principal factor de riesgo lo constituye el hecho de ser mujer.

¿Qué se considera violencia contra las mujeres? Se entiende que abarca los siguientes actos, aunque sin limitarse a ellos, la violencia física, sexual y psicológica:

- que se produzca en la familia, incluidos los MT, el abuso sexual de las niñas en el hogar, la violencia relacionada con la dote, la violación por el marido, la mutilación genital femenina y otras prácticas tradicionales nocivas para la mujer, los actos de violencia perpetrados por otros miembros de la familia y la violencia relacionada con la explotación;

a) perpetrada dentro de la comunidad en general, inclusive la violación, el abuso sexual, el acoso y la intimidación sexuales en el trabajo, en instituciones educacionales y en otros lugares, la trata de mujeres y menores y la prostitución forzada;

b) perpetrada o tolerada por el Estado, dondequiera que ocurra: secuestro, torturas sexuales, violaciones interétnicas (en guerras, con refugiadas y desplazadas).

- ¿Qué se considera violencia doméstica? Englobaría toda aquella forma de violencia ejercida en el ámbito doméstico.

- ¿Qué se considera o se puede considerar como violencia familiar o violencia intrafamiliar? Comprendería todos aquellos actos violentos, desde el empleo de la fuerza física, hasta el acoso o la intimidación, que se producen en el seno de un hogar y que perpetra, por lo menos, un miembro de la familia contra algún otro familiar. Entre los términos referidos a la VD, cabe destacar aquellos que se refieren específicamente a la violencia conyugal o dentro de la pareja, pero también incluye aquella ejercida sobre otros miembros vulnerables de la familia como niños, enfermos, discapacitados y ancianos. Todas las formas de VD tienen en común que constituyen un abuso de poder y de confianza. Dada la complejidad y variedad del fenómeno, es muy difícil conocer sus dimensiones globales. Habría que preguntarse también por qué apenas se habla de la familia. El entorno en que se satisfacen las necesidades básicas, materiales y afectivas, pero también el entorno donde se ejerce la VCM (Nussbaum, 2002). Hay que hacer un trabajo en profundidad a largo plazo, de reflexión constante, tanto en la investigación como en la intervención.

- ¿Como delimitar la VCM por parte de su pareja o ex-pareja? Se trata de un tipo de violencia, de MT, que está generalizada en el mundo, dándose en todos los grupos sociales independientemente de su nivel económico, cultural o cualquier otra consideración. Es de

difícil cuantificación, dado que no todos los casos trascienden más allá de las relaciones de pareja o afectivo-sexuales sea del tipo que sea la forma que adopte la relación, pero se supone que un elevado número de mujeres sufren o han sufrido este tipo de violencia. Depende de cómo se analice y cuantifique el maltrato (García Selgas, 2009). En España se diferencia entre: maltrato técnico (alrededor del 11-12% de las mujeres) y el maltrato autodesignado (entre el 3 y el 4%).

- ¿Y como definir, finalmente la violencia de género? La expresión es la traducción del inglés *gender-based violence* o *gender violence*, expresión difundida a raíz del Congreso sobre la Mujer celebrado en Pekín en 1995 bajo los auspicios de la ONU. Con ella se denomina una de las manifestaciones más claras de la desigualdad, subordinación y de las relaciones de poder de los hombres sobre las mujeres. Violencia de Género es un término consolidado (ONU, 1993, 1995, 2002; UNDP, 2005). La Resolución 2005/41 de la Comisión de Derechos Humanos de Naciones Unidas define la VG como:

“... todo acto de violencia sexista que tenga o pueda tener como resultado un daño o sufrimiento físico, sexual o psicológico para la mujer; así como las amenazas de tales actos, la coacción o la privación arbitraria de la libertad, tanto si se producen en la esfera pública como en la privada y que abarca, sin limitarse a estos actos, la violencia doméstica, los delitos cometidos por cuestiones de honor, crímenes pasionales, la trata de mujeres y niñas, las prácticas tradicionales nocivas para las mujeres y niñas, incluida la mutilación genital femenina, el matrimonio precoz y el matrimonio forzado, el infanticidio, los actos de violencia y asesinatos relacionados con la dote, los ataques con ácido y la violencia relacionada con la explotación sexual comercial y con la explotación económica.”

La Ley Orgánica 1/2004, de 28 de diciembre, de Medidas de Protección Integral contra la VG (Art. 1) describe la VG como:

“... manifestación de la discriminación, la situación de desigualdad y las relaciones de poder de los hombres sobre las mujeres, se ejerce sobre éstas por parte de quienes sean o hayan sido sus cónyuges o de quienes estén o hayan estado ligados a ellas por relaciones similares de afectividad, aun sin convivencia...” [...] “... comprende todo acto de violencia física y psicológica, incluidas las agresiones a la libertad sexual, las amenazas, las coacciones o la privación arbitraria de libertad.”

El término ha recibido críticas por tratarse de una expresión más vaga que otras, pues puede referirse a la violencia ejercida por cualquier de los sexos, cuando lo cierto es que no existe simetría, ya que es más común la violencia ejercida por el hombre sobre la mujer en todas

sociedades conocidas. Por ello, teóricas como María Jesús Miranda prefieren hablar de MT de hombres sobre mujeres (Miranda, 2009).

4. ¿Cómo investigar la VG en de mujeres con discapacidad?

El origen de la VG es complejo y multifactorial: ninguna explicación sencilla puede servir de cierre del estudio de las raíces y los mecanismos que la alimentan (García Selgas, 2009). Son muchas las investigaciones sociológicas en las que se intenta conocer cuáles son las estructuras sociales básicas por las que transita esa violencia que impregna en el día a día de nuestra vida social, y se preguntan cómo ha podido reproducirse y perpetuarse a lo largo de los siglos, atravesando las diversas sociedades y culturas, y cómo es que continúa sucediendo... Además, entre la comunidad sociológica existe un cierto malestar sobre los efectos que la investigación produce sobre este problema. Sí, efectivamente, la mirada reflexiva es imprescindible (Martín Palomo y Muñoz Terrón, en prensa).

¿Cómo reunir evidencia? La dificultad de abordar este tema probablemente radica en que:

- Se trata del único delito en que se denuncia a la persona con quien tiene o ha tenido una relación sentimental / afectiva.
- Las dependencias emocionales son importantes y hay mujeres que, además, dependen económicamente de la pareja o del familiar con que viven una situación continuada de MT. En muchos casos porque hay dependencia hay control, y porque hay control hay posibilidad de ingerencia.
- Muchas mujeres no tienen ninguna confianza en que denunciar les vaya a ayudar, se sienten desprotegidas, el circuito institucional les asusta y desagencializa.

En este sentido, se llama aquí la atención sobre el preocupante vínculo que se establece y, cada vez más, se consolida entre victimización y dependencia. Algunas feministas proponen denominarlas supervivientes, por haber logrado salir de esta terrible situación, como si en su vida la VG o los MT fueran “todo”. Del mismo modo, es preocupante la centralidad que ha adquirido lo punitivo como pedagogía social, se habla en estos términos incluso cuando se habla de prevención. La ley nos ampara; a continuación se presenta una breve sinopsis de cómo ha ido *in crescendo* este mecanismo reglamentarista en el Estado Español. Como se ha señalado más arriba, el Parlamento español aprobó por unanimidad la Ley Orgánica 1/2004,

de 28 de diciembre, de Medidas de Protección Integral contra la VG (en adelante, Ley Integral). El fin último de dicha ley es erradicar la VG, manifestación extrema de la desigualdad existente en nuestra sociedad, y síntoma de la incompleta ciudadanía de las mujeres. La ley pretende ser integral en el sentido que abarca todos los ámbitos (la educación, la sanidad.....), e intenta dar salidas a las mujeres que sufren maltrato desde todos los puntos de vista (familiar, judicial, penal y laboral). La Ley Integral crea la Delegación Especial del Gobierno contra la violencia sobre la mujer, que tiene como objetivo formular las políticas públicas en relación con la VG que desarrolle el gobierno, ejerciendo sus funciones en colaboración con las demás Administraciones Públicas con competencias en esta materia. En el Real Decreto 237/2005, de 4 de marzo, se establece el rango y funciones de la delegación que depende de la Secretaría General de Políticas para la Igualdad. Destacamos algunas funciones de dicha Delegación: a) por un lado, la formulación de políticas públicas en materia de VG, de las que se tienen especial relevancia en relación con la propuesta de investigación aquí presentada, la “Elaboración del Plan nacional de Sensibilización y Prevención de la Violencia de Género”, así como el “Impulso de campañas de información y sensibilización”; y, b) por otro lado, fomentar el conocimiento del fenómeno de la VG, tanto a nivel de realizar un diagnóstico sobre el impacto de la VG, como la elaboración y difusión de estadísticas adecuadas. En la Ley Orgánica 3/2007, de 22 de marzo, para la igualdad efectiva de mujeres y hombres, recientemente aprobada, en la Exposición de Motivos se subraya que la mayor novedad de esta Ley es la prevención. Ello es especialmente importante para el tema de investigación aquí propuesto. En el Título II. Políticas públicas para la Igualdad, se insiste en la necesidad de adoptar medidas para erradicar todo tipo de violencias contra las mujeres (Art. 14.5). En el Artículo 20. Adecuación de las estadísticas y estudios, además se especifica que se deben incluir en las operaciones estadísticas nuevos indicadores que posibiliten un mejor conocimiento de las diferencias entre hombres y mujeres a todos los niveles (Art.20.b), y que se deben “Diseñar e introducir los indicadores y mecanismos necesarios que permitan el conocimiento de la incidencia de otras variables cuya concurrencia resulta generadora de situaciones de discriminación múltiple en los diferentes ámbitos de intervención” (Art.20.c.). La Investigación y Estudio constituye uno de los cinco ejes transversales del Plan Nacional de Sensibilización y Prevención de la VG previsto por la Ley Integral, el Eje H, en el que se plantea promover investigaciones interdisciplinarias para mejorar el conocimiento de la VG en todas sus dimensiones, así como el fomento de estudios sociológicos y estadísticos que relacionen la realidad social con la VG para el análisis de las causas y consecuencias de la VG.

Algunas de las críticas que ha recibido este considerable desarrollo legal, son las que apunta Maite Larrauri (2007) y que tienen relación con el hecho de que se considera que la desigualdad de género es la única causa de la violencia contra la mujer. Este planteamiento del feminismo “oficial” choca con algunas consideraciones de sentido común, como la de que no todas las mujeres corren el mismo peligro de sufrir maltrato por su pareja. Se parte de la idea de que las mujeres son un colectivo homogéneo. Desde la epistemología feminista se viene planteando que la mejor metodología es una buena teoría. Y... ¿qué teorías ayudan a arrojar luz sobre este tema?

5. Reflexiones últimas

A modo de cierre, se presentan a continuación unas reflexiones con las que se pretende invitar al debate:

- En primer lugar, insistir en la necesidad de trabajar en la prevención y en la reparación, en dotar a las mujeres de herramientas con las que recuperen su agencialidad, su autonomía, con las que puedan recomponer sus itinerarios vitales a su ritmo, con respeto, en suma, desligando la situación vivida, las agresiones sufridas de la imagen de víctima.
- En segundo lugar, hacer hincapié en que el contexto del gran avance legal ha desplazado los debates a territorios que tienen una marcada carga punitiva y asistencial, lo que puede que efectivamente sea necesario, pero es a todas luces insuficiente.
- En tercer lugar, remarcar que se trata de un tema de todos y todas: mientras exista la VCM nadie es del todo libre. La VG es susceptible de ser sufrida por cualquier mujer por el hecho de serlo, pero las mujeres con menores recursos o en situación de aislamiento son más vulnerables por la mayor limitación de las posibilidades defensivas.
- En cuarto lugar, se deberían extremar las precauciones para que investigaciones, o programas de intervención refuercen la victimización de las mujeres como colectivo más débil, y por tanto, como susceptible de ser atacado. El origen estructural explica que los agresores hayan disfrutado de impunidad en sus entornos, así como tolerancia

o consentimiento por omisión de las instituciones políticas o civiles. La VG suele aparecer justificada a través de diversos mecanismos que contribuyen a reproducir los patrones tradicionales en la estructura de género.

- En quinto lugar, evitar la culpabilización de las mujeres atacadas apelando a su localización en situaciones de riesgo, sus elecciones “equivocadas”, su aceptación pasiva o sumisa de las agresiones...
- Y, para finalizar, se debe insistir en la necesidad de restituir la dignidad de todas las mujeres que han sufrido violencia es un acto de “Justicia poética”, de democracia (Nussbaum, 2007). Parafraseando a esta autora, es parte esencial de la teoría y práctica de la ciudadanía (Martín Palomo, 2009).

Referencias bibliográficas

Alberdi, I. y Matas, N. (2002): *La Violencia Doméstica. Informe sobre los malos tratos a mujeres en España*. Barcelona, La Caixa.

Amnistía Internacional (2002): *No hay excusa. Violencia de Género en el ámbito familiar y protección de los derechos humanos de las mujeres en España*.

Bernárdez, A., García, I. y González, S. (2008): *Violencia de Género en el cine español*. Madrid: Universidad Complutense

Bonino Méndez, L. (2003): “Los varones ante los problemas de la igualdad con las mujeres”, en Lomas, C (ed.), *¿Todos los hombres son iguales? Identidad masculina y cambio social*, Barcelona, Paidós.

Braidotti, R. (1989): “Otras miradas. Teorías de los estudios sobre la Mujer: algunas experiencias contemporáneas en Europa”. *Historia y Fuente Oral*, 6, 3-17.

Casado Aparicio, E y García García, A. A. (2006): “Violencia de Género: dinámicas identitarias y de género”, en García Selgas, F y Romero Bachiller, C (ed), *El doble filo de la navaja: violencia y representación*, Editorial Trotta, Madrid, 89-106.

Coulon, Alain (1988): *La etnometodología*, Barcelona, Cátedra.

Casado Aparicio, E y García García, A. A. (2006): “Violencia de Género: dinámicas identitarias y de género”, en García Selgas, F y Romero Bachiller, C (ed), *El doble filo de la navaja: violencia y representación*, Editorial Trotta, Madrid, 89-106.

Coulon, Alain (1988): *La etnometodología*, Barcelona, Cátedra.

Esteban, M. L. (2011): *Crítica del pensamiento amoroso: Temas contemporáneos*. Barcelona: Bellaterra.

- Esteban Galarza, M. L, Medina Doménech, y Távora Rivero A. (2005): "¿ Por qué analizar el amor? Nuevas posibilidades para el estudio de las desigualdades de género." Comunicación en el Simposio "Cambios culturales y desigualdades de género en el marco local-global actual", X Congreso de Antropología de la F.A.A.E.E., Sevilla, 19-22, septiembre, 2005. On line: <http://digibug.ugr.es/bitstream/10481/22464/1/por%20qu%C3%A9%20analizar%20el%20amor.pdf>
- Fernández-Llébrez, F. (2004). "La violencia masculina ante las mujeres. Estereotipo masculino y `VG", en *Jornadas de Sindicalismo e Igualdad de Género*, 17 y 18 de marzo, Federación de Servicios y Administraciones Públicas, CC.OO., Madrid, 53-74
- Foucault, Michel (1996): *Las tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós.
- García Selgas, F. (2009): "La investigación social sobre Violencia de Género: una propedéutica", en Miranda López, M. J., Martín-Palomo, M. P. y Marugán Pintos, B. (eds.) *Amor, razón, violencia*, Madrid: Los Libros de la Catarata, 55-84
- García Selgas, F. J. y Casado Aparicio, E. (2011): *Violencia en la pareja: género y vínculo*. Madrid: Talasa.
- García Selgas, F. y García García, A. (2008): "La Violencia de Género y la investigación social", en A. García y E. Casado (eds.), *Violencia de Género en las parejas heterosexuales: análisis, diagnóstico y problemas de intervención*. Madrid: DGM, 37-65.
- Garfinkel, Harold (2006): *Estudios en etnometodología*, Barcelona, Anthropos.
- Hague, G., Thiara, R., & Mullender, A. (2011): "Disabled women, domestic violence and social care: the risk of isolation, vulnerability and neglect". *British Journal of Social Work*, 41(1), 148-165.
- hooks, bell (2005): "Claridad: dar palabras al amor", en Berta Sichel (dir.), *Cárcel de Amor. Relatos culturales sobre la VG*, Madrid, MNCARS, 38-46. Ley Orgánica 3/2007, de 22 de marzo, para la Igualdad Efectiva de Mujeres y Hombres, BOE núm 71, de 23 de marzo de 2007.
- Lorente Acosta, M, Sánchez de Lara, C. y Naredo Camblor, C (2006): *Suicidio y Violencia de Género*, Federación de Mujeres Progresistas y Observatorio de Salud de la Mujer. Ministerio de Sanidad y Consumo.
- Martín Palomo, M^a T. (2009): "Transformar el silencio en lenguaje y acción", en Miranda López, M. J., Martín-Palomo, M. P. y Marugán Pintos, B. (eds.) *Amor, razón, violencia*, Madrid: Los Libros de la Catarata, pp.195-221.
- Martín Palomo, M^a T. (2002). *Memoria de actividades de la comisión para la investigación de malos tratos a mujeres. La violencia doméstica en España, 1983-2001*, Comisión para la Investigación de malos tratos a Mujeres, Madrid.
- Martín Palomo, M^a T. y Muñoz Terrón, José María (2014): Epistemología, metodología y métodos. ¿Qué herramientas para qué feminismo?
- Reflexiones a partir del estudio del cuidado, *Quaderns de Psicologia*, en prensa.

- Marugán Pintos, B. (2009): “Pasando a la acción: feminismos, violencia, institucionalización”, en Miranda López, M. J., Martín-Palomo, M. P. y Marugán Pintos, B. (eds.) *Amor, razón, violencia*, Madrid: Los Libros de la Catarata, pp. 91-115.
- Marugán Pintos, B y Vega Solís, C (2002). “Gobernar la violencia: apuntes para un análisis de la articulación del patriarcado”. *Política y Sociedad*, 39 (2), 415-436.
- Miranda, M^a Jesús, (2008a): “*El vínculo en la pareja heterosexual*”, en Antonio García y Elena Aparicio (eds.), *VG en las parejas heterosexuales: análisis, diagnóstico y problemas de intervención*, Comunidad de Madrid, pp. 17-34.
- (2008b): “Las relaciones amorosas como construcción histórico-social”. En A. García y E. Casado (eds.), *Violencia de Género en las parejas heterosexuales: análisis, diagnóstico y problemas de intervención*. Madrid: DGM, 17-34.
- (2007): “Apuntes para una genealogía del afecto”, en C. Prieto (ed.) *Trabajo, género y tiempo social*, Hacer/Complutense, Madrid, 100-107.
- Miranda López, M. J., Martín-Palomo, M. P. y Marugán Pintos, B. (eds.) (2009): *Amor, razón, violencia*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Molinier, Pascale (2007): “Un sufrimiento que no cesa. Mutaciones del cuerpo femenino y creación de imaginario en una industria farmacéutica”, en J-M Lachaud y O. Neveux (dir), *Cuerpos Dominados, Cuerpos en Ruptura*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 41-58.
- Muñoz Terrón, José María (2006). «Posicionalidad translocalizacional», derechos de grupo y corporalidad de las existencias sociales. En Pilar Rodríguez Martínez, (Ed.), *Feminismos periféricos. Discutiendo las categorías de sexo, clase, raza (y etnicidad) con Floya Anthias*. Salobreña (Granada): Alhulia, 69-124.
- MNCARS (2005): *Cárcel de amor: relatos culturales sobre la Violencia de Género*. Madrid: MNCARS.
- Navarrete, Ana (2005): “Performance feminista sobre la *Violencia de Género*. Este funeral es por muchas muertas”, en Berta Sichel (dir.), *Cárcel de Amor. Relatos culturales sobre la VG*, Madrid, MNCARS, 247-263.
- Nixon, J. (2009). Domestic violence and women with disabilities: Locating the issue on the periphery of social movements. *Disability & Society*, 24 (1), 77-89.
- Nosek, M. A., Howland, C. A., & Hughes, R. B. (2001). The Investigation of Abuse and Women With Disabilities Going Beyond Assumptions. *Violence Against Women*, 7(4), 477-499.
- Nosek, M., & Hughes, R. (2002). Violence Against Women with Physical Disabilities. *Fact Sheet*, 1.
- Nussbaum, M. C. (2007): *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, Barcelona, Paidós.
- (2002): “Amor, cuidados y dignidad”. En M. Nussbaum, *Las Mujeres y el desarrollo humano*, Herder, Barcelona, 319-386.

- Olsen, Frances (2000): "El sexo del derecho". En Alicia E. C. Ruiz (Comp.), *Identidad femenina y discurso jurídico*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 25-42.
- Osborne, R (2008), "De la "violencia" (de género) a "las cifras de la violencia": una cuestión política", *Empiria, Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, 15,. 99-124.
- Plataforma de Acción de la IV Conferencia Mundial Sobre Mujeres (1995), Instituto de la Mujer, Ministerio de Asuntos Sociales.
- Rodríguez Martínez, Pilar (2011): "Feminismos periféricos". *Sociedad & Equidad*, 2, 23-45.
- Secretaría General de Políticas de Igualdad /Delegación Especial del Gobierno contra la Violencia sobre la Mujer: Plan Nacional de Sensibilización y Prevención de la *Violencia de Género*. Marco Conceptual y Ejes de Intervención. Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.
- Sobsey, D. (1994). *Violence and Abuse in the Lives of People with Disabilities: The End of Silent Acceptance?* P. H Brookes Editions, Baltimore.
- Suárez Navaz, Liliana & Hernández Castillo, Rosalva Aída (2008). Introducción. En íd. (Eds.), *Descolonizando el Feminismo: Teoría y Prácticas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra, 11-28.
- Valenciano Ramírez-Orozco, E. (2004): Informe sobre la situación de las mujeres de los grupos minoritarios en la Unión Europea (2003/2109(INI), Presentado el día 24 de febrero de 2004, ante la Comisión de Derechos de la Mujer e Igualdad de Oportunidades del Parlamento Europeo.
- Vega Solís, Cristina (2003): «Interroger le féminisme. Action, violence, gouvernementalité». *Multitudes*, 12.

LAS LUCHAS DEFINICIONALES ALREDEDOR DE LA DEFINICIÓN DE UN PROBLEMA PÚBLICO LA VIOLENCIA CONTRA LAS MUJERES EN EL CANTÓN DE GINEBRA

Marta Roca i Escoda,
Marta.rocaescoda@unil.ch, Universidad de Lausana
Marylène Lieber,
Marylene.lieber@unige.ch, Universidad de Ginebra

1. Introducción

La violencia hacia las mujeres se ha convertido en un problema público en Suiza. Es objeto de debate y controversia en el espacio público, de recuento por parte de los poderes públicos y de políticas públicas, a través de campañas de prevención y de la creación de centros de acogida o asesoramiento, que reúnen gran variedad de actores institucionales y no institucionales, tanto a escala nacional como internacional. También es objeto de medidas legislativas específicas. Sin embargo, se sabe muy poco de la emergencia de la regulación de esta violencia en Suiza y de las diferentes formas que ha adoptado. Con este objetivo, estudiaremos un contexto determinado a partir de la descripción de la emergencia del problema en los años 70 y su evolución hasta nuestros días en el cantón de Ginebra, concentrándonos en el análisis de las luchas definicionales de la categoría *violencia hacia las mujeres* en el espacio doméstico. Más concretamente, y con tal de dar cuenta del proceso de institucionalización que ha experimentado la violencia hacia las mujeres, observaremos los cambios legislativos del cantón de Ginebra con relación al trabajo de dos asociaciones que han dado respuesta al problema desde puntos de vista diferentes (incluso opuestos) sobre su definición.

Este estudio de caso se inscribe en un proyecto de investigación subvencionado por el Fondo Nacional de Investigación Científica Suiza (2014-2016), que tiene por objetivo trazar la genealogía de la cuestión de la violencia hacia las mujeres en Suiza, específicamente en tres cantones representativos de las diferentes configuraciones de las políticas cantonales y de los

efectos de la legislación federal: Ginebra, Vaud y Zúrich. La presentación de algunos resultados provisionales de este estudio de caso nos permitirá dar voz a una historia local desconocida sobre el tratamiento de la violencia hacia las mujeres, su evolución y las resistencias que entran en juego.

A pesar de que los movimientos feministas se han movilizad, desde los años 70, por cuestiones como la violación y las mujeres maltratadas, contribuyendo así a problematizar esta violencia según las relaciones sociales de sexo, actualmente en Suiza no existe una percepción homogénea del fenómeno ni del problema a resolver. Hoy en día, la cuestión de la violencia hacia las mujeres abarca gran variedad de definiciones, percepciones del problema y acciones públicas.

Si comparamos cómo se ha definido la cuestión de la violencia hacia las mujeres a lo largo de las últimas décadas en Ginebra, con relación a otros cantones y contextos nacionales, y cuáles han sido las respuestas dadas en el ámbito político, podemos afirmar que en este proceso se ha producido un trabajo de redefinición de la categoría *violencia hacia las mujeres*. En la actualidad, a ojos de las instancias que se hacen cargo del problema en el cantón de Ginebra, el concepto de violencia de género –tal y como lo definieron las feministas de los años 70– ha sido marginado y sustituido por una nueva percepción del fenómeno, que en general se presenta de forma simétrica, psicológica, a la vez que la perspectiva feminista de la violencia hacia las mujeres tiene muy poca cabida en los procesos locales de atención y regulación del problema.

2. El trabajo de construcción de la categoría *violencia hacia las mujeres*

La violencia debe entenderse en términos de etiquetamiento y categorización (Zimmermann, 2003). Los diferentes enfoques de la sociología de los problemas públicos nos dan las herramientas para analizar los debates que rodean la definición de un acto como violento, así como la percepción del problema en el sentido de los análisis de Gusfield (1981): la responsabilidad política del problema, los dueños del problema y la responsabilidad causal del problema. Nuestro enfoque propone conceptualizar un problema público, insistiendo en el sentido que le atribuyen los actores y en la forma en que se puede modificar o reconfigurar según el contexto y los debates. Nuestro trabajo de investigación ha consistido en trazar la aparición de un problema y reconstruir las acciones políticas que han participado en la construcción de una categoría para la acción pública. En este sentido, la aparición de la

categoría *violencia hacia las mujeres*, entendida como fenómeno social e histórico, se debe entender como una actividad de reivindicación (*claims making activity*) (Spector, Kitsuse, 1977) y al mismo tiempo como una categoría de regulación política. Es por este motivo que hemos analizado las luchas definicionales mostrando las interacciones (negociaciones) que se han producido fuera y dentro de la arena parlamentaria (Roca i Escoda, 2010).¹ En concreto, nos hemos focalizado en las acciones legislativas clave que han contribuido a desplazar las categorías de actuación pública relativas al problema de la violencia hacia la mujer. A partir del estudio de dos escenarios y de varias temporalidades jurídico-políticas (Engeli; Roca i Escoda, 2012), el trabajo de las asociaciones en relación con el trabajo legislativo, veremos cómo la categoría *violencia conyugal* ha sido desplazada por *violencia doméstica*.

A partir de las diferentes definiciones de la categoría *violencia hacia las mujeres*, desde un punto de vista cognitivo (Widmer, 2010), nuestro planteamiento consiste en preguntarse cómo se ha pasado de reivindicaciones alrededor de la violación y la protección de las mujeres maltratadas, a reflexiones en términos de violencia conyugal o violencia doméstica. Nuestra hipótesis de trabajo es que los cambios en la definición del problema tienen necesariamente consecuencias en términos de acción pública. En efecto, hablar de violencia doméstica no tiene el mismo sentido político, jurídico ni sociológico que hablar de violencia conyugal o violencia de género. Analizar el sentido que se da a estas categorías también supone mostrar cuáles son las concepciones sobre las relaciones de género.

Para el análisis hemos tenido en cuenta la dinámica de problematización de la violencia hacia las mujeres, y sus muchos corolarios, fijándonos en el trabajo de problematización del movimiento feminista desde los años 70 en Ginebra, y observando qué instancias asociativas se apropiaron del problema en el trayecto temporal que se inicia en los años 70 y llega a 2012. Para ello, hemos seleccionado dos instancias específicas: las asociaciones Solidarité Femmes y VIRES, que desde los años 90 son las principales en la atención a esta problemática. Ambas son las más ancladas a nivel institucional y también son los dos interlocutores privilegiados de la esfera política. A parte de recibir importantes subvenciones del Estado, han estado auditadas por las comisiones judiciales del Parlamento de Ginebra en las distintas reformas legislativas. Lo que nos interesa es observar sus posturas explícitas sobre los cambios de leyes a escala ginebrina con el fin de ver cómo las definiciones de la categoría *violencia hacia las mujeres* han evolucionado a lo largo de los años, así como la evolución de la percepción del fenómeno.

#####

¹ Nos hemos centrado en el trabajo político de objetivación de la situación y en los *temas compartidos*, que han resultado en percepciones comunes o distintas del problema (Roca i Escoda, 2009).

2.1. La problematización feminista

A partir de los años 70, los movimientos feministas lanzaron el debate sobre la noción de violencia y participaron en la definición de la violencia ejercida por los hombres en las mujeres como una forma particular de violencia. Las investigadoras procedentes de dichos movimientos insistieron en la necesidad de hablar desde el punto de vista de las mujeres y de dar cuenta de su percepción de la violencia (Radford, Russel, 1992; Corrin, 1997). Defendiendo que “lo privado es político” e interesándose por la vida cotidiana de las mujeres, contribuyeron a denunciar muchas situaciones de violencia percibidas como banales o normales, sobretudo refiriéndose a violaciones y agresiones sexuales (Russell, 1975), así como la violencia conyugal (Romito, 1997; Smyth, 2002).

Según Jalna Hanmer (1977), cuyo texto se considera fundador, la violencia masculina contra las mujeres es uno de los mecanismos fundamentales del control social ejercido sobre las mujeres. Liz Kelly (1987) habla de *continuum* de la violencia masculina para subrayar las diferentes expresiones de una misma relación social de dominación. En concreto, en el seno de las movilizaciones feministas, se denunció primero la cuestión de la violación y después la de las mujeres maltratadas. En lo que se refiere a la denuncia de la violación, podemos citar la revista francesa *Libération des femmes année zéro*, donde se encuentra uno de los primeros textos que denuncia claramente la violación como resultado de una relación asimétrica entre hombres y mujeres (Delage, 2014). En estas publicaciones, la violación se presenta como el signo de los mecanismos de género pero también de las relaciones heterosexuales. En este sentido, el matrimonio se denunciará como institución de la opresión de las mujeres (Tabet, 2004). Dichas publicaciones generan un nuevo enfoque sobre el fenómeno (Fargier, 1976),² definido como “herramienta de mantenimiento y reproducción de la dominación de los hombres sobre las mujeres, dos grupos sociales antagónicos” (*ibíd.*). En cuanto a la problemática de las mujeres maltratadas, “(...) las feministas desplazan el centro de la cuestión y las representaciones dominantes sobre la violencia conyugal para sacar a la luz las relaciones estructurales que construyen las relaciones de pareja” (Delage, 2014).

A nivel teórico, el enfoque feminista entiende la violencia hacia las mujeres como un conjunto de actos coercitivos que utilizan la fuerza o las amenazas y que atentan contra la integridad de las mujeres con un objetivo de dominación. No se trata de una violencia

#####

² Véase, por ejemplo: Emmanuelle de Lesseps. « Le viol », *Libération des femmes année zéro*, p. 91-96. « Le viol », *Nouvelles féministes*, n° 1, diciembre 1974, p. 11-13; véase también el n° 6, mayo 1975, p. 9.

subjetiva sino de una violencia estructural formada por un *continuum* de agresiones de diferente índole que provocan heridas, físicas o psíquicas, y que ponen en peligro a la víctima y a los hijos de la pareja. En cuanto a la violencia conyugal, se define principalmente como una violencia inscrita en el conjunto de relaciones de desigualdad entre hombres y mujeres. En este sentido, la responsabilidad causal del problema es de las relaciones estructurales de dominación en un sistema de género. La responsabilidad política incumbe tanto a los hombres agresores como a la sociedad en general como sistema sexista.

2.2. Solidarité Femmes

La historia de la asociación Solidarité Femmes es un buen reflejo del proceso de profesionalización (años 80) e institucionalización (años 90) de las instancias ginebrinas. Solidarité Femmes nació con el nombre *Solidarité Femmes en Détresse* [Solidaridad Mujeres Desamparadas] en mayo de 1978 a raíz de la escisión de la asociación Terre des Femmes, primer centro de mujeres maltratadas de Ginebra. Desde su creación, la asociación necesitó fondos para llevar a cabo sus proyectos de ayuda a las mujeres víctimas de violencia conyugal. Con el fin de poder optar a ayudas económicas por parte de las instituciones, se vió obligada a profesionalizar sus servicios. Estos cambios en su organización interna hicieron que pasara de un equipo formado por mujeres comprometidas, sin experiencia ni formación, todas voluntarias y sin control externo de sus actividades, a una asociación profesional. En este sentido, entre 1980 y 1985, la asociación consolida la profesionalización de sus servicios contratando en su equipo a profesionales asalariados (trabajadoras sociales y psicólogas).³ Entre 1979 y 1980, Solidarité Femmes triplica sus efectivos, así como sus horarios de servicio (6 días por semana). En 1982, la ciudad de Ginebra pone a disposición de la asociación una casa para acoger a las mujeres. Durante este proceso de institucionalización, la asociación entra rápidamente a formar parte de las instancias estatales a través de varios contratos de prestación de servicios.

En 1995, en el contexto de la entrada en vigor de la Ley Federal de Ayuda a las Víctimas de Delitos, destinada a proporcionar ayuda eficaz a las víctimas de delitos y a reforzar sus derechos (LAVI, 1993),⁴ Solidarité Femmes participa en la creación del RAP (Regroupement

#####

³ En 1980, de 22 mujeres activas, 2 eran asalariadas. Tres años más tarde, de 20 mujeres activas, 5 eran asalariadas. En 1985, todas las colaboradoras lo eran.

⁴ Ley de Ayuda a las Víctimas de Delitos (LAVI, por su sigla en francés) de 1993. La LAVI tuvo un papel esencial, pues proporcionaba ayuda a las víctimas en forma de asesoramiento, protección y defensa en el

d'Associations Genevoises [Agrupación de Asociaciones Ginebrinas]), creado con el objetivo de constituirse en un único interlocutor del Estado e instaurar con éste las bases de una cooperación para las acciones sociales de ayuda a las víctimas. Solidarité Femmes también entrará a formar parte del grupo de trabajo "Control y prevención de la violencia conyugal", formado para mejorar la atención que se da a las víctimas y la gestión del problema de la violencia en Ginebra.⁵ Hoy en día, Solidarité Femmes tiene representación en los comités de la LAVI Ginebra, de la Comisión Consultiva sobre Violencia Doméstica de Ginebra del sitio web *Violence, que faire ?* y del CAPAS (Collectif d'Associations Pour l'Action Sociale [Colectivo de Asociaciones para la Acción Social]). En 2012 firmó su segundo contrato de prestación de servicios con el Estado de Ginebra (2013-2016).

A mitad de los años 90, Solidarité Femmes definió la violencia conyugal como:

"Conjunto de actos que atentan contra la integridad física, psíquica o sexual del otro, acompañados de una intención de poder y dominación por parte del agresor y de un sentimiento de coerción y peligro en la víctima. Actos prohibidos por la ley (...). Se trata, pues, de actos coercitivos que hacen uso de la fuerza o las amenazas y que atentan contra la integridad de las mujeres en una relación de dominación (...). La violencia conyugal se inscribe en el conjunto de relaciones de desigualdad entre hombres y mujeres, y en eso constituye una violencia estructural; tiene su origen en la sociedad antes que en los individuos" (1995: p. 7).⁶

A mitad de los años 2000, Solidarité Femmes seguía definiendo la violencia conyugal desde un punto de vista feminista:

"La violencia conyugal se inscribe en el conjunto de relaciones de desigualdad entre hombres y mujeres, y en eso constituye una violencia estructural; tiene su origen en la sociedad antes que en los individuos. Se trata de un fenómeno multifactorial que incluye aspectos políticos, sociales, culturales, interaccionales e individuales y representa un amalgama compleja entre una voluntad de mantener la unión de la pareja y una voluntad de dominación".⁷

En la página de presentación del sitio web de la asociación se menciona claramente que Solidarité Femmes "toma partido a favor de la mujer víctima de violencia y, por ello, no

procedimiento penal, de indemnización y reparación moral. La Ley también obligó a los cantones a crear delegaciones y centros de asesoramiento para las víctimas (BFEG 2008).

⁵ El grupo se formó bajo los auspicios del Departamento de Justicia, Policía y Transportes y estaba pilotado por la Oficina para la Igualdad entre Hombres y Mujeres, que reunía a representantes de los Departamentos de Acción Social y Salud e Instrucción Pública, así como de las asociaciones implicadas.

⁶ Publicación de la asociación Solidarité Femmes 1995.

⁷ "Dime, espejito..." La atención a las mujeres víctimas de violencia conyugal y a sus hijos desde el punto de vista de la relación madre-hijo", publicación de Solidarité Femmes realizada por Béatrice Cortellini, Anne Lanfranchi, Béatrice Villacastin y Elisabeth Rod-Grangé (abril de 2004).

aspira a la neutralidad. Por esta razón y por honestidad, rechaza recibir a la pareja o conocer al cónyuge violento”.⁸

2.3. La problematización crítica con el feminismo

Como subraya Pauline Delage en su tesis: “El problema público, tal y como está formulado por las feministas, a menudo se cuestiona con la pregunta recurrente: ‘¿Y los hombres?’; una pregunta que remite a la existencia de víctimas masculinas o a la necesidad de atender a los autores de la violencia. Tanto desde el espacio institucional como académico, se considera que el enfoque feminista de la violencia conyugal prioriza a las mujeres víctimas en detrimento de los hombres. Los estudios científicos que ponen de relieve que la violencia conyugal es una forma de control se rebaten con la idea de una simetría de género, y se critica la falta de neutralidad de las prácticas de atención centradas en las mujeres. En otros espacios, la asimetría de las respuestas dadas por las feministas, es decir, el hecho de que sus acciones se concentren principal o exclusivamente en las mujeres, es el centro de la controversia” (Delage, 2014). Es preciso señalar que aquí se produce un desplazamiento sustancial de la responsabilidad causal del problema: ya no se trata de relaciones sociales de asimetría (dominación), sino de simetría de género.

En este sentido, el enfoque crítico con el feminismo invierte el objeto y el sujeto de la problemática. Ya no se trata de considerar a las mujeres como únicas víctimas de la violencia, sino de ver a los hombres agresores también como víctimas (de su infancia, de su violencia). El objeto deja de definirse en términos estructurales de dominación masculina para hacerlo en términos psicológicos de recurso a la violencia. La responsabilidad política del problema ya no se sitúa a nivel de las relaciones sociales, sino de los recorridos individuales y las disfunciones de la pareja. Las medidas propuestas son, por lo tanto, de acompañamiento psicoterapéutico para los hombres, facilitado principalmente por la asociación VIRES. En efecto, en sus intervenciones públicas, VIRES se muestra muy crítica con el enfoque feminista de la violencia conyugal. Una postura que califica de “actitud victimista” o “poder victimario” (Châtelain, 2004: 105) el enfoque feminista de la violencia conyugal. Ésta se inscribiría en dos lógicas: una lógica victimista que parte de un único postulado –las mujeres son víctimas de los hombres–, y una lógica de amalgama que, según esta postura crítica, actúa

#####

⁸ <http://www.solidaritefemmes-ge.org/page/15/lassociation>.

por omisión en el sentido de que busca fuera de la relación la lógica de la violencia en la pareja (las relaciones de desigualdad –dominación– entre hombres y mujeres).

2.4. La asociación VIRES

La asociación VIRES encarna la segunda perspectiva. Se define como un “organismo de tratamiento y prevención de la violencia ejercida en la pareja y la familia” y fue fundada en 1994 por el psicoterapeuta René Bourgoz. Con su trabajo centrado en los autores de violencia, VIRES tiene el objetivo de “ayudar a toda persona que recorra a la violencia en el contexto familiar” y “ofrecer un apoyo terapéutico con el fin de ayudar a las personas a poner fin al uso de la violencia y a desarrollar alternativas a los comportamientos violentos”.⁹ Como veremos más adelante, la asociación se afirmará en la tercera y cuarta temporalidad de la definición del problema para contribuir a dar forma a la postura hegemónica de la percepción de la violencia doméstica en el contexto ginebrino.

Durante los seis primeros años, la asociación sólo recibe subvenciones privadas modestas. No es hasta finales del año 2001 que VIRES entra a colaborar con el Departamento de Justicia, Policía y Seguridad (DJPS), que le proporciona fondos a cambio de un convenio, firmado por ambas partes, que fija el marco de trabajo y los servicios prestados por la asociación. A raíz de los cambios legislativos, el DJPS envía a la asociación a pacientes sometidos a terapia forzada y supervisa que su atención respete las modalidades previstas. A mediados de los años 2000 se refuerzan los servicios que VIRES presta gracias a una nueva ley (2005). A partir de 2010, un proyecto de ley de modificación de la ley 2005 amplía el campo de actuación de VIRES reforzando su atención a personas que recurren a la violencia en situaciones interpersonales y urbanas.

En su sitio web actual, VIRES propone la siguiente definición de violencia doméstica y conyugal:

“La violencia doméstica tiene lugar en el interior de las relaciones de pareja o familiares y puede producirse en cualquier etapa y a cualquier edad de la vida de la pareja/familia. Incluye un conjunto de actos, palabras y/o comportamientos que atentan, de forma puntual o crónica, contra la integridad física, psíquica y/o sexual de uno u otro de los cónyuges y que pueden ir acompañados de una intención de poder e influencia en la persona que agrede y de un sentimiento de miedo en la persona agredida y el resto de la familia.”¹⁰

#####

⁹ <http://www.vires.ch/association/historique.htm>.

¹⁰ <http://www.vires.ch/vd.htm>.

En esta definición, la asociación sustituye voluntariamente *hombre/mujer* por *persona*, y lo justifica por la evolución de su forma de pensar y tratar la violencia. Durante los primeros años, VIREs se presenta claramente como un “organismo para los hombres que recorren a la violencia en su pareja o su familia”, pero más adelante la asociación elige voluntariamente sustituir la categoría *hombres* por la de *persona*. Este cambio se produce paralelamente al cambio en el problema a tratar. Se pasa de “violencia conyugal” a “parejas con interacciones violentas” para incluir las situaciones en las que el autor de la violencia es una mujer o aquellas en las que ambos cónyuges son autores de violencia y que, según VIREs, son diferentes de la “violencia conyugal”, donde únicamente el hombre se considera agresor. Cabe destacar que la asociación no problematiza en ningún momento el fenómeno de la violencia en términos de relación de asimetría, dominación o poder, como demuestra la justificación que hace del cambio de la primera a la segunda denominación:

“(…) la diferencia que hemos debido hacer entre violencia conyugal y parejas con intercambios violentos. En la violencia conyugal, los cónyuges se sitúan en una relación complementaria donde sólo el hombre es el autor de las agresiones físicas; las parejas con interacciones violentas se sitúan, por su parte, en una relación simétrica en la cual, muy a menudo, ambos cónyuges son autores de violencia. Lo cual plantea el problema de la violencia de las mujeres y su tratamiento y justifica la introducción de la noción de persona.”¹¹

La tercera definición es la de un “organismo de tratamiento y prevención de la violencia ejercida en la pareja y la familia”. Esta extensión del problema se produce contemporáneamente a los últimos cambios legislativos en Ginebra, con los que se pretende ampliar el colectivo de personas afectadas por la violencia doméstica a los hijos, las personas mayores y los autores, como veremos a continuación. La responsabilidad causal del problema se sitúa más en la dinámica de pareja que en las relaciones estructurales de la sociedad, principalmente las desigualdades entre hombres y mujeres. Así pues, se destaca la parte psicológica como mecanismo del problema.

4. Los cambios legislativos y definicionales en el cantón de Ginebra

En Suiza, a pesar de que la formulación de los problemas públicos está influenciada por el sistema federal, los debates se originan en las entidades cantonales y regionales (Giraud, Lucas, 2007). Por esta razón, paralelamente a las grandes reformas a nivel federal, muchos

#####

¹¹ <http://www.vires.ch/vd.htm>.

cantones, como Ginebra, han promulgado leyes y medidas políticas concretas contra la violencia en la pareja.

Con el fin de trazar la historicidad de los debates en el cantón de Ginebra y analizar estas luchas definicionales, hemos creado varias temporalidades que ordenan la dinámica de problematización que se produce a nivel local. La primera temporalidad es la de las luchas canalizadas por los movimientos de mujeres, y se registra en los años 70. El problema de la violencia hacia las mujeres llega al espacio público gracias al Mouvement de Libération des Femmes (creado en 1971) y se problematiza como herramienta de la dominación masculina (*l'Insoumise*, diciembre 1978, nº 10). La progresiva concentración de algunas militantes alrededor de cuestiones relacionadas con la violencia se produce al mismo tiempo que la lenta disolución del MLF-Ginebra,¹² que ve aparecer una especialización y una profesionalización en función de diferentes ámbitos de intervención (Budry y Ollagnier, 1999). Entre 1974 y 1982 se forman en Ginebra al menos una treintena de agrupaciones y asociaciones feministas/femeninas alrededor de intereses y reivindicaciones cada vez más definidos (Arlaud *et al.*, 1993; Gros, 1987). Los años 70 son también testigos de la emergencia de gran variedad de asociaciones y centros o casas de acogida, procedentes todos del entorno asociativo (la sociedad civil). Estas asociaciones con vocación de servicio a las víctimas de violencia están formadas, en su mayor parte, por mujeres voluntarias que quieren realizar un trabajo solidario, en grupo y sin organización jerárquica desde una militancia muy convencida.

En lo que se refiere a la regulación jurídica, la agenda cantonal no incluye en aquél entonces ningún aspecto relativo a la violencia hacia las mujeres. A nivel federal, los esfuerzos se centran en la revisión del Código Penal suizo, en especial de los delitos contra la vida y la integridad física, las costumbres y la familia, así como los debates sobre la mayoría sexual.¹³ La cuestión de la violencia se focaliza en el caso extremo de la violación. Sin embargo, en esa época, la violación conyugal todavía no estaba reconocida por los legisladores, más bien al contrario, pues estimaban que “la esposa del autor, que no podría considerarse víctima de tal delito, dado que el acto delictivo se constituye exclusivamente por la obligación al acto sexual fuera del matrimonio” (Mensaje del Gobierno suizo 85.047, de 26 de junio de 1985).

Mientras que la primera temporalidad es la de la aparición de numerosas instancias asociativas y militantes que se organizan para dar respuesta al problema de la violencia hacia

#####

¹² Mouvement de Libération des Femmes creado en 1970 bajo la influencia del movimiento francés.

¹³ En 1971, el Departamento Federal de Justicia y Policía encargó una comisión de expertos presidida por el profesor Hans Schultz.

las mujeres, ofreciendo apoyo a las víctimas y denunciando la gravedad del problema, la segunda es la de la profesionalización de los servicios y la legitimación pública del problema, sobre todo con la presencia y consolidación de la asociación Solidarité Femmes en los años 80. En este sentido, la definición del problema se basa en el enfoque feminista y se centra en las “mujeres maltratadas”, principalmente en la atención y asistencia urgente a las víctimas. A nivel jurídico, el único reconocimiento legislativo se limita todavía a la violación. Cabe citar un acontecimiento ocurrido en Ginebra en 1981¹⁴ que generó denuncias penales y la creación de un Comité contra la Violación (enero de 1982) con el objetivo de apoyar a las dos denunciadas, asistir a sus dos abogadas, obtener una condena de los autores y reconocer la violación en grupo como circunstancia agravante.¹⁵

El 8 de marzo de 1983, el Tribunal de Ginebra declara culpables a los 11 acusados, sin circunstancias atenuantes, de violación, atentado al pudor con violencia y complicidad de violación, condenándolos a penas incondicionales de 20 meses a 5 años y medio de cárcel, lo cual constituye una severidad poco común en Ginebra en materia de violación para la época. En los alrededores del Tribunal se convoca una manifestación de apoyo a las denunciadas, organizada por el Comité contra la Violación, que reúne a “varios centenares de mujeres”.¹⁶ Éste es el primer proceso político en materia de violación apoyado por un comité, seguido ampliamente por la opinión pública y con una gran cobertura mediática. Como consecuencia de estos hechos y acciones, en 1985 nace el Collectif Viol-Secours [Colectivo Violación-Ayuda] para responder al vacío institucional en la lucha contra la violación. No obstante, a nivel federal se tendrá que esperar hasta 1992 para que las relaciones sexuales forzadas entre cónyuges sean consideradas como violación conyugal por el Código Penal suizo.

La tercera temporalidad se produce en los años 90 y está marcada por una institucionalización del problema y de las instancias que se ocupan de él, principalmente por la aprobación de la citada ley LAVI (1993) y el reconocimiento de la violación conyugal en el Código Penal. La LAVI permitió la creación de muchas asociaciones destinadas específicamente a las víctimas y los autores de violencia y violencia conyugal, en particular VIRES (1994). Por ello, esta temporalidad también está marcada por la coexistencia de dos enfoques antagónicos sobre la definición de violencia doméstica. Es preciso señalar que ambas definiciones del problema también se encuentran en los cambios legislativos de este periodo.

#####

¹⁴ « Douze hommes déchaînés violent dans un squat », *Tribune de Genève*, 14 de agosto de 2009.

¹⁵ Sitio web de Viol-Secours : http://www.viol-secours.ch/site/?page_id=938.

¹⁶ Radio Suisse Romande, 9 de marzo de 1983 (<http://www.rts.ch/archives/radio/divers/emission-sans-nom/3324472-viols-de-pre-naville-09-03-1983.html>).

En el ámbito legislativo, en 1995 el jefe del Departamento de Justicia y Policía del Gobierno de Ginebra crea un grupo de trabajo interdepartamental, que trabajará en varias ocasiones entre 1995 y 1997 haciéndose cargo de diferentes cuestiones con el fin de proponer una mejor respuesta al problema.¹⁷ Su informe final se entrega en 1997 y sus conclusiones son avaladas por el Consejo de Estado y el Gran Consejo en el año 2000.

En dicho informe, el grupo incluye también una definición de violencia conyugal:¹⁸

“La violencia conyugal tiene lugar dentro de la pareja (relación marital o no) y puede producirse en cualquier etapa y a cualquier momento de la vida de la pareja. La violencia conyugal incluye un conjunto de actos, palabras y/o comportamientos que atentan, de forma puntual o crónica, contra la integridad física, psíquica y/o sexual de uno u otro de los cónyuges y que en su mayoría van acompañados de una intención de poder y dominación en la persona que agrede y de un sentimiento de coacción y peligro en la persona agredida (...).

Al ser interdependientes e interactuantes, estos aspectos son indisociables

“La violencia conyugal se inscribe en el conjunto de relaciones de desigualdad entre hombres y mujeres, y en eso constituye una violencia estructural (...).”

Como podemos ver, en esta definición se trata de relaciones de poder y dominación. La responsabilidad causal tiene su origen en la sociedad, en un plano estructural: “en eso constituye una violencia estructural; tiene su origen en la sociedad más que en los individuos”. En este sentido, la definición del problema que prevalece en este periodo es la de un enfoque feminista que trata la cuestión de la violencia hacia las mujeres como una forma de dominación masculina y de relación desigual entre hombres y mujeres. Así lo demuestran también las publicaciones académicas encargadas por las instancias políticas a lo largo de los años 90 (Gillioz et al., 1997).

Asimismo, es importante destacar que la responsabilidad de la violencia conyugal incumbe a su autor, como subraya el siguiente recuadro del informe. La postura del informe es muy clara sobre este punto: “Toda persona mayor de edad se considera responsable humana y socialmente de sus actos”. Y más adelante, haciendo referencia a la relación de pareja, se especifica: “No es la actitud del cónyuge lo que hace que un individuo sea violento, es lo que activa en él y que le pertenece lo que produce su propia violencia (...). No se puede situar en un plano de igualdad el sufrimiento generado por la violencia en cada uno de los cónyuges.

#####

¹⁷ El grupo estaba formado por 19 miembros de centros y asociaciones que trabajaban atendiendo situaciones violentas, de la policía ginebrina y de la Oficina para la Igualdad. Cabe subrayar que los dos fundadores de VIRES, así como la directora de Solidarité Femmes, también fueron parte de esos miembros.

¹⁸ Informe del grupo de trabajo “Prevención y control de la violencia conyugal », Ginebra 1997.

Un cuchillazo no tiene el mismo efecto para la persona que hiere o mata que para la que es herida o matada” (p. 5):

“Toda persona se considera responsable de sus actos, palabras y comportamientos. La responsabilidad de cualquier acto de violencia física, psíquica o sexual incumbe a su autor, sea cual sea la actitud de los otros autores implicados. Los actos, palabras y comportamientos no son intercambiables entre quien emite violencia y quien la recibe. Sus consecuencias y efectos destructivos tampoco. La responsabilidad de los actos violentos no es compartida”.

En junio de 2001, el grupo de trabajo retoma su actividad. El Servicio de Promoción de la Igualdad designa a una especialista en violencia conyugal para elaborar un concepto de intervención en Ginebra. Su trabajo culmina con la presentación del Proyecto de Ley sobre Violencia Conyugal (PL08633) el 8 de septiembre de 2001 en el Parlamento de Ginebra. En el artículo 1 de dicho Proyecto, la definición de violencia conyugal es la siguiente:

“Art. 1 Definición

Por violencia conyugal cabe entender cualquier atentado contra la integridad física, psíquica y/o sexual en el contexto de una relación de pareja.”

En la exposición de motivos del Proyecto, esta definición implica una problematización en términos de relación de poder entre sexos:

“La violencia conyugal se inscribe en el conjunto de actos violentos hacia las mujeres. Forma parte también de la violencia interpersonal intrafamiliar, cuya característica principal es la introducción de la violencia en un sistema de vínculos afectivos y valores familiares determinantes en el comportamiento de sus protagonistas.”

Sin embargo, esta definición se pondrá en entredicho en la fase de trabajo parlamentario, como veremos en la cuarta temporalidad. En junio de 2002, el Parlamento de Ginebra votará una moción (M1456) contra el Proyecto de Ley PL08633 proponiendo una problematización totalmente diferente del fenómeno de la violencia conyugal.

En el contexto de este trabajo legislativo se inicia un debate sobre la definición del problema: se trata de sustituir en la Ley el término *violencia conyugal* por el de *violencia doméstica*. La asociación Solidarité Femmes reacciona con una opinión muy crítica sobre esta “batalla semántica”:¹⁹

“El Proyecto de Ley sobre Violencia Conyugal, presentado en septiembre pasado por un grupo de diputados y actualmente analizado en comisión, está dando lugar a intensos debates. Uno de sus escollos es la denominación de la violencia conyugal como violencia doméstica. Bajo la apariencia de una batalla semántica se esconde una cuestión fundamental. En efecto, por más que la violencia conyugal forme parte de la violencia doméstica, es decir intrafamiliar, también pertenece a un tipo de violencia

#####

¹⁹ Memoria anual de Solidarité Femmes, Ginebra, 2001.

muy específico hacia las mujeres y constituye una de las manifestaciones de la desigualdad que reina aún entre hombres y mujeres en todas las clases de la sociedad. Ignorar este aspecto significa negarse a considerar el fenómeno en su conjunto para reducirlo a una simple cuestión privada. El comité de la asociación muestra su desacuerdo con esta concepción que, de prevalecer, correría el riesgo de desembocar en medidas inadecuadas”.

En la memoria anual de la asociación de 2003, y en el marco del trabajo sobre el Proyecto de Ley en cuestión, Solidarité Femmes sigue insistiendo en el hecho de que el texto de ley debe incluir una definición que tenga en cuenta las relaciones de poder entre sexos:

“Existe un Proyecto de Ley sobre Violencia Intrafamiliar, llamada doméstica, que verá la luz y será sometido al poder legislativo en otoño. Aplaudimos este avance, pero denunciarnos que, a nuestro parecer, le falta identificar el contexto de desigualdad entre hombres y mujeres en el cual muchos de estos actos violentos tienen sus raíces. Evitar abordar una de las causas principales de la violencia conyugal no es la solución para conseguir entenderla mejor para combatirla mejor”.

Así pues, la cuarta temporalidad está marcada por un cambio de perspectiva en la definición del problema, con, a nivel jurídico, la creación de la Ley sobre Violencia Doméstica del 16 de septiembre de 2005. Los antecedentes de esta Ley remontan a la moción precipitada presentada en junio de 2002, que incitó el Parlamento a iniciar una reformulación del enfoque del problema, a diferentes niveles, cuestionando el Proyecto de Ley. Por un lado, se critica la definición de violencia conyugal por el hecho de “que (el Proyecto) se limita a evocar únicamente la violencia hacia las mujeres” –cabe subrayar que el título de la moción es “Contra la violencia doméstica”, no “conyugal”–. Por otro, se cuestiona la mala coordinación de las asociaciones y los servicios implicados y se solicita la creación de un nuevo programa de actuación.

Como resultado del trabajo parlamentario de modificación de la Ley, el término *violencia conyugal* –defendido por los sectores feministas y las instituciones implicadas– no se incluye en el texto legal. En efecto, según la ponente de la Comisión Judicial del Parlamento de Ginebra: “(...) determinados comisarios han preferido el término de *violencia doméstica* al de *violencia conyugal*,²⁰ que sin embargo es el más usado por la mayoría de profesionales. Pero el término de *violencia doméstica* ha seducido a algunos porque permitía englobar a las mujeres, los hombres, los hijos y las personas de la tercera edad que viven en el seno de la familia”.²¹

#####

²⁰ Es preciso señalar que en 2014 la asociación Solidarité Femmes sigue utilizando el término *violencia conyugal*, mientras que VIRES utiliza el término *violencia doméstica* o *intrafamiliar*.

²¹ http://www.ge.ch/grandconseil/memorial/data/550109/46/550109_46_partie2.asp.

Para responder a dicha moción, el grupo de trabajo “Prevención y control de la violencia conyugal” presenta en 2004 un proyecto de intervención integrado contra la violencia conyugal. Este grupo de trabajo retoma la definición de violencia conyugal y se fija como objetivo coordinar las acciones de los diferentes servicios ginebrinos. Para ello, los miembros del grupo se basan en un modelo de coordinación establecido en otros países (Shepard, 1999). Este proyecto sigue las recomendaciones del informe 1997 de acuerdo con los cambios legislativos a escala federal.²² El proyecto tematiza la violencia conyugal y la intervención del Estado en la esfera privada. Además, propone la creación de dos puestos de trabajo a tiempo parcial para la dirección del proyecto (un hombre y una mujer), así como un puesto de secretaría. La propuesta va acompañada de una propuesta de moción titulada “Medidas enérgicas y concretas contra la violencia conyugal”, presentada el 23 de febrero de 2004. La moción da prioridad a la elaboración de una disposición legal que permita la expulsión del domicilio de los autores de violencia conyugal, así como la elaboración de un proyecto de intervención integrado en el sentido del informe mencionado; responder a la moción contra la violencia doméstica (M1456) y, finalmente, elaborar una ley-marco contra la violencia conyugal. En la exposición de motivos de la propuesta de moción, la categorización del problema es la “violencia conyugal”, pero esta forma de violencia ya no se define claramente como una relación de dominación de los hombres sobre las mujeres o de desigualdad entre sexos, ya que sólo se menciona de paso que esta forma de violencia es “a menudo sexista”.

El trabajo sobre esta moción se concreta con la presentación del Proyecto de Ley PL9452 el 5 de enero de 2005,²³ cuyo artículo 2 define la violencia doméstica en el sentido siguiente:

1. “Por *violencia doméstica*, la ley designa una situación en la cual una persona ejerce violencia física, psíquica, sexual o económica sobre otra persona con la cual mantiene un vínculo familiar, conyugal o de unión libre, presente o pasado.”
2. “Por *personas implicadas en la violencia doméstica*, la ley se refiere principalmente a las víctimas y autores de violencia doméstica, sus personas cercanas, así como a los profesionales del sector.”

Esta Ley comporta un cambio de terminología por el cual se sustituye *conyugal* por *doméstico*.²⁴ Al mismo tiempo, crea una nueva institución: la Oficina del Delegado para la Violencia Doméstica, gestionada por los miembros de la asociación VIREs gracias a la

#####

²² Este proyecto sigue las recomendaciones del informe 1997 de acuerdo con los cambios legislativos a escala federal. Iniciativas parlamentarias 96.464 y 96.465 (von Feltern) e iniciativa parlamentaria 00.419 (Vermot) (cf. <http://www.parlament.ch/ab/frameset/f/index.htm>).

²³ Proyecto de Ley sobre “Violencia Doméstica” (F130).

²⁴ La Ley también autoriza a la policía a dictar una medida de alejamiento administrativo contra el autor de la violencia –que no puede exceder los 90 días.

creación de un puesto de delegado cantonal para la violencia doméstica (enero de 2007), que se encarga de definir “un concepto de intervención y prevención” (art. 6, párrafo 5) de la violencia.

Los objetivos de la Ley son ampliar la definición de violencia conyugal en varios sentidos y a varios niveles. Por lo que se refiere a las personas afectadas, propone no limitarse a los cónyuges de la pareja, sino tener en cuenta también a los hijos y las personas mayores. Con respecto al marco de la violencia conyugal, se propone no restringirlo a la institución del matrimonio, sino ampliarlo a los antiguos cónyuges, las familias recompuestas, los compañeros y las parejas homosexuales.²⁵ En cuanto al espacio de la violencia, se subraya que conviene desplegarlo más allá de la esfera privada. Con el objetivo de abrir la atención institucional más allá de las víctimas de violencia conyugal, se propone tomar en consideración a los “agresores” (terminología que VIRES sustituirá por “personas que recurran a la violencia”), valorizando el trabajo de las asociaciones VIRES y Face à Face.²⁶ También se considera urgente la creación de un centro de acogida para hombres violentos.

En el informe de la Comisión Judicial que trató el Proyecto de Ley en varias ocasiones durante el año 2005, se pueden observar las diferentes posturas relacionadas como resultado de las audiencias hechas con las instancias que se hacen cargo del problema de la violencia hacia las mujeres. Es destacable el grupo de trabajo “Prevención y control de la violencia conyugal”, que celebra ampliar el tratamiento de la violencia a otras categorías sociales como las personas mayores y los hijos. Sin embargo, también se subraya la existencia en dicho grupo de “corrientes de pensamiento variadas que responden a lógicas a veces diferentes” (PL 9452 A, p. 3).²⁷ En efecto, en el grupo de trabajo coexiste la problematización feminista de la violencia de la asociación Solidarité Femmes y el enfoque impulsado por VIRES, que despolitiza la cuestión reformulando el problema en términos psicológicos de los agresores y las víctimas, y relacionales de la pareja.

En aplicación de la Ley, en enero de 2007 se crea un puesto de delegado cantonal para la violencia doméstica. La persona nombrada es el psicólogo David Bourgoz, colaborador de la

#####

²⁵ La cuestión de las parejas homosexuales está a la orden del día en la agenda legislativa, pues en 2001 Ginebra es el primer cantón que institucionaliza las parejas homosexuales en Suiza con una Ley de Unión Civil aprobada en febrero.

²⁶ La asociación Face à Face, creada en 2001, “trabaja en la prevención, la información y la educación de las mujeres y las adolescentes con comportamientos violentos”, ayudándolas a “poner palabras al dolor, a luchar contra el círculo vicioso de la violencia, a controlar su comportamiento y a conseguir una nueva armonía en la familia y en la pareja” (<http://www.face-a-face.info>).

²⁷ Es en esta fase cuando se decide no vincular al delegado para la violencia a la Oficina para la Igualdad, ya que no se trata de crear un nuevo servicio, sino de nombrar a una persona capacitada para esta función. El delegado se asocia entonces al Departamento de Justicia, Policía y Seguridad.

asociación VIRES e hijo de su fundador, quien en un primer momento combina su actividad en VIRES con la nueva función de delegado cantonal. Los sectores feministas se oponen firmemente denunciando el hecho de que un representante de una asociación apoyada por los sectores conservadores de la derecha ginebrina –que, por otra parte, procede de una asociación que se ha pronunciado contraria a la Ley Cantonal sobre Violencia Doméstica–, cuya oposición a las feministas es conocida, se ocupe del problema.²⁸ La función de la Oficina del Delegado para la Violencia Doméstica consiste principalmente en “coordinar las acciones del Estado en materia de lucha contra la violencia doméstica con las acciones impulsadas por las instituciones públicas y/o privadas. La evaluación de las acciones impulsadas, así como la difusión del conocimiento y la información sobre la materia, también forman parte de las funciones de la Oficina”.²⁹ Asimismo, la Oficina organiza los Foros Violencia Doméstica.³⁰

También en 2007, en aplicación de la Ley Cantonal, se instituye una Comisión Consultiva sobre Violencia Doméstica (CCVD) que “reúne de 15 a 20 miembros representativos por sus funciones, competencias, actividades o implicación en materia de violencia doméstica”.³¹

En 2009 se presenta un anteproyecto de ley³² que es sometido a consulta por parte de los miembros del CCVD y otras entidades asociativas, entre las cuales se encuentra VIRES.³³ A este proyecto de ley le sigue la necesidad de reforzar el concepto de intervención integrando más a la policía, el poder judicial e instituciones de la red socio-terapéutica ginebrina, lo cual conlleva un refuerzo de la dimensión socio-terapéutica del problema: “la introducción de entrevistas socio-terapéuticas, complementarias a la decisión de la policía de declarar una MEA”.³⁴ Eso se argumenta en base a las estadísticas posteriores a la aplicación de la Ley 2006, que demuestran que es necesario reforzar la oferta profesional en paralelo al alejamiento administrativo. Se proponen nuevos artículos en este sentido:

“Art. 9, párrafos 6 y 7

#####

²⁸ « Une nomination à l’Etat fâche les féministes », *Le Courrier*, 23 de noviembre de 2006.

²⁹ <http://www.ge.ch/egalite/doc/violence/lutte-contre-violence-domestique-suisse.pdf>.

³⁰ Desde 2008 hasta hoy se han organizado doce foros. El último presentó estudios neuro-científicos sobre la violencia (en general realizados en ratones enjaulados) bajo el título “¿La violencia doméstica es hereditaria?”.

³¹ Reglamento de 30 de mayo de 2007 sobre la Comisión Consultiva sobre Violencia Doméstica: http://www.geneve.ch/legislation/rsg/f/s/rsg_F1_30P03.html.

³² Esta fase de trabajo está motivada por la modificación del Código Penal suizo, en vigor desde el 1 de abril de 2004. Dicha modificación del 3 de octubre de 2003 –entrada en vigor el 1 de abril de 2004– prevé la persecución de oficio de un determinado número de delitos si se cometen en un contexto familiar. Dado que ya no depende de la hipotética presentación de una denuncia por parte de la víctima, la policía puede intervenir de oficio y, llegado el caso, proceder al arresto del autor de violencia.

³³ Teniendo en cuenta que VIRES forma parte de la CCVD, se consulta a la asociación en dos ocasiones.

³⁴ Sigla en francés correspondiente a Medidas de Alejamiento Administrativo.

Por institución habilitada para recibir a la persona alejada se entienden asociaciones reconocidas de utilidad pública, sometidas a la Ley sobre Indemnizaciones y Ayudas Económicas (LIAF), que gocen de buena reputación en la red ginebrina y que posean la experiencia y los conocimientos necesarios para recibir a autores de violencia doméstica. La asociación Vires, y más concretamente su centro de psicoterapia, responde a este conjunto de criterios.

Art. 10

Entrevista socio-terapéutica o jurídica (nuevo). Si la presente ley es aprobada, se asignarán nuevas funciones a la asociación Vires, en aplicación del artículo 10.”

El 18 de noviembre se presenta a la Secretaría del Gran Consejo el proyecto de ley que modifica la Ley sobre Violencia Doméstica,³⁵ con el cual se refuerzan las medidas de alejamiento y se atribuyen nuevas funciones a la asociación VIRES. La modificación se aprueba el 18 de junio de 2010.

Este cambio de perspectiva implicó transformaciones en las competencias de la gestión del problema, lo cual produjo una división institucional. Actualmente, las políticas en materia de violencia hacia las mujeres en Ginebra dependen del Departamento de Seguridad, Policía y Medio Ambiente,³⁶ y hay dos oficinas que comparten las competencias en la materia. Esta división institucional establece una división de competencias: la Oficina del Delegado para la Violencia se centra en la violencia intrafamiliar (sin diferenciar la violencia conyugal de la violencia hacia los hijos o los progenitores), mientras que la de Igualdad se centra en las cuestiones de violencia entre grupos de migrantes, tratando también la ablación y los matrimonios forzados. Esta división deja entender que el enfoque feminista está relegado a la problemática de la migración y, por lo tanto, racializado.

Ante estos cambios institucionales relativos a la atención al problema, pero sobre todo ante los cambios en cuanto a la problematización del fenómeno de la violencia hacia las mujeres, las asociaciones ginebrinas agrupadas en el “Réseau femmes” [“Red mujeres”], en el marco de la celebración de los treinta años de la Ley de Igualdad, el 14 de junio de 2011, solicitaron la creación de un observatorio de la violencia hacia las mujeres (recomendación 21) definido como “un observatorio de análisis específico que tenga en cuenta los elementos estructurales de la problemática de la violencia hacia las mujeres, que se cree para conseguir una mejor prevención y atención”. También solicitaron que todo actor profesional del sector educativo, socio-sanitario, judicial o penal reciba formación sobre los conceptos de género,

#####

³⁵ <http://www.ge.ch/grandconseil/data/texte/PL10582.pdf>.

³⁶ Actualmente este Departamento se llama Departamento de Seguridad y Economía.

discriminación sexista y violencia hacia las mujeres.³⁷ Esta solicitud todavía no ha recibido respuesta institucional.

5. Conclusión

En esta comunicación hemos querido mostrar, a través de un contexto determinado, el del cantón de Ginebra, las luchas definicionales alrededor de la problemática de la violencia hacia las mujeres en el contexto de la pareja. El hecho de describir las definiciones de *violencia* propuestas por dos asociaciones ginebrinas, así como de trazar los cambios legislativos en la materia, nos ha permitido demostrar que los cambios en la definición del problema impulsados por las asociaciones se han inscrito en los cambios legislativos. Por este motivo, hemos tomado la decisión de observar la evolución de dichas definiciones en el tiempo, tanto a nivel asociativo (profesional) como jurídico-político. A través de las densas descripciones de esta evolución léxica hemos querido poner de manifiesto que también se ha producido un cambio en las categorías de actuación y en la definición del problema. Más concretamente, hemos demostrado que el paso jurídico de la noción *violencia conyugal* a la noción *violencia doméstica* no ha estado motivado únicamente por la voluntad de ampliar las categorías de actuación (de las mujeres maltratadas a los miembros de la familia), sino por una percepción antagónica del problema que se opone al enfoque feminista. Por otro lado, estos cambios no han estado libres de consecuencias. A día de hoy presenciamos una (des)politización del fenómeno, en el sentido de que la violencia ya no se define en términos de relaciones de dominación (desigualdad), sino en términos relacionales (dinámicas de pareja) y psicológicos (tanto de la víctima como del agresor). Hemos evidenciado que los cambios jurídicos en la definición del problema se deben estudiar con relación al trabajo y la presencia de las asociaciones que se hacen cargo de él. Sin embargo, nos han faltado analizar las negociaciones concretas entre los dos ámbitos estudiados: el asociativo-profesional y el legislativo, así como otros lugares e instancias que han podido entrar en juego, como el sector médico, el científico, la policía, etc.

³⁷ (http://www.ge.ch/bpe/doc/110514_recommandations.pdf).

Bibliografía

- Arlaud C.; Clavel M.; Pauchard P. y Roulet L. (1993) *Guère épais : Travail de réflexion sur un mouvement de femmes : Solidarité Femmes en Détresse*. Ginebra: Institut d'études sociales.
- Budry M. y Ollagnier E. (ed.) (1999) *Mais qu'est-ce qu'elles voulaient ? Histoires de vie du MLF à Genève*. Lausana: Editions d'En Bas.
- Corrin C. (1997) "La violence masculine contre les femmes : résistance et recherche féministe", *Nouvelles Questions Féministes*, 18(3-4): 9-48.
- Châtelain D. (2004) "Traitement des auteurs de violences conjugales et familiales. Du lieu institutionnel au lieu de la vérité", *La Vouivre*, 2004: 105-123.
- Engeli I. y Roca i Escoda, M. (2012) "Le Mariage à l'épreuve : Une analyse des prises de position du législateur suisse en matière de partenariat et de la procréation médicalement assistée", *Politique et société*, "Sexualité et politique en francophonie", vol. 31, n° 2, 51-66.
- Gillioz L.; De Puy J. y Ducret V. (1997) *Domination et violence envers la femme dans le couple*. Lausana: Payot.
- Giraud O. y Lucas B. (2007) "Jeux d'échelles et référentiels d'action publique : la cantonalisation des politiques du handicap en Suisse". En Faure *et al.* (eds.) *L'action publique et les changements d'échelles : les nouvelles focales du politique*. Paris: L'Harmattan.
- Delage P. (2014) "Violence conjugale / Domestic Violence: Sociologie comparée d'une cause féministe", [Tesis en curso].
- Doezema J. (1998) "Forced to choose: beyond the voluntary v. forced prostitution dichotomy". En Kempadoo K. y Doezema J. (eds.) *Global sex workers: rights, resistance, and redefinition*. Londres: Routledge.
- Dros D. (1987) *Dissidents du quotidien: la scène alternative genevoise 1968-1987*. Lausana: Ed. d'En Bas.
- Durand E. (1974) "Le viol", *Nouvelles féministes*, n° 1, diciembre 1974: 11-13.
- Fargier M-O. (1976) *Le viol*. Paris: Grasset.
- Geraud-Stehli F. y Trinkler-Van de Perre A. (1985) *Crie moins fort, on regarde la télévision*, [Trabajo de investigación para el IES, Ginebra].
- Gusfield R. (1981) *Drinking, driving and the symbolic order. The culture of public problems*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hanmer J. (1977) "Violence et contrôle social des femmes", *Questions féministes*, 1: 69-88.
- Hanmer J. y Maynard M. (1987) *Women, violence and social control*. Atlantic Highlands: Humanities Press International.
- Kelly L. (1987) "The continuum of sexual violence". En Hanmer J. y Maynard M. (eds.) *Women, violence and social control*. Atlantic Highlands: Humanities Press International.
- Lesseps E. (1970) "Le viol". *Libération des femmes année zéro*, 91-96.
- Roca i Escoda M. (2009) "L'action publique sous la loupe du genre. Réflexions épistémologiques et méthodologiques", *Revue de l'Institut de Sociologie (ULB)*: 105-120.

- Roca i Escoda M. (2010) *La reconnaissance en chemin. L'institutionnalisation des couples homosexuels à Genève*. Zúrich, Ginebra: Seismo.
- Romito P. (1997) "Epistémologie, méthodologie et évolution sociale des études sur la santé des femmes", *Nouvelles Questions Féministes*, 18(2): 35-58.
- Russell D. (1975) *The politics of rape: the victim's perspective*. Nueva York: Scarborough Edition.
- Seith C. (2001) "Security matters: domestic violence and public social services", *Violence Against Women*, 7(7): 799-82.
- Shepard M. F. y Pence E. L. (eds.) (1999) *Coordinating community responses to domestic violence. Lessons from Dilith and beyond*. Thousand Oaks: Sage.
- Smyth A. (2002) "Résistance féministe à la violence masculine contre les femmes. Quelles perspectives ?", *Nouvelles Questions Féministes*, 21(2): 76-92.
- Spector M. y Kitsuse J. (1977) *Constructing social problems*. Menlo Park: Cummings.
- Paola Tabet (2004) *La grande arnaque. Sexualité des femmes et échange économique-sexuel*. París: L'Harmattan.
- Widmer J. (2010) "La drogue comme problème public". *Discours et cognition sociale. Une approche sociologique*. París: Éditions des archives contemporaines.
- Zimmermann B. (2003) "Éléments pour une socio-histoire des catégories de l'action publique". En Laborier P. y Trom D. (eds.) *Historicités de l'action publique*. París: PUF.

VIOLENCIA SIMBÓLICA Y DISCRIMINACIÓN EN PRISIÓN: EL CASO DE LAS MUJERES ENCARCELADAS

María Ruiz Torrado

maria.ruizt@ehu.es

Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea (UPV/EHU)

La comunicación que presento en estas páginas se basa en dos trabajos de investigación: un primer estudio realizado en equipo¹, titulado *Mujeres ex-presas: vulnerabilidad y autonomía* (2012)², que tuvo como propósito indagar en las dificultades y desventajas sociales que viven las mujeres que han estado en prisión, sobre todo, en lo referente a sus niveles de autonomía y vulnerabilidad; y un segundo estudio, la tesis doctoral en la que estoy trabajando, *La prisión como institución de género: vivencias, resistencias y estrategias de las mujeres presas*³, con la que pretendo profundizar en sus experiencias y visibilizar su agencia.

Tomando como punto de partida que la cárcel supone un espacio/tiempo en el que –y en torno al que– se ejercen distintas formas de violencia simbólica y material, planteo analizar esta institución como un contexto en el que se producen y se reproducen unas determinadas relaciones desiguales de género; y asimismo, aunque es un tema que no desarrollaré en esta comunicación, abordarla también como un ámbito en el que las mujeres presas son capaces de encontrar pequeños resquicios, grietas o fisuras en el sistema penitenciario, para defender su identidad y su territorio, y llevar a cabo prácticas de resistencia. En este sentido, a día de hoy me encuentro inmersa en el trabajo de campo, realizando entrevistas en profundidad a mujeres encarceladas, a profesionales que trabajan en prisión y a personas miembros de asociaciones o colectivos que trabajan directa o indirectamente con las mujeres presas⁴.

En este texto expondré algunas de las claves y consideraciones teóricas que pueden ayudarnos a entender en qué consiste la violencia que viven las mujeres encarceladas, centrándome en su vulnerabilidad, su estigma y las discriminaciones que encuentran en prisión. A la hora de

¹ Mis compañeras fueron Miren Arbelaitz, Edurne Bengoetxea, Alma Méjome y Laura Vara.

² Este estudio fue realizado en el marco de una beca de investigación de Emakunde-Instituto Vasco de la Mujer (2011) para la realización de investigaciones en materia de igualdad entre mujeres y hombres.

³ Esta tesis doctoral se está llevando a cabo con una beca del Programa Predoctoral del Gobierno Vasco (2013-).

⁴ Hasta la fecha, he realizado 28 entrevistas en profundidad: 17 entrevistas individuales a mujeres que están o han estado encarceladas, una entrevista grupal con cuatro de ellas, 3 entrevistas a profesionales que trabajan en prisión (una trabajadora social, una educadora social y una profesora) y 7 entrevistas a personas que pertenecen a colectivos o asociaciones que colaboran con las presas.

tratar estos temas, los trabajos de la antropóloga Dolores Juliano serán referenciales, por sus aportaciones clarificadoras y fundamentales para la comprensión de la exclusión social y la estigmatización en general, y la(s) realidad(es) de las mujeres delincuentes en particular.

1. Delitos. Transgresiones. Estigmas

En teoría, hoy en día las leyes son iguales para todas las personas y se reconocen los mismos derechos para hombres y para mujeres; “un logro de los últimos años, y una conquista largamente deseada”, citando a Juliano (2009:80). Pero esto no parece ser suficiente, ya que a pesar de la supuesta igualdad ante la Ley, resulta bastante evidente que en la práctica existen diferencias y desigualdades manifiestas entre unas y otros. La cuestión es que detrás de un marco jurídico que se define igualitario hay concepciones sociales muy distintas y que los modelos de género hegemónicos hacen que no se vea de la misma manera la transgresión realizada por una mujer que la realizada por un hombre. Los estereotipos sobre cómo, por qué y cuándo actúan de ciertas formas unas y otros continúan funcionando. Así, cómo vivimos las normas y cómo se nos valora si las incumplimos, por qué razones nos sentimos culpables, qué nos parece legítimo y qué no, o qué estrategias desarrollamos para superar las dificultades de la vida, son experiencias muy influidas por los modelos de género dominantes en nuestra sociedad (Ibidem). En consecuencia, la(s) relación(es) de las mujeres con el ámbito del delito requiere(n) un marco de análisis concreto y específico, en el que la perspectiva de género sea clave (Juliano, 2008:219).

Nuestro punto de partida es que el concepto de «delito» ha sido pensado por (algunos) hombres para ser aplicado a otros hombres –considerados autónomos, y por lo tanto, responsables de sus decisiones y actos– y no a las mujeres. Los delitos cometidos por las mujeres son descritos frecuentemente como hechos inducidos –a veces incluso realizados– por hombres de su entorno, con lo que ellas suelen ser presentadas como «víctimas», mujeres «engañadas», que no sabían lo que estaban haciendo ni dónde se estaban metiendo; y así, el delito en cuestión se convierte en un testimonio de su debilidad (Juliano, 2009:80).

No obstante, y aunque pueda parecer contradictorio, junto a las actitudes victimizadoras hacia las mujeres que delinquen, se dan actitudes muy sancionadoras. Incluso en muchos casos las «desviaciones» de las mujeres son más duramente juzgadas y castigadas que las de los hombres (Davis y Faith, 2002). Las transgresiones realizadas por ellas tienden a ser evaluadas en términos morales y sufren un mayor reproche social, de modo que, el hecho de que quien

ha cometido un delito sea mujer, de alguna manera, resulta un agravante. Se tiende a asignar a las mujeres penas mayores ante hechos iguales o similares, e incluso a penalizarlas por cuestiones por las que no se suele sancionar a los hombres (Juliano, 2009:85). Esto puede apreciarse muy claramente en el caso de los delitos que son violentos o sexuales; si los cometen los hombres, merecen el rechazo de la sociedad, pero si los hacen las mujeres, son verdaderas «atrocidades» y «aberraciones» (Juliano, 2010:26). Por otra parte, algunas autoras (Carlen, 1988; Davis y Faith, 2002) también han señalado la propensión a sobrepenalizar a las mujeres que se alejan de los modelos de género tradicionales, mostrando que las consideradas malas hijas, malas madres o malas esposas tienen más probabilidades de ser encarceladas. De esta manera, las jóvenes que desobedecen a sus padres, las que se han fugado de su casa, las que mantienen relaciones sexuales con mucha gente, las sin hogar, las que no tienen pareja, las separadas o las que tienen a sus hijas/os bajo tutela de las instituciones públicas son más vulnerables frente a la intervención judicial. La cuestión es que haber delinquido también las sitúa bajo sospecha de ser «malas mujeres».

En definitiva, para una gran parte de la sociedad, delinquir supone una falta doble en el caso de las mujeres, porque se interpreta que no han cumplido ni las leyes penales ni las normas sociales. Ellas son doblemente transgresoras. No han actuado acorde al rol que la sociedad les asigna y lo que se espera de ellas. Para el imaginario colectivo, en cierto modo, delinquir es incompatible con el modelo dominante de feminidad; las «mujeres de verdad» no delinquen (Juliano, 2011:131), y si lo hacen, no deben ser demasiado «buenas». En general, se espera que las mujeres sean, por un lado, sumisas, obedientes y respetuosas, y por otro, cuidadoras y protectoras de sus grupos familiares. Las que delinquen, o las que en un momento concreto de su vida han cometido un delito, han transgredido los mandatos sociales, mostrando comportamientos «impropios de su género». Así, son consideradas indisciplinadas y desafiantes con la autoridad; son vistas como mujeres fuera de control que actúan conforme a sus propios intereses (Faith, 2011). Según los prejuicios sociales, las personas delincuentes son malas; si son mujeres, posiblemente también sean consideradas malas madres, esposas o compañeras, además de ciudadanas irrespetuosas y poco responsables (Almeda, 2010:203). Estas visiones hacen que ellas tengan que sufrir una doble estigmatización: no sólo como delincuentes, sino como «mujeres delincuentes».

La estigmatización se traduce en negación de respeto, consideración y legitimidad; o lo que es lo mismo, en desvalorización, menosprecio y descrédito. Supone vulnerabilidad, indefensión, así como un aumento de las discriminaciones y desigualdades sociales. Significa invisibilidad y que las personas que viven el estigma no sean reconocidas interlocutoras válidas. Al fin y al

cabo, el estigma es un medio de control social que posibilita la marginación y exclusión social de algunas personas o grupos (Juliano, 2004:27). En palabras del sociólogo Erving Goffman, podemos definir la estigmatización como “situación del individuo inhabilitado para una plena aceptación social” (2006:7), ya que se trata de un distorsionador ideológico que impide captar la imagen real de la persona estigmatizada, en tanto que persona total, y que la coloca bajo un rótulo uniformador en el que sus características –o supuestas características– socialmente más rechazables ocupan casi todo el campo identitario asignado (Juliano, 2004:150). Citando otra vez a Goffman:

Creemos, por definición, desde luego, que la persona que tiene un estigma no es totalmente humana. Valiéndonos de este supuesto practicamos diversos tipos de discriminación, mediante la cual reducimos en la práctica, aunque a menudo sin pensarlo, sus posibilidades de vida. Construimos una teoría del estigma, una ideología para explicar su inferioridad y dar cuenta del peligro que representa esa persona (2006:15).

Sin duda alguna, es una situación muy difícil de sobrellevar para quien la sufre, sobre todo si tenemos en cuenta que los estigmas son categorías bastante rígidas. Además, el rechazo social se acrecienta cuando los estigmas se suman unos a otros, o se combinan con otro tipo de ideas desvalorizadoras (Juliano, 2004:18); algo relativamente habitual en el caso de las mujeres que son encarceladas, ya que muchas parten de situaciones de discriminación múltiple.

La estigmatización formaría parte de lo que se denomina violencia simbólica, en los términos planteados por el sociólogo Pierre Bourdieu (2007). Son los prejuicios, los chistes y los comentarios despectivos; los mecanismos que hacen que sea casi de sentido común, lógica y evidente, la exclusión social de ciertas personas; lo que produce una justificación de la discriminación. Asimismo, estamos hablando de una violencia invisible, al quedar explicada y legitimada por la estructura de dominación considerada «normal» (Juliano, 2004:72). De esta forma, la violencia simbólica sirve para desalentar cualquier tipo de cuestionamiento. Implica negar a las personas estigmatizadas la posibilidad de expresarse y hacer valer sus intenciones, no tener en cuenta sus opiniones y derechos, e incluso ni siquiera asegurar su seguridad física. Esto es posible porque la violencia simbólica allana el terreno para la violencia material. Es el marco donde se encuadran las otras formas de violencia y hasta posibilita que éstas puedan no verse como tales, logrando que la sociedad las considere legítimas (Ibidem:68).

La estigmatización tiene una vertiente que podemos entender como pedagógica, en el sentido de que además de sancionar a aquellas personas que se alejan de las normas sociales, pretende también dar ejemplo mediante el castigo y aleccionar al resto. Las acciones censuradas ponen los límites de las prácticas que una sociedad está dispuesta a admitir en un momento concreto,

marcando lo que se considera «aceptable» e «inaceptable», indicando quiénes son parte de los miembros «normales» del grupo y quiénes son los «otros» (Juliano, 2004:12). Por lo general, todo lo que se considera anómalo crea angustia y malestar, y la mayoría de la gente no quiere estar cerca de las transgresiones, porque tienen miedo de «contaminarse». Esto genera que los miembros de la sociedad se vigilen y controlen unos a otros, asegurándose del cumplimiento de las normas; y así, las presiones sociales y los ejercicios de coerción logran la reproducción del sistema (Douglas, 1991:XXIX).

Por lo tanto, como estamos viendo, la transgresión o el incumplimiento de las normas sociales puede trasladar a los márgenes de la sociedad y conllevar aislamiento, repudio o ruptura de las relaciones sociales (Imaz, 2007:193). Ante estos peligros, cada persona decidirá, dentro de las posibilidades de las que dispone, cómo gestionar la información referente al estigma, es decir, si quiere “exhibirla u ocultarla; expresarla o guardar silencio; revelarla o disminuirla; mentir o decir la verdad; y, en cada caso, ante quién, cómo, dónde y cuándo” (Goffman, 2006:56). Esta decisión relativa al manejo del estigma está estrechamente ligada al poder real que se posee y la indulgencia social a la que se tiene acceso (Juliano, 2011:152). Las mujeres que han estado en prisión frecuentemente intentan protegerse a través del silencio. En palabras de Juliano:

El silencio es una forma de defensa, que actúa en las situaciones en que no se tiene el poder suficiente para dotar de legitimidad a las acciones. La sanción social comienza con el estigma y se refuerza con el castigo formal. Quienes están sancionadas con prisión, no pueden evitar ese castigo, pero pueden intentar evadir el estigma, evitando que su situación se conozca (2011:151).

Si las mujeres que han estado presas cuentan con el apoyo de su entorno, el estigma puede ser algo más fácil de sobrellevar, pero si su círculo cercano también las sanciona y rechaza, tienen enormes dificultades de interacción (Juliano, 2004:66).

2. (Re)definir el delito y el actual sistema penitenciario

Los delitos cometidos por las mujeres han sido objeto de diferentes interpretaciones a lo largo de los años. Por ejemplo, desde finales del siglo XIX y durante una buena parte del siglo XX, las visiones y las explicaciones naturalizadoras supusieron la principal vía de interpretación frente a la delincuencia de las mujeres. La esencialización de las conductas, esto es, atribuirles a causas de carácter biológico más que social, ha sido algo bastante habitual y corriente, sobre todo en el caso de las mujeres (Juliano, 2011:21). Siendo así, tanto las teorías premodernas de

la criminología positivista de fines del siglo XIX⁵, como las teorías funcionalistas de los años sesenta del siglo XX⁶, buscaron en la «esencia» o «naturaleza» de las mujeres los motivos de sus actos delictivos y «desviados», y en esa línea, desarrollaron argumentos fisiológicos y de contenido sentimental y emocional (Almeda, 2007:33-36). A modo de ejemplo, en el contexto del Estado español podemos mencionar al médico Blas Aznar (1968), que intentó explicar la conducta delictiva de las mujeres como fenómeno biológico, argumentando que el periodo menstrual es una fase crítica de la sexualidad femenina que con frecuencia adquiere formas patológicas y tiene una especial fuerza criminógena que empuja a la comisión de delitos.

También merece la pena destacar la tendencia a ver, en el caso de las mujeres, el delito como pecado. Hasta bien entrado el siglo XX, parece que no estaba muy clara la distinción entre el «delito» y el «pecado», y se entendía que debía darse una respuesta moralizadora a través de una inmersión forzada en el mundo de la plegaria y la oración (Juliano, 2009:81).

Estas formas de ver el delito dominaron el pensamiento criminológico durante varias décadas y tuvieron una gran influencia. Algunas investigadoras opinan que no pueden considerarse del todo superadas (Azaola, 2007:68), pero, en cualquier caso, es innegable que muchas cuestiones han cambiado. Para ello ha sido clave el trabajo de la criminología crítica y de género⁷, que ya en la década de los setenta del siglo XX comenzó a criticar el carácter

⁵ Nos referimos a las teorías de Cesare Lombroso y Guglielmo Ferrero (1895), que fueron los primeros en fijar la atención en la delincuencia de las mujeres, y por tanto, realizaron las primeras referencias destacables sobre el tema, a pesar de que utilizaron argumentos realmente sexistas. Partieron de la idea de que las mujeres eran seres menos evolucionados y más primitivos que los hombres, y de que este hecho incapacitaba a la mayoría de ellas para cometer delitos, explicando así la baja tasa de criminalidad de las mujeres. Si una mujer delinquía, según su punto de vista, se debía a alguna anomalía congénita o a algún tipo de locura emocional. Su criminalidad suponía un comportamiento masculinizado y por ello impropio de su verdadera naturaleza (Canteras, 1990:58), con lo que ellas eran una doble anomalía: biológica y social. En opinión de Lombroso y Ferrero, por ser una doble excepción y presentar una evolución más primitiva, las mujeres delinquentes eran más crueles y peligrosas que los hombres que delinquían, además de ser especialmente “degeneradas” y todo lo contrario que se esperaba de una mujer, al poseer “astucia, rencor, falsedad” (Ribas, Almeda y Bodelón, 2005:41).

⁶ Nos referimos a las explicaciones de Otto Pollak (1961) y William I. Thomas (1967). Pollak también partió de la inferioridad biológica de las mujeres y afirmó que eran “falsas, mentirosas y vengativas” debido a su pasividad sexual (Almeda, 2007:35). Según este autor, la inferioridad de las mujeres se manifestaba sobre todo durante las «crisis biológicas» derivadas de su desarrollo sexual, y especialmente durante el periodo menstrual, empujando a las mujeres a cometer delitos por su deseo de venganza al sentirse inferiores (Canteras, 1990:70). Asimismo, Pollak desarrolló la tesis de la caballerosidad, según la cual las mujeres lograban ocultar su comportamiento criminal y recibir un trato de favor por parte del sistema penal, fingiendo ser dulces, puras y sumisas (Ibidem:71). Thomas, por su parte, también sostuvo que las mujeres estaban en un estadio de evolución inferior a los hombres y afirmó que tenían un impulso instintivo hacia la comisión de actos no aprobados socialmente, por lo que era necesario tenerlas siempre sujetas a algún tipo de control (Ibidem:69). Según su argumentación, las mujeres caían en actos delictivos por la pérdida de la unidad familiar tradicional. Creía que las mujeres tenían una necesidad intrínseca de dar y sentir amor, y que si la socialización primaria había sido deficitaria y no se habían interiorizado los roles familiares tradicionales, se canalizaba a través de la delincuencia o la prostitución (Almeda, 2007:36).

⁷ Las pioneras de dicha corriente fueron algunas criminólogas y sociólogas anglosajonas, como Carol Smart (1976), Pat Carlen (1983), Frances M. Heidensohn (1985) y Rebecca Dobash et al. (1986).

androcéntrico, sexista y discriminatorio del sistema penal y penitenciario (Ribas, Almeda y Bodelón, 2005:41).

Se podría decir que hoy en día predominan otras dos formas de entender el ámbito del delito. Por una parte, existe una tendencia a estudiar el delito en relación a situaciones de exclusión social, discriminación múltiple y vulnerabilidad. Por otra parte, existe también una tendencia a abordar el delito como si se tratara de un problema de indisciplina individual. Estas posturas pueden parecer opuestas e incompatibles, pero lo cierto es que en ocasiones se aúnan. A modo de ejemplo, podemos citar el siguiente discurso de Mercedes Gallizo, Directora General de Instituciones Penitenciarias durante los años 2004 y 2011:

La delincuencia proviene de la voluntad de alguien en violar las normas sociales. Esa responsabilidad existe. Las decisiones humanas son libres y responsables. Ni problemas de salud, ni drogodependencias, ni dificultades económicas y mucho menos concepciones religiosas o políticas, pueden justificar que se cometan ilegalidades, injusticias o crímenes. Nada justifica la violencia, el robo, la extorsión o los ataques a la libertad de nuestros semejantes. Pero es necesario hacer hincapié en el hecho que nos revelan las frías estadísticas: que en las prisiones, en España y también en el conjunto de los países europeos, un alto porcentaje de internos sufren enfermedades mentales que no han adquirido en la cárcel, padecen drogodependencia y presentan un bajo nivel educativo, con antecedentes de fracaso escolar; la mayoría no han tenido nunca un empleo estable y muchos han padecido en su infancia abusos, malos tratos, abandonos, etc. En resumen, que en la cárcel se concentra mayoritariamente el resultado de algunos fracasos de nuestras sociedades (SGIP, 2010:7).

En estas líneas podemos apreciar referencias directas a la responsabilidad individual, pero del mismo modo, es posible percibir cómo se hace mención a diversas problemáticas que influyen en la vulnerabilidad de las personas. Al fin y al cabo, aunque Instituciones Penitenciarias trate de defender que las personas que están en prisión lo están por su comportamiento antisocial, la presencia de ciertos factores sociales es tan evidente, que resulta ineludible.

El discurso de Instituciones Penitenciarias nos hace reflexionar sobre la influencia de algunas tendencias estadounidenses y europeas que han supuesto cambios importantes en las políticas de control; tendencias que, a su vez, nos hacen pensar en el proceso de construcción social del delito y el carácter profundamente selectivo del sistema policial, penal y penitenciario. Según algunos sociólogos (Wacquant, 2001; Bauman, 2005; Garland, 2005), a lo largo de las últimas cuatro décadas han ocurrido cambios estructurales significativos en la organización social que han llevado a alterar el lugar del delito en el marco sociocultural. Hoy en día nos encontramos ante un nuevo campo de control del delito y de la justicia penal en el que se han transformado los significados culturales del delito y se han creado nuevas respuestas sociales. El temor al delito ha adquirido una gran relevancia, y la sociedad se muestra cansada de vivir con miedo y exige medidas duras de castigo. Se pone énfasis en la necesidad de seguridad, en la

contención del peligro, y en la identificación y el control de todo lo que se pueda considerar un riesgo. Este modelo da prioridad a las penas privativas de libertad sobre cualquier otro tipo de medida preventiva o disuasoria, con lo que en los últimos años han aumentado mucho los encarcelamientos. Estos cambios sólo han sido posibles porque las nuevas teorías consideran el delito como un problema de indisciplina, de falta de autocontrol o control social, y un asunto de personas malvadas que deben y merecen ser castigadas. Se presenta el delito como una cuestión de culturas antisociales e inmorales y elecciones racionales individuales, frente a una aplicación laxa de las leyes y unos regímenes de castigo blandos; esto es, se da a entender que las personas delinquen porque las penas no son suficientemente duras y que la solución es aplicar más controles. Curiosamente, todos los discursos y acciones se han centrado en los delitos cometidos mayoritariamente por las clases sociales más bajas y los grupos vulnerables, sobrepenalizando sus actividades, y aumentando el control en las zonas pobres y en los barrios considerados conflictivos. Es así como se ha creado el ideal de la “guerra contra el crimen” y la “tolerancia cero” con la pequeña delincuencia, al que Loïc Wacquant (2001) se ha referido como la “criminalización de la miseria” y el “gran encierro de la marginalidad”.

La influencia de este modelo parece cada vez mayor en el Estado español. A día de hoy, hay más hechos que se tipifican como delitos, se han construido más centros penitenciarios, se han puesto en marcha nuevos modelos, como son los Módulos de Respeto⁸ (MdR) y las Unidades Terapéuticas y Educativas⁹ (UTE), y hay intención de reformar el Código Penal en el mismo sentido. Además, los datos muestran que las tasas de encarcelamiento han aumentado de forma considerable en los últimos treinta años¹⁰, llegando a alcanzar algunas de las tasas de

⁸ Los Módulos de Respeto se crearon en 2001 y suponen un nuevo modelo penitenciario. Las personas presas que participan deben firmar un contrato, comprometiéndose al escrupuloso cumplimiento de las normas que rigen el módulo. Todas tienen asignado un Programa Individualizado de Tratamiento cuyo cumplimiento es imprescindible para continuar en el módulo. El reglamento prohíbe cualquier acto de violencia, tanto física como verbal o de gesto, y la posesión y el consumo de drogas ilegales. Para asegurar el cumplimiento de estas normas se realizan periódicamente controles analíticos. Las/os presas/os que residen en el módulo también deben cuidar su vestuario, adecuándolo a la actividad que se tenga que realizar. Del mismo modo, las celdas, que durante el día permanecen abiertas, tienen que estar siempre ordenadas y limpias. Las/os presas/os están organizadas/os en grupos. El equipo técnico elige un/a responsable que organiza los trabajos y ayuda al resto del módulo. Cuando se incumplen las normas se les asigna un «negativo». La conducta del/de la interno/a tiene una repercusión directa en el grupo al que pertenece porque los trabajos se asignan semanalmente en función de la evaluación de cada una/o de las/os componentes. En primer lugar elige tarea el grupo cuyos miembros hayan obtenido menos negativos y los demás lo hacen a continuación en función de la cantidad de negativos que han sumado durante la semana (SGIP, 2010:44-45).

⁹ Similares a los Módulos de Respeto, las Unidades Terapéuticas y Educativas se crearon en 1992. Sus rasgos distintivos son la existencia de un grupo terapéutico, también denominado de autoayuda, y el hecho de que el/la funcionario/a de vigilancia sea un agente activo y tenga responsabilidades directas como tutor/a de los grupos de presos/as (SGIP, 2010:46).

¹⁰ En 1985, el porcentaje de presas era el 4,6% (Fuente: Ministerio del Interior, Dirección General de Instituciones Penitenciarias).

población reclusa más altas de toda Europa. En el Estado español, las mujeres son cerca del 7,6%¹¹, mientras la media de los países europeos está en torno al 5,0% (Walmsley, 2012).

Aunque los motivos del aumento del número de mujeres encarceladas no han sido analizados en profundidad, algunas investigadoras se han planteado cómo se ha llegado a esta situación y han propuesto una serie de explicaciones. La socióloga Elisabet Almeda (2003), por ejemplo, ha planteado algunos factores relacionados. En primer lugar, el precario desarrollo del Estado del bienestar, ya que habría causado la carencia de servicios sociales dirigidos a la prevención de la delincuencia e imposibilitado el desarrollo de medidas alternativas a prisión, haciendo del encarcelamiento la forma principal –casi la única– de responder a los delitos. En segundo lugar, el incremento de los delitos relacionados con el consumo, el tráfico y el contrabando de drogas ilegales, al ser este tipo de delitos contra la salud pública los más frecuentes entre las mujeres, seguidos de los delitos contra el patrimonio y el orden socioeconómico, como hurtos y pequeños robos, muchas veces también relacionados con la drogodependencia¹². Por último, la inexistencia de debate social y el reducido número de asociaciones, entidades y colectivos de reivindicación de medidas alternativas a prisión, y de apoyo y defensa de los derechos de las personas presas, especialmente en el caso de las mujeres. Otras razones que se han solido mencionar para explicar el aumento de mujeres en prisión son, por ejemplo, la feminización de la pobreza y la tendencia cada vez más evidente a la criminalización de las personas pobres en los países occidentales (Naredo, 2005).

Sin olvidar los mecanismos de selección policial y judicial, y sin ninguna intención de generar estereotipos sobre las mujeres encarceladas –porque la realidad siempre es más complicada, diversa y contradictoria, y porque no existe un único perfil socio-penal de las presas, sino una gran variedad de problemáticas y situaciones–, es necesario subrayar que muchas pertenecen a grupos marginados desde el punto de vista económico y social, y que la sobrerrepresentación de los sectores más vulnerables, excluidos y discriminados es más que evidente¹³. La mayoría han conocido situaciones de desventaja y de precariedad económica, y muchas han delinquido

¹¹ Según los últimos datos, referentes a enero de 2014, las mujeres son el 7,58% del total de la población reclusa (Fuente: Ministerio del Interior, Dirección General de Instituciones Penitenciarias).

¹² Según los datos sobre la población encarcelada de enero de 2014, en el caso de las mujeres, los delitos contra la salud pública son el 42,79% y los delitos contra el patrimonio y el orden socioeconómico el 30,97%. En el caso de los hombres, esos son también los delitos mayoritarios, pero en el orden contrario, ya que los delitos contra el patrimonio y el orden socioeconómico son el 37,92% y los delitos contra la salud pública el 23,23% (Fuente: Ministerio del Interior, Dirección General de Instituciones Penitenciarias).

¹³ Las mujeres gitanas son alrededor del 25% del total de mujeres presas (Equipo Barañí, 2001). Las mujeres de origen extranjero, según datos de enero de 2014, suponen el 32,16% (Fuente: Ministerio del Interior, Dirección General de Instituciones Penitenciarias).

para obtener los recursos económicos necesarios para su subsistencia, y en ocasiones, también la de su familia¹⁴ (Almeda, 2007:41).

La interiorización de los modelos de género dominantes mantiene a la mayoría de las mujeres lejos del ámbito del delito. Muchas eligen hacer «cualquier cosa» antes que delinquir, por los costes sociales que acarrea la prisión. La socialización de las mujeres, orientada al cuidado y a la protección de otras personas, influye en que la cárcel para ellas –con el alejamiento de los vínculos familiares y de lo que se consideran deberes de cuidado– sea muy dura y que, por lo tanto, el coste psicológico pueda ser realmente alto. Viven con gran angustia e incertidumbre la situación de las personas que «dejan» fuera, y sienten culpa, vergüenza, haberles fallado y haber abandonado sus obligaciones (Juliano, 2009:89-90). Cuando deciden cometer un delito, muchas veces se trata simplemente de una estrategia de supervivencia. Ellas escogen, entre las opciones de las que disponen, las que les parecen mejores o menos malas. Esta lógica del mal menor no siempre trae buen resultado, pero, al menos, hay un tiempo ganado, una posibilidad, una alternativa con la que jugar (Juliano, 2011:19). No obstante, pocas veces se reconocen sus esfuerzos.

3. De condenas y discriminaciones

Autoras como la abogada Margarita Aguilera (2011) han apuntado que, al ser encarceladas, las mujeres padecen una triple condena: social, personal y penitenciaria. Sobre las dos primeras ya hemos dado algunas pinceladas, comentando que las mujeres delincuentes son socialmente peor valoradas y más sancionadas, por no cumplir el rol que la sociedad les ha encomendado, y que viven el encarcelamiento con mucho sufrimiento, por el dolor y la preocupación que les genera la separación de sus seres queridos y/o personas a su cargo –sobre todo de sus hijos/as, en el caso de las que son madres–. En cuanto a la condena penitenciaria, hay que subrayar el carácter y las condiciones de cumplimiento de la pena en un ámbito que resulta marcadamente sexista y discriminatorio para las mujeres; ya que a pesar de existir notorias diferencias entre distintos centros penitenciarios, podemos decir que el sistema carcelario es un marco lleno de discriminaciones de género, tanto a nivel simbólico como material. En muy estrecha relación con las estructuras de poder y el sostén de los modelos

¹⁴ Partiendo de que las dificultades económicas son un importante desencadenante de la delincuencia, podríamos plantearnos que el número de mujeres encarceladas tampoco es tan alto. Siguiendo a Juliano, podemos afirmar que siendo las mujeres las más pobres en todas las sociedades, las que más precariedad y desempleo sufren, y las que más responsabilidades familiares asumen, cometen pocos delitos. Según ella, la clave es que la mayoría se las arregla para sobrevivir desarrollando con cierto éxito estrategias alternativas, como la construcción de redes de apoyo, el trabajo sumergido o el trabajo sexual (2009:79).

hegemónicos, se (re)producen los roles de género tradicionales, acrecentando las desigualdades sociales.

En primer lugar, debemos hablar sobre los centros, las infraestructuras y las instalaciones que tienen las presas. Para empezar, ellas están concentradas en un menor número de centros, con lo que sufren una mayor dispersión geográfica, viéndose muchas obligadas a cumplir condena en centros alejados de sus entornos de arraigo y afectos. Esta situación es especialmente grave en el caso de las mujeres que están en Primer Grado y de las que quieren vivir con sus hijas/os en prisión¹⁵, ya que son muy pocos los módulos habilitados para ellas. Igualmente, las presas tienen menos oportunidades materiales de cumplir las fases finales de la condena en régimen de semilibertad, al carecer de dependencias adecuadas cercanas a su domicilio habitual (SGIP, 2009:3).

Además, la mayoría de las reclusas están en prisiones que en principio fueron diseñadas para albergar sólo a hombres, con lo que muchas se encuentran en recintos que son una especie de añadidos a las cárceles de hombres, acomodados de ocasión que ocupan un espacio reducido de toda la estructura, teniendo, en consecuencia, peores condiciones de habitabilidad. Asimismo, la posición de desventaja se encuentra también en la atención que reciben y en la organización interna del centro. Excusándose en que los hombres son más en cantidad, la planificación y la gestión penitenciaria se orientan principalmente a ellos, y se da prioridad a sus necesidades y demandas. De esta manera, se destinan menos recursos económicos, materiales y personales a las mujeres –lo cual se materializa en menos opciones de tratamiento, menos posibilidades de educación, menos talleres productivos, menos actividades culturales, etc.– y tienen un acceso limitado a muchos espacios y servicios (Almeda, 2003:39-40).

No debemos olvidar tampoco que, por el hecho de que hay poco espacio para las mujeres, una y otra vez se incumple la normativa penitenciaria sobre los criterios mínimos de separación de la población presa según su perfil social y criminológico¹⁶. Así, conviven en el mismo espacio reincidentes y primarias, preventivas y penadas, mujeres que han cometido delitos de diversa gravedad, sanas y enfermas, jóvenes y mayores, etc. Aunque podríamos cuestionarnos si esta falta de clasificación necesariamente es mala, algunas investigadoras han señalado que suele

¹⁵ La Ley Orgánica General Penitenciaria (art. 38) y el Reglamento Penitenciario (art. 17) recogen la posibilidad de que las presas con hijos/as menores de tres años puedan convivir con ellos/as en prisión. Esta posibilidad no existe en el caso de los presos. Lo único que hay es una Unidad Familiar en el centro penitenciario de Madrid VI para los casos en los que los dos miembros de la pareja están encarcelados. En este centro pueden convivir los padres con sus hijas/os menores de tres años, si reúnen un mínimo perfil de seguridad y ofrecen garantías del buen cuidado de las/os menores (SGIP, 2010: 25).

¹⁶ La Ley Orgánica General Penitenciaria (art. 16) y el Reglamento Penitenciario (art. 99) indican que debe darse una separación teniendo en cuenta la edad, los antecedentes, el estado físico y mental, y las exigencias del tratamiento.

ser fuente de conflictividad. Lo cierto es que la convivencia entre las presas suele ser tranquila y que la agresividad real es mínima, pero también es verdad que el tener que convivir día a día con compañeras que no se han escogido, compartiendo casi todo, puede dar pie a tensiones; y, más aún, si se tiene que hacer en lugares pequeños y sobresaturados (Aguilera, 2011:116). La masificación y el hacinamiento son una constante en prácticamente todas las cárceles, y sobre todo, en los módulos de mujeres¹⁷ (Almeda, 2003:40).

En segundo lugar, debemos abordar los intentos de «domesticar» y «feminizar» a las mujeres presas (Almeda, 2003; 2007). Para empezar, puede apreciarse que, salvo algunas excepciones, la mayoría de los cursos y actividades que se ofertan a las mujeres se enmarcan dentro del rol considerado tradicionalmente femenino; y así, son muy numerosos y habituales los talleres de maquillaje, estética, peluquería, costura, corte y confección, bordados, manualidades, pintura, cerámica, teatro, música, etc.

En el caso de los denominados talleres productivos, se observa que el número de mujeres con empleo ha ido aumentando, y que a día de hoy, las tasas de actividad entre mujeres y hombres son parecidas, aunque no significa que no haya desigualdades. La brecha de salarios ha crecido, porque ellas trabajan en las actividades peor remuneradas¹⁸ (Viedma y Frutos, 2012:103), frecuentemente relacionadas con los trabajos domésticos y de cuidado. Así, casi las tres cuartas partes de sus empleos son servicios a la propia red (cocina, panadería, limpieza, etc.) y tareas auxiliares, en muchos casos indeterminadas y de baja cualificación (SGIP, 2009:18). En muchas ocasiones, ellas hacen los trabajos que han sido rechazados por los módulos de hombres, por ser empleos mal remunerados, poco especializados, o por presentar dificultades. Por lo tanto, los empleos de las presas no sirven de mucho de cara al exterior y su experiencia laboral es muy difícil de acreditar, con lo que no se las prepara para tener un empleo fuera, ni se les facilitan técnicas o herramientas laborales para ello (Almeda, 2003:51).

En tercer lugar, otro punto importante es el que tiene que ver con el control de las presas. Los hechos indican que a partir de valoraciones y concepciones sexistas por parte del personal que se encarga de la vigilancia, con ellas la disciplina es más severa y rígida que con los hombres, y se les exige mayor docilidad y sumisión. De esta manera, son sancionadas más duramente y

¹⁷ Las prisiones del Estado español tienen una tasa de hacinamiento medio del 178% (Fuente: Ministerio del Interior, Dirección General de Instituciones Penitenciarias).

¹⁸ Los hombres ganan de media 224 euros al mes y las mujeres 180 euros (Viedma y Frutos, 2012:103).

también más frecuentemente; y así, no siendo más conflictivas que ellos, proporcionalmente tienen más sanciones y expedientes disciplinarios¹⁹ (Viedma y Reviriego, 2012:200).

En cuarto lugar, y en relación al tema del control, debemos tratar el tema de la medicalización desmesurada. El nivel de tranquilizantes, antidepresivos y sedantes que se recetan a las presas, por lo general, es mayor que en el caso de los hombres²⁰; y encima, llega a justificarse por una idea naturalizada y estereotipada de las mujeres como personas más histéricas, emocionales e inestables que los hombres, además de más conflictivas (Almeda, 2003:56). Sin embargo, al decir que existe una sobremedicación de las mujeres presas, no estamos tratando de negar que haya problemas de salud en prisión, porque es indudable que el encarcelamiento tiene graves consecuencias a nivel psicológico y físico. Lo que tratamos de decir es que los tratamientos son inadecuados, como inadecuados resultan también los recursos y los servicios sanitarios. Los cuadros depresivos, ansiosos y fóbicos, el consumo de drogas (i)legales, las autolesiones, las enfermedades mentales y los problemas ginecológicos, entre otros, son muy habituales en prisión, pero a la hora de tratarlos, las carencias son evidentes. Las principales críticas afirman que el personal es bastante escaso, que es difícil acceder a la/el especialista, que la atención es insuficiente y hay falta de regularidad en la asistencia, que se realizan diagnósticos erróneos, que en muchas cárceles no hay servicio de ginecología, que se abusa del ibuprofeno, que hay poca información sobre salud, etc. (Del Val, 2012:132-134).

En quinto lugar, otro tema a tener en cuenta son las relaciones de las presas con el exterior. En este ámbito, cabe matizar que aunque las presas tienen en general más visitas que los presos²¹ (García de Cortázar y Gutiérrez, 2012:151), también padecen en mayor medida la pérdida de vínculos personales como resultado de estar en prisión. En el caso de quienes tenían pareja, se aprecia que las presas reciben menos apoyo económico y dedicación, y que son abandonadas por sus parejas en mayor proporción que los hombres presos (Aguilera, 2011:114). En cuanto a las madres, muchas tienen a sus hijas/os con otras mujeres de la familia o con su padre; pero algunas no cuentan con nadie que quiera o pueda hacerse cargo de las criaturas, y así, pierden su custodia. Esta situación contrasta fuertemente con la de los presos, que en la mayoría de los casos pueden delegar la responsabilidad del cuidado de sus hijos/as en la madre, con lo que la pérdida de tutela es mucho menos frecuente (Juliano, 2009:90).

¹⁹ Por ejemplo, en 2010, las mujeres recibieron casi el doble de sanciones que los hombres (Viedma y Reviriego, 2012:199).

²⁰ En abril de 2010, el 36,5% de las mujeres consumía psicofármacos, frente al 32,9% de los hombres (Del Val, 2012:140).

²¹ Según datos de abril del año 2010, recibieron visitas el 55,8% de las mujeres y el 40% de los hombres (García de Cortázar y Gutiérrez, 2012:151).

Para acabar con la enumeración de las discriminaciones y manifestaciones de violencia que sufren las mujeres en prisión, dedicaremos también algunas líneas a las agresiones sufridas por parte del personal de los centros, ya que en ocasiones, ocurren tratos vejatorios, agresiones físicas y psicológicas, y abusos hacia las presas. Son casos que muy pocas veces salen a la luz y apenas se denuncian, por las dificultades y las posibles represalias, aunque hay notorias excepciones²².

Ante todos estos hechos que indican que el sistema penitenciario intensifica las desigualdades de género, hay que añadir que Instituciones Penitenciarias es completamente conocedora de lo que ocurre en sus centros y que ha puesto en marcha una serie de medidas que oficialmente tienen como meta la igualdad de género. Entre ellas, podemos nombrar el “Programa de Acciones para la Igualdad entre Mujeres y Hombres en el ámbito penitenciario” (2009); la edificación de cárceles nuevas, siguiendo el patrón arquitectónico de los centros tipo²³; y la aplicación de modelos diferentes mediante los MdR y las UTE. Supuestamente, todas estas acciones están dirigidas, entre otros fines, a que los módulos de mujeres sean como el resto y que las reclusas tengan las mismas opciones formativas, laborales y de ocio. Sin embargo, algunas autoras ya están indicando que el programa de igualdad no se está aplicando en su totalidad, que los centros tipo esconden de nuevo un pretendido modelo universal masculino y que no está nada claro que en los MdR y las UTE se estén teniendo en cuenta las discriminaciones que tradicionalmente han sufrido las mujeres presas (Ballesteros, 2013). Por tanto, no parece que por el momento la situación haya mejorado demasiado.

Las reflexiones y valoraciones que hacen las mujeres sobre su paso por prisión pueden llegar a ser verdaderamente diferentes, ya que pueden apreciarse interpretaciones y lecturas diversas sobre sus experiencias, vivencias y trayectorias. Así, para ellas la cárcel puede ser un episodio más en su vida, un antes y un después, o un punto de inflexión. Puede ser un momento para la reflexión y reformulación de ciertos aspectos de su vida. Igualmente, un tiempo muy intenso a nivel emocional, porque la mayoría de ellas han experimentado miedo, soledad, rabia, deseos de venganza, impotencia, frustración, desconsuelo e incomprensión. En cualquier caso, y más allá de la valoración que haga cada una de ellas, puede afirmarse que la cárcel las sitúa en una

²² Algunos casos que sí llegaron a los juzgados fueron el de Nanclares de la Oca en 2009 y el de Soto del Real en 2013. En el primero, el subdirector de seguridad fue condenado por ofrecer beneficios penitenciarios a cambio de relaciones sexuales. En el segundo, un funcionario fue condenado por abusos sexuales.

²³ Los centros tipo son complejos arquitectónicos y sociales diseñados en los Estados Unidos de América y exportados al Estado español por Antoní Asunción, el que fuera secretario de Estado de Asuntos Penitenciarios entre 1988 y 1993. Se trata de cárceles con estructura modular y una ordenación basada en diversos anillos concéntricos de seguridad, alrededor de un recinto interior. Según Instituciones Penitenciarias, hay varias zonas (residencial, laboral, central de equipamientos y perimental) para garantizar una alta seguridad, una mayor eficiencia, así como una mejor habitabilidad (2010).

posición más frágil y vulnerable, aumentando sus desventajas y dificultades. En la mayoría de los casos, al salir encuentran los mismos problemas que tenían antes y se suman los derivados de todo lo que han perdido, sus inseguridades e incertidumbres, además de la estigmatización social (Arbelaitz et al., 2012).

4. Conclusiones

Recapitulando, podemos decir que las mujeres que son encarceladas enfrentan diversos tipos de violencia simbólica y material, dentro y fuera de prisión. El estigma que sobrellevan es una manifestación de violencia, como lo es su vulnerabilidad, y como lo son las discriminaciones que viven en los centros penitenciarios. Sin duda, los modelos de género hegemónicos juegan un papel clave en todo este proceso, porque las mujeres que delinquen y acaban en prisión no sólo son sancionadas por haber realizado un acto tipificado como delito en el Código Penal, lo son también por no haber cumplido el rol tradicional de las mujeres y el modelo dominante de feminidad, convirtiéndose así en «malas mujeres»; de este modo, en prisión se dan intentos de feminizarlas y domesticarlas, en un marco de producción y reproducción de las desigualdades de género.


Ante esta situación, es innegable que no existe ni respeto ni reconocimiento hacia las mujeres que están o han estado presas, por lo que resulta necesario superar los estereotipos, acercarnos a sus vivencias y visibilizarlas. En este camino, dejar atrás las actitudes y los discursos que las victimizan y las criminalizan será fundamental. Las visiones victimizadoras nos dificultan ver su agencia, y no nos dejan reconocerlas como sujetos capaces de decidir y diseñar estrategias; y las visiones criminalizadoras nos imposibilitan acercarnos a su(s) realidad(es), complicando la comprensión de las problemáticas y circunstancias en las que optaron por delinquir. Tanto unas como otras son perspectivas que nos impiden tratarlas como interlocutoras válidas. No escucharlas, ni intentar comprender sus decisiones, o incluso ni siquiera admitir su posibilidad de optar –que existe hasta en las situaciones más complicadas– es negarles reconocimiento y desvalorizarlas. Es, por tanto, otra forma de ejercer violencia simbólica sobre ellas y hacerlas más vulnerables. Pero no podemos ignorar que el respeto real por las personas implica aceptar su capacidad de elaborar discursos legítimos (Juliano, 2011:64). Se trata, pues, de rechazar los discursos y las prácticas que estigmatizan y discriminan a las mujeres encarceladas, y crear y desarrollar actitudes solidarias y dialogantes hacia ellas.

Bibliografía

- Aguilera, M. (2011) “Mujeres presas: la doble condena”. En Manzanos, C. *Políticas sociales para abolir la prisión*. Vitoria-Gasteiz: Ikusbide.
- Almeda, E. (2003) *Mujeres encarceladas*. Barcelona: Ariel.
- Almeda, E. (2007) “Ejecución penal y mujer en España: olvido, castigo y domesticidad”. En Almeda, E. y Bodelón, E. *Mujeres y Castigo: un enfoque socio-jurídico y de género*. Madrid: Dykinson.
- Almeda, E. (2010) “Privación de libertad y mujeres extranjeras. Viejos prejuicios y nuevas desigualdades”. En Añaños, F. T. *Las mujeres en las prisiones. La Educación Social en contextos de riesgo y conflicto*. Barcelona: Gedisa.
- Arbelaitz, M., Bengoetxea, E., Méijome, A., Ruiz, M. y Vara, L. (2012) *Mujeres ex-presas: vulnerabilidad y autonomía*. Investigación sin publicar: Beca Emakunde para la realización de trabajos de investigación en materia de igualdad entre mujeres y hombres.
- Azaola, E. (2007) “Género y justicia penal en México. En Almeda, E. y Bodelón, E. *Mujeres y Castigo: un enfoque socio-jurídico y de género*. Madrid: Dykinson.
- Aznar, B. (1968) *Notas para un estudio sobre biología criminal de la mujer. La delincuencia catamenial*. Madrid: Escuela de Medicina Legal.
- Ballesteros, A. (2013) “Els Mòduls de Respecte (MdR) i les Unitats Terapèutiques i Educatives (UTE) en les presons espanyoles: un primer abordatge des d’una perspectiva de gènere”, Perpignan: VI Congreso Catalán/Internacional de Sociología.
- Bauman, Z. (2005) *Vidas desperdiciadas: la modernidad y sus parias*. Barcelona: Paidós.
- Bourdieu, P. (2007 [1998]) *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Canteras, A. (1990) *Delincuencia femenina en España. Un análisis sociológico*. Madrid: Ministerio de Justicia.
- Carlen, P. (1983) *Women’s Imprisonment. A Study in Social Control*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Carlen, P. (1988) *Women, Crime and Poverty*. Oxford: Open University Press.
- Davis, N. y Faith, K. (2002) “Las Mujeres y el Estado: modelos de control social en transformación”, *CODHEM*, 26: 90-102.
- Del Val, C. (2012) “Encierro y derecho de salud”. En Del Val, C. y Viedma, A. *Condenadas a la desigualdad. Sistema de indicadores de discriminación penitenciaria*. Barcelona: Icaria.

- Dobash, R. P., Dobash R. E. y Gutteridge, S. (1986) *The Imprisonment of Women*. Oxford: Basil Blackwell.
- Douglas, M. (1991 [1966]) *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI.
- Equipo Barañí (2001) *Mujeres gitanas y sistema penal*. Madrid: Metyel.
- Faith, K. (2011 [1993]) *Unruly Women. The Politics of Confinement & Resistance*. New York: Seven Stories Press.
- García de Cortázar, M. y Gutiérrez, J. (2012) “Relaciones en prisión”. En Del Val, C. y Viedma, A. *Condenadas a la desigualdad. Sistema de indicadores de discriminación penitenciaria*. Barcelona: Icaria.
- Garland, D. (2005) *La cultura del control: crimen y orden social en la sociedad contemporánea*. Barcelona: Gedisa.
- Goffman, E. (2006 [1963]) *Estigma: la identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Heidensohn, F. M. (1985) *Women and Crime*. London: Macmillan.
- Imaz, E. (2007) “Mujeres reclusas, mujeres invisibles”. En Biglia, B. y San Martín, C. *Estado de Wonderbra. Entretejiendo narraciones feministas sobre las violencias de género*. Barcelona: Virus.
- Juliano, D. (2004) *Excluidas y marginales. Una aproximación antropológica*. Madrid: Cátedra.
- Juliano, D. (2008) “Las mujeres y los delitos”. En Lorenzo Copello, P., Maqueda Abreu, M. L. y Rubio Castro, A. M. *Género, violencia y derecho*. Valencia: Tirant lo Blanch.
- Juliano, D. (2009) “Delito y pecado. La transgresión en femenino”, *Política y Sociedad*, vol. 46, 1-2: 79-95.
- Juliano, D. (2010) “La criminalización de las mujeres. Estigmatización de las estrategias femeninas para no delinquir”. En Añaños, F. T. *Las mujeres en las prisiones. La Educación Social en contextos de riesgo y conflicto*. Barcelona: Gedisa.
- Juliano, D. (2011) *Presunción de inocencia. Riesgo, delito y pecado en femenino*. Donostia: Gakoa Liburuak.
- Ley Orgánica 1/1979, de 26 de septiembre, General Penitenciaria.
- Lombroso, C. y Ferrero, G. (1895) *The Female Offender*. New York: D. Appleton & Co.
- Naredo, M. (2005) “¿Qué nos enseñan las nuevas reclusas? La criminalización de la pobreza desde la situación de las reclusas extranjeras y gitanas”. En Martín, T., Miranda, M. J. y Vega, C. *Delitos y fronteras. Mujeres extranjeras en prisión*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

- Pollak, O. (1961) *The Criminality of Women*. New York: A. S. Barnes.
- Reglamento Penitenciario, Real Decreto 190/1996, de 9 de febrero.
- Ribas, N., Almeda, E. y Bodelón, E. (2005) *Rastreado lo invisible. Mujeres extranjeras en las cárceles*. Barcelona: Anthropos.
- Secretaría General de Instituciones Penitenciarias (2009) *Programa de Acciones para la Igualdad entre Mujeres y Hombres en el ámbito penitenciario*. Madrid: Ministerio del Interior.
- Secretaría General de Instituciones Penitenciarias (2010) *El Sistema Penitenciario Español*. Madrid: Ministerio del Interior.
- Smart, C. (1976) *Women, Crime and Criminology*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Thomas, W. I. (1967) *The Unadjusted Girl*. New York: Harper & Row.
- Viedma, A. y Frutos, L. (2012) “El trabajo en prisión: observando las desigualdades de género”. En Del Val, C. y Viedma, A. *Condenadas a la desigualdad. Sistema de indicadores de discriminación penitenciaria*. Barcelona: Icaria.
- Viedma, A. y Reviriego, F. (2012) “Ejecución penal y punitividad. La convivencia cotidiana con el castigo”. En Del Val, C. y Viedma, A. *Condenadas a la desigualdad. Sistema de indicadores de discriminación penitenciaria*. Barcelona: Icaria.
- Wacquant, L. (2001) *Las cárceles de la miseria*. Madrid: Alianza.
- Walmsley, R. (2012) *World Female Imprisonment List*. London: International Centre for Prison Studies.



**PRÁCTICAS LOCALES
Y DISCURSOS
GLOBALES SOBRE
RURALIDAD.
DIÁLOGOS DESDE
LA ECONOMÍA, LA
ECOLOGÍA Y LA
CULTURA**

**Coordinado por
Montserrat Soronellas Masdeu,
Carmen Lozano,
Agustí Andreu Tomàs**

**PERIFERIAS, FRONTERAS Y DIÁLOGOS
XIII Congreso de Antropología de la FAAEE**

PRÁCTICAS LOCALES Y DISCURSOS GLOBALES SOBRE RURALIDAD. DIÁLOGOS DESDE LA ECONOMÍA, LA ECOLOGÍA Y LA CULTURA

Montserrat Soronellas Masdeu

L'ITA: Associació d'Antropologia

Universitat Rovira i Virgili

mariamontserrat.soronellas@urv.cat

Agustí Andreu Tomàs

L'ITA: Associació d'Antropologia

Universitat Rovira i Virgili

agusti.andreu@urv.cat

Carmen Lozano Cabedo

AIBR: Antropólogos Iberoamericanos en Red

Universidad Nacional de Educación a Distancia

clozano@poli.uned.es

Los procesos de globalización social, económica y cultural han impactado con contundencia en las formas de reproducción de las comunidades rurales y en las economías agrarias. A lo largo del siglo xx, la mercantilización de las producciones agrarias y las condiciones impuestas por la llamada Revolución Verde, que perseguía la modernización y el desarrollo agrario, han provocado grandes transformaciones en los sistemas de organización de las comunidades rurales, incidiendo en el desprestigio de las culturas (campesinas) locales y fomentando la desaparición de las bases que sustentaban las formas de gestión de la producción y de distribución de las producciones agrarias (García Pascual 2001). A finales del siglo xx, las políticas agrarias que impulsaron estos cambios se han visto complementadas con políticas de desarrollo rural que persiguen la dinamización económica y la fijación de población en unas zonas rurales que se

convierten en proveedoras de servicios (turismo, alimentación saludable, calidad medioambiental) de la sociedad urbana. La sociedad agraria, campesina, deviene, en este contexto, sociedad rural (Aguilar 2012) y, casi al mismo tiempo que se propone reinventar lo rural (Camarero y González 2005), las nuevas tendencias globales plantean la necesidad de reagrarizar el campo.

La Antropología, y las ciencias sociales en general, se han acercado al análisis de las nuevas realidades rurales globalizadas, desde el estudio tanto de las políticas agrarias y de desarrollo rural, como de su impacto sobre las áreas rurales y sus pobladores, hasta la investigación de las dificultades de reproducción no resueltas. Las comunicaciones presentadas a este simposio describen realidades rurales, y agrarias, locales que han sido analizadas en el contexto de las tendencias globales en que se inscriben los actuales procesos económicos, sociales y culturales.

1. Dinámicas rurales. Ruralidades diversas

Las comunicaciones incluidas en esta sesión nos muestran cómo en la actualidad se imponen nuevas miradas sobre el mundo rural que, desde las políticas de desarrollo y desde el punto de vista de la sociedad urbana, se perciben como una vía de escape o incluso como la solución a algunos de los problemas de la vida urbana. La comunicación de Maria Antònia Monserrat revisa, precisamente, alguna de las propuestas «intelectuales» que, desde los márgenes del capitalismo y en el contexto de la actual crisis económica, plantean la necesidad de promover un cambio social basado en la vuelta a la ruralidad y en la idea de recampesinizar el campo. Los paradigmas de estas propuestas son la agroecología y la soberanía alimentaria, y son presentadas en un formato que se acerca al de las nuevas espiritualidades, puesto que inciden en una idea de un cambio social basado en la reconciliación con la naturaleza. La autora busca en el pensamiento social los marcos referenciales desde donde interpretar unas propuestas que nos remiten al debate académico sobre los límites del capitalismo (mercantilización/globalización) planteados desde hace décadas por la Antropología, la Economía y la Ecología políticas.

Las nuevas dinámicas de desarrollo rural inciden, como veremos, en la necesidad de reagrarizar el campo para recuperar producciones agrarias, pero también para mantener

paisajes y actividades humanas atractivas al turismo o para resolver la gestión del territorio rural. Precisamente, el abandono de las actividades agropecuarias y forestales tradicionales está siendo un problema para las administraciones, especialmente en el terreno de los incendios forestales. Fátima Braña y David Casado ponen de relieve la necesidad de tener en cuenta la clave cultural para analizar las causas de dichos incendios en Galicia y para implementar los mecanismos de prevención pertinentes. La pirocultura, nos dicen, está y ha estado muy extendida entre los agricultores, quienes la han aplicado a su modelo de gestión agropecuario del monte, lo cual, sumado al abandono de la actividad agraria y a la falta de innovación en los modelos de gestión, acrecienta el riesgo de incendios forestales.

Algunas de las comunicaciones presentadas al simposio nos acercan a la diversidad de las dinámicas de desarrollo las zonas rurales. Las llamadas políticas de desarrollo rural han tenido un papel relevante en la transformación de la ruralidad. En Europa, las zonas rurales se han desagrarizado con el apoyo de unas políticas que han dejado de subvencionar, en exclusiva, la productividad agraria para potenciar políticas de sostenibilidad medioambiental, de diversificación económica y de dinamización y revalorización del patrimonio. En el contexto de una sociedad que se define sustancialmente como urbana, los territorios y las comunidades rurales se convierten en proveedoras de servicios: turismo, ocio, salud y bienestar, cultura, calidad ambiental, biodiversidad, seguridad alimentaria o gestión territorial.

En general, estas propuestas parten de la idea de que las zonas rurales dejan de ser tan solo espacios de producción para pasar a ser también espacios de consumo. Andrea Boscoboinik y Olivier Ejderyan en su comunicación nos sitúan en Suiza y se centran en el papel de los agricultores como productores de paisaje para ser consumido, en este caso, por un tipo de turismo denominado ‘glamping’, que busca un alojamiento de lujo en plena naturaleza. Se trata de propuestas alejadas del clásico turismo rural, ya que no responden a iniciativas relacionadas con un intento, por parte de los agricultores, de diversificar sus fuentes de ingreso económico ni se caracterizan por buscar el contacto con los modos de vida locales. La terciarización del espacio rural también es abordada en la comunicación de Javier Camacho et alii sobre la huerta de la ciudad de Valencia. En este caso la mirada sobre el espacio rural implica a diversos actores y, por este motivo, los autores nos presentan diferentes discursos que engloban desde alternativas basadas en la producción ecológica y la venta de proximidad, hasta propuestas de patrimonialización y turistización

de la huerta. Múltiples visiones que tienen en común el hecho de proponer la continuidad de la huerta como espacio agrícola para aprovechar las potencialidades de la situación de la ciudad y su entorno agrario, a partir precisamente del concepto de ciudad-huerta.

La especialización de las zonas rurales como espacio de consumo turístico no siempre se ha relacionado con el uso de los recursos locales y con el reto de convertir lo local en algo global. En la comunicación de Medina *et alii* podemos ver una estrategia totalmente diferente. Se trata del proceso inverso que parte de lo global y tiene su concreción en lo local. Se analiza un evento turístico de carácter deportivo, la Trailwalker Intermón-Oxfam, que se celebra en las comarcas rurales catalanas de la Garrotxa y la Selva y que se articula a partir de un discurso homogéneo y definido internacionalmente. En el artículo los autores nos muestran el impacto económico de esta actividad (a nivel, básicamente, de pernoctaciones y restauración) que permite una desestacionalización, en las localidades por donde discurre la carrera, del turismo de la zona.

2. La reproducción de las comunidades y las poblaciones rurales

La población rural representa una parte significativa de la población mundial, aunque en determinadas zonas del planeta se haya reducido significativamente (en España supone entre el 20 y el 25 % de su población). La persistencia de esa población (de características demográficas concretas) es la condición indispensable para la sostenibilidad social y natural de los espacios rurales y de muchos recursos naturales. El desarrollo rural se orienta a crear las bases que permitan mejorar las condiciones de vida de las poblaciones rurales y asegurar el desarrollo socioeconómico equilibrado y armónico de estos espacios favoreciendo el crecimiento económico de dichas áreas y promoviendo políticas de equidad para reducir las desigualdades sociales asociadas al medio rural. A la tradicional brecha entre los espacios rurales y urbanos en términos de bienestar se unen nuevas formas de desigualdad (en términos de movilidad, acceso a nuevas tecnologías de la información) que además se están viendo afectadas por la crisis económica, sobre todo en lo que se refiere a la reducción de la demanda de servicios en áreas rurales. Atender a las cuestiones relacionadas con la sostenibilidad social del medio rural resulta crucial para mantener el frágil equilibrio demográfico existente en las comunidades rurales.

Con todo, la política de apoyo a las zonas rurales se ha revelado insuficiente para resolver la reproducción de los pueblos, especialmente de aquellos que no tienen la posibilidad de valorizar producto alguno (zonas agrícolas deprimidas y sin atractivos patrimoniales o turísticos). La despoblación, la soltería, el envejecimiento de la población local, los problemas de atención a las situaciones de dependencia, son algunas de las problemáticas que, a pesar de las transformaciones, siguen persiguiendo a la ruralidad. La repoblación, incluso la refeminización, ha sido posible, en algunas comunidades, gracias a la llegada de población extranjera que ha aportado mano de obra para el despliegue de los proyectos de desarrollo local pero que no ha resuelto la reproducción local a largo plazo.

Los históricos, progresivos, y a veces acelerados, éxodos rurales han vaciado las pequeñas comunidades, las cuales, a pesar de haber implementado formas de diversificación económica e incluso, en algunos casos, de haber conseguido atraer nuevos pobladores, siguen perdiendo población local (Roquer y Blay 2008; Soronellas *et alii* 2014). La despoblación ha dejado a los pueblos sin el capital humano que necesitan las políticas de desarrollo para impactar favorablemente en las zonas rurales y la masculinización, la soltería y el envejecimiento siguen siendo los escollos de la reproducción local. Todas estas cuestiones las encontramos planteadas en algunas de las comunicaciones presentadas al simposio. Javier San Vicente analiza las consecuencias de la despoblación rural en Tierra de Ledesma, Salamanca. La emigración primero y, más tarde, los cambios en el sistema de producción agraria y de tenencia y distribución de la propiedad han transformado el sistema de valores y los espacios sociales de las comunidades locales. En este contexto de transformación de la ruralidad, el autor analiza el impacto que las políticas de desarrollo rural basadas en el fortalecimiento de los valores culturales y naturales han tenido en las dinámicas de los pueblos. Nos dibuja dos escenarios posibles: el de las comunidades que aceptan el modelo de desarrollo e implementan recursos culturales y el de las que no lo hacen y siguen con sus dinámicas tradicionales basadas en el pragmatismo. Entre las primeras, nos dice, el éxito es relativo, puesto que en algunos casos sufre el rechazo de la población local y no consigue arraigar a nuevos pobladores.

La perspectiva de género es muy pertinente en las investigaciones sobre las condiciones de reproducción de las comunidades y sobre el impacto de las políticas de desarrollo en las realidades de los pueblos. La desigualdad de género ha sido, y en buena parte sigue siendo, un problema real de la ruralidad y un factor estructural que ha impulsado a las mujeres a ser las primeras en abandonar los pueblos (Sampedro 2008). Sobre ello han

trabajado los y las autoras de algunas de las comunicaciones presentadas al simposio, las cuales parten para su argumentación de las condiciones de desigualdad que las mujeres han sufrido históricamente en los pueblos y de cómo la inequidad las ha llevado a la emigración y al desarraigo. Josep Pérez Soriano, en su comunicación, ha analizado el desarraigo de las mujeres de las zonas rurales de la Comunidad Valenciana como un proceso dinámico de reconstrucción de la identidad rural que tiene lugar en un contexto de transformación de los significados de las categorías rural-urbano, donde lo rural se ha revalorizado frente a la evidencia de la insostenibilidad de las ciudades. Josep Pérez nos habla de la ruptura de la subordinación simbólica de los pueblos a las ciudades. La movilidad y las dificultades de la vida urbana han revalorizado los pueblos como zonas residenciales; no obstante, la ciudad sigue siendo la esperanza de emancipación para las mujeres de pueblo que desean «entrar y salir» en libertad.

Yolanda Bodoque también se sitúa en la escapada de las mujeres de los pueblos y en sus consecuencias, en la masculinización y en la soltería como factores que dificultan la reproducción de las comunidades, para presentarnos una etnografía sobre nuevas estrategias de repoblación rural: las caravanas de mujeres. Esta comunicación centra su interés en mujeres urbanas, la mayoría inmigradas de países latinoamericanos, que se acercan a la ruralidad buscando una alternativa a su propio desarraigo. Para ellas los pueblos de donde escaparon las mujeres locales son contextos de oportunidad. Para las comunidades locales y para los solteros, son una esperanza para intentar remendar unas condiciones de reproducción que están estructuralmente amenazadas.

Mujeres que se van, mujeres que llegan y, por último, mujeres que se quedan. Dos de las comunicaciones han analizado la situación y el rol de las mujeres que permanecen en los pueblos, y las dos han tenido en su punto de mira a las políticas de desarrollo rural y su capacidad para transformar la posición de subordinación histórica y estructural de las mujeres en los pueblos. Miren Urquijo nos sitúa en el contexto de transformación de una comarca de Guipúzcoa donde las mujeres siguen estando abocadas a priorizar la familia por encima de otras expectativas para afrontar las carencias estructurales en servicios e infraestructuras de las comunidades rurales. Con los datos aportados, la autora concluye que el agroturismo, ampliamente fomentado por las administraciones como un complemento a las rentas agrarias e institucionalmente pensado para ocupar a la mujer rural, no ha resuelto la situación de desigualdad tradicional de las relaciones de género en

la sociedad rural vasca, puesto que el salario de las mujeres sigue siendo considerado como un complemento a la aportación del hombre, considerado el proveedor principal.

M. Jesús Berlanga nos aleja del contexto vasco y nos sitúa en el valle de Assif Melloul, en el Alto Atlas marroquí, para presentarnos también la relación dinámica existente entre las políticas de desarrollo rural y la transformación de las comunidades rurales y, especialmente, de los roles de género. En un contexto de aislamiento institucional, durante años las comunidades del valle han seguido las formas de vida tradicionales, en una sociedad patriarcal donde las mujeres han sido el soporte fundamental de la economía de subsistencia. En los dos últimos decenios las comunidades se han visto transformadas por la llegada del turismo, el acceso a la economía de mercado (aunque las mujeres siguen siendo mano de obra no remunerada) y, muy especialmente, por la acción gubernamental que, con el apoyo de las ONG, ha cuestionado los valores tradicionales pero ha contribuido a reproducir el sistema sociopolítico tradicional que deja a las mujeres fuera de los procesos formales de toma de decisiones.

3. Nuevas y viejas prácticas agroalimentarias

Como consecuencia de su inserción en este proceso global de reestructuración económica, la actividad agraria ha sufrido una serie de transformaciones que han modificado sus rasgos tradicionales. Ya hemos señalado que nos encontramos ante un panorama marcado por una ruralidad crecientemente desagrarizada, pero también ante un contexto de creciente reagrarización (González y Moyano 2007) que opera en dos sentidos: por un lado, con la especialización e intensificación productiva y la industrialización de la actividad agraria; por otro, a través del fomento de una agricultura multifuncional, respetuosa con el medio ambiente y orientada hacia la producción de alimentos de calidad. La emergencia de «otras agriculturas» distintas de las de carácter intensivo-industrial, como es el caso de la agricultura ecológica, así como el auge que están experimentando los signos distintivos de calidad agroalimentaria, son indicadores de estos cambios.

El sector agroalimentario presenta un gran dinamismo y posee una gran importancia socioeconómica para muchos territorios rurales. A ello hay que sumar que la «cuestión

alimentaria» se ha convertido en una preocupación creciente, por los recientes problemas vinculados a la seguridad e inocuidad de los alimentos, pero también a cuestiones de fondo relacionadas con la organización económica y la concentración oligopólica de las empresas agroalimentarias, y la ausencia de información clara acerca de los alimentos y de los procesos a los que estos han sido sometidos, con claras limitaciones a la libertad de los ciudadanos para ejercitar su soberanía alimentaria.

Ante este panorama, han surgido múltiples iniciativas que apuestan por la relocalización y reterritorialización de la actividad agraria, la reconexión de los lazos entre naturaleza y agricultura, la recuperación del vínculo entre productor y consumidor, la orientación hacia la calidad y la promoción de los productos específicos, así como el desarrollo de nuevas redes e, incluso, nuevas instituciones (Lozano 2011). Son lógicas que pretenden la recuperación del rol del agricultor como proveedor de alimentos destinados a abastecer a la población local y que requiere de la construcción de nuevos vínculos con el resto de agentes de la cadena agroalimentaria (industriales, consumidores, etc.) y con el mercado. Es decir, en muchos casos implica la creación de cadenas agroalimentarias que eliminen intermediarios mediante la venta directa, la comercialización en circuito corto o los mercados de proximidad. Por tanto, interesarse por la alimentación en nuestras sociedades implica atender al sector agroalimentario, pues los fenómenos y problemáticas asociados a la misma están íntimamente relacionados con la forma como se producen, transforman, distribuyen y consumen los productos alimentarios.

Las comunicaciones de la tercera sesión ahondan en estas múltiples dimensiones de la actividad agraria y, especialmente, en los procesos de adaptación de productores y comunidades locales a los cambios operados en el contexto global mediante la implantación de procesos de producción y/o transformación específicos que resignifican las producciones alimentarias locales. En su comunicación, Francisco Torres analiza las transformaciones operadas en la comarca de Utiel-Requena para adaptarse a la reestructuración global del sector vitivinícola y al impacto de las migraciones internacionales. Unos fenómenos que han propiciado una modificación de la estructura productiva y social de la comarca, que presenta una estructura dual entre profesionales autóctonos vs. jornaleros inmigrantes, orientación a la calidad vs. producción a granel.

Por su parte, Josefina Aranda describe la crisis que los procesos de globalización económica y las políticas neoliberales han generado en el sector cafetalero mexicano y analiza las acciones colectivas desarrolladas por los productores indígenas en Oaxaca

(México) para hacer frente a estos problemas mediante la promoción de dinámicas de desarrollo territorial en torno al café sostenible. Una iniciativa que ha requerido no solo de la creación y el fomento de un producto diferenciado, sustentado en unos atributos diferenciales, sino también de la creación de nuevas estructuras productivas y organizacionales. Unas estructuras que se apoyan en formas asociativas tradicionales, propiciando la articulación entre las «viejas» y «nuevas» prácticas agroalimentarias. Patricia Homs aborda en su comunicación los mecanismos de generación de confianza y los valores en los que se sustentan dos sistemas de aprovisionamiento de productos ecológicos en el contexto catalán —uno más vinculado al sistema agroindustrial y otro al sistema agroecológico—, así como los conflictos y las articulaciones existentes entre ambos. Por su parte, Encarnación Aguilar *et alii* analizan las contradicciones y los conflictos que están surgiendo en torno a las marcas de calidad alimentaria a partir del análisis de una amplia variedad de estudios de caso (el jamón ibérico y la producción de queso) en distintos territorios: la sierra de Cádiz, la comarca de los Pedroches, el Parque Nacional de Picos de Europa, etc. Los autores describen las dificultades que experimentan los actores involucrados en estas experiencias para crear y mantener acuerdos colectivos, para articular tradición, innovación y requerimientos tecnológicos y sanitarios, así como las limitaciones asociadas a la vinculación de los alimentos con determinados territorios, como ocurre con los Espacios Naturales Protegidos.

4. Procesos de patrimonialización

Si, hasta hace poco, las construcciones sociales del patrimonio estaban estrechamente relacionadas con la creación de identidades colectivas y con la recuperación de la memoria, en los últimos tiempos se ha consolidado una nueva construcción ideológica que activa los repertorios patrimoniales en función de criterios de tipo económico (Andreu 2007). El desarrollo de la sociedad capitalista ha creado nuevas necesidades de consumo (Boltanski y Chiapello 2002) basadas en el ocio y en la oferta turística que han provocado que los procesos de patrimonialización se inserten dentro de una perspectiva de rentabilidad económica y social. Esta entrada del patrimonio en el mercado turístico ha implicado un cambio en la lógica patrimonial, de la lógica del objeto hemos pasado a

la lógica del hombre y de la cultura, y hace ya tiempo que hemos entrado en la lógica del producto (Prado 2003).

Estos cambios en los criterios de las activaciones patrimoniales han incidido en que las zonas rurales promuevan sus productos y sus comunidades llevando a cabo acciones de patrimonialización de arquitectura, paisajes, naturaleza, sucesos históricos o tradiciones y gastronomía. La especialización en el turismo rural ha motivado dinámicas de surgimiento de activaciones turísticas dedicadas al consumo interno y que tienen como principal eje las culturas locales y su patrimonio (Kirshenblatt-Gimblett 1998 y 2001). El patrimonio cultural y natural de las zonas rurales, lo que se ha denominado la «producción de localidad», se ha convertido en una pieza clave de la revitalización económica y social y en las estrategias de desarrollo local (Varine-Bohan 2005). Son dinámicas de relocalización, procesos de reelaboración de las identidades locales con que las poblaciones locales unas veces contrarrestan las fuerzas globales y, otras veces, usan estas mismas fuerzas globales para construir nuevos productos culturales que mezclan la tradición con la modernidad y la innovación.

Las diferentes comunicaciones englobadas en esta sesión nos remiten a unas nuevas ruralidades que convierten las zonas rurales en un espacio de consumo a través, básicamente, de una serie de propuestas relacionadas con los usos turísticos de las culturas locales, de la especialización en productos de calidad y la emergencia de nuevos patrimonios que expresan y traducen las tensiones entre lo local y lo global.

La comunicación presentada por S. Amaya y E. Aguilar sobre la patrimonialización del jamón ibérico nos muestra el conflicto entre los actores implicados en la negociación de lo que es autóctono y tradicional. Este texto profundiza en las diversas problemáticas relacionadas con el uso de la tradición en la legitimación de unas prácticas recientes que implican la creación de productos nuevos con técnicas de producción también nuevas. Los procesos de construcción social del patrimonio inherentes a estas nuevas prácticas se articulan a partir de la incorporación de las lógicas económicas campesinas a los modelos económicos industriales, capitalizados y globalizados, con la finalidad de darle un futuro al pasado mediante las particularidades alimentarias locales.

La problemática de la incidencia de los procesos de patrimonialización en la tradición y las culturas locales también constituye uno de los ejes de la comunicación sobre las cuevas y casas-cueva de Galera (Granada) presentada por J. M. Mejías. Tras un proceso

de abandono que implica un primer cambio de uso relacionado con el paso de casa-vivienda a refugio de ganado, almacén o cochera, a inicios del siglo xxi se empiezan a rehabilitar estos espacios a partir de un creciente interés por la «vivienda vernácula» y se destinan a usos turísticos. El cambio de uso de las cuevas y su reutilización como hoteles rurales y apartamentos de alquiler implicará una serie de modificaciones en, por ejemplo, elementos tales como la decoración y la distribución de los espacios de la vivienda basándose en una cierta idea de tradicionalismo/ruralismo. Esta eclosión de lo que podemos llamar consumo de tradición conlleva una idealización del mundo rural que nada tiene que ver con la realidad y que responde a una determinada lógica de explotación turística del patrimonio cultural.

Precisamente esta creciente turistización del espacio local a través de la demanda de productos representativos de lo natural, auténtico, tradicional, autóctono..., constituye uno de los ejes de la comunicación de A. Calero y R. Sánchez-Padilla sobre el paisaje en el Parque Natural de las Hoces del Cabriel. Los autores nos muestran cómo estas nuevas demandas han obligado a la comarca a buscar vías distintas de reproducción y han supuesto la adopción de nuevos rasgos identitarios vinculados con valores paisajísticos, ambientales y patrimoniales que han favorecido la creación de una estructura social, económica y administrativa relacionada con el turismo y la promoción de los productos y servicios locales.

La temática de la relación entre lo local y lo global está presente, en mayor o menor medida, en las diferentes propuestas de la última sesión del simposio. Esta relación, si bien desde perspectivas totalmente opuestas, es el eje central de las investigaciones llevadas a cabo por M. Farré y F. Cobo de Guzmán. El trabajo de M. Farré analiza una serie de iniciativas coleccionistas de una comarca rural catalana (Garrigues) que, convirtiendo antiguos corrales, bodegas y establos en «reservorios de memorias», emergen como estrategias localizadas de «supervivencia cultural». Se trata de enfoques que presentan una resistencia a los cambios impuestos por los procesos de homogeneización cultural, y por tanto reivindican la diversidad cultural e identitaria a partir de la creación de colecciones privadas. El «legado coleccionista», a juicio de la autora, se caracteriza por utilizar el objeto para recrear la vida de la persona que colecciona y la de su comunidad como una estrategia de supervivencia de lo local frente a lo global.

En cambio, el análisis de la patrimonialización en los distritos mineros de la provincia de Jaén presentado por F. Cobo de Guzmán nos muestra un proceso diferente al de los coleccionistas de Les Garrigues. En este caso la producción de localidad se inserta en una lógica global y no de resistencia. Se trata de un estudio que analiza cómo las lógicas globales inciden en la producción de localidad y cómo entran en juego múltiples agentes que hacen un uso político y económico de ese capital simbólico. Para este autor, la articulación del campo patrimonial en el mercado global ha implicado la apertura y la incorporación de un nuevo tipo de agentes, de actores, de contenidos y de criterios de valor, y, también, la creación de nuevas sensibilidades orientadas hacia la experimentación, la recreación, la evocación o el puro consumo.

Turismo, patrimonio, ecología, salud, calidad medioambiental, sostenibilidad, mercado de proximidad, autenticidad, recampesinización..., son algunos de los conceptos que manejan hoy las comunidades rurales y que han sido objeto de estudio de las comunicaciones del simposio. La realidad nos muestra que en estos momentos de crisis económica que aumenta las situaciones de desigualdad y que motiva a la búsqueda de nuevas fórmulas empresariales y económicas, las zonas rurales se han convertido en laboratorios de proyectos económicos, sociales y culturales que parten de la revalorización de las culturas locales agrorurales, desprestigiadas por el proceso de industrialización y urbanización. El interés de este simposio radica en estudiar dichas iniciativas locales, surgidas como alternativas a la crisis de reproducción de las comunidades y las economías locales. La Antropología ha tenido y tiene líneas de investigación que desde la economía, la ecología y la cultura nos acercan a la comprensión de las lógicas subyacentes a las prácticas y a los discursos que producen la ruralidad actual.

Bibliografía

Aguilar, E. (2012). «Nuevos tiempos, nuevas reglas, nuevos actores: de campesinos a rurales». En: Contreras, J. *et alii* (eds.). *Pels camins de l'etnografia: un homenatge a Joan Prat*. Tarragona: Publicacions URV, 129-140.

Andreu, A. (2007). «Más allá del museo. Las activaciones económicas del patrimonio: de los parques naturales a las fiestas temáticas». En: Arrieta, I. (ed.). *Patrimonios culturales y museos: más allá de la historia y del arte*. Zarautz: Editorial de la Universidad del País Vasco.

Boltanski, L.; Chiapello, E. (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.

Camarero, L.; González, M. (2005). «Los procesos recientes de transformación de las áreas rurales españolas: una lectura desde la reestructuración ampliada». *Sociología*, 15: 95–123.

García Pascual, F. (ed.) (2001). *El mundo rural en la era de la globalización.: incertidumbres y potencialidades*. Madrid: MAPA.

González, M. T.; Moyano, E. (2007). «Sociología rural». En: Pérez, M. (ed.). *La sociología en España*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.

Kirshenblatt-Gimblett, B. (1998). *Destination Culture: Tourism, Museums, and Heritage*. Berkeley: University of California Press.

— (2001). «La cultura de les destinacions: teoritzar el patrimoni». *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 19: 44–61.

Lozano, C. (2011). *El sabor de la naturaleza. Agricultura ecológica en Parques Naturales andaluces*. Sevilla: Fundación Blas Infante.

Prado, P. (2003). *Territoire de l'objet: faut-il fermer les musées?* París: Ed. Des Archives Contemporaines.

Roquer, S.; Blay, J. (2008). «Del éxodo rural a la inmigración extranjera: el papel de la población extranjera en la recuperación demográfica de las zonas rurales españolas (1996–2006)». *Scripta Nova. Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, xii.

Sampedro, R. (2008). «Cómo ser moderna y de pueblo a la vez: los discursos del arraigo en las mujeres rurales». *Revista de Estudios de Juventud*, 83.

Soronellas, M. et alii (2014). «Inmigrar a la Cataluña rural. Contextos de ruralidad y migraciones de mujeres hacia pequeños municipios». *Ager. Revista de Estudios sobre Despoblación y Desarrollo*, 1: 111–148.

Varine-Bohan, H. de (2005). *Les racines du futur: le patrimoine au service du développement local*. Lusigny-sur-Ouche: Asdic Editions.

LA PRODUCCIÓN DE CALIDAD. NUEVAS ESTRATEGIAS RURALES PARA NUEVOS CONSUMIDORES

Encarnación Aguilar Criado, Universidad de Sevilla (eaguilar@us.es)

Santiago Amaya Corchuelo, Universidad de Cádiz (santiago.amaya@uca.es)

Ignacio López Moreno, Universidad de Sevilla.
(ignacio.lopezmoreno@gmail.com)

María González Álvarez, Universidad de Oviedo. (desdemiexilio@hotmail.com)

Cecilia Díaz Méndez, Universidad de Oviedo (cecilia@uniovi.es)

Paula Felizón Robles, Universidad de Sevilla (paula@us.es)

Alberto Pérez Chueca. Universidad de Sevilla (achueca@us.es)

Palabras clave: Nueva Ruralidad, Antropología Alimentación, Indicaciones Geográficas, Denominación de Origen Protegida.

1. Introducción

Nuestra comunicación trata de profundizar en uno de los aspectos que caracteriza a la *Nueva Ruralidad*: la progresiva especialización de los espacios rurales en producción de calidad y el uso de *marcas* para distinguir sus productos en mercados globales (DOP, IGP, Agricultura Ecológica, Marcas Territoriales, y otras). Los resultados que exponemos son producto del proyecto de investigación¹ cuyo marco teórico entiende dichos procesos e iniciativas como

¹ La investigación financiada por los proyectos: “La producción de calidad: nuevas estrategias rurales para nuevos consumidores” Ministerio de Educación y Ciencia. I+D (CSO2010-22074-C03-01), “Las indicaciones geográficas como estrategia de desarrollo territorial: La experiencia española y brasileña”. Programa Hispano-Brasileño de Cooperación Interuniversitaria. Ministerio de Ciencia e Innovación y CAPES . (PHB2008-0043-PC). Incentivos de Investigación del Programa Talentia (Junta de Andalucía). Grupo de Investigación TECUDE . (P.A.I. SEJ-418).

transiciones entre sistemas de economía doméstica a economía de mercado, en la medida que la estrategia de la distinción se construye desde el *saber hacer* de los productores, como formas de valor añadido que convierten a estos productos locales en competitivos en los mercados globales.

Estas estrategias de creación de valor añadido se han convertido en herramientas de trabajo para las instituciones que implementan los actuales programas de desarrollo rural en Europa, pues incorporan y promueven el enfoque territorial que caracteriza a estos de programas europeos desde la reforma de la Política Agraria Comunitaria (PAC) de comienzos del 2000 (O'Connor 2006). Por lo tanto, estamos asistiendo a una incesante proliferación de marcas, auspiciadas en muchos casos desde los mismos Grupos de Acción Local (GAL), que promueven la transición del mundo rural hacia una nueva economía del valor capaz de responder a los retos de la globalización (Moreno y Aguilar 2013).

La mayoría de los estudios sobre las *marcas de calidad* han insistido en las sinergias positivas que estas acciones representan para los territorios y actores afectados (Knickel y Renting 2000, Miele y Pinducciu 2001, Banks y Marsden 2001, Pugliese 2001, Marsden y Smith 2005, Tregear *et al.* 2007). La contribución de esta ponencia es desvelar algunas de las contradicciones y conflictos inherentes a dichas iniciativas. En esencia porque suponen *re-pensar* y *re-significar* todo el proceso y el contexto en el que se implementan. Nuestra hipótesis es que la creación de una marca de calidad supone el desarrollo y articulación de un nuevo marco institucional, y con él, la existencia de relaciones de poder (Ménard, 1990, Wilkinson, 1997). Por lo tanto, desde un punto de vista analítico, la creación de una marca de calidad conlleva –entre otras cosas– la definición de un conjunto de normas colectivas, que limitan las prácticas de los actores incluidos en el nuevo marco normativo. Desde un punto de vista práctico, la creación de estos nuevos marcos institucionales conduce a (1) la homogeneización de prácticas, (2) la apropiación de saberes locales y (3) la construcción del sello de singularidad sobre una necesaria recombinación entre tradición e innovación para conseguir la certificación de calidad.

Es evidente que este enfoque más crítico de la estrategia de la diferenciación, tiene necesariamente que analizar un segundo aspecto que ha eclosionado con fuerza en esta creciente estrategia de los nuevos espacios rurales, referido a cómo la actual crisis de la sociedad europea en general y española en particular está afectando a la viabilidad de estas estrategias de diferenciación. Hemos de tener en cuenta que, si bien la definición de un marco institucional crea valor añadido al singularizar el producto, también es cierto que la construcción del proceso

supone la inversión de capital, tiempo y energía por parte de todos los actores involucrados. De modo que pueden afectar e incrementar los costes de producción en algunas partes de la cadena. Se puede asumir que este problema debería ser compensado por la distribución adecuada del valor añadido creado por el proceso, pero tal y como vamos a demostrar, las desigualdades de poder previas condicionan de nuevo el proceso y tienden a diversificar las estrategias de los productores.

2. Metodología

El análisis de los resultados que presentamos constituye el núcleo de un trabajo de campo de 5 años de duración, desde 2009 a 2013, que el equipo de investigación ha realizado en distintas zonas de Europa y Brasil, con el objetivo de comparar la situación de este proceso en dos zonas geopolíticas distintas, y con distinto grado de institucionalidad a la hora de abordar estas propuestas de desarrollo territorial, al contar o no con apoyo financiero de la PAC.

Para ello se implementó una metodología fundamentalmente cualitativa, basada en el trabajo de campo con estancias prolongadas de los investigadores en las distintas zonas de estudio, para conseguir el enfoque comparativo de nuestro estudio ha sido necesaria la colaboración con distintos equipos de investigación, en concreto con el Departamento de Sociología de la Universidad de Oviedo, el Departamento de Ciências Sociais Agrárias de la Universidade Federal de Pelotas, y de Desenvolvimento Rural de la Universidad Federal de Santa María, Rio Grande do Sur (Brasil) así como los de Rural Sociology Group de la Universidad de Wageningen (Holanda) y el de Institut National de la Recherche Agronomique (INRA) de Montpellier (Francia).

La muestra total está constituida por 300 entrevistas, realizadas a una selección de productores, técnicos, políticos y asociaciones, correspondientes a las distintas zonas, sectores agroalimentarios y tipologías de marcas analizados² (Tabla 1): DOP de jamones ibéricos de Extremadura, Valle de los Pedroches y Huelva; DOP de quesos de Asturias, Marcas de calidad de Queso de Sierra de Cádiz, Marca Territorial y Echt Texels Lamvless (Holanda), IGP de Valle de Vihnedos y Carne de la Pampa (Brasil) la construcción de nuevos territorios rurales en la comarca de Guadalteba (España) y el Pays Gorges Causses, Cevennes (Francia), así como la producción de Agricultura Integrada y Ecológica de arroz en la zona de Isla Mayor en Sevilla y la DOP de Arroz Litoral Norte y Arroz ecológico de Taim (Brasil).

Tabla 1: Distribución de entrevistas según tipología y unidad de observación

	PRODUCTORES	TÉCNICOS	POLÍTICOS	ASOCIACIONES	TOTAL
ARROZ DE ISLA MAYOR (SEVILLA)	12	6		1	19
IG VINOS VALLE DO VINHEDOS (BRASIL)	4	4		1	9
JAMÓN DE HUELVA, EXTRE. Y V.PED.	18	13		1	32
IG CARNE DE LA PAMPA Y (BRASIL).	5	15			20
DOP CABRALES Y AFUEGA'L PITU ,	28	8		4	40
QUESOS SIERRA DE CÁDIZ.	44	13	1	5	63
WADDEN GROUP TEXEL	9	10	2	3	24
MARCA TERRITORIAL EN GUADALTEBA	27	13	7	5	52
MARCA TERRITORIAL EN CEVENNES	11	12	13	5	41
TOTAL	158	94	23	25	300

En este trabajo, sólo vamos a centrarnos en el ámbito europeo de la investigación, en la medida que la existencia de las políticas europeas de desarrollo dotan a estas experiencias de un contexto sociológico distinto a los casos de América Latina. Y dentro de los europeos hemos elegidos a su vez sólo 3 casos: la producción de quesos en la Sierra de Cádiz (Andalucía), las marcas de DOP de quesos de Asturias, y las DOP del jamón Ibérico en las zonas de Andalucía y Extremadura, porque son los que nos permiten profundizar sobre los dos temas centrales que presentamos en este trabajo: los conflictos y paradojas que presentan las marcas de calidad, y su viabilidad e idoneidad dentro del contexto económico actual de la ruralidad.

3. La nueva ruralidad europea: Territorio, calidad y medio ambiente

El aumento de las marcas de calidad constituye uno de los fenómenos ligados tanto a las nuevas funciones de los espacios rurales, como a recientes demandas de los consumidores de las sociedades post-industriales (Lash y Urry 1998). Esta nueva tendencia del consumo se ha visto agudizada por las últimas alarmas alimentarias, lo que ha propiciado una mayor necesidad por conocer la procedencia de los alimentos e informarse del proceso seguido por el producto desde su origen hasta la mesa del consumidor (Espeitx 1996, Guidonet 2010). De otro lado, la búsqueda de la diferenciación de productos en un mercado cada vez más homogéneo y globalizado (Ploeg 2006), que busca el valor añadido de la distintividad, resulta otro de los imperativos que explica este proceso de calidad alimentaria (Costanigro *et al* 2009, Medina 2010).

Así, frente a los productos estandarizados y masificados elaborados desde la agroindustria, el valor añadido de estos productos de calidad reside precisamente en su vinculación con un territorio concreto. De esta forma, los elementos consustanciales de una particular ecología, tradición e historia, se incorporan como elementos distintivos a esos productos locales (Lozano y Aguilar 2010), y es a partir de esa transferencia de significados sociales como logran sus características diferenciales de cara a mercados cada vez más globales.

A esta tendencia obedece la actual proliferación de las marcas de calidad que vienen a avalar las cualidades diferenciales o la renta de especificidad que determinados alimentos poseen (Tregear *et al* 2007). En esta incesante “labelización” de la realidad destacan, al menos en el caso europeo, la Denominación de Origen Protegida (DOP) e Indicación Geográfica Protegidas (IGP) y la Agricultura Ecológica (AE), como marcas con un nivel alto de certificación y con rango de reconocimiento europeo. Son certificaciones que garantizan la vinculación de un producto con un territorio, una materia prima, un “saber-hacer” y/o unas técnicas de elaboración concretas (Lozano, 2011). A partir de estas marcas se ha ido creando un complejo entramado de otras muchas de menor rango que tratan de subrayar la vinculación de estos productos con una zona protegida (Marca Parque Natural), con una comarca o región de procedencia (Marca Territorial).

Estamos pues ante un fenómeno plenamente adscrito a los modelos de consumo de la sociedad capitalista actual, que responde a nuevas demandas sociales, y trata de restablecer la ruptura entre agricultura y alimentación, entre “el campo y el plato” (Espeitx 1996, Marsden 2003). Este reencuentro ha propiciado que, de forma paulatina, se esté fomentando una mayor vinculación entre alimento y producto local, entre productor y consumidor (Diez y González

2008). La naturaleza, el territorio, la historia y la cultura constituyen así los vínculos que conectan con la calidad del producto y son los garantes de su valor añadido de cara al mercado.

Las marcas de calidad han sido objeto de muy diversos tipos de estudio. Por un lado, trabajos que analizan el etiquetado como una estrategia económica de los productores, consideradas como iniciativas interesantes para reducir la sobreproducción, mejorar la competitividad de las áreas más pobres, y dotar a los pequeños productores y emprendedores de una herramienta con la que diferenciar sus productos y competir en los mercados globales (Knickel y Renting 2000, Miele y Pinducciu 2001, Banks y Marsden 2001, Pugliese 2001, Tregear *et al.* 2007). En un sentido más amplio, la función de los productos alimenticios regionales en los proyectos de desarrollo también ha sido analizada por otros autores (Murdoch *et al.* 2000, Lozano 2011). Esta línea de trabajo subraya la capacidad de activación territorial de estos productos, así como los beneficios generados para las comunidades donde se crean, tanto en el ámbito económico, como en el cultural y social. Ambas aproximaciones se complementan con otras líneas de trabajo que relacionan el auge de las etiquetas con nuevas prácticas agrícolas y medioambientales, apuntando al impacto positivo en la reducción de la contaminación y su contribución a crear sistemas productivos sostenibles (Kaltoft 1999, Marsden y Smith 2005).

Este texto trata de aspectos menos tratados por esta literatura, la constatación de que estamos ante procesos de transición desde sistemas domésticos de producción regidos por una lógica campesina, a sistemas de elaboración industrial insertos en las leyes del mercado y la legalidad del estado. Entender la lógica de este proceso nos lleva a constatar también sus paradojas.

La primera de ellas es que los procesos de implantación de las marcas de calidad son un fenómeno polivalente, en la medida que suponen tanto un espacio de concertación entre distintos productores e instituciones, como un ámbito de poder entre intereses de distintos signos. Por eso hemos afirmado que constituyen procesos sociales en los que los actores involucrados tienen que realizar un esfuerzo colectivo para re-pensar y re-diseñar el producto a etiquetar, así como las diferentes prácticas, conocimientos y acuerdos que lo hacen posible. Este proceso puede aumentar la cohesión y sinergia entre los actores del territorio, pero también puede excluir a aquellos que formaban parte del sistema previo –ya sea por incapacidad de asumir los costes de transformación o disconformidad con el nuevo sistema- que se ven desposeídos del capital simbólico que su producto tenía al ser legalmente monopolizado por el nuevo sello.

La segunda paradoja tiene relación con la actualización de los manejos y prácticas productivas. Este tipo de producciones singulares basan su lógica productiva en la articulación entre tradición e innovaciones técnicas. Es decir, la calidad se construye a partir de un elaborado engranaje entre saberes y manejos tradicionales locales y los nuevos requerimientos tecnológicos y sanitarios que estos productos deben cumplir para su salida al mercado (Amaya y Aguilar 2012). Eso supone en realidad la creación de un nuevo producto, elaborado a partir de la homogeneización, simplificación y reducción de prácticas pre-existentes, lo que conlleva una pérdida de diversidad del patrimonio cultural (Bowen y de Master 2011).

La tercera paradoja tiene que ver la dicotomía entre los sistemas de producción tradicionales y las nuevas restricciones asociadas a la conservación de espacios naturales. Si bien es cierto que la vinculación de un producto con un territorio singular le proporciona el valor simbólico necesario para su valor añadido, esa misma singularidad puede suponer un corsé que impide el mantenimiento de manejos y técnicas tradicionales de productos elaborados hoy en el interior de zonas de Parques Naturales y otros espacios protegidos.

4. La construcción institucional de la calidad

La zona de producción quesera de la Sierra de Cádiz está mayoritariamente enclavada en el Parque Natural de la Sierra de Grazalema. En dicho parque se localizan la mayoría de los actores involucrados en la cadena del queso, y las principales actividades económicas en el mismo son el turismo y la ganadería condicionados por una fuerte tradición de economía familiar de autosuficiencia.

El sistema tradicional de producción de queso curado forma parte de las prácticas productivas locales desde largo tiempo atrás, una producción ligada a las prácticas domésticas de las familias de pastores de estos espacios de sierra. La elaboración casera de quesos constituía una de tantas estrategias asociada a la lógica doméstica de estas familias de pastores, que igualmente vivían de la venta de la carne del cordero o de la transformación de la lana y fabricación artesanal de mantas (Moreno y Aguilar 2012). El caso de la producción quesera ha sido particularmente demostrativo del proceso de transición que estamos refiriendo. Ha tenido dos momentos muy claros en los últimos 50 años, siendo la entrada de España en la entonces CEE su punto de inflexión. Dicha entrada, supuso la implementación de un nuevo conjunto de regulaciones para la industria láctea que no tenía ni tiene en cuenta las escalas o contextos productivos. Los nuevos requisitos supusieron, en la práctica, la ilegalización de la producción tradicional de queso en la Sierra de Grazalema.

La lógica de este sistema doméstico de producción quesera se caracterizaba por la división sexual del trabajo: el hombre pastor y la mujer quesera. El manejo tradicional, que aún hoy en día es mantenido en la mayoría de las fincas, se basaba en una forma de alimentación que busca la autosuficiencia del animal y limita el tamaño de los rebaños a la capacidad de carga del terreno y de manejo del pastor, lo que supone un total de entre 100 y 200 ovejas en extensivo. Este sistema tradicional, que se realizaba en las fincas ubicadas fuera del casco urbano, se vio afectada por un nuevo orden legal. Primero en materia de sanidad, marcado por la legislación del Consejo Europeo, que en 1992 estableció las normas sanitarias aplicables a la producción y comercialización de leche cruda, leche tratada térmicamente y productos lácteos. A estas primeras directrices se sumaron las emanadas de la nueva figura de protección ambiental que la zona adquiere también en esa misma década, con la creación *del Parque Natural Sierra de Grazalema*, lo que supuso la muerte virtual de unas prácticas y manejos técnicos legendarios que han sido centrales en la reproducción ecológica, social, y cultural de este territorio.

Fue precisamente el peso de ese saber hacer tradicional el que determinó la transición hacia el sistema de mercado de esta elaboración doméstica del queso. En esa misma década de los 90, y al calor de los programas de desarrollo rural, surgió la industria quesera en la zona, mediante inversiones en las primeras fábricas, ya dotadas con unas instalaciones que se adaptaban a las nuevas exigencias técnicas de salubridad y seguridad alimentarias europeas.

‘Cuando abrimos la fábrica, nosotros estábamos pensando en el desarrollo de la comarca, porque si nosotros no la abrimos, la Oveja Merina de Grazalema se pierde, porque nadie les compraría la leche. Antes de abrir la fábrica, el queso lo hacían los pastores, pero la normativa nueva no encajaba, para hacer queso tenían que tener unas condiciones higiénicas y sanitarias que no podían cumplir. Aquí había una tradición familiar, pero había que adaptarla a la nueva normativa’ (Propietario de quesería El Payoyo).

Nacieron así las 2 nuevas industrias locales, El Bosqueño y la Quesería El Payoyo, ambas con el apoyo del Grupo de Acción Local de la zona y la subvención de las Iniciativas Leader II. El éxito de estas primeras fábricas determinaría un proceso imparable de creciente apertura de nuevas queserías por todo el territorio hasta alcanzar las 23 actuales, y un aumento continuado de las cabezas hasta llegar al 50% más que en 1996.

En este contexto de creciente éxito de un producto local en el mercado, que contenía todos los elementos de singularidad que venimos comentando, se iniciaron las acciones para crear una DOP Quesos de la Sierra de Cádiz en 2002 con la necesaria concertación de todos los actores

locales, tanto institucionales como productores ³. Fue el GAL de la Sierra de Cádiz el que lideró el proceso y quizás fue esa excesiva dependencia institucional la causante de que hasta el día de hoy se trate de una iniciativa inconclusa, que ni siquiera ha conseguido llegar a su tramitación ante el Ministerio de Agricultura español. Las necesarias, pero también excesivas, trabas burocráticas y niveles de regulación que exigen la DOP explican el desinterés de los mismos productores por completar este largo proceso.

Lo más significativo de esta transición es que no podemos hablar de fracaso, sino de todo lo contrario, porque el intento de creación de la DOP⁴, ha generado sinergia entre los productores locales que han podido comprender y experimentar, mediante reuniones, talleres y visitas mutuas, la complejidad del proceso productivo y la apuesta decisiva por la calidad del mismo:

‘Tenemos que apostar por la calidad de lo que tenemos aquí. Nosotros no podemos producir más barato que los neozelandeses, pero si mejor’ (Pastor de la Sierra de Grazalema).

Al día de hoy la apuesta por la distinción y la calidad es clara entre los transformadores. Las excelencias de su producto, ligado a las características especiales de su territorio, están asumidas por productores y compradores, y el queso no necesita de más signos de calidad que el que otorga un entorno tan peculiar como el del Parque Natural de la Sierra de Grazalema, atrae a turistas que buscan la especificidad de sus artesanías y su gastronomía, además de su paisaje (E. Aguilar 2003). En este contexto, ya de por sí tan singularizado, lo que no les sirve es la figura de una DOP, dadas las estrictas regulaciones que conlleva, lo que supondría un coste excesivo para unos productores que en este contexto favorable tienen aseguradas las ventas de sus productos, tanto a los numerosos visitantes de la zona, como a las tiendas gourmet nacionales e internacionales.

Es verdad que esta transición ha producido también rupturas y exclusiones, algunas de ellas muy importantes, como la desaparición de la figura de la mujer como productora de queso. Las queserías industriales han sido abiertas en su mayoría por hombres empresarios, lo que ha

³ La Comisión Impulsora de la DOP Quesos de la Sierra de Cádiz se formó con la participación de representantes de la Diputación de Cádiz, la Oficina Comarcal Agraria de la Sierra de Cádiz, el GAL de la Sierra de Cádiz, la Mancomunidad de Municipios de la Sierra de Cádiz, la Asociación de Criadores de la Raza Ovina Merina de Grazalema, la Asociación de Criadores de Raza Caprina Payoya, y varios queseros de la zona.

⁴ Dentro del proceso de intento de DOP destaca la creación de una Feria Artesanal del Queso de la Sierra de Cádiz, que ya cuenta con seis ediciones, y reúne a más de 30 empresas entre productores locales y de fuera de la Sierra de Cádiz.

supuesto la ocupación de un espacio tradicionalmente femenino, como lo era la transformación y venta de la leche en queso a una escala doméstica. También han sido muchas las familias de pastores que no han podido integrarse en el nuevo proceso de transformación y se han visto abocadas al cambio de actividad. Con ellas también han desaparecido rebaños y formas de producción que nunca más podrán ser rescatados.

Pero también es verdad, que la interacción y el aprendizaje realizado durante los 10 años que se invirtieron en obtener una DOP han supuesto la ruptura de la visión localista y sectorial de los actores implicados; pasando a percibir la economía en clave territorial. El sector quesero se ha convertido en un pilar de la economía del territorio, y tanto los ganaderos como los queseros participan de proyectos e iniciativas territoriales fuera de su sector. Las claves del éxito de este caso residen en la adaptación de técnicas de los productores de la zona a los nuevos requerimientos técnicos de seguridad alimentaria, así como la percepción colectiva de que la calidad del producto está claramente ligado a las singularidades de las dos razas autóctonas (oveja merina grazalemeña y cabra payoya), a la naturaleza de sus pastos y al manejo tradicional, artífices de un producto que hoy triunfa en el mercado gourmet.

5. Calidad, mercado y confianza

Las DOP de jamón ibérico de bellota protegen uno de los productos estrellas entre los consumidores españoles. Su elaboración, ligada a un sistema de explotación intensiva tradicional de un ecosistema característico del bosque mediterráneo, como es la dehesa, formaba parte -igual que los quesos de Sierra de Cádiz- de la explotación campesina tradicional. Un sistema que sufrió una primera transformación hacia su industrialización a partir de los años 80, y que posteriormente ha conseguido con éxito su reconocimiento como DOP. En la actualidad existen 4 DOPs de jamón ibérico: Guijuelo, Dehesa de Extremadura, Jamón de Huelva y Los Pedroches, que coinciden con aquellos territorios con presencia de bosque de dehesa de Andalucía, Extremadura y Castilla y León.

El jamón de bellota es hoy uno de los productos gourmet por excelencia en España, valorado y apreciado por igual a nivel nacional e internacional, y la existencia de su DOP constituye una buena muestra de los estrictos sistemas de regulación que toda producción debe seguir para alcanzar el reconocimiento de esta marca. Los reglamentos de los Consejos Reguladores supervisan la calidad del producto a partir de un complejo sistema de certificación que permite garantizar su trazabilidad. En el caso que nos ocupa, estos reglamentos estipulan y mencionan las características de la raza del cerdo, la edad de los animales, la alimentación de los mismos,

el periodo de curación de sus derivados y los métodos de elaboración permitidos. Se produce así la necesaria selección de determinadas características del modelo tradicional de producción del cerdo ibérico de montanera, a partir de los elementos que se adecuan a los parámetros reglamentarios de la Unión Europea para las DOP. Es en esa precisa combinación entre tradición -de usos, manejos y saberes locales- con innovación y requerimientos tecnológicos -de higiene y salubridad- en la que radica la construcción de la calidad que ahora se oferta bajo la fórmula de marca protegida (Amaya y Aguilar 2013).

La cuestión es que estos estrictos requisitos de calidad terminan por hacer inviable una producción que, más allá de poseer o no este sello, es por su naturaleza misma de elaboración un producto de calidad, altamente apreciado en el mercado, lo que los convierte en irrentable para muchos productores:

‘La D.O.P es un gasto tremendo. La semana pasada estuvieron marcando unos jamones de la D.O.P y ante una pequeña cosa que hubo allí, les dije: “ponme lo que quieras, menos problemas”, porque yo para vender un jamón de bellota no me hace falta que lleve ninguna etiqueta de D.O.P’

‘Que los he tenido refrigerados más de los 90 días. La D.O.P me ve que estoy sacando del secadero jamones. Es cierto que el secadero se encuentra a humedad libre, pero a temperatura máxima de 12° C, porque a partir de los 11° los jamones sufren. Pero con 12° los jamones están completamente suaves, es cuando empiezan a sudar. Bueno pues la D.O.P. te recrimina que no es correcto’ (Ganadero e industrial D.O. Los Pedroches)

Estar o no dentro de la certificación de D.O.P se convierte así en una estrategia que los mismos productores eligen en relación a los precios y a la demanda del mercado. De ahí que en 2011 y según los datos del Ministerio de Agricultura, Alimentación y Medio Ambiente, apenas un 10% de la producción de jamones ibéricos se acogieran a alguna de estos cuatro sellos existentes. Lo que sucede es que cada campaña, y en función de los costes y beneficios de los precios del productos en el mercado, cada productor decide qué número de cabezas destinar a su certificación. Lo cierto es que, en el caso del jamón, la DOP supone un añadido de calidad a un producto que, ya por su propio sistema de producción, requiere de un sofisticado sistema de elaboración y de un “saber hacer” legendario que lo liga a la cultura y a la identidad de estos territorios.

Por eso, más allá del valor que las DOP adquieren en los mercados más globales, en la escala local funcionan otros parámetros de calidad basados en sistemas menos formalizados y propios de la economía de la proximidad, como el conocimiento y la confianza entre comprador y productor. Y este es uno de los criterios que el productor maneja a la hora de elegir el tipo de estrategias a seguir en cuanto al porcentaje de cerdos a certificar y/o incluso de su retirada de la DOP, una decisión que ha sido demasiado común, especialmente entre los pequeños productores, en los actuales momentos de crisis:

“Hacer un cochino de DOP cuesta muchísimo ... porque necesita mucha más edad, necesita un peso determinado... estos no pueden tener ningún suplemento alimentario durante el tiempo de montanera. El de recebo lo metes porque ya se te ha terminado la bellota y ya las dos últimas arrobas como máximo necesitas el pienso; ya no me ha llegado a ser de bellota. Al ganadero si no le facilitas el tema no pone los cochinos de DOP habiendo tan poca diferencia entre la venta del cochino de DOP y de bellota con Norma⁵. La diferencia este año ha sido de 500 pesetas y antes era de 1000 por arroba...”
(Ganadero, Sierra de Huelva).

6. Territorio, calidad y espacios protegidos, una compleja relación

La difícil coexistencia entre la tradición y las nuevas normativas que regulan la protección del medio ambiente constituyen la última de las paradojas que queremos reflejar en este texto. Elegimos para ello, el caso de la producción de queso dentro del Parque Nacional de Picos de Europa, y en concreto los sujetos a la D.O.P de quesos Cabrales y Gamoneu. Se trata de un tipo de queso característico de la zona de Asturias, que requiere un sistema tradicional de curación en cuevas que actualmente se encuentran en el territorio gestionado bajo la citada figura de protección medioambiental (García y Díaz 2013).

Las especiales características y el alto valor natural que tienen estos parajes naturales suponen un fuerte atractivo turístico para los habitantes de la zona, lo que facilita la demanda local de sus productos, pero también impone en la actualidad unas políticas muy restrictivas de manejo

⁵ .- Refiere a la Norma de Calidad del Ibérico, reciente regulación dictada por el Ministerio de Agricultura, precisamente para proteger el sector del ibérico frente a otro tipo de razas.

del territorio que dañan y/o dificultan una actividad productiva que los pastores perciben como excesiva para sus intereses:

‘Hombre yo haría como antes. De controlar los lobos. Lo que no puedes tener es cuarenta parejas que diez... es que los lobos, cuando hace años, igual pasaban una vez al año por ahí, hacían... una matanza de lo que tropezaban y luego no volvían a aparecer... y había lobos. Pero es que ahora... Ahora es criar lobos, criar lobos y criar lobos. Y entonces no.’ (Productor de queso Cabrales)

‘La cueva que te hablo, está sucia llena de bardos (maleza) y no te dejan ni limpiar los caminos para que pasen las yeguas, ni ellos lo hacen ni a nosotros nos dejan.’ (Productor de queso Cabrales).

Es verdad que en los últimos años ha habido un cambio en la percepción del factor humano en las áreas protegidas, aunque no siempre se plasma en acciones concretas que faciliten la calidad de vida de los habitantes del territorio, especialmente a los pastores, entre los que aún abundan las percepciones negativas hacia su actividad:

‘Hombre si la cueva... se usa lo normal era que hicieran, que facilitaran un poco el camino. Pero claro, sí... si no estamos en la edad media para subir el queso a cuevas... que estamos en la época que estamos. Por hacer una “carreterina”, eh? Un “camín pa ” que pase un tractor tampoco creo yo que influya mucho en el... Puf, sí el pastor es el que limpia el monte. Si no hay pastores el monte se cubre entero, y luego vienen los incendios, pero sí tenían que proteger al pastor. Tú puedes tener tu zona para que vivan los lobos y otra zona para los pastores. No avasallase unos a otros. Respetar las zonas.’ (Productor de queso Cabrales).

‘Antes los que como quien dice mandaban eran los pastores. Ahora es cara al turismo y nada más [...] El Parque estará bien no digo yo que no, pero no para los ganaderos’ (Productor de queso Gamoneu).

7. De la vieja a la nueva ruralidad, una transición conflictiva

Como señalábamos al principio, en este texto no hemos tratado de negar las sinergias positivas que las marcas de calidad han supuesto para los pequeños productores, frente al poder de las multinacionales de la agroalimentación de productos industrializados. Creemos que este tipo de sinergias positivas que profundizan en la relación entre nueva ruralidad y desarrollo territorial

ya ha sido suficientemente estudiada, de ahí que hayamos querido desvelar aquellos aspectos menos positivos que estas etiquetas también contienen. Considerando que el conocimiento de esos aspectos menos positivos por parte de las instituciones competentes en el sector, ayudará a tomar las medidas necesarias en beneficio de las marcas de calidad.

El análisis comparativo de nuestra investigación nos ha demostrado que existen grandes diferencias en los costes de transacción en las diferentes marcas. El rango más alto en los mercados lo ocupan las D.O.P, que son sin lugar a dudas, las que mayores costes acarrearán a los productores, comenzando por el largo y complejo proceso que conlleva su reglamentación y reconocimiento a nivel europeo, y siguiendo por la rigidez de sus requisitos y restricciones técnicas que a los productores les supone. Son estos obstáculos, los que hacen que muchos actores pierdan interés en la solicitud de un sello de protección como la DOP.

Temporalmente hablando, la obtención de una DOP puede llegar a tardar unos 10 años. Este trámite supone un esfuerzo de concertación social de las partes implicadas, marcado por participación en reuniones, actividades y debates entre productores de distinto tipo y con intereses no siempre coincidentes, lo que determina el grado de interés o de implicación de muchos y el esfuerzo personal, incluso a efectos de inversión de tiempo en este tipo de continuas reuniones, que muchos de ellos no quieren o no pueden realizar. La construcción del consenso es un proceso delicado, y sin la participación de un intermediario imparcial, resulta muy difícil que las dinámicas de poder no condicionen o limiten los resultados.

Es verdad que las etiquetas de calidad añaden coste económico en cada paso de la cadena, lo que, en teoría, supone que la rentabilidad final será también mayor. Pero, lo que sucede a menudo es que este aumento de coste y de valor añadido no se reparte de manera consensuada entre las diferentes partes, entre grandes productores y pequeños. A partir de ahí, aparecerán salidas y estrategias alternativas que conviven con las de mayor nivel. Las hemos visto en los 3 casos estudiados, puesto que los 3 pertenecen a ecosistemas singulares, con valor añadido por sus características ambientales y culturales.

De este modo los mismos productores de DOP de Cabrales, de Gamoneu, o de Jamón Ibérico andaluzes, extremeños o castellanos, diversifican sus estrategias entre partidas con DOP para mercados externos, y los de mercado local, amparados por certificaciones menos formalizadas. O los que, como en el caso de quesos de Sierra de Cádiz, eligieron marcas de menor nivel de requerimientos, para unos productos cuya vinculación territorial es ya garante de la calidad de los mismos. La función del sello de calidad está por tanto relacionado con la distancia

geográfica entre productor y consumidor. Allí donde hay proximidad entre ambos, actúan otros parámetros no formalizados que tienen que ver con la cultura local. Y, lo que estamos comprobando, es que en los actuales momentos de crisis económicas, estos mecanismos informales, como la confianza, son cada vez más usados por productores y consumidores.

Bibliografía

Aguilar, E. (2003) “La cultura como recurso en el ámbito de la globalización: la nueva dinámica de las industrias artesanas”. En Bueno, C. y Aguilar, E. *Las expresiones locales de la globalización: México y España*. México: Ed. Porrúa, Ciesas y Universidad Iberoamericana.

Amaya, S., y E. Aguilar (2012) “Saberes locales, tradición e innovación: el caso del jamón ibérico de bellota. *Revista Nuevas Tendencias en Antropología*, 3: 109-136.

Amaya, S., y E. Aguilar. (2013) “La construcción de la calidad alimentaria: tradición, innovación y poder en las DOP del jamón ibérico en España”, *Revista de Economía Agrícola* : 59 (2), 39- 52.

Banks, J., y Marsden, T. (2001) 'The Nature of Rural Development: the Organic Potential', *Journal of Environmental Policy and Planning*, 3 (2): 103-121.

Bowen, S., y de Master, K. (2011). ‘New rural livelihoods or museums of production? Quality food initiatives in practice’, *Journal of Rural Studies*, 27: 73-82.

Costanigro, M., McCuskey, J.J., y C. Goemans (2009) ‘The economics of nested names: name specificity, reputation and price premia’, *American Association of Wine Economists, Working Paper* 49.

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

Díaz, C. y Gómez , C. (2008) *Alimentación, consumo y salud*, Barcelona: Fundación Obra Social "La Caixa".

González, M. y Díaz, C. (2012) “Límites y Potencialidades de las Acreditaciones de Calidad: la denominación de origen protegida del queso de cabrales del Principado de Asturias, España”, *Revista de Economía Agrícola*, 59 (2): 85-97.

- Guidonet, A. (2010) *¿Miedo a Comer? Crisis Alimentaria en Contexto de Abundancia*. Barcelona: Icaria.
- Kaltoft, P. (1999) 'Values about Nature in Organic Farming Practice and Knowledge', *Sociologia Ruralis*, 39 (1): 39-53.
- Knickel, K., y Renting, H. (2000) 'Methodological and Conceptual Issues in the Study of Multifunctionality and Rural Development', *Sociologia Ruralis*: 40 (4), 512-528.
- Lash S., y Urry, J. (1998) *Economías de Signos y Espacios*. Buenos Aires: Amorrutu Ed.
- Lozano, C. (2011) *El sabor de la naturaleza: agricultura ecológica en Parques Naturales andaluces*. Sevilla: Fundación Blas Infante.
- Lozano, C., y Aguilar, E. (2010) 'Natural, tradicional y de la tierra. La promoción de la calidad agroalimentaria en los nuevos espacios rurales andaluces', En Soler, M y Guerra, C. *Patrimonio cultural en la nueva ruralidad andaluza*. Sevilla: Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico.
- Lozano, C. (2011) *El sabor de la naturaleza: agricultura ecológica en parques naturales andaluces*. Sevilla: Fundación Blas Infante.
- Lozano, C., y Aguilar, E. (2012) 'Territorialising organic production: collective actions and public policies in Andalusia', *Sviluppo Locale*, XV: 45-66.
- Marsden, T. (2003). *The condition of rural sustainability*. Assen: Royal Van Gorcum.
- Marsden, T., y Smith, E. (2005) 'Ecological Entrepreneurship, Sustainable Development in Local Communities through Quality Food Production and Local Branding', *GeoForum*:36, 440-451.
- Medina, F. X. (2010) *Reflexions sobre les alimentacions contemporànies: de les biotecnologies als productes ecològics*. Barcelona: Editorial UOC.
- Ménard, C., (1990). *L'économie des organisations*. Paris: La Découverte.
- Miele, M., y Pinducciu, D. (2001) 'A Market for Nature: Linking the Production and Consumption of Organics in Tuscany', *Journal of Environmental Policy and Planning*: 3 (2), 149-162.
- Moreno, I.L., y Aguilar, E. (2012) 'Las etiquetas de calidad y el desarrollo territorial: los casos del queso de oveja merina de Grazalema y la carne de cordero de Texel', *Revista de Economía Agraria*: 59 (2), 131-149.
- Moreno, I. L., y Aguilar, E. (2013) 'La nueva economía rural europea. Especialización territorial de calidad en la Isla de Texel y la Sierra de Cádiz', *Gazeta de Antropología*, 29(2).

- Murdoch, J., Marsden, T., y Banks, J. (2000) 'Quality, Nature, and Embeddedness: some Theoretical Considerations in the Context of the Food Sector', *Economic Geography*: 76 (2), 107-125.
- O'Connor, D. (Ed.). (2006) *Driving rural development: policy and practice in seven EU countries*. Assen: Uitgeverij Van Gorcum.
- Ploeg, J.D. van der (2006), 'Agricultural Production in Crisis', en: Cloke, P.T., T. Marsden y P.H. Mooney (Eds), *Handbook of Rural Studies*, London: Sage.
- Pugliese, P. (2001) 'Organic Farming and Sustainable Rural Development: A Multifaceted and Promising Convergence', *Sociologia Ruralis*: 41 (1), 112– 130.
- Treagear, A., Arfini, F., Belletti, G., y Mascero, A. (2007) 'Regional Foods and Rural Development: The Role of Product Qualification', *Journal of Rural Studies*: 23 (1), 12–22.
- Wilkinson, J. (1997) 'A New Paradigm for Economic Analysis?', *Economy and Society*: 26(3), 305-39.

ACTORES SOCIALES EN CONFLICTO. PROCESOS DE PATRIMONIALIZACIÓN DEL JAMÓN IBÉRICO¹

Santiago Amaya Corchuelo, santiago.amaya@uca.es Universidad de Cádiz. Dpto. de Economía General.
Encarnación Aguilar Criado, eaguilar@us.es Universidad de Sevilla. Dpto. de Antropología Social.

Palabras clave: relaciones de poder, conflictos sociales, antropología alimentación, patrimonio cultural, indicaciones geográficas, jamón ibérico, denominación de origen protegida

1.Introducción

En este trabajo analizaremos experiencias concretas de certificación de alimentos a través de sellos de calidad para comprobar qué actores y de qué modo manejan, resignifican y/o se apropian de variables patrimoniales inherentes a estas producciones. Partiendo de un análisis donde combinamos distintas variables en el caso empírico de las marcas de calidad del jamón ibérico, nos centraremos en el papel, las relaciones y conflictos entre los agentes implicados en los procesos de patrimonialización correspondientes a estas marcas de calidad territoriales. Nuestra pretensión es aportar nuevas vías de discusión al contexto en el que se inscribe nuestro tema de análisis, el de las marcas de calidad.

Tal como decimos, los sellos de calidad o *indicaciones geográficas de calidad* (IGs) ocupan un lugar relevante en el análisis del enorme ámbito de la alimentación contemporánea como fenómeno polisémico. Dichos distintivos vienen siendo objeto de estudio en los últimos años, lo que ha generado una prolija literatura científica que pone de manifiesto, entre otras cuestiones, las múltiples implicaciones de este fenómeno.

¹ Esta investigación es resultado del proyecto "La producción de calidad: nuevas estrategias rurales para nuevos consumidores" Ministerio de Economía y Competitividad I+D (CSO2010-22074-C03-01) y Fondos Feder. Grupo de Investigación TECUDE. P.A.I. SEJ-418.

Entre ellas los aspectos legislativos de estas marcas (Peralta, 2008), buenas prácticas productivas (Ruiz, Navarro, Barea y Vázquez, 2007), alimentación y seguridad (Díaz y Gómez, 2008), desarrollo territorial (Lozano y Aguilar, 2012), dinamización socioeconómica (Fróelich, 2012), conservación medioambiental (Lozano, 2010; Amaya y Aguilar, 2012b) y/o menor impacto ambiental de estas producciones en relación a producciones industrializadas; justicia social, producción a pequeña escala, cadenas cortas de producción y consumo (Murdoch y Miele, 2004; Mauleón, 2001; Triches, 2010; Marsden, 2004), valorización de mercados y de productos singulares (Thomé da Cruz, 2012). Inherente al ámbito de los sellos de calidad encontramos que también la variable patrimonial viene siendo investigada como un eje analítico clave para comprender de forma integral este fenómeno (Bowen y de Master, 2011; Menasche, 2011; Amaya y Aguilar, 2012a). Y es precisamente en estos procesos sociales de patrimonialización donde podemos situar a distintos agentes en constante disputa sobre la construcción de “lo tradicional”, relaciones de poder, desiguales y conflictivas (Ménard, 1990; Rodríguez, 2004).

Cuando hablamos de la construcción social del patrimonio cultural, se trata de procesos en los que el conflicto es una categoría analítica indispensable; conflicto entre los agentes implicados en dicho proceso, inmersos en una continua negociación desde posiciones asimétricas en torno a la apropiación de símbolos que se cargan de significados sobre qué debe entenderse por autóctono y tradicional. El omnipresente mercado a través de una herramienta como el máquetin, influye de forma determinante en estas dinámicas que redefinen los referentes culturales asociados a territorios y grupos sociales concretos para incorporarlos en forma de productos y comercializarlos globalmente con nuevos sentidos (Lozano y Aguilar, 2010; Rodríguez, 2004). Lógicas económicas campesinas incorporadas a modelos económicos industriales, capitalizados y globalizados. Un caso empírico nos permitirá contrastar este posicionamiento teórico en un marco concreto. Inserto en el macro contexto de las IGs, nos acercaremos a un producto con un gran poder de símbolo y de marca como el jamón ibérico en España, para analizar de qué modo se resignifican sus principales valores culturales y, sobre todo, qué actores están en pugna para apropiarse de dicho capital simbólico.

Nuestra hipótesis es que las actuales marcas de calidad de jamón ibérico de bellota representadas por las Denominaciones de Origen Protegidas (DOP), constituyen

procesos dinámicos que persiguen resignificar y acaparar los símbolos correspondientes a la principal tradición productiva de los territorios de dehesa, la transformación de los derivados del cerdo ibérico. En estos procesos hallamos una serie de agentes, además de los pertenecientes a las DOP, en constante disputa por la apropiación de este capital simbólico que transforman en importantes réditos (materiales e inmateriales), aunque actualmente las DOP parecen llevar ventaja en la apropiación e intento de uso excluyente de dichos símbolos.

Los datos que utilizamos son el resultado de un proyecto, actualmente en curso, sobre las producciones de calidad diferenciada ligadas al mundo rural². En concreto se centra en las DOP de jamón ibérico. Son datos obtenidos durante más de tres años de trabajo de campo realizado en las regiones de Extremadura y Andalucía, donde se encuentran tres de las cuatro DOP españolas de jamón ibérico actualmente existentes.

La metodología de trabajo combina técnicas cuantitativas y cualitativas, así como el uso de fuentes documentales primarias y secundarias. Esta metodología nos ha proporcionado tanto datos cuantitativos sobre la evolución del sector, como cualitativos, vinculados a la percepción y valoración que los distintos actores sociales tienen sobre el proceso de creación, implantación y perspectivas de futuro de las marcas de calidad. El trabajo de campo se ha realizado a partir de una muestra de 32 entrevistas semidirigidas a los distintos actores que intervienen a lo largo de esta cadena agroindustrial: los ganaderos, los industriales y los técnicos, tanto de las distintas empresas certificadoras, como de los Consejos Reguladores de las DOP. También aplicamos técnicas de triangulación con dichos agentes con la finalidad de contrastar los datos obtenidos.

2. Patrimonio, alimentación y sellos de calidad

Cuando usamos el término de patrimonio cultural como categoría analítica partimos del apriorismo de que ante todo es un constructo social, una serie de normas o categorías culturales que en determinado momento han sido elegidas (de forma no arbitraria sino interesada), aceptadas socialmente y elevadas a usos compartidos. Categorizar una

² El proyecto es parte de otro de mayor alcance y recorrido iniciado en 2009 en distintas unidades de observación de Europa y Brasil, con el objetivo de comparar la situación de las marcas de calidad de productos agroalimentarios y sus múltiples implicaciones en dos marcos geopolíticos distintos.

actividad o un elemento cultural como patrimonializable (pase luego o no a la categoría de bien cultural y por tanto tutelado bajo determinado marco jurídico), supone una acción teóricamente muy concreta. Como apuntamos en otra ocasión “lo que llevamos a cabo es una operación en la temporalidad: intentamos darle un futuro al pasado, pero incluyendo en ello significados socialmente aceptados que tienen que ver con la definición de presente. ...” (Amaya, 2005:80). Detrás de cada elemento patrimonial socialmente reconocido existe un proceso de activación que lo eleva a la categoría de símbolo colectivo, un proceso de construcción social. En todos los casos, cada uno de estos bienes ha constituido materia de negociación, de contradicciones, por parte de los actores que lo activan y a través de un proceso de reconocimiento social lo convierten en símbolo de la identidad de un grupo social. La acción política, empresarial o de grupos de poder, imponen sus intereses concretos (Ménard, 1990; Hernández, 2007). Así, a grandes rasgos, se selecciona cada elemento patrimonializable en pos de obtener un consenso social sobre la identidad o sobre productos encaminados a colmar las demandas de los consumidores. Constituyen interesantísimos procesos de patrimonialización dignos de análisis, procesos dinámicos y conflictivos preñados de intereses antagónicos de grupos enfrentados³ en la carrera por activar los bienes patrimoniales acorde a los significados de sus particulares réditos.

La rentabilidad del patrimonio cultural, por tanto, resalta como una variable inherente a los procesos de patrimonialización. Si bien los estados modernos lo han utilizado y lo instrumentalizan continuamente (por ejemplo para reafirmar identidades basadas en aspectos diferenciales), no es menos evidente su uso por grupos empresariales, como sucede en nuestro caso de estudio con grandes corporaciones agroalimentarias y otros agentes. Si muchos son los casos que ejemplifican el uso del patrimonio con fines meramente políticos (espectáculos y conmemoraciones locales, comarcales, estatales...), también lo son las campañas publicitarias que recurren a particularizar, a singularizar producciones agroalimentarias (quesos, vinos, aceites...) en base a referentes de culturas tradicionales pertenecientes a territorios concisos. Dichos referentes se nos presentan como características patrimoniales objetivamente homogéneas, simplificando la tremenda variedad de matices propios de producciones de

³ Políticos, mercaderes, administraciones, científicos, grupos de ciudadanos con objetivos e intereses distintos que instrumentalizan, resignifican, reafirman mediante alianzas y conflictos lo que todos “debemos entender” cuando se habla de determinado elemento cultural.

alimentos que hunden sus raíces en lógicas domésticas de producción y autoconsumo familiar⁴. Por tanto, el uso y la instrumentalización del patrimonio cultural lo podemos encontrar en multitud de ámbitos sociales, aunque nosotros aquí nos centraremos fundamentalmente en su uso desde la esfera agroalimentaria.

De ese modo, cuando relacionamos patrimonio y comida debemos considerar que cada cultura define (no arbitrariamente como decíamos antes) las opciones sobre lo que es comestible y las prohibiciones alimentarias que lo distinguen de otros grupos humanos. Estamos afirmando así, que cada sistema culinario⁵ perteneciente a una sociedad, es un proceso socialmente construido donde, siempre en su contexto, debemos tener presentes para su análisis, aspectos como la producción de materias primas o su búsqueda y recolección, conservación, preparación, presentación, circulación y consumo⁶. En palabras de González (2010:197) “El patrimonio alimentario engloba, además de los alimentos, objetos, espacios, prácticas, representaciones, expresiones, conocimientos y habilidades, fruto de la acción histórica continuada de comunidades y grupos sociales”. De cualquier modo en dichos procesos existen negociaciones de prácticas y significados, relaciones conflictivas entre sectores de la sociedad, y también el hecho de que la comida sirve para marcar distinciones entre generaciones, géneros, clases y pueblos, distinciones identitarias.

Por tanto, parece más que justificada esta relación entre patrimonio y comida, donde sus valores culturales inherentes a este ámbito social constituyen claros modos de vida y

⁴ Estos nuevos productos se desarrollan simplificando y reduciendo prácticas preexistentes, lo que conlleva una pérdida de diversidad del patrimonio cultural (Bowen y de Master, 2011). En el caso de nuestra investigación sobre el jamón ibérico, se dan variaciones de textura y sabor entre las piezas de distintos industriales, poblaciones, comarcas.... Sin embargo, cualquiera de las Denominaciones de Origen del jamón, presentan su producto estandarizado, invariablemente homogéneo.

⁵ Mahias (obra de 1991 citada en Golçalves -2002:4 y 5-) propone el concepto de “sistema culinario”, que tendría como características el carácter estructurado y la interdependencia de sus elementos constitutivos, a saber: “a) procesos de obtención de alimentos (caza, pesca, recolección, agricultura, creación, trueque o comercio); b) selección de alimentos (sólidos y líquidos, dulces y salados, etc.); c) procesos de preparación (coccción, fritura, condimentación, etc.); d) saberes culinarios; e) modos de presentar y servir los alimentos (marcados por la formalidad o la informalidad); f) técnicas corporales necesarias para el consumo de alimentos (modos de mesa); g) comidas: o sea, situaciones sociales (cotidianas y rituales) en que se preparan, exhiben y consumen determinados alimentos; h) jerarquía de las comidas; i) quién ofrece y quién recibe una comida (cotidiana o ritual); j) clasificación de comidas principales, complementarias y postres; k) equipos culinarios y cómo son representados (espacios, mesas, sillas, esteras, cubiertos, ollas, platos, etc.); l) las clasificaciones del paladar; m) modos de disponer los restos de alimentos, etc.”.

⁶ Esto es especialmente relevante en un contexto como el de nuestra investigación, donde el producto del que hablamos es una pieza entera de un animal (una pata de cerdo), carne no cocinada (cruda), con un aspecto incluso desagradable (seco, grasiento, momificado...) para culturas que no comparten los gustos culinarios españoles.

visiones específicas del mundo de sociedades concretas. Es así como a partir de la íntima relación entre comida y cultura, podemos entrever de qué modo saberes y prácticas de la alimentación llegan a ser tomados como manifestación de *Patrimonio Cultural*.

Actualmente, en lo que a la relación entre comida y patrimonio se refiere, podríamos decir que asistimos a un continuo reconocimiento de patrimonios alimentarios. Sin entrar aquí en profundizar sobre las razones de ello, sí es necesario identificar, tal como apuntara Contreras (2005), la existencia de una “eclosión de la gastronomía”, destacando los aspectos hedonistas, estéticos y creativos de la comida, así como la valorización de productos locales y/o artesanales, relacionados con un territorio y una cultura determinados (Lozano y Aguilar, 2010; Menasche, 2011). El jamón ibérico, nuestro caso empírico, es buen ejemplo de ello como iremos viendo. La exaltación sobre sus propiedades y funciones es un fenómeno consustancial a la globalización, un fenómeno de respuesta que podríamos denominar como de sentido inverso (glocalitario?), tendencia marcada por la segmentación del consumo y por la afirmación de lo local (Amaya y Aguilar, 2012a).

Esta tendencia por reivindicarse localmente ante la globalización mediante las particularidades alimentarias, es una variable de la reafirmación del patrimonio cultural donde tienen un gran peso los valores tradicionales que ahora se resignifican por parte de grupos y organizaciones determinados que se apropian de estos referentes simbólicos. Con nuestro caso de análisis trataremos de demostrar de qué manera se lleva a cabo la apropiación y resignificación de valores culturales alimentarios inherentes a territorios concretos en pos de la diferenciación mercantil de su producto emblemático; de qué modo se activa el patrimonio cultural y quiénes lo promueven, qué actores y mediante qué estrategias para posicionarse desde lo local ante la dinámica desterritorializadora y homogeneizadora consustancial a la globalización; veremos también qué tipo de conflictos, tensiones y negociaciones existen en este proceso.

3. Las DOP de jamón ibérico como marcas de calidad

Desde las décadas finales del pasado siglo, a medida que se instituía un tipo de agricultura crecientemente industrializada, se desarrolló el fenómeno de la

especialización de los espacios rurales en productos de calidad. Así, frente a los productos estandarizados y masificados elaborados desde la agroindustria, el valor añadido de estos productos de calidad reside precisamente en su vinculación con un territorio concreto. De esta forma, los elementos consustanciales de una particular ecología, tradición e historia, se incorporan como elementos distintivos a esos productos locales (Lozano y Aguilar, 2010), y es a partir de esa transferencia de significados sociales como logran su características diferenciales de cara a mercados cada vez más globales.

A esta tendencia obedece la actual proliferación de las marcas de calidad que vienen a avalar las cualidades diferenciales o la renta de especificidad que determinados alimentos poseen (Tregear, Arfini, Belletti y Marescotti: 2007). En esta incesante *labelización* de la realidad destacan, al menos en el caso europeo, las *Denominación de Origen Protegida* (DOP) e *Indicación Geográfica Protegida* (IGP) y la Agricultura Ecológica (AE), como marcas con un nivel alto de certificación y con rango de reconocimiento europeo. Son certificaciones que además de garantizar la vinculación de un producto con un territorio, una materia prima, un saber-hacer y/o unas técnicas de elaboración concretas, tienen reconocimiento europeo. En esta dinámica están inmersas las DOP que amparan las producciones de jamón ibérico, obviamente mostrando características propias de este fragmento de las cadenas agroalimentarias.

Las DOP del sector ibérico en España comenzaron a gestarse en la década de los 80 del siglo pasado y actualmente existen cuatro: *Guijuelo*, *Dehesa de Extremadura*, *Jamón de Huelva* y *Valle de los Pedroches*.



Figura 1. Mapa y logotipo de las cuatro DOP de jamón ibérico en España.

Fuente: MARM, 2012

Entre las principales funciones explícitas de estos sellos está la de mantener la calidad de los productos y, así mismo, conservar usos y manejos tradicionales de producción. Por tanto se erigen como garantes de la conservación de los valores patrimoniales asociados a estos productos. De esta manera vinculan el producto, el jamón, con su territorio de origen, con un medio ecológico determinado y unos usos y manejos que forman parte de la historia y la cultura local. Son los que lo dotan de sus características específicas y le otorgan el valor añadido que lo diferencia y le permite abrir un nicho específico en un mercado cada vez más competitivo. Por ello el factor “patrimonio cultural” es absolutamente determinante en estos procesos.

Obviamente estas marcas, las DOP de jamón ibérico, pertenecen a un sector productivo mayor, el sector cárnico porcino español, el cual durante 2012 y 2013 sacrificó en torno a 45 millones y medio de cerdos⁷. De estos, los de raza ibérica apenas alcanzan los dos millones y medio, lo que supone un 5,5% de la producción porcina global. La cabaña

⁷ Pueden verse estas cifras en la web del MARM <http://www.magrama.gob.es/es/estadistica/temas/estadisticas-agrarias/ganaderia/encuestas-sacrificio-ganado/>

porcina ibérica se concentra en las comunidades de Extremadura, Castilla y León y Andalucía. De todos estos animales un pequeño porcentaje que no llega al 5% fueron los cerdos ibéricos certificados por alguna de las cuatro DOP. Puede parecer paradójico que sea en este reducido segmento de producciones certificadas donde se concentra el mayor prestigio de este producto, ahora con imagen de marca para un país entero, considerándose el jamón ibérico a niveles de símbolos e iconos culturales como el flamenco o los toros. Y no es casualidad que esta reputación esté basada en el saber hacer de sociedades locales. Este es el principal proceso de patrimonialización que aporta nuestro trabajo, un proceso con una enorme carga de conflictos e intereses encontrados como iremos viendo.

Por ahora debemos dejar claro, de acuerdo a los datos de nuestra investigación que los agentes implicados en la producción e industrialización del sector porcino ibérico incumplen de forma generalizada las regulaciones existentes, básicamente no respetando lo que la normativa determina que debe entenderse (etiquetarse y venderse) por “cerdo ibérico”. Dicho de otro modo: se etiquetan y comercializan como producto ibérico aquellos derivados cárnicos que no responden a los sistemas tradicionales de producción, pero que aprovechan el prestigio y los valores de estos mediante el uso en su etiqueta del término “ibérico”. De esta manera el mercado ofrece una amplia gama de productos supuestamente “ibéricos”, pero que sólo tienen de ello el nombre en la etiqueta.

Parte de estos problemas obedecen a la complejidad del proceso de elaboración, a la normativa existente y a la variabilidad de los agentes implicados en este contexto: ganaderos o productores, industriales y elaboradores, distribuidores, empresas de inspección y certificación, administraciones –locales, comarcales, provinciales, autonómicas, estatales y europeas-, consejos reguladores de las DOP, organizaciones agrarias, otras organizaciones del sector, centros de investigación, hasta el propio consumidor. Todos ellos participan en la redefinición de los valores culturales asociados a la producción del jamón ibérico, cada uno con sus intereses que chocan con los de los demás.

Pero como hemos indicado antes, lo que es relevante de cara al valor añadido de un producto como este con un sello de calidad, es que al final de esta cadena el consumidor

asocie el producto al prestigio derivado de nombres como *ibérico*, en primer lugar, pero también a otros como *dehesa*⁸ o *montanera*⁹, términos que exclusivamente pueden utilizarse en las piezas amparadas por la *Norma de Calidad del Ibérico*¹⁰ o por una de las DOP. Estos vocablos encierran el valor de la tradición y genera importantes rendimientos económicos. Sin embargo, las grandes cifras del sector ibérico pertenecen a industrias cárnicas multinacionales que se apropian de estos símbolos y significados. Ello conlleva la desaparición gradual de pequeños productores tradicionales, que realmente continúan con prácticas productivas basadas en un manejo extensivo del cerdo ibérico, su cría en montanera y la posterior elaboración en territorios especialmente aptos para ello. Tal como ellos señalan “es lo que sabemos hacer”.

4. Los referentes culturales en disputa: cerdo ibérico, dehesa y montanera

Como venimos afirmando el sector porcino ibérico es cuantitativamente poco representativo respecto al sector porcino español. Además, dentro del ibérico, los animales alimentados con bellota y criados en régimen extensivo son a su vez porcentualmente minoritarios, por tanto, ¿en qué se basan la industria y el prestigio de lo “ibérico”? Existe el binomio socialmente extendido *ibérico-bellota*, o lo que es casi igual, *ibérico-dehesa*, y éste es un estereotipo común en cuanto que relaciona las producciones de cerdo ibérico engordado con bellotas, con un agroecosistema, la dehesa¹¹. Este binomio encierra la máxima socialmente construida y compartida de que este producto está indisolublemente unido a un territorio antrópico que es el tipo de bosque mediterráneo que conocemos como dehesa, uno no existiría sin el otro. En los

⁸ Bosque caracterizado por árboles de la familia quercus, sobre todo encinas y alcornoques, cuyo fruto llamado bellota es especialmente apto para que los cerdos ibéricos engorden y su carne adquiera cualidades organolépticas específicas.

⁹ Temporada de maduración de las bellotas y fase de engorde del cerdo mediante bellotas.

¹⁰ Principal normativa para certificar productos ibéricos junto a las DOP. La Norma del Ibérico señala literalmente en el artículo 14 dedicado al etiquetado que “Queda prohibido el empleo de los términos “Ibérico puro” “Ibérico” así como cualquiera de las estirpes del “Ibérico”, “montanera”, “recebo”, “bellota”, “pata negra” y “dehesa” en los productos regulados por esta norma que no se ajusten a la misma.”

¹¹ La dehesa es un sistema agrosilvopastoril con árboles en grado variable de densidad, pastos herbáceos, cultivos puntuales y ganado en una interacción relativamente sostenible mediante prácticas y conocimientos agrícolas y ganaderos. Para abundar en su conocimiento se puede ver la obra *Memoria de la tierra, campos de la memoria. Los agroecosistemas tradicionales de Tentudía. Vol. I. La dehesa y las tierras calmas* (Acosta, Díaz y Amaya, 2001), o *Economía y energía de la dehesa extremeña* de Pablo Campos (1984), u otra más reciente de Amaya (2012) *Patrimonio vivo. Vigencia del comunalismo agrario en el siglo XXI*.

territorios adhesados donde se encuentran aproximadamente tres millones de hectáreas de dehesa¹², predomina una tipología de manejos ganaderos que constituyen un modo de gestión de un territorio basado en prácticas agronómicas tradicionales. La centralidad de estas prácticas reside en el aprovechamiento de la montanera y la producción del cerdo de raza ibérica¹³.

Estamos señalando así, que las producciones de jamón ibérico de bellota son inherentes a la identidad cultural de las sociedades locales de las zonas de dehesa, cuya actividad fundamental reside en la explotación de este particularísimo bosque y en la transformación de los cerdos. La dehesa es el paradigma de la base de la calidad que vincula a un territorio (adhesado) con un histórico producto (jamón ibérico de bellota).

La tradición en las producciones del cerdo ibérico de montanera nos remite a ganaderos de distinto tipo¹⁴, que hasta los años 60 del siglo pasado aprovechaban la montanera con partidas de cerdos de acuerdo a un sistema de gestión que perseguía la optimización (no maximización) del aprovechamiento de este recurso. Básicamente suponía una especialización de pastoreo, la guía de la piara por un porquero, un experto que conducía el grupo de animales de número adecuado al tipo y extensión de la explotación.

Por su parte, los procesos tradicionales de elaboración (domésticos y protoindustriales) de los derivados del cerdo ibérico estaban escasamente mecanizados. Se utilizaban materias primas de alta calidad (carnes, grasas, sal, pimentón y ajo sobre todo), características meteorológicas concretas (vientos, temperatura y humedad) y una especialización productiva basada en un profundo conocimiento y control de todas estas

¹² En cuanto a la extensión y tipos de dehesa puede verse este enlace del autor Fernando Pulido <http://dehesafernandopulido.blogspot.com.es/2013/10/cuanta-dehesa.html>

¹³ Conviene aclarar que esta raza de cerdo, la ibérica, es la única con capacidad de transformar las grasas de la bellota en nutrientes que infiltra en su musculatura y que esto le confiere especiales características organolépticas.

¹⁴ Para una visión completa de las producciones de dehesa a mediados del siglo pasado, así como de los distintos tipos de productores, véase la obra *Memoria de la tierra, campos de la memoria. Los agroecosistemas tradicionales de Tentudía. Vol. I. La dehesa y las tierras calmas.*, de Acosta Naranjo, R.; Amaya Corchuelo, S y Díaz Aguilar, A.L. (2002). Una caracterización que se centra exclusivamente en los ganaderos de la dehesa dedicados a la producción de cerdos ibéricos puede encontrarse en el artículo denominado *Tradición y factores culturales en la producción del jamón ibérico. El papel de los manejos ganaderos* (Amaya, 2012).

variables¹⁵. El factor humano, su pericia y conocimientos, eran los que verdaderamente determinaban estas producciones.

Es la caracterización de un modelo de producción considerado ahora tradicional. Tradición que procede de modelos de económicos campesinos de producción y consumo domésticos, pero que la permanente demanda de productos ibéricos de alta calidad los incorpora parcialmente a la actual lógica económica global. Así se nos ofrecen alimentos percibidos y valorados como parte de un pasado que ya no existe, pero que nos ha legado determinados saberes y procesos mediante los que obtener chacinas, embutidos y jamones que evocan sabores, territorios y tradición (Amaya y Aguilar, 2012b). Y es esta la tradición que pasa ahora a patrimonializarse a través de un proceso selectivo que entiende y construye lo que interesadamente constituye “la tradición” en torno al ámbito del jamón ibérico. En dicho proceso las DOP son un extraordinario escenario, “la arena” donde se dirimen las disputas por la construcción y apropiación de los símbolos en torno a la tradición.

5. ¿A quién pertenece el conocimiento?. IGs: arena de apropiación y conflictos entre actores.

Las DOP se rigen por reglamentos. Mediante ellos se regulan los procesos de trabajo y sistemas de producción, sometiéndolos a estrictos cánones y controles tendentes a homogeneizar prácticas productivas. Podemos así señalar que la creación de una DOP conlleva aparejada una redefinición de todo el proceso de elaboración del producto socialmente considerado tradicional. Esto se hace a través de la selección de semillas, especies, razas y/o prácticas de elaboración. El producto resultante, sujeto ahora a las férreas normas de certificación de calidad, construye su distintividad precisamente a partir de una tradición re-estructurada, re-significada y re-elaborada en base a los nuevos requerimientos técnicos exigidos por las normas de seguridad alimentaria y/o las nuevas demandas y gustos de los consumidores.

¹⁵ El artículo *Las industrias productoras de jamón ibérico ante las cadenas alimentarias del siglo XXI* (Amaya, 2012), ofrece una descripción del sector industrial dedicado al sector ibérico y cómo se insertan en el contexto global de la distribución y consumo de productos agroalimentarios.

En el caso que nos ocupa, estos reglamentos estipulan las características de la raza del cerdo, la alimentación de los mismos, el periodo de curación de sus derivados y los métodos de elaboración permitidos. Se produce así la “necesaria” selección de determinadas características del modelo tradicional (modelo y lógica doméstica) de producción del cerdo ibérico de montanera, a partir de los elementos que se adecuan a los parámetros reglamentarios de las Unión Europea para las DOP (modelo y lógica industrial). Y es en esa precisa combinación entre tradición -de usos, manejos y saberes locales- con innovación y requerimientos tecnológicos -de higiene, inocuidad y salubridad- en la que radica la construcción de la calidad que ahora se oferta bajo la fórmula de marca protegida. Es una fórmula donde, parafraseando a Eloí y Menasche (2010), “los productos tradicionales dejan de ser percibidos como restos del pasado, condenados a desaparecer en la modernidad, para pasar a ser demandados en procesos que remiten a la valorización cultural y a la dinamización de economías locales”. A la hora de construir la calidad desde las DOP, una de las estrategias clave es la definición de qué es ibérico y quiénes pueden usar dicho nombre comercialmente.

El prestigio social del producto más destacado del cerdo ibérico de bellota lo detenta sin duda el jamón. Los términos que condensan la riquísima polisemia sobre la calidad y propiedades de este alimento resumen su universo simbólico: *jamón ibérico*, *ibérico de bellota*, o *jamón de montanera*. Son expresiones en constante disputa y que la reglamentación actual intenta homogeneizar a partir de normas (Bowen y De Master, 2011), aunque es el mercado el que asiduamente se apropia de estos nombres, los convierte en marca y los usa como sello distintivo en sus producciones de jamones y/o paletas. Estamos afirmando que existe un reducido nicho que certifica productos definidos legalmente como ibéricos mediante el sello DOP. Simultánea existe un proceso mercantil a gran escala, antagónico con las producciones tradicionales, que se da aun cuando estos productos estén desvinculados de la dehesa y poco relacionados racialmente con “el cerdo ibérico”, pero que utilizan de forma ilegal y lucrativamente en su etiquetado la simbología propia de la tradición que estamos describiendo.

En esta pugna de poderes por nichos de mercado donde tanto peso tienen los símbolos que anclan al jamón con una tradición, son reconocibles actores, principalmente los productores, los industriales y los técnicos. Su posición de partida en el actual marco institucional no es igualitaria, ya que existen relaciones de poder previas que

condicionan el proceso en el que se tienden a reproducir dichas desigualdades. Nos centraremos aquí en dos facciones claramente encontradas y asimétricas. Las DOP y las grandes internacionales cárnicas. Las DOP están compuestas por agentes locales y comarcales, por productores y ganaderos. Las potentes empresas que dominan el sector cárnico disponen de una importante línea productiva de productos ibéricos. El poder de las DOP es escaso en esta “arena global” si lo comparamos con los medios de que disponen las grandes industrias. Sin embargo son las DOP las que esgrimen la legitimidad que les brinda basarse en exclusiva en lo que ellos definen como procesos tradicionales y su saber hacer.

En este sentido podemos afirmar que también las marcas de calidad (y en particular las DOP) constituyen verdaderos espacios de poder, en la medida que sus Consejos Reguladores señalan la dirección y las características que debe contener su producción, así como qué valores culturales pueden ser considerados tradicionales. Por tanto, las DOP son, además de fórmulas comerciales, organizaciones que influyen decisivamente en la reorientación y resignificación de valores culturales. Se encargan de evocar tradiciones y delimitar geografías de pertenencia, agroindustria a pequeña escala, sabores, olores y conocimientos locales con riesgo de ser borrados por la masificación de la producción y del consumo. En su seno se elige o se desechan qué valores serán incluidos como tradicionales para portar su sello de calidad y ponerlos en circulación en el mercado global como representante supremo de un territorio concreto. Esto es lo que sucede en las DOP de jamón ibérico.

Además de las DOP y las grandes corporaciones agroindustriales, hay que señalar el importantísimo papel que juegan los actores de la esfera política en dichos procesos, contribuyendo y reforzando este carácter patrimonialista. Los estados y sus gobernantes –junto a los gobiernos autonómicos- apoyan, protegen y legitiman las DOP ya que sus productos distintivos se instrumentalizan desde sus instancias como símbolos del prestigio nacional/regional que circulan en el mercado. Los gobernantes se apropian de las mercancías populares prestigiadas que circulan en los mercados domésticos y les reeditúan valor simbólico y económico. Incluso, como señala Rodríguez (2004:177) “Podemos entender que el consumo de mercancías DO en el ámbito doméstico y extranjero, se vuelve un ejercicio significativo del proceso de formación estatal y del nacionalismo”. En la concesión de estos sellos de calidad alimentaria el estado es el

primer nivel y lo legitima para vender un producto en el país. Posteriormente, para los países europeos, existe un segundo proceso de la UE que permite la distribución de productos y símbolos transnacionalizados en sus fronteras.

Estos procesos de patrimonialización son inherentes a las pugnas y conflictos entre los actores participantes como estamos viendo. La construcción de las DOP se sustenta en pugnas históricas de poder entre quienes son incluidos en dicho espacio y, por ello, obtienen el derecho exclusivo a las regalías que esta pertenencia excluyente provee, y los excluidos. Es el doble juego de la inclusión/exclusión propio de estos procesos. La construcción de estas DOP no son procesos uniformes ni lineales, provocan ambigüedades y contradicciones entre distintos actores, ya que el proceso se sustenta en relaciones desiguales de poder y estatus. Los actores que dicen poseer los significados y prácticas exigidos para crear o pertenecer a una DOP están ejerciendo poder sobre otros actores que carecen de la capacidad de decisión y control sobre su construcción material y simbólica. Mediante distintos mecanismos las DOP promueven la idea de la historicidad y legitimidad cultural de la geografía de origen y reafirman la idea sobre la autenticidad, proceso excluyente para quienes ilegítimamente no la cumplan.

Descendiendo al espacio de las prácticas podemos ejemplificar lo expuesto antes con la referencia a una campaña concreta. Es una operación donde la maquinaria publicitaria hace pleno uso del capital simbólico de la tradición de las producciones de cerdo ibérico para reelaborar la perspectiva patrimonialista del totémico jamón ibérico. Una muestra palmaria de la reelaboración y asignación de nuevos significados a símbolos como el jamón ibérico es esta poderosísima imagen:



Figura 2. Imagen de campaña publicitaria

Fuente: <http://www.jamondehuelva.com/>

Se trata de una campaña publicitaria de 2007 correspondiente a la DOP Jamón de Huelva. Compositivamente en un fondo negro (negro igual elegancia) se combinan estratégicamente imágenes y texto: en el centro izquierda surge de abajo a arriba un cuchillo con una loncha de jamón; a su derecha encontramos el texto, dos palabras, “Orgullo Ibérico”. Abajo y de forma visible, Jamón de Huelva y encima un “porcino” sol con referentes en la pintura surrealista de Miró.

La condensación de significados de esta imagen intenta incluir los valores patrimoniales de los que venimos hablando. En primer término presenta al jamón como patria y bandera, símbolo identitario de un colectivo nacional “ibérico”, puesto que emula los colores de la bandera española. Pero la composición, además está formada por un utensilio como el cuchillo jamonero (herramienta específica para un corte canónico de cada loncha de jamón) en forma de mástil y una tajada de jamón que ha sido cortada manualmente dadas las irregularidades que presenta en la imagen. Esto nos remite a una lectura de elementos muy tradicionales de la escena: el buen jamón (ibérico y de bellota –no de otro tipo-) que es orgullo patrio, debe ser cortado manualmente (no por medios mecánicos) por manos expertas y consumido tras el corte; un cuchillo jamonero (no cualquier otro) será el que se use para esta labor. Por todo ello aquí se resumen y concentran parte de los elementos de la supuesta tradición (cerdos de raza ibérica

alimentados con bellotas, viviendo en libertad, jamones obtenidos tras un largo periodo de curación –tres años- por manos expertas, saber hacer a la hora de cortarlo y servirlo...) sobre la que se apoya lo que se ofrece como distintividad de este producto alimentario. Es una DOP la que elige los símbolos sobre los que se reelabora la tradición productiva de jamones ibéricos.

Sin embargo, tal como nos desvela nuestra investigación, en las poblaciones incluidas en esta DOP, la tradición doméstica sobre el modo de cortar el jamón no tenía nada que ver con la nueva tradición. Ahora se prima el corte fino, en loncha; antes se cortaban trozos, tacos de jamón y, esa era la lógica doméstica para el consumo de este producto. Esos trozos se consumían directamente o se utilizaban en la elaboración de comidas como cocidos y caldos. Por otro lado no existían los denominados cuchillos jamoneros, objeto específico para cortar este producto. Cualquier cuchillo suficientemente firme era suficiente. La lógica actual, la nueva tradición reelaborada, prima el consumo loncheado, lonchas finamente cortadas con cuchillo jamonero, tal como se desprende de la imagen. Es un simple ejemplo sobre la resignificación que venimos señalando, una muestra de cómo se construye la noción de tradición en esta nueva realidad.

Es uno de tantos ejemplos que se pueden esgrimir sobre cómo desde las DOP se promueve/construye la realidad en torno a la historicidad y legitimidad cultural de la geografía de origen y de la autenticidad de una DOP. Como hemos dicho es un proceso dicotómico y excluyente. Los agentes externos a la DOP están excluidos de dichas construcciones, incluso los múltiples ganaderos e industriales que realizan las prácticas de donde se toman los referentes de la tradición.

En nuestro contexto, el de las DOP de jamón ibérico, existe un caso paradigmático que ilustra extraordinariamente los procesos de disputas entre poderes, el de la DOP Jamón de Huelva y la potencia evocadora de Jabugo, una marca y una de las poblaciones pertenecientes a esta DOP.

6. Conflictos en torno al poder de un nombre: el caso de Jabugo.

Jabugo es una población perteneciente a la DOP Jamón de Huelva. Concentra un gran número de las industrias del sector ibérico de la comarca conocida como Sierra de Huelva. Pero lo fundamental aquí es que este nombre, Jabugo, encierra una enorme reputación como imagen de marca de calidad de productos ibéricos en el país e incluso fuera de él. Podríamos decir, sin equivocarnos, que esta palabra es consustancial a todos los valores patrimoniales positivizados socialmente en torno al jamón ibérico de calidad (junto a Guijuelo). Quizás su fama incluso esté por encima de la propia DOP en la que se integra el municipio de Jabugo, aunque ello sobrepasa el espacio disponible aquí para nuestro análisis¹⁶. Por esta razón la concentración de intereses y disputas, el juego de poderes y de conflictos, se activan en torno a esta imagen de marca como en ningún otro caso del contexto productivo, social y cultural del jamón ibérico.

Estos procesos donde el conflicto es una variable analítica de primer orden surgieron incluso antes que la propia DOP. Para contextualizar esta situación, podemos establecer lo que podemos llamar una diacronía conflictual. A la DOP Jamón de Huelva, creada en 1995, pertenecen 31 poblaciones de un territorio con características morfológicas y ambientales semejantes, terreno serrano donde predomina el bosque de dehesas con un sector económico basado en productos derivados del cerdo ibérico.

En 2008 el Consejo Regulador de la DOP Jamón de Huelva junto con el Ayuntamiento de Jabugo, presentaron una solicitud para modificar el nombre de esta DOP ante el Gobierno Autonómico Andaluz y posteriormente al Gobierno Central. Este expediente consistía en cambiar *Denominación de Origen Jamón de Huelva* por *Denominación de Origen Jabugo*. El acuerdo recoge una serie de medidas que mejorarían la proyección de la DOP, así como la rentabilidad que el pueblo de Jabugo percibiría por tal acuerdo¹⁷.

¹⁶ Verdaderamente constituye un argumento singular y muy relevante, nos referimos al caso de Jabugo, nombre de un municipio asociado a una potente imagen de marca, lo cual, como veremos luego, se encuentra en la base de buena parte de los conflictos por qué nomenclatura usar (Jabugo, Huelva o Sierra de Huelva), quién pueda utilizarla (una comarca entera o sólo los productores del municipio) y con qué sello comercial (DOP, Consorcio Jabugo, Patrimonio de la Humanidad...)

¹⁷ http://es.wikipedia.org/wiki/Jam%C3%B3n_de_Huelva#cite_note-0#cite_note-0

A la solicitud para el cambio del nombre de la DOP se sumaron el 70% de las empresas productoras de la comarca. Esta solicitud englobaba 47 firmas de empresas¹⁸ que anteriormente habían estado enfrentadas durante años precisamente por el uso, por detentar en exclusividad el nombre en disputa. Formaban dos facciones en pugna judicial: DOP Jamón de Huelva y Consorcio Auténtico Jabugo.

Antes de que surgiera la DOP ya existía en Jabugo una sociedad que capitalizaba este nombre, denominada Origen Jabugo, lo cuál, dada la similitud de sus términos con *Denominación de Origen*, originó que la DOP denunciara el caso ante los tribunales basándose en el posible beneficio comercial de esta Sociedad, ya que (según la DOP) el consumidor podía confundir *Origen de* con *Denominación de Origen* con el consiguiente perjuicio a la “auténtica” DOP Jamón de Huelva. Este capítulo se solucionó cambiando el nombre de *Origen Jabugo* por el de *Consorcio Jabugo*.

Lo descrito es solamente uno de los apartados de esta dinámica constante de desencuentros, pugnas y conflictos entre agentes del mismo territorio. La DOP inició su andadura formada por una serie de empresas, algunas de las cuáles se separaron posteriormente, ingresando como miembros del Consorcio; para nuevamente al cabo de una década afiliarse en la DOP, tal como señala un informante:

“Luego hemos vuelto a entrar todos [en la DOP], progresivamente, excepto Sánchez Romero, y ahí estamos. Y llevamos tres años marcando otra vez.”
(Industrial de Jabugo)

Corresponde al Ministerio de Medio Ambiente, Rural y Marino la concesión de este cambio de nomenclatura, el cual la denegó en 2010 “por falta de suficientes fundamentos”. A partir de entonces y hasta hoy, se han enviado nuevos informes con el apoyo de administraciones locales (ayuntamientos), provinciales (diputaciones) y regionales (Junta de Andalucía), así como de todo tipo de instituciones incluidas las otras tres DOP, solicitando el ansiado cambio. Para no extendernos en la descripción, uno de nuestros entrevistados lo resume así:

¹⁸ El único agente que no se unió a esta solicitud fue la mayor empresa de Jabugo, Sánchez Romero Carvajal, perteneciente a la multinacional Osborne.

“...en el 95 empieza la DO con mucha ilusión, pero claro lo que no podíamos casi consentir era que si tu empresa de toda la vida que lleva una trayectoria, que son los que han hecho que Jabugo sea Jabugo, están ahí, en un consejo regulador donde tú sabes que cada uno es un voto... Era muy complicado poner industrias que llevan 100 años y que sacrificaban entonces 80.000 cerdos, ponerlas a la altura de una que ha empezado hace tres días, que están a 70 kilómetros de Jabugo. Es decir, que el medio es distinto, todo lo que hace es distinto y que además marca 500 cochinos. Cada uno [cada miembro de la DOP] es el mismo voto pues no es... no es lógico. Por una razón muy sencilla, porque esto estamos hablando de un negocio. Y aquí estamos para ganar dinero. Además, para hacer un producto de calidad. Pero quien ya tiene demostrado lo que es, le cuesta mucho trabajo salir al mercado con una etiqueta igual que usa el que ha empezado hace tres días... pues nos salimos unos pocos!!!. Transcurridos unos años, pues nos hemos visto obligados hasta cierto punto a entrar. Tienes ayudas si estás dentro de la DO...en fin, ¿nos vamos a quedar fuera los que estábamos dentro? ¿Van a ser todos los que no son y nosotros no? pues... para adentro. Pero bueno eso [la solicitud de cambio de nombre par ala DOP] sigue ahí con su problema.”
(Industrial de Jabugo)

Entre los agentes clave en este contexto merece un apartado especial el gerente del Consejo Regulador de la DOP. Cada gerente de una DOP controla la gestión de las mismas. Los demás cargos del Consejo Regulador cambian periódicamente. El gerente es un contratado digamos permanente; crea opinión, es escuchado ante cualquier incidencia y su conocimiento diacrónico lo empodera como el actor más decisivo de estas organizaciones. El gerente de DOP Jamón de Huelva, respecto a la polémica que nos atañe, apuntaba otra variante:

“Consorcio Jabugo es una empresa reciente que empezó prácticamente ayer. No es una empresa que tenga una tradición, un nombre reconocido ni nada. Consorcio de Jabugo S.A., que el propio nombre también es curioso, Consorcio. Simplemente decir que en Italia los consejos reguladores no se llaman Consejo Regulador, se llaman Consorcio, con lo cual una empresa que se llame Consorcio de Jabugo en Italia puede parecer también un Consejo Regulador. ¿Vale? Simplemente por esto. Otro detalle importante, el presidente de esta empresa

Consortio Jabugo S.A. es un señor que se llama Don Julio Revilla, que fue presidente de esta DO Jamón de Huelva en sus inicios, y luchó porque esta DO no solo fuera DO sino que se llamara Jabugo. Pues ahora su empresa se opone.”.

El mismo informante, el gerente, en otra entrevista hacía referencia a la carga patrimonial que encierran estos nombres en este contexto polisémico:

“Al final terminamos en los temas jurídicos y nos hemos alejado del territorio, cuando es un tema territorial. Lo mejor para el territorio es que el patrimonio intangible Jabugo esté protegido [mediante DOP], como la Giralda y la Alhambra...”

Aunque de forma muy escueta hemos descrito lo sustancial de la polémica en torno a un nombre, a un marca como Jabugo. Aquí se entrelazan multitud de intereses (identitarios, económicos, territoriales...), de actores (políticos, gerentes, empresarios, ganaderos, ciudadanos...), de instancias administrativas (Ayuntamiento, Consejo Regulador, Gobierno Autónomo Andaluz, Gobierno Central) y la situación lleva implícita variables legales y jurídicas nada desdeñables. Contemplado todo esto de forma global, nos facilitará entender el papel del conflicto en la redefinición de los valores patrimoniales inherentes al término Jabugo.

Jabugo es un término popular que sustancia y evoca como ningún otro en España y en el mundo el jamón ibérico de calidad. Es un símbolo local en disputa, una disputa donde una institución comarcal (la DOP Jamón de Huelva) pretende apropiárselo en exclusividad para incluir en las futuras regalías a la propia población de Jabugo, a sus industriales del sector cárnico. Jabugo es un sello sociocultural de tremenda potencia comercial que repercutirá claramente en el valor añadido de la DOP si obtiene el cambio de nombre. Paradójicamente, la instancia estatal encargada de conceder el cambio, el Ministerio de Medio Ambiente, Rural y Marino, que tres décadas atrás abogó para que el nombre de la DOP fuese *Jabugo* en vez de *Huelva*, ahora opina lo contrario. Intereses locales, comarcales, regionales y estatales en disputa, en abierta pugna de poderes por el nombre icono que acumula el prestigio de una tradición como ninguno.

Poder/es, conflictos abiertos y/o velados, así como un enorme grado de contenido patrimonialista impregnan el caso como venimos viendo. Antes de este apartado nos detuvimos en analizar brevemente los componentes y significados de la campaña “Orgullo Ibérico”. El análisis de dicha campaña, así como lo que hemos descrito luego en este apartado, podemos cerrarlo señalando que desde el gobierno municipal de Jabugo, se consideró en 2012 que en base a los valores culturales de dicho nombre se iniciara la solicitud para que Jabugo sea incluido en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad de la UNESCO. Otro episodio de este caso, una maniobra municipal de reapropiación del nombre en busca de legitimidad para usarlo en beneficio local, búsqueda de la acentuación de la singularidad y reputación de estos símbolos por el principal organismo internacional en el área de la cultura. Jabugo sería “patrimonio mundial”. Nuevo capítulo que nos abrirá distintas posibilidades de análisis en torno a las disputas consustanciales a los procesos de redefinición del patrimonio cultural.

El caso requiere por sí mismo una reconstrucción histórica de carácter multidimensional que nos permita un análisis de mayor profundidad que trasciende este trabajo. Sin embargo, sí podemos afirmar que este es un proceso conflictivo en plena redefinición, donde están inmersos los espacios rurales donde se producen los bienes agroalimentarios con DOP, y también los espacios urbanos donde se consumen, los mayores demandantes de estos sellos de calidad en la globalizada sociedad posmoderna. De esta manera el origen de la tradición y autenticidad están siendo reacentuados e instrumentalizados por la DOP Jamón de Huelva.

7. A modo de conclusiones

En este trabajo hemos profundizado en el caso concreto de las DOP de jamón ibérico perteneciente al dinámico contexto contemporáneo de las marcas de calidad, que a su vez se inserta en el marco de la agroalimentación. En ese contexto hemos analizado cómo existen procesos determinados por los conflictos y las relaciones de poder entre los múltiples actores sociales inmersos en los mismos. Dichos actores ocupan un lugar asimétrico en una compleja red donde cada uno de ellos intenta apropiarse del universo simbólico característico de los prestigiosos productos derivados del cerdo ibérico de

bellota, aspirando a monopolizar su uso exclusivo lo que les reportará importantísimos beneficios (materiales y/o inmateriales) si consiguen ostentar hegemónicamente determinado símbolo, palabra o sello en el mercado agroalimentario mundial.

Hemos señalado una importante variedad de agentes implicados en estas pugnas que reconfiguran los significados de las mercancías, unos supraestatales como la OMC o las instituciones europeas, otros los propios estados, las comunidades autónomas, los centros que a nivel comarcal se encargan de sustanciar los fondos europeos, las Denominaciones de Origen y sus consejos reguladores, los técnicos o los productores e industriales, entre los más significativos. Pero, tal como hemos analizado, son las Denominaciones de Origen las mejor posicionadas en cuanto a la resignificación de la autenticidad de los productos territoriales y la apropiación del valor añadido de esta distinción de especificidad del origen (material, histórico y cultural). Las DOP institucionalizan y encarnan mediante sus normas la máxima calidad de estos productos. Estas instituciones persiguen la uniformidad de la calidad basada en los valores culturales que seleccionan como tradicionales, alegando “el bien del consumidor”, al tiempo que los usan para construir un discurso basado en la exaltación del particularismo (identidades locales y regionales), la riqueza de la diversidad cultural y la importancia de los auténticos orígenes antiguos. Y todo ello sometido a incesantes negociaciones en un escenario que reconfigura la nueva ruralidad europea. Es la arena de las luchas de poder encarnado en las DOP. Los productos con DOP son considerados como los “productos de mayor calidad” en el sector agroalimentario europeo. Estos productos materializan un complejo diálogo entre estandarización y singularidad/especificidad propio de la calidad de las producciones con sellos DOP. Para ello se ha construido un complejo grupo de expertos y reglas destinados a definir estándares de calidad medibles.

La construcción misma de la DOP no es uniforme ni lineal, provoca ambigüedades y contradicciones entre distintos actores, ya que el proceso se sustenta en relaciones desiguales de poder y estatus. Los actores que dicen poseer los significados y prácticas exigidos para detentar una DOP están ejerciendo poder sobre aquellos actores que carecen de la capacidad de decisión y control sobre su construcción material y simbólica. Los primeros promueven la idea de la historicidad y legitimidad cultural de la geografía de origen o de la autenticidad de una DOP, mientras que los segundos,

excluidos de dichas construcciones, ponen en tela de juicio y luchan por apropiarse de estas ideas, prácticas y materialidades que la legitiman. Así las DOP en la práctica no garantizan la igualdad para todos los involucrados en el proceso de producción de un bien distintivo, sino que en parte es responsable de las luchas de inequidades que su proceso de construcción conlleva. Doble y simultáneo proceso de exclusión/inclusión.

Las DOP como arena o escenario de tensiones y contradicciones donde sus principales actores lideran procesos de certificación desde privilegiadas y conflictivas posiciones que chocan con otros actores del mismo territorio: el expresidente de la DOP Jamón de Huelva, que hace años peleó para que la DOP se denominara Jabugo, ahora es el principal opositor a dicho cambio. En el mismo sentido, campo de negociaciones entre actores con poderes muy asimétricos: la institucionalizada DOP Jamón de Huelva con la firme intención de apropiarse con exclusividad de la palabra Jabugo una vez que el MARM se lo conceda; el Ayuntamiento de Jabugo, sin embargo, da un nuevo giro y solicita a la organización internacional competente, a la UNESCO, su reconocimiento e inclusión en la Lista Representativa del Patrimonio Inmaterial de la Humanidad.

Tal como decimos, con nuestro caso de análisis demostramos de qué manera se lleva a cabo la apropiación y resignificación de valores culturales alimentarios inherentes a territorios concretos en pos de la diferenciación mercantil de un producto emblemático como el jamón ibérico. Las DOP y, particularmente sus dirigentes, son aquí las instituciones que en cada uno de sus territorios capitalizan e intentan exclusivizar el uso de los valores culturales asociados a la producción tradicional de jamón ibérico. Sin embargo, otros actores pertenecientes a otras esferas aspiran a que sus propios valores culturales no sean exclusivamente el atractivo envoltorio de mercancías. Por otro lado, las grandes marcas agroalimentarias y los propios estados son el contrapeso de las DOP, puesto que, cada uno desde un posicionamiento distinto, pero todos usan como reclamos el capital simbólico en disputa.

Podríamos terminar señalando la tremenda dinámica de casos donde entrelazan alimentación, patrimonio cultural y pugnas entre actores implicados. Múltiples actores desde niveles diferentes en el intento de activar el patrimonio cultural para fines desiguales que permitan posicionarse a cada uno de ellos desde lo local ante la dinámica desterritorializadora y homogeneizadora consustancial a la globalización.

8. Bibliografía y webgrafía

Acosta Naranjo, R.; Amaya Corchuelo, S.; Díaz Aguilar, A. (2002) *Memoria de la tierra, campos de la memoria. Los agroecosistemas tradicionales de Tentudía*. Vol. I. La dehesa y las tierras calmas. Mesto, Cuadernos monográficos de Tentudía. Número IIA, Zafra: Centro de Desarrollo Comarcal de Tentudía.

Aguilar Criado, E. y Amaya Corchuelo, S. (2007) “El patrimonio cultural como activo de desarrollo rural”. En Sanz Cañada, J. (ed.) *El futuro del mundo rural*. Madrid: Síntesis, 103-124.

Amaya Corchuelo, S. (2005) “La arquitectura vernácula en el ámbito de las convenciones internacionales sobre patrimonio cultural. Su potencialidad como patrimonio de la humanidad”. *La arquitectura vernácula Patrimonio de la Humanidad*. Tomo I. Edit. Diputación Provincial de Badajoz, 79-154.

Amaya Corchuelo, S. (2012a) Patrimonio vivo. Vigencia del comunalismo agrario en el siglo XXI, Saarbrücken: Editorial Académica Española.

Amaya Corchuelo, S. (2012b). Tradición y factores culturales en la producción del jamón ibérico. El papel de los manejos ganaderos. *Sólo Cerdo Ibérico*, 27, Zafra, 65-82.

Amaya Corchuelo, S. (2012c). “Las industrias productoras de jamón ibérico ante las cadenas alimentarias del siglo XXI”. *Sólo Cerdo Ibérico*, 28, Zafra, 49-65.

Amaya Corchuelo, S. y Aguilar Criado, E. (2012a). “Saberes locales, tradición e innovación: el caso del jamón ibérico de bellota”. *Nuevas Tendencias en Antropología*, 3, noviembre <http://www.revistadeantropologia.es/>

Amaya Corchuelo, S. y Aguilar Criado, E. (2012b). “Patrimonializando saberes locales, resignificando tradición e innovación. El caso del jamón ibérico”. *Etnicex*, 4, 63-75. <http://revistas.ojs.es/index.php/etnicex/announcement/view/45>

Bowen, S. y De Master, K. (2011) "New rural livelihoods or museums of production? Quality food initiatives in practice". *Journal of Rural Studies*, 27, 73- 82.

Campos Palacín, P. (1984) *Economía y energía de la dehesa extremeña*. Madrid: Instituto de Estudios Agrarios, Pesqueros y Alimentarios.

Contreras Hernández, J. (2005). "Patrimônio e globalização: o caso das culturas alimentares". En Canesqui, A. M. e García, R. W. D. (org.) *Antropologia e Nutrição: um diálogo possível*. Rio de Janeiro: Fiocruz.

Díaz Méndez, C.; Gómez Benito, C. (Cood) (2008) *Alimentación, consumo y salud*. Colección Estudios Sociales, Fundación "La Caixa", 24.

Eloí, Evander y Menasche, Renata (2010) "Políticas públicas para produtos com identidade cultural: uma reflexão a partir do caso do queijo artesanal serrano do sul do Brasil", Anais do congresso da Associação Latinoamericana de Sociologia Rural. <http://www.ufrgs.br/pgdr/arquivos/753.pdf>

Froehlich, J. M.(Cood) (2012) *Desenvolvimento Territorial. Produção, identidade e consumo*. Ijuí: Unijuí.

González Turmo, I. (2010) "La dieta mediterránea como objeto patrimonial". *Quaderns de la Mediterrània*, 13, 197-201.

Gonçalves, J. R. (2002). "A fome e o paladar: uma perspectiva antropológica". En *Alimentação e Cultura*, Série Encontro e Estudos 4, FUNARTE, Rio de Janeiro, 40-55.

Hernández-Ramírez, J. (2007) "El patrimonio activado. Patrimonialización y movimientos sociales en Andalucía y ciudad de México", en *Dimensión Antropológica*, año 14. Vol. 41. pp.: 7-44. México: Editorial: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA).

<http://dehesafernandopulido.blogspot.com.es/2013/10/cuanta-dehesa.html>

<http://www.jamondehuelva.com/>

http://es.wikipedia.org/wiki/Jam%C3%B3n_de_Huelva#cite_note-0#cite_note-0

Lozano Cabedo, C. y Aguilar Criado, E. (2010) “Natural, tradicional y de la tierra. La promoción de la calidad agroalimentaria en los nuevos espacios rurales andaluces.” En Soler, M.; Guerrero, C. (Coord.) *Patrimonio cultural en la nueva ruralidad andaluza*. Sevilla: Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico y Consejería de Cultura, 126-139.

Lozano Cabedo, C. y Aguilar Criado, E. (2012) “Territorialising organic production: collective actions and public policies in Andalusia”. *Sviluppo Locale*, XV, 45-66.

Marsden, T. (2004) “Theorising food quality: some key issues in understanding its competitive production and regulation”. En: Harvey, M.; Mcmeekin, A.; Warde, A. (Ed.). *Qualities of food*. New York, 129-155.

MARM (2013). Encuesta de sacrificio de ganado. [En línea]

<http://www.magrama.gob.es/es/estadistica/temas/estadisticas-agrarias/ganaderia/encuestas-sacrificio-ganado/>

Mauleón Gómez, J. R. (2001) “Los canales cortos de comercialización alimentaria como alternativa de los pequeños agricultores ante la globalización: el caso español”. Actas XXIII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, Antigua.

Ménard, C., (1990). *L'économie des organisations*. París: La Découverte

Menasche, R. (2011) “Cuando la comida se convierte en patrimonio: puntualizando la discusión”. En Mingote Calderón, J.L. (Coord.): *Patrimonio inmaterial, museos y sociedad. Balances y perspectivas de futuro*. Madrid. Ministerio de Cultura.

Murdoch, J. y Miele, M. (2004) “A new aesthetic of food? Relational reflexivity in the ‘alternative’ food movement”. En: Harvey, M.; Mcmeekin, A.; Warde, A. (Ed.). *Qualities of food*. New York, 156-175.

Peralta, R. (2008) *Diagnóstico de las Legislaciones sobre Indicaciones Geográficas y Denominaciones de Origen de Centroamérica, Panamá y República Dominicana*. Santo Domingo: Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura (IICA).

Rodríguez Gómez, G. (2004) “El derecho a ostentar la denominación de origen: las disputas por la hegemonía en el mercado agroalimentario mundial”. *Desacatos*, 15, 171-196.

Ruiz Avilés, P., Navarro García, L., Barea Barea, F. y Vázquez Cobo, A. (2007) “La calidad y las denominaciones de origen en los aceites de oliva andaluces”. *Distribución y Consumo*, 96, 42-51.

Thomé da Cruz, F. (2012) *Produtores, consumidores e valorização de produtos tradicionais: um estudo sobre qualidade de alimentos a partir do caso do queijo serrano dos campos de cima da serra*. Tesis doctoral inédita.

Tregear, A.; Arfini, F.; Belletti, G. y Marescotti A. (2007). “Regional foods and rural development: The role of product qualification”. *Journal of Rural Studies*, 23, 12-22.

Triches, M. (2010) *Reconectando a produção ao consumo: a aquisição de gêneros alimentícios da agricultura familiar para o Programa de Alimentação Escolar*. Tesis doctoral inédita.

LA ORGANIZACIÓN DE LAS Y LOS PEQUEÑOS PRODUCTORES DE CAFÉ SUSTENTABLE EN OAXACA, MÉXICO

Josefina Aranda Bezaury
Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca
arandajosefina@gmail.com

Hace más de dos siglos, México empujó gran parte de su futuro agrícola en el cultivo de plantaciones. Desde entonces, la producción de caña de azúcar, de hule y de café, ocupó un importante peso en las economías del sur-sureste mexicano, siendo el último cultivo el más importante en términos sociales y económicos.

Por ello, esta región del país y la mayor parte de sus pobladores, conviven con ciclos de auge y crisis económica y social, que tienen su origen en la especial relación que han desarrollado los pueblos productores de café, pues pasaron de ser asalariados y peones acasillados de plantaciones a campesinos indígenas productores.¹

Los procesos de globalización económica y las políticas neoliberales desarrolladas por los gobiernos mexicanos recientes, han urdido una crisis profunda en el sector cafetalero mexicano, pero también una respuesta social creativa e independiente. Surgidas durante la primera etapa de crisis en el 1989, las organizaciones cafetaleras han elaborado propuestas para defender al sector y promover un nuevo modelo, tanto de organización como de producción. Julio Moguel (1992:98). De este movimiento nacional destaca la Coordinadora Estatal de Productores Cafetaleros de Oaxaca (CEPCO), como una de las organizaciones más amplia y desarrolladas. Su experiencia demuestra las dificultades y posibilidades para un sector de pequeños productores enfrentándose a los avatares del mercado internacional cafetalero y a las políticas públicas anti-campesinas del gobierno mexicano.

En este trabajo pretendemos dar cuenta del proceso organizativo seguido por dicha organización campesina-indígena cafetalera, sus propuestas de producción y comercialización de café con

¹ La expansión de la cafeticultura mexicana (en términos de superficie y número de productores) sucedió a fines de la década de los setenta, principios de los años ochenta del siglo pasado, durante la existencia del Inmecafé, y con la existencia de regulaciones internacionales, controladas por la OIC: un sistema de cuotas de exportación por país. Existía en ese periodo una fuerte promoción estatal, precios de garantía, asistencia técnica, créditos a los productores, etc. Este periodo terminó en 1989, con la liberalización total del comercio mundial del café, el cierre abrupto del Inmecafé (definitivo en 1992), es decir, con la aplicación de la política de ajuste estructural.

atributos, es decir, las estrategias desarrolladas para insertarse en el mercado de cafés especiales y sostenibles, y finalmente los retos que se le presentan actualmente. La investigación que dio paso a la presente comunicación forma parte de un estudio más amplio sobre organización campesina y políticas públicas cafetaleras, que forma parte de la tesis doctoral de la autora. La metodología utilizada es cualitativa, se ha realizado trabajo de campo y participado apoyando a la organización desde sus inicios. Se han entrevistado a las-los líderes y a campesinos productores-as en todas las regiones cafetaleras de Oaxaca durante más de 20 años.

1. Surgimiento de la CEPCO

La conformación de la Coordinadora Estatal de Productores de Café de Oaxaca (CEPCO) en 1989, con cerca de veintiún mil pequeños caficultores de todo el Estado de Oaxaca, de diferentes antecedentes organizativos y étnicos, pero iguales en condiciones de pobreza y crisis, representó simultáneamente un riesgo y una oportunidad. Riesgo político, por abandonar las tradicionales estructuras corporativas-caciquiles, pero oportunidad para conocer a otros iguales, coordinarse y apoyarse mutuamente, y en especial oportunidad para enfrentar colectivamente la declaración de muerte del estado mexicano a la vida económica y social de las comunidades indígenas cafetaleras, a raíz del rompimiento de las cláusulas del convenio económico en la Organización Internacional del Café (OIC) que llevó el precio del café a los mínimos históricos del siglo pasado.

Es importante señalar que el proceso organizativo que dio origen a la CEPCO tuvo dos rasgos particulares. Por un lado, se vio la reorganización de los productores en torno a figuras asociativas olvidadas, generalmente de índole municipal o regional, las cuales fueron rescatadas del saco de los olvidos para darle legalidad a los nuevos agrupamientos de base que se formaron. Por el otro, hubo un surgimiento de nuevas figuras asociativas que se llamaron las “Uniones de UEPC’s”

Ambos procesos tuvieron un elemento común: la incorporación directa de la representación comunitaria de los productores a estas “viejas/nuevas” organizaciones de nivel regional, lo cual se tradujo en una gran participación desde la base que permitió una comunicación, cooperación e intervención directa y cotidiana de los productores en la construcción de su nueva organización. “La existencia de la comunidad indígena con su fuerza aglutinadora en el nivel local, desempeñó también un papel positivo. La cohesión social que emana de las prácticas comunitarias fue un factor clave que explica, al menos en parte, esta reconstitución de la organización para la

producción. Su fortaleza le viene de la vitalidad de esas organizaciones de base, así como de su capacidad de generar respuestas productivas a los cambios económicos exógenos y de dar asesoría a sus socios y representados”. (Fernando Rello; s/f)

Así, CEPCO inició como un movimiento que demandaba ser escuchado y que proponía acciones de coordinación frente a la crisis, pero en un corto lapso (seis meses) pasó a ser una organización social en la que participaban numerosos grupos de pequeños productores de café, de todo el estado de Oaxaca, “que se proponían la creación de una empresa social capaz de asumir el acopio, el beneficiado y la venta de café de sus agremiados, la obtención y administración de créditos, el impulso a proyectos de abasto, la participación plena de las mujeres campesinas, la diversificación productiva, y la lucha por los derechos indígenas”. Rosario Cobo, (1999:28) Efectivamente, aunque CEPCO comenzó como una organización exclusivamente interesada en el café y ha centrado su eje organizativo alrededor de la actividad cafetalera, su trabajo a lo largo de los años ha sido multiactivo, desempeñando un importante papel en el movimiento campesino.

Actualmente, en la CEPCO participan 39 organizaciones sociales regionales con una forma de afiliación colectiva: las organizaciones asociadas se constituyen y tienen vida cotidiana en las cuencas cafetaleras oaxaqueñas. Agrupan a familias de una localidad o de varias comunidades y se conforman en “organización regional” para participar en CEPCO. De este modo, la afiliación no es individual sino de agrupamientos regionales que comparten un espacio territorial y lengua. Por ello, el tamaño de las organizaciones integrantes de CEPCO y su desarrollo organizativo, económico y político no es idéntico. Se comparten los mismos principios, prácticas y programas, dentro de la personalidad, diversidad y especificidad que cada organización regional posee.

En total, la organización agrupa a 4,300 socios(as) de los pueblos mazatecos, chinantecos, zapotecos, mixtecos y mixes; y aproximadamente, un tercio de las personas asociadas son mujeres que trabajan activamente en proyectos productivos y de servicios. La diversidad cultural y genérica de los agremiados a la CEPCO se permite hablar de una organización pluriétnica y compleja, en la que los socios pertenecen a más de ocho culturas diferenciadas, con sus lenguas, costumbres y tradiciones propias.

A pesar de su riqueza cultural, los socios(as) de CEPCO cuentan con muy pocos recursos económicos. Tienen poco terreno, de diferentes calidades. La gran mayoría siembran cultivos

básicos para subsistencia y los índices de pobreza en sus comunidades son muy altos. Para dar una idea de la extensión de la pobreza en las comunidades cafetaleras, tenemos el siguiente dato: el 98% de los municipios en que se produce el café en Oaxaca, han sido clasificados por el Consejo Estatal de Población de Oaxaca como de “muy alta marginación”. Los indicadores que se utilizan para definir la clasificación son proporción de viviendas sin drenaje, sin energía eléctrica, sin agua entubada, con hacinamiento, con piso de tierra, y proporción de la población con ingresos menores a dos salarios mínimos.

2. Nuevos esquemas de producción y de comercialización del café

Durante la etapa del mercado controlado por medio del sistema de cuotas, la comercialización del café a nivel internacional estuvo a cargo del organismo gubernamental Inmecafé y las ventas de las cooperativas campesinas tuvieron muy poco desarrollo. La crisis internacional del precio del café (1989) obligó a las organizaciones de productores existentes y nacientes (como la CEPCO) a buscar alternativas para obtener mejores ingresos por la venta de su aromático.

Para enfrentar los bajos precios internacionales del aromático, más la orfandad estatal que marcó la retirada del estado mexicano de su comercialización, las organizaciones campesinas como la Unión de Comunidades Indígenas de la Región del Istmo (UCIRI) y otras, comenzaron a producir un tipo de café que no empleaba en su manejo el uso de agroquímicos (fertilizantes y pesticidas) y algunos consumidores de café, principalmente de Europa comenzaron a adquirir este tipo de café denominado “orgánico”. Posteriormente, comenzaron a promover el desarrollo de un nuevo modelo de comercio, denominado “comercio justo”, con el propósito de romper las cadenas de intermediación en la comercialización y estrechar lazos directos con los consumidores que pagaran un precio que sufragara los costos de producción realizados por los pequeños productores de café, independientemente del precio del café fijado por la Bolsa de Nueva York.

La CEPCO, desde sus inicios, definió como estrategia exportar directamente el café, lo cual le permitió establecer relaciones con varios importadores y poder vender a precios mejores que el promedio de varias organizaciones. Además, con la colaboración de algunos ex-trabajadores del Inmecafé, que permanecieron al lado de la organización como sus trabajadores, se logró comenzar la experiencia en áreas fundamentales del proceso productivo, como el beneficiado

seco o transformación agroindustrial del café y en la capacitación para la exportación. Fernando Celis (2000:59)

Para poner en marcha la estrategia anterior, la CEPCO creó un aparato comercial (la Comercializadora Agropecuaria del Estado de Oaxaca - CAEO)², cuyo papel fundamental fue desarrollar habilidades para la comercialización directa del café que producen las familias cafetaleras asociadas a la CEPCO. Estas van desde la planeación anual del acopio de café de sus agremiados, que permitió el manejo de volúmenes consolidados, hasta la oferta de los cafés por tipo y calidades a distintos mercados y compradores, la negociación de contratos y el uso de los servicios para hacer posible la exportación, la facturación y su cobranza. Este conjunto de actividades y servicios, les permitió adquirir habilidades como exportadores y sobre todo el reconocimiento por parte de sus clientes como una empresa social, seria, profesional y con capacidad de establecer relaciones comerciales amplias y a mediano y largo plazo.

Con la finalidad de posicionarse como una organización de pequeños productores indígenas en el mercado de café, también fue fundamental el trabajo de las organizaciones regionales integrantes en el acopio comunitario y regional del café de los socios, y en especial, los recursos financieros que estas organizaciones obtuvieron por parte de la Unión de Crédito UCEPCO, de la cual son socios, y de otros créditos adquiridos con diversas fuentes.

A manera de conclusión de esta sección, se puede decir que la estrategia de producir café orgánico, de exportar directamente, más la creación de aparatos de financiamiento propios para el acopio del café, les ha permitido tener un papel fundamental en la economía de las regiones cafetaleras de Oaxaca: regular el precio del café en el campo a favor de los pequeños productores.

3. Nuevas tendencias: concentración y especialización en el mercado del café

Desde 1989, cuando los países que integran la Organización Internacional del Café (la OIC) decidieron romper las cláusulas del convenio económico que regía y regulaba este mercado se

² En 1995, la Secretaría de Hacienda y Crédito Público (SHCP), crea una figura legal llamada 'Empresas integradoras', constituida por una persona moral, con el objeto de brindar servicios especiales a sus asociados y realizar gestiones de promoción encaminadas a ampliar la participación de las micro, pequeñas y medianas empresas; dentro de las ventajas que ofrece esta figura, se encuentra la de la auto facturación al 100% de las compras realizadas durante el año. Actualmente CAEO está inscrita como empresa integradora, con lo cual resolvió varios problemas de índole fiscal como empresa. Balance de la CEPCO 1994-96, p 39.

han sucedido cambios importantes, en donde la característica predominante la pone la tendencia hacia una mayor concentración. Por ejemplo, en 1998 los mayores comercializadores de café, Neumann y Volcafé, controlaban el 29% del mercado total y las seis compañías más grandes (Cargill, Esteve, Aron, Man, Dreyfus y Mitsubishi), controlaban el 50%. En el año 2000 se fusionaron algunas de las anteriores (Volcafé y Dreyfus y Esteve y Cargill), de tal modo que solamente los tres grupos más grandes manejaban casi la mitad (45%) del mercado; y por otro lado, en esa época sólo existían pequeñas y muy especializadas compañías que comercializaban cafés especiales de alta calidad y origen específico. En cuanto a los tostadores, este mercado ha alcanzado un nivel de concentración mayor que el de los comercializadores internacionales. Nestlé y Phillip Morris controlan el 69% del mercado. Por su parte, en el mercado de cafés especiales, dominan Starbucks e Illy. xx

Ante este panorama y un mercado que demanda distintas calidades de café, las cuales se encuentran relacionadas con las tradiciones culturales de los consumidores,³ existen señales recientes que sugieren que actualmente se está dando una especialización del mercado de café, que busca salir, o encontrar un nicho para actuar por fuera de esta concentración de actores en el mercado del café. El surgimiento de nuevos patrones de consumo, con la creciente importancia de los cafés sostenibles y orígenes únicos, la proliferación de las cadenas de venta de café y de tiendas de especiales y el incremento del consumo fuera del hogar, han planteado nuevos retos para los tostadores tradicionales que solo vendían grandes cantidades de mezclas relativamente homogéneas y no diferenciadas de calidad mediocre o pobre, obligándolos a considerar las ventas de otros tipos de café, en especial los llamados cafés certificados (orgánico, comercio justo, amigable con las aves y la naturaleza, etc.) o de origen. Giovannucci, D., F.J. Koekoek, (2003); Giovannucci, D., P. Liu y A. Byers, (2008).

Además, los últimos estudios disponibles señalan que los mercados maduros de la Unión Europea, el Japón y los Estados Unidos, que representan la mitad de las ventas a nivel mundial

³ En Francia se prefiere el café Robusta, mientras que los consumidores en Alemania se inclinan por la demanda de cafés suaves, al igual que en Suiza. En España, Reino Unido y Japón se consumen en su mayoría cafés fuertes, y por lo tanto, en estos países se demanda un alto porcentaje de Robustas y Arábicas no lavados. En Estados Unidos y Canadá existe una tradición de consumo de mezclas de distintas calidades de café, donde el precio representa un papel importante para establecer la proporción en que participan cada una de las calidades en la mezcla. Sin embargo, estos países tienen predilección por los cafés suaves.

tienen una demanda de café convencional (sin certificados) estancada, mientras que en los mercados emergentes se está registrando una tendencia al alza.

**CONSUMO MUNDIAL DE CAFÉ POR TIPO DE MERCADO
MILES DE SACOS**

AÑOS	2009	2010	2011	2012	DIFERENCIA	
					2009 / 12	2011 / 12
Países productores	39 616	40 910	42 397	43 453	+3 837	+1 056
Mercados tradicionales (1)	69 589	70 939	71 205	71 388	+1 799	+183
Mercados emergentes (2)	23 064	25 176	25 369	27 158	+4 094	+1 789
TOTAL	132 269	137 025	138 971	141 999	+9 740	+3 028

FUENTE O.I.C. 2012. 1) EE.UU., Unión Europea, Japón, Canadá y otros. 2) China, Corea del Sur, Rusia, Turquía, Australia y otros.

Según la Organización Internacional del Café (OIC), y la Asociación de Cafés especiales de Norteamérica (SCAA) el café de especialidad comercializado en el mercado representa actualmente entre un 20% y 37% del total de las tazas consumidas mundialmente. Para el año 2009, el 8% del café verde exportado contaba ya con alguna forma de fundamento creíble de sustentabilidad. La mayor cuota de mercado la ostentan los Países Bajos, donde el 40% del café que se vende en la actualidad está certificado.

En los Estados Unidos, el mayor mercado único del mundo, el 16% de las importaciones de café verde están certificadas, mientras que en Dinamarca, Suecia y Noruega ya superan el 10%. La cuota de mercado en Alemania se sitúa en torno al 5%. La penetración del café certificado en el mercado es mayor en Europa del Norte que en Europa del Sur. Economic Research Service- ERS, (2009).

Las etiquetas de certificación difieren en términos de cuota de mercado en cada país y no presentan una distribución uniforme entre un mercado y otro. Por ejemplo, la etiqueta de producción orgánica domina en Alemania e Italia, mientras que la de Fairtrade es líder de mercado en el Reino Unido y Francia. Rainforest Alliance es líder de mercado en el Japón.

Finalmente, da la impresión, porque no existen datos para afirmarlo, que la demanda de café certificado es cada vez mayor entre los consumidores de las zonas urbanas de las economías emergentes, como China, India, México y Brasil. J. Vieto (2003).

4. Pequeños-as productores de café de Oaxaca: café con atributos para el mercado

Desde su incursión en el mercado orgánico certificado (1994) la CEPCO ha enfocado su producción y comercialización hacia dos mercados: el diferenciado y el de especialidad.⁴ En el primero, acceden por la diferenciación de su producto y las certificaciones de café orgánico, comercio justo y símbolo de pequeños productores;⁵ y en el segundo, acceden por las características de calidad y las cualidades de su producto, sumado a las certificaciones que tienen.

Las etapas que ha seguido su proceso para alcanzar un lugar en ese mercado han sido las siguientes:

1. Desde 1990 hasta 1994: Solamente producían café arábica “convencional” en pergamino y lo vendían a precios fijados en la Bolsa de Nueva York (NYBOT). En esa época, el café se vendía con diferenciales negativos para el café mexicano, porque internacionalmente era castigado por ser considerado como de “mala calidad”, porque durante la etapa de Inmecafé no se cuidó este aspecto. Sin embargo la CEPCO consiguió en este período precios “flat” o con diferenciales positivos debido a dos factores: a) el desarrollo de servicios propios de comercialización para evitar intermediarios que cargaban comisiones de venta y b) “aprender a vender” directamente y por su cuenta a importadores, afirmando y mostrando que el café no era de mala calidad.

⁴ Para que el café sea considerado como extraordinario y de especialidad es necesario demostrar su calidad y contar con un proceso de certificación exigido por las certificadoras con base en los estándares internacionales por lo cual, no todo el café convencional producido por los pequeños productores va a poder ser clasificado como extraordinario, además de las condiciones agroecológicas, de altitud, precipitación pluvial, humedad relativa y suelos. A diferencia del café convencional suele venderse sobre la base de muestras o descripciones individualmente convenidas entre el exportador, el importador y el tostador. Se debe contar con muestras de cada cosecha para el envío a minoristas. Inicialmente la compra estará supeditada a la aprobación de la muestra hasta que se garantice el suministro y la calidad en forma continua al tostador. Posteriormente, se podrá utilizar el sistema de muestra de lote en existencia, de modo que en vez de enviar muestras en cada contrato se ofrece «calidad equivalente al lote x». Cuando las transacciones del sistema de muestra del lote en existencia han sido satisfactorias, se puede convenir con el comprador clasificar la calidad en un tipo determinado. De esta manera, las transacciones pueden continuar sin necesidad de muestras y con la confianza de ambas partes en que la calidad será respetada (Centro de Comercio Internacional UNCTAD/GATT, 2002).

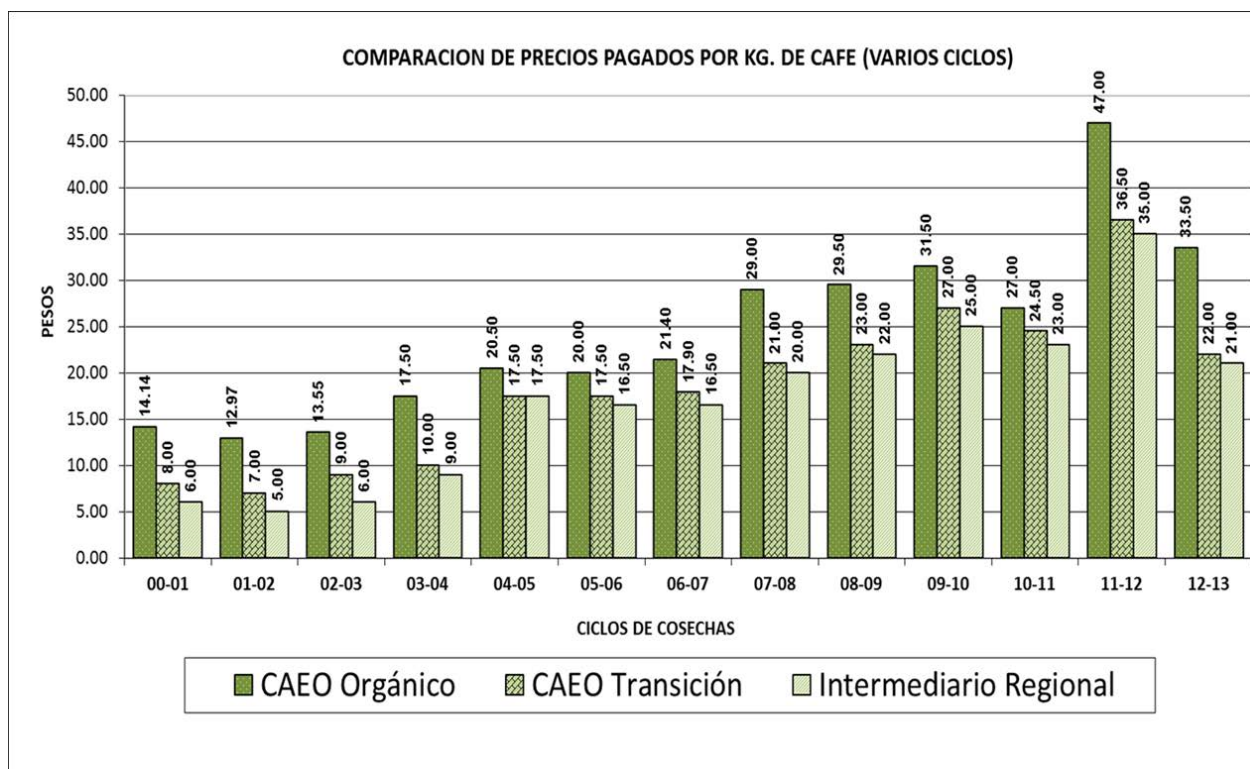
⁵ El precio del café de especialidad es resultado de la negociación directa entre comprador y vendedor, realizada fuera de la bolsa, es decir, en el mercado físico del café. El precio NYBOT es usado sólo como base o referencia; a partir de éste se negocian sobrepuestos o primas en función de la calidad del café y/o de las certificaciones sostenibles que reúna. Vieto, (2003)

2. De 1994 a 2010: Se dio la gran transformación de la producción de café convencional a café orgánico, y la obtención de la certificación del café por diferentes atributos: orgánico, justo, y sello de pequeños productores.

3. De 2010 en adelante: Comenzaron con la obtención de cualidades en taza extraordinarias para la conformación de micro-lotes (20 a 150 sacos). Este último mercado ha sido creado más recientemente dentro del mercado de especialidad, y ha estado ligado a baristas y tostadores. CEPCO ha podido acceder a este mercado a través de clientes en EEUU y las perspectivas a la fecha son que se incremente la comercialización de estos cafés debido a que aun en los años de crisis económica reciente, no se detuvo el crecimiento de este mercado.

Si bien inicialmente las diferentes certificaciones fueron una alternativa para afrontar los diversos ciclos de crisis del café para las organizaciones de pequeños-as productores, hoy ya no son suficientes para obtener los precios más elevados, pues en los últimos años el mercado valora más la calidad que las certificaciones.

¿Qué resultados ha tenido la estrategia seguida? La siguiente gráfica muestra la evolución de los precios locales pagados en campo a los-as pequeños-as productores de café en el Estado de Oaxaca, durante los últimos trece años. Como se aprecia, los precios más elevados siempre corresponden a los pagados por CAEO orgánico, (la comercializadora de CEPCO).



Los principales elementos que han permitido que CEPCO y su comercializadora CAEO, otorguen mejores precios directos en campo a sus productores-as afiliados han sido los siguientes:

1. Utilizar únicamente los servicios de su propia gerencia de comercialización. Y por ello, no tiene ningún tipo de comisiones o bonos para las operaciones de venta.
2. Contar con infraestructura propia (beneficio seco y tostador) para la industrialización.⁶
3. Negociación directa del precio del café entre comprador y vendedor, utilizando el precio de la Bolsa del café de Nueva York sólo como base o referencia; y en función de ese precio negociar sobrepuestos o primas por la calidad del café y/o por las certificaciones que se tengan (por ejemplo certificación orgánica).
4. Mantener una relación estable con compradores-importadores o comercializadores nacionales que adquieren volúmenes incrementales año con año.

⁶ Anualmente en el mes de noviembre de todos los años realiza de manera conjunta un plan de ventas, el cual es presentado a la Asamblea de organizaciones. Dicho plan toma en cuenta los datos de estimación de cosecha realizados por el sistema de control interno de CAEO para la producción orgánica. Así mismo, efectúan programas de acopio, programas de entrega a beneficio seco, plan de ventas, listados de posibles compradores, países destino, diferenciales de precio, y precios objetivo, aduanas propuestas, disponibilidad de fuentes crediticias, y análisis de la situación de la disponibilidad de los proveedores necesarios, como por ejemplo de las empresas de servicio de fletes.

5. Consolidar volúmenes comercializados por constituirse como una empresa integradora para el tratamiento fiscal y organizativo.
6. Contar con liquidez suficiente para la comercialización de café por tener líneas de crédito en cuenta corriente para el avío agroindustrial a través de sus propias empresas de financiamiento (UCEPCO y FINDECA SOFOM E.N.R)

El conjunto de factores mencionados, más el hecho de constituir una organización de productores-as con más de 24 años de trabajo continuo y sostenido, desarrollando otros proyectos (que no fueron mencionados aquí por no ser el propósito), permite concluir que aunque CEPCO-CAEO en lo particular y las empresas sociales de productores confrontan un sinnúmero de problemas actualmente, relacionados con el mercado del café y con las políticas públicas actuales del estado mexicano, ésta podrá continuar exitosamente recorriendo el camino de la comercialización del café de especialidad.

5. Bibliografía

Bartra, Armando “Virtudes económicas, sociales y ambientales del café certificado: el caso de la Coordinadora Estatal de Productores de Café de Oaxaca”, en Cobo, Rosario (1999) *Huertas Indias*, fotocopia.

ECONOMIC RESEARCH SERVICE - ERS* (DICIEMBRE DE 2009). Componente Agronegocios. Programa Más Inversión para el Desarrollo Alternativo Sostenible –MIDAS- Los Mercados del Café y de los Cafés Especiales. Situación Actual y Perspectivas.

Giovanucci, D., F.J. Koekoek, (2003). *The State of Sustainable Coffee*. OIC/IISD.

Giovanucci, D., P. Liu y A. Byers, (2008) “Adding Value: Certified Coffee Trade in North America”. En Pascal Liu (Ed.) *Value-adding Standards in the North American Food Market - Trade Opportunities in Certified Products for Developing Countries*. FAO.

Hernández, Luis (1991) "Nadando con los tiburones: la experiencia de la Coordinadora Nacional de Organizaciones Cafetaleras" en: *Cafetaleros, la construcción de la autonomía*, Cuadernos de desarrollo de base # 3, Coordinadora Nacional de Organizaciones Cafetaleras/Servicio de Apoyo Local A.C., México,

Moguel, Julio (1992) *Autonomía y nuevos sujetos sociales en el desarrollo rural*. México: Siglo veintiuno editores / Centro de estudios del agrarismo en México.

Rello, Fernando, (s/f) “La ocupación campesina de los espacios dejados por el Estado. El caso de la Coordinadora Estatal de Productores de Café de Oaxaca (CEPCO)”, CEPAL, fotocopia.

Vieto J. (2003) El café sostenible en América Latina. Situación actual y tendencias. En: *Foro Internacional*, PROMEX, Centro de Inteligencia de Mercados –CIMS–. Lima, 34 p.

Villalobos, A. (s/f) Situación del mercado de cafés diferenciados. Centro de Inteligencia sobre Mercados Sostenibles. Exposición en el seminario «*Café sostenible: situación y perspectivas de oferta y mercado*», fotocopia.

POLÍTICAS DE DESARROLLO RURAL Y READAPTACIONES DE LAS COMUNIDADES RURALES A LOS NUEVOS DESAFÍOS DE LA GLOBALIZACIÓN EN MARRUECOS. EL PAPEL DE LAS MUJERES. ANÁLISIS DE UN CASO EN EL ALTO ATLAS MARROQUÍ

María Jesús Berlanga Adell

(Instituto Valenciano de Antropología. Universidad Católica de Valencia)

m.jesus.berlanga@uv.es

1. Introducción

En el Alto Atlas marroquí habita un grupo étnico, los Aït Haddidou, que posee una fuerte identidad étnica, y que ha mantenido históricamente enfrentamientos con el poder central del Estado. En la actualidad, esta comunidad se halla sumida en un proceso de importantes transformaciones socio-económicas y culturales, derivadas en buena parte del proceso globalizador en que se encuentra la sociedad marroquí. Estos cambios están obligando a sus habitantes a buscar nuevas estrategias de readaptación a su realidad circundante. En ese contexto, el Estado marroquí ha retomado durante los últimos años la iniciativa en el ámbito del desarrollo rural en Marruecos, donde ya venían trabajando ONG (Organizaciones No Gubernamentales) internacionales y locales. En algunos lugares, este proceso ha creado nuevas dinámicas, pero también el surgimiento de conflictos entre los diferentes actores que intervienen en el desarrollo, incluida la propia población local. La nueva implicación del Estado por el desarrollo en el Valle del Assif Melloul (Alto atlas oriental de Marruecos), contrasta con la ausencia del mismo durante décadas. Lo que genera transformaciones en lo que son las relaciones entre la comunidad de los Aït Haddidou que en ella habita y las autoridades nacionales.

En esta comunicación trataremos de mostrar la relación dinámica que se da entre las políticas de desarrollo rural impulsadas por el Estado marroquí, las iniciativas de las ONG, y las readaptaciones que la comunidad de los Aït Haddidou se ha visto obligada a realizar ante un panorama de importantes transformaciones, prestando una especial atención al papel desempeñado por las mujeres en dicho proceso. El principal objetivo de esta comunicación es mostrar las recomposiciones producidas en las dos últimas décadas en el campo del desarrollo de la comunidad rural de los Aït Haddidou, prestando especial atención a las implicaciones de los cambios desde un enfoque de género. Nuestra hipótesis principal reside en que las transformaciones experimentadas por la comunidad no han supuesto un cambio significativo en la situación de las mujeres, quienes siguen ocupando una posición desigual en relación a los hombres y permanecen relegadas al ámbito privado.

Metodología

En lo que se refiere a la metodología, este trabajo de investigación doctoral está basado esencialmente en el uso del método etnográfico. A través de él hemos intentado estudiar la vida social en las prácticas diarias, tratando de entender la sociedad Haddidou desde dentro, comprendiendo la interpretación del mundo que realizaba la población estudiada y que estructuraba sus prácticas sociales (Van Donge, 2006: 180-185). La perspectiva cualitativa por la que hemos optado, entiende que la realidad no puede ser reducida, objetivada y cosificada, sino que su estudio debe ser abordado de forma comprensiva, mediante la experiencia directa. Por esta razón hemos realizado un intensivo trabajo de campo en el Valle del Assif Melloul, con varios meses de duración repartidos en un período de diez años. Esta presencia prolongada en el tiempo en la región, nos ha permitido observar las transformaciones que han acontecido en este grupo étnico y su contexto.

Para recopilar la información de campo, hemos empleado dos técnicas principales. Por un lado, la *entrevista*, en profundidad semi-estructuradas y entrevistas no estructuradas, dirigidas tanto a representantes de ONG, autoridades, actores económicos y a la población en general, entre otros. Por otra parte, hemos empleado la *observación participante* – intensiva y extensiva-, tratando de observar las actividades cotidianas de los Aït Haddidou,

obteniendo una visión *desde dentro* de las situaciones. Con la expresión *desde dentro*, nos referimos a entender las razones y el significado de las costumbres y prácticas, tal como los Aït Haddidou las entendían. En nuestro caso, hemos empleado ambas estrategias como complementarias. El objetivo ha sido el de recoger información sobre el objeto de nuestra investigación, pero tratando de contrastar lo que la población nos decía con la realidad observada. Complementariamente, nuestra estrategia de investigación también ha incluido el análisis de fuentes secundarias, habiendo realizado un importante trabajo de recopilación documental y revisión bibliográfica y de archivo, sobre las materias de investigación. Para lo que hemos visitado numerosos centros de investigación y bibliotecas, ubicados tanto en España como en Marruecos.

El contexto socio-económico y el papel de la mujer en la comunidad de los Aït Haddidou

El valle del Assif Melloul, situado en la parte más oriental de la cordillera del Atlas, se encuentra habitado por el grupo étnico de los Aït Haddidou. En esta región se da una débil densidad de población y un déficit en agua (Berriane, 2002a), mientras que su clima es extremo, con un gran frío invernal y una aridez sahariana creciente (los problemas de desertización son muy visibles). Sus agrupamientos humanos se ubican en los valles, al lado de los ríos, donde se encuentran emplazados decenas de pueblos construidos con adobe. La región permanece todavía hoy en un profundo aislamiento, y en invierno resulta particularmente inaccesible, debido a la nieve, al hielo y a las deficientes infraestructuras de acceso.

En el plano económico el ganado de ovinos es el principal recurso de los Aït Haddidou, siendo éstos pastores seminómadas. La ganadería es extensiva, a partir del empleo de forrajes naturales. Por otra parte, la agricultura es para ellos algo complementario al pastoreo y dirigida al autoconsumo, ya que el valle ofrece pocas posibilidades agrícolas, pues dispone de un reducido terreno cultivable enclaustrado entre montañas de elevada altitud.

A partir de 1980, los Aït Haddidou comenzaron un proceso de sedentarización, que vino a acelerar la desestabilización de la economía de subsistencia que hasta ese momento habían mantenido, en beneficio de la introducción de una precaria economía de mercado.

Al igual que ocurre con otras regiones montañosas de Marruecos, la del Assif Melloul es una zona desfavorecida del medio rural. Los niveles de pobreza son muy elevados en el valle¹. Esta región pertenece a las áreas de montaña marroquíes que, como dice Berriane (2002b: 343), “han sido marginadas por los poderes públicos, sin conocer reales esfuerzos de equipamiento, tal como se ha hecho con las zonas de llanura”. Por lo que respecta a las infraestructuras básicas, la situación es claramente deficitaria en el valle, aunque ha experimentado algunas mejoras durante los últimos años².

En este medio, la mujer Haddidou aparece como uno de los sectores sociales más vulnerables dentro de la comunidad. De hecho, la pobreza incide en una mayor proporción en este colectivo. La insuficiencia de infraestructuras de base que se da en el Assif Melloul posee especiales repercusiones para las mujeres, lo que se suma a sus mayores dificultades para acceder a la educación. Con la llegada de la salarización al valle, los hombres han pasado a incorporarse en mucha mayor medida en los sectores económicos que se hallan plenamente integrados en la economía de mercado, frente a las mujeres, que se ven relegadas a trabajar sin remuneración en los sectores que forman parte de la economía de subsistencia (el sistema normativo de la comunidad penaliza duramente a las mujeres que tratan de traspasar dicho umbral). Esta situación ha venido a incrementar inevitablemente la desigualdad de género en el grupo, en el que el colectivo masculino es el más claramente beneficiado y donde las mujeres resultan visiblemente desempoderadas.

¹ La pobreza relativa afecta al 20'2% de los hogares de la Comuna de Imilchil; mientras que el 24'8% se hallan bajo el umbral de la vulnerabilidad (Censo 2004, Dirección General de la Estadística de Marruecos). Los datos del censo que presentamos en este artículo son del año 2004, ya que en Marruecos el censo es realizado cada diez años, lo que impedirá que dispongamos de cifras más actualizadas hasta el 2014.

² El censo de 2004 señalaba que en la Comuna de Imilchil únicamente disponía de electricidad el 13% de los hogares (Censo 2004, Dirección General de la Estadística de Marruecos). Pero desde el año 2007, los núcleos poblacionales del valle de mayor tamaño ya disponen de electricidad normalizada. Pero no todas las familias de los mismos pueden hacer frente al pago de este servicio. En cuanto al acceso al agua potable, según el censo del año 2004, en la Comuna de Imilchil gozaban de agua potable el 12'9% de los hogares (Dirección General de Estadística de Marruecos, 2004), y la situación no ha variado significativamente desde entonces. Otros déficits se sitúan en el sistema sanitario, existiendo un único médico para atender los potenciales problemas sanitarios de una población total del valle, que ronda los 20 mil habitantes. Y el sistema educativo también presenta insuficiencias, especialmente a partir del nivel de secundaria.

Para entender el papel que la mujer ocupa dentro de la comunidad de los Aït Haddidou, hay que hacer mención a la división sexual del trabajo que durante mucho tiempo ha mantenido este grupo étnico. En esta región sus pobladores han creado y han hecho perdurar hasta hace poco su propio sistema de organización, en el que las mujeres se dedicaban a las tareas de producción y reproducción, mientras que los hombres eran responsables de la lucha y defensa del territorio frente a las amenazas externas. Sin embargo, con el sometimiento de la región a las fuerzas de ocupación francesas durante el Protectorado –el protectorado en Marruecos se prolongó desde 1912 a 1956, aunque esta zona no fue sometida hasta 1933–, los hombres perdieron su función guerrera. Y el sistema quedó en situación de desequilibrio, ya que las mujeres mantuvieron sus funciones productivas y reproductivas quedando, por tanto, sobrecargadas de trabajo.

Con la llegada de la economía de mercado al valle, todo este sistema está siendo paulatinamente transformado, pues los hombres se han incorporado al trabajo asalariado, el cual permanece totalmente prohibido a las mujeres (sólo algunas mujeres procedentes de otras comunidades vecinas trabajan en actividades públicas como el servicio en cafés). Esta situación habría derivado en una feminización de la economía de subsistencia (Moore, 1996: 100), pues son las mujeres quienes siguen encargándose del trabajo agrícola y ganadero, así como del reproductivo (tareas todas ellas no remuneradas, lo que comporta un proceso de fuerte desvalorización de sus funciones). El resultado de la salarización de la economía es que se ha incrementado el poder de la comunidad masculina, frente al deterioro de las condiciones de existencia y de poder de las mujeres Haddidou, que siguen relegadas al ámbito privado y familiar y a las actividades productivas y reproductivas no remuneradas.

Las relaciones entre los Aït Haddidou y el Estado marroquí

Los Aït Haddidou son un grupo étnico bereber, que ha mantenido relaciones conflictivas con el poder gubernamental de Marruecos desde la época precolonial hasta nuestros días. El fuerte sentimiento cohesionador compartido por los Aït Haddidou, derivado de la fuerte identidad étnica que los aglutinaba, entre otros factores, hizo fracasar repetidamente los

intentos de control y dominio permanente de este territorio por parte del *makhzen*³. Desde su participación en el fallido golpe de Estado contra la monarquía en el año 1973, el Estado abandonó a esta comunidad a su suerte, sin realizar apenas inversiones en el valle del Assif Melloul durante décadas, condenando a sus habitantes a la pobreza. Frente a ello, al mismo tiempo, el Estado se mostraba omnipresente en lo que se refiere al control y dominación de este grupo étnico –frente a la escasez de servicios básicos, el valle contaba con una importante gendarmería y con todo un sistema administrativo de control de la población–. Asimismo, en la década de los años ochenta, el Estado impulsó todo un conjunto de transformaciones políticas en la región –creación de nuevas instituciones locales– que vinieron a incrementar su poder en la misma, al tiempo que supuso el inicio de un importante proceso aculturador para este grupo étnico que se opuso reiteradamente a todo aquello que procediese del Estado.

Podemos decir, por ello, que las políticas de desarrollo estatales implementadas en esta región, se hallan conectadas en buena medida con las especiales relaciones de conflictividad que los Aït Haddidou han mantenido con el poder gubernamental a lo largo de la historia. Esas relaciones conflictivas marcan todavía el presente del Valle del Assif Melloul. En realidad, esta comunidad forma parte de los territorios que los sociólogos franceses del colonialismo denominaban como *bled al-siba* –tierra de la disidencia, que solía coincidir con las regiones bereberes–, frente a las tierras denominadas como *bled al-makhzen* –tierra del gobierno, donde éste mantenía su poder con el apoyo de la población– (Hart, 1997: 15-16).

Igualmente, en la época precolonial, la mayor parte de sultanes fracasaron en su intento de ejercer su autoridad de forma permanente en este territorio. En su afán de control y dominio, los sultanes ya emprendieron diversas iniciativas de transformación de las instituciones tradicionales bereberes, potenciando los enfrentamientos y las divisiones entre la población local (Montagne, 1930). Asimismo, durante la colonización, los franceses continuaron con los intentos de transformación del territorio bereber, debilitando todavía más las

³ Palabra con que se designa al gobierno central del Estado. Etimológicamente quiere decir “almacén”. Indica una institución hecha ante todo para constituir una reserva permanente de dinero, de armas y de municiones, de víveres y de provisiones de toda clase.

instituciones tradicionales –como es el caso de la *jema'a*⁴– y potenciando los enfrentamientos entre la población (Montagne, 1930; Kasriel, 1989).

Tras la Independencia, en 1956, el Estado marroquí adoptó una política de negación de las identidades regionales, continuando con el proceso de debilitamiento institucional bereber y pasando a nombrar a funcionarios estatales como autoridades locales para el control del territorio. Inicialmente, los Aït Haddidou se mostraron dispuestos a contribuir a crear un Estado marroquí y colaboraron en múltiples trabajos públicos de carácter colectivo en las regiones colindantes. No obstante, cuando en 1963 finalizaron los trabajos colectivos en el país, los Aït Haddidou tomaron conciencia de su exclusión de la política gubernamental – fundamentalmente se habían beneficiado las regiones mineras, las llanuras de cultivos intensivos y las ciudades–, lo que les llevó a oponerse al nuevo Estado (Kasriel, 1989). Esta situación desembocó en su participación en el golpe de Estado fallido contra la monarquía de 1973. Tras el fracaso del alzamiento armado, las relaciones de los Aït Haddidou con el poder gubernamental empeoraron sensiblemente. De hecho, los habitantes del valle señalan que desde entonces el Estado abandonó la región a su suerte, sin realizar apenas inversiones como represalia a su deslealtad, condenando a la zona al subdesarrollo.

En este marco político, la fuerte identidad étnica que comparten los Aït Haddidou ha desempeñado un papel fundamental en el movimiento de resistencia frente a los intentos de dominio de la región por parte del Estado. La identidad compartida por los Aït Haddidou, proporciona a sus componentes un importante sentimiento de pertenencia a la comunidad que cohesiona a sus miembros, al tiempo que les diferencia de otros grupos. Las mujeres de la comunidad desempeñan un papel clave, como depositarias fundamentales de la identidad étnica del grupo y como principales agentes socializadoras que son. Por dicha razón, la comunidad ha estimado necesario mantenerlas alejadas de las fuerzas aculturadoras venidas del exterior y anclarlas al territorio en que habitan, limitando su movilidad, e impidiendo los matrimonios de las mujeres Haddidou con miembros externos al grupo étnico o su emigración (una baja escolarización femenina y el desconocimiento de otras lenguas al margen del bereber, las han mantenido en la periferia de las influencias exteriores).

⁴ Asamblea comunitaria en la que se encuentran representados los diferentes linajes que integran el grupo y que regula la organización social.

Sin embargo, la llegada de nuevos factores aculturadores –como la televisión, la presencia de funcionarios venidos de las ciudades o el turismo–, un progresivo incremento de la desigualdad en el grupo, así como la existencia de intereses divergentes dentro de la comunidad, están conduciendo a una desestructuración socio-cultural cada vez mayor, la cual pone seriamente en riesgo la cohesión social que había sido construida alrededor del sentimiento identitario y les había dado protección frente a las amenazas venidas del exterior.

La nueva política del Estado en el desarrollo de la región

En los últimos años, el Estado ha variado su política en el valle. Si anteriormente decíamos que, a lo largo de la historia, su relación con los Aït Haddidou había estado basada en luchas y enfrentamientos y, a partir de los años setenta, en el abandono de la región a su suerte como estrategia de sometimiento, en la última década el Estado ha incrementado su presencia en este territorio. Tratando de normalizar sus relaciones con esta comunidad y asegurarse su lealtad, ha incrementado considerablemente sus inversiones para la construcción y mejora de las infraestructuras de base –uniéndose de esta forma al esfuerzo que ya venían desempeñando las ONG que intervienen en la zona–, hecho que ha venido a mejorar la visión de buena parte de la población local hacia el Estado.

Esta mayor implicación del Estado responde a una política reciente y más general de favorecer el desarrollo de las regiones rurales del país, conocedor de los desequilibrios regionales presentes en Marruecos. Para ello, el Estado puso en marcha la *Estrategia Nacional para el Desarrollo Rural en Marruecos* –surgida en el año 2004 y que incluye actuaciones hasta el año 2020–. El nuevo programa persigue, entre otras cosas, reducir la pobreza en las zonas rurales, favoreciendo su desarrollo integral, mejorando sus infraestructuras de base, dotándolas de recursos humanos especializados en el desarrollo local, ofreciendo formación a los actores locales y financiando acciones favorecedoras del desarrollo sostenible de las comunidades rurales. En la misma línea, la *Iniciativa Nacional de Desarrollo Humano* (INDH) –surgida en el año 2005–, ha venido también a implementar actuaciones de mejora de las condiciones de vida de las poblaciones rurales (no se trata de

un programa específico para las regiones rurales, ya que también contempla la lucha contra la precariedad y la mejora de barrios marginales de las ciudades). La Iniciativa ha tenido incidencia en 403 municipios rurales de todo el país (en el período comprendido entre 2005 y 2010), con efectos en la reducción de la pobreza de estas regiones –se pasa de una situación de pobreza que en 2001 afectaba al 36% de estas zonas rurales, al 14% en el año 2007–. En ella se incluyen actuaciones para la mejora de infraestructuras de base, acciones generadoras de ingresos y de empleo, y ofrece asistencia a los grupos más vulnerables, además de haber permitido la creación de un Observatorio del Desarrollo Humano (Martín, 2006).

A raíz de esos nuevos programas, las intervenciones en la mejora de infraestructuras de base en la región del Assif Melloul se han incrementado considerablemente en la última década: se han asfaltado las dos pistas principales que atraviesan el valle, mejorando el acceso desde la localidad de Rich y Tinghir hasta Beni Mellal; en el año 2006 se mejoró la conexión telefónica, llegando a la región la telefonía móvil; en 2007 se llevó la electricidad normalizada a los núcleos poblacionales de mayor tamaño; en 2008 se posibilitó la conexión a internet; se ha mejorado el acceso al agua potable en los pueblos de mayor tamaño; se han realizado acciones para la mejora de la escolarización en el nivel de secundaria. Junto a esta serie de iniciativas, el Estado también se ha convertido en un poderoso promotor de la actividad turística en la región.

La política de desarrollo estatal que se está implementando en la comunidad Haddidou implica también un coste, que puede resumirse en la falta de un verdadero control de la propia comunidad respecto a su proceso de desarrollo. Por ejemplo, la *jema'a* ha sido desposeída de muchas de sus funciones, fundamentalmente a partir de la política de negación de las identidades regionales adoptada por el Estado marroquí a partir de la llegada de la independencia del país; entre otras acciones, se dota de más funciones a las *comunas rurales* como contrapeso a los órganos tradicionales.

El papel de las ONG en el desarrollo de la región

En el contexto socio-económico y político que acabamos de describir, ocupan un lugar destacado las ONG, cuya meta sería contribuir al desarrollo de la región. Como apuntábamos al inicio de este artículo, a finales de los años noventa llegaron al valle algunas Organizaciones No Gubernamentales (ONG) internacionales (la española Intermón y la francesa CCFD-Terre Solidarie). El trabajo de estas ONG posibilitó el nacimiento de las primeras ONG locales que actuaron como contrapartes de las internacionales (el caso de la ONG marroquí Adrar y más tarde la nueva ONG Akhiam).

A mediados de la primera década de este siglo, fueron apareciendo nuevas organizaciones al amparo de la INDH y de otras iniciativas estatales, cuyo ámbito de actuación ya no se limita al valle, sino que también intervienen en otras regiones del país –sus intervenciones no son específicas para la realidad de la zona, sino que extienden “una forma de hacer” en todas las zonas de país en las que intervienen–. Este tipo de organizaciones trabajan ligadas en mayor medida al poder gubernamental, que parcialmente financia sus intervenciones y ejerce un mayor control de las mismas. En este sentido, las ONG han desempeñado un rol clave en la estrategia estatal para normalizar sus relaciones con este grupo étnico, que históricamente ha mantenido actitudes de fuerte rechazo y oposición hacia el Estado, consolidando el proceso de debilitamiento de la identidad étnica del grupo.

En el año 2002 –en el que se inició nuestro trabajo de campo– existían únicamente cuatro ONG que trabajaban por el desarrollo, habiéndose pasado diez años más tarde a un total de once organizaciones. Durante nuestras estancias en la zona pudimos entrevistar al conjunto de las mismas, así como hacer un seguimiento sobre el terreno de sus acciones y la percepción de la población local en torno a estas organizaciones.

La primera cuestión que destacamos, y que actúa como denominador común entre las ONG presentes en el valle, es una visión compartida del desarrollo relacionada con la idea de crecimiento y evolución, vinculada casi exclusivamente al desarrollo económico. De hecho, las iniciativas para el desarrollo que han sido puestas en marcha se han centrado fundamentalmente en la construcción de infraestructuras de base promoviendo un modelo de desarrollo que potencia la occidentalización de la sociedad, a veces con una desconfianza manifiesta hacia los valores tradicionales de la comunidad. Por tanto, el mismo trabajo de las

ONG estaría encaminando la región hacia una sociedad cada vez más mercantilizada, donde se privilegia la búsqueda de la rentabilidad o el desarrollo material en detrimento de otros factores (Ayllón, 2001).

A ello habría que añadir la falta de una reflexión y evaluación en torno a los efectos de las acciones emprendidas, pues en algunos casos la construcción de infraestructuras ha tenido impactos no deseados que los componentes de estas asociaciones no han sabido calibrar (la escasa formación de base ha restado capacidad crítica a muchos de sus planteamientos en torno al desarrollo). Por ejemplo, la llegada de la electricidad ha mejorado la calidad de vida de una parte de la población, aunque generando desigualdades entre quienes pueden sufragar este servicio y los que no pueden hacerlo. La misma electricidad también ha supuesto la llegada de la televisión, hecho que ha posibilitado el acceso de las mujeres Haddidou a nuevas influencias y valores provenientes del exterior –como antes hemos mencionado, tradicionalmente las mujeres de la comunidad han sido mantenidas alejadas de las influencias exteriores, debido a su importante rol de depositarias de la identidad étnica del grupo–. El mismo efecto habría tenido la llegada del turismo al valle, en buena parte animado por la acción de las mismas ONG.

Por otra parte, las ONG que intervienen en esta región, se caracterizan por el bajo nivel de participación de la población local (muchos de sus técnicos proceden de hecho de otras regiones vecinas), lo que, entre otras razones, tiene que ver con la desconfianza que ciertos sectores de la población han venido mostrando hacia este tipo de organizaciones, identificadas frecuentemente con intereses externos.

En cualquier caso, el tejido asociativo que representan las ONG del valle se caracteriza por su baja intensidad y debilidad. El número de ONG locales sigue siendo reducido, en comparación con otras regiones del país debido, entre otras cosas, al excesivo control que todavía hoy ejercen las autoridades estatales en este territorio (no hay que olvidar que las asociaciones estuvieron prohibidas en Marruecos hasta los años ochenta).

De este modo, una de las principales dificultades a la que se enfrentan las ONG en su labor cotidiana es el complejo equilibrio que han de mantener entre los intereses de la población local y las estructuras de poder estatal, un fenómeno que no es exclusivo de esta comunidad,

pero que se presenta en menor medida en otras regiones de Marruecos. El trabajo de Fátima Mernissi (2003) ha mostrado el papel que las ONG locales pueden jugar en el medio rural, pero también los riesgos de manipulación de las mismas por parte del Estado. Por un lado, la labor de las ONG se dirige a mejorar las condiciones de vida de la población de la zona y a atender sus demandas; pero, por otra parte, deben asegurarse buenas relaciones con el poder para lograr intervenir y acceder a fondos que financien sus inversiones para la región, lo que a menudo genera desconfianza entre la población local. Esta potencial conflictividad se acrecienta si además tenemos en cuenta las numerosas estructuras políticas a las que deben contentar (el gobierno central, las autoridades locales de la *comuna* y la *jema'a*), cuyos intereses no siempre resultan coincidentes y quienes se disputan su autoridad y legitimidad ante los habitantes del valle. De hecho, aunque las ONG afirman consultar a las *jema'as* sobre las intervenciones a realizar, en realidad son los representantes de estas nuevas organizaciones quienes poseen una mayor capacidad de decisión –pese al bajo nivel participativo en las mismas– y quienes actúan como interlocutores con las autoridades gubernamentales.

Las ONG son conscientes de dichas dificultades. De hecho, a partir de las entrevistas mantenidas con los representantes de las asociaciones, éstas coinciden en señalar que el subdesarrollo de la región no se debe únicamente a factores internos, sino que también tiene que ver con los condicionamientos históricos que habrían influido en la conformación de las actuales condiciones de vida en el valle. De este modo, nos explicaban que el gobierno marroquí, a partir de la participación de un sector de los Aït Haddidou en el golpe de Estado fallido de 1973 contra la monarquía, habría abandonado a su suerte a esta comunidad, sin haber invertido desde entonces dinero ni otros recursos materiales o humanos para la mejora de las infraestructuras. Las ONG entrevistadas sostenían en privado que, en el fondo, ello tenía que ver con las relaciones conflictivas mantenidas a lo largo de la historia con el Estado, en manos de árabes y no de bereberes. Sin embargo, sus posicionamientos públicos resultaban mucho menos críticos, y su sintonía con las autoridades estatales y locales se hace visible con frecuencia.

Asimismo, las ONG locales –tal como ocurre con buena parte de las organizaciones que operan en Marruecos– se han hecho cada vez más dependientes de las políticas y de los

organismos de cooperación nacionales e internacionales –especialmente europeos– en su búsqueda de fondos para poner en marcha proyectos de desarrollo. Muchas organizaciones han acabado condicionando sus acciones a las líneas financieras de los organismos donantes, lo que puede traducirse en el surgimiento de conflictos con las poblaciones locales, al tratar de imponer modelos poco adaptados a la realidad socio-cultural del entorno donde se aplican. De este modo, las ONG han contribuido al proceso de cuestionamiento de los valores tradicionales Haddidou, potenciando la occidentalización y encaminando a la región hacia una sociedad cada vez más mercantilizada, en un proceso que no ha sido debatido por el conjunto de la población local.

La mujer en los proyectos de desarrollo

Como hemos sostenido anteriormente, la situación de desigualdad de las mujeres en la comunidad de los Aït Haddidou sigue siendo uno de los asuntos pendientes en la agenda del desarrollo. Tanto la acción de las ONG como la del propio Estado a lo largo de las últimas décadas en el valle, no parece haber tenido un efecto de mejora en su posición de subordinación.

Uno de los indicadores que dan muestra de este estado de cosas, es precisamente la práctica ausencia de las mujeres tanto en los proyectos de desarrollo como en las mismas estructuras asociativas. Así, y pese a la consciencia que mostraban las ONG entrevistadas respecto a la necesidad de trabajar para mejorar las condiciones de vida de las mujeres del grupo, destaca la ausencia de mujeres Haddidou entre sus asociados. Los representantes de las ONG justifican este hecho por el bajo nivel formativo femenino y el gran peso de trabajo que las mujeres mantienen en la comunidad, que supuestamente les impediría implicarse en sus intervenciones. Pese a todo, en años recientes, han aparecido dos asociaciones dirigidas específicamente a mujeres Haddidou, como son la *Association pour la Femme Rural* y la *Association pour le Développement de la Femme*. Sin embargo, la actividad de estas organizaciones es mínima, lo que puede deberse a que ambas se gestaron con un carácter instrumental, con el fin de poder crear una cooperativa textil de mujeres locales, y habiendo sido animadas las mujeres desde organizaciones exteriores a la comunidad y no a partir de la necesidad del propio colectivo femenino.

Con este panorama de casi nula participación femenina en el tejido asociativo del valle, volvemos a encontrarnos con una nueva exclusión de la mujer de los puestos decisorios en la vida de la comunidad, dado que en todos los organismos políticos locales, la representación es exclusivamente masculina. De esta manera, tanto las organizaciones de desarrollo como las instituciones gubernamentales, reproducen el propio sistema socio-político tradicional, en el que las mujeres se hallan ausentes de los procesos formales de decisión acerca de la vida de la comunidad. Igualmente, en ambas instancias se comparte un discurso que acaba legitimando la discriminación de género, al considerar que la desigualdad en derechos entre hombres y mujeres forma parte de la cultura tradicional Haddidou, y por tanto, no debe ser transformada. Es palpable pues la ausencia de cuestionamiento de las estructuras de poder que han marginado a las mujeres tanto a nivel socio-económico como político.

Este hecho tiene importantes implicaciones en las acciones de las asociaciones, pues la voz y la opinión de las mujeres se hallan nuevamente silenciadas. Como escribe Ardener (1975), “los grupos dominantes controlan y generan los modos de expresión imperantes. La voz de los grupos silenciados queda amortiguada ante las estructuras de dominio y para expresarse, se ven obligados a recurrir a los modos de expresión y a las ideologías dominantes. Ello no implica que los *grupos silenciados* estén realmente callados (...). Las estructuras eminentemente masculinas inhiben la libre expresión de modos alternativos y los grupos dominados deben estructurar su concepción del mundo a través del modelo del grupo dominante”. El resultado es que son los hombres quienes programan las intervenciones a implementar, ajenos a las opiniones de la mitad de su población, las mujeres, quienes por su enorme responsabilidad y actividad en la vida cotidiana ocupan un lugar estratégico para el desarrollo de la comunidad.

Los proyectos de desarrollo implementados por las ONG que intervienen en el valle, no han tenido objetivos definidos en relación con las mujeres, más allá de planteamientos muchas veces retóricos. Estas organizaciones actúan partiendo de unas tesis cercanas a las que plantean los teóricos de la modernización y los defensores del Enfoque de Bienestar –esta última parte del supuesto de que el crecimiento económico no distingue entre sexos, alcanzando con sus beneficios a todos los sectores sociales–. En consecuencia, pese a reconocer los efectos beneficiosos que el trabajo de mejora de las infraestructuras de base ha

supuesto en especial para el colectivo femenino de los Aït Haddidou, las ONG han tendido a invisibilizar las importantes aportaciones realizadas por las mujeres en las economías familiares, dado su carácter no salarial.

Los esfuerzos de mejora de las infraestructuras básicas poseen efectos indirectos beneficiosos para la calidad de vida de las mujeres (por ejemplo, el hecho de llevar el agua potable hasta las poblaciones, les evita tener que dedicar gran parte de su tiempo a la búsqueda de agua en ríos situados a largas distancias), pero no se ha consultado a las mujeres a la hora de llevarlos a cabo. Igualmente, los programas de lucha contra la deforestación tampoco han tenido en cuenta suficientemente las opiniones de las mujeres Haddidou, quienes se encargan de la recogida de leña para sus hogares. Este tipo de programas han fracasado en la zona, obligando al mismo tiempo que las mujeres deban continuar marchando largas distancias, pero sin llegar a impedir que ellas incrementen el problema de la deforestación y la erosión del terreno.

En cuanto a las acciones dirigidas a la búsqueda de fuentes de ingresos alternativas, también han tendido a ignorar a las mujeres, siendo los hombres los principales beneficiarios. La principal iniciativa llevada a cabo en beneficio del colectivo femenino, es la constitución de la mencionada cooperativa textil de mujeres, impulsada por la ONG *Adrar*, aunque su funcionamiento es precario y la participación de las mujeres muy baja (más bien se trata de un espacio en el que se muestran los tapices elaborados por las mujeres que de un espacio de comercialización). Además, esta experiencia no supone una fuente real de ingresos alternativa, pues la mayor parte de las mujeres que forman parte de la cooperativa llevan tiempo tejiendo en sus hogares y vendiendo su propia producción (en todo caso, la cooperativa supondría un pequeño incremento de los beneficios que podría percibir cada mujer por el mismo trabajo). Sin embargo, experiencias llevadas a cabo en otras zonas muestran que las rentas recibidas por las mujeres suelen ser invertidas en su totalidad, o en su mayor parte, en las necesidades familiares y en las infraestructuras productivas, lo que multiplica sus efectos sobre el desarrollo, lo que debería animar a las organizaciones de desarrollo a incidir en esta línea. Los resultados de otras experiencias han mostrado que las inversiones de las mujeres son más prudentes que las de los hombres, motivo por el que se valora cada vez más la participación de la mujer en los proyectos de cooperación al desarrollo (Ayllón, 2001).

En esta línea, las ONG se hallan presionadas por sus contrapartes internacionales (financiadoras de buena parte de sus intervenciones), que consideran fundamental la mejora de las condiciones de vida de las mujeres y la incorporación de la dimensión de género en los proyectos de desarrollo. Por esta razón las organizaciones locales han tendido a plasmar esta prioridad en sus documentos, pero sin llegar a constatarse resultados efectivos en la práctica. A ello contribuye la propia dificultad de las ONG internacionales a la hora de evaluar correctamente los efectos de los proyectos, en tanto que su desconocimiento del contexto en el que se implementan las acciones financiadas es frecuente y se convierte en un potencial factor de fracaso de los mismos proyectos (Ayllón, 2001).

Efectos de las políticas de desarrollo en la economía de una población rural: el turismo

Como anteriormente explicábamos, en los años ochenta se iniciaron toda una serie de transformaciones importantes en el sistema económico de los Aït Haddidou, cuyos signos más evidentes y significativos fueron la experimentación de una apertura del valle hacia el exterior y una mayor conexión con la economía nacional. Estos hechos se plasmaron en el sector ganadero. Así en esta época, el grupo inició un proceso de sedentarización, reduciendo el tamaño de los rebaños, aunque continuara siendo la ganadería su principal medio de subsistencia. Además se fueron imponiendo las grandes explotaciones. Este hecho, junto a una importante sequía que tuvo lugar en esa época, vino a recrudecer la pobreza de los pastores. Como consecuencia, en estos años, buena parte de los hombres tuvieron que emigrar a otras regiones del país. Además se iniciaría un proceso de salarización en la región, que transformaría las relaciones sociales del grupo. Paralelamente, a comienzos de la década de los ochenta, comenzó a llegar hasta el valle el turismo, aunque inicialmente se tratara de una actividad estacional y poco importante.

Estos cambios económicos estuvieron acompañados de toda una serie de importantes transformaciones en la vida de la comunidad, que han resultado decisivos hasta el momento presente. Como ya hemos presentado previamente, a mediados de la década de los setenta tuvo lugar un golpe de Estado que, aunque fracasó, tendría importantes implicaciones para la

vida de los Aït Haddidou –ya que este grupo tuvo una fuerte participación en esta rebelión⁵-. A partir de este hecho, progresivamente se fueron imponiendo nuevas estrategias de control hacia esta comunidad (se da más importancia a la *comuna* desempoderando a la *jema'a*, se establecen nuevos representantes del Estado en el valle, se instala un destacamento de la Gendarmería Real en Imilchil y en otras localidades de la región, se impone todo un nuevo sistema de sanciones frente al derecho consuetudinario por el que los Aït Haddidou se habían regido hasta ese momento, etc). Paralelamente el Estado intensificó los esfuerzos para la escolarización infantil, triplicando el número de maestros funcionarios que provenían de las ciudades, fomentando de este modo una progresiva aculturación a través de la enseñanza.

En este contexto, la llegada del turismo al Valle del Assif Melloul es, sin duda, consecuencia de la apuesta del Estado marroquí por esta actividad. Las ONG también se han hecho eco de este mensaje, planteando el turismo como estrategia fundamental para luchar contra la pobreza de las comunidades rurales. Si ya antes la emigración había venido a acelerar el proceso de monetarización y salarización de las relaciones, la aparición de la actividad turística consolidó todavía más este fenómeno. Sin embargo, en economías como la del Valle del Assif Melloul –tal como expresa Britton (1996) refiriéndose a las economías del Tercer Mundo–, coexisten sectores que se hallan plenamente integrados en el sistema capitalista, y otros que forman parte de economías de autosubsistencia. Esta situación tenderá a generar conflictos entre las familias y personas que se dedican a actividades insertas en una economía de mercado –como el turismo–, frente a aquellas que se dedican a actividades de subsistencia –como la agricultura–.

Si hablamos de los negocios turísticos en el valle, éstos son de pequeño tamaño y de propiedad local, lo que ha favorecido que la mayor parte de la mano de obra empleada en este tipo de establecimientos sea fundamentalmente familiar. Este hecho potencia la precariedad laboral, con salarios no regulares y sin ningún tipo de contrato. Pese a todo, el

⁵ Mohamed VI ha creado el programa *Instance d'Équité et Réconciliation* (IER), con una voluntad de recuperar la memoria, y de reconocimiento y rehabilitación de las víctimas individuales y colectivas de la represión política, durante la etapa de reinado de Hassan II (PNUD, 2006: 90). A través de este programa, se está ofreciendo medidas compensatorias a las víctimas de la fuerte represión política que se dio en esta época. Por esta razón, se han realizado acciones en dos localidades del Valle del Assif Melloul. En el primer caso, la familia compensada decidió abrir un pequeño museo de memoria histórica. En el segundo caso, la familia afectada optó por la creación de un albergue turístico.

trabajo en el turismo es deseado por la mayor parte de jóvenes dado el mayor estatus que otorga, frente al trabajo en la agricultura o la ganadería, donde tampoco existen mejores condiciones laborales y donde las tareas a realizar implican un mayor esfuerzo físico. Los ingresos derivados del turismo resultan también claramente más cuantiosos, permitiendo un mejor nivel de vida a sus protagonistas. Sin embargo, el empleo remunerado en este sector beneficia casi exclusivamente a los hombres Haddidou, aunque las mujeres también desempeñan numerosas tareas en el mismo, habiéndoles supuesto una clara sobrecarga de trabajo. La mano de obra femenina en el turismo raramente es remunerada, al considerarse que sus servicios son una parte y una extensión de sus obligaciones domésticas.

Las transformaciones socio-económicas en la sociedad Haddidou han favorecido la aparición de puestos de trabajo asalariados en la comunidad en los diversos sectores. Esta situación supone una auténtica novedad para esta comunidad, y ha venido acompañada de una creciente mercantilización de las relaciones entre sus miembros, fomentando el individualismo en el grupo y deteriorando valores tradicionales, como es el de la hospitalidad. Al mismo tiempo, cada vez son más las personas que abandonan sus quehaceres en los sectores económicos tradicionales, es decir, agricultura y ganadería, para dedicarse a otras actividades que les resultan más rentables y cuyas tareas resultan menos penosas. En el caso del sector del turismo, son numerosas las familias cuyos miembros han abandonado el trabajo de sus tierras y que tampoco poseen animales, lo que genera una creciente dependencia económica hacia el exterior. Se incrementan así los riesgos de la economía local y se la hace más dependiente de elementos exteriores, de tal modo que una simple recesión económica internacional puede llevar a la ruina a este tipo de economías. De hecho, en el caso de que se produjera una crisis en el sector turístico, las familias que se dedican al turismo encontrarían serias dificultades para mantener su limitado nivel de vida. Sin embargo, también resulta común que estas familias nucleares dedicadas al turismo posean parientes, dentro de su familia extensa, que continúan dedicándose al trabajo agrícola y ganadero, por lo que en el caso de necesidad contarían con una red de ayuda. Como una importante estrategia de supervivencia, los miembros de las parentelas más cercanas de los Aït Haddidou tienden a establecer alianzas informales que les permiten entreayudarse en casos de necesidad. Por ello, ante la demanda de mano de obra en el turismo, en los negocios tienden a ser seleccionadas personas de la familia extensa más próxima.

El turismo genera también una mayor desigualdad social, acentuando las diferencias entre aquellas familias y personas que se dedican a la actividad turística y las que no son beneficiadas por esta nueva fuente de ingresos. La situación aventajada a partir del turismo, de la que se beneficia un determinado sector de la población Haddidou, se concreta, por una parte, en un desequilibrio económico en aumento, ya que las familias dedicadas a la actividad turística han visto incrementado su nivel de ingresos; pero, por otro lado, en una desigualdad de poder. Aquellos agentes turísticos que llevan tiempo trabajando en el sector, han ido aumentando progresivamente su ventaja económica respecto al resto de los Aït Haddidou (son muchos los guías que con el tiempo han logrado concentrar en sus manos varios negocios), pero también han elevado su nivel de influencia y su valoración social dentro de la comunidad, ya que entre otras cosas tienen el poder de seleccionar a las personas que trabajarán de forma asalariada a su servicio. Este tipo de desequilibrios se extiende también a la relaciones entre fracciones de la comunidad, pues los Aït Yazza están extrayendo un mayor beneficio de esta actividad, frente a los Aït Brahim, provocando una transformación de la propia estratificación social del grupo basada hasta ahora en elementos de carácter mayormente simbólicos, pero que los cambios socio-económicos están desplazando hacia el terreno material. Así, los recursos proporcionados por el turismo o la emigración están contribuyendo a la progresiva sustitución de valores tradicionales como el origen o el prestigio, por el “valor dinero”.

Si anteriormente hemos explicado que la llegada de la monetarización y del turismo ha supuesto un incremento de la desigualdad de género entre los Aït Haddidou, tampoco podemos obviar otras implicaciones que todo este proceso ha conllevado para las mujeres del grupo. Es cierto que en los últimos años se ha producido una mayor visibilización de la mujer Haddidou, y que la llegada del turismo ha supuesto un mayor margen de libertad para el colectivo femenino. Si el espacio que les correspondía tradicionalmente era el privado, quedando el espacio público reservado exclusivamente a los hombres, con la llegada de visitantes la mujer ha accedido a espacios anteriormente inaccesibles. En el pasado, encontraba serias dificultades para establecer contactos con el exterior de la comunidad, al tener limitados sus desplazamientos fuera del valle y no tener acceso a la televisión o, más recientemente, a internet. Con la llegada del turismo las mujeres cuentan con una posibilidad de acceso al mundo exterior sin necesidad de desplazarse. De esta manera, es habitual hallar

a muchachas Haddidou dialogando con turistas en lugares donde es menor el control social. Asimismo, la llegada de funcionarios procedentes de las ciudades, ha posibilitado su contacto con las mujeres del grupo. Esta situación ha derivado en el matrimonio de chicas jóvenes con personas venidas de fuera, lo que se ha convertido en una vía para abandonar la comunidad y escapar a unas duras condiciones de existencia. Este tipo de matrimonios exogámicos se ha convertido en recurso para una parte de las jóvenes que, aunque desearan emigrar, tampoco podrían hacerlo, ante las estrictas reglas del grupo que les excluyen de esta posibilidad y su insuficiencia de recursos para llevarlo a cabo. Además, la llegada de la electricidad a los hogares ha supuesto el acceso de las mujeres a la televisión, medio que les acerca otros modelos culturales y les crea nuevas aspiraciones que en el valle resultan muy difíciles de satisfacer.

Pese a que los grandes beneficiados de las ventajas que supone la salarización y la introducción de la economía de mercado han sido los hombres de la comunidad, no podemos ignorar otras ventajas que indirectamente implica también, por ejemplo, para las esposas de los agentes turísticos. Aunque no suelen percibir una remuneración por su trabajo, el mejor nivel de vida familiar les ha posibilitado dejar de realizar las tareas agrícolas y ganaderas que efectúan el resto de mujeres Haddidou –las cuales implican un considerable esfuerzo físico–. La mayor parte de las primeras han pasado a remunerar a otras mujeres para que trabajen las tierras que son propiedad de la familia, hecho que les otorga también cierto poder en el grupo e incrementa su valoración social. Además, el mejor nivel de vida del que gozan estas familias, les permite disponer de comodidades inaccesibles para el resto de mujeres (como puede ser la existencia de agua en la propia vivienda -que les evita tener que ir a lavar al río-, de lavadora en algunos casos, o de horno eléctrico que facilita el trabajo de elaboración del pan, tradicionalmente a cargo de las mujeres de la familia).

Conclusiones

A lo largo del artículo, hemos mostrado la relación compleja que se da entre las políticas de desarrollo impulsadas por el Estado marroquí, y las iniciativas de las ONG en un contexto rural, con el trasfondo de las tensiones étnicas y de género en una comunidad bereber.

Comprobamos cómo las políticas de desarrollo implementadas en la comunidad Haddidou han sido reflejo, en buena parte, de las relaciones políticas que este grupo –que comparte una fuerte identidad étnica– ha mantenido con el poder estatal a lo largo del tiempo. Durante los años setenta, el desarrollo actuó como una estrategia de sometimiento, como penalización frente a la participación de los Aït Haddidou en la intentona fracasada de golpe de Estado de 1973. Lo que llevó a la región a una situación de pobreza y subdesarrollo durante décadas. Sin embargo, durante los últimos diez años, el desarrollo ha funcionado como recurso mediante el que el Estado ha tratado de lograr la lealtad de este grupo étnico, multiplicando sus inversiones en la zona y mejorando, de este modo, la calidad de vida de sus pobladores.

Estas políticas de desarrollo han seguido una dirección que ha conducido a la comunidad Haddidou hacia un proceso aculturador y de desestructuración comunitaria. Con la llegada de nuevos factores derivados de estas políticas, como la electricidad y la televisión, la emigración o el turismo, llegaron a la región nuevas posibilidades e ingresos, pero también nuevos valores. Con ellos, las mujeres –que históricamente habían permanecido alejadas de las influencias exteriores, y se habían convertido en las máximas depositarias de la identidad étnica Haddidou– han podido acceder a nuevos modelos culturales, contribuyendo así involuntariamente a un importante proceso de desestructuración socio-cultural que se vuelve en su contra.

Como vemos, la llegada de una incipiente economía de mercado a la región, ha implicado nuevas formas de inequidad social y una mayor fragmentación social, favoreciendo a su vez un individualismo creciente. El nuevo proceso de salarización también ha tenido importantes consecuencias para el conjunto de la comunidad –que hasta entonces había mantenido una economía de subsistencia–. Dicha salarización ha venido a beneficiar especialmente a los hombres del grupo, pues éstos son los únicos que pueden ejercer un trabajo remunerado (las mujeres que tratan de sobrepasar este límite son fuertemente penalizadas por la comunidad). Paralelamente, ello ha derivado en un desempoderamiento femenino, ya que las mujeres han quedado relegadas a la economía de subsistencia, manteniendo una elevada carga de trabajo por el que no reciben un salario, y perdiendo así poder en el seno de la comunidad. Si tradicionalmente este grupo había basado su economía en una ganadería extensiva –siendo

pastores seminómadas– y en una agricultura de subsistencia, con los nuevos cambios económicos han aparecido nuevas fuentes de ingresos, como son la emigración o el turismo. No obstante, ambas actividades suponen la llegada de ingresos proporcionados únicamente por los hombres y cuyos beneficiarios son en gran medida los mismos. Así pues, por el momento, los hombres han podido beneficiarse en mayor medida de las transformaciones económicas acaecidas, al no haberse producido en paralelo cambios en las relaciones sociales y de género en el interior de la comunidad.

Bibliografía

- Ardener, E. (1975) “The problem revisited”. En Ardener, S. (coord.) *Perceiving women*. Nueva York: John Wiley and Sons, pp. 19-27.
- Ayllón, M. T. (2001) “Algunos retos para las próximas décadas: planificación turística sostenible y perspectiva de género”. En Cebrián Abellán, A., *Turismo cultural y desarrollo sostenible*. Murcia: Universidad de Murcia, pp. 71-100.
- Berriane, M. (2002a) “Le tourisme au Maroc”. En Troin, J.F. et al. *Maroc. Régions, pays, territoires*. París: Maisonneuve & Larose, pp. 322-324.
- Berriane, M. (2002b) “La montagne au Maroc”. En Troin, J.F. et al. *Maroc. Régions, pays, territoires*. París: Maisonneuve & Larose, pp. 342-344.
- Hart, D. M. (1997) *Estructuras tribales precoloniales en Marruecos bereber, 1860-1933: Una reconstrucción etnográfica en perspectiva histórica*. Granada: Universidad de Granada.
- Kasriel, M. (1989) *Libres femmes du Haut Atlas. Dynamique d'une microsociété*. Paris: L'Harmattan.
- Mernissi, F. (2003) *ONG rurales du Haut Atlas. Les Aït-Débrouille*. Rabat: Editions Marsam.
- Montagne, R. (1930) *Les berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc. Essai sur la transformation politique des berbères sédentaires – Groupe chleuh*. Paris: Librairie Félix Alcan.
- Moore, H. L. (1996) *Antropología y Feminismo*. Valencia: Cátedra.

Van Donge, J. K. (2006) "Ethnography and Participant Observation". En Desai, V. y Potter, R. (eds.) *Doing Development Research*. London, Thousand Oaks; New Delhi: Sage Publications, pp.180-188.

MUJERES EN CARAVANA: MIGRACIONES FEMENINAS, SOLTERÍA Y MASCULINIDAD.

Yolanda Bodoque Puerta
Universitat Rovira i Virgili
yolanda.bodoque@urv.cat

1. Introducción

Las caravanas de mujeres son encuentros festivos preparados entre hombres de zonas rurales y mujeres de procedencias diversas, que se valen de este acontecimiento para buscar activamente pareja. Los encuentros reproducen formas populares de cortejo y se organizan (a través de servicios especializados) en el lugar de origen de los hombres que son quienes toman la iniciativa de realizar la fiesta, mientras que son ellas las que se desplazan hasta el lugar de la cita. Los hombres, entre los 40 y los 60 años, pagan unos 50 € y con la ayuda de promotores locales (corporaciones municipales y/o asociaciones o restaurantes locales) se hacen cargo de acondicionar el local y organizar las visitas turísticas o cualquier otro tipo de actividad que se quiera llevar a cabo con las invitadas: comidas, baile, regalos de bienvenida, etc. Las mujeres, entre los 35 y los 60 años, pagan alrededor de 20 € que incluyen el viaje en autobús desde la ciudad de origen hasta el pueblo y participar de las actividades preparadas. Por lo general las caravanas salen, en origen, desde Madrid (sede de las empresas organizadoras) y las integran mujeres de orígenes diversos: españolas y, en los últimos años, extranjeras llegadas a España en los últimos años. Estas fiestas se llevan a cabo en localidades de no más de 500 o 1000 habitantes, con un alto índice de masculinización y soltería, fundamentalmente de Castilla-León, Castilla-La Mancha y Extremadura pero también, aunque en menor medida del norte de Andalucía, Aragón y norte de la Comunidad Valenciana.

En 1985 en el pueblo de Plan (Valle de Gistau, Huesca) se realizó la primera caravana de mujeres en España. La idea partió de un grupo de 150 solteros con muy pocas posibilidades para casarse debido a la masiva emigración de las mujeres locales que, después de ver la película con el mismo nombre¹, decidió invitar a mujeres a vivir en su valle a través de un anuncio en un periódico que decía: “Se necesitan mujeres entre 20 y 40 años con fines matrimoniales para pueblo del Pirineo aragonés”. Acudieron a la cita alrededor de 75 mujeres

¹ Se trata de la película *Westward the women*, de William Wellman (1954), título traducido al español como *Caravana de mujeres*. De ahí el nombre que finalmente ha tomado el acontecimiento.

entre 18 y 40 años, de origen español. Diversas instituciones públicas intervinieron en la organización de la fiesta facilitando locales, costeando las comidas y cenas y financiando las actividades, alojamiento y desplazamientos de las invitadas. El “éxito” de la fiesta (7 parejas que casadas en los meses posteriores) se convirtió en motivo para repetir el acontecimiento de manera que cuatro años después se celebraba la quinta caravana y se hablaba del siguiente balance: 33 matrimonios (de los cuales sólo 12 continuaban en el pueblo) que habían empezado a tener hijos que ya iban a la escuela del pueblo.

Esta caravana inspiró la realización de otras muchas en el resto de España: más de 150 hasta la actualidad. Hay algunos elementos estructurales que continúan repitiéndose en los pueblos donde tienen lugar: la despoblación, la marginalidad territorial, la emigración de las mujeres, los altos índices de soltería masculina, etc.; otros elementos han cambiado radicalmente: que duran poco menos de un día, que tras ellas no siempre están los solteros (la iniciativa puede venir de la mano de un restaurante, una asociación de mujeres preocupadas por el futuro del pueblo o de un organizador profesional), y que a ellas se han incorporado mujeres inmigrantes extranjeras. Las caravanas de mujeres están teniendo lugar en territorios geográficamente diferenciados con desarrollos históricos, económicos y sociales e incluso una composición demográfica muy variados pero que comparten dos aspectos que los aglutinan: 1) el hecho de ser pequeños pueblos relativamente aislados –es decir, ni se trata de pueblos costeros ni están en el área de influencia de grandes metrópolis- y 2) que cuentan con altos índices de envejecimiento y soltería masculina. A pesar de la variabilidad de la población rural, los protagonistas masculinos (los hombres que hacen caravanas), poseen perfiles muy homogéneos (en edad, estado civil, formación, actividad laboral e incluso historia personal) sin ser nuestra pretensión, en ningún caso, asimilarlos a toda la población masculina rural cada vez más dinámica y reactiva.

En esta comunicación² centro mi interés en describir y analizar los aspectos estructurales que explican las caravanas de mujeres y caracterizar a las personas, con sus motivaciones de

²Se presentan los resultados de una investigación individual llevada a cabo entre 2007 y 2013 sobre “Las caravanas de mujeres en España”. Durante este periodo he realizado una exhaustiva revisión documental de textos académicos, periodísticos y audiovisuales que trataran de cualquier forma las caravanas de mujeres; he hecho trabajo de campo participando en las caravanas realizadas en Landete (Cuenca) el 17 de noviembre de 2007, San Vicente de Piedrahita (Castelló) el 25 de abril de 2009 y Montalbo (Cuenca) el 18 de agosto de 2012 y como observadora participante en Peñalsordo (Badajoz) el 13 de marzo de 2010; así como también realizando entrevistas en profundidad a organizadores de caravanas (5) y conversaciones con hombres y mujeres participantes (18), entorno (5) y promotores locales (3). Las observaciones realizadas están recogidas en los diarios de campo utilizados en cada una de las caravanas.

índole personal y emocional, que entran a formar parte de este acontecimiento. Pretendo mostrar también que las caravanas de mujeres no son una anécdota, sino que están insertas en una convergencia interesante (local-global; periferia-centro) entre unos determinados grupos sociales que deciden permanecer en esos espacios marginalizados por la globalización, que no al margen, y otros grupos sociales que se movilizan, empujados por fuerzas sociales, económicas y políticas.

2. Problematizar las caravanas: despoblación, masculinización, migraciones y desigualdades.

Desde hace décadas se está produciendo en las áreas rurales españolas un fenómeno importante de despoblación que ha tenido como consecuencia una fuerte masculinización que dificulta la reproducción de las comunidades. Las causas de este éxodo han sido, entre otras, la situación de crisis de las zonas rurales que se explica por la pérdida de competitividad económica de las rentas agrarias; el descrédito de la cultura y de las formas de vida rural y campesina frente a los modelos urbanos; las condiciones de aislamiento de algunas zonas rurales; las limitaciones del mercado de trabajo y la falta de oportunidades, entre otras (Etxezarreta y Viladomiu, 1997; Soronellas, 2006). En los últimos años las ayudas europeas a las producciones agrarias han fomentado la apertura de frentes de desarrollo económico local que ofrecen nuevas oportunidades económicas (turismo, industria agroalimentaria y artesana) y la mejora de las comunicaciones y de las condiciones de acceso de los habitantes de las zonas rurales a los servicios básicos (Soronellas et al., 2011), gracias a lo cual se inicia la transformación de las estructuras económicas de una buena parte de los espacios rurales que esbozan tímidamente un proceso inmigratorio por la combinación de factores que favorecen la fijación de población en el medio rural. A pesar de todo en amplias zonas, sobre todo en Castilla y León, Castilla-La Mancha, Aragón o Extremadura, atomizadas y aisladas por no haber sido beneficiadas con proyectos europeos de desarrollo rural (Del Rey, Cebrián y Ortega, 2009), el envejecimiento de la población continúa su ritmo constante y las tasas de natalidad no aumentan, por lo que el crecimiento sigue siendo negativo.

Fueron las mujeres quienes han protagonizado, en un porcentaje más elevado que los hombres, la salida de los pueblos, por la atracción que han ejercido sobre ellas las enormes posibilidades que ofrece la vida en las ciudades a nivel de promoción personal en contraste con las escasas oportunidades que hasta ahora les ofrecía el medio rural en relación con el acceso a la propiedad de la tierra o a los bienes familiares y destinadas al quehacer doméstico

poco o nada reconocido que, históricamente, las ha colocado en una situación de dependencia respecto al padre, al hermano o al esposo (Rodríguez López, 1999). Su emigración, al inicio, se produjo sin alarma ya que la situación estructural así lo demandaba. Desde muy jóvenes iban a trabajar (quizás la forma más común era la de *ir a servir*) a los grandes centros urbanos para ayudar a la familia. Más tarde fue la necesidad de dotar de estudios como capital básico de ascenso social lo que movió las familias a enviar a todos o algunos de sus hijos e hijas a formarse lo cual los ha tendido a alejar del territorio y en ninguno de los casos las mujeres sintieron la presión familiar para volver ni la necesidad de tener que casarse en sus lugares de origen. Un fenómeno que Camarero y Sampedro (2008) han denominado la *huida ilustrada*.

Hay un consenso generalizado (ver entre otros Comas d'Argemir y Pujadas, 1994; Rodríguez López, 1999; Bourdieu, 2004; Sampedro, 2008, Camarero y Sampedro, 2008) en reconocer que la falta de mujeres en los pueblos no fue fruto de una planificación deliberada del sistema pero sí de una dejación bastante activa que consistió en no contemplar el derecho de las mujeres a poseer una parte del patrimonio familiar. En el caso de permanecer activas en las explotaciones, pocas veces han constado como titulares de las mismas por lo hacerse cargo de ellas no les ha reportado una independencia económica ni la consecución de otros derechos laborales (Santiso 2002). En cualquier caso se ha generado desinterés creando condiciones que han tenido como consecuencia generalizada el desapego o desarraigo subjetivo de muchas de ellas respecto a su patrimonio que ha estimulado su marcha (Díaz, 2005; Rodríguez López, 1999).

En aquellas que continúan viviendo en los pueblos existe un rechazo generalizado a reproducir las relaciones tradicionales de género renunciando a asumir la tradicional división sexual de trabajo y de los espacios. No obstante, como vamos a ver, un orden arraigado sigue presente en la cotidianidad de las áreas rurales: trabajan fuera de casa pero compatibilizan esta tarea con las domésticas, ocupaciones que en medio rural se complican extraordinariamente (ver Santiso, 2002; Alfonso, Díaz-Puente y Gallego, 2011; Díaz, 2005; Sampedro, 2008, Del Rey, Cebrián y Ortega, 2009, García, 2004). A pesar de abanderar el reto de dinamizar y modernizar sus territorios a través de iniciativas sociales y económicas de desarrollo rural, éstas no están siendo acompañadas de una transformación social, en concreto de un cambio en las relaciones de género, de los roles que hombres y mujeres ocupan en la sociedad rural que todavía permanecen muy arraigados en determinadas franjas de edad.

Casarse con un campesino para las mujeres de los pueblos ofrece pocas ventajas y atractivos y no tiene el valor que tenía tradicionalmente, de manera que los que permanecieron en la explotación familiar en el pueblo en muchos casos y desde hace ya mucho tiempo se han ido quedando solteros (Santiso, 2002:191) y afectados por el drama que esto supone no solamente para la comunidad, también para sus familias y para ellos mismos, que no han elegido esta situación (Héritier, 1996). Son solteros, argumenta Rodríguez López (1999), porque eran demasiado jóvenes en el momento de la transformación (desagrarización y/o terciarización), o porque nacieron después de la transformación o por haber asumido algunas de las demandas asociadas al modo de vida tradicional que frenaron su incorporación normal al mercado matrimonial, pero todos tienen en común el haber perdido toda posibilidad de matrimonio.

El desequilibrio demográfico por sexos derivó en una considerable masculinización³, que ha tendido a reforzar la socialización en valores tradicionales que han supuesto una importante separación entre los lugares, tareas y espacios que ocupan hombres y mujeres que, junto con un todavía hoy fuerte control social, hace que haya una marcada posición de género (Santiso, 2002:183) muy tradicional por parte de estos hombres que se asocia al patriarcado y que se caracteriza por la virilidad, la caballerosidad, la superioridad, la fortaleza y una posición jerárquica, padeciendo lo que Bourdieu llama *ceguera cultural* (2004:121). Mientras tanto las mujeres, dentro y fuera de sus comunidades, preparadas para percibir e integrar en su

³Con esta tabla nos podemos hacer una idea de cuál es la Tasa de Masculinización Media (TMM) por Comunidades Autónomas a partir de datos de 2007 y extraídos del estudio de Atance et al. (2010).

Comunidades Autónomas	TMM
Andalucía	103
Aragón	120
Comunidad de Madrid	113
Comunidad Valenciana	114
Cantabria	116
Castilla-La Mancha	110
Castilla y León	112
Catalunya	105
Extremadura	103
Galicia	97
Islas Baleares	107
Islas Canarias	105
La Rioja	137
Murcia	103
Navarra	118
Principado de Asturias	112
País vasco	104
TOTAL MEDIA RURAL	113

comportamiento los modelos urbanos tanto en el vestir como en las técnicas del cuerpo o en las formas de comunicarse se han forjado otros ideales de hombre, también próximos a los patrones urbanos.

No obstante, en los últimos años se están produciendo una serie de cambios demográficos que afectan a las áreas rurales en positivo, en la medida que también han sido receptoras de buena parte de inmigrantes internacionales que han llegado al Estado español en las dos últimas décadas. Es posible que la responsabilidad de esta atracción de población extranjera (y nacional) recaiga en la transformación de las estructuras económicas que ha convertido a las zonas rurales actuales en contextos de oportunidad especialmente para mujeres extranjeras que encuentran, principalmente en el sector servicios (turismo y atención a las situaciones de dependencia), un mercado laboral que, aunque precario, les resulta atractivo (Soronellas et al., 2013). También las caravanas de mujeres y otras modalidades de conocimiento se generalizan para que los hombres, que viven en estas áreas rurales, establezcan contacto con otras mujeres más allá de su contexto local más inmediato y consigan que se queden en el pueblo. Esta tímida repoblación producto de la inmigración laboral o sentimental, supone también la emergencia del proceso de nueva feminización de unos espacios rurales masculinizados de manera que la llegada de mujeres extranjeras al medio rural puede compensar la masculinización endémica de estos pequeños municipios, no sólo porque su presencia tiende a equilibrar la población por sexos, sino también porque aumentan las posibilidades de que los hombres solteros dispongan de mercado matrimonial con que favorecer la reproducción social de sus comunidades (Bodoque, 2009).

Por todo esto, las áreas rurales que acogen caravanas de mujeres son contextos privilegiados para el análisis de las tres dimensiones desde donde se exhiben la diferenciación, la jerarquía y la desigualdad social, económica, territorial, etc., propia de la globalización: el territorio, las relaciones de género y el propio acontecimiento.

Con respecto al territorio, algunos autores (ver entre otros, Camarero et al., 2009; Sampedro, 2008; García, 2006; Sáez, Pinilla y Ayuda, 2001; Baylina, 2004 y Soronellas, 2012) han identificado toda una serie de elementos que históricamente han situado a algunos territorios rurales en un contexto de desventaja por la falta en ellos de capital de infraestructura urbana, a pesar de haber formado parte del proceso de transformación de comunidades agrarias en comunidades rurales terciarizadas: no han conseguido fijar población estable en su territorio, ni frenar los procesos de sobreenvejecimiento, masculinización, dependencia, desigualdad de

género o vulnerabilidad laboral ni, por supuesto, estabilizar cambios armónicos en el marco de las relaciones urbano-rurales. De las posibles explicaciones que los diferentes autores apuntan destacamos dos. En primer lugar por la internalización y naturalización de los ideales de consumo y de los estilos de vida urbano-industriales que llevan a una creciente dependencia de las ciudades, la superación de la cual sería, tal y como proponen Camarero et al. (2009), construir los espacios rurales como *territorios existenciales*, de convivencia y no solamente como espacios de reproducción y consumo, complementando los ámbitos rural y urbano y respetando las diferencias territoriales, funcionales y organizativas. En segundo lugar, la pervivencia de instituciones familiares y comunitarias tradicionales y poco atractivas y el carácter androcéntrico y patriarcal del funcionamiento de la sociedad rural restan atractivo para las mujeres ya que su modelo cultural de referencia ha cambiado (Comas d'Argemir, 1998).

Respecto a la dimensión de género (atravesada por concepciones de clase y de origen nacional y étnico, pero también económicas), las caravanas de mujeres ponen al descubierto situaciones diferenciadas de desigualdad social. Estamos de acuerdo con Connel (1997) cuando afirma que las masculinidades rurales, como la diversidad de masculinidades posibles, presenta versiones hegemónicas y subordinadas, que responden a órdenes cambiantes especialmente en procesos en que los sistemas socioeconómicos están en transformación. La descampesinización alteró algunos valores tradicionales de género, aunque la pervivencia de las esencias propias de una masculinidad considerada hegemónica derivó en que los hombres que habían asumido esas esencias como propias e inmutables fueran invisibilizados al constituirse en un sector más olvidado, o cuando no marginado y desatendido ya que, además, la desvalorización social de sus patrimonios les convirtió en un mal partido (Sampedro, 2008). La ausencia de mujeres locales es significativa de la situación de despoblación, masculinización y envejecimiento de algunas zonas rurales y pone en evidencia la renuncia activa de las mujeres a alimentar una determinada masculinidad hegemónica y reproducir unas determinadas relaciones de poder y jerárquicas que les han sido, históricamente, claramente desfavorables.

Por ello es interesante analizar la presencia en los pueblos de mujeres inmigrantes extranjeras interesadas en llenar el vacío dejado por las mujeres locales desde el punto de vista de ocupar una posición *a priori* desfavorable atendiendo a su condición de mujeres e inmigrantes, a la vez que la propia condición de migrante nos puede remitir a una idea positiva y altamente favorable de movilidad espacial y de apertura biográfica que posibilita modificar

determinadas estructuras simbólicas de poder (Morokvasic, 2007; Pedone, 2003; Sanz, 2007; Gregorio, 1998). También Offenhenden (2012) demuestra cómo a través de las migraciones, las mujeres se transforman en *breadwinners*, rol legitimado socialmente como típicamente masculino y que tradicionalmente ha justificado la ausencia del hombre emigrante, aunque su tesis principal es que, contrariamente a lo que argumentan los defensores de la agencia de las migrantes, la asunción de este rol no necesariamente coloca a las mujeres en una posición óptima (en el sentido de que la migración, activa y reflexionada, no deja de producirse en unas condiciones estructurales políticas y económicas muy desfavorables para ellas). En muchos casos los proyectos migratorios femeninos se transforman en una búsqueda constante de estabilidad emocional y/o movilidad social ascendente a través, entre otras formas, del matrimonio que por un lado las reafirma en sus elecciones y acciones (Roca *et al*, 2013) aunque también tiende a colocarlas en posiciones de sospecha (por los estereotipos que recaen sobre su condición de migrantes) y de dependencia y, por lo tanto, de desigualdad en cuanto a relaciones de género, de clase (en tanto que posición económica) y étnicas (de origen nacional).

Finalmente, Roca *et al*. (2013) han mostrado cómo el mercado matrimonial en las últimas décadas ha abierto un enorme abanico de posibilidades al habilitarse nuevos contextos de encuentro y formas de relación producto de las actuales condiciones que favorecen la movilidad virtual y física. Las posibilidades de encontrar pareja aumentan con las oportunidades que ofrecen las nuevas tecnologías de la comunicación y la información a través de los viajes y los sitios web especializados. No obstante en las áreas rurales necesitamos considerar tanto las precarias posibilidades técnicas de acceso a las TIC como las competencias para ejercerlo (Peñaranda, 2008), lo cual no significa que no puedan originarse o emerger otras formas y espacios para el encuentro sentimental. La realización de caravanas de mujeres nos parece que pueden asimilarse, aunque recreen viejas formas de cortejo sentimental, a estas nuevas formas más globalizadas de establecer relaciones entre hombres y mujeres puesto que se relacionan con la movilidad internacional de las personas y forman parte del engranaje de los nuevos mercados matrimoniales en este caso circunscritos a las áreas rurales. Éstas continúan disponiendo de espacios tradicionales para establecer relaciones de pareja (y cuya funcionalidad es aprobada por toda la comunidad): bares, discotecas, bailes de fiesta mayor, etc., los cuales, a pesar de formar parte de circuitos que ultrapasan el marco local, no dejan de estar confinados en un área relativamente pequeña que resulta poco ventajoso para los hombres “incasables” excluidos del mercado matrimonial, donde se ven

observados por el resto de la comunidad y sometidos a competencia con otros iguales. Este hecho ha facilitado la generalización de las caravanas de mujeres que funcionan con unas pautas específicas aunque diferentes a las esperadas en los encuentros románticos: se contrata a un organizador, se pactan el día del encuentro, las actividades a realizar, quienes serán los y las participantes, etc. Motivos para su descalificación, ya que visibilizan su dimensión mercantilizada de forma manifiesta, y para la sospecha, porque se negocian a partir de mecanismos poco convencionales. Las parejas que se exhiben en estas citas son, además, extrañas, exogámicas en exceso, poco respetuosas con la homogamia habitual y diferente del estándar marcado por el modelo cultural de la familia urbana (Roca et al., 2013 y Bodoque, 2010).

3. Caravanas de mujeres: historias, contextos y protagonistas.

3.1. La organización

Todas las caravanas funcionan con un mecanismo similar: un grupo de solteros de un pueblo cualquiera, liderados en algunos casos por el alcalde de la propia localidad y siempre con el apoyo del consistorio municipal, inspirados en alguna iniciativa vecina deciden intentar poner fin a su soltería contactando con alguna asociación, organización o individuo que se dedique a realizar este tipo de eventos. Cuando la iniciativa no proviene de los solteros, es un restaurante, un hotel, una discoteca, pero también alguna asociación local quienes se convierten en promotores, porque una caravana puede resultar un buen negocio para el restaurante, el hotel o la discoteca y una manera de situar al pueblo en el mapa.

Sean quienes sean los promotores locales, la realización de la caravana se inicia con una negociación de los precios entre éstos y los organizadores que incluyen: comidas, cenas y cócteles de bienvenida, actividades, regalos a las invitadas, autocares, música, así como también el número (y el tipo) de mujeres que los organizadores tendrán que llevar, la duración del evento o las comisiones para quienes organizan. Durante muchos años el monopolio sobre la organización de caravanas en España lo tuvo Valentín⁴, pero en el momento en el que otros deciden dedicarse a lo mismo los promotores locales disponen de un margen de maniobra para poder negociar las condiciones económicas de la caravana, regatear precios y, si llega el caso, anular la caravana contratando los servicios de otro organizador.

⁴ Los nombres de los y las informantes son ficticios.

Finalmente, pero no menos importante, para poder llevar a cabo la negociación de la caravana es imprescindible contar con un número mínimo de mujeres y hombres inscritos y será en función de este dato (que es económicamente fundamental) que las caravanas se llevarán a término o no. No siempre los solteros de los pueblos donde se va a organizar la caravana están dispuestos a participar en una fiesta que su municipio organiza ‘para ellos’, aunque en la mayoría los que participan son, en un alto porcentaje, vecinos de pueblos próximos que yendo a otras caravanas se ven parcialmente distanciados del control social de sus propios municipios. Pocos son los que se atreven a demandar en su pueblo la organización de una fiesta de estas características precisamente para no ser el centro de bromas por parte de sus vecinos. Pero las demandan. Entre ellos, tal y como nos dicen los organizadores, funciona muy bien el boca a boca y la rivalidad entre pueblos y eso se ve reflejado en que muchas caravanas se han celebrado no solamente varias veces en un mismo municipio, también en los más inmediatos para no ser menos que el vecino. En cambio conseguir mujeres es mucho más complicado. Valentín en cada caravana hace rellenar a las mujeres una ficha de datos personales que transfiere a la base de datos de su asociación, de manera que como socias son informadas de todas las fiestas que organiza. A Valentín le ayudan a conseguir mujeres su propia esposa que dispone de una importante red de paisanaje, y un antiguo mánager teatral con una valiosa y vieja cartera de contactos. Roberto, en cambio, empezó publicitándose en varios *sites* de internet y de esta manera consiguió que un grupo de mujeres se interesase por participar en su primera fiesta. A partir de aquí, el boca a boca y una página web le permiten conseguir mujeres unas veces con más éxito que otras. Juana tuvo su primer éxito de convocatoria de mujeres tras su aparición en un programa matinal de TVE y a partir de entonces, conocida como *Juana Caravanas*, las organiza ayudada en buena parte por el carisma que desprende de cara a las mujeres con las que intenta sentirse identificada. Su página web no es únicamente sobre las caravanas puesto que se dedica a organizar diferentes tipos de eventos con una misma finalidad: formar parejas.

Publicitar la caravana puede comportar importantes éxitos, pero también sonoros fracasos por las reacciones que despierta entre los participantes. Por una parte es importante anunciarlas para tener un cierto poder de convocatoria. A los promotores locales les interesa ya que, a parte de las y los inscritos, otras personas se pueden acercar a mirar (curiosear) que pueden reportar ingresos extra a los bares y restaurantes o, simplemente, ganar visitantes. No obstante la presencia de medios de comunicación en las caravanas generalmente despierta recelos entre los hombres y las mujeres participantes que no desean salir en la televisión o verse

fotografiados. A Valentín no obstante le interesa la promoción de su empresa y sistemáticamente convoca a todos los medios de comunicación locales, regionales y nacionales que van asistiendo siempre en función de la escasez o la abundancia de otras noticias (“me gusta hacer las caravanas porque me divierto, salgo en la televisión y me hacen muchas entrevistas”, dice Valentín). Con ellos y con los promotores locales negocia cada vez la posibilidad de que aquellas a las que les molesta ser grabadas puedan bajar por la puerta de atrás sin verse violentadas. Juana también ha convocado a medios de comunicación a sus caravanas pero viendo los recelos que despertaba entre algunas mujeres, sobre todo las españolas, decidió que no fueran y dependiendo de las caravanas contrata a alguien que le graba los encuentros en un DVD para venderlo a quien desee tener un recuerdo de aquel día. Mientras que Roberto argumenta que los medios de comunicación están bien para promocionar el evento pero veta sistemáticamente la asistencia de éstos a la caravana para no violentar a los participantes y con el miedo de quedarse sin clientela para las próximas convocatorias. La publicidad en la televisión o en la prensa locales levanta en el pueblo y alrededores un gran interés los días anteriores a su celebración: reacciones en contra de quienes las consideran una especie de feria incompatible con cualquier forma de cortejo o de entender la dignidad femenina; curiosidad por parte de quienes no van a participar directamente; y expectativas por parte de los solteros ante la posibilidad de conocer a alguien y por parte de los promotores respecto del éxito de la fiesta.

Las caravanas, salvo variaciones muy puntuales, tienen una misma ritualidad. La llegada y recibimiento de las mujeres con regalos de bienvenida, una primera comida o un cóctel de bienvenida, un paseo por el pueblo o una visita turística, baile, cena y más baile hasta la madrugada.

Estos primeros contactos entre hombres y mujeres ya se consideran constitutivos de acercamiento intencionado, a pesar de haber sido provocados por la presión del momento y del contexto. Y son contactos que no pueden venirse abajo, por lo que organizadores y promotores se ven obligados a programar actividades hasta que llegue el momento del baile: se sueltan vaquillas, se nombra rey y reina de la fiesta (con banda cruzada incluida), se elige a la pareja que mejor representa el espíritu de la caravana, se hacen concursos de baile, de chistes, etc. He asistido a pocas que hagan públicos estos momentos en los que el cortejo se hará más que evidente ya que, sobre todo para los hombres, se trata de oportunidades trascendentales para iniciar o continuar conversaciones, conocerse mutuamente y luego acabar la fiesta bailando. Cuando no ha sido así, los hombres sintiéndose demasiado observados han

optado por mirar y quedarse imperturbables en la barra del bar tomando su copa. Una modalidad intermedia es la semicerrada, esto es cerrada durante las primeras horas y abierta a partir de una hora determinada para generar más beneficios.

Durante las caravanas se inician fugaces contactos y se intercambian teléfonos pero se hacen pocas parejas de manera que los organizadores les pueden seguir fácilmente la pista. Valentín al principio las seguía de cerca pero en la actualidad casi les ha perdido el rastro después de tantas caravanas que ha hecho, aunque ha habido quienes le han hecho padrino de boda o de bautizo. Presume que de sus caravanas han salido unas 80 parejas “pero no sé si siguen juntas... a lo mejor están juntas unas 30” dice, por decir. En cambio Roberto lleva un control más exhaustivo quizás por el poco tiempo que lleva dedicándose a organizarlas y deja entrever que sobre todo a las mujeres no les gusta que conecten su relación pareja con las caravanas de mujeres, es decir, que tratan de esconder su particular origen y en segundo lugar que la mayor parte dejan la relación cuando han de negociar quedarse a vivir o no en el pueblo. Entonces ¿Dónde se sitúa entonces el éxito de las caravanas? ¿En los beneficios económicos?, ¿En el poder de convocatoria? ¿En la formación de parejas? Respecto a las parejas hemos visto que no (“...salen pocas, ¿qué quieres? ¡En... en un día! No van a... bueno, si a lo mejor fueran como las de Plan que estaban ahí tres días, pues a lo mejor seguramente salían más. Igual, pero vaya, no lo sé” dice Roberto); respecto a los beneficios económicos los tres organizadores destacaron que con las caravanas han llegado, incluso a perder dinero y que a pesar de eso han continuado haciéndolas (quizás porque en las que han tenido poder de convocatoria sí que han obtenido beneficios). Juana que según comenta siempre piensa en las mujeres y vive muy intensamente cada momento, nos contesta que ella tiene claro que el éxito en una caravana se mide por la cantidad de halagos que se reciben y las ganas de repetir de participantes y promotores. El de las caravanas en general reside en que es una propuesta diferente tanto para las mujeres como para los hombres. Para Valentín el éxito es que haya mucho público y que la gente vaya a recibir a la caravana. Para Roberto no es tanto que haya público sino que éste esté bien equilibrado, que no sea excesivamente caro, que no haya una idea equivocada de lo que son las caravanas.

3.2. Los hombres

Los discursos de los hombres recogidos durante el trabajo de campo se centraron fundamentalmente en su situación personal, las expectativas sobre la caravana y, cómo les influye su entorno personal y social.

Respecto a su situación personal, efectivamente en las narrativas apreciamos que sus circunstancias personales empiezan a ser dramáticas: una situación de dependencia respecto a unos padres que ya son mayores, cuando no se han quedado ya solos, con una cierta edad e incapaces de iniciar una relación de pareja. Este es el caso de Pedro, soltero y promotor local en Landete (Cuenca) al que conocí en la caravana pero que no pude entrevistar hasta unos meses más tarde. Pedro es de baja estatura, rollizo, en la recta final de la cuarentena, con manos, piel y postura de trabajador del campo, mejillas coloreadas por el sol pero también por exceso de cerveza o vino, muy tímido y poco hablador. Cuando le entrevisto hacía unos quince días que su madre se acababa de morir. Ahora vive solo. Una situación y características físicas y personales también compartidas por Nino (Priego), por Antonio (Peñalsordo) y Salvador (San Vicente de Piedrahita). En la casa de Pedro, donde tuve la oportunidad de entrar, se notaba que hasta no hace mucho había vivido allí una mujer: tapetes de ganchillo y una decoración sencilla pero muy cuidada. No obstante se empezaban a notar los efectos de su ausencia fundamentalmente en el desorden y el polvo acumulado encima de los muebles. La vecina que me acompañó le hizo notar con una ligera reprimenda, que no podía seguir acumulando polvo y que la casa se tenía que airear y limpiar. Los mismos comentarios que hacen las mujeres que asistían como público en las caravanas en las que participé: que los hombres solteros de una determinada edad se van quedando solos sin haber aprendido a desenvolverse en las tareas domésticas más cotidianas “porque muchos de ellos están solos en casa y se tienen que lavar y se tienen que cocinar, se tienen de todo y tienen que trabajar... precisan una mujer”, “...los solteros de este pueblo son una maravilla. La pena es que parecen pendientes de que venga a buscarles una princesita o sea que si están así es porque no han querido nunca responsabilidades” (Montalbo). No obstante algunos de ellos se han ido espabilando en previsión de una situación de soltería permanente: “Hoy yo sé hacer más cosas en casa que ninguna mujer, sé guisar, sé planchar, sé cocinar, se hacer mi casa, sé de todo” (Nino, Priego). En Peñalsordo conocí a un joven agricultor, Mariano, que hacía poco tiempo se había comprado una casa cerca, inevitablemente, de sus padres con la intención de independizarse aunque me explicaba con cierta resignación que los mecanismos de funcionamiento de la sociedad local no le permiten hacerlo “aquí en el pueblo no está bien visto que un hombre viva solo y menos a doscientos metros de sus padres” (Peñalsordo). La sobreprotección de estos, sobre todo de las madres, aunque por una parte les resulta fundamental para solucionar las tareas domésticas cotidianas, puede convertirse en un arma de doble filo para encontrar pareja.

Casi todos ellos son descritos, y se describen a sí mismos, como hombres muy tímidos (“muchos mozos no son capaces de decirle a ninguna mujer nada”, Andrés, Montalbo). Los vecinos comentan que los solteros de su pueblo “se han juntado con los amigos y se han liado de juerga y ellos no se han preocupado por las mujeres” (Landete) o “los que no se han apuntado lo han hecho por apuro o por el dinero, probablemente no participan por el qué dirán” (Priego). Una circunstancia, la de la timidez, que se ha ido agravando con el tiempo ya que todos ellos tienen una edad, que generalmente sobrepasa con creces los 45 años, que les va retirando poco a poco del mercado matrimonial: por falta de habilidades, por falta de oportunidades coyunturales, porque ya no son atractivos a las mujeres, porque ya han pasado el momento en que las convenciones sociales consideran que es adecuado flirtear con ellas y porque el mercado matrimonial va mermando: “hasta los 20 es el periodo de la juventud, luego hasta los 30 es otra cosa y a los 40 te das cuenta de que estás más solo, que te falta algo, sí.” (Nino, Priego).

La demografía también condiciona la soltería. Por una parte viven en pueblos pequeños donde hay poca gente: “la mayoría de los días me meto en la cama a las 9 de la noche. En mi pueblo no hay nada que hacer. No hay nadie, y mujeres menos” (Paco, Peñalsordo) “La vida en el pueblo es muy dura en invierno, los hombres apenas se relacionan y siempre hablas con las mismas personas” (Nino, Priego); donde todos sus habitantes se conocen o son de la misma familia: “Es difícil encontrar una mujer aquí porque la que no es tu hermana es tu prima” (Salvador, San Vicente de Piedrahita); y, generalmente, bastante alejado de grandes centros urbanos, lo cual frena su movilidad.

Casi todos ellos acusan la ausencia de mujeres disponibles por lo que abrigan un cierto sentimiento de acritud hacia aquellas que o bien habían decidido marcharse del pueblo para volver solamente en vacaciones o bien se han casado con hombres de otros pueblos: “Aquí vienen los forasteros y parece que tienen más categoría que los de aquí y nosotros nos desengañamos y nos desanimamos”, “Cuando tú vas a una discoteca y te acercas a una chica y ella te pregunta ‘¿a qué te dedicas?’ y tú le dices ‘soy pastor’ pues ella ya se da la vuelta. Aquí lo que se lleva es que seas médico o administrativo” (Antonio, Peñalsordo). Andrés (Montalbo) también tiene la misma opinión al respecto: “les gusta más lo de fuera que lo de dentro”, “yo no lo sé, ellas sabrán por qué se van”, “es que para ellas es mejor ser otra cosa que pastor o agricultor”, “aquí quedamos muchos ‘solteros de antes’ para los que relacionarse con una mujer ahora lo ven como un delito” fueron expresiones habituales de la conversación mantenida con él. Paralelamente existe un discurso compartido tanto entre los hombres como

en el propio entorno social de los pueblos que defiende que si las mujeres no se quedan en los pueblos es también porque no hay trabajo para ellas, solamente para ellos, sin llegar a mencionar la pervivencia de la arraigada desigualdad de géneros.

Sobre las caravanas los hombres tienen la expectativa sobre todo de pasarlo bien y no creen, en general, que este acontecimiento vaya a cambiar su vida. No obstante este tipo de encuentros no dejan de verse como una forma diferente, alternativa (las formas tradicionales no les han funcionado o han dejado de existir), de conocer mujeres con las que intentar, en primer lugar, mitigar la soledad lo que les queda de vida y la compañía de una mujer es la forma reconocida de convivencia esencial, para estos hombres. Debido a la excepcionalidad del acto, algunos expresan sus deseos con respecto al tipo de mujeres que esperan conocer sin apelar al azar sino, directamente, buscando un determinado perfil: de mediana edad, que no busque un interés económico, que sepa y quiera encargarse del trabajo doméstico, de carácter sencillo y... guapa.

Otros, como Antonio (Peñalsordo), otorgan al acto la posibilidad de que cumpla con el requisito de cualquier encuentro romántico: que se produzca un flechazo ("Al principio vine para divertirme, como si fuera una broma, pero no descarto encontrar el amor de mi vida"). Y para conseguirlo se preparan para estar a la altura de las circunstancias: traje y corbata para los más tradicionales, otros un *look* más deportivo, más informal. Los que no llevan el sombrero que se ponen para trabajar les delata su condición campesina inscrita y marcada en el cuerpo: la frente blanca y el resto de la cara bronceada por la exposición continuada al sol. Y, mientras se dirigen a la cita el resto de los habitantes del pueblo les miran, les animan y alientan para que ese día cumplan con lo que se espera de ellos: "que se echen novia y se casen de una vez" (San Vicente de Piedrahita).

Una vez las mujeres van llegando, todas las personas congregadas en el punto de encuentro las animan a mirar o a bailar con uno o con otro. Ellos, animados por la gente, también se atreven a acercarse y les hacen un obsequio mientras las ven pasar, casi sin saber cómo comportarse. Sus movimientos son guiados por los organizadores y los promotores locales que les dicen desde dónde se tienen que sentar a la hora de comer hasta que no está bien que se queden en la barra del bar todos los solteros mirando y que se animen a hablar y a invitar a bailar a las mujeres.

Pero, las mujeres que llegan no siempre son como ellos esperaban, por lo que "con la caravana el panorama no es muy esperanzador" (Priego): demasiado mayores, poco

preparadas para vivir en el campo, demasiado *diferentes* y demasiado lanzadas, han sido respuestas comunes. Ellas (extranjeras y españolas) amparadas por el anonimato y la fuerza del grupo de iguales se lanzan a bailar solas, en grupo, con unos y otros, cosa que produce en los hombres gran desconcierto puesto que ellos esperan mujeres, más disciplinadas, más dependientes, que respondan al modelo tradicional de mujer. Respecto a su aspecto, los estereotipos sobre las mujeres, extranjeras y mulatas, no cesan y su interés por ellas va desde la curiosidad hasta el rechazo de manera que los organizadores de caravanas se ven obligados a buscar mujeres españolas y blancas en una cantidad proporcional.

Para el entorno las caravanas pueden resultar recurso relativamente aceptable para mitigar la soledad de los solteros, aunque los enfrenta con la posibilidad de que sus hijos o amigos se emparejen con una mujer extranjera. Solamente la observación de los momentos que anteriores e inmediatamente posteriores a la llegada de la caravana es, por sí misma, un barómetro con el que analizar la importancia que tiene el entorno en este tipo de acontecimientos. Las caravanas son esperadas con pancartas, charangas y por numerosas personas: solteros, solteras y otros vecinos y vecinas del pueblo y de la zona, armados con cámaras de fotografía y de vídeo. Hay quienes se muestran en contra de lo que califican como un "espectáculo lamentable" ya que ven a las mujeres "tratadas como si fueran ganado" (Montalbo). Los promotores locales, en cambio, confían en que estas fiestas generen interés por la zona y no solamente para emparejar a los hombres solteros, también para que, de alguna manera los pueblos "salgan en el mapa" tal y como nos lo decía una de las organizadoras de la caravana de San Vicente de Piedrahita.

3.3. Las mujeres

En la otra parte de esta día tan curiosa están las mujeres que forman parte de estos encuentros. Se trata fundamentalmente de mujeres migrantes, aunque también se hacen caravanas que agrupan solamente mujeres españolas pero son muy localizadas y poco numerosas en parte por la sospecha, que recae sobre esta modalidad de encuentro amoroso, de ser búsquedas activas de pareja deliberadamente interesadas. La mayor parte de las mujeres con las que conversamos primero respondieron con argumentos económicos y de precariedad laboral y material a la pregunta sobre sus motivaciones para migrar y describieron en términos similares una narrativa de migración: que llegaron mayoritariamente solas, casi todas en destino ya separadas de un compañero descrito como ausente, despreocupado y mujeriego (en algunos casos, además, alcohólico y violento) dejando a hijos y/o hijas al cuidado de una

madre o una hermana; que lo hicieron persiguiendo oportunidades para ellas y para sus hijos e hijas por lo que su razón fundamental para estar aquí era trabajar y enviarles dinero; que la mayor parte han conseguido uno de los mayores retos de su proyecto inicial que era reagrupar a sus hijos e hijas (y en algún caso también a algún nieto o nieta); que los trabajos desempeñados han sido como cuidadoras (internas, servicio doméstico por horas, atención a la dependencia) o como camareras o cocineras en bares y restaurantes de la ciudad; que ahora con toda la familia reagrupada han de continuar trabajando en condiciones precarias tanto de horario como de salario; que saben de los estereotipos que se difunden sobre ellas en su calidad de mujeres y migrantes con determinados rasgos esencializadores; y, finalmente, que en la compleja trama urbana de, en este caso, Madrid tienen pocas posibilidades para promocionarse tanto personal como profesionalmente y donde su presencia, mayoritariamente, levantará sospechas más allá de lo que se espera de ellas como mano de obra barata y dedicada única y exclusivamente a este cuidado de los otros o, si es el caso, casarse con miembros de sus propias comunidades.

Sobre las motivaciones de estas mujeres para hacer caravanas, nos han contado que en el momento en que conocen su existencia, las caravanas les generan curiosidad por lo que son y por lo que se pueden encontrar. Mara en San Vicente de Piedrahita, Gabriela en Peñalsordo, Gabriela y Elsa y Sol en Montalbo lo resumen diciendo que es hacer algo diferente a lo habitual y tener la posibilidad de conocer gente, sobre todo hombres interesantes con los que poder iniciar una relación amorosa.

Sus biografías abiertas, las predisponen a buscar cambios o experimentar otros contextos de relación distintos a los habituales. De hecho la mayor parte vive las caravanas desde un doble punto de vista: como una breve huida del trajín laboral y familiar y como una forma diferente de encontrar pareja en un contexto ajeno a su cotidianeidad o de sentirse queridas o esperadas. Es el caso de Davinia y Carolina, con las que compartí el viaje a Peñalsordo. La primera vive con sus hijos y con su exmarido (al que se vio en la necesidad de reagrupar), trabaja ella sola para toda la familia doce horas diarias y se siente un poco desbordada por la situación familiar. No duda en vaticinar que si encuentra a su “príncipe azul” le cambiará mucho su situación personal. Las caravanas le parecen más seguras que las discotecas donde considera que es muy difícil encontrar pareja (“hay mucha competencia, nadie te ve, ¿me entiendes?”). Carolina, reagrupó hace poco tiempo a sus hijos (tres hijos y una hija de un matrimonio ya acabado) que vivían con su madre. Su hija llegó embarazada lo cual trastocó sus planes: de tener a todos sus hijos disponibles para ayudar en la economía familiar, a tener una boca más

que alimentar, una hija que ha de ocuparse de su bebé y dos de sus hijos en casa porque no encuentran dónde trabajar. Dice que no busca marido, solamente sentir que es importante y cambiar rutinas. Las caravanas les ofrecen la posibilidad, tal y como apunta Juana, la organizadora, de sentirse bien porque son fiestas en las que las mujeres ya no son anónimas. Y la experimentación resulta ser tan positiva para desconectar del entorno habitual, rutinario y hostil, en el que se mueven que se acaba convirtiendo en una forma cotidiana de conocer gente y pasarlo bien, hacer turismo o también para preparar un posible contexto donde vivir.

Están las que, con el amor como telón de fondo, buscan conocer hombres de unas determinadas características (cariñoso, bueno, formal, agradable, atento...) y también las que dejan que sea el azar, el destino y la predeterminación quien decida por ellas o las que conocen mujeres que han tenido experiencias muy positivas en las caravanas y deciden imitarlas... Algunos autores que han trabajado en la temática de las migraciones por amor llaman a este tipo de búsqueda activa de pareja *experiencias de replanteamiento* (Roca et al., 2013) que justificaría que las mujeres con malas experiencias anteriores, busquen maneras de conseguir su propósito de encontrar una pareja con la que replantear su vida. También encontramos quienes abiertamente reconocen su deseo de conseguir una vida mejor, incorporando la vertiente de su interés: una pareja que les proporcione una estabilidad fundamentalmente económica.

En las caravanas las mujeres no participan de los preparativos ya que sólo se espera de ellas que lleguen guapas y dispuestas a bailar y a dejarse festejar. Generalmente las distancias que recorren, desde el punto de partida y de llegada las obliga a madrugar y pasarse un tiempo, que puede oscilar entre una y cinco horas, vestidas y maquilladas, viajando en un autobús. Las intenciones pueden estar marcadas en el cuerpo: ropa ceñida que moldea la figura y, por ende la exterioriza, acompañada en algunas ocasiones por botas y sombrero vaquero para las que van a ligar; aunque también nos encontramos con mujeres que lucen ropa más discreta que son quienes dicen que sólo vienen a pasárselo bien. Como muchas de ellas no se conocen entre sí, las horas que pasan en el autobús las utilizan para intercambiar opiniones sobre lo que esperan de ese día y para, si cabe, crear una comunidad efímera en las que todas se sienten como pertenecientes a un grupo de iguales: intercambian opiniones, comparten experiencias de otras caravanas, explican chistes, se dan consejos sobre cómo bailar, vestirse, peinarse o maquillarse, intercambian información laboral, se explican sus itinerarios migratorios, la situación de sus familias, así como sus conquistas o sus fracasos amorosos. En el trayecto hablan, cantan, lanzan consignas, duermen y se ríen mucho... Confían que haya

mucha gente esperándolas porque es un indicativo positivo, de posible éxito tanto de la caravana como respecto a la formación de posibles parejas y es que, como hemos podido ver, a muchas de ellas les gusta llegar y ser bien recibidas, miradas con deseo, casi resulta un ejercicio para sentirse *reinas por un día* en el que poco tienen que perder.

Tras un primer cruce de miradas, una primera selección se pone entonces en funcionamiento. Así como los hombres se sorprenden del aspecto (edad y color de piel fundamentalmente) de las mujeres, la primera vez que éstas hacen caravanas les choca la presencia de los hombres, también por la edad pero sobre todo por algunos de los rasgos de su comportamiento que ellos mismos admiten: fundamentalmente tímidos. Y entonces en el acto principal, el baile, empieza el proceso de cortejo. Es la actividad principal de todas las caravanas, donde se depositan todos los esfuerzos para que la caravana se lleve a cabo con éxito, además de ser la ocasión de encuentro aprobada socialmente por la comunidad (Bourdieu, 2004:111), condicionada por una variedad muy interesante de significados: el que le otorgan ellos y ellas, organizadores y promotores locales, quienes viven permanentemente y los emigrantes que solo vuelven durante sus vacaciones, el de antes y el de ahora.

4. Reflexiones finales

Hemos intentado reflejar la importancia del ámbito rural como lugar privilegiado de observación donde podemos analizar fenómenos específicos como el que nos ocupa y conectarlo con otros de carácter más global como el de las migraciones internacionales y la diversificación de campos matrimoniales. Las caravanas de mujeres no son una anécdota, ni un hecho aislado del contexto en el que ocurren ya que nos muestran los elementos nucleares del sistema global que genera exclusiones. En primer lugar la despoblación, la emigración femenina, la soltería masculina (y la masculinidad) y el sobreenvjecimiento son indicativos no tanto de una crisis de la producción (son territorios inmersos en un proceso de inclusión de la agricultura en la economía de mercado y con modelos de desarrollo plurales en donde la agricultura no es necesariamente el input más importante) pero sí de una grave crisis de reproducción social, por la ausencia de una buena parte de su población y por la dificultad para acompañar las transformaciones socioeconómicas con modelos culturales más próximos al estándar urbano. Tal distancia social, cultural y territorial se vuelve con la globalización, jerárquica, marginalizadora y excluyente (Comas d'Argemir, 1998). Con las caravanas se visibiliza la mercantilización del trabajo reproductivo, lo cual a su vez produce estratificación

social y refuerza, refleja e intensifica las desigualdades en las que se basa el sistema que las promueve.

5. Bibliografía

Alfonso, A., Díaz-Puente, J.M. y Gallego, F. (2011) “¿Por qué se decide no emigrar? Un estudio de partida para el diseño de programas de desarrollo rural en la provincia de Cuenca”, *Ager, Revista de Estudios sobre Despoblación y Desarrollo rural*, 10:157-181.

Atance, I. et al. (2010) “La población rural en España: un enfoque a escala municipal”, *Economía agraria y recursos naturales*, 10 (1):35-57.

Baylina, M. (2004) “Metodología para el estudio de las mujeres y la sociedad rural”, *Estudios Geográficos*, LXV: 5-28.

Bodoque, Y. (2009) “Hombres sin mujeres. La búsqueda de la reproducción de la sociedad a través de la mirada de la ficción social”, *Gazeta de Antropología*, 25.

Bodoque, Y. (2010) “Caravanas de mujeres: etnografía de una modalidad de encuentro amoroso”, *Ankulegi*, 14: 93-103.

Bourdieu, P. (2004) *El baile de los solteros*. Barcelona: Anagrama.

Camarero, L. (coord.) et al. (2009) *La población rural de España. De los desequilibrios a la sostenibilidad social*. Barcelona: Obra Social “La Caixa”. Colección Estudios Sociales, 27.

Camarero, L. y Sampedro, R. (2008) “¿Por qué se van las mujeres? El *continuum* de movilidad como hipótesis explicativa de la masculinización rural”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 124:73-105.

Comas d’Argemir, D. (1998) *Antropología económica*. Barcelona: Ariel.

Connel, R.W. (1997) “La organización social de la masculinidad”. En: Valdés, T. y de Olavarría, J. (Eds.) *Masculinidad/es. Poder y crisis*. ISIS Internacional y FLACSO. Santiago: Ed. de las Mujeres.

Del Rey, A., Cebrián, M. y Ortega, J.A. (2009) “Despoblamiento y envejecimiento en Castilla y León durante el siglo XX: análisis a través de la emigración femenina y la pérdida de nacimientos”, *Ager, Revista de Estudios sobre Despoblación y Desarrollo rural*, 8:113-149.

Díaz, C. (2005) “Aproximaciones al arraigo y desarraigo femenino en el medio rural: mujeres jóvenes en busca de una nueva identidad rural”, *Papers*, 75:63-84.

Etxezarreta, M. y Viladomiu, L. 1997. “El avance hacia la internacionalización. Crónica de una década de la agricultura española”. En: González, J.J y Gómez B. *Agricultura y sociedad en la España contemporánea*. Madrid: CIS

García, B. (2004) “La mujer rural en los procesos de desarrollo de los pueblos”, *Revista del Ministerio de trabajo y asuntos sociales*, 55:107-120.

García, B. (2006) “Inmigración extranjera y ruralidad”, *Circunstancia*, 10.

- Gregorio, C. (1998) *Migraciones femeninas. Su impacto en las relaciones de género*. Madrid: Narcea.
- Héritier, F. (1996) *Masculin et féminin. La pensée de la différence*. París: Odile Jacob.
- Morokvasic, M. (2007) “Migración, género y empoderamiento”, *Puntos de Vista*, 9 (Monográfico sobre Género y Transnacionalismo). Cuadernos del observatorio de las migraciones y de la Convivencia Intercultural de la Ciudad de Madrid.
- Offenhenden, M. (2012), "¿Quién cuida de las cuidadoras? La experiencia de la enfermedad durante la migración" Trabajo Final del Máster en Migraciones y Mediación Social. Tarragona: Universitat Rovira i Virgili.
- Pedone, Cl. (2003) *Estrategias migratorias y poder. 'Tú siempre jalás a los tuyos'*. Quito: AbyaYala PMCD.
- Peñaranda, C. (2008) “¿Tecnologías que acercan distancias? Sobre los ‘claroscuros’ del estudio de la(s) tecnología(s) en los procesos migratorios transnacionales”. En: Santamaría, E. (ed.) *Retos epistemológicos de las migraciones transnacionales*. Madrid: Anthropos.
- Pujadas, J.J. y Comas d’Argemir, D. (1994) *Estudios de Antropología Social en el Pirineo Aragónés*. Zaragoza: Diputación General de Aragón.
- Roca, J. (Dir.), Bodoque, Y., Djurdjevich, M., Martínez, L. y Soronellas, M. (2013) *Migraciones por amor. La búsqueda de pareja en el escenario transnacional*. València: Germania-AVA.
- Rodríguez, J. (1999) *El desorden de las cosas. Propiedad, herencia, familia y emigración en un pueblo de la sierra norte de Madrid*. Madrid: CSIC.
- Sáez, L.A., Pinilla, V. y Ayuda, M.I. (2001) “Políticas ante la despoblación en el medio rural: un enfoque desde la demanda”, *Ager, Revista de Estudios sobre Despoblación y Desarrollo rural*, 1:211-232.
- Sampedro, R (2004) “Conciliación de la vida familiar y laboral en el medio rural: género, trabajo invisible e “idilio rural”. En: *VI Congreso Vasco de Sociología*, Bilbao [en línea] www.unavarra.puresoc/pdfs/c_ponencias/Sampedro.pdf
- Sampedro, R. (2008) “Cómo ser moderna y de pueblo a la vez: los discursos del arraigo y desarraigo de las jóvenes rurales”, *Revista de Estudios de Juventud*, 83: 179-193
- Santiso, R. (2002) “Hombres y mujeres en el medio rural: el caso del Somontano de Barbastro”, *Acciones e Investigaciones Sociales*, 15:159-194.
- Soronellas, M. (2006) *Pagesos en un món de canvis. Família i associacions agràries*. Tarragona: Publicacions URV.
- Soronellas, M. et al. (2011) *La migración de mujeres extranjeras al medio rural catalán en el contexto de la transformación económica y social de las comunidades locales*. Informe de investigación para la AGAUR (Referencia ARAF1 00047).
- Soronellas, M. (2012) "De la agricultura a la ruralidad. Estructura agraria, migraciones y globalización en Cataluña”, *História: Questões & Debates*, 56:13-36.

Soronellas, M., Bodoque, Y. y Torrens, R. (2013) “Las mujeres extranjeras en las nuevas ruralidades”, *Gazeta de Antropologia*, 28 (2). Monográfico: *Antropología y nuevas ruralidades*.

Vale de Almeida, M. (1995) *Senhores de si. Uma interpretação antropológica da masculinidade*. Lisboa: Fim de século.

GLAMPING: UN NUEVO CONCEPTO DE TURISMO RURAL

Dr. Andrea Boscoboinik
andrea.boscoboinik@unifr.ch

Dr. Olivier Ejderyan
olivier.ejderyan@unifr.ch

Universidad de Fribourg
Suiza

1. Introducción

El espacio rural sufre transformaciones desde ya hace varias décadas. La transformación del espacio rural se manifiesta por el predominio de los intereses del consumo sobre los de producción. En diversas partes de Europa ya no es más sólo un campo para las actividades como la agricultura y la ganadería, sino un área donde se afrontan diferentes intereses, muchas veces en conflicto. Las crisis recurrentes en el sector agrícola, marcadas por las políticas que les conciernen, se han traducido en una disminución del número de agricultores y del uso agrícola de espacio. Las zonas rurales se valorizan cada vez más por su “función” de medio ambiente. Lugares que se consideraban esencialmente como productores de alimentos se perciben cada vez más como áreas de reserva de calidad ambiental. Esto significa que se observa el pasaje de un espacio de producción agrícola a un espacio de consumo (Horáková y Boscoboinik 2012). El espacio rural que tradicionalmente se explotaba para la alimentación se ha convertido ante todo en un paisaje, ya sea por la función que ocupa en las políticas ambientales (prestación de servicios ecológicos), en la planificación urbana (reserva de tierras) o en el desarrollo de actividades económicas alternativas a la agricultura, particularmente el turismo.

En consecuencia, los proyectos turísticos pueden ser considerados una respuesta a una nueva necesidad, donde en algunos casos la agricultura se podría impulsar de una nueva manera, en particular con proyectos de agroturismo. Algunos tipos de turismo rural son proyectos que quieren colmar los ideales y expectativas de los ciudadanos urbanos modernos, nostálgicos de naturaleza, mientras que dan a los agricultores una manera de sobrevivir y resolver su aislamiento.

2. Turismo rural

Según las definiciones más corrientes, el turismo rural es un término que se utiliza para definir una forma de turismo en una zona rural, que ya no puede sobrevivir exclusivamente de la agricultura o la explotación tradicional de la tierra y que por lo tanto tiene que buscar estrategias alternativas de supervivencia. De esta manera, el turismo rural trata de contribuir a la recuperación económica y social de las zonas rurales, así como a la conservación del medio ambiente y la difusión de las culturas locales (Bessièrre 1998, 2000; Dumas et al. 2006; Grünewald 2002). De manera general, abarca todas las actividades que pueden llevarse a cabo en un entorno rural y suele estar vinculado a ofrecer a los visitantes una imagen de autenticidad, de la vida como era antes, ligada a valores de tradición y naturaleza. Además, es una manera de mejorar el bienestar de las comunidades locales mediante el fortalecimiento de su desarrollo económico y social. Por lo tanto, el turismo rural es una actividad que idealmente promueve el empleo, así como el desarrollo económico y social, ya que actúa como una fuente alternativa de ingresos para los campesinos y los sectores sociales que viven en situaciones económicas difíciles. Por otra parte, los contextos rurales muestran grandes diferencias en cuanto a los recursos disponibles (de infraestructura, económicos, y culturales) en función del país en el que están ubicados. En consecuencia, las opciones de turismo rural varían considerablemente de un país a otro.

Estas actividades rurales atraen debido a sus características tradicionales, consideradas auténticas, y porque son diferentes del estilo de vida habitual de los visitantes. Una de las ideas del turismo rural es la interacción entre los “visitantes” y los “visitados” (Smith 1989), y que los visitantes pueden entrar en contacto con las experiencias y la vida cotidiana de los campesinos. Por lo tanto, una de las características del turismo rural es ofrecer a los turistas la oportunidad de disfrutar del entorno de las zonas rurales y, algunas veces, participar en las actividades, tradiciones y estilos de vida de las comunidades locales. Sin embargo, los turistas no siempre están dispuestos a participar en la vida campesina, ni tampoco todos los campesinos desean compartir su vida con los extranjeros.

La creación de oportunidades de empleo es, entre otras cosas, una valiosa herramienta para fomentar el desarrollo de las economías rurales en crisis. Proporciona los recursos y los incentivos para el desarrollo de infraestructura, lo que también aumenta el crecimiento en otros sectores de la economía rural. Esto a su vez ayuda a evitar la migración de la población

y revitaliza las zonas rurales. Sin embargo, es preciso mencionar que hay proyectos más o menos exitosos, y que la diversificación muchas veces significa una sobrecarga de trabajo adicional, inversiones y gastos.

El paisaje se ha convertido en una buena manera de apelar a la imaginación de los turistas, mediante proyectos de ecoturismo que traen nuevos ingresos a la población campesina (Bessière 2000: 83). El turismo proporciona nuevas oportunidades en el mundo rural y al mismo tiempo proporciona servicios diversificados a los turistas. La idea del turismo rural va más allá de su dimensión geográfica. También tiene una dimensión cultural y social relacionada con el patrimonio cultural, las construcciones rurales, los productos naturales y las identidades regionales. Esta forma de turismo es cada vez más importante en muchos países de Europa y se está convirtiendo en uno de los más buscados para las vacaciones, sobre todo las escapadas de pocos días.

Algunos proyectos tienen como objetivo permitir a los agricultores continuar con sus actividades agrícolas a través de una nueva entrada financiera gracias al turismo, y la posibilidad de vender los productos rurales. Así, las granjas venden productos frescos y la artesanía local a los turistas. En muchos casos, la actividad turística se desarrolla junto con la agricultura, ya que a menudo la oferta turística está ligada al deseo de salvar el sector agrícola de la bancarrota. Por lo tanto, el turismo no debería sustituir las actividades agrícolas, sino dar valor a los agricultores y su trabajo. Sin embargo, Amanda Stronza (2001) cita diferentes estudios etnográficos donde los campesinos reemplazaron el trabajo agrícola con el trabajo en turismo, como por ejemplo Mansperger (1995, citado en Stronza 2001) que analizó cómo el turismo en las islas del Pacífico llevó a la cesación de las actividades de subsistencia e hizo a los locales más dependientes del trabajo externo. La interrupción de las actividades de subsistencia, como admite Stronza, no es un problema en sí mismo, pero se convierte en un problema cuando el flujo de turistas disminuye, y la gente se queda sin alternativas económicas para sobrevivir (Stronza 2001: 269).

El “glamping”, uno de los temas de este artículo, se podría considerar un tipo especial de turismo rural, ya que se centra en el paisaje y el entorno natural, pero su objetivo no es compartir la vida, la mesa, el trabajo o la casa de los campesinos. Bajo sus diferentes formas, el “glamping” muestra una nueva explotación del paisaje. En este artículo trataremos de mostrar algunas tendencias de explotación del territorio y del paisaje en Suiza, contrastando el turismo rural tradicional y el “glamping”. Las informaciones en las que nos basamos provienen de entrevistas que hemos mantenido con campesinos suizos, en particular en el cantón Valais, entre septiembre 2012 y septiembre 2013, así como artículos de periódicos,

reportajes televisivos, sitios Internet y conversaciones informales tanto con campesinos como con turistas.

3. Transformaciones del espacio rural en Suiza

Para todos aquellos que disfrutan de la naturaleza, Suiza ofrece una amplia oferta de turismo rural, desde dormir en la paja en una granja hasta un alojamiento en una casa o chalet de campo o de montaña. El paisaje suizo de montañas y lagos atrae a muchos turistas. Además de la belleza del paisaje, Suiza ha mantenido tradicionalmente la imagen de un país rural, donde los campesinos se encontraban al centro de la identidad nacional. La identidad nacional suiza se construyó alrededor de mitos fundadores ligados a la valorización de los campesinos y las comunidades alpinas, como lo muestran diferentes trabajos (entre otros Tanner y Head-König 1992; Marchal and Mattioli 1992; ver también Droz 2004 para una bibliografía comentada sobre los estudios de la ruralidad Suiza. Lo típicamente suizo, la “suicidad”, está conectado a un paisaje de montañas y a los valores de la tierra. Los lazos entre el paisaje y la construcción de las identidades nacionales en general han sido explorados particularmente por el historiador suizo François Walter (1991, 2004, 2011, entre otros títulos).

Al igual que en otros contextos rurales, los agricultores de Suiza también necesitan diversificar sus actividades para poder sobrevivir. Las decisiones políticas relativas a la agricultura están cambiando el “ethos” campesino (Droz y Miéville-Ott 2001), por lo que necesitan explorar otras fuentes de ingresos, por ejemplo a través del turismo. Además de la gama de alojamientos, el turismo rural incluye servicios gastronómicos (“tables d’hôtes”), visitas de viñedos con degustaciones de vino, la venta de productos caseros y locales, granjas didácticas, actividades al aire libre y excursiones, así como la posibilidad de participar en las fiestas locales y las tradiciones rurales.¹

En Suiza, el turismo rural y la economía rural tradicional han seguido caminos opuestos: mientras que el primero fue aumentando, la segunda disminuyó. En los valles alpinos, los sistemas agrícolas tradicionales se redujeron drásticamente durante el siglo XX, mientras que las instalaciones turísticas tuvieron un incremento importante. Hubo un cambio de una explotación de la tierra a una explotación del paisaje. Los campesinos pasaron de ser el centro de la identidad suiza a ser “los jardineros de los Alpes”, como se sienten ellos hoy. La

¹ A menudo, las fiestas tradicionales están ligadas a las actividades rurales y ganaderas: la fiesta del final de las cosechas, el descenso de las vacas de las montañas, el combate de vacas reinas en el Valais, etc.

legislación sobre la agricultura y la producción lechera se basan en el artículo 104 de la Constitución Federal Suiza, adoptado el 9 de junio de 1996. En este artículo se designa a la agricultura como un sector fundamental para la conservación de los recursos naturales, la conservación del paisaje y el mantenimiento de una descentralización demográfica en las áreas rurales. Además, el Parlamento suizo aprobó una nueva Política Agrícola de 2014 a 2017. Los principales desafíos de esta política son: mejorar la competitividad de la agricultura suiza, aumentar los servicios que prestan los agricultores a la comunidad, el uso eficiente de los recursos en la producción agrícola y reducir al mínimo los efectos negativos de la agricultura sobre el medio ambiente. En otras palabras, el trabajo principal de los agricultores ya no es de proveer alimentos a la población, sino de contribuir con diferentes tareas, siguiendo la idea de la multifuncionalidad de la agricultura. Por lo tanto, el principal papel del campesino ya no es la producción agraria, sino en el control ambiental y el asentamiento demográfico, así como mantener el “jardín limpio y ordenado para los visitantes”. Esta idea la repiten tanto los campesinos como los medios de comunicación, como por ejemplo el diario *Le Matin*, que titula un artículo: “Le paysan sera payé pour planter des geraniums” (Se le se pagará al granjero por plantar geranios) (*Le Matin* 2012). Estos cambios no sólo influyen en el contexto económico, sino que también afectan profundamente la identidad de los campesinos que sienten que su trabajo no es valorado ni por las autoridades ni por los habitantes de las ciudades que sostienen esta política con su voto. El sistema político en Suiza es una democracia semi-directa, donde los referéndums, las iniciativas, los cambios a la constitución y las enmiendas a la ley se votan y tienen que ser aprobadas por la población. Para que se acepte una iniciativa, se necesita una doble mayoría, es decir de la población y de los cantones. Cualquier persona puede poner en marcha una iniciativa a condición de que se alcance el número de firmas requeridas.

Si se les pagaba a los campesinos por sus productos, y por lo tanto el precio del producto recompensaba su trabajo, ahora se les paga por otros “servicios” prestados a la comunidad, tales como el mantenimiento de la biodiversidad, el cuidado del paisaje, la gestión del suelo y asegurar la vida social en el campo. Para los campesinos, que se les pague por estas tareas significa que se les “está pagando por hacer nada” (ver Droz y Miéville-Ott 2001: 15-16), porque para ellos esos servicios no están ligados a un trabajo productivo. Por otra parte, en todas las entrevistas que realizamos, los campesinos se quejaban de que la mayor parte de su trabajo actual implica mucho papeleo (llenar formularios, llevar registros diarios, anotar cada actividad agrícola). “Además de todo el trabajo en la granja, tengo que ocuparme de todo el

papeleo” (mi traducción). Otro campesino afirmaba: “no somos burócratas, somos trabajadores, pero nos obligan a llenar papeles” (mi traducción).

Estas transformaciones son consecuencia de una política agrícola que ha cambiado enormemente en los últimos 20 años. En 1993, el Parlamento introdujo el concepto de pagos directos, un elemento clave en la política agrícola suiza actual, que representan la remuneración por los servicios prestados por los agricultores para el bien común. Hay una distinción entre el pago directo general y el pago directo ecológico. El primero se utiliza para remunerar los servicios tales como la protección y el mantenimiento del paisaje rural, garantizando la producción de alimentos y la conservación del patrimonio natural. En las regiones montañosas, los campesinos reciben pagos especiales por la topografía escarpada que imponen condiciones difíciles de trabajo. La compensación ecológica tiene en cuenta los esfuerzos con respecto al medio ambiente y la ganadería. La autoridad federal tiene como objetivo favorecer la biodiversidad en las zonas agrícolas, reducir el uso de fertilizantes, promover las condiciones respetuosas con los animales para el ganado y asegurar el uso sostenible de los pastos de verano, entre otros. Este es el discurso de los responsables políticos. La perspectiva cambia cuando escuchamos a los agricultores. En Suiza, la mayoría de las explotaciones campesinas son pequeñas y de gestión familiar. Para esta categoría de agricultores, es muy difícil responder a todas estas obligaciones, que las perciben además como muy injustas. Consideran que los políticos y los habitantes de las ciudades les imponen condiciones particulares que no sólo les impiden ejecutar correctamente su trabajo, sino que además invalidan la manera en que efectuaban su trabajo tradicionalmente. La sensación que la manera en que realizaban su trabajo no es valorada provoca en muchos agricultores un desasosiego que muchas veces se traduce en depresiones profundas y suicidios. Sienten que ya no pueden elegir cómo trabajar, sino que se les imponen reglas y controles muy estrictos. Por otra parte, los campesinos suizos muestran su desacuerdo con lo que perciben como una especie de hipocresía. En su opinión, el gobierno impone regulaciones muy estrictas sobre cómo su trabajo se tiene que hacer, ya sea con la ganadería o la agricultura, mientras que los productos alimenticios importados de otros países tienen menos controles y a menudo se venden más barato. “En Suiza, se nos controla todo [a los campesinos]: los medicamentos administrados, el espacio para cada animal, cuántos animales hay en el establo, los pesticidas, los abonos, todo. Cuando veo la carne importada que venden en el comercio u otros productos yo me pregunto si esos productos han tenido todos los controles que nos piden a nosotros” (mi traducción).

A través de la política nacional, se alienta a los agricultores suizos a transformar su actividad agrícola en una actividad “paisajística”, a menudo con fines turísticos. Los campesinos tienen que mantener el paisaje verde con las vacas en las montañas para el consumo turístico. En nuestras entrevistas con los campesinos, muchos confirmaron la gran pérdida en el número de agricultores en los últimos 50 años. Estiman que la mayoría de los agricultores de hoy en día son bastante mayores, por encima de 64 años, y los jóvenes no están interesados en continuar con la explotación familiar. El otro gran problema que mencionan es que ahora hay menos gente para hacer el mismo trabajo, o lo que es peor, para mayor trabajo. La falta de perspectiva, el trabajo “sin contar las horas para ganar poca cosa” desalienta a los hijos para continuar la explotación familiar. Esta tendencia se nota en toda Suiza, donde relativamente pequeñas fincas familiares están desapareciendo para dar paso a la construcción de viviendas o explotaciones cada vez más grandes. El ocaso de las granjas se atestigua con regularidad en los documentos oficiales (sitios Internet de la Unión de campesinos suizos y la Oficina Federal de Estadística) que indican que entre 2011 y 2012 la disminución fue de 1.042 explotaciones, lo que corresponde a la desaparición de tres granjas por día.

Las Naciones Unidas han declarado 2014 como el Año Internacional de la Agricultura Familiar para estimular las políticas para el desarrollo sostenible de las familias de agricultores y aumentar la conciencia pública sobre la importancia de la agricultura familiar, que está disminuyendo en todo el mundo. En Suiza, las razones de este declive son variadas pero están principalmente vinculadas a los cambios en las políticas agrícolas y el papel que cumplen los campesinos. Una de las razones dadas por los campesinos entrevistados es que el trabajo en la granja no es tan valorado como en el pasado: lo que cuenta ahora es el aspecto estético y la preservación del paisaje. Es importante mantener el bonito paisaje suizo que muestran las oficinas de turismo y la publicidad. Incluso los grandes distribuidores comerciales explotan una imagen idílica y paisajística de la ruralidad, que los campesinos rechazan.

Los campesinos que entrevistamos confirmaron lo que Droz y Miéville-Ott ya habían escuchado hace más de 10 años: es absolutamente inaceptable para un campesino que sea sólo un paisajista (Droz y Miéville-Ott 2001: 17). Probablemente algunos jóvenes preferirían seguir trabajando con el ganado o la agricultura, pero que se les pague por ello, y no ser subvencionados para mantener un hermoso paisaje. Por otro lado, los pagos directos se pueden considerar precisamente como retribución del trabajo de los campesinos con el ganado y las actividades agrícolas, pero lo que sucede es que a menudo los campesinos y los responsables políticos no conciben las leyes agrarias de la misma manera. Los campesinos

también afirman que no hay casi ninguna ganancia en la explotación agrícola familiar y que están trabajando a pérdida. “A pesar de todo el trabajo que hacemos, sin contar las horas de trabajo, no tenemos ningún beneficio” (mi traducción). Otro agricultor afirmó: “[C]omparado a los salarios más bajos del país, nuestros ingresos son claramente inferiores. Somos los más pobres de Suiza e incluso si trabajamos duro nos sentimos como mendigos con estos pagos directos” (mi traducción).

Otra razón mencionada es la dificultad de los jóvenes graduados en agronomía que no provienen de familias de agricultores de poder recuperar las explotaciones agrícolas. De hecho, cuando quieren adquirir terrenos pequeños para realizar producciones innovadoras, a menudo sufren del derecho preferente de compra de tierras agrícolas de los agricultores inscrito en la ley suiza. Esta medida destinada originalmente a proteger las explotaciones familiares es un obstáculo para la recuperación de las explotaciones de estos graduados en agronomía que no provienen de una familia rural y que desean participar en tipos de producción y distribución innovadoras. En última instancia, dan lugar a una concentración de tierras en grandes fincas. Sin embargo, este argumento se refiere principalmente a las explotaciones situadas cerca de zonas urbanas.

Mientras que la agricultura disminuye, el turismo florece y el campesino está casi obligado a la reconversión laboral. Este hecho no es un nuevo. Por ejemplo en el cantón Valais, un cantón del sudoeste, hasta alrededor de 1950 la población vivía de la economía tradicional de montaña, pero a partir de esa fecha comenzó a trabajar en la industria de la construcción, ya sea en los diques que se empezaron a construir en esa época o en la infraestructura turística. La construcción y el turismo son dos actividades económicas que se desarrollaron rápidamente en esta región.

Sin embargo, los agricultores suizos no han todavía completamente desaparecido, incluso si están en peligro de extinción. Esta imagen fue utilizada en el título de un reportaje de televisión “Campesino, una especie en peligro de extinción” (“Paysan, une espèce en voie d’extinction”) (RTS 2014). En este reportaje, los campesinos afirman que son apenas tolerados para la publicidad turística. De hecho, los agricultores, su trabajo de la tierra y su ganado son necesarios para el turismo. Los promotores de turismo necesitan las vacas en el paisaje, además de los productos locales, caseros y de la tierra, los llamados “produits du terroir”, para vender a los turistas. En otras palabras, la industria turística necesita que los agricultores mantengan “el jardín” y vender las tradiciones y productos que buscan los turistas.

Por otra parte, el patrimonio rural se incorpora en el producto turístico e incluye no sólo el paisaje o la agricultura, sino también el patrimonio ligado a la construcción (arquitectura vernácula), al arte y las tradiciones populares (la música, la cocina y la artesanía locales, las fiestas tradicionales, etc.) que tienen un potencial de atraer a los turistas.

La atracción de la ruralidad y todo lo que conlleva en el sentido de las tradiciones para atraer a los turistas y visitantes muestra una relación de complementariedad entre el turismo y la agricultura: cada uno necesita del otro. La agricultura puede de alguna manera sobrevivir gracias al turismo, pero al mismo tiempo está a su servicio: se trata de una agricultura con fines turísticos. En consecuencia, la agricultura y el turismo están vinculados en una relación mutua: los dos son esenciales para la supervivencia del otro. Paradójicamente, hay cada vez menos agricultores que se dediquen a la agricultura, ya que cada vez participan más en las actividades de turismo y otros puestos de trabajo en el sector terciario. La pregunta permanece: ¿quién se hará cargo del paisaje si las granjas y los agricultores desaparecen?

4. “Glamping”: una nueva tendencia del turismo

La necesidad de distinción, la preocupación por el medio ambiente, redescubrir la naturaleza junto con la transformación y una nueva percepción de los espacios rurales, contribuyen a la diversificación de la oferta turística. Esto está perfectamente ilustrado por la nueva tendencia turística en medios naturales: el “glamping”.

El camping tradicional era por lo general una de las pocas maneras de estar en contacto con la naturaleza. Sin embargo, para algunas personas el camping era incómodo, porque se lo relacionaba con tiendas de lona frágiles, sacos de dormir malolientes y comida improvisada. Las caravanas eran una opción un poco más cómoda. Hoy en día existe una nueva opción para acampar: se trata de una forma glamorosa, conocida como “glamping”. Una visita a varios sitios en Internet proporciona información sobre cómo los promotores presentan el “glamping”. El término es relativamente nuevo, creado para nombrar un nuevo tipo de alojamiento que elimina la incomodidad de las tiendas tradicionales, pero permite el acceso a zonas naturales, a menudo en lugares impresionantes. En general, estos lugares son excepcionales, lejos de las multitudes de turistas, donde se ofrecen actividades originales bien integradas a su entorno. Esta nueva forma de alojamiento se inició en África, y se extendió rápidamente a otros países de Asia, Oceanía, América del Norte y del Sur, Oriente Medio, y en los últimos años también encontró una fuerte dinámica en Europa. Las ofertas de

“glamping” proponen una inmersión en la naturaleza, pero acompañadas de un alto confort, servicio y una amplia gama de actividades. El “neo-acampante” desea aprovechar del aire puro, del contacto con la naturaleza y poder admirar los paisajes impresionantes, ya no desde una tienda de lona sino de un alojamiento diferente, raro, único, con un servicio irreprochable digno de un cinco estrellas. Por lo tanto, las propuestas de “glamping” se presentan como “una manera de satisfacer sus ansias de actividades al aire libre y su gusto por una buena comida, un buen vaso de vino, y una cama cómoda” (traducción personal de la publicidad de un sitio de glamping). El “glamping” se presenta así como una nueva forma de experimentar la naturaleza, una forma “seductora”, no sólo los insectos y el mal tiempo.

La nueva moda es dormir en un lugar inusual. El destino, a pesar de que tiene que estar “en la naturaleza”, no es el primer argumento. Lo que importa es el tipo de vivienda: una yurta, una caravana, un iglú, una casa en un árbol, un tipi, una casa de cristal... ¡la oferta es amplia! Cuanto más insólita la vivienda, mejor. Se trata de un alojamiento elegante y ecológico ubicado preferentemente en lugares protegidos y que, además de las conocidas cabañas en los árboles, disponen de nuevos diseños y nombres, como los “pods”, unas tiendas “high-tech” en Suiza.

En resumen, el “glamping” propone una forma especial de alojamiento, en lugares excepcionales y a veces se acompaña de un programa original de actividades. Muchas de las excursiones previstas por las ofertas de “glamping” son las mismas que aquellas para los grupos de aventura tradicionales, tales como safaris, escaladas, caminatas y rafting en el río, pero la atención se centra a menudo en asegurar la comodidad de los huéspedes. Se organiza todo (el transporte, la comida, el lavado de ropa, etc.) de manera que el visitante pueda sólo disfrutar.

Aunque el “glamping” es un concepto que se puede adaptar a diferentes realidades y paisajes, la mayoría de las propuestas buscan ser lo más innovadoras posible dirigidas a una clientela que dispone de un presupuesto holgado. El énfasis está siempre puesto en el disfrute directo de la naturaleza, el bienestar producido por el medio ambiente y un escape completo de la vida cotidiana.

En Europa, las propuestas de “glamping” en Francia o en Inglaterra son amplias, mientras que Suiza comienza a desarrollar este concepto. En Rochers-de-Naye, unas auténticas yurtas de Mongolia construidas a 2'000 metros de altura, permiten disfrutar de un paisaje alpino. Los Whitepods, una especie de tienda en forma de iglú con terrazas, están situados en un lugar desde el que se pueden contemplar los Alpes y el Lago Lemán. Otra posibilidad es la de dormir en una casilla aislada, de guardián, que en Suiza llaman “capite”, utilizada

anteriormente por los viticultores y situada en medio de las viñas. Algunos viñedos ofrecen pasar la noche en uno de estos “capites”, presentados como rústicos pero acogedores, pero donde prima sobre todo la situación en medio de las viñas.

5. Turismo rural y “glamping”

En Suiza, el “glamping” comparte con el turismo rural el hecho de estar situado en medio de la naturaleza. Sin embargo, la oferta de “glamping” se diferencia particularmente del turismo rural en el hecho que no siempre está conectado con las actividades rurales ni es una propuesta de los campesinos. Las propuestas específicamente presentadas como “glamping” en Suiza están relacionadas con un alojamiento de lujo, en medio de la naturaleza, pero sin ninguna relación con el medio rural o el agroturismo. Tanto el “glamping” como el agroturismo buscan responder a la demanda de aire puro y contacto con la naturaleza, pero las razones que los motivan son diferentes. Mientras que las propuestas de turismo rural responden a iniciativas de los agricultores para diversificar sus entradas, el “glamping” es una propuesta exclusivamente turística, donde lo que prima es el alojamiento insólito y lujoso en medio natural. No obstante, sin precisar que se trata de una propuesta “glamping”, en los sitios Internet de turismo rural en Suiza (www.myswitzerland.com o www.tourisme-rural.ch) se presentan diferentes posibilidades de alojamiento, incluyendo los tipis, yurtas, tiendas, cabañas en los árboles, instalados en las granjas. También se pueden alquilar cabañas de montaña, chalets, casas, hoteles o camping en medio rural. Las actividades, ligadas con el descubrimiento de la explotación agrícola y los animales, los paseos con burros, así como la gastronomía local completan la oferta. En el sitio “tourisme-rural.ch” se precisa que la mayor parte de los miembros son agricultores o viticultores y que las granjas que proponen agroturismo son todas granjas en actividad.

A pesar del alojamiento especial en medio rural, estas propuestas no se presentan como “glamping” en Suiza, a diferencia de Francia, que presenta las vacaciones en la granja de “Un lit au pré” (<http://www.unlitaupre.fr>) como glamping, un argumento que “vende”. En Francia, el turismo rural propuesto como “glamping” está más desarrollado que en Suiza. Las propuestas de “Un lit au pré” ofrecen a los visitantes una posibilidad de disfrutar del campo y “la sencillez de lo auténtico” y al mismo tiempo ofrecer a los agricultores una solución para evitar la desaparición de sus actividades agrícolas. El refugio rural propone aislarse del “progreso”, pero nunca de la comodidad. Tiendas de campaña confortables se plantan en

medio de una finca, muchas veces sin electricidad, ni teléfono, ni televisión, mucho menos conexión Internet, pero con camas cómodas, velas y una decoración muy cuidada. El lujo que se ofrece, según la publicidad, no está tanto en las cosas materiales, sino en la posibilidad de un regreso nostálgico y romántico a la vida como en los viejos tiempos. El interior de las tiendas trata de recordar la vida en el campo de los tiempos pasados. Y los visitantes quedan encantados, según lo declarado por un informante: “Esto es acampar en una versión agradable. Uno puede encontrar el encanto de un viejo mundo, de la vida real. Hay todas las ventajas del campamento sin las molestias”. Otro turista confirma: “Es tiempo de tomarse el tiempo, perder el contacto con el mundo exterior, cocinar con fuego de leña, todo se da en otra dimensión. Pensamos mucho sobre lo que queríamos, no nos queríamos ir a algún lugar demasiado turístico, con demasiada gente, con hoteles de hormigón por todas partes” (mi traducción).

En algunos casos se pueden experimentar las actividades agrícolas: presenciar, y a veces ayudar en los trabajos en la granja, la elaboración de quesos, el ordeñado y el cuidado del ganado. Los alimentos que se ofrecen son los productos de la granja o preparados por los campesinos: mermelada casera, mantequilla, queso y huevos, que se pueden comprar en la despensa agrícola. El panorama que se presenta en la red “Un lit au pré” focaliza en un tiempo de tomarse la vida con calma que, sin duda, es atractivo para los ciudadanos estresados: se les propone un “retiro rural” para volver a conectarse con los placeres esenciales. Y lo hacen, como admite un informante: “Se reduce la velocidad, se come cuando se tiene hambre, uno se levanta cuando quiere, se va a dormir cuando se hace oscuro. Creo que estas fueron las primeras verdaderas vacaciones que pasé en varios años...” (mi traducción).

Este comentario contrasta con la vida cotidiana del campesino que lo hospeda que, en el mismo lugar y al mismo tiempo, debe mantener un ritmo riguroso. Esto muestra claramente el encuentro ambivalente y a veces conflictivo entre anfitriones e invitados (Smith 1989) en el que cada actor tiene un papel contrario: el trabajo para uno, el ocio para el otro.

En Suiza, la asociación “tourisme-rural.ch” tiene como objetivo el desarrollo y la promoción del turismo rural en Suiza y reagrupa personas que proponen alojamiento, comida y/o actividades al aire libre en medio rural. Para los agricultores, es un antídoto contra el aislamiento y una manera de hacer conocer las actividades agrícolas y el valor de su trabajo. Pero sobre todo es una manera de ganar más ingresos, vender sus productos y poder continuar la gestión de sus explotaciones.

Para la mayor parte de los agricultores que proponen diferentes tipos de alojamiento, la transición hacia el mundo del turismo se volvió una evidencia. La declaración de este

agricultor muestra los diferentes pasajes: “Ya no se gana casi nada con la agricultura, hay que reconvertirse, innovar. Yo empecé con el camping hace 19 años, después las habitaciones de huéspedes en 2006 y los alojamientos insólitos entre 2007 y 2013. Mi tiempo de trabajo está dividido mitad en la agricultura y mitad en el turismo, pero está claro que el turismo es más rentable” (mi traducción).

Una forma particular de “glamping” en Suiza, además de la forma de alojamiento insólito, es la que se basa en la asociación entre la “vida en el campo” y la “vida sana” para desarrollar ofertas que combinan el turismo rural y la salud. Esta asociación no es nueva, puesto que ya se refleja en la elección de la ubicación de los sanatorios en zonas de montaña, cuya construcción fue algunas veces financiada por ciudades o cantones que enviaban allí a sus pacientes con tuberculosis (Ritzmann 2011). Encontramos este tipo de asociación en las propuestas de “bienestar en la granja” (“Wellness auf dem Bauernhof”) que combinan la estadía en una granja y un spa, masajes y tratamientos de belleza. Algunas de estas ofertas están directamente relacionadas a los productos agrícolas. Las ofertas de baños en el suero de leche (Molkenbad) están proliferando (www.molkenbad.ch, www.morgeten.ch, www.alp-hinterfeld.ch y muchos otros). Se ensalzan las virtudes para la piel y el funcionamiento del organismo que otorga el sumergirse en este residuo de la fabricación del queso. Algunas granjas como Alp-Hinterfeld en el cantón de Uri ofrecen a sus clientes “vivir como en los tiempos de Cleopatra”. Combinan prácticas “de la realeza” con la autenticidad de tiempos pasados, representados aquí por la distancia de los centros urbanos.

Otros tipos de ofertas juegan también con la combinación campo / salud, sin depender de la producción agrícola, como por ejemplo el servicio de masajes y aromaterapia (Wochen-Zeitung für das Emmental und Entlebuch) o bien las ofertas de tratamientos de belleza en la granja (Thurgauer Zeitung, 2004 www.wellnessfarm.ch). En los dos ejemplos anteriores, las esposas de los agricultores, que disponen de una formación fuera de la agricultura (en un caso en aromaterapia, en el otro en hotelería y cosmetología), han desarrollado una actividad accesoria a la explotación, basada en su formación. Ilustran alternativas posibles al modelo dominante del papel de las esposas en las explotaciones agrícolas suizas, que es el de quedarse restringida a las tareas que les son tradicionalmente reservadas o trabajar fuera de la explotación para ganar un salario que constituye una parte importante de los ingresos del hogar (Droz y Forney 2007).

6. Conclusión

Hay cada vez menos países en el llamado mundo desarrollado donde el paisaje rural es exclusivamente un producto de las actividades rurales y la agricultura. En cambio, el paisaje rural se ha convertido en un campo de intereses diferentes y en conflicto. En Suiza, las crisis recurrentes en el sector agrícola y las políticas relacionadas han dado como resultado una disminución en el número de agricultores y en el uso agrícola del espacio.

Los proyectos turísticos pueden ser concebidos como una respuesta a una nueva necesidad, donde el paisaje se puede organizar de una manera nueva. Algunos tipos de turismo rural son proyectos destinados a cumplir con los ideales y expectativas de los ciudadanos urbanos modernos, y al mismo tiempo proporcionan a los agricultores una manera de sobrevivir y una solución a su aislamiento (Iorio y Corsale 2010; Butler, Hall y Jenkins 1998). Sin embargo, los agricultores suizos no siempre están convencidos en cambiar su actividad agrícola en una producción de servicios. Por un lado, la industria del turismo trae dinero y puestos de trabajo, pero, por otro, los agricultores no están dispuestos a ver la llegada en masa de los turistas y los desechos que generan. El hecho que ser campesino se haya convertido en un oficio múltiple los desconcierta y angustia. Ya no pueden decidir qué trabajo hacer con su tierra ni cómo hacerlo. La independencia de su trabajo productivo se encuentra obstruida por los controles a los que están sujetos para poder recibir los pagos directos. Los campesinos se sienten como ratas de laboratorio de las pruebas que se ensayan desde la política y las ciudades. “Nos tratan como marionetas que se manipulan según los gustos de las políticas agrícolas” (mi traducción). Mientras los políticos prueban, los campesinos desaparecen y el paisaje se transforma.

Una de las respuestas de los campesinos a las transformaciones ligadas a las políticas agrícolas es la conversión al agroturismo en sus diferentes formas. Las propuestas de “glamping” en Suiza están originadas principalmente por actores ajenos al mundo rural. Sin embargo, los agricultores se apropian cada vez más el concepto de proponer tipos de vivienda insólitos en sus granjas.

En cuanto a los turistas, si bien vienen de las ciudades para apreciar el aire puro del campo, muchas veces también se quejan de los olores y las moscas que molestan desde los establos, o de los ruidos de las campanas que cuelgan de los cuellos de las vacas, que nos los dejan dormir. Las explotaciones agrícolas a veces se encuentran rodeadas de residencias de turistas en busca de campo, pero que no quieren más que la imagen bucólica (especialmente sin olor)

de la publicidad. A esta búsqueda de “espacio natural sin molestias” responden las ofertas de “glamping” que no están relacionadas con las explotaciones agrícolas.

Para concluir, cuando la actividad agrícola no alcanza para ganarse la vida, las actividades de diversificación de los agricultores están directamente vinculadas a los servicios turísticos. El turismo, aunque no siempre está visto en una luz positiva por los agricultores, es útil para la agricultura, ya que puede fomentarlo y ayudarlo a sobrevivir. Al mismo tiempo, la agricultura es útil para el turismo, ya que preserva el paisaje que los turistas quieren ver. El turismo rural entonces podría ser útil para el mantenimiento de los paisajes y de la conservación de las tradiciones. Sin embargo, algunas áreas rurales pueden volverse ecológicamente frágiles si el hábitat tradicional se convierte en una residencia secundaria y los espacios naturales se vuelven vacíos e improductivos.

Bibliografía

Bessière, J. (2000) “Valeurs rurales et imaginaire touristique”. En Amirou R., Bachimon P. (dirs.) *Le tourisme local. Une culture de l'exotisme*. Paris: L'Harmattan, 71-92.

Bessière, J. (1998) “Local development and heritage: Traditional Food and Cuisine as Tourist Attractions in Rural Areas”, *Sociologia Ruralis* (38): 21-34.

Butler, R., Hall, C. M., Jenkins, J. M. (eds.) (1998) *Tourism and Recreation in Rural Areas*. Chichester: John Wiley & Sons.

Butler, R. W., Hall, C. M. (1998) “Image and reimagining of rural areas”. En Butler R., Hall, C. M., Jenkins, J. M. (eds.): *Tourism and Recreation in Rural Areas*. Chichester: John Wiley & Sons, 115 – 122.

Droz, Y. (2004) Existe-t-il une sociologie rurale suisse? *Economie et sociologie rurales/Agrarwirtschaft une Agrarsoziologie*, 2/04, 11-20.

Droz, Y., Forney, J. (2007) *Un métier sans avenir? La grande transformation de l'agriculture suisse romande*. Genève: Editions Karthala et IUED.

Droz, Y., Mieville-Ott, V. (2001) *On achève bien les paysans. Reconstruire une identité paysanne dans un monde incertain*. Genève: Georg Editeur.

Dumas, L., Menvielle, W., Perreault, J., Pettigrew, D. (2006) “Terroir, agrotourisme et marketing: le cas des fromages québécois”, *Téoros, Revue de Recherche en tourisme* : <http://teoros.revues.org/1317>

- Grünewald, R. (2002) "Tourism and cultural revival", *Annals of Tourism Research* 29 (4): 1004-1021.
- Horáková, H., Boscoboinik, A. (eds.) (2012) *From Production to Consumption. Transformation of Rural Communities*. Münster: Lit Verlag.
- Iorio, M., Corsale, A. (2010) "Rural tourism and livelihood strategies in Romania". *Journal of Rural Studies* 26, 152–162.
- Marchal G. P., Mattioli A. (eds.) (1992) *Erfundene Schweiz: Konstruktionen nationaler Identität. La Suisse imaginée: bricolages d'une identité nationale*. Zürich: Chronos.
- Ritzmann, I. (2011) Sanatorium. Dictionnaire Historique de la Suisse. <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/f/F14073.php>
- Smith V. L. (ed.) (1989 [1977]) *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Stronza, A. (2001) "Anthropology of Tourism: Forging New Ground for Ecotourism and Other Alternatives", *Annual Review of Anthropology*, vol. 30, 261-283.
- Tanner A., Head-König A.-L. (eds.) (1992) *Die Bauern in der Geschichte der Schweiz. Les paysans dans l'histoire de la Suisse*. Zürich: Chronos.
- Walter F. (1991) La montagne des Suisses. Invention et usage d'une représentation paysagère (XVIIIe-XXe siècle), *Études rurales*, N°121-124. De l'agricole au paysage, 91-107.
- Walter F. (2004) *Les figures paysagères de la nation*. Paris: EHESS.
- Walter, F. (2011) *La Suisse. Au-delà du paysage*. Paris: Editions Gallimard.

Fuentes de Internet (última consultación 12.04.2014)

- Alp-Hinterfeld. <http://www.alp-hinterfeld.ch/molkebad/index.html>
- Información sobre los pagos directos y la política agrícola suiza: www.blw.admin.ch
- Kosmetik auf dem Bauernhof. Thurgauer Zeitung 15.10.2004:
<http://www.thurgauerzeitung.ch/altdaten/thurgau-alt/ostschweiz/thurgau/kantonthurgau/tz-tg/art131331,1855906>
- Le Matin, 9 de septiembre de 2012, <http://www.lematin.ch/suisse/Le-paysan-sera-payé-pour-planter-des-geraniums/story/14281254>
- Oficina Federal de Estadística: www.bfs.admin.ch
- RTS 2014, "Paysan, une espèce en voie d'extinction", <http://www.rts.ch/emissions/temps-present/5426109-paysan-une-espece-en-voie-d-extinction.html>

Sitios Internet de turismo rural y glamping en Suiza (no exhaustivo):

www.myswitzerland.com, www.tourisme-rural.ch y www.whitepod.com

“Un lit au pré”: <http://www.unlitaupre.fr>

Unión de Campesinos Suizos: <http://www.sbv-usp.ch>.

Wellness auf dem Bauernhof. Wochen Zeitung für das Emmental und Entlebuch 14.11.2013.

<http://www.wochen-zeitung.ch/Archiv/default-3917>

Wellnessfarm. <http://www.wellnessfarm.ch/index.html>

PIROCULTURA: PRÁCTICAS CULTURALES Y DISCURSOS DE PREVENCIÓN DE LOS INCENDIOS FORESTALES EN GALICIA

Fátima Braña Rey
Universidade de Vigo
fatimab@uvigo.es

David Casado-Neira
Universidade de Vigo
dcneira@uvigo.es

Resumen

Año tras año las estadísticas de incendios forestales del Estado español, sitúan Galicia como la Comunidad con mayor número de conatos e incendios declarados. Según estudios previos de los Cuerpos y Fuerzas de seguridad en Galicia la causa principal de esta preeminencia es la intencionalidad con un 87% de frecuencia frente a otras causas como las negligencias, accidentes o causas naturales. En el análisis de los datos estadísticos, los estudios de causas y motivación, así como los diferentes materiales de difusión que la administración autonómica ha elaborado, se aprecian claras fracturas entre la población destino y los medios y soportes escogidos para las campañas institucionales. Así mismo se detecta que la difusión de la información sobre quemas autorizadas y permisos está incluida en los epígrafes destinados al bosque cuando en realidad, los diferentes estudios indican que la intencionalidad tiene relación directa con los usos agrícolas y ganaderos. En el mismo sentido las campañas institucionales de difusión de mensajes para la prevención están enfocadas a un público general que no se corresponde con los de las áreas en las que la pirocultura está más presente. Una vez conocidos los condicionantes climatológicos, productivos y preventivos, se hace necesario un estudio en el que se aborde de forma integral las razones y lógicas de la intencionalidad del fuego (¿qué valor tiene un incendio?), más allá de pensar en ello como un

mero acto delictivo o un atentado medioambiental. Nuestro interés será exponer algunos de esos factores que tienen influencia directa en la magnitud y frecuencia de los incendios forestales con el fin de establecer hasta qué punto es necesario un estudio netamente cultural del uso del fuego.

Palabras clave: Pirocultura, incendios forestales, Galicia, campañas de prevención.

1. Introducción

En la Encuesta de Medio Ambiente (INE, 2010) el 76,9% de las personas entrevistadas manifestaron estar muy preocupadas por el medio ambiente. Una de las acciones que amenaza con más severidad el medio ambiente son los incendios forestales (Forest Europe Liaison Unit, 2010), así el espacio rural aparece periódicamente en peligro a causa de los incendios, los cuales suponen un desastre ambiental que azota la Península Ibérica cada año.

Si bien el fuego se considera como un agente natural, que favorece la proliferación de diferentes especies y la renovación de tierras, los incendios forestales se han convertido en un poderoso transformador del paisaje (Pyne, Andrews, Laven, 1996), ya sean estos de origen natural o bien inducidos por causas antrópicas. Ambas cuestiones son de interés pues los incendios forman parte de la dinámica de los ecosistemas y pueden ser tanto una herramienta como constituir un factor de deterioro ambiental.

Además de la perspectiva ecológica y la atención a la biodiversidad, al hablar de incendios forestales es necesario hacer mención al paisaje agrario que se ha construido a partir de un proceso histórico específico que ha dejado diferentes huellas en relación al manejo de técnicas y herramientas de transformación. Es esta capacidad de evocar diferentes momentos históricos en relación con la producción agropecuaria la que ha hecho posible que actualmente se considere el paisaje agrícola como parte del patrimonio cultural, síntesis de identidades culturales y contenedor de información necesaria para una gestión sostenible del espacio rural. Precisamente en los foros internacionales se apuntan diferentes causas que han marcado un aumento de los incendios forestales, entre ellas los cambios demográficos, específicamente el éxodo rural y los cambios de uso de la tierra (Ramos, 2010).

Tal es la importancia de la masa forestal, pero también de la posibilidad de degradación ambiental general, que desde diferentes colectivos implicados en los recursos forestales y medioambientales se insta a la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la

Agricultura (FAO) para que se redacten y establecen mecanismos internacionales que promuevan la cooperación internacional en el manejo de los incendios forestales de cara a reducir sus efectos devastadores en los ecosistemas (Forest Europe Liaison Unit, 2010).

En Galicia el uso mayoritario del suelo es forestal, del que además el 69% es superficie arbolada (Xunta de Galicia, 2013). Así, en Galicia se ha superado la media europea de propiedad individual de la superficie forestal que en el caso europeo (y asturiano) está entorno al 60% y en el caso gallego es cercano al 80% (Díaz, Fonseca, 2000), al tiempo que se ha convertido en la tercera comunidad del Estado español en porcentaje de superficie ordenada privada y la primera Comunidad Autónoma en aprovechamiento forestal por volumen de cortas de madera (6.876.697 cortas) seguida de lejos por Castilla y León (1.326.933) (Ministerio de Agricultura, Alimentación y Medio Ambiente, 2010).

Comprobaremos cómo el espacio de monte se ha forjado a partir de un conjunto de factores (productivos, climatológicos, históricos y políticos –política forestal, preventiva y de lucha contra el fuego–) que hacen complejo atender a la especificidad de los incendios forestales. Nuestro interés será exponer algunos de los factores que tienen influencia directa en la magnitud y frecuencia de los incendios forestales con el fin de establecer hasta qué punto es necesario un estudio netamente cultural del uso del fuego en Galicia.

2. Metodología

En este análisis exploramos diferentes estudios que analizan las características, motivos y causas de los incendios forestales. Analizamos además el espacio web de la Xunta de Galicia para estimar si se detecta fracturas entre las causas y motivos y las formas de prevención y difusión del adecuado manejo del fuego. Sobre los datos de incendios y conatos recogemos fundamentalmente los valores máximos y mínimos en frecuencia e intensidad de los incendios forestales, pues estamos tratando de extraer conclusiones en relación con la necesaria investigación cultural en los colectivos actantes para la prevención de los incendios forestales en Galicia.

3. “Galicia en llamas”¹. Incidencia de los incendios en Galicia

En el Estado las cifras de superficie forestal total afectada ha mostrado, una tendencia decreciente en los últimos dos decenios. En los informes del Ministerio de Agricultura, Alimentación y Medio Ambiente se indican como causas que explican la disminución de superficie quemada la dotación de mayores recursos a los programas de prevención, así como el incremento de las acciones punitivas y la eficacia en la extinción haciendo que los incendios no se extiendan más allá de una hectárea, lo que deriva en que se clasifiquen como conatos en las estadísticas (Enríquez, Del Moral, 2012). Las estadísticas y datos utilizados para la prevención y actuación dividen el Estado en cuatro áreas en virtud de la homogeneidad del fenómeno de los incendios: Canarias, Comunidades interiores, Mediterráneo y el área del Noroeste. Esta última comprende las Comunidades Autónomas de Galicia, Asturias, Cantabria y País Vasco y las provincias de León y Zamora. En esta región se dan el 62% de los incendios forestales del Estado (Enríquez, Del Moral, 2012). En esta región, categorizada en función de su profusión incendiaria de masa forestal, en el decenio 2002-2012 destaca Galicia por ser en la que se dio el mayor número de incendios forestales. En este mismo periodo, el 42% de los siniestros del Estado se dieron en Galicia, seguida de lejos por Castilla y León con un 11%.

	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012
Estado	19929	18617	21394	25492	16334	10932	11656	15642	11722	16028	15895
Galicia	10773	8553	10618	11973	6996	3157	2546	3971	3852	6342	3794
%	54,06	45,94	49,63	46,97	42,83	28,88	21,84	25,39	32,86	39,57	23,87

Tabla 1: Comparativa del número de incendios en el conjunto del Estado y Galicia. Elaboración propia, fuentes: Instituto Galego de Estatística (IGE, 2013a, 2013b), INE (2013) y Xunta de Galicia (2013)

En términos generales en Galicia se evidencia una disminución del número de incendios desde el año 1995 manteniéndose una evolución en diente de sierra con máximos relativos menores en cada año que en los anteriores (Fernández-Couto, 2007). Esta reducción

¹ Título del apartado dedicado en el resumen anual de El País (2006).

secuenciada que apunta el Director General de Montes de la Xunta de Galicia tiene picos máximos en el número de incendios en los años 1995, 1997, 1998, 2000 y 2005.

1995	1996	1997	1998	2000	2002	2004	2005
15.218	10.145	14.388	12.934	12.589	10.773	10.618	11.973

Tabla 2: Años con un número de incendios forestales en Galicia superior a los 10.000 (Xunta de Galicia, 2013)

Se evidencia el decrecimiento en términos generales del número de incendios, dato que puede ser explicado por la eficacia de los diferentes esfuerzos para la prevención y extinción de incendios en la última década 2002-2012. Si es así, cabe pensar que la alarma social creada por los incendios forestales responde más a causas de percepción del valor del medio natural y a una determinada imagen del paisaje basada en principios conservacionistas e idealizantes que en la magnitud del impacto ecológico (en términos cronológicos comparativos). Independientemente de las consecuencias medioambientales de un incendio, su percepción social hay que abordarla desde las diferentes culturas forestales (Lage, 2003) –sincrónica y diacrónicamente– y del papel que los medios de comunicación juegan en la construcción de las catástrofes naturales en la actualidad.

Para seguir con este perfil descriptivo debemos atender a otro parámetro básico: el número de hectáreas afectadas por los incendios. Como habíamos dicho Galicia no se distingue, en comparación con el resto del Estado, por la incidencia de grandes fuegos, aquellos que consumen más de 500 hectáreas. Sin embargo, el número de hectáreas arrasadas por el fuego es de interés pues nos muestra un panorama desigual pero de gran incidencia.

	Total Estado	Galicia	%
2002	107.464,05	18.546,8	17,26
2003	148.173,07	19.819,70	13,38
2004	134.170,96	32.098,45	23,92
2005	188.672,49	57.452,22	30,45
2006	155.362,83	95.947,38	61,76
2007	86.112,53	7.051,06	8,19
2008	50.321,34	6.335,84	12,59
2009	119.891,74	10.741,31	8,96
2010	54.769,88	14.807,34	27,04
2011	80.009,56	36.610,62	45,76
2012	198.936,63	15.364,66	7,72

Tabla 3: Comparativa entre el número de hectáreas incendiadas en el conjunto del Estado y Galicia.
Elaboración propia, fuentes: IGE (2013a, 2013b), INE (2013) y Xunta de Galicia (2013)

No aparece de forma clara una relación entre las superficies afectadas en el Estado y Galicia pudiendo presentar valores diferentes en el mismo año y posteriores. Por otro lado, si extraemos de esta tabla los valores máximos obtendremos que en Galicia los años de mayor devastación por los incendios forestales se dieron al final de la década de los años 70 y en los 80, momento en que Galicia sufre un éxodo importante del espacio rural así como una transformación en los usos del monte.

1978	1981	1985	1989	2006
119.633,7	117.438,1	107.495,7	198.998,2	95.947,5

Tabla 4: Años con un número mayor de hectáreas afectadas por los incendios forestales en Galicia superior a los 10.000 (Xunta de Galicia, 2013)

En años distintos el impacto de los incendios es diferente, pues no hay una correspondencia entre el número de incendios y la superficie afectada. De hecho los años en los que el fuego ha arrasado mayor superficie no se acercan a los valores máximos en número de incendios. Por ejemplo, si nos detenemos en la comparación de las tablas 1, 2, 3 y 4 apreciaremos que años como el 2002, 2004 o 2005 tienen un elevado número de incendios (superior a los 10.000) mientras que la superficie afectada no presenta una equivalencia en magnitud de hectáreas quemadas. Debemos también hacer mención al año 2006 en el que los incendios

forestales causaron una gran alarma social pues aunque el número de incendios no llegó a los 10.000 (total de 6.996) el número de hectáreas quemadas fue muy superior a 95.000; valores próximos a la década de los 70-80 donde el número de incendios era ostensiblemente menor pero su impacto en superficie quemada mucho mayor al actual.

Finalmente, otra característica del fenómeno incendiario en Galicia es su distribución. Según datos del último decenio la mayor concentración del número de incendios se corresponde casi siempre con la provincia de Ourense.

	Galicia	Ourense	%	Pontevedra	%	A Coruña	%	Lugo	%
2002	10.773	3.896	36,2	3.276	30,4	2.326	21,6	1.275	11,8
2003	8.553	2.695	31,5	2328	27,2	1921	22,5	1.609	18,8
2004	10.618	3.348	31,5	3.234	30,5	2.993	28,2	1.043	9,8
2005	11.973	4.292	35,8	3.899	32,6	2.641	22,1	1.141	9,5
2006	6.996	1.613	23,1	2.099	30,0	2.387	34,1	897	12,8
2007	3.157	1.465	46,4	785	24,9	557	17,6	350	11,1
2008	2.546	1.348	52,9	540	21,2	366	14,4	292	11,5
2009	3.971	1.794	45,2	928	23,4	739	18,6	510	12,8
2010	3.852	1.416	36,8	1.040	27,0	925	24,0	471	12,2
2011	6.342	2.609	41,1	1.516	23,9	1.177	18,6	1.040	16,4
2012	3.794	1.525	40,2	860	22,7	741	19,5	668	17,6

Tabla 5. Evolución número de incendios en Galicia por provincias (Xunta de Galicia, 2013)

Como se puede apreciar Ourense es la provincia con mayor número de incendios forestales a excepción del año 2006 en el que la Provincia de A Coruña cambia la tendencia general del decenio, rompiendo la distribución espacial que relacionaba los incendios forestales con la Galicia interior y el proceso de despoblación (Balsa, 2012) por un año. A pesar de la inconstancia de la frecuencia de incendios en Galicia sí parece constante la proporción y su distribución provincial.

Detallando la información sobre la ubicación de la mayor incidencia de los incendios forestales en Galicia de acuerdo al número de incendios y hectáreas (datos disponibles desde el año 2007) encontramos que el distrito² XIV Verín-Viana es el que registra mayor número

² La Xunta de Galicia estableció a partir del año 1999 el distrito forestal como herramienta de gestión definido como “unidad administrativa básica de planificación de la defensa contra incendios forestales de Galicia, dotada de recursos propios y con capacidad de planificación. Cada distrito está compuesto por la agrupación de municipios pertenecientes todos a una misma provincia” (IGE, 2013c). Los distritos son una división espacial y, como se ha visto, una herramienta de gestión para la intervención y prevención que se han constituido en relación con la proximidad geográfica y la dotación de instrumentos de gestión de la prevención y

de incendios ininterrumpidamente, y XIII Valdeorras-Trives está casi siempre en segundo lugar (ambos en la provincia de Ourense), en 2010 ocupa el distrito XVIII Vigo-Baixo Miño (Pontevedra) el segundo lugar, y en 2011 el XV A Limia (Ourense).

Año	Distrito	Nº Incendios registrado	Hectáreas
2007	Distrito XIV - Verín-Viana	505	1.363,8
	Distrito XIII - Valdeorras-Trives	357	2.288,7
2008	Distrito XIV - Verín-Viana	462	2.489,1
	Distrito XIII - Valdeorras-Trives	307	648,6
2009	Distrito XIV - Verín-Viana	604	2.517,2
	Distrito XIII - Valdeorras-Trives	449	953,8
2010	Distrito XIV - Verín-Viana	402	4.074,3
	Distrito XVIII - Vigo-Baixo Miño	355	422,42
2011	Distrito XIV - Verín-Viana	714	10.011,0
	Distrito XV - A Limia	533	7.342,36
2012	Distrito XIV - Verín-Viana	526	2.527,97
	Distrito XIII - Valdeorras-Trives	309	4.256,73

Tabla 6. Distritos que han registrado mayor número de incendios en Galicia en los últimos seis años.
Fuente: IGE (2013b)

El distrito XIV Verín-Viana destaca por tener la mayor parte de su terreno forestal o montes en propiedad pública, además de montes vecinales en mano común (Xunta de Galicia, 2013). Ourense es la provincia que se ve más afectada por los incendios forestales concentrándose estos en la zona sur-oriental. Por otra parte, las zonas menos afectadas por los incendios forestales se encuentran en la provincia de Lugo.

aprovechamiento de los montes así como para extinción de incendios (Xunta de Galicia, 2013). Organizadas por provincias la composición de cada Distrito es la que sigue: A Coruña: (Distrito I – Ferrol, Distrito II - Bergantiños-Mariñas Coruñesas, Distrito III - Santiago-Meseta Interior, Distrito IV - O Barbanza, Distrito V – Fisterra); Lugo (Distrito VI - A Mariña Lucense, Distrito VII - A Fonsagrada-Os Ancares, Distrito VIII- Terra de Lemos, Distrito IX - Lugo-Sarria, Distrito X - Terra Chá). Ourense (Distrito XI - O Ribeiro-Arenteiro, Distrito XII - Miño-A Arnoia, Distrito XIII - Valdeorras-Trives, Distrito XIV - Verín-Viana, Distrito XV - A Limia). Y en Pontevedra (Distrito XVI - Deza-Tabeirós; Distrito XVII - O Condado-A Paradanta; Distrito XVIII - Vigo-Baixo Miño; Distrito XIX - Caldas-O Salnés).

Año	Distrito	Nº Incendios registrado	Hectáreas
2007	Distrito VI - A Mariña Lucense	23	30,3
	Distrito VII - A Fonsagrada-Os Ancares	27	59,3
2008	Distrito VI - A Mariña Lucense	25	8,5
	Distrito VII - A Fonsagrada-Os Ancares	35	271,0
2009	Distrito VI - A Mariña Lucense	31	22,4
	Distrito VII - A Fonsagrada-Os Ancares	53	433,6
2010	Distrito VI - A Mariña Lucense	30	41,83
	Distrito VII - A Fonsagrada-Os Ancares	63	189,95
2011	Distrito VI - A Mariña Lucense	40	44,12
	Distrito VII - A Fonsagrada-Os Ancares	108	371,93
2012	Distrito VI - A Mariña Lucense	41	16,03
	Distrito V - Fisterra	77	297,73

Tabla 7. Distritos que han registrado menor número de incendios en Galicia en los últimos seis años.
Fuente: IGE (2013b)

Los distritos que menos número de incendios han registrado son mayoritariamente el distrito VI Mariña Lucense y el VII A Fonsagrada- Ancares también en Lugo. Sólo el año 2012 ha presentado un cambio en esta tendencia ocupando el distrito V Fisterra (A Coruña) el segundo lugar.

Así pues, en el caso gallego es la provincia de Ourense en la que se sitúan los municipios con mayor número de incendios siendo estos Viana do Bolo y Muíños, y la provincia de Pontevedra en el municipio de A Cañiza limítrofe con la provincia de Ourense. Con una concentración superior a los 1.000 incendios en diez años esto significa que los incendios en Galicia se producen, por lo general, en las mismas localizaciones (Enríquez, Del Moral, 2012; Fernández-Couto, 2007). Siendo la zona más afectada por los incendios el suroeste y la que menos afectada el noreste de Galicia.

Una vez descritos los principales indicadores que muestran Galicia como “tierra de fuego” (El País, 2013) veamos en qué medida se ve afectada por una cultura que nos enseña algunas causas, motivaciones y perfiles de los incendios para establecer si realmente podemos hablar de pirocultura o de casuística en relación con una configuración específica de lo natural.

Nuestra hipótesis es que la persistencia de los incendios forestales se puede entender por factores estrictamente productivos, climatológicos o políticos (preventivos...), y por cómo estos determinan una cultura del monte (contextualizada en los factores anteriores) en la que si bien hay una creciente concienciación medioambiental, también hay una persistencia de prácticas sociales, desligadas del uso lúdico y paisajístico del monte, que hacen posible el recurso al fuego como un instrumento ‘legítimo’ (o coherente con las prácticas económicas – agrícolas, ganaderas, cinegéticas–) de carácter estratégico: el fuego intencionado se articula en una determinada concepción del monte, no como espacio natural, sino bajo una lógica económica (no necesariamente productiva) atravesado por redes interpersonales. Así “el fuego ha operado como un agente destructor de primer orden, siendo utilizado para dirimir la conflictividad entre grupos de interés divergentes en el espacio a monte, tanto a nivel intracomunitario (entre dos comunidades de montes por razones de lindes, derechos de pasto, etc.) como intercomunitario (entre comunidades y la Administración o entre las primeras y la industria)” (Cabana, 2009: 103 – traducción propia). Por otro lado, la persistencia de la pirocultura se puede entender también como una forma de protesta, por lo tanto, claramente racional e instrumental en dónde se valora su potencialidad destructiva, más que como un conflicto de culturas.

En este sentido se hace necesario también responder a las preguntas de si los mensajes, y si las campañas de concienciación realmente se dirigen e inciden en el segmento de población proclive a usar el fuego como una práctica tolerada o aceptada, es decir, a la pirocultura en el medio natural. Lejos de calificarla como una práctica sin sentido, creemos que es necesario encontrar los significados y las claves de racionalidad en las acciones de quema e incendiarias en las zonas más afectadas por los incendios forestales. El trabajo que estamos realizando trata de establecer las relaciones de sentido entre los discursos y campañas de prevención y las prácticas culturales en relación con el uso del fuego. Estas prácticas culturales no habría, en consecuencia, que abordarlas a la luz del valor simbólico que el fuego juega en la cultura tradicional gallega (Rey, 2007).

4. Causalidad y motivaciones

En relación con la causalidad se da una dualidad en cuanto al peso que se le atribuye a la intervención humana y a las causas naturales. Estudios y opiniones, tanto técnicas como políticas, recogidas en los medios de comunicación apuntan a causas muy diversas, además de

las naturales y climatológicas, que son peculiares de Galicia como son: una alta concentración de masa forestal, desuso de prácticas tradicionales de utilización de los recursos naturales (forestal, ganadero, agrario), minifundismo de la propiedad de terreno de bosque que dificulta la gestión y aprovechamiento de los recursos, cultura del fuego en su utilización como herramienta de aprovechamiento de los recursos, etc. En la siguiente tabla se recoge el origen de los incendios que se atribuyen a una u otra causa (según información de la Guardia Civil y la Xunta de Galicia).

	Guardia Civil	Xunta de Galicia
Naturales	1,1%	—
Rayo	—	1%
Negligencias	9,1%	1,6
Basureros	—	2,3%
Accidentales	2,1	—
Intencionados	51,4	86,1
Desconocido	35,9	6,7
Otras	—	1,2

Tabla 8. Causas de los incendios 1998-2005. Elaboración propia, fuente: Molano, Rodríguez Rodríguez, Ponte (2007)

La mayor parte de los incendios forestales en Galicia responden a causas antrópicas y principalmente a una intención de quema forestal. Es este dato el que nos permite hablar de pirocultura en Galicia pues claramente hay una práctica incendiaria que si bien podría no responder a un perfil de piromanía, sí podría explicarse de acuerdo a una racionalización del uso del espacio rural.

Del 48,77% de los incendios intencionados en Galicia, se desconoce la motivación de quien los provoca. Del 51,2% de incendios intencionados, de los que sí constan las causas, la mayor parte de ellos se atribuyen a prácticas tradicionales inadecuadas (eliminar matorral, residuos agrícolas, regeneración de paso, ahuyentar animales...). Así, en el período entre 1995 y 2005 las prácticas tradicionales inadecuadas ocasionaron un total de 4.920 incendios y 18.536 conatos, frente a 851 incendios motivados por beneficios directos al causante, 1.125 fueron

atribuidos a otras motivaciones y 157 orientados a producir daños a terceros (Molano, Rodríguez Rodríguez, Ponte, 2007).

En este sentido, diferentes investigaciones apuntan que la utilización del fuego es una práctica relacionada con el aprovechamiento de los recursos naturales por parte de la población local.

Así pues, la literatura especializada nos presenta un paisaje rural mediado por la humanización del espacio a partir del aprovechamiento racional de los recursos así como un imaginario social del monte en Galicia complejo ligado a todos los ámbitos de cultura (Couceiro, 2008; Mariño, 2010) y constituido en un particular devenir histórico. En concreto parece que la utilización del fuego como herramienta puede haber estado presente en el territorio gallego desde el Neolítico (Kaal, 2011). Desde esta perspectiva se podría considerar la provocación de incendios como un uso racional de herramientas disponibles para la consecución de fines en relación con la obtención de recursos. Es pues necesario, explicar en mayor detalle los elementos de carácter sociocultural que muestran relaciones causales con los incendios forestales en Galicia.

La búsqueda de factores socioeconómicos relacionados con los incendios forestales centra diversas investigaciones que combinan estas causas con los datos meteorológicos, en los que se han centrado los elementos predictivos y las políticas de actuación y prevención. Los factores meteorológicos inciden en el número de incendios pero no en la cantidad de superficie quemada (Barreal, Loureiro, Picos, 2012). Así la temperatura es un factor que incide en el número de incendios más que en el número de hectáreas afectadas descartando una influencia directa de variables meteorológicas en este aspecto. Igualmente indican la importancia de las variables agro-ganaderas estableciendo una relación entre incendios y superficie labrada. Otro factor destacado es la presencia de entidades de población pues implica la disminución de la superficie afectada, así como el número de incendios y, por tanto, concluyen que el abandono del monte incide en el número de incendios (Corbelle, Crecente, 2008).

El abandono de terreno forestal que se ha producido en Galicia obedece a una casuística particular que toma forma a lo largo del siglo XIX y XX. Diversos estudios relacionan las transformaciones acaecidas a lo largo de ambos siglos en el paisaje rural con las actuales deficiencias en función de un modelo de aprovechamiento forestal nacido de la crisis de otros sectores productivos (Marey, Crecente, Rodríguez Vicente, 2004). Tenemos que añadir que el monte en Galicia se refiere a una superficie inculta, no necesariamente arbolada, y directamente relacionada con la producción agropecuaria que se desarrolló en Galicia desde el siglo XVIII y en el que las tierras se han dejado “a monte” o utilizado con labor según la

presión demográfica o, en nuestra opinión, de acuerdo también al modelo de producción dominante (ya sea este ganadero, agrícola, forestal o de recreo).

La trayectoria histórica del espacio a monte muestra cómo se produjo, a principios del siglo XX, la individualización de la propiedad forestal a partir del cambio del modelo de producción tradicional con especies autóctonas (*Quercus Robur*) hacia especies de mayor desarrollo (*Pinus Pinaster*, *Eucaliptus Globulus*) a la vez que se establecían políticas de reforestación por parte de las administraciones. A finales de la década de los 80 del siglo pasado se inicia la separación de los usos del espacio rural distinguiéndose entre agrarias, forestales o ganaderas a la vez que se instala el sistema productivo en el monte gallego (Marey, 2003). Otros estudios indican la triple funcionalidad del monte como económica, ambiental y de recreo, señalando la dificultad de que convivan estas formas de aprovechamiento y el hecho de que la mayor parte de las explotaciones forestales pertenecen a personas que también desarrollan actividades agropecuarias (Díaz, Fonseca, 2000). De esta forma comprobamos cómo el monte está histórica y patrimonialmente vinculado a las formas de explotación agropecuaria. En este sentido diferentes autores hablan de la denominada cultura forestal. Esta sería en Galicia inexistente ante la preeminencia de la racionalidad agraria y ganadera de la que resulta el monte considerado como un espacio secundario, lo que implicaría que no se aprecie como patrimonio común ni sea fácil que se promueva la formación profesional para su explotación, pues las explotaciones priorizan la actividad agropecuaria frente a la silvicultura (Pérez Vilariño, 1989, 1992; Díaz, Fonseca, 2000).

Estamos ante una convivencia en formas de entender y explotar el monte que de acuerdo a diferentes trabajos bascula entre una cultura forestal profesional y otra de corte tradicional. Esta diferenciación se refiere a una cultura forestal que incluiría aquellas prácticas centradas en la extracción de productos del espacio forestal y la tradicional que enmarca una relación complementaria entre monte, agricultura y ganadería (Díaz, Fonseca, 2000; Marey, 2003). De esta forma lo que aparece en el territorio gallego es que las explotaciones combinan las prácticas incluidas en la denominada cultura forestal tradicional con nuevas fórmulas de carácter más profesional e innovador (Díaz, Fonseca, 2000) pero sin que se aprecie una voluntad de aprovechamiento forestal directo y profesional, lo se puede entender como consecuencia de un proceso de modernización económica fallido que sitúa al monte en Galicia en un punto cero (Bouza, 2007: 37).

Se ha comprobado que la existencia de núcleos de población así como tierras de labradío disminuye la frecuencia e intensidad de los incendios forestales (Barreal, Loureiro, Picos, 2012). Esto se debe, en parte, a la mejor actuación de los efectivos de extinción, pero también

al estado de la vegetación y la importancia del trabajo y rendimiento de este. De esta manera, el abandono de la actividad agrícola, así como el abandono de la tierra en el sentido de no cultivarla, es una de las causas que contribuye al problema de incendios forestales en Galicia en la medida en que favorece la desvalorización del territorio descuidándose su estado y favoreciendo la propagación de los incendios.

Como adelantamos en el apartado anterior, a partir de los años 70 del siglo pasado el abandono del espacio rural ha sido una constante y es a partir de los años 80 que se sitúa un proceso de diferenciación productiva en el monte. Esta diferenciación relega la pluriactividad, que hasta entonces era la forma mayoritaria de explotación de acuerdo una colaboración entre las necesidades de la producción agraria y ganadera, hacia la silvicultura (Marey, Rodríguez Vicente, Crecente, 2007; Lage, 2002). De igual forma se constata que la mayor concentración de superficie arbolada en Galicia se da en el eje atlántico, que hasta el año 2006 no había concentrado el mayor número de incendios forestales ni superficie afectada por incendios forestales. Por otra parte, el eje atlántico es donde se concentra la población gallega (Balsa, 2012) que son variables a tener en cuenta para explicar, en términos de cercanía de población y abandono de actividad agrícola, la menor incidencia de los incendios tanto en número como en superficie afectada.

En relación con el abandono tanto de las tierras como de la actividad agropecuaria se encuentra el proceso de envejecimiento de la población en general y más concretamente aquella que aún reside en el espacio rural debido a la emigración a los núcleos urbanos de la población más joven (Marey, Rodríguez Vicente, Crecente, 2007). De esta forma las explotaciones están en manos de personas mayores (hombres en un 60% y con una edad media próxima a los 53 años) lo que dificulta que se lleven a cabo innovaciones y prácticas de prevención, que están alejadas de la cultura tradicional antes mencionada, pues se entiende que la imagen del monte como recurso económico está vinculada con el dinamismo de la familia que explota el espacio (Díaz, Fonseca, 2000; Lage, 2003). En este mismo sentido actúa el hecho de que la propiedad del monte en Galicia esté muy fragmentada con una media de dos a tres hectáreas de extensión y 650.000 propietarios forestales (Xunta de Galicia, 2013; Barreal, Loureiro, Picos, 2012). La relación entre proximidad, propiedad e incendios forestales parece que es clara, por esto resulta de interés acercarnos a analizar qué sabemos sobre las actoras que intervienen y/o originan los incendios forestales. En este sentido nos encontramos con que Galicia cuenta con el mayor número de detenidos por incendio forestal (350 entre 1998-2005) del Estado (Ponte, Bandín, 2008).

Entre las supuestas autorías argumentadas por medios de comunicación se ha hablado de grupos que por intereses particulares (brigadas de extinción, caza, industria maderera...) podrían actuar en todo el territorio gallego. En plena campaña de incendios en el año 2013 tanto el Presidente de la Xunta de Galicia –Alberto Núñez Feijóo– como el Fiscal Superior de Galicia –Carlos Varela García– descartan tanto los accidentes, como la intencionalidad de grupos que se desplazan por el territorio dando paso a la hipótesis de un uso individual y gravoso del fuego (Precedo, 2013), que por otro lado respaldan los datos de los cuerpos y fuerzas de seguridad del estado (Molano, Rodríguez Rodríguez, Ponte, 2007). Lo que nos lleva a entender que la práctica y uso del fuego es un recurso individual.

La mayor parte de las personas que han provocado incendios en Galicia son hombres que actúan en solitario, que poseen un bajo nivel de educación formal, sin cualificación profesional y que residen en la zona incendiada o muy próximos a ella (Silos, 2000; Molano, Rodríguez Rodríguez, Ponte, 2007). Datos que se corresponden con los elementos apuntados anteriormente en los que los propietarios de masa forestal y/o explotaciones agrarias son mayoritariamente hombres con bajo nivel de estudios y escasa o nula capacitación profesional para la tarea forestal (Marey, 2003; Marey, Crecente, Rodríguez Vicente, 2004).

Categorías	Imprudente	Incendiario	Pirómano
Género	Hombre	Hombre	Hombre
Edad	> 50	35-50	40-45
Nivel Estudios	Medio- bajo	Bajo	--
Profesión	Agro-ganadera	Agro-ganadera. Sin cualificación profesional.	Agro-ganadera o sectores en los que se utiliza el fuego
Reside	Zona incendio y propietario	Zona incendio o próximas	Zona de incendio o próximas
Conciencia ambiental	Poca	Poca	Ninguna
Uso fuego	Como herramienta para uso agropecuario	Como herramienta para uso agropecuario o por interés personal	Por gusto/placer
Otros rasgos del perfil	Incapacidad física por razones de edad	Leve retraso o adicción	Suelen participar como voluntarios o en los servicios de extinción
Porcentaje de acciones	38%		7% aproximado

Tabla 9. Perfiles de las personas detenidas en los incendios forestales de Galicia. Elaboración propia, fuentes: Ponte, Bandín (2008), Molano, Rodríguez Rodríguez, Ponte (2007).

Como se aprecia en la tabla 9 los perfiles registrados a partir de las detenciones no permiten una definición clara pero nos dejan dos rasgos que nos parecen de especial relevancia a la luz de los datos examinados en apartados interiores. El primero la proximidad del incendio con la residencia de la incendiaria y el segundo el conocimiento del medio a partir de la producción agro-ganadera.

Los tres perfiles anteriores se corresponden con las causas y motivos apuntados y todos ellos indican que en Galicia se da una pirocultura arraigada en el espacio rural que se vincula con las formas de explotación de los recursos. Envejecimiento de la población, escasa formación y poca capacitación para las tareas agrícolas, ganaderas y forestales, abandono de la producción agropecuaria y la silvicultura al tiempo que se aumenta la superficie forestal en manos privadas. Así pues, el análisis cultural es determinante para poder entender los usos del fuego como herramienta y estrategia para poder diseñar políticas de prevención de los incendios forestales (Couceiro, 2008; Mariño, 2010; Lage, 2002).

Una vez relacionados los datos de diferentes fuentes en torno a las causas y motivos de los incendios forestales así como los perfiles, queremos añadir un análisis sobre las campañas de manejo y difusión de valores medioambientales desde la Consellería de Medio Rural e do Mar. Veamos pues algunos datos en relación a las campañas de manejo del fuego llevadas a cabo por la Xunta de Galicia.

5. La difusión del manejo del fuego

La educación ambiental y las campañas de divulgación han sido desde el comienzo del siglo XXI una constante en los documentos de prevención, como el recogido en la *Estrategia Gallega de Educación Ambiental* (Rodríguez Rogina, Pereira, Gutiérrez, 2000) en el que se entiende que la gestión del monte debe ser objeto de especial interés, o igualmente el *Plan de Incendios Forestales de Galicia* (INFOGA) que propusieron campañas divulgativas anuales que han procurado incidir en la visibilización de los efectos negativos del fuego, así como en la necesidad de fomentar la concienciación ciudadana. A partir del año 2007 estos planes son substituidos por el *Plan de Prevención e Defensa contra os Incendios Forestais de Galiza* (PLADIGA) que incluye un apartado específico para la prevención y educación ambiental. En la edición del año 2013 el primer objetivo en el área de detección, disuasión e investigación era "Reducir el número de incendios originados por causa desconocida o sin especificar, por negligencias o motivados por comportamientos intencionados de tipo delictuoso" (Xunta de Galicia, 2003:18). En este mismo Plan se puede ver cómo las zonas de alto riesgo de incendio previstas para la campaña 2013 cubrían la práctica totalidad del territorio de Galicia salvo una pequeña porción del Noreste.

En cumplimiento de las actuaciones diseñadas tanto en INFOGA como en PLADIGA comprobamos que se han llevado a cabo campañas de educación ambiental para escolares de diferentes edades como un objetivo a largo plazo. Charlas llevadas a cabo por técnicos y expertos que se han incluido en los diferentes planes como las campañas "O teu monte a nosa cor" (Tu monte, nuestro color) de los años 2004 y 2005 (Domínguez, 2007) o "Non queimes o futuro" (No quemes el futuro) que no solo se han realizado en centros escolares sino también a partir de acciones en campamentos de verano y cuenta-cuentos. Desde el 2006 se incluyen charlas para adultos en contextos diferentes como asociación de vecinos, romerías, fiestas populares, etc.

Por otro lado, la Consellería de Medio Rural e do Mar divulga la información de prevención y manejo del fuego a través de su página web. En ella mantiene una serie de materiales que inciden en la prevención de los incendios forestales desde el apartado 'forestal' que se sitúa dentro de la temática 'medio rural' y en la misma línea que un apartado específico para la 'ganadería' y otro para la 'agricultura'. En el apartado forestal, encontramos una pestaña específica para incendios forestales, aquí los usuarios podemos consultar publicaciones sobre gestión y prevención de incendios pero estas son más de carácter técnico que divulgativo. Encontramos los manuales para la de extinción/prevención, elementos para las brigadas como autobombas, unidad didáctica para peones conductores, así como unidades didácticas para educación primaria y secundaria. De forma central nos interesan dos dípticos encontrados en este apartado de a página web que explican los permisos de quemas, además de ser posible la solicitud vía telemática y la responsabilidad penal en la prevención de incendios forestales. A partir de los datos recogidos en los apartados anteriores de este trabajo, parece que la información forestal también debería estar accesible desde los apartados de 'ganadería', 'agricultura' y 'caza' pero entre las treinta y tres entradas analizadas dentro de estos apartados de la página web de la Consellería, ninguna se refiere a la prevención de incendios forestales. La consulta de la página web no es el medio más adecuado para la difusión de la gestión y manejo del fuego como elemento de prevención habida cuenta de los perfiles que se han visto así como las causas y motivaciones ligadas al ámbito agropecuario. Sí lo es para mediadores y gestores de administraciones locales así como educadores sociales que pueden promover una nueva concienciación ambiental.

A nuestro juicio las hojas divulgativas así como las unidades didácticas son para un público que si bien es de importancia para la educación ambiental de las personas más jóvenes no inciden directamente en los perfiles relacionados con los incendios forestales.

6 Conclusiones

De acuerdo a los datos, se puede concluir que las campañas institucionales de concienciación, educación medioambiental y difusión de la prevención de los incendios forestales, cuando menos, en el caso gallego no están llegando a ese segmento de la población en el que las prácticas incendiarias son aceptadas o están incorporadas a formas tradicionales de empleo del fuego como parte de la actividad económica (Lage, Trabada, Fernández Gestido, 2011). Además hemos detectado que la difusión de la información sobre quemas autorizadas y

permisos está incluida únicamente en los epígrafes del apartado forestal cuando en realidad, los diferentes estudios indican que la intencionalidad tiene relación directa con los usos agrícolas y ganaderos.

En este sentido se hace necesario responder a las preguntas de si los mensajes, y si las campañas de concienciación realmente se dirigen e inciden en el segmento de población proclive a usar el fuego como una práctica tolerada o aceptada, es decir, a la pirocultura en el medio natural.

Como se ha podido constatar los avances en las iniciativas relativas a la extinción y prevención explican en parte la disminución relativa de incendios en Galicia, pero también encontramos que los recursos desplegados en prevención, o bien, se han limitado casi por completo a la actuación directa sobre el medio natural a partir de trabajos de silvicultura, organización forestal, etc, o bien, se han destinado recursos a acciones de carácter policial, sin que se hayan atendido en la misma medida las estrategias de participación, comunicación y educación medioambiental de la población en general, y de los colectivos ligados a las áreas geográficas más afectadas.

El caso de Galicia es paradigmático de la necesidad de continuar con la investigación cultural en relación con los incendios forestales debido a los datos diferenciales del fenómeno en esta comunidad. Los datos nos indican que los incendios forestales se muestran como un fenómeno social y cultural y, por lo tanto, debe ser abordado desde esta perspectiva. En vista de los estudios y líneas de investigación parece necesario incidir en un análisis de los elementos de la pirocultura que nos permitan encontrar significados y racionalidad en las acciones de quema e incendiarias en las zonas más afectadas por los incendios forestales.

Bibliografía

Balsa Barreiro, J. (2012) “La magnitud de la crisis incendiaria de 2006 en Galicia” *Revista Montes*, 109: 39-44.

Barreal Pernas, J.; Loureiro García, M. y Picos Martín, J. (2012) “Estudio de la causalidad de los incendios forestales en Galicia”, *Economía Agraria y Recursos Naturales*, 12 (1): 99-114.

— (2011) “Estudio de la incidencia de los incendios en Galicia: una perspectiva socioeconómica”, *Revista Galega de Economía*, 20 (2 extra): 227-246.
<http://www.usc.es/econo/RGE/Vol20_ex/castelan/art12c.pdf>

- Bouza, F. (2007) “Modernización e lumes: o cambio nos usos do monte”, *AGEGA Cadernos*, 19: 35-38. <http://adega.info/web/media/documentos/C19-P35-38-MODERNIZACION_E_LUMES._O_CAMBIO_NOS_USOS_DO_MONTE.pdf>
- Cabana Iglesia, A. (2007) “A cultura do lume e os montes galegos: aproximación a unha relación histórica”, *Recursos Rurais*, 5: 101-106. <http://www.ibader.org/archivos/docs/recursos_rurais_05_08.pdf>
- Corbelle, E. y Crecente, R. (2008) “El abandono de tierras: concepto teórico y consecuencias”, *Revista Galega de Economía*, 17 (2): 1-15. <http://www.usc.es/econo/RGE/Vol17_2/castelan/art2c.pdf>
- Couceiro, E. (2008) “El palimpsesto montaraz. Imaginarios y prácticas en torno al monte en Galicia”, *Revista de Antropología Experimental*, 8: 1-28. <<http://www.ujaen.es/huesped/rae/articulos2008/01couceiro08.pdf>>
- Díaz Méndez, C. y Fonseca Álvarez, M. (2000) “Cultura forestal e imáxenes del monte: el aprovechamiento forestal en la pequeña agricultura familiar”, *Estudios Agrosociales y Pesqueros*, 189: 179-200. <http://www.magrama.gob.es/ministerio/pags/biblioteca/revistas/pdf_reeap/r189_08.pdf>
- Domínguez Paredes, M.M. (2007) “Las campañas divulgativas como herramienta de prevención activa contra los incendios forestales”. En *Actas de la IV Conferencia Internacional sobre Incendios Forestales. Sevilla. 13-17 Mayo, 2007*. Madrid: Organismo Autónomo de Parques Nacionales, Ministerio de Medio Ambiente, s.p.
- El País (2006) “Resumen anual”. <<http://www.elpais.com/especial/resumen-anual/2006/>>
- (2013) “Galicia. Tierra de fuego”, *El País*, 22 de septiembre (suplemento especial).
- Enríquez Alcalde, E. y Del Moral Vargas, L. (2012) *Los incendios forestales en España. Decenio 2001-2010*. Madrid: Ministerio de Agricultura, Alimentación y Medio Ambiente.
- Fernández-Couto, T. (2007) “Los incendios forestales en Galicia”, *Anales Real Sociedad Económica Valenciana de Amigos del País, 2006*. Valencia: Real Sociedad Económica de Amigos del País, 401-412. <http://rseap.webs.upv.es/Anales/06/A_Los_incendios_forestales.pdf>

- Forest Europe Liaison Unit (2010) *Assessment of Forest Fire Risks and Innovative Strategies for Fire Prevention. 4–6 May 2010 Rhodes, Greece Workshop report*. Oslo: Ministerial Conference on the Protection of Forests in Europe, Forest Europe Liaison Unit.
<http://www.foresteuropa.org/documentos/FOREST_EUROPE_Forest_Fires_Report.pdf>
- IGE [Instituto Galego de Estatística] (2013a) “Incendios forestais e superficie queimada. Anos 2001 a 2006”. <<http://www.ige.eu/igebdt/selector.jsp?COD=238>>
- (2013b) “Incendios forestais e superficie queimada por distritos forestais. Galicia. Datos desde 2007” <<http://www.ige.eu/igebdt/selector.jsp?COD=3726>>
- (2013c) “Definicións”. <<http://www.ige.eu/igebdt/esq.jsp?paxina=000&c=1&ruta=definiciones/defcod.jsp?C=010100100000000>>
- INE [Instituto Nacional de Estadística] (2010) “Encuesta nacional sobre hogares y medio ambiente, 2008”.
<<http://www.ine.es/jaxi/menu.do?type=pcaxis&path=%2Ft25%2Fp500&file=inebase&L=0>>
- (2013) “Incendios forestales”.
<<http://www.ine.es/jaxi/menu.do?type=pcaxis&path=/t26/a015/&file=pcaxis>>
- Kaal, J. (2011) *Identification, molecular characterisation and significance of fire residues in colluvial soils from Campo Lameiro (NW Spain)*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago. <<http://hdl.handle.net/10347/3078>>
- Lage Picos, X.A. (2002) “Tipologías de representación social del monte y el sector forestal gallego mediante la construcción de índices”, *Empiria*, 5: 87-108. <<http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/1374404.pdf>>
- (2003) “El monte, el cambio social y la cultura forestal en Galicia”, *Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas*, 2 (1-2): 109-124.
<<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=38020208>>
- Lage Picos, X.A.; Trabada Crende, X.E. y Fernández Gestido, M. (2011) *A situación sociocultural dos concellos galegos de menos de 50 000 habitantes: II Mapa cultural de Galicia*. Santiago de Compostela: Consello da Cultura.
- Marey Pérez, M.F. (2003) *Tenencia de la tierra en Galicia: Modelo para la caracterización de los propietarios forestales*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela (tesis doctoral).

- Marey Pérez, M.F.; Crecente Maseda, R. y Rodríguez Vicente, V. (2004) “Claves para comprender los usos del monte en Galicia (España) en el siglo XX”. En *II Simposio Iberoamericano de Gestión y Economía Forestal, 18-20 setiembre, Barcelona*. Barcelona: Centre Tecnològic Forestal de Catalunya.
<http://www.orgacmm.org/xTEIMAS/TEIM-13_FORESTAL/TEIM-134_UNIVERSIDADE/TEIM-134.htm>
- Marey, M.F.; Rodríguez Vicente, V. y Crecente, R. (2007) “Perfil do propietario forestal individual en Galicia: obxectivos e prácticas de xestión no noroeste da Comunidade”, *Revista Galega de Economía*, 16 (1): 47-70.
>http://www.usc.es/econo/RGE/Vol16_1/Galego/art3g.pdf>
- Mariño Ferro, X.M. (2010) *Antropoloxía de Galicia*. Vigo: Edicións Xerais de Galicia.
- Ministerio de Agricultura, Alimentación y Medio Ambiente (2010) *Avance Anuario Estadístico Forestal*. Madrid: Ministerio de Agricultura, Alimentación y Medio Ambiente.
- Molano Martín, F.J.; Rodríguez Rodríguez, C. y Ponte Pintor, J.M. (2007) *Informe sobre investigación de incendios forestales en Galicia. Verano 2006*. A Coruña: Diputación de A Coruña.
- Pérez Vilariño, J. (1989) “Economía política forestal y estrategia organizativa”, *Agricultura y Sociedad*, 51: 177-203.
<http://www.magrama.gob.es/ministerio/pags/biblioteca/revistas/pdf_ays/a051_07.pdf>
- (1992) “Cultura forestal y diferenciación profesional”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 59: 89-120. <
<http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/250116.pdf>>
- Ponte Pintor, J.M. y Bandín Buján, C. (2008) “Los incendios forestales en Galicia y su investigación”, *Estudios penales y criminológicos*, 28: 317-341.
<<http://hdl.handle.net/10347/4138>>
- Precedo, J. (2013) “Feijóo: “Contra los incendiarios no hay política forestal” *El País*, 25 de setiembre.
<http://ccaa.elpais.com/ccaa/2013/09/25/galicia/1380103295_866700.html?rel=rosEP>
- Pyne, S.J.; Andrews, P.L y Laven, R.D. (1996) *Introduction to wildland fire*. Nueva York: John Wiley.
- Ramos Rodríguez, M.P. (2010) *Manejo del Fuego*. La Habana: Félix Varela.
<[http://www.fire.uni-freiburg.de/iffn/country/cu/Manejo-del-Fuego-Ramos-Rodriguez-Cuba-2010%20\(1\).pdf](http://www.fire.uni-freiburg.de/iffn/country/cu/Manejo-del-Fuego-Ramos-Rodriguez-Cuba-2010%20(1).pdf)>

Rey Ínsua, L. (2007) *Hogueras, fachóns, magostos y queimadas: el fuego y sus ritos en la cultura popular gallega*. A Coruña: Era.

Rodríguez Rogina, A.; Pereira Cordido, J.M. y Gutiérrez Roger, J. (eds.) *Estrategia gallega de educación ambiental*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia.

Silos Pavón, M. (2000) “Los incendios forestales: investigación, causas y motivaciones”, Cuadernos de la Guardia Civil, 22: 25-36

Xunta de Galicia (2013) *Informe Pladiga 2013*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia.

<http://www.medioruralemar.xunta.es/areas/forestal/incendios_forestais/pladiga_2013/

>

LA REIDENTIFICACIÓN DEL PAISAJE RURAL EN EL PARQUE NATURAL DE LAS HOCES DEL CABRIEL

Ángela Calero Valverde y Raquel Sánchez-Padilla

angela.calero@ucv.es

Instituto Universitario de Antropología

Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir

1. Introducción

En la actualidad, asistimos en nuestra sociedad a un verdadero proceso de reidentificación de los paisajes rurales, en el que confluyen tanto las representaciones locales como las percepciones e imposiciones externas. Los mecanismos globales de reasignación productiva, que llevan aparejada, entre otras cosas, la deslocalización de los mercados, están impulsando la transformación de las zonas tradicionalmente dedicadas a las actividades agropecuarias, cuya población, ante la necesidad de adaptación a una realidad en continuo cambio, busca estrategias alternativas de supervivencia económica e identitaria. Asimismo, la creciente demanda social de productos y servicios representativos de lo tradicional, de lo autóctono y, en definitiva, de lo “natural”, procedente sobre todo de las élites urbanas, conlleva la reconversión de estos entornos en proveedores de dicha naturaleza y en garantes y responsables últimos de la conservación ambiental y cultural.

Esta problemática afecta a algunas de las localidades de la comarca valenciana de Utiel-Requena, y en concreto, a los tres municipios incluidos en el Parque Natural de las Hoces del Cabriel que conforman el contexto geográfico en el que se enmarca la presente investigación. Desde un punto de vista histórico, la comarca siempre ha representado un papel productor dentro de la economía nacional, ya fuera a través de la ganadería en un principio, mediante la explotación agraria con el sistema cerealista que se expandió a partir del siglo XVIII, o por la posterior extensión de la colonización vitícola que favoreció su desarrollo demográfico

(Piqueras Haba, 1997). La progresiva pérdida en los últimos años de esta función productiva, derivada, en parte, por la ausencia de políticas públicas que la potencien, ha supuesto para estos municipios un paulatino proceso de desagrarización, comprometiendo seriamente su economía y el rol de sus pobladores dentro de la sociedad.

Estas condiciones han obligado a la comarca a buscar vías distintas de reproducción y han supuesto la adopción de nuevos rasgos identitarios, esta vez vinculados con valores paisajísticos, ambientales y patrimoniales. La calidad de los recursos naturales y culturales de la región, sumada a la inteligencia adaptativa de su población, han favorecido la creación de una estructura social, económica y administrativa relacionada con el turismo y la promoción de los productos y servicios locales. Además, la constitución de nuestra particular área de estudio en parque natural en el año 2005, coadyuvó a la difusión de los valores patrimoniales de este territorio y supuso el impulso definitivo a su reidentificación, tanto interna como externa, como lugar de ocio, disfrute y contemplación.

Los procesos descritos han ocasionado un profundo cambio en la representación social que los habitantes de la zona tienen con respecto a su realidad, al tiempo que han contribuido a la creación de un paisaje cultural distinto, caracterizado por la combinación de las prácticas agrarias tradicionales y los nuevos usos del espacio. El trabajo de campo antropológico realizado revela las tensiones inherentes a esta transformación y nos permite humanizar las diversas problemáticas vinculadas con las estrategias de desarrollo local adoptadas.

2. La valorización social del paisaje

Dentro de la producción científica vinculada al paisaje, existen varios intentos por ordenar y clasificar los valores relativos al mismo. El análisis crítico de las propuestas consultadas nos anima a realizar una primera distinción basada en dos conjuntos de valores. Siguiendo a Martínez de Pisón (2010), entendemos que, por un lado, estaría el valor que tienen los hechos en sí, es decir, el valor de los componentes que configuran cada paisaje y que surge de la mirada cultural sobre ellos. Por otro lado, tenemos aquellos valores que son otorgados al paisaje de un modo cultural y que provienen de las representaciones sociales construidas en base a ellos a través de procesos de identificación. Así, el valor principal de un paisaje puede residir en la naturaleza que alberga, en que manifiesta claramente la historia del lugar o en la

productividad económica de sus atributos. Del mismo modo, su valor puede consistir también en que a través de él podemos identificarnos con nuestro entorno, albergando así un sentimiento de pertenencia, primordial para el ser humano.

Uno de los aspectos del paisaje más tenidos en cuenta en la actualidad lo conforman los factores económicos derivados de su explotación. Hablamos de los valores productivos, relacionados con la agricultura, la ganadería o la industria, y de los valores turísticos, de más reciente aparición. En ambos casos, y bajo una óptica materialista, el aprecio al paisaje depende del rendimiento económico del mismo y, dicha apreciación, es compartida tanto por los algunos de sus habitantes, que valoran su paisaje en función de la calidad de los recursos de subsistencia que les ofrece, como por los promotores o gestores externos, que ven en el paisaje posibilidades de negocio. A pesar de que este tipo de factores materiales suelen verse como contrarios a las intenciones proteccionistas, desde nuestro punto de vista es fundamental que los paisajes constituyan entes económicamente sostenibles que contribuyan al desarrollo de las comunidades que habitan en ellos.

El mantenimiento y la conservación de los paisajes dependen en muchos casos de su productividad y de su capacidad de generar recursos materiales. Además, como bien apunta Ojeda, “si se parte de las premisas de que tanto el patrimonio natural como el cultural pueden ser factores de desarrollo y de que el paisaje puede constituirse en la más elaborada y duradera expresión de tales patrimonios, cabe rematar el silogismo entendiendo que los paisajes sean factores de desarrollo” (2004: 276). La clave, como señala el autor, es contar con una definición de desarrollo que incluya aspectos tanto cuantitativos como cualitativos y que incorpore metas sociales y culturales, y no solo aspiraciones de carácter económico.

El valor de uso también podría formar parte de esta primera categoría de tinte material, aunque encierra a su vez relevantes aspectos culturales. Está próximo a los valores turísticos y productivos, pero tiene un carácter más cotidiano al estar vinculado con los oficios, artes y prácticas tradicionales. Se trata de la apreciación colectiva del grupo con respecto a los componentes del paisaje en función de la utilidad práctica que tienen o han tenido a lo largo de la historia y suele ser uno de los valores más tenidos en cuenta por la población local.

Los componentes naturales que conforman los paisajes son uno de sus recursos más admirados y el más frecuente motor de las políticas de protección paisajística. La tradicional vinculación del paisaje con la naturaleza, al margen de los elementos antrópicos, ha provocado que el valor de los paisajes sea en muchas ocasiones testado en función de su

riqueza biológica y medioambiental, generando así un valor científico. Esta apreciación no deja de ser material, puesto que toma en consideración una serie de componentes físicos como la fauna, la flora o la orografía, pero también incluye valores estéticos e identitarios en la medida en que determinados paisajes son apreciados porque nos permiten entrar en contacto con una naturaleza “salvaje” y ajena al hombre o en función de su composición cromática, su belleza estética o su capacidad de evocación. Como indica Sabaté, “un paisaje cultural es un ámbito geográfico asociado a un evento, a una actividad o a un personaje histórico, y que contiene, por tanto, valores estéticos y culturales” (2004: 8).

Determinados paisajes también son valorados en la medida en que contribuyen a mejorar el bienestar y la calidad de vida de las personas. Esta contribución se basa en la capacidad educativa y restauradora que algunos poseen, así como en que suponen un espacio de ocio y esparcimiento. No obstante, cabe señalar que dicha valoración solo se corresponde con los considerados “paisajes preferibles”, puesto que existen espacios de existencia cuyas negativas características empobrecen y dificultan el bienestar de las personas. Como indican Pol, Castrechini, y Di Masso, “la contribució d’un paisatge al benestar físic, mental i social de la persona (que és la definició de salut de l’Organització Mundial de la Salut [OMS]) depèn de les seves qualitats objectives, però inevitablement depèn, també, de la percepció que en tenim, de la valoració que en fem i de les virtuts que li atribuïm” (2008: 38). Por ello, las representaciones sociales en torno a un determinado paisaje, y no solo sus componentes materiales, serán las causantes de la atribución o no de este valor.

A través de la obra colectiva que coordina, Mallarach (2008) nos introduce en el universo de los valores culturales y espirituales de los paisajes. Se trata de una profunda revisión de los valores culturales que la sociedad atribuye a sus paisajes y que constituyen el verdadero fundamento de su protección. Nos referimos a todos aquellos atributos que las distintas culturas otorgan a sus paisajes y que no derivan de componentes ni materiales ni específicos, sino que emergen como resultado de la identificación colectiva con ese territorio culturizado y simbolizado que denominamos paisaje. Como nos recuerda González Bernáldez (1985), de todas las razones que justifican la protección de los entornos naturales, las de carácter estético, emocional y sentimental son las menos conocidas. No obstante, “los más someros análisis ponen de manifiesto la importancia, incluso económica, de los recursos estéticos, emocionales y sentimentales ligados a ciertos entornos, así como el aprecio y el carácter de patrimonio inalienable que una ferviente mayoría del público les otorga” (1985:19). Son los paisajes, por lo tanto, capaces de despertar grandes sentimientos en quienes los observan y de albergar la

espiritualidad de sus moradores, siendo éste uno de los motivos principales en los que reside su importancia histórica y actual.

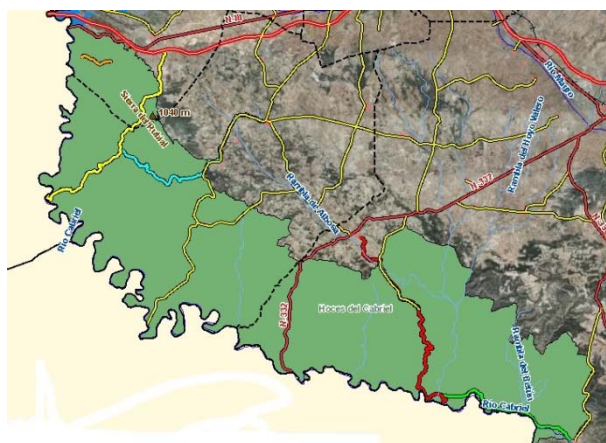
El valor simbólico de los paisajes se pone de manifiesto a través de la asignación social de propiedades identitarias. Existen paisajes que referencian momentos históricos concretos de un país o región, paisajes vinculados a sentimientos nacionalistas e incluso paisajes que rememoran tragedias humanas o ambientales. Así, “el paisaje será visto como fiel reflejo del alma de un país y en su protección confluirán consideraciones de carácter moral y patriótico” (Nogué, 2008a:14). Como indica Martínez Montoya,

“esta capacidad evocadora del paisaje no es otra cosa que la expresión de la capacidad generativa que tiene el lugar, en cuanto espacio existencial, de movilizar las conciencias, mediante imágenes con fuerte densidad identitaria y autoidentificatoria” (2000: 168).

Los paisajes constituyen, en definitiva, un valioso patrimonio vivo que refleja los valores culturales de una sociedad. Los motivos que fundamentan la protección y especial consideración de determinados paisajes nos ofrecen una muestra de cuáles son las prioridades colectivas y nos permiten conocer un poco mejor las interacciones cultura-naturaleza. Son también los paisajes un reflejo de las dinámicas de poder que existen en la sociedad y constituyen de igual modo un instrumento para legitimarlas y perpetuarlas (Nogué, 2007). Son espacios semánticos que nos comunican informaciones sobre la historia de las comunidades que los habitan y, al fin y al cabo, sobre nuestra propia historia (Sabaté, 2008).

3. El Parque Natural de las Hoces del Cabriel

El Parque Natural de las Hoces del Cabriel fue declarado en el año 2005 por la Conselleria d'Infraestructures, Territori i Medi Ambient de la Generalitat Valenciana. Con una superficie total de 31.446 hectáreas, que lo convierten en el más extenso de toda la Comunidad Valenciana, se sitúa entre los términos municipales de Requena, Venta del Moro y Villargordo del Cabriel.



Parque Natural de las Hoces del Cabriel. Fuente: Generalitat Valenciana. Cartografía Básica.

A nivel general, y desde el exterior, se define como uno de los espacios naturales más significativos del territorio valenciano, de singular importancia por su flora, fauna, paisaje, características geológicas y valores socioeconómicos y culturales vinculados con el medio rural tradicional. Desde el punto de vista patrimonial, los rasgos más subrayados en las distintas fuentes consultadas responden en su mayoría a la función que tiene este espacio como frontera natural entre dos comunidades, lo que le otorga la categoría de nexo de unión, siendo una de las vías de comunicación más importantes entre la Meseta y el Levante. Entre los recursos culturales puestos en relieve destacan el Puente de la Vía localizado en Venta del Moro, como importante yacimiento paleontológico; otros yacimientos arqueológicos de distinta naturaleza que ponen de manifiesto la presencia del hombre en este territorio desde la Prehistoria, como la Casilla del Cura en Venta del Moro o Moluengo en Villargordo del Cabriel; elementos patrimoniales vinculados con la viticultura; vestigios de la arquitectura fluvial de diferentes épocas y, por último, las salinas continentales de Jaraguas y Villargordo del Cabriel.

El paisaje del Parque Natural de las Hoces del Cabriel se caracteriza por su ruralidad y, como cualquier otro, es resultado de la combinación de los elementos naturales preexistentes con las prácticas locales y las acciones que sobre el entorno han desarrollado sus pobladores y gestores a lo largo de la historia. Forma parte de la Meseta de Requena-Utiel, una comarca valenciana que se constituye como una unidad ecológica diferenciada con respecto al territorio que la circunda, tanto desde el punto de vista geográfico como cultural. La estratégica situación fronteriza de la misma y los acontecimientos sociales, políticos y económicos por los que ha atravesado, han imprimido en su población unos rasgos específicos que la distinguen del resto de la Comunidad Autónoma. Asimismo, los procesos de

castellanización y valencianización en los que esta sociedad se ha visto envuelta han tenido fuertes implicaciones simbólicas e identitarias, lo que ha desembocado en el actual mestizaje e hibridismo cultural que la define.

Las particularidades climáticas, orográficas e hidrográficas del entorno han condicionado los modos de existencia de las comunidades humanas que lo han habitado, perfilando una serie de rasgos culturales surgidos como mecanismos de adaptación que hemos podido recoger mediante nuestra etnografía. Dentro de la Meseta, las características naturales de cada zona han permitido el desarrollo de unas prácticas concretas, aunque, en general, su economía ha estado basada en las actividades agropecuarias. Dichos medios de subsistencia han dado como resultado una organización espacial basada en la dispersión del hábitat que, por otro lado, es también el reflejo de los condicionantes sociales, ecológicos, políticos e ideológicos de su sociedad.

A pesar de que, como decíamos, conserva todavía su carácter rural, se trata de un paisaje dinámico que ha sufrido múltiples mutaciones. En las últimas décadas, las actividades que tradicionalmente han modificado el entorno han sufrido una importante regresión como consecuencia de la introducción de las nuevas tecnologías y de los constantes cambios a nivel económico y social producidos por el creciente proceso de globalización por el que, indudablemente, este paisaje se ve afectado. Esto ha provocado una disminución considerable de su densidad demográfica y el consecuente despoblamiento de alguno de sus enclaves más significativos, como las aldeas y los caseríos, lo que ocasiona, a su vez, la destrucción arquitectónica y la pérdida del legado patrimonial.

Tal y como hemos podido comprobar, los mecanismos de protección implantados en este entorno, a partir del año 2005 fundamentalmente, conllevan tanto una serie de actuaciones sobre el paisaje como una limitación con respecto a ciertas actividades tradicionales, lo que ha provocado algunas alteraciones en el uso de los espacios. No obstante, los cambios en los hábitos culturales son, en todo caso, anteriores. Fruto de dichas actuaciones proteccionistas encontramos algunas estructuras de reciente creación en el paisaje, vinculadas sobre todo a espacios recreativos, como miradores, puntos de observación de la fauna o determinadas mejoras en las pistas y caminos. Sin embargo, continúan predominando las manifestaciones de aquella labor incesante en el campo de la que hablábamos antes, formando parte de la riqueza patrimonial de este territorio y constituyendo elementos del paisaje fuertemente identitarios.

4. Las transformaciones del paisaje

Mediante las técnicas etnográficas empleadas hemos podido conocer de la mano de sus habitantes las transformaciones que han tenido lugar en el paisaje del Parque Natural en los últimos años, algo que sin duda nos aporta valiosas informaciones acerca de cuáles han sido los cambios en los modos de vida de esta sociedad, pero que también nos habla de la percepción que la misma tiene sobre sus relaciones con la naturaleza y sobre el propio concepto de paisaje y los recursos y elementos que lo componen. A lo largo de todas nuestras entrevistas, tanto etnográficas como semidirigidas, hemos tenido la ocasión de preguntar a nuestros interlocutores sobre la evolución de las prácticas tradicionales llevadas a cabo en el Parque, entendiendo que las mismas guardan una estrecha vinculación con las transformaciones paisajísticas. Además, han sido recogidas las opiniones en torno a los cambios producidos y las expectativas y vaticinios con respecto al futuro de este paisaje.

Puesto que los locales valoran muy positivamente su entorno natural y se sienten orgullosos de “poseerlo”, resulta difícil que conciban la introducción de modificaciones como algo positivo. Como apunta el Informante 39 en la siguiente cita textual, hay una resistencia a admitir cualquier tipo de cambio dentro del Parque y, si se hace, casi siempre se juzga de forma negativa:

“No, no, no porque no ha habido impacto que lo haya intentado cambiar y por supuesto no vamos a dejar que cambie. Ha podido cambiar algo de vegetación en algunas zonas de la parte de abajo del río por la finca esta grande que tiene Jesús Franco que ha hecho algún cambio, El Tochar, pero vamos en general lo que es más principal en las hoces no creo que haya habido ningún impacto ni ningún cambio importante” (E37, I39, p. 3: 61-65)¹.

Como se desprende de esta declaración y de otras muchas, parece que en opinión de los informantes, las transformaciones, siempre en clave negativa, solo proceden del exterior y adquieren la forma de grandes infraestructuras que atentan contra el mantenimiento del paisaje “natural” que ellos y ciertos órganos de gestión defienden. En el caso de las respuestas emitidas por informantes más jóvenes que de igual modo niegan la existencia de transformaciones, podríamos atribuir sus percepciones a un desconocimiento de las

¹ Puesto que la presente comunicación forma parte de un trabajo de investigación mucho más amplio, las citas textuales de los informantes se referencian de modo correlativo teniendo en cuenta el total de las entrevistas realizadas. En todos los casos, los informantes son habitantes, tanto permanentes como ocasionales, de alguno de los tres municipios incluidos en el Parque Natural de las Hoces del Cabriel.

características evolutivas e históricas del entorno, aunque también resultan significativas declaraciones como la siguiente, en las que se pone de manifiesto la creencia de que el paisaje es un ente inmutable que se transmite intacto de generación en generación, algo que está aquí “de toda la vida”.

“Las viñas también están de toda la vida. Hombre han puesto más, en otros sitios han quitado. Pero las viñas están desde siempre, lo único que ha variado han sido los viaductos, lo demás estaba” (E32, I33, p. 2: 46-48).

Por otro lado, los informantes que sí reconocen la existencia de cambios en el paisaje apuntan a la década de los 60 como el momento en el que éstos comenzaron a sucederse. Se contemplan principalmente aquellas transformaciones vinculadas con la agricultura, sobre todo a través de la sustitución del cereal por el viñedo, y también la regresión de las parcelas de monte como consecuencia de la expansión de este último cultivo. El abandono de las huertas próximas a los cascos urbanos de municipios y aldeas, así como de la ganadería y de otras prácticas tradicionales, son otras de las causas consideradas por los informantes como decisivas en la transformación del paisaje.

La mecanización de la agricultura también ha tenido implicaciones importantes en el paisaje, ya que desterró por completo el uso de animales de tiro para la realización de las tareas agrícolas y, además, obligó a los agricultores que optaron por esta moderna opción a modificar sus tradicionales métodos de plantación. Esto es evidente sobre todo en el caso de los viñedos, que tuvieron que transformarse para permitir que las máquinas cosecharan la uva, dejando atrás la tradicional plantación en vaso. Como señala el siguiente informante, en la actualidad asistimos a las primeras etapas de esta transformación, que necesariamente tendrá que extenderse de forma progresiva a la totalidad de los cultivos.

“Lo que es la almendra eso si se hace mecanizado tienes que buscar una máquina que te lo haga, igual que la olivera. Prácticamente, no digo todo, pero una buena parte se tiene que hacer con maquinaria. A la hora de la recolecta ya busco a quien me lo haga con maquinaria. La viña no, porque no la tengo preparada para máquina, son viñas que están en vaso pero como está la cosa habrá que hacerlo con maquinaria porque es la única forma de aguantar” (E27, I28, p. 10: 243-248).

Otro tipo de transformaciones son todas aquellas relacionadas con la población del Parque Natural y sus actividades cotidianas. La mayoría de informantes apunta que muchos de los cambios producidos en el paisaje se deben a la despoblación que, junto con la falta de relevo generacional, ocasiona la pérdida de cultivos y explotaciones en los terrenos incluidos en el

Parque Natural y produce la falta de vida social en el interior de los cascos urbanos, como señala la Informante 5:

“Las calles, aquí daba gusto, ahí en ese corral que hemos tenido los animales, pues arriba había un patio grande. Llegaba el verano, yo salía de aquí, comíamos y fregaba, me iba barría y lo regaba. Empezaban a venir vecinas, ahí todas a coser o a bordar, a hacer lo que tenían que hacer. Y ahora, muchas casas y no tenemos más que cinco personas fijas, y a mí eso no me gusta” (E5, I5, p. 21: 534-539).

En relación a las percepciones locales sobre el devenir de este paisaje, lo cierto es que resulta casi imposible abordar las opiniones de la población al respecto sin entrar de lleno en el análisis de cuestiones que causan malestar y desconcierto a los habitantes del Parque Natural. Un primer bloque de opinión hace referencia al peso que tendrán las transformaciones sufridas por la práctica agrícola en la configuración de este paisaje en el futuro. La precaria situación económica actual hace que los agricultores estén a expensas del establecimiento de precios para sus productos, por lo que, tal y como señala el Informante 31, dependiendo de la oferta y la demanda externa, y de las ayudas recibidas, ellos se verán obligados a realizar modificaciones en los terrenos agrícolas del Parque.

“Es que eso es...porque esto es todo una rueda que va dando vueltas y lo mismo va mal que va bien. Por ejemplo, este año ha mejorado bastante el vino, con lo cual la gente está más animada. No quiero decirte que se vayan a poner plantaciones nuevas, pero que si sigue esta racha durante tres o cuatro años pues igual la gente dice: no, no, ahora voy a plantar más otra vez. Pero ahora también está todo mal, en crisis. El vino este año es que se ha espabilado pero bueno que se espabile un año tampoco quiere decir nada” (E31, I31, p. 4: 94-100).

Además, se destaca el papel de las administraciones en los cambios acontecidos y en los que están por venir. Los informantes se lamentan de que las políticas agrarias implantadas de un tiempo a esta parte están acabando con el paisaje de viña típico de la zona y aseguran que las cosas van a empeorar con el paso de los años, puesto que los habitantes van perdiendo poco a poco sus opciones de supervivencia. Esta situación hace que las nuevas generaciones ya no quieran trabajar la tierra y que su única posibilidad para prosperar sea emplearse en otros sectores o incluso emigrar a las capitales, por lo que las perspectivas del paisaje agrícola en el futuro son más bien escasas dentro del Parque Natural.

En segundo lugar, tendríamos aquellos razonamientos que asocian el futuro del paisaje con el desarrollo de las actividades derivadas de una concepción del Parque Natural basada en el turismo y en la promoción externa. Como señala el Informante 34, las transformaciones

realizadas en el entorno perseguirán el objetivo de atraer a más visitantes a la zona y de adecuar las instalaciones de uso recreativo.

“El paisaje en sí mismo no. Lo que lo transformará es la mano del hombre, se harán miradores o historietas para que la gente vaya a verlas. Cuidarán algo más lo que antes tenías que no se le daba valor se le dará más valor pienso yo para que la gente vaya a verlo. Porque hay cosas que las tienes y no le das importancia y cuando las pierdes te acuerdas. Pues yo pienso que esas cosas se intentarán o se debe de intentar protegerlas, por lo menos para que la gente las vea” (E33, I34, p. 3: 62-67).

5. Imagen externa del paisaje y representaciones locales al respecto

Cualquier persona que sienta curiosidad por conocer las características de este territorio, sin importar en qué punto del planeta se encuentre, tiene al alcance de su mano multitud de informaciones relativas a aspectos como el clima, los recursos naturales, la historia o las costumbres y tradiciones de este lugar. Del mismo modo, los diversos actores sociales, políticos y económicos vinculados al Parque Natural, cuentan con infinidad de canales de comunicación que les permiten compartir con el resto de la sociedad sus intereses y preocupaciones con respecto a este paisaje. Por ello, a través de una simple revisión de los contenidos más frecuentados en Internet, podemos aventurarnos a realizar una introspección sobre cuáles son las informaciones que, a nivel general, circulan en torno a este espacio, marcando la visión que sobre el mismo se tiene desde el exterior.

Desde nuestros primeros acercamientos a este paisaje, pudimos comprobar que la imagen externa de las Hoces del Cabriel se vehicula en torno a una serie de ítems o tópicos que definen de algún modo un sistema de representaciones sociales construido en base a distintos intereses. Para comenzar, es necesario aclarar que los contenidos disponibles varían considerablemente en función de si introducimos en nuestra búsqueda el término “parque natural” o si, por el contrario, nos basamos en otros parámetros de tipo geográfico. En este último caso, cuando realizamos una búsqueda relativa a la Comarca o sobre el municipio de Requena en concreto, las informaciones se hallan vinculadas principalmente con la tradición vinícola y con otras características históricas y culturales. Por el contrario, al incluir la expresión “parque natural”, y al margen de la página web oficial de la Generalitat, en la que se incluyen contenidos más variados fruto de un amplio conocimiento de la zona, la mayoría

de las páginas encontradas versan sobre la riqueza de su patrimonio natural o sobre empresas de turismo asociado con los deportes de aventura. Por lo tanto, y en lo que respecta a nuestro particular objeto de estudio, podemos decir que prima sobre todo una visión naturalística que relaciona la belleza de este paisaje con los recursos naturales que posee y que, además, nos invita a disfrutar de la misma a través de toda una serie de actividades que nos permiten conectar con el lado más “salvaje” o “virginal” de nuestra Comunidad.

Por otro lado, también es frecuente encontrar titulares que destacan la presencia de elementos conflictivos o problemáticos en relación al Parque Natural. Así, entre las primeras entradas podemos leer frases como “Las Hoces del Cabriel, cerradas por un particular” (El Blog de Paco Nada, El País 21/10/13) o “Cospedal cierra una reserva natural para hacer un coto de caza” (Diagonal Global, 28/12/12). En relación con esto último, cabe señalar que hay una cierta confusión entre el territorio protegido en la parte valenciana y la Reserva Natural perteneciente a Castilla la Mancha, lo que provoca que encontremos noticias e informaciones relativas a ambos espacios protegidos cuando introducimos en el buscador “Parque Natural de las Hoces del Cabriel”.

A pesar de lo anterior, y aunque en un principio la mayoría de los mensajes puedan parecer un tanto superficiales, lo cierto es que desde hace muchos años se están llevando a cabo importantes iniciativas locales, tanto científicas como divulgativas, que se encargan de poner en valor el rico patrimonio cultural existente en el Parque, tanto en relación a su arquitectura vernácula, como a sus tradiciones y fiestas populares o a su gastronomía. La presencia destacada de este tipo de mensajes en Internet o en medios de publicación escritos, favorece que poco a poco vayan calando otras representaciones que contribuyen a ampliar el conocimiento de la sociedad con respecto a las características de este entorno y que fomentan también otras formas de turismo.

Para analizar las representaciones locales en torno a esta visión externa que acabamos de perfilar, y para profundizar en la misma en base a las propias experiencias personales de los habitantes, hicimos a nuestros informantes una serie de preguntas relacionadas con los mensajes que recibían desde el exterior, principalmente a través de sus contactos con personas que no residen en la zona y también con los visitantes ocasionales del Parque Natural. A nivel general, todos reconocen que a la gente de fuera le encanta este paisaje, es decir, creen que hay una percepción social positiva en torno al mismo.

Entre los motivos de dicha apreciación, los informantes destacan que la sociedad valora por encima de todo la riqueza de los recursos naturales y la alta biodiversidad, así como los accidentes geográficos, como las hoces y Los Cuchillos. Según ellos, esto responde a la voluntad de los visitantes de disfrutar del monte y de la naturaleza en estado “puro”, ya que, como expresa el Informante 34, en sus respectivos lugares de procedencia, como Valencia por ejemplo, no hay paisaje, o al menos no tal y como éste se concibe a nivel local.

“Pues... el paisaje, el paisaje y las vistas. De las Hoces, lo cuchillos, el embalse, el río. Porque paisaje en Valencia no hay. En la zona del Valencia no hay paisaje, y claro, vienen a ver una cosa diferente. Esto les pilla relativamente cerca y la gente se asombra cuando ve esto. Y luego también que aquí es otra... no hay polución, llegas al campo y es campo de verdad, no se ven fábricas ni historias. Y la gente pues se da paseos con las bicis, y a la gente le gusta esto. Vienen a sitios en los que no se van a encontrar fábricas ni nada” (E33, I34, p. 4: 90-96).

Otra de las ideas que se repite en la mayoría de las entrevistas es la creencia de que la cotidianidad merma la capacidad de los locales para apreciar realmente este paisaje. Por eso, todos afirman que son los que no lo conocen y lo visitan por vez primera los que más saben valorarlo, tal y como señala el Informante 33:

“Nosotros lo apreciamos pero como estamos acostumbrados a verlo de toda la vida pues... al que viene de fuera le impacta más. Nosotros estamos toda la vida acostumbrados a verlo. Y... cuando tú tienes una cosa no la aprecias tanto” (E32, I33, p. 4: 83-85).

Además, señalan que los valores otorgados al paisaje varían mucho en función del uso que se dé a los espacios y que no puede percibirlo igual alguien que viene a disfrutarlo que una persona que lleva mucho tiempo residiendo y trabajando en la zona y que asocia cada lugar con momentos concretos de su vida. Los informantes apuntan también a que hay una falta de información con respecto a lo que es y significa este paisaje, es decir, que no se trasladan correctamente al resto de la sociedad todas las posibilidades que encierra el Parque Natural. Muchos conciben esto como algo negativo, en la medida en que no se están aprovechando los recursos existentes, y en relación a una falta de rendimiento de las estructuras creadas. En concreto, el Informante 30 reclama una mayor y mejor publicidad de la zona:

“Lo que pasa es que yo creo que en la ciudad no vienen más, yo creo, porque no se les inculca, porque no se les enseña, porque no se les hace unos reportajes diciendo que vengan y tal, que aquí hay, al que le guste andar, al que le guste hacer senderismo, al que le guste pasear, al que le guste el campo, al que le guste ver perdices, conejos, pues

entonces sería el sitio ideal. Que vengan, que conozcan, que vengan, aquí hay buenos restaurantes, aquí no ya solamente los pueblecitos de alrededor, tenemos los dos grandes pueblos que son Utiel y Requena, pues que vengan, que conozcan, que visiten más la aldea, no solamente lo que es el paisaje alto y frondoso de pinos, sino el otro paisaje de las viñas, que es encantador. Ahora en mayo y en junio cuando comiencen a brotar, el campo es verde, es una delicia, entonces habría que traer más, sería traer, de qué forma, pues incitando mucho más y enseñando lo que hay aquí porque todo esto que hay aquí es natural” (E30, I30, p. 7-8: 203-215).

Otros vinculan esta falta de información de cara al exterior con toda una serie de comportamientos negativos presentes en algunos grupos de visitantes, que, según los informantes, no han entendido bien qué significa la figura de parque natural ni tienen una formación en torno a la necesidad de protección de los paisajes.

“Sí, de enseñanza. De enseñanza al que viene y sepa que hay cosas que no las puede hacer, sin más, y ya está. Si es que es fácil, vamos yo creo que es fácil. Que se lleve toda bolsa de plástico y todo lo que van a tirar allí que se lo lleven a la ciudad y lo tiren a la ciudad, en los contenedores. Es que por el Parque, aparte de que es muy bonito, a quien le guste el paisaje tanto de montaña como de río, es, la verdad muy bonito y hay que venir a verlo. Pero cuidarlo también, claro. Habría que concienciar a los que vengan, no lo sé que qué forma, pero había que concienciar de que dejen el Parque como lo encuentran, sin más” (E30, I30, p. 3: 65-72).

La actitud reticente del Informante 30 con respecto a las visitas la encontramos también en otros muchos entrevistados, que no ven con buenos ojos determinadas actitudes y reclaman una menor permisibilidad a los órganos gestores del Parque Natural. En cambio, algunos de nuestros interlocutores opinan que lo que sucede es justo lo contrario ya que, debido a que las personas que vienen de fuera tienen más formación y sensibilidad con respecto al paisaje, suelen ser muchos más respetuosos con el mismo que los propios habitantes del Parque.

“A ver, yo siempre he visto que la gente de aquí cuida menos el paisaje o el entorno que la gente de fuera, a la hora de tirar cosas por ahí por el monte, o tirar una lata de atún, o basura...creo que la gente de Valencia o de otros sitios tiene más conciencia de cuidar su entorno que la propia gente de aquí. Hombre esto va evolucionando, te estoy hablando de gente de 70, 80 años o sesenta y tantos...la gente más joven lo mismo lo ve de forma distinta pero la gente más mayor, yo tiro lo que sea y no pasa nada, o tiro una lavadora, o tiro basura o tiro lo que quiero y no pasa nada. En cambio la gente de fuera yo creo que lo aprecia más el paisaje. Eso es en general, luego puedes matizar porque todos tampoco somos iguales, ¿sabes?” (E31, I31, p. 5-6: 136-144).

En todo caso, a los habitantes suele gustarles el hecho de que se reconozca la belleza y la riqueza de este paisaje desde el exterior, algo que notan especialmente a través de los

visitantes. Como reconoce el Informante 34, es causa de orgullo que la sociedad sepa valorar su espacio de existencia.

“Pero aparte, a mi viene gente y me gusta enseñarles esto, mi pueblo. Estoy orgulloso de mi pueblo, a mí me gusta mucho mi pueblo y claro cuando viene alguien intentas enseñarle lo bonito. Todo el mundo quiere quedar bien. Cuando tú vas a Valencia pues te enseñan lo más bonito. Aquí yo igual. Los llevas a sitios que les gustan mucho y te vienes tú tan contento, ¡coño qué bonito es mi pueblo!” (E33, I34, p. 6: 162-166).

6. La gestión del paisaje y el proceso de reidentificación

Una vez declarado el Parque Natural y tras varios años de convivencia bajo esta figura de protección, la población ha ido adquiriendo un conjunto de informaciones y experiencias, lo que ha permitido a sus miembros conformar un sistema de representaciones en torno al mismo. Teniendo en cuenta tanto el alcance de las normativas implantadas como la gran difusión que se ha dado a la zona desde que se produjo la declaración, quien más y quien menos se ha visto afectado por la presencia de este instrumento, ya sea positiva o negativamente, por lo que es relativamente frecuente que los habitantes tengan una opinión formada al respecto. Asimismo, de aquellos casos en los que los informantes aseguran no tener nada que ver con el Parque o no conocerlo, también podemos extraer valiosas conclusiones relacionadas con los niveles de participación social y con el grado identificación con respecto al mismo.

Una primera aproximación a las declaraciones recopiladas es suficiente para comprobar que la gran mayoría de nuestros entrevistados valoran positivamente el hecho que este paisaje sea ahora un parque natural. A pesar de las reticencias iniciales, el paso de los años y las distintas actuaciones realizadas por los trabajadores del Parque han permitido que la población cambie sus opiniones con respecto a esta figura. Profundizando un poco más, y al margen de afirmaciones como “Yo no he oído ninguna queja”² o “Yo creo que eso beneficia al pueblo”³, descubrimos que las declaraciones de los informantes sobre aquello que consideran más positivo están en clara vinculación con la idea local de paisaje. Así, muchos informantes

² (E32, I32, p. 4: 95).

³ (E35, I36, p. 15: 380).

valoran el trabajo realizado desde la administración del Parque en la medida en que contribuye a conservar aquellos elementos del paisaje que ellos perciben como más relevantes, como observamos en las palabras del siguiente informante:

“Todo lo que sea cuidar el campo, cuidar el monte, todo eso va bien. Si lo cuidan de tal forma que no se llegue a estropear, que no se estropee en cuanto pues a edificaciones, porque yo me imagino que más de uno hubiera querido hacer sus casas y sus chalets dentro del Parque, pues yo lo veo...que lo cuiden. Yo lo veo que todo lo que se pueda cuidar en el entorno del campo, yo lo veo perfecto. Sea Parque o sea zona protegida, sea como sea pero que protejan el campo a mí me parece perfecto” (E30, I30, p. 8: 228-233).

Otro de los aspectos estimados como positivos es que la existencia del Parque contribuye a que la sociedad en su conjunto conozca este territorio, ya sea porque los medios de comunicación lo tienen más en cuenta y lo ven como una referencia de los espacios protegidos a nivel autonómico y nacional, o porque atrae a más turistas y visitantes. Los informantes también son conscientes de que en los últimos años el Parque ha despertado el interés de numerosos científicos que, como nosotros, acuden para estudiar las diferentes realidades de este paisaje en función de sus disciplinas. Así, algunos entrevistados reconocen con orgullo haber participado en otros proyectos de investigación aportando sus conocimientos tradicionales y sus opiniones.

La percepción con respecto al Parque Natural está estrechamente ligada con las implicaciones que dicha figura tiene para la vida cotidiana y para el desempeño de sus actividades. En este sentido, casi todos los entrevistados indican que las consecuencias de la implantación para ellos han sido positivas o, en todo caso, las normativas no les han afectado directamente. Entre las informaciones recogidas al respecto, destacan por un lado las de aquellos informantes que consideran que la presencia del Parque les ha permitido disfrutar más del paisaje, como señala el Informante 30.

“No, para mí lo que supone el Parque es que de vez en cuando lo visito, doy una vuelta, hago fotos, que eso es otra cuestión, y vivo el Parque, lo tengo a un paso, lo disfruto el parque, sí, es verdad, pero no, yo no tengo nada absolutamente dentro del parque” (E30, I30, p. 9: 239-242).

En definitiva, nuestros informantes consideran que, en general, los habitantes de los distintos municipios están contentos con la presencia del Parque Natural, aunque también nos indican que hay sectores en contra. Interpretando sus discursos podemos identificar una serie de argumentos centrales que son los que sostienen las opiniones negativas de dichos sectores al

respecto. Podríamos decir que los mismos giran en torno a tres aspectos: la prohibición, el miedo al cambio y el hecho de que sean otros, externos al grupo, los que decidan por el pueblo.

En relación a la identificación de la población con respecto al Parque Natural, cabe señalar que tras nuestro estudio advertimos que se trata de un proceso lento y costoso pero que, poco a poco, va calando en los miembros de esta sociedad, que establece una asociación entre su entorno de existencia y la figura del Parque. Como ya hemos visto, los informantes albergan un gran apego a este paisaje, tal y como demuestran sus descripciones del mismo y los valores que le otorgan, pero relacionar dicho sentimiento identitario con el mecanismo de protección es una cuestión distinta. Al fin y al cabo el Parque Natural todavía es joven y ¿qué son unos pocos años en comparación con toda una vida? No obstante, ya se empiezan a ver muestras de un cambio en este sentido.

“Sí es que como un escudo. Es igual que si hubieran puesto el escudo de Venta del Moro. El símbolo del Parque hay gente que no lo conoce mucho y dice “mira, un pajarito” Pero cada vez la gente lo conoce más” (E37, I39, p. 8: 225-227).

“Sí, además, cuando ves el Xiulet ya sabes que estás dentro del parque, y es bonito. Todo hay que cuidar, primero bajar la voz...” (E30, I30, p. 10: 266-267).

Nos ocupamos en último lugar de repasar aquellas opiniones de los informantes relativas a las actuaciones que se han venido realizando en el Parque Natural desde su implantación. La valoración positiva o negativa de las acciones, y la reseña de aquellas cosas que faltan por hacer, nos dice mucho acerca de lo que la población entiende que es competencia de este órgano gestor y también nos permite conocer qué tipo de paisaje quiere la población para el futuro, hacia donde quiere encaminar las posibles transformaciones para alcanzar mayores cotas de bienestar económico y social.

Algo que remarcan muchos informantes es que la falta de recursos económicos que tiene el Parque impide a su director y a sus técnicos hacer todo lo que les gustaría. Como vemos, no se trata de un reproche a los trabajadores sino a la administración autonómica, a la que culpan de haber creado un recurso que luego han dejado abandonado, siendo su dotación económica cada vez menor. Atendiendo a las palabras del siguiente informante, queda claro que no se trata de un problema de voluntad por parte de los trabajadores.

“Para trabajar vas a hablar con ellos y te colaboran con todo. Como dicen ellos, con trabajo todo lo que se pueda hacer pero si es cosa de pasta ya está más difícil. Si hay que

limpiar algo hablas con ellos y te lo hacen pero si ya tienen que pedir una subvención para conseguir algo es más difícil” (E31, I31, p. 10: 249-252).

Con respecto a la línea de actuación que tendría que seguir el Parque en el futuro, encontramos interesantes aportaciones entre los informantes. Por un lado están aquellos que demandan una mayor sensibilización tanto de la población local como de la sociedad en general. Este es el caso del Informante 30, que considera imprescindible que se lleven a cabo actuaciones en este sentido para concienciar a la gente de la importancia de este paisaje y de lo necesaria que resulta su protección.

“Sensibilizar a la gente, educarla, enseñarle, que esto es para disfrutarlo. Que no es para...que no es un basurero, hay que educar a la gente para que disfrute lo que tenemos aquí. Y de Valencia a aquí estamos en una hora y la gente puede disfrutar de todo esto, del paisaje que tenemos aquí de campo, de parque, es distinto al paisaje que tienen en la playa, solamente edificios y nada más. Esto es mucho mejor, aquí el paisaje va cambiando cada día. En la época en la que estamos ahora es una gozada disfrutar del parque. Es una maravilla, a mí me encanta, me gusta mucho” (E30, I30, p. 10: 274-280).

En relación a esta concepción del Parque como un lugar visitable, otros entrevistados solicitan una mayor inversión en infraestructuras de ocio y turismo que mejoren la accesibilidad de los visitantes a los lugares emblemáticos y ocasionen un menor impacto tanto para el paisaje como para sus pobladores.

“Ya digo, a lo mejor falta algo más de esos sitios, dotar de sitios de verdaderamente de camping de pernoctar de que allí esté controlado cuando se va por esos caminos, que se aglomera la gente. Como unos parkings, de que ese autobús que bajase hasta ahí luego con acceso andando hasta los sitios... falta algo de infraestructura para controlar digamos de alguna manera. Y que por medio del ayuntamiento o la Generalitat o la Conselleria o Medioambiente el control eso, de pues aquí hay tantos para pasar” (E34, I35, p. 5: 144-149).

Por último, hay quienes señalan que el Parque está demasiado centrado en los aspectos de carácter natural y que desatiende con frecuencia las cuestiones sociales, económicas y culturales. Aceptando que la conservación de la biodiversidad y de los ecosistemas tenga que ser un objetivo prioritario para una figura de este tipo, solicitan que también se tenga en cuenta el fomento de las tradiciones culturales de los distintos municipios, como todas aquellas que tienen que ver con los productos locales y su comercialización. Insisten en la necesidad de reforzar las comunicaciones entre la administración, las cooperativas y asociaciones de comerciantes para que todos puedan beneficiarse de la afluencia de turistas a la zona. Del mismo modo, reclaman una mayor compensación para aquellos habitantes que,

por encontrarse sus tierras dentro del Parque, hayan sufrido las consecuencias de su implantación. En definitiva, lo que los informantes exigen es un mayor equilibrio entre los sacrificios realizados en pos de una mayor conservación y los beneficios obtenidos como contraprestación.

7. A modo de conclusión

Hemos visto como la citada especialización de las áreas rurales dentro del mercado global, trae consigo una serie de alteraciones que se ponen de manifiesto tanto en el paisaje in situ, entendido como una realidad material anterior y externa al individuo, como en el paisaje in visu, que constituye la mirada subjetiva que filtra dicha realidad (Bonniol, 2013). Así, los cambios en las actividades básicas de subsistencia comportan claras alteraciones en la relación que la población establece con su medio natural y con los recursos que éste le proporciona, lo cual va modificando, paulatinamente, tanto la configuración física de los paisajes como las representaciones sociales de la comunidad con respecto a su entorno de existencia. Además, teniendo en cuenta que los paisajes nunca responden de modo exclusivo a procesos locales, sino que forman parte y se ven afectados por una realidad social, económica y política mucho más amplia, la reidentificación de los mismos también se produce desde el exterior, creándose así un sistema de oferta y demanda en el que participan diversos estamentos sociales pero que, en definitiva, sufren en primera instancia los habitantes del medio rural.

A raíz de varias declaraciones recogidas en torno a las transformaciones paisajísticas, podemos sugerir que la población no contempla la evolución diacrónica como uno de los rasgos implícitos en la noción de paisaje, o por lo menos no como uno de los rasgos deseados. El hecho de que todo cambio se entienda como una amenaza, pone de manifiesto una actitud conservadora que sigue el hilo argumental de determinadas concepciones políticas de protección del paisaje y de la naturaleza. Se trata de un discurso que, unido a un cierto sentimiento nostálgico que relaciona el mantenimiento del paisaje con el mantenimiento de la identidad, fomenta el surgimiento de la creencia de que cualquier cambio resultará negativo tanto para el entorno como para su población. Además, como se desprende de lo apuntado hasta ahora, muchos de los informantes conciben el paisaje como algo estático y sincrónico,

por lo que no vaticinan que se vayan a producir transformaciones en un futuro y, en caso de hacerlo, siempre las expresan como algo negativo.

Podemos decir también que los informantes entienden que la mayoría de los cambios que se vayan a producir serán consecuencia de la voluntad de las administraciones, tanto regionales, como nacionales o supranacionales, así como de las exigencias y fluctuaciones del mercado, por lo que la población se atribuye escasa responsabilidad en este sentido. De este modo, en función de la sensibilidad de la administración, se respetará o no la naturaleza que alberga el Parque Natural y también dependiendo de las acciones y ayudas económicas que ésta emprenda y otorgue, se podrán efectuar determinadas variaciones relacionadas con la agricultura por parte de los habitantes del Parque, siendo esto lo que introduzca cambios en el paisaje. Por lo tanto, podemos afirmar que, aunque la sociedad general atribuye ciertas responsabilidades conservacionistas a los pobladores del medio rural, ellos se sienten de alguna forma “determinados” por las decisiones políticas y económicas procedentes del exterior.

El análisis de la imagen externa del paisaje nos descubre un enfoque fundado en las características naturales y en el turismo de ocio y aventura. En este sentido encontramos una visión naturalística que enfatiza la belleza del entorno y la asocia con sus recursos naturales. Por su parte, la población local recibe estas visiones con cierto agrado en la medida en que contribuyen a situar este territorio como un referente paisajístico dentro de la Comunidad. No obstante, reclaman una mayor publicidad para la zona y una mejor presentación de su potencial para conseguir, no solo más visitantes, sino también visitantes más sensibilizados y respetuosos con su entorno de existencia.

El modo en que este paisaje es gestionado por la administración en tanto que parque natural constituye uno de los ejes sobre el que giran la mayoría de los aspectos conflictivos del mismo. La percepción general de la población es que no se tuvo en cuenta sus opiniones para llevar adelante el proyecto. Aun así, en la actualidad la mayoría de nuestros informantes aseguran que tanto ellos como sus vecinos están contentos con el sistema de gestión implantado en función, principalmente, de que contribuye a conservar aquellos elementos del paisaje que más valoran y a que la sociedad en su conjunto pueda ser partícipe de dicha valoración.

En definitiva, los informantes a los que hemos tenido la oportunidad de entrevistar, hacen una adjetivación positiva del paisaje de las Hoces del Cabriel y de su gestión en base a una serie

de premisas como son la variedad, la exclusividad, el bajo impacto en el mismo de las actividades humanas y, en relación con esto último, su estado intacto o virginal. Esto responde, en parte, a un proceso de aprehensión de ciertas categorías externas que definen lo que es políticamente correcto, es decir, que establecen qué parámetros han de guiar esta valorización de la que estamos hablando. No obstante, también encontramos en su discurso numerosos elementos que ponen de manifiesto una apropiación simbólica de los espacios que guarda relación con rasgos culturales específicos y con sentimientos identitarios, lo que nos recuerda la importancia de atender a las percepciones locales del paisaje a la hora de intentar describir e interpretar dichos procesos de reidentificación.

Bibliografía

Bonniol, J-L. (2013) “En guise d’introduction: de l’analyse culturelle du paysage”. Bouillon, D. (Dir.) *Analyse culturelle du paysage : penser le paysage*. Comité des travaux historiques et scientifiques. Paris.

González Bernáldez, F. (1985). *Invitación a la ecología humana. La adaptación afectiva al entorno*. Madrid, Tecnos.

Mallarach, J.M. (Coord.) (2008) *Valores culturales y espirituales de los paisajes protegidos*. Volumen 2 de la serie *Valores de los Paisajes Terrestres y Marinos Protegidos*, UICN, GTZ y Obra Social de Caixa Catalunya. Sant Joan Les Fonts.

Martínez de Pisón, E. (2010) “Valores e identidades”. En Martínez de Pisón, E. y Ortega Cantero, N. (Ed.) *El paisaje: valores e identidades*. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid. Fundación Duques de Soria. Soria.

Martínez Montoya, J. (2000) “La construcción cultural del paisaje: aportes desde la Antropología Socio-cultural”. En Fernández de Larrinoa, K. (Ed) (2000) *La administración de los paisajes: desarrollo e impacto local*. Escuela Universitaria de Trabajo Social Vitoria Gasteiz. Pamplona.

Nogué, J. (2007) *La construcción social del paisaje*. Madrid. Biblioteca Nueva.

Nogué, J. (2008) “La valoración cultural del paisaje en la contemporaneidad”. En Nogué, J. (Ed.) El paisaje en la cultura contemporánea. 9-24. Madrid. Paisaje y Teoría. Biblioteca Nueva.

Ojeda, J.F. (2004) “El paisaje -como patrimonio- factor de desarrollo de las áreas de montaña”. Boletín de la A.G.E. Nº 38: 273-278.

Piqueras Haba, J. (1997) La Meseta de Requena-Utiel. Centro de Estudios Requenenses. Requena.

Pol, E., Castrechini, A. y Di Masso, A. (2008) "Paisatge i qualitat de vida". En Nogué, J., Puigbert, L., y Bretcha, G. Paisatge i salut. 36-51. Observatori del paisatge de Catalunya, Olot. Generalitat de Catalunya, Barcenola.

Sabaté, J. (2004) “Paisajes culturales. El patrimonio como recurso básico para un nuevo modelo de desarrollo”. Urban, Nº 9: 8-29.

Sabaté, J. (2008) “Paisajes culturales y proyecto territorial”. En Nogué, J. (Ed.) El paisaje en la cultura contemporánea. 249-273. Madrid. Paisaje y Teoría. Biblioteca Nueva.

**“ESTA METRÓPOLIS ES UNA METRÓPOLIS EN LA
HUERTA”
VALENCIA, LOS DISCURSOS SOBRE LA HUERTA EN
TIEMPOS DE CRISIS**

Javier Camacho Gutiérrez, jcgutier@polsoc.uc3m.es, Universidad Carlos III de
Madrid

María Elena Gadea Montesinos, megadea@um.es, Universidad de Murcia

Xavier Ginés Sánchez, franjagi@uv.es, Universidad de Valencia

María Luisa Lourés Seoane, mlloures@unizar.es, Universidad de Zaragoza

Resumen:

El desarrollo urbano de Valencia, especialmente desde las décadas finales del siglo pasado, ha convertido la huerta que rodea la ciudad en el escenario de conflictos que tienen como base no sólo los diferentes usos de ese espacio, sino también diferentes formas de entender el modelo de desarrollo urbano que se desea para la ciudad. La comunicación que presentamos muestra brevemente la evolución de la relación entre la ciudad y la huerta durante las últimas décadas para centrarse en los discursos que, en el actual contexto de crisis económica, se elaboran sobre el espacio y los usos de la huerta. El análisis de las entrevistas realizadas a políticos, técnicos y expertos relacionados con la gestión de la ciudad nos muestra cómo la huerta se ha convertido, de nuevo, en un espacio de prácticas y discursos múltiples, desde alternativas económicas basadas en la producción ecológica o las comunidades de consumidores hasta propuestas de patrimonialización y “turistificación” de la huerta. El trabajo realizado se inscribe dentro del proyecto “Políticas urbanas en el escenario del 2015”, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación (CSO2011-28850).

Palabras clave:

Ruralidades, agrocidades, urbanismo neoliberal, agricultura ecológica, patrimonialización

1. Introducción

Como muchas de las grandes ciudades españolas, el modelo de desarrollo urbano de Valencia desde mediados de los años 90 ha estado orientado a convertirla en una ciudad capaz de atraer inversiones, y de competir por ellas con otras ciudades españolas y europeas. Con este fin, las políticas de la ciudad se concretaron en un modelo basado en el desarrollo de megaproyectos urbanos, la celebración de megaeventos y el marketing urbano (Alcalá-Santaella et. al., 2011a; Gaja, 2013). La construcción y, en particular, el sector inmobiliario, se han convertido en los grandes motores del desarrollo económico de la ciudad. El conjunto de las intervenciones que las diversas administraciones han puesto en práctica en Valencia han generado un fuerte impacto territorial en la ciudad y su entorno. La huerta ha sido, una vez más, la gran damnificada de este proceso urbanizador, a la vez que se ha convertido en un espacio disputado por movimientos sociales que proponían otro modelo de desarrollo para la ciudad.

En el actual contexto económico y social, una vez que el ciclo urbanizador parece agotado, la huerta emerge como un elemento relevante en los modelos de desarrollo de la ciudad. La comunicación que presentamos se centra en los discursos que diversos actores sociales producen sobre el espacio y los usos de la huerta en el marco de posibles estrategias de salida de la crisis. El análisis se basa en entrevistas realizadas a políticos, técnicos y expertos¹ relacionados con la gestión de la ciudad y nos muestra cómo la huerta se ha convertido, de nuevo, en un espacio de prácticas y discursos múltiples, desde alternativas económicas basadas en la producción ecológica o las comunidades de consumidores hasta propuestas de patrimonialización y “turistificación” de la huerta.

El texto se estructura en tres apartados. En el primero se realiza una aproximación al desarrollo urbano de la ciudad de Valencia en las últimas décadas, destacando sus principales rasgos, los impactos de este modelo sobre la huerta y las movilizaciones sociales que han convertido a este espacio en objeto de disputa. En el segundo apartado, se analizan los discursos sobre el impacto de la crisis económica en la ciudad de Valencia. Por último, se abordan los discursos sobre el papel que la huerta puede jugar en diferentes estrategias de salida de la crisis.

¹ En total, se han realizado 15 entrevistas a informantes estratégicos, repartidas de la siguiente manera: 5 expertos, 3 técnicos autonómicos y municipales, 1 responsable político de la oposición en el ayuntamiento, 1 representante sindical, 2 representantes de organizaciones empresariales y 3 representantes de organizaciones ciudadanas y movimientos sociales. En anexo se detallan las claves de identificación de los entrevistados. El trabajo realizado se inscribe dentro del proyecto “Políticas urbanas en el escenario del 2015”, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación (CSO2011-28850).

2. El desarrollo urbano de la ciudad de Valencia y la huerta como espacio disputado

Desde mediados de la década de los noventa, la mayoría de capitales españolas han estado gobernadas por políticas de “urbanismo emprendedor” (Harvey, 1989), orientadas a convertir las ciudades en polos de atracción de capitales privados y públicos. Este giro neoliberal en las políticas urbanas ha transformado su ámbito de actuación, privilegiando intervenciones que tienen como objetivo la competitividad económica de las ciudades y su capacidad de posicionamiento global; en este nuevo escenario, los proyectos de regeneración urbana y las políticas de marketing de ciudad han ocupado un lugar central en la agenda de los gobiernos locales.

La ciudad de Valencia no ha sido una excepción, más bien al contrario: podríamos afirmar que constituye el máximo exponente de estas políticas en la última década, con la realización de megaproyectos, como la Ciutat de les Arts y les Ciències, y la organización de megaeventos, como el campeonato de Fórmula 1 o la America's Cup, que han tenido un fuerte impacto tanto en la ciudad “real”, como en su imagen. Los grandes proyectos urbanos han guiado el desarrollo y la ordenación urbanística de la ciudad con la creación de barrios e infraestructuras, generalmente dirigidas a las clases medias urbanas, en estas nuevas áreas de centralidad (Alcalá et al., 2011a y b), mientras que las inversiones en otras zonas de la ciudad quedaban fuera de la agenda política.

En este modelo de desarrollo, ha jugado un papel fundamental la alianza formada por los gobiernos autonómico y local y los promotores inmobiliarios, un “partenariado” que se ha beneficiado de la disponibilidad de crédito a través de las cajas de ahorro, la ausencia de planificación urbana y una legislación favorable a la actividad urbanizadora². Como señalan Alcalá et al., las alianzas entre poderes públicos y promotores inmobiliarios constituye un elemento fundamental “para comprender un periodo histórico plagado de controvertidas decisiones urbanísticas, excepciones al planeamiento e irregularidades que significaron la ruptura definitiva con el proyecto de una ciudad más democrática e igualitaria” (Alcalá et al., 2011a:219)

² Ley Reguladora de la Actividad Urbanística (LRAU) de 1994.

La construcción y, en particular, el sector inmobiliario se han convertido en los últimos años en los motores de crecimiento de la ciudad. La construcción de vivienda nueva, en amplias zonas hasta entonces sin urbanizar, y de infraestructuras de transporte y logística, han generado un fuerte impacto territorial en la ciudad y su entorno.

La huerta³ ha sido, una vez más, la gran damnificada de este proceso urbanizador. La ciudad se ha desarrollado sin tener en cuenta la especificidad de la metrópoli valenciana, en cuanto al patrimonio ambiental y cultural que representa su huerta.

Yo digo que ésta es la metrópolis de la huerta, es decir, cada área metropolitana es de una manera y ésta tiene una singularidad clarísima (...). Entonces ésta es un área metropolitana que nació, tomo el término de un geógrafo ya fallecido, Antonio López, que hablaba de una “conjuración”, porque era una especie de ocupación del suelo agrícola fertilísimo, es una de las seis huertas que el informe Dobris europeo considera las más fértiles de Europa, una ocupación de un territorio agrícola fertilísimo, a base de una población dispersa pero al mismo tiempo muy junta porque las explotaciones no eran en absoluto latifundios (E12, representante de organización ciudadana)

La ordenación de la ciudad se ha supeditado a una estrategia desarrollista, con la producción de nuevo suelo urbano que ha generado un enorme impacto en la pervivencia de la huerta. Una parte significativa de los espacios de huerta han sido destruidos para dar paso a nuevos barrios metropolitanos. No se trata, sin embargo, de un escenario nuevo; ni de una situación que remita a un tiempo cercano pero pasado: como señala Boira, la reformulación del PGOU de 2010 ha seguido “incidiendo en el siempre problemático crecimiento urbano mediante la reclasificación de suelo no urbanizable de huerta” (Boira, 2013:136)⁴. La revisión del PGOU insiste en una estrategia de ocupación de suelo a través de la creación de nueva ciudad que muestra la ceguera del poder local ante la situación actual, atrapado en una manera de entender la ciudad como oportunidad para la generación de nueva ciudad y de promoción del sector de la construcción, que atenta contra la conservación de la huerta, a pesar de declaraciones de intenciones sobre la necesidad de proteger ese espacio.

³ La huerta de Valencia está formada por el conjunto de los huertos regados por las acequias procedentes del Río Turia y comprende aproximadamente un radio de 10-15 kilómetros alrededor de Valencia y una superficie de unas 10.500 hectáreas. Se divide en dos comarcas: L’Horta Nord al norte del río Turia y L’Horta Sud, al sur de este río y que incluye la ciudad de Valencia.

⁴ La revisión del Plan General de 2010 plantea reclasificar suelo no urbanizable en urbanizable, alegando el agotamiento del suelo residencial, la insuficiencia del suelo industrial, terciario y logístico y la inadecuada capacidad de infraestructuras y dotaciones del municipio (Boira, 2013).

El modelo de desarrollo urbano de la ciudad, y la consiguiente destrucción del territorio, ha convertido a la huerta en un espacio disputado. Los Salvem⁵ vinculados a diversos espacios de la huerta y la Iniciativa Legislativa Popular “Per l’Horta” son una buena muestra de estas disputas sobre el papel de la huerta y sobre el modelo de desarrollo para la ciudad⁶.

3. Los discursos sobre la crisis y su impacto en la ciudad de Valencia⁷

La situación de crisis ha producido un freno en el modelo de desarrollo urbano que acabamos de dibujar. En el ámbito económico, ha afectado a los tres pilares sobre los que se apoyaron las políticas urbanas de la última década, con especial dureza en el caso de los megaproyectos y el sector inmobiliario, y más suavemente en lo que se refiere a la actividad turística. La política de grandes eventos, con la America’s Cup y el campeonato de Fórmula 1 como máximos exponentes, se ha abandonado, aunque sea de manera temporal. El gobierno autonómico, del que dependen tanto estos eventos como una parte importante de las grandes infraestructuras valencianas, está experimentando una grave crisis interna provocada por la dramática situación económica y los numerosos casos de corrupción que le afectan.

También la expansión urbana de Valencia se visto prácticamente paralizada debido a la crisis, como muestra el importante descenso de las licencias de construcción concedidas, las transacciones inmobiliarias y las viviendas visada⁸. La centralidad de la actividad inmobiliaria, tanto en el último periodo de crecimiento económico como en los anteriores, deja tras de sí un parque de viviendas sobredimensionado en relación a la población. En el ámbito social el desempleo, con una tasa de paro del 24,8% en el cuarto trimestre de 2013, constituye una de las principales consecuencias de la crisis en la ciudad. Esta situación, unida a los recortes en las prestaciones sociales, se ha traducido en un incremento de la pobreza, aunque no conviene olvidar que la crisis económica no ha hecho sino ahondar en unas desigualdades que ya eran evidentes en la época de bonanza económica.

⁵ Los Salvem constituyen “iniciativas ciudadanas de defensa y promoción de espacios urbanos en la ciudad de Valencia, con el común denominador de que tales espacios fueran entendidos y valorados por los agentes sociales como espacios patrimoniales sobre los que pesara alguna amenaza de destrucción y que al tiempo fueran percibidos como aglutinantes simbólicos de algún tipo de identidad colectiva” (Gómez Ferri, 2004:1).

⁶ Para una aproximación a estos movimientos sociales ver: Sorribes, 2001; Gómez Ferris, 2004; Cucó, 2009; Díaz Orueta, 2010; Xambó y Ginés, 2012.

⁷ Este apartado está basado en el informe Díaz Orueta, F. (dir.): “Valencia: el final de una etapa y los discursos sobre la crisis urbana”, documento de trabajo del proyecto Políticas urbanas en el escenario 2015, febrero 2014.

⁸ En 2006 se otorgaron 311 licencias de construcción, en 2012 el número descendió a 95. Lo mismo sucede con las transacciones inmobiliarias que pasaron de 12.824 a 5.053 en el mismo periodo, y con las viviendas visadas que cayeron de 5.007 en 2006 a 759 en 2013.

Si pasamos de los datos estadísticos a los discursos, comprobamos que los agentes sociales entrevistados coinciden en señalar que la ciudad de Valencia estaría sufriendo un impacto de la crisis mayor que el resto de España, debido a que el modelo de especulación inmobiliario-financiera que está en el origen de la crisis fue más exacerbado aquí que en otros lugares. La importancia de la construcción y de las políticas orientadas a posicionar a la ciudad en el espacio urbano global, como foco de atracción de turistas e inversiones, habría tenido importantes consecuencias para el desarrollo de la ciudad y para el impacto de la crisis.

En primer lugar, estas políticas habrían incidido sobre la estructura productiva de la ciudad y del País Valenciano en su conjunto. La apuesta por la construcción y el turismo habría supuesto un abandono de otras actividades económicas como la agricultura, el comercio y, sobre todo, la industria. En particular, expertos, técnicos y miembros de organizaciones ciudadanas destacan la “desindustrialización” del área metropolitana, que tradicionalmente había tenido una pequeña y mediana industria de cierta importancia. Se habría impulsado un modelo económico centrado en la especialización terciaria, fundamentalmente turística, y en la producción de nueva vivienda, que ha dejado de lado estrategias de diversificación económica.

“Aquí se ha descapitalizado la industria tradicional, la pequeña y mediana industria, incluso el comercio, porque la gente ha apostado por el ladrillo, porque eso ha contaminado a todo el mundo” (E2, experto)

A parte de las derivaciones negativas desde la perspectiva ambiental, la apuesta por el binomio turismo/construcción ha ido cimentando una debilidad de la estructura productiva con implicaciones en una estructura social, que gana en grados de vulnerabilidad, pues ha limitado considerablemente las opciones de desarrollo de la propia comunidad, algo que se manifiesta en toda su crudeza con la llegada de la crisis.

“Gran parte de ese sector industrial, ese tejido, no digo que haya desaparecido en su totalidad pero se quedó muy, muy marcado por la crisis y sobre todo por el drenaje de esos recursos industriales, tecnológicos hacia la construcción” (E6, técnico autonómico).

Excepto en el caso de los empresarios, todos los entrevistados coincide en destacar los efectos negativos del “monocultivo” inmobiliario sobre la estructura productiva de la ciudad y su papel en la actual crisis económica.

Si el primer conjunto de efectos sobre la ciudad se refieren al propio modelo de desarrollo, el segundo se vincula con la distribución. El importante crecimiento económico del País Valenciano y de la ciudad vendría caracterizado por la desigualdad en el reparto de los beneficios.

“Sí que hemos crecido siempre en el sentido de variables macroeconómicas grandes pero no en riqueza per cápita. ¿Por qué? Porque esta apuesta sectorial ha sido básicamente por sectores de baja intensidad, poco relevantes a la hora de mejorar la riqueza sobre todo por habitante” (E6, técnico autonómico).

La especulación inmobiliaria y de suelo ha sido un motor económico de primer orden, con beneficios importantes para ciertos sectores de la población valenciana, y explica en parte la destrucción del espacio rural.

En especial, señalan algunos informantes, esa generalización de la mentalidad especulativa fue significativa entre los pequeños propietarios de suelo agrícola y explica también el proceso de destrucción al que se ha visto sometida la huerta valenciana, al encontrar esa estructura minifundista propietaria una forma fácil de riqueza. Por lo tanto, el proceso especulativo desencadenado, sobre todo en determinados espacios, no habría sido algo protagonizado exclusivamente por el sector constructor/inmobiliario, sino que ha encontrado en los pequeños propietarios de suelo un terreno abonado para su generalización y extensión.

“Es que aquí esos crecimientos se han producido sobre espacios periurbanos del litoral, donde la propiedad está multifragmentada (...) y es que eran microparcels, pero claro todo el mundo en el pueblo tiene una microparcels, y el pueblo entero ha prosperado, es una especie de lotería, pero lotería universal, que ha tocado a todos. (...) uno de los grandes beneficiados del boom económico han sido los propios propietarios de los suelos, (...) al huertano que le han dado, que ha multiplicado por veinte el valor de lo que tenía (...). Ese ha sido un instrumento de redistribución de renta brutal” (E6, técnico autonómico).

Pero en esa tendencia hacia la destrucción de lo rural, que indudablemente cuenta con intereses económicos como los mencionados, no puede obviarse la destrucción de una cultura rural tradicional y su sustitución progresiva por una cultura urbana que ha despreciado el valor de la tierra, de la agricultura y que, por tanto, ha influido también en el abandono y la debilidad de ese ecosistema de huerta. Como en otras zonas de España, los agricultores desarrollaron en marcha estrategias de movilidad social vinculadas a la educación. La prioridad dejó de ser la tierra y pusieron la esperanza en las alternativas que los estudios abrirían a sus hijos en el nuevo tejido urbano.

“Hace unos años estaban viviendo la transición y te decían: mira nosotros hemos vendido todas las tierras para darle estudios a los chavales, perfecto. Era el primer cambio de una sociedad rural que descubre el interés de la tecnología, de la ciencia. Y venden las tierras para que sus hijos tengan estudios, porque la puerta de entrada a la sociedad industrial iba a ser la preparación, la técnica y la excelencia. El otro día les veo a los mismos y te dicen: nos hemos quedado sin tierra y sin títulos, porque los chavales están todos en el paro” (E4, experto)

Desde la perspectiva territorial, la apuesta por la expansión de la ciudad ha tenido como consecuencia una elevada ocupación del suelo. La existencia de una normativa muy beneficiosa para la recalificación del suelo, la figura del agente urbanizador y los continuos incumplimientos de los PGOU, favorecieron la dinámica urbanizadora.

“(...) se apostó de manera muy clara por las políticas de construcción de nuevo tejido urbano, yo entiendo que olvidando demasiado la ciudad construida. (...) Esa política, creo yo, ha dejado totalmente abandonada a la ciudad tradicional, la ciudad compacta, mediterránea” (E6, técnico autonómico).

El impacto de la crisis en este modelo urbanístico expansivo remite, en los discursos de los entrevistados, a las imágenes de la ciudad inacabada y de la ciudad deshabitada.

“(...) grandes solares, zonas verdes que no se han llegado a construir, unidades de ejecución que no han llegado a desarrollarse, situaciones que lo que traducen es una sensación de un paisaje urbano un poco... hombre no es aquello de Mad Max, pero sí de una ciudad por acabar, una ciudad que no está terminada” (E2, experto)

La destrucción de la huerta y, al mismo tiempo, la creación de “simulacros” de huerta, es un elemento central en los discursos sobre el desarrollo urbano de la ciudad.

“la expansión de la ciudad, Valencia se ha hecho una ciudad muy grande y se ha hecho una ciudad muy grande también a costa de la huerta, que eran los límites naturales. En lugar de introducir amablemente esos entornos de huerta, lo que se ha hecho ha sido destruirlos especulativamente, con intereses económicos muy claros” (E8, técnico municipal)

Solares sin urbanizar, edificios vacíos y otros de los que sólo se construyó la estructura, intersticios de una ciudad cuyo crecimiento se frenó de una manera abrupta. De entre estas imágenes destaca, sin lugar a dudas, Sociópolis, un proyecto promovido por la Generalitat Valenciana para la construcción de un barrio de viviendas sociales basado en un nuevo modelo habitacional, en el que participaron trece arquitectos internacionales.

“Sociópolis es un proyecto que en principio fue ganador del premio de arquitectura sostenible y no sé qué en Viena, con la maqueta expuesta en la entrada del MOMA de Nueva York, en fin, el arquitecto es valenciano pero las firmas de los distintos edificios que estaban proyectados eran arquitectos internacionales de todo el mundo, lo mejor de lo mejor. Pues hoy vas, vale la pena verlo ¿eh? Porque vas por la V30 saliendo hacia El Saler, por la circunvalación y te encuentras hoy ese proyecto que era de viviendas con huertos urbanos, viviendas para colectivos de tercera edad, de jóvenes, donde se pudiera ir caminando a los sitios. Pues hoy son unas torres ahí, que los primeros que fueron ahí, con ayudas, no han recibido el dinero, están sin equipamientos de ningún tipo. Vale la pena que entres a verlo porque todo lo que prometía, que podía ser hasta modélico, pues es la imagen cruda de estos tiempos, aunque si hablas con personas especialistas en huertos urbanos, serán muy críticos con el proyecto lógicamente, porque era una cosa bastante curiosa, porque eso está en terrenos de huerta, y se pretendía hacer huertos dentro de la huerta, pues entonces deja la huerta y ya está ¿no?” (E8, técnico municipal)

La apuesta por la expansión urbana de la ciudad también ha tenido importantes consecuencias en ciertos barrios. A la ciudad inacabada se podría contraponer, en cierta manera, la ciudad abandonada. La apuesta por determinadas zonas de Valencia, como el centro turístico, la ciudad de negocios y los nuevos desarrollos urbanísticos, ha aumentado la desigualdad entre los barrios en términos de equipamientos e inversiones.

4. Las potencialidades de la huerta en tiempos de crisis

En los discursos sobre la crisis, la huerta valenciana emerge como un espacio con múltiples valores, tanto económicos, como ambientales o socioculturales.

Desde una perspectiva económica, buena parte de los informantes mantiene la convicción de que para superar la crisis se debe fomentar la competitividad y el crecimiento a través de la creatividad y la innovación. Así, el talento y la innovación que implique a las universidades, instituciones públicas y sector empresarial, se concibe como elemento estratégico para el fomento de la competitividad aprovechando las *potencialidades existentes* de la ciudad, su situación y su entorno, al estilo de los casos de Florida o San Francisco, con los que se ejemplifica el argumento. La huerta añadiría, en estas propuestas, un elemento de distinción frente a otras ciudades.

Esta metrópolis es una metrópolis en la huerta, de la huerta, esa es su característica. Metrópolis hay muchas y cada una con sus características, pero ésta es eso, es eso. Entonces, ahí hay una potencialidad, no económica desde el punto de vista agrario, pero sí ambiental importantísima. Eso podría ser una metrópoli edificada dentro de un medio ambiente natural, aunque sea muy cultural (E12, representante organización ciudadana)

El cambio de modelo turístico constituye otra de las propuestas centrales para el fomento de la competitividad. Se reivindica un modelo turístico basado en la personalidad histórica de la ciudad. La huerta, de nuevo, jugaría un papel relevante en este nuevo modelo. Un espacio polivalente que dotaría de valor añadido al turismo en la ciudad.

“La huerta realmente es un sector agrario vivo, pero es un paisaje cultural, y como paisaje cultural lógicamente tiene una serie de potencialidades, terciarias, alojamiento, restauración, deportivas, visuales, de espacio verde urbano, de espacio escénico, de recuperación de patrimonio, efectivamente” (E6, técnico autonómico).

Entre las propuestas de terciarización de los usos de la huerta parecen emerger dos posturas. De un lado, aquella que apuesta por los aspectos etnográficos y tradicionales de la huerta, de testimonio de un modo de vida pasado.

Hay que recuperar, y se ha hecho en muchas zonas, determinadas alquerías antiguas, que eran casas de labranza o de campo que estaban en medio de la huerta y que ahora se han quedado integradas algunas de ellas dentro de lo que es la trama urbana. Y son dignas de ir a visitar, y es una de las cosas que tampoco se conoce, que para un visitante, pues el hacer la ruta de las alquerías sería una cosa interesante y dejar alguna en medio de la propia huerta y ver cómo se funcionaba (E9, representante organización empresarial)

De otro lado, propuestas que defienden la huerta como un territorio dinámico, en el que se desarrollen múltiples actividades.

“Lo que no es nuestro camino es acabar convirtiendo la huerta en un museo, eso no nos interesa, la huerta debe ser un espacio vivo, un espacio productivo, donde la actividad agraria sea la principal, pero que evidentemente a partir de ahí la solución tiene que venir por muchas vías, y una de las vías para que la gente se acerque a la huerta, la conozca, consuma sus productos, pues tiene que ser el que la huerta sea vista también como un espacio de ocio, para pasear, para comer, para cenar en una alquería y eso si se hace bien yo creo que es positivo (E1, experto)

La recuperación de sectores económicos que habían quedado abandonados en el modelo de desarrollo de las últimas décadas es otra de las vías planteadas por parte de los entrevistados para superar la crisis. Junto a la recuperación de la industria, técnicos y miembros de sindicatos plantean que la agricultura puede ser un sector económico y productivo relevante. Aquí también se plantean dos alternativas: por un lado, una agricultura orientada a la exportación, con concentración de las explotaciones; por otro, una agricultura de proximidad y más “social”.

La estrategia de futuro, para mí, tiene que ser volver a la que era hace 50 años, y eso no es una vuelta al pasado para mí, yo me dedico a la producción ecológica, y sé que mis clientes están en el centro y en el norte de Europa, pero ojala mis productos se pudieran quedar aquí en Valencia. Para mí eso sería lo más ecológico, lo más lógico y sería lo que daría una viabilidad futura a la huerta (E1, experto)

Esta última propuesta parte de la consideración de la insostenibilidad del actual modelo agroalimentario, totalmente dominado por el sector comercial, donde las grandes cadenas de distribución ejercen un control absoluto sobre los precios, que hace inviable la supervivencia del pequeño agricultor, condenado a márgenes comerciales cada vez más exigüos.

El cooperativismo y la organización de los pequeños agricultores estableciendo estrategias de comercialización autónomas intenta estructurar una propuesta alternativa, modesta pero de gran potencialidad, y basada sobre todo en la conexión de la producción con los mercados urbanos, en una relación directa que elimine intermediarios y haga rentable la producción agraria.

“esas actividades agrícolas, pueden poner de moda esa agricultura de proximidad que genera menos costes, menos emisiones, muchas más externalidades positivas que la agricultura de larga distancia” (E6, técnico autónomico)

Estas alternativas suponen, en caso de afrontarlas, oportunidades para una actividad que, en opinión de los propios agricultores, tiene futuro, si se hace frente a algunos retos pendientes. En primer lugar, el control de la fase de comercialización de los productos, tanto en lo que se refiere a la búsqueda de mercados y de productos demandados, como en el desarrollo de estrategias de comercialización favorables a los intereses de los propios agricultores. En segundo lugar, es precisa una renovación generacional y formativa de los agricultores; el reto está en asumir que el periodo anterior ya no va a volver, y que, por lo tanto, la mirada a esta actividad primaria tiene que enfocarse desde la perspectiva de la profesionalidad. Por último, habría que fortalecer el comercio minorista de los productos agrícolas en el interior de la ciudad, sobre todo a través de los mercados municipales, labor que debería recaer en las autoridades municipales, propiciando y facilitando la incorporación de nuevos comerciantes a los puestos y realizando campañas para la recuperación de una clientela que hoy por hoy se orienta hacia las grandes superficies.

5. Conclusiones

No es fácil encontrar ejemplos de grandes concentraciones urbanas donde el espacio agrícola tenga una relevancia tan grande en la propia identidad urbana como éste. Desde luego, las relaciones entre el espacio agrícola y el creciente afán expansionista del urbanismo valenciano no han sido armónicas, sino todo lo contrario, pues hemos asistido en las últimas décadas a una presión sobre los terrenos agrícolas que no ha podido sobrevivir a la fiebre urbanizadora, con la desaparición de una parte significativa de la huerta. A pesar de ello, la crisis del urbanismo desarrollista basado en el crecimiento continuo del suelo urbanizable, ofrece una oportunidad para cambiar hacia un modelo de ciudad más sostenible, social y ambientalmente. En palabras de un agricultor de la zona, “la crisis puede ser el nuevo San Isidro que proteja a la huerta valenciana”.

Se abre, pues, una posibilidad para desarrollar una política de ámbito metropolitano que ponga en valor las ventajas de consolidar Valencia como la ciudad de la huerta. Esas oportunidades se plasman en varios aspectos:

En primer lugar, el agotamiento del modelo urbano basado en la construcción de nueva ciudad abre la puerta a procesos de “ruralización”, “desurbanización”, “descongestión” y cosido de los bordes de la ciudad, con un tratamiento específico de la periferia desarticulada y a medio construir, que van desde la restauración del terreno de huerta hasta experiencias mixtas de agricultura urbana, como los huertos urbanos. Habría que diseñar una política de intervención sobre los espacios a medio construir que deja la crisis, en una estrategia que supera el ámbito de ciudad para considerar la dimensión metropolitana, y que debe establecer un conjunto de intervenciones que reflexionen sobre qué hacer con los espacios residenciales a medio construir, qué hacer con los ciudadanos que los habitan, y cómo ofrecer soluciones que suturen el espacio metropolitano evitando esta sensación de “paisaje después de la guerra” que queda en muchas partes de la ciudad que ha quedado a medio urbanizar y/o construir. Dentro de estas estrategias debería contemplarse el papel de la huerta, su recuperación e integración en las funciones urbanas de esta metrópoli. Sin embargo, debe actuarse con precaución para que estas iniciativas de “agricultura urbana” no se queden en meras estrategias de marketing urbano, más que de opción alternativa real. El caso paradigmático es Sociópolis, en una estrategia equivocada, de simulacro urbanizado de la huerta, y truncada por la llegada de la crisis.

En segundo lugar, la relación privilegiada de la huerta con el entorno urbano permitiría generar economías de escala muy propicias para potenciar un mercado local de consumo de productos agrarios de calidad, de proximidad, ecológicos, en definitiva, sostenibles. El trabajo sobre la comercialización de la producción de la huerta, estableciendo relaciones con los mercados de abastos locales, con la eliminación de intermediarios, la creación de cooperativas de producción y consumo, etc. es una posibilidad para rentabilizar la actividad con beneficios para los productores y los consumidores.

Por último, no hay que desdeñar los aspectos simbólicos e identitarios de la huerta en el imaginario social valenciano. Trabajar sobre su recuperación es un elemento cultural del mayor interés. La apertura de la huerta a la ciudadanía es un recurso medioambiental que implica una mejora de la calidad de vida urbana y también un recurso educativo que desarrollar para implicar en su valorización y cuidado a la población. Las derivaciones económicas de esta vertiente cultural están claras también para la diversificación y mejora de la oferta turística, ofreciendo algo más que sol y playa.

Para desarrollar una estrategia efectiva de potenciación y protección de la huerta debe contarse con el apoyo de la administración local y autonómica, algo que no ha ocurrido hasta ahora, pues la visión desarrollista de la ciudad según el modelo urbanizador extensivo se

mantiene en la mentalidad de sus gobernantes y en la ausencia de estructura administrativa que diseñe e implemente políticas en torno a la huerta. En definitiva, es preciso desarrollar un acuerdo entre la ciudad y la huerta, que supondría entender que existe un área metropolitana con millón y medio de habitantes para desarrollar una agricultura ecológica y de proximidad que sirviera las necesidades de esa población. Esa interrelación entre la huerta y la ciudad ofrece también oportunidades de empleos y actividad económica complementaria, como las rutas culturales, los huertos urbanos, la actividad de hostelería y de turismo rural, etc. Todas ellas, se pueden desarrollar siempre y cuando se ponga en valor la huerta y se preserve en una relación de respeto de ambos espacios.

7. Bibliografía

- Alcalá-Santaella, F.; Díaz Orueta, F.; Ginés, X. y Lourés, M^a L. (2011a) “Valencia”. En Iglesias, M., Martí, M., Subirats, J. y Tomás, M. (eds.), *Políticas urbanas en España. Grandes ciudades, actores y gobiernos locales*. Barcelona: Icaria, 201-227.
- Alcalá-Santaella, F.; Díaz Orueta, F.; Ginés, X. y Lourés, M^a L. (2011b) “Una nueva agenda urbana para las grandes ciudades: crecimiento y competitividad”. En Iglesias, M., Martí, M., Subirats, J. y Tomás, M. (eds.), *Políticas urbanas en España. Grandes ciudades, actores y gobiernos locales*. Barcelona: Icaria, 307-334.
- Boira, J. V. (2013) “Vigencia del plan general, actividad inmobiliaria y modelo de ciudad en Valencia (1979-2010)”. En Cucó, J. (ed.), *Metamorfosis urbanas. Ciudades españolas en la dinámica global*. Barcelona: Icaria, 133-156
- Cucó, J. (2009) “Los movimientos urbanos en la ciudad de Valencia: contexto y caracterización”, *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, 1: 529-549
- Díaz Orueta, F. (2010) “Regímenes urbanos y movimiento ciudadano en Valencia”, *Cuaderno Urbano. Espacio, Cultura y Sociedad*, 9: 275-294.
- Gaja, F. (2013) “Cui Prodest? Grandes eventos /grandes proyectos. Una apuesta perdida”. En Cucó, J. (ed.), *Metamorfosis urbanas. Ciudades españolas en la dinámica global*. Barcelona: Icaria, 201-228.
- Gómez Ferris, X. (2004) “Del patrimonio a la identidad: La sociedad civil como activadora patrimonial en la ciudad de Valencia”, *Gazeta de Antropología*, 20

Harvey, D. (1989). “From managerialism to entrepreneurialism: the transformation of urban governance in late capitalism”, *Geografiska Annaler, Series B, Human Geography* 71.1: 3-17.

Sorribes, J. (2001) “El malestar urbano en Valencia: a propósito de los "salvem"”, *Métode*, 31.

Xambó, R.y Ginés, X. (2012) “From the save movements to the live ones. An analytical approach to the evolution of social movements in Valencia in the last two decades”. En Tejerina, B. y Perugorría, I. (eds.), *From social to political. New forms of mobilization and democratization*. Bilbao: Universidad del País Vasco – Euskal Herriko Unibertsitatea, 346–362.

ANEXO 1. Códigos de identificación de los entrevistados

Código	Perfil
E1	Experto agricultura/profesional
E2	Experto urbanista/universidad
E3	Experto economista/universidad
E4	Experto bienestar social/universidad y profesional
E5	Experto economista/universidad y movimientos sociales
E6	Técnico autonómico /planeamiento
E7	Técnico autonómico/suelo y vivienda
E8	Técnico municipal/bienestar social
E9	Representante organización empresarial
E10	Representante organización empresarial inmobiliaria
E11	Representante partido oposición en el ayuntamiento
E12	Representante organización ciudadana
E13	Representante organización vecinal
E14	Representante movimientos sociales e iniciativas alternativas, economista urbano
E15	Representante organización sindical

PROCESOS DE PATRIMONIALIZACIÓN Y POLÍTICAS DE LA REPRESENTACIÓN EN LOS ENCLAVES MINEROS: DESEQUILIBRIOS, TENSIONES Y RUPTURAS ENTRE IDENTIDADES Y MEMORIAS.

Francisco Cobo de Guzmán Godino.

fcguzman@ucam.edu

Universidad Católica San Antonio de Murcia.

El objetivo de este ensayo es introducir una estrategia multi-localizada que nos permita articular, en un marco dinámico de conexiones y rupturas, las condiciones y lógicas que han acompañado la emergencia de los procesos de patrimonialización activados en los antiguos distritos mineros de la provincia de Jaén durante las últimas décadas.

Para ello, indagaremos en la persistencia de determinadas “formas fijas” en el espacio de análisis, cuestión que nos llevará a redefinir las implicaciones derivadas de la apertura del campo burocrático, así como el rol del Estado moderno en la producción de territorios, subjetividades y modelos de representación política. A partir del análisis de distintos procesos de patrimonialización y producción de localidad, levantaremos un esquema comparativo que nos ayude a trazar analogías entre el campo burocrático y el campo patrimonial, con el fin de inscribir los distintos proyectos de modernización y sujeción en el espacio dentro del complejo marco de relaciones entre el Estado, el territorio y la población.

Finalmente, revisaremos los nuevos tratamientos vinculados a la producción patrimonial desde lógicas globales, para insistir en su dimensión política y en las posibilidades que nos ofrece la incorporación de los marcos sociales de memoria como estrategia para (re)generar espacios de socialización, diálogo y negociación desde una perspectiva crítica y plural.

1. Enclaves (2003).

Uno de los mayores escollos a la hora de ensayar una propuesta de análisis como la que presentamos a continuación, se sitúa en la dificultad para definir y acotar el objeto de estudio de forma que cobre un sentido pleno y logre ser conceptualizado, dentro de un modelo explicativo, de forma coherente e inteligible. Los marcos teórico-conceptuales y las diversas formas de definir y objetivar la realidad de estudio desde múltiples enfoques (área cultural, territorio, nicho ecológico, sistema político, modo de producción, paisaje, etcétera), nos transmiten que la pretensión de establecer un marco autónomo y estable choca una y otra vez con la naturaleza móvil, compleja y contradictoria del objeto, cuestión que lo convierte en una realidad dinámica, múltiple y permeable a todo tipo de factores.

Como punto de partida, los análisis e investigaciones que desde diferentes disciplinas han venido definiendo los procesos de industrialización que tuvieron lugar en los distritos mineros de la provincia de Jaén entre los siglos XIX y XX, condicionaron una toma de posición plenamente consciente y “situada” por parte del investigador: la necesidad urgente de cuestionar los modelos de representación, las narrativas históricas y discursos científicos que han explicado e interpretado esta realidad múltiple y paradójica desde miradas verticales y externas, situando la determinación subyacente en estructuras estancas, reservando una posición o sentido preeminente a ciertas elites, prácticas, acontecimientos y/o individuos, elementos conductores de profundos programas de desarrollo, modernización y cambio, agentes transformadores y generadores de cohesión y bienestar social.

Mi primera aproximación al espacio en cuestión chocó frontalmente con una realidad innegociable: la definitiva desaparición de la industria y la sociedad mineras en el distrito Linares–La Carolina a finales del siglo pasado. En el año 2003, tras visitar las colonias mineras de El Guindo y El Centenillo, mis pretensiones quedaron reducidas a un mero ejercicio de contemplación. El poder evocativo y metafórico de las ruinas industriales planteaba la necesidad de encontrar algún tipo de respuesta más allá de los ecos de aquel laberinto evacuado a la carrera décadas atrás, de aquel tren abandonado en mitad de la sierra del que se conoce el funcionamiento de cada pieza, el coste, el destino y el porcentaje de beneficios de cada partida de mineral, mientras que, como entropía inherente al circuito de producción masiva de indiferencia, el elemento social, el pasaje que humanizó y confirió un sentido al movimiento de ese tren, quedaba reducido a valores numéricos y categorías funcionales, a unidades de producción codificadas en informes, archivos, anuarios,

reglamentaciones y estadísticas, residuos de corte administrativo o reproducciones esencializantes e impersonalizadas.

La dislocación del presente etnográfico prefigura una serie de contingencias y constreñimientos a nivel epistémico y metodológico que terminan por imponerse sobre cualquier consideración previa. Por otra parte, la contemplación de las ruinas y paisajes mineros evoca un tiempo y una dinámica estructural, una morfogénesis, una división del trabajo social, la impronta de continuidades y rupturas a nivel ecológico, la magnitud y especificidad de los distintos procesos de penetración, absorción, articulación y subordinación entre sistemas económicos, estructuras de poder y esquemas culturales. Una múltiple (in)determinación entre proyectos políticos, lógicas sistémicas, desarrollos históricos de larga duración y dinámicas de adaptación, resistencia, ruptura e integración a nivel local. Una posición ambigua y cambiante del espacio en el marco de sistemas que, a lo largo del tiempo, lo han asumido como centro y periferia, como propio y ajeno, como producto y consumo, como nodo y locus (re)productivo, simbólico y teórico de primer orden.

Partiendo de este ejercicio de visualización reflexiva, el área de estudio como espacio construido nos ofrece la posibilidad de escudriñar este laberinto de procesos, objetos y prácticas sociales a través de una arqueología que nos permita encontrar ciertos anclajes y puntos de referencia, que traduzca las inscripciones del tiempo histórico sobre el paisaje identificando lo que Santos denomina “formas fijas” (1990:154-155).

2. Territorios (1867).

Si atendemos a su ecología humana, el territorio sobre el que situamos nuestra mirada engloba fragmentos de tres áreas distintas: Sierra Morena, el valle del Guadalquivir y la campiña. Las áreas se integran dentro de un sistema caracterizado por una lógica de contigüidad complementaria condicionada por los contrastes ecológico-productivos que se dan entre ellas¹. La integración territorial entre los núcleos de población (localizados en su mayor parte

¹ Mientras que las zonas de valle más próximas al Guadalquivir (especialmente las situadas en la parte más occidental de la provincia) presentan una agricultura a la que están asociados cultivos tan variados como el arroz, el tabaco o el algodón, el área de la campiña ha constituido tradicionalmente un espacio de producción cerealística de primer orden, aunque en el último siglo el cereal ha sido paulatinamente sustituido por el monocultivo olivarero. Frente a estas áreas eminentemente agrícolas, la sierra se ha caracterizado, a nivel productivo, por un profuso desarrollo de la ganadería y de otras actividades económicas ligadas al aprovechamiento de los recursos naturales (apicultura, carbón, madera, corcho, frutos silvestres, caza), y a la industria, destacando especialmente las actividades de extracción y transformación de los recursos minerales.

en áreas de valle y campiña) y las extensas áreas despobladas, ricas en recursos naturales concentrados en abundancia en las áreas serranas, trajeron consigo un modelo productivo relacional caracterizado por una lógica extensiva, itinerante y adaptativa. A pesar del intenso proceso de concentración de la propiedad y los recursos en el área de estudio (transferidos a manos de las elites y grupos de poder local a partir del siglo XVI), la lógica de relación complementaria entre las distintas áreas va a mantener su vigencia hasta la actualidad, constituyendo una válvula de escape para las comunidades locales en coyunturas caracterizadas por la crisis, la intensificación de mecanismos de sujeción y/o la búsqueda de alternativas.

El paisaje –apunta Santos a tenor de la persistencia de esas formas fijas en el tiempo– es el testimonio que transmite la memoria del espacio construido, en el que encontramos “los restos de una división del trabajo internacional, manifestada localmente por las combinaciones particulares del capital, las técnicas y el trabajo utilizadas” (1990:154-155), “un conjunto indisociable, solidario y contradictorio formado por sistemas de objetos y sistemas de acciones” (1996:51). Un híbrido donde lo social y lo natural se combinan y fracturan a través del tiempo. Si adoptamos una arqueología de las formas fijas en el área de estudio, la persistencia de un determinado conjunto de inscripciones y rugosidades nos transmite el rol y la importancia del Estado moderno como generador de espacios propios. Debemos situar este argumento introduciendo una perspectiva histórica y procesual, y para ello tomaremos como referencia una de las experiencias más singulares en términos de producción de localidad, tecnología social y etnogénesis: el proyecto de repoblación y colonización de las Nuevas Poblaciones, puesto en marcha en 1767 por el rey Carlos III en Sierra Morena.

Hacia mediados del siglo XVIII, el proceso de concentración de la propiedad y los recursos en manos de las élites políticas y económicas, sumado al retroceso demográfico ocasionado por la crisis del siglo anterior, acentuaron la situación de estancamiento y descapitalización del tejido productivo en el área septentrional del reino de Jaén. Como resultado de la penetración de nuevas lógicas económicas, así como del perfeccionamiento de determinados aparatos de gobierno, se impone la necesidad de tomar una serie de medidas e implementar un nuevo marco normativo capaz de regular y administrar las relaciones entre territorios, poblaciones y recursos. En una coyuntura en que el Estado debe decidir cuáles son los problemas prioritarios y qué tratamiento es el más adecuado para abordarlos, se apostará por un conjunto de reformas dirigidas al fomento de la productividad, a la educación “industriosa” de la

población, a la organización de un dispositivo de seguridad en el territorio y a la corrección de un sistema de relaciones productivas desregulado y entrópico.

El nuevo gobierno va a fijar su atención en una extensa área despoblada, rica en recursos de carácter estratégico, y a través de una oscura red de contactos y compromisos con negociantes, militares y logreros al servicio del reino, pondrá en marcha un proyecto dirigido a la captación y la desterritorialización de contingentes de población flotante procedentes de Centroeuropa² con el fin de enclavarlos en el nuevo territorio. La repoblación de Sierra Morena puede describirse como un experimento a pequeña escala diseñado con el fin de perfeccionar el funcionamiento de un “prototipo” de gobierno natural en un territorio acotado, sobre una población libre de interferencias socioculturales (al margen de las “correcciones” del propio programa de regulación disciplinaria), es decir: el ensayo de un nuevo tipo de sociedad³.

Si tomamos como referencia esta experiencia, podemos afirmar que el modelo de “enclave” o “emplazamiento” va más allá de producción de localidad: su función es “apuntalar” el nuevo dispositivo de seguridad mediante la organización de un mecanismo disciplinario clásico sobre el que actúan diferentes dispositivos⁴. Entre otras importantes implicaciones en términos de gubernamentalidad, la producción acumulativa de un cuerpo teórico y la constitución de una ciencia de Estado permitirán al soberano y su aparato burocrático ampliar el conocimiento y perfeccionar la administración de las fuerzas, los recursos y las poblaciones; a través de distintas operaciones y cálculos de promedios, tendencias y correlaciones, se elaborarán modelos predictivos que constituirán el marco de implementación de futuros ensayos en otros territorios. En este sentido, nuestro interés por este espacio de localización se relaciona con la emergencia de un proceso de enorme relevancia para la comprensión de la realidad de estudio: la apertura del campo burocrático (Bourdieu, 1996).

² Braudel (1984:443-446) describe algunos de los factores que provocaron el aumento de la indigencia, la mendicidad y la desestructuración de las comunidades locales a lo largo de un proceso de desenraizamiento social y desequilibrio en las relaciones económicas rurales. Las áreas salvajes y despobladas como Sierra Morena verán aflorar una población flotante constituida en torno a bandas y grupos “de contra-sociedad” dedicadas al robo, la rapiña y el bandidaje.

³ Para una lectura más detallada del experimento en términos biopolíticos, puede verse Vázquez (2009:43-53).

⁴ Entre los que podemos destacar la organización del espacio según un modelo panóptico, o la reglamentación absoluta del tiempo, la transmisión de la propiedad, el comercio y las relaciones sociales en el espacio colonial. El propio Foucault (1991:24-25) nos pone en aviso acerca de la inoperatividad de un modelo anclado en la secuenciación sustitutiva (legalidad → disciplina → gobierno), subrayando que estas técnicas forman un triángulo (soberanía-disciplina-gestión de gobierno) sobre el que se apoyan los dispositivos de seguridad, cuyo blanco principal es la población.

Si llevamos a cabo una relectura del proceso de producción de este espacio de localización en términos de campos de fuerzas, (re)producciones, capitales y tasas de cambio, el emplazamiento de los aparatos burocrático-administrativos del Estado puede interpretarse como un ejercicio de “racionalización estratégica” caracterizado por una lógica de (re)productividad de lugares (lugares de poder, lugares teóricos y lugares físicos), articulados dentro de una lógica que permite la dominación de unos a través de otros (De Certeau, 1996:40-45). Esta noción estratégica centrada en “dominar campos desde otros campos” nos ayuda a complejizar y enriquecer nuestro modelo de análisis e iluminar algunos ángulos muertos, especialmente relevantes en lo que respecta a determinados “juegos de poder” en el territorio.

Una somera revisión del corpus teórico producido desde instancias burocráticas en este periodo sobre la situación económica del campo andaluz, nos transmite la incidencia de desequilibrios que evidencian ciertas dinámicas de transición y solapamiento entre viejas estructuras jurídicas de origen medieval (lazos determinados por las tradiciones y usos locales) y un nuevo esquema de relaciones (propietarios - grandes arrendatarios - peletrines - jornaleros) de carácter marcadamente capitalista (Artola et al., 1978). Este proceso puede traducirse como una estrategia de concentración de capital económico que permitió a las elites locales un canje en capital simbólico (legitimidad) a través del agenciamiento de los esquemas de identificación simbólica de la autoridad y el reconocimiento y la organización de un nuevo campo de poder local.

Como “estrategia de racionalización”, la inauguración de un campo burocrático va a suponer un paso más allá, una reordenación jerárquica de campos y una articulación en base a una lógica de intermediación que traerá como resultado la reorientación de los flujos entrópicos (derivados de la crisis de las representaciones, de los modos de gobierno y autoridad tradicionales) y la producción de un “meta-campo”. Por medio de esta operación, el Estado se agencia una pluralidad de lógicas, prácticas y sistemas de representaciones, produciendo un locus teórico y archivístico en el cual ubicar y articular las formas de poder local en el espacio de mediación del campo burocrático. Aplicada a otros ámbitos territoriales y modelos de gobierno, esta maniobra ha sido descrita por algunos autores como una “revolución cultural” (Corrigan y Sayer, 2007). La concentración de capital informacional va a traer consigo la organización de un sistema de regulación estatal de las formas culturales, las estructuras sociales y las memorias. Como principio rector de este proceso, se adoptará una lógica de uniformización mediante la cual se unifican los códigos (justicia, lengua, historia...),

operación que traerá como resultado la homogeneización de las formas de comunicación y relación, que serán re-inscritas en el espacio, en el cuerpo y la mentalidad de las poblaciones y sujetos como “formas fijas”.

Para concluir este apartado, describiremos algunas de las consecuencias del proceso en lo tocante al tratamiento, la percepción y el sentido del espacio y el tiempo por parte de los grupos de población local. Al inicio de esta discusión, presentamos la noción de “formas fijas” como rugosidades o formas de inscripción de carácter estable y adaptable en el espacio. Evidentemente, el paisaje y el medio también están cargados de un tipo de inscripciones vinculadas, en este caso, a los órdenes simbólicos, una topología de disposiciones que constituye una suerte de ecología simbólica del espacio humano (Bastide, 2005:134). Pero lo verdaderamente relevante de este asunto no reside en la redefinición del espacio en base a un nuevo dispositivo, sino en la producción de nuevas categorías con las que definir y describir los componentes y las relaciones constitutivas del binomio territorio-población. Mediante la reubicación de esos componentes en un nuevo esquema de relaciones, y su identificación con nuevas nociones (peligro, caso, seguridad) en el marco de un nuevo modelo de gobierno, el campo burocrático organizará la producción de un nuevo orden simbólico alrededor del espacio de localización como instrumento de regulación, subjetivación y representación de la comunidad política en el área local.

Cuando introducimos la lógica de contigüidad complementaria que caracterizaba las relaciones entre las distintas áreas ecológicas que conforman el espacio de estudio, subrayamos algunos de los significados de ese espacio fracturado y complementario en lo tocante al conjunto de saberes, usos, prácticas, luchas, modos y memorias sociales acumulados por los grupos locales a lo largo del tiempo. Constituiría lo que LeFebvre (1991) denomina un “espacio de la representación”: patrimonio de las sociedades locales, instrumento y “arte” que permite a los individuos y grupos “capitalizar sus ventajas, preparar sus expansiones y asegurar una independencia en relación con las circunstancias” (De Certeau, 1996:L). Las inscripciones simbólicas del entramado ecológico remiten a un conjunto de prácticas y sistemas de relación entre personas y cosas de naturaleza extensiva, itinerante y adaptativa.

Como operación necesaria para asegurar el control y la sujeción de las poblaciones al territorio, la estrategia de racionalización burocrática va a generar un modelo de representación espacial con el objeto de suprimir, resignificar y marginar la pluralidad de

prácticas, imágenes y formas de expresión propias de este campo de “artes” y alternativas. Como dispositivo de poder-saber, la ciencia de Estado introduce un entramado reglamentario para regular las prácticas y producir una estructura social mediante la utilización indicadores y criterios de clasificación simbólicos tradicionales. Especialmente significativo en lo que toca a la constitución de la comunidad política moderna, la producción de un nuevo régimen de representación desde el campo burocrático va a definir el Estado como una suerte de trascendental histórico infinito, general e inmanente a todos sus “sujetos”⁵, una representación como cuerpo unitario, como realidad unificada por la sumisión a las mismas obligaciones, inaugurando una nueva temporalidad que parte del control y la abolición del tiempo y el control de las fuerzas que organizan la construcción social de la memoria.

Retomando finalmente nuestro marco de análisis, queríamos concluir este apartado esbozando algunas implicaciones de este proceso a nivel local. El emplazamiento y la apertura del campo burocrático no sólo queda sujeto al ensayo de un nuevo tipo de sociedad “natural” en el proyecto colonial. La existencia de abundantes recursos minerales en el área de Linares (ubicada en las estribaciones de la Sierra, junto a la frontera exterior del espacio colonial) va a traer consigo la instalación permanente en el territorio de un cuerpo burocrático-administrativo encargado de la reorganización y la ampliación de los establecimientos estatales y la administración del monopolio o estanco de plomos, medida que va a asegurar una gestión y un control directos sobre los recursos y las poblaciones enclavadas en el territorio.

El modelo de representación espacial (enclave) derivado de la constitución del campo burocrático establece una identificación total entre Estado, población y territorio. Retomando el argumento etnogenético, la redefinición del área de estudio nos incita a hablar de cierta cultura, identidad o sentido de pertenencia estatal, que también puede ser interpretada como el nacimiento de una forma de conciencia patrimonial derivada de un proyecto político estatal. La actitud y el tratamiento que el Estado adoptará ante la multiplicidad de procesos, transiciones, desequilibrios, crisis y ajustes que alcanzarán con el tiempo al área de estudio⁶, resultará en un marco de relaciones marcadamente paternalista, dependiente y colonial.

⁵ Las investigaciones desarrolladas por Hertzfeld (1992) nos transmiten esta “contaminación” simbólica de la racionalidad burocrática, especialmente visible en la forma en que la gente normal maneja y conceptualiza las relaciones burocráticas

⁶ Queremos insistir en las paradojas y contradicciones derivadas de los múltiples agenciamientos implementados por el campo burocrático. En este sentido, considero que la clave se sitúa en las reacciones y resignificaciones adoptadas por comunidades, grupos y sujetos frente a la “racionalización estratégica” implementada durante el

3. Patrimonios (2013).

En el apartado anterior apuntábamos que la producción de un espacio de localización permitió la activación y la puesta en circulación de ciertas formas de conciencia de tipo patrimonial. Bourdieu señala que la producción de identidades y subjetividades se produce a través de la organización de las disposiciones inconscientes en la transmisión de *habitus*, mediante operaciones de eufemización y camuflaje de los mecanismos de ajuste de la reproducción social⁷. Desde otros enfoques, se ha señalado que la apropiación de los dominios simbólicos funciona como un mecanismo de legitimación y organización del consentimiento: a través de lenguajes, reglas y representaciones, el poder disfraza la asimetría de las relaciones como un acuerdo mutuo en el que se intercambian servicios y prestaciones recíprocas, poniendo el énfasis en la importancia de la producción de hegemonía para la reproducción del campo social (Godelier, 2004). En este sentido, la progresiva penetración en todos los ámbitos de la realidad de las nuevas lógicas, racionalidades y representaciones, así como la integración del área de estudio en diferentes ciclos y circuitos de comercio a escala mundial, pondrán en marcha una discontinua reformulación del espacio de análisis, de las relaciones socioeconómicas entre grupos y de los esquemas de representación en base a los distintos patrones tecnológicos que asumirán una posición de dominancia.

En lo que respecta a las rugosidades y “formas fijas” en el espacio, la pluralidad de marcas inscritas a lo largo de los procesos de sustitución, territorialización, hibridación y destrucción creativa (de estructuras, relaciones, tecnologías, subjetividades y modos de vida), contrasta con la persistencia de ciertos patrones de percepción, expresión y representación del sistema de relaciones establecido entre el Estado, los agentes económicos y los grupos de población local. Como forma fija y categoría de análisis, la noción de patrimonio ofrece una amplia gama de posibilidades conceptuales y relacionales, y constituye un nudo desde el que es posible interpretar las transiciones, ajustes y reformulaciones que ha sufrido el territorio a lo largo del tiempo. Pero antes de abordar esta cuestión, debemos resituar nuestra mirada y ponderar las implicaciones derivadas del proceso de producción del espacio en términos patrimoniales.

proceso de construcción del campo burocrático, especialmente significativa en la persistencia y la manipulación de las representaciones y viejas formas de autoridad tradicional basadas en sistemas jurídicos y en sistemas de parentesco (paternalismos, patronazgos, clientelismos, etc.).

⁷ Para profundizar en las conexiones entre las teorías de reproducción social y la hegemonía, puede verse García Canclini (1995:27-47).

Llama la atención la profusión de marcas e inscripciones fruto de la expansión y la diversificación del campo patrimonial contemporáneo. En una sociedad definida por un patrón tecnológico informacional y comunicacional, el patrimonio parece asumir un rol estratégico en lo tocante a la fijación, la recreación y el consumo de identidades culturales e históricas. La proliferación y diversificación espacial, conceptual y tipológica, de la noción de patrimonio, nos empuja a concebir el campo patrimonial como un espacio múltiple y reflejo, como un cuerpo fracturado y diseminado, como una heterotopía o contra-emplazamiento en términos foucaultianos (Foucault, 1999). A nivel ontológico, presenta un carácter híbrido, ambiguo y alterado por la lógica trans-disciplinar que lo define. Debido a ello, el campo patrimonial se constituye como instancia de mediación entre dominios, como arena salpicada de luchas y choques de sentido. El cuerpo múltiple patrimonial yuxtapone y solapa localizaciones reales (museos, yacimientos arqueológicos), lugares teóricos (inventarios, catálogos) y lugares abstractos e imaginarios (el pasado, el tiempo, lo inmaterial), operando una unificación temporal del imaginario colectivo que tiene como consecuencia la aparición de una serie de rupturas y fallas de sentido en las representaciones y narrativas de los grupos sociales.

Reintroduciendo el esquema teórico desarrollado en el apartado anterior, cabría la posibilidad de definir la práctica patrimonial como una forma de producción y representación simbólica contaminada por un nuevo tipo de “racionalización estratégica” en base a una lógica de gestión y tratamiento de la diferencia determinada por las nuevas patrones de producción y consumo dominantes en la sociedad actual. A continuación ampliaremos este esquema con el fin de establecer las conexiones entre las lógicas económicas globales y los procesos de producción patrimonial implementados en el área de estudio a nivel local.

Desde distintos enfoques, han quedado patentes las profundas interconexiones entre la práctica patrimonial y las lógicas económicas del capitalismo global. El predominio de organizaciones supraestatales en términos de gobernanza ha intensificado la penetración de políticas culturales de alcance mundial, trayendo consigo un resquebrajamiento de los usos, roles y funciones asignadas al campo patrimonial desde el siglo XIX. En el marco del actual proceso de reordenamiento capitalista de espacios y territorios, la práctica de la patrimonialización se desarrolla a través de un modelo de empresa-red cuyo régimen de producción presenta un conjunto de procedimientos y lógicas (deslocalización, flexibilización, subcontratación, financiación externa, etcétera) comunes al resto de sectores económicos.

En este sentido, el patrimonio se ha constituido en un nudo en el que se cruzan y encuentran mercados, consumidores, administraciones públicas, comunidades y regiones, convirtiéndose en un campo de luchas debido a su capacidad para concentrar capital simbólico canjeable tanto a nivel político como económico. Asimismo, la articulación del campo patrimonial en el mercado global ha traído consigo un proceso de apertura y la incorporación de un nuevo tipo de agentes (gerencia, servicios avanzados, grupos de desarrollo rural), actores (turistas, consumidores), contenidos y criterios de valor. Con respecto a esta última cuestión, los criterios tradicionales que han orientado los procesos de producción patrimonial (antigüedad, genio artístico, singularidad, función pedagógica) han incorporado otras magnitudes que definen tanto la “nueva sensibilidad” como las condiciones de redespliegue de este dominio. Si ensayamos un esquema tipológico, podemos distinguir tres criterios de valor interconectados: a) valor “autenticidad” (naturaleza), b) valor “comunidad” (cultura), y c) valor “experiencia” (individuo). Nos centraremos en el valor “autenticidad” para establecer un marco comparativo que nos permita cuestionar las conexiones y rupturas de la categoría patrimonial en el ámbito de estudio.

Desde la década de 1980, diferentes organizaciones internacionales como la UNESCO o el ICOMOS han suscrito en sus informes la necesidad de incorporar a la práctica patrimonial criterios de autenticidad mediante los cuales integrar las relaciones entre bienes, medios y consumos. Atendiendo a las condiciones de activación y a las lógicas que acompañan las dinámicas de regulación derivadas de estos discursos, desde distintos enfoques se han tratado de definir e interpretar algunas de las estrategias de producción patrimonial contaminadas por este tipo de lógicas. Así, las estrategias de producción de lo rústico y lo salvaje (Frigolé, 2007) se inscriben en proyectos patrimoniales que pretenden reconstruir un contexto natural y primigenio acorde con el tipo de prácticas y usos planificados para ese espacio en base a las necesidades actuales. El procedimiento pasa por seleccionar, entre una pluralidad de discursos, bienes, espacios, memorias y narrativas, aquellos que se adecúen a los nuevos sentidos y criterios de valor, orientados hacia la experimentación, la recreación, la evocación o el puro consumo.

Durante el verano de 2013 me desplazé a La Carolina (Jaén), antigua capital del proyecto colonizador, para conocer de primera mano el Centro de Interpretación de la Historia de la Minería en las Nuevas Poblaciones, inaugurado en 2011. Ubicado en el palacio del Intendente Olavide (centro neurálgico de gobierno y administración en el tiempo de las colonias), el espacio expositivo se divide en tres áreas, dedicadas al patrimonio natural, a las Nuevas

Poblaciones y a la historia de la minería. El espacio dedicado al tiempo de las colonias ocupa una posición de centralidad con respecto a los otros dos ámbitos. El recorrido está ordenado por estructuras y paneles abigarrados de información, reproducciones de retratos de los protagonistas del proyecto, documentación cartográfica del territorio, dispositivos audiovisuales y una interesante serie de modelos a escala que muestra la disposición panóptica de los núcleos de población coloniales. El área de exposición de la historia de las minas, por su parte, cuenta con unas dimensiones mucho más modestas y se reduce a un sistema de planos, paneles informativos, objetos vinculados a la cultura material del trabajo minero y equipamientos administrativos de época. Sin embargo, destaca una instalación que contrasta con la pobreza narrativa del resto del espacio. Se trata de la recreación de una galería en pleno proceso extractivo. Las sensaciones de aislamiento, oscuridad y vacío desaparecen cuando la estancia se ilumina levemente y me alcanza un lejano fragor producido por la maquinaria industrial. Al fondo de la instalación identifiqué una figura ataviada con mono azul y casco blanco, atacando la veta de plomo con un martillo perforador. El ruido de la maquinaria se apaga y una voz nos revela la inminencia de una explosión. Una serie de pitidos, una cuenta atrás y el parpadeo de un piloto dan paso a un ensordecedor estallido.

Como régimen de representación, el centro de interpretación emplea una narrativa unitaria que articula los tres dominios, adoptando el modelo de los paisajes culturales. Como representación del espacio fuera del tiempo, la ausencia de contenidos humanos es colmada de contenido fantasmagórico. Por último, como representación del espacio programada por técnicos ajenos al entorno, sólo exhibe el espacio de la programación: no hay rastro de alternativas, los intersticios han sido borrados presentando el territorio como un cuerpo plano, y el eco de la memoria social se reduce a tres minutos de recreación performativa condenada a reproducirse a través de un amplificador.

El componente ideológico contenido en este tipo de estrategias dirigidas a la reactivación económica de áreas rurales, da paso a una hipótesis que se viene esgrimiendo a la hora de interpretar las nuevas formas de tratamiento y los nuevos sentidos derivados de la práctica patrimonial contemporánea. La imposición vertical de una lógica de la representación de alcance universal (Belli y Slavutsky, 2009), a través de una doble estrategia orientada a la universalización de las particularidades (apoyada en el discurso del multiculturalismo) y a la universalización de la territorialidad (apoyada en el discurso de la ecología y en la protección medioambiental), ha dado como resultado una nueva concepción teórica del patrimonio como tecnología ensamblada a un nuevo dispositivo de control (Deleuze, 1996:277-285). Los

enfoques y concepciones que definen la práctica de la patrimonialización como una forma de producción cultural específica de la era postindustrial, introducen un nuevo marco de análisis sistémico en el que, retomando el modelo explicativo del apartado anterior, el campo patrimonial ha sido agenciado por un campo económico desorbitado mediante la extensión de una nueva lógica que trasciende la “racionalidad estratégica” del campo burocrático. Este hecho implicaría un cambio de rol por parte del Estado, que pasaría de regulador a agente. Desde una óptica posmodernista, la lógica de la representación inherente a la producción patrimonial no sería otra que el fin de la representación, cuyo nicho es ocupado por un nuevo código de representación que opera a través de una concatenación de simulacros (Baudrillard, 1993).

Tras una revisión de las diversas aproximaciones teóricas que han tratado de acotar el alcance real de las lógicas del neoliberalismo, Wacquant (2012) argumenta que las nuevas dinámicas de cambio no deben ser vistas como una retirada del Estado, sino más bien como un redespigamiento y una “re-regulación” de las prerrogativas y prioridades de la autoridad pública. En este sentido, resulta conveniente rescatar algunas consideraciones previas, relativas a la instalación de los aparatos burocráticos en el espacio de análisis en una coyuntura (mediados del siglo XVIII) en que el Estado se redespiega en base a nuevas preocupaciones, nuevas nociones y nuevos tratamientos. La presente comunicación pretende introducir un marco general que permita redefinir los procesos de modernización en el territorio a partir de nueva lectura de la noción de patrimonio. Para reintroducir la importancia de los órdenes simbólicos en las situaciones de redespigamiento y re-regulación estatal, vamos a emplear una nueva categoría de análisis: proyectos de modernización.

Desde esta perspectiva, los proyectos de modernización son regímenes de representación que articulan un territorio, una población y unos recursos a través de una regulación económica de la sociedad y un patrón tecnológico dominante. Expresan los compromisos o el contrato mínimo para la (re)producción de la comunidad política a nivel local. Son simultáneamente un lugar teórico y un lugar de representación. Operan a través de reajustes de sentido entre distintos dominios interconectados. Involucran un proceso fáustico de movilización y adaptación de las fuerzas productivas, una renovación de los compromisos entre el Estado y la sociedad y de los modelos de representación colectiva, reproduciendo y generando nuevas identidades en el tiempo y el espacio. Requieren de una redefinición del esquema de prestaciones y servicios que conforma la base de su legitimidad, y suponen una destrucción creativa de los compromisos, las prestaciones y los términos de la relación.

La profunda identificación entre población, territorio, tecnologías y recursos, facilita la tarea de redefinir el enclave como patrimonio estratégico del Estado, convirtiéndose, a lo largo del tiempo, en una suerte de espacio-factoría-laboratorio de ensayos en lo que respecta a la implantación de nuevas racionalidades y modelos de representación en el territorio y su integración en ciclos y circuitos económicos de alcance mundial. En este marco, el patrimonio puede funcionar como categoría operativa multisituada en el tiempo y el espacio, como el campo simbólico que refleja el proceso de reproducción de la comunidad política en base a nuevas coyunturas, nuevas lógicas y nuevas necesidades. Los enclaves estatales, por su parte, constituyen artefactos ideales para vislumbrar el desarrollo de esta múltiple interpelación, para traducir las conexiones y rupturas entre estructuras de sentido a partir de su condición híbrida y coyuntural (Sahlins, 1997). Por último, la adopción de este modelo teórico hace posible un abordaje del espacio social no como una entidad cerrada, definida y coherente (sociedad colonial, sociedad disciplinaria, sociedad industrial), sino como un laboratorio de la modernidad híbrido, cambiante, permeable y ambiguo (Stoler y Cooper, 1997).

4. Memorias (...).

Una vez reorganizado el modelo operativo que nos servirá para abordar los proyectos de patrimonialización desde una dimensión política, queda por definir el papel de la memoria en la producción de espacios e identidades a nivel local. Una de las claves a la hora de valorar el proceso de regulación estatal sobre subjetividades, poblaciones y territorios se sitúa en el espacio de producción y organización de la memoria colectiva. Producto una vez más de la concentración de capital informacional por parte del cuerpo burocrático, el dominio archivístico constituye un locus teórico de primer orden. Si bien apuntábamos la capacidad de mediación y la tendencia a la (re)productividad de lugares inherente a la práctica burocrática, el advenimiento de los nuevos paradigmas informacionales y comunicaciones ha introducido una nueva orientación y un nuevo sentido a la organización de la memoria colectiva mediante la diseminación de nuevos dispositivos.

Como veníamos señalando, la organización de la memoria colectiva y la producción de archivos constituyen el reflejo de una tendencia a la unidad y la trascendencia propia de las lógicas espaciales y temporales de la modernidad. La productividad archivística remite a un régimen o política de la representación de carácter totalizador: una dinámica de arrastre que territorializa en su locus teórico vestigios, testimonios, documentos, imágenes, discursos y

formas fijas (Nora, 1994). En este sentido, el ejercicio de políticas de memoria y políticas de olvido ha supuesto una estrategia fundamental para la regulación de las poblaciones, los territorios y las subjetividades por parte del capitalismo y el Estado moderno. Mediante procedimientos que han sido definidos desde distintos enfoques como operaciones de “bricolage” sobre estructuras desestructuradas (Bastide, 2005) o como una axiomática de reterritorialización sobre flujos descodificados (Deleuze, 2005), la organización de la memoria colectiva se ha desarrollado atendiendo a los “esquemas” y la estructura de las conexiones, más que a los propios contenidos. Este tipo de mecanismos nos ayudan a establecer ciertas continuidades entre la organización de las memorias colectivas a través de políticas de la representación, y los mecanismos de inscripción de disposiciones y de producción de subjetividades que apuntábamos en el apartado anterior.

En lo que respecta a los reajustes y alteraciones provocados por las nuevas realidades y lógicas globales, la técnica del ensamblaje arroja la posibilidad de rellenar huecos o sustituir contenidos, estrategia que nos remite al proceso de patrimonialización y sus condiciones de transformación, para cuyo análisis se requiere discriminar entre lo arcaico, lo residual y lo emergente (Williams, 2000:143 y ss.). Sin ir más lejos, el centro de interpretación que hemos descrito es un lugar de lugares de memoria, sometido a un proceso de selección y ordenación que fija y establece una jerarquía y una lógica de relación entre objetos, territorios, acontecimientos, individuos e imágenes, amparado por la autoridad del discurso científico y el post-desarrollo económico, que transmite una unicidad en la memoria del tiempo social y fija una determinada representación del nosotros.

El control de la memoria colectiva juega un importante papel de cara al mantenimiento de la cohesión, la concentración de la legitimidad y la reproducción de la estructura, de ahí que nos neguemos a aceptar una hipotética retirada del Estado a las regiones traseras del arbitraje y la agencia. La representación del espacio que ofrece el centro de interpretación nos remite a un régimen consensuado, aséptico y esquemático, que evita la inclusión de elementos conflictivos o la posibilidad de incorporar miradas oblicuas y alternativas. Para asegurar el éxito de su voluntad política, se opera una abolición del tiempo, difuminando las conexiones entre la representación de la memoria (o del pasado histórico) y la situación presente, determinada en parte por los desarrollos de ese proceso (Candau, 2002:56-86). De este modo, la representación del espacio minero se nos presenta aligerada, despojada de pedazos enteros de escenario, prácticas y memorias sociales vinculadas a las dinámicas de adaptación, migración y crisis.

Como alternativa a una política de la representación consagrada a la regulación de la memoria colectiva mediante la reproducción de identidades huecas e imágenes deshumanizadas, los marcos sociales de la memoria (Halbwachs, 2004) constituyen otro tipo de dominio fundamental en lo tocante a la construcción y la organización de la memoria social entre los distintos grupos sociales (familias, generaciones, comunidades de creencia, clases sociales...). La pluralidad y la persistencia de determinadas narrativas y espacios de la representación (la sierra, la selva, el espacio despoblado como utopía y contingencia) debe su potencial a la reelaboración y reproducción de marcos sociales que se inscriben en la ecología simbólica del territorio como una pluralidad de posibilidades, actualizando órdenes simbólicos que expresan alternativas de acción y relación entre hombres, por un lado, y entre el hombre y la naturaleza, por otro.

Ahora bien, en lo que respecta a la incidencia de las lógicas globales y los nuevos dispositivos de control sobre la práctica social del recuerdo, no podemos obviar que la decadencia y la fragmentación de los contextos de rememoración y socialización en el mundo actual parecen estar en conexión con una lucha por el control del campo de la rememoración. Esta realidad queda patente si atendemos al desplazamiento del lugar y la práctica de la reminiscencia desde espacios y marcos sociales de carácter colectivo (la familia, la comunidad, los grupos de edad) hacia dispositivos mnemónicos como los paisajes, las fotografías, los objetos, los olores y la música (Sobral, 2004). El componente ideológico de este proceso puede relacionarse con la inauguración de un nuevo régimen de memoria de naturaleza individual y de carácter privado⁸.

Para concluir este ensayo, quisiera poner de manifiesto la necesidad de (re)generar los espacios de socialización, diálogo y negociación en el marco de los procesos de patrimonialización. Como alternativa a la reproducción masiva de esencias identitarias, la incorporación de las memorias sociales no sólo traería consigo el enriquecimiento y la restitución de la función social del patrimonio como espacio de representación que emerge desde la negociación y el diálogo entre una pluralidad de miradas, posicionamientos, narrativas y experiencias de vida, sino que constituye una condición fundamental para desactivar las dinámicas de polarización entre memorias colectivas que impiden una revisión crítica y plural de la narración histórica de nuestro pasado (González Alcantud, 2012:225 y

⁸ La extensión en el cuerpo social de tecnologías como el Smartphone puede servirnos de ejemplo. Estos dispositivos constituyen un archivo portátil de "memoria colectiva" (es decir, ultraplanificada), que organiza, intermedia o interfiere en la práctica de la rememoración. "Abol" (al tiempo que "produce") la práctica cotidiana de la reminiscencia

ss.). Frente a un modelo sostenido en la oposición entre representaciones colectivas uniformes, verticales, unidireccionales y opuestas, se precisa de la introducción de un modelo alternativo, organizado alrededor de una red de memorias sociales diversas, horizontales, multidireccionales y plurales.

Bibliografía.

Artola, M.; Bernal, A. M. y Contreras, J. (1978) *El latifundio. Propiedad y explotación, ss. XVIII-XX*. Madrid: Ministerio de Agricultura.

Bastide, R. (2005) "Memoria colectiva y sociología del bricolage". En Giménez Montiel, G. (Ed.) *Teoría y análisis de la cultura*, vol. I. México: Conaculta.

Baudrillard, J. (1993). *El intercambio simbólico y la muerte*. Caracas: Monte Ávila.

Belli, E y Slavutsky, R. (2009). "Tierra y producción simbólica. Las condiciones materiales del patrimonio", *Avá*, 14.

Bourdieu, P. (1993) "Esprits d'État. Genèse et structure du champ bureaucratique", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 96-97: 49-62.

Braudel, F. (1984). *Civilización material, economía y capitalismo. Siglos XV-XVIII Los juegos del intercambio*. Madrid: Alianza.

Candau, J. (2002). *Antropología de la Memoria*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Cobo de Guzmán, F. (2010). "La economía política de la patrimonialización y los grupos subalternos. Crítica cultural desde una etnografía plurilocal", *Sphera Pública*, Número Especial. Patrimonio cultural. Nuevas formas de tratamiento / nuevos sentidos: 441-457.

Corrigan, P. y Sayer, D. (2007). "El gran arco: La formación del Estado inglés como revolución cultural". En Lagos, M. L. y Calla, P. (comp.). *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina. Cuaderno de Futuro*, 23. La Paz: INDH/PNUD.

De Certeau, M. (1996) *La invención de lo cotidiano. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana.

- Deleuze, G. (1996). *Conversaciones*. Valencia: Pretextos.
- Deleuze, G. (2005). *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires: Cactus.
- Foucault, M. (1991). “La gubernamentalidad”. En VV.AA. *Espacios de poder*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1999). “Espacios otros”, *Versión. Estudios de comunicación y política*, 9: 15-26.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France: 1977-1978*. Buenos Aires: FCE.
- Frigolé, J. (2007). “Producció cultural de lloc, memoria i terciarització de l’economia en una vall del Prepirineu”, *Revista d’Etnologia de Catalunya*, 30: 70-80.
- García Canclini, N. (1995). *Ideología, cultura y poder*. Buenos Aires: Oficina de Publicaciones del CBC.
- Godelier, M. (2004). “Poder y lenguaje. Reflexiones sobre los paradigmas y las paradojas de la legitimidad de las relaciones de dominación y de opresión”. En Boivin, M. F.; Rosato, A. y Arribas, V. (comps.) *Constructores de otredad*. Buenos Aires: Antropofagia.
- González Alcantud, J. A. (2012). *El malestar en la cultura patrimonial. La otra memoria global*. Barcelona: Anthropos.
- Halbwachs, M. (2004). *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Anthropos.
- Herzfeld, M. (1992). *The social production of indifference. Exploring the symbolic roots of Western Bureaucracy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lefebvre, H. (1991). *The production of Space*. Oxford: Blackwell.
- Madoz, P. (1988). *Diccionario Geográfico - Estadístico - Histórico de España (1845-1850)*. Jaén. Valladolid: Ámbito - Editoriales Andaluzas Unidas.
- Nora, P. (1984). *Les Lieux de Mémoire; 1: La République*. Paris: Gallimard.
- Sahlins, M. (1997). *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona: Gedisa.

Santos, M. (1990). *Por una geografía nueva*. Madrid: Espasa Calpe.

Santos, M. (1996). *A natureza do espaço; técnica e tempo; razão e emoção*. Sao Paulo: Hucitec.

Sobral, J. M. (2004). “Memoria social, identidad, poder y conflicto”, *Revista de Antropología Social*, 13: 137-159.

Stoler, A. L. y Cooper, F. (1997). “Between Metropole and Colony. Rethinking a Research Agenda”. En Stoler, A. L. y Cooper, F. (ed.). *Transitions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World*. Berkeley: University of California Press.

Vázquez García, F. (2009). *La invención del racismo. Nacimiento de la biopolítica en España, 1600-1940*. Madrid: Akal.

Villanova, M. (2004). “Rememoración y fuentes orales”. En Navajas Zubeldia, C. (ed.), *Actas del IV Simposio de Historia Actual*, Logroño, 17-19 de octubre de 2002. Logroño: Gobierno de La Rioja-Instituto de Estudios Riojanos.

Wacquant, L. (2012). “Three steps to a historical anthropology of actually existing neoliberalism”, *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*, 20 (1): 66-79.

Williams, R. (1980). *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.

COLECCIONISTAS DE LOS OLVIDOS: LA(S) MEMORIA(S) COMO ESTRATEGIA LOCAL DE SUPERVIVENCIA CULTURAL

Marta Farré Ribes

marta.farre.ribes@gmail.com

Universitat Rovira i Virgili y Universidad de Sevilla

1 Introducción

La investigación¹ analiza iniciativas coleccionistas de una comarca rural catalana (les Garrigues) que, convirtiendo antiguos corrales, bodegas, establos y términos enteros en "reservorios de memorias", emergen como estrategias localizadas de "supervivencia cultural" que se desarrollan en el mundo rural como respuesta a los acelerados cambios dictados por un modelo socioeconómico dominante plenamente urbano, industrial y tecnificado.

Nos valemos del término coleccionismo de los olvidos para referirnos a iniciativas que traen al presente valores olvidados (marginados) por el modelo socio-económico dominante, a través de procesos de producción de saberes marginados (olvidados) por el racionalismo imperante en la producción de conocimiento occidental y catalizando procesos de construcción patrimonial marginados (olvidados) por los discursos dominantes del patrimonio.

Bajo el dogma neoliberal, la sociedad rural ha pasado de la agricultura tradicional a la productivista hasta la actualidad de terciarización y post-productivismo que ha

¹Esta comunicación presenta el resultado de una investigación que arrancó el año 2009 y que, bajo el auspicio de los estudios de Antropología Social y Cultural de la Universidad Rovira i Virgili y el Máster de Antropología: Gestión de la diversidad cultural, el patrimonio y el desarrollo de la Universidad de Sevilla, verá la luz con la publicación del libro "Coleccionistas de los olvidos, una mirada plural del patrimonio", gracias a la beca Maria Font de Carulla de la Fundación Lluís Carulla, el Museo de la vida Rural de l'Espluga de Francolí y el editorial Barcino. La metodología se ha basado en el método cualitativo etnográfico y las técnicas de investigación han sido la observación participante, las entrevistas etnográficas en profundidad y las historias de vida.

convertido todo el territorio -valores paisajísticos y culturales- en un nuevo "objeto de consumo" que se transforma bajo los designios de ideales y necesidades plenamente urbanas. (Soronellas, 2006, Florido, 2008).

Ahora bien, ante esta tendencia también se constituyen respuestas sociales y políticas que buscan preservar la diversidad cultural. Por un lado emerge la reivindicación del patrimonio como identidad y por el otro la legislación internacional (UNESCO) se orienta hacia la preservación de la diversidad atendiendo a los mecanismos comunitarios de transmisión del patrimonio inmaterial.

Es en el seno de este contexto social y político-legislativo que el estudio de estas colecciones de patrimonio local toma especial relevancia ya que, partiendo de la acción de la persona y de la intimidad de la casa, nos remiten a la complejidad de los fenómenos de patrimonialización como estrategias localizadas de resistencia a la uniformización cultural.

También a nivel académico este estudio puede aportar luz a un campo que se encuentra en su fase más germinal dentro de los estudios de patrimonio ya que puede abrir nuevas brechas en tanto que aborda la praxis coleccionista desde una perspectiva compleja y no como algo restringido al ámbito privado, cajón de sastre en el que ha sido tradicionalmente relegada esta práctica.

Esta investigación se enmarca en una visión compleja de la sociedad (García 2006) y una conceptualización socio-política de los procesos de construcción patrimonial que se aleja de visiones dicotómicas y se centra en las posibilidades que emergen en los espacios de diálogo entre lo individual y lo colectivo en una realidad negociada en la que predominan las relaciones de poder.

El prisma de la complejidad aflora una realidad en la que las poblaciones locales no se limitan a interiorizar la versión del patrimonio impuesta por el entorno sino que también interpretan su realidad y reivindican su versión de identidad en un proceso de diálogo/comunicación/relación con dicho entorno.

La eficacia simbólica del patrimonio lo convierte en una potente herramienta política para la reproducción del orden social establecido, ahora bien, más allá de la reproducción social también toma protagonismo la capacidad selectiva de personas y colectividades sobre su herencia simbólica: el patrimonio, vinculado a la herencia colectiva y a algo tan vital como la identidad exige que, más allá del sometimiento social, tengamos en cuenta la aportación de la acción creativa personal y colectiva sobre los procesos de patrimonialización.

Robert Roberson (1992) propone hablar de "glocalización", como concepto que atiende dos lógicas: la de la globalización, lógica de imposición y la de localización, lógica de resistencia. Son numerosas las propuestas que en la línea de Robertson aluden al poder transformador de las alternativas que emergen desde la realidad local en manos de las personas y las colectividades históricamente silenciadas (Escobar, 2007, De Sousa Santos, 2005, Comas d'Argemir, 2003, Moreno, 2003, Appadurai, 2001).

Asumiendo esta línea interpretativa emergen enfoques que hablan de las resistencias patrimoniales, considerándolas como iniciativas que, ante la imposición de la homogeneización cultural, reivindican una diversidad cultural e identitaria que encuentra en el patrimonio la materialización de sus referentes simbólicos. (Sierra, 2009, Hernández, 2008, González, 2003 Ariño, 2002, Cruces, 1998, Prats 1997).

A su vez, desde la tutela patrimonial, con la ampliación conceptual del patrimonio cultural, las personas que crean y recrean el patrimonio son el centro de los procesos de transmisión del patrimonio inmaterial, de la tradición o si lo queremos decir así, de una memoria social que crea y recrea la "gente común" en su propio contexto.

De la protección de los monumentos a la de los bienes culturales, de los objetos a las ideas, del patrimonio material al inmaterial y de la protección del patrimonio histórico-artístico a la protección de las formas de vidas características y relevantes culturalmente, la incorporación del concepto antropológico de cultura ha abierto camino a la democratización de los contenidos del patrimonio. (Agudo, 2012, Carreras, 2011, Fernandez de Paz et al., 2011).

La perspectiva del coleccionismo representa una oportunidad para abordar la construcción patrimonial desde su máxima pluralidad en tanto que ubica la óptica en la acción de la persona. Superar perspectivas hegemónicas que se centran en lo individual en el coleccionismo y lo colectivo en el patrimonio y, por lo contrario, indagar sobre la dimensión social del primero y la individual del segundo, abre puertas a las posibilidades que emergen del encuentro entre coleccionismo y el patrimonio.

Enfoques holísticos del coleccionismo (Pearce, 2000, 1992) y perspectivas del patrimonio que cuestionan el rol de la tutela patrimonial cuando se erige con el poder de decidir qué es patrimonio, negando o desprestigiando la complejidad de lo que emerge de la realidad social (Martínez, 2007, Iniesta, 1994), nos sirven de ancla para sumergirnos en el propósito de esta investigación: indagar en el porqué de las colecciones de los olvidados.

2 Las coleccionistas²

Las iniciativas se ubican en cuatro pueblos (El Vilosell, Cervià de les Garrigues, El Soleràs, Almatret) que pertenecen a una misma comarca rural catalana, “les Garrigues” (Lleida). Catalogada por el Plan de Desarrollo Rural (PDR) 2007-2013 como comarca predominantemente rural con riesgo de marginalización, abandono o dificultades especiales, basa su economía en un sector primario centrado en pequeñas explotaciones familiares de secano de olivo y almendro.

² Cuando nos referimos a “las coleccionistas” omitimos el genérico “personas” para agilizar la lectura. Además, optamos por un modo de escritura que aporte a la transformación de un sesgo ideológico del lenguaje que hace uso de genéricos masculinos, invisibilizando a las mujeres. Nos parece relevante este matiz en esta investigación ya que, en la construcción social del patrimonio, “herencia del padre”, las mujeres han sido especialmente invisibilizadas.



MAPA 1: Àmbito de estudi en Catalunya

Elaboración: Núria Font



MAPA 2: La delimitación de “les Garrigues” institucionalizada por el Grupo de Desarrollo rural CGDT

	El Vilosell	Cervià de les Garrigues	El Soleràs	Almatret	Les Garrigues	Catalunya
Superficie (Km2)	18.9	34.2	12.2	56.8	797.7	32.108
Población	197	746	368	354	20.2012	7.570.908
Densidad	10.4	21.8	30.1	6.2	25.3	235.8
Crecimiento intercensal. Mediana Anual	0.24	-11.58	-12.01	-25.84	5.64	16.98

Tabla 1: Datos de la comarca de “les Garrigues” y los pueblos de los coleccionistas

Elaboración propia

Datos 2012 Crecimiento intercensal 2001-2011. 2011. Fuente: <http://www.idescat.cat>

Las coleccionistas nacieron y actualmente residen en el pueblo dónde se ubica la colección, todas las colecciones están conformadas por elementos del patrimonio familiar o de la comunidad, en ningún caso existe la mediación de las instituciones ni del mercado y los cuatro modelos divergen en tanto que progresivamente salen de la casa familiar y se expanden hacia el territorio.

La colección de “Lluís, una aura mágica”, fue seleccionada como modelo con una gran carga simbólica personal. Lluís Noguer, de 92 años, escritor y campesino del Vilosell, empezó a coleccionar fósiles en 1943 aproximadamente, en 1971 empezó a mostrar su colección en la cabaña de La Planota y hacia el 2003 la trasladó al antiguo establo de “Cal Noguer” en la calle Bisbe Caixal nº1 del Vilosell. Hallazgos de la guerra civil, fósiles, cerámicas ibéricas, aperos de labranza, sus escritos y escritos de la gente de la comarca son los principales elementos de su colección.

La colección de “Miquel, el erudito local”, fue seleccionada por representar un modelo en el que el coleccionista responde a la figura del erudito local reconocido por la comunidad. Miquel, fallecido en 2011, hoy tendría 90 años y hoy, su sobrina, Fabiola

Germà Martí, de 66 años, muestra la colección. “El meu celler” había sido el corral de gallinas y perdices de la “Cal Miquel del Roig”, en la calle Calvari de Cervià de les Garrigues, dónde vivía el coleccionista y actualmente vive su sobrina. Fotografías, aperos de labranza, utensilios domésticos y escritos, grabaciones, y dibujos de eventos familiares y del pueblo constituyen la colección.

La colección de “Pepe y Maria Rosa, territorio de emociones”, fue seleccionada por estar teñida de la nostalgia de haber vivido gran parte de la vida fuera del pueblo. Hace cuatro años, después de recibir la invalidez de Pepe, él y Maria Rosa, de 68 años, vuelven a vivir en Almatret y, a partir de ahí, se empieza a formar la colección. La colección la constituyen los aperos de labranza, de las minas, utensilios domésticos y arreos de los animales que muestran en el "corral" de “Casa Dalino”. Así mismo, la ruta por el territorio amplía la colección con el paseo por los búnkers, trincheras, pozos, molinos, minas y sierras de los “tossals d’Almatret”.

La colección de Facund y Vicent fue seleccionada por perder el anclaje familiar y ser impulsada por personas jóvenes (51 y 47 años respectivamente) que ejercen de “puentes de conocimiento”. Su colección se centra en la piedra seca: cabañas de vuelta, aljibes, ribazos, pozos, y los elementos culturales que conforman el paisaje del Soleràs. Los coleccionistas realizan rutas por el territorio y inventarían, fotografían y archivan el patrimonio de piedra seca. Se alimentan de memorias recolectadas de “sus mayores”, y transmiten estas memorias a la gente joven o a todo aquél que muestre interés en ello, en un proceso en el que se mantienen involucrados gracias a la riqueza del “factor humano”.

3 Buscando respuestas, coleccionando preguntas

3.1 La acción coleccionista, disolviendo dicotomías

3.1.1 Universo personal-universo cultural

La iniciativa coleccionista nos ubica en el lugar de comunicación y relación entre dicotomías. Nos sitúa en territorio fronterizo, de margen y de confluencias. La iniciativa

de “los olvidos” nos precipita a derribar los límites entre objeto y persona, entre lo material e inmaterial, entre casa, pueblo, término, comarca y territorio, entre persona y colectividad, entre patrimonio natural y cultural, entre historia, biografía, memoria e identidad individual y colectiva, entre historia de vida del objeto, de la persona y de la comunidad.

De hecho, bajo la acción coleccionista se disuelven las barreras entre la dimensión más individual y privada del coleccionismo y la más colectiva y pública del patrimonio. El coleccionismo nos aproxima a la identidad individual y a la más íntima necesidad de reproducción simbólica de la persona. Pero a la vez, el patrimonio nos aproxima a una identidad colectiva y a la necesidad de reproducción simbólica colectiva. Es así como, en la iniciativa de “los olvidos”, el coleccionismo toma una especial dimensión cultural y el patrimonio se hace visible desde su dimensión más íntima y personal. De la unión de coleccionismo y patrimonio, emerge el coleccionismo de los olvidos: colecciones de patrimonio que nos aproximan a la complejidad de los mecanismos de reproducción simbólica de personas y comunidades.

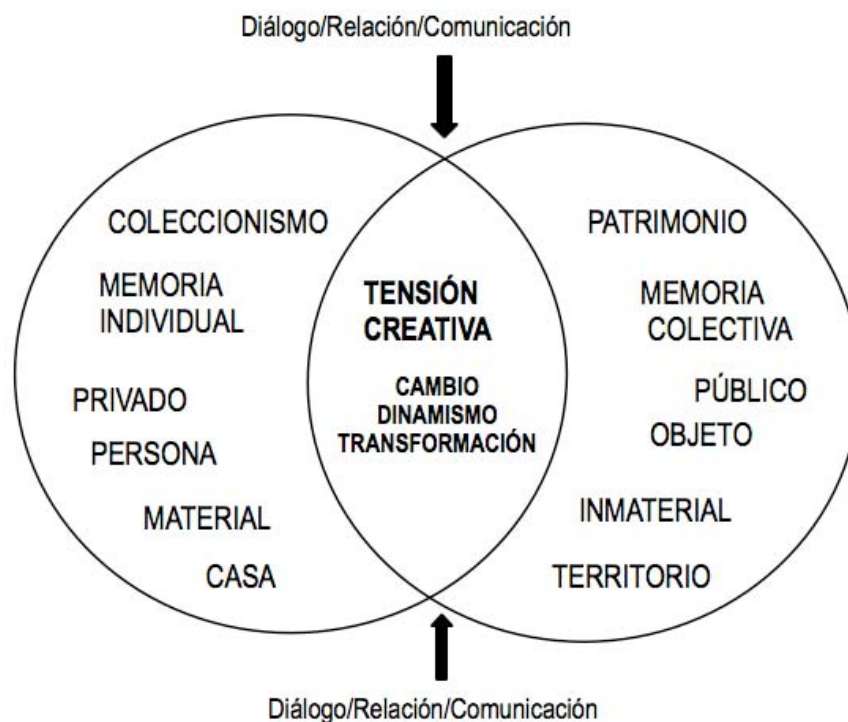
La dimensión personal y la transmisión de unas memorias vividas en primera persona queda ejemplificada en los casos de Lluís y Miquel. De 1922 y 1924 respectivamente, su juventud transcurrió en plena posguerra y se socializaron en el seno del modelo de vida basado en la agricultura tradicional. La colección de Lluís es, por encima todo, su microcosmos. Lluís tiene una especial capacidad para construir universos simbólicos personales. El relato personal toma una importancia capital y a través de él resignifica su vida construyendo una historia única y coherente donde todo tiene una lógica y un porqué.

Al mismo tiempo, la colección de Miquel transmite como el coleccionista sentía y percibía su vida. Conocer su colección es conocer sus preocupaciones y aquellos elementos que le identificaban: su pueblo, su comarca, su tierra y su familia. A través de la colección de Miquel se entra en contacto con su sensibilidad y su creatividad.

Pepe y Maria Rosa son del 1945 y su juventud transcurrió en plena transición de la agricultura tradicional a la moderna y su colección se carga de un aura de añoranza profunda vinculándose a recuerdos de juventud como a memorias transmitidas

oralmente. Facund y Vicent, nacieron en 1962 y 1966 respectivamente. Estos coleccionistas más jóvenes se socializaron en plena modernización de la agricultura y se alimentan de memorias transmitidas oralmente. Ellos no otorgan tanta carga personal a la colección y sí la cargan de una mayor intencionalidad de recuperación de la memoria y la historia colectiva. Evidencian un proceso de distanciamiento, reinterpretación y revalorización de unos conocimientos transmitidos, sobre todo, por sus antecesores: son los únicos que hacen explícita la conciencia de resignificación de su entorno y que hablan propiamente de patrimonio como necesidad de “salvar” los testimonios de su historia.

De una manera u otra, todas las coleccionistas son, en algún aspecto, “marginales”. Se mueven, en uno u otro ámbito por los márgenes de los imperativos culturales de su contexto local, y desde ahí, desde esa singularidad personal, construyen iniciativas que son motor de riqueza, cambio y creatividad cultural. Podríamos decir que su posición “marginal” les aporta una nueva mirada interpretativa sobre su realidad y les dota de una especial capacidad para aportar novedad en su contexto local. Lluís es el caso que por excelencia sale de la “norma social”. Lluís es campesino con inquietudes culturales. A esto se le añade su particular manera de construir conocimiento que no se ciñe a los imperativos científicos, que incluye una amplia dosis de intuición y imaginación, y que no sigue para nada el modelo de conducta que se le exige a la figura del “erudito local”. Por su parte Miquel, campesino con inquietudes culturales, no siguió el modelo de fundar una familia. A pesar de no encajar en el modelo social, Miquel se constituye en un ejemplo de la “buena moral” en muchos otros ámbitos: hombre religioso que participaba de los eventos culturales locales. Es así como a pesar de su “marginalidad” se erige como “autoridad” en cuanto a promotor y divulgador de los valores identitarios locales. En el caso de Pepe y Maria Rosa, ellos son personas del pueblo que han vivido gran parte de su vida fuera, hecho que les aporta una diferente capacidad interpretativa sobre su entorno. Finalmente, Facund y Vicent son personas inquietas culturalmente que han vivido algún periodo fuera y han buscado siempre maneras de saciar su sed de conocimiento.



Gráfica 1 El espacio de diálogo entre dicotomías, un mundo de posibilidades

Elaboración propia

3.1.2 Del patrimonio familiar al patrimonio local; la naturaleza expansiva de la colección

Ferrán Estrada, en su estudio sobre la casa en la comarca del Pla d'Urgell (Estrada, 1998), habla de la casa como "institución social" vinculada a una familia troncal y a una herencia indivisible: la persona heredera recibe la mayor parte del patrimonio material para asegurar la continuidad de la casa.

Esta casa, sitio histórico, de identidad y relacional del que habla Marc Augé (2008), es el lugar de identidad diferenciada respecto a las otras casas y resulta el "espacio social" a través del cual las personas se insertan en la comunidad.

El patrimonio material son los bienes que explotan los miembros de la casa (edificio, tierras, animales, utillaje agrícola y doméstico, etc.). El patrimonio inmaterial lo conforma todo aquello que identifica a sus miembros: el nombre, la historia, la memoria familiar, rasgos de carácter de sus miembros, etc.

La casa ha sufrido muchas transformaciones con la mercantilización del mundo agrario. Como consecuencia ha perdido la función productiva pero sus infraestructuras y elementos materiales se han mantenido en pie como testigos de un pasado de actividad. Partes del edificio, de las tierras pierden su "valor de uso" y se abandonan, transforman y, en algunos, casos se reconvierten en "reservorio de los olvidos".

En un contexto en el que la casa pierde su rol en la reproducción material (proveer y almacenar, conservar alimentos, alojar a los animales, etc), bajo la acción coleccionista incrementa su valor en la reproducción simbólica: determinadas partes de la casa se convierten en contenedores de memorias y en testimonio de un modo de vida que ya no existe.

Por un lado los casos de Lluís y Miquel evidencian como la casa, como símbolo del patrimonio familiar, tiene una importancia capital en la colección. Las colecciones se ubican en el corral, establo o bodega de una casa con un nombre vinculado a la historia de la familia ("Cal Noguer" y "Cal Miquel del Roig", respectivamente) o a una partida (finca) con unos nombres que las identifican (La finca de la Planota, la finca dels Sarraïns, respectivamente). Los coleccionistas, a través de la casa, lo explican todo: el pueblo, el término, la comarca, la(s) historia(s) familiares y las locales. Las personas, las tierras, los aperos, el mobiliario, los hallazgos en las fincas y los símbolos que conforman la casa constituyen, en estos dos casos, una colección en la que se plasma un fuerte sentimiento de pertenencia a una familia y a una realidad local.

Por lo contrario, el caso de Pepe y Maria Rosa y el de Facund y Vicent, ejemplifican como aquello que toma importancia es el sentimiento de pertenencia (y de apropiación) a la casa entendida, no tanto como el patrimonio familiar, si no como todos aquellos lugares donde se desarrolla la cotidianidad, las vivencias y las memorias coleccionistas. Gran parte de la colección de Pepe y Maria Rosa se ubica en el corral de "Casa Dalino", la casa de los padres de Pepe, pero la colección también se configura a través de los diferentes patrimonios familiares de vecinos y vecinas y a través del patrimonio local que se materializa en las colinas, pozos, cabañas, vistas, riscos, trincheras, balsas y minas. Así mismo, en el de Facund y Vicent, la colección se expande en todos los rincones del territorio donde se ubica el patrimonio de piedra seca, patrimonio familiar de vecinos y vecinas.

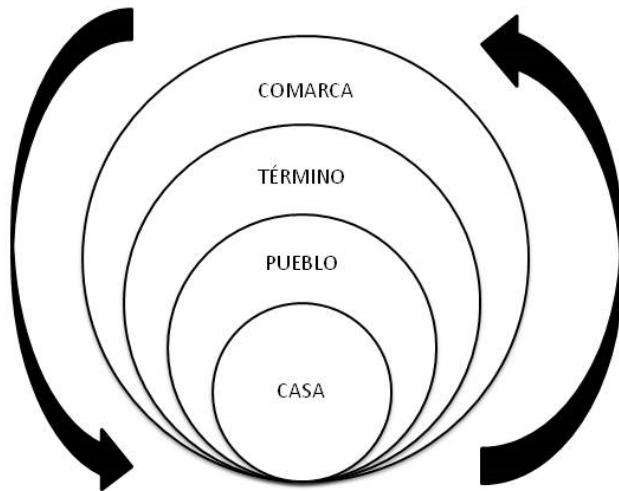
Destacar que en el caso de Pepe y Maria Rosa, la vecindad les cede elementos de su patrimonio. Los coleccionistas los exhiben y a la vez, en un cartel visible en el "corral", muestran el nombre de las personas y las "casas" colaboradoras. Las relaciones de proximidad favorecen el flujo de objetos desde aquellas personas que no les otorgan un valor simbólico hacia aquellas que sí les otorgarán y en este proceso se da el traslado de los objetos hacia el "lugar" donde serán resignificados.

En la iniciativa coleccionista, el patrimonio familiar o el patrimonio local se convierten en el fruto de un mismo proceso en el que la persona exhibe, como un todo sin barreras, la identidad individual, familiar y colectiva, seleccionando determinados elementos materiales de su contexto que evocan unas determinadas memorias. Es así como la acción coleccionista nos sumerge en un terreno de producción de un patrimonio que une y teje puentes entre las dimensiones más íntimas e individuales de la herencia patrimonial familiar y las dimensiones más colectivas del patrimonio local que da sentido a toda la colectividad.

La praxis coleccionista se convierte por naturaleza expansiva y los tentáculos de la colección se expresan allí donde se expresa la inquietud coleccionista. De alguna manera podríamos decir que la colección se expande en tanto que se expande la mirada interpretativa de la persona y, en este proceso, se configura una colección porosa, permeable, cambiante. Lo que toma relevancia es el vínculo afectivo con un entorno vivido y interpretado de manera que la intimidad de la casa coleccionista se despliega en todo el territorio, así como, a la vez, la dimensión social del territorio converge en la intimidad de la casa coleccionista.

LA DIMENSIÓN SOCIAL DEL TERRITORIO
CONVERGE EN LA INTIMIDAD DE LA CASA

LA INTIMIDAD DE LA CASA
SE DESPLIEGA A TODO EL TERRITORIO



Gráfica 2 La casa coleccionista, se expande a todo el territorio

Elaboración propia

3.2 Coleccionistas de memorias

3.2.1 Persona y objeto en diálogo a través de las Memoria(S)

Las coleccionistas de los olvidos son, por encima de todo, coleccionistas de memorias, de saberes locales y de conocimiento cultural vinculado a un territorio. Coleccionan conocimiento sobre la biografía del objeto, su genealogía y su historia. Recuperan su trazabilidad y a partir de ella recrean la historia de vida del objeto y con ello recrean su propia vida y la vida de su comunidad.

En las colecciones de los olvidos la propiedad o la posesión material, vinculada al coleccionismo, pierde fuerza ante la potencia de la posesión de un valor simbólico vinculado a la necesidad coleccionista de producción de sentido y significado: es la posesión de este conocimiento, ligada a algo tan esencial como es la reproducción social, lo que determina la incorporación del objeto a la colección. Tanto es así que,

como ejemplifican las colecciones de Pepe y Maria Rosa y de Facund y Vicent, incluso no es necesaria la posesión material para poseer el conocimiento, a la vez que poseerlo materialmente no tiene por qué implicar poseer el conocimiento, otorgarle un significado y ponerlo en valor.

El objeto toma importancia ya que su tiempo de vida, más largo que el de las personas, lo erige como potencial símbolo del pasado. Las memorias toman importancia en tanto que nos remiten a un mundo de sentido y significado y establecen sentido de continuidad entre pasado presente y futuro. Pero aquello verdaderamente indispensable en estas colecciones es la persona: ella es acción presente, motor y vínculo que rescata las memorias y las trae al presente insertándolas en un formato material donde inmortalizarlas.

La persona da valor al objeto como testigo, como documento o como texto interpretado y es ella la que pone en relación objeto y memorias en un proceso en que la transmisión del significado toma una importancia capital. Las colecciones pierden su dinamismo y dejan de ser "lugares de vida" si desaparece la persona. Aislar los objetos, "cosificarlos" siguiendo la doctrina científicista, desvincularlos del conjunto de la colección, separarlos del contexto donde ésta ha sido constituida y del diálogo, vínculo y relación con la coleccionista que les atribuye el significado, implica perder el verdadero valor de la colección.



Gráfica 3 El espacio de diálogo entre persona, objeto y memoria(s)
Elaboración propia

3.2.2 Reconstruyendo un pasado opuesto al dictamen neoliberal

Las memorias se expresan desde la variabilidad y el cambio constante de la persona y su contexto. Dependiendo de ello, un mismo objeto evoca diferentes memorias, emociones, sentimientos y pensamientos. La proyección a través del objeto permite una ambigüedad en la que la persona se representa de manera creativa y cambiante, sin que exista una relación arbitraria, dictada y estructurada entre el objeto y persona.

Ahora bien, a través de la variabilidad de este universo de memorias se hace visible que, aunque cambian los escenarios materiales, los objetos, las colecciones, las personas coleccionistas, las casas, las historias de vida de objetos y personas, la selección de memorias configura un único significado global de la colección que hace referencia a una memoria colectiva tejida desde la variabilidad y dinamismo de las diferentes subjetividades: es esta red interpersonal la que construye un patrimonio local que, tejido

desde la singularidad de las experiencias vividas, trae al presente valores comunes que se oponen a los de la globalización neoliberal.

Los objetos coleccionados nos remiten a un tiempo en que el modelo agrario se basaba en la autosuficiencia y en el que la persona, a través de su esfuerzo, se convertía en la fuente de energía que cubría las necesidades materiales básicas. Las coleccionistas hacen referencia a un "antes" en el que objetos tales como aperos de labranza envejecían con las personas y se heredaban de generación en generación: el mutuo conocimiento entre objeto y persona era indispensable para la supervivencia.

En la colección de Pepe y Maria Rosa se hace especialmente visible cómo aquellos valores que destacan hacen precisamente referencia a la historia de vida del objeto. Las piezas toman valor porque están gastadas por el mango o por el filo cortante, por los remaches y reparaciones, por las veces que han sido reutilizados, por la historia compartida y porqué evocan unas vidas.

Las memorias coleccionistas ponen sobre la mesa la transformación del mundo agrario de un modelo de autosuficiencia, que ubicaba la persona en el centro, a un modelo agrario mercantilizado, que pone la máquina en el centro. El esfuerzo de la persona es sustituido por el consumo de energía exosomática, y el vínculo directo entre persona y objeto ya no pasa por el tiempo de convivencia, el esfuerzo físico y el conocimiento mutuo- energía real, vivida y experimentada- sino por el conocimiento tecnológico y la intervención de la mente más que la del cuerpo, que reduce su experiencia sensible al contacto con el objeto a través de las extremidades. (Baudrillard, 1969).

La globalización del mercado lleva a un aparente dominio unidireccional del entorno por parte de la persona que ya no necesita de la colectividad ni para el trabajo compartido ni para la transmisión de conocimiento. Paradójicamente, desde la misma modernidad, aflora una persona que depende de manera vital de la mediación de la energía exosomática, del mercado, de los manuales de instrucciones y de reparaciones realizadas por "otras".

Las memorias coleccionistas, traen al presente recuerdos seleccionados que destacan valores opuestos a la receta de la globalización neoliberal. En oposición a la jerarquía, el

individualismo, la dependencia, la homogenización, la alienación, la explotación, el consumo y la inmediatez que impera en el modelo neoliberal, la selección de memorias coleccionistas, desde la singularidad de las experiencias, hacen referencia a los valores de la colectividad, de la ayuda mutua, de la solidaridad, la convivencia, el intercambio, la reciprocidad, el conocimiento del entorno, el esfuerzo, ingenio, la biodiversidad, la horizontalidad, la autosuficiencia, la heterogenidad y la transferencia intergeneracional del conocimiento.



Gráfica 4: La selección de memoria(s) coleccionistas

Elaboración propia

3.3 La(S) Memoria(s) en la construcción del conocimiento

3.3.1 Creando desde la experiencia sensitiva, intuitiva y relacional

En las colecciones de los olvidos se despliega un proceso de construcción de sentido y significado con el que persona y comunidad buscan definirse, pensarse, reconocerse y

ubicarse ante el mundo. El proceso de construcción del conocimiento se produce a través de una realidad material vinculada a un universo simbólico: a través de las memorias vinculadas a la materialidad del objeto las coleccionistas producen un conocimiento vinculado a una identidad enraizada a un territorio.

En este proceso toma protagonismo la experiencia subjetiva, sensitiva y relacional, en contraste con el racionalismo, la abstracción, el objetivismo y la compartimentación de saberes dominante en el paradigma científico occidental. Las iniciativas coleccionistas involucran procesos donde la experiencia vivida y la implicación del mundo material y sensitivo se convierten en un soporte esencial. Los objetos, el entorno, el territorio y la comunicación directa con las personas, son fuentes de conocimiento indispensables que se combinan con la investigación bibliográfica y la colaboración con asociaciones e instituciones, en función de la inquietud coleccionista.

El microcosmos de significado y sentido coleccionista se constituye con la intervención de una racionalidad subjetiva que incorpora las emociones, sentimientos, necesidades e impulsos más íntimos y profundos.

El conocimiento, en la iniciativa coleccionista, se construye desde la implicación de todas las dimensiones –intelectual, emotiva, espiritual- que constituyen la persona y su entorno: el proceso se da desde la complejidad de la persona relacional y de la complejidad de realidad social donde ésta está inmersa.

Pensar, interpretar, otorgar significado, investigar, deducir, comprobar, compartir, rectificar, inventariar, plasmar, disfrutar, preguntarse, indagar, son acciones que configuran un proceso tan dinámico como dinámica es la actitud interpretativa de la persona.

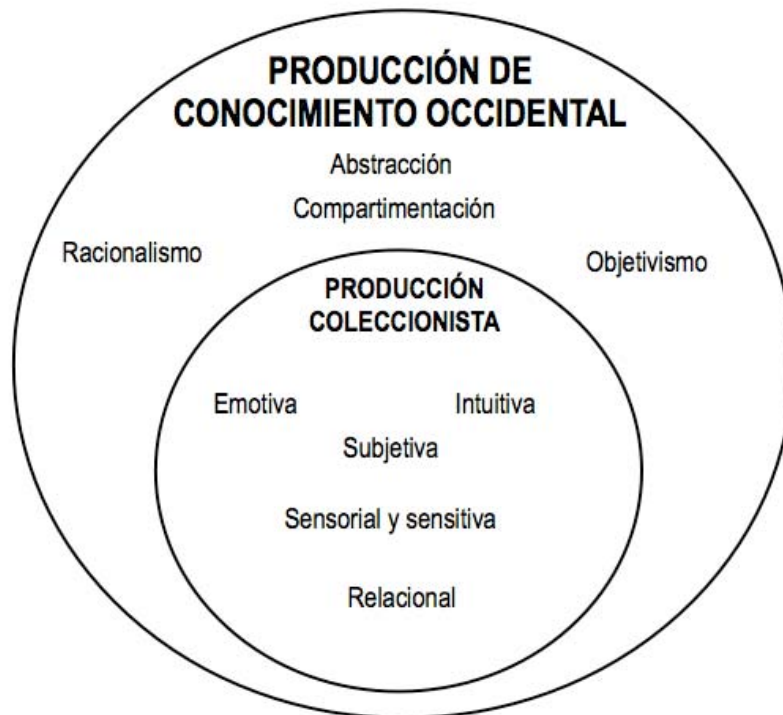
Lluís es un investigador que interpreta su entorno creando universos simbólicos, historias y relatos que, partiendo de la intuición, se unen en un global de sentido y significado. La experiencia sensible y la interacción con el medio, son las bases de un proceso en el que despliega su sensibilidad, la observación y la sabiduría que le otorga años de experiencia "pisando el territorio". Sus teorías, inmersas en la lógica de su universo simbólico, toman sentido y sostienen explicaciones que se corroboran a través

de sus hallazgos: fósiles, los restos de cerámicas y molinos y hachas ibéricas convierten las pruebas que corroboran sus hipótesis. Ahora bien, Lluís también duda y comparte la duda, convive con la incertidumbre y busca el reconocimiento del conocimiento "experto" para confirmar sus deducciones.

En este caso, a la experiencia sensible se le añade un profundo afán de búsqueda intelectual. Libros, artículos, colaboraciones en diarios y revistas, recogen el proceso de investigación en el que el coleccionista utiliza diversas fuentes de información para plasmar y divulgar aquellos hechos históricos que han marcado su vida. Con todo, la certeza o incertidumbre se confunden construyendo algo realmente verdadero, su producción de conocimiento, su verdad y su necesidad de transmitirla y hacer público y compartir su universo simbólico.

En el caso de Miquel, el coleccionista traslada una dimensión filosófica e incluso espiritual a un proceso que le lleva a la búsqueda de explicaciones sobre el sentido de la vida. Miquel se adentra en una búsqueda personal que indaga sobre su identidad familiar, local y nacional catalana: construye conocimiento llenando de significado todo lo que le rodea y construye su cotidianidad. En su proceso destaca la producción de símbolos identitarios locales que son reconocidos por la comunidad local, que autoriza, a diferencia del caso del Lluís, la interpretación del pasado producida por el coleccionista.

En la iniciativa de Facund y Vicent adquieren mucha importancia las fuentes extrínsecas del conocimiento, tanto las memorias de sus "mayores", como las adquiridas a través de l' "Associació d' Amics de la Pedra Seca". En esta iniciativa se evidencia la importancia de la transmisión oral de las memorias como fuente de producción del conocimiento y de revalorización de los saberes locales. Con la dimensión asociativa la colección crece y el intercambio de conocimiento estructurado asegura su conservación y transmisión.



Gráfica 5: Producción de conocimiento coleccionista en el sí de la globalización

Elaboración propia

3.3.2 El Ritual Coleccionista

El "ritual coleccionista" es el proceso experiencial a través del cual la persona comparte su colección. Momento de encuentro y diálogo, con una estructura marcada pero flexible, el "ritual" deja las puertas abiertas a lo que surja de la interacción entre coleccionista y visitante.

El "ritual" consta de cuatro fases tras las cuales se adquiere un nuevo conocimiento a través de una comunicación con una fuerte componente emocional. La primera fase es la de encuentro, extrañamiento y reconocimiento, la segunda es la de aclimatación al "templo" en la que ambas personas, coleccionista y visitante, se ubican en el nuevo lugar, la tercera es la de "sumersión" en la que personas, objetos, recuerdos, explicaciones, sentimientos y emociones van generando algo nuevo y finalmente, la

cuarta fase es la del "despido", el ineludible final, que concluye con unos nuevos conocimientos que se insertan por canales alejados a los puramente racionales.

El "ritual" consta de estas cuatro fases ahora bien, la creatividad a la que se abandona lleva a que estas varíen según la interacción que se dé entre inquietudes encontradas. La interacción entre coleccionista y visitante deja las puertas abiertas a qué, en función de la afinidad que se genere, el ritual tome una forma u otra o incluso se creen nuevas dimensiones de la colección.

Desde una perspectiva relacional entran en diálogo coleccionista, visitante y objeto. A través de la relación directa, experiencial y sensitiva se genera un proceso material de producción del conocimiento donde, sin descartar las emociones, las memorias, el instinto, la intuición y la racionalidad se construye algo nuevo: la "obra" coleccionista.

Lluís es una persona muy social, de marcada personalidad y a través de su "templo de los olvidos" satisface su necesidad de compartir su rico universo simbólico. El antiguo establo comunica con la calle a través de una gran puerta de madera. La persona difícilmente se guiará a través del antiguo establo de Cal Noguer, espacio oscuro, desordenado y caótico, sin la presencia del coleccionista. Lluís escenifica un "ritual" en el que no sólo cuenta la historia vinculada a los hallazgos, sino que la dibuja, pone imágenes, colores y ruidos. El coleccionista toca, lamenta, celebra, se enfada. Se exhibe a sí mismo a la vez que exhibe su colección y pone luz a los diferentes universos hasta que, una vez satisfecha su necesidad de transmitir, cierra el ritual con el "despido".

De manera contraria, "El meu celler" de Miquel está diseñado y pensado para comunicar a través de la dimensión material, sin necesidad de que sea el coleccionista quién transmita su significado: la ubicación de los objetos, el juego de iluminación, las escenas recreadas, las fotografías que amplían la información de las escenas y los escritos que amplían la información de las fotografías. La pieza sola comunica un significado, el conjunto de piezas otro y la escena recreada transmite su propio mensaje.

Pepe incorpora el territorio en su "ruta de los olvidos". A veces empieza por el territorio y termina en el "corral", a veces al contrario. Las piezas restauradas cuelgan de la pared

de piedra ordenadamente, con una disposición que sigue la lógica del gusto del coleccionista. El “ritual” contiene una importante carga emocional. El conocimiento se transmite desde la misma experiencia sensitiva con que ha sido adquirido, y el coleccionista, a través de la mirada, de las palabras afectivas, los gestos y movimientos que escenifican momentos, situaciones o el uso de determinados objetos, introduce a la “otra persona” en su mundo.

En la colección de Facund y Vicent, el "Museuet del picapedrer" es el punto de anclaje de los itinerarios que llevan a “pisar el territorio”. La experiencia sensible, el contacto directo con la tierra, es imprescindible en el desarrollo de la lógica coleccionista.

El "ritual” contiene una importante dimensión pedagógica desprendida de la carga que implica el vínculo de la colección con la trayectoria de vida personal. Los coleccionistas toman cierta distancia emocional y construyen un discurso coherente y fácil. La interacción entre medio natural y medio cultural construye un discurso coleccionista donde el territorio se erige como un todo sistémico imprescindible para comprender la dinámica sociocultural del pueblo.



Gráfica 6: El “ritual coleccionista”

Elaboración propia

3.4 La transmisión del legado coleccionista

3.4.1 La colección en un sistema complejo

Entendiendo las colecciones como parte de un sistema complejo, consideraremos que existen y toman sentido en relación con el entorno y su supervivencia depende de la capacidad coleccionista de transmitir su significado, así como también de la sensibilidad del entorno para recibir el mensaje coleccionista.

La colección es, por definición, dinámica y cambiante, y este dinamismo viene dado tanto por la acción de la persona como por su interacción con el entorno. El tipo de relación establecida condicionará la adaptabilidad de la colección, o sea, su supervivencia, a lo largo del tiempo, desde el cambio y la transformación.

La coleccionista transfiere el contenido de la colección a la comunidad, pero al mismo tiempo es la comunidad la que construye y da sentido y significado a la colección. Las colecciones existen porque la "otra persona" las reconoce como tal y únicamente toman sentido en un contexto que reconoce su valor: la coleccionista se erige como guardiana del patrimonio en tanto que la comunidad reconoce dicho rol y en tanto que la persona lo asume y lo disfruta.

Conservar es transmitir, y transmitir es abrirse al cambio y la transformación. Las colecciones son, por naturaleza, sociales y precisamente la comunicación, la relación que establece el coleccionista con el entorno o, en otras palabras, la transferencia del contenido de las colecciones es lo que asegura su continuidad y supervivencia más allá del tiempo de vida coleccionista.

La persona selecciona, entre todas, unas determinadas memorias a partir de las cuales se configura el relato de su vida y el de su comunidad. Estas memorias constituyen un universo de sentido que se convierte en el legado coleccionista. La socialización hace posible la transferencia de este legado y asegura la incidencia social de una herencia que se transformará, se interpretará y reinterpretará en manos de las "otras personas".

3.4.2 El factor emocional, motor del flujo de conocimiento

El conocimiento siempre fluye. Se plasma en un soporte material -dibujos, grabaciones, libros, poesías, publicaciones- o se transmite oralmente a través de las memorias: de una manera u otra fluye transformándose a medida que se transmite generacionalmente.

El conocimiento se traslada y expande y va siempre más allá que la dimensión material: únicamente necesita de otra persona que reciba su contenido, lo digiera y lo transforme con su propia percepción. Las personas representan canales de conducción, vehículos de memorias y el conocimiento se traslada a través de ellas buscando mantenerse en movimiento. El conocimiento, las memorias, el relato coleccionista, se esparce de manera invisible pero intensa y penetrante, en un proceso de creación y recreación poco controlable por la coleccionista.

La dimensión emocional es la que proporciona intensidad al mensaje y la que indica la importancia vital de transmitir el legado coleccionista. Los testigos vivos de una cultura en extinción transmiten sus relatos a través de la oralidad y las nuevas generaciones entran en contacto con unas experiencias que no han vivido en primera persona, integrándolas como propias por la intensidad de la transferencia oral. Es esta comunicación intergeneracional la que mantiene vivos determinados valores culturales en la memoria y la que favorece la supervivencia, desde la dimensión simbólica, de unas memorias pasadas seleccionadas para formar parte del presente y de la construcción del futuro.

Las personas coleccionistas existen porque existe una red social, una comunidad que reconoce, valora y transforma el contenido de la colección. Las personas convierten su casa en reservorio de memorias, de conocimiento y de identidad recreada que existe porque se constituye en el seno de una red social que permite que el flujo de conocimiento no se estanque, generando un proceso que posibilita la vida y la transformación del legado coleccionista.

Las personas coleccionistas son muchas, y todas ellas coleccionan conocimiento sobre el territorio construyendo iniciativas, promoviendo sinergias sociales diversas, y construyendo una red coleccionista heterogénea y diversa: personas que producen conocimiento desde una profunda y vital necesidad de construir una identidad vinculada a la materialidad de un contexto sociocultural.

3.4.2 La red de transmisión coleccionista

La acción coleccionista forma parte de dinámicas de reafirmación local que tienen en la comarca su principal referente territorial: “les Garrigues” es la comunidad imaginada que constituye el primer y más potente sentimiento de identidad territorial.

Más allá del nivel institucional, existe una red de personas vinculadas a asociaciones culturales, revistas locales y comarcales, iniciativas culturales diversas, que trabajan para la transmisión de la producción de conocimiento vinculado a la comarca y que propician la transmisión intergeneracional de las memorias: propiamente estas personas son coleccionistas de los olvidos que velan para que no desaparezca el testimonio de la gente mayor. A través de esta red se catalizan las relaciones interpersonales, de proximidad y confianza, y se generan unas condiciones favorables para la transmisión de conocimiento local.

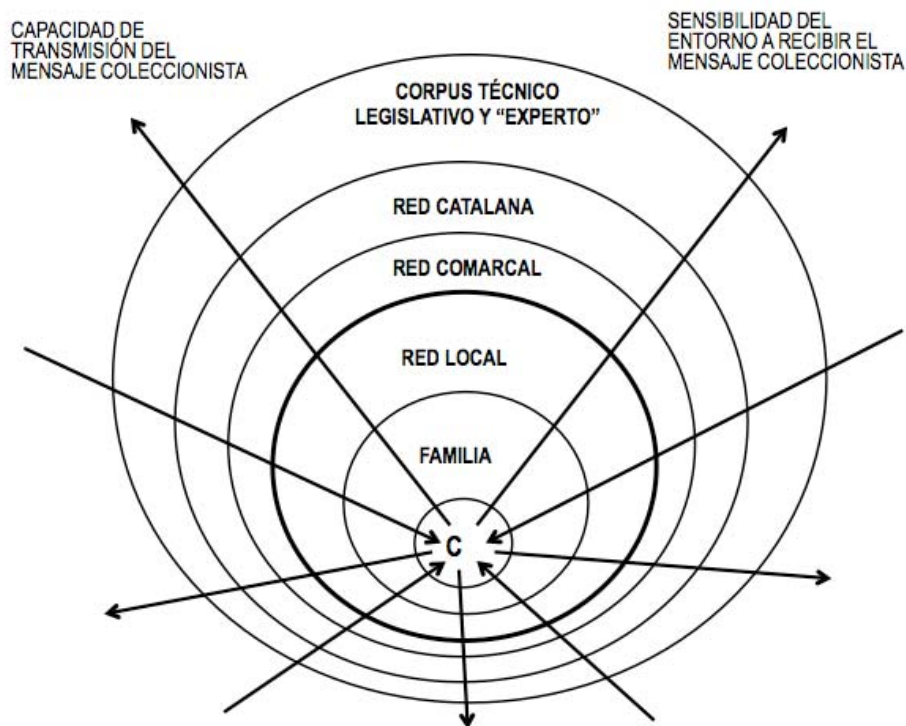
En el caso de Lluís, esta red cultural de ámbito comarcal se ha convertido en un verdadero trampolín para dar a conocer el contenido de su colección, para imprimir sus memorias en un formato material (artículos, colaboraciones, libros) y para hacer grandes los archivadores y catálogos donde guarda todas sus colaboraciones.

Sin embargo, la comunidad más cercana del pueblo, vecinos y vecinas, así como su propia familia, no le otorgan ni el valor ni el reconocimiento que sí le confiere la red cultural del pueblo y la comarca, los visitantes que tienen cierta distancia con la realidad local del pueblo, o personas del mundo académico y científico que han visitado su colección.

Miquel del Tost es considerado por su familia, vecinas y vecinos, así como por la comunidad local y comarcal, como un referente en la promoción y la divulgación de la cultura local, comarcal y nacional catalana. Entidades culturales y familia transmiten un absoluto respeto por su persona desde su vertiente más humana, y valoran y reconocen, conservan y transmiten su legado cultural después de su muerte.

Pepe y Maria Rosa viven el presente de su colección y no se plantean cuál será su futuro. La tarea coleccionista, a pesar de no estar conectada a nivel comarcal, está fuertemente reconocida en el seno de la familia y en el seno de la comunidad local más cercana, los cuales se implican de manera directa en la construcción de la colección.

La colección de Facund y Vicent no toma tanto sentido en la dimensión local como a nivel comarcal y catalán sosteniéndose en una red de colaboraciones horizontales y verticales en la que las instituciones y las asociaciones toman protagonismo. Desaparecida la carga personal se delega en la responsabilidad colectiva el futuro del legado coleccionista. Se manifiesta cómo, rescatar los valores del pasado, se sostiene sobre una preocupación, no tanto por el presente, sino por la construcción de un futuro que se prevé incierto. Para ellos el legado coleccionista está en manos de los cambios globales y de las inercias de concentración de población en las ciudades y la despoblación del campo. Si la vida se mantiene en el pueblo se mantendrá la colección y la reproducción simbólica de la colectividad dejará de estar en peligro.



Gráfica 7: La supervivencia del legado coleccionista

Elaboración propia

4 Las posibilidades de un encuentro: coleccionismo y patrimonio

Reflejando una realidad compleja, poliédrica y cambiante, las colecciones de los olvidados nos ubican en ese espacio de encuentro y diálogo entre dicotomías, tan efímero como profundo, desde donde emergen las posibilidades creativas de cambio y transformación.

Coleccionismo y patrimonio, desde una dimensión personal el primero y colectiva el segundo, remiten a la construcción identitaria, a la búsqueda de sentido y significado, a la necesidad de restablecer el sentido de continuidad entre pasado, presente y futuro.

El coleccionismo, en las iniciativas de los olvidados, toma una especial dimensión social y el patrimonio se hace visible desde su dimensión más íntima y personal. Refiriéndose a la reproducción y legado individual el primero y a la reproducción y legado colectivo el segundo, estas colecciones de patrimonio local nos aproximan a la complejidad de los mecanismos de reproducción social y simbólica de personas y comunidades.

Las colecciones de patrimonio local desvelan el fenómeno patrimonial desde la heterogeneidad, matices y contradicciones de la acción de la persona. La subjetividad, la parcialidad y la dimensión afectiva se introducen en un proceso en el que el patrimonio emerge como algo vivo y cambiante y la memoria colectiva se manifiesta desde el diálogo y el intercambio entre subjetividades.

La mirada coleccionista nos aboca a la máxima expresión de la pluralidad del patrimonio al dar valor a la persona como agente vital e imprescindible en los procesos de construcción patrimonial. Desde la perspectiva coleccionista la versión, la voz, el testimonio de la persona toma valor en tanto que aporta reflexividad y complejidad al proceso de constitución patrimonial.

Es en este sentido que consideramos que profundizar en el estudio de las iniciativas coleccionistas nos aproxima a la pluralidad y a la democratización de los significados y contenidos del patrimonio, a la vez que visibiliza nuevos patrimonios y procesos de construcción patrimonial negados, invisibilizados o deslegitimizados por los poderes hegemónicos.

Las personas y colectividades que crean y recrean el patrimonio, toman protagonismo en una acción coleccionista que, lejos de restringirse al ámbito privado, se vincula a procesos intergeneracionales de transmisión de las memorias que, con la dimensión emocional como motor, nos sitúan en el sí de la necesidad de reproducción comunitaria.

De hecho, la práctica coleccionista toma sentido a través de su socialización y se vincula a complejos procesos de construcción y transmisión del conocimiento. Las colecciones únicamente existen bajo la mirada de las “otras personas” y, de una u otra manera, la comunidad se inserta en ellas: desde su vertiente material -aportando objetos- desde su dimensión inmaterial -formando parte de las memorias coleccionistas- y, desde una mirada procesual, tejiendo la red de transmisión y flujo generacional de estas memorias.

A través de estas iniciativas se constituyen “reservorios de memorias” que, dispersos por el territorio y custodiados por “guardianas del patrimonio”, contienen diferentes

versión(es) del pasado que se construyen desde los relato(s) de las personas y la parcialidad de las memoria(s).

La aproximación etnográfica a estas iniciativas permite profundizar en cómo se despliegan procesos de producción del conocimiento que, en contraste con el imperio del racionalismo, el objetivismo y la compartimentación de saberes, incorporan la dimensión subjetiva, intuitiva, emocional y relacional vinculada a procesos de indagación identitaria producidos fruto de la interacción de la persona inmersa en su entorno.

El territorio, bajo la acción coleccionista, se sacraliza y se convierte en “lugar de memoria” que comunica, transmite, testifica, recuerda, en el presente, un antes en el que las cosas eran diferentes: se manifiesta la necesidad de expresión individual y colectiva, de compartir las narrativas y experiencias de vida, de traer al presente un pasado reconfigurado, de un retorno reflexivo al pasado, de establecer vínculos y continuidades entre pasado, presente y futuro.

En los “reservorios de los olvidos” la diversidad y singularidad de memorias personales convergen en traer al presente recuerdos que enfatizan valores del pasado opuestos a los que expande el dogma neoliberal. Ante el individualismo, la mercantilización, la homogenización y la alienación dominante, los relatos coleccionistas seleccionan recuerdos de un pasado que destacan el valor de la colectividad, la reciprocidad, el esfuerzo, la interacción con el medio, el ingenio, la autosuficiencia, la solidaridad, la transferencia del conocimiento y la biodiversidad.

Es en este sentido que estas acciones localizadas toman relevancia atendiendo al contexto global, materializando la necesidad de continuidad, en la memoria, de una cultura en extinción. Con la reformulación o desaparición acelerada del modelo agrario tradicional y de subsistencia, la iniciativa coleccionista materializa una estrategia local que manifiesta la voluntad social de permanencia, en la dimensión simbólica, de unos valores culturales diluidos en la modernidad.

Ante un modelo socioeconómico dominante urbano, industrial y tecnificado y un mundo rural que se transforma bajo el dogma de la terciarización, la carga emocional, la

profundidad, la intensidad y la complejidad de transmisión del “legado coleccionista” nos ubica ante estrategias de supervivencia localizadas que mantienen viva, en la memoria, una experiencia social resistente que se niega a desaparecer.

Reservorios de memorias, de conocimiento cultural, de saberes locales o, contenedores del legado simbólico a transmitir a las generaciones futuras, éstas iniciativas nos remiten al poder transformador de las personas y las colectividades cuando ante la imposición de la homogenización cultural construyen mecanismos de supervivencia y de continuidad social, conservando, en la memoria, aquellos valores del pasado salvados de la extinción e integrados en el legado simbólico que ha de construir y reconstruir el presente y futuro de la sociedad rural.

La intensidad y la necesidad de continuidad que transmiten estas iniciativas invitan a preguntarse sobre las tantas formas en las que la diversidad de realidades rurales responden a la imposición del modelo neoliberal: la concreción local sobre la que se sustenta esta investigación invita a indagar, profundizar, escuchar y aprender de las diversas formas en que se concretan las estrategias de supervivencia y continuidad en una sociedad rural en plena transformación.

Coleccionistas de los olvidos, guardianas de patrimonio o, por qué no, Tesoros Humanos Vivos que mantienen vitales procesos sociales creativos de transmisión de las memorias, estas iniciativas nos abocan a los retos que la tutela patrimonial debería abordar ante la complejidad de la construcción patrimonial: nos remiten a procesos sociales que emergen en el territorio y que favorecen la continuidad creativa de la comunidad, nos obligan a introducir lo subjetivo y emocional en los procesos de construcción patrimonial y ponen sobre la mesa diferentes versión(es) del pasado que afloran desde los relato(s) y la parcialidad de las memoria(s) en tensión creativa con una memoria colectiva que se expresa desde las contradicciones inherentes a la condición humana.

El diálogo, la transmisión y la relación, son elementos básicos para la supervivencia de unas iniciativas que aportan luz a los mecanismos creativos de continuidad social. Las colecciones toman sentido en relación con el entorno y su supervivencia depende de la

capacidad coleccionista de transmitir su significado y de la sensibilidad del entorno ante el mensaje coleccionista.

Familia, amistades, red cultural y comunidad forman parte de este entorno, pero también el corpus técnico, legislativo, institucional y “experto”, en su posición dominante en la construcción patrimonial, tiene un papel crucial en la red compleja que da sentido y significado al mensaje coleccionista: dar valor, visibilizar y, sobre todo, aprender y escuchar de la complejidad que emerge de la realidad social, sin tratar de controlar, clasificar y reordenar bajo la lógica hegemónica, puede ser un buen punto de partida para ahondar en la verdadera pluralidad del patrimonio.

La ampliación del concepto de patrimonio cultural nos remite a un patrimonio cambiante y plural y estas iniciativas representan una oportunidad para problematizar, aprender y reflexionar sobre el rol a adoptar desde la tutela patrimonial cuando las personas y colectividades se apropian de lo que siempre ha sido suyo: el patrimonio está vivo y está en manos de todas las personas y colectividades que necesitan de la construcción de significado para dar sentido de continuidad a sus vidas.

5 Bibliografía

Agudo, J. (2012) “Patrimonio etnológico y juego de identidades”. Universidad de Sevilla. *Revista Andaluza de Antropología*, 2: 3-24.

Appadurai, A. (2001) *La modernidad desbordada, dimensiones culturales de la globalización. Culturales de la Globalización*. Ediciones Tricle. Buenos Aires.

Arévalo, J.M. (2010) “El patrimonio como representación colectiva. La intangibilidad de los bienes culturales”. *Gaceta de Antropología*, 26 (1): Artículo 19.

Ariño, A. (2002) “La expansión del patrimonio cultural”. *Revista de Occidente*, 250: 129-150.

Augé, M. (2008) *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Gedisa. Barcelona.

Baudrillard, J. (2010) *El sistema de los objetos*. Siglo XXI. Madrid.

Carreras, G. (2011) “El atlas del patrimonio inmaterial de Andalucía y la convención de 2003. Sujeto y predicado en el patrimonio cultural ¿Una cuestión de sintaxis?”. *XII Congreso de Antropología XII Congreso de Antropología: Lugares, tiempos, memorias*.

La antropología Ibérica en el siglo XXI. Federación de asociaciones de antropología del estado español. León.

Comas d'Argemir, D. (2003) "La globalización: dinámicas locales, procesos de cambio y formas de poder. El caso de Andorra". En Bueno C., Aguilar E. (Ed.) "Las expresiones locales de la globalización: México y España". Porrúa. México.

Cruces, F. (1998) "Problemas en torno a la restitución del patrimonio. Una visión desde la Antropología". *Alteridades*. 8:16.

De Sousa Santos, B. (2005) *El milenio huérfano: ensayos para una nueva cultura política*. Trotta. Madrid

Escobar A. (2007) *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: Fundación Editorial "El Perro y la Rana"

Estrada, F. (1998) *Les Cases pageses al Pla d'Urgell: família, residència, terra i treball durant els segles XIX i XX*. Pagès. Lleida.

Fernandez de Paz, E.; Arrieta, I.; Carbonell, E.; del Mármol, C. (2011) "Desbrozando el patrimonio inmaterial". *XII Congreso de Antropología. Lugares, tiempos, memorias. La antropología Ibérica en el siglo XXI*. Federación de asociaciones de antropología del estado español. León.

Florido del Corral, D (2008) "La Reserva de la Biosfera Intercontinental del Mediterráneo (Rbim). Nuevas Herramientas para Viejos Problemas". En Beltrán, O. Pascual, J y Vaccaro, I. (Coords.) *Patrimonialización de la Naturaleza. El marco social de las políticas ambientales*. Donostia San Sebastián. Ankulegi, FAAEE, p. 265-288.

García, R. (2006) *Sistemas complejos: conceptos, método y fundamentación epistemológica de la investigación interdisciplinaria*. Gedisa. Barcelona.

González Alcantud, J. A. (2003) "Patrimonio y pluralidad. El largo camino conjunto de la alteridad y la materialidad cultural". En: Gonzalez Alcantud, J. A. Ed. *Patrimonio y pluralidad. Nuevas direcciones en antropología patrimonial*. Biblioteca de Etnología. Diputación de Granada. Granada.

Hernández, J. (2008) "Historia, memoria y activación patrimonial: el Palacio del Pumarejo en Sevilla". *Boletín de Monumentos Históricos*, Tercera Época. 13:116-121.

Iniesta González. M. (1994) *Els gabinets del món. Antropologia, museus i museologies*. Pagès Editors. Lleida.

Martínez C. (2007) *Musealizar la vida cotidiana. Los museos etnológicos del Alto Aragón*. Instituto de Estudios Altoaragoneses. Prensas Universitarias de Zaragoza. 2007.

- Moreno, I. (2003) “La trinidad sagrada de nuestro tiempo: mercado, estado y religión”. *Revista Española de Antropología Americana*. vol. Extraordinario.
- Pearce, S.M., Bounia A. (2000) *The collector's voice Volume 1. Ancient Voices*. Ashgate. England.
- Pearce, S. M. (1992) *Museums Objects and Collections. A Cultural Study*”. *Leicester University Press*. England.
- Prats, Ll. (1997) *Antropología y patrimonio*. Editorial Ariel. Madrid.
- Ruiz, E. (2005) “Memoria y conocimiento social”. En Narotzky S., Valcuende del Río, J. M. Coord.: “*X Congreso de Antropología: Las políticas de la memoria en los sistemas democráticos. Poder, cultura y mercado*”. Fundación El Monte, Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español, Asociación Andaluza de Antropología. Sevilla.
- Sierra, X. C. (2009) “Patrimonios menores y espacios locales. La musealización como alternativa. La situación en Galicia”. En Iglesias J. M. Ed. *Cursos sobre el Patrimonio Histórico 14: Actas de los XX Cursos monográficos sobre el Patrimonio histórico*. Publicaciones de la Universidad de Cantabria. Reinosa. Santander.
- Soronellas Masdeu, M. (2006) *Pagesos en un món de canvis. Família i associacions agràries*. Publicacions URV. Tarragona.

SISTEMAS DE REGULACIÓN DE ALIMENTOS ECOLÓGICOS. PROCESOS DE DESPOLITIZACIÓN

Patricia Homs Ramírez de la Piscina
Grupo de Estudios sobre Reciprocidad
Universidad de Barcelona
apatih@yahoo.es

1. Sistema agroindustrial y agroecología

La agricultura y la alimentación han jugado un papel estratégico en la construcción de la economía mundial capitalista (McMichael, 2009). El análisis teórico de los regímenes alimentarios permite relacionar la producción y el consumo agrícola con las configuraciones de poder. Desde esta perspectiva, se interpreta la circulación de alimentos como una expresión de la circulación de capital. De este modo, la producción no está determinada por las necesidades humanas sino que, en general, la producción, la distribución y el consumo son modulados por las instancias político-económicas capitalistas cuyo principal objetivo es la maximización de beneficios (Rachline, 1991: 70-71).

El concepto de régimen alimentario fue acuñado por Harriet Friedmann en 1987. El término ha permitido, por un lado, problematizar las representaciones lineales de la modernización en agricultura y entender el papel de los alimentos en la economía política global. Por el otro lado, conceptualizar las contradicciones, crisis y transformaciones en el sí de un paisaje agroalimentario supuestamente uniforme (McMichael, 2009:140).

Algunos autores plantean que en la actualidad nos encontramos en un nuevo régimen emergente que se caracteriza, entre otras cosas, por la introducción en la cadena de proteína animal de países como China y Brasil, la “revolución” de los supermercados y el negocio de los alimentos como biocombustibles. En este marco, se establecen una serie de tensiones con movimientos como el del Slow Food¹ o el de la Community

¹ Los orígenes del movimiento se sitúan en Italia hacia los años ochenta. El nombre de este movimiento quiere contrastar con la comida rápida de multinacionales como McDonald's. En diciembre de 1989, nace oficialmente *Slow Food* como una organización internacional dedicada a preservar el gusto, las tradiciones alimentarias locales y la calidad de los alimentos (Pietrykowski, 2004: 310).

Supported Agriculture que, según ciertas interpretaciones, contribuyen a la erosión del sistema agrícola liberalizado². Por el contrario, otras lecturas, como la que retomamos en esta comunicación, analizan algunas de estas experiencias como procesos que ocurren en los intersticios del sistema hegemónico y que tratan de resistir a la total integración capitalista³.

En general, desde los años 60 hasta la actualidad, el sistema agrario se caracteriza por una fuerte industrialización y por la creciente dependencia de los agroquímicos y los combustibles fósiles. Así, la Revolución Verde consiguió que algunas actividades tradicionales agrícolas como el uso de semillas locales o de estiércol de fincas próximas se transformaran en sectores industriales (Goodman y Redclift, 1991). Los nuevos productos industriales agrícolas serían posteriormente reincorporados en la actividad agraria en forma de semillas mejoradas y agroquímicos que se deberían comprar año tras año⁴. Esta industrialización ha impuesto una total monetarización de la economía agraria y gran parte de las fincas anteriormente organizadas en base al consumo de pequeñas comunidades, reorientaron su producción a la obtención de excedentes destinados a la venta exterior.

Por otro lado, a lo largo de este periodo se ha producido una fuerte mecanización del trabajo agrícola que ha provocado una progresiva disminución de la población que se dedica exclusivamente a la agricultura. En el caso de Cataluña, actualmente la población activa dedicada al sector agrario no llega al 2%. Además, no solo se ha reducido la población dedicada al campo sino que las pequeñas fincas con cultivos altamente diversificados han ido desapareciendo a lo largo de los años. En Cataluña, desde 1962 a 1999 se perdieron el 60% de las explotaciones agrarias. Asimismo, las fincas que

² Estas interpretaciones parten de la idea de una coexistencia e igualdad entre las distintas prácticas y no parten de la historia real de dominación y desigualdad en el mundo capitalista.

³ “El capital es poder para reconducir el Otro al Mismo, para integrar el antagonismo” (López-Petit, 2009:35). El capital desplaza constantemente sus propios límites mediante la integración de todo aquello que queda en los intersticios del sistema.

⁴ La producción y distribución de estos productos está monopolizada por unas pocas empresas. Tan solo 10 multinacionales controlan el 66% de la distribución de las semillas y a su vez estas mismas empresas controlan el 80% de la industria de agroquímicos (Badal et al., 2011). Este modelo centralizado de distribución de semillas ha provocado una fuerte disminución de la biodiversidad. En efecto, de las 10.000 especies conocidas como aptas para la alimentación humana, el 95% de lo que consumimos se concentra en 19 cultivos y 8 especies de ganado (Calle y Gallar, 2010).

permanecen son cada vez más grandes; en 2005, el 25% de las explotaciones se reparte el 90% de la superficie agrícola útil en la región catalana (Badal et al., 2011).

Este modelo de producción va ligado a un modelo de distribución centralizada de alimentos quilométricos controlado por unas pocas transnacionales⁵. Estas empresas son las que acaban determinando qué es lo que consumimos, el precio de los alimentos, su procedencia y su elaboración (Montagut y Vivas, 2009: 5). A su vez, el monopolio en la distribución va ligado a un modelo determinado de consumo. Así, la mayoría de las compras se realizan en supermercados o hipermercados y el número de otro tipo de establecimientos alimentarios no ha dejado de disminuir en las últimas décadas.

En este contexto agroindustrial, hacia los años setenta, diversos actores involucrados de distintos modos en el sistema agrario (agricultores, ecologistas, consumidores, académicos, etc.) empiezan a aunar sus críticas y luchas con el objetivo de fomentar otro tipo de agricultura más respetuosa con el medio y las personas (Alonso, 2008).

Este tipo de agricultura llamada comúnmente en los países *enriquecidos* como agricultura biológica, orgánica o ecológica se extiende, y a partir de la década de los ochenta, ante el crecimiento del sector, se crean los primeros reglamentos gubernamentales para evitar el “fraude” en estas actividades productivas. Estos primeros reglamentos implican el establecimiento de unos estándares en la producción ecológica. Desde entonces, la agricultura ecológica no ha dejado de crecer siendo uno de los pocos sectores agroindustriales que acumula reiteradamente crecimientos anuales en términos mercantiles⁶.

La producción y distribución masiva de productos ecológicos siguiendo los circuitos de comercialización convencionales hace pensar que aquello que se inició como un movimiento que criticaba y se oponía al modelo agroindustrial sea ahora una pieza más de este modelo y, por tanto, que sus mayores fines sean la maximización de beneficios y la acumulación capitalista. En este sentido, algunas voces críticas afirman que este tipo de agricultura ecológica que ocurre íntegramente en el mercado capitalista se contradice con la interpretación de la agricultura ecológica como un proyecto de emancipación social (Desafinando, 2003: 16).

⁵ En Europa, en 2003, 110 centrales y grupos de compra canalizaban la conexión entre los 3 millones de productores agrícolas y ganaderos y los 160 millones de consumidores (Vorley, 2003). En el estado español, 8 cadenas de distribución venden el 80% del total de productos alimentarios, y en países como Holanda o Finlandia tan solo 4 grupos acaparan la misma cuota de mercado (Montagut y Dogliotti, 2006).

⁶ Por ejemplo, en Cataluña, el volumen de facturación de productos ecológicos en 2003 fue de 34,5 millones de euros, mientras que en 2012 se alcanzaron los 152 millones de euros.

Ante esta cooptación de la agricultura ecológica por parte de la agroindustria, aparece la agroecología como una manera de hacer agricultura que incluye no solo un cambio en las técnicas productivas que han de ser más respetuosas con el ambiente sino también cambios en las dimensiones socioeconómicas y políticas de la agricultura. En este sentido, la agroecología que se conceptualiza a partir del encuentro entre campesinos de América del Sud y algunos académicos heterodoxos se desmarca conscientemente de la agroindustria ecológica. En el caso de Cataluña, las reivindicaciones por la agricultura ecológica se transforman en reivindicaciones agroecológicas a finales de los años noventa (Badal et al. 2010: 41).

Esta comunicación se centra en los sistemas de regulación existentes en las distintas redes de aprovisionamiento de productos ecológicos tanto en aquellas cuya producción, distribución y consumo se encuentran engarzados en el sistema agroindustrial como aquellas redes situadas en los intersticios del entramado agroalimentario capitalista y que situamos dentro del marco teórico de la agroecología. La perspectiva de esta comunicación es que, primero, todos los sistemas de aprovisionamiento han de interpretarse desde una visión holística que enlace la producción con la distribución y el consumo (Narotzky, 2004). En segundo lugar, a pesar de la fragmentación propia de la ideología capitalista, todos los sistemas de aprovisionamiento tienen dimensiones ambientales, socioeconómicas y políticas. Con estos dos puntos de partida queremos, primero, romper con la naturalización del fetichismo de la mercancía que acaba provocando una desconexión entre los distintos ámbitos del ciclo de producción-distribución-consumo de alimentos y, segundo, tomar consciencia de la incrustación de toda economía en lo social (Booth, 1994: 661).

Finalmente, la comunicación analiza el papel de los distintos sistemas de regulación y trata de poner sobre la mesa los conflictos, las resistencias y las articulaciones entre estos distintos sistemas.

2. Metodología

La metodología usada en esta investigación es la propia de la etnografía. Se han llevado a cabo dos periodos de observación participante: de septiembre 2009 a junio 2010 y de enero 2013 a diciembre 2013. Se han realizado 25 entrevistas semiestructuradas durante el primer periodo de la investigación y 49 durante el segundo. Las entrevistas del primer periodo se dirigieron principalmente a personas que formaban parte de cooperativas de consumo ecológico y de pequeños proyectos de producción

agroecológica, mientras que en la segunda etapa se realizaron a distintos actores involucrados en varios sistemas de aprovisionamiento de productos ecológicos: grandes y pequeños productores, grandes y pequeños distribuidores, consumidores de cooperativas de consumo ecológico y consumidores de supermercados y tiendas especializadas en alimentación ecológica, elaboradores y agentes clave de la administración catalana. De ese modo, la investigación llevada a cabo durante el periodo 2009-2010 se amplió en el segundo a una mayor diversidad de sistemas de aprovisionamiento con el fin de ofrecer un marco comparativo. El área de estudio de la investigación es la región de Cataluña y en relación a las experiencias de consumo, se centra especialmente en el área urbana de Barcelona.

Además de las metodologías cualitativas, en una de las cooperativas también se utilizaron métodos cuantitativos para conocer algunas generalidades en cuanto a los perfiles sociológicos de sus participantes. Esta aproximación se llevó a cabo mediante encuestas dirigidas a todos los miembros del colectivo.

Por otro lado, se ha realizado un vaciado de la información contenida en documentos de tipo administrativo, como la legislación que concierne la producción ecológica en Cataluña, y de documentos internos de los colectivos, como las actas de las reuniones y asambleas.

3. Sistemas de aprovisionamiento ecológico

Tal como hemos comentado, distinguimos diversas tipologías de sistemas de aprovisionamiento de productos ecológicos que se articulan de diferente modo e intensidad con el entramado agroindustrial capitalista.

El primer tipo de redes de aprovisionamiento⁷ que analizaremos se refiere a aquellos canales conformados por productores de grandes extensiones de tierra organizados de forma desigual en base a la propiedad de la tierra y los medios de producción. En estos proyectos, la toma de decisiones se concentra en un pequeño número de personas. A lo largo del trabajo de campo, hemos observado también una división en el tipo de tareas que realizan los trabajadores asalariados en función de su origen. En este sentido, el grueso de las decisiones de la empresa son tomadas por pocas personas que mantienen lazos familiares o de amistad entre ellos, mientras que el resto de trabajadores no tienen

⁷ Somos conscientes de la simplificación al “agrupar” la multiplicidad de sistemas de aprovisionamiento en dos categorías uniformizadoras. De hecho, la realidad se presenta como un continuum que no se deja encerrar en dos tipologías tal como pretendemos en la redacción de esta comunicación.

prácticamente ningún papel en la toma de decisiones. Muchos de estos grandes productores venden sus productos a distribuidoras dedicadas exclusivamente a la alimentación ecológica. Estas empresas se encargan de llevar los productos a tiendas especializadas de alimentación ecológica de las grandes ciudades, especialmente Barcelona, supermercados de productos ecológicos y, en algún caso, distribuyen alimentos a escuelas con parte del comedor nutrido por productos ecológicos.

Para que los productos puedan circular en este tipo de sistemas de aprovisionamiento es necesario que dispongan del logotipo otorgado por el organismo competente en la materia que certifica que este producto es resultado de un determinado tipo de técnicas productivas. Así, un producto ecológico en estos sistemas es aquel que: “que cumple la normativa. Es así. Es así de duro, pero es así. Todo lo que la gente o tú le quieras poner demás.... La norma es está y punto. A lo mejor después será otra, que se ampliará (...) Yo solo pido que todo el mundo cumpla las reglas del juego” (Elaborador en una empresa de elaboración, producción y distribución y cargo electo en el Consell Català de Producció Agrària Ecològica).

Tal como nos relata la gerente de una distribuidora de alimentos ecológicos, el sistema de establecimiento de precios de estas empresas se basa: “el precio es el mercado. Nosotros recibimos la información, vemos como está, que movimientos tiene el producto y depende del producto subirá o bajará⁸. Nosotros hacemos dos listas a la semana para ser más fiables a nivel de nuestros clientes”. En este tipo de redes, el producto adquiere diferentes precios en función del tramo de la cadena. Así, los campesinos perciben un precio en origen inferior al precio final que puede oscilar entre un 30 y un 35% más bajo.

Por otro lado, este sistema de distribución de productos no contempla un compromiso por parte de los distribuidores y los consumidores con los agricultores. Tal como afirma una trabajadora de una empresa de distribución⁹: “Los llamo un día o un par de días antes para que recolecten lo que necesitamos y te lo traen. (...) Hay cierto compromiso

⁸ Al preguntar más detalles sobre los parámetros que se tienen en cuenta para determinar los precios, la respuesta suele ser bastante vaga: “Recibimos mucha información de precios, tu vas viendo, ves precios por aquí, por allá, de Francia, de Holanda, de Andalucía, de aquí. Nosotros tenemos una mecánica que no sé bien bien de donde ha salido pero está ahí. No sé qué criterio decirte, no tenemos un criterio bien definido” (Gerente de una empresa de distribución).

⁹ Esta empresa de distribución está vinculada en su formación hace 23 años a una cooperativa agrícola de productores que se juntaron para distribuir conjuntamente sus productos. Ahora bien, desde el primer momento se ha distribuido el producto de los socios y también de terceros, siendo de media un 30% el volumen de ventas de producto propio y un 70% de producto procedente de otros agricultores no socios de la cooperativa.

pero siempre puede pasar que ellos no te puedan traer lo que pides porque han tenido un problema o que nosotros, que el mercado esté tan colapsado, que no lo podamos sacar”. Por otro lado, los agentes de distribución en estos sistemas también se quejan de la falta de economía de escala. En ese sentido, afirman que el sistema logístico de alimentos convencionales está muy optimizado a nivel de costes de distribución. Contrariamente, en la distribución de productos ecológicos “cuesta mucho amortizar el sistema logístico (...) el mercado es tan pequeño y tan atomizado que nunca llegaremos a estos costes, a no ser que el volumen crezca, claro” (Comercial en una empresa elaboradora, productora y distribuidora).

Otros consideran que los mayores problemas de estos sistemas de aprovisionamiento se deben al tipo de lugares de venta al consumidor final. Según este punto de vista, los locales son muy pequeños y “esto es un disparate porque individualmente estos puntos no son capaces de desarrollar consumo porque vale si estás muy convencido, vas allá y sabes que lo encontrarás. Pero para atraer a consumidores es fatal porque una tienda de 18 metros que hoy tiene producto y mañana no. (...) Necesitamos tiendas más grandes especializadas, del ramo, convencidos pero grandes” (Gerente de empresa de distribución).

En cuanto al consumo en estas redes, se trata de un acto de compra individualizado que no construye ningún proyecto político colectivo. En general, los consumidores que acuden a este tipo de sistemas de aprovisionamiento se sienten motivados por conseguir productos cuya elaboración haya cuidado el entorno y que no sean alimentos dañinos para la salud.

El segundo tipo de redes de aprovisionamiento de alimentos ecológicos que analizamos en este estudio son aquellas conformadas por cooperativas de consumo ecológico y pequeños productores de alimentos ecológicos en las que diferentes formas de cooperación y reciprocidad articulan los intercambios socioeconómicos.

El término *cooperativa de consumo* designa a distintas realidades, pero en esta investigación etnográfica se refiere a pequeñas cooperativas de consumo ecológico que agrupan entre 15 y 30 unidades de consumo. Cada unidad de consumo está a su vez compuesta por una media de tres personas que mantienen distintas relaciones entre sí: familiares, de amistad o que al principio no se conocían. Estas cooperativas de consumo ecológico (CCE) situadas en un contexto urbano, se organizan según criterios de autogestión y todos sus miembros contribuyen a la toma de decisiones conjunta en las asambleas. La mayoría de estos colectivos no adopta ninguna figura legal que los

ampare. Esta tipología de CCE es la mayoritaria en la región catalana y es la que ha experimentado un crecimiento exponencial en la última década. A principios del 2000 había poco más de una decena de CCE, mientras que los datos del 2010 indican la presencia de unas 130 organizaciones en Catalunya (Repera, 2010). En 2013 el número ha incrementado hasta llegar a las 150 cooperativas¹⁰ (Tendero, comunicación personal).

Por otro lado, en el ámbito de la producción, el estudio examina agricultores que cultivan verduras en superficies de entre 2 y 3 hectáreas de la periferia urbana y elaboradores de pan ecológico. Todos los proyectos de producción están organizados de modo horizontal y formados por equipos de entre 3 y 6 personas. Los agricultores distribuyen directamente la producción en cestas de verduras, a menudo bajo el modelo de “cajas cerradas”. En este sistema de distribución sin intermediarios, los consumidores no deciden lo que quieren comprar y las cajas se adquieren a un precio que se mantiene fijo a lo largo del tiempo. De ese modo, se asegura que no habrá excedentes en la producción y que los agricultores recibirán una cantidad de dinero considerada colectivamente como justa durante todo el año. Este precio estable acaba siendo independiente de posibles variaciones en la cantidad y la calidad de las verduras causadas por la estacionalidad o la climatología, o a variaciones en los precios debidas a fluctuaciones en el mercado capitalista. Más allá de la estrategia de los agricultores de distribuir sus productos en “cajas cerradas”, los panaderos también siguen sistemas que afianzan esta regularidad adjudicando el mismo precio a panes elaborados con harinas distintas. Además, los productores de pan también compran las distintas harinas a un precio anual constante, lo que a su vez consolida la estabilidad en los proyectos de producción de cereales¹¹.

Muchos de estos productores forman parte de redes de productores agroecológicos donde se intercambian conocimientos, herramientas y productos para ofrecer una mayor diversidad en las cestas de verduras. Como veremos más adelante, desde estas redes se intentan promover Sistemas de Garantía Participativa (SGP) donde los distintos

¹⁰ El censo de estas organizaciones se escapa de las vías oficiales de recuento ya que en la mayoría de los casos se trata de colectivos *alegales*. Tan solo 9 de las 150 cooperativas contabilizadas en Cataluña están constituidas con la fórmula jurídica de cooperativa. Por lo tanto, no se puede afirmar con exactitud el número real de cooperativas de consumo ecológico aunque probablemente éste sea mayor de 150.

¹¹ Las fluctuaciones de los precios de los cereales en el mercado capitalista oscilan entre un rango muy amplio debido a que es un producto que se cosecha una sola vez al año y que por ello suele ser objeto de prácticas especulativas de acaparamiento.

productores y elaboradores acuerdan conjuntamente los criterios para definir un producto ecológico.

Los productores y los consumidores de este tipo de redes mantienen una relación estrecha. Las relaciones son directas basadas en el compromiso y la confianza. En este sentido, no hay intermediarios que pongan en conexión los distintos actores; son los propios agricultores que distribuyen sus productos a las cooperativas. Además, algunas decisiones se toman de forma colectiva entre productores y consumidores. Entre éstas, se incluye, por ejemplo, los acuerdos en relación a los precios de los productos. Así, diferentes formas de cooperación y reciprocidad articulan los intercambios socioeconómicos.

Desde el compromiso, los consumidores se comprometen a consumir y pagar un número determinado de cestas o productos cada semana. Los productores, en cambio, se comprometen a que el contenido de las cestas sea de la mayor calidad y variedad posibles, sin sobrepasar el precio consensuado y sin que haya autoexplotación entre los agricultores. Desde la confianza, los productores confían en que se consumirán las cantidades acordadas a principio de año. Por su lado, los consumidores confían en que las cestas serán de calidad, al precio acordado y sin que haya acumulación de capital. La confianza entre ambos colectivos se sostiene en la transparencia de la información.

4. Sistemas de regulación formales e informales

Para que se lleve a cabo el intercambio en los distintos sistemas de aprovisionamiento, se necesita algún tipo de mecanismo de generación de confianza (logotipos, conocimiento directo del lugar de producción y/o de los campesinos, etc.) (Narotzky, 2004: 86). Además, en estos mecanismos intervienen determinados valores propios de cada uno de los sistemas de aprovisionamiento, de tal modo que se establece un contínuum de economías morales¹². En uno de los polos situamos una economía moral capitalista basada en los estándares de calidad de los alimentos ecológicos y simbolizada por los logotipos incorporados en los alimentos (Busch, 2000). En el otro

¹² Seguimos la lectura crítica de Booth sobre el concepto de economía moral: “En este sentido, y contrariamente a la perspectiva de Polany, todas las economías, incluidas las economías dominadas por el mercado, son economías morales, incrustadas en el marco (ético) de sus comunidades” (Booth, 1994: 662).

extremo, encontramos las economías morales basadas en el conocimiento mutuo y la toma de decisiones conjuntas entre productores y consumidores.

Así, el establecimiento de la confianza en los distintos sistemas de aprovisionamiento se asocia a diferentes valores. Mientras que en el caso de las relaciones directas entre colectivos de consumidores y pequeños productores la confianza es directa. Es decir, basada en el conocimiento mutuo entre las personas: “llevo un año y medio y ya he estado dos veces. En mi caso ha habido una relación bastante cercana entre nosotros y los productores (...) Yo fui allí, vi cómo trabajaban y me transmitieron confianza” (Consumidora CCE).

En el caso de la cadena de producción-distribución-consumo convencional, se trata de una confianza en el sistema. Es decir, se necesita confiar en unos controladores internos de quien se espera que sean suficientemente independientes de la estructura (Luhman, 1996). De este modo, el consumidor confía en unos servicios de análisis que certifican determinadas técnicas en la producción de los alimentos. En este sentido, ni el comprador ni el vendedor necesitan estar presentes en la certificación ya que los productos están tan estandarizados que la inspección visual es innecesaria; la certificación se lleva a cabo en base a unas muestras (Busch, 2000: 279). Ante un producto con el logotipo oficial de producción ecológica, el consumidor sabe que alguna muestra del producto ha sido sometida a ciertos controles obligatorios según la normativa vigente. No obstante, en la mayoría de los casos los consumidores desconocen por completo en qué consiste dicha normativa (vaciado del diario de campo).

Este sistema de regulación se basa en la certificación por tercera parte que según varios autores se traduce en una reproducción de la lógica convencional del mercado que privilegia aspectos técnicos, económicos y legales (Galante, 2002: 51). De esta manera, otras cuestiones sociopolíticas que podrían fomentar la construcción de alternativas comerciales, organización de los productores y acceso directo a los consumidores no quedan incorporadas en estos sistemas de certificación. Según Cuellar y Torremocha (2008), el actual sistema de certificación por tercera parte favorece una especialización de las explotaciones, al ser menos costoso y más simple a nivel burocrático la certificación de monocultivos, excluye de manera sutil a las pequeñas explotaciones con cultivos diversificados, fomenta la visión de “enfermedad-tratamiento” y, por tanto, la idea de una agricultura ecológica que consiste en la sustitución de insumos, separa la producción del consumo y, finalmente, homogeneiza la producción ecológica.

En el continuum que antes señalábamos también incluimos las propuestas de sistemas participativos de garantía (SPG)¹³. Estos sistemas cuentan con un esquema de organización que compagina solidez en los principios y flexibilidad en las reglas; participación en la horizontalidad y respeto a la diversidad—medioambiental y humana—. Son herramientas para el intercambio de experiencias y conocimientos, y se convierten en procesos de construcción social (Torremocha, 2012).

Sistemas de regulación en Catalunya

El sistema de regulación formal en la región de estudio es competencia desde el año 2000 del Consell Català de Producció Agrària Ecològica (CCPAE) que es una corporación de derecho público con personalidad jurídica propia y tutelado por el Departament d’Agricultura, Ramaderia, Pesca, Alimentació i Medi Natural de la Generalitat de Catalunya. Antes de la entrada en vigor de la normativa europea de 1991, en el estado español, la entidad privada “Vida Sana” era quien a partir de sus propios criterios de producción ecológica certificaba gran parte de los productos del sector. A esta entidad privada, en 1989, se añadió una certificación pública dependiente del Ministerio de Agricultura. A partir de la legislación europea de 1991, el Ministerio se acogió a la normativa europea y en 1994 transfirió las competencias a las distintas comunidades autónomas. A partir de este momento, fueron las propias comunidades que asumieron la certificación de la producción ecológica decidiendo en cada caso el tipo de certificación: privada y/o pública.

En el caso de Catalunya, desde el 2000, el sistema de certificación recae de forma exclusiva sobre el CCPAE, cuyo doble carácter: público y exclusividad, ha generado diversos debates. Por un lado, algunos piensan que el hecho de que sea un organismo público quien tenga la exclusividad de la certificación ha de verse como un factor positivo ya que “la certificación no debe ser un negocio, hay que hacerla profesionalmente, hay que tener criterios de profesionalidad y eficiencia de recursos (...) el hecho que sea un organismo público y único hace que los intereses que puedan haber en el sector estén más neutralizados. Si tu pasas el control a una serie de entidades

¹³ Uno de los SGP más desarrollados en la región catalana es el impulsado por la Xarxeta de pagesos i pageses agroecològics de Catalunya. La Xarxeta agrupa 18 experiencias productivas que trabajan en red y se organizan de manera horizontal para intercambiar productos y conocimientos. Para más detalles del SGP de esta red, véase: Moya (2009) *La experiencia colectiva de agricultores “La Xarxeta de pagesos agroecològics de Catalunya. Una mirada a través de la construcción de su Sistema Participativo de Garantía.*

privadas, estas entidades luchan entre sí, hacen competencia con los precios, haciendo promociones, quieren tener el máximo de operadores ecológicos para poderse autofinanciar” (Funcionario del departamento de agricultura de la Generalitat de Cataluña). Contrariamente, otros defienden que no debería existir un monopolio en la certificación: “hay que abrir el abanico y dar pie a que las asociaciones sin ánimo de lucro puedan certificar de manera participativa y que haya también privadas, de acuerdo (...). La administración tiene que ser garantista pero no monopolista” (Técnico de campo de una asociación de salud vegetal).

Otro de los debates abiertos, se enmarca en que el actual sistema de regulación solo incluye una serie de técnicas en la producción de los alimentos pero no regula otro tipo de valores sociales en el resto del circuito de comercialización¹⁴. Algunas de las opiniones apuntan a que precisamente la UE busca aumentar el número de consumidores de productos ecológicos y para ello “se necesita que el producto sea cada vez más barato y por eso hay que ir a comprar al Tercer Mundo, ahí los hacen más baratos.” En este sentido, incluir determinados valores sociales no ayudaría a abaratar los productos ya que muchos de estos países no cumplirían la normativa. De hecho, la legislación más bien está orientada a facilitar los procesos de homologación de los sistemas de certificación a nivel mundial y fomentar la importación y exportación de productos ecológicos. Siguiendo este debate, muchos de los productores y elaboradores dedicados exclusivamente a la alimentación ecológica critican la presión que están ejerciendo grandes multinacionales de la agroindustria convencional para conseguir que la normativa aún sea más laxa que la actual y, de este modo, poder dar el paso y entrar en el sector. En este contexto, algunos defienden que el principal objetivo a corto plazo debería ser conseguir mantener las normas actuales y evitar su laxación.

Por su parte, la mayoría de los pequeños productores agroecológicos cuestionan el sistema de certificación formal por diversos motivos. Primero, el hecho de producir de una manera más respetuosa con el medio y las personas no debería costar más dinero. Segundo, algunos productores afirman que si se dan de alta en el sistema formal no podrán comprar –ni, por lo tanto, apoyar– productos de proyectos afines que no tienen el sello oficial. Tercero, el sello se traduce en un aumento de burocracia y es un ejemplo de “fiscalización desde fuera” (vaciado del diario de campo). Además, la certificación

¹⁴ Recientemente se han realizado una serie de encuestas a nivel europeo a productores, certificadoras, distribuidoras, consumidores, administración, etc. con el objetivo de evaluar la importancia de otros aspectos sociales y considerar la necesidad o no de incorporarlos en la normativa.

no garantiza las condiciones sociales y laborales de los proyectos (Garriga, 2006). Justamente esas dimensiones socioeconómicas y políticas son las que suelen tener más peso en este tipo de proyectos productivos y, por el contrario, son obviadas por los sistemas de regulación formales. Precisamente este es también uno de los argumentos más utilizados por parte de los consumidores de las CCE: “no valoro el sello, es comercialización. Lo importante es que haya vinculación con el productor, sin intermediarios, que se sepa que no hay explotación de los trabajadores... Mientras que en el supermercado todo está individualizado y no tienes ningún tipo de información, en la cooperativa sabes lo que hay detrás” (Consumidora de CCE). Este vínculo del producto con las relaciones sociales productivas apunta a que en estos sistemas de aprovisionamiento los alimentos están ligados de forma consciente a las relaciones de producción y, por tanto, se produce cierta subversión del fetichismo de la mercancía¹⁵.

Otra de las críticas más generalizadas dirigidas a la certificación formal es que ésta no aporta ningún tipo de información sobre el lugar de origen de la producción. En este sentido, se han desarrollado diversas estrategias para paliar este déficit. Por un lado, en determinadas regiones productivas se han desarrollado logotipos que informan sobre el lugar de producción y estos son combinados con los sellos de producción ecológica. Tal como nos cuenta una de las impulsoras de uno de estos logotipos: “crear un distintivo que pueda identificar todo lo que es producción de aquí, diferenciarla y empezar a darle un valor. Hay que crear una marca. (...) Se autoriza a aquellos campesinos, se hace una inspección a sus campos, se mira como tienen los campos, que cultive en buenas condiciones, que trabaje bien, que sea un campesino profesional, no un hortelano. Se pide que el producto, sobretodo a nivel de presentación, de calibres, sea un agricultor profesional” (Técnica de la administración provincial). O también, el departamento de agricultura catalán ha impulsado una serie de logotipos bajo el lema “Venta de proximidad” en el que se incluyen dos tipos de logotipos. Primero, un sello que indica la venta directa y un segundo que indica que existe un único intermediario entre el productor y el consumidor.

En general, observamos que con la proliferación de logotipos se consigue una uniformización y estandarización de la producción de alimentos que, precisamente,

¹⁵ Según Marx, el fetichismo de la mercancía es un fenómeno propio del sistema capitalista que consiste en que los productos aparecen de forma independiente de las relaciones de producción (Marx, 1999 [1867]: 36-47). Es decir, los productos cobran vida y aparecen como sujetos, mientras que las personas y las relaciones humanas que son las que produjeron estos productos son objetivadas y reificadas en dichos productos.

algunos agentes clave de la administración reconocen como uno de los mayores objetivos en los sistemas de regulación: “Hasta el año pasado el inconveniente más grande era que Europa y EEUU tenían dos normativas de agricultura ecológica distintas (...) Ahora tenemos que el 90% del mercado mundial de productos ecológicos está convalidado. (..) Yo espero que si Estados Unidos y Japón se han juntado, al final se convalide todo. Tampoco hay tantas diferencias, la filosofía es la misma” (Elaborador en empresa de producción, elaboración y distribución y cargo electo en el CCPAE).

En el otro extremo del continuum de sistemas de regulación encontramos la informalidad de las relaciones directas entre productores y colectivos de consumidores.

En la mayoría de estas redes no se certifican los productos a través del único organismo competente en materia de producción ecológica en el ámbito catalán. La garantía de estos productos se basa en la confianza que se establece entre productores y consumidores de forma directa¹⁶ siguiendo valores de transparencia, toma de decisiones conjunta y compromiso.

En este sentido, productores y consumidores toman decisiones conjuntamente, por ejemplo, sobre los precios de los productos. En los procesos de establecimiento conjunto de los precios se tienen en cuenta aspectos y valores que van más allá de la lógica económica mercantil: la distribución equitativa de los beneficios entre los productores, número de personas que trabajan, superficie de tierra cultivada, número de cestas de verduras que se distribuyen, dificultades económicas en los consumidores, adquisición de nuevas herramientas, entradas energéticas a la finca, rotación de cultivos etc. Todos estos factores pueden agruparse en tres grandes grupos: ambientales, sociales o económicos. Todos acaban contribuyendo al precio de la cesta que en última instancia debe asegurar la “viabilidad” de estas redes. No obstante, la “viabilidad” de los proyectos es un término que se define y redefine por las personas que participan de estos colectivos.

Todo el engranaje de estas redes de aprovisionamiento se basa en la transparencia de la información entre los diferentes colectivos. Es decir, todas las personas que participan de las redes, potencialmente, pueden acceder a toda la información del resto de grupos que las configuran. Si bien es cierto que este tipo de relaciones apunta hacia relaciones

¹⁶ Sin embargo, las productoras añaden: “no en todos los modelos, no en todas las producciones, no en todos los lugares geográficos hay que hacer un modelo directo productor-consumidor”; aunque en estos casos “el circuito de comercialización debe ser lo más corto posible y debe someterse a una crítica y a ciertos criterios que sean transparentes para ambas partes: consumidores y productores” (Productora agroecológica).

basadas en la reciprocidad, a menudo, los consumidores alertan que las relaciones son unidireccionales y que, finalmente, las relaciones de apoyo “mutuo” se centran exclusivamente de la ciudad al campo. Así, los consumidores asumen las pérdidas en las cosechas por problemas climatológicos o previsiones erróneas en el proyecto productivo pero advierten que los problemas y dificultades en el ámbito del consumo no se tienen en cuenta: “Yo el 2 de enero tengo un contrato de mañanas pero después tendré un contrato de tardes, de 2 a 9, ni como ni ceno en casa. Que tengo que hacer con la cesta? Malabares? Estas fluctuaciones las tiene que asumir [se refiere a los productores]” (Consumidor CCE).

¿Más allá de los estándares?

De este modo, en los sistemas de aprovisionamiento agroecológico se consideran una serie de aspectos relacionados con lo social, lo económico y lo ambiental que acaban siendo incrustados en los productos ecológicos. En este apartado queremos agrupar esta multiplicidad de aspectos en dos grandes grupos.

Un primer conjunto está constituido por valores como la proximidad entendida en términos ambientales -por ejemplo, emisiones de CO₂ - o la proximidad entendida en términos de distancia en kilómetros o de una región determinada, la vida digna del agricultor o la calidad del producto. Algunos consumidores se refieren al “beneficio social” que aportan estos valores contenidos en estos alimentos. Esta perspectiva acaba internalizando en el producto determinados costes ambientales y sociales que la economía de mercado hasta el momento ha externalizado. De este modo, estos valores socioambientales son cuantificables en dos sentidos. Por un lado, son valores que pueden ser medidos bajo algún parámetro y, por otro lado, son valores a los que finalmente se les puede asignar un precio. Se trata de valores no relacionales, sino reificados y cerrados que del mismo modo que los que se consideran en los sistemas de aprovisionamiento de productos ecológicos convencionales tienden a la estandarización, normalización e institucionalización. En esta línea, muchos de los consumidores de las cooperativas de consumo afirman que no tienen en cuenta el precio-valor de los productos para tomar las decisiones económicas sino que se fijan en los valores socioambientales. Pero en determinadas discusiones y prácticas, el precio reaparece como un factor relevante y los valores socioambientales son relegados a un segundo plano. Por ejemplo, cuando los consumidores hacen comparaciones de precios de los

productos en otros sistemas de comercialización, incluso pidiendo una rebaja del precio en base a estas comparaciones. También los productores en ciertas ocasiones se refieren a la viabilidad del proyecto estrictamente en términos económicos de mercado o modifican los precios en función de la competencia con otros productores. En estas situaciones, los valores socioambientales dejan de ser prioritarios y el eje central es el precio-valor y la viabilidad en términos de mercado. Cuando en la toma de decisiones el eje central es el precio-valor, los otros valores sociambientales se acaban cuantificando y contribuyen al precio del producto que termina por competir en mayor o menor medida en el mercado.

Ahora bien, también hay otros aspectos no cuantificables como el aprendizaje colectivo, las relaciones personales y las afinidades políticas que constituyen procesos experimentados por los propios agentes. En estas experiencias vividas en las que se establece un contacto directo entre personas: productores, distribuidores y consumidores, se desvelan los procesos productivos que hay detrás de los productos y los productos no tienen vida independiente de quien los ha producido. Tal como comenta una elaboradora de pan: “El pan es para nosotros un producto que queremos hacer de calidad pero también es un intermediario de relaciones. Es una cosa que te permite establecer un vínculo, crear una red, crear una posibilidad de actuar, de transformar. Va ligado a una economía propia”.

Tanto los valores socioambientales como estos otros aspectos no cuantificables se engarzan entre ellos y tratan de resistir a la hegemonía de los valores estandarizados de la economía moral capitalista. Un ejemplo lo observamos en determinados casos en que los miembros deciden considerar como “ecológicos” alimentos que incumplirían la normativa de producción ecológica oficial pero que según los criterios decididos conjuntamente entre los colectivos sí que son considerados ecológicos. Este es el caso, por ejemplo, de un proyecto de producción de verduras ecológicas que usa estiércol para abonar sus campos procedente de una finca vecina pero cuyos animales no comen pienso ecológico certificado. Ni estos animales ni sus heces pueden considerarse ecológicos según la normativa oficial, la misma que obliga que el estiércol usado en las fincas que producen verduras ecológicas sea también de procedencia ecológica. Ahora bien, los agricultores junto con los consumidores asumen que es más “ecológico” usar este estiércol de proximidad y no certificado que comprar estiércol quilométrico y certificado.

5. Procesos de destrucción e integración

Los distintos sistemas de regulación no coexisten en un espacio abierto de posibilidades. En un mundo capitalista, las relaciones entre las distintas prácticas socioeconómicas y, en este caso concreto, entre los distintos sistemas de regulación de estas prácticas se basan en la oposición, la resistencia y la articulación. Así, todo discurso o práctica contrahegemónica está continuamente amenazada por la tendencia del capital a subyugar todas las esferas de la vida humana e intentar frenar (destruyendo y/o integrando¹⁷) cualquier oposición a su avance.

En este sentido, observamos como la regulación formal, en algunos casos, presiona hasta el punto de destruir los mecanismos informales que acaban siendo señalados y penalizados como ilegales¹⁸. En otras ocasiones, trata de integrar las contrahegemonías que acaban perdiendo su autonomía respecto a las fuerzas capitalistas que dominan el escenario económico global.

Algunos de los proyectos que conforman esta investigación relatan múltiples historias que ejemplifican la dificultad de resistir en un contexto hegemónico capitalista. Así, una elaboradora de pan nos cuenta que mientras han funcionado en los márgenes de la ilegalidad han tenido que permanecer invisibles: “por precaución legal. En nuestro caso evitamos ferias, evitamos todo... para nosotros ha sido que, lo sientes como una amenaza, una vulnerabilidad, que te metan un palo. Vas con el coche y ves a los Mossos parados en las rotondas y sufres. (...) Este ha sido uno de los motivos por los que nos legalizamos: visibilizarnos y no por dar una entidad mayor al proyecto” (Elaboradora de pan)¹⁹.

O en el caso de un pequeño proyecto de distribución de alimentación agroecológica también se detallan las dificultades para empezar: “Esto es uno de los problemas que

¹⁷ En general, cualquier contrahegemonía aparece como un cuerpo extraño que debe ser o bien asimilada (es decir digerida e incorporada) o bien destruida. La integración es el término medio cuando a un grupo se le permite conservar ciertos signos de identidad no amenazadores mientras se someta por completo a las exigencias hegemónicas (Narotzky, 2004: 249).

¹⁸ No profundizaremos en los casos concretos de penalización de proyectos agroecológicos por deseo expreso de las personas involucradas.

¹⁹ Ahora bien, una vez se han constituido como cooperativa de trabajo aparece otro tipo de precariedad: “antes (se refieren cuando era ilegales) teníamos una precariedad pero ahora, por culpa que tenemos que pagar, estamos en otro tipo de precariedad que nos obliga a aumentar la producción”. De tal modo que han pasado de la precariedad de la ilegalidad que les obligaba a ser invisibles para evitar posibles penalizaciones, a la precariedad de la legalidad que les obliga a sumir una serie de gastos fijos mensuales.

nos topamos cuando quisimos legalizar la tienda. (...) Toda la ley está preparada para que pongas un supermercado. (...) Respecto el envasado, que esto lo discutí en el ayuntamiento, pero que no hay tu tía, es que tiene que ir no solo envasado sino con un montón de envases. ¡Pero si yo no quiero ensuciar el planeta! Pero también te exigen un cuarto para la basura que vive mejor que muchos ancianos del barrio. (...) El cuarto de la basura tiene que tener aire acondicionado...” (Cofundador y trabajador de una pequeña tienda de barrio de productos ecológicos y miembro de una asociación que fomenta la agroecología).

Además, señalamos las apropiaciones en la terminología referente a la agricultura ecológica como uno de los ejemplos más evidentes de la integración total. En este sentido, aquellas personas que no están dadas de alta como operadores en el CCAPE no pueden usar sin peligro a la penalización el calificativo *ecológico* en sus productos y deben referirse a estos alimentos con otro tipo de explicaciones: verduras de temporada, productos que respetan el medio ambiente, alimentos agroecológicos, etc. Así, la estandarización de la producción ecológica ha llegado hasta la exclusividad en el uso de la palabra *ecológico*. En la actualidad, observamos como estos mismos procesos de integración ocurren en relación al término “proximidad”. A priori puede existir una multiplicidad de apreciaciones del término; la proximidad geográfica tanto a nivel regional como medida en kilómetros, la proximidad como afinidad personal y política o la proximidad como la ausencia de intermediarios, entre otras. No obstante, mediante procesos de estandarización y normativización se silencia la polifonía de voces y se impone un único significado al término, penalizando aquellos proyectos que no sigan su uso legalmente correcto²⁰.

6. Procesos de refrechitización y despolitización

A modo de conclusiones queremos recoger dos de las cuestiones más relevantes de esta comunicación. Primero, retomamos la imposibilidad de coexistencia entre los distintos sistemas de certificación. La realidad de dominación capitalista impone un modelo de regulación. En consecuencia, otras prácticas de regulación informales como las relatadas en esta investigación han de explicarse a través del conflicto, la articulación y la resistencia. La economía moral capitalista basada en los estándares alimentarios

²⁰ En este punto, lanzamos una pregunta abierta en relación a la cuestión de si se llegaran a integrar los “valores sociales” en el sistema de certificación ecológica formal. ¿Se estandarizarán los límites de la explotación capitalista?

aparece como la única posible y cualquier otro valor implicado en la regulación de la producción-distribución-consumo es a la larga destruido o integrado.

La integración capitalista se lleva a cabo mediante procesos muy concretos: estandarización, normativización e institucionalización. En este contexto, no es casualidad que la agroecología se desmarque de la agricultura ecológica en el momento que se regula formalmente la producción ecológica.

Concluimos que a través de la creación de los estándares se integra la producción-distribución-consumo ecológico en la circulación y acumulación de capital. A lo largo de estos procesos de integración se despolitizan los discursos y las prácticas.

Segundo, el logotipo, junto con los valores que evoca como el respeto hacia el medioambiente, la justicia social o la salud, acaba refetichizando el producto (Goodman, 2004) –si es que en algún momento y lugar éste había conseguido desfetichizarse²¹ y, con ello, también contribuye a la despolitización de cualquier propuesta transformadora procedente de la producción-distribución-consumo ecológico (Heller, 2007).

7. Bibliografía

Alonso Moreno, J.M. (2008) “Grupos de consumo ecológico: ¿una alternativa a la globalización de la agricultura ecológica?” [T treball final de Màster, Universitat Autònoma de Barcelona].

Badal, M., Binimelis, R., Gamboa, G., Heras, M. y Tendero, G. (2011) Resum de l'informe: “Arran de terra: indicadors participatius de sobirania alimentària a Catalunya”. Associació Entrepobles y Institut d'Economia Ecològica i Ecologia Política

Badal, M., Binimelis, R., Gamboa, G., Heras, M. y Tendero, G. (2010) “Arran de terra: indicadors participatius de sobirania alimentària a Catalunya”. Associació Entrepobles y Institut d'Economia Ecològica i Ecologia Política [en línea].

<<http://www.ieeep.net/sobirania-alimentaria/documents/InformeFinal.pdf>>.

²¹ Esta desfetichización hace referencia a la subversión del fetichismo de la mercancía que se da en determinados sistemas de aprovisionamiento agroecológico. De esta manera, a pesar de que en determinados casos los alimentos incorporen las relaciones de producción, a veces, ocurre una mistificación de las relaciones directas sin que haya un análisis crítico de las relaciones de explotación en la producción.

- Booth, J.W. (1994) "On the Idea of the Moral Economy", *The American Political Science Review*, Vol. 88 (3), p.653-667.
- Busch, L. (2000) "The moral economy of grades and standards" *Journal of Rural Studies* 16: 273-283
- Calle, A. y Callar, D. (2010) "Nuevos movimientos globales y agroecología: el caso de Europa". A: *Innovation and Sustainable Development in Agriculture and Food*. Montpellier [comunicación oral].
- Cuéllar Padilla, M.C. y Torremocha Bouchet, E. (2008) *Proceso de construcción y regulación de un Sistema Participativo de Garantía para la producción ecológica en Andalucía* "II Congreso de Agroecología en Galicia". Mayo 2008 [comunicación oral].
- Desafinando. 2003. *El brasero. Agitación agroecológica*, n. 1.
- Galante, A.E. (2002) *Certificação de sistemas de produção nao convencionais: da Agricultura Orgânica à Agroecologia*. Proyecto de Maestría en Desarrollo, Agricultura y Sociedad. CPDA, UFRRJ. Rio de Janeiro, Brasil
- Goodman, M. (2004) "Reading Fair Trade: Political Ecological Imaginary and the Moral Economy of Fair Trade Foods" *Political Geography*, Vol. 23 (7): 891-915
- Goodman, D. y Redclift, M. (1991) *Refashioning Nature*. Londres: Routledge.
- Heller, C. (2007) "Techne versus Technoscience: Divergent (and Ambiguous) Notions of Food "Quality" in the French Debate over GM Crops". *American Anthropologist* Vol. 109 (4): 603-615
- López-Petit, S. (2009) *La movilización global. Breve tratado para atacar la realidad*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Luhman, N. (1996 [1973]). *Confianza*. Barcelona: Anthropos
- Marx, K. (1999 [1867]). *El Capital. Crítica de la economía política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- McMichael, P. D. (2009). A food regime genealogy. *Journal of Peasant Studies*. 36:139-169.
- Montagut, X. y Dogliotti, F. (2006) *Alimentos globalizados*. Barcelona: Icaria.
- Montagut, X. y Vivas, E. (2009) *Del campo al plato. Los circuitos de producción y distribución de alimentos*. Barcelona: Icaria.

Moya, A. (2009) *La experiencia colectiva de agricultores “La Xarxeta de pagesos agroecològics de Catalunya” Una mirada a través de la construcción de su Sistema Participativo de Garantía* [Proyecto Final del Máster Oficial de Agroecología, Universidad Internacional de Andalucía].

Narotzky, S. (2004) *Antropología Económica* Barcelona: Melusina.

Pietrykowski, B. (2004) “You are what you eat: the social economy of the slow food movement”. *Review of social economy* Vol 62 (3), p. 307-321.

Torremocha, E. (2012) “Los sistemas participativos de garantía. Herramientas de definición de estrategias agroecológicas” *Agroecología* 6: 89-96

Rachline, F. (1991) *De zéro à epsilon: l'économie de la capture*. París: Archipel First.

Vorley, B. (2003) *Food Inc. Corporate concentration from farm to consumer*. Londres: Food Group.

DEL DISCURSO GLOBAL A LA “NECESIDAD” LOCAL: DEPORTE, HOTELERÍA Y RESTAURACIÓN EN EL CASO DE LA TRAILWALKER INTERMÓN-OXFAM 2013 EN LAS COMARCAS DE LA GARROTXA Y LA SELVA (CATALUÑA)

F. Xavier Medina. fxmedina@uoc.edu. Universitat Oberta de Catalunya /
Blanquerna-Universitat Ramón Llull, Barcelona)

Sixte Abadia. sixtoan@blanquerna.url.edu. FPCEE Blanquerna-Universitat
Ramón Llull, Barcelona)

Ricardo Sánchez. RicardoSM@blanquerna.url.edu. FPCEE Blanquerna-
Universitat Ramón Llull, Barcelona)

Jaume Bantulà. jaumebj@blanquerna.url.edu. FPCEE Blanquerna-
Universitat Ramón Llull, Barcelona)

1. Introducción

La Intermón Oxfam Trailwalker es un reto deportivo y solidario que a partir de 1981 se convirtió en un evento Intermón-Oxfam Internacional para recaudar donativos. Hoy en día se celebra ya en 11 países de todo el mundo.

En España, la primera edición de esta manifestación deportiva se celebró en Cataluña en 2011. Hasta la edición de 2013, habían sido 777 equipos los que habían tomado parte en ella, recaudando casi dos millones de euros en las tres primeras ediciones celebradas. Entre las principales características de este evento, destaca el hecho de ser un reto solidario y deportivo para equipos. Cada uno de ellos debe recaudar al menos 1500 euros para luchar contra la pobreza como primera condición para poder participar en el reto deportivo consistente en recorrer 100 km en un tiempo máximo de 32 horas. La edición de 2013 reunió 287 equipos, de los cuales 270 alcanzaron satisfactoriamente ambos retos. Otro aspecto destacado de este desafío es el carácter heterogéneo de los integrantes de cada equipo, unidos bajo un objetivo colaborativo común (Petritz, 2013:9).

El emplazamiento elegido para las ediciones de 2012 y 2013 fue el de la “Vía Verde de Girona”, con inicio en la población de Olot (Garrotxa) y final en Sant Feliu de Guíxols

(La Selva). En estas dos poblaciones, ambas en comarcas con fuerte acento rural, la carrera ha significado un impacto significativo sobre el territorio que ha afectado especialmente al turismo, a la hotelería y a la restauración, además de a la vida deportiva, solidaria y asociativa local.

En el presente artículo intentaremos analizar el impacto de esta “carrera global” sobre un territorio local rural, específico y con intereses diversos que intenta aunar sus identidades y prácticas locales con un evento “macro” que cuenta con un discurso definido y homogeneizado internacionalmente.

2. La Oxfam Intermón Trailwalker como contexto “global”

Oxfam Intermón es una organización no gubernamental de cooperación para el desarrollo centrada “en ofrecer una respuesta integral al reto de la pobreza y la injusticia para que todos los seres humanos puedan ejercer plenamente sus derechos” (Oxfam Intermón, 2013a). Desde 1997 forma parte de la confederación internacional Oxfam y articula su trabajo en torno a cinco objetivos de cambio social relacionados con la justicia económica, los servicios sociales básicos, la acción humanitaria, el derecho de las mujeres y la ciudadanía y la gobernanza (Oxfam Intermón, 2013b:20).

La Oxfam Intermón Trailwalker es un reto deportivo y solidario cuyo origen se sitúa en 1981 en Hong Kong, como método de entrenamiento creado para los *Queen’s Gurkha Signals*, un escuadrón militar¹ del ejército británica situado en esta excolonia, a través de la carrera popular *McLehose* (Irwin, 1999). En 1986, Oxfam Hong Kong fue invitada a coorganizar este evento, en el cual se permitió participar por vez primera a equipos de civiles, convirtiéndose así en un evento Oxfam para recaudar donativos (Oxfam Intermón, 2013c).

Ya en 1997, coincidiendo el desplazamiento del citado escuadrón al Reino Unido², se organizó la primera edición de este evento en el parque nacional británico de South Downs, en el Condado de Sussex (Oxfam International, 2013). Actualmente es uno de

¹ La existencia de carreras de entrenamiento militar que acaban convirtiéndose en civiles no es excesivamente habitual, pero tampoco del todo extraña. El antropólogo Ángel Acuña expone, para el caso de España, el ejemplo de los *101 kilómetros en 24 horas*, una carrera que tiene su origen en el ejército de tierra español y que cuenta con algunas similitudes con la Trailwalker, y que van desde la distancia recorrida (sobre los 100 kilómetros) hasta el hecho de que sea una carrera de origen militar que con el tiempo se ha convertido en civil (cf. Acuña, 2003).

² En 1997, el Reino Unido transfiere la soberanía de Hong Kong a China, si bien con un estatuto social, político y económico propio.

los eventos más destacados del calendario de esta organización internacional no gubernamental. Sirvan de ejemplo las más de 22.000 personas que en su conjunto caminaron cerca de 2,2 millones de km en la edición de 2012 para recaudar más de 18 millones de dólares (Oxfam International, 2013).

La globalidad de este evento también se refleja a través de las 16 Trailwalker celebradas en 2013 en lugares tan dispares como Alemania, Australia, Bélgica, España, Francia, Hong Kong, India, Irlanda, Japón, Nueva Zelanda o el Reino Unido.

El éxito organizativo y de participación de la carrera se refleja, por ejemplo, en la recaudación conseguida en las tres primeras ediciones celebradas de este evento en España, tal y como se constata en la tabla 1:

Tabla 1. Recaudación de las tres primeras ediciones de Oxfam Intermón Trailwalker (2011-2013)

Edición	Recaudación (en €)
2011	468.000
2012	770.000
2013	630.000

Fuente: Oxfam Intermón (2013d: 18)

Concretamente, la edición de 2013 aglutinó un total de 287 equipos, de los cuales 270 consiguieron ambos retos: solidario y deportivo. La recaudación mediana fue de 2.200 euros por equipo, siendo 10.000 euros la cantidad máxima recaudada por uno de ellos (Petriz, 2013: 9).

El éxito y consolidación de esta iniciativa en España ha permitido sumar una nueva edición en 2014 que, en paralelo a la Trailwalker que recorre tierras catalanas (repetiendo nuevamente recorrido por la Vía Verde de la provincia de Girona), se celebrará por vez primera en la Sierra de Guadarrama, en la Comunidad de Madrid.

3. Una carrera *global* en un territorio *local*

A partir de la segunda edición³ de la versión española de la Oxfam Intermón Trailwalker (2012), la organización decidió llevar la carrera hacia la Vía Verde de la provincia de Girona, y más concretamente entre las poblaciones de Olot, en la comarca de la Garrotxa, donde tiene lugar la salida de la prueba, y Sant Feliu de Guíxols, en la comarca de La Selva, donde tiene lugar la llegada. Entre ambas localidades, la organización dispone diferentes puntos de control y avituallamiento, con un punto de atención intermedio en las afueras de la ciudad de Girona, más o menos a mitad del recorrido, donde se encuentran situados además los fisioterapeutas voluntarios que se ocupan de aquellos participantes que lo necesiten. Como destaca la responsable de la carrera en España, la Vía Verde de Girona “es un circuito muy adecuado tanto para recorrer como a nivel paisajístico”. Desde el primer momento, las dos principales poblaciones implicadas: Olot y Sant Feliu de Guíxols, acogieron la iniciativa con entusiasmo y se volcaron en ella. Tal y como la misma organizadora destaca:

“Los ayuntamientos están encantados de la vida (...) La prueba mueve mucho turismo (...) al final tienes impacto ese fin de semana, tienes impacto turístico y luego tienes gente que te va subiendo... Es difícil no estar contento⁴”.

Efectivamente, según la información obtenida de la concejalía de promoción de la ciudad del propio ayuntamiento de Olot, y refrendada también por la organización de la prueba, la ocupación hotelera de la ciudad supera de largo, durante ese fin de semana, el 90%. Es importante señalar que en la pasada edición de 2013, la residencia habitual de los participantes fue en un 50% de los casos la Provincia de Barcelona y en un 8,2% de la Comunidad de Madrid. En menor medida, también hubo participantes de Andalucía, Castilla y León, y de la Comunidad Valenciana. Únicamente el 24,5% de los participantes tenían su residencia en la Provincia de Girona⁵.

El impacto turístico supera, sin embargo, el ámbito del municipio, revertiendo de diferente manera en establecimientos –especialmente casas rurales- de buena parte de las poblaciones cercanas a la capital de la Garrotxa. De hecho, el 59,7% de los

³ La primera edición de la prueba, en 2011, recorrió una ruta senderista conocida como "Els tres monts", que engloba los parques naturales del Montseny, Sant Llorenç de Munt i l'Obac y Montserrat, todos ellos en la provincia de Barcelona.

⁴ Entrevista ER-2013/1. 20 de marzo de 2013.

⁵ Encuesta de satisfacción Trailwalker 2013, pregunta 17.

participantes en la edición 2013 pernoctaron en Olot u otras poblaciones cercanas⁶. De este modo, el impacto económico de esta prueba deportiva sobre el territorio es palpable y su huella en la ciudad, significativa, iniciándose ya días antes de la propia prueba: el 25,5% de participantes asegura haber hecho turismo “prospectivo” en la zona antes de la Trailwalker⁷.

Hay que añadir a todo lo dicho el hecho de que la prueba se celebre normalmente durante en un fin de semana del mes de abril, en temporada baja, en la cual, según los distintos informantes consultados relacionados con el sector turístico local, habitualmente la ocupación hotelera hubiese sido de alrededor de un 10%-20%.

Tal y como nos comentaba un informante, responsable de un hotel local:

“Esta es una ciudad pequeña. Cualquier cosa como esta nos afecta mucho (...) Igual en otra ciudad, como Barcelona, no sería importante, pero aquí...⁸”.

En relación con esta última declaración observamos que el mismo tipo de apreciaciones, aunque con matices, las encontramos en relación con la localidad de Sant Feliu de Guíxols, en la comarca de La Selva y punto de llegada de la Trailwalker. Sin embargo, un problema distinto parece entreverse en relación con la participación en esta prueba deportiva de la ciudad de Girona, la ciudad de mayor tamaño por la que pasa la carrera, capital de la provincia y punto intermedio del recorrido. Tal y como destaca nuevamente la responsable de la organización de la prueba desde Oxfam Intermon:

“Girona es con diferencia el municipio que menos colabora, pero también es lógico. Para Olot y Sant Feliu, que son municipios más pequeños, somos importantes (pero) para Girona, que tiene varios eventos a lo largo del año, sí que somos buenos, pero tampoco ... (...)”⁹.

Vemos, por lo tanto, que la incidencia de la carrera es bastante diferente a lo largo del territorio que recorre. Para Olot, municipio de poco más de 30.000 habitantes y capital de una comarca eminentemente rural que no supera los 55.000, la celebración de la Trailwalker (y mucho más aún el hecho de ser el municipio de salida de la carrera) significa ser partícipes de un evento que mueve a más de dos mil personas durante un fin de semana en temporada baja, que afecta de lleno a la hotelería y en parte a la

⁶ *Ibidem*, pregunta 7, ítem c.

⁷ *Ibidem*, pregunta 7, ítem b.

⁸ Entrevista AS-2013. 20 de abril de 2013.

⁹ Entrevista ER-2013/1. 20 de marzo de 2013.

restauración, y que pone el nombre de la localidad en el mapa (local, estatal... incluso internacional). Ello implica que a nivel municipal y comarcal, las instituciones se vuelquen con la organización de la prueba y la pongan en muchos sentidos en el centro de las actividades de esa parte de la temporada. Sin embargo, para Girona, capital de provincia, undécima ciudad de Catalunya por número de habitantes (alrededor de 100.000) y con una importante red comercial y ferial, la celebración de la Trailwalker es simplemente un evento más de los que se suceden a lo largo del año. Se considera como positivo, sin duda, pero ni mucho menos central en el calendario de actividades ciudadanas.

Finalmente, tenemos el caso de Sant Feliu de Guíxols, conocida localidad turística de la Costa Brava que cuenta con una población de alrededor de 22.000 habitantes. La implicación de la localidad en la organización de la Trailwalker en tanto que municipio de llegada y línea de meta de la carrera es importante, aunque quizás no tanto como en el caso de Olot.

En las líneas que siguen, intentaremos analizar de manera algo más pormenorizada las implicaciones que un evento como la celebración de la Oxfam Intermon Trailwalker supone a nivel local para estos dos municipios, origen y final de la carrera.

4. “El año que viene otra vez, ¿eh?”. La Trailwalker como evento turístico en Olot

Olot, capital de la comarca de la Garrotxa, es el municipio en el cual se sitúa la salida de la carrera. Se trata de una comarca abocada a un turismo de carácter principalmente natural (Parque Natural de la Zona Volcánica, *Fageda d'en Jordà*, *La Moixina...*) y rural que en los últimos años ha potenciado también con éxito las vertientes más vinculadas a lo gastronómico y a lo deportivo.

Desde el campo de la gastronomía, la comarca, con una importante producción alimenticia vinculada al cerdo y distintos productos agrícolas –como el trigo sarraceno o las patatas-, ha apostado por lo que se conoce como *Cocina Volcánica*, una propuesta elaborada por cocineros locales que reúne los mejores y más significativos productos de la zona bajo el epígrafe de su producción en un territorio de carácter volcánico. Hay que destacar también el éxito gastronómico de los distintos restaurantes de la comarca, que en el momento actual cuenta con dos restaurantes con estrella Michelin: Les Cols (dos

estrellas) y Ca l'Enric (una estrella), aunque en un pasado muy reciente llegó a contar con un tercer restaurante “estrellado”, hoy cerrado.

Desde el punto de vista deportivo, hay que señalar que Olot es el punto de partida de diferentes rutas senderistas señalizadas. Una de las propuestas es la red de senderos *Itinerànnia*, que ha recuperado caminos históricos que unían los pueblos de las comarcas del Ripollès, la Garrotxa y el Alt Empordà, a los cuales hay que sumar los itinerarios del Parque Natural de la Zona Volcánica de la Garrotxa.

Una de las rutas más destacadas es la *Vía verde* del ferrocarril, que es precisamente la que sigue la Trailwalker. Se trata de un trazado que aprovecha el recorrido del antiguo tren de Olot a Girona (54 km) y que desciende en suave pendiente desde Olot (440 m) hasta Girona (70 m). Con un desnivel del 1,5%, la Ruta del Carrilet presenta poca dificultad. Aparte de la Ruta del ferrocarril, en la Garrotxa hay señalizadas otras rutas que, a partir de la Vía Verde, permiten descubrir el territorio a pie o en bicicleta.

El turismo de la comarca, sin embargo, es altamente estacional (estival, Semana Santa, puentes...), con una presencia bastante más fluida durante el resto del año. Es precisamente por esta razón por la cual un evento particular como puede ser la Oxfam Intermon Trailwalker supone una afluencia muy especial de visitantes a la ciudad que permite al sector turístico llenar casi el 100% de sus plazas en un fin de semana en el cual, tal y como expone uno de los responsables de turismo del ayuntamiento: “no se hubiera llenado más de un 20% o un 30% como mucho”.

En efecto, lo que la Trailwalker supone para la comarca (y para su capital, muy especialmente) es, según sus protagonistas mismos, una oportunidad difícil de rechazar. En primer lugar, el nombre de la población se vincula directamente con un evento internacional relativamente conocido y ligado a una organización supranacional activa. La Trailwalker “nos pone en el mapa de los eventos deportivos internacionales. Que la edición española¹⁰ de la Trailwalker salga de Olot y se relacione con Olot es importante¹¹”.

En segundo lugar, para el sector hotelero de la ciudad (y de la comarca) es una importante oportunidad de negocio. La Trailwalker llena las plazas hoteleras de Olot alrededor de un 95% y tiene una importante influencia en la ocupación de otros

¹⁰ A partir de 2014 se organizarán en España dos ediciones de la Trailwalker: la primera, en abril, seguirá siendo la que recorre la Vía Verde de Girona. La segunda, en junio, recorrerá por primera vez la sierra madrileña. En el momento de llevar a cabo las entrevistas, sin embargo, los informantes no conocían aún esta información.

¹¹ Entrevista EV-2013. 11 de mayo de 2013.

establecimientos (especialmente casas rurales) de la comarca. Como manifestaba un informante participante en la Trailwalker 2013: “Nosotros (...) haremos lo mismo que el año pasado: hemos alquilado una casa rural (...) y allí estamos el viernes (...)”. Aunque sea una sola noche de pernoctación, hay que destacar que ésta se da justamente el viernes, dejando ya libres las habitaciones para la noche del sábado, que es la más importante turísticamente hablando.

En tercer lugar, aunque a mucha distancia ya de los otros dos puntos, encontramos también aquello que afecta a la restauración y al comercio de la ciudad. A pesar que, tal y como señala el presidente de la Asociación de Hostelería y Restauración de la Garrotxa: “La Trailwalker afecta sobre todo a los hoteles; los restaurantes no lo notan tanto¹²”, la afluencia de alrededor de 2000 personas hacia la ciudad en un único fin de semana implica que la gente sale a cenar, desayunan e incluso algunos acompañantes o miembros de apoyo de la carrera, comen en la ciudad o en la comarca entre el viernes y el sábado; compran también en los comercios locales y aprovechan el viaje. Igualmente, aprovechan para comprar productos artesanos locales como souvenirs gastronómicos aprovechando el renombre de la comarca en este tipo de producciones. En este sentido, y tal y como señalan Bessièrre, Poulain y Tibère (2013), el souvenir gastronómico es uno de los elementos “que marcan el viaje” y que permiten rememorar la experiencia una vez acabada. Y en el caso de Olot y de la Garrotxa, especialmente, esta relación entre viaje y gastronomía es especialmente significativa.

Finalmente, un aspecto no menos relevante que los anteriores: la afluencia de visitantes a la ciudad permite a muchos de ellos, que la visitan por primera vez, conocer la comarca, aún brevemente, y volver en un futuro más o menos próximo a visitarla con más calma. La Trailwalker se convierte de este modo en un interesante elemento de promoción turística para un público cautivo que, en un porcentaje aún por determinar, puede volver durante el año.

Todos estos elementos hacen de un evento como la Trailwalker un acontecimiento interesante desde el punto de vista socioeconómico del territorio. No es así extraño que una de nuestras informantes exclamase ante uno de los organizadores de la Trailwalker: “*El año que viene otra vez, ¿eh?*”.

¹² Entrevista GX-2013. 11 de mayo de 2013.

5. Una promoción a corto y medio plazo de la ciudad: Sant feliu de Guíxols

A diferencia de Olot, Sant Feliu de Guíxols es una conocida localidad costera y claramente turística en el periodo estival. En Sant Feliu se establece la línea de meta de la carrera, con una llegada de los participantes que es muy progresiva y que se va desarrollando durante toda la mañana del domingo.

El municipio y la sociedad civil local organizan durante el día distintas actividades y atracciones para todos los visitantes que llegan con motivo de la carrera. A lo largo de toda la línea marítima se habilitan los actos previstos, y que van desde actuaciones, bailes y música, participación de escuelas, venta de alimentos y bebidas, degustaciones, etc., todo ello con la finalidad de acoger al visitante y entretenerlo en las horas de espera que pueden pasar aguardando a que lleguen los miembros de los distintos equipos.

El hecho de albergar la línea de meta y no la salida marca, sin embargo, unas características muy particulares a la vivencia que Sant Feliu de Guíxols tiene de la Trailwalker. Si bien recibe un número similar de visitantes o incluso más de los que recibe Olot, no lo hace al inicio del fin de semana, sino en su último día. La mayor parte de ellos, por lo tanto, no se quedarán a dormir en la localidad, sino que retornarán a sus localidades de origen ese mismo día por la tarde. Este hecho implica que la repercusión de la carrera en la ocupación hotelera local es más baja o, cuando menos, con una menor representatividad que en Olot (algunos participantes y/o familiares o amigos aprovechan para pasar la noche en Sant Feliu o alrededores y marcharse al día siguiente, pero son ciertamente menos que en la Garrotxa). Así, tenemos que el 24,8% de los participantes en 2013 decidieron pernoctar al acabar la prueba en Sant Feliu de Guíxols u otras poblaciones cercanas¹³.

Los aspectos más afectados, quizás, por la organización de la Trailwalker sean aquellos que tocan más al sector de la restauración, ya que el domingo, familia y amigos de los participantes van a recibirles a la línea de meta y aprovechan para pasar el día juntos, con comida incluida. Como manifiesta uno de nuestros informantes, familiar de una corredora:

¹³ Encuesta de satisfacción Trailwalker 2013, pregunta 7, ítem d.

“Venimos a buscarles y (...) pasamos el día por aquí. (...) Vamos a comer a un restaurante y ya, después, volvemos a (Barcelona)¹⁴”.

A diferencia del caso de Olot, la visita de corredores y acompañantes al municipio se da más bien en el día. Ello implica la posibilidad de desayuno y/o comida, e incluso de pasear por la localidad y de comprar alguna cosa, pero poco más. El impacto esperado es, por lo tanto, otro: promocionar la ciudad en aspectos distintos a los tradicionales (sol y playa), fuera de la temporada estival y en relación, muy especialmente, con el deporte y con las posibilidades de actividad físico-deportiva que ofrecen los alrededores de Sant Feliu: Tal y como manifestaba uno de los responsables de la carrera desde el ayuntamiento local:

“Hombre yo creo que sí. Todo lo que ves ahora (a nivel turístico en la localidad) está rodeando al deporte y yo lo he notado mucho (...) hay otro hotel en la otra punta y cada semana viene gente a hacer recorridos ciclistas, extranjeros que han descubierto (los senderos) y los tenemos siempre por aquí... El otro día, desde la oficina de turismo, me decían que llaman cada semana a ver si está abierta (la vía) y un aspecto que nos falta es unificar la idea de deporte y turismo y, claro, (nos dedicamos) pero nos cuesta. Tenemos la materia prima. Ahora tenemos que trabajar para consolidarla¹⁵”.

La organización de pruebas como la Trailwalker ayudan a dar a conocer la localidad a un tipo de turismo distinto que no corresponde con un perfil tradicional de sol y playa, sino que se acerca a la localidad fuera de temporada y durante todo el año, da vida a los establecimientos más allá del verano y usa las infraestructuras locales habilitadas para tal fin. No es, por tanto, extraño, que uno de los objetivos del plan de desarrollo turístico local sea precisamente el de promoción de actividades físico-deportivas que cambien el perfil del visitante y atraigan a un público menos *convencional*:

“(...) Pues uno de los objetivos es que tenemos un paraje increíble que no estamos aprovechando, tenemos la vía verde, el mar, la montaña y a nivel deportivo la gente busca estas actividades y pienso que en Sant Feliu tenemos una riqueza increíble y trabajamos con poblaciones que permiten dar la vuelta a la montaña por varias ciudades desde Lloret a Sant Feliu. Uno de los objetivos es ayudar y potenciar, y otro que está un poco olvidado es potenciar todo lo que tenemos, y desde la Trailwalker puede ser. Este año haremos la maratón por la vía verde y estamos haciendo mucha actividad y en septiembre agosto tenemos otra prueba. También tenemos el canal de natación de aguas abiertas (...)”

¹⁴ Entrevista MG-2013. 21 de mayo de 2013.

¹⁵ Entrevista XG-2013. 3 de Junio de 2013.

haciendo las cosas lo más naturales posible. (...) En fin, muchos proyectos en este sentido¹⁶”.

Desde la perspectiva expuesta, la Trailwalker (al igual, en parte, que en el caso de Olot) permite a visitantes de perfil distinto e interesados de algún modo por el deporte y la actividad físico-deportiva en medio natural, conocer la localidad y volver en un futuro más o menos próximo a visitarla con más calma. La Trailwalker se convierte de este modo en un interesante elemento de promoción turística orientada hacia el medio natural y la actividad deportiva para un público cautivo que puede volver durante el año. Y es desde esta perspectiva que la Trailwalker se convierte en un instrumento interesante desde la perspectiva de la inversión turística en un territorio local que pretende atraer visitantes con un perfil determinado y, particularmente, distinto al de aquellos que son los mayoritarios durante una parte de año.

6. Conclusiones: eventos globales, territorios locales

La Oxfam Intermon Trailwalker es una carrera internacional, global, que responde a intereses organizacionales de una institución (ONG) privada que funciona internacionalmente en buena parte del mundo. La organización de esta carrera solidaria, sin embargo, se plasma y se desarrolla localmente, en municipios, comarcas y territorios muy concretos que reciben y hacen patente el impacto de esta “carrera global” sobre un territorio local rural, específico y con intereses diversos. Un territorio que intenta aunar sus identidades y sus prácticas locales con un evento “macro” que cuenta con un discurso definido y homogeneizado internacionalmente.

El impacto de un evento como la Trailwalker sobre las localidades que visita es intenso, si bien breve en el tiempo. Para una pequeña ciudad como Olot, por ejemplo, significa un revulsivo económico de excepción (hotelería, comercio...) durante un fin de semana que, de otro modo, hubiese sido completamente anodino. Por otro lado, significa unir su nombre al de una marca más o menos bien vista socialmente y aprovecharse del tirón mediático que esta unión pueda proporcionar. Los beneficios socioeconómicos, a corto y medio plazo, parecen claros.

En una localidad como Sant Feliu de Guíxols, el impacto parece ser más o menos parecido, aunque con las particularidades que impone el momento en que se recibe la

¹⁶ Entrevista XG-2013. 3 de Junio de 2013.

carrera. Si bien no son los hoteles los más beneficiados con la iniciativa (los restaurantes sí que recibirían parte del impacto), el hecho de contar durante un día con un público cautivo más o menos interesado en el deporte y en la actividad al aire libre permite el desarrollo activo de una promoción turística orientada hacia el medio natural y la actividad deportiva para un público del que se espera que pueda volver a la localidad durante el año. La Trailwalker atrae, de este modo, futuros visitantes hacia el territorio, ayudando a abrir y a estabilizar nuevas perspectivas de desarrollo turístico y cultural.

Está claro que para algunos, el impacto recibido tiene una mayor dimensión o importancia que para otros, pero el hecho es que, al menos durante un breve período de tiempo, las políticas locales se sitúan alrededor de la organización de la carrera con unas expectativas que van más allá de la duración de ésta y que son contempladas como una inversión de futuro. Más allá de las características y de la filosofía general de una carrera “global” como la Trailwalker, que se celebra desde Australia o Hong Kong al Reino Unido o Alemania, las expresiones prácticas de dicha carrera se sitúan en territorios concretos que reciben muy directamente el impacto del evento.

Bibliografía

Acuña, A (2003). “El sentido del límite y el límite del sentido. 101 kilómetros en 24 horas”. En Medina, F. X. y Sánchez, R. (eds.) *Culturas en juego. Ensayos de antropología del deporte en España*. Barcelona: Icaria.

Bessière, J, Poulain, J-P y Tibère, L. (2013) “L’alimentation au cœur du voyage. Le rôle du tourisme dans la valorisation des patrimoines alimentaires locaux”, *Tourisme et recherche*, mars: 71-81.

Irwin, J (1999) “Brutal Race in Hong Kong's Hills Lures the Tough and Silly », *The New York Times*, 26 de Noviembre: <http://www.nytimes.com/1999/11/26/sports/26iht-trail.2.t.html> . (consultado en 21 de Enero de 2014).

Oxfam International (2013) “The History”
<https://www.oxfam.org.uk/trailwalker/the-history> (Consultado en 21 de Enero de 2014).

Oxfam-Intermón (2013a) “Quiénes somos”
<http://www.oxfamintermon.org/es/quienes-somos/presentacion> (Consultado en 21 de Enero de 2014).

Oxfam-Intermon. (2013b) “Oxfam Trailwalker”
<http://www.oxfam.org/en/trailwalker> (Consultado en 21 de Enero de 2014)

Oxfam Intermón (2013c) “Què és TW?”
<http://trailwalker.oxfamintermon.org/ca/que-es-tw> (Consultado en 18 de Octubre de 2013).

Oxfam Intermón. 2013d. “Cent quilòmetres que canvien vides.” *Revista Oxfam Intermón*, Diciembre 2013.

Petriz, A. (2013) “Trailwalker” *Marathon*, 326.

CAMBIOS DE VALORES Y DISCURSOS EN LA VIVIENDA RURAL: LAS CASAS-CUEVA DE GALERA (GRANADA)

José Miguel Mejías del Río

mejias.del.rio@gmail.com

ASANA

1. Introducción

Para muchos la primera imagen que les cruza la cabeza al hablarles de cuevas habitadas, es la de un hombre prehistórico malvestido con pieles, greñado y cejijunto viviendo en el interior de un agujero oscuro y húmedo. En general se asocia la idea de una cueva habitable a la de un espacio en el que apenas se pueden desarrollar los estándares de confort a los que hoy en día estamos acostumbrados. Sin embargo, como en los agujeros donde habitan los hobbits de Tolkien, las cuevas de las que vamos a hablar en este trabajo son justo lo contrario, son sinónimo de comodidad.

La cueva habitada en la provincia de Granada es, como todo tipo de vivienda tradicional, producto del medio físico en el que se enclava y del medio cultural de sus propios constructores y habitantes. Se trata de un alojamiento con una gran tradición histórica que, sin embargo, ha sido menospreciado durante un largo periodo de tiempo y hasta hace pocas fechas. Las razones de este menosprecio hemos de buscarlas, en su mayor parte, en prejuicios como los expresados en el párrafo anterior; solamente un cambio radical de mentalidad le ha dado la vuelta a esta situación.

2. Conceptos de cueva y casa-cueva

En primer lugar, hemos de aclararnos en cuanto a qué consideramos cueva y casa-cueva, así como su referente más habitual, la casa. En todos estos casos hablamos de viviendas, si bien el INE suele emplear el término “alojamiento”¹ en algunas épocas para referirse a las cuevas.

¹ El Instituto Nacional de Estadística clasifica como alojamiento “todos los recintos que no responden totalmente a la definición de vivienda familiar, bien por ser móviles, semipermanentes o improvisados, o bien porque no han sido concebidos en un principio con fines residenciales pero, sin embargo, constituyen la residencia de una o varias personas en el momento del censo” AA. VV. (1991: 9)

- a. Casa: Edificio exento edificado sobre solar destinado a residencia familiar y al desarrollo de las actividades domésticas propias, sin perjuicio de que también se puedan desarrollar en la misma otras actividades económicas. El hecho de que las casas puedan contar con alguna dependencia auxiliar no dedicada a habitación humana (corrales, cuadras, almacenes, bodegas, etc.) excavada no es razón para incluirlas en otra categoría.
- b. Cueva²: Vivienda excavada destinada a residencia familiar y al desarrollo de las actividades domésticas propias, sin perjuicio de que también se puedan desarrollar en la misma otras actividades económicas. Puede tener algunas construcciones o espacios anexos, destinados a usos complementarios (corrales, almacenes, pajares, cuadras, etc.). Con respecto a las construcciones externas anexas o vinculadas de algún modo a la vivienda excavada, aceptamos como cuevas aquellas en las que solamente exista un corral o algún otro elemento no destinado estrictamente a uso doméstico (almacenes, pajares, cuadras, etc.).
- c. Casa-cueva: Construcciones con idéntica finalidad que las anteriores, pero cuya estructura se compone de parte excava y otra construida, pero conectadas ambas de modo directo y sin que se pueda apreciar una transición clara entre los dos espacios desde el interior de la vivienda. No se consideramos relevante el hecho de cuáles se encuentran en la parte excavada y cuales en la parte construida. Tampoco es un elemento discriminador el hecho de que la parte excavada sea anterior o posterior cronológicamente a la parte construida, o viceversa, siempre y cuando la parte excavada tenga o haya tenido un uso habitacional en el contexto de las actividades domésticas: como salón, cocina, baño, distribuidor, etc.

3. Arquitectura subterránea: Estudios previos.

La mayoría de los estudios específicos sobre viviendas subterráneas, una vez descartados los que se circunscriben a los campos de la Arqueología, corresponden a disciplinas tales como

² Al mencionar el término “cueva” en ningún caso nos referimos a cavidad naturales, las cuales son escasas en la zona de nuestro estudio, sino siempre a espacios subterráneos excavados por el hombre.

la Geografía (tanto Física como Humana) o la Arquitectura. Las aportaciones concretas realizadas por la Antropología son muy tardías, con la particularidad además de que hasta hace pocas fechas se centraban principalmente en la cueva como un ejemplo de arquitectura tradicional o vernácula, dejando de lado los análisis tipológicos o sociales.

Las primeras menciones sobre las cuevas habitadas contemporáneas en España, tienen lugar en la década de 1930, pero el interés será breve debido a la Guerra Civil y los primeros años de postguerra. No es hasta los años 80 y 90 en los que se aprecia una significativa publicación de obras que se centran de modo exclusivo en la arquitectura de las cuevas y su entorno humano. Los principales autores que aportan luz en este campo son M^a Eugenia Urdiales Viedma (1987, 1988 y 2003), M^a José Lasasa Castellanos y José Ángel Santiago Lardón (1989 y 2001), quienes llevan a cabo un extenso catálogo de cuevas habitadas a lo largo y ancho de Andalucía.

Ya en el presente siglo solamente podemos citar algunas obras, en su mayoría artículos de revistas científicas, si bien se basan casi todos ellos en los escritos de los tres autores anteriormente citados, y apenas aportan información novedosa. F. Arredondo Arredondo, (2006); M. Bertrand y J. R. Sánchez Viciano, (2008); F. Jové Sandoval, (2006); F. A. Navarro Valverde y J. Suárez Medina, (2009); M. A. Sorroche Cuerva, (2000 y 2004).

Sin embargo ninguno de los estudios citados trata, ni directa ni tangencialmente, la evolución cronológica de las cuevas. Tampoco se ha encontrado bibliografía específica sobre los nuevos usos (segundas residencias y explotación turística, principalmente) que se les está dando en los últimos años a muchas de estas viviendas.

4. El caso de Galera

Tras un primer acercamiento a diversas poblaciones del área con mayor densidad de cuevas construidas de Andalucía (comarcas de Guadix, Baza y Huéscar), seleccionamos la población de Galera en primer lugar por la significativa importancia, relativa y absoluta, de las cuevas y casas-cuevas en el contexto urbanístico y de la población: el número de cuevas, tanto habitadas como desocupadas, representa un porcentaje suficientemente alto como para ser determinante en la fisonomía urbanística del pueblo, así como en su estructura demográfica al

dar cobijo a un considerable porcentaje de sus vecinos. Además es destacable la integración de los barrios de cuevas en la trama urbana, no constituyéndose en barrios aislados.

La existencia de una población extranjera residente de forma permanente era uno de los procesos de cambio que queríamos analizar. En Galera nos encontramos con uno de los porcentajes más altos de toda la comarca de población inmigrante (en torno a un 10%) que se ha asentado atraída por las cuevas, lo cual la convierte en especialmente significativa para los fines de este estudio. También fue determinante la incidencia del sector turístico en las cuevas, como se verá más adelante.

5. Origen y desarrollo de las cuevas en Galera

En cuanto al origen de las cuevas, en Galera, las primeras construcciones excavadas corresponden a depósitos de grano o silos en lo que fue el antiguo castillo musulmán de la población, si bien algunos autores apuntan a que posiblemente ya existieran algunas casas-cuevas en la ladera (M. Bertrand y J. R. Sánchez Viciano, (2008: 44). En cualquier caso no debieron ser muy numerosas ni demasiado importantes si los cronistas que escribieron sus crónicas tras la toma de la población en la Guerra de las Alpujarras (1568-1571) las obvian.

La excavación de cuevas en Galera debió ser inexistente o muy marginal hasta bien entrado el siglo XVIII, cuando aparecen mencionadas las primeras diez en el catastro de Ensenada, de un total de 150 casas para unos 230 vecinos, lo cual, aplicando un índice corrector de cuatro, nos deja un número aproximado de 920 habitantes. Sin embargo, en el Catastro de Madoz (que cifra la población existente en Galera entre los años 1844 y 1850 en unos 453 vecinos, unas 1800 personas aproximadamente, de las cuales, 130 vecinos o 530 habitantes viven en cuevas) no especifica el número de cuevas habitadas, si bien es de suponer que ha existido un cierto incremento con respecto a los datos del Catastro de Ensenada.

No será has la segunda mitad del siglo XIX cuando, debido a una afluencia de inmigrantes que cambiará por completo la fisonomía del pueblo, empiecen a excavar cuevas de forma generalizada. Es en la década de 1850 cuando se produce tanto un incremento del número de excavaciones de cuevas como una aparición más frecuente en los documentos oficiales. Los nuevos pobladores, (procedente del Levante español y que vienen a trabajar en la floreciente

industria del cáñamo. J. Fernández Fernández y J. M. García Rodríguez, (2000: 405), al carecer de viviendas, excavan cuevas en las laderas de los cerros que circundan el núcleo central de la población, dando lugar a nuevos barrios. Esta tendencia se mantendrá durante todo un siglo, hasta mediados del siglo XX, cuando las corrientes migratorias cambien de nuevo.

Los posteriores Nomencladores de 1873 (que cuenta con datos de 1860) y de 1888, nos dan respectivamente un total de 337 y 604 cuevas, para unas poblaciones totales de 2757 y 3516. De estos datos, y aplicando el mismo índice corrector de cuatro podemos aproximar las cifras de 1348 y 2416 habitantes trogloditas, lo que supondría el 48'89% de la población en 1860 y el 68'71% veintiocho años después.

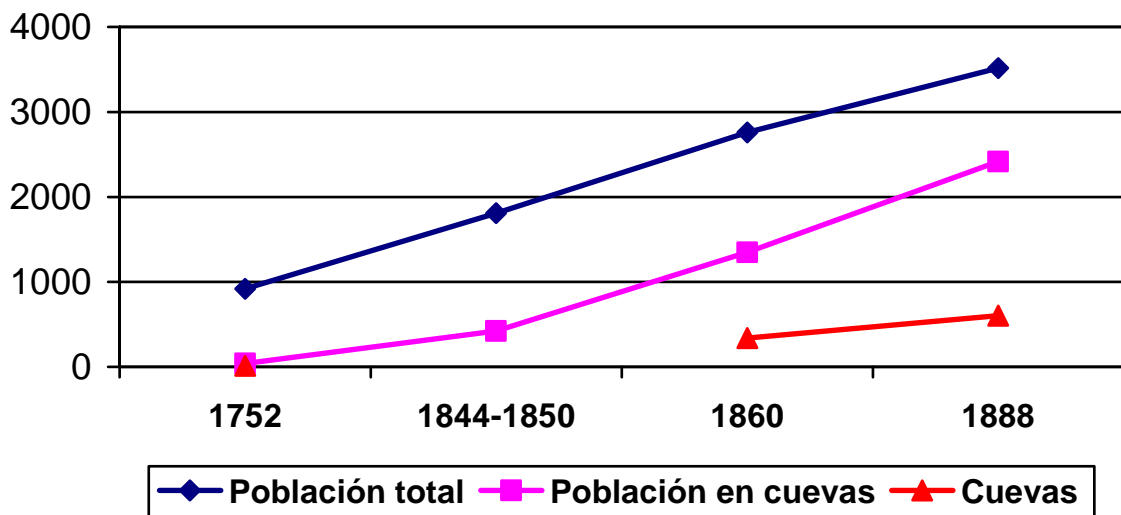


Tabla propia.

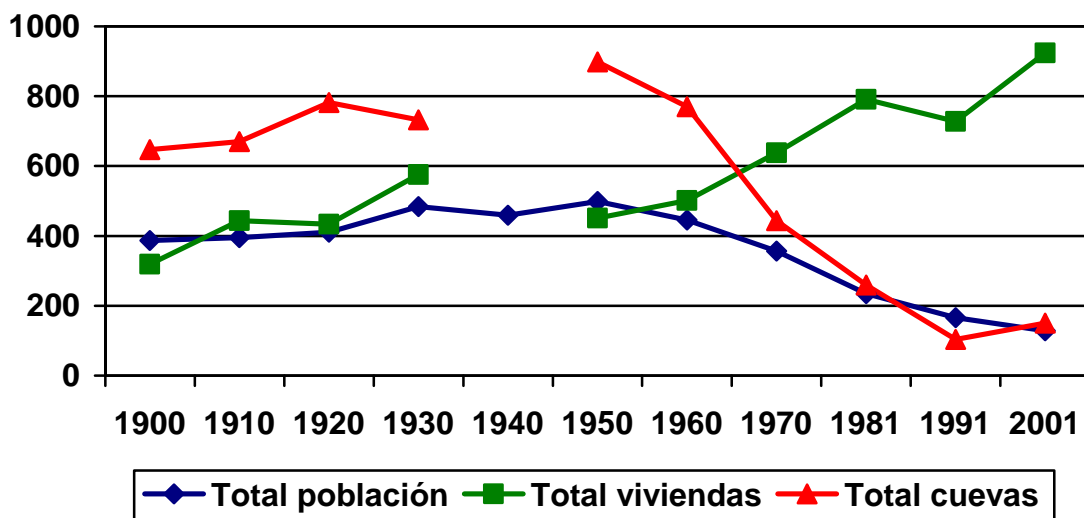
El siglo XX nos trae, entre otras cosas, el comienzo de unos estudios estadísticos complejos y continuados, los cuales nos permiten realizar interpretaciones bastante aproximadas de la realidad de la época.

GALERA	1900	1910	1920	1930	1940	1950	1960	1970	1981	1991*	2001
Total	3869	3954	4108	4840	4590	4982	4457	3562	2343	1660	1284

* Los datos del censo de Población y Vivienda del INE correspondientes a 1991 y 2001 distinguen entre construcción "viviendas" si tienen más del 51% de la construcción exenta, o "alojamientos" si más del 51% de la superficie es excavada, por lo que es muy posible que parte de las viviendas sean, en realidad, casas-cueva.

población											
Total viviendas	319	444	434	576		451	501	638	791	728	924
Total cuevas	647	670	782	732		898	770	444	259	104	150 ³

M^a. E. Urdiales Viedma, (1987: Tomo I, 136-138), e INE



Los datos de población han sido adaptados a escala 10:1.

Hasta 1930 el crecimiento del número de habitantes es constante y sostenido, y el aumento en el número de viviendas y cuevas es paralelo. Desde 1930 hasta 1960, es el punto álgido tanto en cuanto a población, cuando casi 5000 habitantes viven en Galera, como en cuanto al número de cuevas, con casi 900 censadas. Desde 1960 hasta finales del siglo XX se produce un desplazamiento generalizado de la población de las cuevas hacia las casas. Pero, por otro lado, la ampliación de las cuevas con la edificación de estancias exteriores, van colocando a cierto número de estas en el grupo de las “viviendas” y no en el de “alojamientos”.

Este último periodo, que comprende prácticamente la última mitad del siglo XX, necesita una exposición pormenorizada de algunos de sus aspectos. Se ha señalado que el descenso de la población es producto de una continuada emigración, ahora bien, es necesario reseñar que las

³ Dato facilitado por el propio Ayuntamiento de Galera, se incluyen en él las cuevas y casas-cueva habitadas de Galera, así como de los núcleos secundarios de población de La Alquería y el Cortijo del Cura, y otros núcleos menores.

razones para este éxodo no solo hay que encontrarlas en los factores externos, como mejores oportunidades laborales en otras regiones de España o en el extranjero, sino también en causas internas, ya que a partir de los 70 el cultivo del cáñamo, que había sido el principal motor económico de la población, decae hasta desaparecer por completo a mediados de los 80 debido a la introducción de otros materiales de menor coste que sustituyeron a esta fibra vegetal.

Como era de esperar, son los sectores más desfavorecidos los que se ven obligados a emigrar en primer lugar y en mayor número, lo cual tiene su traducción en un alto número de cuevas abandonadas. Si apenas un siglo antes Galera vivió una época de expansión en la que se construyeron barrios enteros en periodos de tiempo muy breves, ahora sucede lo contrario. Calles enteras son abandonadas, hasta el punto de que desaparecen del catastro municipal decenas de cuevas⁴. Así ocurre en casi todos los barrios, en los cuales la población se desplaza hacia las viviendas o cuevas más cercanas al centro de la villa, abandonando por completo las calles que quedan más alejadas.

Este proceso de abandono se produce debido a dos movimientos de población simultáneos. Por un lado un gran porcentaje de población emigra, abandonando sus domicilios, vendiéndolos o alquilándolos. Ahora bien, debido al descenso de población y la alta oferta de vivienda se produce una caída en los precios de la misma, lo que permite a aquellos galerinos que no han abandonado la población adquirir casas o cuevas de mayor calidad, o más céntricas, las cuales no hubieran podido permitirse unas décadas antes.

¿Qué ocurre con las cuevas que se abandonan? Amén del evidente proceso de deterioro, muchas de ellas pasan a ser empleadas como refugio para el ganado, almacenes, cocheras, etc. Pero son también muchas las que sencillamente se cierran, conteniendo en su interior incluso los enseres de la familia que los habitó, para no ser abiertas de nuevo en décadas.

Durante los últimos años de la década de los 60 se completó la construcción de un barrio de vivienda social en la parte baja de la población, destinado a familias que vivían en cuevas. Por esta época aún eran pocas las cuevas que disponían de agua corriente, aunque la luz eléctrica

⁴ La baja en el catastro exime del pago de los impuestos correspondientes, por lo que, unas veces por iniciativa del Ayuntamiento al no percibir los tributos durante varios años, y otras veces por petición de los propietarios de la cueva, muchas fueron eliminadas del mismo.

ya estaba muy extendida. Sin lugar a dudas el desplazamiento de un cierto número de vecinos al nuevo barrio contribuyó a agudizar la crisis que sufrían las cuevas por aquel entonces.

Por otro lado, las cuevas que permanecen ocupadas durante las décadas de los 60, 70 y siguientes van sufriendo una gradual transformación. En el exterior de muchas cuevas se construyen nuevas cocinas y cuartos de baños, ante la dificultad⁵ de introducir cañerías en los propios domicilios. En muchos casos las placetas situadas en el exterior de las cuevas son ocupadas con nuevas dependencias, y de este modo se acaba dando lugar a lo que hoy conocemos como casa-cueva.

Para mediados de los años 80 en Galera había un total de 252 viviendas subterráneas, de las cuales 119 eran cuevas exclusivamente, y 133 casas-cuevas:

TOTAL	252
TIPO	
CUEVA	119
CASA-CUEVA	133
POSIBILIDAD AMPLIACION	
AMPLIABLE EXTERIORMENTE	201
NO AMPLIABLE EXTERIORMENTE	21
ESTADO DE CONSERVACION	
BUENO	36
MEDIO	171
MALO	45
REHABILITABLE	217
INFRAESTRUCTURA BASICA	
AGUA	165
LUZ	251
ALCANTARILLADO	164
ALUMBRADO PUBLICO	210
ACCESO PEATONAL	214
ACCESO RODADO	144
CUARTO BAÑO	54
W.C.	74

M^a. J. Lasaosa Castellanos y J. A. Santiago Lardón, (1989: 409)

⁵ Dicha dificultad es esencialmente técnica, ya que supondría la necesidad de excavar una gran zanja en el interior de la cueva y aún así no se le podría dar la pendiente necesaria dado que muchas cuevas se sitúan de forma escalonada unas sobre otras. Además el riesgo de derrumbe de las cuevas por filtración de aguas es muy alto, lo que desaconseja definitivamente la introducción de este tipo de elementos en el interior de las viviendas excavadas.

Destaca el hecho de que existieran 217 cuevas “rehabilitables”, es decir, abandonadas pero que podrían ser ocupadas de nuevo; esto supone más del 46% del total de las cuevas existentes. Del otro 54%, casi la totalidad contaban con luz eléctrica, el 65% tenía agua corriente y alcantarillado, y casi el 51% contaban con algún tipo de sanitarios, bien cuarto de baño, o bien “w.c.”.

Tal y como hemos dicho, a mediados de los años 80 un gran número de cuevas se habían transformado en casas-cuevas mediante la adición de elementos externos. Con el paso de los años y conforme la parte construida en el exterior ganaba importancia y tamaño, se iba relegando en muchas ocasiones los espacios excavados a usos secundarios. Varios son los autores que señalan estas transformaciones, entre ellos M^a. Vicenta Barbosa García y Manuel Ruiz Ruiz (2002: 91), quienes afirman que:

“Junto a las cuevas propiamente dichas existen las casas-cuevas que surgen debido a la necesidad de contar con más espacios. Unas veces primero se hacen las casas y luego se excava, o viceversa, a una cueva se le adosa, bien delante o al lado una casa. Si la parte adosada a la cueva es pequeña, se suele utilizar como sala de estar, dejándose las excavadas como dormitorios. Para los aseos y cocinas suelen construirse estancias exteriores.”

Esta tendencia continua durante las décadas posteriores, si bien muchas de las cuevas o casas-cuevas rehabilitadas son destinadas a segunda vivienda o vivienda vacacional. En cualquier caso no será hasta comienzos del siglo XXI cuando el número de rehabilitaciones comience a ser realmente significativo, hasta el punto de convertirse esta actividad en uno de los sectores económicos más pujantes de la población.

El cambio en la tendencia se debe principalmente al interés surgido por la vivienda vernácula en las segunda mitad de los 80 y principios de los 90; dicho interés se tradujo principalmente en la adaptación de las cuevas a usos turísticos, principalmente hoteles rurales y apartamentos para alquiler⁶.

⁶ Algunos autores ya se hicieron eco de esta nueva tendencia en sus orígenes, como Juan Agudo Torrico (2001: 97 y 1999: 263), M^a. José Lasaosa Castellanos y J. A. Santiago Lardón (2001: 174) o M^a. Vicenta Barbosa García y Manuel Ruíz Ruíz (2002: 91).

El siglo XXI trae a esta villa un nuevo cambio: la inmigración. A diferencia de los grandes núcleos de población del interior, el perfil del inmigrante se aproxima más al que se puede localizar en las zonas residenciales de la costa. A partir de los años 2003 y 2004 se aprecia una llegada continua de inmigrantes, especialmente británicos, unida a otra más modesta de inmigrantes latinoamericanos y norteafricanos. Esta tendencia se mantiene hasta 2009, año en el que número de extranjeros comienza a reducirse nuevamente.

El perfil del inmigrante en Galera es muy característico y se trata de ciudadanos del Reino Unido que superan los 50 años de edad, en muchos casos jubilados y que viven en parejas; solamente se cuentan unas pocas parejas jóvenes con niños. En la mayoría de los casos habitan en casas-cuevas reformadas, concentrándose en los barrios situados en la parte alta de la población (que disponen de mejores vistas, si bien su comunicación con el centro del pueblo es peor), o bien en cortijos de los alrededores.

Esta nueva etapa, por ahora, alcanza su máximo en 2006, con la reforma de 78 cuevas. Es también en estos años cuando se cierran dos de los hoteles rurales instalados en cuevas, al dividir y vender la propiedad sus dueños.

Año	Nº de casas-cueva rehabilitadas en Galera
1999	5
2000	2
2001	46
2002	12
2003	20
2004	61
2005	63
2006	78
2007	21
2008	5
2009	8
Total período 1999-2009	321

Datos obtenidos en enero de 2010 del catastro del Ayuntamiento de Galera por D. Francisco Antonio Torres Rosa, técnico de urbanismo del citado ayuntamiento. Tabla propia.

Estos datos refieren únicamente a aquellas reformas legales, que solicitaron los debidos permisos. El propio técnico, así como otros informantes apuntaron la posibilidad de que el número total fuese considerablemente mayor, bien porque se realizaban reformas sin solicitar los permisos preceptivos, o bien solicitando el permiso para la reforma de una cueva, se aprovechaba para reformar otras contiguas, ocultando las obras de estas, pero aprovechando de las cubas de desperdicios de la primera. La mayoría de estas reformas correspondió a familias naturales Galera, o bien originarios de esta población, pero residentes en otras regiones de España. En cualquier caso, resulta obvio que el número total de cuevas rehabilitadas es superior al de 321 que aporta el Ayuntamiento para el periodo 1999-2009.

En esta década de auge económico también se excavaron nuevas cuevas, si bien casi todas ellas fueron realizadas fuera del núcleo urbano, constituyendo en su mayoría cuevas-cortijos.

6. Usos y discursos entorno a las cuevas

Una constante de cualquier vivienda tradicional es la diversidad de usos y funciones a los que se pueden destinar los distintos espacios. También en la cueva tradicional se han destinado habitaciones o galerías a los más variados usos, si bien siempre han tenido una fuerte relación con las producciones agropecuarias de la región.

La convivencia con los animales ha sido una constante en Galera hasta hace unas pocas décadas, si bien seres humanos y animales siempre estuvieron en estancias diferenciadas, integradas en la misma vivienda. Por lo general las cuadras se ubicaban en una galería paralela a la vivienda y los animales contaban con el espacio abierto del corral. Otras piezas de esta galería secundaria se destinaban a pajar o almacén de las herramientas agrícolas. Sin embargo es necesario hacer una distinción, ya que por lo general los animales que compartían espacio con sus amos eran exclusivamente bestias de carga, gallinas y uno o dos cerdos que se iban engordando durante el año con los restos de la comida; mientras que el ganado ovino o caprino ocupaba sus propias cuevas, las cuales se situaban en las partes altas y/o periféricas de algunos barrios, y se diferenciaban además por tratarse de cuevas de techo bajo y escasa profundidad.

La galería-cuadra solía conectar de algún modo con la galería-vivienda, de tal forma que se pudiera acceder para alimentar a los animales sin salir al exterior, algo muy práctico en épocas de lluvia o bajo el intenso frío invernal. Del mismo modo, al compartir el espacio con las bestias de carga, las cuales tenían un gran valor económico, se las protegía de posibles robos.

Sin embargo la guarda y custodia del ganado no ha sido el único uso relacionado con las actividades agroganaderas de sus propietarios al que se han destinado las cuevas. Aún hoy podemos encontrar cuevas que funcionan como bodegas, aprovechando las condiciones isotérmicas del interior de las galerías; o que se dedican a actividades económicas secundarias o complementarias de las agropecuarias: pajar, almacén de herramientas, secadero de jamones y chacinas, etc...

De forma paralela, y debido quizás a la gran oferta de cuevas disponibles desde la década de los 60 en adelante, las cuevas han pasado a emplearse para un solo uso, es decir, animales y humanos ya no compartían espacio si se podía evitar, desplazándose los animales a cuevas más periféricas y peor acondicionadas, y adaptándose para habitación los espacios anteriormente destinados a los animales que se encontraban en las cuevas aún habitadas.

Con respecto a la parte de la cueva destinada a vivienda humana, también esta ha sufrido algunos cambios con respecto a los usos del pasado, si bien esta evolución está más acorde con lo sucedido en otros tipos de viviendas rurales. Al igual que ha ocurrido en tantos otros lugares de España, la pérdida de funcionalidad de buena parte de los espacios destinados a usos agroganaderos relacionados con labores de almacenaje, cuadras, etc., ha permitido su reutilización como dependencias vivideras, aumentando la disponibilidad de espacio para uso familiar.

Otra transformación en consonancia con el cambio radical en los modos de vida que se desarrollaron bajo su cobijo, ha sido el desplazamiento del eje de convivencia de la cocina al salón, lo que motiva una variación en la función de la casa.

La generalización de la casa-cueva también ha supuesto cambios en los usos del espacio. La construcción de un edificio que tapa la fachada da lugar, en la mayoría de los casos, a la duplicidad de espacios o el desplazamiento de ciertas dependencias hacia la nueva crujía de

fachada. Así podemos encontrar casas-cuevas con dos salones o dos cocinas. Del mismo modo el número de habitaciones también ha aumentado, ya que se suele aprovechar la construcción de una (o varias) planta superior en la vivienda para disponer en ella algunos dormitorios, o bien acondicionar el espacio como cámaras y usar como dormitorios las cámaras⁷ interiores de la cueva.

En casos extremos la cueva pierde relevancia con respecto a la parte exterior, quedando apenas como un espacio de deshago. M^a José Lasaosa Castellanos y José Ángel Santiago Lardón (2001: 168) lo mencionan de la siguiente manera:

“El agregado inicial se va transformando en una edificación autosuficiente que deja la cueva relegada a una función simbólica, expresión del asentamiento inicial. Esta evolución límite sólo es posible cuando delante del espacio excavado existe superficie suficiente para la edificación y la calle de acceso.”

Dejando aparte el uso de las estancias internas, las propias cuevas y casas-cuevas han encontrado usos al margen del de residencia habitual. Uno de los primeros en desarrollarse fue el de segunda residencia o residencia vacacional. Este proceso es paralelo al ocurrido en la mayor parte del territorio español, donde descendientes de personas que abandonaron sus pueblos natales, vuelven a ellos ocasionalmente y ocupan las viviendas que pertenecieron a su familia, o bien adquieren una propia⁸.

Este retorno implica ciertos cambios decorativos y estructurales, ya que el hecho de que la cueva sea una residencia secundaria no implica que sus propietarios estén dispuestos a dejar de lado los servicios y comodidades de su vivienda habitual.

⁷ La “cámara” sería el equivalente al soberao en una vivienda de obra, con la salvedad que dicha cámara no tiene porque situarse necesariamente sobre la vivienda, sino que también puede estar retranqueada en un plano superior o situarse a un costado. En cualquier caso suele contar con un acceso desde el interior de la vivienda y puede que con otro desde el exterior.

⁸ María Eugenia Urdiales Viedma fue testigo de este hecho ya a mediados de los años 80, si bien data su origen en la década anterior (1987: 172-173): “Durante la década de los 70 y según un proceso que continúa hasta hoy, la cueva como forma de hábitat cumple una doble finalidad, pues además de servir de vivienda principal, se va a utilizar en ocasiones como vivienda secundaria. En efecto, en estos años se desarrolla un fenómeno del que ya había precedentes anteriores, incluso en esta zona, y que conlleva la reparación y mejora de las cuevas con el fin de habitarlas en vacaciones, unido en la mayoría de los casos a la población emigrante que vuelve cada verano a su pueblo y a la casa que los vio nacer.

Este fenómeno de vuelta ocasional a la cueva hemos podido constatarlo en varias poblaciones, e incluso en algún caso se reconstruyen las cuevas para habitarlas durante todo el año como vivienda principal, bien por las mismas personas que las estaban ocupando o bien por los emigrantes que vuelven definitivamente al lugar de origen.”

Pero uno de los nuevos usos que se ha dado a la cueva y a la casa-cueva, y que en Galera ha constituido el germen de un nuevo sector económico que se ha implantado en la propia comarca, así como en las circundantes, ha sido el del uso turístico, bien alquilando cuevas completas como residencia vacacional, o bien habitaciones en conjuntos de cuevas habilitados como hoteles.

6.1. El discurso tradicionalista

En el caso de las viviendas destinadas al sector turístico la decoración juega un papel importante, ya que supone un potencial atractivo para los posibles visitantes, de ahí que sea en este tipo de espacios donde más se juega la baza del “tradicionalismo” o “ruralismo” en la disposición de los distintos aperos de labranza como elementos decorativos, o en los elementos de la fachada, bien sean propios de las cuevas o bien configuren un discurso “tradicionalista” totalmente ajeno.

El promotor turístico o inmobiliario busca vender un producto determinado, para lo cual intenta ofrecer aquello que considera que querrán sus clientes. Para ello adopta modos y estéticas “ruralizantes”, insertando elementos que en su origen son ajenos al ámbito cuevero. Durante nuestro estudio, pudimos constatar el uso abusivo de la teja árabe, las falsas vigas de madera, la resemantización de útiles y herramientas; todo ello enmarcado en una corriente de “consumo de tradición” propia de la sociedad urbana que se basa en una idealización del mundo rural que poco o nada tiene que ver con la realidad.

Estas concesiones no afectan únicamente al aspecto ornamental, sino también suponen una modificación de las estructuras constructivas, de este modo se cierran placetas para dotar a las casas-cuevas de un espacio de aparcamiento, se ajardinan los exteriores, se asfaltan o encementan grandes superficies, etc. Resulta pues paradójica la actitud ambivalente de estos promotores, que a la par que esgrimen un discurso ruralizante y tradicionalista, imponen cambios innovadores en el entorno.

Pero este discurso se ha extendido hasta las esferas administrativas (ayuntamientos, Grupos de Desarrollo Rural, Diputación Provincial, etc...), las cuales se han apropiado del mismo en

un afán de aumentar la oferta turística. Un ejemplo de ello es la Iniciativa de Turismo Sostenible de Paisajes Troglodíticos desarrollada por el GDR Altiplano de Granada⁹. Este programa lanzado en 2008 pretendía la creación o mejora de “productos turísticos”, una mayor competitividad del sector turístico local y la implantación de sistemas y herramientas de gestión medioambiental; todo ello se articulaba en cuatro líneas o programas: producto cuevas, producto paleontológico y arqueológico, producto geológico y producto cultural y etnográfico. Lamentablemente este programa no ha tenido apenas recorrido y los datos existentes con respecto al mismo son muy escasos¹⁰. Pero la idea de vincular el paisaje cuevero al turismo se encuentra muy extendida, resulta esclarecedor visitar las webs municipales de los distintos pueblos de Baza y Huéscar. Descartando aquellas poblaciones en las que no existen cuevas o aquellos ayuntamientos cuya web no está operativa o no ofrece ninguna información sobre cuevas o casas-cuevas, este es el panorama¹¹:

Municipio	Baza
Web	www.ayuntamientodebaza.es/
Mención de cuevas/casas-cuevas	
<p>En “La Ciudad”, sección “Baza”, se mencionan las casas-cuevas en el último puesto como “lugares de interés”, el texto reza así: “Viviendas trogloditas excavadas en la tierra. En ellas se <i>mantiente</i> durante todo el año la misma temperatura (18-20° C). Amplia red de alojamientos de este tipo destinado al turismo rural con todo tipo de comodidades, baños <i>arabes, teteria</i>, cocina regional e internacional, deportes de aventura, etc...”</p> <p>No vuelven a mencionarse las cuevas, aunque sí cuenta con algunas fotografías.</p> <p>Aparece también un enlace para una web de turismo: http://www.bazaturismo.com pero no aparece ningún mención más a cuevas, más allá de los hoteles o albergues ubicados en ellas.</p>	

Municipio	Huéscar
Web	http://www.aytohuescar.com
Mención de cuevas/casas-cuevas	

⁹ Más información en la web <http://www.altiplanogranada.org/>

¹⁰ http://www.altiplanogranada.org/index.php?option=com_content&view=article&id=336&Itemid=207 y http://www.altiplanogranada.org/index.php?option=com_content&view=article&id=337&Itemid=208

¹¹ Esta tabla ha sido revisada y adaptada a la información ofrecida por las web a día 21/02/2014

No aparece ninguna mención a cuevas en la web, excepto en el apartado “¿Dónde dormir?” en el cual aparecen mencionados varios alojamientos rurales excavados.

Municipio	Galera
Web	Web actual: http://www.galera.es/inicio Web desaparecida: www.altipla.com/galera
Mención de cuevas/casas-cuevas	
<p>En esta página, a diferencia de la ya desaparecida, solamente aparece una mención a las cuevas:</p> <ul style="list-style-type: none">- Municipio/Cultura, ocio y tiempo libre/Historia de la ciudad: “Un resurgir de las cuevas –viviendas de la clase más humilde en su día- como alojamientos típicos de turismo rural, parece, entre otras cosas, apuntar a un esperanzador desarrollo económico del municipio.” <p>En la anterior web municipal (ahora desaparecida, pero que se uso para el estudio original) se hacía frecuente referencia a las cuevas y casas-cuevas. Aparecían mencionadas directamente en tres apartados distintos:</p> <ul style="list-style-type: none">- Turismo/paseo urbano: “Al tiempo que el visitante anda entre calles, casas, cuevas, saldrán a su paso ejemplos únicos de arquitectura popular manchega y andaluza, <i>recobecos</i> imposibles ocupados por cuevas, miradores con <i>increíbles</i> panorámicas y ermitas.”- Cultura/arquitectura (1): “En Galera, muy pronto comenzaron a excavarse cuevas artificiales para servir de vivienda. Con rudimentarios picos y palas, las familias de jornaleros agrícolas "arañaban" la tierra para crear su "casa". Este tipo de vivienda se caracteriza por la constancia de su temperatura (en torno a los 17°C), una enorme ventaja frente a los 40°C de amplitud térmica impuesta por nuestros rigurosos veranos e inviernos. No existen dos cuevas iguales. Cada una debe de adaptarse a las particulares condiciones del terreno y es fruto de las necesidades y esfuerzo de la familia que la ilumina. Los barrios de cuevas se <i>situan</i> en las zonas más altas y abarrancadas de la localidad.”	

- Servicios/hostelería (1): se mencionan varios alojamientos rurales, si bien dos de ellos están cerrados en la actualidad, uno carece de cuevas (aunque el nombre indique lo contrario) y el último permanece cerrado la mayor parte del año.

Municipio	Orce
Web	http://www.orce.es
Mención de cuevas/casas-cuevas	
<p>Cuenta con un apartado exclusivo en “Patrimonio/viviendas trogloditas”: “No se sabe cómo surgió este tipo de hábitat, pero el hecho es que ha sido el más habitual entre la población, a excepción de la clase social elevada, hasta hace poco.</p> <p>Estas curiosas viviendas, excavadas a pico en la roca, contaban inicialmente solo dos o tres dependencias, las mínimas para unas condiciones de vida bastante exiguas. A medida que crecían las necesidades y posibilidades familiares, se ampliaban. Tras una época en la que fueron muy infravaloradas, han comenzado de nuevo, en los años 80, a despertar el interés de forasteros y de familias de la zona que habían emigrado, como segunda residencia. Hoy son objeto de magníficos proyectos de remodelación y una alternativa de alojamiento de gran interés turístico. Son muy confortables y conservan en su interior una temperatura natural que oscila entre los 15 y 17 grados y que prácticamente no varía en todo el año.”</p> <p>También se hace mención de ellas en “Bienvenida/ la villa” y en “Servicios/ hostelería”.</p>	

Municipio	Castilléjar
Web	www.castillejar.es
Mención de cuevas/casas-cuevas	
<p>En el apartado “Nuestro municipio / turismo” aparece una breve descripción acompañada de varias fotografías: “Son las viviendas tradicionales locales por excelencia. Excavadas por equipos de expertos picadores, las moradas resultantes poseen excelentes cualidades tanto térmicas como acústicas. Hoy son objeto de espléndidos proyectos de rehabilitación destinados principalmente al turismo rural, capaces de atraer a multitud de curiosos que deciden probar sus bondades y la calidad de su descanso.</p> <p>Castilléjar es uno de los pueblos con mayor proporción de este tipo de hábitat en toda la comarca. Un magnífico ejemplo de su urbanismo troglodítico se encuentra en el Cerro de la Cruz, en el que se superponen hasta cuatro niveles de casas-cuevas. También son interesantes</p>	

los barrios de San Marcos y de Los Evangelistas, con sus antiguos callejones y sus pulcras fachadas.”

Finalmente, no puede faltar la relación de alojamientos rurales excavados en “Nuestro municipio / directorio”.

Como se observa varias páginas destacan la isoterminia de las cuevas, su antigüedad, su singularidad y no pocas hacen referencia a sus humildes orígenes. El lugar donde se enmarca la descripción tampoco es baladí, en su mayoría se sitúan en epígrafes relacionados directa o indirectamente con el turismo, a lo que habría que sumar los apartados de alojamiento turístico, donde coinciden todas las webs.

7.1. La cueva como infravivienda

La consideración de la cueva como una infravivienda viene de lejos y es, de hecho, una reproducción de la consideración social que este tipo de habitación tenía ya en los propios pueblos donde se asentaba. Originariamente vivienda de labradores y jornaleros que no podían permitirse otro tipo de estancias, era sustituida por otra residencia en cuanto era económicamente posible, quedando en muchos casos abandonadas, con lo que se degradaban o eran ocupadas por los estratos más bajos de la sociedad o por grupos históricamente marginalizados.

Este último dato, la ocupación de cuevas abandonadas (habitualmente en la zona periférica de las poblaciones o en barrios aislados, normalmente los primeros en abandonarse) por grupos marginalizados, principalmente familias gitanas, contribuye en la consideración de la cueva como una vivienda poco digna o una infravivienda. La relación de los gitanos con las cuevas viene de antiguo, por lo que en el imaginario colectivo siempre ha existido un vínculo entre este colectivo y las viviendas excavadas que ha hecho, en determinadas épocas, se asociasen a las cuevas valores negativos que ya venían siendo utilizados contra el pueblo gitano.

Este hecho es más que notable en poblaciones como Huéscar o Baza, donde los barrios de cuevas se encuentran separados del núcleo principal de la población, por lo cual se establece una distancia física que refuerza la distancia social y económica que pudiera existir. Es más, en Huéscar a partir de los años 70 y aún hoy, se han denominado extraoficialmente y de forma general a los distintos barrios de cuevas como “el barrio de los gitanos”.

De todos modos sería precipitado afirmar que la consideración de la cueva como infravivienda fuera extensible a todas las cuevas, los propios vecinos de las poblaciones donde proliferaban este tipo de viviendas distinguían (y lo hacen aún hoy en día) claramente entre cuevas en buenas condiciones de habitabilidad y otras que muestran grandes deficiencias, en ocasiones denominadas despectivamente “agujeros”. También contribuía al desprestigio de ciertas cuevas su ubicación con respecto al centro del pueblo, tal y como indica Francisco Arredondo Arredondo al hablar de la vecina localidad de Zújar:

“Hasta mediados del siglo XIX no se consideraron viviendas marginales (se les consideran viviendas marginales a aquellas en las que viven familias en condiciones muy precarias en cuanto a ingresos y nivel de vida), al contrario, al estar en la Plaza en el centro del pueblo y Puente de Abatel y Santa Cruz, fueron muy codiciadas durante mucho tiempo” (2006:6).

La diferencia en cuanto al acceso a los recursos económicos de los distintos colectivos que habitan unos u otros barrios también suele contribuir al desprestigio social de este tipo de alojamientos. Así, según María José Lasaosa Castellanos y José Ángel Santiago Lardón (2001: 152) no habría que confundir el carácter marginal que puedan tener los barrios de cuevas con una posible consideración de suburbios, la cual rara vez adquieren. Por el contrario opinan que se trata de un hábitat degradado socialmente al estar ocupado por población de escasos recursos e instrucción, en el que se produce el mismo fenómeno de marginación que se daría en cualquier otro tipo de hábitat en el cual sus habitantes se encontrasen en una situación socioeconómica análoga.

En cualquier caso esta distinción es mucho más moderada en aquellas poblaciones que, como Galera, carecen de barrios de cuevas claramente diferenciados, o bien los vecinos trogloditas son una gran mayoría. En palabras de Gabriel Cano García (1974:199), “habiendo una mayoría troglodita, que además existe desde el origen del pueblo, no cabe pensar en que se autodesvaloren en la estratificación social”.

Ahora bien, esta consideración, basada en criterios de confort, condiciones higiénicas, renta de la familia, etc..., no se encuentra en consonancia con los criterios propios de los habitantes de la zona (para quienes la distancia con respecto al centro del pueblo o los servicios disponibles, son determinantes), los cuales no han sido habitualmente tenidos en cuenta por

los investigadores foráneos, quienes han realizado a menudo análisis externos basados en criterios exógenos o sesgados.

En esta línea argumental uno de los elementos que más ha contribuido al desprestigio social e institucional de la cueva ha sido su propia estructura constructiva, tan radicalmente alejada de los “estándares” marcados por las construcciones exentas. Así podemos comprobar como las principales críticas se centran en la escasez de luz en el interior, la dificultad de ventilación o la aparente insalubridad de la propia vivienda por la inexistencia de ciertos servicios higiénicos o la convivencia con animales domésticos:

“Mas si todavía existen se debe a la miseria, a la incultura y al subdesarrollo en éstos habitantes. Porque pese a lo sofisticado de la planta de muchas de estas cuevas, las edificaciones sobre todo higiénicas no se pueden ocultar: sobre todo la falta de equipamiento social y la escasa ventilación, mucho más grave si se tiene en cuenta que los animales habitan también en el interior de las cuevas.” (M^a. A. Romero Díaz, 1982: 175)

Estos argumentos se mantienen e incluso amplían a partir de cierta época. Así cuando el suministro de agua potable, los sistemas de saneamiento y la luz eléctrica se van popularizando, se establece una brecha entre aquellas viviendas que disponen de dichas comodidades y las que no¹². Por primera vez se puede afirmar que los autores que se muestran críticos con las cuevas, cuentan con argumentos de peso para llevar a cabo sus razonamientos.

Ahora bien, esta idea de la consideración de la cueva como infravivienda no pasaría de ser un mero juicio de valor si no fuera por las actuaciones derivadas de las políticas públicas en las comarcas en las que este tipo de vivienda alcanza cierta importancia. Así, durante décadas se llevó a cabo la construcción de viviendas subvencionadas para que se instalasen en ellas los vecinos de los barrios de cuevas, viviendas estas en muchos casos poco adecuadas a las condiciones climatológicas de la región, o que no permitían desarrollar las mismas actividades sociales y económicas que se llevaban a cabo en las cuevas.

¹² “En la segunda mitad del siglo XX, especialmente desde 1960, se inicia el declive de la cueva en toda la provincia que va siendo sustituida por la casa como vivienda. Coincide cronológicamente con la construcción en las viviendas de servicios de saneamiento y la mejora de las infraestructuras viarias en la mayoría de los núcleos, ante las cuales tanto las cuevas como los barrios trogloditas ofrecen mayores dificultades. Ello implica que las cuevas se van quedando rezagadas en ese proceso, se van considerando cada vez más como infraviviendas, que progresivamente se van abandonando y son sustituidas por casas”. M^a Eugenia Urdiales Viedma, 2003: 6.

Con respecto a la aproximación a las cuevas que han tenido las administraciones públicas, resulta esclarecedor comprobar cómo el Instituto Nacional de Estadística ha venido contemplando esta realidad. Aún hoy podemos leer en la metodología del Censo de Población y Vivienda del año 1991 que se considerarán alojamientos y no viviendas:

“Se denominan alojamientos todos los recintos que no responden totalmente a la definición de vivienda familiar, bien por ser móviles, semipermanentes o improvisados, o bien porque no han sido concebidos en un principio con fines residenciales pero, sin embargo, constituyen la residencia de una o varias personas en el momento del censo [...] tales como los espacios situados en cuadras, pajares, molinos, garajes, almacenes, así como las cuevas y otros refugios naturales que han sido habilitados para vivir en ellos” AA. VV. (1991: 9).

Pero una cosa es la metodología existente y otra muy distinta cómo se apliquen los criterios para clasificar una vivienda como tal o como alojamiento, y así nos encontramos que conforme la transformación de las cuevas en casas-cuevas avanzaba, pasan a figurar en los censos del INE como viviendas (siempre y cuando la parte construida constituyese más del 50 % del total) en lugar de alojamiento (donde quedan englobadas las casas cuevas en las que la parte construida fuese menor al 50 % del total). Estos cambios suponen una alteración considerable con respecto a la correlación de los datos estadísticos con la realidad¹³, pero también permiten adelantar un cambio con respecto a la consideración que se tiene de las cuevas a partir de mediados de los años ochenta.

Conforme las cuevas van modificándose, asemejándose más al estándar de vivienda exenta socialmente más aceptado y dotándose de las comodidades que ya en estos años son consideradas imprescindibles en cualquier casa, la percepción social, pero también la institucional, va cambiando. María Eugenia Urdiales Viedma lo explica de la siguiente manera:

¹³ “De acuerdo a las normas estipuladas por el INE su catalogación como alojamiento o casa está en función de la mayor superficie construida (casa en el censo) o excavada (alojamiento en el censo). De acuerdo a estas premisas, parece claro que a los respectivos totales de cuevas a que acabamos de referirnos a nivel municipal habría que sumar un número (desconocemos concretamente cual) de viviendas de tipo híbrido casa-cueva, que tienen una parte excavada, pero inferior al 50% de la superficie total de la vivienda; en base a dicha consideración está claro que se ha producido una caída real de la vivienda troglodítica menor de lo que expresan las cifras oficiales”. M^a Eugenia Urdiales Viedma, 1987:172

“La consideración de la cueva como infravivienda es un hecho coyuntural, consecuencia de la comparación con otras formas de vivienda en un mismo lugar y tiempo. El desfase en la mejora de las condiciones de habitabilidad de las casas y de las cuevas (utilizadas como vivienda permanente) son especialmente claras a partir de los años 60 y afectan en un primer momento sobre todo a las casas, por lo que las cuevas van quedando especialmente retrasadas a partir de estos años. Con el paso del tiempo el desfase se va acortando y aproximándose unas a otras”. M^a. E. Urdiales Viedma, (2003: 11)

Una vez más el cambio de mentalidad en la población se acaba trasladando a los poderes políticos, quienes también modifican su percepción y, con el tiempo, las políticas con respecto a las cuevas. Así, tras el traspaso de las competencias de vivienda a la Junta de Andalucía en 1984:

“Empieza a cambiar la percepción del fenómeno troglodita por parte de los poderes públicos y comienza a impulsarse una política tendente a la recuperación del patrimonio de vivienda, dentro del cual la cueva constituye una tipología característica. Dicha política de una manera clara se va a desarrollar en la década de los 90 a través de diferentes Planes de Vivienda [...]. Entre los objetivos que plantea esta política está la revalorización del patrimonio, la rehabilitación y modernización de la vivienda rural y la de los centros históricos, así como el desarrollo de proyectos piloto de arquitectura bioclimática. Las actuaciones van destinadas a sectores de población con niveles de renta por debajo de ciertos umbrales” M^a. E. Urdiales Viedma, (2003: 7).

Estas políticas se ven acompañadas también por las desarrolladas por los propios ayuntamientos y las inversiones privadas, unos y otras interesadas en promover una imagen favorable de las cuevas, las cuales, para mediados de los años 90, ya comenzaban a ser un recurso económico y turístico.

Es a partir de esta época cuando comienza a hablarse de la cueva como un tipo de vivienda tradicional, rural, bioclimática y/o adaptada al medio. Esto se encuentra en perfecta sintonía con lo que manifiesta Juan Agudo Torrico al afirmar que:

“Tal vez lo más significativo sea el cambio de actitud que hoy se observa hacia este tipo de construcciones, desde su consideración como viviendas marginales a una nueva visión y

valorización como una forma de hábitat adaptada a territorios específicos y a unas determinadas prácticas culturales no necesariamente interpretables como testimonios de marginalidad”. (2001-a: 97)

Efectivamente, con el paso del tiempo, el marchamo de “infravivienda” o “vivienda marginal” como expresión genérica aplicable a toda cueva ha ido desapareciendo paulatinamente del discurso público y del académico, hasta tratarse hoy de un término que se rechaza de plano.

7. Conclusiones

En primer lugar, el desprestigio social que suponía la habitación de cuevas o casas-cuevas hasta hace varias décadas, ha desaparecido, si bien aún se conserva en la memoria colectiva. En su lugar se han ido adoptando, y posteriormente desarrollando, discursos patrimonialistas y ruralistas que justifican la vivienda subterránea como un elemento tradicional de la cultura de la región, un elemento del patrimonio común y que forma parte de la identidad de la población.

Relacionado con este punto y a raíz de los discursos implícitos y explícitos resulta evidente la adopción de los discursos patrimonialista y tradicionalista con respecto al hábitat subterráneo. Si bien el origen de estos discursos no puede ser claramente establecido, parece evidente que no son originarios de la propia población. Estos discursos aparecen materializados en la decoración de las viviendas destinadas a turismo o residencia vacacional, en la cual se pueden apreciar la aparición de elementos arquitectónicos ajenos a la tradición galerina, así como la utilización resemantizada de aperos agrícolas, mobiliario tradicional y enseres de cocina antiguos.

Otro aspecto interesante es el cambio de consideración de las cuevas en el imaginario colectivo. En sintonía con estos discursos se retrotrae el origen de las cuevas a “la época de los moros”, origen mítico de muchos elementos de la cultura andaluza; al margen de que existan algunas evidencias de excavación de cuevas en la época medieval musulmana, como ya hemos visto, se trata de elementos defensivos que poco tienen en común con las viviendas excavadas que hemos estudiado. Sin embargo resulta significativo el “olvido selectivo” sobre

el origen jornalero de las cuevas, cuando todos los estudios apuntan a que el modelo se desarrolló y alcanzó su mayor auge durante los siglos XIX y XX.

El uso de los discursos mencionados y del cambio de valoración consecuente no es gratuito, sino que responde a una lógica de explotación turística del patrimonio cultural local, lógica que afecta a todos los niveles de la sociedad, desde las instituciones comarcales y municipales, hasta los propios habitantes, quienes toman parte activa en la modificación y aprovechamiento de las cuevas y casas-cuevas. Una prueba evidente de la sintonía entre los distintos estratos de la sociedad es la ausencia de resistencias o de discursos divergentes; ni siquiera en fechas más recientes, en las que el modelo de explotación parece haber entrado en crisis, aparecen voces críticas. A lo sumo se considera que existe un exceso de oferta, pero en ningún caso se proponen modelos alternativos o se critica el existente.

Como consecuencia de lo expresado hasta el momento, durante las últimas tres décadas se han venido desarrollando dos modelos de casa-cueva divergentes. El primero, que ha seguido una evolución común a la mayor parte de la arquitectura vernácula en Andalucía y que consiste en la mimetización con los arquetipos de viviendas urbanas. En este caso seguiríamos hablando de una vivienda tradicional o vernácula propiamente dicha, ya que si bien ha habido una evolución de los materiales y cambios en la concepción estética de la vivienda, estos cambios han sido producidos por los propios habitantes en base a criterios culturales endógenos y la funcionalidad original no se ha visto modificada. Podríamos pues decir que en este caso la vivienda ha evolucionado a la par que la sociedad.

El segundo modelo se haya totalmente imbuido de las corrientes discursivas que acabamos de señalar, en base a las cuales se ha producido una modificación de los valores estéticos, simbólicos y funcionales de las cuevas y casas-cuevas. Cambios que en muchos casos han sido llevados a cabo por foráneos y que en los casos de haber sido producidos por habitantes del lugar, se han realizado con el objetivo de “vender” un producto a los visitantes y turistas. Este modelo no puede ser concebido como arquitectura tradicional o vernácula aún cuando se sirva de un elemento que originariamente si respondería a esta definición.

Para cerrar este apartado de conclusiones, tan solo recordar que estos cambios se han producido debido a que los “valores sociales” aplicados a las cuevas (como a cualquier otro elemento) son cambiantes. Su mutabilidad se encuentra en consonancia con los cambios

culturales y socio-económicos, y a este respecto ha hecho falta una revisión del concepto de cultura tradicional no solo a nivel académico, sino también a un nivel más profano, y una inmersión de esta entre los recursos turísticos para revisar la mirada histórica sobre las cuevas. Nos queda ahora por saber cuál será el futuro de este tipo de viviendas, si los valores que hoy se les dan sobrevivirán a quienes se los dieron o si las futuras generaciones tendrán sus propias ideas sobre las cuevas. Quién sabe, quizás en el siglo XXII el estándar de vivienda sea subterráneo.

8. Bibliografía

AA. VV. (1991) *Metodología del Censo de Población y Vivienda*. Madrid: Instituto Nacional de Estadística.

Agudo Torrico, J (1999). “Inventario de arquitectura tradicional en Andalucía. Definición de objetivos y metodología: espacios habitacionales” en *Anuario Etnológico de Andalucía 1995-1997*. Consejería de Cultura. Sevilla.

Agudo Torrico, J (2001) “Vivienda tradicional”. En Rodríguez Iglesias, F. *Proyecto Andalucía. Tomo III. Arquitectura vernácula*. Sevilla: Publicaciones Comunitarias.

Arredondo Arredondo, F (2006) *La vivienda en cuevas y casas-cueva en Zújar*. Granada: Autoeditado.

Barbosa García, M^a. V y Ruiz Ruiz, M (2002) “Arquitectura doméstica tradicional en Andalucía”. En AA.VV. *Jornadas europeas de Patrimonio, 2002*. Sevilla: Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía.

Bertrand, M. y Sánchez Viciano, J.R. (2008) “Valoración del conjunto de cuevas del cerro de la Virgen de Galera”, *Péndulo*, 9. Baza.

Cano García, G. (1974) *La comarca de Baza, estudio de geografía humana*. Granada: Dip. Prov. de Granada.

Jové Sandoval, F. (2006) *La vivienda excava en tierra. El barrio del Castillo en Aguilar de Campos: patrimonio y técnica constructiva*. Valladolid: Universidad de Valladolid.

Lasaosa Castellanos, M^a. J. y Santiago Lardón, J. A. (1989). *Arquitectura Subterránea* (dos vol.). Sevilla: Consejería de Obras Públicas y Transportes.

Lasaosa Castellanos, M^a. J. y Santiago Lardón, J. A. (2001) “La arquitectura subterránea.” En. Rodríguez Iglesias, F. *Proyecto Andalucía. Tomo III. Arquitectura vernácula*. Sevilla: Publicaciones Comunitarias.

Navarro Valverde, F.A. y Suárez Medina, J.(2009) “Arquitectura etnográfica en las comarcas de Guadix-Baza (Granada). Necesidad de constituir paisajes culturales”. *Gazeta de Antropología*, 25. Artículo nº 50. <http://hdl.handle.net/10481/6905>

Romero Díaz, M^a. A. (1982) *Huéscar: el medio natural y la vida humana*. Granada: Diputación provincial de Granada.

Sorroche Cuerva, M.A. (2000) “Orígenes, distribución y estructura de las poblaciones rurales en la provincia de Granada”. *Gazeta de Antropología*, 16. Artículo nº 22. <http://hdl.handle.net/10481/7517>

Sorroche Cuerva, M.A. (2004) *Poblamientos y arquitectura tradicional en Granada*. Granada: Universidad de Granada.

Urdiales Viedma, M^a. E. (1987) *Cuevas de Andalucía. Vols. I y II*. Albolote: Consejería de Obras Públicas y Transportes de la Junta de Andalucía.

Urdiales Viedma, M^a. E. (1988) “La cueva como vivienda. Forma de expresión de la arquitectura popular adaptada al medio geográfico”. *Cuadernos geográficos de la Univ. de Granada*, 14: 85-100.

Urdiales Viedma, M^a. E. (2003) “Las cuevas-vivienda en Andalucía: de infravivienda a vivienda de futuro”. *Scripta Nova, Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales. Vol. VII*. 146.

LA RURALIDAD COMO CENTRO. UN ANÁLISIS DE PROPUESTAS INTELECTUALES EN LOS MÁRGENES DEL CAPITALISMO.

Maria Antònia Monserrat-Mas (tzairam@gmail.com)

Universitat Rovira i Virgili

Tarragona

1. Introducción

El análisis que aquí se presenta se enmarca dentro del proyecto “Prácticas locales y discursos globales en la reproducción de las comunidades rurales. Desarrollo rural, Agroecología y Soberanía alimentaria” –dirigido por la Dra. Montserrat Soronellas- el cual expone una revisión teórica de algunas de las *propuestas intelectuales* actuales hechas desde los márgenes del sistema capitalista actual, que consideran la “vuelta a la ruralidad” como parte central de sus discursos. La persistente crisis económica parece poner en evidencia las brechas de nuestra sociedad, lo que está provocando que se piense y se reformule el sistema social en el que vivimos, imaginando posibles soluciones o escenarios alternativos, en los cuales tiene cabida la “vuelta al campo”. Estamos hablando de propuestas que nacen en el ámbito local, pero que se adhieren a discursos globales, por tratarse de problemáticas que se repiten en las diferentes regiones geográficas de todo el globo.

Se analizan en el presente trabajo algunos de los discursos que proponen un cambio social incluyendo para ello el mundo rural como parte central de su propuesta. Nos preguntamos desde dónde salen dichas propuestas, cuándo y quiénes las formulan, cuáles son los conceptos básicos que proponen y los pilares teóricos en los que se apoyan. Consideramos que el actual contexto de crisis¹ propicia la proliferación de

¹ El concepto de crisis se usa aquí como es percibido por la gente: como momento de estragos económicos que ha sobrevenido a una anterior bonanza. No obstante somos conscientes que el actual

propuestas que den respuesta a los sufrimientos y malestares que provoca el sistema: desigualdad social, hambre, pobreza, enfermedades, insatisfacciones... Son muchos los intelectuales que desde distintas ramas critican la brutalidad del sistema que beneficia a unos pocos y excluye a una mayoría creciente. Es por esto que se hace pertinente el análisis de propuestas alternativas que, aunque desde los márgenes, se atrevan a poner en cuestión el actual modo de vida y soñar otras realidades. Y que si bien mezclan elementos tradicionales y del pasado se adecuan también a nuestro presente.

Estos “productores de discursos”, aún fuera de la academia y de ámbitos formales se dirigen a colectivos, haciendo difusión de sus propuestas. Creando y formando imaginarios culturales alternativos que ponen la ruralidad como epicentro de un discurso que lejos de ser novedoso, –puesto que ya existe desde hace unas cuantas décadas-, sigue en boga, y quizás con más motivos que nunca.

Por otro lado la propuesta de “vuelta al campo” resulta interesante desde el punto de vista que incentiva y anima a que se perpetúe la reproducción de las comunidades rurales, las cuales han quedado, durante las últimas décadas reducidas a su mínima expresión, en aras de un modelo de desarrollo que las ha despreciado y desprestigiado, documentando movimientos de repoblación y dando razones y oportunidades para regenerar dicha repoblación, dentro de lo que se considera desarrollo rural sustentable.

Se verá también como estas propuestas tienen muchos puntos en común con discursos que son formulados desde la academia (por diferentes disciplinas), por lo que este texto intentará hacer dialogar las propuestas de ambos ámbitos con la intención de dar luz sobre el porqué de que aparezcan estos discursos precisamente hoy, momento al que hemos llegado a lo largo de un proceso histórico particular y concreto.

En la base de la tesis de “volver al campo y a la ruralidad” se encuentra la idea de construir algo “nuevo” que rompa las lógicas del modelo capitalista y que se asiente en muchas de las bases que construyeron las sociedades tradicionales, las cuales tenían valores distintos a los que imperan en nuestros días. Por lo que se trata de hablar de cambios en el actual paradigma ideológico político, social y económico. La agroecología y la soberanía alimentaria se yerguen como paradigmas. También se recuperan en estos discursos conceptos de las culturas indígenas y de las religiones

momento no es tanto una crisis como la consecuencia inevitable del funcionamiento del actual modelo económico neoliberal capitalista.

orientales, como son el respeto a la naturaleza, el equilibrio, la cooperación, o la espiritualidad. Así que forma parte, también, de estas propuestas un tono espiritual, de comunión con la Naturaleza.

2. Un análisis de las propuestas “intelectuales marginales”

La propuesta es la de re-agrarizar el campo, una invitación a rescatar los modelos de vida que tuvieron nuestros abuelos: volver a ser campesinos, “payeses y payesas”. Varios autores (no académicos) sustentan esta tesis. A continuación vamos a utilizar aquí un texto de J. Aguado, titulado “la vuelta al campo, a la conciencia de la vida. ‘Algunas reflexiones para facilitar el necesario tránsito de la ciudad al campo’” que sirve para ejemplificar y analizar dichas propuestas.

La propuesta de volver al campo como alternativa, argumenta el autor, se hace necesaria por varios motivos. Primero porque el actual sistema capitalista va hacia su autodestrucción: devastando, contaminando y exprimiendo la naturaleza sin dar nada a cambio, manteniendo a pueblos y regiones en la más absoluta pobreza y, convenciendo a las personas en esclavos², productores-consumidores de bienes y servicios que no dan respuesta a sus necesidades vitales. Por todo ello surgen alternativas a este sistema, para intentar vivir de forma diferente. Segundo, para frenar la despoblación que sufren las zonas rurales y así evitar que las empresas agroindustriales monopolicen los suelos agrarios, gestionándolos y especulando con ellos a su antojo. Tercero, porque la producción de alimentos está hoy muy alejada de los consumidores, y esto ha de cambiar, hay que dejar los modos de vida dependientes del sistema, con grandes costes energéticos y recursos no renovables, para pasar a una agricultura de proximidad, agroecológica y que potencie la soberanía alimentaria. Y, cuarto, porque se ha generado una deuda moral y ecológica con el mundo rural, hoy un patrimonio destruido, un mundo al que se le ha obligado a desaparecer. La cultura dominante lo ha despreciado, provocando una pérdida constante de la identidad campesina (renunciando a nuestras raíces, minusvalorando nuestros recursos y nuestros modos de vida).

² Durante un siglo la humanidad se ha entregado a una experiencia basada sobre la hipótesis siguiente: la herramienta puede reemplazar al esclavo. Pero, es de manifiesto que con tales designios es la herramienta que ha hecho del hombre su esclavo” (Illich 2003a: 469, en Espejo, 2008:70)

Así la propuesta comporta que la gente viva con menos recursos (para gozar más). Una vuelta al campo para ganar en calidad de vida. Volver a los ritmos más acompasados con la naturaleza, a los entornos no contaminados, y a los espacios para las relaciones personales y los encuentros. Practicar una agricultura local que “abrace la tierra”. Que sea agroecológica y promueva la soberanía alimentaria. Retomar los saberes tanto de quienes no han abandonado nunca el campo, y tienen conocimientos sobre agricultura tradicional, como también de las culturas indígenas que no se han desvinculado nunca de la naturaleza. Apostar por las formas de vida campesina tradicional con una economía social, solidaria y ecológica que tiene valores como:

- El principio de la diversidad productiva
- Hacer primar la ocupación de la mano de obra familiar
- Aplicar tecnologías blandas con el medio ambiente
- Usar la experimentación como innovación
- Actuar en ámbitos locales
- Usar los excedentes como medidas de seguridad ante imprevistos naturales
- Utilizar los mercados para acercar a la gente el fruto del trabajo (con retribución monetaria)
- La cooperación social es la clave de la economía social
- En sus territorios queda espacio para la propiedad comunal y de recursos autogestionados.

¿Cómo se hará esta “vuelta al campo”? Apuesta Aguado por valorar y aprender de las personas que resistieron a la migración del campo y se quedaron. Hay que reconciliarse con las culturas y personas campesinas reconociendo lo productivo –que n productivista- y social de las prácticas de estas culturas para evitar el fracaso en el tránsito de la ciudad al campo. Habrá que construir puentes entre estas personas y las que aspiran a una vida campesina, haciendo que estos tomen el compromiso de conocer y valorar las virtudes y contradicciones del campo. La vuelta será más fácil y cómoda si el contacto entre estas personas se hace a través de organizaciones que luchen por la soberanía alimentaria y la agroecología, hay muchas organizaciones que hacen formación para la introducción de jóvenes en el medio rural. Dejar de usurpar sus conocimientos para traducirlos a lenguajes académicos, dejar de llamarles analfabetos, cuando saben mucho más del campo que cualquier otra persona. Y, si los campesinos que se quedaron se apuntaron al carro del productivismo agrario, se les ayudará a que salgan de él, y tomen una postura más respetuosa con la naturaleza.

Los retos son, para el autor: aprender de la cultura de los dominados: una cultura oral, ágrafa que ha sido despreciada, pero que hay que revalorar; no permitir que la ciencia

productivista se apodere de los términos que se usan desde los movimientos contra hegemónicos -como son agroecología y soberanía alimentaria- convirtiéndolos en nuevos productos del lenguaje tecnócrata dominante. Y, sobre todo advierte que no se debe idealizar el campo, puesto que es un contexto muy duro que requiere sacrificios importantes. La propuesta es (o quiere ser) una alternativa al capitalismo. “La vuelta al campo será una ‘revuelta’ popular pacífica, cargada de energía positiva. Germen de una nueva sociedad que, a la vez que se va construyendo, se irá dando al trasto con el modelo de desarrollo etnocida³ vigente instaurado a escala planetaria” (Aguado, 2014:2).

Para terminar, y para que se entienda la tesis que expone el autor citar textualmente un fragmento que resulta muy esclarecedor: “No hay lugar a dudas, tenemos que volver a la tierra y a las pequeñas comunidades rurales, donde históricamente se demostró que es posible la vida en el campo, una vida sencilla, regulada por los ritmos de la naturaleza, que es la única lógica que puede permitirnos un futuro duradero. La vuelta al campo es una propuestas para el conjunto de la humanidad, quizás, en ella se encuentren las pocas oportunidades y alternativas que posiblemente le queden al ser humano para abordar su futuro y permanencia en el Planeta Tierra” (Aguado, 2014:2).

3. ¿Quiénes, cuándo, desde dónde... proponen?

El artículo elegido lo propone Jerónimo Aguado, campesino y pastor de ovejas. Él mismo se presenta como “un campesino que ha resistido a desaparecer como tal, en un contexto, Tierra de Campos (Palencia), donde apenas viven una media de nueve habitantes por km². Es el presidente de Plataforma Rural, uno de los impulsores del proyecto del municipio ecológico de Amayuelas de Abajo (Palencia) y de la Universidad Rural Paulo Freire, ha participado en diferentes estudios referentes al mundo rural, impartido talleres, coordinado la Escuela Campesina de Palencia, etc. Podríamos ver a este autor como un militante que practica y articula su discurso con la

³ Etnocidio como la destrucción sistemática de los modos de vida y de pensamiento de gentes diferentes a quienes llevan a cabo la destrucción. En suma, el genocidio asesina a los cuerpos de los pueblos, el etnocidio los mata en espíritu (Clastres, P. 1996)

práctica⁴. En julio de 2013, por ejemplo, participó en un curso titulado “Transito de la ciudad al campo” donde más de 250 jóvenes se dieron cita en Amayuelas para impulsar el relevo generacional en el campo. Organizado por COAG (coordinadora de organizaciones de agricultores y ganaderos), Plataforma Rural y Mundubat con el objetivo de tejer alianzas y garantizar un mundo rural vivo.

A nivel estatal, actualmente, éste no es el único autor a quien podemos referirnos, hay otros como, por ejemplo Félix Rodrigo Mora, quien tiene una tesis similar, anunciada también fuera del ámbito no académico, por quien es autodidacta, y ha formado parte del colectivos de crítica anti-industrial y anti-tecnológica. No obstante este autor se centra más en las formas del Estado y los sistemas de gobierno, por lo que hemos decidido dejarlo a un lado.

También encontramos a quienes escriben en forma de manuales técnicos para la producción agroecológica, como el mallorquín Gaspar Caballeros, quien ha publicado varios libros e inventado la técnica de las “Parades en crestall”. Si atendemos a las declaraciones que éste hace en su blog, veremos que tiene una filosofía muy similar a la de autor aquí analizado:

“Cultivar la tierra para obtener sus frutos es una práctica llevada a cabo por la humanidad desde hace miles de años. El hombre ha sabido vivir en la tierra y de la tierra, formando parte de sus ecosistemas y contribuyendo, con su actividad y la actividad agrícola, al ciclo elemental de la vida. La tierra recibe la vida y los alimentos de las plantas, animales y personas que a su vez viven de ella. Este ciclo hace que la horticultura sea una práctica sagrada y elemental para entender la vida como tal y nuestra existencia en la tierra. (...) La horticultura ecológica es respetar el ciclo elemental de la vida, es respetar otras vidas y respetarse a uno mismo, es negarse a contaminar el suelo con venenos químicos, es volver a entender la naturaleza y nuestra existencia en ella. Es un modelo sostenible, rentable y potenciador de la economía local, es volver a los productos de temporada, al mercado y al consumo responsable. La agricultura ecológica no es sólo una forma de cultivo, es una filosofía de vida, una actitud de pensamiento y

⁴ Publica en un blog al que llama conejo campesino dentro de “21 El espacio cristiano de hoy”. Lo que denota una vinculación con la iglesia del presente autor. Si bien es cierto que se adivinan en sus textos influencias de la religión cristiana, no podemos decir que las propuestas estén orientadas a quehaceres religiosos.

una vuelta a nuestros orígenes, aquellos que duraron miles de años y que parecía que habíamos olvidado.”(Caballero, web⁵).

Podemos ver en estas declaraciones la misma propuesta que hace Aguado: una re-campesinización, que promueva la formación de una sociedad que viva más acorde con la naturaleza.

Para dar cuenta de la actual situación en el Estado Español podemos referirnos al trabajo de Daniel López y Marc Badal (coord., 2006) “Los pies en la Tierra”, donde se presenta un repaso de las propuestas y movimientos de esta índole. Estamos de acuerdo con estos autores en que hoy “se multiplican todo tipo de resistencias, proyectos, foros de debate, textos, etc., pero al mismo tiempo comprobamos que sigue existiendo una gran dispersión e incluso desconocimiento entre gente que, desde territorios y enfoques distintos, comparte este espacio político.” (Lopez y Badal coord., 2006:8). Se trata de un libro desde la acción y para la acción que da continuidad a otros trabajos anteriores en la misma línea, como los libros Colectividades y ocupación rural “Traficantes de Sueños” y “Con la comida no se juega”. El libro analiza y promueve alternativas autogestionarias a la globalización capitalista, en los que muchos de los y las participantes en este nuevo trabajo han estado implicados/as de una u otra forma en trabajamos para intervenir sobre la expresión territorial de la globalización capitalista.

Según estos autores se podrían distinguir siete ámbitos en los que actualmente se está actuando:

1. Experiencias colectivas rurbanas. En este grupo se incluyen, por un lado, iniciativas de okupación de tierras y edificios, o de vida colectiva en espacios rurales o «rurbanos» que han quedado encerrados en el crecimiento difuso de las grandes conurbaciones, pero que desarrollan actividades de tipo «rural» o «agrario».
2. Proyectos y movimientos en defensa del territorio, en zonas rurales como resistencias a un modelo territorial que las margina, mercantiliza, privatiza sus recursos y las convierte en meros abastecedores de materias primas y receptores de residuos.
3. Circuitos cortos de Producción-Distribución-Consumo de alimentos de producción ecológica, construyendo un interesante nexo entre el campo y la ciudad.
4. Agrupaciones rurales o agrarias alternativas que defienden la pequeña explotación como forma de conservar un medio rural vivo y no dependiente.
5. Neorrurales y okupación rural. Grupos más o menos grandes de gente que se trasladan de las ciudades al campo para construir proyectos de vida más

⁵ http://www.gasparcaballerodesegovia.net/es/agricultura_ecologica.html, web visitada el 07.04.14

cercanos a la naturaleza, a menudo basados en las actividades agrarias, orientadas al autoabastecimiento, a la venta o al intercambio; mediante distintos modos de acceso a la tierra y la vivienda, viviendo de forma colectiva o familiar, ya sea en pueblos abandonados o en zonas pobladas.⁶

6. Investigación y formación. Grupos que se dedican a la formación y a la producción teórica alrededor de la agroecología (Instituto de Sociología y Estudios Campesinos en Córdoba, Universidad Rural Paulo Freire); asociaciones de estudiantes y redes de apoyo a proyectos agroecológicos desde la universidad (Malayerba, Kybele o GEDEA en Madrid); centros públicos o semipúblicos de investigación y extensión de la agricultura ecológica (Escola Agrària de Manresa, en Barcelona; CIFAED en Granada; Estació Experimental Agrària. de Carcaixent, en Valencia).
7. ONGs relacionadas con la Soberanía Alimentaria y organizaciones de ámbito diverso que desarrollan actividades desde el nivel local hasta el mundial, ya sea desde la resistencia contra la globalización y sus instituciones o desde la articulación de alternativas agroecológicas y locales a la misma. Podemos encontrar organizaciones como la CERAI, la Xarxa de Consum Solidari, las distintas redes de apoyo al MST, GRAIN, Plataforma Rural... (Lopez y Badal, 2006:11-12)

Esta es una clasificación interesante que da cuenta de la cantidad de movimientos que se están generando a día de hoy en el estado Español en torno a la idea de apoyo, revalorización, respeto y recuperación del campo y de una agricultura de y para el pueblo, que respete el medio ambiente y a las personas. Bien es cierto que no es el objetivo aquí hacer la revisión de todas estas propuestas, sin embargo resulta de especial interés para esta tesis observar todos estos movimientos y entenderlos como chivos expiatorios en la actual situación.

Gustavo Duch, activista y ferviente defensor de la Soberanía Alimentaria, apuesta también a favor de los pequeños pueblos. Este autor escribe en 2013 un artículo (que publica en *Le Monde Diplomatique*) al que titula “Los pequeños pueblos son el futuro”, en el que enumera los elementos centrales que pueden recuperarse de los modelos campesinos tradicionales, como ejemplos a imitar para ir más allá del actual capitalismo neoliberal:

1. Las economías campesinas se ejercen en espacios reducidos, sin salir muy lejos de los propios pueblos. Planteadas a escala local se asegura que sus impactos se viertan sobre el propio territorio, como primer paso para garantizarle autonomía. Una forma de hacer que nos indica la importancia de ‘relocalizar la economía’ generando células completas donde la vida se vive y se reproduce.
2. En cualquier economía campesina el ingrediente principal han sido siempre las propias actividades agropecuarias dirigidas a la producción de un bien fundamental, la comida. Impulsar el sector primario supondría generación de

⁶ En este punto situamos la propuesta aquí analizada.

empleo, equilibrio económico y menos dependencia agrícola de un mercado global disparatado.

3. En las economías campesinas se diseñan en paisajes de policultivos, buscando una buena diversificación productiva, generando resiliencia y seguridad.
4. En una comunidad o familia campesina, las actividades productivas buscan prácticas ensambladas a la Naturaleza, generando sistemas que funcionan circularmente, mimetizando los sistemas vivientes, donde nada se desperdicia y donde todos los materiales siguen fluyendo.
5. La economía al servicio de la gente gusta de cuantas más manos mejor, en las culturas y formas de hacer campesinas ha primado la ocupación de la mano de obra familiar o comunitaria, en condiciones de dignidad.
6. En el mundo rural, la sabiduría ha sido siempre fruto de la observación, la experimentación y del intercambio de ideas y saberes con otras personas y regiones. La cooperación social es un elemento clave a recuperar (Duch, 2013).

Muchos de estos argumentos son utilizados dentro de la academia para enfatizar la necesidad que tenemos de re-localizarnos, de re-ruralizarnos, y de re-encontrarnos con una manera de producir más acorde con las necesidades humanas (de vivir con una mejor calidad de vida, con unas relaciones sociales más solidarias y una alimentación más saludable), y no del mercado.

Si ampliamos la mirada tanto al ámbito internacional como a un período más amplio en el tiempo, nos encontramos con que estas son unas ideas que empiezan a surgir al notarse las primeras consecuencias de las sociedades industriales, en los años '60s, '70s y '80s cuando se empiezan a escribir textos con el mismo discurso: el ser humano necesita reconciliarse con la naturaleza, dejar de exprimirla y contaminarla y vivir de modo sencillo y sustentable. Así por ejemplo John Seymour, o Masanobu Fukuoka, se yerguen como maestros dentro de la agroecología. John Seymour, agricultor y escritor de numerosos libros, fue un árduo defensor de la agricultura ecológica y la autosuficiencia. Según Seymour “la teoría orgánica puede resumirse como la observancia de las seis leyes siguientes: primera, el horticultor debe trabajar con la naturaleza y no en contra de ella; segunda, la naturaleza es diversa y por tanto el horticultor debe practicar la diversidad; tercera, debe criar otras formas de vida –animal o vegetal- en medios lo más parecidos posibles al que les sea natural; cuarta, debe devolver al suelo tanto, o casi tanto como le ha quitado; quinta, debe alimentar al suelo y no a las plantas; y sexta, debe estudiar la naturaleza como un todo y no como una parte aislada” (Seymour, 1978:8).

Masanobu Fukuoka, por su lado, basándose en una filosofía muy zen, aboga por una *agricultura natural* en la que el hombre *no interviene*, pues la naturaleza es mucho más

sabia que el hombre, éste no hace más que interponerse en los procesos naturales estropeándolos.

“El Cultivo Natural está basado en una Naturaleza libre de la mediación de y la intervención humana. Se esfuerza en rescatar a la Naturaleza de la destrucción llevada a cabo por los conocimientos y actividades del Hombre, y quiere hacer resucitar a una Humanidad dejada de la mano de Dios”. (Fukuoka, 1985:5).

Volviendo a la actualidad, en el ámbito internacional nos encontramos con conocidas activistas y defensoras de estas argumentaciones, como Vandana Shiva, quien en su discurso al recibir el Premio Sydney por la Paz, el cual titula: "Es hora de parar la guerra contra la Tierra" argumenta que:

“Hoy en día, la guerra más grande es la guerra contra el planeta. Ésta tiene sus raíces en una economía que no respeta límites ecológicos y éticos – límites a la desigualdad, límites a la injusticia, límites a la codicia y la concentración económica. Un puñado de empresas y de potencias busca controlar los recursos de la Tierra y transformar el planeta en un supermercado en el que todo está en venta. Quieren vender nuestra agua, genes, células, órganos, conocimientos, culturas y nuestro futuro. La mentalidad guerrera subyacente a la agricultura bélico-industrial es obvia en los nombres de los herbicidas. Es la lengua de la guerra. La sustentabilidad se basa en la paz con la Tierra. La guerra contra la Tierra comienza en la mente. Los pensamientos violentos dan forma a acciones violentas. Categorías violentas construyen herramientas violentas. Hacer la paz con la Tierra siempre ha sido un imperativo ético y ecológico, que se ha convertido ahora en un imperativo para supervivencia de nuestra especie (...) Cuando cada aspecto de la vida es comercializado, vivir se hace más caro, y la gente se empobrece, incluso si ganan más de un dólar al día. Por otra parte, la gente puede ser rica en términos materiales, incluso sin economía monetaria, si tienen acceso a la tierra, si los suelos son fértiles, si los ríos están limpios, su cultura es rica y mantiene la tradición de construir casas y prendas bonitas, buena comida, y hay cohesión social, solidaridad y espíritu comunitario” (Shiva, web⁷).

⁷ <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=140258> , visitada el 07.04.14

Tampoco podemos dejar de mencionar la Vía Campesina⁸, un proyecto, a día de hoy ya más que conocido por todos, que reagrupa en su plataforma a más de 150 organizaciones de campesinas y campesinos en la lucha por la soberanía alimentaria y el derecho a la tierra.

En otro formato, los llamados neo-rurales crean comunidades alternativas en diferentes puntos del planeta: en Escocia se encuentra la comunidad de Findhorn, en la India la comunidad utópica de Mount Abu o en California Esalen, por poner algunos ejemplos. O, nombrar aquí la red mundial que se teje de granjas agroecológicas a través de WWOOF⁹ (World Wide Opportunities on Organic Farms), donde la gente puede ir de voluntario a colaborar con proyectos agroecológicos particulares. Las iniciativas vinculadas a movimientos de retorno al campo y a la agricultura sostenible proliferan por todo el planeta en nuestros días. También como respuesta a la crisis surgen numerosas iniciativas de huertos sociales, donde los ayuntamientos ayudan poniendo la tierra, el material y las semillas y los beneficiarios van a cultivar la tierra. En realidad estas iniciativas, aunque no signifiquen que la gente se desplace al medio rural (¿cuánta gente no está haciendo un huerto urbano en su terrazo o balcón?), sí tienen en cuenta esta “vuelta a la tierra”, el respecto a esta, a la reconciliación con la naturaleza, y a la idea de que quien siembra no se va a morir de hambre, porque la tierra da frutos.

Reconciliarse con la naturaleza es la idea principal que subyace bajo todas estas postulaciones, que salen de todas partes del planeta, y se materializan a través de muy diferentes proyectos.

4. Diálogos entre académicos y no académicos: idas y vueltas.

Mueve a escribir este apartado la idea de que sustentan el discurso anterior –a los que hemos llamado “*intelectuales no académicos*” argumentos que desde hace décadas están ya dentro de la academia. Así se propone aquí un diálogo entre las ideas antes

⁸ La Vía Campesina es el movimiento internacional que agrupa a millones de campesinos y campesinas, pequeños y medianos productores, pueblos sin tierra, indígenas, migrantes y trabajadores agrícolas de todo el mundo. Defiende la agricultura sostenible a pequeña escala como un modo de promover la justicia social y la dignidad. Se opone firmemente a los agronegocios y las multinacionales que están destruyendo los pueblos y la naturaleza.

La Vía Campesina comprende en torno a 150 organizaciones locales y nacionales en 70 países de África, Asia, Europa y América. En total, representa a alrededor de 200 millones de campesinos y campesinas. Es un movimiento autónomo, pluralista y multicultural, sin ninguna afiliación política, económica o de cualquier otro tipo.

⁹ WWOOF: World Wide Opportunities on Organic Farms.

expuestas, sobre las que se basan los discursos de “la vuelta al campo” y algunas ideas que se hacen o se han hecho desde la academia, en el mismo sentido, y por lo tanto vienen a sustentar dicho discurso.

Así, se hace apropiado empezar por la crítica que se hace al sistema neoliberal capitalista de índole transnacional como responsable del estado mundial actual. Se referirá especialmente a la contaminación ambiental actual, al despoblamiento del campo, a las crecientes diferencias sociales y a la proliferación de ciertas enfermedades –muchas de ellas relacionadas con la alimentación-.

“Autores –como Anthony Giddens, Jürgen Habermas o Ulrich Beck- preocupados por la contaminación ambiental hacen contribuciones importantísimas a una teoría social que reflexiona acerca de la industrialización, el desarrollo capitalista, el análisis de los movimientos ambientalistas o la consciencia de riesgo como factor estructurante de las nuevas relaciones sociales” (Comas, 2012:80). Todos estos autores apuntan, señala Comas, la importancia de la reflexividad social en la adquisición de una consciencia mundial sobre temas ambientales.

Autores como Immanuel Wallerstein escribe sobre el capitalismo y la civilización capitalista; Alain Touraine, Jean Baudrillard o Ivan Illich escriben criticando al modelo capitalista desde hace décadas. Muchos autores publican, ya sea desde la antropología ecológica como desde otras disciplinas refiriéndose a esta relación del hombre con la naturaleza: Roy Rappaport, desde la antropología ecológica o Edgar Morín con su tratado de bioantropología; Fernando Mires, quien hace una introducción a la política ecológica, José Naredo que escribe sobre la crisis económica y ecológica, la ideología del progreso o la crisis de las formas de producción tradicionales; Enrique Leff quien también pone de manifiesto como el capitalismo está incidiendo en la naturaleza.

Ulrich Beck (1998:28), con su tesis de la “sociedad del riesgo” refuerza la idea de que el planeta tiene recursos finitos y que si no los administramos de forma más adecuada nos veremos abocados –como civilización- a la auto extinción, describe así, la sociedad actual desde una perspectiva que toma en cuenta los desastres ambientales, sociales y culturales de nuestra era que, en última instancia, ponen en peligro la vida en este planeta.

Por su lado Leff, argumenta que “la internacionalización de la racionalidad económica y tecnológica dominante ha provocado la sobreexplotación de los recursos (generando contaminación atmosférica, de suelos y recursos hídricos; deforestación, erosión y desertificación; pérdida de fertilidad de los suelos, de biodiversidad y de productividad de los ecosistemas), destrucción de la diversidad étnica y de las identidades de los pueblos; falta de estímulos al desarrollo científico-tecnológico para generar una capacidad endógena para el uso sustentable de los recursos”.(Leff, 2006:226).

Wallerstein (1997) explica como la evolución del sistema capitalista provoca la desruralización de los campos, provocando una migración del campo a la ciudad, porque resulta económicamente más rentable, pues el campo deja de dar beneficios si no es a través de las grandes explotaciones agrícolas. De manera que la evolución del sistema capitalista, con la industrialización de la agricultura junto con el paradigma del desarrollo¹⁰ (Leff, 2005:11) han provocado el abandono del medio rural como opción de vida por parte de innumerables campesinos de todo el mundo.

Lo que a su vez ha derivado en una oferta creciente de mano de obra en las ciudades, que hace que su valor disminuya y que la gente pueda llegar a vivir en terribles condiciones insalubres e inhumanas. Los problemas sociales asociados a las desigualdades entre ricos y pobres, el aumento de la brecha entre los estratos sociales se dan cuando se abandonan las formas tradicionales de organización social. Este argumento lo sustenta Polanyi (1989) al argumentar que:

“tradicionalmente, la mano de obra y la tierra no estaban separadas; la mano de obra formaba parte de la vida; la tierra continuaba siendo una parte de la naturaleza; vida y naturaleza formaban un todo articulado. La tierra estaba así ligada a las organizaciones fundadas en la familia, el vecindario, el oficio y la creencia -con la tribu y el templo, la villa, la guilda y la iglesia-. El Gran Mercado Único es, por otra parte, un dispositivo de la vida económica que engloba a los mercados como factores de producción. Y, dado que estos factores son inseparables de los elementos que constituyen las instituciones humanas, el hombre y la naturaleza, resulta fácilmente visible que la economía de mercado

¹⁰ El discurso desarrollista ha promovido el sistema capitalista actual, en aras de conseguir una “modernidad” para todos. Este discurso se crea junto con concepto de subdesarrollo, “introducido como término por Harry Truman en 1949. Esto dividió a la humanidad en dos grupos: los desarrollados y los que no lo eran, generando un ideal que se impuso como un destino obligado para todos” (Espejo, 2008:69).

implica una sociedad en la que las instituciones se subordinan a las exigencias del mecanismo del mercado”(Polanyi, 1989:256).

Las consecuencias ambientales y sociales del sistema son evidentes, y a ellas se asocian estados de salud enfermizos. Fruto de la contaminación de los recursos naturales y de las malas condiciones de vida que muchas personas se ven obligadas a llevar, se derivan muchas enfermedades y malestares contemporáneos, tales como el resurgimiento de enfermedades infecciosas, malnutrición, obesidad, diabetes mellitus, estrés, depresión, etc.

En todo este proceso, ha habido un arrebato de los conocimientos del campo. Hecht apunta a tres procesos históricos que han contribuido en un alto grado a oscurecer y restar importancia al conocimiento agronómico, permitiendo el arrebato de los conocimientos tradicionales del mundo campesino desarrollado por grupos étnicos locales y sociedades no occidentales: “(1) la destrucción de los medios de codificación, regulación y transmisión de las prácticas agrícolas; (2) la dramática transformación de muchas sociedades indígenas no occidentales y los sistemas de producción en que se basaban como resultado de un colapso demográfico, de la esclavitud y del colonialismo y de procesos de mercado, y (3) el surgimiento de la ciencia positivista. Como resultado, han existido pocas oportunidades para que las intuiciones desarrolladas en una agricultura más holística se infiltraran en la comunidad científica formal. Más aún, esta dificultad está compuesta de prejuicios, no reconocidos, de los investigadores en agronomía, prejuicios relacionados con factores sociales tales como clase social, etnicidad, cultura y sexo. (Hecht, 1999:3)

Ante estas perspectivas y bajo la influencia de las experiencias que han tenido lugar en proyectos para desarrollo rural en países en desarrollo han surgido propuestas contra hegemónicas alternativas como son la agroecología¹¹ i la soberanía alimentaria¹².

¹¹ El uso contemporáneo del término agroecología data de los años 70, pero la ciencia y la práctica de la agroecología son tan antiguos como los orígenes de la agricultura. A medida que los investigadores exploran las agriculturas indígenas, las que son reliquias modificadas de formas agronómicas más antiguas, se hace más notorio que muchos sistemas agrícolas desarrollados a nivel local, incorporan rutinariamente mecanismos para acomodar los cultivos a las variables del medio ambiente natural, y para protegerlos de la depredación y la competencia. Estos mecanismos utilizan insumos renovables existentes en las regiones, así como los rasgos ecológicos y estructurales propios de los campos, los barbechos y la vegetación circundante (Hecht, 1999:3)

¹² La soberanía alimentaria es el derecho de los pueblos, de sus Países o Uniones de Estados a definir su política agraria y alimentaria, sin dumping frente a países terceros. (Vía Campesina, 2003)

La agroecología “aparece como respuesta a la lógica del neoliberalismo y la globalización económica, así como a los cánones de la ciencia convencional, dando lugar a una nueva epistemología participativa y de carácter político. Se reinterpreta que el ámbito real del “poder” es lo social como organismo vivo, como ecosistema. El enfrentamiento entre un modelo de sistema artificial, cerrado, estático y mecanicista (el Estado); y un modelo de ecosistema dinámico y plural (la sociedad) (Garrido y Peña, 1993:8). La dinámica sociopolítica de la Agroecología, se mueve en formas de relación, con la naturaleza y con la sociedad, de lo que Joan Martínez Alier define como “ecología popular”, como defensa a través de sus etnoagroecosistemas a través de distintas formas de conflictividad campesina ante los distintos tipos de agresión de la “modernidad”” (Martínez Alier y Guha R., 1998).

Encontramos numerosos autores que hablan desde y sobre la agroecología y la soberanía alimentaria. Destacamos a Miguel Ángel Altieri, a Clara Inés Nicholls, Peter Rosset, Víctor Bretón Solo de Zaldívar, Mamen Cuellar, David Gallar, Eduardo Sevilla Guzmán, Marina Dimaso, entre otros.

Para Altieri y Nicholls la agroecología es la única opción que puede llevar a la Soberanía alimentaria. El tema del hambre en el mundo, creada por el actual sistema agroalimentario global, que carece de mecanismos de regulación ecológica justifican estas nuevas propuestas. Por ello sentencian ambos “no hay duda que la humanidad necesita un nuevo paradigma de desarrollo agrícola, uno que promueva formas de agricultura más biodiversas, resilientes y socialmente justas. La base de estos nuevos sistemas agrarios son los estilos de agricultura indígena-campesina”(Altieri y Nicholls, 2013:65). La postura de estos autores es clara: hay que cambiar de paradigma, y la alternativa es cambiar a una agricultura tradicional (campesina-indígena) que respete a la naturaleza y a las personas.

Para podernos hacer una idea de las diferencias epistemológicas que estos dos enfoques tienen del mundo, exponemos a continuación un esquema, propuesto por Altieri (1999), que los compara. En este se enumera las premisas filosóficas que subyacentes en la ciencia dominante y sus alternativas homólogas, que describe la agroecología.

PREMISAS DOMINANTES	PREMISAS ALTERNATIVAS
Atomismo: los sistemas consisten en partes no intercambiables y que son simplemente la suma de sus partes.	Holoismo: las partes no pueden comprenderse separadamente de sus todos y los todos son diferentes de la suma de sus partes. Las partes pueden desarrollar nuevas características o

	pueden surgir partes totalmente nuevas. Los sistemas también pueden ser evolutivos.
Mecanismo: las relaciones entre las partes están fijas, los sistemas se mueven continuamente desde un punto de equilibrio a otro y los cambios son reversibles.	Los sistemas pueden ser mecánicos pero también pueden ser determinísticos , aunque no predecibles o continuos, porque ellos son caóticos o simplemente muy discontinuos . Los sistemas también pueden ser evolutivos
Universalismo: los fenómenos complejos y diversos son el resultado de principios universales subyacentes, los que son un número reducido y no cambian en el tiempo ni el espacio.	Contextualismo: los fenómenos son contingentes sobre un gran número de factores particulares al tiempo y al lugar. Fenómenos similares bien pueden ocurrir en distintos tiempos y lugares debido a factores ampliamente diferentes.
Objetivismo: podemos permanecer apartados de lo que tratamos de comprender.	Subjetivismo: los sistemas sociales y especialmente naturales no pueden comprenderse como parte de nuestras actividades, de nuestros valores y de cómo lo hemos entendido, actuando sobre estos sistemas en el pasado.
Monoismo: nuestras formas separadas e individuales de entender sistemas complejos están fusionadas dentro de un todo coherente.	Pluralismo: los sistemas complejos sólo pueden conocerse mediante patrones múltiples y diferentes de pensamiento, cada uno de los cuales es necesariamente una simplificación de la realidad. Patrones diferentes son intrínsecamente incongruentes.

Una de las características más importantes de la nueva perspectiva es que otorga legitimidad al conocimiento cultural y experimental de los agricultores (Altieri, 1999).

Este esquema contrapone las ideologías vigentes. La de la agricultura hegemónica y la alternativa. Podemos observar como la tendencia de la propuesta de la vuelta al campo es la de relativizar y contextualizar, de incluir en vez de excluir, de interrelacionar conceptos y de entender la realidad, la naturaleza y los procesos que los seres humanos desarrollamos en ella de una manera más compleja, que va a tener que tener en cuenta más elementos antes de poner en marcha sus iniciativas. Pero al no intentar universalizar esto requiere adecuarse a los entornos, de forma que lo local va a ser per sé la unidad de actuación. Para ello contamos con los saberes anteriormente desechados: los tradicionales.

Esta idea, de revalorar los saberes tradicionales está en la base del discurso de las propuestas contra hegemónicas. Así la Agroecología y la Soberanía Alimentaria vienen a sustentar la idea que defiende “la vuelta al campo” anteriormente analizada. Apostando por una producción a pequeña escala teniendo en cuenta los saberes tradicionales, valorándolos e incorporándolos a los saberes generados dentro del ámbito científico. A su vez se pone de manifiesto que es necesario que se tenga en cuenta el contexto y también el entorno social que rodea las prácticas agrarias en pos de conseguir una producción ambientalmente no contaminante, socialmente solidaria y generadora de

lazos interpersonales, que no produzca pobreza ni aumente la brecha de clase social y sea saludable al cuerpo.

“El potencial contra-hegemónico de la soberanía alimentaria es que concibe la producción de comida no como una mercancía, sino como una forma de garantizar la reproducción social y el bienestar colectivo a partir de principios de solidaridad, reciprocidad, sostenibilidad ambiental y formas de democracia de base y autogobierno” (Gutierrez, 2011:59).

Calle y Gallar afirman que “el sistema agroalimentario global desperdicia redes de cooperación social básicas para desarrollar circuitos cortos o producir instituciones sociales que podrían apoyar transiciones hacia la sustentabilidad. La credibilidad de los individuos, a veces forzados a vender al Imperio, otras persuadidos educativamente de sus bondades futuras, se vuelca hacia su integración como apéndices de entramados controlados y drenados por grandes multinacionales. Se expanden los circuitos de dependencia y se pierde autonomía con respecto a ellos” (Calle y Gallar 2010:1).

Por otra parte, se observa también, tanto detrás de la propuesta de vuelta al campo, como detrás de las propuestas de agroecología y soberanía alimentaria un nuevo entender la naturaleza y el hombre, y la relación entre ambos. Así en este paradigma entendemos que hombre y naturaleza no son diferentes, sino que el hombre forma parte de esta naturaleza, a la que tiene que re-aprender a cuidar, a amar, a respetar, para poder seguir viviendo en ella. "Todo nos incita a abandonar de una vez la visión de una naturaleza no humana y de un hombre no natural" (Moscovici en Morin E., 1983). Esta es una concepción más espiritual de la naturaleza, que abandona la visión mecanicista que se le da en la actualidad. Incorporando visiones semejantes a las de las culturas primigenias e indígenas –que han vivido de un modo acorde a los recursos naturales sin sobreexplotarlos- las propuestas aquí citadas tienen en su seno esta misma filosofía, que a su vez recuerda al taoísmo zen: no abusar, ir en busca del equilibrio. Sobre esta tesis el ambientalista mexicano Víctor Toledo (2003) argumenta esta concepción de que todos somos uno con la naturaleza, y por tanto se han de poner en el mismo nivel tanto a seres vivos como a minerales o a los mismos hombres, “la idea de que todo es un eterno devenir circular, tan cercano a los pulsos naturales, coincide tanto con las cosmovisiones, filosofías y religiones pre-modernas como con los hallazgos contemporáneos logrados con el estudio científico de los ecosistemas” (Toledo, 2003:111).

Leonardo Boff, doctor en política y teólogo escribe también acerca de la relación del hombre con la naturaleza desde una perspectiva ético-religiosa. Boff se refiere a las formas en que nuestra sociedad actual interfiere en la naturaleza y cómo otra concepción es necesaria para generar otra manera de vivir en el mundo.

Así estas propuestas contienen en su seno una concepción mística de la Naturaleza como algo primigenio y puro a lo que debemos regresar, o al menos recordar e intentar lograr estar en equilibrio.

5. Conclusiones

¿De qué nos hablan estas propuestas? Al fin y al cabo, parece, bajo la perspectiva que se está mirando este tema que hay un cambio de mentalidad, que surge con este nuevo siglo. Por una parte se denuncia por activa y por pasiva las consecuencias que tiene para el medio ambiente y para los seres humanos la actual manera de vivir, que implica que unos pocos vivimos (o viven) en la abundancia y otros muchos padecen la esclavitud. Desde el ámbito académico se refieren los desastres medioambientales, las injusticias sociales, las controversias del presente sistema agroalimentario que gasta demasiada energía y deslocaliza los mercados, y la falta de calidad de los alimentos producidos en masa, que enferman tanto en su proceso de producción como en su consumo para quienes están participando de este sistema.

Quizás el desarrollo de la humanidad no implique necesariamente un crecimiento económico sin fin. Quizás las soluciones se encuentren en otros espacios de posibilidades. El pensar en el futuro como un escenario con una demanda siempre creciente de energía para hacer girar las ruedas de nuestra civilización no es algo muy coherente. Aquello presupone fuentes de recursos infinitas y - peor aún- no deja espacio a pensar que tal vez no las necesitemos (Espejo, 2008:70).

Breton argumenta que “en los últimos años, al menos desde el inicio de la década de los noventa, una nueva moda se ha ido instalando en el mundo del desarrollo. Conceptos tales como vida asociativa, sociedad civil y capital social han ido ganando espacio, generalizándose la idea de que existe una relación directa entre la densidad organizativa del tejido social, la vitalidad de la democracia participativa y el nivel de vida alcanzado. Una sociedad civil articulada – se suele argumentar – puede apoderarse del timón de sus propios procesos de cambio (el célebre empowerment de la literatura al uso), garantiza

la participación ciudadana en los asuntos públicos y posibilita, en el caso de los países del Sur, mantener programas de intervención sostenibles” (Breton, 2005:7).

La “convivencialidad¹³”, propone reestablecer los lazos entre los seres humanos y limitar el crecimiento ilimitado. “Una sociedad convivencial es una sociedad que da al hombre la posibilidad de ejercer una acción lo más autónoma y lo más creativa, con la ayuda de herramientas menos controlables por otros. La productividad se conjuga en términos de tener, la convivencialidad en términos de ser” (Illich 2003a: 483, en Espejo, 2008:71). Para lograr esto es necesario considerar una filosofía de vida basada en la “simplicidad voluntaria” (Ridou 2006: 95 en Espejo, 2008:75). Un decrecimiento implica también un volver a dar a las pequeñas unidades productivas el poder de tomar decisiones, el hecho de realmente ejercer una democracia participativa.(...).Obviamente todo esto trae aparejado una transformación de nuestra comprensión del mundo, una transformación interior” (Espejo, 2008:76).

Dando soporte a la tesis de que necesitamos volver a lo local (tesis sustentada desde las propuestas de la “vuelta al campo” y también desde la agroecología y la soberanía alimentaria) Leff aporta que “el nivel local es donde se forjan las identidades culturales, donde se expresan como una valorización social de los recursos económicos y como estrategias para la reapropiación de la naturaleza. Si la economía global genera el espacio donde las sinergias negativas de la degradación socioambiental hacen manifiestos los límites del crecimiento, en el espacio local emergen las sinergias positivas de la racionalidad ambiental y de un nuevo paradigma de productividad ecotecnológica (Leff, 1994, 1995, en Leff, 2005).

A parte de la numerosa bibliografía citada anteriormente, encontramos también numerosos documentales circulando por la red que muestran imágenes sobre las formas de producción de alimentos en masa, algunos de ellos son: “Nuestro pan de cada día”, “Food Inc”, o “Samsara”. Otros indicios de esta mentalidad emergente la encontramos en iniciativas como la Universidad de la Tierra, las Escuelas de Pastores (en Catalunya y Asturias), proyectos como “Joves amb IVA”, etc., etc. O, por la edición de programas de televisión o de radio como “El bosque habitado” en Radio3. Así como el discurso de reconocidos intelectuales como José Luís Sampedro, Eduardo Galeano o Miguel

¹³ Concepto de Ivan Illich

Delibes, quienes remarcan la necesidad de volver a una forma de vida simple que respete la naturaleza.

Y por otra parte, encontramos, en nuestro entorno una creciente atención a todo lo que tenga que ver con lo natural¹⁴. En una sociedad que se desvincula tanto de la naturaleza, aparece, de forma creciente un sentimiento de añoranza, y se pone en marcha un proceso de retorno. Así, pareciera que cada vez más gente vive en lo que Joan Prat llama los “nuevos imaginarios culturales”. Una mentalidad de corte new age, que parece enraizarse en las cosmovisiones de la gente.

Prat, argumenta en su libro “Els nous imaginaris culturals. Espiritualitats orientals, teràpies naturals y sabers esotèrics” (2012), que “esta nueva concepción se caracteriza por la integración y los vínculos estrechos entre el mundo mineral, vegetal, animal, humano y sobrehumano... donde todo, absolutamente todo, está interconectado, con lo cual no es difícil concebir la existencia de una única energía que recorre el cosmos, esta totalidad viva, global, holista que integra de igual manera los elementos del macrocosmos y del microcosmos”¹⁵ (Prat, 2012:35).

Por otra parte, aunque la tecnología vaya de la mano del sistema capitalista no hay que olvidar que las nuevas tecnologías están proporcionando las herramientas para que el campo ya no esté tan lejano, tan aislado. Ahora tenemos internet y teléfonos móviles, podemos hablar y comunicarnos sin necesidad de desplazarnos, y también desplazarnos con mayores facilidades que en el pasado. Esto puede hacer que el campo se vuelva un lugar más apetecible, por ser más asequible y estar menos aislado. La congruencia de las propuestas expuestas lleva a pensar que verdaderamente una nueva revitalización del campo y de la manera de vivir en él ya está teniendo lugar. Añadir, cabe que está habiendo también una terciarización y diversificación del campo. “Se perfilan así las novedosas funciones de una ruralidad dispuesta, además, a satisfacer recientes demandas sociales, no sólo de consumo directo, sino también de calidad ambiental,

¹⁴ A este respecto Leff apunta que la nueva geopolítica de la sustentabilidad se configura en el contexto de una globalización económica que, al tiempo que lleva a la desnaturalización de la naturaleza –la transgénesis que invade y transmuta tecnológicamente la vida–, con el discurso del desarrollo sostenible promueve una estrategia de apropiación que busca “naturalizar” –dar carta de naturalización– a la mercantilización de la naturaleza. En esa perversión de “lo natural” se juegan las controversias entre la economización de la naturaleza y la ecologización de la economía. A esta muerte de la naturaleza sobrevive lo “sobrenatural” del orden simbólico en la resignificación política y cultural de la naturaleza” (Leff, 2005:3).

¹⁵ Aunque éste párrafo en concreto se refiere a los relatos del antropólogo Carlos Castaneda, bien podemos usarlo como discurso subyacente a las propuestas que estamos analizando.

paisajística y cultural” (Aguilar Criado y Lozano, 2008, en Aguilar 2012:193). Pareciera que confluyen en un mismo momento histórico posicionamientos diametralmente opuestos y contradictorios. Excluyentes. Lo que no significa que no se estén dando de forma simultánea.

Así, puede que debamos preguntarnos si en realidad se está produciendo un cambio de pensamiento o es simplemente el resurgir de una moda que no termina de “pasar de moda”, que retomamos una y otra vez y que sigue al progreso del actual sistema.

Puesto que las ideas no son nuevas y que hay una gran parte de la población que aun compartiéndolas no practica o no es activista en estos discursos, pareciera que se trata de “más de lo mismo”. No obstante, como especie, y como seres humanos, no estamos parados, se suceden cambios continuamente, y entremedio de todas estas identidades amorfas (sin forma, que tanto consumen desenfrenadamente, como se van a un curso de horticultura¹⁶). Se puede intentar apuntar a estas ideas y propuestas como algo que en realidad podrán llegar a ser el inicio de algún cambio venidero a un nivel más macro.

¹⁶ Retomamos aquí la idea de Bauman de las identidades líquidas, en las que se muestra al ser humano actual dentro de un actuar controvertido y contradictorio

Bibliografía

- Aguado, J. (2014) La vuelta al campo, a la conciencia de la vida. “Algunas reflexiones para facilitar el necesario tránsito de la ciudad al campo”(on line)
- Aguilar Criado y Lozano, 2008, “El territorio y las producciones de calidad como factor de desarrollo sostenible en el medio rural”, en Unión de Pequeños Agricultores y Ganaderos, Agricultura Familiar en España 2008, Madrid, Fundación de Estudios Rurales, D. L., pp. 170-173. En Aguilar, E. (2012) *Productos locales, calidad y diversificación: nuevas estrategias de desarrollo en el mundo rural de España y Brasil* Estudios Sociológicos, vol. XXIX, núm. 85, enero-abril, 2011, pp. 189-214 El Colegio de México. Distrito Federal, México
- Altieri, M.A. (1999) *Agroecología. Bases científicas para una agricultura sustentable*. Publicado por Nordan comunidad.
- Altieri, M.A. y Nicholls, C.I. (2013) “Agroecología: única esperanza para la soberanía alimentaria y la resiliencia socioecológica”. En *Agroecología* 7 (2): 65-83.
- Beck, U. (1998) *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Paidós, Barcelona.
- Breton, V. (2005) “Los paradigmas de la ‘nueva’ ruralidad a debate: El proyecto de desarrollo de los pueblos indígenas y negros del Ecuador”. En *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* 78:7-30, abril de 2005.
- Caballero, G. (2014) web visitada el 07.04.14:
- Calle, A. y Gallar, D. (2010) “Agroecología Política: transición social y campesinado Instituto de Sociología y Estudios Campesinos, Universidad de Córdoba (España)” *VIII Congreso Latinoamericano de Sociología Rural – ALASRU*. Del 15 al 19 de noviembre de 2010, en Porto de Galinhas, Pernambuco, Brasil. GRUPO 2.
- Clastres, P. (1996) “Sobre el etnocidio”. En: *Investigaciones en Antropología Política*. Gedisa, Barcelona. Pp.: 55-64
- Comas, D. (2012) “Ecología política y antropología social”. En *Antropología económica. Economía, ecología y política en el contexto de la globalización*, publicado en ed. Ariel (1998).
- Duch, G. (2013) “Los pequeños pueblos son el futuro”, en *Le Monde Diplomatique*.

- Espejo, R. (2008) *Humanismo radical, decrecimiento y energía: una lectura de las ideas de Iván Illich*. Revista Polis vol. 7 N° 21, 2008. Editorial de la Universidad bolivariana de Chile.
- Fukuoka, M. (1985) *La revolución de una brizna de paja*. Publicado por RODALE Press
- Gutierrez, L.M. (2011) “El proyecto de soberanía alimentaria: construyendo otras economías para el buen vivir”. En *Otra Economía*, 5(8):59-72, enero-junio 2011. Este artículo se basa en una ponencia para la conferencia “Otras economías para el bien común y el buen vivir en América Latina”, Universidad Nacional de Costa Rica, 25-27 abril de 2012
- Hecht, S. (1999). “Capítulo 1:La evolución del pensamiento agroecológico”. En Miguel A. Altieri con contribuciones de Susanna Hecht, Matt Liebman, Fred Magdoff, Richard Norgaard, y Thomas O. Sikor *Agroecología. Bases científicas para una agricultura sustentable*. Editorial Nordan Comunidad.
<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/reggen/pp12.pdf>
http://www.gasparcaballerodesegovia.net/es/agricultura_ecologica.html,
<http://www.rebelion.org/noticia.php?id=140258>
- Illich, I. (2003) “OEvres Complètes V.1.”, Fayard, Paris. p.469, en Espejo, R. (2008) *Humanismo radical, decrecimiento y energía: una lectura de las ideas de Iván Illich*. Revista Polis vol. 7 N° 21, 2008. Editorial de la Universidad bolivariana de Chile.
- Leff, E. (1994) *Ecología y Capital* (México, Siglo XXI). En Leff, (2005) “La Geopolítica de la Biodiversidad y el Desarrollo Sustentable: economización del mundo, racionalidad ambiental y reapropiación social de la naturaleza”. En: *Seminário Internacional REG GEN: Alternativas Globalização* (8 al 13 de Octubre de 2005, Hotel Gloria, Rio de Janeiro, Brasil). Rio de Janeiro, Brasil UNESCO, Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 2005.
- Leff, E. (1995) “Green Production. Towards an Environmental Rationality” (New York:Guilford Press). En Leff, E. (2005) “La Geopolítica de la Biodiversidad y el Desarrollo Sustentable: economización del mundo, racionalidad ambiental y reapropiación social de la naturaleza”. En: *Seminário Internacional REG GEN: Alternativas Globalização* (8 al 13 de Octubre de 2005, Hotel Gloria, Rio de

- Janeiro, Brasil). Rio de Janeiro, Brasil UNESCO, Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 2005
- Leff, E. (2005) “La Geopolítica de la Biodiversidad y el Desarrollo Sustentable: economización del mundo, racionalidad ambiental y reapropiación social de la naturaleza”. En: *Seminário Internacional REG GEN: Alternativas Globalização* (8 al 13 de Octubre de 2005, Hotel Gloria, Rio de Janeiro, Brasil). Rio de Janeiro, Brasil UNESCO, Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 2005. Disponible on-line:
 - Leff, E. (2006) *Complejidad, racionalidad ambiental y diálogo de sabers*. Ponencia presentada en el I Congreso internacional interdisciplinar de participación, animación e intervención socioeducativa, celebrado en Barcelona en noviembre de 2005. Publicado por Centro Nacional de Educación Ambiental.
 - López, D. y Badal, M. coord. (2006) *Los pies en la tierra*. Reflexiones y experiencias hacia un movimiento agroecológico. Editorial virus, Barcelona
 - Martínez Alier, J. y Guha, R. (1998).: *Varieties of Environmentalism: Essays North and South*. Kluwer Academic Publisher, Dordrecht (Holanda) – 1998
 - Polanyi, K. (1989) *La gran transformación*. Ediciones La piqueta. Madrid
 - Prat, J. (2012) *Els nous imaginaris culturals. Espiritualitats orientals, teràpies naturals y sabers esotèrics*. Edicions URV, Tarragona, España.
 - Ridoux, N. (2006) “La décroissance pour tous”, Parangon. Lyon. en Espejo, R. (2008) *Humanismo radical, decrecimiento y energía: una lectura de las ideas de Iván Illich*. Revista Polis vol. 7 N° 21, 2008. Editorial de la Universidad bolivariana de Chile.
 - Seymour, J. (1978) *El horticultor autosuficiente*. Grafiques Guada. Barcelona.
 - Shiva, V. (2014) web visitada el 07.04.14
 - Víctor Toledo (2003) *Ecología, espiritualidad y Conocimiento: -de la sociedad del riesgo a la sociedad sustentable-*. Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente Oficina Regional para América Latina y el Caribe. Universidad Iberoamericana. Puebla. México
 - Wallerstein, I. (1997) “Ecología y costes de producción capitalistas: No hay salida”. Trabajo presentado en las jornadas PEWS XXI, "*The Global Environment and the World-System*" Universidad of California, Santa Cruz, 3 a 5 de abril, 1997.

Publicado en Iniciativa Socialista, número 50, otoño 1998. Disponible on-line:
<http://www.inisoc.org/ecologia.htm>

“DONES DE POBLE” Y DISCURSOS

Josep Pérez Soriano

Dept. de Sociologia i Antopologia Social. Universitat de València

Josep.Perez@valencia.edu

Resumen

El fenómeno de la sobre-emigración femenina del medio rural es una expresión de las desigualdades sociales, territoriales y de género. Las causas del desarraigo rural son objetivas, y también subjetivas. De acuerdo con Bourdieu, las estructuras sociales de dominación se manifiestan en las relaciones sociales y en la subordinación del medio rural al urbano, que se interioriza de forma variable en función de la posición ocupada en la estructura social, en las identidades y las representaciones sociales de la realidad.

Esta comunicación trata de explicar las razones del desarraigo rural desde aquella perspectiva. Y de responder a preguntas como: ¿Aún se van las jóvenes de los pueblos? ¿Por qué se van? ¿De qué huyen? ¿Huyen aun? ¿Cuáles son los motivos del desarraigo?

Los significados de la ruralidad se han observado en una muestra diversa de mujeres desarraigadas de pequeños municipios interiores del País Valenciano, mediante una aproximación comprensiva y haciendo uso de manera complementaria de cuestionarios de medida, a fin de conocer las razones de esta migración sutil y selectiva, según los discursos y las actitudes del espacio rural y urbano. Las mujeres rurales tienen pocas posibilidades de permanecer en su pueblo, pero cuando migran no lo hacen solo por el trabajo o los estudios. Suelen irse jóvenes, cuando están solteras ¿Se van porque quieren dejar de serlo, por encontrar pareja? ¿O porque quieren ser autónomas? Hoy las mujeres de pueblo son móviles, urbanas y modernas, aunque expresan una creciente resistencia a la subordinación rural.

Palabras clave: migraciones internas; sociología rural; representaciones sociales; desarraigo; resistencia rural.

I Introducción

Los núcleos rurales tienden a envejecer y se masculinizan; los urbanos, se feminizan. Actualmente, los flujos se compensan: la urbanización crece o se expande por el territorio. Más allá de las limitaciones de los movimientos de población que recogen los censos y registros, la movilidad geográfica es un epifenómeno, tal como afirma Àngels Pascual. Muy a menudo se toman las migraciones como una variable independiente, advertirá; y no se hace referencia suficiente al contexto, a las circunstancias a las que responde la movilidad espacial de la población (Pascual, 2011:9). Por ello, conviene considerar todas las dimensiones que favorecen este desplazamiento (¿natural?) de la población: el modelo socioeconómico y la estructura social; las desigualdades sociales, la subordinación del campo a la ciudad... La literatura clásica muestra, sobretodo, razones objetivas, de expulsión (rural) o de atracción (urbana), que justificarían la migración femenina.

El género y la ruralidad son dos construcciones sociales. Lo rural nace y crece en paralelo al desarrollo de la ciudades. El grado de ruralidad, las ausencias y las restricciones, acentúan la discriminación en la distribución objetiva de oportunidades. La ruralidad, el género, y en su caso, la edad, serán determinantes en las opciones de acceso. Sin embargo, el patriarcado es en el ámbito rural, como en el urbano; es independiente del hábitat, aunque podría ser más visible en los pequeños municipios. Los entornos sociales “poco propicios”, la violencia e intolerancia; la persecución, la discriminación, han sido históricamente -y aun lo son hoy-, factores importantes de expulsión en las zonas rurales del mundo. Y sabemos que mujeres -y hombres- huyen de los entornos sociales y territoriales que dificultan su desarrollo profesional y su participación social. Las mujeres de pueblo, como probablemente los jóvenes de una u otra orientación sexual, de cualquier origen social, si tienen conciencia de no poder ser y un mínimo de libertad, se mueven, migran. Cuando pueden, buscan las oportunidades, movidas por un deseo universal a una vida digna.

Hay razones objetivas de expulsión (rural) y hay otras de atracción, como la “fascinación” urbana (Bourdieu, 2004). El “embrujo que la ciudad ejerce” (Wirth, 1938:5), este “poder hipnótico” (en Bourdieu, 2004) es el resultado de una dominación simbólica que asocia modernidad y urbanización a la emancipación del individuo, libertad de elección y anonimato. La ciudad, sinónimo de paradigma de modernidad.

Las migraciones explican las relaciones de conflicto entre campo y ciudad. La decisión de migrar sería una elección estratégica condicionada por esta dialéctica y sus efectos en las representaciones sociales: entre “una situación que se percibe o se cree percibir en una vía de progreso, y otra, que se vislumbra en trance de cerrarse o de tornarse cada vez más incómoda. Lo que está en juego no es un simple cambio de posición, sino un proyecto de vida” (Pérez Díaz, 1971:26-27). Es un combate dialéctico entre la percepción del futuro, frente a la consideración moderna de situar al pueblo en el pasado. Ejemplo de manipulación simbólica del porvenir (“self-fulfilling-prophecy” en Bourdieu, 2004:241) que condicionaba la estrategia familiar y los proyectos de vida.

A finales del siglo XX la migración femenina se consideraba una “ruptura” generacional y de género, un “círculo quebrado”. Un proceso que “se expresa paradigmáticamente a través de la quiebra generacional en los modelos de integración laboral femenina” (Camarero, Sampedro y Mazariegos, 1991:216). Es una quiebra que integra rupturas diversas: Es “una ruptura con el orden social-local”; “una ruptura con el orden sectorial de lo agrario” y “una ruptura con el orden familiar que se expresa ejemplarmente con el rechazo de las hijas, socializadas en el valor emancipador de la condición salarial, a prolongar unas relaciones laborales-familiares que no garantizan en modo alguno sus aspiraciones de autonomía personal” (Ibid. 227). Autonomía personal frente a “la reclusión femenina en el trabajo doméstico”.

La desigualdad de género explicaría así la migración femenina, cuando las mujeres empiezan “a votar con sus pies” (Whatmore, 1990, en Sampedro 1996). Así, estas estrategias serán calificadas como una “ruptura de género” (Sampedro, 1996 y 2008; Camarero et al 2009; Camarero y Sampedro, 2009; Camarero, 2008; Díaz Méndez, 2005). Estas “estrategias de huida” significarían un rechazo al patriarcado. Es una ruptura con la consideración subalterna de la mujer, con la dependencia domestico-familiar, a través de la inserción social que constituye la “ruptura con la condición de ayuda familiar”. Y significaría, además, disponer de la capacidad de decisión sobre el propio destino, y poder modelar una nueva identidad de mujer.

Las diversidad de estrategias generacionales y de inserción socio-profesional en las mujeres rurales, también han sido analizadas por Díaz Méndez (1995, 1997, 2005 y 2006). Estas estrategias se pueden categorizar en los siguientes modelos (Díaz Méndez, 1998:113):

- Mujer estudiante: vía de huida del hogar familiar y del medio rural
- Mujer ama de casa: el matrimonio como puente hacia la ciudad
- Esposas de ganaderos: de la tierra a la cocina
- Las mujeres titulares de explotación: la falsa independencia
- El retorno femenino: la otra cara de la soltería juvenil rural

Los recursos materiales son limitados y su distribución es desigual. “Las chicas contarán con dos opciones fundamentales: proseguir con la familia o abandonarla. El matrimonio fuera del pueblo y los estudios les permitirán una independencia de la familia de origen. La soltería o el matrimonio con un joven ganadero las vinculará, por el contrario, al grupo familiar (Díaz Méndez: 1998:113). Sin embargo, unos años más tarde Díaz Méndez señala que “las nuevas generaciones buscan autonomía personal y reconocimiento, aspectos estos que se logran a través del empleo” (2007:128). Aparece otra vez el motivo de la autonomía individual vía inserción en la sociedad salarial.

Sampedro ha realizado una incursión en los discursos del arraigo en Castilla León (Sampedro 2008 y 2009, Camarero et al. 2009). Así, el arraigo femenino estaría desarrollándose “desde un proceso de redefinición de lo rural” (Sampedro, 2009), proceso que las jóvenes acometen para poder ser “modernas y de pueblo a la vez”, en expresión de Díaz Méndez (2005:80). Los resultados ofrecerían una taxonomía también de 5 tipologías discursivas:

- Arraigo afirmativo: el pueblo es un buen lugar para vivir.
- Arraigo defensivo: el pueblo, refugio ante peligros e incertidumbres exteriores
- Arraigo instrumental: el pueblo, un medio para un estilo de vida determinado
- Desarraigo resignado: Esto no es bueno, pero no queda otro remedio que seguir
- Desarraigo indiferente: el pueblo, una forma de supervivencia, estación de paso.

Las tipologías propuestas por Díaz Méndez y Sampedro pueden consignarse en tres grandes grupos, según el grado de arraigo/desarraigo rural: de pueblo, modernas y “modernas y de pueblo a la vez”, también llamadas de “ruralidad moderna”. Son más o menos tradicionales, más o menos modernas; y más o menos arraigadas. Los discursos, las identidades, se construyen y se desarrollan siempre en el marco de la estructura social y en las posiciones que cada sujeto ocupa dentro de él. Y cambian, son consecuencia de un proceso social, dado que están condicionados por una lógica social y territorial vinculada a los recursos disponibles, al status, a la edad, al ciclo vital, al género y a la capacidad de movilidad (Sampedro 2008:182).

Así, el desarraigo femenino se produce y se construye hoy desde un proceso de redefinición de la identidad rural, como proceso social dinámico dado en el territorio. Cruz Sousa ha observado las representaciones sociales de las mujeres en una comarca rural palentina, entendiendo que la introducción de valores postmodernos vinculados a las nuevas funciones del medio rural, podrían posibilitar un proceso de “ruptura” con las representaciones sociales tradicionales (Cruz Sousa, 2006: 125).

En efecto, las representaciones de la realidad son dinámicas y varían con el paso del tiempo, con la edad, cambian. Puede ser que lo rural tenga hoy nuevos significados y podría ser que el atractivo urbano perdiera potencia ante la revitalización de la identidad rural y los problemas crecientes de insostenibilidad urbana. ¿Hay una ruptura en las identidades rurales?

Las observaciones realizadas por Cruz muestran que para las amas de casa de la montaña castellana, lo rural significa pobre, viejo, escaso, aburrido y lento; mientras que lo urbano sería joven, inteligente, rico, divertido, abundante, rápido y agradable. Sin embargo, en las jóvenes estudiantes, lo rural es sinónimo de educado, bonito, bueno, hábil, alegre, trabajador y agradable; también, viejo, frío, escaso, lento; menos rico y activo que lo urbano (Op. cit.143). Lo rural mudaría de significados: de pobre, viejo y aburrido, a bueno, bonito y agradable, entre las jóvenes rurales.

El renovado atractivo del campo y de la naturaleza en las sociedades postindustriales, estarían en la base de los nuevos usos del espacio rural y del creciente número de personas que dejan la ciudad. Los neo-rurales cuestionan el estilo de vida urbana, son una expresión de (post)modernismo crítico o “Rurality as way of life” (Halfacree, 1997). Rivera (2009:428) ha estudiado los significados de la neo-ruralidad en Navarra, aportando tres categorías: Distopía pragmática (cambian de residencia pero mantienen el estilo de vida urbana); Utopía de refugio (cuestionan la utopía de la modernidad, pero mantienen las prácticas y relaciones urbanas); y finalmente, la utopía de arraigo: son quienes renunciando al estilo de vida urbana, tratan de adaptarse a la vida rural (una misión difícil, cuando no imposible). Ello no obstante, los neo-rurales expresan un cambio “en las relaciones entre la ciudad y el campo” (Rivera, 2009:416); y conforman “un paisaje social emergente en el medio rural” (Oliva y Camarero, 2002). El campo se convierte así en un espacio residencial de interés, con predominio del consumo sobre la producción; es la función post-productiva del espacio rural (Halfacree, 1997).

Resumiendo, los significados de lo rural y de lo urbano cambian y se fragmentan (Camarero, 1993): en interacción con la supremacía urbana, podrían ser aun de inercia, y otros de resistencia a la secular subordinación rural. De acuerdo con Camarero y Sampedro, conocer los procesos que subyacen al desarraigo femenino –y su efecto, en la masculinización rural- “exige, por tanto, ahora una mirada hacia los valores y las representaciones con que las propias mujeres sostienen sus trayectorias laborales y sus proyectos vitales” (2008:102).

2 El caso objeto de estudio y metodología

Las migraciones explican las relaciones de conflicto y de subordinación del campo a la ciudad. Quien migra interioriza “y despliega, a su vez, este conflicto en el campo de las actitudes y en el de las conductas objetivas (...) en términos de arraigo y desarraigo...” (Pérez Díaz, 1971:36). La internalización de los valores dominantes, la disposición a migrar o la resistencia son variables, categorías mentales de percepción. Las estructuras de significado, sean estas concebidas como discurso, representación social o “habitus”, no refieren a un fenómeno micro, sino a un fenómeno social observable mediante técnicas cualitativas de captación de significados. Conocer los motivos de la acción, comprender las razones del desarraigo, conlleva observar las representaciones sociales, subjetivas; de manera que la vía de observación ha sido, fundamentalmente, cualitativa. Ello no obstante, la preferencia por esta metodología no es incompatible con el uso puntual de otras técnicas de contraste (“integración desde la diferencia”) como prefiere Bericat (1998: 106): “la complementariedad de métodos, en los que uno de ellos se utiliza para mejorar los resultados del otro en un uso más secuencial” (Op. cit, 114).

La dualidad de significados del desarraigo (objetivo, físico; subjetivo, desafección) aconseja, además, recurrir a esta complementariedad dado que el arraigo o “apego objetivo” (Bourdieu, 2000:219), se manifiesta en los vínculos familiares y sociales que se mantienen; en los comportamientos, cuya intensidad y frecuencia son cuantificables. Sin embargo, el desarraigo emocional, el desapego subjetivo, es más intangible puesto que es “el resultado tangible de la fuerza de atracción urbana, que los diferentes agentes contraponen a la inercia del habitus en los campos sociales de interacción y que conforman las categorías de percepción y de identidad social” (Op. cit. 219). En este

caso, serían la inercia o la resistencia a la dominación simbólica, dos categorías cualitativas. Estas dos dimensiones, arraigo y desarraigo, aconsejan el uso de técnicas complementarias, según se expondrá con detalle seguidamente. Antes se deberán mencionar las unidades de análisis.

La población objeto de esta investigación han sido mujeres valencianas desarraigadas de municipios rurales, que migraron a la ciudad. Es decir, son mujeres que ya no residen en su localidad de origen y que están en una edad clave, en los estratos centrales, puesto que es en este periodo cuando se consideran críticas en la reproducción, al ser su ausencia determinante en el proceso de despoblamiento (Camarero et al. 2009). Las mujeres de la muestra seleccionada tenían entre 25 y 50 años (en el 2010) y una edad media de 35: son 16 mujeres jóvenes (de 25 a 35 años) y 16 mayores de 36, hasta 50 años de edad. La cantidad de mujeres de cada perfil teórico se determinó según el principio de saturación discursiva, a partir de una representación óptima de las variables edad, estado civil, tamaño del hábitat y otras. Aunque en el criterio de decisión muestral se optaría por la diversidad antes que por la cantidad. La selección final se delegó en terceras personas, a partir de los contactos personales en 12 comarcas. Entre Noviembre de 2010 y Febrero de 2011, se entrevistaron a 40 mujeres (en su lengua materna, catalán o castellano) y se analizaron, finalmente, 32 casos. El límite funcional de la población rural considerada se ha situado en municipios menores de 5000h¹, periféricos, alejados más de 50 Km. de Valencia², de comarcas interiores del País Valenciano.

En la fase de organización, análisis e interpretación de contenidos (discursos) se realizaría un mapa de códigos-categorías para clasificar las 1650 citas de interés seleccionadas de las transcripciones ³. Además, para determinar el grado de arraigo/desarraigo se utilizaron dos cuestionarios estandarizados, complementariamente. El primero para analizar los comportamientos (vínculos) y el segundo para el obtener el grado de topophilia (actitudes). En este último caso se utilizaría un cuestionario Likert, donde cada entrevistada respondía en qué medida estaba de acuerdo o en desacuerdo con unas afirmaciones categóricas, positivas o negativas.

¹ En el 2010 había en el País Valenciano 384 municipios con menos de 5.000 habitantes, donde residían unas 500.000 personas, un 10% de la población total. Los municipios <1500h eran 269 y 138 los <500h.

² 10 casos de la muestra residían en la ciudad de Castelló de la Plana (objeto de comparación)

³ El sistema de códigos-categorías refieren a las representaciones del pueblo (agobios, ausencias) y de la ciudad (dificultades, adaptación, relaciones); a motivos del arraigo-desarraigo; a vínculos locales y a la identidad personal (autopercepción y comparación rural urbana)

El cuestionario de medición objetiva (numérica) de las actitudes consta de 18 ítems, con 5 opciones de respuesta, entre el acuerdo y el desacuerdo máximo. La lista de cuestiones trata de expresiones tópicas en la literatura del idilio o del tedio rural (agobio) y otros de la “nueva ruralidad” (Díaz Méndez, 2005). Este cuestionario contiene preguntas de consistencia y de contraste. De los 32 casos se consideró no válido el E22, dado que todas las respuestas eran positivas, tanto cuando se afirmaba una cuestión como la contraria. En el próximo punto se expondrán los resultados de este cuestionario, aunque antes se presentan algunos rasgos distintivos de esta muestra estructural de valencianas de pueblo.

Los datos aportados por el cuestionario socio-demográfico y de comportamientos, permiten disponer de una visión más precisa del conjunto de las entrevistadas: son 16 mujeres nacidas entre 1960-1972 (de 38 a 50 años de edad); y otras 16, entre 25 a 33 años (1977- 1986). Las 32 mujeres de la muestra viven en la ciudad más de 10 años de media, aunque 11 continúan empadronadas en su municipio, sobre todo las más jóvenes. Las que se dieron de alta en el padrón de la ciudad, lo hicieron al comprar el piso en muchos casos. Hay algunas cuya pareja está empadronada en el pueblo; y aquellas que aún mantienen el vínculo legal con su municipio⁴, expresan un grado de arraigo notable, alegando dos motivos: “participar en las elecciones locales” (E05) o “contribuir a que el pueblo no pierda población y no baje de los 1000” (E20). Muestras de arraigo rural.

Por lo que refiere a las razones explícitas de salida hacia la ciudad se alega, sobretodo, el motivo estudios y menos el trabajo, la pareja o “por el trabajo de la pareja”. Actualmente, una oferta de trabajo en el pueblo o en la comarca, sólo sería tentadora para alguna joven, dado que la mayoría dice que no lo aceptaría ahora. Prefieren vivir en la ciudad. Alguna afirma que podría aceptarlo. Iría a trabajar y volvería.

La movilidad es una cuestión capital en las zonas rurales (“Si no tienes coche o moto en el pueblo estás muerta”: E11). Por ello, no extraña que todas dispongan del carné de conducir, desde muy jóvenes; con alguna excepción: lo E22 lo consiguió con 46 años, tras divorciarse de su marido, dado que este se oponía enérgicamente a que accediera al permiso de circulación. Este caso migró de su pueblo muy joven, con 18 años, vía

⁴ Los municipios de donde proceden las entrevistadas son, por orden alfabético: Agullent, Alfafara, Anna, Aras de los Olmos, Atzeneta del Maestrat, Bejís, Benafigos, Beneixama, Benilloba, Biar, Canet lo Roig, Caudete, Chella, Cinctorres, Forcall, L’Alcalalí, Moixent, Otos, Quesa, Sagra, Sinarcas, Tírig, Tuéjar i Vilafranca.

matrimonial con un joven urbano, en 1982. “A principios de los 80 acabábamos de salir de una dictadura en la que las mujeres tuvieron consideración de seres dependientes de los hombres, legal y económicamente, y una misión prioritaria de crianza y trabajo en el hogar familiar. Las mujeres necesitaban permiso del marido para contratar, vender, abrir una cuenta en el banco o sacarse el carné de conducir” (Bustelo et al. 2012).

En las páginas siguientes se expondrán los resultados. En primer lugar, algunos datos del alcance del desarraigo femenino en la ruralidad valenciana. A continuación los resultados de la medición del desarraigo en las mujeres de la muestra, con los perfiles o tipologías de mujeres de pueblo. Y, en tercer lugar, el análisis de los discursos de forma somera y esquemática.

3. Mujeres valencianas desarraigadas

La despoblación es grave en las zonas rurales, y no lo es menos en las comarcas valencianas del interior, semejante a las vecinas de Aragón o de Castilla la Mancha: según el Instituto Valenciano de Estadística (IVE, 2007) entre 1986 y 2006 estas comarcas periféricas han perdido población, en todos los años sin excepción. En la franja interior del territorio valenciano, más alejado de la costa, se ubican los municipios socialmente insostenibles, a excepción de Requena, Utiel y Morella, que estando en zona regresiva, crecen en número de habitantes. Pero, en general, cuando más periféricos son los municipios, cuanto más alejados están de las grandes ciudades y de la costa, menores son las oportunidades y mayor es el contraste con la ciudad; a menor masa crítica, menos colegios, centros sanitarios y servicios; menos trabajo, más desarraigo y mayor regresión demográfica.

El envejecimiento y la masculinización son endémicos en los municipios rurales más pequeños y se concentra en las edades críticas. En los pueblos valencianos menores de 5.000 habitantes y según el padrón municipal del Instituto Nacional de Estadística (INE, 2.010) el desequilibrio genésico se relaciona con el tamaño del municipio. Cuanto más pequeño es, menor es la presencia femenina. La masculinización es mayor en los municipios menores de 500 habitantes y en las cohortes de 25 a 49 años. El punto más crítico se registra en los 35 y 39 años, y en municipios pequeños: en los menores de 500h., a cada 100 hombres corresponden 76 mujeres; un déficit promedio del 24%.

La masculinización podría ser peor, aún, en los pueblos alejados del área metropolitana: cuanto más remotos, mayores ausencias, mayor presión objetiva por migrar y, al contrario, a más cercanía, mayor es la probabilidad de arraigo (van, trabajan y vuelven cada día al pueblo) del “commuting” rural.

La edad es la otra variable de interés. Conviene advertir que los datos del padrón no registran la movilidad tal como se produce, sino en la medida en que se formaliza su registro: se basan en la población de derecho, no en la de hecho. La gran mayoría de habitantes censados en los pueblos, trabajan y viven en la ciudad entre semana. Muchas personas no se empadronan con el alquiler del piso en la ciudad, sino cuando es preciso; tramitar el alta en la ciudad –que comporta la baja en el pueblo- se va aplaza en los años de residencia urbana. Muchas continúan arraigadas a su pueblo, también a efectos legales, en el padrón, donde han figurado desde siempre; porque quieren y porque su residencia urbana es instrumental, circunstancial tal como se verá más adelante. En otras, la más desarraigadas, sin embargo, huir del pueblo será la culminación de un sueño, una “esperanza de emancipación” (Bourdieu, 2004:120). El final de un proceso.

La edad media de formalizar la baja en el registro es de 32,9 años en las entrevistadas, tras una década de residencia urbana; coincidiendo con la instalación familiar o monoparental o la compra del piso. Adaptarse a la ciudad no conlleva desarraigarse del pueblo. Entre las jóvenes, la voluntad de alargar la experiencia estudiantil se revelará como clave para entender la disociación entre ser (pueblo) y estar (en la ciudad).

Entre las más desarraigadas, se aprecia, no obstante, una mayor integración e identificación urbana. Aunque, en general, el comportamiento de las entrevistadas indica una doble presencia: urbana e independiente entre semana y una vinculación variable al pueblo: unas son muy activas socialmente, en festivos y días no laborales; otras tienen una frecuencia menor de visitas (“sólo por fiestas patronales”) y expresan pocos vínculos sociales y afectivos. Estos casos muestran desarraigo: en este perfil vivir en la ciudad sería culminar un proceso iniciado desde mucho antes de pensar en la “huida”. En la mayoría, sin embargo, la cantidad y vitalidad de vínculos sociales, políticos, económicos, afectivos y familiares es tan alta como la frecuencia de visitas al municipio de origen: muestra inequívoca de arraigo rural, pese a estar ausentes en días laborables. Son del pueblo.

3.1 La observación del desarraigo

Si para observar el grado de arraigo se han considerado los vínculos locales (cantidad e intensidad), el grado desarraigo (desafección) se puede obtener mediante una escala de medida. En la tabla n° 1 se muestran los resultados agregados de este cuestionario de actitudes, cuyos valores, en general, son cercanos a 3 (ni acuerdo ni desacuerdo). Destacan dos cuestiones: la 03 “En el pueblo todo es más familiar, saludable y auténtico”, con una respuesta de casi 2 (de acuerdo). Y la cuestión 12 (“En el pueblo son más salvajes, pobres e ignorantes”) que genera un notable desacuerdo (4,39). Estas dos preguntas representan las cuestiones límite para el análisis de los resultados.

Tabla n° 1. CUESTIONARIO DE ACTITUDES	Media	Desviac T.
01 El pueblo es un buen lugar para vivir, hay más calidad de vida que en la ciudad	2,45	1,028
02 En el pueblo hay más naturaleza, tranquilidad... y ahora tienes de todo	2,35	1,112
03 En el pueblo todo es más familiar, saludable y auténtico	1,97	1,016
04 En el pueblo las mujeres tienen más apoyo y ayuda que en la ciudad	3,13	1,056
05 En el pueblo, la gente es más amable, en la ciudad son más egoístas	2,84	1,157
06 La ciudad está bien para ir, pero la vida es más cómoda en el pueblo	3,19	1,138
07 En el pueblo la gente es más civilizada que en la ciudad	3,16	1,003
08 Las mujeres viven mejor en el pueblo que en la ciudad	3,61	,615
09 La ciudad es cara, sucia y fea; ves más miseria	3,10	1,106
10 En la ciudad las mujeres espabilan, son más libres	2,74	1,182
11 En el pueblo las mujeres tienen más control, más presión social	2,23	1,055
12 En el pueblo son más salvajes, pobres e ignorantes	4,39	,558
13 El pueblo está bien para ir, pero la vida es más cómoda en la ciudad	2,74	1,125
14 En la ciudad la gente es más civilizada y moderna	3,65	,915
15 En el pueblo a las mujeres se la valora poco	3,58	,992
16 La ciudad es mejor para vivir, hay más calidad de vida	2,61	,989
17 En los pueblos están muy anticuados, ha más machismo	3,16	1,003
18 Las mujeres viven mejor en la ciudad que en el pueblo	2,84	,898

Fuente: Elaboración propia. Los valores van del 1 (muy de acuerdo) al 5 (muy en desacuerdo). 2010.

La polaridad de discursos, de la resistencia o de la desbandada moderna (Bourdieu, 2004), se compensan mutuamente y neutralizan. Aún representando perfiles contradictorios, si no antagónicos, las respuestas agregadas expresan unos valores cercanos a 3 ¿Cuáles son las diferencias? ¿Cómo identificar los patrones comunes en las respuestas de las entrevistadas? ¿Cuáles son los perfiles de los grupos?

Tabla nº 2. GRADO DE TOPOPHILIA	CONGLOMERADOS			TOPOPHILIA
	C1	C2	C3	
(AFIRMACIONES POSITIVAS DEL PUEBLO)				
01 El pueblo, buen lugar para vivir, más calidad de vida que en la ciudad	1,58	2,94	4,00	RURALPHILIA
02 En el pueblo hay más naturaleza, tranquilidad... y ahora tienes de todo	1,92	2,61	3,00	
03 En el pueblo todo es más familiar, saludable y auténtico	1,67	2,17	2,00	
04 En el pueblo las mujeres tienen más apoyo y ayuda que en la ciudad	2,75	3,44	2,00	
(AFIRMACIONES NEGATIVAS DE LA CIUDAD)				
05 En el pueblo, la gente es más amable, en la ciudad son más egoístas	2,25	3,22	3,00	URBOPHOBIA
06 La ciudad está bien para ir, pero la vida es más cómoda en el pueblo	2,50	3,56	5,00	
07 En el pueblo la gente es más civilizada que en la ciudad	2,67	3,39	5,00	
09 La ciudad es cara, sucia y fea; ves más miseria	2,67	3,33	4,00	
(AFIRMACIONES NEGATIVAS DEL PUEBLO)				
11 En el pueblo las mujeres tienen más control, más presión social	2,25	2,28	1,00	RURALPHOBIA
12 En el pueblo son más salvajes, pobres e ignorantes	4,75	4,22	3,00	
15 En el pueblo a las mujeres se la valora poco	4,25	3,11	4,00	
17 En los pueblos están muy anticuados, ha más machismo	3,42	3,11	1,00	
(AFIRMACIONES POSITIVAS DE LA CIUDAD)				
10 En la ciudad las mujeres espabilan, son más libres	3,17	2,56	1,00	URBOPHILIA
13 El pueblo está bien para ir, pero la vida es más cómoda en la ciudad	3,75	2,17	1,00	
14 En la ciudad la gente es más civilizada y moderna	4,08	3,44	2,00	
16 La ciudad es mejor para vivir, hay más calidad de vida	3,67	2,00	1,00	

Fuente: Elaboración propia. Los valores van del 1 (muy de acuerdo) al 5 (muy en desacuerdo) 2010.

En la tabla 2 se describen los resultados del análisis de conglomerados (3 clusters⁵) realizado a partir del análisis de componentes (valores centrales iniciales y finales, con rotación). Las cuestiones categóricas se han agrupado según la dimensión de topophilia (territorio y afectos) en cuatro franjas: positivas (filia) o negativas (fobia), con el pueblo o con la ciudad. Los perfiles y la congruencia con el análisis de discursos de las entrevistas, que se tratará en la página siguiente, aportan 3 perfiles de casos⁶: el conglomerado o columna C1 son el perfil de las resistentes (o postmodernismo crítico); el C2, las modernas, y el C3, las más urbanas. Los valores de cada cluster explican su perfil actitudinal. Así, se observa una alta ruralophilia en el C1, al expresar valores de gran acuerdo con las afirmaciones positivas sobre el pueblo. Ejemplo de perfil del “postmodernismo crítico”, el grupo C1 también se caracteriza por los valores más altos en expresiones de urbophobia: “09: La ciudad es cara, sucia y fea, se ve más miseria”; o

⁵ Prueba ANOVA. El grado de significación es superior al 95%, con 2 grados de libertad y una media de error insignificante. El valor de la determinante de la matriz de correlaciones obtenida finalmente es un valor próximo a 0 o bastante bajo (3,58 E-005). Indicador de idoneidad: El Contraste de Esfericidad de Bartlett es satisfactorio (3902,10), con un nivel de significación muy alto (0,000); el coeficiente de Kaiser-Meyer-Olkin se aproxima a 0,9, las variables comparten mucha información para ser incluidas en factores comunes.

⁶ En el *cluster* C1 (resistentes) se sitúan 12 mujeres. En el C2, 13 (modernas) y en el C3 sólo 6 (urbanas).

la “07: En el pueblo son más civilizados que en la ciudad”. Es un ejemplo de lo que Sampedro (2009) calificará de “arraigo afirmativo”: el pueblo un buen lugar para vivir; la ciudad, una estación de paso. Es también una forma de “arraigo utópico” (Rivera, 2009): su espacio vital está en el pueblo, aunque trabajan y residen, inexorablemente, en la ciudad.

En el extremo más a la derecha se sitúa el grupo C3 (urbanizadas), que se caracteriza por valores altos en fobia rural: “17: En los pueblos están muy anticuados, hay más machismo”. Y los valores más altos también en filia urbana (“10: En la ciudad las mujeres espabilan, son más libres”). La referencia de este tipo sería “estudiante: huida del hogar familiar y del medio rural”; o “ama de casa: el matrimonio como puente hacia la ciudad” (Díaz Méndez, 1998:113).

Finalmente, el grupo intermedio, el C2, son “modernas” que expresan filia rural y urbana; satisfechas de vivir a caballo entre el pueblo y la ciudad, sin renunciar a nada. Es un ejemplo de “desarraigo instrumental”: la ciudad, un medio para el estilo moderno de vida, urbana. Son quienes “buscan su autonomía personal y reconocimiento a través del empleo” (Díaz Méndez 2007:128).

3.3 Discursos rurales

En las representaciones observadas de la ruralidad destacan dos grandes categorías positivas (tranquilidad, naturaleza) y otras dos negativas: aislamiento (carencias) y presión social. La tranquilidad contiene atributos tales como confianza, seguridad y libertad. Es una visión idealizada de la comunidad, que podría tener significados contrarios en otras: E09: “El pueblo, uf... demasiada tranquilidad”. Esta tranquilidad excesiva, junto a la percepción de las carencias y del control social, son motivo de “agobio”, de aburrimiento (la fobia rural). Idilio y tedio rural son los grandes marcos interpretativos, que varían según la edad. Esta dualidad en los esquemas de percepción es más expresiva y visible cuando ofrece imágenes contrapuestas: de día o de noche. Es la asociación pueblo-tiempo-espacio de ocio, versus la reclusión, aburrimiento, invierno. Son imágenes dicotómicas: días o largas noches; luz-oscuridad; libertad-opresión (arraigo/desarraigo).

La asociación rural-naturaleza es más unívoca y tiene subcategorías: alimentos, salud y ocio. Por influencia de la perspectiva urbana, el pueblo emerge como el espacio, el tiempo libre y el disfrute del paisaje, coincidiendo con la visión de los usuarios del turismo rural: contacto con la naturaleza; tiempo de familia, amigos o pareja. Y tiempo-lugar de desconexión y descanso, una muestra de la nueva ruralidad (de consumo urbano).

Las mujeres urbanizadas asocian pueblo y aburrimiento; y ciudad con el anonimato, la diversidad (estar rodeada de gente a todas horas), la movilidad y la autonomía personal. Si para las filo-urbanas, en la ciudad hay oportunidades y más libertad, quedarse en el pueblo sería un fracaso; lo rural es pasado y, en invierno, “patético” (E31), un ejemplo de permeabilidad al estereotipo rural. “Antes, quienes se quedaban eran los que fracasaban; los triunfadores eran los que se iban” (E17). “Antes”. En las más jóvenes hoy la sensación de fracaso sería “quedarse sin trabajo, romper con la pareja y tener que volver a casa: eso sería un fracaso” (E38). Proyecto de vida frustrado.

Según se ha visto, el contraste, las carencias del municipio explican en algunos casos el agobio-aburrimiento (“no hay bares, no hay tiendas, no hay nada”, E09). Otras mujeres, sin embargo, relativizan la restricción de la oferta: “Ahora en los pueblos, hay de todo” (E25). “Si quieres, a 10 minutos tienes lo mismo que en Valencia” (E11). “*Ara n’hi ha una autopista que pega un esclafit*” (E17). Cada perfil tipológico maximiza o minimiza las debilidades del municipio. O cada grupo de edad. Por ejemplo, la sensación de agobio por un exceso de control social es más visible entre las separadas que entre las solteras jóvenes (“Sí, se meten más con las chicas”: E16) aunque cada vez son menos sensibles a “los toques de atención”. “De lo que dicen... va, yo no hago caso de las abuelas” (E10). “Antes sí... siempre las mujeres; sí, todo era pecado” (E01). Era.

Las jóvenes rurales ahora son menos sensibles y menos vulnerables a la presión social, y según cuentan, pueden “entrar y salir con una mayor libertad” (E16). De acuerdo con Díaz Méndez (2010:58): “Las jóvenes rurales hoy son más independientes, dado que familia y vecindario, se manifiestan más abiertas a nuevos comportamientos, con unas pautas de relación semejantes a las urbanas”. Y ¿más libertad? Para unas, en la ciudad; para otras en el pueblo. Igual pasa con la inseguridad: “En el pueblo, puedes volver a las 7 de la madrugada y no tienes miedo de nada” (E10). Pero en la ciudad sería distinto “... de noche y sola...” (E33)

La ruralophilia del perfil resistente se ve favorecida por la consideración postmoderna de la ruralidad, y por la mejora en las condiciones de vida, que refuerzan la concepción del pueblo como espacio vital, donde destacará la seguridad y, paradójicamente, la libertad entre las jóvenes. “El pueblo está bien por la libertad que tienes” (E10). “Es sentirse protegida, en casa” (E01). “Es balsámico” (E20).

A las filorurales les agobia la vida urbana: congestión, ruido, estrés. La gente hace mala cara, dicen; “son egoístas y insolidarios” (E34), es una percepción devaluada de la vida urbana, donde “ganarse la vida es más difícil; con un gasto permanente, de dinero y de tiempo” (E19); insostenible, cuando no disponen de trabajos estables, de ingresos regulares y suficientes. En esta perspectiva crítica de la ciudad, las relaciones urbanas son impersonales, centradas en el trabajo y de reclusión doméstica. “Del trabajo a casa y al revés” (E04). Es aislamiento. Y otra paradoja: la sensación de soledad conviviendo entre mucha gente, anónima. “Sola, muy sola, de verdad” (E38). Solas, aburridas y inseguras. “La soledad que sientes aquí no la sientes en el pueblo” (E07).

Las relaciones personales en la ciudad son muy superficiales, insatisfactorias si se comparan con las del pueblo: “Aquí puedes vivir perfectamente, sin conocer a nadie” (E17). Y sin saludar a nadie: “Aquí dices buenos días y se extrañan” (E09). Este es otro atributo positivo de la identidad comparativa: la costumbre de saludar, un elemento distintivo, como el mayor conocimiento de los alimentos y del medio natural, tal como veremos seguidamente.

Entre las representaciones sociales y los proyectos de vida interceden las identidades, que se construyen con la evaluación social relativa del endogrupo y del exogrupo, de manera que las identidades resultantes podrían ser de legitimación o de resistencia (Castells, 2000). Un ejemplo de refuerzo positivo del endogrupo se observa con la asociación pueblo-naturaleza y la apreciación relativa del conocimiento de la diversidad alimentaria, que aludiría a la actividad agraria característica de las comunidades rurales hasta hace bien poco. Si bien esta vertiente de la ruralidad -como soporte de actividades agrarias- ha sido causa de la “huida”, ahora emerge como rasgo distintivo de la identidad comparativa, motivo de orgullo del endogrupo. En particular, los conocimientos ambientales, prácticos; la socialización y una experiencia más próxima al medio natural, se consideran una ventaja comparativa con el exogrupo. “Sabes de donde

vienen los alimentos” (E11). “En el pueblo los niños espabilan más” (E10). “Y aprenden pronto a ser responsables y autónomos” (E11).

Si se consideran las trayectorias, los perfiles de mayor filia-urbana muestran una mayor predisposición a la integración en el nuevo hábitat. De hecho, los casos donde el proyecto de vida urbana se anhelaba desde la adolescencia, conseguir una pareja urbana formaba parte de su estrategia de movilidad geográfica (cultural, profesional y social). En esos casos (mujeres de mayor edad), prevalece el deseo de integración en el exogrupo (altercentrismo). “Puede ser que ya fuera una chica de capital sin darme cuenta. No sé, que no me atraían... (E23) Nunca he salido con ningún chico de mi pueblo” (E20). Es rechazo al endogrupo. “Porque son unas formas más rústicas... No me gustaban...” (E21). “No, del pueblo, jamás” (E36).

¿Por qué los rurales han de situar su proyecto de vida fuera de su localidad? Es una forma de violencia simbólica, legitimada socialmente y naturalizada. Para Bourdieu (2004:241), la colonización cultural ha comportado también una manipulación simbólica del porvenir. Un tipo de convención sutil, tan real que llevaría a apostar el patrimonio familiar en el desarraigo de sus hijos: Los ahorros de la viña y las almendras eran destinados, como fondo de inversión en la hipoteca de un piso en Valencia (Avda. del Puerto y Avda. Balears)⁷. Para cuando la niña fuera a estudiar a la ciudad. Así, la familia atrapa o empuja a marchar (Díaz Méndez, 2005). Y en las jóvenes, también influye la pareja, que las engancha al pueblo o a la ciudad; depende de las identidades, los proyectos y las estrategias personales. Hoy, estudio y trabajo son vías instrumentales eficaces, parte de un proceso de independencia personal y familiar, que rompe la exclusividad de la vía tradicional, el matrimonio.

El objetivo personal de las jóvenes hoy es la inserción social en la sociedad salarial, “y no depender de nadie” (E07), cosa que se consigue de manera estable mediante una profesión. Las solteras que estudian, los viernes vuelven al pueblo, si pueden. Y cuando acaban los estudios, o cuando se quedan sin trabajo ¿por qué no vuelven? ¿Cuáles son las razones que las retienen en la ciudad? Esta es una cuestión clave. Podría ser que las solteras que estudian-trabajan temporalmente, avanzan la emancipación familiar, de hecho y parcialmente, en la ciudad. Las solteras que no estudian ni trabajan fuera del

⁷ En Castelló de la Plana, la inmigración del interior de la provincia se radicaba en los barrios situados “dalt la via” (del tren). Actualmente, un poco más arriba, en la cercanía de la Universitat Jaume I.

pueblo, disponen de la vía tradicional (matrimonio) para independizarse. Y la residencia urbana, por estudios-trabajo, es una vía alternativa, legitimada socialmente, que cuando la experimentan se resisten a abandonarla, a dejar el piso alquilado.

“Yo estudio otra carrera. Y mi madre me dice: no seas tonta y quédate un año más” (E34). El novio y la boda pueden esperar. No quieren adelantar la domesticidad. “En el pueblo se casan y tienen hijos muy pronto” (E16). “Y ya no salen de casa” (E19)

Son de pueblo, donde están los fines de semana y festivos. Aunque volver al pueblo, puede que sea volver a casa de los padres, “y allí no tengo tanto margen de libertad” (E15). Una contradicción aparente. Si el arraigo rural percibe una mayor libertad en el pueblo, puede ser lo contrario cuando volver al pueblo signifique convivir en la casa familiar. “Yo quiero mucho a mi madre, pero con cinco minutos...” (E39).

La ciudad es aún esperanza de emancipación, de independencia; vía de acceso a la realización personal y profesional. Pero el desarraigo temporal no significa desafección. A veces la experiencia urbana favorece la identidad rural, la conciencia de ser de pueblo, ya que es en la ciudad donde se encuentran con los símiles y donde interactúan con disímiles, “otros”: “se nota que eres de pueblo, cuando llegas a la ciudad” (E10). “Se nota en la negatividad” (E09) que perciben de los urbanos: “...tienen ese aire de superioridad” (E09). En estos casos refuerzan su identidad, en la interacción urbana y son identificadas (y se identifican) con su localidad. Por ejemplo, en la dirección electrónica personal es frecuente observar el nombre del pueblo en lugar del apellido (anna_pueblo@xxxx.com). La reconocen por su municipio, se identifica con su pueblo. En otros casos esta asociación con el pueblo es aun más íntima y personal: “Yo no lo tengo en mi dirección electrónica. Pero es mi contraseña!” (E20)

La adaptación al medio es también desigual, y variará según el grado de arraigo o desarraigo rural, según sus identidades, de legitimación o de resistencia. Integración o adaptación. Las más arraigadas al pueblo (con vínculos sociales, familiares y afectivos en el lugar de origen) expresan una alta frecuencia de visitas a su localidad; no se han ido mentalmente; aunque no estén entre semana. Este tipo de mujeres expresan una menor integración urbana, aunque a más años de residencia, mayores serán los vínculos sociales y mayor su adaptación al medio. Su espacio vital continúa centrado en el pueblo. Identidad y arraigo rural, condicionan la integración en el entorno urbano, es una forma de resistencia que puede disminuir con el tiempo (relación laboral, escolar,

familiar) y consolidar la adaptación al medio, sin renunciar a sus raíces. “No al 50%, pero ya me considero de Valencia” (E05). En todo caso, la integración urbana no exige ni comporta necesariamente el desarraigo rural.

Las mujeres modernas pueden expresar ruralidad y urbanidad, con orgullo: “Estoy tan orgullosa de ser de mi pueblo como de estar en la ciudad” (E16). Ser y estar. Son de pueblo (identidad) aunque están en la ciudad (circunstancia). “Tengo la suerte de tener los privilegios de tener un pueblo y de estar en una ciudad” (E20). Es una doble presencia y una doble pertenencia (Pascual, 2011).

La evidencia empírica extraída de esta muestra de mujeres físicamente desarraigadas induce a pensar que las relaciones urbano-rurales han cambiado. De acuerdo con Díaz Méndez “... se ha pasado de una subordinación fuerte, donde el rural se definía por aquello de lo que carecía frente al urbano, a una relación más simbiótica. Aunque sigue manteniéndose la dominación material (la ciudad sigue siendo la proveedora de recursos de ocio, de empleo, de relación y consumo) se ha roto la subordinación simbólica” (2011:32)

4 Conclusiones

Las desigualdades en el acceso a las oportunidades explican la huida femenina del medio rural. Un menor tamaño del hábitat conlleva mayores dificultades, menos trabajo, más ausencias, más presión por migrar. El espacio tiene una dimensión física y otra simbólica y emotiva. La desigualdad social se distribuye irregularmente; de manera que la presión es mayor cuanto más alejadas del centro están las poblaciones y las personas, según la estructura social. Las desigualdades sociales, territoriales y de género, explican la movilidad; también la atracción urbana; y determinan las opciones vitales, con la interiorización de las estructuras simbólicas de dominación, las identidades y los proyectos personales y familiares de vida.

La secular relación de subordinación del campo a la ciudad se replantea. El sentimiento de arraigo se fundamenta sobre las representaciones, la socialización, los vínculos y los afectos. Las oportunidades, el trabajo y aun más la pareja, son anclajes en el arraigo de las personas en el territorio, o palancas de acción, depende. Hay mujeres desarraigadas en los pueblos y en las ciudades. En los pueblos son legión quienes salen diariamente

hacia la ciudad, por el trabajo. Otras viven donde trabajan y vuelven en festivos. Unas se emanciparon en la ciudad, otras con el matrimonio. Las mujeres más urbanizadas estaban convencidas al “Urbanism as way of life” desde antes de salir del pueblo.

Otras buscaban la autonomía y el estilo de vida moderna a través de un oficio; orgullosas de ser modernas y de pueblo a la vez; viven a caballo entre dos mundos; es una doble presencia y militancia, aquí y allá. Ser y estar se disocia. Muchas no han llegado aun, son de pueblo y están de paso por la ciudad, resignadas; practican un tipo de desarraigo meramente instrumental, por el trabajo o la pareja; circunstancias; contradicciones: es un tipo de arraigo rural utópico, puesto que no dejarán la ciudad, aun convencidas de la “Rurality as way of life”. Son urbofóbicas y ruralofílicas, ejemplo de arraigo afirmativo, resistencia. Los significados cambian en la modernidad tardía, líquida. La urbophobia crece en los urbanos, en los neo-rurales y con la resistencia rural. Es una ruptura en las estructuras simbólicas de dominación.

¿Por qué no vuelven? En la unidad de análisis, muchas son solteras que migraron, porque no querían serlo; otras porque quieren continuar siendo “singles”, autónomas. Ser. En el pueblo, la emancipación familiar se consigue vía matrimonial. Son neo-urbanas y móviles: son mujeres de pueblo que están en la ciudad. Hay quien trata de disimularlo, se mimetiza e integra rápidamente; otras se adaptan y resisten, orgullosas de su identidad de origen. Son. Van y vuelven. Para poder ser, se mueven. Es como un baile, entre la comunidad y la sociedad, local y global.

5 Bibliografía

- BERICAT, Eduardo (1998) *La integración de los métodos cuantitativo y cualitativo*. Barcelona: Ariel.
- BOURDIEU, Pierre (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- _ (2002). “Efectos del lugar”. *Quaderns d'arquitectura i urbanisme*: N° 234 (pp. 28-37)
- _ (2004). *El baile de los solteros*. Barcelona: Anagrama.
- BUSTELO, C; MARTÍNEZ TEN, C; SUBIRATS, M. (2012) “Instituto de la Mujer ¿In memoriam?”. *El País*. 14/04/2012.
- CAMARERO, Luís. (1993). *Del éxodo rural y del éxodo urbano*. Madrid: Ed. MAPA, Serie Estudios.
- _ SAMPEDRO, R., VICENTE-MAZARIEGOS, J. I. (1991) *Mujer y ruralidad: el círculo quebrado*. Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.

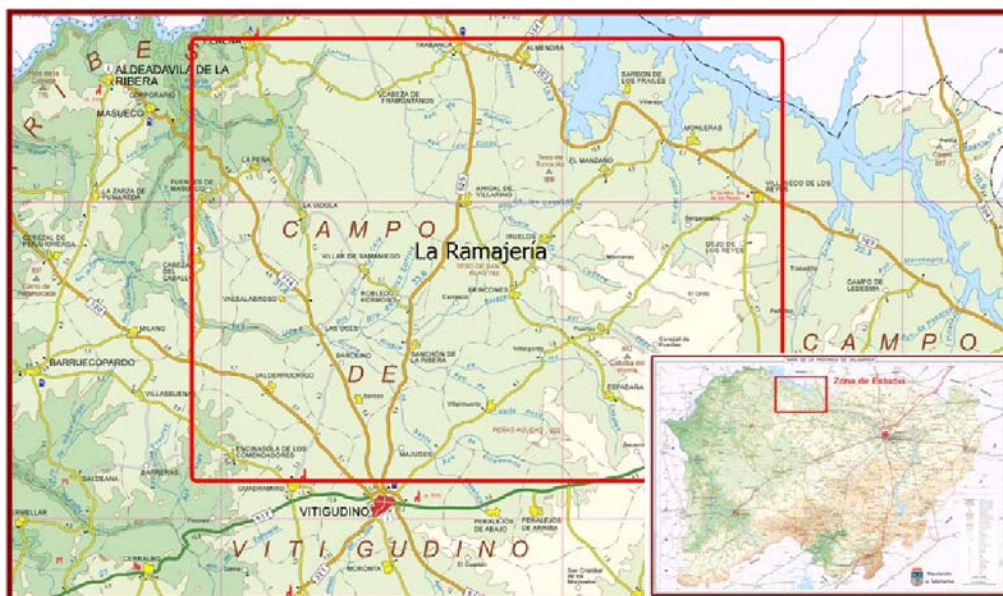
- _ SAMPEDRO, Rosario (2008) “¿Por qué se van las mujeres? El continuum de movilidad como hipótesis explicativa de la masculinización rural”. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*. Nº 124, pp. 73-105
- _ CRUZ, Fátima; GONZÁLEZ, Manuel; DEL PINO, Javier; OLIVA, Jesús y SAMPEDRO, Rosario: (2009). *La población rural de España. De los desequilibrios a la sostenibilidad social*. Barcelona: Fundación La Caixa.
- CASTELLS, Manuel (2000) *El poder de la identidad. La Era de la Información. Economía, sociedad y cultura*. México: Siglo XXI.
- CRUZ, Fátima (2006) *Género, psicología y desarrollo rural. La construcción de nuevas identidades*. Madrid, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.
- DÍAZ MÉNDEZ, C. (1997): *Estrategias familiares y juventud rural*. Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, Madrid.
- _ (1998) “Modelos de inserción sociolaboral de las jóvenes rurales”. *Papers*, 54:113-128
- _ (2005): “Aproximaciones al arraigo y el desarraigo femenino en el medio rural: mujeres jóvenes en busca de una nueva identidad rural”, *Papers-Revista de Sociología*, 75. Pp 63-84
- _ (2006) “Cambios generacionales en las estrategias de inserción sociolaboral de las jóvenes rurales”. *Revista española estudios agrosociales y pesqueros*, Núm. 211: 307-338
- _ (2009): “Nuevos y viejos comportamientos en las jóvenes rurales”. *Agricultura Familiar en España*. Fundación Estudios Rurales UPA-UGT, pp. 162-168.
- _ (2010): ¿Hay un lugar para las mujeres jóvenes en el medio rural? Sus estrategias de inserción social y laboral en el medio rural español. *Rev. Estudios Agrarios*. México. Pp. 47-70.
- _ (2011). "Perfiles de mujeres jóvenes rurales de baja cualificación. Un estudio de caso para la comprensión de sus estrategias de inserción sociolaboral en Asturias (España)". *Revista Internacional de Sociología*, 3, vol 69, pp. 725-744.
- _ y DÍAZ MARTÍNEZ, C. (1995) “De mujer a mujer: estrategias femeninas de huída del hogar familiar y del medio rural” *R Agricultura y Sociedad*, Núm. 76. Pg. 205-221.
- HALFACREE, Keith (1997) “Contrasting roles for the post-productivist countryside. A postmodern perspective on counterurbanisation”. A Cloke and Little (eds.) *Contested Countryside Cultures. Otherness, Marginalisation and Rurality*. London: Routledge, 70-93.
- OLIVA, Jesús y CAMARERO, Luís. (2002) Paisajes rurales y metáforas del lugar. Una exploración de la ruralidad itinerante en Navarra. Universidad Pública de Navarra. Cuadernos de Ciencias Sociales, nº 12.
- PASCUAL, Àngels (2011) “L’ estudi de les migracions a Catalunya, l’ estudi de la societat catalana”. *Revista Associació Catalana de Sociologia*. Núm. 27. Pp. 5-14
- PÉREZ DÍAZ, Víctor (1971) *Emigración y cambio social. Procesos migratorios y vida social en Castilla*. Barcelona: Ariel.
- RIVERA, María Jesús. (2009) “La neorruralidad y sus significados. El caso de Navarra”. *Revista Internacional de Sociología*. Vol.67, Núm. 2, pp. 413-433.
- SAMPEDRO GALLEGU, R. (1996) *Género y ruralidad. Las mujeres ante el reto de la desagrarización*. Ministerio de Trabajo y asuntos Sociales. Madrid
- _ (2008). “Mujeres jóvenes en el siglo XXI”. *R Estudios de Juventud*. N. 83: 179-193.
- _ (2009) “Escuchando la voz de las mujeres. Los nuevos discursos del arraigo femenino rural”. *Revista Agricultura Familiar de España*. UPA-UGT.
- WIRTH, Louis (1938) “Urbanism as a way of life”. *The American Journal of Sociology*, Vol, 44 nº:1 pp 1-24

VIEJAS CONCEPCIONES Y NUEVAS REALIDADES EN EL DESARROLLO SOCIAL, ECONÓMICO Y CULTURAL EN EL MEDIO RURAL

Fco.Javier San Vicente Vicente
Red Cultural.
javiersanvicente@redcultural.es

1. La Tierra de Ledesma: La Ramajería

La investigación se ha desarrollado en un marco geográfico cerrado en cuanto a su propia definición y contextualización territorial. Nos encontramos en el Noroeste de la provincia de Salamanca, entre las poblaciones de Ledesma y Villarino. Un territorio vertebrado a partir del río Tormes que separa a las provincias de Salamanca y Zamora, que se conoce como Tierra de Ledesma. Dentro de ésta se localiza una subcomarca poco conocida en el propio ámbito provincial, que se expande por el este hasta Las Arribes salmantinas y hacia el sur, sin unos límites precisos, hasta La Tierra de Vitigudino (Llorente, A. 1980: 98). La Ramajería, que así se denomina será la localización genérica sobre la que abordaremos el estudio de campo que servirá de marco práctico a la hora de abordar las diversas pautas que nos hemos marcado en esta investigación



Fuente: Elaboración propia (Plano Diputación de Salamanca)

La elección de los municipios que a continuación presento vino dada por una simple cuestión de logística. Ante la imposibilidad de abarcar en nuestra



Fuente: Elaboración propia (Plano Diputación de Salamanca)

investigación la totalidad de la comarca, nos pareció un comienzo acertado la elección de las localidades que se podrían denominar del norte o noroeste de esta comarca. El río Tormes y el Embalse de Almendra personificarían su frontera natural, lo que pensamos aprovechar, dado el problema existente en relación a sus límites, como una buena pauta para establecer de forma justificada una de sus demarcaciones.

Las localidades que forman parte de nuestra investigación, se vertebran de forma paralela al curso del río Tormes y conforman de este a oeste el norte de la comarca de La Ramajería. Son los municipios de Trabanca, Almendra, Sardón de los Frailes, Monleras, El Manzano y Villaseco de los Reyes. Las pedanías de Campo de Ledesma y Gejo de los Reyes, dependientes del ayuntamiento de Villaseco. Además se unen las alquerías o despoblados de Mozodiel, Cuadrilleros de Gusanos, Gusanos, Moscosa, Mazán, Villasequito de Arriba y el Villarejo. Más dos entidades de las que no quedan restos pero que han formado parte de la estructura del trabajo de campo: Villasequito de Abajo y Pepino que fueron en su momento dos antiguos despoblados.

2. Investigación

En esta comunicación intentaremos transmitir los diversos cambios culturales que se han desarrollado a lo largo de la segunda mitad del siglo pasado y lo que va de este en relación a las transformaciones económicas y culturales, derivadas de la percepción de la realidad y la documentación.

La realización del trabajo supuso una ardua tarea de convivencia con esta sociedad durante dos años de investigación. Desarrollamos paralelamente una labor de

integración y de observación participante, junto con la sistematización de entrevistas y guiones dirigidos a temas concretos y a distintos miembros de la sociedad local. Esta metodología de trabajo nos otorgó, a la par de un análisis y documentación de los restos de una cultura tradicional extinta, la capacidad de observar el día a día de una sociedad enmarcada en un continuo cambio de mentalidad, de valores y costumbres.

La cultura tradicional como tal ha desaparecido de la cotidianeidad, ha sido sustituida por unos valores externos de los que hasta entonces había estado inmunizada, que se conocían pero que eran observados desde lejos como algo ajeno. Los valores y conceptos sociales en la actualidad son los mismos en estos municipios que en el ámbito urbano. Nos encontramos, por lo tanto, con un mundo que está a caballo entre dos universos: uno que se acaba y otro que empieza (Alonso, J.L 2009; Díaz, L. 2003; Caro Baroja, J. 1988; Pérez, V. 1977).

Estos cambios arrancan con la concentración parcelaria, la tecnificación y la aparición de la televisión en los años 60. El nuevo sistema productivo abogaba y aboga por el abandono del modelo minifundista y de autoabastecimiento. Establecía un sistema de reparto del terreno que sólo contemplaba una privatización global del territorio para potenciar un desarrollo competitivo y convertir a las antiguas unidades minifundistas en estructuras económicas capitalistas que participaran activamente en el mercado agrario y ganadero. Este modelo no ha tenido en cuenta ningún aspecto etnográfico ni cultural. Al contrario de lo que ha pasado en otras comunidades donde la identidad política se relacionaba con los valores culturales tradicionales, en Castilla y León se asimiló con un sistema de vida que representaba el atraso endémico que arrastra esta comunidad históricamente. Ahora todo el proceso se reinvierte creando un modelo rural dirigido desde las administraciones públicas que intentan fomentar unos valores determinados basados en la cultura tradicional, donde los recursos naturales y culturales se magnifican como las opciones más viables para el desarrollo de estas comunidades. Para llegar a esta situación existe una evolución de los modelos sociales, económicos y culturales que arrancará a mediados del siglo XX y que aún no han acabado.

3. Evolución sociocultural

Gonzalo Sichar, (2009: 35-36) a través de su disertación sobre las distintas visiones que se han tenido del campesinado en el sistema capitalista, resume las que aporta Harriett

Friedman que se ajustan en gran medida a la realidad económica y social de nuestra zona de estudio:

- “a) Producción doméstica: conformada por mano de obra familiar, participa poco en los mercados y depende en gran medida de las relaciones de parentesco.
- b) Producción mercantil simple: donde también se articula a través de mano de obra familiar, pero a diferencia de la anterior, sus miembros están integrados en los mercados aunque no de un modo perfecto debido a la mano de obra familiar y a parte de su producción lo destinan al autoconsumo. La acumulación capitalista no está garantizada y no da la diferenciación social, sino que son las relaciones de parentesco y género las que dominan las relaciones de producción. En este sistema de producción no habría clase explotada pero puede ocurrir que el patriarcado genere relaciones desiguales.
- c) Producción capitalista: perfectamente integrado en el mercado”.

A este grupo que define de forma resumida y sistemática la evolución productiva que han sufrido estas comunidades en el siglo XX, habría que añadir una más que recoge Shanin (1979: 12), obviando matices marxistas y quedándonos con la definición literal de su título: “4. *La posición de súbdito y la denominación del campesinado por los forasteros*“. Está relacionada directamente con el sistema de explotación que se corresponde a las alquerías y actuales despoblados que se encuentran dentro de la investigación y a los que después nos referiremos.

Estos tres primeros grupos personifican de manera magnífica la evolución productiva desarrollada en nuestro marco de estudio en los últimos 30 años. Su evolución ha estado marcada por un tardío salto al estadio capitalista productivo definido en el punto “c).”

Estas comunidades eminentemente autárquicas y ganaderas han basado tradicionalmente su economía en una producción familiar dedicada al autoabastecimiento, que se corresponde con el modelo “a)”. Los excedentes¹ sólo se producen en el ámbito de la ganadería y sólo en el momento en que las propias necesidades están cubiertas. (Sevilla, E; Pérez, M. 1977: 22). En cuanto a su disposición cultural, ésta venía desarrollándose de una manera inmediata desde la Edad Media. Su evolución lenta y pausada conformaba lo que se ha conocido como cultura tradicional, popular, vernácula... Los trabajos etnográficos que se han desarrollado en los últimos 30 años y que se han basado de alguna manera en las propias fuentes orales recogen el estado de la cultura de estos marcos tradicionales en distintas localizaciones

¹ Que es denominado por Wolf, como “Fondo de renta”: “Esta producción de un fondo de renta es lo que, críticamente, distingue al campesino del agricultor” (Godelier, M. 1976: 267).

basados en las vivencias de la primera mitad del siglo XX o finales del XIX (Pérez, V.M. 1977: 103)².

En nuestro caso el trabajo de campo se produce a principios del siglo XXI, con lo cual el tiempo que analizamos se corresponde a vivencias posteriores, que empiezan a partir de los años 20 del siglo pasado. Nos encontramos por tanto en los primeros treinta o cuarenta años del siglo pasado con una cultura material e inmaterial que sigue los cánones de lo que siempre se ha visto como cultura tradicional.

Según va avanzando el siglo, la entrada escasa pero constante de algunos conceptos denominados “modernos” va introduciéndose en la morfología social y cultural de estas poblaciones hasta llegar a los años 50.

En los años 50-60 del siglo pasado, después de una lenta evolución y dentro de los movimientos económicos y sociales que se desarrollaban en el conjunto del país se produciría el “salto” al siguiente grupo productivo *b*), bajo las pautas que no describe Schar. Este avance evolutivo está directamente relacionado con la tecnificación, junto con el avance de los medios de comunicación. Se produce una mejora en los rendimientos productivos de estos pueblos y al mismo tiempo, un aumento de sus excedentes y una mayor penetración del sistema capitalista en su mercado interior.

Existe un factor fundamental más y que ha incidido de manera determinante en la situación actual en la que se encuentra el marco rural castellano leonés y directamente relacionado con el marco cultural: la emigración³, que de una forma incontestable tuvo una incidencia directa sobre los procesos económicos, sociales y culturales del siglo XX y XXI.

La emigración afectó a todas las provincias de la Comunidad pero particularmente a las de Ávila, Segovia, Soria, Zamora y Salamanca donde se localiza nuestra investigación (Puyol, A. 1979: 93) (García E. 1982: 159-160).

Esto ha supuesto que, en la actualidad, la población salmantina en general y las pequeñas poblaciones en particular estén envejecidas⁴ y su masa social la formen personas de más de 65 años, donde existe escasa presencia de población activa.

² “La sociedad rural que llamo aquí ‘tradicional’ es la que surgió a lo largo del siglo XIX como resultado de la descomposición de la sociedad rural del antiguo régimen, consecuencia a su vez, de varios procesos de crecimiento demográfico, expansión de cultivos, desamortización y otros”

³ La emigración en el periodo que va desde 1960 hasta finales de los años 70 fue muy intenso y supuso un cambio estructural y económico en la sociedad, que aún hoy en día no se ha recuperado.

⁴ Miguel Delibes (1979: 260) lo expresa muy acertadamente cuando dice:

“De esta manera, el campo quedó en manos de los viejos, cuya vida no podía prolongarse demasiado tiempo y de unas docenas de jóvenes, lo más rezagados, momentáneamente frenado por la crisis de los

Censos	Rural	Semiurbana	Urbana	Rural %	Semiurbana%	Urbana%
1900	254.619	20.992	44.108	79,7	6,5	13,8
1950	266.335	35.106	108.495	65	8,5	26,5
1981	144.134	25.016	198.905	39,1	6,8	54,1

Fuente: (García Zarza, E. 1982: 143)

Municipios	Población Absoluta en 1950	Población Absoluta en 1981	Crecimiento Natural	Población potencial teórica	Saldo migratorio	%
Almendra	497	262	167	664	402	60,5 %
Campo de Ledesma	222	176	75	297	121	40,7
Manzano (El)	334	136	112	446	310	69,5
Monleras	638	299	214	852	553	64,9
Sardón de los Frailes	305	114	102	407	293	72
Trabanca	440	285	149	589	304	51,6
Villaseco de los Reyes	557	561	187	729	372	51

Fuente:(García Zarza, E 1982: 176).

Junto a los factores generales que explican esta emigración a nivel autonómico en los que no vamos a adentrarnos, existen una serie de características locales que determinan en último caso las causas definitivas que impulsan a la emigración (Giner, S; Salcedo, J. 1976: 120-121). Estos matices forman parte de las características particulares que genera la casuística. Es verdad que la mayoría de los emigrantes pertenecían a familias con un escaso poder adquisitivo, con propiedades exiguas de tierra. Los condicionantes de esta zona están marcados por el minifundio y el escaso margen poblacional que históricamente ha tenido. Por ello, en nuestro caso hemos comprobado en base a las fuentes directas que familias de las que se consideraban “ricas”⁵ no podían mantener a más de dos o tres⁶ hijos de forma directa, contando que el resto, hombres o mujeres, formarían una familia fuera de la casa familiar o bien emigrarían. En todo caso, no sólo

70, pero con las maletas hechas, esto es, espiritualmente ausentes, prestos a marchar en cuanto la oportunidad surgiera”

⁵ Entendiéndose como aquéllos que más propiedades ostentaban en la población.

⁶ Hemos establecido este promedio en base a la información de los propios encuestados que estimaban en ese número el máximo de hijos que dentro del contexto local podían ser mantenidos directamente por los propietarios minifundistas más prósperos.

emigran los hijos de las clases menos pudientes de la sociedad local, sino que lo hacen también de los propietarios minifundistas más prósperos.

Esta situación avanza hasta finales de los años 70 y se interrumpe ante la crisis económica que se produce a finales de esa década en los centros industriales periféricos.

Hemos obviado de forma consciente un punto importante que tuvo especial incidencia en la España agrícola que fueron las leyes de concentración parcelaria. Este plan de ordenación agrícola fue impulsado por el Banco Mundial en 1962. Dos de los países que primero se decidieron a llevar a cabo planes en este sentido fueron España y México.

Este factor, como veremos después, incide directamente en la desaparición del mundo constituido en la denominada tradición. En estos pueblos este nuevo sistema de reparto territorial y, por ende, productivo, no se implantará hasta los años 90 y principios del siglo XXI.

En estas localidades, la economía se tecnifica y se mejora la producción pero el sistema en sí, minifundista, basado en el proindiviso y en los sistemas comunales sigue vigente. Su tecnificación tan sólo alcanza la compra de un tractor y un remolque y en los mejores casos una trilladora, segadora o empacadora. Existe un 20%⁷ que sigue dentro de las unidades productivas de estas localidades que llegarán a mediados de los años 80 manteniendo la tracción animal como medio de subsistencia. La escasa extensión de las propiedades de cultivo hace inviable la implantación de cosechadoras o sistemas de cultivo extensivos que llevaran parejos la inclusión de nuevos formatos de explotación. Se mezclan los trillos tirados con bueyes con los tractores que tiran de ese mismo apero y las trilladoras, compradas de segunda mano y pertenecientes a las primeras generaciones que se habían difundido por el sur peninsular y las zonas cerealísticas castellanoleonesas y que son reaprovechadas en estas comunidades.

Los adelantos técnicos se aplican dentro del viejo sistema productivo, el carro es sustituido por el tractor pero ello no significa un cambio conceptual, sino solamente físico y material. Ejemplo de ello es la inclusión estos aperos antiguos dentro de los nuevos vehículos, aprovechan lo que le ofrece la modernidad y lo añaden a su medio, sin ser conscientes del pausado cambio que estaba sucediendo.

⁷ Esta valoración la hemos llevado a cabo haciendo una media entre las unidades productivas (familias) de estas localidades, en base a la tenencia o no de medios mecánicos.

Los lugares y formas de producción tradicionales siguen activas, no ven un cambio productivo sino la mejora de su comodidad y su rendimiento. Los trabajos son igual de pesados pero ganan en tiempo y funcionalidad. Reducen las jornadas efectivas de las labores que se organizan dentro del ciclo vital, pero la mentalidad no cambia y aún hoy en día en ciertos aspectos sociales sigue sin hacerlo⁸. Otro factor es la paulatina e inconsciente dejación de la legislación consuetudinaria que englobaba reglas y repartos entre los vecinos que se van dejando de aplicar sin que exista un momento preciso para su abandono.

El aspecto cultural por tanto sufre de manera inmediata los factores hasta ahora descritos. A partir de los años 60 se produce un retroceso demográfico de tal calibre que hace imposible mantener las pautas formales y de fondo con el que se venía desarrollando el sistema sociocultural tradicional, sobre todo festivo, que acompañaba a cualquier entidad del ámbito rural en esta época. La mayor emigración femenina empieza a hacer mella. Los jóvenes solteros ven cómo la mayoría del sexo femenino de su edad abandona el pueblo. Los bailes, fiestas locales, rituales, sanjuanadas, empiezan poco a poco a diluirse ante la falta del propio factor humano que es el encargado de mantener el rito. La comunicación y la tradición oral comienzan a sentir el hueco dejado entre abuelos y nietos, sujetos básicos en su transmisión. La información implícita existente en la propia educación que la comunidad va aportando a los sujetos se desvanece individualmente y se pierde ante la inviabilidad de poder utilizarla ante la nueva realidad, donde no existe el contexto social necesario para aplicarla. La implicación social y las relaciones comunitarias ante la inexistencia demográfica empiezan a deteriorarse. Los momentos de ocio y comunicación son sustituidos por la radio y sobre todo la televisión. Su influencia lleva a un conocimiento del exterior del que nunca habían disfrutado, fuera de los cauces tradicionales⁹ (tenemos que tener en cuenta que la prensa escrita no está demasiado difundida), pero al mismo tiempo empieza a impulsar comportamientos autárquicos, el individuo empieza a primar sobre la comunidad.

⁸ Se siguen realizando trabajos manuales por tradición o porque siempre se han hecho así, más que porque sean necesarios.

⁹ “(...) La iglesia se encontraba en un lugar central porque los mensajes llegaban por los cauces tradicionales, según el viejo esquema (obispado, arciprestazgo, parroquia). Cuando las noticias venían por medios escritos, ya fuesen boletines o las revistas o boletines del Estado, en el pueblo pasaban a través del cura quién controlaba primero las publicaciones a las que estaba suscrita la parroquia y después sus lecturas” (Alonso Ponga, J.L. 2009: 223).

Estos medios de comunicación ayudarán a forjarse una imagen de sí mismos como antítesis de la sociedad urbana, industrializada y moderna. Su realidad, por tanto, cambia en función de esta perspectiva. Entiende que no debe de seguir transmitiendo y viviendo de una forma que empieza a no constar ni en su realidad ni en la de la televisión (Pérez, V.M. 1977: 114).

Aunque la cultura tradicional comienza a erosionarse, su evolución es más lenta que la que se desarrolla en otras zonas donde su capacidad agraria, su cercanía a núcleos productivos de cierta envergadura o simplemente la inversión puntual por su interés estratégico, hacen que esta erosión se produzca a mayor intensidad.

El sistema y los valores siguen siendo los mismos, con ciertos matices que van desembocando en un abandono psicológico de la cultura que venía siendo la predominante hasta mediados de siglo, pero de forma muy lenta. No ayuda el hecho de que las inversiones institucionales en la zona sean casi inexistentes y las que se realizan, como el Pantano de la Almendra, no será precisamente un argumento positivo. Las acometidas de agua corriente se llevan a cabo en 1986 y el teléfono se implanta en 1989. Fechas las dos muy tardías si las comparamos con el resto del espectro nacional y hasta provincial.

Los “jóvenes” que se quedan son los menos, pero los que lo hacen se crían bajo el paraguas de unos progenitores que les inculcan una cultura y unos valores que ya no están vigentes. La rigidez social, los valores religiosos y culturales junto con el culto a la moral eran transmitidos a las nuevas generaciones, pero iban aparejados por una serie de ritos comunales de participación, ayuda y comunidad, junto con los elementos festivos correspondientes que le daba sentido a esa doble moral tradicional, que ya no existían. Esta realidad derivó en una generación de solteros que se han criado en un medio despoblado y que mantienen una carencia social, sobre todo en cuanto a las herramientas con las que relacionarse. La red de parentesco que se tejía con las poblaciones vecinas, estereotipadas en los eventos familiares y sociales a los que había que acudir, ya no es necesaria (Lisón, C. 1977: 178-179).

En relación con la arquitectura popular o tradicional, su valoración varía en función de qué clase de estructuras estemos hablando, pero en general su esquema conceptual y simbólico sigue vigente y hasta se expande. Se crean paradas de autobuses¹⁰ y los

¹⁰ La antigua parada de autobuses que existía en el municipio de Sardón, se realizó en los años 50 y mantenía los cánones de la arquitectura vernácula. Hace 10 años fue destruido y sustituido.

cargaderos¹¹, algunos realizados de modo tradicional mediante la piedra en seco. Es la última imagen de la creación de un espacio físico y conceptual mediante un esquema tradicional para un sistema que no lo era, uno de los puentes que se creó entre una población que mantenía sus propias estructuras y que las intentaba amoldar dentro de sus cánones a las nuevas concepciones que les traían del exterior y que hasta ese momento les beneficiaban económicamente.

Nos encontramos a las actividades lúdico festivas y sociales que decaen por la falta del factor humano y sin embargo el sistema productivo aunque mecanizado es el mismo y se mantiene; los turnos de la hoja y el sistema de rotación y aprovechamiento de los valles sigue vigente. Este nuevo sistema se concibe como un cambio que facilitará el trabajo dentro de un mismo esquema de producción, por ello se ve con recelo: si se va a seguir igual, ¿para qué cambiar? Esta reflexión con distintos matices personales hace que en varias ocasiones en los años 70 y 80 se lleven a cabo intentos de llevarla a la práctica, sin que salieran adelante por la falta de consenso.

Las transformaciones que se están produciendo en su entorno no se achacan como debieran a una predisposición administrativa a que desaparezcan estos viejos sistemas poco productivos basados en el autoabastecimiento, que no generan casi excedentes, ni a grandes gastos dentro del sistema. No son conscientes del verdadero porqué del cambio productivo, se les vende que mejorará su calidad de vida, pero no las consecuencias ni el verdadero porqué del mismo.

Dentro de estas características cada localidad mantenía sus particularidades, pero aunque el conjunto de las poblaciones¹² mantiene estructuras pro indiviso (Villaseco, Sardón y Trabanca) y comunales (Monleras y Almendra, parte en Villaseco), mantienen ciertas diferencias de forma, pero el aprovechamiento de los sistemas comunales es muy parecido.

En cuanto a las antiguas alquerías se encuentran en su totalidad en manos privadas y las encuadramos dentro de un grupo descrito por Shanin (1979: 12) como “4. *La posición de súbdito y la denominación del campesinado por los forasteros*“. Estas alquerías están casi despobladas desde los primeros momentos de su historia, tanto es así que tan solo Mazán y Moscosa garantizaban cierta población a principios del siglo pasado.

¹¹ Estructura que se realiza para facilitar la carga de los animales en los camiones que vienen a comprar ganado ovino y bovino.

¹² Caso especial es el de Manzano, su término municipal estaba dividido en dos partes perteneciente a una misma familia, alrededor de 1964, es comprada la mitad por los propios arrendatarios y, aunque se les ofrece la otra mitad del término municipal, ante el comienzo de la emigración no se realiza la compra.

Culturalmente su despoblación histórica hace imposible un desarrollo, las vivencias diarias las suponemos parecidas a las que se pudiera establecer en las localidades de nuestro estudio, pero sin el carácter social y en unas condiciones psicológicas que suponemos muy duras. Sabemos que en Mazán alrededor de 1980 se va su último poblador, mientras que en Moscosa sus habitantes habían desaparecido a principios del siglo XX.

Estas antiguas alquerías son unidades autónomas e independientes que se vienen desarrollando hasta mediados del siglo pasado en un sistema casi medieval, donde la administración pública aún hoy en día no controla ese espacio en muchos aspectos y el cultural es uno de ellos.¹³

3.1 “ c) Producción capitalista: perfectamente integrado en el mercado.” (Gonzalo Sichar 2009: 35-36)

A partir de estas consideraciones nos encontramos una serie de diferencias culturales respecto a la tónica general que se estaba estableciendo en el resto de la comunidad, donde la concentración de la tierra se estaba llevando a cabo desde la década de los 60, con la obligatoria apertura económica y mental que el entrar en sistema capitalista exige. Su vida productiva y cultural iba detrás de los cambios culturales y sociales que se han ido produciendo en el ámbito urbano, la inclusión del agua corriente y del teléfono es un buen ejemplo. Su velocidad de respuesta ante las transformaciones que se siguen produciendo son pausadas, aunque constantes. La paulatina modernización de la actividad económica va “(...) acompañada de cambios en el proceso de socialización y en los modelos de consumo de la sociedad rural. Es esta una experiencia que los campesinos castellanos han compartido y comparten con otros muchos grupos campesinos de tiempos y lugares muy diversos”. (Perez, V. M. 1977: 112)

La pérdida de su actividad cultural y social sigue monopolizada por la escasez demográfica. Tan sólo Monleras y Villaseco mantienen a finales de los 80 las escuelas

¹³ Me baso en la propia experiencia en materia de cultura donde las iglesias del siglo XII, las antiguas estructuras que desde entonces se vinieron desarrollando hasta principios del siglo pasado, están sin catalogar y sin identificar. El despoblado de Mazán es el mayor indicativo: sus calles, casas y estructuras siguen en pie abandonadas a su suerte, su iglesia fue vendida y las demás estructuras no constan en ninguna documentación, siendo un ejemplo histórico, arqueológico y etnológico extraordinario. Tenemos que tener en cuenta que son elementos constructivos cuyo hábitat en todos los casos se data a partir del siglo XII y XIII, ya sea en mayor o menor medida. Sin embargo no son tutelados de ninguna manera y en cambio, paralelamente, en el puro ámbito arqueológico, se obligan a realizar intervenciones con premisas cronológicas muy posteriores.

de primaria abiertas. La educación de las nuevas generaciones se produce en los pueblos vecinos y con posterioridad en la capital. Culturalmente las actuales generaciones que rondan los 40 años se han criado parcialmente en un ámbito urbano, donde el choque entre el mundo del que vienen, basado en el funcionalismo por encima de las comodidades, en el que el trabajo es parte activa de lo que eres, donde ni los animales ni la tierra tienen horarios y tienes que “fichar” todos los días, rechina ante los compañeros de curso cuya única actividad es mayoritariamente la de estudiar, en la que los fines de semana cuando están en casa no tienen que volver a un sistema productivo donde la mano de obra de los jóvenes era esencial. Ante esta tesitura, los jóvenes que intentan volver al “pueblo” una vez acabados los estudios básicos, son los menos. Su conocimiento del exterior les hace resistirse a volver al núcleo donde “trabajar” es lo primero y donde no existe ningún atractivo social para alguien joven.

Entran dentro de este contexto cronológico y social los primeros inmigrantes, aquellos que fueron de los primeros en irse, normalmente gente sin tierras en propiedad que buscó la inmigración como la mejor opción a la hora de progresar. *“No volvieron en las primeras décadas porque sus propiedades, escasas, no sólo no les atraían, les recordaban un mundo de pobreza y humillaciones, y cuando finalmente lo hicieron fue como triunfadores para mejorar la pequeña casa paterna o adquirir la propiedad más valiosa de la localidad. Una manera indiscutible de celebrar su triunfo ante los suyos”* (Alonso Ponga, J.L. 2009: 229).

Esta situación mayoritariamente es la que encontramos en todos los municipios menos en Monleras. Al amparo de los conocidos como teleclubs¹⁴, a finales de los años 70 crearon un Asociación Cultural que empezó a desarrollar actividades dentro de la línea sociocultural que se despertó en la España predemocrática. Su labor tuvo continuidad en espacio y tiempo consolidando parámetros y valores conceptuales y sociales heredados del sistema comunal del propio pueblo, que se basaba en la ayuda mutua y en la participación de sus miembros, quienes desarrollaron y consolidaron una base de actuación que sigue vigente hoy en día. Esta pauta creó a lo largo de los años 80 y hasta la actualidad, la actividad social que se encuentra en este municipio los fines de

¹⁴ Francisco Murillo (1970: 1056): *“(...) En íntima relación con el panorama descrito se sitúa la política que el Ministerio de Información y Turismo emprendió con la creación de una red de penetración cultural en los medios rurales, zonas agrícolas recientemente colonizadas y suburbios de las grandes ciudades, denominada oficialmente ‘Red Nacional de Tele-clubs’ (...) cuya función consiste en ser un instrumento en manos del Estado para su labor de culturalización popular. La política de fomento de tele clubs ya definía claramente su intencionalidad en la Memoria del II Plan de Desarrollo: ‘La televisión constituye un arma muy poderosa para estimular un cambio sociocultural al operar en gran escala sobre las actitudes, ideales, sistemas de valores que moldea la cultura popular de cada sociedad’”*.

semana y en los periodos vacacionales y ha logrado establecer un vínculo emocional, no ya relacionado con roles productivos ni sociales tradicionales pero sí con un influjo basado en la concepción comunitaria instalada en la psiquis de la población.

A partir de los años 90 se pone en práctica en estas localidades la consabida Ley de Concentración Agraria, en Trabanca en 2003, Almendra en 2005, Monleras en 1994, Villaseco de los Reyes en 2004 y Sardón de los Frailes en 2000.

A partir de este momento el fino hilo que seguía atando de cierta manera al viejo sistema productivo se evapora. La arquitectura que había sido de los pocos espacios que se habían mantenido de alguna forma vigentes conceptual y físicamente desaparece. Comienza la creación de nuevos modelos arquitectónicos relacionados con los usos agropecuarios, pero dentro de una dinámica marcada por conceptos urbanos y globales. Son construcciones que deben de realizar especialistas y que en poco o en nada se puede intervenir en su realización. Aún así hay intentos de componer construcciones realizadas en piedra que visualmente recuerdan las viejas estructuras agropecuarias. Esta situación unida a la total desaparición a principios del siglo XXI de las antiguas relaciones sociales basadas en los trabajos comunales, las festividades religiosas y lúdicas, con una población totalmente envejecida, provocan una situación nueva y compleja, donde el ganadero o agricultor se convierte definitivamente en un empresario, concepto que aún no es admitido ni asumido, en muchos de ellos. La conversión hacia la concentración estribaba en una mejora de las condiciones del trabajo que les permitiera llevar una vida más cómoda, dado que el tener ganado y terreno en un mismo lugar suponía una mejora en sus condiciones de vida.

Este pensamiento se ha cumplido a medias: es verdad que el medio ha mejorado, aunque no tanto como habían supuesto, ya que los trabajos en estas pequeñas explotaciones se deben de realizar de modo diario. Los altos precios de las tierras hacen que el “arriendo” se lleve la mayoría de los beneficios. Además entran a formar parte de un sistema que llevaba vigente en otras poblaciones de la misma comunidad desde hace más de 30 años. Las primeras que llevaron a cabo estas concentraciones han tenido tiempo para amoldarse y aprender a funcionar dentro de unos márgenes empresariales, mientras que en estas localidades aún no se han asumido estos cambios que les lleva a convertirse en agricultores-empresarios.¹⁵A partir de este momento, tal y

¹⁵ De los que ya hacía referencia Víctor M. Pérez (1977) de su aparición en Tierras de Campos en los años 60.

como afirma el profesor José Luis Alonso Ponga (2009: 222), el campesino actual definitivamente se aleja del mundo rural.

Asumen una serie de roles autárquicos, haciéndoles vivir de espaldas a la comunidad. Cada uno se basta consigo mismo y con la mano de obra familiar para poder sacar su “empresa” adelante. Es más, se experimentan nuevas relaciones con los vecinos en base a los nuevos problemas que plantea el nuevo sistema productivo, cercado de las nuevas tierras repartidas, abuso en los arriendos, falta de pagos... Son nuevos ejes económicos en los que se cimientan estas nuevas relaciones, que llevan a establecer unos nuevos códigos de comportamiento en cuanto a las nuevas propiedades.

Los viejos esquemas sociales se transforman y refunden. Los viejos campesinos con tierras se adaptan al cambio y se convierten en auténticos empresarios que le sacan una mayor rentabilidad a su terreno y a su capacidad adquisitiva expandiéndose y arrendando nuevas tierras. Su integración en el sistema es mayor, al tener mayor capacidad económica, muchas veces acaban viviendo en la ciudad y contratando “encargados” que lleven sus explotaciones, porque su nuevo “trabajo”, la búsqueda de nuevas opciones les empiezan a obligar a tener un mayor contacto con el exterior. Los propietarios con menor cantidad de tierra sufren una mejora esporádica y compleja, dado que aunque los precios en origen se estabilizan y mejoran, el costo de las tierras arrendadas también, lo que les obliga a un reajuste constante que no les permite ni expandirse ni bajar la producción, dado que los gastos de mantenimiento de la estructura ahora también han subido debido a las garantías y exigencias del mercado. Por último existe una tercera opción que se basa en agricultores que tenían tierras en propiedad que no cambian de mentalidad y que se amoldan al nuevo esquema en base al viejo sistema conceptual donde prima el ahorro y la funcionalidad y aunque se encuentran dentro del nuevo mercado, sus gastos no se multiplican, dado que no les hace falta arrendar nuevas tierras, ni quieren expandirse, lo que les lleva a un status quo en que su realidad poco o en nada cambia. Su esquema productivo dentro de sus tierras se ajusta a los viejos hábitos y mantienen vigentes muchos de los comportamientos tradicionales en cuanto a sus métodos.¹⁶

¹⁶ Nos referimos a actuaciones que en estos momentos no se considerarían productivas, sobre todo trabajos manuales que en la actualidad con los nuevos procesos de mecanización no son necesarios, pero que siguen realizándolos más como una obligación mental que por una cuestión práctica, de tal manera que el no hacerlo significara que algo podría salir mal dentro de la actividad productiva y se podría achacar a no haberlo hecho.

Culturalmente la comunidad, de forma conjunta, deja de producir nuevos espacios en los que relacionarse. Tan sólo los podemos encontrar en momentos muy puntuales: las fiestas patronales y los ratos en el bar, en el que no todos participan.

Este desarrollo de los acontecimientos supondrá la inexistencia de políticas culturales claras en estas localidades a excepción de la comentada de Monleras, hasta principios del siglo XXI. A partir de esta fecha, con la entrada en acción de pautas de actuación¹⁷ muy específicas por parte de Europa que buscan el desarrollo rural, se conforman tres maneras de asumir las nuevas realidades que se van ajustando en este espacio y que se podrían extrapolar a otros ámbitos de la comunidad. La revaloración del ámbito rural va surgiendo en contra de los valores negativos que empiezan asociarse a la ciudad. Las políticas están encaminadas sobre todo al fortalecimiento de valores naturales y culturales que las administraciones designan como la base de su crecimiento y desarrollo. Se intenta crear, bajo unos presuntos valores tradicionales, la explotación de unos recursos culturales que ya no existen y que sólo se pueden extrapolar como meras nociones culturales de un sistema que se ha transformado (Alonso Ponga, J.L. 2009: 222).

El primer modelo se contextualiza en el municipio de Monleras, bajo la premisa del desarrollo de actividades de índole cultural y social. De forma constante, se fomenta la creación de espacios comunes de participación, se mantienen vigentes trabajos colectivos no por necesidad sino por tradición y por estímulo social, fomentando la participación voluntaria en los mismos. Se establecen eventos relacionados con el teatro, danza y actuaciones fuera de los cánones de los que se venían desarrollando tradicionalmente en los pueblos (bailes charros y tamboril). Se buscan cauces de colaboración exteriores con entidades públicas, como asociaciones de desarrollo rural que se crean al amparo de estas nuevas políticas europeas. Estas conexiones derivan en la formación de nuevas propuestas como la creación de puestos específicos de técnicos que ayudan a canalizar y traducir el lenguaje administrativo en proyectos específicos. Su participación en estos ámbitos externos atrae a nuevos pobladores que se sienten atraídos por un modelo donde se premia la actuación en el mismo medio de acciones que tengan como fin el desarrollo de pautas sociales y económicas sostenibles. El

¹⁷ Los programas de desarrollo rural en gran parte se basan en conceptos turísticos y culturales con una perspectiva muy dirigida de cómo se tiene que desarrollar el bienestar social y económico en el ámbito rural relacionado con el turismo cultural.

Ayuntamiento fomenta la creación de nuevas empresas y alquileres a bajo precio en viviendas de su propiedad.

Aún así su crecimiento no ha sido exponencial, sino que ha ido manteniendo un crecimiento cero, pero con un factor muy importante que es la conexión directa que mantienen los inmigrantes de fin de semana con la localidad que por su cercanía o empatía mantienen un arraigo profundo.

Existen divergencias, como no podía ser menos, en ciertos aspectos relacionados con parte de la sociedad más joven, que en base a los nuevos parámetros urbanos con los que ha crecido, no se sienten identificados en cuanto a los eventos culturales o las actividades comunes que desde la administración local intentan mantener. Aún así, existe un consenso en que la situación de la localidad en cuanto que la calidad de vida en el contexto en el que se encuentra es buena. Los espacios sociales que mantienen polarizan al resto de los núcleos de población cercanos y al mismo tiempo se siguen sustentando bienes tan básicos como la escuela, la farmacia y el médico, que han desaparecido de las demás localidades a excepción de Villaseco (existe médico y escuela).

Demográficamente no ha conseguido aumentar la población, pero sí mantenerla y, sobre todo, la continuidad de una de las poblaciones más jóvenes de la comarca.

El segundo modelo nos aporta las acciones desarrolladas en Trabanca desde hace más de ocho años. Un tema controvertido y que en la actualidad está en la picota pública, por los problemas y las controversias suscitadas ante el cambio del Ayuntamiento que llevaba dirigiendo esta población desde hace años. Es un ejemplo del aprovechamiento del 100 % de las posibilidades que se abrieron con la llegada de las subvenciones europeas y un ejemplo en la consecución de dichas políticas.

Para tener una idea de las dimensiones que llegaron a tener los proyectos realizados en este municipio, tenemos que tener en cuenta que a una localidad de apenas 200 habitantes, en el año 2010 existió una oferta pública de 60 trabajadores, lo que duplicaba según sus propias estadísticas en un 200 % la población activa del municipio. Sus políticas e iniciativas la han llevado a salir en los medios de comunicación nacionales¹⁸ en varias ocasiones y en los provinciales continuamente, así como a llegar

¹⁸ (<http://www.rtve.es/noticias/20100722/pueblo-salmantino-250-habitantes-ofrece-trabajo-a-mas-60-titulados-universitarios/340758.shtml/>) (http://www.antena3.com/noticias/economia/pequeno-pueblo-salmantino-ofrece-puestos-trabajo_2010080300167.html)

hasta el Congreso de los Diputados¹⁹ a través de sus diversas iniciativas y de recibir premios por su gestión²⁰. Ha realizado eventos mensuales²¹ y anuales²² de gran trascendencia: congresos universitarios, cursos, campeonatos regionales de fútbol.... Es decir, representa el mejor resultado de las políticas públicas fomentadas desde los distintos órganos autonómicos y estatales. Sin embargo la población local tuvo un gran rechazo a su gestión en el año 2008, en el que la Corporación que defendía y había llevado a cabo estos planteamientos ganó por un único concejal²³ y en 2011 ha perdido de forma absoluta²⁴, aunque la cabeza más visible de la corporación no se presentara.

Es un caso que merece la pena estudiar en profundidad, porque en él encontraríamos muchos de los factores que están determinando la inviabilidad de muchos de los proyectos de desarrollo local, una vez que las subvenciones públicas son retiradas y de la necesidad de valorar caso por caso la casuística local. No es posible intentar acoplar proyectos generales a localizaciones particulares que necesitan una adecuación y seguimiento de su rentabilidad real.

Sin entrar en más consideraciones y juicios de valor, simplemente queremos apuntar la existencia de este tipo de modelos incentivados desde la Administración que dentro de nuestra perspectiva es el ejemplo del intento de creación de un mundo más imaginado que vivido (José Luis Alonso Ponga 2009: 222). Estas políticas incentivaron la creación de empleos temporales a partir de las subvenciones que provocaron la creación de una población flotante que nunca se ha llegado a asentar en el municipio dado lo temporal del empleo y su incapacidad de adecuarse a un entorno al que no se estaba acostumbrado, ni en el que tenían intención de quedarse. La mejoras significativas en cuanto a las infraestructuras visibles, campo de fútbol, arreglo y adecuación de la entrada del municipio, creación de un pequeña aula de recepción de visitantes, un pequeño museo etnológico al aire libre...., se circunscribía a la búsqueda de recursos económicos en el exterior que no han dado los frutos deseados y que a la población activa campesina y ganadera no le interesaba. Pasaron de un orgullo y curiosidad a un desencanto por una nueva realidad de la que no se han sentido partícipes. Los problemas diarios de producción y mantenimiento económico de sus explotaciones

¹⁹ http://uig.es/novedades/novedades_espana/ampliar.php?Id_contenido=1233

²⁰ <http://www.dicyt.com/noticias/trabanca-recibe-el-premio-a-las-buenas-practicas-para-la-sostenibilidad-ambiental>

²¹ Mercadillo Transfronterizo.

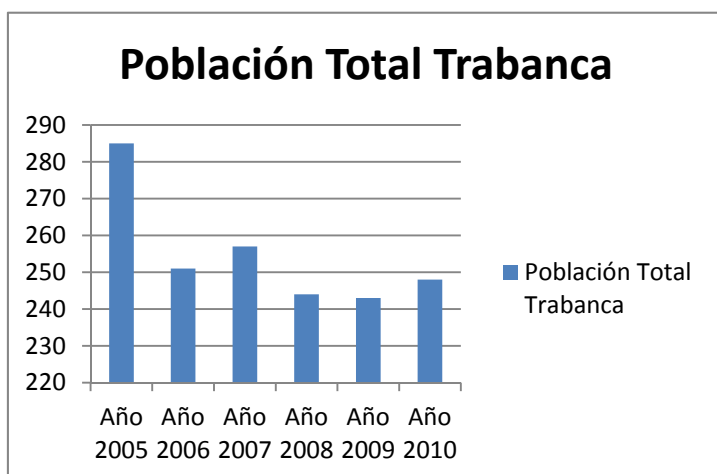
²² Feria Artesanía y Feria Agropecuaria.

²³ <http://resultados.elpais.com/elecciones/2007/municipales/08/37/328.html>

²⁴ <http://resultados.elpais.com/elecciones/2011/municipales/08/37/328.html>

agropecuarias no se veían, según su posición, atendidos por el Ayuntamiento. Al revés, se acentúa una recriminación y repulsa hacia unos miembros de la comunidad que empiezan a sobresalir socialmente por la realización de acciones con las que no están de acuerdo. Este análisis sólo constata algunos de los puntos en los que habría que incidir en un estudio de su situación. En este caso esta línea de actuación se ha visto truncada y en este momento el nuevo Ayuntamiento tendrá que decidir unas nuevas pautas de acción. Así mismo hay un alcance de la gestión local y del comportamiento cotidiano en el que habría que incidir de manera significativa para poder explicar este tipo de situaciones y en las que no podemos entrar en este momento.

Lo que sí es evidente es que varios de los objetivos que desde las Administraciones públicas pretenden conseguir este tipo de proyectos en este caso no se han cumplido. Por un lado, el modelo de desarrollo asentado en los recursos culturales y naturales no es con el que está de acuerdo la mayoría de la población, tal y como resulta de no haber restituido la confianza en la anterior corporación local. El aumento sostenible de población tampoco ha sido efectivo a pesar de la gran carga demográfica flotante que ha tenido el municipio en estos últimos 10 años.



En este gráfico que hace alusión a los últimos 5 años, se comprueba como el descenso de población desde el 2005 es progresivo, los repuntes anuales son el resultado de los distintos casos puntuales en los que se

Fuente: Elaboración propia

ha procedido a la creación pública de una gran cantidad de puestos de trabajo como sucede en el 2010, con los 60 puestos anteriormente comentados. En definitiva, no existe ese crecimiento real de población que se buscaba, tan sólo es temporal, con el agravante social que supondrá en el momento que se decida el camino a seguir por la nueva corporación de los proyectos públicos en los que se basaba su desarrollo económico.

Socialmente se han conseguido logros muy positivos, con la ejecución de planes de ayuda a domicilio, la apertura de nuevos negocios y el mantenimiento de empresas

privadas pero con una utilidad pública como los bares, tiendas y la farmacia existentes en la localidad.

El resultado global es que la propia sociedad por diversos motivos no ha asimilado ni aceptado este camino como el suyo. Es un buen ejemplo del choque entre dos realidades, un mundo rural-mundo turístico que intenta poner en relieve y evocar la parte más positiva del mundo tradicional ya desaparecido, intentado tender puentes hacia el exterior y una sociedad local que sigue viviendo en un sistema productivo agrícola y ganadero modernizado cuyas necesidades a día de hoy se manifiestan diametralmente distintas.

La tercera vía no existe como tal, sino que la señalamos como una actitud o una forma de enfrentarse a las nuevas realidades que aparecieron a finales del siglo pasado que englobaría a los demás municipios, Sardón, Almendra, Manzano y Villaseco. Sin duda los tres primeros son los que menos población poseen y los más envejecidos. Su posicionamiento estriba en que no existen planes de desarrollo como tales, al modo que hemos señalado anteriormente. En este caso mantienen una gestión de sus propios recursos municipales de forma tradicional, es decir, funcional. Realizan pequeños eventos culturales subvencionados la mayoría de ellos por las Administraciones Públicas provinciales y autonómicas, cursos de distintas disciplinas, teatros, bailes tradicionales... Sin ninguna otra pretensión que la de entretener socialmente a su población. No existe una preocupación clara por la falta de densidad de población, simplemente quieren una mejora de sus propios recursos sociales y de su propio bienestar económico. Ven desde la lejanía las ideas y proyectos de puesta en valor de recursos naturales y culturales como algo ajeno a ellos y a su realidad. Buscan un desarrollo rápido y eficaz y unas condiciones de vida cercanas a la ciudad: industria, construcción.... Apuestan por la ejecución de proyectos de corto alcance pero de impacto, que son subvencionados desde los ámbitos públicos, como la creación de residencias, ampliación de zonas deportivas o la creación de piscinas.

El pragmatismo con el que han tenido que sufrir el despoblamiento y el cambio productivo que han tenido que llevar a cabo les hace mirar con recelo hacia la imposición desde el mundo exterior de lo que deben valorar y de lo que no. Cada una de estas cuatro localidades mantiene unas características particulares de actuación dentro de este contexto general. En cuanto a su desarrollo demográfico, no supone una preocupación de primer orden. Su caída poblacional, aunque es clara, no ha derivado en la proyección de políticas que amortigüen su descenso.

4. Reflexiones finales

Nuestro campo es el mejor preparado para establecer estudios que abarquen y acerquen los sucesos acaecidos en estas transformaciones en los último 30 años. Analizar cómo se ha pasado de que exista un sentimiento de vergüenza ante ser “de pueblo” y en la actualidad se haya desarrollado la idea de que sus valores nos llevarían hacia un equilibrio social más equitativo. (José Luis Alonso Ponga 2009: 223; Carril, A. 2000: 366).

En nuestro caso este sentimiento no se ha hecho latente, tal vez en este mismo momento este empezando a ser así, pero aún no ha calado de forma tan palpable al sufrir un atraso cronológico en cuanto a las transformaciones que nos estamos refiriendo en comparación a otras áreas de la comunidad.

Existe una nueva realidad que envuelve unas nuevas relaciones, no solamente en el presente. Han existido paralelamente, desde las primeras inmigraciones, dos sociedades que han formado parte de una forma directa e indirecta de estos contextos, polarizadas por la emigración y la propia sociedad local. Se han desarrollado dos primeras generaciones de inmigrantes y la importancia social de los retornos en los periodos vacacionales es un gran ámbito de estudio. Se ha creado una cultura alternativa bajo ese nuevo contexto donde están presentes nuevas formas de desarrollo social y una cultura oral y material dignas de estudio. Las relaciones entre la población local y la emigrada siempre han sido difíciles. Del amargor de la emigración se pasó al retorno como demostración social y psicológica del progreso propio y de la marginación cultural y social del que se quedaba en el pueblo. En la actualidad la revitalización de las comunidades rurales está llevando a la aparición de población formada que intenta introducir nuevos códigos y conceptos apoyados por los hijos de los emigrantes que han mantenido unos vínculos emocionales fuertes hacia este mundo. La exaltación de los viejos valores perdidos de la sociedad urbana, del esfuerzo, el sacrificio y la cooperación se busca en los viejos cánones que se encuentran aún en estos municipios. (Alonso Ponga, J.L 2009: 228; Carril. A. 2000: 366)

La entrada de las nuevas tecnologías, su aprendizaje, las exigencias de la administración pública a través de ellas junto con otros muchos aspectos conminan a la instauración de nuevos modelos de investigación, que pueden ampliarse al mero sustrato tradicional (Díaz, L. 2003).

La tradición oral sigue estando vigente pero se han replanteado inconscientemente y cambiado sus temáticas, pero se siguen formando en base a las mismas premisas, la cotidianidad y las vivencias de quienes se insertan dentro de un contexto social que ha transformado sus antiguos rituales por nuevos. El estío o el periodo vacacional donde la presencia social de los inmigrantes y de los hijos de éstos, más la propiedad sociedad local, han sido durante los últimos años un caldo de cultivo ideal para la realización y creación de nuevos actos y ritos de cotidianidad.

4.1 Patrimonio Cultural

La propia social local del marco rural ha sufrido, como hemos visto, todo un proceso de aculturación urbana, ahora siente la presión ante la imposición indirecta de las políticas culturales sobre los elementos tradicionales de su propia cultura que había tenido que abandonar ante las transformaciones sociales y productivas de sus núcleos.

Los Ayuntamientos de estos pequeños municipios desconocen los pormenores de estas leyes y la propia sociedad local, ni las conoce, ni entiende que existan.

En su mentalidad práctica la arquitectura tradicional ya no tienen razón de ser. Su edificación y mantenimiento se contextualizan en un sistema productivo que ya ha desaparecido. El único valor que se les otorga, una vez que han perdido su propia simbología, es el material. Sus componentes son reutilizados o vendidos.

Es incomprensible dentro de su mentalidad, que una Administración que les ha obligado a cambiar de forma de vida, al mismo tiempo les obligue a preservar o documentar estos elementos, símbolos materiales donde recae de una forma más palpable su tutela y gestión.

Necesita políticas que fomenten la comprensión y revaloración de su propia cultura, pero no solo como un elemento a partir del cual desarrollar políticas económicas. Sino que se sientan vinculados a su propia cultura como un medio y un conocimiento que les sirva de base psicológica y conceptual a la hora de desarrollarse como grupo y como individuo (sin cargas identitarias ni políticas), sabiendo que un elemento material que se le obliga a preservar lleva implícita su propia cultura y que el grupo humano que lo creó dejó unas huellas simbólicas y conceptuales en él de las que ellos mismos son herederos culturales.

Es necesario inculcar estas nociones sobre el terreno, a los entes municipales, las escuelas y el profesorado, así como a la sociedad local de estos municipios.

Ellos son los beneficiarios de unos conceptos simbólicos y rituales sacralizados y no sacralizados que deben de conocer y transmitir no como un elemento inmóvil, sino como algo vivo de lo que extraer experiencia y conocimiento sobre sí mismo y su propio entorno, que le ayude a comprender mejor el camino que le lleve a su propio desarrollo y que en la actualidad tiene que afrontar.

Es paradójico como en muchas ocasiones dentro de los programas culturales sociales y educativos que se desarrollan en estas poblaciones se reeduca sobre conceptos culturales a personas que vivieron en primera persona, los mismos valores locales que ahora se le vuelven a inculcar desde perspectivas generales.

Es un contrasentido propugnar la sensibilización de la población en general y la rural en el caso del Patrimonio Etnológico si ésta que en teoría es la garante y en definitiva bajo la que se seguirá desarrollando, no la acepta como propia. ¿Entonces qué sentido tiene la legislación? ¿Para quién se tutela y preserva ese acervo cultural?

“Estaríamos así ante una paradoja que se puede aplicar a una situación bastante frecuente: los defensores más entusiastas de la salvaguardia de la cultura tradicional y popular no suelen ser los descendientes de sus protagonistas sino personas o colectivos que asumen, con un cierto paternalismo, tareas que responden a demandas difíciles de delimitar por lo que ellas mismas tienen de inducido” (García. 1998: 19).”

5. Bibliografía

- A. Ponga, J.L. (2009) “Hacia una nueva conceptualización cultural del mundo rural castellano y leonés”. En Rodríguez, S; Macías, C. *El fin del campesinado: Transformación culturales de la sociedad rural andaluza en la segunda mitad del siglo XX*. Sevilla: Junta de Andalucía, 221-237.
- C. Baroja, J. (1988) *Estudios sobre la vida tradicional española*. Barcelona: Península.
- Carril, A. (2000) “Etnografía, folklore y cultura tradicional en la Salamanca del siglo XX”, *Salamanca: Revista de estudios* 45: 333-376.
- Díaz, L. *El regreso de los lobos: la respuesta de las culturas populares a la Era de la Globalización*. Madrid: CSIC, 2003.
- García, E. (1982) “La emigración salmantina: 1950-1975. Causas características y consecuencias”, *Revista provincial de estudios: Salamanca*, 2: 141-192.
- García, J.L. (1998) “De la cultura como patrimonio al patrimonio cultural”, *Política y Sociedad*, 27: 9-20.
- Giner, S y Salcedo, J. (1976) “Un vacío teórico: La explicación causal de la emigración”, *Agricultura y Sociedad*, 1: 113-128.
- Lisón, C. (1977) *Invitación a la Antropología Cultural en España*. La Coruña: Editorial Adara.
- Antropología social en España*. Madrid: Akal, 1977.
- LL. Maldonado de Guevara A. D. (1989) *Las comarcas históricas y actuales de la provincia de Salamanca*. Salamanca: Centro de Estudios Salmantinos.

- Pérez, V.M. (1977) “Cambios sociales y transformaciones culturales: Variaciones y transformaciones culturales”, *Agricultura y Sociedad*, 2: 97-130.
- Puyol, R. (1979) *Emigración y desigualdades regionales en España*. Madrid: Editorial Magisterio Español.
- Sevilla, E y Pérez, M. (1977) “Para una definición sociológica del campesinado”, *Agricultura y Sociedad*, 1: 15-41.
- Shanin, T. (1979) *Campesinos y sociedades campesinas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sichar, G. (2009) “Una mirada antropológica a la persistencia del campesinado”. En Rodríguez, S; Macías, C. *El fin del campesinado. Transformaciones culturales de la sociedad rural andaluza en la segunda mitad del siglo XX*. Sevilla: Junta de Andalucía.

RURALIDAD “GLOCALIZADA”. LA COMARCA VITIVINÍCOLA DE UTIEL-REQUENA (VALENCIA)

Francisco Torres Pérez.
Universidad de Valencia.
francisco.torres@uv.es

1. Las ruralidades glocalizadas y la reestructuración vitivinícola

El impacto de la globalización del sistema agroalimentario sobre las distintas áreas rurales ha sido profundamente desigual según su posición en el nuevo régimen agroalimentario, los diferentes contextos locales, las dinámicas que se generan, etc. Así tenemos desde las áreas de economía agraria tradicional sumidas en una crisis que se antoja irreversible hasta los nuevos enclaves productivos que concentran los procesos característicos de la globalización (Moraes et al, 2012). Esta pluralidad de situaciones podemos designarlas como ruralidades glocalizadas para resaltar tanto su heterogeneidad como el hecho que están conformadas por una dialéctica global-local, con similares tendencias globales pero con resultados muy distintos.

Esta comunicación presenta una ruralidad glocalizada específica. La comarca Utiel-Requena, zona tradicional vitivinícola del interior de la provincia de Valencia, y sus transformaciones desde los años 80 hasta 2013. El factor central, aunque no único, de estos cambios nos remite a procesos globales, como las transformaciones del mercado del vino y las migraciones internacionales.

La globalización del mercado del vino ha estado marcada por su liberalización, especialmente con los acuerdos del GATT y, en el caso de España, la creación de la Unión Europea en 1993 y la adopción de la Política Agraria Común (PAC) (Piqueras, 1997a). En segundo lugar, la caída del consumo y los cambios en las preferencias de los consumidores, más orientados a la calidad (Morilla, 2001). En tercer lugar, la emergencia de nuevos países productores, como Australia, Estados Unidos, Argentina o Chile. Estos

cambios han transformado la posición de los países y regiones tradicionalmente vitivinícolas y han provocado una importante reestructuración del sector (Pan-Montojo, 2009).

En las diversas zonas vitivinícolas, la estrategia aplicada ha sido similar: orientación a la producción de vinos de calidad, la distinción del producto (Elias, 2008), la creciente tecnificación del cultivo y la mejora genética de las uvas. Además, se potencia el enoturismo y la patrimonialización de la vid y su entorno, como fuente de ganancia suplementaria y como elemento de distinción (Díaz, 2008).

En el caso español esta estrategia se ha implementado, principalmente, a través de los Consejos Reguladores de Denominación de Origen y ha tenido en la PAC uno de sus instrumentos centrales. Adoptada en un período de importantes excedentes de vino, la PAC se orienta a reducir la producción y mejorar la calidad (Piqueras, 2011). Sus medidas más relevantes han sido la reconversión del viñedo, mediante arranque definitivo o temporal con nueva plantación, la mejora y mecanización, y el apoyo al relevo generacional.

Esta estrategia de diversificación, distinción y valorización del producto, requiere para ser competitiva de una mano de obra barata y flexible. En Utiel-Requena, dado el éxodo rural y los cambios sociales operados en nuestro país, se hizo imperioso el recurso a los jornaleros inmigrantes para garantizar la vendimia, primero, y una diversidad de trabajos agrícolas, después. En la última década, una parte de estos inmigrantes han fijado su residencia en la comarca, a los que se han sumado otros hasta conformar el 11,6% del vecindario en 2012, casi la mitad rumanos. Así, las transformaciones del mercado del vino han modificado radicalmente estos municipios.

Esta comunicación se inscribe en el Proyecto CONACYT 182648, “La expansión de zonas vitivinícolas y el trabajo inmigrante. Estudio comparativo en Estados Unidos y España”, y presenta algunos de los resultados provisionales del trabajo del primer año, 2013¹. Se ha realizado trabajo de campo en cinco períodos distintos, entre dos y cinco días cada período, con diferentes observaciones, entrevistas informales y 12 entrevistas a informantes clave.

¹ En el caso de España se seleccionaron la DO Utiel-Requena como zona vitivinícola emergente en el mercado mundial y la DO Ribera de Duero como zona consolidada.

2. Utiel-Requena como zona vitivinícola en 1980.

La comarca de Utiel-Requena, también denominada la Plana de Utiel, está situada al oeste de la provincia de Valencia, limitando con Albacete y Cuenca. La comarca conformada históricamente como un espacio bicéfalo, las ciudades de Requena y Utiel, está compuesta además por los municipios de Camporrobles, Fuenterrobles, Villargordo del Gabriel, Venta del Moro, Caudete de las Fuentes, Sinarcas y Chera. La Denominación de Origen DO Utiel-Requena, con una extensión de 36.049 hectáreas de viñedo, se superpone básicamente a la comarca aunque no coincide exactamente con ella².

A principios de los años 80, la comarca de Utiel-Requena presentaba unos rasgos bien definidos. A pesar de una reducida industria radicada en Utiel y Requena (textil, mecánica, construcción), mantenía su carácter de monocultivo vitivinícola, con una estructura de pequeños propietarios asociados en cooperativas y una producción orientada al granel. Estos rasgos se habían ido conformando durante más de un siglo.

Hasta el primer tercio del siglo XIX, la agricultura se centraba en el cereal y el cultivo de la vid era minoritario. Será con la crisis del oídium en Francia, 1852-1962, cuando la demanda exterior llegue a la comarca de la mano de comisionistas catalanes y franceses, que además descubrieron que el vino era muy adecuado para el *coupage*. Con el aumento de la demanda y los altos precios se dio una expansión exponencial de la superficie de viñedo. Entre 1850 y 1890 se plantaron más de 15.000 hectáreas (Piqueras, 1997:54). Una parte muy importante se hicieron por el sistema de “plantación a medias”, por el cual el propietario de una parcela de tierra cede la mitad, pasados cinco años, al aparcerero que la plante de viña y la haga productiva. Ello supuso un proceso de redistribución de la tierra y la eclosión de los pequeños propietarios.

Otro rasgo de la zona es el cooperativismo. Si bien la primera cooperativa, la de Utiel, data de 1927, el auge del cooperativismo se dio bajo el franquismo. En 1965, Utiel-Requena presentaba el mayor índice de cooperativismo de la región de Valencia, con 36 bodegas cooperativas, más de 6000 viticultores asociados y el 95% del viñedo (Piqueras 2009: 104). Además de sus funciones económicas, las cooperativas conformaron la trama social de estos pueblos.

² El municipio de Siete Aguas forma parte de la DO pero no de la comarca y el de Chera a la inversa.

“todas las aldeas tenían su cooperativa, que era la fábrica del pueblo, lo que daba dinero, muchas ya, hay varias cooperativas que han cerrado [...] lo que está haciendo es perder cada vez más estructura social, en la zona vitivinícola, [...] se va a crear un problema social grave, porque realmente la cooperativa daba un poco digamos, la protección al agricultor [...] que pudiera decidir un poco sobre su producción, defenderla mejor”(UR-2).

Desde su surgimiento como zona vitivinícola la producción en Utiel-Requena se orientaba al granel, del cual se exportaba una parte importante. En 1968, una cooperativa de segundo orden Coviñas comercializó el Vino de la Reina. A esta iniciativa pionera le siguieron dos cooperativas y algunas bodegas. Aunque el Consejo Regulador de la DO Utiel-Requena, creado en 1976, alentaba el embotellado, el vino a granel continuaba constituyendo la inmensa mayoría de la producción.

En Utiel-Requena, como en otras zonas vitivinícolas españolas, la organización de la vendimia se regía por lo que podemos denominar modelo familiar y de jornalero tradicional. Las necesidades de vendimiadores eran cubiertas por la familia, la mano de obra local, particularmente jóvenes estudiantes, y jornaleros españoles residentes en regiones cercanas, como Castilla La Mancha. Uno de los agricultores rememora:

“[la vendimia] antes era todo el mundo, en esta época yo era niño, y me acuerdo de ser... de la edad de mi hijo y más pequeño y claro yo me iba a vendimiar pero me iba con mi padre al campo porque ¿con quién me dejaban?, si mi abuelo salía, mi abuela salía, mis tíos salían, todos estaban dispuestos en esa época para la recolección” (UR-9)

En la vendimia tradicional había una diversidad de relaciones de trabajo. En unos casos, jornaleros, se trabajaba de forma asalariada con un pago fijado de forma verbal. En otros casos, familiares y vecinos, la relación se basaba en lazos familiares, vecinales y/o de amistad. El resto de tareas, poda, escardado, etc., las realizaba el propio agricultor o algún familiar. Sólo las explotaciones más grandes tenían un “mozo”, un trabajador fijo.

Sobre esta estructura social y productiva, sucintamente esbozada, van a operar las tendencias derivadas de la globalización del vino y de las estrategias implementadas y cuyos resultados se presentan a continuación.

3. La reestructuración del viñedo y los cambios en la comercialización

En las últimas décadas, debido a la sequía, las primas al arranque en el marco de la PAC y la OCM del vino, el envejecimiento de los agricultores y la extensión de la agricultura

a tiempo parcial, se ha producido una regresión de la superficie de cultivo, un 22% entre 1999 y 2009. Los que más se acogieron a las primas de arranque fueron propietarios con viñas arrendadas y viticultores a tiempo parcial (Piqueras, 2011: 248 y sgs.). A pesar de ello, la producción se ha mantenido, debido a la introducción de mejoras en el cultivo, como el riego por goteo y el cultivo en espaldera.

El cambio más relevante, de la mano de la PAC, ha venido dado por el arranque y posterior replantación con la variedad bobal u otras en espaldera. La plantación en espaldera ha permitido incrementar y mejorar las producciones, así como la mecanización de las tareas desde la pre-poda hasta la vendimia. En la actualidad, según la D.O. Utiel-Requena un tercio del cultivo se realiza en espaldera.

Históricamente, la zona se había caracterizado por el casi monocultivo de la variedad bobal, una cepa autóctona difícil de encontrar en otros lugares. En las últimas décadas se han introducido nuevas variedades “mejorantes” como tempranillo, garnacha, cabernet o merlot, que permitieran la elaboración de vinos más acordes con la demanda. Aunque la superficie de bobal ha retrocedido, en 2011 todavía representaba el 75% de las hectáreas cultivadas y hay una apuesta por el tinto bobal como producto diferenciado de Utiel-Requena.

Quizás los cambios más relevantes, y más publicitados, se han producido en el ámbito de la comercialización. Un primer aspecto lo constituye el firme aumento de las exportaciones, un 40,4% en 1986 y el 70,1% del total de la producción en 2011-2012. Además de exportar más, se ha reducido la proporción de vino a granel y aumentado la del embotellado, que en la campaña 2010-2011 representó el 83% de las exportaciones (DO Utiel-Requena, 2011), un cambio radical en la tradición de la zona. También es notable la creciente diversificación del producto en relación a las variedades, marcas y elaboraciones, con una gama creciente de precio medio y medio-alto.

En términos generales, las grandes bodegas comerciales y algunas pequeñas vinculadas a capital extranjero suelen vender en el mercado exterior la mayor parte de su producción. Las bodegas medianas y pequeñas y la inmensa mayoría de las cooperativas que embotellan se orientan al mercado interior. Las exportaciones se orientan, en lo fundamental, a los países ricos de la UE como Holanda, Reino Unido, Alemania, Suiza, etc.. Si bien este predominio se ha visto limitado en los últimos años, todavía suponía el 64,9% de las ventas en 2011 (DO Utiel-Requena, 2011). A su vez, se han incrementado las ventas a países americanos, fundamentalmente Canadá y Estados Unidos, y asiáticos,

China. En la gama de alta y media calidad, los vinos de la DO Utiel-Requena “compiten con otros de mayor prestigio y también más caros como puedan ser los de Rioja, Ribera del Duero y El Penedés” (Piqueras, 2011: 252).

4. Una trama de pequeños propietarios y cooperativas.

Treinta años después, Utiel-Requena mantiene alguno de sus rasgos característicos como el predominio de la pequeña propiedad, aunque con diferencias según los municipios que la componen³. Como muestra la tabla 1, tanto las explotaciones como la superficie se concentran en las propiedades de menor tamaño. Según el último Censo Agrario disponible, el 84% de las explotaciones y el 50% de la superficie corresponden a parcelas de menos de 20 hectáreas (precisamente, el límite que establecen diversos interlocutores para que “se pueda vivir de la viña”).

Tabla 1. Explotaciones y superficie dedicada viñedo por tamaño de la explotación, DO Utiel-Requena

	Explotaciones				Superficie			
	Censo 1999		Censo 2009		Censo 1999		Censo 2009	
	Abs.	%	Abs.	%	Abs.	%	Abs.	%
Menos de 10 ha.	4731	69,8	2428	63,2	10961	26,7	7732	24,1
de 10 a menos de 20	1115	16,4	804	20,9	9864	24	8415	26,2
de 20 a menos de 50	715	10,5	491	12,8	12338	30	10330	32,2
de 50 a menos de 100	141	2,1	80	2,1	3911	9,5	3083	9,6
de 100 a menos de 200	45	0,7	25	0,7	1884	4,6	1800	5,6
de 200 y más	32	0,5	11	0,3	2182	5,3	718	2,2
Total	6779	100	3839	100	41140	100	32078	100

Fuente: Censo Agrario, INE. Elaboración propia.

Los datos del régimen de propiedad muestra también el predominio del minifundio en la zona. Aunque la presencia de empresas está creciendo, el 97,8% de las explotaciones y el

³ Tradicionalmente, Utiel y Caudete de la Fuentes han destacado por la relevancia de las pequeñas propiedades, mientras que municipios como Fuenterrobles o la Venta del Moro tienen una estructura de la propiedad con mayor proporción de explotaciones más grandes.

88,8% de la superficie corresponden a personas físicas (tabla 2). Por otro lado, el número de viticultores se ha reducido, un 16,4% en la última década⁴, si bien continúan presentando un perfil bastante homogéneo. Se trata de un pequeño agricultor, cooperativista en su inmensa mayoría, con un envejecimiento importante y con una elevada proporción de dedicación a tiempo parcial. En unos casos, la viticultura se combina con las granjas de cerdos y pollos. En otros casos, con trabajos en transporte, talleres, construcción y otros. Según las cifras disponibles, Censo Agrario 1999, el 53% de los titulares de explotaciones agrícolas tiene otra actividad principal lucrativa y este porcentaje es mayor en los municipios más grandes, Utiel y Requena.

Tabla 2. Explotaciones y Superficie de viñedo por régimen de la propiedad. D.O. Utiel-Requena, 2009

	Explotaciones		Superficie (ha)	
	Abs.	%	Abs.	%
Persona física	3754	97,8	28494	88,8
Sociedad mercantil	35	0,9	1535	4,8
Entidad pública	1	0,0	6	0,0
Sociedad cooperativa	21	0,5	856	2,7
Otras condiciones jurídicas	28	0,7	1188	3,7
Total	3839	100	32078	100

Fuente: Censo Agrario, INE. Elaboración propia.

Como ocurre en otros muchos territorios rurales, la DO Utiel-Requena se enfrenta a un importante problema de envejecimiento de los agricultores. Según el Censo Agrario 1999, un 26% de los titulares de explotaciones agrícolas tenía 65 o más años y el 50% una edad de 55 años o superior. La caída de las rentas agrarias, el incremento de las oportunidades laborales en los años de crecimiento económico, las estrategias de movilidad social basadas en la educación y la mala consideración social de la agricultura explicarían la falta de relevo generacional. Aunque la administración autonómica ha puesto en marcha,

⁴ Los viticultores inscritos en la DO Utiel-Requena pasaron de 6.990 en la campaña 2001-2002 a 5.842 en 2011-2012.

con fondos de la UE, ayudas para favorecer el relevo generacional estas no han tenido el impacto deseado, según nuestros interlocutores.

Aunque con menores funciones y prestaciones que en el pasado⁵, las cooperativas continúa constituyendo un referente básico para el viticultor y para la primera fase de comercialización. En 2010, las cooperativas inscritas en la D.O. Utiel-Requena era 40, de las cuales 11 tenían marcas de vinos embotellados. Los cooperativistas representaban el 90% del total de titulares de explotaciones vitícolas, según la DO.

“viticultores tenemos del orden entre 6.000 y 6.500 quinientos aproximadamente, el 10% son viticultores independientes y el resto son integrados en cooperativas [...] las cooperativas suelen obligar a depositar las uvas a sus propios socios, entonces esos independientes acuden cada año digamos pues a una bodega distinta” (UR-6)

En la comarca existen grandes cooperativas como Coviñas, las de Utiel y Requena y otras, con un alto número de socios. Tanto por volumen de producción, embotellado y exportación, Coviñas es una de las grandes bodegas de la zona pero constituye una excepción. Las cooperativas más pequeñas están teniendo problemas para mantener sus infraestructuras y personal. Algunas de ellas ya han cerrado en los últimos años, otras se han fusionado con alguna vecina. Además de la dimensión, otra división la establece la orientación granelista o bien la de aquellas, una minoría, que además del granel embotellan con marcas propias cuidando la calidad y la comercialización.

Si bien continúan organizando a los pequeños viticultores, algunos problemas de las cooperativas como el envejecimiento, la inercia y la falta de profesionalidad de las Juntas directivas se ven agudizados por los retos de una reconversión vitivinícola que prima la calidad, la exportación y la inclusión en redes globales. Otros señalan que un excesivo localismo dificulta que las cooperativas más pequeñas se unan entre sí como cooperativa de segundo grado, según el modelo Coviñas.

“está muy bien el tema de la comercialización de vinos embotellados pero el problema es que vale mucho dinero [...] eso para una cooperativa es un poco complicado porque la gente que dirige las cooperativas en estos momentos somos los mismos agricultores, no tenemos a gente preparada para que hagan eso porque entre otras cosas nos da miedo” (UR-9).

⁵ Desde los años 90, hasta la actualidad, han desaparecido buena parte de las secciones de maquinaria e insumos de las cooperativas. A principios del 2000, las secciones de crédito se integraron en las Cajas Rurales.

“un porcentaje que es el 50% o 60% de los socios de cooperativa están por encima de los 60 años, y al ver inversiones, cuando la gente ya ha acabado la carrera, que digo yo, dicen: “no, no” (UR-8).

5. Las bodegas privadas como punta de lanza del cambio

El aumento espectacular del vino embotellado ha venido de la mano fundamentalmente de la eclosión de bodegas privadas, con la notable excepción de Coviñas. Las iniciativas pioneras de los años 70 no desarrollaron nuevas estructuras de comercialización. La primera bodega que innova en lo enológico y con una visión plenamente comercial fue Torre Oria, a las que siguieron otras. Entre 1994 y 2001, con un aumento espectacular de las exportaciones y de los precios, se consolida esta expansión de bodegas que a partir de 2007 se detuvo. En 2010, la DO Utiel-Requena tenía inscritas 60 bodegas privadas y 58 de ellas tienen marcas de vinos embotellados.

Entre las bodegas podemos distinguir tres tipos, según la producción de vino. En primer lugar, con más de un millón de botellas, las grandes bodegas como Gandía Pla y Bodegas Murviedro-Schenk. En segundo lugar, entre medio y un millón de botellas, un grupo más amplio con Torre Oria, Bodegas Iranzo, Dominio de la Vega y otras. Por último, las pequeñas bodegas “como muy familiares, vinos de precio elevado” (UR-6) y producción escasa⁶.

En esta eclosión de bodegas tenemos una diversidad de orígenes, trayectorias y capital. En unos casos, se trata de medianos y grandes propietarios que deciden elaborar su vino y comercializarlo, familias terratenientes que revitalizan su bodega o empresarios locales. Los altos precios entre 1994 y 2001 y las expectativas generadas atrajeron a capital de otros sectores, construcción, en particular. Sin embargo, quizás lo más significativo, es la entrada del capital vitivinícola valenciano y de capital agrolimentario internacional. El grupo suizo Schenk dejó sus antiguas instalaciones en el puerto de Valencia y, en 1997, inauguró en Requena Bodegas Murviedro, una de las más importantes de la zona. En esos años, Gandía Pla compró tierra y creó Hoya de Cadenas, un complejo vitivinícola modelo *chateau* “marcando así un modelo” (Piqueras, 2011: 253).

⁶ Una parte de estas bodegas pequeñas corresponden a medianos propietarios de la zona o a empresarios de Valencia que compraron tierras, como Chozas Carrascal. En otros casos, se tratan de pequeñas bodegas propiedad de capital extranjero como Casa lo Alto del grupo suizo Haecky Import

Las bodegas privadas han sido los actores que más han impulsado la reestructuración a nivel de elaboración, distribución y comercialización (aquí, además, cabría incluir Coviñas, la cooperativa de segundo orden). Para ello han contado con el apoyo del Consejo Regulador DO Utiel-Requena y, en general, de las Administraciones a los distintos niveles. Son las empresas privadas las que disponían de mayores recursos (capital, inserción en los grandes circuitos de comercialización, adecuación a una demanda crecientemente segmentada) y las que han protagonizado el proceso de integración de la producción, elaboración y comercialización del vino, que caracteriza las tendencias hegemónicas de la globalización del mercado vitivinícola (Alcaraz y Medina, 2010).

Como destaca un enólogo entrevistado, esta integración de procesos mayor o menor según los casos han permitido a las bodegas:

“hacer vinos con arreglo a lo que quiere el consumidor, no hacemos vino y después vamos a venderlo, vamos a vender el vino y después lo hacemos [...] buscar lo que se llama los gustos del mercado [...] las ferias, los distribuidores ... a pié de cañón diciendo “oye este vino no lo hagas con tanta madera” [...] o “no me hagas vino tinto con tanto color” [...] ¿puedes hacerlo?, sí, vamos a hacerlo y después una vez lo has hecho con esa información sales al mercado con ese vino, es un poco al revés, esto es lo que está funcionando más” (UR-4).

Igualmente, son las bodegas privadas las que han protagonizado las crecientes iniciativas de enoturismo en el marco de la Ruta del Vino Utiel-Requena. A partir del 2000 se han multiplicado las visitas guiadas, la reforma de las casas solariegas (o la construcción de algunas *quasi ex novo*) e iniciativas de diverso tipo. Una técnica de la Mancomunidad afirmaba:

“el enoturismo exige que la cooperativa o bodega ... esté acondicionada para la visita del turista, que tenga su zona de turista, se le haga la visita guiada por la bodega, se le haga una cata y se le explique, ¿sabes?, ¿eso en las cooperativas pasa?, no, ¿entienden eso?, no, no están en las cooperativas para... porque para eso entre otras cosas tienes que tener personal cualificado o personal que tenga ganas” (UR-11)

6. Los cambios en la organización y la estructura del trabajo

6.1. Una estructura productiva dualizada

En la actualidad, un primer rasgo de la organización del trabajo es su dualización (Piore, 1983), un aspecto característico de las áreas económicas globalizadas (Sassen, 2007). Dadas las estrategias de creciente tecnificación, distinción y valorización del producto, ha aumentado el número de profesionales (enólogos, encargados, comerciales), que suelen inscribirse en el mercado primario de trabajo (contratos fijos, sueldos medios y adecuadas condiciones). Aunque el número de estos profesionales es muy reducido respecto al total de trabajadores, tienen un papel central en las estrategias de posicionamiento en el mercado mundial y, por tanto, en una organización del trabajo que se orienta a tal fin.

Como en otras zonas vitivinícolas, en la D.O. Utiel-Requena la viabilidad de estas estrategias y su competitividad depende de la existencia o la generación de mano de obra flexible, barata y disponible para la vendimia y, en menor medida, para el resto de tareas. Con los cambios sociales acaecidos en España y en la comarca en las tres últimas décadas, este mercado secundario de trabajo (temporal, precario, penoso y mal pagado) constituido por los jornaleros se ha cubierto con inmigrantes.

6.2. La segmentación étnica y los trabajadores inmigrantes

Como consecuencia la estructura y organización del trabajo de la comarca está segmentada étnicamente, como ocurre en otras áreas de agricultura intensiva y, más en general con la estructura productiva española (Pedreño, 2005; Cachón, 2009; Torres, 2011). En el segmento alto y medio, españoles; en el segmento bajo, inmigrantes; el esquema puede completarse con miembros de los dos grupos en posiciones intermedias. En la presencia de trabajadores inmigrantes podemos distinguir tres etapas. La primera etapa, entre mediados de los años 90 y 2001, se caracteriza por el trabajo inmigrante irregular. En el último tercio de la década de los 90, la inmensa mayoría de los jornaleros eran inmigrantes, mayoritariamente residentes en la Comunidad Valenciana, que inscribían la vendimia en el circuito agrícola anual que realizaban. Se trataban de jornaleros marroquíes y en menor medida subsaharianos; más tarde, de ecuatorianos y colombianos. Aunque algunos inmigrantes, los menos, disponían de permiso de trabajo y residencia no se realizaban contratos.

La segunda etapa se inició en 2002. La amplia campaña de inspección de trabajo de 2001 dio visibilidad al enorme volumen de economía sumergida y desde la Administración se

urgió a propietarios y bodegas a regularizar la situación. Siguiendo a otras zonas agrícolas, la solución que se adoptó fue la contratación en origen, aunque combinada con otras fórmulas.

En 2002, el sindicato Unión de Agricultores y Ganaderos (la Unión) inició las primeras contrataciones en origen, fundamentalmente en Polonia y Rumania, de forma conjunta con la Unió de Pagesos de Lleida y la de Mallorca mediante la Fundación Agricultores Solidarios. Así, por ejemplo, de la selección y tramitación en origen en Rumanía se encargaba la Unió de Lleida y en Polonia se encargaba la Unión. A los trabajadores se les ofrecía la concatenación de campañas agrícolas sucesivas para hacer más atractiva su venida a España.

“Nosotros empezamos trabajando con Rumania y con Polonia, el primer año, además hacíamos concatenación de campaña. El primer año vinieron a Lleida, a la fruta de verano y cuando ellos terminaban la fruta de verano se pasaban aquí. Y luego, si había gente, que los querían en cítricos seguían en cítricos...” (UR-8)

Cada año, los agricultores socios de la Unió realizaban una estimación de jornaleros que iban a necesitar. Sobre esa base, ya a primeros de septiembre, se optaba bien por traer jornaleros desde Lleida o desde otra zona, si no coincidían temporalmente las distintas campañas, o bien se activaba la contratación directa en Polonia.

En el reclutamiento y selección en origen en Polonia no había requisitos especiales, afirma el técnico de la zona que participó, “comportamiento cívico, o sea ganas de trabajar”(UR-8). A diferencia de otras zonas agrícolas, como Huelva (Reigada, 2012), en la vendimia de Utiel-Requena no se estableció una selección de sexo; venían hombres y mujeres, normalmente éstas con algún familiar varón. .

Según el modelo de la Unió de Pagesos (Achón, 2011), además de la selección y tramitación en origen, desde la Unión se realizaba la asignación de trabajadores, su instalación en viviendas suministradas por los agricultores o en alojamientos colectivos gestionados por la Unión⁷. Igualmente, se intervenía si surgían tensiones o problemas entre algún viticultor y los jornaleros inmigrantes a él asignados.

En las campañas de 2005 y 2006 se alcanzaron el máximo de contrataciones en origen, unas mil personas cada año, para luego ir reduciéndose en años posteriores por el aumento

⁷ La Unión llegó a disponer de unas 350 plazas entre alojamientos cedidos por Ayuntamientos, un albergue comprado con ayuda de Conselleria de Bienestar Social y diez casas de antiguos operarios cedidas por de la Conselleria de Medio Ambiente.

de la recolección con máquina y la creciente capacidad de reclutamiento por otras vías, redes sociales, distintas a la contratación en origen.

Además de a los vecinos inmigrantes, un número creciente según avanzaba la década, también se recurría a los grupos de jornaleros inmigrantes residentes en la Comunidad Valenciana, mediante diversas vías. Unas más formalizadas, a través de las bolsas de trabajo de la Unión y de Asociación Valenciana de Agricultores (AVA), de convenios con Cruz Roja, Cáritas y otras entidades, y de forma muy minoritaria, a ETT. Otras vías de reclutamiento, más informales, las constituían las redes de compatriotas y conocidos del trabajador de confianza.

Además, pasados los primeros años de contratación en origen, el viticultor ya contactaba con “sus” jornaleros (polacos, rumanos y búlgaros, en los casos constatados). Luego, en Utiel, la Unión o AVA gestionaba los contratos. Estos vínculos transnacionales se fueron ampliando con los años y se mantiene en la actualidad.

Sea con una fórmula de reclutamiento u otra, en este periodo de 2002-2008 se fue generalizando la relación contractual en la vendimia y la aplicación del convenio, según indican todos los actores. Hay que señalar, además, que las inspecciones de trabajo se han sucedido hasta la actualidad.

La tercera etapa en la inserción de los trabajadores inmigrantes en la zona, entre 2009 y la actualidad, está marcada por los impactos de la crisis pero también por el carácter estructural de la presencia del trabajador inmigrante en la zona.

En Utiel-Requena como en otras zonas rurales españolas (Camarero et al, 2013), se han conformado más allá de la vendimia un nicho laboral de trabajos agrícolas y agropecuarios que ha sido cubierto por trabajadores inmigrantes. La inmensa mayoría de los trabajadores “fijos”, aquellos que trabajan todo el año para el mismo agricultor “ahora son todos inmigrantes y la mayoría son del Este” (UR-5). No pocos agricultores han “enseñado” a estos trabajadores inmigrantes como realizar las diversas tareas y delegado en ellos tareas de reclutamiento y organización para la vendimia.

“tengo al chico este marroquí que la verdad que estoy muy contento con él porque lo he enseñado, antes podaba yo la mayor parte pero yo ya no, pero lo he enseñado a podar a mi gusto y el muchacho es muy interesado en el trabajo [...] y luego en la vendimia también [...] yo me vengo aquí a la bodega mientras me cargan el remolque y él está con la cuadrilla, lleva compatriotas de él y a él lo dejo de jefe y no se matan a trabajar pero rinden, trabajan, estoy muy contento”(UR-10)

Otros trabajadores inmigrantes han logrado conformarse un nicho laboral propio que les permite trabajar todo el año y vivir a ellos y sus familia. En unos casos, la estrategia se basa en la alternancia entre tareas (vendimia, poda, otras) en la viticultura y/o en otros cultivos (almendro y aceituna), así como trabajos ocasionales en las granjas de cerdos o de pollos. En otros casos, el jornalero realiza trabajos para diferentes agricultores que están de acuerdo entre ellos.

Respecto a la vendimia, en 2009 se dejó de contratar en origen ya que no se “veía la necesidad” (UR-8) y, además, el número de vendimiadores necesarios ha disminuido por la extensión del cultivo en espaldera y la mecanización. Con todo, en plena vendimia la necesidad de trabajadores y trabajadoras es ingente, entre 500 y 800 personas según los años. Estos jornaleros y jornaleras son vecinos inmigrantes residentes en la comarca y otros inmigrantes residentes en la Comunidad Valenciana, en España o en otros países. Con la prolongación de la crisis y el agotamiento de las prestaciones por desempleo, el número de españoles ha aumentado aunque continúa siendo muy minoritario.

Las vías de reclutamiento de los jornaleros inmigrantes son diversas. Continúan funcionando las bolsas de la Unión y de AVA y también los convenios de estos sindicatos con Cruz Roja, Cáritas y otras entidades de Valencia. Sin embargo, todo parece indicar que la vía más importante de reclutamiento se basa en las redes personales y vecinales de los inmigrantes y los autóctonos residentes en estos pueblos que, con ocasión de la vendimia, activan sus contactos. Estas redes tienen un alcance local, comarcal, a nivel de Comunidad Valenciana, y también transnacional.

En el caso de Utiel-Requena destaca la existencia de redes transnacionales conformadas con la contratación en origen. En este sentido, se repiten dinámicas similares a otros programas, como el Programa Bracero en Estados Unidos, 1942-1964, o la contratación en origen de los países europeos en los años 50 y 60, que conformaron redes transnacionales con una dinámica propia aún después de desaparecido el programa (Portes, 2012; Bade, 2003). En Utiel-Requena, como en general en España, este fenómeno de conformación de redes transnacionales se ha visto muy favorecido por el carácter de área transnacional que progresivamente ha ido adquiriendo la Unión Europea. La libre circulación para los ciudadanos UE y en particular para los rumanos (que suponen casi la mitad del vecindario inmigrante de la comarca) facilita la movilidad y el desarrollo de este tipo de redes transnacionales.

6.3. La creciente asalarización

El tercer gran cambio lo ha constituido la poderosa tendencia a la asalarización y a la formalización del vínculo laboral. La extensión de la agricultura a tiempo parcial, el envejecimiento y la reducción de la ayuda familiar, ha hecho aumentar el volumen de trabajo que se tiene que contratar. Además esta asalarización ha tendido a formalizarse. Como en otras zonas agrícolas, en Utiel-Requena sólo a partir de mediados de los años 80 se empezó a hacer contratos a los trabajadores “fijos”; en la vendimia no se empiezan a realizar contratos hasta las inspecciones de trabajo en 2001 y años sucesivos. Esta presión constante han sido un factor decisivo. En los últimos años, además de velar por la realización de contratos, las inspecciones de trabajo están incidiendo también en limitar la ayuda familiar y eliminar la ayuda mutua entre familiares no vinculados en primer grado, vecinos y cooperativistas.

Los agricultores entrevistados manifestaban su acuerdo con la obligación de hacer contratos y su rechazo a los límites a la ayuda familiar o la “persecución” a la ayuda mutua. Esta política de la administración se considera ajena a las necesidades y realidad de la agricultura de la zona:

“desde la parte administrativa no se ponen en las necesidades nuestras, antes era muy normal [...] (ahora) un agricultor no puede ir a ayudar a otro y eso no entiendo por qué, yo por qué no puedo ir a un trabajo, te ayudo a ti luego vienes tú y me ayudas a mí, si al final a lo mejor lo que estamos haciendo es un recorte de gastos porque si vamos los dos en un coche gastamos la mitad, y al final son los mismos días trabajando en lo mío y los mismos días trabajando en lo tuyo, y eso la administración no lo entiende” (UR-9)

Aunque no se han impuesto multas las actuaciones de advertencia, verbales o escritas, de los inspectores de trabajo han tenido y tienen un claro objetivo disciplinario. Este conflicto soterrado entre Inspección de trabajo y una parte importante de pequeños viticultores muestra la tensión entre dos lógicas contrapuestas. Por un lado, la lógica de la extensión de las relaciones capitalistas y su reconfiguración de todas las relaciones de trabajo en relaciones sujetas a la economía de mercado; por otro lado, las situaciones y relaciones de trabajo basadas en la lógica del parentesco o en la lógica del don-contradon entre amigos y vecinos (cooperativistas en muchos casos). Al menos una parte de los

pequeños viticultores de la zona consideran que este tipo de relaciones tradicionales constituyen todavía hoy una forma de optimizar recursos, abaratar costes y mantener la viabilidad económica de su viña. De momento continúan con este tipo de prácticas pero con recelo y conciencia de riesgo.

7. Las desigualdades de la globalización. Un falso debate: granel-embotellado

En diversas conversaciones sobre la viticultura, el cooperativismo o las perspectivas de futuro de Utiel-Requena, se alude en tono crítico a la “mentalidad tradicional” o “granelista”. A menudo, una serie de opciones se suelen presentar en pares dicotómicos: granel versus embotellado; cantidad versus calidad; cultivo versus cultivo y elaboración. Los primeros elementos de estos pares se atribuyen a la “mentalidad granelista”; los segundos a la que denominaremos “mentalidad emprendedora”⁸

Los pequeños viticultores y los agricultores mayores, la base social de las cooperativas, tendrían esa mentalidad “tradicional” que les hace optar por el granel, primar en la producción la cantidad de kilos y grados y cobrar pronto, en el plazo de dos o tres meses. Un agricultor explicaba:

“nosotros somos granelistas en nuestra comarca porque siempre hemos tenido la ventaja del puerto de Valencia, además la línea de RENFE [...] el agricultor y la cooperativa funcionaba medianamente bien porque se producía el vino, se elaboraba y en diciembre prácticamente estaba todo exportado (UR-8).

Este sistema de elaboración, distribución y venta tradicional, que sus críticos engloban bajo la etiqueta de mentalidad granelista se considera que constituye un lastre para el desarrollo de la zona. Según nuestro entrevistado en la DO Utiel-Requena.

“Es que el problema, tal y como lo veo yo aquí en este territorio es la mente de las personas para decidir ir con su producto más allá de lo que están haciendo [...]yo creo que la zona necesitaría un cambio de actitud, porque claro, te podría decir, que 25 millones de botellas valen muchísimo más dinero que el resto de la producción que es el 75% (granel)” (UR-6).

⁸ “Mentalidad tradicional” y “mentalidad granelista” aparecen en las entrevistas, de forma espontánea. El término “mentalidad emprendedora”, no utilizado por los actores, se utiliza para designar la línea crítica con la “mentalidad agrarista”.

Juan Piqueras, gran estudioso de la comarca, haciéndose eco de un amplio consenso afirmaba:

“El mayor problema ... radica en la falta de iniciativa y de espíritu empresarial: el conformismo agrarista del que no sabe, no quiere o no se atreve a superar la fase de simple productor de uva y dar el salto al de bodeguero embotellador, bien en régimen de cooperativa, bien a título individual o en sociedad con algún otro” (Piqueras, 1997b:17)

Frente a la mentalidad tradicional, podemos englobar a sus críticos bajo el rotulo de “mentalidad emprendedora”. En su opinión, al viticultor medio le falta espíritu empresarial y actitud emprendedora para elaborar y embotellar, lo que aumentaría las ganancias. Avanzar en esa línea es lo que garantizara el futuro de Utiel-Requena como zona competitiva, responde a los requerimientos del mercado y se encuentra avalado por numerosos estudios e informes oficiales.

Por su parte, los agricultores entrevistados han destacado distintas razones que avalan las reticencias al “embotellado”. Se habla de embotellado pero se alude al tipo de reorientación productiva que supone y representa.

En primer lugar, dar el paso a la elaboración supone un capital inicial, en términos económicos y relacionales, al que no todos tienen acceso sean viticultores particulares o cooperativas pequeñas y medias. Si bien se destaca la apertura y éxito de bodegas, no faltan los casos de fracasos de agricultores y corredores que montaron una⁹.

Frente a la insistencia en la calidad, no pocos agricultores responden que la calidad no se paga de forma adecuada. Producir con unos requerimientos específicos supone una mayor dedicación, más trabajo y en ocasiones una producción menor. Si se considera que eso no se paga bien, más que el reflejo de una mentalidad tradicional la opción por el granel se presenta como la más racional en términos de costos y beneficios. Así se expresa un viticultor:

“se va producir, producir y producir porque nos han demostrado que, aquí en la comarca precisamente, que hacer calidad no nos vale para nada.

¿por qué dices que hacer calidad no nos vale para nada?

Sí, muy sencillo porque los compradores de uva o los compradores de vino ellos quieren calidad [...] pero a mi me dicen que quieren un 5% o un 10% (más) en el precio cuando la producción que yo voy a recoger para que ellos tengan la calidad que ellos quieren va a ser un 50% menos [...] probablemente aquí en la comarca

⁹ Fue el caso de uno de nuestros entrevistados, corredor, y su hermano, agricultor. Sin suficiente reserva financiera, dos años seguidos de malos precios acabaron con la bodega y la mal venta de sus instalaciones.

se podía haber sacado mucha más calidad si no hubieran sido los bodegueros o las comercializadoras tan avarientas, pienso yo” (UR-9).

Los viticultores entrevistados son conscientes de los nuevos retos de la reestructuración del vino que viven con desasosiego e inquietud. Además de lo señalado, dos aspectos destacan en varias conversaciones. Por un lado, las cooperativas que han sido instrumento clave para la defensa de los intereses de los viticultores presentan hoy dificultades de diverso tipo, ya comentadas, para hacer frente a los retos que impone la globalización. Por otro lado, los efectos de la PAC no han sido tan beneficiosos en términos de mantener las rentas agrarias.

La PAC ha mejorado las explotaciones y la producción pero, sin embargo, ello no se ha traducido en una mejora de la renta agraria. Además, esta misma política está incidiendo a la baja sobre las rentas del agricultor con la imposición de precios por parte de un mercado cuyo funcionamiento suscita dudas pero cuyos veredictos aparecen como inapelables, ante la apatía cómplice de la Administración. Así lo expresan dos viticultores sindicalistas entrevistados:

J. (la PAC) era una política agraria ... ha servido para mejorar explotaciones y mejorar el funcionar de los agricultores pero para mejorar rentas no [...]

A. Sobre todo yo creo que porque, lleva la imposición de precios, que se nos impone a los agricultores te dicen [...] que es el mercado pero a mí me gustaría saber quién es el mercado, quién pone ese precio porque en ningún momento se ajusta a la realidad, es pura especulación, más ahora cuando el tema de globalización y tal donde te traen un barco de vino y ya te hunden el precio

J. ... como organizaciones agrarias hemos pedido de hablar de mercado, ahí sí que ningún político se quiere meter, lo único que nos decían era que estamos en un mercado libre y que no se podía [...] en Francia en muchos aspectos se podía llegar a acuerdos para cubrir los costes de producción y aquí en España siempre nos han dicho que no” (UR-8).

Antes calificábamos de falso debate la oposición entre mentalidad tradicional y mentalidad emprendedora. Las mentalidades son importantes y no cabe menospreciar el peso de la tradición granelista de la comarca. Sin embargo, planteado el debate en términos de mentalidad se vela el verdadero problema: la desigual posición de los distintos actores ante la reestructuración vitivinícola globalizada y sus concreciones en la comarca.

La globalización del mercado del vino y la reestructuración que impone supone oportunidades y riesgos, ganadores y perdedores en función de su acceso a recursos imprescindibles para jugar en el mercado globalizado. Una parte de los actores, los

pequeños viticultores, no cuentan con dichos recursos. Las cooperativas, sus instrumentos asociativos tradicionales y todavía muy importantes en la comarca, se muestran poco operativas. Se les exige una calidad, que consideran mal pagada. Se sienten perjudicados por un mercado global, con sus agentes lejanos y sus precios “marcados por la competencia” (UR-8). Más que el peso de una mentalidad tradicional, no desdeñable entre los viticultores más mayores, las reticencias granelistas ante la globalización expresan la posición de los pequeños viticultores que no consideran, con buenas razones, que vaya a mejorar su situación.

8. El vecindario inmigrante. La transformación de los municipios

Aparte de unos pocos pioneros y pioneras, con el siglo XXI se inicia en Utiel-Requena un proceso de asentamiento y arraigo familiar de inmigrantes. El punto de inflexión de este proceso de asentamiento, de acuerdo con los registros patronales, lo constituye el año 2002 (tabla 3). La instalación de vecinos inmigrantes y sus familias prosiguió en años posteriores, hasta alcanzar la cifra de 4.810 vecinos inmigrantes en enero de 2012, el 11,6% del total del vecindario de la DO Utiel-Requena. Este asentamiento de los migrantes y sus familias indica, al menos, dos aspectos. Por un lado, la existencia de nichos laborales en la comarca como hemos visto. Por otro lado, la consideración de que Utiel-Requena ofrecía un marco adecuado para instalarse con la familia o iniciar aquí un proyecto familiar.

La DO Utiel-Requena, como otras zonas rurales españolas con cierto dinamismo (López Trigal, 2008; Camarero, 2013), se ha beneficiado de la extensión de una parte de la inmigración extranjera desde las grandes áreas urbanas, en el caso de Valencia ubicadas a lo largo de la costa, hacia las zonas y comarcas agrícolas de interior que podían ofrecer pequeños nichos laborales y oportunidades para mejorar la calidad de vida (vivienda más barata, posibilidad de autocultivo y otras tareas productivas).

Los vecinos inmigrantes se han distribuido de forma desigual en estos municipios. Los más importantes, Utiel y Requena tenían un 8,9 y un 12,4% de vecinos inmigrantes respectivamente en enero de 2012. Su presencia en los municipios más pequeños, también era importante oscilando entre el 17,1% del vecindario de Venta del Moro y el 9,6% de Caudete. Otra característica destacable del vecindario inmigrante en la zona es el marcado perfil familiar. Un indicador en este sentido lo constituye una sex-ratio

relativamente masculinizada que se ha ido equilibrando con los años. Otro indicador, la proporción de vecinos extranjeros menores de 16 años, similar a la de sus pares españoles y que oscilaba ente el 18,6% en Utiel y el 15,8% en Requena.

Tabla 3. Total población, vecindario extranjero y proporción sobre el total. Provincia de Valencia, D.O. Utiel-Requena y algunos municipios significativos. 2000-2012.

		2000	2002	2004	2008	2010	2012
Provincia Valencia	Total	2.201.200	2.267.503	2.358.919	2.543.209	2.581.147	2.580.792
	Ext.	26.290	84.727	151.754	294.846	314.395	298.804
	%	1,2	3,7	6,4	11,6	12,1	11,5
D.O. Utiel-Requena	Total	38.581	39.029	39.283	40.775	41.649	41.595
	Ext.	335	1.192	2.010	3.764	4.574	4.810
	%	0,9	3,1	5,1	9,2	11,0	11,6
Camporobles	Total	1.362	1.378	1.372	1.423	1.487	1.402
	Ext.	12	67	92	151	207	166
	%	0,9	4,9	6,7	10,6	13,9	11,8
Fuenterobles	Total	728	706	737	737	733	719
	Ext.	17	24	50	84	94	98
	%	2,3	3,4	6,8	11,4	12,8	13,6
Requena	Total	19.092	19.168	19.849	20.807	21.448	21.429
	Ext.	168	710	1.208	2.101	2.502	2.666
	%	0,9	3,6	6,1	10,1	11,7	12,4
Utiel	Total	11.786	11.789	11.848	12.294	12.421	12.429
	Ext.	57	224	371	795	931	1.104
	%	0,5	1,9	3,1	6,4	7,8	8,9
Venta del Moro	Total	1.567	1.543	1.493	1.401	1.473	1.443
	Ext.	15	53	84	142	244	247
	%	1,1	3,4	5,6	10,1	16,6	17,1

Fuente: INE. Padrón continuo a 1 enero

Tabla 4. Total vecindario extranjero, proporción sobre el total y nacionalidades más significativas. Requena. 1996-2012.

	1996	2000	2002	2004	2006	2008	2010	2012
Extranjeros	62	168	710	1.208	1.515	2.101	2.502	2.666
% Total	0,3	0,9	3,6	6,1	8,1	11,6	11,7	12,4
Europa	21	43	256	573	862	1.384	1.685	1.915
UE	*	22	36	173	219	1345	1.638	1.866
Bulgaria	*	*	*	*	74	132	165	207
Polonia	*	*	*	*	*	108	122	137
Rumania	*	*	*	292	527	943	1.152	1.307
África	9	39	66	74	89	101	169	160
Argelia	*	*	*	*	*	45	82	51
Marruecos	*	*	19	26	39	48	81	96
América	24	73	370	544	526	569	598	542
Colombia	*	*	107	118	109	98	125	107
Ecuador	*	*	170	266	225	223	212	177
Asia	8	14	18	16	36	46	49	48

Fuente: INE. Padrón continuo a 1 enero. (*) Datos no disponibles. UE incluye 15 miembros hasta 2004, 25 miembros en 2005 y 2006 y 27 miembros desde 2007.

A pesar de que este perfil familiar no corresponde a todos los inmigrantes, sí podemos caracterizar la situación de la inmigración en la zona como de asentamiento y arraigo familiar. No solo porque el número de familias es ya muy importante sino porque el rápido proceso de reconstitución y/o formación de familias ha tenido y tiene importantes consecuencias para todos los actores, inmigrantes y municipios de acogida. La presencia de hijos e hijas estabiliza el domicilio, hace que se conceda más importancia a las condiciones de vida y genera una mayor relación con los servicios públicos (el Colegio Público, el Centro de Salud o Servicios Sociales) y otros espacios de la vida social.

Como hemos visto, muy pocos jornaleros inmigrantes de los años 90, marroquíes y más tarde latinos, se instalaron en la comarca. Posteriormente, el número de latinos aumentó en número limitado. A partir de 2002, ya con la contratación en origen, el protagonismo correspondió a los europeos del Este que, desde 2006, constituyen los colectivos predominantes en la zona. En enero de 2012, los rumanos representaban el 49% del total del vecindario extranjero de Utiel y el 56,7% del total del vecindario extranjero de Requena (tablas 4 y 5).

Tabla 5. Total vecindario extranjero, proporción sobre el total y nacionalidades más significativas. Utiel. 2000-2011.

	1996	2000	2002	2004	2006	2008	2010	2012
Extranjeros	41	57	224	371	545	795	967	1.104
% Total	0,3	0,5	1,9	3,1	4,5	6,4	7,9	8,9
Europa	10	14	72	187	332	606	759	888
UE	*	13	14	63	80	579	736	865
Bulgaria	*	*	*	*	37	51	49	87
Polonia	*	*	*	*	*	16	21	33
Rumania	*	*	*	87	194	408	560	626
África	17	20	51	68	67	47	47	83
Argelia	*	*	*	*	*	39	47	50
Marruecos	*	*	7	9	9	5	8	21
América	10	21	92	108	129	126	126	102
Colombia	*	*	53	59	68	59	62	46
Ecuador	*	*	19	22	14	12	9	7
Asia	4	2	9	8	17	16	16	31

Fuente: INE. Padrón continuo a 1 enero. (*) Datos no disponibles. UE incluye 15 miembros hasta 2004, 25 miembros en 2005 y 2006 y 27 miembros desde 2007.

¿Qué podemos apuntar sobre la inserción de los nuevos vecinos? De forma provisional, ya que estos aspectos no formaban parte de los objetivos de este año, podemos afirmar que se ha dado un proceso de inserción tranquila, sin grandes tensiones y problemas, similar a lo sucedido en el conjunto de España y por los mismas razones, su carácter funcional, su aportación económica y la conciencia ciudadana sobre estos aspectos (Torres, 2011). Cuando se pregunta por los inmigrantes en la comarca se suele destacar razones similares, en clave local. Así lo expresaba un agricultor entrevistado:

“(los inmigrantes) son gente que se dedica únicamente al campo porque españoles que sean jornaleros no hay, prácticamente no hay [...] lo que es lo pueblos pequeños se están aguantando por ellos porque se han quedado a vivir en estos pueblos y están manteniendo a la agricultura ellos” (UR-9).

Aunque no falten comentarios maliciosos, como los que atribuyen a los rumanos los robos puntuales que se dan en la comarca, lo que se observa y lo que transmiten todos los entrevistados es una copresencia tranquila de los vecinos de distintos orígenes. En no pocos casos, parece que se han generado lazos vecinales de cierta confianza. Un agricultor de Caudete comentaba: “con mi hijo por ejemplo, unos día baja mi mujer a mi hijo y otro chico que es de una chica rumana y otras veces es ella quien baja a los dos (a la escuela), se van turnando” (UR-9).

Después de una de las entrevistas, fuimos a un pub de Utiel los dos investigadores, uno de nuestros entrevistados y la mujer de éste, maestra de primaria. Ella destacaba el gran número de “críos del Este” y el gran nivel de adaptación de esos menores, “en tres meses

hablan español... y ya tienen amiguitos de aquí” y concluye “son muy espabilados... los ves en el mercado con su madre y, a veces, es el crío o la cría de seis y siete años la que traduce a la madre” (Cuaderno campo. 28.08.2013)

9. A modo de conclusiones

En las últimas tres décadas, la comarca Utiel-Requena ha conocido importantes transformaciones como consecuencia de factores globales, entre los que destacan la reestructuración globalizada del mercado del vino y las migraciones internacionales. Dichos factores globales han adoptado formas relativamente específicas en Utiel-Requena, respecto a otras zonas vitivinícolas (Pan-Montojo, 2009), lo que nos permite hablar de ruralidad “glocalizada”.

Algunos de los rasgos que habían caracterizado a Utiel-Requena como zona vitivinícola se mantienen pero transformados. La organización productiva y social de la comarca continua nucleada alrededor de los pequeños viticultores, organizados en cooperativas, pero su situación es estructuralmente más débil que hace tres décadas. Los viticultores y las cooperativas pequeñas y medias no disponen de los recursos económicos, relacionales y profesionales, para competir en los procesos de calidad, distinción e integración de la actividad vitivinícola (producción, elaboración y distribución) que impone la reestructuración globalizada del mercado del vino. Como hemos constatado, muchos viticultores consideran no sin razones que ese proceso de calidad y distinción descansa sobre su trabajo mal pagado. Por otro lado, las cooperativas acumulan una serie de límites y problemas (envejecimiento, tamaño limitado, falta de profesionalidad para los requerimientos actuales) que debilitan su posición y les dificultan cumplir –como en el pasado- su papel de instrumento de defensa del pequeño viticultor. Así, en la actualidad, el papel central lo ostentan las bodegas privadas que, si bien no son mayoritarias en términos de tierra y/o producción, sí constituyen la punta de lanza de la reestructuración vitivinícola en la zona (junto con la cooperativa de segundo grado Coviñas), cuentan con el apoyo de la DO Utiel-Requena y de la Administración y han sido las mayores beneficiados de los cambios de las últimas décadas.

De acuerdo con nuestro trabajo de campo, las contradicciones que genera el proceso de reestructuración del vino tienden a presentarse como un debate entre mentalidades,

“granelistas” versus “emprendedores”, lo que en nuestra opinión oscurece el problema de fondo: las desigualdades que genera la globalización entre los distintos actores de la zona. Por otro lado, este proceso de reestructuración vitivinícola ha comportado importantes modificaciones respecto a la estructura productiva. Por un lado, se ha dado una dualización del mercado de trabajo entre un reducido pero significativo grupo de profesionales y técnicos y, por otro lado, una mayoría de jornaleros con trabajo temporal, precario y mal pagado, que dado los cambios sociales en España y la comarca se ha cubierto con inmigrantes. Esta segmentación étnica se ha consolidado en los últimos años, con diversos impactos en la vida local dado que una parte de los inmigrantes y sus familias se han instalado en estos municipios. Por último, es constatable la tendencia creciente a la asalarización y a la extensión de las relaciones capitalistas a ámbitos y situaciones de trabajo que, anteriormente, se resolvían en términos de ayuda familiar y/o ayuda mutua, lo que debilita más todavía la posición de los pequeños viticultores.

Más allá de los aspectos labores, los municipios de Utiel-Requena se han transformado radicalmente. Algunos de los elementos que tradicionalmente habían definido a las áreas rurales pierden capacidad para explicar la realidad. Si en el pasado podíamos caracterizar a la comarca de Utiel-Requena como homogénea, sedentaria y relativamente aislada, en la actualidad tenemos una sociedad mucho más heterogénea, socioeconómicamente pero también étnica y culturalmente, móvil y conectada por múltiples y diversas redes, nacionales y transnacionales, unas de tipo empresarial y otras de tipo social.

Bibliografía

Achón, O (2011) *Importando miseria. La alternativa a la provisión de mano de obra agrícola*. Madrid: La Catarata.

Alcaraz, G. y Medina, F. J. (2010) “Las bodegas españolas y su adaptación a los cambios del mercado a finales del siglo XX: Análisis lingüístico de la publicidad”. Universitat Autònoma de Barcelona, Departament d'Economia i d'Història Econòmica, Unitat d'Història Econòmica.

Bade, K.J. (2003) *Europa en movimiento. Las migraciones desde finales del siglo XVIII hasta nuestros días* Barcelona: Crítica.

Cachón, L. (2009) *La España inmigrante: marco discriminatorio, mercado de trabajo y políticas de integración*. Barcelona: Anthropos.

Camarero, I, Sampedro, R y Oliva, J (2013) “Trayectorias ocupacionales y residenciales de los inmigrantes extranjeros en las áreas rurales españolas”, *Sociología del Trabajo*, 77: 69-91.

Castles, S. y Miller, M. (2004) *La era de la migración. Movimientos internacionales de población en el mundo moderno*. México DF: Universidad Autónoma de Zacatecas, Secretaría de Gobernación y M.A. Porrúa

Consejo Regulador Denominación de Origen Utiel-Requena (2011) Memoria.

Díaz, R. (2008) “Potencialidad del turismo del vino en destinos turísticos expansivos”, *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 6-2: 199-212.

Elias, L. (2008) “Paisaje del viñedo: patrimonio y recurso”, *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 6-2: 137-158.

Moraes, N., Gadea, E., Pedreño, A. y De Castro, C. (2012) “Enclaves globales agrícolas y migraciones de trabajo: convergencias globales y regulaciones transnacionales”, *Política y Sociedad* 49:13-34.

Morilla, J. (2001) “Cambios en las preferencias de los consumidores de vino y respuestas de los productores en los dos últimos siglos”. En Carmona, J., Colomé, J., Pan-Montojo, J y Simpson, J., *Viñas, bodegas y mercados*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.

Pan-Montojo, J. L. (2009) “Las viticulturas europeas: de la primera a la segunda globalización”, *Mundo Agrario*, 9-18

Pedreño, A. (2005) "Sociedades etnofragmentadas". En Pedreño, A. y Hernández, M., *La condición inmigrante. Exploraciones e investigaciones desde la Región de Murcia*. Murcia: Publicaciones Universidad de Murcia.

Piore, M. (1983) "Notas para una teoría de la estratificación del mercado de trabajo". En Toharia, L., *El mercado de trabajo. Teorías y aplicaciones*. Madrid: Alianza.

Piqueras, J. (1997a) "La exportación de vino de España. Los efectos de la integración en la Unión Europea", *Cuadernos de geografía*, 61: 117-143

Piqueras, J. (1997b) *La meseta de Requena-Utiel*. Requena: Centro de Estudios Requenenses.

Piqueras, J. (2009) *Campo Arcís. Cooperativismo y viticultura. Del proceso de colonización a la especialización vitícola. 1752-2009*. Requena: Cooperativa San Isidro Campo Arcís.

Piqueras, J. (2011) *La estación de viticultura y enología de Requena. 1911-2011*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València.

Portes, A. (2012) *Sociología económica de las migraciones internacionales*. Barcelona: Anthropos.

Reigada, A. (2012) Más allá del discurso sobre la 'inmigración ordenada': contratación en origen y feminización del trabajo en el cultivo de la fresa en Andalucía, *Política y Sociedad* 49:102-122.

Sassen, S. (2007) *Una sociología de la globalización*. Buenos Aires: Katz.

Torres, F (2011) *La inserción de los inmigrantes. Luces y sombras de un proceso*. Madrid: Talasa.

TRANSFORMACIÓN RURAL Y GÉNERO

Miren Urquijo Arregui

Ankulegi, y Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea

UPV/EHU

miren.urquijo@ehu.es

El objetivo de mi comunicación es analizar desde una perspectiva de género la transformación seguida en la cultura económica del espacio rural vasco. Parto de la hipótesis de que tras la aparición de logro asignado a las mujeres rurales (que ensalza su conquista de titularidad, autonomía, reconocimiento, etc.) permanece velada una reproducción de posiciones desiguales en el sistema de género.

El análisis se localiza en la comarca de Tolosaldea (Gipuzkoa) y más específicamente en sus agroturismos, considerados como un caso paradigmático de esa transformación. La metodología utilizada para la investigación ha comprendido entrevistas en profundidad y observación participante en todos los agroturismos de la comarca, entrevistas y observación participante con el personal técnico para el desarrollo rural y para el turismo, y asimismo un extenso estudio documental. Si bien el trabajo de campo etnográfico fue realizado en la primera década del siglo XXI, la recogida de datos ha continuado hasta la actualidad.

Expondré los resultados de la investigación en tres escenificaciones, tres representaciones de la vida social con las que pretendo poner en escena, es decir, reflejar desde una perspectiva dramática los datos etnográficos más relevantes para la prueba de la hipótesis. La primera escenificación expondrá las transformaciones en la ordenación territorial del País Vasco y su efecto sobre el sostenimiento de las desigualdades de género.

En la segunda escenificación señalaré el declive de la cultura económica agraria y el desenvolvimiento de las complejas interacciones entre familia y economía.

En la tercera y última escenificación especificaré las transformaciones en el estatuto profesional de las mujeres agricultoras, cuando la explotación agraria pasa de ser un caserío a

ser un agroturismo y señalaré el papel protagonista de estas mujeres para el desarrollo del nuevo sector de turismo de naturaleza en la comarca.

Concluiré ratificando la hipótesis inicial.

Escenificación 1: Organización territorial y movilidad

Durante mi trabajo de campo he utilizado decenas de mapas, pero aquellos que más han influido sobre mi percepción del territorio vasco son el mapa que sintetiza las determinaciones contenidas en las Directrices de Ordenación Territorial del País Vasco (1997) (DOT en lo sucesivo) y el que muestra, en el mismo documento, la dominación urbana de las cabeceras comarcales.¹ Así como las DOT tienen carácter vinculante para las administraciones públicas y particulares, estos mapas serán el marco de referencia para esta primera escenificación. En ellos percibimos un modelo de red jerárquicamente interconectada, donde los núcleos rurales se mantienen dependientes de los núcleos urbanos, para reforzarlos.

Asimismo, las DOT estipulan para el reequilibrio territorial una política que favorece la migración de población urbana a los municipios rurales. Como resultado, el centro urbano de estas localidades rurales ha crecido considerablemente con construcciones adosadas y viviendas unifamiliares de aspecto cercano al caserío, que han sido habitadas por parejas jóvenes de clase media. Pero el ligero aumento de población logrado ha sido acompañado por un incremento de las desigualdades en las rentas de esa población. Como dato, en Abaltzisketa el año 2008 se dio el mayo índice de dispersión de la provincia, es decir, la distribución más desigual de su renta.

¹ Estos mapas pueden consultarse en las siguientes direcciones electrónicas: http://www.ingurumena.ejgv.euskadi.net/r49-565/es/contenidos/informacion/dots/es_1165/adjuntos/sintesis_dot_c.pdf y http://www.ingurumena.ejgv.euskadi.net/r49-565/es/contenidos/informacion/dots/es_1165/adjuntos/dominur_a_f_c.pdf. Accedido el 24 de marzo de 2014.

Del mismo modo, esta política de reequilibrio territorial se ha querido reforzar con la creación de servicios en el entorno rural. Pero para cursar la educación secundaria obligatoria el alumnado de 26 municipios rurales debe desplazarse a los cinco únicos municipios con Instituto de Secundaria, y el de todos los municipios debe desplazarse a Tolosa para cursar el Bachillerato o la Formación Profesional. Además, la atención sanitaria especializada o la atención de urgencia se recibe solamente en Tolosa. Visto lo cual, es posible imaginar la gran cantidad de desplazamientos que se producen diariamente en dirección al valle.

La movilidad en el campo es extremada. Los datos recabados en el informe *Las Mujeres en el Medio Rural Vasco, 2012* hablan de una media de 5 horas semanales dedicadas a desplazamientos, cifra que se incrementa entre la juventud hasta 6,5 horas semanales. Es habitual ver en las puertas de los caseríos varios vehículos, uno por cada persona en edad de conducir, dada la escasez en el transporte público y dado que muchos diariamente se desplazan para trabajar varios kilómetros.

Las mujeres rurales hacen un gran número de desplazamientos. El informe *La evaluación de impacto en función del género en Desarrollo Rural y Agricultura (2012)* señala que un 65% de mujeres tienen carnet de conducir y un 90% de mujeres entre 24 y 54 años conduce normalmente. Las mujeres con hijos pequeños se definen a sí mismas como “mujeres móviles”, trasladándose continuamente en su propio vehículo, trayendo y llevando a menores y mayores.

Por una parte, la institución familiar ocupa un lugar central en el caserío y estas mujeres pueden verse abocadas a priorizar la familia por encima de otras expectativas, entre otras razones, para hacer frente a las carencias estructurales en servicios, infraestructuras, demografía etc. anteriormente señaladas.²

Por otra parte, la tasa de empleo parcial “ha crecido en presencia entre las mujeres rurales pasando de un 21% de las que tenían empleo en 2008 a un 28% de las que lo tienen en 2012”, según informe *Mujeres en el medio rural vasco.2012* (p.19), y en un 14% declaran como

² Así, el tiempo dedicado al trabajo por los hombres rurales es de 55,9 horas semanales; las mujeres dedican 62,7 horas, según se recoge en el texto *La evaluación de impacto en función de género en Desarrollo Rural y Agricultura (2012)*. Los hombres dedican el 11% de su tiempo a las tareas domésticas; las mujeres el 29%. Los hombres dedican el 1,7% de su tiempo a tareas de cuidado; las mujeres el 3,3%. Ellos disponen de 17 horas para sí mismos, ellas 11,7 horas. Es más, un 8% de mujeres rurales afirman no tener ni una sola hora de tiempo para sí mismas.

motivación para ello el disponer de tiempo para las labores de cuidado o trabajos domésticos. También en mi trabajo de campo varias mujeres me declararon que priorizaban la familia sobre el trabajo. Algunas me dijeron incluso que habían decidido abrir un agroturismo porque el trabajo en el domicilio les permite el cuidado familiar. Lejos de defender un determinismo biológico para esta división derivada de su rol de madres y educadoras, sostengo que la atribución de tareas en función del sexo tiene un origen ideológico, la llamada construcción social de la identidad de género que, en parte, se sostendría en una ética del cuidado que, como dice Juliano (1992), considera normal el altruismo femenino y meritorio el masculino.

El faenar sin descanso, las jornadas falsamente flexibles, la dedicación a actividades invisibles y no remuneradas afecta más a ellas que a ellos. La complementariedad en la división del trabajo oculta relaciones desiguales. Al tratarse de actividades necesarias para el bienestar social y familiar, cada sexo debería aportar y recibir flujos equivalentes de afecto y cuidados. La ordenación territorial debería favorecerlo, en lugar de reproducir la desigualdad, como en el modelo actual.

Escenificación 2: Declive agrario y agricultura familiar

Casi 7000 has. de suelo agrícola se han perdido en los últimos diez años debido a las presiones urbanísticas y de infraestructuras, se afirma en el Programa de Desarrollo Rural Sostenible del País Vasco (2007-2013:22).

El siguiente cuadro estadístico representa otro aspecto de esta situación:

Tabla 12: Número de explotaciones censadas y superficie total en Tolosaldea						
	2009		1999		1989	
	Nº expl.	Ha.	Nº expl.	Ha.	Nº expl.	Ha.
C.A. de Euskadi	16445	277234	39634	606187	42697	606106

Gipuzkoa	5810	104277	12405	162071	12318	160897
Tolosa	1007	12346	1974	30401	2005	26885
Abaltzisketa	38	629	65	1011	64	822
Aduna	30	172	38	462	41	528
Alkiza	26	342	66	950	63	976
Amezketta	73	1277	142	2939	154	1847
Asteasu	87	1150	133	1362	133	1384
Berastegi	65	758	146	2533	121	4562
Tolosa	134	1851	219	3165	213	2729
Villabona	59	545	77	1601	77	1556
Zizurkil	63	716	106	1147	96	1090

Fuente: EUSTAT. Censo Agrario. Elaboración propia

Apreciamos que el número de explotaciones censadas han descendido hasta prácticamente la mitad en los últimos veinte años, tanto en los municipios rurales como en los urbanos.

Además, la composición del mercado laboral actual es muy similar en todos los municipios de la comarca, sin poderse hacer distinción entre núcleos rurales y urbanos, dado que en ambos son mayoritarios los sectores industrial y de servicios sobre un sector agrario minoritario, siendo además sus porcentajes similares. La tasa de actividad de hombres y mujeres está bastante equiparada en ambos espacios y asimismo, la división por sexos de los empleos lleva a las mujeres a ocupar aquellos nichos en los que sus tareas se asemejan a las domésticas, tanto en las ciudades como en los municipios rurales de Tolosaldea.

Considero que este contexto es el marco interpretativo para valorar la siguiente nota de prensa emitida por Eustat el 29/09/2010 en relación al censo agrario de 2009, que dice: “Aumenta la presencia de la mujer en el sector agrario vasco, quien ha pasado a encabezar el 24,4% de las explotaciones en 1999 al 30,9 % en 2009”. Lejos del triunfalismo que pueda aparentar este

aumento de mujeres titulares de explotación agraria, y sin querer menoscabar el trabajo de los sindicatos agrarios y otras instituciones para conseguir este resultado positivo, sospecho que esta nueva realidad está ligada principalmente a la situación de declive agrario. En primer lugar, porque en el informe “Las mujeres en el medio rural vasco, 2004” se afirma que las mujeres son titulares de forma mayoritaria en los hogares en los que no todos los ingresos proceden del agro mientras que la proporción se invierte cuando todos los ingresos son agrarios. También el personal técnico de desarrollo rural coincidía en esta apreciación, y lo expresaron de esta forma:

“Muchas hijas e hijos, la mayoría, no tienen la actividad agraria como actividad principal, sino que tienen otra actividad económica. Quienes mantienen la actividad agraria son principalmente los padres o las mujeres que se han quedado en casa. La mujer realiza esa actividad agraria. La agricultura ha pasado de ser una actividad principal a ser una actividad residual o simbólica en muchos casos”.

Asegurar la reproducción de la unidad productiva agrícola familiar significa combinar distintas estrategias: matrimoniales, de herencia, de titularidad, etc. No existe una norma o un ideal que se cumpla perfectamente en la práctica. La resolución de estas tensiones es parte fundamental de la vida de las explotaciones campesinas. Y en cada una de ellas, las decisiones se toman manipulando las reglas en función del interés. De este modo, de igual forma que en la decisión de la titularidad influye que existan miembros de la unidad familiar que trabajen fuera de la explotación, existen otros factores para tomar esta opción. En un sector como el agrario de gran ósmosis con el Estado, las políticas agrarias condicionan fuertemente la actividad productiva. Las políticas agrarias comunitarias llevan tiempo incorporando la acción positiva en sus programas y esa estrategia de priorizar los proyectos cuyos beneficiarios fueran jóvenes y/o mujeres incluida en las convocatorias de ayudas de la Administración pública ha inclinado la decisión de la familia hacia la titularidad femenina en más de una ocasión. Por ello, el personal técnico alaba la medida administrativa, la reivindica como un logro de los sindicatos agrarios y de la sociedad en general, un signo de los tiempos y una justa conquista de las mujeres. Al tiempo, repudia la anterior figura de “ayuda familiar”, asignada por un régimen en el cual únicamente el hombre era titular de la explotación y cotizaba como tal en la Seguridad Social.

En consecuencia, las mujeres rurales perciben en forma alentadora la opción de erigirse en titulares de la explotación agraria. Catorce explotaciones agrarias de Tolosaldea han sido

reconvertidas en agroturismos desde 1990 y en nueve de ellos la titular es una mujer. Conocen otras opciones laborales que se le ofrecen en la comarca, pero eligen trabajar en el caserío y sostener el modelo tradicional de agricultura familiar. “Eutsi [sostener, sujetar, mantener, aguantar] es el término que mejor expresa su intención. Lo escuché en una de las entrevistas realizadas y en la fase de análisis me dí cuenta de su dimensión representativa de esa clase de tentativa con la que la sociedad agraria vasca está resolviendo su sostenibilidad. Ella me dijo así:

“Sí, nosotros siempre en el caserío. Se dice que no trae a cuenta, pero queremos sostener la casa y si quieres sostener la casa, es necesario trabajar en ella”.³

El modelo agrario que sostienen es el que suele ser denominado agricultura familiar. Este modelo está asociado en Tolosaldea con una baja productividad por tratarse mayoritariamente del tipo de agricultura de montaña, y por disponer de escasa cantidad de hectáreas de superficie agraria útil para cada explotación. El agroturismo ofrece la posibilidad de complementar esos ingresos, exiguos, con los producidos por el turismo.

Para muchas personas en funciones técnicas, tanto de desarrollo rural como de turismo, el trabajo agrario desarrollado en el agroturismo es percibido en la mayoría de los casos como destinado al autoconsumo familiar. Principalmente en un sector que describen utilizando expresiones como “residual” o “precario”:

“Un sector económico no se puede gestionar con la precariedad que tiene el primer sector, no se puede”

Por una parte, el personal técnico rural destaca que el trabajo agrario, puntualmente, es extensivo en mano de obra:

“La agricultura es una actividad estacional. Esto es, el tiempo de la siega de hierba llega cuando llega... Llega de golpe y una persona sola no puede. Cuando es el tiempo del tomate, llega todo de golpe, y una persona sola no puede. La manzana, lo mismo. Cuando las ovejas empiezan a tener crías, todas empiezan a la vez... Es estacional”

Raro es el caserío en el que no me hayan mencionado esos momentos en los que padres, abuelos/as, hijos/as, nietos/as o tíos/as han participado en la siega, en la recolección de manzanas o en la matanza del cerdo. Podríamos afirmar que el sostenimiento del caserío/agroturismo hace necesaria la colaboración de toda su red familiar. Es más, en el caso

³ *Bai, gu beti baserrian. Ez dela konturik esaten da, baina etxeari eutsi nahi diogu eta etxeari pixka bat eustea nahi baduzu, bertan lan egin beharra egoten da*

de que el núcleo familiar se reduzca a una pareja, esta se encuentra en dificultades para sacar adelante la explotación agraria sin la ayuda de una red familiar o de una red voluntaria, ya que es superior el desembolso para pagar alguna persona contratada que el beneficio por la venta del producto de su trabajo.

Unido a ello, para el personal técnico de desarrollo rural las labores del caserío no se adaptan al mercado de trabajo tal y como está estructurado actualmente:

“Tal como tenemos organizado, en general, el mercado de trabajo en esta sociedad: horarios, calendarios laborales..., tienen muy difícil adecuarse a esos esquemas”

Por otra parte, o quizás debido a todo lo anterior, la percepción de hacer esas tareas *etxerako* [para casa] está presente en muchas mujeres que rigen agroturismos en Tolosaldea. Su falta de una evidente repercusión monetaria directa (que a veces se limita al ahorro en el gasto por adquirir esos productos) devalúa su percepción sobre el peso de las tareas agrarias que asumen y su papel en su mantenimiento. La huerta suele ser considerada apenas una extensión del ámbito doméstico, una forma de autoabastecerse la familia. Se invisibiliza así su trabajo en base a ese aspecto doméstico de la producción agraria del agroturismo.

En las relaciones familiares ningún contrato legisla sobre el tiempo de trabajo, la retribución de las tareas o su distribución. Ciertamente, tal y como sostiene Amartya Sen (2007), numerosos arreglos en el marco de la familia pueden resultar beneficiosos comparados con la ausencia total del sistema familiar. Asimismo indica que todas las personas implicadas en la conducta cooperativa reconocen que no pueden lograr lo que quieren sin la cooperación de los otros (Sen, 2010). No obstante, puntualiza que: “El verdadero meollo del asunto se refiere a la equidad con que se distribuyen los beneficios asociados a estos arreglos” (Sen, 2007: 20).

Porque las familias son las mejores “unidades para salir adelante”, y han actuado siempre como una unidad relativamente autónoma que persigue sus propios fines y defiende sus propios intereses, afirma Ray Palh (1991:405), aunque añade un apunte crítico que es necesario especificar:

“...pero hay críticas legítimas que afirman que estas unidades logran su efectividad particular como unidades sólo en el supuesto de la subordinación continuada de las mujeres, las cuales tienen, invariablemente, la responsabilidad final de las formas básicas de reproducción, es decir, de la mayor parte del trabajo” (Pahl, 1991:405).

Escenificación 3: Estatus e identidad profesional en el agroturismo.

La web de la Asociación de Agroturismos y Casas Rurales de Euskadi, Nekatur, tiene un apartado dedicado al papel de la mujer en el que podemos leer que es difícil imaginar un agroturismo sin la presencia de la mujer, alma de la casa e infatigable hormiga trabajadora. Seguidamente afirma que la interrelación entre mujer y agroturismo es beneficiosa en general. Y también que el agroturismo ha proporcionado a la mujer del caserío un rayo de luz de cara al futuro.

Estas apreciaciones entroncan en una arraigada tradición vasca. Las personas cultas de finales del siglo XIX e inicios del XX sostenían en sus discursos una percepción de la realidad del caserío idealizada y romántica, siendo tiempos de creciente industrialización y éxodo rural en la provincia. También la etnografía folklorista de Joxemiel de Barandiarán y Julio Caro Baroja también ha destacado en sus estudios rurales el protagonismo en las *baserritarrak* [campesinas] de unos rasgos culturales centrados en la importancia que tiene la casa como unidad socioeconómica y dentro de esta, en el papel hegemónico de la mujer como elemento cohesivo y estabilizador de la familia y agente activo en la socialización de los hijos y en la transmisión de la lengua vasca. Por ello, la investigación dirigida por Teresa del Valle (1985) *Mujer vasca, imagen y realidad* marcó un hito en la etnografía vasca, ya que dio respuesta a todo un cúmulo de invenciones y engaños acerca de la mujer de la mujer vasca, desmitificando determinadas idealizaciones en abierta contradicción con la dura realidad vivida por las mujeres del medio rural.

Así, las palabras publicadas en la web de Nekatur que he citado al inicio de esta escenificación reflejan un pensamiento compartido, y construyen una representación cultural sobre la profesión de las mujeres que gestionan los agroturismos que requiere un análisis detallado. Aparentemente, esas mujeres se sienten recompensadas en su trabajo, tanto por los beneficios económicos que produce como por la gratitud que manifiesta la clientela. “Para las mujeres es un trabajo bonito” he oído decir repetidamente con estas u otras palabras. El reconocimiento que reciben de los visitantes, así como la hospitalidad que despliegan para hacerles sentir como en su propia casa se ha convertido en un lugar común al hablar del trabajo en el agroturismo vasco. Embajadoras de Euskal Herria sin salir de su propia casa, se

les llega a llamar. Existe toda una mística respecto a esa valoración de su trabajo y el beneficio social que obtienen debido al incremento de sus relaciones personales. Efectivamente, todas las mujeres entrevistadas han valorado positivamente esta particularidad del agroturismo relativa a las buenas relaciones que se establecen con los visitantes. Algunas lo consideran una experiencia positiva, en un buen ambiente de trabajo. También destacan que son valoradas desde fuera.

Sostener y justificar ese negocio familiar en unas gratas relaciones, un reconocimiento o una valoración, ciertamente parece una mistificación. El recelo y la desconfianza crecen al constatar que esa fijación de los discursos en los sentimientos se refiere principalmente a la actividad laboral femenina. Porque al contrario, cuando se representa el agroturismo en general el personal técnico habla más de *etekinak* [beneficios, rendimientos o ganancias]. Y afirman entonces que el objetivo estriba en conseguir una rentabilidad en la explotación.

Esta mistificación parece una cara más de los diversos arreglos familiares que ocultan su estatus laboral, ligando su trabajo con asuntos privados. Porque indefectiblemente el tema del reparto de los beneficios del agroturismo aparece en las entrevistas realizadas como un asunto familiar sujeto a arreglos privados. Por todo lo cual, es pertinente hacerse la pregunta: ¿El hecho de existir dentro de la familia una dependencia personal y no contractual, basada en las relaciones personales y ligada a los sentimientos afectivos que dominan esas relaciones (Meillassoux, 1987:: 141) implica que el trabajo que ellas producen dentro de la domicilio familiar (del agroturismo) pueda equipararse al trabajo realizado en el interior del hogar, considerado, legalmente, como no producido? Para acercarnos a una respuesta seguiré poniendo en escena algunos datos etnográficos relevantes.

Los ingresos producidos por el agroturismo han sido promovidos como un complemento de las rentas agrarias. En algunas zonas costeras de Euskadi pueden ser elevados pero en la comarca de Tolosaldea rondan los 15.000 € anuales de media, según la información recogida en mi trabajo de campo. Y este muchas veces se destina al sostenimiento del caserío.

Además, para analizar el beneficio económico debe tenerse en cuenta también que las inversiones necesarias en el agroturismo han ido incrementándose en función de los mayores requerimientos del turismo, por lo que la rentabilidad llega más tarde. La historia del agroturismo es muy reciente en Gipuzkoa, y se remonta a 1990. Si los primeros agroturismos se abrieron con muy pocas exigencias, la normativa actual obliga a ofrecer unas instalaciones

de calidad y por ello, las instituciones subvencionan la obtención de distintivos como la Q de calidad turística, o tratan de imponer la clasificación de los alojamientos rurales con sistemas similares al de las estrellas en los hoteles. “La mirada de los turistas es performativa y determina permanentemente la conducta de unos nativos que sólo existen para ellos” afirma el filósofo Santiago Alba Rico (2005). En el turismo rural se está imponiendo una tendencia que ofrece “cuatro estrellas de completo confort. Lujo en plena naturaleza”, como el hotel rural “Iriarte Jauregia”, abierto el año 2009 en Bidegoian (Tolosaldea). En la consolidación de esta tendencia coadyuva la existencia desde 1998 de otra figura de alojamiento rural: la casa rural. Dado que tanto la publicidad turística como entre el turismo allí alojado se obvian las diferencias entre estas dos figuras por su parecido aparente, haré un relato sucinto de ellas. Porque así como el agroturismo debe estar integrado en una explotación agraria, la casa rural es suficiente que se ofrezca en un edificio de arquitectura característica del medio rural. La actividad agroturística debe ser desempeñada por personas agricultoras que ostenten la condición según la legislación vigente, y deben mantenerla de forma permanente e indefinida. Las personas propietarias de las casas rurales pueden dedicarse en exclusividad al sector turístico y en consecuencia, desde 1998 se han abierto casas rurales por personas emprendedoras provenientes del medio urbano, con formación en ese sector. Finalmente, para la gestión de las casas rurales se ha eliminado el requisito de residencia en la misma localidad que anteriormente era imprescindible, lo cual abre la vía a inversiones de capital foráneo en un territorio en declive. A resultas, las casas rurales han impulsado la profesionalización en los alojamientos rurales y devaluado la posibilidad de realizar esa actividad de forma complementaria. El personal técnico de turismo es insistente en este extremo, en que deben ser profesionales, por encima de las dificultades que impliquen su falta de tiempo o de formación. Una demanda que previsiblemente irá en aumento, pues según se ha constatado en diversos estudios recogidos por Agustín Santana (1997) en su texto sobre antropología del turismo, este sector suele requerir en sus inicios personal con un relativamente bajo nivel de cualificación por ser más rentables, y luego favorecer a los más especializados, que generalmente exceden las capacidades locales, dan el control a promotores externos y dejan a los residentes locales las faenas de carácter doméstico subordinado.

Sectores como el turismo de naturaleza, el turismo rural, el turismo activo y el turismo de aventura se han desarrollado sobre el inicial agroturismo. Observando los folletos turísticos de la provincia anteriores a la primera apertura de agroturismo constatamos que la oferta se

centra exclusivamente en las ciudades y sus edificios históricos. Ningún apartado se dedica a la naturaleza del territorio vasco, con la salvedad de alguna playa. Sin embargo, ahora programas institucionales como “Gipuzkoa en verde” ofrecen múltiples experiencias para disfrutar el territorio de un modo activo. En la comarca de Tolosaldea se suceden inauguraciones de espacios recreativos junto a la sierra de Aralar, de infraestructuras blandas, caminos adaptados, carriles y circuitos para bicicletas, red de recorridos BTT, mesas de picnic, etc. Las empresas de turismo activo ofrecen allí descenso de cañones y barrancos, paseo a caballo, escalada y ráppel, espeleología, senderismo, trekking, etc. Sin duda un sector boyante.

¿El crecimiento de este sector emergente ayuda al sostenimiento de la actividad agraria, base del mismo? Cabría decir que no, observando en el Censo de Población y Vivienda 2011 elaborado por Eustat la tabla de población ocupada por ámbitos territoriales y sectores económicos, los datos de los municipios rurales de Tolosaldea. En los municipios con alojamiento agroturístico el número de personas dedicadas a la agricultura ha descendido a prácticamente la mitad entre 2001 y 2011.⁴ Ni en Abaltzisketa, localidad considerada modélica en distintos foros sobre el desarrollo rural, han logrado frenar ese descenso con una expansión continuada de las actividades recreativas en el paisaje (14 personas en 2001; 7 personas en 2011). Resulta difícil comprender cómo puede mantenerse un paisaje cultural sin el trabajo diario del campesinado, ni cómo sin esa naturaleza cultivada puede construirse un turismo que gira en torno a ella.

Hace años, en un acto institucional relacionado con el turismo rural, su directora política dijo en el discurso: “Ahora ya tenemos las camas, ahora debemos seguir trabajando por el desarrollo del sector.” El sector se ha expandido, ciertamente, y en circunstancias muy propicias. Las mujeres constituyen un grupo social que puede ser incorporado a la producción en condiciones muy ventajosas para el capital (precariedad, menores salarios, adscripción a las tareas devaluadas) (Oliva, 1995: 81). El agroturismo es un negocio familiar, me dijo una técnica de turismo, “un ingreso para mantener esa familia”. “Es una entrada de dinero

⁴ Las cifras son las siguientes: Aduna: 5 personas en 2001 y 3 personas en 2011; Alkiza: 13 personas en 2001 y 5 personas en 2011; Amezketta: 21 personas en 2001 y 12 personas en 2011; Asteasu 58 personas en 2001 y 36 personas en 2011; Berastegi: 14 personas en 2001 y 12 personas en 2011; Tolosa: 89 personas en 2001 y 51 personas en 2011; Villabona: 35 personas en 2001 y 25 personas en 2011 y Zizurkil: 42 personas en 2001 y 15 personas en 2011.

complementaria, para completar los ingresos familiares. Un ingreso extra para la familia.”, me dijeron personas que trabajan en el desarrollo rural. El modo de producción capitalista en el sector turístico depende así de la familia, la más económica para la movilización gratuita del trabajo, particularmente el femenino. (Meillassoux, 1987: 200). Atendiendo a los datos presentados, podemos sostener que el empleo de esas mujeres se basa en el supuesto de que son trabajadoras subsidiarias, con una tarea principal en el trabajo doméstico, y que su salario constituye un “complemento” del “salario familiar” masculino. No se las considera el proveedor principal de la familia (Naroksky, 2004).

Por todo lo cual, concluiré ratificando la hipótesis inicial. Esto es, que no obstante la presencia de avances en la equidad de género, -repetidamente hechos públicos-, las desigualdades aún existentes muestran una reproducción de las previas posiciones estructurales del género masculino y del femenino y por tanto, nos incitan a continuar trabajando por el logro de la equidad.

BIBLIOGRAFIA REFERENCIADA

Alba Rico, S. (2005) “Turismo: la mirada caníbal”, *Revista Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, nº 68/año 2005, noviembre, 7-15.

Berriochoa, P. (2009) *El sector agrario guipuzcoano y las políticas provinciales durante la Restauración*. Astigarraga: Diputación Foral de Gipuzkoa.

Del Valle, T. (1985) *Mujer vasca: imagen y realidad*. Barcelona: Anthropos.

Juliano, D. (1992) *El juego de las astucias. Mujer y construcción de modelos sociales alternativos*. Madrid: Horas y HORAS.

Meillassoux, C. (1987) *Mujeres, graneros y capitales*. México: Siglo XXI.

Oliva Serrano, J. (1995) *Mercado de trabajo y reestructuración rural. Una aproximación al caso castellano-manchego*. Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.

Pahl, R.E. (1991) *Divisiones del trabajo*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Seguridad Social.

Santana, A. (1997) *Antropología y turismo, ¿Nuevas hordas, viejas culturas?*. Barcelona: Ariel.

Sen, A. (2010) *La idea de la justicia*. Madrid: Santillana.

Sen, A. y Kliksberg, B. (2007) *Primero la gente. Una mirada desde la ética del desarrollo a los principales problemas del mundo desarrollado*. Barcelona: Deusto.


Directrices de ordenación territorial de la Comunidad Autónoma del País Vasco (1997) Departamento de Medio Ambiente, Planificación Territorial, Agricultura y Pesca del Gobierno Vasco. En http://www.ingurumena.ejgv.euskadi.net/r49-565/es/contenidos/informacion/dots/es_1165/indice_c.html. Accedido el 22 de marzo de 2014.

IKT (Pilar Santamaría, Eider Arrieta, Olga Aranegi, Adur Alemán) (2001) *Las Mujeres en el Entorno Rural* 2008. En http://www.nasdap.ejgv.euskadi.net/contenidos/informacion/mujeres_rurales/es_agripes/adjuntos/mujeres_medio_rural.pdf Accedido el 24 de marzo de 2014

Las mujeres en el Medio Rural Vasco, 2012. Departamento de Desarrollo Económico y Competitividad del Gobierno Vasco. En http://www.nasdap.ejgv.euskadi.net/r50-5333/es/contenidos/informe_estudio/mujeres_rurales2012/es_def/mujeres_rurales2012.html Accedido el 24 de marzo de 2014.

La evolución del impacto en función del género en Desarrollo Rural y Agricultura, Emakunde, Instituto Vasco de la Mujer, 2012. En http://www.emakunde.euskadi.net/u72-igualpol/es/contenidos/informacion/ipp_adm_general/es_emakunde/adjuntos/Desarrollo_rural.pdf Accedido el 24 de marzo de 2014

Programa de Desarrollo Rural Sostenible del País Vasco (2007-2013). Departamento de Medio Ambiente, Planificación Territorial, Agricultura y Pesca del Gobierno Vasco. En http://www.nasdap.ejgv.euskadi.net/r50-5333/es/contenidos/plan_programa_proyecto/pdrs_0713/es_dapa/pdrs_0713.html. Accedido el 21 de marzo de 2014.



**ÉTICAS PARA
LA PRÁCTICA
PROFESIONAL
ANTROPOLÓGICA:
DIÁLOGOS,
FRONTERAS
Y DILEMAS**

**Coordinado por
Celeste Jiménez de Madariaga,
Liliana Suárez Navaz,
Susana Carro-Ripalda**

**PERIFERIAS, FRONTERAS Y DIÁLOGOS
XIII Congreso de Antropología de la FAAEE**

ÉTICAS PARA LA PRÁCTICA PROFESIONAL ANTROPOLÓGICA: DIÁLOGOS, FRONTERAS Y DILEMAS

Celeste Jiménez de Madariaga
Asociación Andaluza de Antropología
Universidad de Huelva
celeste@uhu.es

Liliana Suárez Navaz
Instituto Madrileño de Antropología
Universidad Autónoma de Madrid
liliana.suarez@uam.es

Susana Carro-Ripalda
ANKULEGI, Asociación Vasca de Antropología
Durham University
susana.carro-ripalda@durham.ac.uk

En los últimos años, los debates sobre la ética en el ejercicio profesional de la Antropología han cobrado nuevos bríos a nivel global. En realidad, los diálogos sobre ética en las diferentes áreas de la práctica antropológica nunca han desaparecido desde que se iniciaron en los años sesenta (Caplan 2004), y las consideraciones éticas se han integrado —en diversa medida y con desigual fortuna en los diferentes ámbitos antropológicos nacionales— en la docencia, la planificación de proyectos, las solicitudes de financiación para la investigación, la formación de nuevos investigadores, la diseminación y publicación de resultados, el almacenamiento de los datos y, sobre todo, en el trabajo de campo y en el contacto directo con los sujetos antropológicos.

Sin embargo, sí se podría aseverar que, de unos años a esta parte, la necesidad de una revisión en profundidad de los principios éticos vigentes, e incluso la posibilidad de incorporar nuevos elementos y reflexiones éticas en el quehacer antropológico, se ha vuelto acuciante, debido a los cambios importantes habidos en los contextos en los que los antropólogos y antropólogas desarrollamos nuestro trabajo. En primer lugar, vivimos en un mundo en el que, en muchos casos, los intereses económicos prevalecen sobre los intereses éticos e incluso políticos o sociales. Esto es relevante en tanto en cuanto los gobiernos de casi todos los países han reducido sus presupuestos de docencia, pero sobre todo de investigación, y los profesionales de la Antropología, tanto académicos como no académicos, nos hemos visto obligados a buscar nuevas fuentes externas de financiación para nuestros proyectos, que muchas veces encontramos en instituciones o empresas privadas. La introducción de nuevos «mecenas» con diferentes agendas hace que las reglas contractuales no queden tan claras, y que se planteen nuevos dilemas que hacen necesario revisar todo el aparato de intereses, exigencias, lealtades y límites (las fronteras a las que alude este congreso) para poder realizar una labor antropológica coherente con unos principios básicos de ética profesional.

En segundo lugar, y precisamente al hilo de las nuevas formas de financiación institucional y privada de investigaciones y trabajos de corte antropológico, ha aparecido una nueva «cultura de la auditoría» (Strathern 2000), que se traduce en un control y vigilancia de procesos y resultados por parte de los múltiples organismos que financian la labor de los antropólogos. Gobiernos, universidades, organismos públicos y empresas exigen ahora resultados «de calidad» a cambio de su inversión; para asegurar dicha relación calidad-precio, ha surgido todo un régimen de evaluación e inspección (de calidad, de riesgo, de transparencia) que incluye el establecimiento de códigos y comités de ética a diferentes niveles.

Una tercera y fundamental consideración a tener en cuenta es la de la diversificación en tiempos recientes tanto de colectivos con los que trabajan los antropólogos y antropólogas, como de ámbitos en los que se solicitan sus conocimientos y habilidades profesionales. La práctica antropológica ya no se reduce al trabajo de campo en contextos «exóticos» y sobre los temas clásicos de la disciplina (religión, organización social, identidad), sino que se ha ido adaptando a los rápidos cambios sociales, científicos, tecnológicos, económicos y políticos que emergen con la creciente globalización. Hoy en

día, hay antropólogos que realizan su labor, tanto investigadora como asesora o ejecutiva, en instituciones de salud, laboratorios de biotecnología, empresas de innovación social, que trabajan con colectivos en las «periferias» socioculturales, como prisiones, psiquiátricos o centros de acogida, pero también en la «centralidad» de las industrias farmacéuticas, las asociaciones de consumidores o los parlamentos. Algunos de nuestros sujetos de investigación se han vuelto en ciertos sentidos más vulnerables debido a sus posiciones marginales en sociedades cada vez más fragmentadas y desiguales, pero al mismo tiempo se han transformado en interlocutores, colaboradores y críticos de nuestro trabajo, y ello ha traído consigo la necesidad de plantearse una forma de quehacer profesional que se rija por consideraciones éticas más democráticas, participativas y consensuadas.

Desde la aparición del primer código ético en la década de los sesenta en EE. UU., las asociaciones nacionales o regionales de antropólogos han elaborado, implementado y revisado sus códigos éticos, adaptados a los cambiantes contextos profesionales y a las demandas tanto de los profesionales como de los sujetos de investigación y de la sociedad en general. Sin embargo, en sus diferentes encarnaciones, los códigos éticos de la Antropología no solo sirven para establecer las reglas que rigen la práctica profesional, sino que también, y sobre todo, reproducen los interrogantes claves de la disciplina: ¿Para qué es la Antropología? ¿Para quién se hace? Los principios éticos de la praxis profesional, ¿son universales, o deben ser adaptados a cada contexto sociocultural? (Caplan 2004). Aun cuando se acepte un cierto relativismo con respecto a universos morales, lo que resulta cierto es que los distintos códigos, guías u orientaciones éticos existentes responden a unos mismos valores: la búsqueda intelectual del conocimiento certero, la necesidad de una integridad profesional y el imperativo de respetar la dignidad humana de todos aquellos con quienes trabajamos.

El presente simposio se plantea en el contexto de la reciente elaboración de un borrador sobre orientaciones deontológicas, en el que han trabajado un equipo de antropólogas y antropólogos profesionales que ejercen su labor en el Estado español, y cuya posible adopción para el conjunto de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español se discutirá próximamente. La intención del simposio es la de abrir un fértil diálogo sobre los temas y dilemas que deben considerarse con relación a la ética de la práctica antropológica, y sobre la visión crítica y al mismo tiempo humanista que debe alimentar nuestro ejercicio profesional en todos sus ámbitos.

Algunos de estos temas ya han sido planteados a lo largo de la historia de la Antropología: por ejemplo, a partir de los años sesenta y setenta, y sobre todo en las Antropologías británica y americana se cuestionó la herencia poscolonial de nuestra disciplina, y se desveló de manera crítica la relación existente entre conocimiento, autoridad y poder, de la que los antropólogos eran partícipes de forma implícita. Posteriormente, ya en las décadas de los ochenta y noventa, la idea de una Antropología neutral y objetiva dejó paso a una autorreflexión que examinara los posicionamientos ideológicos de los profesionales, al mismo tiempo que se abrieron las puertas a una forma de conocimiento dialógico, es decir, a la participación activa y crítica de los «sujetos antropológicos» en las labores de investigación, análisis y diseminación. El giro hacia la globalización económica y el consiguiente resurgimiento de las ideas sobre derechos humanos universales y culturalmente específicos (como los de los pueblos originarios) dieron paso también a la figura de la antropóloga-activista, en la que las fronteras entre conocimiento y acción implicada se difuminaron, y la nunca olvidada cuestión de la representatividad (Caplan 2004) volvió a cobrar vigencia. En la actualidad, las preguntas éticas giran además sobre las cuestiones de responsabilidad moral y profesional en formas de práctica que implican relaciones entre expertos y clientes de muy variados ámbitos, desde la empresa hasta la institución estatal, y en donde lo ético y lo legal a veces se mezclan y se confunden; y en los principios que deberían guiar colaboraciones interdisciplinarias en donde las praxis y los objetivos de las diferentes disciplinas son distintos e incluso contradictorios (Carro-Ripalda 2012).

En resumen, el ejercicio profesional de la Antropología, su proyección en los ámbitos de la investigación, académicos y docentes, derivan en situaciones particularmente complejas y, en ocasiones, difíciles de afrontar. Como otras disciplinas científicas, propias de las ciencias sociales, las imbricaciones de los sujetos sociales, tanto en las investigaciones como en los objetivos de los empleadores, pueden conllevar importantes dilemas sobre lo adecuado o no de ciertas prácticas, diversidad de visiones sobre lo que deben ser comportamientos apropiados, conflictos de intereses y diferentes lógicas que incluso pueden estar enfrentadas. El mismo hecho de reconocer que puede no existir una perspectiva unívoca supone ya un importante avance. En este contexto, consideramos la creencia de que el diálogo intradisciplinario fortalecerá nuestro posicionamiento en el campo científico, optando por equilibrar dialógicamente ética y ciencia. La experiencia acumulada de la Antropología posibilita el reconocimiento de potenciales actuaciones

perjudiciales en su aplicación. Es, sin duda, responsabilidad de los antropólogos y antropólogas prever y evitar las consecuencias no deseadas de su actividad.

Este simposio, «Éticas para la práctica profesional antropológica: diálogos, fronteras y dilemas», propone pautas que puedan servir de guía ante tales dilemas, mediante la reflexión compartida. Se abren nuevos espacios de diálogo sobre los dilemas y las condiciones éticas de una práctica profesional antropológica, desde la pluralidad de las «éticas discursivas», entre las múltiples sensibilidades y experiencias etnográficas. Los textos que se incluyen en este foro de debate aportan desde reflexiones teóricas sobre ética hasta aplicaciones en ámbitos concretos como los de la salud, la cooperación internacional e intervención social o la patrimonialización. Con todo, se abren nuevos espacios de diálogo sobre los dilemas y las condiciones éticas de una práctica profesional antropológica, desde la pluralidad de las «éticas discursivas», entre las múltiples sensibilidades y experiencias etnográficas.

Anthony G. C. Arnhold pone de relieve algunos de los problemas éticos de la sociedad actual occidental: desigualdad ante la justicia, fraude, corrupción, indefensión. Y plantea la viabilidad de emplear ciertos modelos analíticos (usados en estudios de comunidad y sociedades rurales) en las sociedades complejas: la «teoría del familismo amoral» o «particularismo familiar», «la teoría del bien limitado», «el análisis transaccional o de redes de comunicación», «el honor y la vergüenza». Dado que la ética, las normas, los valores y las leyes cambian según los momentos y los grupos de una sociedad, no hay valores absolutos sino que varían según el lugar y el tiempo. Sugiere una explicación desde la Antropología del Derecho, según la cual la ética equivale a la costumbre y la legitimidad, y, para ello, distingue entre la legalidad y la legitimidad. Mientras la autoridad legal no es eficaz por representar las opiniones morales de una minoría, la ley basada en la costumbre parece tener más legitimidad y se acepta más fácilmente. La igualdad de la justicia formal es un mito que no se plasma en la realidad; esa supuesta igualdad se refiere solo al trato a personas de una misma categoría social.

Santiago Martínez Magdalena nos adentra en las consecuencias de un desplazamiento comprometido, anterior, actitudinal primero pero constatable después (empírico), que asume al informante clásico (etnográfico) como víctima. Aborda el tema de la entrevista como situación excepcional, en la que los informantes adquieren siempre la calidad de testigos, máxime en los nuevos y no tan nuevos objetos de la Antropología: genocidios, conflictos y violencia sociopolítica, represión y exterminio, memoria, justicia y sistemas

jurídicos, constitución de los Estados nación, colonialismo, administración y burocracia, gestión de las minorías, inmigración, etc.; lo que supone, además, una Antropología generacional. Hemos de buscar de nuevo al «indígena», no porque lo sea, sino porque lo fue, con lo que se le concedió identidad negativa, y porque se alza como sujeto (demandante) de reparación trasladando el término 'informante' (colaborador) al de víctima en la reflexividad de su acción victimizadora. Con ello podemos estar realizando un ejercicio memorialístico, pero también reificando a las víctimas en tanto «víctimas-nuevamente-víctimadas».

Lina Masana Bofarull relata algunas experiencias vividas en primera o segunda persona, preservando anonimidad(es) en los hechos relatados, con el objetivo de poner en discusión la naturaleza de su conflictividad y vislumbrar posibles maneras de abordarlas. La primera cuestión que plantea, a través de ejemplos relatados, es sobre las grabaciones sin consentimiento y cómo esto se hace con total impunidad y, en ocasiones, se publicita ante la propia comunidad antropológica. Asimismo se pregunta cuál debe ser la posición del antropólogo ante ciertas realidades objetos de estudio, temas que atentan contra la integridad física y moral de las personas, como la tortura, por ejemplo, hasta qué punto deben ser estudiadas estas temáticas sin denunciarlas. Otros asuntos que plantea susceptibles de debate son la investigación encubierta cuando el antropólogo o antropóloga simultanea su rol de investigador con otros vinculados al objeto estudiado, el plagio literario y los consentimientos informados e investigaciones insuficientemente supervisadas.

Apoyándose en distintos autores, Virtudes Téllez Delgado sostiene la necesidad del diálogo transdisciplinario y transcultural para afrontar las diferencias culturales de la moral en el ejercicio antropológico y superar el etnocentrismo académico que se encuentra en los códigos éticos elaborados en el interior de las comunidades antropológicas. Piensa que se debe asegurar la interacción dialógica del profesional con la sociedad, para garantizar la regulación entre la acción moral del profesional y la ética social involucrada. Considera la conveniencia de realizar una diferenciación entre una ética normativa y una filosofía moral en la disciplina antropológica. Se suma a la idea de las fases del proceso de producción del conocimiento antropológico como un «continuum antropológico» a lo largo del cual los antropólogos tenemos distintas responsabilidades, siendo la última fase aquella en la que se pueden encontrar consecuencias no deseadas de la acción cuando se utiliza la información, se escribe para un público y el texto se

emancipa de su autor, pudiéndose hablar de ejemplo de la producción de los procesos de «indexicalidad» o dependencia de significado contextual.

Liliana Suárez parte de la propuesta —ya señalada por otros autores— de que la única postura ética en ciencias sociales es lo que se denomina «comunicación intransigente», y de la exigencia de que la dimensión ética parta del reconocimiento de la pluralidad de modelos sobre la finalidad de la producción antropológica. Distingue tres argumentos sobre la ausencia de debate en torno a la ética de la Antropología en España: el conspiracionismo, la autonomía personal y/o territorial y el antiprocedimentalismo. Analizados estos argumentos, considera preciso potenciar el diálogo más allá de la academia y más allá de las etnografías clásicas hacia espacios no estatales que permitan formas de comunicación radial. Con los códigos u orientaciones deontológicas que la comunidad de antropólogos adopte, conseguimos, al menos, tres objetivos: primero, crear un referente colectivo en la comunidad antropológica organizada a través de asociaciones locales autónomas y federadas; segundo, crear un espacio de debate continuo en estos espacios autoorganizativos; y, tercero, constituirnos como interlocutores de los nuevos comités éticos institucionales que se están imponiendo como norma prescriptiva en nuestras universidades y centros de investigación. Así pues, el debate sobre la dimensión ética en Antropología debe ser continuo, accesible, dinámico y abierto a disensiones y desacuerdos.

Tras señalar los principios que se recogen en algunos códigos éticos, como el de la Asociación Americana de Antropología (AAA), Cristina Sánchez-Carretero se centra en la protección y preservación de los registros que se generan en el trabajo de campo y en qué se debe hacer con ello después de finalizar la investigación. Durante el proceso de investigación y producción se generan múltiples materiales (notas de campo, diarios, imágenes y grabaciones) en una variedad de soportes que incluyen tanto formatos digitales como formatos analógicos. Una fase más de nuestro trabajo es decidir qué hacer con estos materiales; sin embargo, con frecuencia se produce una «no decisión» y, consecuentemente, la invisibilización de esta fase. Podemos hablar de una multirresponsabilidad del antropólogo: hacia la propia persona que ha hecho el trabajo de campo, hacia la gente con la que se ha trabajado, sus descendientes, hacia la institución que ha financiado el proyecto y hacia la propia disciplina. Muestra cómo en distintos textos sobre buenas prácticas y códigos éticos profesionales se trata el tema de la

documentación generada, y observa que la mayoría de las asociaciones profesionales que poseen estos códigos prácticamente no incluyen en ellos reflexiones al respecto.

Raquel Sánchez-Padilla y Pablo Vidal-González se centran en el uso de historias de vida en investigación social, y analizan las razones que llevan al empleo de dicha técnica: desde el interés por conocer cómo interpreta su vivencia el informante, hasta la voluntad de rescatar del olvido o de los márgenes de la estructura social a personas o colectivos. El relato tiene un alto porcentaje de creación personal, incluso dialogal dado el decisivo papel del entrevistador en todo el proceso. El propio hecho de narrar una vida se convierte en una acción teleológica, puede servir como edificadora de la identidad y evocar temas que aluden a aspectos emocionales vinculados a traumas o a experiencias tabú. De esta manera, el trabajo con relatos de vida pone en el centro del proceso a la persona como sujeto de estudio, pero también como colaborador y cocreador del resultado obtenido. Concluyen manifestando algunas ideas con relación a la ética profesional: el respeto total y profundo hacia «el otro» como sujeto antropológico, la necesidad de definir adecuadamente quién es para nosotros y, en consecuencia, cómo vamos a trabajar con él, y la idea de no concebir la cuestión de la ética profesional como un asunto marginal o diferencial.

Montserrat Pulido Fuentes parte de su experiencia en el campo de la cooperación al desarrollo y, concretamente, en el ámbito de la salud, lo que la ubicó simultáneamente en una doble posición de sujeto y objeto de estudio, al ser —entre otros roles— enfermera, antropóloga y cooperante. Durante su investigación emergieron dilemas éticos a los que tuvo que enfrentarse en relación con aspectos metodológicos de la etnografía, y sus interacciones tanto con la organización como con los informantes en el terreno de campo. El hecho de trabajar con una población indígena de Amazonía la hizo enfrentarse a las dificultades que supone el proceso de entrada y permanencia en el campo, y plantearse los diferentes roles ejercidos dependiendo de los distintos tiempos y espacios. En ello, fue fundamental tener en cuenta la perspectiva de género. Otros conflictos encontrados responden al interés de la organización por comprobar la disponibilidad, lealtad y aceptación de los agentes de desarrollo a sus principios. Se pone en cuestión la devolución de resultados como parte del proceso de investigación ante el dilema de quiénes son los destinatarios de nuestras investigaciones, a quiénes van dirigidas, y sobre la prioridad de la investigadora y de la propia investigación.

Laia Ventura Garcia señala que la producción del conocimiento científico no puede desvincularse de los contextos sociopolíticos, económicos, sociales y culturales donde se insertan, contextos que son cambiantes; así, las vinculaciones históricas entre la Antropología médica y las ciencias de la salud pueden comprenderse como encuentros y desencuentros disciplinarios. Se centra en el caso concreto del mal de Chagas para exponer cómo las bases epistemológicas y ontológicas que fundamentan el modelo dominante sobre el padecimiento trascienden del campo de la ética. Califica de «línea roja» los límites entre lo éticamente aceptable e inaceptable, límites que son flexibles, manejables y variables. A raíz de algunos fragmentos de los discursos de mujeres y hombres afectados, reflexiona sobre los límites éticos que nos encontramos en la búsqueda del equilibrio entre la necesidad de insertar el abordaje de lo social y cultural en el campo de las ciencias de la salud, y la necesidad de abordar los procesos de salud-enfermedad- atención-prevención en toda su complejidad.

Bibliografía

Caplan, P. (2004). *The Ethics of Anthropology: Debates and Dilemmas*. Londres: Routledge.

Carro-Ripalda, S. (2012). «The possibilities of practice: Theoretical, methodological and ethical notes from an Anthropology-Public Health collaboration in UK». *Revista de Antropología Experimental*, 12: 43–55.

Strathern, M. (2000). *Audit Cultures: Anthropological Studies in Accountability, Ethics and the Academy*. Londres: Routledge (European Association of Social Anthropologists).

QUIEN HIZO LA LEY, HIZO LA TRAMPA: LEGALIDAD O LEGITIMIDAD

Anthony G. C. Arnhold
Anthony.a@ono.com

Uno de los primeros antropólogos en hacer trabajo de campo en España, Joseph Aceves, planteaba recientemente (2011) los varios dilemas que le asaltaron durante su estancia en un pueblo de Segovia –del que su padre procedía- por las diferencias entre sus propios valores y los de la sociedad que él investigaba. Otra norteamericana, Nancy Scheper-Hughes (2010), admite que su enfoque (en las enfermedades mentales de los aldeanos irlandeses observados) ignoraba injustamente muchos de los aspectos positivos de su sociedad. Ambos investigadores, en su intento de explicar comportamientos disfuncionales, se concentraban, al parecer, en problemas que no lo eran tanto desde el punto de vista de las sociedades observadas. El sistema de ética y valores de los observadores era obviamente diferente. Como comentan Jordán y González en un artículo sobre la eutanasia infantil en el mundo rural de la España preindustrial, “sucede en ocasiones que un comportamiento que en una sociedad y tiempo no se considera delito ni crimen, en otra, con mentalidad y ética diferentes, se estima como pecado o como asesinato, según los casos” (Jordán Montés y González Blanco, 2004:241).

Esto sugiere que la ética, las normas, los valores y las leyes cambian según los momentos y los grupos de una sociedad, que no hay valores absolutos en un país y que -desde luego- no los hay en el tiempo. Y el derecho refleja, obviamente, la organización social y las normas según cada época y lugar.

Para intentar un análisis técnico, sugiero una explicación (muy simplificada) desde la antropología del derecho, según la cual la ética equivale a la costumbre y la legitimidad. Un abogado madrileño con muchos años de ejercicio profesional (A.Y.) ha aceptado ser mi “informante”; para complementar sus explicaciones utilicé un estudio clásico (1971) de la antropología comparativa del derecho, de Leopold Pospisil.

Hay que distinguir entre la legalidad y la legitimidad, aunque pueden convivir y complementarse y ambas tienen que ver con el control social. El derecho es un conjunto de normas decretado por el poder; y éstas son legales aunque el poder sea ilegítimo, en cuyo caso

su validez y legitimidad son discutibles. Por ejemplo, un dictador puede actuar dentro de la legalidad, pero no está legitimado a causa de la procedencia de su poder, que no ha sido autorizado por la mayoría de la población. Como tal, las condenas a muerte del Generalísimo Franco eran legales por ley, pero ilegítimas (AY).

Una autoridad legal puede aprobar leyes autoritarias, a menudo basadas en “ideales” impuestos, por ejemplo la Ley Seca o Acta de Prohibición respecto a la importación, fabricación y bebida de alcohol en los EEUU durante los años 20 del pasado siglo. Estas leyes, al representar las opiniones morales de una minoría, no suelen ser eficaces; de hecho indican valores éticos enfrentados dentro de la sociedad y, en cuanto a tales, la mayoría de la población puede considerar estas leyes “injustas” y no sufrir remordimientos por no cumplirlas – ¡sólo el miedo a ser descubiertos! (Pospisil, 1971:196, 344). Las recientes propuestas de ley del gobierno español contra el aborto podrán se supone que podrían causar parecidos enfrentamientos de valores éticos.

En contrapartida, la ley basada en la costumbre parece tener más legitimidad y se acepta más fácilmente, ya que sus valores son internalizados por la mayoría de los miembros de la sociedad. La conformidad no requiere presión externa, sino que funciona por mecanismos internos que pueden responder a la consciencia, el honor, la vergüenza o el miedo. Las sanciones para los que incumplen estas leyes son comprendidas como justas. Pero no olvidemos que –al igual que evoluciona constantemente la cultura- la ley de la costumbre puede cambiar con el tiempo o las circunstancias: por ejemplo, los animales domésticos muertos ya no se pueden dejar en el campo para el bien de los animales carroñeros, por miedo a otras infecciones ambientales (AY).

Además, la costumbre puede variar según los subgrupos sociales dentro de una sociedad y parecer autoritaria desde el punto de vista de algunos de éstos. Las sociedades complejas no se componen sólo de individuos, sino más bien de subgrupos, cada uno con sus normas o “leyes”: el derecho es un fenómeno que funciona intragrupos. Y el análisis de la organización política de una sociedad indica la pertenencia, simultánea y jerárquica en su intensidad, de un individuo a una variedad de subgrupos del estado (familia, pueblo, asociación) cuyos sistemas legales pueden variar entre sí hasta la contradicción: ¡incluso los grupos de delincuentes tienen sus códigos! (Pospisil, 1971:125, 343). El problema radicará –para estos casos- en el orden de lealtades del individuo. Una persona puede pertenecer principalmente a su grupo familiar o local y sólo en segunda instancia a su tribu o país; mientras en otra sociedad es la unidad políticamente organizada más inclusiva (el estado) la que lo controla principalmente.

Quizás esto mismo ayude a explicar la falta de entendimiento del investigador ante lo que él interpreta como comportamientos “antisociales” o disfuncionales; ya que sería necesario localizar el orden de prioridad de las lealtades de los individuos en cada caso.

Mi informante, al igual que el profesor de teología salmantino, J. M. Martín Patino (Premio Castilla y León de los Valores Humanos 2010), quien se expresaba así en una entrevista, se quejan por la falta de respeto general con lo público: cada individuo se cree con el derecho de usar los bienes comunes como si fueran privativos; nadie se considera obligado a conservar estos bienes (que en realidad son privativos: forman parte de la herencia común, pero compartida con los demás): “...Hay una desorganización de lo público... porque nuestro derecho administrativo no es exigente con lo público” (Martín Patino, 2013:24).

Igual ocurre con los servicios públicos compartidos. En el pueblo de la Ribera del Duero donde yo hice mi trabajo de campo, los poderosos podían ya a principios del siglo pasado evitar las tareas comunales (limpieza de caminos o acequias) al igual que el servicio militar. Cuando la mayoría de los vecinos decidieron –en los años 70- que el pueblo necesitaba agua corriente pública, los ricos se opusieron: ya habían instalado por su cuenta pozos con bombas. Ser solidario de puertas a fuera no es ético y es de dudoso sentido común. Todos los que vivimos en condominio –o comunidades de vecinos- sabemos que también resultan habituales en tales contextos los comentarios sobre las dificultades de convivencia.

Para intentar comprender estos comportamientos y otros que estaban observando, la mayoría de los antropólogos que investigaban sociedades no tribales, principalmente el campesinado en sociedades complejas, emplearon varios modelos analíticos que merecen una descripción breve. Y yo intento demostrar, con unas referencias poco académicas (prensa, etc.), que estos modelos siguen teniendo alguna validez para la descripción de muchos fenómenos sociales actuales.

Las observaciones de Banfield en Italia le llevaron (1958) a desarrollar su teoría del Familismo Amoral, que Pérez Díaz (1966), estudiando pueblos de las dos Castillas, prefirió llamar de Particularismo Familiar. Ambos sociólogos notaban una falta de cooperación que impedía el buen funcionamiento y progreso de sus sociedades rurales. Las tesis de Banfield se pueden resumir así: extremar las ventajas materiales de corto plazo de la familia nuclear; y dar por sentado que todos los demás harán lo mismo. Este análisis etnocéntrico ha sido muy criticado, probablemente por sus connotaciones peyorativas (pero admito que yo conozco a algunas personas de mi entorno que piensan así –y no son precisamente campesinos primitivos...). En la España de Franco, además, el familismo era ley.

Otro modelo que pretendía explicar la incapacidad de modernización de ciertos grupos rurales es “la imagen del bien limitado”, que Foster propuso en 1965 y que ha sido muy utilizado en los estudios sobre el campesinado español. El mismo Foster resumió su teoría en 1972: los miembros de sociedades de bien limitado perciben el sistema como cerrado y sus recursos como insuficientes y finitos, pero saben que hay bienes en cantidades quizás ilimitadas fuera de su sistema. En este sistema estático, estancado, cualquier ventaja –o bien- que adquiere una persona se traducirá necesariamente en la pérdida experimentada por otra. En realidad, este modelo no explica, sólo describe unos problemas que, además, no se limitan al mundo rural: el mundo académico a veces parece funcionar así, y está claro que nuestros administradores y políticos han pensado que los recursos de fuera (comunidad europea) eran infinitos. En estudios económicos, “la teoría del bien limitado” se conoce como “lump of labour fallacy” (la falacia del montón de trabajo) y parece que sigue teniendo relevancia en algunos sitios sorprendentes, como Corea del Sur: “A los trabajadores mayores que se resisten a la prejubilación se les acusa de robar empleo a los jóvenes” (“The Koreas: Special Report”, *The Economist*, 26-10-2013:9).

Un modelo analítico más dinámico, porque intenta explicar el cambio social, es el análisis transaccional o de redes de comunicación. Muy utilizado en estudios sobre sociedades del Mediterráneo, es la descripción de coaliciones y de relaciones patrón-cliente. Estas relaciones verticales, entre clases sociales, se pueden considerar como socialmente integrativas y funcionales, pero Li-Causi (1975) sugiere que son en realidad tácticas para la dominación de clases; que un análisis de estas relaciones nos puede ayudar a comprender las relaciones de clases y la estructura del poder. Desde luego, “tener enchufe” ha sido y sigue siendo importante en varias esferas de la vida pública.

Los valores complementarios de Honor y Vergüenza han sido aplicados en casi todos los estudios sobre antropología del Mediterráneo, por su trascendencia en el comportamiento y el estatus social. En conversaciones con colegas árabes, estos han insistido en la relevancia del concepto como valores para el control social. Su relevancia en España es curiosa: el derecho al honor es ley constitucional, pero mi impresión es que los que más lo exigen suelen ser los que más vergüenza deberían tener. Parece que el no cumplir la ley no está mal visto socialmente (AY) y muchos delincuentes son héroes populares (y a veces parece que hasta la ley los apoya).

La esencia de la justicia es –o pretende ser- la igualdad de todos los miembros de una sociedad; sin embargo, la igualdad como principio de la justicia universal es un mito (Pospisil, 1971:234). La justicia formal se refiere en realidad a la igualdad de trato a personas

de una misma categoría social, casta, clase o sexo: ciudadanos, forasteros, adultos, menores, enfermos mentales, nobles, etc. Últimamente abundan ejemplos diferenciados de aplicación de la justicia en todas estas diferencias de clasificación, a pesar de los principios de la ley: menores asesinos, inmigrantes ilegales, pudientes deshonestos, etc. Y para los políticos existe, en España por lo menos, la condición (o trampa) del aforamiento.

Además, la aplicación de la ley depende, no solamente de la buena disposición del juez en cada caso, sino de la calidad de los abogados defensores. Un abogado de oficio, aunque sea bueno, tiene la dificultad de que, cuando acude al proceso, el juez ya tiene la mayoría de las pruebas y la única defensa a menudo tiene que basarse en tecnicismos (AY). Las clases de delitos cometidos por personas poderosas no suelen suceder “in fraganti”, las pruebas son difusas en el tiempo y el espacio, con matices y muchas cuestiones por discutir; por lo tanto, ofrecen una defensa más fácil y con posibilidades de prolongar el caso hasta que prescriba. Y si todo falla, siempre queda la posibilidad de un indulto....

La aplicación de las leyes depende también de que estas tengan contenido: muchas leyes se han aprobado por motivos populistas, pero, sin reglamento o decreto que desarrollen estas leyes y que les doten de medios para su aplicación, se quedan vacías de contenido (AY), algo habitual en España. Como decía el Conde de Romanones, “Haga Vd. la ley, que yo haré el reglamento.” ¡Y la trampa suele estar en el reglamento! El funcionamiento de una ley depende de un reglamento y un presupuesto, los cuales se suelen determinar por Real Decreto. Por ejemplo, la ley de Dependencia “dependía” -a su vez- de su aplicación por las Comunidades Autónomas, controladas por un partido opuesto al del Estado. Otro ejemplo: a los Parques Nacionales les faltan las Normas de Actuación; mientras, los ayuntamientos en los parques no tienen limitaciones a sus actuaciones, posiblemente irregulares. Existen varios derechos constitucionales sin efecto por razones similares: el derecho a la vivienda, al trabajo....

Cuando sugerí a un amigo banquero que los pudientes tienen más facilidades para defenderse, le parecía obvio. Sin embargo, al sugerir que las leyes se hacen para favorecer a la élite y sus aliados, esto le pareció demasiado sofisticado y complejo. (Pero me contó un chiste: pregunta un hombre a su amigo por qué pasa tanto tiempo estudiando la Biblia; éste contesta que está buscando la escapatoria.) Dice mi informante (AY) que las leyes no se hacen a propósito con trampas, pero, cuando aparecen los defectos, no interesa a los grupos en el poder el intentar arreglar esas deficiencias de la ley. En los Contratos de Adhesión que proponen los poderosos cuando actúan en régimen de pseudo-monopolio, está la “letra pequeña”, que puede variar o

dejar sin contenido los pactos suscritos de la “letra grande” (AY). La gran banca nos ha ofrecido recientemente casos escandalosos de este tipo de trampa.

Más claramente relevante a nuestra discusión sobre la ética, fue la ley de 1994, pensada para combatir la corrupción, pero que se quedó sin desarrollar. El partido político que gobernaba entonces y el que le siguió -dos años después- tenían, al parecer, otras preferencias. Lo que está claro es que esta ley se ha quedado casi vacía de contenido.

Comenta Diana Marre (2010:93) que se ha producido últimamente una “explosión discursiva” sobre aspectos éticos en Occidente en diferentes ámbitos de la sociedad: económico, político y religioso (y parece que la crisis ha agudizado el sentido crítico de los ciudadanos). Opina Martín Patino (2013): “Aquí lo que es de todos es para aprovecharnos. Y naturalmente ocurre lo mismo con los fondos públicos y con el dinero.... El corrupto no cree que esté cometiendo una falta... cree que él está en la manera de pensar de los demás. Cree que todo el mundo lo hace.” Robertson (2006:8) cita un informe de la Royal African Society: “...la corrupción puede, en realidad, matar a más gente y destruir más vidas que la droga y el terrorismo”, pero “la corrupción no es fácil de investigar y demostrar.” Robertson insiste en la obligación de la antropología de hacer investigación empírica sobre la corrupción, ya que “...diariamente se multiplican los abusos escandalosos en todas partes de Europa y Norteamérica” (2006:10). “La ambivalencia moral es intrínseca a la corporación” (Robertson, 2006:8). Y el gobierno de Obama ha tenido que montar una agencia contra el fraude financiero en Wall Street (Terzaken, 2014:18), aunque la ideología neoliberal insista en el autocontrol del mercado para su buen funcionamiento ético.

En Occidente estamos cada vez más desconectados de los procesos de producción (¿quizá para la tranquilidad de nuestra consciencia?). Pero no podemos sobrevivir sin los productos tecnológicos, responsables -en parte- de los suicidios en las factorías de teléfonos móviles, la guerra civil en el Congo y otros resultados indirectos de nuestra avaricia. El prejuicio hace que nos creamos superiores e ignoramos lo que no nos interesa ver claramente (Monge, 2010:139). A menudo nos limitamos a observar a los otros sin mirarnos en el espejo. Una meta de la antropología es, o debería ser, el poder emplear lo exótico observado para reflexionar objetivamente sobre nuestra propia sociedad.

Tenían razón los antropólogos pioneros cuando veían comportamientos disfuncionales para la convivencia democrática en sus sociedades “atrasadas”, pero ¿dónde estamos ahora? ¿Son nuestros propios comportamientos y valores más o menos “disfuncionales” que los de aquéllas?

Bibliografía

- Aceves, J. (2011) "Reflexiones de un pionero". En Díaz, L., Fernández, O. y Tomé, P. (Coords.) Lugares, Tiempos, Memorias. La Antropología Ibérica en el siglo XXI, XII Congreso de la F.A.A.E.E. Universidad de León, 65-73.
- Arnhold, A. (1988) "Teorías explicativas del campesinado: una valoración". En Díaz, L. (Coord.) Aproximación antropológica a Castilla y León. Barcelona: Anthropos, 141-148.
- Banfield, E.C. (1958) *The Moral Basis of a Backward Society*. New York: Free Press.
- Foster, G.M. (1965) "Peasant Society and the Image of Limited Good", *American Anthropologist*, 67,2: 293-315.
- Foster, G.M. (1972) "A Second Look at Limited Good", *Anthropological Quarterly*: 57-64.
- Jordán Montés, J.F. y González Blanco, A. (2004) "Eutanasia infantil en el mundo rural de la España preindustrial", *Revista Murciana de Antropología*, X: 241-260.
- Koreas, The: Special Report (2013), *The Economist*, 26 October 2013.
- Li-Causi, L. (1975) "Anthropology and Ideology: The Case of 'Patronage' in Mediterranean Societies", *Critique of Anthropology*: 90-109.
- Marre, D. (2010) "Antropología y reproducción: las prácticas y/o la ética". En Del Olmo, M. (ed.) *Dilemas éticos en antropología. Las entretelas del trabajo de campo etnográfico*. Madrid: Trotta, 93-123.
- Martín Patino, J.M. (2013) Entrevista, *El Norte de Castilla*, 19.10.2013: 24-27.
- Monge, F. (2010) "De museos del saber a museos de los pueblos. El lugar de los antropólogos". En Del Olmo, M. (ed.) *Dilemas éticos en antropología. Las entretelas del trabajo de campo etnográfico*. Madrid: Trotta, 125-144.
- Pérez Díaz, V. (1966) *Estructura social del campo y éxodo rural*. Madrid: Tecnos.
- Pospisil, L. (1971) *Anthropology of Law: A Comparative Theory*. New York: Harper & Row.
- Robertson, A.F. (2006) "Misunderstanding corruption", *Anthropology Today*, 22, 2: 8-11.
- Scheper-Hughes, N. (2010) "Ira en Irlanda". En Del Olmo, M. (ed.) *Dilemas éticos en antropología. Las entretelas del trabajo de campo etnográfico*. Madrid: Trotta, 203-228.
- Terzaken, J. (2014) "A new era of U.S. antitrust enforcement", *International New York Times*, 19 February 2014: 18.

CUANDO EL INFORMANTE ES UNA VÍCTIMA: VIVIDURAS CONTRA-IDENTITARIAS DE LA INDAGACIÓN ETNOGRÁFICA¹

Santiago Martínez Magdalena
santiago.magdalena@um.es
Universidad de Murcia

1. Aquello que fue y esto nuevo que viene

Cerciorémonos. Aquello que fue, y “aquél que se ve correr allí (y nos falta)” (Martínez Magdalena, 2013) nos trae de bruces hasta una reflexión ausente (en torno a extensos grupos de víctimas históricas silentes)² en la práctica etnográfica y la teorización antropológica en España³. Observamos estáticamente y corremos poco en ayuda de “aquello-no-nuestro-que-no-obstante-se-escapa-para-regresar-como-nuestra-otredad” que no sea o esté fuera de la carencia de necesidad en nuestro país. Aquello que fue, una entidad innombrable o poco nombrada: La Guerra Civil española y la represión y dictadura como gran monumento de Memoria que ha de abrirse a una multiplicidad de legitimidades no equivalentes ni equitativas⁴. Y parece que no ha alimentado la profesión⁵ sino hasta hace poco, y, más que de

1 El ensayo que aquí presentamos es un primer intento, por tanto provisional, de reconceptualizar nuestra tesis doctoral sobre el franquismo, fijando algunos ejes de análisis. Pedimos disculpas por las incorrecciones, agradeciendo colaboraciones de orientación.

2 Sobre la Antropología de las ausencias *vide* Bille *et al.* (2010).

3 Nos atrevemos temerariamente a hacer algunas afirmaciones sobre la Antropología española fruto más de un “rencor social” del que fuimos una vez tildados. Pedimos disculpas por las posibles imprecisiones. De todas formas, en repasos históricos de la Antropología en España apenas se vislumbran estos problemas, salvo en la *tensión* carobarrojiana: *vide, e. gr.*, Prat i Caros (2003) y en menor medida en Aguilar *et al.* (2000). También queremos mencionar a José Alcina Franch (2005), y la crítica a los revisionismos de I. Moreno (2012). Por otra parte, Narotzky (2010) y Catedra (1991) repasan las formas coloniales de la Antropología en España. Los estudios sobre la etnicidad en el Estado español, autonomías, nacionalismos y “convivencias” multiculturales serán mencionadas en seguida.

4 Sobre la inaceptabilidad de las tesis de la equidistancia o corresponsabilidad en la contienda española Navarro (2002: 189 y 202-203).

5 A propósito de Esteva Fabregat, podemos citar el análisis de Capel (2009): “El final de la guerra le tuvo que producir, como a otros exiliados, una profunda 'crisis personal', la cual, en el caso de Esteva, pareció resolverse

forma explícita, dentro de la Antropología o la Historiografía de las violencias sociopolíticas (Ferrándiz, 2007 y 2010; González Calleja, 2014)⁶, con una notable ausencia de lo que podría ser una Antropología de las Memorias⁷ o una decidida antropología de la Guerra civil, los fascismos y genocidios, o la justicia transicional. Si España no estuvo ni está resuelta (cómo podría estarlo ninguna nación) parece obvio que comprometa la situación de partida de sus investigadores relacionales, de una imposibilidad orgánica palmaria: salvo que queramos establecer diálogos representativos (por la cuna o posición) entre “regiones parlantes”. La Transición y la Memoria histórica en España son dos aspectos del mayor interés (Aróstegui, 2007; Biesca, 2006; Ferrándiz, 2007)⁸, que alimenta el conflicto identitario y las posibilidades nacionales y postnacionales, y que sume a sus investigadores e investigadoras en un síndrome melancólico generacional (Medina Domínguez, 2001). Las vicisitudes sociopolíticas contemporáneas de España, las diferentes formas de violencia⁹, y una historia actual o del hoy memorial han dado lugar a ciertas controversias apenas acusadas por la Antropología, al menos directamente¹⁰.

'asumiendo la antropología en sus contenidos'. En concreto, insiste, sus 'catarsis personales se realizaron mejor siendo antropólogo que siendo político'. En su relato, se trataría 'de una solución psicológica en la que uno de sus resultados habría consistido en proporcionarme estabilidad profunda y hasta objetiva'. Como consecuencia, llegaría a la convicción de que 'el ideologismo sugiere inestabilidad y es enemigo de la antropología'. Vuelve a insistir en el tema: 'En cualquier caso, la teoría de la crisis personal considerada como un estímulo de situación, entonces inconsciente, me condujo a la antropología, y ésta fue una opción subjetiva que adoptaba en función de ser ésta un medio para mi propia transformación personal. De algún modo, se trataba de una forma de ansiedad que se dirigía a la resolución de la crisis por la vía de la procuración de una antiideología... como una experiencia de catarsis resolutiva de una ansiedad que fue primero construida por la ideología'" (Esteve Fabregat, 1996).

6 Evidentemente la bibliografía, sobre todo historiográfica, acerca de la Guerra Civil y el franquismo es abrumadora. Los enfoques etnográficos y con teorización antropológica, que tomen estos episodios como objetos de estudio antropológico (y no en aspectos fragmentados), son menos frecuentes a mi parecer.

7 *Cfr.* Augé (1989); Pereiro y DoDouro (2004); y Candau (2002). Ni que decir tiene que sí ha habido un gran desarrollo de las fuentes orales en la Historia social (Vilanova, 1995) y en relación a la condición de víctima testimonial (Álvarez Fernández, 2007). De todas formas, queda pendiente entenderlas no tanto como subespecie de las identidades ni tampoco de los nuevos grupos sociales, y más ligada a las etnografías de los Estados, las administraciones y los archivos, o la justicia transicional y los distintos sistemas de derecho plural, por ejemplo.

8 Sobre la Transición española no daremos más bibliografía que la enfrentada por nosotros en Martínez Magdalena (2003).

9 Sobre la Antropología de los genocidios *vide* Hinton (2002) y Moreno Feliú (2010). Véase el tratamiento de Jell-Bahlens (1985) sobre la Etnología en la Alemania nazi. La antropología médica ha tenido más desarrollo: citemos para nuestro entorno, p. ej., el trabajo de Huertas (1996).

10 Aróstegui aboga por una Historia de hoy o del tiempo presente (1998). Un espacio que sería propio de la Etnografía. Respecto al terrorismo, podemos destacar la aproximación de Caro Baroja (1989), y los debates a los que ha dado lugar la obra de Joseba Zulaika y otros, en fin; sobre el concepto variable de víctimas *vide* Moreno Feliú (2010: 34, n. 13); los archivos del duelo en el atentado del 11-M han sido trabajados por García y Sánchez-Carretero (2008). No es un tema baladí el auge propio o impropio de los revisionismos en todas las áreas temáticas de las historias nacionales (en plural). Podemos apuntar la crítica de Moreno (2012) sobre el supuesto auge y nacimientos/renacimientos de la Antropología en España (o sus antropologías) en relación con el

La Antropología española ha mantenido al margen, o como margen, a sus alteridades históricas (Pulido Serrano, 2006; Cortés Peña, 2006; Perceval, 2010 y 2012; González Alcantud, 2012)¹¹; doblemente alteridad por tanto, cuya ecuación resolutive (casi como una primerísima transición) la diluye en una identidad así alimentada (Stallert, 1998), como corresponde al binomio falso “identidad-que engorda-con sus alteridades”, o como tenue disidencia. Apenas han tenido rendimiento en la Antropología, o de modo fragmentario¹². Caro Baroja recuerda su motivación: “Personalmente, si llegué a abordar el tema morisco, el tema judío después, fue porque se me ponían a la vista como etnógrafo, como antropólogo y como espectador de lo que había ocurrido en Europa, de 1930 a 1950...” (citado por Pulido Serrano, 2006: 46). Las alteridades históricas como objetos de investigación en el contexto motivacional del espectáculo nacional, podríamos resumir.

Las interminables y penosísimas disputas en torno a la Guerra Civil española, lastimosamente reducidas a una pobrísima fuente de alimentación de identidades que no han podido acogerse a justicias reparadoras, y un brazo vigoroso para los deleznables revisionismos pseudo-historiográficos con claro rendimiento político (Moreno, 2012), y las modas académicas también, crean ilusiones de verdad en falsificaciones notables para los anticuaristas (Caro Baroja, 1992: 198-199; Moreno, 2012). La ilación histórica en continuidades y discontinuidades prosigue en un país de magníficas tergiversaciones (Martínez Magdalena, 2005). Hoy nos encontramos con algunos titulares de aquello que fue (una fuerza de ausencia, y forzada) y que quiere ser de otro modo (una presencia que llega interpelando): “La condición de sefardí dará derecho automático a la nacionalidad española”¹³. Con algunas reacciones enigmáticas, para “los españoles”, de la cadena de alteridades: “Los moriscos

fascismo español, y algunas tendencias actuales en forma de revisionismos de la historia de la disciplina en España.

11Al menos en parte, trasladándolas al ámbito, como si fuera ajeno o especializado, de la historiografía, medieval en especial, o las filologías. Quizá también porque como señala Moreno (2012: 216) el fascismo español mantuvo a la Antropología como una ciencia, si no falsificada, sí desmantelada e inexistente, cuyos desarrollos hay que situar mejor en los extraordinarios antropólogos del exilio (Del Pino, 1978).

12De nuevo a salvo Caro Baroja. Su influencia, dada su conocida condición vivencial e intelectual, sigue siendo escasa (sobre el estudio de las “mirorías étnicas españolas” *vide infra*). Desde la historiografía se ha adelantado ya una antropología de la guerra civil con reflexión sobre la construcción de las alteridades y la narración generacional (Sánchez y Martín, 2006).

13*El País* (22 de noviembre de 2012).

piden equipararse a los sefardíes y piden la nacionalidad española”¹⁴; cuando no son españoles los que recuerdan y piden la equiparación jurídica de los españoles otrora colonizados y abandonados (Saharauis)¹⁵. Otorgar la nacionalidad española por Carta de Naturaleza a sefardíes (art. 21. 1 del código Civil), es decir, de manera graciable (por Real Decreto), supone una intencionalidad discrecional hacia un grupo significativo en el que, como en este caso, concurren circunstancias excepcionales, de tipo histórico que de cualquier forma venían ocurriendo¹⁶. Sobre las cuestiones contemporáneas de las nacionalidades en España no será necesario apuntarla nada más que la simple sensación que nace de la observación carobarojiana de la “actualidad”, en fin. Todo lo cual viene a hacer estallar la constitución misma de la identidad española (al menos como recuerdo e interpelación), siempre en cuestión pero nunca dilucidada (Caro Baroja, 1970)¹⁷, con varios aspectos del mayor interés para la Antropología y en especial para las antropologías españolas¹⁸. En efecto, las nuevas generaciones (Sánchez León, 2004) podemos preguntar-nos sobre estas cuestiones en la gestión de un patrimonio antropológico y una ciencia *ab inestato* (Martínez Magdalena, 2013), así como la direccionalidad de la ecuación:

“Ibero → Latino-américa → [crítica de las nacionalidades; y crítica del concepto de área geopolítica y étnica vs. Naciones originarias de América]”

En el sentido que recogen tópicos decoloniales tales como: Antropologías nacionales y postnacionales en España; Antropologías del mundo y decolonialidad en los campos afines de

14 *ABC* (17 de febrero de 2014). Existen agrupaciones representativas como la Asociación Memoria de los Andalusíes (en Marruecos) que, según esa noticia, reclaman iguales derechos ante un agravio comparativo, siendo esta propuesta jurídica un reconocimiento de la “culpa de expulsión que cometió el Estado español hacia sus ciudadanos”. Al margen de los anacronismos (éstos no caben en los amplios campos del sentido identitario contemporáneo), surgen aquí entidades silentes que reclaman estatutos grupales e históricos, temporalidades amasadas y fermentadas, sujetos de interpelación, ciudadanías retroproyectadas y agentes de concesión jurídica.

15 En fin, no se hace necesario citar la retahíla de Cartas al director en numerosos periódicos españoles. Hoy es necesario traer también la polémica sobre la invitación a T. Obiang al Instituto Cervantes en Bruselas a cuenta de la presencia de instituciones universitarias españolas y el castellano en África y Guinea Ecuatorial. El profesor Juan Aranzadi (UNED) redactó una carta abierta sobre estos intereses.

16 Desde luego, los sefardíes venían obteniendo la nacionalidad española por vías ordinarias, con menores tiempos administrativos debido a la excepción de su condición.

17 No es preciso citar los estudios sobre Psicología étnica del mismo autor.

18 El método filológico y literario comparado en el campo de las alteridades históricas hispánicas está demandando aproximaciones antropológicas y postcoloniales: López-Baralt (2009: Consideraciones introductorias) recoge esta necesidad, mencionando estudios que “abren por fin la puerta a los moriscólogos al enfoque antropológico que se había venido aplicando al fenómeno de la conquista de las Indias” (*loc. cit.*: 17). Cita los trabajos de García Arenal (1992) sobre la comparación de la gestión de indios y moriscos.

los productos y producciones culturales, las artes y literaturas contemporáneas, en especial que traten de la demolición de las identidades y miradas portuguesas y españolas sobre una Latinoamérica demandante; y de la demolición de las identidades y miradas criollas y republicanas en esta Latinoamérica que abre su espacio a identidades nativas doblemente acreedoras; escrituras transculturales y monolingüismos hegemónicos en la decolonialidad del conocimiento; formas de conocimiento y la Antropología misma no sólo como objetos etnografiados, sino como recursos de decolonización; los fetiches de la Antropología: Objetos intervenidos, y etnografías y museos invertidos que den lugar a contra-Antropologías, literarias y curatoriales¹⁹; deconstrucción de la identidad investigadora ibero-latino-americana (española y portuguesa, criolla y republicana) como lugares de pensamiento y enunciación, que comprometan (cómo) la identidad profesional de quienes piensan, nombran y dicen no administrar; culpas y disculpas, reparaciones, compromisos y políticas de las (des)memorias; apostasías identitarias y culturales, apostasías disciplinarias e itinerancias; Metodologías desocializadoras como transculturación diaspórica; si no ibero-latino-américa, ¿qué?: entre la crítica del concepto de área geopolítica y étnica y el derecho de elevación de las identidades nacionales autóctonas (con la pregunta retrógrada sobre España y sus nacionalismos y nacionalidades); si no Antropología (o Ciencias sociales, artes y literatura), ¿qué? Sobre como nombrar de nuevo desde otra episteme-lengua: hacia un des-reconocimiento de la nación y la conquista.

2. Decolonizaciones prácticas de la Antropología

Cuando nos referimos a que las Ciencias sociales, y preferentemente la Antropología social y cultural, la investigación social, en fin, deben descolonizarse apoyando las luchas de liberación de los pueblos sometidos (y otras tantas más) y abandonando sus objetos propios de estudio como los “indígenas” (Hale, 2004), debemos considerar, a mi juicio, una cuestión que atenta contra la identidad nativa²⁰ y profesional del personal antropólogo²¹. Es cierto que

19 Ni que decir tiene que no es necesario recurrir a posiciones postmodernas, sino al concepto mismo de temporalidad antropológica del hombre y de los objetos que Julio Caro Baroja ensayara en varios momentos, y que no es preciso citar aquí (Azcona, 1989).

20 ¿Qué dificultades de esta interrogación no aplica un investigador español sobre su propio país? ¿Cuáles son las posibilidades de desocialización histórica?

21 Ya había apostado Barandiarán por los etnógrafos nativos antes que por los foráneos (ahorrando socializaciones en el campo), huyendo de objetivizaciones externas que ya se daba por descontado en una ciencia siempre externa, que sitúa a los estudiados como tales. *Vide* la relación del conocimiento etnográfico con o sobre “los españoles” en Cátedra (1991).

no cabe más opción que considerar un cierto “horizonte nihilista de la profesión”, al menos en su calidad teórica, y dado que la identidad nativa del investigador puede estar en un naufragio o conducir a él²². Pero no sólo, puesto que, se abandone la profesión o se la juzgue inapropiada (a veces alternativa), cabe, ahora sí, su práctica decolonizada. ¿Cómo? Ciertamente, como se ha dicho por doquier (*cf.* Martínez Magdalena, 2014), de la Etnografía ya no queda prácticamente nada más que su único recurso metodológico (la Observación participante)²³, y un robusto principio que la habilita (la unidad psíquica de la Humanidad que hace compartir aparato fonador y cognitivo, y por ende, posibilita el intercambio comunicacional). Desde ya algún tiempo hemos vuelto al “cuerpo” del antropólogo instrumentalizándose para producir en el campo materiales empíricos. En sus numerosas vertientes (como la sexual, por ejemplo), además de la condición liminal de nuestra práctica y el situacionismo o perspectivismo de los roles en el campo como estrategia de producción de conocimiento participativo, nos arroja a reconsiderar la situación de comunicación (la teoría metodológica sobre la entrevista ha dado luz sobre esto de manera tradicional) con una humanidad no obstante otra, con un congénere que pocas veces ha sido tratado teóricamente²⁴. De modo que si hemos de descolonizar nuestra disciplina, sin abandonarla aún, si hemos de practicarla, o como modo de practicarla, debemos revisar y construir nuestras posiciones comunicativas. No sólo cognitivas, sino fonadoras, idiomáticas²⁵; y, especialmente, enunciantes y situacionales, atendiendo al procedimiento socializador (y las posibilidades desocializantes o contravivencias, contra Castro) que conmuevan la posición original endoculturada (Familias, sexualidades, ideologías y creencias, lenguas, prácticas, regionalidades, etc.) y profesionalizante (Universitarias, escuelas, redes, etc.), algo por otra parte, consustancial a la misma definición del procedimiento etnográfico en la producción empírica. Aquí radica una sensibilidad para con las ¿víctimas? dialógicas, comprometiendo al cuerpo en la des-socialización de la postura intelectual que cultiva los textos y las

22 Cabe preguntarse si la posición del entrevistador u observador en un campo se manifiesta como estanca o guardada (al menos recordada y preservada para hacer luego el proceso de traducción), con el fin de proporcionar un *background* comparativo y núcleo identitario a salvo en el procedimiento etnográfico.

23 Aunque a veces actúe como marca de identidad profesional. Nosotros hemos atacado asimismo la confianza iluminista de la “Observación” en “Campo ciego: la occlusión del último dominio etnográfico” (2014).

24 Las teorías de la alteridad son suficientes (Lévinas, *e. gr.*), pero apenas son acogidas en la práctica etnográfica. El cuerpo (su instrumentalización) puede estar ocultando la identidad (su no instrumentalización).

25 Queremos recodar aquí las precisiones de un Paul Celan, o en nuestro contexto idiomático a un Augusto Roa Bastos, asumiendo el primero la lengua de la tortura (el alemán) como fuente poética que permita quebrarlo; o, en Roa Bastos, el Guaraní agazapado pero entreverado con un español imperial o criollo-republicano.

textualidades como objetos no sensitivos, como artefactos objetivadores de la víctima-sujeto-carne. Spivak había alertado de que “What we do toward the texts of the oppressed is very much dependent upon where we are” (citado en López-Baralt, 2009: 14). Más adelante volveremos sobre esto.

3. Memorias y reparaciones históricas

Junto con las teorías decoloniales, es preciso atender (y es esta una labor que la Antropología debe asumir lo más pronto posible)²⁶ a las teorías sobre las memorias históricas, nacionales, sectoriales, locales (Jelin, 2002 a, por no citar el caso español). Que la Antropología trabaja con identidades grupales es cosa evidente, por difícil que sea esto (Gómez García, 2001)²⁷; y que la memoria es un recurso esencial en ello también. La Teoría Crítica, aquí, ayuda a fundamentar y dar más fuerza a la práctica etnográfica ampliada. El pasado colonial de la Antropología social y cultural procura en los ámbitos disciplinares una memoria de la ciencia, y no sólo una historia o sociología de la misma. La Antropología decolonizada es una contra-memoria local (disciplinaria). Que nos obliga a re-situarnos adentro de los procedimientos de la “crianza institucional” europea.

Es por esta razón que hemos de buscar de nuevo al “indígena”. No porque lo sea, sino porque lo fue, con lo que se le concedió identidad negativa (o “lo exótico” en Fernández de Rota, 2009), y porque se alza como sujeto (demandante, si esto es así, y lo es) de reparación²⁸. Es un acto ritual de primer orden, a mi entender, des-alterizarlo; pero también un acto moderno, por jurídico. Y esto en lo próximo y lo remoto, siempre vinculados²⁹. Llamarle por su nombre que fue y preguntarle cómo se llama, como se hace llamar. Quizá también para que nos

26 Repárese en el texto de Augé “Les Lieux de mémoire du point de vue de l’ethnologue” (1989).

27 *Vide* Pujadas (1990) y las críticas de Rivas y Jociles (1993). Es importante el volumen “Hechos diferenciales y convivencias interétnicas en España” (Foro hispánico, 1999).

28 Contra el argumento historicista de que no existe un sujeto reclamante o el cual es injusto al reclamar lo usurpado pasado a los descendientes actuales. El escamoteo de la responsabilidad histórica en la actualidad es un argumento falso, dado que la riqueza actual y el sistema democrático (sustentado por el económico) deviene o nos es dado como usufructo y herencia de los momentos coloniales. No se trata tanto de asumir culpas cuanto de establecer la posición justa de des- y re-equilibrio dialógico, gestionando el horror y la vergüenza nacionales.

29 Recordamos aquí la idea de ida y vuelta del canibalismo que trajera de los caribes a los gitanos Caro Baroja (Martínez Magdalena y Gómez Quintero, 2007). Los alteridades internas a España son objeto de la antropología a partir de finales de los años setenta (Aguilar *et al.*, 2000: 110-111), en especial gitanos, pasiegos, vaqueiros, agotes, chuetas, maragatos, etc.

nombre y nos obligue a recordar como un acto de violencia. Alto y claro. Es volver a retomar la construcción de nuestras identidades por la fuerza inversa del sometimiento de nuestras alteridades. Una violencia escritural que ya exploramos como método (Martínez Magdalena, 2013), y que persigue la resituación posible o posibilitada de la relación dialógica, que como señalamos no puede ser equitativa sin estar antes compensada por un situacionismo histórico.

No obstante, hay un riesgo. Tremendo. No querer llamar “informante” a nuestro congénere al que buscamos, o con el que nos encontramos, es una cosa; llamarle (de nuevo renombrado) “víctima” es otra: porque, además, ¿qué derechos y rehabilitaciones les daremos? ¿A quiénes?³⁰ ¿No seguimos haciéndolos otros colonizados desde nuestra colonización interna? ¿O es que no podemos, o no queremos? En una ocasión hablé de la administración de la vergüenza y el horror patrimonial como tarea fundamental de quienes queremos investigar (Martínez Magdalena, 2003). Pero, ¿estaremos de nuevo, “administrando” alteridades acreedoras? Porque, trabajar por la memoria es hacer ¿qué clase de justicia? Antes de responder es preciso volver a recordar, garantizándolo, que la Antropología ha optado desde siempre por documentar identidades (y alteridades, claro está; o lo uno viene con lo otro), y alimentar, más recientemente, emancipaciones de grupos y pueblos sometidos, como venimos diciendo. Sin embargo, y a propósito del acompañamiento en luchas legítimas por la emancipación de los pueblos, es preciso reflexionar a causa de la pregunta anterior. Sobre todo por lo que concierne a nuestra posición como indagadores constructivistas de identidades otras que conmueven necesariamente la nuestra³¹. La interculturalidad queda igualmente comprometida aquí, como las analogías jurídicas en el derecho intercultural o la pluralidad de derechos³². Pero que toca, como dijimos, al estatuto profesional en una dimensión jurídica a la que debe responder: quiénes son las víctimas de qué genocidio (Vucković, 2005; Mate, 2007). La antropología puede colaborar a documentar responsabilidades, dentro de la disciplina y como ciencia anexa a los procesos memoriales y

30 Insinuamos ya una respuesta en las notas anteriores. Para el caso español, es necesario hacer notar que estas consideraciones revientan las identidades de partida, algo en tránsito.

31 Esto es básico en el desplazamiento etnográfico (extrañamiento y alienación calculada instrumentalizando el cuerpo, disciplinando la mirada y los sentidos y socializándose en el campo), pero queda la cuestión espinosa del retorno que retoma la socialización de origen del investigador y la traducción, que mueve al cambio pero que lo deja también inmóvil en cuanto reifica diversidades. Esto no es tan automático ni está tan claro. No podemos confiar al método etnográfico la superación o resolución de sus conflictos.

32 No es preciso dar aquí bibliografía, que puede ampararse en autores como Beuchot, Dussel, o Höffe.

transicionales, pero puede obrar en contra o incurrir en contradicciones alarmantes (Martínez Magdalena, 2012).

4. El concepto de víctima y la industria extractiva del testimonio

Marín (2013) recoge el concepto de víctima desde la asunción de los Derechos humanos. Éstos han sido difíciles de articular en la Antropología, en especial en la tensión Universalismo-Relativismo³³. Sin embargo, ofrecen un marco general donde situar una victimología que sólo medra entre la Ética y el Derecho, y por ende en la Deontológica profesional (antropológica en nuestro caso). Ahora bien, la Teoría crítica parece más amplia y adecuada en tanto se constituye como crítica general a los Estados-Nación, sus hiper-sistemas burocráticos y el modelo capitalista³⁴. La Teoría (implícita o explícita) de la Alteridad en Antropología está igualmente impactada de estas cuestiones: bien la llevamos a la crítica de las etnicidades y el poscolonialismo (Dietz, 1999), bien a la Teoría crítica (Jaramillo y Aguirre, 2010; Aguirre y Jaramillo, 2011). En su abundante *corpus* teórico y sus disposiciones metodológicas, la Antropología ¿tiene una ética propia, y una dialogicidad-relacionalidad restaurativa para con sus informantes-víctimas³⁵? Si pensamos que sí se hace necesario explicitarlo y aclararlo: trasladando el término “informante” (colaborador) al de víctima en la reflexividad de su acción victimizadora (recordemos el origen colonial y el método extractivista)³⁶ podemos estar elevando el edificio memorialístico, pero también

33 Haro (2009) intenta conciliar la Antropología con los Derechos humanos.

34 El propio Marín (*op. cit.*, n. 4) entiende los Derechos humanos con una acepción ampliada, en el entorno de la su discusión contemporánea, marcada “por el debilitamiento de su tradicional dominio jurídico y la irrupción plural del conjunto de las ciencias y disciplinas sociales y de la filosofía; nueva situación condicionada por el quebranto de la concepción rígida de soberanía nacional y el repliegue del Estado nacional de algunas de sus esferas habituales de influencia”. Y prosigue: “La discusión crítica del discurso de los derechos humanos está determinada por un triple imperativo que lo determina e interpela: el imperativo epistemológico de una aproximación y construcción multidisciplinaria del objeto y sus prácticas, el imperativo multicultural que cuestiona su sentido de universal validez valorativa y jurídica, así como por el imperativo de género, con sus cuestionamientos al paradigma liberal y sus ejes fundamentales, el racionalismo y el humanismo y la problematización 'feminista' a la desigualdad y la discriminación de la mujer. Se trata de interpelaciones imposibles de ser desatendidas por los derechos humanos” (*id.*).

35 Sánchez Durá (2006: 269) trae a colación, en la comparación difusa pero complementaria entre Historia y Antropología, la combinación de la indagación de Archivo y con testimonios y víctimas “que cumplen el papel de los informantes clásicos de la antropología. De todas formas, como se sugiere más adelante (*loc. cit.*: 273) hay que ser precavidos y no sustituir a los primitivos por las víctimas (tentación que podría operar en el sentido de una ley general o de los Derechos universales conciliadores de los abusos de los Estados-Nación hacia minorías y vencidos, pero siempre impulsado por el Derecho nacional o sus convergencias internacionales), ni en la historia tener el pasado como rosario de injusticias y supersticiones: es decir, el peligro evolucionista.

36 La Antropología puede ser un mecanismo victimizador en su sentido extractivista (Castillejo, 2005 y 2007); y lo fue y quizá sigue siendo en buena parte por su condición y origen.

reificando a las víctimas en tanto “víctimas-nuevamente-victimadas”. Algo pues delicado y difícil, pero que abre espacios para repensar (una vez más), y resituar (aún insuficientemente) la disciplina en una dialogicidad entre enunciantes de demanda y demandados.

Marín (2013: § 1) amplía de todas formas el concepto de víctima, haciéndolo transitar desde una víctima restrictiva (víctima de delitos y sufriente) a una víctima crítica “como sujeto afectado por violencia violatoria de su dignidad humana”; estableciendo la relación teórica entre violencia y dignidad por *mediación* de la víctima, que estaría habilitando a la última. Dice Marín (*loc. cit.*):

La constelación teórica: *víctima-violencia-dignidad* vertebra el pensamiento clásico de los derechos humanos. La relación entre *violencia* y *dignidad* vulnerada no es directa, ésta se encuentra mediada por la noción de *víctima*. La noción de víctima, en su doble dimensión, como sujeto afectado por violencia violatoria de su dignidad humana (también, en el ámbito del derecho, como sujeto pasivo de la realización de algún delito y, por tanto, de una violación del derecho), posee las características epistemológicas necesarias para establecer las mediaciones requeridas relativas al concepto de dignidad humana³⁷.

Marín quiere huir de la connotación sacrificial³⁸, pero bien es cierto que esa mediación victimal supone una encarnación por la víctima o en el cuerpo de la víctima, un sufrimiento, aunque físico, moral. La teoría incorpora el cuerpo, pero no puede vaciarse. El cuerpo como tema de estudio incorporado a la Antropología ha sido considerado también como mediación, aunque paradójica³⁹. De hecho, la noción antropológica de Cultura, por un lado, y de Humanidad, por otro, están a la base de esta discusión⁴⁰, y el cuerpo o una teoría del cuerpo dejaría atrás estos debates, con las precauciones que señalamos. Lo sacrificial, por otra parte, y a lo que quiere renunciar Marín, no puede obviarse ni siquiera negando las violencias fundacionales⁴¹, lo que lleva de nuevo a un concepto de cultura ingrato, que dificulta sostener

37 Sigue especialmente las tesis de Habermas (2010).

38 La despoja mediante la deconstrucción de los elementos políticos, autorreferenciales (auto-designación de la víctima y su correlato de credibilidad) y vinculados a la limitada idea derivada del espectáculo del cuerpo sufriente inmolado (espacio del menosprecio), que ve como obstáculos epistemológicos.

39 Sujeto, objeto e instrumento (en Velasco, 2007: I). Una perspectiva más amplia, en Devillard (2002).

40 Geertz (2004); y Menéndez (2004).

41 No se hace necesario mencionar la dificultad de los debates en torno a las violencias fundacionales y el Derecho como violencia legítima (Cerruti, 2010; Padadino, 2011). Lo que no deja de abrir la posibilidad de los pluralismos jurídicos, más que de los Derechos indígenas como Derecho proyectado o inclusión por el Derecho

una Dignidad humana no empírica, universal⁴². Un terreno tan clásico y resbaladizo es probablemente lo que dificulta la articulación de una deontológica profesional que, de todos modos, no puede escapar a recomendaciones prácticas de actitud, enfoque y metodología en perpetua discusión y renovada⁴³.

Dentro del papel de la Antropología en estas tareas, como adelantamos, estaría la de documentar y rememorar. Ligado todo ello no solo a los movimientos civiles, sino también a las etnografías de las administraciones y los archivos (de la represión, ya mencionado). Los informantes adquieren siempre la calidad de testigos, máxime en los nuevos y no tan nuevos objetos de la Antropología: genocidios, conflictos y violencia sociopolítica, represión y exterminio, memoria, justicia y sistemas jurídicos, constitución de los Estados-Nación, colonialismo, administración y burocracia, gestión de las minorías, inmigración, etc.⁴⁴; y esto supone además una antropología generacional (Sánchez León, 2004). Evidentemente, los testigos vivos no son sempiternos, y sus testimonios han de quedar cifrados en los símbolos de la memoria material. La exhibición sustitutoria del cadáver significativo (en los mejores hombres y mujeres) cuenta con varios recursos memorialísticos: los grandes monumentos fúnebres que recuerdan a los desaparecidos (o a los héroes en cada caso, explicada su violencia como necesaria y libertadora) y las distintas conmemoraciones (Jelin, 2002 b), el archivo (la Historia) (Derrida, 1997; Da Silva Catela y Jelin, 2002)⁴⁵ y el símbolo moral. Si en el exterminio se pretende hacer desaparecer al individuo en cuanto persona (o a la colectividad en cuanto pueblo), la identidad personal, su humanismo singular, su biografía y testimonio son aniquilados y reducidos hasta la mínima esencia. La persona es así reducida a un número de mera identificación administrativa en la prisión o el campo de concentración;

nacional (Carmona Caldera, 2009; Haro, 2010).

42 De cualquier forma, la unidad psíquica de la humanidad que habilita la Etnografía habría resuelto estas contradicciones. Escribe Velasco (1992: 259): “De todos modos, la tarea antropológica de la construcción de la *diversidad cultural* se hizo afirmando a la vez la unidad psíquica de la humanidad, basada en el reconocimiento de la existencia de una única especie humana y en la indistinción entre los procesos psíquicos de cualquier persona humana. El relativismo cultural siempre tuvo sus límites en la grandeza y miseria de la existencia humana o, si se prefiere, como formuló Lévi-Strauss, del espíritu humano”.

43 Dulong (2005) habla precisamente de la sensibilidad corporal del testimonio histórico.

44 Desde la Antropología, podemos citar los estudios de Moreno Feliú (2010) sobre las posibilidades de una etnografía a partir de los textos vivenciales y memorias de los confinados en los campos de exterminio nazis.

45 Podemos citar en España, al menos, las Jornadas “Archivos etnográficos y construcción social de la Memoria” organizadas por el Departamento de Antropología de España y América-Instituto de la Lengua Española, CSIC, y el Archivo Histórico Ferroviario, Madrid, abril de 2005.

finalmente, el anónimo cadáver que ha de reducirse, a su vez, a las cenizas mínimas. En su rehabilitación patrimonial, empero, el anonimato o el número de prisión es sustituido por los datos biográficos (nombre, fecha y lugar de nacimiento), caracteres más humanos y significativos que recuperan la persona y perpetúan su memoria. El Archivo, de todos modos, acarrea males de violencia simbólica (Derrida, 1997). Sin embargo, es en el Archivo donde puede recomponerse, de manera inversa a su constitución nacionalista, vencedora y represora, la memoria, al menos grupal, de de estas personas testimoniales. De ahí la necesidad de etnografías de Archivo (Da Silva Catela y Jelin, 2002; Di Bella, 2004; Mercant, 2005; Bosa, 2010; Stoler, 2010; Crespo y Tozzini, 2011). La metodología apropiada aquí rebasa la historiográfica (o la etnohistoria -Mercant, 2005-), y puede aplicarse a archivos de la represión en regímenes contemporáneos (Da Silva Catela y Jelin, 2002; Di Bella, 2004) como a los archivos coloniales (Stoler, 2010). La labor etnográfica debe superar la inercia extractiva de corte historiográfico (Stoler, *op. cit.*: 468-469). Es decir, adentrarse en el Archivo no salva en absoluto de la actitud extractivista de la etnografía en el campo, ni desde luego en las entrevistas a los informantes-testimonios. La entrevista, igualmente, es delicada, y requiere una práctica especial que va de la biografía expresada al documento personal en un acto comunicativo íntimo de expresión pública de la experiencia privada y carnal (Da Silva Catela, 2000 y 2004).

5. La “Situación (excepcional) de entrevista”

Toda la sensibilidad se reclama en uno de los recursos metodológicos por excelencia: la entrevista, no tan auxiliar de la etnografía, y sí mucho más protagonista (en el campo o fuera de él; y desde luego en el “trabajo” con testimonios de la historia o la memoria). La entrevista busca, cita y fija ya, de manera inmediata, una otredad. No parece tan cierto que se dé, “de por sí”, una posición (neutra o amistosa) para el diálogo. Del Pino (2008: 32-33) señala que:

[L]a utopía de nuestra ‘actitud dialógica’ con los otros —respetuosa totalmente de la espontaneidad de nuestros informantes—no es del todo independiente de las ilusiones y de la autocrítica que hemos elaborado a partir de una moral ‘occidental’: una sociedad sanamente insatisfecha con su lento —pero definitivo— olvido de las propias tradiciones, y con su menosprecio manifiesto —aunque no siempre confesado— por los intereses de los pueblos descubiertos en sus penosos recorridos por su afán de buscar nuevos mercados, nuevos climas y productos. Esa ‘pluralidad de voces’ perseguida no sale, inicialmente, por una sugerencia de los otros, sino por una oferta occidental para salvar su propia conciencia culpable. Y esa conciencia dialógica —a la postre imposible

de llevar a cabo hasta el final— se ha generado poco a poco como ilusión compartida entre todos, proponiendo cada uno soluciones parciales a tanta dificultad como conlleva oír las voces plurales de los ‘informantes’ —sin seguridad [sobre] cómo formularse—, mientras no cesan de formularse entre nosotros múltiples respuestas críticas a los iniciales interrogantes globales, procedentes del primer mundo.

La entrevista es una escenificación que aunque terapéutica a veces no es reparadora. Con verdad la podemos llamar una “situación” (de entrevista). Reclamamos un hablante para ser entrevistado dentro de la industria extractiva (pese a las prevenciones deontológicas que descansan paradójicamente en dispositivos metodológicos espurios). No es un interpelador que viene a nosotros, o a por nosotros (salvo como acreedor). Lo facilitamos, lo promovemos, lo hacemos producto de una red y lo protegemos en el dispositivo de confidencialidad, aunque inexorablemente lo citamos como referencial empírico (el informante es siempre un práctico). Pero esta situación de entrevista es una situación de excepción o excepcional cuando las condiciones de otredad de nuestro falso interlocutor operan sobre las heridas que lo constituyen como tal. Sin embargo, en la situación excepcional de entrevista, y aunque podemos callar ante su el horror narrado o sus inquietantes silencios, todo esto, la misma situación, nos interpela, nos cuestiona, nos contesta y pone en evidencia, nos refuta, nos hace morosos. Dice Ortiz Fernández (2004: 251): “[A]l darnos cuenta de la postura interpeladora [de un sujeto que toma la autoría de su discurso, podemos tener] la necesidad de censurar ese latente impulso jerárquico que aún queda cuando nos referimos a los grupos sociales subalternizados, al separar, colonialmente, al sujeto del objeto de investigación... Cuando la relación es de sujeto a sujeto estaremos practicando una relación intercultural democrática”; y antes: “[Las competencias del mediador de las voces subalternas] pueden continuar pretendiendo 'representar' a los 'sin voz' y por lo tanto hablar en nombre de ellos o, de lo contrario, reconocer que aún no siendo uno de ellos se está o no con ellos; si ocurre lo último, se trata de ejecutar en la relación un movimiento lateral y no vertical” (*loc. cit.*: 250)⁴⁶. “No es nuestra intención”, pero al confiar en la seguridad de los dispositivos metodológicos lo parece, obviando los problemas epistemológicos que no están a salvo tras ellos; lo que tampoco exculpa de deméritos socializantes contraídos en esa gestión patrimonial del horror y la vergüenza.

Un disfraz de la relación extractiva, una pose tras el rigor y la (in-)sensibilidad del aparato de extracción. Lo que exige, a falta de la capacidad de poner en cuarentena la investigación que

46 Quiroz (2006) habla también de la necesaria horizontalidad sujeto-sujeto.

da la vida y emancipa de algún modo, una moral de la sensibilidad y el compromiso de la autonegación: “Mi propia fantasía de la antropología como un cuerpo de escritos es aquello que es capaz de recibir este dolor. Así, aun cuando nunca pueda reclamar el dolor de otro, ni apropiármelo con algún otro fin (la construcción de la nación, la revolución, el experimento científico), lo que revela una investigación gramatical es que puedo prestar mi cuerpo (de escritos) a este dolor” (Das, 2008: 335). Cuál sea la consecuencia del amor a lo que deconstruyo, así dice Derrida, no lo sabemos. De momento seguimos aplicándonos a la “industria de la extracción” (Castillo, 2005: 50-51). Cuál deba ser el tipo de conocimiento que enfrente actos/objeto de “violencia” (como la misma escritura) es asumir una interpelación y la cadaverización escritural. Suponer una “sociedad pacificada” o que se pacifica a través de la dialogicidad de la entrevista roba la centralidad de la política. La guerra como excepción descansa en esta (escasa) sensibilidad.

6. Ejes posicionales para una etnografía situada desde la deconstrucción decolonial de un investigador español apóstata

Todo esto nos trae a una intención programática. Dado que establece consecuencias teórico-metodológicas de la memoria decolonizada en el ámbito de la identidad y socialización hispana para una Antropología histórica resituada⁴⁷. Así pues, y como venimos diciendo, la posición, la situación, viene condicionada o puesta en un “campo” mayor, que inscribe, que inserta al investigador adentro, en relación de partida, en relación de origen. Precisamente. La acción comunicativa se da por mediación relacional, y esta es histórica (y no sólo disciplinar o profesional). Todo lo cual atenta contra una identidad que está llamada a deconstruirse en el mismo trabajo indagatorio y, en nuestro caso, etnográfico. Lo cual se alcanza por una apostasía cultural, si se nos permite⁴⁸. Revisitando los mitos españoles en una necesaria demolición de su identidad (Caro Baroja, 1970; Castro, 1983; Alcalá, 2011; Duque, 2013; García, 2013; García Cárcel, 2004; Nieto, 2007)⁴⁹.

47 Siendo conscientes aún y todo, a la espera de mayores indagaciones, del problema de la alimentación negativa de la identidad de partida.

48 Nótese el “nos” intencionado, que hace comunidad de socialización y tarea conjunta de desocialización.

49 La “construcción de las Historias de España” (García Cárcel, 2004) está en relación, en el ámbito de la Antropología, con las narraciones sobre *Los pueblos de España*, claro está (Caro Baroja, 2003; cfr. Narotzy, 2001; y Prat *et al.*, 1991).

Es por esta razón que hemos de buscar de nuevo al “indígena/morisco/converso/víctima”, dijimos antes y ampliamos ahora⁵⁰. Buscamos un interpelador, una contra-víctima del genocidio o la expulsión, un paciente de la fuerza y la violencia legítima. Con el riesgo de caer en una nueva colonización en su reverso, y la reificación, de nuevo, de este indígena prestado, bien se ve. También podemos esperar a que nos interpele, a que nos busque, como lo hace, agencialmente, políticamente, corporalmente. El riesgo aquí es el cuerpo a cuerpo, o la querencia de un victimismo de revancha prestigioso: un “querer ser judío”; corregido con un “querer ser moro campesino”, menos idealizado. Como fuere, un asunto de primera importancia, con esperanzas y abismos que será necesario explorar.

Volvemos a decir aquí: El riesgo tremendo de no querer llamar “informante” a nuestro congénere al que buscamos, o con el que nos encontramos, es una cosa; llamarle (de nuevo renombrado) “víctima” es otra. Sin embargo, y de modo tentativo, y seguramente con graves errores, podemos solicitar-nos el siguiente programa:

Como objetivos:

1. La revisión de la socialización de origen como persona-investigadora en sus diferentes aspectos biográficos y profesionales, y, en especial, en la nacionalidad que “nos” sitúa como..., en sus “naciones/autonomías/regionalidades”, idiomas, clase social, familia, género, sexualidades, profesión, etc.
2. Sus consecuencias metodológicas en la situación de entrevista a distintas alteridades que encarnan diferentes horizontes de relación-investigación situada: al menos España, África y América.
3. Una práctica de entrevista resituada con esas alteridades reubicadas como identidades demandantes en una dialógica interpeladora.
4. Consecuencias epistemo-metodológicas generales.

Revisión que llevaría a una Posición des-socializada para enfrentar un encuentro/entrevista con “un otro interpelador”, siguiendo un programa tentativo de reencuentro con una persona (que al igual que es preguntada interroga) que exija la composición fragmentada de los aspectos analíticos anteriores: Porque, la sumativa de los fragmentos ¿qué da; en ambos?

⁵⁰Cuál sea la ilación o continuidad de las alteridades o adversarios de una patria teleológica es cuestión difícil de dilucidar aquí.

Bibliografía

- Aguilar, E., Feixa, C., y Melis, A. (2000) “Tradiciones y escenarios actuales de la antropología en España”, *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, 58: 101-122.
- Aguirre García, J. C. y Jaramillo Echeverri, L. G. (2011) “El otro en Lévinas: Una salida a la encrucijada sujeto–objeto y su pertinencia en las ciencias sociales”, *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 4(2).
- Alcalá, Á. (2011) *Los judeoconversos en la cultura y sociedad españolas*. Madrid: Trotta.
- Alcina Franch, J. (2005) *Justicia y Libertad. La larga marcha hacia un futuro incierto*. Sevilla: Universidad de Sevilla y ASANA.
- Álvarez Fernández, J. I. (2007) *Memoria y trauma en los testimonios de la represión franquista*. Barcelona: Anthropos.
- Aróstegui, J. (1998) “Dossier: Historia y Tiempo Presente. Un nuevo horizonte de la historiografía contemporánea”, *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 20, 15-18.
- Aróstegui, J. (ed.) (2007) *España en la memoria de tres generaciones: de la esperanza a la reparación*. Madrid: Editorial Complutense.
- Augé, M. (1989) “Les Lieux de mémoire du point de vue de l’ethnologue”, *Gradhiva*. 6: 3-12.
- Azcona, J. (1989) “Sobre el tiempo: Notas en torno al quehacer antropológico de Julio Caro Baroja”, *CEEN*, 21(54): 299-322.

- Biesca, S. G. (2006) “El proceso de la recuperación de la memoria histórica en España: Una aproximación a los movimientos sociales por la memoria”, *International Journal of Iberian Studies*, 19(1): 25-51.
- Bille, M. *et al.* (eds.) (2010) *The Anthropology of Absence: Materializations of Transcendence and Loss*. London: Springer.
- Bosa, B. (2010) “¿Un etnógrafo entre los archivos? Propuestas para una especialización de conveniencia”, *Revista Colombiana de Antropología*, 46, 2: 497-530.
- Candau, J. (2002) *Antropología de la memoria*. Buenos Aires: Nueva Visión. 2002.
- Capel, H. (2009) “La antropología española y el magisterio de Claudio Esteva Fabregat. Estrategias institucionales y desarrollo intelectual en las disciplinas científicas”, *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 1: 281-309.
- Carmona Caldera, C. (2009) “Derecho y violencia: reescrituras en torno al pluralismo jurídico”, *Revista de Derecho*, vol. XXII, 2: 9-26.
- Caro Baroja, J. (1970). *El mito del carácter nacional: meditaciones a contrapelo*. Madrid: Seminarios y Ediciones.
- Caro Baroja, J. (1989) *Terror y terrorismo*. Madrid: Plaza/Cambio 16.
- Caro Baroja, J. (2003) *Los pueblos de España*. Madrid: Alianza.
- Caro Baroja, J. (1992) *Las falsificaciones de la Historia (en relación con la de España)*. Barcelona: Seix Barral.
- Castillejo Cuellar, A. (2005) “Las Texturas del Silencio: Violencia, Memoria y los Límites del Quehacer Antropológico”, *EMPIRIA: Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, 9: 39-59.

- Castillejo Cuellar, A. (2007) “La globalización del testimonio: historia, silencio endémico y los usos de la palabra”, *Antípoda*, 4: 76-99.
- Castro, A. (1983) *España en su Historia: cristianos, moros y judíos*. Barcelona: Crítica.
- Cátedra, M^a. (ed.) (1991) *Los españoles vistos por los antropólogos*. Madrid: Júcar.
- Cerruti, P. (2010) “El sacrificio como matriz jurídico-política: crítica del fundamento biopolítico de la comunidad”, *Revista Pléyade*, 5: 278-299.
- Cortés Peña, A. L. (2006) “Caro Baroja y la historiografía sobre los moriscos”, *Historia social*, 55: 61-78.
- Crespo, C. y Tozzini, M. A. (2011) “De pasados presentes: hacia una etnografía de archivos”, *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 47, 1: 69-90.
- Da Silva Catela, L. (2000) “De eso no se habla. Cuestiones metodológicas sobre los límites y el silencio en entrevistas a familiares de desaparecidos políticos”, *Historia, antropología y fuentes orales*, 2, 24: 69-75.
- Da Silva Catela, L. (2004) “Conocer el silencio. Entrevistas y estrategias de conocimiento en situaciones límites”, *Revista Oficios Terrestres* (Facultad de Periodismo y Comunicación Social de la Universidad Nacional de La Plata). S. d.
- Da Silva Catela, L. y Jelin, E (comps.) (2002) *Los archivos de la represión: Documentos, memoria y verdad*. Madrid: S. XXI.
- Das, V. (2008) “Wittgenstein y la antropología”. En Ortega Martínez, F. A.(ed.). *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de la dignidad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, CES: s. p.
- Del Pino, F. (1978) “Antropólogos en el exilio”. En: J. L. Abellan (ed.), *El exilio español de 1939*, vol. VI: Cataluña, Euzkadi, Galicia. Madrid: Taurus: 13-155.

- Del Pino, F. (2008) “De las Crónicas de Indias a Malinowski, o de la influencia (menospreciada) de los textos en el trabajo de campo”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LXIII(1): 17-36.
- Derrida, J. (1997) *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Madrid: Trotta.
- Devillard, M. J. (2002) “De los discursos antropológicos sobre naturaleza, cuerpo y cultura”, *Política y sociedad*, 39(3): 597-614.
- Di Bella, M. P. (2004) “Fieldwork in the Archives. Tracing Rituals of Capital Punishment in Past and Present Italy”. En Velasco, H. (coord.), con la colaboración de D. Fournier y L. Díaz G. Viana, *La Antropología como pasión y práctica. Ensayos in honorem Julian Pitt-Rivers*. Madrid: Departamento de Antropología de España y América, CSIC: 161-177.
- Dietz, G. (1999) “Etnicidad y cultura en movimiento: desafíos teóricos para el estudio de los movimientos étnicos”, *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, 56: 81-107.
- Duque, F. (2013) *España, la nación que no existe*. Conferencia inaugural del curso académico 2013-14, Facultad de Filosofía UMU, 9 de octubre de 2013.
- Dulong, R. (2005) “La implicación de la sensibilidad corporal en el testimonio histórico”, *Revista de Antropología Social*, 13, 97-111.
- Esteva Fabregat, C. (1996) “Entrevista con Claudio Esteva-Fabregat”, por Jordi Colobrans, Ángel Martínez y Joan Prat. En: J. Prat y Á. Martínez (eds.), *Ensayos de Antropología Cultural (Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat)*. Barcelona: Ariel: 15-25.
- Fernández de Rota, A. (2009) “Volver a lo exótico de nuevo”, *Tabula Rasa*, 10: 77-121.
- Ferrándiz, F. (2007) “Exhumaciones y políticas de la memoria en la España contemporánea”, *Hispania Nova. Revista de Historia Contemporánea*, 7. <http://hispanianova.rediris.es>

- Ferrándiz, F. (2010). “De las fosas comunes a los derechos humanos: El descubrimiento de las desapariciones forzadas en la España contemporánea”, *Revista de Antropología Social*, 19: 161-189.
- Foro hispánico (1999) *Hechos diferenciales y convivencias interétnicas en España*. Amsterdam: Rodopi: Vol. 16.
- Jell-Bahlsen, S. (1985) “Ethnology and fascism in Germany”, *Dialectical Anthropology*, 9(1): 313-335.
- García Aneral, M. (1992) “Moriscos e indios. Para un estudio comparado de métodos de conquista y evangelización”, *Chronica Nova*, 20: 153-175.
- Cátedra, M. (ed.) (1991) *Los españoles vistos por los antropólogos*. Madrid: Júcar.
- García, C. O. y Sánchez-Carretero, C. (2008) “Archivos etnográficos, memoria y nuevos patrimonios: el caso del Archivo del Duelo”. En *Patrimonios culturales: educación e interpretación: cruzando límites y produciendo alternativas*. Donosti: Ankulegi Antropologia Elkartea: 155-170.
- García Cárcel, R. (coord.) (2004) *La construcción de las Historias de España*. Madrid: Marcial Pons.
- García Sanjuán, A. (2013) *La conquista islámica de la península ibérica y la tergiversación del pasado*. Madrid: Marcial Pons.
- Geertz, C. (2004) “El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre”. En N. Fernández Moreno (comp.), *Lecturas de Etnología: Una introducción a la comparación en Antropología*. Madrid: UNED, 203-223.
- Gómez García, P. (2001) “Las desilusiones de la 'identidad'. La etnia como pseudo-concepto”. En: P. Gómez García (coord.), *Las ilusiones de la identidad*. Valencia: Frónesis-Cátedra-U. De Valencia: cap. 2.

- González Alcantud, J. A. (2012) “Los moriscos y su antropología. Reflexiones al hilo del cuarto centenario de la expulsión de los moriscos de España”, *Gazeta de Antropología*, 28(3): Artículo 6.
- González Calleja, E. (2014) “La violencia política en la España del siglo XX: un balance historiográfico”, *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 38(2): 213-240.
- Habermas, J. (2010) “El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos”, *Revista de Filosofía Diánoia*, Vol. 55(64): 3-25.
- Hale, Ch. R. (2004) “Reflexiones hacia la práctica de una Investigación Descolonizada”. En: *II Encuentro Internacional del Proyecto Gobernar en la Diversidad*, octubre de 2004, Quito. CIESAS, Universidad de Texas-Austin, FLACSO-Ecuador, Fundación Ford: s. p.
- Haro, C. B. (2009) “Antropología y derechos humanos”, *Derechos Humanos México. Revista del Centro Nacional de Derechos Humanos*, 12: 55-76.
- Haro, C. B. (2010) “La víctima en los sistemas jurídicos indígenas”, *Derechos Humanos México. Revista del Centro Nacional de Derechos Humanos*, 14: 41-67.
- Hinton, A. L. (ed.) (2002) *Annihilating difference: the anthropology of genocide* (Vol. 2). Berkeley y Los Ángeles: U. of California Press.
- Huertas García-Alejo, R. (1996) “La psico-biología del marxismo como categoría antropológica en el ideario fascista español”, *Llull: Revista de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas*, 19(36): 111-130.
- Jaramillo Echeverri, L. G. y Aguirre García, J. C. (2010) “Levinas y las Ciencias Sociales: fundamentos epistémicos desde la alteridad”, *Folios*, 31: 3-20.
- Jelin, E. (2002 a) *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.

- Jelin, E. (comp.) (2002 b) *Las conmemoraciones: Las disputas en las fechas 'in-felices'*. Madrid: Siglo XXI.
- López-Baralt, L. (2009) *La Literatura secreta de los últimos musulmanes de España*. Madrid: Trotta.
- Marín, A. A. (2013) “Teoría Crítica y Derechos Humanos: Hacia un concepto crítico de víctima”, *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 36(4): 31-60.
- Martínez Magdalena, S. (2003) “Horror y vergüenza patrimonial. El patrimonio sociopolítico y la memoria histórica en la república de los peores”, *Actas do I Congresso Internacional de Investigaçao e Desenvolvimento Sócio-cultural*, AGIR, Cabeceiras de Basto, Portugal, Outubro de 2003.
- Martínez Magdalena, S. (2005) “Traslaciones históricas del enemigo secular en España”, *I Congreso Latinoamericano de Antropología*, Universidad Nacional de Rosario, Argentina. Actas.
- Martínez Magdalena, S. (2012) “Muertos de madera y tinta como sangre: la construcción del Estado-nación peruano a partir de los Informes de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación como monumento de memoria”, *V Simposio Internacional Cultura y Justicia*, JUSMENACU-CSIC, CCHS-CSIC, Madrid, diciembre de 2012.
- Martínez Magdalena, S. (2013) “Ocho Páginas: Un juguete moral con veinte miniaturas bélicas”, *Revista de Antropología Experimental*, 13: Texto 22: 341-379.
- Martínez Magdalena, S. (2014) “Campo ciego: la oclusión del último dominio etnográfico”, *Tramas. Sujetividad y procesos sociales*, 39(24): 197-236.
- Martínez Magdalena, S. y Gómez Quintero, J. D. (2007), “Imágenes del Tercer Mundo. Geografía y etnografía imaginarias en la representación simbólica de la conmiseración contemporánea”. En: O. Calavia, J. C. Gimeno y M. E. Rodríguez (eds.), *Neoliberalismo, ONGs y Pueblos indígenas en América Latina*. Málaga: SEPHA: 81-106.

- Mate, R. (ed.) (2007) *Responsabilidad histórica: preguntas del nuevo al viejo mundo*. Barcelona: Anthropos.
- Medina Domínguez, A. (2001) *Exorcismos de la memoria. Políticas y poéticas de la melancolía en la España de la Transición*. Madrid: Libertarias.
- Menéndez, E. (2004) “Relativismo cultural y biología locales”. En N. Fernández Moreno (comp.), *Lecturas de Etnología: Una introducción a la comparación en Antropología*. Madrid: UNED, 225-244.
- Mercant, S. T. (2005) “Historia y Antropología de archivo”, *Memòries de la Reial Acadèmia Mallorquina d'Estudis Genealògics, Heràldics i Històrics*, 15: 75-88.
- Moreno, I. (2012) “Reinventando la historia (para falsificarla): sobre las relaciones entre antropología y franquismo”. En: J. Contreras *et al.* (eds.), *Pels camins de l'etnografia: un homenatge a Joan Prat*. Tarragona: URV: 213-221.
- Moreno Feliu, P. (2010) *En el corazón de la zona gris: una lectura etnográfica de los campos de Auschwitz*. Madrid: Trotta.
- Narotzky, S. (2001) *La antropología de los pueblos de España*. Barcelona: Icaria.
- Narotzky, S. (2010) “Las antropologías hegemónicas y las antropologías del sur: el caso de España”, *Antípoda*, 11: 241-258.
- Navarro, V. (2002) *Bienestar insuficiente, democracia incompleta. Sobre lo que no se habla en nuestro país*. Barcelona: Anagrama.
- Ortiz Fernández, C. (2004) “El testimonio, ¿un acto de poder? Sobre el proceso de producción e interpretación del testimonio”, *Investigaciones sociales*, VIII(13): 245-252.

- Paladino, F. J. (2011) “La función sacrificial de la cultura: ‘desnaturalizar las semejanzas’.
Lévi-Strauss reconsiderado desde una antropología de la violencia”, *Gazeta de Antropología*, 27(1): artículo 12.
- Perceval, J. M. (2010) “Repensar la expulsión 400 años después: del «Todos no son uno» al estudio de la complejidad morisca”, *AWRAQ*, 1: 119-136.
- Perceval, J. M. (2012) “Narrativas historiográficas: las estrategias del discurso a la hora de construir un sujeto 'morisco' expulsable”. En G. Martín Muñoz y R. Grosfoguel (eds.). *La islamofobia a debate. La genealogía del miedo al Islam y la construcción de los discursos antiislámicos*. Madrid: Casa Árabe-IEAM: 123-140.
- Pereiro, X. y Do Douro, P. D. M. (2004) “Apuntes de antropología y memoria”, *Revista O Fiadeiro*, 15: 123-158.
- Prat, J., et al. (eds.) (1991) *Antropología de los Pueblos de España*. Madrid: Taurus.
- Prat i Caros, J. (2003) *Antropología y Etnología*. Vol. 2 de *Las Ciencias Sociales en España. Historia inmediata, crítica y perspectivas* (editado por R. Reyes). Madrid: Editorial Complutense.
- Pujadas, J. J. (1990) “Los estudios sobre etnicidad y nacionalismo en España, 1981-1987”, en J. Cucó y J. J. Pujadas (eds.), *Identidades colectivas. Etnicidad y sociabilidad en la Península Ibérica*. Valencia: Publicaciones de la Generalitat Valenciana: 3-19.
- Pulido Serrano, J. I. (2006) “Los judíos en la obra de Julio Caro Baroja”, *Historia social*, 55: 45-60.
- Quiroz, V. (2006) “Ficciones de la memoria. La novela del conflicto armado interno (1980-2000) y las tensiones de la modernidad colonial en el Perú”, *El hablador*, 10: s. p.
- Rivas, A., y Jociles, M. I. (1993) “La creación simbólica de fronteras entre los antropólogos del estado español”, *Revista de Antropología Social*, 2: 137-147.

- Robben, A. C. (2011) “Seducción Etnográfica, Transferencia, y Resistencia en Diálogos sobre Terror y Violencia en Argentina”, *Aletheia: Revista de la Maestría en Historia y Memoria de la FaHCE*, 1(2), 16.
- Sánchez, P. y Martín, J. I. (2006) “Lejana proximidad: antropologías de la Guerra Civil española”, *Historia del presente*, 7: 101-126.
- Sánchez Durá, N. (2006) “Tradiciones a medida. Descripción y juicios de valor en el uso del pasado”. En Muñoz, J. y Faerna, Á. M. (eds.), *Caminos de la hermenéutica*. Madrid: Biblioteca Nueva, cap. VIII.
- Sánchez León, P. (2004) “Estigma y memoria de los jóvenes de la Transición”. En Silva, E. et al. (coords.), *La memoria de los olvidados. Un debate sobre el silencio de la represión franquista*. Valladolid: Ámbito Alarife, 163-179.
- Stallaert, C. (1998) *Etnogénesis y etnicidad en España: una aproximación histórico-antropológica al casticismo*. Barcelona: Anthropos.
- Stoler, A. L. (2010) “Archivos coloniales y el arte de gobernar”, *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 46 (2): 465-496.
- Velasco Maíllo, H. (1992) “Identidad cultural y política”, *Revista de estudios políticos*, 78: 255-272.
- Velasco Maíllo, H. (2007) *Cuerpo y espacio. Símbolos y metáforas, representaciones y expresividad de las culturas*. Madrid: Ramón Areces.
- Vilanova, M. (1995) “El combate, en España, por una historia sin adjetivos con fuentes orales”, *Historia y fuente oral*, 14: 95-116.
- Vucković, N. (2005) “Epílogo: ¿Quién exige reparaciones y por cuáles crímenes?”. En Ferro, M. (dir.), *El libro negro del Colonialismo. Siglos XVI al XXI: del exterminio al arrepentimiento*. Madrid: La Esfera de los Libros, 915-946.

ÉTICA ANTROPOLÓGICA, ENCUENTROS Y DESENCUENTROS. DE LOS EJEMPLOS A LAS PROPUESTAS.

Lina Masana

lina.masana@gmail.com

Institut Català d'Antropologia (ICA)

1. Introducción

El propósito de esta comunicación es el de presentar ejemplos de diversas situaciones a mi entender conflictivas y susceptibles de ser recogidas en ese necesario código ético que proponga soluciones a nuestros dilemas profesionales ético-epistemológicos. Los relatos provienen de experiencias concretas vividas en primera persona (o en segunda) durante mi formación y profesionalización como antropóloga. El objetivo final es el de poner en discusión la naturaleza de su conflictividad y vislumbrar posibles maneras de abordarla, esperando que ello contribuya a ir sistematizando de manera inductiva los dilemas éticos que aparecen en nuestra profesión.

El primer problema ético que se me plantea para esta comunicación es: como digo lo que tengo que decir sin acusar directamente a nadie, preservando anonimidad(es), sin manchar reputaciones personales ni institucionales, y sin cavar mi propio hoyo de exclusión profesional una vez esto haya sido hecho público y leído. Por ello, me decantaré cuando así lo considere, por un relato aparentemente ficcionado en el que quizás se encuentren expresiones del estilo “en una universidad”, “en una clase de antropología”, “en una conferencia”, “un colega” (con artículos indeterminados, pseudónimos y ausencia de identificación nominal), sin dar muchos más detalles, y sin explicar si la experiencia fue vivida directamente en primera persona o si el relato me fue contado en segunda, aunque su forma literaria sea la una o la otra. En ambos casos, sea directamente o indirectamente, en primera o en segunda, doy fe que mi relato es verídico y no fruto de ninguna imaginación, considerando que no necesito

utilizar el conocido recurso de autoridad etnográfica del “yo estuve allí”, para autentificar lo que aquí expreso, puesto que lo hago con la única voluntad que revierta un bien común para el ejercicio profesional de la antropología y no para generar acusaciones. No trato de confundir al lector, solo de protegerme y proteger las identidades de los supuestos mal hacedores de nuestra práctica antropológica; ¿o quizás no debería? Dicho sea de paso, y no en vano, estos temores y precauciones se generan y enmarcan en una ausencia legal que proteja los derechos de unos –los que evidenciamos malas prácticas, injustamente llamados “chivatos” o “acusicas”– y rechace las extralimitaciones de otros –los que hacen y deshacen sin asumir ninguna responsabilidad por sus acciones– en un contexto donde en el que el “todo vale” (para algunos) no solo no es reprobado ni sancionado, sino ni tan siquiera denunciado o discutido.

2. Los ejemplos

2.1. Grabaciones sin consentimiento

En la licenciatura de antropología nos inculcaron (a mí, a mi clase) la prudencia y el comedimiento en el trabajo de campo: obrar sin molestar, sin ser demasiado intrusivo, respetando a los demás, etc. Entre el grupo de alumnos que formábamos la clase había un estudiante que pareció no haberse enterado de nada de eso. Un verano, dicho estudiante había decidido ir a África para “visitar/estudiar una tribu tal”. Bueno, de hecho era un “paso por aquí de vacaciones unos días y a ver qué saco de ello”. Volvió en septiembre encantado de su aventura veraniega y nos hizo una exposición en clase en la que explicó cómo son y cómo viven las personas de esa comunidad, cuáles son sus costumbres, creencias, prácticas, etc. Después de la presentación en clase de su aventura veraniega exótica se formaron pequeños grupos de cuchicheos en el pasillo. Me acerqué para ver de qué se trataba. Resulta que el estudiante en cuestión había grabado, sin consentimiento y a escondidas, un ritual vudú (o eso dijo) dentro de la comunidad que fue a visitar, aunque le habían pedido expresamente que no lo hiciera. Le dejaron estar presente pero no le permitieron grabar. Pues él lo hizo igual, a escondidas. Y claro, trajo el vídeo de vuelta y se armó gran revuelo para visionarlo en grupo después de las horas de clase. Me negué a ir a verlo por coherencia con mis principios éticos pero me consta que tuvo un público numeroso y que algún profesor también fue. ¿Quizás

debería haber ido para confirmar su desacreditable hazaña? Ya me lo confirmaron otros. Al día siguiente, comentarios, asombros y morbo, mucho morbo. Y él se reía y hacía broma sobre si los espíritus de la tribu le vendrían a pedir cuentas por haber obrado mal. Debo mencionar que este personaje acabó la carrera con sus “cincos por los pelos” pero que ostenta un título de licenciado en antropología social y cultural que le acredita como “profesional antropólogo”.

“El cazador cazado”: yo fui grabada, también sin consentimiento y a escondidas, durante una entrevista que realicé. Los antropólogos –cazadores de palabras– acostumbramos a grabar las entrevistas que realizamos para después poder transcribirlas y tener la narrativa original sin las alteraciones que supondrían la reconstrucción narrativa posterior en un diario de campo (útil pero “menos original”). Hoy en día nuestras grabadoras digitales pueden ser pequeñas y discretas, incluso asemejándose a un móvil (la mía lo parece y muchos informantes han mencionado esa similitud). Cuando realizo una entrevista, tengo por costumbre ofrecer el relato grabado a quien así lo desee. Hoy en día es tan fácil como mandar el archivo a una cuenta de correo electrónico. Quiero decir con eso que la persona entrevistada no debe temer por aquello de “¿qué habré dicho?”, “no sé si respondí bien aquello”, ya que puede re-escucharse si así lo desea. Lo que nunca pensé es que un informante iba a grabarme a mí, a escondidas, sin consentimiento informado y sin firmar ningún papel como yo hice con él. Me viene a la cabeza un ejemplo que ilustra la situación en la que me encontré. Para la realización de mi tesis doctoral sobre la experiencia y la gestión de la cronicidad en adultos (Masana, 2013) entrevisté a personas con enfermedad pulmonar obstructiva crónica (conocida como EPOC) que me facilitaron a través de un centro de atención primaria (CAP). Yo tenía contacto con la doctora de atención primaria que llevaba esos casos, y en alguna de las reuniones que mantuvimos le pregunté si la EPOC viene provocada por el tabaquismo, a lo que me contestó afirmativamente para un 85%. Entonces me interesé por saber qué hacen esos fumadores (algunos empedernidos) a los que se les diagnostica EPOC. Biomédicamente, fisiológicamente, está claro que deberían dejar de fumar porque sus pulmones no trabajan bien y fumar les empeora los síntomas de la enfermedad y puede precipitar crisis indeseables y complicaciones. Pero también sabemos que dejar el hábito de fumar es muy difícil para algunas personas. Cuando le pregunto a la doctora si todos sus pacientes de EPOC han dejado de fumar me contesta que no, y añade:

“Algunos vienen que les huele el aliento porque se acaban de fumar un pitillo fuera [del CAP], otros les puedes ver que llevan la cajetilla en el bolsillo de la camisa [varón], que

transparenta y ¡hasta puedes ver la marca!... que si Marlboro, que si negro... Y otros te lo dicen abiertamente ‘Mire doctora, yo no puedo dejar de fumar’, antes me muero pero no puedo”.

Debía tener yo fresca la imagen de la cajetilla en el bolsillo de la camisa cuando miré al entrevistado que tenía delante de mí. Igualito que la cajetilla de cigarrillos, la tela traslúcida de su camisa veraniega dejaba entrever una grabadora digital muy parecida a la mía, que no era un móvil. Cuando antes, durante y/o al acabar la entrevista le ofrecí la posibilidad de tener la copia del archivo de audio que yo había grabado si así lo quería, me contestó: “No, no hace falta, no lo necesito. Ya me fio de ti. Sé que no te inventarás nada de lo que he dicho y que serás fiel a mis palabras”. Y yo pensé: “Claro, por eso me grabas a escondidas”. Pero no le dije nada.

En un congreso internacional de antropología sobre metodología etnográfica, se habló de etnografía hospitalaria y de algunas de las dificultades metodológicas y éticas que conlleva el trabajo de campo en el entorno hospitalario (para discusión ver Van der Geest y Finkler, 2004). Un ponente antropólogo expuso su visión a partir de una experiencia personal que le llevó a estar ingresado un tiempo en un hospital. Comentó que había estado grabando a escondidas, sin consentimiento ni conocimiento alguno, a otros pacientes ingresados en la planta, a sus compañeros de habitación, a los profesionales sanitarios que le atendían, y que luego haría “algo con ello”. Además, imitó con tono burlesco los gemidos y quejidos de dolor de su entonces compañero de habitación reproduciendo teatralmente las onomatopeyas del dolor “ahhhhh” “ohhhhh” ante una audiencia impertérrita de unos ciento y pico antropólogos. Mofándose y riéndose de la situación y de los gemidos de su vecino de habitación de hospital, se dirigió a un colega suyo de mesa y le comentó –entendiendo que para que todo el mundo lo oyese puesto que lo dijo delante del micro y también mirando a la audiencia– “estas psicofonías no tienen desperdicio, un día tenemos que hacer algo con ello”, a lo que su compañero asintió riéndose a la vez también. Nadie dijo nada. Nadie levantó la mano ni le saltó a la yugular. Una audiencia de ciento y pico de profesionales antropólogos aceptó sin crítica alguna que un colega suyo grabara sin consentimiento, pensara en utilizar ese material sin consentimiento, y además hiciera burla y sorna pública de las desgracias ajenas, en este caso de los gemidos de dolor de un compañero de habitación de un hospital. Este hecho que me parece tan grave moralmente como reprobable éticamente, pasó sin más, y me figuro que ese colega seguirá llevando su discurso e imitación burlesca del dolor ajeno por donde quiera

que vaya a presentar la “fortuna” que le brindó el azar de encontrarse en el lugar por excelencia de las desgracias ajenas, y que le permitió sacar provecho de ello.

2.2. Observaciones inquietantes

En un congreso internacional de antropología coincidí durante una pausa-café con otro congresista que desconocía e intercambiamos cuatro palabras sobre nuestros respectivos campos de estudio. Cuando le pregunté sobre su tema de estudio me contestó: “la tortura”, mientras me miraba fijamente a los ojos supongo que esperando ver la reacción facial a una palabra que no deja indiferente (téngase en cuenta que la acción de mirar fijamente es objetiva y podría ser corroborada por otros presentes, mientras que mi percepción y consiguiente suposición son subjetivas). La retahíla de preguntas salieron solas por mi boca y no tuve ni tiempo de retenerlas: “¿Y cómo lo estudias? ¿Qué haces? ¿Entrevistas a gente que ha sido torturada? ¿Y dónde encuentras a los informantes?” No estaba muy hablador, pero contestó que sí, que hacía entrevistas, y que había entrevistado a reclusos de cárceles, o gente que había sido retenida en comisarías de policía (sin especificar las causas). Siguió otra pregunta: “Porque, claro, tú en este caso, observación participante no puedes hacer, ¿no?”. No me contestó y me sostuvo la mirada fijamente, de nuevo. Me estaba dando cuenta de lo que había acabado de preguntar justo en ese momento, y aún consciente del dicho “quien calla otorga”, mi atrevimiento fue más allá: “Supongo que a ti no te dejan estar en las comisarias o las cárceles en los momentos de interrogatorios o torturas ¿verdad?”. Siguió sin contestar aguantándome la mirada fija. ¡Qué miedo! “¿Este hombre está estudiando la tortura y presenciando torturas y no lo denuncia?”, pensé. A partir de aquí me entraron todas las dudas habidas y por haber ¿es ese el papel del antropólogo?, ¿debe presenciar actos que atentan contra la integridad física y moral de las personas y no dar cuenta de ello?, ¿todo vale para perseguir un estudio? Me viene a la cabeza el periodista de investigación Antonio Salas que estudió a los skinheads desde dentro y que ahora está en paradero desconocido, bajo protección de testigos porque le han puesto precio a su cabeza (Salas, 2006). Me viene a la cabeza la investigación y el estremecedor documental que otro fotoperiodista, Christian Poveda, realizó con la banda latinoamericana Mara 18 en el Salvador, a raíz del cual perdió la vida (Poveda, 2009). Pienso en otras investigaciones controvertidas y peligrosas, por ejemplo sobre tráfico de órganos de donantes vivos (Scheper-Hughes, 2005) y me pregunto sobre cuál debe ser la posición del antropólogo delante de esas realidades que se quieren estudiar. En la

mayoría de ocasiones, opto por pensar que el fin no justifica los medios, pero en según qué ámbitos de estudio, tomo consciencia que sin esos medios no se puede evidenciar ni denunciar ciertas realidades, injusticias o actos que atentan contra las libertades y derechos humanos. Por un momento pensé que mi colega antropólogo era a la vez policía o militar, es decir, tenía una doble identidad profesional, quizás escondiendo la de antropólogo para tener acceso directo a un campo de observación imposible de estudiar de otro modo. Eso nos llevaría también a discutir, además de su posicionamiento tanto como científico como humano ante la tortura, otro dilema ético que nos brinda nuestra disciplina: la investigación encubierta.

2.3. Plagio literario

Durante la elaboración de su tesis doctoral en antropología un colega se encontró, revisando bibliografía –en concreto otra tesis doctoral en antropología defendida en otra universidad española unos años antes– con una noción que quería visitar. Fue a la fuente original citada y se encontró con un párrafo que le resultó familiar. Lo comparó con la fuente secundaria y comprobó que estaba calcado de la fuente original sin su debida citación. Siguió leyendo y vio que ocurría lo mismo con otro párrafo, y así consecutivamente hasta diez párrafos exactos (o partes de estos exactas). Sí que se nombraba al autor original al inicio de presentar el concepto, pero luego no se daba más cuenta de él ni se entrecomillaban las siguientes páginas con sus correspondientes diez párrafos copiados. ¿Desfachatez, descuido o mal hacer? ¿Qué se hace en estos casos? Mi colega, además, conocía al autor secundario que parecía haber plagiado toda la argumentación y presentación conceptual de otro, habían compartido mesa en conferencias y charlas sobre sus respectivos temas de estudio afines, quería citarlo con ganas en la tesis, pero, ¿y ahora qué? Como es lógico y habitual en estos casos, cuando uno es doctorando acostumbra a recurrir a su(s) director(es) de tesis. Eso hizo y les expuso lo que se había encontrado y qué se debía hacer al respecto. Aún espera respuesta. Acudió también a otro profesor del departamento de antropología en el que se encontraba realizando la tesis doctoral. Este sí que respondió, diciendo que “Vaya, qué morro esto de plagiar, lástima que aquí [España] no esté tan mal considerado como en otros contextos”. Y ya está. Finiquitado. A mi colega le consume el decirlo o no decirlo, y espera la ocasión para tener al autor cara a cara para exponerle la situación, ya que considera que no es un tema que se pueda tratar por mail, ni dejarlo sin tratar. Sin embargo, la distancia geográfica que les separa hace que esto

aún no haya sido posible, esperando pueda serlo en algún futuro en algún congreso; ¿quizás este mismo de la FAAEE?. Cuando comentó un día el suceso a otro colega, este le respondió: “¿Y vas a decírselo? ¡Ala! ¿Cómo vas a decírselo? Eso es muy violento”. “Más violento es plagiar y quedarse impune, ¿no?” le respondió.

2.4. Consentimientos informados e investigaciones insuficientemente supervisadas

Cuando empecé mis estudios de antropología, nunca imaginé que me encontraría con el siguiente escenario (ampliamente aceptado): que los directores de tesis no realizan “bien” ni de modo “completo” su trabajo de supervisión de la tesis de un doctorando (lo mismo para los tutores de los trabajos de final de master). Es *vox populi* y “ya está”, impera un “no hay nada que hacer”, “todos hemos pasado por lo mismo”, “a todo el mundo le ha pasado”. Las justificaciones o razones habitualmente esgrimidas son que no tienen tiempo, que no les quitan créditos para dedicarse a tutorizar las tesis y que no cobran nada por ello. No entraré a discutir ahora todos los pormenores de la mala praxis de la supervisión de trabajos de investigación porque me consta que algunos sí “hacen bien sus deberes”, el problema es que otros no lo ven como “deberes”. Pero hay unos mínimos que en ocasiones ni se cumplen. Tal es el caso del problemático “papelito” del consentimiento informado.

Me comentó una compañera que al inicio de su trabajo de campo topó con una informante que le pedía explícitamente un documento de consentimiento informado convenientemente redactado y completo (no aquello de cuatro palabritas sobre anonimidad, aceptación y firma). Ella pidió a su director de tesis que le brindara un ejemplo de consentimiento bien elaborado. Le dijo que no tenía y añadió que “no hace falta” y que buscara algún modelo por Internet. Pidió a otros profesores del departamento de antropología donde ella realizaba el doctorado si le podían facilitar algún ejemplo de consentimiento que hubieran utilizado; no tenían, y si lo tenían le decían “esto, cada uno se hace el suyo”. Pidió al director del departamento si el departamento de antropología como tal tenía un modelo de consentimiento informado. Nada. ¿Nada? ¿Gente que está llevando a cabo investigaciones financiadas con fondos públicos y nada? ¿Un grupo de investigación reconocido por un organismo público nacional y nada? ¿Nada? Eso se asemeja a ser becario de química o de biología y que no te den la fórmula o el cultivo con el que ha de trabajar. Se lo pidió a colegas. Algunos, reacios, repitieron eso de “cada uno se hace el suyo”. Ella se preguntaba: “¿Qué pasa con el dichoso papelito? ¿Es

secreto de estado que nadie quiere compartir?”. Otros tuvieron la amabilidad de ofrecerle algún ejemplo sobre el que trabajar.

Un compañero, al que tengo mucho aprecio, dio una charla sobre su investigación doctoral en curso. En dos momentos de la charla dijo textualmente “no hace falta firmar ningún papel” y “no hace falta firmar nada”, que “si corta el rollo”, que si “crea distancia” (apreciaciones que he oído por boca de muchos otros colegas). Durante el debate posterior a la exposición me vi obligada a explicitar (de nuevo, y como vengo haciendo en numerosas ocasiones) que sí que necesitamos y debemos trabajar con ese documento, tanto para protegernos como para proteger los derechos de aquellos a los que les pedimos prestadas palabras y relatos de vida para transformarlo en comunicaciones académicas o de otra índole. ¿Qué nos pasa con el consentimiento informado? ¿Por qué lo rehuimos? ¿Por qué parece que nos sobra y nos molesta? ¿Por qué en algunos lugares/instituciones/departamentos no existe un modelo común en base al cual trabajar? La ausencia del documento en cuestión, además de no dejar por escrito el respeto a los derechos del informante y los nuestros como investigadores, pone en entredicho nuestra profesionalidad y hace que nuestra investigación parezca “de estar por casa” y poco seria. Me vienen a la cabeza otros escenarios donde, por el contrario, es imposible llevar a cabo una investigación sin la existencia del consentimiento informado. En una estancia de investigación reciente que realicé en el extranjero, sin necesidad de pedirlo, se me brindó el modelo de consentimiento que utilizan, así como otros modelos de cartas de presentación para los futuros participantes de la investigación. Una documentación imprescindible, y no negociable, si uno quiere trabajar en ese centro de investigación, en ese departamento, en esa universidad. ¿Y en casa no? ¿Qué diferencia hay entre esos antropólogos “de fuera” y los españoles? ¿Unas normas que se cumplen en un lugar y la ausencia de las mismas en otro? ¿Unos supervisores que supervisan y otros que no? ¿Deben los directores, tutores, asegurarse que sus alumnos y doctorandos cuentan con el documento de consentimiento informado? ¿Deben ayudarles o supervisar la elaboración del documento?

Retornando a la supervisión, recordemos aquel estudiante de licenciatura de antropología que grabó sin consentimiento (ni escrito, ni oral) un ritual vudú de una tribu que visitó durante una estancia de mini-vacaciones pseudo-investigación que luego presentó en clase. Durante las exposiciones de otros estudiantes para presentar sus investigaciones en curso, salió la duda, el dilema epistemológico, de si realmente captamos, interpretamos y “traducimos” las culturas fielmente y adecuadamente, uno de los grandes si-no de nuestra disciplina, y sobre todo

cuando hablamos de contextos culturales muy distintos al propio. El comentario del estudiante en cuestión fue: “Tu puedes decir lo que te dé la gana, porque nadie va a ir allí para comprobarlo”. Nos enzarzamos en una apasionada discusión mientras él seguía empeñado en promover el “Tu puedes decir lo quieras, porque nadie va a ir allí para comprobarlo”. Finalmente y ante la falta de quórum en la clase ya que nadie, para mi asombro, secundó mi crítica (excepto algunos tímidos “no, eso no lo puedes hacer”) pedí al profesor que interviniera “Por favor, dile algo ¿no?” El profesor reprodujo más o menos lo que yo venía diciéndole al estudiante osado (aún me pregunto por qué no intervino antes). Además de arrancar de cuajo la reputación y credibilidad de nuestra profesión –total, para inventarse cosas lo puede hacer cualquiera desde casa y no hace falta ni viajar ni sufrir el tormento de los mosquitos potenciales portadores de malaria (por poner un ejemplo paradigmático del trabajo de campo en algunas regiones lejanas)– tales afirmaciones nos confrontan como disciplina con el concepto de replicabilidad, que tan buena reputación goza dentro de las ciencias naturales. Nuestros sujetos de estudio difícilmente nos brindaran la oportunidad de replicar las investigaciones de forma tan idéntica como sería de esperar en las ciencias naturales. Sin embargo, sí podemos decir que ciertas características y resultados de nuestra investigación puedan ser representativos, significativos o incluso generalizables (depende de lo que estudiemos y con qué finalidad) siempre reconociendo la naturaleza provisional de los resultados. Ahora, de ahí a que uno pueda decir lo que le venga en gana, inventarse datos, o interpretar a un ad libitum fuera de los marcos teóricos o paradigmas dentro de los que nos movemos, hay un trecho. ¿Habría que poder pedir cuentas a quien supervisa las investigaciones de esos estudiantes?

3. Discusión y propuestas

El primer aspecto que encontramos cuando abordamos esta temática es el de la naturaleza del problema y sus dicotomías dialógicas: el bien y el mal, lo que está bien y lo que está mal, lo adecuado o no de ciertas prácticas, buenas y malas prácticas, sobre el buen hacer o no, los comportamientos adecuados o no, la subjetividad, los conflictos de intereses y las diferentes lógicas. ¿Quién tiene autoridad para decidir lo que está o no está bien, sobre lo que son buenas prácticas o no? Bueno, para empezar esto no lo decide uno solo, por eso lo ponemos en discusión para que “lo hablemos entre todos” y propongamos la manera de abordar las

diferentes situaciones conflictivas y delicadas, y que ello sirva para ir perfilando el documento de “Responsabilidades Profesionales” o “Código deontológico”, de un “continuum antropológico” para el “obrar responsable” (Sánchez-Jimenez, 2013) o como queramos llamarle. Pero, además, cada profesional ya tiene cierto criterio para discernir entre “el bien y el mal”, por la misma razón que se espera de nosotros una buena práctica regida por nuestro sentido común. Para no arriesgarnos a que, como dicen algunos, “el sentido común es el menos común de los sentidos” se hace imprescindible recoger ese documento en el que describir y delimitar nuestras acciones y prácticas profesionales.

El segundo aspecto que llama mucho la atención y sobre el que deberíamos preguntarnos es: ¿Cómo puede ser que “todo el mundo” tenga códigos deontológicos y nosotros (los antropólogos) todavía no? En España, la mayoría de profesionales que trabajan con y para personas, y con información personal y privada de las mismas, cuentan con códigos deontológicos para su práctica profesional. Entre ellos podemos encontrar: el Código de Deontología Médica (desde 1976); el Código Deontológico de la Enfermería Española (desde 1989); el Código Deontológico de la Profesión de Psicólogo/a (desde 1989); el Código Deontológico del Educador/a Social en España (desde 2004); el Código Deontológico del Trabajo Social en España (desde 1999), y el de otros profesionales como auxiliares de enfermería o de ayuda a domicilio, abogados, arquitectos, periodistas, fotógrafos, y muchos más. ¿Y nosotros? ¿Qué nos pasa a los antropólogos españoles? ¿Por qué todavía no tenemos ningún código deontológico? La conocida *American Anthropological Association* (AAA) cuenta con un código ético aprobado desde 1998 y con un blog destinado exclusivamente a ello –*Ethics Blog*– lleno de recursos para antropólogos que encuentran problemas en su práctica profesional, y que acaba siendo como uno de los referentes a nivel mundial de nuestra práctica, si bien otros países tiene el suyo propio. Por ejemplo, en el Reino Unido, la *Association of Social Anthropologists of the UK and the Commonwealth* cuenta con su *Ethical Guidelines for Good Research Practice*. En España, los sociólogos, nuestros profesionales más cercanos (aunque a algunos les cueste de aceptar), disponen de un resumido Código Deontológico (compartido del código internacional de la Asociación Internacional de Sociología) que la Federación Española de Sociología (FES) dispone en su web. ¿Y nosotros? Nada. La FAAEE, por no tener, no tiene ni una web que aglutine a sus miembros donde se pueda encontrar dicha información; tampoco se encuentra en algunas de las asociaciones regionales de antropólogos que pertenecen a la FAAEE. Es por eso que la iniciativa de este

simposio es de vital relevancia para visibilizar las carencias de nuestro cuerpo profesional de cara a empezar a ponerse manos a la obra con un tema demasiado olvidado durante décadas.

El tercer aspecto a tener en cuenta es la existencia de algunos documentos a los que agarrarnos en ausencia de nuestro código deontológico profesional, aunque no sean específicos para antropólogos si no generales para investigadores. Son los que nos brindan las universidades en las que trabajamos, si tienen, como por ejemplo, el *Codi de Bones Pràctiques en Recerca* de la Universitat Rovira i Virgili (URV, 2013), o el *Codi de Bones Pràctiques en Recerca* de la Universitat de Barcelona (UB, 2010). El que nos brindan otras instituciones, como las *Recomendaciones del Comité de Bioética de España con relación al impulso e implantación de buenas prácticas científicas en España* (2010), y la conocida *Carta Europea del Investigador* (2005). Interesante la apuesta de un profesor de la University of Otago (New Zealand) de crear una web –*The Ethics Application Repository*– como repositorio donde los investigadores (novelas o no) tienen acceso a documentación privilegiada que ha sido donada por universidades e instituciones de investigación ayudar (con los ejemplos) en las negociaciones y pormenores del trabajo de campo.

Quizás merecería la pena revisar toda esta documentación para destilar lo esencial para la elaboración de nuestro código deontológico profesional; como por ejemplo ha hecho Sánchez-Jimenez (2013) basándose en dos códigos éticos concretos (AAA y Colegio de Antropólogos de Chile). Igualmente, no estaría de más revisar lo que otros antropólogos han escrito sobre los problemas éticos encontrados durante el trabajo de campo, uno de los ámbitos más mencionados en nuestra literatura, y que puede dar cuenta de situaciones merecedoras de ser recogidas en ese código deontológico profesional (Allmark et al, 2009; Faden y Beauchamp, 1986; MacClancy y Fuentes, 2013; Sánchez-Jiménez, 2013; Tolich y Tumilty, 2014). También habrá que leerse a los detractores o los que señalan problemas en la acotación ética o moral de la práctica profesional, sus dificultades de implementación, e incluso de sus efectos contraproducentes (Hammersley, 2009; Hammersley y Traianou, 2012; Ordiano, 2013; Taylor y Smith, 2014; Thorne, 1980).

Finalmente, ¿cuáles deberían ser las propuestas, respuestas, reprobaciones y/o amonestaciones para los ejemplos mencionados arriba? No me toca determinarlo a mi sola, para ello esta exposición, para ponerlo en común, poder discutir opciones, llegar a acuerdos consensuados y ponerlo por escrito. Habrá algunas más fáciles de manejar, como, por ejemplo, cuando se detecta y comprueba que ha habido plagio literario, comunicarlo al supuesto plagiador para

que corrija el texto y enmiende el error, o comprobar de antemano que todo investigador cuenta con un documento de consentimiento informado para la realización del trabajo de campo, y requerirlo para comprobar que ha sido adecuadamente firmado y que se protegen tanto los derechos del participante como los del investigador. Pero, otros casos nos resultaran más difíciles, sobre todo cuando afectan a profesionales conocidos aparentemente inmunes o intocables –¿se les amonesta por escrito?, ¿quién tiene autoridad para ello?– o a instituciones académicas o de investigación, tanto públicas como privadas, reconocidas y reputadas. La dificultad e incluso rechazo generalizado a asumir el rol de “justicieros” puede explicarse, en parte, a ciertos temores a enfrentarse a esas situaciones conflictivas, puesto que hay una carencia de marco legal que respalde o hable en nombre del “chivato acusica” que ose visibilizar una mala praxis profesional. Como un efecto boomerang, esto se puede tornar contra él, poner en peligro su puesto de trabajo e incluso con el riesgo de ser expulsado de ciertos círculos profesionales, o mejor dicho, de ciertos círculos de conocidos-profesionales. Los amiguismos y el *laisser faire* dentro de estos círculos, es una lacra que perpetúa ciertas malas prácticas bajo una normativa (amenaza) implícita de “tú no te metas en mi trabajo ni me digas cómo lo tengo que hacer, y yo no me meteré en el tuyo”.

Hay otros muchos aspectos éticos a mencionar en nuestra formación y profesionalización como antropólogos dentro de la academia que no tienen que ver estrictamente con el desarrollo profesional de la labor del antropólogo en relación a los otros estudiados, si no con las relaciones inter-profesionales entre antropólogos (sobre todo entre séniores y juniors, pero también entre iguales) que bien merecerían otra comunicación. Igual que en otros ámbitos laborales, en “casa” de los antropólogos también encontramos abusos de poder, acoso, jerarquización, autoritarismo, servilismo, cadena de favores, nepotismo, ninguneo, estigmatización, marginalización, difamación, y unos cuantos más, bajo una característica común: el silencio. No se habla de ello, no se puede hablar ni canalizar. Todo ello debería también poder recogerse en ese futuro código ético de buena práctica profesional, así como contar con un canal profesional y legal para poder dar cuenta de algunas problemáticas sin arriesgar o echar a perder la carrera profesional de uno.

4. Conclusiones

Muchos son los dilemas que nos acechan en distintos momentos de nuestra carrera y práctica profesional. Cuando uno vive o conoce de situaciones como las que acabo de relatar, que comparadas con otras problemáticas a las que debe hacer frente un antropólogo pueden parecer *peccata minuta*, se preocupa por estar en una disciplina donde aparentemente “todo vale”, y se le mina la confianza en el profesional y en el ser humano “de dudosa moralidad” que se escuda tras un título profesional. A mi modo de ver, no se trata de discutir la necesidad o pertinencia de un código deontológico para la práctica antropológica, eso cae por su propio pie. El objetivo está en el cómo lo hacemos y qué incluimos en él, atendiendo a la gran variedad y multiplicidad de situaciones, cómo apelamos a la responsabilidad individual y profesional, y cómo hablamos de conductas y acciones o del buen hacer sin caer en ser moralistas. La ausencia de este necesario código deontológico para nuestra profesión no dice mucho a nuestro favor como profesionales, y esto puede ser visto por parte de otras disciplinas y ámbitos en los que el antropólogo pueda trabajar, bien como una ventaja sobre la cual aprovecharse (como el ejemplo de vinculación a proyectos militares que Sahlins esgrime y que se menciona en la llamada a comunicaciones del presente simposio) bien como un defecto profesional que nos desacredita.

Mi primer intento fallido de promover un código deontológico para nuestra práctica antropológica se remonta a la época de mi formación básica como antropóloga, durante la licenciatura. El intento fue fallido porque no hubo quórum, exceptuando el interés de un profesor y entusiasta partidario. Nadie pareció estar interesado en reunirnos, crear y promover un documento base para ser debatido más ampliamente dentro de nuestra comunidad científica. Me quedé sola tratando de “vender la idea” pero no hubo compradores. Lo seguí intentando en años posteriores en otros entornos académicos, y tampoco hubo respuesta ni participación alguna. Por ello me satisface plenamente que este simposio tenga lugar en el marco del Congreso de Antropología de FAAEE, que es aquella que nos visibiliza o representa “a todos” (susceptibilidades personales excluidas) y que se apueste, bienvenida sea, por la discusión para la elaboración del necesitado documento. A ver si sacamos algo en claro de todo ello; al menos, la intención ya cuenta.

Conflicto de intereses

La autora declara no tener ningún conflicto de interés.

Bibliografía citada (provisional)¹

Artículos, libros

Allmark, P.J.; Boote, J.; Chambers, E.; Clarke, A.; McDonnell, A.; Thompson, A.; y Tod, A. (2009) "Ethical issues in the use of in-depth interviews: literature review and discussion", *Research Ethics Review*, 5(2): 48–54.

Faden, R. y Beauchamp, T. (1986) *A History and Theory of Informed Consent*. Oxford: Oxford University Press.

Hammersley, M. (2009) Against the ethicists: on the evils of ethical regulation, *International Journal of Social Research Methodology*, 12(3): 211–225.

Hammersley, M. y Traianou, A. (2012) *Ethics in Qualitative Research: Controversies and Contexts*. London: Sage.

MacClancy, J. y Fuentes, A. (eds) (2013) *Ethics in the Field. Contemporary Challenges*. Oxford: Berghahn Books.

Masana, L. (2013) *El temps del mal. L'experiència i la gestió de la cronicitat en adults*. Tesis Doctoral. Departament d'Antropologia, Filosofia i Treball Social (DAFITS), Universitat Rovira i Virgili (URV). Disponible online a Tesis Doctorals en Xarxa, TDX: <http://www.tdx.cat/handle/10803/119547> Dipòsit legal: T.1005-2013

Tolich, M. y Tumilty, E. (2014) "Making ethics review a learning institution: The Ethics Application Repository proof of concept", *Qualitative Research*, 14: 201-212.

Ordiano Hernández, Esteban. (2013) "Ética para antropólogos": entre recetas morales y simetría moral, *Desacatos*, 41:85-98.

Sánchez-Jiménez, J. (2013) "Clave y cónclave: La codificación ética del desempeño antropológico", *Desacatos*, 41:65-84.

Scheper-Hughes, N. (2005) "El comercio infame: capitalismo milenarista, valores humanos y justicia social en el tráfico de órganos", *Revista de Antropología Social*, 14:195-236.

Taylor, S. y Smith, R. (2014) "The ethics of interviewing for discourse analysis: responses to Martyn Hammersley", *Qualitative Research*, first published on March 13, 2014 doi:10.1177/1468794113503742.

¹ El presente texto sirve como marco de referencia para la comunicación al congreso FAAEE 2014. Su posterior edición como artículo para publicar en alguna revista científica puede suponer la revisión y ampliación de la primera literatura que aquí se presenta.

Thorne, B. (1980) 'You still takin' notes?' Fieldwork and problems of informed consent, *Social Problems*, 27(3): 284–297

Van der Geest, S. y Finkler, K. (2004) "Hospital Ethnography: Introduction", *Social Science & Medicine*, 59:1995-2001

Otra documentación, códigos deontológicos o de buenas prácticas (orden alfabético)

AAA (American Anthropological Association). Código deontológico desde 1998, recogido en Ethics Blog: <http://ethics.aaanet.org/>

Carta Europea del Investigador (2005):
http://ec.europa.eu/euraxess/pdf/brochure_rights/eur_21620_es-en.pdf

Codi de Bones Pràctiques en Recerca de la Universitat Rovira i Virgili (URV, 2013):
http://www.urv.cat/media/upload/arxiu/EPD/docs/cbp_recerca_urv_v8epd.pdf

Codi de Bones Pràctiques en Recerca de la Universitat de Barcelona (UB, 2010):
http://www.ub.edu/recerca/Bioetica/doc/Codi_Bones_Practiques_Recerca_UB2010.pdf

Código Deontológico del Educador/a Social en España (desde 2004):
<http://www.eduso.net/red/codigo.htm>

Código Deontológico de la Enfermería Española (desde 1989):
<http://www.cop.es/pdf/Codigo-Deontologico-Consejo-Adaptacion-Ley-Omnibus.pdf>

Código Deontológico de la Federación Española de Sociología (comparte un código internacional): <http://www.fes-web.org/quienes-somos/codigo-deontologico.php>

Código de Deontología Médica (desde 1976):
https://www.cgcom.es/sites/default/files/codigo_deontologia_medica.pdf

Código Deontológico de la Profesión de Psicólogo/a (desde 1989, revisado 2010), Consejo General de Colegios Oficiales de Psicólogos (España): <http://www.cop.es/pdf/Codigo-Deontologico-Consejo-Adaptacion-Ley-Omnibus.pdf>

Código Deontológico del Trabajo Social en España (desde 1999), Consejo General del Trabajo Social: http://www.cgtrabajosocial.es/consejo/codigo_deontologico

The Ethics Application Repository (University of Otago, New Zealand):
<http://tear.otago.ac.nz/>

Recomendaciones del Comité de Bioética de España con relación al impulso e implantación de buenas prácticas científicas en España (2010):
http://www.comitedebioetica.es/documentacion/docs/buenas_practicas_cientificas_cbe_2011.pdf

ENCUENTROS Y DESENCUENTROS CON LOS DILEMAS PROPIOS DE UNA INVESTIGACIÓN.

Montserrat Pulido Fuentes

Montserrat.Pulido@uclm.es

Universidad de Castilla la Mancha

Puntos de partida.

El origen de esta comunicación se encuentra en los dilemas éticos a los que tuvo que enfrentarse la autora durante la realización de la investigación para lo que sería su tesis doctoral, los cuales han presentado diversos aspectos. También se da cuenta como la propia investigadora los fue asumiendo, a veces resolviendo, e incluso entendiéndolos como parte del mismo proceso, por tanto se ha ido apropiando de ellos y los ha interiorizado de distinta forma a como los abordaba en los inicios. Al mismo tiempo y durante el desarrollo del trabajo de campo, las diferentes alternativas se valoraron como parte de este tipo de trabajos iniciáticos, más tarde al contrastar con otras investigaciones y con otros investigadores ya consolidados, y observando que estas dificultades se presentan en diferentes ámbitos y de múltiples formas, tal y como lo plantea Del Olmo (2010), se considera necesario que este tipo de cuestiones se aborden con cierta rigurosidad y profundidad, así como el consiguiente análisis oportuno, estimándolas como algo intrínseco a las investigaciones realizadas con otros.

A pesar de las recomendaciones sobre el código ético que ya en 1998 la American Anthropological Association (en adelante AAA) plantea, no se pudieron prever los dilemas éticos a los que tienes que enfrentarte, ni se pudieron identificar con anterioridad, ha sido en el campo donde se han encontrado, difícil tarea la de anticiparse. Por ello, debemos otorgarles un lugar más sólido en nuestra formación, así como considerar su relevancia desde la academia. Las reflexiones que se presentan aquí han llegado después de un largo camino andado, antes no hubieran tenido sentido.

Introducción.

Desde un enfoque crítico de la antropología al desarrollo¹ y con una perspectiva intercultural en el ámbito de la salud se ha abordado el trabajo de campo. El territorio multisituado de esta investigación ha tenido diversos escenarios, por un lado la organización española que diseña y ejecuta un proyecto de salud desde las lógicas de la cooperación al desarrollo y de la biomedicina occidental, y en el cual participa la investigadora durante los dos últimos años del mismo como enfermera y por otro, la comunidad amazónica ecuatoriana de la familia jíbara, el pueblo Achuar, donde se lleva a cabo un programa de salud inserto en dicho proyecto. En este sentido, las dudas y las preguntas que se encuentran giran en torno a ¿dónde está el campo?

En relación a la etnografía multilocal, a pesar de que la modalidad más usual mantiene la observación y la participación etnográfica intensamente centrada sobre una localidad, ya han surgido otras modalidades de investigación etnográfica, “se sale de los lugares y situaciones locales de la investigación etnográfica convencional al examinar la circulación de significados, objetos e identidades culturales en un tiempo-espacio difuso” (Marcus 2001), es lo que plantea esta investigación. En este sentido, fue inevitable cuestionarse si debe establecerse un “solo” campo, si esta diversidad de campos es enriquecedora, o por el contrario dispersa la información obtenida y por tanto las conclusiones pueden resultar más diluidas. Todo ello suponía como investigadora cuestionar las perspectivas y compromisos tradicionales respecto al método etnográfico, así como repensar los conceptos de espacio y lugar en la investigación etnográfica, lo que conlleva también renegociar las diferentes identidades en los distintos lugares con los que somos reconocidos y lanzar nuevos interrogantes: ¿cuál es el efecto producido por el investigador sobre los actores?, ¿se controla la imagen que producimos?

La justificación de dicha investigación recae como señalan Larrea, Martínez (2012:13), en tratar de poner las herramientas etnográficas al servicio de programas y acciones de

¹ La institucionalización de la Antropología del desarrollo, como instrumento de crítica hacia lo que se considera el desarrollo como un fenómeno sociocultural, lleva sin embargo a diferenciar dos corrientes de pensamiento. Por una parte la Antropología para el Desarrollo (*Development Anthropology*), tendencia que defiende la investigación aplicada al servicio de las instituciones internacionales de desarrollo. Por otro lado la Antropología del Desarrollo (*Anthropology of Development*), desde la que se rechaza el concepto de desarrollo en sí mismo, y se considera el desarrollo un fenómeno esencialmente político. La investigadora se encuentra a medio camino entre ambas vertientes que se superponen, por tanto se solicita generar nuevos espacios de diálogo, sacar a la luz las experiencias positivas (tal y como se consideró en el congreso celebrado en León, en el simposio “Horizontes de la antropología del y para el desarrollo en el Estado español”), así como revisar el estado actual que se ha generado en torno a la redefinición del concepto de desarrollo.

cooperación respetando la cultura de los beneficiarios, siendo necesarios este tipo de análisis y materiales antropológicos, que si bien en los últimos años ha habido cierto auge de investigaciones en este campo (Martínez, Larrea 2010:52), hasta entonces no se podía decir que hubiera muchas iniciativas en el ámbito de la cooperación al desarrollo tal y como señala Gómez Gil (2003:17), porque hacerlo entraña serias dificultades y exige adoptar una postura moral e intelectual cuestionada.

En este intento se han empleado como casi únicas técnicas de investigación y de recogida de información, la observación participante y la entrevista en profundidad, así como el análisis de una organización, con la presencia de la investigadora participando en el cotidiano del proceso y en el recorrido de los profesionales de la salud en este tipo de proyectos, abordando el material empírico resultado de lo que se ha ido captando fundamentalmente a través de los ojos y de los oídos. Las entrevistas abiertas y temáticas, se han desarrollado en diferentes espacios, y tratando que el entrevistado fuera el que pusiera los límites (si es que así lo decidía) sobre su propio discurso. El uso de grabadora para la realización de entrevistas en profundidad, en ocasiones ha levantado ciertas sospechas a pesar de recalcar el mantenimiento de la privacidad de los datos, así como la identificación de los informantes y organizaciones que respaldan, por ello también se utilizaron datos que provienen de las consiguientes conversaciones y entrevistas informales no registradas en grabadora.

Fronteras diluidas: confluencia de roles en la investigación.

Este caso es el mismo que el de muchos antropólogos/as que, participando dentro del marco de la cooperación al desarrollo han realizado su trabajo de investigación, podríamos decir que somos al mismo tiempo sujeto y objeto de estudio, con las ventajas e inconvenientes que ello implica, y la necesaria explicitación de dicha circunstancia para no tener desengaños. Por tanto, se puede ver un tipo de utilización, de uso de la cooperación al desarrollo por parte de la autora para su trabajo de investigación, partiendo de la exigencia y necesidad de este tipo de análisis.

La posición epistémica del antropólogo es muy diferente a la del profesional de la salud, ya que el primero no está vinculado a ningún tipo de rol terapéutico (Martínez Hernández, 2008: 66) ¿Qué ocurre en aquellos casos, en los cuales nos presentamos en el terreno desde las dos perspectivas? Esta era la posición de la investigadora. La antropóloga que nace con la formación académica y con la práctica de campo, se inmiscuye y cada vez más en el hacer

profesional como enfermera, y es la que permite hacer este tipo de estudios y en este caso sobre la labor sanitaria en el ámbito de la cooperación al desarrollo.

Los diferentes roles con los que la autora se ha acercado a realizar esta investigación y con los que se he enfrentado al trabajo de campo, sin duda han supuesto un conflicto en el manejo de los mismos en los diferentes tiempos y espacios, y de ahí algunos de los dilemas que han surgido. En tanto que investigadora, antropóloga, enfermera, cooperante, mujer ha filtrado a través de su subjetividad la información que proviene del trabajo de campo. Siguiendo a Velasco y Diaz de Rada (1997: 23-25) ha resultado imposible dejar de ser cada uno de los roles que se llevan inculcados, ¿cómo se puede dejar de ser cuando ya se es? Si bien algunos quedan ensalzados en momentos concretos, la mirada antropológica, la investigadora está contaminada por todos ellos, y a su vez alimentada por cada uno de ellos, roles que sin duda han contribuido en los resultados de la investigación, y que han abierto continuamente diferentes interrogantes, ¿En qué sentido, o cómo puede uno eludirse a sí mismo en el ejercicio etnográfico? (Lozano, 2012).

La participación como antropóloga y enfermera abre el debate ya iniciado en la academia sobre cómo estar presente con los diferentes roles profesionales con los que muchos antropólogos se han acercado a reflexionar, en ciertos sectores muy cuestionado, y ha sido una tema a saber si los antropólogos podrían ser capaces de cumplir con los objetivos y principios de su disciplina y al mismo tiempo colaborar (en este caso concreto) con las agencias de desarrollo. Este mismo dilema se ha presentado en este trabajo de campo.

Los primeros cuestionamientos venían acompañados de dudas epistemológicas y metodológicas, ¿es correcto que participando en un proyecto de cooperación se “aproveche” la circunstancia para hacer una investigación antropológica?, ¿se logra compaginar los diferentes roles sin interferir en ninguno de ellos?, ¿se pueden atender las responsabilidades como enfermera y al mismo tiempo tener una mirada antropológica “atenta” que permita recoger todo tipo de información relevante para el trabajo de investigación?, ¿alcanzarían estos datos la calidad suficiente?, ¿se consigue recoger los datos etnográficos con la suficiente rigurosidad sin descuidar los compromisos con la agencia de desarrollo?

En este sentido, fue inevitable cuestionarse por el tipo de observación participante que se estaba llevando a cabo, discutida por algunas premisas más positivistas desde las cuales se trata de plasmar una observación estricta, con el adjetivo de participante en tanto se está en el campo. Se tomaron todas las precauciones y distancias para que la investigadora siguiera siendo una extranjera, y una extraña a su objeto de estudio, y en este caso lo era en parte, ni era cooperante, ni era indígena. La distancia fue metodológica, distancia que se considera una

herramienta fundamental para el desarrollo de cualquier investigación antropológica, puesto que la convivencia en mayor o menor grado con los diferentes interlocutores hace que nos acerquemos mutuamente, lo cual enriquece y profundiza el proceso investigador. Entonces los interrogantes toman otros matices, ¿cuánto de participante tiene que tener la observación?, ¿es imprescindible “participar”, u observar participando?, ¿puede esta participación desvirtuar parte del trabajo antropológico?, ¿se debe desconsiderar el análisis surgido a partir de la intervención?, ¿cómo se puede hacer un análisis crítico de estas agencias, de estos proyectos, desde fuera?

La observación participante implica según San Román (2009:241) inmersión activa, contactos, comunicacionales orales, recogida de información observacional y documental, para que los esquemas de los antropólogos/as expliquen más fenómenos y, al aumentar su contenido, se vuelvan más coherentes. La técnica de la observación participante, siguiendo a Jociles (1999), consiste en la construcción de material empírico a través de lo que el antropólogo capta con sus sentidos, así como participando en actividades de la vida cotidiana del grupo estudiado.

Se ha entendido este tipo de observación (por lo de participante), una estrategia importante para alcanzar los objetivos descriptivos y de análisis, con la presencia directa de la investigadora y siguiendo las premisas de Velasco, García Castaño y Díaz de Rada (1993:197), poniendo en cuestión lo que se observa y lo que se escucha, e interpretando mejor los datos procedentes de temáticas similares en diferentes situaciones culturales. También se ha tenido en cuenta lo que López Coira (1991:189) señala, “por principio, todo fenómeno observado es susceptible de ser modificado o sesgado por el observador”, por ello se debe dejar de relieve la inevitabilidad de la subjetividad, como parte intrínseca del proceso que somos y lo mejor que podemos hacer es ponerla de relieve, manifestarla abiertamente, lo cual significa que los razonamientos subyacentes en la observación, en la descripción, se formularán considerando que son construidos desde el propio autor. La ecuación personal² según Nadel (1975:61), lo penetra todo y es con la que el investigador observa y analiza.

El privilegio con el que contamos el personal sanitario al encontrarnos las puertas del “hospital³” abiertas, precisamente por compartir la misma “cultura profesional” en términos de Comelles (2004:17), al conocer y manejar el lenguaje y los códigos en los que hemos sido

² En la elección “personal” del tema a investigar debemos incluir las razones subjetivas del investigador, es lo que Nadel llama la ecuación personal.

³ Se utiliza este término de forma metafórica para indicar la “facilidad” con la que contamos el personal sanitario para entrar y movernos en estos entornos, y extensible a cualquier institución sanitaria y espacios donde nos encontramos con otros profesionales sanitarios.

enculturados, obliga a estar alertas también para saber mirar y escuchar todo, sino se corre el riesgo de dejar escapar lo relevante y significativo, que por cotidiano y normalizado no se reseña ni se destaca, teniendo en cuenta que esto dependerá de la posición del investigador, y por tanto diferirá en el caso de observadores no sanitarios, de ahí la riqueza analítica. Se pasa por el proceso de convertir en extraño lo familiar, siguiendo lo que señala San Román (2009:239), “debemos hacer notar que el riesgo a evitar es considerar cercanas culturalmente cualesquiera situaciones y personas de la sociedad del etnógrafo o etnógrafa, proximidad sociocultural de la que es necesario asegurarse previamente”.

Por otro lado, Guasch (1997:37-48) recoge las discusiones que desde la perspectiva sociológica hacen Taylor y Bogdan (1992:36), desde la cual se recomienda abstenerse de estudiar escenarios en los cuales se tenga una directa participación personal o profesional, defendiendo en cambio todo lo contrario, remarcando, “es la proximidad al fenómeno estudiado lo que facilita el acceso al campo y a los escenarios [...], en el fondo el discurso sobre la distancia es un intento de mantener la neutralidad política [...], la distancia social, espacial o cultural, no garantiza que quien investiga sea hábil y sutil en la observación”.

Se ha considerado lo que señala Heras (2002:82), en cuanto que la investigación que se realiza desde la perspectiva cualitativa tiene mucho que ver con la persona que la desarrolla. No obstante, fueron inevitables algunos conflictos personales, no se terminaba de entender la posición de “nativa”, y de investigadora al mismo tiempo, ser parte de “ellos” y observadora en ocasiones generaba cierto malestar, te hace sentir mal, como una espía, temiendo defraudar a unos y a otros, incluso dudando de la legitimidad de dicho trabajo de campo influenciada por algunas posturas antropológicas, que asumen que hay que aislarse de lo conocido para poder entrar en el mundo de las ideas. La lectura de múltiples etnografías en este sentido, hicieron validar la posición de la investigadora y la crisis etnográfica se vivió como una crisis de autoridad.

Al sumergirse como etnógrafa, con las características particulares y la ecuación personal que según Hymes (1993:187) son para bien y para mal, un instrumento de la investigación, se consideran todas estas incidencias como una variable más de la investigación realizada⁴, encontrando contradicciones que fueron parte del sustento de la misma, así como respuestas a muchos de los interrogantes planteados en la investigación.

⁴ En la tesis doctoral se incluye un capítulo dedicado a la ecuación personal de la investigadora (Capítulo 2: La ecuación personal en el proceso de investigación: enfermera-investigadora). Se hace exigible dar cuenta en los trabajos de investigación de esta variable como determinante de las investigaciones realizadas desde diferentes posicionamientos. En este sentido, López Coira (1991:194) señala que conocer a fondo los factores que inciden sobre el investigador en la situación de campo, puede aumentar la eficacia de dichas investigaciones disminuyendo las limitaciones.

A pesar de la capacidad de adaptación que cada uno podamos desarrollar en el proceso de investigación, no dejamos de ser agentes externos y tan solo nuestra presencia, genera y provoca cambios, esto no impide que intentemos en todo momento ponernos a disposición de los agentes locales, y tratar de ser respetuosos con los patrones culturales, que sugiero debe ser la única forma de abordar todo tipo de investigación, tal y como propone también San Román:

Todas las investigaciones tienen una dimensión ética y las de las Ciencias Sociales tienen que enfrentarse a decisiones éticas específicas, porque trabajan con personas y porque las relaciones que los investigadores establecen con ellas y las conclusiones de su trabajo inciden de una u otra forma en la vida de las personas (San Román, 2009:237).

Por otro lado, ya no tenemos la “inmunidad antropológica” de antaño que señala Beaucage (2005:57), quizás seamos los propios responsables de haberla perdido, aunque también se considera al antropólogo el mejor preparado en líneas generales, no solo para entender, sino para explicar y analizar las relaciones sociales que surgen en la interrelación con nuevos actores. En esta misma línea de discusión se inclinan Pfeiffer y Nichter (2008) al señalar que los antropólogos en su tradicional papel como agentes culturales, están a menudo mejor posicionados, como trabajadores de salud y como observadores, más que otros profesionales sanitarios para documentar y contextualizar la eficacia de los servicios sanitarios así como su impacto en la vida de la gente. La investigadora no hizo sino aprovechar su dual situación de sanitaria y antropóloga.

El proceso de entrada y de permanencia en el campo como valor etnográfico.

En toda investigación se nos plantea la complejidad del acceso a los espacios que desconocemos, que no manejamos y con colectivos “extraños”. En este caso el rol sanitario de la investigadora ejercido durante años, además de ser requisito para poder participar en el programa de cooperación, sin duda facilitó la inmersión, así como la aproximación con sus informantes casi todos ellos con alguna vinculación sanitaria, y también en el contexto amazónico donde se lleva a cabo el proyecto de cooperación en salud. Esto no impidió que la presentación ante una ONG en los procesos de selección como antropóloga e investigadora,

con interés por realizar un análisis del proyecto en el que se pretende participar entre otros aspectos, fuera bastante desconcertante, esperando encontrar algunos interrogantes, curiosidades, exclamaciones, incluso malentendidos (mutuos).

La seriedad que se supone y el conflicto que genera la entrada de un investigador en estos espacios deben ser negociados, el análisis posterior se nutre de todo aquello, algunos de aquellos interrogantes tenían estas fórmulas, ¿cómo presentarnos?, ¿qué decir sobre lo que queremos hacer?, ¿cómo justificarnos?, ¿qué pensarán de nosotros?, ¿para qué sirve lo que hacemos?, ¿cuál es el efecto producido por el investigador sobre los actores?, ¿controlas la imagen que produces?

Al mismo tiempo, conseguir que los informantes/interlocutores se conviertan en objetos de estudio implica informarles lo mejor posible sobre las intenciones y objetivos del trabajo, que en ocasiones hacemos de forma somera, por miedo a que no nos entiendan, sospechando que carecen de los conocimientos académicos que permita dicha comprensión. Se ha tratado de seguir las pautas que la AAA recomienda sobre este aspecto, pero de nuevo surgían conflictos y preguntas en relación al modo, a las actitudes que debe tener la investigadora en el momento de enunciar sus objetivos, y que tuvieron que ir resolviéndose y contestando durante el propio proceso, ¿cómo informar sobre algo que está en proceso de construcción?, ¿cómo comunicar de lo que quieres hacer a una comunidad culturalmente muy distante?, ¿qué decir cuando las lógicas de pensamiento, el lenguaje y la lengua son tan distintos?

Desde la organización en Madrid, hasta los responsables en Ecuador, sabían de la trayectoria de la investigadora por la antropología así como el interés por realizar su tesis doctoral en este ámbito⁵, con una mirada crítica hacia la aplicación de proyectos de cooperación. Se detallaron los objetivos de la misma y se dejó la puerta abierta a que fuera en este campo cuando así estuviera más o menos decidido. La investigadora se encargó de informar a cooperantes, contrapartes, voluntarias, técnicos sobre el interés de la misma por recoger el sentir de cada uno de ellos en el proceso y vivencia del desarrollo del proyecto. Este tipo de consideraciones sino necesarias, resultaba imprescindible plantearlas para dejar fuera de duda cualquier sospecha sobre las frecuentes preguntas, análisis y valoraciones no siempre en la línea que se esperaba como buena voluntaria. Esto no impidió que la organización probara la disponibilidad e interés de la investigadora por mantenerse en el programa mencionado,

⁵ Se aclaró la necesidad de realizar el trabajo de campo tal y como la antropología lo considera y el interés por que el mismo se realizara durante la trayectoria de la investigadora en la organización y la aplicación del programa de salud en el territorio amazónico. En varias ocasiones fui interrogada por el proceso de elaboración de la tesis y por la evolución de la misma.

tratara de modificar algunas de las condiciones del mismo, o pusiera a prueba su paciencia, para que demostrara su fidelidad hacia la organización.

En ese tiempo, la investigadora a petición de la organización participa como ponente en jornadas organizadas por la misma, volcando ya algunos de los resultados encontrados⁶, así como en la formación de voluntarios que acudirían en una segunda estancia y en la cual colabora ya como enfermera de apoyo. Se le solicita responder ante estas peticiones de forma apresurada, en ocasiones sin tiempo para pensarlo o para comprobar su disponibilidad y, preguntándose a la vez hasta que punto tenía que satisfacer estas demandas, y con qué objetivo. ¿Se trataban de relaciones de reciprocidad?, ¿se limitaban al intercambio de favores mutuos?, ¿utilizábamos de forma bilateral la condición de investigadora? En este sentido, otras cooperantes no solo cuestionan dichas exigencias sino que no las aceptan, sin faltar recriminaciones sobre el trato recibido. Somos, como dice Beaucage (2005:76) capital simbólico para sus contiendas, sin que nos enteremos de ello (al menos *in situ*), pero por otro lado el mismo autor entiende que se ejerce una violencia estructural y simbólica en los procesos de desarrollo en los que participamos, lo que también genera cierto malestar en la investigadora.

Por otro lado, estas situaciones eran vistas como oportunidades para la investigación, pero seguían despertando nuevos interrogantes sobre las consecuencias de dichas decisiones, preguntándose si era ético aceptar este tipo de peticiones con el fin único de recopilar información, ¿se hubieran aceptado todas las condiciones si los objetivos no fueran de investigación? Estaba a medio camino entre los diferentes roles ya mencionados, traspasando fronteras y en una posición de doble agencia tal y como lo plantea Díaz de Rada (2010). Aquí los conflictos éticos surgen al preguntarse sobre cómo debemos situarnos en el campo sin dejar escapar las necesidades y las oportunidades de la investigación.

Ya en el campo, se pasa a preguntarlo todo, a mirar íntegramente, sufriendo lo que López Coira (1991:194) entiende como un proceso de socialización, en ocasiones agotador. Allí donde iba, llevaba el cuaderno de notas, siempre había alguna pregunta que hacer, sin dejar de cuestionar sobre lo que se proponía hacer la investigadora, lo cual lleva a pensar con posterioridad si se han explicado o no, con la suficiente claridad necesaria aquellos objetivos

⁶ Más adelante se exponen los dilemas planteados sobre el proceso de devolución, quizás estas podrían considerarse los primeros retornos.

e intenciones, teniendo presente los temores ya mencionados, así mismo se discutía sobre la metodología empleada, el uso de grabadora, así como la postura crítica de la autora⁷.

Esto se materializa cuando muchos de los informantes habiendo aceptado participar en la investigación, accediendo a ser entrevistados, así como a intervenir en grupos de discusión, en el momento de llevarlo a cabo no fue posible contar con ellos, se disculparon en repetidas ocasiones y con diferentes clases de pretextos, esto al principio genera en la investigadora cierto malestar. Se trata de concretar los encuentros con los interlocutores de la forma más cómoda para ellos, se insiste, lo que genera aún más confusión, ¿por qué no muestran desde un principio su desacuerdo? Con el paso del tiempo se interpreta como parte del proceso de investigación⁸ y de aceptación de la misma, así como de la propia investigadora, para algunos se trata de una “antiong”, para otros era una compañera más, siendo cómplice de sus alegrías y desacuerdos. En estos casos pareciera que el perfil investigador se quedaba al margen, y de nuevo asaltan los dilemas referentes a cómo presentarnos en el campo, acerca de cuál es la mejor de las posiciones como observadora e investigadora, o de si es procedente desvelar algunas de las confesiones que los informantes habían realizado, respetando en este caso y en todo momento sus decisiones. La investigadora pudo dar cuenta por si misma de algunas de estas declaraciones puesto que era sometida a las mismas circunstancias como enfermera voluntaria, sin dejar de lado las oportunas consideraciones al respecto. Todo ello, después fue incluido como variables añadidas a la propia investigación con valor en sí mismo.

En el progreso de la investigación, tanto la contraparte local como la organización española, mantenían cierta distancia y silencios ante la presencia de la investigadora⁹, evadían ciertas preguntas, y muchas eran contestadas con imprecisión, pero nunca se opusieron a la realización de la misma ni al uso de grabadora. La organización religiosa más cercana a la población local, mantiene dicho alejamiento cuestionando el pasaje de otros “investigadores”, “ya han estado otros que no fueron bienvenidos, en alguna ocasión tuvieron que salir antes de tiempo, debido a la falta de consideración hacia las normas establecidas, la cosa no terminó bien” (Hermano Florencio, coordinador de la misión salesiana). En este sentido, delegan en los representantes locales, en los máximos responsables Achuar la concesión de permisos que

⁷Se trata de ser lo más clara y explícita posible con todos los interlocutores, se apunta la postura crítica de la investigadora con lo que se hace desde muchas organizaciones, esto también se expuso en la entrevista que se realiza en el proceso de selección, lo cual fue motivo para pensar que no sería seleccionada, creyendo que se había actuado como una verdadera novata.

⁸ Algunos de los informantes accedieron a realizar las entrevistas un tiempo después, en algunos casos un año después de regresar de Ecuador, o bien una vez finalizada su vinculación con la organización.

⁹ En este sentido, se comprueba que dicho comportamiento no dista del que mantienen con el resto de cooperantes, voluntarios o técnicos.

no se habían concretado en Madrid, “pues son ellos los que deciden las normas que se aplican” termina diciendo Florencio.

En esta situación se duda sobre el exceso de prudencia en cada una de las actuaciones llevadas a cabo, percibiendo más tarde que no es nada fácil hacer este juego de equilibrios sin caerse, y poder seguir aunque fuera despacio... pero poder seguir. “Si aceptas sus normas, no tienes ningún problema”, y eso fue lo que se hizo. Algunas llamadas de atención, los comentarios al respecto, reforzaron las posturas cautelosas que la investigadora mantiene y a seguir los postulados concretos que desde la antropología marca la diferencia con respecto a otras disciplinas. Esto es lo que López Coira ya apuntaba:

Es evidente que todo investigador de campo ha de tener un buen nivel de adaptabilidad a contextos nuevos, y una buena capacidad de sociabilidad, o habilidades sociales para establecer relaciones humanas, que en el caso del trabajador de campo se traducen en el conocimiento de las reglas del juego social de las relaciones (1991:199).

Se adapta el vocabulario a cada uno de los informantes, siendo aún más complicado con la población destinataria del proyecto de salud, la comunidad Achuar. En este caso, otros conflictos aparecen, se cuestionan los permisos de acceso a su territorio ya concedidos¹⁰, así como la afinidad de la investigadora con la contraparte local, con el personal de salud local y colono ya presente, les interesaba saber cuál era el lugar y la posición de la investigadora-enfermera voluntaria en su territorio. Esto conlleva vivir momentos de gran tensión, no solo porque se temiera sobre la continuidad en el campo, y supusiera el final del trabajo de campo, sino por la desconfianza que genera (también en esta población) la llegada de investigadores. Con el tiempo se conjetura si no era una estrategia de dicha comunidad para mostrar su autoridad y su posición. El tiempo pasado fue el que dio respuesta a algunas de las preguntas planteadas, la empatía hacia su cultura y el respeto hacia ellos mismos, permitieron el acercamiento, siendo el desconocimiento de la lengua sin duda una traba para dicha aproximación.

La posición intermedia de los agentes de desarrollo entre la población destinataria de los proyectos y la propia organización, coloca a la investigadora en una posición muy vulnerable. Se adquiriere un manifiesto poder por todo aquello que se ofrece, no solo entre el personal de

¹⁰ En una de las comunidades donde debía pasar la segunda estancia, al llegar a ella señalan que nadie les ha informado sobre la llegada de la investigadora (lo que correspondía a la contraparte a través de un oficio que dijeron se había mandado). Después de toda una mañana de reunión con los representantes de la comunidad, se diluyen los recelos mostrando el aval que su propia federación había concedido, además se tuvo que hacer una exposición ante las autoridades locales acerca de los motivos, objetivos..., detallando el tipo de trabajo que se disponía llevar a cabo.

salud, con la contraparte sino también con la población local, lo que en ocasiones obliga a tener que tomar decisiones más allá de las competencias adquiridas. Se nos solicitan medicinas, o que resuelvas diferentes trámites como los que se necesitan para salir al hospital, lo que implica disponer de ambulancia aérea¹¹, ante tales circunstancias se trata de mantener cierta neutralidad, considerando que sean los sanitarios locales quienes manejen la situación, no entendiendo éstos cuál es tu función allí puesto que hay una falta de confianza hacia ellos por parte de los responsables de las avionetas. En estos casos, también se cuestiona hasta que punto conceder este tipo de atenciones y otras facilita la permanencia en el campo.

Hablar de Amazonía implica un marco exótico que no podemos deshacernos de él, al menos para los socializados fuera de él, que lo construimos desde el imaginario, y reforzado por los iniciales campos de trabajo dentro de la antropología, ámbitos donde el “salvaje”, el indígena, el extraño, el extranjero, el otro, han sido nuestros objetos-sujetos de estudio, aunque sea con admiración y tratando de encontrar un mayor análisis a partir de la comparación, entendiendo que el extraño está a nuestro lado, otra cosa es saber utilizar las lentes adecuadas para mirar todo con extrañeza y distancia analítica. La Amazonía, como después ha ocurrido con las ONG, ha formado parte del imaginario occidental en parte por aquellos investigadores, exploradores, antropólogos, misioneros... que llegaron a ella arrastrados por la curiosidad. En este sentido los dilemas proceden de la “utilización” del espacio más allá de fines de investigación, ¿Era yo una turista más? En este sentido, coincido con Nogués-Pedregal (2012:167) al sentenciar que las categorías de antropólogo y turista son distintas porque los motivos que las ocasionan y el sentido que orienta las acciones son radicalmente diferentes. Sin embargo, también es cierto y se da cuenta de ello, que adquieren cierta similitud cuando, al entender de las gentes del lugar, los usos del espacio y del tiempo se asemejan bastante.

Con la población Achuar no se cree haber podido llegar a explicar el papel antropológico de la estancia entre ellos como investigadora, pues a pesar de preguntar sobre las notas que se registraban, de sorprenderse de las estancias más prolongadas, así como del regreso de la misma, el papel asignado era enfermera que colabora con la ONG, incluso se duda de haberlo conseguido entre algunos de mis informantes más “ceranos”.

¹¹ Así es como se denominan a las avionetas que llevan a los pacientes al hospital “fuera” de la selva y de forma gratuita siempre que la causa sea justificada médicamente. Las categorías dentro y fuera se utilizan haciendo referencia al espacio respecto del límite de selva propiamente dicha, marcado por la difícilmente penetrable vegetación, es decir cuando se traspasa la cordillera Cutucú, lo que implica un traslado en avioneta nos adentramos en la selva y al salir de este territorio nos encontramos fuera.

Dilemas desde la perspectiva de género.

La perspectiva de género se me impuso y la elegí, teniendo en cuenta las particularidades epistemológicas derivadas de la identidad de género. Además de la condición de mujer de la investigadora, siguen siendo masiva la presencia de mujeres en el ámbito de la cooperación al desarrollo (Chacón, 1997; Pascual y otros autores, 2010) y, en el ámbito de la salud también son mayoría las mujeres dedicadas a las profesiones sanitarias, persistiendo la creencia de que dicho rol social se ajusta a lo natural (Celma y Acuña 2009), además la organización está vinculada al colectivo enfermero, mayoritariamente femenino y determinado por ello. Por otro lado, el proyecto está destinado a población indígena, y en este contexto y sobre todo en los primeros acercamientos las mujeres están ausentes, por lo que se trató que también estuvieran ellas, fue el tiempo y la confianza que genera la presencia en el campo lo que permitió recoger sus testimonios.

Estas dos circunstancias hacen necesario considerar la perspectiva de género en un campo y en otro, en el primero la presencia de hombres se destina a los puestos de responsabilidad de la organización, y en el segundo son los hombres los principales portavoces ocupando además éstos posiciones de relevancia socio-política: dirigentes de la federación, síndicos, profesores, personal de salud... los interrogantes tuvieron distintos matices, ¿hasta qué punto es necesario equilibrar la presencia de ambos géneros en una investigación?, ¿qué tipo de inclinación podemos encontrar?, ¿es preciso resolverla?, ¿cómo hacerlo?

En el contexto occidental los varones simplemente estaban en inferioridad numérica. Fue en el contexto amazónico donde se trató de recoger la perspectiva femenina puesto que se consideraba relevante para la investigación. Cuando era una mujer¹² la que acude al Puesto de salud, se trataba que fuera ella la que explicara su motivo de consulta, puesto que la mujer quedaba retrasada espacialmente, cabizbaja y permanecía callada. Las primeras aproximaciones fueron difíciles, se da la circunstancia que la mujer Achuar no habla con desconocidos, y menos en presencia de varones¹³, en muchas ocasiones se negaban a conversar, dirigiéndose el hombre que la acompaña¹⁴ al auxiliar varón de origen Achuar y obviando la presencia de la investigadora. En el mismo trabajo de campo, y al releer las notas

¹² Una de las tareas de la mujer Achuar es el cuidado de los niños, y son estos los que más acuden al Puesto de Salud para hacerse examinar.

¹³ Entre la población Achuar, la mujer se considera “pura Achuar” tal y como un informante se refirió haciendo alusión a aquella mujer que no habla castellano, son naturales, castas y no están contaminadas con lo que llega de fuera.

¹⁴ Cuando acuden solas si se les permite hablar con el personal de salud local que como se ha señalado son varones. En la última estancia había una mujer que se estaba capacitando para promotora de salud.

de campo se objetiva como se han filtrado los prejuicios con los que acude el investigador en este tipo de intervenciones¹⁵. Por otro lado, son los hombres los que hablan más castellano, además hablar español significa mucho más que entenderse con los foráneos, significa que ya me he relacionado con otros como tú, que sé lo que hay fuera, y lo que quieres de mí.

La aparición de ciertos celos ante la presencia de una mujer que preguntaba por su tradicional sistema de salud, interesada en recoger su opinión sobre todo el proceso de diseño, y ejecución del proyecto, que tomaba notas continuamente y que no salía “fuera” en sus días de descanso como el resto de cooperantes, levanta sospechas que fueron diluyéndose y que hay que dejar resueltas. Todo ello hace plantearse continuamente por lo que hacemos, sobre lo que queremos conseguir, acerca de cómo lo hacemos, por qué lo hacemos, y si es correcta la postura que mantenemos.

Si bien la condición sanitaria permitió moverse con más flexibilidad, lo cual de nuevo destapaba algunos de los dilemas ya planteados en cuanto a la yuxtaposición de roles en la investigación, la condición de mujer, “vulnerable”, potencialmente menos peligrosa, se sospecha influyó en la mayor libertad para cruzar fronteras. En la segunda estancia se unió el compañero sentimental de la investigadora, lo cual facilitó la apertura a algunos espacios e informantes masculinos, al mismo tiempo que se disolvieron ciertas sospechas sobre dicho aspecto, también hizo interrogarse sobre los aspectos éticos de la mencionada actuación.

La devolución de resultados como parte del proceso de investigación

Los informantes, que son los que nos facilitan las interpretaciones a medida que nos interponemos y se forman una imagen de nosotros, y por la que tratan de transmitirnos, han sido muy dispares lo que hace considerar esta mirada múltiple, e interrogarnos sobre la preferencia a la hora de emitir resultados. Al mismo tiempo cabe preguntarse una vez más

¹⁵ “Estaba sola, en la casa Achuar había una mamá con un bebé de unos días que estaba malito, estaba con la frecuencia respiratoria rápida, estaba caliente.... Yo lo vi mal y le pregunté, qué le pasa...la madre ni hablaba, yo le hablaba, aunque no me entendía yo le hablaba, le toco y veo que tiene fiebre, la chica no me contestaba, yo le seguía hablando aunque no me entendiera, yo le seguía hablando...yo le digo vente al Puesto de Salud, la chica no me contesta...yo seguía hablándole aunque no me entendiera....yo pienso, solo habla Achuar, pero yo le seguía hablando y le dije mira voy a buscar a alguien para que nos ayude, aunque no me entendía yo le seguía hablando...me fui a casa del auxiliar, me traje a su hija la pequeña y le dije pregúntale cuántos días tiene el bebé y me dice la madre cinco, me quedé... he estado intentando explicarle todo y ha sido incapaz de decirme nada, ha sido incapaz de hablarme... me había entendido todo... hasta que entiendes un poco el papel de la mujer, muchas mujeres si no es en presencia de su marido no hablan... yo intuía que no me entendía nada... además lo pasé fatal, no entendía, qué estaba pasando, qué había hecho mal...”. (Diario de campo 2008)

¿cuánto conocen los actores de los resultados de nuestras investigaciones?, puesto que de ello también puede depender la aceptación del investigador.

En relación al trabajo final realizado, a la devolución del mismo, los dilemas antropológicos surgen al preguntarnos sobre quiénes son los destinatarios de nuestras investigaciones, a quienes van dirigidas, y sobre la prioridad de la investigadora y de la propia investigación, ¿es la academia?, ¿es la organización que permite la entrada en el campo?, ¿es la población local destinataria de los proyectos?, ¿se debe priorizar en este análisis?

Ha resultado de cierta complejidad mantener el equilibrio con todos los actores implicados, tratando de interferir lo menos posible en lo que observamos como ya señalara Barley (1991:39). En este sentido, se ha tratado de seguir otro de los principios del código ético de la AAA, la máxima de todo trabajo antropológico, no perjudicar a las personas que aparecen en ellos y además basarse en la reciprocidad con las personas del campo, aún así surgen dilemas éticos ¿Cómo podemos saber si nuestras conclusiones perjudican o no a unos y a otros?

A pesar de no haber ninguna entidad que financiara la investigación, la cual podría imponer ciertos criterios de actuación, el rigor ético ha obligado a la investigadora cuestionarse algunas premisas sobre cómo hacer esta devolución, ¿se debe ofrecer una devolución condicionada?, ¿se tienen que estimar las propuestas de la institución?, ¿corresponde una devolución maquillada?, ¿se deben considerar los criterios académicos?, ¿los de la organización?, ¿los nuestros propios?

La organización solicita del perfil antropológico de la investigadora para la realización de evaluaciones y diferentes colaboraciones durante la participación en el proyecto, ante lo cual interviene de forma voluntaria y emitiendo parte de los resultados y conclusiones a las que se han ido llegando. En una de las ocasiones, se le pide su contribución para la elaboración analítica de un vídeo, ante lo cual no consideraron oportunas sus aportaciones. Al final del trabajo de campo, tanto el director de proyectos como las cooperantes expatriadas que habían trabajado en terreno, como algunos de los técnicos de proyectos que gestionaba la financiación abandonaron la organización. El proyecto finaliza sin ser susceptible de más propuestas y esta organización abandona el terreno, continúan otras organizaciones extranjeras. Todo ello hace pensar a la investigadora hacia quien dirigir los resultados, no solo a quien entregar sus conclusiones y análisis, sino cuestionar el verdadero interés de la organización para con la investigación, a pesar de haber mostrado un interés explícito por la misma.

En el caso de los agentes de desarrollo, se les ha ofrecido la posibilidad de devolverles los resultados de la investigación, solo algunos han mostrado interés por ellos y tan solo algunos

han leído algunas partes. Se les ha pedido su opinión al respecto pero no se ha recibido. La devolución que puede estar más justificada es la entrega de resultados a la contraparte local, puesto que sigue trabajando con población Achuar ya con otras organizaciones. En cuanto a la población Achuar, resulta más complicado plantear la devolución, y en qué términos, sea quizás con los que la deuda no quede saldada.

El grado de interés o las dimensiones sobre las que muestran mayor inclinación la población Achuar pueden distar y bastante de la predilección o la utilidad que pueda tener para la organización, la contraparte local u otros actores. Por otro lado, se debe reconocer que la presentación de resultados, como lo era la presencia en el campo, provoca cambios en la población estudiada, sobrevolando la premisa de interferir lo menos posible nos preguntamos sobre las estrategias y herramientas para llevarlo a cabo de la mejor de las maneras.

Conclusiones

Despojarnos de aquellos temores sobre la pérdida de objetividad, y los aspectos éticos al investigar en tu lugar de trabajo ya es un gran avance. Hacer una observación objetiva, implica desprenderse de la propia subjetividad, lo cual resulta complicado como antropólogos, puesto que somos instrumento de observación, por ello se considera la ecuación personal del investigador como una variable más de todo el proceso de investigación.

La toma de conciencia de este proceso analítico supone para la investigadora tranquilidad y sosiego, obligándose a considerar su posición a cada momento, precisamente para estar atenta de aquello incorporado e interiorizado, en ocasiones incuestionable. La perspectiva antropológica de ponernos en el lugar del otro con la asepsia suficiente, resultado de una distancia, en la cual como vemos se cuelan y se filtran aspectos personales obliga a dar cuenta de ellos. Educarse en este sentido, obliga a tomar aún más distancia, para cuestionar aquello en lo que se ha enculturado, para interrogar sus esquemas de pensamiento y poder entender otros.

La condición de enfermera “cooperante”, ha permitido tener acceso a determinados espacios que de otro modo no hubiera sido posible, y por tanto las conclusiones y los resultados de la investigación son diferentes y enriquecedores. Al mismo tiempo, algunos de los dilemas éticos, pueden responder al recorrido profesional de la investigadora en una disciplina, la sanitaria, donde el secreto profesional configura parte de la cultura profesional, que si bien

puede tratarse de un constructo social de la biomedicina como estrategia hegemónica, comparte con la antropología el mantenimiento de la privacidad de los informantes.

El intervencionismo en este caso con agencias de desarrollo internacional es arriesgado y la posición ética más segura sería la no intervención, sin poder considerarse la investigadora una mera observadora, y entendiendo la antropología una disciplina moral, el camino respetuoso parece una posible salida.

El recorrido de esta investigación ha permitido cuestionar las participaciones estériles, así como la separación estricta entre el sujeto y el objeto de estudio, o la vieja y actualizada interferencia del investigador con el objeto de estudio, y relacionadas con los dilemas planteados en torno a la prioridad de la teoría sobre la práctica, debiendo establecerse una comunicación entre ambas.

La devolución de resultados forma parte del proceso de investigación, debemos condicionar en cada caso como hacerlo y qué términos, no solo para no perjudicar a ninguno de los actores, sino para conseguir que nuestras investigaciones sean de mayor utilidad social.

Bibliografía.

American Anthropological Association (1998). Code of ethics of the American Anthropological Association Approved June 1998. <http://www.aaanet.org/committees/ethics/ethcode.htm>

American Anthropological Association (2009). Code of ethics of the American Anthropological Association Approved February 2009. <http://www.aaanet.org/issues/policy-advocacy/upload/AAA-Ethics-Code-2009.pdf>

American Anthropological Association (2012). *Statement on Ethics: Principles of Professional Responsibilities*. Arlington, VA: American Anthropological Association. Available at: <http://www.aaanet.org/profdev/ethics/upload/Statement-on-Ethics-Principles-of-Professional-Responsibility.pdf>

Barley, Nigel (1991) [1983]. *El antropólogo inocente*. Barcelona. Anagrama.

Beaucage, Pierre (2005). “Del desarrollo a la globalización, el antropólogo crítico y los otros actores sociales”. En, Gimeno, J.C. y Palenzuela, P. (coords) *Culturas y desarrollo en el marco de la globalización capitalista*. Sevilla: Fundación EL Monte, FAAEE, ASANA

Cerri, Ch. (2011). “Dilemas éticos y metodológicos en el trabajo de campo” *Revista de Antropología Experimental*, 11 (25): 361-370.

- Celma Vicente, Matilde y Acuña Delgado, Ángel, (2009). “Influencia de la feminización de la enfermería en su desarrollo profesional”. *Revista de Antropología Experimental*, 9 (9), pp. 119-136.
- Chacón Fernando, Menard, (1997). “Factores sicosociales que influyen en el trabajo voluntario: un estudio piloto”. *Intervención Sicosocial*, 6(1): 105-116.
- Comelles, Josep, (2004). “El regreso de las culturas. Diversidad cultural y práctica médica en el siglo XXI”. En, Fernández Juárez, G. (coord.). *Salud e interculturalidad en América latina. Perspectivas antropológicas*. Quito: Abya Yala.
- Del Olmo, Margarita (2010). *Dilemas éticos en antropología. Las entretelas del trabajo de campo etnográfico*. Madrid: Trotta.
- Geertz, Clifford (1989) [1973]. *El antropólogo como autor*. Barcelona. Paidós
- Gómez Gil, Carlos, (2003). *Oportunidades perdidas. El estado de la Ayuda Oficial al Desarrollo en España*. Bilbao. Bakeaz.
- Guasch, Oscar (1997). *Observación participante*. Madrid. CIS
- Heras González, Purificación, (2002). “De enfermera a antropóloga, la experiencia de una transformación”. En, Téllez, A. (Coord.) *Técnicas de Investigación en Antropología. Experiencias de Campo*. Murcia: Universidad Miguel Hernández.
- Hymes, Dell (1993). “¿Qué es la etnografía?”. En, Velasco, H., García, F.G. y Diaz de Rada, A. (ed.), *Lecturas de Antropología para educadores*. Madrid: Trotta.
- Jociles, M^a Isabel. (1999). “Las técnicas de investigación en antropología: mirada antropológica y proceso etnográfico”. *Gazeta de Antropología*, N° 15.
- Larrea Killinger, Cristina, Martínez Hernaéz, Ángel, (Eds.) (2008). *Antropología médica y políticas transnacionales. Tendencias globales y experiencias locales*. Barcelona. Quaderns de l’Institut Català d’Antropologia. UOC.
- Larrea, Cristina y Martínez Mónica, (eds.) (2012). *Contribuciones antropológicas al estudio del desarrollo*. Barcelona, Editorial UOC.
- López Coira, Miguel, (1991). “La influencia de la ecuación personal en la investigación antropológica o la mirada interior”. En, Cátedra, M. (ed) *Los españoles vistos por los antropólogos*. Barcelona: Júcar,
- Lozano Rivera, Camilo (2012). “Etnografía y Etnógrafo: percepción y bordes existenciales del trabajo de campo y la etnografía hecha en casa”. *Revista de Antropología Experimental*, 12 (6), pp. 77-89.
- Marcus, G. (2001) *Etnografía en/del Sistema Mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal*. *Alteridades* Vol.11 (22), pp. 111-127

- Martínez Hernández, Ángel (2008). *Antropología médica. Teorías sobre la cultura, el poder y la enfermedad*. Barcelona: Anthropos.
- Martínez Mauri, Mónica, Larrea Killinger, Cristina (2010). *Antropología social, desarrollo y cooperación internacional*. Introducción a los fundamentos básicos y debates actuales. Barcelona: Editorial UOC.
- Nadel, Siegfried Frederick (1975). *Fundamentos de la Antropología Social*. Madrid: Fondo de Cultura Económico.
- Nogués- Pedregal, Antonio Miguel (2012). “El Cronotopo del Turismo: Espacios y Ritmos”. *Revista de Antropología social* 21, 147-171.
- Pascual-Ezama, David, Gil-Gómez De Liaño, Beatriz, Bastianelli, Alessia (2010). “Integración y participación de los voluntarios en las entidades no lucrativas: un estudio experimental”. *Cuadernos sociales*, vol. 10, 1, 87-98.
- Pfeiffer, James and Nichter, Mark (2008). “What Can Critical Medical Anthropology Contribute to Global Health?” *Medical anthropology quarterly*, Vol.22, N° 4, 410-415.
- San Román, Teresa (2009). “Debates, informes y entrevistas”. Sobre la investigación etnográfica. *Revista de Antropología Social*, 18, 235-260.
- Taylor, S. y Bogdan, R. (1992). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Buenos Aires. Paidós
- Velasco, Honorio, García Castaño, J. y Diaz de Rada, Ángel, (eds) (1993). *Lecturas de antropología para educadores*. Madrid:Trotta
- Velasco, Honorio, y Diaz de Rada, Ángel, (eds) (1997). *La lógica de la investigación etnográfica*. Madrid: Trotta.

ARCHIVOS Y ÉTICA: REFLEXIONES SOBRE LA DOCUMENTACIÓN GENERADA EN EL TRABAJO DE CAMPO ETNOGRÁFICO

Cristina Sánchez-Carretero¹

cristina.sanchez-carretero@incipit.csic.es

Instituto de Ciencias del Patrimonio (Incipit)

Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC)

1. Resumen

La última versión del código ético de la Asociación Americana de Antropología (AAA) firmada en noviembre de 2012, contiene siete puntos o principios fundamentales: (1) no hacer daño; (2) ser abierta y honesta sobre tu trabajo; (3) obtener consentimiento informado y los permisos necesarios; (4) sopesar las obligaciones éticas hacia colaboradores y hacia otras partes afectadas; (5) hacer que los resultados sean accesibles; (6) proteger y preservar la documentación generada; (7) mantener relaciones profesionales respetuosas y éticas. En esta presentación voy a centrarme en uno de estos principios: la protección y preservación de los registros que se generan en el trabajo de campo para tratar el tema -la asignatura pendiente- de qué hacer, por ejemplo, con las grabaciones, fotos o notas de campo, después de que un proyecto ha terminado. En concreto esta presentación plantea la pregunta de cuál ha sido y cuál es la relación entre las investigaciones antropológicas y el archivo de la documentación generada durante las investigaciones. Esta responsabilidad puede ser entendida tanto como responsabilidad para preservar la documentación como para no conservarla, o hacerlo parcialmente, teniendo, todas estas posturas, implicaciones éticas.

¹ Este trabajo se enmarca dentro del proyecto NEARCH financiado por la programa CULTURA de la Comisión Europea.

2. Introducción

Más allá de si un código deontológico debe incorporar o no la responsabilidad ética hacia materiales que se generan en el trabajo de campo, en esta intervención me gustaría reflexionar sobre la relación que los/as profesionales de la antropología han establecido con dichos materiales. Las preguntas que guían este trabajo son: ¿Cuál ha sido y es la relación entre investigaciones antropológicas y el archivo de la documentación que se genera? ¿Qué implicaciones tiene la conservación de estos materiales? ¿Qué implicaciones tiene el deshacerse de ellos? ¿Qué implicaciones tiene el no tomar ninguna decisión?

Para pensar sobre estas preguntas, se tratarán temas relacionados con:

- Cuestiones éticas relativas al uso de materiales depositados en archivos y similares; es decir, el uso de materiales no publicados de proyectos de antropología.
- Cuestiones éticas relativas a la preservación de materiales: ¿Qué conservar, en qué forma, para qué usos?
- Cuestiones éticas relativas a la no preservación: ¿Es una decisión consciente?

La antropología está vinculada en sus inicios a una fiebre coleccionista. Así, participando de un proyecto colonial, colaborando con él y construyéndolo, la antropología se dedicó, en parte, a ser un repositorio de datos sobre los otros y sus “culturas”. En la actualidad, tal vez como reacción en contra a ese afán coleccionista, no se tiene tan en cuenta qué hacer con los materiales que se generan en el transcurso de un proyecto. Se prima la producción de artículos, libros, audiovisuales, dejando a un margen la responsabilidad hacia la documentación generada.

En otras disciplinas como la arqueología o la historia, existe una amplia tradición de conservar las fuentes que van apareciendo o se van generando. Por ejemplo, los proyectos de historia oral suelen conservar las grabaciones y transcripciones; o en los proyectos de arqueología, está muy pautado qué hacer con los materiales que aparecen en los yacimientos y dónde depositarlos; aunque no siempre se conservan los cuadernos de campo. De hecho, autores como Fowler y Crum señalan que “while it has been common for archaeologists to deposit their field records with the collections made from an excavations, this practice is by no means universal. There are archaeological collections scattered in museums around the country that are largely useless because the researcher kept the field notes as personal property, usually with the ultimate aim of writing up the site (“someday”), but sometimes also

because of concern that the notes were not good enough –full enough, complete enough, accurate enough, cleanly written” (s.f.: 2).

No pretendo sugerir que los tipos de registros que se generan en todas estas disciplinas sean iguales, pero sí que existe un compromiso común sobre qué hacer con esos datos, registros o documentación.

En este artículo, utilizo las palabras registro, datos, documentación o materiales de forma intercambiable y en un sentido muy amplio. Estos materiales incluyen, por ejemplo, notas de campo, imágenes o grabaciones producidas durante el trabajo de campo; así como materiales generados en cualquier otra fase de la investigación o de la aplicación del trabajo (materiales didácticos, materiales relativos a una publicación, informes o cualquier “proceso intermedio”). Todos estos materiales pueden estar en una variedad de soportes que incluyen tanto formatos digitales (texto, fotos, audio o video digital) como formatos analógicos (papel, fotos, audio o video analógicos).

Según Fowler, los tipos de datos que más interesan a futuras generaciones de especialistas en antropología son los que se pueden calificar de registros personales: correspondencia, manuscritos, cuadernos de campo, o el material en bruto del trabajo de campo. Algunos de estos materiales no se pueden usar sin ir acompañados del análisis del/la antropólogo/a, pero otros, “the primary set of descriptive observations” (Fowler 1995: 2) son los más buscados, por ejemplo, por la propia gente sobre la que se ha trabajado (o mejor, con la que se ha trabajado).

En Estados Unidos, se creó en 1993 el Council for the Preservation of Anthropological Records (CoPAR), una iniciativa liderada por la antropóloga Sydel Silverman, presidenta de la Wenner-Wren Foundation entre 1987 y 1999. El CoPAR utiliza la expresión “materiales antropológicos no publicados” (unpublished anthropological materials) para referirse a “all documents in all media that are produced by anthropologists throughout the course of their careers. While particular attention is given to primary and secondary data generated during the course of research projects, the materials involved in preproject preparation, legal paperwork from projects, materials produced during analyses, postproject materials, and the published and unpublished products of the research endeavor are also considered of fundamental importance. Anthropological records also include materials that focus on anthropologists careers and contain information useful for understanding the intellectual development of the discipline, the underlying rationale for projects, research agendas, and the history of the discipline generally, including materials produced by professional organizations

and associations that document the development of the discipline” (Parezo, Fowler y Silverman 2003).

3. ¿Por qué y para qué plantearse qué hacer con los materiales de una investigación?

En la introducción al libro *Preserving the Anthropological Record*, Sydel Silverman (1995) desde una lógica muy conservacionista, se plantea qué registros de las investigaciones antropológicas quedarán en 2050 y qué se puede hacer para que se conserven. Para Silverman hay tres maneras en las que se usan los registros antropológicos:

1. Como fuente primaria para otras investigaciones. Este uso que es muy común en otras disciplinas, en antropología no se suele dar por la propia naturaleza del conocimiento que generamos, basado en encuentros intersubjetivos aunque sean a través de internet.
2. Como fuente histórica que permite interpretar y contextualizar los datos obtenidos en otros trabajos antropológicos.
3. Como fuente para el estudio de la historia de la antropología como parte de la historia de la ciencia o de las ideas.

En vez de explicar el por qué y para qué desde la lógica conservacionista de Silverman, me gustaría proponer hacerlo desde una lógica metodológica, partiendo de la idea de que decidir qué hacer con los materiales de campo, es una fase más de nuestro trabajo. De hecho, lo que existe en la mayoría de los casos es la invisibilización de esta fase a través de una “no-decisión”, que no deja de ser un tipo de decisión más.

3.1. Sobre la propiedad y el anonimato

Sería sencillo afirmar que todos los materiales que derivan de un proyecto y no se han publicado pertenecen a la antropóloga que realizó el trabajo de campo (Silverman 1995: 4), pero hay muchos actores involucrados y es importante tenerlos en cuenta a la hora de decidir qué hacer con estos materiales. Primero están las personas que colaboraron en el trabajo de campo, compartieron sus conocimientos y permitieron que les acompañáramos durante un tiempo más o menos prolongado; también están las instituciones para las que trabajamos (organismos de investigación, educación, ONGs, empresas de antropología, etc.); que pueden, o no, ser las mismas que financian los proyectos. Si el proyecto es autofinanciado, el

problema sigue siendo el mismo, ya que hay una responsabilidad con una misma y las personas que colaboran (Fowler 1995: 2).

Además de estas responsabilidades, Silverman se plantea la responsabilidad con los/as futuros/as antropólogos/as, con la disciplina antropológica en sí y con los descendientes de las personas que han colaborado en el trabajo de campo. El compromiso con los descendientes de nuestros/as colaboradores y con los posibles usos que quieran hacer de estos materiales tiene a su vez muchas implicaciones éticas. Si bien, no es una responsabilidad que se suela contemplar en antropología; sí es un muchas ocasiones pensada por los informantes o colaboradores en el trabajo de campo. Por ejemplo, dentro de un reciente proyecto sobre los procesos de patrimonialización del camino de Santiago, una de publicaciones que hicimos fue “As outras caras do patrimonio”, un libro donde se recogían las ideas surgidas en unas actividades participativas en una aldea del municipio de Negreira (A Coruña). Utilizamos como base para el grupo de discusión las fotos de la gente de la aldea con aquello que para cada persona simbolizara “lo más valioso” de su lugar. Un matrimonio nos pidió que no incluyéramos su foto, pero al poco tiempo nos contactaron para decir que, por favor, que sí lo hiciéramos. Nos explicaron que lo que les hizo cambiar de opinión, fue pensar en sus hijos y nietos, que aunque a ellos no les gustaba verse, querían que quedara un testimonio suyo y deseaban estar presente en el proyecto y que se guardaran las fotos que se hicieron para que “dentro de 50 o 100 años, la gente que esté pueda ver cómo éramos” (Sánchez-Carretero y Ballesteros-Arias 2014).

Al pensar en preservar los materiales de una investigación, surge la preocupación sobre cómo guardar la confidencialidad y anonimato. Este motivo se puede esgrimir para tomar la opción de destruirlo todo o, simplemente, no tomar ninguna decisión sobre qué hacer con los registros y olvidarse de ellos, en algún formato digital, perdidos en el disco duro de un viejo ordenador o en una caja en un trastero, cogiendo polvo. Sin embargo, la preocupación por el anonimato no está reñida con buscar formas de garantizarlo y, a la vez, preservar los datos que se consideren oportunos.

La antropología es tan variada que no se puede generalizar. Habrá casos en los que el anonimato sea pedido y que, incluso, sea imprescindible destruir todos los materiales de la investigación para evitar dañar a las personas que han depositado su confianza en nuestro proyecto. Sin embargo, en muchos casos, tal petición no se produce, sino que se solicita justo lo contrario. Por ejemplo, en los estudios sobre temas patrimoniales, en concreto sobre lo que se ha denominado patrimonio inmaterial, mantener la identidad de las artesanas, músicas o

performers, suele ser solicitado por ellas mismas y forma parte de procesos de reconocimiento y dignificación de su trabajo.

No voy a entrar en el tema legal de la propiedad de estos materiales, pero sí mencionaré que, en el caso de España, las leyes relativas a los datos estarían vinculadas a una doble esfera: la Ley de Propiedad Intelectual² y la Ley de Protección de Datos³. En la interpretación de la Ley de Protección de Datos que hace Del Peso Navarro (2000: 271-272), no se hace mención a los datos obtenidos en investigaciones de ciencias sociales, pero sí a los usos que desde las ciencias sociales se hacen de los datos de las Administraciones Públicas. Del Peso dedica el capítulo 34 a la aplicación de la ley a la investigación social. En él, en forma de pregunta-respuesta, cita a los “proyectos de investigación social y antropológica, cuyos fines habitualmente persiguen el estudio teórico o integración social de ciertos colectivos, originan a menudo solicitudes a las Administraciones Públicas sobre colectivos y minorías” (2000: 271). La consulta que se hace es sobre la legalidad de facilitar información por parte de las administraciones para este tipo de proyectos, pero no sobre la legalidad de poner en repositorios públicos los datos que provienen de investigaciones antropológicas.

3.2. ¿Dónde depositar estos materiales?

De la misma forma que existe una multi-responsabilidad hacia la propia persona que ha hecho el trabajo de campo, la gente con la que se ha trabajado, sus descendientes, la institución que ha financiado el proyecto, o la propia disciplina; la decisión de dónde depositar la documentación generada también implica considerar estas partes y dependiendo de a cuál demos más peso, primará un sitio u otro (Fowler 1995: 2-3). De momento, no existe una forma de actuar consensuada como apropiada por los/as profesionales de la antropología. Si son fondos de un “pope de la disciplina” (normalmente hombres, por lo que el masculino está buscado a propósito), se suele buscar un lugar apropiado que acoja su archivo; a veces la institución para la que trabaja o, mejor dicho, trabajaba, porque este tipo de donaciones se hacen normalmente después de la jubilación. La otra circunstancia en la que se tiene en cuenta este tema, son los proyectos de investigación que tienen entre sus objetivos el producir una colección documental de cualquier tipo. En estos casos, también se suele pensar desde el

² En cuanto a la Ley de Propiedad Intelectual, se publicó en el BOE del 21 de febrero de 2014 el proyecto de ley pero todavía no está vigente la nueva

³ La Ley de Protección de Datos vigente es la Ley Orgánica 15/1999 cuyo reglamento se publicó en el BOE del 19 de enero de 2008 y el texto consolidado del reglamento se publicó el 8 de marzo de 2012.

principio cómo organizar las bases de datos y suelen realizarse repositorios digitales. Sin embargo, estamos lejos de concebir la fase de depósito y accesibilidad de la documentación generada, como una fase más de cualquier proyecto de investigación.

Este es un tema que sí se está haciendo presente en convocatorias de proyectos en otros países. Así, a los proyectos financiados por la Fundación Nacional de la Ciencia en EEUU (National Science Foundation, NSF) se les exige que presenten un plan de gestión de datos ⁴. En el Reino Unido, el UK data service, ofrece la posibilidad de alojar los datos en bruto de los proyectos de investigación en ciencias sociales en su web <http://ukdataservice.ac.uk>. También en el Reino Unido, los proyectos financiados por el ESRC (Economic and Social Research Council), al finalizarlos, tienen que depositar los datos obtenidos en repositorios públicos. Igual que en el caso de la NSF, Desde 2011, los proyectos que planeen generar algún tipo de dato, tienen que presentar como parte de la solicitud un plan de gestión de datos⁵.

Además de estas iniciativas que parten de entidades financiadoras de proyectos, existen otras, como la propuestas WIKI de la American Anthropological Association para el archivo de materiales antropológicos

(<http://blog.aaanet.org/tag/council-for-the-preservation-of-anthropological-records/>) o el National Anthropological Archive Webpage, que depende de la Smithsonian Institution (<http://www.nmnh.si.edu/naa/>).

Fowler y Crum, en su reflexión sobre las consideraciones éticas a la hora de depositar los registros del trabajo de campo, recomiendan que si un/a antropólogo/a piensa en depositar estos materiales, debe tener en cuenta una serie de consideraciones éticas en cada fase del proceso, que incluye la decisión de cómo, qué y dónde depositarlo (s.f.: 1). La primera pregunta que se hacen es “¿quién es el/la propietario/a de esos datos?” y la segunda “¿Quién controla el acceso?”.

⁴ Para más información sobre el plan de gestión de datos de los proyectos de investigación, véase la web de la National Science Foundation: <http://www.nsf.gov/bfa/dias/policy/dmpfaqs.jsp> (consultada el 8 de abril de 2014).

⁵ La información sobre la política de datos de los proyectos de investigación financiados por la ESRC se puede consultar en www.esrc.ac.uk/about-esrc/information/data-policy.aspx.

4. La documentación antropológica y su presencia en códigos éticos de asociaciones de antropología y otras instituciones

En esta sección se van a revisar los códigos éticos de varias asociaciones de antropología y otras instituciones. Si bien no se ha llevado a cabo un examen exhaustivo de dichos códigos, sirve para tener una idea de cómo están presentes –o no- consideraciones éticas sobre la conservación del material generado en el marco de un proyecto de investigación de antropología.

4.1. American Anthropological Association, AAA

La American Anthropological Association aprobó en 2012 su más reciente código ético y es la asociación de antropología que más claramente incluye este tema. Los siete puntos o principios fundamentales en los que se centra son: (1) no hacer daño; (2) ser abierta y honesta sobre tu trabajo; (3) obtener consentimiento informado y los permisos necesarios; (4) sopesar las obligaciones éticas hacia colaboradores y hacia otras partes afectadas; (5) hacer que los resultados sean accesibles; (6) proteger y preservar la documentación generada; (7) mantener relaciones profesionales respetuosas y éticas. Así, el punto 6 está dedicado íntegramente a los registros antropológicos. El texto lo explica de esta manera, “Anthropologists should determine record ownership relating to each project and make appropriate arrangements accordingly as a standard part of ethical practice. This may include establishing by whom and how records will be stored, preserved, or disposed of in the long term” (AAA 2012: 11). La prioridad se debe establecer en la protección de la gente que participa en el estudio y, al mismo tiempo, debe garantizar la preservación y protección de la documentación generada. Frente al dilema de qué primar: la destrucción de las fuentes para garantizar su no difusión o la conservación, la AAA establece claramente que “given that anthropological research has multiple constituencies and new uses such as by heritage communities, the interests of preservation ordinarily outweigh the potential benefits of destroying materials for the preservation of confidentiality” (AAA 2012: 12).

4.2. Associação Brasileira de Antropologia (ABA)

Esta asociación redactó su código ético entre 1986-88 y lo revisó entre el 2011-2012. Incluye el derecho a preservar la información confidencial, pero no tiene ningún apartado dedicado a la preservación y conservación. El código de ética está dividido en una sección dedicada a los derechos de los/as profesionales de la antropología, una sección sobre los derechos de las poblaciones y otra final con las responsabilidades de los/as antropólogos/as, con solo tres puntos. Sorprende la inclusión de tantos derechos (14 puntos) y su desproporción frente a las responsabilidades (3 items).

4.3. Association of Social Anthropologists of the UK and the Commonwealth (ASA)

En la introducción del código ético de la ASA se señala que los dilemas legales y éticos ocurren en todas las etapas de la investigación: en la selección del tema, área o población, la fuente de financiación, al negociar el acceso, durante el trabajo de campo, la interpretación y análisis de resultados, la publicación de los resultados y la eliminación de los datos (ASA 2011: 1). Curiosamente, en la introducción, no contempla la conservación sino la eliminación de los datos en bruto. Más adelante, especifica que “fieldnotes and other data should not be archived in raw form if this infringes either the promise of confidentiality and anonymity made to participants, or the stated reasons for the research on which informed consent was agreed” (ASA 2011: 6), lo que reconoce la práctica de que se depositen los datos en bruto en archivos. También se menciona este tema en el apartado dedicado a las responsabilidades con la disciplina en sí, en la sección 3.b, donde se explica que “where the sharing with colleagues of raw, or even processed data or their (voluntary or obligatory) deposition in data archives or libraries is envisaged, care should be taken not to breach privacy and guarantees of confidentiality and anonymity, and appropriate safeguards should be devised” (ASA 2011: 8). El tono es muy diferente al de la AAA, ya que aquí no se aconseja que se depositen los materiales, sino que, en el caso de que se decida hacerlo –voluntariamente o por obligación– se debe tener especial cuidado para garantizar la confidencialidad.

4.4. Comité Nacional Noruego “Research Ethics in the Social Sciences and the Humanities” (NESH)

En Noruega, el Comité Nacional “Research Ethics in the Social Sciences and the Humanities” (NESH) publica desde 1993 un código ético para la investigación en general en ciencias sociales y humanidades. En las secciones 14-16 se trata tangencialmente el tema de la documentación generada, en relación con la obligación a respetar la confidencialidad y la obligación de restringir la reutilización de datos de carácter personal que no hayan sido anonimizados. La sección 16 se centra en la custodia de los datos recomendando que se eliminen al terminar el proyecto, especificando que no se guarden los datos personales en formato digital, sino que se tenga una referencia numérica asociada a los datos guardados de forma manual: “where it is necessary to store such data [data that allow the identification of individuals], personally identifiable information should be stored separately and not electronically. The other electronically stored research material can contain a reference number to associate it with the data stored manually. Personally identifiable information (e.g. lists of names, field notes, interview material) shall be stored responsibly for a limited period of time, and then be deleted once it has served its original purpose” (NESH 2006: 23). Aquí se ve claramente la influencia de la lógica de las ciencias biomédicas en la forma de tratar el contenido de las investigaciones en ciencias sociales y humanidades.

4.5. American Folklore Society (AFS)

El código ético de la American Folklore Society fue escrito en 1988 y está dividido en cinco partes: relaciones con la gente a la que se estudia; responsabilidad hacia el público; responsabilidad hacia la disciplina; responsabilidad hacia los/as estudiantes; y responsabilidades hacia los sponsors. En ninguno de estos apartados se menciona la responsabilidad de gestión de la documentación generada. Aunque, tal vez, el motivo de esto sea que se da por supuesto el depósito en archivos de los materiales generados en investigaciones sobre elementos de la cultura tradicional.

Entre los temas sobre los que la AFS ha realizado comunicaciones oficiales, se encuentra la explícita y contundente respuesta que esta asociación dio al intento de homogeneizar en una ley única toda la investigación en la que participan seres humanos y el intento de imposición, que no se llegó a llevar a cabo, de un modelo de trabajo que proviene de las ciencias

biomédicas. Sobre el tema concreto de no guardar datos explican “There is another point regarding the concern about existing research data being turned to secondary purposes to which the subjects had not consented (4.v.). Again, the nature of humanistic data is different. We don't destroy the plays of Shakespeare because they have already been studied. We understand that these are cultural texts with ongoing power to speak to us, and are not exhausted by a single set of questions asked of them in a given moment. In the same way, the narratives recorded by oral historians and the performances documented by folklorists are cultural texts, primary documents of richness and complexity inaccessible to a single observer or historical perspective.” (AFS 2011). También rechazan que se trate de imponer el anonimato a todas las fuentes, explicando que “Over our century and a half of disciplinary existence, we have learned to stop treating people as generic members of a social category or as passive "tradition-bearers." Individuals typically want credit for their knowledge, experience, and creativity. It would be absurd to strip individual identifiers from a study of Plácido Domingo's vocal technique or an intellectual history of the counterinsurgency strategy in the Iraq war. It is equally nonsensical to strip such identifiers from a study of gospel singers or grassroots activists: no intellectual sense can be made of their practices without the surrounding context. More importantly, to demand the suppression of individual identities denies these people the dignity and respect conferred on more powerful individuals” (AFS 2011).

4.6. Oral History Association (OHA)

He incluido una asociación de historia para mostrar la claridad con la que aparecen los temas de la responsabilidad hacia los registros. Los propios objetivos de la historia oral, se ven reflejados en su código ético, ya desde su estructura y forma de concebir las buenas prácticas en esta disciplina. Así, la Asociación de Historia Oral cuenta con unos principios de buenas prácticas, divididos en dos secciones: pre-entrevista y post-entrevista. La segunda está dedicada a aspectos relativos a garantizar la confidencialidad, preservar y conservar las fuentes y garantizar el acceso a los repositorios.

De los códigos éticos analizados, el de la Asociación de Historia Oral es el que más énfasis pone en la responsabilidad hacia las fuentes, ya que, de las dos partes en la que está dividido el documento, una está relacionada con este tema.

La lectura de estas colecciones de buenas prácticas y códigos éticos profesionales deja patente las lógicas que subyacen y que pueden tener consecuencias al modelar la práctica profesional.

Por ejemplo, un código ético que siga los principios y la retórica de la biomedicina, va a tener unas implicaciones a la hora de tratar temas como la confidencialidad o la eliminación de registros. A estos dos temas hay que añadir el efecto alarma destacado por los/as profesionales de archivos etnográficos sobre los potenciales malos usos de la información generada a lo largo de un proyecto de antropología. Krech y Sturtvant confirman que en la práctica ha habido pocas reclamaciones sobre documentación antropológica (1995: 7) y Fowler y Crum destacan que “despite these concerns, archivists report that ‘Like the purity of the famous soap, 99.44 percent of all the records are open and 99.44 percent of all working relationships between archivists and users are noncontroversial’ (Peterson and Peterson 1985:7). In large part, then, donors’ and native groups’ apprehensions about potential misuse may be unfounded. Careful consideration of the ethical issues involved in archiving can help to reduce the other half of one percent” (Fowler and Crum s.f.: 4).

5. A modo de conclusión

El objetivo de este ensayo es provocar una reflexión sobre las decisiones –muchas veces por omisión– que se toman en cualquier proyecto de investigación antropológico sobre la documentación que generamos. El hecho de que salvo en el caso de la AAA, las demás asociaciones no incluyan prácticamente reflexiones al respecto indica el grado de invisibilidad de la post-investigación en nuestra disciplina. Explicitar estas decisiones sería un primer paso para darle el estatus de una fase más del trabajo antropológico.

Hasta ahora, la decisión de qué hacer con estos materiales se ha interpretado como una decisión personal; siendo la norma la ausencia de decisión, es decir, el relegarlos de forma no-consciente, a algún cajón olvidado, una caja o, más bien, una carpeta en el disco duro dentro de “proyectos terminados”. Pero es importante señalar que es una decisión estructural: el entrenamiento que recibimos en las carreras de antropología y en la práctica profesional no incluye las implicaciones éticas de conservar y no conservar.

La toma consciente de decisiones sobre estos materiales pertenece también al campo de la metodología. Es decir, la metodología de trabajo no termina al escribir nuestros artículos, libros o producir audiovisuales, webs o apps, sino que la fase de qué hacer con los materiales, necesita ser considerada dentro de la práctica profesional y, por lo tanto, necesita ser tenida en cuenta desde su inicio e incluirlo como una fase de su desarrollo. Esto permite, por ejemplo, tratar el tema de la confidencialidad, en aquellos proyectos que así lo requieran, de manera

organizada. La formación en esta fase del quehacer antropológico necesita de un primer paso de ver y entender el compromiso que supone ser depositarios/as de estos materiales.

Pensar en nuestra producción de archivo suele ser considerado como algo que, en todo caso, se hace más tarde, si da tiempo y que no es parte de nuestro “verdadero” trabajo. Como explica Silverman, “too often, preservation has been regarded to low-priority status, something to be tended to later (‘when there is time’), and too often those professionals concerned with archiving have been regarded merely as service providers for the ‘real’ business of research. We now need to rearrange our priorities, to start to understand the intimate relationship between research and preservation, and to make effective stewardship of the anthropological record a component of all professional activity” (Silverman 1995: 5). Este objetivo, no consiste en volver a un espíritu coleccionista decimonónico; todo lo contrario. No se trata de convertir los proyectos de antropología en proyectos cuya finalidad sea la preservación de colecciones; sino de responsabilizarse conscientemente de los materiales que se generan en un proyecto; aunque sea para decidir desecharlos.

Bibliografía

- American Anthropological Association (AAA) (2012) *Statement on Ethics: Principles of Professional Responsibilities*. Arlington, VA: American Anthropological Association.
<http://www.aaanet.org/profdev/ethics/upload/Statement-on-Ethics-Principles-of-Professional-Responsibility.pdf>.
- American Folklore Society (AFS) (1988) “AFS Statement on Ethics: Principles of Professional Responsibility” *AFSNews, New Series*, 17(1).
<http://www.afsnet.org/?page=Ethics>. Consultada el 8 de abril de 2014.
- American Folklore Society (AFS) (2011) “American Folklore Society Comments on Proposed Changes to the Common Rule (76 FR 44512)”.
<http://www.afsnet.org/?page=HumanSubjects>. Consultada el 8 de abril de 2014.
- Associação Brasileira de Antropologia (ABA) (2012) “Código de ética do antropólogo e da antropóloga”. <http://www.abant.org.br/?code=3.1>. Consultado el 5 de abril de 2014.
- Association of Social Anthropologists of the UK and the Commonwealth (ASA) (2011) “Ethical guidelines for good research practice”.
<http://www.theasa.org/downloads/ASA%20ethics%20guidelines%202011.pdf>. Consultado el 1 de abril de 2014.

- Basset, E.H. y O'Riordan, K. (2002) "Ethics of Internet research: Contesting the human subjects research model", *Ethics and Information Technology*, 4(3): 233-247.
- Del Peso Navarro, E. (2000) *Ley de protección de datos. La nueva LORTAD*. Madrid: Ediciones Díaz de Santos.
- Estalella, A. y Ardèvol, E. (2007) "Ética de campo: hacia una ética situada para la investigación etnográfica de internet", *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 8(3), Art. 2, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs070328>.
- Fowler, C.S. (1995) En Silverman, S. y Parezo, N.J. *Preserving the Anthropological Record*. Wenner-Gren Foundation. http://copar.org/par/par6_fowler.pdf
- Fowler, C.S. y Crum, S. (s.f.) "Some Ethnical Issues to Consider When Depositing Your Records", *CoPAR Bulletin* 9. <http://copar.org/bulletin9.htm>.
- Kenworth, M.A., King, E.M. y Ruwell, M.E. (1985) *Preserving field records: archival techniques for archaeologists and anthropologists*. Philadelphia: University of Pennsylvania. University Museum.
- Krech, S. y Sturtevant, W. (1995) "The Uses of Ethnographic Records". En Silverman, S. y Parezo, N.J. *Preserving the Anthropological Record*. Wenner-Gren Foundation. http://copar.org/par/par8_krech_sturtevant.pdf
- Little, M. (S.f.) "Taking Stock of Your Records", *CoPAR Bulletin*, 2. <http://copar.org/bulletin2.htm>. Consultado el 10 de abril de 2014.
- NESH (2006) *Guidelines for research ethics in the social sciences, law and the humanities*. Oslo: The National Committee for Research Ethics in the Social Sciences and the Humanities (NESH).
- Oral History Association (OHA) (2009) "Principles and Best Practices". <http://www.oralhistory.org/about/principles-and-practices>. Consultado el 8 de abril de 2014.
- Parezo, N.J.; Fowler, D. y Silverman, S. (2003) "Preserving the Anthropological Record: A Decade of CoPAR Initiatives", *Current Anthropology* 44(1): 111-116.
- Sánchez-Carretero, C. y Ballesteros-Arias, P. (2014) *As outras caras do patrimonio*. Santiago de Compostela: Serie Anaina (Incipit-CSIC).
- Silverman, S. y Parezo, N.J. (1995) "Introduction". En Silverman, S. y Parezo, N.J. *Preserving the Anthropological Record*. Wenner-Gren Foundation. http://copar.org/par/par1_silverman.pdf

PRÁCTICAS Y EQUILIBRIO EN LA INVESTIGACIÓN CON RELATOS DE VIDA. UN ENFOQUE COMPARATIVO.

Raquel Sánchez-Padilla y Pablo Vidal-González

raquel.sanchez@ucv.es

Instituto Universitario de Antropología

Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir

1. Introducción

En los últimos años, la reflexión en torno a la ética en la práctica antropológica ha ido ganando más terreno. Este hecho se puede constatar en la proliferación de códigos deontológicos que han ido surgiendo en diversas partes del mundo. También cabe destacar el “espacio” que se le va dedicando a la reflexión académica y la enseñanza concreta en este campo a través de asignaturas diseñadas para tal fin.

En España hemos seguido los pasos de otras instituciones internacionales con más tradición en el campo de la antropología de manera que, todas las universidades que enseñan esta disciplina, han apostado por impartir al menos una asignatura sobre la ética en nuestra profesión.

Ahora bien, nosotros consideramos que la preocupación por la ética no debe separarse del proceso de investigación. De poco sirve elaborar una lista de códigos deontológicos que difícilmente se asimilan y encajan en la compleja realidad de la práctica antropológica. El problema, en nuestra opinión, es mucho más profundo, y tiene que ver con el dilema que acompaña a nuestra disciplina desde sus orígenes. Así, el concepto de “otro” como sujeto de estudio en la antropología es el que encierra la clave para la reflexión acerca de la práctica apropiada de la misma.

Por lo tanto, proponemos como punto de partida la reflexión acerca de quién es para nosotros, en calidad de antropólogos, el “otro”. Según cómo definamos al “otro”, y lo que es más

importante, según cómo nos queramos relacionar con ese “otro”, nuestra práctica tendrá unas u otras implicaciones éticas.

Para adentrarnos en estas cuestiones que planteamos, nuestra propuesta quiere ser fundamentalmente aplicada. Después de varios años dedicados a la investigación con relatos de vida, hemos podido constatar que si la pregunta de “¿quién es el otro (sujeto antropológico) para mí como investigador?” es oportuna en cualquier modalidad de investigación antropológica, es ineludible en el caso del trabajo con narraciones personales.

Efectivamente, el antropólogo no puede escapar a la cuestión de quién es su interlocutor para él, y en ese sentido, debe, a lo largo del proceso de investigación, decidir cómo quiere relacionarse con dicho interlocutor.

De esta manera, analizando la práctica de la investigación con relatos de vida, queremos proponer una reflexión acerca de la ética en nuestro trabajo. Quiénes son los informantes y cómo se ha relacionado el antropólogo con ellos, son cuestiones que nos pueden aportar luces en ese sentido.

2. El uso del relato de vida como síntoma del compromiso del investigador hacia sus investigados

Realizando un repaso histórico del uso de historias de vida en investigación social, podemos confirmar que el empleo de dicha técnica ha estado ligado en muchas ocasiones a la voluntad de rescatar del olvido o de los márgenes de la estructura social a personas o colectivos que, en cierto sentido, viven en una situación de vulnerabilidad, discriminación, desigualdad o injusticia social. Los trabajos con relatos han proliferado en momentos en los que la propia sociedad de la que es miembro el investigador se enfrenta a dichos escenarios críticos donde salen a relucir inquietudes relacionadas con temas de identidad, de deuda histórica, de polémicas socio-culturales, etc.

Así surge, por citar algún ejemplo, la etnografía de salvamento, en un momento en el que la sociedad americana se percata de que las culturas nativas americanas se pierden pues están condenadas a muerte, desapareciendo así un importante sector humano y cultural de su propia geografía.

Oscar Lewis (1972) decide ilustrar lo que él denomina antropología de la pobreza a través de los testimonios de las gentes que habitan en los barrios más pobres de la ciudad de México. De este modo, Lewis consigue denunciar con rotunda veracidad la situación de injusticia social que miles de mexicanos viven cada día, y lo hace, precisamente, ciñéndose a uno de los principios impulsores del trabajo con relatos orales, esto es, dando voz a los que normalmente carecen de ella.

Otro ejemplo de esta tendencia al empleo de relatos de vida ligado a momentos críticos de la historia de un pueblo es la proliferación del registro de testimonios sobre la guerra civil española en las décadas de los ochenta y los noventa. En esta dirección apuntan los textos de Moreno (1999) y de Vega y Monjo (1990). Habiendo transcurrido el tiempo preciso para poder hacer memoria sin demasiado dolor pero con el recuerdo todavía vivo, antropólogos, historiadores y sociólogos sienten la necesidad de reconstruir ese momento en la historia de España a partir de otras voces diferentes que no son las voces oficiales del conflicto.

Existen múltiples ejemplos que sostienen nuestra idea de que la decisión de emplear relatos de vida como fuente principal de investigación social no sólo está supeditada a intereses metodológicos sino que, más bien, está fuertemente ligada a intereses ideológicos y/o sociopolíticos, y por lo tanto, a cuestiones éticas. Así, en 1969 Marsal (1972) publicó en Argentina *Hacer la América*, una biografía que versaba sobre la problemática migratoria. Posteriormente publicó otra obra basada en historias de vidas paralelas que manifestaba su interés por el pensamiento de la derecha en tiempos del franquismo en España: *Pensar bajo el franquismo. Intelectuales y política en la generación de los años cincuenta* (1979). Autores como Sapriza (1998) y Ferrarotti (1993) centran sus estudios en el movimiento obrero y los procesos de industrialización. Otras temáticas de marcado carácter social son las desarrolladas por Londoño (1998) sobre la guerrilla campesina o la vida del “topo” Manuel Cortés que permaneció escondido treinta años tras finalizar la guerra civil española cuyo testimonio recoge con absoluta maestría el historiador alemán Fraser (1986).

Otra manera de “tomar el pulso” a las inquietudes que impulsan el empleo de relatos orales es echando un vistazo a la consolidada y acreditada revista *Historia, Antropología y Fuentes Orales* que comenzó su andadura en 1989 y continua siendo una de las revistas especializadas en Historia Oral más importante del panorama actual. Como decíamos, es fácil captar los intereses hacia los que se decantan los investigadores que emplean esta metodología en sus estudios si repasamos los temas que la revista HAFO ha recogido a través de sus

monográficos. Algunos de ellos son: Violencia y conflicto, Países del Este, Feminismo, Analfabetismo, Fronteras, Discapacitados, Denuncia Social, Traumas del siglo XX, Exclusión y Trabajo, y Migraciones entre otros. En este punto nos gustaría citar un texto que la propia Revista HAFO expone en la página principal de su sitio web y que recoge, a nuestro parecer, el compromiso esencial del empleo de relatos de vida:

“Sin apriorismos, (la revista) busca dialogar con la realidad de cualquier sociedad y no se inquieta por marginalidades, para no tender a la discriminación y ser más sensible a los conflictos inmediatos, en una sociedad comprometida con la memoria y la experiencia de las gentes.” (<http://www.hayfo.com/>)

Así, la implicación en temas de carácter social desde la perspectiva biográfica no sólo sigue estando en rigor en la actualidad, sino que adquiere nuevo impulso. Según Fontana (2008) los nuevos enfoques que él califica de “empáticos” son un ejemplo ético a favor de las personas y grupos que se estudian. Este tipo de orientación es, por encima de planteamientos teóricos o metodológicos, un método moral que pretende restablecer el carácter sagrado de lo que significa ser persona. En ese sentido, la visión convencional de la entrevista en la que se pretendía encontrar la mejor forma de extraer respuestas de una persona se transforma radicalmente. La forma de entrevistar se convierte en el reflejo fiel de los cambios que la sociedad va experimentando. Kong y colaboradores (2002) se atreven incluso a hablar de la entrevista en las ciencias sociales actuales como una metodología de la amistad, a través de la que se superan las relaciones asimétricas y donde el investigador se convierte en compañero y defensor de los sujetos que estudia y pretende que los resultados de su investigación favorezcan y promuevan nuevas políticas sociales que mejoren las condiciones de vida de los narradores.

De esta forma, el empleo de relatos de vida se convierte en el vehículo perfecto para desarrollar una ciencia social comprometida. Esta posibilidad, a nuestro parecer, precisa por parte del investigador que se decide por los relatos como herramienta principal de su trabajo, una justificación acerca de su intención al emplear dicho material en su estudio. No obstante, hay que tener en cuenta las dificultades inherentes en el trabajo con fuentes orales sin olvidar que se trata de un tipo de investigación que sigue estando cuestionada por un sector académico específico.

Así pues, una de las primeras preguntas que debemos formularnos es acerca de las razones que han impulsado a un investigador a emplear el método biográfico. Es muy probable que su interés por esta técnica esté justificado por la voluntad de pretender alcanzar niveles de

conocimiento más profundo que con otro tipo de metodologías. Se trata de acceder a un universo mucho más privado que suele permanecer silencioso y velado para el observador externo. En estas circunstancias, ¿cómo es posible eludir la cuestión ética? O mejor dicho, ¿cómo va a plantearse el investigador a sí mismo y a su interlocutor esta incursión en el ámbito de la intimidad?

Así, cuando el antropólogo decide emplear relatos de vida en su investigación debe tener bien claro qué es lo que le conduce a escoger esta metodología y no otra, y sobre todo, cómo la va a aplicar en su estudio. Quizás lo que le interesa es conocer cómo interpreta su vivencia el informante, como ocurre con las historias de Félix y El Podrido en *De jóvenes, bandas y tribus* de Feixa (2008) o como lo explica Kofes (1998) en su análisis de dos relatos de vida dentro de su trabajo de investigación sobre la relación entre dos mujeres, entre Beatriz, dueña de casa e Isabel, su empleada doméstica. O puede que lo que se pretenda sea descubrir una generalidad a partir de múltiples testimonios aplicando la técnica de saturación como explica Bertaux acerca de su investigación con panaderos:

“Al llegar a la entrevista número quince comenzamos a comprender las pautas de relaciones socioestructurales que organizan la vida de un empleado de panadería. Pero a la entrevista número veinticinco, además del conocimiento que teníamos de las historias de vida de los propietarios de panadería nos dimos cuenta de que teníamos esto: un retrato claro de la pauta estructural de sus transformaciones recientes. (...) Alcanzamos un proceso de *saturación de conocimiento*. Este proceso confiere a la idea de “representatividad” un significado completamente diferente. En síntesis, podemos decir que nuestra muestra es representativa, no en un nivel morfológico (en el nivel de la descripción superficial), sino en el nivel sociológico, en el nivel de las relaciones socioestructurales (*rappports sociaux*)” (1993a: 27 y 28)

Otras razones para utilizar fuentes orales puede ser la voluntad del investigador de rescatar a los excluidos y a los diferentes del olvido e incluso ayudarles a recuperar su identidad. Aunque este aspecto lo desarrollamos más adelante, cabe citar en este momento un texto de Archila donde expone de forma sumamente ilustrativa sus razones por las que decidió trabajar con relatos orales para reconstruir la historia de la clase obrera en Colombia:

“Yo daría tres razones básicas: primero, porque son unas metodologías que nos permiten acercarnos a seres humanos tradicionalmente excluidos; segundo, porque ayudan a reconstruir historias de lo diferente y no exclusivamente de lo homogéneo (...) Yo tuve la intención de reconstruir la historia a partir de muchas voces. Pretendía oír no sólo a los de arriba (los vencedores que normalmente han escrito la historia), ni siquiera a aquellos de abajo que lograron destacarse como líderes sindicales o políticos. Traté, con un éxito discutible, de recoger las voces de los que no tenían presencia en ninguna historia. (...) Finalmente, quisiera señalar una implicación que tiene el uso de las

fuentes orales, aunque no es exclusiva de ellas: la afirmación de identidades, en este caso de obreros y obreras. Para identificarse necesitan dignidad los seres humanos. Para ello hay que recuperarlos del olvido recordándoles recordar que ellos tienen historia. Un problema que el entrevistador se encuentra en la práctica es que mucha gente tiende a negar su pasado. Esto se cumple en el caso obrero, campesino y de los pobladores urbanos, pero también en las minorías negras, algunos grupos de indígenas –aunque ellos son de los pocos que afirman con valentía su pasado–, y de muchas mujeres.” (1998: 286- 287)

Ligado a la intención en el empleo de relatos de vida, otro de los puntos a tener en consideración es el de la elaboración y presentación del material. Evidentemente la forma de presentar el texto final está íntimamente relacionado con el objetivo que el investigador se haya marcado y el tipo de análisis por el que haya optado, pero sin duda, también refleja el equilibrio ético y el valor que se le otorga a “el otro”.

Existen múltiples formas de acotar el análisis del material biográfico. Algunos investigadores se decantan por la primacía del contenido, otros se muestran más preocupados por la información que aporta el análisis de la estructura del relato. Algunos consideran que no es necesario elaborar una explicación cuando se trata de estudios de caso único y proponen que la tarea del antropólogo debe ceñirse, en ese caso, a justificar la representatividad de la historia escogida. Unos se decantan por presentar relatos de vida paralelos, otros en cambio, con el ánimo de contrastar la información, optan por el sistema polifónico mediante historias de vida cruzadas. Incluso existen trabajos en los que el empleo de relatos se ciñe exclusivamente a la fase analítica de manera que en la etapa de publicación no se editan dichos testimonios.

Para la mayoría de los investigadores que emplean el método biográfico, la fuerza de esta propuesta, reside precisamente en la capacidad que tiene para poner en el centro de la investigación a la persona con su humanidad característica en el centro de todo. En palabras de Vansina (2007: 163), “la historia oral demuestra ser una herramienta flexible, poderosa y maravillosa para enfocar la realidad humana”. Efectivamente, a través del relato se puede acceder al ámbito de lo que de verdad importa al informante, su cosmovisión y su humanidad. Su narración aporta una información repleta de frescura, y normalmente abundante en detalles. El método biográfico otorga al investigador la capacidad de acceder a la descripción densa o sustanciosa de la que hablaba Geertz (2000).

3. El compromiso de dar la voz a los “sin voz”

No cabe duda que una de las funciones del método de los relatos orales es la de testimoniar el pasado (Rickard, 2000). Pero no todos los pasados son iguales, por un lado está el pasado que queda muy alejado en el tiempo pero que se conserva con renovada vitalidad en la memoria de los miembros de una sociedad donde prima la transmisión oral del conocimiento, y por otro, el pasado reciente que se pierde a una velocidad fugaz debido a las ágiles transformaciones de sociedades más cercanas caracterizadas por la perpetuación del conocimiento a través de fuentes escritas.

Nos interesa reflexionar en torno a esta paradoja, ¿qué tipo de conocimiento estamos perdiendo al referirnos a las sociedades más cercanas? ¿Cómo es posible olvidar saberes en una realidad como la nuestra inmersa en la era de la información? Efectivamente podemos considerar que nos encontramos ante un auténtico contrasentido, conseguimos conocer la historia de pueblos y culturas alejadas y distantes, de sociedades no alfabetizadas, pero nos olvidamos del pasado reciente, todavía inconcluso de nuestra sociedad actual.

La antropología, a través de la memoria oral, tiene la posibilidad y el deber de registrar aquellos saberes que, con la muerte de sus últimos representantes, desaparecerían para siempre (Morín, 1993). Se trata de conocimientos tradicionales, próximos al folklore y a estilos de subsistencia ancestrales que han dado paso en las últimas décadas a modos de vida totalmente dispares. En este sentido, cabe mencionar la importante labor de recopilación y transcripción de materiales etnoantropológicos de la región de Navarra y Baja Navarra realizada por el Archivo del patrimonio inmaterial de Navarra. Esta iniciativa ha ido acompañada de la voluntad de democratizar todo el material recogido creando un sitio web a través del que se puede acceder a dicho archivo. Se trata de una herramienta sumamente eficaz, pero a la vez respetuosa y coherente con el espíritu del empleo de relatos orales, que permite escuchar y/o visionar los testimonios orales de numerosos informantes.

Así, el Archivo del patrimonio inmaterial de Navarra otorga la oportunidad de expresarse a comunidades que han perdido dicha capacidad debido a su situación de marginalidad, ya sea espacial, pues se hallan en zonas rurales, o temporal debido al carácter supuestamente anticuado u obsoleto de sus prácticas diarias, principalmente actividades de subsistencia, pero también conocimientos rituales, estilos de vida y en definitiva, cuestiones vitales. Pero lo

cierto es que la voz de estos informantes ancianos y rurales debe ser escuchada por las generaciones más jóvenes. Esa es precisamente la intención del Archivo que queda nítidamente expuesta en su página web:

“El Archivo pretende (...) constituirse, además, en un nuevo espacio de intercambio intergeneracional, toda vez que muchos espacios culturales tradicionales han dejado de ser funcionales y tienden a extinguirse. Esta acción difusora, por tanto, pondrá en contacto a generaciones que se desconocen, pero que necesitan la sabiduría experiencial y la renovación vivificadora respectivamente. Sin embargo, el peligro que debemos evitar con nuestro archivo es confundir modelos comunicativos. Nuestro proyecto no trata de suplantar o reemplazar el patrimonio oral (tal cosa sería su certificado de defunción), sino de fomentar el desarrollo de nuevos espacios o contextos y cualesquiera iniciativas intergeneracionales para su transmisión oral.” (<http://navarchivo.com/index.php/es/proyecto/objetivos>)

Desde este enfoque podemos captar una de las inspiraciones originarias en el uso del relato oral en investigación social, la de escuchar a los excluidos. Olvidados, desprovistos de poder, minorías, etc. ostentan, tradicionalmente, el perfil ideal del informante de historias de vida. Algunos autores incluso afirman que la fuerza de la historia oral reside precisamente en la capacidad que tiene para dar la palabra a quienes habitualmente no la tienen (Joutard, 1999).

Efectivamente, si hacemos un repaso a los colectivos preferidos de los trabajos realizados en investigación social con relatos orales tanto en América como en Europa, encontramos que abundan los temas relacionados con el proletariado rural y urbano, los inmigrantes y las mujeres. Los trabajos de Mintz (1960) y Lewis (1972) sobre los estratos sociales más pobres en Puerto Rico y México respectivamente, la historia de un pueblo obrero de Sapriza (1998), o el estudio de trayectorias sociales precarias de Montero (1998) son algunos ejemplos que ilustran esta tendencia en uso del método biográfico.

Se trata de colectivos que normalmente pasan desapercibidos ante los ojos de la historia oficial. Son los que construyen la vida social desde abajo, desde el silencio, la discreción y la cotidianidad, sin hacer ruido ni grandes o elocuentes acciones. Pero a pesar de su condición de exclusión, son la muestra más palpable y verídica de una vida cotidiana asentada en la lucha diaria por la supervivencia, ya sea ésta en un sentido material y literal, o referida a la conservación de su identidad.

Estas gentes tienen mucho que decir y mucho que aportar al conocimiento del ser humano en sociedad. Pueden proporcionarnos el testimonio de situaciones de sufrimiento extremo como en el trabajo de Fassin (2003) sobre políticas sociales con indigentes y enfermos desahuciados; darnos la posibilidad de comprender una experiencia de vida que normalmente

permanecería inaccesible como en el caso del topo de la guerra civil española Manuel Cortés (Fraser, 1986); rescatar de la indiferencia social a los olvidados de la historia como en el caso de los niños españoles evacuados a la URSS (Zafra, Crego y Heredia, 1989) e incluso convertirse en una forma de denuncia social como muestra el trabajo de Alves de Abreu (1997) sobre la guerrilla brasileña.

Muchos de estos informantes, verdaderos artífices de la historia de sus pueblos, no son conscientes del importante papel que han jugado en el curso de los acontecimientos, de ahí que cuando el investigador se interesa por sus relatos de vida, se muestren sorprendidos e incluso piensen que no tienen nada que contar ni aportar. En este sentido, el antropólogo tiene un deber, una importante labor que llevar a cabo. En palabras de Archila (1998: 287): “hay que recuperarlos del olvido recordándoles recordar que ellos tienen historia”.

Así, en vez de acceder a la historia de los grupos sociales desde sus organizaciones, líderes o élites, el investigador que opta por los relatos de vida se centra más bien en el mundo de las tradiciones, los valores, las diversiones, el lenguaje, es decir, todo lo que atiende a la vida cotidiana como centro de la sociedad.

4. Confianza recíproca

Pero el relato oral no sólo permite el acceso a colectivos excluidos o marginales, sino que también favorece el encuentro con temáticas que normalmente no emergen al nivel de lo social, quedando escondidas y ocultas en el ámbito de lo privado y de lo íntimo. La entrevista de historia oral puede evocar temas que directamente aluden a aspectos emocionales vinculados a traumas o a experiencias tabú. Desde esta perspectiva, el relato de vida no sólo vuelve a dar voz a los que la habían perdido sino que nos permite, a los que escuchamos, profundizar en un conocimiento más íntegro y completo del ser humano:

“Dicho material (historias orales) nos permite apreciar, con intensidad y claridad de percepción, situaciones que muchos afortunadamente jamás experimentan de manera directa y puede modificar nuestra manera de entender el mundo.” (Rickard, 2000: 133)

El mundo de las drogas (Rodríguez, 2000), la prostitución (Negre, 1988), el sida (Kornblit, 2004), las bandas (Feixa, 2008), etc. se dan a conocer a través de intensos relatos que consiguen captar la esencia de cada uno de estos mundos, accediendo a sus códigos,

necesidades, lenguajes y tabús como ninguna otra metodología lo ha hecho antes. Esta capacidad que posee el relato de vida de proyectar mundos que normalmente permanecen ocultos o incomprensidos a la mayoría, viene en parte determinado por la capacidad comunicativa y creativa del propio informante.

No debemos olvidar que un relato tienen un alto porcentaje de creación personal, o más bien, dialogal si tenemos en cuenta el decisivo papel que juega el entrevistador en todo este proceso. Así, la propia narración se convierte en expresión creativa, afirmativa e incluso en algunos casos, catártica para el narrador. En su estudio sobre el trauma y el tabú, Rickard reflexiona acerca de este “poder curativo” que posee la historia oral:

“Como muchas otras de las personas que entrevisté, Tina no paraba de repetir que la entrevista le estaba resultando más liberadora que las sesiones de consejo psicológico y que estaba plenamente satisfecha con la experiencia” (Rickard, 2000: 125)

Ese efecto terapéutico al que hace alusión la cita de Rickard es una constante en la literatura acerca del empleo de relatos de vida en investigación social. No son pocos los autores (Grele, 1991; Joutard, 1999) que exponen la capacidad que dicho método posee para generar un sentimiento de autorreconocimiento en el narrador, y más aún, para llenar de sentido las experiencias vividas del informante que cuenta su historia.

En la medida en que se va construyendo el relato, y por lo tanto se va generando una estructura formal, el relator se ve en la necesidad de ir dotando de sentido lo que cuenta. Se trata de hilar las ideas, los acontecimientos y los recuerdos, a veces desubicados, para que todo forme al final un relato ordenado, y henchido de significado.

De esta manera, podemos afirmar que el propio hecho de narrar una vida se convierte en una acción teleológica que recorre un camino que conduce hacia el sentido de lo vivido desde dos momentos claves de la narración, el momento en el que el narrador toma conciencia de sí mismo como protagonista de su historia, podríamos llamarlo el salto a la autoconciencia o autoconocimiento, y el momento en el que, a través de la propia narración de su vida, se apodera de las experiencias vividas, las encaja dentro de la telaraña de acontecimientos que configuran su historia, la conecta con el presente y la proyecta en su futuro.

Cuando además, todo este proceso descrito ocurre en informantes en situación de exclusión, marginación o riesgo social, podemos afirmar que el trabajo con relatos de vida tiene un efecto curativo sobre el narrador que se libera de la carga de la incomprensión, la soledad, el sinsentido o el trauma, y lo retorna al ámbito público a través del entrevistador.

De esta manera, el trabajo con historias de vida en colectivos silenciosos o silenciados realiza varias funciones. Además de facilitar el conocimiento de medios sociales y comunidades que normalmente no tienen la oportunidad de expresarse (Ormières, 2003), puede servir de vehículo de validación de la vida de una persona, convertirse en un instrumento de expresión estética y personal y erigirse como testimonio del pasado. Asimismo, podemos considerar el relato oral como una herramienta muy apropiada para acceder al mundo de lo simbólico:

“El relato oral permite discernir con mayor claridad los verdaderos motivos de una decisión, dar valor a unas redes tan eficaces como las estructuras oficialmente reconocidas y visibles, penetrar en el mundo del imaginario y de lo simbólico, que es tan motor y creador de historia como el mundo del universo racional.” (Joutard, 1999: 151)

Ciertamente, cada relato de vida brinda la posibilidad de penetrar en el mundo de las representaciones, de manera que, a través de la narración y la forma que el informante tiene para construir la misma, se pueden discernir los verdaderos motivos de las decisiones, actitudes y posturas que van impulsando el desarrollo de una vida. Así, el investigador consigue adentrarse más allá de la pura descripción de un mundo social, logrando comprender cómo se viven desde el interior las costumbres e instituciones que conforman la realidad del informante.

El acceso a la vida cotidiana permite conocer al actor social en interacción con todos los niveles de su escenario: la economía, la política, la religión, las relaciones familiares y laborales se vinculan y entran en juego en un mismo individuo, lo que favorece una visión microscópica e interna de lo social.

Consideramos que es precisamente, desde el mundo de lo privado, desde el que se puede y se debe extraer y llevar a la luz pública todos aquellos conflictos y retos sociales con los que el antropólogo se ve cara a cara a lo largo de las entrevistas. Sería un contrasentido, y también una ingenuidad, aceptar la capacidad que el trabajo con relatos posee para dar la voz a los que no la tienen y quedarnos simplemente en eso, en meros canales de comunicación. Sin duda, el papel que juega el investigador interfiere y afecta todo el proceso, no sólo de creación del relato, sino del efecto que el mismo puede generar en la sociedad a la que va a ser presentado.

Está en la mano del antropólogo revelar todo aquello que ha descubierto y aprendido relativo a lo cotidiano, también aquello inconfesable o políticamente incorrecto. Debemos aquí recordar el efecto que causó la obra de Lewis (1972), *Los hijos de Sánchez*, en México,

dividiendo a la opinión pública hasta el punto que la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística condenó la obra como obscena y denigrante para la República. Lo cierto es que Lewis dio la voz a cada uno de los miembros que componían la familia Sánchez, no sólo para ilustrar su teoría de lo que él denominó cultura de la pobreza, sino para llamar la atención sobre la situación de marginalidad y abandono que sufren millones de personas que comparten con dicha familia, un *modus vivendi*.

“Me parece que el material contenido en este libro tiene importantes implicaciones para el pensamiento y la política de los Estados Unidos respecto de los países subdesarrollados del mundo, en especial los de América Latina. Ilumina las complejidades sociales, económicas y psicológicas a las que se debe hacer frente en cualquier esfuerzo para transformar y eliminar del mundo la cultura de la pobreza.” (Lewis, 1972: 35)

Sin duda, el uso de relatos de vida en antropología favorece una forma de investigación crítica biográfica, en la que no sólo se da voz a los otros, sino que también se esclarece el posicionamiento que adopta el antropólogo ante la realidad que investiga. No podemos eludir la responsabilidad que el investigador tiene como emisor y denunciante de la injusticia social. La mayor o menor implicación en las necesidades cotidianas de sus informantes tendrá como resultado la creación de una plataforma más o menos eficaz en el ámbito de la lucha social.

5. Crecimiento mutuo. Horizontalidad e identidad

Hablar de identidad nos introduce en un terreno inestable y resbaladizo pero inevitable cuando se trata de la investigación con relatos de vida. No son pocos los autores (Gil, 1998, Roca y Martínez, 2006; Joutard, 1999) que reflexionan acerca de la capacidad que la narración de una vida o de un fragmento de la misma posee para subrayar, construir o proyectar la identidad de aquel que realiza el ejercicio de narrar.

Empleando el relato oral como método de investigación, es natural que se sumen, como finalidad de investigación, objetivos de carácter identitario. Desde el descubrimiento de lo que nuestros informantes tienen en común, es decir, en qué medida se parecen o son “lo mismo”, atendiendo al significado etimológico de la palabra “identidad”, hasta el esbozo de aquello que hace al informante y al colectivo del que forma parte, ser algo único e irrepetible. Así, Andersons (1923) elaboraron un perfil del *hoboe* de los años veinte, a través del que se puede

apreciar los rasgos característicos de este grupo humano, esto es, lo que les hace ser *hoboes* y, por lo tanto, lo que les diferencia de todos aquellos que no lo son.

Pero, ¿por qué se considera que el relato de vida refuerza, expresa e incluso construye la identidad del informante? ¿Qué entienden por “identidad” aquellos que se adhieren a esta idea?

Identidades hay muchas y de muchos tipos. Podemos hablar de identidad cultural, sexual, grupal, religiosa, etc. Diferenciar entre identidad individual y colectiva. También podemos atender a la propuesta de Joutard (1999) sobre la existencia de identidades abiertas y cerradas, siendo éstas últimas las que se sienten amenazadas por los efectos de la mundialización y la uniformidad cultural. O coincidir con Augé (2005) afirmando que “la identidad se construye a través de las experiencias y las relaciones con el otro”. Sea cual sea la fórmula de identidad a la que nos acogamos, el relato de vida nos conecta directamente con ella a través de la narración del informante.

Efectivamente, el método biográfico nos introduce de lleno en el ámbito de la simbología, el significado y el porqué de las acciones de una persona. La forma más directa y eficaz de captar la identidad de alguien es permitiendo que exprese sus valores y creencias, las razones que le conducen a una serie de elecciones y comportamientos concretos, que explique en qué consisten los ritos en los que participa y porqué, los símbolos a los que se acoge y con los que se identifica, en fin, todo aquello que le configura como ser cultural y que fundamenta su sentido de pertenencia a un grupo.

Feixa (1988), a través de la recolección de historias de vida de jóvenes catalanes y mexicanos, pudo adentrarse en el mundo de las identidades de un nuevo sujeto social, la tribu urbana. Los relatos se convertían en el canal perfecto a través del que sus informantes le transmitían su experiencia biográfica y su afecto hacia sus colectivos y grupos. La propia narración servía como elemento de autoafirmación, de refuerzo de su identidad y como potenciador de la imagen social que ellos proyectaban.

Ese nuevo orden simbólico que posibilita la tribu urbana enmarcada en un contexto social cotidiano, es sin duda, más accesible y comprensible desde la correcta interpretación de los relatos de vida. El diálogo entre el investigador e investigado favorece el recurso de la expresión simbólica, la memoria y por lo tanto, la subjetividad, tan imprescindible cuando se quiere acceder al ámbito de la identidad.

El relato de vida, por tanto, puede ser considerado como la expresión de la identidad personal y social del informante. Personal porque atiende a su propia individualidad, se centra en sus inquietudes, necesidades, intereses. Es un método absolutamente eficaz para captar la cosmovisión del narrador. También responde a su identidad social porque, inevitablemente, sus palabras, ideas, gestos y silencios son reflejo y consecuencia de una serie de “acuerdos” sociales, comunes e implícitos que, sin que el informante sea demasiado consciente, quedan impresos en él. Así, la historia de vida se convierte en el vehículo perfecto que integra la identidad personal y la de grupo.

Cuando alguien se embarca en la compleja tarea de narrar su vida, el primer obstáculo con el que se encuentra es el de la memoria. Pero este obstáculo es a la vez el baluarte sobre el que se asienta su propia identidad. La necesidad de hacer memoria, de recordar, y también de conectar unos recuerdos con otros de manera que puedan tener una coherencia narrativa, se convierte en un ejercicio de constitución del sí mismo. Afirmamos con Joutard (1999: 160) que “la memoria es un elemento constitutivo de la identidad”.

Efectivamente, a lo largo de este ejercicio de memoria, de repaso de los acontecimientos y elementos que forman la vida, cada uno va elaborando una teoría propia de lo que ha venido a ser su existencia. Se trata por tanto, de un ejercicio que pretende ser “comprensivo”, capaz de colmar de sentido el devenir de una vida como objeto integrado en un marco histórico. Es, en palabras de Roca y Martínez (2006: 90) “la construcción, por parte de cada individuo, de su propia ontología”.

Según Bertaux (1993b: 161), a lo largo de la entrevista, el papel que desempeña el sujeto narrador se va modificando de manera que no sólo “informa” sino que expresa una ideología particular, y lo que es más interesante, adquiere un rol de investigador de su propia vida puesto que no recita su vida sino que “reflexiona sobre ella al mismo tiempo que la cuenta”.

Efectivamente, recitar la propia vida implicaría una construcción previa de ese relato, “fabricado” antes del encuentro con el investigador, de manera que, sea como sea, previa o simultáneamente, la narración de la historia personal, implica necesariamente una reflexión y construcción del relato que se “traduce” en un ejercicio de abstracción y reelaboración de la propia vida y por lo tanto de lo que uno es.

La presencia del entrevistador como el “otro” con el que se comparten las experiencias vitales aporta la alteridad que, según Augé (2005), es la base sobre la que se construye la identidad.

Desde esta perspectiva, entendemos que la identidad no es algo estático e inamovible, sino que, partiendo de cierta influencia hereditaria, se trata de un fenómeno dinámico y plástico.

Por lo tanto, la capacidad que posee la narración de la historia de vida para servir como edificadora de la identidad, no sólo está relacionada con el esfuerzo memorístico y teleológico en la construcción del relato, sino que también se ve afectada por la interacción y relación que se establece entre el investigador y el sujeto narrador.

Por esta razón, consideramos que el investigador, al participar como mediador en la elaboración de la arquitectura autoidentificativa del narrador tiene una importante labor que llevar a cabo:

“(…) la historia oral tiene una fuerte responsabilidad: manejamos “dinamita” e incluso “armas nucleares”. La puesta al día del patrimonio oral, instrumentalizada, puede contribuir a alentar identidades simplificadoras maniqueas excluyentes, portadoras de odio y de muerte. (...) podemos ayudar a las identidades cerradas a que se abran si cumplimos plenamente nuestro papel de historiadores e historiadoras y no de simples memorialistas.” (Joutard, 1999: 160)

El investigador, en su rol de ser el “otro” en la entrevista, debe ser consciente de que representa una identidad que puede ser más o menos cercana a la del informante. Su escucha atenta, su interés por ciertos temas, la empatía ante aspectos concretos del relato puede estar favoreciendo en mayor o menor medida la apertura o el cierre de la identidad de su narrador. En este sentido, el recurso a la memoria de cómo se ha llegado a ser lo que se es, el espíritu crítico y el respeto mutuo, son la clave para acercar posturas y crear vías de diálogo:

“Para que las identidades no sean “mortíferas”, o sea, portadoras de muerte, es preciso que sepan mezclarse, es decir, que reconozcan la necesidad de aportaciones extrajeras externas. La historia oral que, con su recurso permanente a la memoria, es un importante vector de la identidad puede ayudar a las identidades a efectuar este mestizaje necesario, antídoto de la cerrazón.” (Joutard, 1999: 162)

Así, la acción de narrar la propia vida se convierte en un ejercicio de coherencia con uno mismo y con el mundo que le rodea. El informante se encuentra ante el dilema de los acontecimientos que han ido dando forma a su existencia, hechos que, sin duda, han estado profundamente condicionados por su entorno. Sus creencias, temores, ritos, actitudes, convicciones, deseos, aspiraciones, prejuicios y sentimientos de pertenencia han sido en parte moldeados por el propio grupo. Integrar todo ello dentro de la estructura de un relato en un espacio de tiempo concreto y ante un “otro” expectante, exige del narrador un importante esfuerzo de concentración que dé como resultado una composición saturada de semántica. Así, al construir la historia de vida, “se presupone que la vida es una historia”. (Bourdieu,

1996: 29) Una historia henchida de sentido y que otorga a la persona la capacidad de autoconocimiento, de reconocimiento en relación a los otros y de autodistanciamiento.

Este encuentro con uno mismo y con lo que los otros son en él, implica sin duda un recorrido que va desde el ámbito de lo social, puesto que se genera a raíz del encuentro con el “otro” investigador, hasta la esfera privada, es decir, la acción de recordar, de reflexionar, de construir sentido ocurre en el interior de la persona. Y de nuevo, el narrador vuelve a resurgir fortalecido y renovado a la esfera pública, conciliado con lo que él es y proyectado hacia un futuro que continúe haciendo historia.

7. A modo de conclusión

De todas las propuestas metodológicas que están al alcance de la antropología, la que se centra en el trabajo con relatos de vida pone en el centro del proceso a la persona como sujeto de estudio, pero también como colaborador y co-creador del resultado obtenido.

En ese sentido, el método biográfico nos sirve como propuesta aplicada para reflexionar acerca de la ética en nuestra profesión. Dicha metodología, si se quiere desarrollar con auténtico rigorismo, lleva incuestionablemente implícita una ética concreta: la del respeto total y profundo hacia el otro como sujeto antropológico.

Nosotros defendemos una antropología que a lo largo de todo el proceso de investigación, de principio a fin, se cuestione cada una de las decisiones, de las elecciones y de los pasos llevados a cabo.

En nuestra propuesta ética, consideramos que uno de los aspectos fundamentales es la respuesta a la pregunta acerca del porqué de una investigación. El antropólogo debe responder con sinceridad a esta pregunta primigenia. Debe escudriñar en los motivos que le impulsan a iniciar una investigación antropológica. Da igual si la respuesta es simple o compleja, si apunta hacia razones más o menos románticas o materiales, lo importante es formularla y responderla, y hacerlo con frecuencia, a lo largo de todo el proceso.

En segundo lugar, y como hemos defendido a lo largo de nuestro texto, debemos definir bien quién es para nosotros “el otro” y en consecuencia, cómo vamos a trabajar con él. En este

punto, hemos querido defender la opción que propone la metodología de los relatos de vida en la actualidad, en la que se busca la horizontalidad en las relaciones. Defendemos esa metodología de la amistad más arriba citada, que implica compromiso con las sociedad, servicio y retorno. Un intercambio de dones, donde investigador e investigado interactúan y se enriquecen mutuamente.

En tercer y último lugar, abogamos por una disciplina que no se plantee la cuestión de la ética profesional como un asunto marginal o diferencial. La antropología, por ser ciencia de la persona humana, de su expresión cultural y social, no puede confinar a los márgenes de la práctica las cuestiones morales. Debe ponerlas en el centro de su propia práctica, debe ser la columna vertebral de cualquier reflexión teórica y especialmente metodológica. El antropólogo, con su intervención, está implicándose de manera consciente o no, en la transformación mayor, o menor, voluntaria o involuntaria de la realidad que quiere conocer e interpretar, no puede obviar este hecho, más bien debe asumirlo y comprometerse con él.

Bibliografía

Alves de Abreu, A. (1997) "Guerrilla: fácil de entrar, difícil de salir", *Historia, Antropología y Fuente Oral*, 17: 73-82.

Anderson, N. (1975) *The Hobo: The Sociology of the Homeless Man*. Chicago: University of Chicago Press.

Archila, M. (1998) "Fuentes orales e historia obrera" en Lulle, I. et al. (eds.) *Los usos de la historia de vida en las ciencias sociales*, Barcelona: Antrophos.

Augé, M. (2005) "Marc Augé: "Hay que amar la tecnología y saber controlarla"" en *La Nación*, 22 de Junio de 2005: http://www.lanacion.com.ar/nota.asp?nota_id=714868.

Bertaux, D. (1993a) "De la perspectiva de la historia de vida a la transformación de la práctica sociológica" en Marinas, J. M. y Santamarina, C. *La Historia Oral: Métodos y experiencias*, 19-34. Madrid: Debate,.

- Bertaux, D. (1993b) "La perspectiva biográfica: validez metodológica y potencialidades" en Marinas, J. M. y Santamarina, C. *La Historia Oral: Métodos y experiencias*, 149-171. Madrid: Debate,.
- Bourdieu, P. (1996) "La ilusión biográfica" *Historia y Fuente oral*, 2: 29-35.
- Fassin, D. (2003) "Gobernar por los cuerpos, políticas de reconocimiento hacia los pobres y los inmigrantes en Francia" *Cuadernos de Antropología Social*, 17: 49-78.
- Feixa, C. (1988) *La tribu juvenil. Una aproximación transcultural a la juventud*. Torino: Edizioni L' Occhiello.
- Feixa, C. (2008) *De jóvenes, bandas y tribus*. Barcelona: Ariel.
- Ferrarotti, F. (1993) "Primeros rasgos de un estudio sobre "cien años de historia de vida obrera en Italia -(1982-1992)-" El proceso de industrialización explicado por aquellos que lo han vivido" *Historia y Fuente Oral*, 9: 163-186.
- Fontana, A. y Frey J.H. (2008) "The interview. From Neutral Stance to Political Involvement" en Denzin, N.K. y Lincoln, Y.S. (eds.) *Collecting and Interpreting Qualitative Materials*: 115-159. California: Sage Publications.
- Fraser, R. (1986) *Escondido: el calvario de Manuel Cortés*. València: Institució Alfons el Magnànim.
- Geertz, C. (2000) *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Gil, F. (1998) "Posestructuralismo e Historia Oral" *Historia, Antropología y Fuente oral*, 19: 117- 126. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Grele, R. (1991) "La Historia y sus lenguajes en la entrevista de historia Oral: quién contesta a las preguntas de quién y por qué" *Historia y Fuente oral*, 5: 111- 129.
- Joutard, P. (1999) "Algunos retos que se le plantean a la Historia Oral del siglo XXI" *Historia, Antropología y Fuente Oral*, 21: 149-162.

- Kofes, Suely. (1998) "Experiencias sociales, interpretaciones individuales: posibilidades y límites de las historias de vida en las ciencias sociales" en Lulle, I. et al. 120 (eds.) *Los usos de la historia de vida en las ciencias sociales*: 82-101. Barcelona: Antrophos.
- Kong, T.S.K., Mahoney, D., Plummer, K. (2002). "Queering the interview" en Holstein, J. y Gubrium, J. *Handbook of Qualitative Research: Context and Method*: 239-258. Thousand Oaks. CA: Sage.
- Kornblit, A. L. (2004) "Historias y relatos de vida: Una herramienta clave en metodologías cualitativas" en Kornblit, A. L. (coord.), *Metodologías cualitativas en ciencias sociales*:15-33. Buenos Aires: Biblos.
- Lewis, O. (1972) *Los hijos de Sánchez*. México: Mortiz.
- Londoño, R. (1998) "Biografía e historia social: el caso de Juan de la Cruz Varela y la provincia del Sumapaz" en Lulle, I. et al. (eds.) *Los usos de la historia de vida en las ciencias sociales*, 19-42. Barcelona: Antrophos.
- Marsal, J.F. (1972) *Hacer la América: biografía de un emigrante*. Barcelona: Ariel.
- Marsal, J. F. (1979) *Pensar bajo el franquismo: intelectuales y política en la generación de los años cincuenta*. Barcelona: Península.
- Mintz, S. (1960) *Worker in the Cane: A Puerto Rican Life History*. New Haven: Yale University Press.
- Montero, Cecilia. (1998) "El uso del método biográfico en el estudio de trayectorias sociales precarias" en Lulle, I. et al. (eds.) *Los usos de la historia de vida en las ciencias sociales*: 125-142. Barcelona: Antrophos.
- Moreno, X. (1999) "Memorias de guerra y posguerra en España, 1936-1955" *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, 21: 67-81.
- Morin, F. (1993) "Prácticas antropológicas e historias de vida" en Marinas, J. M. y Santamarina, C. (Eds.) *La Historia Oral: Métodos y experiencias*: 81-107. Madrid: Debate.
- Negre, P. (1988) *La prostitución popular. Relatos de vida*. Barcelona: Fundació Caixa de Pensions.
- Rickard, W. (2000) "Historia oral, trauma y tabú" *Historia y Fuente Oral*, 23: 121-133.

Roca, J. y Martínez, L. (2006) “Relatar la vida, delatar la identidad” *Historia, Antropología y Fuentes orales*, 36: 89-112.

Rodríguez, E. (2000) *Prostitución y Consumo de Drogas ¿Convergencia de Problemáticas?* México: UNAM.

Sapriza., Graciela. (1998) “Identidades populares. La historia de un pueblo obrero. (1890-1913)” en Lulle, I. et al. (eds.) *Los usos de la historia de vida en las ciencias sociales*: 43-64. Barcelona: Antrophos.

Vansina, J. (2007) “Tradición oral, historia oral: Logros y perspectivas” *Historia y Fuente oral*, 37: 151- 163.

Vega, C. y Monjo, A. (1990) “Clase obrera y guerra civil” *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, 3: 67-91.

Zafra, E. Crego, R. Heredia, C. (1989) *Los niños españoles evacuados a la URSS (1937)*. Madrid: Ediciones de la Torre.

TESTIMONIOS AUTOETNOGRÁFICOS, “ANTROPOLOGÍA DE LA PERIFERIA”, Y PERIFERIZACIÓN DE LA ÉTICA EN LA PRÁCTICA ETNOGRÁFICA ESPAÑOLA.

Liliana Suárez Navaz

Presidenta, Instituto Madrileño Antropología (IMA)

Profesora-Investigadora, Departamento Antropología Social,

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Madrid

liliana.suarez@uam.es

1. Introducción: porqué y desde dónde realizamos la reflexión

Mi puesta de largo en el campo académico antropológico español se produjo en el Congreso Trienal que organizó la FAAEE¹ en Zaragoza. Embarazada en aquél momento de seis meses y justo en la frontera de lo que las compañías aéreas consideraban permisible para viajes transoceánicos, el viaje que realicé ex profeso para asistir a aquél congreso tenía objetivos profesionales. Quería primero, compartir mi trabajo con colegas españoles con los que nunca había tenido oportunidad de debatir, y segundo, situarme en lo que yo consideraba un “mercado laboral” que me interesaba para potenciales posiciones profesionales en un futuro.

Comienzo con esta anécdota como estrategia para iniciar mis reflexiones desde un posicionamiento situado. Creo que será evidente para todos en este entorno que si bien el primer objetivo era sensato, el segundo pecaba de una profunda ingenuidad y cierta deformación norteamericana sobre que debe hacer un joven profesional cuando está a punto de doctorarse y tiene ya material original fruto de investigación doctoral. Tenía pocos contactos, pero esperaba ampliarlos a través de la presentación de dos investigaciones recientes, en Chile y en Andalucía. Me encontré en general un ambiente amable, que desde el principio claramente me transmitieron que aquí las plazas de profesorado eran parte de un mercado laboral local, porque la periferización de las distintas escuelas antropológicas en España así lo exigía para “sobrevivir”. En mis deseos de participar al menos en el ámbito asociativo de la FAAEE, pedí a los organizadores de la asamblea general que iba a tener lugar al final del congreso para asistir y plantear dos cuestiones que me parecía podían tener interés para el colectivo. Me fue concedida esta petición y expuse primero la propuesta de que se creara una membresía individual para

¹ FAAEE: Federación Asociaciones Antropología Estado Español

personas como yo que, aunque no viviéramos en España, estábamos interesados en ser parte del mundo asociativo profesional español. Por otra parte, y en base a mi experiencia previa en comisiones éticas en Estados Unidos y América Latina, quería proponer comenzar un debate sobre cuestiones éticas promovida por la FAAEE. Ninguna de esta propuesta prosperó, más bien al contrario, fueron criticadas como imperialistas y exógenas a la lógica asociativa local, algo que me sorprendió aunque no me molestó, por el tono amable de mis compañeros y porque entendí que se trababa de otro contexto profesional al que le debía máximo respeto como recién llegada. Ni que decir tiene que la concepción de algo similar a un “mercado laboral” resultó ser una ridiculez en este contexto; hice amigos, tomé cañas, e incluso bailé en un fiesta organizada en el congreso, pese a mi avanzado estado de gestación. Por el momento, y hasta el parto de la niña y la tesis, iba a dejar reposar estas insoslayables cuestiones profesionales.

No resultó para mi una decepción que este gran viaje embarazada no cumpliera con mis objetivos previos. Como etnógrafa, acostumbraba a adaptarme a situaciones imprevistas y considerarlas como un proceso de comprensión de procesos sociales que no me resultaban familiares. Parte de mis reflexiones aquí surgen de situaciones de ésta experiencia como antropóloga en España, que me hizo sentirme “inapropiada” o simplemente “rara”, y del proceso de “integración” que duró al menos diez años. En otras palabras, mis reflexiones son planteadas como una narrativa etnográfica sobre mi propia experiencia y el modo en que he ido viendo variar las posiciones en torno a la cuestión ética en nuestro entorno. Creo que esto tiene dos ventajas y una desventaja. Es ventajoso siempre encarar las reflexiones éticas a partir de casos específicos de nuestro trabajo de campo; los dilemas a los que nos enfrentamos siempre son más claros si los situamos en el proceso de investigación etnográfica. También es ventajosa esta opción por su valor testimonial de cómo se ha producido el debate ético en nuestro entorno, algo que considero extensible a la propuesta del simposio como tal. Finalmente, creo que la desventaja fundamental es hurtar un debate más riguroso basado en una perspectiva comparativa y en debates ético-teóricos que se han producido en la comunidad antropológica internacional.

Creo que hay dos aspectos de mi posicionamiento que resultan de interés para el debate que aquí venimos a abordar y ambos tienen que ver con mi formación e itinerario personal y profesional. Aunque cada vez hay más antropólogos de otros lugares en nuestro entorno (aún demasiado pocos, de hecho), a mi llegada era aún raro encontrar una persona con un perfil transnacional equivalente. En aquél momento podría dividir mi vida en tres tercios: el vivido en Colombia en la primera fase de mi vida, el vivido en Navarra y Madrid en la segunda, y el vivido en la California estadounidense el tercero. Se trata por tanto de una práctica y formación antropológica asociada a tres continentes, sostenida a través de las fronteras y las múltiples pertenencias. La conciencia sobre la dimensión ética de nuestro trabajo se convirtió en algo fundamental a la luz de los debates de la academia y el activismo latino, con el que me asocié en Estados Unidos. Más allá de algunas limitaciones de cierta corrección política de la academia antropológica anglosajona llegué a valorar muy positivamente el debate abierto que sobre muchas cuestiones éticas se mantenían en las clases y seminarios. Mi entrenamiento para rellenar los complejos formularios de los Comités de ética me ayudaron mucho para clarificar ciertos riesgos y

dilemas para las personas asociadas a mis investigaciones, familiarizarme con un cierto lenguaje técnico, y tomar las precauciones debidas en el trabajo de campo. Cuando a mi vuelta a la península me aseguraron con cierta arrogancia que el tema ético era cosa de “Yankees” y era inapropiado en trasladarlo en la península me quedé un tanto sorprendida. Poco a poco me fui dando cuenta que esta no era la opinión mayoritaria, tan sólo la dominante y determiné seguir haciendo propuestas en todo foro que viera oportuno, como ahora estamos haciendo desde la FAAEE, con el apoyo mayoritario de todas las asociaciones del estado, sólo quince años más tarde.

Creo que aún hoy es significativa la autorepresentación de la antropología española como una que se hace “en casa”, “sin posibilidad de desarrollarse en un contexto colonial” (ver texto introductorio al XIII Congreso de Antropología que nos acoge en Tarragona). Pero pensemos en qué implicaciones tienen estas afirmaciones desde la trayectoria de antropólog@s con un perfil similar al mío: ¿qué puede querer decir “casa” y de qué manera este concepto, aplicado al trabajo antropológico, me interpelaba o me dejaba fuera? ¿Cómo entendemos el adjetivo “colonial” aplicado negativamente a toda la antropología española? ¿Implica que el territorio peninsular en sí mismo garantiza una antropología sin ningún tipo de proyecciones coloniales? ¿Se refiere más bien a que el trabajo de campo se realiza siempre en un entorno cercano al investigador? Y si unimos ambos rasgos como definitorios de las antropologías de la periferia vs las que emanan de tradiciones imperiales: ¿de que modo la antropología del estado español, en su rica diversidad por supuesto, elude los afectos de la colonialidad del pensamiento al trabajar en su entorno? ¿garantiza en alguna medida la “domesticidad” del proyecto antropológico así definido la reproducción de múltiples sistemas hegemónicos de los que participamos? ¿si la antropología española se autodefine globalmente como periférica, y algunos de sus pesos pesados también, que otros conceptos podemos incorporar para reflejar posiciones de poder propias respecto a otr@s antropologías y otr@s antropológ@s?

Terminaré esta sección comentando algo sobre formas específicas de mi involucración actual en el debate de las cuestiones éticas en antropología. Esta involucración ha sido más activista e institucional que teórica. Un activismo fuera y dentro de la academia que ha ido dando sus frutos, uno de los cuales es precisamente este simposio. Desde hace ya varios años vengo participando en la Comisión de Ética de Investigación de la Universidad Autónoma de Madrid donde trabajo actualmente (CEI-UAM). Este Comité es multidisciplinar, con una mayoría de miembros provenientes de las ciencias naturales, especialmente varios de la biología y bio-química, por la importancia de la investigación de la UAM en estas áreas, como también de la medicina, geología, veterinaria, derecho, psicología, pedagogía y antropología. La experiencia me ha permitido concretar para el caso español reflexiones del debate antropológico en su tensa relación con los conocidos por sus siglas anglosajonas IRB (Institutional Review Board). Baste por ahora decir, aunque exploraré más abajo el tema de la necesaria intercomunicación con otros códigos éticos profesionales, que la experiencia está siendo muy gratificante, si no es porque desafortunadamente los proyectos de ciencias sociales y humanas apenas se someten al dictamen del CEI. Digo esto porque parece un síntoma de una cultura de la investigación que va más allá de la disciplina antropológica y que afecta en general a las disciplinas de ciencias sociales y humanas en España: la consideración de que a pesar de nuestro trabajo

con seres humanos no es necesario hacer explícitos los procedimientos metodológicos para preservar los principios éticos asociados a toda investigación.

2. Periferias y hegemonía: compromisos, obligaciones, debates

En un trabajo que propone mostrar la relación entre ética, política e historia, Susana Narotzky plantea que, dada la imposibilidad de pensar en una ética para la disciplina (por su intrínseca diversidad interna) y dado que a la vez no podemos renunciar a una filosofía/historia que oriente nuestra acción (porque nuestra intervención intelectual está siempre orientada), la única postura ética en ciencias sociales es lo que ella denomina “comunicación intransigente”:

“la única posibilidad para una ética antropológica es plantear la necesidad de la comunicación entre los antropólogos/as y sus producciones. Pero ¿cómo mantener la posibilidad de comunicación allí donde la “verdad” y los proyectos políticos y científicos pueden ser incompatibles?...En la medida en que podamos hacer, cuanto más explícitas mejor, nuestras bases para la coherencia (una hegemonía, un proyecto político, una metanarrativa, etc.), en esa medida la comunicación se hace posible y también la creatividad intelectual. La ética de la disciplina está en definitiva ligada a la transparencia de asumir nuestra propia ética política. La única ética posible en la disciplina está simplemente ligada a la asunción pública de nuestra ética política.” (2004: 140-141, mis *itálicas*)

Me parece valioso en esta propuesta el punto de partida: la exigencia de una dimensión ética necesaria parte del reconocimiento de la pluralidad de modelos sobre la finalidad de la producción antropológica. Esta afirmación nos permite sortear algunos de los debates centrales en nuestra disciplina sobre las condiciones de posibilidad de un espacio público que han girado alrededor de una infructuosa oposición agonista entre “cientifismo” y “posmodernismo”. La pugna entre modelos de producción antropológica no es una crisis de la antropología per se, y no debilita las condiciones de posibilidad de una dimensión ética en nuestro trabajo. Más bien al contrario, es un indicio del cuestionamiento de los principios de regulación académica de la disciplina como capaces de imponer estándares de acción y producción antropológica. En otras palabras, la dimensión ética, vinculada a la política e historia, se configura como la condición de posibilidad del debate científico en ciencias sociales y humanas. El énfasis en la “comunicación intransigente” exige por tanto el abandono de los sistemas de autoridad académica que tradicionalmente se han arrogado la función de fiscales de la disciplina (estructuras de acceso académico, sistemas de valoración de la producción científica, imposición de escuelas de pensamiento o métodos más o menos “científicos”).

Quiero contrastar esta planteamiento con los argumentos planteados en nuestro entorno en contra de la propuesta de iniciar un debate sobre la dimensión ética de nuestras prácticas antropológicas. A efectos del análisis distinguiré tres argumentos que he ido escuchando en el curso de los últimos años orientados a justificar la ausencia de debate en España sobre la dimensión ética de la antropología, aún a riesgo de simplificar un espectro complejo de matices que reconozco y valoro: a) conspiracionismo b) autonomía personal y/o territorial c) anti-procedimentalismo.

El primer argumento se basa en la idea de que la exigencia de una necesaria reflexión ética es un síntoma de la hegemonía norteamericana y una estrategia para hacer valer un modelo de investigación basado en cánones cientifistas ajenos a la especificidad de la práctica antropológica. Esta posición pocas veces se ha detenido en presentar datos o alternativas, y ha sido presentada como un discurso complaciente con las exigencias éticas de las periferias mundiales o académicas. Ante la evidencia del poder hegemónico se responde negando la posibilidad de contrarrestar colectivamente la pretensión de imponer sólo una ética, sólo una forma adecuada de proceder en la investigación científica. Eludir el reto, no obstante, no significa resolverlo y puede a la postre reforzar estructuras de poder y sistemas de autoridad locales que escapen al debate de una esfera pública de la disciplina. El segundo argumento está por supuesto vinculado al primero, y se caracteriza por desplazar al ámbito personal o territorial los procedimientos para sancionar las prácticas de investigación. El principio de autonomía tiene dos caras. Por una parte reduce la cuestión de compromiso ético a la relación contractual entre el/la investigadora y sus “objetos/sujetos de estudio” y por otra limita en ámbito de debate sobre los principios éticos implícitos en toda investigación al espacio local. El tercer argumento se basa en una historia política y cultural clientelar, que vincula las orientaciones de la acción a acuerdos intrapersonales y, de nuevo niega la posibilidad de creación de espacios públicos de autorregulación de procedimientos vinculantes de los que todos los participantes nos hagamos co-responsables.

Estos argumentos han negado históricamente la conveniencia de que la comunidad antropológica se dote con espacios de “comunicación intransigente”, en los que la transparencia prime sobre la opacidad. Entiendo que la resistencia se debe a la percepción de varios fenómenos interrelacionados, de los cuales voy a detenerme brevemente en dos. Por una parte, es innegable que hay estructuras académicas hegemónicas que tratan de hacer valer una verdad y una estructura de validación pública del valor de la producción científica. Estas estructuras académicas se presentan con una doble dimensión territorial (hegemonía del norte frente al sur, del centro frente a la periferia), y corporativa (ciencia frente a interpretacionismo, objetividad frente a relativismo). Esta hegemonía se manifiesta en multitud de mecanismos de vigilancia sobre las fronteras de la ciencia y en particular de las prácticas de investigación etnográficas que no están regidas por los mismos principios de objetividad en la validación científica. La proyección de esta hegemonía cientifista en el campo deontológico se ha materializado en la imposición de códigos y comités éticos donde la concepción dominante es la de las ciencias naturales y biosanitarias, límites estrechos para el debate sobre la ética de una ciencia social como la antropológica.

Por otra parte, los avances tecnológicos y la primacía de la lógica mediática son factores desestabilizadores frente a los cuales se producen lógicas de defensa corporativa y territorial. La validez de esta extendida aprensión respecto al intrusismo y banalización de la práctica investigadora se justifica además por la creciente privatización periférica de espacios antes protegidos por una estructura de “autoridad” académica, científica, y a la postre política, en su sentido más amplio. Algunos de los efectos más devastadores de las políticas neoliberales afectan de manera muy esencial a la labor investigadora, y de forma particular a aquellas ciencias cuyos hallazgos no sean fácilmente traducibles a patentes, mercancías, y cualquier tipo de producción con valor añadido para el mercado. Puestas en cuestión las escuelas y facultades de ciencias sociales y humanidades, nuestros

estudiantes parecen abocados a la instrumentalización de sus adquiridas capacidades investigadoras.

Estos dos aspectos inciden en una potencial bunkerización de la reflexión y acción del trabajo antropológico, con el consecuente debilitamiento de la posibilidad de hacer valer alternativas viables para nuestra disciplina, y más en general, para la práctica heterodoxa y crítica en ciencias sociales y humanas. Por supuesto, esto no es una alternativa admisible. Revisitemos pues los dos factores anteriormente señalados desde un perspectiva diferente, pues si bien es cierto que ambos desestabilizan ciertas formas de control sobre la disciplina ambos presentan también oportunidades para reimaginar espacios públicos de debate ético en antropología y a través de fronteras académicas, geopolíticas, económicas, y mediáticas.

La hegemonía geopolítica y científica sólo puede enfrentada a través de la alianza estratégica entre y a través de enclaves de reflexión ética y política que pongan en marcha estrategias de vigilancia y comunicación multidireccionales. Creemos que este proceso se está dando a través del nuevo protagonismo del ciberespacio en la práctica antropológica, tanto respecto a la investigación y la intervención profesional como en relación a las dimensiones relacionadas con el asociacionismo. Pongamos por ejemplo la creación de la red de “World Anthropologists,”² o la World Council of Anthropological Associations (WCAA), que es una asociación a nivel mundial generada a partir de debates y redes profesionales que han problematizado los espacios nacionales de asociacionismo antropológico y la heredada jerarquía entre una/s y otra/s tradiciones etnográficas. En noviembre 2012, esta asociación distribuye los primeros resultados de un comité de ética (WCAA Ethics Taskforce Report), en donde entre varias reflexiones se plantea la necesidad de crear espacios locales de debate ético para contrarrestar la hegemonía del norte frente al sur y del cientifismo frente a formas alternativas de realizar prácticas de investigación e intervención antropológicas. Como éstas, que destacan por la dimensión internacional y plural de sus metodologías de trabajo, hay cientos de nuevas iniciativas que logran cuestionar las lógicas dominantes desde espacios alternativos locales o transnacionales.

Por otra parte, frente a un neoliberalismo que embate esferas públicas de debate se están produciendo múltiples propuestas que reinventan la antropología desde los márgenes de lo estatal. Es un error, que se deriva de cierta jerarquía de lo académico sobre la práctica antropológica extra-académica, la confusión entre lo estatal y lo público. No realizarse profesionalmente dentro de la academia, al amparo de lo estatal, no implica una falta de implicación pública ni desatención por las cuestiones éticas y la consideración radical de la necesidad de una “comunicación intransigente” entre distintas formas de hacer antropología. Más bien al contrario, yo percibo a mi alrededor un cuestionamiento del control que las plazas fuertes académicas tienen sobre la disciplina antropológica en nuestro entorno.

² Esta red se crea en la American Anthropological Association y a través de un seminario con la financiación de la Wenner-Gren Foundation, con propuestas y publicaciones relativas a la decolonización de las antropologías del mundo. Su página web (www.ram-wan.net parece llevar 5 años sin mantenimiento, no obstante). Como esta, muchas iniciativas ha venido surgiendo en los últimos años, quizás sin la pertenencia de grandes catedráticos como ésta que hemos referido, pero en la misma línea.

Los retos de la práctica antropológica tienen que ver precisamente con la apertura es precisamente esta esfera de comunicación sostenida sobre las múltiples dimensiones éticas de la antropología la que puede ayudar a crear procesos de autorregulación vinculantes de los que todos los participantes nos hagamos co-responsables. Es preciso, por tanto potenciar el diálogo más allá de la academia y más allá de las etnografías clásicas hacia espacios no estatales que crean formas de comunicación radial.

3. Perplejidades y orfandades: reflexiones sobre una vida en la etnografía

Es curioso transitar desde el espacio profesional de la antropología en Estados Unidos, con una alta burocratización de los comités de ética (IRBs) y una fuerte monitorización de la investigación observacional con seres humanos (por lo que refiere a nuestro trabajo, lo mismo sucede con el ámbito clínico, experimental, animal y otros), a la ausencia de toda regulación, de debates sobre malas prácticas o de espacios formativos sobre la dimensión ética de la antropología. El contraste no sólo es significativo sino desolador.

Las primeras experiencias de “orfandad” profesional fueron tempranas, nada más hacerme cargo de la coordinación de dos grandes proyectos de investigación que capitaneaban dos profesores bien establecidos de dos instituciones diferentes en Madrid. Ambos proyectos fueron encargados por secciones del Ministerio de Asuntos Sociales, que entonces se encargaba mayormente de los temas migratorios (junto con el Ministerio de Interior, y tangencialmente el Ministerio de Exteriores). El asunto migratorio era en aquél momento muy relevante para la política en todos los niveles gubernamentales (municipal, autonómico, estatal) y este tipo de encargos era común en España. Por supuesto la academia y en concreto la antropología no eran las únicas entidades seleccionadas: ONGs, Fundaciones, Sindicatos, etc. participaron todos en una u otra medida en esta implosión investigadora. En aquél entonces no había asociación profesional de antropología en Madrid, y como mencioné antes, tampoco había posibilidad de vincularse individualmente a la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español. Pero nadie pensaba en que esto tuviera la menor importancia y nos embarcamos en el trabajo de investigación con el entusiasmo propios de los primeros trabajos posdoctorales. Ambas investigaciones realizaban trabajo de campo en varias comunidades y/o ciudades autónomas: Andalucía, Cataluña, Madrid, Canarias, Ceuta, y Valencia. Ambas investigaciones se realizaron secuencialmente, primero la que exploraba de forma pionera sobre la migración de niños y jóvenes autónomos, y posteriormente la que analizaba el proceso de regulación extraordinario de inmigrantes del año 2000. Después de estos dos trabajos conseguí un contrato de “inserción” académica Ramón y Cajal que me permitió comenzar a presentar proyectos de investigación definidos por mí, con lo que di por finalizada mi participación en este tipo de macroyectos.

Desde su comienzo la antropología internacional (sobre todo los países como EEUU, Canadá, Australia y Nueva Zelanda, pero también en Brasil, México, Sudáfrica y otros) han mostrado recelos hacia el tipo de compromiso ético que los profesionales de la antropología establecían con ciertas entidades financiadoras no estrictamente académicas. Si se consideraba que ya era bastante difícil garantizar en el trabajo antropológico

académico principios establecidos como el cuidado, seguridad, anonimato y confidencialidad, honestidad, no maleficencia, y justicia social, ¿qué hacer cuando la financiación de la investigación depende de los intereses políticos o comerciales de entidades ajenas a la lógica científica? Este es complejo problema que se agrava cuando no hay asociación profesional ninguna que pueda defender principios éticos básicos de la investigación como los mencionados.

Los casos que yo experimenté creo pueden ser paradigmáticos de la dinámica que se creó en España en el tema migratorio y muchos otros de interés político o comercial en la épocas de liquidez y derroche. Como coordinadora de ambos estudios yo participé en reuniones de organización posteriores siempre a la negociación de las bases del encargo. Los objetivos generales me fueron encomendados con la encomienda de hacer investigación rigurosa sobre ambas temáticas. Era yo la que seleccionaba, formaba, y organizaba los equipos de investigación locales, recibía los diarios de campo y las entrevistas cuya transcripción se encargaba a equipos profesionales. Era yo en fin la encargada del análisis del material y de la redacción de los informes finales, que elaboré con los estándares más cuidadosos de análisis intelectual, pero que nunca fueron publicados. En uno de ellos participé también en las reuniones finales de entrega y debate con los funcionarios de la sección ministerial que había encargado los estudios. En el otro trabajo mi participación no se estimó relevante.

El dilema ético que se me presentó tiene que ver con varios principio deontológicos que yo daba por establecidos. En el primero, una vez entregados los trabajos finales hubo un proceso de intervención de las distintas comunidades autónomas en donde habíamos realizado el trabajo, cuestionando los testimonios y los datos que aportábamos. Ante mi sorpresa, la intervención iba mucho más allá: algunas comunidades nos proporcionaban, con un tono ciertamente paternalista, redacciones alternativas de párrafos que consideraban inadecuados. Después de procesos de mediación, negociación y resistencia varios, y tras contar con el apoyo del investigador principal y todos los miembros del equipo, decidimos que no era ético alterar nuestro trabajo por sugerencias no teóricamente fundamentadas ni empíricamente probadas. La decisión final fue salomónica: el texto no se cambió pero se prohibió su publicación, a pesar del interés que había generado la investigación dado que era una intervención intelectual pionera sobre un fenómeno que se conocía más que desde el rigor investigador desde el ruido mediático. Afortunadamente, y aunque entonces las redes sociales no existían, el informe se distribuyó por todo el estado entre profesionales e investigadores involucrados en el trabajo de migración de menores, y consiguió ser citado por todos los que a continuación siguieron trabando en esta área de investigación y de intervención profesional.

En el segundo caso la intervención fue más sutil. Llegó en forma de una amable llamada solicitándome las transcripciones integras de la investigación para dar por concluido el encargo. En aquella ocasión no hubo negociación ninguna pues el material recabado resultó ser altamente delicado. Teníamos varias decenas de entrevistas a inmigrantes, algunos de los cuales posteriormente iniciaron la cadena de encierros de los sin papeles, un fenómeno sin precedentes en España. Entrevistas con empleadores, coordinadores de programas de empleo, gestores de empresas de colocación temporal, profesionales de ONGs con programas de inserción laboral que habían participado en el proceso de regularización. Gran parte de ellas habían sido realizadas en base a contactos de trabajo

etnográfico de larga duración, y eran conversaciones abiertas asentadas en la confianza mutua. Era impensable entregar las transcripciones al Ministerio; de nuevo, tras debates con el investigador responsable, nuestra negativa fue finalmente aceptada no sin antes decirnos que otro trabajo similar encargado por el Ministerio del Interior si había sido aceptablemente terminado. Por supuesto, de nuevo nuestro análisis no pudo ver la luz, utilizándose para una memoria de cátedra en la universidad del Investigador Principal. Pero ese material que recabamos y del que yo me encargué de custodiar, atrajo el interés de activistas pro-derechos humanos que querían realizar un archivo digital de movimientos sociales migrantes. En base a cierta afinidad política me pidieron de nuevo esas transcripciones con la idea compartirlas en la red y de que sirvieran de inspiración a movimientos sociales equivalentes. Por las mismas razones, y con la doble reserva de que en este caso la idea era subir esas narrativas a la web, tuve que negarme y enfrentarme a la incomprensión y la consideración de que no era una persona políticamente fiable. En estos dos casos, por las relaciones de desigualdad manifiestas, hubiera sido muy útil y reconfortante referirme a un código deontológico que preserve la anonimidad y confidencialidad de nuestros informantes. Así mismo es crucial establecer un trabajo previo sobre las condiciones que pueden negociarse respecto a la propiedad intelectual y la autonomía de los antropólogos en relaciones contractuales con diversas entidades públicas y privadas. Este trabajo, que está aún por hacer, se está planteando desde el Grupo Temático del IMA sobre profesionalización de la antropología.

Las cuestiones de confidencialidad y garantía del anonimato no sólo son poco respetadas por entidades diversas, como acabamos de ver, sino por los propios informantes y éste es un dilema ético que a menudo no se plantea, pero que en trabajo de campo surge con frecuencia. Hay dos ámbitos que los que me voy a detener por la falta de debate al respecto: la investigación transnacional o multilocal de redes migratorias, y la investigación de procesos asociativos migrantes. En el primer caso la etnógrafa pasa a ser correa de transmisión de información y canal de distribución de envíos diversos por parte de la gente con la que trabajamos. Suele formar parte de los compromisos de cuidado y acompañamiento, además del establecimiento de formas de reciprocidad ampliamente usadas por todas nosotras. Los dilemas éticos más dolorosos a los que me he enfrentado en el primer caso tienen que ver con las expectativas mutuas entre migrantes en destino y familiares en origen. No son pocas las ocasiones en que uno u otro polo te piden con franqueza información que entra, a mi modo de ver, en la intimidad propia de la familia o los individuos. No es fácil eludir las preguntas sobre algo de lo que los participantes en mi investigación sabían que yo sabía, y el hecho de que los principio de confidencialidad que también les afectan a todos ellos, ha generado innumerables recelos que afectan sin duda el proceso etnográfico. Puede ocurrir que esta situación quiebre la confianza establecida en el trabajo de campo, pero también puede reafirmarla. La reacción no depende de nosotros sino de la capacidad de comprensión del principio de confidencialidad en si mismo de la persona que nos solicita la información.

Cuando nuestro trabajo etnográfico entre de lleno en el ámbito asociativo aspectos relacionados con las disputas entre grupos pueden distorsionar nuestro papel en la comunidad. En mi caso, y dada la rivalidad entre distintos sectores del movimiento asociativo, mis esfuerzos de equidistancia no necesariamente eran valorados. En una

ocasión en que el clima del asociacionismo ecuatoriano estaba especialmente sensible, con una competencia feroz por las subvenciones y los nombramientos realizados por instituciones a uno y otro lado del Atlántico, mi nombre fue distribuido por Internet en una lista de “indeseables” ecuatorianos. Cuando me llegó a través de los canales de distribución por los que circula la información en este espacio social me enfurecí. Llamé a unos y a otros intentando entender lo que no era sino una estrategia interna de descrédito de algunas de las asociaciones con las que estaba trabajando. Distribuí un mensaje firmado por mí por esos mismo canales, dejando a un lado mi equidistancia e interviniendo con mi voz de antropóloga para denunciar los hechos. La disculpa fue bien recibida, hubo disculpas y varios comentarios en relación a lo que significaba trabajar con las asociaciones y la necesidad de neutralidad, pero nunca he sido capaz de calibrar cuál fue en aquel momento el daño.

En muchas ocasiones los dilemas éticos se resuelven o al menos se aclaran a través de una resolución colectiva de la situación, en la que la antropóloga somete su decisión al debate de la comunidad en la que está trabajando. En mi trabajo de campo en Granada, en un ámbito rural de agricultura intensiva donde residí 18 meses, fui asaltada sexualmente por el secretario del ayuntamiento en que algunas mañanas hacía trabajo de archivo. Aunque me lo quitó de encima con métodos bastante contundentes, mi consternación fue brutal. En un pueblo donde la mayoría eran socialistas y comunistas, este antiguo miembro de la falange se las había arreglado para mantener su puesto durante décadas, y debo reconocer que abrigaba ansias de venganza. Pero mi opción fue hablar con las mujeres vinculadas al ayuntamiento de alguna forma, antes de iniciar ninguna otra acción: la concejala de cultura y las dos administrativas. Mi sorpresa, en este caso, fue su falta de sorpresa: sabían lo que había y lo toleraban desde siempre. Fueron ellas y las mujeres líderes de varias asociaciones las que me ayudaron a calmarme y me pidieron que no realizara ninguna acción al respecto. No del todo convencida, decidí que la opción más ética era acompañar a las mujeres del pueblo en las actividades de concienciación que ellas creían más efectivo. A punto de la jubilación, insistían, lo importante es crear las redes para que ningún macho semejante tuviera nunca la posibilidad de trabajar en un puesto de responsabilidad semejante.

En este contexto de trabajo de campo intensivo en un lugar pequeño es donde vine a apreciar las recomendaciones previas que desde Estados Unidos me habían instilado respecto a la importancia de la codificación de mis materiales de campo y las medidas de seguridad sobre la custodia de mis datos. En el pueblo, las casas están con la llave puesta en la puerta y muchas personas entran y salen de espacios que a priori pudieran considerarse privados. A menudo en trabajo de campo esta es la situación común, aunque no estés en un ámbito rural. Puse bajo llave digital todas las transcripciones y mantuve un complejo sistema de codificación de todos los personajes que aparecían en mis diarios de campo. Como precaución adicional, enviaba una copia de mis materiales bien a mi director de tesis bien a mi familia en Madrid. A pesar de todo, entre mis papeles “desapareció” la libreta de notas en bruto, un famoso cuadernillo rojo que aún hoy recuerdo en mis clases de técnicas cuando recomiendo a mis estudiantes que toda prudencia es poca.

Es común para los etnógrafos primerizos idealizar las relaciones con las personas con las que establecemos relaciones de confianza etnográfica, aunque por lo general veo

prevalecer la prudencia. Ofertas de matrimonio, roces no deseados, peticiones de préstamos, visitas a altas horas de la mañana o instrumentalización de nuestra disponibilidad son todos aspectos delicados que deben tratarse con la máxima reflexividad ética. No podemos en ninguna medida generar expectativas desproporcionadas y no es fácil encontrar un buen equilibrio en las más honestas y sanas relaciones humanas que provee el trabajo de campo y el sentimiento de deuda que a menudo desarrollamos. En unas jornadas que hemos organizado con investigadores post y predoctorales en la Autónoma de Madrid, este tema ha salido de forma reiterada. En sus reflexiones un estudiante lo expresa así: "encuentros que podemos tener en el campo en el campo con visiones políticas y sociales ajenas, e incluso opuestas a nuestra visión y a la forma en que el proceso de socialización e ideologización que ha marcado nuestro pensamiento, y de qué manera puede incidir en nuestra investigación. [Especialmente porque en ambos casos] se relacionaban con condiciones minoritarias. [A pesar de ello] es posible crear vínculos a través del diálogo para que quepa la voluntad de concienciar frente a la reproducción de dichas jerarquías (comentarios machistas, homófonos, esencialistas, etc.) teniendo cuidado con determinar la alternancia de estrategias políticas y metodológicas" (Estudiante Master Antropología de Orientación Pública 2014). En otro caso nos encontrábamos una situación conflictiva e incluso judicializada entre distintos sectores de las personas que fungían como informantes: ¿cuál puede ser la mejor decisión en cuanto al manejo de la información en una situación en la que la valoración de la calidad del trabajo tiene que ver con la percepción previa de la entidad financiadora sobre la situación y/o sus objetivos?

Yo misma me he encontrado en situaciones en las que he sido testigo de actividades que pueden ser categorizadas como ilegales, en un amplio espectro que va desde irregularidades administrativas relacionadas con temas de extranjería a otros aspectos más graves, como el trabajo de menores, la retención de pasaportes a través de redes migratorias, o cualquier tipo de transporte de mercadería ilegal a través de las fronteras. Nos ha sucedido también en relación a las prácticas de empleo y reclutamiento de extranjeros. En el reciente manual metodológico sobre antropología digital, Tom Boellstorff y sus colegas describen casos relacionados con las leyes que regulan el acceso de las autoridades judiciales a nuestros diarios de campo u otros materiales empíricos. Recomiendan que si tenemos materiales que de una u otra forma incriminen a algún informante seamos cautos y procedamos a su destrucción en cuanto sea posible. Creo que en nuestro entorno no somos conscientes de esta posibilidad. En mi caso, fui requerida en una ocasión para intervenir en un juicio a un ciudadano senegalés y aunque no me exigieron mis notas si hubo una testificación detallada. Convencida de la inocencia de esta persona y segura de que mi testimonio podía ser significativo acudí al tribunal, donde tuve que explicar que era la antropología y qué hacía yo con todos los inmigrantes en esa situación concreta y en general.

El debate sobre la antropología militante, que tiene sus orígenes en las propuestas latinoamericanas sobre investigación-acción o investigación participativa en los años sesenta, ha tomado actualmente mucha vigencia. No puedo aquí detenerme en la complejidad de los dilemas éticos de esta opción teórico-metodológica, pero son muchas y necesitan debate continuo, como vemos en los dilemas que hemos experimentado personalmente y a través de las prácticas de nuestras y nuestros estudiantes. Quiero poner como ejemplo el trabajo polémico de Scheper-Hughes, que en un honesto ejercicio de

“comunicación intransigente” no deja de publicar sobre prácticas etnográficas encubiertas y las razones para llevarlas a cabo en su investigación sobre el tráfico de órganos humanos. Ella plantea el concepto de “ethnics of the craft”, que podríamos traducir como ética del oficio, como opuesta a la burocratización de los comités de ética norteamericanos (IRBs & Human Subject pannels), que responde a las complejas y en ocasiones contradictorias lealtades que se dan en estos contextos de investigación. Esta complejidad, nos sugiere, nos obliga a sustituir la tradicional hermenéutica de la generosidad por la hermenéutica de la sospecha. El escepticismo frente a la intrínseca “bondad” humana no elude la reflexión ética sino que agudiza su importancia, porque la decisión de intervenir sobre los fenómenos que estudiamos altera sustantivamente las relaciones que se establecen en trabajo de campo y sus implicaciones. En el caso de Sheper-Hughes, quizás el aspecto más polémico son sus encuentros con el FBI o con traficantes de órganos, donde ella manifiesta encontrarse en una “tierra de nadie”, no plenamente aceptada ni por antropólogos ni por los otros agentes sociales involucrados. Su trabajo cuestiona una concepción “utilitarista” que prima las decisiones “individuales” y que, por defecto o inacción, “contribuye al crecimiento implacable de mercado de seres humanos, vivos o muertos, para sus órganos” (2009: 14).

4. A modo de conclusión: el reto de incorporar la dimensión ética en el centro de nuestra reflexión y acción

La dimensión ética de nuestro trabajo exige continuos planteamientos éticos que debemos resolver, muchos de ellos impredecibles. Los códigos u orientaciones deontológicas que adoptemos desde la FAAEE serán un gran avance. No son suficientes, pero son necesarios para cumplir tres objetivos:

- a) Crear un referente colectivo en la comunidad antropológica (organizada a través de asociaciones locales autónomas y federadas) sobre el mínimo común denominador que podemos exigirnos como profesionales en nuestras prácticas de investigación y/o intervención. Este mínimo común denominador orienta nuestras prácticas hacia el cuidado, seguridad, anonimato y confidencialidad, honestidad, no maleficencia, y justicia social. Se materializan, aunque no se limitan, en buenas prácticas de investigación e intervención profesional antropológica como la claridad en la información de nuestro trabajo (con o sin consentimiento informado firmado), los métodos de reclutamiento, de custodia de datos, de garantía de la privacidad y confidencialidad de las personas que de una u otra manera participan en el trabajo etnográfico, etc.
- b) Crear un espacio de debate continuo en estos espacios auto-organizativos, donde se integren iniciativas diversas que surjan entre las y los antropólogos (o profesionales que usen la etnografía como método de trabajo) para debatir las cuestiones éticas y los cambios que las nuevas condiciones de trabajo de campo nos plantean en tiempo real.
- c) Constituirnos como interlocutores vis à vis los nuevos Comités Éticos Institucionales que progresivamente se están imponiendo como norma prescriptiva en nuestras universidades y centros de investigación. Este eje de trabajo involucra también reuniones y diálogos con otros colectivos que estén realizando reflexiones similares, dentro y fuera de las ciencias sociales.

Esta federación y las asociaciones que la componen tienen un importante papel, que consiste primero en desbloquear los argumentos y estrategias diversas en contra de la adopción de algún referente mínimo que como profesionales de la antropología podamos adoptar. Concretamente esta tendencia ahora puede disfrazarse bajo la propuesta de que los códigos no son suficientes, que la antropología necesita más. Cortocircuitar esta iniciativas que tienden a crear espacios autorregulados de “comunicación intransigente”, como propone Susana Narotsky, es una estrategia que a la postre favorece a la reproducción del status quo, académico, territorial, clientelar. Enfrentando estas tendencias en nuestro colectivo, las asociaciones profesionales deben exigirse a sí mismas crear espacios que incorporen y fomenten la diversidad interna de la antropología, que es formidable, en el mejor sentido de la palabra. No sólo cada énfasis teórico-metodológico, tipo de vinculación profesional, y formación previa que definen las “identidades múltiples” de personas que escogen desarrollar su tarea a través del trabajo etnográfico, sino diferentes modelos políticos y culturales, agregados diversos de identidades y posiciones estructurales y alianzas en campo. Con este punto de partida es obvio que no se pretende que los dilemas y opciones éticas se resuelvan en una sencilla dicotomía de prácticas éticas o no éticas.

Por ello, el debate sobre la dimensión ética en antropología debe ser continuo, accesible, dinámico, y abierta a disensiones y desacuerdos. Estamos de acuerdo sólo en la necesidad de crear y mantener este espacio autorregulado en el que nos hacemos corresponsales de cumplir un mínimo común denominador ético en nuestras prácticas de investigación e intervención. De momento, lograr esto será suficiente.

Referencias citadas

Boellstorff, Tom, Nardi, Bonnie, Pearce, Celia, & Taylor, T. L. (2012). *Ethnography and Virtual Worlds. A Handbook of Method*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Robin, Ron. (2004). *Scandals and Scoundrels. Seven Cases that Shook the academy*. Berkeley: University of California Press.

Scheper-Hughes, Nancy. (2009). *The Ethics of Engaged Ethnography. Applying a Militant Anthropology in Organs-Trafficking Research*. *Anthropology News*, 50, 13-14.

Narotsky, Susana. (2004). *Una Historia necesaria: ética, política y responsabilidad en la práctica antropológica*. *Relaciones* 98, XXV(Primavera 2004).

¿ÉTICA O ÉTICAS PERIFÉRICAS?: DIÁLOGO DE MORALES COMO DILEMA DE LA ACTIVIDAD ANTROPOLÓGICA

Virtudes Téllez Delgado

vtellezdelgado@gmail.com

Investigadora autónoma

1. Introducción

El trabajo de campo que realicé para la elaboración de mi tesis doctoral me condujo a una serie de reflexiones éticas sobre la gestión y presentación de datos de informantes/colaboradores estigmatizados, en el contexto sociopolítico de investigación (Téllez, 2010). La cercanía temporo-espacial de los procesos judiciales que incriminaban a un grupo de personas que compartía características con el colectivo con el que trabajaba, compuesto por musulmanes jóvenes de alto nivel escolar que expresaban públicamente su religiosidad, suponía prestar gran atención a cada una de las palabras con las que hablaba de ellos/as en el texto antropológico. Las llamadas de atención y recomendaciones que una parte de ellos me hicieron debían ser tenidas en cuenta. La ausencia de referentes próximos que me ayudaran a resolver la situación me impulsó a fijarme en las formas en que el código ético norteamericano refería y regulaba tal situación.

Este proceder me llevó a plantearme el por qué de la ausencia y la necesidad de desarrollar un “Código Deontológico” o “Manifiesto de Responsabilidades Profesionales” en el ámbito profesional antropológico del estado español. Pero esta ausencia y esta necesidad me condujeron a otra reflexión: si en antropología trabajamos con una gran variedad de colectivos, ¿tienen estos distintas morales? De ser así, ¿sería pertinente elaborar este código o manifiesto? ¿Cuáles serían sus fronteras? ¿Cómo debían dialogar las morales y las éticas puestas en juego? ¿De qué manera dialogaría este código o manifiesto con el relativismo moral? ¿Qué moral y qué ética iba a predominar y cuáles aparecerían como periféricas? ¿Podemos aprender de otras experiencias para dialogar y superar los límites y/o fronteras observables en el devenir profesional y autocrítico de otras escuelas antropológicas?

En esta comunicación me gustaría reflexionar sobre todos estos dilemas, con la idea de que un repositorio de ejemplos concretos de nuestro entorno profesional podrían orientar en la elaboración de este código o manifiesto. Pero, ¿este es viable sin que, al menos, se

cuestione qué ética o éticas son las periféricas? Para ello, me apoyaré en las reflexiones llevadas a cabo sobre esta cuestión en otras escuelas antropológicas, principalmente la norteamericana. La intención no es tomar esta escuela como ejemplo de aplicación, sino relativizar y contextualizar su evolución y circunstancias, para plantear y contribuir al debate sobre la oportunidad y forma de establecer los derechos y deberes de los/as antropólogos/as del estado español tanto en el ejercicio de la profesión, como de cara a los informantes/colaboradores en la investigación. Posteriormente, expondré los aspectos mencionados en mi anterior reflexión sobre la ética en una investigación antropológica. Finalmente, desarrollaré esa reflexión hacia las concepciones que hoy valoro acertadas y deseables en el ejercicio de la antropología. Así, en esta comunicación, la dimensión ética de la intersubjetividad, el relativismo moral, la diferencia entre la ética normativa y la filosofía moral para la antropología, y el diálogo sobre la moral con los grupos de estudio, tendrán un peso importante.

2. Los primeros pasos de la normatividad ética en otros contextos académicos antropológicos

Aunque las primeras demandas de responsabilidad profesional en la antropología se asocian con la denuncia que Franz Boas realizó públicamente en 1919 sobre la participación de algunos antropólogos en actividades de espionaje (Gazzotti 2003:142), no fue hasta finales de la década de los 60 del siglo XX cuando se elaboraron las primeras reglamentaciones para la investigación y normativas éticas para el ejercicio profesional de la antropología a la luz de las actividades de contrainsurgencia en la que algunos antropólogos habían colaborado en el Proyecto Camelot, originado en el Departamento del Ejército de los Estados Unidos como plan norteamericano contra la insurgencia en Chile (Campbell 2010:4; Gazzotti 2003:144-146).

En ambos casos, y por la participación de antropólogos en agencias gubernamentales durante la década de los 30 del siglo XX, así como la formación en 1941 de la Sociedad de Antropología Aplicada (SFAA), la preocupación radicaba en la protección de la disciplina antropológica, que no sería tolerada por ninguna sociedad desde un mal ejercicio de la profesión (Gazzotti 2003:143-144). Por ello, en mayo de 1971, tras las polémicas previas, la Asociación Americana de Antropología adoptó el código ético que fue renombrado como “Principios de Responsabilidad Profesional”, que siguieron siendo cuestionados y reelaborados con posterioridad, principalmente pensando en la orientación pública de la antropología (con lo que los principios de responsabilidad quedan establecidos con las poblaciones con las que el antropólogo trabaja, con el público, con la disciplina, con los estudiantes, con los patrocinadores y con el propio gobierno y el de las sociedades anfitrionas) y por la nueva convulsión en el ámbito académico norteamericano originada por la publicación en el 2000 de la obra de “Darkness en El Dorado” de Patrick Tierney, donde, dos años después del código ético que propugnaba un giro hacia las decisiones individuales en el ejercicio antropológico, se exponía la devastación médica y cultural que habían experimentado los Yanomami por los años de

contacto con genetistas, antropólogos, misioneros, periodistas y aventureros (Gazzotti 2003: 150-158).

Esta suma de debates y demandas de revisiones normativas éticas en el ámbito de la antropología norteamericana se ha asociado, desde finales de los 70 del siglo pasado, con el desempeño laboral fuera del ámbito académico de un gran número de antropólogos/as que comenzaron a ser contratados por organismos privados (Gazzotti, 2003:153). Esta misma situación conducía a similares demandas en otros países como el Reino Unido, donde se experimentó esta tendencia laboral en las décadas de los 80 y 90 del siglo XX, cuando creció la práctica de la “antropología en casa” y muchos antropólogos comenzaron a trabajar fuera de la academia, principalmente en ONGs y agencias de cooperación (Campbell 2010:5). Y quizá, este giro de tendencia laboral, representado en el estado español por los intentos de instauración de la profesionalización de la antropología más allá de la academia en la primera década del siglo XXI, sea el que haya allanado el terreno para plantear con claridad un debate sobre la necesidad de acordar y respetar una serie de orientaciones deontológicas para la práctica de la antropología profesional.

Ante esta situación en el estado español, la comunidad antropológica que no compartía las mismas opiniones sobre la adecuación y validez de un código ético o unas orientaciones deontológicas para el ejercicio de su profesión, ha solido fijarse en el ejemplo norteamericano cuando ha reflexionado sobre distintas experiencias que le generaban dilemas éticos en su trabajo como antropólogos (Del Olmo, 2010). Sin embargo aquí, aunque yo fuera una de las antropólogas que tomara ese ejemplo como un referente normativo para solucionar mis propios dilemas en el trabajo de campo, en el desarrollo actual de mis reflexiones, planteo tener en cuenta otras propuestas y posturas sobre la ética en la disciplina antropológica como las tomadas actualmente por algunos antropólogos en México, como podría ser el caso de Ordiano Hernández (2013) quien sostiene la necesidad de superar el etnocentrismo académico que se encuentra en los códigos éticos elaborados en el interior de las comunidades antropológicas, realizando una valoración simétrica y contextual de “lo moral” concretada en la interacción dialógica del profesional de la antropología con la sociedad involucrada en su investigación. Esto es, más que como colectivo y disciplina, como individuo en relación con otros individuos, aunque el marco de la relación sea el ejercicio de la antropología. Así se estaría proponiendo dar un salto de la elaboración de principios, ordenamientos morales y códigos profesionales que indican el proceder de los antropólogos (pero que no se hacen valer para la sociedad), al diálogo transdisciplinario y transcultural para afrontar las diferencias culturales de la moral en el ejercicio antropológico (Ordiano Hernández, 2013: 86, 97).

3. La devolución y las lecturas de los textos por parte de los grupos estudiados: fases del trabajo antropológico

El antropólogo mexicano José Sánchez Jiménez llama la atención sobre la responsabilidad en el obrar antropológico a lo largo de lo que llama el “continuum antropológico”, siendo necesario, a su juicio, hacer valer la distinción entre ética y desempeño profesional. Esto ha de ser así, prosigue, porque los antropólogos somos personas públicas cuyas actividades tienen lugar en el espacio de visibilidad pública (Sánchez Jiménez, 2013: 66).

La realización del trabajo de campo etnográfico no es la única fase del trabajo antropológico en la que los antropólogos nos ubicamos en el espacio de visibilidad pública, sino que antes, durante y después de él ocupamos ese espacio. Estas fases corresponden al proceso de producción del conocimiento etnográfico que componen el “continuum antropológico” (ver tabla 1) a lo largo del cual los antropólogos tenemos distintas responsabilidades. En el principio del continuum el antropólogo sabe lo que quiere hacer. Negocia y consensa los objetivos de la investigación aludiendo al principio democrático de transparencia en el uso de la información. Prevee los usos de la información fijando los términos del convenio del trabajo antropológico, es decir, establece las condiciones de posibilidad dentro de las cuales desarrollará los objetivos de investigación. Así, basará y justificará su proceder en un principio de racionalidad electiva donde los actos podrán justificarse tomando como punto de partida el consentimiento de la información que habrá sido previamente solicitado (Sánchez Jiménez, 2013: 80).

Durante el proceso del trabajo de campo, el antropólogo ha de apegarse a un comportamiento recto, comprometido con la verdad, reconociendo sus limitaciones y respetando los valores locales. Debe rechazar la injusticia en el momento en que se requiera. Y al final, en la última fase del continuum, el antropólogo evaluará lo que se hizo en el campo, distanciando temporalmente de las acciones que tuvieron lugar los depositarios de sus actos. Esto es, juzgará a los actores en función de lo que han dicho o han hecho, descontextualizando la relación entre el estado de las cosas y lo que se puede o debe hacer (Sánchez Jiménez, 2013: 80).

Tabla 1. Proceso de producción del conocimiento antropológico
Continuum anthropologicum

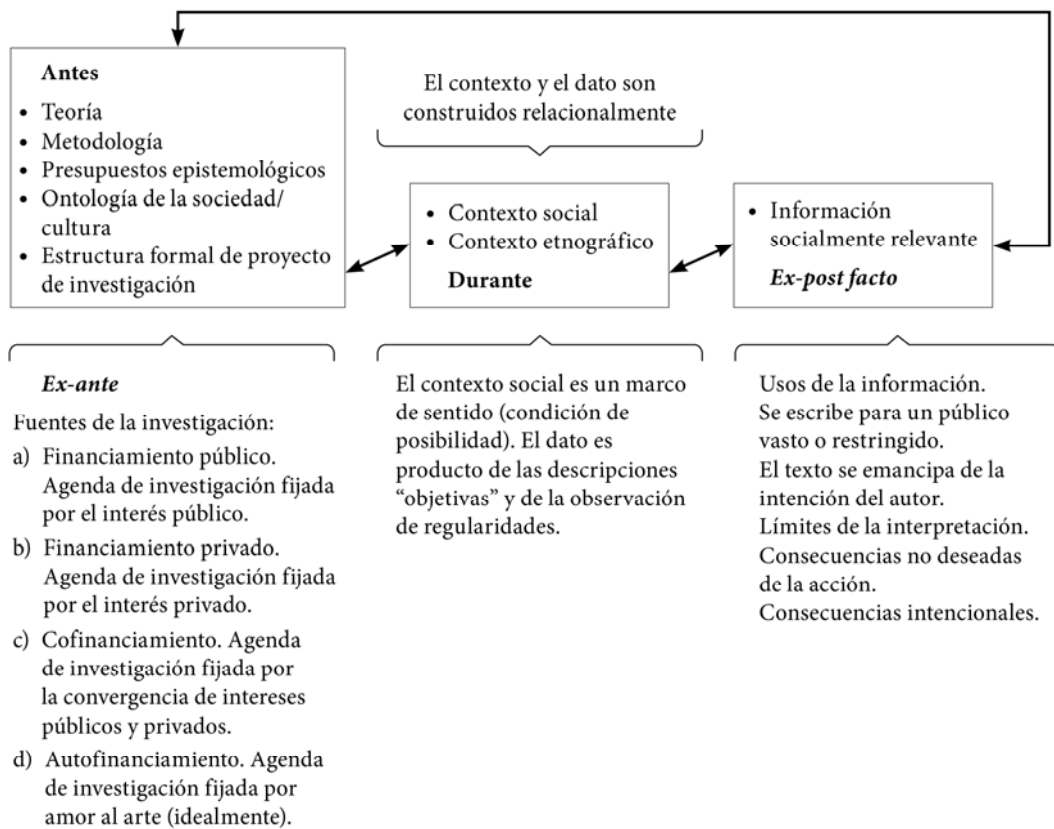


Tabla 1. Fuente: Elaboración de José Sánchez Jiménez (2011)

Esta última fase en la que se utiliza la información, se escribe para un público y el texto se emancipa de su autor, se pueden encontrar consecuencias no deseadas de la acción. Esta fue la situación que describí en otro lugar (Téllez, 2010). Entonces interpreté la situación vivida tras la devolución del texto etnográfico como un efecto de la sospecha que muchas de las personas del contexto social y político en que se había producido el texto sentían y dirigían de un modo hostil a las personas a las que yo me refería en él (musulmanes). Así, decía, se había creado un tipo de comunicación en el que a la redactora se le suponía una connivencia con el contexto hostil para quienes protagonizaban el texto, de tal manera que el diálogo mutuo se veía constreñido desde el momento en que la redactora y los sujetos a los que se refería en su texto parecían establecerse como oponentes sociales y políticos (Téllez, 2010: 191).

De esta manera pensé que la experiencia vivida podía ser entendida como un ejemplo de la producción de los procesos de "indexicalidad" o dependencia de significado contextual. Por ello, siguiendo a Graham Watson, pensaba que las palabras que conformaban mi texto se cargaban de un significado contextual que se imponía a su voluntad descriptiva y

analítica inicial, otorgándole un nuevo significado que no podría tener si se hubieran escrito en un contexto diferente social y político. Así, la lectura que habían realizado estos lectores particulares no dejaba a un lado la situación a la que se enfrentaban en su cotidianidad, sino que la abordaban desde la misma (Téllez, 2010: 191).

A pesar de haber podido abandonar esta reflexión una vez que la escribí, seguí pensando sobre ella. ¿Era este efecto de indexicalidad el único significado de lo que había sucedido allí? ¿Era solamente una cuestión de representación de los sujetos de los que hablaba? ¿La existencia de un código ético para el ejercicio antropológico, con el que no contábamos en el estado español, habría sido suficiente para evitar dicha situación? ¿Qué se puede desprender de unos códigos éticos, principios de responsabilidad u orientaciones deontológicas para la profesión de la antropología, cuando estos parten de una responsabilidad de los profesionales hacia las personas con las que el antropólogo trabaja, hacia el público, hacia la disciplina, hacia los estudiantes, hacia los patrocinadores y hacia el propio gobierno y el de las sociedades anfitrionas establecida por la comunidad antropológica, pero no en contexto ni en diálogo con estos actores señalados? ¿Qué era lo que me demandaban estas personas? ¿Era hablar sólo ellas de sí mismas?

Era muy consciente del significado de la intersubjetividad en la epistemología y metodología antropológica y comencé a pensar, por qué esta se limitaba a esas materias y no se extendía como un principio de una actitud ética en tanto que antropóloga. Había solicitado la autorización para estar presente en las actividades que realizaban estas personas, pero quizá por la fase en la que me encontraba en mi investigación, no había dialogado abiertamente con ellas esta posible equiparación de roles y actitudes a la que hacía referencia más arriba. De haber sido así, ¿habrían salido a la luz los principios morales de estas personas? ¿Haberles planteado la situación nos habría puesto a todos en la misma situación de poder? Yo no estaba trabajando con un grupo marginal social, sino estigmatizado social y políticamente, a pesar de su elevado nivel de escolarización, formación y preparación para la crítica política y social. ¿Debía haber trascendido la intersubjetividad metodológica y epistemológica y haberla puesto en práctica en las concepciones de comportamiento y compromiso ético con las que me acerqué al campo? Ahora pienso que sí y por eso veo conveniente realizar una diferenciación entre una ética normativa y una filosofía moral en la disciplina antropológica.

4. Los “otros” en las orientaciones éticas y el relativismo moral

Como sugiere Ordiano Hernández, se trata de discutir sobre la pertinencia de los códigos de ética y la ética como reflexión de la acción moral. La formulación de un código ético para la antropología implica regular la conducta y la acción moral del antropólogo. Estos ordenamientos morales se reducen así al proceder, sin ser valorados por la sociedad. Pero esta propuesta choca con el carácter multifacético y dimensional de la investigación antropológica y plantea dudas sobre la simetría moral entre el profesional y las personas

que participan en su investigación. Por eso, sería necesario valorar la moral social o cultural, puesto que lo que funciona moralmente para una sociedad puede no funcionar en otra. De ahí que sea necesario asegurar la interacción dialógica del profesional con la sociedad, para garantizar la regulación entre la acción moral del profesional y la ética social involucrada (2013: 86).

En este sentido, se trataría de evitar la pretensión de normar de acuerdo a la moral del antropólogo, y de enfatizar en el diálogo con otras morales involucradas en el quehacer de la antropología, con el fin de procurar una ética contextual, situacional y simétrica regulada socialmente; así como reforzar la idea de tener una formación integral en ética que vayan más allá de las prescripciones de la acción moral del antropólogo, para reflexionar sobre la acción moral, dialogar con el fenómeno moral que se le presente, y regular su acción lo más éticamente posible ante una situación o contexto social concreto (Ordiano Hernández, 2013: 88). ¿Ha sido así en las experiencias previas de regulación ética profesional en la antropología? ¿Se recoge esta propuesta en las orientaciones deontológicas, códigos éticos y principios de responsabilidad de aquellos lugares que los desarrollaron y aplican desde hace décadas?

4.1. La posición central o periférica de los “otros” en los códigos y orientaciones éticas de otros contextos académicos

La revisión de los códigos y orientaciones éticas de Estados Unidos, Reino Unido, Australia, Quebec, Brasil, Chile y Uruguay pone en evidencia la conciencia de la responsabilidad social del trabajo de los antropólogos de dichos países y regiones, pero dentro de una serie de limitaciones. En el preámbulo de algunos de estos códigos, como en el del Reino Unido se destacan las implicaciones y las consecuencias que tiene el trabajo de los antropólogos de cara a las personas con las que realizan su trabajo de campo, sus colegas de disciplina, colaboradores de investigación, patrocinadores, empleados, porteros, gobiernos anfitriones y sus propios gobiernos y otros grupos de interés de la sociedad amplia de los lugares y países donde trabajan¹ (actores señalados igualmente a lo largo de la exposición de los principios de responsabilidad o código ético estadounidense²), pero no se hace mención a la importancia de dialogar con la ética social de las personas con las que se realiza la investigación. Lo que se espera es que, de esta concepción de responsabilidad unilateral se deriven una serie de prácticas individuales que conduzcan a la protección y mantenimiento de la disciplina, con el fin de garantizar el desempeño laboral de la misma. Es bastante, podríamos decir, pero también podemos pedir más.

¹ Véase <http://www.theasa.org/ethics.shtml>, consultado el 10 de enero de 2014.

² Véase <http://ethics.aaanet.org/ethics-statement-0-preamble/>, consultado el 10 de enero de 2014.

El 'código', tal y como se puede desprender del código de ética de la AAA, es un conjunto de principios y lineamientos, un marco de trabajo y una guía que tienen como objetivo proporcionar herramientas a los antropólogos para tomar decisiones éticas o fundar sus juicios y elecciones con base en él. Definido así presupone una libertad de elección dentro de las prescripciones previamente establecidas, concibe el acto antropológico como intencional y el código ético como el marco en que las acciones pueden ser valoradas (Sánchez Jiménez 2013:69-70).

A modo de ejemplo, se puede leer en todos ellos que hay que proteger a las personas que participan en la investigación. Se pide y espera una cierta voluntad de los antropólogos, pero no se hace referencia expresa al diálogo de estos con las personas que participan en sus investigaciones para acordar, conocer y pensar sobre las distintas morales que pueden ponerse en juego en cada uno de los diferentes trabajos de campo etnográficos. Se menciona la dimensión temporal del consentimiento informado expresando la necesidad de establecer intercambios respetuosos y sinceros entre los investigadores y las personas con las que realiza su investigación, a lo largo del continuum antropológico al que aludía Sánchez Jiménez más arriba. Se hace referencia al consentimiento informado para la exposición de los propósitos de la investigación, la identidad de los patrocinadores, la seguridad de los datos producidos, la garantía del anonimato y confidencialidad³. Pero se presenta de una forma unilateral donde, como apunta Sánchez Jiménez (2013:74), quedan dos problemas sin resolver. Por un lado no se tiene información completa, lo que limita la racionalidad electiva y la idea de la decisión mejor fundada. Por otro lado, tampoco se tiene control sobre los cauces no deseados de la acción. Es un modelo que adjudica la ética, pero no la promueve. Los principios han sido propuestos por los antropólogos y no negociados con quienes realizarán su investigación.

Cuando se hace alusión a la implicación que los antropólogos deben procurar de los participantes en su investigación, es para hacer referencia a la planificación y ejecución de la misma (metodología) y a los derechos y deberes que estos tendrán en la misma, pero no para establecer los compromisos éticos o el diálogo de morales que podría realizarse en ella. Y es que, como sucede en el caso estadounidense se especifica claramente que a pesar de que los asuntos morales, políticos, legales y regulatorios son importantes en la práctica de la antropología y la disciplina en sí misma, no son específicamente considerados en sus principios de responsabilidades, dedicados a señalar aspectos éticos para saber cómo proceder errónea o acertadamente, midiendo las consecuencias de los actos en cada una de las fases del trabajo antropológico (diseño, puesta en práctica, comunicación y preservación de datos producidos)⁴. Y se remarca la idea de que los principios de responsabilidad ofrecen una estructura de comunicación de preceptos éticos a estudiantes, colegas, audiencias variadas, patrocinadores y comités de revisión⁵. Pero, ¿dónde están las personas con las que se lleva a cabo la investigación? ¿Qué hace que

³ Véase <http://www.theasa.org/ethics.shtml>, consultado el 10 de enero de 2014.

⁴ Véase <http://ethics.aaanet.org/ethics-statement-0-preamble/>, consultado el 10 de enero de 2014.

⁵ Véase <http://ethics.aaanet.org/ethics-statement-0-preamble/>, consultado el 10 de enero de 2014.

ciertos actores sean vistos como centrales y otros periféricos? ¿Existe una ética central y otra periférica? ¿Se establecen jerarquizaciones entre las morales puestas en juego?

Como sucede en el código australiano, uruguayo y brasileño, se refleja la necesidad de comunicar los propios principios de responsabilidad, pero no se hace mención a la posibilidad o necesidad de negociarlos en el campo⁶. Como mucho, se habla de la necesidad de respetar la escala de valores morales, tal y como se menciona en el código de Quebec⁷, pero no se plantea la opción ya no de respetar, sino de construir una moral en intersubjetividad.

4.2. Los presupuestos de la ética construida en intersubjetividad

Un diálogo regulado socialmente es una acción moralmente responsable y necesaria para evitar el dominio de una moral frente a otra. Los códigos éticos norman la moral mediante un procedimiento moralista, mientras que dialogar moralmente con la alteridad moral nos ubica en el campo de la filosofía moral (Ordiano Hernández, 2013: 88-89). Estas dos alternativas se dirigen por dos concepciones distintas de la ética. La primera parte de una comprensión de la ética como la fijación de normas de justicia. La segunda entiende la ética como aquella que pone “la vida buena” en el centro de su atención. Una concepción global de la sociedad nos dirige hacia la fijación de normas, valores y fundamentos universalizados de justicia, donde la universalización exige a la esfera pública una reducción de elementos culturales singularizantes, en pro de un concepto intercultural de “vida buena” que sería compartido por personas procedentes de tradiciones diferentes (García 2005:18 en Ordiano Hernández, 2013: 89).

De esta forma se pone de manifiesto el debate clásico entre el relativismo y el universalismo moral. Cuando se habla de relativismo moral se hace alusión a una relatividad en cuanto al conocimiento de bienes, valores y normas (Etxeberria, 1997: 254). De él se desprenden tres concepciones: 1) una creencia es tan buena como cualquier otra; 2) “verdadero” es un término equívoco, que tiene tantos significados como procedimientos de justificación existen; y 3) no puede decirse nada sobre la verdad o la racionalidad aparte de las descripciones de los procedimientos de justificación conocidos que nuestra sociedad utiliza en uno u otro ámbito de indagación (Rorty, 1996: 42 en Ordiano Hernández, 2013: 89).

⁶ Véase http://www.aas.asn.au/docs/AAS_Code_of_Ethics.pdf, http://eva.universidad.edu.uy/pluginfile.php/313756/mod_resource/content/1/C%C3%B3digo%20de%20%C3%89ticaAUAS%202013%20%281%29%20APROBADO%205JULIO2013.pdf y <http://www.portal.abant.org.br/index.php/imprensa/codigo-de-etica>, consultados el 10 de enero de 2014.

⁷ Véase <http://ethnologiequebec.org/organisme/deontologie/>, consultado el 10 de enero de 2014.

Si bajo esta perspectiva diferenciamos la moral (o sistemas normativos existentes) de la ética (o reflexión crítica y propositiva de principios y fundamentos sobre ellos y desde ellos) podemos distinguir entre el relativismo moral, el relativismo normativo y el relativismo ético. El primero remite a una pluralidad de códigos morales existentes vividos por los grupos, y se puede dividir a su vez en relativismo de principios, de su aplicación cultural o de preferencias (en la jerarquía que se establece respecto a la moral). El segundo se refiere a la pluralidad, a veces irreconciliable, de códigos morales entre los grupos en los que los individuos están obligados a respetar el código ético de su grupo. Y, el tercero, el relativismo ético se sitúa en el nivel de reflexión sobre la moral que busca principios generales con fundamentación racional, sosteniendo la idea de que es imposible establecer un acuerdo racional universal en la discusión de los principios éticos y, por lo tanto, imposible discernir cuál es el juicio moral correcto cuando varios juicios morales entran en conflicto (Etxeberria, 1997: 254-256).

El relativismo moral se presenta así como relatividad de los códigos morales que regulan los máximos en una concepción de pluralismo ético, ligado a la diversidad cultural y abierto a la confrontación dialógica (Etxeberria, 1997: 274); en la que se ve difícil la construcción de una vía moral universal de la moral porque todas las costumbres son igualmente buenas y dignas de respeto y no se puede realizar una evaluación independiente del momento histórico y de la forma de vida desde la que se evalúa (Ordiano Hernández, 2013: 89).

Por su parte, el universalismo moral concluye que el valor es tan absoluto como único (Orellana, 1994: 52 en Ordiano Hernández, 2013: 90). Hay una sola naturaleza humana de la que se desprende un conjunto único de verdades absolutas acerca de cómo debe vivirse y un conjunto único de buenas costumbres, que rige sobre todas las personas, las formas de vida y los tiempos por igual (Ordiano Hernández, 2013: 90).

Pero ninguna de estas dos posturas ofrecen una salida satisfactoria para la idea que se sostiene aquí. Cuando me refiero a una ética construida en intersubjetividad, estoy refiriéndome al consenso de responsabilidad profesional mediada socialmente, que Ordiano Hernández asocia con la interacción entre morales (2013: 90); donde no existen éticas centrales y éticas periféricas, sino concepciones éticas que pretenden ser simétricas desde la conciencia de ser situadas y contextuales. Este tipo de concepción ética fue sugerida con anterioridad por Carrithers, cuando señalaba que en el establecimiento y comprensión de las relaciones sociales entabladas durante el trabajo de campo se crea una moral que permite desarrollar códigos éticos para proceder en él (Carrithers, 2005: 439). Pero aquí es importante señalar que ese encuentro de morales no debería reducirse a la fase del trabajo de campo en la amplitud del ejercicio antropológico, sino que debería ser extensivo a las fases previas y posteriores a las que me refería más arriba, principalmente en el momento de devolución de los textos, para sortear así el principal riesgo ético que Díaz de Rada identifica para esta última fase, esto es, mostrar a las personas recortadas para los fines informativos y analíticos de nuestra investigación (Díaz de Rada, 2010: 61).

La importancia de la construcción intersubjetiva de la ética era algo que se intuía en mis reflexiones anteriores (Téllez, 2010), aunque no llegaba a expresar con claridad al centrarme en las concepciones metodológico-epistemológica de la intersubjetividad. Mientras Díaz de Rada decía que “los anclajes morales más firmes de un etnógrafo se encuentran en el sentido común local, y así, en el concreto compromiso de coparticipación y reciprocidad con las personas del campo” (2010: 62), yo advertía de la multisituación de las demandas morales que eran dialogadas, ampliadas, transformadas, complicadas y enriquecidas por las posiciones políticas de los agentes (Téllez 2010:198). De esta forma, quería llamar la atención de la contextualización y versatilidad de esas demandas morales. Cosa que Díaz de Rada hacía también, aunque yo no hubiera interpretado bien.

Pero ahora, que entiendo que ambos concebíamos ese diálogo de morales, supongo que puede ser una propuesta compartida ampliamente entre los antropólogos del estado español. A pesar de que en algunos momentos de su texto pareciera que la toma de decisiones es unidireccional y basada en la responsabilidad con las personas con las que se investiga (2010:64), hay otros en los que Díaz de Rada insiste con claridad en el diálogo situado, próximo, en constante renovación y con fines morales entre interlocutores (2010: 71). Así, la coparticipación comunicativa, y la captación de los deseos y aspiraciones que las personas del trabajo de campo consideran importantes, son dos ejemplos propuestos por él para dotar de significado a la dimensión ética de la intersubjetividad. Aspecto que, en su caso, se presenta de un modo menos idealista que en los argumentos de Ordiano Hernández, por cuestionar el ideal simétrico que este último autor contempla como posible. A diferencia de él, Díaz de Rada sostiene que toda interacción comunicativa es, en sentido fundamental, asimétrica, puesto que implica la existencia de unas estructuras previas en cuanto al poder de definición de la realidad social o poder político. Y la capacidad de negociar las estructuras de asimetría, prosigue, no niega la condición asimétrica de las interacciones (2010: 69).

“La moral se construye dialogando y llegando a pactos convencionales, siempre provisionales” (Díaz de Rada, 2010: 73). Pero, ¿cómo se concibe esta máxima en las orientaciones deontológicas propuestas para el ámbito del estado español? Podemos decir que esta máxima de diálogo se ha cumplido en las fases de elaboración de las orientaciones, que ha sido dialogada en distintos departamentos y asociaciones. Aparece enunciada tímidamente en uno de sus puntos “Se consensuará con los participantes modos y ámbitos de identificación e información de naturaleza personal o privada, y se apoyarán relaciones constructivas de investigación y toma de decisiones”. Pero sería deseable que se especificara con claridad que la toma de decisiones no es sólo metodológica, sino también ética, para que no quede un margen de duda sobre la bi o pluridireccionalidad del establecimiento de un comportamiento moral en el ejercicio de la antropología. Del mismo modo, también se echa en falta un mayor énfasis en referir la situación de la moral y la contextualización de los fenómenos morales que estarían en el origen de una ética intersubjetiva en el trabajo antropológico (en todas sus fases).

En estas orientaciones se observa el principalismo que guía los códigos éticos anglosajones (norteamericano, británico y australiano) y desde esta comunicación, se desea y sugiere reforzar estas orientaciones para incorporar con mayor claridad la perspectiva dialógica que permite conocer y ubicar en simetría las distintas morales para llegar a una ética intersubjetiva (o al menos intentarlo, si no obviamos la advertencia que Díaz de Rada realizaba más arriba sobre la propia condición asimétrica de las interacciones). Desde esta posición se podría trabajar “sobre la especificidad de nuestra disciplina y sobre las orientaciones de tipo ético con las que nos comprometemos profesionalmente” tal y como se señala en la introducción de dichas orientaciones.

5. Conclusiones

Toda ética se orienta a la acción. Y la adaptación de la ética general a un campo de problemas concretos –derivados del ejercicio de la antropología– puede entenderse como una contextualización de la situación donde los principios son descubiertos en relación a los casos y no con anterioridad para poder aplicarlos a estos. En este sentido, toda moral tiene que ser dimensionada en su contexto (Ordiano Hernández, 2013: 94-95), entendido este en el ejercicio antropológico no como una sustancia, sino como un proceso en el que se representa el proceso de constitución sociocultural de un grupo humano concreto (Velasco y Díaz de Rada, 1997: 235), esto es del antropólogo y los grupos estudiados en interacción dialógica entre ambos, en intersubjetividad.

Así mi propuesta se alinea con la autorreflexividad etnográfica señalada por Geertz (1994: 45) y Vattimo (2010: 146) en la que se comprende que la investigadora constituye parte del horizonte de comprensión del objeto mismo que estudia y de la ética que debería implementarse tras un diálogo de morales con los sujetos que estudia. Entiendo que otros profesionales sostengan que entre ellos y su profesión deba haber códigos vinculantes que fundan y fundamentan esa relación (tal y como se supone que han sustentado aquellos antropólogos que, como se ha visto aquí, han trabajado por la elaboración de ellos), pero tal y como argumenta Sánchez Jiménez, estos códigos no deberían ser normas que antecederan a las acciones, sino marcos de sentido para el ejercicio antropológico; principios que orienten la acción, pero que no necesariamente la rijan (2013: 76-77). Y principios que pasaran en primer lugar por la individualidad del/a antropólogo/a (práctica que garantiza los objetivos normativos de no dañar la imagen de la colectividad de la disciplina antropológica). Esto es, deberían ser principios trascendidos individualmente a lo largo de las fases del trabajo antropológico que he citado más arriba, donde la característica debería ser la construcción de una ética intersubjetiva basada en el diálogo de morales entre la antropóloga y los grupos estudiados, siendo conscientes de las asimetrías en todo momento y estando alertas para procurar compensarlas. Prestando, para ello, gran atención a la contextualización y situación de las morales a poner en diálogo, para construir una ética en intersubjetividad donde metodológicamente no se “perifericen” otras morales y otras éticas.

6. Bibliografía

Campbell, J.R. (2010) “The ‘problem’ of ethics in contemporary anthropological research”, *Anthropology Matters Journal*, vol 12 (1): 1-17.

Carrithers, M. (2005) “Anthropology as a Moral Science of Possibilities”, *Current Anthropology*, 46 (3): 433-456.

Del Olmo, M. (ed.) (2010) *Dilemas éticos en antropología. Entretelas del trabajo de campo etnográfico*. Madrid: Trotta.

Díaz de Rada, Á. (2010) “Bagatelas de la moralidad ordinaria. Los anclajes morales de una experiencia etnográfica” en Del Olmo, M. (ed.) (2010) *Dilemas éticos en antropología. Entretelas del trabajo de campo etnográfico*. Madrid: Trotta, pp. 57-76.

Etxeberria, X. (1997) *Ética de la diferencia en el marco de la antropología cultural*. Bilbao: Universidad de Deusto.

Gazzotti, L. (2003) “La responsabilidad profesional en el ejercicio de la responsabilidad antropológica. El caso de la comunidad antropológica norteamericana”, *Cuadernos de Antropología Social*, 18: 141-161.

Geertz, C. (1994) *Conocimiento local. Ensayo sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona: Paidós.

Ordiano Hernández, E. (2013) “‘Ética para antropólogos’: entre recetas morales y simetría moral”, *Desacatos*, 41: 85-98.

Sánchez Jiménez, J. (2013), “Clave y cónclave. La codificación ética del desempeño antropológico”, *Desacatos*, 41: 65-84.

Téllez, V. (2010) “‘No estamos de acuerdo con algunas de tus interpretaciones’: Gestión de la información en el trabajo de campo con personas estigmatizadas”. En Del Olmo, M.

(ed.) Dilemas éticos en antropología. Entretelas del trabajo de campo etnográfico. Madrid: Trotta, 187-201.

Vattimo, G. (2010) Adiós a la verdad. Barcelona: Gedisa.

Velasco, H., y Díaz de Rada, Á. (1997) La lógica de la investigación etnográfica: Un modelo para etnógrafos de la escuela. Madrid: Trotta.

DILEMAS ÉTICOS PARA UNA REFLEXIÓN COMPARTIDA: INTERDISCIPLINARIEDAD, EPISTEMOLOGÍA Y ÉTICA EN EL CAMPO DE LA ANTROPOLOGÍA DE LA SALUD.

Laia Ventura Garcia

laia.ventura@urv.cat

URV. DAFITS-MARC

RAMA

1. Introducción

A pesar de la todavía escasa presencia de profesionales de la antropología en los diversos campos de especialización en España (FAAEE, 2011), la consolidación de la disciplina antropológica ha propiciado que en los últimos años el debate sobre la responsabilidad ética en la práctica profesional cobre un interés creciente (Estalella, 2011). En un contexto histórico en el que el concepto de responsabilidad profesional se adecua -por acción o por omisión- a las necesidades de un mercado laboral cada vez más competitivo; en el que dicha responsabilidad es concebida como una cuestión de toma de decisiones individual; y en el que las reglamentaciones jurídicas se conforman en gran parte como una de las herramientas clave para la defensa de potenciales litigios (Gazzoti, 2003), el debate es tan o más necesario que nunca. En este artículo planteo que los posicionamientos epistemológicos y ontológicos en la práctica de investigación no pueden desvincularse de una postura axiológica que lleva implícito un posicionamiento ético. A través de una reflexión sobre la institucionalización de la ética en la práctica antropológica en los EUA, y partiendo del ejemplo concreto del mal de Chagas, pretendo plantear la necesidad de problematizar, desde el punto de vista ético, los encuentros y los usos que hacemos de la antropología médica en contextos de trabajo con otras disciplinas de la salud, con el anhelo de que la discusión pueda ser una herramienta que nos permita fortalecer nuestra posición en dicho campo.

2. Sobre la ética como objeto antropológico y la elasticidad de la línea roja.

Tal y como plantea Faubion (2001), construir el “campo ético” como objeto de estudio antropológico y abordar los discursos y prácticas producidas al respecto puede ser una herramienta útil para su discusión y problematización. No es mi intención abordar en profundidad la temática desde esta perspectiva, al menos en este momento; pero sí señalar cómo los contextos en los que emergen y tienen lugar (o no) los debates sobre la ética en la disciplina antropológica son clave para entender tanto la formulación como las formas de abordar lo que se define en cada momento como problemático.

El caso de la antropología norteamericana sería un buen ejemplo de ello. En la revisión de Fluehr-Lobban (2003) sobre los aspectos éticos que han ido surgiendo a lo largo de la historia de la disciplina y de cómo se han ido institucionalizando en Estados Unidos de América (EUA), se ponen de manifiesto, a mi modo de ver, dos aspectos relevantes a tener en cuenta: 1) que las concepciones que se tienen sobre la “responsabilidad profesional” y sus abordajes responden y están orientados por el contexto histórico, social, cultural, político y económico; y 2) que todo posicionamiento ético en la investigación -por acción u omisión- acaba siendo una posición política en tanto que, en último término la actuación ética en la práctica profesional antropológica forma parte de una realidad histórica y del proceso de producción -de preservación o en contra- de una hegemonía (Narotzky, 2004).

Según Fluehr-Lobban (2003) la reflexión ética en la antropología estadounidense surge periódicamente en momentos de crisis, más como una reacción a ciertos hechos, que como un planteamiento sobre la necesidad de abordar la temática. Desde que Boas -considerado el fundador de la disciplina antropológica en los EUA- fuera censurado por la Asociación de Antropología de Washington en 1919 a raíz de la denuncia pública que hizo sobre la participación de antropólogos en actividades de espionaje -práctica que consideraba impropia en el ejercicio de la profesión antropológica-, la cuestión ha ido rebrotando a lo largo de la historia de la disciplina con más o menos éxito hasta la actualidad, con la reciente polémica relacionada con la dimisión de Marshall Sahlins de la Academia Nacional de Ciencias (ANC) de

EUA, que responde básicamente a la elección del controvertido Napoleón Chagnon como miembro de la misma, y por la vinculación de la ANC en proyectos militares.¹ Las relaciones y responsabilidades que se establecen con los grupos y personas que se estudian y con los financiadores -públicos o privados-; la libertad para mantener la independencia en la investigación; o la propiedad de la información obtenida bajo ciertas condiciones de empleo son cuestiones que han ido surgiendo y se han ido planteando en calve ética a lo largo del último siglo en el seno de la práctica antropológica. Los debates acerca de tales cuestiones se circunscriben tanto en el contexto histórico en el que actúan, como en la visión global de la sociedad y del compromiso político de las personas investigadoras (Narotsky, 2004). Por ejemplo, en cuanto a las relaciones entre las profesionales de la antropología y el gobierno -un tema recurrente en la disciplina-² Fluehr-Lobban (2003) muestra cómo durante la década de 1930 y la siguiente, en un momento histórico en el que los profesionales de la disciplina empiezan a incorporarse a nuevos puestos de trabajo fuera de la academia como consecuencia de la gran depresión, los principios adoptados por la American Anthropological Association (AAA) favorecieron y aprobaron el trabajo de los antropólogos al servicio del gobierno a través, por ejemplo, de su apoyo durante la 2ª guerra mundial.³ Estas actividades no fueron realmente cuestionadas hasta unas décadas más tarde. Fue en medio del clima político y antibélico de finales de 1960 y la década de 1970 que se promovió la adopción de códigos éticos en los que los antropólogos eran advertidos por las implicaciones de su investigación al servicio del gobierno.⁴

¹ Según algunos autores, al cambio de siglo tuvo lugar una de las mayores crisis públicas de la antropología con la publicación del trabajo sociobiológico del antropólogo Napoleón Chagnon entre los Yanomami, con serias consecuencias no solo para la disciplina sino también para los derechos de este pueblo.

² En el código de 1971 se exige la máxima responsabilidad respecto a aquellas personas y grupos que se estudian. Dicho principio se mantiene en los códigos de 1990 y 1998 como una obligación ética primordial. Sin embargo, mientras que en el código de 1971 se explicita que la necesidad de explicitar las fuentes de financiación, y que la libertad de investigación no puede ser constreñida, ello desaparece en el código de 1990, y se añade la responsabilidad hacia los clientes -públicos o privados-, que se mantiene en 1998, junto con la introducción del consentimiento informado.

³ Ver Fluehr-Lobban, 2003.

⁴ Las actividades de espionaje y de investigación clandestina para abatir la contrainsurgencia en países como Tailandia (1966) o el caso del fallido proyecto Camelot en América Latina (1963)-; el apoyo de la American Anthropological Association (AAA) al gobierno de EUA durante la segunda guerra mundial; las colaboraciones con la Agencia Central de Inteligencia (CIA) durante la guerra fría; o el apoyo a proyectos para dar información estratégica a la administración de los EUA han generado controversias a lo largo de la historia de la disciplina que, en el caso de la AAA, no encontraron salida en las discusiones hasta finales de la década de los 60. El clima intelectual y político de finales de los 60 y durante la década de 1970 posibilitó una mirada diferente a las problemáticas, especialmente por

Sin embargo, estas referencias desaparecen explícitamente en los códigos de las décadas posteriores, reapareciendo en los 90 del siglo XX bajo la nueva y más amplia fórmula de “responsabilidad al contratador”. Las responsabilidades de unos profesionales de la antropología trabajando cada vez más fuera de la academia planteaban una mayor variedad y complejidad de situaciones, derivando en la práctica en dilemas éticos a menudo contrapuestos -por ejemplo, entre los valores de la antropóloga y los de la agencia contratadora-.⁵ En este contexto, el énfasis en la responsabilidad se va desplazando cada vez más al plano de las decisiones individuales, reforzándose el rol de la educación como una forma de implicar activamente a las antropólogas en la toma de decisiones éticas durante todas las fases de la investigación. La libertad de oportunidades de investigación para trabajar fuera de la academia es un aspecto primordial a preservar y una decisión individual. Por otro lado, ya desde la década de 1980 se percibe un viraje en el lenguaje, que pasa de ser un lenguaje sobre principios éticos a un lenguaje sobre la responsabilidad legal y los procedimientos judiciales (Fluehr-Lobban, 2003). Para algunas autoras, el desplazamiento que se ha producido en las últimas décadas hacia una concepción de la ética como responsabilidad económico-contractual entre investigadores y clientes tiene que ver con un discurso neoliberal en el que los códigos profesionales y los comités éticos se conforman más como una herramienta para la defensa de los clientes respecto potenciales litigios, que como un mecanismo para beneficiar a los sujetos estudiados (Narotzky, 2004; Gazzoti, 2003).

Con el ejemplo de la institucionalización de la ética en los EUA he querido dar cuenta de cómo la “línea roja” -aquella que marca los límites entre lo éticamente aceptable e inaceptable- se ha erigido como un péndulo flexible, manejable y variable a lo largo de la historia en función de los intereses, posiciones y relaciones establecidas en cada momento. Llegadas a este punto, creo que reivindicar una postura cientifista como base de la ética (D’Andrade, 1995) no respondería tanto a

la reacción desatada por la filtración del proyecto Camelot, que propició la recepción de las discusiones éticas en el seno de la disciplina y la adopción de la primera declaración sobre Problemas de la Investigación Antropológica y Ética por parte de la AAA, en 1967, en la que se abordan cuestiones relativas a las contrataciones con el gobierno, y la investigación secreta y/o clandestina es considerada no ética y, por lo tanto, no profesional. Sin embargo, mientras se censuraban públicamente las relaciones con la CIA y los servicios de inteligencia, la cooperación privada o a través de personas concretas continuó.

⁵ El caso de Theodore Downing es paradigmático al respecto, en tanto que los intereses y puntos de vista de los pueblos indígenas y los del Banco Mundial quedaron enfrentados. Véase Fluehr-Lobban, 2003:18.

una supuesta neutralidad del conocimiento, sino a un posicionamiento social que, en último término, es también político. Una de las célebres frases de Pasteur - considerado pionero de la microbiología moderna- es la que dice que no existen las ciencias aplicadas sino las aplicaciones de las ciencias. Tal afirmación podría ser analizada presuponiendo una especie de “bifurcación del valor” (Mills, 2003 en Narotsky, 2004), en la que las ciencias conservarían su carácter objetivo y neutro, mientras que serían sus aplicaciones las que la dotan de carácter ideológico. Sin embargo, la posibilidad de separar el conocimiento de los valores ha sido ampliamente cuestionada por autores de diferente procedencia disciplinar. Siguiendo a Horkheimer (1968), si asumimos la premisa de que toda elección ontológica y epistemológica es también una elección moral, tanto los usos del conocimiento como el ejercicio propio de la investigación no sólo no serían neutrales sino que, y como consecuencia de ello, llevarían implícitos y estarían estrechamente relacionados con un posicionamiento ético hacia el mundo, la sociedad y las demás personas. Una discusión que, en el campo de la responsabilidad ética en la práctica antropológica, parece haber quedado largamente relegada (Narotsky, 2004)

3. Tejer la madeja: prácticas, usos y dilemas entorno el Chagas

Partiendo de los supuestos expuestos hasta el momento, en este apartado me voy a centrar en el caso concreto del mal de Chagas para exponer cómo las bases epistemológicas y ontológicas que fundamentan el modelo dominante sobre el padecimiento trascienden en el campo de la ética. De ahí me planteo cuáles deberían ser los límites éticos (si es que hubiera de haber) de una práctica profesional -la de la antropología médica aplicada- orientada a incidir en el campo social. Empezaré intentando hacer un breve esbozo sobre el Chagas a partir de algunos fragmentos de los discursos de mujeres y hombres afectados.⁶

⁶ Debido a que el objetivo del apartado es esbozar algunas imágenes sobre el Chagas que he seleccionado en base a las entrevistas que he estado realizando, he colocado los distintos fragmentos de forma desordenada y sin ninguna referencia para asegurar el anonimato.

3.1 ¿De qué hablan las personas afectadas cuando hablan del Chagas?

1. “Cuando apagábamos el mechero, empezaba a sonar. Y bajaba como cortinas... negro, ¡las vinchucas por todos los lados! Dormíamos allí, era como cada día, era normal, nunca te fijabas. Nadie decía ni hacía nada, era normal que la gente muriera. Sabemos que tenían problemas de Chagas y que luego se le hinchó la barriga y murió; que tenía el Chagas y luego le ha roto el corazón y el corazón le falló y murió. Es que no conoces otra realidad distinta a que no hubiera estos bichos allí; era lo que había. Con los años... creo que fue en el noventa-y-cinco, hubo dos programas de fumigación. Teníamos que sacar todas las cosas, fumigaban toda la casa, los corrales y eso, y luego a otra, y la siguiente vez también. A raíz de ahí se ha ido más o menos reduciendo lo que es el tema de la vinchuca, casi ya no hay. También el hecho de que ahora la gente puede tener un poco más de dinero. Por mi zona han prosperado bastante, ¡mucho mejor que los que hemos venido aquí!, por el tema del durazno, porque del durazno sale el moco chinche y entonces el moco chinche ha subido de precio, y entonces han hecho dinero y la gente tiene casas en mejores condiciones, con material y todo esto.”

2. “Nunca me lo pensé ni me lo planteé, allá. Como no tenía síntomas, no puedes decir “ay me duele esto, me lo mirare por si acaso”. Puede que lo tengas y así puedes vivir y nunca se te pasa por la cabeza. Allá nunca se me hubiera pasado por la cabeza ni siquiera hacerme unas pruebas, hacerme un tratamiento, ni verlo como algo grave, como una enfermedad o algo que altere mi vida normal”.

3. “Yo me enteré porque fui a donar sangre para un familiar [en Bolivia], y me enteré ahí que tenía la enfermedad. Para mi fue una sorpresa muy grande ya que yo no me esperaba tener esto, porque yo no vivía en el campo, por decirte así. Yo había escuchado que es la gente que vive en el campo que tiene Chagas. La transmisión que yo tengo, yo no sé si ha sido por la picadura de la vinchuca directamente, o he sido transmitida por la madre. Mi madre sí que lo

tiene. Bueno, la mayoría de mi familia lo tiene, porque los demás de mis hermanos sí vivieron en el campo. Yo no me he criado con mi mamá”.

4. “Lo peor allá, en mi país, los médicos deberían de saber decírtelo. El Chagas es una enfermedad que muere gente todos los días. Pero no, te dan el diagnóstico como, o por lo menos aquella vez me dieron, como que te tienes gripe. Y no es así de sencillo, porque que te digan que tienes algo que no tiene cura, es muy fuerte. Mi esposo se puso también mal, deprimido. Para su mala suerte, su primera mujer había muerto justamente con la enfermedad de Chagas. Para él fue un golpe duro, porque se había casado con una persona joven, de 25 años. Y pues nada, murió así, en un ratito. Estaba cogiendo agua del grifo y hasta allí llegó”.

5. “Me he deprimido muchísimo. En mi mente estaba que en cualquier momento me iba a morir. Lo pasé muy mal, de pensar que tenía una enfermedad que no tenía cura. Cualquier cosa que tenía, yo ya pensaba que era la enfermedad. Yo tenía dolores de cabeza constante y decía, debe ser por eso. Luego sentía malestar en el pecho. Y creo que era psicológico, porque había sentido que la gente con Chagas tenía problemas de eso”.

6. “Estando aquí [en Cataluña] tenía siempre esta duda que a lo mejor sí tengo, pero tenía la ligera esperanza de que igual no. Me quería sacar de dudas, y me lo recomendó me parece que mi médico de cabecera. Me dijo que vaya a medicina tropical y me fui ahí y bueno, pues luego me sacaron positivo. Yo por una parte estaba casi segura, pero por otra parte, como te digo, mantenía la ligera esperanza de que no lo tuviera. Porque mi padre murió con eso y allá es una enfermedad muy común; es como el pan de cada día”.

7. “Me ha afectado más de lo que me pensaba, aun sabiendo que casi seguro que lo tenía. Entre eso y algunos problemas de trabajo que yo tenía... es un cúmulo de cosas, pues me ha llevado incluso a tener como una depresión. Se me juntó un poco todo. No es que sea exactamente eso, fue digamos la gota que colmó el vaso. Pues yo tenía ya bastantes problemas, y aún eso más”.

8. “El tratamiento me produjo una alergia, estaba hinchada, llena de granos, como dos, tres semanas. Así no podía ir a trabajar, y la doctora de cabecera me dio la baja. El hecho que me ha llevado también a que yo tenga una depresión es esa reacción alérgica, verme así! Decir, ¿me estoy curando o me estoy haciendo peor con esto? Y como mi hermano me decía “igual estás provocando el bichito que se despierte”, me decía. Yo era como que hacía fuerza para aguantar el tratamiento, porque sí, aún con los antihistamínicos es fuerte. Parece que te patea el hígado, sientes constantemente molestias, así como picazones, como hormigones en las manos, en los pies, te pelas toda”.

9. “El tratamiento, no tenía un conocimiento de que era muy tóxico. Después lo leí en el prospecto y estas cosas, y sí, algunos efectos secundarios. Pero al final yo no lo he vivido estos efectos secundarios. Pero he tenido amigos que han estado muy mal. El medicamento se ha hecho para uso veterinario. Ahora voy cada año [a hacer la revisiones]. De paso me hago controles de mi colesterol, mis leucocitos y esas cosas. No vivo pensando en eso [el Chagas]. Creo que eso es bueno. Claro, lo que yo puedo pensar, lo pienso así porque todavía ninguno de mis órganos me ha afectado. Ahora, la pregunta es ¿qué pasará el día de mañana cuando, en el peor de los casos, me llegue a tocar alguno de los órganos? Entonces tendría que ver cuál será mi visión. Ni yo mismo lo sé. Pero no todos la podemos llevar de la misma manera la enfermedad. Yo creo que como personas nos gusta que alguien se preocupe por ti, porque si nadie se preocupa por ti, no existes.”

10. Hasta ahora nunca han dicho nada que haya algo que cure. Pero tampoco no me han explicado mucho, y la forma de convencerme pues fue eso: “¿y qué tal si sois este 0,01 por ciento que se va a curar?”. Por todo eso pues me habían dado la baja y luego pues como que se derivó en una depresión y por eso he tenido una baja un poco más larga. Y entonces yo se lo expliqué al jefe; no es contagioso, pero quiero que lo sepas. Y pues lo primero que hizo fue decírselo a todo el mundo. Y ya decían, pero ¿es contagioso? Por si acaso, no te acerques tanto. Empecé a no salir a los descansos, porque en los descansos todos estaban charlando ahí fuera del patio. Empecé a no salir

mucho. Sí que me han afectado en ese momento. Y luego me ha provocado como aislamiento social o algo así, porque ya no tenía esas ganas de estar con la gente, ¡a ver si me van a decir cualquier cosa!, mejor no, no me acerco mucho”.

11. En Barcelona me dijeron de volver a hacer el análisis. “¿Qué pierdo? Nada. Vamos a hacer el análisis, si sé que no tengo, porque ya me lo habían hecho [durante el proceso de migración hacia otro país de Sur América]. Fui, me volvieron a hacer la segunda vez, y me dijeron, bueno, sí. Y pregunté, ¿por qué? Puede ser que no... es que tampoco tenían algo claro de la enfermedad, los del centro de salud. Lo primero que me pasó por la cabeza es ¿qué pasa ahora con mi familia? y, en ¿qué condición les dejo? Me preocupé por mis hermanos, les llamé para que se hicieran el análisis por favor; si no tienes dinero, te voy a mandar, pero ándate a hacer el análisis. El que está aquí le dije lo mismo. Llamé a mi esposa, los chicos, posiblemente, tal vez... Pero ella me dijo: “no te preocupes”, porque al nacer es un protocolo en mi país. Yo no sabía. Te hacen un análisis de Chagas para ver si tienes. Entonces, como mi esposa no tiene, yo, por más que tenga, no lo puedo transmitir. Solamente la madre al hijo”.

12. “A algunos no les interesa saber más, por temor. Creo que todos hay un momento de nuestra vida que nos da, oye, si me muero, yo no quiero morirme todavía. Y mientras no sepas [el diagnóstico], pues mucho mejor”.

13. “La enfermedad, por más que lo tengas, puede estar en estado inerte, como también activo. Si está activo, es obvio de que va a atacar los órganos. Los que somos portadores nada más de la enfermedad, no implica que todavía seamos enfermos, porque no estamos padeciendo ningún síntoma. Tu vida sigue siendo normal, por más que tengas la enfermedad, no implica que tengas que dejar muchas cosas. Yo, al principio, dije, a ver, no voy a poder ir a correr, por ahí mi corazón falla. Pero no es tanto así”.

14. “Un tío abuelo político sí llevaba marcapasos, le tuvieron que poner marcapasos. Y éste ya de mayor, al final dejó el planeta a causa del Chagas”.

3.2 Entre el conocimiento científico y el objeto de estudio

En el desarrollo de la salud pública, los procesos de orden social se configuraron como uno de los elementos claves de análisis de la situación de salud de las poblaciones. No obstante, la evolución histórica que ha seguido la medicina desde finales del siglo XIX -con el descubrimiento de las causales microbianas de las enfermedades infecciosas- se va conformando como una línea dominante hasta nuestros días. Esta línea dominante se caracteriza a grandes rasgos por el peso dado al análisis y soluciones técnicas de tipo biológico; su fuerte adscripción al paradigma de las ciencias positivistas; y la eliminación o secundarización de cualquier tipo de aproximación contextual e histórica a los procesos de salud, enfermedad, y atención (Menendez, 1998). El discurso dominante que se ha ido construyendo sobre el Chagas presenta, en gran medida y de forma general, algunos rasgos principales de dicho patrón.

Desde 1990, y especialmente a partir del 2000 (Ramos, 2011), ha habido un incremento relevante en el número de publicaciones sobre el mal de Chagas. La proporción de estudios que abordan cualitativamente la temática desde una perspectiva social, cultural, económica, política, histórica, etc. es mínima e insignificante en comparación con las publicaciones que abordan los aspectos clínicos, epidemiológicos, entomológicos, farmacológicos o micro-biológicos (Ventura-García, 2013).⁷ A pesar de que hay quien ha planteado la necesidad de abordar los aspectos subjetivos, sociales y culturales en su análisis (Albajar Viñas, 2011, 2012), sin duda, dicha inclinación tiene que ver con cómo se concibe el Chagas y, por ende, con cómo y se aborda la “problemática”. Al fin y al cabo, si la literatura científica y las estadísticas son las que orientan las políticas nacionales e internacionales (Briggs, Martini Briggs, 2003)⁸ y en ellas no se hacen patentes determinadas dimensiones de la salud, la enfermedad y la búsqueda de atención, éstas facetas quedarán sistemáticamente excluidas de cualquier propuesta. ¿Cuál es

⁷ En la revisión de la literatura cualitativa sobre el mal de Chagas (hasta noviembre de 2012) que realizamos (Ventura-García, 2013) encontramos 33 estudios. Ramos et al (2011) localizaron, para el periodo de 1940-2009, y solo en PubMed, 13.989 referencias, el 36% de las cuales (n=5.430) se publicaron en la década de 2000-2009.

⁸ La implementación de las políticas y estrategias de control y atención al Chagas es muy desigual en los diferentes países europeos. Ver Angheben A i Requena A (2014).

entonces el marco teórico, conceptual y analítico sobre el Chagas y en qué tipo de estrategias se traduce?

El análisis de la concepción dominante a partir de la literatura científica y las intervenciones sería un buen punto de partida para empezar a responder la cuestión. Debido a las limitaciones del texto, sin embargo, voy a señalar de forma general sus características básicas. El mal de Chagas es una de las 17 enfermedades que la OMS ha clasificado como “desatendida” u “olvidada”.⁹ Según Dumonteil et al. (2012), el 99% de personas infectadas habitan en los países más pobres del continente Americano y viven en una situación de pobreza, con viviendas de mala calidad y sin acceso a los medicamentos esenciales y las prácticas de control vectorial. Los flujos migratorios locales, nacionales e internacionales tienen una especial relevancia epidemiológica en cuanto que son considerados primordiales en la emergencia del Chagas en las regiones urbanas de Latino-América, así como en el proceso de “globalización de la enfermedad”.¹⁰

“Pobreza” y “migración” se configuran como dos de los conceptos “fundacionales” en la teorización biomédica del mal de Chagas, que aglutinan una serie de presuposiciones consideradas trascendentes, y que han sido ampliamente utilizados como constructos centrales alrededor de los cuales se estructuran y justifican las explicaciones y las prácticas. Sin embargo, ambos conceptos son generalmente concebidos de forma esencialista, fuera de todo contexto de relaciones que pueda dar cuenta de su génesis que, en último término, queda restringida a un eje de causalidad situado en lo biológico (parásito) o bioecológico (parásito-vector). Los procesos históricos, sociales, culturales, económicos, políticos, etc. en base a los cuales se forman y transforman los contextos en donde los grupos sociales se infectan y viven su día a día con el Chagas, quedan invisibilizados o, en todo caso, operacionalizados a través de los “factores de riesgo”.

La “vivienda” es uno de estos “factores de riesgo” que, por su alta asociación

⁹ Las enfermedades desatendidas son un conjunto de enfermedades diversas, clasificadas bajo esta etiqueta con el común denominador de que afectan la salud de aquellas poblaciones más empobrecidas de los países del sur social y político; que reciben poca o ninguna atención por parte de los medios de comunicación y los hacedores de políticas; y reciben pocos fondos económicos para la investigación y el desarrollo de estrategias para el diagnóstico, tratamiento e interrupción de la transmisión. http://www.who.int/neglected_diseases/diseases/en/ (7/3/14).

¹⁰ El tripanosoma cruzi no solo se transmite por vía vectorial sino también, a través de la transfusión de sangre, la donación de órganos, y por vía vertical de madres a hijos.

probabilística, se sitúa en el foco de corrección.¹¹ De esta forma, el control vectorial se sistematiza a partir de la mejora de la vivienda y su rociado con insecticidas -así como en los programas de educación para la salud, que pasaré a comentar en el siguiente apartado-. La necesidad de intervenir conduce a que complejas y dinámicas relaciones se operacionalicen a través de “factores de riesgo” de tal forma que, como apunta Breihl (2009), éstos acaban apareciendo totalmente desconectados de los estilos de vida -entendidos tal y como los plantea Menéndez (1998)- y las relaciones sociales establecidas en el seno de la realidad determinada en la que se produce la salud, la enfermedad o la búsqueda de atención. Los procesos estructurales que dan lugar a las condiciones de vivienda permanecen imperceptibles en el análisis, que se focaliza estrictamente en el grado de exposición a dichos factores de interés técnico, y el Chagas acaba apareciendo como una entidad autónoma en vez de dada relacionamente. El reduccionismo biológico a partir del cual se ha problematizado el Chagas también ha llevado a algunas autoras a cuestionar el hecho de si los logros conseguidos con las acciones de vigilancia epidemiológica y el control vectorial en América Latina -a menudo dissociadas de las estrategias de diagnóstico y atención de la población afectada- hayan llevado a mejoras en el bienestar social e individual (en Ventura-García, 2013).

En una fase más reciente, la importancia dada a la detección y tratamiento de la infección ha puesto el foco de atención en el diagnóstico, farmacología y la gestión de sintomatología (Sanmartino, 2009). También en los países en donde no se da la transmisión vectorial,¹² el paradigma de atención para el Chagas -definido médicamente como una “enfermedad crónica asintomática con un largo periodo de latencia de entre 20 y 30 años, después de los cuales un porcentaje de personas infectadas desarrollarán complicaciones (Pinazo, 2011)- se basa en el cribaje, aunque la implementación de medidas de control varía enormemente entre países (Angheben

¹¹ Las principales acciones llevadas a cabo en los países latino-americanos desde la década de 1940-50 se han centrado principalmente en la vigilancia epidemiológica y entomológica a través del control de bancos de sangre, la monitorización de las mujeres embarazadas, y el control vectorial -mejora de la vivienda, rociado con insecticidas, y educación para la salud-.

¹² En 2004, una directiva de la Unión Europea (2004/23/CE) especifica por primera vez la infección por el tripanosoma cruzi como criterio de exclusión para la donación de sangre, y en 2006 el Parlamento Europeo publica nuevas directrices (2005/17/CE) en relación a la donación de órganos. En base a dichas directivas, algunos países europeos implementan medidas de control. En España, las estimaciones indican que 50.000 i 70.000 personas conviven actualmente con un diagnóstico de mal de Chagas (Gascón et al, 2010). La legislación sanitaria regula desde el año 2005 las donaciones de sangre y órganos de donantes que provienen de áreas endémicas (MSPS, 2009), y algunas comunidades autónomas han desarrollado protocolos de cribaje y diagnóstico con el fin de evitar nuevas infecciones de origen congénito.

y Requena, 2014); el diagnóstico; tratamiento; control; manejo de síntomas (cuando los hay) y búsqueda de curación -lo que presenta una serie de problemáticas no abordadas hasta el momento, especialmente en aquellos casos en los que el tratamiento no es eficaz-.¹³ La intervención terapéutica a las personas con una serología positiva parte de la concepción de un paciente expuesto a la probabilidad de desarrollar el Chagas en un futuro; es decir, “en riesgo de”, por lo que deberá estar bajo vigilancia médica periódica. Si bien a menudo se tienen en cuenta diferentes aspectos relacionados con el acceso y la utilización de los servicios de salud, a nivel general, el paradigma de la atención médica se focaliza principalmente en lo que Kleinman (1988) denomina “disease”, sustituyendo la gestión de la “illness” por el control, y en donde la experiencia de las personas afectadas queda a menudo secundarizada.

3.2 Los lugares de las ciencias sociales y la antropología médica

La creciente especialización de los conocimientos científicos en disciplinas específicas y delimitadas es un proceso que se ha dado especialmente a partir del siglo XVIII (Capel, 1989). Es a partir de este proceso que tienen lugar los encuentros y desencuentros entre la antropología y las ciencias de la salud, que han tenido lugar en diferentes momentos históricos y bajo diferentes tradiciones teóricas. El abordaje de los temas médicos en el campo de la antropología fue tardío (Martínez-Hernández, 2008), y su aplicación en el campo de la salud fue más o menos puntual e intermitente hasta después de la segunda guerra mundial.¹⁴ No es hasta finales de los 40 y principios de los 50 del siglo XX que se produce un fuerte impulso en las investigaciones en ciencias sociales y salud debido, en gran parte, a la creación de agencias internacionales como la OMS, las políticas de desarrollo indígenas y el

¹³ En la actualidad existen dos medicamentos utilizados para el Chagas: el benzimidazole -desarrollado por Roche en 1974- y el nifurtimox -desarrollado por Bayer en 1960-. La debilidad del mercado y su falta de estimulación para la industria farmacéutica ha conllevado importantes interrupciones en su producción, así como políticas de precios diferenciados (Zackiewicz, 2007). Si bien la OMS recomienda el tratamiento parasitológico, las drogas pueden presentar graves efectos adversos y, a pesar de ser eficaces durante la fase denominada como “aguda”, se desconoce su eficacia -aunque se sabe que es baja- en las personas clasificadas como “crónicas” (Pereira et al, 2013).

¹⁴ Es en el contexto de la gran depresión y durante la siguiente década cuando muchos antropólogos encuentran trabajo al servicio del gobierno y de agencias internacionales (Fluehr-Lobban, 2003). Este es el caso, por ejemplo, de antropólogas como Ruth Benedict, Margaret Mead o Audrey Richards, que trabajaron al servicio de comités de hábitos alimenticios de EUA o de Gran Bretaña, en el caso de la última (Foster, 1952; Martínez, 2008).

patrocinio de fundaciones privadas para la reducción de la morbi-mortalidad en los países pobres (Martínez, 2008). La antropología consigue entonces perfilarse como una disciplina aplicada en el marco de la salud bajo el paradigma del funcionalismo culturalista (Sadler, 2005), en donde su orientación instrumental al servicio de la biomedicina la sitúa en una posición de dependencia teórica y conceptual respecto a la misma, definiéndose más como una “antropología en la medicina”, que como una “antropología médica” propiamente dicha (Martínez, 2008).

El cuestionamiento de la objetividad y neutralidad del conocimiento científico y, por ende, antropológico que se produce a partir de finales de 1960 y 1970, fundamenta la aproximación que Martínez (2008) denomina como “modelo crítico” en el campo de la antropología médica, que se va a desarrollar con fuerza durante los 80 y 90 del siglo XX.¹⁵ En esta tradición, se produce la ruptura epistemológica que hasta el momento había contrapuesto la idea de medicina versus cultura, entre ciencia y creencia. Los modelos biomédicos pasan a ser otro más de los objetos de estudio de la antropología médica y se colocan en una posición de simetría respecto al resto de sistemas médicos.¹⁶ No obstante, hay que tener en cuenta, tal y como apunta Martínez (2008), que a pesar de la sucesión temporal de dichos modelos, ambos pueden coexistir en el presente.

Es precisamente una orientación pragmática la que ha guiado la mayor parte de la investigación social aplicada en el caso del Chagas. En consonancia con lo planteado por Good (2008), gran parte de esta comparte la visión empirista del conocimiento en la que se basan las ciencias médicas. Su foco se ha orientado principalmente en la descripción de las “creencias, actitudes y comportamientos” de la población -en términos de cultura y creencia versus medicina y ciencia, tal y como anteriormente he señalado- que “interfieren” ya sea en las actividades de participación comunitaria para

¹⁵ Las aportaciones de la disciplina aplicada al campo de la salud fueron bastante reducidas hasta la década de 1980 -con la excepción de sus aplicaciones en los países del sur social y político, los síndromes culturalmente delimitados, y en algunos campos específicos en países de capitalismo avanzado -como la institucionalización de los enfermos mentales o el alcoholismo- (Menéndez, 1998; Martínez, 2008)-. Es a partir de Alma Ata que se da un impulso al interés por las aportaciones de las ciencias sociales y la antropología en el campo de la medicina (Menéndez, 1998), y que podría resurgir a partir de los objetivos post-milenio que la Organización de las Naciones Unidas está actualmente elaborando. Según Muela (Conferencia inaugural del Medical Anthropology Research Centre, que tuvo lugar en Tarragona, 22 de enero de 2014), la insuficiencia de las descripciones y la falta de explicaciones a los fenómenos de salud, enfermedad y atención que se describen; la necesidad de una contextualización competente; y la consciencia de la desconexión existente entre las políticas globales y su implementación local suponen una oportunidad para una antropología aplicada a la salud en los próximos años.

¹⁶ Ver Good, 2008.

el control vectorial; en la transferencia de conocimientos que aseguren que la población adquiera ciertos hábitos considerados saludables por parte de las instituciones, durante las campañas de educación para la salud; o en relación al acceso a los servicios médicos en los países sin transmisión vectorial (Ventura-Garcia, 2013). La lógica consiste en identificar las creencias “culturales” y los comportamientos considerados erróneos, con el fin de que sean corregidos y substituidos por los conocimientos que supuestamente acaparan una correcta representación de la “realidad objetiva”.

La educación para la salud ha sido una de las estrategias de vigilancia epidemiológica y entomológica en la que los hábitos higiénicos, el desorden de los hogares o la convivencia con los animales domésticos -identificados como comportamientos que influyen en la persistencia del vector en las viviendas, y atribuidos a la falta de conocimiento sobre la enfermedad de Chagas y su transmisión por parte de la población- se reconceptualizan como “factores de riesgo”, de la misma manera que en el caso de la vivienda al que me he referido en el apartado anterior. De ello se sigue el que un mayor conocimiento de la enfermedad de Chagas permitiría adquirir nuevos comportamientos relacionados con la salud (Ventura-Garcia, 2013). Los “comportamientos y hábitos” de los grupos sociales se desvinculan así del contexto en el que tienen lugar -que a menudo limita las posibilidades de cambio, y en base al cual es posible comprender las lógicas subyacentes-; se responsabiliza a los sujetos de sus conductas y estilos de vida;¹⁷ y sus conocimientos son entendidos a menudo como creencias sujetas al juicio de los conocimientos verdaderos. De esta manera, la mayor parte de los estudios que abordan aspectos sociales y culturales fueron diseñados con el fin de complementar, mejorar, explicar o evaluar los “cuellos de botella” que impiden el éxito de intervenciones previamente diseñadas y consideradas efectivas. Los estudios conducidos a partir de los marcos teóricos de las ciencias sociales, planteando nuevas aproximaciones o cuestionando las actuales son muy minoritarios. Ello sugiere que los usos que se hacen de lo que se define como “social y cultural” son generalmente una respuesta utilitaria a las necesidades establecidas desde paradigmas biomédicos; una investigación “hecha a medida” (Reidpath, 2011), centrada en la implementación de soluciones enmarcadas dentro de los paradigmas existentes.

¹⁷ Ver Menéndez (1998) respecto la apropiación médica que se hace del concepto de “estilos de vida”.

En base a lo expuesto, los fundamentos epistemológicos y ontológicos de las diferentes disciplinas y las relaciones de poder que se establecen entre ellas se conforman en este escenario como una cuestión crítica a debatir. Para algunos autores, más allá de las diferencias entre, por ejemplo, una orientación cuantitativa y descriptiva, y una orientación cualitativa y explicativa, existe un campo en común que plantea la necesidad de establecer bases comunes entre disciplinas que aborden el campo de la salud. Otros autores, sin embargo, consideran que una colaboración complementaria y dialógica, de igual a igual, no es posible a menos que se desmonten las bases epistemológicas de ambas disciplinas (Sandler, 2005). Además, tal y como plantea Menéndez (1999), la creciente homogenización de las ciencias bajo el paradigma de las ciencias “duras” conduce a que a menudo la antropología se vea abocada a los estándares de la producción “más científica”, modificándose o sencillamente desapareciendo muchas de sus características, que se diluyen en concepciones provenientes de disciplinas más hegemónicas, y que son las que establecen las directrices del trabajo conjunto entre disciplinas.

Allotey et al. (2010) advierten asimismo de la tendencia por parte de las ciencias médicas a homogeneizar las distintas disciplinas clasificadas bajo el sello de “ciencias sociales”, y a presuponer que dichas ciencias disponen de un conjunto de técnicas cualitativas que se interpretan de forma subjetiva, con lo que a menudo se ven cuestionados. Se descuida, así, no sólo que las “ciencias sociales” no son uniformes -y que incluso dentro de las diferentes disciplinas y sub-disciplinas encontramos diferentes posiciones, enfoques y tradiciones teóricas-; sino que reduce las posibles aportaciones de las distintas ciencias sociales a una cuestión de técnicas de recogida de datos, secundarizando o anulando los bagajes teóricos y metodológicos diversos de cada una de ellas, y dentro de las mismas. Ello implica, en último término, una desconexión de los fundamentos teóricos de la antropología médica y otras disciplinas sociales que abordan la salud, en pro de la utilización de técnicas cualitativas para recopilar información estratégica, dándose a menudo una apropiación y resignificación de los conceptos sin ningún tipo de negociación de las asunciones ontológicas, epistemológicas y metodológicas, y resaltando las hegemonías establecidas entre disciplinas y con respecto a los grupos sociales (Menéndez, 1998).

4. Dilemas y reflexiones inconclusas entorno a la ética en la práctica de una antropología médica aplicada

Como antropólogas interesadas en aplicar nuestros conocimientos en el campo de la salud en una clara posición de desventaja disciplinar, nos vemos a menudo obligadas a negociar ciertos fundamentos de la disciplina con el fin de entrar, aunque sea por la puerta trasera, y ser escuchadas en el reino de las que se definen como ciencias duras. Dicho proceso nos invita a reflexionar sobre los límites éticos que nos encontramos en la búsqueda del equilibrio entre la necesidad de insertar lo social y cultural en el campo de las ciencias de la salud, y la exigencia de abordar los procesos de salud-enfermedad-atención-prevención en lo que consideramos que es toda su complejidad. En su artículo “Chagas disease in Argentina: Reciprocal construction of social and scientific problems”, Kreimer y Zabala (2007) muestran cómo la producción del conocimiento científico no puede separarse del análisis de las formas en que se aplica. La despolitización del mal de Chagas a través de un reduccionismo de tipo biologista, tanto en su explicación etiológica como en su abordaje terapéutico, tiene múltiples consecuencias que podríamos situar en un plano ético: desde la disolución del contexto con el subsiguiente desplazamiento del eje de responsabilidad desde un nivel social-estructural y colectivo al individual; a la resolución del problema de forma restringida al conocimiento biomédico -que hace que los procesos sociales, culturales, etc. se conformen en todo caso, y cuando se toman en cuenta, como variables independientes (Kreimer y Zabala, 2007)-; en el que se universaliza y homogeneiza el padecimiento; y se vincula a una determinada idea de atención centrada en lo biológico, que lleva a menudo a la invisibilización de las personas afectadas, cuya experiencia queda secundarizada o silenciada, y podría ser un serio obstáculo a la hora de plantear otras formas de abordaje y de cuidados o gestión de la infección y la enfermedad.

En este marco, y en tanto que la investigación es también una forma de acción, ¿cuáles son nuestras responsabilidades éticas como profesionales de una antropología médica aplicada y orientada explícitamente a transformar la realidad (o ciertos aspectos de la misma) a partir de la búsqueda de soluciones a determinados “hechos identificados como problemas”? De alguna forma, la reproducción de los paradigmas dominantes sobre el mal de Chagas supondría también la reproducción de un orden

social que se invisibiliza a través de unos saberes funcionales y unas políticas que a menudo no están tan orientadas a solucionar los problemas de fondo, sino a la gestión eficaz de los mismos dentro de los límites tolerables (Romaní, 2005). ¿Debemos marcar una “línea roja”? Y, de ser así, ¿dónde situarla?

Pasados más de cien años desde que se puso nombre a la enfermedad (Bastien, 1998), el Chagas es considerado hoy en día un problema de salud pública global (Abad-Franch, 2011). Si las preguntas relevantes surgen de la práctica, las limitaciones de parte de los enfoques actuales no sólo se pondrían de manifiesto con la persistencia y reemergencia del mal de Chagas y su abordaje cada vez más complejo, sino también con el sufrimiento social e individual que padecen muchas de las personas afectadas. De esta forma, lo que estaría en cuestión es un problema que requiere enfoques y soluciones innovadoras, basados en nuevos paradigmas que, desde mi punto de vista, deberían ser el producto de una síntesis de las ideas que no se pueden obtener de disciplinas específicas por sí solas, y que requiere un paso más en la creación de nuevas preguntas y nuevas acciones. Es más, si partimos de la premisa de que los asuntos de salud no pueden reducirse a la idea de asuntos exclusivamente técnicos, sino que tienen lugar en medio de complejos procesos mobilizadores, en donde entran en juego diferentes actores sociales, intereses y sistemas normativos, es también necesario articular los planteamientos más “tecnicistas” con las necesidades y puntos de vista de las personas afectadas.

Este tipo de enfoques no parecen ser predominantes en el ámbito de la salud, ni en el caso del Chagas. Algunas de las razones pueden vincularse a argumentos que han ido apareciendo a lo largo del texto y a los procesos que han llevado a ciertas conceptualizaciones de la salud, la enfermedad, la producción de conocimiento, su gestión, priorización y financiación. Pero, “en la medida en que aceptamos que los/as investigadores/as somos unos/as actores/as sociales más de una realidad producida por la dialéctica entre campos de fuerzas conceptuales y campos de fuerza materiales que se plasman en narrativas de esa realidad diversa y a veces en conflicto, el “buen hacer” personal y profesional no es separable de la narrativa histórica en la que nos ubicamos y desde la que inevitablemente nos relacionaremos con los sujetos antropológicos y con nuestros colegas de disciplina [o de otras disciplinas]” (Narotsky, 2004:109).

Quizá, como apunta Breihl (2009), lo que defina el quehacer en la investigación no sea solo una visión ontológica, epistemológica y metodológica, sino también la

visión axiológica, que tiene que ver con la forma de entender el papel de los valores en el conocimiento, y que se articula con las visiones anteriores. El reconocimiento de que existen múltiples e incluso cambiantes posicionamientos hace difícil, si no imposible, dictar una solución única y plausible para todas las partes implicadas. Ante ello, creo que el planteamiento de Narotsky (2004:10), de que la ética en nuestra práctica profesional parte de la exposición explícita de nuestra ubicación en una historia orientada y, por lo tanto, política, es una opción no solo aceptable, sino necesaria en tanto que requiere de una reflexividad ineludible respecto nuestro posicionamiento profesional en y con el mundo, lo que no siempre es fácil en la práctica aplicada de la antropología médica, especialmente cuando nos situamos en una posición de dependencia de las disciplinas biomédicas, de agendas corporativas, o de los intereses y las posibilidades de trabajo del momento. Es en este punto que considero inexcusable proteger la integridad intelectual de la disciplina (Merrit, 2007) para avanzar en los problemas cuya solución requieren de un trabajo que vaya más allá de todas las disciplinas involucradas, y fortalecer así nuestra posición en el campo de la salud.

5. Bibliografía

- Abad-Franch F (2011) Vigilancia epidemiológica y entomológica para el control de la enfermedad de Chagas, con énfasis en la participación de la comunidad. En: Programa regional para el control de la enfermedad de Chagas en America Latina. Iniciativa de bienes públicos regionales, capítulo 2.
- Albajar-Viñas P (2011) The hidden of Chagas disease burden in Europe, pp 1-4, a AA.VV. “Special Issue on Chagas Disease”, Eurosurveillance, Vol.16, Issue 37, 15.
- Albajar-Viñas P (2012) Enfermedades tropicales desatendidas ayer y hoy. Una reflexión con el ejemplo de la enfermedad de Chagas. Revista Argentina de Salud Pública, número especial agosto 2012.
- Allotey, P; Reidpath D; Pokhrel S (2010) Social sciences research in neglected tropical diseases 1: the ongoing neglect in the neglected tropical diseases. Health Research Policy and Systems, 8:32.

- Angheben A i Requena A (2014) Control of Chagas disease in Europe: State-of-the-art. *Rev.Esp.Salud Pública*, 88 (suplemento):23-32.
- Bastien JW (1998) *The Kiss of Death. Chagas' Disease in the Americas*. The University of Utah Press. Salt Lake City, USA.
- Breihl J (2009) *Epidemiología crítica: ciencia emancipadora e interculturalidad*. Lugar Editorial, Argentina.
- Briggs CL i Martini-Briggs C (2003) *Stories in the Time of Cholera*, University of California Press, Berkeley.
- Capel H (1989) *Historia de la ciencia e historia de las disciplinas científicas*. Universidad de Barcelona. ISSN: 0210-0754 Año XII. Número 84. Disponible en: <http://www.ub.edu/geocrit/geo84c.htm>.
- Comelles JM i Martínez-Hernández A (1993) *Enfermedad, cultura i sociedad. Un ensayo sobre las relaciones entre la antropología social y la medicina*. Madrid: Eudema.
- D'Andrade R (1995) *Moral Models in Anthropology*. *Current Anthropology*, Vol.36, Number 3.
- Dumonteil E et al. (2012) Accelerating the development of a therapeutic vaccine for human Chagas disease: rationale and prospects. *Expert Rev Vaccines*; September; 11(9).
- FAAEE (2011) "Lugares, tiempos, memorias: la antropología Ibérica en el siglo XXI"
- Faubion, J (2001) *Toward an Anthropology of Ethics: Foucault and the Pedagogies of Autopoiesis*. *Representations*, Vol. 74, No. 1, pp. 83-104.
- Fluehr-Lobban (2003) "Ethics and Anthropology 1890-2000: A Review of Issues and Principles. En *Ethics and the profession of Anthropology...*
- Gazzoti L (2003) *La responsabilidad profesional en el ejercicio de la profesión antropológica. El caso de la comunidad antropológica norteamericana*. *Cuadernos de Antropología Social N° 18*, pp. 141-161.
- Good B (xxxx) *Medicina, racionalidad y experiencia*.
- Horkheimer M (1968) *Teoría crítica*. Amorrortu Editores. Buenos Aires, Argentina.
- Kleinman A (1988) *The illness narratives. Suffering, healing and the human condition*. Basic Books, USA.

- Kreimer P, Zabala JP (2007) Chagas disease in Argentina: Reciprocal construction of social and scientific problems. *Science Technology Society*12:49
- Kreimer P Sobre el conocimiento, la ciencia y la sociedad. <http://www.fcen.uba.ar/fotovideo/EXm/NotasEXm47/EXM47dossier.pdf>
- Martínez-Hernández A (2008) Antropología médica. Teorías sobre la cultura, el poder y la enfermedad. Anthropos Editorial, Barcelona.
- Menéndez, E (1998) “Estilos de vida, riesgos y construcción social. Conceptos similares y significados diferentes” *Estudios sociológicos*, 46: 37-67.
- Merritt, M (2007) "Bioethics, Philosophy, and Global Health," *Yale Journal of Health Policy, Law, and Ethics*: Vol. 7: Iss. 2, Article 2. Disponible en: <http://digitalcommons.law.yale.edu/yjhple/vol7/iss2/2>.
- Ministerio de Sanidad y Política Social (2009) Enfermedad de Chagas y donación de sangre. Disponible en: <http://www.msssi.gob.es/profesionales/saludPublica/medicinaTransfusional/publicaciones/docs/informeChagasJulio09.pdf> (20/02/2014).
- Narotzky, S (2004) Una historia necesaria: ética, política y responsabilidad en la práctica antropológica. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol.XXV, núm.98, pp.107-145. El Colegio de Michoacán, A.C México.
- Pereira MC i Dones W (2013) Chagas Disease: An Overview of Clinical and Epidemiological Aspects. *Journal of the American College of Cardiology*, Vol. 62, N° 9.
- Pinazo MJ et al (2011) Recommendations for management of Chagas disease in organ and hematopoietic tissue transplantation programs in nonendemic areas. *Transplantation Reviews*. Jul; 25(3):91-101.
- Ramos et al (2011) Mapping of Chagas disease research: analysis of publications in the period between 1940 and 2009. *Revista da Sociedade Brasileira de Medicina Tropical* 44(6):708–716, nov-dez, 2011.
- Reidpath D, Allotey P, Pokhrel S (2011) Social sciences research in neglected tropical diseases 2: A bibliographic analysis. *Health Research Policy and Systems*,9:1. doi:10.1186/1478-4505-9-1.

- Romaní O (2005) “Globalización, anti-globalización y políticas de reducción de daños y riesgos” in *Eguzkilore, Cuaderno del Instituto Vasco de Criminología*, nº 19: 91-103, San Sebastián.
- Scheper-Hughes N (1995) *The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology*
- Scheper-Hughes, N (1997) *La muerte sin llanto*. Editorial Ariel S.A, Barcelona.
- Samaja J (2004) *Epistemología de la salud. Reproducción social, subjetividad y transdisciplina*. Lugar Editorial, Argentina.
- Sanmartino (2009) 100 años de Chagas (1909–2009): revisión, balance y perspectiva. *Rev Soc Entomol Argent* 68(3–4):243–252.
- Ventura-Garcia L et al. (2013) Socio-Cultural Aspects of Chagas Disease: A Systematic Review of Qualitative Research. *PLoS Negl Trop Dis* 7(9): e2410. doi:10.1371/journal.pntd.0002410
- Zackiewicz C (2007) Tratamiento: realidad, dísidas e perspectives. En OPS/Mundo Sano, *La enfermedad de Chagas a la puerta de los 100 años del conocimiento de una enfermedad Americana ancestral*. OPS/Mundo Sano Editores.

**CRÓNICA DE LOS CONGRESOS DE ANTROPOLOGÍA
DEL ESTADO ESPAÑOL**

1973-2014

JOAN PRAT CARÓS

CONGRESOS (ESPAÑOLES) de ANTROPOLOGÍA 1973-2014

DATOS GENERALES	SIMPOSIOS (y mesas de trabajo, grupos de discusión y publicaciones)	CARGOS / CONFERENCIAS
SEVILLA, 1973 (30 enero - 3 febrero) Primera Reunión de Antropólogos Españoles. Dep. Antropología y Etnología de América. U. Sevilla	Arqueología (José Alcina), Etnohistoria (Alfredo Jiménez), Antropología social y Etnología (Carmelo Lisón), Antropología biológica (José Pons), Antropología aplicada (Claudio Esteva), Acuerdos y resoluciones (Manuel Ballesteros) Publicación: <u>Primera reunión de antropólogos españoles. Actas, Comunicaciones, Documentación.</u> (Ed. A. Jiménez Núñez, 1975)	Presidente: Luis Pericot. Secretario: Isidoro Moreno
SEGOVIA, 1974 (noviembre) 2ª Reunión de Antropólogos Españoles. Dep. Antropol. y Etnología de América. U. Complutense. Madrid	Antropología biológica, Arqueología, Etnohistoria, Etnología y Antropología social. Publicaciones: <u>Antropología de España y América</u> (Ed. Miguel Rivera 1977) <u>Perspectivas de la Antropología española</u> (Ed. Miguel Rivera 1978)	Manuel Ballesteros Miguel Rivera
BARCELONA, 1977 (28 marzo / 2 abril) I Congreso Español de Antropología. U. Barcelona	Simposium de relaciones interdisciplinarias, Sociedades campesinas, Etnohistoria, Historia de la Antropología, Antropología biológica, Arqueología americana. Publicación: <u>Actas I Congreso Español de Antropología</u> (2 vols.) 1980	Presidente: Claudio Esteva. Conferenciante: Maurice Godelier
MADRID, 1981 (abril) Segundo Congreso Español de Antropología. Asociación Madrileña de A.	A/ Situación actual de la Antropología, B/ Teoría y métodos antropológicos, C/ Etnicidad, naciones, regiones y pueblos, D/ Temas libres (Comunidades pastorales), Técnicas audiovisuales: metodología y realizaciones. Publicación: <u>Actas del 2º Congreso de Antropología, 1985</u>	Pres. honor: Julio Caro Baroja José Luis García Sec: Rafael Llavona Conferenciantes: Julio Caro, Pedro Armillas
DONOSTIA, 1984 (23-27 abril) Antropología en III. bat Zorro / III Congreso de A. Dept. Antropología.	1/ Etnicidad y nacionalismo, 2/ Métodos y técnicas, 3/ Temas libres, 4/ Antropología simbólica, 5/ Antropología de la mujer, 6/ Antropología de la pesca, 7/ Arte y antropología, 8/ Antropología vasca, 9/ Estado actual de la Antropología en el Estado español. Cine etnográfico / Exposiciones. Programa de mano con resumen de ponencias y comunicaciones.	Pres. honor: J.M. de Barandiarán (?) Teresa del Valle.
ALICANTE, 1987 (21-24 abril) IV Congreso de Antropología. Sección A. de Humanidades / FAAEE	Historia de la antropología, Temas libres, A. de la pesca, A. de la educación, A. de la salud, A. de la transición, Estrategias económicas domésticas, A. de la mujer: tradición y cambio, Matrimonio, familia y parentesco, A. urbana: etnicidad y nacionalismo, Formas de relación y organización social, A. cognitiva y simbólica, A. de la religión, Antropología y medios audiovisuales. Programa de mano con la publicación de las conferencias de Stocking, Iturrá y Teutari	Presidenta honor: La Reina Secret. general: Manuel Oliver. Conferenciantes: G.W. Stocking, R. Iturrá, T. Teutari
GRANADA, 1990 (10-14 diciembre) V Congreso de Antropología. FAAEE / Asociación Andaluza de Antropología.	Historia de la antropología: personas, miradas y tradiciones, A. y patrimonio cultural, El trabajo de campo y la etnografía, Grupo doméstico y relaciones de producción, Discurso y cultura, A. Urbana A. del género, Transmisión/adquisición cultural, Creencias y poder, A. de la pesca. Grupos de trabajo: A. de la alimentación, Cambios en las bases económicas y transformaciones socioculturales en Andalucía: aspectos teóricos y metodológicos. Posters generales. / No publicación	Secretaria ejecutiva: F. García Castaño, J. Escalera, P. Palauzeola. Conferenciante: Adam Kruper.
LA LAGUNA, TENERIFE, 1993 (6-11 sept.) VI Congreso de Antropología. FAAEE / Asociación Canaria de Antropología	Sistemas de género y construcción (deconstrucción) de la desigualdad, A. de la salud y de la medicina, Sistemas de identidades y su expresión en las sociedades locales, Perspectiva en el estudio del parentesco y la familia, Procesos de apropiación y gestión de recursos comunales, El patrimonio etnológico; Migraciones, segregación y racismo; Después de Malinowski. Simposio de temas libres: Identidad, rituales y símbolos; Turismo y cambio sociocultural. Publicaciones: <u>ocho volúmenes publicados</u> (1 por simposio).	Pres: Alberto Galván Secret: José Pascual Conferenciante: James Fernández.

DATOS GENERALES

SIMPOSIOS (y mesas de trabajo, grupos de discusión y publicaciones)

CARGOS/CONFERENCIAS

<p>ZARAGOZA, 1996 (16-20 sept.)</p> <p>VII Congreso de Antropología social. Instituto Aragonés de Antropología / FAAEE</p>	<p>De la construcción de la historia a la práctica de la antropología, Etnolingüística y análisis del discurso, A. del trabajo; Reciprocidad, cooperación y organización comunal: desde Costa a nuestros días; Familia, herencia y derecho consuetudinario, A. social de América latina, Procesos migratorios y relaciones interétnicas, Epistemología y método</p> <p><u>Grupos de discusión</u>: A. de los edades, A. en situaciones de riesgo, A. de la alimentación, Patrimonio etnológico y museos, A. del turismo, A. del género, Asociacionismo y participación social, Ética y antropología: reflexión teórica, Ética y antropología: entre la teoría y la práctica</p> <p>Publicaciones: ocho volúmenes publicados (uno por simposio)</p>	<p>Presidencia: Joan Josep Pujadas, Carmen Gallego Secretario: Pablo Palenzuela</p>
<p>SANTIAGO de COMPOSTELA, 1999 (20-24 sept)</p> <p>VIII Congreso de Antropología. FAAEE / Asociación Galega de Antropología</p>	<p>Globalización, fronteras culturales y políticas y ciudadanía, A. del género, A. de la pesca, A. jurídica, Nuevos movimientos religiosos: iglesias y "sectas", A. y economía política; Patrimonio cultural y museología: significados y contenido; A. más allá de la academia: aplicaciones, contribuciones prácticas e intervención social.</p> <p><u>Mesas de trabajo</u>: Recreaciones etnográficas: textos, emblemas, escenarios; Lenguas, identidades e ideologías; Los usos sociales y políticos de la diversidad cultural; A. de las edades.</p> <p>Publicaciones: 10 volúmenes publicados.</p>	<p>Presidencia comité organizador: Joaquín Rodríguez Campos, Isidoro Moreno. Secret: Nieves Herrero</p>
<p>BARCELONA, 2002 (4-7 sept.)</p> <p>9è Congrés d'Antropologia "Cultura i política". Institut Català d'Antrop. / FAAEE</p>	<p>1. El recurso de la reciprocidad, 2. Sociabilidad, política y procesos de identificación colectiva, 3. Recreaciones mediambientales, políticas de desarrollo y turismo, 4. Ciudadanos/as de silicio, ciudadanos/as del ciberespacio: ¿un campo social para las identidades colectivas?, 5. La imagen del otro en el museo / Las imágenes de los otros en los museos, 6. Cultura, poder y salud, 7. Violencias y cultura, 8. Tiempo, espacio y entorno en contextos urbanos, 9. Multiculturalidad, inmigración y política educativa: de flexibilidades, permeabilidades y resistencias, 10. Biotecnología y sociedad: percepción y actitudes ante la ciencia, 11. Usuarios, clientes, ciudadanos y técnicos: encuentros y desencuentros entre sistemas expertos y sujetos sociales.</p> <p><u>Grupos de trabajo</u>: Estrategias de género y etnicidad en la música popular, Tendencias alimentarias en la sociedad actual, Identidades colectivas y procesos globales, Mediaciones culturales y performances como expresiones para la acción política, La práctica profesional de la antropología en los ONGs del desarrollo</p> <p>Programa oficial (de mano) con resúmenes de comunicaciones / CD. Rom, Actas electrónicas del IX Congreso de Antrop.</p>	<p>Presidencia honor: Claudi Esteve - Fabregat Pres: Verónica Stolcke Isidoro Moreno Secretario: Manuel Delgado Conferenciantes: Roger Bartra, Bruno Latour, Jeanette Edwards, Eduardo Archetti, M. Carneiro da Cunha, Josep Ramon Llobera.</p>
<p>SEVILLA, 2005 (19-22 sept.)</p> <p>X Congreso de Antropología de la FAAEE "Culturas, poder y mercado" Asociación Andaluza de Antropología / FAAEE</p>	<p>1. El encuentro del turismo con el patrimonio cultural: concepciones teóricas y modelos de aplicación, 2. La salud en una sociedad multicultural: desigualdad, mercantilización y medicalización, 3. A. de los media, 4. Patrimonio cultural: politizaciones y mercantilizaciones, 5. Cambios culturales y desigualdades de género en el marco local-global actual, 6. Las ONGs en la reflexión antropológica sobre el desarrollo y viceversa. Perspectivas africanas y latinoamericanas, 7. Política cultural: iniciativas de las administraciones, respuestas de los administrados, 8. ¿Protegiendo los recursos? Áreas protegidas, poblaciones locales y sostenibilidad, 9. Etnicidad en Latinoamérica: movimientos sociales, cuestión indígena y diásporas migratorias, 10. Culturas y desarrollo en el marco de la globalización capitalista, 11. Las políticas de la memoria en los sistemas de memoria: Poder, cultura y mercado, 12. Antropología Feminista y/o del Género. Legitimidad, poder y usos políticos.</p> <p><u>Mesas de trabajo</u>: Cultura andaluza, antropología y globalización; Identidades culturales, poder y mercado en la práctica musical; Violencia simbólica: el <u>mobbing</u> y la cultura del poder del mercado; Culturas deportivas y mercados locales y globales</p> <p>Publicaciones: 12 volúmenes (uno por simposio)</p>	<p>Presidentes: José Miguel (Txemi) Apolaza, Isidoro Moreno. Secretario: Juan Agudo Conferenciante: Rodolfo Stavenhagen</p>

DATOS GENERALES

SIMPOSIOS (y mesas de trabajo, grupos de discusión y publicaciones)

CARGOS/CONFERENCIAS

DONOSTIA - SAN SEBASTIAN, 2008 (10-13 sept.)
 XI. Antropologia Kongressua "Erronka teorikoak eta praktikak bertan" / XI Congreso de Antropología "Retos teóricos y nuevas prácticas." FAAEE / Anku legi

1. Actualidad en antropología del deporte: investigación y aplicación, 2. Antropología de la medicina e interdisciplinariedad: de las teorías a las prácticas académicas y profesionales, 3. El futuro de los museos etnológicos, 4. A. de orientación pública. Visibilización y compromiso de la Antropología, 5. La mediación tecnológica en la práctica etnográfica, 6. Feminismos, culturales y poder, 7. Intelectuales, mediadores y antropólogos, 8. Construyendo intersecciones: aproximaciones teóricas y aplicadas en las relaciones entre los ámbitos de parentesco y la atención a la salud en contexto intercultural, 9. Patrimonialización de la naturaleza: el marco social de las políticas ambientales, 10. Teorías y prácticas emergentes en Antropología de la religión, 11. Tiempo de espera en las fronteras del mercado laboral: nuevos agentes sociales en el espacio social, 12. Patrimonios culturales: educación e interpretación. Cruzando límites y produciendo alternativas,
Mesas: Redes sociales y antropología. Teorías, métodos y aplicaciones; Visión, imágenes, miradas y representaciones; Antropología y disidencia. / Presentación de pósters / Presentación de libros y películas. Publicaciones: 12 volúmenes (1 por simposio)

Presidencia: Teresa del Valle, José Miguel (Txemi) Apaolaza.
 Secretaria: Carmen Díez Mintegui

LEÓN, 2011 (6-9 sept.)
 XII Congreso de Antropología "Lugares, tiempos, memorias. La antropología ibérica en el siglo XXI." FAAEE / Asociación de Antropología de Castilla y León "Michael Kenny"

1. A. de la alimentación: espacios, memorias, paisajes, 2. Ciudades y ciudadanía: Entre el escaparate global y la experiencia del lugar, 3. De la medicina popular a la atención primaria: El pluralismo asistencial y la A. médica española, 4. El sentido de la A. hoy: responsabilidades, dilemas y acciones, 5. Etnografiando resistencias, 6. Etnografías contemporáneas de las violencias políticas: Memoria, olvido, justicia, 7. Horizontes de la antropología del y para el desarrollo en el Estado español, 8. Incorporaciones antropológicas: análisis desde el cuerpo y las emociones, 9. Hacia la inmaterialidad del patrimonio. Política, cultura y conflicto en la producción del patrimonio inmaterial, 10. Re-construyendo el territorio: de las formas de apropiación local a la participación en las nuevas políticas públicas, 11. Rituales y cambios sociales, 12. Turismo, patrimonio e identidad. Un intercambio narrativo.
Mesas de trabajo: Antropología y nuevas ruralidades; Aproximación a una antropología (de la) política; (Des)memorias colectivas como señas de identidad: contribuciones etnográficas, etnohistóricas y etnológicas comparativas de España y Latinoamérica; Historia de la A. Ibérica y su perspectiva crítica; Dilemas de la consolidación de la antropología de la educación en España: nuevos tiempos, nuevos lugares; La reutilización de prácticas, objetos y narrativas culturales: políticas y mercados de cultura; Antropología, memoria y cultura escrita; La vivienda desde la perspectiva antropológica; Memorias sensoriales de tiempos, encuentros y lugares; Pasado y futuro del presente etnográfico; Religiones en movimiento, deslocalización, transnacionalidad y neoehtnicidad entre comunidades musulmanas en España; Lugares, tiempos y memorias en la cultura tradicional leonesa
 Publicaciones: Lugares, Tiempos, Memorias. La Antropología ibérica en el siglo XXI (coords. Luis Díaz Viana, Oscar Fernández Álvarez, Pedro Tomé. CD con sesiones plenarias, simposio, mesas de trabajo y pósters)

Presidencia: Luis Díaz Viana.
 Secretaria general: Oscar Fernández Álvarez.
 Conferenciantes: Stanley Brandes, Lucy Cohen, João de Pina-Cabral, Susan Tax Freeman, Joseph Aceves, Ruth Behar, Andrés Fábregas.

TARRAGONA, 2014 (2-5 sept)
 XIII Congrès d'Antropologia / Congreso de Antropología "Periferias, fronteras y diálogos. FAAEE / L'ITA, Associació d'Antropologia.

Simposios: 21 (Véase programa: Periferias, fronteras y diálogos / Periferies, fronteres i diàlegs. XIII Congreso de Antropología / XIII Congrès d'Antropologia, 49 páginas
 Publicaciones: Periferias, fronteras y diálogos. Una lectura antropológica de los retos de la sociedad actual. Eds: Agustí Andreu, Yolanda Bodoque, Dolors Comas d'Argemir, Joan Josep Pujadas, Jordi Roca, Montserrat Saronellas (Publicación ponencias y presentación de simposios)

Conferenciantes: Joan F. Mira, Joan Prat, Ramon Santó, Josepa Cucó, Gary W. McDonogh, Victoria Ana Goddard.